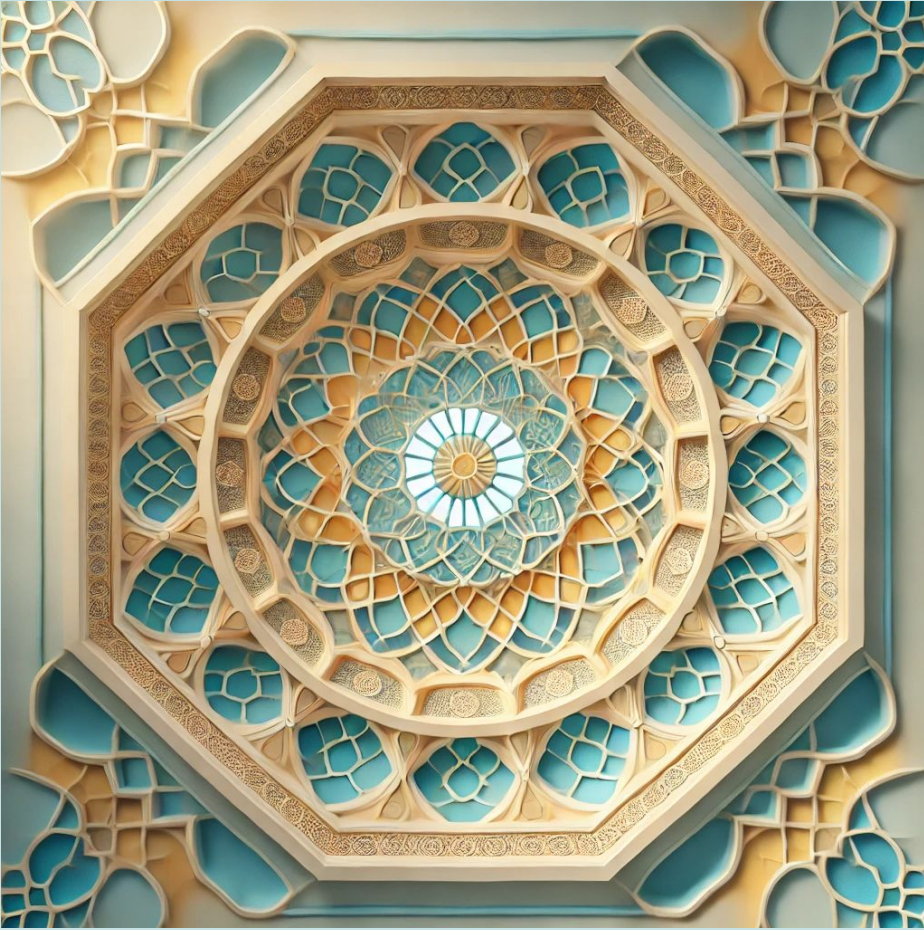


منهاج العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة: الجزء الأول

مجتمعنا



مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الدكتور ابن عبّاس العاملي

منهاج العلوم الاجتماعية الإسلامية:

الجزء الأول

مجتمعنا

مجتمع التعارف والعمران الرشيد

تأليف: الدكتور ابن عباس العاملي



رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي

وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي

وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي

(طه: 25-27)

حقوق الطبع والنشر محفوظة ©

المؤلف: ابن عباس العاملي، 2025

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يجوز إعادة طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه أو نقله بأي شكل من الأشكال أو بأي وسيلة كانت، سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، دون إذن خطي مسبق من المؤلف أو الناشر، باستثناء حالات الاقتباس القصير لأغراض البحث أو النقد وفقًا لقوانين حقوق الطبع والنشر المعمول بها.

للتواصل مع المؤلف: IbnAbbasAlamili@gmail.com

إِنْ أُريدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ^ج

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ^ج

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

(هود: 88)

نسخة محدودة قبل النشر

إذا أردت أن تُصلح الأمة، فأصلح اجتماعها؛ وإذا أردت أن تُصلح اجتماعها، فأعد بناءه على ما أنزله الله: التعارف لا التنازع، والعمران لا الاستهلاك، والتزكية لا الغلبة.

"مجتمعنا مجتمع التعارف والعُمران الرشيد" ليس كتابًا، بل نداءٌ بعثٍ حضاريٍّ، ودعوةٌ لاستئناف المسير من حيث بدأ الوحي: من الإنسان المعمر، إلى المجتمع المؤسَّس، إلى حضارةٍ يشهد لها الناس بالحقِّ، وتُزَكِّيها السماء.

هو رؤية قرآنية لبناء مجتمعٍ عادلٍ متكافلٍ معمورٍ بالقيم.

من التعارف إلى العمران الرشيد... مشروعٌ حضاريٌّ لاستئناف نهضةٍ تستحقُّ الإنسان.

قائمة المحتويات

5	قائمة المحتويات
7	الإهداء
9	كلمة المؤلف
11	تمهيد
13	المقدمة
35	المنهجية
41	القسم الأول: البنيان
43	الفصل 1: البنية التكوينية للمجتمع المسلم: من الفرد إلى الأمة
59	الفصل 2: المكوّن الطبيعي: القُربى والتكوين العضوي
89	الفصل 3: المكوّن السلوكي: الفئات السلوكية بين الفجور والتقوى
111	الفصل 4: المكوّن العقدي: الرؤية الكونية والانتماء العقدي
149	الفصل 5: المكوّن الاجتماعي: الهوية والقربى والحدّات والاقتصاد
171	القسم الثاني: السياق
173	الفصل 6: من الحدّات الغربيّة إلى التعارف والعمران
189	الفصل 7: الحدّات: السياق المهيمن ومأزق التلقي
205	الفصل 8: التعارف: القاعدة القرآنية للتألف الاجتماعي
223	الفصل 9: العمران: التمدّن الرشيد بين الإنسان والمكان
243	الفصل 10: نمذجة الحدّات: تعارف وعمران
277	الفصل 11: السياق الرقمي: المجتمع المسلم في زمن التشابك الاجتماعي
289	الفصل 12: الحدّات الإسلامية: الحل البديل
299	القسم الثالث: الحاكمية
303	الفصل 13: الحاكمية المعرفية 1: المرتكزات في تصوّر القرآن

321	الفصل 14: الحاكمية المعرفية 2: بين الإسلام والفلسفات الغربية
343	الفصل 15: تأسيس الحاكمية القيمية
363	الفصل 16: نمذجة الحاكمية القيمية
379	الفصل 17: الحاكمية الأخلاقية: من القيم إلى المعيارية
405	الفصل 18: الحاكمية الاجتماعية: نحو المقاصد القرآنية الكبرى
439	الفصل 19: الحاكمية السياسية: من المفهوم إلى المؤسسة
459	الفصل 20: الحاكمية الاقتصادية: الاستخلاف والتزكية والتكافل

475 القسم الرابع: التعامل

477	الفصل 21: التصنيف الثلاثي للمفاهيم في مجتمعنا
491	الفصل 22: المعاملة المعرفية: مجتمع العلم والمعرفة
527	الفصل 23: المعاملة الأخلاقية: من قيم عليا إلى حكمة وتقوى
543	الفصل 24: المعاملة الاجتماعية: تفعيل التراث
569	الفصل 25: المعاملة السياسية: من سلطة مهيمنة إلى استخلاف وشورى
593	الفصل 26: المعاملة الاقتصادية: تصوّر الحل الإسلامي البديل

627 القسم الخامس: المقاصد

629	الفصل 27: المقصد المعرفي: ترسيخ العلم كقيمة استخلافية
667	الفصل 28: المقصد الأخلاقي: بناء الإنسان المحكوم بالقيم
679	الفصل 29: المقصد الاجتماعي: نحو أمة عدالة وتعارف وعمران
691	الفصل 30: المقصد الحضاري: صناعة الحضارة الإسلامية الحديثة

705 خاتمة الكتاب: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

709 المصادر

References 720

الإهداء

إلى روعي والديّ الطاهرتين،

أسأل الله أن يتقبل هذا العمل ويجعله صدقة جارية في ميزان حسناتكما،
وأن يرفع درجتكما في جنات النعيم.

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (إبراهيم: 41)

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا
(الإسراء: 24)

رب اغفر لي ولوالدي، وارحمهما كما رباني صغيراً، واجزهما بالإحسان
إحساناً، وبالسيئات عفواً وغفراناً.

رحمكم الله بواسع رحمته وأسكنكم الفردوس الأعلى.

ابنكما الذي لن ينسى فضلكما،

المؤلف

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

كلمة المؤلف

ما هذا الكتاب؟

هو ليس مجرد بحثٍ في بنية المجتمع المسلم، ولا مجرد محاولة تنظيرية لإعادة هندسة الاجتماع من داخل الخطاب الإسلامي.

إنَّه شهادة فكر، وصدى تجربة، ومحاولة لردِّ الأمانة.

لقد كنتُ - وما زلتُ - أؤمن أنَّ المشروع الإسلامي لا يبدأ من الدولة، ولا من الاقتصاد، ولا من الهوية، بل يبدأ من إعادة فهم المجتمع: لا كمجموعة من الأفراد، بل كبنية قيمية حيّة، تتسق مع الفطرة، وتستجيب للوحي، وتُعيد تعريف الإنسان بوصفه مستخلفاً، لا متعالياً مستكبراً؛ ومكلفاً، لا مستهلكاً؛ ومسؤولاً، لا متحكماً.

كتبت هذا الكتاب ليس فقط من رحم الأسئلة الفكرية التي راكمها البحث، بل من وجع المعاناة، ومن تراكم الغربة بين المسلم والإسلام، وبين الفرد والأمة، وبين الشريعة والواقع، وبين التزكية والعمران.

وكنت كلما قرأت القرآن من جديد، شعرت أننا لم نُنشئ بعد مجتمعاً يتنزّل عليه الخطاب كما هو، بل أنَّ أغلب مفردات الاجتماع المعاصر تُترجم الإسلام إما تأويلًا أو قسرًا، دون أن تُقيمه حقيقةً.

ولم أطمح في هذا الكتاب أن أقدم نموذجًا نهائيًا، بل سعيت إلى رسم خريطة معرفية-مقاصدية لإعادة بناء المجتمع المسلم، من البنية إلى السياق، ومن الفعل إلى الحاكمية، ومن النظام إلى المقصد. فكل فصل كُتب بروح المؤسسة لا الدراسة، وكل فكرة نُحتت لتكون قابلة لأن تُترجم إلى منهج دراسي، أو سياسة

عامّة، أو عقد اجتماعي، أو مشروع مدني.

قد يجد القارئ في هذا العمل مفاهيم مألوفة لكنها معمّقة، أو مصطلحات جديدة لكنها أصيلة، أو مقارنات حادّة ولكنها لازمة.

وذلك لأنّي أوّمن أنّ زماننا لا يحتاج إلى إعادة صياغة اللغة فقط، بل إلى **إعادة توليد المفاهيم من جذورها القرآنيّة والاجتماعيّة** معًا، وبمنهجية علميّة تتألق على أحدث العلوم والمعارف.

لست أكتب من موقع المتعالي على التجارب، ولا من موقع المنتصر على الخصوم، بل من موقع الباحث عن صيغة للحقّ تكون عادلة، وعن صيغة للعدل تكون إيمانيّة، وعن صيغة للمجتمع تُقيم الوصل بين الروح والعقل، وبين الفرد والجماعة، وبين الغيب والشهادة، دون ادّعاء شمول أو احتكار.

وإنّني إذ أضع بين يدي القارئ هذا العمل، أعلم أنّ ما فيه من نقص فمني، وما فيه من هدى فمن فضل الله. وأسأل الله أن يجعله **خالصًا لوجهه، ونافعًا لأُمَّته، وأثرًا في طريق الاستخلاف الراشد** الذي نرجوه.

وصلّى الله على من بُعث ليتمّم مكارم الأخلاق، وعلى آله وسلّم تسليماً كثيراً.

والله ولي التوفيق.

المؤلف

تمهيد

هذا الكتاب الذي بين يديك - "مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد" - ليس مجرد دراسة مستقلة في بنية المجتمع الإسلامي، بل هو الجزء الأول من سلسلة موسوعية تحت عنوان: **منهاج العلوم الاجتماعية الإسلامية**. ولذلك فهو كتاب مزدوج الوظيفة: من جهة، يُقدّم تصوّرًا متكاملًا لبنية المجتمع المسلم في ظلّ السياقات الحداثيّة المعاصرة، ومن جهة أخرى، يُمهّد الطريق لبناء علم اجتماعي إسلامي جديد، يُعيد تأسيس العلاقة بين النص والوحي، والعقل والواقع، والمنهج والمقصد، ومن جهة ثالثة، يُسلّط الضوء على المفاهيم الإسلامية المفتاحيّة، بوصفها مرتكزاتٍ يجب استحضارها في السياق الحداثي وفي مجالات البحث والدراسة والتنظير والتطبيق.

في هذا الجزء الأول، نسعى إلى بناء **النموذج الاجتماعي الإسلامي لصناعة الحضارة الإسلامية الحديثة**، انطلاقًا من النص المعصوم ومقاصده، ومرورًا بالبنية التكوينيّة، والسياق الحداثي، والتعامل الفاعل، والمفاهيم الحاكمة، وانتهاءً بالمقاصد الكبرى التي تمثّل الغايات العليا للاجتماع المسلم.

ويأتي بعد هذا الكتاب الجزء الثاني الموسوم بـ **"منهجيتنا"**، وهو عمل تأسيسي يُقدّم **منهجية معرفية مركبة تآلف بين الوحي والعقل والتجربة والرياضيات**، وتؤسّس لأدوات وخوارزميّات جديدة تمكّن الباحث المسلم من الانتقال من المفهوم إلى النظرية، ومن النصّ إلى الميدان. يُركّز هذا الجزء على البُعد الاستقرائي-الاستنباطي، ويُقدّم إطارًا متقدّمًا للبحث التجريبي والدراسة الميدانيّة في العلوم الاجتماعية الإسلامية، مع نماذج تطبيقية لتحويل المفاهيم القرآنيّة إلى متغيّرات قابلة للقياس، ووحدات تحليل قابلة للربط السببي والتجريبي.

ثم يأتي الجزء الثالث من السلسلة، تحت عنوان **"مفاهيمنا"**، بوصفه تطبيقًا أنموذجيًا لمنهجية الجزء الثاني، حيث يُركّز على استخراج مفهوم **"الفسق"**

من القرآن الكريم وتطوير "نظرية الفسق الإدراكي" وتطبيقها على إشكالات كبرى في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي، مثل التنافر الإدراكي واضطراب الهوية الانفصامية للفرد والمجتمع، ويبيّن كيف يمكن استثمار المفاهيم القرآنية في تطوير نظريات علاجية ومعرفية بديلة تتجاوز النماذج الغربية المادية أو السلوكية الاختزالية.

كما يقدّم هذا الجزء العشرات من المفاهيم المفتاحية في القرآن الكريم التي ظلّت حبيسة التأويل الفقهي أو الاستخدام الوعظي، ويُطرح بعثها بوصفها وحدات بناء في نظرية اجتماعية إسلامية قابلة للتطبيق والاختبار، في السياق الحداثي والاجتماع والاقتصاد والسياسة والسلوك والسلطة والهوية والتعارف والعمران.

إنّ التركيز في هذه السلسلة على استخراج المفاهيم من النصّ المعصوم وفق منهجيات علمية معاصرة، ليس مجرد خيار تأصيلي، بل هو استجابة لحاجة معرفية ملحة، فالمشكلة الكبرى في بناء علم اجتماعي إسلامي ليست في الأدوات الإجرائية، بل في غياب الإطار الفكري الإسلامي القائم على مفاهيم توحيدية أصيلة. أما الأطر الغربية، فمهما كانت علميتها أو دقتها، فإنّها غير صالحة للاجتماع المسلم، لأنها مؤسسة على رؤية فلسفية مابينة في أصلها: كالمادية والعلمانية والحسيّة والعلمويّة والتجريبية المنفصلة عن القيم.

إنّ الغاية الأعمق من هذه الأجزاء الثلاثة الأولى ليست فقط التأسيس النظري، بل تطوير أنموذج تعليمي-بحثي-وظيفي، يدرّب الباحث المسلم على استعمال الأدوات المنهجية الحديثة لاستخراج المفاهيم الإسلامية من النصّ، وتطبيقها في السياق الحداثي المعقّد، بما يؤسّس لاحقاً لإنتاج موسوعة معرفية كاملة للعلوم الاجتماعية الإسلامية، لا بوصفها علماً بديلاً، بل بوصفها أنموذجاً حضارياً متكاملًا يُعيد ربط الإنسان بالوحي، والمجتمع بالتزكية، والعمران بالمقصد، والبحث بالحكمة.

المقدمة

نهدف في هذه المقدمة إلى تهيئة الإطار الذهني والنظري الذي يستقبل من خلاله القارئ فصول هذا الكتاب، وتتمثل طريقتنا في ذلك في المقارنة والمباينة التحليلية بين أنموذجين اجتماعيين متمايزين:

أولهما هو المجتمع الإسلامي الحداثي المنشود، كما نتخيل الأنموذج في رؤيتنا ونؤسسه في دراستنا ونطوره في أبحاثنا؛

وثانيهما هو المجتمع الغربي الحداثي المعاصر، بوصفه الأنموذج السائد عالميًا، والذي تمثله منظومات الدولة والسوق والمعرفة والسلطة في السياق الحديث.

تهدف هذه المقارنة إلى إبراز الفوارق الجوهرية في المرجعية والوظيفة والبنية والمقصد مما يُمكن القارئ من إدراك الخلفية الفكرية والمعرفية التي ينطلق منها هذا الكتاب، ويُضيء له مسار المقاربة الإسلامية البديلة التي نقدّمها في هذا المشروع.

الميزات العشر للمجتمع الإسلامي الحداثي كما تُقدّمها هذه المقدمة:

في سياق بناء أنموذج بديل للمجتمع المسلم المعاصر، يتقدّم هذا الكتاب برؤية معرفية-عمرانية تُعيد تعريف الاجتماع الإسلامي في ظلّ التحديات الحداثيّة. ومن خلال المقارنة البنيويّة-المعرفيّة مع الأنموذج الغربي السائد، تبرز عشر ميزات جوهرية تُميّز المجتمع الإسلامي الحداثي في هذا التصوّر، بوصفه مجتمعًا قائمًا على الخلافة لا التمرکز، وعلى الشرع لا الإرادة الشعبيّة، وعلى القيم لا المصلحة، وعلى التزكية لا الاستهلاك.

تُشكّل هذه الميزات معًا الأسس الفكرية والتشغيلية لأنموذج اجتماعي

بديل، يُعيد ربط الإنسان بالوحي، ويمنح المجتمع بنية متوازنة بين الثوابت والتدبير، بين الحقوق والتكليف، وبين المحليّة والرسالة الكونيّة.

1. مرجعيّة توحيدية ورؤية كونية متكاملة
2. خلافة الإنسان بوصفها تكليفاً عمرانياً لا تمركزاً أنسنيّاً
3. مشروطيّة الخلافة بضوابط الشرع والقيم والأخلاق
4. تمييز بين أمر الله (الثوابت) وأمر الناس (المتغيّرات) في إدارة الشأن العام
5. منظومة الحقوق المتوازنة: "حقّ لك وحقّ عليك" مقابل "حقوق الإنسان" في الرؤية الحداثيّة
6. حاكميّة الشرع فوق الدولة، لا دولة صاحبة السيادة على الشرع
7. استقلاليّة الشرع والقضاء عن أجهزة الدولة وأهواء السلطة
8. مركزيّة الأسرة والأرحام في البنية الاجتماعيّة والتكافليّة
9. فاعليّة المجتمع المحليّ الراشد بوصفه مركزاً للتدبير الاجتماعي والخدمات
10. المجتمع المعرفي الرسالي: العلم وسيلة للتزكية والخشية والقربى والتعارف والتقوى والعمران

الأسس العشر للأنموذج الإسلامي البديل

لماذا نبدأ بهذه الميزات؟

نبدأ هذا الكتاب بعرض الميّزات العشر للمجتمع الإسلامي الحداثي لأنها تُشكّل الإطار المعرفي-التفسيري الأساسي الذي لا يمكن للقارئ أن يفهم محتوى الكتاب بمعزل عنه. فهذه الميّزات ليست مجرد عناصر توصيفيّة، بل تمثل البنية العميقة التي ينبثق منها كل فصل لاحق، وتوجّه القراءة في اتجاه تأسيس نقيض، لا استهلاكي وصفي.

كما تُتيح هذه الميّزات للقارئ أن يُقارن باستمرار بين ما هو كائن (الأنموذج

الحداثي الغربي المعاصر) وما ينبغي أن يكون (النموذج الإسلامي المنشود)، وتُساعدُه على تحليل البنى والمفاهيم والسياقات والمعاملات والمقاصد التي سيجدها لاحقاً مفصلة ومؤسّسة نظرياً وميدانياً.

وبهذا التمهيد، لا نكون فقط قد قدّمنا بؤابة مفهوميّة، بل رسمنا خريطة ذهنيّة يُبحر القارئ من خلالها بين فصول الكتاب دون أن ينفصل عن مرجعيّته ولا غايته.

الميزة الأولى: مرجعيّة توحيدية ورؤية كونية متكاملة

يتميّز المجتمع الإسلامي الحداثي بأنّه قائم على مرجعيّة توحيدية، تستمدّ تصوّرها الكوني من الوحي الإلهي، الذي يُقدّم تفسيراً متكاملًا لوجود الإنسان والكون والحياة، ويحدّد موقع الإنسان بوصفه مستخلّقاً مكلفاً، غايته تحقيق التزكية والتعارف والعمران في إطار العبوديّة لله.

○ الرؤية الكونيّة هنا قائمة على الانسجام الوجودي بين الله والإنسان والكون، وعلى التكامل بين الغيب والشهادة، والعقل والوحي، والفرد والمجتمع، والدنيا والآخرة.

في المقابل، يركز المجتمع الغربي الحداثي على مرجعيّة مادية-علمانيّة، تفصل بين الدين والمجال العام، وتُقصي الغيب من أن يكون مصدرًا للمعرفة أو معيارًا للفعل.

○ الرؤية الكونيّة في هذا السياق قائمة على تصوّر وضعي-أنسني (Humanist)، يرى الإنسان مركزاً للكون، والعقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة، والتجربة المادية مرجعًا نهائيًا للتحقق.

وبينما يُفسّر المجتمع الإسلامي وجود الإنسان بـ"الابتلاء والتكليف والاستخلاف"، فإنّ المجتمع الحداثي الغربي يُعيد تفسيره ضمن مفاهيم مثل "الإنتاج واللذة والاستهلاك والسيطرة".

- وبذلك، فإنّ الفرق في المرجعيّة لا يُنتج فقط اختلافًا في المفاهيم، بل يُؤسّس لفارق جوهري في بناء المؤسسات،

وتوجيه الأخلاق، وصياغة السياسات، وتحديد الغايات الاجتماعية.

الميزة الثانية: خلافة الإنسان بوصفها تكليفاً عمرانياً لا تركزاً أنسياً

يؤسس المجتمع الإسلامي الحدائي رؤيته للإنسان على مبدأ الخلافة، أي أنّ الإنسان مخلوق مكرّم ومكلف ومُستخلف في الأرض، ينوب عن أمر الله في الإصلاح والتزكية وال عمران، ضمن ضوابط الشريعة ومقاصدها.

- الخلافة هنا ليست امتيازاً للهيمنة، بل أمانة ومسؤولية معرفيّة-أخلاقية-عمرانية، تتطلّب من الإنسان أن يُنظّم حركته في الكون ضمن مرجعية العبوديّة، وتكامل المقاصد، وتوازن القوى بين الفرد والجماعة، والعقل والوحي.

في المقابل، يُبنى المجتمع الغربي الحدائي على مفهوم الأنسنة (Humanism)، الذي يضع الإنسان في مركز الكون، ويفصله عن أي سلطة غيبية أو معيار ديني متعالٍ.

- الإنسان هنا ليس مستخلفاً بل سيّد ذاته ومصيره، يُنتج القيم ويحدّد الغايات ويُمارس السلطة باسم العقل والحرية الفردية.

الأنسنة الغربية، وإن بدت تحرّرية، فإنّها تُنكر التكليف، وتُقصي الغاية الأخروية، وتُعيد صياغة الإنسان كمستهلك ومنتج، منفصل عن السماء، ومنغمس في المطلق الديني.

- الفرق الجوهرية إذاً، أنّ الخلافة تضبط الإرادة الإنسانية بمعيارية شرعية-أخلاقية، بينما الأنسنة تُطلقها بلا سقف، وتُعيد تأليه الإنسان نفسه.
- وفي حين تنتج الخلافة مجتمعاً موزوناً يقوم على العبوديّة والتزكية، فإنّ الأنسنة تُنتج مجتمعاً متمركزاً حول اللذة، والسيطرة، والاستهلاك، تحت شعارات "التحرّر" و"التحقّق الذاتي".

الميزة الثالثة: مشروطية الخلافة بضوابط الشرع والقيم والأخلاق

في التصور الإسلامي، لا تُمنح الخلافة للإنسان بوصفها سلطة مطلقة أو حقًا طبيعيًا، بل تُعطى له بشرط التكليف والالتزام بالضوابط الشرعية والقيم الأخلاقية. فالخلافة مشروطة بثلاثة ضوابط متكاملة:

1. **الشرع:** بوصفه الإطار القانوني الإلهي الذي يُحدّد الحلال والحرام، ويُنظّم العلاقات والوظائف والمؤسسات.
 2. **القيم:** وهي البنية الأخلاقية التي توجّه النية، وتزكّي الغاية، وتُهدّب الوسيلة (كالعدل والرحمة والأمانة، والشورى...).
 3. **الأخلاق:** كسلوك ظاهري يعكس المقاصد الباطنية، ويضمن توافق الفرد والمجتمع مع معايير الحق والخير.
- وبذلك، فالخلافة ليست منصبًا، بل **وظيفة أخلاقية-حضارية**، مشروطة بالقيام بالحق والعدل، ومسؤولة عن تحقيق التزكية والعمران في ضوء الوحي.
- من يخرج عن هذه الضوابط - حاكمًا كان أو مجتمعًا - يفقد شرعيّته بوصفه خليفة، ويقع في "الفساد في الأرض".
- في المقابل، يفتقر **النموذج الحدائي الغربي** إلى هذه المشروطية، إذ لا تُقاس مشروعية السلوك أو السلطة إلا بمقدار توافقها مع القوانين الوضعية، أو الإرادة الفردية، أو ما يُسمّى بـ"التوافق الاجتماعي".

○ يُفصل السلوك في المجتمع الحدائي عن أي بعد غائي أو تكليفي، ويُقاس بالفاعلية أو الكفاءة أو النفعية، لا بالحق أو التزكية.

- وهكذا، فإنّ **الفرق الجذري** أن السلوك في المجتمع الإسلامي محكوم بثلاثية متداخلة: شرع يهدي، وقيم تزكّي، وأخلاق تُجسّد؛ بينما في النموذج الحدائي، السلوك متروك لإرادة الفاعل، أو موازين السوق، أو تقنين الدولة، دون معيار ثابت متعالٍ.

الميزة الرابعة: تمييز بين أمر الله (الثوابت) وأمر الناس (المتغيرات) في إدارة الشأن العام

من أبرز الفروق الجوهرية بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الحديث تكمن في مصدر الإلزام، ومجال التشريع، وحدود السلطة.

- في التصور الإسلامي، يقوم الاجتماع السياسي والاجتماعي على تمييز دقيق بين نوعين من الأمر:

أولاً: أمر الله – الثوابت

وهو ما ثبت بالنص، ووجب امتثاله، ولا يخضع للمداولات أو التصويت، يشمل ذلك:

- الأحكام القطعية في الحلال والحرام،
- المبادئ الكبرى في العدل والتكليف،
- المقاصد الشرعية العليا التي تُشكّل هيكل الرؤية الاجتماعية.

وجوب الطاعة هنا ليس لسلطة بشرية، بل لأمر إلهي فوق، يُشكّل معياراً قيمياً ثابتاً يحكم كل الفعل الاجتماعي.

ثانياً: أمر الناس – المتغيرات

وهو مجال الاجتهاد الإنساني والتدبير العمومي، الذي يُدار عبر الشورى، أي التناصح والتداول الجماعي في ما لا نص فيه. وتمتد الشورى إلى:

- إدارة الموارد،
- تنظيم المؤسسات،
- توزيع الصلاحيات،
- صياغة السياسات،
- ضبط الأولويات وفق المقاصد.

وهنا تكون السلطة وسيلة لا غاية، ومقيّدة لا مطلقة، وخادمة لا مهيمنة، ولا

تنعقد شرعيّتها إلا في حدود طاعتها لله، وتحقيقها للعدل.

في المقابل: الديمقراطية الليبراليّة

ترتكز الديمقراطية الحديثيّة على **مصدر وحيد للسلطة هو "إرادة الشعب"**، سواء مباشرة أو عبر التمثيل النيابي. ولا تميّز بين ما يجوز التشاور فيه وما لا يجوز؛ فكلّ شيء - بما في ذلك القيم الأخلاقيّة - قابل للتصويت أو الإلغاء.

لا توجد في الديمقراطية مفاهيم "واجب الطاعة لله"، أو "ثوابت لا يجوز المساس بها"، بل كلّ شيء خاضع للنقاش، بشرط الإجراء.

المفارقة الجوهرية

المحور	الشورى الإسلاميّة	الديمقراطيّة الليبراليّة
مصدر الإلزام	أمر الله أولاً، ثم أمر الناس	إرادة الشعب فقط
مجال التشاور	المتغيّرات والمصالح والإجراءات	جميع القيم، بلا استثناء
ضوابط القرار	الشرع والمقاصد الأخلاقيّة	القانون الوضعي والإجراء المؤسّسي
الطاعة	لله ثم للرسول ثم لأولي الأمر	لا طاعة مطلقة لأي جهة
الغاية	تحقيق العدل والحق والتزكية	حماية الحرّيّة الفرديّة

وهكذا، بينما تضبط الشورى بـ **"الشرع كمرجعيّة فوقيّة"**، فإنّ الديمقراطية تتحرّك داخل **"إطار نسبي بلا معيار متعال"**، فالشورى الإسلاميّة تحكمها قواعد تكليفيّة ومقاصد شرعيّة، بينما الديمقراطية تدار بمنطق الإجراء والسيادة الإجرائيّة.

الميزة الخامسة: منظومة الحقوق المتوازنة: "حق لك وحق عليك" مقابل "حقوق الإنسان" في الرؤية الحدائيه

في التصوّر الإسلامي، تُبنى العلاقة بين الفرد والمجتمع على مبدأ التكامل بين الحق والواجب، أي أن للإنسان حقًا له محفوظًا بالشرع، ولكن عليه أيضًا حقٌ لغيره لا يجوز التفلّت منه، لأنه مُلزم به بأمر الله، لا فقط بعقد اجتماعي أو إرادة شخصية.

"حق لك وحق عليك" تعبير يُجسّد منظومةً من التوازنات:

- بين الفرد والجماعة،
- بين الحرية والانضباط،
- بين الامتلاك والإنفاق،
- بين الاستحقاق والمحاسبة.

ليس الحق في الإسلام مُطلقًا، بل مؤظّر بالواجب، وموجّه بالمقصد، ومقيّد بالشرع والأخلاق والقيم. الحق في الإسلام مَنوط بالوظيفة، مُقيّد بالقيم، نابع من الاستخلاف، لا من الفردانية.

في المقابل: "حقوق الإنسان" في الغرب

ترتكز منظومة "حقوق الإنسان" في التصوّر الحدائي على فردانية كونية مطلقة، تجعل الإنسان مصدرًا للحق، مستقلا في وجوده، سيّدًا لذاته، لا يُلزم بما لا يختاره.

وتتميّز هذه الرؤية بما يلي:

- تقديم الحق على الواجب، بل تغييب الواجب أصلًا،
- إطلاق الحقوق من دون قيد أخلاقي أو غائي،
- تأسيس الحقوق على الإرادة والاختيار، لا على المقصد أو الوظيفة.

فالإنسان – في الأنموذج الغربي – يُمنح حقوقًا غير قابلة للتنازل، دون أن

يُطالَب بمقابل قيميٍّ أو تكليفيٍّ.

المفارقة الجوهرية

المحور	التصوّر الإسلامي	التصوّر الحداثي
تعريف الحق	وظيفة مقرونة بالتكليف	امتياز مستقل عن الالتزام
علاقة الحق بالواجب	تكامل - لا انفصال	غلبة الحق وتغييب الواجب
مصدر الحق	أمر الله والتكليف والاستخلاف	إرادة الفرد و"الكرامة الذاتية" (هواه)
ضوابط الحق	الشرع والقيم والأخلاق والمقاصد	القانون الوضعي والرغبة والحرية
أثره في المجتمع	التزكية، التوازن، العدل الشامل	المطالبة، الصراع الحقوقي، التضخم الفردي

الفرق الجوهرية أنّ الحق في الإسلام تكليفٌ يُزَكِّي النفس، لا أداة مطالبة فردية؛ بينما في الرؤية الغربية، الحقّ سلاحٌ فردي في مواجهة الجماعة، لا عقد تكاملي معها.

الميزة السادسة: حاكمية الشرع فوق الدولة، لا دولة صاحبة السيادة على الشرع

مقابل

الدولة الوطنية الحديثة بوصفها المرجع الأعلى وصاحبة الحاكمية المستمدة من "إرادة الشعب"

في التصوّر الإسلامي، ليست الدولة مصدر الحاكمية، بل مؤسسة وظيفية

خادمة لمقاصد الشرع والتزكية والعمران.

فالحاكمية لله، والإنسان مكلف بالخلافة، والدولة ما هي إلا أداة من أدوات تحقق هذا التكليف الجماعي، ضمن ضوابط أربعة متكاملة:

1. **الشرع:** لا سلطة تعلو على حكم الله، ولا تشريع خارج مقاصده.
2. **القيم:** الدولة مؤتمنة على حماية العدل والرحمة والشورى والأمانة، لا على حماية "النظام فقط".
3. **الخلافة المجتمعية:** الأمة – لا الدولة – هي الكيان الأصل في حمل الرسالة وتفعيل الوظيفة الشاهدة.
4. **القضاء المستقل:** لا يُحتكر العدل من قبل الحاكم، بل يُمارَس باسم الله لا باسم السلطة التنفيذية.

فالدولة في الإسلام "محكومة" لا "حاكمة"، وهي تحت سقف الشرع والقيم والحق، لا فوقه، ويُسقط الناس شرعيتها إذا تجاوزت حدودها أو خانت الأمانة.

في المقابل: الدولة الوطنية الحديثة

تقوم الدولة الحديثة، في نسختها الليبرالية أو الجمهورية العلمانية، على مبدأ أن "السيادة للشعب"، وأن الدولة هي المرجع الأعلى في التشريع والتنظيم والحكم. ويتربّب على ذلك:

- حاكمية الدولة لا تُقيّد بشرع أو وحي، بل فقط بدستور وضعه البشر.
- يُصبح القانون هو المرجع الأعلى، حتى لو ناقض الفطرة أو الظلم أو الإيمان.
- تُمارس الدولة الاحتكار الرمزي للشرعية والقوة والقضاء، بوصفها الحامي الوحيد للنظام والمعنى.

في هذا السياق، تتحوّل الدولة من كيان وظيفي إلى "ذات سيادية" فوق

المجتمع، وفوق الدين، وفوق التاريخ، ويُعاد تعريف المجتمع نفسه من خلال حدود الدولة لا من خلال رسالة الإنسان أو هُويّته.

المفارقة الجوهرية

المحور	الدولة في الإسلام	الدولة الوطنية الحديثة
مصدر الحاكمة	الله (الشرع) والتكليف	الشعب (إرادة الأغلبية)
سقف السلطة	الشرع، القيم، القضاء المستقل	الدستور والقانون الوضعي
غاية الدولة	تحقيق المقاصد: العدل، التزكية، التعارف، العمران	الحفاظ على النظام، إدارة المصالح، تمثيل الشعب
موقع الدولة	أداة وظيفية داخل الخلافة المجتمعية	مركز سيادة وسلطة عليا على المجتمع
القوة القضائية	باسم الله، لا باسم الدولة	باسم القانون الذي تصوغه السلطة

الفرق الجوهرية أنّ الدولة في التصوّر الإسلامي تعمل تحت سقف الوحي والمقصد والتكليف، بينما في التصوّر الحداثي تعمل بوصفها المرجع الأعلى، الذي يُشرّع ويُقيّم ويُحاسِب دون مرجعية فوقه.

الميزة السابعة: استقلالية الشرع والقضاء عن أجهزة الدولة وأهواء السلطة

مقابل

خضوع الشرع والقضاء لسلطة الدولة الحديثة كمجال من مجالات "السيادة القانونية"

في التصوّر الإسلامي، يتميّز النموذج المجتمعي بوجود سلطة تشريعية وقضائية مستقلة استقلالاً تاماً عن الدولة، بل سابقة عليها ومقيّدة لها. فالشرع ليس نتاجاً للمؤسسة السياسية، ولا يُستمد من إرادة السلطة، بل هو وحيٌ منزلٌ وتكليف ربّاني، لا يجوز للدولة أن تتدخل في مضمونه، أو تتحكّم في تفسيره، أو توظّفه لخدمة أغراضها السلطوية.

كذلك، فإنّ القضاء الإسلامي لا يُمارَس باسم الدولة، بل باسم الله، ويخضع لحاكمية الشرع، لا لحاكمية السلطة التنفيذية. ومن هنا، فإنّ القضاء يُعدّ:

- مؤسسة وقفية معرفية-تكليفية، لا مؤسسة وظيفية تابعة.
- وله استقلال في المرجعية، والاختصاص، والمحاسبة، والتأويل، دون أن يُربط بجهاز الدولة أو مزاج السلطة.

وبذلك، فإنّ الدولة في الإسلام لا تُشرف على القضاء، بل تُخضع نفسها لحكمه، ولا تتحكّم في الشرع، بل تُحاسب على مدى التزامها به.

في المقابل: الشرع والقضاء في الدولة الحديثة

في التصوّر الحداثي للدولة، لا يُعترف بوجود شرع متعالٍ مستقلٍّ عن السلطة. فـ"القانون" في الدولة الحديثة هو ما يُصاغ في مؤسسات الدولة التشريعية، ويخضع لأغلبية نيابية، لا لوحيٍ مُنزلٍ.

أمّا القضاء، فهو أحد أجهزة الدولة، يُمارَس باسم "الشعب"، ويُشرف عليه الجهاز التنفيذي أو السياسي، من حيث:

- التعيين،
- التوظيف،

- إدارة المحاكم،
- تأطير الفتاوى القانونية.

وهذا يعني أنّه لا توجد سلطة أعلى من الدولة، ولا معيار يقف خارجها، ولا قضاء مستقل عنها في المرجعية أو الوظيفة.

المفارقة الجوهرية

المحور	التصوّر الإسلامي	الدولة الحديثة
مصدر الشرع	وحيّ مستقلّ، سابق للدولة	قانون بشري يصوغه المشرّع
علاقة الدولة بالشرع	مُقيّدة به وخاضعة له	مشرّعة له ومتحكّمة في مجاله
القضاء	مؤسّسة مستقلة باسم الله والشرع	جهاز إداري تابع للدولة يُحكم باسم الشعب
المرجعية العليا	الشرع والقيم	الدستور والسيادة الشعبية

الفرق الجوهرى أن في الإسلام، الشرع يحكم الدولة، والقضاء يُحاسِبها، بينما في الدولة الحديثة، الدولة تُنتج القانون، وتُشرف على القضاء، وتُعيد تشكيل المرجعية نفسها.

الميزة الثامنة: مركزيّة الأسرة والأرحام في البنية الاجتماعية والتكافلية

مقابل

تفكيك الروابط الأسرية وتهميش القرابة في المجتمع الحدائى

يشغل نظام الأسرة والأرحام موقعًا محوريًا في البناء الاجتماعى الإسلامى، إذ

يُعدّ نواة الاجتماع البشري، وأوّل حلقة في سلسلة التعارف والعمران والتزكية والاستخلاف. فالأسرة ليست وحدة سكنيّة أو اقتصاديّة فقط، بل **كيان رسالي-تربوي-أخلاقي**، يُغرس فيه الإيمان، وتُنشأ فيه الفطرة، وتُصان فيه الفوارق الجبليّة، وتُبنى فيه علاقات الرحمة والمسؤوليّة.

أما **الأرحام**، فهم الامتداد الطبيعي للأسرة، ويمثّلون رابطة **قُربى رحميّة** لا تنفصل عن **القُربى الإيمانيّة والاجتماعيّة**، بل تُعدّ من أركان البنية الاجتماعيّة الشرعيّة. وقد جاءت نصوص الوحي تؤكّد ذلك في أربعة اتجاهات متكاملة:

1. **الوظيفة العقدية:** ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ (النساء: 1)

2. **الوظيفة الاجتماعيّة:** ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ (النساء: 11)

3. **الوظيفة التكافليّة:** ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى﴾ (البقرة: 83)

4. **الوظيفة الأخلاقيّة:** «من أحبّ أن يُيسر له في رزقه، ويُنسأ له في أثره، فليصل رحمه» (رواه البخاري)

فالأُسرة في الإسلام بنية **شرعيّة-اجتماعيّة-قيميّة**، تقوم على العهد لا فقط على العاطفة، وعلى التكليف لا فقط على الرغبة.

في المقابل: الأسرة والقرباة في المجتمع الحداثي

يفسّر المجتمع الحداثي الأسرة بوصفها خيارًا تعاقديًا بين أفراد مستقلّين، يمكن تكوينها وتفكيكها بموجب القانون أو الرغبة. تتحوّل الأسرة إلى **وحدة قانونيّة هشة**، يُعاد تشكيلها وفق مفاهيم الفردانيّة، والمساواة الشكليّة، والتحرّر الجنسي، و"الحقّ في الاختلاف". ويُفصل مفهوم القرباة عن أيّ بُعد تكليفي، فلا يُنظر إلى "صلة الرحم" كواجب، بل كخيار اجتماعي غير ملزم.

الأسرة هنا تُختزل في الوظيفة البيولوجيّة أو الاقتصاديّة، بينما تُفكّك معاني القوامة، المودّة، العهد، التربية، والعفاف.

المفارقة الجوهرية

المحور	المجتمع الإسلامي	المجتمع الحداثي
مفهوم الأسرة	رابطة تكليفية، عقد ديني، وظيفة أخلاقية	عقد قانوني هش، خيار شخصي
صلة الرحم	واجب شرعي، ومصدر للبركة والعمران	لا تلزم شرعاً ولا قانوناً
دور الأسرة	تربية، تزكية، تكافل، حماية الهوية	إنتاج، استهلاك، فردانية عاطفية
استقلال الفرد	داخل الأسرة، لا عن الأسرة	خارج الأسرة، وفوق التزاماتها
مركزية الأسرة	نواة المجتمع، أصل البنيان	وحدة هامشية قابلة للاستبدال

الفرق الجوهرية أن الأسرة والأرحام في الإسلام أصل في بناء الاجتماع، وأداة تزكية ووصل، أما في المجتمع الحداثي، فهي اختيار قانوني قابل للتعديل والتجاوز، لا مركز له في الهيكل الاجتماعي.

الميزة التاسعة: فاعلية اللامركزية في المجتمع المحلي الراشد بوصفه مركزاً للتدبير الاجتماعي والخدمات

مقابل

المركزية البيروقراطية للدولة في النموذج الحداثي

في البناء المجتمعي الإسلامي، لا تتجمع السلطة في يد كيان مركزي واحد،

بل تُوزَّع بميزان شرعيّ دقيق، مع **مركزيّة خاصّة للمجتمع المحليّ الراشد**، بوصفه الفضاء الأصيل الذي تُمارَس فيه الوظائف الأساسيّة للاجتماع: من التربية، إلى التكافل، إلى القضاء، إلى الشورى.

يُعدّ **المجتمع المحلي الراشد** - أي مستوى الحيّ أو القرية أو القبيلة أو الجماعة - **الخليّة الفاعلة والضامنة** لتفعيل القيم والشريعة والأخلاق، وتنظيم الشأن العام عبر آليات ذاتيّة قائمة على المسؤولية الجماعيّة والضبط القيمي. وتُدار فيه المرافق الحيويّة مثل:

- **التعليم:** القائم على التزكية والمقاصد،
 - **الطبابة والرعاية:** القائمة على الوقف والزكاة والتكافل،
 - **القضاء:** المرتبط بالغرف الشرعي والنزاهة المحليّة،
 - **الاقتصاد:** المنتج والموزّع محليّاً، لا مركزيّاً.
- كل ذلك ضمن شبكة من **الشورى الأهليّة**، التي تُعبّر عن إرادة الجماعة تحت سقف الشرع، لا عن إرادة فرد أو حزب أو سلطة فوقيّة.

وهكذا، فإنّ مركز الفاعليّة في المجتمع الإسلامي ليس **الدولة المركزيّة بل المجتمع المحليّ الراشد**، الذي يتولّى إدارة شؤونه بأدواته القيميّة والاجتماعيّة والمؤسّسيّة.

الآثار البنائيّة لهذا التوزيع

- **تعزيز الإتيقان والإحسان** في الأداء، بسبب القرب من الواقع والمستفيدين.
- **خفض التكاليف والهدر** عبر شبكات الوقف والزكاة، بدل التمويل الضريبي المركزي.
- **تحقيق التشابك الاجتماعي** الذي يُنتج الرقابة الذاتية والانضباط الأخلاقي.
- **رفع الكفاءة التربويّة والمعرفيّة** في ضوء الخصوصيّات الثقافيّة المحليّة.

- تمكين المجتمعات من التجديد والاجتهاد السياقي ضمن مقاصد الشرع.

المقارنة مع الأنموذج الحدائي

في المجتمع الحديث، تُختزل إدارة الشأن العام في بيروقراطيات مركزية، تُدار من أعلى، وتتسم بالتجرد عن الواقع، والهيمنة الإدارية، والانفصال عن القيم والتكافل. ويُنظر إلى المجتمع المحلي كمجال محدود الصلاحية، يخضع لتوجيه السياسات المركزية، دون سلطة حقيقية أو استقلال وظيفي.

المفارقة الجوهرية

المحور	الأنموذج الإسلامي	الأنموذج الحدائي
مركز السلطة الاجتماعية	المجتمع اللامركزي المحلي الراشد تحت سقف الشريعة	الدولة المركزية
التعليم، القضاء، الطبابة	محلية-تكافلية-قيمية	مركزية-وظيفية-مؤسسية
أدوات التمويل	الزكاة، الوقف، التكافل	الضرائب المركزية
نمط التفاعل	شبكات محلية - ضبط ذاتي - شوري	إدارات عمودية - رقابة خارجية - بيروقراطية
أثره في الفرد	انضباط قيمي، إحسان، مشاركة	عزلة، تغريب، تهميش للسلوك الأخلاقي

وهكذا يتّضح أن محورية المجتمع المحلي الراشد في الإسلام ليست تراجعاً عن الدولة، بل تصحيحٌ لوظيفتها، وإعادة توزيع للسلطة ضمن مقاصد التزكية والتعارف والعمران والتكافل.

الميزة العاشرة: المجتمع المعرفي الرسالي: العلم وسيلة للتزكية والخشية والقربى والتعارف والتقوى والعمران

منذ اللحظة الأولى التي خُلِقَ فيها الإنسان، كان العلم جوهر وجوده:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31).

ومنذ اللحظة الأولى لنزول الوحي، جاء الأمر الإلهي:

﴿اقْرَأْ﴾ (العلق: 1)،

لتكون القراءة والعلم بداية الحركة النبوية والمجتمعية معًا.

ومنذ أن علّمنا الله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: 9)، علّمنا أيضاً أن لا دعاء بالثروة، بل بالزيادة في الفهم والوعي والمعرفة

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: 114).

ومنذ أن قال رسول الله (ص): "أنا مدينة العلم"، أصبح واضحاً أنّ النبوة ليست فقط مصدرًا للهداية، بل مركزاً للمعرفة، وأن بناء المجتمع يبدأ من بناء العلم.

وقد كرّر القرآن التأكيد على مركزية المعرفة بوصفها سُلَم التزكية ومسلك الخشية:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾

وهذا يدلّ على أنّ العقل والعلم في الرؤية القرآنية لم يُخلقا للسيطرة ولا للترف الفكري، بل ليكونا طريقاً للتعالي والتقرب إلى الله، ووسيلة لتحقيق الخلافة والتزكية والعمران.

ولهذا، فإنّ العلم والمعرفة في المجتمع الإسلامي ليستا وظائف خادمة للدولة أو للسوق، بل هما جوهر الرسالة الإنسانية، ومحرك الوجود الأخلاقي والاجتماعي، وركن من أركان استخلاف الإنسان في الأرض.

وهكذا تأسس "مجتمع المعرفة الإسلامي" بوصفه تجلياً لمقام الخلافة، إذ لا

يُمارس الإنسان دوره الاستخلافي إلا عبر العلم بالسنن، والفهم بالقيم، والعمل بالمقاصد.

في هذا السياق، **طلب العلم فريضة** لا مجرد اختيار؛ فالتعلّم ليس وسيلة للترقّي الاجتماعي أو المادي، بل وسيلة لفهم السنن، وتحقيق التزكية، وإقامة العدل، وبناء العمران على مقاصد الوحي.

في المقابل: المعرفة في النموذج الغربي

أما في المجتمع الغربي الحديث، فقد وصل إلى مفهوم "مجتمع المعرفة" مؤخرًا، ولكن من **بوابة النفعيّة والمصلحة الماديّة**؛ حيث تُنتج المعرفة في الغالب لأغراض السوق، والهيمنة، والتحكّم، وتحقيق الأرباح، وتعظيم رأس المال، أو السيطرة التقنيّة والسياسيّة، حيث تُصبح **المعلومة سلعة، والمعرفة أداة، والتعليم خدمة رأسماليّة**.

يرتبط التعليم في الغرب بـ:

- السوق والعمل،
- الدولة القوميّة،
- تقنيات السيطرة والهيمنة،
- وحاجات الفرد في إطار اللذة أو الاستهلاك أو التقدّم الشخصي.

فالمعرفة في تصوّر الحداثي لا تُربط برسالة أو قيم أو تزكية، بل تُستخدم كأداة لتعظيم القوّة والإنتاجيّة والسيطرة على الإنسان والكون.

ولهذا، فإنّ التعليم والمعرفة في الرؤية الغربيّة يُنظر إليهما كخدمات وظيفيّة لخدمة الدولة الوطنيّة العلمانيّة، لا كواجب إنساني-تزكوي-عمراني، كما هو في التصرّو الإسلامي.

المفارقة الجوهريّة

المحور	التصرّو الإسلامي	التصرّو الحداثي

غاية العلم	التزكية، القربى، الفهم، التعارف، العمران، الخلافة	السيطرة، الإنتاج، السوق، الدولة
مصدر القيمة	الأمر الإلهي، التكليف، المقصد	المنفعة، الرغبة، الحاجات المادية
وظيفة التعليم	بناء الإنسان المستخلف	إنتاج العامل أو المواطن أو المستهلك
موقع المعرفة	محور البناء الاجتماعي	وظيفة ثانوية تابعة للسوق أو الدولة
خطاب الشرع	"طلب العلم فريضة" - "اقرأ"	"التعليم حقّ مدني" - "فرصة اقتصادية"

الخلاصة

تُؤدّي الميزات العشر للمجتمع الإسلامي الحدائي الواردة في مقدّمة هذا الكتاب وظيفة تأسيسية مزدوجة: فهي من جهةٍ تُشكّل الإطار الذهني الذي يُعيد تشكيل تصوّرات القارئ حول المفاهيم المركزية التي يُبنى عليها الاجتماع الإنساني في تصوّر الإسلام؛ ومن جهةٍ أخرى تُوفّر الإطار النظري الذي يُنظّم فهمه للكتاب بأجزائه الخمسة، عبر إدراك الفوارق الجوهرية بين الأنموذج الإسلامي والمجتمعات الحديثة المعاصرة.

فكلّ ميزة من هذه الميزات العشر لا تُقدّم مجرد فكرة تجريدية، بل تُمثّل بؤابة تأويلية يدخل القارئ منها إلى قراءة بنية المجتمع المسلم كما يُعاد بناؤها في هذا الكتاب: من التوحيد بوصفه مرجعية، إلى الخلافة بوصفها وظيفة، إلى الشورى بوصفها آلية تدبير، إلى المجتمع المحلي بوصفه مركز فاعلية، إلى المعرفة بوصفها طريقاً للتزكية.

وبهذا، فإن هذه الميزات تُهيّئ ذهن القارئ لـ تفكيك الأنموذج الحدائي الغربي من داخله، وفهم الأنموذج الإسلامي من مقاصده وبنيته ووظيفته، فتُصبح

فصول الكتاب التالية امتداداً تحليلياً تطبيقياً لهذا الإطار المفاهيمي، لا فصولاً معزولة عن جذورها النظرية.

خاتمة المقدمة

إنّ هذه الميّزات العشر التي افتتحنا بها هذا الكتاب ليست مجرد مبادئ جامدة أو أحكام نهائية، بل هي **أُنموذج أطر مفاهيمية حيوية** تُشكّل نقطة انطلاق لتحليل متجدد يُعاد بناؤه وتوسيعه وتطبيقه في كلّ قسم وفصل لاحق. فهي بمثابة **خرائط أولية للفهم**، تُضيء المسار دون أن تختزله، وتفتح المجال أمام القارئ لا ليحفظ النماذج، بل ليُفكّكها، ويُعيد تركيبها، ويستكشف آفاقها في ضوء المقاصد الشرعية وسنن العمران ومعطيات الواقع.

بهذا المعنى، فإنّ كلّ ميّزة من هذه الميزات ستُعاد صياغتها من جديد حين نتناول المكوّنات البنيوية، أو نحلّل السياقات، أو نوّسس للمعاملات، أو نضبط المفاهيم، أو نحدّد المقاصد، وذلك لأنّ **الاجتماع الإسلامي ليس قالباً صلباً، بل كيان متحرّك تتفاعل فيه الثوابت مع المتغيّرات، والهوية مع الوظيفة، والقيمة مع السياسة، والعقيدة مع التعارف والعمران.**

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

المنهجية

المقدمة

ينطلق هذا الكتاب من فرضية علمية تأسيسية مفادها أنَّ المجتمع المسلم لا يمكن فهمه أو إعادة بنائه على نحوٍ مقاصديٍّ وظيفيٍّ إلا من خلال اكتشاف العناصر البنيوية التي تُكوِّنه، وتحليل المتغيّرات الفاعلة فيه، وضبط العلاقات الداخلية والخارجية التي تُحرّكه، وتحديد المفاهيم الحاكمة التي تُوجّه وعيه وسلوكه وتنظيمه.

يُشكّل هذا الكتاب، "مجتمعنا"، الجزء الأول من سلسلة منهاج العلوم الاجتماعية الإسلامية، ويهدف إلى رصد وإحصاء العناصر البنيوية والتكوينية التي يتألف منها المجتمع المسلم، بما يشمل مكوّناته، وعلاقاته، ومعاملاته، ومفاهيمه الحاكمة، ومقاصده العليا؛ وذلك بوصفها اللبنة الأولى لأي نموذج معرفيٍّ أو وظيفيٍّ لهذا الاجتماع.

أمّا الجزء الثاني، الموسوم بـ "منهجيتنا"، فيركّز على صياغة المنهجية العلمية المركّبة التي تمكّن الباحث من التعامل مع هذه العناصر والمتغيّرات: كيف ندرّسها؟ كيف نمذجها؟ كيف نُجري عليها التحليل الميداني؟ كيف نستخرج منها المفاهيم والنظريات والمقاييس القابلة للاختبار والتفعيل في سياق معاصر؟

ويأتي الجزء الثالث، "مفاهيمنا"، ليقدم تطبيقاً عملياً للمنهجية المبتكرة، من خلال استخراج مفهوم "الفسق" من القرآن الكريم، وبناء نظرية الفسق الإدراكي بوصفها أنموذجاً لفهم التنافر الإدراكي والهوية المنقسمة في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي، ضمن إطار إسلامي يهدف إلى نمذجة المجتمع المسلم الحداثي، وتأسيس لبنات صناعة حضارة إسلامية حديثة تستعيد دورها القيمي والوظيفي في العالم المعاصر.

مرحلة تحليل البنية: خريطة وعناصر البناء، واستخراج المفاهيم والمقاصد

ولذلك، فإنَّ المنهجية المتبعة في هذا الكتاب، مرحلة تحليل البنية وتصميم الخريطة وتحديد عناصر البناء واستخراج المفاهيم والمقاصد، ليست وصفية ولا عقدية، بل هي منهجية تركيبية-تحليلية، تهدف إلى بناء نموذج علمي-قيمي يُعيد قراءة الاجتماع الإسلامي بوصفه وحدة حركية متكاملة، تستند إلى مقاصد الوحي، وتتفاعل مع الواقع، وتُعيد توجيهه نحو غايات حضارية.

أولاً: طبيعة النموذج

يعتمد الكتاب في بنائه على خوارزمية معرفية مؤلفة من خمس مراحل متسلسلة، تمثّل في مجموعها آلية تطوير نموذج مجتمعي إسلامي وظيفي:

1. **تحليل البنية التكوينية:** تحديد المكونات الأساسية (الطبيعية، السلوكية، العقدية، والاجتماعية)، وربطها بوظائفها التكوينية من الفرد إلى الأمة.
2. **تحليل السياق:** تفكيك العوامل الضاغطة والفاعلة (التاريخ، الحداثة، الرقمنة، الجغرافيا، السلطة، الخطاب) التي تُعيد تشكيل الاجتماع وتحدّ من حريته البنائية.
3. **تركيب التعامل:** بناء شبكة من الأنظمة القيمية-الوظيفية التي تحوّل المقاصد إلى تفاعلات عملية في المجالات الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية.
4. **ضبط المفاهيم الحاكمة:** استخراج البنى المفاهيمية المركزية التي تضبط الرؤية والوظيفة والتنظيم، بالاعتماد على النصّ المعصوم، والسنن، والتجربة التاريخية، والخبرة المعاصرة.
5. **تحديد المقاصد العليا:** صياغة الغايات الكبرى التي يُوجّه نحوها الاجتماع المسلم في سياق الحداثة وصناعة الحضارة الإسلامية الحديثة، من الرشيد والوسطية، إلى التعارف والتآلف، إلى التمكين وال عمران، وانتهاءً بالخلافة المجتمعية بوصفها وظيفة حضارية.

ثانيًا: أدوات التحليل

يوظف الكتاب منهجًا متعدد المستويات يجمع بين:

- التحليل البنوي لتفكيك المكونات والعلاقات الداخلية،
- التحليل السياقي-الخطابي لفهم الهيمنة الحداثيّة وآثارها،
- الاشتقاق المقاصدي-المفاهيمي لبناء قاموس مفاهيمي إسلامي بديل،
- النمذجة الاجتماعيّة لتحويل القيم إلى بنى وظيفيّة قابلة للتحقق،
- خوارزميّات التفكير المنهجي التي تضبط العلاقة بين النصّ والمفهوم والمتغيّر والأنموذج.

ثالثًا: هدف المنهجية

لا تهدف هذه المنهجية إلى تقديم "تصوّر نظري" فقط، بل إلى تمكين الباحث المسلم من:

1. اكتشاف المفاهيم والمباني والمتغيّرات التي يُبنى منها الاجتماع الإسلامي،
2. تحويل هذه المفاهيم إلى وحدات قابلة للبحث والتنظير والتفعيل والتقويم،
3. بناء أنموذج حركي مرن، قابل للتكيف، يوجّه السياسات التعليميّة والإعلاميّة والعمرانيّة والاجتماعيّة، ويخضع لضوابط الشرع والمقاصد الأخلاقيّة.

رابعًا: قابلية التوظيف

تُتيح هذه المنهجية إمكانيّة تفعيل الأنموذج في ستة مجالات تطبيقية أساسية:

1. التقويم المجتمعي: لقياس الفجوات بين البنية والمقصد.
2. إدارة المجتمع الحداثي: بكل تعقيداته وحركته السريعة.

3. التخطيط الحضري والسياساتي: من منظور أخلاقي-مقاصدي.
4. التأطير الأكاديمي للعلوم الاجتماعية الإسلامية.
5. المقارنة والمباينة بين الأنموذج الغربي والأنموذج الإسلامي البديل.
6. البرمجة الذكية لنمذجة المجتمعات المحلية واستشراف تحولاتها.

مرحلة بناء الأداة: الأدوات والخطوات والمناهج لصناعة الأنموذج واختباره وتفعيله في الواقع

في هذا الكتاب، "مجتمعنا"، وهو الجزء الأول من سلسلة "منهاج العلوم الاجتماعية الإسلامية"، نركز على مرحلة التأسيس البنيوي للنموذج المجتمعي الإسلامي؛ أي أننا نسعى إلى إحصاء العناصر المكوّنة للمجتمع المسلم، من مكوّناته الطبيعية والسلوكية والعقدية والاجتماعية، إلى تحليل السياقات الكبرى التي تُحيط به وتؤثر في تشكيله، مروراً بتركيب شبكات المعاملات القيمة والوظيفية، وانتهاءً بضبط المفاهيم الحاكمة وتحرير المقاصد العليا التي توجّه الاجتماع المسلم وتُعيد توجيهه حضاريًا.

لكن هذا الجهد التأسيسي، على أهميته، لا يُجيب بعد على السؤال الإجرائي الأعمق:

كيف نتعامل مع كل هذه العناصر؟

كيف ننمذجها؟ كيف ندرّسها ميدانيًا؟

كيف نستخرج منها نظريات ومقاييس؟

ومن هنا تأتي ضرورة الجزء الثاني من السلسلة، بعنوان "منهجيتنا"، الذي يُمثّل اللبنة المنهجية المركزية في المشروع، حيث نتقل فيه من مرحلة "تحليل البنية" إلى مرحلة "بناء الأداة". ففي الجزء الثاني، نقدّم منهجية مركّبة ومتكاملة للتعامل مع الاجتماع المسلم، تشمل:

- تصميم الدراسات الميدانية في سياق حداثي متحوّل،
- نمذجة الواقع وتفسيره في ضوء الوحي والمقاصد،
- بناء المفاهيم الإسلامية وفق أدوات التحليل اللساني-الإدراكي،

- توليد النظريات الاجتماعية الإسلامية من النص والتجربة،
- تطوير مقاييس وظيفية لقياس التزكية، التعارف، الرشد، والعمران،
- اعتماد خوارزميات معرفية لصناعة الأنموذج وتفعيله.

وعليه، فإنّ الجزء الأول يرسم الخريطة، ويُحدّد عناصر البناء، ويستخرج المقاصد والمفاهيم، بينما الجزء الثاني يُزوّد الباحث بالأدوات والخطوات والمناهج لصناعة الأنموذج واختباره وتفعيله في الواقع.

بهذا الترتيب المنهجي، لا تكون السلسلة مجرد تأمل نظري في المجتمع، بل تتحوّل إلى منهج علمي-عملي متكامل لصناعة علم اجتماعي إسلامي جديد، يعيد الربط بين النص والواقع، وبين المقصد والمنهج، وبين المعرفة والتزكية.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

القسم الأول: البنيان

إنَّ المجتمع المسلم ليس مجرد تجمع بشريّ عشوائيّ تحكمه المصالح أو القوانين المجردة، بل هو بنية حضاريّة شاملة تتكوّن من أربع أنساق تأسيسيّة، تتكامل فيما بينها لصوغ الهوية الجمعيّة وتحديد مسارات الفعل الاجتماعي عبر التاريخ. هذه الأنساق يمكن تصنيفها إلى:

(1) المكوّنات الطبيعيّة،

(2) المكوّنات العقديّة،

(3) المكوّنات السلوكيّة، و

(4) المكوّنات الاجتماعيّة.

ولكل نسق معيار حاكم يوجّه تشكُّله وفاعليته في البناء الاجتماعي العام: القُربى، والرؤية الكونيّة، والأخلاق، والتعارف.

إنّ فهم المجتمع المسلم من خلال هذه الأنساق الأربعة لا يُفضي فقط إلى تصوّر أكثر دقّة لبُنيته، بل يقدّم إطاراً نظريّاً ومنهجياً جديداً في علم الاجتماع الإسلامي، يُعيد ترتيب المكوّنات الداخليّة على أساس مقاصدي ووظيفي لا فقط تاريخي أو مادي.

يتضمّن أربعة فصول، يغطّي كلّ منها أحد الأنساق الأساسيّة التي يتكوّن منها المجتمع المسلم، من حيث التكوين، التوجيه، التزكية، والتفاعل.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 1: البنية التكوينية للمجتمع المسلم: من الفرد إلى الأمة

مقدمة

يتمتع المجتمع المسلم ببنية تكوينية فريدة تميّزه عن سائر المجتمعات الإنسانية، إذ تنشأ هذه البنية من الفرد المكلف وترقى عبر حلقات متراكبة تبدأ باللقاء التكويني بين الذكر والأنثى، ثم الأسرة، والعائلة الرحمية، والجماعة الوظيفية، والمجتمع القيمي، والدولة الراشدة، لتنتهي إلى الأمة الشاهدة على الناس. لا تؤسس هذه البنية على التجمع العفوي أو المصالح المادية المحضة، بل تتشكل ضمن منظومة من القيم العقدية، والمقاصد الأخلاقية، والوظائف الشرعية التي تضبط التفاعل البشري وتوجهه ((M. H. Kamali, 2008); (Al-Faruqi, 1992)). ومن أجل إدراك الهوية الإسلامية في أبعادها الوجودية والوظيفية، لا بدّ من تحليل هذه البنية التكوينية التي تنقل الإنسان من مجرد كينونة بيولوجية إلى فاعلية استخلافية ضمن مجتمع توحيدي يحمل رسالة كونية ((أبو سليمان, 1994)).

أولاً: الفرد المسلم: الأصل في التكليف والتزكية

في التصوّر الإسلامي، لا يُعدّ الفرد وحدة معزولة، بل كياناً مكلفاً ذا غاية. فهو مخاطب بالوحي، ومسؤول عن ذاته، ومُحاسب على أفعاله، ومأمور بالتزكية:

{قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} [الشمس: 9-10].

ويتكوّن الفرد من ثلاث مستويات تكوينية مترابطة:

1. **النفس:** تمثّل الميدان الأول للصراع الداخلي في الإنسان، حيث تتجاذبها قوى الفجور والتقوى، كما أشار إلى ذلك الغزالي في تحليله

لمقامات التزكية ومجاهدات النفس ((م، الغزالي، 1987)). وهي
أول مراتب التكوين في الوجود الإنساني، إذ ترتبط بتركيب الإنسان
الداخلي وتؤسس لمبدأ المسؤولية الفردية في الاستخلاف. وقد بين
القرآن أن أصل الخلق البشري انبثق من نفس واحدة، خلق الله
منها الزوج، ثم بثّ منهما النوع الإنساني، في وحدة تكوينية تجمع
الذكر والأنثى في أصل الوجود:

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ،
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ
الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ} [النساء: 1].

وهذا التأسيس القرآني يدلّ على أن البنية النفسية ليست فقط
موضع التزكية، بل هي أيضاً أصل التكوين الاجتماعي والعمراني، إذ
إن من النفس الواحدة نشأت ثنائية الزوجية والتكاثر والرحم، وهي
لبنات أساسية في بناء المجتمع المسلم.

2. **العقل:** أداة الفهم والاجتهاد والتدبر ((Nasr, 2007)).

3. **الجسد:** وعاء الأمانة ومسؤولية العمل ((Ramadan, 2008)).

الفرد المسلم هو نواة التغيير والإصلاح، ويُعدّ حجر الأساس في بناء أي
جماعة أو مجتمع إسلامي راشد ((Maududi & Ahmad, 2001)).

ثانياً: الجماعة: رابطة الوظيفة والقيم

ليست الجماعة في التصوّر الإسلامي مجرد تنظيم وظيفي، بل **كيان**
تعبدية-أخلاقي يُحقّق مقاصد الشريعة والقيم والأخلاق، ويأمر بالتعاون على البرّ
والتقوى وعدم التعاون على الإثم والعدوان.

{وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ}
[المائدة: 2].

وتُضبط الجماعة بالقيم الشرعية، وتحكمها قاعدة: «اليدُ مع الجماعة»،
وتُمنع من التعصّب والانقسام ((Yusuf & Shakir, 2008)).

ثالثاً: المجتمع المسلم: وحدة القُربى والتعارف والتكليف

المجتمع المسلم هو بيئة التعارف والقُربى والتكليف الشرعي، لا يقوم على رابطة قومية أو عرقية، بل على الرؤية التوحيدية والسلوك الأخلاقي.

{وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: 13].

وتتميّز بنية المجتمع المسلم بعدّة خصائص:

- **قيمية:** يُضبط سلوكه بالشرعية ((M. H. Kamali, 2008)).
- **تعارفية:** يقوم على المودة والتآلف لا الصراع ((Al-Faruqi, 1992)).
- **وظيفية:** يهدف إلى التزكية والعمل والعمران ((م. الغزالي, 1987)).
- **تكليفية:** يتحمّل أفرادها مسؤولية عينية وكفائية-جماعية في إقامة الحق والعدل ((Hassan, 2023)).

ولا يُمكن قيام مجتمع مسلم بلا بُنى داخلية تنظّم علاقاته وتفاعلاته، وتشمل الأسرة، المسجد، السوق، بيت المال، والمؤسسات المعرفية والقضائية ((ابن خلدون, 1984)).

رابعاً: الأمة: الامتداد الكوني-التاريخي للمجتمع التوحيدي

ليست الأمة محض تجمّع سياسي، بل رسالة تاريخية-كونية تتجاوز المكان والزمان، وهي الامتداد الأعلى للمجتمع المسلم حين يُحقّق الشروط الثلاثة:

1. وحدة العقيدة.
2. وحدة التكليف.
3. وظيفة الشهادة على الناس.

{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [البقرة: 143].

وهذه الهوية الأممية ليست نقيضاً للخصوصيات المحلية، بل تتجاوزها وتؤطرها ضمن رؤية توحيدية رحيمة تعترف بالتنوع دون أن تُنهي وحدة المقصد ((Sardar, 2011); (أبو سليمان, 1994)).

خاتمة

إنّ البنية التكوينية للمجتمع المسلم تُقدّم أنموذجاً تكاملياً يبدأ من تزكية الفرد، ويمرّ عبر تنظيم الجماعة، ويتجلى في سلوك المجتمع، ويبلغ ذروته في شهادة الأمة. لا يقوم هذا الأنموذج على المادّة أو الهويّة القوميّة، بل على قيمية الاستخلاف وقصدية الإعمار، ما يجعل من كلّ مستوى تكويني حلقة في سلسلة حضارية موصولة بالوحي والغاية ((Maududi & Ahmad, 2008); (Ramadan, 2001)). وبهذا المعنى، فإنّ المجتمع المسلم ليس مجرد بنية اجتماعية، بل تحقّق تدريجيّ لهويّة رساليّة كونية.

مفاتيح معرفيّة

لفهم البنية الحضارية للمجتمع المسلم، لا بدّ من تحديد المفاهيم التكوينية التي تشكّل وحداته البشرية والسياسيّة والقيميّة. فالمفاهيم مثل الجماعة والمجتمع والدولة والأمة ليست مجرد توصيفات علميّة اجتماعيّة محايدة، بل هي مفاتيح معرفيّة تحمل في طياتها تصوّرات وجوديّة ووظيفيّة تعبّر عن رؤية الإسلام للإنسان والتعارف والعمران والاستخلاف.

في هذا المقطع، سنقدّم تعريفاً تحليلياً لهذه الكيانات الأربعة، موضحين الفارق بين النسق الإسلامي والنسق الوضعي الحديث في تأسيس الجماعة السياسيّة والاجتماعيّة، من حيث الأصل والمقصد، ووظيفة الكيان في ضوء التعارف والتكليف الشرعي.

ما هو المجتمع؟

- المجتمع هو كيان من أناس يجمعهم التعارف.
- المجتمع الإسلامي هو كيان من أناس يجمعهم التعارف، يهدف إلى تحقيق القربى وتكليف الاستخلاف في الأرض، ويضبط سلوكه بالقيم والأخلاق والشرع، ويوجّه غائيته مقاصد التزكية والعمران.

ما هي الأمة؟

- الأمة هي امتدادٌ إنسانيّ-تاريخي-مستقبلي لمجتمعٍ موحدٍ في

الرؤية الكونية على امتداد الزمان والمكان.

- **الأمة الإسلامية** هي امتدادٌ إنسانيّ-تاريخي-مستقبلي لمجتمع توحيدي، يجتمع على عقيدة الاستخلاف، ويبنى على وحي الله، وتجمعه وحدة التكليف، ومقاصد التزكية، ووظيفة الشهادة على الناس.

ما هي الدولة؟

- **الدولة** هي اجتماع أولي الأمر لتنظيم وإدارة أمور الناس وخدمة مصالحهم بالتعارف والتشاور والتعاون.
- **الدولة الإسلامية** هي اجتماع أولي الأمر لتنظيم وإدارة أمور الناس وخدمة مصالحهم بالتعارف والتشاور والتعاون في ضوء القيم والأخلاق والشرع والمقاصد، مع الالتزام بسياساتٍ تُستمدّ من الشورى وتُقيدها المصالح المعتبرة والغايات الشرعيّة.

ما هي الجماعة؟

- **الجماعة** تتكوّن من أناسٍ يجمعهم رابط مشترك، وينتمون إلى هدف أو وظيفة أو غاية محدّدة، ويتفاعلون فيما بينهم لتحقيقها.

خلاصة

تكشف المفاهيم التأسيسية الأربعة: الجماعة والمجتمع والدولة والأمة، عن البنية المتدرّجة التي ينشأ من خلالها الكيان الإسلامي من وحدة تعارفية بسيطة إلى مشروع حضاريّ كونيّ.

فالجماعة تُعبّر عن أوّل مستوى تنظيمي يقوم على رابط وظيفي أو غائي مشترك، بينما يمثّل المجتمع حيّزاً أوسع من التفاعل القيمي بين الأفراد ضمن منظومة التعارف والقربى والتكليف. أما الدولة، فهي أداة ضبط وتسيير لحركة المجتمع من خلال أولي الأمر، بشرط التزامها بالقيم والشرع والمقاصد. وتأتي الأمة في الذروة، بصفتها الامتداد التاريخي-الإنساني لمجتمعٍ توحيدي يحمل رسالة الشهادة على الناس ويؤدّي وظيفة الاستخلاف.

وما يميّز هذه المفاهيم في النسق الإسلامي هو انبثاقها من الوحي والتكليف لا من العرق أو الجغرافيا أو العقد الاجتماعي، ما يمنحها طابعاً كونياً قيماً متجاوزاً للحدود القومية والمفاهيم الحداثيّة للهويّة والانتماء.

هياكل المجتمع الداخليّة

هل يمكن بناء مجتمع من دون بُنى داخلية؟

لا، لا يمكن بناء مجتمع من دون بُنى داخلية، لأنّ المجتمع ليس مجرد تجمع بشريّ، بل هو كيانٌ منظم يحتاج إلى هياكل داخلية تنظم علاقاته وتفاعلاته وقيمه ووظائفه. هذه البنى الداخليّة تشمل:

1. **البنية القيمية:** وهي ما يُضبط به السلوك، من أخلاق ومعايير ومعاني مشتركة تُميّز المقبول من المرفوض.
 2. **البنية المعرفية-الرمزية:** وتشمل اللغة، الرموز، والمرجعيات الثقافية التي تسمح لأفراد المجتمع بالتفاهم والانتماء.
 3. **البنية التنظيمية:** مثل العائلة، القبيلة، الجيرة، المؤسسات، وهي ما يوزع الأدوار ويُنسّق الوظائف.
 4. **البنية التشريعية:** وهي القوانين أو الأحكام التي تنشّط العدل وتُحقّق الاستقرار.
 5. **البنية التفاعلية:** أي نماذج العلاقات، التعارف، التبادل، والتضامن بين الأفراد والجماعات.
- بدون هذه البنى، يظلّ التجمع البشري هشاً وعشوائياً وعرضةً للتفكك والصراع، ولا يمكنه أداء وظيفة الاستخلاف أو التزكية أو التآلف أو إنتاج عمرانٍ راشد. فالبنى الداخليّة هي ما يُحوّل الحشد إلى مجتمع، والسكنى المشتركة إلى وحدة ذات هويّة وغاية.

حلقات الاجتماع في البنية التكوينية للمجتمع الإسلامي

يتشكّل المجتمع الإسلامي من بنية اجتماعية-وظيفية متدرّجة، تُعرف في

التصوّر الإسلامي بـ"حلقات الاجتماع". هذه الحلقات ليست مجرد مستويات تنظيميّة، بل هي وحدات تكوينيّة تعبّر عن طبيعة العلاقة بين الإنسان والآخر، وتُجسّد امتدادات التكليف الإلهي عبر دوائر تبدأ من الفرد وتنتهي إلى الأمة. كل حلقة من هذه الحلقات تحمل قيمة تأسيسيّة، وتنهض بوظيفة شرعيّة-اجتماعيّة-حضاريّة، وتشترك جميعها في تحقيق غاية واحدة: التزكية والتعارف والعمران وفق مقاصد الشريعة ((الفاروقي, (M. H. Kamali, 1982a); (2015)).

1. اللقاء التكويني بين الذكر والأنثى

هو الأصل الأول للتكوين الإنساني، وفيه تتأسس العلاقة على المودّة والرحمة والسكن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...﴾ (الروم: 21). هذا اللقاء ليس بيولوجياً فقط، بل هو بداية التكليف والتعارف بين الجنسين، وانطلاق البناء المجتمعي من وحدة فطرية-تكوينية ((م. الغزالي, (1987))، وتنتقل هذه العلاقة التكوينية من الازدواج إلى البناء الاجتماعي في الحلقة التالية.

2. اجتماع الأسرة (البيت)

الأسرة هي الوحدة الشرعيّة التربويّة الأولى، ومجال زرع القيم والمسؤوليّة الأخلاقيّة، وهي الحاضنة الطبيعيّة للفطرة، وموضع التهيئة لمقاصد القوام، العفاف، الرحمة، والتكافل ((Maududi & Ahmad, 2001))، وتنتج الأسرة المؤمنة أفراداً صالحين، قادرين على التفاعل ضمن جماعات أوسع، مما يجعلها أساس الجماعة.

3. اجتماع العائلة-الأرحام

تمثّل العائلة الامتداد الرحيمي للأسرة، وهي رابطة اجتماعيّة وتكافليّة ذات أحكام شرعيّة في المواريث والصلوات والرعاية. تُعدّ صلة الرحم من الواجبات الأساسية التي يركّز عليها الاجتماع الإسلامي ((M. H. Kamali, 2008))، وتشكّل العائلة الحلقة الوسيطة بين الأسرة والمجتمع، بما توفره من شبكة دعم وبنية تضامن طبيعيّة.

4. اجتماع الجيرة في الحي أو الشعب

الجيرة هي مجال التفاعل اليومي وممارسة الرقابة الأخلاقية، وقد خَصَّها القرآن بالذكر ضمن سلسلة من الحقوق الاجتماعية: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ... وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ...﴾ (النساء: 36). وهي ميدان أصيل للتكافل المحلي وبناء الثقة الاجتماعية ((Yusuf & Shakir, 2008))، وتتحول الجيرة من نطاق سكني إلى نواة مجتمعٍ قيمٍ منظم.

5. اجتماع القبيلة أو الجماعة الكبرى

تمثل القبيلة رابطة الانتماء الاجتماعي-الوظيفي، وتُمارس من خلالها الشورى الأهلية، والحماية الاجتماعية، والتنظيم القيمي العرفي، وهي حلقة من حلقات الاجتماع الوسيط بين الفرد والدولة ((ابن خلدون، 1984))، وتعمل القبيلة كحلقة انتقالية بين البنية المحلية وبين السلطة المجتمعية الأوسع.

6. اجتماع المسجد (المركز الروحي-الاجتماعي)

المسجد هو القلب النابض للمجتمع المسلم المحلي، ومركز الاجتماع الإيماني والتربوي، ومنطلق الخطاب الشرعي والإرشادي والرعي والتكافلي والتعليمي. لم يكن المسجد في الإسلام مجرد مكان عبادة، بل مؤسسة اجتماعية شاملة ((Hassan, 2023))، وهو يربط الجماعة بالمجتمع، ويعكس ترابط الوظيفة الروحية والاجتماعية.

7. اجتماع القرية أو البلدة

تمثل الوحدة العمرانية المتلاصقة المحلية، مجال الشورى والتنظيم الذاتي، وتكافل المعاش والتعليم والقضاء، وهي المستوى الطبيعي لتطبيق فقه العمران ((Sardar, 2011))، وتُعدّ البلدة امتدادًا مؤسسيًا لحلقات الأسرة والعائلة، بتكاملها مع المسجد والسوق والمدرسة.

8. اجتماع المدينة (المجتمع المدني الإسلامي)

تمثل المدينة المرحلة المتقدمة من التنظيم الاجتماعي، كما في النموذج النبوي في المدينة المنورة، حيث تداخلت السياسة والتربية والقضاء والتعددية تحت مظلة الشريعة ((Nasr, 2007))، وفيها تندمج مختلف الحلقات السابقة

ضمن بنية عمرانية موحدة.

9. اجتماع الدولة-الشعب

الدولة في التصور الإسلامي ليست أصل الاجتماع، بل هي أداة لتنظيم المصالح وتفعيل الشورى وتحقيق المقاصد، وهي خادمة للأمة، ومقيّدة بالشرع والقيم ((أبو سليمان، 1994)). وتُجسّد الدولة الرابط بين المجتمع المحلي والمقصد الأممي للأمة.

10. اجتماع الأمة-الشعوب الإسلامية

تمثّل الأمة حلقة الاجتماع الأعلى، وهي كيان رسالي-تاريخي-حضاري يوحّده الإيمان والتكليف، ويعبّر عن وحدة الهوية والمصير: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الأنبياء: 92). وتتكامل فيها جميع الحلقات السابقة ضمن رسالة حضارية كونية.

الخاتمة

تُظهر حلقات الاجتماع في المجتمع الإسلامي أنّ البناء الاجتماعي في الإسلام ليس عفويًا ولا آليًا، بل هو بنية هرمية مترابطة تتقدّم من التكوين الطبيعي نحو التجسيد الحضاري، وتُضبط بالقيم الشرعية والمقاصد العليا. تبدأ هذه البنية من فطرة الإنسان واستخلافه، ثم تتدرّج عبر وحدات اجتماعية-وظيفية تؤدي أدوارًا تكاملية، وصولًا إلى الأمة التي تمثّل أسمى أشكال الاجتماع الرسالي. هذا الترابط بين الحلقات يُظهر خصوصيّة النموذج الإسلامي في بناء المجتمع، حيث تتراكم الوظائف وتتكامل المسؤوليات عبر كل مستوى من مستويات الاجتماع.

ملحق: ترابط الحلقات الاجتماعية (من الفرد إلى الأمة)

الوحدة	الوظيفة	المثال الواقعي	الرابط البنائي
الفرد	التزكية والاستخلاف	سلمان الفارسي	نواة صالحة للجماعة
الأسرة	التنشئة والتكافل	بيت النبي (ص)	تُنتج أفرادًا وتؤسس

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

			للجماعة
العائلة	الرحم والامتداد الاجتماعي	آل بيت النبي (ع)	شبكة دعم تمتد إلى الجيرة والمجتمع
الجماعة	التعاون والتنظيم	جماعة المسجد	وحدة وظيفية بين الفرد والمجتمع
المجتمع	التفاعل القيمي والتشريعي	المدينة النبوية	تنظيم للعلاقات وانصهار الجماعات
الدولة	الإدارة وتحقيق المقاصد	الخلافة الراشدة	إطار تنظيمي لخدمة المجتمع والأمة
الأمة	الرسالة والشهادة	عهد صلاح الدين	تمثيل أُمّي للهوية الإسلامية

مقارنة بين النسق الإسلامي والغربي في ترابط الوحدات

البُعد	النسق الإسلامي	النسق الغربي الحديث
مصدر البناء	وحي وتكليف	عقد اجتماعي/هوية قومية
التدرج البنوي	من النفس → الأسرة → الجماعة → الدولة → الأمة	من الفرد → الدولة (تعاهد مباشر)
دور الجماعة	مركز وظيفي قيمي (المسجد، السوق، الأسرة)	غالبًا مهمّش أو مرصود في مؤسسات الدولة
موقع الدولة	خادمة للمجتمع والأمة	مركز السيادة والهوية

غاية البناء	التزكية، الاستخلاف، العمران	السيادة، الرفاه، الأمن القومي

حالة تطبيقية – بناء المدينة النبوية كنموذج متكامل

- **الفرد:** استقبل التكليف (سلمان الفارسي، الصحابة).
- **الجماعة:** بنيت على الأخوة (المهاجرين والأنصار).
- **المجتمع:** قُسمت المدينة إلى أحياء، وُصِّبت الجيرة والتكافل.
- **الدولة:** أقيمت بميثاق المدينة، وربطت المسلمين بغير المسلمين بمواطنة تكافلية.
- **الأمة:** بدأت في التكوّن، إذ أرسل النبي (ص) الرسائل إلى الملوك، وربط المدينة بخارج الجزيرة.

الأسرة والمسجد والسوق في البنية التكوينية للمجتمع المسلم: أنموذج وظيفي تكاملي

يُعدّ الربط الوظيفي بين الأسرة والمسجد والسوق من أبرز ملامح التكوين المتكامل للمجتمع المسلم. هذه العناصر الثلاثة لا تعمل كمؤسسات منفصلة، بل كوحدات مترابطة في شبكة قيمية-اجتماعية-وظيفية، تُسهم مجتمعة في إنتاج أنموذج مجتمع توحدي-تكليفي يُحقّق مقاصد التزكية والتعارف والعمران. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل هذا الترابط، من خلال إبراز دور الأسرة في نقل القيم، ودور المسجد في صياغة الضمير الجماعي، ودور السوق في تجسيد هذه القيم ضمن المعاملات.

أولاً: الأسرة كوحدة تنشئة قيمية

ليست الأسرة في الإسلام مؤسسة للإنجاب والمعايشة فقط، بل هي أول مدرسة للقيم، حيث يتلقّى الطفل أول مفاهيمه عن الله والأخلاق والمجتمع ((M. H. Kamali, 2008)). يقوم الوالدان بدور المربين الأولين في ترسيخ مفاهيم الصدق والأمانة والمسؤولية والقوامة والعفاف، وهي القيم التي تُشكّل لاحقاً أساس

التفاعل في المسجد والسوق ((م. الغزالي، 1987)). ويُنظر للأسرة في المنظور الإسلامي بوصفها نواة المجتمع، التي تُعدّ الأفراد للمشاركة الواعية في الجماعة.

ثانيًا: المسجد كمركز لإنتاج الضمير الجماعي

ليس المسجد مجرد مكان للعبادة، بل هو مؤسسة اجتماعية، ووظيفة ثقافية-تربوية-اقتصادية. في العصر النبوي، كان المسجد مركزًا للتعليم، التسوية، التزكية، والتكافل. وكان رسول الله (ص) يربط بين الإيمان والسلوك الاقتصادي، حين قال: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء" (الترمذي). وكان الصحابة يتعلمون في المسجد ليس فقط أركان الصلاة، بل أصول البيوع وأخلاقيات السوق ((Maududi & Ahmad, 2001)).

يُنتج المسجد ثقافة السوق العادل من خلال:

- ربط التجارة بالمحاسبة الإيمانية.
- تعزيز رقابة الضمير الذاتي في البيع والشراء.
- التوعية بحرمة الغش والاحتكار والربا.
- ربط السوق بالوقف والصدقة، كمخرجات اجتماعية للقيمة الاقتصادية.

وقد كان النبي (ص) يراقب الأسواق، ويعلم التجار، ويقيم الحدود إذا لزم الأمر، في أنموذج متكامل للدور المؤسسي للمسجد في ضبط الاقتصاد.

ثالثًا: السوق كمجال لتجسيد القيم

ليس السوق في التصور الإسلامي مجالاً للربح المادي فحسب، بل ميدانٌ للتقوى والصدق والعدل. وقد ارتبط السوق بالمسجد في تخطيط المدينة النبوية، حيث أنشأ النبي (ص) سوقاً حرّاً قريباً من المسجد، خاليًا من الضرائب والاحتكار، وسُمّي بـ "سوق المسلمين" ((Nasr, 2007)).

في هذا السوق، يُمارس التفاعل بين القيم التي نشأت في الأسرة، وعُرسَت في المسجد، وتُختبر في الواقع. فالتاجر الذي تربّى على القيم في أسرته، ووعاها في المسجد، يصبح في السوق أنموذجًا للمسلم الذي يجسّد الإيمان في المعاملة. ويُعدّ

السوق بذلك اختباراً عملياً لقيم: الأمانة، والتوازن بين الدنيا والآخرة، والعدل في المعاملات ((Ramadan, 2008)).

رابعاً: تكامل الوظائف بين المؤسسات الثلاث

المؤسسة	الوظيفة التكوينية	المخرج السلوكي
الأسرة	التنشئة على القيم	إعداد الفرد السوي المتزن
المسجد	التزكية والوعي الجماعي	إنتاج الضمير الجماعي والرقابة الذاتية
السوق	التفاعل المجتمعي-الاقتصادي	تجسيد القيم في المعاملة والمبادرة والتكافل

يشكّل هذا التكامل أنموذجاً تطبيقياً لمقولة ابن خلدون: "الدين هو الضابط للعمران"، حيث تتشابك القيم الفردية مع الأطر المؤسسية، لتنتج عمراً رشيداً لا ينفصل فيه الاقتصاد عن الإيمان، ولا الأسرة عن السوق، ولا العبادة عن المعاملة ((ابن خلدون، 1984)).

خاتمة

إنّ الربط بين الأسرة والمسجد والسوق يُعدّ من أعمدة التصوّر الإسلامي للمجتمع؛ حيث لا تكتمل أيّ من هذه الوحدات بدون الأخرى. الأسرة تغرس، والمسجد يربّي، والسوق يختبر. وبهذا تتكامل الوظائف وتتجسّد مقاصد الشريعة في التزكية والعدل والعمران. وما أحوج العالم اليوم إلى هذا الأنموذج المتكامل الذي يُعيد الأخلاق إلى الاقتصاد، والرسالة إلى المؤسسة، والإنسان إلى مركز العمران.

التميز بين هويّة الدولة الوطنية الغربية والهويّة الإسلامية: تحليل معرفي-ثقافي-قيمي

مقدّمة

تشكّلت الهوية السياسية في السياق الغربي الحديث على أسس متعدّدة، من أبرزها: **العرق، واللغة، والإقليم الجغرافي، والعقد الاجتماعي، والانتماء القومي**. وتُجسّد الدولة الوطنية الحديثة (Nation-State) هذا التصرُّو، بوصفها وحدة سياسية ذات سيادة، تستمدّ شرعيتها من الشعب بوصفه مصدراً للسلطة.

في المقابل، تبلورت **الهوية الإسلامية** ضمن إطار رسالي-تشريعي-قيمي، يتجاوز الانتماءات العرقية واللغوية والجغرافية والقومية والإقليمية، ويقوم على وحدة الوحي، وتكليف الاستخلاف، ومقاصد التزكية والشهادة على الناس. تسعى هذه الدراسة إلى تحليل الفروقات الجوهرية بين **هوية الدولة الوطنية الغربية والهوية الإسلامية**، من منظور ثقافي وتاريخي وقيمي-مقاصدي، مع ربط المفهومين بسياقات النشأة والغايات النهائية.

أولاً: الأساس النظري لهوية الدولة الوطنية الغربية

ظهرت الدولة الوطنية الحديثة عقب تحولات عميقة في أوروبا، أبرزها صعود الحداثة، وتفكّك البنى الدينية والإقطاعية، وصعود مفاهيم السيادة والعقلانية والعلمانية. وقد اعتمدت هوية هذه الدولة على عناصر مركزية:

1. **العرق والإنثية**: كما في ألمانيا القرن التاسع عشر ((B. Anderson, 2020)).
2. **اللغة**: بوصفها محدداً للانتماء القومي ((Gellner, 1983b)).
3. **الإقليم الجغرافي**: باعتباره شرط السيادة القانونية.
4. **العقد الاجتماعي**: كما في نظريات جون لوك وجان جاك روسو.
5. **الهوية المدنية الجمهورية**: كما تطوّرت لاحقاً في فرنسا ما بعد الثورة.

تنطلق الهوية هنا من **وحدة أرض وشعب وسلطة سياسية**، وغالباً ما تكون محدودة بالإطار الوطني، وتميل إلى التجانس والاقصاء تجاه "الآخر" غير المنتمي للمجموعة القومية أو الثقافية ((Smith, 1991)).

ثانياً: الهوية الإسلامية: وحدة وحي ووظيفة

في المقابل، لا تُبنى الهوية الإسلامية على العرق ولا اللغة ولا الجغرافيا، بل على **وحدة العقيدة، والانتماء إلى الوحي، والقيام بتكليف الاستخلاف**. ويمكن تفصيل ذلك على النحو التالي:

1. **الأساس العقدي:** يتمثل في وحدانية الأصل والمصير، كما في قوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} (الأنبياء: 92)، وهو نص يؤكد وحدة الهوية الروحية والمعرفية التي تنبع من التوحيد وترتبط بتكليف الاستخلاف. وتُعزّز هذه الرؤية الكونية مقولة الإمام عليّ بن أبي طالب (ع): "الناس صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق"، ما يدلّ على شمول البعد الإنساني للهوية الإسلامية، وامتدادها الأخلاقي عبر الاختلاف الديني أو العرقي، دون أن تنحصر في جماعة قومية أو إثنية مغلقة.

2. **المصدر التأسيسي:** ليس الشعب أو الأرض، بل **الوحي الإلهي والتكليف الربّاني**.

3. **الرؤية الكونية:** الإسلام لا يعرف "الوطن القومي"، بل يعترف بالأوطان بوصفها مواطن إقامة وتفاعل، دون أن تكون مصدراً للهوية الكلية.

4. **التعددية الداخلية:** تحتضن الهوية الإسلامية تنوع الأعراق واللغات والثقافات تحت مظلة التوحيد {وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} (الحجرات: 13).

5. **الوظيفة الأخلاقية الكونية:** {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} (البقرة: 143).

ليست الهوية الإسلامية، إذًا، مجرد انتماء ديني أو سياسي، بل هي رسالة وجودية-أخلاقية-حضارية، تركز على "التعارف والمودة والرحمة والتآلف والشهادة والعدل" كمقاصد تأسيسية.

ثالثاً: الفروق الجوهرية بين الهويتين

البُعد	الهوية الوطنية الغربية	الهوية الإسلامية
الأساس التأسيسي	الشعب/العرق/اللغة /الجغرافيا	العقيدة والوحي
المصدر القانوني	العقد الاجتماعي/الدستور	الشرعية والتكليف

المجال الجغرافي	دولة محدّدة إقليمياً	أمة عالميّة غير محصورة
الموقف من الآخر	إقصائي/تعاقدي مشروط	تعارفي-تكافلي-دعوي
الغاية النهائيّة	حماية السيادة الوطنيّة	أداء وظيفة الشهادة والاستخلاف

رابعاً: تداعيات الهوية على بناء المجتمع والسياسة

تؤدّي هذه الفروقات إلى نتائج مؤسسيّة وثقافيّة شديدة التباين:

- **الدولة الوطنيّة** تفرض الولاء القومي، وقد تؤدّي إلى القوميات العنصريّة والصراعات الحدوديّة.
- **الهويّة الإسلاميّة** تؤسّس لعمران شامل يقوم على قيم العدل والمودة والرحمة والتكافل والتآلف، مع قبول التنوع الثقافي واللغوي دون ذوبان في الهويّة التوحيدية.

خاتمة

إنّ الفارق الجوهرى بين هويّة الدولة الوطنيّة الغربيّة والهويّة الإسلاميّة يكمن في **منطلق الرؤية ووظيفة الوجود**: فالأولى رؤية مادّيّة-سياسيّة قائمة على السيادة والإقليم، بينما الثانية رؤية توحيدية-قيميّة تقوم على الشهادة والاستخلاف. ومن هنا، فإنّ استيراد مفاهيم الدولة والهويّة من الغرب دون إعادة تأسيسها ضمن البنية الإسلاميّة المعرفيّة يُنتج تشوّهات حضاريّة لا تؤدّي إلى نهضة، بل إلى اغتراب وانقسام.

الفصل 2: المكوّن الطبيعي: القُربى والتكوين العضوي

الفطرة والقرباة والتجاور والاجتماع

مقدّمة

يشكّل البُعد الطبيعي-الفطري أحد المرتكزات الجوهرية في البنية التكوينية للمجتمع المسلم. فالإنسان في الرؤية الإسلامية ليس كائناً فردانياً مغترّباً عن محيطه، بل هو مخلوق اجتماعي بالتكوين، مفطور على التفاعل والتعارف والرحمة. ومن ثمّ، فإنّ **الفطرة** في أصلها ليست فقط استعداداً نفسياً للعبادة، بل أيضاً قابلية بنيوية لتكوين علاقات اجتماعية تنبثق من صلة الرحم والتجاور والتكافل والتآلف ((م. الغزالي، 1987)؛ (M. H. Kamali, 2008)).

{هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} [الأعراف: 189]،

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: 13]،

إنّ أصل الخلق من «ذَكَرٍ وَأُنْثَى» ومن «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» هو تأسيس تكويني لعلاقة تعارف وسكن ومودة ورحمة وتآلف، لا لعلاقة تنافر أو صراع أو تنافس. كما أنّ قوله: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» يُشير إلى تدرّج القُربى: فـ«الشعوب» تمثّل الاجتماع الجغرافي الكبير (**القُربى المكانية**)، بينما «القبايل» تمثّل البنية الرحمية المتدرّجة من الزوجين إلى الأسرة، إلى العائلة، إلى العشيرة، فالقبيلة، فالجماعة الكبرى (**القُربى الرحمية**).

ومن هنا، تُعدُّ القُربى - بأبعادها الرحميَّة والمكانيَّة - المعيار الحاكم في بناء الاجتماع البشري في التصوُّر الإسلامي؛ فهي لا تقوم على عقدٍ اجتماعيٍّ نفعيٍّ، ولا على رابطة عِرقيَّة أو لغويَّة ضيقة، بل على وشائج طبيعيَّة تستبطن التكليف والمسؤوليَّة. وقد كُتِف الخطاب القرآني التأكيد على صلة الرحم، وتقديم ذوي القربى في البرِّ والإنفاق، كما في قوله تعالى:

{وَأَتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ} [الإسراء: 26]،

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى...} [النساء: 36].

أما القُربى المكانيَّة (الجيرة)، فهي امتداد عضويٍّ للقُربى الرحميَّة، ويُعدُّ من محددات التفاعل الأخلاقي والاجتماعي في الإسلام، حيث فرضت الشريعة حقوقاً محددة للجار القريب والجار البعيد، وأسست لـ **حسٍّ جماعيٍّ محليٍّ** يُبنى فيه المجتمع من محيطه الضيق إلى حلقاته الأوسع. وتدلُّ آيات الجوار، وأحاديث النبي (ص) عن فضل الجار وحرمة أذاه، على أنَّ التكوين الاجتماعي لا يبدأ من تعاقد الدولة، بل من الإرادة والهداية الإلهيَّة، ومن **تفاعليَّة القُربى والتجار**، التي تصنع أطراً طبيعيَّة للمودة والرحمة والتعارف (التواصل والتفاعل والتعامل والتعلم والتبادل والتعاون والتآلف)، والثقافة الأخلاقية.

ومن هنا، فإنَّ هذا الفصل يسعى إلى تفكيك **مفهوم القُربى** في أبعاده الفطرية والاجتماعية، وبيان كيف ينتقل الإنسان من رحم الأسرة إلى شبكة من العلاقات الطبيعيَّة التي تؤسِّس الاجتماع الإسلامي على قيم الرحمة والمودة والتكافل، لا على الهويَّات المجرَّدة أو العقود الاصطناعيَّة.

الفطرة: الأساس الخُلقي والاجتماعي للتكوين البشري

تُعدُّ الفطرة في الرؤية الإسلاميَّة الخلقة الأصليَّة التي فطر الله الناس عليها، وهي لا تقتصر على الميل التوحيدي وحده، بل تمثِّل بنية وجوديَّة شاملة تشمل على الاستعداد الفطري للتوحيد، وقابلية النفس لاحتضان القيم الأخلاقيَّة الكبرى، والتمييز الأولي بين المعروف والمنكر. كما تضمُّ الفطرة ميلاً أصيلاً نحو الفجور أو التقوى، واستعداداً للتزكية أو الدُسُو، وتتهيأ من خلالها النفس للقيام بوظيفة الاستخلاف وإقامة القسط في الأرض. وتشمل أيضاً القابلية الكامنة للتعبير والمعنى: كالنطق والكتابة والتفكُّر والتساؤل والوعي المعرفي.

ليست الفطرة ميلاً غريزياً أو شعوراً معنوياً مجرداً، بل هي القاعدة الوجودية الأولى التي ينطلق منها الإنسان نحو التكليف، ويتحرك بها في مسار التعارف، ويسهم عبرها في مشروع العمران. فهي الأصل الجامع بين الجانبين: الروحي والوظيفي، والنفسي والاجتماعي؛ ومنها تتشكل هوية الإنسان في علاقته بربه، وبذاته، وبالناس من حوله.

إنّ الفطرة بهذا المعنى هي: **الهبة الإلهية التكوينية التي لا تبدّل**، المودعة في النفس الإنسانية لإدراك خالقها وفاطرها، والسعي إليه، وطلب القربى منه، وقبول الدين والهداية، والانجذاب نحو مفاهيم المودة والرحمة والعدل والقسط والتقوى والتزكية ((م. الغزالي، 1987)؛ (M. H. Kamali, 2008)).

وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة الوجودية في قوله تعالى:

{فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم: 30]،

{إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ} [الزخرف: 27].

تدلّ هذه الآيات على أنّ الفطرة تتضمن بذور التوحيد والاستعداد الفطري للارتباط بالخالق والخلق معاً ((م. الغزالي، 1987)؛ (M. H. Kamali, 2008)). ولهذا تمثل الفطرة في المنظور القرآني-النبوي الأساس الخلقي والاجتماعي الذي يُبنى عليه التكوين البشري في الإسلام. فقد ورد في الحديث الصحيح:

«كُلُّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» (رواه البخاري ومسلم)،

وهو نص يدلّ على أنّ الفطرة تسبق كل انتماء ثقافي أو ديني مكتسب، وتشكل نقطة البدء الإنسانية المشتركة.

وتتجلّى الفطرة عملياً عبر مجموعة من القيم التأسيسية التي خلق الإنسان مهياً لها، مثل: **المودة والرحمة والتعاون**. فالمودة تعبّر عن الانجذاب الفطري بين الذكر والأنثى، وتتجاوز الغريزة إلى مستوى التآلف والسكن، كما في قوله تعالى:

{وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا،
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً} [الروم: 21].

أما الرحمة، فتظهر حين تضعف المودة، فتصونُ العلاقة من التدهور،
وتحول دون الانزلاق نحو الظلم أو الأذى أو الإيذاء المتبادل. وهي قيمة حفظ
اجتماعي-أخلاقي تؤسس للعدالة والرعاية المتبادلة.

أما التعاون، فهو الامتداد العملي للفطرة في المجال المجتمعي-الوظيفي،
حيث يظهر في ميل الإنسان الطبيعي للعمل الجماعي، والمشاركة في الجهد
والمسؤولية. قال تعالى:

{وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ}
[المائدة: 2].

وقد أشار العلماء إلى أن «الإنسان مدنيٌّ بالطبع»، أي مخلوق للتعارف لا
للانعزال، وللتكامل لا للانفصال ((ابن خلدون، 1984)).

من هنا، تُعدُّ الفطرة القاعدة المشتركة التي يتكامل بها الأفراد في المجتمع
المسلم، فهي ما يربطهم قبل أن تُحددهم الشرائع والمذاهب والهويّات الثقافية.
وتضمن هذه الفطرة وحدة المفاهيم القيمية الكبرى مثل: **العدل والخُرمَة والحَياء**
والصدق، والتي تُصاغ لاحقاً ضمن نظام الشريعة. ولذلك فإنَّ الفطرة ليست مدخلاً
أخلاقياً فحسب، بل هي **مكوّن وجودي وبنويّ يُحدّد طبيعة الاجتماع الإسلامي**،
ويؤسّس لانبثاقه من الداخل الإنساني، لا من الخارج المؤسسي المفروض.

القُربى بين الذكر والأنثى: من الفطرة إلى الاجتماع

في التصوّر الإسلامي، لا يُبنى الاجتماع الإنساني على تعاقد نفعيّ أو توازن
قوى، بل ينشأ من **علاقة القُربى الفطريّة** بين الذكر والأنثى (الذين خلقا من نفس
واحدة)، بوصفها نقطة البدء في التكوين الاجتماعي، والأساس الوجودي للأمة.
فالقرآن الكريم يقدّم هذه العلاقة بوصفها فعلاً إلهياً مقصوداً للتعارف والتعاون
والتكامل والتآلف، لا للتناكر أو التنافر أو الصراع أو الهيمنة، كما في قوله تعالى:

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: 13].

وقد بيّن القرآن أنّ أصل الخلق الإنساني انبثق من هذا اللقاء بين الذكر والأنثى:

{وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً} [النساء: 1]

لم يُصمّم هذا **الاجتماع التكويني** بين الذكر والأنثى لمجرد التناسل، بل لتأسيس منظومة من السكن والموّدة والرحمة والتكامل والتعاون والتآلف، كما قال تعالى:

{وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا، وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً} [الروم: 21]

ويمكن تحليل هذا الاجتماع بين الذكر والأنثى في ضوء خمسة أركان متكاملة:

1. الركن المعنوي: النفس الواحدة والمساواة الأخلاقية

ينطلق الإسلام من وحدة الخلق بين الذكر والأنثى، كما في قوله تعالى: {خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} [الزمر: 6]، ما يؤسّس لمساواة جوهرية في الكرامة والتكليف، وتُعزّز آيات أخرى هذه المساواة مثل:

{إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: 13]

{وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ} [البقرة: 228]

{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ} [التوبة: 71].

ومن **آيات الخلق الباهرة** أنّ جمع الله بين وحدة النفس التي خُلق منها الذكر والأنثى، واختلاف البنية الطبيعية بينهما؛ فهذه الوحدة تُيسّر التفاهم، وذلك الاختلاف يُثري التفاعل. ولو كانت النفس مختلفة، كما كانت البنية مختلفة، لتعدّر التعارف، واستحال التآلف، ولانقطعت سبل السكن والموّدة والرحمة بينهما. ولكنّ حكمة الخالق اقتضت أن يكون التمايز في الوظيفة، لا في الجوهر، وأن يُبنى التعارف على أساس من التشابه في الأصل، والتكامل في التكوين.

2. الركن الطبيعي: الاختلاف والتكامل البيوي

يُعدّ الاختلاف البيوي بين الذكر والأنثى من السنن الإلهية الثابتة في الخلق، لا يكون أساسًا للتفاوت في الكرامة أو القيمة، بل ليكون منطلقًا للتكامل والتفاعل الوظيفي بين الجنسين، بما يُحقّق التوازن في الاجتماع البشري ويُرسّخ التعاون في بنية الأسرة والمجتمع ((M. H. Kamali, 2008)). وقد بيّن القرآن الكريم هذا الأصل في قوله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} [آل عمران: 36]، وهو تعبير دقيق يدلّ على الاختلاف في الطبيعة لا في المكانة.

ويُشكّل الزواج وما يترتّب عليه من تناسل الأساس العملي لهذا التكامل؛ إذ لا تقتصر آثاره على البعد البيولوجي، بل تمتدّ إلى إعادة تشكيل الإدراك، وتنمية الشعور بالمسؤولية، وترسيخ الأدوار الاجتماعية المتبادلة، كما أشار إلى ذلك الغزالي في حديثه عن الحكم الباطنة للنكاح والسكينة والمودة والرحمة ((م. الغزالي، 1987)). فالعلاقة بين الذكر والأنثى ليست تلبية لغريزة فقط، بل تأسيس لوحدة اجتماعية وأخلاقية ووظيفية تُبنى عليها بنية المجتمع بأسره.

وبما أنّ التناسل وحمل الحياة من خصائص المرأة التكوينية الطبيعية، فإنّ من مقتضى الحكمة الإلهية أن تنعكس هذه الوظيفة على تكوينها النفسي والعاطفي والمعرفي، فتُصبح أكثر استعدادًا بالفطرة لتحمل هذه المهمة، بما فيها من تضحية ورعاية وتفاعل وجداني عميق. وتشير الدراسات المعاصرة في علم النفس الفطري والطبيعيّات التطوريّة إلى أثر التكوين الحيوي للأنثى في تعزيز مشاعر الحماية والعطاء والارتباط ((S. E. Taylor et al., 2000); (Hrdy, 1999); (Feldman, 2012); (Gilligan, 1990); (Carter, 2014); (Uvnäs-Moberg, 2011)).

وتتجلّى هذه الخصوصية في تجربة الحمل والولادة والرضاعة، وما يصاحبها من علاقة وجدانية استثنائية بين الأم وطفلها، حيث تكون الأم في مرحلة تتسم بالوهن الجسدي والحساسية النفسية، وتكون في أمس الحاجة إلى الرعاية والدعم والتكافل، كما أشار ابن خلدون إلى ضرورة "رعاية الحامل والوالدة بوصفهما مصدر العمارة البشرية" ((ابن خلدون، 1984)). وتمرّ الأم في هذه المرحلة بتحوّلات عميقة على الصعيدين الجسدي والعاطفي، مما يجعل من الواجب المجتمعي أن يؤمّن لها سياجًا من الحماية والرعاية.

وفي هذا السياق، يتجلى دور الرجل بوصفه شريكاً تكاملياً لا نظيراً تنافسياً. فقد خلق مُهيئاً تكوينياً ونفسياً للقيام بدور الحماية والرعاية وبتّ السكينة في محيط الأسرة، انطلاقاً من بنيته الفطرية التي توازن بين القوة والمسؤولية. ويشير القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: {الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} [النساء: 34]، وهو قوامه لا تُؤسّس على السلطة، بل على التكليف والدعم والمسؤولية، كما فصلها الفقهاء والمفسّرون ((Maududi & Ahmad, 2001)).

فهذا التهيؤ الذكوري ليس تكليفاً خارجياً فرض عليه، بل هو امتداد فطري لوظيفته الاجتماعية، وبه تتشكل نواة الأسرة بوصفها البنية الأولى في الاجتماع الإسلامي. إنّ هذا النموذج القائم على الاختلاف والتكامل هو ما يجعل العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام ليست علاقة صراع أو ندية أو تنافر أو تناكر، بل علاقة سكن وتكافل وتعاون وتآلف تتجسّد فيها مقاصد المودة والرحمة والتآلف والعدالة.

3. الركن الأسري: توزيع الأدوار والحقوق والواجبات

تقوم الأسرة في التصوّر الإسلامي على مبدأ التكامل الوظيفي لا التفاوت القيمي، حيث خُصّ كل من الزوجين بمسؤوليات وأدوار تُحقّق السكينة والاستقرار ضمن البناء الأسري. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الترتيب التكليفي بقوله تعالى:

{الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء: 34]،

فالقوامه هنا ليست تفويضاً سلطوياً، بل وظيفة شرعية مرتبطة بالنفقة والرعاية والاحتضان والمعاملة بالمعروف، كما أكد العلماء المسلمون كالإمام الغزالي وابن عاشور. وقد أوضح الغزالي ((م. الغزالي، 1987)) أنّ التفاوت في الوظائف لا يُعدّ تمييزاً، بل يراعي خصائص كلّ من الذكر والأنثى بما يُسهم في تحقيق التوازن الأسري.

تشمل نفقة الرجل في الشريعة الإسلامية:

○ تحمّل نفقات الأسرة كاملةً: من سكن ومأكّل وملبس ودواء.

{وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} [البقرة: 233].

○ دفع المهر للمرأة عند الزواج، بوصفه حقاً مالياً خالصاً لها

{فَاتَوْهِنَّ أَجُورَهُنَّ} [النساء: 24] ((M. H. Kamali, 2008)).

وقد أُعفيت المرأة شرعاً من النفقة، فكل ما تكسبه من مال أو عمل يبقى حقاً شخصياً خالصاً لها، لا تُلزم بإنفاقه على الأسرة، إلا تطوعاً. ويُجسد ذلك مبدأ العدالة التوزيعية الذي يُراعي الطاقة، ويُكرّس استقلال المرأة المالي وكرامتها ((Mutahhari, 1981); (Hasan, 2006); (Engineer, 2008)).

ورفع الإسلام عن المرأة هذه الأعباء مراعاةً لطبيعتها الطبيعية والوجدانية، التي تؤهلها للحمل والرضاعة والتربية، دون أن تُنهكها الأعباء الاقتصادية، حيث يرتكز فقه التشريع على حماية دورها التكويني في بناء الأسرة.

ومع هذا، لم يُفرض عليها الحمل كواجب شرعي، بل شُجّع التناسل استجابةً لبرضاها بوصفه فعلاً فطرياً تكريمياً، تُركى فيه الأمومة ويرفع مقامها في الدنيا والآخرة:

{وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ} [لقمان: 14]

«الجنة تحت أقدام الأمهات» (رواه النسائي).

إنّ هذا التوازن بين عدم الإلزام واستحباب التشجيع يُعدّ من أعمق ركائز نظام الأسرة في الإسلام، إذ يُحصّن كرامة المرأة من الإكراه، ويجعل من فعل الأمومة ممارسةً اختيارية ذات قيمة وجودية، تُفضي إلى تربية صالحة، ونشأة سوية، وسكينة أسرية تُحقّق مقاصد التزكية والعمران ((أبو سليمان, 1994)).

وعلى جانب آخر، أوجب الإسلام على الرجل النفقة على الوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل، دعماً لصلة الرحم وتحقيقاً للبر والتكافل:

{يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ} قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ} [البقرة: 215]

{وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [الإسراء: 23]

{فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ} [الإسراء: 26].

كما أمره بالإنفاق على المحتاجين في المجتمع الأوسع عبر الزكاة والصدقات:

{وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ} [الذاريات: 19]،

{خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا} [التوبة: 103].

وبذلك، تُعدّ النفقة وظيفة شرعية-اجتماعية تعبّر عن المسؤولية الاستخلافية للرجل، وتُجسّد قيم العدل والرحمة والتكافل (Nasr, 2007).

وفي سياق التكليف، جعل الله للذكر مثل حظ الأنثيين من الميراث في حال الأولاد - لا الآباء - في إطار من يتحملون مسؤولية الأسرة، بينما ساوى بين الوالدين:

{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... وَلِلْأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّ} [النساء: 11].

في هذه الآية، جعل الله للذكر من الأولاد مثل حظ الأنثيين، بينما ساوى بين الأب والأم في نصيب الوالدين من الميراث، وهو ما يدلّ بوضوح على أن مقدار الحظ في التوريث لا يرتبط بجنس الوارث ذكورة أو أنوثة، بل بالوظيفة الاجتماعية والتكليف الشرعي. فالفارق في النصيب لا يُعبّر عن تمييز في الجنس أو الكرامة أو القيمة الإنسانية، بل عن توزيع عادل يتناسب مع مسؤوليات النفقة والرعاية التي يتحملها الرجل شرعاً، في حين أٌعفيت المرأة من هذه الأعباء، فحُفظ لها مالها كاملاً، دون أن يُلزمها الشرع بالإنفاق على غيرها.

وقد حرّم الإسلام التعدي على حياة الأولاد، بما فيه الإجهاض، بأيّ ذريعة مالية:

{وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ} [الإسراء: 31]

{وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ} [الأنعام: 151]

[151].

ووعده الله الوالدين - لا سيّما الأمّ - بالأجر والثواب على مشقّة التربية والرعاية:

«الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله»، و «الذي يطلب من فضل الله عز وجل ما يكف به عياله أعظم أجرا من المجاهد في سبيل الله عز وجل» (الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ - الصفحة ٨٨)

إنّ هذا التفاوت في بعض الحقوق الماليّة لا ينبع من تمييز في الكرامة، بل من مفاهيم الوظائف وتوزيع الأعباء، بحيث يتكفّل الرجل بالنفقة وتُصان المرأة من الاستنزاف. وهكذا، تُصبح الأسرة وحدة تكاملية تحقّق السكينة والتعاقد، وتؤسّس لبنية المجتمع المسلم من لبنتها الأولى.

4. الركن الاقتصادي: التكافؤ في الكسب والملكيّة

يُعَدّ الركن الاقتصادي أحد الأسس الجوهرية في بناء الأسرة والمجتمع المسلم، ويقوم على مبدأ التكافؤ في الكسب والملكيّة بين الرجل والمرأة، وهو مبدأ يُعبّر عن عدالة الشريعة الإسلاميّة في تنظيم الحقوق الماليّة بما يتناسب مع الفطرة والتكليف، دون تمييز في القيمة الإنسانيّة أو الكرامة.

أولاً: التكافؤ في الكسب والتمويل

نصّ القرآن الكريم بوضوح على مبدأ الاستقلال المالي لكل من الرجل والمرأة، كما في قوله تعالى:

{لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لَهُمْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لَهُنَّ} (النساء: 32).

ويُفهم من هذه الآية أنّ الإسلام أقرّ الحقّ في العمل والتمويل والكسب والتملّك للمرأة كما للرجل، دون وصاية أو تبعيّة، وهذا ما عبّر عنه الفقهاء القدامى والمعاصرون بعبارة: "المرأة كاملة الذمّة الماليّة" ((M. H. Kamali, 2008)).

ثانيًا: الاستقلال المالي بين الزوجين

يقرّ الفقه الإسلامي أنّ المرأة والرجل شخصيتان قانونيتان مستقلتان في الذمة المالية، سواءً في حال الزواج أو الطلاق. فكلّ ما تملكه المرأة من كسب أو إرث أو هبة هو ملكٌ خاص لها، لا يُنتزع منها، ولا يُدمج في مال الزوج بحجّة المعاشرة أو المعيشة المشتركة، وهو ما أكّده العلماء والباحثون المعاصرون ((Hasan, 2006); (Barlas, 2019)).

وقد ورد عن النبي (ص) قوله:

«النساء شقائق الرجال» (رواه أبو داود)،

وهو دليل شرعي على التكافؤ في أصل الخلقة والحقوق، ومنها الحقوق الاقتصادية.

ثالثًا: أثر التكافؤ المالي على الاستقرار الأسري

يُسهم استقلال الذمة المالية في بناء منظومة ماليّة عادلة داخل الأسرة، تُراعي الآتي:

- تكافؤ الحقوق والواجبات دون إكراه.
- احترام ملكيّة المرأة وعدم التعدي عليها.
- منع التسلّط الاقتصادي من أيّ طرف.
- تسهيل حالات الطلاق دون نزاع مالي.

ففي حالة الطلاق، لا خلاف بين الزوجين على ما كسبه كلّ منهما، لأنّ كلّ طرف يحتفظ بذمته المالية الخاصة، ولا تؤوّل ملكيّة أحد إلى الآخر إلّا ضمن الحقوق الشرعيّة كالمهر أو النفقة. وقد نُبّهت الباحثة زليخة حسن ((Hasan, 2006)) إلى أنّ استقلال الذمة المالية للمرأة في الإسلام يُعدّ من أبرز مظاهر الحماية الاقتصادية في النظم القانونية المقارنة.

رابعًا: مقارنات مع النظم القانونية المعاصرة

في النظم القانونية الغربيّة، يُعدّ المال المكتسب بعد الزواج مالاً مشتركاً

غالبًا، ما يُفْضي إلى نزاعات قضائية في حال الطلاق حول تقسيم الثروة. أمّا في الشريعة الإسلامية، فلكلّ من الزوجين ذمّة مالية مستقلة، ما يُلغي النزاع الاقتصادي جذريًا.

خامسًا: التكافؤ لا يعني التماثل

مع الإقرار بالتكافؤ في الكسب والتملك، إلا أنّ الشريعة تراعي الاختلافات في الأدوار والتكاليف؛ فالرجل مكلف بالنفقة، والمرأة مُعفاة منها، إلا تطوُّعًا، وهو ما يمنحها استقلالاً أكبر، ويخفّف عنها الأعباء المالية، مع احتفاظها بحقوقها الكاملة في التملك والتصرّف.

خاتمة:

يُبرز الركن الاقتصادي في تصوّر الإسلامي أنموذجًا فريدًا من العدالة التكوينية، يقوم على التمييز الوظيفي لا القيمي، ويحفظ الحقوق المالية لكلّ من الرجل والمرأة. فالتكافؤ في الكسب والملكية، مقرونًا بالاستقلال المالي، يُنتج أسرة متماسكة، قائمة على السكينة والمودة والرحمة والاحترام، ويحصّن المجتمع من التنازع والاستضعاف، ويُمهد لبناء عمرانٍ راشد يقوم على التزكية والعدل.

5. الركن الاجتماعي: وحدة التكليف والمصير

يشكّل الركن الاجتماعي أحد الأسس المحورية في البنية التكوينية للأسرة والمجتمع في الإسلام، حيث يقوم على وحدة التكليف الشرعي والمصير الأخروي بين الرجل والمرأة. وتُعتبر هذه الوحدة مبدأً تأسيسيًا للعدالة الوجودية التي لا تفرّق بين الجنسين في القيم والحقوق الأساسية، بل تُقرّ لهما بمسؤوليات متكافئة تختلف في الأدوار، لكنها تتحد في الغاية.

أولًا: وحدة الأصل والمقصد في الخلق

خُلِق الرجل والمرأة من نفسٍ واحدة، كما في قوله تعالى:

{هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا}
[الأعراف: 189]،

وهذا يدلّ على وحدة الأصل البشري، مما يُشكّل أساسًا

للمساواة في الكرامة والتكليف.

ثانيًا: التكافؤ في التكليف والثواب والعقاب

أكدت النصوص القرآنية أنّ الذكر والأنثى متساويان في أصل التكليف الشرعي، وفي استحقاق الثواب والعقاب بناءً على العمل لا على الجنس، كما في قوله تعالى:

{مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً} [النحل: 97]،

{إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} [الأحزاب: 35].

تدل هذه الآيات على أنّ معيار التفاضل هو الإيمان والعمل الصالح، وليس الجنس أو الدور الاجتماعي.

ثالثًا: الوظائف التكاملية لا التعاضدية

يشارك الرجل والمرأة في مقاصد الاستخلاف والتزكية والتعارف والعمران، غير أنّ أداء هذه المقاصد يتم وفق أدوار متكاملة لا متعارضة. فالمرأة تؤدي دورًا محوريًا في الرعاية والتنشئة، والرجل في النفقة والحماية، وكلاهما داخل في التكليف الجماعي بإقامة مجتمع العدل والبرّ والتعارف. وكما يذكر أبو سليمان ((أبو سليمان، 1994))، فإن الإسلام يؤسس للمجتمع التكاملي القائم على تعدّد الوظائف ووحدة المقصد.

رابعًا: الأثر الاجتماعي لوحدة التكليف

إنّ مبدأ وحدة التكليف والمصير بين الرجل والمرأة يُنتج بيئةً اجتماعيةً تقوم على:

- احترام متبادل بين الجنسين.
- توزيع عادل للمسؤوليات.
- توازن بين الحقوق والواجبات.

○ اندماج وظيفي في بناء المجتمع دون صراع طبقي أو جندي.

مقارنات مع النظم المعاصرة:

في بعض النظم الوضعيّة، تُطرح المساواة بمفهوم التماثل التام، ما يُنتج تصادمًا في الأدوار، وانهيًا في منظومة الأسرة. أمّا في التصرّو الإسلامي، فإنّ وحدة التكليف تتوافق مع الفطرة البشريّة، وتُقدّم أنموذجًا أكثر واقعيّة واستقرارًا، يجمع بين الإنصاف والوظيفيّة.

خاتمة:

يؤكد الركن الاجتماعي في التصرّو الإسلامي أنّ الذكر والأنثى خلُقا لأداء دور مشترك في بناء الحياة، وأنّ المساواة الحقيقيّة لا تكمن في التماثل السطحي، بل في وحدة التكليف ووحدة المصير. فكل مكلف بما ينسجم مع طبيعته، ويُحاسب بحسب ما أدّى من مسؤوليّاته، مما يُنتج مجتمعًا متوازنًا يُحقّق مقاصد الرحمة والعدل والعمران.

خاتمة: القُربى بين الذكر والأنثى

نواة الاجتماع الإنساني ومصدر التزكية والعمران

يتجلّى من خلال هذا العرض التكاملي أنّ العلاقة بين الذكر والأنثى في التصرّو الإسلامي لا تُختزل في إطار غريزي أو تعاقدية، بل تُعدّ نواة وجوديّة تعبيريّة عن فطرة التعارف والتكامل، وأساسًا تكوينيًا لبناء المجتمع المسلم. فهي علاقة تنبثق من وحدة الأصل وتتنزّل في اختلاف الوظائف، وتسعى إلى تحقيق السكن والمودة والتكافل، لا إلى صراع الأدوار أو نديّة المواقع.

وقد شرّع الإسلام لهذه القُربى بنظام متكامل من القيم والمقاصد: فجعل من الاختلاف سبيلًا إلى التكامل، ومن التكليف طريقًا إلى التعاون، ومن الأمومة والأبوة رسالةً في بناء الإنسان لا مجرد أدوار طبيعيّاتية. وبهذا تندمج العلاقة بين الذكر والأنثى في مسار العمران والاستخلاف، لا في دائرة المتعة والاستهلاك.

فالتكامل في الوظائف، والاستقلال في الذمم، والتوازن في الحقوق، والاشتراك في الغاية، كلّها تشكّل معًا أسسًا لبنية اجتماعيّة-حضاريّة تقوم على السكن والمودة والرحمة والتآلف والعدالة. إنّ القُربى بين الذكر والأنثى في الإسلام

ليست مجرد مدخل للأسرة، بل منطلق لنهضة أمة، ومنهج لتزكية النفس والمجتمع، وإطار شامل للعمران القيمي الذي تتكامل فيه الفطرة والتكليف والوظيفة والكرامة.

وهكذا، فإنّ الاجتماع الإسلامي لا يُبنى على نفي الفروق، ولا على تماثل مصطنع، بل على منطق التنوع المؤطر بالتكليف، والتكامل الموجه نحو الغاية، ما يجعل العلاقة بين الذكر والأنثى لبنة أولى في مشروع حضاري إنسانيّ توحيديّ، لا مجرد علاقة فردية بين طرفين.

الإرث بين التصوّر الإسلامي والمفاهيم الحدائويّة:

قراءة نقدية لمفهوم المساواة المطلقة في ضوء الفلسفة النسويّة والمقاصد الشرعيّة

يثير موضوع توزيع الإرث في الإسلام جدلاً متكرراً في الأوساط الحدائويّة، حيث يدعو عددٌ من المفكرين المعاصرين إلى مساواة الذكر والأنثى في الإرث، مستندين إلى مقولاتٍ عامّة حول "العدالة الجنديّة" أو "حقوق المرأة". إلا أنّ هذه الدعوة كثيراً ما تُعبّر عن فهمٍ مجتزأ أو مشوّه للآية القرآنيّة، أو عن تجاهلٍ للرؤية المقاصديّة الكلية التي تحكم نظام الإرث في الإسلام.

وفي مقابل هذه الدعوات، تُظهر التجربة التاريخيّة للفكر النسوي الغربي - القائم على فكرة التماثل المطلق بين الذكر والأنثى - نتائج سلبية انعكست على كلا الجنسين، وأدّت في كثير من السياقات إلى تفكيك الأسرة، وتضخيم النزاع الجندي، وتكليف المرأة بأعباء لم تُهيأ لها طبيعياً أو اجتماعياً ((Bordo, 2023); ((Gilligan, 1990)).

أولاً: قراءة السياق الكامل للآية

يرتكز أغلب الخطاب النقدي المعاصر لمسألة الإرث في الإسلام على الجزء الأول من الآية:

{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [النساء: 11].

لكن الآيّة لا تتوقّف هنا، بل تستمرّ في توزيع الإرث على الأب والأم والأزواج وسواهم من الورثة، مُظهرةً أنّ نسبة الميراث لا ترتبط بالجنس (ذكورة أو أنوثة) بقدر ما ترتبط بالتكليف والمسؤوليّة. فمثلاً، الآباء والأمهات يتساوون في الميراث في كثير من الحالات {وَلَا بَوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ} [النساء: 11]، وهو ما يُبيّن أنّ معيار التفاوت ليس النوع، بل الوظيفة الاجتماعيّة والواجب المالي الشرعي ((Engineer, 2008); (M. H. Kamali, 2008)).

ثانيًا: التفاوت في الإرث ليس تمييزًا بل عدالة وظيفيّة

إنّ الشريعة الإسلاميّة لا تؤسّس العلاقة بين الرجل والمرأة على "التماثل"، بل على "التكامل". فالرجل مكلف بالنفقة على الزوجة والأبناء والأقارب، وقد فرض عليه الشرع الزكاة والصدقة والديّة والمهر والنفقة أثناء الزواج وبعد الطلاق، في حين أعفيت المرأة من هذه التكاليف الماليّة، واحتفظت بحقّها في التملك المستقل ((Mutahhari, 1981)).

ومن ثمّ، فإنّ حصول الرجل على نصيب أكبر في بعض حالات الإرث – كالبنات والبنين – هو تعويض عادل عن مسؤولياته الماليّة، وليس امتيازًا تفضيليًا. يقول العلامة أبو الأعلى المودودي:

"إنّ الفارق في الإرث لا يُعدّ نقصًا في كرامة المرأة، بل هو مراعاة دقيقة للوظائف الطبيعيّة والاجتماعيّة التي يتحمّلها كل طرف" ((Maududi & Ahmad, 2001)).

ثالثًا: الفلسفة النسويّة الغربيّة وتماثل الأدوار: نتائج معكوسة

خلافًا للتصوّر الإسلامي، قامت الفلسفة النسويّة الغربيّة – لا سيما في موجتيها الثانية والثالثة – على فكرة أنّ تحرير المرأة لا يتحقّق إلا إذا أصبحت ممثلة للرجل تمامًا في الحقوق والواجبات، داخل وخارج الأسرة ((Butler, 1990)). وقد أدّى هذا التماثل إلى نتائج سلبية مؤثقة، أبرزها:

- ارتفاع معدلات الطلاق وتفكك الأسرة ((Wilcox & Wolfinger, 2007)).
- استنزاف المرأة بين أعباء العمل والأسرة دون دعم اجتماعي كافٍ ((Hochschild, 2012)).

- تنامي العزوف عن الزواج والولادة في المجتمعات الغربية، ما أدّى إلى أزمات ديموغرافية حادة ((Morgan, 2003)).

وهذا يدلّ على أنّ المساواة العدديّة لا تعني العدالة الواقعيّة، وأنّ التماثل الجنسي المفروض قد أضرّ بالمرأة أكثر مما نفعها.

رابعاً: الأنموذج الإسلامي ومفهوم العدالة التكوينيّة

يُقدّم الإسلام أنموذجاً فريداً يقوم على التمييز الوظيفي لا القيمي، وعلى المساواة في الكرامة، لا في الأعباء الماليّة. فالمرأة تُعطى إرثاً محفوظاً لا يُشاركها فيه أحد، ولا يُطلب منها شرعاً أن تنفق على أحد، بينما يُلزم الرجل بالنفقة والرعاية وتحمل التكاليف.

وبالتالي، فإنّ التفاوت في بعض حالات الإرث هو إحدى أدوات توازن الأسرة والمجتمع، وليس أداة قهر أو تهميش. وكما يقول المفكّر أبو سليمان:

"لا يُقاس التكليف بالمساواة العدديّة، بل بمقدار التناسق مع الفطرة والوظيفة الاجتماعيّة" ((أبو سليمان، 1994)).

خاتمة

إنّ الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى في الإرث، كما تطرحها الخطابات الحديثيّة، تُعبّر عن سوء فهم للنصوص الشرعيّة، وتجاهل لمقاصد الشريعة في تنظيم الحياة الماليّة على أساس من التكليف والعدالة، لا من المساواة المجردة. وعلى النقيض من الأنموذج الغربي، الذي جرّ على الأسرة أزمات نفسيّة واقتصاديّة، فإنّ النظام الإسلامي يقدّم رؤية متّزنة تحفظ كرامة المرأة وتُراعي خصوصيّتها، وتُقيم العدالة بين الجنسين على أساس من الوحي والتكامل والتكليف، لا على مفاهيم الاستنساخ الجندري أو التماثل القسري.

القربى الرّحميّة: بنية القرابة كأساس للتكافل والتكليف في التّصوّر الإسلامي

تُعدّ القربى الرّحميّة في التّصوّر الإسلامي بنيةً أصيلةً تُؤسّس للتماسك الاجتماعي، وتربط الأفراد بشبكة من الواجبات والحقوق ذات أبعاد نفسيّة وأخلاقيّة وشرعيّة. فلا ينظر الإسلام إلى "الرابطّة العائليّة" كعلاقة طبيعيّة محضة، بل ك نظام اجتماعي-تشريعي-وظيفي يُرتّب أولويّات في الإرث والرعاية والوصال والنفقة

والولاية، ويُشكّل نواة العمران البشري.

أولاً: مفهوم القُربى في القرآن الكريم

جاء مصطلح "القُربى" و "الأرحام" في القرآن في سياقات متعدّدة، تُظهر مركزية هذه الرابطة في التشريع الإسلامي. ومن أبرز الآيات التي توضّح ذلك:

{وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ} [الأنفال: 75].

تؤكد هذه الآية على أسبقية العلاقة الرّحميّة في النظام الاجتماعي الإسلامي، حيث يُقدّم صاحب الرحم على غيره في الحقوق والواجبات. وقد فسّر ابن عاشور ((ابن عاشور، 1984)) هذه الأولوية بأنها مؤسّسة للأحقية في الإرث والرعاية والولاية والبرّ والصّلات الاجتماعيّة، لا سيّما في حالة غياب الدولة أو ضعف المؤسّسات.

كذلك تُشير آيات كثيرة إلى قيمة القُربى في الإنفاق، مثل:

{فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ} [الإسراء: 26].

وهذا يدلّ على أنّ الرحم ليست علاقة شعوريّة فقط، بل هي ذات حقّ ماليّ واجتماعيّ مُلزم.

ثانياً: القُربى كأساس للتكافل والتكليف

ليس نظام القُربى في الإسلام نظاماً رمزياً، بل هو بنية شرعيّة يُعاد من خلالها توزيع الواجبات والتكاليف الاجتماعيّة على أساس من العدالة التكوينيّة، ومن أبرز مجالاتها:

1. الإرث

يُعدّ نظام الإرث من أوضح الأمثلة على تفعيل القُربى كآلية لتوزيع الثروة بعد الموت. فقد قرّر القرآن أنّ الأقرب في النسب أولى من غيره، كما في قوله:

{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} ... إلى قوله:

{وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ} [النساء: 11-75].

وقد فسّر الفقهاء هذه القاعدة بأنها ترسيخ لعدالة الامتداد الطبيعي للثروة داخل البنية الأسرية، حمايةً للمجتمع من التشطي المالي.

2. الرعاية والولاية

تقوم ولاية القُربى على تقديم ذوي الأرحام في حال عدم وجود أولياء مباشرين، كما جاء في حديث النبي (ص):

«السلطان وليّ من لا وليّ له» (رواه الترمذي).

لكن الأصل هو أن يكون الوليّ من ذوي القربى الأقرب فالأقرب، ممّا يدلّ على تراتبيةً وظيفيةً في المسؤولية داخل شبكة الأسرة.

3. النفقة والصدقة

أمر الله تعالى أن تبدأ دوائر الإنفاق بـ ذوي القُربى، ثم تتّسع:

{يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ} قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ...} [البقرة: 215].

وهذا يُثبت أنّ القُربى ليست فقط أولى بالإرث، بل أيضاً أولى بالنفقة الإنسانية والتكافلية ((M. H. Kamali, 2008)).

ثالثاً: الأمثلة النبوية في تثبيت قيمة الرحم

جعل النبي (ص) صلة الرحم من أعلى درجات البرّ والتقوى، كما في الحديث:

«من أحبّ أن يُبسط له في رزقه، ويُنسأ له في أثره، فليصل رحمه» (رواه البخاري ومسلم).

وفي حديث آخر قال (ص):

«ليس الواصل بالمكافئ، ولكن الواصل من إذا قطعت رحمه

وصلها» (رواه البخاري).

وقد جسّد النبيّ (ص) هذه القيمة في سلوكه اليومي، فكان يزور عمّته صفية، ويحسن إلى مرضعة أبيه، ويُجير ذوي رحمه من غير المسلمين، كما جاء في سيرته ((ابن هشام، 1995)).

رابعًا: الأثر الاجتماعي لنظام القُربى

يُنتج نظام القُربى الإسلامي شبكة دعم طبيعِيّة تغني عن النظام الإداري الرسمي في حالات كثيرة، وتُعزّز:

- التكافل الاجتماعي دون وساطة الدولة.
- الرعاية الوجدانيّة-الوظيفة داخل العائلة الموسّعة.
- ترسيخ الانتماء الجمعي والانضباط الأخلاقي داخل محيط الأسرة والمجتمع.

وقد أشار المفكّر مالك بن نبي إلى أنّ "الأسرة الموسّعة القائمة على القُربى كانت الحصن الأخير الذي قاوم فيه المسلمون التفكك تحت وطأة الاستعمار والتمدّن المشوّه" ((بن نبي، 1986)).

خاتمة

إنّ القُربى في تصوّر الإسلامي ليست عاطفة اجتماعيّة فقط، بل هي منظومة تشريعيّة تكليفيّة تُنظّم الإرث والرعاية والإنفاق والوصال والولاية. وقد ارتبطت بالأخلاق والعبادات، وصارت معيارًا في حساب الثواب والعقاب، ودليلاً على صلاح المجتمع أو فساده. إنّ إعادة فهم بنية القرابة في ضوء القرآن والسنة يعيد رسم ملامح الاجتماع الإسلامي كنسيج قائم على التكافل الطبيعيّ، والتكليف الشرعيّ، والرحمة الأخلاقيّة، في مقابل النماذج التفكيكيّة التي تُحوّل الفرد إلى وحدة معزولة داخل منظومات تعاقدية جافّة.

القُربى المكانية (التجاور): التفاعل المكاني والرقابة الأخلاقيّة في الاجتماع الإسلامي

لا يقتصر مفهوم القُربى في تصوّر الإسلامي على رابطة الدم والنسب، بل يمتدّ إلى القُربى المكانية، أي علاقة التجاور المكاني التي تُنتج نمطًا اجتماعيًا خاصًا

يقوم على التفاعل اليومي، والتكافل الأخلاقي، والمراقبة المجتمعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ويُعدّ الجوار في المنظومة الإسلامية مدخلا وظيفيا لتأسيس الاجتماع الإنساني من الدوائر الضيقة إلى الحلقات الأوسع، حيث تُبنى المجتمعات من تفاعل الجيران، لا من العقود المدنية المجردة.

أولاً: مفهوم الجوار في القرآن الكريم

نص القرآن الكريم على فئتين من الجيران:

{وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنْبِ} [النساء: 36].

فسّر المفسرون (ك الطبري والقرطبي وابن عاشور) هذا النص بأنّ "الجار ذِي الْقُرْبَى" هو القريب في النسب والمكان، بينما "الجار الْجُنْب" هو البعيد نسبياً في النسب أو الموقع، ما يدلّ على أنّ الإسلام يُعطي التجاور قيمة ذات أبعاد دينية وأخلاقية، ويُرتّب عليه حقوقاً تتفاوت باختلاف القرب.

وقد قال النبي (ص):

«ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه» (رواه البخاري ومسلم).

وهذا يدلّ على مركزية الجوار في البنية الاجتماعية الإسلامية، حتى ظنّ أنه سيُمنح حقاً مالياً كالقربة بالدم.

ثانياً: التفاعل اليومي كقاعدة لتشكيل القيم الاجتماعية

إنّ الاحتكاك اليومي والتشارك المكاني بين الجيران يُنتج مساحة خصبة لتشكيل القيم، حيث تُترجم المبادئ الأخلاقية إلى سلوك عملي عبر المواقف الصغيرة: ك الإحسان، وردّ السلام، وتبادل المنافع، واحترام الخصوصية.

وقد بيّن الباحث الاجتماعي مالك بن نبي أنّ الجوار هو اللبنة الأولى لبناء "المدينة الأخلاقية"، لأنّ العلاقة فيه لا تقوم على التعارف السريع، بل على "استمرارية الرؤية والملاحظة"، ما يسمح بظهور الرقابة الجماعية والضبط الأخلاقي للسلوك ((بن نبي، 1986)).

ثالثاً: الجوار والتضامن المحلي

يُعدّ التجاور في الإسلام منطلقاً لنموذج متماسك من التضامن المحلي الذي يتجاوز المفهوم المادّي للتعاقد المدني، فالجيرة تنتج التزامات عمليّة، منها:

- عيادة الجار المريض.
- إطعام الجار الجائع.
- إغاثة الجار المحتاج.
- عدم إيذاء الجار ولو بإشارة أو رائحة أو صوت.

وقد قال النبي (ص):

«والله لا يؤمن... من لا يأمن جاره بوائقه» (رواه البخاري).

وهو وعيد شديد يدلّ على أنّ الأذى للجيران نقيض للإيمان الكامل، ما يُبرز أثر التجاور في قياس السلوك الإيماني والاجتماعي للفرد.

تشير الدراسات المعاصرة في علم الاجتماع ((Putnam, 2000)) إلى أنّ المجتمعات التي تحافظ على "شبكات الجوار القوي" تتمتّع بدرجة أعلى من الثقة الاجتماعيّة، والأمن المحلي، والمبادرة الجماعيّة، وهي المفاهيم التي تجد لها جذوراً أصيلة في فقه الجوار الإسلامي.

رابعاً: الرقابة الأخلاقيّة ومفهوم "الجار الشاهد"

يرتبط التجاور في الإسلام بظهور نموذج الشاهد الاجتماعي، حيث يصبح الجار طرفاً في المراقبة الأخلاقيّة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، بل وشاهداً في الأحوال الشخصيّة والجنائيّة، كما جاء في الفقه المالكي والحنفي في إثبات بعض الحقوق أو النوازل عبر شهادة الجيران.

وبذلك، تُنتج القُربى الجغرافيّة أنموذجاً من الرقابة غير القهريّة، تقوم على:

- الحضور العياني المستمرّ.
- المعرفة المباشرة بالسلوك.
- التكافل المتبادل المبني على المعايضة.

وقد أشار الفقيه ابن قَيِّم الجوزيَّة إلى أنَّ الجوار يُنتج شبكة من "المراقبة الرحيمة"، التي تُحافظ على التماسك دون حاجة إلى سلطة قمعيَّة ((ابن قَيِّم الجوزيَّة، 1994)).

خاتمة

يُمثِّل الجوار في تصوُّر الإسلامي بنيةً اجتماعيَّةً حيَّة تقوم على التجاور، والتكافل، والمراقبة الأخلاقيَّة، ما يجعل منه ركيزة أساسية في العمران الإسلامي. إنَّ القُربى الجغرافيَّة ليست مجرد تلاصق مكاني، بل علاقة وظيفيَّة-شرعيَّة تُنتج التضامن، وتُرسِّخ الأخلاق، وتُشكِّل البنية الأولى للمجتمع الراشد.

القُربى كمصدر للتعارف والتكامل الاجتماعي

أولاً: تحليل المفهوم الكلِّي في الآية:

قال الله تعالى:

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: 13].

تدلُّ هذه الآية على أنَّ الاختلاف في الخلق - ذكر وأنثى، شعوب وقبائل - ليس مدعاة للتفاضل، بل مدخلاً إلى التعارف، أي إلى بناء علاقات إنسانيَّة قائمة على الاعتراف المتبادل، والمودَّة، والتكامل لا على التنافر أو الكراهية أو الصراع أو الانعزال. وقد رأى الفقهاء والمفسِّرون أنَّ هذه الآية تُؤسِّس لرؤية اجتماعيَّة تُربط فيها الاختلافات الطبيعيَّة بالوظائف الاجتماعيَّة، لا بالتراتبيات القيميَّة ((م. الغزالي، 1987); (M. H. Kamali, 2008)).

ثانياً: كيف تُحوِّل القُربى الاختلاف الطبيعي إلى تكامل اجتماعي؟

ليست القُربى في تصوُّر القرآني مجرد علاقة طبيعيَّة، بل رابطة أخلاقيَّة-شرعيَّة تُنتج حقاً وتكليفاً. فالتكاثُر الطبيعي بين الذكر والأنثى يُنشئ شبكة قرابات لا تقوم فقط على الدم، بل على الرعاية، والتكافل والإرث والبرِّ وصلة الرحم. ومن هنا تتحوَّل القُربى من بنية طبيعيَّة إلى نظام اجتماعي متكامل، يربط الفرد بأهله، وأهله بمجتمعه، ويؤسِّس لبنية معرفيَّة وأخلاقيَّة في العلاقات.

وقد أكد ابن عاشور أنّ القُربى ليست نسبًا فحسب، بل نظامًا تضامنيًا يحفظ وحدة الجماعة ((ابن عاشور، n.d)).

ثالثًا: بناء المجتمع من خلال شبكة من الروابط الفطريّة والاختيارية

في النظام الإسلامي، لا تُبنى الروابط الاجتماعية على الإرادة الفرديّة فقط كما في المجتمعات الغربيّة الحديثة، بل تُنظم على أساس من الفطرة والتكليف. فشبكة العلاقات تبدأ من روابط غير اختيارية (كالنسب والرحم والجيرة)، وتُستكمل بروابط اختيارية (كالنسب بالمصاهرة والعهد والولاء والجماعة والبيع).

وبذلك، يصبح المجتمع المسلم مجتمعًا هرميًا متراكبًا من الدوائر:

1. الفرد
2. الأسرة
3. العائلة (الأرحام)
4. الجيرة (الحيّ أو الشعب)
5. القبيلة أو الجماعة الكبرى
6. المسجد
7. القرية أو البلدة
8. المدينة (المجتمع المدني الإسلامي)
9. الدولة
10. الأمّة

هذا البناء المتدرّج يسمح بتحقيق التكافل والتوازن الاجتماعي على مستويات متعدّدة، ويؤكد أن الفرد ليس معزولًا عن محيطه، بل هو جزء من بنية ممتدة متكاملة.

رابعًا: تميّز المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي في مسألة الأرحام

في الرؤية الغربية الحديثة، تتراجع روابط القرابة تدريجيًا أمام مؤسسات الدولة والعقد الاجتماعي، حيث تُؤسّس الروابط القانونيّة على الإرادة الفرديّة لا على الرحم. أمّا في الإسلام، فإنّ الرحم مقدّمة على كلّ علاقة أخرى، ويُرتّب عليها

واجبات اجتماعية (كالنفقة والإرث والبر)، وقيمة أخلاقية كبرى:

{وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ} [الأنفال: 75].

وقد حذر النبي (ص) من قطيعة الرحم، فقال:

«لا يدخل الجنة قاطع رحم» (رواه البخاري ومسلم).

كما قال:

«من أحب أن يُبسط له في رزقه، ويُنسأ له في أثره، فليصل رحمه» (رواه البخاري).

وهذا يدل على أن المجتمع الإسلامي مجتمع قائم على البرّ البنيوي، لا على التعاقد المصلحي.

خاتمة:

إنّ مفهوم القربى في الإسلام ليس مجرد علاقة طبيعائية، بل بنية تأسيسية لبناء الاجتماع البشري، تقوم على قيم المودة والرحمة والتكافل والتآلف. ومن خلال تحويل الاختلاف الطبيعي إلى تكامل اجتماعي، تنشأ وحدة المجتمع المسلم من أسس فطرية واختيارية متكاملة. وفي حين تتآكل روابط القرابة في المجتمعات الحديثة، يُحافظ النسق الإسلامي على شبكة من العلاقات الوجودية-الشرعية التي تضمن العدالة الاجتماعية والاستقرار القيمي.

القربى في البناء المؤسسي الإسلامي: من الرابطة الفطرية إلى البنية المجتمعية

في الرؤية الإسلامية، لا تُمثّل القربى مجرد علاقة طبيعائية أو شعورية، بل تُعدّ بنية تأسيسية تتجلى آثارها في جميع مؤسسات المجتمع الإسلامي. ويُراد بالقربى هنا: رابطة القرابة، والجوار، والانتماء المحلي والاجتماعي، وهي ما يجعل الفرد ليس مجرد كائن قانوني بل جزءًا من شبكة اجتماعية أخلاقية متكاملة.

أولاً: انعكاس القُربى على بنية الأسرة والمسجد والسوق والحي

1. الأسرة:

الأسرة هي الوحدة الأولى التي تنشأ من علاقة قُربى بين الذكر والأنثى، ف النكاح في الإسلام ليس عقدًا قانونيًا فقط، بل رابطة قُربى مفعمة بالسكن والموَدَّة والرحمة والتكافل:

{وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً} [الروم: 21].

ويمتدُّ أثر هذه القُربى إلى علاقات النسب، فيتوسَّع البناء الأسري ليشكِّل "شبكة قرابة مسؤولة" قائمة على حقوق الوالدين والأرحام والميراث والنفقة والرعاية، كما في:

{وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ} [الأَنْفَال: 75].

2. المسجد:

لم يكن المسجد في الإسلام مؤسسة تعبدية فقط، بل مركزاً مجتمعياً تقوم فيه العلاقات على معرفة القُربى والمجاورة، وكان النبي (ص) يُشجِّع على الصلاة بجوار الأهل والجيران، ويقرِّر الروابط الاجتماعية عبر المسجد:

«ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا... صلاةُ الرَّجُلِ في جماعةٍ تزيدُ على صلاتِهِ وحدهُ سبْعًا وعشرينَ درجةً» (متفق عليه).

فالمسجد كان مجالاً لتفعيل القُربى من خلال اللقاء اليومي والموعظة والشورى وجمع الصدقات، بما يجعل القُربى أساساً لتكوين الحسِّ الأخلاقي العام.

3. السوق:

تُفَعِّلُ القُربى في السوق عبر فقه العدل والنصح، وتقديم ذي القُربى في المعاملة والتمويل. وقد ورد عن النبي (ص):

«رحم الله عبداً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى» (رواه البخاري).

كما نصّ فقه الزكاة على تقديم ذوي القُربى في الإنفاق:

{فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ} [الإسراء: 26]، وهذا يعبر عن جعل الاقتصاد الإسلامي قائمًا على تكافل "شبكة القرابة"، وليس على مجرد منطق السوق الرأسمالي المجرد.

4. الحي:

يؤسّس الحيّ أو الجوار في الإسلام على القُربى الجغرافيّة:

{وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ} [النساء: 36].

وقد فضّل العلماء (ابن رجب، الغزالي، ابن عاشور) في حقوق الجوار، وربطوها بـ الرقابة الاجتماعيّة، والتضامن المحلي، ومنع الضرر، وإغاثة المحتاجين، مما يجعل الحيّ الإسلامي أنموذجًا صغيرًا للمدينة الأخلاقيّة.

ثانيًا: القُربى في فقه الزكاة والنفقات والأوقاف، والنهي عن القطيعة

1. الزكاة:

قدّمت الشريعة الإسلامية ذوي القُربى في مصارف الزكاة والنفقة، فقال الله تعالى:

{إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ... وَابْنِ السَّبِيلِ} [التوبة: 60].

وذكر العلماء أن الفقير من القُربى أولى من غيره، بل عدّوا الإنفاق على الأهل والقرابة من أعظم أبواب الصدقة: «الصدقة على المسكين صدقة، وعلى ذي الرحم صدقة وصلة» (رواه الترمذي).

2. النفقات:

جعل الإسلام النفقة على الوالدين والأقارب واجبًا شرعيًا:

{وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ} [البقرة: 233].

وهي قاعدة في فقه التكافل تقوم على رابطة القُربى، وتضمن

رعاية الفئات الأضعف في المجتمع دون الحاجة لتدخل مركزي من الدولة.

3. الأوقاف:

تمثل الأوقاف العائلية (أوقاف الذرية) أحد أوجه تفعيل القربى في الفقه المؤسسي، حيث يوقف المسلم ماله على ذريته، ويؤمن الأجيال التالية من خلال منظومة قُربوية تحفظ التماسك الاجتماعي وتمنع الفقر.

4. النهي عن القطيعة:

ليست القطيعة في الإسلام خطأً أخلاقياً فقط، بل انهيارٌ في بنية المجتمع. لذلك جاءت النصوص شديدة في التحذير منها:

«لا يدخل الجنة قاطع» (رواه البخاري)،

وقد قرن الله بين صلة الرحم والإيمان به:

{الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ... وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ} [البقرة: 27].

خاتمة:

ليست القُربى في الإسلام رابطة شعورية عرضية، بل بنية مجتمعية لها انعكاسات مؤسسية في المسجد والأسرة والسوق والحَي. وتُفَعِّل هذه القُربى عبر فقه النفقات والزكاة والأوقاف وحُرمة القطيعة. فهي ليست فقط أساساً للانتماء، بل مدخلاً لـ التكافل والتكليف والعدالة المجتمعية، ما يجعل من المجتمع الإسلامي أنموذجاً متماسكاً تربطه روابط الفطرة والشرع معاً.

الخلاصة

ليست القُربى في التصور الإسلامي مجرد رابطة طبيعائية قائمة على الدم، أو علاقة مكانية قائمة على الجوار، بل هي معيار تأسيسيّ تُبنى عليه هندسة الاجتماع المسلم. فهي التي تربط بين الفطرة والوظيفة، وتُحوّل الطبيعة البشرية إلى مشروع اجتماعي متكامل يقوم على التزكية والتكافل والرحمة والبر والتعارف.

فمن خلال القُربى، تنشأ الأسرة كنواة عمرانيّة، ويتكوّن الحيّ كمساحة تفاعل أخلاقي، ويبنى المسجد كمؤسّسة مجتمعيّة، ويتحرّك السوق بمنطق العدالة والتراحم. كل ذلك يجعل من القُربى إطاراً متيناً يُفَعّل شبكة من الحقوق والواجبات، ويتجاوز العلاقة الشعوريّة إلى بنيةٍ وظيفيّة-قيميّة تحفظ وحدة الأمّة وتُفَعّل مقاصد الشريعة.

إنّ القُربى تُعدّ نقطة الانطلاق في بناء الأمّة، لا من حيث التكوين الطبيعيّ فحسب، بل من حيث التأسيس الشرعي والاجتماعي، حيث تُسهم في تشكيل الوعي الجماعيّ، وضبط التفاعل السياسيّ، وخلق بيئة أخلاقيّة يكون فيها كل فرد مسؤولاً عن محيطه، متصلاً بجذوره، وملتزماً برسالته.

وبهذا، فإنّ القُربى ليست من بقايا المجتمعات التقليديّة، بل هي بنية تأسيسيّة في المشروع الإسلاميّ الحضاريّ، تسهم في إعادة بناء الاجتماع الإسلامي من منطلقات الفطرة والوظيفة والتكليف.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 3: المكوّن السلوكي: الفئات السلوكية بين الفجور والتقوى

دراسة تحليلية متقدمة في ضوء النظريات النفسية والاجتماعية المعاصرة

ملخص الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الفئات السلوكية في القرآن الكريم من منظور علمي متقدم يجمع بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة العلمية. وتعتمد الدراسة على منهجية متكاملة تجمع بين التحليل النصي والاستقراء التّصنيفي والمقارنة التكاملية والتأويل السياقي. وقد توصلت الدراسة إلى تصنيف شامل للفئات السلوكية في القرآن الكريم، يشمل 17 فئة سلوكية سلبية و27 فئة سلوكية إيجابية، مع تحليل أبعادها العقدية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية والمعرفية والروحية. كما قدمت الدراسة إطاراً نظرياً متكاملاً لفهم هذه الفئات في ضوء النظريات النفسية والاجتماعية المعاصرة، وناقشت التحديات المنهجية والمعرفية في دراستها، واستشرفت آفاق التطوير والتجديد في هذا المجال.

المقدمة

يُعد القرآن الكريم مصدراً ثرياً للمعرفة الإنسانية في مختلف المجالات، ومن بينها علم النفس الاجتماعي والسلوك الإنساني. وقد قدم القرآن الكريم تصنيفاً دقيقاً للفئات السلوكية البشرية، يتميز بالشمولية والعمق والدقة. ويمكن القول إن هذا التصنيف يمثل نظرية متكاملة في السلوك الإنساني، تسبق النظريات النفسية والاجتماعية الحديثة بقرون عديدة.

وتكتسب دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم أهمية خاصة في العصر الحالي، الذي يشهد تحولات عميقة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وظهور اتجاهات جديدة تدعو إلى التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة. وتأتي هذه الدراسة في إطار هذا التوجه التكاملي، الذي يسعى إلى الاستفادة من التراث الإسلامي في تطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية ((Smither & Khorsandi, 2009)).

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية الدراسة في السؤال المركزي التالي: كيف يمكن فهم وتحليل الفئات السلوكية في القرآن الكريم في ضوء النظريات النفسية والاجتماعية المعاصرة؟ ويتفرع عن هذا السؤال المركزي مجموعة من الأسئلة الفرعية:

1. ما هي الفئات السلوكية التي ذكرها القرآن الكريم؟
2. ما هي الخصائص والسمات المميزة لكل فئة سلوكية؟
3. ما هي الأبعاد العقدية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية لهذه الفئات؟
4. ما هي العلاقة بين تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم والنظريات النفسية والاجتماعية المعاصرة؟
5. ما هي التحديات المنهجية والمعرفية في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم؟
6. ما هي آفاق التطوير والتجديد في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم تصنيفاً شاملاً ودقيقاً.
2. تحليل الخصائص والسمات المميزة لكل فئة سلوكية.
3. دراسة الأبعاد العقدية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية لهذه الفئات.

4. المقارنة بين تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم والنظريات النفسية والاجتماعية المعاصرة.
5. مناقشة التحديات المنهجية والمعرفية في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.
6. استشراف آفاق التطوير والتجديد في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من الاعتبارات التالية:

1. **الأهمية النظرية:** تقدم الدراسة إطاراً نظرياً متكاملًا لفهم الفئات السلوكية في القرآن الكريم، يمكن الاستفادة منه في تطوير نظريات إسلامية في علم النفس وعلم الاجتماع.
2. **الأهمية المنهجية:** تقدم الدراسة منهجية متكاملة لدراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم، تجمع بين المناهج التقليدية والمناهج الحديثة.
3. **الأهمية التطبيقية:** يمكن الاستفادة من نتائج الدراسة في مجالات متعددة، مثل التربية والإرشاد النفسي والعلاج النفسي والتنمية البشرية.
4. **الأهمية الحضارية:** تسهم الدراسة في تجديد الفكر الإسلامي وتطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور إسلامي.

منهجية الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على منهجية متكاملة تجمع بين المناهج التالية:

1. **المنهج التحليلي النصي:** يعتمد على تحليل النصوص القرآنية المتعلقة بالفئات السلوكية، من خلال دراسة السياقات اللغوية والدلالية والبلاغية.
2. **المنهج الاستقرائي التصنيفي:** يعتمد على استقراء الآيات القرآنية المتعلقة بالفئات السلوكية وتصنيفها وفق معايير محددة.
3. **المنهج المقارن التكاملي:** يعتمد على المقارنة بين تصنيف الفئات

السلوكية في القرآن الكريم والنظريات النفسية والاجتماعية المعاصرة.

4. **المنهج التأويلي السياقي:** يعتمد على تأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالفئات السلوكية في ضوء السياق التاريخي والثقافي.

الإطار النظري للدراسة

الأسس والمعرفة لدراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم

1. الأساس الوحياني (Revelatory Foundation)

يستند تحليل الفئات السلوكية في القرآن الكريم إلى مصدر الوحي الإلهي، الذي يمثل مصدراً معرفياً متميزاً يتجاوز حدود المعرفة البشرية. وقد أشار الفاروقي ((الفاروقي، 1982a)) في كتابه "أسلمة المعرفة" إلى أهمية الوحي كمصدر معرفي يتكامل مع العقل والتجربة في بناء النظريات العلمية. ويؤكد العلواني ((العلواني، 2006)) في دراسته "إصلاح الفكر الإسلامي" على أن الوحي يقدم رؤية شاملة للإنسان والكون والحياة، تتجاوز النظريات الوضعية المحدودة.

ويرى دراز ((دراز، 2005)) أن القرآن الكريم يقدم نظرية متكاملة في السلوك الإنساني، تتميز بالشمولية والعمق والدقة. وتتجلى هذه النظرية في تصنيف الفئات السلوكية وتحليل خصائصها وسماتها وأبعادها المختلفة. ويمكن القول إن هذه النظرية تمثل إطاراً مرجعياً لفهم السلوك الإنساني من منظور إسلامي.

2. الأساس التكاملي (Integrative Foundation)

يعتمد هذا الإطار النظري على مبدأ التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة. وقد أشار أبو سليمان ((أبو سليمان، 1994)) في كتابه "أزمة العقل المسلم" إلى أهمية التكامل بين الوحي والعقل في بناء النظريات العلمية. ويؤكد خليل ((خليل، 1991)) في دراسته "التفسير الإسلامي للتاريخ" على أن التكامل المعرفي يمثل منهجاً أصيلاً في التراث الإسلامي.

ويرى ملكاوي ((ملكاوي، 2011)) أن التكامل المعرفي يمثل منهجية متميزة في الدراسات الإسلامية المعاصرة، تسعى إلى تجاوز الثنائيات المتعارضة (الوحي/العقل، النقل/العقل، الدين/العلم) وتحقيق التكامل بينها. ويمكن تطبيق هذه المنهجية في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم، من خلال الجمع بين

المناهج التقليدية والمناهج الحديثة.

3. الأساس القيمي (Axiological Foundation)

يستند هذا الإطار النظري إلى منظومة القيم الإسلامية التي تشكل الإطار المرجعي لتحليل السلوك الإنساني. وقد أشار دراز ((دراز، 2005)) في كتابه "دستور الأخلاق في القرآن" إلى أن القرآن الكريم يقدم منظومة قيمية متكاملة تحكم السلوك الإنساني. ويؤكد القرضاوي ((القرضاوي، 1995)) في دراسته "الخصائص العامة للإسلام" على أن القيم الإسلامية تتميز بالشمول والتوازن والواقعية.

ويرى عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 2000)) أن الأخلاق تمثل جوهر الرؤية الإسلامية للإنسان والكون والحياة. ويمكن القول إن تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم يعكس هذه الرؤية الأخلاقية، من خلال التمييز بين السلوكيات الإيجابية والسلوكيات السلبية، وتحديد معايير التقييم الأخلاقي للسلوك الإنساني.

النماذج النظرية لتحليل الفئات السلوكية في القرآن الكريم

1. النموذج الثنائي (Dualistic Model)

يقسم هذا النموذج الفئات السلوكية في القرآن الكريم إلى فئتين رئيسيتين: الفئات الإيجابية والفئات السلبية. وقد أشار قطب ((قطب، 1982)) في تفسيره "في ظلال القرآن" إلى هذا التقسيم الثنائي للشخصيات في القرآن. ويؤكد دراز ((دراز، 2005)) في كتابه "دستور الأخلاق في القرآن" على أن هذا التقسيم يعكس الثنائية القيمية في القرآن (الخير والشر، الحق والباطل).

ويمكن تصنيف الفئات السلوكية السلبية في القرآن الكريم إلى 17 فئة رئيسية، هي: المنافقون والفاسقون والظالمون والكافرون والمشركون والمجرمون والمفسدون والفجار والمُسرفون والمُطّفون والمعتدون والمستكبرون والمكذبون والمُراؤون والمُعرضون والمُعوقون والمقبوحون.

أما الفئات السلوكية الإيجابية في القرآن الكريم، فيمكن تصنيفها إلى 27 فئة رئيسية، هي: المتقون والمؤمنون والصّالحون والأبرار والمحسنون والشّاكرون والمتوكلون والصادقون والصّابرون والمُخبتون والمهتدون والمفلحون والمخلصون والمحسنون والمجاهدون والمنافقون والركّاعون والسّاجدون والمتطهرون والذّاكرون والذاكرات والخاصعون والمُستغفرون والتائبون والعابدون والحامدون والسّائحون

والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر.

2. النموذج الثلاثي (Tripartite Model)

يقسم هذا النموذج الفئات السلوكية في القرآن الكريم إلى ثلاث فئات رئيسية: المؤمنون والكافرون والمنافقون. وقد أشار بن عاشور ((ابن عاشور, 1984)) في تفسيره "التحرير والتنوير" إلى هذا التقسيم الثلاثي. ويؤكد الميداني ((الميداني, 1993)) في كتابه "ظاهرة النفاق وخبائث المنافقين في التاريخ" على أهمية هذا التقسيم في فهم الشخصية الإنسانية.

ويمكن القول إن هذا النموذج يعكس البعد العقدي في تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، حيث يرتبط السلوك بالعقيدة ارتباطاً وثيقاً. فالمؤمنون هم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر، والكافرون هم الذين جحدوا بهذه العقيدة، والمنافقون هم الذين أظهرُوا الإيمان وأبطنوا الكفر.

3. النموذج المتعدد الأبعاد (Multidimensional Model)

يحلل هذا النموذج الفئات السلوكية في القرآن الكريم وفق أبعاد متعددة: البعد العقدي، والبعد الأخلاقي، والبعد النفسي، والبعد الاجتماعي. وقد أشار نجاتي ((نجاتي, 2001)) في كتابه "القرآن وعلم النفس" إلى هذه الأبعاد المتعددة. ويؤكد بدري ((بدري, 1987)) في دراسته "التفكير من المشاهدة إلى الشهود" على أهمية التحليل متعدد الأبعاد في فهم الشخصية الإنسانية.

ويمكن القول إنَّ هذا النموذج يقدم رؤية شاملة للفئات السلوكية في القرآن الكريم، تتجاوز التصنيفات الأحادية والثنائية. فالسلوكُ الإنساني في القرآن الكريم ليس مجرد سلوك ظاهري، بل هو تعبير عن أبعاد متعددة: عقدية وأخلاقية ونفسية واجتماعية ومعرفية وروحية.

4. نموذج التحليل النفسي الإسلامي (Islamic Psychoanalytic Model)

يعتمد هذا النموذج على تحليل الفئات السلوكية في القرآن الكريم في ضوء مفاهيم النفس والروح والقلب والعقل. وقد أشار بدري ((بدري, 1979)) في كتابه "أزمة علماء النفس المسلمين" إلى هذا النموذج. ويؤكد بكار ((بكار, 2005)) في دراسته "تجديد الوعي" على أهمية التحليل النفسي الإسلامي في فهم السلوك الإنساني.

ويمكن القول إنّ هذا النموذج يقدم بديلاً إسلامياً لنظرية التحليل النفسي الفرويدية، التي تختزل السلوك الإنساني في الدوافع الجنسية والعنصرية. فالتحليل النفسي الإسلامي يرى أنّ السلوك الإنساني يتشكل من خلال التفاعل بين النفس والروح والقلب والعقل، وأن هذه المكونات تتأثر بالإيمان والقيم والأخلاق.

5. نموذج التحليل السلوكي المعرفي الإسلامي (Islamic Cognitive-Behavioral Model)

يركز هذا النموذج على العلاقة بين المعتقدات والأفكار والسلوكيات في القرآن الكريم. وقد أشار توفيق ((توفيق، 1998)) في كتابه "التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية" إلى هذا النموذج. ويؤكد إبراهيم ((إبراهيم، 1994)) في دراسته "العلاج النفسي السلوكي المعرفي الحديث" على إمكانية التكامل بين النموذج السلوكي المعرفي والمفاهيم الإسلامية.

ويمكن القول إنّ هذا النموذج يقدم بديلاً إسلامياً لنظرية العلاج السلوكي المعرفي، التي ترى أنّ السلوك الإنساني يتشكل من خلال التفاعل بين المعتقدات والأفكار والسلوكيات. فالتحليل السلوكي المعرفي الإسلامي يرى أنّ المعتقدات والأفكار الإسلامية تؤثر إيجاباً في السلوك الإنساني، وأن تغيير السلوك يتطلب تغيير المعتقدات والأفكار.

الفئات السلوكية السلبية في القرآن الكريم: تحليل متعدد الأبعاد

1. المنافقون

التعريف الاصطلاحي

المنافقون هم الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر. وقد عرفهم الميداني ((الميداني، 1993)) بأنهم "الذين يتظاهرون بالإيمان وهم في الحقيقة كافرون، يخادعون الله والذين آمنوا، ويسعون إلى الإضرار بالإسلام والمسلمين" (ص. 15).

الخصائص السلوكية الرئيسية

1. **الازدواجية بين القول والعمل:** يقول المنافق ما لا يفعل، ويظهر خلاف ما يبطن. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ" (آل عمران: 167).

2. **التذبذب وعدم الثبات على موقف:** يتردد المنافق بين الإيمان والكفر، ولا يثبت على موقف واحد. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ" (النساء: 143).

3. **الكذب والخداع:** يكذب المنافق ويخادع الناس، ويحاول تضليلهم. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ" (البقرة: 9).

4. **التأمر على المؤمنين:** يتآمر المنافق على المؤمنين، ويسعى إلى الإضرار بهم. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ" (البقرة: 14).

التحليل النفسي والاجتماعي

يرى نجاتي ((نجاتي، 2001)) أنَّ النفاق يمثل اضطراباً في الشخصية، يتجلى في الازدواجية والتناقض بين الظاهر والباطن. ويرى الميداني ((الميداني، 1993)) أنَّ النفاق ظاهرة اجتماعية خطيرة، تهدد تماسك المجتمع واستقراره. ويمكن تفسير النفاق في ضوء نظرية التنافر المعرفي لـ فستنجر ((Festinger, 1957))، التي ترى أنَّ التناقض بين المعتقدات والسلوكيات يؤدي إلى حالة من التوتر النفسي، يحاول الفرد تخفيفها من خلال تغيير معتقداته أو سلوكياته أو تبرير التناقض.

المقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

يمكن مقارنة مفهوم النفاق في القرآن الكريم بمفهوم الشخصية المزدوجة (Split Personality) في علم النفس الحديث، الذي يشير إلى انقسام الشخصية إلى جزأين متناقضين. كما يمكن مقارنته بمفهوم النفاق الاجتماعي (Social Hypocrisy) في علم الاجتماع، الذي يشير إلى التناقض بين القيم المعلنة والسلوكيات الفعلية في المجتمع.

2. الفاسقون

التعريف الاصطلاحي

الفاسقون هم المتمردون على الله تعالى والخارجون عن طاعته. وقد عرفهم الزحيلي ((الزحيلي، 1991)) بأنهم "الذين خرجوا عن طاعة الله ورسوله، وانحرفوا عن

الصراط المستقيم" (ج. 1، ص. 123).

الخصائص السلوكية الرئيسية

1. **الخروج عن طاعة الله:** يتمرد الفاسق على أوامر الله ونواهيه، ويخرج عن طاعته. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" (البقرة: 26-27).

2. **نقض العهود والمواثيق:** ينقض الفاسق العهود والمواثيق التي أخذها على نفسه. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ" (المائدة: 70).

3. **الانغماس في المعاصي:** ينغمس الفاسق في المعاصي والذنوب، ويصر عليها. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (الحشر: 19).

4. **الإصرار على المخالفات الشرعية:** يصر الفاسق على مخالفة الشريعة، ولا يتوب عن ذنوبه. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (الحجرات: 11).

التحليل النفسي والاجتماعي

يرى بن عاشور ((ابن عاشور، 1984)) أَنَّ الفسق يمثل انحرافاً سلوكياً، يتجلى في التمرد على القيم والمعايير الدينية والاجتماعية. ويرى الزحيلي ((الزحيلي، 1991)) أَنَّ الفسق ظاهرة اجتماعية سلبية، تؤدي إلى انتشار الفساد والانحلال في المجتمع. ويمكن تفسير الفسق في ضوء نظرية الضبط الاجتماعي لهيرشي ((Hirschi, 1969))، التي ترى أَنَّ الانحراف السلوكي ينتج عن ضعف الروابط الاجتماعية والقيمية التي تربط الفرد بالمجتمع.

المقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

يمكن مقارنة مفهوم الفسق في القرآن الكريم بمفهوم السلوك المضاد للمجتمع (Antisocial Behavior: (Patterson et al., 2017)) في علم النفس الحديث، الذي يشير إلى السلوكيات التي تنتهك القواعد والمعايير الاجتماعية. كما يمكن مقارنته بمفهوم الانحراف الاجتماعي (Social Deviance: (Forsyth &

(Copes, 2014)) في علم الاجتماع، الذي يشير إلى الخروج عن القيم والمعايير السائدة في المجتمع.

3. الظالمون

التعريف الاصطلاحي

الظالمون هم الذين يضعون الشيء في غير موضعه ويتجاوزون الحدود. وقد عرفهم العلواني ((العلواني، 2006)) بأنهم "الذين يتجاوزون حدود الله، ويعتدون على حقوق الآخرين، ويضعون الأشياء في غير مواضعها".

الخصائص السلوكية الرئيسية

1. **الاعتداء على حقوق الآخرين:** يعتدي الظالم على حقوق الآخرين، ويغتصبها. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَمَنْ يَظْلِمْ مِّنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا" (الفرقان: 19).

2. **الشرك بالله:** يشرك الظالم بالله، ويعبد معه غيره. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" (لقمان: 13).

3. **الاستكبار والطغيان:** يستكبر الظالم ويطغى، ويتعالى على الحق وعلى الناس. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ" (غافر: 27).

