إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- جمال الدين محمد البرزنجي رجل العمل المؤسسي: في ذمة الله — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- مفهوم الحرابة وضوابطها: دراسة بين النص القرآني والتراث الفقهي — حسن الخطاف
- العُرف: دراسة أصولية اجتماعية — يونس صوالحي، غالية بوهدة
- موقف الإمام محمد عبده النقدي من بعض ممارسات المتصوفة في عصره — عادل سالم عطية جاد الله
- الحلقة المفقودة في معادلة الحضارة من منظور التنوير الياباني: إنجازات العزلة وتطورات الانفتاح — ناصر يوسف

قراءات ومراجعات

- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية. تحرير: فتحي حسن ملكاوي — إسماعيل الحسني
- الإدارة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم: دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى. تأليف: حافظ أحمد عجاج الكرمي — ماجد أبو غزالة

السنة الحادية والعشرون — العدد 82 — خريف 1436هـ/ 2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الحادية والعشرون | العدد ٨٢ | خريف ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد | **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي | **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث | **محمد بدي ولد ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

أحمد باسج	البوسنة	**عبد المجيد النجار**	تونس
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عماد الدين خليل**	العراق
بكر كارليجا	تركيا	**عمار الطالبي**	الجزائر
جمال البرزنجي	أمريكا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- جمال الدين محمد البرزنجي رجل العمل المؤسسي: في ذمة الله — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- مفهوم الحرابة وضوابطها: دراسة بين النص القرآني والتراث الفقهي — حسن الخطاف — ١١
- العُرف: دراسة أصولية اجتماعية — يونس صوالحي، غالية بوهدة — ٤٣
- موقف الإمام محمد عبده النقدي من بعض ممارسات المتصوفة في عصره — عادل سالم عطية جاد الله — ٧٩
- الحلقة المفقودة في معادلة الحضارة من منظور التنوير الياباني: إنجازات العزلة وتطورات الانفتاح — ناصر يوسف — ١١١

قراءات ومراجعات

- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية. تحرير: فتحي حسن ملكاوي — إسماعيل الحسني — ١٤٧
- الإدارة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم: دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى. تأليف: حافظ أحمد عجاج الكرمي — ماجد أبو غزالة — ١٦٧

عروض مختصرة

حنان لطفي زين الدين — ١٧٩

كلمة التحرير

جمال الدين محمد البرزنجي رجل العمل المؤسسي في ذمة الله

هيئة التحرير

يصدر هذا العدد من مجلة "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" بعد أيام من وفاة الدكتور جمال برزنجي يرحمه الله، الذي كان له إسهام كبير في تأسيس المجلة وإدارة تحريرها منذ صدورها. فقد كان مدير التحرير منذ تأسيس المجلة صيف عام ١٩٩٥م لمدة سنتين وعمل في هذه المدة مع رئيس التحرير المؤسس وقتها الدكتور طه جابر العلواني، على إرساء تقاليد متميزة في إدارة تحرير المجلة بصورة مؤسسية فريدة. ثم ترأس تحرير المجلة لمدة أربع سنوات، ثم اكتفى بأن يكون عضواً في هيئة التحرير حتى وفاته يرحمه الله. وعلى الرغم من عِلْمِنا في إدارة التحرير في السنوات الأربع الأخيرة، بمشاغله الكثيرة، وظروفه الصعبة، ومرضه المؤلم، فقد كنا نلجأ إليه في بعض المسائل ذات الصلة بمسائل السياسة العامة للمجلة، والمسائل التي يلزم فيها ترجيح الرأي فيما اختلفت فيه الآراء، وكان دائماً حاضر العطاء، سديد الرأي، حكيم القرار.

ومن الإنصاف والتحدُّث بفضل أهل الفضل، أن نؤكد بهذه المناسبة أن المرحوم البرزنجي قد أعطى هذه المجلة من اهتمامه برسالتها المتميزة، وحرصه على منهجية العمل في إدارتها، من مهنية عالية، وعلمية رصينة، ومؤسسية دقيقة، منذ بدء صدورها، ما جعلها مجلة رائدة في مجال التفكير والبحث المنهجي، ومنبراً للاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي.

إن مما نعرفه في الفكر الإسلامي، والفكر البشري بعامة، أن خير العمل ما دام واستمر، وخير وسيلة لاستمراره هو قيامه على الأداء المؤسسي، الذي لا يرتبط ارتباطاً مصيرياً بمن بدأ العمل، وأسّس له، وخطَّ مسيرَته، وإنما يستمر حتى بعد غياب ذلك

المؤسس. لذلك إن مفهوم ديمومة الأفكار ونجاعتها مرتبط بقدرة الحاضن على تفعيل هذه الأفكار، ونقلها من الذاتية والفردية المتصلة بالتفكير الأحادي إلى الجماعية والمؤسسية، فكم من أفكار قيّمة ماتت بموت صاحبها، أو تلامذته؟! وكم من مدارس فكرية واقتصادية وسياسية لم تجد استمرارية لها، لأنها ارتبطت بأفرادها لا بمؤسساتها!

وهذه المجلة مثال واحد على المؤسسات التي أسهم الدكتور جمال البرزنجي في بنائها وإدارتها، وواصلت عملها دون إدارته المباشرة. لكنَّ الذي يعرفه يعلم أنه بَنَى وأسهم في بناء عشرات المؤسسات في مجالات متعددة من العمل العام: الفكري، والخيري، والاقتصادي، والسياسي، والتربوي...، وفي بلدان متعددة من العالم. ومع إسهامه المتميز في كل ذلك، فإننا لم نسمع منه يوماً أنَّه تحدث عن إسهامه الشخصي. لقد كان يتحدث دوماً عن "الفريق" الذي قام ببناء المؤسسة، ثم عن فضل من تسلّم أمانة المسؤولية بعد أن أخلى الفريق المؤسس المكان لمن بعده، ليتفرغ الفريق لبناء مؤسسة جديدة. ومن المعلوم أن الحضارات في معظم دوراتها الحضارية لا تلتفت إلى دور الفرد إلا في إطاره الجمعي، وفي دوره داخل المؤسسة بما يحدثه من تفاعل مع غيره ومع بيئته. وبذلك ضرب لنا الدكتور البرزنجي مثالاً مشرقاً في تبيّن طبيعة العمل المؤسسي؛ إذ هو علاقة تفاعل بين الفرد والفرد، والفرد والفكرة، والفكرة والمجتمع. وفيه يبرز مفهوم الدور الذي يشير إلى تصور جماعي اجتماعي، وهذا التصور الجماعي الاجتماعي يبرز مفهوماً آخر على درجة كبيرة من الأهمية، وهو مفهوم الأداء، الذي يشير إلى تفاعل داخلي بين أفراد المؤسسة، وتفاعل خارجي مع البيئة بمفهومها الواسع.

بمثل هذه الروح المؤسسية، ومنهجية عمل الفريق، والثقة بقدرة الآخرين على حمل المسؤولية، عرف الحضور الإسلامي في أمريكا الشمالية، على سبيل المثال، مئات الشخصيات القيادية التي تستحق التنويه نتيجة لاكتسابها خبرة العمل المؤسسي في اتحاد الطلبة المسلمين، والاتحاد الإسلامي لأمريكا الشمالية، والوقف الإسلامي لأمريكا الشمالية، ومجمع الفقه الإسلامي لأمريكا الشمالية، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين، والجمعية الطبية الإسلامية، والاتحاد

العالمي لجمعيات الطلبة المسلمين، ومئات المراكز الإسلامية المحلية في الولايات والمدن الأمريكية.

روح الفريق، والثقة المتبادلة بين أعضائه، وإعمال الشورى، والمسؤولية المشتركة، كل ذلك من كفايات أساسية في العمل المؤسسي الذي عرفناه فيما كان الدكتور البرزنجي يدعو إليه ويمارسه. ولكن العمل المؤسسي يمر أحياناً في مواقف يشتد فيها اختلاف الرأي، ويلزم فيها أحياناً ممارسة درجة من التحليل النقدي لآراء الآخرين من أعضاء الفريق. ومن المألوف أن النقد يحتاج إلى جرأة استثنائية في بعض الأحيان عند من يوجه ذلك النقد، ومن المألوف أن يكون أثر النقد قاسياً بعض الأحيان على من يوجه النقد إليه. ونشهد أن الدكتور جمال برزنجي كان يتمتع بتلك الجرأة الاستثائية في توجيه النقد حين يلزم، ويتمتع بسعة صدر استثنائية على تحمل النقد حين يوجه إليه. وهذا أنموذج ناصع حول ضرورة تمثّل المؤسسة –الفكرية خاصة– مناخاً مناسباً ومهيئاً لإحداث الحراك المنشود في المجتمع. وتُعدّ الحرية في التفكير والممارسة أهم متطلبات سيرورة خطاب المؤسسة؛ فالحرية إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع. وبما أن الخطاب المنبثق عن المؤسسات الثقافية والفكرية هو خطاب نقدي تغييري، بالمعنى المجتمعي للتغيير، فإن الحرية وخطابها من مرتكزات رؤيته وعمله.

امتلك الدكتور جمال برزنجي خبرة متنامية في مجال التطوير والقيادة لكثير من المنظمات والمؤسسات في مجالات الأعمال، والتعليم، والمراكز البحثية، والعمل الخيري والاجتماعي. فقد قاد عدداً من هذه المؤسسات إلى النجاح والنمو والاستقرار التنظيمي والمالي، وكان حرصه على نجاح المؤسسة واستقرارها بعد مغادرته لها لا يقل عن حرصه على نجاحها وهو في قيادتها.

لقد أصبح الدكتور جمال برزنجي خبيراً في شؤون العمل المؤسسي، لكن العمل المؤسسي عنده تجاوز كونه عملاً في مؤسسة وحسب، وإنما هو عمل جماعي بعقلية مؤسسية، ووفق منهجية مؤسسية، تقوم على مجموعة محددة من المبادئ والقيم المشتركة بين جميع العاملين في المؤسسة، واستراتيجية تقود عملها إلى حالة من الاستقرار

والاستمرار في مجالات الإنجاز والنمو. ولقد كان إيمانه بالعمل المؤسسي يقيناً لا مرية فيه، لما للعمل المؤسسي من دور كبير في نقل الأفكار من المخزون الذاتي للفرد إلى التجلي المجتمعي، ومن القصور في الأداء إلى فِعل الإنجاز، ومن الارتباك في اتخاذ القرارات إلى الثقة في التخطيط والتنظيم والتنفيذ، ومن الارتجالية إلى التنظيمية، ومن سكون الفكرة إلى حركيتها، ومن قوتها إلى فعلها. وهذا يدلّ على القدرة الكبيرة في تنظيم الفكرة وبلورتها وإدارتها وتكييفها، لتتسق مع روح العصر وضروراته.

والجدير بالذكر أن ننوه بهذه المناسبة ببعض خصائص العمل المؤسسي؛ تلك الخصائص التي كشفت عنها الخبرة والتجربة، ومن أهم هذه الخصائص التأكد من قدرة المؤسسة على التخطيط والاستعداد لحالات الطوارئ والظروف الاستثنائية، بما في ذلك التخطيط للقيادة البديلة عند الحاجة. ولعله من المعلوم بالضرورة في علم الإدارة بأن التخطيط يُعد رُكناً مهماً من أركان المؤسسة وصناعة الأفكار فيها، فهو يُحدّد الأهداف، ويضع السياسات، وطرق العمل، وإجراءات التنفيذ، والتنبؤ الجيد لتقليل الأخطاء، وتحديد الزمن والميزانية... والتخطيط بهذا التوصيف دليل واضح على العقل المنظم، الذي يبتعد عن العفوية والارتجالية في اتخاذ القرارات.

ومن هذه الخصائص صياغة وصف واضح لمهام كل فرد في المؤسسة والتأكد من قدرة ذلك الفرد على فهم مهام الآخرين والتعامل معهم، بروح العمل المشترك والتعاون والتكامل لتحقيق الإنجازات المنشودة. ومنها كذلك، تعاون العاملين في المؤسسة في تشخيص التحديات والعقبات القائمة أو التي يمكن أن تظهر، واكتشاف الفرص المتاحة للنمو والاستعداد لاستثمارها. ويتطلب ذلك حساسية مرهفة، وفراسة عميقة، وقدرة على الاستشراف والتنبؤ، وانفتاح على الجديد.

ومع كل ما للعمل المؤسسي من مزايا وفضائل، فإن ذلك لا يعني إهمال القدرات والكفاءات والمبادات الفردية، فمن بين عناصر الثقافة المؤسسية إطلاق قدرة العاملين فيها على المبادرة الفردية والإبداع والابتكار.

إن الخصائص الشخصية والقدرات الفكرية والعملية التي تميّز بها الدكتور البرزنجي قلّما تجتمع في شخص واحد. ومن هذه الخصائص: التفكير المستقبلي والاستراتيجي، وحسن الإدارة، والجرأة والمبادأة والاجتهاد في فهم المسائل والمواقف وتحليلها، واستشراف مآلاتها. يحِبُّه كلُّ من يعرفه، فهو في غاية التواضع، ويسعى في خدمة صاحب الحاجة، وكأنها حاجته. مرّت به كثير من الظروف الصعبة لكنها لم تُفْقِدْهُ صَبْرَه وتجلُّدَه وتفاؤله، فلم تعرف الشكوى إلى لسانه سبيلاً.

نحسبه من أهل التقوى في دينه وخلقه ومعاملاته، يحسن تلاوة القرآن الكريم والاستشهاد به والاجتهاد في تنزيل أحكامه، ويتكلم بالعربية الفصيحة بطلاقة قلما تتوفر للمتخصصين في اللغة، ويتحدث بالإنجليزية كذلك بطلاقة ملحوظة. هادئ صبور، يحسن الاستماع والاستيعاب لمن يتحدث إليه. وإذا تحدث بدأ بما يلزم من مقدمات، واستجمع عناصر الموضوع، ليستخلص النتائج المناسبة. أما في حالات الاستفزاز والغضب فمثال في الاستيعاب والحكمة وإدارة المواقف.

ولد الدكتور جمال برزنجي في العراق عام ١٩٣٩، وأرسل في منحة دراسية إلى بريطانيا فحصل على بكالوريوس الهندسة الكيميائية وتكنولوجيا الطاقة من جامعة شيفيلد عام ١٩٦٢، وعاد إلى العراق ليعمل في وزارة الطاقة. ثم سافر إلى الولايات المتحدة لمواصلة الدراسات الجامعية العليا، فحصل على شهادة الماجستير والدكتوراه في الهندسة الكيميائية مع تخصص فرعي في الإدارة من جامعة لويزيانا الحكومية، في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٤. شارك في التأسيس والإدارة وتقديم الاستشارات لكثير من المؤسسات الإسلامية: الدعوية، والخيرية، والاستثمارية، والمهنية... في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وبلدان العالم الإسلام. منها جمعية الطلبة المسلمين في بريطانيا، والاتحاد الإسلامي العالمي للجمعيات الطلابية (إِفْسُو)، واتحاد الطلبة المسلمين، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين، ومؤسسة الوقف الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتكنولوجيا وتطوير الموارد البشرية (افتخار)، ومؤسسة سار، ومؤسسة مار–جاك، وأمانة، وغيرها كثير.

ويُعَدُّ الدكتور جمال برزنجي أحد أعمدة بناء الحضور الإسلامي في الغرب، دون أن يتوانى في متابعة شؤون الأمة وقضاياها في العالم الإسلامي. عرفَتْ فضلَه وكرّمَتْه كثير من المؤسسات العربية والإسلامية والأمريكية. فقد منحه الاتحاد الإسلامي لأمريكا الشمالية "جائزة خدمة المجتمع" تقديراً لخدماته للإسلام والمسلمين في الغرب على مدى خمسين سنة. وقدمت له الجالية العربية في ولاية فرجينيا بحضور حاكم الولاية جائزة "الإنجاز مدى الحياة". وكرّمه المركز الإسلامي في منطقة دالاس في فرجينيا الشمالية بجائزة "خدمات متميزة مدى الحياة" لما قام به من خدمات إنشاء ورعاية المركز وخدمة الإسلام في المنطقة. ومنحه المركز العالمي للأديان والدبلوماسية جائزة: "الإيمان في العمل" لجهوده في تعزيز مكانة الفكر الإسلامي في أنحاء العالم للتعامل مع تحديات الحداثة. كما منحته لجنة العلاقات الأمريكية الإسلامية "جائزة الإنجاز مدى الحياة" بوصفه أحد الرواد المسلمين في أمريكا في مجال "التفاني في خدمة المجتمع".

لقد عملنا معه عن قرب في عدد من مجالات البحث، والنشر، والإدارة، في المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأكثر من ربع قرن، ورافقناه في السفر والحضر، ونشهد أننا أحببناه وتألمنا أشد الألم لمرضه، ثم لوفاته. نسأل الله أن يعين عائلته على مصابهم فيه، ويعين المعهد العالمي للفكر الإسلامي على فقده. ويرزق أمتنا من أمثاله ما يكون خير العوض.

وكان المرحوم جمال برزنجي قد انتقل إلى رحمة الله فجر اليوم السبت ١١ ذي الحجة ١٤٣٦ (٢٦ سبتمر ٢٠١٥) بعد مرض عضال كان فيه مثالاً لصبر لا يلحقه كلل، وأنموذجاً لعزيمة لا ينتابها ملل، وعلى قسوة المرض وشدته فإنه لم يفقد بسمته وتفاؤله وهمَّته. ومع أن ساحة الفكر الإسلامي في العالم وساحة العمل الإسلامي في الغرب فقدت بغيابه شخصية قيادية فذَّة، قلّ نظيرها، فإن الله سبحانه هو من يتولى الأمر من قبل ومن بعد، ودعاؤنا إلى الله عزَّ وجلَّ إن يعوّض الأمة خيراً، ويهيئ لها مِنَ الكفاءات القيادية مَنْ يواصل حمل الأمانة وأداء الرسالة، إنه سميع مجيب. ولا نقول إلا ما يرضي ربنا: إنا على فراقك يا أبا صهيب لمحزونون، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

نسأل الله له الرحمة والرضوان، ولأهله، وذويه، ومحبيه، جميل الصبر وحسن العزاء.

بحوث ودراسات

مفهوم الحِرابة وضوابِطُها
دراسة بين النص القرآني والتراث الفقهي

حسن الخطاف*

الملخص

تناولت هذه الدراسة مفهوم الحرابة التي اهتم بها الفقهاء من غير دخول في جزئيات العقوبة وشروطها، وتعرضت لما أوردته الآيات القرآنية الكريمة في الموضوع؛ وقارنت الفهم الفقهي الذي يتأثر بالعرف، بالدلالة المباشر للآيات القرآنية، وهو الفساد في الأرض.

وقد أظهرت الدراسة –استناداً إلى الآيات القرآنية– أن الحرابة أوسع من قطع الطريق للاعتداء على النفس أو غير ذلك؛ فنشر المخدرات والرذيلة مثلاً داخل في مفهوم الحرابة، وكذلك استهداف الفرد أو الدولة عن طريق العبث بدستورها، أو الاعتداء على شعبها، أو التآمر على كيانها؛ تجنب كل ما يتعارض مع تعاليم الشريعة الإسلامية السمحة التي جاءت لتحقيق مقاصد الأمن والخير للإنسان في الدارين.

الكلمات المفتاحية: الحرابة، السَّرِقَة، الفساد، أهل الكتاب، الردة، قطاع الطريق، الجريمة، النفاق، اللواطة.

The Concept of Banditry (Hiraba) and Its Shari'ah Parameters:
A Study in the Quranic Text and Juristic heritage

Abstract

This study investigates the concept of banditry in the Qur'anic and the Fiqh contexts, without going into the juridical details of the punishment for banditry and its conditions.

The study gives a special focus on the influence of the social traditions related to banditry as compared to the direct meaning of the Qur'anic text, i.e. corruption on Earth.

Based on the Qur'anic verses the study has shown that the concept of banditry is broader than high robbery or manslaughter. It includes other acts like drugs dealing, promotion of immorality, targeting individuals or the state by extra-constitutional means and laws, or terrorizing citizens; as all that is considered violation of the teachings of the tolerant Shari'a, which came to achieve the purposes of security and human well-being in this life and the Hereafter.

Key words: Banditry, Robbery, Corruption, People of the Book, Apostasy, Bandits, Crime, Hypocrisy, Sodomy.

---

* دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة في تونس، أستاذ مشارك في جامعة أرتوكلو–تركيا. البريد الإلكتروني: khattaf72@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٢/٢٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٤/١٥م.

مقدمة:

اكتسب موضوع الحرابة أهمية كبيرة في حياتنا اليوم، خاصة بعد الأحداث المتسارعة التي شهدتها المنطقة العربية فيما يسمى الربيع العربي، وما جرَّه ذلك من تداعيات وحروب واعتداءات على الأنفس والأعراض والأموال، ناهيك عن الأوضاع والمشكلات والتناقضات التي استشرت في بلدان هذا الربيع وغيره، وهنا تظهر إشكالية الدراسة وأهميتها؛ إذ يلحظ الناظر التجاذب الظاهري بين مفهوم الحرابة وضوابطها عند الفقهاء التي تقتصر غالباً على قاطعي الطريق، ودلالة النص القرآني الموسِّع لهذا المفهوم الذي يتضمن الاعتداء على أركان الدولة وزعزعة أمنها واستقرارها؛ بالتلاعب بعقيدتها، أو التخابر مع أعدائها، أو محاولة القضاء على القيم والأعراف التي تمثل هويتها وكيانها وديمومة وجودها، ممّا يؤول إلى استعباد شعوبها.

إن طبيعة الدراسة ومادتها تُحتم تقسيمها -منهجياً- إلى خمسة مباحث وخاتمة وثبت للمصادر والمراجع، من دون الخوض في اختلاف الفقهاء بخصوص كيفية إيقاع العقوبة بالمحارب، وهذه المباحث الخمسة هي:

المبحث الأول: أسباب النزول، وسبل مناقشتها.

المبحث الثاني: تعريف الفقهاء لحد الحرابة، ومناقشة آرائهم في ذلك.

المبحث الثالث: الضوابط المتفق عليها لدى الفقهاء.

المبحث الرابع: مفهوم الفساد ومفرداته في القرآن الكريم.

المبحث الخامس: ملامح ضوابط عقوبة الحرابة والفساد في القرآن الكريم.

وقد استند الباحث في دراسته هذه إلى المذاهب الفقهية وأقوال المفسرين في آية الحرابة، وكان لزاماً البحث في مفهوم الحرابة بناءً على الآيات الذاكرة الفساد بأنواعه، وهذا ما يُبرِّر حضورها.

لقد أكد شرعنا الحنيف حرمة دم المسلم وعرضه وماله، وعَدَّ ذلك من أعظم مقاصد الشريعة بعد الدين الذي أرسى دعائمه على هذه المبادئ، وقد وردت بذلك نصوص

كثيرة من القرآن الكريم والسنَّة النبوية، وكان هذا هو آخر ما أوصى به النبي ﷺ أمته في حجة الوداع: "فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه."[١]

ولما كان الإنسان لا يمتثل أحياناً للأوامر الإلهية فقد كان لزاماً وضع عقوبات رادعة لذلك، مثل حدّ الحرابة الذي اصطُلِح عليه في الفقه الإسلامي.

فما الحرابة؟ وما الفساد الذي يعتورها؟ ولِمَ قَصَرَ جُلُّ الفقهاء مفهوم الحرابة على قُطّاع الطريق؟ وهل هذا المفهوم –المتضمن الفساد– يتناغم مع مفهوم الفساد في القرآن الكريم؟

أولاً: أسباب النزول وسبل مناقشتها

إن الحديث عن أسباب النزول يوجب ذكر آيتي الحرابة اللتين هما الأصل في عقوبة الحرابة عند الفقهاء. وبالرجوع إلى كتب الفقه وأسباب النزول التي تعرضت لهذا الموضوع، فإننا لا نجد سوى قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾ (المائدة: ٣٣)، فما أسباب نزول هذه الآية؟

لا شك في أن البحث في أسباب النزول يساعدنا على البحث في الضوابط التي وضعها الفقهاء للحرابة، وقد اختلف العلماء في هذه الأسباب على أقوال أربعة:[٢]

---

[١] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، شرح وتعليق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: العلم، باب: قول النبي ﷺ: "رب مبلغ أوعى من سامع"، حديث رقم٦٧.

[٢] انظر هذه الأقوال في:

– القرطبي، محمد بن أحمد. **تفسير القرطبي**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م، ج٦، ص١٤٨.

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٦، ص١٨٠.

– رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٦، ص٢٩١.

أ. نزول الآية في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد، فنقضوه وأفسدوا في الأرض، فحكم الله تعالى بذلك فيهم، فيكون حكمها مقصوراً على ناقضي العهد من أهل الكتاب، وهذا قول ابن عباس.[٣]

ب. نزول الآية في المقاتلين من أهل الحرب الذين حكم الله فيهم عند الظفر بهم بما ذكره في هذه الآية من عقوبتهم، فيكون حكمها مقصوراً على أهل الحرب، وهو قول الحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وابن عُلَية.

ت. نزولها في المشركين، وهو قول عكرمة والحسن البصري،[٤] وهو قول ثانٍ لابن عباس ﷺ، ويلحق بهم عند ابن عباس المسلم؛ إذ قال: "نزلَتْ فِي الْمُشْرِكِينَ، مِنْهُمْ مَنْ تَابَ قَبْلَ أَنْ يُقْدَرَ عَلَيْهِ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ سَبِيلٌ، وَلَيْسَتْ تُحْرِزُ هَذِهِ الْآيَةُ الرَّجُلَ الْمُسْلِمَ مِنَ الْحَدِّ إِنْ قَتَلَ أَوْ أَفْسَدَ فِي الْأَرْضِ، أَوْ حَارَبَ اللهَ وَرَسُولَهُ، ثُمَّ لَحِقَ بِالْكُفَّارِ قَبْلَ أَنْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، لَمْ يَمْنَعْهُ ذَلِكَ أَنْ يُقَامَ فِيهِ الْحَدُّ الَّذِي أَصَابَهُ."[٥]

ث. نزولها في شأن حكم النبي ﷺ في الْعُرَنِيِّينَ، وهو الصحيح الذي رجحه القرطبي.[٦]

وقصة الْعُرَنِيِّينَ مذكورة في كتب السنَّة، فقد روى البخاري: "أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا المَدِينَةَ علَى النَّبِيِّ ﷺ، وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلاَمِ فَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ، وَاسْتَوْخَمُوا المَدِينَةَ[٧] فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ

– الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الحاوي الكبير**، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض وغيره، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ج١٣، ص٣٥٣.

[٣] القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤٩.

[٤] المرجع السابق، ج٦، ص١٤٩.

[٥] المرجع السابق، ج٦، ص١٤٩. انظر أيضاً:

– أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في المحاربة، حديث رقم٤٣٧٢.

– النسائي، أحمد بن شعيب. **السنن الصغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٨٦م، كتاب: الحدود، باب: تأويل قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا ...﴾ (المائدة: ٣٣)، حديث رقم٤٠٤٦.

[٦] القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤٩.

[٧] استوخموا المدينة: أي لم توافقهم. انظر:

– ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج. **غريب الحديث**، تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م، ج٢، ص٤٥٨.

يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَانْطَلَقُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ، وَقَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ ﷺ وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ، فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَتُرِكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ. قَالَ قَتَادَةُ[راوٍ في الحديث] بَلَغَنَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ كَانَ يَحُثُّ عَلَى الصَّدَقَةِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُثْلَةِ."[٨]

وبالرغم من اختلاف الفقهاء في سبب نزول هذه الآية إلا أن حكمها ينطبق على المؤمن المحارب؛ إذ يرى القرطبي أنها في "الْمُحَارِبِ الْمُؤْمِنِ... وَلِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ ﴾ (المائدة: ٣٤) وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْكُفَّارَ لَا تَخْتَلِفُ أَحْكَامُهُمْ فِي زَوَالِ الْعُقُوبَةِ عَنْهُمْ بِالتَّوْبَةِ بَعْدَ الْقُدْرَةِ كَمَا تَسْقُطُ قَبْلَ الْقُدْرَةِ، وَالْمُرْتَدُّ يَسْتَحِقُّ الْقَتْلَ بِنَفْسِ الرِّدَّةِ -دُونَ الْمُحَارَبَةِ- وَلَا يُنْفَى وَلَا تُقْطَعُ يَدُهُ وَلَا رِجْلُهُ وَلَا يُخَلَّى سَبِيلُهُ بَلْ يُقْتَلُ إِنْ لَمْ يُسْلِمْ، وَلَا يُصْلَبُ أَيْضًا، فَدَلَّ أَنَّ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ مَا عُنِيَ بِهِ الْمُرْتَدُّ. وَقَالَ تَعَالَى فِي حَقِّ الْكُفَّارِ: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾ [الأنفال: ٣٨]. وَقَالَ فِي الْمُحَارِبِينَ: "إِلَّا الَّذِينَ تابُوا."[٩]

ولا دليل -فيما يبدو- على قَصْرِها على المؤمنين، لذا لم يجعل جمهور الفقهاء الحرابة خاصة بالمسلم، وقد ذكر هذه المسألة صاحب تفسير المنار بقوله: "وَذَهَبَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّهَا خَاصَّةٌ بِمَنْ يَفْعَلُونَ هَذِهِ الْأَفْعَالَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَكَأَنَّهُمُ اعْتَدُّوا بِمَا أَظْهَرَهُ الْعُرَنِيُّونَ مِنَ الْإِسْلَامِ...وَالظَّاهِرُ الْمُتَبَادِرُ...أَنَّهَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَنْ يَفْعَلُ هَذِهِ الْأَفْعَالَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ إِذَا قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ وَهُمْ مُتَلَبِّسُونَ بِهَا بِالْفِعْلِ أَوِ الِاسْتِعْدَادِ. وَقَدْ قَالَ الَّذِينَ جَعَلُوهَا خَاصَّةً بِالْمُسْلِمِينَ: إِنَّ أَحْكَامَ الْكُفَّارِ فِي الْحَرْبِ مَعْرُوفَةٌ بِالنُّصُوصِ وَالْعَمَلِ، وَلَيْسَ فِيهَا هَذِهِ الدَّرَجَاتُ فِي الْعِقَابِ، وَجَوَابُهُ أَنَّ هَذَا الْعِقَابَ خَاصٌّ بِمَنْ فَعَلَ مِثْلَ أَفْعَالِ الْعُرَنِيِّينَ، فَلَا يَقْتَضِي ذَلِكَ أَنْ يُتَّبَعَ فِي حَرْبِ كُلِّ مَنْ حَارَبَنَا مِنَ الْكُفَّارِ... وَمَجْمُوعُ الرِّوَايَاتِ فِي قِصَّةِ الْعُرَنِيِّينَ تُفِيدُ أَنَّهُمْ جَعَلُوا الْإِسْلَامَ خَدِيعَةً لِلسَّلْبِ وَالنَّهْبِ، وَأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرُّعَاةِ، ثُمَّ قَتَلُوهُمْ وَمَثَّلُوا بِهِمْ...فَإِنْ صَحَّ أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ بَعْدَ عِقَابِهِمْ، وَلَمْ يَعْفُ عَنْهُمْ

[٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: التفسير، باب: قِصَّةِ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ، حديث رقم٤١٩٢.
[٩] القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٦، ص١٥٠.

كَعَادَتِهِ ؛ لِئَلَّا يَتَجَرَّأَ عَلَى مِثْلِ فَعْلَتِهِمْ أَمْثَالُهُمْ مِنْ أَعْرَابِ الْمُشْرِكِينَ وَغَيْرِهِمْ، فَأَرَادَ بِذَلِكَ الْقِصَاصَ وَسَدَّ الذَّرِيعَةِ...وَلَا مَفْسَدَةَ أَشَدُّ وَأَقْبَحُ مِنْ سَلْبِ الْأَمْنِ عَلَى الْأَنْفُسِ وَالْأَعْرَاضِ وَالْأَمْوَالِ... ."[١٠]

ويقول ابن عطية: "ولا خلاف بين أهل العلم أنّ حكم هذه الآية مترتب في المحاربين من أهل الإسلام."[١١]

يتبين لنا ممّا سبق أن العقوبة المنصوص عليها في الآية الكريمة يسميها الفقهاء الحرابة، وتسمى أيضاً عقوبة قُطّاع الطريق، وتسميتها بالحرابة[١٢] أو المحاربين في النص القرآني واضح، أما تسميتها بعقوبة قُطّاع الطريق[١٣] أو قطع الطريق[١٤] فلا نجد له دليلاً في الآية الكريمة.

ثانياً: تعريف الفقهاء لحد الحرابة، ومناقشة آرائهم في ذلك

لم يتفق الفقهاء على تعريف واحد للحرابة، فقد تعددت تعريفاتهم لها، وهذه أبرزها:

– قاطع الطريق هو "من يعْتَمد على الشَّوْكَة فِي الْحَال مَعَ بعد الْغَوْث لَا على الاختلاس والهرب فِي الْوَقْت."[١٥] وقد اشترط الغزالي في قُطّاع الطريق صفتين، هما: النجدة، والبُعْد عن محل الغوث؛ أما النجدة فلأنهم إن لم يكن لهم شوكة بل كان

[١٠] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٩٣.

[١١] ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. **تفسير ابن عطية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١،ج٢، ص١٨٤.

[١٢] انظر مثلاً في الفقه المالكي:

– ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج٤، ص٢٣٨.

– ابن موسى، خليل بن إسحاق. **مختصر العلامة خليل**، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص٢٤٥.

[١٣] انظر مثلاً في الفقه الشافعي:

– الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، السعودية: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج١٧، ص٢٩٧.

[١٤] البلدحي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي. **الاختيار لتعليل المختار**، القاهرة: مطبعة الحلبي، ج٤، ص١١٤.

[١٥] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الوسيط في المذهب**، القاهرة: دار السلام، ط١، ج٦، ص٤٩٤.

اعتمادهم على الاختلاس والهرب فلا يجب فيهم إلا التعزير، ثم لا يُشترَط للنجدة الذكورة، ولا السلاح، ولا العَدد، بل لو اجتمعت نسوة وكانت لهن شوكة فهن قاطعات طريق، وأما محل الغوث فلأنهم إن كانوا على ما يجري من الأخذ على أطراف العمران فيعتمدون على الهرب والاختلاس دون الشوكة إلا إذا فترت قوة السلطان في البلاد فهم قُطّاع عند الشافعي، وإن كانوا في البلاد، أما إذا دخلوا في وقت قوة السلطان داراً بالليل مع المشاعل مكابرين، ومنعوا أهل الدار من الاستغاثة، وانصرفوا وهم متلثمون، ففيهم وجهان: أحدهما أنهم قُطّاع ونزل منعهم من الاستغاثة كبُعْدهم عن محل الغوث، والثاني أنهم سُرّاق.[١٦]

- اشترط النووي في قُطّاع الطريق ثلاثة شروط: "وَتُعْتَبَرُ فِيهِمُ الشَّوْكَةُ، وَالْبُعْدُ عَنِ الْغَوْثِ، وَأَنْ يَكُونُوا مُسْلِمِينَ مُكَلَّفِينَ، فَالْكُفَّارُ لَيْسَ لَهُمْ حُكْمُ الْقُطَّاعِ وَإِنْ أَخَافُوا السَّبِيلَ."[١٧]

- هو مسلم مكلف له شوكة،... وحيث يلحق غوث ليسوا بقطاع، وهو تعريف للنووي.[١٨]

- يقول الخطيب الشربيني مُعرِّفاً قاطع الطريق: "وَقَطْعُ الطَّرِيقِ هُوَ الْبُرُوزُ لِأَخْذِ مَالٍ أَوْ لِقَتْلٍ أَوْ إرْعَابٍ مُكَابَرَةً اعْتِمَادًا عَلَى الشَّوْكَةِ مَعَ الْبُعْدِ عَنْ الْغَوْثِ."[١٩]

- عرَّف الجويني قُطّاع الطريق بقوله: "هم طائفة يرصدون الرفاق في المكامن، حتى إذا وافاهم الرفاق، برزوا، وأخذوا المال، وقتلوا عن المقدرة والقوة، والغالب أنهم يشهرون الأسلحة، ثم يقع ذلك في مكان يبعد الغوث فيه عن المستغيثين."[٢٠]

---

[١٦] المرجع السابق، ج٦، ص٤٩٢-٤٩٤.

[١٧] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت-دمشق-عمّان: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ج١٠، ص١٥٤.

[١٨] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص٣٠١.

[١٩] الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ج٥، ص٤٩٨.

[٢٠] الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٩٨.

- عرَّف الماوردي قُطّاع الطريق قائلاً: "هم الذين يعترضون الناس بالسلاح جهرا ويأخذون أموالهم مغالبة وقهرا، وسواء كانوا في صحراء أو مصر يجري عليه في الموضعين حكم الحرابة."[٢١]

- يقول الكاساني في تحديد ركن الحرابة: "هو الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمتنع المارة عن المرور، وينقطع الطريق."[٢٢]

- يقول السرخسي في ذلك: "وَالْمُحَارَبَةُ عَادَةً مِنْ قَوْمٍ لَهُمْ مَنَعَةٌ وَشَوْكَةٌ يَدْفَعُونَ عَنْ أَنْفُسِهِمْ وَيَقْوَوْنَ عَلَى غَيْرِهِمْ بِقُوَّتِهِمْ."[٢٣]

- يقول صاحب "اللباب" في الحرابة: "قال الإمام الإسبيجاني في شرح الطحاوي:[٢٤] اعلم أن قاطع الطريق إنما يكون بعد أن تستجمع فيه شرائط، وهي: أن يكون لهم قوة وشوكة ينقطع الطريق بهم، وأن لا يكون بين قريتين ولا بين مصرين ولا مدينتين، وأن يكون بينهم وبين المصر مسيرة سفر، فإذا وجدت هذه الأشياء يكون قاطعاً للطريق، وإلا فلا، هكذا ذكر في ظاهر الرواية."[٢٥]

- جاء في المغني: "والمحاربون الذين يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء، فيغصبونهم المال مجاهرة."[٢٦]

- ورد في الموسوعة الفقهية الكويتية أن "المحارب عند الجمهور: هو كل ملتزم مكلَّف، أخذ المال بقوة في البعد عن الغوث."[٢٧]

---

[٢١] الماوردي، **الحاوي الكبير**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٦٠.

[٢٢] الكاساني، أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٧، ص٩٠.

[٢٣] السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج٩، ص١٩٥.

[٢٤] هو علي بن محمد بن إسماعيل، بهاء الدين الإسبيجاني السمرقندي، فقيه حنفي، ينعت بشيخ الإسلام، من أهل سمرقند، وبها وفاته. له كتب عدة، منها: "الفتاوى"، و"شرح مختصر الطحاوي"، توفي سنة ٥٣٥هـ. للاستزادة، انظر:

– الزركلي، خير الدين بن محمود. **الأعلام**، دمشق: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، ج٤، ص٣٢٩.

[٢٥] الغنيمي، عبد الغني. **اللباب في شرح الكتاب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ج٣، ص٢١١.

[٢٦] ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ج٩، ص١٤٤.

[٢٧] **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج١٧، ص١٥٥.

وللفقهاء تعريفات أخرى لا تخرج في مفهومها عن هذا المعنى، وقد أوردنا التعريفات الآنف ذكرها لنبين أنها لم تتفق على تعريف واحد جامع مانع. أما عدم الاختلاف في المعنى فمردّه اعتبارات عدة، منها العُرف، والعُرف واضح في اشتراط أن يكون قُطّاع الطريق في الصحراء، وأن توجد مسافة بينهم وبين المِصر لا تقل عن مسافة القصر، وهذا ما يُلحظ في اللباب والمغني، واشتراط البُعْد راجع إلى عدم الغوث، وهذا أمر راجع أيضاً إلى العرف.

وقد ورد ذلك في "شرح الزركشي على مختصر الخرقي": "واختلف فيمن يفعل ذلك في المصر". فظاهر كلام الخرقي أنه لا يكون محارباً، وهذا ما أورده أبو البركات مذهباً؛ لأن الغوث يلحقه غالباً، فتزول شوكة المعتدي، ويكون في حكم المختلس، والمختلس ليس بمحارب. قال أبو بكر: "يكون محارباً"، وتبعه على ذلك القاضي في "الجامع"، والشريف وأبو الخطاب في خلافيهما، والشيرازي وغيرهم. قال أبو محمد: "إنه قول كثير من أصحابنا"، وقال أبو العباس: "إنه قول الأكثرين، تمسكاً بعموم الآية الكريمة؛"[٢٨] لأن الآية جاءت عامة ولم تفصِّل في ذلك.

ومن أكثر ما يُلحظ في هذه التعريفات حضور قضية أخذ المحاربين المال، بل قد يُخيَّل للمرء أن لا مقصد من الحرابة إلا أخذ المال، وهذا واضح في تعريف ابن قدامة صاحب "المغني"، والكاساني في "بدائع الصنائع"، و"في الموسوعة الفقهية الكويتية"، وهو أمر يتعذر معرفة الالتزام به، ولعله أمر خرج على الغالب حيث أغلب قُطّاع الطريق يخرجون من أجل المال.

وكونه مسلماً ليس ضابطاً، وكونه رجلاً ليس ضابطاً، والحرية كذلك، وخروجه من أجل القتل، أو الاعتداء على العرض ليس ضابطاً؛ فكل الضوابط المذكورة آنفاً، التي ليست محل اتفاق من الفقهاء، متأثرة بأسباب النزول أو العُرف... ومن المعلوم أن العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب.

---

[٢٨] الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله. **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، السعودية: دار العبيكان، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٦، ص٣٦٤.

ثالثاً: الضوابط المتفق عليها لدى الفقهاء

يتبين من التعريفات السابقة أنها اتفقت على ثلاثة ضوابط، هي:

أ. القوة التي مع المحارب، والتي قد يُعبَّر عنها بالسلاح، أو الشوكة، أو المنعة، وقد نص على هذا النووي، والخطيب الشربيني، والماوردي، والكاساني، والسرخسي، وابن قدامة، وابن جزي... وهو ما جاء في الموسوعة الفقهية.

ب. فقد الغوث؛ فحيث وصل الغوث فلا حرابة، وهذا ما يُفهم من متون فقه الشافعية من أن الغوث أحد ضوابط الحرابة. يقول الرملي على كلام المنهاج: "(وحيث يلحق غوث) لو استغاثوا (ليس بقطاع) بل منتهبون (وفقد الغوث يكون للبعد) عن العمران أو السلطان (أو الضعف) بأهل العمران أو بالسلطان أو بغيرهما، كأن دخل جمع داراً وشهروا السلاح ومنعوا أهلها من الاستغاثة، فهم قطاع في حقهم، وإن كان السلطان موجوداً قوياً (وقد يغلبون والحالة هذه)، أي وقد ضعف السلطان أو بعد هو وأعوانه (في بلد)."[٢٩]

ويُفهم من كتب الحنفية أن الغوث قيد؛ إذ يقول السرخسي مُفرِّقاً بين السرقة وقطع الطريق: "السَّرِقَةُ لُغَةً أَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلَى وَجْهِ الْخُفْيَةِ... وَهِيَ نَوْعَانِ: صُغْرَى وَكُبْرَى، فَالْكُبْرَى هِيَ قَطْعُ الطَّرِيقِ؛ لِأَنَّهُ يَأْخُذُ الْمَالَ فِي مَكَان لَا يَلْحَقُ صَاحِبُهُ الْغَوْثَ."[٣٠]

وجاء في كتاب "الهداية": "ومن قطع الطريق ليلاً أو نهاراً في المصر أو بين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا، وفي القياس يكون قاطع الطريق، وهو قول الشافعي رحمه الله لوجوده حقيقة، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يجب الحد إذا كان خارج المصر وإن كان قربه لأنه لا يلحقه الغوث، وعنه إن قاتلوا نهاراً بالسلاح أو ليلاً به أو بالخشب فهم قطاع الطريق لأن السلاح لا يلبث، والغوث يبطئ بالليالي ونحن نقول إن

[٢٩] الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٨، ص٤.

[٣٠] السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٩، ص١٣٣.

قطع الطريق يقطع المارة، ولا يتحقق ذلك في المصر ويقرب منه لأن الظاهر لحوق الغوث."[٣١]

والخلاف الذي بين أبي حنيفة ومحمد بن الحسن من جهة وأبي يوسف من جهة أخرى ذكره الكاساني حين قال عن شروط المقطوع فيه، وهو المكان: "أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ مِصْرٍ فَإِنْ كَانَ فِي مِصْرٍ لَا يَجِبُ الْحَدُّ، سَوَاءٌ كَانَ الْقَطْعُ نَهَارًا، أَوْ لَيْلًا، وَسَوَاءٌ كَانَ بِسِلَاحٍ، أَوْ غَيْرِهِ، وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ، وَهُوَ قَوْلُهُمَا، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَجِبَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ."[٣٢]

ووجه القياس أن قطع الطريق قد تحقق فيجب الحد، ولا فرق أن يكون في مصر أو في غيرها. وأما وجه الاستحسان فمردّه أن إقامة الحد لا تحصل من دون انقطاع الطريق، والطريق عادة لا ينقطع في الأمصار، وفيما بين القرى، وقيل إن جواب أبي حنيفة جاء وفق ما شاهده في زمانه؛ لأن أهل الأمصار كانوا يحملون السلاح، فما كان قُطّاع الطريق يقدرون على مغالبتهم، والآن ترك الناس حمل السلاح، فأمكن مغالبتهم بالسلاح، فيجري على الفاعلين الحد، وعلى هذا قال أبو حنيفة أنه لا يجري الحد على من قطع الطريق بين الحيرة والكوفة؛ لأن الغوث كان يلحق هذا الموضع في زمانه، أما الآن فلا يلحقه غوث، فيتحقق قطع الطريق بمن قام بالفعل.[٣٣]

وأما المالكية فالغوث عندهم قيد، يقول أبو عبد الله الغرناطي: "(الْمُحَارِبُ قَاطِعُ الطَّرِيقِ) ابْنُ شَاسٍ: كُلُّ مَنْ قَطَعَ الطَّرِيقَ وَأَخَافَ النَّاسَ فَهُوَ مُحَارِبٌ، وَكَذَلِكَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْهِمْ السِّلَاحَ بِغَيْرِ عَدَاوَةٍ وَلَا ثَائِرَةٍ فَهُوَ مُحَارِبٌ،(لِمَنْعِ سُلُوكٍ)...(أَوْ أَخْذِ مَالِ مُسْلِمٍ أَوْ غَيْرِهِ). مِنْ الْمُدَوَّنَةِ: وَإِنْ قَطَعُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ فَهُوَ سَوَاءٌ...(عَلَى وَجْهٍ يَتَعَذَّرُ مَعَهُ الْغَوْثُ) ابْنُ شَاسٍ: لَوْ دَخَلَ دَاراً بِاللَّيْلِ وَأَخَذَ الْمَالَ بِالْمُكَابَرَةِ وَمَنَعَ مِنْ الِاسْتِغَاثَةِ فَهُوَ مُحَارِبٌ. ابْنُ الْحَاجِبِ: يُقْصَدُ بِهِ أَخْذُ الْمَالِ عَلَى وَجْهٍ تَتَعَذَّرُ مَعَهُ

[٣١] المرغيناني، علي بن أبي بكر. **الهداية**، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٢، ص٣٧٧.

[٣٢] الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ج٧، ص٩٢.

[٣٣] المرجع السابق، ج٧، ص٩٢.

الِاسْتِغَاثَةُ عَادَةً،"[٣٤] ويقول ابن جُزَي: "من حمل السلاح على الناس من غير عداوة ولا ثارة فهو محارب، ومن دخل دارا بالليل وأخذ المال بالكره ومنع من الاستغاثة فهو محارب."[٣٥]

وكذا عند الحنبلية –على الراجح– هو قيد، فقد ذكروا ثلاثة شروط لذلك، يقول ابن قدامة:

"أحدها: أن يكون ذلك في الصحراء، فإن كان ذلك منهم في القرى والأمصار، فقد توقف أحمد –رحمه الله– فيهم وظاهر كلام الخرقي أنهم غير محاربين...[لأن]قطع الطريق إنما هو في الصحراء؛ ولأن من في المصر يلحق به الغوث غالبا... الشرط الثاني: أن يكون معهم سلاح، فإن لم يكن معهم سلاح، فهم غير محاربين؛ لأنهم لا يمنعون من يقصدهم. ولا نعلم في هذا خلافا... الشرط الثالث: أن يأتوا مجاهرة، ويأخذوا المال قهراً، فأما إن أخذوه مختفين، فهم سرّاق، وإن اختطفوه وهربوا فهم منتهبون."[٣٦]

وعِلّة من نفى وقوع المحاربة في المدن والأمصار كدمشق وحلب والقاهرة وبغداد... هو أن سلطة السلطان في مثل هذه المدن ظاهرة، والنجدة في العادة موجودة، وهذا ما جعل بعض الفقهاء ينفي وقوع الحرابة، وهي مسألة ذكرها الماوردي، ولكن ينبغي ملاحظة أن وقوع الحرابة؛ من: خطف، وقتل، وسرقة، ونهب، وتحريق للمحال والمنازل من الممكن وقوعه في المدن، وعليه من المفترض أن تكون جريمة من يفعل ذلك في المدن أكبر من غيرها؛ لأن المحارِب يستخف بالتجمعات البشرية، ويهجم على الأمكنة التي من المتوقع أن يجد الناسُ نجدة فيها، فإذا فعل ذلك المحارِب فهو متجرئ، وغير مبالٍ بالقوة التي قد تكون نجدة لمن يتعرض للحرابة، بل ربما تجد ممن هم من أبناء السلطان أو أقربائه هم الذين يمارسون الحرابة في وسط المدن، لذا لا يبدو نفي جريمة الحرابة التي تقع في المدن مقنعاً بالاعتماد على العُرف؛ لأن العرف قابل للتغيير.

---

[٣٤] الغرناطي، محمد بن يوسف. **التاج والإكليل لمختصر خليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م، ج٨، ص٤٢٨.

[٣٥] ابن جزي الكلبي، محمد بن أحمد. **القوانين الفقهية**، د.م، د.ت، ص٢٣٨.

[٣٦] ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٩، ص١٤٤.

ولأن العُرف هو المؤثر في هذا؛ فقد كان الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد بن الحسن من جهة وأبي يوسف من جهة أخرى، وهو خلاف يرجع أصله إلى العادة، وكذا فرَّق الشافعية بين أن تقع الجريمة في وسط المدينة وأن تقع في أطرافها؛ ففي وسطها لا توصف بأنها حرابة عند أغلب فقهاء الشافعية فيما نقله الماوردي،[٣٧] ولكن ما نقله الماوردي مقيد في المعتمد عند الشافعية بالغوث، فحيثما وُجد غوث لمن وقع عليه الاعتداء فلا يوصف الجرم بالحرابة، ولو كان في قرية صغيرة، وحيثما تعذر الغوث ووقع الاعتداء على الأموال أو الأنفس أو لإخافة الناس فهي حرابة، بل إذا تكافأت القوتان فهي حرابة عند الشافعية على الأصح.[٣٨]

يتبين ممّا سبق أنه إذا فُقد الغوث كان المهاجم محارباً، ولكن: هل الفقد هنا هو الفقد العقلي للغوث أم الفقد العُرفي؟ إن الظاهر الثابت من كتب الفقهاء هو أنه فقد عرفي أو عادي؛ أي إنه إذا ظهر لنا أن المستغيث لا يجد عادةً في هذا المكان مغيثاً له كان المهاجم محارباً، ولو ظهر الغوث بعد ذلك، فليس المقصود به الغوث العقل؛ لأنه حتى في الصحراء يمكن عقلاً أن يجد المستغيث من يغيثه، فاشتراط تحقق الغوث فعلاً ليس مقصوداً، وإنما إمكانية الغوث عرفاً وعادةً هو كافٍ لتحويل الفعل عن المحاربة، سواء أوجد الغوث أم لم يوجد.

ودليل هذا الكلام موجود في كتب الفقه، يقول السرخسي: "وَإِنَّمَا يَنْقَطِعُ بِفِعْلِهِمْ ذَلِكَ فِي الْمَفَازَةِ لَا فِي جَوْفِ الْمِصْرِ، وَلَا فِيمَا بَيْنَ الْقُرَى... لِأَنَّ الْمُسَافِرَ فِي الْمَفَازَةِ لَا يَلْحَقُهُ الْغَوْثُ عَادَةً...فَمَنْ يَتَعَرَّضُ لَهُ يَكُونُ مُحَارِباً لِلَّهِ تَعَالَى، فَأَمَّا فِي الْمِصْرِ، وَفِيمَا بَيْنَ الْقُرَى يَلْحَقُهُ الْغَوْثُ مِنْ السُّلْطَانِ وَالنَّاسِ عَادَةً،"[٣٩] ويقول الكمال بن الهمام: "وَنَحْنُ

[٣٧] الماوردي، **الحاوي الكبير**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٦١.

[٣٨] يقول الخطيب الشربيني في شرحه للمنهاج: "(وَحَيْثُ يَلْحَقُ غَوْثٌ لَيْسَ) حِينَئِذٍ بِقُطَّاعٍ) بَلْ مُنْتَهِبُونَ لِإِمْكَانِ الِاسْتِغَاثَةِ (وَفَقْدُ الْغَوْثِ يَكُونُ لِلْبُعْدِ) عَنْ الْعُمْرَانِ وَعَسَاكِرِ السُّلْطَانِ (أَوْ) لِلْقُرْبِ لَكِنْ (لِضَعْفٍ) فِي السُّلْطَانِ،..وَاسْتُحْسِنَ إطْلَاقُ الْمِنْهَاجِ الضَّعْفَ لِشُمُولِهِ مَا لَوْ دَخَلَ جَمَاعَةٌ دَارًا لَيْلًا وَشَهَرُوا السِّلَاحَ وَمَنَعُوا أَهْلَ الدَّارِ مِنْ الِاسْتِغَاثَةِ فَهُمْ قُطَّاعٌ عَلَى الصَّحِيحِ مَعَ قُوَّةِ السُّلْطَانِ وَحُضُورِهِ... تَنْبِيهٌ أَشْعَرَ كَلَامُهُ بِأَنَّهُ لَوْ تَسَاوَتْ الْفِرْقَتَانِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حُكْمُ قُطَّاعِ الطَّرِيقِ، لَكِنَّ الْأَصَحَّ فِي الرَّوْضَةِ وَأَصْلِهَا خِلَافُهُ." انظر:

– الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٩٩.

[٣٩] السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٠١.

نَقُولُ: إنَّ قَطْعَ الطَّرِيقِ بِقَطْعِ الْمَارَّةِ وَلَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ فِي الْمِصْرِ وَيَقْرُبُ مِنْهُ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ لُحُوقُ الْغَوْثِ."[٤٠]

ويقول النووي: "وَأَمَّا الْبُعْدُ عَنِ الْغَوْثِ، فَإِنَّمَا اشْتُرِطَ لِيُمْكِنَهُمُ الِاسْتِيلَاءُ وَالْقَهْرُ مُجَاهَرَةً؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ غَالِبًا فِي الْمَوَاضِعِ الْبَعِيدَةِ عَنِ الْعِمَارَةِ... ."[٤١]

وهذا التحقق ليس عقلياً، فقد يستغيثون ولا يجدون من يغيث؛ لأن جند السلطان قد خرجوا للحرب، أو لأن أهل البلد جاء ما يشغلهم من مصيبة. وإذ افترضنا أن جند السلطان استطاعوا القبض على من دخل داراً ومنع أهلها من الصياح لأن الجند كانوا قريبين من الموقع، وشعروا بوجود شيء في الدار، فهم قُطّاع عملاً؛ لأن العبرة ليست بالغوث حقيقةً، وإنما بإمكانية الغوث عرفاً، وليست بفقد الغوث حقيقةً، وإنما بفقده عرفاً.

ت. التكليف، ويقصد به البلوغ والعقل، وهو ممّا لم يرد له ذكر في التعريفات لأنه معروف؛ إذ لا يُحَد المجنون أو الصبي على فعلٍ فعله.

رابعاً: مفهوم الفساد ومفرداته في القرآن الكريم

نورد هنا الآيات الكريمة التي أشارت إلى الفساد؛ لنستخلص منها مفرداته، ولتعيننا على ضوابطه. قال تعالى:

- ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ (البقرة: ٨-١٢).

- ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ ﴾ (محمد: ٢٢).

---

[٤٠] ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **فتح القدير**، دمشق: دار الفكر، ج٥، ص٤٣٢.

[٤١] النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٥٥.

- ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۚ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ ﴾ (البقرة: ٢٠٤-٢٠٦).

- ﴿ ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ (الروم: ٤١).

- ﴿ وَفِرۡعَوۡنَ ذِي ٱلۡأَوۡتَادِ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ طَغَوۡاْ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴿١١﴾ فَأَكۡثَرُواْ فِيهَا ٱلۡفَسَادَ ﴿١٢﴾ ﴾ (الفجر: ١٠-١٢).

- ﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (البقرة: ٣٠).

- ﴿ كَذَّبَتۡ ثَمُودُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿١٤١﴾ إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ صَٰلِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٤٢﴾ إِنِّي لَكُمۡ رَسُولٌ أَمِينٞ ﴿١٤٣﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٤٤﴾ وَمَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ أَجۡرٍۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٤٥﴾ أَتُتۡرَكُونَ فِي مَا هَٰهُنَآ ءَامِنِينَ ﴿١٤٦﴾ فِي جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ﴿١٤٧﴾ وَزُرُوعٖ وَنَخۡلٖ طَلۡعُهَا هَضِيمٞ ﴿١٤٨﴾ وَتَنۡحِتُونَ مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا فَٰرِهِينَ ﴿١٤٩﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٥٠﴾ وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ ﴿١٥٢﴾ ﴾ (الشعراء: ١٤١-١٥٢).

- ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ وَلَقَدۡ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡأَرۡضِ لَمُسۡرِفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ (المائدة: ٣٢).

- ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾ (المائدة: ٦٤).

- ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَحِرٍ عَلِيمٍ ﴿٧٩﴾ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾ فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ ۖ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ (يونس: ٧٩-٨١).

- ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ ﴾ (القصص: ٤).

- ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ (ص: ٢٨).

- ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ ۖ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (العنكبوت: ٢٨ – ٣٠).

ولو أنعمنا النظر في الآيات الكريمة السابقة لوجدنا أنها تناولت مفهوم الفساد وصوره ودلالاته:

أ. فقد جاء الفساد -في آيات سورة البقرة: (٢٠٤ – ٢٠٦)- مقروناً بحالة نفسية هي شدة الخصومة والعداوة، وعدم التوافق بين حال المفسد الداخلي وحاله الخارجي؛ فمن حيث الباطن نراه يبطن المودة والمحبة، ومن حيث الظاهر يعيث في الأرض فساداً، وهذا نوع من النفاق ولا شك، يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "بعض الناس يروقك قوله ويعجبك لسانه وبيانه، ولكنه منافق يظهر غير الحقيقة، فيعلن غير ما يضمر، ويقول ما لا يفعل، ليحظى بشيء من أعراض الدنيا الفانية، ويزيد في الإيهام والتضليل أنه يحلف بالله أنه صادق."[٤٢]

[٤٢] الزحيلي، وهبة. **التفسير المنير**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٤١٨هـ، ج٢، ص٢٢٨، ويؤيد هذا قول الحسن وابن عباس أن الآية تتحدث عن صفات المنافقين. انظر:
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب. **النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص٢٦٦.
- أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود. **تأويلات أهل السنة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥، ج٢، ص١٠٠.

والنفاق فساد، وموطن الفساد أن صاحبه يُظهر للناس خلاف ما يبطن ويغشهم، فيُظهر وداً، ويُبطن حقداً. وقد جاء النفاق واضحاً على أنه نوع من الفساد في الآيات (٨-١٢) من سورة البقرة وقد وصف القرآن الكريم صاحبه بالمخادع، والخداع والنفاق مرض قلبي. أما الفساد في الآيات الكريمة (٢٠٤ – ٢٠٦) من سورة البقرة فقد جاء مقروناً بصفة العزة، ويقصد بها هنا التكبر والتعالي؛ إذ "الْعِزَّةُ صِفَةٌ يَرَى صَاحِبُهَا أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَلَا يُعَارَضُ فِي كَلَامِهِ لِأَجْلِ مَكَانَتِهِ فِي قَوْمِهِ وَاعْتِزَازِهِ بِقُوَّتِهِمْ."[٤٣] ويظهر ذلك جلياً في قول فرعون سيد المتكبرين الذي وصل به الأمر إلى ادعاء الألوهية: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ (القصص: ٣٨).

