إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- أيْنَ هوَ الفِكْرُ التَّرْبَوِيّ الإِسْلَامِيّ المُعَاصِر؟! — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الطائفية وسبل مواجهتها. — عبد الله الكيلاني
- أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة. — المختار الأحمر
- نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي: دراسة مقارنة بين الأدبيّات العربيّة والتركيّة الأُرديّة. — عبد الرزاق بلعباس
- التحيز المعرفي في تفسير الفقر: نقد لمنظور المدرسة السائدة في علم الاقتصاد. — محمد ذياب

قراءات ومراجعات

- الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية. — عيسى عودة برهومة
- الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأمة والدولة والدعوة. تأليف: طه جابر العلواني. — جميل أبو سارة

السنة الثانية والعشرون — العدد 88 — ربيع 1438هـ/ 2017م

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 الآتية:

- 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 السياقين 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 الثانية والعشرون | العدد ٨٨ | ربيع ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

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 ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

آرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**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

- أيْنَ هوَ الفِكْرُ التَّرْبَوِيّ الإِسْلَامِيّ المُعَاصِر؟! هيئة التحرير ٥

بحوث ودراسات

- الطائفية وسبل مواجهتها عبد الله الكيلاني ١٥
- أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث المختار الأحمر ٤١
- نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي: دراسة مقارنة بين الأدبيّات العربيّة والتركيّة والأرديّة عبد الرزاق بلعباس ٧٩
- التحيز المعرفي في تفسير الفقر: نقد لمنظور المدرسة السائدة في علم الاقتصاد محمد ذياب ١١٣

قراءات ومراجعات

- الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية. عيسى عودة برهومة ١٤٩
- الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأمة والدولة والدعوة. تأليف: طه جابر العلواني جميل أبو سارة ١٦٣

عروض مختصرة

عليا العظم ١٧٧

جائزة أحسن كتاب

١٨٧

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأحسن كتاب في حقلي علم الاجتماع وعلم النفس (٢٠١٨-٢٠١٩)

كلمة التحرير

أيْنَ هوَ الفِكْرُ التَّرْبَوِيّ الإِسْلَامِيّ المُعَاصِر؟!

هيئة التحرير

تعودنا أن نحدِّد أربعة مصادر للفكر الإسلامي في أي مجال من مجالاته؛ في السياسة أو الاقتصاد أو السياسية أو التربية أو غيرها، وهي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتراث الإسلامي، والخبرة البشرية المعاصرة. فإذا كانت هذه المصادرُ الأربعة هي مصادر الفكر التربوي الإسلامي، فما مدى حضورِ هذه المصادر في الفكر التربوي السائد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟!

إنَّ العالَم المعاصر عالَمٌ شديدُ التعقيد، سريعُ التغَيُّر، تتجاذبه اتجاهاتٌ فكرية وقيمية متقلِّبة، ومجتمعات هذا العالَم متشابكة، وتتبادل التأثير والتأثُّر بصورة مستمرة. ومع أنَّنا نجد في هذا العالم نظريات ونظماً سياسية واقتصادية وإدارية مختلفة، فإنّ ثَـمَّة جهوداً للأخذ ببعض الملامح العامة المشتركة التي تتضمنها اتجاهات العولمة، أو تفرضها القوى التي تقود هذه الاتجاهات، رغباً أو رهباً! ولذلك فليس من السهل أن تتحدد ملامح مجتمعاتنا القائمة اليوم واتجاهات التغيُّر فيها. ومِنْ ثَـمَّ فليس من السهل الحكم على الفكر التربوي السائد في مجتمعات المسلمين من نظرة سطحية عاجلة.

ومع ذلك فإنَّ بإمكاننا أنْ نتحدَّث عن حضور المعاني العامة للتربية في حياة الأفراد في هذه المجتمعات؛ فثَـمَّة روحٌ كامنة تتلبَّس النفس الإسلامية اللوّامة تجعلها تحِنُّ وتتمنّى أنْ تصطبغ بتربية الإسلام قولاً وعملاً، وثَـمَّة نوازع بشرية تتلبَّس النفس الأمَّارة بالسوء وتدفعها للتخفُّف من أحكام الإسلام التربوية تماهياً مع الواقع التربوي لغير المسلمين الذي يبدو زاهياً جذاباً، ولا نعدم وجود النفس المطمئنة التي تشعر بالرضا في جهودها الحثيثة لتطبيق التوجيهات التربوية الإسلامية. وربما يفيد إجراء دراسات ميدانية تحدِّد الثُّلَّة والقليل والكثير من أيٍّ من هذه الفئات الثلاث في كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية.

وعلى المستوى الإداري والسياسي والقانوني نجد في المجتمعات الإسلامية قوانين وتشريعات تربوية مرجعيتها نظمٌ دولية، تفرضها منظمات دولية أو دول مهيمنة، رغباً أو رهباً، تحدِّدُ معايير الاعتراف والقبول بالحضور الدولي أو إمكانية تلَقِّي الخدمات والمساعدات، وتتحدد في ضوء هذه المعايير أهداف النظم التربوية وما يتصل بها من مناهج وبرامج وأساليب. وقد يسمح بعض هذه التشريعات والمعايير بمكان محدود لحضور "إسلامي محلي"، على استحياء أحياناً، وبفخر واعتزاز أحياناً أخرى، يتمثَّل هذا الحضور المحدود في صورة خصوصيات ثقافية تاريخية، أو أعراف اجتماعية. أمَّا العناصر الأكثر أهمية من النظام التربوي فإنها تفتقد الصلة بالمرجعية الإسلامية. وربَّما كان نجاح قوى العولمة في خضوع مجتمعات المسلمين لها في المجال التربوي أكبر من نجاحها في مجتمعات غير المسلمين في هذا المجال، وأكثر من نجاحها في المجالات الأخرى السياسية والإدارية وغيرها.[١]

يظهر ذلك بصورة واضحة في جميع وسائط التربية والتعليم؛ في عولمة نظم التعليم العام والتعليم الجامعي، وفي سياسات هذه النظم وبرامجها ومناهجها، وفي موقع الأسرة ومهمتها في تنشئة الأبناء وتربيتهم، وفي موقع أدوات وبرامج التوجيه الثقافي والاجتماعي من وسائل إعلام واتصال وتواصل، وفي الطرق والأساليب الظاهرة والمستترة للضبط الإداري والقانوني.

---

[١] لعل مظاهر التدين الشعائري من صلاة وصوم وقيام ليل واعتكاف وذكر لله واتصال به وتوكل عليه... وغير ذلك من طقوس العبادات المفروضة والنافلة، هي موضوعات أثيرة لتأمل الباحثين الغربيين وتقاريرهم الإعلامية ودراساتهم العلمية، يُعملون فيها مناهج البحث الاجتماعي "الانثروبولوجي" و"الأثنوغرافي"، مرحبين بهذه الصور من التنوع الثقافي، فكل ذلك في نظرهم تدين جميل يستحق التأمل. ومثله كذلك أن تحتوي بعض المناهج التربوية على نصوص دينية عن الإحسان وحسن الجوار ومساعدة المحتاجين، مما يعلي من مقام الإنسان في الآخرة. على الرغم من أن ذلك عندما تقتصر مظاهر التدين عليه، يعدّ انسحاباً من إمكانية الحضور الفاعل في الحياة المعاصرة، بحجة أنَّ "لهم الدنيا ولنا الآخرة". وربَّما تكون جهود الباحثين في الوصف الموضوعي لهذه الصور من التدين، والثناء عليها، تعبيراً صادقاً عن مشاعرهم. لكن روح التحيُّز الغربي تظهر عندما يحاول المسلمون الجمع بين "تدين الطقوس" و"تدين المعاملات" من أجل حضور عِلْمِيٍّ وعَمَلِيٍّ للإسلام في الحياة العامة؛ إصلاحاً سياسياً، وتنمية اقتصادية واجتماعية، وكشفاً علمياً، وإبداعاً حضارياً، ومنافسة في توجيه حركة الحياة في العالم. ولعل هذا ما يجعل أصحاب القرار الغربي يدافعون عن الطرق الصوفية ويتحالفون مع بعض قياداتها.

ويخضع التعليم العام في المجتمعات الإسلامية اليوم إلى ضغوط هائلة من القوى العالمية المهيمنة لتغيير المناهج وإزالة ما فيها من نصوص يدَّعون أنَّها "تثير الكراهية"، ولا "تحترم الآخر"، وتلقِّن "ثقافة الإرهاب". وتحت هذه الادعاءات تُستبعد نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويستبدل بها مواد تبشر بالسلام، وتدعو إلى المحبة، وترحب بالأعداء، وتنكر الخصوصيات، وتهدد بإلغاء الهوية. ولا تكتفي هذه الضغوط بالمطالب السياسية الصريحة، وإنَّما تدعمها بما يلزم من متطلبات التغيير في المناهج من أموال وخبرات وتدريب، وتجد هذه الضغوط من تطبَّعت عقولُهم وضمائرُهم على قبول ذلك والمسارعة في تنفيذه والدفاع عنه.

أما في التعليم الجامعي في المجتمعات الإسلامية اليوم فالأمثلة على غياب المرجعية الفكرية الإسلامية كثيرة، تتجلى في نظم التعليم وبرامجه ومناهجه؛ ففلسفة التعليم الجامعي، ومعايير جودته، ونظم تصنيف الجامعات تقوم على حضور علمي شكلي، وتقديرات كمية، وتيسيرات مادية، تحدَّدَتْ في ضوء ما تم تطويره واعتماده في المجتمعات الأخرى، وتغيب عنها أية مرجعيات قيمية إسلامية. فنظم القبول والاعتراف والاعتماد في الدول الأوروبية والولايات المتحدة على وجه الخصوص هي الأساس في صياغة نظم التعليم في المجتمعات الإسلامي.

ومن أمثلة التاريخ الحديث على اقتراض بعض المجتمعات الإسلامية لنظام تعليمي أجنبي عنواناً وروحاً ونصاً، بصورة تكشف عن طبيعة التبعية والاستلاب الثقافي-التعليمي. تطبيق "نظام ل م د" للتعليم الجامعي في عدد من هذه المجتمعات. مع العلم بأنَّ هذه النظام في الأساس هو محاولة لتوحيد المعايير النوعية للتعليم العالي في دول الاتحاد الأوروبي، بالاعتماد على عدد من المبادئ أهمها توحيد الرتب الأكاديمية وتسهيل حركة الطلبة والأساتذة والباحثين وتعزيز البعد الأوروبي للتعليم العالي في محاولة لتحدِّي الهيمنة الأمريكية، فكانت هذه المجتمعات الإسلامية أسرع تطبيقاً وأكثر التزاماً من الدول الأوروبية نفسها.

إنَّ أهم القوى المؤثرة في اتجاهات العولمة في هذا الأيام هي طبيعة الاقتصاد العالمي القائم على تسويق ثقافة استهلاكية شديدة الجاذبية تدعمها قوة سياسية قاهرة، وتستخدم أدوات إعلامية شديدة التأثير والفاعلية. وفي مثل هذا الواقع أصبح النظام التربوي في المجتمع المعاصر متأثراً منفعلاً، بدل أن يكون مؤثراً فاعلاً، وأصبح على النظام التربوي أن يتكيف مع التغيرات المتلاحقة في المجتمع الحديث بدل أن يكون أداة لتغيير المجتمع وتنميته في اتجاهات محددة.

