بحوث ودراسات

الإصلاح في القرآن: استكشاف المفهوم، وبناء النظرية*

التيجاني عبد القادر حامد**

الملخص

لهذه الورقة هدفان: تحليل مفهوم "الإصلاح" الذي تكرر ذكره في القرآن الكريم؛ والنظر في إمكانية استخدام ذلك المفهوم، وشبكة المفاهيم المعاضدة إطاراً نظرياً و"نموذجاً تفسيرياً" لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، وتوقع مآلاتها المستقبلية. تتضمن الورقة تحليلاً متعمقاً لمفهوم "الإصلاح" ومشتقاته، والأوصاف والصور المصاحبة له، واستقصاء أبعاده الحيوية والكونية والاجتماعية. وتختتم الورقة باستظهار النموذج التفسيري، وبتوضيح نتائج العملية الإصلاحية، مع الإشارة لنوعية الدراسات التي يمكن أن تكمل موضوعها، والسياسات التي يمكن أن تبنى عليها.

كلمات مفتاحية: مفهوم الإصلاح، المفاهيم المعاضدة، نموذج تفسيري، أبعاد الإصلاح.

The Concept of *Islah* in the Qur'an

Abstract

This paper has two goals: analyzing the concept of *islah* in the Qur'an, and employing it (together with the cluster of concepts associated with it) as a theoretical framework and an explanatory paradigm that may explain the sociopolitical phenomena, and predict their future implications and outcomes.

After carefully examining the Qur'anic descriptive definitions where the term *islah* and its derivatives are used, the paper proceeds to examine the associations and images that accompany these descriptions, and to trace them to their possible bio-psychical settings, and cosmological and social dimensions. The paper then concludes with showing the possible outcomes and implications of *islah.*

Keywords: *Islah* Concepts, cluster of concepts, explanatory paradigm, dimensions of *Islah*

---

* أعد هذا البحث في صورته الأولى باللغة الإنجليزية، ونشر في مطلع عام ٢٠٠٨م بالولايات المتحدة، ضمن مجموعة أخرى من المقالات في:

- Mohammed, Khaleel & Rippin, Andrew. (Eds.*) Coming to Terms With the Qur'an: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, North Haleon, NJ: Islamic Publications International, 2008, p.3-31.

** دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية، جامعة لندن (١٩٨٩م)، عضو هيئة تدريس في معهد دراسات العالم الإسلامي بجامعة زايد/ الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: tijani50@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٨/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٢/١٢م.

مقدمة:

لقد تنامي في الآونة الأخيرة اهتمام خاص بين دارسي الإسلام لاستكشاف الجذور الفكرية لحركة الانبعاث الإسلامي الراهنة، غير أنَّ معظم هؤلاء الدارسين لم يذهبوا في أبحاثهم إلى النظر فيما هو أبعد من أفكار الإصلاح والتجديد التي طرحها أو دعا إليها الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا. فصار الإصلاح يعّرف، وفقاً لرؤية هؤلاء الباحثين، بأنه "النزعة الإصلاحية التي برزت في التعاليم المذهبية لمحمد عبده، وفي كتابات رشيد رضا، وفي كتابات العديد من المفكرين المسلمين الذين تأثروا بهما"[١]

لا يستطيع أحد بالطبع أن يماري في أهمية الأعمال الفكرية للإمام عبده والشيخ رضا والعديد ممن تتلمذ عليهما، ولكن هذه الأعمال لا يمكن أن تعدّ الإطار المرجعي الإسلامي، أو الصياغة الوحيدة والنهائية لمفهوم الإصلاح الإسلامي؛ إذ إنَّ استكشاف الإطار المرجعي الإسلامي يقتضى من الباحث أن يذهب إلى أبعد من ذلك، أن يذهب إلى الرؤية القرآنية التي يرتكز عليها البناء الفكري الإسلامي كله، فيحاول أن يميط اللثام عن النسق التصوري الأصل الذي يثوي فيها، قبل أي صياغات أيديولوجية من المفكرين اللاحقين؛ لأنه في غياب ذلك النسق التصوري القرآني لا يمكن للمفكر أو اللغوي أن يقدّم، في تقديرنا، تعريفاً مرضياً لمفهوم "الإصلاح"، أو لغيره من المفاهيم، وذلك على الرغم من أنّ لفظ "إصلاح" كثير التداول، ومشتق من جذر ثلاثي بسيط (ص ل ح). وسيتضح هذا من المعاناة التي لاقاها كل من الفيروزآبادي وابن منظور، على علو مكانتهما في علم العربية، وهما يحاولان تعريف هذا المفهوم اعتمادا على الأدوات اللغوية وحدها، فتراهما يعرفان "الإصلاح" بأنه "ضد الفساد"، ثم يعرفان "الفساد" بأنه "ضد الصلاح"،[٢] فلا نجد لديهما إلا مثل هذا الدوران حول التعريف السلبي لهذين المفهومين.

---

[1] Merda, A. "islah", *The Encyclopedia of Islam*, New edition, ,edited by Lewis, Pellat and Schacht, Leiden: E. J. Brill, 1983, vol. 11, p.141

[٢] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م، مادة صلح، ج٧، ص٣٨٤. انظر أيضاً:

– الفيروزآبادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١م، مادة صلح، ج١، ص٢٥٣. غير أن ابن منظور وغيره من أصحاب المعاجم لم يكونوا غافلين تماماً عن حقيقة أن الألفاظ المفردة لا يمكن تفسيرها بمعزل عن السياق الذي تَرِد فيه، ولذلك نجد أن ابن منظور نفسه وهو يحاول تعريف لفظ الإصلاح

ورغم أنَّ التعريفات السلبية ليست عديمة الجدوى في كل الأحوال، كما سنلاحظ لاحقاً، ولكنها لا تكفي وحدها لتبيين الأبعاد المختلفة للمفهوم. فاللفظان "صلح" و" فسد" متضادين، ولكننا لا نعرف ماذا يعنيان على وجه الدقة لمجرد التضاد القائم بينهما. ولكي نفهم دلالة مفهوم "الإصلاح" الذي ورد في القرآن عشرات المرات، علينا أن نُعِدّ أنفسنا للقيام بعملية حفرية متعمقة في السياقات القرآنية التي ورد فيها هذه المفهوم؛ إذ إن واحدة من الخصائص البيانية للقرآن الكريم أنه يبين نفسه بنفسه، فيفصّل في موقع ما أجمل في موقع آخر، ويعرّف هنا ما أبهم هناك.

أولاً: مفهوم الإصلاح في القرآن وتعريفُه إجرائياً

يرد لفظ "صلح" ومشتقاته نحواً من مئة وثمانين مرة في القرآن الكريم، ولكنَّه سيكون من غير الممكن (وربما من غير المرغوب فيه) أن نتناول كل هذه المواقع في بحثنا هذا. ولكن ولحسن الطالع فقد تكرر هذا اللفظ في مواقع عديدة، إما لتعزيز بعض المعاني، أو لتفصيلها، أو لإجمال ما ورد مفصلا في مواقع أخرى. فإذا أبعدنا هذه الاستخدامات المتكررة (ما يقارب ١٦٢ آية) فلن يبقى أمامنا سوى ثماني عشرة آية، وهي التي ستشكل المادة الأساسية التي سنعكف على دراستها. وقد حاولنا أن نبدأ أولا بالبحث عن الآية، أو الآيات، التي تقدم "تعريفاً" لمفهوم "الإصلاح"، ولكنَّنا لم نجد تعريفاً مباشراً لمفهوم الإصلاح بالصورة التي توقعناها. وكل ما وجدناه لا يعدو أن يكون وصفاً للذين يفعلون الإصلاح، أو للأفعال التي يقومون بها، أو للعلاقات التي ينخرطون فيها. فكان لا بدّ أن نتساءل: أيعنى هذا أنَّ للقرآن طريقة خاصة في "التعريف"؟ وما هي تلك الطريقة؟

لقد انتهى علماء الكلام المسلمين، بعد نظر طويل في القرآن، في مسألة الذات والصفات، إلى رؤية معينة لقضية "التعريف"، مفادها أننا لا نستطيع بوسائلنا الإنسانية

يشير إلى خمسة عشر موضعاً في القرآن، وثلاثة مواضع في الحديث، وأربعة مواضع في الشعر العربي. وقد لاحظ بعض الباحثين وجود قصور في الأبحاث المتعلقة بتحديد المفاهيم، انظر مثلاً:

– الجابري، محمد عابد. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م، ص١٨. انظر بالتحديد: "مفهوم الإصلاح في المرجعية التراثية"، ونصوص القرآن والحديث؛ إذ ينتهي إلى نتيجة مفادها: وجود ("فقر" أو "إفقار" لمعنى صلاح وإصلاح على صعيد التعريف والتحديد في نصوصنا التراثية، وذلك على عكس ما هو عليه الأمر في المرجعية الأوروبية التراثية منها المعاصرة.

المحدودة أن ندرك "كنه" الأشياء وماهيتها، وإنما ينحصر إدراكنا في معرفة "أعراض" الأشياء؛ أي الظواهر التي تبدو للحسّ. وبناء على ذلك فإنَّ تعريفنا للأشياء لا ينبغي أن يتجاوز الحديث عن أعراضها. وهذا موقف مضاد تماماً لما كان يقول به فلاسفة الإغريق المثاليون(أفلاطون وأصحابه) من أنَّ معرفة الأشياء لا تكون إلا بالنفاذ إلى ذواتها، وأننا لن نفلح في تعريف شيء ما لم يتضمن تعريفنا له ذكراً لخصائصه الذاتية. وقد اعتقدوا، بناء على هذا، أنَّ لأيِّ مفهوم (كالفضيلة والعدل ونحوها) معنى جوهرياً كامناً فيه، وأنَّنا من الممكن أن "نكتشفه"، وما محاولة تعريف المفهوم في تقديرهم إلا محاولة اكتشاف لما هو موجود. غير أن هذه الطريقة قوبلت باعتراضات متتالية، ليس فقط من متكلمة المسلمين، وإنما اعترض عليها كثير من الفلاسفة الإغريق أنفسهم، كما اعترض عليها فيما بعد الفيلسوف الألماني (عمانويل كانط)، ومن لحقه من المناطقة وفلاسفة العلوم المحدثين، مثل (كارل بوبر)؛ إذ اتفقت كلمتهم على أنه لا ينبغي، ونحن نحاول تعريف مفهوم ما، أن نبحث عن أشياء "جوهرية" كامنة في ذاته، وإنما ينبغي أن نبحث عن "خصائص" موضوعية تقترن بهذا المفهوم، وعن علاقات تنعقد بينها. فإذا أردنا أن نعرّف مفهوم الديمقراطية أو القوة مثلاً، فلا نبحث عن "شيء" أو ذات جوهرية تسمى "الديمقراطية"، وإنما نبحث عن الأعراض التي توجد حيثما وجد هذا المفهوم؛ أي إننا لا نعرف الشيء في ذاته، وإنما نتعرف عليه من خلال مظاهره الحسية. وهذا ما صار يعرف بالتعريف الأسمى، وصار دعاته يعرفون بـ"الاسميين". وعندما تكون هذه الخصائص ذات طبيعة موضوعية، ويمكن ملاحظتها والتحكم فيها، فهذا سيساعد على ما يسمى بـ"التعريف الإجرائي"[٣] للمفهوم، فإذا أردنا، على سبيل المثال، أن نضع تعريفاً لمفهوم "القوة"، فلا نقول إن القوة هي كيت وكيت، وإنما نقول إن الشخص (س) ستكون له "قوة" على الشخص (ص) إذا كان (س) يستطيع أن يجعل (ص) يفعل أموراً ما كان ليفعلها من تلقاء نفسه.

[٣] لمزيد من النقاش حول التعريف الإجرائي يمكن للرجوع إلى:

- Franz Adler, Operational Definitions in Sociology, *The American Journal of Sociology*, vol.52, No.5 (Mar.,1947), p438-444.

وهذا المنحى من النظر هو ما يتراءى لنا من مدارسة القرآن، وهو ما تؤكده الآيات التي بين أيدينا. ولعلَّ ما يثير الاهتمام أن نلاحظ أنَّه من جملة الآيات الثمانية عشر المختارة، يوجد موقعان (آل عمران: ١١٤-١١٣، والنساء: ٣٤) يوفر فيهما "نظام القرآن الداخلي للتعريفات" معلومات دقيقة ومحددة، ليس عن كنه الصلاح، وإنما عن خصائص "الصالحين" نساءً ورجالاً، وهي تعريفات ينطبق عليها وصف "التعريف الإجرائي" الذي أوضحناه سابقاً.