ب. ذكرت الآية الحادية والأربعون من سورة الروم الفساد من غير أن تذكر له مفردات، وأشارت إلى أنه قد يكون في البحر كما يكون في الأرض، وأنه من صنع الإنسان، في حين أشارت آيات أخرى إلى بعض مفردات الفساد، مثل تقطيع الأرحام، فقد جاء في تفسير الآية الثانية والعشرين من سورة محمد: فلعلكم إن أعرضتم عن دين رسول الله ﷺ وسنته أن ترجعوا إلى ما كنتم عليه في الجاهلية من الإفساد في الأرض بالتغاور، والتناهب، وقطع الأرحام بمقاتلة بعض الأقارب بعضاً، ووأد البنات.[٤٤]

ت. ذكرت الآيات الكريمة (٢٠٤-٢٠٦) من سورة البقرة أن من مفردات الفساد إهلاك الحرث والنسل، "وَالْحَرْثُ هَنَا مُرَادٌ مِنْهُ الزَّرْعُ، وَالنَّسْلُ أَطْفَالُ الْحَيَوَانِ مُشْتَقّ مِنْ نَسْلِ الصُّوفِ نسولاً إذا سَقَطَ وانْفَصَل."[٤٥] ومؤدى هذا أن الفساد هنا يصيب كل ما يمكن أن يعيش عليه الإنسان؛ فإهلاك "الْحَرْثِ وَالنَّسْلِ كِنَايَةٌ عَنِ اخْتِلَالِ مَا بِهِ قِوَامُ أَحْوَالِ النَّاسِ، وَكَانُوا أَهْلَ حَرْثٍ وَمَاشِيَةٍ فَلَيْسَ الْمُرَادُ خُصُوصَ هَذَيْنِ بَلِ الْمُرَادُ ضَيَاعُ مَا بِهِ قِوَامُ النَّاسِ، وَهَذَا جَارٍ مَجْرَى الْمَثَلِ، وَقِيلَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ هُنَا إِشَارَةٌ إِلَى مَا صَنَعَ الْأَخْنَسُ بْنُ شَرِيقٍ،"[٤٦] وهو أنه كان يُظهر المودة للرسول ﷺ من ادعاء الإسلام، ويُبطن

---

[٤٣] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧١.

[٤٤] النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. **تفسير النسفي**، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة وتقديم: محيي الدين ديب مستو، بيروت: دار الكلم الطيب، ط١، ١٩٩٨م، ج٣، ص٣٢٨.

[٤٥] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٦٩.

[٤٦] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧٠.

النفاق، فلما انقضت غزوة بدر أحرق زرعاً للمسلمين، وقتل حميراً لهم، فنزلت هذه الآيات فيه.[٤٧]

فالمقصود بالفساد هنا ما يكون به قوام الحياة التي كانت في الجزيرة العربية، وهو قوام الحياة إلى الآن، لكن خصوص السبب لا يقيد دلالة الآية؛ فهي شاملة كل ما يؤثر في حياة الناس من تعطيل للصناعة والتجارة والصيد والوظائف، ولا شك في أن تهديد حياة الناس وبث الرعب والخوف فيهم أشد من تدمير ما يعيشون عليه. أما مفردات المفاسد التي جاء بها فرعون، وورد ذكرها في الآيتين الرابعة والخامسة من سورة القصص، فخمس:

"الْمَفْسَدَةُ الْأُولَى: التَّكَبُّرُ وَالتَّجَبُّرُ فَإِنَّهُ مَفْسَدَةٌ نَفْسِيَّةٌ عَظِيمَةٌ تَتَوَلَّدُ مِنْهَا مَفَاسِدُ جَمَّةٌ مِنِ احْتِقَارِ النَّاسِ وَالِاسْتِخْفَافِ بِحُقُوقِهِمْ وَسُوءِ مُعَاشَرَتِهِمْ وَبَثِّ عَدَاوَتِهِ فِيهِمْ.

الْمَفْسَدَةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّهُ جَعَلَ أَهْلَ الْمَمْلَكَةِ شِيَعاً وَفِرَقاً وَجَعَلَ مِنْهُمْ شِيَعاً مُقَرَّبِينَ مِنْهُ وَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهُ جَعَلَ بَعْضَهُمْ بِضِدِّ ذَلِكَ وَذَلِكَ فَسَادٌ فِي الْأُمَّةِ لِأَنَّهُ يُثِيرُ بَيْنَهَا التَّحَاسُدَ وَالتَّبَاغُضَ، وَيَجْعَلُ بَعْضَهَا يَتَرَبَّصُ الدَّوَائِرَ بِبَعْضٍ، فَتَكُونُ الْفِرَقُ الْمَحْظُوظَةُ عِنْدَهُ مُتَطَاوِلَةً عَلَى الْفِرَقِ الْأُخْرَى.

الْمَفْسَدَةُ الثَّالِثَةُ: أَنَّهُ يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْ أَهْلِ مَمْلَكَتِهِ -وهم بنو إسرائيل- فَيَجْعَلُهَا مُحَقَّرَةً مَهْضُومَةَ الْجَانِبِ لَا مُسَاوَاةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ فِرَقٍ أُخْرَى وَلَا عَدْلَ فِي مُعَامَلَتِهَا بِمَا يُعَامِلُ بِهِ الْفِرَقَ الْأُخْرَى.

الْمَفْسَدَةُ الرَّابِعَةُ: أَنَّهُ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ... وَالْمُرَادُ بِالْأَبْنَاءِ: الذُّكُورُ مِنَ الْأَطْفَالِ.... وَقَصْدُهُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ لَا تَكُونَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ قُوَّةٌ مِنْ رِجَالِ قَبِيلَتِهِمْ حَتَّى يَكُونَ النُّفُوذُ فِي الْأَرْضِ لِقَوْمِهِ خَاصَّةً.

الْمَفْسَدَةُ الْخَامِسَةُ: أَنَّهُ يَسْتَحْيِي النِّسَاءَ، أَيْ يَسْتَبْقِي حَيَاةَ الْإِنَاثِ مِنَ الْأَطْفَالِ، عَلَيْهِم اسْمَ النِّسَاءِ بِاعْتِبَارِ الْمَآلِ إِيمَاءً إِلَى أَنَّهُ يَسْتَحْيِيهِنَّ لِيَصِرْنَ نِسَاءً."[٤٨]

ومن مفردات الإفساد الموجودة في قوم لوط عليه السلام إتيان الفواحش؛ إذ يكتفي الرجال بالرجال، والفساد في إتيان الرجال للرجال مخالف للنظام الذي خلق الله عليه الخلق. وسمّاه فاحشة لأنه غاية في السوء.

[٤٧] المرجع السابق، ج٦، ص٢٧٠.

[٤٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٦٨.

ومن هذه المفردات قطع السبيل؛ أي قطع الطريق، والتصدي للمارة بأخذ أموالهم، أو قتلهم، أو إجبارهم على فعل الفاحشة. ويلحظ هنا أن قطع السبيل هو المقصود بالحرابة عند الفقهاء، ومنه "إِتْيَانُ الْمُنْكَرِ فِي نَادِيهِمْ فَإِنَّهُمْ جَعَلُوا نَادِيَهُمْ لِلْحَدِيثِ فِي ذِكْرِ هَذِهِ الْفَاحِشَةِ وَالِاسْتِعْدَادِ لَهَا."[٤٩]

ومن مفردات الإفساد السِّحر، والإفساد هنا هو إفساد للعقول؛ إذ يُخيل للمرء أن الساحر يفعل ما يشاء، وأن بيده الخير والشر، وهذا ضلال في العقيدة، وقد يتخذه الساحر وسيلة لأكل الأموال بالباطل، والسعي بشتى الوسائل إلى التفريق بين الناس.

ولما كان ذلك مشتملاً على الفساد جاء حكم الله بأنه سيبطله، يقول الشيخ ابن عاشور: "وَإِنَّمَا كَانَ السَّحَرَةُ مُفْسِدِينَ لِأَنَّ قَصْدَهُمْ تَضْلِيلُ عُقُولِ النَّاسِ لِيَكُونُوا مُسَخَّرِينَ لَهُمْ وَلَا يَعْلَمُوا أَسْبَابَ الْأَشْيَاءِ فيبقوا آلة فِيمَا تَأْمُرُهُمُ السَّحَرَةُ، وَلَا يَهْتَدُوا إِلَى إِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ سَبِيلًا. أَمَّا السَّحَرَةُ الَّذِينَ خَاطَبَهُمْ مُوسَى عليه السلام فَإِفْسَادُهُمْ أَظْهَرُ لِأَنَّهُمْ يُحَاوِلُونَ إِبْطَالَ دَعْوَةِ الْحَقِّ وَالدِّينِ الْقَوِيمِ وَتَرْوِيجِ الشِّرْكِ وَالضَّلَالَاتِ."[٥٠]

ومن أنواع الإفساد ومفرداته، الإفسادُ بين الناس وإشعال نار الفتنة كما ورد في الآية الرابعة والستين من سورة المائدة. فقد أنكر القرآن الكريم على طائفة من اليهود فسادهم وإفسادهم، ومواقفهم وسلوكاتهم في الجزيرة العربية قبيل البعثة؛ إذ كانوا يؤججون نار الفتنة والصراع بين القبائل العربية، ثم ناصبوا الرسول ﷺ العداء بعد البعثة، يقول الشيخ محمد رشيد رضا: "(وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ) أَيْ إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا فِيمَا يَأْتُونَهُ، أَوْ عَلَى مَا يَأْتُونَهُ مِنْ عَدَاوَةِ النَّبِيِّ وَالْمُؤْمِنِينَ، وَإِيقَادِ نِيرَانِ الْحَرْبِ وَالْفِتَنِ وَالْقِتَالِ، مُصْلِحِينَ لِلْأَخْلَاقِ وَالْأَعْمَالِ، أَوْ لِشُئُونِ الِاجْتِمَاعِ وَالْعُمْرَانِ، بَلْ كَانُوا يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ سَعْيَ فَسَادٍ، أَوْ لِأَجْلِ الْفَسَادِ، بِمُحَاوَلَةِ مَنْعِ اجْتِمَاعِ كَلِمَةِ الْعَرَبِ، وَخُرُوجِهِمْ مِنَ الْأُمِّيَّةِ إِلَى الْعِلْمِ، وَمِنَ الْوَثَنِيَّةِ إِلَى التَّوْحِيدِ، وَبِالْكَيْدِ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَتَشْكِيكِهِمْ فِي الدِّينِ؛ حَسَداً لَهُمْ، وَحُبّاً فِي دَوَامِ امْتِيَازِهِمْ عَلَيْهِمْ، وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ، فَلَا يَصْلُحُ عَمَلُهُمْ، وَلَا يَنْجَحُ سَعْيُهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ مُضَادُّونَ لِحِكْمَتِهِ فِي صَلَاحِ النَّاسِ وَعُمْرَانِ الْبِلَادِ."[٥١]

---

[٤٩] المرجع السابق، ج٢٠، ص٦٨.

[٥٠] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١١، ص٢٥٧.

[٥١] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ص٣٨٠.

ث. أشارت الآيات الكريمة (٢٠٤-٢٠٦) من سورة البقرة إلى لزوم الفساد المفسِد؛ لأنه جزء من تركيبته، فما إن يفارق ويُدْبِر حتى يخطط للإفساد.

ج. قرنت بعض الآيات الكريمة الإفساد في الأرض بالسيادة على القوم، ما يدفع إلى الطغيان، وهذا واضح في الآيات التي تتحدث عن فساد فرعون: (الفجر: ١٠ — ١٢)، (القصص: ٤، ٥)، وكذلك في الآيات الكريمة (٢٠٤-٢٠٦) من سورة البقرة على تفسير "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى..."؛ لأن "تَوَلَّى إِمَّا مُشْتَقٌّ مِنَ التَّوْلِيَةِ وَهِيَ الْإِدْبَارُ وَالِانْصِرَافُ يُقَالُ وَلَّى وَتَوَلَّى... أَيْ وَإِذَا فَارَقَكَ سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ... وَإِمَّا مُشْتَقٌّ مِنَ الْوِلَايَةِ: يُقَالُ وَلِيَ الْبَلَدَ وَتَوَلَّاهُ، أَيْ وَإِذَا صَارَ وَالِيًا أَيْ إِذَا تَزَعَّمَ وَرَأَسَ النَّاسَ سَعَى فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ، وَقَدْ كَانَ الْأَخْنَسُ زَعِيمَ مَوَالِيهِ وَهُمْ بَنُو زُهْرَةَ."[٥٢]

ح. أكدت الآيات الكريمة أن الصلاح هو ضد الفساد، وهذا واضح من المقابلة بين الصلاح والفساد في الآيات (٨-١٢) من سورة البقرة، ومن خطاب الملائكة لله تعالى في الآية (٣٠) من السورة نفسها؛ لأن قولهم "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ مُرَادَ اللَّهِ مِنْ خَلْقِ الْأَرْضِ هُوَ صَلَاحُهَا وَانْتِظَامُ أَمْرِهَا وَإِلَّا لَمَا كَانَ لِلِاسْتِفْهَامِ الْمَشُوبِ بِالتَّعَجُّبِ مَوْقِعٌ وَهُمْ عَلِمُوا مُرَادَ اللَّهِ ذَلِكَ مِنْ تَلَقِّيهِمْ عَنْهُ سُبْحَانَهُ، أَوْ مِنْ مُقْتَضَى حَقِيقَةِ الْخِلَافَةِ أَوْ مِنْ قَرَائِنِ أَحْوَالِ الِاعْتِنَاءِ بِخَلْقِ الْأَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا عَلَى نُظُمٍ تَقْتَضِي إِرَادَةَ بَقَائِهَا إِلَى أَمَدٍ، وَقَدْ دَلَّتْ آيَاتٌ كَثِيرَةٌ عَلَى أَنَّ إِصْلَاحَ الْعَالِمِ مَقْصِدٌ لِلشَّارِعِ."[٥٣]

خ. توعد الله -عز وجل- المفسِد بالعذاب الشديد؛ لأن مَن يفسد في الأرض بقتلٍ بغير حق أو فساد فكأنما قتل الناس جميعاً، وهذا تهويل وتخويف لِمن يفسد في الأرض، فجُعِل حاله حال مَن يقتل الناس جميعاً، ومن هنا كانت عقوبة المفسِد شديدة عند الله تعالى.

وخلاصة القول في مفهوم الفساد في الأرض -كما ورد في القرآن الكريم- أنه على خلاف الصلاح، فكل ما خالف الفطرة والأعمال الصالحة هو فساد، وقد جاء هذا

---

[٥٢] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٨.

[٥٣] المرجع السابق، ج١، ص٤٠٣.

المعنى صريحاً في قوله تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ (ص: ٢٨)، فالصالح خلاف المفسِد، لذا جاء نفي الله – سبحانه وتعالى– بالمساواة بينهما.

وقد بات واضحاً من الآيات الكريمة السابقة أن مفهوم الفساد في القرآن الكريم هو أوسع نطاقاً من جريمة قطع الطريق، فقطعه مفردة من مفردات الفساد الشامل للأرض والعرض والمال والمقدسات، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ (البقرة: ٢٠٥).

خامساً: ملامح ضوابط عقوبة الحرابة والفساد في القرآن الكريم

توجد ثلاثة ملامح لضبط مفهوم الحرابة والفساد في الأرض، هي:

أ. اتصال الحرابة والفساد بالسلوك الظاهري المتمثل في التطاول على البشر لا المعتقد:

بين القرآن الكريم أن ذم المفسدين في الأرض والتشنيع عليهم مرتبط بسلوك ظاهري يمس جوهر علاقة الإنسان بالإنسان؛ فالذم بالإفساد في الأرض لم يلحق بهم لإشراكهم بالله تعالى، أو إنكارهم البعث أو النبوة، وهذا ما أشارت إليه كثير من الآيات القرآنية التي تحدثت عن الكفار وعن مصيرهم يوم القيامة، إلا إذا رأينا أن الحرابة التي ذكرها الله تعالى في سورة المائدة، والتي تحدث عنها الفقهاء، تقع في أغلبها من المشركين. ولكن، علينا ملاحظة أن هذه الآية ليست خاصة بالكفار والمشركين فحسب، بل هي –على الصحيح– تشمل كل محارب مؤمناً كان أو كافراً، باستثناء إفساد فرعون لادعائه الإلوهية.

والذي نقصده من كلامنا هذا أنه ليس من لوازم الكفر الإفساد في الأرض الذي ذُكِرت له مفردات في الآيات السابقة، وهنا نستحضر قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ (هود: ١١٧).

ويرى القرطبي أن وجه الإصلاح هو "فِيمَا بَيْنَهُمْ فِي تَعَاطِي الْحُقُوقِ، أَيْ لَمْ يَكُنْ لِيُهْلِكَهُمْ بِالْكُفْرِ وَحْدَهُ حَتَّى يَنْضَافَ إِلَيْهِ الْفَسَادُ، كَمَا أَهْلَكَ قَوْمَ شُعَيْبٍ بِبَخْسِ الْمِكْيَالِ وَالْمِيزَانِ، وَقَوْمَ لُوطٍ بِاللِّوَاطِ، وَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ الْمَعَاصِيَ أَقْرَبُ إِلَى عَذَابِ الِاسْتِئْصَالِ فِي الدُّنْيَا مِنَ الشِّرْكِ، وَإِنْ كَانَ عَذَابُ الشِّرْكِ فِي الْآخِرَةِ أَصْعَبَ."[٥٤]

ب. بيان نوع الفساد المذكور في القرآن الكريم:

أوضحت الآيات الكريمة أن الفساد في مجمله هو فساد واقع من جماعة على جماعة، أو من فرد على جماعة، وليس من فرد على فرد؛ فالمجتمع كله معرض للفساد، والقائمون عليه قاموا ضمن منهج سلكوه، وطريق ركبوه، ولم يكن الفساد راجعاً إلى نزوة عابرة أو حالة فردية، ففرعون –مثلاً– كان يمارس فساده على الجماعة؛ إذ لم يكتفِ بذبح ولد واحد أو اثنين، ولم يكتفِ أيضاً باستحياء امرأة أو اثنتين، وهذا ما عبَّر عنه رب العزة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾﴾ (القصص: ٤).

وفساد فرعون لم يكن ذاك الفساد القليل، ﴿فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾﴾ (الفجر: ١٢)، وكذا الفساد الذي كان يُفعل في قوم لوط؛ فقد كان فسادَ قومٍ، وكان مجاهراً به. قال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ ۖ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ رَبِّ ٱنصُرْنِى عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٣٠﴾﴾ (العنكبوت: ٢٨–٣٠).

وأما فساد اليهود فكان جماعياً. قال تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾﴾ (المائدة: ٦٤)، ومثل ذلك ارتباط الفساد بالمنافقين الذين كانوا جماعةً لا أفراداً. قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ (البقرة: ١٢).

---

[٥٤] القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٩، ص١١٤.

ولا يشكل علينا قول الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۚ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ ﴾ (البقرة: ٢٠٤-٢٠٦). فهذا وإن كان المقصود به الأخنس بن شريق عند المفسرين، إلا أن إفساده كان عاماً في المهلكات. "وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ."[٥٥]

وهذا على خلاف الفساد الواقع من فرد على فرد، كمَن سرق أو زنى، ولم يتخذ ذلك ديدناً، فهو فساد دون الفساد الواقع على الجماعة المتمثل في الحرابة، ولعل هذا هو سبب عدم وصف الزاني أو السارق بالمحارب لتنطبق على كلٍّ منهما عقوبة المحاربة المذكورة في سورة المائدة.

وهذا لا يعني خلو السرقة والزنا من محاربة الله تعالى، ولكن شتان ما بين محاربة تقع من جماعة على أخرى أو من فرد على جماعة ومحاربة تقع من فرد على آخر، خاصة أن معظم هذه الجرائم تقع سراً وخفيةً. فالسرقة لا تسمى سرقة إلا إذا كانت خفية، والزنا إن لم يكن فيه رضا فهو اغتصاب، ووجود التخفي والرضا يقلل من خطر الفساد؛ إذ يمكن درء ذلك.

وأما في حالة المحاربة فالمرء عاجز عن دفع الخطر عن عرضه أو ماله، وفي حال قدرته على ذلك لا يسمى الفاعل محارباً عند الفقهاء، فذا الشيخ رشيد رضا يرى في هذا المعنى أنّ "الْعِقَابَ الْمَنْصُوصَ فِي الْآيَةِ خَاصٌّ بِالْمُحَارِبِينَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ الَّذِينَ يُكَاثِرُونَ أُولِي الْأَمْرِ، وَلَا يُذْعِنُونَ لِحُكْمِ الشَّرْعِ، وَتِلْكَ الْحُدُودُ إِنَّمَا هِيَ لِلسَّارِقِينَ وَالزُّنَاةِ أَفْرَاداً، الْخَاضِعِينَ لِحُكْمِ الشَّرْعِ فِعْلاً، وَقَدْ ذُكِرَ حُكْمُهُمْ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، بِصِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ الْمُفْرَدِ كَقَوْلِهِ: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) و(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ..) وَهُمْ يَسْتَخْفُونَ بِأَفْعَالِهِمْ وَلَا يَجْهَرُونَ بِالْفَسَادِ حَتَّى يَنْتَشِرَ بِسُوءِ الْقُدْوَةِ بِهِمْ، وَلَا يُؤَلِّفُونَ لَهُ الْعَصَائِبَ لِيَمْنَعُوا أَنْفُسَهُمْ مِنَ الشَّرْعِ بِالْقُوَّةِ، فَلِهَذَا لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ

[٥٥] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **تفسير الزمخشري**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٢٥٠. انظر أيضاً:

- القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤.

مُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَمُفْسِدُونَ، وَالْحُكْمُ هُنَا مَنُوطٌ بِالْوَصْفَيْنِ مَعًا، وَإِذَا أَطْلَقَ الْفُقَهَاءُ لَفْظَ الْمُحَارِبِينَ فَإِنَّمَا يَعْنُونَ بِهِ الْمَحَارِبِينَ الْمُفْسِدِينَ؛ لِأَنَّ الْوَصْفَيْنِ مُتَلَازِمَانِ."[٥٦]

ت. ارتباط الفساد بالحرص على الفعل والعزم عليه:

وهذا المعنى يفهم انطلاقاً من النص القرآني والدلالة اللغوية، فأصل السعي في كلام العرب التصرف في كل عمل، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ (النجم: ٣٩)،[٥٧] "والسعي يكون في الصلاح ويكون في الفساد."[٥٨]

ويقول الراغب الأصفهاني: "السَّعْيُ: المشي السّريع، وهو دون العدو، ويستعمل للجدّ في الأمر، خيراً كان أو شرّاً، قال تعالى: وَسَعى فِي خَرابِها... وأكثر ما يستعمل السَّعْيُ في الأفعال المحمودة."[٥٩]

ويقول الشيخ ابن عاشور: "وَالسَّعْيُ: الْمَشْيُ الشَّدِيدُ. وَيُطْلَقُ عَلَى شِدَّةِ الْحِرْصِ فِي الْعَمَلِ تَشْبِيهاً لِلْعَامِلِ الْحَرِيصِ بالماشي الشَّديد الْمَشْي فِي كَوْنِهِ يَكِدُّ لِلْوُصُولِ إِلَى غَايَةٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾ ﴾ (النازعات: ٢٢-٢٣)،"[٦٠] ويضيف: "وَالسَّعْيُ: الْمَشْيُ الَّذِي فِيهِ شِدَّةٌ، وَلِذَلِكَ خُصَّ غَالِباً بِمَشْيِ الرَّجُلِ دُونَ الْمَرْأَةِ."[٦١] ويقال: "ساعَى الأَمَةَ، أَي: فَجَر بها."[٦٢]

وإذا صحَّ لغةً استخدام السعي للصلاح والفساد، فهذا يعني استخدامه مفردتين متناقضتين؛ لأن "الصَّلاَح نقيض الْفساد، والإصلاح: نقيض الْإِفْسَاد."[٦٣] ويقول

[٥٦] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٩٦.

[٥٧] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، ج١٤، ص٣٨٥.

[٥٨] المرجع السابق، ص٣٨٥.

[٥٩] الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت-دمشق: دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٢هـ، ص٤١١.

[٦٠] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٩٥.

[٦١] المرجع السابق، ج١٦، ص٢٠٧.

[٦٢] الفارابي، إسحاق بن إبراهيم. **معجم ديوان الأدب**، تحقيق: أحمد مختار عمر، القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٤، ص١٢٠.

[٦٣] الأزهري، محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م، ج٤، ص١٤٢.

صاحب "معجم مقاييس اللغة": "(صلح) الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد."[٦٤]

وتأسيساً على ما سبق، فإن القرآن الكريم استخدم السعي؛ لأن فيه حرصاً من العامل على بلوغ ما يريد، فهو عازم عليه، وجاد في طلبه.

ويمكن القول إن قضية الفساد في الأرض أوسع بكثير من قضية الحرابة المشار إليها في النص القرآني، ويبدو أن مجيء ذكر الفساد بعد الحرابة هو من باب ذكر العام بعد الخاص؛ فكل حرابة هي إفساد، وليس كل إفساد في الأرض حرابة، فالعلاقة بينهما علاقة خصوص وعموم مطلق، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ٤﴾ (التحريم: ٤)؛ فقد جاء ذكر الملائكة بعد جبريل. ومن فوائد مجيء العام بعد الخاص إفادة الشمول لكل الأفراد،[٦٥] فالفساد في الأرض يشمل الحرابة وغيرها من المعاصي.

وإذا كانت قضية الفساد هي أوسع نطاقاً فإنه يمكننا معاقبة المجرم المفسِد في الأرض بعقوبة الحرابة –التي هي قطع الطريق عند الفقهاء– في حال كانت جريمة الإفساد لا تقل خطراً عن قضية الحرابة، وبذا يكون العقاب من باب الحدود.

وأما الفيصل في تقرير أيهما أخطر شأناً: إفساد الأرض أم الحرابة (قطع الطريق)، فأصحاب الاختصاص من علماء الشريعة لقدرتهم على قياس حجم الضرر الواقع على المجتمع، وأما ما ذكره الفقهاء من قطعٍ للطريق فلم نجد له إشارة في آية المحاربة، وهو في واقع الأمر جزئية من جزئيات الفساد في الأرض، فقد يكون من العقوبات ما هي أشد ضرراً وأكثر فتكاً من مسألة قطع الطريق، يقول الشوكاني: "وظاهر النظم القرآني أنه ما يصدق عليه أنه فساد في الأرض، فالشرك فساد في الأرض، وقطع الطريق فساد في الأرض، وسفك الدماء وهتك الحرم ونهب الأموال فساد في الأرض، والبغي على عباد

---

[٦٤] ابن فارس، أحمد. **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٣، ص٣٠٣.

[٦٥] الهاشمي، أحمد بن إبراهيم. **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، توثيق: يوسف الصميلي، بيروت: المكتبة العصرية، ص٢٠٢.

الله بغير حق فساد في الأرض، وهدم البنيان وقطع الأشجار وتغوير الأنهار فساد في الأرض، فعرفت بهذا أنه يصدق على هذه الأنواع أنها فساد في الأرض."[٦٦]

وإن الذي يرتكبه الطغاة وأعوانهم –في عالمنا المعاصر– من ظلم واستعباد للشعوب التي تبحث عن الحرية والكرامة والعيش الرغيد، لهو أشد ضراوة من مسألة قطع الطريق التي تحدث عنها الفقهاء، فأقصى ما ذكره الفقهاء ممّا اطَّلعنا عليه هو القتل وأخذ المال، فأين هذا ممّا يفعله بعضهم من تدمير المساجد، وحرق المصاحف، والتنكيل بالأطفال والرجال، واغتصاب النساء، والتمثيل بالقتلى.

وبعيداً عن هذا كله، فهل اللواط وفشوّه والتأسيس له أقل خطراً من قطع الطريق؟ وهل فتح بيوت للفساد والإفساد أقل ضرراً من قطع الطريق؟ أليس الظلم الفكري والاجتماعي والأخلاقي أسوأ من القتل؟! فالقتل قد يصيب شخصاً بعينه، في حين أن الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والفساد الاقتصادي قد يطال كثيراً من الناس.

يقول الطبري عن مفهوم الفساد في آية الحرابة: "وأما قوله: "ويسعون في الأرض فساداً"، فإنه يعني: ويعملون في أرض الله بالمعاصي: من إخافة سُبُل عباده المؤمنين به، أو سُبُل ذمتهم، وقطعِ طرقهم، وأخذ أموالهم ظلماً وعدوانًا، والتوثُّب على حرمهم فجوراً وفُسُوقاً."[٦٧]

وإذا كان هذا فساداً، فأي مانع يحول دون تطبيق عقوبة الحرابة على هؤلاء؛ تعزيراً أو سياسةً؟ وما الضير أن يتولى تطبيق ذلك أهل الحل والعقد الذين ينصبون قضاة عادلين يأخذون على يد الظالم؟ فهذا أمر ضروري يعتمد على مصلحة الأمة، ورعاية المصالح مقصودة للشارع، ولا سيما أنَّا وجدنا جمعاً لا يُستهان به من العلماء ممّن جوَّز وصول التعزير إلى القتل، وهو قول مالك وبعض الحنابلة والشافعية والحنفية، إضافة إلى ما ورد ذكره في بعض الفروع الفقهية، مثل قتل الجاسوس المسلم الذي يتجسس لصالح الكفار، فقد قال القرطبي: "إِذَا قُلْنَا لَا يَكُونُ بِذَلِكَ كَافِراً فَهَلْ يُقْتَلُ بِذَلِكَ حَدّاً أَمْ لَا؟ اخْتَلَفَ

[٦٦] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**، دمشق: دار الكلم الطيب، ط١، ج٢، ص٣٩.

[٦٧] الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، ج١٠، ص٢٥٧.

النَّاسُ فِيهِ، فَقَالَ مَالِكٌ وَابْنُ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبُ: يَجْتَهِدُ فِي ذَلِكَ الْإِمَامُ. وَقَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ: إِذَا كَانَتْ عَادَتُهُ تِلْكَ قُتِلَ، لِأَنَّهُ جَاسُوسٌ، وَقَدْ قَالَ مَالِكٌ بِقَتْلِ الْجَاسُوسِ، وَهُوَ صَحِيحٌ لِإِضْرَارِهِ بِالْمُسْلِمِينَ وَسَعْيِهِ بِالْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ."[٦٨]

وإذا قلنا: "إِنَّهُ يَجُوزُ لِلْحَاكِمِ أَنْ يُجَاوِزَ الْحُدُودَ فِي التَّعْزِيرِ، فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يَبْلُغَ بِالتَّعْزِيرِ الْقَتْلَ أَوْ لَا؟ فِيهِ خِلَافٌ، وَعِنْدَنَا يَجُوزُ قَتْلُ الْجَاسُوسِ الْمُسْلِمِ إِذَا كَانَ يَتَجَسَّسُ بِالْعَدُوِّ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْحَنَابِلَةِ، وَأَمَّا الدَّاعِيَةُ إِلَى الْبِدْعَةِ الْمُفَرِّقُ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ يُسْتَتَابُ، فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ. وَقَالَ بِذَلِكَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ فِي قَتْلِ الدَّاعِيَةِ كَالْجَهْمِيَّةِ وَالرَّوَافِضِ وَالْقَدَرِيَّةِ، وَصَرَّحَ الْحَنَفِيَّةُ بِقَتْلِ مَنْ لَا يَزُولُ فَسَادُهُ إِلَّا بِالْقَتْلِ، وَذَكَرُوا ذَلِكَ فِي اللُّوطِيِّ إِذَا كَثُرَ مِنْهُ ذَلِكَ يُقْتَلُ تَعْزِيراً."[٦٩]

ومن ذلك السّاحر في قولٍ عند الحنبلية، والقول الراجح أنه يُعزَّر تعزيراً بليغاً لا يصل إلى القتل،[٧٠] والثابت عند كثيرين من الحنفية أن تقدير عقوبة التعزير أمر مفوض إلى القاضي، فقد جاء في "رد المحتار على الدر المختار" (و) التعزير "ليس فيه تقدير بل هو مفوض إلى رأي القاضي."[٧١]

---

[٦٨] القرطبي، **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، ج١٨، ص٥٣. وقد ذكر ابن القيم الخلاف فيه على قولين: الأول جواز قتل الجاسوس المسلم إذا كان يتجسس للكفار على المسلمين، وهو مذهب مالك، وأحد الوجهين في مذهب أحمد، واختاره ابن عقيل من الحنابلة. والقول الثاني أنه لا يقتل، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي، وظاهر مذهب أحمد. انظر:

– بكر بن عبد الله، أبو زيد بن محمد. **الحدود والتعزيرات عند ابن القيم**، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٥هـ، ص٤٨٧.

[٦٩] ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٢، ص٢٩٧.

[٧٠] البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٦، ص١٨٧. يقول المرداوي في حق الساحر: "فَعَلَى الْمَذْهَبِ: يُعَزَّرُ تَعْزِيرًا بَلِيغًا، بِحَيْثُ لَا يَبْلُغُ بِهِ الْقَتْلَ عَلَى الصَّحِيحِ مِنْ الْمَذْهَبِ. وَقِيلَ: لَهُ تَعْزِيرُهُ بِالْقَتْلِ". انظر:

– المرداوي، علاء الدين. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ج١٠، ص٣٥٠.

[٧١] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٢م، ج٤، ص٦٢.

وإذا كان الأمر كذلك فإن التعزير بالقتل يصبح واجباً لتحقيق مصلحة متمحضة، فقد جاء في "رد المحتار": "يكون التعزير بالقتل (قوله ويكون التعزير بالقتل) رأيت في [الصارم المسلول] للحافظ ابن تيمية أن من أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع في غير القبل إذا تكرر، فللإمام أن يقتل فاعله، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر إذا رأى المصلحة في ذلك، ويحملون ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على أنه رأى المصلحة في ذلك ويسمونه القتل سياسة، وكان حاصله أن له أن يعزر بالقتل في الجرائم التي تعظمت بالتكرار وشرع القتل في جنسها، ولهذا أفتى أكثرهم بقتل من أكثر من سبّ النبي ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه وقالوا يقتل سياسة. وسيأتي تمامه في فصل الجزية إن شاء الله تعالى، ومن ذلك ما سيذكره المصنف من أن للإمام قتل السارق سياسة أي إن تكرر منه وسيأتي أيضا قبيل كتاب الجهاد أن من تكرر الخنق منه في المصر قتل به سياسة لسعيه بالفساد، وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل، وسيأتي أيضاً في باب الردة أن الساحر أو الزنديق الداعي إذا أخذ قبل توبته ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل، ولو أخذ بعدها قبلت، وأن الخناق لا توبة له وتقدم كيفية تعزير اللوطي بالقتل."[٧٢]

ويفهم ممّا سبق جواز القتل سياسة، ويؤكد هذا أن كثيراً من الحنفية يحملون بعض الأحاديث على القتل سياسة، ومن ذلك قَتْله ﷺ يوم الفتح ابن خطل. جاء في "إيثار الإنصاف": "وَأما قتل ابْن خطل فقد قَالَ ﷺ أحلّت لي سَاعَة من نَهَار وَلنْ تحل لأحد بعدِي أَو يحمل على أَنه قَتله سياسة."[٧٣]

وجاء في "فتح القدير": "(قَوْلُهُ وَمَنْ أَتَى امْرَأَةً) أَيْ أَجْنَبِيَّةً (فِي الْمَوْضِعِ الْمَكْرُوهِ) أَيْ دُبُرِهَا (أَوْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَكِنَّهُ يُعَزَّرُ) وَيُسْجَنُ حَتَّى يَمُوتَ أَوْ يَتُوبَ، وَلَوْ اعْتَادَ اللِّوَاطَةَ قَتَلَهُ الْإِمَامُ مُحْصَنًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مُحْصَنٍ سِيَاسَةً."[٧٤] "وَلَوْ اعْتَادَ لِصٌّ السرقة من التابوت لِلْإِمَامِ أَنْ يَقْطَعَهُ سِيَاسَةً لَا حَدّاً."[٧٥]

[٧٢] المرجع السابق، ج٤، ص٦٢.

[٧٣] قزغلي، شمس الدين سبط أبي الفرج ابن الجوزي. **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف**، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٤٠٣.

[٧٤] ابن الهمام، **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٦٢. ويقتل عندهم في المرة الثانية، فقد جاء في غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: "أَقُولُ أَطْلَقَ فِي التَّكَرُّرِ وَلَمْ يُبَيِّنْهُ وَقَدْ بَيَّنَهُ الْكَاكِيُّ فِي الْعُيُونِ حَيْثُ قَالَ: وَبِلِوَاطَةٍ

وترى الحنفية أن مَن يسرق في المرة الثالثة أو الرابعة لا تقطع يده اليسرى ورجله اليمنى بل يحبس حتى يتوب، "وَلِلْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ سِيَاسَةً لِسَعْيِهِ فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ."[٧٦]

وفي موضوع السرقة "لَوْ اعْتَادَ لِصٌّ ذَلِكَ [السرقة من تابوت] لِلْإِمَامِ قَطْعُهُ سِيَاسَةً،"[٧٧] وكذا إذا تكرر القتل "بِالْمُثْقِلِ وَالتَّغْرِيقِ وَالْخَنْقِ (مِنْهُ) أَيْ مِنْ الْقَاتِلِ (قُتِلَ بِهِ) أَيْ بِالْقَتْلِ الْمُكَرَّرِ(إجْمَاعاً) لَكِنْ قَالَ صَاحِبُ الِاخْتِيَارِ وَإِنْ تَكَرَّرَ مِنْهُ ذَلِكَ فَلِلْإِمَامِ قَتْلُهُ سِيَاسَةً لِأَنَّهُ سَعَى فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ."[٧٨]

يقول القرافي المالكي: "من حارب من الذمة أو المسلمين وأخافوا السبيل ولم يأخذوا مالاً ولم يقتلوا، خيّر الإمام بين القتل والقطع، وربَّ محارب لم يقتل أعظم فساداً في حرابه ممن قتل، فإذا نصب وعلا أمره وأخاف وحارب ولم يقتل وأخذ المال أو لم يأخذ، خيّر في قتله أو قطع يده ورجله، ولا يجتمع مع القتل قطع ولا ضرب، ولا يضرب إذا قطعت يده ورجله، ولا يستوي المحاربون منهم من يخرج بعصا فيؤخذ على تلك الحال بحضرة الخروج، ولم يخف السبيل، ولا أخذ مالاً، فيكفي الضرب والنفي والسجن في الموضع الذي نفي إليه ولا يجوز العفو عنه لأنه حق الله تعالى."[٧٩]

وقريب من هذا قول ابن عبد البر: "كل من قطع السبل وأخافها وسعى في الأرض فساداً بأخذ المال واستباحة الدماء وهتك ما حرم الله هتكه من المحرمات فهو محارِب...

يُعَزَّرُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَفِي الثَّانِيَةِ يُقْتَلُ (انْتَهَى)، يَعْنِي سِيَاسَةً، قَالَ الزَّيْلَعِيُّ لَوْ رَأَى الْإِمَامُ مَصْلَحَةً فِي قَتْلِ مَنْ اعْتَادَهُ [أي اللوطة] جَازَ لَهُ قَتْلُهُ قَالَ الْمُصَنِّفُ فِي الْبَحْرِ وَاعْلَمْ أَنَّهُمْ يَذْكُرُونَ فِي حُكْمِ السِّيَاسَةِ أَنَّ الْإِمَامَ يَفْعَلُهَا وَلَمْ يَقُولُوا لِلْقَاضِي فَظَاهِرُهُ أَنَّ الْقَاضِيَ لَيْسَ لَهُ الْحُكْمُ بِالسِّيَاسَةِ وَلَا الْعَمَلُ بِهَا." انظر:

– الحموي، أحمد بن محمد مكي. **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٣، ص٤٣١.

[٧٥] ابن الهمام، **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٧٦.

[٧٦] شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٢، ص٦٢٣.

[٧٧] أفندي، أمين. **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج٢، ص٨٠.

[٧٨] شيخي زاده، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٢٣.

[٧٩] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ج١٢، ص١٢٦.

وصل إلى ما أراد من أخذ الأموال والقتل أو لم يصل... فمن كانت هذه حالته فعلى الإمام طلبه بكل ما يمكنه أن يقدر على أخذه فإن أخذه كان فيه مخيراً على الاجتهاد فيما يكون له أردع وأشد تشريداً لمن خلفه على حسب ما رأى من فعله بين قتله ثم صلبه أو صلبه حياً أو ضرب عنقه، قَتَلَ أو لم يقتُل أو قطع يده اليمنى ورجله اليسرى أو ضربه وحبسه في غير البلد الذي كان يقطع فيه."[٨٠]

وقد صوَّر ابن رشد الحفيد مذهب مالك في هذا بقوله: "إِنْ قَتَلَ فَلَا بُدَّ مِنْ قَتْلِهِ، وَلَيْسَ لِلْإِمَامِ تَخْيِيرٌ فِي قَطْعِهِ وَلَا فِي نَفْيِهِ، وَإِنَّمَا التَّخْيِيرُ فِي قَتْلِهِ أَوْ صَلْبِهِ، وَأَمَّا إِنْ أَخَذَ الْمَالَ، وَلَمْ يَقْتُلْ -فَلَا تَخْيِيرَ فِي نَفْيِهِ، وَإِنَّمَا التَّخْيِيرُ فِي قَتْلِهِ، أَوْ صَلْبِهِ، أَوْ قَطْعِهِ مِنْ خِلَافٍ. وَأَمَّا إِذَا أَخَافَ السَّبِيلَ فَقَطْ فَالْإِمَامُ عِنْدَهُ مُخَيَّرٌ فِي قَتْلِهِ، أَوْ صَلْبِهِ، أَوْ قَطْعِهِ، أَوْ نَفْيِهِ. وَمَعْنَى التَّخْيِيرِ عِنْدَهُ أَنَّ الْأَمْرَ رَاجِعٌ فِي ذَلِكَ إِلَى اجْتِهَادِ الْإِمَامِ؛ فَإِنْ كَانَ الْمُحَارِبُ مِمَّنْ لَهُ الرَّأْيُ وَالتَّدْبِيرُ فَوَجْهُ الِاجْتِهَادِ قَتْلُهُ أَوْ صَلْبُهُ؛ لِأَنَّ الْقَطْعَ لَا يَرْفَعُ ضَرَرَهُ. وَإِنْ كَانَ لَا رَأْيَ لَهُ، وَإِنَّمَا هُوَ ذُو قُوَّةٍ وَبَأْسٍ- قَطَعَهُ مِنْ خِلَافٍ. وَإِنْ كَانَ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ هَاتَيْنِ الصِّفَتَيْنِ أَخَذَ بِأَيْسَرِ ذَلِكَ فِيهِ، وَهُوَ الضَّرْبُ وَالنَّفْيُ."[٨١]

ويقول ابن تيمية: "وَأَمَّا مَالِكٌ وَغَيْرُهُ، فَحُكِيَ عَنْهُ: أَنَّ مِنْ الْجَرَائِمِ مَا يُبْلَغُ بِهِ الْقَتْلُ. وَوَافَقَهُ بَعْضُ أَصْحَابِ أَحْمَدَ، فِي مِثْلِ الْجَاسُوسِ الْمُسْلِمِ، إذَا تجسس للعدو على المسلمين، فإن أحمد توقف في قتله، وجوّز مالك وبعض الحنابلة -كابن عقيل- قتله... وَجَوَّزَ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَغَيْرِهِمَا قَتْلَ الدَّاعِيَةِ إلَى الْبِدَعِ الْمُخَالِفَةِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكَذَلِكَ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِ مَالِكٍ،... وَكَذَلِكَ أَبُو حَنِيفَةَ يُعَزِّرُ بِالْقَتْلِ فِيمَا تَكَرَّرَ مِنْ الْجَرَائِمِ، إذَا كَانَ جِنْسُهُ يُوجِبُ الْقَتْلَ، كَمَا يُقْتَلُ مَنْ تَكَرَّرَ مِنْهُ اللِّوَاطُ، أَوْ اغْتِيَالُ النُّفُوسِ لِأَخْذِ الْمَالِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْمُفْسِدَ مَتَى لَمْ يَنْقَطِعْ شَرُّهُ إلَّا بِقَتْلِهِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ: بِمَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ، عَنْ عَرْفَجَةَ الْأَشْجَعِيِّ ﷺ قَالَ: سَمِعْتُ

[٨٠] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الكافي في فقه أهل المدينة**، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، السعودية: مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٩٨٠م، ج٢، ص١٠٨٧.

[٨١] ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٣٩.

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ."[٨٢]

ويقول وهبة الزحيلي: "أجاز الحنفية والمالكية أن تكون عقوبة التعزير كما في حال التكرار (العود) أو اعتياد الإجرام، أو المواقعة في الدبر (اللواطة)، أو القتل بالمثقل عند الحنفية: هي القتل، ويسمونه القتل سياسة، أي إذا رأى الحاكم المصلحة فيه، وكان جنس الجريمة يوجب القتل."

وقد أفتى أكثر فقهاء الحنفية –بناءً عليه– بقتل مَن أكثر من سبّ النبي ﷺ من أهل الذمة، وإن أسلم بعد أخذه، وقالوا: يُقتَل سياسةً. وأجمع العلماء كما قال القاضي عياض في "الشفا" على وجوب قتل المسلم إذا سبّ النبي ﷺ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٥٧﴾﴾ (الأحزاب: ٥٧).

وقالوا أيضاً: "إن للإمام قتل السارق سياسة إذا تكررت منه جريمة السرقة، وله قتل من تكرر منه الخنق في ضمن المصر، لسعيه بالفساد في الأرض، ومثله كل من لا يدفع شره إلا بالقتل يقتل سياسة. وكذلك يقتل الساحر عند أكثر العلماء، والزنديق الداعي إلى زندقته، إذا قبض عليه، ولو تاب... وأجاز المالكية والحنابلة وغيرهم قتل الجاسوس المسلم، إذا تجسس للعدو."[٨٣]

خاتمة:

تصدينا في هذه الدراسة لإبراز أهم الضوابط التي وضعها الفقهاء، وكانت محل اتفاقٍ لاعتبار الجريمة حرابة، اعتماداً على القوة وفقد الغوث، إضافةً إلى ضوابط خاصة عند بعضهم، مثل وجود الحرابة في بلد وكون المحارب مسلماً، وتأثر ذلك كله بالعرف والعادة.

---

[٨٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط١، ١٤١٨هـ، ص٩٣. انظر أيضاً:
– مسلم، الحجاج. **صحيح مسلم**، د.م: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، كتاب: الإمارة، باب: حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، حديث رقم١٨٥٢.

[٨٣] الزحيلي، وهبة. **الفقه الإسلامي وأدلته**، سورية: دار الفكر، ط٢، د.ت، ج٧، ص٥٥٩٥.

ولعل أبرز ما يمكن أن نستخلصه من هذه الدراسة هو أن حمْل آية الحرابة على قطع الطريق ليس له ما يدعمه، ويُعزِّز ذلك بعض ما ذُكِر في أسباب النزول، ويرى ابن حزم أن الجرائم الأخرى كالزنا والسرقة سُنَّت لها عقوبات، ولم يبق إلا قطع الطريق، فكانت آية الحرابة هي الأنسب لقطع الطريق.

وممّا ينبغي ملاحظته أن أهم ما يميز الفساد في الأرض – بحسب النصوص القرآنية– إضراره بالجماعة وأمنها، وإصرار المفسِد على الوقوع في الفساد وتجرده من أي نزوة عابرة، أو هفوة مارة.

وإذا كان قطع الطريق محاربةً لله تعالى وإفساداً في الأرض، فإنه –في واقع الأمر– مفردة من مفردات الفساد، وليس هو كل الفساد أو المحاربة، وإذا كان الأمر كذلك فيمكن –استناداً إلى النقول التي ذكرناها– اعتبار كل مَن يُخل بأمن الأمة ويسعى لهدم أركانها محارباً، مثل: الجواسيس، وتجار المخدرات، وناشرو الرذيلة، ودور الزنا، واللواطة، ومولو القنوات الماجنة، وعصابات المافيا التي تتاجر بالبشر، والظالمين لشعوبهم، والفساد الفكري الموصل إلى الإلحاد والعلمانية، والتهكم بالنصوص الشرعية، وتشكيك الناس بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان،... ويكون ذلك تعزيراً.

ولا شك في أن هذا الباب خطير، وأن ضبطه يجب أن يوكل إلى الفقهاء المجتهدين، ويمكن أن تقوم به محاكم دولية تطمئن إليها الشعوب، أو تتولاه هيئات شرعية خبيرة يختارها أهل الحل والعقد بعد سقوط مَن كان يُمارس الفساد في الأرض.

وفيما يأتي أبرز التوصيات التي نوصي بها، والتي نأمل أن ترى النور في القريب العاجل:

١. دراسة النصوص القرآنية دراسة مقارنة من حيث بنيتها وتكاملها مع الفهم الفقهي، أو الكلامي، أو العقدي، وبيان أثر المؤثرات العُرفية في ذلك كله.

٢. دراسة هذه النصوص دراسة مستفيضة؛ بغية وضع معايير وضوابط دقيقة لعقوبة التعزيز سياسة، حفاظاً على الأنفس ومنع إهلاكها بحجة التعزير.

العُرف: دراسة أصولية اجتماعية

يونس صوالحي [*]
غالية بوهدة [**]

الملخص

تتناول هذه الدراسة موضوع العُرف بوصفه قوّةً مُؤثِّرةً في بناء المجتمعات الإنسانية وتنميتها، وتبحث بمنهج تحليلي مقارن أهم ما انتهت إليه المعارف الإنسانية –سواء ما استند منها إلى مرجعية الوحي (القرآن والسنّة) وذلك عند المجتهدين الأصوليين، أو ما استند إلى المرجعية الوضعية كما يرى علماء القانون والاجتماع– في تفسيرها لنشأة الأعراف وتطوّرها، وإيجاد أدوات منهجية مناسبة في دراستها، وفي استكشاف القوانين الاجتماعية الحاكمة في ذلك؛ لغرض تسخيرها في تنمية المجتمعات على نحوٍ تتكامل فيه بين حاجاتها المادية ومتطلّباتها الروحية.

الكلمات المفتاحية: العُرف الأصولي، القانون، النظريات الاجتماعية، التغيّر الاجتماعي، السنن الاجتماعية، وسائل سسيومترية.

Custom: A Socio-Usuli study

Abstract

This study addresses the concept of custom as an influential factor in building and developing human societies. Using comparative-analytical research methods, it examines both revealed knowledge (Qur'an and Sunnah) of Muslim Usuli jurists and positivistic knowledge propagated by contemporary scholars of law and sociology in relation to the emergence and development of customs. It also aims at finding methodological instruments, and discovering the governing social laws necessary to develop societies both physically and spiritually.

Key words: Usuli custom, Law, Social theories, Social change, Social laws, Socio-metric methods.

---

[*] دكتوراه في أصول الفقه وأستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه–كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية– الجامعة الإسلامية العالمية– ماليزيا. البريد الإلكتروني: syounes@yahoo.com

[**] دكتوراه في أصول الفقه وأستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه–كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية– الجامعة الإسلامية العالمية– ماليزيا. البريد الإلكتروني: bouhedda@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١٢/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

مقدمة:

يتبوأ العُرف مكانةً راسخةً في التشريعين: الإسلامي، والوضعي؛ نظراً لمراعاته مبدأ الواقعية فيهما، وتقرير متطلّبات الحياة الفطرية اللازمة لقيام اجتماع بني البشر، التي تتمثّل في حفظ حاجاتهم، وتنظيم مصالحهم بما يُحقِّق المرونة والوسطية، ويكفل الاعتدال والعدل بينهم في مختلف شؤون الحياة، وفي ما يطمحون إليه من الرُّقي والرِّفعة.

يحظى العُرف أيضاً باهتمام بارز في الدراسات الاجتماعية التي تعنى بتحليل الظواهر الاجتماعية من أجل التنمية، وتحسين الأداء السوسيولوجي للمجتمع في جميع مجالاته: الاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والسياسية، والاقتصادية، وغير ذلك من مجالات الحياة. إلّا أنّ موضوع العرف في التشريعات الإسلامية والوضعية لا يزال بحاجة إلى كثير من البحث والاستقصاء لاستكناه كيفية ضبطه ضبطاً منهجياً، ومدى الدقة العلمية في بيان ثبوته ومجالاته، ورسم حدوده وضوابطه.

ولا يخفى على أحد ما تشهده العلوم الاجتماعية في هذا العصر من تطوّر في طرق بحث القضايا الاجتماعية، وفي مناهج دراستها؛ نظراً لتطوّر مناحي الحياة جميعها، وتسارع وتيرة أنشطة المجتمعات فيها، وهو ما ساعد الفقيه والقانوني على تناول الأعراف -بوصفها قضايا اجتماعيةً- بصورة أكثر وضوحاً وموضوعيةً وضبطاً ممّا كان عليه الأمر في العصور المتقدمة. فقد كان تقدير ثبوت العُرف، أو الاجتماع، أو الظاهرة الاجتماعية لا يتعدى الملاحظة والاستقراء والتحليل، في محاولة لتبرير الظواهر عن طريق ربطها بأسبابها، ثمّ تعميم نتائجها في قوانين حاكمة للفعل الجماعي، ومحاولة محاكاة المنهج التجريبي في ذلك.

ولكنّ هيمنة نزعة الأنا على فكر الباحث الاجتماعي، وعلى منطلقاته الشخصية وقناعاته الفردية تجاه القيم الدينية والأخلاقية (المتفلّتة منها، والمتحفّظة)، حالت دون اعتماد الموضوعية أساساً علمياً في تقدير أحكامها. وهذا ما تحاول الدراسة بيانه عن طريق استعراض نظرة أهم النظريات السوسيولوجية الغربية إلى الفعل الاجتماعي؛ منهجاً، وفلسفةً.

ولـمّا كـان العُرف مصدراً من مصادر التشريع والقانون بالشروط التي حدّدها فقهاء التشريع الإسلامي والوضعي، فإنّ من المفيد محاولة البحث في إمكانية استخدام مناهج العلـوم الاجتماعيـة –بأبعادهـا الآليـة والقياسـية والاسـتراتيجية– في ضـبط الأعـراف الاجتماعيـة المتمثّـل في تحديـد إرهاصـات بـداياتها وانتشـارها ونهاياتهـا، وكـذلك محاولـة الكشف عن القوانين والسنن الحاكمة؛ بغية التحكّم فيها بما يناسب من وسائل العصر، خاصـةً أنّ مـا انتهـى إليـه التأصيل الشرعي في موضـوع العُرف لا يتجـاوز تحديـد معنـاه، وأركانه، وشروطه، وأنواعه، وتقسيماته (عام، خاص)، وحجيته عند الأصوليين والفقهاء. أمّا الأسئلة التي نرى أنّ الفكر الأصولي لم يجب عنها فهي: كيف ينشأ العرف؟ كيف يطّرد؟ ما معايير الاطراد والانتشار؟ كيف يمكن قياس ذلك؟ كيف يُعرَف ثبات عادة ما وتغيّر أخرى؟ كيف يمكن تفسير نشوئه، وتغيرّه، وأحوال تطوّره؟ هل يمكن السيطرة على العُرف والتحكّم فيه علمياً بحيث تُنشَر الأعراف الصالحة، وتوقَف الأعراف الفاسدة؟

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة بيان السنن الاجتماعية التي يقوم عليها اعتبار العرف في أصول التشريع الفقهي، وإبرازها بوصفها قوانينَ اجتماعيةً شرعيةً ثابتةً مستقرةً. وسواء أكانت هذه السنن أصولاً أم قيماً فإنّها قطعية، لا مجال لتهافت الأبعاد الذاتية في تقديرها وتفسيرها؛ نظراً لاستنادها إلى قطعية المصدر (الوحي) الذي فيه كلّ ما هو خير للعباد في الدنيا والآخرة.

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآنف ذكرها، على نحوٍ يجمع بين البُعْد الأصولي والبُعْد الاجتماعي، في محاولة لتحقيق قدر من التكامل بين العلمين في القيم والمناهج.

أولاً: العُرف الأصولي وواقعية التشريع الإسلامي

العُرف لغةً يعني التتابع والمألوف من الأفعال والأقوال.[١] أمّا اصطلاحاً فهو ما استقر في النفوس من قول أو فعل، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول.[٢] وقد خاض الأصوليون

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، ج٩، ص٢٣٩–٢٤١.

[٢] ابن عابدين، محمد أمين. **رسائل ابن عابدين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٢، ص١٢. انظر أيضاً:

والفقهاء في علاقة العرف[٣] بالعادة،[٤] واختلفوا في مسألة اختصاص العادة بالعرف القولي دون العرف العملي. لكنّ المحقّقين وجدوا أنّ الفقهاء قد أجروا العادة في الأقوال والأفعال معاً، وخلصوا إلى أنّ الراجح هو تماثل العادة والعرف، وأنّهما مصطلحان مترادفان في المعنى الاستعمالي الشرعي الذي تبنى عليه الأحكام الشرعية. وتأسيساً على ذلك، وخروجاً من الخلاف، فقد حذا الجمهور حذو الإمام النَّسفي في تعريفهما (بوصفهما مصطلحين مترادفين)؛ إذ قال إنّهما "ما استقر في النفوس من جهة القول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول". وهو يعني بذلك أنّ العرف والعادة هما كلّ ما استقر في النفوس، فأَلِفَته، واطمأنت إليه، ولم تُنكِره الفطرة السليمة، وذلك بسبب الاستعمال الشائع المتكرّر له عن رغبةٍ وميل إليه.[٥] فأخذ الأصوليون يولون المصادر التي تتناول مبادئ التشريع الإسلامي والعرف أهميةً خاصةً؛[٦] نظراً لارتباط العرف الوثيق بعادات الناس ومألوفاتهم ممّا يشتركون في الحاجة إليه من المصالح.

وقد أقرّ التشريع الإسلامي كثيراً من عادات الناس قبل الإسلام وبعده لحكمةٍ كان -وما يزال- ينشدها، هي واقعية[٧] التشريع القائمة على مراعاة مصالح الناس. وقد بيّن ذلك ابن قيّم الجوزية في قوله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٩٣.

[٣] لمزيد من التفصيل عن اختلاف العلماء في ذلك، انظر:

- أبو سنة، أحمد فهمي. **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، القاهرة: مطبعة الأزهر، د.ت، ص١٤-١٥.

[٤] وهي في اللغة الدين يعاد إليه. وهي لفظ مفرد جمعه عادات وعوائد، وسُمِّيت بذلك لأنّ صاحبها يعودها ويرجع إليها مرّةً بعد مرّة. انظر:

- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧.

[٥] حسين، محمود حسين. **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، دبي: دار القلم، ط١، ١٩٨٨م، ص١٥.

[٦] اتفق الفقهاء على اختلاف مذاهبهم على اعتبارها، وفي ذلك يقول الإمام القرافي: "وأما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها". انظر:

- القرافي، أبو العباس. **شرح تنقيح الفصول في إقصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٥٣.

[٧] توسّع الشيخ الطاهر بن عاشور في المراد بمقاصد الشريعة، وأضاف مميزات الشريعة وأوصافها إلى ما عُرِّفت به من معانٍ تدور على الحكم والمصالح. انظر تفصيل هذه المسألة في مصنّفه:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية، ط١، ١٩٧٨م، ص٥١.

المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي أبصر به المبصرون، وهداه الذي اهتدى به المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل."[٨]

ويشهد تاريخ التشريع على تشكّل أعراف عرضت نفسها على التشريعات القائمة بوصفها الغطاءَ القانونيَّ الذي يُخوِّلها من عرف إلى قانون ملزم. وقد عُرف بذلك التشريع الإسلامي من مميزاته في واقعيته ومرونته؛ فكل أحكام التشريع شاملة في مقاصدها حاجة الخلق إلى المصالح على اختلاف مجالاتها وأنواعها وأحوالها في الثبات والتغيّر. ويبيّن هذا الإمام الشاطبي في قوله: "إن مصالح العباد قد أجريت على كل ما يجلب لهم منفعة، ويدرأ عنهم المفسدة. ونظراً لتغير المصالح تتغير العادات."[٩]

فلا شكّ في أنّ ما اعتاده الناس وألفوه هو مدعاة إلى تحقيق مصالحهم، ومنعهم منها يوقعهم في الحرج والمشقة. قال ابن عابدين: "إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً عظيماً."[١٠] ومن هنا، كان ارتباط العرف بالمصالح عموماً، والمصلحة المرسلة في تجدّدها على وجه الخصوص إذا عمّت واطّردت مظهراً من مظاهر مرونة التشريع الإسلامي خلال مراحله التاريخية، وذلك من حيث القدرة على استيعاب ما يستجد من المصالح بما يناسبها من الأحكام. وبهذا، فقد فرض العرف سلطته المرجعية كثيراً في ميدان المعاملات المالية والمناكحات والأقضية؛ حتى إنّ جميع الفقهاء يُخرّجون أحكام النوازل على هذا المصدر التشريعي المهم.