ونستطيع بسهولة أن نشاهد بعض تمثلات العولمة في الحياة المعاصرة في المجتمعات الإسلامية في كثير من مظاهر الشكل والمضمون من أنماط الحياة؛ في الطعام والشراب واللباس، ووسائل التواصل؛ في موضوعاتها ولغتها، وأصبحت هذه الأنماط من الحياة أكبر مؤثر تربوي في تنشئة الأفراد وتشكيل شخصياتهم، وبناء العلاقات الاجتماعية، وتحديد القيم الضابطة للسلوك، وهذا هو إلى حد كبير ما كان على الفكر التربوي والنظام التربوي الذي يتبنّى هذا الفكر أن يقوم به في مجتمعات المسلمين!

وعلى صعيد الأسرة في المجتمع الإسلامي فإنَّ التنشئة الأسرية على المستوى المعياري الذي وجَّه إليه الوحي الإلهي والهدي النبوي، هي الأساس في تشكيل عقل الفرد ونفسيته وصقل شخصيته، يتشرَّب فيها الفرد الرؤى والمشاعرَ والأفكار، وينشأ على منظومة متكاملة من القيم الإنسانية النبيلة، ويخضع لمدى واسع من العلاقات الاجتماعية، فالأسرة مستودع القيم التي تحكم مواقع أفراد الأسرة الممتدة من الجد والجدة إلى الأب والأم، والأخ والأخت، والعم والخال، والعمة والخالة، فضلاً عن البنين والحفدة. فالأمومة والأبوَّة، والبنوّة، والعمومة، والخؤولة، كلها قيم تسهم في تشكيل نفسية الفرد وتبني علاقاته وتوسع دائرتها. ولكل فرد في العائلة الممتدة مكانة لا يغني عنها فرد آخر، فلكل من الجد والجدة والعم والعمة والخال والخالة مكان في التربية يعزز مكان الأب والام ويتكامل معه. وقد لا تكون المهام الذي يؤديها كل من هؤلاء مهام صريحة معلنة، ولكنها مهام فطرية كامنة، يتم أداؤها بصورة تلقائية، وإن كان تَؤَدَّى بصورة واعية فإنّ أثرها الإيجابي سيكون أكبر قيمة وأعظم شأناً.

إنَّ التأمل في النصوص القرآنية التي تنوِّه بالعلاقات الأسرية الممتدة بين النسب والصهر، والبنين والحفدة، وما تتضمنه من صلات القربي والأرحام، ربما يجعلنا نستنبط أنَّ شخصية الفرد الإنساني لا تتكامل إلا عندما يمر بمراحل يؤدي فيها جميع المهام الأسرية؛ مهمة الجد، والأب، والزوج، والأخ، والابن، والحفيد، والعم، والخال،... فإنْ لم يُتَحْ للفرد أن يؤدي واحدة من هذه المهام، فربما يفتقد جزءاً من الخبرة الفطرية التي تستكمل بها شخصيته الإنسانية. ويصدق ذلك في حق الذكر والأنثى.

والعلاقة بين الجدود والأحفاد كانت موضوعاً لكثير من الدراسات التي بيَّنت أهمية هذه العلاقة لكلا الطرفين، ومن ذلك على سبيل المثال ما نشرته جريدة بوستن غلوب Boston Globe الأمريكية في عددها الصادر في ١٤ ديسمبر ٢٠١٥ عن دراسة قام بها باحثون بقيادة الباحثة الرئيسية سارة مورمان Sara Moorman الأستاذ المشارك في تخصص علم الاجتماع في كلية بوستن، ونشرت الدراسة في مجلة علمية هي مجلة Gerontologist، وموضوع الدراسة هو الآثار النفسية والاجتماعية الإيجابية المترتبة على العلاقة الوثيقة بين الجدود والأحفاد. وقد توصلت الدراسة إلى أنَّ عناية الجدود (والجدّات) بالأحفاد يؤدي إلى تقليل المشكلات النفسية والسلوكية للأحفاد ويزودهم بخبرات غنية تساعدهم على التكيف والتأقلم في مراحل حياتهم، ولكن الجدود أنفسهم يستفيدون كثيراً من هذه العلاقة؛ إذ تشعرهم بقيمتهم في حياة الأسرة وتماسكها، وتُعرِّضُهم إلى أفكار جديدة، وتسهم في المحافظة على قدراتهم العقلية.[٢]

لكن المؤسف أن قيم الأسرة كما أرادها الله سبحانه، وكما مارسها البشر بفطرتهم عبر التاريخ، تكاد تنقرض في المجتمعات المعاصرة. وعلى الرغم من أنَّ بعض مجتمعات

[٢] انظر التقرير عن الدراسة في:

- Albernaz, Ami. Study: Close grandparent-grandchild relationships have healthy benefits, *GLOBE CORRESPONDENT* Dec. 14, 2015.

ويمكن قراءة التقرير في الرابط:

- https://www.bostonglobe.com/lifestyle/2015/12/13/close-grandparent-grandchild-relationships-have-healthy-benefits/kxL8AnugpVBKknDuzHZDKO/story.html

اسْتُرجع الرابط يوم ٣٠ يونيو ٢٠١٧.

المسلمين لا تزال تحتفظ بشيء من هذه القيم، إلا أنَّها آخذة بالتلاشي بسرعة ملحوظة، وذلك نتجية لتفكك الأسرة الممتدة، وضعف روابط القربى، وتخلي الوالدين عن مهمة التنشئة الأسرية، باعتماد الخادمة الأجنبية، ودور الحضانة، حتى صدق فيها قول أحمد شوقي:

لَـيْس اليتـيمُ مَـنْ انْتَهـى أبَـوَاه مِـن هَـمِّ الحيـاة وخَلَّفَـاه ذَلِـيلَا
إنَّ اليتـيمَ هـو الـذى تَلْقَـى لـه أمَّـاً تَـخَلَّتْ أوْ أَبَـاً مشـغولا

ومسألة ضعف التنشئة الأسرية لم تقف عند صغار الأطفال الذين يتشرَّبون التربية بطريقة غير واعية، وإنَّما امتدَّ هذا الضعف إلى المراحل اللاحقة للطفولة؛ إذ أوْكَلَت الأسرة مهمةَ التربية إلى المدرسة، وانشغل جميع أفراد الأسرة كباراً وصغاراً، كلٌّ باهتماماته الخاصة من مسؤوليات عمل، أو علاقات اجتماعية، أو متابعات لما ينشر في وسائل الإعلام أو وسائل التواصل الاجتماعي.

أمَّا وسائل الإعلام والاتصال والتواصل فقد أصبحت في الحياة المعاصرة شديدة التأثير؛ سلباً وإيجاباً، في الاعتقاد الديني، والتنشئة الاجتماعية، والتطبيع الثقافي، والتوجُّه النفسي والأخلاقي، والبناء الفكري، والانتماء والسياسي، والسلوك الاقتصادي، وغيرها من جوانب الاعتقاد السلوك، وبناء المواقف والحكم على الأشياء والأحداث والأشخاص والأفكار ... ولا ننسى أنَّ كثيراً مما تبثُّه وسائل الاعلام وتنشره وسائل الاتصال مشحون بالأفكار والاتجاهات والقيم، حتى لو جاء أداؤها الإعلامي في صورة خبر، أو في كلمات أغنية وألحانها، أو عبر برنامج ترفيهي، أو تحقيق وثائقي، أو خطاب سياسي، فالرسالة الإعلامي الموجهة تستطيع أنْ تغيِّر من حالة اجتماعية عامة تتحكم بها قيمةٌ راسخة، وتُسقِط مفهوماً فكرياً أو سياسياً لتُقِيمَ بَدَلَه مفهوماً آخر، أو تهيّئ الناس لرفض أو قبول ما يخطط له من مشروعات تنموية أو تربوية أو سياسية أو غيرها.

ولذلك فإنَّنا نجد كلَّ المؤسسات والمنظمات والاتجاهات السياسية والفكرية والتعليمية والفنِّية، تستخدم وسائل الإعلام والاتصال والتواصل لشتى الأغراض النبيلة والخبيثة، حتى إنّ الفرد الواحد يستطيع أن يستعمل بعض وسائل الاتصال الحديثة لتكوين رأي عام حول قضية معينة تنتهي بقرار سياسي أو إداري أو اقتصادي على درجة كبيرة من الأهمية.

ونظراً لأنَّ وسائل الإعلام والاتصال والتواصل تعتمد على وضع المعلومة أو نشرها، فإنَّها تستخدم أحياناً أداة بالغة التأثير في التلاعب بالمعلومة إيجاداً وإثباتاً ونفياً وتغييراً من أجل اتخاذ قرار إداري أو تربوي، أو لافتعال موقف سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، أو لتبرير المعارك وشن الحروب.

ومن الملاحظ على المستوى المحلي والعالمي أنَّ التوسع في توظيف وسائل الإعلام والاتصال والتواصل كان على حساب انحسار واضح في موقع الأسرة والمدرسة وهما المؤسستان التقليديَّتان اللَّتان كانتا تُؤدِّيان مهمة التنشئةِ والتوجيه والتغيير والإعداد لمسؤوليات الحياة. فالأسرة التي كانت تؤدي مهام تربوية أساسية ينشأ فيها الصغار على أنماط على التفاعل والتواصل والسلوك النفسي والاجتماعي لم تعد فيها –في كثير من الحالات– فرص لهذا التفاعل، فليس الصغار فقط هم المشغولون بوسائل التواصل ومتابعة أجهزة الإعلام، بل الكبار أيضاً، ولم تعد وسائل الإعلام التي يتم التقاط بثها محدودةً في عدد قليل من هذه الوسائل وعدد محدود من ساعات البث، بل أصبحت هذه الوسائل من الكثرة والتنوع والتناقض وسعة التغطية على مدار الساعة، ما أعاد تشكيل أنماط الحياة الاجتماعية وغيَّر قيمها ومعايير السلوك فيها، وأوْجَدَ بيئة ثقافية واجتماعية وتربوية بديلة عن أية بيئة أخرى. وثمة دراسات كثيرة حاولت معرفة عدد الساعات الذي يقضيها الأطفال في استعمال وسائل الإعلام والاتصال والتواصل وعلاقة ذلك بالصحة البدنية والنفسية والعقلية.[٣]

[٣] عُقِدت مؤتمراتٌ كثيرة وأُجْرِيت دراساتٌ كثيرة حول أثر وسائل الإعلام والاتصال، ولا سيما وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة التي فاقت في أثرها الوسائل السابقة. وكثير من هذه الدراسات تقرُّ بصعوبة منع استعمال هذه الوسائل، بالرغم من المخاطر الكبيرة التي أدخلت مجتمعاتنا فيها، وتكتفي بتوجيهات معينة للحد من هذه المخاطر

هذه الصور البائسة للغياب المذهل لمرجعية الفكر التربوي الإسلامي في وسائط التربية في حياتنا المعاصرة هي مؤشرات على حجم الجهد اللازم بذله في الإصلاح التربوي المنشود، وأنَّ هذا الإصلاح هو منظومةٌ متكاملة؛ فعلى مستوى الأسرة نحتاج إلى إصلاح جذري في التربية الوالدية parenting تعين الوالدين على اكتساب الوعي والمعرفة اللازمة للتعامل مع العوامل المؤثرة في تنشئة أبنائهم، وتحمّل مسؤولية هذه التنشئة ليس من أجل إعدادهم لمسؤوليات الحياة وحسب، وإنما للنجاة من المصير المُهين لهم ولأبنائهم في الآخرة الذي ينتظر من يفرط في اعتماد مرجعية الوحي الإلهي والهدي النبوي في أداء هذه المسؤولية.[٤]

وعلى مستوى النظم التربوية في التعليم العام والتعليم الجامعي، نحتاج إلى إرادة صادقة في النظر المستقل لمصلحة مجتمعاتنا وأجيالنا، موقنين بأن اعتماد مرجعيتنا الإسلامية، سوف تصوِّب المسيرة التربوية دون أن تحرمنا من الاستفادة من الخبرات والتجارب التربوية في عالم اليوم. فالأخذ الأعمى بالمشورة الأجنبية في تطوير النظم التربوية واعتماد معاييرها، أفقد مجتمعاتنا فرص الإبداع في تطويرها بصورة كان يمكن أن تكون نماذج هادية للمجتمعات الأخرى، وبذلك تستعيد مجتمعاتنا كرامتها المهدورة بالتبعية والاستلاب الفكري والتربوي.