4. **الظلم للنفس وللآخرين:** يظلم الظالم نفسه وغيره، ويلحق بهم الضرر. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (النحل: 118).

التحليل النفسي والاجتماعي

يرى عمارة ((عمارة، 2005)) أنَّ الظلم يمثل انحرافاً أخلاقياً، يتجلى في الاعتداء على حقوق الآخرين وتجاوز الحدود. ويرى أحمد الريسوني ((الريسوني، 2010)) أنَّ الظلم ظاهرة اجتماعية خطيرة، تؤدي إلى انتشار الفساد والاضطراب في المجتمع. ويمكن تفسير الظلم في ضوء نظرية العدالة لـ رولز ((Rawls, 1971))، التي ترى أن العدالة تتحقق من خلال المساواة في الحقوق والواجبات، وتوزيع الموارد بشكل عادل.

المقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

يمكن مقارنة مفهوم الظلم في القرآن الكريم بمفهوم العدوان (Aggression: C. A. Anderson & Bushman, 2002) في علم النفس الحديث، الذي يشير إلى السلوك الذي يهدف إلى إلحاق الضرر بالآخرين. كما يمكن مقارنته بمفهوم الظلم الاجتماعي (Social Injustice: Opatow, 2011) في علم الاجتماع، الذي يشير إلى عدم المساواة في توزيع الحقوق والواجبات والموارد في المجتمع.

الفئات السلوكية الإيجابية في القرآن الكريم: تحليل متعدد الأبعاد

1. المتقون

التعريف الاصطلاحي

المتقون هم الذين يمثلون ما أمر الله به ويجتنبون ما نهى عنه. وقد عرفهم بدري ((بدري، 1987)) بأنهم "الذين يتقون غضب الله وعقابه، بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، والتزام حدوده" (ص. 45).

الخصائص السلوكية الرئيسية

1. الإيمان بالغيب: يؤمن المتقي بالغيب، ويصدق بما أخبر الله به من أمور غيبية. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله:

"ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (البقرة: 2-3).

2. إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة: يقيم المتقي الصلاة ويؤتي الزكاة، ويلتزم بأركان الإسلام. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله:

"وَيُؤْتُونَ الصَّلَاةَ وَنَمَّاءَ رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" (البقرة: 3).

3. الإنفاق في سبيل الله: ينفق المتقي ماله في سبيل الله، ويتصدق على الفقراء والمساكين. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله:

"وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ" (آل عمران: 133-134).

4. **الصبر والثبات على الحق:** يصبر المتقي على البلاء، ويثبت على الحق. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله:

"وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" (آل عمران: 134).

التحليل النفسي والاجتماعي

يرى بدري ((بدري، 1987)) أن التقوى تمثل حالة نفسية إيجابية، تتجلى في الخشية من الله والالتزام بأوامره واجتناب نواهيه. ويرى القرضاوي ((القرضاوي، 1995)) أن التقوى قيمة اجتماعية إيجابية، تؤدي إلى انتشار الخير والصالح في المجتمع. ويمكن تفسير التقوى في ضوء نظرية الذكاء الروحي (Spiritual Intelligence) لـ إيمونز ((Emmons, 2000))، التي ترى أن الذكاء الروحي يتجلى في القدرة على التسامي والتعالي على الماديات، والالتزام بالقيم الروحية والأخلاقية.

المقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

يمكن مقارنة مفهوم التقوى في القرآن الكريم بمفهوم الضمير الأخلاقي (Moral Conscience: (Sorabji, 2014)) في علم النفس الحديث، الذي يشير إلى القدرة على التمييز بين الخير والشر، والالتزام بالقيم الأخلاقية. كما يمكن مقارنته بمفهوم الضبط الذاتي (Self-Control: (Strayhorn, 2002)) في علم النفس، الذي يشير إلى القدرة على ضبط النفس والتحكم في الدوافع والرغبات.

2. المؤمنون

التعريف الاصطلاحي

المؤمنون هم الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وقد عرفهم نجاتي ((نجاتي، 2001)) بأنهم "الذين صدقوا بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر، وعملوا بمقتضى هذا الإيمان" (ص. 67).

الخصائص السلوكية الرئيسية

1. **التصديق الجازم بالله ورسله:** يصدق المؤمن بالله ورسله تصديقاً جازماً، لا يخالطه شك. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا" (الحجرات: 15).

2. **الخشوع في الصلاة:** يخشع المؤمن في صلاته، ويستحضر عظمة الله. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ" (المؤمنون: 1-2).

3. **الإعراض عن اللغو:** يعرض المؤمن عن اللغو والكلام الفارغ، ويشغل نفسه بما ينفعه. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ" (المؤمنون: 3).

4. **الوفاء بالعهد والأمانة:** يفي المؤمن بعهده، ويؤدي الأمانة إلى أهلها. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ" (المؤمنون: 8).

التحليل النفسي والاجتماعي

يرى نجاتي ((نجاتي، 2001)) أنَّ الإيمان يمثل حالة نفسية إيجابية، تتجلى في الطمأنينة والسكينة والرضا. ويرى الغزالي ((م. الغزالي، 1987)) أنَّ الإيمان قيمة اجتماعية إيجابية، تؤدي إلى تماسك المجتمع واستقراره. ويمكن تفسير الإيمان في ضوء نظرية المعنى لـ فرانكل ((Frankl, 1963))، التي ترى أنَّ البحث عن المعنى هو الدافع الأساسي للإنسان، وأنَّ الإيمان يمثل مصدراً أساسياً للمعنى في الحياة.

المقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

يمكن مقارنة مفهوم الإيمان في القرآن الكريم بمفهوم الصحة النفسية الإيجابية ((Positive Mental Health: (Jahoda, 1959)) في علم النفس الحديث، الذي يشير إلى حالة من التوازن والتكامل النفسي. كما يمكن مقارنته بمفهوم الرفاهية الروحية ((Spiritual Well-being: (Ellison, 1983)) في علم النفس، الذي يشير إلى الشعور بالاتصال بالله والرضا عن الحياة.

3. الصالحون

التعريف الاصطلاحي

الصالحون هم الذين صلت أعمالهم وأقوالهم ونياتهم. وقد عرفهم القرضاوي ((القرضاوي، 1995)) بأنهم "الذين صلت قلوبهم وأعمالهم، واستقاموا على طاعة الله، وأصلحوا في الأرض" (ص. 89).

الخصائص السلوكية الرئيسية

1. **الاستقامة على طاعة الله:** يستقيم الصالح على طاعة الله، ويلتزم بأوامره ونواهيه. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ" (فصلت: 30).

2. **الإصلاح في الأرض:** يسعى الصالح إلى الإصلاح في الأرض، ونشر الخير والمعروف. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ" (العنكبوت: 58).

3. **العمل الصالح:** يعمل الصالح الأعمال الصالحة، التي ترضي الله وتنفع الناس. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (النحل: 97).

4. **الدعوة إلى الخير:** يدعو الصالح إلى الخير، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الخاصية في قوله: "وَلَتَكُنْ مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (آل عمران: 104).

التحليل النفسي والاجتماعي

يرى القرضاوي ((القرضاوي, 1995)) أنَّ الصلاح يمثل حالة نفسية إيجابية، تتجلى في الاستقامة والإصلاح والعمل الصالح. ويرى الغزالي ((م. الغزالي, 1987)) أنَّ الصلاح قيمة اجتماعية إيجابية، تؤدي إلى انتشار الخير والمعروف في المجتمع. ويمكن تفسير الصلاح في ضوء نظرية التطور الأخلاقي لكولبرج ((Kohlberg, 1987))، التي ترى أنَّ التطور الأخلاقي يمر بمراحل متعددة، تنتهي بمرحلة الالتزام بالمبادئ الأخلاقية العامة.

المقارنة مع النظريات النفسية المعاصرة

يمكن مقارنة مفهوم الصلاح في القرآن الكريم بمفهوم النضج الأخلاقي (Moral Maturity) في علم النفس الحديث، الذي يشير إلى القدرة على الالتزام بالقيم الأخلاقية والمبادئ العامة. كما يمكن مقارنته بمفهوم المسؤولية الاجتماعية

(Social Responsibility) في علم الاجتماع، الذي يشير إلى الالتزام بالمساهمة في تحسين المجتمع وتطويره.

التطبيقات المعاصرة لتصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم

1. التطبيقات التربوية

يمكن الاستفادة من تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم في مجال التربية، من خلال:

1. **بناء مناهج تربوية إسلامية:** يمكن بناء مناهج تربوية إسلامية، تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى تنمية السلوكيات الإيجابية وتجنب السلوكيات السلبية.

2. **تطوير أساليب التربية الأخلاقية:** يمكن تطوير أساليب التربية الأخلاقية، التي تستند إلى القيم والمبادئ الإسلامية، وتهدف إلى بناء الشخصية المسلمة المتكاملة.

3. **تعزيز القيم الإيجابية:** يمكن تعزيز القيم الإيجابية، مثل التقوى والإيمان والصلاح والإحسان، من خلال القدوة الحسنة والتوجيه والإرشاد.

4. **معالجة السلوكيات السلبية:** يمكن معالجة السلوكيات السلبية، مثل النفاق والفسق والظلم والكفر، من خلال التوعية والتوجيه والإرشاد.

2. التطبيقات النفسية

يمكن الاستفادة من تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم في مجال علم النفس، من خلال:

1. **تطوير نظريات نفسية إسلامية:** يمكن تطوير نظريات نفسية إسلامية، تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى فهم السلوك الإنساني من منظور إسلامي.

2. **بناء مقاييس نفسية إسلامية:** يمكن بناء مقاييس نفسية إسلامية، تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى قياس السمات والخصائص النفسية من منظور إسلامي.

3. **تطوير أساليب العلاج النفسي الإسلامي:** يمكن تطوير أساليب العلاج النفسي الإسلامي، التي تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى علاج الاضطرابات النفسية من منظور إسلامي.

4. **تعزيز الصحة النفسية الإيجابية:** يمكن تعزيز الصحة النفسية الإيجابية، من خلال تنمية السلوكيات الإيجابية، مثل التقوى والإيمان والصلاح والإحسان.

3. التطبيقات الاجتماعية

يمكن الاستفادة من تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم في مجال علم الاجتماع، من خلال:

1. **تطوير نظريات اجتماعية إسلامية:** يمكن تطوير نظريات اجتماعية إسلامية، تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى فهم المجتمع من منظور إسلامي.

2. **بناء مؤشرات اجتماعية إسلامية:** يمكن بناء مؤشرات اجتماعية إسلامية، تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى قياس التقدم الاجتماعي من منظور إسلامي.

3. **تطوير أساليب الإصلاح الاجتماعي:** يمكن تطوير أساليب الإصلاح الاجتماعي، التي تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى معالجة المشكلات الاجتماعية من منظور إسلامي.

4. **تعزيز التماسك الاجتماعي:** يمكن تعزيز التماسك الاجتماعي، من خلال تنمية السلوكيات الإيجابية، مثل التعاون والتكافل والتراحم والإحسان.

4. التطبيقات الدعوية

يمكن الاستفادة من تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم في مجال الدعوة، من خلال:

1. **تطوير أساليب الدعوة:** يمكن تطوير أساليب الدعوة، التي تستند إلى تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتهدف إلى نشر الإسلام وقيمه.

2. **تحسين الخطاب الديني:** يمكن تحسين الخطاب الديني، من خلال التركيز على القيم والمبادئ الإسلامية، وتجنب التطرف والغلو.

3. **تعزيز الوسطية والاعتدال:** يمكن تعزيز الوسطية والاعتدال، من خلال التركيز على القيم الإسلامية الأصيلة، مثل التسامح والرحمة والعدل والإحسان.

4. **مواجهة التطرف والإرهاب:** يمكن مواجهة التطرف والإرهاب، من خلال نشر الفهم الصحيح للإسلام، وتصحيح المفاهيم المغلوطة.

التحديات المنهجية والمعرفية في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم

1. تحدي المصطلحات

يتمثل هذا التحدي في اختلاف الدلالات اللغوية والاصطلاحية للمفاهيم السلوكية بين القرآن الكريم والعلوم الإنسانية الحديثة. وقد أشار العلواني ((العلواني، 2006)) في كتابه "إصلاح الفكر الإسلامي" إلى هذا التحدي. ويؤكد المسيري ((المسيري، 2002b)) في دراسته "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" على أهمية بناء جهاز مفاهيمي إسلامي.

ويمكن مواجهة هذا التحدي من خلال:

1. **تحديد المفاهيم بدقة:** يجب تحديد المفاهيم السلوكية في القرآن الكريم بدقة، وتمييزها عن المفاهيم المشابهة في العلوم الإنسانية الحديثة.

2. **بناء معجم مفاهيمي إسلامي:** يمكن بناء معجم مفاهيمي إسلامي، يتضمن المفاهيم السلوكية في القرآن الكريم، ويوضح دلالاتها اللغوية والاصطلاحية.

3. **المقارنة بين المفاهيم:** يمكن المقارنة بين المفاهيم السلوكية في القرآن الكريم والمفاهيم المشابهة في العلوم الإنسانية الحديثة، لتوضيح أوجه التشابه والاختلاف.

2. تحدي المنهجية

يتمثل هذا التحدي في صعوبة الجمع بين المنهجيات الإسلامية التقليدية والمناهج العلمية الحديثة. وقد أشار الفاروقي ((الفاروقي، 1982a)) في كتابه "أسلمة المعرفة" إلى هذا التحدي. ويؤكد عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 1995)) في دراسته "فقه الفلسفة" على أهمية بناء منهجية إسلامية متكاملة.

ويمكن مواجهة هذا التحدي من خلال:

1. **التكامل المنهجي:** يمكن تحقيق التكامل بين المنهجيات الإسلامية التقليدية والمنهج العلمية الحديثة، من خلال الاستفادة من نقاط القوة في كل منهجية.

2. **تطوير مناهج بحثية إسلامية:** يمكن تطوير مناهج بحثية إسلامية، تستند إلى المصادر الإسلامية الأصيلة، وتستفيد من التطورات العلمية الحديثة.

3. **تدريب الباحثين:** يمكن تدريب الباحثين على استخدام المناهج البحثية الإسلامية، وتطبيقها في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.

3. تحدي التأويل

يتمثل هذا التحدي في تعدد التأويلات والتفسيرات للنصوص القرآنية المتعلقة بالفئات السلوكية. وقد أشار أبو زيد ((أبو زيد، 1995)) في كتابه "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" إلى هذا التحدي. ويؤكد شحرور ((شحرور، 1990)) في دراسته "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة" على أهمية التجديد في التفسير.

ويمكن مواجهة هذا التحدي من خلال:

1. **الالتزام بقواعد التفسير:** يجب الإلتزام بقواعد التفسير المعتمدة، مثل تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، ومراعاة سياق الآيات، واللغة العربية.

2. **الاستفادة من التفاسير المعتمدة:** يمكن الاستفادة من التفاسير المعتمدة، مثل تفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير القرطبي، وغيرها.

3. **التجديد في التفسير:** يمكن التجديد في التفسير، من خلال الاستفادة من العلوم الحديثة، مع الإلتزام بالضوابط الشرعية.

4. تحدي التطبيق

يتمثل هذا التحدي في صعوبة تطبيق التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية على الواقع المعاصر. وقد أشار عمارة ((عمارة، 2005)) في كتابه "الإسلام وحقوق الإنسان" إلى هذا التحدي. ويؤكد القرضاوي ((القرضاوي، 1995)) في دراسته "الخصائص العامة للإسلام" على أهمية التجديد في التطبيق.

ويمكن مواجهة هذا التحدي من خلال:

1. **فهم الواقع المعاصر:** يجب فهم الواقع المعاصر، بكل تعقيداته وتحدياته، لتطبيق التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية بشكل صحيح.
2. **تطوير آليات التطبيق:** يمكن تطوير آليات التطبيق، التي تناسب الواقع المعاصر، وتحقيق مقاصد الشريعة.
3. **الاستفادة من التجارب الناجحة:** يمكن الاستفادة من التجارب الناجحة في تطبيق التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية على الواقع المعاصر.

آفاق التطوير والتجديد في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم

1. التكامل المعرفي

يتمثل هذا الأفق في تحقيق التكامل بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة في دراسة الفئات السلوكية. وقد أشار ملكاوي ((ملكاوي، 2011)) في كتابه "منهجية التكامل المعرفي" إلى هذا الأفق. ويؤكد العلواني ((العلواني، 2006)) في دراسته "إصلاح الفكر الإسلامي" على أهمية التكامل المعرفي.

ويمكن تحقيق هذا الأفق من خلال:

1. **بناء نماذج معرفية تكاملية:** يمكن بناء نماذج معرفية تكاملية، تجمع بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة، في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.
2. **تشجيع البحوث البينية:** يمكن تشجيع البحوث البينية، التي تجمع بين التخصصات المختلفة، مثل التفسير وعلم النفس وعلم الاجتماع، في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.
3. **تطوير مناهج دراسية تكاملية:** يمكن تطوير مناهج دراسية تكاملية، تجمع بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة، في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.

2. التجديد المنهجي

يتمثل هذا الأفق في تطوير مناهج جديدة لدراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم. وقد أشار عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 1995)) في كتابه "فقه

الفلسفة" إلى هذا الأفق. ويؤكد أبو زيد ((أبو زيد, 1995)) في دراسته "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" على أهمية التجديد المنهجي.

ويمكن تحقيق هذا الأفق من خلال:

1. **تطوير مناهج تحليلية جديدة:** يمكن تطوير مناهج تحليلية جديدة، تناسب دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم، وتستفيد من التطورات العلمية الحديثة.
2. **استخدام التقنيات الحديثة:** يمكن استخدام التقنيات الحديثة، مثل تحليل المحتوى والتحليل الإحصائي والذكاء الاصطناعي، في دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.
3. **تطوير أدوات بحثية جديدة:** يمكن تطوير أدوات بحثية جديدة، مثل المقاييس والاستبيانات والمقابلات، لدراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم.

3. التطبيق المعاصر

يتمثل هذا الأفق في تطبيق التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية على الواقع المعاصر. وقد أشار القرضاوي ((القرضاوي, 1995)) في كتابه "الخصائص العامة للإسلام" إلى هذا الأفق. ويؤكد عمارة ((عمارة, 2005)) في دراسته "الإسلام وحقوق الإنسان" على أهمية التطبيق المعاصر.

ويمكن تحقيق هذا الأفق من خلال:

1. **تطوير برامج تطبيقية:** يمكن تطوير برامج تطبيقية، تستند إلى التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية، وتهدف إلى تحسين السلوك الإنساني في المجالات المختلفة.
2. **إجراء دراسات ميدانية:** يمكن إجراء دراسات ميدانية، لتطبيق التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية على عينات من المجتمع، ودراسة تأثيرها على السلوك.
3. **تطوير نماذج تطبيقية:** يمكن تطوير نماذج تطبيقية، تستند إلى التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية، وتهدف إلى حل المشكلات السلوكية في المجتمع.

4. الحوار الحضاري

يتمثل هذا الأفق في تحقيق الحوار بين الرؤية الإسلامية والرؤى الحضارية الأخرى في دراسة الفئات السلوكية. وقد أشار بيغوفيتش ((بيجوفيتش, 1993)) في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب" إلى هذا الأفق. ويؤكد نصر ((Nasr, 1989)) في دراسته "المعرفة والمقدس" على أهمية الحوار الحضاري.

ويمكن تحقيق هذا الأفق من خلال:

1. **تنظيم مؤتمرات وندوات:** يمكن تنظيم مؤتمرات وندوات، تجمع بين الباحثين المسلمين وغير المسلمين، لدراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم والكتب المقدسة الأخرى.
2. **إجراء دراسات مقارنة:** يمكن إجراء دراسات مقارنة، بين التصنيفات القرآنية للفئات السلوكية والتصنيفات في الثقافات والحضارات الأخرى.
3. **ترجمة الدراسات الإسلامية:** يمكن ترجمة الدراسات الإسلامية حول الفئات السلوكية في القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى، لتعريف العالم بها.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم، من خلال تحليل متعدد الأبعاد، يجمع بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة العلمية. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات:

النتائج

1. يقدم القرآن الكريم تصنيفاً دقيقاً للفئات السلوكية البشرية، يتميز بالشمولية والعمق والدقة.
2. يمكن تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم إلى فئتين رئيسيتين: الفئات الإيجابية والفئات السلبية.
3. تشمل الفئات السلوكية السلبية في القرآن الكريم 17 فئة رئيسية، هي: المنافقون والفاسقون والظالمون والكافرون والمشركون والمجرمون والمفسدون والفجار والمسرفون والمطففون والمعتدون والمستكبرون والمكذبون والمراؤون

والمُعرضون والمعوقون والمقبوحون.

4. تشمل الفئات السلوكية الإيجابية في القرآن الكريم 27 فئة رئيسية، هي: المتقون والمؤمنون والصالحون والأبرار والمحسنون والشاكرون والمتوكلون والصادقون والصابرون والمُخبتون والمهتدون والمفلحون والمخلصون والمحسنون والمجاهدون والمنافقون والركاعون والساجدون والمتطهرون والذاكرون والذاكرات والخاشعون والمُستغفرون والتائبون والعابدون والحامدون والسائحون والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر.

5. يمكن تحليل الفئات السلوكية في القرآن الكريم وفق أبعاد متعددة: البعد العقدي، والبعد الأخلاقي، والبعد النفسي، والبعد الاجتماعي، والبعد المعرفي، والبعد الروحي.

6. يمكن الاستفادة من تصنيف الفئات السلوكية في القرآن الكريم في مجالات متعددة، مثل التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع والدعوة.

7. تواجه دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم تحديات منهجية ومعرفية، مثل تحدي المصطلحات وتحدي المنهجية وتحدي التأويل وتحدي التطبيق.

8. تفتح دراسة الفئات السلوكية في القرآن الكريم آفاقاً واسعة للتطوير والتجديد، مثل التكامل المعرفي والتجديد المنهجي والتطبيق المعاصر والحوار الحضاري.

الفصل 4: المكوّن العقدي: الرؤية الكونية والانتماء العقدي

الانتماء العمودي: الإيمان والكفر...

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الفئات العقدية في القرآن الكريم من منظور علمي متقدم يجمع بين الأصول القرآنية والمنهجيات المعرفية المعاصرة. وتعتمد الدراسة على منهجية تكاملية تُزاوج بين التحليل النصي الدلالي، والتصنيف البنيوي للفئات، والمقارنة العقدية، والتأويل السياقي القائم على السياق والمقصد.

وقد توصلت الدراسة إلى تصنيف شامل للفئات العقدية في القرآن الكريم، يتضمن أكثر من 35 فئة عقدية صريحة، موزعة بين فئات مؤمنة (إيجابية) كالمسلمين والمؤمنين والمتقين والموقنين، وفئات منكرة أو منحرفة (سلبية) كالكافرين والمنافقين والمشرّكين وأهل الكتاب المنكرين، بالإضافة إلى فئات وسيطة كـ"الذين أوتوا الكتاب" و"الصابئين" و"المجوس".

كما تناولت الدراسة البنية المفاهيمية لهذه الفئات، من حيث مركزية الإيمان، ومستويات الانتماء العقدي، والمراتب التكوينية للمؤمنين في ضوء التدرّج القرآني من الإسلام إلى الإحسان، ومن التصديق إلى اليقين، ومن الانقياد الظاهري إلى الإخلاص الباطني. وناقشت الدراسة أبعاد هذه الفئات من منظور عقدي وأخلاقي ونفسي-روحي ومعرفي-اجتماعي، وربطتها بنماذج الهداية والضلال في القرآن.

وقدّمت الدراسة إطاراً نظرياً معاصراً لتفسير هذه الفئات العقدية في ضوء

التعددية الإيمانية، والأنماط الوجودية في القرآن، والمقاربات الحديثة في علم العقيدة المقارن. كما عالجت التحديات المنهجية في تصنيف الفئات العقدية، ومشكلة التداخل بين الفئات العقائدية والسلوكية والاجتماعية، وآفاق تطوير علم الفئات القرآنية بوصفه مدخلاً علمياً لفهم بنية الخطاب العقدي في القرآن.

المقدمة

الفئات العقدية في القرآن الكريم – مدخل بنيوي تأويلي

يتميز القرآن الكريم بمنهج تصنيفي دقيق للفئات البشرية، يُعبّر فيه عن الواقع العقدي والروحي والاجتماعي للإنسان من خلال نظم لغوية وفئوية متكاملة، تُحدّد علاقة الفرد والجماعة بمركز الهداية الإلهية. وفي قلب هذا البناء التصنيفي، تبرز الفئات العقدية بوصفها اللبنة المفاهيمية الأولى في توصيف موقع الإنسان في سلم الإيمان أو الكفر، الحق أو الضلال، التوحيد أو الشرك.

لقد وظّف القرآن مجموعة من المصطلحات العقدية الكبرى مثل: المسلمون والمؤمنون والمتقون والموقنون والمنافقون والكافرون والمشركون وأهل الكتاب والذين أوتوا العلم والصابئون والمجوس... لتحديد درجة القرب أو البعد عن العقيدة التوحيدية، لا من منظور نظري تجريدي، بل من خلال ربط الاعتقاد بالسلوك والانتماء والتجربة الوجودية للإنسان. وهذا ما جعل التصنيف العقدي في القرآن يختلف جذرياً عن المقاربات الكلاسيكية في علم العقيدة الجدلي، لأنه يُدرج الفعل والنية والمصير ضمن شبكة التصنيف العقدي ((Izutsu, 2006); ((Abdel-Haleem, 2004)).

من هذا المنطلق، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل الفئات العقدية في القرآن الكريم تحليلاً بنيوياً-تأويلياً، يتجاوز الحصر الوصفي إلى بناء رؤية تكاملية تجمع بين:

- التحليل النصي الدلالي لمواضع استعمال المصطلحات العقدية،
- والاستقراء المفهومي لمنطق التدرّج والانتقال بين الفئات،
- والمقارنة المعرفية بين التصنيفات الإيمانية في القرآن والأنماط المعاصرة في علم العقيدة والسلوك الإنساني.

إنّ فهم البنية العقدية للفئات القرآنية لا يكتمل دون الانتباه إلى التمايز بين

مراتب الانتماء (كالإسلام والإيمان والإحسان)، ودرجات الانحراف العقدي (كالنفاق والكفر والشرك)، والحدود بين الفئات المؤمنة والفئات المخالفة (مثل: الذين أوتوا الكتاب والمجوس والصابئين)، وهي مساحات تحتاج إلى قراءة هرمنيوطيقية عميقة توازن بين الثوابت العقدية والمرونة الخطابية التي ميّزت النص القرآني في تعامله مع الناس ((أ. ح. الغزالي، 2005); (Rahman, 2009b); (Nasr, 2009)).

وعليه، فإن هذا الفصل يُمهّد لبناء نظرية تصنيفية قرآنية للفئات العقدية، قادرة على:

1. كشف البنية الدلالية للفئة العقدية،
2. رسم شبكة العلاقات المفاهيمية بين الفئات،
3. وتقديم إطار متكامل لتصنيف الإنسان في ضوء موقفه من العقيدة والوحي.

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية هذه الدراسة في السؤال المركزي التالي:

كيف يمكن فهم وتحليل الفئات العقدية في القرآن الكريم في ضوء المنظومة القرآنية ومنهجيات التحليل المعرفي والتصنيف العقدي المعاصر؟

ويتفرّع عن هذا السؤال المركزي مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تسعى الدراسة إلى معالجتها:

1. ما هي الفئات العقدية التي وردت في القرآن الكريم، وكيف تتوزّع بين الإيمان والكفر، والهداية والضلال، والتوحيد والشرك؟
2. ما هي الخصائص البنيوية والدلالية التي تميّز كل فئة عقدية عن غيرها؟
3. ما هي الأبعاد العقدية، الروحية، النفسية، والاجتماعية المرتبطة بهذه الفئات؟

4. ما هو منطق التدرّج أو الانتقال بين الفئات في تصوّر القرآني؟ وهل هناك تراتبية إيمانية ضمن الجماعة المسلمة نفسها؟
5. كيف تُسهم الفئات العقديّة في بناء تصوّر القرآني للهوية الدينية، والتمييز بين الجماعات؟
6. ما هي التحديات المنهجية والمعرفية في دراسة الفئات العقديّة في القرآن الكريم؟
7. ما هي آفاق تطوير نظرية قرآنية لتصنيف الفئات العقديّة، تجمع بين التحليل النصي والمقارنة العقدية والنماذج المفاهيمية الحديثة؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى بناء إطار تحليلي شامل لفهم الفئات العقديّة في القرآن الكريم من منظور علمي متكامل يجمع بين التحليل النصي القرآني والتصوّر العقدي والتأويل المقاصدي. وتنقسم الأهداف إلى ثلاثة مستويات مترابطة:

أولاً: أهداف معرفيّة وتحليليّة

1. تصنيف الفئات العقديّة في القرآن الكريم تصنيفاً شاملاً ودقيقاً، يتجاوز التجزئة التقليدية بين الإيمان والكفر.
2. تحليل الخصائص المفهومية والدلالية لكل فئة عقديّة كما وردت في السياقات القرآنيّة.
3. الكشف عن منطق التراتبية الإيمانيّة داخل الجماعة المؤمنة، من الإسلام إلى الإحسان، ومن التصديق إلى اليقين.

ثانياً: أهداف تأويليّة ومقارنة

4. دراسة أبعاد الفئات العقديّة على المستويات الأخلاقيّة والنفسيّة والروحيّة والاجتماعيّة والمعرفيّة.

5. مقارنة الفئات العقديّة في القرآن الكريم بمفاهيم الهوية والانتماء في علم العقيدة المقارن والفكر الإسلامي الحديث.
6. توظيف مناهج التحليل السياقي والنماذج المفاهيميّة لفهم التداخل بين الانتماء العقدي والسلوك العملي.

ثالثاً: أهداف تطويريّة وتجديديّة

7. تقديم نموذج نظري معاصر يُعيد بناء منظومة الفئات العقديّة بوصفها مدخلاً لفهم البنية العقديّة القرآنيّة.
8. إرساء أسس بحثيّة لتطوير علم قرآنيّ مستقل يُعنى بـ "علم الفئات العقديّة" كمجال تخصصي ناشئ.

أهميّة الدراسة

تنبع أهميّة هذه الدراسة من عدّة اعتبارات معرفيّة ومنهجية وعقدية، من أبرزها:

1. **الفراغ البحثي** في معالجة الفئات العقديّة بوصفها نظاماً مفاهيميّاً متكاملًا في القرآن الكريم، مقارنة بالاهتمام الواسع بالفئات السلوكيّة أو الاجتماعيّة.
2. **التحوّل المنهجي** الذي تقترحه الدراسة، إذ لا تكتفي بالحصص الوصفي للفئات، بل تسعى إلى بناء نموذج تحليلي تأويلي يستند إلى القرآن بوصفه مرجعاً تأسيسياً للعقيدة والهوية.
3. **الجدوى المعاصرة** للدراسة، في ظل التحديات الفكرية المعاصرة المتعلقة بالهوية الدينيّة، والانتماء العقدي، والتعددية الدينيّة، وتأويل مفاهيم الإيمان والكفر والنفاق والشرك في السياق الحديث.
4. **الإسهام في تطوير علم العقيدة القرآنيّة** انطلاقاً من القرآن ذاته، بعيداً عن الجدل الكلامي أو التصورات اللاهوتية المستوردة، وفتح المجال لتجديد الفكر العقدي في ضوء الوحي لا الفلسفة.

منهجية الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على منهجية تكاملية متعددة المستويات، تدمج بين المنهج التفسيري القرآني، والمنهج التحليلي البنيوي، والتأويل السياقي، والمقارنة المفاهيمية العقدية، ضمن إطار نظري يسمح ببناء تصور شامل للفئات العقدية في القرآن الكريم.

1. التحليل النصي الدلالي (Semantic Textual Analysis)

يعتمد هذا المحور على تتبع ورود الفئات العقدية في السياقات القرآنية المختلفة، مع تحليل الألفاظ والتراكيب المرتبطة بها، واستخراج بنيتها المفاهيمية، وبيان دلالة كل فئة في مواضعها المختلفة، باستخدام أدوات التحليل اللساني السياقي (Discourse-Semantic Analysis).

2. الاستقراء التصنيفي (Inductive Thematic Mapping)

تمّ بناء قائمة شاملة للفئات العقدية من خلال استقراء مواضعها في النصّ القرآني، وتصنيفها إلى:

- فئات مؤمنة (إيجابية)
 - فئات منحرفة (سلبية)
 - فئات وسيطة أو متحوّلة (تحمل احتمال الهداية أو الضلال)
- مع تحديد الخصائص العقدية والسلوكية والاجتماعية لكل فئة على حدة.

3. المقاربة السياقية (Hermeneutic Interpretation)

توظّف هذه المقاربة لتحليل دلالة الفئات ضمن السياق الكلي للرسالة القرآنية، أي ضمن مقاصد الهداية والتزكية وبناء الأمة. وهذا يشمل إعادة تأويل الفئات العقدية في ضوء علاقتها بـ:

- الرسالة النبوية
- الجماعة المؤمنة
- الصراع العقدي مع القوى المناوئة للوحي

4. المقارنة العقديّة (Comparative Creedal Analysis)

تُقارن الفئات العقديّة في القرآن مع ما ورد في التراث العقدي الإسلامي، ومع نماذج العقيدة المقارنة في الفكر الديني المعاصر، بهدف إبراز تميّز الأنموذج القرآني من حيث وحدة المرجع وتكامل التصنيف وارتباط الإيمان بالسلوك والمصير.

5. التحليل البنيوي الوظيفي (Structural-Functional Analysis)

تُدرس الفئات ضمن شبكة تراتبيّة (هرميّة) تُبيّن موقع كل فئة في العلاقة مع الوحي، مع تحليل وظيفي لأثر الفئة على بنية المجتمع، وعلى النماذج الوجوديّة للفرد (من حيث المصير، المسؤولية، والاستحقاق).

أدوات الدراسة:

- النص القرآني والتحليل الموضوعي.
- كتب التفسير اللغوي والمقاصدي (ك الرازي والطاهر بن عاشور).
- معاجم المفاهيم القرآنية (ك معجم المفاهيم القرآنية لـ إيزوتسو).
- أدوات التحليل الدلالي والسياقي الرقمية (عند الحاجة).
- مصادر العقيدة الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة.
- نماذج مقارنة من فهم الدين والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة العقديّة.

حدود الدراسة:

- تقتصر الدراسة على الفئات العقديّة الصريحة أو التي تتضمّن تصنيفاً عقديّاً واضحاً، ولا تشمل الفئات السلوكيّة إلا إذا اقترنت بوصف عقدي (ك المنافقين والفاسقين).
- تعتمد الدراسة على النصّ القرآنيّ كمصدر تأسيسي، ولا تدخل في جدل المذاهب الكلاميّة إلا عند الحاجة التفسيرية أو المقارنة.

الإطار النظري للدراسة

يقوم هذا الفصل على بناء إطار نظري يُفسّر الفئات العقدية في القرآن الكريم من منظور تكاملي يجمع بين علم العقيدة القرآنية، والدلالة القرآنية، والمفاهيم الوجودية، مستفيداً من المناهج التأويلية والتحليلية الحديثة، ومعززاً بأصول الفهم القرآني الأصلي القائم على مركزية الوحي، وسلم الإيمان، وتراتبية القرب من الله.

ويُركّز الإطار النظري على أربعة محاور تأسيسية:

1. مفهوم الفئة العقدية في القرآن الكريم

تُشير الفئة العقدية إلى مجموعة من الأفراد يُشار إليهم في النصّ القرآني بوسم يدل على موقفهم من العقيدة، سواء كان ذلك الموقف إيماناً أو نفاقاً أو كفرًا أو شركًا. وهذه الفئات لا تُصنّف وفق الانتماء اللفظي أو الشكلي، بل تُبنى على معايير:

- التزامهم بالحق العقدي،
- صدقهم القلبي،
- علاقتهم بالوحي،
- مصيرهم الأخروي.

وقد وضح إيزوتسو ((Izutsu, 2006)) أن المفاهيم القرآنية – ومنها الفئات – لا تُبنى دلاليًا فقط على المعنى اللغوي، بل على شبكة المفاهيم المرتبطة بها في الحقل العقدي-الأخلاقي للقرآن، حيث تتولد الفئات من التفاعل بين الإيمان والإنكار، والوحي والنفس، والغيب والواقع.

2. العلاقة بين الفئة والعقيدة والهوية

تُعبر الفئة العقدية عن بنية هوية قرآنية ثلاثية الأبعاد:

البعد	التفسير
عقدي	الانتماء إلى العقيدة التوحيدية

سلوكي	صدق الالتزام ومطابقة العمل للنية
مصيري	موقع الفئة في المصير الأخروي

وقد أكد فضل الرحمن ((Rahman, 2009a)) أنّ القرآن لا يفصل بين الإيمان والسلوك، بل يعرض الفئة العقديّة في ارتباطها بمسؤولية الإنسان، وحرّيته في الاختيار، ونتائج الأخروية، ما يجعل التصنيف القرآني وجوديًا لا معرفيًا فقط.

3. نظريّة المراتب الإيمانيّة

يعرض القرآن بنية مراتب متدرّجة داخل الفئة المؤمنة نفسها، من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان، كما في حديث جبريل عليه السلام، وكما في قوله تعالى:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾
(الحجرات: 14)

وهذا يدلّ على أنّ الفئة الواحدة (المسلمون) قد تضم درجات متعددة من التحقق الإيماني، تبدأ بالانقياد الظاهري وتنتهي بالإحسان، كما أشار إليه الرازي ((الرازي، 1981)) في تفسيره عند الحديث عن مراتب العارفين.

4. التكامل مع النظريات العقديّة والوجوديّة المعاصرة

تُقارن الدراسة بين التصنيف القرآني للفئات وبين:

- نظرية الهوية الدينيّة في علم الاجتماع الديني (Religious Identity Theory: (Bell, 2016; (Kunst et al., 2012)) التي تركز على موقع الفرد ضمن الجماعة،
- والنماذج الوجوديّة في فلسفة الدين التي تنظر للإيمان كحالة انخراط وجودي في المعنى ((Sartre, 2007)؛ (Nasr, 2009))،
- والنماذج النفسية الروحيّة (مثل مراحل الإيمان لدى: (Fowler, 1981)؛ (Fowler, 2001)) التي ترى الإيمان تدرّجًا معرفيًا شعوريًا.

لكن تصوّر القرآني يتميّز عن هذه النماذج بأنه:

- يرتكز على وحي مطلق لا على تجربة فردية،
- ويحمل الفئة مسؤولية أخلاقية ومصيرية لا مجرد توصيف اجتماعي،
- ويربط التصنيف العقدي بالجزاء الأخروي والحق الكوني.

خلاصة الإطار النظري

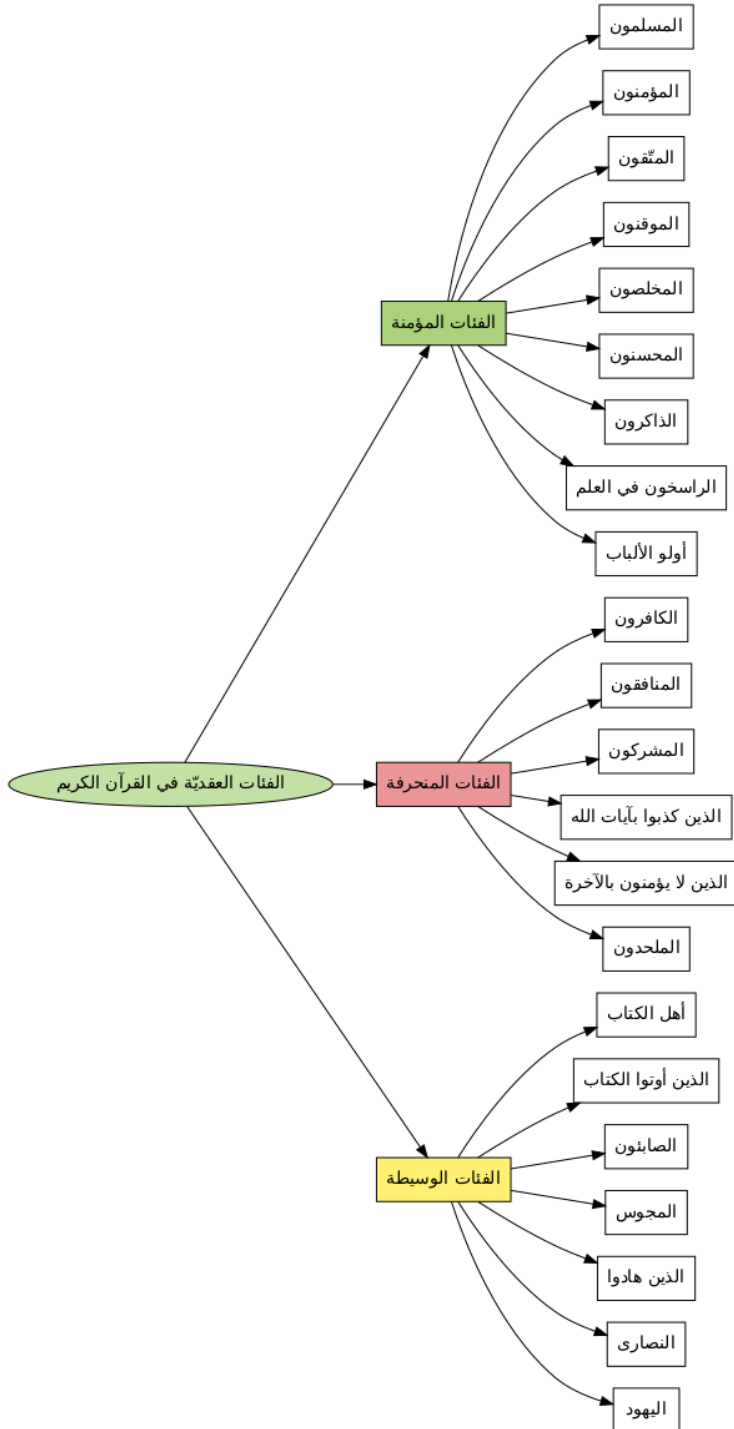
يُقدّم هذا الإطار فهمًا شاملًا للفئات العقديّة بوصفها نظامًا بنيويًا قرآنيًا يُعبّر عن:

- الانتماء إلى مركز التوحيد أو الانفصال عنه،
- درجات القرب من الحقيقة أو الانحراف عنها،
- وحالة الإنسان بين الهداية والضلال ضمن سياق وجودي مفتوح على الوحي والبعث والمصير.

الفئات العقديّة في القرآن الكريم

يتميّز القرآن الكريم ببنية مفهوميّة دقيقة وعميقة، تظهر فيها الفئات العقديّة بوصفها إحدى اللبّات التأسيسيّة لنظام تصوّر القرآني للإنسان والعالم والرسالة والمصير. وقد شكّلت هذه الفئات منظومة تصنيفية متكاملة، تُعبّر عن الموقع الوجودي للإنسان من حيث الإيمان أو الإنكار، التوحيد أو الشرك، الهداية أو الضلال، وتتداخل مع سلوكه ونبيّته وانتمائه ونتيجته الأخروية.

لقد وردت في القرآن تسميات عديدة تُشير إلى فئات بشريّة ذات وضع عقدي متميّز، مثل: المؤمنون والمسلمون والمتّقون والموقّنون والمنافقون والكافرون والمشرّكون وأهل الكتاب والذين أوتوا العلم والراسخون في العلم والذين لا يؤمنون بالآخرة والذين كذبوا بآيات الله والصابئة والمجوس والمُلحدون وغيرها. ولم تأت هذه الفئات كتصنيفات عرّضيّة أو اجتماعيّة، بل باعتبارها جزءًا من رؤية القرآن للهويّة العقديّة والتمييز القيّم، ولتحديد دائرة الانتماء الإيماني وتمايزها عن الانحراف العقدي.



وإذا كان الفكر العقدي الإسلامي الكلاسيكي قد اهتمّ بـ المباحث النظرية الكبرى كـ التوحيد والصفات والقضاء والقدر، فإن التصنيف القرآني يقدمُ بُنية موازية أكثر حركة وتفاعلية، تُبرز الإنسان بوصفه كائنًا حرًا مكلفًا في سياق الهداية والضلال، وتُعالج حالاته عبر مفاهيم تتجاوز الصيغة الجدلية الكلامية، نحو فهم سلوكيّ روحيّ أخلاقيّ لموقعه من الوحي الإلهي.

من هنا، تتأسّس هذه الدراسة على ضرورة تحليل الفئات العقدية في القرآن الكريم تحليلًا تأويليًا بنيويًا، يكشف عن:

- منطق التصنيف العقدي في القرآن،
- العلاقة بين الفئة ومفاهيم الإيمان والهدى والتقوى،
- وأبعاد هذه الفئات في تحديد مصير الإنسان الفردي والجماعي.

كما تسعى الدراسة إلى بيان كيف أن هذه الفئات لا تُعبّر فقط عن أوصاف ماضية أو حالية، بل هي أيضًا نماذج مستمرة في كل عصر، تُقدّم معايير قرآنية للحكم على الهوية العقدية وتحرير الانتماء الصحيح لله والوحي والحق.

وبهذا، فإنّ فهم الفئات العقدية في القرآن يُعدّ مدخلًا مركزيًا لفهم المنظور القرآني للعقيدة والتكليف والاختيار والمصير، كما يُعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والوحي والتاريخ من منظور قرآني تأسيسيّ.

الفئات المؤمنة في القرآن الكريم: دراسة بنيوية وتحليلية

1. مدخل تأسيسيّ: مفهوم الإيمان في البناء القرآني

يُقدّم القرآن الكريم الإيمان بوصفه تحقّقًا وجوديًا شاملاً، يتكوّن من التصديق القلبي، والقبول العقلي، والانقياد السلوكي، والرضا الوجداني، وليس مجرد اعتراف لفظي أو انتماء اسمي. وقد جاء في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...﴾ (الأنفال: 2)

يشير هذا التوصيف إلى أنّ الإيمان في القرآن مرتبط بحالة داخلية من الوجدان والتفاعل، وهو أمر يُميّز "الفئات المؤمنة" عن غيرها من الفئات التي تُنسب إلى الإسلام لفظًا أو شكلًا فقط.

يُبيّن فضل الرحمن ((Rahman, 2009a)) أنَّ الإيمان في القرآن ليس مجرد مبدأ فكري، بل هو "موقف وجودي كامل يتجلّى في جميع أبعاد الشخصية الإنسانية: العقيدة، السلوك، والمصير".

2. التصنيف الداخلي للفئات المؤمنة

استنادًا إلى التحليل الاستقرائي للنص القرآني، يمكن تصنيف الفئات المؤمنة إلى تسع مراتب قرآنية رئيسية، تُبين درجات الإيمان وصفاته وسلوكه ووظيفته:

1.1 المسلمون

- هم من أعلنوا الانقياد لله واستجابوا للدعوة ظاهرياً، لكن قد لا يكون الإيمان ترسّخ بعد في قلوبهم.
- الدليل: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: 14)
- الرؤية: الإسلام بوابة الدخول في جماعة التوحيد.

1.2 المؤمنون

- هم من صدّقوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث إيماناً قلبياً، وعبّروا عنه سلوكياً.
- الدليل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ...﴾ (الأُنفال: 2)
- خصائصهم: الخشوع والتوكل والطاعة والإنفاق والتهديب النفسي.

1.3 المتّقون

- المتّقون هم الذين يضعون حاجزاً بين أنفسهم وعذاب الله عبر الالتزام بالتقوى.
- الدليل: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 2)
- الخصائص: مراقبة النفس والتحرّز من الظلم واجتناب المعصية.

1.4 الموقنون

- من بلغوا مرتبة اليقين التام بالإيمان، بلا تردد ولا ارتياب.
- الدليل: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ (الذاريات: 20)
- الوظيفة: الثبات في المحنة، والنفاز في البصيرة.

1.5 المخلصون

- من صوّوا نياتهم لله وتركوا الشرك الخفي، وهم النخبة الروحية.
- الدليل: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (ص: 83)
- التمايز: لا يصل إليهم الشيطان، وهي مرتبة مُصطفاة.

1.6 المحسنون

- أعلى المراتب، وهم الذين يعبدون الله كأنهم يرونه، ويبتقنون دينهم باطنًا وظاهرًا.
- الدليل: حديث جبريل: "أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ..."
- الدلالة القرآنية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: 195)

1.7 الذاكرون

- من داوموا على ذكر الله بالقلب واللسان، في كل الحالات.
- الدليل: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ...﴾ (الأحزاب: 35)
- الوظيفة: تثبيت الروحي وربط الذات بالله.

1.8 الراسخون في العلم

- أهل التمكين المعرفي في الوحي، الذين جمعوا العلم واليقين.
- الدليل: ﴿... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا...﴾ (آل عمران: 7)

1.9 أولو الألباب

- أصحاب العقول النقيّة المرتبطة بالوحي، والقدرة على التدبّر والتأمّل.

○ الدليل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (الرعد: 19)

3. الخصائص البنيوية المشتركة للفئات المؤمنة

البنية	التفصيل
المرجعية	الإيمان بالله ووحيه، لا الذات أو المجتمع
السلوك	الانقياد والطاعة، لا العصيان والمراوغة
الوجدانية	الحب والخوف والرجاء والخشية والرضا
المصير	وعد بالنجاة والجزاء، لا وعيد بالهلاك

كما يبيّن إيزوتسو ((Izutsu, 2006))، فإنّ المفردات المرتبطة بالإيمان تندرج ضمن حقل دلالي متكامل، حيث تتساند المعاني الأخلاقية والروحية والعقدية في وحدة مفهومية لا تتجزأ.

4. الفئات المؤمنة كمرجعية وجودية

لا تمثل الفئات المؤمنة مجرد جماعة إحصائية، بل تمثل:

- بنية القرب من الله.
- نموذج الإنسان الكامل في القرآن.
- قاعدة بناء الأمة الراشدة.

ويؤكّد فضل الرحمن ((Rahman, 2009a)) أنّ "الإيمان القرآني ليس فقط علاقة مع الله، بل هو قاعدة للهوية الحضارية والسياسية والاجتماعية للأمة".

التحليل النفسي والاجتماعي لـ الفئات المؤمنة في القرآن الكريم

أولاً: التحليل النفسي للفئات المؤمنة

1. البنية النفسية للمؤمنين

يُصوّر القرآن المؤمن بوصفه شخصية:

- **مطمئنة:** ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الرعد: 28)
- **واعية:** تتفكر في الخلق وتدرك الغيب يقيناً.
- **متزنة انفعالياً:** تتفاعل وجداناً مع الذكر والتكليف دون انفعال مرضي.

كما يرى فضل الرحمن ((Rahman, 2009a))، ليس الإيمان في القرآن حالة جامدة، بل "توليفة من التفاعل العقلي والشعوري والسلوكي، تبني شخصية مستقرة ومتكاملة".

2. الدوافع النفسية المحركة

- **الخشية والرجاء:** يدفعان النفس للانضباط دون تهريب سطحي.
- **المحبة لله:** تُنتج عبادة نابعة من الشوق لا الخوف فقط (Izutsu, 2002).
- **الرضا والإخلاص:** تعكس اكتمال البناء النفسي نحو الاستسلام والتوازن.

ثانياً: التحليل الاجتماعي للفئات المؤمنة

1. الجماعة المؤمنة كوحدة أخلاقية

- تُصوّر في القرآن كمجتمع يقوم على التعارف، التعاون، التراحم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- المؤمنون يُشكّلون نواة البناء الحضاري: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ...﴾ (آل عمران: 104)

2. الترابط الاجتماعي داخل الفئة

- **الولاء العقدي** هو أساس العلاقة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)

(10)

○ يتميزون بـ:

- الانتماء القيمي لا العرقي،
- المساواة بين الأفراد،
- التماسك في مواجهة التهديد الخارجي.

كما يشير نصر ((Nasr, 2009))، فإنّ الجماعة المؤمنة في القرآن تمثّل "مجتمعًا تعاقديًا قائمًا على التوحيد والأخلاق، لا على العصبية أو المصلحة".

النتيجة التحليلية:

البعد	الخصائص النفسية	الوظيفة الاجتماعية
العقيدة	يقين وطمأنينة	توحيد المرجعية
السلوك	خشية، إخلاص، صبر	تضامن وتراحم
الانتماء	شعور بالمعنى والمصير	بنية أخلاقية جامعة

المقارنة بين الفئات المؤمنة في القرآن والنظريات النفسية المعاصرة

البُعد المقارن	التصوّر القرآني للفئات المؤمنة	المقابل في النظرية النفسية
التطوّر النفسي الإيماني	الإيمان يتدرّج من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان (الحديث والقرآن: الحجرات 14)	نظرية <i>Fowler</i> لمراحل الإيمان: من الإيمان الساذج إلى الإيمان التأملي ثم التكاملي ((Fowler, 1981))
الدافع السلوكي	الدافع هو رضا الله واليقين بالبعث، لا المصلحة فقط (الأنفال: 2)	نظرية تقرير المصير (<i>Self-Determination Theory</i>): ((Deci & Ryan, 2000)): الإنسان

		يسعى وراء المعنى والرضا الداخلي
الاتزان النفسي	المؤمن مطمئن القلب، متّزن الشعور، لا يخاف إلا الله (الرعد: 28)	نظرية الإدراك الإيجابي لـ آرون بيك ((Aaron Beck: (Beck, 1979): الأفكار الإيمانية تقلّل القلق وتعزّز الصلابة النفسية
هوية الفرد	المؤمن يُعرّف ذاته من خلال صلته بالله والحقّ (الأنبياء: 92)	إريكسون (Erikson, Erikson: (1959)) الهوية الدينية كعنصر رئيس في بناء الذات عند المراهقة والرشد
الذكاء الروحي	المؤمن وإع بالله، متّصل بالغيب، متّفكر في المصير	مفهوم الذكاء الروحي (Spiritual Intelligence: (Zohar, 2012): القدرة على استخدام القيم الروحية في اتخاذ القرار

خلاصة المقارنة:

- يقدّم القرآن أنموذجًا تكامليًا يجمع بين العقيدة والسلوك والوجدان، يربط الفرد بالله والكون والمجتمع والمصير.
- تصل النظريات المعاصرة غالبًا إلى نتائج مشابهة (الطمأنينة، المعنى، الصدق الداخلي)، لكنها تفصل التجربة الدينية عن المرجعية الإلهية، وتتركّز على البُعد النفسي التجريبي أكثر من البُعد الوجودي.

الفئات المنحرفة في القرآن الكريم: بنية المفهوم ووظائفه العقدية

1. مدخل تأسيسي: الفئة المنحرفة بين المفهوم والمصير

تُشكّل "الفئات المنحرفة" في القرآن الكريم البنية المقابلة "للفئات المؤمنة"، وتُشير إلى كل من انحرف عن التوحيد ورفض الهداية، إمّا بالكفر أو الشرك أو النفاق أو التكذيب أو الإلحاد. لكنها ليست دائمًا فئات مغلقة المصير؛ فبعضها يحمل احتمالات الرجوع أو الانفتاح على الهداية (كالمشركين الذين تابوا، أو

المنافقين الذين ندموا).

وكما يرى إيزوتسو ((Izutsu, 2006))، فإنّ البنية المفاهيمية في القرآن تعتمد على ثنائية الهداية والضلال، لكنّها ليست ثنائية تجريدية فلسفية، بل مرتبطة بقرارات الإنسان الحر وموقعه من الوحي الإلهي.

2. التصنيف البنيوي للفئات المنحرفة

يمكن تصنيف هذه الفئات ضمن مجموعات كبرى وفق بنيتها العقديّة:

2.1 فئة الكافرين

- التعريف: من أنكر الله أو رسله أو البعث إنكارًا صريحًا أو قلبياً.
- الدليل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ...﴾ (البقرة: 6)
- السمات: الجحود والغلظة والتعامي عن الحق والكراهية للذكر.
- المصير: العذاب الأبدي دون توبة، إلا إن أسلم.

2.2 فئة المشركين

- التعريف: من أشرك مع الله آلهة أخرى في العبادة أو الربوبية.
- الدليل: ﴿إِنَّ الشُّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13)
- الخصائص: عبادة الأصنام، الجاهليّة، تحريف النبوة.
- الموقف: قابل للتوبة حتى الرمق الأخير: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ...﴾ (الفرقان: 70)

2.3 فئة المنافقين

- التعريف: من أظهر الإيمان وأبطن الكفر، ويُعد أخطر الفئات.
- الدليل: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: 145)
- الخصائص: الكذب والتذبذب والسخرية من المؤمنين والفساد.
- المصير: الأسوأ، إلا من تاب توبة نصوحًا (النساء: 146).

2.4 فئة المكذّبين بآيات الله

- التعريف: من كذّب بالوحي أو استهزأ بالقرآن أو أنكره.
- الدليل: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾ (الأنعام: 21)
- التأثير: تمزيق وحدة الإيمان، والتشويش على العقول، والصدّ عن سبيل الله.

2.5 فئة الذين لا يؤمنون بالآخرة

- التعريف: من يُكذّبون أو يتجاهلون الحساب واليوم الآخر.
- السمات: الاندفاع وراء الشهوات، عبادة الدنيا، إنكار البعث.
- الأثر: نزع البعد الأخلاقي عن العمل، تقويض المسؤولية.

2.6 فئة الملحدّين

- التعريف: من ألحد في أسماء الله أو أنكر وجوده.
- الدليل: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ...﴾ (الأعراف: 180)
- ملاحظات: رغم وروده نادراً في النص، يعكس أخطر مظاهر التفكيك العقدي.

3. السمات المشتركة للفئات المنحرفة

البعد	التوصيف
العقيدة	إنكار، شرك، كفر، نفاق، تحريف للحق
السلوك	استكبار، استهزاء، صدّ، إيذاء المؤمنين
الموقف من الوحي	تكذيب، تحريف، إنكار، تجاهل
البنية النفسية	مرض في القلب، عمى بصيرة، غرور، استهزاء

ويؤكد فضل الرحمن ((Rahman, 2009b)) أن ~ الفئات المنحرفة في القرآن ليست "أعداء نظريين" بل تمثل نماذج وجودية رافضة للحق، تتعطل عندها حركة الإنسان نحو الله.

4. مصير الفئات المنحرفة ومرونة التحوّل

رغم طغيان التوصيفات السلبية، فإن القرآن يفتح باب التوبة والتحوّل:

- الكافرون إذا آمنوا، فأخوان في الدين.
- المشركون إذا تابوا، فلهم ما للمؤمنين.
- المنافقون إذا أخلصوا، دخلوا الإيمان.

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: 38)

5. الفئات المنحرفة بوصفها تحذيراً تربوياً

يوظف القرآن هذه الفئات كأدوات للبيان التربوي والتذكوي:

- تبيّن خطر الانحراف العقدي والسلوكي.
- ترسم خطأً فاصلاً بين النور والظلمة.
- تدفع الإنسان للمراجعة والعودة.

وكما يرى نصر ((Nasr, 2009))، فإن التصنيف العقدي القرآني ليس للتمييز العنصري، بل "لإظهار مراتب الاستجابة لله في سياق الوجود الإنساني".

التحليل النفسي والاجتماعي للفئات المنحرفة في القرآن الكريم

أولاً: التحليل النفسي للفئات المنحرفة

1. البنية الشعورية والنفسيّة

تتّصف الفئات المنحرفة (الكافرون، المنافقون، المُشركون...) في البناء القرآني بسمات مرضية على مستوى النفس، مثل:

السمة النفسية	الدليل القرآني	التفسير
العمى القلبي	﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: 179)	انغلاق الإدراك وتبلد البصيرة
الغرور والاستكبار	﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ...﴾ (الأعراف: 12)	تضخم الأنا ورفض التواضع للحق
القلق والانفصال الداخلي	﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ (البقرة: 10)	صراع داخلي بين ما يعرفون وما يُظهرون
الخوف من الفضيحة	﴿يَخَافُونَ أَنْ تُنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ﴾ (التوبة: 64)	هلع من انكشاف النفاق

كما يوضح إيزوتسو ((Izutsu, 2006))، فإنّ النفاق والشرك والكفر ليست مفاهيم فكرية فقط، بل تُعبّر عن اضطراب داخلي في العلاقة بين النفس والحقيقة.

2. التحفيز السلوكي المنحرف

- الدافع الأساسي للفئات المنحرفة هو الحفاظ على السيطرة أو المصالح أو التقاليد، لا طلب الحق.
- يتم تبرير الإنكار بالمكابرة أو الخوف من التغيير أو فقدان الامتياز الاجتماعي ((Rahman, 2009a)).

ثانيًا: التحليل الاجتماعي للفئات المنحرفة

1. دورهم في البنية الاجتماعية القرآنية

- ليست الفئات المنحرفة أفرادًا منعزلين، بل تُمثّل قوى اجتماعية منسّمة:
- المنافقون: يعملون داخل الجماعة لتقويضها من الداخل.
- الكافرون: يشكلون جبهة عداء خارجي للنبوّة.

■ **المشركون:** يُمثّلون القوى الدينية التقليدية المقاومة للتوحيد.

2. استراتيجياتهم الاجتماعية

الفئة	السلوك الاجتماعي في النص	الوظيفة التخريبية
المنافقون	السخرية، التخريب، التجسس	تفكيك الجماعة من الداخل
الكافرون	الاستهزاء، التهديد، التعذيب	منع انتشار الحق
المشركون	تكريس الجاهليّة	مقاومة التحوّل العقدي والاجتماعي

يرى نصر ((Nasr, 2009)) أن الفئات المنحرفة في القرآن "تُجسّد البنية المضادة للحضارة التوحيدية"، أي أنّهم يمثلون قوى مضادة للهداية والبناء.

المقارنة بين الفئات المنحرفة في القرآن والنظريات النفسية المعاصرة

البُعد المقارن	الفئات المنحرفة في القرآن الكريم	النظريات النفسية المعاصرة
التنافر المعرفي	الكافرون يُنكرون الحق رغم علمهم به: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ (النمل: 14)	يشابه مفهوم التنافر المعرفي <i>Cognitive Dissonance</i> : (Festinger, 1957): التوتر بين المعتقدات والسلوك
الازدواجية والانفصام	المنافقون يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ (البقرة: 10)	يوازي اضطراب الهوية الانفصامية <i>Dissociative Identity Disorder-DID</i> : (Dorahy et al., 2014) واضطرابات الشخصية الحديثة أو المعادية للمجتمع

التضخم النرجسي	﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ (الأعراف: 12) – استعلاء إبليس على آدم	يشبه اضطراب الشخصية النرجسية (<i>Narcissistic Personality Disorder</i> –DSM-5: (Regier et al., (2013))
العناد والمكابرة	﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ (الأنعام: 25)	يقابله السلوك المتمرد المعارض (<i>Oppositional Defiant Behavior</i> : (<i>Ghosh et al., 2017</i>)) – مقاومة الحق رغم وضوحه
العداء للمجتمع الصالح	المنافقون يتجسسون ويشككون ويشتمون المؤمنين	يشبه اضطراب الشخصية المعادية للمجتمع (<i>Antisocial Personality Disorder</i> : (Glenn et al., 2013)) – العدوان على المنظومات الأخلاقية
التحريف المعرفي	تحريف أهل الكتاب للحق: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء: 46)	يوازي التحيزات المعرفية (<i>Cognitive Biases</i> : (Korteling & Toet, 2020)) والأنحياز التأكيدي (<i>Confirmation Bias</i> : (Oswald & Grosjean, 2004))

خلاصة المقارنة:

- يقدم القرآن تشخيصًا دينيًا-روحيًا للفئات المنحرفة، قائم على الحرمان من النور والعناد والاستكبار والنفاق، مع أمل دائم في التوبة.
 - تفسر النظريات النفسية الغربية المعاصرة الانحراف على أنه نتيجة خلل وظيفي أو اضطراب سلوكي، لكنها لا تربطه غالبًا بمسؤولية روحية أو غائية.
- كما يشير بدري ((Badri, 1979))، فإن التكامل بين الرؤية القرآنية والنظرية النفسية الغربية يتطلب استعادة مركزية المعنى والمصير في فهم الاضطرابات السلوكية.

الفئات الوسيطة والتحوّلية في القرآن الكريم: بين الإمكان العقدي والتحوّل الوجودي

1. مدخل مفاهيمي: ماذا نعني بالفئات الوسيطة؟

تُشير "الفئات الوسيطة" في القرآن إلى الجماعات أو الأفراد الذين:

- لا يندرجون تمامًا ضمن الفئات المؤمنة (المسلمون، المؤمنون، المتّقون...)،
- ولا يُصنّفون في الفئات المنحرفة المنكرة (الكافرون، المشركون، المنافقون...)، بل يقفون في موضع بينيّ من حيث:
- الموقف من الوحي،
- الخلفيّة العقديّة،
- إمكانيّة الدخول في الإسلام أو معارضته.

وتتميّز هذه الفئات بخصائص تاريخيّة ونصّيّة وعقدية، تجعلها نقطة تقاطع بين الديانات السابقة والرسالة المحمّدية، وبين الإقرار بالحق وإنكاره.

2. الفئات الوسيطة كما وردت في القرآن

2.1 أهل الكتاب

- التعريف: يشمل اليهود والنصارى في الدرجة الأولى، وأحياناً الصابئين.
- الدليل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾ (آل عمران: 70)
- السمات:
- لديهم وحي سابق (التوراة والإنجيل).
- منهم من كذّب، ومنهم من آمن، ومنهم من لم يُفصح.
- المصير:
- إن آمنوا، فلهم أجرهم مرتين (القصص: 54)

- وإن كذبوا، فهم في الكفر رغم نسبة الكتاب إليهم.

2.2 الذين أوتوا الكتاب

- التعريف: مصطلح أوسع من "أهل الكتاب"، يشير إلى جميع من أنزلت إليهم كتب قبل القرآن.
- الدليل: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ...﴾ (الأنعام: 20)
- الفرق الدلالي: "أهل الكتاب" تُشير للهوية الجماعية، بينما "الذين أوتوا الكتاب" تُشير للفعل التاريخي للتنزيل.

2.3 اليهود

- يُشار إليهم كفئة عرقية وعقدية، تحمل ماضيًا نبويًا، لكنها حرفت العقيدة.
- مواضعهم في القرآن تتراوح بين:
 - الاعتراف ببعضهم (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا...)
 - الإدانة بسبب التحريف (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ...)
- موقف القرآن منهم جدلي ومركّب ((Izutsu, 2006)).

2.4 النصارى

- يوصفون أحيانًا بالقرب من الروح القرآنية (وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ...)
- لكنهم ضلّوا بعقيدة التثليث.
- يتفاوت تقييمهم بحسب موقفهم من التوحيد والنبوة.

2.5 الصابئون

- من أندر الفئات في الذكر القرآني.
- قد يُفهمون كأتباعٍ وحي قديم ضائع ((Rahman, 2009a)).

- يُذكرون ضمن المجموعات التي يمكن لها النجاة بالإيمان والعمل الصالح (البقرة: 62؛ المائدة: 69)

2.6 المجوس

- يُذكرون مرة واحدة فقط: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا... وَالْمَجُوسَ﴾ (الحج: 17)
- لا يُدانون صراحة، لكن يُدرجون ضمن فئات مرصودة للحساب.

3. خصائص الفئات الوسيطة

البعد	الخصائص
المرجعية	لديهم أصل وحي (أو ادعاء له)
الموقع	في منزلة بين الإيمان والإنكار
السلوك	تفاوت بين الصدّ والتقبل، التحريف أو التسليم
التحول	مفتوحة على الدخول في الإيمان أو رفضه
الأنموذجية	يستخدمون كمرآة لمقارنة أمة الإسلام بالأمم السابقة

وكما يوضح فضل الرحمن ((Rahman, 2009a))، فإنّ هذه الفئات تؤدي وظيفة "مقارنة أخلاقية وعقدية" تسلط الضوء على مقاصد الوحي الجديد في مقابل الأديان السابقة.

4. التحديات المنهجية في دراسة الفئات الوسيطة

- الخلط بين الهوية العقدية والهوية الثقافية (كاليهودي غير المتدين).
- التمييز بين "من أوتي الكتاب" و"من تحرف عنده الكتاب".
- أثر السياق التاريخي المدني والمكي على توصيفهم.

- استغلال الفئات الوسيطة في الخطاب الاستشراقي لتفكيك وحدة العقيدة ((Nasr, 2009); (Izutsu, 2006)).

5. الفئات الوسيطة في البناء العقدي القرآني

تمثل هذه الفئات:

- جماعات لديها شرعية مبدئية (بوصفهم أهل وحي)،
- لكنها تُختبر بمدى موقفها من النبوة المحمدية، كما في قوله:
﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾
(القصص: 52)

خاتمة: إمكان الهداية والانتماء

رغم كل التحفظات النقدية على الفئات الوسيطة، فإن القرآن لا يغلق الباب أمام أي منها، بل يؤكد على معيار واحد:

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"
[المائدة: 69]

التحليل النفسي والاجتماعي للفئات الوسيطة في القرآن الكريم

أولاً: التحليل النفسي

1. البنية النفسية للفئات الوسيطة

تتميز الفئات الوسيطة (أهل الكتاب، الصابئة، المجوس...) نفسياً بما يلي:

السمة النفسية	التوصيف في القرآن	التفسير
الانفتاح	﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ﴾	قابلون للهداية عند صدق

الجزئي	أَحْسَنَهُ ﴿ (الزمر: 18)	الطلب
التحفظ العقدي	﴿يُجَادِلُونَكَ أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ (الأنعام: 65)	يحملون شكوًا أو تعصبًا لتراثهم
التمزق الوجداني	﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ...﴾ (المائدة: 83)	مزيج من التأثر والتردد
إدراك سابق جزئي	﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ...﴾ (الأنعام: 20)	لديهم معرفة مسبقة بالحق، لكنها غير مُفعَّلة

وفق تحليل فضل الرحمن ((Rahman, 2009a))، فإن هذه الفئات تعبّر عن حالات نفسية انتقالية، تقف في مساحة "الإمكان العقدي"، بين التلقّي والتمنّع، بين المعرفة والانقياد.

ثانيًا: التحليل الاجتماعي

1. الدور الاجتماعي للفئات الوسيطة

- ليست جزءًا من الجماعة المؤمنة،
- وليست عدوًا مباشرًا دائمًا،
- لكنها تُمارس وظائف اجتماعية حيوية في النص:

الفئة	الوظيفة الاجتماعية	التأثير
أهل الكتاب	أهل ديانة سابقة ذات مرجعية نصّية	مصدر حوار ديني أو خصومة عقديّة
الذين أوتوا الكتاب	يشكّلون "مرجعية ثقافيّة" موروثه	مقاومة التغيير أو اعتراف ضمني بالحق
الصابئة	أمم غير مألوفة للنص العربي	امتحان عالميّة الخطاب القرآني

		والمجوس

2. المرونة الاجتماعية

○ القرآن لا يُقَصِّبُهُمْ، بل يُقِيمُ معهم حَوَازًا وَقِيمًا مشتركة:
﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ...﴾ (آل عمران: 64)

○ فيهم من يُنْقِذَ بالتقوى والعمل الصالح:
﴿...مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا...﴾ (البقرة: 62)

يرى نصر ((Nasr, 2009)) أنّ هذا الانفتاح القرآني على الفئات الوسيطة "يمثل القاعدة الأخلاقية لأي حوار حضاري عالمي".

المقارنة بين الفئات الوسيطة في القرآن والنظريات النفسية المعاصرة

البُعد المقارن	الفئات الوسيطة في القرآن الكريم	النظريات النفسية المعاصرة
الهوية الدينية الانتقالية	تعيش الفئة الوسيطة في حالة تمازج معرفي بين وحي سابق والحق الجديد، قابلة للانتقال إلى الإيمان أو الرفض (البقرة: 62، المائدة: 69)	تقابل مفهوم تطوير الهوية الدينية (<i>Religious Identity</i>) <i>Development: (Erikson, 1959);</i> (Marcia, 1966): تمر الهوية الدينية بمراحل: التبتّي، البحث، الرفض، الالتزام
التسامح المعرفي	القرآن يشير إلى إمكانية قبولهم عند صدق النية والعمل الصالح ﴿...وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ (الحج: 17)	تشير نظرية طبيعة التحيز (<i>The</i> <i>Nature of Prejudice: (Allport,</i> <i>1954)</i>) إلى إمكانية الانفتاح على الآخر بناءً على الاعتراف بالكرامة والقيم المشتركة

المرونة في المعتقد	تُوصف الفئات الوسيطة كـ "الذين أوتوا العلم" أو "الذين يعرفون الحق" لكن لا يلتزمون به كليًا	يشبه مفهوم المرونة المعرفية <i>Cognitive Flexibility: (Scott, 1962)</i> في علم النفس المعرفي - قابلية الدماغ لتغيير البنية الاعتقادية عند ظهور معرفة جديدة
التحول الإيماني التدريجي	من أهل الكتاب من يدخلون في الإسلام عن قناعة بعد سماع الوحي ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (القصص: 54-52)	يقابل نظرية التحول المرحلي <i>Stage Theory of Conversion: (Rambo, 1993)</i> : التحول الديني يحدث في مراحل نفسية وسياقية
التمزق المعرفي-الروحي	﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: 83)	يشبه مفهوم التنافر الوجودي <i>Existential Dissonance: (Yalom, 2020)</i> - التوتر الناتج عن تعارض الإيمان الموروث مع المعنى الجديد

خلاصة المقارنة:

- تُجسّد الفئات الوسيطة في القرآن حالات نفسية مركبة وعابرة، تحكمها المعرفة السابقة والنية، ويُمنح فيها الحق في التدرّج.
- توصّف النظريات النفسية المعاصرة هذه الفئات ضمن نظريات الهوية والمرونة والانتقال الديني، وتؤكد أنّ التحول العقدي ممكن عبر مراحل من الصراع والبحث والتكامل.

يشير فضل الرحمن ((Rahman, 2009a)) إلى أنّ القرآن يعامل هذه الفئات ككائنات حرّة مسؤولة، "تمتلك حقّ المراجعة والعودة، وليس فقط موقع الرفض".

التطبيقات المعاصرة لتصنيف الفئات العقدية في القرآن الكريم

يشكّل التصنيف القرآني للفئات العقديّة منظومة مفهوميّة غنيّة يُمكن تفعيلها في سياقات معاصرة متعددة، سواء في الخطاب الديني أو التعليم أو علم النفس أو الحوار الحضاري أو الدراسات السياسية. وهذه التطبيقات لا تنطلق من التصنيف بوصفه إقصائياً، بل بوصفه أداة لفهم موقع الإنسان من الحقّ، ومراحل تجاوبه مع الهداية.

1. في التربية الإيمانية والتزكية النفسية

- يُستخدم التصنيف في إعادة بناء المناهج التربويّة الإسلامية، من خلال تحديد مراتب الإيمان (الإسلام، الإيمان، الإحسان)، وتوضيح كيف يتحوّل المسلم من الانتماء الظاهري إلى التحقق الباطني.
- يُسهم في معالجة أمراض النفس الإيمانية (كالنفاق الخفي، الشك، التذبذب) من خلال فهم درجات الانحراف في الفئات المنحرفة.
- مثال تطبيقي: بناء مصفوفة تربويّة تعتمد على مراتب المؤمنين في سورة الأنفال والأحزاب.

مرجع: ((Badri, 1979)).

2. في التعليم الإسلامي والهوية العقدية

- يساعد في تطوير مناهج تعليم العقيدة للأطفال والناشئة بشكل تدريجي واقعي، يُبنى على مراحل النفس والإيمان بدل الجمود الفقهي.
- يُقدّم بديلاً عن المقاربات الكلامية المعقّدة، نحو تصوّر تربوي سلوكي عملي.
- يستخدم في تصحيح الانتماء الديني المعاصر في المجتمعات المختلطة، من خلال توضيح معايير الإيمان والانتماء.

مرجع: ((S. M. N. Al-Attas, 1993)).

3. في الحوار الحضاري والديني المعاصر

- يُسهّل الحوار مع غير المسلمين من خلال مفهوم الفئات الوسيطة، كأهل الكتاب، الذين لهم معرفة سابقة بوحى الله.
 - يسمح بالتمييز بين العداء العقدي والاختلاف الإيماني المحترم، ما يساعد في بناء جسور التواصل.
- مرجع: ((Nasr, 2009)).

4. في الدراسات النفسية والاجتماعية

- يمكن الباحثين من الربط بين السمات النفسية للفئات (ك) الطمأنينة عند المؤمن، التذبذب عند المنافق، الغرور عند الكافر)، والنماذج النفسية المعاصرة (مثل اضطرابات الهوية، التنافر المعرفي، القلق الوجودي).
 - يستخدم في بناء برامج العلاج النفسي القيمي (value-based therapy) انطلاقاً من الهداية والرجوع إلى الله.
- مرجع: ((Fowler, 1981)).

5. في الفقه السياسي والعلاقات الدولية

- يمكن من تحديد العلاقة السياسية والأمنية مع الفئات المختلفة حسب موقعها العقدي وسلوكها تجاه الدولة المؤمنة.
 - يُسهم في تطوير أنموذج معاصر للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين لا يُبنى فقط على تقسيم دار الحرب ودار الإسلام، بل على مراتب الاستجابة للعقيدة.
- مرجع: ((Ramadan, 2004)).

خلاصة

ليس تصنيف الفئات العقديّة في القرآن الكريم بنية لغوية أو تاريخية فقط، بل هو:

- بوصلة للتمييز العقدي والأخلاقي،
 - خريطة للنمو الروحي،
 - ومنهج عملي للحكم على العلاقات والسلوك والمواقف.
- كما يمكن أن يكون هذا التصنيف أساساً لبناء ما يُسمى بـ "علم الفئات القرآنيّة"، وهو تخصص ناشئ يُعالج العلاقة بين الإنسان والوحي والحق من منظور قرآني لا كلامي.

آفاق التطوير والتجديد في دراسة الفئات العقديّة في القرآن الكريم

♦ 1. الانتقال من التصنيف الوصفي إلى النمذجة التحليلية

- الإشكال التقليدي: الاكتفاء بسرد أسماء الفئات وتوصيفها دون إدراك بنيتها المعرفية.
 - آفاق التجديد:
 - بناء نماذج تفسيرية ثلاثية الأبعاد للفئة (البنية العقديّة – الحالة النفسية – السلوك الاجتماعي).
 - تصميم شبكات مفاهيمية تفاعلية توضّح العلاقات بين الفئات المختلفة.
- يدعو فضل الرحمن ((Rahman, 2009a)) إلى تجاوز التصنيف المجرد إلى التحليل السياقي والتفاعلي.

2. تكوين علم مستقل: "علم الفئات القرآنيّة"

- تأسيس حقل معرفي تخصصي يُعنى بـ:
- تحليل الفئات في ضوء التصوّر القرآني التوحيدي،
- التمييز بين الفئة والسلوك، وبين العقيدة والهوية،
- الربط بين الفئات والعناصر الوجودية: العقل، النفس،

المجتمع، المصير.

يؤكد سيد محمد نقيب العّطاس ((S. M. N. Al-Attas, 1993)) ضرورة تحرير العلوم الإسلامية من التقسيمات المتأثرة بالفلسفة الوضعية الغربية.

3. دمج علوم النفس والاجتماع والفكر العقدي

○ تطوير أدوات تفسير للفئات تتكامل فيها:

- النماذج النفسية (الهوية، القلق، الصراع، الانحراف)،
- والنظريات الاجتماعية (الانتماء، التميز، التحول القيمي)،
- والمنطق القرآني للهداية والضلال.

يطالب بدري ((Badri, 1979)) ببناء نماذج نفسية منطلقة من التصوّر الإيماني لا المقولات العلمانية فقط.

4. توظيف أدوات التحليل اللساني المعاصر

○ استخدام منهجيات التحليل الدلالي الشبكي (Semantic Fields:)
(((Johnson-laird & Oatley, 1989)))

○ وتحليل الخطاب العقدي (Creedal Discourse Analysis:)
(((Trueman, 2012)))

○ لتفكيك العلاقات المفهوميّة بين الفئات.

بيّن إيزوتسو ((Izutsu, 2006)) أنّ المفاهيم القرآنية لا تُفهم إلا في شبكتها التداولية، لا في معجم مفرداتها فقط.

5. بناء تطبيقات تربويّة وتعليميّة

○ تحويل تصنيف الفئات العقديّة إلى:

- مصفوفات تعليمية للمراحل العمرية المختلفة،

- برامج تهذيب سلوكي قائم على الوعي بالموقع العقدي للفرد،
- أدوات تفاعلية رقمية لعرض التدرّج الإيماني أو الانحرافي للفئات.

6. تطوير منظور حضاري للعلاقات بين الفئات

- استخدام التصنيف في:
 - إعادة بناء الخطاب الإسلامي تجاه الآخر،
 - تطوير فقه التفاعل الحضاري مع الفئات الوسيطة (أهل الكتاب – المَجُوس – الصّابئة...).
- يرى سيد حسين نصر ((Nasr, 2009)) أنّ القرآن يدعو إلى نظام عالمي قيمى يقوم على الهداية لا الصراع العقيدى العنيف.

7. ربط الفئات العقديّة بالمصير الفردى والجماعى

- دراسة كيف تحدّد الفئة:
 - مسار الفرد الروحى والسلوكى،
 - موقعه من الجماعة المؤمنة،
 - مآله الأخرى.
- كما يمكن دراسة العلاقة بين تحوّل الفئة وتحوّل الحضارة.

التوصيات البحثيّة:

الأداة	التوصية
وحدة بحث جامعية / مجلة علمية تخصصية	إنشاء "علم الفئات القرآنية"
مشروع علمى جماعى	تأليف "معجم الفئات القرآنية"

إنتاج تطبيق تفاعلي	خرائط ذهنية للفئات ومستويات الإيمان
تدريب الدعاة والوعاظ	على توظيف التصنيف العقدي بدل الوعظ العاطفي المجرد

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة الفئات العقدية في القرآن الكريم، من خلال تحليل تأصيلي وتأويلي متعدد الأبعاد، يجمع بين أصالة التصور القرآني للتوحيد والهوية العقدية، وأدوات التحليل النفسي والاجتماعي المعاصر. وقد سعت الدراسة إلى تجاوز التصنيف التقليدي الثنائي (مؤمن/كافر) نحو رؤية أكثر تكاملاً وتعقيداً، تأخذ بعين الاعتبار البنية المعرفية والسلوكية والوجدانية لكل فئة، وموقعها من دائرة الهداية أو الانحراف.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، تفتح آفاقاً جديدة لفهم القرآن بوصفه بنية تصنيفية وجودية، تحدد موقع الإنسان من الحق، ومساره في العالم، ومصيره في الآخرة.

النتائج

1. يقدم القرآن الكريم تصنيفاً عقدياً دقيقاً للفئات البشرية، يتميز بالشمول والتدرج والارتباط المباشر بالوحي والمصير الأخروي.

2. يمكن تصنيف الفئات العقدية في القرآن إلى ثلاث فئات رئيسية:

- **الفئات المؤمنة:** المسلمون، المؤمنون، المتقون، الموقنون، المخلصون، المحسنون، الراسخون في العلم، أولو الألباب، الذاكرون...

- **الفئات المنحرفة:** الكافرون، المشركون، المنافقون، الذين لا يؤمنون بالآخرة، الذين كذبوا بآيات الله، الملحدون...

- **الفئات الوسيطة:** أهل الكتاب، الذين أوتوا الكتاب، الصابئة، المجوس، النصاري، اليهود (كموقع تاريخي عقدي).

3. يرتبط الانتماء إلى كل فئة بعوامل متعددة: النية، الموقف من الوحي، صدق السلوك، إدراك البصيرة، المصير الأخرى.
4. تظهر الفئات المؤمنة في القرآن ضمن تراتبية إيمانية تبدأ من الإسلام الظاهري وتنتهي بالإحسان واليقين، بينما تظهر الفئات المنحرفة ضمن تدرّج من التكذيب إلى النفاق إلى التحريف.
5. يمكن تحليل الفئات العقدية في القرآن من خلال ستة أبعاد: العقدي، النفسي، الأخلاقي، المعرفي، الاجتماعي، والروحي.
6. تبين أنّ التصنيف القرآني للفئات لا يعتمد فيه على الانتماء الاسمي أو الإثني، بل على التحقق بالإيمان والصدق مع الله.
7. يمكن توظيف تصنيف الفئات العقدية في مجالات متعددة مثل: التربية العقدية، الدعوة، التعليم، علم النفس الإيماني، الحوار الحضاري، والعلاقات الدولية.
8. تواجه دراسة الفئات العقدية تحديات منهجية ومعرفية، أبرزها: تعدد السياقات، تداخل الوظائف الاجتماعية، غلبة المقاربات الكلامية، غياب التخصص المعرفي المستقل.
9. تفتح دراسة الفئات العقدية آفاقاً للتجديد العلمي، مثل: بناء علم مستقل للفئات القرآنية، تطوير أدوات تحليل دلالي-نفسية، وإنتاج مناهج تعليمية تدرّجية في الإيمان.

الفصل 5: المكوّن الاجتماعي: الهوية والقربى والحدّاة والاقتصاد

نحو تصوّر قرآني جديد للفئات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الحدّائي

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم إطار مفاهيمي حديث لتصنيف الفئات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الحدّائي، من خلال توظيف أربعة عناصر مركزية: الدين (باعتباره مرجعية الهوية والمقاصد والضوابط)، والقربى (بشقيها الرّحمي والمكاني)، والحدّاة (بما تمثّله من وظيفية تعارفية وعمرانية)، والاقتصاد باعتباره محورًا لأحوال الناس (الغنى والفقر) ومعياريًا للعدالة الاجتماعية (الرعاية والتكافل). ويسهم هذا التّصوّر في تجاوز الأنموذج الغربي الجامد للتصنيف الطبقي، لصالح أنموذج قرآني تفاعلي يراعي الهوية والمقاصد والقربى والحدّاة والاقتصاد.

أولاً: الدين كأصل في تحديد الهوية الاجتماعية

- في التّصوّر القرآني، ليس الدين علاقة عمودية بالله فقط، بل بُعد أفقي تأسيسي لهوية الفرد والمجتمع.
- يُشكّل الانتماء الديني فئة متميزة تؤثر في سلوك الأفراد، وتُحدّد العلاقات البينية في المجتمع.
- تشمل الفئات القرآنية الدينية: كل الكيانات الاجتماعية.
- يوفّر الدين في هذا الإطار المرجعية الشرعية والأخلاقية والمقاصدية والقضائية التي تحكم السلوك الاجتماعي.

ثانيًا: القربى بوصفها رابطة اجتماعية تأسيسية

أ. القربى الرَّحْمِيَّة:

○ تشمل الأسرة والأرحام، وتمثّل البنية الأولى للعلاقات الإنسانية والتكافلية.

○ قال تعالى: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ (الإسراء: 26).

ب. القربى المكانية:

- يُراعى فيها الجار والجوار والتجاور المكاني.
- قال تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ (النساء: 36).
- تُنتج وحدات اجتماعية محلية تتكامل حول المسجد والمؤسسات الاجتماعية والوقفية.

ثالثًا: الحداثة بوصفها وظيفية تعارفية وعمرانية في المجتمع المعاصر

أ. التعارف:

○ مستمد من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13).

○ ينتج عنه فئات التفاعل الإنساني: الدعوة، الإعلام، التعليم، الوساطة، العلاقات.

ب. العمران:

○ مستند إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61).

○ يشمل الفئات المنتجة: علماء العمران وأرباب العمل والعمال والحرفيين والفلاحين والمهندسين وأصحاب المهن والجند والتجار.

رابعاً: الاقتصاد كعامل تمايزي للفئات وأداة لتحقيق العدالة

- يعتمد التصنيف الاقتصادي في القرآن على معيار الفقر والغنى كحالة اجتماعية لا مجرد ملكية.
- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾ (التوبة: 60).
- تنتج عنه فئات مثل: الفقراء والمساكين والأيتام والأغنياء والغارمين والعاملين على الزكاة والمؤلفة قلوبهم.
- يوجّه الاقتصاد القرآني نحو الرعاية والتكافل وينهى عن التراكم والاحتكار.

الخاتمة:

يجمع النموذج القرآني لتصنيف الفئات الاجتماعية بين الهوية العقدية، والانتماء القرابي، والوظيفة الحداثيّة، والموقع الاقتصادي، ضمن إطار من المقاصد الأخلاقية والتكامل النبوي. وهو إطار يُمكن من بناء مجتمع إسلامي حداثي منسجم مع قيم العدل والمودة والرحمة والرعاية والتكافل، في مقابل النماذج المادية المنقطعة عن الوحي.

أنموذج المجتمع الحداثي الإسلامي: مرجعية دينية ووظائف قرآنية تعارفية وعمرانية

الملخص:

يتألف المجتمع الحداثي الإسلامي من مرجعية دينية تبليغية إرشادية شرعية أخلاقية قضائية تُشرف على كامل بنية المجتمع ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، وتوجّه كل مستوياته. تبدأ هذه المستويات من الفرد فالأسرة فشبكة الأرحام والقبيلة، ثم الجيرة أو الحي، فالمجتمع المحلي المتمركز حول المسجد وما يشمل من مؤسسات وقفية واجتماعية ورعوية وتكافلية، ثم المجتمعات المحلية المتلاصقة (القربى المكانية) في إطار القرية أو المدينة، وصولاً إلى الدولة الإسلامية التي تضم شعباً ذا هوية تكوينية مشتركة (مكانية، لغوية، ومقاصدية) وترعى مصالحه المشتركة من أمن وسياسة واقتصاد وعدالة اجتماعية، ثم إلى الأمة الإسلامية الجامعة لكل الشعوب المؤمنة بوحدة الرسالة ومقاصد العدل والمودة والرحمة. وتقوم وظائف المجتمع على بُعدين تكامليين: وظائف تعارفية تُعنى بالعلاقات، ووظائف عمرانية تُعنى بالإنتاج والتقدم والتحسين الحضاري، وذلك في ضوء

المفاهيم القرآنية التأسيسية.

المقدمة:

يمرّ العالم الإسلامي بتحوّلات اجتماعية وثقافية عميقة تدفع نحو إعادة بناء النموذج المجتمعي على أسس قرآنية، تستعيد البعد الوظيفي الرسالي، وتدمج بين التعارف الإنساني والعمران الحضاري. هذا المقال يُقدّم تصوّرًا متكاملًا للمجتمع الإسلامي الحديث، من خلال هندسة مستوياته المتعددة، وإعادة تعريف وظائفه من منطلق قرآني، تحت مظلة مرجعية ولائية شرعية تحكمها مبادئ الشورى والعدل.

أولاً: المرجعية الدينية في بنية المجتمع الإسلامي

- تستند المرجعية الدينية في بنية المجتمع الإسلامي إلى مبدأ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59). والأمر أمران: أمر الله وأمر الناس. أمّا أمر الله، وهو الحاكم الشارع في المجتمع الإسلامي، فهو بيد الشريعة والعلماء الفقهاء. وأمّا أمر الناس، فهو شورى بينهم.
- وظيفتها دينية تبليغية، وإرشادية اجتماعية، وشرعية تشريعية، وأخلاقية تهذيبية، وقضائية عدلية.
- تتجلى في الهياكل الدينية والاجتماعية والسياسية التي تضمن بقاء المجتمع في حالة توازن بين السلطة والتكليف.
- تؤطر الشورى آلية المشاركة والرقابة: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38).

ثانياً: مستويات البنية الاجتماعية

1. الفرد: محلّ التكليف والتزكية الفردية.
2. الأسرة: مركز السكن والموّدة والرحمة.
3. الأرحام والقبيلة: نظام التضامن الاجتماعي الممتد.
4. الجيرة أو الحي: فضاء القربى المكانية والتفاعل اليومي المباشر.

5. المجتمع المحلي (المسجد): نواة التنظيم القريب

المكانية-الاجتماعي-الروحي، يشمل:

- المؤسسات الوقفية
- الهيئات الاجتماعية
- الرعاية والتكافل

6. القرية أو المدينة: تكامل مجتمعي محلي متعدد المستويات.

7. الدولة الإسلامية: وحدة قانونية-سياسية-اقتصادية ترفع الهوية والمصلحة العامة.

8. الأمة الإسلامية: الكيان الشامل لعالمية الرسالة ووحدة المقاصد.

ثالثاً: وظائف المجتمع بين التعارف والعمران

أ. الوظائف التعارفية:

- تقوم على تفعيل أبعاد: التواصل والتفاعل والتعامل والتعلم والتبادل والتعاون والتآلف.
- الغاية: ترسيخ شبكة علاقات تقوم على السلم والفهم والموّدة والرحمة والتركية والفضيلة.
- الأدلة القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ... لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13).

ب. الوظائف العمرانية:

- تتضمن: العلم التجريبي والتقانة والصناعة والإنتاج والثروة والقوة والهيمنة.
- الغاية: بناء حضارة الاستخلاف والعدل والاستقلال.
- الدليل: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61).

الخاتمة:

إنَّ أنموذج المجتمع الحدائى الإسلامى الذى يستند إلى مرجعية دينية جامعة، وينظم مستوياته انطلاقاً من القرآن، ويعيد تصنيف وظائفه بين التعارف والعمران، يشكّل أساساً لبناء منظومة اجتماعية قادرة على مواجهة تحديات الحداثة دون التفريط بجوهر الرسالة. ويتجسّد هذا الأنموذج فى تفعيل مقاصد الوحي، وتوازن السلطة، وترابط الوظائف، وتكامل المستويات فى بنية منضبطة قيمياً وفاعلة وظيفياً.

المرجعية الدينية فى بنية المجتمع الإسلامى: بين أمر الله وأمر الناس

الملخص:

تستند المرجعية الدينية فى بنية المجتمع الإسلامى إلى مبدأ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59). والأمر فى القرآن الكريم نوعان: أمر الله وأمر الناس.

1. أمّا أمر الله، وهو الحاكم الشرعى الأعلى فى المجتمع الإسلامى، بيد العلماء والفقهاء الذين يتحمّلون مسؤولية التبليغ والإرشاد والتشريع والقضاء والفتوى، ويتولّون بيان حدود الحلال والحرام ومقاصد التشريع.

2. وأمّا أمر الناس، فهو يُدار بالشورى بينهم، كما فى قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38)، ويتجسّد فى مؤسسات المجتمع المدنى، وإدارة الشأن العام، والتدبير السياسى والاقتصادى، بما لا يتعارض مع المرجعية الشرعية.

يُظهر هذا المقال كيف تتكامل هاتان المرجعتان لبناء مجتمع إسلامى حدائى منضبط وفعال، يجمع بين الالتزام بالوحي والمشاركة المجتمعية.

المقدمة:

تتأرجح المجتمعات الإسلامية الحديثة بين تيارات تدعو إلى القطع مع المرجعية الدينية وتيارات تُفرط فى السلطة باسم الدين دون شورى. ولكي يُعاد بناء الأنموذج الاجتماعى الإسلامى ضمن مشروع حضارى متكامل، لا بد من التمييز الدقيق بين نوعي "الأمر": أمر الله وأمر الناس، وبين وظائف العلماء ووظائف

المؤسسات الاجتماعية. ويهدف هذا المقال إلى تأصيل هذا التمييز على ضوء النص القرآني، وإبراز آليات التكامل بين المرجعية الفقهية والإدارة المجتمعية.

أولاً: أمر الله بيد أهل العلم الشرعي

- قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً... وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ (التوبة: 122) يبين مركزية أهل الفقه في بيان الدين.
- العلماء هم ورثة الأنبياء، وهم المسؤولون عن حفظ حدود الشريعة وتوجيه الأمة.
- المرجعية هنا تشمل:
 - التبليغ: إبلاغ الرسالة بلا تحريف.
 - الإرشاد: توجيه المجتمع نحو المقاصد.
 - التشريع: بيان الحلال والحرام.
 - الفتوى: حلّ النوازل وتطبيق المقاصد.
 - القضاء: الفصل في النزاعات وفق الشرع.

ثانياً: أمر الناس شورى بينهم

- قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159) و﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَبْنِيَهُمْ﴾ (الشورى: 38) يؤسسان لقاعدة إدارية تشاركية.
- أمر الناس يشمل:
 - السياسة والإدارة والتنمية.
 - تنظيم المجتمع المدني والمؤسسات.
 - إدارة الشأن العام ضمن القيم الإسلامية.
- الهدف: منع الاستبداد، وضمان تمثيل المصالح، وتوسيع قاعدة المسؤولية.

ثالثاً: تكامل المرجعتين في النظام الإسلامي

- لا يُدار المجتمع الإسلامي بثنائية تناقضية بين العلماء والحاكم، بل بتكاملية الوظائف.
- العلماء يُمثلون **الحاكمية** المعيارية، والمسؤولون السياسيون يُمثلون **الإدارة** والسلطة الإجرائية.
- الفصل بين **"الحاكمية"** (لله ورسوله) و**"الإدارة"** (للناس) هو مفتاح التوازن في الأنموذج السياسي الإسلامي.

الخاتمة:

إنّ تأصيل العلاقة بين **"أمر الله"** و**"أمر الناس"** هو ضرورة فكرية ومنهجية لبناء مجتمع إسلامي معاصر منضبط بنصوص الوحي، ومُنفتح على آليات التمثيل والشورى. المرجعية الدينية تُوفّر الثوابت، والمجتمع يُفعّل المتغيّرات، والنتيجة: أنموذج يوازن بين الأصالة والحركة.

الفئات المحتاجة للرعاية في ضوء القرآن الكريم

يُركّز القرآن الكريم على الفئات المحتاجة باعتبارهم أساس الرحمة والعدالة:

1. **الفقراء والمساكين:** ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ (التوبة: 60).
2. **اليتامى:** ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ (الضحى: 9).
3. **الأرامل:** من خلال سياقات النفقة والرعاية.
4. **أبناء السبيل:** الغرباء والمنقطعون، ضمن مصارف الزكاة.
5. **الضعفاء من الرجال والنساء والولدان:** ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ...﴾ (النساء: 75).
6. **المرضى وذوو الاحتياجات:** يُشار إليهم في آيات الصيام والصلاة والجهاد تخفيفاً ورحمة.

تُعَدّ رعاية هؤلاء واجباً تكافلياً شرعياً، تُحاسب عليه الأمة.

هناك **فئات إضافية** في القرآن الكريم تحتاج إلى **رعاية ورقابة خاصة** ضمن النطاق الأخلاقي-الاجتماعي للمجتمع الإسلامي. إليك توسعة شاملة مدعومة

بالنصوص القرآنية:

فئات إضافية محتاجة للرعاية في القرآن الكريم:

7. المديونون (الغارمون)

- وهم المديونون المُعسرون العاجزون عن السداد.
- **الدليل:** ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ... وَالْغَارِمِينَ﴾ (التوبة: 60)
- **الرعاية المطلوبة:** إسقاط أو تقسيط أو دفع الدين، وصون كرامتهم.

8. الرقاب / العبيد (سابقًا)

- وتشمل العبيد وأسرى الحروب، وهم فئة مغولة تحتاج تحريرًا تدريجيًا.
- **الدليل:** ﴿فَكَ رَقَبَةٍ﴾ (البلد: 13)، وذكروا ضمن مصارف الزكاة.
- **الرعاية المطلوبة:** تحرير وتعليم واندماج إنساني.
- **المعاصرون:** قد يُقاس عليهم اليوم ضحايا الاتجار بالبشر، أو الاستعباد الاقتصادي الحديث.

9. العائسون والعوانس (الراغبون في الزواج والعاجزون عنه)

- **الدليل:** ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ... إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ﴾ (النور: 32)

- **الرعاية المطلوبة:** تيسير الزواج والصدقات والسكن.

10. العُمال والموظفون في الدولة (العاملون عليها)

- يشملون من يعملون في تحصيل الزكاة أو في خدمة الناس.
- **الدليل:** ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ... وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ (التوبة: 60)
- **الرعاية المطلوبة:** أجور عادلة ورقابة شرعية وعدم الاستغلال.

11. المهاجرون واللاجئون (في سبيل الله)

- الذين يُضْطَرُّونَ للهجرة طلبًا للدين أو النجاة.
- **الدليل:** ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا...﴾ (الحشر: 8)
- **الرعاية المطلوبة:** إيواء وتأهيل ودمج في مجتمع جديد.

12. الأسرى والمظلومون

- خصوصًا في سياق الحرب أو الاضطهاد.
- **الدليل:** ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان: 8)
- **الرعاية المطلوبة:** تحرير وإكرام ومعاملة إنسانية.

13. الضعفاء فكريًا أو نفسيًا (السُدُج، البُلْهَاء، القُصْر)

- **الدليل:** ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء: 5)
- **الرعاية المطلوبة:** ولاية ووصاية عادلة وتربية وتعليم وحماية قانونية.

14. المحرومون من الكسب رغم القدرة (بسبب الهيمنة الاجتماعية)

- تُسْتَنْبَط مِن آيَات: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ...﴾ (البقرة: 273)
- يشير إلى الحصار الاقتصادي أو التمييز الوظيفي.

خلاصة تصنيف الفئات المحتاجة في ضوء القرآن:

نوع الرعاية المطلوبة	مصدر قرآني	الفئة
زكاة، نفقة، تمكين	التوبة: 60	الفقراء والمساكين

اليتامى	الضحى: 9	كفالة، حنان، عدالة ورعاية
الأرامل	النساء، الطلاق	نفقة، سكن، عدل اجتماعي
أبناء السبيل	التوبة: 60	سفر، مأوى، دعم تنقّلي
المستضعفون	النساء: 75	حماية، تحصين، تمكين
المرضى والمعوّقون	البقرة، النساء	تخفيف، تيسير، احترام
الغارمون (المدينون)	التوبة: 60	سداد الديون، إعفاء، كرامة مالية
الرقاب	البلد: 13، التوبة: 60	تحرير، تأهيل
الراغبون في الزواج	النور: 32	تزويج، نفقة، تيسير
العاملون في الدولة	التوبة: 60	أجور، نزاهة
المهاجرون	الحشر: 8	احتواء، إعادة دمج
الأسرى والمظلومون	الإنسان: 8	تحرير، غذاء، كرامة
السُدج والقَصّر	النساء: 5	وصاية، تربية
المحرومون من الكسب	البقرة: 273	إعادة توزيع الفرص، كسر الاحتكار

فئات إضافية تستحق الرعاية في ضوء المفهوم القرآني:

15. العاملات والعاملون المجهولون (الذين لا يسألون الناس إلحافاً)

○ لا يظهرون الحاجة رغم شدّتها.

- **الدليل:**
{يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ} (البقرة: 273)
- **الرعاية:** الوصول إليهم بكرامة وعدم انتظار السؤال واحترام سترهم.

16. المُبتلون بالمصائب والكوارث

- ك المنكوبين من زلازل وفيضانات وحرائق وحروب.
- يُستنبط من قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ...} (البقرة: 155-156)
- **الرعاية:** إغاثة ومواساة وإعادة بناء ودعم نفسي.

17. المُضللون فكريًا (ضحايا الجهل أو التضليل)

- ضحايا خطاب زائف أو ثقافة مُشوّهة.
- **الدليل:** {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ...} (الزخرف: 22)
- **الرعاية:** تعليم وتبيين ورحمة في الدعوة وإزالة الشبهات.

18. النساء في أوضاع هشّة أو مهدّدة

- ك المرأة التي تُمنع من الزواج، أو تُحرّم من الميراث.
- **الدليل:**
 - {وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ...} (النحل: 58)
 - {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...} (النساء: 11)

- **الرعاية:** تشريعية وثقافية وقانونية ووقائية وماليّة.

19. أبناء الزنا أو مجهولو النسب

- يُفهم من عدالة الشريعة في عدم تحميلهم إثم والديهم.
- **الدليل الكلّي:** {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ} (الأنعام: 164)

- **الرعاية:** اندماج وحفظ كرامة ومساواة قانونية في الحقوق.

20. المعوقون في السعي الاجتماعي (الذين يُعذرون)

- **الدليل:** ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ...﴾ (التوبة: 91)
- **الرعاية:** استيعاب وظيفي، ودّعم نفسي-اجتماعي، وحفظ كرامة التكليف.

خلاصة موسّعة:

يمكنك الآن تصنيف الفئات المحتاجة للرعاية في القرآن إلى أربع دوائر وظيفيّة:

النوع	يشمل
الضعف المادي	فقراء، مساكين، غارمون، أبناء السبيل، عاطلون
الضعف الاجتماعي	أيتام، أرامل، أسرى، مجهولو النسب، نساء مهمّشات
الضعف النفسي/الذهني	مرضى، معوّقون، متردّدون، مُضللّون فكريًا
الضعف القانوني/السياسي	لاجئون، مُكرهون، محرومون من الحقوق، ضحايا الأنظمة

جدول الفئات المحتاجة للرعاية في ضوء القرآن الكريم

الفئة	الدائرة الوظيفية	الدليل القرآني أو التوصيف
الفقراء والمساكين	الضعف المادي	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ (التوبة: 60)
الغارمون	الضعف المادي	من مصارف الزكاة (التوبة: 60)

(المدينون)		
أبناء السبيل والمنقطعون	الضعف المادي	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ... وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (التوبة: 60)
العاملون عليها	الضعف المادي	موظفو الدولة في تحصيل الزكاة (التوبة: 60)
المؤلفة قلوبهم	الضعف المادي	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ... وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ (التوبة: 60)
اليتامى	الضعف الاجتماعي	﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ (الضحى: 9)
الأرامل والنساء المعيلات	الضعف الاجتماعي	ضمن سياقات الإنفاق والنفقة
الرقاب	الضعف الاجتماعي	فَكُ الرِّقَابِ من مصارف الزكاة (التوبة: 60)
الأُسرى والمظلومون	الضعف الاجتماعي	﴿وَيُطْعِمُونَ... أَسِيرًا﴾ (الإنسان: 8)
أبناء الزنا أو مجهولو النسب	الضعف الاجتماعي	وفق مبدأ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ﴾ (الأنعام: 164)
المرضى والمُعوقون	الضعف النفسي أو الذهني	تخفيف في التكاليفات الشرعية
السُّدَج والقَصْر	الضعف النفسي أو الذهني	﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء: 5)
المتردّدون (أهل الأعراف)	الضعف النفسي أو الذهني	فئة رمزية بين الجنة والنار (الأعراف: 46)

المضلّلون فكريًّا أو ثقافيًّا	الضعف النفسي أو الذهني	ضمن مفهوم الجهل أو التضليل العقدي
المستضعفون	الضعف السياسي أو القانوني	﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ...﴾ (النساء: 75)
المُكرهون	الضعف السياسي أو القانوني	﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ...﴾ (النحل: 106)
المهاجرون واللاجئون	الضعف السياسي أو القانوني	﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...﴾ (الحشر: 8)
ضحايا الكوارث والمصائب	الضعف السياسي أو القانوني	يُسْتَنْبَط من آيات الابتلاء والمصائب ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ...﴾ (البقرة: 155)
العائسون والعوانس	الضعف السياسي أو القانوني	﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ...﴾ (النور: 32)

من هم المؤلفة قلوبهم؟

المؤلفة قلوبهم هم إحدى الفئات التي شملها التشريع القرآني ضمن مصارف الزكاة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ... وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ (التوبة: 60). وتدل الآية على أن هذه الفئة تضم:

- الذين دخلوا الإسلام حديثًا ويراد تثبيت إيمانهم وتقوية ولائهم.
- من يتوقع تأييدهم للمجتمع المسلم أو كف شرهم إذا أحسن إليهم.
- من يرجى إسلامه إن رأى عدل المسلمين ورحمتهم.

وقد أعطيت هذه الفئة من الزكاة باعتبار البُعد السياسي والاجتماعي في الدعوة، وليس فقط البُعد الإقتصادي. وقد اختلف العلماء في استمرار هذا المصرف بعد قوة الدولة الإسلامية، لكن جمهور الفقهاء يرى بجوازه عند الحاجة والمصلحة.

الحدود الشرعية للفقير في المجتمع الإسلامي: دراسة تأصيلية وظيفية

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تأصيل مفهوم الفقر في المنظور الإسلامي من خلال تحليل حدوده الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، واستجلاء الآثار الفقهية والاجتماعية لهذا التحديد. وتُبرز الدراسة الفرق بين الفقير والمسكين وفقاً للتصنيف الشرعي، وتناقش معيار "الكفاية" بوصفه مرجعية متجددة في تحديد الاحتياج، كما تربط هذه الحدود بالمقاصد العليا للشرعية في العدل والتكافل. تعتمد الدراسة على مصادر فقهية وأكاديمية معاصرة لتقديم إطار وظيفي يساهم في بناء سياسات اجتماعية عادلة في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

المقدمة:

أثار التفاوت في تحديد مستحقي الزكاة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة إشكالات عملية تستدعي العودة إلى مفهوم "الفقر" في الإسلام، كما قرّره النص الشرعي، وحدّد له معايير دقيقة تُميّزه عن غيره من حالات الضعف المالي أو الحرمان المؤقت. يهدف هذا البحث إلى تأصيل مفهوم الفقر، والتمييز بين فئاته، وبيان آثاره على سياسات التكافل.

أولاً: الفقر في القرآن الكريم والسنة النبوية

يشكّل الفقر أحد المحاور المركزية في المعالجة القرآنية والاجتماعية:

- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾ (التوبة: 60)
- وقال النبي (ص): «ليس المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى، ولا يُفطن له» (متفق عليه)

ثانياً: الفرق الشرعي بين الفقير والمسكين

الفقير:

- من لا يملك كفايته أو يملك أقل من نصف الكفاية السنوية له ولعِياله.
- لا دخل ثابت، ولا مال قارّ.

المسكين:

- يملك أكثر من نصف كفايته لكن لا يصل إلى الاكتفاء.
- عنده مورد، لكنه لا يغنيه.

الرأي الفقهي: جمهور العلماء، كالمالكيّة والشافعية والحنابلة، فرّقوا بين الفقير والمسكين على هذا الأساس ((النووي، 2002)؛ (ابن قدامة، 1994)).

ثالثًا: معيار الكفاية الشرعيّة

- الكفاية تُقدَّر بما يفي بالحاجات الأساسية من:
 - الغذاء
 - السكن
 - الملبس
 - العلاج
 - وسائل التنقل والتعليم (حسب العرف السائد)

ويُراعى في ذلك تغير الزمان والمكان والمستوى العام للمعيشة. قال القرافي: "الكفاية تختلف باختلاف الناس، ولا تضبط بحدٍّ واحد" ((القرافي، 1421 هـ) هـ).

رابعًا: التطبيقات المعاصرة للحدود الشرعية للفقير

- تُستخدم هذه الحدود في ضبط:
 - استحقاق الزكاة والمساعدات.

- أولويات الإنفاق الوقفي.
 - سياسات الرعاية الاجتماعية.
 - تصنيف الطبقات الدنيا في المجتمع.
- المرجع التطبيقي: برنامج الفقر في البنك الإسلامي للتنمية (IDB: (M. J. Ibrahim, 2010); (البنك الإسلامي للتنمية, 2008)) اعتمد تعريف الفقر الشرعي بوصفه معيارًا لتمويل المشاريع الصغيرة.

خامسًا: نحو سياسة تكافلية تستند إلى الفهم الشرعي للفقر

- اعتماد معيار الكفاية بدل الدخل وحده.
- تقييم الحاجات لا الممتلكات فقط.
- إشراك الفقهاء في رسم مؤشرات الفقر في الوزارات والمؤسسات.
- اعتماد القيم القرآنية (ك الرحمة والتكافل والعدالة) في بناء مؤسسات الرعاية.

الخاتمة:

إن تحديد الفقر في المنظور الإسلامي ليس عملية حسابية محضة، بل هو حكم شرعي يقوم على الكفاية والمتغيرات الاجتماعية. وهو جزء من البنية الأخلاقية والوظيفية للدولة والمجتمع، تُبنى عليه أحكام الزكاة والسياسات الوقفية وبرامج التمكين. وإن تأصيل هذا المفهوم ضرورة لبناء أنموذج عدالة اجتماعية قرآني وخطائي في آن.

من لم يبلغ حدَّ الاكتفاء فلا ضريبة إسلامية عليه: دراسة فقهية تأصيلية

الملخص:

تُعالج هذه الدراسة مبدأً محوريًا في الفقه المالي الإسلامي، وهو أنَّ من لم يبلغ حدَّ الكفاية الشرعية لا يُكلَّف بأيِّ ضريبة أو التزام ماليٍّ شرعيٍّ، بما في ذلك الزكاة. ويعتمد هذا المبدأ على قواعد راسخة في الشريعة الإسلامية، منها رفع

الحرص، وتقديم الضروريات، وارتباط التكليف بالقدرة. وتناقش الدراسة مفهوم الكفاية، وحد الفقر، وموقعهما من التكليف المالي في الإسلام، مع استعراض أدلة قرآنية وحديثية وآراء فقهاء معتبرين، وتقديم توصيات عملية للسياسات الضريبية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

المقدمة:

جعل الإسلام العدالة المالية من ركائز نظامه الاجتماعي، وراعى تفاوت أحوال الناس في تشريع الزكاة وسائر الالتزامات المالية. ومن المبادئ الأصلية التي أقرها علماء الإسلام أنّ من لم يبلغ حد الكفاية لا تجب عليه ضريبة شرعية، ولا يُطالب بالعطاء، بل يُطالب له. وتأتي هذه الدراسة لتأصيل هذا المبدأ، وبيان آثاره على نظم الزكاة والجباية، وبناء السياسات التكافلية.

أولاً: القاعدة الشرعية: لا تكليف ماليّ على من لم يبلغ الكفاية

- قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 286).
- وقال النبي (ص): «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها... وأسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها» (رواه الدارقطني).
- لا تجب الزكاة إلا على من يملك نصاباً زائداً عن حاجته الأصلية.
- قال النووي: "الفقير الذي لا يجد قوت يومه لا زكاة عليه، بل هو أولى بها" ((النووي، 2002)).

ثانياً: حد الكفاية: معيار التكليف والإعفاء

- الكفاية هي ما يكفي الإنسان لسنة كاملة من نفقات ضرورية له ولعِياله:

- المأكل والمشرب
- الملبس والمأوى
- العلاج والتعليم والمواصلات بحسب العرف

قال القرافي: "الكفاية تختلف باختلاف الناس، ولا تضبط بحدٍّ واحد" ((القرافي، 1421 هـ) هـ).

ثالثاً: تطبيقات فقهية تدعم الإعفاء المالي:

1. لا زكاة على من لا يملك نصيباً أو يملكه لكن حاجته تستهلكه.
2. لا صدقة واجبة على من لا يملك القوت.
3. لا جزية على الفقير غير القادر.
4. لا نذر ماليٍّ يُلزم الفقير بما لا يقدر عليه.

قال ابن قدامة: "لا تجب الزكاة إلا على من فضل عن حاجته الأصلية ما يبلغ النصاب" ((ابن قدامة، 1994)).

رابعاً: آثار هذا الأصل على السياسات المعاصرة

- ضرورة مراعاة مستوى الكفاية عند فرض أي التزامات مالية شرعية أو قانونية.
 - ربط السياسة الضريبية بمبدأ القدرة والعدالة لا فقط الدخل والملكيّة.
 - منع تحميل الطبقات الفقيرة بأعباء لا تطيقها.
 - إعادة ضبط حدود الفقر في ضوء الكفاية وليس الدخل فقط.
- تُشير تقارير البنك الإسلامي للتنمية ((البنك الإسلامي للتنمية، 2008)) إلى أهميّة اعتماد معيار الكفاية في تصنيف الفقر وتحقيق العدالة الجبائية.

خامساً: المقارنة مع النظام الضريبي في المجتمعات الغربية الحديثة

الأساس الفلسفي:

- تُفرض الضريبة في المجتمعات الغربية على أساس الدخل أو الملكية، دون اعتبار مباشر لمعيار "الكفاية" الشرعية.
- يفصل النظام العلماني بين الأخلاق والتكليف المالي.

الفرق الجوهرية:

العنصر	الفقه الإسلامي	النظام الضريبي الغربي
معيار الإعفاء	دون الكفاية السنوية	تحت حدّ الدخل الخاضع للضريبة
الأساس الأخلاقي	التكليف مرتبط بالوسع والعدالة	الالتزام القانوني بلا مرجعية دينية
أولوية الفقراء	يُعفى الفقير ويُعان	قد يُطالب الضّعفاء بالضرائب جزئياً
هدف التكليف المالي	التكافل والرعاية	تمويل الدولة والخدمات

الخاتمة:

من لم يبلغ حدّ الكفاية في الفقه الإسلامي لا تجب عليه زكاة ولا صدقة، ولا يُكلّف بضريبة أو نفقات تُخرجه من حدّ الاكتفاء إلى حدّ الحاجة، وهذا الأصل ينسجم مع المقاصد العليا للشرعة: رفع الحرج، وتحقيق العدل، ورعاية الضعفاء. ولذا فإنّ أيّ نظام ماليّ إسلامي معاصر لا يكتمل إلا باعتبار هذا المبدأ أساساً لشرعية الجباية.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

القسم الثاني: السياق

المجتمع ككائن حضاري متحوّل لا كيان مغلق

لا يمكن اختزال المجتمع في بُنيته الداخلية فحسب، إذ إنّه ليس كياناً ساكناً مكتفياً بذاته، بل هو كائن حضاري يتشكّل باستمرار من خلال تفاعله مع المحيط التاريخي والفكري والحضاري الذي يعيش فيه. فالبنية التكوينية ترسم ملامح المجتمع وهويته الأصيلة، غير أنّ السياق الحضاري هو الذي يُفعل هذه الملامح، يُعيد تأويلها، أو يُعيد إنتاجها ضمن شروطٍ جديدة. ومن هنا، تصبح العلاقة بين الداخل البنيوي والخارج السياقي علاقة جدليّة لا يمكن فصلها، حيث تُصبح السياقات مصدراً للتحدّي والتحوّل، وفضاءً لإعادة تموضع المجتمع في التاريخ.

السياق في الرؤية القرآنيّة: فاعليّة حضاريّة لا ظرف خارجي

لا يتعامل القرآن الكريم مع السياق بوصفه مجرد خلفيّة زمنيّة أو ظرف خارجي محايد، بل يقرّر مكانته بوصفه عنصراً بنيوياً من عناصر الاستخلاف الإنساني. فالسياق في المنظور القرآني هو فضاء تتجلى فيه المسؤوليّة، وتُختبر فيه القيم، ويُمارس فيه الوجود الأخلاقي والحضاري. إنّه ليس خارجياً عن الذات، بل ميدانٌ تتفاعل فيه الذات مع الغير، وتُعيد من خلاله فهم ذاتها وتحديد مواقفها. من هنا، لا يمكن بناء وعي جماعي سليم للمجتمع المسلم دون إدراك لطبيعة السياقات الكبرى التي تُحيط به، بما فيها من سلطات رمزيّة ومؤثرات معرفيّة تُعيد تشكيل أنماط التلقّي، وأنساق الفعل، وشبكات الانتماء.

من البنية الاجتماعيّة إلى المنظومة الكونيّة

لقد ركّز القسم الأوّل من هذا الكتاب على المكوّنات الداخليّة للمجتمع المسلم، من الفرد إلى الأمّة، مروراً بأبعاده الطبيعيّة والسلوكيّة والعقدية والاجتماعيّة. أمّا هذا القسم، فينتقل من الداخل إلى الخارج، ليناقش السياقات

الكبرى التي تُؤطر تلك المكوّنات، وتُحدّد مدى تفعيلها أو تهميشها، إمّا عبر الهيمنة كما تمارسه الحداثة، أو عبر التمكين كما تقترحه الرؤية القرآنيّة في مفهومي التعارف والعُمران. فالسياق لا يأتي بعد البنية، بل هو حاضرٌ فيها، يوجّه مساراتها، ويُحدّد تموضعها داخل المنظومة الكونيّة.

الخلاصة: من الداخل إلى المحيط

يأتي هذا القسم الثاني من الكتاب ليُسلّط الضوء على البُعد السياقي الذي لا غنى عنه لفهم المجتمع المسلم وتطوير فاعليّته الحضاريّة. فـ"مجتمعنا" ليس مجتمعًا بنيويًا فقط، بل هو مجتمع التعارف والعُمران الرشيد، الذي يتفاعل مع محيطه الكوني من خلال وعي حضاريّ متجدّد في الوعي وموجّه نحو الرشد. ويتناول هذا القسم ثلاثة مفاهيم مركّبة تُحدّد طبيعة هذا التفاعل: الحداثة كسياقٍ مهيمن، والتعارف كقاعدة قرآنيّة للتآلف الاجتماعي، والعُمران كامتداد حضاريّ للاستخلاف بين الإنسان والمكان والزمان. هذه المفاهيم تُعالج بوصفها نُظْمًا سياقيّة كليّة (Macro-contextual Systems) تُعيد تشكيل التفاعل البنيوي والمعرفي داخل المجتمع.

الفصل 6: من الحداثة الغربية إلى التعارف والعمران

تحوّلات السياق من الهيمنة إلى البديل الحضاريّ

مقدّمة الفصل

من السياق المهيمن إلى الاستجابة القرآنيّة

لم يتشكّل المجتمع المسلم في فراغ مجرّد، بل نشأ وتطوّر ضمن سياقات حضاريّة معقّدة، يتداخل فيها التاريخ والفكر والسلطة. واليوم، يواجه هذا المجتمع أحد أكثر السياقات استحوادًا وهيمنة، يتمثّل في الحداثة الغربيّة بوصفها نظامًا معرفيًا وسلوكيًا كونيًا يفرض منطقته ومنهجه وألويّاته على المجتمعات كافة. في هذا السياق المهيمن، لم يكن حضور المجتمع المسلم مجرّد تفاعل واع، بل غالبًا ما اتّخذ طابعًا منفعلًا وتلقائيًا، وأحيانًا منهزمًا، حيث تمّت إعادة تشكيل بنيته وفق أنساق ليست نابعة من رؤيته القرآنيّة، بل مستوردة من خارجه.

من التلقّي السلبي إلى الفاعليّة الواعية

لقد تراوحت استجابات المجتمعات الإسلاميّة للسياق الحداثي بين الانغلاق الدفاعي، والتبعيّة العمياء، والاجتزاء الانتقائي. غير أنّ الاستجابة القرآنيّة لا تقف عند حدود الرفض أو القبول، بل تُقدّم بديلًا معرفيًا وسياقيًا يُعيد للمجتمع المسلم فاعليّته، ويُمكّنه من تجاوز موقع التلقّي السلبي إلى موقع الفعل الحضاري الرشيد. فالرؤية القرآنيّة تُعالج السياق لا باعتباره ظرفًا خارجيًا مفروضًا، بل بوصفه ميدانًا للاستخلاف ومجالًا لإنفاذ القيم وتحقيق المقاصد.

التعارف والعُمران: مدخلان قرآنيان لإعادة تشكيل السياق الحضاري

يُقدّم القرآن الكريم مفهومي التعارف والعُمران بوصفهما إطارين تأصيليين لفهم موقع المجتمع المسلم في علاقته بالغير والزمان والمكان والتاريخ. فهما لا يُمثّلان مفاهيم اجتماعيّة أو مدنيّة فحسب، بل يُشكّلان نظامين سياقيّين شاملين يعيدان صياغة الاجتماع البشري وفق مبادئ الرحمة والمودّة والعدالة والتوازن والمقاصد.

فالتعارف، كما يصوغه الوحي، ليس مجرد وسيلة لبناء العلاقات، بل هو بنية تواصلية وتفاعلية شاملة تقوم على التبادل المعرفي، والتفاعل الأخلاقي، والتعامل الإنساني، والتعلّم المتبادل، والتعاون البناء، وصولاً إلى التآلف القيمي بين الجماعات والأمم.

وأما العُمران، فهو ليس مجرد تمدّن ماديّ أو توسّع سكاني، بل ممارسة حضاريّة للوجود البشري في المكان والزمان، تنطلق من موقع الاستخلاف الأخلاقي والتكليف الإنساني، وتشمل تطوير العلوم التجريبية، وتوظيف التقانة، وتنمية الإنتاج والصناعة والثروة، وإقامة التوازن بين القوة المادية والقيم الأخلاقية.

ومن هنا، فإنّ الانتقال من هيمنة الحداثة الغربية إلى منظومة التعارف والعمران لا يعني مجرد تعديل في الخطاب أو تبديل في القيم، بل يُعبّر عن تحوّل جذري في تشكيل السياق الحضاري ذاته، يُعيد للمجتمع المسلم قدرته على إنتاج المعنى، وصياغة المصير، وبناء حضوره الفاعل في العالم المعاصر.

أولاً: الحداثة الغربية كسياق مهيمن

1.1 – الحداثة: المفهوم والنشأة والهيمنة

تُعَدّ الحداثة الغربية من أكثر السياقات الحضاريّة تأثيراً في تشكيل الوعي الجمعي والنظم الاجتماعية المعاصرة. وقد تبلورت الحداثة بوصفها مشروعاً تاريخياً وفلسفياً نشأ في أوروبا ما بعد العصور الوسطى، وارتبط بتحولات معرفيّة واقتصادية وسياسيّة كبرى، مثل عصر التنوير، والثورة الصناعية، وصعود الدولة القومية. وقد رُبّطت الحداثة في بداياتها بمفاهيم العقلانية، والتحرّر من الميتافيزيقا، والسيطرة على الطبيعة، وتقدّم الإنسان بوصفه مركزاً للكون ((C. Taylor, 1989)).

انطلقت الحداثة من تصوّر معيّن للزمن باعتباره خطًا تصاعديًا، ومن الإنسان بوصفه ذاتًا مستقلة ومُهيمنة، ومن العلم التجريبي بوصفه المصدر الأوحد للمعرفة. وحملت هذه الرؤية معها مشروعًا كونيًا تجاوز حدودها الجغرافية الأولى في أوروبا، لتفرض ذاتها أنموذجًا عالميًا يُقاس عليه التطوّر والتقدّم. وبهذا المعنى، لم تكن الحداثة مجرد تحوّل داخلي في الغرب، بل مشروعًا شموليًا سعى لفرض منطقهِ ومفاهيمه على بقيّة الثقافات، بما فيها الثقافة الإسلامية ((Dussel, 1997)).

1.2 – الحداثة بوصفها نظامًا كونيًا لإعادة تشكيل المجتمعات

لم تتوقّف الحداثة عند حدود الفلسفة أو العلم التجريبي، بل تحوّلت إلى نظام كوني لإعادة إنتاج المجتمعات وفق منطقها الخاص. فقد دخلت في بُنى المعرفة والتعليم، وفي صلب تشكّل الدولة، وفي أساليب التنظيم الاقتصادي، حتى باتت الأنظمة غير الغربية تُقاس بمدى توافقها مع الأنموذج الحداثي. وهذا ما يُشير إليه أنور عبد الملك حين يتحدّث عن "مركزيّة أوروبا في المعرفة" كمحور لإعادة إنتاج العالم ((Abdel-Malek & Pallis, 1984)).

وقد أشار إيمانويل والرشتاين إلى أنّ الحداثة الغربية أنشأت نظامًا عالميًا (World-System) تتوزّع فيه القوى والمراكز تبعًا لمنطق الهيمنة الاقتصادية والثقافية، بحيث يتم إلحاق الأطراف غير الغربية ضمن أنساق الحداثة دون أن تُمنح فاعليّة حقيقية في صياغتها ((Wallerstein, 2020)).

من هنا، تصبح الحداثة سياقًا كليًا مهيمنًا، لا فقط إطارًا ثقافيًا، بل آلية شاملة لإعادة تشكيل الهويّات واللغات والاقتصادات والعلاقات الاجتماعية والدينية، بحيث يغدو الإنسان المسلم مُعرّضًا يوميًا لإعادة تشكيل ذاته ضمن سياق لا ينبع من رؤيته الكونية.

1.3 – أدوات الهيمنة: الفردانية والمادية والتقانيّة والاستعمار الرمزي

تعتمد الحداثة الغربية في هيمنتها على حزمة من الأدوات المتكاملة التي تمسّ بنية الإنسان المعرفيّة، ونظامه القيمي، وتوجّهاته السلوكيّة:

• الفردانية Individualism

تُعيد الفردانية صياغة العلاقة بين الإنسان والمجتمع، حيث يُفصل الفرد

عن محيطه العقدي والأسري والاجتماعي، ويُقدّم باعتباره وحدة مستقلة ذات مرجعية ذاتية. وهذا المنظور يتعارض مع الرؤية الإسلامية التي تؤسّس الإنسان في سياق الجماعة والمقاصد والعلاقات الأخلاقية ((Nasr, 1996)).

● المادية Materialism

تُقدّم الحداثة الإنسان بوصفه كائنًا استهلاكيًا يسعى لتعظيم المتعة والمنفعة، وتقيس التقدم بمعايير الإنتاج والثروة والقوة والهيمنة. وهذه الرؤية تنسف البعد الروحي والوظيفة الاستخلافية للإنسان، التي يركّز عليها القرآن كجوهر لوجوده في العالم ((Sardar et al., 2003)).

● التقنية والتسليع Technologization and Commodification

لم تعد الثقافة في الحداثة مجرد أدوات محايدة، بل أصبحت لغة جديدة تُعيد صياغة الزمان والمكان والإدراك والخيال. فالتقانة تُعيد تعريف العمل والتعليم والعلاقات الإنسانية، وتحوّل القيم إلى سلع، وتُسهّم في تكريس الاغتراب عن الطبيعة وعن الذات ((Heidegger, 1977)).

● الاستعمار الرمزي Symbolic Domination

ويتمثّل في فرض الرموز والمفاهيم وأنساق المعنى الغربية بوصفها عالميّة، مثل مفهوم "الديمقراطية" و"الحرية الفردية" و"حقوق الإنسان"، بمعزل عن جذورها التاريخية والثقافية، ما يُفضي إلى إقصاء الرؤى غير الغربية باعتبارها بدائية أو رجعية. وقد ناقش بيير بورديو هذا النمط من السيطرة بوصفه أخطر أشكال الهيمنة لكونه غير مرئي وغير مباشر ((Bourdieu, 1991)).

خاتمة جزئية

إنّ الحداثة الغربية ليست مجرد سياق تاريخي، بل منظومة شاملة تُعيد تشكيل المجتمعات وهويّاتها وفق منطق الهيمنة الرمزية والمادية. ولفهم واقع المجتمع المسلم في عالم اليوم، لا بدّ من إدراك الحداثة بوصفها سياقاً مهيماً، وأنّ التعاطي معها دون وعي نقدي يُفضي إلى الانسلاخ الحضاري والتبعية المعرفية. ومن هنا، تنشأ الحاجة الملحة إلى بدائل قرآنية تُعيد للمجتمع فاعليته وسياقه الخاص، كما سيتم بيانه في الأقسام التالية عبر مفهومَي التعارف والعُمران.

ثانياً: أثر الحداثة على بنية المجتمع المسلم

2.1 – تفكيك البنى التقليدية: الأسرة والجماعة الأخلاق

أثرت الحداثة الغربية تأثيراً عميقاً في البنية الداخلية للمجتمعات الإسلامية، من خلال إحداث تفكيكٍ متعمّدٍ للبنى التقليدية التي شكّلت أساس التماسك الاجتماعي والتكافل الأخلاقي فيها. وأهمّ هذه البنى: الأسرة والجماعة والقيم الأخلاقية.

فقد تسببت الفردانية الحداثيّة في إضعاف مفهوم الأسرة الممتدة وتحويلها إلى وحدة نووية هشة، لا تقوم على واجبات تكافلية بل على اختيارات شخصية آتية ((Giddens, 2013)). وتراجعت سلطة الجماعة القيمية، سواء كانت قبيلةً أو حياً أو مسجداً أو جماعةً دينية، أمام تصاعد سلطة الدولة المركزية من جهة، وسلطة السوق من جهة أخرى. كما أدّى تحويل منظومة الأخلاق من مرجعية دينية واجتماعية إلى مرجعية نسبية فردية إلى تفكك المعايير وانهايار المفاهيم المشتركة مثل الحياء، البر، التراحم، والغيرة ((Nasr, 1996)).

النتيجة كانت تحوّل المجتمع المسلم من تكوين عضوي متماسك إلى أفرادٍ مستقلّين عن نُسق الانتماء القيمي، قابلين للذوبان في أي سياق ثقافي جديد دون مقاومة تُملّيها منظومة ضابطة.

2.2 – علمنة الوعي الإسلامي وتحوّله إلى التبعية

لم يكن الأثر الأعظم للحداثة في البنى الظاهرة فحسب، بل أصاب عمق الوعي الإسلامي ذاته. فقد عملت الحداثة على علمنة الوعي، أي فصل تصوّرات المسلمين عن مرجعيتها الوحيّة، وتحويلها إلى وعي مجزأ، يتبنّى أدوات ومفاهيم غربية دون نقد جذري أو وعي تاريخي.

لقد تسرّبت هذه العلمنة من خلال منظومات التعليم والإعلام ومناهج البحث العلمي، مما أدّى إلى "تشوّه في الرؤية الكونية الإسلامية" ((Sardar, 2005)). وأصبح العقل المسلم يُفكّر بلغات الحداثة، ويقيس تطوّر بمعاييرها، ويتعامل مع النصّ الشرعي بوصفه تراثاً رمزياً لا مرجعية معرفية. وهكذا تحوّل وعي المسلم من وعي رساليّ تكليفيّ إلى وعيٍ نفعيٍّ أداتي، يخضع في كثير من الأحيان لـ "مركزية الغرب" ((Al-attas, 2014)).

وهذا ما يُفسّر تبعيّة كثير من النخب الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في العالم الإسلامي للمفاهيم والمقولات المستوردة، مع محاولات تلفيقيّة لإسقاطها على واقع مغاير في بنيته وقيمه وتاريخه.

2.3 - أزمة التلقّي: من الذات الفاعلة إلى الاستغراب السياقي

نتيجة لهذا التفكك البنيوي والنشوّه المعرفي، دخل المجتمع المسلم في أزمة تلقّي خطيرة. فبدلاً من أن يكون ذاتاً فاعلةً تُنتج معرفتها وسياقها، أصبحت مجرد مستقبلٍ سلبيٍّ لما يُصنع في مراكز الحداثة، دون امتلاك أدوات النقد أو البديل.

لا يقتصر أثر الحداثة على استيراد المفاهيم الغربية بشكل مباشر، بل يتجاوز ذلك إلى ما يمكن وصفه بـ "الاستغراب السياقي"؛ وهو حالة من التشرب اللاواعي لمنطقي الحداثة ومعاييرها، بحيث تتحوّل العلاقة معها من موقع الفعل والاستقلال إلى موقع التلقّي والانقياد. وهذا ما ينهى عنه القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]، وهو نهْيٌ صريح عن اتباع ما لا يُدرّك المرءُ حقيقته، وعن الاستسلام لسلطة المعرفة المغترّبة عن مرجعيّة الوحي.

وقد تناول المفكّر الإيراني علي شريعتي هذه الظاهرة بمصطلح "الاستحمار"، موضحاً في كتابه النباهة والاستحمار ((شريعتي، 1984)) أنّها حالة من تغييب الوعي تُمارس على المجتمعات بهدف تعطيل قدرتها على الفهم والنقد والمبادرة، وتحويلها إلى كياناتٍ مستهلكة للأفكار الجاهزة دون مساءلة. أمّا مالك بن نبي، فقد عبّر عن هذه الحالة بمصطلح "القابليّة للاستعمار"، مشيراً إلى أنّ المشكلة لا تكمن فقط في قوّة المستعمر، بل في قابلية المستعمر لأن يكون تابعاً، نتيجة فقدانه القدرة على توليد المعرفة والنهضة من داخل مرجعيّته الثقافيّة والدينيّة ((بن نبي، 1986)).

إنّ هذا الاستغراب السياقي هو أحد أخطر إفرازات الحداثة المهيمنة، إذ يُحوّل العقل المسلم إلى مستهلكٍ لأنساق معرفيّة غريبة عنه، فيُعطل قدرته على الإبداع الحضاري الذاتي، ويكرّس التبعية البنيويّة في التفكير والرؤية والعلاقات.

إنّ أزمة التلقّي هذه تنعكس في المشهد الثقافي والإعلامي والتعليمي، حيث يتم تداول الحداثة بوصفها الأنموذج الوحيد الممكن، ويُنظر إلى الدين،

والتقاليد، والقيم الإسلامية باعتبارها عقبات في طريق التقدم.

خاتمة جزئية

لقد عملت الحداثة على إعادة تشكيل المجتمع المسلم من الداخل: تفكيك البنى، وتشويه الوعي، وتعميق الاستغراب. وهذه التحوّلات لم تكن مجرد نتائج عرضية، بل كانت مقصودة ضمن مشروع الهيمنة الحداثي، الذي لا يقبل التعددية الحضارية، بل يسعى لفرض نموذج كوني أحادي. من هنا، يصبح وعي هذه الآثار شرطاً أساسياً لأي مشروع نهوض إسلامي يُريد استعادة فاعليته الحضارية.

ثالثاً: نقد جذري للحداثة من منظور قرآني

3.1 – انحراف المقاصد: من الاستخلاف إلى الاستهلاك

يقوم التصوّر القرآني للوجود الإنساني على مركزية مفهوم الاستخلاف، أي أنّ الإنسان مخلوقٌ حاملٌ لأمانةٍ وقادرٌ على إعمار الأرض وفق منظومة قيمية توازن بين الروح والمادة، وبين الفرد والجماعة، وبين الحرية والتكليف:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

إلا أنّ الحداثة الغربية، في لحظة الانفصال عن الدين والميتافيزيقا، أعادت تشكيل موقع الإنسان من خلال تحوير وظيفته من الاستخلاف إلى الاستهلاك، ومن التكليف إلى التملك، فغداً مركز العالم لا باعتباره مؤتمناً على المعنى، بل بوصفه مستهلكاً للموارد، ساعياً لتعظيم المنفعة الذاتية وفق رؤية نفعية صرف لا مرجعية فيها إلا العقل الأداتي ((Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)).

هذا الانزلاق من المقصد القرآني إلى منطق الحداثة يُفرغ الحياة الإنسانية من بعدها الغائي، ويجعل التنمية والعلم والتقانة، غاياتٍ في ذاتها بدل أن تكون وسائل لخدمة مقاصد أسمى.

3.2 – فقر الحداثة القيمي والوجودي

في عمقها، تعاني الحداثة من فقر قيميٍّ وأزمة وجودية، فهي تُنتج معرفة تقنية هائلة، لكنها عاجزة عن الإجابة عن أسئلة المعنى والمصير والغاية والحق والخير والعدل، وهي الأسئلة التي تشكّل لبّ وجود الإنسان وشرط استقراره

النفسى والاجتماعى.

ففي حين يقدّم الوحي القرآني رؤيةً متكاملة للإنسان بوصفه مخلوقاً ذا طبيعة مركّبة من الروح والجسد، ومن العقل والإيمان، جاءت الحادثة لتُجزّئ الكيان الإنساني وتُفرّغه من محتواه الروحي، وتحوّله إلى كائن اقتصادي أو طبيعياتي أو نفسي يُقاس بالكمّ لا بالمعنى ((Nasr, 1996)).

وقد أشار عدد من مفكّري "ما بعد الحداثيّة" – من داخل الغرب نفسه – إلى هذه المعضلة. فرأى تشارلز تايلور أنّ الحادثة أفقدت الإنسان "المرجعيّة العليا" ((C. Taylor, 1989))، فيما وصف زيجمونت باومان الحادثة بأنها "سيولة أخلاقيّة" عاجزة عن الثبات أو التوجيه ((Bauman, 2013b)). أمّا من منظور قرآني، فإنّ هذا الفراغ المعرفي يُقابَل برؤية رساليّة تُعيد الإنسان إلى موقعه الطبيعي: عبداً لله، مستخلفاً في الأرض، ومكلفاً بإقامة القسط، ومسؤولاً عن المعنى والغاية.

3.3 – رفض التقديس والاستيعاب دون تفكيك

إنّ الموقف القرآني من أيّ منظومة فكريّة أو حضاريّة لا يقوم على التبعيّة أو التقديس، بل على الميزان:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].

فالقرآن يُلزم العقل المسلم بالتفكيك والنقد والفرز، لا بالاندماج غير المشروط أو الرفض غير الواعي.

من هنا، فإنّ الاستجابة الصحيحة للحادثة لا تكون بالتقديس والانبهار، ولا بالرفض السطحي، بل بالتحليل والتفكيك وفهم الجذور التاريخيّة والوجوديّة لها. وقد شدّد عدد من المفكّرين المسلمين، مثل طه عبد الرحمن، على ضرورة ممارسة "تفكيك نقدي مزدوج" للحادثة: تفكيك للمنطق الداخلي لها، وتفكيك لتأثيرها على بنية الوعي المسلم ((عبد الرحمن, 2006b)).

يجب أن ينطلق الاستيعاب الواعي، وفق هذا المنظور، من مرجعيّة قرآنيّة تحفظ للإنسان المسلم رؤيته الكونيّة، وتمنعه من الذوبان في منظومة قيم لا تنتمي إلى أفقه العقدي ولا إلى مقاصده الوجوديّة.

خاتمة جزئية

يمثل النقد القرآني للحادثة موقفًا حضاريًا متماسكًا، يرفض الخضوع لأطرها دون تمحيص، ويقترح بديلاً رساليًا متجاوزًا يدمج بين القيم والمعنى، وبين العقل والوحي، وبين التقدم والتكليف. وبدلاً من أن يكون المسلم مفعولاً به داخل سياق حادثي مهيمن، يُعاد تموضعه كفاعل حضاري يُعيد تشكيل السياق من داخله، انطلاقاً من مقاصده وقيمه ورسالته في الوجود.

رابعاً: التعارف كنظام سياقي بديل

4.1 – التعارف في القرآن: تأسيس لهوية تفاعلية مفتوحة

في مقابل السياقات الحداثيّة التي تُعيد تشكيل الهوية وفق مبدأ الانغلاق القومي أو الفردي، يطرح القرآن الكريم مفهوم التعارف كمبدأ تأسيسي للهوية الإنسانيّة الجماعيّة، يقوم على الانفتاح والتفاعل لا على الصراع أو الهيمنة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

لا تُقدّم هذه الآية التعارف كفعل اجتماعي عابر، بل كمقصّد تكويني في الخلق البشري، يُقرّر أنّ الاختلاف في الأعراق والثقافات ليس تهديداً، بل فرصة لبناء علاقات إنسانيّة متبادلة، تقوم على الاعتراف والتواصل والتبادل. وبذلك، يؤسّس القرآن هويّة تفاعليّة مفتوحة، تُبنى على التعارف لا على التماهي أو الإلغاء، وعلى الوعي بالاختلاف لا نفيه ((Ramadan, 2010)).

ليس التعارف، بهذا المعنى، نداءً للتسامح فقط، بل نظاماً معرفياً وأخلاقياً واجتماعياً يعيد صياغة العلاقة بين الذات والآخر وفق رؤية قرآنيّة، تُدمج فيها الخصوصية بالإنسانيّة، والعقدية بالتفاعلية، والتكليف بالاعتراف المتبادل.

4.2 – من الصراع إلى التفاعل: آليات التعارف في الاجتماع

بينما اعتمدت الحداثة الغربيّة على مبدأ الصراع بوصفه آليةً للتقدّم (كما في نظريّات هوبز وداروين وهيجل)، يُعيد الإسلام تأسيس الاجتماع البشري على قاعدة التفاعل البناء، وليس على الغلبة أو النفي المتبادل.

وقد أشار عدد من المفكرين المسلمين، مثل ابن خلدون، إلى أنّ الاجتماع الإنساني ضروري للطبيعة البشرية، وأنّ التمدّن لا يقوم إلّا بالتعاون والتساند ((ابن خلدون، 1984)). والقرآن يدعم هذا المنطق بربطه بين التعارف والتكريم الإنساني:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]

مما يعني أنّ الأساس في العلاقة مع الآخر هو الكرامة لا الهيمنة، والتعارف لا الإقصاء.

ومن آليات هذا التعارف:

- الاعتراف بالاختلاف كقيمة، لا كتهديد.
- الحوار القائم على التكافؤ لا الاستعلاء.
- التبادل المعرفي الذي يُغني التجربة الجماعيّة.
- التفاعل الحضاري الذي يوازن بين الخصوصية والكونيّة.

بهذه الآليات، يُصبح التعارف نقيضاً للغلبة، وردّاً عملياً على السرديات الحداثيّة المؤسّسة للصراع والتمييز العنصري والثقافي.

4.3 – التعارف بوصفه سياقاً أخلاقياً واجتماعياً جامعاً

ليس التعارف مجرد مفهوم مجرد، بل سياق أخلاقي واجتماعي جامع يُعيد ترتيب البنى الاجتماعيّة على أساس الرحمة والمودّة والتعاون، وليس التسلط والمصالح النفعيّة.

فهو يشتغل كسياق كليّ ينظّم:

- الانتماء (من الانغلاق القومي إلى الانتماء الإنساني/الإيماني).
- العلاقات (من الهيمنة والاستغلال إلى التواصل والتكافؤ).
- الهوية (من التجزئة إلى الهوية التفاعليّة المركّبة).

وقد دلّت التجارب التاريخيّة الإسلاميّة، مثل المدينة المنورة، على إمكانية تجسيد هذا السياق في الواقع، حيث عاش المسلمون واليهود والمشركون تحت مظلة تعاقدية تحفظ الخصوصية وتضمن التفاعل السلمي، وهو ما يُعدّ من أوائل

النماذج العمليّة للتعارف السياسي والاجتماعي ((Sachedina, 2001)).

وبذلك، يُصبح التعارف أنموذجًا حضاريًا تتجاوز به الأمة الإسلاميّة ضغوط التفرقة والصراعات الإثنيّة والعرقية، نحو بناء مجتمعٍ جامعٍ ومتعدّدٍ ومتراحٍ، ومستند إلى الوحي، ومنفتح على الإنسان.

خاتمة جزئية

يُمثّل التعارف، كما يطرحه القرآن، بديلًا جذريًا عن السياقات الحداثيّة القائمة على التنازع والهيمنة. فهو لا يقدّم فقط إطارًا أخلاقيًا للعلاقات، بل يؤسّس لنظام اجتماعي شامل يعيد بناء الاجتماع الإنساني على قاعدة المودة والرحمة والمشاركة والتفاعل والتآلف، ويمكن المجتمع المسلم من استعادة فاعليّته الحضاريّة انطلاقًا من قيمه المرجعيّة.

خامسًا: العمران الرشيد كامتداد حضاري للتعارف

5.1 - مفهوم العمران عند ابن خلدون والرؤية القرآنيّة

يشكّل مفهوم العمران أحد أبرز المداخل الحضاريّة في الفكر الإسلامي، ويُعدّ ابن خلدون من أوائل من قام بتأصيل هذا المفهوم ضمن رؤية شاملة تجمع بين الاجتماع والسياسة والاقتصاد والدين. ففي مقدّمته الشهيرة، يُعرّف ابن خلدون العمران بأنّه "اجتماع البشر وتعاونهم على تحقيق حاجاتهم، وتنظيمهم للعمران البشري بما يحقّق الأمن والمعاش والمعنى" ((ابن خلدون، 1984)).

لكن العمران في الفكر الإسلامي لا ينحصر في البُعد المادّي أو العمراني، بل يتضمّن بُعدًا قيمياً غائياً، مرتبطًا برؤية قرآنيّة تُفسّر وجود الإنسان في الأرض بوصفه مستخلفًا:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

فالاستعمار هنا ليس السيطرة أو الهيمنة، بل الاستخلاف القيمي المنتج، الذي يربط الإنسان بالأرض من موقع الإصلاح والامتداد الأخلاقي.

5.2 - من المادّة إلى المقصد: العمران كوسيط بين الإنسان والمكان

إنّ الرؤية القرآنيّة للعمران تُخرجه من كونه مجرد إنتاج ماديّ (بني، طرق، أبراج، اقتصاد...) إلى كونه وسيطًا أخلاقيًا بين الإنسان والمكان، يمثّل ترجمة حضاريّة لاستخلاف الإنسان في الأرض.

العمران بهذا المفهوم يُعيد ترتيب العلاقة بين:

- الإنسان كفاعل قيم
- والمكان كفضاء لإظهار القيم
- والزمان كمجالٍ لتمدّد هذه القيم عبر الأجيال

فلا معنى لأيّ تمدّن لا يحمل في داخله مقصدًا، ولا قيمة لأيّ تطوّر ماديّ لا يُفضي إلى قسطٍ أو تزكية. وقد نوّه مالك بن نبي بهذا حين أكّد أنّ الحضارة ليست مادّة فقط، بل فكرة تُوجّه المادّة نحو معنى ((بن نبي، 1986)). وهذا ما يُقابله في القرآن بمقاصد العمران الرشيد: التزكية والقسط والمودة والرحمة والتعارف والتآلف والعدل.

5.3 - العمران الرشيد في مقابل التمدّن العدمي الحديث

يتميّز العمران الرشيد عن التمدّن الحداثي في كونه عُمرانًا قيميًا ذا غاية، بينما يقوم التمدّن العدمي الحديث على تضخيم المادّة والتقنية على حساب المعنى.

ففي كثير من مظاهر الحداثة العمرانيّة المعاصرة، نلحظ طغيان الرمزيّة الماليّة والتنافسيّة، وتفكّك الجماعة، وهيمنة الكتل الإسمنتيّة، وتشويه الإنسان داخل مدن ضخمة، تخلو من الحميميّة الاجتماعيّة والوظيفة الإنسانيّة ((Jacobs, 1961)).

في المقابل، يقترح العمران القرآني أنموذجًا يدمج بين:

- الجمال كمقصدٍ روحي:
- ﴿قَدْ جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾ [الكهف: 7].

- العدالة كمقصد اجتماعي.
- الوظيفة كمقصد إنساني يُلبّي حاجات الإنسان لا فقط كمستهلك بل كفاعلٍ في بيئته.

وهذا ما يجعل العمران الرشيد امتدادًا طبيعيًا للتعارف، لأنّه لا يربط الناس ببعضهم فقط، بل يربطهم بالمكان الذي يجمعهم، ويحوّله من فضاء مادّي إلى بيئة قيمية تحتضن الاجتماع والتفاعل والإبداع.

خاتمة جزئية

ليس العمران في الرؤية الإسلامية تراكمًا ماديًا، بل هو بناءٌ قيميّ ممتدّ، يربط الإنسان بالأرض على قاعدة الاستخلاف، ويُترجم مبادئ التعارف إلى منظومة حضارية ملموسة. ومن هنا، فإنّ العمران الرشيد يُعدّ من أبرز تجلّيات البديل القرآني عن الحداثة المهيمنة، لأنّه يزاوج بين المعنى والمادّة، بين الفرد والجماعة، بين الزمان والمكان.

سادسًا: من الحداثة إلى البديل: استعادة السياق

6.1 - نحو فاعلية سياقية لا تبعية معرفية

إنّ أحد أخطر آثار الهيمنة الحداثيّة يتمثّل في تحويل المجتمعات الإسلاميّة من فاعل حضاريّ إلى مجرد متلقٍ سلبي، يتكيّف مع سياقات لا يصنعها، ويستهلك أنساقًا معرفيّة لا تنبع من مرجعيّته. هذه التبعية لا تقتصر على التقانة أو الاقتصاد، بل تمتد إلى التصورات الكونيّة، والأطر التفسيرية، ومنهج التفكير ذاته.

في مقابل هذه الحالة، يُقدّم القرآن أنموذجًا للفاعلية الحضارية يبدأ من الوعي بالسياق، وتملّك أدوات نقده، والانطلاق من داخل المرجعية الوحيّة نحو بناء رؤية ذاتية:

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: 108].

إنّ استعادة الفاعلية لا تتم عبر التقليد أو الاستيراد، بل من خلال بناء سياق معرفيّ ينبع من الذات الحضارية الإسلامية، ويرتكز على الوحي كمنبع للمعنى، والعقل كأداة للاجتهاد، والتاريخ كخزانٍ للخبرة.

6.2 - تحويل السياق من أداة هيمنة إلى مجال للاستخلاف

ليس السياق حياديًا، بل هو فضاء إنتاج للمعنى والسلطة. وقد حوّلت الحداثة إلى أداة للهيمنة: تُعيد من خلاله تشكيل المجتمعات وفق مقاييسها، وتفرض منطقها في التفكير والتقييم والتنظيم. إلا أنّ القرآن يُعلّمنا أنّ السياق ليس قدرًا محتومًا، بل هو مجال للاستخلاف:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 39].

وهذا يعني أنّ وظيفة المسلم لا تقتصر على التكيف مع السياق، بل تتطلب إعادة تشكيله على ضوء مقاصده وقيمه. فالفاعلية الإسلامية ليست تمرّدًا سلبيًا ولا انسحابًا انعزاليًا، بل هي مشروع تغيير واع، يُحوّل أدوات العصر إلى وسائل لخدمة الرسالة، ويعيد تعريف الزمان والمكان ضمن منطق الاستخلاف لا الهيمنة.

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى هذه الفكرة بدقّة عندما تحدّث عن "نقل الحداثة" من فضائها الأصلي إلى فضاء إسلامي من خلال تفكيكها، ثم تأويلها تأويلًا مقاصديًا يدمجها في مسار الاستخلاف ((عبد الرحمن، 2006b)).

6.3 - التعارف والعمران: السياق البديل لبناء الاجتماع الإسلامي

لا تكتمل استعادة السياق إلا بامتلاك أنموذج بديل، يُشكّل فضاء معرفيًا واجتماعيًا يستطيع أن يحتضن الفاعلية الإسلامية ويوجّهها. وهنا يأتي مفهوم التعارف والعمران الرشيد بوصفهما ليسا مجرد قيم عليا، بل أنظمة سياقية بديلة تعيد تنظيم الاجتماع الإسلامي على أسس قرآنية.

فالتعارف يقدّم نظامًا للانتماء والتفاعل يقوم على الاعتراف والرحمة والمشاركة، بدلًا من الصراع أو الهيمنة.

والعمران الرشيد يُعيد ربط الإنسان بالمكان والزمن ضمن شبكة من المقاصد، فيجعل الإنتاج والتقانة والمعرفة، وسائل لخدمة التزكية والعدل والقسط.

بهذا المعنى، يُصبح التعارف والعمران نواة لإعادة تشكيل السياق الحضاري، لا بوصفه ظرفًا خارجيًا، بل بوصفه حيّزًا للتمكين والتمثيل الحضاري. أي أنّ المسلم لا يعود متلقّيًا داخل سياق مهيمن، بل يصبح فاعلًا في سياق يصنعه ويشارك في

تشكيله، انطلاقًا من وعيه ورسالته.

خاتمة جزئية

استعادة السياق ليست ترفًا فكريًا، بل ضرورة حضارية ملحة. فالحداثة لا تواجه فقط بالرفض، بل بالبديل. وهذا البديل لا يكون مجرد رقع على أنموذج غربي، بل يكون تحويلًا عميقًا في إدراك الزمان والمكان، وفي صياغة المجتمع والفاعلية. والتعارف والعمران هما أبرز مدخلين لتأسيس هذا التحول، بوصفهما الأسس التي يُعاد من خلالها بناء الاجتماع الإسلامي، استنادًا إلى مرجعية الوحي ومقاصده.

خاتمة الفصل

جدلية السياق والبنية في مشروع النهوض

لقد أظهر هذا الفصل أنَّ العلاقة بين البنية الداخلية للمجتمع والسياق الخارجي ليست علاقة تبعية ميكانيكية، بل هي علاقة جدلية تفاعلية، تؤثر وتتأثر، وتعيد التشكل من خلال التحديات والفرص، وتعيد إنتاج نفسها عبر التفاعل مع المحيط التاريخي والمعرفي والحضاري. فالسياق ليس قيدًا على البنية، ولا البنية قيدًا على السياق، بل هما عنصران متكاملان في عملية النهوض الحضاري.

وقد بيّنا أنَّ الحداثة الغربية ليست مجرد تطوّر زمني محايد، بل سياق مهيمن يُعاد من خلاله تشكيل الوعي والسلوك، ويُفرض عبره نظام من القيم والرؤى والمعايير، غالبًا ما يتعارض مع المرجعية الإسلامية. هذه الهيمنة تضعف فاعلية البنية الإسلامية، وتُربك قدرتها على التكيف والتجديد الذاتي دون تفكك.

الحداثة الغربية ليست قدرًا: البديل القرآني ممكن

لكنَّ الحداثة الغربية ليست قدرًا محتومًا، ولا مسارًا لا يُمكن تجاوزه. لقد أثبت التحليل أنَّ القرآن الكريم لا يقف موقف الانفعال أو الرفض الخطابي، بل يطرح بديلًا قيميًا وسياقيًا يُعيد للإنسان المسلم فاعليته في التاريخ والمجتمع.

يتجسّد هذا البديل في نظام التعارف والعُمران، بوصفهما ركيزتين لتشكيل الاجتماع الإسلامي ضمن سياق حضاري قيميّ، يربط الإنسان بالمكان، ويُعيد توجيه علاقته بالآخر، ويُفعل وظيفته الاستخلافية من داخل ذاته لا من خلال استيراد

الأنساق الجاهزة.

إنّ استعادة السياق، وإعادة هندسته على ضوء الوحي، يُمثّل الخطوة الأولى نحو مشروع نهوض حضاريّ يتجاوز الانبهار، وينطلق من الوعي، وينتهي إلى التمكين.

تمهيد للفصل السابع: "الحداثة: السياق المهيمن ومأزق التلقّي"

سيتناولُ الفصل السابع بعمق السياق الحداثي الغربي باعتباره منظومة شاملة لإعادة تشكيل المجتمعات، ويقف على مأزق التلقّي السلبي في المجتمعات الإسلاميّة: كيف حدث؟ ما أدواته؟ ما أثره على الهوية والعقيدة والقيم؟ كما سيفتح هذا الفصل الباب أمام مساءلة نقدية أوسع للحداثة كمشروعٍ استعلائيّ، ويهيئ لبلورة الوعي الذي يُمكن من تجاوزه.

الفصل 7: الحادثة: السياق المهيمن ومازق التلقي

توضيح أن الحادثة ليست فقط واقعًا، بل "سياقًا ضاغطًا" على المجتمع المسلم.

تفكيك آليات السيطرة وبناء الوعي الحضاري البديل: ملاحظة تأطيرية

لم تعد الحادثة الغربية مجرد واقع تاريخي أو إنتاجًا معرفيًا غربيًا محصورًا في سياقه، بل أصبحت تُشكّل سياقًا ضاغطًا وهيمنة شاملة تُعيد عبرها تشكيل المجتمعات وفق رؤيتها الأحادية للإنسان والعالم والمعرفة. وبالنسبة للمجتمع المسلم، لم تُعد الحادثة شيئًا يُشاهد من الخارج، بل باتت تُمارس ضغطًا بنيويًا داخليًا من خلال آليات متعدّدة تعمل على إعادة تكوين الوعي والهوية والانتماء.

فهي تُعيد تعريف مفاهيم مثل التقدّم والحرية والعقل والقيمة، ضمن منظومة مادية نفعية، وتفرضها من خلال سيطرتها على أدوات التعليم والإعلام والثقافة والاقتصاد والسياسة. إنّها لا تكفي بتقديم نماذج جاهزة للحياة، بل تُنتج بيئة شاملة تُعيد صياغة الإنسان المسلم من الخارج إلى الداخل: من لغته ومفرداته، إلى تصوّراته عن ذاته، وموقعه في الكون، وعلاقته بالوحي والتاريخ والمجتمع.

ومن هنا، لا بدّ من تفكيك آليات هذه السيطرة الحداثيّة، ليس فقط من أجل مقاومتها، بل لبناء وعي حضاري بديل قادر على استعادة الفاعليّة، وإعادة تشكيل السياق لا الخضوع له. فالتحرّر من الحادثة الغربيّة لا يبدأ بالرفض العاطفي، بل بالتفكيك النقدي، والتأصيل المعرفي، والإحياء القيميّ من داخل المرجعيّة القرآنيّة.

الحدائة الغربیة كواقع ضاغط وسیاق هیمنة

لم تعد الحدائة الغربیة مجرد لحظة معرفیة أو تحوّل تاریخی غربی، بل أصبحت منذ القرن التاسع عشر سیاقاً ضاعطاً عالمیاً یعيد تشكیل المجتمعات من الداخل عبر منظومة متكاملة من القيم والمفاهیم والأنظمة. لقد غدت الحدائة "مُجملاً مؤسسياً"، كما یعبّر عنها هابرماس، تُملی شروطها على الأفراد والدول والمؤسسات من خلال العولمة، والتعليم، والتقنية، والإعلام ((Habermas, 1984)).

وفي المجتمعات الإسلامیة تحديداً، تحوّلت الحدائة الغربیة إلى بنية فوقیة ضاغطة، تُعيد توجيه الإنسان المسلم في فهمه لذاته، وموقعه في العالم، وعلاقته بالمعرفة والغاية. إنها لا تعمل من خارج المجتمعات، بل تنسرب إلى داخلها عبر مناهج التعليم، والخطاب الإعلامی، والتنظیم السیاسی، وتشكیل الذوق العام ((Nasr, 1996); (Sardar, 1987)).

تلقي المجتمعات الإسلامیة للحدائة بین الغفلة والانبهار

لقد تراوحت استجابات العالم الإسلامی تجاه هذا السیاق الحدائی بین الانبهار غیر النقدي والانكفاء الدفاعی، دون امتلاك أدوات فعّالة لتفكيكه أو مساءلته. یصف أنور عبد الملك هذه الحالة بـ"التبني من موقع التابع"، حيث تُستورد المفاهیم والمناهج دون نقلٍ تأصیلی، فتتحوّل من أدوات معرفیة إلى آلیات اغتراب عن المرجعیة الأصلیة ((Abdel-Malek & Pallis, 1984)).

وفي حین سعی بعض المفكرین إلى تحديث المجتمعات الإسلامیة من خلال "اللاحاق بالحدائة"، فإنّ هذا المسار غالباً ما أدّى إلى تصدّع في البنية المعرفیة والقیمیة، وخلق نوعاً من "الازدواج المعرفی"، حيث تتجاوز المفاهیم الحدائیة (ك الحرية والحقوق والفردانیة) مع البنى العقدیة الإسلامیة دون جسر تأصیلی بینهما ((Al-attas, 2014)).

ضرورة مساءلة أدوات التلقي وبناء وعي تأصیلی بديل

إنّ الخروج من مأزق التلقي لا یمكن أن يتمّ من خلال رفض خطابي أو تلفیق سطحي بین الإسلام والحدائة، بل یتطلب نقداً مزدوجاً:

1. نقداً لبنية الحدائة بوصفها مشروعاً استعلائياً اختزالياً.

2. ونقدًا لتلقي المجتمعات الإسلامية لها دون تفكيك مرجعي أو إعادة صياغة ذاتية.

يرى طه عبد الرحمن أنّ التحرّر من الاستغراب الحداثي يمرّ عبر "تفكيك المفاهيم الوافدة"، وإعادة بنائها داخل "فضاء مقاصديّ قرآنيّ"، يمكن المسلم من استئناف فاعليّته في الوجود لا كمستهلكٍ للأفكار بل كصانع للمعنى ((عبد الرحمن, 2006b)).

يأتي هذا الفصل ليُعالج هذه الإشكالات من جذورها، متسائلًا:

- كيف تشكّلت الحداثة الغربيّة كقوّة مهيمنة؟
- وكيف تلقّاها المسلمون؟
- وما هي آثارها على الوعي والقيم؟
- وكيف يمكن الخروج من أسر التلقّي إلى أفق الاستخلاف؟

أولاً: الحداثة بوصفها مشروعًا استعلائيًا شموليًا

1.1 – من نشأة الحداثة إلى تعميم النموذج: التأسيس والتصدير

تُعَدّ الحداثة الغربيّة في أصلها نتاجًا تاريخيًا لحراك فلسفيّ وعلميّ واجتماعيّ انطلق في أوروبا بعد العصر الذهبي للإسلام، بلغ ذروته في عصر الأنوار والثورات العلميّة والسياسيّة التي أعادت تعريف الإنسان والكون والمعرفة. وقد مثّل هذا المشروع قَطْعًا مع المرجعيّة الدينيّة الكنسيّة، وتأسيسًا لعقلٍ يُفكّر خارج سلطة الوحي، ويرتكز على النزعة العقلانيّة، والحرية الفردية، والأنسنة ((C. Taylor, 1989); (Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)).

غير أنّ ما بدأ كمشروع تحرّري محليّ سرعان ما تحوّل إلى نموذج كوني مهيمن، إذ تمّ تصديره إلى بقية العالم تحت مظلة "التقدّم" و "التنوير". ولم يكن هذا التصدير حياديًا، بل اقترن بمنظومة استعماريّة هيمنت على الشعوب غير الأوروبيّة، وأرغمته على التكيّف مع البنية الحداثيّة عبر تفكيك لغاتها ومؤسساتها ومرجعياتها ((Dussel, 1997)).

بهذا المعنى، فإن الحداثة لم تُعدّ مجرد تجربة غربيّة، بل أصبحت مشروعًا

شموليًا استعلائيًا يقدّم ذاته كأنموذج وحيد للمعقول والعلمي والمشروع، ويُقصي كل رؤية لا تنطلق من مقولاته الأساسية.

1.2 – النزعة الكونيّة والاستبعاديّة في الخطاب الحدائي

في جوهرها، تحمل الحداثة نزعة كونيّة توسّعيّة تزعم امتلاك الحقيقة والمعيار الكوني، وتفترض أنّ مفاهيمها صالحة للتعميم على كلّ الثقافات والشعوب، بغضّ النظر عن اختلافاتهم العقديّة أو التاريخيّة أو القيميّة. وكما يصف أنور عبد الملك، فإنّ الحداثة رسّخت في الوعي الغربي "مركزيّة الذات الأوروبيّة"، وجعلت الآخر إمّا متخلّفًا أو بدائيًا أو في حاجة إلى التمدين ((Abdel-Malek & Pallis, 1984)).

وقد رافقت هذه النزعة الكونيّة رؤية استبعاديّة تُقصي كلّ ما لا يتوافق مع منطقها المادّي أو العقلاني، بدءًا من الدين، وصولًا إلى التقاليد والرموز والمعاني المتجاوزة. وهذا ما أدّى إلى تهميش النماذج الحضاريّة الأخرى، وفي مقدّمتها الأنموذج الإسلامي، الذي بُني على الوحي والتوحيد والمقصد، والعلاقة القيميّة بين الإنسان والكون.

إنّ الخطاب الحدائي لا يعترف بالآخر إلّا بوصفه خامة قابلة لإعادة التشكيل، وليس بوصفه كيانًا متكاملًا يمتلك منظومة معرفيّة مستقلة. ومن هنا، جاء توصيف بعض المفكرين المسلمين، مثل طه عبد الرحمن، للحداثة بأنّها "انقلاب على الفطرة"، لأنّها لا تُنكر فقط الغيب، بل تُنكر أيضًا تعدديّة الرؤى الكونيّة ((عبد الرحمن, 2006b)).

1.3 – أدوات فرض الهيمنة: التعليم والسوق والتقانة والمفاهيم

لم تكن هيمنة الحداثة ممكنة لولا امتلاكها أدوات ناعمة وفعّالة تمكّنها من إعادة إنتاج ذاتها داخل المجتمعات الأخرى. وأهمّ هذه الأدوات:

○ **التعليم:** حيث تمّ نقل النماذج الغربية إلى العالم الإسلامي عبر المدارس الحديثة والجامعات، دون تأصيل منهجي أو تأطير عقدي، مما أدّى إلى نشوء أجيال تفكّر بلغات معرفيّة مفصولة عن المرجعيّة الإسلاميّة ((Al-attas, 2014)).

○ **السوق:** إذ بات الاقتصاد المعولم يفرض نمط الاستهلاك الحدائي،

ويُعيد ترتيب الأولويات المجتمعية حول المصلحة والمنفعة والبرح، في مقابل القيم القرآنية المرتبطة بالتزكية والبركة والتكافل ((Nasr, 1996)).

○ التقانة: التي لا تُقدّم كأدوات محايدة، بل كأنظمة إنتاج للمعنى، تعيد تشكيل الزمان والمكان، وتؤثّر في الإدراك والسلوك، بحيث تُفرض البنى التقنية باعتبارها "حتمية حصرية" لا بديل عنها ((Heidegger, 1977)).

○ المفاهيم: حيث تمّ تعميم مفاهيم مثل "الحرية الفردية" و "العقل العلمي" و "العلمنة" و "حقوق الإنسان"، دون مساءلة سياقاتها، أو ترجمتها تأصيليًا من داخل النسق الإسلامي، مما أدّى إلى تشويش في المفاهيم، وتفكيك في المرجعية.

بهذه الأدوات، أصبحت الحداثة الغربية نظامًا لإعادة تشكيل الإنسان المسلم، لا فقط من حيث المظهر والمؤسسات، بل من حيث الوعي والتصور والمقاصد.

خاتمة جزئية

تُظهر هذه المحاور أن الحداثة الغربية ليست مجرد تحول معرفي أو مسار طبيعي للتاريخ، بل مشروع استعلائي شمولي يعمل على فرض تصوّره للعالم من خلال آليات اختراق ناعمة وعميقة. ومن دون تفكيك هذا المشروع، واستعادة المرجعية الإسلامية في فهم الذات والعالم، تبقى المجتمعات الإسلامية واقعة تحت ضغط هذا السياق، وعاجزة عن إنتاج نماذجها البديلة.

ثانيًا: الحداثة كسياق ضاغط يعيد تشكيل الوعي

2.1 – تحويل الإنسان المسلم من فاعل إلى مُستهلك للنموذج

تؤثّر الحداثة الغربية على المجتمعات الإسلامية لا بوصفها منظومة مفاهيم فقط، بل باعتبارها سياقًا ضاغطًا يعيد تشكيل الفرد من الداخل. فبدل أن يكون الإنسان المسلم فاعلاً في بناء واقعه، موجّهًا بسياق معرفي عقدي خاص، تحوّل إلى مُستهلكٍ لنموذج جاهز، صيغ وفق سياقات مغايرة ومقاصد مناقضة لمقاصده

القرآنية.

إنّ هذا التحوّل من الفاعليّة إلى الاستهلاك لا يرتبط بالمادّة فحسب، بل يطال الوعي واللغة والإدراك، ويُنتج حالة من التماهي اللاواعي مع النمط الحدائي، حيث تُستورد نماذج التفكير، ومعايير النجاح، وأشكال التقدّم، دون تمحيص أو نقد. وقد أشار مالك بن نبي إلى هذه الظاهرة، واصفًا إياها بـ"القابلية للاستعمار الثقافي"، حين يُستلب العقل من داخل ذاته ويتحوّل إلى تابعٍ ذهنيًا قبل أن يكون تابعًا سياسيًا أو اقتصاديًا ((بن نبي، 1986)).

2.2 - اختلال المرجعيّة: من الوحي إلى العقل الأدوات

في قلب هذا الاستغراب الحدائي يقع تحوّل المرجعيّة: من الوحي الذي يُشكّل مرجعيّة الإنسان المسلم في فهم العالم والذات والقيم، إلى العقل الأدوات الذي تُروّج له الحداثة الغربيّة بوصفه المعيار الوحيد للمعقوليّة والجدارة المعرفية.

العقل الأدوات، كما حلّله ماكس هوركهايمر وأدورنو، لا يسعى إلى فهم الغايات، بل يُركّز على ضبط الوسائل وتكثيف الكفاءة، وهو ما أدّى إلى "عقلنة الإنسان" وتشيهه، وتهميش كلّ ما لا يُقاس بالمنفعة أو التجريب ((Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)). وبهذا، أصبح العقل في الثقافة الحديثة أداةً لتحقيق السيطرة، لا وسيلة لفهم المعنى.

في السياق الإسلامي، أدّى هذا التحوّل إلى تفكيك البنية المعرفيّة القرآنية، واستبدالها بمنظومات مفاهيميّة غربيّة تُقحم على النصوص دون وعي بتاريخها أو بنيتها الفلسفية. فتراجّع التأصيل، وانهارت مقولات المقاصد، وفُقدت العلاقة بين المعرفة والعبادة، وبين العلم والتقوى.

2.3 - تغريب اللغة والقيم والتصوّرات داخل المنظومة الحداثيّة الغربيّة

من أبرز مظاهر ضغط الحداثة الغربيّة على الوعي المسلم ما يمكن تسميته بالتغريب البنيوي، الذي يتجلّى في:

- **تغريب اللغة:** حيث أصبحت المصطلحات الحداثيّة تُستخدم دون تفكيك، مثل "الحريّة" و "الهويّة" و "الحق" و "الذات" و "المجتمع المدني"، وهي مفاهيم نشأت في سياق فلسفي غربي خاص، وتحمل دلالات لا تتفق بالضرورة مع تصوّر القرآني ((Al-attas, 2014)).

- **تغريب القيم:** من خلال تبديل معايير الفضيلة، حيث أصبحت الكفاءة مقدّمة على الأمانة، والمنفعة على المبدأ، والربح على التكافل. وتحوّلت القيمة من مبدأ أخلاقي إلى أداة وظيفيّة تُقاس بالجدوى.

- **تغريب التصرّوات:** إذ يُعاد تشكيل صورة الإنسان والنجاح والعلاقة مع الطبيعة والآخر، وفق أنساق ماديّة وعلمانيّة، لا ترى في الإنسان إلّا كائنًا منتجًا مستهلكًا، منفصلًا عن الغيب، وعن المقصد، وعن الوحي.

إنّ هذا التغريب يُنتج إنسانًا بلا بوصلة، ومجتمعًا بلا مقصد، ووعيًا مفكّكًا يعيش في "الازدواجيّة المعرفيّة" التي وصفها الطهطاوي منذ قرنين، ولا تزال مستمرّة في صورة أكثر تعقيدًا اليوم.