---

[٨] ابن القيّم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٩٨٧م، ج١، ص١٤٢١.

[٩] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، القاهرة: دار عفان، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٤٩٣-٤٩٥.

[١٠] ابن عابدين، **نشر العرف**، ضمن: **رسائل ابن عابدين**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥.

وقد فصّل في هذا الاستدلال الإمام الشاطبي لما بيّن أن الشارع الحكيم قد اعتبر العادات التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية، ورتّب عليها أحكامها: فشرع القصاص والنكاح والتجارة وغيرها؛ لأنها أسباب للانكفاف عن القتل وبقاء النسل ونماء المال عادة. فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم يتحقق القصاص ولم يشرع... إن مصالح العباد لا تحقق إلا باعتبار عاداتهم المطردة... ولما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لا بدّ من اعتباره للعوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم..وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.[١١] إنّ الذي سمح للعرف في هذا العصر أن يحتل هذه المكانة والحجية في التشريع المعاصر في مجالي الشريعة والقانون، هو توافر ركنيه: المادي، والمعنوي. أمّا الركن المادي فيتمثّل في تكرار المألوف، ونِشدان مصلحته المتوخاة منه. وأمّا الركن المعنوي فهو القوّة الإلزامية التي يشعر بها المكلّف عند اتباعه للعرف. يُذكَر أنّ التشريع الإسلامي يشترك مع القانون الوضعي في هذين الركنين؛ ففي الوقت الذي يقوم فيه العرف على ركن مادي هو اطّراد الناس على سلوك معين، وآخر معنوي هو الاعتقاد بإلزام ذلك السلوك، فإنّ العادة تقتصر على الركن المادي للإلزام فيها، إلّا إذا قبل الفرد اتباعها بمحض إرادته، فيما يُسمّى في عرف القانون "العادة الاتفاقية".

والأمر في أصول الفقه قد يختلف عنه في القانون الوضعي. فالقانون هو الذي يُنشئ حكم الإلزام بالعرف، في حين يكون تأثير الإلزام عند رجال الشريعة بتكوين الأعراف؛ إذ إنّ الإلزام أثر من آثار العرف.[١٢] زد على ذلك أنّ التشريع الإسلامي يضفي على العرف صفة الحجية الأصولية التي تتخذ من الوحي إطاراً عاماً لها. وبذا، يكون للعرف الأصولي قيمة أخلاقية تنبع من التشريع الإلهي.

---

[١١] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٣، ٢٠٠٣م، مج١، ص٢١٨-٢١٩.

[١٢] انظر:

- كيرة، حسن. **المدخل إلى القانون**، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، د.ت، ص٢٧٧.
- حسين، **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٢٤.

والعرف في أهميته التشريعية منوط به بيان الحكم الشرعي في النص من حيث تنزيله، وحكم ما لا نص فيه من المستجدات من الأعراف بما يُحقِّق مقاصد الشارع في الواقعية والمرونة. مثال ذلك ردّ بيان أحكام الاختلاف في تقدير النفقة إلى العرف. قال ابن قدامة: "والصحيح ما ذكرناه من رد النفقة للمطلقة في الشرع إلى العرف فيما بين الناس في نفقاتهم في حق الموسر والمعسر والمتوسط بما رددناهم في الكسوة إلى ذلك." وقال العز عبد السلام: "تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما."[١٣]

فالفقيه في ذلك جامع بين مصالح الشارع ومصالح الخلق على اختلاف أنواعها وأحوالها، بحسب الإمام الشاطبي رحمه الله. وهذا متحقّق في إطار إعمال الشروط الشرعية الموضوعة لاعتبار العرف؛ كعدم اصطدامه بالنصوص الشرعية، وضرورة اطّراده وانتشاره أثناء اعتماده في الاجتهاد.[١٤]

أمّا الواقعية في الثقافة الوضعية فهي واقعية تقوم على نزعات مختلفة ومتضاربة، وقد جاءت ردّ فعل عنيفاً ومتطرّفاً لما كان سائداً في الغرب الصليبي في قرونه الوسطى من نزعات موغلة في المثالية والخيال، تُهمِل واقع الأرض، وتتعالى عليه، وتعوض بها على ما كان يصيبها من الإحباط والفشل، ويلحقها من الحرمان المادي والأدبي في بيئات تحكمها وتُوجِّهها مذاهب وفلسفات أقل ما يقال عنها إنّها لا تلائم فطرة الإنسان.[١٥] إنّها واقعية تلغي الغيب من حياة الإنسان واهتماماته. وإن تساهلت معه فإنّها تَعُدُّه أمراً ذاتياً معيباً، أقرب ما يكون إلى مرض النفس. وهي تفرض على هذا الإنسان الارتباط

---

[١٣] انظر:
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥هـ، ج٥، ص١٥٩.
- ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، ج٢، ص١٢٦.

[١٤] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩٢.

[١٥] كاريل، ألكس. **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: عادل شفيق، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط١، ص٢٧.

بالواقع المعيش، والانكباب عليه لفهمه وتسخيره في تحقيق المزيد من الرفاه المادي الذي هو الغاية القصوى للحياة عنده.[١٦]

ثانياً: العرف في الدراسات الاجتماعية والقانونية

تحوي الدراسات الاجتماعية العديد من المصطلحات التي يلامس معناها العرف بمفهومه الأصولي؛ أي الفقهي. ومن ذلك العادة norm، والعادات الإلزامية mores، والعادات غير الإلزامية folkways، والتقاليد customs/traditions. يرتبط موضوع العرف أيضاً بالثقافة culture ضمن مفهومها العام؛ إذ يُعَدّ العرف مظهراً للثقافة المحلية أو العالمية، وهي بذلك تعكس ما ينتج من الأعراف، ويستقر في المجتمعات. ونظراً للتلازم والتأثير بينهما؛ فقد أصبح المفهومان مرتبطين متداخلين في المعنى والثبوت.

وقد اختص علم الاجتماع بالنظر إلى العادات والتقاليد التي ينشئها المجتمع ويرسخها بوصفها مبادئَ إلزاميةً وغيرَ إلزاميةٍ. وما يُميِّز علم الاجتماع[١٧] في دراسته للظواهر الاجتماعية[١٨] هو نزعته إلى تفصيل الفعل الاجتماعي،[١٩] وتجزيئه، ومحاولة تفسيره،

---

[١٦] برغوث، الطيّب. **الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية**، دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١١١-١١٢.

[١٧] عُرِّف علم الاجتماع تعريفات متعدّدة ومختلفة باختلاف النظريات والاتجاهات والنزعات الاجتماعية. والتعريف الذي يُمثِّل القاسم المشترك بينها هو: "العلم الذي يمثل دراسة وصفية تفسيرية مقارنة للمجتمعات الإنسانية للتوصل إلى قوانين التطوّر التي تخضع لها هذه المجتمعات." للاستزادة، انظر:
- بدوي، زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان، د.ط، د.ت، ص٤٠١.

[١٨] يراد بالظاهرة الاجتماعية ما يظهر نتيجة تجمّع الناس معاً، وتفاعل بعضهم مع بعض، ودخولهم في علاقات متبادلة، وتكوين ما يُطلَق عليه اسم الثقافة المشتركة. لمزيد من التفصيل، انظر:
- المطيري، منصور زويد. **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط١، ١٤١٣هـ، ص٢٨.

[١٩] انتهت البحوث الاجتماعية المعاصرة إلى أنّ الفعل الاجتماعي في ضوء التنظيمات التي تعرفها العلاقات الاجتماعية، لا يخرج عن خمسة أنواع: أولها العرف، وهو بمعنى التماثل الفعلي للعلاقات الاجتماعية. وثانيها العادة، وهو العرف الذي يستمد وجوده من الألفة والتعود. وثالثها الأسلوب أو العرف الذي يتسم بالتجديد والحداثة. ورابعها العادة التقليدية، وهي العرف الذي ينبثق عن الرغبة في الهيبة الاجتماعية، أو العرف الذي يتحدّد على أساس أنماط معيارية. وخامسها القانون، وهو مجموعة القواعد التي تنطوي على إلزامٍ أو عقابٍ يستند إلى العادة والعرف. لكنّ الفارق بينها هو عنصر الإلزام. انظر تفصيل ذلك في:

والحكم عليه عن طريق منظومة القيم السائدة في المجتمع الذي وضع محلاً للدراسة السوسيولوجية.

وقد صنّف ماكس فيبر Weber Max (١٨٦٤م-١٩٢٠م) أنماط الفعل الاجتماعي في أربعة نماذج، هي: الفعل العقلي الذي تُوجِّهه غايات محدّدة ووسائل واضحة، والذي يُمثِّل السلوك المنطقي. والفعل العقلي الذي تُوجِّهه قيمة مطلقة تحكم الفعل، وتكون جماليةً أو أخلاقيةً، أو دينيةً، وتطلب لذاتها بعيداً عن أيّ مطامع خاصة؛ فهو فعل يقوم على اختيار الوسائل التي تدعم إيمانه بتلك القيمة. والفعل العاطفي الذي مصدره حالات شعورية خاصة، يختار وسائلها على أساس العواطف لا الغايات أو القيم. والفعل التقليدي، وهو سلوك تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة. لذا، فهو يُعبِّر عن استجابات آلية اعتاد عليها الفاعل. ولا شكّ في أنّ هذا السلوك يظل دائماً على هامش الفعل الذي تُوجِّهه المعاني.[٢٠] وهو يميّز بين نوعين من الأعراف:

- الأعراف الإلزامية: هي أعراف ترتقي إلى قوانين يعاقَب مَن يخالفها،[٢١] وتهدف إلى تقويم السلوك العام، وصولاً إلى تحقيق التنمية الاجتماعية.

- الأعراف غير الإلزامية: هي أعراف اتفق الناس على حجيتها وجدواها في تنمية المجتمع، لكنّها ليست مصوغة في صورة قوانين مكتوبة. ومن ذلك أعراف الأكل، والشرب، واللباس، والتحية، والسلوكات اليومية التي قد يختلف الناس في تحديد جدواها العام.

ومن خصائص الأعراف في المنظور الاجتماعي إمكانية التحايل عليها وانتهاكها من بعض الفئات الاجتماعية التي قد تخوض في مشروعية العرف الذي تحوّل إلى قانون، وهو ما يجعل إلزامية العرف أمراً مفتوحاً لإدراك علّته، ثمّ مناقشته.[٢٢] وتأسيساً على ذلك، فقد

- الخشاب، مصطفى. **علم الاجتماع ومدارسه**، القاهرة: ١٩٦٥م، ص٧٥-٧٦.

[٢٠] محمد، محمد علي. **المفكرون الاجتماعيون: قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام علم الاجتماع الغربي**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م، ص٢٢٧.

[21] Richard T. Schaefer. *Sociology*, New York: Mc Graw. Hill Book Company, 1989, p.72.

[22] Ibid, p.73.

تنشأ مشكلة كبيرة فيما يخص قبول الأعراف؛ لأنّها قد تُرفض ممّن لا يدرك حكمتها أو علّتها، وتُقبل من أولئك الذين أدركوا ذلك.

من الملاحظ أنّ علم الاجتماع يضع سلطة تحديد إلزامية العرف من عدمها في يد المجتمع نفسه، وهو ما يطرح إشكالات منهجية تتعلّق بمدى حياد هذا المجتمع، والأسس التي اعتمد عليها في الحكم على إلزامية على هذا العرف أو ذاك. وما يزيد الإشكالية تعقيداً هو اختلاط المعايير واختلافها وتضاربها؛ نظراً لاختلاف إيديولوجيات أصحابها في ذلك المجتمع، خاصةً إذا كان متعدّد الأعراق والديانات. فهي تضم مزيجاً من أعراف جلبها مهاجرون، أو أنشأها سكان محليون يحاولون التكيّف مع الأعراف الوافدة، وهذه الأخيرة تحاول التكيّف مع الأعراف المحلية، فينشأ ما يُسمّيه علماء الاجتماع الثقافات المنافسة،[٢٣] التي تضم في طيّاتها أعرافاً تحاول التشبّث بالواقع الجديد.

ولا تخفى نظرة العرف التفصيلية في المدوّنات الأصولية والفقهية، التي تسعى إلى التنظير للعرف الأصولي، ولكن بأبعاد أخرى تعمل على تأصيل العرف في مفهومه وأنواعه ومجالاته، وفي حجيته، وفي علاقته بتنزيل بعض الأحكام التي تجري مجرى الأعراف، وتتغيّر لتغيّرها؛ إمّا في الكيفية مثل بعض البيوع، وإمّا في المقدار مثل النفقة والمهور. إنّه تأصيل يروم الوصول إلى أهداف تشريعية تضبط الأعراف بما يتوافق مع أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها. وأكثر تلك الأعراف يُعَدّ محلّاً لتنزيل المنصوص من الأحكام.

أمّا الأعراف المستجدة فلها تأثير في مصالح الناس العامة، ولا سيّما ضبط حقوقهم وحفظها في ظل نظام اجتماعي يحتكمون إليه. وقد حظيت كثير من الأعراف الاجتماعية المستجدة أو المرسلة – بحسب تعبير الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله تعالى– في تاريخ التشريع بدءاً بعصر الصحابة، باجتهاد المجتهدين من حيث سنّها، أو مراقبتها، وتمحيصها، ورفضها، أو تصحيحها. وكان الاجتهاد في ذلك بمنأى عن الإشكالات المنهجية والفلسفية التي تعرفها المجتمعات الغربية؛ نظراً لوجود مرجعية معيارية موحّدة في النظر إلى تلك الأعراف من جهة، وبساطتها (الأعراف) وسهولة معالجتها من جهة أخرى. لكنّ المجتهد في هذا العصر الذي تشهد فيه المجتمعات تحوّلاً مستمراً، وتغيّراً

[23] Ibid, pp.78-79.

لافتاً للانتباه، خاصةً في ظل التقارب العالمي الذي فرضته العولمة بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مُلزَمٌ بدراسة العرف وفق نظرة شمولية تستشرف معالم التطوّر والتوسّع في مختلف مناحي الحياة: السياسية، والاقتصادية، والأسرية، والاجتماعية، والقانونية، وعدم الاكتفاء بما تعلّق منه ببعض الأحكام الشرعية. وكذلك دراسته وفق نظرة منهجية منضبطة في تحديد نشأته، وقياس عمومه واطّراده، مستخدماً خطوات البحث الاجتماعي، مثل: دراسة الحالة، والمسح الاجتماعي، والمنهج التجريبي، وذلك بعد التحرّر من لمساته الوضعية التي تقصي الوحي بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، اعتماداً على المحدّدات المعاصرة (الاجتماعية، والقانونية) في نشأة الأعراف وهيمنتها على المجتمعات والدول.

وفيما يخص القانون الوضعي، فإنّ العرف في اصطلاح رجال القانون الخاص، هو "اطّراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين، اطّراداً مصحوباً بالاعتقاد في إلزام هذا السلوك."[٢٤] والظاهر أنّه يُنظَر إلى العرف بوصفه مصدراً من مصادر التشريع في القانون الوضعي، بالرغم من وجود بعض الاختلافات في ترتيبه بحسب القوانين والدساتير المتبعة في الدول. وقد اكتسب العرف هذه المكانة؛ نظراً لتوافر ركنيه: المادي، والمعنوي، شأنه في ذلك شأن العرف الأصولي.

يستمد العرف القانوني صدقه وحجيته من اطراده وعمومه بين الناس، بحيث يصبح ثابتاً مستقراً؛ إذ يعمد الناس إلى تكرار الفعل نفسه حتى يتولّد لديهم شعور بإلزامية هذا الفعل، وهو ما يُمثِّل الركن المعنوي للعرف. وقد اشترط رجال القانون الوضعي شروطاً لقبول العرف، منها: أن يكون عاماً مستقراً مشروعاً، وأن لا يخالف النظام العام والآداب.[٢٥]

وعلى العموم، فإنّ الإشكالات التي طرحناها بخصوص العرف الأصولي موجودة في العرف القانوني، خاصةً تلك التي تتعلّق بتحديد نشأته، وضبطه، وقياس عموم انتشاره واطراده. فالقانون الوضعي لم يهتم بالمحدّدات المنهجية التي يمكن بها إطلاق اسم "عرف"

[٢٤] البدر، عبد المنعم. **المدخل للقانون**، ص٢٤٩. نقلاً عن:
– حسين، **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٣٣.
[٢٥] حسين، **العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٥٧-٦٠.

أو "عادة" على تصرّفٍ (أو فعلٍ) ما ينشأ، ويظهر، وينتشر؛ حتى إنّ بعض شارحي القانون زادوا الأمر تعقيداً عندما ألغوا وظيفة العقل في تكوّن العرف وقبوله.[٢٦] فهم يرون أنّ العرف يتشكّل ببطء، وأنّه لا يصبح عرفاً إلّا بالاختيار غير الواعي ما دام ذلك يطابق منظومة الأخلاق التي يعتمد عليها المجتمع. بيد أنّ هذا الطرح لا توافق عليه المنهجية الأصولية؛ لأنّها تربط بين العرف والمصلحة. وهذه الأخيرة لا يتم اعتبارها إلّا في ظل حضور الذهن، واستخدام العقل الذي أقرّته الشريعة الإسلامية؛ إذ أكّد الأصوليون أنّ مصالح الخلق يمكن إدراكها بالعقل، وأنّها تكون معتبرةً إذا لم تصطدم بمصالح الشارع.[٢٧]

والذي يميّز النظرية القانونية للعرف هو اعتبارها هذا الأخير أمراً يتواضع عليه الناس كيفما شاؤوا؛ حتى إنّ الدولة نفسها تعجز عن تهذيبه أو رفضه.[٢٨] ويعزى ذلك إلى ارتباط العرف بالأنماط الثقافية التي تجذّرت في المجتمع، والتي أصبح تغييرها ضرباً من الردّة الاجتماعية، خاصةً إذا كان مرجع العرف هو الدين أو إحدى الإيديولوجيات التي تهمين على أنماط المجتمع الفكرية. وفي المقابل، فقد طوّر القانون الوضعي نزعةً تتعلّق بقبول الأعراف التي يستحسنها العقل البشري، ورفض تلك التي يستحسنها الدين أو تكون منطلقةً منه. وهذه النزعة لا تنفك عن المنطق الوضعي الذي لا يرى في الدين مصدراً للمعرفة، أو مقوّماً من مقوّمات الحضارة المعاصرة. وبذا، فقد جرّد القانون الوضعي نفسه من أهم المصادر "المعيارية" و"القيمية" التي يمكن بها فهم كثير من الأحكام التي تستند إلى الدين، وتقنينها.

ولا شكّ في أنّ القانون الوضعي –في نظرته تلك– مُتأثّر بعلم الاجتماع الذي يَعُدّ الدين ظاهرةً اجتماعيةً؛[٢٩] أي ينظر إلى الدين بالمنظار السوسيولوجي الذي يتخذ المنهج التجريبي آلةً لقياس فعاليته، ومعرفة حدود تأثيره في المجتمعات.

---

[٢٦] المرجع السابق، ص٤٢.

[٢٧] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ص٨.

[28] See Eric A. Posner. *Law and Social Norms*, Harvard: Harvard University Press, 2000, p.8.

[29] Kammeyer Pitzer. *Sociology: Experiencing Changing Societies*, 7th ed. London: Ally and Bawn, 1997, p.536.

ممّا تقدّم نجد أنّ علم الاجتماع ينظر إلى بعض التشريعات الإسلامية بوصفها محض أعراف ألفتها المجتمعات الإسلامية منذ قرون، مثل: الحجاب الإسلامي، وتعدّد الزوجات، وتحريم لمس الرجل المرأة أو لمسها الرجل، وتحريم شرب الخمر، وعدم التعرّي، وتحريم الربا، وغير ذلك من التشريعات التي تُعَدّ من المعلوم من الدين بالضرورة، والتي أجمعت عليها الأُمّة الإسلامية قاطبةً على مرّ العصور. ولا شكّ في أنّ ذلك كلّه قصور في فهم طبيعة الدين، ودوره "القيمي" و"المعياري" في حياة الأفراد والمجتمعات.

ثالثاً: العرف والتغيّر في ضوء النظريات السوسيولوجية والثقافية المعاصرة

١. العرف والتغيّر الثقافي:

يرى العرف الأصولي أنّ الأحكام الشرعية المبنية على الأعراف تتغيّر بتغيّرها، وتثبت بثبوتها. وقد عقد الإمام ابن قيّم الجوزية فصلاً في كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين" عن تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان والعادات، وكان ذلك من اهتمام أهل عصره من العلماء المجتهدين (ظهر جليّاً في مُدوّناتهم) الذين أرادوا إصلاح حال التشريع، وبعث روح الواقعية فيه آنذاك؛ إذ كان عصرهم عصر جمود على المنقولات وتقليد السابقين من المجتهدين، فقرّروا معرفة العرف، وعدّه شرطاً من شروط تحقّق أهلية الاجتهاد في المجتهد.

يزخر التشريع الإسلامي بأحكام "عرفية" عكست مرونته وفعاليته –سبق التعرّض لهذا فيما سبق من البحث– لكنّ الأسئلة التي نطرحها في هذا السياق تأخذنا بعيداً عن الطروحات البسيطة التي اعتدنا قراءتها في المُدوّنات الأصولية عن العرف وعلاقته بالتشريع. ومن أهم هذه الأسئلة: ما علاقة العرف بالثقافة؟ كيف يمكن نشوء العرف في ظل الحضور الثقافي المهيمن؟ كيف يحدث التغيّر الاجتماعي؟ ما محل العرف في هذا التغيّر؟ هل تسبق الأعراف التغيّر الاجتماعي أم أنّها تتغيّر بصورة آلية نتيجة التغيّر الاجتماعي والثقافي؟ وإذا كان الأمر يقتضي هذا التأصيل العلمي، فهل يُفترض في الفقيه أو الأصولي المعاصر أن يدرك العرف بأبعاده الاجتماعية والثقافية، بحيث يزاوج بين الفقه الإسلامي وأصوله من جهة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى؟

وحتى يفهم الفقيه (أو الأصولي) أبعاد العرف الاجتماعية؛ فإنّ عليه الإلمام بعناصر الثقافة والأسباب المفضية إلى التغيّر الاجتماعي، وإدراك علاقة التأثير والتأثّر بهما لاستكناه حقيقة الأعراف، فيما يُعرف في علم أصول الفقه بتحقيق المناطات. ثمّ يجتهد في ضوء ذلك في الكشف عن حكمه الشرعي المناسب.

يتصل العرف مباشرةً بالثقافة التي ينشأ فيها؛ فهو مكوّن رئيس من مكوّناتها، وهو أيضاً مظهر أساسي من مظاهرها. ولو تأمّلنا الثقافة من زاوية سوسيولوجية لوجدناها مجموعةً من الأفكار المركّبة والمادية التي أنشأها المجتمع من أجل أداء الوظائف الاجتماعية المشتركة.[٣٠] أو: هي مجموعة القيم المعنوية والمادية التي تحكم المجتمع لتحقيق غاياته الكبرى. وقد اهتم علماء الاجتماع بعناصر الثقافة، وبيّنوا أنّها ثلاثة عناصر أساسية، هي: اللغة، والعادات، والقيم.[٣١]

تمثّل العادات أو الأعراف الركيزة الأساسية لثقافة أيّ مجتمع؛ ذلك أنّ المجتمع يلفظ مَن يحاول مخالفتها، وينزع إلى معاقبته بشتى الوسائل؛ حتى إنّ بعض الأعراف التي تحوّلت إلى قانون تقضي بتعريض المخالف للمساءلة القانونية، وإيقاع العقوبة المناسبة بحقه. وتقاس قيمة المجتمع غالباً بحسب التزامه بهذه الأعراف التي تُحقِّق مصالحه، ويكون الالتزام بها في بعض المجتمعات أكثر قداسةً من أيّ شيء آخر، خاصةً في المجتمعات القبلية التي تبالغ في ولائها للقبيلة. وعندئذٍ، فقد تصطدم الأعراف بالنصوص الدينية، أو القوانين السائدة. وقد تُفرز الظروف مقاومةً لهذه الأعراف، لا سيّما ممّن يتطلعون إلى تغيير الأوضاع القائمة والعادات القديمة، أو ممّن أوجدوا ثقافات مناوئة أو فرعية.

٢. العرف والتغيّر الثقافي في ضوء النظريات السوسيولوجية والثقافية المعاصرة:

تفترض هذه الدراسة أنّ العرف يتغيّر بالتغيّر الثقافي الذي يشهده المجتمع. وهذا التغيّر الثقافي نفسه قد يكون –في نشأته– صدًى لواحدة أو مجموعة من النظريات التي

[30] Kammeyer. *Sociology*, p.55.

[31] Richard. *Sociology*, pp.73-82.

طرحها علماء الاجتماع من أجل تحليل التغيّر الثقافي في المجتمع. وتقتضي طبيعة الدراسة أن ننظر إلى العرف بما تُفسّره سيرورة تغيّره في ضوء بعض أهم النظريات الاجتماعية التي عرفتها أبرز مدارس التفكير الاجتماعي واتجاهاته في الغرب، وما أفرزته من آثار في تفسير التغيّر الثقافي في المجتمعات، ثمّ النظر في مدى صوابها تبعاً لمبادئ الشرع، وإمكانية تكاملها مع النظرية الأصولية في تفسير العرف وما يعتريه من تغيّر وتطوّر.

أ. فكرة التغيّر بين العرف الأصولي ونظرية النشوء والتطوّر Evolution Theory:

تُؤكِّد نظرية النشوء التي سطّرها داروين (١٨٠٢م-١٨٨٩م) أنّ تطوّر المجتمع يماثل التطوّر البيولوجي لدورة حياة أيّ كائن بيولوجي حيّ ينشأ، ثمّ يتطوّر، ثمّ يضعف، فيموت. وبذا، فإنّ المجتمع يخضع لحتمية تلك النظرية التي لا ترحم. وقد ثبت هذا البُعْد التفسيري البيولوجي في الميدان الاجتماعي فيما بعد. وكانت نزعة أوغست كونت (١٧٩٨م-١٨٥٧م) قد ظهرت جليةً قبل ذلك، وهي نزعة تعتقد بوجوب تطوّر الفكر بانتقاله من الوهم والخرافة إلى المنهج العلمي. أمّا إميل دوركيام (١٨٥٨م-١٩١٧م)، عالِم الاجتماع المعروف، فيرى أنّ المجتمعات قد تطوّرت من مجتمعات بسيطة إلى أخرى مركّبة، ما يعني أنّ تغيّر الأعراف هو نمط من أنماط التطوّر الحتمي نحو الأفضل. إلّا أنّ أخطر ما انتهت إليه هذه النظرية هو إهمالها بُعْد الثوابت في المجتمعات، مثل القيم والعادات؛ حتى إنّ المجتمعات التي تحاول التحرك في ظل ثوابتها الدينية والأخلاقية قد تُتَّهم أنّها تسير خلافاً للتطوّر الذي طرحه داروين، والذي عَدَّه سُنّةً من سنن الكون.

لا شكّ في أنّ فكرة التغيّر والتطوّر موجودة في التشريع الإسلامي -كما سبق بيانه في مواضع عدّة من هذه الدراسة- الذي يتصف بالمرونة والواقعية، والذي تتمثّل أهم مقاصده في حفظ ما تقوم عليه الحياة من مصالح مرنة متغيّرة متجدّدة، لكنّه تغيير منضبط لا يتعدى نطاقه الثابت من المصالح "العرفية" الشرعية التي انبنت عليها الأحكام الشرعية الثابتة أو القطعية، ولا يخالف المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها مثل التيسير والعدل. فهذه الضوابط مجتمعةً هي ما اشترطه الأصوليون في العرف لإقراره والعمل به.

إلّا أنّ فلسفة التغيير أو ما يُسمّيها بعضهم "التطوّر" في هذه النظرية وما يرتبط بها من "الحتمية"، لا تتلاءم مع التشريع الإسلامي، ولا يمكن قبولها بإطلاق؛ ذلك أنّ التشريع يميّز بين نوعين من الأعراف، هما: الأعراف الثابتة، والأعراف المتغيّرة. أمّا الثابتة فلا تقبل التغيير أبداً، ناقضةً بذلك فكرة "حتمية" التغيير في هذا النوع من الأعراف. وهي أعراف ارتبطت ببعض أحكام الوحي الثابتة، أو كانت موجودةً قبله، لكنّه صحّحها وقيّدها بما يجعلها تُوافِق مقاصد التشريع العامة. ثمّ استقرت، وتحوّلت إلى أحكام شرعية. ومن ذلك: تقدير النفقة، وتقييد تعدّد الزوجات بأربعة شروط والعدل بينهنّ، وتقدير المهر وتقسيمه إلى مُقدَّم ومُؤخَّر –كما في بعض المجتمعات المسلمة–، وضبط المعاملات المالية في كثير من البيوع التي تعارف عليها الناس، مثل السلم والقراض والمساقاة، والتي طغى عليها جانب الجهالة والغرر، فعملت السنّة على تغييرها، ووضع شروط لها تزيل الغرر والجهالة؛ تحقيقاً لمقصد رفع الظلم عن الناس؛ إذ إنّ تحريمها كلّيةً يوقع المشقة والتعطيل في البيوع، ممّا قد يؤدي إلى الإعراض عن أحكام الله في ذلك.

وأمّا الأعراف المتغيّرة فمثالها ما تعلّق بالمقدّرات كالنفقة والمهور، ومثالها أيضاً الأموال المزكّاة التي لم تكن موجودةً في "عرف" الأموال زمن الوحي كالعمارات والمصانع وغيرها، ومثالها كذلك إطلاق لفظ "عالِم قديم" على عالِم الشريعة، وإطلاقه اليوم على كل مَن تضلّع في علم من العلوم الدنيوية. وكما هو واضح، فإنّ تغيّر الأعراف لا يرتبط دائماً بتطوّر المجتمع نحو الأفضل، وإلّا يصبح التخلي عن الدين نفسه –وهو في نظر أوغست كونت خرافة ووهم– مظهراً من مظاهر تطوّر المجتمع نحو العقلانية التي هي أفضل من الخرافة التي تنشرها المعتقدات الدينية في نظر هذه الفئة من الفلاسفة.

ب. فكرة الوظيفة بين العرف الأصولي والنظرية الوظيفية Functional Theory:

تعنى النظرية الوظيفية في علم الاجتماع بإبراز أثر عناصر الثقافة في المحافظة على النظام العام للمجتمع.[٣٢] أمّا رأيها في التغيّر الثقافي والاجتماعي فهو الإقرار بوجود توازن

[32] Kammeyer Pitzer. *Sociology: Experiencing Changing Societies*, p.617.

اجتماعي في المجتمع على الدوام بصرف النظر عن طبيعة التغيّرات وتقلّب الأحوال. ويُؤكِّد ذلك عالِم الاجتماع الوظيفي بارسنس Parsons (١٩٠٢م-١٩٧٩م) الذي يرى أنّه إذا حصل تغيّر اجتماعي في جانب ما تَبِعَهُ تعديل اجتماعي في جانب آخر، فيتحقّق التوازن الاجتماعي المنشود. ومن الملاحظ هنا أنّ بارسنس استثمر نظرية النشوء الداروينية في قوله بالتطوّر المستمر والتطوّر الحتمي. يظهر ذلك جلياً في الأنماط الثقافية الآتية التي أكّد بارسنس أنّها آيلة إلى التغيّر لا محالة:

١. النمط الاختلافي نتيجة التحول والتغيّر كمظاهر للتطور: وفيه يتحوّل المجتمع من بسيط إلى مركّب.

٢. النمط التحديثي: وفيه تصبح المؤسسات الاجتماعية أكثرَ تخصّصاً.

٣. النمط الاستيعابي: وفيه تُستوعَب الشرائح الاجتماعية المهملة في المؤسسات الاجتماعية التي دأبت غالباً على إقصاء هذه الشرائح.

٤. نمط القيم الجديدة المستحدثة: وفيه يقوم المجتمع باعتماد مجموعة من القيم التي تسمح بأكبر قدر ممكن من الأنشطة مهما تجدّدت وتنوّعت.

والأنماط الأربعة من حيث عموم أفكارها التي تعتري أحوال الأعراف تتناغم مع النظام الاجتماعي في الإسلام، وقد عُرفت منذ الصدر الأول للتشريع، واعتمدت عليها المجتمعات المسلمة في أعرافها الاجتماعية، ضمن إطار القيم الاجتماعية التي جاء بها الإسلام، والتي تنتظم في مسمّى المبادئ الاجتماعية العامة لتنظيم المجتمع،[٣٣] أو أصول النظام الاجتماعي في الإسلام،[٣٤] مثل الشمولية في التكاليف التي ما تفتأ تهدف إلى تحقيق الخير، والعدالة، والمساواة، والتعاون، والتكافل، والتكامل، والتي نشهدها في كثير من الأعراف الأسرية، والمالية، والثقافية، والاجتماعية، والطبية، وغيرها... وقد تغيّر كثير من وظائفها الاجتماعية، وتطوّرت -وظيفياً- إمّا إلى مؤسسات وتنظيمات عامة تابعة

[٣٣] أبو زهرة، محمد. **تنظيم الإسلام للمجتمع**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص٤، ١٥-٦١.

[٣٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة: دار السلام، ط٣، ٢٠١٠م، ص٣٨-٣٩، ١١٥.

للحكومة، مثل مؤسسات الوقف والزكاة والأنشطة الثقافية، وإمّا إلى مؤسسات وتنظيمات خاصة يتولى إدارتها الأفراد، مثل الجمعيات الاجتماعية والخيرية القائمة على مبادئ الشريعة "الاجتماعية".

والأعراف على اختلافها تسير في أداء وظائفها من حال البساطة إلى أحوال أكثر تركيباً، وذلك تماشياً مع تطوّر الحاجات الاجتماعية التي تريد تحقيقها. فالواقع يُثبِت تحوّل سلوك ما إلى عرف ينشد قيمةً اجتماعيةً تلبي حاجةً اجتماعيةً معينةً محفّزةً إلى أداء أنشطة اجتماعية تنفع الجميع. وعلى الرغم من أنّ العرف الأصولي لا يمانع في اتباع تلك الأنماط، إلّا أنّه ليس محصوراً فيها. فالعرف الجديد عند الأصوليين ليس -بالضرورة- تعبيراً عن انتقال من البساطة إلى التركيب؛ فقد ينشأ عرف في مجتمع بسيط، لكنّه يبقى على بساطته مثل الأعراف التي تنشأ في القرى والمناطق النائية. فهذه الأعراف تُعَدّ شرعاً مهماً، ويبقى المجتمع على بساطته. بيد أنّ العرف الأصولي قد يتفق مع النظرية الوظيفية في أنّ المجتمع يُنشِئ قيماً أخلاقيةً تزيد من الفاعلية الاجتماعية ما دامت منظومة القيم المقترحة لا تخالف نصوصه الشرعية وأسسه الدينية، خاصةً المجتمع المسلم. وتأسيساً على ذلك، واتفاقاً مع النظرية الوظيفية، فإنّه يمكن اعتبار الأعراف قيماً أخلاقيةً لازمةً لتفعيل حركة المجتمع وتطوير أدائه.

ت. فكرة النزاع بين العرف ونظرية النزاع Conflict Theory:

رائد هذه النظرية هو الفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨م-١٨٨٣م) الذي فسّر حركة التاريخ بأنّها مجموعة مراحل، تقوم كلٌّ منها على استغلال طبقة معينة من طبقات المجتمع. وحتى يصل المجتمع إلى مرحلته المثلى والأخيرة؛ يجب على الطبقة المُستغَلّة أن تثور على الطبقة المُستغِلّة لتُؤسِّس في النهاية مجتمعاً خالياً من الطبقية الاجتماعية، تكون السيادة فيه لمجتمع الأحرار.[٣٥]

إنّ أهمّ ما يميّز نظرية النزاع هذه هو إيمانها بعدم حتمية التغيّر الاجتماعي أو عشوائيته. فالثورة هي التي تُغيِّر الأوضاع السائدة، ولا يكون ذلك بصورة عشوائية، وإنّما

[35] Kammeyer Pitzer. *Sociology: Experiencing Changing Societies*, p.618.

بقدر كبير من التخطيط والمنطق. وهذا ينسحب أيضاً على تغيير الأعراف السائدة؛ إذ يمكن للثورة القضاء عليها من أجل استبدال أعراف أكثر فاعليةً بها.

ولو أردنا أن نقارن هذه النظرية بنظرية العرف الأصولية لوجدنا أنّ العرف الأصولي يُمثِّل أداةً تُركِّز على مبادئ العدالة والمساواة، وتُنكِر التفاضل بين أفراد المجتمع على أساس العرق، أو المال، أو النسب، أو المكانة، وتُقِرّ التفاضل على أساس التقوى والجهد في العمل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ (النساء: ٩٥). وغير ذلك من النصوص الشرعية الدالة على المعنى نفسه؛ تحقيقاً للعدل، وتمييزاً لطبقات المجتمع بعضها من بعض، وحفزاً إلى التنافس والتدافع في استباق الخيرات، وإثباتاً لشهود الأمة الساعية إلى تحقيق "الخيرية" المنشودة في كلّ أبعادها ومجالاتها، ونأياً بالمجتمع عن الظلم الذي هو سبب وقوع النزاع؛ والذي يُمثِّل واقع المجتمعات الغربية بحسب نظرية النزاع.

يمكن الاستفادة من هذه النظرية في بعض المناحي الشكلية من دون المضمون. ولكن، بحذر شديد (قد نكون في غنًى عن هذه النظرية أصلاً). فالعرف ليس قدراً محتوماً على المجتمع، خاصةً إذا لاحظ الفقيه أنّ بعض الأعراف قد بدأت تبلى، وأضحت مُفضِية إلى المفاسد بدل المصالح. حينئذٍ، يتحوّل دور الفقيه المُشرِّع من شخص يتعامل مع عرف قائم إلى شخص يحاول الاجتهاد في إنشاء عرف جديد يُحقِّق مصالح بديلة أوسع للمجتمع الذي يعيش فيه. ومن دون هذا يصبح الفقيه المجتهد تابعاً للمُقلِّد؛ ذلك أنّ العرف ينشأ فعلاً بموجب فتوى أو حكم اجتهادي يصدره الفقيه ليأخذ به الناس، فإذا انتشر وعَمّ واطّرد أصبح عرفاً -لعل هذا المعنى يتناسب مع نظرية الانتشار الثقافي في التغيير التي سيرد ذكرها لاحقاً في هذه الدراسة-، وقد يتحوّل -بإلزام الحاكم- إلى قانون يعاقب مخالفه؛ حتى إنّ المجتهد نفسه يصبح مُلزَماً بهذا العرف.

فالمجتهد -بوصفه سلطةً دينيةً مؤثّرةً في المجتمع- هو الذي يتولى إنشاء الأعراف الصالحة عوضاً عمّا فسد منها، ثمّ يعمل على نشرها ليلتزم بها المُقلِّد، وليس العكس. وهذا كلّه يتطلّب فقه آليات التأثير في المجتمع بدل التأثّر به، والإلمام بمهارات تكوين الرأي العام في قضية من القضايا، وهو أمر تختص به الدوائر الإعلامية التي تستخدم

أحدث النظريات في هذا المجال. فالعرف الأصولي مدعوّ بقوة إلى إقرار الأعراف التي سادت وانتشرت لموافقتها مبادئ الشريعة ومقاصدها، وكذلك إنشاء أعراف جديدة تستلهم قيم الشريعة ومقاصدها، والعمل على بثها في المجتمع لتصبح أعرافاً يسير المجتمع على هديها. يتفق هذا الطرح مع نظرية سمنر جراهام Sumner Graham (١٨٤٠م-١٩١٠م) الذي ذهب إلى أنّ العادات والأعراف هي التي تُحدِث التغيّر الاجتماعي، وليس العكس،[٣٦] وأنّها (أي العادات والأعراف) تُمثِّل قوةً اجتماعيةً يصعب جدّاً تغييرها بعد استحكامها.[٣٧]

من جانب آخر، تختلف نظرية العرف الأصولية مع نظرية مور Moore التي تنص على أنّ المجتمع يتغيّر تغيّراً عضوياً؛ أي يشبه دورة الحياة التي تبدأ بالميلاد، ثمّ النمو، وتنتهي بالموت.[٣٨] فالعرف الأصولي لا يعترف بهذه الحتمية التي تقود المجتمع -فيما يعيشه من أعراف- إلى زواله؛ لأنّ العرف -بما يتضمّنه من مصالح أكّدتها الرؤية الشرعية الإسلامية- يحاول أن يقود المجتمع نحو الحياة لا الموت.

ث. العرف ونظرية الانتشار الثقافي:

يشير الانتشار إلى تلك العملية التي تتضمّن ذيوع عناصر أو أنساق ثقافية معينة، ينتقل بها اختراع جديد أو نظام جديد من مكانه الأصلي إلى مناطق مجاورة، أو ملاصقة أحياناً، حتى تنتشر تدريجياً في العالم كلّه.[٣٩]

نشأت نظرية الانتشار الثقافي بغرض تفسير التغيّر أو التطوّر في المجتمعات. وهي تقوم على أساس فكرة المراكز الثقافية المسيطرة أو السائدة التي تحوّلت فيما بعد لتُحدِث

---

[36] Mohammad Muslehuddin. *Sociology in Islam*, Lahore: Islamic Publications Limited, 2000, p.43.

[37] Sumner, William Graham, *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, London: David and Charles Brunel House, 2002, p.3.

[38] Ibid, p.42.

[39] Kroober, A.L ((Diffusion)) in Amitai and Eva Etzioni-Haley (eds), Social change: Sourses, Pa Herus and Consequences, 2nd ed. New work: Basic Books, 1973. pp.140-144.

تطوّراً في التغيّر الاجتماعي كما يرى ج. سميث.[٤٠] وقد تأكّد هذا الاتجاه في منتصف الأربعينيات في أمريكا.

وبحسب كروبير، فإنّ "الانتشار ينتج تغيراً للثقافة التي يستقبلها."[٤١] ومنه ظهرت نظرية: أثر بعد أو قرب المسافة من المراكز الأصلية للحضارات على تغيير الأجناس الثقافية لغيرها. فكلّما زاد انعزال المجتمعات وابتعادها في مثل هذه المراكز زاد تأخرها... ويرى جورج ميردوك أنّ نحو ٩٠% من الثقافات التي عرفها التاريخ اكتسبت عناصرها من شعوب أخرى.[٤٢]

والواضح أنّ فكرة الانتشار في هذه النظرية لا تتعارض مع العرف الأصولي في طريقة تكوّنه ونشأته؛ فالمُدوّنات الأصولية تتفق في تأصيلها أنّ العرف ينشأ من فعل الفرد شيئاً أو باعثاً خاصاً، فإذا حاكاه الناس في ذلك، وانتشرت المحاكاة بينهم، وعمّت لدرجة الاطّراد ثبتت بذلك عرفاً. وفكرة الانتشار، بوصفها وسيلةً لها أثرها في تحقيق المصالح ونشرها حتى تعمّ فائدتها المجتمع، لها في الشريعة أصل تستند إليه. ومن ذلك، ما ثبت في قول الرسول ﷺ: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ."[٤٣] والنظر إلى شرط العموم والاطّراد في ثبوت الأعراف يقوم أساساً على عملية انتشار الفعل في المجتمع. ونجد لاعتبارها أيضاً حضوراً قوياً في بعض أصول الاجتهاد الأخرى؛ فالنظر إلى "المصلحة المرسلة" في شرط "العموم" يلزم منه وقوع انتشار العمل بتلك المصلحة، والنظر إلى "سدّ الذرائع" بمنع الفعل الجائز أو المباح إذا أدّى إلى مفسدة في حق الفرد؛ مخافة انتشاره في المجتمع، ما يؤدي إلى انتشار المفسدة تبعاً لذلك. ونجد أمثلةً كثيرةً على اجتهاد الصحابة في هذا المعنى، منها اجتهاد عمر بن الخطاب بقتل الجماعة بالواحد، مُعلّلاً ذلك بخوفه

[40] Ibid, p.143.

[٤١] الخولي، سناء. **التغيّر الاجتماعي والتحديث**، الإسكندرية: دار المعرفة الجمعية، ١٩٨٨م، ص٦٤-٦٥.

[٤٢] المرجع السابق، ص٦٤-٦٥.

[٤٣] النووي، يحيى بن شرف. **شرح النووي على مسلم**، د.م: دار الخير، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، كتاب: العلم، باب: مَن سنّ سنّة حسنة أو سيئة في الإسلام، حديث رقم١٠١٧.

من اتخاذ اشتراك الجماعة في القتل حيلة للهروب من عقوبة القصاص في الحد، فيكثر القتل وينتشر. ومن ذلك أيضاً توريث مطلقة مريض الموت؛ لأنّ في ذلك قيام شبهة حرمانها من الإرث، فلو سكت المجتهد على طلاق مَن كانت هذه حالته، بوصفه حقاً مباحاً للزوج، لانتشر، وضاعت حقوق الزوجات في الإرث بسبب تعسف أزواجهن. ويبقى الفيصل في قبول العرف هو توافقه مع نصوص الشرع ومقاصده.

بناءً على ما سبق من مقاربات ومقارنات بين ما يقوم عليه العرف الأصولي وبعض نظريات علم الاجتماع، فقد ثبت تهافت تلك النظريات (إلى جانب نظريات واتجاهات أخرى لا مجال لذكرها هنا) وتضاربها فيما يخص محاولة اكتشاف القوانين المحرّكة والمؤثّرة في تغيّر المجتمعات، لا تخرج في قصورها عن قصور أيّ عقل بشري محكوم بردود فعل سياقية الظلم الاجتماعي والتضليل الديني! الأمر الذي يؤدي إلى غياب مقوّمات علمية واضحة وموحدة: الموضوعية، والدقة، والضبط في الدراسات التي تتناول مختلف أنواع السلوك الاجتماعي ومجالاته، فضلاً عن اختلاف بيئاتها (الدراسات)، ممّا يحول دون تعميم نتائج هذه الدراسات على بيئات مغايرة، ومجتمعات تختلف في مرجعياتها الثقافية (قديماً، وحديثاً)، ولا يستفاد من تلك الفلسفات أو النزعات الفردية المتنافرة.

لكنّ ذلك لا يمنع البحث عن كيفية الاستفادة من الأدوات المنهجية القياسية الكمّية (في هذه الدراسات) في قياس بعض جوانب الأعراف الاجتماعية القابلة للقياس وضبطها؛ إذ لا يمكن إنكار سبق الدراسات الاجتماعية الغربية المعاصرة في هذا المجال.

رابعاً: العُرف وأدوات القياس الاجتماعي

نأياً عن الاتجاهات والفلسفات التي تعرّضت لتفسير التغيّر الاجتماعي وتطوّره في الغرب، والتي لا تزال تتخبّط بعيداً عن المرجعية الدينية الصحيحة، فإنّنا نحاول النهل من معين الدراسات الاجتماعية، خاصةً ما يصلح أن يكون قاسماً مشتركاً بين جميع البحوث الاجتماعية أينما أُجريت، ولا تُؤثِّر فيه الأهواء، ولا الفلسفات البشرية، مثل المناهج والوسائل القياسية التي تتحرّى الصحة والدقة في نتائجها. فعلى سبيل المثال، يمكن

للمجتهد أن يستعين –في عملية الاجتهاد– بالاستقراء والإحصاء لتحقيق المناط في الأعراف، ممّا يسمح له أن يُشخِّص الفعل الاجتماعي من حيث ضبط العموم، والاطّراد في العمل به بين الناس، وإثباته، ثمّ كشف الحكم المناسب له. والأمر نفسه ينطبق على الاستبانات، واختبار العيّنات، والمقابلات، وغير ذلك من وسائل القياس الاجتماعي، التي تطوّرت اليوم إلى ما يعرف بعلم "السسيومترية"، الذي يراد به قواعد المنهج؛ أي الطرق والأدوات الخاصة بدراسات الظواهر الاجتماعية، التي تُمثِّل معالجةً رياضيةً لخصائص السكان السوسيولوجية، وأسلوباً تجريبياً يُفضي إلى نتائج كمّية تساعد –مثلاً– على تحليل أنساق التجاذب والتنافر والحيادية في الأعراف والظواهر الاجتماعية. فهو بذلك مقياس لكلّ أنواع العلاقات المتبادلة بين الأفراد، مع التركيز على الدقائق الإنسانية المؤثّرة في تلك العلاقات الاجتماعية، وإضفاء الطابع الكمّي عليها؛ بغية استخلاص قوانين مؤثّرة في حركة المجتمع.[٤٤]

وكان المجتهدون القدامى من العلماء قد بيّنوا أهمية الاطلاع على المعارف والعلوم لقيام الاجتهاد الصحيح. ومن هؤلاء الإمام القرافي الذي قال في ذلك: "وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب، والطب، والهندسة، فينبغي لذوي الهمم العالية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم... ."[٤٥]

ويُبرِز الأستاذ عبد الوهاب أبو سليمان، وهو أحد المجتهدين البارزين في هذا العصر، ضرورة الاستفادة من الخبرات العلمية بقوله: "الأمانة العلمية تقتضي بذل أقصى الجهد للتوصل إلى الحقائق العلمية، والمتغيرات الاجتماعية في كافة مراحل البحث بتصور واع، وإدراك لحقائق الأمور، وتفتح كامل دون تفريط حتى تكون صادقة، متطورة، متجددة تصدر الأحكام والدراسات عن تصورات ومفاهيم مشتركة بين الباحث والقارئ، فيشعر أنه طرف فيها، وجزء منها، تتحدث واقعاً يعيشه." ويؤصّل هذا الأمر من كلام الإمام الشوكاني: "ثم لا بأس على من رسخ قدمه في العلوم الشرعية أن يأخذ بطرف من فنون هي من أعظم ما يصقل الأفكار، ويصفي القرائح، ويزيد القلب سرورا، والنفس انشراحا

[44] J.L. Moreno, et.al., *The Sociometry reader*, ed, 1960, pp.127-128.

[٤٥] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٤٦، ج٤، ص١١.

كالعالم الرياضي، والهندسة، والهيئة، والطب. وبالجملة، فالعلم لكل فن خير من الجهل به بكثير... ." وتتابع العلماء في حث الفقيه والمجتهد على أخذ نفسه بتعلم قدر من العلوم الأخرى التي تساعده على التصور الصحيح للقضايا الاجتماعية المختلفة بما يرفع عنه الجهل بها؛ حتى يصبح حكمه في القضية أو المشكلة منسجماً مع بيئته وملابساتها."[٤٦]

وفيما يخص أهمية المعارف المعاصرة في ضبط مصالح الحياة المتمثّلة في أنشطة الأفراد والجماعات المختلفة، التي هي مدار الأحكام الشرعية، لم يُنكر علماء هذا العصر أنّ ما وصل إليه العقل البشري من علوم ومعارف، يعين على تبيُّن ما فيه مصلحة للمسلمين من كلّ جديد مستحدث، كما هو الحال في علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وهي من العلوم الإنسانية التي تشمل قوانين هي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية العلمية؛ ما يجعلها وسيلةً صالحةً لتحديد ما فيه خير الإنسان ونفعه، ثمّ أداةً مهمةً للمسلم تعينه في اجتهاده الذي يروم تقدير مصلحة الإنسان في خضم الأوضاع المضطربة التي يحياها اليوم.[٤٧]

إنّ الاعتماد على الملاحظة البسيطة، وربط الأسباب بمسبّباتها لتحديد الأعراف وبناء أحكام المجتهد؛ كلّ ذلك لم يعد كافياً في ظل تعقّد الأعراف، وتداخل قضاياها نتيجة تعقّد الحياة. ويبقى الضابط مقصوراً على الاستعانة بمناهج العلوم الاجتماعية الوصفية، وأدوات القياس خاصتها المتعلّقة بالاستقراء والإحصاء والتحليل؛ على شرط أن لا تصادم النتائج ثوابت الشريعة.

وهذا ما يحرص الدكتور عبد المجيد النجار على اعتباره في ضبط عملية الاستفادة من العلوم الاجتماعية الغربية؛ إذ أكّد أنّ المعارف العقلية الخاصة بفهم المراد الإلهي يجب أن ترقى إلى درجة من الوثوق، تنأى بها عن الفرضيات الاحتمالية الضعيفة. فإقحام هذه الفرضيات في تحديد المراد الإلهي يسيء إلى النص الديني حينما يظهر خطؤها، وقد عُدَّت مدلولات له، ويُسبِّب اضطراباً في شؤون الحياة إذا أصبحت جارية على أساسه.

---

[٤٦] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١٠١.

[٤٧] النجار، عبد المجيد. **في فقه التدين**، قطر: وزارة الأوقاف، كتاب الأمة، ط١، ١٤١٠هـ، ج١، ص١٠٨.

لذا، يجب الاقتصاد في استعمال المعارف العقلية لفهم الدين، وتحرّي إصابة الحق قدر الإمكان.[٤٨] ومن الأمثلة على هذا الاضطراب والخلل التسوية المُطْلقة بين الرجل والمرأة التي يُروِّج لها علم الاجتماع المعاصر، والتي تُحتِّم على الرجل والمرأة أن يعملا معاً في مجال واحد من دون تمييز أو تفريق. ولا يخفى على كلّ ذي لبّ المخاطر الاجتماعية الناجمة عن ذلك، مثل: الانشغال عن تربية الأطفال، وحرمان الكبار والمسنين من رعاية الأبناء والأقرباء.[٤٩]

خامساً: سنن التغيّر الاجتماعي في ضوء العرف الأصولي

قد تختلف مسمّيات المدلول الواحد باختلاف فنون المعارف التي تتناوله. فما يعرف بالسنن في علم العمران والحضارة والاجتماع يقابله القواعد والأصول والقوانين في علم الفقه والقانون. ومن هذا المنطلق، يمكن استكشاف بعض ما ينطوي عليه العرف الأصولي من مفاهيم سننية يمكن استخدامها قوانينَ سننيةً تساعد على معرفة كُنْه "الاجتماع" أو "العرف"، وفهمه، وتفسيره، وضبطه، والتحكّم فيه تبعاً لتلك السنن والقوانين الاجتماعية المكنونة فيه.

وفيما يأتي بيان لتلك السنن، وما فيها من تداخل:

أ. العرف الأصولي وسنّة الاجتماع في أبعادها المقاصدية:

من الحقائق المُسلَّم بها أنّ "الاجتماع" هو سنّة في بني البشر، وأنّه من ضرورات قيام "العمران"[٥٠] البشري، أو ما يُطلَق عليه اسم "الحضارة". فالناس جميعاً بحاجة إلى التعاون مع بعضهم بعضاً لتسيير شؤون حياتهم، والوفاء بالتزاماتهم؛ إذ لا يمكن للإنسان وحده أن يقوم بذلك كلّه. كما أن الاطّراد في العمل بالعرف دليل على قوة الحاجة إلى ما يحققه من مصلحة، وفي إقراره يتحقق الاستقرار، مما يساعد على بناء متطلبات الحياة وتنميتها.

---

[٤٨] المرجع السابق، ج١، ص١٠٢.

[٤٩] المطيري، **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق، ص١٣٣.

[٥٠] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار النهضة للطباعة والنشر، د.ت، ج٢، ص٥٧٣.

ولا يخفى هذا البُعْد السنني في تأصيل العلماء للعرف الأصولي؛ ذلك أنّ تكرار الفعل "محل العرف" تألفه الأعصاب والأعضاء، خاصةً إذا اقتضته الحاجة الاجتماعية، وهذا ما جعل علماء النفس يَعُدّون العادة والعرف "طبيعةً ثانيةً". يقول ابن عابدين في أهمية اعتبار عوائد الناس: "إن في نزع الناس عن عوائدهم حرجاً عظيماً."[٥١] وهذا ما جعله مصدراً للتشريع في الشرائع السماوية والوضعية.

يُمثِّل العرف الأصولي "أداةً أصوليةً" تعمل على مراقبة أحوال الفعل الاجتماعي في نشأته وتطوّره واستقراره، وما يدل عليه اطّراد اتّباعه. والغرض من تحكيم العرف في ذلك هو ضبط حركة المجتمع، وتحقيق استقرار مصالحه العامة التي أنشأت أعرافه، وجعل أعرافه المتغيّرة والمتجدّدة جاريةً في إطار الشرع، لا تخرج عن أصوله. ولمقاصد الشريعة شأن عظيم في ضبط الأعراف؛ إذ إنّها تقوم على مبدأ المصلحة العامة التي أُطلِق عليها في سياق العرف "الحاجة" العامة. ولا يخفى دور مقاصد الشريعة في ضبط نوع المصالح العامة باعتبار تعلّقها بمجالات الحياة الخمسة (الدينية، والنفسية، والعقلية، والأسرية، والمالية)، وباعتبار قوتها في تلك الأنواع (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، وما يلحق بتلك الأنواع والمراتب من قواعد وضوابط.

إنّ الاهتمام بهذا البُعْد المقاصدي يفتح الباب واسعاً أمام الاستفادة من قيمه (الشمول، والعدل، والسماحة، واليسر) في تقييم الأعراف، وتوجيه الحكم على المستجد منها وضبطه في فروع علم الاجتماع المعاصر: علم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع التربوي، وعلم الاجتماع الثقافي، وعلم الاجتماع الصناعي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع الأسري، وعلم الاجتماع السياسي، وغير ذلك من الفروع.

والعرف الأصولي يُمثِّل أداةً شرعيةً اجتماعيةً لتقرير الأعراف وضبطها من حيث الثبوت والتكوين. وقد نصّ العلماء[٥٢] على شروط مشروعيتها؛ بأن تكون عامّةً مطردةً أو

[٥١] شبير، محمد عثمان. **القواعد الكلية والضوابط الفقهية**، الأردن: دار النفائس، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٢٤٠.

[٥٢] انظر:
- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٤٧.
- أبو سنّة، **العرف والعادة**، مرجع سابق، ص٥٦-٦٨.

غالبةً، فإذا اضطربت فلا عبرة بها، وأن تكون حاضرةً لحظة التصرّف، ولا عبرة بالعرف الطارئ، وأن تكون موافقةً للنّص، ولا عبرة بالمخالف منها؛ إذ هو فاسد. ومعنى كونها موافقةً أن لا تخالف أصول الشريعة ومقاصدها.

ب. العرف الأصولي وسنّة الفطرة:

يُعَدّ العرف مظهراً من مظاهر مراعاة "الفطرة"؛ أي الخلقة التي تجمع بين مكوّن "المادة" و"الروح" في الإنسان، وتُمثِّل "النظام" الذي أودعه الله تعالى في كلّ مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فُطِر (خُلِق) عليه ظاهراً وباطناً؛ أي روحا وعقلاً.[٥٣] وهي الحالة التي خلق الله عليها أصل الإنسان سالماً من الرعونات والعادات الفاسدة، وهي المراد من قوله تعالى: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا﴾ (الروم: ٣٠). فكلّ كيفية في تغيير المجتمع يجب أن تحترم "الفطرة" في سلامتها. قال ابن عاشور: "نحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع... نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرمها واختلالها."[٥٤]

ولا شكّ في أنّ الشريعة الإسلامية هي شريعة الفطرة السوية؛ أي إنّ النفوس تتلقاها بالقبول، وترتاح إليها، وتجد فيها ما يُحقِّق ميولها ورغبتها الروحية والمادية (الفردية، والجماعية). وهذا كلّه من رحمة الله الذي شرع للنفوس من الأحكام والتكاليف ما يناسب فطرتها السوية، وأحوالها القويمة، وأوضاعها السليمة.

إنّ النفوس تميل إلى البناء والإنتاج، وترتاح إلى الإصلاح والصلاح، وتكره الفساد، وتبغض المفسدين. وكذلك فطرة البشر؛ فهي تريد الخير، وتسعى إلى إثراء النتاج الثقافي (المادي، والروحي) من أجل تحقيق حجياتها، وسدّ ثغراتها في جانب العيش المادي والاقتصادي، وكذا الحياة العقلية والنفسية. قال ابن عاشور: "فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم. وهي إذن الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه. وهي إذن ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد

[٥٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥٨.
[٥٤] المرجع السابق، ص٤.