أما وسائل الإعلام والاتصال والتواصل فقد كثرت الشكوى من سوء آثارها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والتربوية. وكثر الكلام في مجتمعاتنا عن صعوبة ضبط طرق استعمالها والتعامل معها، وكأنَّها قَدَرٌ لا رادّ له. وحقيقة الأمر أنَّ هذه الوسائل هي من قبيل الأدوات التقانية التي ما فَتِئ الإنسان يخترعها على مدار التاريخ، وسوف ترى الأجيال القادمة ما هو أشد عجباً مما نعجب اليوم منه. والأدوات محكومة لا حاكمة يتحدد أثرها بغرض استعمالها وطريقته. ومن اللافت للنظر أنَّ العدد الأكبر من البحوث

وتوجيه استعمال هذه الوسائل بصورة مفيدة. ويمكن عمل دراسة لتحليل الدراسات والبحوث المقدمة للمؤتمرات العلمية في البلاد العربية، من حيث أهداف هذه الدراسات ومناهج البحث المستخدمة فيها وأهم نتائجها.

[٤] قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ٦ ﴾ (التحريم: ٦)

والدراسات الأجنبية حول استعمال هذه الوسائل في التعليم، هو في الآثار الإيجابية المترتبة على استعمالها في توسيع دائرة التواصل التعليمي وتيسير الوصول إلى المعلومات، وزيادة فاعلية التعليم وفرص الإبداع... بينما نجد العدد الأكبر من البحوث والدراسات العربية حول استعمال هذه الوسائل يتمركز حول مخاطر استعمالها على الصحة والتعليم والبناء الأسري.[٥]

والأمثلة على النظرة الإيجابية لآثار وسائل التواصل كثيرة، ومن ذلك أن دراسة قد أجريت لتحليل نتائج ٦٦٢ أطروحة دكتوراه تناولت وسائل التواصل الاجتماعي، أخذت بياناتها من قاعدة بيانات "بروكويست" للأطروحات الجامعية الأمريكية،[٦] من بينها ٢٩ أطروحة عن استعمال هذه الوسائل في التعليم العالي، فوجد أنَّ الآثار السلبية لهذه الاستعمال كانت في دراستين فقط، وتحدد سبب ذلك في بعض التفاصيل الفنية لطرق الاستعمال.[٧]

والله الهادي إلى سواء السبيل.

---

[٥] هذا حكم إجمالي ينقصه التوثيق، ويعتمد على النظر العابر لما نجده باللغة العربية من عناوين دراسات عن أثر وسائل الإعلام والتواصل في الشابكة، وما نجده من هذه العناوين باللغة الإنجليزية. وسيكون من المفيد إجراء دراسة مقارنة للنظر في هذا الحكم وما قد ينبئ عنه من الفوراق في الحالة النفسية والثقافية للباحثين.

[6] ProQuest's Dissertation & Theses database

[٧] نشر التقرير عن هذه الدراسة في المجلة الأمريكية "البحث في التعليم العالي" الذي يمكن مراجعته في قاعدة "مركز معلومات المصادر التربوية" Educational Resources Information Center -ERIC

- Piotrowski, Chris. Emerging Research on Social Media Use in Education: A Study of Dissertations, *Research in Higher Education Journal*, v27 Jan 2015.

ويمكن مراجعة هذا التقرير كاملاً على رابط قاعدة البيانات المشار إليها:

- http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1056186.pdf.

صدر حديثاً

مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم

دراسة في أسبابه ومظاهره

تأليف: د.إسماعيل الحسني

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ/٢٠١٧

١٦٨ صفحة

التفكير في الإصلاح، الذي اكتنزه القرآن المجيد، مقاربة مستأنفة لسؤالين متلازمين: ١: كيف يكون فهمنا للإصلاح في القرآن المجيد فهماً منهجياً؟ ٢: كيف نطبق الإصلاح الذي جاء به القرآن على الأمة في كل زمان وفي كل مكان وفي كل مجتمع من مجتمعات الأنام؟ على الرغم من وجاهة السؤال الثاني فإنه مسبوق بالسؤال الأول، لذا آثرنا في هذا الكتاب أن نبدأ بدراسته ومعالجته.

نلح في هذا الكتاب على الوعي النقدي بالعوائق التي اعترضت وتعترض دائماً الإصلاح، نعم لا شك في ضرورة بناء وعي نقدي سليم بذلك، ولكن لا ينبغي للمصلح أن يسقط ويسقط معه مخاطبيه في مهاوي القنوط واليأس من إمكانية تحقيق الإصلاح. فهو دائماً موجود ومتحقق بقدر حرصنا على اكتساب أسبابه التي تجعلنا غير جامدين ولا متطرفين في تجسيد بنائه الاعتقادي والفكري والعملي. وعليه إن أفق تفكير المصلح في الإسلام، هو دائماً أفق التفاؤل والثقة في المستقبل.

بحوث ودراسات

الطائفية وسبل مواجهتها

عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني *

الملخص

يتناول هذا البحث بيان وجهة النظر الإسلامية في مسألة اختلاف الملل والنحل، وأهمية بناء الفكرة الجامعة لمجتمع متنوع الأعراق والأديان ، والتمييز بين حرية الفكر التي تخدم نهضة الأُمة، والحرية المنفلتة التي تُهدِّد أساس وجود الجماعة، وتجلية سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم في بناء الأمة الجامعة في دولته الأولى باختلاف شعوبها وقبائلها ومللها وطوائفها، وأخيراً إمكانية بناء فكرة للمواطنة في العصر الحديث تقوم على مرجعية دينية.

وتعرض الدراسة لبعض النماذج التراثية والمعاصرة للتعامل مع الاختلاف الفكري والسياسي وتناقش إمكانية الإفادة من تجارب الأمم في بناء فكرة جامعة.

الكلمات المفتاحية: الطائفية، المواطنة، الدولة، الطائفة، الاجتماع الإنساني.

Sectarianism and ways to confront it

Abstract

This study deals with the Islamic viewpoint on issue of differences among various sects and denominations, the importance of building the universal idea of a society of different races and religions, and the distinction between freedom of thought that serves the nation's progress and the uncontrolled freedom that threatens the foundation of the group existence. The Study also reveals the policy of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in building the universal *Ummah* of its first state composed of different nations, tribes, sects and denominations. Finally, it discusses the possibility of building a contemporary idea of citizenship based on religious authority.

The study presents some traditional and contemporary models that deal with intellectual and political differences and discusses the possibility of benefiting from the experiences of various nations in building an inclusive idea.

Keywords: Sectarianism, Citizenship, State, Community, Human society.

---

* أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: a.kelane@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٦/٤م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٦/١١/٢٨م.

مقدمة:

ينطلق بعض دارسي مسألة الطائفية من الخلط بين المفهوم الديني والمفهوم السياسي، فيرون في كل بُعْد ديني نزعةً طائفيةً، وفي الحديث عن الأُمة الناجية نوعاً من الطائفية، وفي الأحكام الدينية المنظمة لشؤون الأسرة شكلاً من أشكال سيطرة الطائفة على جسد الأنثى،[١] كما في تحريم زواج غير المسلم من المسلم.

والنظر العلمي يكشف أنَّ هذا الفهم ناجم عن عدم الوعي بالحقائق؛ وذلك أنَّ التحريم والتحليل في الأحكام الشرعية لا يرتبط بموقف عنصري، ولا يقتصر على الأنثى من دون الرجل؛ فالرجل أيضاً لا يحق له الزواج من الوثنية،[٢] وأنَّ الاختلاف في الأحكام الفقهية لا يُعوِّق إمكانية العيش المشترك على ما يُبرِز هذا البحث.

ومشكلة هذه الأفكار أنَّها تلغي حرية الإنسان في الاعتقاد، في دعوتها إلى بناء الأوطان الحرة، فاقتضى الأمر فهم وجهة النظر الإسلامية، وكيف يمكن بناء الفكرة الجامعة لمجتمع متنوع الأعراق والأديان والملل والنحل. وفي سبيل تجلية المقصود، سننظر في مناحي هذه المسألة، بدءاً بفهم الاجتماع الإنساني وقوامه.

والقضية التي يهدف البحث إلى معالجتها لا تتوقف فقط عند حرية الرأي المكفولة شرعاً، وإنَّما تشمل كيفية تمييز حرية الفكر التي تخدم نهضة الأُمة نهضة عامة، وبين الحرية المنفلتة ممَّا يُهدِّد أساس وجود الجماعة، فضلاً عن دراسة تجارب الأمم الأوروبية في هذا المضمار، ولا سيما تلك التي عرَّفت فكرة الصراع المجتمعي على أساس ديني، وانتهت إلى فكرة المواطنة التي تثبت لكل مواطن حقوقاً سياسيةً بصرف النظر عن انتمائه المذهبي.

سنحاول في هذا البحث الإجابة عن سؤالين رئيسين، هما: كيف تمكَّن الرسول ﷺ من إدارة شؤون دولته الأولى بالرغم من اختلاف شعوبها وقبائلها وملها وطوائفها؟

[١] انظر خصائص العقل الطائفي في الموقع الإلكتروني لنادي الفكر العربي:
http://www.nadyelfikr.com/. تاريخ الزيارة: ٤-٦-٢٠١٥

[٢] انظر خصائص النقاش السوري عن الطائفية في الموقع الإلكتروني لصحيفة الحياة، مقال ياسين الحاج صالح، وتاريخ نشر المقال: ١٢-٥-٢١٠٥:

- http://www.alhayat.com/Opinion/Writers/9141776/

والسؤال الثاني: كيف يمكن بناء فكر المواطنة في دولة إسلامية تقوم على أساس ديني؟

ثم سنعمل على دراسة فكرة الجويني في التعامل مع أهل البدع بوصفها نموذجاً تراثياً، والإفادة من خبرات الأمم الحديثة في استيعاب التنوُّع الطائفي والمللي، والتحديات التي تواجه مُكوِّنات المجتمع الحديث، وسبل بناء الجماعة الواحدة.