خاتمة جزئيّة

تمارس الحداثة ضغطًا مستمرًا على الوعي المسلم، لا من خلال العنف، بل عبر إعادة تشكيل المرجعيّات واللغة والمفاهيم من الداخل. وهذا ما يجعل المواجهة معها ليست رفضًا خارجيًا فقط، بل استعادة واعية للفاعل القرآني، وبناءً لنموذج معرفي بديل يُعيد للعقل المسلم مركزه في سياقٍ قيميّ أصيل.

ثالثًا: مأزق التلقّي السلبي في المجتمعات الإسلاميّة

3.1 - مظاهر التلقّي: من الخطاب الثقافي إلى الدين المؤدلج

إنّ أبرز ما يميّز العلاقة بين المجتمعات الإسلاميّة والحداثة هو طابع التلقّي السلبي، حيث يتمّ استقبال المفاهيم والمؤسّسات والخطابات الحداثيّة دون تفكير مرجعيّ أو تأصيل نقدي. ويتجلّى هذا التلقّي في ثلاثة مستويات متراكبة:

- **في الخطاب الثقافي:** حيث باتت المفاهيم الحداثيّة الغربيّة تتسرّب إلى الخطاب العام للمثقفين والدعاة والإعلاميين، مثل "الحريّة الفردية" و "الحداثة الدينيّة" و "العقل العلمي"، دون أي مساءلة لجذورها الفلسفيّة أو توافقها مع البنية القرآنيّة ((Al-attas, 2014)).

- **في بنية الدولة والمؤسّسات:** حيث اعتمدت كثير من الدول

الإسلامية نموذج الدولة القومية المركزية، المبني على التصورات الحداثيّة للعقد الاجتماعي والسيادة، على حساب التصور الإسلامي القائم على الشورى، والبيعة، والوظيفة الاستخلافية للدولة.

- **في البنية الدينية نفسها:** حيث نشأت أنماط جديدة من التدوين المؤدلج، تأثرت بالمفاهيم الحداثيّة دون وعي بها، مثل تحويل الدين إلى أداة للهوية السياسية، أو تقديمه بصيغ وظيفيّة تقنيّة تفتقر للبعد الروحي المقاصدي. وقد نبّه علي شريعتي إلى هذه الظاهرة، مفرّقاً بين "الدين الأصيل" و"الدين الاستعماري" الذي يُستخدم لإعادة إنتاج الخضوع ((شريعتي، 1984)).

3.2 – نتائج التلقّي: اضطراب الهوية، وتآكل المرجعيّة، واستبطان الاستعلاء

أنتج التلقّي السلبي للحدثة ثلاث نتائج خطيرة ضربت العمق الوجودي للإنسان المسلم:

- **اضطراب الهوية:** حيث يعيش المسلم المعاصر بين تصوّرين متناقضين: تصوّر قرآني قائم على الاستخلاف والعبوديّة، وآخر حدائي قائم على الفردانيّة والأنسنة. وهذا ما ولد حالة من الانفصام النفسي والمعرفي، جعلت كثيرًا من الشباب المسلم يعاني من القلق الوجودي والضياع القيمي ((Nasr, 1996)).
- **تآكل المرجعيّة:** نتيجة التشويش المفاهيمي وتعدّد مصادر الخطاب، ضعفت المرجعيّة القرآنيّة في توجيه التفكير والفعل، وحلّت محلّها مرجعيّات انتقائيّة كالإعلام أو السوق أو الخطاب العلماني أو الدين المؤدلج. وقد أشار طه عبد الرحمن إلى خطورة هذا التآكل، بوصفه فقداناً "للبوصلة الكونية" التي يوقرها الوحي ((عبد الرحمن، 2006b)).
- **استبطان الاستعلاء الغربي:** حيث بدأ العقل المسلم يُعيد إنتاج الخطاب الحدائي كما هو، دون وعي بتاريخه الاستعماري أو نقد لمركزيّته. وهذا ما يُسمّى بـ "الاستغراب الرمزي"، أي قبول الآخر بوصفه النموذج الأعلى، مقابل اختزال الذات وتاريخها إلى تراث، أو ما يُصنّف منقطع عن المستقبل ((Bourdieu, 1991)).

3.3 – النخب بين التحديث والتغريب: غياب المشروع الجذري البديل

بينما كان يُفترض أن تقوم النخب الفكرية والثقافية والعلمية في المجتمعات الإسلامية ببلورة مشروع بديل للحدثة، مستند إلى القرآن والعقل والاجتهاد المقاصدي، فإنها غالبًا ما وقعت بين خيارين متضادين:

○ **التحديث المقلد:** وهو الاتجاه الذي تبني أدوات الحدثة دون مراجعة بنيوية، مكتفيًا بالاستعارة دون إنتاج. مثله بعض رؤاد الإصلاح في القرن العشرين ممن سَعُوا إلى "أسلمة العلم" أو "تحديث الفقه" دون نقد جذري لبنية المفاهيم المستوردة.

○ **التغريب الكامل:** حيث تمّ القطيعة مع المرجعية الإسلامية، وتمّ تبني الحدثة بوصفها مشروعًا كونيًا مكتملًا، وهو ما أدى إلى انخراط بعض النخب في المنظومة الحدثية الغربية كمستشارين محلّين لها، دون مُساءلتها أو الخروج عليها.

غياب المشروع الجذري البديل – أي المشروع الذي يجمع بين التأصيل والتجديد، وبين الاجتهاد والمراجعة، وبين الهوية والانفتاح – هو ما أبقي المجتمعات الإسلامية في موقع التلقّي، والاندماج غير المشروط، أو الرفض غير الواعي.

خاتمة جزئية

إنّ مآزق التلقّي لا يكمن فقط في استيراد المفاهيم، بل في استبطان منطق الهيمنة، وفي غياب القدرة على توليد البديل من داخل الذات الحضارية. وهذا ما يستدعي تفكيك بنية التلقّي، والانتقال من التابع إلى الفاعل، ومن المستهلك إلى المنتج، ومن المفعول به إلى صانع السياق.

رابعًا: تفكيك الحدثة ونقد التلقّي

4.1 – نقد الحدثة من الداخل: الشك، التفكيك، النهايات

بدأت موجة النقد الجذري للحدثة من داخل الحضارة الغربية نفسها، مع تصاعد شعور المفكرين والفلاسفة بأن المشروع الحدثي الذي وُلد بوعد التحرّر والإنارة انتهى إلى أزمة أخلاقية ومعرفية. وقد رأى ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو

أن الحادثة أدّت إلى تحوّل العقل من أداة تحرّر إلى عقل أداتي مهيمن، هدفه السيطرة والتّشبيء، لا الفهم والتّزكية ((Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)).

كما كشفت "ما بعد الحداثيّة" عن هشاشة الأسس المعرفية للحادثة، من خلال مفاهيم مثل:

- الشك في السرديّات الكبرى ((Lyotard, 1984))
- تفكيك البنية اللغوية والمعنى الثابت ((Derrida, 2016))
- نقد النزعة الإنسانية المركزية ((Foucault, 1977))

اتفقت هذه التيارات، رغم اختلافها، في خلاصة واحدة: **الحادثة ليست نهاية التاريخ، ولا مسارًا تطوريًا حتميًا**، بل مشروع له حدود وأزمات وأثمان باهظة دفعتها الإنسانية ولا تزال.

ومن هنا، يُصبح نقد الحادثة الغربيّة من داخلها فرصة ثمينة للمجتمعات الإسلاميّة كي لا تُصيبها غشاوة الانبهار، بل تُبني منطق مُساءلتها على حجج نقدية نابعة حتى من صلبها، قبل التأسيس على ما تملكه من خصوصيّات قرآنيّة تأصيليّة.

4.2 – التفكيك التأصيلي للحادثة من داخل المرجعيّة القرآنيّة

لا يكفي الاعتماد على النقد الغربي للحادثة، لأنّ ما تراه "ما بعد الحداثيّة" "نقدًا" لا يتعدّى كونه نسبيّة شاملة تفتقد للبوصلة القيمية، وقد تؤدّي إلى الفوضى المعرفيّة لا إلى البناء. من هنا، فإنّ الحاجة ماسّة إلى تفكيك تأصيلي للحادثة الغربيّة ينطلق من داخل المرجعيّة القرآنيّة، لا كردّة فعل أو استيراد نقدي آخر.

يرى طه عبد الرحمن أن أي تفكيك فعّال يجب أن يبنّي على أمرين:

- **تفكيك للمفاهيم الحداثيّة** وفق منطقها الداخلي، لكشف أصولها وتحيزاتِها ومرجعياتها الغائبة.
- **إعادة بناء مفاهيم بديلة** من داخل الوحي، تربط العقل بالمقصد، والعلم بالتزكية، والحرّيّة بالعبوديّة لله ((عبد الرحمن, 2006b)).

فبينما تُقدّم الحادثة الغربيّة الإنسان بوصفه "ذاتًا مستقلّة مكتفية"، يُقدّمه القرآن بوصفه عبدًا مكلفًا، مسؤولًا عن نفسه وعن الجماعة وعن الكون. وبينما تفصل الحادثة الغربيّة المعرفة عن الغاية، يُعيد القرآن دمجها ضمن منظومة متكاملة تؤسّس للحقّ والعدل.

وهذا ما يجعل المشروع القرآني أقدر على تجاوز الحادثة الغربيّة لا فقط نقدها؛ لأنّه لا يستبدلها بالعدم، بل يقترح بنية بديلة متكاملة.

4.3 – الحاجة إلى "اجتهاد حضاري" يتجاوز الاستيراد والإدانة

لقد أدّى تلقّي الحادثة الغربيّة بين الحماس غير الواعي والرفض الانفعالي إلى غياب مشروع اجتهادي حضاري أصيل، قادر على تقديم بدائل، لا شعارات. والمطلوب اليوم هو تأسيس "اجتهاد حضاري" ينطلق من الوحي لا بوصفه نصًا روحيًا فقط، بل كمرجعيّة معرفيّة وكونيّة، تعيد بناء العلاقة بين الإنسان والعالم والتاريخ.

هذا الاجتهاد يجب أن:

- ينقد الحادثة الغربيّة من جذورها الوجوديّة والمعرفيّة، لا من مظاهرها فقط.
- يستعيد المفاهيم القرآنيّة الكبرى (ك الاستخلاف والتعارف والتركية والمقصد...) بوصفها بدائل مؤسّسة.
- يبني على التجارب التاريخيّة الإسلاميّة لا بوصفها مثاليّات، بل مصادر للتعلّم والتكيف.
- يوظّف العلوم التجريبيّة الحديثة نقدًا، دون الانخراط في بنيتها الفلسفيّة الحداثيّة، كما أشار لذلك سيد حسين نصر في دعوته إلى "أسلمة العلم" بمعناه الجوهري ((Nasr, 1996)).

الاجتهاد الحضاري بهذا المعنى هو شرط استعادة الفاعليّة: لا نُصبح حداثيين باسم الإسلام، ولا نرتدّ إلى الماضي باسم الأصالة، بل نبني سياقًا معرفيًا بديلًا ينطلق من الوحي ويُخاطب العصر.

خاتمة جزئية

إنّ تفكيك الحادثة، ونقد التلقّي، لا يُقصد بهما الانغلاق، بل التأسيس لحرية حقيقية نابعة من الوعي بالذات والآخر، من الوعي والعقل، ومن المقصد والتجربة. ومع هذا التفكيك، تبدأ الخطوة نحو بناء السياق البديل، كما سيتم اقتراحه في الفصل التالي من خلال مفهومي التعارف والعمران الرشيد.

خامساً: استعادة الوعي والسياق

5.1 - من الاستغراب إلى التمكين: وعي الذات وتجاوز الانبهار

لم يكن الاستغراب الذي فرضته الحادثة الغربية على المجتمعات الإسلامية نتيجة تفوّق مادي فقط، بل نتج أساساً عن فقدان الوعي بالذات الحضارية. لقد وقع كثير من المسلمين - أفراداً ومؤسسات ونخباً - في حالة من الانبهار غير الواعي بالمفاهيم والنماذج الحداثيّة الغربيّة، فتّم استبطانها كمعايير موضوعيّة وكونيّة، دون تفكيكٍ لسياقها الفلسفي أو غاياتها الوجوديّة.

ويُشكّل هذا الانبهار - الذي وصفه طه عبد الرحمن بـ "الإذعان الفلسفي" - أحد أخطر أشكال الهيمنة الرمزيّة، لأنّه يُجرّد الذات من وعيها النقدي، ويُعيد تشكيلها من خارجها ((عبد الرحمن، 2006b)).

ولذلك فإنّ استعادة الوعي تبدأ بـ:

- نقد الانبهار وخلخلة مركزيّة الأنموذج الغربي.
- إعادة اكتشاف الذات بوصفها ذاتاً فاعلة قادرة على الإنتاج المعرفي، وليست مجرد متلقٍ أو تابع.
- استرجاع الثقة بالمرجعيّة القرآنيّة بوصفها مصدرًا متجاوزًا للتوجيه والنقد والبناء.

هذه الخطوة التحويليّة من الاستغراب إلى التمكين تتطلّب جهداً منهجياً طويلاً الأمد، تتقاطع فيه التربية والفكر والخطاب الإعلامي، مع تأصيل حقيقي يُوقظ الإنسان المسلم من خدر التبعية إلى وعي الحضور.

5.2 – استرداد المرجعية: إعادة بناء المفاهيم من داخل الوحي

إنّ المعركة الحقيقيّة ليست فقط على الأرض، بل على من يملك سلطة تعريف المفاهيم. فحين يُجرّد المجتمع المسلم من مرجعيّته القرآنيّة، يصبح مستهلكاً لمفاهيم مُحمّلة بتصورات غربيّة – كالحريّة والفرد والمجتمع والإنسان والتقدّم – دون أن يدرك ما وراءها من فلسفات ونماذج وجوديّة.

لذلك، فإنّ استرداد المرجعية يقتضي مشروعاً تأصيليّاً يعيد:

- إنتاج المفاهيم القرآنيّة الأصيلة مثل: الاستخلاف والشورى والمودّة والرحمة والفطرة والمقاصد والتزكية.
- تفكيك المفاهيم الحداثيّة المستوردة، وتحليل سياقات نشأتها ومآلاتها.
- إبداع منظومة مفاهيمية جديدة تنبع من الوحي وتُخاطب العصر بلغة قويمة.

وقد أشار س. م. ن. العطّاس ((Al-attas, 2014)) إلى أن أزمة المسلمين المعاصرين تكمن في "فقدان السيطرة على المفاهيم"، وهو ما يجعل كلّ مشروع نهضوي يتعثّر إن لم يبدأ باستعادة المرجعية المعرفيّة بوصفها الأساس التوجيهي لكلّ علم أو فكر أو فعل.

5.3 – من السياق الضاغط إلى السياق البديل: التمهيد للتعارف والعمران

ليست الغاية من النقد أن نطلّ في موقع الدفاع، بل أن ننتقل إلى بناء سياق وأنموذج بديل، يُمكن المجتمع المسلم من التحرك من داخل منطق خاص به، مستند إلى مرجعية قرآنيّة، وهاذف إلى تحقيق المقاصد الكبرى.

ويتحقّق هذا التحوّل عبر:

- تجاوز السياق الحداثي الضاغط الذي يعيد تشكيل الهوية والقيم والتصورات من الخارج.
- تأسيس سياق وأنموذج معرفي حضاري بديل، يعمل على إنتاج البيئة التي تُعَدّي الفاعليّة، لا الاستهلاك.

- تفعيل منظومتي التعارف والعمران الرشيد، باعتبارهما إطارين قرآنيين لبناء الاجتماع الإنساني المتوازن.

فالتعارف يُعيد صياغة العلاقة مع "الآخر" على قاعدة التواصل والمودة والرحمة، والعمران يُعيد ترتيب العلاقة مع "المكان" على قاعدة الاستخلاف والتزكية. وهما معًا يُقدّمان سياقًا متجاوزًا للحادثة الغريبة، لا يُقلّدها، ولا يُنكر منجزاتها، بل يؤسّس لرؤية بديلة، متجذّرة في الوحي، ومنفتحة على العالم.

خاتمة جزئية

إنّ استعادة الوعي والسياق ليست ترفاً فكرياً، بل ضرورة حضارية. فالانعتاق من التبعية الحداثيّة لا يتحقّق إلا عبر استرداد الذات والمرجعية والسياق. وهذا الفصل يُمهّد للانتقال من التحليل والنقد إلى البناء والمبادرة، عبر تفعيل مفهومَي التعارف والعمران، كما سيُطرح في الفصل التالي بوصفهما المدخل الحضاري لبناء الاجتماع الإسلامي الحديث.

خاتمة الفصل السابع: الحادثة – السياق المهيمن ومأزق التلقّي

ضرورة الخروج من منطق التلقّي نحو فاعليّة حضاريّة أصيلة

لقد كشف هذا الفصل أنّ أحد أخطر تجلّيات الهيمنة الحداثيّة الغريبة على المجتمعات الإسلاميّة يتمثّل في تحويل موقعها من الفاعليّة الحضاريّة إلى التلقّي السلبي. وهو تلقّي لم يقتصر على استهلاك المنتجات الماديّة أو المفاهيم الفكرية، بل امتدّ إلى استبطان السياق الحداثي بوصفه أفقاً لا يُمكن تجاوزه. والنتيجة كانت إضعاف المرجعية، واختلال المفاهيم، وتشوّه الوعي.

ولذلك، فإنّ التحديّ الأكبر لا يتمثّل في مجرّد نقد الحادثة الغريبة، بل في الخروج من منطق التلقّي ذاته، عبر تأسيس وعي نقديّ وتأصيليّ يُعيد للإنسان المسلم مركزه بوصفه صانعاً للسياق لا تابعاً له. وهذا الانتقال هو الشرط الأوّل لأيّ مشروع نهوض حضاري حقيقي.

الوعي السياقي كشرط أساسي لبناء مجتمع الاستخلاف

لقد بيّن التحليل أنّ المجتمعات لا تُبنى داخل فراغ، بل ضمن سياقات

تاريخية ومعرفية تُؤثر في طريقة فهمها لذاتها وللآخر وللغاية من الوجود. وإنّ الوعي بالسياق - لا الانصهار فيه - هو ما يُمكن المجتمع المسلم من التحوّل من حالة الاستهلاك والتبعية إلى حالة الاستخلاف والتزكية.

وهذا الوعي يتطلّب ثلاث خطوات مترابطة:

1. تفكيك السياق المهيمن: نقد الحداثة من داخلها ومن خارجها.
2. استعادة المرجعية القرآنية: لا كمصدر تعبدي فقط، بل كمنظومة معرفية كاملة.
3. بناء سياق بديل: يؤطر الاجتماع الإسلامي ضمن أفق أخلاقي ومقاصديّ جامع.

تمهيد للفصل الثامن: "التعارف - القاعدة القرآنية للتألف الاجتماعي"

ولأنّ السياق لا يُواجه بالفراغ، فإنّ الخطوة التالية في المشروع التأصيلي هي اقتراح السياق البديل. ويأتي الفصل الثامن ليؤسّس لهذا البديل من خلال مفهوم التعارف، باعتباره قاعدة قرآنية تأسيسية لإعادة بناء الاجتماع الإنساني على أسس من المودة والرحمة والتكافؤ والمقصد والتألف.

فبين الانغلاق الهويّاتي والتفكك الكوني، يُقدّم التعارف طريقاً ثالثاً: هوية تفاعلية منفتحة تنبع من التوحيد، وتتّجه نحو العمران.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 8: التعارف: القاعدة القرآنية للتآلف الاجتماعي

نحو اجتماع إنساني قائم على الوحدة والتنوع والكرامة
والتقوى

المقدمة

التعارف كقاعدة تأسيسية قرآنية لإعادة بناء الاجتماع الإنساني

في ظلّ الأزمات البنيوية التي تعصف بالاجتماع الإنساني المعاصر، ووسط التصادم بين الهويّات، وتسيّد الأنموذج الماديّ الحداثي، يقدّم القرآن الكريم مفهوم التعارف بوصفه قاعدة تأسيسية لبناء الاجتماع الإنساني، لا مجرد فضيلة اجتماعية ظرفية. فالتعارف، كما في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]

هو مبدأ وجودي واجتماعي يُعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والآخر، لا على أساس الهيمنة أو التراتب، بل على أساس الاعتراف، الرحمة، والتكافؤ.

فمن وحدة الخلق إلى تنوع الشعوب، ومن الاختلاف إلى التكريم، يُبنى الاجتماع في التصوّر القرآني لا على المصالح المؤقتة، ولا على الروابط العرقية أو الإثنية، بل على قاعدة التفاعل الأخلاقي، الذي يجعل من التقوى ميزاناً للتفاضل، ومن الله العليم الخبير مرجعية للتقييم.

من السياق الضاغط إلى السياق البديل: التعارف كإطار معرفي وأخلاقي

أثبتت الفصول السابقة أنّ الحداثة لا تمثّل فقط منظومة معرفيّة، بل سياقًا ضاغطًا يُعيد تشكيل المجتمعات من الداخل، ويقوّض إمكانيّة التفاعل المتكافئ بين الحضارات. ومع تفكّك المرجعيّات القيميّة في ظلّ العولمة، باتت المجتمعات الإسلاميّة مطالبة لا بمجرد "ردّ الفعل"، بل بطرح سياق بديل، ينطلق من المرجعيّة القرآنيّة ويتحرّك في العالم بفاعليّة نقدية بناءة.

ومن بين أبرز ما تقترحه الرؤية القرآنيّة لتأطير هذا السياق البديل، يأتي مفهوم التعارف، لا كدعوة للتسامح فحسب، بل كنظام معرفي واجتماعي يضبط العلاقة بين الأنا والآخر، ويربط الإنسان بمحيطة ضمن منظومة من القيم الكبرى: المودة والرحمة والقسط والشراكة والمقصد والتكافل والتآلف.

طريق ثالث بين الانغلاق الهويّاتي والانمحاء في الكونيّة الحداثيّة

إنّ المشهد العالمي اليوم يكشف عن استقطاب حادّ بين اتجاهين:

○ **الانغلاق الهويّاتي** الذي يختزل الهويّة في موروّث مغلق يُقصي الآخر، ويتحوّل إلى خطاب تصادمي.

○ **والانمحاء في الكونيّة الحداثيّة** التي تذيب الخصوصيّات الثقافيّة والدينيّة في أنموذج عالمي مفرّغ من المعنى، موجّه بمنطق السوق والتقنية.

وفي هذا السياق المأزوم، يُمثّل التعارف طريقًا ثالثًا، يتجاوز الثنائية الزائفة بين التشدّد والانمحاء.

فالتعارف القرآني لا يسعى إلى تفكيك الهويّات أو إذابتها، بل إلى انفتاحها الواعي والمنضبط، حيث يُعاد تعريف الذات في علاقتها بالآخر على قاعدة الرحمة والتكافؤ، لا التسلّط أو الذوبان. كما أنّه لا يُلغي التنوّع ولا يعامله كتهديد، بل يُقرّه ويؤظّره ضمن أفق قرآني جامع، يُوازن بين الخصوصيّة والانفتاح، بين التعدّد والوحدة، وبين حقّ الفرد ومصلحة الجماعة.

وهذا ما تُشير إليه الآية الكريمة:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ

فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: 22]،

حيث يُقدّم الاختلاف في الألسن والألوان - بوصفه تمثيلاً للتنوع الثقافي والإنساني - كآية من آيات الله الكونيّة، أي كجزء من النظام الإلهي في الخلق، لا كاختلال ينبغي تجاوزه.

وهكذا يُصبح التعدّد في المنظور القرآني عنصر غنى ومعرفة، لا مصدر تهديد أو تفوّق أو إقصاء.

وعليه، يسعى هذا الفصل إلى تأصيل مفهوم التعارف من النصّ القرآني، وتحليل أبعاده التكوينيّة والاجتماعيّة والقيميّة، واستثمار طاقته كإطار جامع يُسهم في إعادة بناء الاجتماع الإسلامي والإنساني معاً على أسس من المقصد والتقوى والكرامة والاعتراف المتبادل.

أولاً: وحدة الأصل الإنساني - ﴿خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾

1.1 - التكوين الثنائي بوصفه قاعدة مساواة إنسانيّة

يبدأ النصّ القرآني في آية التعارف بتقرير الأصل التكويني الواحد للنوع الإنساني:

﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: 13]،

ليُحدّد منذ البداية أن الاختلافات البشريّة - أكانت بيولوجيّة أو اجتماعيّة - لا تُؤسّس لمعيار تفاضل، بل تنطلق جميعها من وحدة أصلية مشتركة.

هذا التكوين الثنائي يتكرّر تأكيده في مواضع قرآنيّة أخرى، منها:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾
[الأعراف: 189]،

وهو ما يشير، كما يُحلّل فخر الدين الرازي، إلى أنّ جميع أفراد البشر "مترابطون في أصلهم وتكوينهم، ومتكافئون في خلقتهم، فلا مجال للاستعلاء الذكوري أو العرقي أو الطبقي" ((الرازي، 1981)).

إنّ البنية الثنائيّة هنا لا يُقصد بها التفرقة، بل كما يشرح محمد عبد الله دراز

هي "صيغة تكامل، يترابط فيها الذكر والأنثى في أصل الخلق والمقصد"، مما يجعل المساواة تكوينية لا مكتسبة ((دراز، 2005)).

وبذلك، فإنّ النص لا يؤسس فقط لمساواة النوع، بل يشير إلى ضرورة السكن والتكامل لا الصراع بين الأقطاب، ما ينقض كثيراً من البنى الأبوية والاستعلائية التي سادت في المجتمعات التاريخية وحتى في بعض القراءات الدينية.

1.2 – وحدة الخلق ونقض كل أشكال التفوق العرقي أو الجندري

بتأكيد على وحدة الخلق من ذكر وأنثى، فإن النص القرآني يفكك من الأساس كل أشكال التراتب الاجتماعي القائم على الجندر أو العرق أو النسب.

فالإنسان في القرآن لا يقوّم بأصله العرقي أو طبقته الاجتماعية، بل يُردّ إلى أصل تكويني مشترك، يتساوى فيه الجميع أمام الله تعالى في التكليف والكرامة، كما تؤكد آية أخرى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70].

وقد نبّه مالك بن نبي إلى أنّ الاستعلاء العرقي أو الحضاري لا ينبع من الفروقات الحقيقية، بل من "تضخيم وهمي للتمايزات بين البشر"، وهو ما يؤدي إلى إنتاج الهويات المغلقة بدل المجتمعات المتفاعلة ((بن نبي، 1986)).

إنّ وحدة الخلق في النص القرآني لا تُقرّر فقط على مستوى العقيدة، بل تُوظف كمرجعية اجتماعية وأخلاقية تؤسس لعدالة التفاعل، وتُبطل شرعية أي تمييز خارج إطار القيم.

1.3 – الاجتماع البشري في الرؤية القرآنية: وحدة النوع وتعدّد التعبير

لا تنتهي الآية عند تأكيد وحدة الأصل، بل تُهيئ لفهم أعمق هو أنّ التعدّد في التعبير الإنساني لا يناقض الوحدة، بل ينبثق منها.

فالنوع الإنساني واحد، لكن تعبيراته في الشعوب والقبائل، الألسن والألوان، الثقافات والعادات، هي تنويعات مشروعة على وحدة الأصل، كما يؤكد قوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: 20].

[22].

يشرح سيد حسين نصر أن هذه الآية تمثل "إعلاناً قرآنياً بأن التعدد آية لا عارض، ومصدر معرفة لا انقسام"، وهو ما يجعل من الاختلاف البشري إطاراً للتكامل لا مدخلاً للصراع ((Nasr, 1996)).

وهكذا تتشكّل الرؤية القرآنية للاجتماع الإنساني على معادلة متوازنة:

- أصل واحد → يوحد الكرامة والتكليف.
- تعدد مشروع → يُنظّم ضمن أفق التعارف والتقوى.
- تفاعل إنساني → قائم على الرحمة والتكافؤ لا الصراع أو التسلّط.

هذه الرؤية تُمهّد للانتقال من الاجتماع الصراعى كما تنظّمه النماذج الحدائيه أو القبليّة، إلى اجتماع قرآني تفاعلي قيمي، يتّخذ من وحدة الخلق نقطة انطلاق، ومن التنوع طريقاً، ومن التعارف غاية.

ثانياً: التنوع المُقرّر

2.1 – التنوع في القرآن: تكليف لا تهديد

في امتدادٍ عضويّ لما قرّره الآية من وحدة الأصل الإنساني، تنتقل إلى تقرير حقيقة مكّملة:

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾،

وذلك بعد تقرير الخلق من ذكر وأنثى، مما يُشير إلى أن التعدد البشري في الانتماءات العرقية والاجتماعية والثقافية ليس طارئاً أو معطلاً، بل جعل إلهي يدخل ضمن سنن التكوين والابتلاء.

وبخلاف التصورات التي ترى في التنوع مصدر تهديد للاستقرار أو الهوية، فإن القرآن يُقنّن هذا التعدد ويمنحه شرعية تكوينية، ليكون مقدّمة للتعارف، لا للصراع. يقول الطاهر بن عاشور: "الناس لم يُخلقوا قبائل عبثاً، وإنما لتسير الحياة على نظام التعاون والتكامل، لا الانفراد والانعزال" ((ابن عاشور، 1984)).

وبهذا الترتيب، يُعيد النصّ توجيه الوعي نحو التعامل مع التنوع باعتباره

تكليفاً في إدارة العلاقة مع الآخر، لا تبريراً للانغلاق أو الاستعلاء، ويضعه في مقام حضاري، لا مجرد اختلاف طارئ.

2.2 - من الهوية الأحادية إلى الهوية التفاعلية المركبة

يفهم من الآية أنّ الانتماء إلى "الشعوب والقبائل" لا يقصد به فقط البنية القبلية التقليدية، بل يُمثل أنموذجاً لما يمكن تسميته بالهوية المركبة، أي تلك التي تتداخل فيها الانتماءات الطبقيّة والجغرافيّة واللغويّة والثقافيّة والتجريبية.

وهذه الرؤية تقوّض ما تُنتجه بعض النماذج الحديثة أو التقليدية من هوية أحادية مغلقة، تُقصي الآخر أو تُعرّف الذات نقيضاً له. فالهوية القرآنيّة كما في آية التعارف، تنطلق من أصل إنساني واحد، وتعترف بالتنوع، لكنها تُعيد ترتيب العلاقة معه ضمن أفق التعارف والتكافؤ لا الانكماش أو الذوبان.

وقد ذهب طارق رمضان إلى أنّ الإسلام "لا يطرح الهوية بوصفها نفيّاً للآخر، بل شبكة تفاعلية تتقاطع فيها المرجعية العقدية مع الانتماء الثقافي والتاريخي"، ما يجعل من المسلم مسؤولاً عن المشاركة الحضارية لا العزلة الثقافية ((Ramadan, 2009b)).

بالتالي، تُصبح الهوية في ضوء هذه الآية وسيلة للتواصل الحضاري، لا أداة للانكفاء أو للهيمنة، وهو ما ينسجم مع المقصد القرآني الكلي في الاستخلاف والعمران.

2.3 - التنوع الثقافي والاجتماعي في ضوء سنن الخلق

تتسق رؤية القرآن للتنوع مع ما يعبر عنه مراراً بلفظ "الآيات"، فالله تعالى يقول:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اخْتِلَافُ السِّتَرِ وَالْوَأَانِ﴾ [الروم: 22]

أي أنّ التعدّد اللغوي والعرقي والثقافي علامة دالة على حكمة الخلق، ومجال لتجلي العلم والمعرفة لا لبذر الكراهية أو الصراع.

وفي هذا السياق، يرى سيد حسين نصر أنّ الرؤية القرآنية ترى في التعدّد مظاهر جمالٍ وتنوعٍ مقصود، لا عارضٍ يجب تجاوزه، وأن الاعتراف بهذا التنوع

واجبٌ معرفيٌّ وأخلاقيٌّ على الفرد والمجتمع ((Nasr, 1996)).

وعلى هذا الأساس، فإنّ المجتمعات الإسلامية لا تُطالب فقط بقبول الآخر، بل بتفعيل هذه "الآيات" من خلال مؤسسات التعارف والتعليم والتواصل الحضاري، بحيث يُصبح التعدّد مكوّنًا من مكوّنات العمران الرشيد، لا مهدّدًا لوحدة الأمة.

خاتمة جزئية للمقسم

تشير هذه الآية إلى تحوّل جذري في الرؤية القرآنية للعلاقة بين الإنسان والانتماء:

من أصلٍ واحد يوحد، إلى تنوّع مشروع يُقنّن، إلى غاية إنسانية هي التعارف، الذي سيُشكّل في المحور التالي جوهر الاجتماع الإنساني في التصوّر القرآني.

ثالثًا: التعارف – الغاية من التنوّع

3.1 – ﴿لِتَعَارَفُوا﴾: التعارف غاية اجتماعية تكوينية

تبلغ آية التعارف ذروتها المفاهيمية في قول الله تعالى:

﴿لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]،

الذي يأتي جوابًا عن "جعلناكم شعوبًا وقبائل"، أي أنّ التعدّد الاجتماعي والعنقي والثقافي لم يُقصد به التفريق أو التنازع، بل بُني على قصدٍ إلهيٍّ هو التعارف.

وهذا الأسلوب القرآني – تقديم العلة بالغرض "ل" – يُؤكّد أنّ التعارف هو الغاية الاجتماعية والتكوينية من التنوّع، كما أشار لذلك الزمخشري بقوله: "لم يجعلهم الله شعوبًا وقبائل إلا ليتعارفوا، لا ليتفاخروا" ((الزمخشري، 2008)).

فالتعارف في هذا السياق ليس فعلًا ثانويًا أو عرضيًا، بل أساس في تشكّل الاجتماع البشري القرآني. وتنبع قيمته من كونه ليس مجرد معرفة بالاسم أو النسب، بل إدراك مشترك يُفضي إلى المودة والرحمة والتكامل والتآلف، كما أشار ابن عاشور إلى أنّ التعارف "هو مقدّمة لسنة التعاون والعمران" ((ابن عاشور،

((1984)).

وبذلك، فإنّ هذه الغاية تخرج بالعلاقات الإنسانية من مجرّد التعايش إلى بناء نظام تفاعلي قائم على المودّة المقصودة والاعتراف المتبادل.

3.2 – التعارف كنظام تفاعلي للتواصل والتبادل والتزكية

يتجاوز التعارف القرآني دلالة "المعرفة السطحيّة" أو "الاعتراف الاجتماعي"، إلى ما يمكن تسميته بالنظام التفاعلي الشامل. فهو:

- تواصل يُعيد تشكيل اللغة المشتركة بين البشر.
- تبادل يُسهم في إثراء التجارب الإنسانية وتكاملها.
- تزكية تُربّي على القيم العليا: المودّة والرحمة والقسط والاحترام.

ويشير طه عبد الرحمن إلى أنّ التعارف في القرآن "ليس فقط لقاءً بين ذاتين، بل هو تزكية متبادلة تُبنى على شرط أخلاقيّ، يُعلي من قيمة الإنسان بما هو إنسان" ((عبد الرحمن، 2006b)). وبهذا، يتحوّل التعارف إلى شبكة علاقات حضاريّة متفاعلة، تتجاوز حدود الانتماء العرقي أو القومي أو السياسي، وتُؤسّس لمجتمع الرحمة لا الغلبة.

وفي ضوء هذا النظام، تصبح كلّ علاقة إنسانيّة فرصة للمعرفة والبناء، لا للتهديد أو الاستغلال، ويصبح التعارف أداة إصلاحيّة للأمم، لا مجرّد فضيلة فرديّة.

3.3 – من الصراع إلى التآلف: التعارف مقابل الهيمنة والتطبيع

في واقع عالميّ تغلب عليه أنماط من العلاقات القهريّة – سواء عبر الهيمنة الاستعماريّة القديمة، أو عبر "التطبيع الثقافي" الحديث الذي تفرضه العولمة – يقدّم مفهوم التعارف بديلاً بنيويّاً عن منطق الصراع، الذي سيطر على الفكر السياسي والاجتماعي في العصر الحديث، من هوبز إلى هنتنغتون.

التعارف، كما يُفهم من السياق القرآني، ليس فقط بديلاً عن الحرب، بل أداة لمنع نشوء منطق العداء أصلاً، لأنّه يُفكّك جذور الاستعلاء، ويؤسّس للتفاعل على قاعدة التكافؤ والتقوى، لا الغلبة أو الاستغلال. وقد أشار محمد فتحي عثمان إلى أن التعارف في القرآن "هو الأنموذج الأرقى لبناء العلاقات الدوليّة والإنسانيّة

على مبادئ القسط والاعتراف بالآخر" ((Osman, 1997)).

وفي مواجهة نماذج "التطبيع القسري" التي تفرضها القوى العالمية المعاصرة، والتي تُذيب الهويّات أو تُهمّش القيم، فإنّ التعارف يُتيح أنموذجًا للاندماج الواعي والمشروط، يقوم على الاعتراف المتبادل لا التذويب، وعلى الرحمة لا المنفعة.

خاتمة جزئية للمحور

تُبَيّن آية التعارف أنّ التعدّد الإنساني لم يُخلق عبثًا، بل قُصد له أن يكون مدخلًا لبناء مجتمع إنساني قائم على التفاعل لا التصادم، وعلى القيم لا المصالح. وبهذا، يُصبح التعارف نواة الاجتماع القرآني الجديد، ومفتاحًا لتجاوز مأزق الهويّات المغلقة والعولمة الموحّدة على حدّ سواء.

رابعًا: الكرامة والتقوى – معيار التفاضل

4.1 – ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾: نقض التراتب الديني

تكمل آية التعارف بالإعلان الحاسم عن معيار التفاضل بين البشر:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]،

وهو إعلان ينقض جذور التراتب الاجتماعي الذي تأسست عليه الكثير من النماذج الدينيّة – سواء على أسس عرقيّة أو طبقيّة أو ثقافيّة أو جنسيّة – ويستبدلها بميزان أخلاقي داخلي لا يخضع لسلطة البشر، بل يُناط بعلم الله وحده.

يفسّر الطبري هذه الآية بقوله: "أي أعظمكم منزلة عند الله، وأرفعكم درجة، أتقاكم له، لا أعظمكم نسبًا ولا أوسمكم وجهًا" ((الطبري، 2001)). وهذا الفهم يُعبّر عن نقلة نوعيّة في مفهوم الكرامة، إذ تتحوّل من مكتسب اجتماعي إلى مقام روحي أخلاقي لا يُرى بالعين.

وهذا التفاضل بالتقوى، كما يوضح مالك بن نبي، يعيد بناء منظومة القيم في المجتمعات الإسلامية، بحيث يُصبح الإنسان محترمًا لما فيه من جوهر إلهي أخلاقي، لا لما لديه من نسب أو رأس مال ((بن نبي، 1986)).

4.2 – التقوى كمبدأ للتعايش لا مجرد فضيلة فردية

التقوى، وإن كانت في أصلها فضيلة فردية تعبدية، فإن السياق القرآني للآية يُخرجها من حيز الضمير الفردي، ويُعيد تقديمها كمعيار اجتماعي جامع يُؤطر العلاقات بين الناس. فهي ليست حالة روحية فقط، بل موقف من الآخر، ومن الذات، ومن الله.

يرى طه عبد الرحمن أن التقوى في الرؤية القرآنية هي "وعي أخلاقي يتخلل كل علاقة إنسانية، ويُؤسس لها على أصل من التزكية والنية والمسؤولية" ((عبد الرحمن، 2006b)). وهذا المعنى يجعل منها أساساً لثقافة التفاعل القيمي، لا فقط للسلوك التعبدية.

فالمجتمع المتقي، وفق هذا الفهم، ليس مجتمعاً منزو عن العالم، بل فاعل فيه بضوابط أخلاقية، يربط العمل بالمقصد، والسلطة بالرحمة، والمعرفة بالحكمة.

4.3 – مجتمع التزكية والرحمة بدلاً من مجتمع التمايز والتسلط

من خلال جعل "التقوى" معيار التفاضل، يؤسس القرآن لرؤية بديلة للمجتمع:

- مجتمع لا يقوم على الهيمنة الرمزية أو القهرية،
- ولا على منطق التفوق العرقي أو الثقافي،
- بل على الكرامة الأصيلة بالتقوى، والمكانة المتجددة بالتزكية.

وهذا ما يُسميه بعض المفكرين الإسلاميين بـ"اجتماع الرحمة"، مقابل "اجتماع التمايز" الذي طبع الحضارات المادية، وفي مقدمها المشروع الحديثي. إذ إن ما تنتجه الحداثة من طبقات وظيفية وهيمنة ثقافية ومركزية رمزية، يُعيد القرآن تفكيكه بإعلاء قيم الخفي على الظاهر، والباطن على الشكل، والمقصد على المظهر.

وقد أشار فريد الأنصاري إلى أن المجتمع القرآني "يبنى من داخل الإنسان، لا من خارجه، وينهض بالتزكية لا بالقوة" ((ف. الأنصاري، 2000)).

بهذا، يُصبح الإسلام لا فقط ديناً للفرد، بل منظومة لبناء مجتمع أخلاقي قائم على مبدأ الاستخلاف، لا على الغلبة أو الامتياز الوراثي أو الاقتصادي.

4.4 – المرجعية الإلهية في ضبط العلاقات الإنسانية

تُختتم آية التعارف بهذه الصيغة:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾،

وهي ليست مجرد ختم بلاغي، بل عنصر تأسيس في المنظومة القيمية والاجتماعية للآية. فبعد أن تُقر الآية وحدة الخلق، وتُشرعن التنوع، وتُحدّد غايته (التعارف)، وتُعلن معيار التفاضل (التقوى)، تأتي هذه الخاتمة لترسخ أمرًا في غاية الأهمية:

أنّ الله هو وحده المرجع الأعلى في تقييم الناس، لأنّه العليم بطواهرهم، الخبير ببواطنهم.

وفي هذا المعنى، يقول القرطبي: "اختُتمت الآية بقوله (عليم خبير) تنبيهًا على أن التفاضل لا يُدرك بظاهر الحال، وإنما يُناط بما يعلمه الله من السرائر" ((القرطبي، 2006)).

فالكرامة الحقيقية، إذًا، ليست خاضعة لنظرة المجتمع أو مقاييس البشر، بل مرهونة بعلم الله، الذي لا يغيب عنه شيء من النوايا والسلوكيات والحقائق. وبهذا تُغلق الآية باب التقديس الزائف للتفوّق الاجتماعي أو الظاهري، وتُعيد التقدير إلى معيار باطنيّ صرف لا يعرفه أحد إلا الله.

كما يرى الرازي أن ختم الآية بهذين الاسمين (العليم، الخبير) يُشير إلى مراقبة إلهية مزدوجة: علّم شامل بالظاهر والباطن، وخبرة تامة بتفاصيل الأفعال والنيات ((الرازي، 1981)).

وبذلك، فإن هذه الخاتمة تُؤسّس لمفاهيم تعارف قائمة على:

- التواضع، لأنّ الله وحده يعلم الكرامة الحقيقية.
- النسبية في التقدير البشري، لأنّ البشر لا يحيطون إلا بالظاهر.
- الانضباط الأخلاقي، لأنّ الله هو الخبير بما في الصدور، وهو الحكم العدل في التفاضل.

خاتمة جزئية: المرجعية الإلهية معيارًا للتفاضل والتعارف

في ضوء هذه الآية، تنقلب مقاييس التفاضل:

- من المادّة إلى المعنى،
- من السلطة إلى التقوى،
- ومن الاستعلاء إلى السجود القيمي لله.

وهذا ما يُشكّل التمهيد الفعلي لبناء "الاجتماع الإسلامي التزكوي"، الذي يقوم على قاعدة التعارف في ظلّ التقوى، لا الصراع في ظلّ الغلبة.

وتُختتم آية التعارف بقوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]

وهي ليست مجرد نهاية بلاغية، بل إرساء لحقيقة محورية: أن المرجعية النهائية في التفاضل بين الناس ليست بشرية، بل إلهية، قائمة على علمٍ مطلق بالظاهر، وخبرة دقيقة بالباطن.

بهذا الختم، يُعاد ضبط العلاقات الإنسانية على أساس من العدل الغيبي، لا على المقاييس الظاهرة أو الأحكام الاجتماعية. فالكرامة، إذًا، لا تُقاس بالنسب أو الجاه أو الامتياز، بل بالتقوى التي لا يعلم حقيقتها إلا الله. وقد أشار المفسرون، كالقُطبي والرازي، إلى أن هذه الخاتمة تؤكد أن التفاضل الحق لا يدركه البشر، لأنهم لا يطلعون على السرائر، وإنما يقدره العليم الخبير وحده.

ومن هنا، ينبثق من الآية تصور قرآني متكامل للتعارف الإنساني:

- تعارف متحرّر من أوهام التفوق الاجتماعي،
- متواضع أمام الحقيقة الإلهية الغيبية،
- ومنضبط بأخلاق المسؤولية أمام الله.

إنها دعوة إلى بناء مجتمع لا يقدّس الامتيازات، بل يزن الناس بميزان خفيٍّ، محوره: النية، التزكية، والمقصد.

خامسًا: التعارف في التجربة النبوية والاجتماع المدني

5.1 – ميثاق المدينة: أنموذج تعارفي سياسي واجتماعي

تمثّل وثيقة المدينة (أو الصحيفة) التي وضعها النبي (ص) بعد الهجرة إلى يثرب أوّل عقد سياسي في التاريخ الإسلامي يقوم على مبدأ التعارف والتعايش بين الفئات المختلفة دينيًا وعرقياً، داخل إطار مدني واحد.

فالميثاق لم يُقَص غير المسلمين، بل أقرهم شركاء في المسؤولية المدنية، مستخدمًا تعبير "أمة واحدة من دون الناس" ليجمع بين المهاجرين والأنصار واليهود، مع احتفاظ كلّ فريق بخصوصيته العقدية والشرعية ((Watt, 1956)).

وقد اعتبر محمد حميد الله الوثيقة "أوّل دستور مدني مكتوب يُنظّم علاقة المسلمين بغيرهم على قاعدة من الاعتراف المتبادل والتكافؤ في الحقوق والواجبات" ((Hamidullah, 1986)).

لا يُمثّل الميثاق تطبيقًا سياسيًا ناجحًا فقط، بل هو تجسيد عملي لمفهوم التعارف بوصفه أساسًا للعلاقات المجتمعية والسياسية، بدلًا من العصبية أو الصراع أو الهيمنة الأحادية.

5.2 – تنظيم التعدّد لا قمعه: المعاشية بين الأعراق والعقائد

ما يُميّز المجتمع المدني النبوي هو أنّه لم يسعَ إلى قمع التعدّد الديني أو الثقافي، بل نظّمه ضمن إطارٍ مشترك، قائم على المساواة في الحماية والمشاركة، والحرية في العقيدة والشريعة الخاصة بكلّ طائفة.

فلم تُجبر القبائل اليهودية أو الوثنية على اعتناق الإسلام، بل تُرك لها الحق في ممارسة شعائرها، والاحتكام إلى قوانينها، ما لم تتعارض مع السلم الأهلي. وهذا ما يُمكن تسميته بـ "الاعتراف المنظّم"، لا "التسامح الفوقي" كما هو سائد في الفكر الليبرالي المعاصر.

وقد أشار طارق رمضان إلى أنّ الأنموذج المدني النبوي "يتجاوز مجرد التسامح إلى بناء مساحة تعايش مشترك، تحفظ الحقوق وتُشجّع على تبادل القيم ضمن احترام التعدّد" ((Ramadan, 2009b)).

بذلك، يُمثّل الأنموذج المدني الإسلامي الأوّل تطبيقاً للتنوّع المؤسّسي، لا فقط الاجتماعي، وهو ما يُعيد تشكيل الفضاء العامّ الإسلامي بوصفه ساحة تعارف وتكامل لا نزاع وإقصاء.

5.3 – من التفاوت إلى التكامل: بناء مجتمع الرحمة والتكافل

من خلال التعارف والاعتراف بالتعدّد، استطاع المجتمع النبوي أن ينتقل من التفاوت القبلي السابق إلى صيغة جديدة من التكامل المجتمعي، قائمة على القيم لا الانتماء، وعلى المودّة لا العصبية.

فقد ساوى الإسلام بين الناس في أصل الخلق والتكليف، ثم فعّل هذه المساواة عبر نظم عمليّة: كالأخوة بين المهاجرين والأنصار، وتحرير الرقاب، وإقرار حقوق الضعفاء، وبناء شبكات زكويّة ومجتمعيّة قائمة على التكافل لا التراتب.

يرى فريد الأنصاري أنّ المدينة النبويّة كانت "نواة مجتمع تزكوي، يتدرّب على العدالة من خلال الرحمة، وعلى السلم من خلال الاختلاف" ((ف. الأنصاري، 2000)). وهذا ما يجعل من التعارف ليس مجرد خطاب أخلاقي، بل بنية تأسيسيّة لبناء حضارة الإنسان المكرّم.

خاتمة جزئية للمحور

تكشف التجربة النبويّة في المدينة أنّ التعارف ليس مفهوماً مجرداً، بل منهجيّة لبناء المجتمع والسياسة على أساس الاعتراف والتزكية والتكافل، وهي المنظومة التي تقف نقيضاً للنماذج القومية والحدائيّة القائمة على الصراع والمصلحة والهيمنة.

سادساً: التعارف في مواجهة العولمة والمركزية الغربية

6.1 – كسر العزلة والانغلاق الهويّاتي في ظل التفكك العالمي

تواجه المجتمعات المعاصرة أزمة مزدوجة: تفكك داخلي للقيم والهويات من جهة، وضغط خارجي من العولمة النيوليبراليّة التي تُعيد تشكيل البشر على قاعدة السوق، لا القيم. وفي هذا السياق المضطرب، يجد كثير من الأفراد والمجتمعات أنفسهم محاصرين بين العزلة والانمحاض.

في مثل هذا السياق، يُقدّم مفهوم التعارف القرآني مخرجًا أخلاقيًا وإنسانيًا، يُعيد تعريف علاقة الذات بالآخر بعيدًا عن الثنائية السائدة: إما صدام حضاري أو ذوبان ثقافي. فالتعارف يربط بين الانفتاح والتأصيل، ويُنتج هويّة تفاعليّة واعية تنخرط في العالم من موقع الرحمة لا التبعية.

كما أشار زيغمونت باومان إلى أن المجتمعات الحديثة باتت "سائلة"، تفقد تماسكها الداخلي وهويّتها الجماعيّة، مما يُنتج ردّات فعل متطرفة إما بالعزلة أو التطرّف أو التنازل الكلي ((Bauman, 2013b)). ومن هنا، فإنّ الرؤية القرآنية للتعارف تُقدّم سياقًا بنائيًا بديلًا يحقّق التوازن بين الذات والعالم.

6.2 – منطق السوق مقابل منطق المقصد: التعارف كضابط حضاري

تُبنى العولمة في صيغتها الليبراليّة على منطق السوق المفتوح، حيث تتحوّل العلاقات الإنسانيّة إلى تبادلات استهلاكيّة، يُحدّد فيها الإنسان بوصفه مستهلكًا أو منتجًا، لا ككائن مكرّم. وتُقاس الحضارة بمقدار قدرتها على فرض هيمنتها الثقافيّة والاقتصاديّة، لا بمدى إسهامها في التزكية والرشد.

هنا يُمثّل التعارف منظومة أخلاقيّة وقيميّة بديلة، تضبط الانفتاح الحضاري بمقاصد عليا:

- الكرامة بدلًا من المنفعة،
- التزكية بدلًا من التشييء،
- الرحمة بدلًا من الهيمنة.

ويؤكّد طه عبد الرحمن أنّ التعارف القرآني يتجاوز الرؤية الاقتصاديّة والسياسيّة للعلاقات البشريّة، لأنّه "يؤسّس لعلاقاتٍ تواصليّة لا تبادلية فقط، ويُدرج الأخلاق في عمق الاجتماع بدلًا من إقصائها" ((عبد الرحمن، 2006b)).

وعليه، فإنّ المنظومة الإسلاميّة في التعارف تُعيد ضبط العلاقة بالعالم على أساس المقصد الحضاري، لا مبدأ "الربح والخسارة"، وتُحرّر الهويّة من الوقوع فريسة بين الانغلاق أو الاندماج غير المشروط.

6.3 - نحو سياق كوني بديل: أمة وسط تُبصر بالناس وتسمع لهم

إنَّ السياق الكوني المأزوم - بيئيًا وسياسيًا وأخلاقيًا - يتطلَّب سياقًا حضاريًا بديلًا، لا يسعى لفرض أنموذج واحد، بل يُتيح للشعوب والأمم أن تُعبّر عن نفسها في إطار من التكافؤ والكرامة. وهنا تبرز الآية:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143]

بوصفها إطارًا قرآنيًا لسياقٍ إنساني كوني، يُوازن بين الانتماء والانفتاح، بين الشهادة والرحمة.

"الوسطية" في الآية لا تعني التوسط الحسابي، بل المرجعية الأخلاقية والوظيفية، كما فصل الرازي، أي أنَّ الأمة الوسط ليست منغلقة على ذاتها، بل "مبصرة بالناس، سامعة لهم، شاهدة عليهم"، بميزان العدل والرحمة ((الرازي، 1981)).

وهكذا يُعاد تشكيل الدور الحضاري للأمة الإسلامية في العالم:

لا بوصفها أمة سيادة مادية،

ولا أمة تابعة فكريًا،

بل أمة شاهدة تبني توازنًا إنسانيًا بين الوحي والتجربة، بين القيم والمصالح، وبين التعارف والعمران.

خاتمة جزئية

في ظل أزمة المعنى العالمي، يُقدِّم الإسلام من خلال مفهوم "التعارف" إطارًا بديلًا لإنقاذ الاجتماع الإنساني من الانهيار القيمي والعلاقات الاستهلاكية، ويُمهد لبناء أمة شاهدة تؤسس لنهج رحماني عالمي.

خاتمة الفصل الثامن: التعارف - القاعدة القرآنية للتألف الاجتماعي

التعارف بنية تأسيسية للتماسك الاجتماعي والاعتراف المتبادل

لقد بيّن هذا الفصل أنّ التعارف، كما ورد في قوله تعالى:

﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ... لَتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]،

ليس مجرد قيمة أخلاقية عارضة، بل بنية تأسيسية قرآنية لإعادة بناء الاجتماع الإنساني، على أساس من الاعتراف المتبادل والمودة والرحمة والتزكية والتكافؤ والتألف.

وفي مقابل النماذج الحدائية التي تُعيد تشكيل الاجتماع على أساس المصالح والصراع والمركزية الثقافية، يُقدّم القرآن التعارف كشبكة من العلاقات التزكوية المنظّمة، تبدأ من الاعتراف بالتنوع، وتنتهي بالتكامل الحضاري.

وفي ضوء ما تقدّم، فإنّ المجتمعات الإسلامية مدعوة إلى تفعيل هذا المفهوم لا بوصفه شعاراً، بل كمحرك مؤسّساتي في التعليم والسياسة والاقتصاد والعمران والإعلام، بحيث يُعاد تشكيل الاجتماع الإسلامي المعاصر ضمن إطار من التراحم لا التنازع، ومن المقصد لا المنفعة.

من وحدة الخلق إلى التكافؤ والتقوى: اجتماع الإنسان لا استعلاءه

قدّمت آية التعارف بنيةً رباعيةً متكاملة لبناء الاجتماع:

- وحدة الأصل: ﴿خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾،
- شرعية التنوع: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾،
- غاية التفاعل: ﴿لَتَعَارَفُوا﴾،
- معيار التفاضل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وهذه البنية تُعيد توجيه الإنسان إلى جوهره القرآني:

ليس كذات متفوّقة تسعى للهيمنة، بل كمستخلف مأمور بالتزكية والتفاعل والرحمة.

وفي سياق الانهيارات الأخلاقية المعاصرة، يصبح التعارف بديلاً بنيوياً عن اجتماع الاستهلاك والتفاضل والتمييز، ويؤسّس لما يمكن تسميته بـ"الاجتماع الإنساني الرشيد".

تمهيد للفصل التاسع: العُمران – التمدّن الرشيد بين الإنسان والمكان

بعد تأصيل مفهوم التعارف كبنية قرآنيّة لتنظيم العلاقة بين البشر، ينتقل الفصل التالي إلى استكمال هذا البناء من خلال مفهوم "العُمران"، الذي يُنظّم علاقة الإنسان بالمكان والزمان والتمدّن.

فإذا كان التعارف يؤسّس للاجتماع من الداخل، فإنّ العُمران يؤسّس للحضور الخارجي في التاريخ والمكان، ويعيد توجيه التمدّن من التشييد المادي إلى الرشد الحضاري.

سيتناولُ الفصل التاسع "العُمران" بوصفه مبدأ قرآنيّاً واجتماعيّاً ومدنيّاً، يدمج بين المقصد والتمدّن، وبين الرقيّ المادّي والرشد القيمي، في سبيل بناء مجتمع الاستخلاف لا مجتمع الاستهلاك.

الفصل 9: العمران: التمدُّن الرشيد بين الإنسان والمكان

من التشييد المادي إلى الرشد الحضاري

المقدمة:

من التعارف إلى العمران: الانتقال من البنية الاجتماعية إلى التمدُّن الحضاري

بعد أن رَسَخ الفصل السابق مفهوم التعارف كبنية قرآنيّة لتنظيم الاجتماع الإنساني من الداخل، يأتي هذا الفصل ليتناول البُعد الخارجيّ من الاجتماع، وهو العُمران، لا بوصفه مجرد نشاطٍ ماديّ، بل كامتدادٍ حضاريّ لقيم التعارف، ووسيلةً لتجسيد منظومة الاستخلاف في الزمان والمكان.

فإذا كان التعارف يُؤطّر العلاقة بين الأفراد والمجتمعات على قاعدة التكافؤ، فإنّ العُمران يُعيد صياغة علاقة الإنسان بالأرض والبيئة والتاريخ على قاعدة الرشد والمقصد.

وبينما تُركّز الأنظمة الحداثيّة على الإنتاج والتمدّد والسيطرة، فإنّ العمران القرآني يربط بين البناء الماديّ والمقاصد القيميّة، ويجعل من الفعل العمراني امتدادًا للعدالة والرحمة والجمال.

العُمران كصلة بين الإنسان والمكان والزمان

في القرآن الكريم، لا يُنظر إلى العمران كحيزٍ ماديّ محايد، بل كعلاقة مركّبة بين الإنسان والمكان والزمن، يتجلّى فيها أثر الإنسان لا بوصفه ساكنًا فقط، بل فاعلاً أخلاقيًا في المكان. يقول تعالى:

﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

أي طلب منكم عمارتها، لا من باب الاستغلال، بل من باب الاستخلاف والرعاية.

وقد بيّن القرآن في آيات عدّة مصائر أممٍ سابقة عمّرت الأرض وشادت حضارات، لكنها لم تُحقّق شرط الرشد والاستخلاف، فكان العمران سببًا في هلاكها، كما في قوله تعالى:

﴿كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر: 82].

وبذلك، فإنّ العمران القرآني ليس تراكمًا في البنيان، بل تحقّقًا أخلاقيًا في علاقة الإنسان بالزمن والمكان والتاريخ.

التمدّن الرشيد بوصفه مشروعًا بديلاً عن العولمة الاستهلاكيّة

تقدّم العولمة المعاصرة - لا سيّما في نسختها النيوليبراليّة - أنموذجًا للتمدّن قائمًا على الاستهلاك والتشبيّه والمنافسة، وتوسيع المجال العمراني على حساب الإنسان والبيئة. تُقاس قيمة المدن بكثافتها، وبالمباني الشاهقة، والأنشطة التجارية، لا بمقاصدها أو أثرها على حياة الإنسان.

في مواجهة هذا الأنموذج، يطرح التصدّر الإسلامي مفهوم التمدّن الرشيد، أي العمران الموجّه بالمقصد، المتوازن في علاقته بالمكان، والمتكامل مع قيم الرحمة والعدل والتكافل. تمدّن لا يطغى، بل يسكن؛ لا يستهلك، بل يُزكّي؛ لا يُشيء الإنسان، بل يُكرّمه.

وبناءً على ذلك، سيناقش هذا الفصل كيف يتحوّل العمران من نشاط مادي إلى فعل حضاري يشارك فيه الإنسان المسلم بوصفه فاعلاً أخلاقيًا في التاريخ والمكان، عبر نماذج من القرآن والسنة والتجربة الإسلاميّة.

أولاً: مفهوم العمران في القرآن والتاريخ الإسلامي

1.1 – دلالة "العمران" في القرآن الكريم: من السكن إلى الاستخلاف

يرد مفهوم العمران في القرآن الكريم لا كفعلٍ ماديٍّ فقط، بل كمنظومة وظيفية ذات أبعاد روحية وأخلاقية، تعبّر عن العلاقة بين الإنسان والمكان بوصفها علاقة تكليف ورعاية. ففي قوله تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

يبين النص أن الإنسان لم يُخلق فقط من الأرض، بل كُلف بـ"استعمارها"، أي بإعمارها على وجهٍ يحقق مقاصد العدل والرحمة والتزكية.

يفسّر القرطبي "استعمركم" بقوله: "أي طلب منكم عمارتها بالشرائع والطاعات، لا بالظلم والفساد" ((القرطبي، 2006)). وهذا الفهم يربط بين البناء المادي وبين الوظيفة الشرعية، ويُخرج العمران من الحياد إلى سياق الاستخلاف الأخلاقي.

وتشير دراسات معاصرة إلى أن مفهوم "العمران" في القرآن يتجاوز الدلالة المادية إلى البنية الحضارية الشاملة، حيث يدمج بين التنمية والاستدامة والمقصد، كما عند محمد الطالبي ((Talbi, 1998)) الذي يرى أن "العمران القرآني هو أفق أخلاقي للتنمية لا مجرد توسّع في البنيان".

1.2 – نظرية ابن خلدون في العمران البشري: التأسيس والتحوّل

يُعَدّ عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ) أوّل من نظّر لمفهوم "العمران البشري" بوصفه علماً قائماً بذاته، في مقدّمته الشهيرة، حيث قال:

"واعلم أنّ هذا العلم الجديد، موضوعه العمران البشري والاجتماع الإنساني" ((ابن خلدون، 1984)).

ويرى ابن خلدون أن العمران يمرّ بدورات من النشوء والازدهار، ثمّ الفساد والانحيار، وهو تحوّل لا يرتبط بالمادّة وحدها، بل بالظلم، والتكاسل عن الفضائل، والانحراف عن مقاصد الاجتماع.

وقد فسّر العمران بوصفه "ظاهرة أخلاقية واقتصادية وتاريخية"، تتأثّر بالبيئة

والقيادة والقيم، ما يجعله أقرب إلى الفهم القرآني للعمران بوصفه مقياسًا لاختبار الاستخلاف لا التوسع الظاهري.

كما بين مفتاح، الجيلاني ((مفتاح، الجيلاني بن التهامي، 2011)) أن نظرية ابن خلدون تنسجم مع القرآن في التأكيد على أن "العمران ليس فقط حالة تمدن، بل شرط لبقاء الأمة وتماسكها الأخلاقي".

1.3 – العمران غير الرشيد في القرآن: من نماذج التمدن إلى عبرة الهلاك

يعرض القرآن نماذج تاريخية لأمم بلغت قمة التمدن المادي، من حيث البنيان والموارد والقوة العسكرية، ولكنها لم تحقق الرشد الأخلاقي، فانتهدت إلى الهلاك الحضاري. ومن أبرز هذه النماذج: عاد وثمود وفرعون، كما في قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ... وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ... وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ... فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ [الفجر: 12-6].

حضارات عمرانية جبارة من حيث القوة المادية، لكنها أخفقت في تحقيق شهذه النماذج تمثل رط المقصد، فصارت عبرة.

ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ... فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر: 82].

يرى فخر الدين الرازي في تفسيره أن هذه الآية "دعوة عقلانية إلى استخلاص السنن من مصائر المتمدنين المفسدين، لا المعتبرين"، ما يجعل من التاريخ الإنساني حقل اختبار لنجاح العمران أو فشله ((الرازي، 1981)).

من هذا المنظور، يُستخلص مبدأ قرآني حاسم:

"العمران غير الرشيد – أي الذي يقوم على الظلم والطغيان والفساد – غير مستدام، ومآله الهلاك الحضاري".

وهذا ما يتوافق مع ما يسميه محمد الطالبي بـ "التمدن العدمي"، أي الذي ينمو في الظاهر ويهوي في المقصد ((Talbi, 1998)).

ثانيًا: الإنسان في العمران – من الاستهلاك إلى الاستخلاف

2.1 – الرؤية القرآنية للإنسان: خليفة في الأرض لا مستهلك فيها

في الرؤية القرآنية، لا يُقدَّم الإنسان كعنصر طارئ في العمران، بل كفاعل مقصدي، خُلِق ليُعمّر الأرض بما ينسجم مع ميثاق الاستخلاف. يقول تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

وهو تصريح بأن وجود الإنسان على الأرض ليس عشوائيًا، بل محكوم بتكليف حضاري، يتضمّن الإصلاح والرعاية والتزكية.

يرى طه عبد الرحمن أن الاستخلاف هو "أرقى درجات الوجود الإنساني، لأنه يُحمّله مسؤولية أخلاقية تجاه الكون، لا مجرد استحقاق قانوني للارتفاع" ((عبد الرحمن، 2006b)).

وبذلك، يُعيد القرآن تعريف علاقة الإنسان بالعالم: ليس كمستهلك، ولا كمالك مطلق، بل كمؤتمن ومُستخلفٍ، يخضع فعله لمعيار المقصد لا المصلحة الفردية.

وهذه الرؤية تتناقض جوهريًا مع المنظومة الرأسمالية التي تُشَيِّئ الإنسان والبيئة، وتحوّل العمران إلى حقل استثمار ماديّ منزوع من القيم، كما نبّه إلى ذلك فتحي حسن ملكاوي في دراسته عن القيم العمرانية في الفكر الإسلامي ((ملكاوي، 2010)).

2.2 – نقد أنماط التمدّن المادي: التشييء، الاغتراب، المركزية المدينية

تُنتج أنماط التمدّن الحداثي – خصوصًا في السياق الرأسمالي والعولمي – علاقات غير متكافئة بين الإنسان والمكان، حيث تتحوّل المدن إلى كيانات مسطّحة، تُعزّز الاغتراب والفردانية، وتفكّك الجماعات، بدلًا من تعزيز التكافل والسكينة.

التشييء: حيث يُختزل الإنسان إلى وظيفة استهلاكية، والمكان إلى وعاء إنتاجيّ، كما حلّله هنري لوفيفر في كتابه إنتاج الفضاء ((Lefebvre & Nicholson-Smith, 1991)).

الاغتراب: يُقصي الإنسان عن جذوره القيمية، ويجعله غريبًا عن ذاته ومحيطه، وهي حالة وصفها ماركوز بـ"الإنسان ذو البعد الواحد"، المندمج في السوق لا المجتمع ((Marcuse, 2013)).

المركزية المدنية: حيث تُعاد صياغة المجتمعات حول العواصم والمراكز المالية، وتتآكل الهويات المحلية والهياكل الطبيعية للعيش الإنساني.

وفي مقابل ذلك، تُقدّم الرؤية القرآنية نموذجًا عمرانيًا يتوزّع فيه التمرکز بين الإنسان والمقصد، لا بين المال والسلطة، بحيث لا يُقاس التقدّم بكثافة الإسمنت، بل بمدى انضباط العمران بالقيم، كما أكّد مالك بن نبي حين ميّز بين "عمران ماديّ" و"عمران روحيّ" ((بن نبي، 1986)).

2.3 – العمران بوصفه وظيفة تزكويّة: الإنسان والبيئة والمقصد

في المنظور القرآني، لا يمكن فصل العمران عن التزكية. فالعلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي ليست علاقة استغلال، بل علاقة تكريم وتزكية متبادلة. قال تعالى:

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]

وهي دعوة إلى الحفاظ على التوازن، لا فقط على الموارد.

إنّ العمران القرآني هو فعل أخلاقيّ، يُعيد بناء المدن والمجتمعات لا وفق المصلحة المجردة، بل وفق ميزان يربط بين الفعل العمراني وغاياته العليا: المودّة والرحمة والقسط والتسكين والعدل والتألف.

وقد اقترح جمال حمدان في رؤيته الاستراتيجية للجغرافيا الإسلامية نموذجًا لـ"العمران القيمي" الذي يراعي الوحي والواقع والوظيفة في آنٍ معًا ((حمدان، 1980-1984)).

وبذلك، يُصبح العمران – في صورته الإسلامية – وظيفة تزكويّة، يتشارك فيها الإنسان مع المكان والزمن، ويُعاد توجيه كل فعل حضاري باتجاه الاستخلاف الرشيد.

ثالثاً: المكان في العمران – من الهيمنة إلى السكن والرحمة

3.1 – المكان في القرآن: آية وسكن وميزان

في التصوّر القرآني، لا يُختزل "المكان" في بعده الجغرافي أو الهندسي، بل يُنظر إليه بوصفه آية إلهية، ووعاءً للسكينة والاستخلاف، وميزاناً للعدل والاعتدال في الفعل العمراني.

قال تعالى:

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا﴾ [غافر: 64]

﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [الأنبياء: 31]

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾ [الملك: 15].

تُظهر هذه الآيات أنّ الأرض ليست مساحة "مُباحة" للمراكمة أو التوسّع المطلق، بل هي نظام موزون يُحقّق الاستقرار والتوازن والتكامل بين الإنسان والطبيعة والمكان، في هذا المنظور، ليس مادّة للاستغلال، بل مخلوق له حرمة وأمانة، كما يؤكّد خميس فزاع عمير في دراسته عن مفهوم المكان في القرآن ((عمير، 2016)).

فالرؤية القرآنية تدمج بين التكوين الطبيعي للمكان ووظيفته المعنوية:

- فهو قرارٌ وسكن،
- وميدان للتزكية لا للغلبة،
- ومحور للشهود الحضاري وليس فقط للبناء الفيزيائي.

3.2 – العمران الرحماني مقابل التمدّن القهري (الحداثي والاستعماري)

يُعيد التصوّر الإسلامي للعمران تعريف التمدّن بوصفه مشروعاً رحمانياً، يتأسّس على الرحمة والتكافل والتزكية، بينما يقوم الأنموذج الحداثي (والاستعماري قبله) على الهيمنة والتوسّع والسيطرة على المكان والموارد.

لقد أنتج التمدّن الحداثي، كما يحلّله ثيم وآخرون ((Thieme et al., 2017))، مدناً ذات "أنماط إنتاج عنيفة"، لا تترك مساحة للضعفاء، ولا تبني علاقات

اجتماعية، بل تُعيد تشكيل المكان وفق منطق المال والسلطة. في المقابل، ترى الرؤية الإسلامية في العمران الرحماني: أن بناء المكان يجب أن يكون وسيلة للسكينة لا الإزعاج، وللتزكية لا التسلُّط، وللجمال لا الغلبة.

ويبيّن محمد باقر الصدر في كتابه اقتصادنا أن التمدّن في الإسلام لا يقوم على مبدأ "استنزاف المكان"، بل على تحقيق التوازن بين الحاجات البشريّة والمقاصد الإلهيّة ((الصدر، 1982)).

بهذا المعنى، فإنّ "العمران الرحماني" هو إعادة توجيه التمدّن إلى غايات أخلاقيّة وإنسانيّة، في مقابل "التمدّن القهري" الذي يركّز على التوسّع والتفوق التقني ولو على حساب الإنسان والمجتمع.

3.3 – إعادة تأهيل المدن: من التفكير العمراني إلى التماسك الاجتماعي

نتيجة التمدّن القهري والعشوائي، تشهد الكثير من المدن الإسلاميّة اليوم تفكيكاً عمرانياً وظيفياً واجتماعياً:

- أحياء منعزلة طبقيّاً،
- مجتمعات فاقدة للسكينة،
- مراكز حضرية لا تعبّر عن ثقافة ولا هوية.

وهذا ما يصفه إدوارد سوجا بـ "الفراغ الاجتماعي الحضري" الناتج عن أنماط تخطيط لا تراعي الإنسان، بل فقط الكثافة والسرعة ((Soja, 2013)).

من هنا، تظهر الحاجة إلى مشروع إعادة تأهيل عمرانيّ شامل، يعيد للمكان:

- معناه الاجتماعي: التواصل والتكافل،
- وظيفته القيميّة: التسكين والتزكية،
- دوره الثقافي: التعبير عن هوية حضاريّة رحمانيّة.

وتقترح دراسات حديثة (مثل دراسة (UN-Habitat, 2022)) أن المدن التي تعيد الاعتبار للمشاركة المحليّة، وتخطط بنمط عضوي وتشاركي، تكون أكثر قدرة

على إنتاج تماسك اجتماعي واستقرار مدني، وهو ما يتوافق مع الرؤية الإسلامية في ربط العمران بالمقصد.

رابعًا: المقصد في العمران – من النمو إلى الرشد

4.1 – النمو المادي في مقابل الرشد الأخلاقي

تُرَكِّز النظريّات المعاصرة في العمران والتخطيط الحضري غالبًا على مؤشّرات النموّ الماديّ: كثافة السكّان، الناتج المحلي، سرعة التطوّر العمراني، توسّع البنية التحتيّة... إلخ، دون مساءلةٍ للمقاصد التي تقف وراء هذا النمو.

وقد نهّت عدّة دراسات تنمويّة حديثة (UNDP (United Nations Development Programme), 2022) إلى أن النموّ الاقتصادي أو العمراني لا يعني بالضرورة تحسّن جودة الحياة أو تحقيق العدالة، ما لم يكن مؤطّرًا بمبادئ القيم الإنسانيّة. (Sen, 1999)

في المقابل، يقدّم الإسلام أنموذجًا عمرانيًا بديلًا، يتمحور حول الرُّشد، لا النمو المجرد.

فالرشد ليس فقط بلوغ النضج التقني أو الاقتصادي، بل هو بلوغ غاية الخلق بالاستخلاف في الأرض على بصيرة وقصد وعدل، كما في قوله تعالى:

﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَّاءً غَدَقًا﴾ [الجن: 16].

يرى طه عبد الرحمن أنّ مفهوم الرشد في السياق الإسلامي "يتجاوز التنمية الماديّة إلى إصلاح الإنسان والمكان في ضوء المقصد الإلهي"، وأن كل عمران لا يُراعي هذا الرشد مآله الانهيار وإن بدا مزدهرًا ظاهريًا ((عبد الرحمن, 2006b)).

4.2 – العمران كتحقّق للعدل والجمال والرحمة

في تصوّر القرآني، لا يُفهم العمران بوصفه وظيفة تقنيّة فقط، بل تجلّ لقيم ثلاث: العدل والجمال والرحمة. وقد عبّر القرآن عن هذه القيم بوصفها من صفات الخلق الإلهي:

○ **العدل:** ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7]

- **الجمال:** ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: 7]
- **الرحمة:** ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]

يرى جمال حمدان أنَّ المجتمع الذي يُعيد تشكيل العمران ليعكس قيم العدل والجمال والرحمة هو مجتمع "ينتمي إلى الحضارة الأخلاقية لا إلى الرأسمالية النفعية"، وأنَّ المدينة التي لا تحقّق العدالة في التوزيع ولا الرحمة في التخطيط ولا الجمال في التصميم هي مدينة مفصولة عن وظيفتها الحضارية ((حمدان, 1984-1980)).

ويؤكّد هذا الطرح أيضًا نصر حامد أبو زيد الذي يربط بين "الجمال القرآني والوظيفة العمرانية"، في سياق جعل المكان امتدادًا للقيم، لا للسلطة ((Abu Zayd, 2006)).

4.3 – مقاصد العمران الإسلامي: التزكية والتسكين والتكافل والاستخلاف

إنَّ المقاصد العليا للعمران الإسلامي ليست مجرد تأمين المسكن، أو توسيع البنية التحتية، بل هي:

- **التزكية:** أي إصلاح الإنسان في ذاته وعلاقاته ومحيطه، كما ورد في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: 9]
- **التسكين:** أي تمكين الإنسان من السكن المادي والنفسي، كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ [النحل: 80]
- **التكافل:** أي بناء العلاقات على قاعدة التعاون والتوازن، كما في: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2]
- **الاستخلاف:** أي توجيه العمران ليُحقّق الغاية العليا للوجود البشري، كما في: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]

وقد أشار يوسف القرضاوي إلى أن هذه المقاصد تشكّل "الإطار الحاكم لكل عمران في الإسلام، فلا يُبنى الحي ولا المدينة ولا السوق إلا بوصفها أدوات لتحقيق هذه المقاصد الربّانية" ((القرضاوي, 1997)).

خامسًا: نحو أنموذج إسلامي للعمران الرشيد

5.1 - سمات العمران الإسلامي: التناسق والوظيفية والبُعد المقاصدي

يتميّز الأنموذج الإسلامي في العمران بسماتٍ نوعيّة لا تُقاس بالمساحة أو عدد الأبراج، بل تتّصل بجوهر العمران باعتباره فعلاً أخلاقياً ووظيفياً ومقاصدياً. ومن أبرز هذه السمات:

التناسق: بين الوظائف الحيّة للمدينة (السكن والعبادة والسوق) دون تضادّ، وبين الإنسان والبيئة دون تعدٍ، كما تجسّده المدن القديمة ك بغداد وقرطبة وفاس، حيث تخطيط المدينة لا يُقصي الجانب الروحي أو البيئي بل يُدمجه.

الوظيفية: أي أنّ كل عنصر في المدينة له وظيفة تربويّة أو اجتماعيّة أو عباديّة، ولا يُبنى شيء عبثاً، كما يُشير نجيب النعيمي إلى أنّ المسجد والسوق والشارع، كلّها وحدات عمرانيّة ووظيفية في آنٍ ((عبد الله، 2010)؛ (الخالدي، 2015)).

البُعد المقاصدي: وهو ما يجعل كل عمل عمراني خاضعاً للنية، والمآل، والتركية، على قاعدة فقه المقاصد. فالمدينة في الإسلام ليست فقط موضع إقامة، بل حاضنة للقيم ومجال للتكافل والاستخلاف، كما أكّد طه جابر العلواني ((العلواني، 2006)).

5.2 - الحديث النبوي الشريف: "أنا مدينة العلم، وعليّ بابها"

(رُوي هذا الحديث في مصادر عديدة، مع اختلاف في درجة صحّته، وقد حسّنه بعض العلماء ك السيوطي والهيثمي)

أولاً: المدينة في معناها الأصلي: المركز الحضاري

1. في اللغة العربيّة:

المدينة مأخوذة من الجذر (د-ي-ن)، والذي يحمل دلالات أساسيّة ترتبط بـ:

- **الدِّين:** أي النظام الأخلاقي والعبادي،
- **الدَّيْن:** أي المعاملة والتبادل والمسؤوليّة،
- **الدَّوْلَة:** بمعنى الحكم والنظام العام،

○ **المُدَنَة:** أي المسكن المنظم وفق قوانين.

فالمدينة ليست مجرد مكان، بل حالة من التنظيم والانضباط والتفاعل المنظم بين البشر ((ابن فارس، 1972)).

ولهذا قال الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة:

"المدينة ليست مجموع المباني، بل انتظام النفوس حول غاية مشتركة".

2. في المفهوم القرآني والنبوي:

حين انتقل النبي (ص) إلى يثرب، لم يسمّها مدينة في البداية، بل تحوّلت إلى المدينة بعد أن أصبحت مركزاً للوحي، ولتنظيم الاجتماع، ولتأسيس أول مشروع حضاري.

لم تكن المدينة المنورة حيّزاً جغرافياً فقط، بل كانت "مركزاً لـ التوحيد والتشريع والمشاركة والتزكية"، ولهذا تحوّلت من قرية إلى مدينة – أي مركز حضاري.

3. في الفكر الإسلامي: المدينة = مركز التفاعل لا التوسّع

يرى ابن خلدون أنّ العمران يتحقّق حين تتركّز وظائف المجتمع: كالحكم والسوق والمسجد والمدرسة والأمن... إلخ، في موضع واحد، لأن هذا التركّز يُنتج التمدّن، ويخلق الفروق بين "المدينة" و"القرية".

يقول في المقدّمة ((ابن خلدون، 1984)):

"التمدّن لا يتحقّق إلّا حين تتركّز مصالح الناس في موضع، فينشأ العمران، ويكون مركزاً للثقافة والسياسة والمعاش".

4. المدينة والنبوة: لماذا قال "أنا مدينة العلم"؟

عند ربط كلمة "مدينة" بالعلم في الحديث:

"أنا مدينة العلم، وعليّ بابها"

فإنّ النبي (ص) لا يشير إلى الكمّ، بل إلى المركز الذي تنتظم فيه المعارف، ويدخلها من فهم منهج النبوة.

~ المدينة = مركز للمعنى لا فقط مساحة للوظائف.

~ المدينة = بنية معرفيّة أخلاقيّة لا فقط تخطيط عمراني.

خلاصة تربط بين اللغة والعمران:

ليست المدينة في أصلها الكتلة العمرانيّة، بل مركز للوظائف والمقاصد والعلاقات المنظّمة بالقيم.

ولهذا فـ "العمران الإسلامي" يبدأ من المدينة لا من البناء، من المركز القيمي لا من الأطراف الماديّة.

ثانياً: المدينة كرمز حضاري لا جغرافي

لم يقل النبي (ص): أنا بحر العلم، أو أنا مصدر العلم، بل قال: "مدينة"، وهو اختيار دقيق وعميق الرمزيّة، يدل على:

الاحتواء والتنظيم: المدينة ليست نقطة، بل فضاء متكامل يحتوي الطرق والمباني والساحات والأنشطة، وكذلك العلم النبوي ليس معرفة مشتتة، بل نظام معرفي متكامل.

العمران العلمي والمعنوي: "المدينة" هنا تشير إلى العمران القيمي للعلم، أي أنّ العلم عند النبي (ص) ليس أدوات أو معلومات، بل حضارة: علّم يُربّي، ويُرَكّي، ويُشيد النفوس كما تُشيد المدن.

الانفتاح المشروط: تستقبل المدينة بطبيعتها الداخلين، ولكن عبر بوابات وضوابط ومسارات. وفي الحديث: "وعليّ بابها"، أي أن العلم النبوي لا يُنال بالفوضى، بل عبر بوابة تربويّة معرفيّة أخلاقيّة، يمثلها الإمام عليّ - علماً وورعاً وبصيرةً وعدلاً.

ثالثاً: العلاقة بين المدينة (كعلم) والعمران (كفعل حضاري)

في تصوّر الإسلامي، العلم أساس العمران، والعمران لا يُبنى على الجهل أو الهوى. قال تعالى:

﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ﴾ [النمل: 40].

أي أن التمكين في الأرض مرهون بالعلم المُتّصل بالمقصد.

ولذلك، حين وصف النبي (ص) نفسه بأنه "مدينة العلم"، فإنه كان يشير إلى أن مشروعه ليس محصوراً في الرسالة الدينيّة المجردة، بل مشروع حضاريّ عمرانيّ قائم على العلم المقاصدي.

وقد أكّد مالك بن نبي أن الحضارة لا تُبنى إلا حين يسبق العلم التشييد، وأن العمران يبدأ من العقل، لا من المعول ((بن نبي، 1986)).

رابعاً: العمران النبويّ: من المدينة المنوّرة إلى المدينة العلميّة

كانت المدينة النبويّة التي أسّسها النبي (ص) أوّل أنموذج لـ"عمران معرفي قيمي"، حيث بدأ ببناء المسجد لا السوق، وكتب الصحيفة لا القوانين التجاريّة، وربط بين الوحي والمكان.

هذه "المدينة" لم تكن إسمنتاً، بل كانت مختبراً لبناء الإنسان، وحقلًا لتفعيل العلم كسلوك اجتماعي.

ولذلك، فقلوه (ص) "أنا مدينة العلم" ليس فقط وصفاً لذاته، بل خريطة تأسيسيّة لحضارة تبدأ من النبوة، وتُبنى على العلم، وتُوجّه نحو العمران.

خلاصة مرّكة:

"أنا مدينة العلم"

- تعني: أنّ النبوة ليست فقط مصدراً للهدى، بل فضاءً حضاريّاً معرفيّاً يُحتذى.
- وتُشير إلى أنّ العمران الحقّ لا يُقام إلا بعلمٍ مؤسّس على الوحي والتقوى.
- وعليّ "بائها" يمثّل منهج الدخول إلى العلم لا الشكل ولا القوّة، بل البصيرة والعقلانية والعدالة.

5.3 – المدن في الفكر الإسلامي: من الحاضرة إلى الحاضرة

لا يُعرّف الفكر الإسلامي المدينة من خلال المعايير الديموغرافية فحسب، بل من خلال دورها الحضاري في التزكية والتكافل والمعرفة، ولهذا لم تُسمّ المدن الكبرى بـ"مدن" فحسب، بل بـ"الحواضر" – من الحضور والشهود.

في هذا السياق، يؤكّد مالك بن نبي أن الحاضرة الإسلامية لم تكن مجرد تجمع سكاني، بل كانت "أداة نقل حضاريّ"، تُدمج بين الروح والعقل والبيئة" ((بن نبي، 1986)). وكانت الحواضر الكبرى، مثل الكوفة والقيروان ودمشق وبغداد، تُخطّط على أساس القبلة، والمسجد المركزي، والسوق النظيف، والمدرسة، والزقاق، وهو ما يدلّ على تكامل المجتمع المحلي في المعنى والمبنى.

بينما تُنتج المدن الحداثيّة نمطًا من "الحضور العدمي" حيث تغيب المعاني رغم كثافة البنيان، يُعيد تصوّر الإسلامي للمدينة دورها كشاهدٍ حضاريّ حيّ، يوصل بين التمدّن والتقوى، بين الفرد والمجتمع، وبين الأرض والسما.

5.4 – من العشوائية إلى التخطيط القيمي: العمران كفعل حضاري مسؤول

أدّى غياب الرؤية المقاصديّة في كثير من التخطيط الحضري المعاصر إلى ظهور مدن مشوّهة ومقسّمة طبقيًا، بلا روح ولا رسالة. مدنٌ تتوسّع عمرائيًا وتنكمش اجتماعيًا، تُنتج العزلة بدلًا من التواصل، وتُكرّس الاستهلاك بدلًا من التزكية.

وفي المقابل، يقترح الفكر الإسلامي أنموذجًا بديلًا يقوم على التخطيط القيمي، حيث تتأسّس المدينة على المبادئ التالية:

- **الشورى في التخطيط:** عبر إشراك المجتمع في اختيار أنماط العيش والسكن والخدمات،
- **العدالة المكانية:** في توزيع الخدمات والسكن دون تمييز طبقي،
- **الوظيفة التربويّة:** حيث تُحفّز بنية المدينة على التكافل، والعبادة، والعلم، لا العزلة والتشبيّه.

وقد أوصى برنامج الأمم المتّحدة – ((UN-Habitat, 2022)) بأهمية الإدماج الاجتماعي والتخطيط التشاركي" في إنتاج مدنٍ عادلة ومزدهرة، وهو ما

سبق إليه الفكر العمراني الإسلامي منذ القرون الأولى.
وباختصار، فإنّ العمران الرشيد ليس مسألة هندسيّة فقط، بل مشروع حضاري يدمج بين الإنسان والمكان والقيم والمقاصد.

5.5 - من العمران التقني إلى العمران القيمي الرشيد

العمران بوصفه تجلياً لبنية المجتمع وقيمه

ليس العمران مجرد هندسة أو بنية فيزيائية، بل هو مرآة شفافة تعكس القيم التي تؤسس المجتمع وتحركه. المدينة، شكلها وتوزيعها ووظائفها، ليست محايدة، بل تعبّر عن تصوّرات المجتمع حول الإنسان والزمان والسلطة والكرامة. ولذلك، فإنّ كل عمران هو بيانٌ قيميّ مُضمّر، حتى لو بُنيّ بوسائل تقنيّة.

في الرؤية القرآنيّة والإسلاميّة، لا يُفهم العمران على أنّه "فعل تقني محايد"، بل هو تجلٍ لوظيفة الإنسان كمستخلف، يُفترض أن يُسكن، لا أن يُهيمن، وأن يُعمر، لا أن يُفيسد.

خصائص العمران الرشيد

يمتاز العمران الرشيد بأربع خصائص تأسيسيّة:

1. **التوازن بين الإنسان والمكان والزمان:** أي أن يُصمّم المكان بناءً على حاجات الإنسان الأخلاقيّة والنفسيّة والاجتماعيّة، لا على نزوات السوق، مع احترام لخصائص البيئة والزمن المحلي والتاريخي.
2. **العلاقة بين البنية الاجتماعيّة والعمران المديني:** فالتنظيم الفيزيائي للمكان (كيف تُوزّع المساكن والأسواق والمساجد والحدائق) يعكس تنظيمًا معرفيًا وقيميًا للمجتمع نفسه.
3. **الجمال والتنظيم والوظيفيّة والاستدامة:** وهي قيم تُدمج بين فقه الذوق، ووعي الحاجة، وضبط التوسّع، واحترام المكان كنعمة وأمانة، لا كسلعة.
4. **السكينة والاعتدال:** فالعمران الرشيد لا يُسرّع الإيقاع الحضاري حدّ التوتّر، ولا يُبطئه حدّ الجمود، بل يُنتج إيقاعًا أخلاقيًا متوازنًا بين الوظيفة والمقصد.

العمران والعدالة الاجتماعيّة

في كثير من المدن الإسلاميّة المعاصرة، صار العمران الحديث مرآةً للبنية الطبقيّة الجائرة:

- مساكن مغلقة للأثرياء، وأحياء مهمّشة للفقراء،
- مراكز مدينيّة مشبعة بالخدمات، وأطراف مهجورة،
- أسواق تحتكر الرموز والجمال، ومساحات تُقصي الضعفاء.

وهذا النمط من التخطيط يُكرّس التفاوتات، وينزع عن المدينة وظيفتها الاجتماعيّة. في المقابل، يقترح النموذج الإسلاميّ تخطيطًا يُراعي قيمة الإنسان لا فقط قيمة الأرض أو رأس المال. وهذا يعني:

- أن يكون السكن حقًا اجتماعيًا لا امتيازًا ماليًا،
- وأن تكون الخدمات موزّعة بعدل،
- وأن يكون الجمال مشاعًا لا محجورًا.

دور العمران في تعزيز التعارف

لا يبني العمران الرشيد المساكن فقط، بل يُعيد بناء شبكات التفاعل والتعارف. وهذا يظهر في:

- **الأمكنة المشتركة:** كالأسواق والساحات والمساجد، التي تُنتج التقاءً يوميًا طبيعيًا بين الناس، بدلًا من العزلة الطبقيّة.
- **المكان كذاكرة جماعيّة:** فالمكان ليس خامًا، بل هو حاملٌ للذكريات والمواقف والهويّات، ولذا فإنّ العمران الرشيد يُعيد للمدينة ذاكرتها، لا يقطعها عنها.
- **السكن كمجال للتراحم لا فقط للاستقرار:** فالسكن في الرؤية الإسلاميّة ليس حماية من المطر، بل تهيئة للسكينة والرحمة، كما في قوله تعالى:

﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: 21].

من العمران التقني إلى العمران القيمي الرشيد

ليس العمران الذي نحتاجه اليوم عمراناً يراكم البنيان، بل يؤسّس الأمان، لا يُشيّد الأبراج بل يُقيم التراحم، لا يُعزّز الانعزال بل يُعيد بناء التعارف.

العمران القيمي الرشيد هو الذي:

- يُصمّم من الداخل، من الإنسان والمقصد،
- ويُخَطّط للمجتمع كلّ لا لفئة منه،
- ويُنْتِج حضارة لا فقط تمدُّناً.

وهو ما يجعل من كل شارع ومسكن وسوق جزءاً من رسالة الاستخلاف، وتعبيراً عن حضور الإنسان المسلم في الزمان والمكان، لا عن تغريبه عنهما.

خاتمة الفصل التاسع: العمران – التمدّن الرشيد بين الإنسان والمكان

العمران امتداد للتعارف في الزمان والمكان

لقد بيّن هذا الفصل كيف يُشكّل العمران، في الرؤية القرآنيّة، الامتداد الطبيعيّ للتعارف، لا في بُعد الاجتماع فقط، بل في تموضعه التاريخي والمكاني.

فإذا كان التعارف يؤسّس الاجتماع على أساس التكافؤ والاعتراف، فإنّ العمران يُعيد صياغة حضور الإنسان في الأرض وفقاً لمقتضيات الاستخلاف والتزكية والتكافل والتسكين.

ليس العمران في هذا السياق مجرد تشييد أو نموّ مادّي، بل هو بيئة قيمية، تتجلّى فيها الرحمة، ويُفعل فيها العدل، وتُترجم فيها مقاصد الوحي إلى عمرانٍ محسوس، ومسكنٍ مأهول بالقيم، لا فقط بالجدران.

من التمدّن العدمي إلى التمدّن المقصدي: نحو مجتمع يسكن ولا يطغى

في ظلّ أزمة المدن المعاصرة – الممتدة من العشوائيات إلى الأبراج المُفرغة من المعنى – يقدّم التصرّو الإسلامي أنموذجاً لـ "التمدّن المقاصدي":

- تمدّنٌ يُخَطّط على مقاصد السكنى لا الاستعراض،

- ويُنبنى على قيم الرحمة لا على منطق السوق،
 - ويسعى من خلاله إلى إعادة توازن العلاقة بين الإنسان والمكان.
- وهكذا، يتحوّل العمران من "فضاء إنتاج" إلى "بيئة تزكية"، ومن حيّز صامت إلى نظام رمزيّ يُجسّد حضور الإنسان كمستخلف، لا كمستهلكٍ متسلّط.
- وهو ما يُعيد توجيه المدينة من الهيمنة إلى الشهود، ومن التمرّكز إلى التفاعل، ومن التشييء إلى السُكنى.

الفصل 10: نمذجة الحادثة: تعارف وعمران

نحو رؤية إسلامية لبنية الحادثة من الداخل

المقدمة:

لماذا نحتاج إلى نمذجة الحادثة من داخل المرجعية الإسلامية؟

في خضم الهيمنة الحداثيّة التي أعادت تشكيل الوعي والزمان والمكان، اكتفت أغلب المشاريع الفكرية الإسلامية بنقد الحادثة من الخارج، دون أن تدخل في بنيتها الداخليّة لتفكيكها وإعادة صياغتها.

لكنّ الحادثة ليست مجرد أفكار أو مظاهر خارجيّة؛ إنها أنموذج مركّب له بُنية قيمية معرفية ماديّة، يتسلّل إلى النُظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والنفسيّة عبر ثنائيّة دقيقة:

- شقّ غير حسيّ يُعيد تشكيل الإدراك والوعي والعلاقات،
- وشقّ حسيّ يُنظّم المادة والقوة والتقانة والسلطة.

ولهذا، لا يكفي رفض الحادثة بوصفها منتجاً غريباً، بل يجب تفكيك بنيتها الداخليّة وإعادة نمذجتها من داخل المرجعية القرآنيّة، عبر تقديم أنموذج حضاري بديل يعيد بناء الإنسان، والمجتمع، والعالم.

التعارف والعُمران كمفهومين تأسيسيين في إعادة بناء البنية الحداثيّة

ينطلق هذا الفصل من فرضيّة تأصيليّة:

أنّ التعارف والعُمران، كما صاغهما القرآن الكريم، ليسا مفهومين منفصلين

عن الاجتماع والتمدّن، بل يمثلان بُنيتين تأسيسيّتين للحدّاثَةِ الإسلاميّة القادمة.

○ **التعارف** هو الإطار الحي للعلاقات الاجتماعيّة، في شقّها غير الحسيّ: تواصل وتفاعل وتعامل وتعلّم وتبادل وتعاون وتآلف... أي كل ما يُشكّل البنية المعنويّة للعيش الجماعي.

○ **العُمران** هو الإطار التنظيمي للمجال الحسيّ: العلوم التجريبيّة والتقانة والصناعة والإنتاج والثروة والقوة والهيمنة... أي كل ما يُشكّل الشروط الماديّة للتمدّن.

وانطلاقاً من هذين المفهومين التأسيسيّين، وما يتفرّع عنهما من مفاهيم وظيفيّة، يمكن إعادة بناء البنية الحدّاثيّة على أسسٍ قرآنيّة تستبدل التشييء بالتزكية، والسيطرة بالمقاصد، والهيمنة بالتواصل التراحي.

الفصل بين الشقّ الحسيّ والغير حسيّ لفهم البنية المركّبة للحدّاثَةِ

ليست الحدّاثَةِ أدوات ولا فقط أفكار فقط. إنها بنية ذات مستويّين متداخلين:

○ **شقّ غير حسيّ**: يُعيد تشكيل الوعي واللغة والقيم والعلاقات (وهو غالباً ما يُهمَل في النقد).

○ **شقّ حسيّ**: يُهيمن من خلال العلم التجريبي والتقانة والصناعة والإنتاج والسوق (وهو ما يظهر مباشرة في الواقع).

والفصل بين هذين البُعدين لا يهدف إلى الانقسام، بل إلى فهم التداخل والتشابك بين الفكرة والمادّة، بين البنية القيميّة والمنظومة الإنتاجيّة. فالهيمنة لا تحصل من خلال التقانة وحدها، بل من خلال إدماجها في نظام وعي استهلاكيّ منقوص.

من النقد إلى الاقتراح: نحو تأصيل حدّاثَةِ معرفيّة واجتماعيّة

لقد شغلت أطروحات كثيرة بنقد الحدّاثَةِ وتفكيك سرديّاتها، لكن قلّما تقدّمت بأنموذج معرفيّ بديل قادر على إعادة هندسة العلاقات الاجتماعيّة والعمرانيّة وفق مقاصد قرآنيّة.

هذا الفصل يتجاوز النفي إلى الاقتراح، ويقدم نمذجة تأصيلية مزدوجة للحادثة عبر:

- **أنموذج التعارف** كإطار للعلاقات الغير مرئية (التواصل-بالمودة والرحمة والتفاعل والتعامل...).
- **وأنموذج العمران** كإطار لتنظيم القوة المادية (العلم التجريبي والتقانة والإنتاج...).

وبهذا، يُعاد وصل الشق الحسي بالغير الحسي، على نحو يُنتج حادثة رشيدة تخدم الإنسان ولا تُفرغه، وتُحيي المجتمع بدل أن تُشوّهه.

أولاً: البنية المزدوجة للحادثة – الحسي والغير حسي

1.1 – الحادثة كنظام لا كمرحلة تاريخية

غالبًا ما يتم التعامل مع الحادثة باعتبارها مرحلة زمنية مرتبطة بتحوّلات تاريخية معينة، كانهضة الأوروبية، أو الثورة الصناعية، أو صعود العقلانية الأداتية. غير أنّ هذا التصوّر يُبقي الحادثة في حدود الزمان والمكان، ويُخفي طابعها كنظام شامل يعمل عبر بنيات الوعي والمؤسسة والمجتمع.

إن الحادثة، في حقيقتها، ليست مجرد إنتاج مادي أو لحظة تفوّق معرفي، بل هي بنية نسقية شاملة، تتداخل فيها الأنساق القيمية والمعرفية والمؤسّساتية والإنتاجية، وتعمل على إعادة تشكيل الإنسان وعلاقاته وفق منطق معين:

منطق السيطرة والهيمنة والاستهلاك باسم العقل والتقدم.

ويؤكّد أنطونيو غرامشي في مفهوم "الهيمنة الثقافية" أنّ الأنظمة الحداثيّة لا تفرض ذاتها بالقوة الماديّة فحسب، بل عبر تحويل أفكارها إلى بديهيات يعيشها الناس دون وعي نقدي ((Gramsci, 2020)). وهذا ما يجعل الحادثة نظامًا قائمًا بذاته، لا مجرد مرحلة تاريخية.

1.2 – البعد غير الحسي: القيم والعلاقات والوعي

البنية الغير مرئية للحادثة هي الأكثر تأثيرًا، رغم أنّها الأقل حضورًا في النقد

العام. هذا البعد يتمثل في:

المنظومة القيمية: حيث يتم إزاحة القيم المتعالية (كالرحمة والإيمان والتزكية) لصالح قيم وظيفية ك النفع والكفاءة والمتعة الفردية.

العلاقات الاجتماعية: تتحول من روابط تكافل وتعارف إلى علاقات أدائية محكومة بالمنفعة أو الهوية المغلقة أو الفردانية.

إعادة تشكيل الوعي: بحيث يتم بناء "ذاتٍ حدائية" ترى العالم من خلال مفاهيم السوق والعلم والتقنية، وتُقصي الوعي والغيب من مجالات الفهم والعمل.

يرى بيير بورديو في نظرية "العنف الرمزي" أن هذه القيم تُمرّر بشكل غير مباشر ومؤسسي، بحيث يتم استيطانها دون مقاومة ((Bourdieu, 1991))، مما يُنتج حالة من الاستلاب الهادئ لا تُدركها الذات إلا بعد تآكل هويتها.

1.3 – البعد الحسي: التقنية والإنتاج والسلطة المادية

في مقابل البعد الغير مرئي، تتجلى الحداثة في أدواتها الظاهرة: الصناعة والسوق والمدينة والدولة والمدرسة والإعلام، وهي ليست محايدة، بل محمولة على منطقي معين يُعيد إنتاج السيطرة:

التقانة: لم تعد أداة لتحسين الحياة، بل أضحت سلطة بحد ذاتها، تُعيد تشكيل الزمن والعلاقات والاستهلاك والمعرفة.

الإنتاج: لم يعد غايته الكفاية بل التراكم والتسليع، وتحويل كل شيء إلى منتج قابل للتداول، حتى الإنسان.

السلطة المادية: تتجسد في السيطرة على الموارد والمكان والزمان، وحتى الخيال، كما في ثقافة الصورة والإعلانات وأنظمة التعليم.

وقد أشار هايدغر في مقاله الشهير "السؤال عن التقنية" إلى أن الخطر في الحداثة لا يكمن في الأدوات ذاتها، بل في الرؤية الكامنة خلف استخدامها، حيث يُصبح كل شيء "مورداً" (Standing-reserve) في خدمة آلة الإنتاج ((Heidegger, 1977)).

1.4 – لماذا تفشل النماذج النقدية الغربية في تفكيك هذه البنية؟

رغم تنوع المدارس النقدية الغربية (ماركسية، تفكيكية، ما بعد حداثة)، فإن معظمها بقي حبيسًا لإطار الحداثة ذاته، لأنها:

- **تنقد النتائج دون مساءلة الجذر المعرفي** (مثل نقد الرأسمالية مع الإبقاء على المركزية المادية والعقلانية الأدوات).
- **تستبطن القطيعة مع الوحي والغيب** بوصفها بديهية لا تُناقش، وهو ما يُقضي أيّ نمذجة تستند إلى المرجعيات الدينية.
- **تغيب عنها المقاصد**: إذ تركّز على الحقوق أو الأثر أو التفكيك، دون تقديم نماذج ترميمية أو مقاصدية بديلة.

ويُجمع منظّرو ما بعد الكولونيالية مثل طلال أسد وواجبا تشاكرابارتي على أن مشاريع النقد الغربي لا تزال عاجزة عن تجاوز الإطار الحدائي الغربي ذاته، وأنّ التغيير الجذري لا يمكن أن يتمّ إلا عبر مرجعيات أخرى متكاملة ((T. Asad, 2003); ((Chakrabarty, 2009)).

ثانيًا: التعارف – نمذجة البعد غير الحسي للعلاقات الاجتماعية

2.1 – تأصيل المفهوم قرآنياً: "لِتَعَارَفُوا"

يشكّل مفهوم التعارف في القرآن الكريم قاعدةً تأسيسيةً للاجتماع الإنساني، لا بوصفه فضيلةً فرديةً، بل باعتباره نظامًا بنيويًا يُعيد بناء العلاقات الاجتماعية على أسس من التفاعل والمودة والرحمة والتكافؤ والتآلف والمقاصد.

قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

تدلّ الآية على أن التنوع البشري مقصود لا طارئ، وظيفي لا عبثي، وأنّ الغاية من هذا التنوع هي "التعارف"، لا التنازع أو التنافس الهويّاتي.

وقد ذهب الطبري إلى أنّ التعارف في الآية يشمل "أن يعرف بعضكم بعضًا

في النسب، والدين، والحقوق" ((الطبري، 2001))، بينما يوسّعه الفخر الرازي ليشمل المشاركة والتكافل في بناء العمران البشري ((الرازي، 1981)).

ويُشير طه عبد الرحمن إلى أن التعارف في القرآن ليس فقط تبادل المعرفة، بل بناء لذاتٍ أخلاقية تُدرك غيرها بميزان الرحمة والتقوى، لا الغلبة والمصلحة ((عبد الرحمن، 2006b)).

2.2 – النمذجة الوظيفية للتعارف

انطلاقاً من هذه الرؤية، يمكن نمذجة التعارف كبنية وظيفية تتكوّن من سبعة مفاهيم فرعية مترابطة، تُعيد ترتيب المجال غير الحسي في الاجتماع البشري:

1. التواصل – المجال اللغوي والنفسي

يُعدّ التواصل المدخل الأوّل والجوهر الأعمق لعملية التعارف، وهو الميزة الإنسانية الفارقة التي بها يتميّز الإنسان عن سائر الكائنات؛ إذ إنّّه لا يقوم فقط على القدرة النطقية أو الرمزية، بل على إنتاج المعنى وتبادلته ضمن سياقات اجتماعية ونفسية غنية.

فالتواصل هو الإطار الذي تُبنى فيه كلّ أشكال التفاعل الإنساني: من الكلام والكتابة والقراءة، إلى تبادل المعرفة والمواقف والعواطف.

وهو لا يُختزل في نقل المعلومة، بل يتّسع ليشمل التواصل الوجداني والإنسانيّ المُراعي للمعنى والسياق والانفعال، وهو ما يجعله أساساً للتماسّ العقلي والتراحم العاطفي في آنٍ واحد.

وقد أكّد يورغن هابرماس في نظريّته عن "الفعل التواصلّي" (Communicative Action) أنّ التواصل ليس وسيلةً فحسب، بل هو بنية أخلاقية ومعرفية تُعيد تشكيل الوعي الاجتماعي، حيث لا يتحقّق الفهم إلّا عندما يكون المتكلم والمستمع شريكين في إنتاج المعنى ضمن أفق من الصدق، والاعتراف، والمقصد المشترك ((Habermas, 1984)).

ونجد هذا الفهم العميق للتواصل متأصّلاً بوضوح في الحكمة الإسلامية العملية، كما جاء عن الإمام عليّ عليه السلام ((آمدي، 1987)) في وصاياه التربوية

والاجتماعية:

"عليكم بالتواصل والموافقة، وإياكم والمقاطعة والمهاجرة."

فهذه الكلمات الموجزة تُجسّد تصوّر الإسلامي العميق للتواصل باعتباره وظيفةً أخلاقيةً لبناء الاجتماع، لا مجرد أداة للنقل. ف"التواصل" عند الإمام عليّ هو تكليف جماعيّ بالحفاظ على لحة الأمة ووحدة الجماعة، و"الموافقة" هي السلوك التوافقي الذي يُحفظ به السلام الاجتماعي، بينما "المقاطعة والمهاجرة" تمثلان أدوات هدم للعلاقات ومداخل للفرقة والفساد.

من هنا، يصبح التواصل في الإسلام أحد أركان التعارف ومكوّنًا تأسيسيًا للعمران الاجتماعي، يربط بين اللغة والمعنى، بين الانفعال والمقصد، وبين العقل والقلب.

2. التفاعل – الإدراكي غير الواعي

يُمثّل التفاعل الإدراكي غير الواعي الطبقة التأسيسية الأعمق في بنية العلاقات الاجتماعية؛ فهو يسبق كلّ تعاملٍ معرفيٍّ أو عقلائيٍّ، ويقوم على إشاراتٍ دقيقة تُلتقط دون وعي مباشر؛ كنبرة الصوت، ونظرات العيون، ولغة الجسد، والإيماءات، والتموضع الجسدي في الفضاء.

هذه الإشارات، وإن بدت تلقائية، إلّا أنّها تشكل الأرضية النفسية التي تُبنى عليها العلاقات الاجتماعية، وتُحدّد ملامح القبول أو النفور، الاحترام أو التهكم، الحميمية أو التباعد.

وقد وصفها بيير بورديو بمفهومه الشهير "الهابيتوس" (Habitus)، أي "الحس الاجتماعي المكتسب"، وهو مخزون من الاستجابات التلقائية المُتكوّنة بفعل التنشئة والبيئة والسلطة الرمزية، ويُنتج أفعالاً دون أن تمرّ بالوعي الصريح ((Bourdieu, 1991)).

ويكتسب هذا النوع من التفاعل أهمية مضاعفة في الاجتماع الحداثي، حيث تُركّز الخطابة الدينية والسياسية، والإعلام الجماهيري، واستراتيجيات التسويق على مخاطبة هذا المستوى غير الواعي من الإدراك، بهدف التأثير وتوجيه السلوك دون الدخول في منطقة العقل النقدي أو الحوار المفتوح.

ويسعى التصوّر الإسلامي، من خلال منظومة الذّكر، إلى تهذيب التفاعل الإنساني وتزكيته، وذلك عبر تأسيس بنية عقدية تنسجم مع الفطرة الإلهية التي فطر الإنسان عليها، وتوجّه انفعالاته وإدراكاته نحو المعنى والسكينة. فالذّكر، في هذا السياق، ليس مجرد تكرار لفظي، بل هو استحضار دائم لله، يُعيد ضبط التفاعل بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان والآخر، في ضوء ميزان التوحيد والرحمة والتقوى.

وهكذا، يصبح التفاعل غير الواعي أحد المفاتيح الأساسية لفهم تشكيل الوعي والسلوك في الأنظمة الاجتماعية الحديثة.

3. التعامل – المعرفي الواعي

يشكّل التعامل مرحلةً مفصليةً في بنية التعارف، حيث تنتقل العلاقة من الإدراك الحسي أو العاطفي إلى الفعل المعرفي الواعي.

وتاء "التعامل" في اللغة العربية هي تاء المشاركة والاجتماع، ما يدلّ على أنّ العلاقة هنا لم تُعدّ لحظيةً أو انفعاليةً، بل أصبحت ممارسة معرفية تستند إلى إرادة عقلانية وخبرة واقعية.

فالتعامل لا يعني مجرد التبادل السطحي، بل فعلًا مؤسّسًا على المعرفة والعلم والتجربة، يعبر عن درجة من النضج في إدراك الآخر وفهم مقاصده، واستحضار السياق الأخلاقي والمصلحي للعلاقة.

وهو ما يجعل التعامل سلوكًا مقاصديًا متعدّد الأبعاد: معرفيًا وأخلاقيًا ووظيفيًا.

وقد أشار محمد عبد الجابري إلى أن المجتمعات التقليدية تفتقر غالبًا إلى نماذج "للتعامل المعرفي"، أي إلى علاقات يُبنى فيها السلوك على وعي بالقيم، وبتراكم الخبرة، وبالمرجعية المشتركة ((الجابري، 2001)).

بينما يُشكّل التعامل الواعي في المجتمعات الرسالية ركيزةً لبناء العلاقات القابلة للتركية.

أما في الفقه الإسلامي، فيُطلق مصطلح "المعاملات" على باب كامل من التشريعات، يُنظّم العلاقات المالية والاجتماعية من منطلق العقل، والعدل، والنية،

لا الانفعال أو العادة.

قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1].

في إشارة إلى أن التعامل في الإسلام قائم على الوعي الأخلاقي والالتزام المعرفي بمقتضيات العقد والعهد.

وباختصار، فإن التعامل في نمذجة التعارف يُمثّل لحظة الوعي المُشترك بالفعل الاجتماعي، حيث يُعاد تنظيم العلاقة على أساس من الفهم والاعتراف والمسؤولية، وهو ما يُمهّد لتقدّم العلاقة إلى مستويات أعلى من التعاون والتآلف.

4. التعلّم – نقل المعرفة بين الأفراد

يُعَدّ التعلّم من المحاور المركزيّة في بنية التعارف، إذ يمثّل التحوّل من التواصل والتفاعل والتعامل إلى التشارك المعرفي المقصود. فالعلاقة الإنسانيّة لا تكتمل عند مجرّد التواصل أو التبادل، بل تتعمّق عندما تُصبح ساحة لتداول المعرفة، وتناقل التجربة، وتوسيع الفهم بين الأطراف.

في هذا السياق، يُنظر إلى التعلّم لا بوصفه عمليةً فرديّة معزولة، بل كوظيفة اجتماعيّة تُعيد تشكيل العلاقة بين الذات ضمن إطارٍ من الاعتراف المتبادل بالجهد والخبرة والمعنى.

وقد بيّن فيجوتسكي ((Vygotsky, 1978)) أنّ التعلّم لا ينشأ من داخل الفرد، بل يتحقّق أوّلاً في سياق التفاعل الاجتماعي، عبر ما يسمّيه "منطقة النموّ القريبة" (Zone of Proximal Development)، حيث ينضج الإدراك من خلال الاحتكاك بالآخر العارف.

أما في التصرّو الإسلامي، فإن التعلّم يتجاوز النقل المعرفي ليُصبح تزكيةً، كما في قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: 2].

فالتعلّم في النمذجة القرآنيّة هو بناء معرفي-أخلاقي مشترك، لا يقتصر على

اكتساب المهارات، بل يُسهم في تكوين الإنسان الواعي الفاعل داخل مجتمعه، ويحوّل العلاقة من مجرد تواصلٍ إلى تشاؤكٍ حضاريّ تتلاقى فيه العقول على مقاصد الخير والعدل والرّشد.

وقد أشار باولو فريري في كتابه تعليم المقهورين ((Freire, 1970)) إلى أنّ التعلّم الحقيقي لا يكون عبر التلقين، بل عبر "حوارٍ نقديّ متبادل"، يعيد للمعرفة بُعدها التحرّري، ويجعلها أساسًا لتغيير الواقع والذات.

ويسعي الإسلام، من خلال تأصيله لمفهوم التعليم في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، وتشجيعه عليه في قوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، إلى ترسيخ ميزانٍ ثلاثيّ يقوم على: العلم والمعرفة والصبر. فالمعرفة هي المدخل، والعلم هو النضج، والصبر هو الوعاء التربوي الذي يُتيح للإنسان أن ينتقل من حالة التفاعل العاطفي أو الإدراكي، إلى حالة التعامل المعرفي الواعي. وهذا الانتقال لا يكتمل إلا حين يُضبط بالسكينة والحكمة، فيُصبح التعامل تجليًا للعدل والمقصد، لا للاستعجال والانفعال.

5. التبادل – المشاركة في المنافع

يُمثّل التبادل لحظة تحوّل جوهريّة في مسار التعارف، حيث تنتقل العلاقة من مجرد التفاعل والتعامل إلى المعاشية العمليّة والمشاركة المتبادلة في المنافع. ولا يكتمل الاجتماع الإنساني دون هذا البُعد، لأن التبادل هو ما يُحوّل المعرفة إلى شراكة، والانفتاح إلى مسؤولية متبادلة.

يتجلّى التبادل في مستويين:

- **تبادل حسيّ:** ك التجارة، وتبادل الخدمات والمنتجات، والهدايا، والمشاركة في الطعام ...
- **تبادل غير حسيّ:** كالمعرفة والخبرة والمعلومات والتعليم والمواقف الرمزيّة والمعنويّة.

وهذا ما يجعل التبادل نظامًا مركزيًا في هندسة التعارف؛ لأنه لا يكتفي بتقوية الرابط، بل يسعى إلى تكميل الإنسان بالإنسان، وتجاوز الاكتفاء الذاتي المغلق نحو التكامل التشاركي، كما أشار القرآن في قوله:

﴿وَرَفَعْنَا بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾
[الزخرف: 32]،

أي أن هذا التفاوت في القدرات والوظائف ليس مدعاة للتمييز، بل أرضية للتبادل البناء.

وقد أكد إميل دوركهايم أنّ التبادل هو "الوظيفة الأولى التي تجعل المجتمع كياناً حياً، وليس تجمّعاً فيزيائياً"، مشيراً إلى أنّ كل نظام اجتماعي مستقرّ يقوم على تبادل متوازن للمنافع المادية والرمزية ((Durkheim, 2018)).

في الإسلام، تُؤطر هذه الفكرة بمفهوم التكافل، الذي يتجاوز الإحسان الموسمي إلى بناء علاقات دائمة من التبادل المنظّم، سواء في المجال الاقتصادي أو المعرفي أو الاجتماعي.

وبذلك، فإن التبادل ليس مجرد "أخذ وعطاء"، بل هو تجسيد لاعترايف متبادل بالاحتياج والكرامة والمقصد، وركيزة لتحويل التعارف من خطاب إلى واقع، ومن معرفة إلى عمران.

6. التعاون – تنسيق الجهود نحو هدف مشترك

في قمة السلم التعارفي، يبرز التعاون باعتباره الوجه العملي الأعلى للتعارف؛ ففيه تتجاوز العلاقة حدود الإدراك والتبادل إلى مستوى تنسيق الإرادات والطاقات نحو غاية جامعة. والتعاون في التصوّر القرآني ليس خياراً نفعياً، بل أمرٌ قيميّ تشريعيّ يُنظّم الاجتماع البشري ضمن ميزان أخلاقيّ صارم. قال تعالى:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا
اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]

تتجلى في هذه الآية ثلاثة أسس جوهرية:

1. **التحوّل من الاعتداء إلى التعاون:** فمهما بلغت درجة العداء، يُمنع تحويله إلى مبرر للظلم. فالتعاون لا يُبنى على ردّات الفعل، بل على قاعدة "البرّ والتقوى"، لا "الإثم والعدوان".

2. **ميزان التعاون أخلاقي لا مصلحي:** إذ يُؤمر بالتعاون على الخير والعدل، ويُنهى عن التعاون على الظلم والباطل. ومن ثم فإن التعاون لا تُحدده المصالح فقط، بل تحكمه مقاصد الفعل ونتائجه الأخلاقية.

3. **الرقابة الإلهية والتقوى كضابط للسلوك الجماعي:**

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

أي أن مآلات التعاون لا تُقاس فقط بالنتائج الدنيوية، بل تُوزن بميزان الغيب والمساءلة.

ويبرز القرآن أمثلة متقابلة للتعاون:

○ **تعاون ظالم ومُضلل:**

﴿إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ [الفرقان: 4]

وهنا يُدان التعاون الذي يقوم على الإفتراء والتواطؤ على الكذب والتضليل، ويُصنّف ظلماً وزوراً.

○ **تعاون بناء مبني على التمكين والقوة الجماعية:**

﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ [الكهف: 95]

وفي هذه الآية يطلب ذو القرنين التعاون لا لبناء سلطة، بل لصدّ الفساد وتحقيق الأمن الجماعي، وهو أنموذج راقٍ للتعاون النابع من التمكين لا الطمع، ومن الرحمة لا الغلبة.

وقد اعتبر ابن عاشور أن آية التعاون في المائدة تُؤسّس لما يُشبهه "فقه الاجتماع البشري"، لأنها تُحدّد الإطار الذي تُوزن فيه العلاقات والتحالفات والجهود الجماعية ((ابن عاشور، 1984)).

وبهذا، فإنّ التعاون في نمذجة التعارف لا يُختزل في تنسيق آلي، بل هو بنية أخلاقية معرفية تُعيد تنظيم الإرادة الجماعية وفق مقاصد الرشد والبر والتقوى.

7. التآلف - تحقيق الانسجام والسكينة الاجتماعية

يُمثِّل التآلف القمّة المقاصديّة في أنموذج التعارف، فهو ليس مجردّ انسجامٍ سطحي أو تكيّفٍ اجتماعي، بل التحوّل العميق الذي تُبنى فيه الجماعة على أساس الرحمة والسكينة والإخاء. إنه النتيجة الطبيعيّة لتسلسل العلاقات المتدرّجة من التواصل إلى التعاون، وهو ما يُعيد للعلاقات معناها الوجودي كبنية تُزكّي الإنسان، لا تستهلكه.

وقد بيّن القرآن هذا المعنى بوضوح في قوله تعالى:

﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 103]

حيث يجعل التآلف معجزة اجتماعيّة لا تتحقّق بالقوة أو المال أو القانون، بل بنعمة ربّانيّة تسكن في القلوب.

وقد جاء هذا التآلف في سياق الإنقاذ الجماعي من الهلاك:

﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾

أي أنّ التآلف ليس فقط بناءً للعلاقات، بل حمايةً للوجود الإنساني من التفكك والهلاك.

وفي آية أخرى، يؤكّد النصّ القرآني عجز الوسائل الدنيويّة عن تحقيق هذا المعنى:

﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: 63]

فالتآلف لا يُشترى، ولا يُفرض، بل هو أثر إلهي في القلب إذا صدّق الإيمان والتزمت الجماعة بميثاق الله، كما في قوله:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103].

ولأنّ التآلف شرط لاستقرار الجماعة الناشئة، جعله الإسلام في مصارف الزكاة، كما في وصف "المؤلفة قلوبهم":

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ... وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: 60]

أي أن التآلف ليس مجرد أثر اجتماعي، بل قيمة مجتمعية ذات أولوية تمويلية وتنظيمية في نظام الاجتماع الإسلامي.

إن التآلف، بهذا المعنى، هو السكينة الجماعية الناتجة عن التزكية، والعلاقة التي يتجاوز فيها الإنسان الانتماء الضيق إلى الانخراط في شبكة رحمة ومقصد، حيث يصبح الاجتماع نفسه سبيلاً إلى النجاة، لا إلى الصراع.

الخلاصة: المجتمعات المادية وعجزها النبوي عن التآلف

على الرغم من ما حققته المجتمعات الحديثة من تقدّم تقني وتنظيمي، فإنّها تعاني على المستوى النبوي من هشاشة في الروابط الاجتماعية وضمور في مشاعر التراحم والسكينة الجماعية.

ويُعزى ذلك إلى أنّ هذه المجتمعات، وقد أسست على المنفعة والمصلحة والتعاقد الأداتي، لم تبني نسجها الداخلي على أساس من المعنى والرحمة والمقصد، بل على العقلانية الأدائية كما وصفها ماكس فيبر ((Weber, 1978))، التي تحوّل الإنسان من ذاتٍ معنوية إلى أداة في منظومة الإنتاج والاستهلاك.

لقد نبّه تشارلز تايلور في كتابه "مصادر الذات" ((C. Taylor, 1989)) إلى أنّ النزعة الحديثة المفرطة في الفردانية والمادية أفرغت الذات الإنسانية من معناها الأخلاقي والروحي، وأدّت إلى عزلة وجودية، تجعل الإنسان معرضاً للقلق والانفصال حتى داخل أكثر المجتمعات تنظيماً.

وفي ضوء ذلك، يُمكن القول إنّ التآلف الاجتماعي في المجتمعات المادية يبقى مؤقتاً وهشاً، لأنه يقوم على التكيف لا على الرحمة، وعلى الصفقات لا على العهود.

أما في التصوّر الإسلامي، فإن التآلف ليس نتيجة تنظيمية، بل نعمة إلهية تُغرس في القلوب استجابةً للإيمان والتزكية، والاعتصام الجماعي بحبل الله، كما في قوله تعالى:

﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103].

وقد أكّد مالك بن نبي أنّ المشكلة الكبرى في المجتمعات الإسلامية ليست التخلف الاقتصادي، بل فقدان القابلية للتآلف والانسجام، نتيجة استبطان النماذج

المادّية التي قطعت الإنسان عن رسالته الوجوديّة ((بن نبي، 1986)).

لذلك، فإنّ المجتمعات المادّية - مهما حسّنت شروط العيش - تظلّ قاصرة عن إنتاج التآلف، لأنّ الأخير لا يُولد من مجرّد المعاملة، بل من معنى العشرة والسكينة والرسالة المشتركة، وهو ما لا تتيحه نماذج التعاقد الاجتماعي العدمي أو العقلانيّة الباردة.

التآلف كضدّ حضاري للفردانيّة الحداثيّة

في حين يقوم التآلف في تصوّر القرآني على أساس ربط القلوب، وتزكية العلاقات، وبناء الجماعة المؤمنة حول مقاصد الرحمة والموّدة والتقوى، فإنّ النمط الحداثي الغربي قد أسّس الاجتماع الإنساني على الفردانيّة المطلقة، بوصفها المرجع الأعلى للحرّيّة والحقّ.

والفردانيّة هنا لا تعني فقط الاعتراف بالذات، بل تعني - كما نبّه إلى ذلك لويس دومون ((Dumont, 1991)) - تأسيس النظام الاجتماعي على استقلال الأفراد عن كلّ رابطة ملزمة معنويًا أو تجريديًا، وتفضيل "الحرّيّة الشخصية" على كلّ أشكال الارتباط الجماعي أو الديني أو القيمي.

وقد انتقد تشارلز تايلور هذا النموذج في كتابه أخلاق الأصالة ((C. Taylor, 1992))، معتبرًا أنّ الفردانيّة الحداثيّة أنتجت ذاتًا معزولة تعاني من "نقص المعنى"، وتفكّك في الهوية، وفقر في الروابط الاجتماعيّة، مما جعل المجتمعات الغربيّة "غنيّة في الأدوات، فقيرة في المعنى".

بالمقابل، فإنّ التآلف في المنظور الإسلامي ليس ذوبانًا في الجماعة، بل تحقّق مشترك للسكينة داخل روابط الرحمة، حيث تُبنى الجماعة لا على العقد البارد، بل على العهد الأخلاقيّ.

قال تعالى:

﴿فَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 103]

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10]

وبهذا، فإنّ التآلف يُمثّل ضدًا حضاريًا للفردانيّة الحداثيّة، لا فقط من الناحية السوسيولوجيّة، بل من الناحية الوجوديّة أيضًا؛ إذ إنّهُ يُعيد تعريف الإنسان في ضوء

علاقته بغيره، لا في ضوء انفصاله عنه.

إن التآلف لا يُلغي الذاتية، بل يُدرجها في شبكة المعنى، في حين أنَّ الفردانية تُقصي الجماعة لتؤله الذات.

لذلك، فإنَّ نمذجة التعارف في الرؤية القرآنية تقدّم بديلاً أخلاقياً ومعرفياً عن المآزق الفرداني الذي تسببت به الحداثة الغربية.

2.3 – التعارف كنموذج بديل للعلاقات في الحداثة: من التفكك إلى التلاحم

في مقابل الأنموذج الحداثي الذي يُعيد تشكيل العلاقات على أساس الفردانية والمنفعة والتشبيء، يقدّم مفهوم التعارف أنموذجاً لشبكة اجتماعية قيمية تعيد بناء:

- اللغة على قاعدة الفهم لا الهيمنة،
- العلاقة على قاعدة التكافؤ لا الأداتية،
- الاجتماع على قاعدة الرحمة لا الصراع.

يرى مالك بن نبي أنَّ التمدّن الحقيقي لا يبدأ من البنیان، بل من "الإنسان المتعارف مع غيره، المتواصل معه في ضوء القيم" ((بن نبي، 1986)).

وبذلك، تصبح "نمذجة التعارف" مشروعاً لإعادة هندسة العلاقات الاجتماعية بما يُعيد للإنسان فطرته، وللمجتمع تماسكه، وللحداثة وجهها الإنساني المفقود.

ثالثاً: العمران – نمذجة البعد الحسي للعلاقات الاجتماعية

3.1 – تأصيل المفهوم قرآنياً: "واستعمركم فيها"

يمثّل العمران في تصوّر القرآني أحد أركان الخلافة في الأرض، لا بوصفه مجرد تشييد مادي أو تنظيم مديني، بل باعتباره امتداداً حسياً للوظيفة الاستخلاقية.

قال تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]

أي أنه لم يخلق الإنسان ليعيش فحسب، بل ليعمر الأرض بالحق والعدل والتزكية.

وقد فهم الطبري "استعمركم" بمعنى: جعلكم عمّارًا لها، تطلبون عمارتها وتصلحونها بما ينفعكم ((الطبري، 2001)).

وفي فكر ابن خلدون، يُعدّ العمران أصل الاجتماع الإنساني، حيث "لا يتمّ كمال الإنسان في وجوده إلا بالعمران"، لأنه يلبي حاجاته، ويفعل قدراته، ويُنتج شروط استقراره ونموّه ((ابن خلدون، 1984)).

بناءً على هذا، يمكن نمذجة العمران في ضوء التصوّر الإسلامي بوصفه بنية وظيفيّة حسيّة تُعنى بتنظيم العلاقة بين الإنسان والمكان، من خلال سلسلة متكاملة من العمليات تبدأ بالمعرفة وتنتهي بالتأثير في العالم.

3.2 – النمذجة الوظيفيّة للعمران

في مقابل النماذج الحداثيّة التي فصلت العمران عن القيمة، يمكن في النموذج الإسلامي تأصيل سبع وظائف حسيّة مترابطة تُشكّل دورة العمران:

1. العلوم التجربيّة – بناء المعرفة على الطبيعة

يبدأ العمران الرشيد من العلم المبني على الملاحظة والتجريب والنظر في سنن الكون، لا من التصوّرات الأسطوريّة، ولا من النزعة الاستهلاكيّة.

وقد رسّخ القرآن هذه الرؤية منذ بداياته، حين قدّم الطبيعة لا كخلفيّة صامتة، بل ككتابٍ مفتوح مليء بالآيات، يُدعى الإنسان إلى قراءته بعين التأمل، لا بعين الخرافة.

قال تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53]

وفي موضع آخر:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ *

وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿[الغاشية: 20-17]

هذه الدعوة المتكررة إلى النظر ليست مجرد تأمل رוחي، بل هي دعوة لتأسيس معرفة واقعية ناتجة عن التجربة والملاحظة والاستقراء.

ولم يكن هذا المبدأ نظرياً فحسب، بل تجلّى في المنهج الإلهي نفسه؛ فعندما سأل إبراهيم عليه السلام ربه:

﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: 260]،

لم يُجبه الله بخطابة جدليّة، بل أمره بإجراء تجربة عمليّة حسّية:

﴿فَخَذُ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ...﴾

وكذلك، حين سأل موسى عليه السلام:

﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]،

جاء الجواب الإلهي بتجربة حسّية عبر الجبل، لا بخطاب تجريدي نظري.

هذه الثقافة القرآنيّة أسست في اللاوعي الإسلامي لما أصبح لاحقاً يُعرف بالطريقة العلميّة التجريبيّة، وهي ما سمح بازدهار علوم الطبيعة والرياضيات والفلك والطب والهندسة في الحضارة الإسلاميّة، كما أكّد ذلك جورج صباغ و سيغريد هونكه، حيث كانت العلوم الإسلاميّة تُبنى على الملاحظة والقياس والتجربة قبل أن يبلورها ديكارت وي يكون لاحقاً في أوروبا ((Hunke, 1927); Sarton, 1960)).

وبذلك، فإن العلم التجريبي في تصوّر الإسلامي ليس غاية مادّيّة، بل وسيلة لرؤية سنن الله في الخلق وتعمير الأرض بالرّشد، وهو البوّابة الأولى لبناء دورة عمرانيّة تجمع بين المعرفة والتقوى، وبين الاكتشاف والتزكية.

2. التقانة – تحويل المعرفة إلى أدوات

ليست التقانة في تصوّر القرآني مجرد تراكم أدوات أو تحكّم مادي بالبيئة، بل هي أمانة معرفيّة ووظيفة حضاريّة تُستخرج من العلم لتُسخّر لخدمة الإنسان

والبيئة، دون إفساد أو استعلاء.

فالتقانة في المنهج القرآني مرتبطة بالمقصد، ومُقَيِّدة بالتسخير، وموجَّهة نحو التعمير لا الهيمنة.

وقد قدّم القرآن الكريم نماذج أنبيائية متعدّدة، تشير إلى أن الله علّم رسله مهارات تقنية وصناعية دقيقة، وجعلها جزءاً من رسالتهم في العمران:

في قصة ذو القرنين، يُعلّمه الله تقنيات الهندسة والمعادن والنار والنفخ والنحاس المصهور (القطر) لبناء سدّ دفاعي عمراني:

﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ... أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ...
انفُخُوا... أَفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف: 95-96]

وهذا يدلّ على أنّ التقانة في القرآن ليست فعلاً فردياً ولا أداة تسلّط، بل نتيجة وحي وتمكين ربّاني، تُفَعّل من خلال التعاون المجتمعي.

وإدريس عليه السلام، كما في الروايات التفسيرية، كان أوّل من خطّ بالقلم، وخط الثياب، وعُرف بالهندسة وتنظيم الملابس والعمل اليدوي، ما يربط التقانة بالفعل المعرفي والإبداعي المرتبط بالاحتياج البشري ((القرطبي، 2006)).

وداود وسليمان عليهما السلام، علّمهما الله فنوناً تقنية راقية:

﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُؤْسٍ لَّكُمْ لِنُحْصِنَكُمْ مِّنْ بَأْسِكُمْ﴾ [الأنبياء: 80]

﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ﴾ [سبأ: 13]

ما يدلّ على أنّ التقانة ليست محرّمة في ذاتها، بل تُقَدَّر بمقدار خدمتها للمقصد العمراني الأخلاقي.

إنّ هذه النماذج تكشف أنّ التقانة في القرآن ليست سلطة على الخلق، بل وسيلة لإعمار الأرض وفق ميزان العدل والتزكية والتعاون والتسخير وخير الناس.

وهي بهذا تختلف جوهرياً عن الأنموذج الحداثي للتقانة، الذي كما وصفه هايدغر، يجعل الإنسان نفسه موضوعاً للسيطرة، ويُفرغ التقنية من غاياتها الأخلاقية ((Heidegger, 1977)).

الخلاصة:

في الأنموذج الإسلامي، لا تُفهم التقنية بوصفها مجرد أداة للفاعلية أو التقدم، بل بوصفها أمانة وظيفية مشروطة بالقصد الأخلاقي والمصلحة العامة. فالتقانة الحقّة هي التي:

- **تخدم الإنسان** دون أن تُشيّئه أو تُفكّك إنسانيّته،
- **وتُعمّر الأرض** لصالح الجماعة دون أن تفسد نظمها البيئية أو الاجتماعيّة،
- **وتُستخرج من العلم** دون أن تتحوّل إلى أداة استعباد أو إخضاع.

بهذا المعنى، تكون التقنية من أهم أدوات العمران الرشيد، حين ترتبط لا بالمصلحة المجردة أو الربح النفعي، بل بالمقاصد العليا للشريعة ((الشاطبي، 2004))، التي تنظّم الفعل الحضاري في ضوء مبادئ مثل:

- "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح"،
- و"الوسائل تأخذ حكم المقاصد"،
- و"التصرّف على الرعيّة منوط بالمصلحة".

وعليه، فإنّ ضبط التقنية في الأنموذج الإسلامي لا يتمّ فقط من خلال التقنية نفسها، بل من خلال النية والمقصد، وأثر الفعل في الإنسان والمجتمع والبيئة.

3. الصناعة – تنظيم وسائل الإنتاج

في الأنموذج الإسلامي، لا تُفهم الصناعة على أنها مجرد تحويل للمواد الخام إلى منتجات، بل هي فعلٌ تعاونيٌّ مقصديٌّ يُنظّم الجهد البشري ويُنتج الخير العام.

الصناعة هنا ليست حيادية، بل تخضع لمنظومة متكاملة من النية والغاية والرقابة والمقصد.

الصناعة كوظيفة حضارية مقصديّة

من منظور قرآني، ترتبط الصناعة بالتمكين وتُعتبر من علامات التدبير

الرباني، كما في قوله تعالى:

﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 88]

فتأصيل الصناعة يقوم على الإتقان، لا الكم، وعلى التوازن، لا الهيمنة. ومن هنا، فإن الصناعة في الرؤية الإسلامية توازن بين:

- الكفاية والكرامة
- الوظيفة والغاية
- الأداة والمقصد

صناعة الأنبياء: الوحي والتقنية

جعل الله الصناعة جزءًا من مهام الأنبياء:

نوح عليه السلام أمر بصناعة الفلك في ظل رقابة إلهية ووحى:

﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: 37]

﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [المؤمنون: 27]

وهذا يربط الصناعة بوظيفة النبوة، أي أنها ليست أداة استهلاكية أو تسويقية، بل مشروع خلاص حضاري.

الصناعة بين الذكر والفساد

يربط القرآن الصناعة بالذكر والرقابة الإلهية، لتأكيد أن كل ما يُصنع يجب أن يُحتكم فيه إلى المقصد الإيماني:

﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: 45]

﴿وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المجادلة: 6]

التحذير من الصناعة المنفصلة عن القيم

ينتقد القرآن الصناعة التي يُرَوَّج لها بمعايير باطلة، كما هو الحال في نماذج الاستهلاك الرأسمالي المعاصر:

﴿أَفَمَن رَّبَّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: 8]
﴿الَّذِينَ صَلَّ سَعْيُهُمْ... وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 104]

ويُذكر بمصير الأنظمة التي بنت صناعاتها على الفساد والظلم:
﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ﴾ [الأعراف: 137]
﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: 16]

خلاصة:

ليست الصناعة في التصوّر الإسلامي محايدة، بل هي أداة إصلاح أو إفساد بحسب مقصدها. وإذا انفصلت عن الذكر والتقوى، تحوّلت إلى مصدر فساد، واستُدرج بها الإنسان إلى الطغيان.

أما إذا خضعت لميزان القيم، فهي تُصبح بُنية وظيفيّة تكملّ دورة العمران الرشيد، عبر تنظيم العمل، وتحقيق الكفاية، وتكريم الإنسان في جهده.

4. الإنتاج – توفير القيم المادّية دون إسراف

في الرؤية الإسلاميّة، يُنظر إلى الإنتاج لا كغاية اقتصادية بحتة، بل كوسيلة حضاريّة تهدف إلى تحقيق الاستخلاف والكفاية والتكافل ضمن حدود الاعتدال والرحمة.

فبينما يربط النموذج الرأسمالي الإنتاج بمنطق التراكم والاستهلاك غير المحدود، يُعيد القرآن ضبط هذه العملية ضمن ميزان الشكر والعدل والقصد.

الإنتاج، إذًا، لا يُطلب لمراكمة السلع ولا لتضخيم الرغبات، بل لتلبية الحاجة وتحقيق التزكية، وهو ما يتجلّى في قوله تعالى:

﴿لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ [يس: 35]

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ أَنْعَامًا﴾ [يس: 71]

فالغاية من الإنتاج هي الانتفاع المشروع بالمصحوب بالشكر، لا التفاخر أو

التكديس أو الاستهلاك المفرط.

زينة الأرض لا تعني إسرافها

لقد أكد القرآن أنّ الطيّبات وزينة الأرض خلقت للناس، وأن الانتفاع بها مشروع ومطلوب:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾
[الأعراف: 32]

ولكن هذا الحق في الزينة مشروط بعدم الطغيان أو الإسراف، لأن الزينة نفسها ابتلاء في حسن التصرف:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾
[الكهف: 7]

ولهذا، فرغم أن المال والبنون زينة، إلا أن "الباقيات الصالحات" هي الأمل الحق والثواب الأبقى:

﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾ [الكهف: 46]

تحريم الإسراف كشرط أخلاقي للإنتاج

الإنتاج في الإسلام ليس حرّية مفتوحة، بل مقيدة بمنع الإسراف، لأن الإنتاج المسرف يدمّر الموارد، ويُغذّي الطمع، ويُفكّك التوازن الاجتماعي والبيئي.

قال تعالى:

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31]

﴿وَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: 141]

فالقرآن يجعل تحقيق العدل في الإنتاج والتوزيع، وتجنّب الإسراف والتبذير، شرطًا في قبول هذا الفعل كعُمُراني مشروع.

خلاصة:

الإنتاج في النموذج الإسلامي هو فعل وظيفي مقصدي، يُسهم في التمكين والتكافل، لا في التراكم أو التفاخر.

وهو لا يُضبط بالعرض والطلب فقط، بل يُهْدَب بالزكاة والوقف والشكر والتسخير وتحريم الإسراف.

ففي مجتمع العمران الرشيد، يُعاد توجيه الإنتاج لخدم السكينة والكفاية، لا اللهات وراء زينة زائلة، فيُحقّق التوازن بين الحاجات الماديّة والقيم الأخلاقيّة.

5. الثروة – تراكم الموارد والقوّة الاقتصاديّة

في النموذج الإسلامي، لا تُعدّ الثروة بذاتها مذمومة أو محظورة، بل هي نعمة واختبار، تُقاس شرعيّتها بأدوات التمكين التي تولّدها، ومسارات التوزيع التي تمرّ بها، وآثارها على الفرد والمجتمع.

فهي تُصبح وسيلة للتمكين الحضاري حين تُسخّر للتكافل، وتحوّل إلى أداة للهيمنة والصدّ عن سبيل الله حين تُكرّس الفجوة الطبقيّة، وتُنتج الترف والإعراض والفساد.

قال تعالى:

﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]

أي إن العدالة في توزيع الثروة تمثّل مقصدًا تشريعيًا أصيلًا في الرؤية الإسلاميّة، يهدف إلى منع تركّز الموارد في يد نخبة مترفة، ويُحرّم تحوّل الثروة إلى وسيلة للاستحواذ الطبقي والسيطرة على المجتمع والسياسة، كما هو واقع في المنظومة الرأسماليّة التي تُكرّس النفوذ الاقتصادي لخدمة الامتيازات لا المصلحة العامة.

المترفون: وجه الثروة المتوحّشة

يربط القرآن بين الترف وفساد المجتمعات، إذ أنّ فئات "المترفين" غالبًا ما كانت رأس الحربة في رفض الرسل، والإفساد في الأرض، والتصدي للرسالة:

﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: 16]

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ [الواقعة: 45]

﴿مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرِيَةٍ... إِلَّا قَالِ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾
[سبأ: 34]

وفي كل تلك المواضع، يظهر الترف لا بوصفه نمط عيش فقط، بل بوصفه حالة وحي استعلائية وممارسة إقصائية تقاوم الإصلاح.

الغنى المذموم: الغرور والتبعيَّة والصدَّ عن الحقِّ

الثروة تُصبح مرفوضة حين تتحوَّل إلى:

ادِّعاء فاسد على الله:

﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: 181]

تواكل وتثاقل عن المسؤولية:

﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ... وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾ [التوبة: 93]

أداة لصدِّ الناس عن الهداية: كما في دعاء موسى عليه السلام على فرعون وملئه:

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا... لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾
[يونس: 88]

فالمال حين يُفقد غايته، يتحوَّل إلى قوَّة مفسدة، ومحرك للصدِّ عن سبيل الله، ومُسوِّغ للاستعلاء الحضاري.

ضبط الثروة بالفقه المقاصدي

ينظّم الإسلام الثروة وفق منظومة من القيم العملية:

- تحريم الربا والاحتكار
- تشريع الزكاة والوقف
- تحفيز الإنفاق في سبيل الله
- النهي عن التبذير والإسراف

وتُفهم الثروة دائماً بوصفها أمانة لا ملكاً مطلقاً، ولذلك فإنّ الإنفاق الرشيد فيها عبادة، والتكديس المجرد عنها وبال.

خلاصة:

الثروة في النموذج الإسلامي هي طاقة حضاريّة مشروطة بالعدل والمقصد؛ تُبنى على الكسب المشروع، وتوزّع بتكافلٍ رحيم، وتُقَيّد بأوامر التسخير لا دوافع التفاخر.

وكل ثروة تنفصل عن المقصد وتُبنى على الفساد، فهي مرشّحة للهلاك:

﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ﴾ [الأعراف: 137]

6. القوّة – إمكانيات التأثير والتحكّم

في بنية العمران الحسي، تمثّل القوّة إحدى محطّات التمكين التي تُمكن المجتمع من الدفاع والامتداد والتأثير في محيطه. غير أنّ القوّة في الرؤية القرآنيّة لا تُقاس فقط بإمكانات البطش أو التمرّكز المادّي، بل بقدرتها على البناء والحماية وإحقيق العدل.

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]

دعوة واضحة لإعداد القوّة، لا من باب الاستكبار، بل من منطلق الردع الواعي، وحماية المجتمع من الإذلال والعدوان.

القوّة المقصدية لا القهرية

الإسلام لا يُحرّم القوّة، بل يربطها بالتقوى، كما ربطها بالرشد والمقصد:

﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: 52]

فالمدرارُ الربّاني – مطراً وثروةً ومعرفةً – يكون وسيلة لزيادة القوّة، شرط أن لا تُستثمر في الإجرام أو الفساد:

﴿وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ [هود: 52]

التحذير من القوّة المتغطّسة

القرآن يضع نماذج لتحوّل القوّة من أداة بناء إلى سبب للهلاك حين تفقد

مقصدها، وتُغري أصحابها بالاستكبار والغرور والظلم:

عاد قالوا:

﴿مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾،

فردّ الله:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: 15]

قارون قال:

﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾،

فبيّن الله:

﴿أَهْلَكْنَا مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً﴾ [القصص: 78]

وأكد مرارًا أن أقوامًا أشدّ بأسًا قد مضوا، دون أن تنفعهم قوّتهم:

﴿كَانُوا أَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ... فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾
[غافر: 82]

﴿فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمد: 13]

الوعي التاريخي بالقوّة: لا ضمان لها دون قيم

القرآن يُربّي المجتمع على الوعي الحضاري بالقوّة: أنها ليست ضمانّة للبقاء، بل قد تكون سببًا للهلاك إن لم تُضبط بالقيم:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ... كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً... فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: 9]

﴿وَحُضِّتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ [التوبة: 69]،

أي كرّرت أخطاء من سبقكم بالقوّة والغرور.

خلاصة:

ليست القوة في العمران الرشيد قهراً ولا استحواداً، بل هي إمكانيّة مسؤولة لبناء الحضارة، وردع العدوان، وإقامة العدل.

وكل قوّة تنفصل عن مقصدها، وتحوّل إلى غايةٍ في ذاتها، فإنّ مآلها إلى زوال، كما زالت الأمم التي اغترّت بقوّتها.

في الأنموذج القرآني، تُقاس القوة الحقيقية بقدرتها على خدمة الإنسان لا إخضاعه، وبالتزامها بالتقوى لا بالجبروت.

7. الهيمنة – النتيجة السياسيّة والاجتماعيّة للتمدّن المنفصل عن القيمة

في الأنموذج القرآني، ليست الهيمنة مفهوماً سلبياً في حد ذاته، بل تُقيّم وفق غايتها ومصدر شرعيّتها. فقد وصف الله تعالى ذاته بـ"المُهيّمين" [الحشر: 23]، وجعل من القرآن "مُهيّميناً على الكتاب" [المائدة: 48]، أي راعياً للحقّ، حافظاً له، محقّقاً للميزان.

فالهيمنة حين تُبنى على الوحي والعدل والرحمة، فإنها حاكميّة راشدة تنشر القسط وتُحقّق السكينة في العمران.

لكنّ حين تنفصل البنية التمدنيّة عن الوحي، وتُدار بمنطق السيطرة والنفع والهيمنة التقنيّة والإعلاميّة، فإنّ هذه الدورة تتحوّل إلى:

- قوّة قاهرة لا قوّة حافظة،
- وتشبيء للإنسان لا تزكية له،
- واستعمار رمزي لا استخلاف حضاري.

الهيمنة الغربيّة: التمدّن بلا مقصد

تُجسّد الحضارة الغربيّة الحديثة هذا الانحراف البنيوي، حيث آلت دورة العمران إلى نظام عالمي يُنتج التفوّق المادّي بوصفه معياراً وحيداً للنجاح، ويفرض من خلاله:

- هيمنة معرفيّة عبر أنظمة التعليم والإعلام.

- هيمنة اقتصادية من خلال السوق والعولمة والاستهلاك.
- هيمنة سياسية تُعيد تشكيل الجغرافيا والثقافة بما يخدم مراكز القوة.

وكل ذلك يتم بمعزل عن القيمة والمقاصد والتزكية، ما يجعل الهيمنة هنا قسراً لا رعاية، وقهراً لا خلافة.

خلاصة:

الهيمنة، حين تنفصل عن الوحي، تفقد معناها الأخلاقي وتحوّل إلى طغيان حضاري يُنتج الإقصاء بدل التراحم، والتفكك بدل التوازن.

مقارنة بين الهيمنة القرآنية والهيمنة الحديثة

البُعد / الخاصية	الهيمنة في النموذج القرآني	الهيمنة في النموذج الحديث الغربي
المصدر	وحي ربّاني: ﴿وَمَهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]	ماديّ وضعيّ: العقل الأداتي والمصلحة والقوة
الوظيفة	حفظ الميزان، إقامة العدل، تحقيق المقصد	إخضاع الآخر، توسّع النفوذ، تكريس التفوّق
الإنسان	مكرّم مستخلف، ذو غاية وحرمة	كائن مستهلك، موضوع للسيطرة والإنتاج
المجتمع	جماعة متعارفة متراحمة	سوق مفتوحة، أو كُتل وظيفيّة بلا روابط متجاوزة
المعرفة	أداة للهداية والتزكية	أداة للسيطرة والاحتكار (علم بلا وحي)
الخطاب	رحمة وبيان: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾	دعائيّ، تسويقي، استعلائي

النتيجة	استخلاف راشد، عمران مقصدي، توازن بين الإنسان والكون	استكبار حضاري، تدمير للبيئة، تفكك إنساني وقيمي
الغاية النهائية	إقامة القسط، الشهادة على الناس، التزكية العامة	الهيمنة على الإنسان، تعظيم الربح، إخضاع المجتمعات
خلاصة الجدول: الهيمنة في القرآن مهيمنة بالقسط؛ تحفظ ولا تدمر، تقود ولا تستعبد، تُهيمن بالمعنى لا بالقهر، وتُقيم التوازن لا الفوضى. بينما الهيمنة الحداثيّة تُنتج الاستعمار والاستغلال والحروب، الفجوة بين المركز والأطراف، وتعيد صياغة الاجتماع البشريّ في صورة نظام عالميّ عديم الرحمة.		

وفي المقابل، يقدّم النموذج الإسلاميّ حاكميّةً مهيمنةً بالوحي، تنطلق من موقع "الأمة الوسط"، فتؤسّس سلطاناً عادلاً، وبنية جامعة تتجاوز منطق الإقصاء. إنها حاكميّة تُعيد الإنسان إلى

مقام الشهادة، لا الاستعلاء:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ
الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]

وموقع الرحمة، لا التسلّط:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]

وتجعل من القوّة وسيلةً لحفظ الميزان، لا اختلاله:

﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 9]

ومن الهيمنة تكليفاً قيماً لا تفوقاً قهرياً.

3.3 – من التمدّن العَدَمي إلى العُمران المقصدي: كيف نعيد توجيه هذه الدورة؟

إنّ دورة العُمران التي تنطلق من العلم وتنتهي بالهيمنة، حين تنفصل عن الهدى، تتحوّل إلى تمدّن عَدَمي يُفَرِّغ المكان من المعنى، والإنسان من المقصد، ويُنتج "عمراناً ميتاً" لا يحمل روحاً.

قال تعالى في سياق التحذير من نماذج عمرانيّة فاسدة:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾
[غافر: 82].

ولكي يُعاد توجيه هذه الدورة نحو الرشد، يجب:

- إعادة ربط العلم بالمقصد، والتقانة بالرحمة، والإنتاج بالعدالة،
- استبدال الهيمنة بالاستخلاف، والاستعلاء بالتكافل،
- تحويل المدينة من فضاء استهلاك إلى بيئة سكن ورحمة وتزكية.

وهكذا، يُصبح العمران الحسّي امتداداً للعمران المعنوي، ويكتمل أنموذج الحداثة الإسلامية عبر ربط البعد المادي بالبعد القيميّ التزكويّ، ليُنتج مجتمعاً يسكن ولا يطغى، يُعَمِّر ولا يفسد، يُهيمن بالحقّ لا بالقهر.

رابعاً: جدليّة التعارف والعُمران – نحو بنية حداثيّة إسلاميّة مزدوجة

4.1 – كيف يتفاعل الحسّي مع الغير حسّي في بنية الحداثة؟

تتسم الحداثة بتشابك معقد بين البعدين الحسّي والغير حسّي. فالبعد الحسّي يشمل التطورات المادية والتقنية، مثل العمران والصناعة والإنتاج، بينما يتضمن البعد الغير حسّي القيم والثقافة والهوية والوعي الجمعي. في السياق الإسلامي، يُنظر إلى هذين البعدين على أنهما متكاملان، حيث يُفترض أن توجه القيم الروحية والأخلاقية التطورات المادية، لضمان تحقيق التوازن والانسجام في المجتمع ((Nasr, 1996)).

4.2 - فشل أنموذج الهيمنة بسبب انفصال العُمران عن التعارف

عندما ينفصل التطور المادي عن القيم الثقافية والروحية، يتحول التقدم إلى أداة للهيمنة بدلاً من أن يكون وسيلة لتحقيق الرفاهية والعدالة. هذا الانفصال يؤدي إلى تشييء الإنسان وتحويله إلى مجرد عنصر في آلة الإنتاج، مما يخلق مجتمعاً يفتقر إلى الروح والهدف. في المقابل، يؤكد الفكر الإسلامي على ضرورة دمج التعارف—بمعنى التفاعل والتفاهم المتبادل بين الثقافات والمجتمعات—في عملية العُمران، لضمان أن يكون التقدم المادي متجذراً في القيم الإنسانية والأخلاقية ((Sardar et al., 2003)).

4.3 - النمذجة الإسلامية: إدماج التعارف في دورة العُمران

يقترح الأنموذج الإسلامي دمج التعارف في دورة العُمران، بحيث لا يُنظر إلى التطور المادي بمعزل عن القيم الروحية والأخلاقية. هذا النهج يضمن أن تكون التقنية والصناعة والإنتاج في خدمة الإنسان والمجتمع، وليس العكس. من خلال هذا التكامل، يمكن تحقيق تنمية مستدامة ومتوازنة تُعزز من كرامة الإنسان وتُحقق العدالة الاجتماعية ((M. U. Chapra, 2008)).

4.4 - بناء منظومة متكاملة: من العلم إلى السكينة، لا من التقنية إلى الاستغراب

يدعو الأنموذج الإسلامي إلى بناء منظومة حضارية تبدأ بالعلم المقرون بالقيم، وتتم بالتقانة المسخرة لخدمة الإنسان، وصولاً إلى تحقيق السكينة والطمأنينة في المجتمع. هذا المسار يختلف جذرياً عن النهج الذي يبدأ بالتقانة المجردة، والذي قد يؤدي إلى استلاب الإنسان وتغريبه عن قيمه وهويته. من خلال هذا التصور، يمكن تحقيق حدث إسلامية متوازنة تُحقق التقدم المادي دون التفريط في القيم الروحية والأخلاقية ((S. Al-Attas, 1993)).

خاتمة الفصل:

ليست الحادثة، في تصوّر هذا الفصل، قدرًا محتومًا ولا منظومة مغلقة على نماذجها الغربية، بل بنية قابلة لإعادة التشكيل والتأويل ضمن سياقات حضارية بديلة. إنّ اختزال الحادثة في أدواتها، وتفريغها من مقاصدها، هو ما قاد إلى أزمتها البنيوية والأنطولوجية في المجتمعات الإسلامية.

إنَّ التحوُّل من حادثة أداتيَّة متمرَّكة حول التقنية والسيطرة، إلى حادثة تواصلية مقصديَّة ترتكز على التعارف والعمران، يمثِّل الخطوة الأولى نحو تجاوز الاغتراب واستعادة فاعليَّة الإنسان المسلم بوصفه خليفة وفاعلاً حضاريّاً.

فمن خلال منظومة تعارفيَّة عمرانيَّة، تُستعاد القيم إلى مركز الأنموذج، ويُدمج الحسّي بالغير حسّي، ويُعاد توجيه مسار التقدّم من الهيمنة إلى الاستخلاف، ومن الاستهلاك إلى التزكية.

وبذلك، يُقدّم التعارف والعمران ليس فقط ك مفهوميّن قرآنيين، بل ك بنية معرفيَّة وأخلاقيَّة بديلة لبناء حادثة تستوعب الإنسان، وتؤنسُ التقنية، وتحقّق التوازن بين العلم والسكينة، بين الحرّيّة والمسؤوليّة، وبين القوّة والرحمة.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 11: السياق الرقمي: المجتمع المسلم في زمن التشابك الاجتماعي

المقدمة:

في بدايات هذا القرن، لم تعد الرقمنة مجرد وسيلة تقنية أو أداة وظيفية، بل تحولت إلى سياق حضاري شامل، يعيد تشكيل الاجتماع البشري، ويعيد إنتاج الإنسان ذاته: وعيًا وسلوكًا وقيمًا وانتماءً. فنحن لم نعد نتعامل مع التقنية كأدوات، بل أصبحنا نعيش داخل الفضاء الرقمي، محاطين بمنصاته وخوارزمياته وشبكاته وتمثيلاته الرمزية.

لكن السؤال الذي يواجهنا اليوم بحدة هو: كيف يتفاعل المجتمع المسلم مع هذا السياق الرقمي العالمي؟ وهل هو مجرد متلقٍ في بيئة متحوّلة؟ أم يمكنه أن يُعيد بناء حضوره داخل هذه البنية الجديدة وفق منظومته الأخلاقية والرسالية؟

إنَّ أوَّل ما يفرضه العصر الرقمي هو "إعادة تعريف التواصل". في زمن الشبكات والمنصات، لم يعد التواصل محصورًا في اللغة المباشرة أو العلاقات المكانية، بل أصبح تواصلًا لحظيًا ورقميًا، ومتعدد الوسائط، وتديره الخوارزميات، وتُعيد توجيهه السياسات الرقمية العابرة للقوميات.

وفي هذا السياق، لا بد من العودة إلى المفهوم القرآني الجوهرى: "التعارف"، الذي يبدأ بالتواصل بوصفه المدخل الأوَّل للعلاقة بين البشر.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾

[الحجرات: 13]

لقد بيَّنا في الفصول السابقة أنَّ التعارف ليس مجرد فضيلة اجتماعية، بل

نظام معرفي وأخلاقي تأسيسي، يبدأ من التواصل، ويمر بالتفاعل، والتعامل، والتعلم، والتبادل، والتعاون، ويبلغ ذروته في التآلف.

وإذا كان التواصل هو المدخل الأول للتعارف في الفضاء المادي، فإنّ الفضاء الرقمي يفرض علينا مراجعة هذا المدخل: كيف نتواصل؟ بأي أدوات؟ ولأجل أي غاية؟ وهل يُبنى التعارف الرقمي على مقاصد التزكية أم على ديناميات التفكيك والتشبيّه؟

في هذا الفصل، نحاول تأصيل فهم جديد للسياق الرقمي، باعتباره ليس مجرد فضاء تقني، بل بيئة تُشكّل الاجتماع الإنساني، كما نطرح نموذجًا إسلاميًا بديلًا للتفاعل الرقمي، مستلهمًا من قيم التعارف والعمران، ومؤصّلًا على مقاصد الشريعة ومفاهيم الاستخلاف، لنعيد بناء الوعي والفاعليّة في عصر التشابك الاجتماعي.

إشكاليّة الفصل

في ظلّ هيمنة الرقمنة على مختلف أنماط الحياة المعاصرة، لم يعد الفضاء الرقمي مجرد وسيطٍ محايد لنقل المعلومات أو تسهيل التواصل، بل أصبح سياقًا كونيًا ضاغطًا يعيد تشكيل البنى الاجتماعيّة، ويُعيد إنتاج القيم، وإعادة توجيه المعرفة، وأنماط الوعي والسلوك البشري.

فلم تعدّ التقانة أداة ضمن المجتمع، بل باتت مُكوّنًا بنيويًا يُعيد تشكيل المجتمع ذاته، وهو ما يطرح على المجتمعات الإسلاميّة تحدّيًا مزدوجًا:

من جهة، خطر الانصهار في منظومات القيم الرقميّة الغالبة التي تُعيد إنتاج الفردانيّة، والتفكك، والتسليع المعرفي والأخلاقي؛ ومن جهة أخرى، خطر الانغلاق عن أدوات التفاعل المعاصر، بما يكرّس التهميش والجمود.

من هنا، تتبلور الإشكاليّة المركزيّة لهذا الفصل في التساؤل الآتي:

كيف يتفاعل المجتمع المسلم مع البيئة الرقميّة؟ وهل يمكنه أن يستعيد فاعليّته ضمن هذا السياق المتحوّل دون الانمحاء أو الانغلاق؟

وهل يمكن تأسيس "سياق رقمي بديل" يستلهم قيم الإسلام، ويُدمج فيه مفهوم التعارف والعمران كمركزين لبنية حدثيّة أخلاقيّة ومعرفيّة؟

هذه الإشكاليّة تنتمي إلى الرؤية الكليّة للكتاب، الذي يهدف إلى إعادة بناء الاجتماع الإسلامي على أساس التعارف والعمران الرشيد، وتوسيع هذا البناء ليشمل السياقات المعاصرة، وعلى رأسها السياق الرقمي بوصفه سياقاً حضارياً جديداً يتطلب نمذجة معرفيّة ومقاصديّة تُعيد توجيه التقنية نحو السكينة والفاعليّة والرحمة، لا نحو الاستلاب والانفصال.

أهداف الفصل

يهدف هذا الفصل إلى الإسهام في بناء وعي تأصيليّ بالسياق الرقمي الحديث، بوصفه أحد أبرز التحدّيات المعرفيّة والاجتماعيّة التي تواجه الاجتماع الإسلامي، وذلك من خلال المحاور التالية:

تحليل الرقمنة كسياق اجتماعيّ ضاغط ومهيمن

من خلال تفكيك البنية التحتيّة للفعل الرقمي المعاصر، وتسليط الضوء على أبعاده البنيويّة، والعلميّة النفسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وبوصفه ليس مجرد تطوّر تقني، بل تحوّل في النظام الرمزي والعلاقات الاجتماعية.

دراسة آثار البيئة الرقميّة على القيم والهويّة والمعرفة في المجتمع المسلم

وذلك عبر تحليل أثر الوسائط الرقميّة على بنية الأسرة والتديّن والانتماء، والتمثيل الرمزي للذات، وانعكاسات ذلك على المقاصد الكبرى للشريعة، لاسيّما حفظ العقل والعرض والدين والنفس.

تأصيل نمذجة إسلاميّة للتفاعل الرقمي قائمة على مقاصد الشريعة

من خلال تقديم مقارنة تعارفيّة عمرانيّة تُمكن من التفاعل الواعي مع المجال الرقمي، تأسيساً على مقاصد التزكية، التسكين، التكافل، وحفظ الفطرة، واستلهاماً لنماذج قرآنيّة ونبويّة في ترشيد التواصل والمعرفة.

تقديم معالم "سياق رقمي بديل" يستلهم مفاهيم التعارف والعمران

عبر بناء منظور عمليّ ومنهجيّ لـ الوجود الرقمي الرشيد، يُعيد توجيه التقانة من أداة للتسليع والتفكّك إلى وسيلة للتقارب والتزكية والتعاون، ويؤسّس لفضاء تواصلٍ رحيم تتجسّد فيه الوظائف السباعيّة للتعارف في العالم الرقمي، وتُضبط

فيه دورة العُمران الرقمي ضمن حدود الاستخلاف والقيمة.

المنهجية

يعتمد هذا الفصل مقارنة تحليلية تأصيلية مزدوجة، تتقاطع فيها أدوات النقد الاجتماعي المعاصر مع المرجعية الإسلامية المقاصدية، في معالجة السياق الرقمي كبيئة جديدة لإعادة تشكّل الاجتماع الإنساني. وتُبنى المنهجية المعتمدة على المحاور الآتية:

1. التحليل السياقي – البنيوي

يُوظّف هذا المحور أدوات التحليل الاجتماعي والفلسفي لتفكيك بنية المجال الرقمي المعاصر، من حيث:

- آليات إنتاج المعرفة الرقمية (الخوارزميات، المنصات، اقتصاد الانتباه).
- علاقات القوة والتأثير في منظومات التواصل الرقمي.
- تحولات الهوية والذاتية ضمن التشابك الاجتماعي العالمي.

2. النقد القيمي – الحضاري

تُفكّك ضمن هذا الإطار القيم الضمنية المُنتجة في الفضاء الرقمي، ويُحلّل أثرها على البناء الأخلاقي والمعرفي للمجتمع المسلم، بالرجوع إلى نماذج نقدية معاصرة ((Turkle, 2017); (Zuboff, 2023); (Van Dijck, 2013)) مقابل الرؤية القرآنية والنبوية للمعرفة والعلاقة والسكينة.

3. التأصيل المقاصدي والمعرفي الإسلامي

يقوم هذا المحور على استدعاء المقاصد العليا للشريعة (كحفظ العقل، والدين، والعرض، والتزكية)، كأساس لتقويم أثر البيئة الرقمية، وتأصيل بدائلها، من خلال ((M. H. Kamali, 2008)):

- نمذجة "التعارف الرقمي" وفق الوظائف السباعية: (التواصل،

التفاعل، التعامل... إلخ).

- نمذجة "العمران الرقمي" بوصفه دورة حضارية تشمل: (المعرفة، التقنية، الإنتاج... إلخ).
- الربط بين الوعي الرقمي والمفهوم القرآني للاستخلاف والرشد.

4. الاستشراف البنيوي لسياق بديل

وأخيراً، يتوسّل الفصل أدوات "التحليل الاستشرافي البنيوي" لبناء سياق رقمي بديل، يُعيد تشكيل الوجود الرقمي للمجتمع المسلم على أسس تعارفية، رحيمة، مقاصدية، تُوازن بين الحضور التقني والسكينة القيمية، وبين الاتصال الرقمي والتواصل الإنساني.

المحور الأول: الرقمنة كسياق كوني جديد

مع بدايات الألفية الثالثة، لم يعد التحوّل الرقمي مجرد مسار تقني متسارع، بل بات يشكلّ سياقاً كونياً جديداً يعيد تعريف العلاقات الإنسانية والمعرفية والاجتماعية والسياسية. فقد تجاوزنا "الحداثة" كمرحلة عقلانية صناعية، ودخلنا طوراً جديداً من "الحداثة الشبكية" (Networked Modernity)، حيث التشابك الرقمي أصبح البنية التحتية الأساسية للاجتماع البشري.

وقد بيّنت هوزيه فان ديجك ((Van Dijck, 2013)) في دراسته الرائدة The Culture of Connectivity أنّ الرقمنة لم تبقى وسيطاً بين الأفراد، بل تحوّلت إلى بنية قادرة على إنتاج الواقع الاجتماعي والسياسي والرمزي. فمع صعود الشبكات الكبرى مثل Facebook و Google و Twitter و YouTube، لم تعد الدولة هي الفاعل المركزي الوحيد في تنظيم الاجتماع، بل أصبحت المنصات الرقمية شركات عابرة للقوميات، وتحكّم في الذوق والتوجيه والانتباه والمعنى.

هذا التحوّل البنيوي رافقه صعود الذكاء الاصطناعي والخوارزميات، لا بوصفها أدوات حيادية، بل كآليات لإنتاج المعرفة والتوجيه الاجتماعي من خلف الكواليس. فالخوارزميات لا تكتفي باقتراح المحتوى، بل تصوغ أولويات المستخدمين، وتعيد تشكيل إدراكهم للواقع، وتُقنّن الرؤية، الأمر الذي يجعلها فاعلاً رمزياً جديداً في تشكيل الوعي الجمعي.

إننا أمام سياق لم تعد فيه "الرقمنة" أداةً ضمن الاجتماع، بل أصبحت الاجتماع ذاته يتكوّن داخل الرقمنة، وهذا ما يستدعي من المجتمع المسلم وعيًا مقاصديًا جديدًا، يُعيد التفكير في هذا الفضاء لا كحالة تقنية، بل كسياق حضاري مهيمن يتطلّب نمذجة معرفيّة أخلاقيّة بديلة.

المحور الثاني: آثار التشابك الرقمي على بنية المجتمع المسلم

لم يَعد التحوّل الرقمي مجرّد تطوّر في أنماط التواصل، بل غدا قوّة بنيويّة تعيد تشكيل البنية الأساسيّة للمجتمع، وفي مقدّمتها الأسرة والهويّة والعلاقات الاجتماعيّة. وفي السياق الإسلامي، حيث تقوم البنية الاجتماعيّة على قيم القُربى، التراحم، والتواصل الوجداني، وتكامل الأدوار بين الأجيال، كان لا بدّ من رصد التأثير العميق الذي أحدثته الرقمنة في هذا النسيج المتراصّ.

تشير شيري تيركل في كتابها ((Turkle, 2017)) إلى أنّ التقانة التي وعدت بربط الناس، أدّت فعليًا إلى تفكيك علاقاتهم الطبيعيّة، وتحويل الاجتماع البشري إلى "وحدة مزدحمة"، حيث ينعزل الأفراد خلف شاشاتهم، وتضعف مهارات الإصغاء والانتباه والتفاعل العاطفي المباشر. في المجتمعات المسلمة، التي اعتادت على اللقاء الحيّ، والسؤال عن الأهل، والمشاركة الوجدانيّة في المناسبات، بدأت هذه الأنماط تتآكل لصالح التواصل السريع والمتجزئ.

أحد أخطر الآثار يتمثّل في بروز هويّات افتراضيّة مزدوجة، حيث لم يَعد الإنسان يُمثّل نفسه بصدق، بل يقَدّم "نسخةً محسّنة" من ذاته للعرض الجماهيري، تركز على الإعجاب والتفاعل والانطباع العام، أكثر من استقرار الهويّة الذاتيّة. وهذه الهويّة المعروضة تتأثّر بمقاييس القبول الجماعي أكثر من اتّساقها مع المرجعيّة العقديّة أو الخلقية.

كما أدّى منطق "المحتوى اللحظي" إلى اختلال مفهوم القُربى والتعارف. فالقرآن حين قدّم التعارف كأساس للاجتماع البشري، ربطه بالتأصيل والتدرّج والتفاعل العميق. لكن البيئة الرقميّة تشجّع على التعرّف السطحي والعلاقات السريعة، ما يُوّدي إلى استبدال الدوائر العضويّة الطبيعيّة (الأسرة والأرحام والعائلة والجيران والعشيرة والقبيلة) بشبكات عشوائيّة من المتابعين والعلاقات الانفعاليّة المؤقتة.

إنّ هذا التفتّت البنيوي لا يُهدّد فقط وحدة المجتمع المسلم، بل يُعيد

تشكيل فهمه لذاته وأولوياته، ومعاني التزكية والتكافل. وهو ما يفرض ضرورة استعادة البوصلة القيمية في ظل هذا التشابك الرقمي، وفق مرجعية التعارف والعمران.

المحور الثالث: التأثير القيمي والمعرفي للفضاء الرقمي

في البيئة الرقمية المعاصرة، لم تعد القيم والمعرفة تُنتج ضمن سياقات تربوية، أو مرجعية تقليدية، أو حوارات عقلانية هادئة، بل باتت تصاغ وتُصخّ وفق منطقي جديد يُعرف بـ "اقتصاد الانتباه"، حيث لا يكون الهدف نقل الحقيقة أو ترسيخ المعنى، بل جذب العين، وتحفيز التفاعل، وتوجيه السلوك.

وتؤكد شوشانا زبوف في كتابها *The Age of Surveillance Capitalism* أن الرقمنة المعاصرة ((Zuboff, 2023))، وخاصة في ظل شبكات التواصل، لم تعد تكتفي بجمع البيانات، بل أصبحت تُنتج "سوقاً للسلوك الإنساني"، حيث يُعاد تصميم واجهات المحتوى والخوارزميات لتوجيه المستخدمين نحو أنماط محدّدة من التفكير والرغبة والاستهلاك. وبذلك يتحوّل الإنسان من فاعل معرفي إلى موضوع للمراقبة والتحليل والتسويق.

أولاً: تسطيح المعنى

يؤدي التدفق اللحظي للمحتوى الرقمي إلى تآكل المعنى العميق، واستبداله بانطباعات سريعة، وشعارات فارغة، و"محتوى خفيف" مصمّم للاستهلاك اللحظي لا للبناء المعرفي. فالوعي يتشكّل اليوم عبر مقاطع قصيرة وتغريدات وصور، في سياق زمني شديد التقلب. وهذا يعطل ملكات التأمل والتثبّت والنقد والاستنباط، التي هي أدوات مركزية في بناء الشخصية المسلمة.

ثانياً: صناعة القيم من قِبَل رأس المال والإعلان والمشاهير

في السياق الرقمي، لم تعد القيم تُشتقّ من العقيدة أو الفطرة أو التجربة الجماعية، بل تُفبرك وتُكرّس من خلال رموز السوق: المؤثرين، والحملات الإعلانية، والمحتوى الترفيهي. تُسوّق القيم الآن كمنتجات: تُعرض وتُروّج وتُبتلع دون تدقيق. وهنا يفقد الإنسان المسلم ميزان التزكية والتمييز بين الحقّ والزيف.

ثالثاً: التسليع الكامل للإنسان

يتحوّل الفرد في البيئة الرقمية إلى "منتج" يُسوّق ذاته، ويقيس قيمته بعدد المتابعين والإعجابات والتعليقات. هذه العلاقة مع الذات تنقل الإنسان من "عبد لله" إلى "صورة يُرضي بها الآخرين"، ومن "فاعل أخلاقي" إلى "مستخدم في شبكة استهلاكية". وهو ما يُمثّل تشيئاً كاملاً للذات، ونقضاً للكرامة التي جعلها الله مناط الاستخلاف.

هذا الواقع الرقمي القيمي يستدعي بناء سياق معرفي بديل، يعيد الاعتبار للمقاصد، ويُحيي وظيفة العقل والتزكية، ضمن مشروع تأصيلي يُوجّه العلاقة بالفضاء الرقمي من أداة للاستلاب إلى وسيلة للتعارف والعمران.