اختلاله." وقال أيضاً: "والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة؛ لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حبّ ظهور ما تولّد عن الخلقة."[٥٥]

ت. العرف الأصولي وسنّة التغيّر الاجتماعي:

يُمثِّل العرف الأصولي في بعض وظائفه أداةً لضبط تغيّر أحواله في واقعة من حياة الناس. فكثير من الأعراف قابلة للتغيير تبعاً لتغيّر المصالح، وتغيّر الحال والزمان والمكان. وتأسيساً على ذلك، قرّر علماء التشريع قاعدة "لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال"، وذلك تماشياً مع ما تقتضيه مرونة الشريعة الإسلامية وواقعيتها، وما يناسب فطرة الإنسان التي راعاها الشارع في تشريع ما يناسب قدراتها من التكاليف.

يُمثِّل العرف الأصولي أيضاً أداةً لإلغاء ما يفسد من الأعراف، وتقرير الصالح ممّا ينشأ منها. وقد قرّر هذا العلماء المجتهدون، ومن أشهرهم الإمام ابن القيّم؛ إذ قال: "فمهما تجدد العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تُجره على عرف بلادك، وسله عن عرف بلده فأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك، والمذكور في كتابك، قالوا فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين... ."[٥٦]

ث. العرف الأصولي وسنّة التدرّج في التغيير:

نبّه الشيخ محمد الخضري على مسألة تغيّر العادات، ورأى أنّ العادة تتحكّم كثيراً في صاحبها حتى إنّها تُعَدّ طبيعةً ثانيةً كما سبق بيانه.

---

[٥٥] المرجع السابق، ص٥٩.

[٥٦] ابن القيّم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٥٥م، ج٣، ص٩٩.

وكانت العرب -لـمّا بُعِث رسول الله ﷺ- قد استحوذت عليهم عادات فردية وجماعية وفكرية واجتماعية، فاقتضت الحكمة التشريعية أن يتدرّج معهم المُشرّع الحكيم بإبطال العادات السيئة والضارة شيئاً فشيئاً لاقتلاع جذورها، ثمّ بناء الأحكام والقيم الإسلامية مكانها.[٥٧]

أخذ العرف الأصولي -بوصفه أداةً لإصلاح أحوال الناس وتحقيق مصالحهم- بسنّة التدرّج، وذلك تناغماً مع سنّة الفطرة التي فطر الله الناس عليها. فأسلوب التشريع يتناسب مع ما فُطِرت عليه الأنفس السليمة والعقول الراجحة في تقبّل الأخبار والتكاليف والأعباء شيئاً فشيئاً، وبناء القرارات درجةً درجةً.[٥٨]

ساعد التدرّج في التشريع الإسلامي على تقبّل هذا التشريع؛ لأنّ النفوس الجامحة لا تؤخذ بالشدّة، وإنّما تؤخذ بالتدرّج شيئاً فشيئاً.[٥٩] قال عبد الكريم زيدان: "والحكمة من ذلك أن هذا النهج في التشريع يجعل الأحكام أخف على النفس مما لو نزلت دفعة واحدة وبالتالي أدعى إلى القبول والامتثال، كما أن في هذا التدرج تيسيراً للمخاطبين لمعرفة الأحكام وحفظها والإحاطة بأسبابها وظروف تشريعها."[٦٠]

ومن شواهد التدرّج في التشريع: نزول القرآن منجّماً، وعلى مراحل زمنية ومكانية، مكية ومدنية، والتدرّج في تشريع العبادات، وفي عقوبة الزنا، وتحريم الخمر، وتحريم الربا، وفرض الجهاد، وغير ذلك من الأمثلة المبسوطة في مُدوّنات تاريخ التشريع.

سادساً: تطبيقات العرف ووسائل التغيّر الاجتماعي المعاصر

ثمّة أسباب عديدة ذكر علماء الاجتماع أنّها تُسهِم بقدر كبير في تغيّر المجتمعات، بما في ذلك الأعراف. ومن هذه الأسباب: وسائل التقنية، والتأثير الإيديولوجي للجماعات

---

[٥٧] الخضري، محمد. **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص١٨.

[٥٨] الشريف، محمد عبد الغفار. **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، الكويت: إدارة البحوث والدراسات في اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ١٩٩٦م، ص١٦

[٥٩] الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٨.

[٦٠] زيدان، عبد الكريم. **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٨٩، ص٩٣.

والأفراد، والمنافسة، والنزاع، والسياسة، والاقتصاد، والعولمة، وبنى المجتمع التحتية. ولا شكّ في أنّ فقيه اليوم بحاجة إلى استيعاب هذه الأسباب، وتطويعها، وتوظيفها في الاجتهاد المعاصر. ولمّا كانت السمة البارزة التي تطبع هذه الأسباب هي تأثيراتها الإيجابية والسلبية معاً، فقد كان لزاماً على مجتهد العصر أن يكون حاذقاً في التعامل معها. فعلى الرغم من تذليل وسائل التقنية الحديثة كثيراً من الصعاب التي كانت تعترض طريق الإنسان فيما مضى، إلّا أنّها حوّلته -في الوقت نفسه- إلى آلة صمّاء مجرّدة من الأعراف والقيم الإنسانية والدينية.

والأمر نفسه ينطبق على الإيديولوجيا التي أسهمت بفاعلية في تحقيق المثل العليا للمجتمعات، لكنّها داست غالباً على مبادئها وأعرافها معتبرةً إيّاها تخلّفاً ورجعيةً. أمّا المنافسة فقد دفعت كثيراً من المجتمعات إلى التفوق النوعي في الإنتاج، لكنّ ذلك كان على حساب عرف الإيثار والقناعة والمنافسة النزيهة. وأمّا النزاع فقد أعان المغلوب والمُهمَّش على طرق أبواب الحرية والسيادة، لكنّ ذلك أفضى إلى زوال عرف التسامح والتعاون. وأمّا السياسة فقد قضت على أعراف المشاركة السياسية، والتداول على السلطة في جو يسوده الشفافية والديمقراطية. وأمّا الاقتصاد فقد وفّر للمرء حاجاته المادية، لكنّه أدّى إلى اختفاء كثير من القيم الروحية في العديد من البلدان المحافظة.

وأمّا أكثر الأسباب تأثيراً في الأعراف فهي العولمة التي حوّلت العالم إلى سوق استهلاكية، وغيّرت أعرافاً كثيرةً كانت ملاذاً للشعوب الفقيرة والنامية؛ فقد حلّت أعراف العمل المريح سريع الربح محلّ أعراف العمل الجاد المضني، وتغيّرت أعراف الجلوس حول مائدة الطعام إلى أعراف الأكل خارج المنازل، وفي مطاعم الوجبات السريعة التي أثّرت سلباً في القيم الأسرية التي هي نواة المجتمع، ناهيك عن تحوّل أعراف الإنتاج إلى أعراف الاستهلاك.

وهذا الحكم ينسحب على الثقافات الوافدة التي أصبحت مثل الرياح العاتية التي تحمل جراثيم الأعراف الموبوءة، وتتسلّل إلى عقول الناس بمسمّيات عديدة تكون غالباً مغلّفةً وبرّاقةً. فكم من عادة ظهرت في الغرب وجدت طريقها إلى مجتمعات الدول

النامية. وتذكر الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة كثيراً من الأمثلة على انتشار الثقافات بين المجتمعات مثل لباس الزفاف الأبيض الغربي الفاضح الذي لقي استحساناً وقبولاً من بعض الفتيات المسلمات في المجتمع المسلم، ولباس السباحة الخاص بالنساء الذي ظهر في الغرب، ثمّ انتشر في البلاد المسلمة حتى أصبح عنواناً للتحرّر، وأنموذجاً للمرأة المعاصرة.[٦١]

إنّ مهمة المجتهد المعاصر هي البحث على منهج يمكّنه من التعامل الإيجابي مع أسباب التغيّر الاجتماعي المذكورة آنفاً في إطار المحافظة على الأعراف التي أقرّها الشارع، وكذا توجيه الأسباب نفسها إلى استحداث أعراف جديدة تُحقِّق للناس مصالحهم الدينية والدنيوية. والفكر الأصولي مدعوّ في هذا الإطار إلى دراسة أسباب تغيّر الأعراف بدل الحكم عليها بعد تغيّرها، خاصةً تلك التي تنبع من المجتمع المسلم نفسه.

ويتعيّن على المجتهد المعاصر أن يكون على درجة عالية من الحساسية؛ لأنّ أسباب تغيّر الأعراف الصالحة في تزايد مستمر. بل يتعيّن عليه أن يكون على وعي تام بالتأثير الذي تُخلِّفه العوامل والأسباب السابقة، خاصةً إذا عرفنا أنّ تغيّر الأعراف يكون أحياناً بطريقة مدروسة، وبناءً على استراتيجية محكمة. وفي هذا السياق، يمكن للعرف الأصولي أن يعتمد مبدأ التخطيط الاستراتيجي في تعامله مع الأعراف التي لها علاقة بالشرع. وحتى يتم ذلك، فلا مندوحة من دمج بعض الطرق التي تستخدمها دوائر عدّة في السلطة والمؤسسات التنموية أثناء طرح مشروعات تتعلّق بالتغيّرات الاجتماعية. ومن أهم هذه الطرق:

أ. الجهات المُغيَّرة والمُغيِّرة ووسائل التغيّر الاجتماعي:

لقد كان لابن خلدون قصب السبق في الإشارة إلى مرجعية المصادر الحاكمة للاجتماع ووسائلها؛ إذ قال: "إن الاجتماع البشري ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه. وإنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله، يوجب انقيادهم له إيمانهم بالثواب والعقاب،

[61] Steven Vago. *Social Change*, 5th edition. New Jersey: Prentice Hall, 2004, pp.11-37.

وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم لها ما يتوقعون من ثواب ذلك بعد معرفته بمصالحهم."[٦٢]

وبلغة العصر، فإنّنا نسقط من نظرية ابن خلدون ما يتعلّق بالتغيّر الاجتماعي من مناهج ووسائل. ويمكن القول إنّ الجهات التي تقبل رياح التغيير تضم كلّ مَن يشارك في الفعل الاجتماعي: الأفراد، والمنظمات، والجماعات المحلية، والمجتمعات التي تسود كلٌّ منها أعراف خاصة ترتبط بمجال نشاطها الخاص (أعراف اقتصادية، أو أسرية، أو تربوية؛ سياسية، أو طبية، أو استهلاكية، وغيرها ممّا يرتبط بمجالات الحياة).

أمّا الجهات المُغيِّرة فهي غالباً جهات متخصّصة مدرّبة تدريباً مهنياً راقياً. ومن أمثلتها: المجالس التشريعية للقوانين، ومراكز البحوث الاجتماعية على اختلاف فروعها. ويشترط في هذه الجهات أن تكون منخرطةً في منظمات لها أهدافها واستراتيجياتها؛ وأن تتولى إعداد دراسات ميدانية عن الظواهر الاجتماعية التي يجب تغييرها. ولا ضير أن يستفيد الأصوليون والفقهاء من هذا النموذج بحيث تُنشَأ منظمات أو هيئات خاصة بالنظر في تغيير الأعراف الفاسدة، واستبدال أعراف صالحة بها؛ أي لا بُدّ من دراسة الظواهر الاجتماعية التي تُمثِّل إشكالات في مجالها من حيث تعرّف أسبابها للحد منها، ومحاولة نشر أعراف جديدة تخضع لنظرية الذرائع من حيث فتحها أو سدّها، ولنظرية المآلات (أو ما أصبح يُعرف بفقه التوقّع) التي أصّل لها الأصوليون، لكنّها لم تُستثمر على النحو المطلوب.

ب. منهج التغيير ووسائله:

تعتمد مؤسسات التغيير الرسمية على مناهج، أهمها: إعادة التثقيف، والإقناع، واستخدام القوة.[٦٣] وتتطلّب إعادة التثقيف وضع خطط وبرامج تُحدَّد فيها الأنماط الثقافية التي اتُّفِق على استبدالها. ويتم هذا بالتنسيق مع أتباع منهج الإقناع، خاصةً أنصار الثقافات المناوئة والمتمردة. وهنا تجد المؤسسات وجماعات التغيير نفسها وجهاً

[٦٢] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٧٣-٧٧.

[63] Steven Vago. *Social Change*, p.393.

لوجه مع صراع ثقافي داخلي يتطلّب كثيراً من الحذر، وإلّا انقلبت الصورة ليتحوّل المُغيِّر إلى مُغيَّر، في حال لم تُدرَس طبيعة الثقافة والعرف الذي يراد تغييره.

وفي هذا السياق، يتعيّن على الأصولي أن ينظر إلى الأعراف المراد تغييرها بهذا المنظار؛ لأنّه لم يعد مجدياً مجرّد الحديث عن عادات فاسدة تستدعي التغيير، أو نشر عرف جديد يرجى منه النفع والصلاح. فقد قامت حركات تحرّرية تحمل شعاراتٍ مختلفةً (دينية، وغير دينية)، وتنشد تغيير الأعراف الفاسدة، ولم يمضِ عليها وقت طويل حتى تغيّرت هي، ولم تتغيّر الأعراف التي قصدت تغييرها؛ حتى إنّ المطاف انتهى ببعضها إلى الاصطدام بالسلطة والمجتمع الذي كانت تراهن على تأييده ودعمه في تغيير بعض الأعراف الفاسدة. وسبب ذلك هو فقدان المنهج القائم على الدراسة الاجتماعية لطبيعة التغيير، والتعامل معه من منظور ربط الأسباب بمسبّباتها ومآلاتها في الميدان الثقافي والاجتماعي بمختلف فروعه.

ت. استخدام القانون في تغيير الأعراف والثقافات:

يُسهِم القانون بفاعلية في التغيير الاجتماعي، والقضاء على ظواهر وعادات تؤثّر سلباً في استقرار المجتمعات وتوازنها. ويُسهِم القانون أيضاً في إقرار عادات ظلّت "عرفيةً" مدّةً طويلةً. ويتم اللجوء إلى القانون لفرض مبادئ جديدة للثقافة المحلية بعد التأكّد أنّه لا يمكن التخلُّص من الثقافة القديمة إلّا بسلطة القانون. فقد يلجأ المُشرّع القانوني – مثلاً– إلى منع تداول مادة ثبت أنّها مخدّرة، خاصةً إذا أصبحت من عادات الشباب الذين يرتادون النوادي الليلية. ومثال ذلك تحريم كثير من القوانين بيع حبوب الإستزي Ecstasy التي تَحوَّل تعاطيها إلى عادة أدمن عليها الشباب في النوادي والمراقص الليلية. فيأتي المُشرّع ليضع حدّاً لهذا العرف الذي يُدمِّر عقول الشباب، ويدفع بهم إلى جرائم أخرى.

أمّا دور الفقيه المجتهد فلا يقل عن دور المُشرّع في القوانين الوضعية؛ إذ يمكنه أن يفتي بتحريم بعض العادات التي تخالف النصوص الشرعية، أو تؤدي إلى مفاسد راجحة. وهنا يأتي دور المجامع الفقهية المعاصرة في دعم هذه الفتاوى، وإخراجها بصورة قرارات لها

صبغة الاجتهاد الجماعي. صحيح أنّ سلطة القانون هي من سلطة الدولة في سنّ القوانين، لكنّ سلطة الفقيه والمفتي لا تقل أهميةً عن سلطة المُشرّع القانوني، بل تفوقها؛ لأنّ اجتهاد الفقيه محكوم بالحلال والحرام؛ أي بالثواب والعقاب، وهذا ما قد يُقنِع المُكلَّف بالتوقف عن العادة المُضرّة؛ امتثالاً لأمر الشريعة، ومرضاةً لله تعالى، وطمعاً بجنته.

وهذه الوسيلة تتّفق مع منهج الإقناع الذي يتّبعه علماء الاجتماع في تغيير ظاهرة اجتماعية يُعتقَد بفسادها، إلّا أنّ وسائل الإقناع المتّبعة في المؤسسات التي توكل إليها مهمة التغيير الاجتماعي، تركّز غالباً على الإقناع العقلي، وهذا بالطبع ليس كافياً لتحقيق الغرض؛ لأنّ الحاجة قائمة على الأساليب الروحية من أجل الإقناع العقلي نفسه. فإذا أراد المُشرّع الوضعي تحريم الإجهاض بوصفه عادةً تفشّت في بعض المجتمعات الغربية، فلا يكفي سنّ قانون يُحرِّم ذلك، ولا يؤثّر وصف هذا الفعل بالشنيع في مَن يلجأون إلى الإجهاض، وإنّما يجب تنبيه الناس على أنّ الجنين نفس خلقها الله تعالى، وهو الذي وهبها الحياة، وأنّ إجهاضها تَعَدٍّ على اختيار الله تعالى، بل هو القتل نفسه.

إنّ المجتمعات اليوم بحاجة إلى إدراك أنّ قتل النفس هو تَعَدٍّ على حقٍّ من حقوق الله، وأنّه قتل للناس جميعاً كما أكّد القرآن الكريم في آية القصاص، وأنّ الإنسان إنسان؛ حتى لو كان جنيناً في بطن أمه، وأنّ قاتل النفس مُخلَّد في النار، وفعله كبيرة من الكبائر التي تجلب لعنة الخالق. فلو ترسّخت هذه المعاني في المجتمع ما تجرّأ أحد على قتل أحد، أو فكّر في "وأده" عن طريق الإجهاض.

خاتمة:

بيّنت الدراسة أنّ العرف كان –ولا يزال– محلّ اهتمام فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون وعلماء الاجتماع؛ نظراً لإسهامه الفاعل في قيام مجتمع العمران البشري، وفي توفير الحاجات الأساسية لبني البشر بصرف النظر عن مللهم، ونحلهم، وأزمانهم، وأمكنتهم.

وقد سعت هذه الدراسة إلى بيان جهود العلماء من فقهاء الشريعة والقانون في تقرير أنواع الأعراف ومجالاتها وضوابطها من حيث العموم والاطّراد وعدم مخالفة الأصول العامة في كلٍّ من أصول الشرع والقانون، مشيرةً إلى إغفال هؤلاء العلماء والفقهاء الطرق المنهجية اللازمة لقياس درجة العموم والاطراد التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية، وعليه فتشخيص الدراسات الفقهية والقانونية لأحوال الأعراف: نشأةً، وتطوّراً، وتغيّراً، وموتاً يتطلب الاستعانة بأدوات مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة، وذلك في مراكز بحثية اجتماعية خاصة بذلك.

وقد تعرّضت الدراسة لجهود بعض علماء الاجتماع الغربي، التي سعت إلى إيجاد القوانين الخاصة بنشأة الأعراف وتغيّرها وتطوّرها؛ بغية استخدامها والإفادة منها في توجيه المجتمعات والتحكّم فيها؛ محاكاةً لما شهدته العلوم التجريبية من تطوّر في هذا المجال. إلّا أنّ هذه الجهود لم تتعدَّ بعض التفسيرات والتبريرات التي ظهرت بوصفها اتجاهات ونظريات ونزعات قامت على مجموعة أفكار، مثل: التطوّر، والنزاع، والانتشار، والوظيفية، وغيرها ممّا نوصي بدراسته. وقد أكّد أصحابها وجوب استخدامها قوانينَ في حركة تغيّر المجتمعات وتطوّرها. وقد بيّنت الدراسة ابتعاد هذه الأفكار عن المبادئ والأسس العلمية التي تسمح بتعميمها واعتمادها في تفسير الظواهر الاجتماعية؛ نظراً إلى خضوعها لهيمنة (ذاتية) الباحث الاجتماعي، ومصالحه وأهوائه الشخصية وقناعاته الفردية حيال القيم الدينية والأخلاقية (المنفلتة، والمتحفّظة)، ممّا جعل اعتماد "الموضوعية" أساساً علمياً في تفسيرها وتقدير أحكامها أمراً متعذّراً.

وخلصت الدراسة إلى أنّ مقارنة تلك "الأفكار" التي تَظهر مقبولةً في عموم النشاط الاجتماعي، لا تتوافق في فلسفتها مع قيم الواقعية في التشريع الإسلامي ومقاصده في بناء المجتمع وتنظيمه. وذلك قصور معرفي يمكن جبره في استثمار "ما يقوم عليه" العرف الأصولي من أبعاد تشريعية "سننية" في تنظيم أمر الجماعة وشؤون الأُمّة، مثل: الفطرة، والاجتماع ومقاصده، والتغيّر، والتدرّج.

إنّ احترام هذه السنن الاجتماعية واعتمادها عن طريق "تفعيل" العرف الأصولي، من شأنه ضبط نظام الحياة في مختلف مجالاتها، وتلبية حاجات الإنسان، وتوفير الوسائل والأدوات اللازمة لتشريع قوانين تُوجِّه الأعراف، أو تُنشِئها وتُصلِحها وتُطوِّرها في ميادين السياسة، والتربية والتعليم، والأسرة، والطب، والاقتصاد...، وكذلك تسخير الجمعيات الدعوية والثقافية للإصلاح والتغيير، والإفادة من وسائل الاتصال والإعلام في نشر ما فيه صلاح الناس، وتعميم فائدته، فضلاً عن إنشاء مراكز بحث لدراسة القضايا التي تتعلّق بأعراف المجتمع، وتشخيصها، واقتراح الحلول المناسبة، واعتمادها مشروعاتٍ لقوانين تُصلِح ما فسد من هذه الأعراف، أو تُنشِئ أعرافاً تسدّ بها حاجات المجتمع، بناءً على ما تزخر به مقاصد الشريعة الإسلامية من ضوابط، تضمن سير عجلة التنمية والتغيير والتطوّر الذي يحفظ واقع التشريع، ويجعله صالحاً لكلّ زمان ومكان وحال.

موقف الإمام محمد عبده النقدي
من بعض ممارسات المتصوفة في عصره

عادل سالم عطية جاد الله*

ملخص

تقدم هذه الورقة البحثية قراءة لرؤية الإمام الشيخ محمد عبده حول التصوف، وموقفه من أدعياء الصوفية الذين يميلون إلى القيام بتصرفات وممارسات لا تمت للإسلام بصلة، فيقومون بتعظيم قبور الأولياء والمشايخ، ويتوسلون بهم في كلّ عشية وضحاها، ويبتكرون صنوفاً من البدع والمفاسد التي كانت سبباً في تأخر المسلمين وضعف شوكتهم، مثل: التفرقة بين الحقيقة والشريعة، وإقامة الموالد، وزيارة الأضرحة؛ تبركاً وتوسلاً وتعظيماً، واستعمال مصطلحات غامضة كانت لها آثار سلبية على عقيدة المسلمين.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الموالد، الحقيقة والشريعة، الكرامات، الولاية، التوسل بالأولياء.

The critique of Imam Mohammed 'Abduh regarding some of the Sufi practices of his time

Abstract

This paper presents a reading of Imam Muhammad Abduh's view about Sufism, and his position on the Sufis who engage in practices not rooted in Islamic sources. Such practices include veneration of tombs of saints and sheikhs, seeking their intercession every morning and evening, and inventing other varieties of heresies and corruptions that have been reasons for Muslim backwardness and weakness. For example, they distinguish between truth and law, perform *mawlids*, and visit shrines for worship, intercession, and blessing. They also use ambiguous terms that have had a negative impact on the doctrine of Muslims.

Key words: Sufism, *Mawlids*, Truth and law, Supernatural wonders, Sainthood, Intercession by Saints.

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، المدرس بكلية دار العلوم/ جامعة الفيوم/ مصر. البريد الإلكتروني: asa13@fayoum.edu.eg

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٦/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٤/٢٤م.

مقدمة:

يقدّم هذا البحث قراءة تحليلية من خلال رؤية الأستاذ الإمام محمد عبده لجملة من الأخطاء والأغاليط، التي زلّتْ فيها أقدام بعض الصوفية الذين ظنّوا أنه لا ملجأ ولا مفر إلا بالتقرب للأولياء، وتعظيم قبور مشايخهم ليل نهار، كما أنهم أسرفوا —والله لا يحب المسرفين— في إقامة الموالد وحفلات الذكر، وابتدعوا عادات ظنّاً منهم أنها كرامات مثل: الدوسة، وتقبيل المقامات، وازدحام المساجد في أيام تُعرف بالحضرات، وأردفوا ذلك كلّه بصنوف من الخزعبلات التي لا تشبه أعمال الصالحين والمتقين لا من قريب ولا من بعيد.

والعجيب أنّ معظم هؤلاء الأدعياء يعتقدون أنَّ مثل هذه العادات سُنّة قد طَبقتْ على حبها قلوبُهم، وتمرنتْ على القيام بها أعضاؤهم، فهم بها مستمسكون، وعلى آثار مشايخهم سائرون. لكننا لا نسلّم لهم بمثل هذه الرؤى والتصورات؛ وذلك لعدم وجود دليل ساطع أو برهان قاطع على صحة ما يؤمنون به، فضلاً عن منافاة هذه العادات للشريعة والطَبْع معاً؛ إذ إنّ حججهم "واهية كحجج غيرهم من المبتدعين، يهدرون دم الشريعة طوعاً لأغراضهم، وتنفيذاً لأحكام عاداتهم، ولبئس ما كانوا يصنعون، ويأبى الله إلا أن يُحق الحق على يد نصرائه الذين يفضلون تأييده على مدحة تصدر من جاهل لا تغني من الجاه شيئاً."[١]

ونتيجة لهذه المغالطات توهم كثيرون منا "أنّ الصوفية أُبيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها؛ فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع، بناء على اختصاصهم عن الجمهور."[٢] ولذا ألفيناهم يفرقون بين الشريعة والحقيقة، ورتبة العوام والخواص، وخواص الخواص.

---

[١] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، القاهرة: دار الفضيلة، ط٢، ٢٠٠٦م، ج٢، ص١٣٤.

[٢] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تخريج: أحمد السيد سيد، شرح: الشيخ عبد الله دراز، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٢١٢.

وبناء على ما سبق تظهر أهمية هذا الموضوع فيما يلي:

- يناقش الباحث موقف الإمام محمد عبده من ممارسات بعض المتصوفة المنحرفة، سواء أكانت في الجانب العملي والسلوكي أم في الجانب التنظيري؛ وذلك ليكشفَ النقاب عن بعض المظاهر السلبية والأخطاء الفادحة التي وقع فيها أدعياء الصوفية والسائرون على منهاجهم من المتحذلقة وأولياء الشيطان.

- لا يُنكر أحد نزعة الإمام النقدية في مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية كافة، بيد أنني أفردتُ هذا البحث لجانب حيوي في حياة الإمام، عاشه بكلّ ملكاته وطاقاته الروحية، فذاق وعرف معنى اللذائذ القدسية، واللطائف الربانية؛ وذلك منذ ريعان شبابه، ثم خالط الأتقياء والعلماء، فعلم يقيناً أنّ معدنَ التصوف الحقيقي هو تهذيب الأخلاق، وكمال الروح بالآداب والفضائل الجميلة.

- يرصد عدة استنباطات وتحليلات دقيقة لمسالك المتصوفة من خلال منظور الإمام محمد عبده، وأطروحاته الفكرية التي وطّدتْ لتربية جيل كامل من العلماء والمصلحين، فحملوا من بعده لواء الإصلاح والنهضة؛ بغية بناء مجتمع جديد ينافس المجتمعات المتقدمة بكلّ قوة وعزيمة مُضنية.

- على الرغم من نقد الإمام لهذه الممارسات والسلوكات فإنه لم يهدف قط إلى إلغاء التصوف الحقيقي أو هدمه؛ لأنه —كما يرى الإمام– لم يوجد في أمة من الأمم مَنْ يضاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفوس.

وقد بينتُ ملامح هذا الموضوع وأفكاره الرئيسة في النقاط الآتية:

أولاً: نقد العلماء القدماء لممارسات المتصوفة.

ثانيّاً: أثر التصوف على حال المسلمين.

ثالثاً: الإمام محمد عبده صوفيّاً.

رابعاً: مجالات نقد التصوف عند الإمام محمد عبده.

ولعله من الإنصاف –في بداية هذه الورقة البحثية– أن نقرر أن للتصوف الحقيقي إيجابياته المتعددة، وأعلامه الثقات الذين أغنوا الحياة الثقافية والفكرية والروحية بزاد طيب يرتشف منه الواردون، ويتزود منه السالكون الطريق إلى ربِّ العالمين، وإنما قصد الباحث الإشارة إلى ممارسات ومسالك الفرقة المنحرفة عن جادة الصواب، التي أظهر ملامحها الإمام محمد عبده في كتاباته ومؤلفاته.

أولاً: نقد العلماء لممارسات المتصوفة

تهدف الفلسفة –بصفة عامة– إلى إظهار الفاعلية النقدية للموضوعات المطروحة للمعالجة. والنقد –لغة– تمييز الدراهم جيدها من رديئها، وكذلك هو في الفلسفة تمييز للزائف من الصحيح في عالم الفكر.[٣] ولا شك في أنه يختلف عن النقد الأدبي الذي يرتكز على فحص النصوص الأدبية، لبيان محاسنها وعيوبها بوصفها نشاطاً إبداعيّاً ذوقيّاً وجماليّاً.

وكما "يبدو أنَّ الاتجاه إلى نقد التصوف، وتأثره بكلٍّ من الدوافع الموالية والنزعات المعارضة، قد بدأ من قديم، واقترن بعصر التدوين لعلم التصوف والتأليف فيه، بل لعلّه كان من بين الأسباب الباعثة على التدوين والتأليف."[٤] فإذا نظرنا نظرة تأمّلية دقيقة في أقدم المؤلفات الصوفية المتواترة إلينا بالتدوين نلمحُ بوادر النزعة النقدية لملامح التصوف، وقضاياه المختلفة، ومدى صحة المنتسبين إليه في التعبير عن معدن التصوف الحقيقي. وهي نزعةٌ داخلية نابعة من قدماء الصوفية أنفسهم من أجل تبيان وجه الحق، مُكللة بالإنصاف، وروح الموضوعية. وهذا ما يتجلى في قول أبي نصر السراج (توفي٣٧٨هـ) في كتابه (اللمع): "وينبغي للعاقل في عصرنا هذا أن يعرف شيئاً من أصول هذه العصابة وقصودهم، وطريقة أهل الصحة والفضل منهم، حتى يميز بينهم وبين المتشبهين منهم، والمتلبسين بلبسهم، والمتسمين باسمهم، حتى لا يغلط ولا يأثم؛ لأن هذه العصابة أعني

---

[٣] إمام، إمام عبد الفتاح. "النقد عند هيجل"، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، القاهرة: مركز الكتاب، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٤٨.

[٤] الشافعي، حسن. **فصول في التصوف**، القاهرة: دار البصائر، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٧٣.

الصوفية، هم أمناء الله ﷻ في أرضه، وخزنة أسراره وعلمه، وصفوته من خلقه، فهم عباده المخلصون، وأولياؤه المتقون، وأحباؤه الصادقون الصالحون."[٥]

فالنقدُ الجيد –إذن– ينبني على قراءة سليمة لأصول المذهب، ومنهج سالكيه، حتى يمكن تمييز أرباب التصوف من أدعيائه. والناس في نقد التصوف وتمحيصه متفاوتون "فمنهم من يغلو في تفضيله ورفعه فوق مرتبته، ومنهم من يخرجه عن حد المعقول والتحصيل، ومنهم من يرى أنّ ذلك ضربٌ من اللهو واللعب، وقلة المبالاة بالجهل...، ومنهم من يُسرف في الطعن وقبح المقال فيهم، حتى ينسبهم إلى الزندقة والضلالة."[٦]

ولم يتوقف النقد والرفض لممارسات المتصوفة ومسالكهم الخاطئة عند أبي نصر السراج، كما في كتابه "اللمع"، بل ظهر –أيضاً– عند أبي القاسم القشيري (توفي٤٦٥هـ) كما في رسالته "القشيرية"، وهذا النقد يسمى "بالنقد الذاتي أو الداخلي"؛ لأنَّ القائلين به هم من رجالات الصوفية الأكابر وأرباب الطريق الصوفي.

لقد أشار أبو القاسم القشيري إلى الفئة المنحرفة في مسلك التصوف، التي تزعم إسقاط التكاليف، والانحلال من ربقة العبادات، وذلك عندما أخذ على عاتقه مهمة التمييز بين التصوف الحقيقي الصحيح القائم على الكتاب والسُّنة، والتصوف الدخيل الباطل، المنحرف عن جادة الطريق؛ ظاهراً وباطناً، ففضح حال المستهينين بالعبادة المجترئين على الله، الذين تحللوا من تبعات التكاليف بحجة أنهم قد وصلوا وتحرروا، فقال في وصفهم: "وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتّباع الشهوات... وادّعوا أنهم تحرروا من رقّ الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال."[٧]

---

[٥] الطوسي، أبو نصر السراج. **اللمع**، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، القاهرة–بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، ١٩٦٠م، ص١٨–١٩.

[٦] المرجع السابق، ص٢١.

[٧] القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان. **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة: مطابع مؤسسة دار الشعب، ١٩٨٩م، ص١٩.

وكذلك وجدنا صوراً متعددة من نوع آخر من النقد يُطلق عليه (النقد الخارجي) كما برز عند الإمام ابن تيمية (توفي٧٢٨هـ) في حملته المشهورة على الصوفية، ومذهبهم في وحدة الوجود والاتحاد، وبخاصة أنصار مدرسة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (توفي٦٣٨هـ) صاحب كتاب الفتوحات المكية، وكذلك في مقارنته الفاصلة بين خصائص أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

ونلمح هذا النقد –أيضاً– عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب (توفي١٢٠٦هـ) الذي "هاجم المتصوفة وما ابتدعوه من إقامة الأضرحة، وما سنوه من زيارة القبور، ونذر النذور، وذبح القرابين، وتلاوة الأوراد التي يبكون عند سماعها، ولا يبكون عند سماع القرآن. ذلك أنه كان يعتقد أنه لا نجاة للمسلمين مما حلّ بهم من تدهور إلا إذا تركوا هذه الأوهام والخرافات، وعادوا إلى دينهم في طهارته الأولى"[٨] التي تخلو من خرافات وخزعبلات جاهلية قديمة.

كما نجد هذا المنحى النقدي عند المفكر الإسلامي محمد إقبال؛[٩] إذ قدم "جهده المحمود إزاء التيارات المنحرفة لنظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، لا سيّما في ثمرتها الجوهرية في نظرية الإنسان الكامل بما يعيد للمنهج الإسلامي قوته، لا سيّما في عهدنا الحاضر، هذا العهد الذي بدأت فيه صحوة الكلمة الإسلامية تتخذ طريقها الواضح لريادة الفكر العالمي، على أساس من الدين والعلم والإيمان بالمثل العليا."[١٠] بالإضافة إلى إنكاره للرهبنة والعزلة في صوامع، بعيداً عن أعين الناس، ورفضه لما يسمى بشطحات الصوفية وأقوالهم في حالات السُّكر والفناء.[١١]

ونظراً للتفاوت في بيان حقيقة التصوف – لا سيما في العصور المتأخرة– فإنّ الباحث يسعى –في صفحات البحث القادمة– للتعرف إلى وجهة نظر الإمام محمد عبده

[٨] قاسم، محمود. **الإسلام بين أمسه وغده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص٣١.

[٩] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص٢٠٥.

[١٠] محمود، عبد القادر. **الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٦م، ص٦٠٩.

[١١] صبحي، أحمد محمود. **التصوف إيجابياته وسلبياته**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٥–٧.

(توفي ١٩٠٥م) في التصوف، وأصحاب الطرق الصوفية، وذلك في ضوء النزعة النقدية التي انماز بها الإمام، ومحاولته المستمرة في نقد عيوب المجتمع المصري والآفات المتنوعة التي تعوق سير التقدم والنهضة، فلا شك –كما يرى الأمير شكيب أرسلان– في أنّ الإمام محمد عبده هو "أحد أفذاذ الشرق الذين قلما جاد بهم الدهر، وواسطة عقد المصلحين المجددين في هذا العصر."[١٢]

وقد تمتع الإمام بحس نقدي دقيق، وبذهن ثاقب متفتح ساعده كثيراً في محاولاته المستمرة للإصلاح، والتجديد الديني والاجتماعي، وفي أنشطة الحياة المختلفة كافة، وكأنه أدرك أن صلاح أمته ونهوضها لن يكون إلا من خلال كشف عيوبها، ومواطن الضعف فيها، كما أنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالنقد بوصفه وسيلة لا غنى عنها في التجديد والتنوير. وتتضح مقومات نزعته النقدية في النقاط الآتية:[١٣]

– تقديره التام للعقل الإنساني، وأهميته، ومكانته، وقدراته في البحث والنظر، والوصول إلى حقائق الأشياء.

– إيمانه بضرورة تحرير الفكر من قيد التقليد، ودرانة الجهل، وفتح باب الاجتهاد.

– النهي عن الجدل الذي يؤدي إلى الفرقة والاختلاف.

– الاعتقاد بحرية الإنسان واستقلال إرادته.

– قوة بأسه وشجاعته في إظهار الحق.

وفي الواقع، إنه على الرغم من إيمان محمد عبده بأهمية التصوف، والتربية الصوفية وأثرها في بناء الفرد والمجتمع، وغرض الصوفية الأوائل الذي يعتدُّ بتربية "المريدين بالعلم والعمل الذي غايته أن يكون الدينُ وجداناً في أنفسهم تصدر عنه الأعمال الصالحة، ولا تؤثر فيه الشبهات العارضة."[١٤] وبالإضافة إلى اقتناعه التام بجدوى الناحية الروحية

---

[١٢] ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الإسلامي**، ترجمة: عجاج نويهض، تقديم: شكيب أرسلان، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٧١م، ج١، ص٢٨٣.

[١٣] عفيفي، زينب. **النزعة النقدية في فكر محمد عبده**، ضمن: **الشيخ محمد عبده مفكراً عربيّاً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م، ص١٧٣–١٨٣.

[١٤] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، بيروت–القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٣م، ج٣، ص٥٥٢.

والسلوكية الجيدة في خدمة الإسلام، وإصلاح المجتمعات، فإنه قد سلك طريق المعارضة الصريحة، والنقد اللاذع لأدعياء التصوُّف، وأصحاب الطرق الصوفية في العصور المتأخرة، والعصر الذي ينتمي إليه. ولعله بهذه الروح النقدية يكون ضمن أقرب الفئات إلى الإنصاف، فهو يندرج تحت فئة "برغم تعاطفها مع التصوُّف، وتقديرها لأهله، تتخذ موقفاً نقديّاً، فتعرفُ وتُنكرُ، وتنصح وتقوِّم، وتُسددُ وتُقارِب،"[١٥] ما دام الأمر يخدم حياتنا الدينية والدنيوية.

ومما يُلاحظ أن في أقوال بعض الصوفية وتصرفاتهم إسرافاً شديداً، يخرج بها عن إنسانية الإسلام واعتداله؛ فمنهم من يؤمن بعادة الدّوسة التي فيها امتهان كرامة الآدمي، وتعريضه للمخاطر التي هو في غنى عنها. ومنهم من يدعو إلى الزهد والتقشف، وترك الدنيا وملذاتها الزائلة، من أجل التدرج في المعارج الروحية، بيد أنهم –في الوقت ذاته– "يثبتون نظريات عجيبة تميل بالمسلمين إلى القعود والخمود، واعتزال الدنيا التي لا يرون فيها إلا بؤساً وشراً، وينكرون حرية المخلوق واختياره،"[١٦] فليست لديه القدرة على الفعل والكسب، وإنما هو كالريشة في مهب الريح، ومن ثم بدأ التواكل، وترك الأعمال وشواغل الحياة.

وينضاف إلى الأمور السابقة أنه لم تبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذِكراً، وفيه "يتمايل الذاكرون يميناً وشمالاً حول واحد منهم ينشدهم بعض الأشعار الغرامية، أو يضرب لهم على الصنوج النحاسية الساجات، أو ينفخ لهم في صفارة."[١٧] وكذلك تعظيم قبور المشايخ تعظيماً دينيّاً، كما أنهم زعموا أن الشريعة شيء والحقيقة شيء آخر...ولعل أثر هذه المفاسد والبدع –التي اخترعها متأخرو الصوفية وأصحاب الطرق– كان سبباً رئيساً من أسباب تأخُّر المسلمين، وضعف شوكتهم في مجالات الحياة المختلفة.

---

[١٥] الشافعي، **فصول في التصوف**، مرجع سابق، ص٢٠٨.

[١٦] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٦م، ص١٨٨.

[١٧] وجدي، محمد فريد. **من معالم الإسلام**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ص١٢٣-١٢٤.

وقد ثارت ثورة الإمام على هذه البدع والخرافات التي خيمتْ ظلالها على أرجاء المجتمع بأسره، فوجدناه يحذرهم -بكلّ حزم وشدة- قائلاً: "فليعلم إذاً أهل البدع والخرافات أنّ نجوم طلاسمهم قد أَفَلَت، واستعيض عنها ببزوغ شموس الحق، ومصابيح الإرشاد إلى طريق الدين القويم، فليريحوا أنفسهم من طلبات لا تعود عليهم إلا بالخيبة والنكال، وليعوّدوا أنفسهم على التمسك بعروة الشرع، والاستضاء بنور الحق، فإنه عما قليل تنقشعُ ظلماتهم عن قلوب العامة، فلا يَصغون لكلماتهم المبهمة، ولا يعبأون بأعمالهم الشعوذية، ذلك خير لهم من أن يحاولوا إعادة البدع الضالة التي صار رجوعها متعسراً، بل متعذراً."[١٨]

ثانيّاً: أثر التصوُّف على حال المسلمين

إنّ الصوفيةَ الصادقين هم "معدنُ جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة... ."[١٩] بيد أنّ كثيراً منهم لم يثبت على هذا المنهاج المعتدل، وإنما انحرفتْ قلوبهم عن متابعة السنة، والاقتداء بأئمة الهدى؛ لذا وجدنا الإمام محمد عبده يجسد لنا حال المسلمين، ومدى ضعفهم عقيدة ومنهجاً ومسلكاً، وذلك ببركة التصوف واعتقاد أهله، فيقول: "فلينظر الناظرون إلى أين وصل المسلمون ببركة التصوف واعتقاد أهله بغير فهم ولا مراعاة شرع: اتخذوا الشيوخ أنداداً، وصار يُقصد بزيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج، وشفاء المرضى، وسعة الرزق، بعد أن كانت للعبرة، وتذكّر القدوة، وصارت الحكايات الملفقة ناسخة فعلاً لما ورد من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتعاون على الخير."[٢٠] وهكذا نلاحظ من خلال هذا المقال تغيّر حال الصوفية وانقلاب مقاصدهم ونياتهم الحسنة إلى مفاسد وأضرار أدتْ إلى نتائج سيئة، وعواقب وخيمة. "ونتيجة ذلك كله أنَّ المسلمين رغبوا عمّا شرع الله إلى ما توهموا أنه يُرضي غيره

---

[١٨] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧.

[١٩] الطوسي، **اللمع**، مرجع سابق، ص٤٠.

[٢٠] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٢، ص٦٢.

ممن اتخذوهم أنداداً له، وصاروا كالإباحيين في الغالب، فلا عجب إذا عمّ فيهم الجهل، واستحوذ عليهم الضعفُ، وحُرِموا ما وعد الله المؤمنين من النصر؛ لأنهم انسلخوا من مجموع ما وصف الله به المؤمنين."[٢١]

وقد أكّد الإمام في غير موضع من إبداعاته وكتاباته أنّ المقصد الأول للتصوّف هو تهذيب الأخلاق، وتربية النفوس تربية روحية سليمة، عمادها الاقتداء بالكتاب والسُّنّة، وسيرة سلف الأمة من الصحابة، وأئمة التابعين والمجتهدين، فيقول: "وكان الغرض منه في أول الأمر تهذيب الأخلاق، وترويض النفس بأعمال الدين، وجذبها إليه، وجعله وجداناً لها، وتعريفها بأسراره وحكمه بالتدريج."[٢٢]

ولكن ما كان لأهل التصوف من صحة القصد وحسن المبدأ قد فسد –كما يرى الإمام– على مرّ الأزمان، فقد أسرفوا في ممارسة الزهد، واحتقار خيرات هذه الدنيا، وربما كانوا من أجل هذا مسؤولين عن كثير من المفاسد والبدع والخرافات التي انتشرتْ فيما بعد في بلاد الإسلام.[٢٣]

ومن خلال ما ارتآه الإمام محمد عبده يتبين لنا أنّ التصوّف لم يثبت على حالته الأولى في صفائه ونقائه، وخلوه من الشوائب والمنكرات، وكما قدمه قدماء الصوفية الخلّص من أمثال الجُنيد، والخراز، وإنما أصابته –مع مرور الزمان– علل وأدواء فلانتْ شوكته، وضعفت قوته، بل صار سبباً أكيداً في ضعف الأمة وهوانها على أعدائها. مما حدا الإمام –وهو صاحب غيرة شديدة على الإسلام وأهله– للتصدي لمثل هذه البدع والآفات التي تفتك في بنيان المجتمع المسلم، محاولاً –قدر طاقته– تسليط الضوء عليها حتى يمكن معالجتها، وإيقاف مفعولها السلبي في جسد المجتمع.

يتبين مما سبق أنّ الممارسات الخاطئة لأدعياء التصوف تمخضتْ عن آثار قبيحة للتصوف نرصدها في النقاط الآتية:

---

[٢١] المرجع السابق، ج٢، ص٦٢.

[٢٢] المرجع السابق، ج٢، ص٥٩.

[٢٣] أمين، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص١٨١.

١. الإسراف والغلو في ممارسة الزهد، واحتقار خيرات الدنيا وطيباتها.

٢. الخلل في الفهم العقدي، فصار يُقصد بزيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج، وشفاء المرضى، وسعة الرزق.

٣. التقاعس والتكاسل عن العمل، والتطبيق المغلوط لمفهوم القضاء والقدر.

٤. انتشار الجهل والخرافات والحكايات الملفقة بين المتصوفة.

ثالثاً: الإمام محمد عبده صوفيّاً

يبدو أنّ الإمام محمد عبده من أبرز المفكرين الذين تصدّوا لمعارضة أغاليط الصوفية وشبهاتهم الزائفة، وليس "بدعاً -كذلك- أن نرى الأستاذ الإمام وقد نهض معارضاً أصحاب الطرق الصوفية الذين انتشروا في العصور الأخيرة في بلاد الشرق، لقد عانى محمد عبده أمرهم معاناة شخصية؛ إذ كان في صدر شبابه صوفيّاً، ثم كان على دراية بحال أهل عصره، فاستطاع أنْ يدرك الأخطار الحقيقية التي تنشأ عن موقف المتصوفة بإزاء مشكلات الحياة العاملة."[٢٤]

وجدير بالتنويه أنّ الإمام من الصفوة التي امتلكت مقومات النزعة النقدية ومؤهلاتها القويمة، فلم يكن نقده للجوانب الصوفية نقداً لمجرد الترف العقلي، أو دون تمحيص ودراية، أو بعيداً عن أرض الواقع الصوفي، وإنما هو نقد متأصل بالروح العلمية التي تشرئب -دوماً- إلى عشق الحقيقة، والموضوعية، والأمانة في الطرح والمعالجة. بالإضافة إلى معايشة الإمام ومخالطته للصوفية، فقد جمعته علاقة حميمة -بادئ الأمر- بشخصيتين حيويتين كان لهما أثر طيب في نفسه، وهما الشيخ درويش خضر، والسيد جمال الدين الأفغاني. ولعل "علاقة محمد عبده منذ نشأته بالتصوف من خلال الشيخ خضر -أحد أخواله- وفي أوج شبابه من خلال شيخه جمال الدين الأفغاني ذي المشرب الروحاني -أيضاً- هي التي منحته الاعتدال والتوازن بين العقلانية والروحية، وبين السلفية والصوفية، وبين النَّصية والعرفان، هي التي هيأته لريادة الفكر المصري، والحفاظ على الصلات

[٢٤] أمين، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص١٨٢.

الحسنة بين الأزهريين والصوفية؛ الأمر الذي امتد بعد ذلك في رجال القرن الماضي والصحوة المعاصرة."[٢٥]

ومما لا شك فيه أنه لا يمكن أن يُنكَر "أثر الشيخ درويش بتربيته الصوفية في نفس أستاذنا، فإنّ ذلك الشيخ الصوفي وجّه كل عواطف الشباب في نفس الفتى إلى اللذائذ القدسية لذات العارفين. وإذا كانت التربية الحديثة تدعو إلى تهذيب الأذواق بفنون الجمال الحسي، فإن التربية الصوفية تدعو إلى تلطيف السِّر بأنواع من الرياضة."[٢٦]

ولقد كانت صحبته للشيخ درويش مفتاح خير جلب له أبواب السعادة؛ إذ يقول عنه: "وهو مفتاح سعادتي إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو الذي ردّ لي ما كان غاب من غريزتي، وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع من فطرتي."[٢٧] وقد كان حديثهما –في بداية الأمر– يدور حول الرسائل التي جلبها الشيخ درويش من أسفاره، وهي "تحتوي على شيء من معارف الصوفية، وكثير من كلامهم في آداب النفس وترويضها على مكارم الأخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل وتزهيدها في الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا."[٢٨] ومن هنا فلا نجانب الصواب إذا سلّمنا بأنّ هذه "التعاليم الصوفية من شأنها أنْ تُربي الوجدان، وتلطف السر، وتجمل النفس وتزينها، ولا جرم كان الشيخ عبده صوفي الأخلاق."[٢٩]

وعلى الرغم من بساطة هذا الشيخ الذي أخذ يشتغل بما يشتغل به الناس من فلح الأرض وكسب الرزق بالزراعة، فإنه –في أيام قلائل– جنح إلى ترويض جماح الفتى (محمد عبده) وتهذيبه بالأخلاق الفاضلة، مما قوى لديه الدافعية والأمل في تحصيل العلوم واكتساب المعارف التي تخدمه في النهوض بمجتمعه، ولذا يبين الإمام تغيُّر حاله كُلّيةً من الضيق إلى السّعة، ومن أغلال الجهل إلى فضاء المعرفة، فيقول: "فلم تمض عليّ بضعة

---

[٢٥] الشافعي، **فصول في التصوف**، مرجع سابق، ص٢٠٠.

[٢٦] عبد الرازق، مصطفى. **محمد عبده**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢٧.

[٢٧] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[٢٨] المرجع السابق، ج١، ص٢٢.

[٢٩] عبد الرازق، **محمد عبده**، مرجع سابق، ص٢٧–٢٨.

أيام وقد رأيتني أطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت أعهد، واتسع لي ما كان ضيّقاً، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيراً، وعظم عندي من أمر العرفان، والنزوع بالنفس على جانب القدس ما كان صغيراً، وتفرقت عني جميع الهموم، ولم يبق لي إلا همّ واحد وهو أن أكون كامل المعرفة، كامل أدب النفس، ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد."[٣٠]

وهكذا كان الشيخ درويش سنداً للإمام في بداية حياته، وفي الأيام التي كان يقيمها –عند عودته من الأزهر– في بلدته، فيدارسه القرآن الكريم والعلوم الأخرى إلى يوم سفره، ثم يطلب منه الاستزادة من طلب العلم، وأن يدرس المنطق ومبادئ الحساب والهندسة[٣١] وغير ذلك من العلوم الحكمية والكلامية.

ونلاحظ مما سبق إيراده ضرورة التسليم الجازم بأثر طيب تركه هذا الشيخ الصوفي في نفس محمد عبده، ويمكن أن نجمل هذا الأثر في النقاط الآتية:

١. الشيخ الصوفي هو الذي دفع الإمام إلى طريق التصوّف العملي المبني على المجاهدة الصادقة، وتصفية القلب من العلائق، وتلطيف السر بأنواع من الرياضة.

٢. هو الذي ألزمه العزلة، وعدم الكلام إلا للضرورة حتى قال الإمام عن نفسه: "كنت أستغفر الله إذا كلمت شخصاً كلمة لغير ضرورة."[٣٢]

٣. وكذلك هو الذي طلب منه مخالطة الناس والتحدث معهم، والتعرض لانتقادهم إن تطلب الأمر ذلك.[٣٣]

٤. بين له أنّ طريقتهم هي الإسلام، ووردهم القرآن الكريم فهماً وتدبراً.

٥. هو الذي حضّه على تعلم مبادئ الحساب، والهندسة، والمنطق، والعلوم الحكمية.

---

[٣٠] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.
[٣١] المرجع السابق، ج١، ص٢٤.
[٣٢] المرجع السابق، ج١، ص٢٤.
[٣٣] أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٩م، ص٢٦١.

وقد وجد الإمام فرصة سانحة لتعلّم هذه العلوم المختلفة واقتباسها من أهلها؛ وذلك عندما قابل السيد جمال الدين الأفغاني، ليرشده ويوجهه إلى ضرورة تحصيل أمثال هذه العلوم، ولا سيما العلوم العقلية، مما حداه إلى التلقي ودعوة الناس للتلقي عنه.[٣٤] ويصف الإمام موقفه من قدوم الأفغاني فيقول: "وبينما أنا كذلك؛ إذ أشرقت شمس الحقائق، فوضح لنا بها رقائق الدقائق بوفود حضرة الحكيم الكامل، والحق القائم بأستاذنا السيد جمال الدين الأفغاني... فرجوناه في شيء من ذلك، فأجاب والحمد لله على ذلك، وكان ذلك في سنة ١٢٩٠هـ، فنلنا بذلك طرائف التحف."[٣٥] ولا يكتفي الإمام بهذا، بل يصف أستاذه الأفغاني بأفضل السّمات، خالعاً عليه ثوب الكمال العقلي فيقول: "وهو في جميع أوقات اجتماعه مع الناس لا يسأم من الكلام فيما ينير العقل أو يطهّر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة، مما يمس مصلحة البلاد وسكانها."[٣٦] مما ينم عن أنه لم يألُ جهداً في سبيل نهضة البلاد، والتفاني في إصلاح النفوس ويقظتها من سباتها، وتخليصها من شوائب الجهل والخمود.

إذن، فقد وجد الإمام عند أستاذه الأفغاني "روحاً جديدة لا نظير لها في التعاليم الأزهرية، وجد عنده مذهباً فلسفيّاً واحداً، ونظرة إلى الحياة عميقة، وصورة عن الكون منظمة، ولكن أهم ما استمده التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية ويقظة الوعي القومي."[٣٧]

أما عن أثر التصوّف في حياة الأستاذ الإمام، فقد اكتملت سعادة الإمام الروحية بسماعه دروس التصوّف وتفسير القرآن من السيد جمال الدين، فهما أحبُّ الدروس إلى نفسه، وأكثرها قبولاً لديه؛ لذا فقد وصفها بأنها قرة عينه[٣٨] كما قيل: "التصوف والتفسير هما قرة عين الشيخ محمد عبده أو كما قال مفتاح سعادته."[٣٩]

---

[٣٤] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤.

[٣٥] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠٥.

[٣٦] المرجع السابق، ج١، ص٥٢٩.

[٣٧] أمين، عثمان. **رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص٦١.

[٣٨] بالي، ميرفت عزت. **التصوف في حياة الإمام محمد عبده**، ضمن: **الشيخ محمد عبده مفكراً عربيّاً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي**، مرجع سابق، ص٢٣٩.

[٣٩] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦.

ويرى الأستاذ العقاد أنّ الإمام لم يبتعد عن طريق المتصوفة طيلة حياته فيقول: "ولقد تصوَّف مُصلِحُنا العظيمُ زمناً في صباه، ولا نخاله ابتعد من طريق المتصوفة إلى ختام حياته."[٤٠] كما أنه جمع في رياضته النفسية والفكرية بين أهل الظاهر والباطن، فلم يكن قطُّ من أهل الظاهر الذين يأخذون بالحرف، ويدينون بالتقليد، ولم يكن من أهل الباطن الذين يرفضون الظاهر وينقطعون عن الواقع والحياة العملية وشواغل المعيشة، أو الذين يحسبون الباطنية ضرباً من الدروشة والمسكنة، وهكذا كان رفضه "للظاهر رفضاً للقشور وألوان الطلاء، وكان بحثه عن الباطن بحثاً عن حقيقة المعنى الصحيح من وراء اللفظ السقيم."[٤١]

إنّ هذه التجربة التي عاشها الإمام محمد عبده فعلاً وممارسة (انقطاعاً، وتوحّداً، وعزلة)، وفكراً (تأملاً ونظراً، وكتابة)، قد تركت أثرها الشامل على مجمل مشروعه الفكري، فقد ساهمت بمنح مشروعه الإسلامي التنويري نفحات إيمانية متسامية روحيّاً وأخلاقيّاً تلامس رعشة المطلق، فكان من نتائج ذلك:[٤٢]

١. النزعة السلمية التي ميزت ممارسته الحياتية والفكرية والسياسية، ولعل ذلك يفسر لنا افتراقه عن أستاذه (الأفغاني) الذي شغفه حباً، فقد تباعد عنه نظراً للروح التمردية الانقلابية عند الأفغاني، بينما كان الإمام يرنو إلى مشروع يتأسس على الحريات السياسية والديمقراطية، ويعمل على مراكمة الوعي المدني انطلاقاً من منبر مستقبلي يرى أنّ أوروبا هي نموذجه الذي ينبغي امتلاكه، وأن هذا النموذج لا يتعارض مع الهوية الإسلامية.

٢. كان شديد الحرص على إصلاح الأزهر مؤسسةً ونظاماً.[٤٣] وعندما أحسّ

---

[٤٠] العقاد، عباس. **عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده**، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨١م، ص١٦٤.

[٤١] المرجع السابق، ص١٦٤-١٦٥.

[٤٢] عيد، عبد الرزاق. "الإمام محمد عبده ولادة المثقف الحديث"، **المجلة الثقافية**، مقال بتاريخ ٢٠٠٦/٩/٤م، الموقع الإلكتروني: www al-jazirah.com/culture

[٤٣] إنّ الإصلاح الذي كان ينشده الإمام في الأزهر قسمان: صوري ومعنوي، فأمّا الصوري فهو (١)- النظام الذي يقضي على ما كان فيه من الفوضى في التعليم والحياة الاجتماعية. (٢)- توسيع دائرة العلوم والمعارف. (٣)- ترقية اللغة العربية. وأما الإصلاح المعنوي فهو (١)- إصلاح العقل بالاستقلال في العلم والفهم. (٢)- صحة القصد فيه بما يفضي إلى ارتقاء الأمة في دينها ودنياها. (٣)- إصلاح الأخلاق بالصدق والإخلاص وعزة النفس والسخاء والوفاء ...إلخ. انظر:

باليأس من إصلاحه قال: "إنني لا أيأس من الإصلاح الإسلامي، بل أترك الحكومة، وأختار أفراداً من المستعدين، فأربيهم على طريقة التصوّف التي رُبيت عليها، ليكونوا خَلفاً لي في خدمة الإسلام."[٤٤]

٣. إنّ الروح الصوفية الذي انطوى عليه جناح الإمام ارتقى به ذُرَى الوعي في اكتناه القيم الروحية للإسلام، واستيعابه بوصفه هوية مدنية حضارية وتجسيده له ممارسة أخلاقية: "لقد تجلى أثر التصوّف والتعاليم الصوفية على نفس الإمام في أخلاقه فكان صوفي الأخلاق."[٤٥]

٤. ولقد ساهمت علاقته بالأفغاني، ليس بتعرّفه الفلسفي على الصوفية فحسب، بل شدَّته هذه العلاقة من سلوك الصوفية بوصفها طريقة تدفعه باتجاه عالم الداخل، إلى صوفية تأملية عرفانية رفيعة، انطلاقاً من أن الاهتمام بالفلسفة له الأولوية بوصفها أمّ العلوم الاجتماعية، ومن حينها راح يشتهر بوصفه كاتباً في الشؤون الاجتماعية والسياسية، من خلال المقالات التي راح ينشرها في جريدة الأهرام.

٥. إنّ الروح التربوية والتعليمية ستبدأ منذ هذه المرحلة تتغلغل داخل الشيخ الذي بدأ بتأثير أستاذه الأفغاني يستشعر داخلياً بأنه مندوب لرسالة، بعد أن خرج من عزوفه التصوفي الاستغراقي الداخلي في (الحق)، ليتوجه بالاندفاع إلى الاستغراق الخارجي في شؤون الخلق، مما سيجعل من هذه الأطروحة: (إن الاستغراق بالحق هو الاستغراق بالخلق) بمثابة شعار أخلاقي لنخبة ذلك الزمن النهضوي الطامح للخروج من استغراق أزمنة العصور الوسطى إلى الانغماس بميلاد عصر جديد.