أولاً: قوام الاجتماع الإنساني

يَجمعُ البشرَ روابطُ متنوعة مثل وحدة الدم والعرق والإقليم. أمَّا مَن يجمعهم رابط الدم والعرق الواحد فهم القبائل، ويتبعهم حلفاؤهم ومواليهم الذين التحقوا بهم وإنْ لم يلتقوا معهم برابط العرق والدم. وقد جاء في الحديث: "الولاء لحمة كلحمة النسب."[٣] وهو عقد إرادي يكون بين شخص لا ينتمي إلى القبيلة وإحدى القبائل، ينصُّ على اشتراك المولى مع القبيلة في بعض التبعات القانونية مثل تحمُّل الدية.

وأمَّا الشعوب فيجمعهم إقليم واحد وإنْ تنوَّعت أصولهم العرقية التي يعتزون بها. وفي هذا السياق، أشار القرآن الكريم إلى تنوُّع البشر شعوباً وقبائلَ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ (الحجرات: ١٣).

ويمكن تقسيم الناس وتصنيفهم إلى حضر وبدو تبعاً لمكان سكناهم، وقد تَجمعهم هويات فرعية متعددة بحسب المهنة، أو الملة، أو المذهب، أو المدرسة، فيقال: الشافعي، والأزهري، وهكذا.

ولكي يبقى الاجتماع على تنوُّعه، فلا يتفرَّق تفرُّق سبأ، مُحقِّقاً أهدافه من توفير الحاجات الإنسانية، ثم الارتقاء بمستوى الحياة، وصولاً إلى التنمية المستدامة؛ لا بُدَّ من

[٣] انظر:
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. **المسند**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ، ص٣٣٨.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. **السنن الكبرى**، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ، ج١٠، ص٢٩٣.

توفر عنصري الألفة والوفرة المادية، وهذا ما أكَّده عدد من الباحثين مثل الماوردي بإبرازه قيمة الخصب الدائم؛ إذ يقول: "أما القاعدة الخامسة فهي خصب دار، ليخف في الناس الحسد وَيَنْتَفِي عَنْهُمْ تَبَاغُضُ الْعَدَمِ، وَتَتَّسِعُ النُّفُوسُ فِي التَّوَسُّعِ، وَتُكْثِرُ الْمُوَاسَاةَ وَالتَّوَاصُلَ وَذَلِكَ مِنْ أَقْوَى الدَّوَاعِي لِصَلَاحِ الدُّنْيَا وَانْتِظَامِ أَحْوَالِهَا."[٤] وبنى الماوردى فكرته اعتماداً على الملاحظة للاجتماع الإنساني. وقد نجد شاهداً على حاجة الاجتماع إلى الألفة والوفرة في دعاء سيدنا إبراهيم عليه السلام. ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ٣٧﴾ (إبراهيم: ٣٧).

ثانياً: أمراض الاجتماع الإنساني التي تحول دون تحقيق التنمية والارتقاء

يعرض للاجتماع الإنساني أعراض تُعطِّل وظائفه فيما يخص توفير الحاجات وتحقيق التنمية المستدامة، وتحول دون تعاون أفراد المجتمع بعضهم مع بعض. وقد نَصَّ القرآن على عدد منها، مثل: الأعرابية، والزعامات الطفيلية (الزنيم)، والطائفية.

فالأعرابية المذمومة في القرآن الكريم تُعبِّر عن حالة من الانغلاق حول الذات، وعدم الارتقاء إلى مستوى الشعور بعضوية الأُمة؛ لذا فهو يتخذ ما يُنفِق مَغرماً. قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغۡرَمٗا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ﴾ (التوبة: ٩٨).

أمَّا الزعامات الزنيمية فهي كالطفيليات التي تتغذَّى بدماء مَن تَعْلَق به، ومصداقها الزعامات التي تتكسَّب بسرقة مكتسبات التنمية، والاستئثار بثروات البلاد.

ومن الأعراض المَرَضِيَّة التي تصيب الاجتماع الإنساني الطائفيةُ، وهي نوع من الانغلاق والانعزال الشعوري والوجداني لأفراد مِلّة يعيشون في المجتمع، وتَجمعهم صور من الانتماء إلى هويات فرعية، مثل: الانتماء إلى العشيرة، أو الحزب، أو الجماعة، أو المذهب على حساب الانتماء إلى الأُمة. ولهذا، فإنَّ دراسة الطائفية وعلاجها مفيد في استكناه طرائق التعامل مع سائر الهويات الفرعية القبلية والجهوية والمذهبية، وهو ما تسعى

[٤] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**، دم: دار الحياة، ١٩٨٦م، ص١٤٦.

إليه الدراسة بفهم هذه الظاهرة، وبيان وسائل دمج الجماعات المتنوعة، وصولاً إلى مفهوم الأُمة القطب القادرة على استقطاب القبائل والشعوب والملل والطوائف، وتوجيهها نحو أهداف تنموية تُحقِّق العمران.

ثالثاً: تعريف الطائفة

الطائفة لغةً تأتي بمعانٍ عدَّة، منها: الجماعة من الناس، وقد تُطلَق على الواحد،[٥] ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢)، وقوله جلَّ ذكره: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩).

وتأتي أيضاً بمعنى أخص، هو: الفِرقة التي يجمع أفرادها مذهب واحد، مثل الطوائف الدينية.[٦] وقد تُطلَق على جماعة يَجمع أفرادَها الرابطةُ العرقية، أو الدينية، أو المهنية، وهذا ليس موضوع البحث، وإنَّما البحث في المعنى الخاص لمفهوم "الطائفية".

والقبيلة والعشيرة والملة كلها طوائف بالمعنى اللغوي، يجمعها العرق أو الدين. غير أنَّ مراد بحثنا هنا هو سبر حالة انغلاق إحدى الجماعات على نفسها استناداً إلى أساس ديني في الغالب.

فلفظ "الطائفية" هو مصدر صناعي، والمصدر الصناعي يُطلَق على كل لفظ (جامد أو مشتق، اسم أو غير اسم) زِيد في آخره حرفان، هما: ياء مشدَّدة بعدها تاء تأنيث مربوطة، ليصير بعد هذه الزيادة اسماً دالاً على معنًى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة؛ فهو يدل على صفة في هذه الجماعة. وليست الطائفية ملازمة لوجود الطوائف –على تنوُّعها– فقد يكون الناس طوائف وجماعات متنوعة من دون طائفية، وكذا يقال إنَّ المذهبية ليست ملازمة للانتماء إلى مذهب، وإنَّما أُتِي بالمصدر الصناعي ليدل على شيء إضافي في اللفظ الذي صُنِع منه.

---

[٥] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ، ج٩، ص٢٢٦.

[٦] عمر، أحمد مختار عبد الحميد. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، د.م: عالم الكتب، ٢٠٠٨م، ج٢، ص١٤٢٣.

فالمعنى الذي قُصِد الدلالة عليه من المصدر الصناعي هو انغلاق الطائفة على نفسها، وعدم اندماجها في الأُمة، وعدم الإيمان بفكرة جامعة وإرادة عامة تُمثِّل أفراد المجتمع. فالطائفية يجمعها طلب الامتيازات من الجماعة، ويظهر ذلك جلياً في المواقع السياسية العليا، حيث تُخصَّص حصص للطائفة، وتحظى بامتيازات خاصة من مكاسب التنمية.

أمَّا فكر الأُمة فيقوم على أساسٍ يُحقِّق المصلحة لأفرادها جميعاً في مقابل المراضاة التي تعتمدها المفاهيم الطائفية.

وكذا فهي نوع من العنصرية القائمة على أساس طائفي ومذهبي، وليست حديثاً عن أديان السكان، وإنَّما هي حديث عن انتمائهم ومواقفهم تجاه قضايا الوطن، والعدالة بين الخلق، وهي بذلك تتناول جانباً اجتماعياً وسياسياً وقانونياً يستند إلى أساس ديني.

والعصبية الطائفية لا يُقرِّها النظر المصلحي الرشيد، وهي لا تُوائِم سُنن العمران الإنساني؛ وذلك أنَّ مصلحة الإنسان تقتضي التعاون والتعاضد على إطلاقه، في حين أنَّ الفكر الطائفي المنغلق يُعوِّق أوجه التعاون بين أفراد المجتمع على تنوُّع مذاهبهم وطوائفهم.

وهنا، لا بُدَّ أنْ نُنبِّه على أنَّ دراسة الطائفية والمذهبية ينبغي أنْ تنطلق من دراسة الهويات الفرعية داخل الأُمة، مثل: الانتماء إلى جمعية، أو نادٍ، أو منتدى، أو عشيرة، أو مذهب.

والأصل أنْ يُنظَر إلى هذا الانتماء بوصفه أمراً بدهياً طبيعياً؛ لأنَّ الإنسان يولد في أسرة، ويصلي في مسجد، أو معبد بحسب دينه، ويدرس في مدرسة، ويلعب في نادٍ، ويمارس أنشطة ثقافية في منتدى، ويشتري من متجر، فيحصل نوع من الإلف والانتماء بين الإنسان والأماكن التي يمكن الإفادة منها في إنشاء الجماعات والطوائف، على أساس عرقي، أو ديني، أو رياضي. وهذه الكيانات الفرعية يمكن -بالتوجيه الرشيد- أنْ تكون مؤسسات فاعلة تُعِدُّ أبناءها لخدمة الوطن كله، مثلما هو منشود نظرياً من مؤسسات المجتمع المدني والأهلي.

ولكن، حين تفقد هذه المؤسسات (المُمثَّلة في المنتديات، أو الأحزاب، أو الجماعات، أو النوادي) معايير الرشد والصلاح، فتُغلِّب مصلحة أبنائها على مصلحة الآخرين، فإنَّنا ندخل فيما يسميه القرآن اتِّباع الهوى. والطائفية والمذهبية هما نوع من الهوى.

والقرآن الكريم سعى إلى حماية الطائفة من الطائفية، والمذهب من المذهبية الضيقة، فأمرنا بأداء الشهادة والأمانة من غير محاباة، ولو للوالد والقريب، قال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ (النساء: ١٣٥).

وأمرنا سبحانه أيضاً أنْ نؤدي الأمانات إلى أهلها: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ (النساء: ٥٨).