المحور الرابع: نمذجة التفاعل الرقمي من منظور إسلامي

في ظل التحوّل الرقمي الذي بات يطبع الاجتماع الإنساني بطابعه، تتصاعد الحاجة في العالم الإسلامي إلى تأسيس مقاربة أصيلة تُوجّه العلاقة بالفضاء الرقمي من موقع الفاعلية الشرعية لا الانسياق أو الرفض السلبي. وهنا تظهر ضرورة ما يمكن تسميته بـ "فقه التشابك الرقمي"، وهو فقه معاصر يتجاوز الفتاوى التقليدية الجزئية ليؤسس لفهم شمولي يدرك بنية الرقمنة كسياق ضاغط ومُنْتِج للمعنى، ويقدم قواعد وضوابط مستمدة من مقاصد الشريعة لاستخدام هذا الفضاء في ضوء حفظ العقل والدين والعرض والنسل والمال.

يؤكد أحمد الراوي ((Al-Rawi, 2024)) في كتابه Online Hate on Social Media أنّ البيئة الرقمية لا يمكن تحييدها أخلاقياً، فهي تُعيد تشكيل الأخلاق والعلاقات والوعي الديني بطريقة مضمرة، ممّا يتطلب من المسلم فعلاً تواصلياً نقدياً يتجاوز التلقي، ويُعيد ترتيب العلاقة مع المحتوى، والخطاب، والوسيط.

أولاً: من الاستهلاك إلى الضبط المقاصدي

ينبغي ألا تكون علاقة المسلم بالمحتوى الرقمي علاقة استهلاك عشوائي، بل علاقة مضبوطة بمقاصد حفظ العقل والدين والعرض، فليس كل ما هو متاح مباح، ولا كل ما هو ظاهر صالح.

فمن واجب المستخدم المسلم أن يُميّز بين المعرفة النافعة والمعلومة المضلّة، بين الخطاب القيمي والتغريب الإعلامي، بين المشاركة الواعية والانخراط

السادج.

ثانيًا: من التلقي إلى الإنتاج الأخلاقي والمعرفي

يؤسّس الفضاء الرقمي لمرحلة جديدة من الاستخلاف الإعلامي، حيث لم يعد المسلم مطالبًا فقط بضبط استهلاكه، بل أيضًا بإنتاج المعرفة الرقمية الملتزمة التي تُسهم في إصلاح الفضاء العام، وتُعبّر عن منظومة القيم القرآنية في مجالات:

- التعليم المفتوح
- الدعوة الرقمية
- بناء المنصات البديلة
- النشر المعرفي بالعربية وسواها

ثالثًا: الحاجة إلى نماذج بديلة

إنّ نمذجة التفاعل الرقمي في ضوء التعارف والعمران تقتضي الخروج من منطق "الرّد على الغرب" إلى تأسيس نماذج أصيلة في إنتاج المعنى وتوجيه التقانة. فالفرد المسلم اليوم لا يواجه فقط محتوى ضارًا، بل يعيش داخل شبكة تُعيد تشكيله بالكامل، ما لم يمتلك أدوات الضبط القيمي والتأصيل المقاصدي الذي يحوّل التقانة من هيمنة إلى وسيلة إصلاح وفاعلية حضارية.

المحور الخامس: نحو سياق رقمي بديل: من الانكشاف إلى الرشد

أمام سطوة الرقمنة بوصفها سياقًا كونيًا ضاعًا، وأمام انكشاف المجتمعات الإسلامية على أنماط من التسلّع الرمزي، والتفكك المعنوي، وتسييل القيم، لم يعد كافيًا مجرد ضبط السلوك الرقمي عبر الفتاوى الفردية أو المبادرات التوعوية المحدودة. بل بات من الضروري الانتقال إلى مقاربة حضارية تأسيسية تُنتج "سياقًا رقميًا بديلًا"، تتجسّد فيه مقاصد الشريعة وتُستعاد فيه الفاعلية الاجتماعية والقيمية للمسلم.

ويُقدّم هنا نموذج "الوجود الرقمي الرشيد" بوصفه منظومة متكاملة تقوم على التوازن بين الانخراط التقني، والضبط الأخلاقي، والتأصيل المقاصدي، وتتمثل ملامحه في:

1. ترسيخ مبادئ التعارف القرآني في المجال الرقمي

ينبغي تحويل الحضور الرقمي من مجرد تواصلٍ عابر أو استعراضٍ ذاتي، إلى وظيفة تعارفية أصيلة، قوامها:

- التواصل الواعي لا الانفعال اللحظي؛
 - التفاعل التزكوي لا الاستهلاك الرمزي؛
 - التعاون والإنتاج المعرفي المشترك لا التشتت أو الردود الفارغة.
- فكلّ تواجد رقمي ينبغي أن يُستند إلى نيةٍ صالحة، وميزان مقصد، ومرجعية أخلاقية مستمدة من مفهوم:

{لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: 13].

2. ترسيخ قيم العمران في المجال الرقمي

لا يقتصر العمران على المكان المادي، بل يشمل بناء المعنى والنظم والمنصّات والعلاقات. وفي السياق الرقمي، يمكن إعادة صياغة الحضور الإسلامي الرقمي وفق مقاصد العمران:

- **التزكية:** عبر الوعي بالذوق، المحتوى، والنية؛
- **الرحمة:** عبر إنتاج خطاب رقمي يواسي لا يُقصي، يُرشد لا يُخوّف؛
- **البناء الجماعي:** من خلال مبادرات معرفية ومنصّات تعليمية ودعوية وتنموية تتجاوز التلقّي إلى الإسهام.

3. نحو منصّة رقمية إسلامية مقاصدية

لعلّ أوجه التحول هو الانتقال من الاعتماد الكلي على المنصّات الغربية، إلى تأسيس فضاءات رقمية محلية وأخلاقية:

- لا تُدار بالخوارزميات الانتهازية، بل بالمعايير التربوية والمجتمعية؛
- لا تروّج للشهرة، بل تحفّز على العلم والتعاون والإبداع الجماعي.
- لا تقوم على الإعلانات الاستهلاكية، بل على المقاصد التعليمية والتزكوية؛

إنّ هذا التحوّل نحو "السياق الرقمي الرشيد" لا يُطلب بوصفه موقفًا أخلاقيًا فرديًا فحسب، بل كمهمّة حضاريّة جماعيّة تستعيد الإنسان من بين الشاشات، وتعيد توجيه التقنيّة نحو مقصدها في عمارة الأرض، وتحقيق الرحمة والتزكية والتعارف.

خاتمة الفصل

لم يُعد السياق الرقمي مجرّد وسيطٍ تقنيّ محايد، بل تحوّل إلى بيئة بنيويّة كليّة تُعيد تشكيل الوعي والوجدان والهويّة والمعنى. إنه فضاء منتج للقيم والسلوكيات والتمثيلات الرمزيّة، لا مجرد قناة لنقلها، وهو بذلك سياق حضاريّ قائم بذاته، يتطلب قراءة تأصيليّة لا تكتفي بالحكم عليه، بل تعمل على إعادة توجيهه.

وفي ظلّ هذا التحوّل، يُصبح من الضروري الانتقال من حالة "الانكشاف الرقمي" التي تُسلم الذات إلى سطوة الخوارزميات والسوق والتمثيل، إلى حالة "الرشد الرقمي"، التي تُعيد الإنسان إلى موضع الفاعليّة الأخلاقيّة والمعرفيّة.

وكذلك من "الاستهلاك المتوحّش" الذي يُفرغ العلاقة الرقمية من معناها، إلى "العمران الأخلاقيّ التواصليّ"، الذي يُعيد بناء الفضاء الرقمي وفق مقاصد التزكية والتعارف والتكافل.

لقد بيّن هذا الفصل أنّ التعارف والعمران الرقميّين يشكّان نواةً لنموذج بديل للسياق الإسلامي المعاصر، حيث تُدمج التقانة بالرحمة، والاتصال بالسكينة، والمعرفة بالقيم.

وفي هذا النموذج، لا تُرفض الرقمنة بوصفها تقنية، بل يُعاد توجيهها ضمن هندسة أخلاقيّة معرفيّة تجعلها خادمة لمشروع الاستخلاف، لا أداةً للهيمنة أو التفكك.

وهكذا يُمهّد هذا الفصل للفصل التالي الذي يقدّم "الحداثيّة الإسلاميّة: الحلّ البديل"، بوصفها الإطار الشامل الذي يجمع هذه الأبعاد في مشروع معرفيّ حضاريّ متكامل.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 12: الحداثيّة الإسلاميّة: الحل البديل

المقدمة:

لم تكن الحداثة في جوهرها مرحلةً مغلقةً أو خيارًا غربيًا حتميًا، بل هي تعبيرٌ عن تحولات عميقة في الاجتماع الإنساني، ناجمة عن التسارع المادّي في العلوم التجريبيّة والتقانة والصناعة والنظم المدنيّة، أي ما نصلّح عليه في هذا أنموذجنا بالعُمران. بهذا المعنى، فالحداثة ليست حكرًا على الغرب، ولا نهايةً للتاريخ، بل حالة معرفيّة واجتماعيّة قابلة للتفكيك وإعادة التعريف والتشكيل وفق المرجعيّة الحضاريّة للأمة.

لقد حاولت الحداثيّة الغربيّة (Modernism) أن تُنتج حدثًا متمركزةً حول الإنسان (الذات العاقلة) ومتحرّرةً من الغيب، بينما جاءت ما بعد الحداثيّة (Postmodernism) لتنقض سرديّاتها الكبرى وتُغرق الفكر في الشكّ والتفكيك، ثمّ ظهرت ما فوق الحداثة (Metamodernism) بوصفها محاولةً للموازنة بين المعنى والنقد، لكنها بقيت أسيرة البنية المادّيّة للحداثة نفسها، لم تغادر أنموذجها الفلسفي ولا بنيتها القيميّة.

أما الحداثيّة الإسلاميّة، فهي حلٌّ بديلٌ وتجاوزٌ جذري، لا يقوم على التوفيق بين التراث والحداثة الغربيّة، ولا على المزاجيّة بين الإسلام والعلمانيّة، بل على القطيعة مع الحداثيّة الغربيّة وإعادة بناء الحداثة من داخل النصّ المعصوم، ومن خلال استعادة فاعليّة المفاهيم القرآنيّة في الواقع المعاصر.

إنّها ليست حدثًا "إسلاميّة الشكل" في قلب بنية غربيّة، بل هي بنية معرفيّة تأصيليّة تعيد إنتاج مفاهيم الإنسان والنصّ المعصوم والعقل والتعارف والعمران والمجتمع والتقدّم، وفق أفق قرآنيّ مقاصديّ جامع.

وفي هذا السياق، يُمثّل أنموذج "الحداثة: تعارف وعُمران" حجر الزاوية في

هذا المشروع، حيث يتم تفكيك البنية الحداثيّة المزدوجة إلى شقين:

1. **الشقّ الحسيّ (العُمران):** والذي يُعاد ضبطه على قاعدة الاستخلاف والتزكية،

2. **والشقّ غير الحسيّ (التعارف):** والذي يُؤسّس لبنية علاقات إنسانيّة وتواصلية ورحيمة وتكافلية وتآلفيّة.

لا تكتفي هذه الرؤية بالنقد، بل تطرح أُطرًا منهجيّة للبدل، وهي ما يُمهد للجزء الثاني من هذه السلسلة بعنوان "منهجيتنا"، الذي يُعيد تأسيس منهجيات علم اجتماع إسلامي تأصيلي، وللجزء الثالث بعنوان "مفاهيمنا" الذي يعمل على تحرير المفاهيم من الاستعمار الرمزي وبناء المعجم الحضاري الإسلامي البديل تمهيداً لصناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة.

أولاً: لماذا الحداثيّة الإسلاميّة؟

1.1 من نقد الحداثة إلى توليد البديل

لم تعد المقاربة النقديّة للحداثة الغربية كافية لتجاوز أزمتها، فقد استُهلك النقد إلى الحدّ الذي أصبح فيه مجرد تكرار لوعي الهزيمة أو إعادة إنتاج لنماذج مأزومة من الداخل. لقد شخّصت دراسات ما بعد الحداثيّة وما فوق الحداثيّة المآزق البنيويّة للحداثة الغربية، من التشييء والاستغراب، والقطيعة مع الغيب، والانفصال عن القيمة، لكنها عجزت عن توليد بدائل معرفيّة وأخلاقيّة متماسكة.

ومن هنا، لا تُقدّم الحداثيّة الإسلاميّة بوصفها موقفاً ناقداً فقط، بل باعتبارها مشروعاً توليدياً تأصيلياً يعمل على إنتاج مفاهيم ونماذج وأدوات جديدة تُستمدّ من النصّ المعصوم، وتُفعل في الواقع المعاصر، وتؤسّس لفعلٍ حضاريّ فاعل.

1.2 إسلاميّة المنهج وحداثيّة المشروع: نحو تجاوز الثنائيّة

تسعى الحداثيّة الإسلاميّة إلى تجاوز الثنائيّة المزيّفة بين "الإسلامي" و"الحداثي"، عبر إعادة تركيب العلاقة بين المرجعيّة والمعاصرة. فهي ليست محاولة لتغريب الإسلام أو أسلمة الحداثة، بل لإنتاج مشروع إسلامي في مرجعيّته، حداثي

في أدواته، نقدي في وعيه، تحويلي في هدفه.

ف"إسلامية المنهج" تعني الانطلاق من الوحي باعتباره مرجعية تأسيسية، و"حدائثية المشروع" تعني إدراك السياقات الزمنية المتحوّلة، والعمل ضمنها بوصفها مجالاً للاجتهاد والتزكية والفاعلية.

وبهذا، يغدو المشروع جسراً منهجياً بين السنن الإلهية الثابتة والتحوّلات الزمنية المتغيرة، يتجاوز أسر الجمود التاريخي كما يتفادى القطيعة مع المرجعية، ليؤسس لتفاعلٍ واعٍ بين الثبات والتجديد، وبين الأصالة والحضور المعاصر.

1.3 الحدائثية الإسلامية مشروع تأصيلي لا تقليدي ولا تغريبي

ما يميّز الحدائثية الإسلامية هو أنّها مشروع تأصيلي لا يعيد إنتاج التقليد، ولا يستنسخ الحدائثية الغربية، بل ينطلق من النصّ ليفهم الواقع، لا ليخضع له، ويعمل على توليد مفاهيم قادرة على التأطير والتحويل، لا على التبرير أو التكيف.

فهي مشروع في إعادة بناء العقل المسلم ليكون فاعلاً في تشكيل الاجتماع الإنساني، لا تابِعاً له أو معترِلاً عنه.

وبذلك، تصبح الحدائثية الإسلامية أفقاً حضارياً جامعاً، تتكامل فيه مقاصد الشريعة مع أدوات المنهج، ويتحوّل النقد إلى بناء، والهوية إلى رسالة، والمرجعية إلى قوّة توليدية لا إلى حُجُب معرفية.

ثانياً: أصول الحدائثية الإسلامية

إذا كانت الحدائثية الإسلامية تمثّل قطيعة معرفية مع الحدائثية الغربية، فإنّها لا تقوم على الرّفص السلبي أو النقص الانفعالي، بل على أسس تأسيسية منهجية تُعيد بناء المفاهيم والنماذج والوظائف الاجتماعية انطلاقاً من المرجعية القرآنية والعقل المسلم وواقع الاجتماع الإنساني. ولتحقيق ذلك، تقف هذه الحدائثية على ثلاث ركائز تأسيسية تشكّل نواتها المنهجية:

2.1 النصّ المعصوم كمصدر لتوليد المفاهيم العلمية الاجتماعية الإسلامية

ليست الحدائثية الإسلامية اجتهاداً يقرأ النصّ من الخارج، بل مشروعاً يعيد تشغيل النصّ من الداخل، بوصفه مصدراً تأسيسياً لإنتاج المفاهيم الاجتماعية

الجديدة. فالنص القرآني لا يقدم فقط أحكامًا وعبادات، بل يُنتج تصورًا كونيًا شاملاً عن الإنسان والعلاقات والمعرفة والزمان والمكان والتعارف والعمران. وهو ما يستدعي استئناف القراءة "الفهمية الحداثيّة" للنص، لا الحرفيّة ولا التأويليّة، أي القراءة التي تستخرج المفهوم من البنية النصيّة دون اختزال، وتربطه بسياق الاجتماع دون إسقاط.

2.2 النص المعصوم والعقل والعلم التجريبي والرياضيات والاجتماع: خماسيّة التأسيس المنهجي

لا تكتفي الحداثيّة الإسلاميّة بالنص كمرجعيّة منفردة، بل تقوم على تكامل خمسة مصادر للتأسيس المعرفي والاجتماعي:

1. **النص المعصوم:** بوصفه مصدر القيم والسنن والمفاهيم الأصلية.
 2. **العقل:** بوصفه آلة الفهم والتركيب والتأويل المنضبط بالمقاصد.
 3. **العلم التجريبي:** بوصفه وسيلة لفهم السنن الكونيّة وتحقيق العمران.
 4. **الرياضيات:** أدوات منطق ودقّة ونمذجة وتجريد تضمن ضبط البناء العقلي والمنهجي.
 5. **علم الاجتماع:** مصدرٌ لوصف الواقع وتحليل التحوّلات ودراسة الميدان وفهم البنى.
- لا تهدف هذه الخماسيّة إلى تفكيك الوحي أو أسطرته، بل إلى تفعيل طاقته التأصيلية ضمن هندسة معرفيّة متماسكة تفتح على الواقع دون أن تنصهر فيه.

2.3 مقاصد الشريعة كأساس لنمذجة العلوم الاجتماعية الإسلاميّة الحديثة

لا تقوم الحداثيّة الإسلاميّة على إعادة تدوير نظريّات مستوردة، بل على نمذجة تأصيليّة للمفاهيم والمناهج من داخل مقاصد الشريعة والأخلاق القيميّة. فالمقاصد لا تُحصر في أحكام الفقه، بل تُعدّ نظامًا معرفيًا وقيميًا يؤسّس للعلوم الاجتماعية الإسلاميّة الحديثة، من خلال:

○ تحويل القيمة الأخلاقيّة إلى معيار تفسيري؛

- استحضار الإنسان المُكَلَّف لا الإنسان المُشَيِّأ؛
- ضبط الوظيفة الاجتماعية للمعرفة على أساس الاستخلاف والتزكية لا السيطرة والاستهلاك.

وحين تُفَعَّل مقاصد الشريعة في نمذجة العلوم، يمكن للمجتمع المسلم أن يُنتج علمًا إنسانيًا معاصرًا يُزاوج بين التفسير والتحويل، بين التحليل والبناء، بين الخصوصية والكونية.

ثالثًا: الحداثيّة الإسلاميّة وعلوم الاجتماع

3.1 أزمة العلوم الاجتماعية الغربية: التفكك المعرفي والانفصال عن القيمة

تُعاني العلوم الاجتماعية الغربية من أزمتين بنيويّتين متعدّدتين، لعلّ أبرزها ما يُعرف بأزمة التفكك المعرفي والانفصال عن القيمة. فمُنذ انفصال هذه العلوم عن المرجعيّات الدينيّة والأخلاقيّة عقب عصر الأنوار، أصبحت تحاكي النماذج الطبيعيّة والرياضيّة في تفسير الإنسان والمجتمع، مما أدّى إلى تحييد الأخلاق، وتحويل الإنسان إلى "كائن وظيفي" أو "موضوع دراسي" لا ذات فاعلة.

هذا المنظور أدّى إلى تسليع العلاقات، وتقنين السلوك، واختزال الاجتماع الإنساني في أنماط اقتصادية أو سياسية أو نفسية، بعيدًا عن الوجود الرمزي والروحي والمعنى والغاية الكونيّة. وقد لاحظ زيجمونت بومان ((Bauman, 2013b)) أنّ هذا "العلمنة التامة" للعلوم الاجتماعية حوّلها إلى أدوات ضبط وسلطة أكثر من كونها أدوات فهم وتحرير.

3.2 نحو علم اجتماع إسلامي تأصيلي: بين النصّ المعصوم والسياق

في مواجهة هذه الأزمة، لا يكفي "أسلمة" العلوم الاجتماعية بتغيير المصطلحات أو إعادة تفسير النظريّات القائمة، بل المطلوب هو تأسيس علم اجتماع إسلامي تأصيلي، ينطلق من النصّ المعصوم باعتباره مصدرًا تأسيسيًا للمفاهيم والغايات، وينفتح على السياق باعتباره مجالًا للتفعيل والاجتهاد والتأثير.

هذا العلم لا يرفض المعرفة البشرية، بل يستوعبها ضمن هندسة مقاصديّة تجعل من الإنسان خليفة، لا مستهلكًا، ومن المجتمع ميدانًا للعمران، لا ساحةً للتنازع والتسلط. وبهذا، يتحوّل علم الاجتماع الإسلامي إلى علمٍ تحليلي وتوجيهي

وتزكوي، يعيد وصل المعرفة بالسلوك، والقيم بالواقع، والمفاهيم بالأهداف.

3.3 الفاعلية والمقاصد والتعارف والعمران: مفاتيح بناء الاجتماع الإسلامي المعاصر

تقوم الحداثيّة الإسلاميّة على أربع مفاتيح تأسيسيّة في إعادة بناء علم الاجتماع:

1. **الفاعلية:** ليس الإنسان المسلم موضوعاً للدراسة بل ذاتاً فاعلة تتحرّك في التاريخ وفق التكليف لا الجبر.
2. **المقاصد:** تُصبح الغايات الشرعيّة إطاراً لتقييم كلّ فعل اجتماعي، وتُعيد التوازن بين الوسيلة والغاية.
3. **التعارف:** بوصفه قاعدة قرآنية لبناء الاجتماع على التفاعل والتكافؤ، لا على الصراع أو التسلّط.
4. **العُمران:** كامتداد حضاري مننّم للعلاقات بين الإنسان والمكان والزمان، يربط بين المادة والقيمة.

إنّ هذه المفاتيح الأربعة تُعيد بناء الاجتماع الإسلامي كمجالٍ للتزكية والإبداع والتكامل، لا كمجرد استجابةٍ لنماذجٍ غربية أنتجت في سياقات مغايرة، وتُشكّل الإطار الأولي لما سيُبنى عليه لاحقاً في الجزء الثاني من هذه السلسلة حول "منهجيتنا"، وفي الجزء الثالث حول "مفاهيمنا".

رابعاً: التمهيد للجزء الثاني من السلسلة – "منهجيتنا"

4.1 الحاجة إلى علم اجتماع إسلامي جديد

أثبتت التجربة المعاصرة أنّ استيراد العلوم الاجتماعية بصيغتها الغربية لم يُنتج فهماً حقيقياً للواقع الإسلامي، بل أعاد صياغة هذا الواقع وفق نماذج معرفية استيعادية، تمحورت حول الفردانية، والعقل الأداتي، والنفعية المجردة. ولذلك، تبرز الحاجة إلى علم اجتماع إسلامي جديد لا يكتفي بوصف الظواهر، بل يملك القدرة على فهمها من داخل مرجعيتها، وتأطيرها بقيمها، وتحويلها إلى رافعةٍ للنهوض والتحوّل الحضاري.

إن هذا العلم الجديد لا يمكن أن يُبنى على أنقاض العلم الغربي فقط، بل ينبغي أن يُؤسَّس انطلاقاً من المفاهيم القرآنية، والمقاصد الشرعية، والاجتهاد المعرفي المتجدد. إنه علمٌ يضع الإنسان المُكلَّف في مركز التحليل، ويجعل من العمران مقصداً، ومن التزكية وظيفة، ومن التعارف قاعدة بنيوية للعلاقات الإنسانية.

4.2 التأسيس المنهجي: من المقاصد إلى النماذج العلميّة

إنّ التأسيس المنهجي لا يعني فقط الرجوع إلى النصوص، بل تحويل النصوص إلى نماذج تحليلية ومعرفية تُستنبط منها قواعد لفهم الواقع وبنائه. فالمقاصد الشرعية الكبرى - حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال والنسل - يمكن أن تُعاد صياغتها كإطارات تحليلية ونقدية تقود إلى بناء:

- نظريّاتٍ في التفاعل الاجتماعي،
 - نماذج في العمران العادل،
 - أدوات في القياس القيمي للسلطة والاقتصاد والمعرفة.
- بهذا، يصبح التأسيس ليس جهداً لغوياً أو جدلياً فقط، بل هندسة منهجية تشكّل العمود الفقري لعلوم الاجتماع الإسلامي الجديد.

4.3 كيف نبني "منهجية إسلامية للعلوم الاجتماعية"؟ الأطر والأسئلة والمبادئ

إن بناء المنهجية الإسلامية للعلوم الاجتماعية يبدأ من طرح أسئلة تأسيسية جديدة:

- كيف نفهم الإنسان بوصفه خليفة لا مستهلكاً؟
 - كيف نقرأ الظاهرة الاجتماعية بوصفها تجلياً للعقيدة والقيمة والسنة؟
 - كيف نعيد صياغة المفاهيم الغربية، كالسلطة والعقل والتقدم والمجتمع، من داخل التصور الإسلامي؟
- وينبغي أن تقوم هذه المنهجية على أطر واضحة:

- الإطار المعرفي: يقوم على الوحي والعقل والاجتهاد.
- الإطار الأخلاقي: يقوم على التزكية، والتكافل، والرحمة.
- الإطار الوظيفي: يسعى إلى تفعيل لا التبرير، إلى الإصلاح لا إلى التكيّف.

بهذه الخطوة، يمهد هذا الفصل للانتقال إلى الجزء الثاني من السلسلة تحت عنوان: "منهجيتنا"، والذي يسعى إلى تأصيل المبادئ، وتحديد الأسئلة، وبناء النماذج، وتفعيل المفاهيم، لتكون المعرفة الاجتماعية الإسلامية معرفة راشدة، فاعلة، شاهدة.

خامسًا: التمهيد للجزء الثالث من السلسلة – "مفاهيمنا"

5.1 المفاهيم القرآنية ليست وعاءً تراثيًا بل أدوات بناء حضاريّ

لقد اعتُبرت المفاهيم القرآنية – كـ "العدل" و"التقوى" و"التعارف" و"العمران" و"الفسق" و"الفساد" و"الفتنة" و"التمكين" – في كثير من الكتابات الإسلامية مجرد رموز تراثية أو استعارات أخلاقية. غير أنّ الحداثيّة الإسلاميّة، في هذا المشروع، تُعيد النظر في هذه المقاربة، مؤكّدة أنّ المفاهيم القرآنية هي أدوات بناء حضاريّ ومنهجيّ، لا تقف عند التنزيه أو الوعظ، بل تُمارس وظيفة تأطيريّة وتفسيريّة وعلميّة نظريّة وتطبيقيّة في قراءة الواقع وتوجيهه.

فالمفهوم في القرآن ليس تعليقًا على الواقع، بل يُنتج واقعًا، ويكوّن رؤية للعالم، ويحدّد أولويّات الفعل والسلوك والتنظيم الاجتماعي. وهنا، يكمن جوهر المشروع المفاهيمي في السلسلة القادمة من هذا العمل.

5.2 من المصطلح إلى المفهوم: تحرير الألفاظ واستعادة المعنى

لا يبدأ العمل المفاهيمي بتصدير الألفاظ بل بتحريرها من التراكمات التاريخية والاستعارات العقائدية. فالمصطلحات ليست مفاهيم حتى تُفكّك وتُعاد قراءتها ضمن النسق القرآني الكلي. فمصطلحات مثل "الدولة" و"المواطنة" و"الحرية" و"العقل" و"الحق" و"السلطة" و"القيمة" لا يمكن ترجمتها أو استيرادها كما هي من السياقات الغربية، بل يجب إعادة بنائها داخل أفق قرآني ومقاصديّ يُعيد المعنى إلى سياقه ووظيفته.

إن هذه العملية ليست لغويّة فحسب، بل هي فعل معرفيٍّ ومشروع تأصيليٍّ يُقاوم الاستعمار الرمزيّ للمفاهيم، ويُنتج قاموسًا جديدًا للفهم والعمل.

5.3 نحو معجم مفاهيمي إسلامي جديد يعيد بناء العقل المسلم المعاصر

نحن في حاجة ماسّة إلى معجم مفاهيميٍّ إسلامي حديث، لا يكتفي بالجمع أو الشرح، بل يقوم على:

- تحليل المفهوم من النصّ والسياق؛
- بيان وظيفته في البناء الاجتماعي والمعرفي؛
- تحديد مجاله التداولي وتأثيره في السلوك الفردي والجماعي.
- تطوير نظريّات علميّة اجتماعيّة تعين الباحث في الدراسات النظرية والميدانيّة على استقرار الواقع الاجتماعي وتوليد الحلول

هذا المعجم لا يخدم الباحثين فقط، بل يُسهم في إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر ليكون فاعلاً في الإنتاج، لا تابعاً في الاستهلاك، وليكون قادراً على تفسير العالم لا الانصهار فيه.

وبذلك، يمهد هذا الفصل لافتتاح الجزء الثالث من هذه السلسلة، منهاج العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة، تحت عنوان "مفاهيمنا"، حيث تُستخرج المفاهيم من النصّ المعصوم، وتُحرّر من التبعية المعجميّة، وتُوظف في بناء مشروع حضاريٍّ إسلامي بديل، يجمع بين الأصالة والمنهجية والتأثير.

خاتمة الفصل

ليست الحداثيّة الإسلاميّة مجرد محاولة لتجميل التراث بمصطلحات معاصرة، ولا سعيّاً لاستيراد الحداثة الغربية بشروط انتقائيّة، بل هي مشروعٌ جذريٌّ بديل يُعيد تعريف الحداثة من جذورها، ويؤسس لها على قاعدة قرآنية مقاصدية متكاملة.

لا يقوم هذا المشروع على التقابل أو التبعية، بل على القطيعة مع الحداثة والحداثيّة الغربيّة، وتفكيك السياقات المهيمنة، وتوليد مفاهيم جديدة من داخل النصّ المعصوم، وإعادة صياغة الأدوات والمناهج انطلاقاً من الإنسان المُكلّف،

والعقل المؤتمن، والعالم المسخر.

إنَّ استئناف الفعل الحضاري الإسلامي اليوم يمرّ عبر التجديد المنهجي والتأصيل المفاهيمي:

- تجديد يعيد هندسة العلوم الاجتماعية وفق مقاصد الوحي وضرورات العصر،
- وتأصيل يستخرج من النصّ أدوات بناء الواقع لا الحنين إلى الماضي.

وبهذا، يُشكّل هذا الفصل جسراً محورياً بين الرؤية النظرية الكلية وبين أدوات التحليل والبناء:

فيُمهّد لـ الجزء الثاني: "منهجيتنا"، الذي يُقدّم الأطر المنهجية والاجتهادات التأصيلية لعلوم الاجتماع الإسلامي.

ويُهيئ لـ الجزء الثالث: "مفاهيمنا"، حيث تُستخرج المفاهيم من النصّ، وتُحرّر من الاستعمار الرمزي، وتُعاد صياغتها لبناء عقل إسلامي معاصر، فاعل ومبدع وشاهد.

القسم الثالث: الحاكمية

المقدمة

يُمثِّل هذا القسم من الكتاب البنية النظرية العليا التي تضبط الحركة الداخلية للاجتماع الإسلامي، وتشكِّل ما يمكن وصفه بـ "نظام الحاكمية المفهومية" الذي يوجِّه التفكير والسلوك والسياسات، ويُعيد تعريف الإنسان والمجتمع ضمن منظومة معرفية متكاملة مستمدة من الوحي، مستنيرة بالعقل، ومُفعَّلة في الواقع.

إنه المستوى الذي ترتقي فيه المفاهيم من كونها أدوات تحليلية أو وصفية إلى كونها ضوابط كلية مرجعية تضبط الاتجاه الحضاري العام للمجتمع المسلم.

وفي قلب مشروعه الفكري، الذي تتوزَّع أجزاؤه بين الجزء الأول، "مجتمعنا"، والجزء الثاني، "منهجيتنا"، والجزء الثالث، "مفاهيمنا"، يُشكِّل هذا القسم حلقة الوصل بين التحليل البنيوي للواقع الاجتماعي (الذي قدَّمناه في القسم الأول: البنيان) والمنهجية التطبيقية التي ستبنى عليها دراسات ومشاريع التغيير الحضاري في المجتمعات الإسلامية.

ولعلَّ أهمَّ المهام التي يَصْطَلح بها مشروع تطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية هو:

تحرير المفاهيم المعاصرة من إسارها التغريبي، وتفعيلها ضمن سياقاتها
القرآنية والبنائية والحداثيّة، ثم تطوير آليات تطبيقها في البحث الميداني
والنظري معًا.

لذلك، يأتي هذا القسم لِيُفكِّك خمس منظومات مفهومية حاکمة تُكوِّن الهيكل المعرفي والقيمي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع

الإسلامي، وهي:

1. **المنظومة المعرفية:** التي تربط بين الوحي والعقل والتجربة، وتُنتج نمطًا حضاريًا من العلم.
2. **المنظومة الأخلاقية:** التي تنتقل فيها القيم من مجرّد تصوّرات فردية إلى معايير مجتمعية موجّهة.
3. **المنظومة الاجتماعية:** التي تُعيد الاعتبار لمفهومي "التعارف والعمران" كقاعدة توازنّة بين الفرد والجماعة.
4. **المنظومة السياسية:** التي تُعيد بناء الشرعيّة من منبعها العقديّ وتُوطّر السلطة بمفاهيم الشورى والمساءلة.
5. **المنظومة الاقتصادية:** التي تتجاوز الرأسمالية وتؤسّس الاقتصاد الإسلامي البديل على الاستخلاف والتزكية والتكافل.

ويتكامل هذا القسم على نحو عضوي مع الجزء الثاني من السلسلة، "منهجيتنا"، الذي يُعنى بتطوير أدوات بحثية مستندة إلى المفاهيم الحاكمة، تُفَعّل في تحليل الواقع وبناء السياسات العامة وفق رؤية إسلامية متجدّرة في الوحي ومُفتحة على العصر. كما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالجزء الثالث، "مفاهيمنا"، الذي يتخصّص في استخراج المفاهيم المفتاحية من القرآن الكريم، وفي مقدّمتها مفهوم "الفسق"، الذي لا يُختزل في كونه حالة أخلاقية سلبية، بل يُمثّل مفهومًا تحتيًا تفسيريًا بالغ الأهمية، يتقاطع مع منظومة مفاهيمية أوسع تشمل النسيان والضلال والكفر والنفاق والفساد، ويُبرز في المقابل القيمة المنهجية لمضاداتها المفاهيمية ك الذكر والهدى والإيمان والصدق والتقوى.

وفي السياق الحداثي، يتحوّل هذا المفهوم إلى مفتاح لفهم اختلالات الإدراك والسلوك في بنية الإنسان والمجتمع، مُفسّرًا مظاهر التنافر الإدراكي واضطراب الهوية الانفسامية بشقيها النفسي والاجتماعي، الأمر الذي أفضى إلى بلورة ما نُسمّيه: "نظرية الفسق الإدراكي"، بوصفها أحد المفاهيم الحاكمة الجديدة في الاجتماع الإسلامي الحديث، ذات الطابع التفسيري والتطبيقي معًا.

إنّ هذا القسم لا يُقدّم تنظيرًا مجردًا، بل يرسم خريطة مفهوميّة قيمية تُرسي دعائم الحداثة الإسلاميّة الرشيدة القائمة على تعارف يحكم العلاقات، وعُمران يُفعّل الرسالة، وحاكميّة تضبط المسار.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 13: الحاكمية المعرفية 1: المرتكزات في التصوّر القرآني

المقدمة

تنبثق الحاكمية المعرفية في التصوّر الإسلامي من لحظة العدم، حين لم يكن الإنسان شيئاً مذكوراً، كما قال تعالى:

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾
[الإنسان: 1].

ثم خلق بإرادة الله، ومُنح العقل والفؤاد والبيان، وكُلّف بالهداية والمعرفة في ضوء الوحي، لا بالهوى، بل بمقياس الحق الإلهي.

فالخالق هو وحده صاحب الحق المطلق في تحديد معايير الصواب والخطأ، والخير والشر، والمعنى والباطل. فوجود الإنسان، وإدراكه، وعقله، وبيانه، كلّها مواهب إلهية محضة، منحها الله له **تكريماً وتشريفاً وتكليفاً**، ليقوم بوظيفة العبودية الواعية القائمة على الفهم والتمييز، لا التمرّد ولا الاستقلال المعرفي.

فالله تعالى هو المالك المطلق للوجود، والحاكم الأعلى في إدراكه، والمشرّع **الأوحد في معناه**؛ فلا يجوز أن يستقل العقل الإنساني بمعيّار معرفي خارج هدى الله. وما يُنتجه الإنسان من علم أو فكر لا يخرج عن سلطان الله، ولا يتجاوز مرجعيّته، ولا يُقيم حجّةً عليه، بل يكون أداةً للابتلاء، ووسيلةً للمسؤوليّة.

ومن هنا، فإنّ **الحاكمية المعرفية لله وحده**، لا إله إلا هو، لا تُنازعها سلطة بشرية، ولا تُضاهيها مرجعية نسبية، ولا تُلغيها مناهج التجريب، أو الظنّ، أو الأعراف المجتمعية.

وكلّ ما يتوهّمه الإنسان خارج سلطان الله، فهو **وهمٌ من جنس الفسق والشرك والضلال**، أو **من نوع الكفر والجحد والتفارق**؛ إذ ينسب الحاكميّة لغير صاحبها، ويُقيم مرجعيّته على غير أساس، فيغيب عنه معيار الحقّ، ويستبدله بوهمٍ من صنع الهوى، أو الإجماع البشري، أو التجربة المنفصلة عن الوحي والهداية.

الغاية من بناء الحاكميّة المعرفيّة

تشكّل الحاكميّة المعرفيّة في تصوّر الإسلامي أساسًا تأصيليًا لفهم موقع الإنسان في الكون، ووظيفته الإدراكيّة، ومرجعِيّته في تمييز الحقّ من الباطل، والمعنى من العبث، والهدى من الضلال.

وليست هذه الحاكميّة مجرّد تنظير فلسفيّ للمصادر المعرفيّة، بل هي بنية مفاهيميّة قرآنيّة تكليفيّة-وظيفة تُعيد تعريف العقل والنفس والوحي والتقوى ضمن منظومة توحيدية تربط بين الإدراك والهداية، وبين العلم والأمانة، وبين الفطرة والحقّ.

والغاية من هذا البناء ليست إثبات تفوّق الإسلام نظريًا فحسب، بل تأسيس نموذج بديل يستند إلى الوحي معيارًا، وإلى التزكية شرطًا، وإلى المقصد غاية، في مقابل الأنساق المعرفيّة التي جعلت من الإنسان أو الواقع أو اللغة مرجعًا أعلى.

الفرق الجوهرى بين تصوّر القرآني والمناهج الحديثة

تقوم المناهج الغربية الحديثة على أنّ العقل هو المرجعيّة العليا (العقلانية)، أو أنّ الواقع هو المصدر الوحيد للمعنى (الوضعية)، أو أنّ المعنى مجرّد بناء لغويّ نسبيّ (ما بعد الحداثيّة).

وفي جميع هذه التصورات، يُفصل الإدراك عن التزكية، ويُعزل العقل عن الوحي، وتُحجب النفس عن وظيفتها في الاتصال بالخالق.

أما تصوّر القرآني، فيعيد بناء المعرفة على الأسس التالية:

1. **التوحيد**: الله هو مصدر الوجود والمعنى.

2. **الوحي**: هو المعيار النوراني الأعلى.

3. **العقل:** أداة تكليفية لا مرجعية تأسيسية.
4. **النفس:** شرط روحي وأخلاقي للهداية والإدراك.
5. **الاجتماع:** مجال تكامل العقل، لا عزلة الذات.
6. **الابتلاء:** اختبار للعلم ومحاسبة على الموقف من الحق.
7. **التقوى:** شرط الفرقان وتمييز الحق من الهوى.

وبناءً على هذه الفروق الجوهرية، يُقدّم هذا الفصل مرتكزات الحاكمية المعرفية القرآنية بوصفها أنموذجاً بديلاً يتجاوز أزمت الحداثة المعرفية، ويعيد التوازن بين الإنسان والعقل والوحي والواقع.

المحور الأول: التأسيس التوحيدي للمعرفة

1. مرجعية التوحيد: الله مصدر الوجود والمعنى

في التصوّر القرآني، تنطلق المعرفة من مبدأ التوحيد لا من مركزية العقل أو الطبيعة أو الإنسان. فالله سبحانه هو فاطر السماوات والأرض، وخالق الموجودات، ومُحدّد معانيها، ومصدر هُداها.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: 1]

﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: 42]

وهذه المرجعية لا تقتصر على الخلق، بل تشمل المعنى والغاية والتكليف، فلا يُبنى التصوّر المعرفي في الإسلام على الإنسان بوصفه مرجعاً، بل على الله بوصفه المصدر الأعلى للوجود، والمعيّار المطلق للحقّ، والمُنزل للوحي.

ومن فعل الله التكويني، فطر الإنسان على قابلية إدراك هذا التوحيد، كما

قال:

﴿فُطِرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم:

30]

وهكذا، لا يمكن لأيّ معيار معرفي أن يعلو على مرجعية الله، أو أن يُزاحمه في تفسير المعنى، أو أن يُحاكم خطابه، لأنّه المبدأ والغاية، والظاهر والباطن، والأوّل

والآخر:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3]

2. الوحي ميزان الحقيقة ومقياس المعنى

إذا كان الله هو مصدر الوجود، فإنَّ الوحي هو مصدر الهداية، والمُنزَّل من عنده ميزاناً للتمييز، ومصدرًا للنور، ووسيلة لفهم الحقيقة.

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمُنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ﴾ [الشورى: 52]

ليس الوحي مجرد إخبار، بل هو الميزان النوراني الذي يَهْدِبُ العقل، ويكبح النفس، ويوجه الإنسان إلى إدراك المعنى الحق الذي لا يدرك بالتجربة وحدها، ولا بالحس فقط. وهو الذي يبين الغاية، ويحيي البصيرة، ويربط الإدراك بالهداية، كما قال:

﴿هَذَا بَصِيرَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: 104]

3. الحق أصل سابق على العقل والواقع

ليس الحق في التصوّر القرآني هدفًا للعقل، بل هو أصل مُسبق للعقل والواقع معًا.

فالعقل ليس هو من "يصنع" الحقيقة، ولا الواقع هو من "يفرض" معناها، بل الحق نازل من الله، يُوزن به كل شيء، ويبنى عليه العقل، ويُقاس به الواقع.

﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ ۚ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: 32]

﴿بَلْ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَكَثَرْتُهُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ﴾ [المؤمنون: 70]

ولهذا، فالعقل في القرآن ليس هو الحكم على الوحي، بل هو الخاضع له، والمتفهم لأحكامه. والعقل الصادق هو الذي يتعقل الحق ويتبعه، لا الذي يُحاكمه أو يُعادله.

خلاصة المحور:

1. لا تبدأ المعرفة في القرآن من الإنسان إلى الله، بل من الله إلى الإنسان؛
2. ولا من التجربة إلى المعنى، بل من الوحي إلى التمييز؛
3. ولا من العقل إلى الحقيقة، بل من الحق إلى الفهم.

المحور الثاني: بنية العقل ووظيفته في التصوّر القرآني

إذا كانت مرجعية المعرفة في القرآن تبدأ من التوحيد وتنزل بالوحي، فإنّ العقل لا يُقدّم كمرجعية عليا مستقلة، بل يُفهم بوصفه أداة تكليفية مخلوقة، تؤدي وظيفة أخلاقية-إدراكية في ضوء الهدى الربّاني. في هذا المحور، نبيّن كيف يُعاد تعريف العقل في القرآن من حيث:

- أصله ووظيفته،
- علاقته بالنفس،
- محدوديته،
- شرط تزكياته،
- طبيعته الجماعية،
- مسؤوليته الأخلاقية.

1. العقل وظيفة تكليفية لا كيان تأسيسي

في التصوّر القرآني، لا يُنظر إلى العقل كجوهر ثابت أو مرجعية معرفية مستقلة، بل بوصفه وظيفة تكليفية خاضعة للهداية والابتلاء.

فهو أداة للفهم لا للتشريع، ومسؤول عن الاتّباع لا عن الابتكار المعياري.

وقد جاءت جميع ألفاظ "العقل" في القرآن بصيغة الفعل (يعقلون، تعقلون، يعقل...)، ولم ترد قط بصيغة الاسم، للدلالة على أنه وظيفة مرتبطة بالعمل والسلوك، لا ماهية ميتافيزيقية مستقلة.

قال تعالى:

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]
﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44]

2. العقل مقرونٌ بالنفس: ابتلاء وتفاعل

لا يعمل العقل في القرآن منفصلاً عن النفس، بل هو قريبٌ لها، متفاعلٌ معها، مُبتلى بصفاتها أو انحرافها.

فإن زكَّت النفس نفسها خضع لها العقل وسلك بها سبيل الهدى، وإن فسقت، سخَّرت لتبرير شهواتها.

قال تعالى:

﴿وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8]
والعقل في هذا السياق ليس "حُكْمًا على النفس"، بل هو أداةٌ تُحكم من خلالها، ويقع عليه الابتلاء في موقفها من الحق.
ولهذا، صلاح العقل مرهونٌ بتزكية النفس، لا بذكائه وحده.

3. فساد النفس يؤدي إلى انحراف العقل

إذا فسدت النفس، فإنَّها تتحكَّم بالعقل وتوجِّهه نحو التبرير بدل الهداية، وتُفسد مخرجاته المعرفية.

فيتحوّل العقل من وسيلة للتمييز إلى أداةٍ لتسويق الضلال والجدال العقيم.

قال تعالى:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الباقية: 23]
﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [غافر: 5]

وهكذا، لا يضلّ العقل بذاته، بل إذا سلّم للنفس الفاسقة، أصبح أداةً للتزييف لا للتبيين.

4. العقل لا يتحقق إلا في الاجتماع

من الخصائص الالفة للعقل في القرآن، أنه لا يُذكر بصيغة المفرد، بل دائماً بصيغة الجمع:

﴿يعقلون، تعقلون، يعقلوا...﴾

وهذا يدلّ على أنّ العقل في القرآن قيمة جماعية-تفاعلية، لا فردية-نرجسية.

فالعقل لا يكتمل إلا في سياق التعليم الإلهي والنبوة والتذكير والموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن، والتناصح بين المؤمنين.

قال تعالى:

﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: 55]

وهذا يؤسّس لبنية معرفية ترى أنّ الاستخلاف مشروط بفاعلية العقل الجماعي، لا عبقرية الأفراد المنعزلين.

5. العقل مُحاسَب ومُبتلى

في الإسلام، لا يُنظر إلى العقل كوسيلة للسيطرة، بل كأمانة يُسأل عنها الإنسان، كما يُسأل عن سائر حواسّه ومداركه:

﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات: 24]

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]

فالمعرفة في القرآن لا تُقاس بكمّ المعلومات، بل بموقف الإنسان من الحقّ، وبوظيفته تجاه الوحي، ومآله أمام الله.

خلاصة المحور:

العقل في التصرّو القرآنيّ هو وظيفة تكليفية، ومرتبطة بالتزكية، ومشروطة بالهداية، ولا تكتمل إلا في الاجتماع، ولا تُركى إلا بالوحي، ولا تُختبر إلا في الموقف

من الحق.

المحور الثالث: الشروط الأخلاقية للإدراك-التفاعل بين العقل والنفس والتقوى

إذا كان العقل في القرآن أداة إدراكٍ وهداية، فإن إدراكه مشروط بحالة النفس، وموقفها من الله، ومدى تركيتها أو فسقها.

فالعقل لا يعمل بمعزل عن الباطن، بل يتشكّل في سياق نفسي-أخلاقي يوجّهه نحو الحق أو الباطل، بحسب ما إذا كانت النفس خاضعة لله أو متبعة لهواها.

1. النفس إذا نسيت ربّها فسقت

لا يستقيم العقل في إدراكه إلا إذا كانت النفس ذاكرة لربّها، وحاضرة معه، وخاشعة لأمره.

فإذا نسيت النفس ربّها، انفصلت عن مصدر النور، وانقطعت عن الهدى، وفسدت، كما قال تعالى:

﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67]

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19]

فنسيانُ الله هو أصل الفسق، لأنّه يُسقط المرجعية الإلهية من النفس، ويُطلقها لتتبع هواها وشهواتها وظنونها وأوهامها.

ومن هنا، فإنّ الذكر هو الشرط الأوّل لتفعيل العقل المؤمن، والتزكية هي الطريق الوحيد لإخضاع النفس لمنطق الوحي.

2. النفس إذا فسقت، فسدت مخرجات العقل

حين تفسق النفس، تتحوّل من كائن قابل للهداية إلى قوّة مهيمنة على الإدراك، تسخر العقل لتبرير أهوائها، لا للتمييز بين الحق والباطل.

فيتحوّل العقل من أداة للتمييز إلى أداة للتسويق والتبرير وتزويق الباطل.

قال تعالى:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23]

﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [غافر: 5]

وهنا تظهر خطورة العقل المفصول عن التزكية: يصبح أكثر ضللاً من الجهل، لأنه يُبرّر الباطل باسم العقلانية، ويُزيّن الفسق بمصطلحات المنطق والحرية.

3. التقوى شرط في تمام الإدراك

ليست المعرفة في القرآن مجرد كفاءة ذهنية، بل ثمرة لنقاء القلب، وخضوع النفس، واتصال الفطرة بالله.

ومن هنا، فالتقوى ليست مجرد فضيلة، بل شرط معرفي ضروري لتمييز الحق عن الباطل:

﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29]

﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: 2]

﴿إِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]

فالتقوى تُصَفّي النفس من دوافعها، وتُخلّص العقل من انحرافه، وتُفعل الفرقان، أي القدرة على التمييز بين الحق والباطل في السياقات المتشابهة والمتداخلة.

4. العقل الصادق لا يُحاكم الوحي، بل يخضع له

في التصوّر القرآني، لا يُقيّم العقل الحقيقة من ذاته، بل يتعقّل الحق الذي يُنزلّه الله.

وكل عقل يُريد أن يكون "الحكم على الوحي" بدل أن يكون "تلميذاً له"، يقع في الفسق والكبر:

﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: 32]

فالعقل لا يُنتج الهداية، بل يُهتدى، ولا يُشرّع، بل يتبع، ولا يُقيم المرجعية، بل يُختبر بموقفه منها.

خلاصة المحور:

إنّ العقل لا يُنتج المعرفة الحقّة إلا إذا كانت النفس مزكّاة، والتقوى حاضرة، والهوى مقموع، والوحي مُسلم له.

فالمعرفة ليست عملاً ذهنياً فقط، بل هي سلوك روحي، وموقف أخلاقي، ونتيجة لذكرٍ دائمٍ لله، وأتباعٍ صادقٍ لوجيه.

المحور الرابع: البُعد الجماعي للعقل وشروط الاستخلاف المعرفي

في مقابل التصورات الغربية التي تُركّز على العقل الفردي كأعلى سلطة معرفيّة (من ديكارت إلى الحداثة)، يُقدّم التّصوّر القرآنيّ بنيةً جماعيّة وتفاعليّة للعقل.

فالعقل لا يُدرك الحقّ في عزلة، ولا يُنتج الهداية في فراغ، بل يتحقّق في فضاءٍ اجتماعيٍّ أخلاقيٍّ مشترك، تحكمه المقاصد، ويُفعّله الذكر، وتُهدّبه الشورى، ويُقوّمه التواصي بالحقّ.

1. لا يتحقّق العقل إلا في الاجتماع

من اللافت أنّ جميع ألفاظ العقل في القرآن وردت بصيغة الجمع:

﴿يعقلون، تعقلون، يعقلها، يعقلوا...﴾

ولم ترد صيغة المفرد (عقل) قط، وهو ما يدلّ على أن العقل في القرآن وظيفة جماعيّة تواصلية، لا ملكة فردية مغلقة.

فالعقل لا يتفعل إلا بالتذكير والموعظة والنصيحة والمجادلة بالتّي هي أحسن، كما في قوله تعالى:

﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: 55]

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159]

2. العقل وسيلة استخلاف لا أداة استعلاء

ليس العقل القرآني وسيلة للاستكبار أو التفوق الذاتي، بل أداة لتحقيق وظيفة الإنسان الاستخلافية في الأرض: التعارف والإعمار والتزكية ونشر العدل وإقامة الحق.

وهذه الوظيفة الجماعية لا تقوم إلا على الاجتماع القيمي، لا على عبقرية فردية معزولة. فالاستخلاف في القرآن مقترن بالتعارف والشورى والتعاون والتواصي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا بالفردانية النخبوية.

قال تعالى:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 104]

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2]

3. البيئة الأخلاقية شرط لتكامل العقل الجماعي

لا يتحقق العقل الجماعي بمجرد التجمع أو تبادل الأفكار، بل يحتاج إلى بيئة قيمية من التقوى والذكر والإخلاص والنية الصادقة.

فالتواصل من دون تزكية يُنتج الجدل، لا الهداية. والمجتمع من دون مقصد يُنتج ضوضاء معرفية، لا بصيرة.

كما قال تعالى:

﴿وَجَدَلُوا بِالْبُطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [غافر: 5]

﴿إِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]

فالعقل الجمعي لا يستقيم ما لم يتأدّب بالذكر، ويتطهّر من الكبر، ويهتدّ بالمقاصد.

4. العقل الجماعي أداة بناء أمة شاهدة

تتجلّى الوظيفة الأعلى للعقل في القرآن في إقامة الأمة الوسط الشاهدة على الناس، التي لا تكون بالاجتهاد الفردي، بل بعملٍ جماعيٍّ مؤسّس على الحقّ، والتزكية، والموعظة.

قال تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143]

وهذا يعني أنّ العقل في تصوّر القرآني ليس فقط أداة إدراك، بل أداة بناء حضاري، ووسيلة لإقامة جماعة الحقّ، ومجتمع الهدى.

خلاصة المحور:

العقل القرآني عقلٌ جماعيٌّ وأخلاقيٌّ ووظيفيٌّ، ولا يتكامل إلا في فضاء من الذكر والتزكية والشورى والتعارف.

وهو ليس وسيلة تفرّدٍ فلسفيٍّ، بل أداة لإقامة الأمة، وتحقيق الاستخلاف، وإحياء الهداية في الواقع.

المحور الخامس: شروط المعرفة وغاياتها—من التزكية إلى الفرقان، ومن الابتلاء إلى الأمانة

بعد أن تمّ بيان مرجعيّة التوحيد، ووظيفة العقل، وتفاعل النفس، وطبيعة الإدراك الجماعي، يُكْمَل هذا المحور بناء الحاکميّة المعرفيّة القرآنيّة من خلال تحديد شروط المعرفة الحقّة، وغاياتها الأخلاقيّة—الاستخلافيّة، بعيداً عن التصورات التي تحصر العلم في الكفاءة أو المراكمة المعلوماتيّة أو الهيمنة الرمزيّة.

1. المعرفة مسؤوليّة وابتلاء

في تصوّر القرآني، العلم أمانة لا تزيين، وتكليف لا تشريف، وابتلاء لا

امتياز. فكل من علم فهو مُساءل عن علمه، محاسب على مخرجاته، مبتلى بما عرف، كما قال تعالى:

﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصفات: 24]

﴿وَقَفُّ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: 76]

وهذا يعني أنّ العلم لا يُقاس بالكم، بل بالموقف من الحق، وبالنية، وبالتطبيقات، وبوظيفته في التعارف والعمران والهداية.

2. التقوى شرط الفرقان

لا تدرك المعرفة إدراكًا كاملاً إلا إذا صُفِّيت النفس من الهوى، وزُكِّيت بالتقوى، لأنّ التمييز بين الحق والباطل ليس دائماً عقلياً صرفاً، بل يتطلب بصيرةً قلبية، واستعداداً أخلاقياً.

قال تعالى:

﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29]

﴿إِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]

فالعقل الذي لا تسنده التقوى قد يُنتج الحجة، لكن لا يهتدي، وقد يُفسّر الظواهر دون أن يفهم الغايات.

3. المعنى لا يُستنبط من الواقع وحده

في المنظور القرآني، لا يكفي الواقع والتجربة والحواس لاستنباط المعنى الحق، بل لا بد من نقطة إشراق من الوحي تُضيء الإدراك، وتربط بين الظاهر والباطن، والغيب والشهادة، والعقل والحق.

قال تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ ۖ مَن نَّشَاءُ﴾ [الشورى: 52]

فالوحي ليس فقط مصدرًا للمعلومة، بل روحٌ يُحيي البصيرة، ويوجّه العقل، ويكبح النفس، ويربط الإنسان بمقاصده الوجودية الكبرى.

4. غاية المعرفة: الهداية لا الهيمنة

لا تُطلب المعرفة في القرآن لمراكمة السلطة، ولا للسيطرة على الإنسان والطبيعة، بل للهداية والتقوى، وتحقيق العبودية والعمران والتعارف.

ولذلك، فغايتها ليست الإنتاج فقط، بل الزكاة والعدل والمقصد.

قال تعالى:

﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: 104]

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11]

خلاصة المحور:

لا تُبنى المعرفة في الإسلام على القدرة فقط، بل على التقوى، ولا تُطلب للهيمنة، بل للهداية، ولا تُدرك بالحواس وحدها، بل بنور الوحي. وهي ليست ملكًا للنخبة، بل مسؤولية أمام الله، ووسيلة لإقامة العمران الأخلاقي.

تداعيات الحاكمية المعرفية على مشروع "الحدائنة تعارف وعُمران"

1. التحوّل من الحدائنة الإنسانية إلى الحدائنة الإستخلافية

الحاكمية المعرفية لله تعني أنّ الإنسان ليس المرجع الأعلى، بل هو مستخلف مكلف.

هذا يقبل التصوّر الحدائني الذي يؤلّه الإنسان (الذات العارفة)، ويُقيم فوقه تصوّرًا يجعل الله هو مرجعية المعنى والهداية، والوحي هو النور الكاشف للواقع.

وبالتالي، فإن الحدائنة الإسلامية تبدأ بتزكية الإنسان لا تمجيده، وتخضع العقل للوحي، لا العكس.

2. إعادة تعريف التعارف بوصفه فعلاً معرفياً-أخلاقياً

في ظلّ الحاكميّة المعرفيّة لله، يكون التعارف وظيفة هادفة متجاوزة للحياة، لا مجرد تفاعل ثقافي أو تبادل معلوماتي.

فالتعارف الحق لا يقوم على النسبية القيميّة، بل على ميزان الفرقان الذي يُمنح بالتقوى، ويُهدّب بالنور الربّاني.

وهذا يُعني أنّ التعارف ليس فقط معرفة "الآخر"، بل معرفة النفس بالله، والانفتاح على الناس ضمن حدود الحق والمقاصد.

3. توجيه العمران نحو الغاية التزكويّة لا المادية

تُعيد الحاكميّة المعرفيّة ضبط مفهوم "العمران" ليكون وظيفةً استخلافيّة قيمة، لا مجرد إنتاج ماديّ أو توسّع عمرانيّ.

فالعقل الذي يبني العمران محكوم بالتقوى، والنفس التي تُدير التنمية مزكّاة خاضعة للحق، والمعرفة التي تُنتج السياسات موصولة بالوحي.

وهذا يُنهي التناقض بين "التقدّم التقني" و"الانهيار الأخلاقي"، لأنه يجعل العلم خادماً للهداية، لا أداة للهيمنة.

4. ضبط المعنى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ضمن مرجعيّة الوحي

تُشكّل الحاكميّة المعرفيّة إطاراً تأسيسياً لإعادة تعريف النظام الأخلاقي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

- فالدولة لا تُنتج القيم، بل تطبّق هداية الوحي.
- والمعرفة لا تُحتكر من النخبة، بل تُبتلى وتُحاسب.
- والعقل لا يُشرّع للهوى، بل يُهتدى به نحو العمران الرشيد.

الخلاصة:

إنّ الحاكميّة المعرفيّة لله هي الركيزة التأسيسيّة التي تمنح الحداثة الإسلاميّة روحها التوحيدية، وتحرّر التعارف من النسبيّة، والعقل من الاستعلاء، والعمران من الهيمنة الظالمة، والعلم من الغرور.

خاتمة الفصل

الحاكمية المعرفية: نحو بناء توحيد للعقل والوجود والمعنى

تُبين هذه المرتكزات أنّ الحاكمية المعرفية في التصوّر القرآني لا تقوم على الاستقلال المعرفي للعقل، ولا على المحاكاة الظاهرية للواقع، ولا على التراكم التقني للعلم، بل على بنية توحيدية متكاملة، تنطلق من الله، وتُنظّم العلاقة بين العقل والوحي والنفس والمجتمع والغاية.

معالم "الحاكمية المعرفية"

ففي هذا البناء القرآني، تتجلى الحاكمية المعرفية بوصفها منظومة توحيدية مترتبة، تبدأ من الله، وتتنظم في تسلسل وجودي-معرفي-قيمي كما يلي:

1. **الله** تعالى هو مرجعية الوجود والمعنى، و"الذات الفاطرة" التي لا يُمكن للعقل أن يستقل بإدراكها أو أن يُحاكمها؛ إذ هو سبحانه المبدأ والمقصد، والظاهر والباطن، والأول والآخر.
2. **الوحي** هو الميزان الأعلى للحقيقة، لا التجربة ولا الحس، بل هو النور الذي يُضيء طريق الإدراك، ويهدي الإنسان إلى المعنى المقاصدي لا الظاهري، ويكشف حدود العقل، ويهذب النفس.
3. **النفس** هي مركز التأثير الإدراكي-الأخلاقي، فإن تزكّت زكّت العقل، وإن فسقت قادتته إلى الفسق والكبر والجدال العقيم، فتشوّه المعنى وتُفسد الإدراك.
4. **العقل** أداة تكليفية خاضعة للحق، لا مرجعية تأسيسية مستقلة، وهو محكوم بالتقوى لا فقط بالكفاءة، ومُبتلى لا مكرّم بمعزل عن مسؤوليته.
5. **الاجتماع** شرط لتكامل العقل؛ فلا يتحقّق الإدراك في العزلة، بل في بيئة تواصلية قائمة على الشورى والتذكير والتناصح، وهي البيئة التي تجعل العقل أداة للاستخلاف لا وسيلة للاستعلاء.
6. **التقوى** شرط للفرقان، تُفتح بها البصائر، وتُصَفّى النفس، ويُهذب

بها العقل، ليميز الحق من الباطل وسط تشابك الظواهر والتزييف المنطقي.

7. **المعنى** لا يُستنبط من الواقع وحده، بل من إشراق الوحي، وصفاء الفطرة، وبصيرة القلب، إذ لا يُدرك الغيب إلا بنور من الله.

8. **المعرفة** ليست امتيازاً رمزياً، ولا سلطةً طبقيةً، بل أمانة تكليفية ومسؤولية وجودية، يُبتلى بها الإنسان، ويُسأل عنها بين يدي الله، عملاً لا نظرياً فقط.

9. **الحق** هو المعيار الأعلى، الذي يُوزن به كل شيء: النفس والعقل والواقع والرأي والسلوك والمصالح، بل والوجود ذاته.

10. ولا معنى للمعرفة دون **العمل** بها؛ لأن العلم الذي لا يُتبع بالهداية والتزكية، يصبح حجة على صاحبه لا له، ويؤدي إلى الفتنة بدل النجاة.

نحو نموذج قرآني للحاكمة المعرفية:

بهذا تتضح معالم "**الحاكمة المعرفية**" في الرؤية القرآنية بوصفها نظاماً توحيدياً تكليفاً، يؤسس لعلم متصل بالحق، وعقل منضبط بالوحي، ونفيس مزكّاة، ومجتمع متواص بالحق، وغاية تتجاوز الإنتاج إلى الهداية والتعارف والعمران.

مصادر البحث: ((أ. ح. الغزالي، 2005؛ (الرازي، 1981)؛ (ابن عاشور، 1984)؛ (الطباطبائي، 2006)؛ (الطباطبائي، 2005)؛ (الصدر، 2004)؛ (الصدر، 2006)؛ (السبحاني، 2010))

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 14: الحاكمية المعرفية 2: بين الإسلام والفلسفات الغربية

المقدمة

في قلب كل منظومة فكرية أو حضارية، تكمن سلطة المعرفة: من يملكها؟ ما مصدرها؟ ما وظيفتها؟ ما معيار صحتها؟ هذه الأسئلة هي التي تُحدّد ما يُسمّى بـ"الحاكمية المعرفية"، أي المرجعية العليا التي يُوزَن بها الإدراك، وتُبنى عليها المفاهيم، وتُحدّد من خلالها المعاني.

إنّ أزمة الفكر المعاصر – سواء في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية أو التربية أو الفلسفة أو السياسة أو الاقتصاد – ليست فقط في نقص المعلومات أو تعدّد المناهج، بل في غياب الحاكمية العليا التي تُنظّم المعرفة وتربطها بالحق والغاية. وهذا ما يجعل المقارنة بين الحاكمية المعرفية في الإسلام ونظيراتها في الفلسفات الغربية أمراً جوهرياً لفهم طبيعة الخلل المعرفي الراهن، وضرورة البحث عن بديل متكامل.

ففي حين تُقدّم الفلسفات الغربية (من الديكارتية إلى ما بعد الحداثيّة) أنساقاً معرفية تنطلق من "الذات العارفة" أو "الواقع المحسوس" أو "اللغة المنتجة للمعنى"، فإنّ التصوّر الإسلامي يؤسّس حاكميته على "الذات الفاطرة" – الله سبحانه وتعالى – الحاكمة، والوحي المنزّل، والتقوى كشرط للتمييز، والعقل كأداة مسؤولة لا مشرّعة، و"الذات الفطرية" المحكومة والمكلّفة والمسؤولة.

هذه المقارنة إذاً، ليست تمريناً نظرياً، بل ضرورة حضارية لإعادة بناء المعرفة على أسس توحيدية، تُعيد للإنسان توازنه بين العقل والوحي، بين الفطرة والواقع، بين الإدراك والتكليف.

جدول المقارنة: الحاكمية المعرفية – الإسلام مقابل الفلسفات الغربية

المحور المعرفي	الحاكمية في التصور الإسلامي	الحاكمية في الفلسفات الغربية
1. المصدر الأعلى للمعرفة	الله تعالى – الذات – الفاطرة – الوحي المُنزّل	الوضعية (Positivism): الواقع المادي – التجربة – الملاحظة الحسية العقلانية (Rationalism): العقل المجرد – المبادئ الأولية البديهية ما بعد الحدائية (Postmodernism): لا مرجعية ثابتة – المعنى نتاج سياقات لغوية وثقافية متغيرة البراغماتية (Pragmatism): ما يُثبت نفعه في الواقع – صدق الفكرة يتحدّد بفاعليّتها العملية النفعية (Utilitarianism): ما يُحقّق أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس – المعيار هو النتائج
2. وظيفة العقل	أداة تكليفيّة خاضعة للوحي والتقوى؛ يُبتلى ويُحاسب على استعماله	الوضعية: أداة تحليل تجريبي للظواهر الطبيعية – محايدة أخلاقياً العقلانية: وسيلة لاشتقاق المعرفة من مبادئ أوليّة عقلية بديهية ما بعد الحدائية: أداة نقد وتأويل وتفكيك – لا تهدف إلى حقيقة مطلقة البراغماتية: أداة تقييم عمليّ للأفكار من خلال فاعليّتها في الواقع النفعية: أداة عقلانيّة لحساب النتائج، وتحديد ما يحقّق أكبر قدر من المنفعة العامّة

الوضعية: النفس خارج عمليّة المعرفة؛ العقل يُفترض فيه الحياد التامّ والانفصال عن المشاعر والقيم العقلانية: العقل مستقلّ تمامًا عن النفس؛ المعرفة تُنتج بالتجريد دون تأثير وجداني أو أخلاقي ما بعد الحدائيّة: لا اعتبار للنفس كمصدر للمعرفة؛ بل تُرى كنتاج لغوي-ثقافي؛ الذات مفكّكة ومبعثرة البراغماتيّة: النفس لا تُدرس بذاتها، بل من خلال آثارها العمليّة؛ لا اهتمام بالتزكية، بل بما يُؤدّي إلى "تكيّف ناجح" مع الواقع النفعية: لا تُفرد النفس بموقع معرفي؛ القيمة تُقاس بالنتائج لا بالنوايا أو الصفاء الباطني؛ النفس تابعة للذة والألم كقوى توجيهيّة	العقل متفاعل مع النفس؛ التزكية شرط للتمييز والمعرفة؛ الانحراف الأخلاقي يُفسد الإدراك	3. موقع النفس في الإدراك
الوضعية: الحقيقة هي ما يُثبت بالتجربة الحسيّة والملاحظة العلميّة القابلة للتكرار العقلانية: الحقيقة هي ما يُستنتج منطقيًا من مبادئ أوليّة بديهية يقبلها العقل المجرد ما بعد الحدائيّة: لا حقيقة موضوعيّة، بل تفسيرات وسرديات متعدّدة مرتبطة بالسلطة واللغة والثقافة البراغماتيّة: الحقيقة هي ما ينفع عمليًا ويؤدّي إلى نتائج مجدية في الواقع – معيارها النجاح العملي لا التطابق مع الواقع أو الوحي النفعية: الحقيقة هي ما يحقّق أعظم منفعة لأكبر عدد من الناس – معيارها النتائج لا الثبات أو المطابقة	الحقّ مُنزّل من الله، يُدرك بالوحي والتقوى؛ ليس العقل وحده هو الحاكم، بل هو تابع للحقّ	4. معيار الحقيقة
الوضعية: أداة تقنية لتحليل الظواهر والسيطرة على الطبيعة؛ تهدف إلى التقدّم المادي وتحقيق الفاعلية	مسؤوليّة، تكليف،	5. طبيعة المعرفة

العقلانية: أداة لفهم النظام العقلي الكامن في الوجود؛ تسعى لاكتشاف البنية المنطقية للعالم ما بعد الحدائية: أداة لتفكيك البنى المعرفية الكبرى؛ لا تسعى إلى بناء، بل إلى التشكيك وتقويض السلطة والمعنى الثابت البراغماتية: أداة عملية لحلّ المشكلات وتوجيه السلوك؛ المعرفة تُقيّم من حيث فائدتها في الواقع وتكيفها مع الظروف النفعية: وسيلة لإنتاج قرارات وسلوكيات تُحقّق أقصى قدر من المنفعة للجماعة؛ ترتبط بالأثر والنتائج لا بالقيمة الذاتية للمعرفة	وابتلاء؛ تُقوم بالهداية، وتُركّز بالتقوى، وتُفعل في سياق العمل الصالح والعمران القيمي	
الوضعية: تركز على الفرد الملاحظ/العالم؛ المعرفة تُنتج من الذات المنعزلة من خلال الملاحظة الحسية والتجريبية العقلانية: العقل ذاتي-فردى، يستنبط المعرفة من مبادئ عقلية دون حاجة للاجتماع أو الحوار ما بعد الحدائية: تُفكّك مفهوم الجماعة؛ ترفض أي عقل جماعي موحد بوصفه أداة قمع، وتعطي الأهمية للأصوات الفردية المهمّشة البراغماتية: تعترف بأهميّة الاجتماع العملي لحلّ المشكلات، وتؤمن بأن المعرفة تتشكّل من النقاشات التشاركية ضمن المجتمع، لكن لا ضمن منظومة أخلاقية متجاوزة النفعية: تركز على الجماعة كمجموع أفراد يُحتسب نفعهم كمّيّاً؛ الاجتماع مهم بوصفه "أداة حساب" للمنفعة، لا لتكامل أخلاقي أو قيمي	لا يتحقّق العقل إلا في الاجتماع الأخلاقي القيمي (الشورى، التواصي، الذكر، الموعظة)؛ العقل وظيفة جماعية، لا فردية منعزلة	6. الاجتماع والعقل الجماعي
الوضعية: السيطرة على الطبيعة والتقدّم	الهداية،	7. غاية

المعرفة	التزكية، العبادة، إصلاح النفس والعالم، إقامة الحق، وتحقيق العمران الرشيد في ضوء الوحي	التقني-المادي؛ الغاية هي التمكن والتحكم والتنبؤ العقلانية: الكشف عن البنية العقلية المنطقية للكون والمعرفة؛ الوصول إلى الحقيقة بالتجريد العقلي ما بعد الحداثيّة: نفي وجود غاية كبرى أو مقصد ثابت؛ المعرفة أداة نقد وتشكيك وتفكيك للأنظمة والمعايير البراغماتية: حلّ المشكلات الواقعية، تحسين جودة الحياة، وتكييف الإنسان مع بيئته؛ لا غاية ميتافيزيقية، بل نتائج فعّالة آنية النفعية: تحقيق أقصى قدر من السعادة والمنفعة لأكبر عدد من الناس؛ الغاية محصورة في تعظيم النتائج الإيجابية الملموسة

المصادر العلميّة للجدول:

أولاً: الحاكميّة المعرفيّة في تصوّر الإسلامي: ((أ. ح. الغزالي، 2005)؛
(الرازي، 1981)؛ (ابن عاشور، 1984)؛ (الطباطبائي، 2006)؛ (الطباطبائي، 2005)؛
(الصدر، 2004)؛ (الصدر، 2006)؛ (السبحاني، 2010))

ثانيًا: الوضعيّة: ((Ayer & Rogers, 1946)؛ (Comte, 1852)؛ Positivism:
(Nagel, 1979)؛ ((Hempel, 1970)))

ثالثًا: العقلانية: ((Spinoza, 1996)؛ (Descartes, 2024)؛ Rationalism:
(Kenny, 2010)؛ ((Leibniz, 1991)))

رابعًا: ما بعد الحداثيّة ((Foucault, 1984)؛ (Lyotard, 1984)؛ Postmodernism:
(Bauman, 2013b)؛ (Baudrillard & Glaser, 1994)؛ (Derrida, 2016)؛ ((1972)))

خامسًا: البراغماتية ((Dewey, 1938)؛ (James, 1907)؛ Pragmatism:
(Misak, 2013)؛ ((Rorty, 2016a)))

سادسًا: النفعية ((P. Singer, 2011)؛ (Bentham, 1879)؛ Utilitarianism:
(Sidgwick, 1907)؛ ((Mill, 1863)))

سابعاً: مراجع تحليلية مقارنة (الإطار شامل): (Nasr et al., 2015); (Naşr); (Leaman, 2001); (M. N. S. Al-Attas, 1990); & Michaud, 1976); (((MacIntyre, 2013

ملاحظات ختامية:

- يؤسّس الإسلام الحاكمية المعرفية على نظام تراتبي: الله ← الوحي ← النفس المذعنة ← العقل ← الواقع.
- تؤسّس الفلسفات الغربية على الذات كمصدر للمعنى، مما يؤدي إلى نسبية المعايير أو اغتراب الإنسان عن مقاصده العليا.

التحليل النقدي للجدول

أولاً: البعد التأسيسي – المصدر الأعلى للمعرفة

يؤسّس الإسلام الحقيقة والمعنى والمعرفة على مرجعية عليا مطلقة: الله سبحانه، والوحي المنزل، وهو ما يمنح المعرفة بُعداً غائياً وقيماً متجاوزاً للطبيعة والعقل والمصلحة. فالمعرفة ليست صنعة الإنسان، ولا مستمدة من التجربة فقط، بل موهبة تكليفية، يُتلى بها الإنسان ويُحاسب على استخدامها.

في المقابل، تختلف الفلسفات الغربية في تأصيلها لمصدر المعرفة:

الوضعية: تحصر المعرفة في الطبيعة والملاحظة الحسية، مما يؤدي إلى مادية مغلقة تنفي الغيب والمعنى القيمي.

العقلانية: تؤلّه العقل البشري، وتفترض فيه القدرة على إدراك كل شيء مستقلاً عن الوحي، ممّا ينتج تصوّراً تأسيسياً قائماً على الإنسان لا على خالقه.

ما بعد الحداثيّة: تنسف أي مرجعية ثابتة، وترى أن المعرفة بناءً لغوي-ثقافي محكوم بالسرديات النسبوية، لا بالحقيقة الموضوعية.

البراغماتية: تجعل "المنفعة العملية" معياراً للحقيقة، فالمعنى ليس ما يطابق الواقع أو الوحي، بل ما يُفيد في التطبيق، ويُعزّز الفاعلية. وهذا يؤدي إلى قُصم العلاقة بين المعرفة والقيم، وربطها بالأداء والنتيجة لا بالمبدأ.

النفعية: تُرجع الحقيقة إلى ما يُحقّق أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس، فتجعل من المصلحة الجماعية أساساً للمعرفة، وتُسقط البُعد التزكوي والغائي، لأنّ القيم تُختزل في النتائج الكمية لا في المعايير الأخلاقية العليا.

النتيجة التحليلية:

الإسلام وحده من يُعيد ضبط المعرفة ضمن إطار توحيدٍ قيميّ هادف، يربط الإدراك بالحقّ لا بالمنفعة، ويجعل الغاية هي الهداية، لا التطبيق المجرد، أو التأثير النفعي، أو السلطة الرمزيّة. أما النماذج الغربية فتتراوح بين:

- الحصر الماديّ (الوضعية)،
- الاستعلاء العقليّ (العقلانية)،
- النسبيّة اللغوية (ما بعد الحداثيّة)،
- الأداء العمليّ (البراغماتيّة)،
- المصلحة القصوى (النفعية)،

وكلّها تُغفل البعد الإلهي الذي به يستقيم المعنى ويوزن الحقّ.

ثانياً: وظيفة العقل

في الإسلام، العقل ليس كياناً مشرّعاً للحقيقة، بل أداة تكليفيّة يُنَاط بها إدراك الحقّ واتباعه، لا إنشاؤه من ذاته. هو مخلوقٌ مكلف، يُبتلى بمداركه، ويُحاسب على مواقفه، وتتوقّف سلامة إدراكه على تزكية النفس وخضوعها للوحي. ليس العقل في التصرّو القرآني مستقلاً عن البُعد النفسي والأخلاقي، بل هو مشروط به ومقوّم به.

في النماذج الغربية:

الوضعية: تختزل العقل في أداة رصدٍ وتحليلٍ تجريبيّ للظواهر، محايدة أخلاقياً، لا تتجاوز عالم الحواس ولا تهتمّ بالبُعد الغائيّ أو القيميّ.

العقلانية: تُضفي على العقل طابع القداسة، وتُقدّمه بوصفه المرجعية العليا القادرة على إدراك الحقيقة من المبادئ الأولى، دون حاجة إلى وحي أو تجربة حسّية.

ما بعد الحدائثة: تنقض وظيفة العقل الكلاسيكية، وتحوِّله إلى أداة نقدية تفكيرية لا غاية لها سوى كشف تناقضات "السلطات المعرفية" التقليدية، ما يجعله آلة لهدم الحقيقة، لا لبنائها.

البراغماتية: تجعل من العقل أداة لتحديد ما هو نافع في التطبيق؛ فصحة التفكير تُقاس بما "ينجح" أو "يفيد" في الواقع، لا بما هو صادق في ذاته أو مطابق للوحي أو الفطرة. العقل هنا وسيلة وظيفية محكومة بالأثر.

النفعية: تُخضع العقل لمبدأ المنفعة القصوى؛ إذ يُستعمل لتقييم الخيارات وفقاً لما يُحقّق أكبر قدر من السعادة أو اللذة لأكثر عدد ممكن. وظيفة العقل هنا حسابية، تفتقر إلى بعدٍ أخلاقي ثابت، وتُقيم المعرفة على مبدأ النتيجة لا الحق.

المفارقة التحليلية:

لا يؤلِّه الإسلام العقل كما في العقلانية، ولا يُختزله في الأداء التجريبي أو النفع كما في الوضعية والبراغماتية، ولا ينفي قيمته كما في ما بعد الحدائثة، بل يضبطه بالتقوى، وبيتليه بالحق، ويهدّبه بالوحي، ويجعله مسؤولاً أمام الله، لا أمام المنفعة أو المجتمع أو الذات فقط.

ثالثاً: علاقة العقل بالنفس

في تصوّر الإسلامي، ليس العقل والنفس كيّانين منفصلين، بل هما متلازمان في وظيفة الإدراك والتكليف. فالعقل يتأثر بصفاء النفس أو فسادها؛ فإن تزكّت النفس، زكّت العقل ووجّهته نحو الحق، وإن فسدت، استعملته لتبرير أهوائها. وهذا يضع التزكية كشرطٍ معرفيٍّ، ويجعل الإدراك عملية أخلاقية-نفسية لا ذهنية فقط.

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 9-10]

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23]

في المقابل، تتعامل الفلسفات الغربية مع العقل والنفس كما يلي:

الوضعية: تفصل النفس عن المعرفة، فلا ترى في الانفعالات أو الأخلاق سوى "مُعْطَيَات غير علمية"، وتجعل العقل جهازاً موضوعياً لتحليل المعطيات

الحسّية، دون اعتبار لأيّ أثرٍ للنفس أو الغاية أو القيم.

العقلانية: تفترض عقلاً "خالصاً" منزّهاً عن التحيّزات، قادراً على الوصول إلى الحقيقة من ذاته، دون ارتباط بالنفس أو الأخلاق أو حتى السياق الاجتماعي.

ما بعد الحدائيّة: تُفرِّغ مفهوم العقل من بنيته الأخلاقيّة، وتُشكِّك في إمكانيّة وجود "ذاتٍ مستقرّة" أصلاً، فالعقل هنا مُنتج ثقافي ولغوي لا علاقة له بالنفس أو الروح، بل أداة تفكيرك وهدم للثبات.

البراغماتيّة: تُحجّم العلاقة بين العقل والنفس إلى الحدّ الذي يجعل من العقل مجرّد وسيلة لتوليد قرارات "مُرضية" أو "مفيدة" للنفس، دون سؤال عن صلاحها أو طهارتها. فالنفس في البراغماتية هي "ذوق المصلحة".

النفعية: تُخضع العقل بالكامل لحسابات اللذة والمنفعة، وتجعل النفس مركز الحكم على السعادة؛ فكل ما يُرضي "الرغبة" يُعدّ حسناً، حتى لو كان مناقضاً للقيم أو الفطرة، وهذا يُبرّر الانحراف السلوكي بحجّة المنفعة.

النتيجة التحليلية:

يُقدّم الإسلام أنموذجاً تكاملياً بين العقل والنفس والتقوى، حيث تكون النفس مقرّاً للنبيّة، والعقل أداةً للفهم، والوحيّ ميزاناً للهداية. أما النماذج الغربية، فتتبنّى إما فصلاً مجرداً بين العقل والنفس، أو أدائيّةً نفعيةً تُسخّر العقل لخدمة شهوات النفس أو أهدافها الذرائعية، مما يُفقد المعرفة بعدها الأخلاقي، ويُنتج استكباراً معرفيّاً وانحرافاً سلوكيّاً باسم "الحياد" أو "النجاح".

رابعاً: معيار الحقيقة

في الإسلام، الحقّ معيارٌ سابقٌ على العقل والواقع، وهو منزلٌ من الله تعالى، لا يُنشئه الإنسان بعقله، بل يتلقّاه ويسعى لفهمه واتباعه بالعقل المُسدّد بالتقوى والهداية:

﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس:

[32]

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا... وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا

نَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ ﴿[الشورى: 52]

فالعقل لا يُحاكم الوحي، بل يُحاكم بالوحي. والحقيقة لا تُختَرَع، بل تُؤْتَى من الله وتُدرك بالتزكية والتقوى.

في الفلسفات الغربية:

- **الوضعية:** لا تعترف بأي "حقٍّ فوقيّ"، بل تُحدّد الحقيقة بما يمكن إثباته تجريبياً عن طريق الحواس والملاحظة والقياس. ما لا يمكن قياسه = غير موجود.
- **العقلانية:** ترى أن الحقيقة تُستنتج من مبادئ عقلية أوليّة لا تحتاج إلى التجربة، مثل: "أنا أفكر إذاً أنا موجود". العقل هو مصدر الحقيقة بذاته.
- **ما بعد الحداثيّة:** تنكر وجود حقيقة مطلقة أصلاً، وتقول إن كلّ ما يُسمّى "حقيقة" هو سرديّة لغويّة/ثقافيّة محكومة بالسلطة والمعنى السياقي. لا يوجد "حق"، بل فقط "تفسيرات".
- **البراغماتيّة:** الحقيقة هي ما ينفع. المعيار ليس التطابق مع الواقع أو الوحي أو المبادئ، بل النتائج العملية. إذا اشتغل الشيء "عملياً"، فهو "صحيح". لا معنى للحقيقة خارج النفع.
- **النفعية:** لا تُعنى بالحقيقة كغاية، بل تُقيم الأفكار والمعارف بمدى ما تُحقّقه من لذة أو منفعة. فالصواب = ما يُنتج أقصى فائدة لأكبر عدد. لا مكان للحقّ المطلق، بل للمردود الحسي.

التحليل البنيوي المقارن:

المدرسة	معيار الحقيقة	طبيعة المعيار
الإسلام	الحقّ الإلهيّ - مُنَزَّل يُدرَك بالتقوى	غائيّ، قيميّ، نورانيّ، سابق على الإدراك
الوضعية	ما يُثبت بالتجربة	تجريبيّ-ماديّ، وضعيّ، حسيّ

العقلانية	ما يُستنتج منطقيًا	ذاتي، استنباطي، مستقل عن القيم
ما بعد الحداثيّة	لا وجود لحقيقة مطلقة	تفكيكي، لغوي، نسبي
البراغماتية	ما يُنتج أثرًا مفيدًا	وظيفي، ذريعي، مصلحي
النفعية	ما يُحقّق أكبر قدر من المنفعة	كمّي، مصلحي، عددي، لا غائي

النتيجة:

- يربط الإسلام الحقيقة بالوحي والحقّ الأعلى، ويجعل من العقل وسيلةً للتلقّي لا للتشريع.
- بينما يُنزل الغرب، بفلسفاته المختلفة، الحقيقة من مقامها الغائي-القيميّ، ويجعلها إمّا حسيّة أو عقلية أو نسبية أو نفعية.
- لذلك، يؤسّس الإسلام منظومة معرفية متجاوزة للواقع والعقل والمصلحة، بينما يغرق الغرب في تعاريف للحقيقة محكومة بالإمكانات أو الأهواء أو السلطوية الثقافية.

خامسًا: طبيعة المعرفة وغايتها

في الإسلام:

ليست المعرفة سلعةً، ولا حياديةً، ولا مجرد قدرة على تفسير الظواهر، بل هي:

- **أمانة وتكليف:** يُكلّف بها الإنسان بوصفه مستخلفًا في الأرض.
- **ابتلاء ومسؤوليّة:** يُحاسب على كميّة تحصيله للعلم، وموقفه منه، واستعماله له.
- **غايتها الهداية والتزكية:** أي توجيه النفس نحو الحقّ، وتزكيتها عن الفسق والهوى.

- **وظيفتها العمران والتعارف:** لا السيطرة على الطبيعة فقط، بل تحقيق مقاصد الحق في الاجتماع البشري.

قال تعالى:

﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصفاء: 24]

﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]

في الفلسفات الغربية:

○ **الوضعية:**

- ترى المعرفة أداة للتحكم والهيمنة على الطبيعة.
- المعرفة قوة، تقود إلى التقدم التقني والسيطرة.
- لا غاية أخلاقية فيها، بل وظيفية مادية.

○ **العقلانية:**

- تهدف إلى كشف النظام المنطقي الكامن في الوجود.
- المعرفة هي استنباط عقلائي من مبادئ أولية.
- الغاية منها: اكتشاف "الحقائق" وفق المنطق العقلي، بغض النظر عن التزكية أو الهداية.

○ **ما بعد الحداثيّة:**

- تُفكّك الغايات، وتُشكّك في المفاهيم الكبرى.
- المعرفة هي أداة نقد للأنساق والمعايير، لا تهدف إلى بناء، بل إلى الهدم والتشكيك المستمر.
- تنكر أي غاية أخلاقية أو إنسانية موحدة للمعرفة.

○ **البراغماتية:**

- تُقيّم المعرفة بمدى فاعليتها في حلّ المشكلات.
- لا تهتم بصحة النظرية بقدر ما تهتم بـ "نتائجها العملية".

- المعرفة = أداة للنجاح العملي، بغض النظر عن الحقّ أو القيم.

○ **النفعية:**

- المعرفة تُكتسب وتُستخدم من أجل تحقيق المنفعة القصوى.

- معيار القيمة فيها هو "النتيجة" لا "النية"، و"اللذة" لا "الحق".

- تفصل بين المعرفة والغاية الأخلاقية تمامًا.

المقارنةُ البنيوية:

البُعد	الإسلام	الوضعية	العقلانية	ما بعد الحداثيّة	البراغماتيّة	النفعية
طبيعة المعرفة	تكليف، أمانة، ابتلاء	أداة سيطرة	استنباط منطقي	أداة تفكيك	وسيلة لحلّ المشكلات	وسيلة لتعظيم المنفعة
الغاية	الهداية، التزكية، التعارف، العمران	التقدّم التقني	معرفة النظام العقلي	نفي الغايات	النجاح العملي	تحقيق اللذة أو المنفعة
القيمة الأخلاقية	أساسيّة ومُحدّدة	محايدة	غير ضروريّة	منفية ومُستتة	ثانوية مادامت النتيجة ناجحة	منفية، تُستبدل بالمنفعة

النتيجة:

- الإسلام وحده يجعل من المعرفة طريقًا للهداية، ويُعيد وصلها

بالأمانة والمسؤولية.

- تفكّك الفلسفات الغربية الغايات أو تحصرها في السيطرة أو النفع أو الشكّ، فتنتج علمًا بلا أخلاق، أو نقدًا بلا بناء.
- المعرفة في الإسلام مُرتبطة بالحقّ، لا بالحيلة؛ بالغايات الربانيّة، لا بالنتائج الذرائعيّة.

سادسًا: الاجتماع والعقل الجماعي

في الإسلام:

في تصوّر القرآني، لا يكتمل العقل إلا في الاجتماع؛ فهو ليس قدرةً فرديةً معزولة، بل وظيفة تفاعليّة أخلاقيّة، تتشكّل في محيطٍ من التعارف والشورى والموعظة والتذكير والنصح والتواصي بالحقّ.

- كلّ ألفاظ "العقل" في القرآن جاءت بصيغة الجمع:

﴿يَعْقِلُونَ، تَعْقِلُونَ، يَعْقِلُهَا، يَعْقِلُوا﴾

ولا وجود لصيغة المفرد (عقل)، ما يدلّ على أن العقل في القرآن ليس جوهراً فردياً، بل وظيفة اجتماعيّة-أخلاقيّة.

- الاجتماع هو:

- شرطٌ لتحقيق الاستخلاف.
- ميدانٌ للتذكير والموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن.
- وسيلة لبناء أمة وسط شاهدة بالحق.

قال تعالى:

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 3]

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]

في الفلسفات الغربية:

الوضعية:

- تركز على الفرد الباحث الذي يُنتج المعرفة من خلال الملاحظة والتجربة.
- الاجتماع غير ضروري إلا كبيئة تجريبية، وليس كشرط بنيوي للمعرفة.

العقلانية:

- تبني على "الأنا المفكّرة" بوصفها المصدر الأعلى للحقيقة (ديكارت، كانط).
- العقل فرديّ ومحايد ومُكتفٍ بذاته، لا يحتاج الاجتماع إلا كأداة لاحقة للتواصل.

ما بعد الحداثيّة:

- ترفض الجماعة بوصفها مصدرًا للقيم، وترى أن الاجتماع يحمل قممًا للذات، ويفرض سرديّات كبرى.
- تُفكّك الانتماء إلى أمة، وتُركّز على الذاتية المُشتتة.

البراغماتية:

- ترى أن التفاعل الاجتماعي وسيلة عملية لتحسين النتائج، لا غاية في ذاته.
- الاجتماع يُوظّف في إطار حلّ المشكلات، لا كشرط أنطولوجي للمعرفة.

النفعية:

- الاجتماع مفيد بقدر ما يُحقّق النفع العام.
- لا اعتبار للأبعاد الروحيّة أو القيمية، بل يُقاس التواصل بمدى إنتاجيته ومردوده.

مقارنة تحليلية:

البُعد	الإسلام	الوضعية	العقلانية	ما بعد الحدائيّة	البراغماتيّة	النفعية
طبيعة الاجتماع	شرط معرفي- قيمي- أخلاقي للعقل	بيئة للتجربة فقط	غير أساسي للعقل	قمع للذات، مصدر للسرديات الكبرى	وسيلة لحلّ المشكلات	وسيلة لتحقيق النفع العام
العقل في الاجتماع	لا يتحقّق إلا بالشورى ، التذكير، التواصي	يُمكن أن يعمل في عزلة	فرديّ ومنفصل	لا يوجد عقل ثابت، فقط الذوات المشتتة	التعاون مفيد فقط بقدر فاعليّته	الاجتماع وسيلة لا غاية
قيمة الجماعة	أمة شاهدة بالحقّ	غير جوهرية	غير ضرورية	بنية قمعيّة يجب تفكيكها	نافعة إن ساعدت على النتائج العملية	نافعة إن زادت اللذة أو قلّلت الألم

النتيجة:

- الإسلام يُؤسّس بنية معرفيّة جماعيّة-أخلاقيّة، ترى في الاجتماع شرطًا لبلوغ الهدى.
- الوضعية والعقلانية تُحيّدان الاجتماع، وتجعلانه ملحقًا فرديًا.
- ما بعد الحدائيّة تُشكّك فيه جذريًا.
- البراغماتيّة والنفعية تُعظّمانه ما دام يُحقّق نتائج مفيدة، لا غايات حقّ أو تزكية.

ليس العقل في الإسلام تمريناً فلسفياً للفرد، بل مشروعٌ وجوديٌّ للتعارف وعمارة الأرض بالتعاون على البرِّ والتقوى، في ظلّ نور الوحي وهداية الحقّ.

سابعاً: أفق المعرفة

الأنموذج المعرفي	أفق المعرفة
الإسلام	الهداية، التزكية، العبادة، التعارف، العمران القيمي
الوضعية	السيطرة على الطبيعة، التقدّم التقني، النفعية الصناعية
العقلانية	اكتشاف النظام الكوني، تأسيس اليقين النظري
ما بعد الحداثيّة	تقويض المعايير، تفكيك السلطة، نزع الغاية
البراغماتية	حلّ المشكلات العمليّة، توليد نتائج قابلة للتوظيف
النفعيّة	تحقيق المنفعة القصوى، وتجنّب الألم، في إطار حسابات فردية أو مجتمعية

التحليل:

الإسلام:

يُقدّم أفقاً معرفياً غائياً توحيدياً، يربط المعرفة بالوظيفة الوجودية للإنسان:

- الهداية: إدراك الحقّ والعمل به.
- التزكية: ترقية النفس وتطهيرها من الهوى.
- العبادة: تسخير العلم للتقرب من الله.
- التعارف: الانفتاح الأخلاقي على الآخر ضمن حدود الحقّ.
- العمران: بناء الحياة على أساس القيم، لا على الإنتاج الماديّ فقط.

الوضعية:

- تحصر المعرفة في نطاق السيطرة والتقنيّة، وتحوّلها إلى أداة لتطويع الطبيعة، دون اعتبار للغايات الأخلاقيّة أو التزكية.

العقلانية:

- ترى أفق المعرفة في العقلنة والتجريد، وهدفها اكتشاف النظام العقليّ للكون، لا تزكية النفس ولا عمران الأخلاق.

ما بعد الحداثيّة:

- تنفي أيّ أفق أو غاية؛ تنزع المعنى، وتُفكّك كلّ مرجعية، وتُنتج نسبيّة لا تستقرّ على قيم.

البراغماتية:

- تجعل أفق المعرفة هو النتائج العمليّة القابلة للتوظيف. لا تهتم بالحقيقة المطلقة، بل بما "يعمل الآن"، ولو تغيّرت نتائجه لاحقاً.

النفعية:

- تُوجّه المعرفة نحو تحقيق المنفعة المباشرة للأفراد أو المجتمعات، بصرف النظر عن الحقّ أو التزكية، وتُقيم كلّ معرفة على مقياس الألم واللذة.

الخلاصة:

- الإسلام هو الأنموذج الوحيد الذي يُدمج:

- العقل ← مع الهداية
- المعرفة ← مع المقاصد
- الواقع ← مع الأخلاق
- الاجتماع ← مع الاستخلاف

بينما تكتفي النماذج الغربية:

- بالفعاليّة (البراغماتية)،
- أو المنفعة (النفعية)،
- أو السيطرة (الوضعية)،
- أو النسق العقليّ المنفصل (العقلانية)،
- أو نفي الغايات (ما بعد الحداثيّة).

ليس أفق المعرفة في الإسلام مادّةً للتحكّم، بل طريقٌ للهُدى، ومجالٌ للاختبار، وأمانة في عنق الإنسان.

النتيجة المنهجية: نحو أنموذج توحيدى بديل

تُظهر المقارنة بين الحاكميّة المعرفيّة في تصوّر الإسلامي والفلسفات الغربية، بما فيها البراغماتية والنفعية، نتيجةً منهجية واضحة:

1. تميّز الأنموذج الإسلامي بمرجعية توحيدية متجاوزة

الإسلام هو الأنموذج الوحيد الذي:

- يربط المعرفة بالوحي لا بالعقل المجرد أو الواقع المادي؛
- يؤسّس معيار الحقيقة على الحقّ الإلهي، لا على التجربة أو التأويل الذاتي؛
- يُخضع العقل والنفس والاجتماع جميعًا للهداية والتقوى.

2. المعرفة في الإسلام ليست أداة محايدة، بل مسؤولية وجودية

- في الفلسفات الوضعية والعقلانية والبراغماتية والنفعية، تُفصل المعرفة عن القيم.
- في الإسلام، تُبنى المعرفة على الأمانة، والتكليف، والابتلاء، والمحاسبة.

- هذا ينتج علاقة عضوية بين الإدراك ← الهداية ← الإصلاح ← الاستخلاف.

3. تفكير مركزية الإنسان كمصدر للحقيقة

- بينما تؤلّه الفلسفات الحديثة "الذات العارفة"، ويجعلها المرجع الأعلى، يضع الإسلام الإنسان في موقع العبوديّة المكلفة لا السيادة المعرفيّة.
- تُخضع البراغماتية والنفعيّة الحقيقة للمنفعة، ما يؤدي إلى سوقنة المعرفة وتحويلها إلى سلعة.

4. إعادة تركيب منظومة الإدراك حول الوحي والتقوى

- يُعيد الإسلام بناء المفاهيم:
 - العقل: أداة تكليفيّة.
 - النفس: موضع التزكية والفتنة.
 - الواقع: ميدان الاستخلاف، لا المعيار النهائي.
 - الوحي: النور والمعيّار والميزان.

5. ضرورة تجاوز النماذج الغربية نحو تأسيس بديل إسلامي متكامل

- لا يكفي نقد النماذج القائمة، بل ينبغي تأسيس حاكميّة معرفيّة قرآنيّة تمتلك:
 - رؤية غائيّة: الهداية والتزكية.
 - هيكل وظيفي: العقل المبتلى، والنفس المزكّاة، والاجتماع القيمي.
 - نظام معياري: الحق والفرقان، لا النفع والجدوى فقط.

النتيجة المنهجية:

لا بدّ من الانتقال من العقلانية إلى الهداية، ومن النفع إلى الحقّ، ومن الفردانيّة إلى الاجتماع القيمي، ومن البراغماتيّة إلى الاستخلاف. وهذا لا يتحقّق إلا بتفعيل "الحاكميّة المعرفيّة" بوصفها العمود الفقري لمنهج إسلاميّ جامع، يعيد تعريف المعرفة والإنسان والعقل والغاية ضمن هندسة قرآنيّة توحيدية.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 15: تأسيس الحاكمية القيمية

المقدمة

في ظل التحولات المتسارعة التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، تبرز الحاجة الملحة إلى تطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية، والانتقال بها من المقاربات الخطابية والوعظية والتبليغية التقليدية إلى مناهج علمية حديثة تعتمد على آليات وأدوات بحثية ميدانية دقيقة. هذا التحول يمكّننا من تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بموضوعية، مستندًا إلى بيانات موثوقة وأساليب منهجية متطورة. وفقًا لدراسة ساري حنفي ((حنفي، 2020))، فإنَّ أسلمة وتأسيس العلوم الاجتماعية يتطلب معالجة الإشكاليات المرتبطة بتوطين هذه العلوم وتطوير مناهجها لتتوافق مع السياقات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية.

إنَّ بناء المجتمعات لا يعتمد فقط على تحقيق المصالح المادية، بل يتطلب أيضًا تأسيس مفاهيم توجيهية تضبط العلاقات وتحدد الأطر الناعمة للتفاعل الاجتماعي. هذه المفاهيم ليست محايدة؛ بل تمارس "حاكمة معرفية وقيمية" توازن بين المبادئ والتطبيق، وتضمن توافق السلوكيات المجتمعية مع القيم الأساسية. في هذا السياق، يشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020a)) إلى أنَّ الصراع على مرجعية القيم في العالم المعاصر يتطلب تحديد مرجعية واضحة للقيم لضبط التوازن بين المبادئ والتطبيق في المجتمعات الإسلامية.

تُعَدُّ المفاهيم الخمسة الأساسية—المعرفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية—ركائز حاكمة تُنظِّم حركة المجتمع وتوجّه سلوك أفراده ومؤسساته، محدّدة اتجاهه الحضاري. لا تقتصر هذه المفاهيم على توضيح الواقع فحسب، بل تلعب دورًا فعّالًا في تشكيله وتوجيهه نحو تحقيق الأهداف المجتمعية

المنشودة. وفقاً لدراسة تحليلية نُشرت في مركز نهوض ((مركز نهوض، 2022)).
فإنّ القطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية تؤثر على البناء القيمي والتنشئة الاجتماعية، مما يستدعي دمج هذه المفاهيم الحاكمة في تطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية.

بناءً على ما سبق، يتضح أنّ تطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية يستوجب تبني مناهج علمية حديثة، وتفعيل مفاهيم حاكمة تمارس دوراً توجيهياً في بناء المجتمعات، مع التركيز على التوازن بين المبادئ والتطبيق لضمان تحقيق التنمية المستدامة والنهضة الحضارية المنشودة.

غاية الفصل

يهدف هذا الفصل إلى تأصيل مفهوم الحاكمة القيميّة بوصفه نقطة التحوّل المركزية في مشروع العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة المعاصرة، حيث يتمّ الانتقال من الإنتاج الفكريّ المجرد إلى بناء منظومات قيمية حاكمة تُفعل داخل المجتمع، وتوجّه حركته المؤسسية والسلوكية.

ويُركّز هذا الفصل على بيان أنّ المفاهيم المفتاحية في الاجتماع الإسلامي—من مثل العدالة والشورى والاستخلاف والتعارف والعلم—ليست أدوات توصيفية حيادية، بل هي مفاهيم موجّهة تضطلع بوظيفة حاكمة معرفياً وأخلاقياً، تضبط بها المجتمعات توازنها بين المبادئ والتطبيق، وتحدّد من خلالها الاتجاه الحضاري لمسارها.

كما يُمهّد هذا الفصل للتوسّع في الفصول التالية التي تتناول المنظومات الخمس (المعرفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية)، من خلال توضيح الإطار النظريّ الموحد الذي تنتظم فيه هذه الحاكميات، ويربطها بمنهج قرآنيّ حضاريّ شموليّ.

تمهيد: الحاجة إلى الحاكمة القيميّة

الفرق بين التحليل المفاهيمي والتوجيه الحاكمي

يركز التحليل المفاهيمي على دراسة المفاهيم وتعريفاتها وتطورها **النظري**، بينما التوجيه الحاكمي يتجاوز ذلك إلى **تطبيق** هذه المفاهيم كمعايير مرجعية تُوجّه السلوك وتضبط التفاعلات الاجتماعية. في السياق الإسلامي، يُعتبر التوجيه الحاكمي ضروريًا لترجمة القيم والمبادئ الإسلامية إلى **ممارسات عملية** تُنظّم حياة الأفراد والمجتمعات. وفقًا لدراسة نُشرت في مجلة المسلم المعاصر، فإن التوجيه الإسلامي للعلوم يتطلب دمج القيم الإسلامية في مناهج البحث والتطبيق، لضمان توافق المعرفة مع المبادئ الإسلامية ((مجلة المسلم المعاصر، 1992)).

مركزية القيم في الاجتماع الإسلامي

تُشكّل القيم أفق البناء الاجتماعي في الإسلام، حيث تُوجّه العلاقات والتفاعلات بين الأفراد وتُحدّد معايير السلوك المقبول. تُؤكّد الدراسات الحديثة على أنّ القيم الإسلامية ليست مجرد مبادئ نظرية، بل هي أسس عملية تُنظّم الحياة الاجتماعية وتُعزّز التماسك المجتمعي. كما يُشير مركز خطوة للتوثيق والدراسات إلى أنّ القيم في المنظومة الإسلامية تُسهم في بناء مجتمع متوازن يُراعي العدالة والرحمة والتكافل ((م. الأنصاري، 2025)).

أزمة غياب المعايير في الحداثة المعاصرة

أدّت الحداثة الغربية إلى تآكل المعايير القيمية التقليدية، مما أفرز حالة من النسبية الأخلاقية وغياب المرجعيات الثابتة. أثار هذا الفراغ القيمي سلبيًا على الاستقرار الاجتماعي والنفسي للأفراد. في هذا السياق، يُشير عبد العزيز بوالشعير في دراسته إلى أنّ أزمة الحداثة الغربية تتمثّل في انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، مؤكدًا على ضرورة إعادة بناء منظومة قيمية تستند إلى أسس ثابتة لمواجهة تحديات الحداثة ((بوالشعير، 2014)).

ربط الفكر بالسلوك والسياسة من خلال الحاكمية

لتحقيق فعالية القيم والمفاهيم الإسلامية، يجب أن تتجسّد في السلوك الفردي والسياسات العامة. يتطلب ذلك نظامًا من الحاكمية القيمية يضمن توافق التشريعات والممارسات مع المبادئ الإسلامية. وفقًا لـ فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020a))، فإنّ الصراع على مرجعية القيم في العالم المعاصر يستدعي تأسيس نظام حاكمية يستند إلى القيم الإسلامية لضبط التوازن بين المبادئ

والتطبيق في المجتمعات الإسلامية.

المفهوم القرآني للحاكمية

الحاكمية لله: السيادة القيمية تتجاوز البُعد السياسي

يُشكّل مفهوم الحاكمية في القرآن الكريم إحدى الركائز التأسيسية للمنظومة القيمية الإسلامية، حيث يُعلن النص القرآني بوضوح: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، أنّ السلطة العليا في التشريع والتقويم ترجع إلى الله وحده. غير أنّ هذا الحكم لا ينبغي أن يُختزل في بُعد سياسي، بل يتجاوزه إلى بُعدٍ قيميّ أخلاقيّ يُعيد صياغة مفهوم السيادة من كونه سلطة فوقيّة إلى كونه إطارًا مرجعيًا حاكمًا للمعنى والسلوك والممارسة المجتمعية.

وقد أكّدت الدراسات الفكرية الحديثة أنّ اختزال الحاكمية في السلطة السياسية هو انحراف تأويلي، وأنّ المقصود الأصلي هو مرجعية القيم الإلهية في توجيه الاجتماع البشري ((الناصري، 2019)). ومن منظور مقاصدي، يبيّن غسان علي السعدي ((السعدي، 2018)) أنّ الحاكمية عند سيد قطب، مثلاً، لم تكن تعني فقط إقامة سلطة دينية، بل التزامًا حضاريًا بتفعيل القيم الإلهية في كل مناحي الحياة.

دور الوحي في تأسيس القيم الحاكمة

إنّ الوحي في تصوّر القرآني لا يُقدّم فقط بوصفه مصدرًا للأحكام، بل يُقدّم أيضًا بوصفه المنبع الأصيل للقيم والمعايير التي تُنظّم الحياة الإنسانية وتوجّه سلوك الفرد والمجتمع. فالوحي يرسّي معايير العدل والرحمة والتقوى والمساواة، وهي القيم التي تنبثق منها سائر المعايير الأخلاقية والاجتماعية.

وقد ذهب حسن ضياء الدين عتر ((عتر، 1984)) في دراسته التحليلية لمفهوم الوحي إلى أنّه لا يُمكن فصل القيم التي يحملها الوحي عن وظيفة الاستخلاف الإنساني، لأنّ الوحي هو الذي يمنح الوجود الإنساني بُعد المعيار، ويضبط أدائه ضمن حدود الرحمة الإلهية والعدالة الشاملة.

استمداد الحاكمية من النصوص لا من التأويل السلطوي

تستمد الحاكمية شرعيتها من النصوص المعصومة في الكتاب والسنة، التي تُحدّد القواعد الكلية الحاكمة لحياة الإنسان، غير أنّ الإشكال لا يكمن في النص، بل في طرائق التأويل التي قد تتحوّل من أدوات للفهم إلى آليات للهيمنة أو التبرير السلطوي.

وفي هذا السياق، ينتقد محمد الناصري ((الناصر، 2019)) بشدّة النزعة التوظيفية لمفهوم الحاكمية في بعض الحركات السياسية الإسلامية، معتبراً أنّ تأويل الحاكمية بطريقة اختزالية يُفضي إلى بناء سلطة استبدادية باسم النص، في حين أنّ النص القرآني نفسه يُقرّ بالتعدّد، ويؤكد على مبدأ الشورى والعدل والاجتهاد المؤسسي.

الحاكمية: من التشريع إلى المبدأ الاجتماعي

ينبغي التمييز الدقيق بين الحاكمية ك تشريع تُشتق منه الأحكام والأنظمة، والحاكمية ك مبدأ علمي اجتماعي شامل يُعيد تشكيل الأنساق الثقافية والسلوكية على ضوء منظومة القيم القرآنية. فالحاكمية ليست محصورة في حدود القانون أو السيادة السياسية، بل تشمل أبعاداً معرفية وأخلاقية وثقافية واجتماعية، تتجسّد في العلاقات اليومية والمؤسسية للمجتمع.

ويذهب غسان علي السعدي ((السعدي، 2018)) إلى أنّ تجاوز المفهوم من حيّز القانون إلى حيّز الاجتماع هو شرط أساس لقراءة قرآنية رشيدة للحاكمية، تنأى عن الاستقطاب الأيديولوجي، وتُعيد تأسيس العلاقة بين النص والواقع على قاعدة القيم لا القهر السياسي.

من الفكر المجرّد إلى النظام القيمي الفاعل

في هذا القسم، نُسلّط الضوء على كيفية انتقال الفكر من مجرّد تصوّرات نظرية إلى نظام قيمي عملي تطبيقي فعّال يُوجّه السلوك الفردي والجماعي.

كيف يتحوّل الفكر إلى مرجعية للسلوك؟

يتطلّب تحوّل الفكر إلى مرجعية للسلوك عملية معقّدة تتضمّن دمج المفاهيم النظرية بالقيم العملية التي تُوجّه التصرفات اليومية. وفقاً لدراسة

تفسيرية حول النسق القيمي في القرآن الكريم، فإنّ القرآن يقدّم منظومة قيمية متكاملة تهدف إلى تحقيق التوازن بين الجانبين المادي والمعنوي في حياة الإنسان، مما يسهم في تحويل الفكر إلى سلوك ملموس ((فاضل، 2021)).

الفرق بين "الفكرة" و"الضابط القيمي"

تُشير "الفكرة" إلى التصورات الذهنية والنظريات التي يُنتجها العقل، بينما يُمثّل "الضابط القيمي" المعايير والمبادئ التي تُحدّد ما هو مقبول أو مرفوض في السلوك. تؤكد الأبحاث في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر على أنّ تحويل الأفكار إلى ضوابط قيمية يتطلب عملية تربوية تُعزّز من خلالها القيم والمبادئ في نفوس الأفراد، مما يسهم في بناء سلوكيات متوافقة مع تلك الأفكار ((ملكاوي، 2020b)).

آليات تفعيل الفكر:

- (1) التفسير القيمي،
- (2) التأسيس التشريعي،
- (3) التفعيل المؤسسي

التفسير القيمي: يتضمّن فهم وتفسير النصوص والمفاهيم الفكرية في السياق المعاصر من منظور قيمي يُبرز القيم والمبادئ الكامنة فيها. تُشير دراسة حول مقاصد القرآن الجمالية إلى أنّ التفسير القيمي للنصوص يسهم في تعزيز الفهم العميق للقيم وتطبيقها في الحياة اليومية ((حنش، 2019)).

التأسيس التشريعي: يتعلّق بوضع القوانين والتشريعات والسياسات المستمدة من القيم والمبادئ الفكرية، لضمان توافق السلوك المجتمعي مع تلك القيم. تُبرز الأبحاث في الفكر التربوي الإسلامي أهمية التشريعات القائمة على القيم في بناء مجتمع متوازن ومستقر ((ملكاوي، 2020b)).

التفعيل المؤسسي: يتضمّن دمج القيم والمبادئ الفكرية في هياكل المؤسسات وأنظمتها، لضمان تطبيقها عملياً. تُشير دراسة تفسيرية لـ أنوار عباس فاضل حول النسق القيمي في القرآن الكريم إلى أنّ المؤسسات تلعب دوراً حاسماً في تعزيز القيم وتطبيقها في المجتمع ((فاضل، 2021)).

المفاهيم الحاكمة كعقد رابط بين القيم والنظم

تُعَدُّ المفاهيم الحاكمة الجسر الذي يربط بين القيم المجردة والنظم العملية التي تُنظَّم الحياة الاجتماعية. تُشير الأبحاث إلى أنَّ هذه المفاهيم تُسهم في تحويل القيم إلى معايير عملية تُوجِّه السلوك وتُؤطر السياسات والنظم الاجتماعية، مما يُسهم في تحقيق التوازن والانسجام داخل المجتمع ((ملكاوي، 2020b)).

أبعاد الحاكِمِيَّةِ القِيَمِيَّةِ في الاجتماع الإسلامي

تتجلَّى الحاكِمِيَّةِ القِيَمِيَّةِ في الاجتماع الإسلامي عبر خمسة أبعاد رئيسة: الأخلاقِيَّةِ والسياسِيَّةِ والاقتصاديَّةِ والاجتماعِيَّةِ والمعرفِيَّةِ. تُشكِّل هذه الأبعاد إطاراً شاملاً يُوجِّه السلوك الفردي والجماعي وفقاً للقيم والمبادئ الإسلامية.

الحاكِمِيَّةِ الأخلاقِيَّةِ: القيم كمعايير سلوكِيَّة

تُعَدُّ القيم الأخلاقِيَّةِ في الإسلام معايير أساسِيَّة تُوجِّه سلوك الأفراد والجماعات نحو تحقيق الخير والعدل. يشير مفرح بن سليمان القوسي ((القوسي، 2009)) إلى أنَّ الإسلام يُقدِّم منظومة قِيَمِيَّة متكاملة تهدف إلى بناء شخصية أخلاقِيَّة متوازنة، تُسهم في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والتقدُّم الحضاري.

الحاكِمِيَّةِ الاجتماعيَّة: التوازن بالتعارف

يؤكد الإسلام على أهمِيَّة التعارف والعمران بين الأفراد والمجتمعات لتحقيق التوازن الاجتماعي. تُشير دراسة إبراهيم محمد حنش ((حنش، 2019)) إلى أنَّ القيم الاجتماعيَّة المستمدة من الشريعة تُسهم في بناء مجتمع متماسك، من خلال تعزيز مفاهيم التعاون والتسامح والاحترام المتبادل.

الحاكِمِيَّةِ السياسيَّة: السلطة المُقيَّدة بالقيم

في النظام السياسي الإسلامي، تُقيَّد السلطة بالقيم والمبادئ الشرعيَّة لضمان تحقيق العدالة والمصلحة العامة. يؤكد محمد سليمان أبو رمان ((أبو رمان، 2002)) على أنَّ الفكر السياسي الإسلامي يُشدّد على ضرورة التزام الحاكم بالقيم الإسلاميَّة، وأنَّ شرعيَّة السلطة ترتبط بمدى التزامها بهذه القيم وتطبيقها في الواقع العملي.

الحاكمية الاقتصادية: الاستخلاف والتزكية

يرتكز النظام الاقتصادي الإسلامي على مبدئي الاستخلاف والتزكية، حيث يُنظر إلى الإنسان كخليفة في الأرض مسؤول عن تنمية الموارد وتوظيفها بما يحقق العدالة والرفاهية للجميع. يشير عبد الجبار السبهاني ((السبهاني، 2003)) إلى أنَّ مبدأ الاستخلاف يُشكّل الأساس المذهبي للاقتصاد الإسلامي، حيث يُلزم الأفراد والمجتمعات بإدارة الموارد بطريقة تُحقّق التنمية المستدامة والتكافل الاجتماعي.

الحاكمية القيمية في مواجهة الحداثة

تواجه الحاكمية القيمية في الاجتماع الإسلامي تحديات جمة في ظلّ الحداثة، التي تسعى إلى فرض منظومات قيمية قد تتعارض مع القيم الإسلامية الأصيلة. يتطلّب هذا الواقع استجابة واعية تُوازن بين الحفاظ على الهوية الإسلامية والتفاعل البناء مع معطيات العصر.

التحديات التي تفرضها الحداثة على القيم الإسلامية

مرجعية القيم: تسعى الحداثة إلى فرض قيم عالمية تستند غالباً إلى الفلسفات الغربية، مما يثير تساؤلات حول مرجعية هذه القيم ومدى توافقها مع القيم الإسلامية. يشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020a)) إلى أنَّ الصراع على مرجعية القيم في العالم المعاصر يُحتم على المجتمعات الإسلامية إعادة التأكيد على مرجعية قيمها المستمدة من الوحي.

تعددية القيم وتعارضها: يؤدي التفاعل مع الحداثة إلى مواجهة تعددية في القيم قد تتعارض مع بعضها البعض ومع القيم الإسلامية، مما يستدعي مراجعة نقدية لضمان توافقها مع المبادئ الإسلامية. يُبرز إسماعيل العبودي ((العبودي، 2020)) أنَّ مقاربات القيم في الإسلام في السياق الحداثي تتطلب فهماً دقيقاً للتحديات المعاصرة لضمان الحفاظ على الهوية القيمية.

إشكالية الهوية: تُسهم العولمة والحداثة في نشر ثقافات وقيم قد تؤدي إلى تآكل الهوية الثقافية والدينية، مما يستدعي تعزيز القيم الإسلامية للحفاظ على الهوية. يُشير محمد الأنصاري ((م. الأنصاري، 2025)) إلى أنَّ القيم في المنظومة الإسلامية تُشكّل أساساً متيناً للحفاظ على الهوية في مواجهة التحديات الثقافية المعاصرة.

استجابة الحاكِمية القيمية الإسلامية للحدائِة

لمواجهة هذه التحديات، يمكن للحاكِمية القيمية الإسلامية أن تتبنى الاستراتيجيات التالية:

- **إعادة تأصيل القيم:** العمل على تأصيل القيم الإسلامية في السياق الحدائِ والعلمي الاجتماعي وتوضيح مرجعيتها المستمدة من الوحي، مع التأكيد على عالميتها وقدرتها على مواجهة التحديات المعاصرة.
- **التفاعل النقدي والتفكيكي مع الحدائِة:** الانخراط في حوار نقدي وتفكيكي مع مفاهيم الحدائِة، بهدف التمييز بين ما يتوافق مع القيم الإسلامية وما يتعارض معها، وتبني ما يمكن دمجه في إطار إسلامي.
- **تطوير مناهج تربوية وتعليمية:** تصميم مناهج تعليمية تُعزّز من فهم القيم الإسلامية وتطبيقها في الحياة المعاصرة، مع التركيز على تنمية التفكير النقدي والقدرة على التعامل مع التحديات الحديثة.

القيم الإسلامية مقابل القيم الليبرالية والعدمية

القيم الإسلامية

تستند القيم الإسلامية إلى مبادئ مستمدة من الوحي الإلهي، وتُشكّل إطاراً شاملاً يوجّه سلوك الأفراد والمجتمعات نحو تحقيق العدالة والرحمة والتكافل الاجتماعي. تُؤكّد هذه القيم على التوازن بين الحقوق والواجبات، وترتبط بين الدنيا والآخرة، مما يُضفي عليها طابعاً شمولياً يتجاوز البُعد المادي للحياة.

القيم الليبرالية

تُركّز الليبرالية على الحرية الفردية كقيمة عليا، معتبرة أنّ الفرد هو الوحدة الأساسية في المجتمع، وله الحق في تحقيق مصالحه الشخصية طالما لا يتعدى على حقوق الآخرين. تطوّرت الليبرالية عبر مراحل متعددة، من الكلاسيكية التي أكّدت على الحرية السلبية وعدم تدخل الدولة، إلى الحديثة التي اعترفت بضرورة تدخل الدولة لضمان تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية. يُشير مناف الحمد ((الحمد،

(2024)) إلى أنَّ الليبرالية الحديثة سعت إلى التوفيق بين الفردية والجماعية، معترفةً بأهمية العنصر الاجتماعي في مفهوم الفردية.

القيم العدمية

تنبثق العدمية من فلسفات تُنكر وجود معنى موضوعي أو قيم مطلقة في الحياة، مما يؤدي إلى نظرة سلبية ومُتشائمة تُقلل من قيمة المبادئ الأخلاقية والتقاليد المجتمعية. في السياق الغربي، ارتبطت العدمية بتفكيك الأسس التقليدية للقيم، مما أثر على استقرار المجتمعات وتماسكها. يُشير عزالدين عزماني (عزماني، 2022)) إلى أنَّ التحولات في مرجعية الحداثة أدت إلى تأليه القيم، مما أفقدها حساسيتها التاريخية والحضارية، وأسهم في بروز النزعات العدمية.

مقارنة بين القيم الإسلامية والليبرالية والعدمية

فيما يلي جدول مقارنة بين القيم الإسلامية والليبرالية والعدمية وفقًا للمحاور المذكورة:

المحور	القيم الإسلامية	القيم الليبرالية	القيم العدمية
المرجعية	تستند إلى الوحي الإلهي كمصدر أساسي للقيم والمبادئ.	تعتمد على العقل البشري والتجربة الإنسانية في صياغة القيم.	تنكر وجود مرجعية موضوعية للقيم، وتعتبرها نتاجًا ذاتيًا أو اجتماعيًا قابلاً للتغيير.
مركزية الفرد والمجتمع	توازن بين حقوق الفرد وواجباته تجاه المجتمع، مؤكدة على التكافل والتضامن.	تُعطي من شأن الفرد وحقوقه، مع اعتراف متزايد بأهمية البعد الاجتماعي.	تُهمّش كلا من الفرد والمجتمع، لإنكارها للقيم والمعاني الموضوعية.
الغاية والمعنى	تُقدّم رؤية شمولية تربط الحياة الدنيا بالآخرة، مضميعة معنى وغاية للحياة.	تركّز على السعادة والرفاهية في الدنيا، وتترك مسألة المعنى النهائي للفرد.	تنكر وجود غاية أو معنى موضوعي للحياة، مما قد يؤدي إلى الفراغ الوجودي.

من خلال هذه المقارنة، يتضح أنّ القيم الإسلامية تُقدّم إطارًا متوازنًا يُراعي حقوق الفرد وواجباته تجاه المجتمع، مستندةً إلى مرجعية ثابتة تُضفي معنى وغاية للحياة. في المقابل، تُركّز القيم الليبرالية على الحرية الفردية، مع تطور نحو الاعتراف بأهمية البُعد الاجتماعي، بينما تُسهم القيم العدمية في تفكيك المعاني والمرجعيات، مما قد يؤدي إلى اضطرابات اجتماعية ونفسية.

إعادة تعريف الحرّية والعدالة والكرامة والمساواة

إليك جدولًا مقارنًا يُبرز التعريف العام وإعادة التعريف المفصلة لكل من المفاهيم الأربعة:

المفهوم	التعريف العام	إعادة التعريف
الحرّية	قدرة الإنسان على اتخاذ قراراته والتصرف وفقًا لإرادته دون إكراه خارجي.	التمكين الأخلاقي والعملي للفرد في اختيار قناعاته وسلوكياته ضمن ضوابط توازن بين الذات والآخر وتمنع الظلم.
العدالة	إعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في المعاملة على أساس الاستحقاق.	تحقيق التوازن المنصف بين الأفراد في الحقوق والواجبات، مع مراعاة الفروق والاحتياج لتصحيح اختلالات المجتمع.
الكرامة	القيمة الذاتية التي تُمنح لكل إنسان بوصفه كائنًا حرًا وعاقلاً.	الاعتراف الثابت بإنسانية الفرد واستحقاقه للعيش باحترام، وهي أساس أخلاقي لا يقبل المساومة أو الإلغاء.
المساواة	المعاملة المتكافئة لجميع الأفراد دون تمييز في الحقوق والواجبات.	إنصاف فعّال يُراعي الفوارق الواقعية لضمان فرص عادلة، وتجنّب الظلم باسم التماثل أو التطابق الشكلي.

كيف تُقاوم الحاكِمية القيمية الذوبان في الأنموذج الغربي

الحاكمية القيمية تعني إسناد توجيه الحياة الفردية والجماعية إلى منظومة قيم تتجاوز الأهواء البشرية والمصالح الوقتية، وهي -في السياق الإسلامي- تركز على النص المعصوم (القرآن والسنة) بوصفه مرجعية عليا.

وهي تقاوم الذوبان في النموذج الغربي من خلال عدة آليات:

المجال	كيفية المقاومة
المرجعية	رفض المرجعية الوضعية الخالصة (العقل أو التجربة فقط)، واستبدالها بمنظومة تستمد شرعيتها من النص المعصوم.
الهوية	ترسيخ الوعي بالذات الحضارية، وتعزيز الانتماء الثقافي والديني عبر التربية والتعليم والخطاب الثقافي القيمي.
الغايات	تقديم تصوّر شامل للحياة والوجود يتجاوز النفعية الفردية ليؤسس لمعنى أسمى مرتبط بالآخرة والاستخلاف.
المعيارية الأخلاقية	لا ترى الحاكمية القيمة القيم مجرد تعاقدات اجتماعية، بل تُعدّها مطلقة أو ثابتة، مما يمنع النسبية الأخلاقية الشائعة غربياً.
الممانعة النقدية	تمكين الخطاب النقدي من مساءلة النموذج الغربي، لا من موقع التقليد، بل من منظور بديل يملك منظومته ومقاصده الخاصة.

خلاصة:

تقاوم الحاكمية القيمية الذوبان في النموذج الغربي لا برفض الآخر جملةً، ولكن بامتلاك مرجعية داخلية قوية، تُعيد تفسير مفاهيم في السياق الحداثي، مثل الحرية والعدالة والمعنى، وفق منظور توحيدي تكاملي، لا يرى الإنسان منعزلاً عن القيم أو عن خالقه.

الحاكمية القيمية بوصفها أساساً للنهضة الحضارية

أولاً: مفهوم الحاكمية القيمية

تُشير الحاكمية القيمية إلى خضوع المنظومة الحياتية - على المستوى الفردي والجماعي - لمجموعة من القيم الثابتة المستمدة من مرجعية عليا، في السياق الإسلامي: الوحي. وتُعد هذه الحاكمية أساساً لتوجيه العقل والفعل نحو

مقاصد أخلاقية ووجودية كبرى، كما يوضح الدكتور الحاج أوحمنة دواق في دراسته "الحاكمية القيمية والتجربة الإنسانية المفتوحة" ((دواق, 2016)), حيث يرى أنّ الوحي يُقدّم خريطة قيمية تؤسس لتجربة حضارية متجاوزة.

ثانيًا: أزمة النهضة في غياب الحاكمية القيمية

تُشير دراسات عديدة إلى أنّ غياب الحاكمية القيمية أو تهميشها في مشروعات النهضة الحديثة أدّى إلى استيراد أدوات غربية بلا منظومة قيمية متكاملة. يلفت فتحي حسن ملكاوي في مقاله "الصراع على مرجعية القيم في العالم المعاصر" ((ملكاوي, 2020a)) إلى أنّ المجتمعات الإسلامية واجهت تحديًا كبيرًا في الحفاظ على مرجعيتها القيمية في ظل هيمنة النماذج الليبرالية والنفعية الغربية.

ثالثًا: كيف تُسهم الحاكمية القيمية في تأسيس النهضة الحضارية؟

البُعد	دور الحاكمية القيمية
المرجعية الفكرية	تمنح المجتمع بوصلة أخلاقية وفكرية راسخة، تعصمه من التبعية الثقافية.
رؤية الإنسان	ترى الإنسان مستخلفًا ذا غاية، لا مجرد منتج أو مستهلك.
العدالة الاجتماعية	تُعيد تعريف العدالة بناءً على القيم لا على قوانين السوق.
العلم والمعرفة	توجّه المعرفة نحو البناء الأخلاقي لا التراكم التقني فقط.
الممانعة الثقافية	تُنّج ذاتًا حضارية تقاوم الذوبان وتُساهم في الحوار القيمي العالمي.

تتقاطع هذه الرؤية مع ما طرحه شفيق جرادي ((جرادي, 2013)) في بحثه "نحو فلسفة القيم الحضارية"، إذ يرى أنّ النهوض لا يمكن أن يكون مجرد استيراد لتقنيات وأدوات، بل يجب أن ينبني على فلسفة قيمية داخلية تُعيد ترتيب الأولويات.

رابعاً: الحاكمية القيمية في مواجهة النماذج الحدائية

المعيار	الحاكمة القيمية	النموذج الغربي الحدائي
مرجعية القيم	الوحي الإلهي والعقل في تكامل	العقل والتجربة الذاتية فقط
غاية الوجود	العبادة والاستخلاف والعمارة	تحقيق اللذة أو المنفعة أو السعادة النسبية
الإنسان	مخلوق ذو كرامة ومسؤولية	كائن حرّ مستقل، لكن دون غاية وجودية عليا
التنمية والنهضة	منضبطة بالمقاصد الأخلاقية	موجهة أساساً نحو الفعالية الاقتصادية والتقنية

يؤكد أحمد بابانا العلوي ((العلوي، 2013)) في مقاله "بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية" أنّ الحضارة لا تُبنى بالأدوات فقط، بل بالقيم التي تمنحها المعنى والاتجاه، وأنّ الحاكمية القيمية تمنح هذا التوجيه المركزي.

خاتمة:

ليست الحاكمية القيمية مجرد ضابط أخلاقي، بل هي الإطار المرجعي لبناء حضارة متكاملة تستوعب أدوات العصر دون أن تذوب في أنماطه القيمية. إنها الضامن لهوية مستقلة، ومنظور أخلاقي عالمي، ورسالة إنسانية قادرة على الإسهام في حلّ أزمت العالم المعاصر.

نحو أنموذج تطبيقي للحاكمة القيمية

في ظل التحديات المعاصرة، تبرز الحاجة إلى تطوير أنموذج فعال ل تطبيق الحاكمة القيمية في المجتمعات الإسلامية. يستند هذا الأنموذج إلى المبادئ الإسلامية الراسخة، مع مراعاة المتغيرات الحديثة، ويتضمّن العناصر التالية:

1. تحديد القيم الأساسية: البدء بتحديد القيم الإسلامية المركزية مثل

العدالة والشورى والرحمة والتكافل، والتي تُشكّل الأساس لسلوك الأفراد وسياسات المجتمع. يشير عبد القادر الشايط ((الشايط، 2021)) إلى أنّ التراث التفسيري الإسلامي يزخر بالقيم الأخلاقية التي تُسهم في بناء مجتمع متماسك ومزدهر.

2. **دمج القيم في التشريعات والسياسات:** تطوير القوانين والسياسات العامة بحيث تعكس هذه القيم، مع التأكيد على أنّ الشريعة الإسلامية تُقدّم إطاراً شاملاً لتنظيم الحياة العامة والخاصة. يؤكّد محمود النفار ((النفار، 2024)) على أنّ التشريع الإسلامي يتميز بمرونته وقدرته على استيعاب المتغيّرات، مع الحفاظ على القيم الأساسية.

3. **تفعيل دور المؤسسات التعليمية والإعلامية:** تعزيز دور المدارس والجامعات ووسائل الإعلام في نشر وتعزيز هذه القيم، من خلال مناهج تعليمية وبرامج توعوية تُبرز أهميّتها وتطبيقاتها العملية. تُشير دراسة سمية النخالة وأسامة عياد ((النخالة & عياد، 2015)) إلى أنّ الإعلام التربوي يُسهم بشكل فعّال في تعزيز القيم الإسلامية والتربوية لدى الأطفال.

4. **مشاركة المجتمع المدني:** تشجيع المنظمات غير الحكومية والمجتمعية على تبني مبادرات تعزّز من تطبيق هذه القيم في الحياة اليومية، وتعزيز الوعي المجتمعي بأهميّتها. يُبرز خالد الصمدي ((الصمدي، 2017)) أهمية دور المجتمع المدني في ترسيخ القيم الإسلامية ومواجهة التحديات الثقافية المعاصرة.

5. **تقييم دوري ومتابعة:** إجراء تقييمات دورية لمدى التزام المؤسسات والأفراد بهذه القيم، وتقديم توصيات للتحسين المستمر، لضمان تحقيق الأهداف المرجوة. يُشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020a)) إلى ضرورة مراجعة مرجعية القيم في العالم المعاصر لضمان توافقها مع المبادئ الإسلامية.

بناء السياسات على أساس المفاهيم الحاكمة

ما المقصود بالمفاهيم الحاكمة؟

المفاهيم الحاكمة هي المبادئ المرجعية الكبرى التي تشكّل البنية الفوقية التي تُبنى عليها السياسات العامة والتشريعات. في السياق الإسلامي، تُمثّل مفاهيم مثل الكرامة والعدل والاستخلاف والشورى والمقاصد إطارًا مفاهيميًا مؤسسًا للعمل السياسي والاجتماعي.

يُبرز خالد الصمدي ((الصمدي، 2017)) في مقاله "القيم الإسلامية وحاجة الواقع المعاصر" أنّ هذه المفاهيم ليست فقط نابعة من التراث الإسلامي، بل هي أيضًا استجابة حضارية لحاجات العصر، وتُشكل أساسًا لتوجيه السياسات بمرجعية قيمية متماسكة.

لماذا ينبغي أن تُبنى السياسات على هذه المفاهيم؟

يشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020a)) في مقاله "الصراع على مرجعية القيم في العالم المعاصر" إلى أنّ غياب المفاهيم المرجعية يُفقد السياسات بعدها الأخلاقي ويجعلها عرضة للارتهاق للمنفعة أو العقيدة أو الضغوط الخارجية.

وفي السياق نفسه، يرى الحاج أوحمنة دواق ((دواق، 2016)) في دراسته "الحاكمية القيمية والتجربة الإنسانية المفتوحة" أنّ تأسيس السياسة على مفاهيم قرآنية حاكمة يُعد ضرورة لضمان الأصالة والفعالية الحضارية، لا مجرد ترف نظري.

نماذج مفاهيمية توجّه السياسة العامة

المفهوم الحاكم	تجلياته في السياسات
العدل	يُترجم إلى سياسات توزيع الثروة والفرص، ورفع الظلم التشريعي والاجتماعي ((جرادي، 2013)).
الكرامة	سياسات تضمن الحقوق الأساسية كالعمل والتعليم والصحة، نابعة من مركزية الإنسان في الإسلام ((الصمدي، 2017)).

الاستخلاف	يُحيل إلى استراتيجيات تنمية مستدامة وبيئية، تُحمّل الإنسان مسؤولية البناء لا الاستهلاك فقط ((دواق, 2016)).
المقاصد	تُنتج تشريعات تُراعي حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال ((ملاكوي, 2020a)).

القيمة المضافة من المفاهيم الحاكمة في بناء السياسات

وفقاً لـ أحمد بابانا العلوي ((العلوي, 2013)) في مقاله "بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية"، فإنّ المجتمعات التي تنسج سياساتها من نسج مفاهيمها الحضارية الخاصة، تكون أقدر على الإبداع والصمود أمام العولمة القيمة.

كما تؤكّد سمية النخالة وأسامة عيّاد ((النخالة & عياد, 2015)) في دراستهما حول الإعلام التربوي ودوره في تعزيز القيم، أنّ السياسات الفعّالة تبدأ من تفعيل المفاهيم القيمة في منظومة التعليم والإعلام.

خاتمة:

ليست المفاهيم الحاكمة خلفية فكرية فقط، بل هي شرط جوهري لسلامة السياسات، وضمان لانسجامها مع هوية الأمة وغاياتها الحضارية. يؤدي تجاهل هذه المفاهيم إلى ضياع البوصلة، أمّا البناء عليها فينتج مشروعاً سياسياً أصيلاً وواعياً ومؤهلاً للإسهام في العالم من موقع الندّ لا التابع.

الحاكمية القيمة في التعليم والإعلام والقضاء والاقتصاد

ليست الحاكمية القيمة موعظةً أو خطاباً أخلاقياً مجرداً، بل هي مبدأ توجيهي عملي يُعنى ببناء الإنسان والنظام من خلال منظومة مرجعية متجاوزة للهوى والمنفعة. وهي تعمل على ضبط التخصصات والأنظمة بوحٍ من قيم العدل والكرامة والاستخلاف والرحمة والغاية الأخروية.

جدول: تجليات الحاكمية القيمة في التعليم والإعلام والقضاء والاقتصاد

المجال	المنطلق	أدوار الحاكمية القيمة (مع دمج المصدر في النص)

التعليم	التعليم ليس فقط نقل معارف، بل غرس قيم وصناعة إنسان ذي غاية.	تؤكد الحاكمية القيمية ضرورة ربط المحتوى التعليمي بالقيم المرجعية مثل الصدق والإحسان والمسؤولية. كما تدعو إلى دمج المقاصد الأخلاقية في الأهداف التربوية، وإعادة تعريف "النجاح" من مجرد تحصيل كمّي إلى بناء شخصي وروحي متكامل. هذا ما يؤكّده فتحي حسن ملكاوي في كتابه <i>الفكر التربوي الإسلامي المعاصر</i> ((ملكاوي, 2020b))، حيث يرى أن أي نهضة تعليميّة حقيقية يجب أن تستبطن مرجعية قيمية ومقاصديّة، لا أن تقتصر على الأدوات والوسائل.
الإعلام	الإعلام ليس مرآة للواقع فقط، بل يُعيد تشكيل الوعي والقيم.	تقتضي الحاكمية القيمية في الإعلام ترشيد الخطاب الإعلامي وفق مبادئ الصدق والأمانة والاحترام، والابتعاد عن الإثارة والسطحية. كما يجب توظيف الإعلام في بناء وعي حضاري يستند إلى منظومة القيم، بدلاً من الاكتفاء بجذب الانتباه. هذا ما بيّنته دراسة النخالة وعيّاد ((النخالة & عياد, 2015)) في تحليل دور الإعلام التربوي في وزارة التعليم الفلسطينية، حيث أظهرت كيف يمكن للإعلام أن يُسهم بفعالية في غرس القيم متى ما خضع لمرجعية أخلاقية واضحة.
القضاء	القضاء هو ميزان العدل، ولا عدالة بلا قيم.	ترى الحاكمية القيمية أن وظيفة القضاء لا تقتصر على تطبيق النصوص، بل تشمل حفظ الكرامة ورفع الظلم، وتغليب روح النص على الجمود الحرفي. وتوجب مراعاة المقاصد الأخلاقية في إصدار الأحكام كالتيسير، والرحمة، ودرء المفساد. وقد عرض محمود النفار ((النفار, 2024)) هذه الرؤية في مقاله <i>القيم في التشريع الدولي بين الأنموذجين الإسلامي والغربي</i>، مبيّناً كيف أنّ المرجعية القيمية الإسلامية تتفوق في تحقيق عدالة شاملة مقارنة بالنموذج الوضعي الغربي.

في الرؤية القيمة، يُمنع تغوّل الربح على الأخلاق من خلال تجريم الربا والاحتكار والاستغلال، ويُعاد توجيه المال ليكون أداة لإعمار الأرض وخدمة الإنسان، وليس مجرد تراكم رأسمالي. ويؤكد عبد الجبار السبهاني ((السبهاني، 2003)) في مقاله مبدأ الاستخلاف كأساس مذهبي للاقتصاد الإسلامي أن الاستخلاف يُعدّ حجر الزاوية في النظام الاقتصادي الإسلامي، لأنه يؤسس لممارسة اقتصادية تضبطها مقاصد أخلاقية واجتماعية.	الاقتصاد ليس فقط إنتاجًا واستهلاكًا، بل تفاعل إنساني تحكمه القيم.	الاقتصاد

تُعيد الحاكمية القيمة للأنظمة وظائفها الإنسانية، وتحميها من التحوّل إلى أدوات نفعية أو عبثية. وعندما يُصبح التعليم والإعلام والقضاء والاقتصاد خاضعاً لقيم عليا، تتجلّى النهضة بوصفها مشروعاً قيمياً لا مجرد تحديثٍ تقني.

خاتمة الفصل: الحاكمية القيمة بوصفها الضابط الجامع

ليست الحاكمية القيمة بديلاً عن الفكر، ولا خصماً للمنظومات الاجتهادية أو المعرفية، بل هي تنويجٌ لها، إذ تمنح الفكر غايته، والسلوك وجهته، والمجتمع هويته. هي ليست قيداً على الحرية، بل إطاراً ضابطاً للمعنى، يمنع التشتت والذوبان في نماذج لا تعبّر عن الذات الحضارية للأمة.

إنّ مشروع النهضة الإسلامية لا يقوم على أدواتٍ مجردة من التوجيه، ولا على برامجٍ مفصولةٍ عن المرجعية، بل لا نهضة بلا ضوابط كلية موجّهة، تُرشد التخطيط، وتصوّب الممارسة، وتضمن ألا ينفصل الإنجاز عن المعنى.

هذا الفصل هو بمثابة الجسر بين النظرية والميدان، بين تصوّر المجتمع الإسلامي والواقع المُعاش. وهو تأسيس للانتقال من الفكر التأصيلي إلى الحاكمية الفاعلة التي تتجسّد في السياسات والمؤسسات والسلوك اليومي.

وفي الفصول القادمة، سنخوض في المجالات التطبيقية التي تتجلّى فيها الحاكمية القيمة، لنرى كيف يمكن لمجتمع مسلم أن ينهض بقيمه، لا على هامشها.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 16: نمذجة الحاكمية القيمة

مقدمة تأصيلية: مرجعية الحاكمية في ضوء مفاهيم التوحيد والاستخلاف

تقوم الحاكمية السياسية في الإسلام على أنموذج معرفي شامل يرتكز على منظومة من المفاهيم التأسيسية، أبرزها: التوحيد والاستخلاف والقيم والتعليم والتكليف والحرية والتزكية والعبودية والقربى والمعاد. وهذه المفاهيم لا تشكل مجرد مرتكزات نظرية للحكم، بل تؤسس لمنظور حضاري متكامل يتفاعل فيه الإنسان مع ربه ونفسه ومجتمعه والكون، بصفته كائنًا حرًا ومكلفًا ومسؤولًا.

ومن غير الممكن لعقل الإنسان، في غياب التعليم والهدى الإلهي، أن يُبلور تصوّرًا سليمًا ومتكاملًا لمفاهيم الحكم والسيادة والسلطة، خارج الإطار التكويني الذي يربط بين الغاية من الخلق، ووظيفة الإنسان التعارفية والعمرانية في الأرض. فبدون هذا الارتباط التأسيسي، تفسق النفس عن خالقها، ويفقد العقل مرجعيته، وتنقطع الصلة بين الشرعية والغاية، وبين السلطة والحق، ويتيه الإنسان في دروب الضلال، أو يسقط في مستنقع الفجور والاستكبار، ويقع في قطيعة الشرك والكفر والنفاق، إذ لا هداية للعقل ولا تزكية للنفس خارج نور الوحي وهداية الرب.

المقدمة الأولى: التوحيد مصدرًا للخلق والحكم والمصير

يُعدّ التوحيد الركيزة الجوهرية التي تنهض عليها جميع المفاهيم السياسية والأخلاقية في الإسلام. فهو لا يقتصر على الإقرار بوحداية الله تعالى في العقيدة، بل يمتدّ ليشمل تفرد المطلق في الخلق والتشريع والمصير. وقد أكد القرآن هذا المعنى في قوله تعالى:

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: 54)، وفي قوله:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف: 40)، وفي قوله:

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (غافر: 3).

وبهذا الفهم التوحيدي، تنتفي كل أشكال السيادة المطلقة لغير الله، وتُسقط دَعَاوى السيادة والاستقلال البشري في الحاكمية والتشريع والسيطرة، حيث لا يكون للإنسان دورٌ أصيلٌ في الحكم، بل هو مستخلف ووكيل، مكلفٌ بأداء وظيفته ضمن منظومة إلهية يتجلى فيها العدل والحق، وتُضبط فيها السلطة بمرجعية الوحي لا بهوى البشر.

المقدمة الثانية: الاستخلاف – تكليف بالتعارف والعمران ومشروطية السلطة

يشكل مفهوم الاستخلاف أحد المرتكزات الجوهرية في الرؤية السياسية الإسلامية، إذ يُحدّد موقع الإنسان في الكون ووظيفته في الحياة باعتباره مُستخلفاً عن الله، لا مالكاً أصيلاً للسلطة ولا صاحب سيادة مطلقة. فالاستخلاف تكليفٌ إلهيٌّ لا تشريفيٌّ دنيويٌّ، ومهمته الأساس تحقيق مقاصد التعارف والعمران، كما في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13)، وقوله:

﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61).

ويُستدلّ من هذا الفهم على أنّ الإنسان لا يملك من "الأمر" شيئاً في أصله، كما ورد في قوله تعالى:

﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾، ليأتي الجواب الحاسم:

﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: 154).

ومع ذلك، جعل الله للناس من أمره نوع وكالةٍ في تدبير أمورهم، مشروطةً بالإيمان والشرعية والأخلاق، فقال:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38).

وبهذا الترتيب القرآني، تصبح الحاكمية في أصلها لله، متمثلةً في شريعته وأمره، وتصبح الوكالة البشرية في ممارسة السلطة محاطةً بالضوابط الشرعية والأخلاقية، ومشروطةً بالشورى، لا مفوّضة تفويضاً مطلقاً ولا مفصولة عن الوحي.

إنّ الاستخلاف بهذا الفهم يُعيد صياغة العلاقة السياسيّة على أسس التعارف لا التناكر والتنافر، والعُمران لا الفساد والهلاك، ويؤسّس لحضارة تُبنى على الحقّ والعدل والرحمة. كما يُكرّس مشروطيّة السُلطة بمدى التزامها بمقاصد الاستخلاف، فلا شرعيّة لحكم لا يُحقّق العدل ولا يخدم الصالح العام ومصالح الناس.

ومن هنا، يُحرّر الاستخلاف الإسلاميّ الإنسان من تأليه الذات، والسلطة من الاستبداد، ويجعل كل ممارسة سياسيّة خاضعة للمساءلة والحساب أمام الله والناس، بوصفها أمانةً ووظيفةً، لا امتيازًا يُجيز الظلم، ولا مصلحةً تُبرّر القهر، بل مسؤولية تُؤدّي ضمن منظومة ربانيّة قيمية غايتها العدل والتزكية والتعارف والعمران.

المقدّمة الثالثة: القيم الحاكمة – ميزان الكرامة الإنسانيّة والسلطة الشرعيّة

لم يترك الإنسان في الهدى التوحيدي بلا ميزان مرجعيّ يوجّه مساره القيميّ والسلوكيّ، بل أنزل الله تعالى منظومة من القيم الحاكمة التي تقوّم الفعل، وترشد السُلطة، وتحدّد مكانة الإنسان في المجتمع وفق ميزان ربّانيّ، لا وضعيّ. قال تعالى:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: 50)، وقال أيضًا:

﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (الرحمن: 7-8).

وفي صدارة هذه القيم الحاكمة، تأتي التقوى باعتبارها المعيار الأعلى للكرامة الإنسانيّة، كما قال تعالى:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13).

فالتقوى، لا الجنس ولا العرق ولا النسب ولا المال ولا السلطان، هي التي تحدّد مقام الإنسان في ميزان الحقّ.

وتندرج تحت هذه المنظومة القيمية قيمٌ أخرى تمثّل دعائم الأخلاق القرآنيّة، مثل: الصدق والإحسان والعدل والمودة والرحمة والحياء والستر والعفو وغيرها من القيم التي تُهدّب النفس وتُبنى المجتمع على أسس من الفضيلة والمساواة.

وبهذا التأسيس القيمي، لا تُبنى المجتمعات الإسلامية على قاعدة طبقية أو استعلاءٍ عنصريٍّ، بل عليّ بنية أخلاقية تجعل الكرامة الإنسانية حقًا مكفولًا لكل فرد، وتجعل السلطة مسؤوليةً مشروطةً بالتقوى والعدل، لا امتيازًا يورث الاستبداد.

إنّ القيم الحاكمة في تصوّر القرآني ليست مجرد فضائل أخلاقية تُستحسن اجتماعيًا، بل هي أسسٌ تشريعيةٌ ومعايير حاكمة تُؤسس بها شرعية الحكم، ويُقاس بها أداء السلطان، وتُفَعَّل من خلالها آليات الرقابة والمحاسبة. فحيث تغيب التقوى، تسقط الكرامة، وتفقد السلطة شرعيتها، وتعمّ الفتنة والظلم.

لذلك، تُعدّ القيم الحاكمة جوهر المشروع السياسي الإسلامي، لأنها تضمن أن تكون السلطة خادمة للحق لا مستعلية عليه، والإنسان مكرّمًا لا مستعبدًا، وأن تُمارس القيادة في ضوء تعظيم عبودية الإنسان لله لا استرقاقه لغيره.

المقدمة الرابعة: التعليم – مفتاح الاستخلاف والتعارف والعمران

لا يستقيم الاستخلاف الإنسانيّ إلا بتعليمٍ إلهيّ يَهدي العقل إلى ما لا يقدر على إدراكه وحده من غايات الخلق، وأسرار الوجود، ومقاصد الحياة، ومآلات السلطة والمجتمع. فالعقل البشري، وإن شُرف بالتمييز، يبقى قاصرًا عن إدراك الغيب ومقاصد الخلق ومآلات الأعمال ما لم يُعلّمه الله تعالى ويهديه، كما قال سبحانه:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)،

﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنَِّّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: 33)،

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد: 9)،

﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 5).

إنّ التعليم في الرؤية القرآنية ليس مجرد أداة نفعية لاكتساب المهارات أو تحصيل الوظائف، بل هو جوهر مشروع الاستخلاف، وآلية تفعيل العبودية، ومفتاح تحقيق التعارف والعمران في بنية الفرد والمجتمع. فهو السبيل إلى الوعي، والبصيرة، والتقويم القيمي للحياة.

وقد افتتحت الرسالة الخاتمة بالأمر بالقراءة:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1)،

ليكون الإعلان الأول في الإسلام هو إعلان القراءة والكتابة والعلم والمعرفة، إيداناً بأن مشروع الرسالة يقوم على تحرير العقل وتفعيل الوعي وتقديس العلم. فجعلت الآية الأولى من الوحي مفتاحاً للتأسيس الحضاري القائم على القراءة لا التقليد، وعلى الإدراك لا الانقياد، وعلى الوحي المعرفي لا الغلبة المادية.

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 36)،

ومن هنا، كان النبي الأكرم (ص) هو "مدينة العلم"، وكان الإمام علي (ع) "بابها"، في دلالة رمزية ومعرفية عميقة تؤكد أن القيادة في الإسلام لا تُنال بالقهر أو النسب، بل تُؤسس على العلم، وتُستمد من الحكمة، وتُوجه بالوحي، وأن المجتمع الإسلامي هو مجتمع علم ومعرفة.

وقد جعل الله الأنبياء والرسل وأوليائه الصالحين جسراً تعليمياً موصولاً بين الوحي والعقل، وبين الخالق والمخلوق، ليكونوا وسائط هدى، ومعلمين بالرؤية والقول والعمل، يُعلمون الناس الكتاب والحكمة ويزكّونهم، كما قال تعالى:

﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: 2).

ولذلك، اعتُبر التعليم والعلم من القيم العليا المقدسة في الإسلام، ومِعياراً للرفعة والتميز، كما في قوله تعالى:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: 9)،

﴿نَزَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ ۖ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 76)،

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28).

وهكذا، فإن العلم في المنهج القرآني ليس خياراً حضارياً، ولا وسيلةً للهيمنة أو التمكين الطبقي أو احتكار السلطة والثروة، بل هو شرط وجودي تتوقف عليه قيمة الإنسان، ومشروعية القيادة، ومعايير الكرامة والتميز، ومقومات التعارف، ومرتكزات العمران الرشيد. فبه يُوزن الإنسان لا بما يملك، بل بما يعلم ويُبصر ويُبْلَغ، وبه تُؤسس المجتمعات على المعرفة لا على الامتيازات الوراثية أو القوة

المادية.

المقدمة الخامسة: التكليف – جوهر الإرادة ومسؤولية الإنسان في نظام الاستخلاف

ليس التكليف في التصوّر القرآني عبئاً وجودياً، بل تشريف إلهي وتحمل راشد للمسؤولية، يعكس ثقة الله بالإنسان، وقدرته – بما زود به من عقل وفطرة وحرية إرادة – على أن يُعمّر الأرض، ويُحقّق العدل، ويعبد الله عن وعي لا عن قسر.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾
(الأحزاب: 72)

لقد خلق الله الإنسان لحكمة عليا: الابتلاء والتزكية والعبادة، ولا يمكن أن تتحقّق هذه المقاصد الثلاثة إلا ضمن منظومة التكليف، كما في قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)،

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: 2)،

﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء: 35)،

فالتكليف هو الذي يمنح الوجود الإنساني معناه الأخلاقي والعملي، إذ يربط بين الحرية والمحاسبة، وبين الإرادة والهداية، وبين العقل والوحي. وهو ما تجسّده أمانة الاستخلاف التي قبلها الإنسان ليقيم العدل ويحقّق الصلاح، كما قال تعالى:

﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: 105)،

﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25)،

وبذلك، يتجاوز التكليف التصوّرات الجبرية أو الحتمية، ليؤسّس رؤية راشدة ترى في الإنسان كائناً مسؤولاً، حرّاً، خاضعاً للحساب، ومطالِباً بالعدل، قادراً على التزكية، مؤهلاً للاستخلاف.

فليس الإنسان في الإسلام مجرد تابع للغريزة أو آلة في دورة الطبيعة، بل هو كائن مكلف، مسؤول عن قوله وعمله واختياره، كما قال تعالى:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾
(الزلزلة: 7-8).

وهكذا، فإنَّ التكليف هو بوصلة الوجود الإنساني في القرآن: به يُفَرَّق بين المسؤول وغير المسؤول، وبين الراشد والضالَّ، وبين من يعبد الله اختيارًا ومن يعرض عن الذكر استكبارًا. وهو الأساس الذي تنتظم حوله مفاهيم الاستخلاف، والتزكية، والتعارف، وال عمران.

المقدِّمة السادسة: الحُرِّيَّة – أساس التكليف وشروط الكرامة والاستخلاف

ليست الحُرِّيَّة في الرؤية القرآنيَّة امتياريًّا سياسيًا أو شعاريًّا ثقافيًّا أو نزوة فرديَّة، بل هي شرطٌ تكوينيٌّ وتكليفيٌّ لإنسانيَّة الإنسان، وأساسٌ لا غنى عنه لتفعيله في نظام الاستخلاف. فلو لم يكن الإنسان حرًّا في قراره واختياره، لما استقام عليه التكليف والابتلاء والحساب، ولا صحَّ في حقِّه الثواب والعقاب.

يؤكد القرآن الكريم منذ بدايته على أنَّ الإنسان مريدٌ مختار، قادر على الفجور والتقوى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: 7-8)،

ويُحدِّد مسؤوليَّته على ضوء حرِّيَّته:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: 29)،

﴿قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^ط فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ^ط وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (يونس: 108).

ولذلك، فإنَّ الحُرِّيَّة في التَّصوُّر القرآنيَّ ليست حرِّيَّة بلا ضوابط، ولا فوضى في الاختيار، بل هي حرِّيَّةٌ مسؤولة، مرتبطة بالتقوى والتزكية، ومشروطة بالعقل والبيِّنة، ومُفَنِّنة بالوحي والنبوة، كما في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: 36)،

﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 9).

لا تُعارض الحُرِّيَّة في المنهج الإسلاميَّ الإيمان، بل تُبنى عليه. وهي لا تنفي

الالتزام، بل تؤسّس له. إنها ليست انفلاتاً من القيم، بل تحرّر من الجهل والهوى والاستعباد لغير الله. ولهذا كانت الكلمة التأسيسية في الإسلام "لا إله إلا الله" إعلاناً لتحرير الإنسان من كلّ سلطانٍ أرضيٍّ، وربط حرّيته بربوبية الله وحده.

ومن هنا، فإنّ الحرّية هي قاعدة أساسية في النظام القرآني، بها يثبت التكليف، وتُقام المحاسبة، وتُحفظ الكرامة، ويؤسّس الاجتماع الإنساني على الإرادة والاختيار، لا على الإكراه والتغلب، كما قال تعالى:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256).

المقدمة السابعة: التزكية – غاية الخلق ومنهاج إصلاح النفس والمجتمع

ليست التزكية في تصوّر القرآني مجرّد سلوك تعبّدي أو تطهّر روحي، بل هي الوظيفة التكوينية والشرعية العليا للإنسان، وغاية خلقه وابتلائه، وشرط استخلافه وكرامته، ومناط الفلاح والنجاة. قال تعالى:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: 9-10)،

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى﴾ (الأعلى: 14)،

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ... وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (الجمعة: 2).

فالتزكية هي العملية المستمرة التي يُطهّر بها الإنسان ﴿تَزَكَّى﴾ نفسه من الفجور والهوى والجهل والغرور، ويُنمّي بها ملكاته الفطرية، ويُهذّب ميوله، ويُعيد التوازن إلى بنيته النفسية والسلوكية، بما يؤهّله لأن يكون عبداً راشداً ومكلفاً ومتعارفاً ومُعمرّاً في الأرض.

وهي كذلك منهاج إصلاح فردي واجتماعي، تتجاوز البُعد الشخصي لتؤسّس قاعدة أخلاقية تُقيم بها المجتمعات ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾، وتُوزن بها السلطة، ويُفعل بها التعارف، ويُقوّم بها العمران. فبغير تزكية، تفسد النفس، وتتحرف الإرادة، ويختل ميزان القيم، ويعمّ الفساد في الأرض.

وتكمن خطورة غياب التزكية في أنّها تُفضي إلى أحد أخطر المفاهيم القرآنية: الفسق، الذي يمثّل الانفصال عن المنظومة القيمية الإلهية، كما في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (الحشر: 19).

ومن هنا، فإن التزكية ليست مرحلة في السلوك الإيماني، بل هي مسار وجودي دائم، وهي وظيفة النبوة الأولى، وغاية العبودية، وطريق النجاة، وركيزة الإصلاح، وأساس بناء الإنسان والمجتمع والحضارة.

المقدمة الثامنة: العبودية – غاية الوجود الإنساني ومفتاح التوحيد والتحرر

تمثل العبودية لله في الرؤية القرآنية الغاية العليا للوجود الإنساني، والمبدأ التكويني والتشريعي الذي تنتظم حوله مقاصد الخلق، ومعاني التكليف، ووظائف الاستخلاف، وأسس الكرامة والحرية والرسالة. فهي ليست خضوعاً قسرياً، بل تحرير وجودي للإنسان من كل سلطان سوى سلطان الله، ومن كل تبعية لغير الحق، ومن كل عبودية للهوى أو المال أو السلطة أو البشر. قال تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)،

دلالة على أن الإنسان وممارساته ومسؤولياته كلها مضمنة في إطار العبودية الخالصة لله.

ليست العبودية لله في الإسلام ذلاً، بل تحرر من العبودية لغير الله، وقطع لسلاسل الهوى والسلطة والمصالح والغواية. فكل من لم يعبد الله، عبد غيره، من دون أن يشعر، سواء عبد ذاته أو شهوته أو سلطاناً بشرياً. ولهذا، كانت "لا إله إلا الله" في جوهرها بيان تحرير وجودي من كل أشكال الطاغوت والعبودية البشرية.

وقد اختار الله تعالى أن يُعرّف نبيّه في أعلى مقاماته بـ"العبودية"، لا بالملك ولا بالنبوة، فقال:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ (الإسراء: 1)،

﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ (الجن: 19)،

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾ (الفرقان: 1).

فالعبودية ليست مجرد أداء شعائري، بل هي مقصد وجودي يربط بين الإيمان والمعرفة والعمل والمقاصد. وهي التي تُنتج التزكية، وتُقوّي الإرادة، وتُهدّب

النفس، وتجمع في التعارف، وتُقيم العمران على أسايس قيمي-إلهي، لا على الغلبة أو الهوى أو النفعيّة.

إنّ العبوديّة لله هي مفتاح التوحيد، وأصل الحرّيّة الإنسانيّة، ومنبع الكرامة، ومبدأ الإصلاح، ومنتهى الفهم الحضاري للإنسان. وكلّ انحرافٍ في العقيدة، أو فسادٍ في السلطة، أو طغيانٍ في المجتمع، إنما هو نتيجة ضعف في العبوديّة، أو تحويلها عن خالقها إلى مخلوقٍ أو نظامٍ أو رغبةٍ ذاتيّةٍ أو هوى.

المقدّمة التاسعة: القُربى – مستويات القُربى ومقاصدها في البنية القرآنيّة

يمثّل مفهوم القُربى في الرؤية القرآنيّة بنيةً متعدّدة المستويات، تتدرّج من القرب الوجوديّ من الله، إلى القرب التّسبي بين الأرحام، إلى القرب المكاني بين الناس في مجتمعاتهم، ليُشكّل بذلك نسيجًا متكاملًا للعلاقات، تُبنى عليه الهويّة والرحمة والتكافل والولاء والمسؤوليّة.

أولاً: القُربى من الله – غاية السلوك ومقصد العبوديّة

تُعَدّ القُربى من الله أسمى مراتب السعي الإنساني، ومقصد العبوديّة الأصيل، وغاية التزكية، ونتيجة الإخلاص والتقوى. فهي ليست مجرد شعور وجدانيّ، بل مقامٌ سلوكيّ-إيمانيّ يُثمر في النفس سكينة، وفي القلب محبةً، وفي الحياة رضاً وأمانًا. قال تعالى:

﴿كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (العلق: 19)

تُجسّد هذه الآية دعوةً ربّانيّةً إلى أنّ القُرب من الله لا يُنال بالمظاهر ولا بالأمانى، بل بالخضوع الصادق، والسجود الخاشع، والتوجّه الخالص المخلص. فالسجود في القرآن ليس مجرد هيئة جسديّة، بل رمزٌ لمطلق الانقياد والتذلل لله وحده، و"الاقترب" هنا ليس مكانيًا، بل مقاميّ روحيٍّ ومعنويٍّ، يتحقّق بكمال التوحيد، وتمام الإخلاص، وحُسن الامتثال.

وقد حدّر القرآن من طلب القرب من الله بغير ما شرع، كالشفاعة الزائفة، أو الوسائط البشريّة، فقال:

﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ...﴾ (الزمر: 3)،

وَبَيِّنْ أَنَّ الْمَالِ وَالذَّرِيَّةَ لَا تُقَوِّي مَنْزِلَةَ الْعَبْدِ عِنْدَ اللَّهِ، مَا لَمْ تُقْتَرَنَّ بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ:

﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ (سبأ: 37).

وعليه، فالقُربى من الله منهجٌ قائم على التوحيد والتزكية والإيمان والعلم والعمل والإخلاص. لا يُنال بالانتساب أو الأمانى، بل بالتحقيق العملي لقيم الإيمان، ومجاهدة النفس، وتحقيق مقام العبودية الكاملة.

ثانيًا: القُربى الرحيمية – رابطة المحبة والمودة والرحمة والتكافل

تمثل القُربى الرحيمية في البنية القرآنية أكثر من مجرد رابطة نسبية، فهي ميثاقٌ فطري-شرعيٌّ يُفَعِّلُ دوائر المحبة والمودة والرحمة والسكن والحقوق والتكافل، ضمن شبكة العائلة والمجتمع. فالقرآن لا يختزل القُربى في الانتماء الطبيعيّ، بل يُعيد تعريفها كمجالٍ للبرِّ وإحسانٍ والإنفاق والرعاية المسؤولة، كما في قوله تعالى:

﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: 21)،

﴿وَآتٍ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ (الإسراء: 26)،

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (النساء: 36)،

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (الشورى: 23)،

وتُعَدُّ القُربى الرحيمية ميزانًا شرعيًا في توزيع الحقوق والواجبات، تلزم الإنسان بالإحسان والعدل وصلة الرحم، وتُسهم في بناء بُنية اجتماعية تُراعى فيها العلاقات التراكمية لا المصالح الظرفية. فهي مرجع في الميراث والزكاة والصدقة والوقف والولاية، ومقياسٌ لاختبار صدق الإيمان الاجتماعيّ وفعاليته القيمية.

ثالثًا: القُربى المكانيّة – مسؤولية الجوار وبناء السلم المجتمعي

تمثل القُربى المكانيّة بُعدًا جوهريًا في البناء القرآنيّ للعلاقات الإنسانية، حيث لا تُختزل القُربى في صلة الرحم، بل تُوسَّع لتشمل المجال الحيويّ المكانيّ

الذي يتحرّك فيه الإنسان: من البيت إلى الحي، ومن القرية إلى المدينة، ومن الوطن إلى الأمة. فالقُربى المكانية هي الأساس للتعارف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وللعمران البشري، والمجال الذي تُختبر فيه القيم في واقع التعايش والتفاعل اليومي.

يُحمّل القرآن الإنسان مسؤولية حفظ الجوار، والوفاء بحقوق المكان، من خلال العدل في التعامل، والموّدة في المعاشرة، والرحمة في المعونة، وكفّ الأذى في القول والفعل، ضمن الدائرة القريبة التي تتّسع من الجار المباشر إلى الحي، فالقرية، فالمدينة، فالمجتمع، فالشعب، كما في قوله تعالى:

﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ (النساء: 36)،

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا﴾ (الحجرات: 13)،

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 143)،

في إشارة إلى تنوّع طبقات الجوار، من القريب نسبًا أو سكنًا، إلى البعيد الذي يشاركك المجال العام.

وبذلك، تُؤسّس القُربى المكانية لما يمكن تسميته بـ "أخلاقيات المجال العام"، وهي أخلاقيات تقوم على الالتزام بالحقوق، واحترام الآخر، وبناء الثقة، وتفعيل التعاون، وهي شروط أساسية لقيام السّلم الأهلي، والتعارف المجتمعي، والعمران الرشيد.

فلا يُمكن الحديث عن دولة عادلة، أو مجتمع فاضل، دون نظام أخلاقي يحكم العلاقات المكانية اليومية، ويحوّل "القرب" من مجرد حيّز جغرافي إلى علاقة قيمية أخلاقية قائمة على التكافل والرحمة والمسؤولية.

المقدّمة العاشرة: المعاد – غاية الوجود وميزان العدالة والمصير

يُشكّل مفهوم المعاد أحد الأركان المركزية في تصوّر القرآني للوجود الإنساني، بل هو الغاية النهائية التي تنتظم حولها مقاصد الخلق، ومفاهيم العبودية والتكليف والمسؤولية والحساب والجزاء. فالحياة الدنيا ليست في القرآن سوى مرحلة تمهيدية، واختبار عملي، يُوزن بنتيجته في يوم لا ظلم فيه، ولا غفلة، ولا نسيان. قال تعالى:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 115)،

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: 64)،

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران: 185).

ليس المعاد نهاية الوجود، بل هو نقطة التحول من حياة التكليف إلى حياة الحساب، ومن دار العمل إلى دار الجزاء، حيث تُوزن الأعمال، وتُكشف السرائر، وتُحقّق العدالة المطلقة، كما في قوله تعالى:

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ (الأنبياء: 47).

ومن ثمّ، فإنّ الإيمان بالمعاد في القرآن ليس مجرد إقرار نظريّ بالغيّب، بل هو حافز عمليّ على الالتزام والتقوى والتزكية والسعي بالحقّ. فالمعاد يُعيد تشكيل نظرة الإنسان للحياة، ويحمّله مسؤولية وجوده، ويمنحه بوصلة أخلاقيّة لا تستقيم أفعاله دونها.

وقد ربط القرآن بين المعاد والحاكميّة الإلهيّة، فجعل الله هو المرجع الأخير في المصير والحساب:

﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ (النجم: 42).

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: 156).

﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (يونس: 4)،

وهكذا، يُؤسّس المعاد لرؤية قرآنيّة شاملة لا ترى الحياة مقطوعة عن نهايتها، بل ترى في الآخرة ميزاناً يضبط السلوك، ويصحّح الوعي، ويؤسّس للعدالة الوجوديّة الشاملة التي تُعيد لكلّ نفس حقّها، ولكلّ عملٍ وزنه، ولكلّ ظالمٍ جزاءه، ولكلّ مظلومٍ إنصافه.

جدول الأنموذج المفاهيمي لمكونات الحاكمية السياسية الإسلامية

إليك جدولاً مفاهيمياً تحليلياً يُلخّص المفاهيم القرآنية العشرة المؤسسة لأنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية، مع تعريف كل مفهوم، وظيفته في البناء الإنساني-الاجتماعي، وعلاقته المباشرة بالحاكمة:

المفهوم	التعريف	الوظيفة في البناء الإنساني-الاجتماعي	العلاقة بالحاكمة السياسية
1. التوحيد	تفرد الله بالخلق والتشريع والمصير	يُرسّخ المرجعية العليا لله في كل مجالات الحياة	النفي المطلق للسيادة عن غير الله، وتأسيس شرعية الحكم على الوحي
2. الاستخلاف	تولية الإنسان مهمة التعارف وإعمار الأرض وفق أمر الله	يُحدّد وظيفة الإنسان السياسية والاجتماعية كمكلف	يجعل الحكم وكالة مشروطة بالحق، لا ملكاً مطلقاً
3. القيم	منظومة من المبادئ الإلهية الحاكمة للسلوك	تهذيب الضمير العام، وضبط العلاقة بين الفرد والمجتمع	تؤطر ممارسة السلطة وتقومها بميزان العدل والتقوى
4. التعليم	تمكين العقل بالهداية والمعرفة والتزكية	بناء الإنسان القادر على الفهم والتكيف والاجتهاد	يجعل القيادة مؤسسة على العلم لا على النسب أو الغلبة
5. التكليف	تحميل الإنسان مسؤولية الحرية والاختيار	يُفعّل الإرادة ويحدّد دائرة المحاسبة الأخلاقية	يؤسّس لمبدأ المسؤولية السياسية والرقابة والمحاسبة

6. الحُرِّيَّة	قدرة الإنسان على الاختيار ضمن ضوابط الوحي	تحرّر من التبعيّة، وتُفَعِّل فاعليّة الفرد في الاجتماع	شروط لصحة التكليف، ومصدر مشروعيّة القرار السياسي
7. التزكّيّة	تطهير النفس وتنمية الفطرة وترسيخ القيم	تأهيل الإنسان ليكون راشداً عادلاً ومصلحاً	ضمان أخلاقي لاستقامة السلطة وعدالة المسؤول
8. العبوديّة	خضوع شامل لله وحده في الاعتقاد والسلوك	تحرير الإنسان من كلّ سلطة غير إلهيّة، ومن نفسه وهواه	تنزع الشرعيّة عن كلّ حُكم يستند إلى الطاغوت أو الهوى
9. القُربى	مستويات القرب من الله، ومن الناس نَسَبِيّاً ومكانيّاً	تفعيل المودّة والرحمة والتكافل الاجتماعي	تُعِيد تشكيل علاقات الولاء السياسي والحقوق العامّة
10. المعاد	رجوع الإنسان إلى الله للحساب والجزاء	يُحَمِّل الإنسان مسؤوليّة أفعاله أمام الله	يُؤَسِّس لعدالة عليا تُراقب بها السلطة وتُقَوِّم بها الشرعيّة

ملاحظات تكميليّة:

- يُظهر الجدول أنّ الحاكميّة السياسيّة الإسلاميّة ليست سلطة فوقيّة بل نتيجة لعقدٍ قيميّ-تشريعيّ ينظّم العلاقة بين الله والإنسان والمجتمع والكون.
- تُشكّل المفاهيم العشرة منظومة مترابطة تُنتج "أنموذجاً وظيفيّاً وقيميّاً" بديلاً عن النماذج الوضعيّة القائمة على السيادة البشريّة المطلقة.

خاتمة تمهيدية: نحو أنموذج معرفي-سياسي متكامل

إنّ هذه المفاهيم القرآنيّة العشرة - من التوحيد إلى المعاد - لا تُقدّم بوصفها عناصر متجاوزة، بل باعتبارها بنية معرفيّة تكوينيّة متكاملة، يُشكّل كلّ مفهوم منها لبنّة تأسيسيّة في تصور الإسلام للحاكميّة المعرفيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، والإنسان والسلطة والمجتمع والكون والمصير. فهي لا تُفهم بمعزل عن بعضها، بل في ضوء تكاملها وتفاعّلها المنهجي.

ف:

- التوحيد يُؤسّس المرجعيّة العليا،
- والاستخلاف يُحدّد الوظيفة،
- والقيّم تضبط السلوك،
- والتّعليم يُفعل الإدراك،
- والتكليف يُحمّل الإنسان المسؤولية،
- والحرية تُؤسّس للاختيار،
- والتركية تُظهر الإرادة،
- والعبوديّة تُحرّر من الطاغوت،
- والقُرْبى تُعيد تشكيل شبكة العلاقات،
- والمعاد يُرسّخ أفق المحاسبة والعدالة.