وكذلك ارتضى الإمام لنفسه طريقة من الطُّرق الصوفية، وهي طريقة أبي الحسن الشاذلي، فيقول: "إنني أنا أحترم أبا الحسن الشاذلي، وأنا من أهل طريقته، لم أسلك غيرها، ولكن ليس كل ما ينسب إليه يصح عنه، بل قال لي شيخي الذي سلكتُ عليه

– رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج١، ص٥٦٧.

[٤٤] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٦. انظر أيضاً:

– عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥٢.

[٤٥] عبد الرازق، **محمد عبده**، مرجع سابق، ص٢٧-٢٨.

الطريقة: إنّ هذه الأحزاب المنسوبة لسيدي أبي الحسن لم تصح عنه."[٤٦] وفي اعتقادي أنَّ المنهج –الذي اتبعه الإمام في العرض السابق ذكره– منهج في غاية الإتقان؛ لأنّ اعتناقه لطريقة "الشاذلية" لم يفرض عليه التسليم الأعمى لكل ما يُنسب لهذه الطريقة، وإنما استند على مبدأ النقد والتمحيص للأخبار والروايات المنقولة، ومدى صحة ما يُنسب إلى شيخه سيد الطريقة التي يسلكها. وهذا التنقيح وتبين الحقائق منهج إسلامي أصيل أكدته تعاليم الإسلام، وانتهجه أهل الحديث وغيرهم، وطبّقه الأستاذ الإمام في الإشارة السابقة.

وكانت للإمام مناقشات ومساجلات ومحاورات مستمرة مع بعض مشايخ الصوفية، مثل الحوار الذي دار بينه وبين الشيخ محمد الدلاصي من المتصوفة آنذاك، وذلك في يوليو سنة ١٩٠٤م، وقد جمع هذا المجلس مجموعة مختارة من علماء الأزهر ومشايخ الصوفية مثل: السيد محمد رشيد رضا، وشيخ الجامع الأزهر الشيخ علي البيلاوي[٤٧] وغيرهما، وكان موضوع الجلسة مقصوراً على قضية الولاية والأولياء.[٤٨]

والولاية هي أساس التصوّف وجوهره، وهي غاية من أعظم غاياته؛ إذ يسعى الصالحون المخلصون من الصوفية إلى الوصول إليها، والتحقق بمقامها. أما كلمة الولاية في اللغة فهي تأتي بمعانٍ متعددة، منها: القرب والدنو، والمحبة والنصرة، ويسمى الموصوف بها وليّاً، والجمع أولياء.[٤٩]

ولفظ الولي –كما يرى القشيري في رسالته– له معنيان: أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق سبحانه رعايته، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ (الأعراف: ١٩٦). والثاني: فعيل مبالغة

---

[٤٦] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٤٦.

[٤٧] هو الشيخ علي بن محمد بن أحمد المالكي الحسني الإدريسي، من مواليد محافظة أسيوط، نسبته إلى بلدته ببلا، ولد سنة ١٨٣٥م، وتوفي سنة ١٩٠٥م. انظر:
– موقع دار الإفتاء المصرية، بتاريخ ٢٠١٢/٩/٢٣م.

[٤٨] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٤١–٥٤٩.

[٤٩] مذكور، عبد الحميد. **نظرات في التصوف الإسلامي**، القاهرة: دار الهاني، ٢٠٠١م، ص١٧٩–١٨١.

من الفاعل، وهو يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليّاً.[٥٠] وقد ورد في القرآن الكريم تحديد لوصفين من أهم الأوصاف التي يجب أن تتحقق في أولياء الله تعالى، وهما الإيمان والتقوى؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ (يونس: ٦٢-٦٣). فالإيمان والتقوى بمعناهما الجامع هما أهم شروط الولاية،[٥١] وكل من تحقق بهما كان لله وليّاً، وكل من ادّعى الولاية، ولم تحقق فيه شروطها، فليس بولي لله تعالى، حتى وإن أضيفت إليه الكرامات وخوارق العادات.

وعلى الجانب الآخر ثمة مجموعة من الفتاوى المتعلقة بالتصوّف مثل التوسل بالأنبياء والأولياء،[٥٢] وقد كان الإمام محمد عبده يجيب عن هذه التساؤلات بوصفه مفتياً للديار المصرية. ففي جوابه على من يتساءل عن جواز التوسّل بالأنبياء والأولياء، فإنه يؤصل لعدة قواعد مهمة في هذا الباب، أوجزها في النقاط الآتية:

أ. إذا كان التوسّل المقصود لطلب القرب من الله تعالى، فقد أخبرنا الله ﷻ بأنه قريب مجيب، وخبره صدق.

ب. إن الذين يزعمون التوسل بالجاه يتكلمون فيه بالمبهمات، ويسلكون طرقاً من التأويل لا تنطبق على ما نفوس الناس، بل هي محض ظنون وأوهام.

ت. ويرى -كذلك- أن أفضل التعظيم للأنبياء هو الوقوف عند ما جاءوا به، واتقاء الزيادة عليهم فيما شرعوه بإذن ربهم. وتعظيم الأولياء يكون باختيار ما اختاروه لأنفسهم.

ث. يرفض الإمام تشبيه الأنبياء والأولياء بالجبارين من أهل الدنيا، الذين غشيت أبصارهم ظلمات الجهل.

---

٥٠ القشيري، **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص٤٣٦.

٥١ مذكور، **نظرات في التصوف الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٨٠-١٨١.

٥٢ عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٣٥-٥٣٩.

وكان الإمام –أيضاً– حريصاً على نقد العادات السيئة والأخطاء المضللة، والآفات التي كانت تنخر في عظام المجتمع حتى أهلكته رويداً رويداً. وقد شمل هذا النقد جوانب المجتمع العقلية والأخلاقية والاجتماعية والدينية.

وربما كانت هذه الإشارات كافية لخوض الإمام غمار التجربة الصوفية، ونقد الخرافات والأوهام التي تصدر عن بعض المنحرفين عن مسار الطريق الصوفي الحقيقي.

وفيما هو آت عرض لجملة من النماذج والشواهد لنقد الإمام للتصوف وأدعيائه.

رابعاً: مجالات نقد التصوف عند الإمام محمد عبده

يمكن للباحث أن يقسم مجالات نقد الإمام محمد عبده لممارسات بعض المتصوفة إلى جانبين: الجانب الأول: مجال الممارسات العملية، والجانب الثاني: مجال الممارسات النظرية.

١. مجال الممارسات العملية:

أ. الموالد وزيارة الأضرحة:

يرسم الإمام صورة ساخرة –في أسلوب أدبي لاذع– للموالد[٥٣] عند الصوفية وأقطاب الطريق، فهي أسواق الفسوق،[٥٤] ومقر المنكرات مثل حانات الخمر، والمراقص، وفيها –كذلك– صنوف أخرى متعددة من الفحش في القول والفعل يقصد بها إمتاع الناس وإضحاكهم.[٥٥] بالإضافة إلى ذلك نجدهم يتخذون أشكالاً متنوعة من الطبول مثل طبل

---

[٥٣] يقول الشيخ محمد رشيد رضا كاشفاً وجهاً مجازيّاً وحقيقيّاً في آن واحد لكلمة المولد: "ويظن اللغوي لأول وهلة أن إطلاق المولد على هذا الاجتماع الخاص المعروف ليس له مجاز إلى اللغة، ولا يمس حقيقتها. لكنه لا يلبث ريثما يرجع الطرف إلى المجتمع في مسجد السيد البدوي رضي الله تعالى عنه في مثل الأسبوع الفائت، إلا وينجلي له وجه للتسمية وجيه: ذلك أنه يرى المجتمع تتولد فيه البدع والمنكرات، والسفه والجهالة، وكل فعل مذموم مشئوم". انظر:

– رشيد، محمد رضا. **مجلة المنار**، القاهرة: مطبعة المنار، ط٢، ١٣٢٧هـ، عدد٥، مج١، ص٨٢.

[٥٤] نلاحظ اختياره لكلمة "أسواق" للتقليل والحط من شأن المكان، فأسوأ الأماكن وأشرها الأسواق.

[٥٥] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٦١.

الباز، كما أنّ بعض هذه الطبول مستطيل على شكل المدفع يحملونه على أعناقهم وقت الذِّكر، وله صوت أشبه بصوت المدفع. وبعضها الآخر مستدير يُعرف بالطَّار، إلا أنه كبير ينشأ عن ضربه صوت عنيف يصمُّ الآذان؛[٥٦] وذلك عن طريق استعمال أدوات معينة تجعل الصوت عالياً لافتاً للأنظار، ثم يهيمون بعد ذلك هيام المعاتيه، بل يتجرد بعضهم عن ثيابه، ويأخذ جذوات من النار ويدخلها في فيه، ويلامس بها بدنه؛ إظهاراً للكرامات وخوارق العادات.

وللأغنياء نصيب في المشاركة في إقامة هذه الموالد من خلال الأموال الهائلة التي ينفقونها زاعمين التقرب بها إلى الله -سبحانه وتعالى-، كما أن المشاركة قائمة، من جانب بعض شيوخ الأزهر الذين يدعمون مثل هذه الحفلات، ويحضرون -في رحابة وسرور- إلى الموائد الضخمة التي أعدّها الأغنياء بنفقاتهم السخية.[٥٧]

ولم يرتض الإمام هذه الأفاعيل؛ إذ صرح -والحق معه- أنّ هذه النفقات وتلك الأموال إنما هي في سبيل الشيطان؛ لأنّ ما يجري في الموالد من صنوف المنكرات لدليل ساطع، وبرهان قائم على منافاة هذه الوسائل في التقرب إلى الله تعالى. كما أنه لو طلب من أحد هؤلاء الأغنياء بعض المال لأداء منفعة وجلبها، أو لإزالة منكر والتغلب على أضراره، أو لمساعدة أحد المجاورين للأزهر، لإعانته على طلب العلم والتقرب إلى الله ﷻ لبخل وضنّ بماله، وربما قال: ﴿إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ﴾ (القصص: ٧٨).

ولم يقتصر دور الإمام على النقد والتهكُّم من الخرافات والخزعبلات التي يقدمها بعض المتصوفة بين يدي المولد، بل دعا أحد المحتفلين بهذه الموالد إلى جعل نفقاته من أجل طلاب العلم، كي تكون عوناً لهم على قضاء حوائجهم والاستعانة بها فيما يخدم أغراضهم المختلفة،[٥٨] ويكون هذا العمل تسليطاً للمال في وجهته الصحيحة، كما أوصى رسول الله ﷺ قائلاً: "لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ، رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي

---

[٥٦] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٥.

[٥٧] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٦١.

[٥٨] المرجع السابق، ج٢، ص٦١.

الْحَقِّ، وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا،"[٥٩] كما أنه يصنع لهم معروفاً؛ "وصنائع المعروف تقي مصارع السوء،"[٦٠] وتكون النتيجة الدعوة الصادقة من جانب الذين أصابهم هذا الجميل. وقد قيل:

ازرع جميلا ولو في غير موضعهِ فلن يضيع جميلٌ أينما زرعا
إنّ الجميلَ وإنْ طال الزمان به فليس يحصده إلا الذي زرعا

لكنه لم يجد منهم –أي المحتفلين بالموالد– مستجيباً لكلامه، ولا متبعاً لمنهاجه.

قدّم النصيحة لأحد وجهاء المصريين بخصوص زيارة "مولد السيدة زينب رضي الله عنها"، لكن هذا الوجيه أبى واستنكف، ولم ينته وقبل أن يغادر إلى هذا المولد المشهور وجه إليه الإمام هذه الكلمات المضيئة عساها أن تجد قلباً حيّاً يستجيب لنبض هذه الأفكار فيقول: "إنّ هذا العمل من أعمال الوثنيين، وإنَّ الإسلام يأباه. كلُّ آيات القرآن في التوحيد تنهى عن هذا وتذمه، إنّ الفاتحة التي تقرأونها كل يوم في صلاتكم مراراً تنهاكم عن هذا العمل. تخاطبون الله تعالى فيها –بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ (الفاتحة: ٥)–كذباً، فإنكم تستعينون بغيره، وتعبدون غيره، ثم إنّ عملكم هذا متناقض حيث تهدون الفاتحة إلى مَنْ تزورونه؛ إذ معناه أنه محتاج إليكم، وينتفع بفاتحتكم، ثم تطلبون منه قضاء حوائجكم."[٦١]

ويبدو من خلال ما سبق "تعظيم الصوفية لقبور المشايخ تعظيماً دينيّاً مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التي ارتبطت بها المسببات بحكمة الله تعالى بها يديرون الكون، ويتصرفون فيه كما يشاءون، وأنهم قد تكفلوا بقضاء حوائج مريديهم والمستغيثين بهم أينما كانوا."[٦٢]

---

[٥٩] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، باب: إنفاق المال في حقه، ج٢، ص٥١٠.

[٦٠] الطبراني، سليمان. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٩٨٣م، باب: صدى بن العجلان، ج٨، ص٢٦١.

[٦١] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥٥.

[٦٢] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩.

وقد فطن الإمام إلى خطر هؤلاء الغلاة من الأدعياء على الدين، فأشار إلى أثرهم في تخلف المجتمع وتقوقعه؛ لأنهم طائفة تميل إلى غرائب النوادر وعجائب الأساطير، ويحيون في عالم كله معجزات وكرامات يُضفونها على أسيادهم من الأولياء؛ ولذا أقاموا "الأضرحة على أجداث رؤسائهم وشيوخهم، وجعلوها كالكنائس التي تضم رفات بعض الشهداء والقديسين. وشرعوا لهم التقرب بالشموع والنقود للتوسل لساكني القبور والتبرك بآثارهم، وقراءة آيات أو سور من القرآن على قبورهم طلباً للشفاعة."[٦٣]

والعجيب -أيضاً- أنهم يدعون الاحتفال بكرامة الولي وسط هذه الأمواج من البدع والمنكرات، فكيف يسلم عاقل بأن التقرب إلى الله تعالى -من خلال هؤلاء السادة الأقطاب- يندرج مع سلسلة من المنكرات والخزعبلات في آن واحد وبقعة واحدة؟ فكأنهم يرون "كرامة الشيخ الذي يحتفلون بمولده تبيح المحظورات، وتحل للناس التعاون على المنكرات."[٦٤]

وينبه الإمام إلى ضرورة تصحيح هذه الأغاليط والمعلومات الخاطئة في ضوء عقيدة التوحيد كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ (الإخلاص: ١) والصمد هو "الذي يقصد في الحاجات ويتوجه إليه المربوبون في معونتهم على ما يطلبون، وإمدادهم بالقوة فيما تضعف عنه قواهم، والإتيان بالخبر على هذه الصورة يفيد الحصر كما هو معروف عند أهل اللغة، فلا صمد إلا هو."[٦٥]

ومما ينضاف إلى ما سبق عرضه ما يتعلق بحرمة المساجد وضرورة صيانتها عما لا يليق بها، لذا وجدنا تركيز الإمام في حفظ مكانة المساجد، وبيان حرمتها يأخذ حيزاً كبيراً من تفكيره، فقد نبّه على ضرورة منع وسائل التشويش التي تعطّل أداء المصلين في بيوت الله ﷻ، بل يجب منع أي لفظ مما قد يوجب تشويشاً على المصلين، أو إخلالاً بحرمة المساجد اتّباعاً لنصوص الشريعة الغراء. ومن الأمور التي ارتضى وأوجب منعها "الازدحامات التي تكون بالمساجد الشهيرة في أيام تعرف بالحضرات كيومي الأحد

[٦٣] قاسم، **الإسلام بين أمسه وغده**، مرجع سابق، ص٢٧.
[٦٤] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٦١.
[٦٥] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٣٦.

والأربعاء بمسجد السيدة زينب، ويومي السبت والثلاثاء ويوم عاشوراء بمسجد سيدنا الحسين؛ إذ يختلط فيه النساء والرجال على هيئة يُنكرها الشرع والطبع جميعاً، ويجري فيها من الفعال القبيحة ما لا يليق ذكره، ولا يدع الازدحام مكاناً لمُصلٍّ يُصلِّ فيه، وإن وجد المكان فقلما يستطيع أداء الأركان دون تشويش فيها."[٦٦]

ب. نقد العادات "الدوسة نموذجاً":

من العادات السيئة التي أَلِفها بعض المتصوفة حيناً من الدهر عادة الدُّوسة، وهي تعني "أن ينطرح الناس مصطفين أحدهم لجنب الآخر، ثم يعلو أحد المشايخ على ظهورهم بحصان يدوسهم واحداً بعد واحد حتى ينتهي إلى آخرهم."[٦٧]

ولم تجد هذه العادة من جانب الإمام إلا نقداً ونقضاً لها من جذورها، وهو نقد – كما يبدو لنا– مؤسس على قواعد منهجية كما يبدو من النقاط الآتية:

– لقد أمر الله –تعالى اسمه– بتكريم بني آدم على سائر الحيوانات مطلقاً، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ (الإسراء: ٧٠)، فهل يليق بعد هذا التكريم أن يطرح المؤمن نفسه مهاناً ذليلاً على التراب، ليطأه حافر من البهائم؟ أين ذهبت عقول الناس؟ أم استنامتْ عقولهم كما نامت أجسادهم تسليماً واستسلاماً؟ ألم تنهَ الشريعة الغراء عن إهانة أجساد الأموات؟ فما بالنا بالأحياء.

– في هذه العادة محظورات شرعية مثل إهانة المؤمنين، والتعرض للخطر "فإنه لا يؤمن أن تفلت رِجل الحيوان الضخم كالحصان الذي يركبه الشيخ للدوسة، فترض عضواً يابساً، أو تبتك عضواً رخواً، ويكون فيه تلف المصاب، وإن التعرض للخطر من المحظورات الشرعية المحرمة الارتكاب."[٦٨]

---

[٦٦] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٥-١٣٦.

[٦٧] المرجع السابق، ج٢، ص٥١.

[٦٨] المرجع السابق، ج٢، ص٥٢.

– وإذا ما استند العامة –في اعتقادهم بالدوسة– على أن أصلها كرامة لأحد المشايخ وهو الشيخ "يونس"[٦٩] الذي كان يدوس بحصانه على آنية من الزجاج فلا تنكسر، فإن هذا الأمر مردود من جانب الإمام محمد عبده من عدة وجوه:

أما الوجه الأول فهو دعوى أنها من الكرامات فهي باطلة عند أهل السُّنة والجماعة؛ وذلك لأن من شروط الكرامة ألا تصير عادة يتعاطاها من يريد إظهارها على حسب إرادته، فثمة فريق يظن "أن الكرامات وخوارق العادات أصبحت من ضروب الصناعات يتنافس فيها الأولياء، وتتفاخر فيها همم الأصفياء، وهو مما يبرأ منه الله ودينه وأولياؤه وأهل العلم أجمعون."[٧٠] وإن صارت الكرامة عادة "يتعاطاها كل من يأخذ عهداً على طريقة الرفاعي أو السعدي أو يتولى مشيخة السعدية أياً كان فلا تكون من قبيل الكرامة، بل تعد من الحيل المذمومة."[٧١] وهذا يدل على أن الدوسة صارت عادة مستقرة، وصناعة متداولة بين الناس.

وجدير بالملاحظة أنّ موضوع الكرامة عند الصوفية هو منحة أو هبة من الله تعالى للعبد، وتأتي الكرامة للدلالة على صدق أحوال الصوفية، وهي لا تظهر إلا على يد الصادقين من الأولياء، وهي دليل على حسن متابعة العبد للشريعة. وحكي عن سهل بن عبد الله –رحمه الله– أنه قال: "الآيات لله، والمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء ولخيار المسلمين."[٧٢]

أما الوجه الثاني فهو الشك في صحة الرواية فيقول: "ولو توسعنا في تلك الرواية – غير الموثوق بها– وقلنا: إن ذلك الولي وطأ بمناسم فرسه ظهور الآدميين أيضاً، ولم يلحقهم من ذلك ضرر، فهذا إنما كان –لو وقع– إظهاراً لأمر خارق للعادة على يد

---

[٦٩] الشيخ يونس من مشايخ الصوفية، وهو مدفون بجهة باب النصر، وقد روي عنه أنهم قاموا بصف الزجاج أمام مناسم حصانه، فركب الحصان ومر عليه من غير أن يصاب الزجاج بكسر. انظر:
– عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥.

[٧٠] عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت–القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م، ص١٨٣.

[٧١] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢.

[٧٢] الطوسي، **اللمع**، مرجع سابق، ص٣٩٠.

رجل من المتقين، ولا يستلزم جواز وطء أجسام الرجال بحوافر الخيل،"[٧٣] وهكذا يستبدل الإنسان بالزجاج، ويصير الأمر عادة للناس في كل زمان ومكان.

والوجه الثالث –كما يرى الإمام– أنه إذا سلمنا بكون الأمر كرامة للشيخ يونس، فهذه منحة من الله –تعالى–، وذلك لا يفيد إباحة الدوسة، بمعنى "أن تصفّ الرجال منكبين على وجوههم، متلاصقي الأكتاف، يطأ ظهورهم حيوان من العجم، لم نشم من سيمته كرامة، ولم نتبين من حافره منهاج الصالحين."[٧٤]

وبناء على ما سبق ذكره، فإن الإمام يرفض هذه البدعة، ويسخر ممن يعتقد موافقتها للشرع، ولو بطريق التشبه عن بعد، كما أنه سعد أتم السعادة بقرار "السيد البكري" الذي أعلن في السنة الأولى من توليه نقابة الأشراف، بطلان الدوسة، وإلغائها من جميع الموالد والاحتفالات. ومن ثم يقول الإمام: "فتيقنا أن جيوش البدع الضالة قد انهزمت طلائعها، وأن أنوار القواعد الشرعية أخذت تسطع في آفاق بلادنا، فتطهر مرآة العقل من رجس الخرافات، وتحفظ هيكل الإنسان –الذي كرمه الله– من وطئه بمناسم الحيوانات."[٧٥]

٢. مجال الممارسات النظرية:

أ. نقد المصطلحات والمفاهيم:

يؤمن الإمام محمد عبده بأن للصوفية أذواقاً خاصة، وعلوماً وجدانية تحتاج إلى عبارات ومصطلحات معينة.[٧٦] ولا بد لمن يحصل له شيء من هذه النفحات الربانية،

---

[٧٣] المرجع السابق، ج٢، ص٥٥.

[٧٤] المرجع السابق، ج٢، ص٥٥.

[٧٥] المرجع السابق، ج٢، ص٥٤.

[٧٦] يقول أبو القاسم القشيري (توفي٤٦٥هـ): "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها؛ إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم". انظر:
– القشيري، **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص١٣٠.

والإلهامات الذوقية، أن يتحلى بالصبر والمثابرة فلا ينقله لغيره بالعبارة، والسرّ في ذلك مرده إلى أن "هذا الذوق يحصل للإنسان في حالة غير طبيعية، ولكونه خروجاً عن الحالة الطبيعية لا ينبغي أن يخاطب به المتقيد بالنواميس الطبيعية."[٧٧]

ولم يكتف المتصوفة بالغموض في العبارة، وإنما "استخدموا مصطلحات يعجز الرجل العادي سليم العقل عن فهمها، وقالوا إنها أسرار لا يرقى إليها إلا الخاصة، وإنه لا مدخل للعقل في إدراكها؛ لأنَّ العارف منهم متى وصل أدرك بذوقه ما لا يخطر بعقل بشر، وعند الوصول يستوي الجمع والإفراد، والكثرة والوحدة؛ أي إنّ للتصوف منطقاً دونه منطق العقل، أو هو مضاد له، إن صح أن يسمى منطقاً، ثم قالوا: إنَّ مَنْ رام التعبير باللغة عما يشاهده أهل التصوف في شطحاتهم يشبه أن يكون كمن يروم ذوق الألوان."[٧٨]

وقد انتقد الإمام محمد عبده جملة من الألفاظ والمفاهيم التي تصدر عن بعض الصوفية مثل قولهم بالحلول، وهو "الاعتقاد بحلول الذات الإلهية في موجود من مخلوقاته، وظهوره في صورته، ويكون الحلول في كل أو في بعض أجزاء ذلك المخلوق."[٧٩]

فماذا كان رد الإمام على هذه المصطلحات، يقول: "نعم صدر عن الصوفية كلام ما كان ينبغي أن يظهر ولا أن يكتب، ومنه ما يوهم الحلول، ولو كنت سلطاناً لضربت عنق من يقول به."[٨٠]

ويُعَدُّ القولُ بالحلول غلطاً في الأصول؛ لأنه غلط في المفاهيم والأفكار والمعتقدات، بما يخالف أصول الشرع أو مقتضيات تلك الأصول؛ فهو يدخل في البدع الاعتقادية،[٨١] ويعلل أبو نصر السراج الغلط في أي أصل من الأصول بقوله: "غلطوا في الأصول من قلة إحكامهم لأصول الشريعة، وضعف دعائمهم في الصدق والإخلاص، وقلة معرفتهم

---

[٧٧] رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥٢.

[٧٨] قاسم، **الإسلام بين أمسه وغده**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٧٩] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥٢، حاشية١.

[٨٠] المرجع السابق، ج٣، ص٥٥٢.

[٨١] الشافعي، **فصول في التصوف**، مرجع سابق، ص٢٩٩.

بذلك."[٨٢] وقد قيل في هذا الصدد: "إنما حرموا الوصول لتضييع الأصول."[٨٣] كما أن أبا نصر جعل من يعتقد شيئاً يخالف الأصول من الضلال، فيقول: "فمن غلط في الأصول فلا يسلم من الضلالة، ولا يرجى لدائه دواء إلا أن يشاء الله ذلك."[٨٤]

– ومن الألفاظ التي استنكر الإمام معناها في حديثه مع أحد وجهاء المصريين الصوفية، لفظ "المولد"، فدار الحوار على النمط الآتي:[٨٥]

الوجيه: أنا ذاهب إلى زيارة السيدة "زينب" رضي الله عنها.

الإمام: لم خصصت الزيارة بهذا اليوم؟

الوجيه: لأنه يوم المولد، وأن هذه الليلة هي الليلة الكبيرة.

الإمام: ما هذا المولد؟ أنا لا أفهم معنى لهذا اللفظ، هل يوم المولد أو الليلة الكبيرة من لياليه عبارة عن ليلة تخرج السيدة فيها للقاء الزائرين؟

وانتهى الحوار بأن هذا الوجيه لم يعبأ بكلام الإمام، وأصر –على موقفه بالذهاب إلى مولد السيدة– إصراراً.

وكذلك وجه الإمام سهام نقده إلى "الذِّكر" في مفهوم الصوفية، فيقول: "إن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت، ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكراً يتبرأ منها كل صوفي."[٨٦] فلم يعد الذِّكر مفهوماً عمليّاً باطنيّاً يهدف إلى تنقية النفس من شوائب العلائق، وإنما أضحى رسماً ظاهراً، يستنكف الصوفي الحق عن إجرائه.

ومن بين الألفاظ التي انتقدها الإمام محمد عبده لفظ "الجاه" في باب التوسل بالأنبياء والأولياء والصالحين، فيقول شارحاً مفهوم اللفظ وأبعاده: "إن لفظ الجاه الذي يضيفونه إلى الأنبياء والأولياء عند التوسل مفهومه العرفي هو السلطة، وإن شئت قلت

---

[٨٢] الطوسي، **اللمع**، مرجع سابق، ص٥١٨.

[٨٣] المرجع السابق، ص٥١٨.

[٨٤] المرجع السابق، ص٥١٩.

[٨٥] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥٥.

[٨٦] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠.

نفاد الكلمة عند من يستعمل عليه أو لديه، فيقال: فلان اغتصب مال فلان بجاهه، ويقال: فلان خلص فلاناً من عقوبة الذنب بجاهه لدى الأمير أو الوزير مثلاً. فزعم زاعم أن لفلان جاهاً عند الله، بهذا المعنى، إشراك جلي لا خفي."[٨٧]

ب. نقد المؤلفات الصوفية:

من المعلوم –للباحثين في التصوف– أن كلام الصوفية رموز واصطلاحات لا يعرفها إلا أهلها الذين سلكوا الطريقة إلى نهايتها، فهم الخائضون غمار هذه التجربة الذوقية مقاماً وحالا ووجداً. وقد لاحظ الإمام أن كلامهم "في الطريقة وما يحصل لهم من الذوق والوجدان بالرمز والإشارة."[٨٨] لذا فالتعامل مع أقوال الصوفية وعباراتهم يحتاج إلى قدر كبير من الحيطة والحذر، ولا شك في أن الناظر في كتب محي الدين بن عربي يجدها "مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله، وهذا كتاب الإنسان الكامل للشيخ عبد الكريم الجيلي هو في الظاهر أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام، ولكن هذا الظاهر غير مراد، وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها."[٨٩]

وقد رأى الإمام أنه من الضروري ألا ينظر في المؤلفات الصوفية من هو ليس أهلاً لها، وإن حدث هذا، فربما يسعى جاهداً لتكفير القائلين بهذا الكلام أو المعتقدين لشيء منه، ومن ثم ليس بدعاً ما صنعه الإمام حينما منع طباعة كتاب "الفتوحات المكية"، والمؤلفات التي هي على شاكلته منهجاً وأسلوباً وفكراً. يقول الإمام موضحاً ذلك الحدث المهم: "إنني لما كنت رئيس المطبوعات أمرت بمنع طبع كتاب الفتوحات المكية وأمثالها؛ لأن أمثال هذه الكتب لا يحل النظر فيها إلا لأهلها."[٩٠]

وذهب كذلك إلى التفرقة بين مؤلفات رواد الصوفية مثل: الجنيد وسري السقطي وغيرهما، ومؤلفات أصحاب القرن العاشر ومن بعده، فيقول: "امرر ببصرك على طبقات الشعراني الكبرى، فإنك لا ترى فيها فرقاً كبيراً بين سيرة أئمة الحديث والفقه وأئمة التصوف في العبادة والتقوى والعلم والحكمة، ثم انظر في سيرة من بعدهم من صوفية

[٨٧] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٣٧–٥٣٨.
[٨٨] المرجع السابق، ج٣، ص٥٥١.
[٨٩] المرجع السابق، ج٣، ص٥٤٧.
[٩٠] المرجع السابق، ج٣، ص٥٤٧.

القرون الوسطى، ثم قرن المؤلف وهو العاشر وتأمل ووازن ترَ في أولياء الشعراني المجانين والمجان والقذرين الذين تتناثر الحشرات من رؤوسهم ولحاهم وثيابهم التي لا يغسلونها حتى تبلى أو في السنة مرة واحدة تجد ذلك البون الشاسع فيهم، وهم مع ذلك يفضلون أنفسهم على الأنبياء، ومنهم من يدعي الاتحاد بالله أو الألوهية."[٩١]

ومن ناحية أخرى انتهج الإمام مسلك الشك في بعض الروايات الصوفية، التي ينتابه إزاءها نوع من الريبة، أو عدم القبول لما هو كائن بين جنباتها من دسائس وتزوير، فيقول: "وقد اشتهر الكذب عليهم ودس الزيادات في كتبهم، كما صرح بذلك الشعراني الذي كانوا يدسّون عليه في حياته، ويزيدون في كتبه ما يخالف الكتاب والسنة، ولا تزال كتبه مملوءة بهذه الدسائس، ولو صح عنه كل ما نسب إليه لما كان مؤمناً، بل ملبساً يريد إفساد عقائد المؤمنين."[٩٢]

ولا يعني ما أشرتُ إليه أنه يستنكر كل ما ورد في هذه المؤلفات، وإنما أقصد أنه يميز بين الغث والسمين، وينتخب من هذه المؤلفات كل ما يخدم فكرته ويحقق هدفه. وخير مثال على ذلك أنه يستشهد بكلام لمحيي الدين بن عربي صاحب كتاب الفتوحات المكية، وينقل عنه تفسيره في الجواب على مسألة التوسل بالأنبياء والأولياء.[٩٣]

ت. التفرقة بين الحقيقة والشريعة:

مما لا يُنكر أن كثيراً من الصوفية المعتدلين يؤكدون على ضرورة الاتصال بين الشريعة والحقيقة،[٩٤] فالشريعة من غير حقيقة نفاق، والحقيقة من غير شريعة إلحاد، وامتزاجهما كامتزاج الروح بالجسد. بيد أنّ هناك فئة لم تلتزم بذلك، وقد صرحت بالتفرقة بين الحقيقة والشريعة، وهذه التفرقة تؤدي إلى مزالق خطيرة انتهت بكثير منهم إلى التحلل من الشريعة والانفلات منها كلية، وهذا يذكرنا بموقف الباطنية والإسماعيلية في تفرقتهم بين الظاهر والباطن.[٩٥]

---

[٩١] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٤٥.

[٩٢] عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٤٦.

[٩٣] المرجع السابق، ج٣، ص٥٣٦.

[٩٤] القشيري، **الرسالة القشيرية**، مرجع سابق، ص١٦٨.

[٩٥] الجليند، محمد السيد. **من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٠م، ص١٤١-١٤٢.

ومن الأشياء التي يراها الإمام محمد عبده هادمة للدين التفرقة التي يزعمها الصوفية بأن الشريعة شيء، والحقيقة شيء آخر، فإذا "اقترف أحدهم ذنباً فأنكر عليه منكر قالوا في المجرم إنه من أهل الحقيقة فلا اعتراض عليه، وفي المنكر إنه من أهل الشريعة فلا التفات إليه."[٩٦] ولذا يسخر الإمام من هذه الرؤية الصوفية التي جعلت دين الله -تعالى- دينين، وكأن الله يعاملهم معاملتين، وهذا -بالطبع- ليس معقولا.

وعندما فسد التصوف، وضعف الفقه، أذعن الفقهاء للمتصوفة، واعترفوا لهم بالسر والكرامة، "وسلّموا لهم ما يخالف الشرع والعقل على أنه من علم الحقيقة، فصرت ترى العالم الذي قرأ الكتاب والسنة والفقه يأخذ العهد من رجل جاهل أمي، ويرى أنه يوصله إلى الله تعالى."[٩٧]

ث. التسليم المحض والطاعة العمياء:

نظراً للعلاقة المضطربة بين الفقهاء والصوفية، اضطر الصوفية إلى إخفاء أمرهم وكتمان أسرارهم، وقاموا بوضع الرموز والمصطلحات الخاصة بهم، وعدم قبول أحد معهم إلا بشروط واختبار طويل يستغرق ردحاً من الزمن للتأهيل والقبول.

يقول الإمام محمد عبده موضحاً ذلك: "فقالوا: لا بدّ فيمن يكون منّا أن يكون أولاً طالباً فمريداً فسالكاً، وبعد السلوك إما أن يصل وإما أن ينقطع، فكانوا يختبرون أخلاق الطالب وأطواره زمناً طويلاً ليعلموا أنه صحيح الإرادة صادق العزيمة لا يقصد مجرد الاطلاع على حالهم، والوقوف على أسرارهم، وبعد الثقة يأخذونه بالتدريج رويداً رويداً، ثم إنهم جعلوا للشيخ سلطة خاصة على مريديه، حتى قالوا يجب أن يكون المريد مع الشيخ كالميت بين يدي الغاسل؛ لأنّ الشيخ يعرف أمراضه الروحية وعلاجها، فإذا أبيح له مناقشته ومطالبته بالدليل تتعسر معالجته أو تتعذر، فلا بدّ من التسليم له في كلّ شيء من غير منازعة، حتى لو أمره بمعصية لكان عليه أنْ يعتقد أنها لخيره، وأنّ فعلها نافع له ومتعين عليه، فكان من قواعدهم التسليم المحض والطاعة العمياء، وقالوا: إن الوصول إلى العرفان المطلق لا يكون إلا بهذا."[٩٨]

---

[٩٦] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠.

[٩٧] المرجع السابق، ج٢، ص٦٠.

[٩٨] المرجع السابق، ج٢، ص٥٩.

فلا شكّ في أنّ تسليم المريد للشيخ تسليماً مطلقاً في كلّ الأقوال والأفعال والتقريرات سواء الصحيح منها أم الخاطئ أمر غير مقبول، فقد منح الله تعالى الإنسان العقل للتفكر والتدبر، والنظر في مغبات الأمور، كما أنه لو صحت الطاعة في أبواب الخير، فلا تجب في المعاصي والبدع، حيث إنه من المقرر شرعاً أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

خاتمة:

قدمت هذه الورقة البحثية قراءة لرؤية الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حول التصوف، وموقفه من أدعياء الصوفية الذين يميلون بتصرفاتهم ميلاً عظيماً لا يمتّ للإسلام بصلة، فيقومون بتعظيم قبور الأولياء والمشايخ، ويتوسلون بهم في كلّ عشية وضحاها، ويبتكرون صنوفاً من البدع والمفاسد التي كانت سبباً في تأخّر المسلمين وضعف شوكتهم، مثل: عادة الدوسة، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة، واستعمال مصطلحات غامضة لها آثار سلبية على عقيدة المسلمين.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث بعد المناقشة والتحليل ما يلي:

١. هناك أزمة أخلاقية تربوية تنوعت مصاب عللها في بوتقة المجتمع، مما آل إلى ضعف المجتمع وانهيار أركانه الأساسية، وقد مثل أدعياء الصوفية جزءاً لا يتجزأ من هذا الضعف، وذلك الانهيار؛ إذ إنهم أطلقوا العنان للبدع والمفاسد التي فتكت بكيان الأمة، ولم تجعلها في مصافّ الأمم المتقدمة.

٢. إنّ غيرة الإمام على دينه وأمّته دفعته إلى نقد العادات السيئة، ونقض المنكرات الهاتكة والغاشمة، فحاول جاهداً نصرة العقيدة الصحيحة، وإزالة البدع والخرافات التي تعوق نهضة البلاد وصلاحها.

٣. امتاز الإمام بحسّ نقدي للعادات الصوفية الخاطئة، وللمفاهيم التي طرحت بعض الصوفية في بوتقة الكسل والخمول، والركون إلى الرهبانية حتى ضعف أمرهم، وظنوا أنّ التكاليف قد سقطت من على عاتقهم، فهيهات لما يظنون.

٤. جمع الإمام محمد عبده في رياضته النفسية والفكرية بين أهل الظاهر والباطن، فلم يكن قط من أهل الظاهر الذين يأخذون بالحرف، ويدينون بالتقليد، ولم يكن من أهل الباطن الذين يرفضون الظاهر وينقطعون عن الواقع والحياة العملية وشواغل المعيشة، أو الذين يحسبون الباطنية ضرباً من الدروشة والمسكنة، وهكذا كان رفضه للظاهر رفضاً للقشور وألوان الطلاء، وكان بحثه عن الباطن بحثاً عن حقيقة المعنى الصحيح من وراء اللفظ السقيم.

٥. لا سبيل للنهضة والارتقاء بالمجتمع إلا عن طريق النقد البنّاء، والحوار الفعال في عرض المشكلات والأدواء التي تعرقل نهضة الأمة الإسلامية، ثم اقتراح الحلول والعلاج للتخلص من أوضار الفتن ما ظهر منها وما بطن.

٦. يكمن الحل في طرح هذه الأمور الخارقة أو التسليم بها في حالة واحدة، وهي أن نعرضها على الكتاب والسنة، فإن وافقت الكتاب والسنة نسلّم بها لا محالة، وإن خالفتهما نطرحها جانباً ولا نعتقد بها.

أما أبرز التوصيات فينبغي تقرير الطريقة المثلى لإبطال المنكرات، و هي –في رأينا– طريقة الوعظ والتعليم كما بلورها الإمام محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده، وذلك من خلال ضروب ثلاثة، وهي: الخطابة، وتدريس علم الأخلاق والآداب التربوية، والتصوف الحقيقي. ولا شك في "أنّ هذه الثلاثة لو أعطيت حقها من العناية لنهضت الأمة نهضة الأسود، فاستردت مفقوداً، وحفظت موجوداً، وبعثها الله مقاماً محموداً."[٩٩]

ويوصي الباحث –أيضاً– بضرورة عقد الندوات والمجالس العلمية للتوعية والتنبيه على طبيعة الزهد الحقيقي، وإماطة اللثام عن الأغاليط التي يقع فيها بعض المتصوفة، وبيان القواعد الإسلامية الصحيحة في هذا المضمار.

[٩٩] رشيد، محمد رضا. **مجلة المنار**، سنة ١٣٢٧هـ، عدد٧، مج١، ص١٢٢.

الحلقة المفقودة في معادلة الحضارة من منظور التنوير الياباني: إنجازات العزلة وتطورات الانفتاح

ناصر يوسف*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى استكناه الأنموذج الإنمائي الياباني داخل العناصر الحضارية التي ارتسمها مالك بن نبي: الإنسان، والأرض، والوقت. وكذلك امتحان هذه العناصر داخل النموذج الياباني، واختبار نضج الفكرة في حقل التجربة اليابانية، محاولاً الإجابة عن تساؤلين اثنين: هل تسعى هذه العناصر الحضارية الثلاثة إلى إحداث تنمية فيها كثير من طابع البداوة، أو التأسيس لتنمية مُتحضِّرة؟ هل توجد حلقة مفقودة داخل هذه العناصر كانت –فيما بعدُ– سبباً في نجاح انفتاح اليابان على الغرب؟

وقد انتهينا إلى أنّ منظومة العلاقة الدولة–الإنسان هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية؛ فمن غيرها تبقى عناصرها كما ارتسمها ابن نبي بدويةً، وعلى نحو ما عاينه ابن خلدون أيضاً.

الكلمات المفتاحية: اليابان، البداوة، الحضارة، العزلة، الإقطاع، الانفتاح، التنمية.

The Missing Link in the Equation of Civilization from the Perspective of Japanese Enlightenment: Achievements of Isolation and Development of Openness

Abstract

The study aspires to investigate the Japanese model of development based on the elements of civilization - namely man, the earth and time - as portrayed by Malik bin Nabi. It intends to examine these civilizational elements in the context of the Japanese model, and to investigate the level of maturity of civilizational thoughts in the Japanese experience. The study tries to answer two questions: first, are those three elements of civilization moving towards development that is characterized more by nomadism or towards civilized development? Second, is there a missing link within those civilizational elements that was later the cause of Japan's successful opening to the West? The study concludes that the state-man relationship is the missing link in the equation of civilization, and without this additional element, development, as portrayed by Ibn Nabi and Ibn Khaldoun, remains nomadic.

Key words: Japan, Nomadism, Civilization, Isolation, Feudalism, Openness, Development

---

* باحث جزائري، مركز البحوث–الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني: youcef.nasser@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٤/٣/٢٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١١/٨م.

مقدمة:

يستعرض البحث عناصر المعادلة الحضارية (الإنسان، الأرض، الوقت) كما تواضع عليها مالك بن نبي، وارتسمها طريقاً حضارياً. وفي الوقت الذي نميل فيه إلى أنّ اليابان تُمثِّل نموذجاً لهذا الانتقال الفاعل قياساً على مدى استنطاقها عناصر المعادلة الحضارية وترجمتها إلى علامات هادية؛ فقد وقفت هي الأخرى على إضافات رسّخت واقع المعادلة الحضارية وأغنته، وبصّرت الرؤية أمام تصوّر مستقبل أفضل وأبلجته.

ونحن إذ نقف على مسألة التنوير، فإنّه لا بُدّ من الإشارة إلى الميجي (أي المُنوِّر) الذي يتقرَّب بمشروعه الإحيائي إلى التراث، ويخطب ودَّه، خاصّةً أنّ التنوير بالإحياء يُعَدّ مناعةً حضاريةً أمام التحديث الذي تفرضه النماذج الإنمائية الغربية بحكم نجاحاتها، وبسط مقولاتها.

وقد ارتأينا استخدام بعض المفاهيم دون غيرها، مثل: البداوة، والحضارة؛ لأنّها وحدات التحليل التي استعملها ابن خلدون، وابن نبي.

وبالرغم من وجود كتابات انتصرت لميجي، وعَدَّته مهندس النهضة، إلّا أنّ بحثنا هو استمرار لما جاء في كتابنا "الدينامية"[١] الذي سبق أن أشرنا فيه -بإيجاز- إلى أهمية فترة توكوغاوا في إنجاح مهمة ميجي، ونحاول ها هنا معالجة العزلة اليابانية على نحوٍ مُوسَّع.

إنّ ما يدعونا إلى الاهتمام بالتجربة اليابانية، هو أنّ العيش في جماعة يكاد يكون القاسم المشترك بين البداوة والحضارة؛ إذ إنّه يُمثِّل سرّ التنمية المستدامة في اليابان التي أفادت من حريات عصر الانفتاح بعد ما كانت شبه غائبة في فترة العزلة، وهي الفترة التي اقتضت استدعاء العديد من العناصر الحضارية؛ كالإنسان، والأرض، والوقت، للخروج من المأزق الذي تعايشه. وهذه العناصر هي نفسها التي أوردها ابن نبي في مشروعه "مشكلات الحضارة" بتنسيق وترتيب محكمين. لذا، رأينا أن نقيم امتحاناً للفكرة داخل الواقع، ونستخدم هذه العناصر وحدةً للتحليل صارمةً؛ نظراً إلى قدرتها على تمييز بحثنا من

[١] يوسف، ناصر. **دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركّبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٠م.

الكتابات السردية التي تنتصر لتوكوغاوا وتنقل إنجازاته من غير فحص ومساءلة، وأخذ العبر؛ جرياً على طريقة ابن خلدون وابن نبي.

إنّ ما سنبرزه يؤكّد حقيقة أنّ عناصر الحضارة تكون فاعلة في إرساء دعائم التحضّر وترسيخها في ظلّ وجود الدولة–التنمية، على شرط استنادها إلى القيم التاريخية الفاعلة، والقيم الحضارية العاملة.

وتأسيساً على ذلك، فإنّنا سنتعامل مع عناصر الحضارة، إلى جانب الدولة–التنمية، بوصفها فكرةً ناضجةً سبق أن نبّهنا لها في كتابنا "الدينامية"، ونحاول أن نبرزها على أنّها فرضية جديدة تسمح بالإفادة من النماذج الإنمائية الآسيوية الناجحة، لا الوقوف عندها وحسب؛ فالتوقّف أو الحنين إلى الماضي يكاد يتحوّل إلى أمراض إنمائية مزمنة في العالم العربي الإسلامي.

ويسعى بحثنا أيضاً إلى تسليط الضوء على فترة الإقطاع التي تمثَّلت عناصر الحضارة الثلاثة؛ لإثبات أنّها (العناصر) ليست أساس كلّ حضارة. فالإقطاع كان بدوياً في تصرّفاته الإنمائية، ومع ذلك فقد تحقَّقت فيه هذه العناصر الحضارية بامتياز. أمّا عصر ميجي فإنّه يُعَدّ حلقةً من حلقات التاريخ الياباني الحافل بالإنجازات؛ إذ كان سبباً فيما وصلت إليه اليابان من رفعة، حيث عزَّزت الدولة–التنمية من تماسك عناصر الحضارة واستدامتها.

وهكذا تنطلق هذه الدراسة في محاورها الرئيسة، بدءاً بإقطاعية توكوغاوا، وانتهاءً بفترة ميجي المتحرِّرة، وذلك للوقوف على عناصر الحضارة لدى كلٍّ منهما. ومن ثَمّ ترانا نتساءل: هل يمكن لهذه العناصر أن تَنْشُد حضارةً؟ لماذا رفع ميجي شعار التحضُّر بعد انقطاع الإقطاع؟ ألم تكن هناك علامات تُخبِر عن جنين حضاري يُطِلّ من رحم توكوغاوا الإقطاعي؟ هل لنا أن ننعت العزلة بالتنمية المتبدِّية محاكاةً لمصطلح "العمران البدوي" على نحو ما عاينه ابن خلدون؟

ومن الأسئلة التي تعترض سبيلنا أيضاً:

-هل وقف اليابانيون على المعادلة الحضارية في فترة العزلة؟

-هل استطاع اليابانيون فكّ العناصر الحضارية وتحويلها إلى علامات هادية للعزلة؟

-هل كانت العناصر الحضارية التي تشكَّلت معالمها في فترة العزلة كافيةً لإحداث تنمية متحضِّرة؟

-هل توجد حلقة مفقودة داخل هذه العناصر كانت سبباً في نجاح الانفتاح، وتخطّي مرحلته الحرجة من غير تعجيل الفشل وتحصيله؟

أولاً: فاعلية الإقطاع التوكوغاوي (التنمية المتبدِّية)

لقد أسهم الأوروبيون في القرن التاسع عشر الميلادي في تضخيم العزلة (١٦٣٨م-١٨٥٨م) التي عاناها عصر توكوغاوا[٢] (١٦٠٣م-١٨٦٧م)، وأرادوا بذلك تشويه صورة اليابان، مع أنّ اليابان في هذا العصر (القرن السابع عشر الميلادي تحديداً) كانت قد اعتزلت؛ فلم تكن هناك دورات تدريبية لإغلاق البلاد، ولكن "شرعت مجالس الباكوفو[٣] باتخاذ قرارات عدتها سياسة واعية تمثلت في إيقاف العلاقات السياسية مع الخارج، وفرض قيود على تصدير الأسلحة، ومنع دخول المسيحية إلى اليابان، وحظر سفر اليابانيين إلى الخارج إلا بموافقة أمنية."[٤]

وقد توخَّت هذه السياسة تحصيل الاستقرار، لا الانطواء على الذات؛ إذ جعلت العزلة من الإنسان والأرض والوقت طرفاً شريكاً في إعادة البناء، خاصّةً أنّ معظم الفئات التي تضرّرت من الانقسامات كانت تتطلّع إلى شيء من هذه الإجراءات. لذا، فإنّنا سنعالج الفترة الإقطاعية من داخل هذا الثالوث الحضاري (الإنسان، والأرض، والوقت)،

[٢] توكوغاوا إياسو (١٥٤٣م-١٦١٦م): مُؤسِّس سلالة التوكوغاوا التي حكمت اليابان مدّةً ناهزت ٣٠٠ عام، وهو أحد القادة الثلاثة الذين أسهموا في توحيد الأرض اليابانية.

[٣] باكوفو: نظام سياسي إقطاعي أنشأه توكوغاوا، وكان يديره الشوغون (القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوغاوا).

[4] Toby, Ronal P. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p11-12.

وهو –لا شكّ– غاية ما يراه الإنسان، ويقبع في عزلته. فعندما "يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني؛ لكن طريقته في ملء الفراغ؛ هي التي تحدِّد طُرُزَ ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية."[٥] ومثل هذه المُحدِّدات هي ما سعت العزلة اليابانية إلى استثمارها.

١. الإنسان:

يكمن سرّ تفوّق الإنسان الياباني وتميّزه في بذل الجهد بمعايير عملية تجعل صاحبها أشدّ ذكاءً في التعامل مع الأفكار، وأكثر مهارةً في تطويع الأشياء وتطويرها. وقد تجلّى ذكاء الإنسان الياباني في التعامل مع الاقتباسات الصينية، فأخذ الأفكار، وترك للصين أسماءها ومصطلحاتها. فاليابانيون كانوا أقل تبعيةً إلى الصين مقارنةً بدول أخرى، مثل كوريا وفيتنام، التي تعاطت مع التراث الصيني من غير فرز. "وعلى الرغم من أن اليابانيين كانوا يدرسون المؤسسات الصينية في جميع الفترات، فإنهم لم يستوردوا الأسماء والمصطلحات؛ بل لعلهم اكتفوا بالأفكار التي كانت تلك المؤسسات تعكسها [...] بقي اليابانيون، على هذا الصعيد، أقل عبودية بما لا يقاس، من نظرائهم في دول آسيا الشرقية."[٦]

وهذا التمييز بين الشكل والمضمون ليس أمراً هَيِّناً يُتقِن فعله كلّ إنسان؛ فإنّ اليابان التي تحيّزت للتواصل مع أسلافها، تميّزت بالفصل عن الصين الدولة. ومن ثَمّ فقد حمل اليابانيون لواء التنوير من غير أن تقف النصوص الصينية عائقاً أمام البحث عن عالم أفضل، إيماناً بأنّ الصين ليست أفضل العوالم كما كان يعتقد اليابانيون. ولعل هذا يُعَدّ أول الإنجاز، وهو أن ينجو الإنسان من التبعية للآخر وهو بحاجة إليه؛ إذ عُدَّ استيراد المصطلحات استهانةً بالعقل الياباني. لقد كانت النخبة اليابانية تشتغل مُتحرِّرة من عقدة الآخر، ومثل هذا الفعل الاحترازي لا يزال يلازمها.

---

[٥] ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م، ص١٧.

[٦] كاتزنشتاين، بيتر جي (محرر). **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، ترجمة: فاضل جتكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠١٢م، ص٧٤.

وقد امتازت النخبة اليابانية بحسّ حضاري أسهم في التفريق بين الداخل في صورة أفكار قابلة للنقد والمراجعة والإضافة والإفادة، والدخيل في صورة أسماء ومصطلحات حبيسة بيئتها، ومثل هذا الحسّ الحضاري هو مبعث كلّ تنمية أمكنها التفوّق على المستفاد منه. ففي الوقت الذي كانت فيه الصين غارقةً في الآداب كان اليابانيون عاكفين على إبداعات مستقبلية؛ إذ توجّهت النخبة اليابانية إلى تعلّم اللغة الهولندية على امتداد مئة عام ويزيد، على نحو ما يستذكر فوكوزاوا الأب الروحي للنهضة اليابانية، بحيث "كان على الراغبين في دراسة علم المدفعية القيام بذلك وفقا لنهج الهولنديين، الذين كانوا الأوربيين الوحيدين الذين سمح لهم بالتفاعل مع اليابان بعد القرن السابع عشر."[٧] ولمّا كانت مدينة نكازاكي تُمثِّل المنفذ الوحيد الذي تُطِلّ به اليابان على العالم الخارجي، فإنّ العزلة كان فيها شيء من الحضارة؛ فهي لم تجرِ قطيعةً مطلقةً مع العالم. لقد كانت هناك عزلة جغرافية، لا معرفية؛ لأنّ المعرفة ظلّت تُحقِّق انتصارات. فقد كانت علاقة اليابان بالصين "ثقافية واقتصادية أكثر، سياسية أقل، وعسكرية معدومة بالمطلق، إضافة إلى أن العلاقة الثقافية كانت مع الأدب الصيني، لا مع الصين."[٨]

ولا شكّ في أنّ أهم ما ميّز فترة العزلة هو ذلك البُعْد الحضاري في المعركة الذي كان أمل النخبة في الانتصار على البداوة. ومن العلامات التي تشير إلى أنّ الياباني كان فيه شيء من الحضارة عدم انفصاله عن مجتمعه؛ إذ لم يحصل تمييز مفتعل بين النخبة والناس العاديين في ملامحهم وملابسهم وحياتهم العامّة، وإنْ كانت النخبة قد سكنت المعابد وتخرّجت فيها، فإنّ العامّة عبدوا الأرض وعمروها؛ فذابت الفوارق والطبقات، لا سيّما بين النخبة والفلاحين.

لقد شكَّل هذا التفاعل أول مداخل الحضارة؛ إذ التحضّر هو "أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة."[٩] فليس من السهل أن يتحرّر الإنسان من الآخر وهو بحاجة

---

[٧] يوكيتشي، فوكوزاوا. **سيرة فوكوزاوا يوكيتشي**، ترجمة: كامل يوسف حسين، أبوظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص٥٣.

[٨] كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، مرجع سابق، ص١٥٩.

[٩] ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٨، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٩٤.

إليه، وليس سهلاً أن يعيش الإنسان في جماعة وهو في غنىً عنها بمعارفه كما هو الشأن مع النخبة، وهذا أيضاً فعل حضاري مهم؛ إذ "إن أول الأبواب إلى الحضارة أن نواجه المشكلات مستبشرين لا متشائمين."[١٠] ومثل هذا التفاؤل المفتوح هو ما حدا بفوكوزاوا إلى القول عن تحصيل العلم في فترة العزلة: "كنا نكدح في الاشتغال على نصوص أجنبية صعبة دون غرض واضح. غير أنه إذا قدر لأحد أن يطلع على دخيلة أنفسنا لوجد أن هناك لذة خفية كانت مصدر عزاء لنا."[١١]

إنّ العيش في جماعة هو الذي دفع فوكوزاوا إلى الاعتراف، قائلاً: "لم يكن نجاحي راجعاً إلى قدرتي، وإنما كان سببه العصر الذي جئت لأكون في خدمته."[١٢] أمّا بالنسبة إلى التفاؤل الذي قهر صعوبات العزلة، فيصف فوكوزاوا الجرأة اليابانية العظيمة، قائلاً: "في عام ١٨١٦ أصبح علم الملاحة مفهوماً بصورة كافية بحيث يمكن الإبحار بسفينة عبر المحيط الهادي، وهو ما يعني أنه بعد سبع سنوات من مشاهدة أول سفينة بخارية، وبعد خمس سنوات فقط من الممارسة، قام الشعب الياباني بأول عبور للمحيط الهادي، دون مساعدة من خبراء أجانب وأعتقد أن بمقدورنا، من غير تفاخر في غير موضعه، أن نتباهى أمام العالم بهذه الشجاعة والمهارة."[١٣]

لقد كان التعلّم المتفائل هو السرّ في أنّ الإنسان الياباني حافظ على معهوده الحضاري وهو يقبع في عزلته؛ لأنّ التعليم فعل حضاري تفطَّنت له اليابان مبكِّراً فلم تقف العزلة عائقاً أمامه؛ إذ إنّ التعليم الذي هو فعل حضاري يستجلب العلم والتكنولوجيا، على نحو ما استخلص ابن خلدون: "الحضارة هي سر الله في حصول العلم والصنائع."[١٤] وما ذلك إلّا لأنّ الفعل الحضاري (اقرأ) كان يخفي داخله نجاح الاستخلاف الإنساني؛ فقد كانت اليابان المعتزلة "تستورد ألف كتاب صيني في السنة."[١٥]

---

[١٠] ابن نبي، مالك. **تأملات**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط١٠، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٣٠.

[١١] يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا يوكيتشي**، مرجع سابق، ص١٢٥.

[١٢] المرجع السابق، ص٢٨٧.

[١٣] المرجع السابق، ص١٤٥.

[١٤] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص٥٤٥.

[١٥] كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، مرجع سابق، ص١٦٥.

وكان الطلاب يستنسخون هذه الكتب ويوزّعونها على أقرانهم، ومن ذلك كتاب ضخم في الفيزياء مشهور ونادر باللغة الهولندية عن الكهرباء تتصدّره إيضاحات لخلية كهربية، قامت مجموعة من طلاب المعبد بالعمل على استنساخه ليلاً ونهاراً. يقول فوكوزاوا عن أهمية هذا الكتاب: "لست أتردد في القول إن زملائي الطلاب قد أصبحوا الرجال الأكثر اطّلاعاً على العلم الجديد في اليابان بأسرها، وإني لأجرؤ على القول بأنني مدين لنسخة هذا الكتاب بالكثير من المعرفة التي مكَّنتني من أن أتفهم شيئاً من الصناعة الكهربائية اليوم."[١٦] وهذا يعني أنّ اليابانيين تعلّموا اللغة الهولندية والإنجليزية لنقل العلوم، في حين ظلّ لسانهم يابانياً، وكذلك قلمهم وتفكيرهم؛ وهذه كلّها أفعال حضارية انتشلت العزلة من المسار غير الحضاري الذي قد تقع فيه أيّ عزلة.

وليس الحضارة أن يكون الإنسان مثل الآخر، وإنّما يكون هو آخر في حاجاته بالنسبة إلى الآخر في وسائله. لقد قلَّد اليابانيون الوسائل، لكنّهم لم يُقلِّدوا الحاجات؛ فلكلّ بلد حاجاته في إطار تطلّعاته الحضارية، والفعل الحضاري ثابت في الإنسان حتى لو كان عاجزاً عن التطبيق لأسباب قمعية، وهذا الفعل ليس أمراً عبثاً، وإنّما هو يُؤسِّس للمستقبل؛ فمَن يقرأ يجد، ومَن يكدح ينجح. يقول فوكوزاوا عن هذا التعلّم من الآخر الممزوج بالألم: "وباختصار فإننا –معشر الطلاب– كنا ندرك الحقيقة القائلة إننا كنا الملاك الوحيدين للمفتاح المفضي إلى معرفة الحضارة الأوربية العظيمة. وأيّاً يكن قدر معاناتنا من الفقر، وأيّاً كان مدى بؤس الملابس التي كنا نرتديها فإن نطاق معرفتنا وموارد ذهننا كان يتجاوز مطال أي أمير أو نبيل، فإننا كنا فخورين به، ونحن نعلم أنه ما من أحد يعرف ما احتملناه."[١٧] فقد تميّزت فترة العزلة العصيبة ببذل الجهد ومضاعفة الوقت، ناهيك عن المضايقات التي تعرّض لها الطلاب من الإقطاعيين بتهمة تعلّم اللغات الأجنبية.