ومن هذه الأمانات أداء حقوق الناس جميعاً، بصرف النظر عن الجماعة، أو المذهب، أو الطائفة. بيد أنَّ الفكر الطائفي لا يُقِرُّ بالأمانات لأهلها، فيجحد حق أبناء الوطن ممن هم ليسوا من طائفته، وهو بذلك يُمثِّل عائقاً لمفهوم الأُمة القطب والتضامن مع أفراد الجماعة كلها. فالفكر الطائفي يحرم الآخرين حقهم في خيرات الوطن؛ إذ يُسخِّر زعماء الطائفة أبناءها وأفرادها لخدمة مصالحهم الخاصة، ويغتصبون خيرات الوطن إشباعاً لشهواتهم. والفكر الطائفي يعتقد أنَّه وحده الأعرف بمصالح الأُمة، وأنَّه الوصي على الآخرين الذين لم يبلغوا سنَّ الرشد بعدُ. وهذا الفكر قد ينشأ نتيجة ظروف وأحوال متعددة، بعضها مشروع مثل الدفاع عن حقوق أفراد الجماعة في المناطق التي يتعرَّضون فيها للتمييز والقهر والحرمان، فيتكتَّلون لرفع الظلم عنهم، ثم ينتفع من هذا التكتُّل الزعماء، فيسعون إلى الاستئثار بالمغانم حين تصبح لهم عصبية وشوكة.

والفكر الطائفي –شأنه شأن جميع العصبيات البدائية التي لا ترتقي إلى مفهوم الأُمة– عاجز عن حماية نفسه، وتطوير ذاته؛ لأنَّه يحمل في داخله عوامل فنائه، فهو

يظهر أولاً لحماية الطائفة، فتقوى العصبية، وتتحقَّق لهم الشوكة، ثم حين يحدث لهم التمكين والمغانم يستأثر بها مَن في رأس الهرم، فيبدأ الصراع بين أبناء الطائفة الواحدة نفسها، ويزداد الشرخ مع تعمُّق شعورهم بالحرمان، واستئثار فريق ما بالمكاسب، بالرغم من التساوي في سبب الاستحقاق؛ فيجدع الأمير أنف أبناء عمومته، وأنف أتباع عصبيته الطائفية. وهنا يسعى قادة الطائفة إلى تعويض النقص باستتباع بعض محرومي الطوائف الأخرى، أو باستعمال عناصر جديدة مُناهِضة للمنتقدين من طائفتهم، في صورة تُشابِه كثيراً الأسلوب الفرعوني الذي ورد ذكره في القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ (القصص: ٤). وأول بوادر الصراع بين زعماء الطائفة السماع بأنَّ بعض المُقرَّبين من زعيم الطائفة قد انتحروا بإطلاق عدة رصاصات على أنفسهم!، ثم يكثر عدد المنتحرين.

أمَّا الأعراض المَرَضِيّة للفكر الطائفي فتتمثَّل في صور وأشكال عدَّة، أبرزها توزيع الثروات والمكاسب والمناصب على الأهل والأقارب والأحباب. ولمَّا كان الفكر الطائفي مخالفاً لسُنن العمران؛ بحرمانه الأُمة من الأكفياء، وغياب حقوق الإنسان التي وضعها الله في الكون، فإنَّه زائل لا محالةً بعدما استوجب غضب الإله، واستحقّ عذابه الشديد، مثلما أحاق بفرعون الذي مَثَّل حكمه الطائفية في أبغض صورها. قال تعالى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٥). وغالباً ما يسبق العذاب عدة رسائل تحذير لعلهم يرجعون تتمثل بحركات انتقاد وتمرد.

غير أنَّ الفكر الطائفي لا يعي رسائل التحذير ونُذُر الخطر لما فيه من الكِبْر المانع من الإقرار للمخالف له بالحق؛ فالمتكبر لا يرى الآيات والنُّذُر لقوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ (الأعراف: ١٤٦). ولهذا، فإنَّ التحذيرات الإلهية والكونية ورسائل النصح لن تُجْدِي نفعاً مع قادة الفكر الطائفي بعد ما زَيَّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون، مُصرِّين على طغيانهم وعتوِّهم، حتى يأتيهم الاستئصال بغتةً؛ لقوله تعالى:

﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (الأنعام: ٤٣-٤٤).

رابعاً: تنبيه القرآن الكريم على حقوق أفراد الأُمة لمنع نشوء الفكر الطائفي

جاء في مناسبة نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨) أنَّ رسول الله ﷺ حين فتح مكة طلب إلى عثمان بن شيبة مفاتيح الكعبة، فعرض العباس على رسول الله ﷺ أنْ يجعل المفاتيح بيد بني هاشم، فأنزل الله تعالى هذه الآية.[٧] وهذا التوجيه المتعلق بحقوق الأفراد، ولو كانوا من خارج القبيلة والطائفة، يساعد على منع نشوء فكر طائفي حيث يسود القانون والشرع، وينال الفرد حقه بقوة الشرع لا بحماية الطائفة.

وجاء في مناسبة نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ (النساء: ١٠٥) أنَّ رجلاً من أهل المدينة يُدعى طعمة بن أبيرق سرق درعاً من جاره، ثم وضعه عند يهودي. فلمَّا بحثوا عن الدرع وجدوه عند اليهودي، فانكر طعمة أنَّه سرق، وطلب قومه (الأنصار) أنْ يدافع الرسول عن صاحبهم،[٨] فأنزل الله تسع آيات في براءة اليهودي، تبدأ بنهي الرسول عن أنْ يكون خصيماً؛ أي محامياً عن طعمة، ثم تُوجِّه مرتكبَ الجرم إلى التوبة، وتُؤكِّد أهمية حماية حقوق الإنسان، وإنْ كان من غير طائفتنا؛ فالعدالة ينبغي أنْ تُطبَّق بتجرُّدٍ، وفي هذا بيان لدور الشرع التقويمي. ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ

---

[٧] ابن كثير، أبو الفداء. **تفسير القرآن العظيم**: **تفسير ابن كثير**، تحقيق: سامي سلامة، بيروت: دار طيبة، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص٣٤١.

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م، ج٥، ص٩٢

[٨] الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج٩، ص١٧٦.

عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾ (النساء: ١١٠-١١٣).

وفي هذا تأكيد للمعنى نفسه من أنَّ قوة الشرع وقوة القانون هي التي تعطي الضعيف حقه من غير حاجة إلى حماية الطائفة ليكون الولاء للدولة والأُمة، لا للطائفة على حساب الدولة والأُمة. فمن خصائص الفكر الطائفي أنَّه يُطبِّق العدالة بمعايير مغايرة مغلوطة؛ فنجد الطائفيين أقرب إلى قول الله تعالى في المطففين: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾﴾ (المطففين: ٢-٣) وترى الآيات الكريمة نهي عن التطفيف ودعوة إلى إلى وجود معايير دقيقة لتحقيق عدالة القضاء. وفي هذا تحصين للمجتمع من من الطائفية وتمهيد لسبل الوصول فكر الأُمة الجامع.

ومما ينبغي التنبيه له أنَّ الفكر الطائفي يُمثِّل أحد عناصر الخطر الذي يتعيَّن تحصين الجبهة الداخلية منه؛ فقد نبَّه الجويني في تجليته لما يناط بالأئمة من الأحكام على أنَّ بناء ثقافة جامعة لأبناء الوطن هو من مسؤوليات الدولة التي يُكلَّف بها الإمام: "وَالْقَوْلُ فِي حِفْظِ مَا حَصَلَ يَنْقَسِمُ إِلَى حِفْظِهِ عَنِ الْكُفَّارِ، وَإِلَى حِفْظِ أَهْلِهِ عَنِ التَّوَاثُبِ وَالتَّغَالُبِ، وَالتَّقَاطُعِ وَالتَّدَابُرِ وَالتَّوَاصُلِ."[٩] والمقصود بالتواصل هنا دعوات الجاهلية حسب ما أشار إلى ذلك الجوهري في الصحاح: "ووصل بمعنى اتصل، أي دعا دعوى الجاهلية، وهو أنْ يقول: يا لفلان."[١٠] وكلام الجويني يبيِّن أنَّ من واجبات الدولة منع الاعتداء الخارجي الذي يشنُّه الكفار، والذي تتعدَّد صوره وطرائقه، مثل: الهجوم العسكري، والهجوم الثقافي لفرض ثقافة على أخرى. أمَّا أدواته فهي الإعلام، والتعليم، والاتفاقيات الدولية، والتعديلات التشريعية. وكل ذلك يستدعي من الدولة وضع خطة محكمة لمواجهة هذه التحديات؛ حفاظاً على وجود الجماعة المادي والثقافي.

---

[٩] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. **غياث الأمم في التياث الظلم**، د.م: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١هـ، ص٢٠١.

[١٠] الجوهري، إسماعيل. **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، باب: وصل، ج٥، ص١٨٤٢.

ومن أوجه خطر الفكر الطائفي أيضاً اتخاذ الطائفيين موقفاً من شرعية السلطة السياسية مغايراً لموقف أهل السُّنة، وذلك استناداً إلى فهم مغاير للنص الشرعي، أو إلى أدلة شرعية بحسب مرجعيته. ويُمثِّل هذا التحدي مزيجاً من المشكلة السياسية والفكرية والأمنية التي تتطلَّب دراسة جادة عميقة للتجارب التراثية وتجارب الأمم في التعامل مع الحرية الفكرية للأفراد، وحرية تكوين الأحزاب على نحوٍ يحفظ وحدة الجماعة.

وتُعَدُّ العصبيات الطائفية والقبلية إحدى أهم المشكلات التي تواجه الدولة. ولهذا، يمكن دراسة الظواهر المتماثلة معاً؛ نظراً إلى تصادمها مع مفهوم المواطنة القائمة على تساوي أفراد القبائل جميعاً أمام القانون. ففي ظل الطائفية والعصبية القبلية يُستغَل المنصب العام لحماية المصالح الخاصة للطائفة أو القبيلة أو الحزب بدلاً من حماية مصالح المواطنين كافةً؛ ما يجعل الولاء للهويات الفرعية (مثل: الطائفة، والقبيلة) مُقدَّماً على الولاء للشرع والقانون والأنظمة، ويحرم الوطن من تكاتف جهود أبنائه (قبائل، وطوائف) للنهوض به، فتبقى مستويات التنمية في حدودها الدنيا.

خامساً: دولة الرسول ﷺ في المدينة

اتسمت دولة الرسول في المدينة عند بدء تأسيسها بعدة سمات مهدت السبل لبناء دولة الأمة التي تستوعب التنوع العرقي والملي، ومن هذه السمات:

١. فتحت المجال لتلاقي الشعوب والقبائل في أمة الإسلام:

بعد وصول الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة، سارع إلى وضع الميثاق المُؤسِّس المُنظِّم للعلاقات السياسية داخل الدولة فيما عُرِف بالصحيفة، من دون النظر إلى المنابت والأصول، أو تمييز بين مهاجر وأنصاري؛ فالمؤمنون جميعاً، من قريش والمدينة، هم أُمة واحدة، وهذه الرابطة الجديدة (الأُمة) متاحة لكل مَن تبعهم، ولحق بهم، واستعدَّ لأداء الواجبات المنوطة به؛ فجاهد معهم.

وقد ركَّز إعلان الصحيفة على أهمية ما يسمى اليوم دولة القانون، التي يلتزم جميع أفرادها باحترام القانون، وعدم تطاول أحدهم على الآخرين ركوناً إلى قوة مادية أو

معنوية. "فالمؤمنون المتقون أيديهم على كل مَن بغى عليهم، أو ابتغى دسيعة ظلم (الدسيعة: القوة)،[١١] وأنَّ أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم."[١٢]

وهذا الالتزام بالخضوع لدولة القانون يُمثِّل إحدى أهم الدعائم التي تساعد على اندماج أفراد المجتمع الجديد، وتجانس أفكارهم، بحيث يصبحون أُمة واحدة، وتصير التكتُّلات الاجتماعية الأخرى من قبيلة وعشيرة محتواةً، ومندرجةً ضمن مفهوم "الأُمة".