دعنا الآن نتفحص هذين الموقعين اللذين قدم فيهما وصف الصالحين: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ (آل عمران: ١١٣-١١٤)

نلاحظ في هذا النص أن مفهوم "الصالحين" قد جعل عنواناً لنموذج من السلوك الذي قدم النص تقريراً وافياً عنه، فبدلاً من الحديث عن "ماهية" الصالحين، حصلنا الآن على وصف لأدائهم الشخصي، ولاعتقاداتهم، ولأهدافهم في الحياة، ولأنواع الأفعال التي يقومون بها في الحياة العامة، والمعاملات التي يدخلون فيها، مما يمكن تلخيصه على النحو الآتي:

أ. فئة مميزة من أهل الكتاب، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويقيمون الصلاة؛ أي إنهم يملكون رؤية عن المصير الإنساني والحياة الخيرة، كما يملكون رؤية عن الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق ذلك.

ب. يتّسمون، في مقابل المجموعات الأخرى، بحسٍّ اجتماعي يدفعهم للحركة الدائبة نحو الخيرات ومقاومة الشر.

ج. يقومون من أجل الحق والعدل.

د. يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

هـ. يسارعون في الخيرات.

فهذه "السلوكيات" تمثل في مجموعها تعريفاً "إجرائياً" مباشراً لمفهوم "الصالحين"؛ إذ لا يحتاج الباحث من بعدها إلى أي معلومات أو إضافات يلتمسها من أصحاب المعاجم.

أما الآية الأخرى حيث ذكرت بعض خصائص الصالحين فتقرأ كما يلي: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ (النساء: ٣٤) وسنلاحظ هنا مرة أخرى أنَّ الآية تقدم كذلك تعريفاً وصفياً يحتوى على معلومات إضافية عن خصائص المرأة الصالحة ونمط سلوكها، فهي:

أ. تلتزم التزاما جادا بما تعتقده وتصدق اعتقادها بالعبادة الدّؤوبة.

ب. وتلتزم بالمعيار الأخلاقي في سلوكها الخاص.

ت. وهي حفيظة ومؤتمنة على مصالح أسرتها المادية والأدبية.

والمرأة التي تخرق هذه "السلوكيات" ستنحط من مقام "الصالحات" إلى موقع الخيانة، كما وردت الإشارة إلى ذلك صراحة في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ (التحريم: ١٠)

و"الخيانة" المشار إليها هنا، ويعاقب عليها بعذاب الآخرة، هي خيانة الرسالة والأسرة، والعمل على تقويضهما من الداخل؛ أي من داخل الحصن المؤتمن، ومن الشريك الموثوق به. فالخيانة هنا تمثل نوعاً من أفعال "الفساد" المناقضة والمناهضة لأفعال "الصالحين".

وإلى هنا يمكننا أن نقول إننا قد جمعنا بعض المعلومات الأساسية التي يمكن أن تساعد في تعيين "الصالحين" وتحديدهم في المنظور القرآني. ولكن الآيات لا تكتفي بتحديد أوصاف "الصالحين" فحسب، ولكنها تتضمن بالإضافة إلى ذلك، علامات ومؤشرات على سلوكيات "غير الصالحين"، على الرغم من أنها ليست على الدرجة ذاتها من الوضوح. وتكمن مثل هذه المؤشرات في "أسلوب" البيان القرآني، الذي قد يوسّع فيه

الوصف أو يؤكد أو يقيّم عن طريق المقابلة والمقارنة بأوصاف مضادة له. فنلاحظ مثلاً أن معنى "الإصلاح" يتسع ويمتد بالنظر في معنى "الفساد" المناقض له.[٤] ولفظ الفساد مثله في ذلك مثل "الصلاح" يستخدم بكثافة في القرآن. ولكي نتعرف على نمط السلوك الذي يعدّه القرآن سلوكا "صالحا"، وعلى نمط الشخصيات التي يعدّها شخصيات "صالحة"، يحيلنا القرآن إلى خصائص وأفعال "المفسدين"، وهو أسلوب مألوف يتردد كثيراً في التنزيل الحكيم.

و"المفسدون" بالطبع يمثلون نقيض ما يمثله "الصالحون"، سواء كان ذلك فعلاً أو سلوكاً أو اعتقاداً. وتقدم الآيات من ٨ الى١٨، ومن ٢٠٤ الى٢٠٦ من سورة البقرة أطول وصف قرآني، وأدقه لنمط سلوك المفسدين، مما يجعلنا نقدم عرضاً مختصراً لها فيما يلي:

١. ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ 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 ﴾ (البقرة:٨-١٢)

٢. ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ (البقرة: ٢٠٤-٢٠٦)

فهذه تقارير تسلط أضواءً كاشفة على نفسيات المنافقين، وعلى سلوكياتهم، وتقدم صوراً لهم تتجسد فيها المفارقة المخزية بين الدعوة والواقع، وبين القول والعمل؛ إذ يمتدح

---

[٤] يلاحظ المستشرق الياباني الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو أن البنية الدلالية للفظ (س) مثلا قد تتضح عن طريق المعنى المضاد لها (ليس س)، ولذلك فهو يرى أن معرفة أنماط السلوك التي يشار إليها عادة بأنها "غير حميدة"، لا تقل أهمية في توضيح المعنى عن معرفة الأنماط الأخرى التي توصف بأنها "حميدة". انظر كتابه:

- T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1966, p39.

وهذا يتسق تماما مع الخط الذي نسير عليه في بحثنا هذا؛ إذ نحاول أن نوضح معنى الإصلاح ليس فقط من خلال النظر في صفات "الصالحين"، ولكن أيضا من خلال النظر في خصائص "المفسدين".

المنافقون أنفسهم بالإيمان والفضيلة والإصلاح، ولكنهم لا يتقدمون خطوة واحدة في اتجاه "استبطان" قيم الإيمان. إن التعريف السائد للمنافق هو ذلك الشخص الذي تتناقض أقواله وأفعاله الظاهرية مع المحتوى الباطني الذي ينطوي عليه. والشخص الذي يفشل في استبطان قيم الإيمان الأساسية، شخص غير صالح، وسيفشل أيضاً في الحصول على السلام في داخل نفسه، ولن يكون مؤهلاً ليؤدي مهمة "المصلح" صانع السلام في الواقع الاجتماعي الخارجي. وهذا ما يجعل القرآن يؤكد أن المنافقين لن يفلحوا أبداً رسلَ سلام.

وصفات "المفسدين" التي توضحها هذه الآيات يمكن أن تجمل في الآتي:

- إيمانهم بالله وباليوم الآخر لا يتجاوز ما تقول ألسنتهم.
- يتصفون بالصلف والغرور والكذب، رغم ما لهم من حلاوة اللّسان.
- يتظاهرون بالعمل من أجل "الإصلاح" والسلام، ولكنهم في الواقع لا يعملون إلا على تأجيج نيران الحرب كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.
- في قلوبهم مرض، ينتج عنه ضباب يؤدي إلى عدم إدراكهم للحق والصواب، وعدم إدراكهم لأنفسهم وللآخرين.
- إذا صاروا ولاة على الناس، فإنهم سيكونون ولاة سُوءٍ، وطغاة يندفعون للإفساد في الأرض، ولا يتورعون عن أهلاك الحرث والنسل (الثروة المادية والبشرية).

والصفة الأخيرة هذه قد استوحيناها على عجل من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ (البقرة: ٢٠٥) وقد تمدُّنا الآية بمعنى إضافي للفساد على درجة قصوى من الأهمية؛ إذ إنها تشير إلى مستويين من مستويات الفساد: فساد فردي محدود الأثر، وفساد "مؤسسي" بالغ الخطورة، تُسخّر فيه أجهزة "الولاية العامة" ومواردها، وتوجّه أدواتها لغير الصالح العام للمجتمع، فتكون آثاره دماراً كبيراً في مصادر التنمية المادية والبشرية (الحرث والنسل). إن فكرة "الولاية العامة" التي استوحيناها من الآية (البقرة: ٢٠٥) لم يلتفت إليها من المفسرين إلا الزمخشري

(ت٥٣٨هـ)؛ إذ أورد معنيين لمفهوم "التولّي" الذي ورد في الآية، الأول: بمعنى الانصراف؛ أي انصرف عنك بعد إلانة القول وإحلال المنطق، والثاني: بمعنى الولاية العامة؛ أي إذا كان والياً فعل ما يفعلُ ولاةُ السُّوء من الفساد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل، أو أنه يُظهر الظّلمَ حتى يمنع اللهُ بشؤم ظُلمهِ القطرَ، فيهلك الحرث والنسل.[٥] ثم يعود الزمخشري ليؤكد هذا المعنى مرة أخرى وهو يشرح قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴾ (محمد: ٢٢)، فيقول: "هل يُتوقع منكم إن توليتُم أُمور النّاسِ، وتأمّرتُم عليهم، لما تبين منكم من الشواهد، ولاح من المخايل، أن تفسدوا في الأرض، وتقطعوا أرحامكم، تناحُراً على الملك، وتهالُكاً على الدنيا؟ وقيل: إن أعرضتم وتوليتم عن دين رسول الله (ﷺ) وسنته أن ترجعوا إلى ما كنتم عليه في الجاهلية من الإفساد في الأرض، بالتّغاور والتناهب وقطع الأرحام، بمقاتلة بعض الأقارب بعضاً، ووأد البنات."[٦]

والمعنى الذي انفرد به الزمخشرى في القرن الحادي عشر الميلادي، هو المعنى نفسه الذي يحوم حوله عدد من علماء الاجتماعيات المعاصرون، وهم يحاولون وضع تعريف للفساد في المجتمعات الحديثة، فتراهم يقررون أن الفساد "هو سلوك الموظفين العموميين حينما ينحرفون عن المعايير المعتبرة من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة."[٧]

ولا يكتفي القرآن الكريم بمدِّنا بهذه القائمة الطويلة من أوصاف لجمهور المفسدين، ولكنه يذهب خطوة أبعد في اتجاه التعريف والتعيين، ليقدم لنا "فرعون" (في نحو من ٧٤ موضعاً في القرآن) بوصفه شخصيةً نموذجية في الفساد "المؤسسي"، يجتمع فيها ضلال الاعتقاد، والطغيان السياسي، والغرور العرقي، والتنكيل الإجرامي: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ (القصص: ٤)

---

[٥] الزمخشرى، أبو القاسم. **الكشاف**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ج١، ص٤١٦.

[٦] المرجع السابق، ج٥، ص٥٢٥.

[٧] هذه ترجمة للتعريف الذي وضعه عالم السياسة الأمريكي الشهير هنتجتون عام ١٩٦٢م، انظر:

- Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, (New Haven and London: Yale University Press,1962), renewed 2006, p59.

لعل هذا التحديد القرآني الدقيق لأوصاف "المفسدين"، بسماتهم العامة وأسمائهم الخاصة، يبين لنا بسهولة الأوصاف المقابلة لها التي يمتاز بها "الصالحون"، فنحن سندرك، حتى ولو لم يخبرنا النص صراحة، أن "الصالحين" يقفون على الجهة المقابلة "للمفسدين"، فلا بدّ أن يكونوا حينئذ على درجة عالية من الإيمان والإخلاص؛ وأن تكون قلوبهم خالية من الأمراض؛ وأن يكونوا قادرين على الرؤية الموضوعية السليمة؛ وأن يعملوا (بصورة فردية ومؤسسية) من أجل المحافظة على الحرث والنسل؛ وأن يكونوا من المتجنبين لإشعال الحروب؛ وأن يتّسموا بالتواضع وبالصدق في القول والعمل. ولكن إذا كان "الصالحون" و"المفسدون" لا يوجدون إلا طرفي النقيض، فما الدّاعي إذن للمقارنة بينهما؟ ونقول إنَّ كلاً من الفئتين تنادى بالاستقامة الأخلاقية والسلوك الحميد، وتحاول أن تتصدى للقيادة، وأن تحتل المساحة العامة، بعد إزاحة الأخرى.