ومع أنّ الإقطاعيين كانوا على قدر من المعرفة، إلّا أنّ معرفتهم لم تكن إنسانيةً، وخطاباتهم لم تكن حضاريةً، ممّا حدا بفوكو إلى القول ساخراً: إنّ ديكتاتور اليابان

---

[١٦] يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا يوكيتشي**، مرجع سابق، ص١٢٤.

[١٧] المرجع السابق، ص١٢٥.

شوغون في القرن الثامن عشر الميلادي سمع "عن ملاح إنجليزي كان يمتلك سرّ هذه الخطابات استقدمه إلى قصره وأبقاه عنده حيث تلقى منه على انفراد دروساً. لقد تعلم الحاكم الرياضيات واحتفظ بعدها بالسلطة وعاش طاعنا في السن، أما اليابان فلم يتوفر لها رجال في الرياضيات إلا مع حلول القرن ١٩."[١٨] وقد هدف فوكو من هذا القول إلى تأكيد أنّ الاستبداد الشرقي وبداوته يحتكران الخطابات المعرفية.

ومع ذلك، فإنّ هذه البداوة كان فيها شيء من التحضُّر، لا سيّما اهتمام توكوغاوا بالتعليم وربطه بالقوانين الكونفوشيوسية التي تجلب الاستقرار. لقد حقَّقت اليابان بفعل العزلة نتائج كان لها تأثير في الشخصية اليابانية، ولعل أهمها الاعتماد على الذات، وتقوية النزعة الجماعية، والتدقيق في كلّ ما يأتي من الخارج؛ فيكون التقليد لتحصيل الإبداع والابتكار، ثمّ بناء منظومة تربوية فريدة متميِّزة. فقد "اعتمدت فترة توكوغاوا سياسة تربوية فريدة من نوعها تستهدف تطوير مواد أدبية وفنية عن طريق الساموراي، والسعي المنهجي لتقوية مهارات القراءة والكتابة."[١٩]

وقد أسهمت العزلة في زيادة الإنتاجية، وذلك بتكثيف الجهد، فضلاً عن توجيه التعليم ليتوافق مع التقسيم الطبقي، فتأسّست مدارس خاصّة بأبناء رجالات الإقطاع والساموراي، تُسمّى "هانكو"؛ وهي مدارس تجمع بين الأخلاق والمهن، وتعمل على تدريس الكونفوشيوسية لأبناء المحاربين بهدف تنمية شخصياتهم، إلى جانب تعليمهم المهارات الإدارية والحربية. وقد انتشرت هذه المدارس بحيث بلغت ثلاثمئة مدرسة في مختلف أرجاء اليابان، وكان ذلك قبل منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. أمّا مدارس المعابد الدينية (التراكويا) فقد كانت اختياريةً، ولم تشترط سنّاً معيّنةً للالتحاق بها.[٢٠] وقد اشتُهرت هذه المدارس بتدريس الحساب واللغة الصينية وفنون القتال، إلّا أنّ مدارس معابد أوساكا

---

[١٨] فوكو، ميشيل. **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي، وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٨٨م، ص١٧.

[19] Duke, Benjamin. *The Japanese School: lesson for Industrial America*, London: Westport, Connecticut, 1986, p 61.

[20] Marshal, Byron K. *Learning to Be Modern: Japanese Political Discourse on Education*, Oxford: Westview Press, 1994, p18.

جمعت بين اللغة الصينية والهولندية؛ نظراً إلى قرب أوساكا من نكازاكي. وقد برع فوكوزاوا في تعلّم اللغات الصينية والهولندية والإنجليزية؛ إذ كانت مدارس المعابد فرصةً لأبناء الفلاحين للتنصُّل من التصنيف الإقطاعي، فالتحق بها ما نسبته ٤٠% من أبناء المزارعين، وكانت هذه المدارس تُدرِّس الأخلاق والحساب واللغات. ومع أنّ اللغات الأجنبية كانت هامشيةً، إلّا أنّها أسهمت في إثراء حقل الترجمة.

وإلى جانب مدارس المعابد التي انشغل طلابها بالطب والرياضيات والفيزياء وعلم المدفعية، فقد ظهرت مدارس خاصّة بأبناء العامّة تُسمّى (جيجوكو)، و"يكمن دورها في تشجيع الطلاب على إثارة الأسئلة في قضايا دينية ظلت حكراً على الطبقة المتعلمة من الساموراي."[٢١] وكذلك أُسِّست مدارس خاصّة في المدن الكبرى وهي للعامّة، ولم يكن يسمح للبنات بدخول المدارس عدا مدارس المعابد، أو المدارس الخاصّة. ومن ثَمّ "فإن نسبة المتعلمين الذكور القادرين على القراءة والكتابة في المهارات الحسابية الأساسية، حتى منتصف القرن التاسع عشر، بلغت ٤٥%، بينما بلغت نسبة اللائي يقرأن ويكتبن من الإناث ١٥% تقريباً، وهي نسب لا تقل كثيراً عن أكثر الدول الغربية تقدماً في ذلك الوقت بل تجاوزتها."[٢٢]

وقد انتشرت أيضاً ظاهرة التعليم في المخازن، وهي خاصّة بالأطفال الصغار الذين تتراوح أعمارهم بين (١٢-١٣) سنةً، والذين لم يكملوا تعليمهم لظروف مادية. ومعظم هؤلاء الأطفال (يُطلَق عليهم اسم هوكونين) كانوا من أبناء التجار والطبقات الوضيعة، وقد دُرِّبوا على نظام العمل؛ لأنّهم كانوا يعملون في الشركات العائلية الكبرى. وكان يُفترَض بهؤلاء الأطفال أن يعرفوا أساسيات الكتابة، والثقافة، والأخلاق، والعلوم العسكرية، والعمليات الحسابية، وأن يكتسبوا المهارات اللازمة قبل الالتحاق بالشركات.

---

[21] Simmons, Cyril. *Growing up and going to School in Japan: Traditional and Trends*, Philadelphia: Open University Press, 1990, p 11.

[22] Kuroda, Kazuo. "Educational Development Experience", in: Toyado, Toshihisa et al. (eds.). *Economic and Policy Lessons from Japan to Developing Countries*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, p148.

وفي ظلّ هذه العزلة والتقسيم الطبقي فقد تَعبَّأ المجتمع تربوياً، وكان لبذل الجهد النصيب الأكبر في هذه التعبئة التربوية، فبرزت إثر ذلك حركة فكرية أسهمت في تطوير التعليم، وظهرت أول مرّة بحوث ودراسات وطنية قام بها طلاب المدارس؛ حيث كان الانشغال البحثي قائماً على معرفة الأصول القومية لليابان، فازدهرت علوم التاريخ واللسان، ثمّ علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والخرائط.

لقد درج الإنسان الياباني على امتلاك الحسّ الحضاري الذي نستشفّه من مسايرته لعصر التنوير الأوروبي، هذا التنوير الذي كان يقوده فوكوزاوا في مرحلة شبابه. ولا شكّ في أنّ التنوير الياباني كان يعمل على الإفادة غير المباشرة من التنوير الأوروبي، ومن دون احتكاك منظور؛ فكلاهما كان في عزلة من نوع خاصّ: الأوروبيون كانوا في تحوّل تنويري بعيدين من تدخّل القوى العظمى، واليابانيون يمارسون تنويرهم الخاصّ في ظلّ ضغوطات العزلة والإقطاع، ولكنّ المستقبل كان ينتظر الاثنين معاً؛ لأنّ الأفعال الحضارية لا تمضي قُدُماً، ولا تأمر بأمرها، ولا تضارع غيرها إلّا إذا توافرت لها الدولة–التنمية؛ وإلّا باتت أفعالاً حضاريةً تخلتط بالبداوة في ظلّ طغيان السياسي والعسكري على الثقافي والنخبوي؛ لأنّ النخبة تظلّ ضعيفةً إذا عجزت عن قول الحقيقة، وإيصال المعرفة لأسباب قهرية وقمعية. إنّ النخبة التي تجترح مواقفها من الفعل الحضاري لا تتعايش بسلام، ولا تنعم بتبادل الكلام مع السلطة الإقطاعية التي تمتح فعلها البدوي من الرفض.

يشار إلى أنّ السلطة الإقطاعية لم تكن ظالمةً إلى حدّ خراب العمران، وإنّما كانت تنشد الاستقرار الذي جعل دائرة الظلم ضيّقة. وأنّ النخبة كانت متفهّمةً، ولم تكن بدويةً في الإعراض المتوحش، بل كانت أقرب إلى الانقياد للسياسة، فحافظت على العمران البدوي. وفي الوقت الذي كانت فيه النخبة تتقوّى وتشرع في وتيرتها الحضارية نحو المزيد من القراءة والاستكشاف والإبداع والابتكار، كان قمع السلطة يتراجع.

وما من شكٍّ في أنّ معالم الدولة–التنمية كانت تتشكّل داخل هذا الصراع بين بداوة الإقطاع وحضارة النخبة. والأهم أنّ هذه البداوة فتحت لنفسها كوَّة حضارية ترى من خلالها الحقيقة التي تبحث عنها، ولكن كانت ترفضها في قرارة نفسها. "إلا أن الحاجة في

أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم لأن القلم في تلك الحال خادم فقط [...] وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك."[٢٣]

لقد كان الياباني المتعلّم حبيس السلطة الإقطاعية؛ لأنّ بداوة العزلة كانت تشترط حصول التنمية من غير حرية، وهي تنمية مُختزَلة تعتمد على الأرض؛ فكانت لا تتيح للإنسان (العنصر الحضاري الأول) هامشاً كبيراً من الحرية لأسباب تتعلّق بالخوف من كلّ شيء حرّ، فيكثر الافتراس الذي هو صفة بدوية خالصة، ومع ذلك كان يقوى فاعل الاحتراس من غير أذىً كفعل حضاري، تصديقاً لقول ابن خلدون: "فطور الدولة من أولها بداوة".[٢٤]

وبالرغم من ذلك كلّه، فقد كان الياباني جاهزاً للتحضُّر، ومثل هذا التفاؤل هو سرّ نجاح اليابان. فالنخبة اليابانية ظلّت تُمثِّل دور الإنسان المتفائل على الرغم من الظروف القمعية. إنّ التحضُّر -بخلاف التبدِّي- هو عملية إنسانية مركّبة تستوعب الطبقات والفوارق، وتستقطب المهارات والخوارق. وهو طريق حضاري ظلّ يتكشَّف لليابانيين يوماً بعد آخر.

٢. الأرض:

التراب بالنسبة إلى ابن نبي هو المادة، أو المواد الأولية، أو الأرض. وقد كان توكوغاوا يَعُدّ الأرض أساس استقراره واستمراره، فاستند إلى القوانين الكونفوشيوسية التي تدعو إلى بذل الجهد في إطار التعاون بهدف مضاعفة المحصول، وهي طريقة ذكية للحفاظ على الاستقرار السياسي بتفعيل التعاون الاقتصادي في إطار "اجتماع الأيدي على العمل بالتعاون."[٢٥] إذ يتجه التعاون نحو عيش الإنسان في جماعة، والأرض هي محكّ العيش وليس مفكّه، خلافاً للمشروعات الحرفية والتجارية التي جاءت في المراتب الأخيرة، واحتُقِر

[٢٣] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٧.
[٢٤] المرجع السابق، ج١، ص١٧٢.
[٢٥] المرجع السابق، ج١، ص١٧٧.

أصحابها لأنّها عملية فردية تجلب كثيراً من الأنانية، وتُوطِّن حبّ الذات، وأصحابها يمكن أن يكونوا أداةً مُموِّلةً للأعداء، علاوةً على أنّ الإقطاعيين كانوا يجهلون طبيعة هذه المشروعات الفردية، ومن ثَمّ "فإن التوكوجاوا والدايميو ومجموع الطبقة الأستقراطية تمسكوا كلهم وبعناد بفكرة أن الزراعة تشكل المورد الوحيد لثروة البلاد."[٢٦] ممّا يعني أنّ اليابان كانت تعيش إرهاصات أوروبا وهي في طريقها إلى التحضُّر، من غير اتصال بها، أو تواصل في أمور اقتصادية.

وهذا يعني أنّه كان يُنظَر إلى الأرض بوصفها مورداً مالياً مهماً للحفاظ على الاستقرار في ظلّ التعاون ومضاعفة الوقت؛ إذ تُعَدّ فكرة التعاون الشرط الرئيس لإمرار المشروعات الإنمائية وقبولها لدى توكوغاوا. ومثل هذا الصنيع نراه تقديراً حسناً، ولكنّ فيه من البداوة شيئاً كثيراً إذا أحلناه على ابن خلدون في قوله: "أما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجّار أو حدّاد أو خياط أو حائك أو جزّار [...] إذ هي وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها."[٢٧] ومن هنا كانت هذه المشروعات الحرفية والتجارية وسيلةً للأرض الزراعية لدى الإقطاعيين، فلا تضاف إلى الثروة المالية.

إنّ البحث عن تراكم المال كان غاية الإقطاعيين، والأرض كانت أهمَّ وسيلة لغاية اقتصادية تستجلب غايةً سياسيةً تتمثّل في الاستقرار، ولكنّ الحرفيين والتجار كانوا يراكمون الأموال بعيداً عن عيون (الشوغون) الذين كانوا يُصنِّفون الحرفيين والتجار في المراتب الأخيرة بعد المحاربين الإداريين والفلاحين. ولا شكّ في أنّ الحرفيين والتجار قد استفادوا مادياً من هرم التراتبية إلى حدّ ما؛ ففي ظلّ الحسابات البدوية للشوغون، فإنّه لم تُفرَض ضرائب كثيرة على الحرفيين والتجار مثلما فُرِضت على الفلاحين البسطاء.[٢٨] وقد رسمت هذه الحسبة البدوية أفقاً حضارياً أمام قطاعات اقتصادية أخرى. ففي ظلّ الضرائب القليلة

[٢٦] رايشاور، أدوين. **تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما**، ترجمة: يوسف شلب الشام، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧٤.

[٢٧] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠١.

[28] Macpherson, W. J. M. *The Economic Development of Japan 1868-1941*, Cambridge: Cambridge University Press, p 18.

على الأعمال الحرفية والتجارية، و"في ظل التكامل الاقتصادي على مستوى الأمة كلها، نمت طبقة من تجار المدن الأثرياء، وخصوصا تجار المدن الكبرى في ظل حكومات الشوغون وتحت حمايتها مباشرة، فظهرت البيوت التجارية الكبرى مثل بيوت تخمير البيرة وتخزين السلع الخاصة، وبيوت الإقراض المالي. ومن أبرز هذه البيوت التجارية (بيت ميسوري) الذي أصبح في العصر الحديث من أكبر شركات الأعمال الخاصة في العالم كله."[٢٩]

لقد بدا التراب التوكوغاوي فاعلاً؛ لأنّ الفعل الحضاري كان ماثلاً، وإلّا لكان ضُيِّق على القطاعات غير الزراعية، وصودرت أموال أصحابها، كما هي الحال في الأنظمة القمعية. أضف إلى ذلك أنّ الياباني الذي لم يكن مرتبطاً بالأرض ارتباطاً مباشراً، ولم يكن تحت رحمة الشوغون؛ تميَّز بالمغامرة، واكتسب روح المبادرة كما رأينا مع التجار والصناع؛ فهؤلاء كانوا يخلقون التوازن داخل القطاعات الاقتصادية غير المتوازنة. وقد تميَّز الياباني بالحسّ الإنمائي، فكان يشتغل في أمور تَعُدّها القيادة الإقطاعية حقيرةً كالتجارة، في الوقت الذي كان فيه الفلاحون يُمثِّلون ٩٠% من السكان. ومن ثَمّ فإنّ العزلة لم تُنقِذها الأرض وحسب، بل أسندتها المواد الأولية التجارية والحرفية، فضلاً عن المادة العلمية التي كانت تنضج ترقّباً لإحداث تكنولوجيا كانت على وشك البزوغ، وأخرى قد تفيّأ الغرب ظلالها وينتظر مَن ينافسه من اليابانيين؛ نظراً إلى ما "أورثهم نظام الإقطاع القديم من التنافس والمجد والقوة."[٣٠]

لم يسبق للأرض اليابانية أن توحّدت كما في عصر توكوغاوا؛ فقد تعايش الإقطاع مع العمران البشري والمادي الذي انقاد للسياسة. ومن المعلوم أنّ بكثرة العمران يكثر المال، ويعلو شأن الدولة، وتتعدّد المدن والحواضر، وتعظم المتاجر كما يورد ابن خلدون، ولكنّ الحكم الإقطاعي لم يكن قد تشكَّلت ملامح دولته الإنمائية بعدُ، فقد ظلّت في

[٢٩] رايشاور، أدوين. **اليابانيون**، ترجمة: ليلى الجبالي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩م، ص١٠١.

[٣٠] أرسلان، شكيب. **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، ص١٣١.

طور البداوة تراقب الإمبراطور الرمز، لا سيّما الدايميو؛ أمراء الأقاليم الأقوياء الذين خضعوا لضوابط صارمة تتطلّب فرض الطاعة والولاء خلال رحلة سنوية شاقة إلى بلاط الشوغون. ومع ذلك، كانت الأرض أكثر تنوُّعاً، فقد حملت حملاً ثقيلاً أمكنه الصمود أمام العزلة لأمد طويل. وكما يعتقد سمير أمين لاحقاً، فإنّ مشكلة المعجزة اليابانية لم تُطرَح قطّ في إطار علاقة المركز بالمحيط، بحيث كان توسيع التجارة في المدن يُسهِم في تفكّك العلاقات الإقطاعية، يقول: "في اليابان كانت الظروف البيئية تضع أمامه حواجز جدية: فقد كان تقطيع الأرض الإقطاعي كما كانت استقلالية المدن التجارية يحدان من مركزة الدولة لدرجة أن التشابه بين اليابان وأوربا، رغم آلاف الكيلومترات، يثير الدهشة. بالتأكيد لن ينفتح المجتمع الياباني على الرأسمالية إلا بعد أن يلتقي الصدمة الخارجية. لكنه سيقوم بذلك بأكثر سهولة."[٣١]

وفي ظلّ هذا التقدّم شعر الإقطاعيون أنّ الوضع القائم يحتاج إلى قليل من الحرية. ففي "يابان توكوغاوا كان عنصر الشعب والأرض موحَّدين (كوكّا)، غير أن تمايزاتٍ مهمة سياسياً ما فتئت أن ظهرت في إطار ذلك التصور التقديسوي، بين ما هو رسمي وما هو غير رسمي، وبين ما هو اجتماعي وما هو غير اجتماعي."[٣٢] لقد منح الإقطاعيون الحرفيين والتجار هامشاً لا بأس به من الحرية في إدارة أعمالهم من غير تدخّل مباشر في شؤونهم، أو التعدي عليهم من غير أسباب واضحة. فما كاد قرن العزلة يتصرَّم حتى بلغ التراكم الاقتصادي درجة يضاهي تراكم الدول المتطورة، ممّا جعل الأرض تتهيأ بجدارة إلى الدخول في عصر صناعي ومالي وتجاري غير منظور؛ فمدينة أوزاكا ذات الموقع الاستراتيجي "ارتقت إلى مرتبة المرفأ التجاري الأول لليابان الغربية؛ حيث بنى فيها كثير من الدايميو بيوتاً تجارية يصرفون فيها إنتاجهم الزراعي أو يسلمون فيها إلى نشاطات اقتصادية كثيرة التنوع."[٣٣] فالتركيب الإنساني ضروري لعوائد التنمية؛ لأنّ "السلطان في

---

[٣١] أمين، سمير. **التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة**، ترجمة: برهان غليون، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٤، ١٩٨٥م، ص٤٧.

[٣٢] كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، مرجع سابق، ص٣٦.

[٣٣] رايشاور، **تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما**، مرجع سابق، ص٤٧.

نفسه ضعيف يحمَّل أمراً ثقيلاً فلا بدّ له من الاستعانة بأبناء جنسه. وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه."[٣٤]

وفي رأينا، فإنّ إنجازات الأرض اليابانية ترجع إلى ما قبل توكوغاوا؛ فمحدودية الأرض أوحت إلى اليابانيين باستحضار روح الجماعة، والعمل على زيادة المحصول أكثر من مرّة في السنة. والأرض أيضاً تحضَّرت لمّا جعلت الإنسان يعيش في جماعة، وهذا يُعَدّ فعلاً حضارياً. فقد كان لليابان ماضٍ مبدع على مستوى الإنسان والأرض، ولمّا تراكم الإبداع استولد حاضراً متراكماً من ذلك التميّز؛ فلا شيء يأتي من لا شيء. وكان هناك توحّد مادي ومعنوي بين الإنسان والأرض على مدار التاريخ، فمن "أواخر ١٨٠٠ إلى ١٩٢٠م كانت اليابان من أكبر المصدرين للحرير الخام ومعظمها كانت تتجه نحو الولايات المتحدة الأمريكية، وفي أواخر ١٩٢٠م صارت المنسوجات القطنية ثاني صادرات اليابان إلى آسيا وإفريقيا وبكميات أكبر."[٣٥] فقد ظلّت الأرض في اليابان تُمثِّل امتحاناً عسيراً للفعل الحضاري، وإذا كان هذا الفعل ظاهره الإنسان فإنّ الأرض باطنه.

وقد يستورد الإنسان أفعاله الحضارية في صورة وسائل عن طريق الاحتكاك بوسائل الحضارة. فإذا لم تكن معارفه وعلومه في خدمة الأرض فهذا دليل على وجود تناقض لا يُنجِز إلّا تنميةً متناقضةً مع قيمها، وذلك بخلاف ما وجدنا عليه يابان العزلة التي "شهدت نمواً في التصنيع، وكان النمو يتقدم ببطء ولكن بثبات، وحصل ارتفاع في غلة المحاصيل، وزيادة نسبة التوظيف الزراعي، وتنوع ملحوظ في الابتكارات التقنية، ونمو مذهل في الصناعات التي تلبي الاستهلاك الجماهيري لا سيما صناعة المنسوجات، واستحداث قرارات تشدد على الاستخدام الفعال للأراضي."[٣٦]

وتأسيساً على ما سبق، حين تكون الأرض متخلّفة، فإنّ التنمية المستوردة لا تذهب بالإنسان بعيداً، فينتقم الوقت؛ لأنّ وقت هذه التنمية يكون حينها قد احتلّ وقت تنمية

---

[٣٤] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٥.

[35] Takafusa, Nakamura. *Lectures on Modern Japanese Economic History 1926-1994*, Tokyo: LTCB International Library Foundation, 1999, p10.

[36] Smith, Thomas C. *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920*, California: University of California Press, 1980, p16.

الأرض غير المستوردة، فتتداخل الأوقات متقاتلةً ومُؤثِّرةً في مجهود الإنسان ومردود الأرض.

٣. الوقت:

كلّما امتدت القيم الأخلاقية أصيلةً في المجتمع كان الوقت فاعلاً. فالوقت يضيع غالباً في أمور غير أخلاقية، لكنّ إنفاقه في أمور أخلاقية يكون في مصلحة كلّ شيء إنساني وإنمائي؛ لأنّ التنمية قيم وأخلاق تستولد تنميات فاعلات، والقيم تحتل حيّزاً مهماً لدى الإنسان. والوقت إن لم يذهب إليها سيُهدَر في أمور غير عملية. وكما قلنا؛ فإنّ الأرض اليابانية وتحدياتها أوقفت الإنسان على احترام الوقت من أجل تحصيل الشيء النافع لجماعته؛ حتى تكون معاناته أقل، وحاجاته متوافرة على الدوام. وهذا فعل أخلاقي حضاري أن يهتم الإنسان بالوقت من أجل أسرته؛ فإنّ الجماعة هي التي تضاعف الوقت، وتمنحه بُعْداً حضارياً، وهو أن يعيش الإنسان في جماعة يهبها كلّ وقته. إنّ "الزمن زمن بالنسبة لكلِّ إنسان، ولكن بالنسبة للإنسان الفعَّال زمن تتولَّد فيه حقيقة من حقائق الحياة، ولحظات تنبض بالحيوية."[٣٧]

أمّا الوقت بالنسبة إلى اليابانيين فلم يكن الزمن المُقدَّر بالساعات؛ وإلّا فإنّ العزلة لم يكن لها أن تُحقِّق كلّ هذه الإنجازات. ولا يعني الوقت أن يعيش الإنسان في الماضي فيعكسه على حياته؛ وإنّما يعني أنّ الأحوال في طريقها إلى التغيّر، والماضي ليس كالحاضر، وأفعال الأمم لا تستمر على نسق واحد وزمن واحد، وإنّما هناك اختلاف في الأزمنة. وهذا الاختلاف هو الذي يصنع الحدث الإنمائي المختلف نتيجة الوعي بجريان الوقت من مرحلة بطيئة إلى أخرى سريعة؛ إذ التحكّم في هذا الجريان واستثماره يكون بجري الإنسان واستمراره، وفي هذا إضافة إلى الجهد، وإمساك للوقت. إنّ الوقت يفيد من الماضي، ولكنّه يتقدّم بالحاضر، ويُؤسِّس للمستقبل؛ فكلّ المستقبلات الإنمائية هي وليدة الوقت. والزمن ينقسم إلى ماضٍ، وحاضرٍ، ومستقبلٍ، وقيمة الزمن تكمن في زيادته. فماذا أضاف الإنسان إلى الماضي والحاضر والمستقبل؟ إنّ الماضي لا يرجع فاعلاً إلّا إذا كانت فيه إضافة مضيئة

[٣٧] جودت، سعيد. **الإنسان كَلّاً وعدلاً**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م، ص١٩.

يمنحها الحاضر بوقته المضاعف، والحاضر لا يكون نافعاً إلّا إذا كان وقته المرئي إنمائياً يسع المستقبل غير المنظور.

وتكمن أهمية استثمار الوقت في اليابان في أنّه نقلها من ضيق الجغرافيا إلى وسع التاريخ، ومن ضيق المكان إلى وسع الزمن، ومن ضيق الزراعة إلى وسع التكنولوجيا، ومن ضيق الفرد إلى وسع الجماعة، ومن ضيق الفوضى إلى سعة العزلة، ومن سعة العزلة إلى وسع الانفتاح ورحابة الانتشار. إنّ سرّ تفوّق اليابان أنّها علت على المكان بالزمن، فهي تكاد تختلف تماماً عن الآخرين لأنّها في العزلة انشغلت بالوقت فلم ينشغل بها الآخرون حتى خرجت إليهم أمّةً متفوّقةً قابلةً لتبادل علومها ومعارفها مع غيرها من غير خجل. وعن السفينة البخارية التي أجرى عليها اليابانيون الممارسة في ظرف خمس سنوات بعد سبع سنوات من رؤيتها كما أسلفنا القول، وربح سنتين أو أكثر، يقول فوكوزاوا: "فيما أتأمل كل شعوب الشرق الأخرى، على نحو ما هي عليه اليوم، يساورني الشعور بالاقتناع بأنه ليست هناك أمة أخرى لديها المقدرة أو الشجاعة على الإبحار بسفينة بخارية عبر المحيط الهادئ بعد فترة خمس سنوات من الخبرة والهندسة. ولا يقتصر على الشرق بروز هذا الإنجاز كعمل لم يسبق من أعمال المهرة والجرأة. وحتى إمبراطور روسيا بطرس الأكبر، الذي مضى إلى هولندا لدراسة الملاحة، لم يستطع بكل إنجازاته أن يصل إلى ما يعادل هذا الإنجاز الذي حققه اليابانيون، في هذه المغامرة الكبرى."[٣٨]

طبعاً أَولى اليابانيون الوقت جُلّ اهتمامهم، فهم دائماً يتعاملون مع المسائل بوصفها معقَّدة تحتاج إلى مزيد من الوقت المضاعف لفهمها، ونجد الياباني يجهد نفسه بمزيد من الوقت ليصير الشيء متلاحماً معه مطواعاً له؛ إذ إنّ "الأسلوب الياباني أواسي (المتناغم-الملائم) يرفض فكرة أن الإنسان بإمكانه معالجة البيئة والتأثير فيها ويفترض بدلاً من ذلك أن يوفق نفسه معها."[٣٩]

وقد تعلّم اليابانيون أيضاً كيف يفيدون من الوقت، وكيف ينتجون أكثر، ويوفّرون لأسرهم الأمن من الخوف الذي يأتيهم من السيد الإقطاعي، والإطعام من جوع إذا

[٣٨] يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا يوكيتشي**، مرجع سابق، ص١٤٥.

[٣٩] رينبست، ريتشارد إي. **جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟** ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م، ص٨٤.

أصابهم الطرد. فالإقطاعيون كانوا يحرصون على زيادة الفائض الإنتاجي بزيادة الوقت، والفلاحون كانوا يفيدون من الوقت لمضاعفة حصّتهم التي في الغالب كانوا لا يأخذون منها إلّا القليل. وكذلك العزلة أفادت من الوقت، وإلّا ما كان لها أن تستمر قرنين ونصف، وتخرج بإنجازات فيها كثير من المعجزات التي لا يمكن تفسيرها إلّا بمضاعفة الوقت الناجم عن مضاعفة الجهد؛ حيث بذل الجهد هو الذي يجعل الوقت مطواعاً للإنسان الذي إذا تعوَّد على نمطٍ من العيش معيّنٍ لا يرى في مضاعفة الوقت أيّة مشقة. فالذي يحترم الوقت يستمر؛ لأنّ الوقت استمرار لا ينكفئ، والاستمرار يتقدّم بالوقت، ويكافئ المستقبل. وهو يكون كريماً عندما يكون الإنسان معطاءً ببذل كثير من الجهد.

إنّ المسألة هي مسألة تعوُّد على الشيء، وما الوقت الإضافي إلّا عادة متكرّرة تصبح مع الوقت المتراكم جزءاً من ثقافة أمّة. فالتخطيط الإنمائي لا يمكن أن يؤتي ثمرته إلّا إذا كان قد خرج من هذه الثقافة التي تَعُدّ الوقت أحد أركانها الحضارية. فكثير من الأعمال فشلت لأنّها خرجت من ثقافة لم يكن الوقت حاضراً فيها على الدوام. وما اعتماد توكوغاوا على الكفايات في الإدارة إلّا لأنّها كانت متشبّعةً بثقافة يمتزج فيها التخطيط والوقت في تناغم فريد.

إنّ الذين مارسوا أعمالهم وَفق أخلاق معيّنة حافظوا على الوقت وضاعفوه. وقد ساعدت القوانين الكونفوشيوسية نظام توكوغاوا على اعتبار احترام الوقت والحرص عليه ببذل الجهد قانوناً أخلاقياً، يجلب للإنسان الاحترام، ويُعزِّز مكانته الاجتماعية كما هي حال الحرفيين والتجار الذين لم ينشغلوا بمرتبتهم الوضيعة على حساب الوقت الذي كان سبباً في تراكم ثروتهم، بينما هم أصحاب المراتب الأخيرة في الهرم الإقطاعي. ومن ثَمّ جاءت العزلة لخدمة اليابان، إلى حدّ أنّها اهتدت إلى القوانين الكونفوشيوسية، وراهنت عليها في حفظ الأمن الذي استمر طويلاً، فوضعت اليابان على عتبة اللاعبين الاقتصاديين الكبار؛ ذلك أنّ القوانين الكونفوشيوسية تُشجِّع احترام الوقت واستثماره، وبذل الجهد، وتحقيق الانسجام، حيث كانت محل إعجاب روّاد التنوير الأوروبي من أمثال فولتير الرائد الفرنسي لنزعة حب الصين، الذي عاش في الفترة التي كانت فيها اليابان تتنوَّر في عزلتها. "إن الكونفوشيوسية نجحت في تهيئة أساس لنظام أخلاقي واجتماعي، وهو النظام الذي

بدا أكثر فعالية وتأثيراً من نظيره في أوربا."[٤٠] فهل كان فولتير يدري أنّ الكونفوشيوسية أمكنها أن تُسهِم في التنوير داخل نظام إقطاعي مغلق؟

نعتقد أنّ هذا القمع لم يمنع اليابانيين من تحصيل التنمية، ولكنّه كان عمراناً بدوياً؛ لأنّ توكوغاوا تعامل مع نصوص الحضارة الصينية على مستوى الكتابة والإضافة، وبدأت هذه البداوة تخبو إلى حدّ ما مع تقدّم العزلة نحو اجتراح علاقات محتشمة مع الغرب المتحضِّر (١٨٥٩م)، وكلّ ذلك حدث قبل عقد من مقدم الميجي (١٨٦٨م).

ثانياً: دينامية التنوير في عهد الميجي (التنمية المتحضِّرة)

قد يجادل أحدهم ممّن في عقله اعتراض على وجود حضارة يابانية، إلّا أنّ الثقافة اليابانية ذات عراقة تاريخية وأناقة حضارية، ترجع إلى ما قبل عصر (نارا) عصر المؤسسات، وهي ثقافة اقتدرت على استيعاب نصوص الحضارات الكبرى، والإفادة منها أكثر ممّا أفاد الصينيون من نصوصهم مباشرةً، ولا سيّما أنّه قد "درج الناس داخل ما يعرف اليوم بالصين على استخدام عبارة الحضارة منذ ما لا يقل عن ألفي سنة."[٤١] وقد حُقَّ للثقافة اليابانية أن تستوعب خطابات الحضارة الغربية؛ لأنّها ثقافة متعلِّمة انداحت حضارياً؛ إذ "ليست الثقافة سوى تعلّم الحضارة."[٤٢] ووظيفة هذه الثقافة أنّها "تخلق علاقات بيننا وبين النظام الإنساني."[٤٣] لقد أبدع اليابانيون داخل هذا النظام، واستعلوا في تعلّم الحضارة من داخل التراث الصيني، ورسخوا في العلم والمعرفة، فبات الفعل الحضاري فعلاً لصيقاً بهم.

وقد شكَّلت العزلة ثقافة اليابان المتناغمة، ثمّ قطفت اليابان –ما بعد العزلة– نتائج الحضارة عندما ترجمت الثقافة الحضارية إلى علم؛ إذ "ليس العلم سوى بعض نتائج

---

[٤٠] كلارك، جي جي. **التنوير الآتي من الشرق**، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م، ص٧٨.

[٤١] كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، مرجع سابق، ص١٥٣.

[٤٢] ابن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص٩٦.

[٤٣] المرجع السابق، ص٩٦.

الحضارة."[٤٤] فمّن يتعلّم الحضارة ويكتسب ثقافةً متحضِّرةً تحصل له العلوم؛ إذ إنّ العلم "يخلق علاقات بيننا وبين الأشياء."[٤٥]

وبالرغم من مقدّم الانفتاح، فقد ظلّت وظيفة الثقافة اليابانية أن تتعلّم من الآخرين، وتحافظ على ما تعلّمته سابقاً؛ لأنّ الفعل الحضاري يقوم على العودة إلى الأصل، وبدء الجديد بتعبير كونفوشيوس، أو العودة إلى الأصل بطريق الأمام.

ويُعَدّ ميجي الذي حكم اليابان في الفترة الممتدة بين عامي (١٨٦٨م-١٩١٢م) من المتشيعين للتنوير. فقد استقرّ لديه أنّ نسف الأصل يعني التوقّف في منتصف الطريق؛ لأنّ الإنسان الخارج من العزلة كان فيه شيء كثير من الأصل، حيث المحافظة عليه تُعَدّ عملاً حضارياً، لا سيّما إذا كان "الأصل هو موطن الحقيقة ومستودعها."[٤٦] فحقيقة الخطابات الحضارية لا تتكشّفها إلّا ثقافات الأصول.

إنّ قطيعة ميجي مع توكوغاوا كانت قطيعةً مع الفترة، لا مع الثمرة. وإذا كان لكلّ فترة سلبياتها، فإنّ لكلّ ثمرة إيجابياتها، ولولا الفترة ما حصلت الثمرة. لذا، لم يُعمِل ميجي قطيعةً مع الفترة لتمزيق الثمرة. هذه الثمرة التي كان اليابانيون بعذاباتهم سبباً في نضجها وإيصالها إلى أجيال تعيش مُدَداً أخرى تستحضر فيها الخصوصيات المشتركة.

فلو أنّ اليابان تخلّت عن الخصوصيات، وأعملت قطيعةً مع الأصل، بحجة أنّه من مخلّفات فترة تختلف معها، ما كان لها أن تدخل العصر بهذا الأفق الحضاري؛ ذلك أنّ الثقافة بوصفها مستودعاً للأصول تأخذ دور المنقذ الحضاري كلّما حدث تغيير في الأفق، حيث تعكس الثقافة بُعْدها الحضاري على مَن تفيد منهم، فتحصل لها الإفادة العلمية من غير أن تنزف كثيراً من قيمها.

إنّ أهم ما ابتذرته العزلة وأثمرته ليس إنجازاتها الكبرى وحسب، بل بروز معالم في طريق الثقافة المتحضِّرة. وأهم ما استحصده الإقطاع واستخلصه ليس فائض الأرض، وإنّما إيجاد

---

[٤٤] المرجع السابق، ص٩٦.

[٤٥] المرجع السابق، ص٩٦.

[٤٦] فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص٥١.

تكتلات تجارية جديدة. فليس بدعاً من القول إنّ هذه الإرهاصات كانت منطلقات اقتصادية وتقنية أسّست لمرحلة جديدة في حياة اليابان الأكثر انفتاحاً بالحجم الذي كانت فيه أكثر عزلةً.

إنّ القاسم المشترك بين العزلة والانفتاح هو العناصر الحضارية (الإنسان، والأرض، والوقت)، إلّا أنّ الفارق بينهما هو اتصاف هذه العناصر بشيء من البداوة في فترة العزلة، فقد صمَّمت عمراناً بدوياً يختلف عمّا كان مبسوطاً لدى دول كانت مصحوبةً بآليات ديمقراطية متحضِّرة. وهذه الحرية التي ترعاها دولة حفظ الحقوق هي الشيء الحضاري الغائب في العناصر الحضارية زمن العزلة؛ لأنّ الدولة–الحرية كانت غائبةً فلم تحصل التنمية–الحرية؛ إذ "تستلزم التنمية إزالة جميع المصادر الرئيسية لافتقاد الحريات: الفقر والطغيان، وشح الفرص الاقتصادية، وكذا الحرمان الاجتماعي المنظم وإهمال المرافق والتسهيلات العامّة، وكذا عدم التسامح أو الغلو في حالات القمع."[٤٧] والراجح أنّ الإنسان المعتزل كان متحضِّراً، ولكنّ الإقطاع بدا بدوياً. ومن ثَمّ فإنّ الدولة–الإنسان هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية التي بجست تنميةً لم تكن متحضِّرةً؛ وإلا، لماذا القابلية للانفتاح الذي لم يكن مردّه العجز أمام الآخر، وإنّما كانت تستدعيه الحاجة إلى تحصيل إنجاز يعلو على الآخر؟

لقد وقف التنوير على الإجابة عن سؤال: هل العناصر الحضارية (الإنسان، والأرض، والوقت) كافية لإنجاح الانفتاح واللحاق بالمتفتحين؟ وإلّا، لماذا القابلية للخروج من العزلة التي هيَّأت إنساناً يحسن أن يعيش من غير عزلة أيضاً؟

لقد استخلص ميجي حقيقةً مفادها أنّ الإقطاع لا يصنع الدولة–الحرية، وإنّما يقف عند إنسان يقتطع منه جهده ووقته، فإذا لزم هذا الإنسان أن يطالب بحقوقه لا يجد دولةً تعينه. فالحقوق مقتطعة؛ لأنّ الدولة–الإنسان مجتزأة، وغير مرئية لدى العامّة. أمّا المرئي فهو القمع الذي تهابه الحقوق.

---

[٤٧] صن، أمارتيا. **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م، ص١٦.

لقد وجب على ميجي، إذن، إعادة الحقوق؛ فكيف تُسترجَع الحقوق والناس ما يزالون مأخوذين برهاب التراتب الكونفوشيوسي (محاربون، ففلاحون، فحرفيون، فتجّار)؟ في حضرة هذا الهرم التراتبي وقف اليابانيون عاجزين عن العطاء الغزير، فلا تُستثمَر الأرض بكثرة، ولا يُستغَل الوقت بوفرة؛ إذ ظهر أنّ العناصر الحضارية التي أنقذت العزلة لم تكن كافيةً لمواجهة عصر الحريات الذي كان نجاحه يتطلّب إضافةً نوعيةً جديدةً إلى المعادلة، حيث إضافة الدولة بوصفها شريكاً حضارياً يخلع على المعادلة الحضارية المُختزَلة بُعْداً تركيبياً، لا سيّما أنّ هذا التركيب يَعِد بالتراحم الذي هو أصل الأخلاق؛ إذ يؤكّد فوجيوارا ماساهيكو أنّ "لدى اليابان شيئاً تقدمه إلى العالم. فخلافاً لطغيان اقتصادات الليبرالية– الجديدة أو الإلحاح على أنماط معينة من المؤسسات الديموقراطية، اللذين تجسدهما الولايات المتحدة، تقوم الثقافة اليابانية بعرض نوع من اللطف الخيِّر، الرحب، البعيد عن إصدار الأحكام: نوع من احترام العاطفة الإنسانية وورع الألفة المشاعية، تلك القيم التي هي كونية وشاملة مثل الحرية والديمقراطية اللتين ترفع الولايات المتحدة رايتهما تماماً."[٤٨]

إنّ مشاركة نخبة المعابد في الانفتاح وعودة الشرعية إلى الإمبراطور، أبانت عن مدى اختزالية المعادلة الحضارية –على الأقل– في عنصرها الرئيس الذي هو الإنسان. وقد اضطلعت النخبة بهذه المهمة التاريخية، فكان الحوار الحضاري متبادلاً بين النخبة والميجي حول مستقبل الإنسان، أو كيف يتحوَّل التراتب الكونفوشيوسي إلى تراكب يُعزِّز من مكانة الإنسان، فقد "رفع فوكوزاوا شعار (الحضارة والتنوير) و(أمة غنية وجيش قوي)"[٤٩] لإنجاح الحوار الذي تفتَّق تواصلاً حضارياً لم يقف عند العناصر التراتبية أو إعادة ترتيبها، بل وجب إضافة الإمبراطور لاعباً أساسياً فيها؛ إذ إنّ تحصيل التركيب من داخل الترتيب يستدعي إضافة الميجي نفسه إلى هذا التركيب، فيكون على رأس الترتيب وأسّه، فهو العصبية الغالبة التي أمكنها أن تلغي التصنيف التاريخي، وتستجيب لخلطة ابن خلدون: "إن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً بل لا بد من أن تكون واحدة منها

[٤٨] ليهني، ديفيد. **مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون: اليابان عاكفة على تأمل أدوارها**، ضمن: كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية**، مرجع سابق، ص٢١٢.

[49] Hopper, Helen M. *Fukazawa Yukichi: From Samurai to Capitalist*, New York: Pearson Education, Inc, 2005, p 60.

هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيِّرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة."[٥٠]

والسلطان هو إنسان يُفترَض أن يكون حاضراً -اسماً وفعلاً- في المعادلة الحضارية، فهو عنصرها الرئيس الذي تتدرّج تحته العناصر الإنسانية الأخرى، فتستمد منه المدد فيكثر العدد، ومثل هذا الحضور أمكنه الحفاظ على تماسك عناصر المعادلة إذا حاولت التطورات المستجدة التي تُناصِب الدولة العداء استبعادها لحساب السوق ومجتمعات الاستهلاك. فالسلطان هو الذي يحمي عناصره الإنسانية من شطط السوق وقلق الاستهلاك. فعلى نحو ما احتنكه ابن مسكويه، فإنّه "يجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته: نسبة أبوية، ونسبة رعيته إليه: نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض: نسبة أخوية؛ حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة."[٥١]

وعلى الرغم من إقرارنا بأنّ شبكة العلاقات الاجتماعية قاربت على الكمال في أواخر فترة العزلة التي كانت قادرةً على منحها حياةً أخرى لولا أن عاجلها الانفتاح؛ إذ أسهمت القوانين الكونفوشيوسية في ترجمة قانون الولاء والطاعة إلى الاستقرار السياسي، وقانون الإخلاص وبذل الجهد إلى الاستمرار الاقتصادي، وقانون التعاون إلى الاستثمار الاجتماعي. وبالرغم من كلّ هذه الإنجازات التاريخية، فقد حدث ذلك في غياب الدولة—الإنسان، حيث أسهمت الثقافة اليابانية في إحداث التكامل الاجتماعي؛ فالإنسان الياباني عرف كيف يعيش في جماعة، فتفتَّقت تنمية هي نفسها الدولة-التنمية؛ إذ إنّ التنمية هي مادة الدولة كما يعتقد ابن خلدون، و"الحضارة وعملية تشكل الدولة كانتا متشابكتين في آسيا الشرقية."[٥٢] وبذا، فإنّ الحرص على الوقت هو حرص على بقاء الدولة وزيادة في عطاء الأرض، حيث الرعايا تبَع للدولة، فتحصل الدولة—الإنسان التي تُمهِّد للدولة-التنمية، وعلى نحو ما جرى في فترة التنوير التأسيسية.

---

[٥٠] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٦.

[٥١] ابن مسكويه. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق: ابن الخطيب، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ط١، د.ت، ص١٥٩.

[٥٢] كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

١. تأسيس الدولة–الإنسان:

لقد تأسّست الدولة–الإنسان وَفق مراحل مدروسة، أبرزها:

أ. استعادة شرعية الإمبراطور واعتباره إنساناً فاعلاً ومُنوِّراً، مع الاحتفاظ برمزيته الإلهية التي ترجع إلى مرحلة جيمو المتداولة في الذاكرة التاريخية، وهذا باتفاق اليابانيين أنفسهم، وليس أمراً مفروضاً أو مسلَّطاً، ومن ثَمّ كانت هذه الرجعة سبباً في تأسيس الدولة–الإنسان؛ لأنّها تتعاون مع الإنسان نفسه، وتضيف إليه. يقول ابن خلدون: "اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية."[٥٣]

ب. القضاء التدريجي على العصبيات، وتحويل الشوغون القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوغاوا، والدايميو الحاكم الإقطاعي التابع للشوغون، والساموراي المحاربين الإداريين القدامى إلى مواطنين عاديين مع تقديم تعويضات مالية لهم عن هذا التنازل التاريخي. لقد جرَّد ميجي الساموراي من سيوفهم الممتشقة، وأسَّس جيشاً عصرياً. وبهذا عمد إلى إعادة النظر في هرم التراتب الكونفوشيوسي.

ت. إعادة الاعتبار إلى النخبة، ومنحها فرص استكشاف العالم والمشاركة في صنع القرارات الاستراتيجية، خاصّةً أنّ أول محاولة لرؤية الغرب منذ إنشاء الإمبراطورية اليابانية كانت سنة ١٨٥٩م؛ إذ أرسل ميجي مجموعةً من النخبة للاطلاع على أحوال الحضارة في أوروبا وأمريكا.

ث. تحسين أوضاع الفلاحين، وإعادة حقوقهم بتعويضات مالية، ودمج أبنائهم في المنظومة التعليمية، فقد كان أبناء الفلاحيين –بحسب قانون التوارث غير العادل– يحلّون محل آبائهم فلا يغادرونها أبداً. وما كان من الدولة–الإنسان إلّا أن أعادت الاعتبار إلى ما

[٥٣] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٨.

نسبته ٩٠% من السكان الفلاحين؛ إذ "تعمل الدولة–الأمة في جوهرها على تزويد أفرادها أي مواطنيها وقومها بالمتطلبات الأساسية التي تؤكد لهم هويتهم المكانية–الزمانية."[٥٤]

ج. دمج الحرفيين والتجار في المنظومة الاقتصادية، خاصّةً بعد ما وضعت النخبة المبتعثة إلى الغرب تقريراً أمام الإمبراطور يفيد أنّ الحرفيين والتجار يتبوأون مكانةً مميّزةً؛ نظراً إلى ما يقدّمونه للتنمية، فأساس الاقتصاد هو المال في القاموس الإنمائي الغربي.

٢. تأسيس الدولة–التنمية:

أفرزت الدولةُ–الإنسانُ الدولةَ–التنميةَ، وهذه أبرز إنجازاتها:

أ. هزيمة اليابان للصين؛ فالانتصار على الآخر تنمية. يقول فوكوزاوا: "إنني أرى البلاد قد قطعت شوطاً طيباً على طريق التقدم. ومن النتائج الملموسة تلك التي قدر لها أن تبدو واضحة للعيان قبل سنوات قلائل في حربنا الظافرة مع الصين، والتي كانت نتيجة التعاون الكامل بين الحكومة والشعب."[٥٥] لقد جمع ميجي بين "مباراة الأرض" التي اعتمدها توكوغاوا، وأفاد من عوائدها في تحصيل الاستقرار، بحيث تبقى الأرض تحافظ على وحدتها، وفي هذا توسعة لها داخلياً، و"مباراة الأرض–الثروة" التي ترى أنّ الدولة–التنمية تشترط حصول صناعة وتجارة مزدهرتين، وذلك بالبحث عن أراضٍ خارجية أخرى تُعزِّز فرص التنمية. وبالرغم من تضرّر الدول الآسيوية المجاورة من "مباراة الأرض" الخارجية، إلّا أنّها أفادت من "مباراة الثروة" في تعزيز اقتصادها، وهذا أيضاً ما "كان إمبراطور اليابان ميجي يجاهر به، وهو الحصول على (القوة المالية والعسكرية). وهذا ما يوضح سبب البقاء القوي لعناصر مباراة الأرض"[٥٦] على الأقل في الداخل، أو كما يعتقد ابن خلدون بأنّ الجند والمال أساس الملك. فالعزلة قد هيّأت للاكتفاء الذاتي، ولكنّ دولة الميجي منحت هذا

---

[٥٤] تيلور، بيتر. وفلنث، كولن. **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات**، ترجمة: عبد السلام رضوان، وإسحق عبيد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٧٥.

[٥٥] يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا يوكيتشي**، مرجع سابق، ص٣٧٦–٣٧٧.

[٥٦] ماتسوموتو، كينيشي. "الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوي المشترك"، **مجلة دراسات يابانية وشرقية**، جامعة القاهرة، عدد٤، يوليو ٢٠١٠م، ص٩٣.

الاكتفاء بُعْداً عالمياً جعل الإنسانية تفيد منه؛ ذلك أنّ "ميجي أسس دولة قوية عززتها ثروة البلاد والقوة العسكرية إلى جانب إدخال إصلاحات سياسية واجتماعية."[٥٧]

ب. إسهام الساموراي في تطوير التعليم؛ نظراً إلى امتلاكهم الخبرة الإدارية والصرامة العملية، خاصّةً أنّ ٩٠% من السكان كانوا فلاحين غير مؤهلين إدارياً ومعرفياً. وقد استطاع الساموراي الذين بلغت نسبتهم ٥% التكيف مع وضعهم الجديد، فلم ينتقموا من الدولة التي جرَّدتهم من امتيازاتهم، وإنِ استعادوها على نحوٍ حضاري تجاوب مع مرحلة التغيير والبناء، مع الحفاظ على الصرامة الحربية التي خلقت جيلاً متعلِّماً صارماً. فما كاد القرن التاسع عشر الميلادي ينقضي حتى كانت اليابان قد قضت على الأمية، وفي هذا استثمار كبير للوقت؛ فالوقت الضائع لا يرجع إلّا بالوقت الإضافي.

ت. إفادة النخبة من الدولة–الإنسان، ثمّ إفادة الدولة–التنمية منها؛ فقد كان وفاء النخبة اليابانية في صالح الدولة–التنمية. لنفترض أنّ النخبة المبتعثة لم ترجع إلى اليابان، وآثرت القعود، فماذا كان سيحدث للدولة–التنمية؟ هل كان لنا من دونهم أن نرى اليابان على ما هي عليه الآن؟ لقد لامست النخبة النوايا الحسنة للدولة–الإنسان، فلم يخالجها الشكوك في الدولة–التنمية، ولم تغدر، ولم تغادر. فها هو فوكوزاوا –الذي تلقى عرضاً مغرياً للعيش في روسيا، حيث كان مبعوثاً ومفاوضاً هناك– يُصوِّر مدى إفادة الدولة–التنمية من الدولة–الإنسان، بقوله: "لقد أرسيت سياستها بشكل قاطع ويجري تنفيذها وفق أفكاري على وجه الدقة."[٥٨] فالإمبراطور المُنوِّر كان بحاجة إلى نور النخبة، وما أفادته هذه النخبة من حداثة الغرب، في أنّ الحرية هي نواة التنوير الأمريكي، والعقلانية هي نواة التنوير الفرنسي، والفضيلة هي نواة التنوير البريطاني؛ إذ لاحظت النخبة اليابانية أنّ هذه القيم الإنسانية قد توافرت في الدولة–الإنسان فأشَّرت للدولة—التنمية. وإذا كان فوكوزاوا يرى أنّ الحضارة هي التقدّم والتميّز يسيران جنباً إلى جنب، فمن "الحاسم أن اليابان المتحضرة السائرة في طريق الحضارة لم تكن في نظر فوكوزاوا، تعني بناء أفراد وفقا لمبادئ التنوير الآتية

[57] Hayashi, Takeshi. *The Japanese Experience in Technology: From Transfer to Self-Reliance*, Tokyo: United Nation University Press, 1990, p40.

[٥٨] يوكيتشي، **سيرة فوكوزاوا يوكيتشي**، مرجع سابق، ص٣٥١.

من الغرب فقط، بل وبناء (مواطن قومي–وطني) أمة ذات إرادة جماعية قادرة على دعم دولة الميجي."[٥٩]

ث. تطور القطاعات الإنمائية، مُحقِّقةً الاكتفاء الذاتي، وتنوُّع مصادر التراب ببروز العائلة التجارية المعروفة بالزايباتسو، فمع "بدء فترة ميجي حدث التعاون الفعلي بين التجمعات الزراعية والجمعيات الصناعية، فقبل هذه الفترة كانت الجمعيات الصناعية تقتصر في نشاطها على تقديم المشورة في الجوانب التقنية للإنتاج الزراعي؛ أما في فترة ميجي فقد شاركت الجمعيات الصناعية في الأنشطة الاقتصادية للتسويق، والشراء والبيع، والائتمان."[٦٠] أمّا الفلاحون الذين انتقلوا إلى المدن فقد أسهموا في قيام الثورة الصناعية، وتنويع الأسواق.

وعموماً، فإنّ "حرية دخول السوق يمكن أن تكون هي ذاتها مساهمة مهمة للتنمية."[٦١] وإنّ ما يعنينا هو أنّ النخبة اليابانية التي هندست هذا التحوّل الإنمائي في فترة وجيزة كانت راضيةً عمّا آل إليه وضع اليابان الجديد في ظلّ دخول الدولة بوصفها لاعباً جديداً وأساسياً في المعادلة الحضارية. يقول فوكوزاو وهو يتحسَّر ويستدمع على أصدقائه الذين ماتوا في وقت أسبق ممّا ينبغي، فلم يُقدَّر لهم أن يحظوا بالبهجة الرائعة لما حقّقته الدولة–التنمية: "الحاضر، في نهاية المطاف، هو نتيجة الماضي. وهذه الحالة المجيدة لبلادنا لا يمكن إلا أن تكون ثمرة الميراث الطيب الذي ورثناه عن أسلافنا، فنحن المحظوظون الذين يعيشون اليوم ليستمتعوا بهذا الإرث الرائع. ومع ذلك فإنني أحس لو أن طموحي الثاني والأعظم قد تم تحقيقه، لأن كل شيء تطلعت إليه وابتهلت من أجله قد تم تحقيقه من خلال كرم السماء وفضائل هؤلاء الأسلاف. وعندما أتطلع إلى الوراء لا أجد ما أشكو منه، لا شيء إلا الرضا والابتهاج التّامَين."[٦٢]

---

[٥٩] كاتزنشتاين، **الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية**، مرجع سابق، ص١٩٧.

[60] Okazaki, Tetsuji and Okuno-Fujiwara, Masahiro (eds.). *The Japanese Economic System and its Historical Origin*, Oxford: Oxford University press, 1999, p245.

[٦١] صن، **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، مرجع سابق، ص١٩.

[٦٢] يوكيتشي، **سيرة فوكوزوا يوكيتشي**، مرجع سابق، ص٣٧٧.

خلاصة القول إنّ العناصر الحضارية المركّبة والمستدامة (الدولة، الإنسان، الأرض، الوقت)، تتقصَّد تحصيل تنمية مركّبة؛ لأنّ الدولة دولتان. "إن السلطة في الدولة سلطتان: سلطة الدولة، وهي سلطة طبيعية أصلية، وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها."[٦٣] وإذا انهارت واحدة تخلَّفت الأخرى:

دولة معنوية قائمة بذاتها تَحثّ على الواجب، وتعيد الحقوق، وتحفظ الإنسان والأرض من شطط العولمة التي تتغوَّل في غياب الدولة–التنمية كونها في سباق زمني لنسف الخصوصيات.

ودولة مادية هي نفسها الإنسان والأرض والوقت؛ "إذ تبقى الدولة أساس التعاقد الاجتماعي والاستقرار الوطني والعالمي، على الرغم من موجات العولمة المتلاحقة في زماننا."[٦٤] ومن ثَمّ نجزم أنّ إضافة الدولة هي عملية مشروطة لتحصيل تنمية مستدامة على النحو الآتي:

الحضارة = دولـــــــــــــة + إنسان+أرض+وقت

الحضارة= دولـــــــة معنوية + دولـــــــة مادية

وبذا، فإنّ التنمية المتحضِّرة تحصل بحصول الدولة–الإنسان الرشيدة التي تتصدَّر العناصر الأخرى المفيدة.

---

[٦٣] نصار، ناصيف. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، بيروت: دار أمواج، ط١، ١٩٩٥م، ص٨٨.

[٦٤] مجاهد، عادل وآخرون. **أزمة الدولة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١م، ص٥٣.

ثالثاً: مسالك الإفادة من عناصر معادلة الحضارة اليابانية

١. مقدمة واستهلال:

إنّ مسالك استخلاص الدروس المستفادة من النماذج الإنمائية الناجحة، تأتي غالباً مُشوَّهة في تطبيقاتها، ومُتعرِّجة في ترسيماتها؛ لأنّ مساحة النجاح مساحة واسعة الأرجاء، ومترامية الأطراف. وأنْ نأخذ بجانب واحد فقط يعني أنّنا سنفتقر إلى الانتفاع من الجانب الآخر؛ فالنفع لا نعرف موضعَه، ولا يمكن أن نهتدي إليه عشوائياً بشطحة إيديولوجية، أو ضربة اختزالية. والواقع أنّ التركيز على الأطراف هو انتقاص للمركز، والاهتمام بالمركز هو إهمال للأطراف.

توجد نماذج إنمائية ناجحة وصلتنا بما استخلصه أسلافنا من دروسها وعِبرها، إلّا أنّها جاءت تسعى على استحياء. ونعتقد أنّ مشروع الإفادة لم يكن مشروعاً مركّباً؛ لأنّ النماذج الإنمائية الناجحة هي نماذج مركّبة. فالمركّب لا يُختزل، وما هو مُختزَل لا يوصلنا إلى الأهداف الكبرى، ولا يُحقِّق لنا أشياءَ إنمائيةً عظيمةً؛ إنّ النجاح الإنمائي هو الابن الشرعي للتزاوج المركّب.