أمَّا عدم رسوخِ دولة القانون فيدفع كل فرد إلى الاستقواء بعشيرته وقبيلته لنيل حقه وتحقيق مصالحه، فيؤول الأمر إلى انغلاق القبائل على نفسها، وتحوصل الطوائف على أفرادها؛ ما يُعوِّق اندماج الأفراد، وتجانس أفكارهم ليكونوا أُمة تنصهر في بوتقتها الأعراق والطوائف والملل، في سبيل بناء مجتمع إنساني. ولهذا، فقد تطرَّق إعلان الصحيفة إلى العشائر والقبائل الموجودة داخل الدولة، التي تُمثِّل أهم الروابط الاجتماعية المتعددة الوحدات في المدينة، التي تُدخِل كلٌّ منها الجماعة في نظامها الاجتماعي الخاص بها المشار إليه في الصحيفة بلفظة "ربعتهم".[١٣] وكان رسول الله ﷺ قد أقرَّ النظام العشائري[١٤] أساساً للاستيطان، والتعاون؛ نظراً إلى تغلغل هذا النظام في النفوس، وما فيه من مصلحة اجتماعية تُسوِّغ عدّه عرفاً معتدّاً به شرعاً، ما دامت المصلحة التي يستند إليها هذا العرف لا تتنافى مع المصالح المعتبرة في الشريعة؛ فقد نَصَّ إعلان الصحيفة على أنَّ أفراد العشائر يتعاقلون معاقلهم، ويفْدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.[١٥]

٢. العشيرة بوصفها تكتُّلاً اجتماعياً لا تكتلاً سياسياً:

تعامل الرسول ﷺ مع العشيرة بوصفها تكتُّلاً اجتماعياً، لا تكتُّلاً سياسياً؛ إذ عَدَّ القبيلة والعشيرة في المدينة تجمُّعاً اجتماعياً أكثر منه تكتُّلاً إدارياً أو سياسياً. وعلى هذا،

[١١] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٧م، مادة: دسع، ص٩٢٤.

[١٢] انظر نص الوثيقة: حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق النبوية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٧هـ، ص٦٠.

[١٣] مؤنس، حسين. **عالم الإسلام**، مصر: دار المعارف، د.ت، ص١٥٤.

[١٤] العلي، صالح. **الدولة في عهد الرسول**، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨م، ج١، ص١١٠.

[١٥] المرجع السابق، ص١١٢.

فلا ميزة لأفراد عشيرة على أخرى، حتى إن الرسول ﷺ كان يعامل ذوي المكانة بوصفهم أفراداً في الأُمة، لا رؤساء لكتل سياسية؛ ما قطع الطريق أمام قيام تحالفات سياسية منفردة عن الأُمة، مُفوِّتة مصالحها، تأكيداً لما جاء في الوثيقة النبوية: "وأنَّه لا يسالم مؤمن دون مؤمن إلا على سواء وعدل بينهم." ومعنى السواء هنا الاتفاق الذي يقبله جميع المسلمين،[١٦] ومعنى العدل عدم تضمين الصلح حيفاً أو انتقاصاً من الحقوق المُقرَّرة شرعاً. وهذا يُعَدُّ مظهراً من مظاهر هيمنة قيم العدل ذات السيادة على سائر المعاهدات، بحيث إذا تضمَّنت المعاهدة ما يمس الحقوق المستقرة بموجب أحكام الشريعة، فإنَّها تكون غير مُلزِمة. فدفْع العدوان، وإزالة آثاره حقٌّ لله تعالى؛ لما يستتبعه من إشاعة العدل بين الناس جميعاً. وهذا هو معنى حق الله تعالى فيها؛ أي تعلقه بالإنسان العام.[١٧] وعلى هذا، فالمعاهدة التي أقرَّها الإسلام هي تلك التي لا ينفرد شخص بإبرامها؛ لأنَّها تُقرِّر سلاماً شاملاً عادلاً، والتي لا تُحمِّل المسلمين ظلماً، أو تنتقص من حقوقهم.

فضابط المعاهدة المقبولة شرعاً هو تحقيق السلام العادل الشامل، ومعيار عدالة السلم يكون بإزالة آثار العدوان وشموله، بحيث لا تنفرد به فئة دون سائر المسلمين.[١٨] وهذا إجراء تشريعي يحفظ وجود الجماعة السياسي، ويجعلها متماسكة متحدة في وجه الآخرين.

٣. الرسول ﷺ يصهر القبائل في بوتقة الأُمة:

إنَّ هذه المفاهيم الجديدة التي أرسى دعائمها الرسول ﷺ أفضت إلى إعادة صياغة التكتُّل القبلي ليتهيأ للاندماج في بوتقة الأُمة؛ إذ وضع الإسلام معايير للتفاضل بين الناس تقوم على التقوى والخُلُق الفاضل، من دون تمييز لعرق، أو أصل، أو طائفة؛ فمَن يُسْلم من القبائل يصبح مُرتبِطاً مع إخوانه في الدين برابطة عامة، ويشاركهم أفراحهم، وأحزانهم، ومناسباتهم وأعيادهم؛ فيبتعد عمَّن بقي متمسكاً بالشرك من أفراد قبيلته، ويندمج في الرابطة الجديدة (الأُمة المسلمة).

[١٦] الدريني، فتحي. **خصائص التشريع في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٣م، ص٣٥٥.
[١٧] المرجع السابق، ص٣٦.
[١٨] الكيلاني، عبد الله. **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام**، عمان: دار وائل، ٢٠٠٨م، ص٢٦.

سادساً: الطائفية وتناقضها مع أسس العمران الخلدوني

بيَّن ابن خلدون أنَّ أسباب وجود الجماعة يتمثَّل في حفظ مقومات وجودها ومادتها؛ أي التساكن والتآنس. والمقصود بالتساكن اجتماع الناس في مِصْرٍ أو حِلة،[١٩] فتتوفر بذلك مادة العمران وَفق المفهوم الخلدوني. "ويستمد من هذا الاجتماع والعمران تعاون أفراد الجماعة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات؛ لما في طباعهم من التعاون على المعاش."[٢٠]

وبقاء التساكن واستمراره يقتضي وجود سلطة سياسية تدفع التخاصم، وتُحقِّق التنمية، وتُحرِّك الأسواق. أمَّا التآنس فهو طلب الأنس بالعشير والجار، الذي يحكمه النظام الديني والأخلاقي المُتمثِّل في تعليم الأفراد أصول الأخلاق ومجاهدة النفس.

وأمَّا ما ذكره ابن خلدون من حاجة العمران إلى تساكن أفراده (أي اجتماعهم)، وإلى ألفة جامعة، فنجد له شاهداً في قوله تعالى، حكايةً عن نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ٣٧﴾ (إبراهيم:٧٣). فالاجتماع يتطلَّب توفر الألفة الجامعة والرزق لتلبية الحاجات الإنسانية.

وقد نبَّه القرآن الكريم على الخلل الذي يصيب صميم الأنظمة السياسية حين تُدمَّر الألفة الجامعة، وعرض لذلك مثالاً على فرعون الذي جعل أهلها شيعاً متقاتلين، فأخلّ بنظام الاجتماع الإنساني، واصفاً إياهم وأقرانه من الذين أكثروا في الأرض فساداً، فاستحقوا عذاب الله الشديد: ﴿وَفِرۡعَوۡنَ ذِي ٱلۡأَوۡتَادِ ١٠ ٱلَّذِينَ طَغَوۡاْ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ١١ فَأَكۡثَرُواْ فِيهَا ٱلۡفَسَادَ ١٢ فَصَبَّ عَلَيۡهِمۡ رَبُّكَ سَوۡطَ عَذَابٍ ١٣﴾ (الفجر: ١٠-١٣).

---

[١٩] قال الفيومي: "وَتُطْلَقُ الْحِلَّةُ عَلَى الْبُيُوتِ مَجَازًا، تَسْمِيَةٌ لِلْمَحَلِّ بِاسْمِ الْحَالِّ، وَهِيَ مِائَةُ بَيْتٍ فَمَا فَوْقَهَا، وَالْجَمْعُ حِلَالٌ بِالْكَسْرِ، وَحِلَلٌ أَيْضًا، مِثْلُ: سِدْرَةٍ وَسِدَرٍ". انظر:
– الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص١٤٧.

[٢٠] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص٦٧.

سابعاً: كيف يمكن بناء فكر المواطنة في دولة إسلامية تقوم على أساس ديني؟

ربَّما يُشْكِلُ على الدارسِ فهم كيف يمكن بناء مجتمعٍ متنوِّعِ الملل على أساس ديني، أو ما سمَّاه ابن خلدون العصبية الدينية، بالرغم مما يكتنف هذه العصبية من مخاطر الطائفية والمذهبية المانعة وحدة الجماعة المتنوِّعة المذاهب والملل. والحقيقة أنَّ العقيدة الإسلامية الخاتمة انفتحت على أصحاب الملل المختلفة، فأصبحوا شركاء في بناء الحضارة الإسلامية، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، وهذا ما أكَّده القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ (الحج: ١٧). فالآية تُقرِّر إرجاء أمر الجزاء بسبب المعتقد إلى الله تعالى، وإذا قبل المُخالِف عقدياً بالجزية، وهي تعني تطبيق قانون الشريعة عليه، فله عصمة الدم والمال. وقد قرَّر الفقهاء أنَّ "عَقْدَ الذِّمَّةِ فِي إفَادَةِ الْعِصْمَةِ كَالْخَلَفِ عَنْ عَقْدِ الْإِسْلَامِ، فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَالْمَالِ، وَلِذَا لَا يَصِحُّ إلَّا مُؤَبَّداً."[٢١]

ويُؤكِّد القرآن الكريم أنَّ الاختلاف في الدين ليس عائقاً من عوائق العيش المشترك، على أساس البر والإحسان، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ (الممتحنة: ٨).

ولكن، ينبغي لنا الانتباه إلى مرض عضال يصيب أهل الأديان، فينقلب بالدين عن مقصوده، مثلما أصاب أهل الكتاب من قبلنا حين تفرَّقوا من بعد جاءتهم البيِّنة؛ لما في قلوبهم من التحاسد والتباغض. وهذا يستدعي الإفادة من خبرات الأمم التي عرفت الصراع الديني وتجاوزته، وتقصِّي كيف تمكَّنت من المحافظة على أسباب وجودها، وتحقيق نهضتها.

إنَّ تحوُّل النظام الديني عن وظيفته الأساسية التي يحفظ بها أسباب التآنس لهو من أخطر ما يُدمِّر المجتمعات، وهو الداء الذي أصاب أهل الكتاب من قبلنا. ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ (المائدة: ٨٠). ومما زاد الأمر سوءاً أنَّ

[٢١] الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ج٧، ص١١١.