والآن إذا ما قمنا بضم هذه الأوصاف إلى الأوصاف الأولى التي حصلنا عليها من خلال التعريفات الإجرائية، نستطيع القول إننا حصلنا على "لبّ" المعنى المعادل لمفهوم الإصلاح، الذي سيتحكم فيما عداه من المعاني "الإضافية"، التي توجد في نطاق حقله الدلالي. ولكن، في أي اتجاه سيقودنا تعريف الإصلاح الذي توصلنا إليه آنفا؟ "أينفتح" بنا مثلا على مفاهيم أخرى؟ أيحيلنا، من خلال أساليب المجاز والاستعارة ونحوها، إلى حقول معرفية جديدة؟

للإجابة على هذه التساؤلات، نحاول استكشاف الاتجاه الذي قد تقودنا إليه "قائمة الخصائص" التي تكوَّن منها التعريف الإجرائي لمفهوم الإصلاح. وبإعادة النظر في تلك القائمة سنلاحظ على الفور أن بعض الخصائص الملازمة لكل من الصالحين والمفسدين تتعلق بأحوالهم "القلبية"؛ إذ يوصف المنافقون المفسدون بأن "في قلوبهم مرض"، وأنهم "لا يشعرون"، وأنهم "يفسدون في الأرض". وفي مقابل هؤلاء، يوصف المؤمنون الصالحون بأنهم ذوو قلوب سليمة؛ (الصافات:٨٤)، وأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. فماذا يقصد بهذا "المرض القلبي" الذي يلازم المفسدين؟ أهو مرضٌ عضوي يتعلق

بتكوينهم الجسدي، أم خُلُق يتعلق بسلوكهم الاجتماعي؟ وما العلاقة بين "المرض القلبي" و"الفساد في الأرض"؟

يشير القرآن في موقع آخر إلى أن قلوب المكذبين تصاب "بالعمى"، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج: ٤٦) يقول الزّمخشري في تفسيرها: "فإن قلتَ: أي فائدة في ذكر الصدور؟ قلتُ: الذي قد تُعورف واعتُقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها، واستعماله في القلب استعارةٌ ومثلٌ، فلما أُريد إثبات ما هو خلاف المعتقد، من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة، ونفيه عن الأبصار، احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف، ليتقرر أنّ مكان العمى هو القلوب لا الأبصار."[٨]

والذي يستفاد من توضيحات الزّمخشرى أن الآية تثبت "خلاف ما هو معتقد"؛ إذ تقرر أن مكان العمى والإبصار الحقيقيين هو القلب وليس العين، مما يجعلنا نتساءل مرة أخرى: وما "القلب" إذن في الرؤية القرآنية؟ وما العلاقة بينه وبين حاسة الإبصار وغيرها من الحواس الأخرى؟ نجد بعض الإجابات على هذه الأسئلة في مواضع عديدة من القرآن؛[٩] إذ يتضح من هذه الآيات أن التعقل والاعتبار هما من "الوظائف" الأساسية التي يقوم بها القلب (وليس الدماغ كما يعتقد بعضهم).[١٠] فالمفسدون المكذبون يوصفون بالعمى القلبي لأنهم يرون مصائر القرى الظالمة، من عروش خاوية وآبار معطلة، فلا يستخلصون من ذلك درساً، ولا يستخرجون عبرة. أما المؤمنون الصالحون فيستطيعون تجنب "المرض القلبي"، فتقوى لديهم القدرة على الرؤية النقية غير المشوشة، مما يمكنهم من معرفة أنفسهم، ومعرفة السنن التاريخية التي جرت على الآخرين، ومعرفة العالم بصورة موضوعية دقيقة.

---

[٨] الزمخشرى. **الكشاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٢.

[٩] انظر مثلاً سورة ق: ٣٧، الحج: ٤٦، الأعراف:١٧٩.

[١٠] يعتقد ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: "لهم قلوب لا يعقلون بها" (الحج: ٤٦) أن لفظ القلب أطلق على العقل على وجه المجاز المرسل، ولكن المراد هو الدماغ، لأنه هو آلة العقل، انظر تفسيره لسورة الحج في:

– ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م. وهذا خلاف ما ذهب إليه كل من الزمخشري والغزالي؛ إذ يريان أن القلب هو محل التعقل كما جاء في ظاهر الآية.

غير أن هذه النتائج التي توصلنا إليها لا تزيدنا إلا تطلعاً لمعرفة المزيد عن هذه الرؤية القرآنية، خاصة ما يتعلق بحقيقة القلب وعلاقاته، وبتركيب الجسد الإنساني ووظائفه الحسية، وعلاقة ذلك بوظيفة "التعقل" التي يقوم بها القلب، ثم علاقة كل ذلك بمفهوم الإصلاح.

ثانياً: أبعاد مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم

١. البُعد الحيوي/النفسي:

يذكر القلب (والفؤاد) والنفس والسمع والبصر في مواقع كثيرة من القرآن الكريم، نختار منهما موقعين، الموقع الأول قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ ﴾ (السجدة: ٧-٩)، والموقع الثاني قوله تعالى: ﴿ وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ (الشمس: ٧-١٠).

نستطيع بيسر أن نستخلص من هذه الآيات العناصر الأساسية التي يتكون منها "المركب" الإنساني، وهي: الطين والمني (العناصر الطبيعية)، والنفخة الروحية، والأدوات الحسية (السمع والبصر)، والفؤاد (القلب)، والنفس، والإلهام، والتناسب والنظام (التسوية)، والتزكية.

ولكن من بعد تحديد العناصر، تبقى مهمة أخرى أكثر صعوبة وهي تعريف هذه العناصر، وإدراك "العلاقات" التي قد توجد بينها. لقد كتب كثير من فلاسفة المسلمين وحكمائهم عن النفس، شرحاً لما كتبه أرسطو من قبل، أو تعليقاً عليه، أو إضافة له.[١١] ولكن ما يلفت النظر بين هؤلاء تلك المحاولة التي قام بها أبو حامد الغزالي، ليس ليعلق

[١١] عرف المسلمون كتابات أرسطو عن النفس من خلال ترجمة إسحق بن حنين لكتاب النفس لأرسطو في القرن التاسع الميلادي، وقد كتب كل من الفارابي وابن رشد وابن باجة شروحاً لكتابه هذا. انظر:
– ابن باجة الأندلسي، أبو بكر محمد. **كتاب النفس**، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، بيروت: دار صادر، ١٩٩٢م، مقدمة المحقق، ص٧-٨.

على ما كتبه الآخرون، وإنما ليؤسس نظرية متكاملة لما يمكن أن يسمى"علم النفس الإسلامي"، وذلك استناداً إلى المفاهيم الأربعة التالية: النفس، والروح، والقلب، والعقل، التي استخرجها من القرآن، وجعلها مداراً للبحث، مع تأكيده المستمر على أن "معرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين، وأساس طريق السالكين."[١٢] وبما أننا توصلنا، بطريقة مستقلة، إلى أن "العمى القلبي" يشكل واحداً من صفات المفسدين التي تعيق الإصلاح، واحتجنا إلى معرفة أوصافه وعلاقاته، فمن المناسب إذن أن نتوقف قليلاً عند الغزالي لنرى كيف يعرّف القلب، وكيف يصف العلاقة بينه وبين النفس والروح والعقل.

تتناثر كتابات الغزالي عن النفس في كثير من كتبه، ولكنه جمعها ولخصها في "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، فهذا هو الكتاب الذي كشف فيه الغطاء، كما يقول في خاتمته، عن وجوه الأسرار المخزونة، وأبدى فيه العلوم المكنونة المضنون بها.[١٣] يبدأ كتابه بمقدمة في معاني الألفاظ الأربعة المترادفة على النفس، وهي: النفس والقلب والروح والعقل، ويلاحظ فيها أن لكل من هذه المفاهيم معنيين، أحدهما مادي والآخر روحي؛ فالقلب قد يراد به اللحم الصنوبري الشكل، المودع في صدر الإنسان، كما يراد به اللطيفة الروحية المتحلِّية بالمعرفة والمتحمِّلة للأمانة. والنفس قد يراد بها القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية، كما يراد بها حقيقة الإنسان وذاته، التي هي من عالم الملكوت. ثم يمضي في التفصيل مؤكدا أن كل معنى روحي من هذه المعاني يوجد من ورائه جهاز مادي له علاقة خاصة بالجسد؛ فوراء القلب بالمعنى الروحي يكمن القلب اللحمي الصنوبري الشكل، وخلف الروح يكمن الروح الحيواني الذي ينبعث عن القلب الجسماني، وخلف النفس يوجد الجسد، وخلف العقل توجد المعارف والمكتسبات.

وفي ضوء هذه النظرية، القائمة على فكرة "التشابك" بين المادة والروح، يمكننا القول إن "النفس" تتركب جزئياً من المادة ذاتها التي يتكون منها عالم الطبيعة، ولكنها تحتوى

---

[١٢] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تهذيب: عبد السلام هارون، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٧م، ص٢٩٤.

[١٣] الغزالي، أبو حامد. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العالمية، ١٩٨٨م، ص١٧٦.

من ناحية أخرى على نفخة روحية مقدسة.[١٤] كما يمكننا أيضاً أن نقول –متابعة للغزالي– إن هذه النفخة، أو اللطيفة، بحسب تعبيره، هي التي تمثل حقيقة الإنسان، وهي التي عن طريقها يتأتى الإدراك، وهي المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب.[١٥] فإذا تنورت النفس المادية بنور القلب، ونزلت عليها السكينات الإلهية، فانخلعت عن صفاتها الذميمة، فيقال لها "النفس المطمئنة"، وإذا تنورت بنور القلب ولكنها ظلت تتأرجح بين الصفات الحميدة والذميمة، تارة تثبت على الطاعات، وتارة تستولي عليها القوى الحيوانية، فتلك هي "النفس اللوامة"، أما إذا عجزت تماماً عن استمداد الإنارة القلبية، ومالت إلى الطبيعة البدنية، وانسلخت عن الفضائل، وانصاعت إلى اللذات والشهوات الحسية، فإنها حينئذ تكون نفساً "أمارة بالسوء"، وستجر القلب إلى الجهة السفلية.[١٦]

فكأن القلب، بحسب هذه الرؤية، يتضمن جهازاً روحياً للتلقي والإرسال، يربط المكون المادي في الإنسان بعالم الغيب، فإذا تعطل هذا الجهاز، انقطع الاتصال بين الإنسان وعالم الغيب، وأصيب بـ"العمى القلبي" الذي يشير إليه القرآن. وإذا أصيب شخص بهذا النوع من المرض، فسيفقد التوازن المادي/النفسي المطلوب، وسيكون من المتعذر أن يوصف مثل هذا الشخص بأنه "صالح"، أو يمكن أن يسهم في عملية "إصلاح" الآخرين.

هكذا ندرك العلاقات الوثيقة بين الجسد والنفس والنفخة الروحية. وقد تكون النفس (أو واحد من معانيها) هي نظام النوازع والدوافع التي ترتبط بالحواس المتنوعة، وتدفع أعضاء الجسد لتتحرك وتسعى نحو الإشباع. ونظام الدوافع هذا عادة ما يقابله في الاستخدام القرآني لفظ "الهوى"؛ أي اللذة التي تنتج عن إشباع الغرائز الأولية الدنيا، كما

[١٤] يجب أن نذكر هنا أن هذا التداخل بين الجسد المادي والنفخة الروحية المقدسة هو ما يميز الرؤية القرآنية عن رؤى الوضعيين والسلوكيين، الذين ينكرون المكون الروحي للإنسان، ويعملون على فصل المادي عن الروحي. انظر محاولاتهم تلك في:

- Skinner, B.F., *Beyond Freedom and Dignity,* New York, 1991, p201.

[١٥] الغزالي. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مرجع سابق، ص٢٩٤.

[١٦] المرجع السابق، ص٣٩–٤٠. انظر أيضاً:

– الجرجاني، على بن محمد السيد الشريف. **كتاب التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة: دار الإرشاد، ١٩٩٢م، ص٢٧١.

يشار إلى أن الاتباع الأعمى لهذا النظام يمثل خطيئة (أو إثماً) يقود إلى الإخفاق والفساد والدمار، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾ (المؤمنون: ٧١)

وهكذا، وعلى عكس ما يقول أصحاب مذهب اللذة (hedonism)،[١٧] فإن الإنسان الصالح ليس من يسعى فقط وراء ملذاته، وإنما هو الذي يخضع نفسه "للهدى" (أي الإرشاد الإلهي)، ويرفض أن يستسلم بصورة تامة لهواه ورغباته الدنيا؛ أي إنه يرفض فكرة الإشباع غير المشروط لغرائزه الفيزيولوجية، مما يعني أنه قادر على كبح جماح نفسه (المطلوبات الفيزيولوجية)، وقادر أيضاً على وضعها تحت إمرة قلبه (أي حسه الأخلاقي)، وما ترشد إليه قواه العقلية.