وبهذا التأسيس المعرفي، يصبح مشروع الحاكميّة القيميّة الإسلاميّة أنموذجًا حضاريًا شاملًا، لا يقتصر على تقنين السلطة، بل يُعيد بناءها في ضوء مقاصد الخلق، ووظيفة الإنسان، ومصير المجتمع، ويجعل الحكم في الإسلام أمانة لا ملكًا، وتكليفًا لا امتيازًا، وعدالة لا غلبة.

وفيما يلي، سننتقل من هذه القاعدة المفاهيميّة الراسخة، إلى استكشاف البناء التطبيقيّ لأنموذج الحاكميّة، ومكوناته المعرفيّة، ومركزاته الأخلاقيّة، وآليّاته الرقابيّة، ومآلاته الحضاريّة.

الفصل 17: الحاكمية الأخلاقية: من القيم إلى المعيارية

المقدمة

ليست الأخلاق في الرؤية الإسلامية عنصرًا تجميليًا أو ترفًا فكريًا يُضاف إلى البناء الحضاري من الخارج، بل هي جوهر التكوين الإنساني والاجتماعي، وهي ما يمنح الأفعال معناها، والغايات مشروعيتها، والوسائل مشروعًا ضابطًا لها.

لكن كيف تتحوّل الأخلاق من قيم مجردة تُتلى في الخطب والدروس، إلى معايير حاکمة تُضبط بها الأنظمة، وتُقوّم بها السياسات، ويُرشّد بها الفعل الاجتماعي؟

هنا تتجلّى الحاكمية الأخلاقية بوصفها جسرًا يصل بين القيم والمعياريّة؛ بين المبادئ الكلّية والسلوك العملي. إنها النقلة النوعية التي تترجم "ما ينبغي أن يكون" إلى "ما يجب أن يُفعل"، وتحوّل الأخلاق من وعظ فردي إلى بوصلة مجتمعية وتشريعية.

لا يتعامل الفكر الإسلامي مع الأخلاق كزينة للخطاب أو ضمير للفرد فحسب، بل كمحور مركزي في بناء الأمة:

﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ﴾ (حديث نبوي).

وبذلك، تصبح الأخلاق معيارًا موجهًا لا فقط لما هو "حسن" أو "قبيح" في السلوك، بل لما هو "مقبول" أو "مرفوض" حضاريًا وقانونيًا ومجتمعيًا. ومن هنا، تتأسس الحاكمية الأخلاقية كإطار ناظم للفعل العام والخاص، وكصدر شرعي وقيمي للتقويم والمعايير.

هذا الفصل يستعرض هذه النقلة من "الأخلاق كقيمة" إلى "الأخلاق كمعيار حاكم"، ويضع الأساس النظري والعملي لتفعيل الحاكمية الأخلاقية في الاجتماع

الإسلامي المعاصر.

تمهيد: مركزية الأخلاق في الاجتماع الإسلامي

لم تكن الأخلاق في الإسلام عنصراً لاحقاً على التشريع أو ملحقاً تربوياً به، بل جاءت في صلب الرسالة، جزءاً من التأسيس العقدي والاجتماعي للمجتمع الإسلامي. فالنبي (ص) لخص غاية البعثة بقوله: "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، كما أثنى عليه في القرآن: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4)، مما يدل على أن الأخلاق هي قاعدة بناء الاجتماع الإسلامي، لا مجرد نتيجة له.

وقد أشار محمد عبد الله دراز في عمله الرائد *دستور الأخلاق في القرآن* إلى أنّ الأخلاق القرآنية ليست استجابة ظرفية، بل منظومة متكاملة ترتكز على المسؤولية والجزاء والنوايا والنية الأخلاقية، وتُشكّل "مطلقاً مرجعياً" يعارض الاتجاهات النسبية المعاصرة ((دراز، 2005)). ومن هنا، فإنّ الإسلام لا يتعامل مع الأخلاق كمجرد فضائل ذاتية، بل كمبادئ مُلزِمة حاکمة للسلوك الفردي والعام.

ويتفق خالد الصمدي ((الصمدي، 2017)) على أنّ الفكر الإسلامي ينطلق من مركزية الأخلاق في بناء الإنسان والمجتمع، ويبرز كيف أنّ القرآن والسنة يجعلان من الأخلاق معياراً لإصلاح الداخل وتوجيه العمران، لا مجرد وعظ شكلي. وفي هذا السياق، يربط بين العبادة والأخلاق، مشيراً إلى أن التكليف الشرعي لا ينفصل عن الغاية التربوية.

أما شفيق جرادي ((جرادي، 2013))، فقد أكّد في سياق بحثه حول فلسفة القيم الحضارية أنّ الاجتماع الإسلامي لا يستقيم إلا بإعادة الاعتبار للقيم الأخلاقية كحاکم على الفعل السياسي والثقافي والاجتماعي، وأن غياب هذا البُعد الأخلاقي هو ما يفسّر انحدار العديد من التجارب المعاصرة رغم امتلاكها الأدوات والمؤسسات.

هكذا، تتبيّن **مركزية الأخلاق في الرؤية الإسلامية**، لا بوصفها فضائل فردية فحسب، بل كأساس لمعيارية حضارية حاکمة، تربط بين الإيمان والسلوك، وبين الفرد والمجتمع، وبين النص والواقع.

الأخلاق كركيزة تأسيسية في التصوّر القرآني

من يقرأ القرآن الكريم قراءة منهجية، يدرك أنّ الأخلاق ليست هامشاً مكمّلاً للتشريع، بل هي جوهر من صلب الرسالة، تُقاس به العبادات، وتُقوّم من خلاله المعاملات، ويُنبنى عليه التعارف والعمران. فالخطاب القرآني لا يفصل بين الإيمان والعمل الصالح، ولا بين العبادة والسلوك، بل يجعل الأخلاق مكوناً تأسيسياً في تحقيق مقاصد الوحي وبناء الاجتماع الإنساني.

تتكرر الدعوة إلى الخُلُق في مواضع متعددة من القرآن، مثل: الصدق والعدل والرحمة والجلّم والإحسان والتواضع والأمانة...، مما يجعلها مفاهيم معيارية تحكم الفعل لا مجرد توصيات فضائية. يقول تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: 90)،

وهي آية جمع فيها الله جوهر السلوك القيمي الموجّه للفرد والمجتمع.

يبين محمد عبد الله دراز أنّ القرآن لا يقدّم الأخلاق كأحكامٍ وضعية مفصولة عن العقيدة، بل يعرضها بوصفها امتداداً للإيمان، ومُعبرة عن صدق العلاقة مع الله والناس، حيث تُدمج القيم الأخلاقية في أوامر التكليف، كما تُجعل النية ركيزة للحكم الأخلاقي على الفعل ((دراز، 2005)).

كما يرى فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) أنّ الفكر التربوي الإسلامي المعاصر لا يستقيم دون استحضار المقوّم الأخلاقي كركيزة تفسيرية للنص والمجتمع معاً، مؤكداً أنّ الأخلاق القرآنية تتكامل مع المقاصد العامة للتشريع من حفظ النفس والدين والعقل والعرض والمال.

وتُشير دراسة شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى أنّ الأخلاق القرآنية تقوم على توازن دقيق بين الثبات في المرجعية (الوحي) والمرونة في التطبيق، بحيث تكون صالحة لبناء الفرد والنسق الاجتماعي على السواء.

ومن هنا، فالأخلاق في التصوّر القرآني ليست حيادية ولا نسبية، بل هي "كلمة الفصل" في تشكيل الضمير، وهندسة العلاقات، وصياغة المجتمعات.

تمايز المنظومة الأخلاقية الإسلامية عن الأخلاق النفعية والبراغماتية

في مقابل ما تُنتجه الفلسفات الغربية الحديثة من تصورات نفعية (Utilitarianism) وبراغماتية (Pragmatism) تقوم على المصلحة كمعيار أخلاقي أعلى، تتميز المنظومة الأخلاقية الإسلامية بأنها مرجعية توحيدية، تُنزل القيم من مصدر أعلى (الوحي) لا من واقع المصالح المتغيرة أو الأهواء الفردية. فليست "المنفعة القصوى لأكبر عدد" - كما يرى جيرمي بنتام ((Bentham, 1879)) وجون ستيوارت ميل ((Mill, 1863)) - مبرراً كافياً للفعل الأخلاقي، بل تُوزن الأفعال في الإسلام بميزان النية والمقصد والمآل والمرجعية.

﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ ۖ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ (الكهف: 88)

وفي هذا السياق، يوضح محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) في دستور الأخلاق في القرآن أنّ الأخلاق الإسلامية تتصف بخصائص لا نجدها في النماذج الغربية، أبرزها:

- **الثبات:** فالقيم الأخلاقية في الإسلام لا تتغير بحسب الرغبات المجتمعية.
- **الارتباط بالعقيدة:** الأخلاق ليست نظاماً مستقلاً، بل مندمجة في الإيمان.
- **الغايات الأخروية:** لا يُقاس الفعل الأخلاقي بنتائجه في الدنيا فقط، بل بوزنه في الآخرة.

في حين يرى فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) أنّ الطرح الإسلامي يُعلي من مقام الأخلاق بوصفها قانوناً وجودياً، يُبنى عليه التكليف والجزاء، لا مجرد عرف اجتماعي أو أداة نفعية. ويحذّر من خطورة الذوبان في أنموذج "الأخلاق المرنة" التي تتكيف مع السوق والسياسة أكثر مما تضبطهما.

وقد نبّه شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى أنّ إحدى مآزق الفكر الحداثي تكمن في انهيار المعايير الأخلاقية أمام متغيرات المصالح، حيث تصبح القيم وسيلة لا غاية، وتنتج براغماتية تُسهّم في التصدّع القيمي للمجتمعات.

وهكذا، يتميز التصور الأخلاقي الإسلامي بأنه لا يُقاس بجدواه الوقتية، بل بمدى وفائه للحق، وصدقه مع الله، وعدله مع الناس. إنه بناء مبدئي، وليس ترتيباً مصلحياً.

ارتباط الأخلاق بالعبادة والتعارف وال عمران معاً

في التصور الإسلامي، لا تنفصل الأخلاق عن العبادة، ولا تُفصل عن الاجتماع وال عمران، بل تُعدّ روحاً ضابطة لكل فعل إنساني، سواء كان تعبدياً أو اجتماعياً أو حضارياً. فحين ينهى الله عن الفحشاء والمنكر في سياق الصلاة ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: 45)، فإنما يُقدّم أنموذجاً لعبادة تغرس الأخلاق وتؤسس لها.

وقد شدّد محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) في دستور الأخلاق في القرآن على أن الأخلاق القرآنية ليست منعزلة عن سائر التكالييف، بل مدمجة فيها، بل إن أصل التكليف الإلهي قائم على تربية الضمير وضبط الدوافع الداخلية، ما يجعل النية الأخلاقية قلب العبادة والغاية منها.

أما في المجال الاجتماعي، فإن القرآن يربط بين الأخلاق والتعارف الإنساني في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13)، فالتعارف ليس تبادل مصالح، بل هو فعل قيمى قوامه الاحترام والكرامة، والحاكم له معيار التقوى، لا القوة أو اللون أو العرق.

وفي بعده الحضاري، يُدرج الإسلام الأخلاق ضمن مفهوم العمران، كما أشار مالك بن نبي (1986) في كتابه شروط النهضة، حيث يؤكّد أن النهضة لا تقوم على العلم وحده، بل على التحوّل الأخلاقي في الإنسان أولاً، لأن الخلق هو الذي يُعيد تشكيل التاريخ حين تنهار النظم ((بن نبي، 1986)).

ويؤكّد فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) أن التكامل بين العبادات، والقيم، والمؤسسات، هو ما يجعل المشروع الإسلامي مهياً لبناء عمران ذي بُعد أخلاقي، لا مجرد حضارة مادية. فالحكمة القيمية - بحسبه - ليست إطاراً فردياً، بل بنية تنظيمية تنتقل من المسجد إلى السوق، ومن الصلاة إلى السياسة.

ومن هنا، تصبح الأخلاق في التصور الإسلامي رابطاً عضوياً بين العبادة والتربية، بين الاجتماع والسياسة، بين الفكرة والمؤسسة. إنها خيط الوصل بين

الإنسان وربه، وبين الإنسان وأخيه، وبين الإنسان وتاريخه.

من القيم إلى المعيارية: المفهوم والمنهج

في الفكر الأخلاقي الإسلامي، لا تُطرح القيم باعتبارها مفاهيم مجردة أو فضائل مثالية فحسب، بل كمبادئ حاكمية للفعل الإنساني، تنتقل من المستوى المفهومي إلى المستوى المعياري والتنفيذي. وهذا التحول - من القيمة إلى المعيار - هو ما يمنح للأخلاق الإسلامية فاعليتها في الواقع، ويجعلها أساساً لضبط السلوك، وتشريع الأحكام، وتوجيه السياسات.

تُشير القيم، في أصل معناها، إلى ما يراه الإنسان خيراً أو حسناً أو جديراً بالتحقيق. أما المعيارية، فهي لحظة التحول من هذا التصور إلى إلزام عملي، بحيث تصبح القيم أدوات لقياس الأفعال وتقييم السلوكيات. وكما يشرح محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005))، فإن الأخلاق الإسلامية ليست "مجرد إشارات ذوقية أو وجدانية"، بل هي منظومة "تشريعية داخلية"، تُنتج التزاماً يتجاوز المصلحة الوقتية إلى غاية أعلى، وهي رضوان الله وإصلاح النفس والمجتمع.

وفي هذا السياق، يُفرّق فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) بين الأخلاق كتوصيفٍ معياري وبين الأخلاق كـ"نظام يُنتج أحكاماً ويضبط السلوك العام". فهو لا يرى في القيم الإسلامية مجموعة من النوايا الحسنة، بل أدوات تقويمية ومعايير مرجعية ينبغي أن تتجسد في بناء المؤسسات التعليمية، والسياسات التربوية، والسلوك المدني.

وقد أوضح شفيق جراي ((جراي، 2013)) أنّ النقلة من "الخطاب الأخلاقي" إلى "الحاكمية الأخلاقية" تمر عبر مؤسسة القيم، أي تحويلها إلى معايير تقيس الأداء، وتُحدّد الصواب من الخطأ، وتحاسب الانحراف لا فقط ترشد عنه. ويُشدد على أنّ فقدان هذا البُعد المعياري هو ما حوّل الخطاب الأخلاقي في المجتمعات إلى زينة لغوية بدل أن يكون معياراً حقيقياً للسلوك الجمعي.

من هنا، يصبح السؤال الجوهرى ليس: "ما هي القيم التي نحملها؟"، بل: "كيف نجعل هذه القيم تحكم أفعالنا، وتوجّه قراراتنا، وتضبط سلوكنا الفردي والمؤسسي؟" - وهذا هو جوهر الحاكمية الأخلاقية.

تعريف القيم الأخلاقية ومعنى المعيارية

تُعرّف القيم الأخلاقية بأنها مبادئ معنوية توجّه السلوك البشري نحو ما يُعتبر خيراً أو صواباً أو محموداً، وفق منظومة مرجعية محددة ((دراز، 2005)). وتكمن أهمية القيم الأخلاقية في أنها لا تعبّر فقط عن تفضيلات شخصية أو اجتماعية، بل تعبّر - في التصور الإسلامي - عن حقائق تربط بين الإنسان والحق والغاية الوجودية.

أما المعيارية (Normativity) فهي خاصية القيم أو الأحكام التي تمنحها قوة الإلزام أو صلاحية التوجيه. ويُقصد بها أنّ القيم لا تظل مجرد أوصاف أو رغبات، بل تتحوّل إلى معايير تحكم الفعل وتنتج التزامات أخلاقية ((ملكاوي، 2020b)). فحين نقول إن "العدل قيمة معيارية"، فإننا نعني أنه ليس مجرد فضيلة تُقدّر، بل مبدأ يجب تطبيقه، ويمكن المحاسبة على مخالفته.

يشير شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى أنّ القيمة تصبح معيارية حين تتحقق فيها ثلاثة شروط:

1. ثبات المرجعية (كالقرآن والسنة في الإسلام)،
2. إجماع جماعي حول ضرورتها،
3. قابلية التطبيق والقياس في الواقع.

وبهذا، فإن الفرق بين "القيم" و"المعيارية" هو الفرق بين المبدأ المجرد والمقياس الإجرائي.

فالقيمةُ تصف، بينما المعيار يُلزم.

والقيمة تهدي، والمعيار يحاسب.

ولذلك، فإن الحاكميّة القيمية لا تكتفي بتحديد ما هو خير، بل تُفعل ذلك عبر معايير سلوكية ومؤسسية تُسأل الأفراد والمجتمع والدولة على السواء.

الفرق بين الأخلاق كتوصيف والأخلاق كمعيار حاكم

غالبًا ما تُقدّم الأخلاق في الخطاب العام بوصفها توصيفًا لما يُعدّ "سلوكًا حسنًا" أو "تصرفًا محمودًا" في ضوء التقاليد أو الشعور العام. في هذا الإطار، تكون

الأخلاق انعكاسًا ثقافيًا أو وجدانيًا، يُعبّر عن توجهات المجتمع أو مشاعر الأفراد دون أن يُنتج التزامًا ملزمًا أو محاسبة معيارية. وهنا تظل الأخلاق في دائرة "الاستحباب"، لا "الوجوب"، وتبقى في منزلة "الزينة الخطابية" دون أثر ملزم في التشريع أو السلوك العام.

أما الأخلاق كمعيار حاكم، فهي تلك التي تنتقل من الذوق إلى الإلزام، ومن الشعور إلى البناء، ومن الرغبة إلى المسؤولية. وهنا تصبح الأخلاق جزءًا من بنية التنظيم الاجتماعي والمؤسسي، تضع ضوابط للفعل، وتُقيم التمييز بين المقبول والمرفوض، وتنتج أدوات للتقويم والمحاسبة.

يُوضّح فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي, 2020b)) هذا التحوّل في إطار التربية، مشيرًا إلى أن القيم الأخلاقية لا تكتمل جدواها ما لم تتحوّل إلى معايير حاكمة للسلوك الفردي والمؤسسي، وقواعد قابلة للقياس والمساءلة، ويحذّر من اختزالها في الوعظ المجرد أو العاطفة العابرة.

وفي السياق ذاته، يُشير محمد عبد الله دراز ((دراز, 2005)) إلى أنّ الأخلاق في القرآن ليست صفات توصف بها الأفعال من الخارج، بل قوانين داخلية تُقاس عليها النوايا والمقاصد، وهو ما يُضفي عليها وظيفة معيارية حقيقية، تجعلها من صلب التكليف، لا من هامش التحسين.

كما يؤكّد شفيق جرادي ((جرادي, 2013)) أنّ الفارق بين المجتمعات التي تنهض والأخرى التي تنحدر، لا يكمن في عدد القيم المعلنة، بل في قدرة تلك القيم على التحوّل إلى معايير ناظمة داخل مؤسسات الدولة والمجتمع، تُحاسب وتوجّه وتصلح.

فالأخلاق كتوصيفٍ تعبّر عمّا "نراه جيدًا"، أما الأخلاق كمعيار حاكم فتُحدد "ما يجب أن نفعله" و"ما يجب أن يُحاسب عليه"، وهنا يكمن التحوّل من القيم إلى الحاكمية الأخلاقية.

تحوّل القيم إلى نظم ومقاييس للسلوك الاجتماعي

عندما تظل القيم في حيّز التنظير، فإن أثرها يقتصر على التأثير الوجداني أو الرمزي. لكن المجتمعات لا تُبنى بالعواطف، وإنما تُبنى بمنظومات معيارية قابلة للتنفيذ والتقويم. وهنا تبرز الحاجة إلى تحويل القيم إلى نظم اجتماعية، أي إلى

معايير حاكمة للسلوك، تدخل في صلب السياسات، وتُنظّم العلاقات، وتُوجّه المؤسسات.

ويُشير محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) إلى أنّ القيمة الأخلاقية تصبح فاعلة حين تتحوّل من "حكم مثالي" إلى "قانون داخلي" يوجّه الإرادة، ويضبط السلوك، ويُفَعّل عبر تكرار اجتماعي يعيد إنتاجه في الأفراد والجماعات. وهذا التحوّل يتطلب ربط القيم بالمعايير والإجراءات.

في هذا السياق، يرى فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) أنّ بناء منظومة تربوية قائمة على القيم لا يتمّ إلا عبر تحويل هذه القيم إلى مقاييس قابلة للقياس والمساءلة، وهو ما يقتضي ترجمتها إلى أهداف واضحة، وسلوكيات معيارية، وآليات للتنفيذ والمتابعة داخل المؤسسة التربوية والاجتماعية.

ويُضيف شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) أنّ المجتمعات لا تستقر إلا إذا انتقلت القيم فيها من "الخطاب" إلى "البنية"، بمعنى أن تكون القيم جزءاً من القوانين واللوائح ونظم المحاسبة وآليات التقدير المجتمعي. فعندما يُكافأ الصدق، وتُجرّم الرشوة، وتُثَمَّن الأمانة، تصبح القيم نظاماً اجتماعياً له سلطة الضبط والتوجيه.

من هنا، يتّضح أنّ الحاكميّة الأخلاقية ليست مجرد وعي بالقيمة، بل هي عملية مأسسة للقيمة، بحيث تصبح سارية في مؤسسات الدولة، ومناهج التعليم، وقواعد السوق، وأعراف التعامل اليومي.

إنها النقلة من "ما يجب أن يكون" إلى "ما يُحاسب ويُقاس"، ومن "الخطبة" إلى "القاعدة"، ومن "النية الطيبة" إلى "البناء المؤسسي القيمي".

مصادر الحاكميّة الأخلاقية في الإسلام

إن الحاكميّة الأخلاقية في التصور الإسلامي لا تنبع من إرادة بشرية متغيّرة، ولا من عرف اجتماعي محايد، بل تستند إلى مرجعية ربانية تضي على القيم صفة الثبات والقداسة، وتمنحها سلطة الإلزام. ويمكن تحديد أهم مصادر هذه الحاكمية في الإسلام في ثلاثة محاور كبرى: النص المعصوم (القرآن والسنة)، والاجتهاد، والتميّز عن المرجعيات النسبية الحديثة.

أولاً: القرآن والسنة كمصدرين للتقويم الأخلاقي

يُشكّل النص المعصوم المصدر الأعلى للقيم في الإسلام، إذ لا تُفصل الأحكام الشرعية عن الغايات الأخلاقية التي تقف خلفها. فالقرآن يُقدّم الأخلاق لا بوصفها توصيات، بل أوامر ملزمة، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: 90)،

وقوله (ص): "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً".

يؤكد محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أنّ الأخلاق القرآنية تُقدّم في إطار تكليفي شامل، حيث تتداخل مع العقيدة والعبادة والمعاملة، وتُمارس كقانون داخلي يُربي الضمير، لا فقط كعرف خارجي يُراقب الظواهر.

ثانياً: الاجتهاد في توجيه السلوك العام

يُعَدّ الاجتهاد والعرف أحد مصادر التشريع في الإسلام، ويتجلى أثره في توجيه الضمير الجمعي، حيث تُستنبط الأحكام الأخلاقية المتجددة في ضوء المقاصد الكلية للشريعة. كما أن العرف الصالح، حين لا يخالف النصوص، يُعدّ مرجعاً معتبراً لتثبيت معايير الأخلاق في البيئة الاجتماعية.

يشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) إلى أهمية استثمار "الذاكرة الأخلاقية" للأمة من خلال أعرافها الراسخة التي تنسجم مع مقاصد الشريعة، وتُشكل "رأسماً قيمياً" ضرورياً لإنتاج الضبط الاجتماعي.

ثالثاً: الوحي مقابل النسبية الأخلاقية في النماذج الحديثة

في المقابل، تعتمد المنظومات الأخلاقية الغربية الحديثة على النسبية والمعيّار البشري المتغيّر، حيث تُعدّ القيم نتاجاً للعقل الجمعي أو المصلحة الاجتماعية أو التجربة الذاتية، ما يجعلها عرضة للانحياز أو التسييس.

وفي هذا الصدد، يحذّر شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) من الانزلاق إلى تبني "النموذج اللّين للأخلاق" الذي يسقط في التكيّف مع المصالح بدل التوجيه إليها، ويُصبح عاجزاً عن مساءلة السلطة أو الاقتصاد، لأن مرجعيته نفعية أو نسبية، لا معيارية ثابتة.

ومن هنا، تتجلى الحاكمية الأخلاقية في الإسلام بوصفها نظامًا قائمًا على المرجعية الإلهية، والاجتهاد المؤسس، والتكامل بين النص والواقع، بما يجعلها قادرة على صياغة ضمير إنساني منضبط، لا تابعًا لمزاج السوق أو السلطة.

القرآن والسنة كمصدرين للتقويم الأخلاقي

يشكّل النص المعصوم - القرآن الكريم والسنة - المصدرين الأساسيين للحاكمية الأخلاقية في الإسلام، فهما ليسا مجرد مصدرين للتشريع، بل يمثلان مرجعية شاملة لتقويم السلوك وتوجيه القيم، على مستوى الفرد والمجتمع والدولة. ويتميّز الخطاب القرآني والنبوي بأنهما يدمجان البعد الأخلاقي في أصل التكليف الشرعي، فيصبح الخلق جزءًا من الإيمان، والنية شرطًا في التقويم، والسلوك ميدانًا لتجسيد المقاصد.

فالقرآن يقدم الأخلاق في إطار تكليفي واضح، حيث يأمر بالعدل، وينهى عن الظلم، ويربط بين العقيدة والأخلاق كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل: 90).

وهي آية يُجمع المفسرون على أنها جامعة لمقاصد الأخلاق في الإسلام (دراز، 2001).

أما السنة، فتمثّل التطبيق العملي الحيّ للأخلاق القرآنية، وقد لخص النبي (ص) هذه الوظيفة بقوله:

"إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (رواه أحمد).

وهو تصريح يُبيّن أن الوظيفة الأخلاقية للرسالة الإسلامية ليست مكّملة، بل مؤسّسة ومقصودة بالذات.

وقد بيّن محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) في دستور الأخلاق في القرآن أنّ القرآن لا يطرح الأخلاق كمجرد صفات محمودة، بل كـ"نظام حاكم للسلوك" يرتبط بمفاهيم العدل والأمانة والتقوى والرحمة وغيرها، ويُرّبط ذلك دائمًا بالعقيدة وبمصير الإنسان الآخروي. وهو ما يُعطي للقيم بعدًا معياريًا وإلزاميًا لا نجده في الكثير من الفلسفات الأخلاقية الوضعية.

ويضيف فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي, 2020b)) أنَّ النصوص التأسيسية في الإسلام لا تُقوِّم الأفعال على أساس نتائجها فقط، بل على أساس مرجعيتها وغايتها ومقاصدها، ما يجعل من الوحي "بوصلةً أخلاقيةً عليا"، تتجاوز الظرفية أو النفعية في الحكم على الأفعال.

وهكذا، يتكامل الوحي نصًّا وسنّة في بناء الحاكمية الأخلاقية، حيث يُحددان معيار الخير والشر، ويؤسّسان لضبط السلوك وفق ضمير ديني حيّ، لا فقط قانون اجتماعي متغيّر.

الاجتهاد والعُرف في توجيه السلوك العام

إلى جانب الوحي، يُمثّل كل من الاجتهاد والعُرف مصادر فاعلة في تنزيل القيم الأخلاقية على الواقع الاجتماعي، وتوجيه السلوك العام للأفراد والجماعات ضمن مرجعية إسلامية مرنة تجمع بين الثبات والمواكبة.

أولاً: الاجتهاد الأخلاقي الجماعي

ليس الاجتهاد في الإسلام مجرد استنباط فقهي، بل هو أداة تأويل وتجديد وظيفي للأخلاق في سياقات متغيرة، تُراعي المقاصد والمآلات والواقع المعيش. وقد تطوّر هذا الاجتهاد من إطار فردي إلى صيغة مؤسسية جماعية كما في المجمع الفقهي المعاصرة، والتي تُصدر قرارات تتضمن أبعادًا أخلاقية واضحة في مجالات مثل: الاقتصاد والطب والعلاقات الدولية والبيئة.

ويؤكّد فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي, 2020b)) أنَّ الاجتهاد الأخلاقي ضرورة حضارية، لأنه يُعيد تفعيل الحاكمية القيمية في المجالات الجديدة، ويمنع الانفصال بين القيم والممارسة.

ثانيًا: العُرف الصالح كحامل للسلوك الجماعي

أما العُرف، فهو أحد مصادر التشريع المعتبرة إذا لم يخالف نصًّا صريحًا، ويُعبّر عن الإجماع السلوكي للأمة أو المجتمع، والذي يعكس قيمها الحية. والعرف، في هذه الحالة، يُسهم في تأسيس القيم من خلال تكرارها الاجتماعي، وترسيخها في الأعراف المهنية والعائلية والمؤسسية.

وقد أشار محمد عبد الله دراز ((دراز, 2005)) إلى أنَّ بعض القيم التي لا

يُنصّ عليها صراحة في النصوص قد تصبح مُلزَمة بحكم رسوخها عرفيًا، ما يجعل العُرف امتدادًا وظيفيًا للمرجعية الأخلاقية، لا خصمًا لها.

ويرى شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) أنَّ إحدى نقاط القوة في الأخلاق الإسلامية تكمن في قدرتها على الامتداد داخل بنية المجتمع من خلال العرف، مما يُعزّز ضبط السلوك من دون الحاجة إلى تدخل سلطوي دائم، ويُعيد الاعتبار للضمير الجمعي بوصفه حاكمًا قيميًا.

وبهذا، يتكامل الاجتهاد والعرف في أداء دور محوري في ضبط السلوك العام، وتحديث تنزيل القيم الأخلاقية دون أن تُختزل إلى نصوص معزولة أو قيم معلقة.

النص المعصوم مقابل النسبية الأخلاقية في النماذج الحديثة

تقوم الحاكمية الأخلاقية في الإسلام على أساس مرجعية معصومة تتمثل في النصّ الإلهي (القرآن الكريم) والسنة، ما يمنح القيم الأخلاقية طابعًا ثابتًا وملزمًا ومتعالياً عن الأهواء والتحوّلات الثقافية. وفي المقابل، تنطلق النماذج الأخلاقية الحديثة في معظمها من مرجعيات وضعية ترى أنَّ القيم نتاجٌ للعقل الإنساني أو للبيئة الاجتماعية، وبالتالي فهي نسبية ومتغيرة بحسب السياقات.

يرى محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أنَّ خصوصية الأخلاق القرآنية تكمن في كونها مستندة إلى سلطة عليا متجاوزة، تجعل الخير والشر ليسا نسبيين ولا من صنع الإنسان، بل محددين من قبل الخالق. ولذلك فإنَّ الالتزام الأخلاقي لا ينبع فقط من الخوف من القانون أو ضغط المجتمع، بل من الرقابة الإلهية والضمير المستنير بالوحي.

أما في النماذج الغربية الحديثة - خصوصًا ما بعد الحداثية - فقد تراجعت الأخلاق إلى مجرد "اتفاق جماعي مؤقت"، كما في طرح جون رولز ((Rawls, 1971)) وريتشارد رورتي ((Rorty, 2016b))، حيث يتم التوافق على ما هو "صالح" ضمن إطار نسبي، دون أي إدعاء بالمعيارية المطلقة. وهو ما يُنتج، بحسب شفيق جرادي ((جرادي، 2013))، حالة من "السيولة الأخلاقية"، تُضعف القدرة على ضبط السلوك العام، وتُحوّل القيم إلى شعارات سياسية أو أدوات سوقية.

وقد علّق فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) على هذا التباين بقوله

إن الرؤية الإسلامية للأخلاق تنطلق من "أصل ثابت" يجعلها قابلة للبناء عليه، بينما تعاني الرؤية النسبية الحديثة من "أزمة مرجعية"، تمنعها من الصمود أمام اختبارات السلطة والمال والإعلام.

ومن هنا، يتجلى الفارق الجوهرى: في الإسلام، النص المعصوم يُنتج معيارًا أخلاقيًا حاكمًا، في حين أن النسبية الحديثة تُنتج حالة من التفاوض الدائم على القيم، ما يجعلها عرضة للتسييس والانهيال أمام المصالح.

خصائص الحاكمية الأخلاقية في الإسلام

تتميز الحاكمية الأخلاقية في التصور الإسلامي بعدد من الخصائص الجوهرية التي تجعلها مختلفة في بنيتها ووظيفتها عن المرجعيات الأخلاقية الوضعية. فهي ليست مجرد توجيه روحي، بل إطار تكويني ومعياري حاكم يربط بين العقيدة والعبادة والمعاملة والتعارف والعمران. وفيما يلي أبرز هذه الخصائص:

1. الشمول والتكامل بين الفردي والجماعي

لا تُوجّه الأخلاق في الإسلام فقط للفرد، بل هي خطاب للأمة والمجتمع والدولة. فهي تحكم نية الفرد كما تحكم سياسات الدولة، وتضبط العلاقات الخاصة كما تضبط الأعراف العامة. وقد أكد محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أن المنظومة الأخلاقية القرآنية شاملة، تطلّ الشّعور والقول والعمل، ولا تترك مساحة من الحياة خارجة عن سلطانها.

2. الثبات النسبي في المبادئ، والمرونة في التطبيقات

تنطلق الأخلاق الإسلامية من مرجعية ثابتة (النص المعصوم) وتجعل من قيم مثل العدل والرحمة والأمانة، مبادئ غير قابلة للمساومة أو التعديل بحسب الظروف. ولكن في الوقت ذاته، تتيح الشريعة قدرًا عاليًا من المرونة الاجتهادية في التنزيل والتفصيل، وهو ما يجعل الحاكمية الأخلاقية قابلة للحياة والتجدد دون أن تفقد هويتها ((ملكاوي، 2020b)).

3. الاندماج في نظام التكليف الشرعي

ليست الأخلاق مستقلة عن الشريعة، بل هي جزء من بنية التكليف. فالنية،

والمقصد، والجزاء الأخروي كلها عناصر أخلاقية تؤسس للحكم على الأفعال. وقد أشار شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى أن الأخلاق في الإسلام لا تُستدعى من خارج النظام، بل هي "الروح التي تسري في الجسد الفقهي والاجتماعي".

4. الجمع بين الغيب والمسؤولية

تمتاز الحاكمية الأخلاقية في الإسلام بقدرتها على الجمع بين المعيار الغيبي (الرقابة الإلهية والحساب والغاية الأخروية) وبين المسؤولية الواقعية (الضبط الاجتماعي والقانون والمحاسبة البشرية). وهذا التوازن هو ما يمنحها عمقاً إيمانياً من جهة، وفعالية مدنية من جهة أخرى.

وبفضل هذه الخصائص، لا تبقى الأخلاق في الإسلام حبيسة المثاليات، بل تتحوّل إلى قوة بنائية تشكّل المؤسسات، وتنتج العدالة، وتحفظ الكرامة، وتقود السلوك نحو التوازن بين الروح والمادة، الفرد والمجتمع، النص والواقع.

الشمول والتوازن بين الفردي والجماعي

من أبرز خصائص الحاكمية الأخلاقية في الإسلام أنها ليست موجهة للفرد فحسب، ولا محصورة في الضمير الداخلي، بل هي شاملة للفرد والجماعة، للضمير والسلوك، للمجتمع والدولة. هذه الشمولية تعني أن الأخلاق تُبنى بوصفها نظاماً اجتماعياً وثقافياً، لا مجرد منظومة وجدانية أو مثالية.

يرى محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أن الخطاب القرآني يخاطب الإنسان في كينونته الفردية (يا أيها الذين آمنوا)، كما يخاطبه كجزء من جماعة مسؤولة (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير). فالقيم في الإسلام تبدأ من إصلاح القلب، لكنها لا تتوقف هناك، بل تمتد إلى بناء علاقات عادلة ومنظمة بين الناس.

أما فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) فيبرز أن الشمولية الأخلاقية تشمل جميع ميادين الحياة: التعليم والقضاء والإعلام والاقتصاد، حيث تُصبح الأخلاق إطاراً حاكماً على المؤسسات، لا مجرد توصيات شخصية. ويؤكد أن هذا الاتساع هو الذي يحوّل الحاكمية القيمية من وعظ أخلاقي إلى مشروع حضاري.

ويشير شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى أن الرؤية الإسلامية للأخلاق تُوازن بدقة بين حرية الفرد ومسؤولية الجماعة، فلا تسحق الفرد باسم المصلحة الجماعية، ولا تُطلق له العنان باسم الحرية المطلقة. هذا التوازن يعكس جوهر

"الميزان" الذي جاء به الوحي كقاعدة لضبط كل العلاقات.

وهكذا، فإنّ الحاكمية الأخلاقية الإسلامية لا تُقصي الذات ولا تُذَيِّبها، بل تصوغها ضمن تفاعل متوازن مع المجتمع، يجعل من الأخلاق أساساً للتماسك والعدالة، لا أداة للضغط أو الانعزال.

الثبات النسبي في المبادئ، والمرونة في التطبيقات

تتميّز الحاكمية الأخلاقية في الإسلام بقدرتها على الجمع بين الثبات في المبادئ القيمة والمرونة في تنزيلها على الواقع المتغيّر. فالأخلاق الإسلامية لا تخضع للنسبية المطلقة التي تجعل القيم رهينة المزاج المجتمعي أو الظروف السياسية، كما لا تقع في الجمود الذي يُعطل صلاحية النصوص. بل تقوم على ما يمكن تسميته بالثبات النسبي: ثبات في المرجعية، ومرونة في الإجراء.

تُعَدّ القيم الكبرى مثل العدل والأمانة والرحمة والصدق والحياء... ثوابت مرجعية مستقاة من الوحي، لا تتغير بتغيّر الثقافات أو العصور. يقول تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: 90)،

وهو أمر دائم لا يتقيّد بزمن أو مكان.

وقد بيّن محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أن القرآن يؤسس لقيم مطلقة من حيث المصدر، لكنها قابلة للاجتهاد في التنزيل، مشيراً إلى أنّ ثبات الأخلاق في التصور القرآني لا يعني جمودها، بل رسوخها في المبادئ واتساعها في الفهم.

ويؤكد فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) أنّ الحاكمية القيمية تظل صالحة عبر العصور بفضل هذا التوازن، حيث تُتيح للنظام الإسلامي أن يبقى أخلاقياً دون أن ينفصل عن واقعه، مشيراً إلى أن المرونة في التنزيل ليست تأويلاً تحريفيّاً، بل اجتهاداً مقاصدي يُفعّل النص في الزمان.

ويشير شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى أنّ هذا التوازن يمنح الأخلاق الإسلامية قدرة على التأقلم من دون التفريط، إذ يمكن إعادة صياغة القواعد الإجرائية (كآليات المحاسبة أو التنظيم القانوني) مع الحفاظ على جوهر القيمة العليا.

ومن هنا، فإنَّ الحاكمية الأخلاقية ليست صراعًا بين الثبات والتجديد، بل هي صيغة فريدة تجعل من القيم مرجعية صلبة، ومن الواقع ميدانًا للاجتهاد لا للانفلات.

الجمع بين المعيار الغيبي والمسؤولية الإنسانية

من الخصائص البارزة للحاكمية الأخلاقية في الإسلام أنَّها تقوم على دمج متكامل بين المرجعية الغيبية (النص المعصوم والحساب والجزاء الأخروي) وبين المسؤولية الإنسانية الواقعية، بما يُنتج منظومة أخلاقية متوازنة لا تُهمل البُعد الروحي ولا تُغفل المتطلبات العملية في الحياة الاجتماعية والمدنية.

ففي الرؤية الإسلامية، لا تُفهم الأخلاق بوصفها قوانين خارجية فقط، بل باعتبارها تجليًا داخليًا لرقابة إيمانية، قال تعالى:

﴿وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: 6)،

وهذا يجعل المؤمن مسؤولاً أمام الله قبل أن يكون مسؤولاً أمام القانون أو المجتمع، وهو ما يُضفي على السلوك بُعدًا تعبديًا دائمًا، حتى في المعاملات.

وقد بيّن محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أنَّ الأخلاق في القرآن مرتبطة بمفاهيم العقاب والثواب، والغيب والشهادة، والغاية والجزاء، مشيرًا إلى أنَّ الأخلاق ليست منفصلة عن العقيدة، بل هي "ثمرة مباشرة للإيمان". فكل سلوك أخلاقي هو جزء من رحلة الإنسان نحو الله، لا فقط نحو مجتمعه.

من جهة أخرى، فإنَّ الإسلام لا يكتفي بالوازع الديني، بل يؤسس لآليات مساءلة بشرية واجتماعية تترجم القيم إلى مسؤوليات. يُشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) إلى أنَّ الحاكمية الأخلاقية يجب أن تتحوّل إلى سياسات تربوية، ومؤسسات رقابية، ومعايير مهنية تُجسّد البُعد القيمي في المجال العام، بحيث لا تبقى الأخلاق مجرد التزام باطني.

ويُعلّق شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) بأنَّ قوة الأخلاق الإسلامية تنبع من هذا التوازن: فالمعيار الغيبي يُفعل الضمير، والمسؤولية المدنية تُفعل النظام، ولا يتحقق الاستقرار إلا بجمعهما معًا.

وهكذا، لا تكتفي الحاكمية الأخلاقية في الإسلام بالوعظ الديني، ولا تنحصر

في الإجراء القانوني، بل تقيم "جسرًا بين الضمير والواقع"، يجعل من القيم نظامًا حيويًا حيًا، لا مجرد رمز معنوي أو أداة سلطة.

نحو بناء نظم سلوكية قائمة على الحاكمية الأخلاقية

إذا كانت القيم تمثل المبادئ الموجهة للسلوك، فإن تحويلها إلى نظم سلوكية مؤسسة هو التحدي الحقيقي أمام المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فلا يكفي أن نمتلك مرجعية أخلاقية، بل ينبغي أن نحول هذه المرجعية إلى آليات عملية للتقويم والتربية والإدارة والسياسات العامة. وهنا تتجلى الحاجة إلى مؤسسة الحاكمية الأخلاقية في مختلف مجالات الحياة، بحيث لا تبقى الأخلاق خيارًا فرديًا، بل تصبح معيارًا بنائيًا في الدولة والمجتمع.

يشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) إلى أن تحقيق الحاكمية الأخلاقية يتطلب دمجًا منهجيًا للقيم في البرامج التربوية، والهياكل المؤسسية، وأنظمة الحوكمة، داعيًا إلى تحويل الأخلاق إلى "مؤشر أداء" يقاس ويتابع كما تُتابع الكفاءة والإنتاجية.

ويبرز محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) أن السلوك الأخلاقي لا يتكوّن فقط بالمعرفة، بل بالتكرار الممنهج والتعزيز الاجتماعي، وهو ما يقتضي بناء بيئة تعليمية ومجتمعية تكرّس القيم من خلال الممارسة، لا فقط الخطاب.

من جهة أخرى، يرى شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) أن تحويل القيم إلى نظم يتطلب ثلاثة شروط:

وضوح القيمة ومصدرها.

- آليات تطبيقية تربط القيمة بالسلوك.
 - نظام مساءلة يضمن تفعيلها وضبطها في الواقع المؤسسي.
- على سبيل المثال، فإن قيمة العدل يمكن أن تُترجم في النظام التعليمي إلى:

- توزيع عادل للفرص.
- شفافية في التقييم.

○ محاسبة على التحيز أو الإقصاء.

وفي النظام الاقتصادي إلى:

○ سياسات ضريبية عادلة.

○ حماية المستهلك من الاستغلال.

○ محاربة الاحتكار والفساد المالي.

بهذا المعنى، فإنّ بناء نظم سلوكية قائمة على الحاكمية الأخلاقية هو الانتقال من الوعي القيمي إلى البيئة القيمية، ومن المبادئ العليا إلى الإجراءات اليومية التي تعكسها، بما يُعيد صياغة الثقافة العامة على أساس أخلاقي متين.

دمج الأخلاق في السياسات التعليمية والاجتماعية

إن دمج الأخلاق في السياسات التعليمية والاجتماعية يُعدّ من أكثر تجليات الحاكمية القيمية فاعلية وضرورة، إذ تمثل المدرسة والأسرة والمؤسسات المجتمعية مساحات تكوين الإنسان، لا مجرد أدوات نقل للمعرفة أو ضبط للسلوك. وتكمن الفكرة الجوهرية في أن تكون القيم أساساً بنائياً للسياسات، لا مجرد ملاحق تربوية أو شعارات خطابية.

يُبيّن فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) أنّ من أعظم اختلالات السياسات التربوية في السياق الإسلامي المعاصر هو فصل الأخلاق عن البناء التعليمي المؤسسي، مشيراً إلى أن دمج الأخلاق يجب أن يكون في:

○ صياغة المناهج الدراسية.

○ معايير التقييم التربوي.

○ منظومة إعداد المعلم.

○ بيئة التعلم.

ويشدد على أنّ التربية القيمية لا تُبنى بالوعظ، بل بـ أنظمة محكمة تُحوّل القيم إلى ممارسة يومية قابلة للملاحظة والقياس.

وفي المجال الاجتماعي، يؤكد شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) أنَّ الدولة الحديثة في السياق الإسلامي مطالبة بتجاوز الأنموذج التقني للسياسات الاجتماعية، نحو أنموذج قيمي تشاركي، تدمج فيه القيم في تصميم البرامج، كالمساواة والعدالة والرحمة والتضامن. وهذا يشمل:

- السياسات الصحية القائمة على مبدأ الكرامة الإنسانية.
- السياسات السكنية التي تحترم العدالة المجالية.
- سياسات حماية الطفولة المستندة إلى الرحمة والمصلحة المعتمدة.

وتُظهر دراسة سمية النخالة وأسامة عياد ((النخالة & عياد، 2015)) في فلسطين أنَّ الإعلام التربوي، حينما يُبنى على مرجعية أخلاقية واضحة، يُسهم فعليًا في ترسيخ القيم الإسلامية لدى الأطفال، مما يؤكّد ضرورة امتداد الحاكمية الأخلاقية إلى الخطاب المجتمعي العام، لا إلى المناهج فقط.

إن دمج الأخلاق في السياسات التعليمية والاجتماعية لا يعني التخلّي عن المعايير العلمية أو التقنية، بل توجيهها نحو غايات إنسانية متّسقة مع المرجعية الإسلامية، بما يُنتج تعليمًا يُنبئ الإنسان لا يستهلكه، ومجتمعًا يرّبي لا يسيطر فقط.

المؤسسة الأخلاقية في الدولة والمجتمع

في إطار الحاكمية الأخلاقية، لا تكتمل منظومة القيم ما لم تُترجم إلى مؤسسات حيّة تُنتج القيم، وتحميها، وتُراقب تفعيلها في الفضاء العام. وتكمن الفكرة في أنَّ الأخلاق لا ينبغي أن تبقى شأنًا فرديًا أو وعظيًا، بل أن تتحوّل إلى مكون بنيوي في الدولة والمجتمع، يُجسّد من خلال "مؤسسات أخلاقية" ذات صلاحية ومعايير وهيكلية.

يؤكد فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020a)) أنَّ المجتمعات التي تتبنى مشروعًا قيميًا تحتاج إلى ما يُسمّى بالمؤسسة الأخلاقية، سواء أكانت مستقلة (هيئات رقابة وتوجيه أخلاقي) أو مدمجة في مؤسسات الدولة (في التعليم والاقتصاد والإعلام والعدالة...). لا يُنتظر من هذه المؤسسات إصدار الأحكام فقط، بل تفعيل الحوار القيمي، وإنتاج السياسات الأخلاقية، ومرافقة القرار العام بمرجعية قيمية.

ويدعو شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) إلى ضرورة استرداد "السلطة الأخلاقية المجتمعية"، التي تضع حدًا لسيولة السلوك، وتوازن بين السلطة القانونية والوازع الداخلي. ويرى أنَّ المجتمعات المسلمة تحتاج إلى هيئات ذات طابع توجيهي واستشاري، تكون قادرة على مراقبة البعد القيمي في الممارسة السياسية، الإعلامية، والاقتصادية، دون أن تتحول إلى أجهزة قمع أو وصاية.

وقد طُرحت في بعض المشاريع الفكرية - مثل "مراكز القيم" في التجربة الماليزية ((التجديد، 2005))، أو لجان الأخلاقيات المهنية في بعض المؤسسات الغربية ((State Audit Office of Georgia, 2023)) - نماذج أولية لمؤسسات أخلاقية تُعنى بوضع مواثيق أخلاقية، وتقييم الأداء بناءً على معايير السلوك لا فقط النتائج ((الهيئة الاتحادية للموارد الحكومية، 2023)).

وعليه، فإن بناء المؤسسة الأخلاقية في الدولة والمجتمع هو شرط لتحسين الفضاء العام من الانفلات القيمي، ولتأمين حضور القيم في القرار، والإدارة، والسياسة، من دون الوقوع في التوجيه الأيديولوجي أو المراقبة القسرية.

المعايير الأخلاقية كأدوات للرقابة الذاتية والمجتمعية

من أعمق آثار الحاكمية الأخلاقية في الإسلام أنها تنتج نظامًا رقابيًّا مزدوجًا: ذاتيًا ينبع من الضمير المؤمن، ومجتمعيًّا ينبني على ثقافة التقويم الجماعي والمساءلة العامة. وهذا النظام الأخلاقي لا يعتمد فقط على الردع القانوني، بل يُفَعَّل الرقابة القيمية التي تجعل الفرد حارسًا على نفسه، والمجتمع رقيبًا على سلوكه العام، من خلال ما تُسمى بالمعايير الأخلاقية الضابطة.

يُشير محمد عبد الله دراز ((دراز، 2005)) إلى أن الضمير الأخلاقي، حين يُنمى في ضوء الإيمان بالله واليوم الآخر، يتحول إلى قوة رقابية باطنية تُوجّه السلوك دون حاجة إلى سلطة خارجية دائمة، ويُصبح الإنسان مسؤولًا أمام ذاته وربه قبل أن يُسأل أمام الناس.

ومن جهة أخرى، تُمكن المعايير الأخلاقية من بناء ثقافة مجتمعية تشاركية، يُراقب فيها الناس أداء مؤسساتهم ومسؤوليهم وسلوك بعضهم البعض، دون تجسّس أو وصاية، بل من منطلق الإصلاح والعدل. وقد أكّد فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) على أن هذه الرقابة المجتمعية الأخلاقية، إذا نُظمت ضمن مواثيق أخلاقية ومؤشرات سلوكية واضحة، فإنها تصبح جزءًا من أدوات ضبط الأداء

المؤسسي والإداري، كما هو الحال في "مؤشرات الشفافية"، و"أخلاقيات المهنة"، و"حوكمة القيم".

ويُشدّد شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) على أن ~ المجتمعات التي تُغيّب القيم من المعايير الرقابية تفقد بوصلة المحاسبة العادلة، وتُعرض نفسها للانهايار التدريجي. أما حين تُدرج القيم في معايير التقييم (في السياسة، التعليم، الإعلام، السوق)، فإنها تُنتج ما يُعرف بالرقابة القيمية المتمدنة، التي تجمع بين الوازع الداخلي والضبط الاجتماعي الرشيد.

هكذا، تصبح المعايير الأخلاقية في الدولة والمجتمع الإسلامي ليست مجرد "مثل مرجعية"، بل أدوات عملية للرقابة الذاتية، والحوكمة المجتمعية، وتقييم السلوك العام، ما يعيد للأخلاق وظيفتها الحضارية كضمانة للاستقامة لا مجرد وعظ عابر.

الحاكمية الأخلاقية في مواجهة الانحدار القيمي

في عالم يشهد تصاعداً في النسبية الأخلاقية، وتفكك المعايير الجماعية، وتغوّل السوق على الضمير، تبرز الحاكمية الأخلاقية في الإسلام كإطار مقاوم للانحدار القيمي العالمي، ومشروع استرداد للمعنى الإنساني المفقود. فبدل أن تذوب القيم في التحوّلات الثقافية والاقتصادية، تعمل الحاكمية الأخلاقية على تثبيت المرجعيات، وضبط السلوك، وتفعيل الرقابة القيمية الذاتية والمجتمعية.

يشير فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي، 2020b)) إلى أنّ تآكل القيم في المجتمعات الحديثة لا يُعالج بالشعارات أو الوعظ العاطفي، بل ببناء أنظمة متكاملة تتخذ من الأخلاق معياراً حاكماً، وتُخضع السياسات والمؤسسات لمساءلة قيمية، وليس فقط قانونية أو إدارية.

في السياق نفسه، يُسلّط شفيق جرادي ((جرادي، 2013)) الضوء على أنّ العدمية الأخلاقية – حيث لا وجود لحق مطلق أو خير موضوعي – تُحوّل الإنسان إلى كائن نفعي أو مستهلك، وتُنتج مجتمعات مضطربة لا تملك بوصلة. ويرى أنّ مقاومة هذا الانحدار يبدأ من إعادة الاعتبار إلى المرجعية الغيبية والمعيارية المتعالية، التي تُحرّر القيم من أسر السوق والسياسة.

وتُظهر الأدبيات المقارنة ((Rorty, 2016b); (MacIntyre, 1981)) أنّ

الخطاب الغربي ما بعد الحداثي يعاني أزمة في "تأسيس الأخلاق"، ويُنتج بدائل تعتمد التفاوض والتأويل المستمر بدلاً من المعايير الثابتة. بالمقابل، فإن النص المعصوم يمنح الحاكمية الأخلاقية في الإسلام ثباتاً منهجياً وقدرة على تجاوز فوضى المرجعيات.

من هنا، فإنّ الحاكمية الأخلاقية لا تُعالج فقط الانحراف الأخلاقي، بل تُقاوم تفكيك المعنى نفسه، وتُعيد للأخلاق وظيفتها الوجودية بوصفها معياراً للبناء لا فقط للزينة، وللإصلاح لا فقط للتنظير.

أخلاق السوق وأزمة الضمير في المجتمعات الحديثة

شهدت المجتمعات الحديثة تحولاً جذرياً في مفهوم الأخلاق نتيجة تفوّل السوق والرأسمالية على جميع مناحي الحياة، حيث أصبحت القيم تُقاس بالمنفعة والعائد، لا بالصلاح أو الصدق أو العدل. ومن ثم، ظهرت ما يُعرف بـ"أخلاق السوق" التي تقوم على التنافس والفردية والربح بأي وسيلة، ولو على حساب الإنسان والبيئة والمجتمع.

يُشير ألسدير ماكنتاير ((MacIntyre, 1981)) إلى أنّ أحد مظاهر الحداثة هو فقدان الإطار الأخلاقي الجمعي، حيث أصبحت الأخلاق مسألة "ذوق خاص"، لا حقيقة موضوعية، مما أدّى إلى أزمة ضمير مجتمعية تتجلى في شيوع التبرير الأخلاقي للظلم، واللامبالاة أمام الظواهر اللاأخلاقية في المؤسسات والسياسات.

وتُظهر أعمال ريتشارد رورتي ((Rorty, 2016b)) كيف أسهم الفكر الليبرالي ما بعد الحداثي في تفكيك الأخلاق إلى مفاوضات لغوية، حيث لم يعد الحق معياراً، بل توافقاً وقتياً، ما أنتج حالة من السيولة القيمية التي تهيمن عليها المصالح الإعلامية والسياسية والاقتصادية.

في المقابل، تؤكد الحاكمية الأخلاقية في الإسلام أنّ السوق لا بد أن يُخضع لضوابط القيم، لا أن يُنتجها. فالربح يجب أن يُضبط بالعدل، والمنافسة بالرحمة، والملكية بالمسؤولية. وقد بيّن فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي, 2020b)) أنّ الاقتصادات الإسلامية، إذا لم تُبنَ على أخلاق الاستخلاف والتكافل والشفافية، فإنها تنزلق نحو تكرار أنماط السوق العالمي التي تُفرّغ الاقتصاد من ضميره.

ومن هنا، تبرز الحاكمية الأخلاقية كاستجابة حضارية تُعيد التوازن بين

الإنسان والمادة، بين السوق والضمير، بين الحاجة والغاية، من خلال قيم معيارية تنبع من الوحي وتُفَعَّل في المؤسسات.

نقد العدمية الأخلاقية ونسبية القيم

في قلب أزمة القيم التي يعانيها الإنسان المعاصر، تبرز العدمية الأخلاقية (Moral Nihilism) كنموذج فلسفي ينكر وجود معيار موضوعي أو قيمة مطلقة يمكن أن تحكم أفعال البشر. ووفق هذا التصور، تُختزل الأخلاق إلى اختيارات ذاتية أو توافقات مؤقتة، وتُفكَّك المرجعية إلى أهواء فردية أو ضغوط اجتماعية، ما يؤدي إلى فراغ وجودي وأزمة توجيه شاملة.

ينبّه ألسدير ماكنتاير ((MacIntyre, 1981)) إلى أنّ العدمية الأخلاقية ليست مجرد نتيجة لفقدان الدين، بل لانهايار السرديات الكبرى التي تمنح الأفعال معناها، مما يجعل الحديث عن الخير والشر، والحق والباطل، أمراً "غير ذي معنى" في ظل المنظومات النسبية المعاصرة.

ويُضيف ريتشارد رورتي ((Rorty, 2016b)) أنّ ما بعد الحداثيّة تتعمّد تقويض أي مرجعية معيارية متجاوزة، معتبراً أنّ القيم ليست إلا "بنى لغوية" تُعيد التفاوض حولها باستمرار، وهو ما يجعل العدالة نفسها قابلة للتأجيل أو التسييس.

في المقابل، يقدّم الإسلام عبر الحاكميّة الأخلاقية تصوّراً مضاداً جذرياً لهذه العدمية، من خلال التأكيد على أن القيم الأخلاقية:

- **موضوعية:** لأنها تستند إلى وحي إلهي معصوم.
- **مُلزمة:** لأنها جزء من التكليف الديني.
- **وظيفية:** لأنها تُفَعَّل في السلوك والمؤسسات.

يؤكد محمد عبد الله دراز ((دراز, 2005)) أنّ الأخلاق في التصور القرآني ليست "ميلاً نفسانياً"، بل هي "أمر إلهي متجاوز"، يمنح السلوك قيمته، ويجعل للضمير حدوداً ومرجعية. بينما يرى فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي, 2020b)) أنّ مقاومة الانهيار الأخلاقي تبدأ من إعادة بناء المعيارية القيمية في التربية والسياسة والسوق والإعلام، لأن الخطاب القيمي إن لم يُترجم إلى هياكل وممارسات، فسيظل حبيس المثال.

ومن ثم، فإن الحاكِميَّة الأخلاقية ليست فقط خطأً مضاداً للعدمية، بل هي بنية حضارية مقاومة للتفكيك، ومستندة إلى معيارية ربانية تُعيد المعنى لفعل الإنسان، والضوابط لعلاقته بذاته ومجتمعه وتاريخه.

دور الحاكِميَّة الأخلاقية في استعادة المعنى الاجتماعي

في خضمّ الفوضى القيمية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة، ومع تصاعد التفكك الأسري، وانهيار الثقة في المؤسسات، وهيمنة النزعة الفردانية، تبرز الحاكِميَّة الأخلاقية كأداة مركزية لإعادة ترميم المعنى الاجتماعي، أي إعادة بناء العلاقة بين الأفراد والمجتمع، وبين السلوك الفردي والمصلحة الجماعية، على أساس من القيم الضابطة.

تشير دراسات علمية-اجتماعية معاصرة ((MacIntyre, 1981)) إلى أنّ غياب المرجعية الأخلاقية المشتركة يؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية، ويحوّل المجتمعات إلى شبكات مصالح متقاطعة بلا وجهة حضارية. ويُبيّن فتحي حسن ملكاوي ((ملكاوي, 2020b)) أنّ الحاكِميَّة الأخلاقية، حين تُدمج في مؤسسات التنشئة (كالأسرة والمدرسة والإعلام)، تستعيد دورها بوصفها بوصلة توازن بين الحرية والمسؤولية، وبين الفرد والجماعة.

من جهة أخرى، يرى محمد عبد الله دراز ((دراز, 2005)) أنّ المعنى الاجتماعي لا يُستعاد إلا عندما يُربط السلوك اليومي بمقاصد أكبر من المنفعة الآنية، أي حين يستشعر الإنسان أن تصرفه له وزنٌ في ميزان الله، كما له أثر في حياة الناس. وهذا ما يجعل من القيم ليست فقط مرجعاً، بل محرّكاً لوعي حضاري جديد.

ويُبرز شفيق جرادي ((جرادي, 2013)) أهمية تفعيل الحاكِميَّة الأخلاقية في المجال العام، لا فقط داخل الفرد، مؤكداً أن القيم حين تتحول إلى نظام اجتماعي ضابط، فإنها تُعيد الثقة في الفعل العام، وتُعيد الاعتبار للعدالة والكرامة والاحترام كقيم بنيوية، لا مجرد شعارات.

إنّ الحاكِميَّة الأخلاقية في الإسلام لا تعيد فقط ترتيب الأولويات، بل تُعيد توجيه المجتمع نحو غايته: التعارف والعمران الأخلاقي، حيث تتكامل المقاصد الفردية والجماعية، وتُبعث الحياة في الضمير الجمعي، ويستعيد الإنسان دوره بوصفه مستخلفاً، لا مستهلكاً.

الخلاصة التحليلية: الحاكمية الأخلاقية – من القيم إلى المعيارية

لم تعد الأخلاق ترفاً خطابياً أو مبحثاً جانبياً في منظومة النهضة وصناعة الحضارة الإسلامية الحديثة، بل تبين من خلال هذا الفصل أنّ الأخلاق، في السياق الإسلامي، تُشكّل شرطاً حضارياً لا غنى عنه لبناء المجتمع، وصياغة السياسات، وتحقيق التوازن بين الفرد والجماعة.

لقد قدّم الفصل مقارنة انتقالية من أخلاقيّة الوعظ الفردي، التي تظل حبيسة الضمير والنوايا، إلى أخلاقيّة التنظيم الاجتماعي، حيث تُترجم القيم إلى معايير حاكمة، ومؤسسات رقابية، ونظم سلوكية تُقاس وتُفَعّل في الفضاء العام.

○ تَمّت الإشارة إلى أن الأخلاق القرآنية ليست مجرد فضائل، بل أوامر تكليفية ومعايير معيارية، تتجاوز النسبية والعدمية، وتؤسس لخطاب قيمي متجاوز للزمن والثقافة.

○ وتبيّن أن الحاكمية الأخلاقية لا تُعارض التعددية أو الاجتهاد، بل تُقدّم لها إطاراً مرجعياً متماسكاً، يجعل من القيم أساساً للمحاسبة، لا فقط للتزكية.

○ كما أبرزت الحاجة إلى مأسسة القيم، ودمجها في السياسات التعليمية والاجتماعية، وتطوير مؤسسات أخلاقية تُفَعّل الرقابة الذاتية والمجتمعية في ظل مرجعية شرعية واضحة.

○ وأخيراً، ظهر أنّ الحاكمية الأخلاقية ليست فقط وسيلة لمواجهة الانحدار القيمي، بل رؤية حضارية شاملة، تُعيد للإنسان وعيه بغاية وجوده، ولمجتمعه انسجامه القيمي، ولمؤسساته معناها الأخلاقي.

الخلاصة المركزية:

الحاكمية الأخلاقية هي التحوّل من القيم بوصفها وُجهة وعظية، إلى القيم بوصفها **بنية علميّة اجتماعيّة تنظيمية حاكمة**، تُعيد تشكيل الإنسان والمجتمع والدولة في سياق الحداثة على أساس المرجعية القيمية الإسلامية.

الفصل 18: الحاكمية الاجتماعية: نحو المقاصد القرآنية الكبرى

المقدمة

في عالمٍ تتنازعُهُ الأهواء والمصالح والنسبية القيمية، يعود المشروع القرآني ليقدم رؤيةً كونيةً غائيةً، تُعيد تعريف الإنسان والوجود والسلوك والمجتمع من خلال مقاصدٍ كليةٍ متجاوزة، لا تستمد مشروعيتها من الأعراف أو المصالح أو العقود، بل من الوحي الإلهي ومركزية التوحيد.

وليست المقاصد القرآنية مجرد وظائف تشريعية أو أخلاقية، بل هي بنية مهيمنة على الخطاب القرآني، تحكم نظامه الدلالي، وتوجه خطابه في كل مجالات الحياة: من العقيدة إلى الاجتماع، ومن الاقتصاد إلى السياسة، ومن الذات الفردية إلى التعارف والعمران الجماعي. إنها الغايات العليا التي ينتهي إليها فعل الإنسان ومشروع الرسالة، وتتمظهرُ فيها حكمة التنزيل ونية الخالق.

ومن هنا، فإنَّ الوصول إلى المقاصد الكبرى للقرآن لا يكون بتحكيم الذوق أو الإسقاط الحدائي، بل بتحقيق علمي منضبط بالقرآن نفسه:

- في ألفاظه وسياقاته.
- في نسقه الموضوعي والوظيفي.
- وفي تعالقه مع غايات النبوة وأبعاد الاستخلاف.

يمثل هذا القسم محاولة تأسيسية لاستخلاص المقاصد القرآنية الكبرى التي تُشكّل الهيكل الغائي لمشروع الإسلام، وتوفّر الإطار التوجيهي لبناء القيم والمعاني والأنظمة. ونحو هذه المقاصد، نتجّه لا كتحصيل ذهنيّ فقط، بل كخارطة

حضارية لإعادة بناء الإنسان والمجتمع والحضارة على هدى من الله.

المقاصد القرآنية الكبرى: تعريفها ومعياري اختيارها

أولاً: ما المقصود بـ "المقاصد القرآنية الكبرى"؟

المقاصد القرآنية الكبرى هي: المبادئ الكلية والغايات العليا التي تتكرّر وتنتظم في البناء النصّي للقرآن الكريم، وتشكّل الإطار التوجيهي والوظيفي لفهم الأحكام والقيم والمعاني والسلوك، وتُعبّر عن "تيّة الوحي" في بناء الإنسان والمجتمع والعالم.

هي ليست مجرد نتائج، بل رؤية مهيمنة توجه التنزيل، وتشمل:

- غايات خلق الإنسان.
- أهداف الرسالة.
- وظائف التشريع.
- غايات التعارف والعمران والاستخلاف.
- شروط الاستقامة والنجاة.

ثانياً: ما هو معيار اختيارها؟

لا يُقبل أي غرض أو قيمة باعتباره "مقصداً قرآنياً" إلا إذا توفّر فيه خمسة شروط علميّة:

المعيار	الشرح
الثبوت النصّي الواضح	أن يُذكر في القرآن بنصّ قطعيّ الدلالة أو بتكرار كثيف يشير إلى مركزيته، لا بمجرد الاجتهاد أو الظنّ.
الامتداد البنائي عبر الموضوعات	أن يكون له حضور وظيفي في أكثر من مجال: العقيدة والأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد.

الارتباط بالرسالات والأنبياء	أن يظهر بوصفه جزءًا من مهمّة النبوة، أو مقصدًا من إرسال الرسل، كما في قوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.
الاتساق مع الغاية من الخلق	أن يتماشى مع مفاهيم الوجود الإنساني كما في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.
الإجماع النصي والمعنوي	أن يفهم من مجموع النصوص، لا أن يكون مبنياً على آية واحدة معزولة، بحيث يُجمع على اعتباره مقصدًا ثابتًا ومُوجِّهاً.

ثالثًا: ما هي أبرز المقاصد القرآنيّة الكبرى؟

وفقًا للمعايير أعلاه، يُمكن استخلاص المقاصد التالية، كنموذج أولي يمكن تطويره وتحسينه، بوصفها الغايات العليا للنظام القرآني:

المقصد	الدلالة النصيّة	الوظيفة
التوحيد الخالص	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)	تحرير الإنسان من كل طاغوت، وتوحيد الولاء، وإخضاع الحياة كلّها للحقّ
التزكية	﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى: 14)، ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (الجمعة: 2)	تهذيب النفس، وتطهير القيم، وتفعيل الإرادة الأخلاقية
العدل والقسط	﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25)، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: 90)	تحقيق التوازن في الحقوق، وإزالة الظلم، وضمان الإنصاف
المساواة في الكرامة	﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13)	نفي الاستعلاء والاستكبار والتمييز بين البشر في الجنس أو العرق أو المال أو إلخ.

الرحمة	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)	أن تكون العلاقات الإنسانية قائمة على العطف لا القهر، وعلى الرعاية لا الجفاء
التعارف	﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13)	تأسيس الاجتماع الإنساني على الاعتراف، والتبادل، والسلم الحضاري
العمران	﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)	تفعيل حضور الإنسان في الكون للعمارة لا للتخريب، وإنتاج حضارة راشدة
التعاون	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: 2)	التعاون في القرآن ليس اختياراً تكتيكياً أو عقداً نفعياً، بل هو قيمة تعبدية أساسية، ومقصد حضاري.
التآلف	﴿فَالَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ (آل عمران: 103)	التآلف مقصد روحي-اجتماعي لا يُختزل في التعايش أو التسامح، بل هو نقطة الذروة في البناء المجتمعي التوحيدي.
الهداية	﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9)	بيان الطريق، وترشيد الإرادة، وتوجيه العقل نحو الصراط المستقيم
التحرير من الظلم والفساد	﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ يَغْيِرُ حَقٌّ﴾ (الحج: 40)	نصرة المظلوم، وإزالة الطغيان، وبناء مجتمع لا قهر فيه ولا عبودية لبشر

ربط هذه المقاصد ب القيم الحاكمة:

لا بد أن تكون كل قيمة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية قرآنية:

- محققة لأحد هذه المقاصد،

- أو خادمة لها تنظيميًا أو تطبيقًا.

ف العدل ليس مقصدًا فقط، بل قيمة حاکمة، لأنّه يحقّق القسط، ويدعم التزكية، ويمنع الفساد.

ما هي معايير تمييز القيم الاجتماعية الحاکمة في التصوّر القرآني

من بين المنظومة القيمية القرآنية الشاملة، التي تشمل الفرد والمجتمع، والعبادة والعمران، والسياسة والاقتصاد، تبرز الحاجة المنهجية إلى تمييز القيم القرآنية ذات الوظيفة الاجتماعية، عن غيرها من القيم الفردية أو العقدية أو السياسية أو الاقتصادية.

فالحاكمية الاجتماعية في التصوّر الإسلامي ليست مجرد وظيفة قانونية أو إدارية، بل هي تجلّ عمليّ لمنظومة قيمية حاکمة، تنبع من الوحي، وتستهدف بناء مجتمع سويّ، قائم على التعارف والعمران، والعدالة والرحمة، والتكافل والتعاون، والوفاق والإصلاح.

لكن السؤال الجوهرى الذى ينبغى البدء به هو:

كيف نميّز القيم الاجتماعية القرآنية الحاکمة عن غيرها؟

وبعبارة أدقّ: ما المعايير المنهجية التي نُحدّد بها أنّ هذه القيمة تتعلّق ببنية الاجتماع وسلامته واستمراره؟

أولاً: السياق التواصلي الجمعي في النصّ

تظهر القيمة الاجتماعية غالبًا في سياق يتعلّق بالعلاقات البينية، أو التفاعل الجماعي، أو الخطاب الموجّه إلى الجماعة، لا إلى الفرد وحده. مثال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾ - يتعلّق بسلوكٍ مجتمعيّ.

ثانيًا: الوظيفة البنائية الجماعية

تُعَدّ القيمة الاجتماعية إذا كانت تؤدّي وظيفة تقيم أو تنظّم أو تحمي البنية المجتمعية، من مثل: (العدل، الإصلاح، الستر، كظم الغيظ، التواضع، التعاون...).

ثالثًا: اتصال القيمة بمقاصد الاجتماع الإنساني

عند استقراء المقاصد القرآنيّة الكبرى للاجتماع (ك التوحيد والتزكية والعدل والقسط والمساواة في الكرامة والرحمة والتعارف والعمران والتعاون والتكافل والتآلف...)، ندرك أن القيمة تكون اجتماعيّة إذا كانت تُسهم في تحقيق هذه المقاصد بطريقة مباشرة.

رابعًا: ظهور القيمة في نماذج قرآنيّة جماعيّة

غالبًا ما ترتبط القيم الاجتماعيّة بسياقات النبوّات والمجتمعات القرآنيّة: كأخلاق أهل المدينة، وأخلاقيّات الإصلاح، وخطاب الجماعة المؤمنة، والمعاهدات، وسلوك الجماعات في المواقف الأخلاقيّة والاجتماعيّة.

خامسًا: إمكان تنزيل القيمة في المجال العملي والاجتماعي

القيمة الاجتماعيّة هي التي يمكن تحويلها إلى مبدأ تنظيميّ أو سلوك جماعيّ قابل للقياس أو التطبيق، وليس فقط إلى فضيلة داخليّة.

سادسًا: تميّزها عن القيم السياسيّة أو الاقتصاديّة

يُمكن التمييز بين المجالات الثلاثة عبر:

○ إذا كانت القيمة تضبط العلاقات الأفقيّة بين الأفراد = فهي اجتماعيّة.

○ إذا كانت تضبط العلاقة العموديّة بين الحاكم والمحكوم = فهي سياسيّة.

○ إذا كانت تضبط التصرف في المال والإنتاج والتوزيع = فهي اقتصاديّة.

بناءً على هذه المعايير:

نستخرج في هذا الفصل منظومة متكاملة من القيم الاجتماعيّة القرآنيّة الحاكمة، مرتّبة بحسب وظيفتها البنائيّة:

○ قيم تأسيسيّة: تضع الأساس للاجتماع (التعارف، العدل، الرحمة...).

- قيم تفاعلية: تنظّم التبادل السلوكي (العفو، التواضع، الإيثار...).
- قيم ضابطة وممانعة للفساد: تحمي النظام من الانهيار الأخلاقي (الصدق، الثبّت، الاستقامة...).

لا يُراد لهذا التصنيف أن يكون تنظييراً تجريدياً، بل بنيةً قابلةً للبناء عليها نظرياً وتطبيقها عملياً، ضمن مشروع قرآني لإعادة هندسة الاجتماع المسلم.

نقد اختلال الاجتماع الحديث: غياب القيم القرآنية الاجتماعية

إنّ غياب القيم الاجتماعية القرآنية في المنظومة الحديثة لم يُنتج تحرّراً أخلاقياً، بل أدّى إلى تصدّع داخليّ في بنية الاجتماع، حيث تآكلت الثقة، وانعزل الفرد، وتحوّلت العلاقات إلى تبادلات مادية هشة، تُدار بالمصلحة لا بالرحمة، وتُقاس بالنفع لا بالحقّ. فحين يُستبدل التعارف بالتسليع، والعفو بالقانون العقابي، والحياء بالعرض المفتوح، والتزكية بالاستهلاك، ينهار الاجتماع من الداخل ولو بدا خارجياً مستقرّاً. إنّ الحداثة، إذ جرّدت الإنسان من "قيمه الجماعية"، جعلته كائنًا معزّلاً بين الفردانية والقلق، يبحث عن مجتمع لا يستطيعه، وعن أخلاقية لا يؤمن بها.

القيم الاجتماعية التأسيسية في التصوّر القرآني

لا يمكن لأيّ مجتمع أن يُبنى بناءً رشيداً دون قاعدة قيمية صلبة تسبق التشريع، وتُهمّد للسلوك، وتضبط التصوّرات والمواقف من جذورها. وفي التصوّر القرآني، تتقدّم القيم الاجتماعية التأسيسية على سائر المكونات التنظيمية والتشريعية، لأنها تُحدّد طبيعة الاجتماع الإنساني ووجهته وغايته. فليست المجتمعات القرآنية مجرّد تكتّلات بشرية، بل هي كيانات قائمة على مقاصد العدل والرحمة والتعارف، تنشأ من التزكية لا من الغلبة، ومن المودة لا من المصالح العابرة.

وتُسمّى هذه القيم بـ التأسيسية لأنها تُقيم "منطق الاجتماع" نفسه: لماذا يجتمع الناس؟ وعلى أيّ أساس يُبنون علاقتهم؟ وبأيّ روح يتفاعلون؟ ومن دونها، تتحوّل العلاقات إلى أدوات استغلال، أو صراع نفوذ، أو تعاقدات هشة لا تصمد أمام التحديات.

في هذا السياق، يُقدّم القرآن الكريم جملةً من القيم التي لا تقوم الجماعة المؤمنة إلا بها، ولا يستقيم البناء العمراني-القيمي إلا إذا تحقّقت في الضمير والسلوك والبنية الاجتماعية. ومن أهمّها: العدل والقسط والرحمة والإحسان والتعارف والعمران والإصلاح بين الناس.

ليست هذه القيم مجرد فضائل أخلاقية، بل هي شروط بنويّة لقيام الاجتماع القرآني الراشد، كما أنّها تعبّر عن الهوية القيمية للأمة، وتُشكّل الجذور التي تنفّر عنها القيم التفاعلية والضابطة والتنفيذية.

القيم التأسيسية بوصفها تجليات لمقاصد الاجتماع في القرآن

إنّ القيم الاجتماعية التأسيسية ليست معطى أخلاقياً منفصلاً، بل هي الامتداد العملي لمقاصد الاجتماع الإنساني في الرؤية القرآنية، كما يتجلّى في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13).

فالتعارف، كنموذج، ليس غايةً عرضية، بل هو المقصد البنائي الأوّل للاجتماع البشري في المنهج القرآني، وهو الذي يُحيل بالضرورة إلى الحاجة للعدل في التعامل، والرحمة في العلاقات، والإحسان في السلوك، والإصلاح عند الخلاف.

كما أنّ هذه القيم تعكس مقاصد كبرى كالعبودية والتزكية والعمران والتآلف، لأنّها:

- تُهيئ الإنسان ليكون مستخلفاً لا متسلّطاً.
- وتُقيم الاجتماع على الاعتراف لا على القهر.
- وتوجّه العلاقات نحو التكامل لا نحو الاستهلاك والتنازع.

فالقيمة التأسيسية القرآنية لا تُبنى من "الحاجة"، بل من "الهداية"، ولا تُستمدّ من مصلحة جماعية عابرة، بل من أصل الخلق ومقصد الرسالة ووظيفة الإنسان في الأرض.

1. العدل والقسط: حجر الأساس في بناء الاجتماع القرآني

أولاً: التعريف الوظيفي

العدل هو إحقاق الحق وإعطاء كل ذي حق حقه دون زيادة أو نقصان، بحسب ميزان الشرع والحق، لا بحسب الهوى أو التحيز.

أما القسط، فهو الوجه العملي والتنفيذي للعدل، أي تحقيقه في الواقع المادي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي. ولهذا جاء في القرآن أن الله أرسل الرسل والميزان والحديد:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25).

فالعدل مفهومٌ قيميّ، والقسط وظيفةٌ تطبيقية. ولا يستقيم الاجتماع البشري في التصور القرآني إلا إذا قام على ميزان العدل، لا على ميزان القوة أو العدد أو السوق أو الشهوة.

ثانياً: مكانة العدل في بنية الاجتماع القرآني

ليس العدل في القرآن أحد القيم، بل هو أصل الاجتماع وحاكم على بقية القيم. فهو:

○ أساس الحكم:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: 58).

○ شرط القرب من الله:

﴿إِغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: 8).

○ المعيار الأعلى في القول والموقف:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام: 152).

ثالثاً: الوظائف الاجتماعية للعدل والقسط

الوظيفة	التفسير
ضبط التوازن بين الأفراد	يمنع الاستئثار، ويضمن توزيع الحقوق والفرص على أساس الاستحقاق لا الامتياز.
تحقيق السلم المجتمعي	يُزيل أسباب الظلم، ويُهدئ التوترات الاجتماعية، ويؤمن للناس شعورًا بالأمان والإنصاف.
بناء الثقة المؤسسية	تُبنى الدولة والسلطة والأسرة والمؤسسات على عدالة تحكمها القيم لا الأهواء.
حماية الضعفاء	العدل يُعطي صوتًا لمن لا صوت لهم، ويمكّن المهمشين من استرداد حقوقهم.

رابعًا: العدل بوصفه شرطًا لبقية القيم

لا يعمل العدل منفصلًا، بل هو شرط مُسبق لظهور الرحمة، وفاعلية الإحسان، وصدق التعارف، ونجاح العمران. فلا يمكن بناء تعارف قائم على الظلم، ولا عمران مستقرّ في غياب القسط، ولا إصلاح عادل دون ميزان واضح.

خامسًا: الخلل الحداثي في فهم العدل

في الرؤية الحداثيّة، يُختزل العدل في "المساواة الشكلية أمام القانون" أو "تحقيق المصلحة"، بينما في التصوّر القرآني:

- العدل مرتبط بالتقوى، وليس بالحسابات النفعيّة.
- القسط ناتج عن الوحي، لا عن الإرادة الجماعية فقط.
- العدل لا يُجرأ، بل هو شامل لكلّ المجالات: القول، الفعل، الاقتصاد، السياسة، الاجتماع.

2. الرّحمة: الروح التفاعلية للعدل القرآني

أولًا: التعريف المفهومي

ليست الرحمة في القرآن مجرد شعور عاطفي، بل هي قيمة إلهية تشريعية وتربوية، تنبع من صفة الله الكبرى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، وتُنزل إلى العالم بوصفها قاعدة للسلوك، ومبدأ للعلاقات، ووظيفة للسلطة والمجتمع.

إنَّها لا تعني فقط الشفقة، بل تعني:

إرادة الخير للغير، دون مقابل، في ضوء التزكية، وبعيدا عن الاستعلاء.

ولهذا قال تعالى في وصف النبي (ص):

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)

ثانياً: الرحمة في بنية الاجتماع القرآني

إذا كان العدل هو ميزان العلاقات، فإن الرحمة هي روح العلاقات، إذ:

- تُكسب التفاعل الإنساني بُعداً وجدانياً وتزكويًا.
- تحوّل العلاقات من حقوق وواجبات جامدة إلى علاقات عطاء ومودّة.
- تُؤسّس لبنية اجتماعية قائمة على الرعاية والرفق لا على الغلبة والخشونة.

وقد وصف الله تعالى المؤمنين بقوله:

﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: 29)

أي أن الرحمة ليست ضعفاً، بل اختياراً أخلاقياً ناضج داخل الجماعة المؤمنة.

ثالثاً: الوظائف الاجتماعية للرحمة

الوظيفة	الشرح
تعزيز التماسك	تُنمّي روح المودّة والتكافل والرعاية المتبادلة بين أفراد

الداخلي	المجتمع.
تقييد السلطة والقرار	تمنع التسلُّط، وتُوجِّه العقوبة والتشريع نحو الإصلاح لا الانتقام.
حماية الفئات الهشة	كالأيتام والفقراء والنساء والمستَّين وذوي الحاجة، فتجعل رعايتهم واجبًا أخلاقيًا لا إحسانًا اختياريًا فقط.
إنتاج ثقافة اجتماعية راقية	تقوم على الرفق واللين وطيب القول والتسامح والإحسان المتبادل.

رابعًا: الفرق بين الرحمة في القرآن والرحمة في الحداثة

في القرآن	في الأنموذج الحداثي
صادرة من الله، ومتَّصلة بالتزكية	صادرة من الإنسان، ومتَّصلة بالعاطفة أو القانون
تُمارس بوصفها تكليفًا دينيًا وأخلاقيًا	تُمارس بوصفها خيارًا شخصيًا أو سياسة حقوقية
تُغذِّي الاجتماع وتؤسِّس للأمة	تُخدم عبر الدولة أو المنظَّمات، لكنها بلا جذور دينية

خامسًا: الرحمة بوصفها امتدادًا للعدل

الرحمة لا تلغي العدل، بل:

- تُكمله عندما لا يكفي العدل وحده (الفضل والعفو).
- تُضبط به عندما تتجاوز حدودها (عدم الإفساد باسم العاطفة).
- تُمهِّد له في المجتمعات التي لم تتأهَّل بعد لحمل عبء القسط الكلي.

ولهذا، فإن التسلسل القرآني الذي يبدأ بالعدل لا ينتهي عنده، بل يتجاوزه إلى الرحمة ثم الإحسان، بوصفها مراحل من النضج الاجتماعي.

خاتمة موجزة

ليست الرحمة مكملًا إنسانيًا ناعمًا فقط، بل هي بُعد حضاري ومقصد اجتماعي أصيل في التصور القرآني، تُعيد بناء التفاعل البشري على أساس من اللين والرعاية، وتمهّد للانتقال من التجرد القانوني إلى الأخلاق الجماعية.

3. الإحسان: القمة السلوكية في منظومة الاجتماع القرآني

أولاً: التعريف القرآني للإحسان

الإحسان في اللغة هو الإتقان والتجميل في الفعل، وأداء ما هو خير بطريقة أطيب وأرقى من الحد الأدنى المطلوب.

وفي القرآن، يُقدّم الإحسان بوصفه:

نمطًا من السلوك الفائق يتجاوز العدل، ويجعل من الخير فضيلة لا مجرد واجب.

وقد ورد الإحسان في القرآن أكثر من خمسين مرة، في سياقات متعدّدة، منها:

- مع الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾
- مع الناس: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾
- مع الوالدين: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾
- مع العدو: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
- مع الخصوم: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾

ثانيًا: موقع الإحسان في المنظومة القيمية

يأتي الإحسان في الترتيب القرآني بعد:

- العدل (إعطاء كل ذي حق حقه)، و
- الرحمة (تليين التفاعل بالعطف والرعاية)،

ثم يكمل البناء الاجتماعي بـ:

مجاورة القانون إلى الفضل، ومجاورة الحاجة إلى الجمال، ومجاورة
المجازاة إلى الكرم.

ولهذا قيل:

"العدل ميزان الاجتماع، لكن الإحسان روحه ونبضه ومعناه."

ثالثاً: الوظائف الاجتماعية للإحسان

الوظيفة	البيان
تعزيز المودة فوق الواجب	الإحسان يخلق شعوراً بالفضل والانتماء، ويُنمي رابطة الودّ، لا فقط العلاقة الوظيفية بين الناس.
الارتقاء بجودة العلاقات	لا تقتصر على أداء الحقّ، بل تُحسّن الأداء وتحلّيه، وتضفي الجمال على القانون.
منع الردّ بالمثل في المواقف السلبية	يُلزم المحسن نفسه بردّ الإساءة بالحسنى، مما يُبطئ دورة الكراهية والعنف.
توليد ثقافة المبادرة والعطاء	يجعل الخير فعلاً سابقاً، لا فقط استجابة، ويحرّك الناس نحو فعل الخير لا انتظاره.

رابعاً: الإحسان بوصفه أسلوب حياة لا موقفاً طارئاً

لا يُمارس الإحسان فقط عند الغضب أو المصالحة، بل هو:

- نظام تفكير
- أخلاقية تعايش

○ طراز راقٍ من الإنسانيّة

وقد عبّر النبي (ص) عن ذروته بقوله:

«أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»

مما يدلّ على أن الإحسان حالة وعي مستمرة، لا سلوكاً ظرفياً.

خامساً: الفرق بين الإحسان والعدالة الإجرائيّة في الحادثة

الإحسان في القرآن	الأخلاقيّة الحداثيّة
يصدر عن الإيمان بالله والرقابة الإلهيّة	يصدر عن المصلحة أو الشعور الإنساني أو القوانين
يُطلب حتى تجاه العدوّ	يُقَيّد بمن يستحقّ فقط
يُمارس دون مقابل	يُربط غالباً بالتبادليّة والنفع

خلاصة

الإحسان هو قَمّة البناء الاجتماعي القرآني:

- فيه يتجاوز الإنسان ذاته.
- ويُجسّد الأخلاق في أفعال فاضلة.
- ويحوّل الاجتماع من التعاقد إلى التراحم، ومن الحقوق إلى الكرامة، ومن الأداء إلى الجمال.

4. التعارف: البنية الجامعة للاجتماع القرآني

أولاً: الجذر والمعنى القرآني

التعارف مشتقّ من الجذر ع-ر-ف، الذي يدلّ على الإظهار بعد الخفاء، والإدراك المرتبط بالتمييز، والاعتراف بالآخر بوصفه معلوماً لا مجهولاً.

وفي السياق القرآني، ليس التعارف مجرد معرفةٍ سطحيّة، بل هو عملية اجتماعيّة-أخلاقيّة تُنتج الوعي المتبادل، والتفاعل الإيجابي، والإقرار المتساوي بالوجود والمكانة.

الآية المؤسّسة لهذه القيمة هي:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13)

ثانيًا: موقع التعارف في بناء الاجتماع القرآني

بعد العدل (توزيع الحقوق)، والرحمة (تهذيب التفاعل)، والإحسان (تحسين العلاقات)، يأتي التعارف ليكون:

الهيكل الجامع للعلاقات البيئيّة في المجتمع التوحيدي.

فهو:

- لا يقوم على الدم، ولا العرق، ولا العقد المصلحي،
- بل يقوم على الاعتراف المتبادل بالكرامة الإنسانيّة، والانفتاح الأخلاقي على الآخر، ضمن إطار من التقوى والحق.

ولهذا تخدم الآية بـ:

﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾

أي أن التعارف لا يعني التسوية الأخلاقيّة، بل التمييز بالتقوى لا بالهويّات الضيقة.

ثالثًا: وظائف التعارف الاجتماعيّة

الوظيفة	البيان
بناء الهوية الجماعيّة	يُخرج الفرد من الانغلاق إلى دائرة الجماعة، ويُؤسّس

الراشدة	لانتماء غير عدائي.
ضبط الفروقات الطبيعية	يُحوّل الفروقات (القبلية، اللغوية، الثقافية) من أدوات تنازع إلى عناصر تكامل.
تحقيق مبدأ الاعتراف	يُقرّ بأنّ كل فرد وكل جماعة تستحقّ أن تُعرف وتُعترف بوجودها وكرامتها.
تمكين الحوار الحضاري	يفتح أبواب التفاعل والتبادل مع الآخر، دون ذوبان أو استعلاء.

رابعًا: التعارف في مقابل الصراع الهوبزي (Hobbesian) والدارويني

في التصوّر القرآني	في الأنموذج الماديّ الحداثي
الإنسان مخلوقٌ للوصال والتعارف	الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان (هوبز)
الفروقات أداة تكامل	الفروقات سبب صراع وجودي
المعرفة تعني التزكية والتقرب	المعرفة تُستعمل للسيطرة والاستغلال

خامسًا: التعارف في ضوء التزكية والتقوى

لا يكون التعارف نافعًا إلا إذا قاده:

- العدل في الموقف،
- والرحمة في الفهم،
- والإحسان في السلوك،
- والتقوى في الغاية.

فهو ليس علاقة "سياسيّة"، بدون علاقة معرفيّة-أخلاقيّة-توحيدية، ترقى بالمجتمع نحو التواصل البناء والانفتاح المسؤول، دون ذوبان أو تناحر.

خلاصة

التعارف هو العمود الفقري للاجتماع القرآني، يمثّل النقطة التي تتحوّل فيها القيم الفردية إلى علاقات جماعية قائمة على الاعتراف والاحترام والمقاصد العليا، ويُعيد تعريف الآخر لا كتهديد، بل كشريك في العمران.

5. العمران: الامتداد الكوني والاجتماعي للتعارف

أولاً: الجذر والمعنى

العُمران مشتقّ من الجذر ع-م-ر، الذي يدلّ على الامتلاء والبناء والإحياء والاستقرار.

وفي المفهوم القرآني، لا يقتصر العُمران على البناء الماديّ، بل يشمل:

إحياء الأرض، وصلاح الاجتماع، واستقامة القيم، وتفعيل الوظيفة الاستخلافية للإنسان في الكون.

الآية المركزية التي تُحدّد هذا المعنى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَغْمِرُكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)

أي كلفكم بعمارته، لا يفسادها.

ثانياً: موقع العمران في البناء القيمي

بعد أن يُؤسّس الاجتماع على:

- العدل في الحقوق،
- الرحمة في العلاقات،
- الإحسان في التفاعل،
- التعارف في الاعتراف المتبادل،

يأتي العُمران بوصفه:

تفعيلًا جماعيًا للوجود، يربط بين الإنسان والمكان، بين الغاية الإلهية والوظيفة العملية.

فالعمرانُ هو التجسيد الحضاري للمنظومة القيمية، وهو الذي يحوّل الاجتماع من التواكل إلى الإنجاز، ومن التكدّس إلى الفاعلية.

ثالثًا: وظائف العمران الاجتماعية والكونية

الوظيفة	البيان
تحقيق الاستخلاف	الإنسان مستخلف في الأرض، والعمران هو أدواته في أداء هذه الأمانة.
توجيه التنمية نحو القيم	لا تُقاس الحضارة بحجم البناء فقط، بل باتّساقها مع مقاصد العدل والتزكية والرحمة.
تحويل الفروقات إلى تكامل وظيفي	التعارف يُنتج تخصّصًا، والعمران يُوحّده في مشروع جماعي منتج.
حماية البيئة والموارد	العمران القرآني يقوم على الإحياء لا الاستنزاف، وعلى الاستصلاح لا الإفساد (الأنبياء: 16).

رابعًا: العمران في مقابل "التنمية المادية" في الحداثة

في الرؤية القرآنية	في الأنموذج الحداثي
العمران مشروع أخلاقي-روحي	التنمية مشروع مادي-اقتصادي
يربط بين الإنسان والأرض والمقاصد	يركّز على السيطرة والاستهلاك
يقوم على التزكية	يقوم على الإنتاج والإشباع
يتقوّم بالتقوى	يتقوّم بالربح والهيمنة

خامساً: ارتباط العمران بالقيم السابقة

- لا يمكن تحقيق العمران من دون تعارف يوزّع الأدوار.
- ولا من دون عدل يضمن الحقوق.
- ولا من دون رحمة ترعى الفئات الهشة.
- ولا من دون إحسان يرتقي بجودة الفعل.
- ولا من دون إصلاح يحمي العمران من الفساد والانهيـار (وهو القيمة القادمة).

خلاصة

ليس العمران في القرآن هدفاً مادياً فقط، بل هو مقصد استخلافيٍّ أخلاقيٍّ، يتحقق حين يُفَعَّل الإنسان وجوده في الأرض على ضوء القيم، لا على ضوء الشهوة أو القوة، ويصبح فاعلاً في التاريخ، لا طفيلياً عليه.

6. الإصلاح بين الناس: آلية الحفظ والتجدد في الاجتماع القرآني

أولاً: المفهوم القرآني

الإصلاح في اللغة هو ضدّ الفساد، ويعني إعادة الشيء إلى حالته السويّة، أو نقله من حالٍ مختلةٍ إلى حالٍ مستقيمة.

وفي التصرّو القرآني، الإصلاح بين الناس هو:

قيمة وظيفيّة-أخلاقيّة تحفظ بنية الاجتماع من الانهيار، وتعالج الاختلالات التي تطرأ على العلاقات البشريّة، وتعيد التوازن والصفاء إلى الجماعة.

قال تعالى:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: 10)

وفي موضع آخر:

﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (النساء: 114)

ثانيًا: موقع الإصلاح في البناء التأسيسي

بعد أن ينهض الاجتماع على:

- العدل في التوزيع،
- الرحمة في التفاعل،
- الإحسان في السلوك،
- التعارف في البنية،
- العمران في الإنجاز،

تأتي قيمة الإصلاح بوصفها:

آلية الضبط الذاتي، وآلية معالجة الصراعات والانكسارات الداخلية، من أجل استمرار الاجتماع واستعادة توازنه.

ثالثًا: وظائف الإصلاح في الاجتماع القرآني

الوظيفة	الشرح
منع التراكم السلبي للنزاعات	الإصلاح يقطع دورة الانتقام، ويحوّل الخلاف إلى فرصة للنمو والنضج.
إعادة الثقة بين الأفراد والجماعات	يحفظ وحدة الجماعة، ويُعيد بناء العلاقات المتضررة على أسس قيمية.
ضمان استمرارية العمران والتعارف	يُمنع تعطل المشروعات الجماعية بسبب الأذى أو القطيعة أو الظنون.
تنمية ثقافة الاعتراف والخروج من النرجسية	الإصلاح يتطلب تنازلاً وصدقاً واعترافاً، مما يُنضج الوعي الجماعي.

رابعًا: الإصلاح كتكليف جماعي لا مبادرة فردية فقط

ليس في القرآن، الإصلاح تطوعًا، بل فرض اجتماعي، وأحد شروط التدبّر الجماعي:

﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: 128)

﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا﴾ (الحجرات: 9)

وهذا يدلّ على أنّ الجماعة المسلمة لا تُقاس فقط بدرجة الإيمان، بل بقدرتها على إصلاح ذاتها من الداخل.

خامسًا: الفرق بين الإصلاح القرآني والتسويات الحداثيّة

التسوية الحداثيّة	الإصلاح في القرآن
قائم على التوازنات المصلحيّة أو التنازلات السياسيّة	قائم على الحقّ والعدل والتقوى
هدفه إنهاء الصراع الظاهري دون معالجة جذوره	هدفه تزكية النفوس واستعادة العلاقة
أداة تفاوض أو وساطة بين طرفين فقط	وظيفة مجتمعيّة قائمة على التكليف

سادسًا: الإصلاح كخاتمة للمنظومة التأسيسية

الإصلاح هو:

- تأمين اجتماعي أخلاقي لما قد يطرأ من خلل.
- آلية تصحيح داخليّة مستمرّة.
- شرط لاستمرار التعارف والعمران دون تفكّك.

وهو ما يجعل البناء القرآني للاجتماع بناءً قابلاً للتعاقي والتجدد والتماسك في وجه الأزمات.

خاتمة تحليلية: الطبقة التأسيسية... من بناء الفرد إلى تماسك الجماعة

تُشكّل القيم الستّ التأسيسية (العدل، الرحمة، الإحسان، التعارف، العمران، الإصلاح) الهيكل القيمي العميق الذي يُقيم عليه القرآن الكريم بنية الاجتماع الإنساني السوي، لا بوصفها مجرد فضائل، بل باعتبارها شروطًا تكوينية ووظيفية لبقاء الاجتماع واستقراره وتجديده.

أولاً: من التمرکز الفردي إلى الانفتاح الجماعي

تبدأ الطبقة التأسيسية بالعدل والقسط، لضبط التفاعل على قاعدة الحق، ثم تمرّ بالرحمة والإحسان، لتلين الصّلات وترقي التعامل، ثم تؤسّس عبر التعارف لبنية جماعية معترف بها ومتواصلة، وتنتهي بالعمران بوصفه وظيفة الوجود، وبالإصلاح بوصفه آلية حماية البنية من التآكل.

بهذا التسلسل، لا يبقى الإنسان متمركزاً حول ذاته، بل يفتح على الجماعة، ويكتشف أنّ هويته الأخلاقية لا تكتمل إلا في ظلّ اجتماع راشد.

ثانياً: التراتبية البنائية لا العرضية الفضائية

اللافت في هذا النسق أنّ القيم لا تتجاوز عَرْضياً، بل تتراكم بُنيوياً، فكلّ واحدة تُمثّل شرطاً لما بعدها:

لا رحمة بلا عدل، وإلا تحوّلت إلى ضعف.

ولا إحسان بلا رحمة، وإلا صار رياءً أو نفاقاً.

ولا تعارف بلا إحسان، وإلا صار صراعاً مقنّعاً.

ولا عمران بلا تعارف، وإلا كان استغلالاً وهيمنة.

ولا إصلاح بلا عدل، وإلا انقلب إلى محاباة أو تسوية فاسدة.

فكلّ قيمة تُهيئ نفسياً ووظيفياً لولادة القيمة التي تليها، حتى تكتمل دورة

التأسيس.

ثالثاً: البنية الوقائيّة والاستمراريّة

ما يميّز الطبقة التأسيسية في القرآن أنها ليست مؤقتة، بل:

- تستمرّ مع كلّ مراحل نموّ الجماعة.
- وتُعاد تفعيلها مع كلّ أزمة أو فتور.
- وهي في الوقت نفسه وقائيّة (تحمي من الفساد) وتجديديّة (تُصلح وتُعيد التوازن).

ولهذا ترتبط مقاصد هذه القيم بالغايات الكبرى للرسالة:

- الاستخلاف،
- التزكية،
- الشهادة على الناس،
- والتوحيد العمليّ في الواقع.

رابعاً: البناء الأخلاقي مقابل البناء الميكانيكي

لا يُبنى المجتمع القرآني - بحسب هذه القيم - بالعقد الآلي أو القانون الجافّ فقط، كما في النماذج الحداثيّة الهوبزيّة (Hobbesian)، بل يُبنى عبر:

- ميزان العدل،
- روح الرحمة،
- أخلاقيّة الإحسان،
- هيكل التعارف،
- وظيفة العمران،
- ومنظومة الإصلاح.

وهذا ما يجعل الاجتماع القرآني اجتماعاً إنسانياً روحياً متكاملًا، لا مجرد تنظيم سلوكي أو ضبط قانوني.

نحو القسم التالي...

بعد أن تم تأسيس بنية الاجتماع من خلال هذه الطبقة الأولى، ننتقل في القسم التالي إلى الطبقة التفاعلية، حيث يتم ضبط تفاصيل العلاقة بين أفراد الجماعة، من خلال قيم مثل: العفو، كظم الغيظ، حُسن الظنّ، الستر، التعاون، التواضع... وهي التي تُفَعِّل القيم التأسيسية في الحياة اليومية، وتُحافظ على حرارة الاجتماع وسلاسته واستمراره.

القيم التفاعلية في الاجتماع القرآني: من تهذيب السلوك إلى صيانة الجماعة

المقدمة

بعد أن يُقام الاجتماع الإنساني على أسس التوحيد والعدل والتعارف والعمران، لا يكتمل بناؤه إلا عبر شبكة دقيقة من القيم السلوكية التي تضبط التفاعل اليومي بين أفرادها، وتُهدِّب ردود الأفعال، وتُرشد العلاقات، وتُحافظ على حرارة الجماعة دون احتراق، واستمراريتها دون تفكك.

نُسمي هذه القيم في التصوّر القرآني بـ القيم التفاعلية، لأنها تتحقّق في سياق العلاقة، وتُمارَس في الزمن الاجتماعي المباشر، وهي تُشكّل الطبقة الثانية من البناء القيمي للاجتماع المسلم، بعد الطبقة التأسيسية.

ليست هذه القيم اختيارًا جماليًا، بل تكليفًا قيميًا وظيفيًا، يجعل من كلّ فرد خلية واعية في جسد الجماعة، ويمنع التصادم والانغلاق والتنافر.

فيما يلي عرض أنموذجي لأهمّ هذه القيم، كما وردت في النصوص القرآنية، مع تعريفٍ مختصرٍ وظيفيٍّ لكل منها:

القيم التفاعلية في القرآن الكريم

القيمة	التعريف القرآني الوظيفي

العفو	تجاوز الحق في العقوبة ابتغاءً للفضل والإصلاح، وهو علاج أخلاقي لدوائر الانتقام والتوتر. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (الشورى: 40).
كظم الغيظ	ضبط الانفعال عند الغضب، وكبح الاستجابة السلبية، وهو شرط في استدامة العلاقة داخل الجماعة. ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ﴾ (آل عمران: 134).
حُسن الظنّ	الميل إلى تأويل الخير في الآخرين، بدل الشكّ والتهمة، وهو قاعدة للثقة المجتمعية. ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾ (الحجرات: 12).
الستر وحفظ السرّ	صيانة خصوصيات الناس، وكفّ الأذى عن عوراتهم، ومنع فضحهم أو استغلال ضعفهم. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفُحِشَةُ...﴾ (النور: 19).
الصدق	مطابقة القول للواقع بنية خالصة، وهو أساس الثقة اللفظية والمعنوية. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: 119).
التواضع	خفض النفس وتجنّب التفاخر والاستعلاء، وهو بوابة التواصل الرجم والسليم. ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ (الفرقان: 63).
الحياء	رقابة باطنية تحجز الإنسان عن التصرف الفاحش أو الوقح، وتؤسّس لأخلاقية الحضور العام.
الإيثار	تقديم حاجة الآخر على النفس، خاصة عند الندرة، ويُنْتَج رابطة تضحية داخل الجماعة. ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ (الحشر: 9).
التعاون على البرّ والتقوى	السعي الجماعي نحو الخير المشترك، والنهي عن التعاون على الإثم والعدوان. ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: 2).

حُسن القول	انتقاء اللفظ الطيّب، وتجنّب الجارح والمُهين، لأنّ الكلمة أساس بناء القلوب. ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: 83).

الخاتمة التحليليّة

تمثّل القيم التفاعليّة في المنظور القرآني النسيج اليومي الدقيق الذي يحفظ حرارة الاجتماع دون احتراق. فبينما تُقيم القيم التأسيسيّة الهيكل العام للمجتمع، تُبقي القيم التفاعليّة هذا الهيكل حيًّا، نابضًا، قادرًا على احتواء الاختلاف، واستيعاب الضغوط، والتجدّد من الداخل.

وهذه القيم ليست فقط أدوات أخلاقيّة، بل:

- مُثَبِّتات نفسيّة تمنع الانهيار العاطفي.
- مُرَشِّدات سلوكيّة تضبط ردود الأفعال.
- مُيسِّرات اجتماعيّة تُخفّف من التوتر وتُعزّز الرضا الجماعي.

إنّ مجتمعًا يتنفّس الصدق، ويتسامى بالعفو، ويضبط لسانه، ويؤثّر غيره، ويتعاون على البرّ، هو مجتمعٌ لا يتهالك عند الخلاف، ولا يتهاوى أمام الفتن، بل يملك مناعة قيميّة متينة تُؤهّله ليكون أمةً شاهدة.

وهكذا، تُمثّل القيم التفاعليّة امتدادًا عمليًّا للمقاصد العليا: فهي تُحقّق التزكية، وتُفعلّ التعارف، وتُعزّز الرحمة، وتُحضّر النفس للإصلاح إذا وقع الخلل.

القيم الضابطة والممانعة للفساد في الاجتماع القرآني: أخلاقيّة الوقاية وصيانة البنية

المقدّمة

بعد أن يُبنى الاجتماع القرآني على أسس القيم التأسيسيّة، ويُدَار عبر شبكة القيم التفاعليّة، يبقى في حاجةٍ دائمةٍ إلى منظومة ضابطة تحميه من الانحراف والتآكل، وتُبقّيه يقظًا أخلاقيًا، ومحصنًا من الانهيار القيمي أو التفكك السلوكي.

في هذا السياق، يقدّم القرآن الكريم طبقة ثالثة من القيم الاجتماعيّة

نُسَمِّيها بـ القيم الضابطة والمانعة للفساد، وهي ليست جزءًا من الترف الأخلاقي، بل هي آليات حماية وقائية وبنويّة تعمل عند وجود الفتنة أو الكذب أو الشائعة أو الفتور الجماعي.

هذه القيم هي بمثابة الجهاز المناعي للمجتمع، تحفظه من الداخل، وتُعيد إليه استقامته حين يعتلّ.

القيم الضابطة والمانعة للفساد في القرآن الكريم

القيمة	التعريف القرآني الوظيفي
الوفاء بالعهد والوعد	الالتزام الصادق بالعقود والعهود والمواثيق، وهو ما يُبقي العلاقات مستقرّة وموثوقة. ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 34).
الشكر والامتنان	الاعتراف بالفضل للناس ولله، وهو ما يمنع الجحود والنكران الذي يُفكّك الروابط الإنسانيّة. ﴿اشْكُرُوا لِي وَلِوَالِدَيْكُمْ﴾ (لقمان: 14).
حُسن القول واللين في الخطاب	تهذيب اللسان، وتجنّب العنف اللفظي، الذي يكون غالبًا مقدّمةً للعنف المجتمعي. ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: 83).
التثبت من الأخبار	التحقّق من المعلومات قبل نشرها أو الحكم بها، منعا لوقوع الظلم أو إشاعة الفوضى. ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: 6).
الاستقامة السلوكيّة	الثبات على القيم في القول والعمل، وعدم التقلّب تبعًا للمصلحة أو الهوى. ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ﴾ (هود: 112).

الخاتمة التحليليّة

في المنظور القرآني، ليست القيم الضابطة ترفًا أخلاقيًا ولا مكافآت اختيارية، بل هي:

- خط الدفاع الأخير ضد التفكك الداخلي،
- والحامي الحقيقي من الفساد الاجتماعي التراكمي،
- والضمانة لدوام العمران وصالح التعارف.

فحين تغيب هذه القيم:

- يتحوّل الإنسان إلى كائن نكّار للجميل،
- وتصبح العلاقات هشّة لا يُعوّل عليها،
- وينهار الخطاب إلى تحريض أو سخرية أو اتهام،
- وتغزو الشائعات وجدان الجماعة،
- وتفقد المواقف تماسكها الأخلاقي.

في المقابل، حين تكون هذه القيم حاضرة وفاعلة:

- يبقى الاجتماع سليماً من الداخل، حتى لو اشتدّت عليه العوارض من الخارج،
 - ويقدر على استعادة توازنه في الأزمات،
 - ويُنْتِج ثقافة مجتمعيّة تقوم على النزاهة والصدق والانضباط والثقة.
- ولذلك، فإن المجتمع الذي يُفَعّل القيم التأسيسية، ويُجسّد القيم التفاعلية، ولا يُهمل القيم الضابطة، هو المجتمع القرآني المتماسك الذي يتّجه إلى التزكية والعمران لا إلى الانهيار والصراع.

منظومة القيم الاجتماعية في القرآن الكريم: من التأسيس إلى التفاعل إلى الضبط

المقدّمة

يتميّز تصوّر القرآني للاجتماع الإنساني بكونه اجتماعاً قيميّاً قبل أن يكون قانونيّاً أو مؤسّسيّاً. فبناء المجتمع في الإسلام لا يبدأ من التنظيمات الإدارية، ولا من التعاقدات القانونيّة، بل من شبكةٍ من القيم الرّبانيّة التي تُحدّد غاية الاجتماع،

وتضبط مساره، وتُقوِّمه من الداخل، وتمنع فساده وإنهياره.

لا يقدِّم القرآن الكريم القيم باعتبارها مجرد فضائل فردية، بل يُنزلها إلى الواقع بوصفها:

- بنيةً تأسيسيةً لبناء الجماعة،
 - وموجهاتٍ تفاعليةً لتنظيم العلاقات،
 - وآلياتٍ ضابطة لضمان الاستمرار والاستقامة.
- وتتوزَّع هذه القيم في ثلاث طبقات متكاملة، تشكِّل ما يمكن تسميته بـ الهندسة القيمية للاجتماع القرآني:

أولاً: الطبقة التأسيسية – القيم البنائية الكبرى

القيمة	التعريف
العدل والقسط	ميزان الاجتماع ومركز الثقل الذي تُقاس به الحقوق والمواقف والتعاملات.
الرحمة	الروح الداخلية التي تمنع الغلظة وتؤسِّس لرعاية الإنسان بدل قهره.
الإحسان	بلوغ القمة الأخلاقية في التعامل، وتجاوز الواجب إلى الفضل.
التعارف	الاعتراف المتبادل بوصفه أساساً للهوية الجماعية دون نفي للآخر.
العمران	وظيفة الإنسان في الكون: الإحياء، والإصلاح، وتفعيل الوجود القيمي.
الإصلاح بين الناس	آلية استعادة التوازن بعد الاختلال، وأداة استمرارية الاجتماع.

ثانياً: الطبقة التفاعلية – القيم السلوكية التنظيمية

القيمة	التعريف
العفو وكظم الغيظ	كبح ردود الفعل السلبية وتجاوز الإساءة لدوام العلاقة.
حُسن الظنّ	تغليب النوايا الطيّبة والبعد عن الريبة والتهمة.
الستر	حماية خصوصيّة الآخرين ومنع فضحهم أو التنكيل بهم.
الصدق	مطابقة القول للواقع والالتزام الأخلاقي في التعبير.
التواضع	خفض النفس والامتناع عن الاستعلاء والتمييز الطبقي أو المعرفي.
الحياء	رقابة باطنية تهذّب الحضور الاجتماعي وتمنع الانكشاف القيمي.
الإيثار	تقديم حاجة الآخرين على النفس، خاصّةً عند الندرة.
التعاون	فعل جماعي أخلاقي يسعى لتحقيق البرّ والتقوى.
حُسن القول	اختيار الألفاظ اللطيفة والابتعاد عن التجريح والسخرية.

ثالثاً: الطبقة الضابطة – القيم المانعة للفساد

القيمة	التعريف
الوفاء بالعهد	تثبيت الثقة في العلاقات الرسميّة والشخصيّة عبر الالتزام بالمواثيق.
الشكر والامتنان	الاعتراف بالفضل ونفي الجحود الذي يهدم النسيج الاجتماعي.
حُسن الخطاب	تهذيب التعبير لمنع العنف الكلامي والانقسام النفسي.
التثبّت من الأخبار	وقف الشائعات وحماية الجماعة من الفتن الإعلامية.

الاستقامة	الثبات على القيم والانسجام بين القول والفعل عبر الزمن.

العلاقة البنيوية مع القيم الأخرى:

- القيم التأسيسية = تؤسس الاجتماع.
- القيم التفاعلية = تُدير اليوميات المجتمعية.
- القيم الضابطة = تؤمن المجتمع ضد الفساد الداخلي والبُنيوي.

تمامًا كما في الجسم:

- التأسيسية = العظام
- التفاعلية = الدورة الدموية
- الضابطة = الجهاز المناعي

الخاتمة التحليلية: نحو هندسة قيمية قرآنية للاجتماع الإنساني

في ضوء هذا البناء الثلاثي المتكامل، تتجلى منظومة القيم الاجتماعية في القرآن بوصفها:

- هندسة أخلاقية متكاملة تبدأ من التأسيس، وتمرّ بالتفعيل، وتنتهي بالحماية.
- نظامًا يعيد تعريف الإنسان لا ككائن تنافسي أو مصلحي (كما في الفلسفات الهوبزّية)، بل كفاعل أخلاقي مستخلف يسير نحو التزكية والعمران.
- مشروعًا حضاريًا يسعى إلى إنتاج مجتمع لا يُستهلك بالقوانين، بل يتجدّد بالقيم.

وهكذا، حين تُفعّل هذه القيم على المستوى الفردي والمؤسسي، يتحقّق:

- التعارف السليم،
- والعمران الراشد،

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

- والتوازن الحضاري،
- وتظهر أمة شاهدة، قادرة على البناء والنقد والإصلاح.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 19: الحاكمية السياسية: من المفهوم إلى المأسسة

منظومة القيم السياسية في القرآن: من التأسيس الشرعي إلى الضبط الأخلاقي

أولاً: القيم السياسية التأسيسية

هي القيم التي تُشكّل المرجعية الشرعية والمفهومية للحكم، وتحدّد مشروعية السلطة، وغائية النظام السياسي، وحدود ممارسة القوة، وتشتقّ من التوحيد والاستخلاف والرسالة.

القيمة	التعريف الوظيفي
التوحيد	أصل السياسة القرآنية؛ إذ يمنع تأليه الحاكم أو الدولة، ويجعل السيادة لله وحده، والمرجعية للوحي.
الاستخلاف	يُحدّد وظيفة الإنسان في السلطة: لا مالكا ولا متألّها، بل مؤتمّناً على رعاية الشأن العام وفق قيم الحق.
العدل والقسط	مقياس جوهري لمشروعية النظام، وضابط لاستخدام السلطة. ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25).
الشورى	أصل في اتخاذ القرار لا خيار، وهي نفي صريح للاستبداد، ومصدر تفاعلي لتفعيل الإرادة الجماعية.
الأمانة	الحكم ليس امتيازاً طبقياً، بل تكليف ومسؤولية ثقيلة ﴿إِنَّ اللَّهَ

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ (النساء: 58).	

ثانيًا: القيم السياسية التفاعلية

تُنظَّم هذه القيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبين القوى المجتمعية المختلفة، وهي المسؤولة عن بناء الثقة السياسية، وتفعيل الحوار، وتسيير الشأن العام برحمة وتوازن وعدل.

القيمة	التعريف الوظيفي
الرحمة بالرعية	تُوجَّه السلطة نحو رعاية الناس لا قهرهم. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران: 159).
اللين والتيسير	خطاب سياسي راقٍ ولين يُقَرَّب لا يُنْفَر. ﴿وَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ (طه: 44).
الصدق في الخطاب السياسي	نقيض الازدواج والنفاق والمراوغة. ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ (الأنعام: 152).
النصيحة المتبادلة	مراقبة أخلاقية غير سلطوية بين الأمة والحاكم، تقوم على المحبة لا الخصومة.
الإنصاف في الرأي والخلاف	إدارة التعددية ضمن وحدة التوجه الشرعي؛ أي التعددية تحت التوحيد لا فوقه.

ثالثًا: القيم السياسية الضابطة والمانعة للفساد

تُؤَسَّس هذه القيم لأخلاقية الرقابة، والشفافية، والمحاسبة، ومنع الاستبداد والفساد والانحراف. وهي لا تنتمي إلى "الطوائف السياسية"، بل إلى جوهر النظام الراشد.

القيمة	التعريف الوظيفي

المسؤولية والمحاسبة	كل صاحب ولاية مسؤول أمام الله والناس، والمُلك حساب لا تشریف.
الشفافية في القرار والمال	لا يجوز إخفاء المعلومات أو احتكار الموارد العامة.
منع الاستبداد	كل استفراد بالسلطة مخالف لسنن الشورى وأمانة الحكم. ﴿وَلَا تُطِغْ أَمْرَ الْمُشْرِفِينَ﴾ (الشعراء: 151).
نصرة المظلوم	معيار أخلاقي لقيمة الدولة: لا يُترك الضعيف، بل يُنتصر له. ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (النساء: 75).
الولاء للحق لا للأشخاص	المعيار في الولاء هو المبدأ لا الأفراد، ولا السلطة، ولا الحزب. ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...﴾ (المائدة: 55).

الخاتمة التحليلية

تبيّن من هذا التصنيف أنّ النظام السياسي القرآني لا يقوم على شكل السلطة أو مركز القرار، بل على طبقات قيمية متكاملة:

1. تأسيسية: تضبط المشروعية وتمنع التأليه.
2. تفاعلية: تنظّم العلاقة بين القيادة والأمة في ضوء الرحمة والشورى.
3. ضابطة: تقي من الاستبداد والفساد وتؤمن الشفافية والعدالة.

لا تُمارَس هذه القيم في معزل عن العقيدة أو الاقتصاد أو الاجتماع، بل تنتمي إلى وحدة منظومة قرآنية شاملة، تجعل من السياسة خادمة للإنسان، لا متسلطة عليه، وتحوّل الحكم من سلطة فوقية إلى وظيفة أخلاقية حضارية.

نمذجة الحاكمية السياسية الإسلامية: البناء التطبيقي

المحور الأول: مرجعية التشريع والسيادة

العنصر	التطبيق العملي

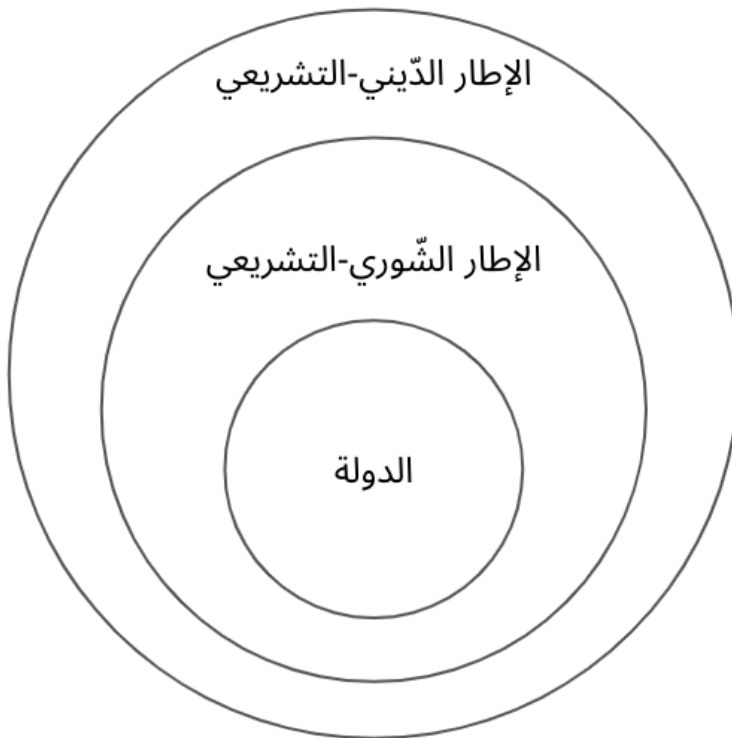
المرجع الأعلى	السيادة لله، والمصدرُ الأول للتشريع هو الوحي (القرآن والسنة) لا الإرادة الشعبية المجردة.
المؤسسة التشريعية	المؤسسة التشريعية في أنموذج الحاكمية الإسلامية تتكوّن من بُعدين متكاملين: مؤسسة دينية-تشريعية: معنيّة بأمر الله، تضبط المرجعية الشرعية العليا، وتجتهد في بيان الشريعة والمقاصد والقيم الأخلاقية، وتشرف على وتراقب الشورى التشريعية. مؤسسة شورية-تشريعية: تمثّل الأمة، وتُعنَى بأمر الناس، من خلال سنّ السياسات العامة ومراجعة القوانين ومراقبة السلطة، في إطار الشرع والأخلاق والمقاصد والمصلحة.
وظيفة الدولة	وظيفة الدولة في الأنموذج الإسلامي هي تنفيذ الوحي وإدارة الشأن العام ضمن إطارٍ قيميّ-تشريعيّ، يُنظّمه بُعدان متكاملان: إطار شوروي-تشريعي يعبر عن إرادة الأمة ويُفعل الشورى. إطار ديني-تشريعي يُحافظ على مرجعية الوحي ومقاصد الشريعة. فلا تُنتج الدولة القيم من ذاتها، بل تلتزم بها وتُفعلها، وتُبنى شرعيّتها على الالتزام بها لا على تجاوزها.

المحور الثاني: مفهوم الدولة والسلطة كأمانة لا ملك

العنصر	التطبيق العملي
مصدر الشرعية	التزام الحاكم/المؤسّسات بمقاصد الشريعة (العدل، التزكية، المصلحة العامة) + البيعة الرضائية المشروطة.
قيد السلطة	سلطة الإنسان مقيّدة بالشرع والأخلاق والشورى، ولا يجوز تفويضها تفويضًا مطلقًا.
وظيفة الحاكم	وكيل لا سيّد؛ أجبر على المصلحة العامة، يُحاسب أمام الله والناس.

المحور الثالث: الشورى المؤسسية لا الشورى العرفية

العنصر	التطبيق العملي
مجلس الشورى	مؤسسة دائمة، ذات طابع تشاوري-رقابي-اجتهادي-تشريعي، لا استشاري فقط.
طبيعة الأعضاء	مزيج من علماء الشرع، المفكرين، والخبراء المجتمعيين المنتخبين.
نطاق الصلاحيات	صياغة السياسات، مراقبة الأداء، الاجتهاد في النوازل، محاسبة السلطان.



المحور الرابع: آليات الرقابة والمحاسبة

العنصر	التطبيق العملي
مفهوم المحاسبة	تنبع من الربط بين حساب الدنيا وحساب المعاد: لا مسؤولية بلا حساب، ولا حساب بلا معيار.
الجهات الرقابية	(1) الفقهاء، (2) القضاء، (3) رقابة الدولة على نفسها، (4) رقابة مجتمعية مبنية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
الأدوات	إعلان الذمة، الشفافية المالية، رفع المظالم، تقارير الأداء، محاكمات عادلة.

المحور الخامس: شبكة القيم الحاكمة في الإدارة والسياسة

القيم المفعلة	التطبيقات المؤسسية
القسط	﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]
العدل	أول معيار لشرعية القرار - استقلال القضاء - توزيع الحقوق - لا امتيازات طبقية.
الرحمة	السياسات الاجتماعية - رعاية الضعفاء - العدالة التوزيعية.
الصدق والشفافية	الخطاب الرسمي - إدارة المال العام - تقارير الموازنات - إعلام صادق.
التزكية	شروط القيادة - التأهيل الأخلاقي - منع أهل الفجور من تقلد السلطة.

المحور السادس: الوظائف الكبرى للحكم الإسلامي

الوظيفة	الهدف الأساسي

الجفاظ على الدين	رعاية التدبّين العام، لا فرضه بالإكراه، ومنع الإفساد العقدي في الفضاء العام.
رعاية مصالح الناس	الأمن، الاقتصاد، التعليم، الصحة، ضمن رؤية مقاصديّة.
تفعيل التعارف	إدارة التنوّع (القبلي، العرقي، الثقافي) ضمن أفق التعارف لا التناكر.
تحقيق العمران	بناء بيئة مزدهرة بالحقّ، تكافليّة، مأمونة من الظلم.

المحور السابع: نماذج مؤسسية مقترحة

المؤسسة	الوظيفة
ديوان المقاصد	مراجعة السياسات الحكومية وفق مقاصد الشريعة.
مجلس العلماء والمفكرين	مرجعيّة اجتهاديّة مستقلّة تُشرف على التأصيل الشرعي للتشريعات.
هيئة الرقابة على الحكم	جهاز رقابي أخلاقي-شرعي يراقب السلطة ويقترح الإصلاح.
صندوق الزكاة المركزي	إدارة التكافل المجتمعي والإنفاق العام على المحتاجين والقطاعات الاستراتيجية.

خاتمة تنظيريّة:

بهذا البناء، يتكامل النموذج الإسلامي للحاكميّة بين الرؤية القرآنيّة التّأصيليّة والهياكل التطبيقيّة الوظيفيّة، ويقدم بديلاً حضاريّاً للنموذج الليبرالي الذي يعاني من تفكّك المعنى وفقدان المرجعيّة، ويُعيد للسلطة معناها الأخلاقيّ بوصفها أمانة تُؤدّى، لا امتيازاً يُمتلك، ويُفعل مفهوم الإنسان المكلف، لا الإنسان المستهلك أو الناحب فحسب.

المكونات المؤسسية لأنموذج الحاكمية الإسلامية

إليك المكونات المؤسسية لأنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية كما يتضح من الرؤية القرآنية التي تأسست، وهي تُترجم المفاهيم العشرة (التوحيد، الاستخلاف، القيم، التعليم، التكليف، الحرية، التزكية، العبودية، القربى، المعاد) إلى مؤسسات حاكمية متكاملة:

1. مجالس الشورى الحاكمية

- **الوظيفة:** الإقرار بالسياسات العليا، الرقابة على السلطة التنفيذية، تمثيل الأمة.
- **المرجعية:** الآية: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38).
- **الشرط:** يستند إلى مرجعية شرعية-قيمية، لا إلى أهواء الأغلبية.

2. مجالس العلماء والمفكرين (أهل الذكر والاجتهاد المقاصدي)

- **الوظيفة:** الاجتهاد المؤسسي، تقويم القوانين، ضبط المسار الشرعي والتوجيهي للحكم.
- **المرجعية:** ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (النحل: 43).
- **البنية:** يُشكّل من علماء الشريعة، المفكرين، وأهل التخصص في الفقه الاجتماعي والسياسي.

3. ديوان المقاصد

- **الوظيفة:** مراجعة السياسات الحكومية، القوانين والقرارات وفق مقاصد الشريعة (العدل، التزكية، المصلحة العامة، حفظ الضرورات).
- **الخصوصية:** جهاز تقويم لا جهاز تقنين، يتقاطع مع العمل البرلماني دون أن يُستبدل به.

4. ديوان التكافل والإنفاق الاجتماعي

- **الوظيفة:** إدارة الأموال الشرعية (الزكاة، الصدقات، الأوقاف) لتحقيق التكافل والعدالة الاجتماعية.
- **المرجعية:** ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ (التوبة: 60).
- **البنية:** هيئة مستقلة عن السلطة التنفيذية، تُشرف عليها جهات رقابية دينية ومجتمعية.

5. ديوان المظالم والمحاسبة

- **الوظيفة:** تلقي شكاوى المواطنين، محاسبة الموظفين والمسؤولين، مكافحة الفساد.
- **المرجعية:** مفهوم المساءلة أمام الله والناس.
- **الخصوصية:** يُمكن الناس من رفع الظلم دون وساطة سياسية، ويُعيد الثقة في العدل.

6. القضاء المستقل عن بنیان الدولة والسياسة (القضاء الشرعي)

- **الوظيفة:** الفصل في المنازعات، حماية الحقوق، ضمان العدالة أمام جميع المواطنين.
- **الشرط:** غير تابع للسلطة التنفيذية، بل مسؤول أمام الشريعة والمجتمع.

7. ديوان الحسبة (الرقابة القيمية المجتمعية)

- **الوظيفة:** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ضبط السلوك العام، حماية الستر والعفة والحياء والحقوق العامة.
- **البنية:** مؤسسة رقابية وقائية تربوية، لا بوليسية ولا قمعية.

8. هيئة الإفتاء والاجتهاد الجماعي

- **الوظيفة:** إصدار الفتاوى الملزمة في الشأن العام، الإرشاد الديني المؤسسي.
- **التركيب:** فقهاء من مذاهب مختلفة + خبراء من ميادين الحياة المعاصرة.

9. المجلس العمراني/ديوان التخطيط الحضاري الإسلامي

- **الوظيفة:** تخطيط العمران وفق مقاصد التعارف، التكافل، العدالة المكانية، وحفظ البيئة.
- **المرجعية:** ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61).

10. مجالس القرى: العائلية-القبلية-المحلية

- **الوظيفة:** تمثيل القواعد الاجتماعية (العائلة، الجوار، الحي)، وبناء شبكات تكافل غير مركزية.
- **المرجعية:** ﴿وَاتِذَا الْقَرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ (الإسراء: 26).

11. ديوان الأخلاق: الهيئة العليا للمراجعة الأخلاقية للحكم

- **الوظيفة:** مراقبة الغايات القيمية للحكم، وتقييم التناسق بين السياسات والمآل الحضاري.
- **المرجعية:** "إلى الله المصير" - ربط السياسة بالمعاد - لا فقط بنتائج فورية أو مادية.

ملاحظة نظيرية

ليست هذه المؤسسات بدائل للبرلمان أو الحكومة أو المحكمة، بل تصحيحات وتجاوزات لمحدوديتها، وتُجسّد أنموذجاً معرفياً-شرعياً يتكامل فيه البعد الإلهي، والوظيفة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والتزكية الأخلاقية.

آليات الرقابة في أنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية

إليك الآليات الرقابية لأنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية كما تُستخلص من المنظومة القرآنية التي تأسست، وهي آليات مترابطة تجمع بين الرقابة الشرعية والمؤسسية والمجتمعية والذاتية:

1. الرقابة الإيمانية (الرقابة الذاتية)

○ **الأساس:** استبطان الإنسان لمراقبة الله، واستحضار المعاد، وخشية الحساب.

○ **المرجعية القرآنية:**

■ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (الفجر: 14)

■ ﴿وَوَكَّفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: 39)

○ **الدور:** تهذيب الضمير السياسي، وتحويل الحكم إلى أمانة لا استعلاء.

2. الرقابة المؤسسية التشريعية (الشورى الرقابية)

○ **المؤسسة:** مجلس الشورى الحاكم

○ **المهام:** مراقبة أعمال السلطان، مراجعة القوانين، محاسبته عند الانحراف.

○ **المرجعية:** ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38)

3. الرقابة العلمية الشرعية (أهل الذكر والاجتهاد)

○ **الجهة:** مجلس العلماء والمفكرين

○ **الدور:**

■ مراقبة مطابقة السياسات مع الوحي والمقاصد.

■ مساءلة السلطان في المسائل الدينية والأخلاقية.

● **المرجعية:** ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (النحل: 43)

4. الرقابة القضائية المستقلة

- المؤسسة: القضاء الشرعي والمظالم
- الدور:
 - الفصل في النزاعات بين السلطة والشعب.
 - حماية الحقوق من تعسف السلطان.
- المرجعية: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: 58)

5. الرقابة الاجتماعية القيمية (الجسبة والأمر بالمعروف)

- المؤسسة: ديوان الجسبة
- الدور:
 - مراقبة الأداء العام أخلاقياً .
 - مساءلة رموز السلطة على سلوكهم العلني.
- المرجعية:

6. الرقابة المالية (الشفافية وعدالة التوزيع)

- المؤسسة:
 - ديوان الزكاة
 - ديوان الشفافية المالية العامة
- الدور:
 - مراجعة استخدام المال العام.
 - منع الفساد والاحتكار والاستغلال.
- المرجعية:
 - ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (النساء: 58)

7. الرقابة الشعبية الواعية (من القاعدة إلى القمة)

○ الوسائل:

- حرية التعبير في إطار القيم.
- محاسبة النخب عبر أدوات مشروعة (البيعة، الإنكار، العزل الرمزي أو الفعلي).
- الشرط: تستند إلى علم، لا إلى غوغاء؛ إلى تعارف، لا إلى تمزيق.
- المرجعية:
- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: 2)

أنموذج الرقابة الإسلامية: تكامل الأبعاد

ليست الرقابة في الإسلام مركزيّة فقط ولا قانونيّة فقط، بل هي:

- روحية (مرتبطة بالتقوى والمعاد)
- أخلاقيّة (مرتبطة بالتركية والقيم)
- تشريعيّة (مرتبطة بالشورى والوحي)
- اجتماعيّة (مرتبطة بالحسبة والتعارف)
- قانونيّة (مرتبطة بالقضاء والمحاسبة)

المرتكزات الأخلاقيّة لأنموذج الحاكميّة السياسيّة الإسلاميّة

إليك مرتكزات أنموذج الحاكميّة السياسيّة الإسلاميّة من الناحية الأخلاقيّة، وهي مستنبطة من التأصيل القرآني وتشكل الأساس الذي يُضبط به الحكم، وتُقوم به ممارسة السلطة، وتُبنى عليه شرعيّتها وغايتها الحضاريّة:

1. التقوى: شرط الشرعيّة والتمييز القيمي

- المبدأ: لا قيمة لحاكمٍ أو قائدٍ لا يتقي الله، ولا يخشى عليه من السقوط في الظلم والاستكبار.

- الآية الجامعة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13)
- في السياسة: التقوى هي الميزان الأخلاقي الذي تُقَوَّم به القيادة، ويُمنَح به الولاء، وتُحدَّد به المرتبة الاجتماعية والسياسية.

2. العدل: جوهر الحاكمية ووظيفة السلطان

- المبدأ: لا شرعية لحكم لا يُقيم العدل، ولو كان من ذوي النسب أو القوة.
- الآية الجامعة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: 90)
- في السياسة: العدل ليس تفضلاً من السلطة، بل فرض شرعي وشرط لبقاء الحكم.

3. الأمانة: أساس التكليف وحمل المسؤولية

- المبدأ: كل سلطة هي أمانة لا امتياز، تُسأل عنها أمام الله والناس.
- الآية الجامعة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ... وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (الأحزاب: 72)
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (النساء: 58)
- في السياسة: ممارسة السلطة بغير أمانة هي خيانة لله والناس.

4. الصدق: شرط في الخطاب والسياسة العامة

- المبدأ: لا يقوم حكم راشد على الكذب، والتضليل، والتدليس السياسي.
- الآية الجامعة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: 119)
- في السياسة: الشفافية، الصدق مع الناس، والوفاء بالعهود من أسس العقد السياسي القرآني.

5. الرحمة: أساس المعاملة وشروط القيادة

- **المبدأ:** الحاكم الراشد لا يُقاس بجبروته، بل برحمته وعدله.
- **الآية الجامعة:** ﴿فَإِمَّا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ...﴾ (آل عمران: 159)
- **في السياسة:** الرحمة ليست ضعفاً، بل قوة أخلاقية تُصلح الناس وتطمئنهم وتمنع الظلم والاستبداد.

6. المسؤولية: أساس المحاسبة والمساءلة

- **المبدأ:** كل راعٍ مسؤول عن رعيته، ولا سلطة دون حساب.
- **الآية الجامعة:** ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الحجر: 92-93)
- **في السياسة:** من لا يُحاسب لا يُصلح، ومن لا يُسأل لا يستحق أن يُولى.

7. الحياء والزهد: كبح شهوة السلطة وتطهير الدوافع

- **المبدأ:** لا يليق بمؤمن أن يطلب الحكم طمعاً أو رغبة في الجاه، بل حياءً من التقدم على الناس وخوفاً من التقصير.
- **حديث نبوي:** "يا عبد الرحمن، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها." (رواه مسلم)
- **في السياسة:** الزهد لا يعني ترك الحكم، بل ترك التسلُّط عليه والتنافس الدنيوي فيه.

الخلاصة:

لا يقوم نموذج الحاكمية السياسية الإسلامية على التفوق الإداري أو السيطرة التنظيمية وحدها، بل على منظومة أخلاقية عميقة، تحوّل السلطة من غنيمية إلى مسؤولية، ومن استعلاء إلى عبودية، ومن صراعٍ إلى تعارفٍ وعُمرانٍ.

المآلات الحضارية لأنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية

إليك مآلات أنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية الحضارية، وهي الثمار المجتمعية والمدنية التي تترتب على تطبيق هذا الأنموذج الرباني القيمي، وتُشكّل رؤيته الاستراتيجية البعيدة في إعادة تشكيل العمران والسياسة والاجتماع على أسس قرآنية:

1. تحقيق العدل الوجودي والاجتماعي

○ الشرح: العدل لا يكون قانونيًا فقط، بل وجوديًا يطال العلاقة بين الإنسان وخالقه، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الطبقات والمكونات.

○ الأثر الحضاري:

- تقليص الفجوة بين السلطة والمجتمع.
- استعادة الثقة بالمؤسسات.
- كبح الاستبداد والفساد المؤسسي.
- ضمان حقوق الضعفاء والطبقات المهمشة.

2. توليد نظام سياسي راشد متّصل بالوحي ومنفصل عن الاستبداد

○ الشرح: الربط بين الشرعية السياسية والمرجعية الشرعية يُنتج نظامًا خاضعًا للمساءلة أمام الله والناس.

○ الأثر الحضاري:

- بناء نظام حكم شوري/قيمي/أخلاقي.
- تجاوز أزمات الدولة الحداثيّة (الطغيان، تغوّل المؤسسة التنفيذية، الشخصنة السياسية).
- إعادة تشكيل مفهوم السلطة كـ "وظيفة" لا كامتياز طبقي.

3. تفعيل التعارف المجتمعي والعمران الرشيد

○ الشرح: الحاكمية ليست إدارة للمؤسسات فقط، بل هي رعاية

للناس في علاقتهم مع المكان، والزمان، والغير، وفق مقاصد التعارف والعُمران.

○ الأثر الحضاري:

- تخطيط حضري أخلاقي.
- سياسات اقتصادية-اجتماعية تعارفية لا صراعية.
- استيعاب التنوع القبلي والعرقى والثقافي دون إقصاء أو صهر قسري.

4. إنتاج مجتمع قائم على القيم لا على المصالح

- الشرح: بنية الحاكمية الإسلامية تُحوّل العقد السياسي من عقد مصالح مادية إلى عقد قيمي-وظيفي.

○ الأثر الحضاري:

- تحوّل الناس من رعايا سلبيين إلى شركاء أخلاقيين.
- تأسيس ثقافة سياسية راشدة قائمة على النصح، لا التبعية أو الانفعال.
- ترسيخ الحياء السياسي، وتقديس الأمانة، ومحاسبة الذات قبل الآخرين.

5. تكامل المؤسسة السياسية مع المؤسسة المعرفية

- الشرح: لا قيادة بدون علم، ولا سياسة بدون وعي شرعي ومعرفي، فالقيادة في الإسلام مشروطة بالعلم والتزكية معاً.

○ الأثر الحضاري:

- بناء مؤسسات معرفية راعية للحكم (مجالس علماء، ديوان المقاصد، هيئات اجتهاد).
- منع الجهل السياسي، والتوظيف المغرض للدين.

- صناعة القرار على قاعدة الاجتهاد الجماعي وليس الهوى الفردي.

6. بناء السيادة الروحية-القيمية للأمة

- الشرح: ليست السيادة فقط استقلالاً سياسياً، بل استقلال في المرجعية، والأخلاق، والهوية الحضارية.

○ الأثر الحضاري:

- تحرّر من التبعية للنموذج الغربي.
- إعادة صياغة الهوية السياسية الإسلامية.
- تقديم أنموذج بديل يُنافس على المستوى الكوني.

خلاصة مركزية:

ليس أنموذج الحاكمية السياسية الإسلامية مشروع حكم فحسب، بل مشروع حضارة. هو تحويل السياسة من هندسة سيطرة إلى رعاية أخلاقية، ومن صراع على السلطة إلى تكليف بالحق، ومن اختزال الإنسان إلى ناخب، إلى إنسانٍ مستخلفٍ، مكلفٍ، مزكّي، محكومٍ بالوحي ومكرّمٍ بالعدل.

الحاكمية بين مركز الإنسان ومركز الوحي: مقارنة بين الأنموذج الإسلامي والنموذج الليبرالي الحديث

تتباين الرؤية الإسلامية للحاكمية السياسية تبايناً جذرياً عن الأنموذج الليبرالي الحديث، لا فقط في الوسائل المؤسسية، بل في الأساس المعرفي والمرجعي والقيمي الذي تُبنى عليه السلطة وتُمارَس ضمنه السيادة.

المجال	النموذج الليبرالي الحديث	النموذج الإسلامي
المرجع الأعلى	الإنسان - العقل الفردي/الإرادة الشعبية	الله - الوحي - الشرع

مصدر التشريع	الإرادة الشعبية (العقد الاجتماعي/البرلمان)	النص الإلهي + الاجتهاد المؤهل في ضوء الوحي
غاية الحكم	حماية الحريات الفردية وتحقيق المنفعة العامة	تحقيق العدل والعبودية لله، وإقامة العمران والتزكية
طبيعة السلطة	تفويض سيادي من الشعب	وكالة مشروطة من الله عبر الشورى
معيّار الشرعيّة	رضا الشعب (الانتخابات)	الالتزام بالشرع والقيم، وخدمة الناس، وتحقيق المقاصد
قيمة الإنسان	مستقلة بذاتها، مركزية في الكون	مكرّمة بالتزكية، مسؤولة بالتكليف، محكومة بالوحي
الموقع من الكون	الإنسان مركز الوجود والسيادة	الإنسان عبدٌ مستخلفٌ، خاضع لله، مأمور بالتزكية والعدل
حدود الحرية	مطلقة ما لم تُلحق ضرراً بالغير	مسؤولة، مشروطة بالتقوى والحق، مؤطرة بالوحي

خلاصة المقارنة:

- يقوم النموذج الليبرالي على مركزية الإنسان بوصفه مصدرًا للسلطة ومقياسًا للحقيقة، بينما يُؤسّس النموذج الإسلامي على مركزية الوحي، بوصفه مرجعية مطلقة تضبط الإنسان، والسلطة، والمجتمع.
- في النموذج الحديث، تتحوّل الحاكميّة إلى أداة تعاقدية لضمان الحرية والمنفعة، أما في التصوّر الإسلامي، فهي أمانة استخلافيّة تُمارَس ضمن منظومة من القيم، وتُحاسَب أمام الله والناس، وتُقوّم بمعايير الشرع لا فقط برضا الجمهور.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 20: الحاكمية الاقتصادية: الاستخلاف والتزكية والتكافل

المقدمة: من استخلاف الإنسان إلى تزكية السوق والتكافل والعمران

إذا كانت الحاكمية في التصور القرآني تُعبّر عن حقّ الله وحده في التشريع والتقويم والتقدير، فإنّ الحاكمية الاقتصادية تمثّل التطبيق العملي لهذا الحقّ في ميدان العمل والرزق والإنتاج والمال والمعاش. فهي ليست مجرد ضبط تقنيّ للثروة والجباية، بل هي تجل مباشر لمرجعية الوحي في تنظيم الإنتاج والتوزيع والاستهلاك والإنفاق، وفق ميزان العدل، وروح التزكية، ومقصد الإعمار.

ينبثق الاقتصاد الإسلامي من أصل عقديّ قيميّ، لا من مصالح ماديّة مجرّدة، إذ يُفهم المال لا كغاية، بل كأمانة مؤقتة، ومجال ابتلاء، وأداة لاستخلاف الإنسان وتفعيل مسؤوليته في العمران. فالمال في القرآن ليس ملكاً خالصاً للفرد أو الدولة، بل هو:

﴿مَالُ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: 33).

ووظيفته ليست الاكتناز أو التراكم، بل الإنفاق والتداول والتزكية والإحياء.

وفي ظلّ هذا التصوّر، لا تقوم الحاكمية الاقتصادية على مبدأ الحرية السوقية غير المشروطة (كما في الليبرالية)، ولا على نفي الملكية (كما في الاشتراكية)، بل على ثلاثية قرآنية حاكمية:

الاستخلاف: أي أنّ الإنسان مستخلف على المال لا مالك مطلق له.

التزكية: أي أنّ تداول المال يجب أن يُؤدّي إلى طهارة النفس وعدالة المجتمع.

الإعمار: أي أن غاية النشاط الاقتصادي هي بناء الأرض لا استغلالها.

وتتجلى الحاكمية الاقتصادية في القرآن من خلال:

- تنظيم الأسواق ومنع الربا والغش والتطفيف،
- فرض الزكاة والإنفاق الواجب،
- حماية الفئات الضعيفة من الاحتكار والتجويع،
- توزيع الموارد وفق قيم العدل والقسط والرحمة.

وفي التجربة النبوية والراشدية، تحوّلت هذه المبادئ إلى سياسات عملية ومؤسّسات واقعية: كبيت المال، وديوان العطاء، ونظام الجسبة، ومؤسّسة الوقف، وحماية الكسب المشروع، وتقنين الضرائب على أساس المصلحة والقدرة.

يهدف هذا الفصل إلى تأصيل مفهوم الحاكمية الاقتصادية في ضوء القرآن والسيرة، واستخراج القيم التأسيسية والتفاعلية والضابطة التي تحكم الاقتصاد في المنهج الإسلامي، وتقديم نموذج نظري-تطبيقي يصلح لأن يكون بديلاً حضارياً عن الاقتصاد الرأسمالي المعولم، في ضوء مقاصد:

التكافل والعدالة والتزكية والعمران.

منظومة القيم الاقتصادية في التصوّر القرآني-الراشدي

من التأسيس الشرعي إلى التفاعل الأخلاقي إلى الضبط الوقائي

أولاً: الطبقة التأسيسية – القيم الكونية والشرعية الحاكمة

بناء الرؤية: من الملك لله إلى وظيفة المال

لا يمكن لأيّ نظام اقتصادي أن ينهض أو يستقرّ أو يحقق العدالة دون أن يُبنى على رؤية تأسيسية تُحدّد: مصدر المال ووظيفته وغايته وحدود التصرف فيه. وهذه الرؤية التأسيسية هي ما نُعبّر عنه في التصوّر القرآني بمفهوم **الحاكمية الاقتصادية التكوينية**، أي القيم التي تمثّل مرجعية تكوينية وتشريعية تنبثق منها السياسات والمعاملات الاقتصادية كلها.

في هذا السياق، تُشكّل الطبقة التأسيسية للحاكمية الاقتصادية البنية الفوقية التي يقوم عليها سلوك الأفراد، وتنظيم السوق، وسياسات الدولة، فهي التي تُحدّد:

من يملك المال؟

من يُنظّم حركة المال؟

ما وظيفة الرزق في حياة الإنسان؟

كيف تتحقّق العدالة في الملكية والتوزيع؟

وما العلاقة بين الإنسان والمال من منظور الاستخلاف لا الاستهلاك؟

وقد كشف القرآن الكريم عن هذه المعالم التأسيسية في مئات الآيات، عبر أربع مرجعيّات مترابطة:

مرجعية الله في الملك والتصرف:

﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: 33).

مرجعية الرزق الإلهي:

﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (الزمر: 52).

مرجعية الاستخلاف والتكليف:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30).

مرجعية العمران والعدل والتزكية:

﴿كَئِىَ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: 7).

وتتجلّى هذه المرجعيّات في قيم تأسيسية كبرى، تُشكّل المداخل المفاهيمية والأخلاقية للنظام الاقتصادي القرآني، منها:

الملك لله، الرزق من الله، الاستخلاف، العمران، العدل، التزكية، تحريم الربا،

وإكرام أهل الكسب والإنتاج.

لا تمثل هذه القيم مبادئ نظرية فقط، بل هي شروط بنيوية لبناء اقتصاد راشد، يُحقّق العدل، ويُحرّر الإنسان من العبوديّة الماليّة، ويُفعل طاقاته في الإعمار لا في الاستهلاك.

ومن هنا، فإن كلّ طبقة لاحقة في الحاكميّة الاقتصاديّة – سواء كانت تفاعليّة أو ضابطة – إنما تتفرّع عن هذه الطبقة التأسيسيّة، ولا تستقيم بدونها.

تُحدّد الإطار المرجعي والغائي للاقتصاد، وتؤسّس لفهم المال والملكيّة والغاية من الكسب، وتؤسّس هذه القيم مرجعيّة الاقتصاد الإسلامي من حيث الغاية والملكيّة ووظيفة المال، وتُحدّد مفهوميّة التصرف والإنفاق من منظور قرآني.

القيمة	الوظيفة البنائيّة	الدليل القرآني -الراشدي	التعليل البنيوي	طبيعة التطبيق
الملك لله	نفي التملّك المطلق وتقييد سلطة التصرف بالمال	﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: 33)	لضبط الغرائز ومنع الاستئثار والاستبداد المالي	تشريعيّة ومؤسسيّة
الرزق من الله	بيان مصدر الرزق، وأنّه بيد الله وحده يُقدّر ويمنع	﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (الزمر: 52)	تأكيد حاكميّة الله في الاقتصاد، وتوجيه البشر للتوكل والتقوى	قيميّة-سلوكيّة
عطاء الله شامل للجميع	بيان عموميّة الرزق كابتلاء وعدل ربّاني	﴿كُلًّا نُّمِدُّ هُوْلَاءَ وَهَؤُلَاءَ﴾ (الإسراء: 20)	تثبيت المساواة الابتلائيّة، ونفي الحصريّة الطبقيّة	قيميّة-سلوكيّة

الاستخلاف في المال	تحديد وظيفة المال كأمانة وتكليف لا غاية تملّكية	﴿يَاكُلُونْ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾ (محمد: 12)	توجيه الإنسان من الاستهلاك الغرائزي إلى الوعي الرسالي	قيميّة- سلوكيّة + تشريعيّة
إعمار الأرض والإنفاق العام	ترسيخ الغاية العمرانيّة من النشاط الاقتصادي	«نظرك في عمارة الأرض أبلغ من الخراج» (عليّ)	الاقتصاد وسيلة للإحياء لا للجباية	تشريعيّة + تخطيطيّة
إكرام أهل الكسب والإنتاج	تثبيت مكانة العمّال والتّجار كركيزة اقتصاديّة	«فإنهم عماد البلاد» (عهد الإمام عليّ)	لتثمين العمل وتحقيق العدالة الرمزيّة والاقتصاديّة	قيميّة- تربويّة + سياسات عامّة
العدل والقسط	توزيع الثروة بالحقّ ومنع التفاوت الظالم	﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾ (الحشر: 7)	بناء توازن اجتماعي مستدام	تشريعيّة ومؤسسيّة
الزهد في المال العامّ	تحسين الوظيفة السياسيّة من الاستغلال المالي	«فإنّ مال الله لا يحلّ إلا بوجهه»	لحماية المال العام من التبذير أو الاستئثار	قيميّة- سلوكيّة + رقابيّة
البركة والتزكية	توجيه الكسب نحو غاية أخلاقيّة ونمائيّة	﴿تُطَهَّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ (التوبة: 103)	تزكية المال والنفوس وتحقيق التوازن الاجتماعي	قيميّة- سلوكيّة + تشريعيّة
تحريم الربا	نزع الاستغلال من النظام	﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)	حماية الفقير ومنع تراكم	تشريعيّة- جنائيّة-

اقتصاديّة	الثروة دون جهد		المالي	

القيم الاقتصادية التأسيسية في الإسلام:

إمكانات التفاعل والانسجام مع الاقتصاد المعاصر المعقّد

لقد بلغ الاقتصاد العالمي في زماننا هذا درجةً غير مسبوقة من التشابك البنوي والتعقيد المؤسسي، حيث تهيمن الرأسمالية المالية، وتتوسّع الأسواق العابرة للحدود، وتُدار الثروات عبر أنظمة مصرفية ومؤشرات مالية لا يعرفها حتى أصحابها. وفي هذا السياق، يبرز سؤال جوهري:

هل لا تزال للقيم الاقتصادية التأسيسية في الإسلام قدرة على التأثير والتوجيه؟ وهل تنسجم مع بيئة الاقتصاد المعاصر؟

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن هذا السؤال من خلال بيان كيف أن المنظومة القيمية الإسلامية، المتمثلة في مبادئ مثل الملك لله والاستخلاف والتزكية والعدالة والعمران، لا تنتمي فقط إلى خطاب وعظي-روحي، بل تملك بنية عقلانية-وظيفية قابلة للتفعيل في صلب الاقتصاد العالمي الحديث.

أولاً: ملامح القيم التأسيسية في الاقتصاد الإسلامي

تنطلق الرؤية الاقتصادية الإسلامية من المرجعية التوحيدية، التي تُعيد ضبط العلاقة بين الإنسان والمال في ضوء مركزية الله تعالى بوصفه المالك الحقيقي لكل شيء:

﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: 33).

فالملكية ليست مطلقة، بل مشروطة بالاستخلاف، مما يجعل الإنسان مسؤولاً عن طريق الكسب، وسبل التوزيع، ووجهة الإنفاق.

وقد صاغ الإمام محمد باقر الصدر هذه الرؤية بشكل مؤسسي في كتابه اقتصادنا، حيث نقد النظامين الرأسمالي والماركسي، واقترح "نظاماً ثالثاً" يقوم على مرجعية تشريعية أخلاقية تستمد مشروعيتها من الوحي لا من السوق أو الدولة ((الصدر، 1982)). ويظهر الصدر كيف أن فكرة "الملكية التكوينية" لله تُعيد صياغة

وظيفة المال، بحيث لا يصبح وسيلةً للتسلُّط بل أداةً للعمران والتزكية.

إلى جانب ذلك، يبرز مفهوم التزكية، وهو غير موجود في الأدبيات الرأسمالية والاشتراكية، لأنه يتجاوز الكفاءة والإنتاج إلى "طهارة المال والنفس معاً"، كما يؤكِّد ذلك الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، موضحاً أنَّ المال إذا لم يُزكَّ فإنما يُفسد حامله ويُفسد المجتمع من حوله ((ابن عاشور، 2001a)).

كما أن قيمة العدالة لا تُختزل في التوزيع، بل في "توجيه رأس المال" نحو ما يخدم حاجات المجتمع، وهو ما ركَّز عليه محمد عمارة في كتاباته حول العدالة الاجتماعية، إذ شدَّد على أنَّ وظيفة الدولة ليست السيطرة على المال، بل "ضبط وجهته بالقيم" ومنع تعوُّل المال على الإنسان ((عمارة، 1998)).

ويُعَدُّ مفهوم العمران تتويجاً لهذه القيم، إذ يرى الاقتصاد الإسلامي في المال أداة لإحياء الأرض وخدمة الإنسان، لا غاية استهلاكية أو رفاهية مفرطة. وهذا المفهوم يجد صده في أطروحات Mehmet Asutay، الذي طوَّر نظرية "الاقتصاد الأخلاقي الإسلامي" (Islamic Moral Economy)، موضحاً أنَّ المبادئ الكبرى في الإسلام—كالتوحيد والاستخلاف والعدالة—قابلة للتحويل إلى مؤشرات قياسية في تصميم الأنظمة الاقتصادية ((Asutay, 2013)).

ثانياً: التعقيد البنوي في الاقتصاد المعاصر

يتميّز الاقتصاد الحديث بخمسة أبعاد هيكلية:

1. **الرأسمالية المالية:** التي تفصل الاقتصاد عن الإنتاج، وتحوله إلى مضاربات رقمية قائمة على ديون ومشتقات.
2. **المؤسّسات العابرة للحدود:** التي تفكّك السيادة المالية للدول، وتُعِيد تشكيل الأسواق على أساس المصلحة لا القيمة.
3. **العولمة التقنية:** التي تدمج الإنسان في شبكة من الاستهلاك القهري والإعلانات المحرّضة.
4. **انهيار المعايير الأخلاقية:** حيث تبرّر الأنظمة "أيّ ربح" مهما كانت آثاره.

5. **الأزمات الدورية البنيوية:** كما في أزمة 2008، والتي كشفت هشاشة المنظومة الماليّة العالميّة.

كل هذه العناصر تُؤكّد ما بيّنه عبد الحميد أبو سليمان في كتابه أزمة العقل المسلم، حيث أشار إلى أن استيراد النماذج الاقتصادية الغربية دون فحص مرجعيتها القيمة قد خلق فجوة بين الحاكمية الشرعية وسلوك المجتمعات المسلمة ((أبو سليمان، 1994)).

ثالثاً: إمكانيات التفاعل والانفتاح

رغم هذا التعقيد، فإن القيم التأسيسية لا تتناقض مع الاقتصاد المعاصر، بل يمكنها أن:

- **تضبط السوق لا أن تُقصيه:** فالإقتصاد الإسلامي لا يفرض السوق، بل يُؤطره بقواعد أخلاقيّة وتشريعيّة تمنع الغبن والربا والغشّ.
- **تُعيد تفعيل الإنفاق الاجتماعي:** من خلال الزكاة والوقف والعطاء غير الربحي، وهو ما يُعيد التوازن للطبقات المهمّشة، دون الحاجة لفرض اشتراكي قسري.
- **تؤسّس لمحاسبة مؤسّساتيّة على المال:** أي أنّ القيم تُفعل من خلال مؤسسات (كبيت المال وديوان الزكاة والجسبة)، وليس فقط عبر الوازع الديني.
- **تدفع نحو الاستثمار الإنتاجي الأخلاقي:** إذ لا قيمة للربح إذا لم يحم على عمل نافع، وهذا يُعيد تعريف التمويل ومشروعية العقود.
- **تدعم الشفافية والمساءلة:** إذ يُطلب من كل صاحب مال أن يقدّم بياناً أخلاقياً لا مالياً فحسب، كما في مفاهيم Islamic Social Reporting الحديثة.

خاتمة

إن القيم الاقتصادية التأسيسية في الإسلام لا تمثّل مقولات وعظيّة، بل تشكّل نواة صلبة لبناء أنموذج بديل ومتكامل، يُعيد دمج الاقتصاد في مشروع

إنساني-روحي-عمراني.

هي قيم لا تنكر التعقيد، بل تضبطه، ولا تعادي السوق، بل تراقبه، ولا تُقصي الفرد، بل تُريه.

وفي عصر يُعاد فيه تعريف رأس المال والتقانة والعمل، فإنّ العودة إلى هذه القيم ليست ترفاً أخلاقياً، بل ضرورة حضارية واستراتيجية.

ثانياً: الطبقة التفاعليّة – القيم الأخلاقيّة في المعاملة الماليّة

تمثّل الطبقة الاقتصادية التفاعليّة المستوى الوسيط في منظومة القيم الحاكمة للاقتصاد الإسلامي؛ إذ تتوسّط بين الطبقة التأسيسية التي تضع المبادئ المرجعية الكبرى كالمملك لله والاستخلاف والتزكية، وبين الطبقة الضابطة التي تضبط الانحراف وتحاصر الفساد والاحتكار والربا.

في هذه الطبقة، تظهر القيم التي تنظّم سلوك الأفراد والمؤسسات داخل السوق، وتحدّد طبيعة العلاقات التبادلية، وتبني بيئة قائمة على الصدق والأمانة والشفافية والرحمة والإنصاف والتيسير والتقدير والوفاء وعدم الغش أو البخس أو الاحتكار.

فهي تُعنى بالمستوى الأخلاقي-العملي الذي يتحقّق فيه الاقتصاد بوصفه شبكة من المعاملات اليومية التي لا تستقيم فقط بالسياسات العليا ولا بالتشريعات المانعة، بل تتطلب سلوكاً متيناً، نابغاً من القيم ومتصلاً بالمقاصد.

من هذا المنطلق، تُصبح الطبقة التفاعليّة شرطاً لبناء سوق راشد ومجتمع اقتصادي متكافئ، وتُعدّ تجسيداً تطبيقيّاً لأمر الله تعالى:

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (الأنعام: 152)،

﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (الأعراف: 85)،

﴿مَنْ يَسْرِ عَلَى مُعْسِرٍ يَسِّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ (رواه مسلم، 2699).

وهكذا، فإن هذه الطبقة تُشكّل جوهر ما يمكن تسميته بـ أخلاق السوق في التصوّر الإسلامي، وهي حلقة الربط بين القيم العليا من جهة، والأنظمة والسياسات من جهة أخرى.

تضبط وتنظم الطبقة الاقتصادية التفاعلية هذه القيم السلوك الاقتصادي بين الأفراد والجماعات والمؤسسات، وتُهدَّب المعاملات والأسواق والتبادل، وتضمن التوازن الأخلاقي في الأداء الاقتصادي.

القيمة	الوظيفة التفاعلية	الدليل القرآني / النبوي / الراشدي	أثرها في المعاملة الاقتصادية
الصدق والأمانة	النزاهة في البيع والشراء	﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (المطففين: 1) / «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»	يمنع الاحتيال ويرسخ الثقة في المعاملات والأسواق
اليسير والتسهيل	تخفيف الشروط والرحمة بالمعسر	﴿فَنَظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: 280) / «من يسر على معسر يسر الله عليه»	يحوّل المعاملة المالية إلى عبادة أخلاقية ويفعل الثقة المجتمعية
الرحمة بأهل السوق	اعتبارهم مادة الاقتصاد ومصدر الاستقرار	﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (هود: 85) / «فإنهم مادة البلاد»	يحافظ على الكرامة الإنتاجية ويمنع الإذلال الاقتصادي
المعاملة بالحسنى	توفير بيئة كريمة للإنتاج والتجارة	«ووفر لهم أرزاقهم، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم»	يحفز الاستقرار الوظيفي ويرفع معنويات العاملين
العناية بالضعفاء	رعاية الفقراء والفلاحين والمحتاجين	«وتفقد أمر من لا حيلة له، والمحتاج والمعوز...»	يؤسس تكافلاً اجتماعياً ويعطي بُعداً أخلاقياً للثروة

عُمارة الأرض بالرزق الحلال	تحريك الاقتصاد نحو الإنتاج والتزكية	استصلاح الأراضي، تشجيع الزراعة والصناعة في العهد النبوي والراشدي	ينقل الاقتصاد من الجباية إلى التنمية
الرحمة في الجباية	الامتناع عن استغلال الناس عند جمع الضرائب	«ولا تكوننَّ عليهم سبْعًا ضارًّا تفتنم أكلهم» / تخصيص العطاء للضعفاء	يمنع القهر المالي ويُقنن التحصيل بالرفق
التفهُّم الضريبي	الإنصات والتواصل مع الشكاوى الماليّة	«إذا شكوا مظلمة، فأعطهم عذرک»	يجعل العلاقة الماليّة بين الدولة والمواطن قائمة على الحوار
اختيار الجُباة الصالحين	نزاهة موظفي الدولة في الجباية	«اختر لجباية الخراج من لا يطمع في مطامعهم...»	يمنع الفساد ويضمن تحصيلًا أخلاقيًا وعادلًا
الإحسان في القرض والبيع	التساهل مع المعسر والدعوة للقرض الحسن	«من أنظر معسرًا أو وضع عنه...» / «كلّ قرض صدقة»	يجعل السوق أداةً للرحمة لا للاستغلال
الإنفاق الواجب والتطوّعي	توجيه المال نحو خدمة المجتمع	﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ (الذاريات: 19)	يُعيد توزيع الثروة ويقضي على الفقر البنيوي
حُسن الكيل والميزان	ضبط التسعير والوزن والمعايير في السوق	﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ﴾ (الأنعام: 152)	يمنع الغبن والتلاعب، ويحقّق العدالة التجاريّة

ثالثًا: الطبقة الضابطة – القيم الوقائيّة والممانعة للفساد

منع الفساد، وتقييد الطغيان، وحماية العدالة من الانحراف

تمثّل الطبقة الاقتصادية الضابطة في البنيان الإسلاميّ خطّ الدفاع الأخير أمام انحرافات السوق وتغوّل رأس المال وغلبة المصلحة الخاصّة على المصلحة العامّة. فهي لا تُنظّم السلوك الطبيعي للتبادل فحسب، بل تعمل على حماية الاقتصاد من الفساد البيوي والخلل التوزيعي والاستغلال المُمنهج، الذي قد ينشأ حتى في ظل وجود القيم التفاعليّة الإيجابيّة.

إذا كانت الطبقة التأسيسيّة تُحدّد المرجعيّات، والطبقة التفاعليّة تضبط العلاقة البيئيّة، فإن الطبقة الضابطة تأتي لتمنّع الانحراف وتُقيم الحدود وتُغلّب ميزان القسط عند حصول النزاع أو اختلال الميزان.

تتجسّد هذه الطبقة في عدد من القيم المفصليّة، مثل: تحريم الربا، وتحريم الغش والاحتكار، ومنع التطفيف، ومنع أكل المال بالباطل، والرقابة، والحسبة، وردّ الظلم الاقتصادي، وتقييد الملكيّة بحدود الشرع.

وقد جسّد القرآن هذه الوظيفة الضابطة من خلال تشريعات صارمة، مثل قوله تعالى:

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275].

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1].

﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188].

فهي ليست مجرد موانع، بل أدوات لحماية وظيفة المال، واستبقاء العدل، وردّ الاقتصاد إلى غايته العليا: العمران والتزكية والتكافل.

ومن دون هذه الطبقة، يتحوّل الاقتصاد إلى ساحةٍ للهيمنة والاستغلال، وتُفَرِّغ القيم العليا من محتواها العملي، وتصبح العدالة شعاراً بلا حماية.

تعمل الطبقة الاقتصادية الضابطة كشبكة وقاية تحمي النظام من التلاعب والاستغلال، وتضمن الرقابة والشفافيّة، وتضبط هذه القيم أخلاقيّات السوق، وتمنع الانحراف، وتحمي من الاحتكار والفساد المالي، وتوفّر رقابة ذاتيّة وتشريعيّة على النشاط الاقتصادي.

القيمة	الوظيفة الوقائيّة	الدليل القرآني / النبي / الراشدي	الأثر التنظيمي
منع الغشّ والتطفيف	حفظ الثقة في السوق وجودة المعاملة	﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (المطففين: 1) / «من غشنا فليس منا»	يقضي على الفساد المقنّن، ويثبت نزاهة المعايير السوقيّة
تحریم الاحتكار	منع التلاعب بالمورد والأسعار	من السنّة: «لا يحتكر إلا خاطئ» / قياساً على الإفساد	يُبقى السوق في متناول الجميع، ويمنع الإفقار المنهجي
ضبط الشهوات الماليّة	تهذيب نفس الحاكم من الطمع والاستحواذ	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ / «وليكن نظرك... لا يقربك من الطمع»	يمنع الانزلاق إلى الفساد الشخصي أو العائلي على حساب المال العام
النهي عن الإسراف والتبذير	عقلنة الاستهلاك وترشيد السلوك المالي	﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (الإسراء: 27)	يؤسّس لاقتصاد معتدل موجه بالتقوى والمسؤوليّة البيئيّة
منع الترف الإداري والسياسي	تحصين المناصب من الاستغراق في الرفاه	﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ...﴾ / «ولا تكن ممّن لا يُصلحه إلا الترف»	يحفظ البنية الإداريّة من الانهيار الأخلاقي ويضبط سلوك السلطة
الحسبة والرقابة الأخلاقيّة	إشراف المجتمع على السوق والمعاملات العامّة	﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ... وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الحج: 41)	يُفعل الرقابة المجتمعيّة ويُقيّد الفساد بالتنبيه العلمي

الرقابة على الولاة والجُباة	متابعة أداء المسؤولين الماليين	«فابعث العيون من أهل الصدق...» / «هلا جليست في بيت أبيك وأمك...»	يضمن النزاهة في السلطة الماليّة، ويمنع التبرّج من المنصب
محاسبة العاملين على المال	فرض مراجعة دوريّة لعمل موظفي الدولة الماليين	«ثمّ تفقد أعمالهم، وابعث العيون...»	يُحاصر الفساد قبل تراكمه ويُفعل الشفافيّة المؤسّسيّة
منع الطمع والاحتكار في المسؤولين	تقويم نفسي وأخلاقي لأهل السلطة	«وليكن نظرك في ذلك نظرًا لا يُقربك من الطمع»	يُعيد تعريف القيادة بوصفها خدمة لا مصلحة، ويؤسّس للزهد الإداري
رفض الإتاوة والجباية دون حقّ	ضمان شرعيّة التحصيل المالي	«ولا تُدخلنّ في جباية الخراج... ظلمًا»	يضبط حدود الدولة الماليّة، ويُجرّم التغوّل على الناس
رفض الترف السياسي والإداري	تنفير من إسراف الحكّام وتقنين الإنفاق الرسمي	«ولا تكننّ ممّن لا يُصلحه إلا الترف»	يُرَبّي الحاكم على التقشف والقُدوة الماليّة
التثبّت من مصدر الكسب	تنقية المال العام والخاص من الحرام والشبهات	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة: 188)	يؤسّس للشفافيّة الأخلاقيّة في مصادر الدخل العام والخاص
ضبط الاستهلاك (ضدّ الإسراف)	ترشيد الإنفاق واستهلاك الموارد	﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ...﴾ (الإسراء: 27)	يُحفظ الموارد، ويُرسّخ ثقافة الزهد البناء في السلوك الاقتصادي

ملاحظات:

- تُمثّل هذه الجداول بنية قيمية وظيفية للاقتصاد الإسلامي، وتصلح لبناء أنموذج نظري، أو قانون أخلاقي لسوقٍ إسلامي.
- يمكن تحويلها إلى مصفوفة تربوية، أو نظام مؤسسي للتمويل الإسلامي، أو مرجعية للتقييم السلوكي في المعاملات التجارية.
- لا ينفصل النظام القيمي في الاقتصاد عن الاجتماعي والسياسي، بل يتكامل معها في إطار الوظيفة الكلية للاستخلاف والعمارة والتزكية.

الخاتمة التحليلية

في المنظور القرآني، ليس الاقتصاد حيّزاً منفصلاً عن الإيمان أو الأخلاق، بل

هو:

- أداة لاستخلاف الإنسان في الأرض،
 - ووسيلة للتزكية الجماعية،
 - ومجال لتحقيق العدل والكرامة الإنسانية،
 - وميدان للاختبار الأخلاقي بين الأثرة والتكافل، وبين الطمع والزهد.
- وتوزيع القيم على ثلاث طبقات (تأسيسية - تفاعلية - ضابطة) يكشف

عن:

- تصميم قرآني هندسي محكم،
- حيث تُحدّد الغايات، وتُهدّب الوسائل، وتُحمى النتائج،
- فيتحوّل الاقتصاد من منظومة إنتاجية ربحية إلى نظام قيمي حضاري يقوم على التزكية والعدالة والعمران.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

القسم الرابع: التعامل

المقدمة: من القيم إلى التفعيل

إذا كانت البنية الاجتماعية للمجتمع المسلم قد وُضعت في القسم الأول، ورُبطت بسياقاتها الكبرى في القسم الثاني، فإن القسم الثالث يُمثل نقطة التحوّل من البناء إلى الفعل، ومن المفهوم إلى المعاملة، ومن النظر إلى التفعيل.

في هذا القسم، لا تُفهم "المعاملة" بمفهومها الفقهي الضيق، بل بوصفها الترجمة العملية للمفاهيم والقيم القرآنية في المجال العام: في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والمعرفة.

فهي ليست فقط أنماط سلوكية، بل أنساق مقاصدية تُظهر تديّن الإنسان لا في العزلة، بل في الحضور الاجتماعي؛ كما أنّها ليست مجرد تطبيقٍ فرديّ، بل منظومة اجتماعية وحضارية تُفعل التكليف ضمن المجتمع كله.

من التنظير إلى التفعيل

تُقدّم هذه الفصول أنموذجاً عملياً لكيفية تفعيل الحداثة الإسلامية في الواقع، من خلال تحويل المفاهيم الكبرى - كالتقوى والاستخلاف والتعارف والعمران والتزكية - إلى نُظم تفاعلية تُعيد تشكيل المعايير والوظائف في كل مجال من مجالات الاجتماع الإنساني.

- في المعرفة، من استهلاكٍ جاهلٍ إلى إنتاجٍ علميٍّ تركويّ.
- وفي الأخلاق، تتحوّل القيم من مواعظٍ إلى حكمة وتقوى فاعلة؛
- وفي الاجتماع، من تنافرٍ وتناكرٍ إلى تعارفٍ وتآلفٍ؛
- وفي السياسة، من سلطةٍ مهيمنةٍ إلى استخلافٍ وشورى؛

○ وفي الاقتصاد، من تراكم ثروة إلى تزكية وتكافل؛

من التلقّي إلى البناء

إنّ هذه المعاملات تُشكّل أدوات فعلية لبناء المجتمع المسلم المعاصر، لا بوصفه مجتمعًا دفاعيًا يُقاوم التغريب فقط، بل مجتمعًا فاعلاً يُنتج أحداثه من داخله، ويُنبي سلوكه على أساس وعي أخلاقي مقاصدي.

وبهذا، يُصبح هذا القسم لحظةً محوريةً في هذا المشروع: اللحظة التي تنتقل فيها القيم من صفحات النصّ إلى نبض الواقع، ومن التصرّو إلى السلوك، ومن المعنى إلى المقصد، ومن الإنسان المنفعل إلى الإنسان الفاعل.