القيادات الثقافية نفسها قد تأصَّل فيها داء التحاسد والتنافس. ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (المائدة: ١٣). فالآية تشير إلى اختلال فكري تَمثَّل في نقض الميثاق، مما أدى إلى قسوة القلب، فانهار الأساس الأخلاقي للمجتمع، وانتهى به الحال إلى ما وصف الله تعالى به حال النخب الدينية: ﴿۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ (التوبة: ٣٤). وكان فساد الذمم الذي أصاب النخب الثقافية موجباً لحلول سُنن الله تعالى فيهم؛ بزوال وجودهم الحضاري: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ (الأحزاب: ٦٢).

ولا شكَّ في أنَّ حديث القرآن الكريم عن الأمراض التي أصابت أهل الكتاب من قبلنا هو دعوة للاعتبار والوقاية؛ فما أصابهم قد يصيبنا، والماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

ثامناً: موقف الجويني من أهل البدع والطوائف المتمردة على الدولة

يُمثِّل الجويني المدرسة التي سعت إلى وضع حلول عملية لمواجهة مكامن الخطر الخارجي والداخلي؛ فأفرد في كتابه "غياث الأمم" بحثاً للحديث عن كيفية التعامل مع أهل البدع، الذين يُمثِّلون أفراد طائفة تنتمي إلى أحد المذاهب، مُوظِّفين هذا الانتماء سياسياً للتمرد على الدولة؛ إذ يُنبِّه الجويني الحاكمَ على أنَّ الخطر الداهم كامن في أهل البدع؛ وذلك أنَّ بناءهم الثقافي مغاير لثقافة الأُمة، بحيث يُسوِّغ الخروج عسكرياً على الحاكم، مستبيحاً القتل. وعلى هذا، فوجود أهل البدع في مجتمع ما يُمثِّل أزمة خطرة لا بُدَّ أنْ يتعامل معها الأمام بما يليق بها. "وأعتقد ذلك شوفه الأعظم، وأمره الأهم، وشغله الأطم." [٢٢]

[٢٢] الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **غياث الأمم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١م، فقرة ٢٧٤، ص١٨٦.

وينبغي أنْ يُفهَم كلام الجويني هذا بناءً على خبرته التاريخية؛ فقد عاش في زمنِ فتنة طائفية ومذهبية، وليس شرطاً أنْ يكون الحل الذي اقترحه هو الأمثل للمجتمعات كلها؛ فمراد البحث هو تناول خبرات السابقين واستعراضها، وصولاً إلى أفضل الحلول المقترحة وأنجعها.

ومشكلة أهل البدع التي يتحدث عنها الجويني تتمثَّل في التكفيرين الذين قد يظهرون في أيِّ زمان ومكان، فيُكفِّرون المجتمع، ويستبيحون قتْل مخالفيهم، وهم يَحْسَبون أَنَّهم يُحْسِنون صُنْعاً. فوجودهم في أيِّ مجمتع هو خطر داهم وقنبلة موقوتة تنتظر لحظة ضعف للاستفراد بالأُمة؛ لذا، يجب التخطيط جيداً لمواجهة هذا الخطر، ومعالجة المشكلة من جذورها، واستئصال رؤوس الفتنة التي تُنتِج هذا الفكر الخطر على بقاء الجماعة ووجودها.

ويُقدِّم الجويني حلولاً مقترحةً لأحوال ثلاثة تدخل في باب تحليل البدائل:[٢٣]

١. في حال قوة الدولة وضعف الطوائف المتمردة: "فينبغي أنْ تدخل هذه المسألة في أولويات الدولة، وأعتقد ذلك شوفه الأعظم، وأمره الأهم، وشغله الأطم؛ فإنَّ الدين أحرى بالرعاية، وأولى بالكلاية، وأخلق بالعناية، وأجدر بالوقاية، وأليق بالحماية."[٢٤]

٢. في حال شعور الطوائف المتمردة بالقوة، ووجوب استخدام القوة الخشنة في ردعهم: "فإنْ لم يتمكَّن من دفعهم إلا بقتال واعتناق أهوال." فرأى الجويني جواز ذلك، وأقام عليه الدليل من القياس الأولوي على محاربة مانعي الزكاة، وفي هذا يقول: "وإذا كان الإمام يجر عساكر الإسلام إلى البغاة ومانعي الزكاة، وأثر امتناعهم عن الطاعة والخروج عن ربقة الجماعة آلَ إلى فرع الدين، فما يؤول إلى أصل الدين أولى باعتناء إمام المسلمين."[٢٥] فهذا إنْ كان الإمام مقتدراً على النابغين، وصدَّ الممتنعين المبتدعين.

٣. في حال تفوق الطوائف المتمردة على الأمام عسكرياً: "وإنْ تفاقم الأمر، وفات استدراكه الإطاقة، وعسرت مقاومة مصادمة ذوي البدع والأهواء، وغلب على الظن أنَّ

[٢٣] الكيلاني، عبد الله. **إدارة الأزمة: مقاربة التراث والآخر**، قطر: مركز البحوث والدراسات، ط١، ١٤٣٠هـ، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف القطرية، ص١٥٠.

[٢٤] الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، فقرة ٢٧٤، ص١٨٦.

[٢٥] المرجع السابق، فقرة ٢٧٤، ص١٨٧.

مسالمتهم ومتاركتهم وتقريرهم على مذاهبهم وجه الرأي، ولو جارهم لتألبوا وتأشبوا ونابذوا الإمام مكادحين مكافحين، وسلوا أيديهم عن الطاعة، ولخرج تدارك الأمور عن الطوق والاستطاعة. وقد يتداعى الأمر إلى تعطيل الثغور في الديار، واستجراء الكفار."[٢٦] وهنا يقترح الجويني التعامل مع الأزمة على النحو الآتي:

أ. عدم استخدام القوة الخشنة؛ "حتى لا يظهر ما يخرق حجاب الهيبة، فيتجرأون على الدولة إذا كشفوا ضعفها."[٢٧]

ب. استخدام حرب العقول والإرادات والحرب المعلوماتية؛ إذ يقول: "والمرء يعجز لا المحالة."[٢٨] أي إن الحيلة وحرب العقول ينبغي أن تكون الوسيلة حتى وإن اختل ميزان القوى.

ت. إبعاد القيادات؛ إذ يقول: "وَحَرَصَ أَنْ يَسْتَأْصِلَ رُؤَسَاءَهُمْ، وَيَجْتَثَّ كُبَرَاءَهُمْ، وَيَقْطَعَ بِلُطْفِ الرَّأْيِ عَدَدَهُمْ."[٢٩]

ث. تحيُّن الوقت المناسب للتدخل، "فإنْ كان كذلك لم يظهر ما يخرق حجاب الهيبة، ويجر منتهاه عسراً وخيبةً، لكن إنْ أغمد عنهم صوارمه، لم يكفِ عنهم صرائمه وعزائمه."[٣٠]

ج. توزيعهم في المناطق حتى لا يكونوا أغلبية في منطقة ما "وَيُبَدِّدَ فِي الْأَقْطَارِ الْمُتَبَايِنَةِ عَدَدَهُمْ."[٣١]

ح. ويجمع النقاط السابقة مفهوم استخدام الحيلة بوجود فرصة سانحة للخروج من الأزمة. فالمرء يعجز لا محالة؛ أي إنَّ الحيلة لا تنتهي. وفي هذا المعنى يقول: "وتربص بهم

[٢٦] المرجع السابق، فقرة ٢٧٥، ص١٨٨.

[٢٧] المرجع السابق، فقرة ٢٧٤، ص١٨٦.

[٢٨] المرجع السابق، فقرة ٢٧٤، ص١٨٦. وردت هذه العبارة في بعض النسخ والمرء يعجز لا محالة، وهي تعني أن المتابعة تؤدي إلى عجز أهل البدع، وفي نسخ أخرى والمرء يعجز لا المحالة، وهي تعني أن الحيلة لا يصيبها العجز، بل ينبغي أن تكون الوسيلة عن اختلال ميزان القوة لصالح الخصم.

[٢٩] المرجع السابق، فقرة ٢٧٥، ص١٨٨.

[٣٠] المرجع السابق، فقرة ٢٧٥، ص١٨٨.

[٣١] المرجع السابق، فقرة ٢٧٥، ص١٨٨.

الدوائر، واضطرهم بالرأي الشاقب إلى أضيق المعابر والمصائر، وأتاهم من حيث لا يحتسبون، وحرص أنْ يستأصل رؤساءهم، ويجتث كبراءهم، ويقطع بلطف الرأي عددهم، ويبدد في الأقطار المتبانية عددهم، ويحسم عنهم على حسب الإمكان مددهم، ويعمل بمغمضات الفكر فيهم سبل الإيالة، والمرء يعجز لا محالة."[٣٢]

ولو أنعمنا النظر فيما قدَّمه الجويني لوجدنا أنَّه فصَّل في علاج الحالة المَرَضِيّة المُتمثِّلة في تمرُّد الطوائف نتيجة شعورها بالقوة. ولكن، بقيت قضية واحدة يتعيَّن دراستها، ويُمثِّلها السؤال الآتي: كيف يمكن صهر الطوائف مللاً ونحلاً ومذاهبَ في إطار الأُمة الجامعة؟ وهذا يدعونا إلى دراسة خبرات الأمم الأوروبية التي عرفت الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم انتهت إلى مفهوم المواطنة والمساواة، فهل يمكننا الإفادة منها في واقعنا المعاصر؟

تاسعاً: التأسيس لمفهوم المواطنة: تجربة الأمم الأوروبية أنموذجاً

عرفت أوروبا في تاريخها دولاً قائمةً على أساس ديني، بحيث كانت الشعوب على دين ملوكها، وَمن لا يتدين بدين الملك يُجبَر على تغيير معتقده. ثم دخلت هذه الدول في صراع ديني بعد حرب وستفاليا عام ١٦٤٨م التي استمرت ثلاثين عاماً، وانتهت إلى فكرة الاعتراف بالدولة القومية ذات السيادة؛ لإبعاد سلطة الكنيسة الكاثوليكية، ومنع سلطة بابا روما عن التدخل في سياسة الدولة. ومع مرور الزمن، لم يعد للدين دور كبير في صنع السياسات، ولا في اعتباره المرجع القانوني لشؤون الدولة، التي بدأت تبني السياسات على أساس مصلحي، وانتهت الخبرة الإنسانية إلى ترسيخ حقوق للإنسان، بصرف النظر عن دينه وجنسه ولونه وعرقه؛ ما أسهم في ترسيخ مفهوم المساواة للموطنين كافةً. أمَّا أهم هذه الحقوق فكانت حق الإنسان في الحرية، والمساواة، والتعبير عن الرأي، والتملُّك، والتديّن فيما يُعرَف بحرية الضمير. وقد نَصَّ على ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادتيه الثامنة عشرة والتاسعة عشرة. ونَصَّ هذا الإعلان أيضاً على حقوق

[٣٢] المرجع السابق، فقرة ٢٧٥، ص١٨٨.