وكما يعبر القرآن عن الانسياق وراء النوازع والدوافع الطبيعية بلفظ "الهوى"، فإنه كذلك يعبر عن مخالفة دواعي الطبع، وقمع شهوات النفس وكبح جموحها، بـ"التزكية"، فالإنسان الصالح هو إنسان يسعى بصورة مستمرة في تزكية نفسه وتطهيرها والتحكم فيها، وهنا يبرز مفهوم "التزكية" واحداً من المفاهيم الجديدة التي نلاحظها تَرِد في أعقاب الحديث عن تسوية النفس المشار إليه في: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ (الشمس: ٧-١٠) وهذه من المواقع النادرة في القرآن الكريم التي يجيء فيها الحديث عن عالم الطبيعة (الشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها والنهار إذا جلاها) والنفس (ونفس وما سواها)، والمجتمع (فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها) مندرجاً في سياق واحد. ولعل القصد من وراء ذلك هو لفت النظر إلى حقيقة أن قوى الإصلاح والإفساد المتنازعتين في داخل النفس الإنسانية ليستا بدعاً من الظواهر؛ إذ إنَّ هناك أصنافاً أخرى من القوى المتناقضة والمتصارعة في الطبيعة وفي

---

[١٧] يذهب أصحاب مذهب اللذة للقول بأن اللذة والألم هما مصدرا القيم الأخلاقية كلها، وأن كل الجهد الإنساني ينبغي أن يتجه لتعظيم اللذة بوصفها الخير الأسمى. وهي فكرة تعود في أصولها الباكرة إلى الفيلسوف الإغريقي أبيقور ولمناقشة أوفى للمذهب وتطوراته، انظر على سبيل المثال:

– الطويل، توفيق. **فلسفة الأخلاق:نشأتها وتطورها**، خاصة فصل "مذهب الأبيقورية في الأخلاق، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٨٥م، ص١٢٩-١٣٦.

- Monro, D.H. In Defense of Hedonism, *Ethics*, vol.60, no.4 Jul.,1950.

المجتمع، ولعل القصد أيضاً هو التأكيد على أن عملية العمى القلبي (أو الفساد الداخلي)، التي تنتج عن انتصار الهوى في داخل النفس، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفساد الأعظم في الكون الخارجي. هذا الاتصال بين الفساد النفسي الداخلي، والفساد الخارجي الكوني، على درجة من الأهمية جعلته يتكرر في أكثر من موقع من القرآن، كما في آية (المؤمنون: ٧١) المشار إليها آنفا، وفي قوله سبحانه: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (الروم: ٤١).

وإلى هنا يكون البحث في أبنية الجسم البشرى والنفس الإنسانية ووظائفها، الذي فرغنا منه آنفا، قد قادنا بصورة تلقائية إلى النظر في أبنية عالم "الطبيعة"، لأننا نلاحظ أن خلق الكائن الإنساني وإصلاحه، لا يختلف كثيراً عن خلق الكائنات "الطبيعية" وإصلاحهن، كما نلاحظ أن ما يطرأ من المرض والفساد على النفس الإنسانية، ليس معزولاً بصورة تامة عن المرض والفساد اللذين يصيبا عالم الطبيعة. ولتوضيح هذه النقطة سنحتاج لنظرة أوسع، تغطى فيها الآفاق الكونية للإصلاح والفساد.

٢. البُعد الكوني للإصلاح:

يتحدث القرآن في مواقع كثيرة عن إصلاح الأرض والسموات، ويدعونا ألا نفسد فيهما، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾ (الأعراف: ٥٦) ولفظ "إصلاحها" هذا يوحى بأمرين اثنين، أولهما: أن عالم الطبيعة قد تم بناؤه وفقاً لنظام صالح، وثانيهما أن بعض سكان الأرض من بني البشر قد يتحولون إلى عوامل فساد فيها. وهكذا، فبالإضافة إلى مفهوم "المرض القلبي" و"التزكية"، نشهد الآن بروز مفهوم جديد، وهو مفهوم "الفساد في الأرض". ولفظ "أرض" هنا قد يكون إشارة إلى عالم الطبيعة، وعلى هذا الاعتبار فيمكن تفسير "الفساد في الأرض" تفسيراً بيئياً ليعني الإسراف والهدر والاستخدام السيء للموارد الطبيعية، بالإضافة إلى كل عمل يقود إلى تشويه الطبيعة أو تدميرها. ويشير القرآن إلى مثل هذا في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴿٢٠﴾ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ١٩-٢١)، وفي هذا

إشارة بيّنة إلى التوازن البيئي، إلى كيف أن مملكة المعادن تدعم مملكة النبات، كما يقول عبد الله يوسف علي، وكيف أنهما معاً يدعمان مملكة الحيوان؛ إذ توجد علاقة دعم متبادل بين هذه النظم لاستبعاد كل صور التبذير، فما كان زائداً عن حاجة هذا جعل طعاماً للآخر وهكذا.[١٨] أما في الجانب الآخر فإن "الإصلاح في الأرض" يقف بصورة تلقائية نقيضاً لمفهوم "الفساد" فيها؛ فالإصلاح في الأرض يعني رعاية الموارد الطبيعية والمحافظة عليها وتنميتها.

على أن لفظ "الأرض" قد يتضمن إشارة إلى "النظام الاجتماعي/السياسي" الذي يتأسس على العلاقات الإنسانية، وبهذا الاعتبار فقد يقصد بالإفساد في الأرض الاستحواذ عليها، واحتكارها، ومنع الآخرين من الاستفادة منها، فينقسم المجتمع وفقا لذلك إلى طبقة ملاك وطبقة معدمين، وهذا هو عين الفساد الذي بعثت الرسل لإبطاله، والعمل على إصلاح الأرض من آثاره الضارة. ولكن إذا كان الناس قد خلقوا في "أحسن تقويم" لماذا نراهم في الواقع "يفسدون في الأرض"؟ إن طرف الخيط الذي يقود إلى الإجابة على هذا السؤال يوجد في مفهوم "القلب" الذي مرّ بنا آنفا، فالناس الذين يفسدون في الأرض يوصفون في هذه الآيات بأنهم أناس "في قلوبهم مرض". وهكذا، فالفساد في الأرض وفي المجتمع يرتبطان بصورة وثيقة بالنفس الإنسانية، فالفساد في الأرض ليس مرضا في "الطبيعة" وحدها، وإنما هو مرض له نظائره في النطاق النفسي.

إن أسئلة أساسية تبرز بإلحاح من وراء هذه المناقشة: من هو إذن الكائن الإنساني، وما هو العالم الطبيعي في الرؤية القرآنية؟ وإلى أي مدى تؤثر رؤية الإنسان للعالم الطبيعي على رؤيته لنفسه، ولأفعاله وعلاقاته الاجتماعية؟ وما الكيفية التي ستؤثر بها هذه الرؤية للنفس والكون على صياغة "نظرية اجتماعية إسلامية"؟

موضوع رؤية الكون الطبيعي، لا سيّما ما تعلق منه بمسألة وجود التناقض والشر في العالم وفي النفس الإنسانية، قد كانت له الصدارة بين العلماء في الديانات الأخرى. فقد كان قدماء الإسرائيليين على سبيل المثال "لا يتصورون أن الإله قد يخلق عالما متناقضا.

[18] Ali, Abdullah Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'an*, 17th ed. Beltsville-Maryland, Amana Publication, 1995, p 623.

ولذلك فهم يعتقدون أن التناقض الماثل، الذي لا يمكن إنكاره في العالم المنظور، لم يأت نتيجة لقصور في قدرة الإله على خلق كون يليق بذاته، وإنما أتى نتيجة لتمرد الإنسان الأول (كما في قصة آدم وحواء)؛ أي نتيجة لرفض الإنسان الاعتراف بالصفات الإلهية الحقّة. وهذا التمرد الإنساني هو تمرد قديم وعام، وما العذاب الذي يُقاسيه الإنسان في حياته الأسرية، وفي معاناته ضد الطبيعة، وفي نزاعه مع بني جنسه من البشر، وأخيراً في حشرجة الموت، ما هو إلا نتيجة لذلك التمرد السابق."[١٩]

من الواضح أن مثل هذه النظرة تقف نقطة فارقة بين اللاهوت اليهودي/المسيحي، والعقيدة الإسلامية؛ إذ يتفق علماء العقيدة الإسلامية على أن هناك مسارات متضاربة في عالم الطبيعة، الذي يحتوى على أضرار ومفاسد يتبديان في صور شتى من صور العذاب والظلم والوقائع الشريرة والكائنات القبيحة. ولكن هذا لم يكن نتيجة لتمرد الزوجين الأولين آدم وحواء؛ فمنذ القرن العاشر الميلادي استطاع أحد علماء المسلمين، الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣هـ/٩٤٤م) أن يبلور مفهوماً "للشر" موازياً لمفهوم "الجمال" عند أفلاطون، ولمفهوم "النظام" عند أرسطو؛ إذ ذهب هذان الفيلسوفان للقول بأن وجود الجمال في الكون (أفلاطون) ووجود النظام فيه (أرسطو) يمثل أياً منهما دليلاً كافياً على وجود الإله. أما الماتريدى فيؤكد أن وجود "الشر" في العالم هو أيضاً دليل على وجود الله؛ "فوجود بعض الشرور والتناقضات في العالم يقفان برهاناً على أن هذا الكون لم يخلق نفسه بنفسه، وإنما أوجده خالق متعال عليه، لأنَّه إذا كان في مقدور العالم أن يتخلق وفقاً لإرادته الخاصة لما كان يتصور له أن يقنع بما هو دون الأحوال والصفات الكاملة لنفسه"؛ "إذ لا توجد مادة "يضيف الماتريدى" يمكن أن ترد إلى صفة واحدة، سواء كانت صفة سالبة أو موجبة، حسنة أو سيئة، نافعة أو ضارة. وما من شيء نصفه بأنه سيئ إلا وكان من الممكن أن يوصف أيضاً بأنه حسن، ولكن لاعتبار آخر غير الاعتبار الذي صار به سيئاً، وهذا يصدق مع كل الأحوال والصفات لكل الأشياء، فهي

[19] Mc Henry, Robert. (Ed.) *Encyclopedia Britannica*, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1992 , vol. 1, p. 120.

لا تبقى نافعة بصورة دائمة، كما أنها لا تبقى ضارة بصورة دائمة، وهذا يؤكد أن القوة المدبرة العليا هي قوة واحدة، وأنها هي التي تضع في كل كائن وجوه الحسن والسوء."[٢٠]

وفي إطار هذه الرؤية فإن الوجود المشترك للنقائض، مثل الصلاح والفساد، والخير والشر، والخصوبة والعقم، لن يكون أمراً معضلاً.

ثم نجد أن فكرة الوجود المشترك بين الخير والشر هذه قد عادت للظهور مرة أخرى بعد قرون في أعمال ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م). يلاحظ ابن تيمية أن هناك بالفعل تناقضات وشرور في الحياة، ولكنه يعتقد أن هناك "حكمة" توجد من وراء وجود كائنات قبيحة أو مؤذية وشريرة في هذا العالم. فهو يؤكد أنه توجد حكمة خلف كل أنواع الأضرار والشرور التي توجد في العالم طالما أنه قد تأكد في القرآن أن الله تعالى قد خلق كل الأشياء في أحسن تقويم؛ فالشر الذي يقصد به الخير الأرجح هو خير من الفاعل الحكيم، ولا يكون شراً، علماً بأنه يكون شراً حقيقياً بالنسبة لأولئك الذين يتعرضون له.[٢١]

وبناء على هذا، فإن حجة الماتريدي وابن تيمية يمكن أن تعاد صياغتها على هذه الصورة: إن نظرتنا للعالم يجب أن تكون نظرة كُلّية؛ لنراه "نظاماً" من الأجزاء المترابطة، فإذا رأينا شيئاً ما أو شخصاً ما قد ولد قبيحاً، أو ضاراً، أو مختلاً فلا ينبغي أن نعتقد أنه يوجد خارج المكان، أو أنه لا فائدة ترجى منه؛ إذ من المؤكد أن له وظيفة في داخل "نظام" الخلق الواسع، وهي وظيفة يمكن أن نكتشفها ونقدر قيمتها إذا استطعنا أن نتجاوز المظاهر الخارجية للأشياء.