الفصل 21: التصنيف الثلاثي للمفاهيم في مجتمعنا

من التأسيس المعرفي إلى التفعيل المجتمعي

المقدمة:

في كل مشروع فكريّ أو حضاريّ، تُمثّل المفاهيم البنية التحتيّة التي يبنى عليها الوعي، ويُعاد من خلالها تشكيل الواقع؛ فكما لا يقوم البناء من دون أساسٍ هندسيّ متين، لا يقوم الفكر ولا السلوك من دون بنيةٍ مفاهيميّة واضحة. والمفاهيم ليست مجرد كلمات، بل هي أدوات إدراك، وأطر تفكير، ومعايير تقويم، ومنظومات تأويل.

لقد شكّلت المفاهيم - منذ نزول الوحي - أداة مركزيّة في بناء الأمة، إذ كانت تُصاغ من داخل النصّ المعصوم، وتُفعّل في الواقع بوصفها حاملاً للرسالة الإلهيّة: العدل والتقوى والتزكية والأمانة والأمة والتعارف والعمران والمودة والرحمة والهداية... كلها مفاهيم قرآنيّة تأسيسيّة بُني بها الاجتماع الإسلامي.

لكن في الفكر الإسلامي الحديث، حصل خلل مزدوج:

من جهة، تمّ اختزال القيم في مجرد أخلاقٍ مثاليّة منفصلة عن الواقع.

ومن جهة أخرى، تمّ استيراد المفاهيم الغربيّة الوصفية دون فحص خلفيّاتها المعرفيّة والوجوديّة.

وهكذا وقع العقل المسلم بين التراث المعياري غير المفهّم والحدائث التحليليّة غير المؤصّلة، ففقد القدرة على الإنتاج المفهومي، وعلى بناء منظومة تفكير تدمج بين الفهم والتقييم والمقاصد والبناء.

ومن هنا، تأتي الحاجة إلى تصنيفٍ ثلاثيٍّ للمفاهيم في المنهج الإسلامي، يُعيد التوازن إلى العملية المعرفية:

1. المفاهيم **القيمية**: تحكم السلوك، وتضبط البوصلة الأخلاقية.
2. المفاهيم **البنوية**: تفسّر الواقع، وتفكّك الظواهر.
3. المفاهيم **المركبة/المقاصدية**: تربط بين الفهم والتوجيه، بين التحليل والغائية.

التصنيف الثلاثي للمفاهيم في المنهج الإسلامي

النوع	الوظيفة	أمثلة	المصدر القرآني
المفاهيم القيمية (Normative) (Values)	مرجعية معيارية توجه السلوك	العدل، الرحمة، التقوى، الشورى	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾
المفاهيم البنوية (Structural) (Concepts)	تحليل الواقع وفهم الظواهر	السوق، السلطة، الجماعة، المدينة	﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾
المفاهيم المركبة/المقاصدية (Teleological) (Concepts)	توجيه الواقع نحو غاية	التنمية، الأمن، الكرامة، الاستخلاف	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾

ليس المقصود من هذا التصنيف مجرّد التأطير اللغوي أو الترف المفاهيمي، بل المقصود هو التمكين الإدراكي والمعرفي، الذي يُزوّد الباحث المسلم بأدوات تحليل وتأويل وبناء، تُوظّف في ميادين الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع والمعرفة، من أجل تأسيس نظم سلوكية واقعية من داخل مرجعية الوحي، وبمنهج علمي ينهل من أدوات العلوم الاجتماعية المعاصرة دون أن يخضع لها.

فبه تُضبط المفاهيم، وتُفرز القيم، وتُبنى النظم.

13.1 – التصنيف الثلاثي للمفاهيم في المنهج الإسلامي

تمثّل المفاهيم حجر الزاوية في أيّ مشروع معرفي أو حضاري. وفي المنهج الإسلامي، تتجلّى ضرورة التمييز بين أنواع المفاهيم بحسب وظيفتها المعرفيّة والاجتماعيّة، لا بحسب بنيتها اللغويّة فقط. ومن هنا، يُقترح تصنيف ثلاثي يساعد على تفكيك العلاقة بين الفهم والتقييم والمقاصد والبناء في الفكر الإسلامي:

- **المفاهيم القيميّة:** وهي مفاهيم معياريّة تؤطّر السلوك الإنساني وتضبط مرجعيّته الأخلاقيّة.
- **المفاهيم البنيويّة:** وهي مفاهيم وصفيّة تحليليّة تُستخدم لفهم الواقع وتفسير الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة.
- **المفاهيم المركّبة (أو المقاصديّة):** وهي مفاهيم تجمع بين الوظيفة التحليليّة والوجهة الغائيّة، وتُستخدم لتوجيه الواقع نحو مقاصد الشريعة وبناء الاجتماع.

جدول تحليلي لمقارنة الأنواع الثلاثة:

البند	المفاهيم القيميّة (Normative)	المفاهيم البنيويّة (Descriptive)	المفاهيم المركّبة/المقاصديّة (Hybrid/Teleological)
الوظيفة	توجيه السلوك وضبط المعيار	وصف وتحليل الواقع والعلاقات	تفسير الواقع وتوجيهه نحو غاية قيمية
طبيعتها	أخلاقيّة/شرعيّة	علميّة-إجتماعيّة/ واقعيّة	وظيفيّة/قيميّة/تركيبية
المصدر	الوحي/السنة/ المقاصد	الواقع/الخبرة/ العرف	مزيج بين النصّ والسياق

أمثلة قرآنية	العدل – التقوى – الرحمة – الأمانة	السوق – الدولة – الجماعة – العمل	الاستخلاف – الكرامة – التنمية – الأمن – التزكية
سؤالها الأساسي	ما الذي ينبغي فعله؟	ما الذي يحدث؟ ولماذا؟	كيف نفهم الواقع ونوجّهه نحو مقصد؟
علاقتها بالمجتمع	تضبط القيم العليا	تكشف البنية التحتية	تفعل الغايات في نظم سلوكية
مكانها في العلوم	الأخلاق – الشريعة – الفقه	علم الاجتماع – علم الإنسان – الاقتصاد	السياسات العامة – علم العمران – الفكر المقاصدي

ملاحظة منهجية:

لا تعمل هذه الأنواع الثلاثة من المفاهيم في عزلة، بل ضمن بنية تفاعلية:

- فالمفاهيم القيمية تضبط جهة المفاهيم البنيوية،
- والمفاهيم المركبة تربط بين التحليل والوجهة،
- وكلّها تتكامل ضمن منظومة قرآنية تأصيلية لا تنفصل عن مقاصد الشريعة وسنن الاجتماع.

13.2 – تطبيقات التصنيف الثلاثي على المجالات الخمسة

المعرفة – من التلقّي إلى النمذجة

ليست المعرفة في التصوّر الإسلامي نشاطًا حياديًا أو محايدًا، بل هي وظيفة وجودية تتصل بالاستخلاف، وتضبط بالقيم، وتُفعل بالوسائل. وهي بذلك تختلف عن الرؤية المعرفية المادية التي تفصل المعرفة عن الأخلاق والمقاصد. ومن هنا فإنّ المنهج الإسلامي يفرّق بدقّة بين القيم الحاكمة للمعرفة، وبين البنى التي تُنتجها، وبين المقاصد التي تُوجّهها نحو التزكية والعمران.

أولاً: المفاهيم القيمية المعرفية

- **العلم:** قيمة تأسيسية تقوم على الحق، وتُطلب لذاتها ولغيرها، بشرط أن ترتبط بالعمل الصالح: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾.
- **الحكمة:** التلازم بين المعرفة والمقصد، بين الفهم والرحمة، وهي جوهر النضج العلمي: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾.
- **الفهم:** قدرة تأويلية، تتجاوز الحفظ إلى إدراك العلاقات والعلل، وقد دعا لها النبي (ص) بقوله: «اللهم فقهه في الدين».

ثانياً: المفاهيم البنيوية المعرفية

- **اللغة:** الحامل الرمزي للمعرفة، وهي ليست أداة فقط، بل نظام تأويلي يؤثر في الوعي والتمثيل (Al-Attas, 1993).
- **العقل:** أداة للفهم والترجيح، لكنه في المنهج الإسلامي ليس مصدرًا مستقلاً للتشريع، بل أداة لفهم النص والواقع.
- **النقل:** يشمل الوحي والرواية، ويمثل المرجع الأعلى الذي يُضبط به الاجتهاد.
- **الحواس:** بوابة التجريب، يُعترف بها ضمن نظام معرفي يربط بين المشاهدة والتأمل، وبين المحسوس والغيب.

ثالثاً: المفاهيم المركبة/المقاصدية المعرفية

- **الاجتهاد:** آلية عقلية/نصية لتحويل المعرفة إلى فقه حيّ مرتبط بالواقع.
- **النظر الحضاري:** منظور تأويلي يدمج بين العلم والسنن والتاريخ والمقاصد؛ يُعيد تأويل الواقع وفق معايير الشريعة.
- **الإنتاج العلمي:** غاية معرفية تُخرج العقل المسلم من الاستهلاك إلى البناء، وتربط التجريب بالمقصد، والتقنية بالقيم ((Sardar, 1999)).

((M. U. Chapra, 2008)).

خلاصة منهجية:

حين تنفصل المعرفة عن القيم، تتحوّل إلى أداة للهيمنة أو العدم؛ وحين ترتبط بالحواس وحدها، تُختزل في المادّة؛ أمّا حين تتكامل فيها قيمة العلم، وبنية العقل، ومقصد التزكية، فإنّها تصبح سبيلاً إلى النهضة والرشد. وهنا تكمن أهميّة المفاهيم المركّبة في بناء علم إسلامي معاصر: اجتهادي وإنساني ومقاصدي وأ نموذجي.

الأخلاق – من القيم إلى سلوك مرّكي

يمثّل مجال الأخلاق المحضن الأوّل لتجلّي العلاقة بين المفاهيم القيمية والمفاهيم البنيوية والمركّبة. فالأخلاق في الرؤية الإسلامية ليست مجرد توصيات مجردة أو فضائل مثاليّة، بل هي نظام سلوكي واقعي يتأسّس على قيم موجّهة، ويتفاعل مع بنى نفسية وروحية واجتماعية، ويّتجه نحو غايات تكوينية ومقاصدية.

أولاً: المفاهيم القيمية الأخلاقية

تمثّل البوصلة المعيارية التي تضبط السلوك وتحدّد الخير والشر، ومن أبرزها:

- **التقوى:** مركز الضبط الأخلاقي في الإسلام، وهي تعني مراقبة الله وتحريّ الحلال والحق.
- **الإحسان:** بلوغ أعلى درجات التفاعل الأخلاقي، وهو معيار التكميل السلوكي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.
- **الصدق:** حجر الأساس في النزاهة الداخلية، ويميزان التماسك بين الظاهر والباطن.

ثانياً: المفاهيم البنيوية الأخلاقية

هي المفاهيم التي تفسّر الكيفيات النفسية والجسدية التي يتجلّى فيها الفعل الأخلاقي:

- **النفس:** بوصفها موضع الصراع بين الخير والشر ((قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا)).
- **القلب:** مركز التلقّي والإرادة والتأثر الروحي ((فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ)).
- **العمل:** تجلّي الإرادة في الواقع، وهو مناط المسؤولية والتكليف ((فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ)).

ثالثاً: المفاهيم المركّبة/المقاصديّة الأخلاقيّة

- وهي التي تربط بين البنية والمعيّار، لتوجّه السلوك نحو غاية قيمية عليا:
- **التزكية:** غاية السلوك الأخلاقي، وهي تحقّق طهارة النفس والرقّي الروحي والاجتماعي.
 - **الحكمة:** الإدراك العميق للمواقف، وربط الوسائل بالمقاصد، وهي جوهر النضج الأخلاقي: ((وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)).
 - **المروءة:** مفهوم حضاريّ يعكس الكمال الخلقي، ويشمل الشهامة، والكرم، والنبيل الاجتماعي، وقد ورد كثيراً في أدبيّات السلوك الإسلامي.

خلاصة منهجية:

لا يمكن بناء نظام أخلاقيّ دون وعي بنوع المفاهيم التي تُستخدم فيه. فالمفاهيم القيمية تُرشد، والمفاهيم البنيوية تُفسّر، والمركّبة تُفعل. وبذلك يتحوّل التصوّر الأخلاقي إلى منظومة قيمية/سلوكية قادرة على التفاعل مع الواقع والتاريخ والمجتمع.

الاجتماع – من القُربى إلى التعارف

ليس الاجتماع الإنساني، في المنهج الإسلامي، مجرد تراكم سكانيّ أو نظام علاقات مصلحة، بل هو بناءٌ متكامل مؤسّس على الفطرة، ومرتبّط بالتكليف، وموجّه بمقاصد الاستخلاف. ولذلك، فإنّ المفاهيم التي تنظّم الاجتماع تُشتقّ من

مرجعية قرآنية تجمع بين الرحمة والموودة والعدل، وتُفَعِّلُ ضمن بني واقعية كالجماعة والقبيلة والطبقة، وتُعاد توجيهها نحو مفاهيم مركبة كالتعارف والعمران والأمة.

أولاً: المفاهيم القيمية الاجتماعية

- **الموودة:** شعور متبادل لا يقتصر على العلاقات الخاصة، بل يوسّع نطاق القربى ليشمل التآلف العام: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾.
- **الرحمة:** القيمة التأسيسية التي تجعل الاجتماع تعايشاً لا تنازعا: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾.
- **القسط:** العدل الاجتماعي الذي يضمن تكافؤ الفرص والمعاملة، دون استعلاء عرقي أو طبقي: ﴿قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾.

ثانياً: المفاهيم البنيوية الاجتماعية

- **القبيلة:** وحدة انتماء فطرية وطبيعية، تُنظّم العلاقة الأولية بين الأفراد في المجتمعات التقليدية.
- **الجماعة:** الوحدة الوسيطة التي تجمع الأفراد حول رابطة دينية أو اجتماعية، وتمثل أداة التفاعل العملي.
- **الطبقة:** مفهوم سوسيولوجي معاصر يصف التراتبية الناتجة عن العمل أو الثروة، يجب تطهيره بمنظور القسط والرحمة.

ثالثاً: المفاهيم المركبة/المقاصدية الاجتماعية

- **الأمة:** الوحدة الجامعة التي تقوم على الدين والمقصد، لا العرق والجغرافيا: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.
- **التعارف:** القاعدة القرآنية العليا لبناء العلاقات بين المختلفين: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.
- **العمران الاجتماعي:** ممارسة حضارية لبناء مجتمع التزكية والتكافل، لا مجرد مدنية مادية أو عمرانية شكلية.

خلاصة منهجية:

يُظهر الاجتماع الإسلامي تداخل المفاهيم الثلاثة بوضوح: فبدون الرحمة لا جماعة، وبدون جماعة لا أمة، وبدون أمة لا عمران. ولهذا فإن إعادة بناء الاجتماع المعاصر يبدأ من إصلاح المفاهيم القيمية، وتحليل البنى الواقعية، وتوجيهها نحو غايات قرآنية جامعة. والتعارف هنا ليس غاية وعظيمة، بل نظام سياقي بديل عن منطق الصراع والتطبيع.

السياسة – من السلطة إلى الاستخلاف

تمثل السياسة في التصور الإسلامي مجالاً مركزياً لتفعيل القيم في البنى المؤسسية، لا مجالاً للسلطة بمعناها الأداتي أو السلطوي فقط. ومن ثم، فإن تناول الشأن السياسي لا يقتصر على تحليل الأنظمة، بل يشمل ضبط المفاهيم التي تؤطر الشرعية والسلطة والوظيفة السياسية ضمن رؤية إيمانية غائبة. وهنا تظهر فائدة التصنيف الثلاثي للمفاهيم: إذ نميز بين القيم الموجهة، والمفاهيم البنيوية المحللة، والمفاهيم المقاصدية المؤسسة لمسار الاستخلاف.

أولاً: المفاهيم القيمية السياسية

وهي التي تحدّد القيم العليا التي تُبنى عليها الشرعية السياسية وتُقاس بها شرعية الأداء:

- **العدل:** القيمة الحاكمة في الاجتماع السياسي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، وهو غاية الحكم وأساس الاستقرار.
- **الشورى:** الضامن لمشاركة الأمة، ورفض الاستبداد، كما في قوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾.
- **الأمانة:** القيمة الأخلاقية للسلطة، وهي ميزان التحمل الشرعي للمسؤولية العامة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

ثانياً: المفاهيم البنيوية السياسية

وهي المفاهيم التي تُستخدم في تحليل الواقع السياسي، وبنى الحكم، وآليات السلطة:

- **الدولة:** الكيان المؤسسي المنظم للعلاقات العامة، في ظل تحدّيات النماذج الحديثة للدولة الوطنية.
- **السلطة:** القدرة على التأثير واتخاذ القرار، وموقعها بين التمكين والاستعلاء.
- **الحكم:** وظيفة تديرية وتنفيذية، ليست غاية في ذاتها بل أداة لتحقيق المقصد.

ثالثاً: المفاهيم المركّبة/المقاصدية السياسية

وهي المفاهيم التي تجمع بين تحليل الواقع وتوجيهه نحو مرجعية غائية تعكس غاية الشريعة:

- **الاستخلاف:** تصوّر قرآني للحكم باعتباره نيابة عن الله في إقامة العدل وإعمار الأرض.
- **الحاكمية:** المفهوم الذي يربط التشريع بالإلهية والشرعية، ويؤسّس لمعيارية متعالية فوق الإرادات الفردية والجماعية.
- **الرشادة:** هدف سياسي مركزي يُعبّر عن التوازن بين الحزم والعدل، بين الشورى والمقصد، وهو غاية الحكم الراشد.

خلاصة منهجية:

حين تُبنى السياسة على مفاهيم قيمية، وتُحلّل بمفاهيم بنيوية، وتُوجّه بمفاهيم مركّبة، فإنّها تتحوّل من وسيلة للسلطة إلى وسيلة للاستخلاف. ومن هنا يصبح الوعي المفاهيمي شرطاً أساسياً لأي مشروع سياسي إسلامي معاصر.

الاقتصاد – من المال إلى التكافل

لا يُختزل الاقتصاد الإسلامي في إنتاج المال ولا في تنظيم السوق، بل هو مجالٌ تعبديّ ومقاصديّ، يتجاوز البُعد الأداتي للاقتصاد الحديث ليرتبط بقيم التزكية والتكافل والاستخلاف. والمفاهيم التي تؤسّس للاجتماع الاقتصادي في الرؤية الإسلامية تنقسم بوضوح إلى: مفاهيم قيمية تضبط النية والسلوك، ومفاهيم بنيوية تحلّل أنظمة الإنتاج والتوزيع، ومفاهيم مركّبة توجّه الهيكلية الاقتصادية نحو

المقصد الشرعي.

أولاً: المفاهيم القيمية الاقتصادية

- **الكسب:** القيمة التي تربط العمل بالمشروعية، وتضبط الغاية من التملك: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾.
- **الزكاة:** آلية شرعية لا لنقل الثروة فقط، بل لتطهيرها وتطهير صاحبها: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾.
- **القناعة:** ليست دعوة للركود، بل قاعدة نفسية وأخلاقية لضبط الطمع والاحتكار: "ارْضَ بما قسم الله تكن أغنى الناس".

ثانياً: المفاهيم البنيوية الاقتصادية

- **السوق:** فضاء التبادل الاقتصادي، يكتسب شرعيته من أخلاقيته وتنظيمه لا من حرّيته المطلقة.
- **العمل:** مصدر الكسب والتكريم الإنساني: ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾.
- **الثروة:** مورد اجتماعي لا ملكية فردية مطلقة، يجب أن يُمنع من التدوير بين قلة: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾.

ثالثاً: المفاهيم المركبة/المقاصدية الاقتصادية

- **التمكين:** هو مآل اقتصادي شرعي، يجمع بين الاكتفاء والقدرة والمشاركة في العمران.
- **التكافل:** البنية الأخلاقية والاجتماعية للاقتصاد الإسلامي، يتجاوز الصدقات الفردية إلى تضامن منظم.
- **التزكية المالية:** المفهوم الجامع بين الطهارة المالية، والنية، والمقصد، والمصلحة الجماعية.

خلاصة منهجية:

لا يمكن أن يفهم أو يفعل الاقتصاد الإسلامي دون فرز المفاهيم المعيارية عن البنيوية، وربطهما بالمقاصد. فكل معاملة مالية هي في جوهرها علاقة بين القيم والنظم، بين الفرد والمجتمع، بين الدنيا والمآل. ومن هنا، فإن التمكين الاقتصادي يبدأ بإعادة بناء المفاهيم لا فقط بإصلاح السوق.

خاتمة الفصل

ليست المفاهيم أدوات لغوية محايدة، بل هي بنى معرفية تأسيسية تحكم في إدراك الواقع، وتوجه السلوك، وتصوغ طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين المعرفة والمقصد.

وإذا كانت القيم توجه، والبنى تفسر، والمقاصد تفعل، فإن المفاهيم هي الوعاء الذي تندمج فيه هذه الطبقات الثلاث لتنتج نظريات ونظماً وأفعالا اجتماعية متكاملة.

وقد قدّم هذا الفصل تصنيفاً ثلاثياً منهجياً للمفاهيم:

- المفاهيم **القيمية** التي تُرشد وتُقيّم،
- والمفاهيم **البنيوية** التي تُحلّل وتُفسّر،
- والمفاهيم **المركبة المقاصدية** التي تُفعل ونُمدج.

وقد طُبق هذا التصنيف على خمسة مجالات أساسية لبناء الاجتماع الإسلامي المعاصر: الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع والمعرفة، تمهيداً لتحويل الفكر إلى نظم سلوكية واقعية تستند إلى مرجعية الوحي وتستفيد من أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة.

لكن هذا التصنيف لا يكتمل دون قاعدة منهجية علمية تؤطره وتفعّله؛

ولذا، فإننا في الجزء الثاني، "منهجيتنا"، من هذه السلسلة "منهاج العلوم الاجتماعية الإسلامية"، سنطوّر المنهجية الإسلامية في البحث الاجتماعي، ونقدّم ما نسّميه:

"منهجية التحقق العلمي الاجتماعي الإسلامي"،

بوصفها إطاراً علمياً لاستخراج المفاهيم الإسلامية الحداثيّة من النصّ المعصوم، وتحويلها إلى أدوات وآليات ونماذج نظريّة وعملية للبحث في العلوم الاجتماعيّة، دون انفصال عن الواقع أو تفريط في المرجعيّة.

وفي الجزء الثالث "مفاهيمنا"، سنطّبق هذه المنهجية تطبيقاً كاملاً على أحد المفاهيم القرآنيّة المفتاحيّة:

مفهوم "الفسق" في القرآن الكريم،

حيث سنستخرج منه آليات القراءة، وأدوات الفهم، وأنموذج السلوك، ونظريّة اجتماعيّة تربويّة ونفسيّة واجتماعيّة شاملة، ثم نقارن هذه النظريّة بنظريّات غربيّة مماثلة، ليُدرك الباحث تميّز المفاهيم التوحيدية الإسلامية من حيث عمقها القيمي، وفاعليّتها العمليّة، وارتباطها بالمقاصد الحضارية، بالمقارنة مع النظريّات الأداتيّة أو العدميّة المهيمنة في الفكر الغربي.

وهكذا لا تبقى المفاهيم مجرد كلمات، بل تتحوّل إلى أدوات لفهم العالم، ومفاتيح لتغييره، وبنّى لبناء الإنسان والمجتمع في آنٍ واحد.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 22: المعاملة المعرفية: مجتمع العلم والمعرفة

العلم كقيمة أساسية للإنسان

مدخل مفاهيمي: المعاملة المعرفية بوصفها ركيزة للتعارف والعُمران

في قلب المشروع الإسلامي الحداثي الذي يقوم على التعارف والعُمران، تبرز المعاملة المعرفية بوصفها بُنية تأسيسية لا غنى عنها لإعادة بناء المجتمع على أسس قيمية-وظيفية. فالمعرفة في التصور الإسلامي ليست مجرد سلعةٍ وظيفيةٍ أو أداةٍ تقنيةٍ موجهةٍ لتحقيق المنفعة المادية، بل هي رسالةٌ وجوديةٌ وعمرانيةٌ تُفعل مقاصد الاستخلاف، وتُسهم في تركية الفرد، وبناء الجماعة، وتوجيه العالم نحو الحق والخير.

لقد ارتبط مفهوم المعرفة في التراث الإسلامي بالمعاملة: أي بالسلوك الأخلاقي والوظيفة الاجتماعية والغاية المقصدية. فالمعرفة ليست محايدة، بل تتقيد بقيم العدالة والصدق والإحسان ومسؤولية التبليغ والتركية. ومن هنا جاءت "المعاملة المعرفية" لتدلّ على علاقة الإنسان بالعلم من حيث كونه فاعلاً وملتزماً ومتخلّقاً، لا مجرد ناقل أو مستهلك.

وحين ننظر إلى التعارف والعُمران كدورتين تأسيسيتين لبناء المجتمع الإسلامي، نجد أنّ المعاملة المعرفية هي عماد كل منهما:

فهي في التعارف، تضمن التبادل الحقيقي للمعنى، والتراكم القيمي في العلاقات، والتعلم التشاركي، وتحقيق الوعي الجماعي.

وهي في العُمران، تُمثّل مدخلاً لبناء الاقتصاد المعرفي، وتوطين التقانة، وتوجيه الصناعة والإنتاج نحو مقاصد الاستخلاف، لا نحو الاستهلاك والهيمنة.

لذلك، فإنَّ المعاملة المعرفية ليست مجرد حقل أكاديمي أو قطاع تنموي، بل هي منظومة قيمية-مؤسسية يجب أن يُعاد بناؤها من الأساس، بوصفها الركيزة الكبرى لتفعيل المجتمع الإسلامي في سياق الحداثة، وتجذير مشروعه الحضاري من الداخل.

يقول الله تعالى:

{قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [الزمر: 9]

فالمعرفة في هذا السياق هي معيار التفاضل، ومدخل التمكين، وأساس البناء القيمي للمجتمع.

الفرق بين "استهلاك المعرفة" و"إنتاجها" في السياق الإسلامي

يمثل الفرق بين استهلاك المعرفة وإنتاجها أحد أهم الفوارق البنيوية التي تحدّد مكانة أيّ مجتمع ضمن النظام الحضاري العالمي. فالمجتمعات المستهلكة للمعرفة تكتفي بتلقّي المنتجات الفكرية والتقنية والعلمية التي ينتجها الآخرون، دون القدرة على تفسير واقعها أو إعادة تشكيله معرفيًا، بينما المجتمعات المنتجة للمعرفة تمتلك القدرة على صوغ المفاهيم، وتوليد النماذج التفسيرية، وتوجيه التقانة لخدمة مقاصدها الحضارية.

في التصوّر الإسلامي، تُعدّ المعرفة قيمةً وجوديةً وشرطًا للاستخلاف، لا مجرد وسيلةٍ نفعية. وقد حدّر كثير من المفكرين المسلمين من تحوّل العالم الإسلامي إلى فضاء استهلاكي للمعرفة الغربية، دون امتلاك أدوات التحليل والنقد والتأصيل والتوليد المفاهيمي. وقد وصف طه عبد الرحمن هذه الظاهرة بـ"الانفعال المعرفي"، حيث يعيش المسلم حالة من الانبهار أو التلقي السلبي دون قدرة على الفعل أو التأسيس ((عبد الرحمن، 2000)).

كما بيّن ضياء الدين ساردار أنّ استهلاك المعرفة بدون نقد أو مواءمة يؤدي إلى تهميش المرجعيات المحلية، وفرض "أطر إدراكية مغترية" لا تُعبّر عن احتياجات المجتمعات الإسلامية ولا عن رؤيتها للإنسان والعالم ((Sardar, 1999)). وهو ما أكّده أيضًا حيدر إبراهيم علي حين أشار إلى أن المشكلة في العالم الإسلامي ليست غياب الجامعات أو مراكز البحث، بل ضعف منظومة الإنتاج المعرفي المستقل، وغياب الرؤية المؤسسية التي تربط المعرفة بالتحوّل الاجتماعي

والتنموي (Ali, 2002).

وفي المقابل، فإنّ إنتاج المعرفة في السياق الإسلامي لا يعني فقط امتلاك التقنية أو تسجيل براءات الاختراع، بل يشمل بناء نُظُم معرفيّة متكاملة تنبع من القيم الإسلامية، وتخطب قضايا المجتمع، وتقدّم إجابات جديدة من داخل المرجعية الشرعية على التحديات المعاصرة ((S. M. N. Al-Attas, 1993)). ومن هنا تأتي أهمية مشروع "أسلمة المعرفة" (Islamization of Knowledge) الذي طرحه إسماعيل الفاروقي، والذي دعا إلى تأسيس علوم إنسانية واجتماعية تنطلق من الوحي وتعيد بناء النموذج المعرفي الإسلامي ((Al-Faruqi, 1987)).

إنّ استهلاك المعرفة هو تبعيّة، أما إنتاجها فهو سيادة.

والفرق بينهما هو الفرق بين أن تُدار من الخارج، أو أن تصوغ مصيرك بمعاييرك أنت.

العلم في الإسلام: عبادة ومسؤولية واستخلاف

في التصرّو الإسلامي، ليس العلم مجرد أداة نفعية أو نشاط معرفي محايد، بل هو عبادة وسلوك أخلاقي ووظيفة استخلافيّة، تتجاوز حدود التعلّم التقني أو التحصيل الأكاديمي، لتلامس جوهر الوجود الإنساني في علاقته بالله والكون والإنسان.

أولاً، العلم عبادة، لأنّه يُقوّي صلة العبد بخالقه من خلال التأمل في الخلق، وفهم السنن الكونية، وتركيز النفس بالمعرفة. وقد جعل القرآن الكريم طلب العلم في مصافّ العبادات، بقوله تعالى:

{قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [الزمر: 9]

كما ورد في الحديث الشريف:

"من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له به طريقاً إلى الجنة" (رواه مسلم).

ثانياً، العلم مسؤولية، لأنه أمانة معرفيّة تقتضي التواضع والتحقق، وعدم توظيف المعرفة للإفساد أو الاستعلاء. وقد قال الإمام الغزالي:

"العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون"، مشيرًا إلى العلاقة العضوية بين العلم والهداية ((أ. ح. الغزالي، 2005)).

ويرى طه عبد الرحمن أنّ العلم في الإسلام يتقوّم بمقاصده وأثره، لا فقط بأدواته أو تقنياته، فهو "سلوك روحيّ لا مجرد معرفة تقنية" ((عبد الرحمن، 2000)).

ثالثًا، العلم استخلاف، لأنّه يُمثّل أداة الإنسان في عمارة الأرض وتحقيق الكفاية والعدل، ضمن رؤية قرآنية تجعل من الإنسان خليفةً في الأرض {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: 30]، ومن الاستخلاف وظيفة تقوم على المعرفة والتقوى معًا، لا على البطش والسيطرة.

وقد أشار سيد حسين نصر إلى أن الرؤية الإسلامية للعلم ترى فيه "فعلًا مقدّسًا" يتصل بالغاية الأخلاقية للوجود، ويهدف إلى إعادة التوازن بين الإنسان والكون، لا إلى اختلاله كما في الأنموذج الأداتي الغربي ((Nasr, 1989)).

العلم في الإسلام ليس مجرد أداة، بل هو موقف وجوديّ: عبادة لله، والتزام أخلاقي تجاه الخلق، ومسؤولية حضارية في تحقيق العدل والعمران.

"وقل ربّ زدني علمًا": مرجعية الزيادة الدائمة في بناء الذات والمجتمع
في خضمّ الآيات التي تتناول الوحي والنبوة والحقّ، يرد الأمر الإلهي للنبيّ (ص):

{وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا} [طه: 114]،

وهو أمرٌ فريد في سياق القرآن، إذ لم يؤمر النبيّ (ص) بطلب الزيادة في شيءٍ سوى العلم، ما يدل على مركزيته في الارتقاء الوجودي والتكليف الرسالي.

لا تمثّل هذه الآية مجرد دعاء فرديّ، بل ترسم أفقًا حضاريًا مفتوحًا نحو التزكي المعرفي المستمر، حيث لا يوجد حدّ نهائي للعلم، بل هو مسارٌ تراكمي يُشكّل جوهر الاستخلاف والتمدّن والتفاعل الإنساني.

يقول الإمام الرازي في تفسيرها: "ولو كان شيء أشرف من العلم لأمره الله بالازدياد منه" ((الرازي، 1981)).

ويقول الطبري: "علمًا بما يرضيك عني، ويزيدني قربًا إليك"، أي أنّ الزيادة المقصودة ليست فقط كمّيّة معلومات، بل نوعيّة في الفهم والتزكية والأثر ((الطبري، 2001)).

في ضوء ذلك، يُمكننا القول إنّ هذه الآيّة تمثّل في الرؤية الإسلامية مرجعية دائمة لبناء الذات الفرديّة والمجتمع المعرفي، وتدلّ على أن مشروع الإنسان المسلم لا يكتمل بالتعلم المحدود، بل بالانخراط في حركة معرفيّة مستمرة، تحرّكها العبوديّة، والوظيفة الاستخلافيّة، والنية الأخلاقية.

كما أشار المفكر محمد إقبال إلى أنّ هذه الآيّة هي بمثابة "الميثاق الأبدي" للانفتاح الإسلامي على العلم، إذ تجعل من الزيادة المستمرة في الفهم والتأويل والعمران جزءًا من رسالة الحياة نفسها ((Iqbal, 2013)).

العلم كقيمة وجوديّة وإنسانيّة في التصرّو الإسلامي

في التصرّو الإسلامي، لا يُعدّ العلم مجرّد أداة نفعية أو وسيلة معرفيّة لتفسير الظواهر، بل يُنظر إليه على أنه قيمة تأسيسيّة مرتبطة بوجود الإنسان نفسه، وبوظيفته في الكون، وبمعنى حياته الأخلاقي والروحي. فالعلم في الإسلام ليس محايدًا ولا مجرّدًا، بل هو وسيلة للاستخلاف، وطريق للعبودية، وجسر للتمدّن. وقد عبّر الإمام الغزالي عن ذلك بقوله: "العلم رأس الأعمال، وهو مفتاح السعادة، والطريق الموصل إلى رضوان الله تعالى..." ((أ. ح. الغزالي، 2005)).

منذ لحظة خلق آدم، ارتبط العلم بالكرامة الإنسانية والاستخلاف الإلهي، كما يُبرز قوله تعالى:

{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة: 31].

ما يشير إلى أنّ الإدراك الرمزي والمعرفي هو أول ما ميّز الإنسان عن باقي الكائنات، وهو الشرط الذي أهله لحمل الأمانة وتحمل المسؤولية الحضارية.

وقد أشار سيد حسين نصر إلى أنّ الرؤية الإسلامية للعلم تختلف جذريًا عن الرؤية الوضعيّة الحديثة، فهي لا تفصل بين "المعرفة" و"القيمة"، بل تعتبر أن العلم الأصيل هو "ما يقرب العبد إلى ربه، ويفتح له أبواب فهم الخلق والحقّ معًا" ((Nasr, 2005)).

ولهذا، فإنّ العلم في التصوّر الإسلامي لا يُفهم بوصفه مراكمةً للبيانات أو هيمنةً معرفيّةً على الطبيعة، بل هو فعلٌ أخلاقيّ-روحيّ يُزكّي النفس ويُعلي من شأن الإنسان بوصفه عبداً مسؤولاً، وفاعلاً في مسار التعارف والعمارن.

وقد أكّد المفكر طه عبد الرحمن أنّ الرؤية الإسلاميّة تُؤسّس للعلم على مبدأ "التزكية قبل التمكن"، معتبراً أنّ كل علمٍ لا يُزكّي ولا يُقوّم إنّما هو علمٌ ناقص، حتى لو كان نافداً تقنيّاً ((عبد الرحمن، 2006c)).

العلم في الإسلام: لا كأداة نفعية، بل كوظيفة تكاملية بين العقل والوحي

في التصوّر الإسلامي الأصيل، لا يُختزل العلم في مجرّد أداة نفعية لحلّ المشكلات التقنية أو تسيير الحياة المادية، بل يُفهم بوصفه وظيفة تكاملية تتبع من التفاعل بين العقل والوحي، بين الفطرة والرسالة، بين الملكات الإنسانية والحقائق الإلهيّة. فالعقل في الإسلام ليس خصماً للوحي، كما تصوّره الحداثة العلمانية، بل هو أداة لفهمه، ومجال لتفعيل مقاصده في الواقع.

وقد شدّد فخر الدين الرازي على أنّ العقل والوحي في الإسلام "متكاملان لا متضادان، فإذا صحّ الدليل العقلي وجب تأويل الظاهر النقلي بما يوافقه" ((الرازي، 1986)، أساس التقديس). وهذا التكامل يُعدّ أساساً لما سمّاه العلماء المسلمون "التحقيق"؛ أي الجمع بين المعرفة العقلية والتسليم الروحي، وبين التأمل العقلي والخشوع القلبي.

من هذا المنطلق، فإنّ العلم الذي ينشأ عن هذا التكامل لا يُطلب فقط للسيطرة على الطبيعة، بل لتحقيق غاية أسمى: معرفة الله، وفهم مقاصد خلقه، وتزكية النفس، وعمارن الأرض وفق ميزان العدل. كما عبّر عن ذلك القرطبي في تفسيره لقوله تعالى:

{إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: 28]

حيث أكّد أنّ العلم الذي يورث الخشية هو العلم الذي يجمع بين معرفة الحقيقة والعمل بها، لا مجرّد التنظير أو التعلم الحرفي ((القرطبي، 2006)، الجامع لأحكام القرآن).

وفي نقده للعلم الحديث، أشار سيد حسين نصر إلى أنّ أكبر خطأ في الحداثة هو فصل العلم عن البُعد الغائي والروحي، واعتبار الكون مجرد مادة محايدة،

بينما يؤكد أن الرؤية الإسلامية للعلم تقوم على مبدأ القداسة والتكامل بين الفهم العقلي والهداية الربانية ((Nasr, 2005)).

إنّ هذا التكامل لا يُفقد العلم موضوعيّته، بل يمنحه أفقًا أخلاقيًا يضبط مساره، ويمنع انحرافه إلى مسارات التشييء أو الإفساد أو الاستعلاء، كما نشهده اليوم في العديد من تجليات التقنية الحديثة.

العلم وتفعيل مقاصد الشريعة: الحفظ، البناء، التزكية

في تصوّر الإسلامي، لا يُعدّ العلم مجردّ ترف معرفي أو وسيلة نفعية، بل هو أداة جوهرية لتحقيق المقاصد العليا للشريعة، والتي تُعدّ الغاية الكلية لوجود الإنسان والمجتمع في ضوء الوحي. وقد جرى تصنيف هذه المقاصد في التراث الأصولي إلى ثلاث مراتب رئيسية: الحفظ، البناء، والتزكية؛ وكلّها لا تتحقّق إلا بمنظومة معرفيّة متكاملة، يتصدّرها العلم باعتباره أداة للاستخلاف.

الحفظ (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال):

العلم هو الوسيلة التي تُمكن الإنسان من إدراك الواجبات والمحرمات، وتنظيم حياته على أساس من التكليف والضبط الأخلاقي. فبدون العلم، تضع الحدود، ويختلّ ميزان الحلال والحرام، ويُفقد الإنسان أدوات الحفظ الذاتي والاجتماعي. وقد أكّد الشاطبي أنّ العلم هو شرط للتكليف، ووسيلة لضبط المقاصد الخمسة، وأنّ فقدان العلم يوجب اختلال التكليف ((الشاطبي، 2004)، الموافقات).

البناء (العمران، التمكين، التنمية):

العلم هو القاعدة الأساسيّة لكلّ بناء حضاري، سواء في العمران المادي أو في التنظيم المؤسسي والاجتماعي. وقد عبّر القرآن عن ذلك في قوله:

{هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: 61]

أي طلب منكم الإعمار، لا بمجرد العمل اليدوي، بل بتسخير السنن، ومعرفة قوانين الخلق، وتطوير أدوات الإنتاج وفق مقاصد التوازن والرحمة.

وقد بيّن ابن خلدون أنّ "الصناعة والعلم صنوان؛ فلا حضارة بلا معرفة، ولا

عمران بلا عقل منظم" ((ابن خلدون, 1984)، المقدمة، فصل في الصنائع).

التزكية (التلقي الروحي، وتزكية النفس):

العلم في الإسلام ليس علمًا ماديًا فقط، بل يشتمل على العلم بالنفس، ومعرفة الله، وفهم الغايات العليا للوجود. فالمعرفة هنا ليست خارجية فقط، بل داخلية تُنتج التزكية والسكينة. وقد اعتبر الغزالي أن العلم هو "الطريق إلى الله"، وهو الذي يُطهر النفس من الجهل والهوى، ويؤهلها لبلوغ مقامات السكينة واليقين ((أ. ح. الغزالي, 2005)، إحياء علوم الدين، كتاب العلم).

وفي تحليله لمقاصد الشريعة، يبين محمد الطاهر بن عاشور أن العلم هو "روح المقاصد"، وهو الذي يجعل تطبيق الشريعة نافعا، متجددا، متكيفا مع الزمان والمكان، لأن الجهل يُبطل التكليف، ويُفسد العمل، ويشوه المقصد ((ابن عاشور, 2001b)، مقاصد الشريعة الإسلامية).

موقع الإنسان العالم في القرآن والسنة: رفعة المقام ووظيفة الاستخلاف

في التصور القرآني، يحتل الإنسان العالم موقعا وجوديا ووظيفيا متميزا، يجعله في طليعة من يحقق غاية الاستخلاف في الأرض، ويؤدي دورا محوريا في العمران والتزكية. فالقرآن الكريم لا يمجّد الإنسان على إطلاقه، بل يمجّده حين يزواج بين الإيمان والمعرفة، ويجعل من العلم وسيلته لفهم آيات الله في الأنفس والآفاق.

{قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [الزمر: 9]

{يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} [المجادلة: 11]

{إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: 28]

تشير هذه الآيات إلى أن العلم ليس مجرد تراكم معلومات، بل هو رتبة روحية ووظيفية، ترفع صاحبها في الدنيا والآخرة، بشرط أن يكون علما يقود إلى الخشية، والتزكية، والعمران.

أما في السنة النبوية، فقد وردت عشرات الأحاديث التي تُبرز مقام العالم،

منها:

«فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب»

«وإنّ العلماء ورثة الأنبياء» (رواه أبو داود والترمذي)

فالعالم في السنّة ليس تابعاً للسلطة ولا موظّفاً لدى الدولة، بل هو وارث للنبوّة من حيث الوظيفة الإرشادية والتربوية، ومصدر للضبط القيمي والمعرفي للمجتمع.

وقد أكّد ابن القيم على هذا الموقع التأسيسي للعالم حين قال أنّ العالم الرباني هو من يُعلّم الناس صغار العلم قبل كبارهم، ويغذيهم بالحكمة، ويصوغ قلوبهم بالقرآن، مشيراً إلى أنّ الوظيفة التربويّة لا تقلّ شأنًا عن الوظيفة الفقهية أو التعليمية ((ابن القيم الجوزية، 2019)، مفتاح دار السعادة).

وفي التحليل المعاصر، يرى طه عبد الرحمن أنّ العالم في الإسلام ليس مجرد فتّي في إنتاج الفتوى، بل هو فاعل معرفي وقيمي يجمع بين الفهم العميق للمقاصد والتفاعل الواعي مع الواقع ((عبد الرحمن، 2006c)، روح الدين).

كذلك، أشار محمد إقبال إلى أنّ العالم المسلم هو "ضمير الأمة"، لأنّه يجمع بين نور الوحي ونظر العقل، ويعمل على "فكّ الاشتباك بين الدين والتاريخ والسياسة والعلم" من موقعه التأسيسي لا الوظيفي ((Iqbal, 2013), (Reconstruction of Religious Thought in Islam).

العلم بين التكامل القرآني والهيمنة الحداثيّة: رؤية مقارنة

في حين يُمثّل العلم في تصوّر الإسلامي وظيفة تكاملية بين الوحي والعقل، ووسيلة لتحقيق التزكية والاستخلاف وخدمة الإنسان والكون في إطارٍ قيميٍّ وأخلاقيٍّ، فإنّ التصورات الحداثيّة للعلم، خاصة بعد عصر التنوير والثورة الصناعية، قد انزلت تدريجيّاً نحو رؤية أداتية-سلطوية تُجرّد العلم من أي غاية أخلاقية أو ما ورائيّة.

ففي الأنموذج الحداثي العلماني، لم يُعدّ العلم طريقاً للتقوى أو الخشية، بل تحوّل إلى "قوة مهيمنة" على الطبيعة والإنسان، تستمد شرعيّتها من القدرة على السيطرة والتنبؤ، لا من الحقيقة أو الغاية. كما أشار ميشيل فوكو، فإنّ العلم

الحديث يُنتج "أنظمة معرفة" ترتبط ببنى السلطة والرقابة، لا بمجرد السعي المحايد إلى الحقيقة ((Foucault, 1980), Power/Knowledge).

وفي هذا الإطار، تَمَّت أدلجة العلم ليصبح أداة في يد الدولة القومية، أو الشركات الرأسمالية، أو المؤسّسات العسكرية-البيولوجية، تُستخدم لا فقط في تطوير الحياة، بل في إعادة تشكيل الإنسان والمجتمع وفق نماذج استهلاكية و تقانية تمحو البُعد الروحي والأخلاقي ((Habermas, 1984)).

يقول طه عبد الرحمن إنّ الحداثة قد استبدلت الغاية بالتقنية، والرسالة بالأداة، والمعنى بالوظيفة؛ فصار العلم آلةً تبرّر كلّ شيء، وتُخضع كلّ شيء، وتُدِير كلّ شيء، دون مرجعية تعلو عليه (سؤال الأخلاق، (عبد الرحمن، 2000)).

كما انتقد زيدان ساردار هذا النمط بقوله أنّ العلم الغربي الحديث لم يَعد معرفةً، بل سلطةً تُدير الحياة، وتُقصي البدائل، وتستبعد غيرها من أنماط المعرفة غير الغربية ((Sardar, 1985), Islamic Futures).

مقارنة بين الأنموذج الإسلامي والحداثي للعلم:

المعيار	التصوّر الإسلامي	التصوّر الحداثي الغربي
المرجعية	وحي + عقل + قيم مقاصدية	عقلانية مادية، نفعية، تقنية
الوظيفة	تزكية، استخلاف، تعمير، خدمة الإنسان	إنتاج أدوات السيطرة والنفع الاقتصادي
الغاية	تحقيق مقاصد الشريعة وقيم التوازن	السيطرة على الطبيعة والإنسان
العالم	وارث للنبوة، حامل للرسالة	موظّف في النظام التقني أو السوقي
العلم	عبادة ومعرفة وظيفية وقيمية	معرفة محايدة تقنية، تُستخدم للهيمنة

في النتيجة، لا يرفض الأنموذج الإسلامي المنهج التجريبي أو العقل العلمي،

بل يُعيد ضبطه ضمن ميزانٍ قيميٍّ يربط بين المعرفة والعبادة، بين العلم والعدل، ويمنع تحوّل العلم إلى سلطة غاشمة تُقصي الإنسان من مركز المعنى.

البنية المعرفية للمجتمع الإسلامي التقليدي: تكامل الوحي والعقل والممارسة

تميّز المجتمع الإسلامي التقليدي ببنية معرفية تكاملية تجمع بين الوحي والعقل والتجربة الحياتية، بعيداً عن الانفصال الثنائي الذي ميّز الفكر الغربي بين الدين والعلم، أو بين الفهم والتطبيق. هذه البنية لم تكن تراكمية أو تقنية فحسب، بل كانت وظيفية ومقاصدية، تُنتج العلم لتفعيل القيم، وتحقيق مقاصد الشريعة، وخدمة الإنسان.

لقد تأسس الإنتاج المعرفي في هذا المجتمع على ثلاثة مكونات رئيسية:

أ. الوحي كمصدر مرجعي أعلى:

لا يُقدّم الوحي في الإسلام تعاليم تعبدية فقط، بل يحتوي على أطر معرفية (epistemological frameworks) تتعلق بالكون، والإنسان، والمجتمع، وال عمران. وقد نظّر لهذا التكامل علماء أمثال الجويني، وابن رشد، والغزالي، وابن خلدون، حيث رفضوا اختزال المعرفة في الملاحظة فقط، وربطوها بالهداية والنية والمقصد ((أ. ح. الغزالي، 2005)).

ب. العقل كأداة للتأمل والاجتهاد:

لم يكن العقل في الفكر الإسلامي معطلاً ولا منزهاً، بل كان وسيلة للاجتهاد، وربط الجزئي بالكلي، وقياس الواقعة الجديدة على المبدأ الثابت. وكما يذكر فخر الدين الرازي، فإنّ العقل ضرورة لفهم النص وتنزيله على الواقع، وهو ما شكّل أساساً لعلم أصول الفقه وعلوم المقاصد ((الرازي، 1997)).

ج. التجربة المعيشة كجزء من المعرفة:

تُعَدّ الخبرة المجتمعية والتجربة الحياتية (البيئة، السوق، العلاقات، إلخ...) من مصادر التكوين المعرفي. ويبرز هذا بوضوح في أعمال ابن خلدون، الذي اعتبر "ال عمران البشري" مجالاً للعلم، وليس فقط للوصف، وأرسى مبادئ ما يُعرف اليوم بـ علم الاجتماع التاريخي ((ابن خلدون، 1984)).

هذا الأنموذج لم يُجزئ المعرفة إلى دينية ودنيوية، ولا إلى نظرية وتطبيقية، بل أنتج نماذج مؤسسية تربوية واقتصادية (كالمسجد، الوقف، الجسبة) بُنيت على هذا التكامل بين المصادر الثلاثة.

يقول سيد حسين نصر أنّ العلم في الإسلام كان دائماً علماً ذا بُعد وجودي... وهو علم يقود إلى الحكمة، لا إلى السلطة فقط ((Nasr, Science and Civilization in Islam, (2001).

مقارنة:

المجتمع الإسلامي التقليدي	المجتمع الحداثي الغربي	البُعد
الوحي + العقل + الواقع	التجريب + العقلانية المادية	مرجعية العلم
تزكية الإنسان وتحقيق المقاصد	السيطرة على الطبيعة وتحقيق النفع المادي	الغاية
علمٌ واحد يُدمج الديني بالدنيوي	فصل صارم بين العلوم الدينية والدنيوية	وحدة المعرفة
المسجد، الوقف، الجسبة، الحلقة	المدرسة، المعمل، المختبر، السوق	المؤسسة

بنية المؤسسات المعرفية التقليدية: نحو تكامل اجتماعي-علمي-روحي

لقد جسدت المجتمعات الإسلامية التقليدية أنموذجاً فريداً من "اللامركزية المعرفية" من خلال مؤسسات اجتماعية-علمية متداخلة، شكّلت بنية معرفية وظيفية مترابطة بين المسجد والكتاب وحلقات العلم والزوايا والوقف العلمي. ولم تكن هذه المؤسسات مجرد أماكن لتلقي المعرفة، بل كانت فضاءات لصناعة الذات، وتعليم المجتمع، وتوليد الاجتهاد، وتكريس الوظيفة الأخلاقية للعلم.

1. المسجد:

لم يكن المسجد فضاءً طقوسياً فحسب، بل كان المركز المعرفي المحوري في المدينة الإسلامية. فقد جمع بين وظائف العبادة والتعليم والتربية والقضاء

والإفتاء واستقبال الرحالة والطلاب. يقول ابن خلدون أنَّ المسجد أصل العمران، ومبدأ كلِّ تعليم (المقدمة، (ابن خلدون، 1984)). ويذكر سيد حسين نصر ((Nasr, 2001)) أنَّ المساجد الكبرى كالأزهر والزيتونة والجامع الأموي تحوَّلت إلى جامعات شعبية قبل نشوء الجامعات الغربية الحديثة، وكانت تمنح الإجازات العلميَّة وفق تقاليد معرفيَّة صارمة.

2. الكتاب (الكتاب):

وهو المدرسة الابتدائية التقليدية، التي كانت تُشكِّل الحلقة الأولى في سلسلة التعليم، تُعنى بتعليم الأطفال القراءة والكتابة والقرآن وأسس الفقه والأخلاق. وكان المعلم في الكتاب يحظى بمكانة اجتماعية رفيعة، وكان التعليم غالبًا مجانيًا ومدعومًا بالوقف. وقد أشار الباحث جوناثان بيركلي ((Berkey, 2014)) إلى أنَّ الكتاب كان ركيزة لتعميم التعليم في المجتمعات الإسلامية، ووسيلة للدمج بين التعليم والدين والمجتمع.

3. حلقات العلم:

كانت هذه الحلقات، المنتشرة في المساجد والزوايا، تمثل النموذج التفاعلي للعلم. فهي ليست صفوفًا جامدة بل مجالس بحثٍ ونقاش بين الشيخ وطلابه، تخضع لمنهج الإسناد والتدرج والحوار. ويُشير دادج ((Dodge, 1962)) إلى أنَّ هذه الحلقات خلقت فضاءً عموميًا معرفيًا مفتوحًا، كانت فيه النساء والتجارة والعامة يشاركون ويطلبون العلم دون تمييز طبقي أو مؤسسي.

4. الزوايا والتكايا:

وهي مؤسسات تربوية-روحيَّة-معرفية، أنشأها الصوفيَّة والعلماء المستقلون، وغالبًا ما ارتبطت بالأرياف والضواحي. كانت الزوايا تقوم بتدريس القرآن والفقه، وتعليم السلوك الأخلاقي، ورعاية الفقراء والطلبة. وقد نوّه تريمينغهام ((Spencer Trimingham, 1998)) إلى أنَّ الزوايا أدَّت دورًا كبيرًا في نقل المعرفة إلى الهامش الاجتماعي والجغرافي، وأسهمت في ربط العلم بالزهد والخدمة المجتمعية.

5. الوقف العلمي:

وهو البنية التمويلية التي ضمنت استدامة كل ما سبق. فقد خُصّصت أوقاف لتوفير رواتب العلماء، وشراء الكتب، وتمويل مكتبات عامة، وإعالة الطلاب. ويقول كوران ((Kuran, 2001)) إنّ الوقف كان يُنتج ما يشبه الاقتصاد المعرفي المصغّر، مستقلاً عن الدولة، ما أتاح حرية البحث، ومراكمة العلم خارج منطق السلطة أو السوق. وتُشير مونيكا غاديوسي ((Gaudiosi, 1988)) إلى أنّ الأوقاف العلمية شكّلت العمود الفقري للجامعات الإسلامية في العصر الذهبي للإسلام، من قرطبة إلى سمرقند.

الجدول التالي يوضح البنية الوظيفية لهذه المؤسسات:

المؤسسة	الوظيفة الأساسية	الخصائص المميزة	التمويل
المسجد	عبادة، تعليم، إفتاء، قضاء	مفتوح للعامة، متعدد الوظائف	أوقاف ومجتمع
الكتاب	تعليم تأسيسي للأطفال	مجاني، شعبي، أخلاقي-لغوي	وقف/مجتمع
حلقة العلم	بحث علمي وتدرّيس متقدّم	تفاعلي، إسناد علمي، بدون بيروقراطية	الوقف العلمي
الزوايا	تعليم روعي-أخلاقي-اجتماعي	لا مركزية، متجذّرة محلياً، تُعزّز التزكية	أوقاف خاصة
الوقف العلمي	تمويل المؤسسات التعليمية	مستدام، مستقل عن الدولة	عقارات/أرباح الوقف

التعليم كسلوك تكافلي وتشاركي: تجاوز النموذج الرأسمالي

في تصوّر الإسلام التقليدي، لم يكن التعليم مجرد خدمة استهلاكية تُباع

وتُشتري، بل ممارسة جماعية تُؤسس على التكافل والمشاركة والقصد، بهدف بناء الإنسان لا تسليعه. وقد ارتبط التعليم في الوجدان الإسلامي بنظامٍ قيميّ متكامل، يرى في العلم أمانة ومسؤولية، وفي التعليم رسالة جماعية تُسهم فيها العائلة، والمجتمع، والعلماء، والأوقاف، لا السوق والدولة فقط.

لقد اعتمدت المجتمعات الإسلامية تاريخيًا على نماذج تكافلية بامتياز، حيث كانت الكتابيب والمساجد والزوايا والمؤسسات التعليمية تُموّل عبر الوقف، وتُدار بمبدأ النفع العام، ويُعلّم فيها العلماء غالبًا بلا أجر مباشر، بل بدافع الأجر الأخروي وخدمة الأمة. وكما يشير بيركلي ((Berkey, 2014))، فإنّ التعليم الإسلامي التقليدي كان مؤسّسًا على "المنطق الأخلاقي للعلم"، لا على منطق العرض والطلب.

ويُبرز كوران ((Kuran, 2001)) كيف أنّ الأوقاف التعليمية شكلت أنموذجًا بديلًا للنظام الرأسمالي في التعليم، حيث قدّمت موارد مستدامة تُوجّه نحو النفع العام، واستهدفت الفئات الأضعف اجتماعيًا، وسمحت بالاستقلال المعرفي عن الدولة والمال السياسي.

وفي المقابل، فإنّ الأنموذج الرأسمالي الحديث—خاصة بعد خصخصة التعليم في السياقات المعولمة—حوّل العملية التربوية إلى سلعة Market Commodity، ففُصل فيها التعليم عن الأخلاق، وتمّ تقييمه وفق معايير "الجدوى السوقية" و"العائد المالي"، بدلًا من الرسالة الإنسانية. وقد وصف غيرو ((Giroux, 2011)) هذا التحوّل بـ"تحوّل الجامعة إلى شركة"، حيث أصبحت المعرفة تُنتج وتوزع بناءً على قيم السوق لا على حاجات المجتمع.

وفي هذا السياق، يقترح الباحث مهتم أسطاي ((Asutay, 2007)) إعادة بناء التعليم الإسلامي الحديث على ثلاثة أعمدة:

- التمويل التكافلي (عبر الوقف، الزكاة، والمجتمع)،
- الغاية المقاصدية (التزكية، الكفاية، العدالة)،
- الإدارة التشاركية (بين العلماء، والمجتمع، والطلبة).

خلاصة:

التعليم في الرؤية الإسلامية الأصيلة هو فعلٌ تكافلي-تشاركي يُحرّكه

الإيمان ويؤطره العدل، ويهدف إلى التمكين المعرفي للأمة، لا إلى تكريس الفجوة الطبقيّة أو إنتاج النُخب المعزولة عن المجتمع. ومن هنا، فإنّ استئناف التعليم الإسلامي في العصر الحديث يتطلّب التحرّر من الأنموذج الرأسمالي، وبناء بيئة معرفية تدمج بين القيم والمناهج، وتستند إلى النفع العام والتكافل الاجتماعي لا الاستهلاك والمؤسّسة الربحية.

إنتاج المعنى داخل المجتمع لا استيراده من الخارج

في المجتمعات الإسلامية التقليدية، لم يكن المعنى يُستورد من الخارج أو يُفرض من فوق، بل يُنتج من الداخل: من التجربة الاجتماعية، والنصّ القرآني، والممارسة الجماعية، والعقل التفسيري المتفاعل مع الواقع. فالمعرفة لم تكن مجرد "نقل للمحتوى"، بل كانت "بناءً للمعنى" نابغاً من الذات الحضارية للمجتمع، يرتبط بهويّته ومقاصده، ويعبّر عن رؤيته للإنسان والعالم والمصير.

وقد بيّن الطاهر بن عاشور (مقاصد الشريعة الإسلامية: (ابن عاشور، 2001b)) أنّ من وظائف الشريعة "توليد الوعي بالمقاصد العليا" لا مجرد حفظ النصوص، أي أن المعنى يُنتج اجتماعياً من خلال تفاعل الجماعة مع النص والواقع. وهو ما يعكسه أنموذج الحلقات العلمية التي كانت ساحات مفتوحة لاكتشاف المعنى، لا لتلقّي المعلومات فحسب.

في المقابل، أدّت هيمنة الأنموذج المعرفي الغربي بعد الاستعمار إلى استيراد المفاهيم، والمناهج، والرموز، والأنظمة التأويليّة، وهو ما وصفه مالك بن نبي ((Bennabi, 2003b)) بـ"الاستلاب الثقافي"، حيث يفقد المجتمع قدرته على إنتاج معناه الخاص، ويكتفي باستهلاك المعاني الجاهزة التي لا تُعبّر عن كيانه الوجودي ولا عن قيمه.

ويُنبّه ((S. M. N. Al-Attas, 1993)) إلى أنّ الاستقلال الحضاري لا يتحقق بمجرد امتلاك الأدوات، بل يبدأ من "إنتاج المفاهيم الأصلية"، لأن المفهوم هو الحامل الرمزي للمعنى، وإذا لم يتمّ توليده من داخل النسق القيمي، فستظل البنية المعرفية مستوردة، ومغتربة عن ذاتها.

وعليه، فإنّ بناء مجتمع العلم والمعرفة في السياق الإسلامي المعاصر يتطلب ما يلي:

- تحرير الإنتاج المعرفي من التبعية المفاهيمية والمنهجية.
- توليد المفاهيم والأطر التحليلية انطلاقاً من القيم والمقاصد الإسلامية.
- تفعيل المجتمع بوصفه فاعلاً معرفياً لا مجرد مستهلك أو ناقل للمعرفة.
- تحويل اللغة الرمزية للمجتمع إلى أدوات تحليل ومنهج وتفكير، كما دعا إلى ذلك طه عبد الرحمن في مشروعه "نقد العقل الأداتي" ((عبد الرحمن, 2006a)).

خلاصة:

المجتمع الذي لا يُنتج معناه، لا يمكنه أن يُنتج حضارته؛ فالمعنى ليس ترفاً فكرياً، بل البنية العميقة التي تنظم العلم والعمل. ولهذا، فإنّ بناء المعاملة المعرفية في المجتمع الإسلامي يعني بالضرورة: التحوّل من الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن التلقي إلى التأصيل، ومن التبعية إلى السيادة المعرفية.

أزمة المعرفة في السياق الحداثي

مع صعود الحداثة الغربية، تغيّر مفهوم المعرفة من كونه سبيلاً لتحقيق الحكمة والتزكية والاستخلاف، إلى كونه أداة للسيطرة والهيمنة والإنتاج التقني. لقد انزاحت المعرفة من مجالها الأخلاقي-الروحي إلى مجال نفعي أداتي، حيث صار "العلم" مرتبطاً بمنطق السوق والسلطة لا بالحقيقة أو الغاية.

أوضح ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1997)) أنّ الحداثة قد فصلت بين "المعرفة" و"القيمة"، فباتت المعرفة تُنتج دون إطار أخلاقي يُقيدها أو يوجّهها، مما أدّى إلى ما سمّاه بـ"العلم للإنساني"، أي ذلك الذي يُنتج أدوات التدمير والتمييز والاستغلال باسم التقدم.

أما بونايفنتورا دي سوسا سانتوس ((de Sousa Santos, 2007)) فقد تحدّث عن "أحادية المعرفة" في الحداثة الغربية، حيث تم تهميش أنماط المعرفة الأخرى (الدينية، المجتمعية، التأملية) لصالح "العقلانية التقنية"، مما أحدث ما يُعرف بـ"الاستعمار المعرفي" الذي فرض أنموذجاً معرفياً واحداً، وجعل كلّ ما سواه

بدائياً أو غير علمي.

وفي السياق الإسلامي، أشار طه عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 2006a)) إلى أنَّ الحادثة ولدت "عقلاً أداتياً" يفصل بين الفهم والعمل، وبين الغاية والوسيلة، مما يجعل المعرفة فارغة من البُعد الإنساني. ولذلك، فإنَّ أحد أعمدة المشروع النهضوي الإسلامي هو إعادة تأصيل المعرفة على أساس تعارفيٍّ قيميّ، يُعيد ربط العقل بالوحي، والعلم بالحكمة، والمجتمع بالمعنى.

وتتجلّى أزمة المعرفة الحداثيّة في أربع ظواهر رئيسة:

- **الانفصال بين العلم والحكمة:** حيث صار الهدف من العلم هو التراكم الكمي والتقني، لا فهم الإنسان والوجود.
- **الحياد الأخلاقي المزعوم:** حيث تدّعي المؤسسات العلميّة أنها "محايدة"، بينما هي خاضعة للبُنى السياسية والاقتصادية.
- **تشبيء الإنسان:** حيث يُصبح الفرد مجرد "مورد بشري" أو "مستهلك معرفي"، لا ذاتاً فاعلة لها غاية وقيمة.
- **الإقصاء الرمزي للمعرفة الروحيّة:** عبر تقليص دور الدين إلى المجال الشخصي، واستبعاد رموزه ومفاهيمه من الحقول العلميّة.

خلاصة:

إنَّ أزمة المعرفة في الحادثة ليست معرفيّة فحسب، بل وجوديّة وقيميّة؛ لأنها تعيد تشكيل الإنسان والعالم وفق منطق المنفعة لا الحكمة، وتُنهي العلاقة بين المعنى والواقع. ولذلك، فإنَّ المعاملة المعرفية في المشروع الإسلامي الحداثي تهدف إلى بناء منظومة بديلة تُعيد للمعرفة موقعها كوظيفة حضارية، لا كسلطة أيديولوجية أو تقنية خالية من القيمة.

انقسام التعليم بين "ديني" و"مدني": أزمة ثنائية معرفيّة بنيويّة

من أبرز مظاهر أزمة المعرفة في السياق الحديث في العالم الإسلامي هو الانقسام البنيوي بين التعليم الديني والتعليم المدني، وهو انقسام لم يكن موجوداً في الأنموذج الإسلامي التراثي، بل نشأ مع مشروع الدولة القومية الحديثة التي

قامت على علمنة المعرفة، وفصل الدين عن المجال العام.

ففي الأنموذج التراثي، كانت المعرفة الإسلامية شاملة، تجمع بين علوم الشريعة واللغة والرياضيات والفلك والطب وغيرها من العلوم التي تُدرّس في المسجد أو المدرسة أو الزاوية أو في حلقات الوقف العلمي، ضمن إطار قيمي متكامل ((Makdisi, 1984)). لم تكن هناك قطيعة بين "الديني" و"العلمي"، بل تكامل بين الوحي والعقل، بين العلم والتزكية، بين الفرد والمجتمع.

غير أنّ الأنظمة التعليمية الحديثة، التي استوردت نظم التعليم من النماذج الغربية، قامت بإعادة هيكلة المعرفة على أساس الانفصال بين "المعرفة المقدسة" و"المعرفة الوضعية". فنُظِم التعليم "الديني" في معاهد مغلقة غالباً، منفصلة عن العلوم الاجتماعية والتقنية، بينما حُصِصت الجامعات والكليات المدنية لإنتاج المعرفة التقنية والإدارية والاقتصادية ضمن إطار "علماني-وظيفي"، بعيد عن المقاصد الشرعية والقيم الروحية.

وقد وصف وائل حلاق ((حلاق، 2014)) هذه الحالة بـ"الانشطار المعرفي"، حيث لم تعد هناك منظومة موحّدة لتشكيل العقل المسلم، بل نظامان متوازيان لا يتقاطعان: أحدهما تقليدي يفتقد أدوات الفهم الاجتماعي المعاصر، وآخر وضعي يُقْصِي القيم الإسلامية من أدواته ومفاهيمه.

ويُحذِر ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1997)) من أن هذا الانقسام لا يؤدي فقط إلى تفتيت النظام التعليمي، بل إلى خلق مواطنٍ مشطور الهوية، يُنتج خطاباً دينياً لا يعي الواقع، أو خطاباً علمياً منزوعاً من القيمة.

خلاصة:

ليس الانقسام بين "الديني" و"المدني" في التعليم الإسلامي المعاصر مجرد مسألة إدارية أو منهجية، بل أزمة معرفية وجودية تهدّد وحدة الرؤية الإسلامية للعلم، وتُضعف قدرة المجتمع المسلم على إنتاج أنموذج معرفي متكامل. ومن هنا، تصبح المعاملة المعرفية في المشروع الإسلامي الحداثي أداة لإعادة دمج التعليم في منظومة واحدة، تستأنف التراث، وتدمج القيم، وتواجه التحديات المعاصرة بأدوات علمية وروحية متداخلة.

العلمنة البنيوية للمناهج والمؤسسات: تفكيك الرؤية القيمية للعلم

في سياق الحداثة الاستعمارية وما بعدها، شهدت الدول الإسلامية عملية علمنة بنيوية مست مؤسسات التعليم ومناهجه، بحيث تم فصل المعرفة عن القيم، والوظيفة التربوية عن الغاية الشرعية. لم تكن العلمنة مجرد تراجع للخطاب الديني، بل مشروعًا مؤسسيًا متكاملًا أعاد تشكيل الحقول المعرفية، وأعاد ضبط مناهج التعليم ومفردات العلم ضمن أطر "عقلانية" مادية-وظيفية ((Nasr, 2007); ((S. M. N. Al-Attas, 1993)).

في ظل هذه العلمنة، تحوّلت المناهج التعليمية إلى أدوات لإنتاج القوى العاملة لا الإنسان المتكامل؛ وأصبحت المؤسسات الجامعية مراكز لتأهيل إداري وتقني ضمن معايير السوق، لا لتكوين الإنسان العارف والراشد والقيمي. كما تمّت إعادة كتابة العلوم الاجتماعية والإنسانية بمنهجيات غربية-علمانية، تُقصي البُعد الروحي والشرعي، وتُقدّم رؤى للعالم مفصولة عن المرجعية القرآنية.

وقد وصف سيد حسين نصر ((Nasr, 2007)) هذه الظاهرة بـ"العلمنة الكامنة" التي لا تُعلن الحرب على الدين ظاهريًا، ولكنّها تُقصيه من بنية التفكير، وتُعيد تشكيل المؤسسات على أنموذج مادي تقني. ويؤكد طه عبد الرحمن ((عبد الرحمن, 2006a)) أنّ هذه العلمنة البنيوية أنتجت "فصلًا مؤسسيًا" بين العلم والحكمة، وبين المعلومة والمعنى، حيث باتت المعرفة تُقيّم بمقدار نفعها الاقتصادي لا مقاصدها الأخلاقية.

ملاحم العلمنة البنيوية في المناهج والمؤسسات:

العنصر	النموذج الإسلامي التقليدي	النموذج المؤسسي المعلمن
الغاية من التعليم	تركيز النفس واستخلاف الإنسان	إنتاج المهارات الوظيفية
مصدر المعرفة	الوحي والعقل والواقع في تكامل	العقل البشري والتجربة الوضعية
العلاقة بالقيم	القيم جزء من بنية المعرفة	القيم تُدرّس كمواضيع إضافية أو تُقصى تمامًا

المؤسسة التعليمية	المسجد - الكتاب - الوقف العلمي	الجامعة - الوزارة - نظام التصنيف الدولي
معايير النجاح	الإتقان + المسؤولية الأخلاقية	الإنتاجية + التنافسية + سوق العمل

خلاصة:

لا تُختزل العلمنة البنيوية في تغييب التعليم الديني، بل في إعادة هندسة العقل المسلم ليفكر خارج المنطق الشرعي والقيمي. وهذا يفرض ضرورة إعادة بناء المناهج والمؤسسات على أساس مقاصدي يدمج بين العلم والقيمة، ويفعل دور المعاملة المعرفية كأداة نهوض حضاري لا مجرد تخصص أكاديمي.

فقدان العلاقة بين العلم والقيم: من المعرفة الموجهة إلى الحياد القاتل

في التصور الإسلامي، لا تُفهم المعرفة بوصفها حيادية أو مجرد أداة للسيطرة، بل هي مسؤولية أخلاقية، ومظهر من مظاهر الاستخلاف، وأداة لتحقيق العدل والرحمة في العمران. وقد اقترن العلم دوماً في التراث الإسلامي بمقاصد الشريعة (الحفظ، التزكية، البناء)، وتمت مساءلة المعرفة من حيث مشروعيتها، وغايتها، وأثرها على الفرد والمجتمع ((أ. ح. الغزالي، 2005)؛ (Nasr, 2007)).

لكن مع صعود النموذج الغربي الحداثي، بدأ فك الارتباط بين العلم والقيم، حيث أُعيد تعريف المعرفة ضمن إطار مادي-وضعي، يُقصي المرجعية الدينية، ويُحايد المعنى الأخلاقي، ويجعل من "المنفعة" معياراً وحيداً للصواب. فتم فصل العالم عن الضمير، وتحويل المؤسسات التعليمية إلى مصانع لإنتاج المهارة لا الحكمة، والابتكار إلى وسيلة للتفوق التقني لا التزكية البشرية.

وقد حذر سيد حسين نصر ((Nasr, 2007)) من هذا الانفصال بقوله أن المعرفة عندما تُنزع منها الروح، تصبح أداةً للمُفسدين في الأرض. كما نبّه طه عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 2006a)) إلى أن نزع القيمة من المعرفة لا يجعلها موضوعية، بل أيديولوجية مقنّعة تخدم مراكز الهيمنة.

أمثلة على آثار فقدان العلاقة بين العلم والقيم:

المجال	أثر العلم المنفصل عن القيم	البديل الإسلامي المتكامل
الطب	التَّربح من المرض بدل التداوي	الطب كأمانة وعِلْم رَحيم يخدم الإنسان
الاقتصاد	مراكمة الأرباح ولو على حساب البيئة والإنسان	تنمية عادلة تراعي المقاصد الأخلاقية
التقانة	تطوير أدوات الإبادة أو الاستلاب الرقمي	تقانة خادمة للكرامة الإنسانية والرحمة
التعليم	إقصاء التربية لصالح التلقين والدرجات	تعليم للتزكية وبناء المعنى والمسؤولية

خلاصة:

إنَّ انفصال العلم عن القيم هو أحد أخطر تجليات الأزمة الحداثية؛ لأنَّه يُفَرِّغ المعرفة من غايتها الإنسانية، ويحوِّلها إلى أداة خادمة للهيمنة، أو الاستهلاك، أو الإفساد باسم "الحياد العلمي". والبديل الإسلامي لا يقوم على إدانة العلم، بل على إعادة ربطه بالمقاصد، واعتباره وظيفة وجودية-أخلاقية، لا مجرد مهارة وظيفية.

هيمنة النماذج الغربية وتفكك الهوية المعرفية للمجتمعات المسلمة

لقد أدَّت هيمنة النماذج الغربية في التعليم والبحث والمناهج إلى تفكُّكِ تدريجي في الهوية المعرفية للمجتمعات المسلمة، بحيث لم يُعَدِّ العلم يُفهم ضمن سياقه العقدي والروحي، بل أعيدت صياغته وفق مفاهيم "التقدُّم"، و"العقلانية"، و"الحياد"، بمعناها الوضعي المادِّي. وتحوَّل بذلك النموذج العلمي من كونه وظيفة إنسانية/إلهية مرتبطة بمقاصد الاستخلاف إلى منظومة أدواتية محايدة ظاهرياً، ولكنها موجَّهة ضمناً لخدمة مراكز النفوذ العالمي ((S. M. N. Al-Attas, 1993); ((Nasr, 2007)).

وما زاد خطورة هذا التحوُّل هو تبني كثير من النخب المسلمة لهذه النماذج دون مساءلة معرفية أو تأصيل قيمي، مما وُلِدَ فجوة بين مرجعية الإسلام وبين طرق التفكير والتدريس والبحث. وكما أشار سيد حسين نصر، فإنَّ أزمة المسلمين

ليست في نقص المعرفة، بل في فقدان المعايير الروحية التي تهدي هذه المعرفة نحو الخير والعدل ((Nasr, 2007)).

وقد تنبّه سيد محمد نقيب العظّاس إلى أنّ أخطر ما في الاستعمار هو "الاستعمار التربوي-المعرفي"، الذي يُفرّغ العقل المسلم من أدواته المفهوميّة، ويملأه بأدوات الآخر دون نقد، فتفقد المجتمعات المسلمة قدرتها على إنتاج رؤية للعالم نابعة من عقيدتها وتاريخها وغايتها ((S. M. N. Al-Attas, 1993)).

آثار هيمنة النماذج الغربية على الهوية المعرفية الإسلامية:

البُعد	قبل الهيمنة الغربية	بعد الهيمنة الغربية
مرجعية المعرفة	الوحي، والعقل المقاصدي، والتجربة المتركيّة	الوضعية، النفعية، الحياذ القيمي
أهداف التعليم	التزكية، الاستخلاف، بناء المعنى	التوظيف، المهارة، خدمة السوق
مكانة العالم	ورث الأنبياء، حامل الأمانة	موظف معرفي، تقنيّ بلا رسالة
بنية المناهج	تكامل بين الشرعي والكوني	فصل قاطع بين الدين والعلم

النتيجة:

فُقدت الهوية المعرفيّة الإسلاميّة، وتحول التعليم في كثير من البلدان المسلمة إلى إعادة إنتاج نماذج معرفية غربية بمصطلحات إسلامية سطحية، دون نقدٍ بنيوي أو بديلٍ حضاري.

كما أشار ضياء الدين ساردار ((Sardar et al., 2003))، فإننا لا نعيش فقط أزمة تعليم أو مناهج، بل أزمة رؤية كونية (worldview crisis)، حيث لا يعرف المسلم "من هو"، و"لماذا يتعلم"، و"كيف يرتبط علمه برسالته في الكون".

نحو "معاملة معرفيّة" حداثيّة: رؤية تأصيليّة

إنّ استئناف مشروع "المعاملة المعرفيّة" في سياق الحداثة لا يتمّ عبر نقل

النماذج الغربية أو استعادة التراث بطريقة جامدة، بل عبر تأصيلٍ منهجيٍّ جديدٍ يعيدُ بناء العلاقة بين المعرفة، والقيم، والمجتمع، والإنسان، في ضوء المقاصد الإسلامية الكلية، مع وعيٍ دقيقٍ بمتغيرات الواقع العالمي.

وهذه الرؤية تتطلب مداخل متعددة:

أ. التأسيس المفاهيمي: المعرفة كعلاقة تكاملية لا كأداة هيمنة

في التصوّر الإسلامي، المعرفة ليست حيادية ولا محايدة، بل هي مسؤولية وجودية ووظيفة عبادية؛ فهي لا تُنتج فقط لفهم الظواهر، بل لتحقيق التزكية والعمران. وهذا ما يجعل من العلم "معاملة" لا مجرد أداة، أي علاقة أخلاقية-وظيفية تُنظم التفاعل بين الإنسان والعالم في ضوء مقاصد الهداية والعدل.

قال تعالى:

{يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} [المجادلة: 11]

أي: إنّ الرفعة مقرونة بالإيمان والعلم معًا، لا بالعلم المجرد عن القيم.

ب. المقاربة المقاصدية للمعرفة: العلم في خدمة الحفظ والبناء والتزكية

تقتضي "المعاملة المعرفية" إعادة ضبط أهداف المعرفة وفق مقاصد الشريعة:

المقصد	دور العلم
حفظ الدين	تجديد الفهم، تفكيك الشبهات، تعزيز الهوية
حفظ النفس	تطوير الصحة، الطب، علم النفس الإسلامي
حفظ العقل	بناء مناهج تعليمية تأصيلية نقدية

تطوير علم الاجتماع والأسرة	حفظ النسل
تأسيس اقتصاد معرفي تكاملي عادل	حفظ المال
توجيه المعرفة لخدمة الإنسان والكون، لا استغلاله	التزكية

كما أشار محمد كمال إمام ((إمام، 2005))، فإنّ مقاصد الشريعة تصلح لتكون أرضيّة تأسيسيّة لإعادة هندسة المعرفة الإسلاميّة بطريقة تؤدي إلى إنتاج علوم إنسانيّة حديثة تستجيب لحاجات العصر.

ج. تأهيل بنية معرفيّة جديدة: ثلاثية (الوحي، العقل، الواقع)

ليس المطلوب فقط استحضار النص، بل بناء منهج معرفي تأصيلي يُزاج

بين:

1. الوحي: كمصدر مرجعي للغايات والضوابط.
2. العقل: كأداة لتحليل الواقع واستنباط المقاصد.
3. الواقع: كحقل للتجريب والتطبيق.

وقد بيّن طه عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 2006b)) أنّ المشروع المعرفي الإسلامي لا يمكن أن يتأسس على "العقل المجرد" أو "التجربة المحايدة"، بل لا بدّ من عقلٍ متخلّق، مجتهد، متصل بالوحي وبالواقع معاً.

د. سيادة معرفيّة لا تبعية: استرداد المعنى لا استيراد الأنموذج

إنّ تفعيل "المعاملة المعرفيّة" الحديثة يتطلب التحرر من التبعية للنموذج الغربي، لا بالرفض العدمي، بل ببناء الأنموذج البديل: أنموذج يقوم على استرداد المعنى، وتحقيق السيادة المعرفيّة، من خلال:

- إنتاج علوم إنسانيّة واجتماعيّة منبثقة من التصرّ الإسلامي (كما اقترح Al-Attas, 1993).
- إعادة تأهيل المؤسسات التعليميّة لبناء العقل المسلم النقدي لا الموظف الوظيفي فقط.

- تأسيس مراكز أبحاث ومناهج تعليمية تربط بين الوحي والسوسيولوجيا، بين المقاصد والعلوم.

هـ. من الاستهلاك إلى الإنتاج: المجتمع كحاضنة معرفية

لا تكتمل "المعاملة المعرفية" إلا عندما يتحوّل المجتمع نفسه إلى بيئة معرفية منتجة، لا مستهلكة. وهذا يستلزم:

- دعم المبادرات المجتمعية في البحث والتعليم.
- تحفيز الوقف العلمي وتمويل المعرفة بوصفها منفعة عامّة.
- إنشاء شبكات معرفية محليّة مرتبطة بالاحتياجات الواقعية.

وقد أكّد مهتم أسطاي (Asutay, 2007) أنّ بناء اقتصاد معرفي إسلامي يتطلب أولاً مجتمعات معرفية مستقلة، قادرة على توليد البحث من داخل ثقافتها واحتياجاتها.

خلاصة هذه الرؤية:

ليست "المعاملة المعرفية الحداثيّة" في الإسلام مجرد استجابة للأزمة، بل هي إعادة تأسيس لوظيفة العلم كوسيلة لتحرير الإنسان وتزكيته، وكأداة لبناء العمران الرشيد، لا كسلطةٍ للتحكّم أو وسيلةٍ للاستهلاك.

مفهوم "المعاملة المعرفية" كنسق اجتماعي أخلاقي

تُعَدّ "المعاملة المعرفية" في التصرّو الإسلامي الحديث مفهوماً تأسيسياً يتجاوز العلاقة الفردية مع المعرفة، ليُصبح نسقاً اجتماعياً أخلاقياً متكاملًا. فهي لا تقتصر على إنتاج المعلومات أو استهلاكها، بل تنظّم كيفية تداول المعرفة، وتوجيهها، وتفعيلها داخل المجتمع، بما يُحقّق المقاصد الكبرى للإنسان والعمران.

أولاً: المعرفة كعلاقة، لا كأداة

في حين تنظر النماذج الحداثيّة إلى المعرفة بوصفها سلطة أو أداة للهيمنة، يُعيد المفهوم الإسلامي ضبط المعرفة ضمن علاقة تعارفية قائمة على:

- المسؤولية: فالمعرفة أمانة، لا سلعة.

- **التزكية:** فالعلم يُزَكِّي النفس قبل أن يُنتج القوة.
- **الوظيفة الجماعية:** فالمعرفة لا تُحتكر، بل تُداول وتُشارك وتُستثمر لصالح الأمة.

قال تعالى:

{إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: 28]

أي أنّ العلم في ذاته ليس نافعا ما لم يتحوّل إلى **خشية**، أي إلى مسؤولية أخلاقية.

ثانيًا: أبعاد المعاملة المعرفية كنسق اجتماعي

البُعد	التفسير
الروحي-الأخلاقي	العلم يربط العبد بربه، ويحمّله مسؤولية الكلمة والفعل والنية.
الاجتماعي	المعرفة ليست شأنًا فرديًا، بل تُبنى عبر المشاركة، وتُفَعّل عبر المؤسسات الأهلية.
الوظيفي	يُنتج المجتمع المعرفة لغايات العمران، لا التسلية أو الاستهلاك.
المؤسسي	تتطلّب المعاملة المعرفية بناء مؤسسات مستقلة تُدار بمنطق القيم لا منطق السوق.

وقد أشار محمد فريد وجدي ((وجدي، 1910)) في "دائرة معارف القرن العشرين" إلى أنّ المجتمعات الإسلامية عندما كانت تتعامل مع العلم بوصفه وظيفة أخلاقية، أنتجت مؤسسات معرفية (ك الوقف العلمي والزوايا وحلقات العلم) متقدمة على كثير من النظم الغربية في زمانها .

ثالثًا: من العقل الأداتي إلى العقل المقاصدي

ترفض المعاملة المعرفية اختزال الإنسان في عقلٍ أداتي نفعيٍّ، كما في

التصورات الغربية الحديثة، بل تدعو إلى عقل مقاصدي يرى أن كل معرفة يجب أن تُوزن بـ:

- المقصد الشرعي (لماذا نعرف؟).
- الوظيفة الاجتماعية (لمن نعرف؟).
- الأثر الأخلاقي (كيف نُوظف ما نعرف؟).

وقد بيّن طه عبد الرحمن ((عبد الرحمن, 2006b)) أن "المعاملة المعرفية" ترتبط بـ "أخلاقيّة الفعل المعرفي"، وهي التي تُميّز الحضارة الإسلاميّة عن حضارة العلمانية المتوحشة.

رابعاً: التداول المعرفي بوصفه ممارسة تكافليّة

تقوم المعاملة المعرفيّة في بعدها الاجتماعي على اعتبار المعرفة رأس مال مشترك، ينبغي:

- توزيعه بعدالة (لا احتكاره).
- تعليمه للجميع (لا نخبوته).
- توجيهه للمصلحة العامة (لا للأيدولوجيا أو السوق فقط).

وقد نبّه مهتم أسطائي ((Asutay, 2007)) إلى أنّ رأس المال المعرفي الإسلامي لا يمكن بناؤه بدون بنية تداوليّة أخلاقية تنطلق من القيم، لا من مصالح السوق أو احتكار الشركات.

خلاصة:

إنّ مفهوم "المعاملة المعرفيّة" يُمثّل إعادة تأصيل عميقة لوظيفة العلم في المجتمع الإسلامي، باعتباره نسقاً أخلاقياً مؤسّساً على التكافل والمشاركة والتزكية والتعارف والعمران. وهو المفهوم الذي نحتاجه اليوم لإعادة بناء المجتمعات الإسلامية المعاصرة على أسس معرفيّة حضاريّة تُمكنها من إنتاج نماذج بديلة في التعليم والبحث والإعلام والسياسة والتقنية.

مقاصد المعاملة المعرفية: التحرير والتمكين والتزكية

تمثل المعاملة المعرفية في التصور الإسلامي الحدائي نسفاً متكاملًا يُعيد وصل العلم بمقاصده الكبرى، بعيداً عن نزعات الأداتية والتشبيء التي هيمنت على النماذج الغربية. وهي ليست مجرد عملية معرفية عقلية، بل ممارسة وظيفية حضارية، تهدف إلى تحرير الإنسان وتمكينه وتزكيته. وتُشكل هذه المقاصد الثلاثة الأطر المرجعية لأي مشروع معرفي إسلامي يريد أن يساهم في بناء مجتمع عادل، حر، ومسؤول.

1. التحرير: المعرفة كأداة فك الارتباط بالتبعية والاستلاب

في الإسلام، المعرفة ليست حيادية، بل تتحمل وظيفة تحريرية على مستويين:

• تحرير الإنسان من الجهل والغفلة:

{قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [الزمر: 9]

أي أنّ العلم هو مفتاح الانتقال من الخضوع للعوامل الخارجية إلى الوعي الذاتي بالغاية والمصير.

• تحرير المجتمع من الاستعمار الثقافي والتبعية المعرفية:

من خلال بناء منظومة معرفية أصيلة تُنتج المفاهيم والأطر من داخل المرجعية الإسلامية، لا من خلال استيراد نماذج غربية مفروضة. وقد نبّه مالك بن نبي إلى أنّ "قابلية الاستعمار" تبدأ من الجهل والانفصال عن أدوات الفعل الحضاري، لا من السلاح فقط ((بن نبي، 1986)).

2. التمكين: المعرفة كوسيلة لإنتاج القوة والمشاركة

لا تُفهم المعرفة في الإسلام بوصفها ترفاً نظرياً، بل وسيلة للتمكين الحضاري، وتشمل:

- **التمكين الاقتصادي:** عبر تحويل المعرفة إلى أدوات إنتاج محلي، وابتكار تنموي نابع من احتياجات المجتمعات المسلمة.

- **التمكين السياسي والاجتماعي:** عبر تطوير وعي نقدي يربط بين الواقع والمقاصد، ويُفَعِّل المشاركة المجتمعية في التخطيط والحوكمة.

يقول الله تعالى:

{وَلَا يَجِئُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ} [فاطر: 43]

أي أن معرفة سنن الله والواقع تُمكِّن الإنسان من تفادي الظلم والاستبداد.

- **التمكين المعرفي:** عبر بناء مناهج تعليمية ومؤسسات بحثية تعبّر عن الذات الحضارية للأمة، لا تخضع لتمويل أجنبي أو نماذج فوقية.

وقد أشار مهتم أسطاي ((Asutay, 2007)) إلى أنّ المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تنهض اقتصاديًا أو سياسيًا ما لم تُفَعِّل "التمكين القيمي للمعرفة" كعنصر مركزي في الإصلاح.

3. التزكية: العلم كوسيلة لصناعة الإنسان الكامل

ليست الغاية النهائية للمعرفة السيطرة ولا الإنتاج، بل تزكية النفس، وإصلاح العلاقة بين الإنسان وربّه وذاته ومجتمعه. فالعلم في الإسلام:

- يُنمّي **الضمير الأخلاقي**، لا فقط الذكاء الأداتي.
- يُرَبّي **النفس والعقل معًا**، فيتحوّل العالم إلى إنسانٍ رَحِيمٍ حَكِيمٍ، لا إلى آلةٍ معرفية باردة.
- يُبنى على **النية الخالصة والمقصد النبيل**، لا على النفعية المجرّدة.

وقد ورد في الحديث:

"من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا، سهّل الله له به طريقًا إلى الجنة" (رواه مسلم).

أي أنّ العلم في ذاته طريق تزكية، لا مجرد أداة كسب.

ويُشير طه عبد الرحمن إلى أنّ التزكية هي "الغاية القصوى للعلم"، وهي ما يميّز المعرفة الإسلامية عن المعرفة التقنية المعاصرة ((عبد الرحمن, 2006b)).

خلاصة:

المقصد	الغاية	التطبيق
التحرير	الانعتاق من الجهل والتبعية	إنتاج معرفة سياقية، بناء مناهج أصيلة
التمكين	بناء القدرة على التفاعل والتأثير	التنمية، التخطيط، الحوكمة المجتمعية
التزكية	إصلاح النفس وإعمار الوجدان	تأصيل النية، تعليم قيم، ثقافة أخلاقية

بناء رأس المال المعرفي الأخلاقي

(Towards an Ethical Knowledge Capital in the Islamic Modernist Society)

في السياق الإسلامي الحداثي، لا يُعدّ رأس المال المعرفي مجرد تراكم للبيانات أو الشهادات أو المهارات التقنية، بل هو تكوين مركّب يقوم على المعرفة الوظيفية المرتبطة بالقيم والمقاصد، ويُسهم في تشكيل المجتمع بوصفه كياناً واعياً و متماسكاً ومبدعاً.

ويتمثل هذا الرأس المال المعرفي الأخلاقي في عناصر ثلاثة:

1. الرسوخ القيمي في المعرفة:

لا تُنتج المعرفة في المجتمع الإسلامي بمعزل عن منظومة القيم، بل تتجذّر في سياق أخلاقي يشكّل معياراً للنية، والوسيلة، والغاية.

قال تعالى:

{يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ}

[المجادلة: 11]

أي أنّ القيمة المعرفية مرتبطة بالإيمان والنية، لا فقط بالكمّ أو الشهادة. وهنا، يشير طه عبد الرحمن إلى أنّ الرأسمال المعرفي الإسلامي لا يُبنى من تراكم المعلومة بل من تزكية الذات وانفتاحها على الحقيقة ((عبد الرحمن، 2006b)).

2. الاجتماع على المقاصد لا على المصالح:

في المجتمعات الغربية، يُبنى رأس المال المعرفي غالبًا على التنافسيّة الفردية، والانفصال عن الجماعة، والسباق نحو السوق أو المركزية الأكاديمية. أما في المجتمع الإسلامي، فالمعرفة تُؤسّس لأجل الوظيفة المجتمعية، والمقصد الكوني، والتكافل في الاكتشاف والإفادة.

• أمثلة:

- نظام الوقف العلمي: إنتاج جماعي للعلم من أجل النفع العام.
- حلقات العلم في المساجد: تداول معرفي لا يقوم على الحواجز الطبقية أو السوقية.

وقد تَبَّه مهمت أُسْطَايَ ((Asutay, 2007)) إلى أن أي بناء رأسمالي معرفي في المجتمعات الإسلامية ينبغي أن يقوم على القيم الإسلامية الثلاث: العدالة والشفافية والمقاصد، لا على تقنيات إدارة رأس المال فقط.

3. تحويل المعرفة إلى بنية اجتماعية مستدامة:

لا يكتمل الرأسمال المعرفي الأخلاقي إلا عندما يُحوّل إلى مؤسسات تنتج العلم، وتنظّم الاستفادة منه، وتعيد توزيعه ضمن إطار تكافلي-أخلاقي:

- مدارس المجتمع.
- جامعات أهلية وقّية.
- شبكات معرفية تشاركية محلية.
- مراكز بحثية مستقلة قائمة على الزكاة أو الوقف.

يقول سيد حسين نصر ((Nasr, 1989)) أنَّ المعرفة التي لا تُحوَّل إلى عمران أخلاقي هي جهل مقنَّع في ثوب تقني".

خلاصة تطبيقية (في جدول):

العنصر	في النموذج الغربي	في النموذج الإسلامي
الغاية	الربح، النفوذ، السوق	المقاصد، التزكية، النفع العام
الآلية	التنافس، التسليع، النخبويّة	التعاون، التكافل، التشاركية
المخرجات	شهادات، براءات، أدوات	علماء، مؤسسات مجتمعية، عمران أخلاقي

أدوات تفعيل المجتمع المعرفي الإسلامي

تُشكِّل هذه الأدوات إطارًا تشغيليًا لترجمة تصوّر القيمي للمعرفة في النموذج الإسلامي الحديث إلى مؤسسات ومبادرات واقعية. فهي لا تكتفي بتقديم حلول تقنيّة أو هيكلية، بل تنطلق من مقاصد الشريعة لتفعيل مجتمع العلم والمعرفة، بما يخدم مقاصد التعارف والعمران، ويُحرّر رأس المال المعرفي من التبعية البنيويّة للنموذج الغربي.

جدول: أدوات بناء المجتمع المعرفي الإسلامي

المجال	الأداة	الاستراتيجية	الأمثلة التشغيلية
التعليم	الوقف العلمي	دعم جامعات أهلية مستقلة عن الدولة؛ تمويل البحث العلمي	إنشاء "جامعة الوقف الحرة" - ربط الجامعة بالمجتمع
البحث	الشبكات المعرفية	تأسيس كراسي بحثية مجتمعية تربط بين العلم والواقع	كرسي "الوقف والتنمية"، "كرسي الفقه الحضاري"

الإعلام	إعلام معرفي- قيمي	تبسيط العلوم الإسلامية ونشرها في وسائط معاصرة	بودكاست "علوم المقاصد"، وثائقي "رحلة في علم الوقف"
النشر	مجلات علمية تأصيلية	دعم المجلات المعرفية المستقلة ذات الطابع الإسلامي	مجلة "عمران"، "المنهاج"، "تجديد"
التقانة	تقانة خادمة للمقاصد	تسخير الذكاء الاصطناعي في خدمة العلوم الشرعية والاجتماعية	أدوات تحليل دلالي للقرآن، نظم تعليم ذكي مقاصدي

ملاحظات تحليلية لدمج الجدول في النص:

يُبين هذا الجدول كيف يمكن تحويل التصوّر المعرفي الإسلامي إلى أدوات تشغيلية واقعية، من خلال ربط كل مجال (تعليم، بحث، إعلام...) بأداة مستمدة من التراث أو المقاصد، واستراتيجية تفعيله، مع تقديم أمثلة يمكن تطويرها على مستوى السياسات أو المبادرات الأهلية.

وبهذا، يصبح بناء المجتمع المعرفي الإسلامي مشروعًا قابلاً للتنفيذ، لا مجرد خطاب نظري، ويسهم في تحرير المعرفة من السوق والاستهلاك، وإعادتها إلى وظيفتها الأساسية: الاستخلاف والتزكية والعمران.

توسيع المفاهيم التراثية نحو نظام معرفي جديد

إنّ بناء "معاملة معرفية" إسلامية حديثة لا يمكن أن يتحقّق دون استئناف المفاهيم التراثية، وتحويلها من أدوات تاريخية إلى نظم تشغيل معرفية معاصرة، تستوعب متغيّرات الواقع دون التفريط بالمنطلقات القيمية.

وليس المقصود هنا إعادة إنتاج الماضي، بل توسيع المفاهيم المؤسسية الإسلامية وربطها بتحدّيات الحاضر، لتوليد منظومة معرفية متكاملة تُعيد للعلم مكانته كقيمة استخلافية، لا كسلعة رأسمالية أو أداة هيمنة تقنية.

جدول – المفاهيم التراثية وتوسيعها الحدائي

المفهوم التراثي	التوسيع الحدائي المقترح
الجسبة المعرفية	تحويل وظيفة الجسبة إلى منظومة رقابة أخلاقية على إنتاج وتداول المعرفة؛ تمنع التزييف المعرفي والانحراف القيمي.
الوقف العلمي	تمويل البحث والتعليم خارج منطق السوق الرأسمالي، عبر صناديق وقفية مستقلة موجهة لدعم المشاريع ذات القيمة المجتمعية.
بيت الحكمة	تأسيس مراكز بحثية عابرة للتخصصات، تربط بين المعرفة والمجتمع، وتنتج حلولاً نابعة من البيئة الثقافية الإسلامية.
المعلم/ المربي	استعادة دور المعلم كفاعل مجتمعي أخلاقي، لا مجرد موظف إداري؛ يجمع بين نقل المعرفة، والتزكية، والتكوين الحضاري.

ربط تحليلي:

هذا الجدول يُقدّم تصوّرًا عمليًا لكيفية تفعيل المفاهيم المؤسسية في المعاملة المعرفية، بحيث لا تبقى مجرد مفردات رمزية، بل تتحوّل إلى مؤسسات تشغيلية تعيد بناء رأس المال المعرفي الإسلامي على قاعدة التحرير، التمكين، والتزكية.

وقد أشار سيد حسين نصر ((Nasr, 1989)) ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1999)) إلى ضرورة تحويل المفاهيم الإسلامية الكبرى (كالوقف والجسبة وبيت الحكمة) إلى نظم حديثة تتعامل مع المعرفة باعتبارها وظيفة حضارية، لا منتجًا تجاريًا أو أداة أيديولوجية.

خلاصة منهجية: إعادة هندسة المجتمع حول العلم

في ختام هذا الفصل، يتّضح أن التحدي المعرفي الذي يواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليس مجرد نقص في الإنتاج العلمي أو فجوة في الموارد، بل هو خلل بنيوي في موقع العلم داخل النسيج الاجتماعي والثقافي.

فالتحول من مجتمع مستهلك للمعرفة إلى مجتمع منتج ومؤسس لها، يتطلب إعادة هيكلة شاملة للمنظومة المعرفية، تقوم على ثلاث ركائز مترابطة:

1. **توطين العلم ضمن سياق إسلامي قيمى:** لا كامتداد تقني لنماذج غربية، بل كوظيفة حضارية نابعة من العقيدة والمقاصد الشرعية، تُعيد وصل المعرفة بالرسالة، والعقل بالوحي، والمجتمع بالوظيفة العمرانية.

2. **دمج المقاصد بالمعرفة:** بحيث لا تُنتج العلوم في معزل عن الغاية الأخلاقية، بل تُوجه نحو بناء الإنسان الفاعل والامتزكي والقادر على حمل الأمانة وتعمير الأرض. وهذا يتطلب ربط الحقول العلمية الحديثة (الاجتماعية والاقتصادية والبيئية والتقنية) بمقاصد الشريعة الكبرى: الحفاظ والتزكية والعدالة والكفاية والاستخلاف.

3. **إعادة هندسة المجتمع حول المعرفة:** عبر استئناف المفاهيم التراثية وتوسيعها، وتأسيس بنى مؤسسية تشاركية (وقف علمي، إعلام معرفي، بيت حكمة، شبكة تعليم مجتمعي...) تجعل العلم قيمة اجتماعية لا نخبوية، وشبكة وظيفية تعيد صياغة كل مجالات الحياة: من الاقتصاد، إلى الحكم، إلى الأخلاق.

وكما أكد طه عبد الرحمن ((عبد الرحمن، 2000)) وسيد حسين نصر ((Nasr, 2005))، فإن النهضة المعرفية لا تتحقق ما لم يُصبح العلم ممارسة أخلاقية تُزكي الإنسان، لا مجرد أداة تراكم مادي أو صراع سلطات.

الفصل 23: المعاملة الأخلاقية: من قيمٍ عليا إلى حكمةٍ وتقوى

لتأكيد الانتقال من القيم الداخلية إلى الفعل الاجتماعي

المقدمة:

ما هي الأخلاق؟

قد يبدو هذا السؤال بسيطًا، لكنّه في السياق القرآني التوحيدي، سؤال تأسيسي، لا يفصل عن الإنسان والغاية والوجود.

وفي هذا الفصل، نقدّم تعريفًا قرآنياً تأصيلياً للأخلاق، يكون بمثابة المقدمة العلميّة والعملية للجزء الرابع من هذه السلسلة: "أخلاقنا"، حيث تتجلى الأخلاق بوصفها البنية التحتية للاجتماع المسلم، لا مجرد فضائل فردية أو مواظّ تعبديّة.

تُعرّف الأخلاق، في هذا المنهج، بأنّها:

**التمثّل الأعلى والصادق لمَلَكَةِ السلوك الإدراكيّ الأخسَنِ والأحكم
انسجامًا مع الفطرة، وسعيًا إلى تحقيقِ القيمِ العُليا، وتقوى الله ورضاه،
والقُربى منه، وتزكية النفس، وابتغاء الخير والصلاح للنّاس.**

بهذا التعريف، تُفهم الأخلاق لا بوصفها التزامًا خارجيًا، بل كمنظومة تزكويّة إدراكيّة تنبع من الفطرة وتُضبط بالوحي، وتهدف إلى تحقيق القيم العليا في الواقع: المودة والرحمة والقسط والمروءة والإحسان والتكافل والتآلف.

ولذلك تُعدّ الأخلاق العمودُ الفقريُّ للمجتمع المسلم؛ إذ بدونها يتحوّل الدين إلى طقوس بلا مقاصد، ويتحوّل التعارف إلى تعارفٍ وظيفيٍّ سطحيٍّ خاليٍّ من الرحمة والتكافؤ، ويتحوّل العمران إلى تمدّنٍ عديمٍ لا يُراعي القيم ولا يحقق التزكية، وتغدو السلطة تسلّطًا دون استخلاف، وتحوّل المعرفة إلى أداة قهرٍ أو ترفٍ أو استهلاكٍ مجرّد.

ومن هنا، فإنّ هذا الفصل يدعو إلى الانتقال من الأخلاق الوعظيّة الانفعاليّة إلى نظم أخلاقيّة فطريّة وسلوكيّة، تتأسّس على مرجعيّة قرآنيّة ومقاصديّة، وتدمج بين القيم الحاكمة، والبُنى الواقعيّة، والمقاصد الحضاريّة، في ضوء التصنيف الثلاثي للمفاهيم الذي تمّ تطويره في الفصل السابق بوصفه أداة فهمٍ وتأصيلٍ وتفعيلٍ سلوكيّ شامل.

كما يؤكّد هذا الفصل أنّه لا يمكن استعادة مكانة الأخلاق إلا من خلال تحرير المفاهيم الأخلاقيّة من القيود النسبيّة والذرائعيّة التي فرضتها الحداثة الأخلاقيّة الغربية، والعودة إلى المفاهيم القرآنيّة كمرجعيّة قيميّة وتشريعيّة وسلوكيّة، تنبثق من التوحيد، وتخاطب الوجدان والعقل والعمل في آنٍ واحد.

14.1 التصنيف الثلاثي للمفاهيم الأخلاقيّة

لفهم الأخلاق في المنظور القرآني لا بدّ من التمييز بين ثلاث طبقات معرفيّة متكاملة للمفاهيم:

- (1) المفاهيم القيميّة الحاكمة،
- (2) المفاهيم البنيويّة المفسّرة،
- (3) المفاهيم المركّبة المقاصديّة.

ويُتيح هذا التصنيف بناءً نسقيٍّ سلوكيٍّ يخرج الأخلاق من الوعظ التجريدي إلى بنية إدراكيّة وسلوكيّة نُظميّة تنسجم مع الفطرة وتسهم في إصلاح المجتمع.

أولاً: المفاهيم القيميّة الأخلاقيّة

تمثّل هذه القيم المرجع الأعلى للحكم والتقويم، وهي التي تُحدّد النوايا، وتضبط المعايير، وتوجّه الغايات:

القيمة	التعريف	الوظيفة
التقوى	رقابة ذاتية دائمة لله في القول والعمل	الميزان الأخلاقي الأعلى في الإسلام
الإحسان	إتقان العمل ظاهريًا وباطنيًا، وكأنك ترى الله	يجعل الأخلاق فعلًا روحيًا وفطريًا وتلقائيًا، لا آليًا
الصدق	مطابقة الظاهر للباطن في القول والفعل	يحمي العلاقة من الزيف والنفاق
الأمانة	أداء الحقوق وحفظ المسؤوليات	أساس الثقة الاجتماعية
العفة	ضبط الشهوات وضمان الطهارة السلوكية	تحصين النفس من الانزلاق السلوكي

ثانيًا: المفاهيم البنيوية الأخلاقية

وهي المفاهيم التي تُفسّر كيف تُنتج الأخلاق من داخل النفس الإنسانية الفطرية:

البنية	التعريف	الوظيفة
النفس	الكيان المخلوق والمركّب بين الفطرة والروح والجسد والعقل	مجال التزكية ومحلّ الابتلاء
القلب	مركز الوعي القيمي والنية	مصدر التوجيه الأخلاقي والإيماني
السلوك	التعبير الظاهر عن القيم والنية	مجال التحقق العملي للأخلاق
النية	الدافع الداخلي السابق للفعل	تؤثر في القيمة الشرعية للسلوك
الإرادة	القدرة على اختيار الفعل أو تركه	شرط تحقق المسؤولية الأخلاقية

ثالثاً: المفاهيم المركّبة الأخلاقية (المقاصدية)

وهي مفاهيم تربط بين القيم والبُنى، وتعمل على تحقيق التزكية وترشيد السلوك في السياق الاجتماعي:

المفهوم	التعريف	الوظيفة
التزكية	تطهير النفس وتهذيبها وإصلاحها	هدف مركزي للمنظومة الأخلاقية
الحكمة	معرفة الأفضل في الوقت الأفضل بالوسيلة الأنسب	البوصلة الأخلاقية في المواقف المعقدة
المروءة	كمال الخلق وسمو السلوك في التعامل مع الناس	أدب التعامل وأخلاق الذوق
الورع	اجتناب الشبهات والحرص على مرضاة الله	يضبط المباحات بالشعور بالمسؤولية
الصلاح	التوازن بين الصدق والنفع في المجتمع	غاية العمل الأخلاقي الظاهر والباطن

خلاصة تحليلية

بهذا التصنيف الثلاثي، نستطيع أن نتقل من النظر إلى الأخلاق كقواعد جزئية، إلى إدراكها كنظام إدراكي وسلوكي متكامل، يُحقّق التقوى، ويُنمّي النفس، ويُنتج التزكية في الحياة الفردية والجماعية.

ويصبح سؤال: "كيف نُنتج مجتمعاً أخلاقياً؟" قابلاً للإجابة العلمية الاجتماعية والدراسات الميدانية التطبيقية عبر فهم تفاعلات هذه المفاهيم في الواقع المعيش.

14.2 من القيم إلى السلوك: كيف تتحوّل الأخلاق إلى نظام سلوكي؟

إنّ التحديّ الجوهرى في بناء الأخلاق ليس في تحديد القيم المجردة، بل في تحويل تلك القيم إلى سلوكٍ معاش، أي إلى نظام يُترجم القيم الباطنية إلى أفعال

ظاهرة تُسهم في تزكية النفس وإصلاح المجتمع. ويبدأ هذا التحول من الداخل، من بنية الوعي والإيمان، ثم يتجلى في الواقع كفعل متّزن ومقصدي.

التربية على التقوى: الإيمان الفطري كأساس للعمل الظاهر

في المنهج القرآني، لا تتحقّق الأخلاق بدون الإيمان والتقوى، لأنّ الفعل الأخلاقي لا يُقاس فقط بنتيجته أو نفعه، بل بنيته ومرجعيته. ف"التقوى" ليست فقط ضبطاً للسلوك، بل حالة رقابة داخلية تُبقي الإنسان في حالة وعي دائم بالله، وبالأخر، وبنفسه.

قال تعالى:

﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [البقرة: 197]

فهو الزاد الذي يحوّل القيم إلى قرارات، والوعي إلى التزام.

العلاقة بين النية والفعل: من الداخل إلى الخارج

لا تبدأ الأخلاق من ظاهر الفعل، بل من باطن النية. وفي الحديث النبوي:

"إنّما الأعمال بالنيّات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى" (رواه البخاري ومسلم).

فالنية هي البنية التحتية لكلّ سلوك، وهي ما يجعل السلوك أخلاقياً لا فقط قانونياً. وهذه العلاقة بين الباطن والظاهر هي ما يجعل الأخلاق الإسلامية نظاماً تزكويّاً لا فقط ضبطاً اجتماعياً.

النماذج النبوية: الأخلاق في التطبيق لا في التنظير

لم تكن أخلاق النبيّ (ص) مجرد خطابٍ يُتلى، أو موعظة تُتداول، بل كانت ممارسةً يوميةً متجذّرة في جميع مفاصل الحياة: في الأسواق كما في البيوت، في السياسة كما في العبادة، في الحرب كما في السّلم. لقد جسّد النبيّ (ص) منظومة الأخلاق القرآنية في حياته، وجعل من شخصيّته المباركة أنموذجاً كاملاً وحياً لتحول القيم إلى سلوك، والإيمان إلى تزكية، والمقاصد إلى واقع.

وقد شهد الله له بذلك في قوله:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

وهي شهادة لا تُمنح إلا لمن بلغ القمّة في الفطرة والتهديب والتمثّل الخُلقي.

كما قدّمه القرآن أسوةً شاملةً لمن أراد النجاة والرضوان، فقال تعالى:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ
الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21].

ولم يكن ذلك بالأمر الغريب على من ربّاه الله تعالى بنفسه، فقال في الحديث المشهور:

«أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي».

فقد كانت نشأته وتزكّيته ثمرة إعداد ربّاني مباشر لحمل أمانة الرسالة الخاتمة، وبناء المجتمع الفاضل على أساس الأخلاق الإلهيّة.

ومن هنا، لم تكن أخلاقه حالة مثاليّة مجرّدة، بل مسارًا عمليًا تربويًا، يُمكن الاقتداء به وتفعيله في الاجتماع الإنساني، وهو ما عبّر عنه بقوله الجامع:

«إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (رواه مالك في الموطأ، والحاكم في المستدرک).

فالأنموذج النبويّ هو التجسيد التطبيقي لتحوّل الأخلاق من قيم باطنيّة إلى نُظم مجتمعيّة فعّالة:

- **التقوى** تتجلّى في ضبط الانفعالات، والتوازن في المواقف.
- **الصدق** يظهر في أحلك اللحظات، حين تضعف المصالح وتُختبر المبادئ.

- **الرحمة** تُمارس في السلطة والقيادة، لا في الرخاء فقط.
- **العدل** يتحقّق في التوزيع العادل للمسؤوليات والفرص.

وهكذا، تصبح الأخلاق الإسلاميّة مسارًا متدرّجًا يبدأ بالتربية، ويتعمّق بالعبادة، ويُختبر في لحظات الشدّة والاختيار، ولا تُختزل في الوعظ أو الانفعال

الوجداني، بل تتجسّد في الفعل العملي، والحكمة السلوكيّة، والبناء الحضاري.

خلاصة

لا يمكن بناء مجتمع أخلاقيّ دون فهم العلاقة بين القيم والنيّة والفعل.

التقوى والإيمان يصنعان النوايا، والنوايا تضبط الأفعال، والفعل المثّن يُنتج التزكية.

ومن خلال هذا المسار، تتحوّل الأخلاق من منظومة وعظيّة إلى نظام سلوكيّ متكامل يربط بين العقيدة والواقع، وبين النفس والمجتمع.

14.3 التزكية الأخلاقيّة كمسار اجتماعي

ليست الأخلاق في المنظور القرآني شأنًا فرديًا فقط، بل هي مسار اجتماعيّ شامل، يستهدف بناء إنسانٍ ومجتمعٍ مژكي يساهم في إصلاح الجماعة، ويؤسّس لبيئة اجتماعيّة قائمة على الرحمة والعدل. وهذا ما يميّز أنموذج التزكية عن النماذج الأخلاقيّة الحديثة، التي غالبًا ما تختزل الأخلاق في الضمير الفردي أو في الالتزام القانونيّ.

الفرق بين الأخلاق الفرديّة وأخلاق الاجتماع

قد تكون الأخلاق الفرديّة مجرد التزام شكلي أو انفعال داخلي فطري يُعبّر عن نوايا الشخص، لكن أخلاق الاجتماع ترتبط بآثار هذه الأخلاق في بناء العلاقات، وضبط المصالح، وتوجيه التعارف البشري نحو الخير العام.

لا تقف الأخلاق الإسلاميّة عند حدود "النية الحسنة" أو "الصدق الداخلي"، بل تتحقّق حين تنعكس القيم في سلوكٍ اجتماعيّ راشد يحقّق مقاصد الشريعة، ويُسهم في عمارة الأرض وبناء الأمة.

التزكية كعملية تربويّة مستمرة

جعل القرآن التزكية غاية للنجاة والنجاح، لا لحظةً عابرة. قال تعالى:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 9-10].

ليست التزكية هنا لحظة تطهر بل مساراً دائماً من التهذيب التربوي، يشمل:

- إخلاص النوايا،
- تقويم العادات،
- ترشيد الانفعالات،
- تفعيل القيم في التعارف بين الناس.

إنها منهج للتربية الأخلاقية يبدأ من النفس وينتهي بالمجتمع، حيث لا يُصلح الله مجتمعاً قبل أن يُصلح أفرادَه، ولا يزكي الأفراد إن لم يكونوا جزءاً من جماعة تسعى إلى الخير والصلاح.

التزكية بين ضبط الدوافع الفردية وتعزيز العلاقات الرحيمة

التزكية ليست قمعاً للرغبات، بل تهذيباً للدوافع وتوجيهها نحو الخير، وهي تسعى إلى خلق توازن بين:

- الفرد ودوافعه الداخلية،
- والآخرين وحقوقهم التعارفية.

فالإنسان المزكى هو من يضبط شهوته بالعفة، وغضبه بالحلم، وتعامله بالموودة والرحمة. وتظهر هذه التزكية في العلاقات، لا في العزلة؛ في السوق كما في المسجد، في الحكم كما في الأسرة.

قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [الجمعة: 2]

فجعل القراءة والتزكية معاً أساساً لبناء الجماعة المؤمنة، لأن العلم وحده لا يكفي بدون تربية، كما أن التدوين الفردي لا يكفي بدون أخلاقٍ رحيمة تحكم العلاقات.

خلاصة

ليست التزكية الأخلاقية تجربة شخصية مغلقة، بل هي منهج سلوكي جماعي لإصلاح الاجتماع الإنساني، يبدأ من ضبط الذات، ويمتد إلى بناء علاقات قائمة على المودة والرحمة والعدل والمروءة والتكافل والتآلف.

وفي هذا المنظور، تتحول الأخلاق من مجرد "نوايا صالحة" إلى "نظام اجتماعي فطري مركب"، يُعيد صياغة الإنسان والمجتمع معًا، في ضوء مرجعية الوحي ومقاصد الشريعة.

14.4 الحكمة: القيمة الحاكمة على السلوك الأخلاقي

لا تكتمل المنظومة الأخلاقية الإسلامية دون حضور "الحكمة" كقيمة عليا حاكمة، تُشكّل مركز الثقل في توجيه سائر القيم والفضائل. فليست الحكمة مجرد فضيلة مضافة إلى الأخلاق، بل هي بوصلة معيارية ومقاصدية، تُشرف على الفعل الأخلاقي، وتمنحه القدرة على الانسجام مع غايات الشريعة ومصالح العباد.

وإذا كانت القيم الأخلاقية كال تقوى والصدق والعدل والمودة والرحمة، تمثل معايير داخلية فطرية للفعل، فإن الحكمة هي المعيار الحاكم على ترتيبها وتفعيلها ضمن سياق معين، وزمان معين، وظرف اجتماعي معين. وبذلك، تمثل الحكمة ميزانًا مركبًا يجمع بين عناصر أربعة لا يُستغنى عنها في السلوك الأخلاقي:

- **الحق والصواب:** التمييز بين ما ينبغي وما لا ينبغي.
- **التوقيت والمآل:** اختيار اللحظة المناسبة، مع استبصار النتائج البعيدة.
- **العقل والوحي:** الانفتاح على العقلانية دون الانفصال عن الهدى الرباني.
- **حسابات الدنيا والآخرة:** الموازنة بين الفاعلية الآتية والجزاء الآخروي.

ولهذا، يُنظر إلى الحكمة في الفكر الأخلاقي الإسلامي على أنها "روح الأخلاق"، التي تمنع القيم من الانزلاق إلى التطرف، أو التحول إلى شعارات جافة لا تراعي تعقيد الواقع ولا طبائع النفوس.

ما الفرق بين المعرفة والحكمة؟

المعرفة هي الاعتقاد المبرر بإدراك الواقع، وقد تكون صحيحة أو خاطئة، نافعة أو عديمة الأثر.

أمّا الحكمة، فهي ملكة إدراكية راشدة تُمكن صاحبها من اختيار ما هو أنفع وأصلح وأقوم، في عين الله تعالى أولاً، ثم في ضوء السياق والغاية والوسيلة ومآلات الفعل.

وهي لا تكتفي بتمييز الصواب من الخطأ، بل ترقى إلى أحسنية الاختيار، أي الانحياز لما هو الأفضل والأكمل في المآل، والأقرب إلى التزكية، والأدق في تحقيق مقاصد الشريعة في النفس والمجتمع والعالم.

قال تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]،

قال الإمام عليّ (ع):

"ليس الحكيم من عرف الخير من الشر، بل من عرف خير
الخيرين وشرّ الشرّين".

فالحكمة ليست مجرد معرفة بل موهبة إلهية واكتساب تربوي، تتجاوز الحفظ إلى البصيرة، وتتجاوز الصدق إلى التوقيت، وتتجاوز الحق إلى المودة الرحمة والعدل والمقصد.

الحكمة: القدرة على الاختيار المقصدي لا الالتزام الحرفي

الفعل الأخلاقي لا يُقاس فقط بالتزامه بالقيمة، بل بمقدار ملاءمته للمقصد وتكيفه مع السياق.

من يلتزم بالصدق مثلاً، ثم يفصح ستر مسلم دون مصلحة راجحة، ليس حكيماً. ومن يطبق العدالة بلا عفو أو رحمة، يُفسد أكثر ممّا يُصلح.

الحكمة إذن هي ما يمنح القيم بُعدها المقاصدي ومرونتها العمليّة، فتكبح

الغلو، وتمنع التجاوز، وتُراعي الأولويات.

قال الإمام عليّ (ع):

"لكلّ مقام مقال، ولكلّ مقال مقام"

كيف تتشكّل الحكمة؟

لا تُكتسب الحكمة من الكتب فقط، بل تنمو في تقاطع حيّ بين أربعة مصادر رئيسيّة:

المصدر	دوره في بناء الحكمة
النصّ المعصوم وعين الله	المصدر الأوّل للميزان القيمي والمقاصدي
المقاصد الشرعيّة	تضبط الغايات العليا وترشد ترتيب الأولويات
التجربة الإنسانيّة	تهذّب السلوك من خلال الخطأ والتأمّل والمراجعة
الواقع وسياقه	يقدّم ظرف الفعل ومآلاته، ويحدّد الحكمة في التطبيق

قال الإمام الشاطبي:

"الحكمة هي وضع الشيء في موضعه المناسب، بحسب غايته ومآله" (الموافقات: (الشاطبي، 2004)).

وبهذا المعنى، فإنّ الحكمة ليست فضيلة نخويّة، بل هي ضرورة اجتماعيّة، لا بدّ أن تتخلّل سلوك القاضي والوالد والمدرّس والسياسي والداعية، وكلّ من يتعامل مع الناس والمواقف المتغيّرة.

خلاصة

الحكمة هي البوصلة الأخلاقيّة التي تمنع الفعل من الانحراف تحت شعار القيمة.

هي التي تُرشد الصدق حين يُؤذي، وتضبط الشدة حين تُقسي،
وتوجّه الرحمة حين تضعف، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين
العدل والمآل.

وبها يتحوّل المنهج الأخلاقي من قانون جامد إلى فنّ للعيش الصالح، ومن
تقوى مجرّدة إلى تربية مجتمعيّة رشيدة، تجمع بين التزكية والمقصد، وبين النور
والبصيرة.

14.5 التقوى بوصفها الميزان الأخلاقي الأعلى

تنبؤاً التقوى في المنظومة الأخلاقيّة الإسلاميّة منزلةً محوريّة، بوصفها
الميزان الأخلاقي الأعلى الذي تُوزن به الأقوال والأفعال والنيّات والمقاصد. فهي
ليست مجرد حالة وجدانيّة روحيّة، ولا شعوراً داخليّاً بالخوف من الله، بل هي نظام
رقابي دائم، يُفعل الضمير الإيماني، ويُشرف على السلوك الإنساني في كلّ
المجالات.

قال الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: 70]

﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [البقرة: 197]

فهي الزاد الأخلاقي في السير نحو الله، كما أنّها "المعيار القيمي" الذي يُنقي
السلوك من الانحرافات، ويصوّب النيّات، ويجعل الفعل في اتّساق مع خشية الله
وطلب رضاه.

التقوى كأداة لتوازن السلوك الفردي والاجتماعي

في مستوى الفرد، تعمل التقوى على ضبط الانفعالات، وتهذيب الرغبات،
وترشيد السلوك، بحيث لا يتبع الإنسان الهوى أو المصلحة اللحظيّة، بل ينظر إلى
ما يُرضي الله ويحقّق النفع العام.

وفي المستوى الاجتماعي، تتحوّل التقوى إلى نظام رقابي تشاركي، يُشجّع
على الشفافية والعدل والنصيحة والرقابة الأخلاقيّة بين أفراد المجتمع، والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر. ولهذا قال الله تعالى:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]

فلا معنى لتدبيرٍ فردي لا يثمر في العلاقات، ولا لمجتمع يدّعي الصلاح وهو فاقد للوازع التقويّ الذي يضبطه من الداخل.

التقوى في مواجهة النفاق الأخلاقي ومظاهر الرياء

في غياب التقوى، تتفشّى مظاهر النفاق الأخلاقي، حيث يظهر الإنسان خلاف ما يُبطن، ويتحوّل الالتزام الأخلاقي إلى واجهة اجتماعيّة أو خطاب دعائي لا أثر له في الممارسة.

وقد أشار النبي (ص) إلى خطورة هذه الظاهرة بقوله:

"إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي: الرِّيَاءَ وَالشَّرْكَ الْخَفِيَّ" (رواه أحمد).

إنّ التقوى وحدها تُخلّص الأخلاق من الرياء، وتجعلها صادقة نابعة من وعيٍ حضوريٍّ بالله، لا من رغبة في الثناء أو خوف من الرقابة البشريّة.

ولهذا قال عليّ بن أبي طالب (ع):

"التقوى: الخوف من الجليل، والعمل بالتنزيل، والرضا بالقليل، والاستعداد ليوم الرحيل".

خلاصة

ليست التقوى حالة قلبيّة فقط، بل هي بوصلة أخلاقيّة شاملة، تنشّط الضمير، وتُصوّب النوايا، وتبني الإنسان المسؤول عن أفعاله أمام الله أوّلاً، وأمام خلقه ثانياً.

وإذا غابت التقوى، تحوّلت الأخلاق إلى مجردّ قوالب اجتماعيّة أو أدوات نفاق سياسي واقتصادي واجتماعي.

14.6 نمذجة الأخلاق الإسلاميّة: من الإلزام إلى الإلهام

لا تُبنى الأخلاق في المنهج الإسلامي على الإلزام القانوني الصارم فحسب،

ولا على الزجر والردع بوصفهما أساس السلوك، بل تُبنى على الإلهام التَّزكوي الذي يجعل التقوى محرِّكًا ذاتيًا، والرحمة قيمة حاكمة، والإحسان غاية سلوكية.

فالأخلاق الإسلامية لا تُختزل في تجنُّب العقوبة، بل تُدرك من خلال تحقيق معنى القرب من الله، والانخراط في عمارة النفس والمجتمع على أساس من القيم العليا والمقاصد الربَّانية.

نقد الأنموذج الأخلاقي الماديّ أو القانوني فقط

يُهيمن في العديد من المجتمعات الحديثة أنموذجٌ قانونيٌّ ماديٌّ للأخلاق، يقوم على الردع الخارجي والعقوبة الرسمية والامتنال الشكلي. ويُنتج هذا الأنموذج مواطنًا "منضبطًا" حين تُراقبه السلطة، لكنه يفتقد الوازع الذاتيَّ والمقصد الأخلاقي.

وقد أدَّت هذه الرؤية إلى فصل القانون عن الفضيلة، والفعل عن النيّة، بل حوّلت الأخلاق إلى مسألة تعاقد اجتماعي أو منفعة عامّة، لا إلى تزكيةٍ داخليةٍ تنبع من رؤية كونيّة توحيدية.

في المقابل، فإنَّ القرآن لا يقدِّم الأخلاق بوصفها قانونًا فقط، بل سبيلًا إلى القرب من الله، ورقبي النفس، وبناء مجتمعات راشدة. قال تعالى:

﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]

أخلاق الرحمة بدل أخلاق الردع

في جوهرها، الأخلاق الإسلامية قائمة على الرحمة كمحرِّك للسلوك، لا الردع فقط. تتجلّى الرحمة في العفو، وفي الجلم، وفي الإحسان حتى لمن أساء، وهي ما يجعل الفعل الأخلاقيّ ممتدًا إلى من لا يستحقه ظاهريًا. قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]

وقد بُعث النبي (ص) ليُتمِّم مكارم الأخلاق، لا ليُرهب الناس بسوط القانون. وكان يتعامل مع المخطئين لا بعين العقوبة فقط، بل بعين الهداية والتربية، وهذا ما يجعل الرحمة هي المنهج، لا فقط القيمة.

من الفرد المثقّي إلى المجتمع المُلهِم: التأسيس لعمرانٍ أخلاقيّ

لا تُختزل الأخلاق في الإسلام في الوعظ الفردي، بل هي بنية اجتماعيّة وظيفيّة تؤسّس لعمران إنسانيّ راشد، حيث يكون المجتمع بيئة تُحفّز على الفضيلة، وتُلهم أفرادَه للعمل الصالح، وتُنتج "مناخًا أخلاقيًا عامًا" يقي الأفراد من الانحراف.

وهكذا، فإنّ التحوّل من النموذج الإلزامي إلى النموذج الإلهامي يعني الانتقال:

- من المنع إلى التربية،
- ومن الردع إلى الرحمة،
- ومن الفرد الأخلاقي المعزول إلى المجتمع الذي يُزكّي بعضه بعضًا،

كما قال تعالى:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71]

خلاصة

ليست الأخلاق في المنهج الإسلامي نظامًا زجريًا ولا مجموعة قواعد قانونيّة، بل تربية روحية اجتماعيّة مقصديّة، تُنبت السلوك الصالح من داخل النفس، وتُشكّل بيئةً راشدةً تحفّز على الخير، وتلهم الإنسان أن يسعى إلى الصلاح لا فقط يتجنّب الفساد.

وهو ما يمهد للانتقال من "أخلاق الأفراد" إلى "أخلاقيّات التعارف والعمران"، حيث تصبح الأخلاق مشروعًا حضاريًا جامعًا بين التزكية والرشد، بين العبادة والمعاملة، بين الداخل الاجتماعي والخارج السياسي والاقتصادي.

خاتمة الفصل

ليست الأخلاق في الإسلام وعظًا عابرًا ولا زينة خطائيّة، بل نظامٌ بنيويٌّ للتزكية الفردية والتنمية الاجتماعية، يُعيد تشكيل السلوك والمقاصد والعلاقات ضمن رؤية توحيدية للإنسان والكون والمجتمع.

فالأخلاق ليست حيادًا، بل فاعليّة راشدة، وليست ترفًا، بل ركنٌ تأسيسيّ في مشروع النهوض الإسلامي، إذ بدونها تتحوّل المعرفة إلى قهر، والسياسة إلى تسلط، والعمران إلى فساد، والتدين إلى طقوس بلا روح.

ولذلك، فإنّ إعادة مركزية الأخلاق في الاجتماع الإسلامي ليست ترفًا فلسفيًا أو مجرّد توجه تربوي، بل هي ضرورة علميّة وحضاريّة ملحة، تُمهّد لولادة أنموذج جديد للفرد والمجتمع والدولة، يُعيد بناء العلاقات والمعايير على أساس من التزكية والمقاصد والرحمة والعدل والتألف.

فالأخلاق ليست مجرّد ركيزة من ركائز الإصلاح، بل هي الشرط الجوهري لصناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة، ونهضة الأمّة نحو أداء دورها الشهوديّ في العالم، كما أراده الله عزّ وجلّ:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

إنّ بناء مجتمع راشدٍ أخلاقيّ هو البداية الحقيقيّة لعودة الأمّة إلى مركزها الرساليّ، لا بسطوة القوّة وحدها، بل بقوة المعنى، وصدق الرحمة، ونبل الشهادة على الناس.

ويمهّد هذا الفصل للفصل التالي "المعاملة السياسيّة - من السلطة إلى الاستخلاف والشورى"، حيث تُختبر الأخلاق في أشدّ ميادين الحياة صراعًا وتعقيدًا: ميدان القوّة والسلطة.

فهناك، تُوزن التقوى لا في الخلوة، بل في موقع القرار، وتُقاس الرحمة لا في العلاقات الشخصيّة، بل في ممارسة الحكم، وهناك فقط، تتجلّى الأخلاق الإسلاميّة كأصلٍ في إدارة العمران لا كملحق وعظي.

الفصل 24: المعاملة الاجتماعية: تفعيل التراث

المجتمع الإسلامي المعاصر بين التحديات والإمكانات

مدخل عام: نحو مجتمع إسلامي فاعل في ظل الحداثة

في ظل التحوّلات البنيوية العميقة التي فرضها المشروع الحديثي على مفاهيم الاجتماع والعمران والهوية والانتماء، لم تعد المجتمعات المسلمة مجرد وحدات اجتماعية تعيش على هامش التغير العالمي، بل أصبحت في صلب التحدي الحضاري المعاصر. لقد أعادت الحداثة تشكيل الإنسان والعلاقات والنظم وفق أفق مادي أداتي، أفقد المجتمعات التقليدية قدرتها على الاستمرار بذات أشكالها الرمزية والمؤسسية. وهنا تتقدّم المجتمعات المسلمة بسؤال جوهري:

كيف يمكنها تفعيل طاقاتها الذاتية وتوسيع تراثها المؤسسي والاجتماعي، لا لتأمين البقاء فحسب، بل لتقديم أنموذج اجتماعي حضاري فاعل ومنافس، قادر على التفاعل النقدي مع الحداثة، دون الانصهار فيها؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال ليست مجرد دعوة إلى "العودة إلى التراث"، ولا هي اختزال للحداثة إلى خطرٍ يجب الفرار منه، بل هي محاولة لاستئناف الفعل الاجتماعي الإسلامي عبر تجديد المفاهيم، وتوسيع التطبيقات، وتحديث المؤسسات، وبناء مجتمع يُعيد إنتاج نفسه على أسس قيمية ومعرفية تُجسّد مقاصد التعارف والعمران في سياقٍ عالمي سريع التحوّل.

مصادر القوّة في المجتمعات الإسلامية التقليدية

أ. البنية التحتية الاجتماعية

تميّزت المجتمعات الإسلامية التقليدية ببنية اجتماعية عميقة الجذور وذات طابع عضوي متكامل، تُعدّ من أبرز مصادر القوة والتماسك والاستمرارية الحضارية. تقوم هذه البنية على ثلاث ركائز مترابطة:

1. الأسرة الممتدة، والأرحام، والجوار:

عبر التاريخ الإسلامي، شكّلت الأسرة الممتدة إطارًا مركزيًا للحياة الاجتماعية والاقتصادية، حيث امتزجت علاقات الدم بالواجبات التكافلية، وتحوّلت رابطة القرابة إلى نظام دعم متبادل يتجاوز الأسرة النووية الضيقة. وقد عملت شبكة الأرحام والأنساب والجيران على إنتاج رأس مال اجتماعي حيوي، يقوم على الثقة، والتضامن، وتبادل الرعاية، وهو ما ساعد في تخفيف حدة الأزمات الاجتماعية وضمان الحماية للفئات الأضعف ((Lapidus, 1984); (Hakim, 2013)).

2. المسجد كمركز ديني وتربوي واجتماعي:

لم يكن المسجد مجرد فضاء للعبادة، بل مثّل مركزًا عمرانيًا وتربويًا وثقافيًا في قلب المجتمع الإسلامي، تتقاطع فيه وظائف الإرشاد الديني، والتعليم، وتسوية النزاعات، واستضافة الرّحالة والفقراء. وقد أشار ابن خلدون إلى وظيفة المسجد بوصفه أحد أهم أدوات التمدّن الإسلامي التي تندمج فيها العبادة بالعمران ((ابن خلدون, 1984)). وتشير الدراسات المعاصرة إلى أنّ المسجد الإسلامي تقليديًا كان مؤسسة جامعة، يتكامل فيها "الروحاني والمادي"، في حين أدّت العلمنة الحديثة إلى تقليص دوره إلى الشأن الفردي الروحي فقط ((Esposito, 1987); (Nasr, 2004)).

3. مؤسسات المجتمع الأهلي (الجرف، الأسواق، النقابات، الروابط المهنية):

كانت الأسواق الإسلامية، والنقابات الحرفية (الطوائف)، والروابط المهنية تمثّل شكلاً متقدّمًا من التنظيم الأهلي الاقتصادي، حيث تُنظّم علاقات الإنتاج والتوزيع ضمن أطر أخلاقية وقانونية خاضعة للحسبة والشرعية، لا لآليات السوق فقط. وتشير دراسات أيرا لايبندوس وآندري ريموند André Raymond و Ira Lapidus إلى أنّ هذه المؤسسات لم تكن مجرد كيانات اقتصادية، بل فضاءات

اجتماعية تدمج بين العمل والهوية والجِرفة والقيم الدينية، وتُعزز من استقلالية المجتمع عن الدولة ((Raymond, 1984); (Lapidus, 1984)).

ب. مؤسسات التكافل: العمود الفقري للاقتصاد المجتمعي الإسلامي

تميّزت المجتمعات الإسلامية التقليدية بنظامٍ تكافلي متكامل لا يعتمد على تدخل الدولة، بل يقوم على منظومة مؤسسية منبثقة من القيم الشرعية، تجسّدت في: الوقف والزكاة والصدقات والخُمس والحسبة وفقه المعاش. وقد أدّى هذا النظام إلى بناء اقتصاد اجتماعي مستقل، قادر على توفير الحد الأدنى من الأمن الاجتماعي، وتخفيف التفاوت الطبقي، ودعم التنمية المعرفية والعمرائية.

1. الوقف: أنموذج مؤسسي لتوزيع الثروة والفرص

كان الوقف من أكثر المؤسسات رسوخًا واستدامة في تاريخ المسلمين، حيث تجاوزت وظيفته الجانب الخيري الفردي إلى بناء مؤسسات علمية وصحية وخدمية تموّل التعليم، وتوفّر الرعاية الصحية، وتقدّم السكن للفقراء، وتدير الأسواق والمساجد والمدارس ((A. Singer, 2008)).

وقد شكّل الوقف أداة مركزية لإنتاج "رأسمال اجتماعي" مستقل عن الدولة، يتيح للمجتمع الأهلي لعب دور مباشر في توجيه الثروة وتوزيع الموارد ((Kuran, 2001)).

وفي العصر المملوكي والعثماني، كانت معظم المؤسسات التعليمية الكبرى (المدارس النظامية، والجامعات، والمكتبات) تعتمد في تمويلها على أوقاف عقارية وتجارية مخصصة لهذا الغرض ((Gaudiosi, 1988)).

2. الزكاة والصدقات والخُمس: إعادة التوزيع وفق منظومة شرعية

تُعَدّ الزكاة فريضة مالية ذات بُعد اقتصادي واجتماعي وأخلاقي، تهدف إلى تحقيق العدالة التوزيعية وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء. وهي ليست صدقة طوعية، بل نظام إلزامي يستهدف ثمانية مصارف حددها القرآن (التوبة: 60)، وتُجمع وتوزّع محليًا ضمن آلية شفافة ومُحكّمة بالشرع.

أما الصدقات والخُمس، فهي أدوات مكّلة، تتيح للمجتمع توجيه الثروة نحو الفئات المهمّشة والمبادرات الجماعية، وقد أدّت، تاريخيًا، دورًا بالغ الأهمية

في تمويل القوافل والملاجئ والإغاثة في أوقات الأزمات ((Benthall & Bellion-Jourdan, 2003)).

3. الجسبة وفقه المعاش: الرقابة الأخلاقية على السوق

الجسبة ليست مجرد وظيفة رقابية، بل تمثل منظومة إدارية وأخلاقية تهدف إلى ضبط الأسواق، وضمان جودة السلع، ومنع الاحتكار، وحماية المستهلك والبيئة. وكان المحتسب في المدينة الإسلامية يتمتع بسلطة تنظيمية مستمدة من الشريعة، وكان يُراقب الأسعار، ويُشرف على الموازين، ويمنع الغش ((محمد, 2003)).

وقد نظر الفقهاء المسلمون، من أمثال الإمام الغزالي، لما يُعرف بـ "فقه المعاش"، وهو ذلك الجزء من الفقه الذي يُنظم الحياة الاقتصادية اليومية وفق قيم العدالة والرحمة، لا فقط قواعد السوق ((م. الغزالي, 1987)).

التحوّلات الحديثة وتفكّك المجتمعات الإسلامية: تفكيك الدولة الحديثة للمجتمع الأهلي

مع صعود الدولة القوميّة الحديثة في العالم الإسلامي—خاصة بعد انهيار الخلافة العثمانية وبروز مشاريع التحديث القسري—شهدت المجتمعات الإسلامية تحوّلًا جذريًا في بنيتها الاجتماعية والمؤسسية، تمثّل في تهميش المجتمع الأهلي، وتفكيك مؤسساته التقليدية التي مثّلت عبر قرون البنية التحتية للعمران الإسلامي.

الدولة الحديثة بوصفها جهازًا مركزيًا استيعابيًا:

انطلقت الدولة الحديثة، كما تبلورت في أوروبا، من مبدأ السيادة المطلقة للدولة على المجالين العام والخاص، وعلى احتكار السلطة والمعرفة والعنف والتنظيم، مما يتعارض جذريًا مع البنية المرنة اللامركزية التي حكمت المجتمعات الإسلامية التقليدية، حيث كانت السلطة موزّعة بين العلماء والأوقاف، والحرفيين، والقبائل، والنقابات، والقضاة المستقلين ((Gellner, 1983a); B. Anderson, 2020)).

وقد بيّن المفكر وائل حلاق في الدولة المستحيلة ((حلاق, 2014)) أنّ الدولة القومية الحديثة بطبيعتها الاستيعابية لا يمكنها التعايش مع استقلالية المجتمعات

الأهليّة، لأنها تفترض أنّ كل شرعية يجب أن تمرّ عبر مؤسسات الدولة، وكل معرفة يجب أن تصبّ في بيروقراطيّتها، وكل علاقة يجب أن تخضع لضبط إداري، ما يعني في جوهره تفكيك كل البنى الاجتماعية التي كانت قائمة خارج الدولة.

أثر التفكيك على مؤسسات المجتمع:

هذا التحوّل أدّى إلى:

- تأميم مؤسسات الوقف وجعلها خاضعة للرقابة الإدارية بدل كونها أدوات أهلية مستقلة.
- نزع صلاحيات الحسبة كمؤسسة رقابية أخلاقية في الأسواق.
- إلغاء النقابات الحرفية التقليدية أو دمجها في اتحادات تابعة للدولة.
- تهميش القضاء الشرعي المستقل وإدماجه في منظومة قانونية وضعيّة.
- تحويل المسجد من مؤسسة مجتمعية إلى مرفق ديني إداري محايد.

وقد وصف خليل عبد الرشيد ((Abdur-Rashid, 2020)) هذه التحوّلات بأنها "انقلاب مؤسسي" أدّى إلى انكماش المجتمع لصالح تضخّم الدولة، وانقطاع العلائق بين الناس والدينامية التكافلية التي كانت تؤمّن لها بنى الوقف والرحم والمسجد والمهنة.

سيطرة الدولة المركزية على موارد الوقف ومؤسسات الرعاية

من أبرز التحوّلات التي فرضتها الدولة القوميّة الحديثة في العالم الإسلامي هي الهيمنة على مؤسسات الوقف، التي كانت تمثّل العمود الفقري للنظام التكافلي والرّعائي الإسلامي. فعلى مدى قرون، أدّت الأوقاف دورًا بنيويًا في تمويل المدارس والمستشفيات ودور العبادة والملاجئ والطرق وحتى الأسواق، مما جعلها أداة استقلال اقتصادي ومجتمعي للمجتمع الأهلي، بعيدًا عن سيطرة السلطة السياسية ((Gaudiosi, 1988); (A. Singer, 2008)).

ولكن مع تشكّل الدولة الحديثة، قامت السلطات في معظم الدول

الإسلامية بإصدار قوانين تُتيح تأميم الأوقاف أو إخضاعها لإدارة وزارة الأوقاف أو المالية، مما نزع عنها طابعها الأهلي، وحولها إلى أدوات بيروقراطية تخضع لسلطة الدولة المركزية. وقد نتج عن ذلك:

- **انخفاض فاعلية الأوقاف** بسبب سوء الإدارة أو استخدامها في أغراض سياسية لا اجتماعية.
- **إعراض المسلمين عن وقف أصولهم**
- **قطع الصلة بين المجتمع المحلي والموارد الوقفية**، مما أضعف روح المبادرة والمسؤولية الذاتية.
- **إلغاء دور القضاة الشرعيين والنظار المستقلين**، الذين كانوا يشرفون على الأوقاف، واستبدلهم بموظفين حكوميين غير مؤهلين دينيًا أو اجتماعيًا.

وقد وصفت الباحثة مونیکا غوديو سي Monica Gaudiosi هذا التحول بأنه إخراج للوقف من فضائه الاجتماعي الطبيعي، وتحويله من مؤسسة مجتمعية مرنة إلى جهاز حكومي صلب يتبع المنطق البيروقراطي لا الشرعي ((Gaudiosi, 1988)).

وفي السياق نفسه، يشير كوران ((Kuran, 2001)) إلى أن تأميم الوقف أضعف الابتكار الاجتماعي والتنموي، لأن المؤسسات الوقفية كانت سابقًا مجالات حيوية للتجريب الاجتماعي والتربوي، بينما أصبحت بعد خضوعها للدولة جامدة وعاجزة عن مواكبة احتياجات المجتمعات المحلية.

كما نوّه خليل عبد الرشيد ((Abdur-Rashid, 2020)) إلى أنّ السيطرة على الوقف كانت جزءًا من مشروع "الضبط الاجتماعي التحديثي" الذي مارسته الدول ما بعد الاستعمارية، بهدف إعادة هيكلة العلاقة بين الدين والمجتمع بما يخدم تصوّرات الدولة الحديثة عن التنمية والانضباط.

تراجع دور المسجد كمؤسسة اجتماعية

من بين أبرز تجليات التحوّل الذي فرضته الدولة القوميّة الحديثة على البنية الإسلامية التقليدية هو تراجع الدور المجتمعي للمسجد، الذي كان عبر قرون القلب النابض للحياة الاجتماعية والروحيّة والمعرفية. ففي النمط الإسلامي التقليدي، لم

يكن المسجد فضاءً لعباديات فردية فقط، بل كان مؤسسة شاملة تقوم بوظائف متعددة:

- التعليم الأساسي والشرعي،
- التحكيم الأهلي،
- الرعاية الاجتماعية،
- تنظيم المبادرات التكافلية،
- استضافة المسافرين والفقراء،
- عقد المجالس السياسية والمجتمعية.

وقد بيّن المؤرخ مارشال هودجسون Marshall Hodgson أنّ المسجد في العالم الإسلامي التقليدي كان يُشكّل المركز البنيوي لكل حيّ ومجتمع، وكان يربط بين العبادات والعمران والمعرفة والتكافل ((Hodgson, 1974)).

ولكن مع نشوء الدولة الحديثة، بدأ هذا الدور يتآكل تدريجيًا بفعل عوامل متعددة:

- فصل الدين عن المجال العام في أغلب الدول الإسلامية، وتحديد دور المسجد بالوظائف الروحية فقط (الجمعة، الجماعة، الجنازات).
- إخضاع المساجد لإدارات حكومية (وزارات الأوقاف)، تُعيّن الأئمة، وتُحدّد محتوى الخطب، وتمنع الأنشطة المجتمعية خارج جدول الطقوس الدينية.
- منع التكوين غير الرسمي داخل المسجد، كالحلقات العلمية والمجالس التربوية التي كانت تنتج نُخبًا معرفية مستقلة.
- تغوّل المؤسسات المدنية الحديثة (المدرسة والنقابة والمركز الثقافي...) التي حلّت محل المسجد دون تكامل معه، بل أحيانًا في صراع وظيفي معه.

وقد عبّر إسبوزيتو ((Esposito, 2004)) عن هذه الظاهرة بقوله إنّ المسجد الحديث تمّ تفرّغه من وظائفه الاجتماعية والسياسية والتعليمية، وتمّ ترسيخ

صورته كفضاء طقوسي منزوع التأثير المجتمعي.

في السياق نفسه، يؤكّد ساردار ((Sardar, 1985)) أنّ تقليص المسجد إلى مجرد مؤسسة طقسيّة هو أحد أعراض العلمنة القسرية في الدول الإسلامية، التي أرادت ضبط الدين في المجال الخاص، ومنع امتداده إلى المجال العام.

وعليه، فإنّ تفعيل دور المسجد مجددًا يُعدّ خطوة جوهرية في إعادة بناء البنية التحتية للمجتمع الإسلامي، من خلال استعادته كمركز تفاعلي جامع، يتجاوز الوظائف الشعائرية إلى وظائف تعليمية وتربوية وتنظيمية.

العزلة بين المعرفة الدينيّة والمعرفة الاجتماعية الحديثة

من أبرز التحدّيات التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة هي الفصام المعرفي بين مجالين متكاملين في الأصل: المعرفة الدينيّة والمعرفة الاجتماعية الحديثة. ففي التقليد الإسلامي التراثي، لم يكن هناك انفصال بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية—بل كان الفقيه مؤرخًا، والمفسر عالم اجتماع، والمحدّث ناقدًا ثقافيًا، وقد اندمجت مقاصد الشريعة في تفسير الظواهر الإنسانية والاقتصادية والسياسية ((S. M. N. Al-Attas, 1993)).

غير أنّ هيمنة الأنموذج المعرفي الغربي الحديث، خصوصًا بعد الاستعمار وبزوغ الجامعات الحديثة، أدّى إلى إعادة تشكيل الحقول المعرفية وفق منطق العلمانية والانفصال بين "الدين" و"العلم". فأصبحت العلوم الاجتماعية تُدرّس بمنهجيات مستوردة بالكامل، منفصلة عن الرؤية الإسلامية للإنسان والمجتمع والعمران، بينما انكفأت الدراسات الشرعية على نفسها، تُعيد إنتاج المعرفة في معزل عن الواقع، دون أدوات تحليل اجتماعي أو نقد بنيوي.

وقد وصف مالك بن نبي هذه الحالة بـ"قابلية الانشطار"، حيث يعيش المسلم بمرجعيتين معرفيتين متوازيتين لا تتقاطعان: إحداهما غربية وظيفية تُحكم المؤسسات، والأخرى تقليدية وجدانية تُركن للخصوصية الشعائرية ((Bennabi, 2003b)). كما أشار ضياء الدين ساردار Ziauddin Sardar إلى أنّ معظم الخطابات الإسلامية فشلت في إنتاج علوم اجتماعية نابغة من مقاصد الشريعة، لأنّها إما استبطنت المناهج الغربية دون مساءلة، أو أعادت إنتاج مناهج ما قبل الحداثة دون تحديث أدواتها أو توسيع نطاقها ((Sardar, 1985)).

إنّ هذه العزلة ليست معرفيّة فقط، بل مؤسسيّة ومجتمعيّة؛ إذ يتمّ فصل الكليات الشرعية عن كليات الاقتصاد والاجتماع والتربية، ويُنظر إلى "العالم" و"الخبر" كطرفين منفصلين، مما يعمّق الازدواجية الهيكلية في بناء السياسات، وإنتاج المعايير، وتصميم المؤسسات. ولهذا، فإنّ أي مشروع نهوض مجتمعي إسلامي يتطلب إعادة دمج المعرفة الدينيّة في قلب المعرفة الاجتماعية الحديثة، من خلال بناء علوم اجتماعية إسلامية تُؤصّل ولا تقلّد، وتفهم الواقع بدل أن تتجاهله، وتحلّله بدل أن تجرّمه.

انقطاع الأجيال الجديدة عن اللغة الرمزيّة للتراث

من بين الأوجه العميقة لأزمة الهوية والوعي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة هو الانقطاع المتزايد بين الأجيال الجديدة والتراث الرمزي الإسلامي. فلم تقتصر القطيعة مع التراث على الجانب اللغوي أو الفقهي، بل امتدّت إلى اللغة الرمزيّة للمفاهيم والمؤسسات الإسلامية التي كانت تؤطر الحياة المجتمعية والاقتصادية والسياسية. مصطلحات ومؤسسات مثل: الوقف والكفالة والجسبة والسوق الإسلامي والفقّه المعاشي وبيت المال... تحوّلت في الوعي الجمعي الحديث إلى مصطلحات غريبة أو غامضة أو تاريخيّة لا علاقة لها بالحياة اليومية.

يرى طه عبد الرحمن أنّ هذه القطيعة الرمزية ليست عرَضاً، بل نتيجة مباشرة لاختلال التكوين المعرفي الحديث، الذي تلقى مفرداته من مدارس استشراقية، وفقد الصلة بمفاهيمه الحضارية الأصيلة. فبفعل الهيمنة الثقافية الغربية، تمّت "أوربة" مفاهيم الدولة والمجتمع والسوق والعلم، على حساب المعجم الرمزي الإسلامي الذي ارتبط بالوظيفة والتكافل والغائية الأخلاقية ((عبد الرحمن، 2006a)).

وقد نبّه المفكر سيد حسين نصر إلى أنّ مفاهيم ك الوقف أو الجسبة أو الزكاة لم تكن مجرد أدوات تمويل أو ضبط، بل كانت مفاهيم رمزية حاملة لرؤية كونية حول الإنسان والمجتمع والعدالة والاستخلاف. وأيّ محاولة لإحيائها دون استعادة رمزيّتها ومعناها الغائي ستتحول إلى تمثيل شكلي أو آلي بلا فاعلية ((Nasr, 1987)).

من جهة أخرى، يُشير ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1997)) إلى أن ما فقده المسلم المعاصر هو ليس فقط اللغة، بل "الإطار المفاهيمي الحضاري" الذي كان

يُؤْطر كل تلك المصطلحات ضمن منطق معرفي شامل. وبالتالي، فإن أزمة القطيعة الرمزية هي أزمة هوية معرفية، لا مجرد فقر لغوي أو فجوة بين الأجيال.

لذلك، فإن إعادة إحياء التراث الإسلامي في المجتمعات الحديثة لا تتطلب فقط تطوير المؤسسات، بل إعادة إنتاج اللغة الرمزية المؤسسة، وتدريب الأجيال الناشئة على الفهم الوظيفي، لا التاريخي، للمفاهيم الإسلامية الكبرى، بما يعيد وصل الذاكرة المعرفية بالواقع الحي.

نحو تفعيل المجتمعات المسلمة في السياق الحداثي: رؤية شاملة

أ. التحوّل من أنموذج "المجتمع التابع" إلى "المجتمع الفاعل"

إنّ النهوض بالمجتمعات المسلمة في العصر الحديث لا يتحقّق من خلال تكتيكات إصلاحية سطحية، بل يتطلب تحولا بنيويا في التصوّر العام للمجتمع ووظيفته. فبعد عقود من الانخراط القسري في منظومة الدولة الحديثة المركزية، التي أسهمت في تفكيك المجتمع الأهلي وتحويله إلى "جمهور متلقٍ" أو "مجتمع تابع"، بات من الضروري الانتقال إلى أنموذج "المجتمع الفاعل"، الذي يُعيد للمجتمع دوره الطبيعي بوصفه منتجاً للمعرفة، شريكاً في الاقتصاد، ومصدراً للتكافل والحوكمة المحليّة.

المجتمع التابع:

في الأنموذج التابع، يكون المجتمع مستهلكاً للسلع والمفاهيم والسياسات، دون قدرة على المبادرة أو التأثير. يتموضع خارج مراكز القرار، ويتحوّل إلى هامشٍ وظيفي للنخبة السياسية أو البيروقراطية الحكومية، معتمداً عليها في الغذاء والصحة والتعليم، وحتى في تحديد القيم. وقد نتج عن هذا التموقع:

- ضمور في المبادرات الذاتية.
- غياب المسؤولية الاجتماعية.
- ضعف الحوكمة المحليّة.
- تبعية معرفية وثقافية واقتصادية.

المجتمع الفاعل:

أما أنموذج المجتمع الفاعل، فهو مجتمع قادر على استعادة وظيفته التكاملية، وتحويل تراكماته التاريخية (من الوقف إلى الأسرة الممتدة، ومن السوق الإسلامي إلى الجسبة، ومن المسجد إلى النقابة) إلى أدوات فعّالة ضمن البنية الحديثة، دون الاستغراب منها.

ويرتكز هذا الأنموذج على المبادئ الآتية:

- **السيادة المجتمعية:** حيث يُعاد توزيع الصلاحيات بين الدولة والمجتمع المحلي على أسس وظيفية وتكافلية، لا على أسس احتكارية.
- **الاستقلال المعرفي والمؤسسي:** بحيث يُنتج المجتمع أدواته، ويصوغ لغته الرمزية، وينمي مؤسساته بما يتسق مع مقاصده.
- **الشراكة القيمية في التنمية:** من خلال تفعيل مفاهيم مثل: الأمانة، الشورى، الكفاية، التكافل، والعدل، كأسس للحياة العامة.
- **الفعالية من أسفل:** أي من القاعدة الاجتماعية، وليس من النخبة أو البيروقراطية، في إدارة الصحة والتعليم والتكافل والرعاية.

وقد بيّن علي شريعتي ((شريعتي، 2006)) أنّ المجتمعات الإسلامية إن لم تنتقل من حالة "الكَمّ السلبي" إلى "الفاعل التاريخي"، فإنها ستظل تعيد إنتاج تخلفها حتى لو توفرت لها الموارد. كما أشار محمد العاصي Mohammad al-Asi إلى أنّ إعادة الفاعلية للمجتمع تبدأ باستعادة الوعي برسائله في العمران، لا بانتظار إصلاحات الدولة فقط ((Al-Asi, 2008)).

بناء مجتمعات ذات سيادة معرفية واقتصادية وثقافية من الداخل

إنّ أحد الشروط الأساسية لنهضة المجتمعات المسلمة في العصر الحديث هو استعادة السيادة من الداخل؛ أي السيادة التي لا تُفرض من الأعلى عبر مؤسسات الدولة أو عبر ضغط القوى الخارجية، بل تُبنى عضويًا من الجذور المعرفية والثقافية والاقتصادية للمجتمع ذاته.

1. السيادة المعرفية:

لا تعني السيادة المعرفية فقط إنتاج خطاب ديني تقليدي، بل تعني امتلاك القدرة على توليد مفاهيم ونماذج تحليلية ورؤى معرفية نابغة من القيم الإسلامية، ومتماسكة مع الواقع الحداثي. إنّ المجتمعات التي تستورد مناهج فهم الذات والواقع من الخارج، وتُقصي تراثها التأصيلي النقدي، تبقى دائماً في موقع التابع. وقد شدّد طه عبد الرحمن على أنّ الأمة لا تملك استقلالها الحضاري إلا إذا أعادت بناء علومها الاجتماعية والإنسانية على أسسها المعرفية الخاصة ((عبد الرحمن، 2006a)).

2. السيادة الاقتصادية:

وتتحقق عبر بناء اقتصاد مجتمعي مستقل، قائم على مبادئ الشريعة، ومحرك داخلي للتنمية، لا مجرد تابع للتمويل الدولي أو سوق الاستهلاك العالمي. ويشمل ذلك:

- إعادة تفعيل مؤسسات الوقف والتمويل التكافلي.
- دعم المشاريع المحلية الصغيرة.
- إحياء الأسواق الإسلامية ذات الطابع الأخلاقي.
- إنشاء صناديق استثمار مجتمعية (زكاة وصدقات ومساهمات).

ويُشير مهتم أسطاي ((Asutay, 2007)) إلى أنّ الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يتحقّق فعلياً إلا من خلال تمكين المجتمع من إدارة موارده وأولوياته الاقتصادية بنفسه، ضمن أنموذج أخلاقي يربط بين التنمية والعدالة والمقاصد.

3. السيادة الثقافية:

وهي تتعلّق بقدرة المجتمع على تحديد هويته الرمزية، وتوليد خطاب عام منبثق من عقيدته وتاريخه ورموزه. فالمجتمع الإسلامي الحديث لا يمكنه الاستمرار وهو يتغذى ثقافياً من نُظم قيمية مستوردة تتناقض مع مقاصده، سواء من الإعلام العالمي أو من مناهج التعليم المعولمة. وهنا تبرز الحاجة إلى:

- استعادة رمزية اللغة والمفاهيم الإسلامية.

- تطوير خطاب إعلامي قيم.
- إنشاء مؤسسات ثقافية أهلية مستقلة عن المركزية الحكومية.
- إعادة بناء التعليم على مقاصد العمران.

وقد بيّن ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1985)) أن الاستقلال الثقافي يبدأ بإعادة "تمركز الرؤية الإسلامية" لا كهوية دفاعية، بل كمصدر لإنتاج ثقافة بديلة قادرة على الحوار والتجاوز.

استعادة مفهوم "الأمة" باعتبارها إطارًا فوق الدولة، حاضناً لهويّة تكاملية

في سياق الحداثة السياسية التي فرضت أنموذج الدولة القومية كالوحدة العليا للانتماء والشرعية، تمّ تهميش، بل وتفكيك، المفهوم الإسلامي العميق لـ"الأمة". فبدل أن تكون الأمة رابطة تكاملية روحية-حضارية-أخلاقية-اجتماعية، تحوّلت في المخيال الحديث إلى مفهوم مجرد أو خطابي، لصالح الولاء الحصري للدولة القومية، ذات الحدود الجغرافية، والهوية الإثنية، والسيادة الوضعية المطلقة ((B. Anderson, 2020); (حلاق, 2014)).

غير أن "الأمة" في التصوّر الإسلامي لم تكن كياناً سياسياً بحتاً، بل كانت نظاماً كلياً من الروابط القيمية والعقدية والمعرفية والمصلحية، يتجاوز حدود الدول، ويتسامى فوق العصبية العرقية والإقليمية، ويربط المسلمين بوصفهم جماعة واحدة:

{إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: 92]

وقد وصف المفكر مالك بن نبي الأمة بأنها "شبكة حضارية" تربط بين العقل والضمير، لا مجرد تشكيل إداري سياسي، مؤكداً أن الحضارات لا تُبنى على الجغرافيا وحدها، بل على وحدة المعنى والغاية ((Bennabi, 2003b)).

في هذا الإطار، فإن استعادة مفهوم "الأمة" كإطار فوق الدولة يتيح:

- تجاوز الانقسامات القومية والحدود المصطنعة التي خلفها الاستعمار.
- بناء هوية حضارية تكاملية تتجاوز الولاءات الضيقة.

• **خلق شبكات تعليم واقتصاد وثقافة وتكافل** بين المجتمعات المسلمة، دون إخضاعها لمركز واحد أو دولة مهيمنة.

• **إعادة ضبط العلاقة بين الدولة والمجتمع**، بحيث تكون الدولة أداة تنفيذية ضمن مقاصد الأمة، لا مصدرًا للهوية ومحتكرًا للشرعية.

وقد أكد وائل حلاق ((حلاق، 2014)) أنّ مشروع استعادة الأمة لا يعني إلغاء الدولة، بل إعادة تفعيل الأمة كمرجعية أخلاقية فوق-سياسية تُقيّد الدولة، وتؤطر وظائفها، وتمنع تغولها على الدين والمجتمع والقيم.

كما دعا إسماعيل الفاروقي ((Al-Faruqi, 1987)) إلى استعادة الأمة بوصفها "حاضنة المعرفة والإنسان والرسالة"، بما يُمكن المسلمين من تأسيس وحدتهم لا على سلطة مركزية قسرية، بل على قاعدة تعارف حضاري وتكاملٍ وظيفي يعكس غنى الأمة وتنوعها.

ب. أدوات التفعيل: من التصوّر إلى الإنجاز

لتحقيق التحوّل نحو "المجتمع الفاعل"، لا بدّ من ترجمة الرؤية الحضارية الإسلامية إلى أدوات تشغيلية في الواقع الاجتماعي والاقتصادي، تربط بين المقاصد الكبرى للإسلام ومجالات العمل المؤسسي.

ولأنّ التحوّل نحو "المجتمع الفاعل" لا يكتمل بمجرد الرؤية الفكرية أو التنظير الأخلاقي، بل يحتاج إلى أدوات مؤسسية تشغل تلك الرؤية ضمن الواقع المعاصر، فإننا نقترح فيما يلي جدولاً يبيّن كيف يمكن ترجمة المبادئ الإسلامية إلى استراتيجيات تشغيلية في مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية، وذلك بهدف تمكين المجتمع من التملك والإنتاج والحوكمة من الداخل، لا بالارتهان للدولة أو السوق العالمي.

يوضّح الجدول التالي أبرز المجالات التطبيقية، والاستراتيجيات اللازمة، وأمثلة على التفعيل العملي:

المجال	الاستراتيجية	أمثلة على التطبيق العملي

الوقف	إعادة تفعيل الوقف الاجتماعي والعلمي عبر تشريعات مرنة مستقلة عن سيطرة الدولة	تأسيس جامعات أهلية، مستشفيات خيرية، صناديق إسكان شبابي
الزكاة	تحويل الزكاة من نظام فردي إلى مؤسسة مجتمعية محلية ذات حوكمة شرعية	تأسيس صناديق زكاة أهلية تُدار من قبل العلماء والوجهاء
المسجد	استعادة المسجد بوصفه مركزاً جامعاً للتعليم والحوكمة المحليّة	عقد مجالس شورى حي، حلقات تربويّة، دعم التعليم غير الرسمي
التمويل	إنشاء صناديق تمويل أهليّة إسلامية مستقلة عن البنوك الربويّة	صناديق قرى ومدن محليّة للتمويل الإسلامي التشاركي
المعرفة	إنتاج مناهج علوم اجتماعيّة إسلامية تربط بين الشريعة والسوسيولوجيا الحديثة	تطوير مناهج في الجامعات، نشر بحوث، دعم كراسي معرفية
الثقافة	إنشاء مراكز ثقافية وقيميّة محليّة تعبّر عن الهوية الإسلامية التكاملية	مراكز شبابية، منتديات ثقافية، معارض للتراث الإسلامي المعاصر
التكافل	دعم شبكات التكافل الأهلي (الكفالة، الصدقات، المجالس العائلية)	كفالة أيتام محليّة، مجالس عرفية، صناديق عائلية
التعليم	تطوير نظام تعليمي تكاملي يجمع بين العلوم الشرعية والاجتماعية والكونية	مدارس مجتمع، كليات أهلية ذات مناهج قيمية، معاهد شرعية-اجتماعية مشتركة

الإعلام	إنشاء إعلام مجتمعي قيمى مستقل عن الدولة والسوق التجاري	إذاعات أحياء، منصات رقمية شبابية، قنوات معرفية بديلة
النقابات	إعادة إحياء النقابات الحرفية والمهنية المستقلة بقواعد شورى وتكافل	نقابة المعلمين الإسلامية، روابط الحرفيين، جمعيات المنتجين المحليين
الحكم المحلي	تمكين المجتمعات من إدارة شؤونها عبر المجالس المحلية والشورى	مجالس شورى الحي/البلدة، مشاريع تنمية محلية مُدارة أهلاً لا حكومياً
الأسرة	تعزيز دور الأسرة كوحدة إنتاج ورعاية وتربية معرفية وأخلاقية	شبكات دعم للأمهات، تعليم منزلي تكافلي، برامج تربية تكاملية مجتمعية
الشباب	بناء قيادات شبابية إسلامية فاعلة تربط بين الهوية والانخراط الحضاري	معسكرات معرفية، منتديات شبابية حضارية، نوادٍ بحثية ومبادرات رياضية
العدالة الاجتماعية	إنشاء نماذج قضائية أهلية موازية وقائمة على التحكيم الشرعي والاجتماعي	مجالس تحكيم شرعي محلي، لجان إصلاح ذات البين، دوائر عرفية مستقلة

يُظهر هذا الجدول أنّ إعادة تفعيل المجتمع المسلم لا تقتصر على تطوير الخطاب أو المناشدة الأخلاقية، بل تتطلب تأسيس بنى مؤسسية مرنة، تنبع من القيم الإسلامية وتتكامل مع متطلبات العصر. هذه البنى يمكن أن تشكّل أنموذجاً عملياً للحوكمة المجتمعية، من خلال شبكات التعليم، التكافل، التمويل، والإنتاج، بما يضمن السيادة المحلية دون قطيعة مع الدولة أو تعارض مع الحداثة.

تم استلهاً هذه الأدوات من تجارب تاريخية ومعاصرة في المجتمعات الإسلامية، ومن مقترحات باحثين أمثال مهمت أسطاي ((Asutay, 2007)) وضياء الدين ساردار ((Sardar, 1985)) ووائل حلاق ((حلاق, 2014))، الذين دعوا إلى

تجاوز الخطاب وإرساء أدوات بديلة متجذرة في القيم ومؤسسة على الاجتهاد المؤسسي.

توسيع التراث الإسلامي: من "التاريخي" إلى "المستأنف"

أ. الانتقال من استحضار التراث إلى استئنافه

يمثل التراث الإسلامي أحد أغنى الحقول المعرفية والمؤسسية في تاريخ الإنسانية، لكنه في السياق المعاصر يعاني من اختزال مزدوج: إما تقديس جامد يمنعه من التفعيل، أو تهميش علماني يقصيه بوصفه ماضٍ لا يصلح للحاضر.

لكننا لا نهدف إلى استحضار التراث بوصفه متحفاً رمزياً أو حنبلياً ثقافياً، بل نسعى إلى "استئناف" حضاري حقيقي، يُعيد تشغيل مفاهيمه ومؤسساته ونظمه، لا بنسخها كما هي، بل بإعادة تركيبها ومواءمتها مع تعقيدات الواقع المعولم المعاصر.

يشير المفكر طه عبد الرحمن إلى أن الفرق بين "استحضار التراث" و"استئنافه" يكمن في أنّ الأول يُعلي النصوص دون السياق، بينما الثاني يعيد فعل التراث: أي منهجيته في التعامل مع الواقع، وقدرته على إنتاج حلول متجددة نابعة من أصله القيمي ((عبد الرحمن، 2006d)).

وهكذا، فإنّ مقاصد التفعيل الحضاري تتطلب تحويل المفاهيم التراثية إلى أنظمة تشغيل اجتماعية حديثة، تربط بين القيم والتقنيات، بين الشرع والمؤسسة، بين المبدأ والإدارة.

وإذا كانت المجتمعات المسلمة الحديثة تُواجه أزمة في تفعيل تراثها المؤسسي، فإن الحل لا يكمن في إعادة استنساخ الماضي، بل في تحويل المفاهيم التراثية إلى بنى تشغيلية حديثة. يعرض الجدول التالي مقارنة منهجية لتوسيع المفاهيم الإسلامية الكبرى ضمن حقول الرعاية، السوق، المعرفة، والحكم المحلي، لتكون أكثر قابلية للتفعيل في السياق الحداثي، دون فقدان جذورها الشرعية.

ومن أبرز هذه المفاهيم التي يجب أن تُستأنف:

المفهوم	وظيفته التاريخية	التحوّل المعاصر المقترح

التراثي		
الوقف	تأمين التمويل المجتمعي للتعليم والرعاية والتكافل	نظام تمويل أهلي مستقل، قابل للتكامل مع مؤسسات التمويل الحديثة
الجسبة	الرقابة الأخلاقية على السوق والسلوك العام	منظومة رقابة قيمية مجتمعية رقمية/محلية
الخراج	نظام ضريبي شرعي يوازن بين الأرض والعمران	نموذج مالي عادل للتوزيع والتنمية في المجتمعات الريفية
السوق الإسلامي	بيئة تجارية خاضعة للقيم، خالية من الاحتكار والربا	أسواق إلكترونية أو تعاونية مبنية على قواعد الشفافية والعدالة
الأمانة	أصل في السلوك المهني والتجاري والقضائي	مبدأ حوكمة وظيفي يُدمج في التشريعات والسياسات العامة

عبر هذا الجدول، ننتقل من مرحلة استحضر التراث كمرجعية خطابية، إلى استئنائه كنموذج وظيفي، يمكن توطينه في الاقتصاد والتعليم والرعاية والتشريع المحلي. وبذلك، يصبح التراث الإسلامي جزءًا من مشروع بناء حضاري معاصر، لا مجرد ذاكرة ماضوية أو مشروع خطابي، بل أداة لإنتاج العمران الرشيد داخل بني حديثة، تراعي تغير الزمن ولا تتنازل عن المقاصد.

وقد أشار وائل حلاق ((حلاق، 2014)) إلى أنّ تجاوز المأزق الإسلامي الحديث لا يتمّ بمجرد "تغريب التراث"، بل بإعادة تشغيل أنساقه المعرفية ضمن بُنى مؤسسية حديثة تراعي تغيّرات الزمان دون أن تفرط في جوهر الفكرة.

كما يقدّم ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1997)) إطارًا لذلك عبر ما يسمّيه "postnormal reactivation": أي إحياء المفاهيم الإسلامية ضمن مشهد معرفي معولم ومركّب، يُزاوج بين فقه التاريخ وعلوم المستقبل.

ب. كيف نوّسع التراث؟

إنّ استئناف التراث لا يعني مجرد استدعاء رموزه، بل تحويل مفاهيمه

المؤسسية إلى بنى تشغيلية فاعلة في واقع حدائي متغيّر. ولأجل ذلك، نقتراح نمذجة هذه المفاهيم عبر ثلاث خطوات:

1. تحديد الحقل الاجتماعي (الرعاية، السوق، المعرفة، الحوكمة...)

2. تفعيل المفهوم التراثي المرتبط به

3. توسيعه ضمن بنية حديثة دون فقدان روحه القيمية

الجدول التالي يقدّم رؤيةً عملية لهذا التوسيع:

الحقل	المفهوم التراثي	التوسيع الحدائي المقترح
الرعاية	بيت المال / الوقف	إنشاء نظام تمويل مجتمعي تكافلي، مستقل عن الدولة، يشمل الرعاية الصحية، والتعليم، والإسكان
السوق	الجسبة / السوق الشرعي	تأسيس اقتصاد رقمي مجتمعي عادل، يراعي مقاصد الشريعة، ويعتمد على الشفافية ومكافحة الاحتكار
المعرفة	حلقات العلم / المسجد / الوقف العلمي	تطوير شبكة معرفية إسلامية حديثة تربط بين التعليم، والبحث، والمجتمع، وتتجاوز النمط الجامعي الكلاسيكي
الحكم المحلي	العرف / القرى / المدينة الإسلامية	صياغة نماذج حوكمة مجتمعية تشاركية تتكامل مع مؤسسات الدولة لا تتنافى معها، وتحفظ الاستقلال المحلي

ملاحظات منهجية:

- هذا التوسيع لا يفترض العودة إلى الماضي، بل تفكيك المفهوم التاريخي وإعادة تركيبه ضمن نظام حديث قابل للتنفيذ والتقنين.
- كل حقل ينبغي أن يُعالج من حيث المقصد الشرعي، البنية

الاجتماعية، القابلية المؤسسية، والفاعلية التقنية.

- التوسيع الحدائي لا يعني تغريب المفاهيم، بل مزامنتها مع التحديات الحديثة، وبناء آلياتها على روح التكامل بين القيم والمنفعة.