فهل كان هناك مشروع للاستفادة من النموذج الإنمائي الذي استخلص أسلافنا دروسه للعالم العربي الإسلامي؟ نعتقد أنّ سرَ الفشل المتكرِّر يرجع إلى أنّ النوايا العملية للاستفادة من النماذج الإنمائية العملية كانت غائبةً. زد على ذلك أنّ استدعاء النماذج الإنمائية لم يكن بدافع التعلّم من الآخر، فموضوع استخلاص الدروس والعبر لم يكن له النصيب الأوفر في التعامل مع هذه النماذج؛ لأنّ إثارة موضوع الدروس المستفادة كانت ستضع البُعْد الحضاري والإنمائي لهذه النماذج الناجحة على محكّ السؤال الآتي: كيف نجحت هذه النماذج في بيئتها التي هي خلاصة تنميتها؟ إنّ إثارة مثل هذا السؤال كانت ستثير سؤالاً آخر، هو: هل يمكن تحقيق هذا النجاح الإنمائي في ظلّ غياب احترام الإنسان؟

ولا شكّ في أنّ مثل هذه النماذج الإنمائية الناجحة لم تصنعها الثروات الجاهزة، بل هي ميزة من صنع الإنسان الحرّ المسؤول، ولكنّ العالم العربي الإسلامي تعامل مع هذه

النماذج من منظور اقتصادي مادي جاهز، يتأفَّف من الاستفادة الحضارية المكلِّفة لمعنوياته ومجهوداته. لقد فضَّل طريقة إبرام عقود البيع والشراء كلّما همَّ بالاستفادة: لنا أموالنا، ومن حقّنا أن نشتري ما نشاء، وليس لنا إنساننا، ومن واجبنا أن نصنع ما نشاء. ما يُشترى بالمال يمكن الاستعاضة عنه إذا ظهر ما هو أفضل منه، والأرض العربية الإسلامية مليئة بمثل هذه النفايات، لكنّ ما يُنجَز بوساطة الإنسان لا يمكن التفريط فيه، والنماذج الإنمائية الناجحة زاخرة بمثل هذه العطاءات. إنّ ما هو ميزة من صنع الإنسان له قابلية للاستمرار؛ لأنّ ما يُشترى بالمال لا يغادر المحلِّية، وما يُنجِزه الإنسان بنفسه أمكنه أن يطرق العالمية. إنّ الإرث البشري ليس صناعةً ماليةً عابرةً، بل صناعةً إنسانيةً دائبةً.

وإنّ استحضار البُعْد الإنمائي والحضاري في عملية الاستفادة، يغنينا عن اقتناء كلّ ما يصادفنا من نجاحات أنجزتها النماذج الإنمائية البشرية؛ فالإبحار في محيط هذه النماذج، يتطلَّب منّا إعمال النظر والإبقاء على الحذر: ماذا نأخذ؟ ماذا نترك؟ هل إذا أخذنا ولم نترك أحسنّا التركيب؟ إذا اكتفينا بما ينفع، فما الشيء الذي ينفعنا؟ كيف نعرف أنّ هذا الشيء ينفعنا ولا يضرّنا؟ نعتقد –بتواضع– أنّ الشيء الذي ينفع هو الشيء الذي لا يتغيّر، ويبقى ثابتاً كلّما تغيّرت الأجيال؛ فما يبقى هو المركّب (الأصل) عندما يجري نهر التغيير بلا توقّف. أمّا ما يذهب جفاءً فهو المنبَّت والمقطوع (المُختزَل)؛ لأنّه لا يمتلك الصفة الإنسانية والطبيعية والوجودية المقاوِمة. فهذه الصفات الثلاث هي التي لا يتغيّر جوهرها أبداً، وتبقى شاهدةً على الأجيال الغائبة.

وما يهمّنا في هذه الصفات الثلاث الثابتة والمركّبة، هو الإنسان، والطبيعة، والوجود. أو بترسيمة ابن نبي: الإنسان، والأرض، والوقت. فهذه العناصر الثلاثة هي التي تبقى، وتتجدّد باستمرار.

ولا شكَّ في أنّ ابن نبي قد وفَّر علينا جهداً عظيماً، وهو يحيلنا إلى هذه العناصر الثلاثة التي لا تحصل التنمية إلّا بها. ومن ثَمّ فإنّ عملية استخلاص الدروس نراها مفيدةً إذا عالجناها من هذه الزاوية الحضارية؛ لأنّ هذه العناصر الثلاثة هي ما يبقى لدى

المستفيد عندما يقوم بعملية تصفية بيئية للنماذج الإنمائية الناجحة. فهي عناصر كونية مشتركة؛ ذلك أنّ المستفيد له إنسانه وأرضه ووقته، مثله مثل المستفاد منه.

ونحن إذ نقف على معادلة ابن نبي الحضارية بوصفها عناصرَ معدودةً ومصفوفةً، فإنّنا نقف على الحضارة بوصفها تجسيداً واقعياً، فهل ما اختطَّه ابن نبي عن الحضارة هو نفسه الحضارة التي حصلت للمتحضِّرين؟ هل سلك كلّ متحضِّر عناصر الحضارة الثلاثة (الإنسان، والأرض، والوقت)؟ ما من شكٍّ في أنّها مسالك حضارية، وإلّا ما كانت بنية المشروع الحضاري لابن نبي؛ فإنّ كلّ إضافاته وإفاضاته تنبع من هذه العناصر وتتفجّر. ومن ثَمّ فإنّ ابن نبي كان يكتب عن نفسه، ويعكس أحوال أمّته، فجاءت أفكاره دقيقةً صادقةً. وإذ لم يكن يكتب لمجرّد المتعة، فإنّ ما كتبه هو مفيد لنا. فقد مثَّلت كتاباته مشاهدات وتجارب ووقائع، تُرجِمت إلى أفكار متناسقة، فأتت هي الأخرى أقرب إلى التجارب والإفادات؛ إنّنا نفيد من أعماله لنفهم تجارب الآخرين.

إنّ عناصر معادلة الحضارة عند ابن نبي هي تجربة تحيا داخل فكرة؛ إنّها تجربة تحتاج أن تُترجَم إلى فكرة، فتضحى الفكرة تجربةً مثلما نفعل الآن ونحن نُسقِط الفكرة على التجربة، فيتداخلان، ولا ينفصلان. إنّ هذا التداخل بين الفكرة والتجربة هو أول الإفادة من مشروع ابن نبي غير المسبوق؛ لأنّه يخلع على الفكرة صفة التجربة، ويَسِم التجربة بالفكرة. ولهذا، فإنّ مشروع ابن نبي هو مشروع مُجهَّز من صاحبه؛ إذ يمتلك روح التطبيق والقابلية للتفعيل، ومن ثَمّ فهو جاهز للتنزيل إذا وُجدت نوايا حسنة في صورة مؤسسات ومراكز صنع القرار. والسؤال الذي قد يتوارد إلى الذهن، هو: لماذا لا نفيد من التجربة اليابانية استناداً إلى مشروع ابن نبي الحضاري، قبل أن نبحث عن الإفادة المادية الجاهزة التي تكون بالنقل الحرفي، وشراء العقود، وتبادل الخبرات من غير إفادات؟ فيجاب عن المطروح بأنّ الإفادة من التجربة اليابانية تُحتِّم أولاً الإفادة من مشروع ابن نبي الحضاري.

فالإفادة المباشرة من مشروع ابن نبي الحضاري في صورة فكرة، قد يعيننا على فهم شطر كبير من التجربة اليابانية، ويساعدنا على تجاوز منتصف الطريق نحو التجربة اليابانية. فمعظم الإفادات العربية الإسلامية من تجارب الآخرين توقّفت قبل منتصف

الطريق؛ لأنّها أقلعت من غير فكرة مُجهَّزة من طرفها، وأغوتها التجربة الجاهزة لغيرها. وإذ خرجت التجارب من رحم الفكرة، فإنّ فوائدها ليست جمّةً مقارنةً بحجم الفكرة. يقول كونفوشيوس: "إذا أغوتك الفوائد الصغيرة، فإنك لن تحقق أشياء عظيمة أبدا."[٦٥]

إنّ ما نستخلصه من ابن نبي، سواء في أفكاره أو تجاربه، هو أنّ البيئة العربية الإسلامية بيئة غير إنسانية؛ ليس لأنّ الإنسان لا يشعر بوجوده وإنسانيته وحسب، بل لأنّ الفعل الحضاري (الإبداع) الذي يجعل منه إنساناً متحضِّراً غير موجود. فالأفعال الحضارية هي التي تكون سبباً في حضور الإنسان من عدمه، وهي لا تحصل إلّا باحترام الإنسان. ومن ثَمّ فإذا لم يحصل الاحترام فإنّ الفعل الحضاري لن يحصل. والخاسر الأكبر هو الإنسان، ليس في فعله الحضاري وحسب، بل في وجوده؛ إذ الوجود حرية، والتنمية حرية أيضاً.

والعالم العربي الإسلامي اليوم هو من غير إنسان؛ لأنّ هذا الإنسان يفتقر إلى الإبداع الذي يشترط هو الآخر حرية الإنسان. فالإبداع مدخل مهم من مداخل الحضارة، واللاإبداع إغراق في البداوة بصرف النظر عن مدى حضور الإنسان. وهذا هو أحد أسباب أن يكون الإنسان بحضوره المبدع العنصرَ الأولَ من عناصر الحضارة. وتأسيساً على ذلك، فإنّ العالم العربي الإسلامي بعيد كلّ البُعْد عن الإفادة الجاهزة من التجربة اليابانية؛ لأنّ الإنسان المبدع ليس هو القاسم المشترك بينهما، والهوّة تزيد عندما يفتقر هذا الإنسان إلى ضرويات الحرية. في حين كان الإنسان الياباني مبدعاً حتى وهو يقبع في البداوة؛ إذ كان فيه شيء من الحرية، وبات مبدعاً وحرّاً في آنٍ معاً وهو يخرج إلى الحضارة.

يتبيَّن ممّا سبق أنّ الحرية هي شرط الحضارة؛ لأنّ الحضارة صناعة دولة يقودها إنسان مبدع حرّ؛ فتأتي الدولة–الإنسان، والدولة–الحرية، والدولة–التنمية. أمّا الإبداع فيشترط حضور الإنسان؛ لأنّه من صنع الإنسان. ومن هنا يبرز دور الإنسان وأهمية الدولة. ومع

---

[٦٥] للاستزادة، انظر:

– يوسف، ناصر. "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، **مجلة إضافات**، بيروت، عدد٢٢، ربيع ٢٠١٣م، ص٩٢.

ذلك، فإنّ الإنسان يغرق في البداوة، وإنْ حصل له الإبداع، ولكنّ الدولة تُدخِله الحضارةَ عندما تعينه على اكتساب الحرية التي تأتي في صورة مؤسسات تمنحه المزيد من الإبداع المسؤول. فالإبداع من غير حرية قد لا يكون كافياً لإنقاذ الإنسان من البداوة، ولكنّ الحرية تُخرِج هذا الإنسان المبدع إلى الحضارة.

إنّ الدولة في التجربة اليابانية هي رديف للحرية، خلافاً لمفهوم الدولة السيئ في العالم العربي الإسلامي. وهنا أصل الاختلاف، خاصّةً أنّ الإنسان العربي المسلم غير مبدع، ما يعني أنّه ليس في بداوة، وليس في حضارة؛ لأنّه يفتقر إلى الحرية. فلا هو بدوي، ولا هو متحضِّر. وحتى يفيد من التجربة اليابانية؛ فإنّ عليه أن يمرّ بعنصري البداوة (الأرض، والوقت)، وهما أيضاً غير معروفينِ لديه. ولعل أقرب الطرائق للتعامل مع الأرض والوقت على النحو الذي جاء في التجربة اليابانية، هو ضرورة استكشافهما في الماضي المتحضِّر للإنسان العربي المسلم، كما استكشفتهما اليابان في ماضيها. ففي الماضي المتحضِّر آليات وتشريعات ومسالك للتعامل المتحضِّر مع الأرض والوقت بصورة تجعل الحاضر والمستقبل متحضِّرينِ أيضًا. فمن غير تحضُّر الأرض والوقت سيغرق الحاضر والمستقبل في البداوة، وينعكس ذلك سوءاً على الإنسان، ويجعل الدولة -إن وجدت- أكثر عنفاً وظلماً؛ فتتفكَّك عناصر المعادلة الحضارية التي حصلت في التجربة اليابانية، فلا تحصل الإفادة المركّبة للعالم العربي الإسلامي.

٢. ما يُفترَض سلوكه:

انطلقت التجربة اليابانية من الموروث، وأفادت من الأسلاف، وكذلك مشروع ابن نبي؛ فإنّه يغترف من الموروث، ويفيد من الأسلاف، وهذا هو القاسم المشترك بينهما؛ بين التجربة والفكرة. والذي في نيّته أن يفيد منهما يُفترَض أن يسلك مسلكهما.

فهل للإنسان العربي المسلم شيء في الماضي المتحضِّر يستطيع أن ينطلق منه كما انطلق الإنسان الياباني من ماضيه المتحضِّر أو البداوة التي فيها شيء كثير من التحضُّر؟ لا شكّ في أنّ كلّ انطلاقة تريد أن تتميّز عن غيرها في الحاضر والمستقبل تتشكَّل داخل

هذا الماضي. فإذا استطاع الماضي المتحضِّر أن يكون انطلاقةً نحو التغيير بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي، فذلك أول المسالك للإفادة من التجربة اليابانية؛ وإذ ستكون نقطة الانطلاقة أصيلةً، فإنّ التنمية تكون فاعلةً. وإنّ فاعليتها تشترط حصول الدولة–التنمية التي لا تنسف الأوقات الثلاثة (الماضي، الحاضر، المستقبل)، وتمنح الإنسان الحرية من أجل الإبداع. تلك هي مداخل التنمية الإنسانية المركّبة (السلطة، النخبة، العامّة)، ومن غيرها تنقسم الأرض، ويضيع الوقت، ويستحيل الإفادة من التجربة اليابانية، وتَمَثُّل مشروع ابن نبي الحضاري.

خاتمة:

لقد كانت خاتمة العزلة اليابانية مقدّمةً للانفتاح وذات نجاح؛ نظراً إلى أنّ الانفتاح تضمَّن اللاانفتاح في مسيرة التنوير، كما تضمَّنت العزلة شيئاً كثيراً من اللاعزلة. فهذا الشيء من اللاانفتاح هو الجانب المتحضّر، والخصوصيات، والقاسم المشترك مع اللاعزلة. فاليابان لم تعش عزلةً وانفتاحاً تامّيْن. ومع أنّ العزلة استجلبت التميّز الذي منح التنمية المتبدِّية خصوصيةً متفرّدةً، إلّا أنّها أتت تنميةً حبيسةَ تميّزها؛ إذ التميّز وحده لا يصنع التقدّم. في حين استجلب الانفتاحُ التقدّمَ الذي منح ما بعد التنمية المتبدِّية حضوراً متفرّداً مصحوباً باستمرارٍ يواكب العصر.

وقد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

– تمثيل عناصر الحضارة –بالنسبة إلى توكوغاوا– مشروع تنمية فيه شيء من التحضُّر، لكنّه وصلنا مشروعاً مُختزَلاً يراهن على الأرض. وقد ظهر الاختزال في الإنسان الذي افتقر إلى الحرية، والرعاية الصحية، والتعليم الذي يخلق فيه الوعي بما يجري حوله. ومن ثَمّ فإنّ المعادلة الحضارية في فترة العزلة انمازت بعناصرها المتميّزة (الإنسان، الأرض، الوقت)، فلم تكن متحضِّرة، فبجست تنميةً متبدِّيةً لأنّها عجزت بعناصرها المُختزَلة أن تتقدّم إلى الأمام؛ إذ عجزت عن تنويع الخيارات، والتسهيلات الاقتصادية، والحريات السياسية، والفرص الاجتماعية.

-كشف عناصر المعادلة الحضارية الثلاثة الفاعلة عن اللاعزلة ضمن العزلة. فاللاعزلة هي انفتاح مطلق على الخصوصيات، وانفتاح نسبي على معارف الهولنديين وعلومهم، وتعلّم اللغة الإنجليزية، وإنْ حدث انبهار بحريات الغرب لا بعلومه كما ينقل فوكوزاوا في مذكّراته. وقد تجلّت هذه اللاعزلة في جهد الإنسان الذي حقّق الاكتفاء الذاتي، وفي مضاعفة الوقت الذي أمدَّ في عمر العزلة.

- عدم كفاية العناصر الثلاثة -كما ارتسمها ابن نبي- لتحصيل تنمية متحضِّرة في فترة العزلة المتبدِّية، في حين حقّقت فترة ميجي نجاحات لأنّها أضافت عنصر الدولة- الإنسان، فصارت أربعة عناصر، فحصل لها الفعل الحضاري المستدام.

وبناء على ما سبق، فإنّنا نوصي بالآتي:

- وقوف العالم العربي الإسلامي على التراحم بين السلطة والإنسان، وترجمته إلى عدالة اجتماعية واقتصادية للخروج من المأزق الراهن.

- وقوف النخبة العربية الإسلامية على مشكلات الحضارة لدى ابن نبي، ومشكلات الدولة لدى ابن خلدون؛ بغية تشخيص الأوضاع قبل التسرّع في إيجاد الحلول.

- إفادة النخبة العربية الإسلامية من النخبة اليابانية في كيفية تعليم الدولة وترشيدها.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية[*]
تحرير: فتحي حسن ملكاوي[**]

إسماعيل الحسني[***]

لا يخفى الاهتمام المتعاظم الذي أبداه –وما يزال يبديه– بعض الباحثين والمفكّرين حيال جهود الأعلام المتميزين ممّن أسهموا في تكوين رصيد فكري وفقهي لا يزال يمتلك كثيراً من صور الحضور وأشكال الاستمرارية في تاريخنا، وفي واقعنا، وفي خطابنا الفكري والفقهي الراهن. وفي هذا السياق، يأتي هذا السِّفْر المتميز ليصدر ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ٢٠١١م. وعلى كلّ حال، فإنّ هذا السِّفْر ينقسم إلى أربعة أبواب، ومقدمة، وكلمة لضيف شرف، وخاتمة، وملاحق.[١]

---

[*] ملكاوي، فتحي حسن (محرراً). **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

[**] المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/الأردن، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

[***] دكتوراه في مقاصد الشريعة، أستاذ مقاصد الشريعة بجامعة القاضي عياض– مراكش– المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: ismail_hassani@ymail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٢/١٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

[١] الخاتمة هي مستخلصات من البحوث والمناقشات الخاصة بمؤتمر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية، التي أقيمت في الرباط يوم الثامن والتاسع من شهر جمادى الأولى عام ١٤٣٠هـ الموافق لليوم الثاني والثالث من شهر ماي عام ٢٠٠٩م. أمّا ملاحق الكتاب فقد تضمّنت ورقة عمل هذا المؤتمر، وتقريره الختامي، وتعريفاً بالباحثين والمشاركين في حلقات المؤتمر الدراسية، فضلاً عن كشّاف لهذا الكتاب. انظر:

– ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق.

أولاً: المقدمة وكلمة الضيف محمد بلبشير الحسني

تتناول المقدمة المسار الذي يُؤرِّخ لفكرة البحث في شخصية لها وزن معتبر، مثل الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله.

عالج الضيف محمد بلبشير الحسني في ورقته ثلاثة ماهدين عرفهم المغرب العربي في القرن العشرين: الأول محمد الطاهر بن عاشور، والثاني عبد الحميد بن باديس، والثالث علال الفاسي. وقد حاول بلبشير تحديد أوجه اتفاقهم واختلافهم. ولعل الأستاذ الضيف تطرق إلى قضية مهمة —وإن لم تلق تطويراً مناسباً بحجم أهميتها– وهي ما ذهب إليه بعض قرّاء كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" لعلال الفاسي؛ في دعواهم أنّ في هذا الكتاب تركيزاً على المسار السجالي دون الدرس المقاصدي، فكثرت الاستطرادات في الكتاب.

وفي نظري، فإنّها دعوى تحتاج إلى مراجعات كثيرة؛ إذ انطلق بعضهم من أنّ هَمّ المساجلة ومنزع الجدال قد جَرّا الفاسي إلى الخوض في موضوعات صلتها بموضوع مقاصد الشريعة صلة "فاترة". فثمة من يقول: "يلحظ قارئ الكتاب أن الأستاذ الفاسي قد سلك مسلك الاستطراد في عدة قضايا وموضوعات ثانوية ما جرّه إليها –في تقديرنا– إلا هم المساجلة ومنزع المجادلة على حساب التأصيل المنهجي والتنظير العلمي لموضوع المقاصد وذلك واضح في كلامه على الشرائع الكتابية غير الإسلام، وفكرة القانون الطبيعي عند اليونان، وقانون الشعوب عند الرومان، والمعتزلة الجدد، والفن القصصي في القرآن، وترجمة معاني القرآن، والإسرائيليات الجديدة، وغير ذلك من موضوعات صلتها بموضوع المقاصد تبدو بعيدة وفاترة."[٢]

وفي تقديري، فإنّ هذا التصور يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنّ القارئ المدقّق لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" يلاحظ أنّ صاحبه –بعد أن حدّد مراده من مفهوم المقاصد– سرعان ما أسهب في مباحث، وخاض في موضوعات؛ حتى إنّ الحكم عليها أول وهلة أنّها بعيدة الارتباط، وواهية الصلة بمقاصد الشريعة يُعَدّ ضرباً من المجازفة.

[٢] الميساوي، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور**، عمّان: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٤٣.

ولا ننسى أن نُنبِّه على أنّ أصل الكتاب هو محاضرات مرتجلة ألقاها الفاسي على طلبته بفاس والرباط. وكلّنا يعلم ما قد تقتضيه "بيداغوجيا" التدريس في الفهم والإفهام من الاستطراد الذي يُعرِّج خلاله الأستاذ والمحاضر على آفاق عليا؛ حتى يتحقّق الإدراك السليم للمسائل العلمية، ويحصل الاستيعاب الجيد لشواهدها ونماذجها.

لقد استشعر علال الفاسي –بل استبصر– أمثال هذه الملاحظات، التي يمكن أن يُكوِّنها بعض قرّاء كتابه، فلفت انتباه القارئ النزيه إلى ما يُبرِّر وجودها، ويُفسِّر حضورها. ويبدو ذلك في أول صفحة من صفحات كتابه؛ إذ قال رحمه الله: "وقد أحببت أن يكون هذا الموضوع شاملا للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون، ووسائل تطوّره، وكيف أن الشرائع الإنسانية كلها كانت تقصد العدل. فلما لم تبلغ مداه بحثت عنه خارج مصادرها التشريعية، بينما بقي الفقه الإسلامي يحقق العدالة والعدل بأصوله الذاتية نفسها. وفي المقابلات التي وضعتها بين الشرائع السماوية والشرع الإسلامي من جهة، وبين ما جاء به الإسلام من أصول ومقاصد ما يوضح تفوق شريعتنا السمحة واستحقاقها لأن تبقى القانون الأسمى للمسلمين، ولمن يريد العدالة الحق من بني الإنسان."[٣]

لقد كان علال الفاسي على وعي تام بمقدار الإطالة التي أصابها في هذه الاستطرادات، فنبّه قارئه على أنّ غرضه ذو صلة وثيقة بالموضوع المقاصدي؛ لأنّ ما يشفع له بذلك أنّه بصدد البرهنة على خصوصية التطوّر التشريعي في الإسلام. فهذه الخصوصية مستمدة من استلهام المجتهدين دائماً مقاصد الشريعة. وفي هذا الصدد قال أيضاً: "وإنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه."[٤]

صحيح أنّ موضوع الاستطرادات السابقة يتمثّل في معالجة التحوّلات التي عرفتها الإنسانية في عصور ما قبل التاريخ، وفي عهود النبوات والرسالات السماوية، إلّا أنّ

---

[٣] المرجع السابق، ص٥.

[٤] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ط١، ١٩٦٣م، ص٥٥. قمنا بتحقيق هذا الكتاب ودراسته ضمن منشورات دار السلام. انظر:

– الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، تحقيق: إسماعيل الحسني، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠١١م.

تفاصيلها المختلفة والمتشعّبة منتظمة في البرهنة على مقصد من مقاصد الإسلام السامية. وقد سبق لعلال الفاسي أن اصطلح على تسميته "مبدأ التطوّر المطلق."[٥] الذي لا يعني هدماً للأصول الاعتقادية والتشريعية والأخلاقية الإسلامية، وإنّما يعني جمعاً خلّاقاً بين ثبات الأهداف والمقاصد الشرعية، وتطوّر الوسائل الخادمة لها وتغايرها.[٦]

ثانياً: الباب الأول "التجديد والإصلاح في فكر ابن عاشور"

يتضمّن هذا الباب الدراسات الآتية:

١. التجديد عند الإمام ابن عاشور، لعمار الطالبي:

يقصد الباحث بالتجديد منهج التفقّه الذي اعتمده الإمام ابن عاشور في سياق تفكيره في الشريعة الإسلامية. ومن أهم ما أُثِر عنه في بناء هذا المنهج دعواه ودعوته إلى بناء "علم مقاصد الشريعة". وهو مشروع اقتضى منه الدخول في منازلات علمية ومساجلات فكرية مع أقطاب الفكر المقاصدي، من أمثال: الجويني أبو المعالي، والعز بن عبد السلام، والقرافي شهاب الدين، والإمام الشاطبي.

والملاحظ على هذا العرض أنّنا لا نكاد نعثر فيه على معنى محدد للتجديد الذي قصده الباحث، والذي بمقتضاه يقوم النتاج الفكري المقاصدي في هذا الباب.[٧] كم كنت أود أن يعالج عمار الطالبي تجديد ابن عاشور في ضوء معنى محدد للتجديد؛ لأنّ ما نجده في بحثه هو عرض لأفكار ابن عاشور كما سُطِرت في كتبه المشهورة، خاصةً كتابه الذائع الصيت "مقاصد الشريعة الإسلامية". علماً بأن ثمة دراسات متعددة تناولت الفكر المقاصدي والنظرية المقاصدية عند ابن عاشور.[٨]

---

[٥] قال الفاسي في صفحة ٣٦٠ من كتابه الرائد "النقد الذاتي": "مبدأ التطور المطلق... هو عقدة هذا الكتاب."

[٦] للاستزادة، انظر:

– القرضاوي، يوسف. **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٣٦.

[٧] فالتجديد بصفة عامة –على الأقل كما أتصوّره– هو استشراف من العالِم المسلم للمستقبل، وبناء مستمر من المفكّر المسلم لوعيين؛ الأول: وعي ذاتي نلتفت عبره إلى الماضي من أجل محاسبة ذواتنا في محطات ماضيها المختلفة، والثاني: وعي علمي بالواقع، فنتجه إلى التفاعل الإيجابي مع معطياته المختلفة. انظر:

– الحسني، إسماعيل. **التجديد والنظرية النقدية**، مراكش: المكتبة والوراقة الوطنية، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٣.

[٨] من تلكم الدراسات:

٢. موقع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في الفكر الإصلاحي الحديث، لسليمان الشواشي:

حاول الباحث في هذه الدراسة الجواب عن سؤال مفاده: ما موقع الشيخ ابن عاشور في الفكر الإصلاحي الحديث؟ والمقصود بالفكر الإصلاحي الفكر الذي أنتجه روّاد الدعوة الإصلاحية في تونس والمشرق، وفي طليعتهم الشيخ جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، والشيخ محمود قبادو، والشيخ خير الدين التونسي، والوزير محمد العزيز بوعتور، والشيخ سالم بوحاجب. وقد تفاعل الإمام ابن عاشور مع ما أنتجته هذه الدعوة الإصلاحية من آراء ومواقف. وبيّن الباحث نماذج من الآراء التي تبرز تآلف الفكر العاشوري معها، من أمثال كون الدين ضرورةً من الضرورات التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، واعتبار الإسلام حقائق لا أوهام، ومساوقته للفطرة الإنسانية، وسعيه إلى إنصاف المرأة، ومنع ولي الأمر من تعدّد النساء.

يشار إلى أنّ قول سليمان الشواشي: "الشيخ ابن عاشور قد تأثر بالأستاذ الإمام [محمد عبده] في مسألة التعدّد الذي كان يذهب فيه مذهب التضييق إلى حد المنع،" هو قول محل نظر وتأمل. لأنّه –رحمه الله– لم يُسايِر مسايرةً مطلقةً رأي محمد عبده في قوله بمنع التعدّد في العصر الحاضر، وإنّما تبصّر بما يمكن أن يؤدي بالقاضي إلى منع زوج ما من التعدّد بسبب ظلمه.

فوقوع الظلم مانع من التعدّد لقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ٣﴾ (النساء: ٣).[٩] وللظلم أشكال عدّة، منها: ما أشارت إليه الآية الكريمة

– الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ط٢، ٢٠٠٥م.

[٩] جاء في صحيح البخاري، باب: تفسير سورة النساء، أنّ عروة بن الزبير سأل عائشة عن هذه الآية، فقالت: "يا بن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلّا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء."

الآنف ذكرها وأوضحه حديث عائشة، وما يقع في هذا الوقت من عبث الرجال بالتعدّد وسوء استعماله، وعدم إدراك معظمهم مقاصده الشرعية السامية.

إنّ شرط التعدّد في القرآن المجيد هو العدل للقادر عليه. ويكون ذلك —كما بيّنه ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير"– في كلّ ما يدخل ضمن قدرة المُكلَّف؛ من: نفقة، وكسوة، وبشاشة، وترك الضرّ. ولهذا كان للتعدّد المقيّد بالعدل مصالح قصدها الشارع الحكيم، منها: الابتعاد عن الطلاق إلّا لضرورة، وتوسيع الشريعة على الميّالين إلى التعدّد والقادرين عليه في مسألة تعدّد النساء، خاصةً بعد تحريم الزنا، والإعانة على كفالة النساء اللائي هنّ أكثر من الرجال في كلّ أُمّة، وتكثير أعداد الأُمّة بزيادة عدد المواليد فيها.[١٠]

إذا استحضرنا شرط التعدّد، وتبيّنا مقاصده كما فهمها ابن عاشور فإنّنا نستبعد مسايرته المطلقة لرأي محمد عبده. نعم، يمكن أن يؤدي التعدّد في حالات مخصوصة إلى هدم نظام الأسرة، وحدوث فتن كثيرة في كيانها وقوامها، فيُحرَم بعض الورثة، وتزول المودة بين الأب وابنه، ويفتقد بعض الأولاد عطف آبائهم، فيُربّون خارج ديارهم؛ مراعاةً للزوجة الثانية. وفي أمثال هذه الحيثيات يكون القول بتقييد القاضي للتعدّد[١١] عن طريق قوانين الحكومة الحديثة وسلطاتها التنفيذية.

لا أقول بالمنع المطلق؛ لأنّ في ذلك تعارضاً مع الآية الكريمة: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء" التي رخّصت التعدّد إذا استوجبته الضرورات، وكان مُحقِّقاً للمقاصد التي استهدفها الشارع من تشريعه. أمّا التعدّد الذي لا يتحقّق في سياقه المقاصد التي استهدفها الشارع منه، فإنّه يتحوّل إلى مشكلة تطرح كثيراً من صور الظلم الأسري والديني. فالتعدّد حل نصح به الشرع القرآني، وأحاطه بتنبيهات تطال أخلاقيات المعاشرة الزوجية، وبقيود لتحقيق مقصد العدل. وحين يحدث انحراف عن هذه القيود وتلك التنبيهات يتحوّل التعدّد إلى مشكلة، أو نصبح –على الأقل– عرضةً لكثير من المشكلات التي يطرحها التعدّد.

---

[١٠] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٤، ص٢٢٦.

[١١] ذهب علال الفاسي إلى القول بالمنع: "أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يمنع في العصر الحاضر منعاً باتاً عن طريق الحكومة؛ لأن الوجدان وحده لا يكفي اليوم لمنع الناس منه."

٣. المكافحة المنهجية عند ابن عاشور لفساد المجتمع ومجالات الإصلاح والتجديد، لعلي جمعة الرواحنة:

مهّد الرواحنة لدراسته بالحديث عن التفاعل الإيجابي بين الناس بوصفه مقصداً من المقاصد القرآنية التي يتوقف عليها -كما يرى الإمام ابن عاشور- إصلاح المجتمع وتجديده سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وثقافياً. وتحقيق الإصلاح قائم على ما أسماه الباحث "المكافحة المنهجية". ويعني بذلك الفهم المنهجي لما يناقض وما يضاد إصلاح المجتمع، ولآثاره، ولتجديده. والملاحظ على الباحث أنّه يتحدث عن الإصلاح من دون تحديد دقيق وكافٍ لما يقصده بهذا المفهوم؛ فقد جاء متراوحاً بين كونه "حالة استقرار الشيء إذا استمر صلاحه"، وكونه استقامةً وصلاحاً من العيوب.[١٢]

إنّ ما يضاد إصلاح المجتمع ويناقضه من فساد هو قضية نسبية، ومسألة متباينة، كما بيّن ابن عاشور في نص طويل نقله الباحث من تفسيره "التحرير والتنوير."[١٣] أمّا الآثار (الواقعية) الممثّلة للإصلاح فقائمة على انتهاج السلوك المخصوص المؤدي إليه، وذلك بغض النظر عن المقتضيات الإيمانية. قال الإمام ابن عاشور: "ألا ترى أن القادة الأوربيين بعد أن اقتبسوا من الإسلام قوانينه ونظامه، بما مارسوه من شؤون المسلمين في خلال الحروب الصليبية، ثم بما اكتسبوه من ممارسة كتب التاريخ الإسلامي والفقه الإسلامي والسيرة النبوية قد نظموا ممالكهم على قواعد العدل والإحسان والمواساة وكراهية البغي والعدوان، فعظمت دولهم واستقامت أمورهم، ولا عجب في ذلك فقد سلط الله الآشوريين، وهم مشركون على بني إسرائيل لفسادهم."[١٤]

ولتجديد الإصلاح مسالك: منها ما هو -عند الباحث- من قبيل الوسائل؛ كالعقل، والعمل، وتعهّد النفس بالمحاسبة، والتزكية، والتبصّر بالعواقب والمآلات. ومنها ما هو من قبيل القواعد؛ كقاعدة إحسان الأعمال، وإتقانها، وتجويدها.

---

[١٢] ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٨٤، ٩٠.

[١٣] انظر:

- ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٥.
- ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٨٩.

[١٤] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٢٨.

٤. أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية الطاهر ابن عاشور، لعبد الرحمن العضراوي:

حاول العضراوي أن يتناول "بمنهج تحليلي الخطاب الفكري للطاهر بن عاشور ضمن المحاور الثلاثة الآتية: سلفية الطاهر بن عاشور، وتمثل البنية الفكرية للسلفية. والمنهج المقاصدي وحدود توظيفه في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور. وأسئلة ابن عاشور الإصلاحية بين رؤية تطوّر الفكر السلفي ورؤية تراجعه."[١٥] وفي ما يأتي بيان لكلٍّ من هذه المحاور:

أ. سلفية الطاهر بن عاشور، وتمثّل البنية الفكرية للسلفية:

تَحدّد مفهوم السلف عند الباحث في الإحالة إلى الماضي من أجل كشف سنن التاريخ، والتمهيد لبناء وعي بالحاضر، من شأنه تحقيق مصلحة الإنسان بوصفه خليفةً في الأرض. والظاهر أنّه مفهوم يُرسِّخ لاجتهاد عصري في الموروث الإسلامي، وفي طليعته القرآن المجيد، والسنّة النبوية. والاجتهاد هنا مناقض لكلّ ما ترسّب أو يترسّب من عوائق أنواع الاستبداد والتقليد.

وليس في هذا المفهوم الذي أعطاه الباحث للسلفية ما يدل: "على أن السلفية موقوفة على مرحلة تاريخية مباركة أو طائفة أو اتجاه."[١٦] وإنّما يعكس المفهوم بنية العناصر التي تكوّن السلفية، وقد أرجعها الباحث إلى أربعةٍ، هي: الخطاب القرآني والسنّة النبوية، والزمان الماضي الذي تضمّن تجربة واقعية زمانية سابقة في التفاعل مع هذه السنّة وذلك الخطاب، والاقتداء بالسلف الماضين بوصفهم مجتهدين، والإصلاح بوصفه المقصد الأعلى للدين الإسلامي.

ويبدو أنّ في هذا المفهوم الذي خص به الباحث السلفية ما يُحفز –في نظري– إلى التفتّح العلمي المستمر المستأنف لممارسة الاجتهاد الفكري والفقهي في الواقع الإنساني،

[١٥] ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص١١١.

[١٦] المرجع السابق، ص١١٣. انظر أيضاً:

– البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية مرحلة زمانية مباركة لا مذهب إسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

والدين الإسلامي؛ الواقع بوصفه متغايراً متفاوتاً في أنماط وجوده الدنيوي، والدين باعتبار خطاباته العامة المنفتحة المستقبلية. وبقدر ما كان الباحث موفقاً في إبراز هذا المفهوم المنفتح الحي الاجتهادي للسلفية؛ إلّا أنّ التوفيق جانبه في نسبتها إلى الإمام محمد الطاهر بن عاشور؛ إذ لم يستحضر من نصوص الرجل وأفكاره في هذا المضمار ما يُثبِت نسبة الطاهر ابن عاشور إلى السلفية عامةً، وإلى ما اصطُلِح على تسميته "السلفية المقاصدية" بوجه خاص. وكان بالإمكان الإحاطة التامة بالفكر المقاصدي عند ابن عاشور، وخصوصية نظريته، واستقلالية بنيتها.

ب. المنهج المقاصدي وحدود توظيفه في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور:

لقد خلّف الشاطبي تراثاً من الفكر المقاصدي أفاد منه ابن عاشور. ويُؤكِّد مؤرّخ الفكر المقاصدي هذا الأمر، لكنّه يُقِرّ في الوقت نفسه أنّ الإمام ابن عاشور هو الذي خطا بهذا الفكر خطوات معتبرة جعلت منهجيته (الفكر) قائمة على عناصر منتشرة في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، انتقاها الباحث ثمّ سطرها في بحثه هذا. وقائمة كذلك على نظرية مقاصدية مخصوصة بالمجال الدنيوي: الفردي، والجماعي، والمجتمعي، والعمراني.

تمثّل هذه النظرية قوام مشروعه الإصلاحي الذي بسطه في كتابيه: "أليس الصبح بقريب"، و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام". ويبدو ذلك جلياً في حديثه عن إصلاح الاعتقاد والتفكير والعمل نفسانياً كان أم بدنياً. وكذلك في حديثه عن إصلاح المجتمع أيّاً كان مجاله، وأيّاً كان مستواه. وقد عرض الباحث شيئاً كبيراً في ذلك.[١٧]

ونحن قد لا نوافق الباحث على ما قرّره من محدودية المنهج المقاصدي في مشروع الإصلاح عند ابن عاشور؛ لأنّه لم يُوظِّفه في الحراك السياسي. فلا يرجع القصور في تنفيذ المشروع الإصلاحي إلى مَن كتبه، وفكّر فيه، وأبدعه؛ لأنّ الإمام ابن عاشور ليس مسؤولاً -سياسياً- عن مهمة تنزيله. وتأسيساً على ذلك، فليس من الموضوعية تفضيل الفاسي

[١٧] ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٢٢.

على ابن عاشور؛ لأنّ الأول –كما قال الجورجي– كان "أعمق من ابن عاشور عندما تناول الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية من نظرية المقاصد."[١٨]

والحق أنّنا إذا سلّمنا بذلك، فهو –على كل حال– خاص بكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" لابن عاشور، ولا يشمل ما سطره في كتبه الأخرى، خاصةً كتابيه: "أليس الصبح بقريب"، و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام".

إن الحكم على العطاء الفكري لا بن عاشور بأنّه من السلفية المقاصدية التي "لا تنفتح على اجتهادات إنسانية ذات قيمة حضارية في التغيير يمكن استلهامها بمنطق شرعي لتجديد واقع المسلمين وإخراجه من مغلوبيته أمام الآخر الغالب."[١٩] يحتاج إلى إعادة نظر وإلى ما يعضده من الأمثلة والشواهد.

٥. المنزع العقلي عند محمد الطاهر بن عاشور، للصادق رشيد:

يحاول الصادق رشيد أن يُبرز في دراسته هذه المعالم التي يظهر فيها المنزع العقلي عند الإمام ابن عاشور. وقد أوضح الباحث ذلك في ثلاثة مستويات:

أ. مستوى الإصلاح التربوي: وذلك عندما كان الإمام ابن عاشور مسؤولاً تنفيذياً ومدرّساً في الجامع الأعظم للزيتونة والمدرسة الصادقية. وقد راعى في إصلاحه التربوي إحكام النظام، وضبط المخططات، ووضع التصاميم.[٢٠]

ب. مستوى تفسيره للقرآن المجيد: يظهر ذلك في عنوانه الكبير: "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد". وهو تفسير ضمّنه كثيراً من مظاهر المعقولية، مثل: التشبّث بالموضوعية في التعامل مع الكسب المعرفي الذي خلّفه المفسرون، ومراعاة وصف الاتساق في القرآن الكريم حتى لا تبدو معاني الجمل القرآنية فقرات متفرقة تصرف القارئ عن روعة انسجامه، والحرص على إبراز المقاصد القرآنية؛

---

[١٨] هو قول منسوب إلى الجورجي، وقد تابعه الباحث متابعة غير نقدية. انظر:
– ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٣٠.

[١٩] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٢٠] المرجع السابق، ص١٤٨–١٥٣.

كالمقصد من سكوت القرآن عن كيفية اختيار حاكم الأُمّة،[٢١] والمراجعة والتصحيح وإعادة النظر في الفهوم الموروثة والاستنباطات والاجتهادات المشهورة.

ت. مستوى الإفتاء في النوازل الفقهية: والحق أنّه من المستويات التي تُبرز أصالة هذا العالِم الممتاز، والفقيه المجتهد. وقد وُفِّق رشيد بالإشارة إلى بعض النماذج الدالّة على ذلك.[٢٢]

٦. مدى إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، للعروسي الميزوري:

رصد الميزوري في هذه الدراسة أشكال حضور النتاج الفكري والفقهي والتربوي والأدبي واللغوي في الدراسات والبحوث والمؤلَّفات التي ظهرت وأُنجزت في القطر التونسي. ونظراً لوفرة هذا النتاج، والقيمة العلمية والعملية لشخصية صاحبه؛ فقد كثرت الدراسات التي تناولت بالتحليل والتقويم بحوثه في علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، والكلام، ومقاصد الشريعة، والاجتماع، والتربية، والأدب، والسير، وتحقيق كتب التراث.

والظاهر أنّ هذه الدراسة –على الرغم من أهميتها– بحاجة إلى ما يكملها من دراسات تعنى بمختلف جوانب شخصية ابن عاشور خارج البلاد التونسية، خاصة بلدان الشمال الإفريقي.

ثالثاً: الباب الثاني "مفهوم المقاصد وشروط استمدادها عند محمد الطاهر بن عاشور"

يتضمّن هذا الباب الدراسات الآتية:

---

[٢١] قال الإمام ابن عاشور: "ولعل حكمة السكوت عن هذا الأمر قصد التوسعة على الأمة في طرق اختيار ما يليق، ومن يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار والأقطار. ومن حكمة ذلك أن لا يكون لولي الأمر دالة على الأمة بحق عهد أو وصية، بل يكون لها الكلمة في اختيار من يلي أمورها دون شائبة إكراه أو إرغام". انظر: – ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ص٢٠٨.

[٢٢] ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٦٥.

١. الاتجاه المقاصدي لدى الإمام محمد الطاهر بن عاشور: دلالاته واستحقاقاته، لجمال الدين دراويل:

يرى دراويل أنّ الاتجاه إلى مقاصد الشريعة مردّه النزوع الصادق إلى ممارسة اجتهاد فقهي وفكري يُخرج حملة العلم الشرعي من طور الجمود على المنقولات إلى طور التحرّر العقلي. فالجمود على المنقولات أبداً كما يقول القرافي: "ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين."[٢٣] وتأسيساً على ذلك، فإنّ الدلالة الرئيسة للاتجاه المقاصدي عند ابن عاشور هي إعادة الاعتبار للعقل حتى يستطيع المسلمون المحدثون والمعاصرون استئناف ممارسة وظائف الخلافة في الأرض. ومن ثَمّ، فلا بُدّ لعالِم الشريعة الإسلامية من الاتصاف بالإنصاف، ونبذ التعصّب، والتعلّق بروح الشريعة ومقصدها العام، والوعي التاريخي بسيرورة المجتمع البشري. وكلّها استحقاقات تُفسِّر دعوة الإمام ابن عاشور إلى بناء "علم في مقاصد الشريعة الإسلامية" يُحتكَم إلى أصوله؛ بغية تقريب وجهات نظر المجتهدين، والتقليل من اختلافاتهم، وهذا ما قد بيّنّا فيه وجهة نظرنا قبلاً.[٢٤]

٢. المنحى التطبيقي في مقاصد ابن عاشور، لعبد المجيد النجار:

يُبرز النجار ما أسماه "المنحى التطبيقي في مقاصد ابن عاشور". والحق أنّ البُعْد التطبيقي لمقاصد الشريعة لا ينحصر في ما كتبه ابن عاشور، وإنّما هو تقليد رسّخه المجتهدون. لا شكّ في أنّ لمقاصد الشريعة بُعْداً تطبيقياً، لكنّ هذا البُعْد لا يقتصر على اعتبارها "الغايات التي شُرعت من أجلها أحكامها" فحسب، بل يتعدى ذلك إلى المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي، وهو أمر كان من المناسب أن يتطرق إليه النجار؛[٢٥] لأنّ مقاصد الشريعة لا تنحصر في صورة العلل والغايات المصلحية، ولا تنحصر أيضاً في صورة التنزيلات الوجودية للوقائع المستجدة، وإنّما تشمل صورتين لا غنى للباحث

---

[٢٣] نقل الباحث هذه المقولة عن ابن القيّم في كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين". والصحيح أنّها من كلام القرافي في سياق بيانه المسألة الثالثة من الفرق الثامن والعشرين. انظر:
– القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. **الفروق**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج١، ص١٧٧.

[٢٤] انظر: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ومقدمة كتابه: **فقه العلم في مقاصد الشريعة**.

[٢٥] لقد غاب البُعْد الخطابي التطبيقي عن الصفحات (٢٢١–٢٣١) من هذا البحث.

المقاصدي عن استحضارهما؛ الأولى: المعاني والدلالات المقصودة من خطاب الشريعة وألفاظها. والثانية: الأنماط الوجودية التي تنزل فيها الأحكام الشرعية.[٢٦]

لقد رأى النجار أنّ الأصوليين لم يهتموا بسبل كشف مقاصد الشريعة، وهي نظرة غير مُسلَّم بها؛ فقد حرصوا على كشف مقاصدها من خطابها كما يبدو من مباحث الألفاظ في كتبهم. يضاف إلى ذلك جهودهم المميّزة في كشف مقاصدها من أحكامها كما في مباحث القياس، خاصةً مبحث العلّة، ومبحث المسالك المعتمدة في إثباتها. صحيح أنّهم لم ينظموها في منطق نسقي، ولم يخصّصوا لها مبحثاً مستقلاً كما فعل الشاطبي في "الموافقات"، ولم يُفردوا لها باباً خاصاً، ولا سيّما في شريعة المعاملات كما فعل الإمام محمد الطاهر بن عاشور.

٣. الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور: من البُعْد الاعتقادي إلى الوجهة التدقيقية، لإسماعيل الحسني:

يتناول الباحث في دراسته هذه جواب السؤال الآتي بالتحليل والتقويم: كيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني للمصلحة بوصفها موضوعاً أساسياً في الفكر المقاصدي؟ أي: ما الزمن الذي يتعيّن على عالِم المقاصد بحث المصالح فيه وسبرها وتعقلها؟

لقد ميّز الحسني بين رؤيتين لعلماء الإسلام في محاولتهم الإجابة عن هذا السؤال البسيط في مظهره، العميق في مخبره وأبعاده:

الأولى: رؤية تعميمية تنحو منحىً اعتقادياً، من أبرز متونها ما كتبه عالِمان رائدان أحدهما من المشرق؛ هو العزّ بن عبد السلام (المتوفى سنة ٦٦٠هـ). والثاني من المغرب؛ هو أبو إسحاق الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠هـ). وقد أشار الباحث إلى أنّ العائق المعرفي في موضوع الفكر المقاصدي ممثّلاً في المصلحة، لا يكمن في هذه الرؤية، وفي ما تظهره من بُعْد اعتقادي صادق في العقيدة الإسلامية، وإنّما يظهر في ما تبطنه؛ لأنّها قد تتحوّل إلى غطاء نتستر به، فنذهل عن الدنيا ذهولاً سلبياً، ولا نتفاعل -كما يقتضي واجب

---

[٢٦] للاستزادة، انظر:

- الحسني، إسماعيل. **مقاصد الشريعة الإسلامية: مفهومها موضوعها أعلامها**، مراكش: المكتبة الوطنية، ط١، ٢٠١٥م.

الاستخلاف- مع واقعها تفاعلاً إيجابياً. والحق أنّ تأكيد البُعْد الاعتقادي والإلحاح عليه جعل أهل المقاصد -كما بيّن الحسني في دراسة سابقة- [٢٧] يتناولون المصلحة تناولاً عاماً، استناداً إلى النظرة الاعتقادية للمصالح والمفاسد في الشرع الإسلامي، من دون الالتفات اللازم إلى واقع الأُمّة والمجتمع في الوقت الحاضر. وبذلك لم يحتف فيها كثيراً بالزمان الدنيوي والمجتمعي للمصالح.

والثانية: رؤية تخصصية تنحو منحى التدقيق. ويقصد بذلك أنّ شريعة الإسلام تنطوي على المصلحة الدنيوية انطواءً لا يتناقض مع الاعتقاد بالجزاء الأخروي بعد الممات. يتمثّل أنموذج هذه الرؤية في ما كتبه الإمام محمد الطاهر بن عاشور. ولهذه الرؤية شواهد من القرآن الكريم والسنّة النبوية، ولها أيضاً مكوّنات محصورة في الإطار الدنيوي لحياة الإنسان الفرد وحياة المجتمع والأُمّة، وبذلك تمكّن لهاجس التخصّص والتدقيق في الفكر المقاصدي المعاصر.

٤. استمداد مقاصد الشريعة وشروط اعتبارها عند الطاهر بن عاشور: رؤية منهجية معرفية، لمحمد المنتار:

أشار المنتار في هذه الدراسة إلى ما لابن عاشور من دور في الفكر المقاصدي، وما راكمه من عطاء متميّز في هذا المضمار؛ فتحدّث عن نظرية الإمام في مقاصد الشريعة، وعن أهمية الاجتهاد وَفق مقاصد الشريعة، وعن أهمية كشف طرائق مقاصد الشريعة، وعن مراتبها المعرفية: القطعية، والظنية.

لكنّ الأسئلة التي قد تتوارد إلى الذهن في هذا الشأن، هي: من أين تُستمد مقاصد الشريعة؟ من أين تستمد وجودها معرفياً؟ من أين تستمد مشروعيتها بحسب الأدوات والعُدَّة المنهجية؟ وكان من المناسب الإجابة عليها لما لها من أهمية في السياق المعرفي.

٥. نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر بن عاشور، لمحمد همام:

تناول محمد همام في دراسته هذه فكرة الحرية عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ومهّد لذلك بالإشارة إلى البُعْد النقدي الذي يُميِّز فكره بوجه عام. ثمّ انتقل إلى إبراز

[٢٧] الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٨٣.

الأوجه التي يتأصّل بها مفهوم الحرية على الفطرة. ويرى الباحث أنّ الحرية أنواع، منها ما هو اعتقادي، ومنها ما هو قولي، ومنها ما هو عملي. وقد انتقد كثيراً موقف ابن عاشور في إشارته إلى الارتداد عن العقيدة الإسلامية انطلاقاً من اجتهادات الشيخ طه جابر العلواني.

رابعاً: الباب الثالث "من قضايا لغة القرآن عند محمد الطاهر بن عاشور"

يتضمّن هذا الباب الدراسات الآتية:

١. الدرس النحوي في توجيه المعنى في تفسير "التحرير والتنوير" للطاهر بن عاشور، لعاطف فضل:

تُبرز هذه الدراسة ما تضمّنه تفسير "التحرير والتنوير" من قضايا نحوية وتركيبية عالجها الإمام ابن عاشور، وكان له فيها رأي مخصوص. ومتنه في ذلك سورة الفاتحة، والبقرة، وآل عمران، والنساء.

٢. التحليل التداولي عند الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره "التحرير والتنوير"، لإدريس مقبول:

أوضح مقبول مقصوده بالتحليل التداولي، فذكر أنّه تحليل يعنى صاحبه بالعلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية، ومدلولاتها، والدالين عليها. ثمّ كشف عن أثر هذا التحليل بجملة من المسائل أهمها: الدلالة وأفراد التخاطب، ووفرة الإفادة في الخطاب القرآني، والتناسب في القرآن الكريم، وعلاقة التأويل بمبدأ المقصدية، وأنواع قراءات الخطاب القرآني، وعلاقة سبب النزول بعموم الخطاب القرآني.

٣. فهم النص وإشكالية التأويل عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: قراءة في مقدمات تفسيره، لمحمد عبد الفتاح الخطيب:

حاول الباحث أن يبيّن طريقة الإمام ابن عاشور في تفسيره للقرآن الكريم. وقد انتهت قراءته لمقدمات تفسير "التحرير والتنوير" إلى دراسة المحاور الآتية:

- ضبط العلاقة بين قارئ القرآن الكريم وفقهه لخطابه.

- ضبط العلاقة بين منهج الاستنباط من القرآن الكريم وتحديد معانيه ومقاصده.
- ضبط العلاقة بين منطوق القرآن الكريم ومفهومه.
- ضبط العلاقة بين حركة اللفظ ومنطق المعنى.

٤. رسم المصحف: خصائصه وتوجيهه في تفسير "التحرير والتنوير"، لغانم قدوري الحمد:

ركّز الباحث في دراسته هذه على أربعة مباحث، هي:

- إشارة الإمام ابن عاشور إلى المراحل التي مرّ بها تدوين المصحف الشريف، والعلاقة التي تربط بينها، وبيان الأسس التي تقوم عليها كلّ مرحلة.

- علاقة القراءة بالرسم، كما بيّن الإمام ابن عاشور في المقدمة السادسة من تفسيره "التحرير والتنوير".

- عرض الأسس لتعليل ظواهر الرسم عند الإمام ابن عاشور.

- توجيهه لظواهر الرسم التي خالف فيها الرسم النطق.

٥. نظم القرآن ومنهج ابن عاشور: دراسة تقويمية، لإسرار أحمد خان:

يرى الباحث أنّ ما يُميِّز المُفسِّر من غيره هو "نظرية النظم واستخدامها في التفسير."[٢٨] والواقع أنّ هذه الدراسة تجيب عن ثلاثة أسئلة، هي: ما المقصود بالنظم؟ وما مكوّناته؟ وما أهدافه؟

إنّ النظم عند خان هو منهج لتفسير القرآن الكريم، يتكوّن من: تمهيد، وعمود، وسياق، وخاتمة. ويهدف إلى اكتشاف الحكمة من ترتيب الآيات في السور القرآنية، ومساعدة المتدبّر على كشف وحدة الموضوع.

لقد اعترف الباحث بنجاح ابن عاشور وقدرته على الربط بين الآية القرآنية والآية التي قبلها، وأورد مثالاً على ذلك سورة الفاتحة والبقرة والجمعة. وعلى الرغم من اعترافه

[٢٨] ملكاوي، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٤٦٣.

هذا، فإنّه لم يتوقف عن نقد ابن عاشور؛[٢٩] لأنّه -بحسب تقديره- لم يكشف دائماً في هذا الربط عن عمود السورة، أو تمهيدها، أو خاتمتها.

خامساً: الباب الرابع "الإصلاح التربوي في فكر محمد الطاهر ابن عاشور"

يتضمّن هذا الباب الدراسات الآتية:

١. تقويم تدريس علوم الشريعة الإسلامية: دراسة في فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لعمار جيدل:

سبق للإمام محمد الطاهر بن عاشور أنّ شخّص -باقتدار عجيب- أنواع الخلل السائد في العلوم الإسلامية، في كتابه "أليس الصبح بقريب"، الذي ألّفه بين عامي ١٩٠٣م، و ١٩١٠م.

إنّ الفرد والمجتمع والأُمّة بحاجة إلى النهل من معين العلوم، وإلى تطويرها وتنميتها. ولا يتعلّق الأمر فقط بالعلوم الأدبية والحكمية والتاريخية، وعلوم الرياضيات والفيزياء والكيمياء، وإنّما يتعلّق بالعلوم التي تفرّعت من الدين الإسلامي، وعقائده، وتشريعاته، وأخلاقه، وتعاليمه، ومقاصده.

والحقيقة أنّ العلوم المتداولة في القطر التونسي خاصةً، وفي العالم العربي بوجه عام، تعاني خللاً يجب إصلاحه من جوانب عدّة، أهمها: مراحل التدريس، وأساليب تدريس العلوم، ومناهج التدريس والتعليم والتكوين والتثقيف. وكلّها جوانب تطرّق إليها الباحث.

٢. فقه السنّة النبوية عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لنعمان جغيم:

تعرّضت هذه الدراسة لثلاثة كتب ألّفها الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هي: "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، و"النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية". وهذه الكتب جميعاً تَكشف عن طرح دقيق مفصّل لفقه السنّة النبوية عند ابن عاشور؛ ذلك أنّه كان مُتضلِّعاً من علوم العربية: صرفاً، ونحواً، ودلالةً، وبلاغةً، واستعمالاً... ومُتأثِّراً بطريقة مالك في

[٢٩] المرجع السابق، ص٤٧٠ وما بعدها.

نقد أسانيد روايات الحديث، ومحيطاً بالحصيلة المعرفية التي خلّفها علماء الحديث النبوي، فضلاً عن تمكّنه من أدوات أصول الفقه في ممارسة الاجتهاد، وفي طليعتها مقاصد الشريعة الإسلامية.

٣. المقاصد التربوية من إصلاح التعليم في فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لخالد الطرودي:

تكاد هذه الدراسة تشبه دراسة عمار جيدل الآنف ذكرها. إلّا أنّ الفرق بينهما يتمثّل في أنّ دراسة خالد الطرودي تروم البحث في الأعمال الإصلاحية التي باشرها الإمام ابن عاشور، وأبرزها أعماله في الميدان التربوي، وذلك انطلاقاً ممّا سطره الإمام في كتابه: "أليس الصبح بقريب".

وعلى الرغم من أنّ عنوان هذه الدراسة هو المقاصد التربوية من إصلاح التعليم في فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، إلّا أنّها تفتقر إلى الحديث المُسهَب عن مقاصد تربوية مخصوصة، شأنها في ذلك شأن كتاب علال الفاسي: "النقد الذاتي".[٣٠]

٤. تأصيل القيم العالمية الكبرى عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لصحراوي مقلاتي:

رصد صاحب هذه الدراسة بعض جهود الإمام ابن عاشور في التأصيل، وأسماها القيم العالمية الكبرى. وقد قصد بالقيم هنا المبادئ المستمدة من نصوص القرآن الكريم، والسنّة النبوية، والهيئة الفطرية التي نشأ عليها الإنسان، والطرائق المحكمة، والكلّيات القطعية. وكلّها قيم ترجع معالمها المنهجية إلى أربعة أحوال:

- الأُمّة هي الأصل، وليس الفرد.
- ضرورة التشبّع المستمر بالمقاصد الشرعية بوصفها كلّيات قطعية.
- ضرورة التمكين لحقوق الإنسان؛ حفاظاً على الفطرة الإنسانية.
- ضرورة مراعاة الفطرة التي تتفرّع منها قيم الحرية، والعدالة، والسماحة، والتسامح.

[٣٠] انظر: الفصل السابع عشر "أغراض التربية" **من كتاب: "النقد الذاتي"**، دراسة وتقديم: إسماعيل الحسني، قيد النشر والإصدار.

وقد حاول مقلاتي الاستشهاد والتمكين لها باستحضار كثير من النقول التي التقطها وتصيّدها من كتب الإمام ابن عاشور الثلاثة: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، ومقاصد الشريعة الإسلامية"، و"نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم".

٥. ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلّي في الفكر الإسلامي، لبدران بن لحسن:

إنّ "القول الكلّي" -بحسب بدران بن لحسن- يفتح الباب واسعاً أمام الرؤية الشمولية للدين الإسلامي، وبذلك يكون الفيصل هو الاحتكام إلى السنن الناظمة والقوانين الحاكمة؛ ليس في مجال فهم الشريعة فحسب، بل في مجال فهم الواقع، وتنزيل نتائج هذا الفهم على النازلات المستجدة.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ "القول الكلّي" يعني جعل القرآن الكريم والسنّة النبوية محطّ الأنظار والأفهام والاستنباطات، والاعتناء بالمقاصد بوجه عام، والصلاح الإنساني: فردياً، وجماعياً، واجتماعياً، وعمرانياً، وتوسيع مجالات الاجتهاد ليشمل مختلف مناحي الحياة، والاهتمام بالعلوم كلّها. وهذه جميعاً أقوال كلّية بسطها الباحث، واستشهد لها من أبرز كتابات ابن عاشور رحمه الله.