هذه الفكرة قد تمثل منعطفا في مسار الفكر الإسلامي؛ إذ يتخذ علم الكلام الكلاسيكي اتجاهاً جديداً حاسماً، فينصرف بعيداً عن الرؤية "الذرية" للكون التي بدأها

---

[٢٠] الماتريدي، أبو منصور. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خلف، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠م، المقدمة، ص٢٤.

[٢١] ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ/١٩٧٧م، ج٨، ص١٢٣، ٩٤. وقد تناول هذه الفكرة تلميذه ابن قيم الجوزية وتوسع في شرحها والاحتجاج لها. انظر مثلاً:

– ابن قيم الجوزية. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، الدمام:دار ابن القيم، ط٢، ١٩٩٤م، "فصل تفصيل الكلام حول دخول الشر في القضاء الإلهي"، ص١٩٤-٢٠٢.

المعتزلة ثم طورتها المدرسة الأشعريّة؛ إذ كانت تتصور الكون محلاً لعدد من الإرادات الإلهية المستقلة عن بعضها. كما أن هذه الفكرة تمثل منطلقاً جديداً يحلق فيه الماتريدي وابن تيمية بعيداً عن زمانهما؛ ليأخذ كل منهما في اعتباره الظروف البيئية والاجتماعية، وأن يضع كل منهما، بناء على ذلك، قيماً نسبية للأشياء، فيسهمان بذلك في إعادة صياغة النظرية الإسلامية للقيم، ويقفان طليعة متقدمة للفكر البنيوي والوظيفي، الذي لم تظهر بواكيره في أوروبا إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

ونستطيع بناء على ما سبق من نقاش وملاحظات أن نضع صياغة أولية للافتراض التالي: إن العالم الطبيعي يُمثّل، وفقا للرؤية القرآنية للكون، ظاهرة متنوعة ولكنها منتظمة، تتكون من أجزاء منفصلة في ظاهرها ولكنها مترابطة، وأن كل جزء منها له خواص متعددة، ويؤدي وظائف محددة تساهم في الصالح العام للعالم، وأن التناقضات وعدم الاتساق يوجدان في العالم، ولكنهما يوجدان أجزاء في داخل نظام، تلتقي فيه الأضداد، وتتعايش فيه التناقضات. وهذه الوجهة من النظر تقودنا للقول بأن مفهوم "أحسن تقويم" الذي خلقت عليه الكائنات جميعاً إن هو إلا تصميم كوني مفتوح النهاية، يتجدد فيه الخلق، ويتضمن عدداً من القابليات والاحتمالات؛ فالمولود، على سبيل المثال، قد يصور في الرحم على "أحسن تقويم"، بمعنى أن تصمم بنيته الجسدية متسقة تماماً مع استعداده النفسي، ولكن لا يوجد ما يؤكد أنه حين يخرج إلى البيئة الخارجية من حوله، ويتفاعل معها، أنه سيظل على صلاحه الأول. ورحم الأم قد يكون مصمماً على الحمل، ولكن يظل "العقم" احتمالا واردا طالما أن هذه الأم ستظل عرضة لمؤثرات عديدة، والريح يفترض فيها أن تحمل ذرّات المطر، ولكنها من الممكن ألا تفعل، وذلك بسبب عوامل أخرى مضادة. وهذه "الاحتمالات" المفتوحة هي التي تفتح مجالا لعمليات "الإصلاح"؛ إذ "يتدخّل" الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع لفعل الخير ولتنميته، ولدفع الشر ومحاصرته، وهذه عمليات مستمرة لا غنى عنها في كل الأحوال، وإلا لطغى الفساد في الأرض. وإن الذين ينخرطون في هذه العمليات بصدق وإخلاص فإنَّ الله سبحانه سيكون معهم. وغني عن القول إن هذه الرؤية لن تقود إلى نفي السببية، كما قد يتوهم، ولكنها ستنفي كل دعاوى الحتمية الطبيعية، وستفتح أبواب التغيير والإصلاح.

لقد بعث الله سبحانه رسله بالكتاب والميزان؛ أي إنه بعثهم بنظام القيم الأخلاقية وبالقانون، وهناك ثلاثة أصناف من الآيات ورد ذكرها في القرآن: "الآيات" بمعنى نمط السلوك الطبيعي الذي يسير عليه الكون، و"الآيات" بمعنى نمط السلوك الحيوي الذي تسير عليه الكائنات الحية (ومن بينها الإنسان)، ثم تأتي "الآيات" بمعنى نمط القيم الذي ينبغي للبشر خاصة أن يسيروا عليه. ولا ينبغي للنمطين الطبيعي أو الحيوي أن يضعا معايير الخطأ والصواب لنمط السلوك الإنساني؛ إذ إنَّ الناس يحتاجون إلى "مصادر عليمة" أو ميزان يضع لهم معيار الخطأ والصواب من السلوك. قد يفصح هذا المصدر "العليم" عن ذاته من خلال النفس الملهمة المطمئنة، التي يكون في مقدورها التحكم في الطبيعة الحيوية الداخلية للإنسان، أما في مستوى آخر فقد يأتي "المصدر العليم" متجسدا في القوانين الموضوعية الواضحة (الشريعة)، وهي القوانين التي يراد لها أن تتحكم في السلوك الإنساني الخارجي الظاهر، وفي هذا الإطار فإنَّ "الإصلاح" لا يعني أنه ينبغي علينا في كل الأحوال أن نقوم فقط "بالمحافظة" على الوضع الطبيعي كما وجدناه، وإنما يعني، علاوة على ذلك، أنه ينبغي علينا أن نأخذ بذلك الوضع الطبيعي ونجعله خاضعا "للميزان" الداخلي والخارجي معا.

يتوجب علينا إذن أن ننظر كيف يمكن للتصورين؛ النفسي والكوني، أن يتصلا بتصور المجتمع في المنظور القرآني؛ ونعرف القاعدة التي ينبني عليها المجتمع الإنساني، وندرك تفاعل النفس الإنسانية مع البيئة الاجتماعية. وما الآيات القرآنية التي تخاطب قضايا البيئة الاجتماعية، وأين هو مفهوم الإصلاح في هذا المجال؟

ثالثاً: البيئة الاجتماعية للإصلاح

إن هذه الأسئلة تعود بنا مرة أخرى إلى قائمتنا الأساسية ذات الثماني عشرة آية، فبالنظر في هذه القائمة نستطيع على الفور أن نلحظ ثمانية مواقع على الأقل تعرض حالات من حالات النزاع الاجتماعي والمواقف الصراعية، وذلك كما في الآيات (البقرة:١١، ١٨٢، ٢٢٠، ٢٢٨)، والآية (هود: ١١٧)، حيث يرد لفظ الإصلاح.

والموضوع المركزي في كل هذه الآيات يدور حول مواقف صراعية يكابد فيها بعض أفراد المجتمع وفئاته (سواء كانوا أخياراً أو أشراراً) مع علاقات القوة وتوزيع الثروة وولاءات العشيرة والعقيدة. وفي معظم هذه المواقع يعرض القرآن حالات من الظلم والفساد والاقتتال، ويرينا الفاعلين وهم متورطون في ظروف يضطرب فيها النظام الاجتماعي، وتتضاءل فيها فرص العدل والسلام. ونرى أضواء القرآن تسلط على مجموعات عرقية متناحرة، وأسر مفككة، وأرامل، ويتامى من النساء، وأطفال ضعفاء مضطهدين، حتى يكونوا محطّ نظر الجميع. فالاتجاه العام في كل هذه الآيات هو أن تتوجه أنظارنا مرة بعد أخرى لضرورة الاستعداد للتصالح والتنازل وصناعة السلام. وبدلاً من الإشارات العامة لعالم الطبيعة (الأرض والبلاد)، كما كان سائداً في المواقع السابقة، فإن الإشارات هنا تصير أكثر تحديداً، وتتجه بصورة مباشرة لما هو "اجتماعي"، وذلك كالحديث عن القرى والمدن بوصفها أمكنة للتوطن. كما توجد إشارات كذلك لأشخاص بأعيانهم، ولعلاقات عرقية، ولتجمعات دينية، كما توجد إشارات للتناقض بين التجمعات المؤسَّسة على العِرق، والأخرى المؤسَّسة على الدين.

ولكي نقدّم عرضاً مفصلاً لهذه الصورة المجملة، فإنا نلتقط فيما يلي عدداً من الحالات الخاصة التي يبرزها القرآن. وسنبدأ عرضنا بالتعارض الديني-العرقي في داخل مؤسسة الأسرة (أسرة نوح في هذه الحالة) ثم نتعرض بعدها لظاهرة الاغيار الأسرى بصورة عامة، ونختم بحديث عن الصراع الذي ينشب بين المصلحين أنفسهم.

١. حالة نوح عليه السلام:

﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ (هود: ٤٥-٤٦)

في هذه الآيات يبدو نوح أباً عطوفاً، يصلي ويدعو من أجل سلامة ابنه، المشرف على الغرق، ولكن استجابة الله سبحانه وتعالى تأتي في صيغة الرفض القاطع: "يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح". وعبارة "عمل غير صالح" هذه يكتنفها شيء من

عموم وإبهام جعل من الصعب على المفسرين الاتفاق حول معنى واحد لها؛ إذ رأى بعضهم أن تلك قد كانت لحظة من لحظات الاكتشاف المزلزل في حياة نوح عليه السلام؛ إذ اتضح له، وبصورة مفاجئة، أن الصبي الذي كان يعتقد طوال حياته أنه ابنه قد صار الآن ابنا غير شرعي. وبناء على هذا التفسير، فإن لفظ "صالح" قد استخدم في هذه الآية ليدل على حالة "اللا-شرعية" التي تلازم الأطفال الذين يولدون خارج إطار المؤسسة الزوجية المعترف بها. غير أن بعض المفسرين رفضوا هذا الوجه من التفسير بقوة، منطلقين من أن عبارة "إنه ليس من أهلك" تعني أنه ليس من المؤمنين برسالتك الدينية، وبالتالي فهو ليس عضواً في مجتمعك الإيماني الذي تعمل على تكوينه، ولكن هذا القطع لعلاقة الرحم الديني لا يقطع بحال من الأحوال علاقة الرحم العرقي بينهما. وبناء على هذا، فإن الصبي كانت له بنوة رحمية بنوح عليه السلام، أما من حيث الصلة الإيمانية فهو لم يكن ابناً له. وأيّا ما كان الأمر، فسنلاحظ هنا أن علاقة الدم (العلاقات الحيوية)، وعلاقة الروح (العلاقة الإيمانية) يقفان على طرفي نقيض.

وفي مناسبة أخرى، يُذكر لنا أن زوجة نوح أيضا لم تكن مؤمنة برسالته، وإنها كانت علاوة على عدم إيمانها زوجة "خائنة" ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱمۡرَأَتَ نُوحٖ وَٱمۡرَأَتَ لُوطٖۖ كَانَتَا تَحۡتَ عَبۡدَيۡنِ مِنۡ عِبَادِنَا صَٰلِحَيۡنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمۡ يُغۡنِيَا عَنۡهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗا وَقِيلَ ٱدۡخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ (التحريم: ١٠)، فنحن هنا إذن أمام أسرة يقف على رأسها نبي مرسل، ولكنها مع ذلك تعانى من التصدع والانهيار، لا لشيء إلا لأن العلاقة الاجتماعية صارت لا تتناغم مع العلاقة الروحية.

والدرس الذي تقدمه الآيات هو أن التذبذب بين الولاء للأهل والولاء للعقيدة سمة من سمات الجاهلين/المفسدين، وقد يكون سبباً لنزاع نفسي يعيق عملية الإصلاح، فلا بدّ للمصلح أن يعمل على تحرير نفسه من هوى الأهل والعشيرة، ويرتفع إلى مقام الإمامة الكبرى للمجتمع الكبير. وهذا يقودنا إلى السؤال الكبير حول بناء المجتمع، وماهية القواعد الكلية التي يمكن أن يؤسس عليها النظام الاجتماعي، والوسائل التي تضمن تماسكاً اجتماعياً مستمراً، وهل يرجى من الأفراد أن يتصلوا ببعض، وينشئوا مجتمعاً على

أساس من روابط الدم والعرق وحدها، أم على أساس رؤية أخلاقية مشتركة؟ والخيار الأول يُعدّ مرفوضاً في الرؤية القرآنية، ويشار إليه بلفظ "الجاهلية"؛ إذ إنَّ المجتمع الذي يتأسس بصورة مطلقة على أساس العرق هو مجتمع الجاهلين (ولا تكن مع الجاهلين). أما الخيار الثاني فهو خيار "الصالحين" الذين لا بدّ وأنهم سيرثون الأرض بحسب الوعد القرآني، ونتذكر هنا أن نوحاً عليه السلام، الذي استغرقنا وقتا في عرض حالته، كان يعد ليكون "أول الوارثين" للأرض، كما يؤكد القرآن في غير ما موقع.