وقد أشار كل من مِهْمَت أُسْطَايَ ((Asutay, 2007)) وكمالي ((M. H. Kamali, 2008)) إلى أنَّ نجاح أي مشروع إسلامي في التحديث مرهون بقدرته على استعادة التراث المؤسسي ضمن إطار قانوني-مدني حديث، يدمج بين المشروعية الشرعية والفاعلية التقنية.

نحو بناء مجتمع "تعارف وعُمران"

دورة التعارف: إعادة بناء النسيج الاجتماعي

تُعَدُّ دورة التعارف—التي تشمل: التواصل والتفاعل والتعامل والتعلُّم والتبادل والتعاون والتآلف—ركيزةً أساسيةً في النموذج الإسلامي الحدائي الذي نقدِّمه. فهي تمثِّل إحدى الدعائم الجوهرية لبناء مجتمع متماسك وفاعل ومحصَّن ضدَّ التفكك الداخلي والاستغراب الخارجي في مواجهة التحديات العالمية المتسارعة.

ولا تقوم هذه الدورة على مجرَّد التواصل الشكلي أو التفاعل العرضي، بل تنبع من منهجٍ قيمِي-وظيفي يعيد تشكيل النسيج المجتمعي على ضوء المقاصد الكلية للإسلام، جامعًا بين البُعدين الأخلاقي والوظيفي في تنظيم العلاقات المجتمعية، وتعزيز الحضور الجماعي القائم على المشاركة، لا التبعية.

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: 13]

("لتعارفوا" هنا ليست مجرَّد معرفة، بل مشروعٌ اجتماعي قيمِي جامع)

محاوَر دورة التعارف:

المحور	الوظيفة القيمة-الاجتماعية
التواصل	التواصل هو المدخل الأول والجوهر الأعظم لعملية التعارف، إذ يُمثّل ميزة الإنسان الفارقة من حيث قدرته على إنتاج المعنى وتبادله ضمن سياقات نفسية واجتماعية تتجاوز مجرد النطق أو الترميز.
التفاعل	التفاعل غير الواعي هو الطبقة التأسيسية في بنية العلاقات الاجتماعية، حيث تُبنى أول جُسر الإدراك عبر الإشارات الدقيقة-كبيرة الصوت ونظرات العين ولغة الجسد-قبل أن تتبلور العلاقة في مستوى الوعي والمعرفة.
التعامل	التعامل في بنية التعارف هو لحظة الانتقال من الإدراك إلى الفعل، حيث تصبح العلاقة ممارسة معرفية عقلانية تستند إلى التجربة والإرادة الأخلاقية، لا مجرد تبادل سطحي أو انفعال عابر.
التعلّم	التعلّم هو المحور المركزي في بنية التعارف، إذ يُحوّل العلاقة من مجرد تواصل وتبادل إلى فضاءٍ للتشارك المعرفي، وتناقل التجربة، وتوسيع الفهم المقصود بين الأطراف.
التبادل	التبادل في مسار التعارف لحظة تحوّل جوهري، تُنقل فيها العلاقة من التفاعل النظري إلى المعاشية العملية، ومن المعرفة إلى الشراكة، بما يجعل الانفتاح مسؤولية متبادلة تُؤسّس لاجتماع إنساني مكتمل.
التعاون	يُمثّل التعاون ذروة التفاعل العملي، حيث تُنسّق الإرادات وتُوحّد الطاقات ضمن إطارٍ قيميّ وتشريعيّ، لا لمصلحة ظرفية، بل لغاية جامعة محكومة بميزانٍ أخلاقي صارم؛
التآلف	التآلف في أنموذج التعارف هو قَمّة المقصد الاجتماعي، حيث تتحوّل العلاقة إلى رابطة رحمةٍ وسكينةٍ تُزكّي الإنسان وتبني الجماعة

على أساس الإخاء الحقيقي.	

يرى ابن خلدون Ibn Khaldūn في مقدمته أنّ "العصبية الاجتماعية" هي أساس العمران البشري، لكنها تتحوّل إلى طغيان أو فساد إن لم تُضبط بمنظومة قيمية راشدة ((ابن خلدون، 1984)). من هنا، فإنّ شبكات "التعارف المؤسسي" لا تنشأ بالصدفة، بل تُبنى عبر تصميم اجتماعي جديد يُعيد توزيع المسؤوليات بين الفرد، الأسرة، المجتمع، والمؤسسات، مع الحدّ من مركزية الدولة.

وقد أشار المفكر ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1999)) إلى أنّ المشروع الإسلامي المعاصر يجب أن يعيد تأسيس الاجتماع الإسلامي على ثلاثة أسس:

1. القيم (Value-based interaction)
2. التشاركية (Community-based governance)
3. الوظيفة الحضارية (Purpose-driven citizenship)

دورة العمران: تفعيل الاقتصاد المعرفي، الإنتاج المحلي، والتمكين المجتمعي

في النموذج الإسلامي الحديث القائم على "التعارف والعمران"، تُجسّد دورة العمران البعد الماديّ-الوظيفي للبناء الحضاري، وهي لا تختزل في مفاهيم "التنمية الاقتصادية" بالمفهوم النيوليبرالي، بل تُفهم بوصفها نسقاً تكاملياً يجمع بين:

محاور دورة العمران:

المحور	الوظيفة القيمة-الاجتماعية
العلوم التجريبية	- بناء المعرفة على الطبيعة العمران الرشيد يبدأ من علمٍ سننيّ تجريبيّ، لا من أوهام أسطورية أو نزعات استهلاكية عابرة.
التقانة	- تحويل المعرفة إلى أدوات التقانة في تصوّر القرآني أمانة معرفية ووظيفة حضارية تُسخّر لخدمة الإنسان والبيئة، لا وسيلة للسيطرة أو الإفساد.

الصناعة	- تنظيم وسائل الإنتاج الصناعة في الأنموذج الإسلامي فعلٌ مقصديٌّ تشاركيٌّ، يُوَجَّه بمنظومة قيمية تضبط النية والغاية والأثر، لا مجرد تحويل تقني محايد.
الإنتاج	- توفير القيم المادية دون إسراف الإنتاج في الرؤية الإسلامية هو وسيلة حضارية لتحقيق الاستخلاف والتكافل، لا غاية تراكمية تُحكم بمنطقي الاستهلاك والربح المطلق.
الثروة	- تراكم الموارد والقوة الاقتصادية الثروة في الأنموذج الإسلامي هي نعمة مشروطة تُقَوِّم بوظيفتها في التمكين والتكافل، لا بحجمها أو تراكمها في ذاتها.
القوة	- إمكانيات التأثير والتحكم القوة في الرؤية القرآنية هي طاقة تمكينية وظيفية تُقاس بقدرتها على البناء والعدل، لا بمجرد البطش والتمركز المادي.
الهيمنة	- النتيجة السياسية والاجتماعية للتمدن المنفصل عن القيمة الهيمنة في الأنموذج القرآني هي سلطة راشدة تُقاس بغايتها الشرعية ومضمونها القيمي، لا بمجرد تمركزها أو قوتها.

وذلك ضمن إطار قيمي وأخلاقي يربط بين المعرفة والإنتاج، وبين التمكين الاقتصادي والسيادة الاجتماعية، بما يحقق مبدأ الاستخلاف لا التمرکز المادي.

{هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَغَمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: 61]

(أي طلب منكم الإعمار: أي الإتقان، التثمير، والتكامل مع المقاصد)

تسعى دورة العمران إلى:

- تحرير الإنتاج من التبعية والارتهان الخارجي.
- ربط النشاط الاقتصادي بالمقاصد الإنسانية الكبرى (الكرامة،

الكفاية، التزكية).

- **توطين الاقتصاد المعرفي** ضمن بنية تحقق العدالة والمشاركة.
- **تمكين المجتمعات المحلية** من أدوات التملك والإنتاج، لا فقط من الاستهلاك.

بحسب مهمت أسطوي ((Asutay, 2007))، فإن الاقتصاد الإسلامي لا يُقاس فقط بالنتائج أو الاستثمار، بل بقدرته على تحقيق العدالة التوزيعية، والتمكين الجماعي، وبناء رأس المال المعرفي المستقل. من هنا فإن دورة العمران في التصور الإسلامي ليست منفصلة عن الأخلاق، بل تشترطها.

وقد دعا سيد حسين نصر ((Nasr, 1987)) إلى ضرورة إعادة تأطير التنمية ضمن رؤية حضارية روحية، تُدمج فيها العلوم والتقانة لا بوصفها محايدة، بل باعتبارها أدوات للتمكين لا للهيمنة أو التشييء.

وبذلك، يصبح العمران في هذا النموذج الإسلامي:

- إنتاجاً لا استهلاكاً.
- معرفةً وظيفيةً لا زخرفيةً.
- ملكيةً مجتمعية لا احتكاًراً نخبويًا.
- تقدماً متجذراً في القيم والمقاصد، لا مبهوراً بنماذج الهيمنة.

خلاصة الفصل: من المجتمع التابع إلى المجتمع الفاعل:

نحو إعادة تأسيس الدور الحضاري للمجتمعات المسلمة في ظل التعارف والعمران

إن تفعيل المجتمعات المسلمة لا يتحقق عبر تغييرات سياساتية فوقية فحسب، بل يتطلب إعادة تشكيل جذري للبنى الرمزية والاقتصادية والاجتماعية من القاعدة، وذلك ضمن إطارٍ قيمٍ يؤسس على التعارف الإنساني والعمران الرشيد. فالنهوض لا يبدأ من أجهزة الدولة المركزية، بل من المجتمع الحي بوصفه الفاعل الأول في إعادة توليد المعنى، وإنتاج العلاقات، وتفعيل المشاركة المحلية

في توجيه الموارد وصناعة القرار.

وقد أشار ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1985)) إلى أنّ أي مشروع إسلامي معاصر لا بد أن يُعاد بناؤه من الأسفل، من خلال أنموذج قيمي-اجتماعي يستأنف مقاصد الوحي داخل الواقع المتغيّر، ويحوّل المجتمعات من كتل تابعة إلى فواعل قادرة على البناء والتوجيه والمشاركة.

كما يؤكّد سيد حسين نصر ((Nasr, 1987)) أنّ الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تُستأنف من خلال الأنظمة السياسية أو البنى الاقتصادية المعاصرة وحدها، ما لم يُعاد تأسيس المجتمع المسلم على الأسس الرمزيّة والمعرفيّة الأصيلة التي تُعيد التوازن بين الروحي والمادي، بين الغاية والوسيلة.

ومن منظور مقاصدي علمي-اجتماعي، يشدّد كمالي ((M. Kamali, 2001)) على أنّ تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية يتطلب تحوّلاً وظيفيّاً في البنية الاجتماعية نفسها، يقوم على تمكين المبادرات المحلية، واستعادة الوظيفة التكافلية للمؤسسات الأهلية، وإعادة بناء العلاقة بين الدولة والمجتمع على قاعدة التعارف والتزكية لا السيطرة والإلحاق.

وعليه، فإنّ استئناف المشروع الحضاري الإسلامي في القرن الحادي والعشرين يبدأ من إعادة الاعتبار للمجتمع كفاعل حضاري، قادر على توليد العمران والتكافل من داخله، لا من انتظار خارجي.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 25: المعاملة السياسيّة: من سلطةٍ مهيمنةٍ إلى استخلافٍ وشورى

تسليط الضوء على الشورى كجوهر سياسيّة المجتمع
المسلم

المقدّمة:

ليست السياسة في الإسلام امتيازًا طبقياً ولا استعلاءً نخبويّاً، بل مسؤوليّة استخلافيّة وتكليفٌ أخلاقيّ، تتقوّم بالعدل والمشورة والأمانة، وتوزّن بميزان التقوى لا بسطوة السلاح أو الغلبة. فهي ليست مجالاً للاستحواذ والهيمنة، بل أداة لإقامة العمران وإحقاق الحقوق وتحقيق المقاصد.

وبينما تتركز السياسة الحديثة، لا سيّما في الأنموذج الحداثي الغربي المعاصر، على محوريّة الإنسان بوصفه المرجع الأعلى ومصدر التشريع والشرعيّة والقيم، بحيث يُمنح موقعاً يُقارب الألوهيّة التشريعيّة، فإنّ السياسة في الإسلام محكومة بمنظومة توحيدية تُخضع الفعل السياسي لسلطان الوحي، وتربطه بالشريعة والمقاصد والأخلاق، ضمن بنيانٍ معرفيٍّ وأخلاقيٍّ متكامل.

فالفرد في المنظور الإسلامي لا يؤلّه ولا يُطلق له العنان، بل يُحمّل مسؤوليّة الاستخلاف ضمن ضوابط الشورى والعدل والمساءلة. والحاكم لا يُشرّع من هواه، بل يُنفذ ما أنزل الله، ويخضع لرقابة قضائيّة مستقلة عن البنيان السياسي، تضمن عدالة القرار ومشروعيّة الحكم.

فأعلى رأس في هرم الشورى لا يملك سلطة الهيمنة، بل يحمل أمانة

الاستخلاف؛ يُحاسب بقدر ما يُفوّض، ويُرشّد بقدر ما يُطاع، لأنّ السلطة في الإسلام ليست حقًا مكتسبًا، بل تكليفٌ مشروطٌ بالعدالة والتقوى والرشد.

وقد مثّل الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) ذروة الخطاب السياسي الأخلاقي، حيث جعل من الشورى "أصلًا في الحقّ لا يُنزع"، وأكد في عهده لمالك الأشتري:

"ولا تُدخِلَنَّ في مشورتك بخيلًا يخذلك، ولا جبانًا يضعفك، ولا حريصًا يزيّن لك الشرّ" ((الإمام علي (ع)، 2004)).

وهو نصّ يؤسّس لمفهوم الشورى النوعيّة والكفاءة الأخلاقيّة في الاستشارة، لا مجرد الكمّ.

لقد مرّ الاجتماع السياسي الإسلامي بتحوّلات تاريخيّة كبرى، من أنموذج الدولة الراشدة القائمة على الشورى والعدل، إلى أنموذج الدولة السلطانيّة التي حوّلت الإمامة إلى ملكٍ عضوض. واليوم، بعد قرون من الاستبداد السياسي، والهيمنة الحداثيّة، والتفكّك المعرفي، تبدو الحاجة ماسّة إلى إعادة بناء السياسة من داخل النصّ المعصوم، وفهمها في ضوء المفاهيم القرآنيّة والمقاصديّة، لا في قوالب الحداثة التغريبيّة أو الفقه السياسي الموروث وحده.

من هنا، يقدّم هذا الفصل مدخلًا تأسيسيًا للمعاملة السياسيّة الإسلاميّة بوصفها نظامًا أخلاقيًا وقيميًا، يبدأ من الاستخلاف والشورى والعدل، ويمتدّ إلى بناء نظام سياسيٍّ راشد يُفعّل القيم في بنية الدولة، ويعيد السياسة إلى أصلها: خدمة الناس، لا تسلطهم؛ وتزكية التعارف العمران، لا تسخير الإنسان.

15.1 التصنيف الثلاثي للمفاهيم السياسيّة

يُتيح التصنيف الثلاثي للمفاهيم السياسيّة – القيميّة والبنويّة والمقاصديّة – إطارًا تحليليًا متكاملًا لإعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي ضمن رؤية استخلافيّة رشيدة. وقد أشار المفكّرون المعاصرون ك محمد أسد ومالك بن نبي إلى أهمية الانتقال من أنظمة السلطان إلى نظم الفاعليّة الأخلاقيّة التي تنبع من القرآن ومقاصده ((بن نبي، 1986); (M. Asad, 2023)).

أولاً: المفاهيم القيميّة

تشمل المفاهيم القيميّة في السياسة الإسلاميّة:

العدل: وهو القيمة المركزية التي يقوم عليها الحكم، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: 90].

لا يُختزل العدل في توزيع السلطة والثروة، بل هو مبدأ ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ويضمن المساواة أمام القانون، كما أشار الطاهر بن عاشور إلى أنَّ العدل هو مقصد كليّ تقوم عليه الشريعة والسياسة معًا ((Ibn Ashur, 2006); (ابن عاشور, 2001a)).

الأمانة: تُعد الأمانة في موقع القيادة تكليفًا ثقيلًا لا امتيازًا سلطويًا، كما في الحديث النبويّ: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة" (رواه مسلم). وقد أكّد سيد قطب أنَّ الأمانة هنا تُفهم ضمن إطار المسؤولية الحضاريّة لا الاستحقاق الطبقي ((قطب, 1982)).

الشورى: مبدأ أصيل في بنية القرار السياسي الإسلامي، يربط بين الشرعيّة والمشاركة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

وقد تناول إيسبوزيتو وديلونغ-باس ((Esposito & Delong-Bas, 2018)) الشورى كمبدأ يقوم على المشاورة الهادفة، لا مجرد الإجراء الديمقراطي، بل كأساس لتوافق جماعي نابع من الوحي والمقصد.

ثانيًا: المفاهيم البنيويّة

تمثّل المفاهيم البنيويّة ركائز النظام السياسي، ومنها:

الدولة: ليست غاية بل وسيلة لتحقيق المقاصد الأخلاقيّة والاجتماعيّة، ويجب أن تتجذّر في الأمّة لا أن تتعالى عليها. وقد انتقد وائل حلاق ((Hallaq, 2009)) اختزال الدولة في مؤسّسة قهر سياسي، ودعا إلى استعادة تصوّر الوظيفة للدولة بوصفها ضامنة للعدل، لا صانعة للشرعيّة.

السلطة: وظيفة تسيير لا امتياز، تخضع للمراقبة والمساءلة عبر جهاز قضائي مستقل. وهذا ما ذهب إليه محمد عمر شُبّرة ((M. U. Chapra, 2008)) في تأصيله للفصل بين السلطة التنفيذية والقضائية لضمان العدالة المقاصدية.

الحكم والقرار: يتأسّس على الشرعيّة القيميّة لا الشرعيّة القسريّة، ويرتبط

بمبدأ التفويض والمسؤولية، لا بالهيمنة على الناس. يوضح سيد محمد نقيب العتّاس ((S. M. N. Al-Attas, 1993)) أنّ كلّ ممارسة سلطويّة في الإسلام تُقاس بميزان القصد والمآل، وليس فقط بالشرعيّة المؤسّسيّة.

الجماعة: تمثّل الوعاء الاجتماعي الذي يُؤطر الفعل السياسي، وهي سابقة على الدولة في الرؤية القرآنيّة. وقد شدّد ساردار ((Sardar, 1985)) على مركزيّة الجماعة كمصدر للتنظيم لا كأداة للتهميش، مؤكّداً أنّ الانتماء الجماعي القيمي هو ما يميّز الاجتماع الإسلامي عن الاجتماع القومي أو العرقي.

ثالثاً: المفاهيم المرّكبة (المقاصديّة)

وهنا تندرج المفاهيم التي تمثّل بنى شاملة تنطلق من النصّ القرآني وتتفاعل مع الواقع:

الاستخلاف: الأصل في تصوّر الإنسان في علاقته بالسلطة، حيث يُنظر إليه كوكيل لا كسيّد مطلق. قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

يُدمج هذا المفهوم بين الحرّيّة والمساءلة، وهو ما جعله محمد عمر شبرّة ((M. U. Chapra, 2008)) أساساً لبناء الدولة القيميّة الراشدة.

الحاكميّة: الحاكميّة في المنظور الإسلامي لا تعني استبداداً دينيّاً، بل تعني خضوع النظام السياسي لمعيار الشريعة بوصفها المصدر الأعلى للشرعيّة والضبط، لا لمشيئة الحاكم أو أهواء الجماعة. فهي ليست دعوة لتسلّط رجال الدين، بل لضبط المؤسّسات والمعايير السياسية بمرجعيّة الوحي. وكما قال الله تعالى:

﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40].

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44].

فالحاكميّة تعني تحكيم الشريعة في آليات الحكم وضبط مخرجاته، لا إقامة سلطة ثيوقراطية.

وقد تبنّه إيسوزيتو وديلونج-باس ((Esposito & Delong-Bas, 2018)) إلى أهميّة التمييز بين "الحاكميّة" كضابط شرعيٍّ لمشروعيّة الحكم وبين الانزلاق نحو أنظمة تُوظف الدين كغطاء للاستبداد، مشيرين إلى أنّ النماذج المعاصرة غالباً ما

تُشَوِّه هذا المفهوم عبر ربطه بالتسلُّط بدلاً من ربطه بالعدل والمقاصد.

الرشادة: الحُكم المتوازن الذي يدمج بين الفاعليَّة والمقصد، ويوازن بين مطالب الواقع وقيم الوحي. يرى ((Hallaq, 2009)) أنَّ الرشادة تتجلَّى في إقامة نظام سياسي لا يغيب فيه الضمير الأخلاقي عن القرارات التنفيذية.

السيادة الأخلاقية: تعني بقاء القرار السياسي تحت رقابة القيم العليا، ومنع الانزلاق إلى التبرير النفعي. وقد عالجها ساردار ((Sardar, 1985)) ضمن مفهوم الحادثة الإسلامية بوصفها حادثة تحافظ على الروح ولا تُفَرِّغ الإنسان من قيمته الغائبة.

15.2 - من السلطة إلى الاستخلاف: التأصيل القرآني

ليست السياسة في الإسلام تشريعاً للغلبة أو سلطةً قائمة على الامتياز، بل هي تكليفٌ شرعيٌّ وأمانةٌ أخلاقيةٌ أساسها مفهوم الاستخلاف، الذي يُعدُّ حجر الزاوية في الرؤية التوحيدية لبنية السلطة. فإله عزَّ وجلَّ حين قال:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]

ولم يمنح الإنسان سلطة مطلقة، بل عهداً مشروطاً بالعدل والرحمة والمقصد، وهذا الاستخلاف مشروط كذلك في قوله:

﴿وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: 55]

حيث يشترط الإيمان والعمل الصالح لتحقيق الشرعية.

فالفعل السياسي في الإسلام منضبط بمقاصد الشريعة، خاضع لمنظومة أخلاقية تجعل الحاكم في موقع المسؤول لا السيّد، وتربط بين السلطة والعبودية لله لا الألوهية التشريعية للإنسان، كما هو الحال في الحادثة الغربية ((Hallaq, 2009)). فالدولة ليست غاية في ذاتها، بل هي "أداة استخلاف"، وفقاً لما بيّنه الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة، باعتبار أن أصل العمارة السياسية مرتبط بتحقيق الخير العام والعدالة ((Ibn Ashur, 2006); (ابن عاشور, 2001a)).

وفي هذا السياق، يفرّق المشروع الإسلامي بين السلطان القهري الذي يقوم على القوة والهيمنة، كما في النماذج السلطانية أو الرأسمالية الحديثة، وبين الحكم

الراشد، الذي يتأسس على حاكمية الشرع والأخلاق والمقاصد، وعلى الشورى والمحاسبة والتقوى ((M. U. Chapra, 2008)). وهذا التمايز جوهري، فالأنموذج الحدائي ينطلق من مركزية الإنسان كـ"مشروع أعلى"، بينما الأنموذج الإسلامي يخضع التشريع للوحي، ويربط التنفيذ بالشورى والعدل ((Esposito & Delong-Bas, 2018)).

كما يشير مالك بن نبي ((بن نبي, 1986)) إلى أنّ السلطة المنفصلة عن القيم تؤول دائماً إلى الفساد والاستبداد، بينما الاستخلاف يجعل من الحاكم وكيلاً عن الأمة، لا مالِكاً لها. ويؤكد وائل حلاق ((Hallaq, 2009)) أنّ الشرعية السياسية في الإسلام تقوم على تكامل بين النصّ والشعب والمقصد، لا على أدوات الغلبة أو القهر العسكري أو القانوني.

وفي ضوء هذا كله، فإنّ إعادة بناء السلطة في الإسلام تمرّ عبر:

- تحويلها من حقّ خاص إلى أمانة اجتماعية.
- ربطها بالمقاصد لا بالمصالح.
- إخضاعها للرقابة القيمة، لا فقط المؤسسية.

ولذلك، فالاستخلاف ليس مجرد رمز ديني، بل أنموذج تحويلي يعيد تشكيل مفهوم القيادة والحكم وفق منظومة توحيدية، توازن بين الحقّ والقوة، وبين الشرعية والمقصد.

15.3 الشورى: من آلية تشاورية إلى نظام حوكمي

يقدم القرآن الكريم الشورى بوصفها مبدأ تأسيسياً في بناء الاجتماع السياسي الإسلامي، لا كآلية إجرائية فحسب، بل كنظام قيميّ حاكميّ، يضبط به الفعل السياسي ويُفَعَّل به مبدأ المشاركة. يقول الله تعالى:

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]

وهي آية تُقرّر الشورى قاعدة أساسية في أمور الناس العامة، في مقابل الحاكمية التي تختصّ بأمر الله، أي بالشرعية والمقاصد والقيم، كما في قوله:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40].

إنّ الشورى في هذا السياق ليست مجرد تداولٍ للآراء، بل هي أداة حوكميّة تحفظ التوازن بين الحرّيّة والضبط، وتؤسّس لتداولٍ سلمي للسلطة وتبادل للمسؤوليّة. فهي نظام يتكامل مع الحاكميّة الشرعيّة ليضبط الفعل السياسي ويمنع الانزلاق نحو الاستبداد.

وقد جسّد النبيّ (ص) مبدأ الشورى تجسيداً عملياً راشداً، فكان يستشير أصحابه في كلّ ما لا نصّ فيه من الوحي، سواء في الشؤون المدنيّة أو العسكريّة، كما في وقائع بدر وأحد والخندق وغيرها. قال تعالى:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159].

فجعل الله تعالى الشورى أمراً واجباً في سياق القيادة النبوّة، رغم كمال النبيّ (ص) وعصمته.

وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ الشورى ليست استثناءً سياسياً طارئاً، بل هي أصل ناظم في بنية الحكم الإسلاميّ، تقوم مقام المعياريّة الحاكمة لا المشورة الشكليّة.

فقد كانت الشورى عند رسول الله (ص) منهجاً في اتخاذ القرار، يُرّسخ قيم المشاركة والمسؤوليّة الجماعيّة، ويكرّس مفهوم القيادة بوصفها وظيفة تشاوريّة لا تفويضاً استبدادياً.

وتشير البحوث المعاصرة إلى إمكانيّة تحويل الشورى إلى نظام حوكميّ تشاركيّ في الدول الحديثة، من خلال إنشاء مؤسسات تشاوريّة مستقلة، تُستمدّ شرعيّتها من القيم الإسلاميّة لا من إرادة الحاكم وحده ((النجار، 1985)). وقد أشار الدريني ((الدريني، 1987)) إلى أنّ الشورى تمثّل المبدأ السياسي الوحيد الذي يجمع بين الروح الإسلاميّة ومبادئ الحوكمة الحديثة، مشدداً على ضرورة تأصيلها كمفهوم حيوي ضمن نظم الدولة المعاصرة.

كما يؤكّد أبو فارس (2015) أنّ الشورى "لا تعني إلغاء الاجتهاد الفردي أو القرار التنفيذي، بل تعني تحصينه بمنظومة من القيم، وعلى رأسها: الأمانة، التخصّص، وتعدّد الزوايا في النظر"، موضحاً أنها ليست بديلاً عن الحاكميّة بل مكملّة لها.

15.4 العدل السياسي: من المصلحة السلطوية إلى المقصد الجماعي

يُعدّ العدل في الفكر السياسي الإسلامي القيمة المحورية التي تُبنى عليها كلّ شرعية، وهو المعيار الأعلى الذي تُقاس به السياسات، ويُحدّد به مدى قُرب النظام السياسي من غاياته الأخلاقية والاجتماعية. يقول الله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]

وقوله أيضًا:

﴿وَإِذَا حَكُمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58].

لا يقتصر العدل السياسي على تحقيق التوازن بين القوى، بل يتعداه ليكون ضمانًا للحقوق والحريات والكرامة والمساءلة، وفق مبدأ الاستخلاف الذي يجعل الإنسان محكومًا بالحق لا بالهوى. فالسلطة - في النظام الإسلامي - لا تُمارَس لذاتها، ولا تُستمدّ مشروعيتها من الغلبة أو الوراثة أو العقد المجتمعي المجرد، بل من مدى التزامها بتحقيق المقاصد العليا، وعلى رأسها: العدل والشورى وتكريم الإنسان.

وقد أكّد العديد من مفكّري الإسلام السياسي المعاصرين أنّ العدالة ليست مجرد فضيلة أخلاقية، بل هي شرط تأسيسي لشرعية الحكم في الإسلام. فالدولة التي تُقصر في تحقيق العدل تفقد شرعيتها الفعلية، حتى لو ادّعت الالتزام بالشريعة. وقد عبّر عن ذلك محمد عبدو بقوله: "العدل أساس العمران، وهو أقوى أركان الدولة، وإذا زال العدل زالت الدولة، ولو كثرت مساجدها وتعدّدت شعائرها" ((عبد، 1993)).

ويؤكّد سيد قطب أنّ العدل في الإسلام ليس خيارًا سياسيًا، بل هو فريضة دينية، تُناط بها الخلافة في الأرض، وتُوزن بها شرعية السلطة" ((قطب، 1995)).

كما أشار الماوردي إلى أن من أهم واجبات الإمام هو "إقامة العدل بين الرعية، ومنع التعدي، وإيصال الحقوق" (الأحكام السلطانية: (الماوردي، 1989)).

من منظور المعاصرين، يُشدّد ضياء الدين ساردار ((Sardar, 1999)) و محمد عمر شبرة ((M. U. Chapra, 2008)) على أنّ العدل السياسي في الإسلام لا يتحقّق إلا حين تكون السلطة أداة لتحقيق المقصد الجماعي، لا وسيلة لتغليب

المصالح السلطوية لفئة أو نخبة.

لذلك، فكل سياسة لا تستهدف حفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل الاجتماعي وتمكين المجتمع من رقابة حكامه ومحاسبتهم، هي سياسة منحرفة عن مقصد الحكم في الإسلام، حتى وإن رُفعت فيها شعارات دينية.

15.5 المبايعة: الأساس الشرعي والعملية للشورى

من الرضى إلى الشرعية السياسية

تُمثّل المبايعة في النظام السياسي الإسلامي صيغة تأسيسية لتولي مسؤولية الحكمة وإدارة أمور الناس، تقوم على الرضى العام والتكليف الجماعي، لا على القهر أو الوراثة أو الغلبة. وهي ليست مجرد إجراء رمزي، بل عقد اجتماعي وأخلاقي وسياسي بين الأمة والحاكم، يُنَاط به حفظ الدين وتحقيق العدل والقيام بمصالح الناس. وقد وردت المبايعة في القرآن الكريم صراحة، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10].

وفي قوله أيضًا:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: 18].

وفي قوله أيضًا:

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ...﴾ [الممتحنة: 12].

أبعاد المبايعة الشرعية:

1. الرضى أساس المبايعة-العقد لا يُعقد بالإكراه: تُعدّ النية والرضى شرطين أساسيين في انعقاد البيعة الشرعية، فهي ليست مجرد طقس سياسي أو مبايعة رمزية، بل عقد مُلزِم في الشريعة، يتطلّب أهلية ورضى الطرفين، ولا يصحّ بالإكراه أو التهديد. وقد أجمع الفقهاء على بطلان البيعة المأخوذة

بالإجبار أو الغلبة، لأنها تفتقر إلى الشرط الجوهرى لكل عقدٍ شرعى، وهو الإرادة الحرة.

وقد نصّ الماوردي (974-1058م) في الأحكام السلطانية ((الماوردي، 1989)) على أنّ عقد الإمامة لا ينعقد إلا باختيار ورضى، وهو ما كرّره أيضًا ابن خلدون في حديثه عن العصبيّة والبيعة، مؤكّدًا أنّ البيعة المغصوبة باطلة لأنها عقد مفسد بالإكراه ((ابن خلدون، 1984)).

كما يُشير الباحث المعاصر عبد العزيز ساجدنا Abdulaziz Sachedina إلى أنّ البيعة، كأي علاقة شرعيّة في الإسلام، تستلزم الرضى العقليّ والأخلاقيّ، لا مجرد الشكل الإجرائي، وإلا تحوّلت إلى صورة من صور السلطويّة المغلفة بشرعيّة دينيّة زائفة ((Sachedina, 2009)).

2. **المسؤوليّة المتبادلة في البيعة-التزام لا تفويض مطلق:** ليست البيعة في التصوّر الإسلامي تفويضًا مطلقًا بالسلطة، بل عقدٌ شرعيّ ذو طرفين، تقوم على المسؤولية المتبادلة بين الأمّة ووليّ الأمر، إذ تُشترط الطاعة "بالمعروف" لا بالإطلاق، أي ضمن حدود الشريعة والعدل. في المقابل، يُحمّل الحاكم مسؤولية إقامة العدل، وصيانة الدين، والاحتكام إلى الشريعة في السياسات والأحكام.

وقد أكّد ذلك الماوردي في الأحكام السلطانية، بقوله: "ومن شروط الإمام أن يلتزم القيام بمصالح الأمّة على مقتضى الشريعة، وليس له أن يُطاع في معصية الله" ((الماوردي، 1989)). وكذلك يرى عبد الوهاب خلاف أنّ البيعة "تقوم على المساءلة والمحاسبة، لا على العصمة أو الإطلاق، فالطاعة مشروطةٌ بالعدل، والمعروف، والشرع" ((خلاف، 1956)).

ويؤكد وائل حلاق ((Hallaq, 2012)); (حلاق، 2014)) في دراسته حول نظم الحكم الإسلامي أنّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم "مبنية على الشرطيّة الأخلاقيّة والشرعيّة، لا على التفويض السيادي كما في النظم الحديثة؛ بل إنّ الشرعيّة تستمدّ وجودها من التزام الحاكم بأداء الوظيفة الشرعيّة والأخلاقيّة التي أنيطت به".

3. **الرقابة والمحاسبة-المبايعة عقدٌ مشروط لا تفويض دائم:** في التصوّر

السياسي الإسلامي، لا تُؤسس المبايعة شرعية مطلقة أو دائمة للحاكم، بل تُنشئ شرعية مشروطة بالوفاء بمقتضيات الشريعة والمقاصد الأخلاقية، وعلى رأسها إقامة العدل، وحماية الدين، ورعاية مصالح الأمة. فإذا اختلت هذه الشروط أو نُقضت، سقطت الشرعية تبعاً لها، وهو ما يُعبّر عن مبدأ "الشرعية الأخلاقية المتغيرة".

وقد بيّن عبد الوهاب الأفندي ((El-Affendi, 2004)) في دراسته "الإسلام والديمقراطية: التوفيق الممكن" أن الشرعية في النظم السياسية الإسلامية ليست تلقائية أو وراثية أو قهرية، بل تقوم على عقد سياسي وأخلاقي يُبرمه الناس مع الحاكم، ويُقيّدونه به، مما يتيح المحاسبة الدائمة وإمكانية العزل إذا انتهكت المبادئ المؤسسة للشرعية. ويضيف أنّ هذا الفهم يوفر أساساً نظرياً متقدماً لمبدأ الرقابة الشعبية والدستورية، دون أن ينزلق إلى الفوضى أو الاستبداد.

المبايعة والانتخابات: مقارنة وظيفية بين الشرعية الإسلامية والتمثيل الديمقراطي

رغم اختلاف السياق التاريخي والإجراءات المؤسسية، فإنّ الانتخابات المعاصرة تقارب المبايعة في جوهرها الوظيفي، من حيث كونها أداةً جماعيةً لتفويض السلطة والتعبير عن الإرادة السياسية في تدبير شؤون الناس. فكلاهما يُمثّل شكلاً من أشكال التمثيل الولائي والاختيار الشعبي لمن يُناب به أمر القيادة أو الحكم.

ومع ذلك، فإنّ الاختلاف الجوهرى بين المبايعة والانتخابات يكمن في:

1. المرجعية الحاكمة:

تُستند المبايعة في الفكر السياسي الإسلامي إلى مرجعية شرعية وقيمية مستمدة من النصوص القطعية في الكتاب والسنة، وتُضبط بمقاصد الشريعة العليا لتحقيق العدل، وحفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض. فهي عقد ديني وأخلاقي مشروط، لا يُمنح للسلطة إلا في حدود الالتزام بالمعروف، كما في الحديث النبوي: "لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا طَاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ" ((صحيح البخاري، 1893)، حديث رقم 7145؛ (صحيح مسلم، 2013)، حديث رقم 1840).

أما الانتخابات المعاصرة، فرغم كونها آلية تمثيلية تعبّر عن الإرادة الجماعية، إلا أنّها تستند غالبًا إلى دساتير وضعيّة قابلة للتغيير، وتحكمها أغلبية عددية لا بالضرورة مرجعية قيمية ثابتة. وبذلك، فإنّ الفرق الجوهرى بين المبايعة والانتخابات يكمن في المرجعية: الأولى تنبني على الوحي والمقاصد، والثانية على الإرادة الإجرائية للأغلبية في السياق الديموقراطي(Cohen et al., 2004);((Khadduri, 1984)).

2. طبيعة العقد السياسي:

تُعَدّ المبايعة في الإسلام عقدًا دينيًا وأخلاقيًا مشروطًا بالطاعة في المعروف، إذ "لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ" ((صحيح البخاري، 1893)، حديث رقم 7145؛ (صحيح مسلم، 2013)، حديث رقم 1840)، وتسقط شرعيّتها إذا أُخِلَّ بمقاصد الشريعة أو وُقع الظلم على الرعية. أما الانتخابات المعاصرة، فغالبًا ما تُفهم كعقدٍ زمنيٍّ دوريٍّ، تُحدّد نتائجه صناديق الاقتراع دون اشتراطٍ لمعيار قيميّ مطلق، بل تُستند إلى الإرادة الشعبية باعتبارها المصدر الأعلى للشريعة.

3. المسؤولية الأخلاقية والدينية:

- في المبايعة، يتحمّل الطرفان - الحاكم والمحكوم - تكليفًا دينيًا ومسؤوليةً شرعيةً، بينما تُفهم الانتخابات في الإطار الليبرالي كآلية تداول سلطة لا تستبطن بالضرورة قيمًا أخلاقية أو مقاصدية.

4. سياق الرقابة والمساءلة:

في النظام السياسي الإسلامي، تُقَيّد السلطة بالمبايعة من الداخل، لا بوصفها عقد ولاء فقط، بل كمنظومة شرعية وأخلاقية دائمة تستمدّ مشروعيتها من النصوص القطعية ومقاصد الشريعة. فالحاكم مقيّد في تصرّقاته بمبدأ الطاعة في المعروف، ويُحاسَب شرعيًا إن تجاوز حدود الشريعة أو ظلم الرعية، وهو ما أشار إليه الإمام الماوردي ((الماوردي، 1989)) حين قال: "الإمام وكيل عن الأمة، ولا تصح وكالته إلا في حدود الشرع والمصلحة". كما أن ابن خلدون ((ابن خلدون، 1984)) أكّد في المقدمة أن السلطان الظالم يزول حكمه بزوال العدل، لأنّه يخالف الغاية الأصلية من الخلافة، وهي رعاية الدين والدنيا.

في المقابل، تعتمد الديمقراطيات الحديثة على مؤسسات تشريعية

وقضائية مستقلة وآليات رقابية دستورية متغيرة، كالفصل بين السلطات، والانتخابات الدورية، والمحاسبة البرلمانية. وهذه الرقابة، رغم فعاليتها الإجرائية، إلا أنها قد تتبدل تبعاً للنظام القانوني وضغوط المصالح، ولا تقوم بالضرورة على معيار أخلاقي أو ديني ثابت.

وبذلك، فإنّ الفرق الجوهرية يكمن في طبيعة القيد:

○ **في المبايعة:** القيد شرعي ومقاصدي دائم، مستمرّ ما دام الحاكم في حدود التكليف.

○ **في الديمقراطية:** القيد مؤسسي وقانوني، يخضع للتعديلات والإصلاحات وفق التوازنات السياسية والاجتماعية.

وبهذا، لا تتناقض الانتخابات - من حيث المبدأ - مع مقاصد الشورى والمبايعة، ما دامت منضبطة بمبادئ العدل والشورى، وبمرجعية الوحي، كما أشار إلى ذلك العديد من المنظرين في الفكر السياسي الإسلامي، مثل راشد الغنوشي ((الغنوشي، 1993)) وأبو خلدون المحمود ((Al-Mahmud, 2008)).

هذا جدول مقارنة وظيفياً وتحليلياً بين المبايعة والانتخابات المعاصرة، يبيّن أوجه التشابه والاختلاف بناءً على المرجعية والطبيعة والشروط والمآلات:

البند التحليلي	المبايعة (في الإسلام)	الانتخابات المعاصرة (الديمقراطية)
المرجعية الحاكمة	شرعية دينية مستمدة من الوحي والسنة ومقاصد الشريعة	شرعية دستورية مدنية نابعة من الإرادة الشعبية أو الأغلبية
طبيعة العقد السياسي	عقد ديني وأخلاقي مشروط بالطاعة في المعروف ونقضه ممكن إذا اختلفت الشروط	عقد مدني سياسي محدد بزمان، يُجدّد عبر صناديق الاقتراع بغضّ النظر عن القيم

شرط الرضى	يشترط القبول الطوعي والإرادة دون إكراه، وإلا فهي باطلة شرعاً	مبنية على مبدأ الحرية الانتخابية، والإجبار يُعدّ خرقاً قانونياً
الغاية المركزية	إقامة العدل، حفظ الدين، صيانة الكرامة، وتحقيق مقاصد الشريعة	تنظيم تداول السلطة، حفظ الحقوق المدنية، وتحقيق مصالح الأغلبية
السلطة السياسية	تكليف شرعي مؤطّر بالشورى والمحاسبة والمساءلة	تفويض مؤقت للسلطة عبر آليات مؤسسية (برلمان، محكمة، إعلام)
الضبط الأخلاقي	داخلي من خلال التقوى والورع والرقابة الشرعية	خارجي من خلال القانون والرقابة المؤسسية
الرقابة والمساءلة	مرتبطة بشرط الالتزام بالشرع، وإلا بطل العقد وسقطت البيعة	مشروطة بالتصويت والمساءلة القانونية والدستورية
أداة التمثيل	إعلان جماعي بالبيعة (يداً ولساناً)، غالباً عبر ممثلي الأمة	اقتراع فردي حرّ وسري عبر صناديق الانتخابات
التداول السياسي	ممكن لكن غالباً محدود بالتقاليد السياسية والبيعة الأولى	مؤطّر دستورياً بآليات دورية وزمنية للتداول
الأهداف العليا	بناء مجتمع العدل والتقوى والشورى	بناء دولة القانون والحقوق والحرّيات وفق النمط الغربي

وبهذا، فإنّ البيعة الشرعية هي أرقى من الانتخابات حين تكون نابعة من وعي ديني ومقاصدي، إذ تجمع بين الشرعية السياسية والرقابة الأخلاقية.

15.6 الحاكمية: بين المبدأ القرآني والانحرافات الأيديولوجية

أولاً: الحاكمية كمرجعية وشرعية للفعل السياسي

يُشكّل مفهوم الحاكمية (hākimiyyah) أحد المفاهيم الجوهرية في البناء السياسي الإسلامي، ويُقصد به أنّ السلطة العليا في التشريع والحكم ترجع إلى الله، كما قال تعالى:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40].

فالحاكمية تُقرّ مبدأ مرجعية الوحي في ضبط السياسة والتشريع، وهي بذلك تمثل ركيزة لضمان الشرعية الأخلاقية والدينية لأي نظام سياسي، وتمنع الانزلاق نحو الاستبداد أو التشريع الاعتباطي. وقد أكد ابن عاشور أنّ "مرجع الحكم إلى الشريعة لا ينافي إقامة نظم بشرية، ما دامت مستلهمة من المقاصد" ((ابن عاشور، 2001a)).

ثانياً: تفكيك الاستخدامات المتطرفة للحاكمية في القرنين الماضيين

مع تصاعد الحركات الإسلامية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، تعرّض مفهوم الحاكمية لانزياحاتٍ أيديولوجية خطيرة، إذ تحوّل من مبدأ توجيهي شرعي إلى شعار سياسي إقصائي، استُخدم أحياناً لتكفير الأنظمة والمجتمعات برمتها، كما في أدبيات بعض التيارات الجهادية.

وقد حدّر المفكّرون من هذا الاستخدام المشوّه، وأشار راشد الغنوشي إلى أنّ الحاكمية لا تُفهم على أنّها سلطة فقيه أو حزب أو جماعة، بل سلطة الشريعة التي تُفعل من خلال الشورى والعدالة والمؤسسات ((الغنوشي، 1993)). كما نبّه إبراهيم السكران ((السكران، 2015)) إلى ضرورة التفريق بين الحاكمية كضبط أخلاقي مؤسسي وبين الحاكمية كشعار للتغول الأيديولوجي.

ثالثاً: من الشعارات إلى النُظم: الحاكمية بوصفها تفعيلاً لمقاصد الشريعة

إنّ الحاكمية في الرؤية التوحيدية لا تُختزل في إعلان "سيادة الله" شعاراً، بل تُترجم عبر نظم سياسية ومؤسسية تضمن إقامة العدل، وحفظ الحقوق، والمشاركة، والرقابة، والمساءلة. إنها ليست مبدأً سلطوياً يُبرّر القمع، بل مرجعية مقاصدية أخلاقية تنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ضمن ميزان الشورى والعدل

والرحمة.

وفي هذا السياق، يرى إسبوزيتو وفول ((Esposito & Voll, 2001)) أن الحاكمية يمكن أن تكون إطاراً فاعلاً لدمقرطة المجتمعات الإسلامية إذا ما تمّ تأويلها كمبدأ سيادة الشريعة، لا احتكاراً للسلطة الدينيّة.

15.7 أنموذج دستور المدينة: تأسيس سياسي على قيم التعدد والعدالة

يُعدّ "دستور المدينة" - أو ما يُعرف في كتب السيرة بـ "الصحيفة" - أول وثيقة دستوريّة في التاريخ الإسلامي تنظم العلاقات السياسيّة والاجتماعيّة بين مكّونات مجتمع متعدّد دينيّاً وعرقياً في المدينة المنوّرة. وقد كُتبت هذه الوثيقة بإشراف مباشر من النبي محمد (ص) فور وصوله إلى المدينة، لتنظيم العلاقة بين المسلمين والمشرّكين واليهود على أسس من العدالة والتعايش والحرية والدفاع المشترك والمسؤوليّة الجماعيّة.

وقد اعتبر العديد من الباحثين هذا الدستور أنموذجاً مبكراً للدولة المدنيّة التشاركيّة في الإسلام، تقوم على عقد اجتماعيّ أخلاقيّ لا على سلطة قهرية ((Watt, 2008; An-Naim, 1956)). ويؤكّد محمد حميد الله - الذي قام بتحقيق نص الصحيفة - أنّها تُعدّ أقدم وثيقة تنظيميّة سياسية دستورية معروفة حتى الآن في التاريخ ((Hamidullah, 1986)).

ملامح دستور المدينة:

- الاعتراف بالتعدديّة الدينيّة: ورد في الصحيفة: "اليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلّا من ظلم وأثم". وهو ما يؤكّد أنّ الدولة لم تُبن على إقصاء الآخر أو فرض الهوية، بل على مبدأ التعدّد ضمن إطار المواطنة السياسيّة ((Donner, 2010)).
- المسؤولية المشتركة في الدفاع عن المدينة: جاء فيها: "وإنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين... وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة". وهذا يعكس فهماً تعاقدياً للأمن القومي، حيث تتشارك مكّونات المجتمع في حماية الجماعة، دون تمييز على أساس الدين.

- **مبدأ المساواة أمام العدالة:** تضمنت الوثيقة بنودًا تضمن محاسبة من يظلم أو يفسد أو يُخلّ بالعهد، بغض النظر عن الانتماء، وهو ما يرسخ مفهوم العدالة كمبدأ فوق الانتماءات الطائفية أو العرقية ((Sachedina, 2001)).
- **تقييد السلطة بالشرع والعرف:** لم تكن سلطة النبي (ص) تعسفية أو فردية، بل كانت مُقيّدة بالصحيفة، مما يدل على وعي مبكر بضرورة ضبط السلطة بنصوص مكتوبة تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ((Cohen et al., 2004)).

الأبعاد السياسية للصحيفة:

يُشكّل دستور المدينة سابقة تاريخية في التأسيس السياسي الإسلامي، حيث قام على الشورى والعقد والعدل والمشاركة، لا على الجبر أو العصبية. وقد وصفه جون إسبوزيتو بأنه وثيقة تعبّر عن نضج مبكر في الفكر السياسي الإسلامي، وتؤسّس لأنموذج حكم جامع، لا إقصائي ((Esposito, 1998)).

مقارنة تاريخية:

لا توجد في التاريخ الإنساني المعروف حتى الآن وثيقة دستورية مدنية متكاملة، مكتوبة ومنظمة، تُشبه "صحيفة المدينة" (دستور المدينة) من حيث:

- شمولها السياسي والاجتماعي والديني،
- تنظيمها للعلاقة بين مكونات متعدّدة من حيث الدين والعرق والانتماء،
- وإرساؤها لقواعد المواطنة والتكافل والعدل ضمن عقد اجتماعي واضح.

السياق التاريخي المقارن:

الوثيقة	التاريخ	الطابع	المقارنة

قانون حمورابي	حوالي 1754 ق.م	قانوني، ملكي، طبقي	لم ينظم التعددية، بل كان تعبيراً عن إرادة الملك الإلهية، وفيه تمييز طبقي واضح.
دساتير الصين والهند القديمة	غير موثقة بشكل مكتوب شامل	ديني - فلسفي	تفتقر إلى تنظيم مدني سياسي جامع.
الدستور الروماني	قبل الميلاد - ق 1-6 ق.م	جمهوري، أرستقراطي	لم يتضمن التعدد الديني، وارتكز على الطبقة الحاكمة دون حماية للضعفاء.
الميثاق الأعظم (Magna Carta)	1215م	قانوني - نخبوي	ظهر بعد 600 عام من صحيفة المدينة، وركّز على حقوق النبلاء فقط دون عموم الشعب.

خلاصة:

تُعتبر صحيفة المدينة أول وثيقة دستورية مدنية حقيقية تنظم مجتمعاً سياسياً متعدّداً دينياً وعرقياً، قائمة على العقد الاجتماعي الطوعي والعدالة والتكافل وحرية الدين والمسؤولية المشتركة.

15.8 الحوكمة الإسلامية في عهد الإمام عليّ لمالك الأشتر:

أنموذج تطبيقي للسيادة الأخلاقية والاستخلاف الراشد

يمثل كتاب الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر وثيقة تأسيسية في الفكر السياسي الإسلامي، تُقدّم إطاراً متكاملًا لما يمكن تسميته اليوم بـ"الحوكمة الأخلاقية الراشدة"، حيث يُنظر إلى الدولة لا بوصفها جهازاً سلطوياً قائماً على القوة، بل كأمانةٍ تدرج ضمن مشروع الاستخلاف القرآني ((الإمام علي (ع)، 2004)).

وقد سبق الإمام عليّ في هذا النص كبار المنظرين السياسيين من أمثال ماكيافيلي ولوك وروسو، إذ عرض تصوّراً يُدمج بين القيادة الأخلاقية، والمسؤولية

الشرعية، والعدالة الاجتماعية، في ضوء مرجعية توحيدية ترتبط بالشرعية لا بالهوى السياسي أو المركزية البشرية ((Nasr, 1991)).

في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، يمثل كتاب الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر وثيقة رائدة في نظرية الحوكمة الأخلاقية، حيث لا تُفهم الدولة بوصفها أداة قهر، بل مسؤولية شرعية تقوم على التكليف والتزكية، وترتكز على مبادئ:

- الاستخلاف لا الامتلاك.
- العدل لا الاستئثار.
- الشورى لا التفويض المطلق.
- الرحمة والتقوى لا الهيمنة والمصلحة.

وقد قدّم الإمام علي في هذه الرسالة خريطة مفاهيم سياسية متكاملة، تسبق ما تُسمّى اليوم بـ"الأنظمة التشاركية" و"العدالة الانتقالية"، بل تتجاوزها في عمقها الأخلاقي، إذ ترتبط مباشرة بالمرجعية التوحيدية.

محاور الحوكمة في عهد الإمام علي:

1. السيادة للحق لا للشخص

"فإنّ الرعيّة طبقات، لا يصلح بعضها إلّا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض..."

في هذا، يقدّم الإمام نظرية سياسية للترابط المجتمعي والتكافل البنيوي. يفسّر هذا النص ما يمكن اعتباره تصورًا مبكرًا لـ"الوظيفيّة الاجتماعيّة" حيث تتكامل طبقات المجتمع بوظائفها لا بصراعاتها، ضمن نسق متوازن من الحقوق والواجبات، وهو ما يشكّل نقيضًا جذريًا للفردانيّة الليبراليّة ((Al-Faruqi, 1987)).

2. العدل أساس الحكم

"إنّ أفضل قرّة عين للولاة استقامة العدل في البلاد، وظهور مودّة الرعيّة..."

هنا يظهر أنّ غاية السياسة ليست السلطة، بل تحقيق العدالة، ونيل رضا

الناس. في هذا السياق، لا يُطرح العدل بوصفه قيمة تجريدية، بل كمقصد سياسي حاكم يُنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويحقّق التماسك المجتمعي، ويشكّل بوصلة القرار السياسي.

3. الرعيّة مركز القرار

"وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ..."

يتحوّل رضا الناس من "مصلحة سياسية" إلى معيار أخلاقي للحكم الراشد. بهذا الخطاب، يقدّم الإمام عليّ صيغة للحكم الراشد تُبقي القرار السياسي مرتفعاً بالحقّ والعدل ورضا الناس، لا بإرادة المتغلب أو طبقة النخبة، وهو ما يمكن قراءته في ضوء مفهوم "السيادة الأخلاقية" كما طوّره إيسبوزيتو وديلونغ-باس ((Esposito & Delong-Bas, 2018)) في دراستهم حول تحولات الفكر السياسي الإسلامي.

4. الرقابة الذاتية والتزكية في الحكم

"فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق"

لُفِّهَم من ذلك أنّ أوّل شروط السلطة ليس الكفاءة فقط، بل الاستقامة الباطنية. يرى الإمام أنّ العدل لا يُقاس بمخرجات القانون فحسب، بل بالبنية الأخلاقية للنفس الحاكمة، وهي دعوة صريحة إلى الرقابة الذاتية كمكوّن بنيوي في النظام السياسي، في مقابل النماذج المعاصرة التي تتركز إلى رقابة مؤسساتية فحسب.

5. الاختيار بالكفاءة لا القرابة

"ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محابة ولا أثره..."

فيقدم الإمام رؤية متكاملة في بناء المؤسسات من الكفاءة، لا القربى أو المصالح. يوضح النصّ أن المعيار الأساس في بناء المؤسسة السياسية هو الكفاءة والتزكية لا العلاقات الشخصية أو القبلية، وهو ما يُقابل منطق التوظيف السياسي الحديث المبني على الولاءات لا المؤهلات.

الخلاصة: الدولة القيمية لا السلطوية

يقدم الإمام عليّ (ع) في خطابه إلى مالك الأشتر أنموذجاً سياسياً استخلافياً لا يرى الحكم غاية بل وسيلة لتحقيق العدل والتكافل والمقاصد الشرعية. ففي حين تجعل الحداثة الغربية الدولة مصدرًا للشرعية والقانون، يربط الإسلام الحوكمة بـ"الحق الأعلى" المتمثل في الوحي والمقاصد الأخلاقية والاجتماعية ((Nasr, 1987; (Al-Faruqi, 1991)).

يمثل كتاب الإمام عليّ لمالك الأشتر أنموذجاً تطبيقياً لـ"الحوكمة الإسلامية الأخلاقية"، التي لا تقوم على سلطوية الفرد أو تعظيم الجهاز الحاكم، بل على إعادة تشكيل العلاقة بين:

- **الحاكم والرعية:** وفق ميزان الحقوق والواجبات.
- **الدولة والغاية:** من خدمة النخبة إلى تحقيق العدل العام.
- **القوة والرحمة:** من الاستبداد إلى التزكية والمقاصد.

15.9 نحو أنموذج سياسي راشد: من التغلب إلى التزكية

تشكل القيم القرآنية أساساً بنيوياً لصياغة أنموذج سياسي بديل يغادر منطق "التغلب"، الذي ساد في التاريخ الإسلامي بعد الخلافة الراشدة، ويتجه نحو "التزكية السياسية" بوصفها غاية تتجسد في نظم الحكم، لا مجرد فضيلة فردية. فالتغلب، الذي يقوم على منطق القوة والانتصار الفجائي، ينتج شرعية اضطرارية هشة، بينما التزكية تؤسس لشرعية أخلاقية وقانونية تستمد من رضا الأمة ومقاصد الشريعة.

الدولة الأخلاقية:

في هذا الأنموذج، الدولة ليست كياناً تسلطياً بل وسيلة لتحقيق العدل والسكينة والرشد، قائمة على:

1. العدل أساساً للحكم:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: 90].

2. الشورى في اتخاذ القرار السياسي:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

3. الأمانة كأصل في التولية والعزل:

﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26].

وبذلك، تتحوّل الدولة إلى كائن قيمي لا فقط قانوني، وتُصبح السيادة ليست للأغلبية أو الحزب الحاكم، بل للمقاصد الشرعيّة التي تسهر على صيانة الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

من السلطة إلى الرسالة:

لا يرى النموذج السياسي القرآني في السلطة غايةً، بل أداةً لتحقيق الاستخلاف في الأرض، كما في قوله تعالى:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]،

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ... لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: 55].

والفرق جوهري بين نظام يقوم على "الإكراه السياسي" وآخر يقوم على "الرضا العقدي" و"التحمّل الأخلاقي للمسؤوليّة".

الشهادة الحضاريّة عبر النظم السياسيّة:

إنّ مقاصد الشريعة لا تُطبّق خطابيًا فقط، بل عبر مؤسسات حاكمة رشيدة، تنظّم السلطة وتحاسبها، وتُحافظ على الفضاء العام بوصفه مجالاً للاجتهاد الجماعي والتدافع الحضاري.

ولذا فإنّ الأمة، في تصوّر القرآن، ليست فقط تابعًا سياسيًا بل شاهدًا حضاريًا:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143].

في الخلاصة:

لا يكتمل مشروع النهوض الحضاري الإسلامي دون أن يُعاد بناء النظام السياسي على قاعدة:

- قيم التزكية لا آليات التغلب،
- الشورى لا الإكراه،
- المقصد لا المصلحة،
- الوظيفة لا الامتياز.

وكما أكد محمد باقر الصدر، فإنّ السلطة ليست في الإسلام مصدرًا للحقّ، بل وسيلة لتنفيذ الحقّ ((الصدر، 1981)).

خاتمة الفصل

ليست السياسة في تصوّر الإسلامي مجالًا لتنازع الغلبة ولا ساحةً للاستئثار بالسلطة، بل هي تكليف شرعيّ ووظيفة استخلافيّة تتحدّد بمقاصد الشريعة ومرجعيّة القيم. وقد كشف هذا الفصل - في إطار تحليلي مفاهيمي - عن الأبعاد التأسيسية للنظام السياسي الإسلامي بوصفه نظامًا أخلاقيًا قيميًا، يقوم على:

- العدل كمقصد أعلى،
- والشورى كنظام حوكميّ تشاركيّ،
- والأمانة كمقياس للتكليف السياسي،
- والاستخلاف كمفهوم شامل للقيادة الخادمة.

لقد بيّنا أنّ المفاهيم القيمية والبنوية والمقاصدية - بما في ذلك العدل والدولة والسلطة والحاكمية والرشد - تشكّل بنية متكاملة لإعادة فهم السياسة من داخل المرجعية الإسلامية، لا من قوالب الدولة القومية أو المفاهيم الغربية الحديثة.

وأظهرنا كيف أنّ المبايعة تمثّل عقدًا سياسيًا وأخلاقيًا مشروطًا بالرضا والعدالة، لا تفويضًا سلطويًا مطلقًا، وأوضحنا أنّ الحاكمية ليست شعارًا سلطويًا،

بل نظامًا قيميًا لضبط السلطة بالشرعية والمقاصد، وأنّ النموذج السياسي الراشد - من صحيفة المدينة إلى عهد الإمام علي (ع) إلى مالك الأشر - يقدّم صورة فذة لدولةٍ قيمية وعادلة راشدة، لا تهيمن بل تُزكّي، ولا تقهر بل تستخلف.

ومن هنا، يُمهّد هذا الفصل للانتقال إلى الفصل التالي الذي يتناول المعاملة الاقتصادية، حيث تُختبر الأخلاق السياسية في دوائر الثروة والتكافل، ويبنى نموذج الاقتصاد الإسلامي على أساس مفاهيم مثل الكسب والزكاة والتزكية والتكافل، في ضوء الفهم التوحيدي للتعارف والعمران والعدل والتألف.

فكما أنّ السياسة لا تستقيم بدون أخلاق، فإنّ الاقتصاد لا يُزكّي إلا بمقاصد، ولا يُعادله ميزان العدل إلا عندما يُدار بفقهِ المعاملة لا بغلبة السوق.

الفصل 26: المعاملة الاقتصادية: تصوّر الحل الإسلامي البديل

مقدمة الفصل:

لا تسعى هذه الدراسة إلى تقديم أطروحة اقتصادية إسلامية متكاملة، بل تمثّل فصلاً تمهيدياً تأسيسياً يركّز على تحليل السياق المعاصر الذي يجعل من المشروع الاقتصادي الإسلامي ضرورةً لا خياراً، ويهدف إلى تفكيك المنظومات الفكرية والمنهجية التي قامت عليها النماذج الاقتصادية الإسلامية الحديثة، وإبراز أوجه قصورها البنيوي والمعرفي والمنهجي، وضرورة إعادة بنائها في ضوء قراءة نقدية للحدثة، وللرأسمالية المعاصرة، ولمناهج العلم الاجتماعي السائدة.

هذا الفصل يمثل أرضية بحثية وتحليلية تُمهّد للمشروع الاقتصادي الإسلامي القادم، الذي سيتمّ عرضه وتفصيله ضمن الجزء الخامس من هذه السلسلة الموسوعية تحت عنوان: "اقتصادنا 2.0"، والذي سيكون بمثابة أطروحة متكاملة لأنموذج اقتصادي إسلامي بديل، عملي وتطبيقي، أخلاقي وإنساني، علمي وتقدّمي، يقدّم حلولاً واقعية لتحديات الإنسان المعاصر، ويستأنف دور الأمة في بناء العمران الرشيد.

مقدّمة تحليلية لـ الاقتصاد الحداثي المعاصر

تمكّن الرأسمالية في النظام العالمي

في الثلث الأول من القرن العشرين، ترسّخ النظام الرأسمالي كالقوة المهيمنة على الاقتصاد العالمي، متكلّناً على ذروة المشروع الحداثي الذي أعاد تشكيل البنى السياسية والاجتماعية والمعرفية للعالم. وقد مثّلت الرأسمالية في

هذا السياق التعبير العملي عن العقلانية الأدائية (instrumental rationality) التي قامت على تعظيم الإنتاج، وتسليع الإنسان، وتحويل العالم إلى مادة قابلة للاستغلال. ترافق هذا التمكّن مع التوسّع الاستعماري الأوروبي، الذي لم يكن مجرد سيطرة عسكرية، بل كان أداة اقتصادية ومعرفية فرضت من خلالها الرأسمالية أنماطها في الإنتاج والاستهلاك والثقافة واللغة والتعليم ((Said, 2011); (Escobar, 2012)).

لقد أدّى الاستعمار المباشر إلى إعادة تشكيل الاقتصاد العالمي ضمن تقسيم عمل دولي غير متكافئ، صاغت فيه الدول الغربية المركز، بينما حُصرت الدول المستعمرة في أدوار طرفية كمصادر للمواد الخام وأسواق للسلع المصنعة، مما أسّس لمنظومة رأسمالية استعمارية تمارس الهيمنة لا فقط بالقوة، بل عبر آليات المعرفة والخطاب الاقتصادي ((Rodney, 2018); (Wallerstein, 1974)).

وهكذا، لم تكن الرأسمالية مجرد نظام اقتصادي، بل كانت مشروعًا حضاريًا شموليًا يدمج الاقتصاد بالمعرفة، والسيطرة بالثقافة، والإنتاج بالقوة، في إطار ما عُرف لاحقًا بـ النظام العالمي الحديث (Wallerstein, modern world-system: (1974))، وهو الإطار الذي سيستمر في التأثير على تشكيل السياسات والمجتمعات إلى يومنا هذا.

الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية/الشيوعية

في الثلث الثاني من القرن العشرين، برز صراع أيديولوجي وحضاري حاد بين الرأسمالية الغربية من جهة، والاشتراكية والشيوعية من جهة أخرى، وقد تجلّى هذا الصراع في ميادين الاقتصاد والسياسة والثقافة والعسكرة العالمية. جاء صعود الاشتراكية، لا سيما في الاتحاد السوفيتي والدول المتحالفة معه، كرد فعل مباشر على الأزمات البنيوية العميقة التي عرفها النظام الرأسمالي في العقود التي سبقت الحرب العالمية الثانية، خصوصًا أزمة الكساد الكبير (1929-1933) التي كشفت هشاشة آليات السوق الحرة، وأدّت إلى تراجع الثقة العامة في الرأسمالية كنظام قادر على ضمان العدالة والاستقرار ((Kindleberger, 1986)).

وقد أدّى توسّع المشروع الاشتراكي إلى ما يشبه توازنًا قلبيًا في النظام العالمي، لا بسبب التوافق، بل بفعل الردع المتبادل، والتنافس المحموم على النفوذ الجيوسياسي والنماذج التنموية. فاضطرت الدول الرأسمالية الغربية، لا سيما

في أوروبا الغربية، إلى تبني أنموذج "دولة الرفاه" (Welfare State-Welfare Capitalism)، من خلال توفير الرعاية الصحية، والتعليم المجاني، والتأمين الاجتماعي، بهدف احتواء الميول الثورية، واستيعاب الضغوط الاجتماعية المتزايدة التي غذتها الحركات العمالية والنقابية والتجارب الاشتراكية الناجحة نسبيًا ((Esping-Andersen, 1990)).

غير أنّ هذا التلطيف في بنية الرأسمالية لم يُغيّر جوهرها، الذي بقي قائمًا على مركزة رأس المال، وتقديس السوق، والنمو غير المتكافئ، وإنما شكّل استجابة ظرفيّة دفاعيّة أمام التهديد الاشتراكي، وهو ما أكّده الانسحاب التدريجي من سياسات الرفاه في العقود التالية مع صعود النيوليبرالية (Neoliberalism: Harvey, 2007)).

وبذلك، لم تكن هذه المرحلة مجرد نزاع اقتصادي، بل صراعًا بين رؤيتين متناقضتين للإنسان والمجتمع والتنمية: الرأسمالية التي تمجّد الفرد والسوق، في مقابل الاشتراكية التي ترفع شعار العدالة والمساواة المركزية في التخطيط الاجتماعي.

تفرّد الرأسماليّة الليبراليّة

مع نهاية السبعينيات وبداية الثلث الأخير من القرن العشرين، شهد العالم تحوّلًا بنيويًا في ميزان القوى الاقتصادية والفكرية، تجلّى في تراجع النماذج الاشتراكية والشيوعية، وصعود متسارع للرأسماليّة الليبرالية كنظام عالمي أحادي. كان انهيار الاتحاد السوفيتي عام 1991 نقطة تحوّل مفصلية، أعلن معها نهاية "الحرب الباردة"، وبداية ما سمّاه بعض المفكرين "نهاية التاريخ" بانتصار الرأسمالية الليبرالية كنموذج نهائي للتنظيم السياسي والاقتصادي ((Fukuyama, 1992)).

في هذا السياق، انخرطت الصين تدريجيًا في عملية إدماج موجهة في النظام الاقتصادي العالمي، من خلال سلسلة من الإصلاحات البنيوية التي بدأت مع دينغ شياو بينغ منذ أواخر السبعينيات، وأدّت إلى تبني آليات السوق، رغم الإبقاء على الهيكل السياسي السلطوي للحزب الشيوعي. وبهذا، تمّ تدجين الأنموذج الشيوعي الصيني ضمن الإطار الرأسمالي العالمي، وإن بصيغة هجينة وغير تقليدية ((Arrighi, 2009)).

نتيجة لذلك، تفرّدت الرأسمالية الليبرالية بترتيب النظام الاقتصادي

العالمي، وأعادت تقديم نفسها في شكل "العولمة" كأطروحة شمولية لا تقتصر على الأسواق، بل تمتد إلى الثقافة والإعلام والسيادة الوطنية. وقد تميّزت هذه المرحلة بانتشار النيوليبرالية كنموذج اقتصادي وسياسي يدعو إلى خصخصة القطاع العام، وتحرير الأسواق، وتقليص دور الدولة، وهو ما صاحبه تراجعات حادّة في مؤشرات العدالة الاجتماعية، والتماسك المجتمعي، والسيادة الاقتصادية للدول النامية ((J. Stiglitz & Pike, 2004); (Harvey, 2007).

وقد مثّل هذا التفرد الرأسمالي آخر أطوار الحداثة الغربية، بما هو مشروع يُموّضع الإنسان والكون ضمن أفق ماديّ وأداتيّ وتسلّيعيّ، ويتخلّى عن الكوابح الأخلاقية والروابط الإنسانية، ما أدّى إلى تكريس منطق الهيمنة المالية والتفاوت الطبقي والاستلاب الثقافي بوصفها سمات هيكلية لا عرضية.

الأطروحات الإسلاميّة الرائدة

في مقابل تفرد الرأسمالية الليبرالية بالنظام الاقتصادي العالمي في أواخر القرن العشرين، برزت محاولات فكرية إسلامية رائدة تهدف إلى تقديم بديل معرفي واقتصادي ينبثق من رؤية توحيدية متكاملة للإنسان والكون والمال والعمران. وتعدّ أطروحة محمد باقر الصدر في كتابه **اقتصادنا** (1961/1982) من أبرز تلك المحاولات، حيث مثّلت دراسة فلسفية ونقدية مقارنة تُعيد تعريف الاقتصاد الإسلامي، لا كمجموعة فتاوى مالية، بل كنظام معرفي وقيمي مستقل، يُفوّض الأسس النظرية للاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي، ويؤسس لأنموذج نابع من العقيدة الإسلامية ومقاصد الشريعة ((الصدر، 1982).

تميّزت أطروحة الصدر بتركيزها على البنية الفلسفية والاجتماعية للاقتصاد، وبطرّحها لفكرة "**الاقتصاد الإسلامي**" بوصفه منظومة متكاملة من القيم والعلاقات والوظائف الاجتماعية، لا مجرد استبدال ربويّات بقروض حسنة. وقد مهّدت هذه الأطروحة الطريق لأجيال لاحقة من المفكرين الذين سعوا لتطوير المفهوم ضمن السياقات المتغيّرة للقرن الحادي والعشرين.

وفي العقود الأخيرة، خصوصًا في القرن الحادي والعشرين، ظهرت مساهمات جديدة حاولت البناء على تلك الرؤية الأصلية، ومن أبرزها:

- محمد عمر شُبْرَة (Umer Chapra)، الذي قدّم في كتابه (Islam and the Economic Challenge: 1992) رؤية متوازنة تُدمج بين

القيم الإسلامية ومقتضيات الاقتصاد الحديث، مركزاً على أخلاقيات السوق، وإعادة توزيع الدخل، والتنمية البشرية ((U. Chapra, 2016)).

○ طارق رمضان في كتابه (Islam, the West and the Challenges of Modernity: 2001)، حيث دعا إلى تفكيك الأسس الفلسفية للنموذج الحداثي الغربي، وإعادة بناء المفاهيم الإسلامية انطلاقاً من نسق معرفي أخلاقي يعيد الاعتبار للعدالة والروح ((Ramadan, 2009a)).

○ محمد مهاتير محمد، رئيس الوزراء الماليزي السابق، الذي مثّل أنموذجاً تطبيقياً ناجحاً لمزج الرؤية الإسلامية مع برامج التنمية، عبر مشروع "نهضة ماليزيا الإسلامية" الذي بُني على مبادئ الاستقلال الاقتصادي، والحوكمة، والعدالة الاجتماعية ((Reza & Yasmin, 2004; (Khattab, 2019)).

○ مهتم أسوطاي (Mehmet Asutay)، الذي طوّر مفهوم "الاقتصاد الأخلاقي الإسلامي" (Islamic Moral Economy)، بوصفه بديلاً للرأسمالية النيوليبرالية، مركزاً على مفاهيم التوازن، والتكافل، والغاية الأخلاقية من النشاط الاقتصادي ((Asutay, 2007)).

رغم تنوع هذه الأطروحات في مناهجها وسياقاتها، إلا أنها تشترك في تجاوز الاقتصاد على "التمويل الإسلامي" كنشاطٍ مصرفي شكلي، وتدعو إلى استعادة الاقتصاد الإسلامي كعلمٍ حضاري متكامل، يجمع بين مقاصد الشريعة ومنهجية البحث، ويقدم بديلاً معرفياً وإنسانياً عن النظام الرأسمالي المتأزم.

أزمة الرأسمالية المعاصرة

في الثلث الأول من القرن الحادي والعشرين، يشهد النظام الرأسمالي العالمي أزمة شاملة متعدّدة الأبعاد، لا يمكن اختزالها في بُعد مالي أو اقتصادي فقط، بل تمتدّ إلى البنى الاجتماعية والبيئية والقيمية والوجودية للإنسان المعاصر. فمن جهة، تتكرر الأزمات المالية الكبرى التي تُظهر هشاشة الأسواق العالمية، كما حدث في أزمة عام 2008، والتي تسببت في انهيارات مصرفية واسعة النطاق، وارتفاع مستويات البطالة والفقر، وفقدان الثقة في المؤسسات الاقتصادية

النيلولبرالية ((J. E. Stiglitz, 2010)).

ومن جهة أخرى، تعاني المجتمعات الرأسمالية من انهيارات بنيوية في العلاقات الاجتماعية: تفكك الأسرة وتراجع معدلات الإنجاب وتصادم معدلات الشيخوخة، مع انحسار الثقة في المؤسسات التقليدية مثل الدولة والأحزاب والإعلام، وحتى النظام التعليمي ((Putnam, 2000)). وتضاف إلى ذلك أزمة بيئية خانقة تتجلى في تغيّر المناخ، الاحتباس الحراري، وانهيار النظم البيئية، ما يجعل من الرأسمالية نظامًا يهدد الاستدامة البيولوجية والإنسانية على حدّ سواء ((Klein, 2014)).

وعلى مستوى أعمق، تعاني المجتمعات الرأسمالية من أزمة معنى واغتراب روحي وأخلاقي، يُفجّرهما نمط الاستهلاك العدمي الذي يربط القيمة الإنسانية بالقدرة الشرائية، ويُقوّض كلّ ما هو جماعي أو متجاوز للمادة. لقد أصبحت الرأسمالية، بحسب كثير من المفكرين، نظامًا يفتقد إلى التوجيه الأخلاقي والغايات الوجودية، وتحوّلت من أداة إلى غاية، ومن وسيلة للتنمية إلى آلية للسيطرة وتفريغ الإنسان من معناه ((Bauman, 2013a)).

كل هذه الأزمات ليست عوارض عرضية أو اختلالات مؤقتة، بل هي أزمات وجودية بنيوية، تنبع من طبيعة النظام ذاته، وتعكس عجزه المتأصل عن تقديم أجوبة إنسانية مستدامة لمشكلات الإنسان الحديث، سواء على مستوى العدالة أو المعنى أو العمران.

مقاربة جديدة للاقتصاد الإسلامي

وفي هذا السياق، فإنّ أي مشروع لإعادة إحياء الاقتصاد الإسلامي لا بدّ أن يتجاوز الشكلائية الفقهيّة، أو الاكتفاء بـ الأسلمة الجزئية للآليات الرأسمالية. فهناك نمطان سائدان من الطروحات:

الطرح التقليدي الفقهي النظري: وهو طرح استنباطي يقوم على الاجتهاد في النصوص لبناء نظرية مقاصدية حول الاقتصاد. ورغم عمقه وتأصيله، إلّا أنّه غالبًا ما يعجز عن تقديم نظريات وآليات وأدوات ومؤسسات عملية قابلة للتطبيق والاختبار.

طرح "أسلمة الرأسمالية": وهو عبارة عن "أسلمة شكلية" للمنتجات المالية الرأسمالية (كالصكوك والأسهم والتمويل المصرفي)، دون أيّ مساس بجوهر

النظام. وهذا الطرح السطحي يفتقر إلى الاستقلالية، ويعاني من التبعية، ويُكرّس الهيمنة الرأسمالية بدلاً من تحديثها.

لذلك، تأتي هذه الدراسة لتطرح أطروحة جديدة كلياً، تقوم على:

- **منهجية مزدوجة استنباطية/استقرائية**، تمزج بين الرؤية الاجتهادية التقليدية القيمية والأدوات العلمية الاجتماعية التجريبية.
- **مقاربة عملية تطبيقية**، تُترجم المفاهيم الإسلامية (القيمية والبنوية والمقاصدية) إلى مؤسسات ونماذج تشغيلية ملموسة.
- **رؤية أصيلة وجذرية** في القطيعة الجذرية مع الأنموذج الرأسمالي، لا مجرد بديل علاجي أو إصلاحي أو تهجين أو أسلمة.
- **أنموذج اقتصادي تفوّقي**، لا يكتفي بحل أزمت الرأسمالية، بل يتجاوزها في تقديم مشروع عمراني شامل يدمج بين تجميع رأس المال، والابتكار، والتكامل بين العلوم والتقنيات، والعدالة الاجتماعية، والمعنوية الأخلاقية.

بهذا، نفتح الباب نحو اقتصاد إسلامي ليس فقط بديلاً، بل أكثر إنسانيةً، وأكثر عقلانيةً، وأكثر قابلية للبقاء والتجدد.

إنّ هذه الأطروحة لا تنطلق من فراغ، بل تركز على تراث إسلامي عميق الجذور في الشريعة والأخلاق والمقاصد، وعلى تجربة حضارية تاريخية استثنائية أثمرت عن نماذج ناجحة في العمران والعدالة والتكافل والإبداع والتجارة والإنتاج على مدى قرون. وليست الدعوة إلى الأنموذج الاقتصادي الإسلامي دعوةً استعاديةً ساذجةً للماضي، بل هي إحياء علميٍّ منهجيٍّ تأصيليٍّ وتطويريٍّ لمنظومة معرفية واقتصادية كانت متفوّقة على عصرها، ومؤهلة—إذا أعيد بناؤها بشكل علمي—أن تقدّم حلولاً للعصر الحديث تتجاوز الأنموذج الرأسمالي لا في مآله فحسب، بل في مناطقها التي يعدها نقاط تفوّق.

تعتمد هذه الأطروحة على منهجية علمية اجتماعية إسلامية متطورة، لا تكتفي بالاستفادة من المناهج المعاصرة في علم الاجتماع والاقتصاد السياسي، بل تُصلحها وتُعيد تأسيسها بمنظور قيميّ شموليّ، عبر منهجية التحقق العلمي الاجتماعي الإسلامي، التي تمزج بين:

- التأصيل الشرعي والمعرفي،
- والتحقيق الميداني والتجريبي،
- والتمحيص الأخلاقي القيمي،
- والنمذجة الكمية والاقتصادية،
- وفي إطار شمولي يوحد بين النظر والعمل، والمقصد والأداة، والغاية والوسيلة.

ومن هنا، فإن هذه الدراسة تمثل مقدّمة لمشروع حضاري متكامل، يُعيد صياغة المعاملة الاقتصادية من منظور إسلامي أصيل وعالمي في آنٍ واحد، يُقارب التحديات المعاصرة من علي، لا من موقع التبعية أو الاندماج القسري.

السياق الحدائي: الاقتصاد في زمن التعارف والعُمران

مأزق المنهجيات ما قبل الحدائية في مقاربات الاقتصاد الإسلامي

لا يمكن تناول قضايا الاقتصاد الإسلامي أو بلورة بدائل للرأسمالية المعاصرة من داخل منظومات معرفية ما قبل حدائية مغلقة، تعتمد أساسًا على استنباط فقهي تجريدي بمعزل عن التحولات البنيوية التي تشهدها مجالات الاجتماع والاقتصاد والسياسة والمعرفة في العالم الحديث. إذ إنّ العديد من الأطروحات الإسلامية المعاصرة لا تزال أسيرة الأنماط الكلاسيكية للفكر الفقهي، سواء في بنيته النصوصية، أو في أدواته المنهجية، أو في تصوّره لطبيعة الواقع، ما يجعله غير قادر على تفكيك بنية الحداثة أو نقدها أو التفاعل النقدي الخلاق معها ((Sardar, 2008; (M. H. Kamali, 2011)).

هذه المقاربات تفترض أحيانًا إمكانية استخلاص نظام اقتصادي إسلامي كامل من المدونة الفقهية وحدها، دون مساءلة البنى الاجتماعية والرمزية التي تشكّلت في ظل الحداثة الغربية، ودون تطوير أدوات تحليلية تجمع بين الاجتهاد المقاصدي، والتحليل العلمي-اجتماعي، والنقد المعرفي. وهو ما يؤكّده فكر إعادة التأصيل الحضاري الذي دعا إليه المفكر زّيّ الدين سردار، حين شدد على أن مواجهة الحداثة لا تكون بالانكفاء نحو الماضي، بل عبر إنتاج نماذج معرفية بديلة تتفاعل مع الحاضر وتؤسّس للمستقبل ((Sardar, 1985)).

كما أشار محمد هاشم كمالي إلى أنّ الفكر الاقتصادي الإسلامي بحاجة إلى توسيع أدواته المنهجية والانفتاح على العلوم الاجتماعية، وإلى الانتقال من الاجتهاد الفردي إلى بناء مناهج بحث تكاملية تتعامل مع الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءًا من مشروع حضاري شامل ((M. H. Kamali, 2008)).

وعليه، فإن تجاوز الأزمة البنيوية في الفكر الاقتصادي الإسلامي يتطلب تحولاً منهجياً جذرياً، يُعيد بناء العلاقة بين النص والواقع، بين الفقه والاجتماع، وبين القيم والمنهج، ويؤسس لرؤية تُزاوج بين الأصالة الإسلامية والفاعلية التاريخية ضمن السياق الحضاري العالمي.

الاقتصاد الإسلامي في سياق الحداثة: مدخل منهجي

في هذه الأطروحة، ننطلق من ضرورة تحليل الاقتصاد الإسلامي ضمن السياق الحضاري المعولم، لا خارجه أو في قطيعة معرفية معه. فالعالم المعاصر لا تحكمه فقط تحولات تقنية ومؤسسية، بل تتحكم به أيضاً بنى رمزية ومعرفية وقيمية أنتجت الحداثة الغربية وأعدت تشكيل مفاهيم الاقتصاد والعمران والقوة والهيمنة، والعلاقات الإنسانية.

ولذلك، نقترح النموذج المفاهيمي "الحداثة: تعارف وعُمران" كإطار تحليلي مزدوج لتفكيك هذا السياق، وفهم منطق تشكّل الرأسمالية وتطورها. يقوم هذا النموذج على مستويين متكاملين:

- **دورة التعارف**، التي تعبّر عن البنية غير الحسية للعلاقات الحديثة، وتشمل: التواصل والتفاعل والتعامل والتعلم والتبادل والتعاون والتآلف.

- **دورة العُمران**، التي تمثّل البنية الحسية للحداثة، وتتجلى في: العلوم التجريبية والتقانة والصناعة وتوليد الثروة وتعظيم القوة واتساع الهيمنة.

ومن خلال هذا النموذج، لا نسعى إلى استعادة شكل ماضوي للاقتصاد الإسلامي، ولا إلى أسلمة شكلية لأدوات الرأسمالية، بل نهدف إلى تأسيس نموذج بديل من داخل المنظومة الحداثيّة، يُعيد ترتيب العلاقة بين القيم والوسائل، ويجمع بين جذور الاقتصاد الإسلامي الشرعيّة والأخلاقية والمعرفية، ومتطلبات التفاعل

الواعي مع الواقع المعولم المعقّد والمتغيّر.

النموذج الاقتصادي الإسلامي في ظل النظام الرأسمالي العالمي

وفي هذا السياق، يمكن رصد أنموذجين رئيسيين في تعامل الدول الإسلامية مع الرأسمالية العالمية:

1. مقارنة الاندماج الحذر: التجربتان الماليزية والتركية بين النهضة المشروطة والهيمنة البنيوية

تُجسّد كلّ من ماليزيا وتركيا أنموذجًا لما يمكن تسميته بـ "مقاربة الاندماج الحذر" في التعامل مع النظام الرأسمالي العالمي. وتقوم هذه المقاربة على محاولة تحقيق النمو والتنمية والنهضة الاقتصادية من داخل المنظومة الليبرالية المعولمة، عبر توظيف أدوات السوق، والانخراط في اقتصاد عالمي مهيمن، مع إدخال تعديلات قيمة وثقافية نسبية، غالبًا في شكل "أسلمة" أو "أسلمة جزئية" لبعض السياسات الاقتصادية أو المالية.

أولاً: التجربة الماليزية

في ماليزيا، قاد الدكتور مهاتير محمد مشروعًا تنمويًا طموحًا منذ مطلع الثمانينيات، تُمثّل في رؤية "واساوان 2020" (Khattab, 2020: Wawasan 2020)، التي سعت إلى تحويل ماليزيا إلى دولة صناعية حديثة بحلول عام 2020. اعتمد هذا المشروع على تبني آليات الاقتصاد الرأسمالي: جذب الاستثمارات الأجنبية، وتطوير البنية التحتية، وتحرير التجارة، مع محاولات إضفاء طابع إسلامي على بعض المؤسسات المالية (مثل تأسيس أول بنك إسلامي حكومي في العالم عام 1983) ((Hooker, 2003); (Choudhury, 2005)).

ورغم النجاحات الاقتصادية، تظل التجربة الماليزية، كما يشير بعض النقاد، محكومة بشروط الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، ومقيّدة بحدود التوازن بين الهوية الإسلامية ومتطلبات السوق الليبرالية، دون أن تُنتج أنموذجًا اقتصاديًا مستقلًا أو متميزًا معرفيًا ((Shamsul, 2001)).

ثانيًا: التجربة التركية

أما في تركيا، فقد سعت حكومة حزب العدالة والتنمية منذ عام 2002 إلى

دمج تركيا في الاقتصاد العالمي، من خلال تبني سياسات الخصخصة، والانفتاح على الاستثمارات الأجنبية، والاندماج مع مؤسسات الاقتصاد الأوروبي. وفي ذات الوقت، طرحت الحكومة خطابًا ثقافيًا وهوياتيًا إسلاميًا معتدلًا، وقدمت نماذج من "التمويل الإسلامي" والنوافذ الشرعية داخل النظام المصرفي التقليدي ((Öniş, 2012)).

لكن هذه التجربة أيضًا تعرّضت لانتقادات معتبرة؛ إذ أشار باحثون إلى أنّ تركيا وقعت في أسر النيوليبرالية، ولم تكن قادرة على بناء نظام اقتصادي إسلامي مستقل بقدر ما أعادت إنتاج النموذج الغربي بصيغة محلية محافظة، مما جعلها عرضة للضغوط الخارجية، والأزمات الهيكلية المرتبطة بالتبعية ((Yilmaz, 2009)).

نقد المقاربة: سؤال الهيمنة

تثير هذه التجارب أسئلة جوهرية حول حدود ما يمكن تحقيقه من داخل النظام الرأسمالي دون الانزلاق في تبعيته النيوية. فهل يمكن لأي دولة أن تنمو اقتصاديًا ضمن هذا النظام دون أن تخضع لشروطه السياسية والرمزية؟ وهل تسمح هذه المقاربة بأي نوع من الاستقلال السيادي أو الحضاري الحقيقي، أم أنها تظل شكلًا جديدًا من الاندماج المشروط في منظومة الهيمنة العالمية، كما تشير أدبيات ما بعد الاستعمار ((Bhambra, 2023))؟

إنّ مقارنة الاندماج الحذر، رغم بعض إنجازاتها التقنية والاقتصادية، لم تُنتج إلى الآن مشروعًا إسلاميًا معرفيًا وبدليًا جذريًا للنظام الرأسمالي، بل ظلت تشتغل ضمنه، وتتحرك في هوامشه، وتراوح بين الخطاب الإسلامي والممارسة الرأسمالية.

2. مقارنة الاستقلال الكلي: التجربة الإيرانية بين السيادة الاقتصادية والتحديات الهيكلية

تمثّل إيران ما بعد الثورة (1979) النموذج الأبرز لما يمكن تسميته بـ "مقاربة الاستقلال الكلي"، إذ اختارت الدولة الثورية الجديدة تبني مشروع سياسي واقتصادي قائم على القطع الكامل مع النظام الرأسمالي الغربي، ورفض التبعية لمؤسساته السياسية والمالية الدولية، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، مع التأسيس لخطاب اقتصادي يُؤطّر في مصطلحات مثل الاقتصاد المقاوم والاستقلال الذاتي والاعتماد على الذات ((Moslem, 2006); (Keddie & Richard, 2002)).

منذ مطلع الثمانينيات، سعت القيادة الإيرانية إلى بناء أنموذج اقتصادي داخلي موجّه مركزياً يهدف إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي في الغذاء والطاقة والصناعات الأساسية، مستفيداً من الثروات الطبيعية الهائلة (وخاصة النفط والغاز)، ومُحاولاً حماية السوق المحلي من التبعية لآليات السوق الرأسمالية العالمية. وقد تطوّرت هذه الرؤية بشكل أكبر مع العقوبات الأمريكية والدولية التي فُرضت على إيران في مراحل متعددة، لا سيّما بعد عام 2006، مما أدّى إلى تحوّل خطاب الاستقلال إلى استراتيجية اقتصادية رسمية تحت عنوان: الاقتصاد المقاوم (Resistant Economy)، كما طرحه المرشد الأعلى في عام 2014 ((Mehrabi, 2014); (Rakel, 2008)). (2017).

ملامح المقاربة:

- التحرّر من الهيمنة البنيوية للمؤسسات الاقتصادية الغربية.
- تعزيز الإنتاج الوطني والتصنيع المحلي، خاصة في قطاعات الدفاع والطاقة والدواء.
- تعزيز الاقتصاد الدائري والمقاوم للضغوط الخارجية.
- التحوّل نحو "الشرق" في العلاقات الاقتصادية، من خلال شراكات مع الصين وروسيا ودول الجنوب.

التحديات الهيكلية:

ورغم ما حقّقه هذه المقاربة من هامش استقلال فعلي في بعض القطاعات الحيوية، إلا أنها لا تزال تواجه تحديات هيكلية عميقة، أبرزها:

- **الحروب الاقتصادية والعقوبات الشاملة** التي أضعفت العملة الوطنية، وقيّدت الولوج إلى النظام المالي العالمي، وخلقت أزمات في الواردات، خصوصاً في التقنية والمواد الطبية ((Habibi, 2013)).
- **العزلة الدولية** التي أدّت إلى انكماش اقتصادي دوري، واضطراب في الأسواق، ونقص في فرص التحديث البنيوي.
- **محدودية التنمية الداخلية المؤسسية**، حيث يشير كثير من الباحثين

إلى أن المركزية المفرطة، والفساد المؤسسي، ونقص الشفافية تقف حجر عثرة أمام تحويل هذا الاستقلال السياسي إلى نهضة اقتصادية شاملة ((Bashiriyeh, 1984)).

سؤال الجدوى:

رغم ذلك، تبقى تجربة إيران جديدة بالتحليل، كونها تجسّد محاولة صريحة لإنتاج اقتصاد غير تابع، وتسعى إلى استعادة السيادة الاقتصادية كجزء من مشروع حضاري إسلامي. لكنها تطرح في المقابل سؤالاً استراتيجياً:

هل يمكن بناء اقتصاد مستقل في ظل العزلة الدولية والهيمنة الرأسمالية العالمية؟

وهل يُمكن تحويل خطاب "المقاومة" إلى مشروع إنتاج معرفي ومؤسسي قادر على تجاوز منطق رد الفعل؟

نحو أطروحة بديلة: تفكيك الحداثة وبناء الأنموذج الإسلامي من داخلها

رغم ما تحمله كلٌّ من مقارنة الاندماج الحذر ومقاربة الاستقلال الكلي من نقاط قوّة، سواء في القدرة على توظيف أدوات السوق وتحقيق بعض المكاسب التنموية، أو في السعي نحو التحرر من الهيمنة الرأسمالية، إلا أنّ كلا الأنموذجين يظلّ أسيراً لشروط السياق الحداثي المعولم، إما بالخضوع الضمني لمنطقه، أو بالانكفاء دون قدرة على تجاوزه فعلياً.

والدرس الجوهرى الذى يمكن استخلاصه من هاتين التجربتين هو أنّ أيّ مشروع إسلامي حقيقى بديل فى ميدان الاقتصاد لا يمكن أن يولد خارج الحداثة أو فى قطيعة تجريدية معها. بل لا بد أن يتعامل معها من الداخل: تفكيكاً لُبّانها المعرفية والرمزية، وبناءً لبدائل نابعة من النسق القيمي الإسلامى، بحيث يُعاد تشكيل أدوات النظر والعمل ضمن إطار حضارى إسلامى معاصر، قادر على طرح نفسه بوصفه منافساً معرفياً وعملياً متكاملًا، لا مجرد ردّ فعل هامشى أو خطاب دفاعى جزئى.

إنّ الاقتصاد الإسلامى الذى نطمح إليه ليس تكراراً ماضوياً ولا تكيفاً شكلياً مع الرأسمالية، بل هو مشروع تحوّل جذري، يعيد موضوعة القيم، ويعيد تعريف

مفاهيم مثل: الثروة والتنمية والسوق والعدالة والإنسان، ضمن إطار معرفي إسلامي يُعانق الواقع دون أن يستسلم له، ويشتبك مع الحداثة دون أن يُذوب نفسه فيها.

تقييم التجربة الإسلامية المعاصرة من منظور "الحداثة تعارف وعمران"

انطلاقاً من الأنموذج التحليلي "الحداثة: تعارف وعمران"، يمكن القول إنّ العديد من التجارب الإسلامية المعاصرة، وتحديدًا في إيران وماليزيا وتركيا، قد حقّقت نجاحات معتبرة في دورة العمران، تمثّلت في توسّع التعليم العالي، وتطوّر البحث العلمي، وتقدّم ملحوظ في مجالات الصناعة والتقانة والعلوم التجريبية.

وتبرز إيران بوصفها حالة متميّزة في هذا السياق، حيث سجّلت واحدة من أعلى معدلات تخريج الكفاءات في مجالات العلوم والتقانة والهندسة والرياضيات (STEM) على مستوى العالم. فقد صنّف تقرير صادر عن مركز الأمن والتقنية الناشئة في جامعة جورج تاون (CSET) إيران ضمن الدول السبع الأولى عالميًا في إنتاج خريجي STEM، وهو مؤشر بالغ الدلالة على قدرتها على بناء قاعدة علمية وتقنية محلية قوية رغم القيود الدولية المفروضة عليها (Oliss et al., CSET: (2023)).

وفي تقرير آخر، أفادت وكالة مهر للأخبار (Mehr News) بأنّ إيران قد احتلّت المرتبة الخامسة عالميًا من حيث عدد خريجي مجالات STEM، بإجمالي 335,000 خريج سنويًا، متفوّقة على عدد من الدول الصناعية الكبرى ((Mehr News, 2017, September 11)). كما تشير بيانات المؤسسة الوطنية للعلوم في الولايات المتحدة (NSF) إلى أنّ مشاركة المرأة الإيرانية في مجالات العلوم والهندسة هي من بين الأعلى عالميًا، ما يعكس نجاح السياسات التعليمية في تحقيق توسّع شامل ومتكامل في رأس المال البشري ((NCSES: National Center for Science and Engineering Statistics, 2021)).

تُظهر هذه المؤشرات أنّ التجربة الإيرانية - على الأقل من حيث دورة العمران - تمكّنت من تحقيق تراكم معرفي تقني واستثماري في الكفاءات، مما يضعها في موقع متقدّم مقارنة بالعديد من نظيراتها في العالم الإسلامي. ومع ذلك، يظلّ هذا النجاح محصورًا غالبًا في البنية التقنية والصناعية، ويطرح تحديات على مستوى التكامل مع دورة "التعارف" التي تتعلّق بالتفاعل الاجتماعي والتبادل

الحضاري وبناء الأنموذج المعرفي البديل.

قصور دورة التعارف: غياب العلوم الاجتماعية الإسلامية الأصيلة

رغم ما حقّقه بعض الدول الإسلامية، مثل إيران وماليزيا وتركيا، من إنجازات ملحوظة في دورة العمران—المتتمثلة في التطور الصناعي والتقني وانتشار التعليم العالي—إلا أنّها لا تزال تُعاني من قصور بنيوي واضح في دورة "التعارف"، التي تشمل مجالات التفاعل الاجتماعي، والتواصل المعرفي، وبناء النظم القيمية، وتطوير الأنموذج المعرفي الإسلامي البديل.

يُعزى هذا القصور، في جوهره، إلى غياب علوم اجتماعية إسلامية أصيلة قادرة على فهم الواقع الحداثي المعولم تفكيكاً وبناءً، وعلى إنتاج أدوات تحليل معرفية نابعة من النسق الإسلامي لا من الإطار الحداثي الغربي. لقد أشار المفكر زياء الدين سردار (Ziauddin Sardar) إلى أنّ أحد أهمّ تحديات النهضة الإسلامية المعاصرة يتمثل في "الفراغ المعرفي" في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث لا تزال معظم النخب الفكرية الإسلامية تعتمد على مفاهيم ومناهج غربية في تحليل الواقع، مما يفرغ الخطاب الإسلامي من مضمونه البديل ((Sardar, 1985)).

كما بيّن سيد حسين نصر ((Nasr, 1987)) أنّ افتقار الفكر الإسلامي الحديث إلى "علم اجتماع إسلامي" أو "أنموذج معرفي تكاملي" جعل الكثير من المشاريع الإسلامية عاجزة عن التعامل مع البنية الرمزية والقيمية للمجتمع الحديث، وهو ما أدّى إلى فجوة خطيرة بين التقدّم التقني والتأصيل الاجتماعي القيمي.

وفي السياق نفسه، يحذّر طه عبد الرحمن من أن الاختصار على تطوير العلوم الطبيعية والتقنية دون مواكبة تطور موازٍ في القيم والمعاني والمعايير الإسلامية سيؤدي إلى اختلال حضاري، حيث تُستورد الوسائل من الخارج وتُغفل الغايات ((عبد الرحمن, 2000)).

لذلك، فإنّ أي مشروع اقتصادي إسلامي بديل لا يمكن أن يكتمل دون تأسيس منهجي للعلوم الاجتماعية الإسلامية، يُعيد بناء العلاقة بين الإنسان والمجتمع والمعرفة، ويُفَعِّل دائرة "التعارف" بوصفها شرطاً حضارياً لا غنى عنه لتحقيق النهوض الشامل.

التجارب الإسلامية الحديثة: مصادر القوة واستراتيجيات النمو

رغم التحديات المنهجية والمؤسسية التي تواجهها، إلا أنَّ التجارب الإسلامية الحديثة لا تنطلق من فراغ، بل تستفيد من تراث حضاري إسلامي عميق ومتجذر في البنية الاجتماعية والدينية والثقافية. ولعلَّ أحد أهم مصادر القوة في هذه التجارب يتمثل في المؤسسات الاجتماعية الأصيلة التي تشكّل نسيج الحياة المجتمعية، مثل الأسرة، وصلات الأرحام، والجوار، والمجتمع الأهلي، والمسجد، ومؤسسات التكافل الاجتماعي (الوقف والزكاة والصدقات والخمس). هذه البنى - كما يشير جون إسبوزيتو - لطالما لعبت دورًا حيويًا في تأمين الحد الأدنى من الاستقرار والتماسك الاجتماعي، حتى في أكثر لحظات التراجع السياسي والاقتصادي حدة ((Esposito, 2004)).

كما تستفيد هذه المجتمعات من البنية العقدية الإسلامية التي تُعلي من شأن طلب العلم وتربط بين المعرفة والعبادة. وقد أشار سيد حسين نصر إلى أنَّ الإسلام هو من بين الديانات القليلة التي جعلت طلب العلم فريضة دينية وركنًا من أركان العمران الحضاري، وهو ما ساهم تاريخيًا في إنتاج تراث علمي واسع، وساهم حديثًا في الحافزية التعليمية العالية لدى المسلمين المعاصرين رغم الظروف الصعبة ((Naṣr, 1987)).

كذلك، تُعد القيم الأخلاقية الإسلامية - مثل الصدق والأمانة والإحسان والمسؤولية الاجتماعية والتكافل - أحد أهم ركائز القوة الناعمة لهذه المجتمعات. وقد بيّن أنور إبراهيم في دراسته حول النهضة الماليزية أنَّ التركيز على هذه القيم ضمن السياسات العامة والتعليم ساهم بشكل واضح في تحفيز النمو الاقتصادي، وتعزيز الثقة داخل المجتمع، وإنتاج بيئة أكثر تماسكًا من كثير من الدول النامية ذات الهوية الوضعية أو ما بعد الإستعمارية ((A. Ibrahim, 2014b)).

ولذلك، يمكن القول إنَّ التجارب الإسلامية الحديثة تمتلك قابلية متقدمة للنمو والتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، بل وقد تكون، في بعض السياقات، أكثر قدرة من الدول النامية غير المسلمة على تحقيق التوازن بين التنمية والهوية والاستقرار الاجتماعي، بشرط أن تتمكّن من بناء مؤسسات حديثة نابعة من منظومتها القيمية، لا مجرد استيرادها من الخارج.

أزمة العلوم الاجتماعية في التجارب الإسلامية

بين التبعية المعرفية والتقليدية المنهجية

يُظهر تحليلنا للأنموذجين الماليزي والتركي أن كليهما يعتمد بصورة أساسية على العلوم الاجتماعية الغربية في مقارنة قضايا التنمية والمجتمع والسياسة والاقتصاد. ففي كلتا التجربتين، لم تكن هناك محاولة جادة لتأسيس منظومات معرفية بديلة تنبع من الرؤية الإسلامية، بل تمّ توظيف المناهج الوضعية الغربية (سواء كانت سلوكية أو وظيفية أو ماركسية) ضمن إطار إسلامي شكلي أو رمزي، دون مساءلة جذرية للمنطلقات الفلسفية والمعرفية لتلك العلوم ((Rahman, 2003; Hooker, 2017)).

في المقابل، يعكس الأنموذج الإيراني موقفًا أكثر تحفظًا من العلوم الاجتماعية الغربية، إذ يتوجّس منها بوصفها أدوات معرفية مرتبطة بالهيمنة الثقافية الغربية، ويميل إلى تجنبها لصالح خطاب إسلامي أكثر استقلالاً. إلا أنّ هذا الأنموذج يواجه تحديًا كبيرًا في بناء بدائل معرفية فاعلة، نظرًا لافتقاره إلى مشروع شامل لتأسيس العلوم الاجتماعية الإسلامية على قواعد استقرائية وتجريبية حديثة. إذ إن كثيرًا من المؤسسات الفكرية والدينية في السياق الإيراني لا تزال أسيرة منهجيات ما قبل حداثة تعتمد على الاستنباط النظري المجرد من النصوص، ولا تنفتح على أدوات الاستقراء والتحليل الميداني والقياس الاجتماعي ((Soroush, 2004; Davari, 2000)).

ويُرجع بعض المفكرين هذا الفشل إلى هيمنة المنهج الكلامي الأصولي والفلسفي على التفكير الإسلامي المعاصر، وهو منهج يميل إلى التجريد والقطيعة مع الواقع، ويتعامل مع المجتمع والإنسان بمنطق "الوجوب" لا بمنطق "الفهم والتحليل" ((Nasr, 1987)). وبهذا، تبقى العلوم الاجتماعية الإسلامية مشروعًا مؤجلًا لم يتحقق بعد، رغم مركزيتها في إعادة بناء الفكر الإسلامي المعاصر، خصوصًا في زمن التحوّل الحداثي المعولم.

إنّ تجاوز هذا المأزق يتطلب إعادة تشكيل العلاقة بين النص والواقع، بين المقاصد والمعايير، وبين الاستنباط والاستقراء، لبناء علوم اجتماعية إسلامية تستفيد من أدوات العلم الحديث، دون أن تقع في أسر أنساقه الفلسفية الوضعية، كما دعا إلى ذلك مالك بن نبي في تأكيده على ضرورة إنشاء "علم العمران

الإسلامي" ((Bennabi, 2003a)).

إشكالية الدولة الوطنية الحديثة في التجربة الإسلامية المعاصرة

من بين أبرز التحديات البنيوية التي تواجه التجارب الإسلامية المعاصرة، يكمن ما يمكن تسميته بـ **مأزق الدولة الوطنية الحديثة**. فقد ورثت معظم الدول الإسلامية بعد الاستقلال أنموذج الدولة القومية الذي نشأ في أوروبا الحديثة، والذي يقوم على أسس العقد الاجتماعي الوضعي، والسيادة المطلقة للدولة، واستقلالها عن المرجعيات الدينية ((Gellner, 1983b); (B. Anderson, 2020)).

في هذا الأنموذج، تُستمد السلطة السياسية من إرادة الإنسان الجماعية (الشعب)، وتُمارَس الحوكمة وفقاً لتشريعات بشرية خالصة، ويكون القضاء في الغالب جزءاً من السلطة التنفيذية أو خاضعاً لسلطتها، مما يُفرغ مبدأ استقلالية القضاء من مضمونه الفعلي. كما أن الحدود الجغرافية، والهوية القومية، والولاء للوطن تُعتبر محددات أساسية للانتماء السياسي، وهي كلها مفاهيم غريبة عن البنية المفهومية للدولة في التصور الإسلامي التقليدي ((Roy, 1994)).

أما في الدولة الإسلامية الحديثة المتصورة، فإن المرجعية العليا هي الحاكمية الإلهية، حيث تُستمد السلطة من الشريعة، وتُمارَس الحوكمة ضمن إطار قيمي ومقاصدي يحدّ من سلطات الدولة، ويُخضعها لمرجعية أخلاقية وتشريعية متجاوزة للإنسان، ما يجعل من مؤسسات الدولة أدوات وظيفية لا كيانات سيادية قائمة بذاتها ((Sardar, 1999); (M. H. Kamali, 2002)).

كما يتميز الأنموذج الإسلامي المقترح بأنّ القضاء فيه مستقلٌّ استقلالاً تاماً عن السلطة التنفيذية، ويعمل كضامن لعدالة تتجاوز السلطة، لا كمجرد أداة لها. ويُعتبر هذا المبدأ من الركائز الجوهرية التي تحفظ الحقوق وتضبط السلطة ضمن التصور الإسلامي، خلافاً لنموذج الدولة الحديثة الذي يُضعف استقلال القضاء لحساب مركزية الدولة ((S. M. N. Al-Attas, 1993)).

وقد أشار عدد من المفكرين الإسلاميين إلى أنّ أحد أسباب فشل بعض التجارب الإسلامية في العصر الحديث هو سعيها لتطبيق قيم إسلامية داخل بنية دولة قومية علمانية، دون إعادة النظر الجذرية في فلسفة الدولة الحديثة نفسها ((El-Affendi, 2011)). فالافتقار على أسلمة السياسات، دون مساءلة الإطار المؤسسي الكلي، يُفضي غالباً إلى ازدواجية هيكلية تُجهض أي مشروع نهضوي

حقيقي.

وفي هذا السياق، يجادل المفكر وائل حلاق في كتابه الدولة المستحيلة (The Impossible State) بأنه لا يمكن تأسيس دولة إسلامية حقيقية ضمن أنموذج الدولة القومية الحديثة، لأنّ هذه الدولة - كما نشأت في الغرب - تستبطن منظومة معرفية وقانونية وسلطوية تتنافى مع التصور الإسلامي الكلي للدين والسياسة والشريعة. ويذهب حلاق إلى أنّ الدولة الحديثة هي مشروع علماني استبعادي، يُخضع الدين لسلطة الدولة، ويُجرد الشريعة من طابعها الأخلاقي والاجتماعي لصالح تشريعات وضعيّة بيروقراطية ((حلاق، 2014)).

لذلك، فإنّ التأسيس لأنموذج اقتصاد إسلامي بديل، أو حتى لنظام اجتماعي وقيمي مختلف، يستلزم مراجعة نقدية جذرية لنموذج الدولة الحديثة، واستئناف بناء مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي، بما يتجاوز ثنائية "التراث" و"الحداثة"، ويُعيد موضوعة الدولة في منظومة القيم العليا ومقاصد العمران الإسلامي.

مركزيّة الدولة الحديثة ولا مركزيّة البنية الاقتصادية الاجتماعية الإسلامية

من أبرز نتائج ترسخ أنموذج الدولة الوطنيّة القوميّة الحديثة في العالم الإسلامي أنّ التجارب الإسلاميّة المعاصرة وجدت نفسها محصورة ومحاصرة ضمن دول مركزيّة شديدة التراتب، تحتكر مفاصل السلطة السياسيّة والاقتصاديّة، وتدير الشأن العام من خلال أجهزة بيروقراطية شاملة، تُهيمن على مجالات التشريع والضرائب والتعليم والصحة والرعاية الاجتماعية. وقد أدّى ذلك إلى تآكل الهياكل التقليدية المحليّة التي كانت تمثّل، في التجربة الإسلاميّة التاريخيّة، نواة العمران الاجتماعي والتكافلي ((Hodgson, 1974); (Lapidus, 1984)).

في المقابل، فإنّ الأنموذج الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي التراثي - كما تطوّر في التاريخ الإسلامي الوسيط - يقوم على بنية لا مركزيّة يُسند فيها التشريع إلى الشريعة، وتُفَعّل فيها المعاملات الاقتصادية وفقاً لأحكام فقهية تحكم البيع والإجارة والشركة والسلم وغيرها من العقود، بعيداً عن التدخل المباشر من الدولة.

وتلعب في هذا الأنموذج مؤسسات المجتمع المحليّ والأهلي، مثل الوقف والزكاة والخمس والصدقات، دوراً مركزيّاً في تنظيم الشأن الاجتماعي والاقتصادي. فقد كانت هذه الأدوات التكافلية تمثل البنية التحتية للرعاية الصحية والتعليم

والتوزيع العادل للثروة، وتُدار من قِبَل المجتمع المحلي أو القُضاة المستقلين، لا من قِبَل الدولة المركزيّة ((Benthall & Bellion-Jourdan, 2008); (A. Singer, 2003)).

وقد ذهب عدد من الباحثين إلى أنّ هذه المؤسسات، خصوصًا نظام الوقف، قد شكّلت عبر التاريخ الإسلامي "رأسمًا اجتماعيًا" ساهم في بناء الاستقلال المحلي، ودعم الفئات الهشّة، وضمان التعليم المجاني، والرعاية الصحية، وتوازن توزيع ملكية الأرض ((Hallaq, 2009); (Kuran, 2001)).

تُشير الدراسات الأكاديمية إلى أنّ الدول الحديثة في العالم الإسلامي، المستوحاة من النموذج الأوروبي، قامت بتفكيك مؤسسات الوقف التقليدية، وتأميم أدوارها، واستبدالها بأجهزة حكومية مركزية، مما أدى إلى إضعاف المجتمعات المحلية وتهميش الهياكل الأهلية التي كانت تضطلع بأدوار اقتصادية واجتماعية حيوية. على سبيل المثال، يوضح عبد الرشيد ((Abdur-Rashid, 2020)) كيف أن مشاريع التحديث والغربيّة في العالم الإسلامي سعت إلى السيطرة على موارد الوقف، مما أدى إلى تراجع دوره كمؤسسة خيرية مستقلة.

وبذلك، فإنّ العودة إلى النموذج الإسلامي الأصيل لا تقتصر على إعادة الأسلمة في التشريعات، بل تتطلب إعادة بناء البنية المؤسسية والاجتماعية للاقتصاد الإسلامي، عبر إحياء وظائف الوقف، وتقنين الزكاة، وتعزيز التكافل المجتمعي، وإعادة توزيع السلطات الاقتصادية لصالح المجتمعات الأهلية المحليّة.

مقارنة النماذج الإقتصادية

البند/النموذج	الرأسمالية	الاقتصاد الإسلامي المقترح
المفهوم المركزي للإنسان	فرد مستقل/منتج ومستهلك	مستخلف/عبد لله/فاعل أخلاقي
الغاية الاقتصادية	تعظيم الربح والنمو المستمر	تحقيق الكفاية ثم الاستخلاف

المعنى الأخلاقي للسوق	محايد/آلي/مجرد من الأخلاق	مجال أخلاقي منضبط بالشرع
العدالة الاجتماعية	فرصة فردية وفق السوق	عدالة مقاصدية/توازن وظيفي
وسائل توزيع الثروة	السوق والملكية الخاصة	الزكاة، الوقف، الإرث، التملك المجتمعي
موقع الدولة	تنظيمي-رقابي محدود	دور تنظيمي خادم لا مهيمن
المرجعية العليا	العقد الاجتماعي/السوق	المرجعية الشرعية/الشورى المقاصدية
مبدأ الحوكمة	مركزية السوق والمصالح	حوكمة أخلاقية محدودة بغاية العمران
مكانة المجتمع المحلي	هامشي/تحت هيمنة الشركات	فاعل مركزي/مستقل تكافلياً
الغاية من الإنتاج	تراكم رأس المال	إعمار الأرض وتحقيق المقاصد

التحدّي البنوي الأكبر: الرأسمالية الماليّة وبدائل التمويل في الاقتصاد الإسلامي

في الاقتصاد العالمي المعاصر، لم يعد النمو يعتمد على وفرة الإنتاج بقدر ما أصبح قائماً على تضخيم رأس المال المالي، من خلال ما يُعرف بـ"الرأسمالية الماليّة" أو Financial Capitalism، والتي تقوم على مبدأ خلق المال من المال، عبر قنوات القروض الربويّة والمشتقات الماليّة والأسواق الثانوية. هذه المنظومة البنكيّة الربويّة – كما يشير توماس بيكيتي في عمله الشهير Capital in the

Twenty-First Century – تؤدي إلى تراكم الثروة في يد القلة، وتوسيع الفجوة بين رأس المال والعمل، مما يُضعف الوظيفة الإنتاجية الحقيقية للاقتصاد ((Piketty, 2014)).

في هذا الإطار، يبرز التحدي الأكبر أمام الاقتصاد الإسلامي:

كيف يمكن تلبية الحاجة إلى التمويل الضخم دون اللجوء إلى الربا؟

فالرأسمالية المعاصرة استطاعت أن تحقق ما يشبه "الاختراق البيوي" عبر أدوات تمويلية متطورة، بينما يُحرّم الإسلام الربا تحريمًا قاطعًا، ويراها نوعًا من الظلم البيوي، كما في قوله تعالى:

﴿فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ (البقرة: 279).

غير أن هذا التحريم ليس موقفًا سلبيًا، بل جزء من بنية بديلة تهدف إلى إعادة تعريف وظيفة المال، وتقعيد مساره ضمن أخلاقيات العدل والتكافل والإنتاج. وقد صاغ محمد باقر الصدر هذا المفهوم بأسلوب مؤسسي في كتابه اقتصادنا، حين اعتبر أن تحريم الربا لا يُقصي المال من السوق، بل يُعيد توجيهه من الاستغلال إلى الاستثمار، ومن الربح المضمون إلى الشراكة في الخطر، ومن الربح الفردي إلى التنمية الجماعية (الصدر، 1961).

ويستند هذا الطرح إلى قيم تأسيسية مثل الاستخلاف والعدل والتزكية، حيث يُعاد تموضع رأس المال في وظيفة أخلاقية واجتماعية، لا في هيمنة مالية مجردة. وهذا ما يُفسّره Mehmet Asutay في مشروعه المعروف بـ Islamic Moral Economy، إذ يرى أن الاقتصاد الإسلامي يقدم إطارًا أخلاقيًا شاملاً، يجعل من التمويل وسيلة لتحقيق المقاصد الكلية للشريعة، وعلى رأسها العدالة والعمران والاستخلاف (Asutay, 2012).

البدائل الواقعية

أولاً: التمويل بالمشاركة لا بالإقراض

في مقابل التمويل الربوي القائم على الفائدة، يُقدّم الاقتصاد الإسلامي صيغًا تشاركية مثل المضاربة والمشاركة والمزارعة، حيث يتم تقاسم الأرباح (والخسائر) وفق مساهمة كل طرف. لا يُحمّل هذا التمويل طرفًا واحدًا كامل الخطر

كما في الربا، بل يُوزَع المخاطرة، ويُحقَّق ما يسميه الطاهر بن عاشور بـ "العدل في المعاوضة" ((ابن عاشور، 2001a))، والذي يُعدّ من أهم مقاصد الشريعة في باب المعاملات.

ثانيًا: البنوك الإسلامية كبديل مؤسسي

لا يُفترض أن يكون البنك الإسلامي مجرد "نسخة مطهّرة" من البنك التقليدي، بل مؤسسة تنمويّة تُساهم في الإنتاج والاستثمار المشترك، لا في بيع الديون. وقد أشار عبد الحميد أبو سليمان إلى ضرورة تطوير الفكر البنكي الإسلامي من "التقليد الشرعي" إلى "إبداع حضاري" قادر على منافسة الأنظمة البنكية الغربية لا تقليدها ((أبو سليمان، 1994)).

ثالثًا: الوقف كأداة تمويل اجتماعي مستدام

في ظل غياب أدوات التمويل غير الربحي، يمكن للوقف أن يملأ فراغًا حقيقيًا في تمويل التعليم، والرعاية الصحيّة، والبنية التحتيّة، دون فائدة أو ربح. يُشكّل الوقف هنا، كما يرى محمد عمارة، "نظامًا ماليًا ثالثًا" لا يُقصي الدولة ولا يختزل في السوق، بل يُحقّق التكافل دون وصاية ((عمارة، 1998)).

رابعًا: الزكاة كأداة للتمويل التنموي

ليست الزكاة مجرد فريضة روحيّة، بل أداة إعادة توزيع فعّالة، إذا أُديرَت بمؤسّسات معاصرة. وقد دعا Mehmet Asutay إلى إدماج الزكاة في البنية التمويليّة للدولة، لتكون داعمة للمشروعات الصغيرة والمتناهية الصغر، بدلًا من أن تكون إحسانًا استهلاكيًا ((Asutay, 2013)).

خامسًا: التمويل التشاركي والتقني (Islamic Crowdfunding)

تفتح التقنية أبوابًا جديدة أمام التمويل الحلال، حيث يمكن تجميع رؤوس أموال من عموم الناس لتمويل مشروعات إنتاجيّة أو اجتماعيّة، دون فوائد أو قروض، بل على أساس التبرّع أو الشراكة. وهذا النمط يُجسّد مفاهيم الشفافيّة، والتكافل، والتمكين المجتمعي، التي هي لبّ الحاكميّة الاقتصاديّة في الإسلام.

خاتمة

إنّ تحريم الربا في الاقتصاد الإسلامي ليس حظراً على النمو، بل دعوة إلى إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والمال على أساس من العدل والتزكية والمشاركة. فبدلاً من جعل رأس المال سلطة فوق الإنسان، يعيد الإسلام موضعيته كأمانة في يد الإنسان، وموردٍ للعمران، وأداةٍ لتحقيق التكافل.

ومن ثم، فإنّ التحدي الحقيقي لا يكمن في غياب البدائل، بل في تحويل هذه البدائل من رؤى تنظيرية إلى مؤسسات مالية حيّة، تتقن التعامل مع أدوات العصر، وتستقي روح الوحي. وهذا المشروع ليس ترفاً فكرياً، بل ضرورة أخلاقية واستراتيجية في زمن تنهار فيه المنظومات المالية بسبب فقدانها للمعنى.

النظام البنوي للاقتصاد المعاصر والبديل الإسلامي: مقارنة تحليلية موجهة للدراسات العليا

تمهيد: المنظور البنوي للاقتصاد

يعتمد الاقتصاد المعاصر على نظام بنوي متشابك يعكس المفاهيم الليبرالية والرأسمالية في تنظيم الانتاج وتوزيع الثروة وإدارة النمو. إلا أن هذا النظام يواجه تشوهات مبنية تمس العدالة وتفصل بين الاقتصاد والأخلاق.

في المقابل، يقدم النظام الاقتصادي الإسلامي بديلاً منظومياً قائماً على الحاكمية الشرعية ومقاصد العدل والتزكية والعمران، ويستند إلى مفاهيم مثل "الملك لله" و"الاستخلاف" و"التكافل" كأساس لإنشاء سوق أخلاقي وعادل.

جدول تحليلي للنظامين

البعد البنوي	النظام المعاصر (الرأسمالي)	البديل الإسلامي (الاقتصاد القيمي)
مصدر المال والملكية	المال ملكية شخصية مطلقة تخضع للسوق والمنفعة	المال ملك لله، والإنسان مستخلف فيه ((الصدر، 1982))

وظيفة النمو	النمو رقمي قائم على التضخم وتكثير الرأسمال والمشتقات	النمو وسيلة للتزكية والإعمار ورفاه المجتمع ((Asutay, 2013))
قنوات التمويل	البنوك الربوية، قروض بفوائد مركبة، ونظام الاحتياط الجزئي	المشاركة والمضاربة والوقف والزكاة والتمويل الجماعي ((ابن عاشور, 2001a)؛ (عمارة, 1998))
موقع الأخلاق	الأخلاق شأن شخصي خارج نظام المصالح	قيم منظمة للسوق والتمويل، وهي شرط في الشرعية والعدل ((Asutay, 2007))
دور الدولة	الدولة منظم للسوق ولا وسط أخلاقي لتوازنه	رقيب قيمي ومنظم للعدالة ومنع الاحتكار ((عمارة, 1998))

خاتمة

يظهر الفرق الجوهرى بين النظامين في كون النظام الإسلامى لا يقتصر على مبادئ أخلاقية مجردة، بل يقدم بديلاً بنيوياً قابلاً للتطبيق، يوفر التمويل دون ربا، ويضمن العدالة دون اشتراكية، وينمو الثروة دون فوائد.

هذا ما يجعل من الحاكمية الاقتصادية مفهوماً نظرياً وتطبيقياً يستحق أن يشكل بديلاً حضارياً للنماذج الرأسمالية المعولمة.

الفوائد المؤسلة في الاقتصاد الإسلامى نتيجة منع الفائدة (riba)

المقدمة

يمثل الربا في النظام المالى الرأسمالى عموداً فقرياً للتمويل، حيث توفر البنوك قروصاً مضمونة العائد على ورق زمني مستقبلي، لكنها لا تخدم نمواً إنتاجياً حقيقياً. في المقابل، يمنع الإسلام الربا منعاً قاطعاً، ليس مجرد لكونه فائدة زائدة، بل لأنه يُنشئ علاقة استغلالية مبنية على الضمان والمخاطر غير المتكافئة.

وعلى العكس، فإن منع الربا في النظام الإسلامى لم يؤدّ إلى نقص في التمويل، بل فتح آفاقاً جديدة للنمو والتوزيع والعدالة والانضباط القيمي.

الفوائد البنيوية لمنع الفائدة في الاقتصاد الإسلامي

البعد / المعيار	النظام المالي القائم على الفائدة	البديل الإسلامي بعد منع الربا
توزيع الثروة	تراكم الربح لصالح ملاك الرأس المال	تقاسم المخاطر والربح وتعزيز العدالة ((الصدر, 1982))
العلاقات المالية	علاقة دائن/مقترض مضمونة العائد	علاقات شراكة ومخاطر مشتركة ((ابن عاشور, 2001a))
نوعية النمو	نمو طفيلي معزول عن الإنتاج	نمو حقيقي مرتبط بالمشروع والاحتياج ((Asutay, 2013))
الشفافية والرقابة	صفقات معقدة وغير شفافة كالمشتقات المالية	عقود مشروعة ومراقبة شرعية مستقلة ((أبو سليمان, 1994))
أثر الأزمات المالية	هشاشة بنيوية وتفاقم الديون والفوائد	نظام متوازن قائم على التشارك والإنفاق الاجتماعي

خاتمة

ليس منع الفائدة في الإسلام معنى لحرمان النظام المالي من التمويل، بل هو تطهير للسوق من الهشاشة والاستغلال، واستعادة للمال لوظيفته الأخلاقية في العمران والعدالة.

تداعيات تحريم الفائدة على البنيان الاقتصادي المعاصر: نظرة قيمية-بنيوية

المقدمة

يمثل تحريم الفائدة (riba) في الاقتصاد الإسلامي موقفًا مبدئيًا وتأسيسيًا ينبع من رؤية قرآنية تؤمن بأن المال وسيلة للعدالة والعمران، لا أداة للاستغلال أو التراكم الطفيلي. وفي حين تشكّل الفائدة حجر الزاوية في النظام الرأسمالي المالي،

حيث تُدار السياسة النقدية والنمو من خلالها، يقترح الاقتصاد الإسلامي بديلاً قيميّاً قائماً على الشراكة وتقاسم المخاطر.

ليس التحريم مجرد مسألة تشريعية، بل يفتح باباً لإعادة هندسة البنية الاقتصادية نفسها — بدءاً من دور البنك المركزي، مروراً بالآليات المصرفية، وانتهاءً بالسيطرة السياسية لرأس المال.

الجدول التحليلي: آثار تحريم الفائدة على البنية الاقتصادية المعاصرة

المحور	الاقتصاد الرأسمالي القائم على الفائدة	الاقتصاد الإسلامي بعد تحريم الفائدة
دور البنك المركزي	يدير السيولة والتضخم بعلامة الفائدة	يدير النمو والاستقرار من خلال مؤشرات النمو الحقيقي والشراكات ((Asutay, 2013))
دور البنوك التجارية	منح قروض بفوائد مضمونة	مشاركة في المخاطر والأرباح مع العملاء ((الصدر, 1982))
المخاطر المالية	تكتسبها المنشآت الصغيرة دون مساعدة	تقسيم المخاطر يحمي الأفراد ويوزع عبء الخسارة ((ابن عاشور, 2001a))
مركزية التمويل	مركزية شديدة حول البنوك والأوامر النقدية	لا مركزية نسبية من خلال الوقف والزكاة والتمويل الجماعي
العدالة الاجتماعية	تراكم الثروة لدى مؤسسات ورأس المال فقط	الزكاة وتقاسم الربح والخسارة يضمن عدم انحصار النمو في الأغنياء
التدخل في السياسة	توسع نفوذ رأس المال في القرار السياسي	لا يملك أصحاب المال ضمانات، والمشروع هو مركز القيمة

تحليل بنيوي-قيمي

يؤدي منع الفائدة إلى زعزعة مبدأ "الضمان المطلق لرأس المال"، ويحول النشاط الاقتصادي من علاقات دائن/مدين إلى شراكات إنتاجية. هذا التحول لا يمنع فقط هيمنة رأس المال على الفقير، بل يعيد التوازن إلى الاقتصاد عبر:

- إدماج القيمة الأخلاقية في العلاقة التعاقدية؛
- تقليص مركزية القرار النقدي وإحلال مؤشرات حقيقية للنمو بدل المؤشرات النقدية المجردة؛
- منع تراكم الثروة في يد نخبة مالية، تنفيذًا لقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: 7).

وقد أشار محمد باقر الصدر في اقتصادنا ((الصدر، 1982)) إلى أن الغاء الفائدة ليس فقط تحريراً لممارسة، بل تحريراً لبنية النظام من التمرکز، وإعادة توجيه التمويل نحو "المشروع" لا "الضمان". ويؤكد ((Asutay, 2013)) أن الاقتصاد الإسلامي ليس فقط نظامًا تمويليًا بل هو نظام أخلاقي-اجتماعي قائم على العدالة والقيم.

خاتمة

لا يمثل تحريم الفائدة في النظام الإسلامي حرمانًا من أدوات الاقتصاد الحديث، بل يمثل فرصة لإعادة تصميم هذه الأدوات لتكون خادمة للإنسان، لا متسلطة عليه. وهو تحول من "اقتصاد التملك" إلى "اقتصاد الاستخلاف"، ومن "نمو المؤشر المالي" إلى "نمو القيمة المجتمعية".

الاستثمار المضاربي في قطاع التقنية: دروس من وادي السيليكون لبناء نموذج إسلامي للنمو والانضباط المالي

المقدمة

يُعد قطاع التقنية في الولايات المتحدة أحد أسرع القطاعات نموًا وأكثرها جذبًا لرأس المال في العقود الأخيرة، ولا سيما من خلال ما يُعرف بتمويل المشاريع الناشئة عبر رأس المال المغامر (Venture Capital). وتُبين التجربة الأمريكية في

وادي السيليكون أن نجاح هذا القطاع لم يكن نابغاً من الاعتماد على القروض البنكية التقليدية بفوائد ربوية، بل من تبني آليات استثمارية تشبه إلى حد كبير صيغة "المضاربة" في الفقه الإسلامي.

إذ يعتمد رأس المال المغامر على مساهمة المستثمرين (أفراداً أو صناديق) في تمويل الشركات الناشئة، مع تحمّل جزء كبير من المخاطر، مقابل نسبة من الأرباح في حال النجاح. ومن اللافت أن هذه الصيغة تُحفّز المستثمر على المتابعة النشطة، والتوجيه الاستراتيجي، والدعم التنفيذي، وهي كلها عناصر جوهرية لرفع نسب النجاح وتقليل نسب الإخفاق.

من هنا، تُطرح هذه الورقة لاستكشاف مدى إمكانية نقل هذا النموذج إلى البيئة الإسلامية، وتطويره ضمن إطار تشريعي-أخلاقي متكامل، يجمع بين فاعلية الأداء ورسوخ القيم.

المقارنة التحليلية: رأس المال المغامر والمضاربة الشرعية

المصدر الأكاديمي	المضاربة في النظام الإسلامي	النموذج الرأسمالي الغربي (Venture Capital)	المعيار
Gompers & Lerner, 2004; (الصدر, 1982))	مال المضارب من صاحب رأس المال مقابل عمل المضارب	المستثمر الملاك + الصناديق المغامرة	مصدر التمويل
((ISRA, 2012); ابن عاشور, 2001a))	قسمة الربح فقط، والخسارة على صاحب المال فقط (إلا في حالة تعدّد)	تقاسم أرباح وتقاسم المخاطر	آلية الربح /الخسارة

الرقابة والتوجيه	نشاط مكثف من قبل المستثمر لمراقبة ودعم الشركة	يمكن تفعيله مع فقه العرف والعقود التشاركية	((Asutay, 2013); أبو سليمان, 1994))
أثره على الاقتصاد	نمو المشروعات المبدعة وتوليد الوظائف	يعمق قيم الإنفاق في الحلال وتشغيل الأموال في الإنتاج	((الصدر, 1982; Asutay, 2013))

هذا التشابه البنيوي بين المضاربة الإسلامية ورأس المال المغامر، يدفع بعض الباحثين إلى اعتبار الأخير مثالاً عملياً على إمكانية الاستثمار دون الحاجة إلى الفائدة الربوية، كما يوضح عبد الحميد أبو سليمان في نقده للمنظومات الاقتصادية المستوردة ((أبو سليمان, 1994))، وكذلك Mehmet Asutay الذي يرى في الاقتصاد الإسلامي "نموذجاً أخلاقياً متجذراً في التوازن بين الفرد والمجتمع" ((Asutay, 2013)).

فرص التطبيق في البيئة الإسلامية

لتطبيق أنموذج شبيه برأس المال المغامر ضمن المنظومة الإسلامية، يمكن اعتماد الخطوات التالية:

1. إنشاء صناديق مضاربة تشاركية، تُؤسّس على قاعدة الشفافية والعقد المكتوب، وتدار من طرف ثالث مهني متخصص.
2. ربط تلك الصناديق بمراكز دعم تقني وتشغيلي، لضمان الإشراف الاستثماري وليس المالي فقط.
3. تشجيع فقه المؤسسات على تطوير العقود الحديثة التي تسمح بدخول أكثر من شريك في المضاربة.
4. صياغة بيئة قانونية واقتصادية محفزة تُشجّع الأفراد على استثمار مذكراتهم في الإنتاج بدل الاكتناز أو الاستهلاك.

5. تفعيل أدوات التزكية مثل الزكاة والوقف، لتمويل المشاريع ذات الطابع الاجتماعي أو الابتكاري.

وفي هذا السياق، يُمكن الرجوع إلى أنموذج "Y Combinator" الأمريكي الذي يمنح تمويلًا مبدئيًا بسيطًا مقابل حصة محدودة من الشركة الناشئة، مع تقديم إرشاد تقني وإداري متواصل. وقد أثبت هذا الأنموذج فاعليته في إنتاج شركات كبرى مثل Dropbox و Airbnb. ولو تم تكييف هذا الأنموذج ضمن قواعد المضاربة الشرعية، لأمكن إنشاء مؤسسات مشابهة في البيئة الإسلامية.

الانعكاسات على البنية الاقتصادية والقيمية

إن تبني أنموذج تمويلي قائم على المضاربة لا يُقدّم فقط بديلًا شرعيًا للفائدة، بل يعيد بناء العلاقة بين رأس المال والعمل على أساس من:

- تقاسم المخاطر والربح، ما يعزّز العدالة الاجتماعية ويمنع التراكم الاحتكاري.
- تشغيل الأموال في الابتكار لا في الإقراض، مما يرفع من كفاءة الاقتصاد الكلي.
- تحقيق الانضباط المالي، لأن المستثمر لا يمنح التمويل إلا بعد دراسة معمقة ومراقبة حثيثة.
- إعادة تشكيل العلاقة بين المستثمر والمجتمع، من خلال إدماج القيم والمقاصد في منظومة التمويل.

وقد أشار محمد باقر الصدر في اقتصادنا إلى أهمية الربط بين الأخلاق والاقتصاد، قائلاً إن "كل انحراف في المال إنما يبدأ من انفصال القيم عن الفعل الاقتصادي" ((الصدر، 1982)).

الخاتمة

تقدّم تجربة وادي السيليكون في رأس المال المغامر فرصة استثنائية لإعادة بناء الأنموذج الإسلامي التمويلي على أسس عملية ناجحة عالميًا، شرط أن يُعاد تكييفها ضمن المنظومة الشرعية والقيمية. فليس الهدف مجرد نقل التجربة، بل إحياؤها بقيم الشفافية والتكافل والتزكية، وهو ما يحتاج إلى تكاتف بين الفقهاء،

والخبراء الماليين، والمبتكرين.

خلاصة الفصل: نحو صناعة النموذج الاقتصادي الإسلامي الحداثي

بناءً على ما تقدّم في هذا الفصل من تحليل للسياق الحداثي العالمي، وتقييم للتجارب الإسلامية المعاصرة، وتشخيص للقصور المنهجي في التعامل مع النظام الرأسمالي، يتّضح أنّ بناء النموذج الاقتصادي الإسلامي الحديث المتصوّر لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة تأسيس علمي ومعرفي عميق في بنية العلوم الاجتماعية الإسلامية.

إنّ المشروع المقترح يتطلّب على نحو ضروري:

- بنية تحتيّة علميّة اجتماعيّة إسلاميّة تقوم على منهجيّة استنباطية/استقرائية، تُزاوج بين التأصيل الشرعي والتحليل التجريبي.
- أنموذجاً مفاهيمياً متكاملاً يتضمّن:
- مفاهيم تأسيسيّة أصيلة،
- نظريّات اجتماعية واقتصادية متمحورة حول الإنسان باعتباره مستخلفاً،
- آليّات وآدوات تحليلية قابلة للتطبيق في الواقع،
- وأنموذجاً أخلاقياً ومعرفياً بديلاً يتجاوز الثنائية الغربية بين القيم والمصلحة، والسيادة والحق.

ولتحقيق ذلك، لا بد من الانخراط في إنتاج إطار معرفي إسلامي جديد داخل السياق الحداثي، لا خارجه، يُعيد ترتيب العلاقة بين العلم والدين، بين الاقتصاد والأخلاق، وبين الفرد والمجتمع، وبين الدولة والأمة.

وفي هذا الإطار، تُشكّل سلسلة "منهاج العلوم الاجتماعية الإسلامية"، إلى جانب أنموذج "الحداثة: تعارف وعُمران"، مشروعاً تأسيسياً متكاملاً يهدف إلى وضع الأسس المعرفية والمنهجية الأولى لبناء النموذج الاقتصادي الإسلامي الحداثي المنشود. ويقوم هذا المشروع على إعادة تأصيل المفاهيم، وتقعيد النظريّات،

وتطوير الأدوات التحليلية، ضمن إطار حضاري إسلامي جامع، قادر على التفاعل النقدي البناء مع تحديات العصر، واستئناف إنتاج العلوم الاجتماعية والاقتصادية من منطلق إسلامي أصيل يدمج بين الفاعلية التاريخية والمرجعية القيمية.

توصيات استراتيجية لتفعيل النموذج الاقتصادي الإسلامي المقترح

1. إعادة تأسيس العلوم الاجتماعية الإسلامية:

بناء مناهج معرفية ومنهجية جديدة تتجاوز الاستيراد من المدارس الغربية (الوظيفية، الرأسمالية، السلوكية...)، وتُؤَصِّل لعلم اجتماع واقتصاد سياسي إسلامي قائم على الاجتهاد الفقهي والاستنباط المقاصدي والاستقراء العلمي والتجريبي.

2. تحويل المفاهيم القيمية إلى أدوات تطبيقية:

تطوير مؤسسات وآليات تنفيذية تستند إلى مفاهيم كالزكاة، الوقف، الشفافية، الشورى، التكافل، لتصبح نظم تشغيل فعّالة وليس مجرد شعارات رمزية.

3. نقد المنهجيات الشكلانية في التعليم الاقتصادي:

مراجعة مناهج كليات الاقتصاد الإسلامي التي تقتصر على فقه المعاملات، وإدماج المفاهيم الاقتصادية، والنظرية الاجتماعية، والعلوم السلوكية، وتحليل النماذج الرأسمالية المقارنة.

4. إطلاق منصات بحثية عابرة للتخصصات والحدود:

تأسيس مراكز بحثية تجمع بين الفقهاء، الاقتصاديين، علماء الاجتماع، المهندسين، وخبراء النمذجة الكمية، لإنتاج فكر مؤسسي متكامل بدل الاجتهاد الفردي المتقطع.

5. إعادة الاعتبار للوقف باعتباره رافعة اقتصادية مجتمعية:

تمكين المجتمعات المحلية من بناء شبكات تكافل وتمويل ذاتي عبر إعادة تفعيل مؤسسات الوقف، وربطها بأنظمة الصحة والتعليم وسوق العمل.

6. التأسيس لمفهوم "السيادة الاقتصادية القيمية":

تحرير الفكر الاقتصادي الإسلامي من التبعية للبنك الدولي، وصندوق النقد، ومؤشرات التنمية الغربية، واستبدالها بمؤشرات تقوم على تحقيق الكفاية والعدالة والعمران.

7. تبني النموذج في جامعات رائدة كمناهج دراسية وتطبيقات بحثية:

إطلاق برامج ماجستير ودكتوراه متخصصة في "الاقتصاد الإسلامي المعرفي"، "التمويل التكافلي"، "حوكمة الشريعة الاقتصادية"، مع مشاريع تخرج مرتبطة بالواقع المحلي.

القسم الخامس: المقاصد

تمثّل المقاصد الغاية الكبرى التي تنتظم من أجلها البنى، وتنشكّل في ضوئها الوظائف، ويُعاد بها توجيه التعارف والعمران من مجرّد انتظام ماديّ إلى مشروع حضاريّ يحمل رؤية وغاية ومعنى. وإذا كانت الفصول السابقة قد تناولت بنية المجتمع من حيث التكوين والسياق والحاكميّة والتفاعل، فإنّ هذا القسم الخامس يُسلط الضوء على **المقاصد الكلّية الحاكمة**، بوصفها الإطار الجامع الذي يربط بين التكوين النظري والتفعيل الواقعي، ويمنح المشروع الإسلامي الحديث عمقه الغائيّ وأساسه الأخلاقيّ والمعرفيّ.

ينقسم هذا القسم إلى أربعة فصول، يبيّن كلّ منها مقصدًا تأسيسيًا من مقاصد الاستخلاف في ضوء التصرّو القرآني:

- يبدأ الفصل السابع والعشرون بـ **المقصد المعرفي**، مبينًا كيف أنّ العلم ليس ترفًا ولا وسيلة ماديّة، بل قيمة استخلافيّة تؤهّل الإنسان للقيام بوظيفته في التزكية والتعارف والعمران.
- ويُعالج الفصل الثامن والعشرون **المقصد الأخلاقي**، عبر تحليل البنية القيميّة التي يفترض أن تحكم سلوك الإنسان، وتؤسّس لتزكيته وتفاعله مع الجماعة ضمن نظام قيميّ إسلاميّ.
- ثم يأتي الفصل التاسع والعشرون ليقدم **المقصد الاجتماعي**، بوصفه تجسيدًا عمليًا لقيم التعارف والعدالة والتكافل والتآلف، مبينًا كيف تتحوّل المفاهيم القرآنيّة إلى بنية اجتماعية متماسكة.
- ويُتّوج القسم بالفصل الثلاثين، الذي يؤصّل **المقصد الحضاري**، باعتباره الذروة التي تتكامل فيها المقاصد جميعًا، وتتحقّق فيها

وظيفة الأمة الوسط الشاهدة على الناس، عبر بناء أنموذج حضاري متكامل جامع بين التوحيد والعمران، وبين الوحي والواقع.

يُقدّم هذا القسم بذلك الإطار الغائي للمجتمع الإسلامي، ويؤسّس لرؤية منهجية تستأنف مقاصد الإسلام الكبرى من داخل الواقع المعاصر، لا عبر الانعزال عنه، ولا الذوبان فيه.

الفصل 27: المقصد المعرفي: ترسيخ العلم كقيمة استخلافية

المقدمة:

في خضمّ التحوّلات الكبرى التي يعيشها العالم المعاصر، وبين تحدّيات التشييء المادي للإنسان، وتسليع المعرفة، وعلمنة المقاصد العلميّة، تبرز الحاجة الملحة إلى إعادة بناء تصوّر الإسلامي للعلم والمعرفة على أسس قرآنيّة وأخلاقيّة متينة. إنّ هذا التصرّو لا يستمدّ مشروعيّته من الإنجاز التقني أو الهيمنة المعرفيّة، بل من ارتباطه الجوهرى بمقصد التوحيد والاستخلاف والتزكية. فالعلم في الرؤية الإسلاميّة ليس مجرد أداة للسيطرة أو الإنتاج، بل هو تكليف وجودي، وأمانة حضاريّة، ووظيفة استخلافية.

ينطلق هذا الفصل من تأصيل المقصد المعرفي كمرتكز محوريّ في مشروع النهضة الإسلاميّة الحديثة، ويحلّله على أربعة مستويات مترابطة:

- **على مستوى الفرد:** حيث تتجلى المعرفة كوظيفة تكوينيّة تسهم في تزكية النفس وتفعيل الإرادة الحرّة وتنمية العقل الخاشع، بوصفها شرطًا للاستخلاف وميزانًا للمسؤوليّة.

- **على مستوى الجماعة:** حيث يُبنى المجتمع المسلم بوصفه مجتمعًا معرفيًا، قائمًا على تبادل العلم وتكامل التخصّصات، وتسخير المعرفة لتحقيق التكافل والعدل والنهضة، لا بوصفها سلعة أو امتيازًا نخبويًا.

- **على مستوى العلوم:** حيث تُستعاد خصائص العلوم الإسلاميّة التي نشأت في ظلّ الوحي، وارتبطت بالقيم القرآنيّة ومقاصد الشريعة، وأسست منهجيات تجريبيّة واستقرائيّة رائدة في خدمة الإنسان والعمران، لا في تسليعه أو اختزاله.

- **على مستوى العلوم التجريبية والاجتماعية:** حيث يتناول الفصل نقد الانفصال بين القيم والعلم في الحداثة، ويوثق كيف تحوّل العلم الغربي إلى قوّة مفصولة عن الأخلاق، أدّت إلى أزمة بيئية، ونفسية، وروحية، بينما بقي العلم الإسلامي مؤطّراً بمقصد التزكية والاستخلاف والتكامل بين العقل والوحي.

كما يعرض الفصل الأزمات المنهجية التي تعاني منها العلوم الاجتماعية الإسلامية المعاصرة، نتيجة استيراد النماذج الغربية دون تأصيل، ويقدم مقترحاً لتأسيس علم معرفي-اجتماعي بديل، يستند إلى مفاهيم التوحيد والعبودية والمقاصد والهداية والفساد والإصلاح.

إنّ ترسيخ المقصد المعرفي في بنيان الحضارة الإسلامية الحديثة، ليس مشروعاً إصلاحياً قطاعياً، بل هو جوهر المشروع الحضاري بأكمله، إذ يُعيد للعلم وظيفته التزكوية-العمرانية، ويُحرّر الإنسان من هيمنة التقنية والاستهلاك، ويُعيد وصل العقل بالوحي، والمعرفة بالمقصد، والفعل بالمآل.

المقصد المعرفي:

على مستوى الفرد:

ترسيخ العلم بوصفه قيمة استخلافية؛ فالمعرفة ليست ترفاً ذهنياً، بل هي وظيفة وجودية، وأمانة إلهية، ومسؤولية تكوينية تؤهل الإنسان للقيام بدوره في التزكية والعمران والتكافل.

على مستوى الجماعة:

تكوين مجتمع معرفي يقوم على العلم كقاعدة بنيوية، لا كأداة نفعية فقط، ويجعل من تبادل المعرفة وتكاملها أساساً للتماسك والتقدم والنهضة.

على مستوى العلوم:

لقد كانت الحضارة الإسلامية رائدة عالمية في العلوم والمعرفة لأكثر من عشرة قرون، وأسست العشرات من العلوم التي شكّلت البنية العقلية للإنسانية في عصور ازدهارها. واليوم، آن الأوان لأن تستعيد الأمة الإسلامية خصوصيتها الحضارية في نظرتها الرسالية للعلم، فتعيد توجيه البحث والاكتشاف والتفكير نحو خدمة الإنسان، وإعمار الأرض، وتحقيق التوحيد.

على مستوى العلوم التجريبية:

لقد كان للمسلمين السَّبق في ابتكار المنهج العلميِّ التجريبي القائم على الملاحظة الدقيقة، والفرضية، والتجربة، والاستنتاج، والذي شكّل القاعدة المنهجية لنهضة العلوم الطبيعية. وقد انتقلت هذه المنهجية إلى الغرب من خلال الترجمة والتفاعل الحضاري، ولكنَّ الغرب تبنّى العلم مفصلاً عن قيمه التأسيسية القرآنية والأخلاقية التي شكّلت سياجه الضابط في الحضارة الإسلامية. وكانت النتيجة نشوء منظومة حضارية رأسمالية متفلّنة من كلّ مبدأٍ قيميٍّ أو ضابطٍ أخلاقيٍّ، فجعلت من العلم أداةً لهيمنة، ومن التقنية وسيلةً للسيطرة، ومن الإنسان مادةً للاستهلاك. ولعلَّ هذا الانفصال بين العلم والقيم هو من أعمق التحديات الوجودية التي تواجه الحداثة المعاصرة، وسببٌ مباشرٌ في أزمتها البيئية، والاجتماعية، والنفسية، والروحية.

على مستوى العلوم الاجتماعية:

يُعدّ انفصال العلوم الاجتماعية عن قيمها التأسيسية من أعقد التحديات التي تواجه العلوم الإسلامية المعاصرة. ذلك أنّ العلوم الاجتماعية الغربية نشأت في سياق حدثيٍّ ماديٍّ وعلمانيٍّ، يفصل بين المعرفة والقيم، ويرتكز على تصوّرات وضعيّة للإنسان والمجتمع والتاريخ، كما تُجسّده أعمال أوغست كونت وإميل دوركايم وماكس فيبر. وقد انعكست هذه الفلسفة على بنية المفاهيم والنماذج التحليلية، فتَمَّ اختزال الإنسان إلى كائن اجتماعي-اقتصادي، تُفسّر أفعاله خارج إطار المقاصد، والتكليف، والعبودية، والتركية.

في المقابل، تُعاني العلوم الإسلامية الاجتماعية من أزمة تأصيل ومنهجية، بسبب استيرادها للأطر المعرفية الغربية دون إعادة تفكيكها وتأسيسها على مرجعية قرآنية-قيمية. وقد نبّه عددٌ من الباحثين إلى هذا التحدي، مثل طه عبد الرحمن وفهمي جدعان وإسماعيل راجي الفاروقي، الذين دعوا إلى استعادة المفاهيم التأسيسية من القرآن والسنة كمدخل لإعادة بناء العلوم الاجتماعية على قاعدة التوحيد والتعارف والاستخلاف والتزكية.

ولذلك، فإنَّ التحدي الأكبر يتمثّل في تطوير منهجية قرآنية معرفية-اجتماعية قادرة على إنتاج علم اجتماع بديل، يُفسّر الظواهر لا فقط كنتائج لقوى مادية، بل كمجالٍ لصراع بين القيم والفساد، الإيمان والجهل، الهداية والضلال، كما تُصوّره البنية الأخلاقية-القصدية للإنسان في التصوّر الإسلامي.

المقصد المعرفي للفرد المسلم في عصر الحداثة:

نحو تأصيل قرآني-حضاري في سياق صناعة الحضارة الإسلامية الحديثة

في ظلّ التحديات الوجودية التي تطرحها الحداثة الغربية، يجد الفرد المسلم نفسه أمام سؤال جذري: ما دور المعرفة في هويتي ووجودي ووظيفتي في هذا العالم؟

إنّ التحوّلات العميقة في أنماط التفكير، والبُنى الاجتماعية، وأنظمة القيم، لم تترك للفرد المعاصر كثيرًا من الثوابت التي يمكن أن يستند إليها. ومع تصاعد التكنولوجيا، وعلمنة المعرفة، وتشبيء الإنسان، باتت الحاجة ملحة إلى إعادة تأصيل "المقصد المعرفي" للفرد المسلم، من منظور قرآني حضاري، بوصفه أحد أعمدة مشروع صناعة الحضارة الإسلامية الحديثة.

تُحلّل هذه الدراسة المقصد المعرفي في ضوء الرؤية القرآنية التكوينية-التكليفية، وتبيّن موقعه من وظائف الاستخلاف، وتستعرض السبل التربوية والمؤسسية لتحقيقه في العصر الراهن.

أولاً: تأصيل قرآني لمفهوم "المقصد المعرفي"

1. المعرفة تكليف لا ترف

تدلّ آيات كثيرة في القرآن الكريم على أنّ المعرفة ليست تكديسًا للمعلومات أو ترفًا ذهنيًا، بل وظيفة تكوينية مرتبطة بالاستخلاف، كما في قوله تعالى:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]

وقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28].

هذان النصان يُقرران أنّ العلم هو مقدّمة للخلافة، ووسيلة للهداية، ومحكّ للتقوى، مما يجعله مقصدًا أخلاقيًا-وظيفيًا لا ماديًا أو نخبويًا.

2. المقصد المعرفي جزء من منظومة المقاصد الكبرى

تشير الأدبيات الإسلامية التراثية والمعاصرة إلى أنّ حفظ العقل أحد مقاصد الشريعة الخمسة ((الغزالي، 1993)؛ (ابن عاشور، 2001b))، لكنّه لا يُختزل في الحفاظ البيولوجي أو الحذر من المخدّرات، بل يشمل تحقيق التكوين المعرفي الأخلاقي للإنسان، بما يجعله أهلاً للاجتهاد والفهم والتمييز، ويسهم في إنضاج الفعل الحضاري الجماعي ((عبد الرحمن، 2006a)).

ثانيًا: مظاهر أزمة المقصد المعرفي في عصر الحداثة

1. علمنة المعرفة وتفريغها من الغاية

في المنظومة الحداثيّة الغربية، أصبح العلم محايدًا قيميًا، يُطلب لذاته أو لمنافعه، دون اعتبار لغاياته أو توجيهه الأخلاقي، كما أشار ماكس فيبر في وصفه لـ "نزع السحر عن العالم" ((Weber, 1949)). وهذا ما ولّد "عقلًا أداتيًا" يخدم القوة والربح، لا الحقيقة والخير ((Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)).

2. تشييء المتعلّم وتحويل التعليم إلى صناعة سوقيّة

تحوّلت مؤسسات التعليم إلى منصّات لإنتاج "رأس المال البشري"، بدل تكوين الإنسان الزاكيّ الفاعل، مما أدّى إلى اغتراب معرفي وأخلاقي، حيث لا يُسأل الطالب عمّا يفيد روحياً أو يعمر به الأرض، بل عمّا يُدخله سوق العمل.

3. انفصال العقل المسلم عن مرجعيّته القرآنية

رغم اتساع مساحة التدوين في المجتمعات المسلمة، إلا أنّ المعرفة غالبًا ما تُنتج أو تُستهلك ضمن أطر غربيّة أو وظيفيّة، دون اعتبار لـ "الحقّ" و "الهداية" و "النّيّة" كمعايير محورية، كما حدّر طه عبد الرحمن من ظاهرة "الاستلاب المعرفي" ((عبد الرحمن، 2006a)).

ثالثًا: المقصد المعرفي للفرد المسلم في سياق صناعة الحضارة

1. تكوين الذات العالمّة التزكويّة

يبدأ المقصد المعرفي في الإسلام من فكرة أن العلم وسيلة لتزكية النفس،

وتكوين الفهم الصحيح، واتخاذ القرار الأخلاقي، كما في قوله تعالى:

﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [الجمعة: 2].

فالفرد المسلم لا يُطلب منه أن "يعرف" فحسب، بل أن يُزَكِّي نفسه بالعلم، وأن يُنَمِّي وعيه بالعالم ليكون فاعلاً فيه على هدى.

2. المعرفة بوصفها وسيلة للاستخلاف والعمران

يرتبط المقصد المعرفي بمهمة الاستخلاف:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

وهذا يُحمّل الفرد مسؤولية إتقان العلم لا لأجل ذاته، بل من أجل خدمة الإنسان، وحماية البيئة، وإقامة العدل، وتقديم البدائل.

3. التحول من المستهلك المعرفي إلى المنتج الحضاري

في المشروع النهضوي الإسلامي، يصبح المقصد المعرفي للفرد هو التحول من التلقي إلى الإنتاج، من التقليد إلى الإبداع، من الاستهلاك إلى المبادرة. وهذا يقتضي تربية معرفية تعاونية-تزكوية، لا تنافسية-أدائية.

رابعاً: سبل تحقيق المقصد المعرفي للفرد المسلم في عصرنا

1. إصلاح المنظومة التربوية نحو الغايات الأخلاقية

ينبغي إعادة هيكلة التعليم حول المقاصد الكبرى، بحيث يُدمج كل تخصص علمي (طب، اقتصاد، سياسة، تقنية) بغايته الأخلاقية والإنسانية، كما دعا أبو سليمان والفاروقي إلى "إسلامية التخصصات" ((الفاروقي، 1982a)؛ (أبو سليمان، 1994)).

2. تفعيل القراءة القرآنية الوجودية

لا بدّ من نشر نماذج معرفية تُعيد الإنسان إلى القرآن كنصّ تأسيسي للفهم والوعي، لا كنصّ شعائري فقط، بحيث يُستخرج منه معنى الإنسان ومراده وموقعه في التاريخ والكون، كما وضح الميزان للطباطبائي ((الطباطبائي، 2006)).

3. تمكين الأفراد من إنتاج المعرفة والتفكر التفسيري

لا تُبنى النهضة على الحفظ والتكرار، بل على التحليل، والتأويل المقاصدي، وربط العلم بالواقع. وينبغي تعزيز البحث الفردي، والكتابة، والنقاش المجتمعي، لاجتثاث ثقافة الاستهلاك المعرفي وإحياء ثقافة الاستخلاف العلمي.

خاتمة

لا يمكن أن يُفهم أو يتحقق المقصد المعرفي للفرد المسلم اليوم إلا ضمن مشروع حضاري متكامل يُعيد موضوعة المعرفة في قلب الإنسان، لا في أطراف السوق. وفي ظل التحديات التي فرضتها الحداثة المادية، والتقنية اللا-أخلاقية، والتعلم الموجه بالنعفة، يجب أن نعود إلى القرآن، لا فقط بوصفه مرجعاً عقدياً، بل بوصفه بنية معرفية لبناء الإنسان الجديد: الزاكي والواعي والفاعل والمعمّر.

المقصد المعرفي للجماعة المسلمة في عصر الحداثة:

نحو إعادة بناء جماعي للحضارة الإسلامية على أساس العلم القيمي

تشكّل المعرفة في الرؤية الإسلامية مقوّمًا مركزيًا في بناء الجماعة، لا باعتبارها مجرد أداة للوظيفة، بل بوصفها حاملاً للمعنى، ووسيلةً للتركية، وأداةً للاستخلاف والعمران. وفي عصر الحداثة - حيث تمّ تفكيك البنى الجماعية لصالح الفردانية، وتحييد المعرفة عن مقاصدها الأخلاقية - بات من الضروري إعادة تأصيل "المقصد المعرفي للجماعة المسلمة" بوصفه مرتكزاً حضارياً تأسيسياً في مشروع النهضة الإسلامية المعاصرة.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل المقصد المعرفي للجماعة المسلمة من منطلق قرآنيّ وقيميّ، وبيان أبعاده الاجتماعية والمؤسسية والتكافلية، مع اقتراح آليات عملية لتحقيقه في سياق الحداثة المعرفية والتحول العالمي نحو اقتصاديات ومجتمعات المعرفة.

أولاً: تأصيل قرآني للمقصد المعرفي الجماعي

1. العلم كوظيفة جماعية

تُقرّر نصوص الوحي أنّ طلب العلم وتعليمه ليسا مسؤولية فردية فقط، بل واجب جماعي، كما في قوله تعالى:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: 122].

فالنّفَر هنا جماعي، والتعليم مشترك، والمقصد تكويني للحفاظ على توازن المجتمع معرفياً وروحياً ((ابن عاشور، 2001b)).

2. الوظيفة الاجتماعية للعلم: التزكية والإعمار

لا يفهم العلم في القرآن بوصفه معزولاً عن البناء المجتمعي، بل هو وسيلة لتزكية الجماعة وتفعيل العمران الاجتماعي:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2].

وقد اعتبر مالك بن نبي أنّ الجماعة الأمّية لا يمكن أن تنهض إلا حين يتحوّل العلم إلى قيمة اجتماعية بنويّة، لا إلى أداة استهلاكية ((بن نبي، 1986)).

ثانياً: مظاهر تفكك المقصد المعرفي الجماعي في عصر الحداثة

1. فردنة المعرفة وتفكك الروابط التعليمية

أدّت الحداثة إلى تفتيت الروابط الاجتماعية حول المعرفة، عبر تحويل التعلّم إلى مشروع فردي مصلحي، بعيداً عن البناء التعاوني والجماعي الذي ميّز الحضارة الإسلامية ((Bauman, 2013b)). أصبح التعليم وسيلة للترقي الشخصي، لا لتكوين مجتمع متعلم.

2. تحييد القيم من المؤسسات التعليمية

تعمّق علمنة المؤسسات الأكاديمية أدّى إلى فصل المعرفة عن القيم، وإقصاء الإطار الرسالي من وظائف التعليم. وهذا التحييد جعل الجامعات الإسلامية أقرب إلى نظيراتها الغربية في البنية، وإن بقيت مختلفة في بعض الشعارات ((Nasr, 2005)).

3. احتكار المعرفة وإنتاج نخبة منعزلة

تحوّل بعض حَمَلَة العلم إلى نُخَبٍ مغلقة، تحتكر المعرفة عبر مصطلحات معقّدة وممارسات فصلية، تُقصي العامة ولا تتفاعل مع احتياجات المجتمع، ما يناقض مقاصد تداول العلم وتكافله الذي جسّدته "المجالس العلمية"، و"الوقف التعليمي"، و"الحسبة المعرفية" في التاريخ الإسلامي.

ثالثاً: معالم المقصد المعرفي للجماعة المسلمة في المشروع الحضاري الإسلامي

1. تكوين مجتمع معرفي قيمى

يتمثّل المقصد المعرفي للجماعة المسلمة في بناء مجتمع متعلّم، يجعل من العلم بنية اجتماعية تأسيسية، لا مجرد وسيلة نفعية. ويستند هذا المجتمع إلى أربعة أركان:

- المعرفة التشاركية: حيث يُنظر إلى العلم كحقٍّ وواجب جماعي، لا كاحتكارٍ نخبوي.
- القيم التوجيهية: تُربط المعرفة بمقاصد التزكية والحقّ والعدل.
- المؤسسات المعرفية الوقفية: لضمان الاستقلال عن السوق والدولة.
- التمكين المجتمعي بالتعلّم: لجعل كل طبقات المجتمع شركاء في إنتاج وتداول المعرفة.

2. العلم كوسيلة تماسك اجتماعي

حين تتكامل المعرفة بين الأفراد والطبقات والمؤسسات، تصبح عامل تماسك لا تمييز. في المجتمع الإسلامي التراثي، ساهمت حلقات العلم والمجالس المسجّدية في تماسك النسيج الاجتماعي وتداول الحكمة والفتوى.

3. المعرفة كقوة حضاريّة بديلة

إنّ الجماعة المسلمة حين تُعيد تنظيم نفسها حول المقصد المعرفي، تُنتج

أنموذجاً حضارياً مستقلاً عن المركزية الغربية. وهذا ما يُعبّر عنه إسماعيل راجي الفاروقي بـ"إسلاميّة المعرفة"، أي إخراج المعرفة من بنيتها الهيمنية المادية، وردّها إلى منظومة التوحيد ((الفاروقي، 1982a)).

رابعاً: كيف نحقق المقصد المعرفي للجماعة المسلمة في العصر الحديث؟

1. إعادة بناء المؤسسات على قاعدة القيم القرآنيّة

ينبغي أن تُبنى المؤسسات التربويّة والبحثيّة وفق قيم: العدل والتعارف والاستخلاف والتزكية. فكل مؤسسة لا تسهم في بناء هذه القيم، أو تقف على الحياد منها، تفقد صفتها الإسلامية مهما حملت من أسماء.

2. تفعيل آليات الوقف والتكافل العلمي

لضمان الاستقلال المالي والمعرفي، يجب إحياء الوقف التعليمي والبحثي، وربط التمويل بالمقاصد، لا بالسوق أو السلطة السياسية. وقد أظهرت دراسات مثل ((Makdisi, 1984)) كيف أنّ الوقف كان العمود الفقري للجامعات الإسلامية الأولى.

3. تمكين الجماعة من إنتاج المعرفة لا استيرادها

ينبغي تشجيع تكوين شبكات معرفيّة مجتمعيّة تنتج المعرفة محليّاً من داخل مشكلات الأمة، باستخدام أدوات تحليلية مستمدّة من القرآن والسنة، لا من المقولات الغربية فقط. ويُقترح هنا تأسيس مراكز تعارف معرفي تربط الأكاديميا بالمجتمع.

4. دمج الشباب في مشروع علمي-رسمي جامع

لا يكتمل المقصد المعرفي دون إشراك الشباب في حلقات العلم والبحث والتأليف والحوار، وجعلهم فاعلين لا متلقّين. ويمكن استلهاً أنموذج "الزوايا التعليمية" و"بيوت العلم"، وتكييفه في صيغ معاصرة.

خاتمة

لا يمكن أن يتحقّق المقصد المعرفي للجماعة المسلمة في عصر الحداثة

بوسائل وظيفية أو إصلاحات تقنية فقط، بل يحتاج إلى رؤية قرآنية-حضارية شاملة تُعيد تشكيل بنية الجماعة حول العلم كقيمة استخلافيّة-تزكويّة-عمرانيّة. إنّ إعادة توجيه الجماعة المسلمة نحو العلم القيمي الجماعي هو شرط نهوضها، وطريق تحرّرها، ومفتاح ريادتها في بناء حضارة حديثة لا تفصل بين الوحي والعقل، ولا بين المعرفة والأخلاق.

من المقصد المعرفي للجماعة المسلمة إلى السبق الإسلامي في تأسيس المنهج العلميّ التجريبي: قراءة في مسار التحوّل من الوظيفة القيميّة للمعرفة إلى بنيتها المنهجية الحضارية

يحتل "المقصد المعرفي" موقعًا مركزيًا في المشروع الإسلامي الحضاري، لا باعتباره غاية معرفية محضة، بل بصفته وظيفة استخلافيّة جماعيّة تسعى من خلالها الأمة المسلمة إلى استئناف دورها الحضاري في إعمار الأرض وتحقيق العدل وتزكية الإنسان. ومع تفكّك البنى القيميّة في عصر الحداثة، وعلمنة المعرفة، وتشبيء الإنسان، بات إحياء هذا المقصد ضرورة وجوديّة للهوية الإسلاميّة المعاصرة.

لكن المقصد القيمي للمعرفة لا يتحقّق إلا إذا تمفصل مع منهج علمي صارم، ينقل الفكرة من حيّز القيم العليا إلى حيّز الفعل المؤسسي، ومن التنظير إلى الإنتاج. وفي هذا السياق، يُعدّ السبق الإسلاميّ في تأسيس المنهج العلميّ التجريبي أنموذجاً حضارياً وأبرز تجلّ تاريخي لتفعيل المقصد المعرفي الجماعي ضمن الحضارة الإسلامية، بما يثبت قدرة الإسلام على الدمج بين الغاية الأخلاقية والوسيلة العلمية. تهدف هذه الورقة إلى توثيق هذا المسار التحويليّ المفصليّ في تاريخ المعرفة الإسلامية.

أولاً: المقصد المعرفي الجماعي كمدخل حضاري

1. العلم بوصفه بنية اجتماعية ومقصداً تشاركياً

لقد بيّنت المقاربة القرآنية أن المقصد المعرفي لا يُفهم باعتباره اختياراً فردياً، بل تكليفاً جماعياً، كما في قوله تعالى:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة:

122].

هذا الفقه لا يقتصر على علوم الدين، بل يشمل كل ما يحتاجه المجتمع المسلم لتزكية أفرادهِ، وتوازن سلطاتهِ، وإعمار أرضهِ ((ابن عاشور، 2001b)).

2. إسلامية المعرفة كتعبير عن وحدة الغاية والمنهج

في مشروع "أسلمة المعرفة" كما قدّمه إسماعيل راجي الفاروقي، تمّ التأكيد على أنّ التخصصات العلمية لا يمكن أن تُترك منبّة الصلة عن التوحيد، بل يجب أن يُعاد تأصيلها أخلاقياً وقيميّاً. فالمعرفة، كما يؤكّد الفاروقي، "تبدأ من التوحيد وتنتهي إليه" ((الفاروقي، 1982a)).

ثانياً: حاجة المقصد المعرفي إلى أداة منهجية فعّالة

1. من المقصد إلى البنية: ضرورة المنهج

لا يكفي للمجتمع المسلم أن يُقرّ بالعلم كقيمة، بل يجب أن يؤسس آليّاته المنهجية المؤسّسة. وهذا ما أدركه العلماء المسلمون في القرون الهجرية الوسطى، حين فعّلوا المقصد المعرفي ضمن أدوات عقلانية-تجريبية متكاملة.

2. الوظيفة الحضارية للمنهج التجريبي في الإسلام

لم يكن المنهج العلميّ الإسلامي مجرد تقنية معرفيّة، بل كان تجسيداً لأخلاقية الشهادة، ومسؤوليّة الاستخلاف، كما عبّر عن ذلك الحسن بن الهيثم حين قال: "واجب على من يطلب الحقّ أن يجعل نفسه خصماً لكلّ ما ينقله"، وهو تصريح بوجود الحياد والصدق كقيمة منهجيّة ((Sabra, 1989)).

ثالثاً: من المقصد إلى المنهج: الانتقال التاريخي في التجربة الإسلاميّة

1. التجربة الإسلاميّة في دمج المقصد بالمنهج

في الفترة العباسية، وخصوصاً في بغداد والأندلس، انتقل المسلمون من التصوّر القيمي للعلم إلى بناء منهج تجريبي صارم يعتمد على:

- الملاحظة الدقيقة،
- فرضية منهجية،
- تجربة قابلة للتكرار،

○ واستنتاج منطقي مضبوط.

ويُعدّ جابر ابن حيّان الأب المؤسس للطريقة العلمية، وابن الهيثم في البصريات، والرازي في الطب، والبيروني في الجغرافيا، وابن النفيس في التشريح، تجسيدًا لهذا الانتقال. وقد أشار جورج سارتون إلى أن "أعظم أسماء العلم في العصور الوسطى إسلامية بلا منازع" ((Sarton, 1927)).

2. الانتقال من القيم إلى النظام المعرفي المؤسسي

لم يتوقّف الإنجاز عند الأفراد، بل تمّ تأسيس مجتمع معرفي مؤسسي عبر:

- نظام الوقف العلمي،
- بيوت الحكمة،
- المدارس النظاميّة،
- مكاتب الأوقاف،
- دور الترجمة والانفتاح المعرفي على الآخر (Gutas, 1998).

رابعًا: تأصيل المنهج التجريبي في التصور الإسلامي

1. الرؤية الكونية للعلم في القرآن

يُقدّم القرآن الكون كتابًا مفتوحًا، والعقل أداة لقراءته:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53].

وهذه الآية تُؤسّس لبنية معرفيّة تجمع بين الاستقراء والتأمّل، والتجريب والتأويل، وتُخالف النزعة الوضعية التي تفصل بين العلم والمعنى ((Nasr, 2005)).

2. المنهج الإسلامي أسبق زمنيًا ومنطقيًا

أثبتت الدراسات التاريخية ((Saliba, 2007); (Lindberg, 2010)) أنّ المنهج التجريبي ظهر عند المسلمين قبل بكون وغاليليو بقرون، وأنّ الأوروبيين بنوا على ما أسّسه المسلمون. ويُعتبر كتاب المناظر لابن الهيثم النموذج الأوّل المتكامل في صياغة منهج علمي استقرائي تجريبي.

خاتمة: من استئناف المقصد إلى إحياء المنهج

إنّ الانتقال من "المقصد المعرفي للجماعة المسلمة" إلى "المنهج العلمي التجريبي" ليس انتقالاً موضوعياً فحسب، بل هو تحوّل من الرؤية إلى البنية، ومن القيم إلى النظام. وتُشكّل التجربة الإسلامية في العصر الذهبي للإسلام أنموذجاً فريداً في دمج الغاية الأخلاقية بالوسيلة المنهجية، مما يجعلها اليوم نقطة انطلاق لتأسيس حضارة إسلامية حديثة تتجاوز التبعية، وتُعِيد بناء مشروعها العلمي-القيمي من داخل مرجعيّتها القرآنية.

السبق الإسلامي في تأسيس المنهج العلمي التجريبي:

من الجذور الحضارية إلى التفاعل مع الغرب

لا يُمكن فهم تشكّل المنهج العلمي الحديث دون تتبّع جذوره التاريخية والفكرية في الحضارة الإسلامية. لقد كان للفكر الإسلامي في العصر الذهبي للإسلام، منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، دورٌ تأسيسيّ في بناء المنهج التجريبي القائم على *الملاحظة الدقيقة والفرضية والتجربة والاستنتاج*. لم يظهر هذا المنهج فجأة في أوروبا، بل وصل إليها عبر *قنوات الترجمة والتفاعل الحضاري* من خلال الأندلس وصقلية والحروب الصليبية، بعد أن بلوره علماء مسلمون من أمثال جابر ابن حيّان والرّازي والحسن بن الهيثم والبيروني وابن النفيس.

نهدف هنا إلى توثيق هذا السبق، وبيان خصائص المنهج العلمي الإسلامي، ومسار انتقاله إلى الغرب، مع دعم الاستنتاجات بمصادر أكاديمية موثوقة.

أولاً: ملامح المنهج العلمي في الحضارة الإسلامية

1. الملاحظة الدقيقة (Observation)

اعتمد علماء المسلمين على التوثيق التفصيلي للملاحظات المرتبطة بالظواهر الطبيعية والفيزيائية. وقد برع الحسن بن الهيثم (965-1040م) في رصد الظواهر الضوئية بدقة، خصوصاً في كتابه المناظر الذي مثّل ثورة معرفيّة سبقت بعصور كتاب البصريّات لإسحاق نيوتن ((Sabra, 1989)).

2. الفرضية Hypothesis

كان المنهج يبدأ غالبًا بطرح إشكاليات عقلية تُبنى عليها فرضيات علمية، كما فعل الرازي (865-925م) في الحاوي، حيث افترض نظريات في الطب بناءً على التفاعل بين ملاحظاته السريرية ومقارنته مع نظريات الطب اليوناني ((الرازي، 2000)).

3. التجربة العلمية (Experimentation)

قدّم جابر ابن حيّان وابن الهيثم أنموذجًا رائدًا في التجربة، حيث بنى أدوات وأجرى اختبارات ضوئية موثقة لتأكيد أو نفي فرضياته، مما جعله يُلقّب بـ"أول عالم يستخدم المنهج التجريبي الصارم" ((Lindberg & Numbers, 1992)).

4. الاستنتاج (Conclusion)

كانت نتائج التجارب تُقدّم بعد تحليل نقدي يراعي الشروط التجريبية، لا بالتسليم للنصوص أو الآراء القديمة. وقد ظهر ذلك بوضوح عند البيروني (973-1048م) في دراسته لطبيعة المعادن والجيولوجيا، إذ فصل بين الملاحظات التجريبية والتقاليد الدينية أو الفلسفية ((البيروني، 2021)؛ (البيروني، 1879)؛ (البيروني، 1954)).

ثانيًا: فلسفة العلم في التصوّر الإسلامي

ينبثق المنهج العلمي في الفكر الإسلامي من رؤية عقديّة تجعل العلم سبيلًا لفهم سنن الله في الخلق، لا لمجرد التسلّط على الطبيعة. فالعلم في الإسلام مقرون بالتزكية والتكليف، كما في قوله تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53].