والحق أنّ الفكر العلمي كثيراً ما يُنبِّهنا على أثر الشمول في سبر الأفكار المنتجة، وابتكار الآراء الأصيلة. ولكنّ بدران فاته أن يُنبِّهنا أيضاً على أنّ التعميم الذي يفيده "القول الكلّي" قد لا يكون بانياً لمعارفنا الإسلامية إذا ازدرينا تفاصيل الموضوع. فلا يوجد "قول كلّي" في المطلق، وإنّما "قول كلّي" مرتبط بموضوع محدّد، وواقع محدّد: بزمانه، ومكانه، وقيمه، وشدائده، وظروفه، وحيثياته. ذلك هو ما يجعل قولنا في مسألة ما جامعاً جمعاً جدلياً، وموائماً بين التعميم الكلّي والتدقيق الموضوعي.

حاصل القول في هذا السِّفر الضخم أنّه تضمّن بحوثاً ودراساتٍ يمكن توزيعها إلى أصناف ثلاثة:

١. صنف نهضوي تناول أصحابه إشكالات الإصلاح عامةً، والإصلاح التربوي بوجه خاص. وهذا هو موضوع البابين: الأول، والرابع.

٢. صنف مقاصدي عالج أصحابه مسائل من مقاصد الشريعة الإسلامية. وهذا هو موضوع الباب الثاني.

٣. صنف لغوي قارب قضايا لغوية من تفسير القرآن الكريم. وهذا هو موضوع الباب الثالث.

ومع أنّ ما ورد في هذا الكتاب قد يكون موضع نظر ونقاش، إلّا أنّنا إزاء عمل علمي أقل ما يقال فيه إنّه سِفر يحق للمعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يفخر بإنجازه وإخراجه للمفكّرين، والفقهاء، والباحثين، وجمهور القرّاء العاديين. ولا تعزى أسباب هذا الفخر إلى تناوله عَلماً كبيراً من أعلام الأُمّة الإسلامية فحسب، بل إلى قدرته على جمع واحد وعشرين بحثاً كتبها متخصّصون مرموقون (مشارقة، ومغاربة)، أجهدوا أنفسهم في قراءة النتاج "العاشوري" في مجالات عدّة. فكان بذلك مرجعاً لا غنًى عنه لمِن يروم البحث في النتاج الإصلاحي الإسلامي الحديث، والنتاج الإصلاحي لفقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله.

مراجعة لكتاب

الإدارة في عصر الرسول ﷺ:

دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى*

حافظ أحمد عجاج الكرمي**

ماجد فوزي أبو غزالة***

يعاين هذا الكتاب قضية الإدارة في عصر الرسول ﷺ، اعتماداً على عدد من المصادر الخاصة، مثل القرآن الكريم والسنّة النبوية، والمصادر الثانوية ككتب التاريخ والسِّيَر والفقه والأدب والجغرافيا، فضلاً عن كتب الطبقات والتراجم والأنساب؛ ذلك أنّ هذه الدراسة ذات المنحى التاريخي تستدعي مثل هذا الحشد لها؛ نظراً لتوزّع القضية موضوع البحث في عدد من المصادر التي تتطلّب استجماع المعلومات الواردة فيها؛ بغية ترسيم الصورة الإدارية لهذه الفترة المبكّرة من عُمر الدولة الإسلامية الأولى.

ففي المقدمة يبسط المؤلِّف الصعوبات التي اعترت إعداده هذه الدراسة التي تُؤصِّل إدارياً لفترة النشوء والتكوين في ظل عدم معاصرة المصادر البحثية لزمن الدراسة، ممّا ألجأه إلى الاعتماد على الروايات في تتبُّع الممارسات والتنظيمات الإدارية التي بلغت ذورة تطوّرها في عصر العباسيين.

وقد قسم المؤلِّف دراسته الجامعة هذه إلى ستة فصول رئيسة مع مقدمة وتحليل للمصادر وخاتمة، أبرز فيها أهمّ ما خلص إليه في دراسته. وينضوي تحت كلّ فصل من هذه الفصول –التي امتدت إلى ٢٦٠ صفحة– مجموعة من المحاور الفرعية، يكشف

---

* الكرمي، حافظ. **الإدارة في عصر الرسول ﷺ: دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م.

** أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية لندن المفتوحة في المملكة المتحدة، مدير مركز مايفير الإسلامي في لندن.

*** باحث في قضايا تنمية الموارد البشرية وإدارتها، مدير البرامج والمشاريع في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن. البريد الإلكتروني: majed@iiit.org

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٧/٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

التمهيد العام لها عن الصورة الكلّية للمفردات المركزية التي يستند إليها البحث، وطبيعة إفادة المؤلِّف من المصادر، وكذلك منهجية الباحث في التعامل مع مصادره ومراجعه وفق رؤية نقدية، تستخلص من التاريخ والفقه والجغرافيا والآداب ما يعين على تفسير الظاهرة الإدارية تفسيراً يربطها بتاريخيتها وظروف عصرها. ويكشف مسرد المصادر والمراجع في نهاية الكتاب عن الجهود المبذولة في الحفر والتنقيب لتأمين المادة البحثية.

الإدارة في الجزيرة العربية قبل الإسلام

يُؤصِّل الباحث في الفصل الأول مفهوم "الإدارة" استناداً إلى دورانها بالمعنى لا باللفظ في القرآن الكريم ومعاجم اللغة، مُثبِتاً التعريف الحديث الذي قال به (روزي)، بحسب الجذر اللغوي (أدار)، ومُنتهِياً بتعريف علماء الإدارة المحدثين الذي ينص على أنّها "تتكوّن من جميع العمليات التي تستهدف تنفيذ السياسة العامة."

إنّ اختيار المؤلِّف هذا التعريف هو ما سوّغ له البحث في جوانب الإدارة المالية والقضائية والعسكرية والدبلوماسية والإدارية للدولة الإسلامية الناشئة.

ويرسم المؤلِّف مهاداً تاريخياً لتاريخ القبيلة العربية الإداري قبل الإسلام؛ فالقبيلة هي أساس النظام الاجتماعي، وبهذا فهي أكبر الوحدات السياسية التي عرفها العرب، والتي مارسوا خلالها أنشطتهم السياسية والإدارية والاقتصادية. وإن كانت هذه الإدارة تفتقر إلى منهج منظَّم، فهي نابعة أصلاً من طبيعة العادات والأعراف والتقاليد التي تتواضع عليها القبيلة، والتي يرأسها شيخ القبيلة الذي ينهز بمُهمّات، منها: فضّ المنازعات، وقِرى الضيف، وعقد لواء الحرب واتفاقات السلم، وفكّ أسرى القبيلة، وتحمُّل الديات. ولا يعدم شيخ القبيلة مجلس الشورى أو هيئة عليا تسانده في مهمّاته، وتتولّى ضمناً رقابته.

ويقف القارئ لهذا الفصل على عدد من الأعلام، مثل: العريف، والنقيب، والفارس، والرائد، وحامل الراية، والعرّاف، والشاعر. وكلٌّ له مُهمّة محدّدة في القبيلة، فضلاً عن وقوفه على بعض النُّظم القانونية ذات الاتصال بالقانون الجنائي، مثل الخلع والتغريب. ويخلص المؤلِّف إلى أنّ "الوظائف الإدارية في القبيلة العربية اقتصرت على خدمة القبيلة،

وتحقيق حاجتها الداخلية، والمحافظة على وحدتها، ولم تتطوّر لتصبح هذه الوظائف منهجاً إدارياً واضح المعالم مرسوم الخطوات."[١]

وتأسيساً على ذلك، فقد كانت الإدارة تقع في مكة. ويشير المؤلِّف إلى الدور الذي لعبته شخصيتان مهمتان في تكوين نظام مكة الإداري، هما: قصيّ بن كلاب، وهاشم ابن عبد مناف. فبعد أن جمع قصيٌّ قريشاً من الشِّعاب ورؤوس الجبال، قسَّم مكة إدارياً إلى أرباع، ثمّ أسَّس دار الندوة بوصفها مركزاً للحكم والإدارة وتنظيم شؤون قريش العامة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، من دون الخضوع لقانون مكتوب، أو دستور منظَّم، مع أنّ القرارات التي كان يُصدِرها الملأ (مجلس الشورى) لم تكن مُلزِمةً لأهل مكة إلّا بالقدر الذي يُلزِمه العرف والإجماع. يشير المؤلِّف أيضاً إلى تطوّر "الممارسات الإدارية في مكة لتصبح المشورة وظيفة خاصة يقوم بها أناس من ذوي الرأي والعقل والحنكة، وكان بنو أسد هم أصحاب هذه الوظيفة."[٢]

ويُنوِّه المؤلِّف في هذا السياق بالدور الذي لعبه عثمان بن الحويرث في الاستنصار بالبيزنطيين لتمليكه مكة مقابل إخضاع قريش لسلطانهم. ويبدو أنّ عجز عثمان عن تحقيق مراده راجع إلى طبيعة الإدارة الدينية التي سادت في مكة، وهي وظيفة تمنح مكة قداستها بالقيام على رعاية الوظائف الخاصة بالكعبة، وهي الوظائف التي قُسِّمت –بعد وفاة قصيّ– بين بطون مكة وأفخاذها، خاصةً الرفادة، والسقاية، والسدانة. وتتطلّب هذه الوظائف تأمين المصادر المالية لتوفير حاجات حجاج بيت الله الحرام، وهي المهمة التي تولاها هاشم بن عبد مناف وَفق معادلة الإيلاف التي كانت تُوفِّر للقبائل العربية في جزيرتهم خَراجاً مالياً كافياً عن طريق الإيلاف والأسواق التجارية التي نشأت في مكة وجوارها، وما نشأ من علاقة وطيدة بين نظام الحُمُس والإيلاف، حتى أصبحت مكة "سوقاً مالية... لعب الصيارفة فيها دوراً رئيساً في الحياة الاقتصادية... فكان هؤلاء يديرون عملية تبادل السلع والعملات ويقرضون التجار."[٣] ولا يغفل المؤلِّف الإشارة إلى

---

[١] الكرمي، **الإدارة في عصر الرسول ﷺ: دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى**، مرجع سابق، ص٣٤.

[٢] المرجع السابق، ص٣٨.

[٣] المرجع السابق، ص٤٥.

أنّ الإدارة المالية لمكة كانت تعرف الضرائب، في حين تولى "الأحابيش" الدفاع عن مكة. وتشمل الإدارة الدبلوماسية لمكة بعض الوظائف البسيطة التي تُنظِّم علاقاتها الخارجية، مثل السفارة والبريد؛ لإقامة العلاقات، وعقد المعاهدات مع جميع الأطراف.

ثمّ أوضح المؤلِّف طبيعة الإدارة القضائية التي كانت سائدةً في مكة؛ إذ ثمّة قضاة يحكمون بين الناس، وهم من قبيلة تميم التي أُسنِدت إليها هذه المهمة، والتي أورد المؤلِّف عدداً من أعلامها الذين تسلَّموا منصب القضاء في الأسواق والمواسم، ليُؤَكِّد أخيراً أنّ مكة استطاعت أن تصل إلى درجة من التنظيم الإداري كان في جوهره تنظيماً قبلياً، ثمّ تطوّر بحسب مقتضيات المصالح المكية، وبقيت مكة تحافظ على هذا التنظيم بوظائفه المختلفة حتى قام الإسلام.[٤]

ويشعر قارئ الإدارة في يثرب بالمفاجأة حين يرى أنّها كانت ابتداءً بيد اليهود الذين تغلّبوا على العماليق. "وبعد سيل العرم في اليمن قدم العرب (الأوس والخزرج) ونزلوا يثرب إلى جانب اليهود."[٥] فإدارة اليهود كانت إدارةً دينيةً صرفةً، يقوم بها الأحبار ورجال الدين اليهودي. أمّا الإدارة المدنية فقد كانت تقوم على أساسٍ من انقسام يثرب إلى دوائر زراعية، كلّ دائرة منها تتبع لبطن من البطون. فلم يكن ثمّة أيّ نوع من الحكم يُهيمِن على الشؤون العامة، "ويبدو أن الحروب التي قامت بين الأوس والخزرج كانت نتيجة للتنافس القبلي على الرياسة واحتلال مركز الصدارة في يثرب."[٦] وقد انتهت هذه النزاعات بالتوافق على أن يحكم يثرب زعيم من الأوس عاماً، ومن الخزرج عاماً آخرَ؛ بمعنى أنّ نظام الحكم يكون بالتناوب. وعوضاً عن دار الندوة التي نشأت في مكة، فقد نشأ في يثرب ما يُسمّى السقيفة.

وفي ما يخصّ الإدارة المالية في يثرب، فقد أشار المؤلِّف إلى خصب الأراضي الزراعية التي اشتُهرت بها هذه المدينة لعوامل يذكرها، والتي جعلت من النخيل زراعةً ناجحةً، يتولاها آخرون لقاء أجرة معيّنة، فضلاً عن الصناعات المتعدّدة، مثل: الصياغة، والحدادة،

[٤] المرجع السابق، ص٤٩.
[٥] المرجع السابق، ص٥٠.
[٦] المرجع السابق، ص٤٥.

والأسلحة، والنسيج. ولمّا كان اليهود يستحوذون على الأسواق التجارية والصناعية، فقد كان لهم دور في السيطرة على قطاع الاقتصاد والمال؛ حتى إنّهم كانوا هم المُموِّلين الرئيسين، والمُقرِضين الأكثر أهميةً في سوق يثرب المالي.

أمّا بالنسبة إلى الإدارة العسكرية فقد أشار المؤلِّف إلى الطبيعة العمرانية والجغرافية ليثرب، خاصةً ما ابتنى فيها اليهود من حصون، وكذلك الأوس والخزرج. ويعزو المؤلِّف هذا الأمر إلى طبيعة يثرب التي كانت "بغير سور ولا حائط يحيط بها."[٧]

ثمّ عرّج المؤلِّف على الشأن الإداري في يثرب، وخلص إلى أنّه "لم يكن لها من التنظيم الإداري كما كان لمكة.... إننا لم نلمح فرقاً بينها وبين حياة القبائل في أنحاء الجزيرة إلا بالاستقرار الذي فرضته الحياة الزراعية على أهلها."[٨]

إدارة الدعوة

يمثّل الفصل الثاني مهاداً خصباً لطبيعة تحوّلات الإدارة وتطوّراتها ذات الصلة بطبيعة الحاجة التي تمليها ضرورات الحياة في أشكالها المتعدّدة، ويُعَدّ نقطة فاصلة في الكشف عن العوامل المُمهِّدة للتغيّرات الإدارية الحادثة في الدولة الإسلامية الوليدة. ففي هذا الفصل، يقارب المؤلِّف الإدارة في عصر الرسول ﷺ، لتتبيّن لنا الخيوط الرئيسة في إدارة الدعوة الإسلامية حتى قيام الدولة. وفي هذا الجانب تبرز خطط نشر الدعوة الإسلامية بوصفها الهدف المركزي لإدارة الدعوة في مكة؛ ما يعني وجوب تضمين المراحل التأسيسية كلّاً من الاختيار والتربية والإعداد، وهنا يظهر جلياً دور دار الأرقم بن أبي الأرقم؛ لأنّ صاحبها غير معروف بإسلامه، فضلاً عن أنّه من بني مخزوم، وأنّ الدار تقع قريباً من الصفا؛ أي إنّها مقابل دار الندوة.

ثمّ يشير المؤلِّف إلى طبيعة المعاناة التي عاناها الرسول ﷺ في دعوته السرية. فالسياق العام الذي سار فيه الإعداد للدعوة اتّسم حتماً بالتغيير في النُّظم جميعها، فظهر في هذه المرحلة شكل من أشكال التنافس بين المجتمع المكي وبني هاشم على الوظائف الإدارية.

[٧] المرجع السابق، ص٥٤.
[٨] المرجع السابق، ص٥٦.

وكسب النجاشي إلى صف الدعوة الجديدة يُعَدّ عملاً دبلوماسياً يتصل بالإدارة الخارجية للدولة التي ما زالت في طور النموّ، مثلما يُعَدّ كسب كثير من القبائل شكلاً من أشكال التنظيم الإداري الاجتماعي.

أمّا بالنسبة إلى يثرب فقد ساد اتجاه عام "لتنظيم الدولة بعيداً عن القبيلة وأعرافها."[٩] فكان أمر التهيئة للبيعة يتم بصورة جديدة، ثمّ اختير النقباء، "وكان هذا أول تنظيم إداري عملي حدّد فيه النبي عليه الصلاة والسلام مسؤولية هؤلاء النقباء، ووضع لهم نظاماً خاصاً في الاتصال والحركة بوصفهم نواة للمجتمع الجديد."[١٠] وقد ساعد هذا التنظيم في صورته الجديدة على التهيئة لمرحلة جديدة من التنظيم الإداري والسياسي بعد الهجرة النبوية، ظهر فيها مبدأ تقسيم المهمّات بعد أن جهدت قريش في الحيلولة دونها.

ويكشف المؤلِّف عن تميّز مجتمع المدينة من المجتمع المكي؛ ففي المدينة تنافر بين العشائر، واختلاف في الديانات، ممّا تطلّب أولاً استيعاب المهاجرين الجُدد في مجتمع المدينة وجغرافيتها، ثمّ كان بناء المسجد بوصفه نواة المراكز الإدارية للدولة الفتية، التي تحكم الوظيفة التي أُنيطت به (الاجتماعات، الصلاة، مراسلة الملوك والرؤساء...). ولعبت المؤاخاة دوراً بارزاً في تكوين الصيغة الاجتماعية للمجتمع المسلم.

أمّا على الصعيد الاقتصادي فقد اختار النبي ﷺ مكاناً للسوق (النّبك)؛ لأنّ القبائل اليهودية كانت تحتكر التجارة والأسواق، وبيدهم عصب الاقتصاد، "وكان من أعظم الإجراءات الإدارية التي قام بها الرسول ﷺ بعد هجرته إلى المدينة القيام بكتابة دستور المدينة الذي ينظم العلاقات بين سكانها."[١١]

ويتَّضح لقارئ هذا الفصل أنّ إدارة الرسول ﷺ في المدينة كانت تهدف إلى تكوين أُمّة مترابطة، للأفراد فيها حرية العمل وإبداء الرأي، وللسلطة المركزية حقّ إدارة الأمن والقضاء والحرب والسلم؛ ما يجعل المؤلِّف يُؤَكِّد قيام الدولة على أركان ثلاثة، هي: "الأمة، والأرض، والسيادة الداخلية والخارجية."[١٢]

[٩] المرجع السابق، ص٦٩.
[١٠] المرجع السابق، ص٧١.
[١١] المرجع السابق، ص٨٠.
[١٢] المرجع السابق، ص٩٠.

تنظيم الدولة الإداري

يختص الفصل الثالث بمقاربة التنظيم الإداري للدولة؛ ففي ما يتعلّق بإدارة البلدان وتقسيماتها الإدارية يقف المؤلِّف على طبيعة المهمّات التي كانت تُسنَد إلى صحابة مخصوصين. ففضلاً عن مجلس الشورى أو النقباء كانت ثمّة وظائف إدارية تتصل بالرسول ﷺ بوصفه رئيساً للدولة الناشئة، منها: الحجابة على رسول الله ﷺ التي تولاها سفينة ورباح الأسود وأنس بن مالك، من دون أن يكون لهذا المنصب "مراسيم وأعراف وأنظمة معقدة." ووظيفة "أمين السر" التي تولاها حذيفة بن اليمان، "وكانت هناك وظائف إدارية ذات طبيعة إعلامية وهي وظيفة الشعراء والخطباء وكان من أشهر هؤلاء حسان ابن ثابت."[١٣]

ويُنوِّه الباحث بالأهمية الإدارية للمدينة المتمثّلة في تعيين الرسول ﷺ نائباً له على إدارتها في حال خروجه إلى الجهاد أو الحج. وقد أورد المؤلِّف أسماء عدد من الصحابة الذين أنابهم الرسول ﷺ على المدينة. ومثلما كانت المدينة المنوّرة وحدةً إداريةً مستقلةً، كذلك كانت مكة، خاصةً أنّها تشتمل على المشاعر المقدّسة. فبعد الفتح في السنة الثامنة للهجرة عيَّن عليها عتاب بن أسيد، ومعاذ بن جبل.

ويناقش الباحث في هذا الجانب أثر هذه التوليات في المحافظة على بيضة الإسلام، حتى ما تعلّق بهذا الجانب في خلافة أبي بكر. وتصحّ هذه التقسيمات من حيث جغرافيتها، والأهداف المنوطة بها، على الطائف، واليمن، وحضرموت، ونجران، والبحرين، وعُمان. ولا يفوت المؤلِّف ذكر طبيعة الأنظمة الإدارية التي كانت سائدةً في هذه المناطق؛ كونها مناطق مدينية حضرية ذات شأن، نتيجة تفاعلها مع السلطات الفارسية أو الرومانية التي خضعت لسلطانها قبل الإسلام. أمّا المناطق التي ظلّت ذات طبيعة قبائلية فقد كانت وحداتٍ إداريةً صغرى، وكان عامل الكفاءة هو العاملَ المباشرَ في اختيار الصحابة الذين يتولَّون إدارتها.

---

[١٣] المرجع السابق، ص٩٦.

وتتّضح طبيعة المهمّات الإدارية التي كان يقوم بها مَن يتولّون شؤون الإدارة للنبي ﷺ، من الكتب التي كان يُوجّهها الرسول ﷺ لهم. ولهذا نلحظ وجود نظام رقابة مباشرة لهؤلاء الولاة، ومجموعة من الحقوق التي ضمنتها لهم الدولة، "وبذلك ضمنت الدولة من رجال إداراتها أن يؤدوا خدماتهم بأمانة وصدق وإخلاص."[١٤]

وممّا يقع في سياق التنظيم الإداري للدولة الإدارةُ الدينية، ممثّلةً في إدارة الصلوات المفروضة، واختيار الأئمة والمؤذّنين، والشروط التي ينبغي أن تتوافر فيمَن يتولى إدارتها، حتى فيمَن يقوم على تنظيف المسجد من المتطوعين. ويشير المؤلِّف إلى القضايا المالية المتّصلة بهذه الوظائف، وكذلك وظيفة الحجابة. "والوظيفتان الوحيدتان اللتان أبقاهما الإسلام من وظائف مكة قبل الإسلام،"[١٥] هما: السدانة، والسقاية. أمّا بالنسبة إلى إدارة الصوم فإنّ ولي الأمر هو مَن يُحدِّد بدء الشهر القمري ونهايته. وقد استعان الرسول ﷺ بعدد من أصحابه الذين يُتقِنون الكتابة والقراءة، "وقد قسم النبي ﷺ هؤلاء الكتاب إلى مجموعات تخصصية؛"[١٦] فمنهم كتبة الوحي، والرسائل، والإقطاعات، والعهود، وعقود الصلح، وحوائج النبي ﷺ. "ولقد بلغ من اهتمام النبي عليه الصلاة والسلام بالجهاز الإداري الكتابي أن عيّن خليفة لكل كاتب إذا غاب عن عمله."[١٧]

وبحكم الطبيعة الأميّة للمجتمع الإسلامي فقد قام الرسول ﷺ بإعداد المعلّمين إعداداً يُؤهِّلهم للقيام بالوظائف التعليمية بجدارة واقتدار، ومنهم مَن كان يرسله في بعثات تعليمية إلى القبائل لتعريفها بتعاليم الإسلام، والتفقّه في شؤون الدين. ويذكر المؤلِّف عدداً من المعلّمين في مكة والمدينة والحجاز، ونزراً يسيراً ممّا يتصل بطرائقهم في التأديب، وحقوقهم المالية.[١٨]

وفي ما يتصل بإدارة العلاقات العامة، وهو ما يُعرف بالدبلوماسية، فقد حضرت مصطلحات السفارة، والرسول، والبريد بوصفها مصطلحاتٍ مركزيةً في التأصيل لهذا

[١٤] المرجع السابق، ص١١١.
[١٥] المرجع السابق، ص١١٦.
[١٦] المرجع السابق، ص١١٩.
[١٧] المرجع السابق، ص١٢١.
[١٨] المرجع السابق، ص١٢٢-١٢٧.

الجانب الإداري بكلّ ما يترتّب عليه من عهود وعقود أمان للرسل والسفراء وجوائزهم، وطبيعة الرسائل والمتعلّقات الإدارية الخاصة بها، نحو: ختمها، أو الاحتفاظ بنسخ منها، أو مضامينها.[١٩]

الإدارة المالية للدولة

يُعَدّ الفصل الرابع (الركن المادي) خصيصةً مهمةً في تنفيذ قضايا إدارة الدولة؛ فإذا كان العنصر البشري أحد الأركان المهمة في الإدارة، فإنّ مالية الدولة هي من الأمور التي تُحقِّق لها سيادتها. ولهذا خصَّص المؤلِّف هذا الفصل لبسط القول في هذه المسألة، فنوّه بدور سخاء الصحابة في رفد ميزانية الدولة الإسلامية من تبرّعاتهم الخاصة، حتى أقام الرسول ﷺ سوقاً خاصةً بالمسلمين، "وكانت المؤاخاة ذات صبغة مالية؛ إذ تقضي أن يشترك المتآخون في الأموال... وإذا ما استعرضنا الصحيفة التي كتبها النبي عليه الصلاة والسلام بين مواطني الدولة في المدينة فإنّنا نجد عدداً من المواد التي تتحدث عن التنظيمات المالية؛ إذ قررت مواد هذه الصحيفة مبدأ التعاون في دفع الديات وفداء الأسرى."[٢٠] ويرى المؤلِّف أنَّ مثل هذه التنظيمات كانت نواة للنظام المالي الجديد للدولة الإسلامية.

وفي ما يخصّ الإيرادات، فقد ذكر منها المؤلِّف الغنيمة والفيء، وكذلك التدابير المتعلّقة بالأرض التي يتحكّم فيها المسلمون، والتي يتعيّن المحافظة عليها، وتوفير الأيدي العاملة لها. ويشار هنا إلى مبدأ التخميس الذي يقوم عليه نظام التوزيع، والذي يفيء إلى شريعة الإسلام السمحة. يضاف إلى هذا الزكاة التي فُرِضت في السنة الثانية من الهجرة. "وتعدّ الجزية مورداً مهماً من موارد بيت المال."[٢١]

ثمّ يكشف المؤلِّف عن طرائق حفظ الموارد المالية وكيفية إنفاقها، ويلحظ القارئ من وفرة الأسماء الواردة لعمّال الصدقات عِظم حجم الجهاز الإداري العامل في الشؤون المالية.

---

[١٩] المرجع السابق، ص١٢٨-١٤١.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٤٦.
[٢١] المرجع السابق، ص١٥٥.

ويتوقّف المؤلِّف عند الشأن الزراعي، والقطائع التي أقطعها الرسول ﷺ لأصحابه كي تُستعمَل في الزراعة وإحياء موات الأرض، ولا يُغفِل الإشارة إلى الإقطاعات التي كانت مخصّصةً لغرض السكن. ويتوازى هذا مع حديثه عن تنظيم الشؤون التجارية المتمثّل في إنشاء سوق خاصة راقبها الرسول ﷺ بنفسه، فضلاً عن الإشارة إلى كتابة الديون وتوثيقها من أجل حفظ حقوق الآخرين، "وكانت المرونة والانفتاح والحرية سمة من سمات الدولة في فترة الرسالة."[٢٢]

وفي ما يتصل بالشأن المالي، فقد كانت النقود المتداولة في زمن الرسالة تتمثّل في الدينار؛ "وهو عملة مضروبة في بيزنطة من الذهب الخالص."[٢٣] وهذا ما أسهم في تطوّر حركة الصناعة؛ سواء ما تعلّق منها بصناعة البناء، أو النجارة، أو الأسلحة (الرماح، السيوف، الخناجر)، أو الحدادة، أو الخواصة.[٢٤]

ويخلص المؤلِّف من هذا كلّه إلى تطوّر التنظيمات في المجالات الاقتصادية؛ حتى إنّ بعض المخالفات والجرائم والعلاقات الاجتماعية أخذت تُعالَج بطريقة اقتصادية. فقد كانت الأموال التي ترد إلى بيت المال في عصر الرسول ﷺ إمّا نقدية (ذهب، فضة، دينار، درهم)، وإمّا عينية (مزروعات، ثمار، حيوانات)، وكانت ثمّة طرائق لحفظ هذه الأموال وإدارتها. غير أنّ المؤلِّف يشير إلى أنّ "تنظيم حفظ المال في الأمصار صورته غير واضحة."[٢٥]

الإدارة العسكرية

يعقد المؤلِّف فصلاً خاصّاً خامساً يقارب فيه الإدارة العسكرية من حيث الإعداد؛ ليلفت نظر القارئ إلى معاناة المسلمين في تجهيز ذواتهم والسرايا، خاصةً الفقراء منهم، الذين كانوا يلوذون بالأغنياء. "ثم شكّلت الغنائم جزءاً رئيساً في تجهيز المقاتلة وإمدادهم بالسلاح."[٢٦]

[٢٢] المرجع السابق، ص١٧١.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٧١.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٧٧.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٨٢.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٨٧.

ونقف في هذا الفصل على طرائق توفير الأسلحة، ومنها: الاستعارة، والشراء، والاشتراطات المتضمّنة في عقود الصلح. فمن مَهامّ الإدارة النبوية توفير الخدمات المساعدة للمُقاتِلة، وقد استخدم النبي ﷺ الأدِلّاء "لتوفير المعلومات اللازمة عن طبيعة الأرض التي سيقاتل عليها المسلمون، ومن هؤلاء الأدلاء من كان من المسلمين، أو من الأعداء المتعاونين". ووظيفة الحاشر هي "وظيفة أخرى مساعدة، وهو شخص يرافق المقاتلة إلى جهات القتال، وتكون مهمته حشر الجند."[٢٧] وكان يُفترَض في "العيون" معرفة لغة القوم الذين يُرسَلون إليهم. "أما الخدمات الطبية فكانت من الخدمات المساعدة الضرورية في المعارك، وقد قامت المرأة بدور كبير في هذا المجال."[٢٨] وفي هذا كلّه كان النبي ﷺ يتولى القيادة بنفسه، أو يولّي واحداً من أصحابه، يتصف بعدد من الصفات القيادية.

ثمّ يشير المؤلِّف إلى عدد من الرُّتب القيادية، مثل: العرفاء، وأمير التعبئة، وأمير اللواء. ويلحظ القارئ طبيعة الأنظمة الحاكمة في هذا الجانب، أو التقريرات التي كانت تصدر عن الرسول ﷺ، أو أسماء الصحابة الذين أُسنِدت إليهم مُهمّات تتعلّق بالشأن الجهادي والعسكري.

إدارة شؤون القضاء

يُؤكِّد المؤلِّف في الفصل السادس عدم وجود نظام قضائي مُحدَّد في الجاهلية، وأنّ الإسلام أنشأ نظاماً قضائياً، قوامه الرئيس التحاكم إلى الله تعالى ورسوله الكريم. "وكان المسلمون ابتداءً إذا عرض للمسلمين حادث أو حصل بينهم خلاف رجعوا إلى رسول الله ﷺ لمعرفة حكم الإسلام."[٢٩] وهذه هي القضية المركزية التي يعاينها الباحث في هذا الفصل؛ فقد كان الرسول ﷺ هو "المشرِّع والقاضي والمنفِّذ."[٣٠] وعلى هذا يُوضِّح المؤلِّف أنّ الإجراءات القضائية المتّبعة تقوم على أصول راسخة واضحة في أصول المحاكمة، وما

[٢٧] المرجع السابق، ص١٩٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٩٧.
[٢٩] المرجع السابق، ص٢٢٣.
[٣٠] المرجع السابق، ص٢٢٤.

ينبغي للقاضي أن يسلكه في مجلس الحكم، وكيفية سير القاضي مع الخصوم على أساس من العدل وترتيب النظر في الخصومات. "وتعد الشهادة في مقدمة وسائل الإثبات."[٣١] أمّا الإقرار فهو من أقوى وسائل الإثبات، "وتم استخدام القافة كوسيلة من وسائل الإثبات، وهي معرفة الشبيه بشبهه."[٣٢]

وقد عرف القضاء الإسلامي "مبدأ استئناف الحكم وتمييزه."[٣٣] وكانت أحكام القضاء وأحواله تتم في المسجد فحسب؛ لذا، لم يكن للمسلمين في حاضرة الدولة (المدينة) قاضٍ سوى النبي ﷺ. ولمّا اتّسعت الدولة الإسلامية لتشمل الجزيرة العربية أوكل الرسول ﷺ إلى معاذ بن جبل وأبي موسى مُهمّة القضاء في اليمن. "ويذكر ابن إسحق أن النبي عليه الصلاة والسلام بعث أبا عبيدة بن الجراح قاضياً إلى نجران."[٣٤] وقد عرف القضاء الإسلامي مبدأي "ديوان المظالم" و"الحسبة" على نطاق محدود.

وبانتهاء الفصل السادس يُلخِّص المؤلِّف نتائج الدراسة في نقاط مركزية مُحدَّدة تكشف للقارئ المساحات التي تحرّك فيها بحثه، وهو بحث يرشح بالجهد المبذول فيه، ومعاناة المؤلِّف في استقراء مصادر متعدّدة في معارف أدبية وفقهية وتاريخية لتُشكِّل قوام المادة البحثية في تقديم خريطةٍ للشأن الإداري، ممّا يصح معه أنّه قد أصَّل مفهوم الإدارة في عهد الدولة الناشئة ليكون ذلك منطلقاً يتيح للباحثين التوسّع، ومقاربة كلّ شأن من الشؤون المبحوثة على حِدَةٍ.

---

[٣١] المرجع السابق، ص٢٢٨.
[٣٢] المرجع السابق، ص٢٣٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٢٣١.
[٣٤] المرجع السابق، ص٢٣٩.

عروض مختصرة

إعداد: حنان لطفي زين الدين

١. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، عثمان أمين، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٢م، ٣٢٨ صفحة.

رجع المؤلف إلى العديد من المصادر للتعريف بحياة محمد عبده وأفكاره. جاء الكتاب في أربعة أبواب في كل منها عدد من الفصول. يلخص الباب الأول سيرة محمد عبده؛ في شبابه، وعند عودته من النفي، وعن شخصيته. ويتحدث الباب الثاني عن فلسفته، ورؤيته النقدية، ونظرته إلى المنطق، وإلى نظرية الحرية ونظرية الخير، وفلسفة الاجتماع وفلسفة تاريخ الدين. ويتضمن الباب الثالث مذهبه في الإصلاح وموقفه من الصوفية ومن عدد من القضايا المختلفة. وأخيراً، يحمل الباب الرابع عنوان "أشعة الأستاذ الإمام"، حيث يشير إلى مدرستين تحملان اسمه في مصر والعالم. وفي عنوان آخر منفصل، يذكر المؤلف بعض مأثوراته.

٢. **التصوف**، يوسف زيدان، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠١٣م، ٨٨ صفحة.

المؤلف متخصص في التراث العربي وعلومه، وله عدد من المؤلفات والأبحاث العلمية في الفكر الإسلامي والتصوف وتاريخ الطب العربي، إضافة إلى أعمال روائية. يشكل هذا الكتاب مقدمةً مختصرة في التصوف، ويتكون من فصلين: الأول بعنوان طبيعة التصوف، وهو يعرف الصوفية وفق الصوفيين أنفسهم، والفصل الثاني يحمل عنوان الطرق الصوفية، وفيه يبين عدداً من فروعها الأكثر انتشاراً، مبيناً نبذة عن مؤسس كل طريقة من الطرق الصوفية، وموضحاً تمايز هذه الطرق فيما بينها، إضافة إلى اقتباسات متنوعة من أشعار شيوخ الصوفية وتعاليمهم.

٣. **نقد التصوف: السلفيون والمتصوفة في مصر**، أحمد قوشتي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ١١٢ صفحة.

مؤلف هذا الكتاب حاصل على الدكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة القاهرة. والكتاب بحثٌ موجز بأسلوب علمي؛ يتناول موقف السلفية الحديثة في مصر من التصوف وأفكاره وأهله وطرقه، ومدى مطابقة مواقفهم فيما بينهم، ثم عرضها على موقف متقدمي أئمة السلفية، ومنهم ابن تيمية وابن القيم. ويقارن بين موقف سلفية القرن العشرين الشديد من التصوف، الذي قد يصل إلى التكفير، وموقف سلفية القرون الأولى المتسامح نوعاً ما مع التصوف والصوفية، ثم ينهي الكتاب ببيان بعض الأسباب التي أشعلت هذا العداء بين المتأخرين.

٤. **موسوعة القطعاني: التصوف والطرق الصوفية في ليبيا منذ الفتح الإسلامي ٢١هـ/ ٦٤٤م إلى سنة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م**، أحمد القطعاني، لبنان: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ١٥٩٢ صفحة.

يعدّ المؤلف أحد شيوخ الصوفية وعلماء الحديث في ليبيا، وله عدد من البحوث والمؤلفات. والكتاب موسوعة متكاملة عن التصوف في ليبيا، وقد أعدها مؤلفها حفظاً للتاريخ، خصوصاً مع قلة المصادر والمراجع المتخصصة ذات الصلة بالموضوع. كما تناول فيها السير الذاتية الصوفية بوصفها وسيلة لفهم التطور الديني والاجتماعي، وللاطلاع على التاريخ الفعلي عبر من عاشوه؛ إذ تناول ٧٠٠ من أهم الشخصيات الصوفية التي كان لها تأثير بالغ ودور فاعل في المجتمع الليبي، اختارها الباحث بحيث يغطي مختلف الطرق الصوفية وشيوخها، مع الإشارة إلى وقت ظهور كل طريقة، وكيفية دخولها إلى ليبيا، وأهم أعمال التصوف والأسانيد الصوفية ورجالاتها.

٥. **جذور نهضة اليابان**، غانم علوان الجميلي، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٤م، ٢٤٠ صفحة.

الكتاب مؤلَّف متميز من وجهة نظر كاتبٍ عاش في اليابان لدراسة الدكتوراه في الهندسة الكهربائية، وعُيّن فيها سفيراً للعراق لاحقاً. سعى المؤلف فيه للبحث عن أسباب تقدم اليابان وتحقيق النجاح الباهر في نهضتها، والتحديات الجغرافية التي تغلبت عليها،

متناولاً الجغرافية البشرية أيضاً بتنوع أصولها وتوزيعها في الدولة، إضافة إلى دراسة العقائد والأديان وأثرها في بناء الشخصية اليابانية. وتناول المؤلف تاريخ اليابان بشيء من التفصيل، مركزاً على إعادة الإعمار التي تمت بعد الدمار الذي لحق بالبلاد في الحرب العالمية الثانية، متناولاً أبرز الشخصيات التي أثرت في ذلك، وأهم المبادرات التقنية والاقتصادية التي ساهمت في تقدم اليابان خلال مدة قياسية.

٦. **اليابان والوطن العربي: العلاقات المتبادلة والآفاق المستقبلية**، مسعود ضاهر، مؤسسة الفكر العربي، ٢٠١٣م، ٣٨٣ صفحة.

المؤلف أستاذ التاريخ الاجتماعي، في الجامعة اللبنانية منذ ١٩٧٣. ودعي مراراً إلى اليابان كأستاذ زائر في جامعاتها ومعاهدها. وفي كتابه هذا، سعى لإلقاء ضوء على الثقافة اليابانية وكيف أنها تسعى دوماً لمواكبة التطور باستمرار مع الحفاظ في الوقت نفسه على ثقافتها وحضارتها ولغتها. تناول الكتاب أيضاً طبيعة العلاقات بين العرب واليابانيين، مشيراً إلى تطور العلاقات الاقتصادية خصوصاً في السنوات الماضية، ومستشرفاً آفاق العلاقات المستقبلية بين العرب واليابان. ويدعو الكاتب إلى الاستفادة من الدروس اليابانية في الدول العربية وتطبيقها لتحقيق التقدم وبناء الأوطان، إضافة إلى التبادل الثقافي والفكري بين العرب واليابان.

٧. **مسائل معاصرة في الفقه الإسلامي – سلسلة بحوث فقهية محكمة**، عارف علي عارف القره داغي (محرراً)، ماليزيا: الفجر (Fajar Ulung Sdn Bhd)، ٢٠١٤م، ٣٧٧ صفحة.

المؤلف مدرس في قسم الفقه وأصوله في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، يتكون الكتاب من ثلاثة أقسام؛ يتناول القسم الأول قضايا التعامل مع غير المسلمين في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. ويقارن القسم الثاني، حال المرأة الماليزية الجاوية بين العرف والشريعة الإسلامية، وبيان الأعراف المؤثرة في موقف المجتمع المسلم من المرأة ومدى تأثرها بالحضارات السابقة، وتقييمها من منظور الشريعة الإسلامية، إضافة إلى دور المرأة الجاوية في المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية. أما القسم الثالث فيتناول مفهوم مقاصد الشريعة وحجيتها، وكيفية استنباطها.

٨. **المهارات الاجتماعية: تعليم وتدريس المهارات الاجتماعية والقيم**، دخيل ابن عبد الله الدخيل الله، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٤م، ١٨٦ صفحة.

المؤلف أستاذ علم النفس الاجتماعي في جامعة الملك سعود بالرياض، والكتاب بحث تربوي اجتماعي يغطي فجوة مهمة في المكتبة العربية. ينطلق المؤلف من نظرته للمهارات الاجتماعية بوصفها مقوماً أساسياً للعيش في الحياة الطيبة، وللفضيلة والأخلاق بوصفها صمام أمان لديمومة العيش بسلام. يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء: تعليم وتدريس المهارات الاجتماعية، وفيه عدة فصول تغطي المهارة والكفاءة الاجتماعية في البيت والمدرسة، وتعليم المهارات الاجتماعية. ويتناول الجزء الثاني تعليم وتدريس القيم؛ حيث يعرف القيم والمهارات الاجتماعية والنمو الخلقي، متناولاً النظريات التي بحثت في هذا الموضوع، ومبيناً الأطر والمناهج المستخدمة في تدريس القيم. أما الجزء الثالث والأخير فيتضمن عدداً من التمارين والتطبيقات في تدريس المهارات والقيم.

٩. **شرح قانون العقوبات، القسم العام: دراسة تحليلية في النظرية العامة للجريمة والمسؤولية الجزائية**، نظام توفيق المجالي، عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م، ٥٦٠ صفحة.

المؤلف أستاذ في القانون بجامعة مؤتة في الأردن، والكتاب هو محاضرات المؤلف في الجامعة، يشرح فيها أحكام قانون العقوبات الأردني رقم ٦ لسنة ١٩٦٠. ويتناول الجريمة باعتبارها أحد المحاور الأساسية في قانون العقوبات، إضافة إلى أنه تناولها من وجهة نظر الفقه الجنائي. وعالج أركان الجريمة الثلاثة بشكل مستقل: القانوني، والمادي، والمعنوي. ثم تناول المشكلات القانونية والفقهية المختلفة التي ترتبط بكل من هذه الأركان، وأتبع ذلك بدراسة الأحكام العامة للمسؤولية الجزائية وصور الجزاء الجنائي. كما استعرض المؤلف أيضاً مراحل وضع قانون العقوبات وتطوره قديماً وحديثاً.

١٠. **السجون والعقوبات في مصر: عصر سلاطين المماليك**، علاء طه رزق، القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ٢٠١٤م، ١٩٤ صفحة.

المؤلف أستاذ التاريخ بجامعة دمياط في مصر. ويتحدث الكتاب عن السجون في عصر المماليك، ففي الفصل الأول شرح لأنواع السجون وتطورها وضروراتها، متناولاً النظرة المعاصرة إليها سواءً من قبل الباحثين أو العامة. ويتناول الفصل الثاني موضوع الدولة والمساجين والعلاقة بينهما من حيث الرعاية والعقوبات وإصدار الأحكام. أما ويبحث الفصل الثالث في سلطة إصدار الأحكام وتوقيع العقوبات، مع بيان التداخل بين صلاحيات متقلدي الوظائف السياسية والدينية، شارحاً أسباب ضعف القضاة وغياب الثقة بعدالتهم بين العامة. أما الفصل الرابع فيوضح أنواع العقوبات وطرق إنفاذها، مع بيان علاقة بعض العقوبات بالنظرية السياسية للحكم.

11. *Women in Sufism: Female Religiosities in a Transnational Order (Routledge Sufi Series)*, Marta Dominguez Diaz (Editor), Routledge, November 2014, 204 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**النساء في الصوفية: تديّن في نظام صوفي عابر للحدود الوطنية**". تحرير: مارتا دياز. الكتاب مكون من عدة أبحاث لعدد من المؤلفين، ويتناول الهوية الدينية الأنثوية التي توجد في فروع الطريقة الصوفية المغربية التي تسمى "القادرية البودشيشية". ويتناول أيضاً سلسلة واسعة من الهويات الدينية، كما يبحث في الطرق التي يتم من خلالها تبني الخطابات الدينية مادياً، ويعرض مراجعةً للطريقة الصوفية المغربية في التاريخ وفي الوقت الحاضر. ومن الأبحاث الواردة في الكتاب: سيكولوجية الصوفية المبكرة، ورؤية الصوفية في دمشق العثمانية، والصوفية الهندية منذ القرن السابع عشر، وشيوع الصوفية في شرق أوروبا، والنقشبندية، والصوفيون في المجتمع الغربي، والأخلاقيات والغموض في الصوفية الفارسية، والصوفية والمجتمع، والنساء في الصوفية.

12. *Sufism and the 'Modern' in Islam*, Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell (Editors), I. B. Tauris, March 2013, 384 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الصوفية و"الحديث" في الإسلام**". تحرير مارتن برنسن وجوليا هويل. شارك في الكتاب عدد من الباحثين وحرره مارتن فان بُرونيسين وجوليا دي هُوِيل، ويتناول استمرارية الصوفية إلى القرن الحادي والعشرين، والطفرات التي مرات بها في

العالم الإسلامي. ويقدّم الكتاب بعض المنظورات الجديدة حول ظاهرة الصوفية، مع توضيح الروابط المدهشة بين الصوفية وتيارات الإصلاح الإسلامية. وعلى النقيض من النظريات المبكرة لتحديث المجتمعات الإسلامية، فلقد كان تأثير الصوفية كبيراً على السياسة والاقتصاد والحياة الفكرية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. ويجمع الكتاب بين الأبحاث المقارنة ومتعددة التخصصات لبيان كيفية استجابة الصوفية للحداثة والعولمة، وطرق التفاعل المختلفة بين تيارات الإصلاح الإسلامي والصوفية، ويعرض استبصارات جديدة للتأثير الصوفي المتغلغل في الإسلام والحياة السياسية والاقتصادية المعاصرة.

13. *The Logic of Conformity: Japan's Entry into International Society (Japan and Global Society)*, Tomoko T. Okagaki, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, July 2013, 208 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**منطق الامتثال: دخول اليابان إلى المجتمع الدولي**". هذا الكتاب لمؤلفه توموكو أوكاجاكي، وهي أستاذ في السياسات الدولية في كلية الحقوق بجامعة دوكيو، يتناول دخول اليابان إلى نظام الدول الأوروبية في نهايات التسعينيات من القرن الماضي، وهو يركز على درجة التكيف التي أظهرتها اليابان وفق المعايير الغربية للعلاقات الدولية خلال فترة زمنية قصيرة. ويبدأ الكتاب بإطارٍ للتحليل، يتناول فيه تفسير الدخول اليابان في النظام الدولي، ويبين اجتماعية ومأسسة الدولة للنظام الدولي. ويتناول القسم الثاني ثلاث مراحل أساسية للتكيف في اليابان، وهي: التبني: بإدخال القوانين الدولية، والاستيعاب: التمدين والتنوير، والتكييف: القوانين الدولية كأداة. بعدها يتناول القسم الثالث منطق الامتثال من خلال منظور اليابان لمدخلها الدولي هذا.

14. *Who Rules Japan?: Popular Participation in the Japanese Legal Process*, Leon Wolff, Luke Nottage, & Kent Anderson (Authors, Editors), Edward Elgar Pub, June 2015, 232 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**من الذي يحكم اليابان؟: المشاركة الشعبية في العملية القانونية اليابانية**". أعد الكتاب مجموعة من المؤلفين (ليون ولف، ولوك نوتاغ، وكِنت أندرسون)، وهم يتناولون سبعة تحليلات مليئة بالمعلومات التي تتناول التشكيلات القضائية التي عملت بالفعل على تغيير دولة اليابان، ويسّرت الدرب من أجل التحول

من نموذج الحكم الإداري إلى دولة قضائية يحكمها القانون في الحياة العامة. ويبدأ الكتاب بمقدمة شاملة، يليها بحث عن المحاكمات الجنائية الجديدة في اليابان، ثم بيان لقانون العمل وفض النزاع في العمل، يليه بحث عن المحامين الحكوميين وإعادة تشكيل النظام القضائي، وتطبيق التكافل الاجتماعي في مجتمع مسنّ، والإصلاحات اليابانية، وقوانين المنافسة، والقانون الياباني والإعلام المعاصر.

15. *Social Ethics in Inter-Religious Interaction*, Nina Mariani Noor, Ferry Muhammadsyah Siregar, Globethics.net, June 2015, 182 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الأخلاقيات الاجتماعية في التفاعل بين الأديان**". للباحثتين: (نينا ماريانى نور، وفرّي محمدسيا سيرجار). والمؤلفتان باحثتان في الأديان وتعملان في جلوبال إثيكس.نت في أندونيسيا، أولاهما تحضر للدكتوراه بينما أنهتها الثانية في الدراسات الإسلامية. ويتضمن كتابهما مقدمة وعشرة فصول تحمل العناوين الآتية: أخلاقيات المهنة لدى الرموز الدينيين من منظور بروتستانتي، وتعزيز الحياة الأسرية في تعاليم الكنسية الكاثوليكية، والقرآن وأخلاقيات الزواج في الإسلام، والتعليم المسيحي في المجتمع المتنوع، وأخلاقيات الجيرة في الإسلام، وأخلاقيات الإعلام في التواصل بين الأديان، والأخلاقيات في المساعدات الإنسانية، والأخلاقيات الاجتماعية والحوار بين الأديان في دستور الشأن العام في أندونسيا، والشأن العام في أندونسيا: السياسة والاقتصاد والدين في الشؤون العامة، وتطوير أخلاقيات التفاعل لدى المجتمعات الدينية في التعليم العالي.

16. *Religion in Sociological Perspective*, Keith A. Roberts & David A. Yamane, SAGE Publications Inc, August 2015 (6th edition), 520 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الدين من منظور اجتماعي**". مؤلفا هذا الكتاب هما: (كيث روبرتس، ودافيد يماني). وهما أستاذان في علم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأميركية، ولهما العديد من الأعمال في علم الاجتماع والأديان. وفي هذا الكتاب يبحث المؤلفان في ثلاثة أنظمة فرعية يعتمد بعضها على بعض في الدين، وهي: المعنى، والبنية،

والانتماء. يبدأ الكتاب بتعريف مصطلح "الدين" والمناحي العلمية الاجتماعية لدراسته. وينتقل بعد ذلك إلى الأنظمة الدينية من حيث تكاملها وصراعها، ثم يتناول الدين في حياة الأفراد، يليه موضوع تشكيل المنظمات الدينية والحفاظ عليها، كما يتناول موضوع الدين وعدم المساواة الاجتماعية، يليه أخيراً التغيير الاجتماعي والتكييف الديني.

17. *Beyond Individualism: The Challenge of Inclusive Communities (Religion, Culture, and Public Life series)*, George Rupp, Columbia University Press, September 2015, 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**ما وراء الفردية: تحدي المجتمعات الشاملة (سلسلة الدين والثقافة والحياة العامة)**". ومؤلفه الدكتور (جورج راب)، وهو أستاذ في الأديان، وقد كان رئيساً لعدة جامعات في الولايات المتحدة الأميركية، ورئيساً للجنة الإنقاذ الدولية. وهذا الكتاب مكون من بابين، الأول بعنوان النظام التربوي باعتباره مصدراً للمعلومات، يتناول فيه تحديات الإصلاح الريفي، والدين في التعليم الأكاديمي، والجامعات في سعيها لإيجاد استجابات استراتيجية للتحديات العالمية، وما هي الحياة الجيدة، إضافة إلى بعض النصائح للطلبة بشكل عام. أما الباب الثاني فيتناول موضوع العمل من أجل الشمول، وفيه عدة فصول حول الصراع المحلي والتحديات العالمية، والأشخاص قيد الترحال، وتحسين القدرات المحلية على الصعيد العالمي، والمجتمعات الدينية بوصفها مصدراً لحل النزاع، والدين وعلم البيئة، وأهمية المجتمعات المحلية.

18. *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peace Building*, Atalia Omer, R. Scott Appleby & David Little (Editors), Oxford University Press, March 2015, 736 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**دليل أكسفورد للدين والصراع وبناء السلام**". هذا الكتاب صادر من جامعة أكسفورد لعدد من المؤلفين (أتاليا أُمير، وآر كسوت، ودافيد لتل)، وهو يوفر نظرة شاملة متداخلة التخصصات لدراسة الدين والصراع وبناء السلام. الكتاب مكون من خمسة وعشرين فصلاً تتضمن العديد من المواضيع الشيقة المعاصرة، منها: الدين وبناء السلام، والعنف الديني، والدين والوطنية وسياسات العلمانية، والشراكة بين الدين والتنمية لبناء السلام الاستراتيجي، والتشدد الديني اللاعنفي والمتسم بالعنف،

ومكانة الحرية الدينية بوصفها بنية لبناء السلام، بناء السلام في العالم الإسلامي، وإمكانيات ومحدوديات الحوار بين الأديان، والدين والوطنية وأنشطة التضامن.

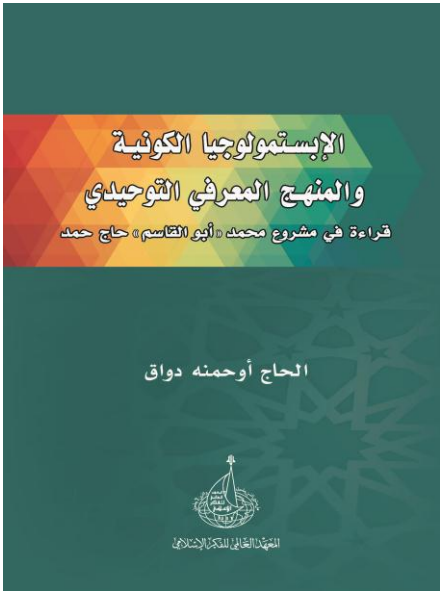
19. *The Arab Charter of Human Rights: A Voice for Sharia in the Modern World*, Ahmed Mohamed El Demery, Council on International Law and Politics, February 2015, 554 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الميثاق العربي لحقوق الإنسان: صوت الشريعة في العالم الحديث**". المؤلف هو (أحمد محمد الدميري). حاصل على الماجستير في القانون من جامعة سانت توماس في ميامي، وهو قاضٍ في وزارة العدل في مصر، ويعمل حالياً في وزارة العدل في قطر. يقدم المؤلف تحليلاً شاملاً للميثاق العربي لحقوق الإنسان، ويعرضه من حيث أصوله وأهدافه المتضمنة في الشريعة الإسلامية. ويتكون الكتاب من تسعة فصول، تتناول مصادر حقوق الإنسان وأساليب تطبيقها، والشريعة الإسلامية بوصفها أساساً للميثاق العربي، وتقييم الموضوعية في حماية حقوق الإنسان في الميثاق، إضافة إلى توصيات لتشكيل لجنة عربية لحقوق الإنسان ومحكمة عربية لحقوق الإنسان على غرار تلك الأوروبية، وغير ذلك من مواضيع.

20. *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace*, M. Cherif Bassiouni, Cambridge University Press, October 2013, 405 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الشريعة والعدالة الجنائية الإسلامية في وقت الحرب والسلم**". الدكتور محمود شريف بسيوني؛ أستاذ فخري في القانون في جامعة دي باول بالولايات المتحدة. ويشرح في هذا الكتاب كيف أن الشريعة والقانون الإسلامي يتوافقان مع قانون حقوق الإنسان الدولي، وملائمان للاستخدام في مختلف المجتمعات المسلمة. كما أنه يعرض نقداً للممارسات العنيفة للمسلمين في الوقت الحالي، ولرجال الدين الذين يدعمون هذه الممارسات. والكتاب مكون من خمسة فصول: الشريعة والفقه وعلم أصول الفقه، ومُسلّمات حقوق الإنسان ومكانة العدالة في الإسلام، ونظام العدالة الجنائية الإسلامي، والقانون الإسلامي الدولي والقانون الإنساني الدولي، والشريعة والقانون الإسلامي والعدالة المعاصرة التالية للصراع والانتقال.

صدر حديثاً



الإبستمولوجيا الكونية

والمنهج المعرفي التوحيدي:

قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد

تأليف: الحاج أوحمنه دواق

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٤٣٢ صفحة

محمد أبو القاسم حاج حمد، مفكر سوداني معاصر أثار خلافاً محتدماً، وقدم أطروحات غير مسبوقة، تتصل بالنظر من خلال القرآن إلى القرآن، ومنه إلى العالم. وزعم إحاطته المنهجية والمعرفية بمدونات المعرفة المتاحة إلى زمانه، ووظف ذلك كله في تأسيس خطاب معرفي يستدمج ما يسميه النظرية القرآنية، ومتاحات المناهج الفلسفية والعلمية، ومسالكها التحليلية، ما أعطاه في النهاية مقدرة فكرية مركبة، خاصة في مقولاته ومفاهيميه، ثم في تطبيقاته، مخالفا بذلك أغلب الدارج المنقول عن مدارس المسلمين الأولى والحالية.

- فهل استطاع حاج حمد بمرجعيته القرآنية، واعتماده على الموروث الصوفي، والفلسفة الماركسية، وتقاليد مدرسة فرانكفورت، أن يحقق مشروعاً طموحاً يعيد التشكيل المركب للثقافة الإنسانية، سماها نظرية النظريات؟!
- وهل كان متوازناً في توظيف مشروعه المعرفي في تحقيق التراث البشري عموماً والإسلامي خصوصاً، لا سيما في محاولته صياغة رؤية توليفية للمطلقات الثلاثة: الغيب والإنسان والطبيعة؟
- وما معنى أن ينتقد حاج حمد مدارس مختلفة، يسميها التبعيضية، ثم هو يعتد طرائقها في فهم القرآن واستجلاء معانيه، أكان متناقضاً إلى الحد الذي لم يدرك فيه أنه لفَّق أكثر مما ركب وجمع؟

يحاول هذا الكتاب أن يجيب عن هذه الأسئلة وكثير غيرها، واعتمد منهجاً لم يقصر في تحليل النصوص والمواقف، سمّاه مؤلف الكتاب بالمنهج المعرفي النماذجي.

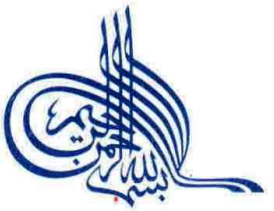
٨٨

السنة الثانية والعشرون
صيف ٢٠١٥م/ ١٤٣٦هـ

◆ مفاهيم نهضوية على ضوء آيات الذكر الحكيم
◆ المسلمون الشيعة.. ومكابدة تصحيح الصورة
◆ نظرية المعرفة عند أبي حامد الغزالي.. مقاربة نقدية لقراءة زكي نجيب محمود
◆ القيم وجدل الكوني والخصوصي في سياق العولمة
◆ المعنى الفينومينولوجي للتاريخ.. قراءة في التأسيس الفلسفي للتاريخ عند هوسرل
◆ المجتمع المدني في تونس.. والتحول الديمقراطي

◆ كتب:
فلسفة العلامة.. رحلة العلامة من الفكرة إلى النسق المعرفي

◆ ندوات:
الهرمنيوطيقا وفهم النص الديني مقاربة في منهج الفهم



المسلم المعاصر

في هذا العدد

- على طريق بناء وعي قرآني بالأمة. — أ. رانيا رجب
- مفاتيح التعامل مع التراث العربي الإسلامي "استعادة الروح". — أ. د. خالد فهمي
- النظام العام الاقتصادي في الشريعة الإسلامية. — د. لخرش أسعد المحاسن
- مبادئ وضوابط ومعايير التمويل الإسلامي. — د. أحمد جابر بدران

العدد (١٥٦) السنة التاسعة والثلاثون

جماد الآخر – رجب – شعبان ١٤٣٦هـ
أبريل – مايو – يونيو ٢٠١٥م

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣–٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧–٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٦٥)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O.Box: 925997 Amman 11190 Jordan

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ١٠ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org