٢. حالة الأسر المفككة:

﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، نلاحظ في هذه الآية أن لفظ "إصلاح" قد استخدم مرة أخرى في سياق اجتماعي ليشير إلى عملية ترميم العلاقات الزوجية المتدهورة، فتوجه الدعوة للأطراف المعنية أن تشرع في عملية تصالحية، وأن تقدم تنازلات يتمهّد بها الطريق لتسوية مُرضية بين الزوجين من أجل إنقاذ مؤسسة الزوجية. وتُعدّ هذه عملية "إصلاح"، كما يتأكد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (النساء: ١٢٨) أما إذا تعذّر إنقاذ العلاقة الزوجية ذاتها، كما في حالة الطلاق البائن، أو في حالة وفاة أحد الزوجين، فستبقى هناك حاجة مُلحّة لإنقاذ الأسرة عن طريق حماية مصالح أعضائها الذين لا يزالون على قيد الحياة (الأيتام والأرامل). وبناء على هذا، فإن الاهتمام الذي يوليه الولي/الوصي للحفاظ على مصالح اليتامى سيُعدّ جزءاً لا يتجزأ من عملية "الإصلاح".

إن تحلل مؤسسة الأسرة شر اجتماعي خطير ينبغي أن تتخذ كل الإجراءات لتلافيه، ولكن إذا تحللت الأسرة بالفعل، فإنَّه من اللازم أن تتخذ إجراءات أخرى لسدّ الفراغ الذي يحدث من جراء تحللها.

ولذلك فإن الآية: ﴿فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ (البقرة: ٢٢٠) تشد انتباهنا إلى أهمية العلاقات القانونية الرسمية بين اليتامى والأوصياء عليهم، ولكن دون إغفال للنواحي التربوية/النفسية. فيتوقع من الأوصياء أن يهتموا اهتماماً كبيراً بالشؤون الاقتصادية لليتامى الذين يوجدون تحت إدارتهم، وأن يقوموا على تنمية ما عسى أن يوجد لهم من ثروات، نائين بأنفسهم عن الاستغلال وسوء الاستخدام. ويشير لفظ "إصلاح" في هذا السياق إلى الأنشطة الاقتصادية والتنمية الاجتماعية؛ أي إن الإصلاح هنا يعني أن على الوصي أن يضع نصب عينيه المصالح الاقتصادية لمن هو تحته من اليتامى، خاصة وأن هذه فئة تكون في حالة من الضعف لا تتمكن معه من التعبير الواضح عن مصالحها ومطالبها، أو تقدر على حمايتها.

ولكن هذه النزعة القانونية الشكلية ينبغي ألا تحجب المستوى الآخر من المعاني التي يتضمنها مفهوم الإصلاح؛ إذ نجد أن القرآن يدعو هؤلاء الأوصياء خاصة، كما يدعو المجتمع المسلم عموما، ألا ينأوا بأنفسهم وألا يعتزلوا اليتامى، وينفروا من مخالطتهم؛ إذ يضعونهم في "مؤسسات" عامة، بحجة أنهم لا يريدون أن ينالوا شيئا من أموالهم. فاليتامى في المجتمع المسلم ينبغي أن "يُدمجوا" في شبكة من علاقات القربى، وقد استخدم القرآن في هذا السياق لفظ "تخالطوهم" ليعبر عن عملية الدمج هذه، وهي تعني الاتصال بهم وليس عزلهم، وذلك يؤكد أن وجود "الجماعة" مهم في ذاته للتنمية النفسية للطفل؛ إذ إن عزل اليتامى ووضعهم بعيداً في محاضن خاصة، أو ملاجئ معزولة، قد لا يؤدي إلا لتآكل "أخوة الدين" التي يحرص الإسلام على تأكيدها، وجعلها أساساً للمجتمع، كما أن عزل اليتامى قد لا يؤدي من ناحية أخرى إلا لكبت خصائصهم الفردية، وتدمير شخصياتهم، كما تدل على ذلك كثير من الدراسات في علم النفس الحديث.[٢٢]

[22] Karen, Robert. *Becoming Attached: First Relationships and how they shape our capacity to love*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998), p.16-18.

٣. حالة الصراع داخل النواة الإصلاحية:

لقد اطّلعنا في المناسبات السابقة على أصناف من عمليات الإصلاح، يتجه بعضها لحل مشكلات ونزاعات تقع في نطاق الأسر، ويقع بعضها بين فئات المجتمع، أو بين المصلحين والمفسدين بصورة عامة. وكلها نزاعات "خارجية"، يستفرغُ المصلحون جهدهم في معالجتها. أما حينما نعيد النظر فيما تبقى لدينا من قائمة آيات الإصلاح، فسيتبدى لنا مفهوم "إصلاح ذات البين"، الذي تبرزه بقوة الآية الافتتاحية من سورة الأنفال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١) فنحن هنا أمام صنف مختلف من أصناف النزاع؛ نحن هنا أمام نزاع "داخلي" يقع في صفوف الصحابة من أهل بدر، وهم النواة القيادية التي كانت تناط بها عملية الإصلاح الإسلامي جميعها، وكان يتوقف على تماسكها ونجاحها مصير المجتمع الجديد والدولة الناشئة.

يروى عن عبادة بن الصامت أنه قال: "نزلت فينا (يقصد آية الأنفال) معشر أصحاب بدر، حين اختلفنا في النّفل، وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا، فجعله لرسول الله ﷺ، فقسمه بين المسلمين على السواء، وكان في ذلك تقوى الله، وطاعة رسوله، وإصلاح ذات البين."[٢٣]

والنّفل كما هو معلوم عطاء إضافي، يعطى للمجاهد زائداً على سهمه من الغنيمة، وذلك على سبيل التحفيز والتحريض على البلاء في الحرب. ولكن ما أن تحقق النصر إلا واختلف المجاهدون وتنازعوا في قسمة الأنفال، وكادت تلك الأنفال أن تفسد العلاقة القَلْبية التي كانت تؤلف بينهم. وذلك هو منشأ الخطورة.

لقد وصف المصلحون من قبل بأن لهم قلوباً "سليمة"، على عكس المفسدين الذين في قلوبهم "مرض"، أما إذا بدأ المرض يدبّ إلى قلوب المصلحين أنفسهم، بسبب توزيع الثروة، كما في هذه الحالة، فإن رابطة التآخي ستتراخى، وإمكانية التأليف القلبي

[٢٣] الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥١.

ستتضاءل، وسيترتب على ذلك أن ينهار مشروع الإصلاح برمته. ولذلك ترى القرآن يولي "إصلاح ذات البين" اهتماماً كبيراً، ويجعلها فرعاً لصيقاً من الإيمان بالله ورسوله وطاعتهما. ويعود القرآن إلى هذا النزاع مرة ثانية في (الأنفال: ٢٥) فيصفه بـ"الفتنة" المتعدية؛ أي التي تتجاوز من تورّط فيها من أفراد لتستشري في المجتمع بأسره، فيحذّر منها أشد تحذير، ثم يعود أخيراً (الأنفال: ٦٣) للتذكير بنعمة "التأليف القلبي"، التي لا يستطيع المصلحون من دونها أن يتحولوا إلى نواة نموذجية صلبة تقود عمليات التغيير، وتتصدى لمجابهة قوى الشر والفساد. فالمؤمنون الصالحون ليسوا، ولا ينبغي أن يظلوا، أشتاتا من الناس، يعمل كل منهم في تنمية مصالحه الخاصة، أو دفع الشرور التي تجابهه عينا، منعزلا عن الآخرين، وإنما ينبغي أن يتآلفوا قلبيا، ليتعاونوا في السعي نحو تحقيق المصلحة العامة للمجتمع. و"التآلف القلبي" يعنى بالطبع أن العلاقة بين الصالحين أنفسهم تقوم على المحبة والتواصل، والموالاة والمناصرة؛ وتتحول الأفكار والقيم من دائرة أحاديث النفس إلى دائرة الممارسات العملية في إطار منظومة (أو منظومات) اجتماعية، مما يستلزم إنشاء المؤسسات والتنظيمات التي من دونها لا يكون للموالاة والمناصرة وقع في المجتمع. أما إذا عجزوا عن ذلك فإنه سيترتب على عجزهم فتنة في الأرض ومفسدة كبيرة، كما تشير الآية: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (الأنفال: ٧٣) وسيجري "استبدال من "يصلح في الأرض" بهم، حتى ولو كان من غير المؤمنين.

رابعاً: مآلات الإصلاح

لقد رأينا آنفاً نوعاً من الترابط بين المرض القلبي والفساد في الأرض؛ إذ يؤدي أولهما لآخرهما، كما رأينا من الناحية الأخرى ترابطاً مقابلاً بين الاستنارة القلبية والإصلاح في الأرض؛ إذ يُمثّل أصحاب القلوب المستنيرة قوة مضادة تقف أمام محاولات الإفساد في الأرض التي يقوم بها ذوو القلوب المريضة. ونود فيما يلي أن نتوقف عند آيتين تتعرضان بصورة صريحة لمآلات الإصلاح والمصلحين:

الأية الأولى هي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا﴾ (مريم: ٩٦) والآية الثانية هي: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)

تنفتح بنا هاتان الآيتان على مفهومين جديدين يتصلان بالذين "آمنوا وعملوا الصالحات"، هما: "مودة القلوب"، و"وراثة الأرض".

١. مودّة القلوب:

تشير آية سورة (مريم) إلى أن الله سيجعل للذين آمنوا وعملوا الصالحات وُدّا. وقد اختلف المفسرون بالطبع حول معنى "الود" الذي ورد في الآية، وقد جمع الطبري روايات عديدة تفيد بصورة عامة أن الود هنا يعنى أنَّ الله سيحبهم، وسيجعل لهم حبا في قلوب أهل الإيمان.[٢٤] ثم يأتي الزمخشرى فيستعيد المعنى نفسه ولكنه يزيده تفصيلاً، فيقول: "سيحدث لهم في القلوب مودة، ويزرعها لهم فيها من غير تودد منهم، ولا تعرض للأسباب التي تُوجب الود، ويكتسب بها الناسُ مودّات القلوب؛ من قرابةٍ أو صداقةٍ أو اصطناعِ بميرةٍ أو غير ذلك، وإنما هو اختراعٌ منه ابتداء، اختصاصاً منه لأوليائه بكرامةٍ خاصة، كما قذف في قلوب أعدائهم الرعب والهيبة،إعظاما لهم وإجلالا لمكانتهم."[٢٥] وهذه إضافة جليلة للمعنى السابق، فكأن الزمخشرى يعيد علينا مفهوم "التآلف القلبي"،

---

[٢٤] الطبري، أبو جعفر. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ج٩، ص١٦٥-١٦٦. وقد نسب الطبري هذا الرأي إلى ابن عباس ومجاهد وجريج.

[٢٥] الزمخشرى. **الكشاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٠. ومما تجدر ملاحظته هنا أن الرّازي وهو يفسر هذه الآية استعاد قول الزمخشرى بنصه ولكنه لم يشر إليه، وإنما نسب الرأي إلى "الجمهور"، ثم أورد رأياً مخالفاً في معنى "الود" نسبه إلى أبي مسلم، مفاده أن الود هنا يعني أن الله سيهب لهم ما يحبون، لا أنه سيجعل الآخرين يحبونهم، لأنه كيف يصح القول الأول مع علمنا، بحسب رأى أبي مسلم، بأن المسلم المتقي يبغضه الكفار وقد يبغضه كثير من المسلمين، كما أن مثل هذه المحبة قد تحصل للكفار والفساق أكثر، فكيف يمكن جعلها إنعاما في حق المؤمنين؟ وقد أجاب الرازي على هذه الاستشكالات بقوله إن المراد في الآية أن الله سيجعل لهم محبة عند الملائكة والأنبياء. وهذا رد غير كاف في تقديري. انظر:
– الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م، ج١١، ص٢٥٦.