وهذا ما جعل العلماء المسلمين يربطون بين الاستقراء التجريبي وبين مقاصد التوحيد والإعمار، دون الوقوع في المادية المحضة كما حدث في الحداثة الغربية لاحقًا ((Nasr, 2001)).

ثالثًا: انتقال المنهج العلمي إلى الغرب

1. قنوات الترجمة

ابتداءً من القرن 12 الميلادي، بدأت أوروبا في ترجمة الكتب العلميّة الإسلاميّة، خصوصًا عبر مدرسة طليطلة للترجمة (Toledo School of Translators)، حيث تُرجم كتاب المناظر لابن الهيثم إلى اللاتينيّة باسم Alhazen's Opticae Thesaurus، وكان له أثر بالغ على روجر بيكون، ثم لاحقًا على كيبلر ونيوتن (Smith, 2001).

2. التأثير المعرفي والفلسفي

اعترف كبار مفكّري النهضة الأوروبية بالفضل العلمي للحضارة الإسلاميّة؛ كتب جورج سارتون ((Sarton, 1927)) في موسوعته *Introduction to the History of Science* قائلاً:

"إن أعظم أسماء العلم في العصور الوسطى كلها إسلاميّة: جابر، الخوارزمي، الرازي، ابن سينا، ابن الهيثم..."

وبالمثل، لاحظ David C. Lindberg و Ronald Numbers أنّ "مفاهيم الملاحظة والتجريب والفحص النقدي التي سادت في الإسلام كانت اللبنة الأساسيّة في قيام المنهج العلمي الحديث" ((Lindberg & Numbers, 1992)).

رابعًا: الفرق الجذري بين النهجين الإسلامي والغربي في التعامل مع العلم

بينما كان المنهج التجريبي الإسلامي محكومًا بمقاصد أخلاقيّة وروحيّة، وظيفته خدمة الإنسان وإعمار الأرض، تمّ تفكيك العلم عن القيم بعد الثورة العلميّة الغربيّة، ليُصبح أداة لفرض السيطرة والسيادة والنمو الاقتصادي بأي ثمن. وقد نبّه سيد حسين نصر إلى هذه القطيعة قائلاً أنّ ما جرى في الحداثة هو إقصاء المقدّس عن مجال العلم، وهو ما لم يحدث في الإسلام، حيث بقيت المعرفة ضمن دائرة التوحيد ((Nasr, 2005)).

خاتمة

ليس المنهج العلمي الحديث وليد بيئة غربية بحتة، بل هو ثمرة تراكم معرفي تأسيسي كان للمسلمين فيه دورٌ رائد لا يمكن إنكاره. إنّ استعادة هذا

المنهج القيمي المتكامل، وإعادة توجيهه نحو مقاصده الأصيلة، بات ضرورة حضارية للنهضة العلميّة الإسلاميّة الحديثة، تخرج بها من التبعية إلى الريادة، ومن التوظيف الغربي إلى التأصيل المعرفي.

العلم بلا قيم: تفكّك المنظومة الأخلاقية في الحداثة الغربية وتداعياتها الحضارية

في حين نشأ العلم في البيئة الإسلاميّة مؤطّراً بمنظومة قيمية متكاملة، ترى فيه وسيلة للتزكية والإعمار والاستخلاف، تبنّى الغرب منذ عصر النهضة العلمية علماً مفصّلاً عن القيم، مدفوعاً بنزعة مادية ونفعيّة أفضت إلى نشوء حضارة رأسمالية متفلّنة من الضوابط الأخلاقية والروحية.

تسعى هذه الدراسة إلى تفكيك هذا التحوّل المنهجي والحضاري من العلم القيمي إلى العلم الهيمني، وتوثيق آثاره في البنية الرأسمالية الحديثة، مع الاستشهاد بمراجع أكاديمية معاصرة.

أولاً: العلم في الإسلام... تكليف أخلاقي لا استحواذ مادي

ليس العلم في تصوّر الإسلامي غايةً مستقلّة، بل هو جزء من منظومة التوحيد والاستخلاف؛ فطلب العلم مقرون بنية العبادة وإعمار الأرض وفق مقاصد الشرع. وقد أكّد القرآن ذلك مراراً، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28].

حيث يربط بين المعرفة والخشية، وبين الإدراك والتقوى.

وقد أرسى العلماء المسلمون قواعد هذا العلم الأخلاقي، حيث يقول أبو حامد الغزالي أنّ العلم عبادة القلب، كما أنّ الصلاة عبادة الجوارح ((أ. ح. الغزالي، 2005)).

وقد ارتبطت هذه الرؤية بالتزكية والمقاصد والوظيفة الحضارية للعلم، كما أشار ابن رشد إلى أنّ الغرض من الفلسفة (أي العلم النظري) هو "النظر في الموجودات لأجل معرفة الصانع"، لا تسليعها أو استغلالها ((الرشيدى، 2011)).

ثانياً: التحوّل الغربي: من العلم القيمي إلى التقنية الهيمينية

1. العلم بعد الثورة العلمية

ابتداءً من القرن السابع عشر، بدأت تبلور في أوروبا رؤى جديدة للعلم تتجاوز الإطار الديني والروحي، كما عند ديكارت وغاليليو وباكون. وقد دعا فرانسيس باكون إلى "تسخير الطبيعة" من خلال المنهج التجريبي، لا معرفتها كآية من آيات الخلق، بل بوصفها "خزانة موارد" ((Bacon, 2000)).

2. العقلانية الأداتيّة

مع تطوّر الفلسفة الحديثة، أصبحت العقلانيّة تُقاس بمدى فاعليتها في السيطرة على الأشياء وتحقيق المنفعة، وفق ما سمّاه ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو بـ "العقل الأداتي" (instrumental reason)، أي استخدام العلم كأداة للضبط والسيطرة، لا للفهم أو التحرّر ((Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)).

3. العلم والتقنية بوصفهما أدوات للهيمنة

تحوّلت التقنية من وسيلة لخدمة الإنسان إلى بنية تتحكّم في الإنسان ذاته، كما تنبّه جاك إلول في كتابه المجتمع التقني، موضحاً أن التقنية لم تعد محكومة بالقيم أو الغايات، بل أصبحت تسيّر وفق منطق ذاتي منفصل ((Ellul, 1964)).

ثالثاً: النظام الرأسمالي: تسليع الإنسان وتسويق العلم

1. تحويل الإنسان إلى مستهلك

في ظلّ النظام الرأسمالي، أصبحت المعرفة سلعة، والعلم منتجاً سوقياً يُطوّر لأغراض الاحتكار والربح، كما وصف هربرت ماركيز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، حيث يُجرّد الإنسان من أبعاده الروحيّة لصالح دور وظيفي استهلاكي ((Marcuse, 2013)).

2. الاحتكار المعرفي والتقني

تتحكّم الشركات الكبرى والمؤسّسات العسكريّة في مسارات البحث العلمي، ما يؤدّي إلى اختلالات أخلاقيّة كبيرة، مثل استخدام الذكاء الاصطناعي في الحروب، وتوجيه علم الأحياء لصناعة الأسلحة البيولوجيّة، وتحوّل الطب إلى صناعة

للربح أكثر منه مشروعًا إنسانيًا.

3. الانفصال عن المقاصد والقيم

كما نبّه سيد حسين نصر، فإنّ المشكلة الكبرى في الحداثة ليست التقدّم العلمي، بل القطيعة مع القيم التأسيسية التي كانت تضبط هذا التقدّم. يقول بأنّ العلم أصبح أداة باردة تُستخدم بلا تمييز بين الخير والشر، لأنّها وُضعت في بيئة فقدت الإيمان بالمقدّس ((Nasr, 2005)).

رابعًا: المآلات الحضارية للعلم بلا قيم

1. **الأزمة البيئية العالمية:** من أبرز نتائج سيطرة التقنية غير المؤطرة قيمًا ظهور أزمة بيئية كبرى، نتيجة الاستنزاف المفرط للموارد. وقد أشار Hans Jonas في كتابه مبدأ المسؤولية إلى ضرورة إحياء الضمير الأخلاقي في التعامل مع التقنية ((Jonas, 1985)).

2. **الانهيار النفسي والروحي:** رغم التقدّم العلمي، يعاني الغرب من معدّلات قياسية في الاكتئاب والانتحار، ما يدلّ على فقدان البوصلة المعنوية في حياة الإنسان، نتيجة اختزال الوجود في المادّي والاستهلاك ((Seligman, 2004)).

3. **الاستعمار العلمي والتقني:** تُستخدم المعرفة كأداة للهيمنة على الشعوب الأخرى، عبر ما يُعرف بـ"الاستعمار المعرفي"، حيث يُفرض النموذج الغربي في الطب والزراعة والتعليم على شعوب العالم دون مراعاة السياقات المحلية أو القيم الثقافية ((de Sousa Santos, 2015)).

خاتمة: الحاجة إلى إعادة تأصيل العلم في منظومة قيمية توحيدية

لقد أدّى تفكّك العلاقة بين العلم والقيم إلى نشوء حضارة تُراكم أدوات السيطرة أكثر مما تُعمّق الوعي أو تُحرّر الإنسان. ولذا فإنّ التحديّ المعرفي الأكبر اليوم هو إعادة وصل العلم بالقيم، وإحياء النموذج الإسلامي الذي يجعل من المعرفة طريقًا للتزكية والعمران والاستخلاف، لا للتسلط والتسليع.

العلم المنفصل عن القيم والمقاصد والمآلات: التحدي الوجودي في قلب الحداثة المعاصرة

لقد قدّمت الحداثة الغربية أنموذجًا للعلم قائمًا على التحليل والتجريب والاختبار المتكرّر، مما مهّد لانفجار معرفي وتقني غير مسبوق. غير أنّ هذا الإنجاز العلمي، منذ انطلاسته في القرن السابع عشر، لم يكن مصحوبًا بمنظومة أخلاقيّة متكاملة، بل تمّ عزله - منهجيًا وفلسفيًا - عن القيم والمقاصد والمآلات، فنتج عن ذلك فراغ معنوي حوّل العلم من وسيلة لتحرير الإنسان إلى أداة للهيمنة عليه، ومن أداة للاستخلاف إلى وسيلة للاستهلاك والتشييء.

تسعى هذه الدراسة إلى تفكيك هذه الإشكالية، وبيان جذورها الفلسفية، وتجلياتها الاجتماعية والبيئية والروحيّة، من خلال تحليل نقدي مدعوم بمصادر أكاديمية محكمة، مع محاولة استكشاف آفاق استئناف علمٍ قيميّ متكامل.

أولاً: السياق الفلسفي لانفصال العلم عن القيم

1. الثورة العلمية ونشأة الحياد القيمي

مع كتاب *Novum Organum* لفرانسيس بيكون (1620)، وظهر المنهج التجريبي الحديث، بدأ التأسيس الفعلي لـ "حياد العلم" عن الأخلاق، إذ دعا بيكون إلى "قهر الطبيعة" وتسخيرها، معتبرًا أنّ وظيفة العلم هي السيطرة، لا التأمل أو التعقّل ((Bacon, 2000)). وقد مثّل هذا الطرح تحوّلًا جذريًا في فهم العلاقة بين الإنسان والعالم.

2. العقلانية الأداتيّة وتشبيء المعرفة

مع تطوّر الحداثة، لم يعد العقل يُوظّف للتمييز بين الخير والشر، بل صار يُقاس بقدرته على الإنتاج والتسليع والتحكّم. وقد أشار هوركهايمر وأدورنو ((Horkheimer, M., & Adorno, T. W., 2002)) إلى أنّ العقل الغربي الحديث تحوّل إلى "عقل أداتي" (instrumental reason)، يُجيد الوسائل دون أن يسأل عن الغايات.

3. نزع القداسة عن العالم

مع ماكس فيبر، ظهر مفهوم "نزع السحر عن العالم" (disenchantment of the world).

(the world)، حيث فقدت الطبيعة رمزيتها، وأصبح الكون مجرد مادة يُعاد تشكيلها كيفما يشاء الإنسان ((Weber, 1949)).

ثانيًا: غياب المقاصد والمآلات في العلوم الحديثة

1. المقاصد: من الغاية إلى الوظيفة

في الفكر الإسلامي، المقاصد (مثل حفظ النفس والعقل والدين والمال والنسل) تشكّل بنية غائية للمعرفة. لكن في السياق الحديث، أصبحت المعرفة تُنتج بوصفها وظيفة اقتصادية أو أداة تقانية، لا لتحقيق مقصد أخلاقي أو إنساني ((الريسوني, 2009)).

2. المآلات: غياب البعد الاستشرافي

أصبحت السياسات العلمية غير مبنية على المآلات بعيدة المدى، بل على نتائج تجريبية قصيرة الأمد، مما أدّى إلى ظهور أزمات بيئية، وأخلاقيات غير محسوبة في مجالات مثل الذكاء الاصطناعي والهندسة الوراثية ((Jonas, 1985)).

ثالثًا: تجليات الأزمة في الواقع المعاصر

1. أزمة البيئة: المعرفة بدون مسؤولية

تُعَدُّ الأزمة البيئية - من تغيّر المناخ، وانقراض الأنواع، وتلوّث البحار - أبرز مظاهر العلم المنفصل عن المآلات. لقد ركّزت العلوم الطبيعية على الاستغلال الأمثل للموارد دون اعتبار التوازن الكوني أو حقوق الأجيال القادمة ((Latour, 2004)).

2. أزمة الإنسان: المعرفة ضد الذات

رغم التقدّم الهائل في الطب والعلوم النفسية، يشهد العالم أعلى معدلات الانتحار والاكتئاب والإدمان. فالعلم - حين يُفصل عن التزكية - يُنتج كائنًا ماديًا فارغًا من المعنى ((Seligman, 2004)).

3. أزمة القيم: الحياد المزيف للعلم

ادّعت الحداثة أن العلم محايد، لكنّه في الواقع خضع للاحتكار السياسي والاقتصادي، كما في صناعة الأسلحة، أو احتكار المعرفة البيولوجية من قبل شركات الأدوية، أو توجيه الذكاء الاصطناعي لخدمة رأس المال ((Zuboff, 2023)).

رابعاً: نحو إعادة وصل العلم بالقيم والمقاصد

1. ضرورة العلم الأخلاقي

كما دعا Hans Jonas في كتابه *The Imperative of Responsibility*، فإن العلوم يجب أن تُربط بـ"أخلاقيّة الاستشراف"، لا أن تظلّ أدوات صماء ((Jonas, 1985)). والمسؤولية هنا ليست تنظيراً، بل نظام مساءلة معرفيّة وأخلاقيّة.

2. استلهام الأنموذج الإسلامي في ربط المعرفة بالتزكية

قدّمت الحضارة الإسلامية أنموذجاً متماسكاً للعلم المؤسّس على التوحيد والتزكية، حيث يُفهم العلم كأمانة وشهادة، لا كقوّة أو سلعة. كما في قوله تعالى:

﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [الجمعة: 2].

وقد جسّد هذا الأنموذج علماء مثل ابن الهيثم في البصريات، وابن النفيس في الطب، والفارابي في فلسفة العلم، حيث كانت القيم حاضرة في كل مراحل إنتاج المعرفة ((Nasr, 2005); (Saliba, 2007)).

3. المقاصد والمآلات كأساس لإعادة بناء المعرفة

يدعو المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) إلى "إسلامية التخصّصات"، أي إعادة بناء العلوم على ضوء مقاصد الشريعة وقيم الاستخلاف والتزكية والتكافل ((أبو سليمان, 1994); (الفاروقي, 1982a)).

خاتمة

إنّ فصل العلم عن القيم والمقاصد والمآلات لم يكن خطأ تقنيّاً، بل اختلالاً وجوديّاً ضرب جذور العلاقة بين الإنسان والعالم. ومع تفاقم الأزمات البيئية والاجتماعية والروحيّة، فإن إعادة وصل العلم بالأخلاق لم تعد ترفاً فلسفيّاً، بل

ضرورة حضارية وإنفاذية. ولعل المشروع الإسلامي، بما يمتلكه من بنية تكوينية-قيمية-غائية، قادر على أن يُعيد تعريف وظيفة العلم، من أداة للسيطرة إلى وسيلة للهداية وال عمران.

المسؤولية والتكليف على عاتق الأمة الإسلامية:

دور "الأمة الوسط" في إصلاح مسار العلم وإنقاذ البشرية

في عالم يعاني من تسارع التقدّم التقني وانحيار القيم الإنسانية، ومن تفكك المعنى أمام طغيان الأدوات، تواجه البشرية ما يُمكن وصفه بـ"أزمة علم بلا حكمة، وتقانة بلا أخلاق، وتقدّم بلا مآل". في هذا السياق المأزوم، تبرز الأمة الإسلامية، بوصفها "الأمة الوسط"، حاملة لمسؤولية تكوينية-قيمية لإصلاح العلاقة بين الإنسان والعلم، وبين المعرفة والمقاصد، وإنقاذ الحضارة الإنسانية من مسارها التفكيكي والانتحاري.

تسعى هذه الدراسة إلى تأصيل هذه المسؤولية من منطلق قرآني-حضاري، وبيان تجلياتها في ميدان العلوم التجريبية والتقانة، مع تقديم رؤية نقدية للحالة المعرفية العالمية، مدعومة بمصادر أكاديمية موثوقة.

أولاً: الأمة الوسط وتكليفها المعرفي في التصوّر القرآني

1. الأمة الوسط: معنى الاصطفاء لا التفوق

يقول الله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143].

الوصف بـ"الوسط" لا يدلّ على التوسّط الجغرافي أو الاعتدال فقط، بل يُشير إلى وظيفة الشهادة الحضارية، أي أن تكون الأمة مرجعية أخلاقية ومعرفية لسائر الأمم ((الطباطبائي، 2006)؛ (الرازي، 1981)).

2. العلم أمانة واستخلاف

القرآن الكريم يُقرّر أن الإنسان مستخلف، وأن الاستخلاف مشروط بالعلم

والتقوى:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]،

﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَزْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26].

فالعلم ليس أداة تمكين فقط، بل أمانة ومعيار مسؤولية، كما يُشير الإمام الشاطبي في تعريفه لمقاصد الشريعة ((الشاطبي، 2004)).

ثانيًا: أزمة العلم المعاصر وتحدي الفصل بين المعرفة والقيم

1. العلم دون مأل: تقانة بلا أخلاق

مع ازدهار الثورة الصناعية والتقنية، انفصل العلم عن الغاية الأخلاقية، مما نتج عنه مشكلات مثل:

- تدمير البيئة ((Latour, 2004)).
- عسكرة الذكاء الاصطناعي ((Zuboff, 2019)).
- استخدام البيولوجيا للتلاعب الوراثي ((Jonas, 1985)).

لقد تحوّل الإنسان من مستخدم للعلم إلى مُستَلَب تقنيًا، يُنتج أدوات لا يسيطر على غاياتها.

2. الاستعمار المعرفي وفقدان السيادة الحضارية

ترتبط هذه الأزمة أيضًا بـ"استعمار المعرفة"، حيث تفرض المؤسسات الأكاديمية الغربية نماذج تفسيرية على باقي الأمم، وتحصر العلم في قوالب وظيفية، تُقصي الدين والقيم من عملية الفهم ((أبو سليمان، 1994)؛ (الفاروقي، 1982a)).

ثالثًا: تكليف الأمة المسلمة بإصلاح مسار العلوم التجريبية

1. المسؤولية الحضارية لا تقتصر على الشريعة

يرى المفكرون المعاصرون كطه عبد الرحمن والفاروقي أنّ الأمة المسلمة

مكلّفة لا فقط بحفظ الدين، بل أيضًا بإصلاح مناهج العلم ومفاهيم العقل، وتقديم بدائل معرفيّة تدمج بين العقل والنور، بين التجريب والمقصد ((عبد الرحمن, 2006a); (الفاروقي, 1982a)).

2. السبق الإسلامي في تأسيس المنهج العلمي التجريبي

أسّس العلماء المسلمون ك ابن الهيثم والرازي والبيروني وابن النفيس المنهج التجريبي القائم على:

- الملاحظة،
- التجربة،
- الفرضيّة،
- الاستنتاج،

وكل ذلك ضمن منظومة قيمية تستحضر التوحيد والتزكية ((Saliba, 2005 (Nasr, 2007)), وهو ما يُثبت أن العلم الإسلامي لم يكن محايدًا أخلاقيًا، بل موجّهًا بمقاصد التعارف وعمارة الأرض والارتقاء بالإنسان.

رابعًا: سُبُل إنقاذ البشرية عبر إصلاح العلوم والتقانة

1. استعادة التوازن بين الغاية والوسيلة

لا يمكن إنقاذ البشرية من الفوضى التقنية إلا عبر إعادة بناء رؤية معرفيّة جديدة توجّه العلوم نحو خدمة الإنسان، لا تسليعه. وهذه المهمة – في تصوّر القرآني – هي تكليف للأمة الوسط، التي تحمل الوحي وتمتلك منظومة مقاصدية شاملة.

2. بناء أنموذج تكاملي للعلم: التجريب + التزكية

ينبغي أن تُبنى العلوم التجريبية ضمن أنموذج معرفي-أخلاقي، يدمج بين:

- التحقّق العلمي،
- النية الأخلاقية،

○ المآل المجتمعي والكوني.

وقد اقترح المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) مشروع "إسلامية التخصصات"، كأداة لتفعيل هذا الإصلاح ((أبو سليمان، 1994)؛ (الفاروقي، 1982a)).

3. إعداد علماء رُسل: العلماء الربانيون

في الأنموذج الإسلامي، لا يكون العالم مجرد باحث في مختبر، بل إنسان ربّاني يحمل العلم والأمانة، كما قال تعالى:

﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ [آل عمران: 79].

خاتمة

تواجه البشرية اليوم تحديًا وجوديًا مركزيًا: كيف نُعيد المعنى إلى العلم؟ وكيف نُنقذ الإنسان من الأدوات التي صنعها؟ في قلب هذا السؤال تقف الأمة الإسلامية، بوصفها الأمة الوسط، حاملة رسالة الإصلاح المعرفي الشامل. وهذه المسؤولية ليست خيارًا ثقافيًا، بل تكليف قرآني يستوجب استنهاض العلماء، وتأسيس المناهج، وتفعيل المؤسسات، لإعادة وصل الإنسان بالوحي والعلم والأخلاق، وإنقاذ البشرية من حضارة المعرفة المنفصلة عن القيمة.

أزمة القيم في العلوم الاجتماعية: التحدي المنهجي للعلوم الإسلامية المعاصرة

تمثل أزمة انفصال العلوم الاجتماعية عن القيم التأسيسية أحد أكثر التحديات المنهجية والوجودية تعقيدًا في مسار تطوّر الفكر الإسلامي المعاصر. فبينما تنطلق العلوم الإسلامية من رؤية توحيدية أخلاقية ترى الإنسان مستخلفًا مكلفًا، نشأت العلوم الاجتماعية الغربية في بيئة معرفية حداثيّة وعلمانيّة ووضعية، أنتجت تصوّرًا اختزاليًا للإنسان والمجتمع والتاريخ. وقد ترك هذا الانفصال آثارًا عميقة على بنية المفاهيم والنماذج التحليلية في مجمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مما وضع العلوم الإسلامية أمام مفترق حاسم: إمّا التبعية المعرفية أو التجديد التأصيلي الجذري.

أولاً: السياق الفلسفي لنشأة العلوم الاجتماعية الغربية

1. أوغست كونت وبداية العلمنة المعرفية

أسس أوغست كونت (1798-1857) علم الاجتماع بوصفه علمًا وضعيًا يقوم على الملاحظة والتجريب، معتبرًا أنّ المجتمعات تمرّ بمراحل ثلاث: دينية وميتافيزيقية وعلمية ((Comte, 1852)). وقد أرسى بذلك أنموذجًا يفصل بين الدين والمعرفة الاجتماعية، ويُقضي الغايات الأخلاقية من تحليل الظواهر.

2. إميل دوركايم و"الواقع الاجتماعي" المنفصل عن القيم

عزّز إميل دوركايم (1858-1917) هذا الفصل عبر اعتبار الظواهر الاجتماعية "أشياء ينبغي دراستها كوقائع مستقلة"، مفترضًا وجود "ضمير جمعي" يحكم السلوك دون الحاجة إلى مرجعية إلهية أو تشريعية ((Durkheim, 2023)). وقد جعل من المجتمع مصدرًا للقيم، لا من الوحي أو الفطرة.

3. ماكس فيبر والعقلانية الأداتية

أما ماكس فيبر (1864-1920) فقد أسس لمفهوم "نزع السحر عن العالم" (disenchantment of the world)، ورأى أنّ الحداثة تتمثل في صعود العقلانية الأداتية التي تُقيم كلّ شيء على أساس الكفاءة والمنفعة لا القيم ((Weber, 1949)). وقد انتهى إلى تصوّر "الإنسان بوصفه فاعلاً استراتيجيًا" لا فاعلاً أخلاقيًا.

ثانيًا: الانعكاسات المفهومية والمنهجية لهذا الانفصال

1. اختزال الإنسان إلى كائن اجتماعي-اقتصادي

أدّى هذا السياق الفلسفي إلى اختزال مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية الحديثة إلى وحدة اقتصادية أو اجتماعية تحددها البنى والعوامل الخارجية ((Marx, Bourdieu, 2020; (1867)). وقد أغفلت أبعاده الغائية، الوجدانية، والتزكوية، التي تُعدّ مركزية في التصوّر الإسلامي للإنسان.

2. إقصاء المقاصد والتكليف من التحليل الاجتماعي

تُعرّف الأفعال الاجتماعية في العلوم الحديثة بناءً على المصلحة أو السلطة أو الثقافة، دون اعتبار للمقاصد الشرعية أو مفهوم التكليف. وهذا يتنافى مع الرؤية

القرآنيّة التي تعتبر الإنسان مسؤولاً عن أفعاله في ضوء الهداية، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3].

3. فصل البنية الاجتماعية عن التزكية الروحيّة

تفصل العلوم الغربية بين السلوك الظاهري والبنية الباطنية للنية والضمير، بينما يرى الإسلام أنّ الفعل لا يُفهم إلا في ضوء النية، كما في الحديث الشريف: "إنّما الأعمال بالنيّات". وهذا يعكس انعدام الانسجام بين المنظومتين في تفسير الفعل الاجتماعي.

ثالثاً: التحدّي الذي يواجه العلوم الاجتماعية الإسلاميّة

1. أزمة التبعية المعرفيّة

تُعاني العلوم الاجتماعيّة في السياق الإسلامي المعاصر من تبعيّة واضحة للمفاهيم الغربية، حتى في الأطر التي تدّعي "أسلمة المعرفة". وكثيراً ما يتمّ استنساخ النظريات دون تفكيك جذورها الفلسفيّة أو مراجعة توافقها مع العقيدة والمقاصد.

2. الفراغ المنهجي في التأسيس الإسلامي

رغم وجود محاولات تأصيليّة رائدة – مثل مشروع إسماعيل راجي الفاروقي في "إسلاميّة المعرفة" ((الفاروقي، 1982a)، ومشروع طه عبد الرحمن في نقد العقلانية الغربية – ((عبد الرحمن، 2006b)) لا يزال الحقل في حاجة إلى بناء منظومة مفاهيميّة ومنهج تحليلية تستند إلى التوحيد والاستخلاف ومقاصد الشريعة والتعارف والعمران والتزكية.

3. القطيعة بين العلم والعمل في الواقع الإسلامي

يؤدّي اعتماد العلوم الاجتماعيّة الغربية دون تعديل إلى إنتاج سياسات اجتماعية غير منسجمة مع البنية القيميّة للأمة. وهذا ما لاحظته مالك بن نبي ((بن نبي، 1986)) حين قال إنّنا نستخدم أدوات الغرب الفكرية لحل مشكلاتنا، فننتج

اغتراباً معرفياً وثقافياً لا حلاً واقعية.

رابعاً: نحو تجاوز الأزمة: بناء علم اجتماع قرآني

يقوم علم الاجتماع الإسلامي البديل على ثلاث دعائم:

1. الرؤية التوحيدية للوجود: حيث يفهم الإنسان من خلال علاقته بالله،

لا فقط من خلال علاقاته بالمجتمع أو الطبيعة.

2. المقاصد والتزكية: أي دراسة السلوك البشري في ضوء الغايات

الأخلاقية والتكليف الشرعي، لا وفق منطق النفعية فقط.

3. المنهجية التداولية الأخلاقية: كما دعا طه عبد الرحمن، حيث يتمّ

دمج العقل، والوجدان، والضمير في تحليل الظواهر، لا الاكتفاء

بالأبعاد الخارجية الباردة.

خاتمة

إنّ انفصال العلوم الاجتماعية الإسلامية عن قيمها التأسيسية ليس أزمة معرفية عابرة، بل تحدّد وجوديٍّ يمّس جوهر العلم ودوره في بناء الإنسان والمجتمع. وإنّ العلوم الإسلامية المعاصرة لا تملك خياراً سوى إعادة التأصيل الجذري لمنظومتها المفاهيمية والمنهجية، وإنتاج علوم تنبثق من القرآن والسنة، تستوعب الواقع دون أن تستوعب فيه، وتصلح المجتمع دون أن تفقد بوصلة الوحي.

أزمة التأصيل والمنهجية في العلوم الاجتماعية الإسلامية: نحو تأسيس معرفي قرآني

تواجه العلوم الإسلامية الاجتماعية المعاصرة تحدياً بنوياً مركزياً يتمثّل في أزمة تأصيل ومنهجية ناتجة عن استيراد الأطر المعرفية الغربية الحديثة دون إخضاعها لتفكيك نقديٍّ ولا إعادة تأسيسها ضمن مرجعية قرآنية-قيمية. وقد ترتّب على ذلك تشوّه في بنية المفاهيم المستعملة، وخلل في طبيعة التحليل الاجتماعي، وانفصام بين المرجعية العقدية للأمة والنماذج التفسيرية التي تسترشد بها النخب الأكاديمية.

لقد نبّه عدد من المفكرين المعاصرين إلى خطورة هذا المسار، ودعوا إلى إعادة بناء العلوم الإسلامية الاجتماعية على أسس تستمد مشروعيتها من مفاهيم التوحيد والتعارف والاستخلاف والتزكية، كأطر تأسيسية تُوجّه النظر والمعرفة والسلوك.

أولاً: مظاهر الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية الإسلامية

1. التبعية للمناهج الوضعية

تستند كثير من البحوث الاجتماعية في العالم الإسلامي إلى نظريات ونماذج غربية، كالنظرية الوظيفية والماركسيّة والنقد الثقافي ونظريات التحديث، دون نقد جذري لافتراضاتها القيمية، والتي كثيراً ما تتناقض مع التصوّر الإسلامي للإنسان والمجتمع. وتُشير دراسات حديثة ((مهروباشة، 2018)؛ (أبو القاسم، 2006)) إلى أنّ أكثر من 80% من مشاريع البحوث الجامعية في علم الاجتماع الإسلامي تُكرّر نماذج دوركايم أو وبير أو فوكو، حتى في تحليل الظواهر الدينية ذاتها.

2. الفجوة بين المرجعية القرآنية والنماذج التحليلية

لا تُؤسّس معظم الأبحاث على أنموذج قرآني تفسيري متكامل، بل تُوظّف النصوص القرآنية كدليل "زخرفي" أو تكميلي، بينما تبقى الأطر التفسيرية مستوردة. وهذا ما وصفه طه عبد الرحمن بـ"الاستلاب المنهجي" الذي يجعل العقل المسلم "يُفكّر بمنطق غيره"، فينتج معرفة لا تعبّر عن واقعه ولا عن قيمه ((عبد الرحمن، 2006a)).

ثانياً: دعوات تجديدية نحو التأصيل المعرفي الإسلامي

1. إسماعيل راجي الفاروقي: مشروع إسلامية المعرفة

قدّم الفاروقي ((الفاروقي، 1982a)) رؤية شاملة لإسلامية المعرفة، تركز على ضرورة بناء المعرفة انطلاقاً من التوحيد بوصفه مبدأً ناظماً. وقد اعتبر أن الأزمة تبدأ من اعتماد المناهج الغربية دون مراجعة أسسها المعرفية (epistemological assumptions)، ودعا إلى ربط كل تخصص بالمرجعية القرآنية. يقول الفاروقي أنّه لا بدّ أن تُبنى العلوم على تصوّر قرآني للوجود والمعرفة والقيم ((الفاروقي، 1982a)).

2. طه عبد الرحمن: تحرير المفهوم وتجديد المنهج

أكد طه عبد الرحمن على ضرورة تحرير المفاهيم من أغلال التبعية المعرفية، داعيًا إلى تأسيس **منهج تداولي أخلاقي** يستند إلى التزكية والنية والمقصد، لا إلى مجرد الحياد القيمي كما هو الحال في المناهج الوضعية. يقول عبد الرحمن أن المعرفة التي تنفصل عن التزكية لا تُنتج إلا الاستلاب والانفصال عن الذات" ((عبد الرحمن, 2006a)).

3. فهمي جدعان: استعادة العقل المؤسّس على الغاية

يُركّز فهمي جدعان على ضرورة بناء علوم إنسانية إسلامية تستند إلى *العقل الغائي* المقاصدي، لا إلى العقل الأداتي الغربي. ويرى أن التأصيل المعرفي يجب أن يُعيد للعلوم وظيفتها الإنسانية والتحررية، في إطارٍ قيمي-قرآني يُعيد الإنسان إلى موقعه الوجودي الأصيل ((جدعان, 1992)).

ثالثاً: مرتكزات التأصيل القرآني للعلوم الاجتماعية

1. التوحيد: وحدة الوجود والمعرفة والمقصد

لا يُمثّل التوحيد في التصوّر الإسلامي عقيدة دينية مجردة فحسب، بل هو مبدأ ناظم للوجود والمعرفة والسلوك، يُشكّل البنية التكوينية والمنهجية التي تُوجّه علاقة الإنسان بالعالم من حوله. فالتوحيد، كما يوضّحه إسماعيل راجي الفاروقي، هو المبدأ الأساسي الذي يدمج بين مختلف أبعاد الحياة: الطبيعة والمجتمع والتاريخ والمعرفة والعبادة والسياسة والاقتصاد، ويُقدّم رؤية توحيدية شاملة تجعل من الإنسان مستخلفاً ومسؤولاً عن تحقيق مقاصد الشريعة في واقعِهِ وسلوكِهِ ومعرفته ((الفاروقي, 1982b)).

ومن هذا المنطلق، فإنّ العلوم الاجتماعية الإسلامية لا تُفسّر الظواهر بوصفها علاقات إنتاج أو صراع قوى فقط، كما في النماذج الغربية، بل تعتبرها تعبيراً عن مدى تحقق عبودية الإنسان ومقاصده في الحياة، وتُربط المفاهيم الاجتماعية بمفاهيم قرآنية مثل: الاستخلاف والأمانة والتزكية والعمران والتكافل. وبهذا يُصبح العلم ذاته أداةً لتزكية الإنسان والمجتمع، لا مجرد وسيلة لضبط العلاقات أو السيطرة عليها.

2. الاستخلاف: موقع الإنسان كفاعل مؤتمن

ليس الإنسان في القرآن "حيواناً اجتماعياً" فقط كما عند أرسطو، بل هو مستخلفٌ مسؤول عن العمران، كما في قوله تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَخَفَّكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

3. التعارف: الغاية القيمية للعلاقات الاجتماعية

يُعيد التعارف صياغة الغاية من الاجتماع البشري من التسلُّط أو الصراع الطبقي إلى التفاعل الأخلاقي البناء، كما في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

4. التزكية: وظيفة العلم في تهذيب النفس والمجتمع

في المنظور القرآني، لا تكون المعرفة نافعة إلا إن اقترنت بالتزكية، كما في قوله تعالى:

﴿يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [الجمعة: 2].

وهذا يُعيد للعلم الاجتماعي وظيفته الأخلاقية، كأداة للإصلاح لا للتحكُّم أو التبرير الأيديولوجي.

رابعاً: نحو منهجية قرآنية للعلوم الاجتماعية

1. نقد جذري للنماذج المستوردة

يجب إخضاع النماذج الاجتماعية الغربية إلى تفكيك منهجي يبرز مفاهيمها الضمنية (مثل العلمانية والفردانية والعقلانية الأدوات والاحتمالية التاريخية)، ويقارنها بمبادئ القرآن والسنة.

2. إعادة بناء المفاهيم الأساسية

بدلاً من استعمال مفاهيم مثل: "السلطة" و"الصراع" و"الهيمنة" و"الرأسمال الرمزي"، يجب إعادة بناء مفاهيم قرآنية بديلة مثل: التكليف والتعارف

والأمانة والإصلاح والفسق والتزكية والشورى.

3. إنتاج نماذج تفسيرية مستمدة من القرآن

ينبغي الانتقال من مجرد أسلمة المفاهيم إلى بناء نماذج تفسيرية قرآنية، كأن يفهم الفعل الاجتماعي في ضوء "النية والمقصد"، والبنية الاجتماعية في ضوء "العمران والتكافل"، والصراع الاجتماعي في ضوء "الفساد والإصلاح".

خاتمة

إن العلوم الاجتماعية الإسلامية اليوم أمام لحظة فارقة، تتطلب تفكيك التبعية المنهجية، وتأسيس رؤية قرآنية معرفية جديدة تُعيد بناء المفاهيم والأدوات والنماذج على قاعدة التوحيد والتزكية والاستخلاف. وما لم تتم إعادة تأصيل هذه العلوم على نحو جذري، فستظل عرضة للتشويه والاستلاب، عاجزة عن تقديم البديل الإسلامي الحضاري في الفكر والسلوك والواقع.

نحو منهجية قرآنية معرفية-اجتماعية: مدخل لبناء علم اجتماع إسلامي بديل

تواجه العلوم الاجتماعية الإسلامية المعاصرة تحديًا بنيويًا يتمثل في افتقارها إلى منهجية قرآنية متكاملة قادرة على بناء أنموذج تفسيري للظواهر الاجتماعية يتجاوز التفسير المادي الوضعي السائد في العلوم الغربية. ففي حين تُفسر الظواهر في علم الاجتماع الحديث بوصفها نتاجًا لبُنى اقتصادية أو علاقات قوة أو آليات وظيفية، ينطلق التصور الإسلامي من بنية أخلاقية-قصدية ترى الإنسان ككائن مكلف، يُمارس أفعاله ضمن شبكة من القيم، والفتنة، والصراع بين الهداية والضلال، والفساد والإصلاح.

تسعى هذه الدراسة إلى تأصيل الأسس الفلسفية والمعرفية لمنهجية قرآنية في علم الاجتماع، تستند إلى مفاهيم قرآنية مركزية، وتُقدّم بديلاً تحليليًا يُعيد الاعتبار لمقاصد الإنسان في ضوء التزكية والاستخلاف والتكليف.

أولاً: نقد الأنموذج التفسيري الغربي للظواهر الاجتماعية

1. الأساس المادي-الوضعي للأنموذج السائد

تُبنى النظريّات السوسيولوجيّة الحديثة على افتراض أنّ الظواهر الاجتماعيّة تُفسّر من خلال البنى الماديّة مثل الاقتصاد (ماركس)، الوظيفة البنيويّة (بارسونز)، السلطة والمعرفة (فوكو)، أو التفاعلات الرمزيّة (غوفمان). وعلى الرغم من تنوّع المدارس، إلا أنها تتشارك الانفصال عن البعد الغائي والأخلاقي للإنسان، وتفترض أنّ السلوك ناتج عن دوافع نفعية أو ضغوط بنيوية، لا عن وعي أخلاقي أو تكليف إلهي.

2. إهمال الصراع القيمي والأخلاقي

يتجاهل هذا النموذج التفسيري الدين بوصفه مصدرًا للمعنى والقيم، أو يختزلها إلى وظيفة اجتماعيّة أو أداة للضبط الرمزي، كما في نظرية دوركايم حول "الضمير الجمعي" أو بيير بورديو في مفهوم "الرأسمال الرمزي". وقد نبّه عبد الوهاب المسيري إلى خطورة هذا الإقصاء، معتبراً أنّ الرؤية الوضعية تجرّد الإنسان من بعده القيمي وتختزله إلى "وظيفة داخل نظام مادي مغلق" ((المسيري، 2002a)).

ثانيًا: البنية الأخلاقيّة-القصدية في تصوّر الإسلامي للإنسان

1. الإنسان كفاعل مكلف لا ككائن سوسيولوجي فقط

يُصوّر القرآن الكريم الإنسان ككائن مكلف، يحمل أمانة الاستخلاف، ويخضع للابتلاء، ويعيش ضمن صراع مستمر بين الهداية والضلال، والتقوى والفجور، كما في قوله تعالى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8].

وهذا يعني أنّ التحليل الاجتماعي يجب أن يشمل النية والمقصد والبنية الأخلاقيّة، لا فقط العوامل الخارجيّة أو الاقتصاديّة.

2. الظواهر الاجتماعيّة كمجال لصراع القيم

القرآن لا يُفسّر الواقع الاجتماعي كمنظومة آليّة أو حتميّة، بل كمجال مفتوح للصراع بين الإيمان والكفر، والفساد والإصلاح، والهدى والضلال. كما قال تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا﴾ [الأنعام: 123].

فالفساد ليس انحرافاً بنيوياً فقط، بل نتيجة خيارات أخلاقية واعية، يُحاسب عليها الإنسان، ويؤثر بها في مصير المجتمع.

3. منظومة المفاهيم القرآنية التفسيرية

يقدم القرآن مجموعة من المفاهيم التي تصلح لتأسيس علم اجتماع بديل،
مثل:

- **الفسق:** خرق العهد الأخلاقي والاجتماعي.
- **الاستكبار:** حركية السلطة المعرفية والهيمنة الثقافية.
- **الفتنة:** امتحان اجتماعي للقيم والسلوك.
- **التزكية:** محور الإصلاح الاجتماعي الحقيقي.
- **التعارف:** غاية اجتماعية راقية بديلة عن الصراع والهيمنة.

ثالثاً: ملامح المنهجية القرآنية في علم الاجتماع

1. تفسير الظواهر من داخل شبكة القيم القرآنية

يجب أن يُعاد بناء التحليل الاجتماعي من داخل المنظومة القيمية القرآنية، حيث لا يفهم الفقر فقط بوصفه نتيجة لسياسات اقتصادية، بل كأزمة أخلاقية تتعلق بالزكاة والتكافل والبذل (التوبة: 103). ولا يفهم التفكك الأسري فقط كنتيجة لعوامل بنيوية، بل كفشل في التزكية والتعفف وحسن العشرة.

2. إدماج المقاصد في التحليل الاجتماعي

تمثل مقاصد الشريعة (حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل) إطاراً مقاصدياً يُمكن من تقييم الظواهر لا فقط بوصفها "واقعة" بل بوصفها "موزونة بالحق والعدل". ويمكن استخدام هذا الإطار لتقييم النظم الاجتماعية والسياسات.

3. التكامل بين النص والواقع

بعكس التوجّه الظاهري أو العقلاني المحض، فإنّ المنهج القرآني يدعو إلى قراءة الواقع في ضوء الوحي وفهم النص في ضوء حركة التاريخ. وهو ما سمّاه مالك بن نبي "الرؤية الحضاريّة" التي تدمج بين الغيب والشهادة في التحليل ((بن نبي، 1986)).

رابعاً: النماذج الأوليّة لتطبيق المنهجية

1. الأسرة في القرآن: من البنية إلى المقصد

تُقدّم الأسرة أنموذجاً اجتماعياً يمكن تحليله عبر منهج قرآني بديل، حيث لا تُفهم فقط كبنية، بل كميدانٍ للسكينة والموّدة والرحمة، والتكليف التربوي، والضبط القيمي، وهي وظائف غائبة في التحليل الغربي (الروم: 21؛ التحريم: 6).

2. العدالة الاجتماعية: بين الحق والتمكين

في المنهج القرآني، العدالة ليست فقط توزيعاً مادّيّاً، بل توازن بين القسط والإنصاف القانوني والإحسان (الفضل الأخلاقي)، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90].

خاتمة

إنّ التحديّ الأكبر أمام العلوم الإسلاميّة الاجتماعيّة اليوم هو بناء منهجيّة قرآنيّة معرفيّة-اجتماعيّة تُعيد للإنسان موقعه الأخلاقي-القصدي في التفسير، وتُخرج الظواهر من أسر التحليل المادي-الوضعي إلى فضاء الغاية والتكليف والتركيز. ويمثّل هذا المشروع فرصة حقيقيّة لاستئناف إنتاج علم اجتماع بديل، لا يعيد فقط تفسير المجتمع، بل يسهم في إصلاحه وإعماره وفق منظومة الحق والعدل.

خاتمة الفصل

يُشكّل المقصد المعرفي بُعداً تأسيسياً في مشروع صناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة، إذ لا يُمكن تصور نهوض حضاري دون أن يحتلّ العلم مكانته

الطبيعية كقيمة استخلافيّة تؤسّس للفهم والإعمار والتزكية. إنّ الأزمة المعرفيّة المعاصرة، بما تحمله من تفكيكٍ للمقصد، وتشبيءٍ للعلم، وتغريبٍ للمفاهيم، تستدعي من الأمة الإسلاميّة استئناف دورها التاريخي في ترسيخ العلم بوصفه أمانةً ومسؤوليّةً ووظيفةً أخلاقيّةً.

ففي مقابل النموذج الحدائي الذي فصل بين المعرفة والقيم، ونتج عنه علمٌ بلا روح وتقنيّة بلا ضمير، يقدّم الإسلام أنموذجاً تكاملياً يُعيد موضوعة العلم ضمن دائرة التزكية، ويجعل من المقصد المعرفي محرّكاً لتحرير الإنسان وتزكيته وإعمار الأرض. ولذا فإنّ بناء الفرد العالم، وتشكيل المجتمع المتعلم، وإعادة تأصيل العلوم على هدى التوحيد والمقاصد، لا تمثّل خيارات تربيويّة أو معرفيّة فقط، بل هي مسارات استراتيجيّة لاستعادة الأمة رسالتها الحضاريّة.

وإنّ التحديّ الأكبر اليوم لا يكمن فقط في إنتاج المعرفة، بل في توجيهها نحو الحقّ والخير، وربطها بمآلاتها الأخلاقيّة والتاريخيّة، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بمنظومة قرآنيّة-تزكويّة تُعيد للعلم وظيفته الوجوديّة في خدمة الإنسان والمجتمع والكون.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 28: المقصد الأخلاقي: بناء الإنسان المحكوم بالقيم

المقدمة

في زمنٍ تهاوت فيه المنظومات الأخلاقية وتفككت فيه المرجعيات القيمية، وتحولت فيه الحرية إلى فوضى، والانفصال إلى فردانية مفرغة من المسؤولية، تبرز الحاجة الملحة إلى إعادة بناء المقصد الأخلاقي ضمن المشروع الحضاري الإسلامي، لا بوصفه ترفاً أخلاقياً، ولا وعظاً تجميلاً، بل باعتباره مرتكزاً بنيوياً لإنسان الاستخلاف، ومقوِّماً وجودياً لمجتمع التعارف والعمران.

إنَّ المقصد الأخلاقي لا ينفصل عن المقاصد الأخرى (المعرفي والاجتماعي والحضاري)، بل هو بمثابة القلب الذي يمنحها الحياة، والميزان الذي يضبط توازنها. فهو الذي يُفَعِّلُ المقصد المعرفي بضبط غايات العلم ومناهج تحصيله، ويهذب المقصد الاجتماعي بمنع التسلُّط والاستغلال، ويوجِّه المقصد الحضاري نحو الإعمار لا الدمار. فالأخلاق في التصوُّر القرآني ليست مجرد موعظة فردية، بل هي قيمة استخلافية تؤسِّس لمسؤولية الإنسان أمام الله والناس والتاريخ.

ويتجلَّى هذا المقصد في ربط الإنسان بالمثلق (التوحيد)، وتطهيره من نوازع الهوى والغرور (التركية)، وتكليفه بالعمل في الأرض وفق منظومة من القيم (الاستخلاف). وبهذا يكون الإنسان المحكوم بالقيم هو الغاية الأخلاقية العليا، التي تتجلَّى في السلوك، وتنطبعُ في المجتمع، وتنعكس على العالم.

وليس المقصودُ بالأخلاق هنا هو الالتزام السطحي بالاعادات أو الانضباط الشكلي، بل بناء إنسانٍ ذي وعيٍ قيميٍّ، يتحرَّك في حياته الخاصة والعامة ضمن إطارٍ من الضوابط الإلهية، يُدرِّك بها مسؤوليته في القول والفعل، في الرخاء والشدة، في العلن والسر. فالمقصدُ الأخلاقي هو الضامن الإنساني لبقية المقاصد،

والشرط اللازم لحسن تنزيلها وتفعيلها.

ومن هنا، يُعادُ طرح هذا الفصل كقاعدة لتأصيل مفهوميٍّ ومقاصديٍّ لـ "الإنسان الخُلقيّ" في المشروع الإسلاميّ الحديث، ومَعْبَرٌ نحو صياغة مجتمع تحكمه القيم، وتوجّهه التقوى، ويُفَعِّلُ أفرادَه المسؤولية الأخلاقيّة تجاه أنفسهم، ومجتمعاتهم، والكون كلّهُ.

المبحث الأول: التأصيل القرآني للمقصد الأخلاقي

1. الأخلاق في القرآن: منطلق وجودي لا ترف مثاليّ

في تصوّر القرآني، لا تُطرح الأخلاق كمجال كمالٍ أو مثاليٍّ، بل بوصفها أصلاً وجوديّاً يتعلق بوظيفة الإنسان في الكون؛ فهي تُمثّل الامتحان الوجودي للإنسان باعتباره كائناً مكلفاً حرّاً، يقع بين قطبي الفجور والتقوى، كما في قوله تعالى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8].

وقد أكد عدد من الباحثين المعاصرين هذه الحقيقة التكوينيّة للأخلاق، معتبرين أنّها جزء من البنية الخَلقية للنفس البشريّة، وأنّ المقصد الأخلاقي في الإسلام ليس منفصلاً عن الرؤية الكونيّة، بل متجدّد فيها ((M. H. Nasr, 2005); (Kamali, 2015)).

2. الحرّيّة والتكليف: البنية الأخلاقية للتكليف القرآني

ليست الحرّيّة في القرآن انفلاتاً من الضبط، بل هي مقدّمة للتكليف وشرط للمحاسبة، أي إنّ الأخلاق تنشأ من تفعيل هذه الحرّيّة في ضوء الهداية الربانيّة. وهذا ما يتجلّى في قوله تعالى:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3].

وقد فسّر السبحاني ((السبحاني، 2010)) هذا المفهوم باعتباره بنيةً مزدوجة بين الاختيار والمسؤوليّة، تتطلّب إطاراً قيميّاً يحكمها، مما يجعل الأخلاق عنصراً بنيويّاً في نظام الشريعة لا مجرد تَبَعَةٍ تربويّة.

3. القيم القرآنية الحاكمة للسلوك

ينظّم السلوك الأخلاقي في القرآن عبر منظومة متكاملة من القيم الحاكمة، التي تعمل كمرجع معياري لتقويم الأفعال، وتكوين الضمير الإيماني. أبرز هذه القيم:

- **العدل:** بوصفه معيار التوازن بين الحقوق والواجبات (النساء: 58).
- **الإحسان:** كقيمة عليا تُكمل العدل وتسمو به (النحل: 90).
- **الصدق:** جوهر الميثاق الوجودي (الأحزاب: 70).
- **العفة والأمانة والتزكية:** مفاتيح الاستقامة الأخلاقية الفردية والاجتماعية.

وتؤكد الدراسات القرآنية الحديثة ((الريسوني, 2009); (Rahman, 2017)) أنّ هذه القيم ليست مجرد تعليمات سلوكية، بل هي نواة بناء الإنسان في المنهج القرآني، ومحرك البنية الحضارية الكلية.

4. الأخلاق ومقاصد الشريعة: الحارسة والوسيلة

تعدّ الأخلاق في الفكر المقاصدي الإسلامي أداة لتحقيق الغايات العليا للشريعة، فهي التي تضمن أنّ حفظ الضروريات الخمس (الدين والنفوس والعقل والنسل والمال) يتمّ بمنظومة من الضبط الذاتي النابع من الإيمان، لا بمجرد الرقابة الخارجية.

وقد بيّن ابن عاشور في تأسيسه للمقاصد أنّ "أصول الأخلاق هي روح الشريعة وغايتها" ((ابن عاشور, 2001a)). كما أشار العز بن عبد السلام ((العز بن عبد السلام, 1991)) إلى أنّ السياسة الشرعية لا تُفهم خارج الإطار الأخلاقي الذي يحقّق المصالح ويدرك المفساد.

وهكذا، تكون الأخلاق وفق هذه المنهجية "الحارسة للمقاصد"، لأنها تحفظ توازن الإنسان في علاقته بذاته وبغيره، وتشكّل الضمانة المعنوية لحسن تفعيل النصّ الشرعي في الواقع.

المبحث الثاني: المقصد الأخلاقي على مستوى الفرد

1. تزكية النفس كوظيفة مستمرة

في البنية الأخلاقية الإسلامية، تُعدّ تزكية النفس العمليّة المحوريّة لبناء الفرد الأخلاقي، وهي ليست مجرد تهذيب سلوكي ظرفي، بل عملية تربوية مستمرة ومركزيّة لتحقيق الفلاح الوجودي. فالقرآن الكريم يربط التزكية مباشرةً بمصير الإنسان في الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 9-10].

وقد فسّر الرازي (ت. 606هـ) التزكية في هذا السياق بأنها "التنمية بالخير والتطهير من الشر"، وهي عملية مركّبة من اجتناب الفواحش والتحليّ بالفضائل ((الرازي، 1981)). وتؤكد الدراسات التربوية الإسلامية المعاصرة أنّ التزكية في القرآن ليست هدفاً جزئياً، بل تُعبّر عن بُنية سلوكية وجوديّة تقوم على الوعي بالنيّة، وضبط الرغبات، وتحقيق الاتساق بين الظاهر والباطن ((M. N. Al-Attas, 1985); ((A. Ibrahim, 2014a)).

2. الضمير الأخلاقي في مواجهة النزعات الماديّة

تؤسّس الرؤية القرآنيّة لمفهوم الضمير الأخلاقي كقوّة داخلية ناظمة للسلوك، توازن بين الشهوات الفطريّة والمقاصد الإلهيّة. فالإنسان ليس كائنًا اقتصاديًا نفعويًا يُحدّد سلوكه وفق مبدأ اللذة والمنفعة فحسب، كما تفترض بعض مدارس الاقتصاد السلوكي أو النظريات الماديّة الحديثة ((Becker, 1978))، بل هو مخلوقٌ مكلف، يُفترض فيه السعي نحو الحقّ لا المنفعة، والإخلاص لا اللذة، كما قال تعالى:

﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: 5].

وقد أكّد محمد الطاهر بن عاشور على أنّ النية هي البنية الداخليّة للأخلاق، وهي التي تمنح السلوك قيمته الحقّة، فلا قيمة للفعل دون مقصدٍ مستقيم ((ابن عاشور، 2001a)). وقد طوّر الغزالي هذا المفهوم ضمن نظرية «القلب والعقل» في كتابه إحياء علوم الدين، موضحاً أنّ الفعل الأخلاقي لا يستقيم دون رقابة داخلية قائمة على الإيمان ((أ. ح. الغزالي، 2005)).

3. بناء الإنسان الخاشع والأمين

ترتكز المنظومة الأخلاقية القرآنيّة على بناء الإنسان المؤمن الخاشع الصادق الأمين، لا فقط من حيث الالتزام الخارجي بالشرعية، بل من حيث بناء الجوهر

الإنساني. فالقرآن الكريم يرسم ملامح هذا الإنسان في قوله:

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴿٤﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ...﴾ [المؤمنون: 1-5].

ليست هذه الصفات مجرد خصائص مثالية، بل مقومات لبنية الإنسان القرآني الذي يفترض أن يمارس الاستخلاف بأخلاق متجددة في الخشوع والصدق والأمانة والإعراض عن اللغو. ويرى ((Haque et al., 2012)) أن هذه الصفات تُقدّم في القرآن كمعايير موضوعية للتقوى الاجتماعية لا مجرد سلوكيات فردية.

وقد أظهرت الدراسات النبوية التحليلية ((القرضاوي, 1995); Abou El Fadl, 2005a)) أنّ السّنة النبوية تدعم هذا البناء الأخلاقي بتجسيده في شخصيّة النبي محمد (ص)، الذي وصفته السيّدة عائشة: "كان خُلُقُه القرآن" ((صحيح مسلم, 2013)، رقم: 746).

المبحث الثالث: المقصد الأخلاقي على مستوى الجماعة

1. المجتمع الأخلاقي بين القيم والتشريعات

يؤكد تصوّر القرآني أنّ بناء المجتمع لا يكتمل بالتشريعات وحدها، بل يتطلب تأسيساً قيمياً حاكماً يفعّل البنية القانونية عبر الضمير الجمعي. فالمجتمع القرآني هو "جماعة من الناس محكومة بقيم عليا تتجسّد في العدل والشورى والتكافل"، وليس مجرد جماعة منظّمة بالقوانين ((Sachedina, 2001)). ولهذا، جاءت العلاقة بين القانون والشورى والعدل في القرآن متكاملة، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

يرى حق وآخرون ((Haque et al., 2012)) أنّ الشورى تُشكّل الضمانة الأخلاقية للحكم الراشد، حيث تقرن المسؤولية السياسية بالإرادة الجماعية، وتمنح

التسلط المنفصل عن الرقابة الأخلاقية.

2. القيم كأداة تماسك لا قهر

يتميز المجتمع الإسلامي عن المجتمعات المادية بأنّ التماسك الاجتماعي فيه لا ينبع من أدوات الردع أو السيطرة، بل من منظومة من القيم الوظيفية التواصلية مثل التعاون والحياء والنصيحة والتكافل، وهي ما أطلق عليه سيد محمد نقيب العطاس ((M. N. Al-Attas, 1985)) "القيم التداخلية التي تُعيد ضبط تفاعلات الأفراد على أساس من المسؤولية التشاركية".

هذه القيم لا تُفرض عبر القانون فقط، بل تُزرع عبر الثقافة القرآنية والسنة التربوية، كما جاء في الحديث:

"الدين النصيحة"، وقوله (ص): "الحياء من الإيمان" ((صحيح مسلم، 2013)).

3. الأخلاق في السياسة والاقتصاد والمعاملات

توسّع الخطاب القرآني والنبوي في تأصيل مفهوم الأخلاق داخل جميع نُظم الاجتماع: من السياسة والاقتصاد إلى القضاء والأسواق. فالقيم ليست موجهة للفرد فقط، بل هي معايير تقويمية للحاكم والمسؤول والتاجر والمستهلك، كما يتجلى في قوله (ص):

"ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيّةً، يموت يوم يموت وهو غاشٌّ لرعيّته، إلّا حرّم الله عليه الجنة" ((صحيح البخاري، 1893)).

وقد ناقش الفاروقي ((Al-Faruqi, 1992)) وأبو الفضل ((Abou El Fadl, 2005b)) هذا الامتداد الأخلاقي في بنية الدولة والسوق، موضحين أن "الفقه الأخلاقي في الإسلام" هو ركيزة تنظيم السوق والسياسة لا مجرد ترف نظيري.

4. دور الجسبة والزكاة والتكافل

إنّ مؤسسة الجسبة تُجسّد التجسيد المؤسسي للقيم في المجال العام، حيث تنقل الأخلاق من حيز الوعظ الفردي إلى مبدأ رقابي جماعي، يهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى السوق والفضاء العام ((Muhammad,)).

2003)). كما تُعدّ الزكاة والتكافل أدوات بنويّة لترسيخ مبدأ العدالة الأخلاقية-الاجتماعية، لا بوصفها صدقة عاطفيّة، بل كمنظومة تمويل اجتماعي قائم على الحق والواجب.

وقد ناقش محمد عمر شبرة ((M. U. Chapra, 2016)) التكامل بين الزكاة والجسبة كمؤسستين أخلاقيّتين تحوّلان القيم من مجرد مبادئ إلى سياسات عامة تستهدف محاربة الفساد الاقتصادي وتعزيز التكافل الاجتماعي.

المبحث الرابع: تحدّيات المقصد الأخلاقي في الحداثة

1. علمنة الأخلاق وتفكّك المعيار

من أبرز التحديّات التي تواجه المقصد الأخلاقي في عصر الحداثة هي علمنة المجال القيمي، حيث تمّ تفريغ الأخلاق من بعدها الإلهي والتكليفي، واستبدالها بمقاربات نسبيّة وظيفيّة تعتمد على الذوق الفردي أو النفع العام. وقد نتج عن ذلك تفكّك المعيار القيمي، وتحويل الأخلاق إلى نماذج "سياقيّة" متبدّلة بتبدّل الزمان والمكان والثقافة ((C. Taylor, 1989)).

وقد نبّه ماكنتاير ((MacIntyre, 1981)) إلى أنّ الحداثة قد دمّرت البنية الداخليّة للأخلاق عندما فصلت بين القيمة والغائيّة، فصار السؤال الأخلاقي يُطرح بمعزل عن الهدف الوجودي للإنسان. وتُعتبر الفردانيّة الحداثيّة ونزعة "العقلانية الأدواتيّة" تجليين لهذا التفكّك، إذ يُستبدل فيها معيار الخير بالفاعليّة، والغاية بالمنفعة ((Habermas, 1992)).

2. منظومات الأخلاق الوظيفيّة في الاقتصاد والسياسة

مع صعود الرأسماليّة الحديثة، تطوّرت ما يُسمّى بـ "الأخلاق الوظيفيّة"، أي تلك التي تُقاس فيها الأخلاق بمدى خدمتها للنظام الاقتصادي أو السياسي. ليست الأخلاق في هذه المنظومات مبدئيّة بل أداة ضبط اجتماعي أو تحسين أداء السوق ((Friedman, 2002)). على سبيل المثال، تُفهم "الشفافيّة" في النظام المالي بوصفها وسيلة لزيادة الكفاءة لا كقيمة ذاتية، و"العدالة" في السياسات تُعاد هندستها وفق مؤشرات الأداء لا وفق ميزان القسط القرآني.

ويرى بومان ((Bauman, 1993)) أنّ مثل هذه المقاربات تجعل الأخلاق

سائلة وهشة، لأنها قابلة للإلغاء إذا تعارضت مع "فعاليّة النظام"، وبالتالي تُهدّد تماسك المجتمعات من الداخل.

3. استبدال القيم بالخوارزميات: أنموذج الذكاء الاصطناعي

تجسّدت أزمة المقصد الأخلاقي في الحادثة الرقمية من خلال استبدال القيم بالخوارزميات. فقد أصبح القرار الأخلاقي في كثير من المجالات مؤتمناً وخاضعاً للبرمجة المسبقة، بما يلغي حضور الضمير الإنساني في لحظة الحكم الأخلاقي ((O'Neil, 2016)). وتُظهر دراسات الذكاء الاصطناعي المعاصر أنّ العديد من أنظمة التعلّم الآلي تُنتج قرارات مهمّة (في الطبّ، والقضاء، والتوظيف) دون أي مرجعيّة قيمية سوى "تحسين الأداء".

وقد أشار بوستروم ويودكوسكي ((Bostrom & Yudkowsky, 2018)) إلى أنّ غياب مبدأ الغائية أو المقصد في بنية الذكاء الاصطناعي يُنتج "سلوكاً فعّالاً بلا أخلاق"، وهو ما يُهدّد بانهيار العلاقة بين الفعل ونتائجه القيمية.

4. انفصال الأخلاق عن العلم والفعل

في المشروع الحداثي، أُنتجت المعرفة العلمية بوصفها محايدة أخلاقياً، وهو ما أدى إلى فصل الأخلاق عن العلم والتقنية. فبينما تتقدّم الاكتشافات، وتتوسّع قدرات الإنسان التقنية، تنحسر مسؤوليته الأخلاقية عن مآلات هذه الاكتشافات، ما يجعل من التقدّم سلاحاً ذا حدّين ((Jonas, 1985)). وقد عبّرت شوشانا زوبوف ((Zuboff, 2023)) عن هذه الأزمة في كتابها حول "رأسمالية المراقبة"، حيث توضح كيف تحوّلت التقانة من وسيلة لتحسين الحياة إلى أداة لاختراق الخصوصية والتحكّم في السلوك.

وهكذا، تكون الفجوة بين الإنجاز والمسؤولية، وبين الفعل والمآل، من أخطر أزمات الحادثة الأخلاقية. ويُستدعى المقصد الأخلاقي الإسلامي هنا بوصفه بنية متكاملة تعيد دمج القيم بالعلم، والنية بالفعل، والغائية بالوسيلة.

المبحث الخامس: نحو إعادة بناء الأخلاق في المشروع الحضاري الإسلامي

1. من الفرد الأخلاقي إلى الأمة الأخلاقية

يؤسس التصور القرآني لمفهوم الأمة الأخلاقية بوصفها نتاجًا لتراكم نوعي في تربية الأفراد على القيم، وترسيخ منظومة أخلاقية على مستوى الاجتماع والمؤسسة والدولة. فالفرد الأخلاقي هو البنية الأولى، لكنه لا يُنتج وحده أمة أخلاقية إلا عبر آليات تنشئة وتكوين منظومة تشمل:

- التنشئة الأخلاقية في البيت والمدرسة.
- التعليم القيمي بوصفه جوهر العملية التربوية، لا وظيفة هامشية ((Halstead, 2007)).
- القدوة العملية التي تُجسّد القيم وتُترجمها إلى أفعال.
- المؤسسات الأخلاقية التي تنقل الأخلاق من المجال الفردي إلى البنية الاجتماعية العامة ((Ramadan, 2008); (Nasr, 2005)).
- ويشير ابن خلدون في المقّمة ((ابن خلدون, 1984)) إلى أن الأخلاق ليست تربية فردية فقط، بل "عادة أمة"، تتشكّل عبر التعليم والسياسة والمصلحة الجماعية.

2. التكامل بين التزكية والعقل والتشريع: نحو نظرية ثلاثية

لا تكتمل البنية الأخلاقية في المشروع الإسلامي إلا من خلال دمج ثلاثة مكونات تأسيسية:

- **التزكية:** تمثّل البعد الروحي في بناء الضمير.
- **العقل:** يمثّل البعد التأويلي والإدراكي للفعل الأخلاقي.
- **التشريع:** يمثّل البعد المعياري والتنظيمي لسلوك الأفراد والمجتمعات.

وهذه المكونات تُشكّل ما يمكن تسميته بـ "النظرية الأخلاقية الثلاثية" (Triadic Ethical Theory) في النسق الإسلامي، والتي تجمع بين التزكية (النقاء الروحي)، والفهم (الاجتهاد العقلي)، والنظام (الضبط المؤسسي) ((Haque et al., 2012); (أ. ح. الغزالي, 2005)).

وقد شدّد سيد محمد نقيب العتّاس ((M. N. Al-Attas, 1980)) على أنّ أي محاولة لفصل هذه المكونات تؤدي إلى انهيار التوازن الأخلاقي، مشيرًا إلى أنّ

إصلاح الأمة يبدأ من إصلاح العلاقة بين القلب والعقل والشرع.

3. بناء أنموذج القيم الحاكمة للعمران الإسلامي

إنّ المشروع الأخلاقي الإسلامي لا يكتفي بطرح الأخلاق كقيمة وعظيمة، بل يسعى إلى تأسيس منظومة قيم حاكمة للعمران الإسلامي، أي منظومة تضبط العلاقات والسياسات والمؤسسات وفق ميزان العدل والتقوى والتعارف.

وقد اقترح أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) مقارنة مقاصدية تؤطر القيم الأخلاقية لتكون أداة تنظيم بنيوية في السياسة والاقتصاد، لا مجرد توجيه روحي. ويُضاف إلى ذلك ما قدّمه محمد عمر شُبْرَة ((M. U. Chapra, 2016)) في رؤيته للاقتصاد الإسلامي القائم على التكامل بين الأخلاق والكفاءة في تحقيق العدالة الاجتماعية والرفاه.

يتشكّل أنموذج القيم الحاكمة في مشروع "العمران الإسلامي" من مجموعة قيم تأسيسية، أبرزها:

- **التوحيد:** بوصفه مرجعية كونية.
- **العدل:** كمعيار تنظيمي.
- **الرحمة:** كبنية تعاونية.
- **التزكية:** كآلية للارتقاء.
- **الشورى:** كأداة مؤسسية.
- **الأمانة والمسؤولية:** كأساس للحكم والإدارة.

ويرى ساردار ((Sardar, 2011)) أنّ هذا الأنموذج الأخلاقي لا يعيد إنتاج الماضي، بل يدمج الوظيفي والمعياري، ويؤسس لمستقبل إسلامي يتّسق مع مقاصد الشريعة ويواجه تحديات الحداثة.

خاتمة الفصل: المقصد الأخلاقي – بناء الإنسان المحكوم بالقيم

يمثّل المقصد الأخلاقي حجر الزاوية في المشروع الحضاري الإسلامي، إذ يُشكّل الأساس التكويني لبناء الفرد المؤهل للاستخلاف، والمجتمع القادر على التعارف والعمران، والدولة التي تحكمها المبادئ لا المصالح، والضمير لا الآلة. ومن

خلال تحليل مستويات هذا المقصد - بدءًا من النفس الإنسانية إلى البنية الجماعية، وصولًا إلى التحدّيات الحداثيّة ومحاولات التجديد الإسلامي - تبين أنّ الأخلاق في تصوّر القرآني ليست مجردّ مواظ سلوكيّة، بل بنية معرفيّة وتشريعيّة وروحيّة مترابطة، تؤسّس للوظيفة الحضاريّة للإنسان.

لقد كشف الفصل أنّ إعادة بناء الإنسان لا يمكن أن تتحقّق دون تأسيس داخلي للضمير الأخلاقي المرتبط بالوحي، أي ضمير لا ينبع من ردع خارجي أو منفعة نفعيّة، بل من استبطان القيم المطلقة الممثّلة في التزكية، والعدل، والإحسان، والتقوى، والمقاصد الشرعيّة العليا ((الريسوني، 2009)؛ (ابن عاشور، 2001a)).

كما تبين أنّ المشروع الإسلامي لا يكتمل بنُظم سياسية أو اقتصادية مجردة عن القيم، بل يتطلب إدماج الأخلاق في صلب السياسات العامّة، بدءًا من التعليم والتنشئة، إلى الاقتصاد وإدارة السوق، إلى السياسة وصناعة القرار. هذا التكامل يُعيد للإنسان المسلم مكانته بوصفه فاعلاً قيمياً، لا مستهلكاً وظيفياً، ويسمح ببناء مجتمع متماسك تُشكّله منظومة من القيم لا تُختزل في قانونٍ أو مؤسّسة ((Haque et al., 2012)؛ (Ramadan, 2008)).

ويخلص الفصل إلى التأكيد على أنّ نجاح المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر مشروط بإعادة بناء الإنسان على أساس من القيم العليا والتكليف الرباني والضمير الأخلاقي، في مواجهة عالم تتآكل فيه المعايير وتتمركز فيه المصالح. وعليه، فإنّ دمج القيم في سياسات الإصلاح الفردي والجماعي لم يعد خياراً تربوياً أو أخلاقياً فقط، بل هو خيار وجوديّ لضمان مستقبل متوازن وعادل ومتماسك.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

الفصل 29: المقصد الاجتماعي: نحو أمة عدالة وتعارف وعمران

المقدمة

يشكل المقصد الاجتماعي أحد المرتكزات المركزيّة في تصوّر القرآني للاجتماع الإنساني، فهو ليس مجرد وظيفة تنظيميّة تُعنى بإدارة العلاقات أو توزيع الأدوار، بل هو مشروع تكويني-قيمي يُعيد تعريف الإنسان في علاقته بالآخر والمجتمع، ويؤسس لأنموذج حضاري تتقوّم بنيته على ثلاثيّة متكاملة: العدالة والتعارف والعمران.

هذه الثلاثيّة ليست اختيارًا تشريعيًا، بل بُنية تكوينيّة نابعة من مقاصد الخلق والخلافة في الأرض، كما يظهر جليًا في قول الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]،

وفي قوله سبحانه:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]،

وفي قوله:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

وقد ناقش ابن خلدون ((ابن خلدون، 1984)) هذه المفاهيم بوصفها "عللاً عمرائيّة"، أي أنّ الاجتماع البشري لا يتحقّق إلا عبر العدالة الضامنة للاستقرار، والتعارف المحرّك للتعاون، والعمران بوصفه نتيجةً لاندماج القيم في الجهد المادي.

وبالتالي، فإنَّ المقصد الاجتماعي لا يُختزل في التشريعات أو المؤسسات، بل هو وظيفة حضاريّة كئيّة، تُعيد تشكيل البنية الاجتماعيّة على أساس من المقاصد العليا للشريعة، وهو ما يسمّيه أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) "تفعيل الوظيفة الاجتماعيّة لمقاصد الشريعة" لتكوين الأمّة الوسط، أي الأمّة التي تمثّل الأنموذج الأخلاقي والوظيفي المتوازن بين الروح والمادة، بين الفرد والجماعة، بين الغيب والشهادة.

ففي عالمٍ يزداد فيه التصدّع الاجتماعي والانقسام الثقافي، يُقدّم المقصد الاجتماعي الإسلامي إطاراً تكاملياً جامعاً، يعيد الربط بين الحقوق والواجبات، بين العدالة والرحمة، وبين النظام الاجتماعي ومقاصده الأخلاقية. وهو بذلك يشكّل مدخلاً تأسيسياً لبناء أنموذج مجتمع العمران الرشيد، لا بوصفه مجتمعاً طوباوياً، بل مشروعاً حضارياً واقعياً ينبثق من القرآن ويستجيب لتحولات الواقع ((Haque et al., 2012; Nasr, 2005)).

المبحث الأوّل: التأسيس القرآني للمقصد الاجتماعي

1. الاجتماع الإنساني في الرؤية القرآنية: التعارف كمقصد تأسيسي

يتعامل تصوّر القرآنيّ مع الاجتماع الإنساني لا بوصفه تطوّراً طبيعياً عشوائياً أو نتيجةً لحاجة أمنيّة أو اقتصاديّة فقط، كما في التصورات العقدية أو الماديّة الحديثة، بل يربطه بمقصد وجودي تكويني يتمثّل في "التعارف". فقد قال الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

وقد فسّر ابن عاشور ((ابن عاشور، 2001a)) هذه الآية باعتبارها إعلاناً قرآنياً لتأسيس الاجتماع الإنساني على قاعدة "التفاعل الأخلاقي المتكافئ"، لا على أساس التنازع أو الهيمنة. فالتعارف في هذا السياق لا يعني التعارف المعلوماتي، بل التبادل القيمي البناء، مما يجعله مقصداً تأسيسياً في الرؤية القرآنية للعمران.

ويشير أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) إلى أنّ التعارف يُعدّ من المقاصد العليا غير المدوّنة ضمن الضروريّات الخمس التقليدية، لكنه يلعب دوراً نبويّاً في تحقيقها، ولا سيّما في حفظ النسل والنظام الاجتماعي.

2. الاستخلاف والتكليف في إطار الجماعة

تُبرز الرؤية القرآنية أنّ الإنسان ليس فردًا متروكًا في الوجود، بل هو مستخلف، أي مكلف بأداء وظيفة حضارية ضمن جماعة إنسانية. قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 39].

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

وهذا المفهوم، كما أوضحه سيد حسين نصر ((Nasr, 2005)) وحق وآخرون ((Haque et al., 2012))، يؤسّس لفكرة أنّ الفرد لا يستطيع تحقيق وظيفة الاستخلاف إلا عبر التكامل الاجتماعي مع الآخرين في إطار من القيم والضوابط التي تنظّم العلاقات وتحكم السلوك الجمعي.

فالتكليف هنا ليس قانونًا فوقيًا مفروضًا على الجماعة، بل هو جزء من طبيعة الاجتماع البشري الذي يفترض فيه أن يعمل لصالح الخلق والعمران، لا لمراكمة الهيمنة والمصلحة.

3. العدالة كقيمة محورية في الاجتماع

تحتل العدالة في القرآن الكريم موقعًا مركزيًا في تنظيم الاجتماع البشري، فهي ليست فقط مبدأً سياسيًا أو قانونيًا، بل قيمة كونية تحكم العلاقات البشرية في مستوياتها الثلاثة: بين الأفراد، وبين الجماعات، وبين الإنسان والكون.

قال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90].

ويبرز ساجدينا ((Sachedina, 2001)) أنّ هذا الأمر الإلهي بالعدل لا يُفهم فقط في سياق القضاء أو الحكم، بل هو توجيه بنيوي لكل أنظمة الحياة الاجتماعية. ويمتدّ تطبيق العدالة إلى توزيع الثروات، وتكافؤ الفرص، وإنصاف الفئات المهمّشة، وحماية البيئة وحقوق الأجيال القادمة.

أما أبو الفضل ((Abou El Fadl, 2002))، فقد أكّد أنّ العدالة في الإسلام ليست مشروطة بقانون، بل سابقة عليه، وهي معيارٌ للحكم على صحّة القانون نفسه.

4. العمران: الامتداد الوجودي للاجتماع الإنساني

يمتدّ المقصد الاجتماعي في القرآن إلى مستوى العمران، أي تفعيل طاقات الإنسان والمجتمع في بناء الحياة وتحقيق الاستخلاف. قال تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

وقد جعل ابن خلدون ((ابن خلدون، 1984)) هذا المفهوم حجر الزاوية في تأسيس علم الاجتماع الإسلامي، حيث أشار إلى أنّ الاجتماع لا يبلغ كماله إلا بتحقيق العمران، أي بالتنمية الأخلاقية والمادية في آنٍ معاً.

ويشير ضياء الدين ساردار ((Sardar, 2011)) إلى أنّ العمران الإسلامي ليس توسّعاً مادياً أو توسّعاً عسكرياً، بل هو تعبير عن تكامل الإنسان مع الطبيعة والناس والقيم، في نسقٍ من العدالة والاستدامة والرحمة.

المبحث الثاني: المقصد الاجتماعي على مستوى الفرد

1. الإنسان بوصفه كائناً متعارفاً لا منعزلاً

يقدمّ تصوّر القرآني للإنسان صورةً مختلفة تماماً عن الأنموذج الفردي الذي روّجت له الحداثة الغربية. فالإنسان في القرآن ليس وحدةً منعزلة تسعى لتحقيق مصلحتها الذاتية، بل هو كائنٌ متعارفٌ، أي أنّ وجوده لا يكتمل إلا بالانخراط في علاقات قيمية مع الآخر، على قاعدة التعارف، لا الهيمنة أو التغريب.

قال الله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

وقد رأى أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) أنّ التعارف في هذه الآية ليس وصفاً طبيعياً للتنوع، بل تكليفٌ تأسيسي يُخاطب الفرد في وعيه وسلوكه الاجتماعي. إنه نداءٌ للاشتباك مع الآخر عبر جسور القيم، لا حواجز الهوية. وهو ما يتكامل مع ما أكّده ضياء الدين ساردار ((Sardar, 2011)) حول أنّ الاجتماع الإسلامي يُبنى على أساس المشاركة لا التملك، والانفتاح لا الصراع.

2. المسؤولية الاجتماعية للفرد

يؤكد القرآن الكريم أنّ الفرد ليس مسؤولاً فقط عن نفسه، بل أيضاً عن محيطه الاجتماعي. وقد ورد هذا المعنى في العديد من التكاليف القرآنية التي تُحمّل الفرد مسؤولية الإصلاح في مجتمعه، مثل:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...﴾ [آل عمران: 104].

النصيحة: كما في قوله (ص):

"الدين النصيحة" ((صحيح مسلم, 2013)).

الرحمة والتكافل:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2].

يرى طه رمضان ((Ramadan, 2009a)) أنّ هذا الخطاب الأخلاقي في الإسلام يُربّي الفرد على الوعي الجماعي، ويؤهّله ليمارس تأثيراً إيجابياً في المجتمع، لا على أساس السلطة، بل على أساس المشاركة الأخلاقية الواعية.

وقد اقترح أبو الفضل ((Abou El Fadl, 2002)) قراءة تكليفيّة للأخلاق الاجتماعية، يرى فيها أنّ كل مسلم هو فاعلٌ أخلاقيّ مسؤول، لا عن ذاته فقط، بل عن حماية الخير العامّ والدفاع عن المظلومين وإصلاح الفضاء العام.

3. العدل الاجتماعي يبدأ من سلوك الفرد

لا يمكن بناء العدالة الاجتماعية بوصفها بُنية مؤسسية ما لم تُزرع أولاً في سلوك الأفراد. فالقرآن يقدّم العدل بوصفه فضيلة فردية ومبدأً جماعياً في آنٍ معاً، كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: 152].

وقد أشار حق وآخرون ((Haque et al., 2012)) إلى أنّ الإنصاف الشخصي، والأمانة، والاعتدال في إطلاق الأحكام، هي القاعدة الأخلاقية الأولى لتحقيق العدل المؤسسي لاحقاً. فالفرد الذي لا يعتدل في رأيه، ولا ينصف في قوله، ولا يُراعي الأمانة في شهادته، يُنتج مجتمعاً هشاً قائماً على التحيز والمحاباة.

بل إنّ سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) يرى أنّ أزمة الأخلاق في المجتمعات المعاصرة ليست ناتجة عن غياب القوانين، بل عن انهيار البنية القيمية الفردية، والتي تُعدّ البنية الحاملة لأي مشروع اجتماعي حضاري.

المبحث الثالث: المقصد الاجتماعي على مستوى الجماعة

1. من مجتمع الغلبة إلى مجتمع التعارف

في إطار التحوّل من الأنظمة القبلية أو السلطوية التي تقوم على الغلبة والتسلّط إلى الاجتماع الإسلامي الذي يتأسّس على القيم والمقاصد، يُقدّم التصرّو القرآني مجتمع التعارف كبديل بنيوي لمجتمعات الصراع القائم على الهيمنة. فالمجتمع الإسلامي - كما في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] -

لا يتشكّل على أساس الانتماء الإثني أو التفوّق الطبقي، بل على أساس العلاقة الأخلاقية المتبادلة، المبنية على الرحمة والتعاون والعدل.

وقد بيّن أحمد الريسوني ((الريسوني, 2009)) أنّ الانتقال من مجتمع القوّة إلى مجتمع القيم هو جوهر التحوّل الحضاري الذي أحدثه الإسلام، حيث أصبحت مرجعية "الحق" لا "القوّة" هي المحور الناظم للاجتماع.

كما أشار ضياء الدين ساردار ((Sardar, 2011)) إلى أنّ هذا الانتقال لا يغيّر فقط بنية السلطة، بل يُعيد تشكيل الثقافة الاجتماعية ومفاهيم مثل الكرامة، الحرية، والمواطنة.

2. العدالة بوصفها معيار البنية الاجتماعية

تمثّل العدالة في التصرّو القرآني معياراً بنيوياً لا تنظيمياً فقط؛ فهي ليست مجرد قيمة أخلاقية، بل أساس هيكلية المجتمع ومؤسّساته. ويمكن تحليل العدالة الاجتماعية في القرآن ضمن أربعة مستويات:

1. **عدالة الفرص:** وهي مبدأ قرآني يرتبط بمفهوم التسوية في الخلق والتكليف، حيث لا فضل لجماعةٍ على أخرى إلا بالتقوى.

2. **عدالة التوزيع:** كما في الزكاة والمواريث والوقف والإنفاق (انظر: البقرة: 219، الحشر: 7).

3. **عدالة القضاء:** كما في قوله تعالى:

﴿إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58].

4. **عدالة النظام:** أي تكامل التشريع مع القيم في إدارة المجتمع، وهو ما أسماه محمد عمر شبرة ((M. U. Chapra, 2008)) بـ "العدل الوظيفي للنظام الاجتماعي".

وقد بين حق وآخرون ((Haque et al., 2012)) أنّ هذا التكامل يجعل من العدالة في الإسلام بنية حيّة، لا مجرد مبادئ مجردة، بحيث تُترجم إلى قوانين ومؤسّسات وآليات قابلة للقياس والتطبيق.

3. العمران كفعل جماعي لا فردي

ينظر القرآن إلى العمران بوصفه نتيجة حتمية للتكامل بين الأفراد في إطار من القيم، لا كجهد فردي معزول. قال الله تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

وقد وضع ابن خلدون ((ابن خلدون, 1984)) أساساً علمياً لهذا الفهم حين أكّد أنّ "الاجتماع البشري ضروريّ لعمران العالم"، وهو لا يتحقّق إلاّ عبر أدوات اجتماعية تعاونية مثل السكن، الشورى، الوقف، الأسواق، المساجد.

وتُظهر دراسات مريم هويكستر حول الوقف والمؤسسات الإسلامية ((Hoexter, 2002); (Hoexter, 1998)) أنّ المجتمع المسلم طوّر بنية مؤسسية عمرانية تقوم على "التمويل الأخلاقي التشاركي"، بحيث تندمج القيم في النظام المادي اليومي، ويصبح العمران نتاجاً اجتماعياً لا أداة للسيطرة الطبقيّة.

وقد أكّد سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) على أنّ العمران الإسلامي لا يمكن فصله عن القيم، لأنّه تعبير عن التفاعل بين الإنسان والكون وفق ميزان العدل والرحمة والاستدامة، لا وفق منطق الاستهلاك أو الربح.

المبحث الرابع: اختلال المقصد الاجتماعي في الحداثة

1. القطيعة بين المجتمع والقيم: السوق كمجتمع ونهاية الأسرة

تتميّز البنية الاجتماعية في الحداثة المتأخّرة بحدوث قطيعة بنيويّة بين الاجتماع والقيم، حيث لم يعد المجتمع يُبنى على أسس التعارف أو الرحمة أو العدل، بل على قواعد المنافسة والتفوّق والتسليع وبحسب زيجمونت بومان ((Bauman, 2013b))، تحوّل المجتمع من كيان متماسك قائم على المعنى والمقصد، إلى "مجتمع سائل" يفتقر إلى الروابط المستقرّة، حيث صار السوق لا الدولة أو العائلة هو الناظم الأعلى للعلاقات.

وقد أدّى ذلك إلى تفكّك الأسرة، وتآكل مفهوم الجوار، وضمور مؤسسات الوساطة التقليدية، مما خلق فراغاً قيمياً واسعاً حلّ محله منطق الربح والفردانية ((C. Taylor, 1989)). ويشير غيدنز ((Giddens, 2013)) إلى أنّ العلاقات الاجتماعية أصبحت خاضعة لمعادلة "المنفعة المتبادلة" لا "المودّة"، وهو ما يُخالف تمامًا مقاصد الاجتماع في تصوّر القرآني.

2. غياب العدالة وتفكّك التعارف: من الطبقيّة إلى الاستهلاك

يؤدّي اختلال المقصد الاجتماعي إلى تحوّل المجتمع إلى بنية انقسامية تُعاد إنتاجها عبر مؤسسات السياسة والاقتصاد. ففي غياب العدالة القيميّة، تنتشر التّمييزات العنصريّة والطبقيّة، حيث تُعرّف قيمة الإنسان لا بالكرامة أو الأخلاق، بل بموقعه الاجتماعي أو العرقي أو المالي.

وقد نبّه فريزر ((Fraser, 2020)) إلى أنّ غياب العدالة التوزيعيّة لا يهدّد فقط الفقراء، بل يُنتج أنظمة ثقافيّة تعزّز الإقصاء الرمزي والاستبعاد المعرفي، مما يُفكّك العلاقات الاجتماعيّة ويضعف التضامن الجمعي. وفي ظل هذه البنية، تتحوّل العلاقات من التعارف إلى التنافس، ومن التكافل إلى الاستهلاك، ومن المسؤولية إلى المصلحة، بما يُجهض كل مشروع عمراني ذي مقصد قيمي ((Ramadan, 2008)).

3. العمران المعطوب: من المدن الاستهلاكيّة إلى اغتراب المكان

لا يتوقّف اختلال المقصد الاجتماعي عند البنية الرمزيّة والقيميّة، بل يمتدّ إلى الحيّز المادّي المتمثّل في العمران ذاته. فنتيجة لانفصال العمران عن القيم،

أصبح الفضاء المعماري معطوباً: مدن استهلاكية، وعمران متوحّش، وأمكنة بلا وظيفة اجتماعية ((Harvey, 2012)).

تشير دراسات ليفبفر ونيكلسون سميث ((Lefebvre & Nicholson-Smith, 1991)) وشوشانا زوبوف ((Zuboff, 2023)) إلى أنّ المدن الحديثة لم تعد تُصمّم بوصفها بيئات حاضنة للتعارف والتكافل، بل كمساحات لتوليد الاستهلاك، وتُدار بالبنية الفوقية للرأسمالية، لا بالاحتياجات الإنسانية الفعلية. وتمّ تحويل المسجد إلى بناية، والسوق إلى آلية ربح، والبيت إلى سكن مادي معزول عن الامتداد الاجتماعي.

ويرى سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) أنّ غياب الوظيفة الروحية والاجتماعية للمكان هو نتيجة مباشرة لفقدان القيم في الهندسة المدنية، وهو ما يُفضي إلى "عمران بلا عمران"، أي عمران ماديّ مجرد من معناه ووظيفته الحضارية.

المبحث الخامس: نحو إعادة بناء الاجتماع المسلم

1. تفعيل التعارف بوصفه منظومة علاقات أخلاقية

يطرح تصوّر القرآني "التعارف" لا كمفهوم اجتماعي رمزيّ، بل كمنظومة علاقات أخلاقية-وظيفية تنبع من غاية الخلق ذاته، كما في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

وقد بيّن المؤلف ((ابن عباس العاملي, 2024)) أنّ التعارف ليس مجرد تفاعل سطحي بين الهويات، بل هو بناء أخلاقي-تواصليّ يتجسّد في سبع وظائف اجتماعية: التواصل والتفاعل والتعاون والتعلّم والتعاون والتبادل والتألف، وهي ما يُمكن تسميته بـ دورة التعارف الاجتماعي.

ويرى طه رمضان ((Ramadan, 2008)) أنّ هذه الوظائف تُعيد للعلائق الاجتماعية بعدها المقاصدي، وتجعل من العلاقة بالآخر مدخلاً للتزكية والتكامل، لا للهوية المغلقة أو التنافس العدائي.

2. بناء العدل المؤسسي والتكافلي

من أجل تحويل المقصد الاجتماعي من مبدأ مجرد إلى واقع عملي، لا بدّ من تأسيس بنية مؤسسية عادلة، تتكامل فيها القيم مع أدوات التنفيذ والرقابة. ويُعدّ نظام الحسبة في التاريخ الإسلامي مثالا على ذلك، إذ كانت تمثل السلطة الأخلاقية لضبط الأسواق والمجال العام وفقاً لمقاصد الشريعة ((Muhammad, 2003)).

وينبغي اليوم توسيع هذا المفهوم إلى المسؤولية الجماعية، بحيث يصبح كل فرد شريكاً في تحقيق الصالح العام، وتُربط الزكاة - كآلية توزيع - ب الحماية الاجتماعية وبناء مجتمع متكافل يتجاوز منطق الصدقة إلى منطق الواجب الجماعي، كما أكد محمد عمر شُبيرة ((M. U. Chapra, 2016)).

ويؤكّد حق وآخرون ((Haque et al., 2012)) أنّ تحقيق العدالة الاجتماعية المعاصرة لا بدّ أن يستند إلى التكامل بين القيم (الرحمة والإنصاف والأمانة) والمؤسسات (الوقف والزكاة ونظام الحسبة والتشريعات الاجتماعية).

3. العمران الرشيد: نحو تنظيم الحياة المدنية بالقيم

ينبغي إعادة بناء العمران الإسلامي حول قيم التزكية والتعاون والعفاف والجَمال، بما يُعيد للمدينة الإسلامية هُويتها الأخلاقية والوظيفية. فالعمران في الرؤية الإسلامية ليس فقط فنّ البناء، بل نظام حياة، كما أشار ابن خلدون ((ابن خلدون, 1984))، يركّز على السكينة والمشاركة والعدالة المكانية.

ويقدم سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) مفهوم "العمران المقدّس"، حيث يصبح المكان ترجمةً للقيم، فيُصمّم المسجد كمركز للمجتمع لا للعزلة، والسوق كفضاء أخلاقي لا مادي فقط، والحي كنسيج اجتماعي-عمراني يربط الناس بالقيم والمعنى.

4. أنموذج مجتمع التعارف والعمران الرشيد: عرض أولي للمكونات

بناءً على ما سبق، يُقترح أنموذج تكاملي يُسمّى "مجتمع التعارف والعمران الرشيد"، يتألف من ثلاثة مستويات مترابطة:

1. البنية القيمية: التعارف والعدل والتكافل والعفاف والجمال والتزكية

والرحمة.

2. **البنية المؤسسية:** الحسبة والوقف والزكاة والمساجد والسوق الأخلاقي و التعليم القيمي.

3. **البنية العمرانية:** الأحياء التفاعلية والأسواق العادلة والمدن القيمية والفضاءات المشتركة.

وسوف يُفصّل هذا النموذج لاحقاً في أبحاث مخصصة، بوصفه إطاراً تطبيقياً متكاملاً لإعادة بناء الاجتماع المسلم على أسس قرآنية ومقاصدية، وفق شروط الواقع المعاصر.

خاتمة الفصل

لا يمكن أن تقوم أو تُستأنف الحضارة الإسلامية إلا على أساس اجتماعي متين يُعيد صياغة العلاقات البشرية على قاعدة قرآنية تحكمها العدالة والتعارف والعمران. فالمجتمع المسلم، كما أراده الوحي، ليس تجمعاً بشرياً عشوائياً تحكمه الغلبة والمصلحة، بل جسدٌ عضويٌّ قيميٌّ، تتكامل فيه الوظائف الأخلاقية والمؤسسية والعمرانية.

وقد أظهر هذا الفصل أنّ المقصد الاجتماعي هو نقطة التقاطع الكبرى بين الفرد والمجتمع، بين القيم والتنظيم، بين الوحي والواقع، وهو لا يتحقق فقط بسنّ القوانين أو إقامة الدولة، بل يبدأ من إعادة صياغة الإنسان في ضوء التصوّر القرآني: كائنٌ متعارف ومكلف ومسؤول، يعمل على بناء مجتمع قائم على المودة والعدل والشورى، لا على التنازع والمصلحة والاستهلاك ((الريسوني، 2009)؛ (Nasr, 2005)).

كذلك، فإنّ العدالة ليست مبدأً قانونياً محضاً، بل قيمة وجودية حاکمة، يُبنى عليها ميزان العلاقات الاجتماعية، وتُترجم في مؤسسات تكافئية مثل الزكاة والوقف والحسبة، وفي نظم توزيع الفرص، وتمكين الفئات المهمشة ((M. U. (Chapra, 2016); (Haque et al., 2012)).

أما العمران، فليس إنجازاً مادياً فحسب، بل هو تجسيد لقيم التزكية والرحمة والجمال في الفضاء المدني، كما يؤكّد سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)).

وابن خلدون ((ابن خلدون, 1984)). فالعمرانُ الإسلامي يضبط الزمان والمكان بالقيم، ويحوّل المدينة من "مجال وظيفي" إلى "نسيج تفاعلي" حاضن للتكافل والمعنى.

وفي ضوء هذا التأصيل، فإنّ مشروع إعادة بناء الاجتماع المسلم يقتضي الانتقال من التنظير إلى التفعيل، عبر إعادة هيكلة السياسات التربويّة والاقتصاديّة والسياسيّة والمدينيّة، وفق منظومة مقاصديّة تجعل التعارف إطارًا، والعدالة معيارًا، والعمران مقصدًا. وهو ما عبّر عنه طه رمضان ((Ramadan, 2008)) بوصفه "التحوّل من المجتمع المنظّم بالقانون إلى المجتمع المؤسّس على القيمة".

الفصل 30: المقصد الحضاري: صناعة الحضارة الإسلامية الحديثة

المقدمة

يشكّل المقصد الحضاري الذروة الطبيعية لمنظومة المقاصد الكلية في التصوّر القرآني؛ إذ يُمثّل التجسيد الأعلى لمقاصد الاستخلاف والتزكية والتعارف والعمران والعدل، وهو تتويج لمشروع اجتماعي ومعرفي وأخلاقي متكامل، لا ينتهي عند بناء الفرد أو المجتمع، بل يتّجه نحو بناء حضارة تُعبّر عن القيم الربّانية في التاريخ والعمران.

وفي هذا السياق، فإنّ بناء الحضارة الإسلامية لا يُعدّ ترفاً فكرياً أو حنيئاً ثقافياً إلى ماضٍ مثاليّ، كما قد يُفهم في الخطابات المتردّدة بين الانبهار بالحدّات أو اجترار التراث. بل هو واجبٌ استخلافيّ وتكليفٌ قيميّ ينبثق من الرؤية القرآنية للوجود والإنسان، كما في قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 39].

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90].

وقد أشار أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) إلى أنّ المقصد الحضاري لا يمكن أن يُفهم دون استحضار البعد التكاملي للمقاصد الأخرى، إذ يُشكّل "التحقّق التاريخي للمقاصد العليا"؛ أي إنّ الحضارة الإسلامية ليست مجرد بِنْيَان مَادِّي أو استعادة هويّاتية، بل إعمارٌ أخلاقيّ ومعرفيّ للكون، يقوم على العدل والرحمة والتكافل والحرية المسؤولة.

ويُشَدَّد ((Nasr, 2005)) على أنَّ الحضارة الإسلاميَّة لا تُقاس بأدواتها بل بمقاصدها: فليست السيطرة ولا الإنتاج ولا التقنية هي المعيار، بل التزكية والتوازن والمعنى. ولذلك، فإنَّ المعيار القرآني للحضارة ليس التمدُّن الشكلي، بل تحقيق العمران الرشيد الذي يجمع بين الروح والمادَّة، وبين الوحي والعقل، وبين الفرد والأُمَّة.

يأتي هذا الفصل ليؤصِّل لهذا المقصد الأعلى، ويُعيد ربطه بجذوره القرآنية، في مواجهة الأزمات المعرفيَّة، والقطيعة الحضاريَّة، والانبهار بالنموذج الغربي، وذلك عبر بيان الأسس التكوينيَّة والمعرفيَّة لبناء حضارة إسلاميَّة حديثة تقوم على التعارف والعدل والتزكية والتعارف والعمران، لا على التبعيَّة أو التغريب.

المبحث الأول: التأصيل القرآني للمقصد الحضاري

1. الحضارة في القرآن: بين العمارة والتزكية

تُقدِّم الحضارة في تصوُّر القرآني لا كمشروع مادي تقني خالص، بل كبنية متكاملة تجمع بين العمارة والتزكية، بين التمكين في الأرض وبين التطهير الداخلي للإنسان. قال تعالى:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56].

الاستعمار القرآني هنا - كما فسَّره ابن عاشور ((ابن عاشور، 2001a)) - هو دعوة إلى العمل التنموي القيمي لا إلى التوسع العدواني أو السيادة الماديَّة. وهو مفهوم يتكامل مع مفهوم التزكية بوصفها الغاية الأخلاقية للوجود البشري. وبالتالي، فإنَّ الحضارة في الرؤية القرآنيَّة هي أفق جامع بين بناء الأرض وتزكية النفس، وهو ما يُخالف التوجُّه المادي للأداتي للحضارة الغربية الحديثة ((Nasr, 2005)).

2. الجمع بين المادَّة والقيمة، بين الشهادة والاستخلاف

يمتاز تصوُّر القرآني للحضارة بأنه يؤسِّس لجديَّة تكوينيَّة بين المادة والقيمة، بحيث لا يُفهم البناء المادي - العمراني أو الاقتصادي - خارج الإطار القيمي. فالشهادة في القرآن (أي الحضور التاريخي للأُمَّة)، لا تتحقَّق إلا

بالاستخلاف الرشيد الذي يُفَعِّل القيم في الواقع:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143].

وقد أكد أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) أنّ هذه الشهادة لا تتم إلا عبر الدمج بين الحق والوحي، والعمل والعقل، والتنمية والتزكية. وهو ما يدعونا إلى استعادة البنية القرآنية التي ترى في الحضارة مجالاً لتجلي القيم، لا لصراع المصالح.

3. وظائف الاستخلاف في بناء الحضارة

يتكشّف البناء الحضاري في تصوّر القرآني من خلال وظائف الاستخلاف، والتي تُشكّل بُنية تكليفية-تحضيرية متكاملة، يمكن تلخيصها في الوظائف الآتية:

- **التوحيد:** مركز المقصد الحضاري الذي يحرّر الإنسان من عبودية المادة ((ابن عاشور، 2001a)).
- **الهداية:** توجيه المسار الحضاري نحو الغاية الإلهية، لا الغايات النفعية فقط.
- **العمل:** شرط الوجود الحضاري، وهو ما أشار إليه القرآن بربط الخلافة بالعمل الصالح (الأنبياء: 105).
- **التزكية:** البناء الداخلي للنفس، ضمانة أخلاقية لأي إنجاز مادي.
- **التكافل:** إعادة توزيع الموارد وفق القيم، لا الأسواق ((M. U. Chapra, 2016)).
- **العدالة:** حجر الزاوية لأي استقرار حضاري (النحل: 90).
- **التعليم:** نشر المعرفة بوصفها أداة الاستخلاف، كما في قصة آدم (البقرة: 31).

هذه الوظائف لا تعمل بصورة منفصلة، بل تشكّل معماراً حضارياً متكاملًا، يعيد ضبط العلاقة بين الإنسان والأرض، وبين القوّة والقيمة ((Haque et al.,)).

((2012)).

4. مقاصد الخلق والعمران: الإنسان ككائن نام لا باقي فقط

في التصوّر القرآني، لا يُخلق الإنسان من أجل البقاء فقط، بل من أجل النماء، أي التطوّر الأخلاقي والعملي، وتحقيق الامتداد المعنوي في العالم. قال تعالى:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

وقد نبّه طه رمضان ((Ramadan, 2008)) إلى أنّ مقاصد الخلق لا تُفهم في ضوء الفلسفات الوجوديّة الغربيّة التي تُركّز على المعاناة أو اللذة، بل في إطار تكليفٍ يربط الإنسان بالمطلق، ويمنحه وظيفة الارتقاء الفردي والجماعي.

وهكذا، تُعيد المقاصد الحضاريّة ضبط مسار التاريخ والمجتمع من كونه صراعًا على الموارد إلى كونه سيرورةً نحو المعنى والقسط والعمران الرشيد.

المبحث الثاني: المقصد الحضاري على مستوى الفرد

1. الإنسان المعمّر: حامل المقاصد لا مجرّد مستهلك

في التصوّر القرآني، لا يُنظر إلى الإنسان ككائنٍ استهلاكيّ يعيش على هامش التاريخ، بل باعتباره فاعلاً حضاريّاً مكلفاً، حاملاً للمقاصد ومؤتمناً على الخلافة في الأرض. قال الله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

وقد فسّر ابن عاشور ((ابن عاشور، 1984)) "الاستعمار" بأنه يقتضي العمل والإعمار وفق منظومة قيمية ناعمة، لا بمجرد الإقامة أو الاستهلاك السلبي للموارد. فالفرد المسلم هو معمرٌ بأخلاقه وعقله وفعله، لا بكثافته السكانية أو استهلاكه التقني.

وفي هذا السياق، ينتقد سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) النزعة الاستهلاكيّة الحداثيّة التي أفرغت الإنسان من المعنى، معتبراً أنّ الحضارة الحقيقية لا تُقاس بالوفرة بل بالغاية.

2. المسؤولية الفردية عن التغيير والإصلاح

يرتبط المقصد الحضاري على مستوى الفرد بتحمّل المسؤولية في التغيير، استنادًا إلى قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

وقد أشار أحمد الريسوني ((الريسوني، 2009)) إلى أنّ التغيير الحضاري لا يبدأ من الأنظمة بل من الذات الواعية بمقاصد وجودها، فالفرد هو نواة الإصلاح المجتمعي والحضاري، عندما يتحرّك وفق وعيٍ قيميّ يجمع بين النية والعمل، وبين التزكية والفعل العمراني.

ويؤكّد طه رمضان ((Ramadan, 2008)) أنّ النهضة الإسلامية ليست فعلًا جماعيًا آليًا، بل ثمرة لتكامل الجهد الفردي التزكوي مع الوظيفة الاجتماعية والتنموية.

3. التديّن الحضاري: من التزكية إلى الإعمار

يتجلّى المقصد الحضاري في حياة الفرد من خلال تحوّل التديّن من مجرد شعائر منفصلة إلى مشروع سلوكي-عملي يهدف إلى الإعمار. فالفرد المسلم لا يُنتظر منه الخشوع الروحي فقط، بل الإبداع، الإتقان، العمل الصالح، التفاعل الاجتماعي، كما ورد في قوله تعالى:

﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: 105].

وقد طوّر حو وآخرون ((Haque et al., 2012)) هذا المفهوم تحت مسمّى "التديّن الوظيفي الأخلاقي"، الذي يرى في العبادات نقطة انطلاق نحو الفعل العمراني والتنموي، لا نهاية مغلقة على الذات.

4. أخلاق العمران: الصدق والإتقان والتعاون والشورى والإنصاف

يتطلّب المقصد الحضاري التزام الفرد بمجموعة من الأخلاق العمرانيّة، التي تُعدّ الأدوات الحقيقية لبناء حضارة أخلاقيّة لا مادية فحسب، ومنها:

- **الصدق:** جوهر العلاقات ومفتاح الثقة في المعاملات (الأحزاب: 70).

○ **الإتقان:** كما قال (ص): "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه" ((البيهقي, 2000)).

○ **التعاون:** ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2].

○ **الشورى:** ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

○ **الإنصاف:** ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ [المائدة: 8].

وقد بيّن ضياء الدين ساردار ((Sardar, 2011)) أنّ هذه القيم ليست أخلاقاً فردية، بل محرّكات حضارية حين تُمارَس على نطاق المجتمع، وتُنقل من حيّز التنظير إلى المؤسسة والوظيفة والمجال العام.

المبحث الثالث: المقصد الحضاري على مستوى الجماعة

1. الأمة الحضارية: من الهوية إلى الرسالة

تنتقل الأمة في التصرّو القرآني من كونها وحدة هوياتية محكومة بالانتماء العرقي أو الجغرافي، إلى كونها فاعلاً حضارياً مكلفاً برسالة عالميّة تتجاوز الذات إلى الشهادة على الأمم. وقد تجسّد هذا المفهوم في قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143].

يرى أحمد الريسوني ((الريسوني, 2009)) أنّ الأمة في التصرّو المقاصدي لا تحدّد بالحدود، بل بالوظيفة: أمة وسط في الميزان القيمي، شاهدة في الوظيفة الحضارية، تبادلية في البنية التفاعلية مع العالم. وهي بذلك ليست أمة مغلقة أو انعزالية، بل جماعة منفتحة على الإنسانية، تقدّم أنموذجاً أخلاقياً-عمرانياً متكاملًا.

وقد أكد طه رمضان ((Ramadan, 2008)) أنّ هذه الشهادة لا تعني احتكاراً للقيم، بل مسؤولية في تمثيلها وتقديمها للعالم عبر مؤسسات حيّة ومجتمع فعّال.

2. المجتمع الإسلامي كحاضنة للعمران

إذا كان الفرد المسلم فاعلاً حضارياً، فإنّ المجتمع هو الحاضنة الهيكلية التي تمكّن من تحويل القيم الفردية إلى منظومات مؤسسية قادرة على التغيير والتأثير.

وفي هذا السياق، يُنظر إلى المجتمع الإسلامي على أنه مجال لتفعيل البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في خدمة المقاصد العليا.

يشير محمد عمر شبرة ((M. U. Chapra, 2016)) إلى أن المجتمع الإسلامي لا يُبنى على التخصّص القطاعي كما في النماذج الغربية، بل على تكامل المجالات: فالتعليم ليس فقط لنقل المعرفة، بل لتكوين الشخصية القيّمة، والاقتصاد ليس فقط للتوزيع، بل لتحقيق التكافل، والسياسة ليست فقط للحكم، بل لإقامة الشورى والعدل.

كما يرى حق وآخرون ((Haque et al., 2012)) أن قيام الحضارة الإسلامية يتطلب إعادة توجيه المؤسسات المعاصرة لتكون امتداداً لمقاصد العمران، لا مجرد تكرار للنماذج المادية الغربية.

3. المؤسسات الحضارية: الوقف والجسبة والتعليم والسوق والمسجد

تُعَدُّ المؤسسات الحضارية الوسيط المركزي بين القيم والنظام، وهي ما يجعل من الرؤية القرآنية مشروعاً تاريخياً واقعياً. ومن أبرز هذه المؤسسات:

- **الوقف:** بنية تمويلية أخلاقية غير رأسمالية، تمكّن من رعاية التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية خارج منطوق الربح ((Hoexter, 1998)).
- **الجسبة:** جهاز رقابي أخلاقي تنظيمي، يُعنى بتنظيم السوق، وصيانة الفضاء العام وفقاً للمعايير الشرعية والقيمية ((Muhammad, 2003)).
- **التعليم:** وسيلة لبناء الإنسان المعمّر، لا فقط ناقل المعرفة ((M. N. Al-Attas, 1980)).
- **السوق:** فضاء أخلاقي، لا مجرد ساحة للتبادل، تضبطه قواعد الأمانة والتوازن ((M. U. Chapra, 2016)).
- **المسجد:** مركز عمراني حضاري، يجمع بين العبادة والتعليم والاجتماع والإدارة المجتمعية.

وقد أكد ابن خلدون ((ابن خلدون، 1984)) أنَّ المؤسَّسة هي التي تُحوِّل الأخلاق من مُثل عليا إلى واقع تنظيميٍّ، وتُمْكِّن من بناء دورة حضارية متكاملة تستوعب الحركية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

المبحث الرابع: نقد النماذج الحضارية الحديثة

1. الحديثة الغربية: التمرکز المادي وانفصال القيم

تقوم الحديثة الغربية على تمرکز ماديٍّ جذريٍّ، فصل الإنسان عن الغاية، والمجتمع عن القيمة، والتقدُّم عن المعنى. وقد عبَّر عن هذا التحوِّل المفكَّر تشارلز تايلور ((C. Taylor, 1989)) حين أشار إلى أنَّ الحديثة أنتجت "الذات المنغلقة" التي تنظر إلى العالم كموضوع للاستغلال لا للتفاعل القيمي.

وتتمظهر أزمة الحديثة في أربع سمات أساسية:

1. **الهيمنة:** عبر مركزية الإنسان الأوروبي وحقِّه المفترض في تعريف الكوني.

2. **التفكُّك:** عبر تحطيم البنى التقليدية كالأسرة والدين والمجتمع الوسيط.

3. **الاستهلاك:** كقيمة محرَّكة للتاريخ والسوق.

4. **نزع المعنى:** بتحويل الحياة إلى مشروع إنتاجيٍّ-وظيفي لا يتجاوز الحاضر ((Bauman, 2013b)).

وقد نبَّه سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) إلى أنَّ هذا الانفصال بين القيمة والتقدُّم أنتج "حضارة متقدِّمة خارجيًّا، متآكلة داخليًّا"، حيث تسيطر الأدوات ويغيب الإنسان.

2. الرأسمالية والعلمانية كإشكالات حضارية

تشكِّل الرأسمالية والعلمانية ركيزتين أساسيتين في الحديثة الغربية، وهما - بحسب سيد محمد نقيب العظاس ((M. N. Al-Attas, 1980)) - لا تنفصلان عن الجذر الفلسفي للحديثة الذي حوّل الإنسان إلى أداة للإنتاج، والعلم إلى قوَّة مادية، والتقنية إلى غاية وجودية.

وترى شوشانا زوبكوف ((Zuboff, 2023)) أنَّ الرأسمالية في عصر البيانات لم تُعدَّ نظامًا اقتصاديًا فحسب، بل تحوَّلت إلى نظام شامل للمراقبة والتحكُّم في السلوك الإنساني، مفرغة الإنسان من agency (الفاعلية الأخلاقية).

أما العلمانية - كما يُبيِّن تشارلز تايلور ((C. Taylor, 2009)) - فلم تقتصر على فصل الدين عن الدولة، بل فرضت إطارًا وجوديًا ماديًا مغلقًا، يقطع الارتباط بالغيب، ويُقصي كل مرجعية متعالية، مما يُنتج حضارة من دون مقصد، وإنجازًا من دون معنى.

3. النماذج الحداثيّة الإسلامية الفاقدة للمرجعيّة

لم يكن التحديّ الحضاري فقط في مواجهة الحداثة الغربية، بل أيضًا في نماذج التحديث الإسلامي التي استوردت الشكل دون البنية، والآليات دون المنظومة. وقد وُصفت هذه النماذج بـ"الحداثة المستوردة" أو "الحداثة المشوّهة" ((Abou El Fadl, 2002)).

ويُشير طه رمضان ((Ramadan, 2008)) إلى أنَّ محاولات التوفيق بين الحداثة الغربية والمبادئ الإسلامية غالبًا ما انتهت إلى نمط هجين لا يُرضي العقل ولا يعبر عن الإيمان. إذ تحوَّلت فيها الشريعة إلى رموز قانونية دون روح، وتحوَّل الاجتهاد إلى تبرير لا إلى تأسيس.

وقد فشلت هذه النماذج في بناء مشروع حضاري مرجعيّ، لأنها لم تبدأ من القرآن كمصدر للمعنى والمقاصد، بل من استيراد أنماط غربية وإسقاطها على الواقع الإسلامي، سواء في المجال الاقتصادي أو السياسي أو المعرفي ((Sardar, 2011)).

المبحث الخامس: معالم مشروع صناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة

1. التوحيد كمبدأ حضاري

يقوم المشروع الحضاري الإسلامي على مبدأ التوحيد، لا بوصفه عقيدة غيبية فقط، بل بنية معرفيّة وقيميّة تؤسّس لوحدة الإنسان، ووحدة القيم، ووحدة المقاصد. فالتوحيد في الرؤية القرآنية ليس اختزالًا للوجود، بل تأصيل لعلاقاته في ضوء الحقيقة العليا، كما في قوله تعالى:

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: 102].

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

وقد رأى سيّد حسين نصر ((Nasr, 2005)) أنّ التوحيد هو مركز الحضارة الإسلامية، إذ يدمج بين العقل والوحي، والعلم والأخلاق، والفرد والجماعة، ويمنح الكينونة الإنسانية وحدة الغاية والمعنى. وبهذا يُصبح التوحيد مبدأً التكامل "principle of integration" الذي يُوجّه العمران باتجاه العدالة، لا الهيمنة.

2. النموذج النبوي: الدولة-المجتمع-العلم-العمران

تُمثّل المدينة النبويّة النموذج الأول لتجسيد المقصد الحضاري، حيث أسّس النبيّ (ص) دولةً مدنيّة تُدير الشأن العامّ بالشورى والعدل، ومجتمعاً متكافلاً قائماً على الأخوة، وسوقاً أخلاقياً حرّاً من الاحتكار والربا، ومؤسسات تعليمية تقوم على الوحي والعقل.

وقد أشار أحمد الريسوني ((الريسوني, 2009)) إلى أنّ النموذج النبويّ لا يُمثّل "تجربة تاريخيّة منقطعة"، بل أنموذجاً تأسيسياً يلزم كلّ مشروع نهضويّ بأن يبدأ من فهم المقاصد الكبرى وتفعيلها في السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية.

كما يرى حق وآخرون ((Haque et al., 2012)) أنّ التجربة النبويّة تبرهن على إمكانيّة تحقيق التوازن بين العقيدة والتنظيم، وبين الإيمان والإدارة، وبين الأخلاق والسياسة، وهو ما فشلت فيه النماذج الحداثيّة التي فصلت بين القيمة والمنظومة.

3. مقوّمات البناء الحضاري الجديد

إنّ بناء حضارة إسلاميّة معاصرة لا يقتضي إعادة إنتاج الماضي، بل إحياء المبادئ وتفعيلها في شروط الحاضر والسياق الحداثي. ويمكن تلخيص أهمّ المقوّمات البنيوية لهذا البناء كما يلي:

○ المعرفة القيمية: تجاوز المعرفة الأداتيّة نحو العلم الهادف ((Nasr, 2005)).

- **العدالة:** كمبدأ حاكم في السياسة والقضاء والاقتصاد ((الريسوني, 2009)).
- **الاقتصاد التزكوي:** نظام أخلاقي يقوم على الزكاة والوقف والتحرير الربوي والمقاصد الاجتماعية ((M. U. Chapra, 2016)).
- **المجتمع المتكافل:** شبكة من العلاقات والمبادرات تشجع على العطاء والإحسان، لا التنازع.
- **القيادة الراشدة:** تركز على الشورى والمحاسبة والوعي بالمقصد الحضاري.

4. المقاصد الكبرى كإطار منظم للحضارة

تحتاج الحضارة الإسلامية الحديثة إلى إطارٍ ناظمٍ يُعيد توجيه مجالات الحياة المختلفة نحو غاية أخلاقية متجاوزة، وهذا الدور تقوم به المقاصد الكلية (التوحيد والتزكية والعدل والتعارف والعمران).

وقد اقترح طه رمضان ((Ramadan, 2008)) إعادة بناء السياسة والتعليم والاقتصاد انطلاقاً من سؤال: إلى أي غاية أخلاقية يتجه هذا المجال؟ لا فقط: ما مدى كفاءته؟ وهو ما يقطع مع الرؤية الأدائية للإنسان والمجتمع.

وتصبح المقاصد الكبرى هنا موجّهًا للسياسات العامة في مجالات:

- **السياسة:** تحرير السلطة من الاستبداد والهيمنة.
- **التعليم:** تأسيس عقلٍ مقاصديٍّ، لا تقني فقط.
- **السوق:** ضبط الحركة الاقتصادية بقيم العدل والرحمة.
- **البيئة:** الربط بين الاستخلاف والحفاظ على التوازن الكوني.
- **التقنية:** تسخيرها للإنماء لا للسيطرة.

5. نظرية "التعارف والعمران الرشيد" كنموذج حضاري بديل

يقترح هذا المشروع تأصيل نظرية حضارية قرآنية تحت عنوان: "نظرية التعارف والعمران الرشيد"، تقوم على مبدئين متكاملين:

• **التعارف:** منظومة العلاقات الأخلاقية بين البشر، على مستوى الفرد والمجتمع والدولة.

• **العمران الرشيد:** تنظيم الوجود المادي والمعنوي على أسس العدل والرحمة والتزكية والغاية الأخلاقية والجمال.

تمثل هذه النظرية البديل المعرفي والعملي للأنموذج الحدائي الغربي، لأنها تربط السياسة بالعبادة، والتقنية بالقيم، والعلم بالتزكية، والعمران بالحق. وهي بذلك تؤسس لحضارة لا تنفصل عن الغيب ولا تنغلق على الحاضر، بل تتجه نحو المستقبل بتكامل العقل والوحي.

خاتمة الفصل

إن الحضارة الإسلامية الحديثة ليست اجتراحاً حنينياً للماضي، ولا استيراداً مشوّهاً لنماذج الحداثة الغربية، بل هي مشروع استئناف رسالي يؤسس لبناء الإنسان والمجتمع والتاريخ على هدى التوحيد، وبوصلة المقاصد القرآنية، ومنهج العمران الرشيد. إنها حضارة تُبنى لا على أنقاض التاريخ، ولا على إملءات الهيمنة، بل على وعي وجودي ومعرفي يُعيد للإنسان دوره الخلافي، ويحرّر الوجود من عبودية المادة إلى نور القيم والمعنى.

وقد بيّن هذا الفصل أنّ المقصد الحضاري لا يمكن أن يتحقّق دون تكاملٍ عضويّ بين أربعة أركان:

1. الفرد المتزكي: الذي يجمع بين العبادة والعقل والفعل.
2. المجتمع المتكافل: الذي يُفعل العدالة والشورى والتعارف.
3. العلم المؤصل: الذي يُوجّه المعرفة نحو الغاية الأخلاقية لا الأدوات فقط ((Nasr, 1989)).

4. القيادة الراشدة: التي تجمع بين الحكم والخلق، وتُفعل الشورى والتكليف لا التسلّط والاستئثار ((الريسوني, 2009)).

ويخلص الفصل إلى أنّ النهضة الإسلامية ليست مجرد نهضة مؤسسات أو

مؤتمرات أو وثائق سياسات، بل هي نتيجة مشروع حضاري واع، يعيد وصل الوحي بالواقع، والمقاصد بالفعل، والعمران بالهداية. كما يؤكد طه رمضان ((Ramadan, 2008))، فإنّ "الإصلاح الحقيقي لا يبدأ من الإدارة بل من الرؤية"، ولا يكتب له النجاح ما لم يؤسس على وحدة الوجود والغاية والمعنى.

وفي هذا السياق، لا بدّ من تحويل المعرفة إلى فعل حضاريّ، والعلم إلى شهادة مسؤولة، والسيادة إلى أمانة استخلافيّة، والعمران إلى تجل لقيم التزكية والتعاون والجمال. وهذا ما تجسّده نظرية "التعارف والعمران الرشيد"، كنموذج حضاريّ بديل يُعيد تأصيل المنهج، ويفتح أفقاً جديداً لإسلام عالميّ يؤمن بالرحمة، ويشترك مع العالم بالعدل، ويسهم في صناعة مستقبل مشترك يقوم على القيم لا السيطرة، وعلى المقاصد لا الغرائز.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

خاتمة الكتاب: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

في زمنٍ تتفكّك فيه المجتمعات تحت وطأة الفردانيّة المفرطة، وتتعطل فيه الحضارات تحت سيطرة الأدوات وانفصال الغايات، تبرز الحاجة الملحة إلى مشروع يُعيد للإنسان وظيفته، وللمجتمع رسالته، وللحضارة معناها. إنّ هذا الكتاب لا يدعُو إلى استعادة الماضي بوصفه كياناً جامداً، ولا إلى استنساخ الأنموذج الحداثي الغربي بوصفه حتميّة، بل يقترح بديلاً قرآنيّاً-حضاريّاً متكاملًا عنوانه: "مجتمع التعارف والعمران الرشيد".

لقد بيّنا عبر فصول الكتاب أنّ التعارف ليس ترفاً اجتماعيّاً، بل هو وظيفة تكوينيّة قرآنيّة تُعيد ترتيب العلاقة بين الأفراد، وبين الأمم، وبين الإنسان والكون، على أساس من الأخلاق والتكافل والتزكية والعدل. كما أثبتنا أنّ العمران الرشيد ليس مجرد بناء ماديّ، بل هو فعلٌ حضاريٌّ تتجلّى فيه القيم في كلّ مستويات الحياة: من السوق إلى الدولة، من الحيّ إلى المؤسّسة، من الفضاء العام إلى الوعي الجمعي.

يؤمن هذا المشروع بأنّ المجتمع المسلم ليس مجتمعاً مثاليّاً طوبويّاً، بل هو مجتمعٌ واقعيّ-قيميّ، تُنظّمه بنية معرفيّة قائمة على التوحيد، ومقاصد كليّة تدمج بين الفرد والجماعة، وبين الروح والمؤسّسة، وبين العقل والوحي. فالحلّ ليس في "الدولة الدينيّة" الاستبداديّة، ولا في "الليبراليّة القيميّة الفارغة"، بل في مجتمع يُبنى على التعارف، وتُدار فيه الحياة بالعمران الرشيد، وتُستأنف فيه الحضارة الإسلاميّة بوصفها مشروعاً عالميّاً ذا بعدٍ إنسانيّ-أخلاقيّ.

ولذلك، فإنّ النهضة الإسلاميّة المعاصرة لن تتحقّق بالهدم ولا بالاستيراد، بل بالتأسيس: تأسيس رؤية ومنهج ومجتمع، يبدأ من القرآن، ويتفاعل مع الواقع، ويتوجّه نحو المستقبل. ولا يكون هذا التأسيس إلّا حين تُصاغ مفاهيم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والمعرفة والبيئة من جديد، وفق أنموذج مقاصديّ متكامل

يتجاوز البنى الاستهلاكية إلى بُنى استخلافيّة.

في الختام، فإنّ مجتمع التعارف والعمران الرشيد ليس مجرد نظريّة، بل دعوة إلى الفعل:

إلى تفعيل القرآن في الوعي الجمعي،

وإلى تحويل المعرفة إلى هداية،

والسلطة إلى أمانة،

والعمران إلى تزكية،

والعلاقات إلى تعارفٍ بناءٍ يُسهم في بناء حضارة أخلاقيّة جديدة.

مجتمعنا خطوة أولى على الطريق

ليس هذا الكتاب خاتمة الطريق، بل بدايته. فقد سعينا فيه إلى رسم معالم تصوّر القرآني-المقاصدي للمجتمع المسلم، من البنية إلى السياق، ومن المعاملات إلى الحاكميّة، ومن المفاهيم إلى المقاصد، إيماناً بأنّ أيّ نهوض حقيقي لا يبدأ من الدولة، ولا من الاقتصاد، بل من المجتمع: من بنائه، ومن وعيه بذاته، ومن قدرته على أن يكون شاهداً على الناس، لا تابعاً لغيره، ولا سجيناً في ماضيه.

تأملنا في هذا الكتاب بنية المجتمع المسلم كما أرادها الوحي، لا كما رسمتها النماذج الموروثة أو النسخ المفروضة، وسعينا إلى إعادة اكتشاف علاقة الإنسان بالمجتمع وبالدولة وبالقيم، ضمن مشروع يعيد ترتيب الوظائف لا توزيع الأدوار فقط، ويحرّر الاجتماع الإسلامي من التبعية للنماذج الغربيّة، دون أن يُحبسه في استنساخٍ سلفيّ مشلول.

ولعلّ أهمّ ما انتهينا إليه هو أنّ المجتمع المسلم ليس تركيبة سكانيّة، ولا تعبيراً سياسياً، بل هو كائن أخلاقيّ-عمرانيّ-مقاصديّ، لا يقوم على الهويّة فقط، بل على الرسالة؛ ولا على الجماعة فقط، بل على الشهادة؛ ولا على الدولة فقط، بل على التزكية؛ ولا على العادات فقط، بل على السنن.

فإذا أردنا نهضةً لا تستنسخ الحداثة، ولا تستدعي الماضي، بل تبني على الوحي وتمضي نحو الاستخلاف، فلا بدّ أن نعيد بناء الاجتماع المسلم من جديد: بفكرٍ جديد، ومفاهيم جديدة، وجرأة معرفيّة تربط التنظير بالفعل، والواقع بالمقصد، والقرآن بالحياة.

نسأل الله أن يكون هذا الكتاب خطوة في هذا المسار، ولبنة في هذا البنيان، ودعوة إلى مشروع حضاريّ كبير، نعيد فيه تعريف المجتمع، لا فقط بوصفه فضاءً للعيش، بل بوصفه مرآةً للهدى، ومجالاً للعبادة، ومنصةً للشهادة، وسياقاً للاستخلاف.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد

المصادر

القرآن الكريم

آمدي, ع. ا. ب. م. (1987). تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم. مكتب الإعلام الإسلامي.

أبو القاسم. (2006). جذور المأزق التاريخي: بين القرآن والواقع. بيروت: مركز الإنماء القومي.

أبو رمان. (2002). السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجًا. عمان، الأردن: دار البيارق للنشر.

أبو زيد. (1995). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. بيروت: المركز الثقافي العربي.

أبو سليمان. (1994). أزمة العقل المسلم. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

إبراهيم, ع. ا. (1994). العلاج النفسي السلوكي المعرفي الحديث. القاهرة: دار الفجر.

إمام, م. ك. ا. (2005). نحو تأصيل مقاصدي للعلوم الإنسانية. دار الفكر.

ابن القيم الجوزية. (2019). مفتاح دار السعادة. دار عطاءات العلم (الرياض) ودار ابن حزم (بيروت).

ابن خلدون. (1984). المقدمة (ت. ع. ا. الشداوي (ed)). دار الفارابي.

ابن عاشور. (n.d). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر.

- ابن عاشور. (1984). تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور. (2001a). مقاصد الشريعة الإسلامية (ت. و. م. الميساوي (ed)). المعهد العالمي للفكر الإسلامي-عمّان.
- ابن عاشور. (2001b). مقاصد الشريعة الإسلامية. دار النفائس.
- ابن عبّاس العاملي. (2024). فصل الكلام في الحادثة والإسلام-الحدائثية الإسلامية: الحل البديل. طبعة محدودة. طبعة محدودة.
- ابن فارس. (1972). معجم مقاييس اللغة (ت. ع. ا. هارون (ed)). دار الفكر.
- ابن قدامة. (1994). المغني. دار الفكر.
- ابن قيّم الجوزيّة. (1994). إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين. القاهرة: دار العالم.
- ابن هشام. (1995). السيرة النبوية (الطبعة الأولى). دار الصحابة للتراث بطنطا.
- الأنصاري, ف. (2000). الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب: دراسة في التدافع الاجتماعي. منشورات الفرقان-الدار البيضاء.
- الأنصاري, م. (2025). القيم في المنظومة الإسلامية: التأسيس والمناسبة. مركز خُطوة للتوثيق والدراسات.
- الإمام علي (ع). (2004). نهج البلاغة (ص. الصالح (ed)). دار الكتاب اللبناني-بيروت ودار الكتاب المصري-القاهرة (الطبعة الرابعة).
- البنك الإسلامي للتنمية. (2008). تقرير استراتيجية مكافحة الفقر في الدول الأعضاء. البنك الإسلامي للتنمية.
- البيروني. (1879). الآثار الباقية عن القرون الخالية. London: Williams and Norgate.
- البيروني. (1954). القانون المسعودي. Hyderabad: Osmania Oriental Publications Bureau.
- البيروني. (2021). التفهيم لأوائل صناعة التنجيم.

- البيهقي. (2000). *شعب الإيمان*. دار الكتب العلمية.
- التجديد. (2005). *تلازم القيم والمعرفة في النظام التربوي بماليزيا*. مغرس.
<https://www.maghress.com/attajdid/5597>
- الجابري، م. ع. (2001). *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية*. مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت.
- الحمد، م. (2024). *الليبرالية الحديثة (على التخوم بين الفردية والجماعية)*. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
<https://www.mominoun.com/articles/الليبرالية-الحديثة-على-التخوم-بين-الفردية-والجماعية-9117>
- الخالدي، ب. م. (2015). *تخطيط المدن الإسلامية: بين التراث والحداثة*. دار الرشيد للنشر-بيروت.
- الدريني، ف. (1987). *خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم*. مؤسسة الرسالة.
- الرازي. (1981). *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الرازي. (1986). *أساس التقديس*. مكتبة الكليات الأزهرية.
- الرازي. (1997). *المحصول في علم أصول الفقه (الطبعة الثالثة) (ط. ج. ف. العلواني (ed.)).* مؤسسة الرسالة.
- الرازي. (2000). *الحاوي في الطب (الطبعة الأولى)*. دار الكتب العلمية.
- الرشيدى، ف. ص. (2011). *النزعة العلمية فى فلسفة ابن رشد نظرية المعرفة والمنهج الاستقرائى الطبى*.
- الريسوني، أ. (2009). *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الريسوني، أ. (2010). *مدخل إلى مقاصد الشريعة*. دار الكلمة للنشر والتوزيع.

الزحيلي، و. (1991). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. دار الفكر المعاصر - دمشق.

الزمخشري، ج. ا. م. ب. (2008). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الطبعة الأولى* (ع. ا. المهدي (ed)). دار إحياء التراث العربي.

السبحاني، م. ت. (2010). *نظرية المعرفة في القرآن الكريم*. قم: مؤسسة الإمام الصادق.

السبحاني، ع. ا. (2003). *مبدأ الاستخلاف: الأساس المذهبي للاقتصاد الإسلامي*. موقع عبد الجبار السبحاني.

<https://al-sabhanany.com/index.php/articles/bases-of-islamic-economy>

السعدي، غ. ع. (2018). *مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني والسياسي. مؤسسة مؤمنون بلا حدود*.
<https://www.mominoun.com/articles/بين-جدل-الديني-والسياسي-5365>

السكران، إ. (2015). *مقالات في فقه التحولات*. دار الحضارة للنشر والتوزيع - الرياض.

الشاطبي، إ. ب. م. (2004). *الموافقات في أصول الشريعة ط العلمية*. دار الكتب العلمية.

الشايط، ع. ا. (2021). *القيم الأخلاقية في التراث التفسيري*. مجلة المرقاة للدراسات والبحوث الإسلامية، 4(7)، 141-174.
<https://search.emarefa.net/detail/BIM-1423215>

الصدر، م. ب. (1981). *الإسلام يقود الحياة*. دار التعارف - بيروت.

الصدر، م. ب. (1982). *اقتصادنا*. دار التعارف-بيروت.

الصدر، م. ب. (2004). *فلسفتنا (ط. 6)*. بيروت، لبنان: دار التعارف للمطبوعات.

- الصدر، م. ب. (2006). *الأسس المنطقية للاستقراء (ط. 4)*. بيروت، لبنان: دار التعارف للمطبوعات.
- الصمدي، خ. (2017). القيم الإسلامية وحاجة الواقع المعاصر. مجلة حراء، العدد 13. <https://hiragate.com/6216>
- الطباطبائي، م. ح. (2005). *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (ترجمة عمار أبو رغيف) (م. مطهري (.ed))*. قم، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي.
- الطباطبائي، م. ح. (2006). *الميزان في تفسير القرآن (ط. 3)*. بيروت، لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطبري، أ. ج. م. ب. (2001). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن - تفسير الطبري. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان*.
- العبودي، إ. (2020). *مقاربات القيم في الإسلام: مراجعة نقدية. موقع أثارة*. <https://atharah.net/approaches-to-values-in-islam>
- العز بن عبد السلام. (1991). *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- العلواني، ط. ج. (2006). *إصلاح الفكر الإسلامي*. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلوي، أ. ب. (2013). *بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية. ديوان العرب*. <https://www.diwanalarab.com/بناء-الحضارات>
- الغزالي. (1993). *المستصفى في علم الأصول*. دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أ. ح. (2005). *إحياء علوم الدين*. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت - لبنان.
- الغزالي، م. (1987). *المحاور الخمسة للقرآن الكريم*. القاهرة: دار الشروق.
- الغنوشي، ر. (1993). *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*. مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

- الفاروقي، إ. (1982a). أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفاروقي، إ. ر. (1982b). توحيد المعرفة (ترجمة: عبد الصبور شاهين ((.ed)). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- القراقي. (1421 هـ). الفروق. دار الكتب العلمية.
- القرضاوي، ي. (1995). الخصائص العامة للإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة.
- القرضاوي، ي. (1997). من فقه الدولة في الإسلام. دار الشروق-القاهرة.
- القرطبي. (2006). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) (تحقيق: عبد الله التركي ((.ed)). مؤسسة الرسالة.
- القوسي، م. ب. س. (2009). أخلاق العمل في الإسلام. مجلة الدرعية، 11(44-45)، 613-654.
- الماوردي. (1989). الأحكام السلطانية (أ. م. البغدادي ((.ed)). مكتبة دار ابن قتيبة - الكويت.
- المسيري، ع. ا. (2002a). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- المسيري، ع. ا. (2002b). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. القاهرة: دار الشروق.
- الميداني، ع. ا. ح. (1993). ظاهرة النفاق وخبائث المنافقين في التاريخ. دمشق: دار القلم.
- الناصر، م. (2019). مفهوم الحاكمية: من أجل تجاوز إشكالات المفهوم والتوظيف الإيديولوجي. مركز معارف للدراسات والأبحاث. <https://maarifa-center.com> دراسات/مفهوم-الحاكمية-من-أجل-تجاوز-إشكالات-ال
- النجار، ح. ف. (1985). الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية

ونظام الحكم في الإسلام. دار النهضة العربية.

النخالة، س.، & عياد، أ. (2015). دور الإعلام التربوي بوزارة التعليم في تعزيز القيم الإسلامية والتربوية لدى الأطفال. وزارة التربية والتعليم العالي - فلسطين. <https://www.mohe.ps/home/2015/03/26> /بمجال-الإ-

النفار، م. (2024). القيم في التشريع الدولي.. بين النموذجين الإسلامي والغربي. مجلة المجتمع. https://www.mugtama.com/articles/القيم_في_التشريع_الدولي_بين_النموذجين_الإسلامي_والغربي

النووي. (2002). المجموع شرح المذهب. دار الفكر.

الهيئة الاتحادية للموارد الحكومية. (2023). وثيقة السلوك المهني وأخلاقيات الوظيفة العامة في الحكومة الاتحادية. Fahr.gov.ae. <https://www.fahr.gov.ae/ar/legislations-guides/systems/code-of-ethics-and-professional-conduct-document-in-federal-government>

بدري، م. (1979). أزمة علماء النفس المسلمين. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

بدري، م. (1987). التفكير من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

بكار، ع. ا. (2005). تجديد الوعي. دمشق: دار القلم.

بن نبي. (1986). شروط النهضة. دار الفكر.

بوالشعير، ع. ا. (2014). أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء. إسلامية المعرفة، (76)، 80-45. <https://citj.org/index.php/citj/article/download/745/547/1559>

بيجوفيتش، ع. ع. (1993). الإسلام بين الشرق والغرب (ترجمة محمد يوسف عدس). بيروت: مؤسسة العلم الحديث.

- توفيق، م. ع. ا. (1998). *التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية*. القاهرة: دار السلام.
- جدعان، ف. (1992). *المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام*. بيروت: دار الشروق.
- جرادي، ش. (2013). *نحو فلسفة القيم الحضارية: مساهمة إسلامية*. مجلة المحجة، العدد 28، ص ص. 145-119.
- حلاق، و. (2014). *الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي* (ت. ع. عثمان (ed)). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-الدوحة.
- حمدان، ج. (1984-1980). *شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان*. عالم الكتب-القاهرة.
- حنش، إ. م. (2019). *مقاصد القرآن الجمالية وتمثّلاتها المعرفية في الفنون الإسلامية: التعريف والتأصيل والتصنيف. الفنون في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية (2) (ص. 139-194)*. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- حنفي، س. (2020). *أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات*. إضافات، العدد 46، 31-7.
- خلاف، ع. ا. (1956). *أحكام النظام السياسي في الإسلام*. دار القلم.
- خليل، ع. ا. (1991). *التفسير الإسلامي للتاريخ*. بيروت: دار العلم للملايين.
- دراز، م. ع. ا. (2005). *دستور الأخلاق في القرآن*. مؤسسة الرسالة.
- دواق، ا. أ. (2016). *الحاكمية القيمية والتجربة الإنسانية المفتوحة*. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- <https://www.mominoun.com/articles> /الحاكمية-القيمية-والتجربة-الإنسان
ية-المفتوحة-1206
- شحرور، م. (1990). *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*. دمشق: الأهالي.
- شريعتي، ع. (1984). *النباهة والإستحمار*. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.

- شريعتي، ع. (2006). الأمة والإمامة. دار الأمير.
- صحيح البخاري. (1893). صحيح البخاري (ت. ج. م. العلماء (ed)). الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببلاق مصر.
- صحيح مسلم. (2013). صحيح مسلم: كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (م. ف. ع. الباقي (ed)). دار إحياء التراث العربي.
- عبد الرحمن. (1995). فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن. (2000). سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن. (2006a). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن. (2006b). روح الحدثا: المدخل إلى تأسيس الحدثا الإسلامية. المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن. (2006c). روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن. (2006d). سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر الإسلامي المعاصر. المركز الثقافي العربي.
- عبد الله. (2010). المدينة الإسلامية: التاريخ والتطور. دار الفكر العربي-القاهرة.
- عبد، م. (1993). الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده (م. عمارة (ed)). دار الشروق - القاهرة مصر.
- عتر، ح. ض. ا. (1984). وحي الله: حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة - نقض مزاعم المستشرقين. عتر، ح. ض. (1984). وحي الله: حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة - نقض مزاعم المستشرقين. مكة المكرمة: دار الدعوة.
- عزّمانى، ع. (2022). الحدثا والسياسة والدين وسؤال القيم. الرابطة المحمدية

للعلماء.

<https://www.arrabita.ma/blog>/الحدث-والسياسة-والدين-وسؤال-القيم/

عمارة، م. (1998). الإسلام والأمن الاجتماعي. دار الشروق.

عمارة، م. (2005). الإسلام وحقوق الإنسان. القاهرة: دار السلام.

عمير، خ. ف. (2016). توظيف المكان من خلال الدرس الدلالي القرآني: البر والبحر
أُموذجًا. جامع الكتب الإسلامية.

فاضل، أ. ع. (2021). النسق القيمي في القرآن الكريم: دراسة تفسيرية. [رسالة
ماجستير، جامعة كربلاء، كلية العلوم الإسلامية].

قطب، س. (1982). في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق.

قطب، س. (1995). العدالة الاجتماعية في الإسلام. دار الشروق.

مجلة المسلم المعاصر. (1992). مدخل لصياغة مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم.
المسلم المعاصر، (64).

محمد، ح. أ. (2003). الحسبة في الإسلام: دراسة تاريخية وفقهية واجتماعية.
القاهرة: دار السلام.

مركز نهوض. (2022). دراسة تحليلية في الأبعاد الاجتماعية لأزمة القطيعة بين
علوم الشرع والعلوم الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز نهوض.
<https://nohoudh-center.com/research-study>/دراسة-تحليلية-في-الأبعاد-ا
لاجتماعية-الأزمة-القطيعة-بين-علوم-الشرع-والعلوم-الاجتماعية

مفتاح، الجيلاني بن التهامي. (2011). فلسفة الإنسان عند ابن خلدون. دار الكتب
العلمية-بيروت.

ملاوي، ف. (2011). منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية.
هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ملاوي، ف. ح. (2010). العمران في منظومة القيم الحاكمة. الفكر الإسلامي
المعاصر. <https://citj.org/index.php/citj/article/view/2645>

- ملكاوي, ف. ح. (2020a). الصراع على مرجعية القيم في العالم المعاصر. مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق.
<https://www.cilecenter.org/research-publications/op-ed/alsra-ly-mrj-yl-qym-fy-alalm-almasr>
- ملكاوي, ف. ح. (2020b). الفكر التربوي الإسلامي المعاصر: مفاهيمه ومصادره وخصائصه وسبل إصلاحه. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- مهورباشة, ع. ا. (2018). علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس نحو علم العمران الإسلامي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- نجاتي, م. ع. (2001). القرآن وعلم النفس. القاهرة: دار الشروق.
- وجدي, م. ف. (1910). دائرة معارف القرن العشرين (ط. 1). القاهرة: مطبعة دائرة معارف القرن العشرين.

References

- Abdel-Haleem, M. (2004). *The Qur'an: A new translation*. Oxford University Press.
- Abdel-Malek, A., & Pallis, M. (1984). Contemporary Arab political thought. (*No Title*). <https://cir.nii.ac.jp/crid/1130000794197532800>
- Abdur-Rashid, K. (2020). Financing Kindness as a Society: The Rise and Fall of Islamic Philanthropic Institutions (Waqfs). *Yaqeen Institute for Islamic Research*.
- Abou El Fadl, K. (2002). *The place of tolerance in Islam*. Beacon Press.
- Abou El Fadl, K. (2005a). *The search for beauty in Islam: A conference of the books*. Rowman & Littlefield.
- Abou El Fadl, K. (2005b). *The search for beauty in Islam: A conference of the books*. Rowman & Littlefield.
- Abu Zayd. (2006). *Reformation of Islamic thought: A critical historical analysis*. Amsterdam University Press.
- Al-Asi, M. H. (2008). *The Ascendant Qur'an: Realigning Man to the Divine Power Culture (Vol. 1)*. Institute of Contemporary Islamic Thought.
- Al-Attas, M. N. (1980). *The Concept of Education in Islam*.

- Al-Attas, M. N. (1985). *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future*. <https://philpapers.org/rec/ALAIISA>
- Al-Attas, M. N. S. (1990). Islam and the philosophy of science. *MAAS Journal of Islamic Science*, 6(1), 59–78.
- Al-attas, N. S. M. (2014). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Penerbit UTM Press.
- Al-Attas, S. (1993). Islam and secularism (Kuala Lumpur, international institute of Islamic thought and civilization). *International Islamic University Malaysia*.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and Secularism*. ISTAC.
- Al-Faruqi, I. R. (1987). *Islamization of knowledge : general principles and work plan*. International Institute of Islamic Thought.
- Al-Faruqi, I. R. (1992). Al Tawhid: Its implications for thought and life. (No Title). <https://cir.nii.ac.jp/crid/1130282270863604352>
- Ällport, G. (1954). The nature of prejudice. *Reading/Addison-Wesley*. <https://doi.org/10.2307/586958>
- Al-Mahmud, A. K. (2008). The ethics of disagreement in Islam. *Bangladesh Journal of Integrated Thoughts*. <http://bjitbd.net/oj/index.php/bjit/article/view/64>
- Al-Rawi, A. (2024). *Online hate on social media* (2024th ed.). Springer International Publishing.
- Anderson, B. (2020). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. In *The new social theory reader* (pp. 282-288). Routledge.

- Anderson, C. A., & Bushman, B. J. (2002). Human aggression. *Annual Review of Psychology*, 53(1), 27–51.
- An-Naim, A. A. (2008). Islam and the secular state: Negotiating the future of Sharia: Introduction: Why Muslims need a secular state. In *Islam and the Secular State* (pp. 1–44). Harvard University Press.
- Arrighi, G. (2009). *Adam smith in Beijing: Lineages of the 21st century*. Verso Books.
- Asad, M. (2023). *The principles of state and government in Islam*. University of California Press.
<https://doi.org/10.1525/9780520313460>
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Asutay, M. (2007). A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*. <https://doi.org/10.14989/70894>
- Asutay, M. (2013). Islamic moral economy as the foundation of Islamic finance. *Islamic Finance in Europe*, 55–68.
- Ayer & Rogers. (1946). *Language, truth and logic*.
- Bacon, F. (2000). *Novum Organum (1620)* (L. J. & Silverthorne (ed.)). Cambridge University Press.
- Badri, M. (1979). *The dilemma of Muslim psychologists*.
<https://philpapers.org/rec/BADTDO>
- Barlas, A. (2019). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the qur'an*. University of Texas Press.

- Bashiriyeh, H. . (1984). *The state and revolution in Iran, 1962–1982*. New York: St. Martin's Press.
- Baudrillard, J., & Glaser, S. F. (1994). *Simulacra and simulation*. degruyter.com.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Blackwell.
- Bauman, Z. (2013a). *Consuming Life* (1st ed.) [EPUB]. Polity Press.
- Bauman, Z. (2013b). *Liquid Modernity* (1st ed.) [EPUB]. Polity Press.
- Beck, A. T. (1979). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. Plume Books.
- Becker, G. S. (1978). *The economic approach to human behaviour*. University of Chicago Press.
- Bell, D. M. (2016). Development of the religious self: A theoretical foundation for measuring religious identity. *Religion and the Individual*.
- Bennabi, M. (2003a). *The Question of Culture*. Islamic Book Trust.
- Bennabi, M. (2003b). *The question of ideas in the Muslim world* (M. T. El Masawi, trans.). Islamic Book Trust.
- Benthall, J., & Bellion-Jourdan, J. (2003). *The charitable crescent*. <https://www.torrossa.com/it/resources/an/5213402>
- Bentham, J. (1879). *The Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press.
- Berkey, J. P. (2014). *The transmission of knowledge in medieval Cairo: A social history of Islamic education*.

- Bhabra, G. K. (2023). *Rethinking modernity: Postcolonialism and the sociological imagination*. Springer International Publishing.
- Bordo, S. (2023). *Unbearable weight: Feminism, western culture, and the body* (2nd ed.). University of California Press.
- Bostrom, N., & Yudkowsky, E. (2018). The ethics of artificial intelligence. In *Artificial Intelligence Safety and Security* (pp. 57–69). Chapman and Hall/CRC.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Polity.
- Bourdieu, P. (2020). Outline of a theory of practice. In *The New Social Theory Reader* (pp. 80–86). Routledge.
- Butler, J. (1990). Feminism and the subversion of identity. *Gender Trouble*, 3(1), 3-17.
- Carter, C. S. (2014). Oxytocin pathways and the evolution of human behavior. *Annual Review of Psychology*, 65(1), 17–39.
- Chakrabarty, D. (2009). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference-New edition*.
- Chapra, M. U. (2008). The Islamic vision of development in the light of Maqāsid al-sharī'ah. *Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank Jeddah*, DOI 10.
- Chapra, M. U. (2016). *The future of economics: An Islamic perspective*. Islamic Foundation.
- Chapra, U. (2016). *Islam and the Economic Challenge*. Islamic Foundation.
- Choudhury, M. A. (2005). *Money in Islam: a study in Islamic political*

- economy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203984284>
- Cohen, J., Chasman, D., & El Fadl K., A. (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*.
- Comte, A. (1852). *Cours de philosophie positive*. Borrani et Droz.
- Davari, M. T. (2004). *The political thought of ayatollah Murtaza mutahhari: An Iranian theoretician of the Islamic state*. Routledge.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227–268.
- Derrida, J. (2016). *Of grammatology* (G. C. Spivak, trans.). Johns Hopkins University Press.
- Descartes, R. (2024). *Meditations on first philosophy*. Classy Publishing.
- de Sousa Santos, B. (2007). *Cognitive justice in a global world: Prudent knowledges for a decent life* (B. de Sousa Santos (ed.)). Lexington Books.
- De Sousa Santos, B. (2015). *Epistemologies of the south: Justice against epistemicide*. Routledge.
- Dewey, J. (1938). *Logic, the theory of inquiry*. Henry Holt and Company. <https://doi.org/10.2307/2180803>
- Dodge, B. (1962). *Muslim education in medieval times*.
- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and the believers: At the origins of Islam*. Belknap Press.
- Dorahy, M. J., Brand, B. L., Sar, V., Krüger, C., Stavropoulos, P., Martínez-Taboas, A., Lewis-Fernández, R., & Middleton, W. (2014).

- Dissociative identity disorder: An empirical overview. *The Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 48(5), 402–417.
- Dumont, L. (1991). *Essays on individualism: Modern ideology in anthropological perspective*. University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (2018). The division of labor in society. *Social Stratification*.
- Durkheim, E. (2023). The rules of sociological method. In *Social Theory Re-Wired* (pp. 9–14). Routledge.
- Dussel, E. (1997). The invention of the Americas. Eclipse of“ the other” and the myth of modernity. *Utopian Studies*.
- El-Affendi, A. (2004). *Islam and the future of tolerance: The political theology of the Islamic state*. In J. Cohen & D. Chasman (Eds.), *Islam and the challenge of democracy* (pp. 3–24). Princeton University Press.
- El-Affendi, A. (2011). *Who needs an Islamic state?* (p. 194). Upfront Publishing.
- Ellison, C. W. (1983). Spiritual Well-being: Conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology*, 11(4), 330–338.
- Ellul, J. (1964). The Technological. *Society, Vintage Books, NY*.
- Emmons, R. A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 3-26.
- Engineer, A. (2008). *The rights of women in Islam* (3rd ed.). Sterling Publishers Pvt. Ltd.

- Erikson, E. (1959). Theory of identity development. *Identity and the Life Cycle*. Nueva York: International Universities Press.
- Escobar, A. (2011). *Encountering development: The making and unmaking of the third world*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400839926>
- Esping-Andersen, G. (1990). *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton University Press.
- Esposito, J. L. (1998). *The straight path*. New York, NY: Oxford UP.
- Esposito, J. L. (2004). *The oxford dictionary of Islam* (J. L. Esposito (ed.)). Oxford University Press.
- Esposito, J. L., & Delong-Bas, N. J. (2018). *Shariah: What everyone needs to know (R)*. Oxford University Press.
- Esposito, J. L., & Voll, J. O. (2001). *Makers of contemporary Islam*. Oxford University Press.
- Feldman, R. (2012). Oxytocin and social affiliation in humans. *Hormones and Behavior*, 61(3), 380–391.
- Festinger, L. (1957). A Theory of Cognitive Dissonance. Row, Peterson.
<https://doi.org/10.1515/9781503620766>
- Forsyth, C. J., & Copes, H. (2014). *Encyclopedia of social deviance* (C. J. Forsyth & H. Copes (eds.)). Sage Publications.
- Foucault, M. (1972). The archaeology of knowledge, trans. AM Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972).
- Foucault, M. (1977). Discipline and punish (Alan Sheridan, trans.). New York: Pantheon.

- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*.
<https://ixtheo.de/Record/1649588089>
- Fowler, J. W. (2001). Faith development theory and the postmodern challenges. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 159-172.
https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1103_03
- Frankl, V. E. (1963). *Man's search for meaning: Revised and updated*.
- Fraser, N. (2020). From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age. *The New Social Theory Reader*.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum. New York.
- Friedman, M. (2002). *Capitalism and freedom (1962)*. University of Chicago Press. Chicago.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last*.
- Gaudiosi, M. M. (1988). Influence of the Islamic law of WAQF on the development of the trust in England: The case of Merton College. *University of Pennsylvania Law Review*, 136, 1231.
- Gellner, E. (1983a). *Muslim society (Cambridge studies in social and cultural anthropology: No. 32)*. Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1983b). *Nations and Nationalism*. Cornell University Press.
- Ghosh, A., Ray, A., & Basu, A. (2017). Oppositional defiant disorder: current insight. *Psychology Research and Behavior Management*,

10, 353–367.

- Giddens, A. (2013). *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. John Wiley & Sons.
- Gilligan, C. (1990). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Giroux, H. A. (2011). *Education and the Crisis of Public Values: Challenging the Assault on Teachers, Students, and Public Education. Counterpoints: Studies in the Postmodern Theory of Education. Volume 400*.
- Glenn, A. L., Johnson, A. K., & Raine, A. (2013). Antisocial personality disorder: a current review. *Current Psychiatry Reports*, 15(12), 427.
- Gompers, P. A., & Lerner, J. A. (2004). *The Venture Capital Cycle* (2nd ed.). MIT Press.
- Gramsci, A. (2020). *Selections from the prison notebooks. In The applied theatre reader (pp. 141-142)*. Routledge.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action, Vol. 1: Reason and the rationalization of society*.
- Habermas, J. (1992). *The theory of communicative action vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functional reason*. Beacon Press.
- Habibi, N. (2013). The Iranian economy in the shadow of sanctions. *Iran and the Global Economy*.
- Hakim, B. S. (2013). *Arabic Islamic cities rev: Building and planning principles*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203037874>

- Hallaq, W. B. (2009). *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2012). *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.
- Halstead, J. M. (2007). Islamic values: a distinctive framework for moral education? *Journal of Moral Education*, 36(3), 283–296.
- Hamidullah, M. (1986). *The first written constitution in the world*. Kazi Publications.
- Haque, M., Djeghim, N., Shehu, F. M., & Sulaiman, K. U. (2012). *Ethics and Fiqh for Everyday Life: An Islamic Perspective*. IIUM Press.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.
- Harvey, D. (2012). *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*. Verso Books.
- Hasan, A. G. (2006). *The rights and duties of women in Islam*. Darussalam.
- Hassan, M. (2023). Yusuf al-qaradawi's jurisprudence of priorities: A critical assessment. *American Journal of Islam and Society*.
- Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. *New York*.
- Hempel, C. G. (1970). *Aspects of scientific explanation*. 965.
<http://www.andrew.cmu.edu/user/kk3n/80-300/hempel-empcrit.pdf>
- Hirschi, T. (1969). Causes of Delinquency. Berkeley. CA: University of California Press.

- Hochschild, A. (2012). *The second shift: Working families and the revolution at home*.
- Hodgson, M. (1974). The venture of Islam. *The Gunpowder Empires and Modern Times*.
- Hoexter, M. (1998). *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-haramayn in Ottoman Algiers*. Brill.
- Hoexter, M. (2002). The waqf and the public sphere. In *The Public Sphere in Muslim Societies* (pp. 119–138). SUNY Press.
- Hooker, V. (2003). *A Short History of Malaysia-Linking East and West*.
<https://anu-portal.elsevierpure.com/en/publications/a-short-history-of-malaysia-linking-east-and-west>
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Hrdy, S. (1999). Mother nature: Maternal instincts and how they shape the human species. (*No Title*).
<https://cir.nii.ac.jp/crid/1130000796650751104>
- Hunke, S. (1960). *Allahs Sonne über dem Abendland*;
- Ibn Ashur. (2006). *Treatise on Maqāṣid Al-Shari'ah*. International Institute of Islamic Thought.
- Ibrahim, A. (2014a). *Contemporary Islamic Discourse in the Malay-Indonesian World: Critical Perspectives*. Strategic Information and Research Development Centre.
- Ibrahim, A. (2014b). The role of Islamic ethics in economic development: The Malaysian experience. *International Journal of Islamic Thought*, 6(1), 15–24.

- Ibrahim, M. J. (2010). *The Challenge of Poverty Reduction in IDB Member Countries in the Post-Crisis World*.
- Iqbal, M. (2013). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Stanford University Press.
- ISRA. (2012). *Islamic Financial System: Principles & Operations* (A. W. Dusuki (ed.)). International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance.
- Izutsu, T. (2006). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Islamic Book Trust.
- Jacobs, J. (1961). Jane Jacobs. *The Death and Life of Great American Cities*, 21(1), 13–25.
- Jahoda, M. (1959). Current concepts of positive mental health. *The American Journal of the Medical Sciences*, 238, 527.
- James, W. (1907). *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*.
- Johnson-laird, P. N., & Oatley, K. (1989). The language of emotions: An analysis of a semantic field. *Cognition & Emotion*, 3(2), 81–123.
- Jonas, H. (1985). *The imperative of responsibility: In search of an ethic for the technological age*. University of Chicago Press.
- Kamali, M. (2001). Civil society and Islam: a sociological perspective. *Archives Europeennes de Sociologie. European Journal of Sociology. Europaisches Archiv Für Soziologie*, 42(3), 457–482.
- Kamali, M. H. (2002). *Freedom, equality and justice in Islam*. Islamic Texts Society Cambridge.

- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oneworld Publications.
- Kamali, M. H. (2015). *Middle path of moderation in Islam: The Qur'anic principle of wasatiyyah*. Oxford University Press.
- Keddie, N. R., & Richard, Y. (2006). *Modern Iran: Roots and results of revolution*. 3.
<https://www.meforum.org/middle-east-quarterly/book-reviews/modern-iran-roots-and-results-of-revolution>
- Kenny, A. (2010). *A new history of western philosophy*. Oxford University Press.
- Khadduri, M. (1984). *Islamic Conception of Justice*. Johns Hopkins University Press.
- Khattab, U. (2004). Wawasan 2020: Engineering a modern Malay(sia): State campaigns and minority stakes. *Media Asia*, 31(3), 170–177.
- Kindleberger, C. P. (1986). *The world in depression, 1929-1939: Revised and enlarged edition*. University of California Press.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: Capitalism vs. The climate*. Simon & Schuster.
- Kohlberg, L. (1987). The psychology of moral development. *Ethics*.
<https://philpapers.org/rec/KOHTPO-8>
- Korteling, J. E., & Toet, A. (2020). Cognitive biases. *Encyclopedia of Behavioral Neuroscience*, 3, 610–619.
- Kunst, J. R., Tajamal, H., Sam, D. L., & Ulleberg, P. (2012). Coping with Islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation. *International Journal of Intercultural Relations*:

IJIR, 36(4), 518–532.

Kuran, T. (2001). The provision of public goods under Islamic law: origins, impact, and limitations of the waqf system. *Law & Society Review*, 35(4), 841–897.

Lapidus, I. M. (1984). *Muslim cities in the later middle ages*. Cambridge University Press.

Latour, B. (2004). *Politics of Nature*. Harvard University Press.
<https://doi.org/10.4159/9780674039964>

Leaman, O. (2001). *An introduction to classical Islamic philosophy* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Lefebvre, H., & Nicholson-Smith, D. (1991). *The production of space* (Vol. 142).

Leibniz, G. W. (1991). *Monadology* (1714) (Hackett Publishing (ed.)).

Lindberg, D. C. (2010). *The beginnings of Western science: The European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context, prehistory to AD 1450*. University of Chicago Press.

Lindberg, D. C., & Numbers, R. L. (1992). *God and nature: Historical essays on the encounter between Christianity and science* (D. C. Lindberg & R. L. Numbers (eds.)). University of California Press.

Lyotard, J. F. (1984). The postmodern condition: A report on knowledge. *U of Minnesota P*.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.

- MacIntyre, A. (2013). *After Virtue*. Bloomsbury Academic.
- Makdisi, G. (1984). *The rise of colleges*. Edinburgh University Press.
- Marcia, J. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3(5), 551–558.
- Marcuse, H. (2013). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203995211>
- Marx, K. (1867). *Das Kapital*. Verlag von Otto Meissner.
- Maududi, A., & Ahmad, K. (2001). *The Islamic way of life*.
- Mehrabi, B. (2017). The resistant economy and the Islamic model of progress in Iran. *International Journal of Business and Social Science*, 8(6), 89–97.
- Mehr News. (2017, September 11). *Iran ranks 5th with most STEM graduates*.
<https://en.mehrnews.com/news/128088/Iran-ranks-5th-with-most-STEM-graduates>
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. London : Parker, Son, and Bourn.
- Misak, C. (2013). *The American pragmatists*. Oxford University Press.
- Morgan, S. P. (2003). Is low fertility a twenty-first-century demographic crisis? *Demography*, 40(4), 589–603.
- Moslem, M. (2002). *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*. Syracuse University Press.
- Muhammad, H. A. (2003). *Al-Ḥisbah fī al-Islām: Dirāsah Tārīkhiyyah wa-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.

- Mutahhari, M. (1981). *The rights of women in Islam*.
<https://najaf.org/books/pdf/240.pdf>
- Nagel, E. (1979). *Structure of science: Problems in the logic of scientific explanation*. Hackett Publishing.
- Nasr, H. (1987). *Traditional Islam in the modern world*.
<https://ixtheo.de/Record/164277491X>
- Nasr, H., & Michaud, R. (1976). *Islamic science: an illustrated study*.
<https://ixtheo.de/Record/192530291>
- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the sacred*. State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1991). The Islamic vision of politics. *The Islamic Quarterly*, 35(2), 91–103.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature*.
- Nasr, S. H. (2001). *Science and civilization in Islam*. ABC International Group.
- Nasr, S. H. (2005). *The need for a sacred science*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203990599>
- Nasr, S. H. (2007). *A young Muslim's guide to the modern world*.
<https://philpapers.org/rec/NASAYM>
- Nasr, S. H. (2009). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. HarperSanFrancisco.
- Nasr, S. H., Dagli, C. K., Dakake, M. M., Lombard, J. E., & Rustom, M. (2015). The Study Quran. *Academia.edu*.
https://www.academia.edu/download/53767464/StudyQuran_Excer

ptFinal_updated.pdf

- NCSES: National Center for Science and Engineering Statistics. (2021). *Participation of Demographic Groups in STEM*.
<https://nces.nsf.gov/pubs/nsb20212/participation-of-demographic-groups-in-stem>
- Oliss, B., McFaul, C., & Riddick, J. C. (2023). The global distribution of STEM graduates: Which countries lead the way? *Center for Security and Emerging Technology*. Last Modified November, 27.
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Lulu.com.
- Öniş, Z. (2012). The triumph of conservative globalism: The political economy of the AKP era. *Turkish Studies*, 13(2), 135–152.
- Opotow, S. (2011). Social Injustice. In *The Encyclopedia of Peace Psychology*. Blackwell Publishing Ltd.
<https://doi.org/10.1002/9780470672532.wbepp256>
- Osman, F. (1997). *Concepts of the Quran: A topical reading*.
- Oswald, M. E., & Grosjean, S. (2004). Confirmation bias. *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*, 79, 83.
- Patterson, G. R., DeBaryshe, B. D., & Ramsey, E. (2017). A Developmental Perspective on Antisocial Behavior. In *Developmental and Life-course Criminological Theories* (pp. 29–35). Routledge.
- Piketty, T. (2014). Introduction. In *Capital in the Twenty-First Century* (pp. 1–36). Harvard University Press.

- Putnam, R. (2000). Bowling alone: the collapse and revival of American community. *Conference on Computer Supported Cooperative Work*, 357.
- Rahman, F. (2009a). *Major Themes of the Qur'an*.
- Rahman, F. (2009b). *Major themes of the qur'ān* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Rahman, F. (2017). *Islam & modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Rakel, E. (2008). *Power, Islam, and political elite in Iran: A study on the Iranian political elite from Khomeini to Ahmadinejad*. Brill Academic. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004171763.i-304>
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2008). *Radical reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2009a). *Islam, the west and the challenges of modernity*. Islamic Foundation.
- Ramadan, T. (2009b). *What I Believe*. Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2010). *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. Penguin UK.
- Rambo, L. (1993). *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Raymond, A. (1984). The great Arab cities in the 16th-18th centuries :

an introduction. (*No Title*).

<https://cir.nii.ac.jp/crid/1130282271102159360>

Regier, D. A., Kuhl, E. A., & Kupfer, D. J. (2013). The DSM-5: Classification and criteria changes. *World Psychiatry: Official Journal of the World Psychiatric Association (WPA)*, 12(2), 92–98.

Reza, M. H., & Yasmin, N. (2019). Development of Malaysia under the leadership of Mahathir Mohamad: Turned Malaysia into a rich country. *PEOPLE: International Journal of Social Sciences*.
<https://doi.org/10.20319/PIJSS.2019.51.498506>

Rodney, W. (2018). *How Europe underdeveloped Africa*. Verso Books.

Rorty, R. (2016a). 42. Consequences of pragmatism (essays 1972–1980). In *Essays and Reviews* (pp. 204–215). Princeton University Press.

Rorty, R. (2016b). Contingency, irony and solidarity. In *Essays and Reviews* (pp. 295–301). Princeton University Press.

Roy, O. (1994). *The failure of political Islam*. I.B. Tauris.

Sabra, A. I. (1989). *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I–III: On Direct Vision*. Warburg Institute.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. Oxford University Press.

Sachedina, A. (2009). *Islam and the challenge of Human Rights*. Oxford University Press.

Said, E. (2012). *Culture and Imperialism*. Vintage.

Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European*

renaissance. Mit Press.

Sardar, Z. (1985). *Islamic futures: The shape of ideas to come*.
<https://ixtheo.de/Record/07616456X>

Sardar, Z. (1987). *Islamic Science: The Myth of the Redeemer*. Gray Seal.

Sardar, Z. (1997). *Postmodernism and the other: New imperialism of western culture*. Pluto Press.

Sardar, Z. (1999). *Islamic science: The myth of the decline theory*. In Z. Sardar (Ed.), *Rescuing all our futures: The future of futures studies* (pp. 36–50). Praeger.

Sardar, Z. (2005). *Desperately seeking paradise: Journeys of a sceptical Muslim*.

Sardar, Z. (2011). *Reading the qur'an: The contemporary relevance of the sacred text of Islam*. Oxford University Press.

Sardar, Z., Inayatullah, S., & Boxwell, G. (2003). *Islam, postmodernism and other futures: A Ziauddin Sardar reader*.
<https://ixtheo.de/Record/160100799X>

Sarton, G. (1927). *Introduction to the History of Science*. Carnegie Institution of Washington.

Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism and Humanism*. Methuen Publishing.

Scott, W. A. (1962). Cognitive Complexity and Cognitive Flexibility. *Sociometry*, 25(4), 405.

Seligman, M. (2004). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. Simon &

Schuster.

Sen, A. (1999). Development as freedom oxford university press Shaw
TM & heard. *The Politics of Africa: Dependence and Development*.

Shamsul, A. B. (2001). A history of an identity, an identity of a history:
The idea and practice of "Malayness" in Malaysia reconsidered.
Journal of Southeast Asian Studies, 32, 355–366.

Sidgwick, H. (1907). *The methods of ethics* (7th ed.). Macmillan and Co.

Singer, A. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge University
Press.

Singer, P. (2011). *Practical ethics*. Cambridge University Press.

Smith, A. D. (1991). National Identity. Reno. *University of Nevada Press*,
19, 205–218.

Smither, R., & Khorsandi, A. (2009). The implicit personality theory of
Islam. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(2), 81–96.

Soja, E. W. (2013). *Seeking Spatial Justice*. U of Minnesota Press.

Sorabji, R. (2014). *Moral conscience through the ages: Fifth century
BCE to the present*. Oxford University Press.

Soroush, A. (2000). *Reason, freedom, and democracy in Islam:
Essential writings of abdolkarim Soroush* (M. Sadri & A. Sadri
(eds.)). Oxford University Press.

[https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=kDL5BgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR7&dq=Soroush,+A.+\(2000\).+Reason,+Freedom,+and+Democracy+in+Islam++Essential+Writings+of+Abdolkarim+Soroush.+Oxford+University+Press.%0A%0A&ots=4qf8Z-g5DZ&sig=VmbKwYeqVntnjG8mlb6T7osgLM](https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=kDL5BgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR7&dq=Soroush,+A.+(2000).+Reason,+Freedom,+and+Democracy+in+Islam++Essential+Writings+of+Abdolkarim+Soroush.+Oxford+University+Press.%0A%0A&ots=4qf8Z-g5DZ&sig=VmbKwYeqVntnjG8mlb6T7osgLM)

- Spencer Trimingham, J. (1998). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1996). *Ethics (1677)*. Cambridge University Press edition.
- State Audit Office of Georgia. (2023). الممارسات الدولية للأخلاقيات والنزاهة. التي تم تعزيزها في مكتب التدقيق الحكومي في جورجيا. International Journal.
- Stiglitz, J. E. (2010). *Freefall: America, free markets, and the sinking of the world economy*. WW Norton.
- Stiglitz, J., & Pike, R. M. (2004). *Globalization and its Discontents*. <http://digital.lib.ueh.edu.vn/handle/UEH/69581>
- Strayhorn, J. M., Jr. (2002). Self-control: theory and research. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 41(1), 7–16.
- Talbi, M. (1998). *Plaidoyer pour un islam moderne*. <https://ixtheo.de/Record/310663695>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity (Vol. 1989)* (pp. 268–290). Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2009). *A Secular Age*. Belknap Press. <https://doi.org/10.4159/9780674044289>
- Taylor, S. E., Klein, L. C., Lewis, B. P., Gruenewald, T. L., Gurung, R. A. R., & Updegraff, J. A. (2000). Biobehavioral responses to stress in females: Tend-and-befriend, not fight-or-flight. *Psychological Review*, 107(3), 411–429.

- Thieme, T., Lancione, M., & Rosa, E. (2017). The city and its margins: Ethnographic challenges across makeshift urbanism: Introduction. *City*, 21(2), 127–134.
- Trueman, C. R. (2012). *The Creedal Imperative*. Crossway Books.
- Turkle, S. (2017). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- UNDP (United Nations Development Programme). (2022). *Human Development Report 2021–22*.
- UN-Habitat. (2022). *World cities report 2022: Envisioning the future of cities*. Nations Human Settlements Programme.
- Uvnäs-Moberg, K. (2011). *The oxytocin factor: Tapping the hormone of calm, love, and healing*.
- Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A critical history of social media*. Oxford University Press.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes (Vol. 86)*. Harvard university press.
- Wallerstein, I. (1974). *1989: The modern world system, 3 vols*.
- Wallerstein, I. (2020). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Duke University Press.
- Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, M. (1949). *Max Weber on the methodology of the social sciences*.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society* (G. Roth & C. Wittich (eds.)). University of California Press.

- Wilcox & Wolfinger, N. (2007). *Then comes marriage? Religion, race, and marriage in urban America. In Culture and Civilization (pp. 171-202).*
- Yalom, I. D. (2020). *Existential Psychotherapy*. Basic Books.
- Yilmaz, I. (2009). Turkish Conservatism and the Justice and Development Party: An Overview. *Middle East Critique*, 18(1), 21–34.
- Yusuf, H., & Shakir, Z. (2008). *Agenda to change our condition*.
- Zohar, D. (2012). *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. Bloomsbury Publishing PLC.
- Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. *PublicAffairs, New York*.
- Zuboff, S. (2023). The age of surveillance capitalism. In *Social Theory Re-Wired* (pp. 203–213). Routledge.

"مجتمعنا: مجتمع التعارف والعمران الرشيد" كتابٌ يقدم تصوّرًا تأسيسيًا لبنية المجتمع المسلم في السياق الحدائى المعاصر، بوصفه الكيان الحىّ الذى يجمع بين التعارف والعمران، وبين القيم والمقاصد. ويمثّل هذا الكتاب الجزء الأوّل من سلسلة "منهاج العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة"، مُمهّدًا لبناء علم اجتماعيّ إسلاميّ جديد، يربط بين النّصّ المعصوم والواقع المرّكب، ويُفعل المفاهيم القرآنيّة بتحويلها من حيّز التجريد إلى ميدان التّفعيل الحضارى، عبر المنهجية والممارسة والنظرية والخوارزمية.



يُعيد هذا الكتاب بناء مفهوم المجتمع المسلم من جذوره، متجاوزًا التّصورات الحدائويّة والسياسيّة والليبراليّة والسلطويّة، ومؤسسًا لرؤية قرآنيّة-مقاصديّة تُعيد ترتيب العلاقة بين الفرد والجماعة والأمة، وبين الشرع والسياق، وبين القيم والفعل. وينطلق من تحليل المكوّنات البنيويّة، ويفكّك السياقات الحدائية المعاصرة، ويُقدم المفاهيم الحاكمة كمرجعيات توجيهيّة، ثم يعيد صياغة شبكة التّعامل وفق منظور أخلاقى-حضارى، ليختم بالمقاصد الكبرى: **العدالة والتعارف والعمران**. إنّه ليس مجرد تنظير، بل مشروع بنائى مفتوح، يستهدف **صناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة** كنظام حىّ وإنسانى، وقابل للتّفعيل، ومؤهل للمساهمة فى صناعة حضارة بديلة.