الذي وردت الإشارة إليه في سورة الأنفال، وهو تآلف يوقعه الله تعالى بين المؤمنين، ويُذّكر النبي ﷺ بأنه لو أنفق ما في الأرض لما استطاع أن يوقعه؛ ويضيف إليه تآلفا آخر يزرعه الله في قلوب الجماهير المحيطة بالصالحين، فتتكون منه "بيئة حاضنة" للإصلاح من غير حول من الصالحين ولا قوة، ليكفيهم الله بذلك مشقة التودد للناس لاكتساب التأييد والمؤازرة، وليحررهم من الارتماء في أحضان العصبيات القبلية والعشائرية، التي لا يمكن، في نظر بعضهم، أن يتحقق نصرٌ دونها.[٢٦] وبعبارة أخرى فإنَّ هذا قد يعنى أن "الشخصية" الإصلاحية ستكون لها جاذبية روحية خاصة أو(كاريزما)، كما أن "النموذج" الإصلاحي ستكون له قوة وجاذبية أكثر من قوة وجاذبية الثروة والعشيرة/القبيلة ونفوذهما. وهكذا فإننا نتحدث عن مستويين للتآلف: تآلف قلبي بين أعضاء النواة القيادية، يجعل منهم نموذجا يشع، ثم تآلف ومودة بينهم وبين البيئة المحيطة تُحْدثُهُما جاذبية النموذج.

٢. وراثة الأرض:

أما المفهوم الثاني الذي يترتب على عملية الإصلاح فهو مفهوم "وراثة الأرض"، أو "الاستخلاف فيها". ويجب أن نذكر هنا أن الاقتران بين الصالحين ووراثة الأرض لم يأتِ عرضاً في سورة النور وحدها، وإنما أعيد التأكيد عليه في: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥) وقد اختلف المفسرون في ماهية "الأرض" التي سيرثها الصالحون، فذكر الطبري (ت ٣١٠) ثلاثة آراء في تفسيرها، الأول أنها أرض الجنة، والثاني أنها أرض في الدنيا يورثها الله المؤمنين، والثالث أنها الأرض التي وعدها الله بني إسرائيل، لما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ

---

[٢٦] يذهب ابن خلدون في "مقدمته" إلى القول بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. ويستشهد على صحة ذلك بالحديث: "ما بعث الله نبيا إلا في مَنَعة من قومه"، ثم يخلص للقول بأن أحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها ويهدم بنائها إلا المطالبة القوية، التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر. ولكنه لا ينكر من ناحية أخرى أن جمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، ويستشهد بالآية: "لو أنفقت ما في الأرض ما ألفت بين قلوبهم" (الأنفال: ٦٣). انظر:

– ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٢٤-١٢٦.

وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِي بَٰرَكْنَا فِيهَاۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ ﴾ (الأعراف: ١٣٧)[٢٧]

وهذه آراء مختلفة ولكن يمكن في تقديرنا التوفيق بينها، كأن يقال إن الفوز "بأرض" الجنة في الحياة الآخرة سيكون من نصيب المؤمنين الذين نهضوا لمهمة الإصلاح في حياتهم الدنيا؛ سواء تحقق لهم فوز فيها أم لم يتحقق، فعدم فوزهم في الدنيا لأسباب موضوعية خارجة عن إرادتهم وقدرتهم لا يعنى خسرانهم في الآخرة. أما الفوز "بالأرض" في الحياة الدنيا فسيكون أيضا من نصيبهم إذا أوفوا بالشروط "الداخلية" من: سلامة القلوب، وتزكيتها، والتآلف والمناصرة، إلخ، وتوفرت لهم المعطيات الموضوعية اللازمة. أما إذا لم يوفوا بتلك الشروط، أو لم تتوفر لهم الظروف الموضوعية، جاز أن تؤول الأرض لغيرهم ممن "يصلحون في الأرض"، حتى ولو كانوا من أهل الشرك. وبهذه الطريقة سيستقيم المعنى الذي يراد تأكيده هنا أن وراثة الأرض (الاستخلاف) هي واحدة من مخرجات الإصلاح؛ سواء كان المصلحون من أهل الإيمان أم من غيرهم، على أن يدرك أن وراثة الأرض والفوز فيها لا يعنيان ضرورة الفوز في الآخرة.

إذن فالإصلاح في الأرض سيكون عاملاً ضرورياً من العوامل المؤدية لوراثتها؛ أيما كان اعتقاد المصلحين. ولكن الإصلاح كما ذكرنا من قبل عملية متعددة الأبعاد، وتقوم، ضمن أشياء أخرى، على "المحافظة" على النظام الصالح الذي وهبه الله للإنسان، سواء تبدى ذلك النظام في الكون الأرضي أو في الجسم الإنساني، أو النفس الإنسانية، أو العلاقات الإنسانية، والإبقاء عليه سليماً نقياً كما أراد له خالقه أن يكون. ولكن مثل هذه المحافظة تستلزم بالضرورة عملية مضادة لقوى الفساد، وهي العملية التي يشار إليها في القرآن بـ"الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". ويمكن أن تبدأ عملية الأمر بالمعروف حواراً مع الآخر، وترغيباً وتشجيعاً له، ليقترب من القيم الايجابية العليا (المعروف)، وتخذيلاً له من اتباع القيم السالبة (المنكر). أما البُعد الآخر من أبعاد "الإصلاح" فهو بعد ايجابي، لا يكتفي بـ"المحافظة" على المعطى الإلهي وحمايته، وإنما يقوم "بتنميته" وفقاً

[٢٧] الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٣٨-١٣٩.

للهيئة الصالحة الأولى التي جاء فيها. هذه التنمية يشار إليها في القرآن بمفهوم "التزكية" و"العمران". ولا يخفى أن هناك علاقة كبيرة وواضحة بين هذين المفهومين الأخيرين، ومفهوم الأمر بالمعروف الذي أشرنا إليه آنفاً؛ إذ إنَّ عملية الإصلاح كلها تبدأ بخطوة أولى هي "تزكية" النفس؛ إذ تقترب النفس الإنسانية من خالقها المتعالي، فتستجيب لأوامره ونواهيه، بأن تستبطنها وتتفاعل معها، غير أن التزكية ليست عملية "باطنية" منعزلة، وإنما هي عملية "تفاعل" في باطن النفس و"مُفاعلة" في داخل المجتمع؛ ومن خلال المُفاعلة مع الآخرين يكافح الفرد المؤمن ويأمل أن يطهر نفسه، ويتخلص من أمراضه الشخصية التي تثقل قلبه، ويغلق في الوقت ذاته مسالك الشر والفساد، وبصد الآخرين عنها. والنتيجة المتوقعة لمثل هذه العملية هي عمران وتنمية، سواء كان عمرانا على مستوى الفرد، أو على مستوى المجتمع، أو على المستويين معا.

ولكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن دور المصلح في هذه الحالات سيكون في غاية الصعوبة؛ إذ إنه يريد أن "يحافظ" على ما هو صالح، ولكنه لا يريد في الوقت ذاته أن يلتزم بكل ما يريده "المحافظون"، كما يريد من ناحية: أن "يغير" الواقع الفاسد، ولكنه لا يريد من الناحية الأخرى أن يلتزم بكل ما يريده "الثوريون".[٢٨]

خامساً: من المفهوم إلى النظرية

مع اقتراب بحثنا من خواتيمه، ننعطف لبيان مسألة في المنهج، تتعلق بقضية المفهوم والنظرية؛ إذ يذهب بعض المفكرين إلى أنّنا لا يمكن أن نتعرّف على معنى المفهوم بصورة مستقلة عن النظرية التي تولّد المفهوم في إطارها.[٢٩] وهذا قول يصدق جزئيا، ولكنه يظل محل إرباك وحيرة؛ إذ إن "النظرية" ذاتها لا يمكن بناؤها إلا من خلال مفاهيم أساسية يتم تحديدها وتبيين معانيها بصورة مستقلة. غير أنه يمكننا، للخروج من مثل هذا الدّوران، أن

[٢٨] يرى هنتنجتون أن المصلح سيجد نفسه مضطراً للقتال في جبهتين أو أكثر من ذلك؛ إذ يكون أعداؤه في إحدى الجبهتين هم أصدقاؤه في الجبهة الأخرى. راجع:

- Huntington, opt. p344.

[29] Heath, P.L. "Concepts," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1996, vol.1,p.180.

نقول إنه لا يحقُّ للمفكر أن يقوم بتعريف مفهوم ما دون أن يكون لديه إطار نظري عام، يفترضه افتراضاً ويسير عليه حتى تكتمل البرهنة عليه لاحقا، أو التخلي عنه إذا تعذّر البرهان.

وفي محاولتنا الراهنة لاستكشاف معنى مفهوم الإصلاح كما ورد في القرآن الكريم، رأينا أن ندقق النظر في النص القرآني علّنا نجد إشارات هادية تدلنا على إطار نظري عام، أو رؤية كلية نستهدي بها في التعرّف على مفهوم الإصلاح. وما وجدنا لم يكن إشارات أولية فحسب، وإنما وجدنا تعريفات إجرائية يُحدد فيها الموصوف بدقة، فرأينا أن تلك التعريفات هي ما يمثل المعنى القطب لمفهوم الإصلاح، الذي يومئ بدوره إلى معان جانبية تزيد المفهوم وضوحاً. وباتباعنا للصيغ المجازية التي تضمنتها هذه الأوصاف، وجدنا الأمر كما تصورنا تماماً. فتأكد لنا أن تعريف "الإصلاح" الذي انتهينا إليه يتخذ موقعاً مكيناً في إطار رؤية قرآنية أكثر عمقاً وأبعد مدى؛ رؤية يتداخل فيها تصور النفس الإنسانية مع تصور للكون مع تصور للمجتمع. كما اتضح لنا أيضاً من خلال هذه الرؤية القرآنية أن التعددية هي ظاهرة عامة تفصح عن نفسها في سائر مستويات الوجود، من وجود فيزيائي إلى وجود نفسي إلى الوجود الاجتماعي. فكل هذه عوالم متداخلة، وفي كل منها توجد قوى متعارضة، وطاقات متقابلة، وفاعلين من أنواع شتى. ولن نصل إلى حالة "الإصلاح" إلا حينما يقام الميزان بالقسط بين هذه العناصر المتصارعة، أما إذا اختل الميزان فإن الحصيلة ستكون هي الفساد بعينه.

وبناء على ما سبق، فقد صار في مقدورنا الآن، أن نقوم بمحاولة أخيرة لتطوير نسق من المقولات (أو قل نظرية من ذوات المدى المتوسط)،[٣٠] يمكن من خلالها أن نحلل الشبكة المركبة من العلاقات الاجتماعية والسياسية، وأن نفهمها بصورة أفضل.

[٣٠] كان (ميرتون) هو أول من تحدث في أواخر الأربعينات من القرن الماضي عن "نظريات المدى المتوسط"، وكان في ذلك يعارض العلماء الاجتماعيين من أصحاب "النظريات العظمى"، وعلى رأسهم بارسونز (Parsons)، الذين كانوا يجتهدون في إنشاء نظرية عظمى تحيط بالظاهرة الاجتماعية من كل جوانبها وتفسّرها. وقد اعترض ميرتون على ذلك التوجه؛ إذ رأى أنه حتى لو أمكن التوصل لمثل هذه النظرية فإنها ستكون على درجة قصوى من العمومية والتجريد، وسيكون البون بينها وبين الوقائع الجزئية للظاهرة بعيداً، وسيكون من المتعذر إخضاعها للتجربة والاختبار. وتأسيسا على هذا فقد دعا ميرتون للاكتفاء بما سماه "نظرية المدى المتوسط"، التي تتكون من مجموعة

ونود فيما يلي أن نصوغ هذه الافتراضات التوجيهية الأربعة لتكون نواة للنموذج الذي نقترحه:

١. إن "تفاعل" ما هو روحي (سواء كان قيمة أخلاقية، أو نزعة عرفانية، أو محبة ربانية) مع ما هو طبيعي (سواء كانت طبيعة فيزيائية أو نفسية) هو الخطوة الأولى في عملية "الإصلاح"، مع ملاحظة أن هذا "التفاعل" يستلزم "عِلْما" بنظام الروح والطبيعة والأخلاق.

٢. إن "استبطان" المثل الروحية/الأخلاقية سيولّد حراكاً في داخل النفس تصطرع فيه دوافع الهوى ونوازع الحق، مما يتطلب الشروع في عملية المراقبة والتزكية لتتم عملية الضبط والتطوير النفسي، التي إن تمت بنجاح فستقود إلى بروز شخصية ناضجة يتفوق فيها الحس الاجتماعي على الأنانية الفردية، ويعلو فيها الولاء الأخلاقي على الولاء الأهلي.

٣. إن عملية "التزكية" هذه لا تحدث في فراغ، وإنما تتم في إطار التفاعلات الاجتماعية، لتدفع في المحصلة النهائية باتجاه "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ليعملا معاً في اتجاه تنمية البيئة المادية والاجتماعية المحيطة وتعميرها؛ أي في اتجاه العمران. وإن المنكر الأكبر هو الإفساد في الأرض، سواء بالاستحواذ عليها من دون الآخرين، أو تدميرها، أو اتخاذها وسيلة للاستكبار والطغيان.

٤. أولئك الذين ينخرطون في اكتساب المعرفة الحقّة ونشرها (العلماء والمثقفون)، وأولئك الذين يشتغلون بتشذيب النفوس وضبط مساراتها (الآباء والتربيون)، وأولئك الذين ينتدبون أنفسهم لإقامة العدل، فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (المشرّعون، والقضاة، والمرشدون والناشطون الاجتماعيون)، وأولئك الذين يتفرغون لرعاية الحرث والنسل (الفلاحون وخبراء الزراعة والبيطرة والطب والأغذية إلخ)، هؤلاء جميعا هم جنود

من الافتراضات التوجيهية، لتمثل جسرا بين النظرية العظمى والوقائع الجزئية للظاهرة. ومما يميز "نظرية المدى المتوسط" أنه يمكن إخضاعها للتجربة والاختبار. لتفاصيل أوفى في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى:

- Merton, R. K. *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968, 39-40.

العمران، وهم الذين غالباً ما يرثون الأرض إذا وقع تراض وتآلفٌ بينهم؛ وسيكونون أقدر من غيرهم على التحكم في البيئة المحيطة بهم، وعلى تغييرها، وذلك لقدرتهم على إدخال نماذج "صالحة" من السلوك.

إنَّ هذه المقولات الأربع، التي تتمركز حول مفاهيم العلم، والتزكية، والأمر بالمعروف، والتنمية ستشكل باعتقادنا نموذجاً للإصلاح. وتشغيل النموذج سيمكننا في فترة مبكرة من التعرُّف على مواطن الخلل في المؤسسات التربوية، والتشكيلات الاجتماعية والسياسية، وسيدفعنا لنراقب بدقة أنواعاً معينة من العلاقات، كما سيمكننا من توقع مسارات جديدة لما بين يدينا من حوادث. إنه سيرينا على سبيل المثال أن هناك علاقة قوية بين عملية التزكية الباطنية وعملية العمران الظاهرية، وأن المعرفة الموضوعية المتراكمة، سواء كانت معرفة عن الكون أو النظام الأخلاقي أو الديني، لن تتحول إلى فعل اجتماعي نافع (أي تنمية)، ما لم تتصل بالباطن بطريقة أو بأخرى.[٣١] وكما أن النموذج يساعدنا في توقع بعض الأمور التي لم تقع بعد، فإنه سيساعدنا كذلك في إعادة تفسير بعض الوقائع التاريخية، فتتغير تبعاً لذلك رؤيتنا للماضي. يضاف إلى هذا أننا كلما قمنا بـ"تشغيل" النموذج، صار في مقدورنا أيضا أن "نختبر" صحة النتائج التي يقودنا إليها، كأن نقارنها بالحقائق الموضوعية المتوفرة لدينا من مصادر أخرى، أو نبحث عن شاهد من العقل والتجربة يناقضها.

خاتمة:

حاولت هذه الدراسة جمع مادة ذات علاقة بمفهوم الإصلاح، وتحليل هذه المادة، وتركيب نموذج تفسيري مقترح، يمثّل ما نرجو أن يكون إضافة نوعية في هذا المجال. وقد يكون من المناسب أن نسلط الضوء على بعض النتائج الأساسية التي تراءت لنا من خلال هذا البحث.

[٣١] نقصد بهذا أن نقول إن للتنمية مكونا "روحيا"، وإنها ليست عملية "ميكانيكية" فحسب؛ إذ نتوقع مخرجات معينة متى ما توفرت المدخلات. وبالطبع فان المكون الروحي هذا توفره وتغذيه البيئة الاجتماعية والثقافية الحاضنة، من قيم الالتزام والتجرد والصبر والإبداع.

النتيجة الأولى: أن الفساد الظاهري الذي يتبدى في الأرض والمجتمع، ما هو إلا مظهر خارجي لفساد آخر أشد خطورة يصيب القلب فيقطعه عن مصدر الطاقة والنور، ويعطّل وظائفه، أما الإصلاح فهو عملية مضادة يقوم بها القلب "الموصول" بتحرير النفس من الهوى، وتزكيتها وضبط مسارها لتقوى على مقاومة الفساد الخارجي ومحاصرته، فهناك تلازم بين المرض القلبي والفساد في الأرض، ولا يزول أحدهما إلا بزوال الآخر.

والنتيجة الثانية أن المجتمع لا يتكون من كتلة أحادية مغلقة من البشر، فكما أن هناك تعددية في الكون، وكما أن هناك ثنائية في النفس البشرية، فهناك تعددية في المجتمع. فالمجتمع يتكون من خليط من الجماعات التي يمكن أن تتقاطع أو لا تتقاطع، كما يمكن لها أن تتعايش في سلام، أو تتجانس، أو تتعاون، أو تتقاتل ضد بعضها بعضاً حتى تتلاشى. فالنزاعات والتناقضات الداخلية جزء لا يتجزأ من المجتمعات الإنسانية، وذلك على المنوال نفسه الذي توجد به في النفس الإنسانية والكون الطبيعي. وما لم يتم التراضي على قيم أساسية، وما لم تبرز للسطح نواة صلبة من القيادة، وما لم ترسخ مؤسسات رئيسة في المجتمع، فإنَّ الحد الأدنى من الاستقرار الاجتماعي سيتآكل.

والنتيجة الثالثة هي أن الولاء الأعمى للأهل والعشيرة، والتكبر العرقي مصدران من مصادر الفساد، وسيفضيان إلى النزاع الاجتماعي، وأنه إذا تركت مثل هذه النوازع والولاءات بلا رادع من قيم أخلاقية أو رقيب من تعاليم دينية، فإنها ستتطور لا محالة في اتجاه العنف العرقي المدمّر.

أما النتيجة الرابعة فهي أن الزيجات المنهارة، والأسر المحطمة تمثل مصادر محتملة للغبن الاجتماعي (أو التخريب والفساد المتعمد)، وأنَّه إذا لم تعامل العناصر الضعيفة في المجتمع (اليتامى والأرامل ونحوهم) بالعدل والإنصاف، وإذا لم يتم إدراجهم بصورة مناسبة في النسيج الاجتماعي، فإنَّ السلم الاجتماعي سينهار. وثمّة تكلفة اجتماعية باهظة لانهيار مؤسسة الأسرة، وضحايا الأسر المفككة قد يتحولون إلى نظم تحتية تتغذى منها جماعات العنف العرقي، أو ينخرطون في شباك الجرائم المنظمة، أو فيهما معاً، فيرتد كل ذلك خراباً وتدميراً على المجتمع.

ويمكننا بناء على ما سبق أن نتقدم خطوة أبعد في هذا الاتجاه فنستخلص أن مفهوم "الإصلاح" في القرآن يتخذ معنى الانخراط في عملية متواصلة من إقامة نظام اجتماعي عادل، ثم حمايته وتطويره من خلال بناء الثقة وصناعة السلام، و"المصلح" في هذا السياق هو من ينخرط في عمليات بناء الثقة ومؤسسات السلام، وهو بالضرورة شخص متحرر من الهوى على المستوى الفردي، و"تكاملي" على المستوى الاجتماعي.

على أنه من المفيد أن نذكر في هذا السياق ما تأكد لنا من خلال هذا البحث أن هناك "مصلحا آخر"، لا ينتمي لعقيدة الإسلام، ولكنه مع ذلك ينخرط بطريقته الخاصة في "برامج" الإصلاح المتنوعة؛ من رعاية للبيئة، ومناهضة للحروب، ومكافحة للفقر والمرض والجهل، ومطالبة بالعدل الاجتماعي، ومكافحة للفساد، ومقاومة للظلم والاستبداد، ومناصرة للمرأة، وحماية لحقوق للطفل. فهذا يُعدّ وفقاً لما تقدم من نقاش، من "المصلحين" الذين ينبغي للمسلم "الصالح" أن يسعى لمناصرته والتحالف معه، فهو وأمثاله يمثلون البعد الإنساني لمشروع الإصلاح الإسلامي؛ إذ إنَّ هذا الأخير مشروع عالمي، ويوجد فيه بلا ريب مكان لغير المسلمين.

يضاف إلى ما سبق أن "النواة الصلبة" التي تضم عدداً من الأفراد الخيرين، الذين يجسدون القيم الأخلاقية العليا، ويصرون رغم كل الصعاب على مقاومة الشر وتعظيم الخير، قد يواجهون معارضة قوية من القوى الاجتماعية والسياسية الأخرى، التي يستفيد بعضها من وضع الفساد الراهن، فتريد المحافظة عليه بأي ثمن، كما قد يجدون معارضة من القوى "الثورية" التي تروم تحطيم الوضع الراهن برمته، ولا ترى في محاولات إصلاحه إلا عرقلة أو إبطاء للثورة الكاملة. ولكن مما يهون هذه الصعاب هو وعد من الله أن يكون معهم، ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦) وأن يجعل لهم ودا، وسيورثهم الأرض. إن ظهور هؤلاء على مسرح الحياة هو خطوة ضرورية لأي عملية إصلاح.

أما النتيجة الأخيرة فهي أن هذه النواة القيادية التي تقود عملية الإصلاح ليست هي ذاتها معصومة عن الخطأ، وليست محصنة ضد النزاع الداخلي، ولذلك يتوجب عليها أن

تتزود بقدر عال من الصدق والشفافية، وأن تكون مهيأة بصورة مستمرة لنقد الذات، وتصويبها وإصلاحها.

ولا يفوتنا أن نذكر أخيرا أن هذا البحث قد يفتح الباب لإجراء بحوث أخرى تجيب على ما طرح من أسئلة؛ وذلك مثل السؤال عن طبيعة القوى الاجتماعية الجديدة التي يمكن أن تتولد عن الأفكار الإصلاحية، أو القوى الاجتماعية المتنفذة التي يمكن أن "تحتضن" أفكار الإصلاح، أو تناهضها، وكيفية التواصل والتآلف بين المصلحين، وتفادي "الانشقاق" الدّاخلي، وكيف ستكون العلاقة بينهم وبين التكوينات الاجتماعية المتمكنة (العشائر والقبائل ونحوها)، أو بينهم وبين القوى الخارجية المتربصة؟

كما لا يفوتنا أن نشير إلى أنه يمكن في ضوء هذا البحث أن يُفتتح حقل جديد في الدّراسات السياسية المقارنة، أو النظم الإسلامية، تحت عنوان: "الحركات الإصلاحية: دراسات مقارنة"، يتجه الباحثون فيه لجمع معلومات تجريبية ميدانية، عن "مشاريع" إصلاحية (ناجحة أو فاشلة) وقعت في تاريخ المسلمين، وذلك كأن تجرى دراسة عن طبيعة المشروع الإصلاحي الذي قام به "الحاكم العالم" عمر بن عبد العزيز، في داخل النظام الأموي، أو ذلك الذي قام به العالم الصوفي أبو حامد الغزالي، في داخل البنى النفسية والفكرية للمجتمع المسلم، أو الذي قام بها شيخ الإسلام ابن تيمية، أو الذي قام بها الشيخ شاه ولى الله الدّهلوي، أو الإمام محمد عبده في العصر الحديث، لنتعرّف على مكونات "الرؤية/النموذج" التي جعلت هؤلاء المصلحين يحسون أكثر من غيرهم بالأزمة، وللتعرف بصفة خاصة على الكيفية التي صار بها "المكون الروحي" لدى أولئك المصلحين محركاً ودافعاً للفعل الاجتماعي والسياسي، وليس منقطعاً عنه كما تصور بعضهم. وللتعرف أيضاً على طبيعة "الفساد" الذي نهضوا لإصلاحه.