سياسية للمواطن تتضمَّن حقه في الانتخاب، والمشاركة في حكم بلاده. وقد تأكَّد ذلك كله بمواثيق دولية لحقوق الإنسان، مثل العهدين الدوليين[٣٣] للحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية.[٣٤]

وتُعَدُّ التجربة الأوروبية أنموذجاً لافتاً للكثير من المفكرين والسياسيين العرب، وهي بلا ريب تستحق التوقّف عندها، ودراستها، والإفادة من خبرتها في تجاوز أسباب الصراع الداخلي الديني، وإقرار حق الأفراد في تكوين جمعيات مدنية، تُمثِّلها مؤسسات تعمل ضمن إطار القانون؛ ما جعل الخلافات السياسية الداخلية تُحسَم في البرلمان، والخلافات الدولية تُحسَم في المؤسسات الدولية.

فكل ذلك يجب الإفادة منه، ولكن ببصيرة ثاقبة، ورؤية مستنيرة؛ وذلك أنَّ كثيراً من الدراسين أخطأوا في فهم الأسباب التي نهضت بأوروبا، فذهبوا إلى أنَّ سرَّ نهضتها هو قيام مفهوم المواطنة على أساس تحييد الدين جانباً، ورغبوا في تكرار التجربة بالمشرق العربي تحت مسمى العلمانية؛ وهي مصطلح له تعريفات وأسماء عدَّة، مثل: الدنيوية، وإلغاء الإيمان بالآخرة. وهذا ما ترفضه المعايير والضوابط الإسلامية. وهناك مَن ينظر إلى العلمانية بوصفها طريقة مثلى لجعل حياتنا الدنيا وعالمنا المعيش أكثر جودة.[٣٥] وهي بهذا المعنى تلتقي مع الفكرة الإسلامية في أنَّ الدين جاء لإصلاح الحياة وإعمارها، وهذا ما صرَّح به الجويني بقوله: "فَإِنَّ أُمُورَ الدُّنْيَا عَلَى مَرَاسِمِ الشَّرِيعَةِ تَجْرِي، فَهِيَ الْمُتَّبَعُ وَالْإِمَامُ فِي جَمِيعِ مَجَارِي الْأَحْكَامِ، وَالرَّأْيُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُقْتَضَى الشَّرْعِ."[٣٦] وقوله: "فَجَرَتِ الدُّنْيَا مِنَ الدِّينِ مَجْرَى الْقِوَامِ، وَالنِّظَامُ مِنَ الذَّرَائِعِ إِلَى تَحْصِيلِ مَقَاصِدِ الشَّرَائِعِ."[٣٧]

---

[٣٣] المقصود العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وهما من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

[٣٤] موسى، أمير. **حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي قومي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م، ص١٥٠ وما بعدها.

[٣٥] المسيري، عبد الوهاب. العظمة، عزيز. **العلمانية تحت المجهر**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م، ص١٥ وما بعدها.

[٣٦] الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٨٥.

[٣٧] المرجع السابق، ص١٨١.

لكنَّ الفكر العلماني بهذا المعنى القريب من الشريعة لا يملك في داخله معالجة لرغبة الإنسان الجامحة في السيطرة على الشهوات؛ فهي لا تتحصَّل إلا بالإيمان بوجود الآخرة. ولهذا، فقد كان من مقاصد الشريعة بناء "نَفْسٍ مُطِيعَةٍ إِلَى رُشْدِهَا، مُنْتَهِيَةٍ عَنْ غَيِّهَا"،[٣٨] و"الاكتفاء من هذه الدنيا ببلاغ"،[٣٩] وتوليد القناعة والحث على الإنتاج، في حين أنَّ الفكر الرأسمالي يقوم على أساس النهل من المتع، وحرية جعل كل شيء سلعة، فضلاً عن الخلط بين الحاجات والرغبات والشهوات.

والحقيقة أنَّه لا يمكن السيطرة على هذه الرغبات إلا ببناء قيمي يعظم الإنتاج على الاستهلاك، وهذا أمر مهم في بناء الحضارات وتحقيق التنمية، وهو يعتمد على فكرة الإيمان باليوم الآخر والحساب. وعلى هذا، فلا نرى في الفكرة العلمانية بشقيها القريب والبعيد حلّاً لمشكلاتنا، ويكمن الحل الأفضل في دراسة عوامل نهضة أوروبا، مُمَثَّلةً في المساواة، والمساءلة السياسية، وتمكين الفرد من حقوقه، وتأصيل هذه المفاهيم على أسس إسلامية، بحيث تنبت هذه الأفكار في ثقافتها الحقيقية، ولا تكون شكلاً من أشكال الهيمنة الغربية.

عاشراً: التحديات التي تواجه مُكوِّنات المجتمع الحديث، وسبل بناء الجماعة الواحدة

تتنوع الهويات الدينية والطائفية والمذهبية والقومية والجهوية في الكثير من البلاد العربية، ويتمثَّل الخطر في تحوُّل هذه الهويات الفرعية إلى هويات طائفية متناحرة، بما يُهدِّد سلامة الدول والمجتمعات، ويُنذِر بتمزُّق الكيانات، ويُسبِّب حروباً دمويةً قد يتطلَّب إلتآم جراحها سنين طويلة.

ففي أحد البلدان، نلحظ صراعاً سياسياً يُغذِّيه ويُشعِل جذوته البُعْد الديني بين الشيعة والسُّنة، وفي بلد ثانٍ نجد الصراع بين السُّنة والعلويين، وفي بلد ثالث بين

[٣٨] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، مرجع سابق، ص١٤٦.
[٣٩] الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٢٦٢.

المسيحيين والمسلمين، وفي بلد رابع بين الشماليين والجنوبيين، وفي بلد خامس بين العرب والكرد، وفي بلد سادس بين التكفيريين والمعتدلين، وفي بلد سابع بين العرب والأمازيغ، إلخ.

والملاحظ أنَّ هذه الحروب تغفل التاريخ الطويل من العيش المشترك، وتستحضر لحظات محدودة من التاريخ لتبرير حروب اليوم. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: لماذا ظهرت هذه الانقسامات اليوم بالرغم من التعايش السلمي الذي ساد هذه المنطقة سنواتٍ وعقوداً وقروناً عدَّةً؟

ونجيب عن السؤال بوجود أربعة أسباب أفضت إلى نشوب الصراع اليوم:

١. سبب سياسي يقف خلفه سياسيون وقوى سياسية محلية وإقليمية ودولية، لهم مطالب ومصالح ومطامح ومطامع، ووجدوا في التقسيم والتفرقة واستغلال الدين والمذهب والعرق والطائفة والقومية والجهوية وسيلة فاعلة وأسطورة جاذبة للجماهير، يمكن بها تنفيذ ما يرمون إليه. والخروج من هذا المأزق يتطلَّب التوافق على حلول وطنية سياسية، لا يكون فيها غالب أو مغلوب. فالصراع الديني والجهوي هنا ما هو إلا عرض لمصالح سياسية، فإذا اتُّفِق على المصالح السياسية للأطراف المختلفة توقفوا عن تغذية الصراع بالهويات الفرعية.

٢. سبب تاريخي تقليدي؛ إذ جرى العُرف على طبع البلاد بطابع واحد فيه شيء واضح من الحِدَّة: العروبة فقط، أو الإسلام فقط، أو الكرد فقط، أو الشمال فقط، أو الشيعة فقط؛ ما أدّى إلى التهميش المعنوي أو العملي لـمُكوِّنات المجتمع الأخرى. وهذا يتطلَّب قبول مبدأ التعددية والتنوع بوصفه الوضع الطبيعي لأيِّ مجتمع، والنظر إلى الإسلام بوصفه ديناً ومُكوِّنَ أُمةٍ تستوعب غير المسلمين.

٣. سبب سلطة الأنظمة والحكم؛ فقد دأبت أنظمة الحكم في كثير من الأقطار العربية على إقصاء الـمُكوِّنات الأخرى وتهميشها، وحصر السلطة والقوة والمناصب في مُكوِّن أو أكثر من دون مراعاةٍ للمُكوِّنات الأخرى. ويكمن الحل هنا في التحوُّل إلى الحكم الديمقراطي القائم على مبدأ المواطنة، والمشاركة، والمساواة، وسيادة القانون.

٤. سبب تربوي ثقافي ديني؛ إذ لا تتناول مناهج التربية والتعليم ومنتجات الثقافة الجماهيرية وأنشطة الوعظ والإرشاد الديني مُكوِّنات المجتمع بصورة إيجابية، ولا سيما ما يتعلق بالأديان والمذاهب والطوائف.

ومن المعلوم أنَّ التجاهل أو التغافل لا يُفضي إلى نتائج إيجابية أبداً؛ لأنَّه يفسح المجال للفئات المتطرفة والقوى المعادية والفئات المتصارعة أنْ تملأ الفراغات بالصور المُشوَّهة التي تخدم أغراضها. والتجاهل أيضاً لا يُولِّد -بالضرورة- المحبة الدائمة والتعاضد الصُّلب المنشود في جسم المجتمع كله. ولـمَّا كان ديدن معظم الأقطار العربية إغفال مُكوِّنات المجتمع، فإنَّ الفتى والفتاة يكتشفان -بعد ما يشبَّان عن الطوق- وجود فئة لا يعرفان عنها إلا أقل القليل، فيسهل انقيادهما وجرُّهما إلى حركة عدائية مناهضة للآخرين، بحُجة ذرائع ومسوغات عدَّة، أو تأثُّرهما بفتاوى قديمة وردت في كتابات قبل مئات السنين في عصر ما قبل الدولة الحديثة، وعصر ما قبل المواطنة، أو سماعهما من الخطباء والوعاظ بوجوب تكفير هذه الفئة، أو ذلك المذهب أو الكتاب، وغير ذلك الكثير. وهنا تتحفَّز الحركات المتطرفة لاستغلال هذا الوضع، والإفادة من الجهل بالآخر في الانقضاض على بعض مُكوِّنات المجتمع، مُوظِّفةً شعور الشباب بالعداء تجاه الفئات التي لا يعرفون عنها إلا ما هو قديم أو مُشوَّه. وهنا يتضح كَمُّ العبء الملقى على كاهل مؤسسات الوعظ والإرشاد والتربية والتعليم ووسائل الإعلام لتغيير هذه الصورة.

والجدير بالذكر أنَّ الجماعات المتطرفة التي تستهدف تمزيق أوصال الأُمة وإشعال فتيل الصراعات فيها قد تسيء تفسير بعض المفاهيم التراثية التي ذكرها فقهاؤنا الأجلاء، وكانت صحيحة في سياقها التاريخي؛ لذا، يجب التأسيس لفقه جديد يراعي القيم القرآنية العليا في موضوعات مهمة، مثل: العدل، والتعارف، والرحمة، والإحسان، والإنصاف، وتفعيل هذه القيم في ميدان حقوق المواطنين؛ إذ يوجد في المشرق العربي أكثر من عشرين فئةً، أو طائفةً، أو مُكوِّناً من مُكوِّنات المجتمع، أمثال: المسلم، والمسيحي، والدرزي، والصابئي، والعلوي، والإيزيدي، والبهائي، والعربي، والكردي، والشيشاني، والتركماني، وغير ذلك الكثير. فهذه المُكوِّنات جميعاً استوعبتها الثقافة العربية الإسلامية منذ الفتح

العمري، وتعاملت معها بوصفها جزءاً أصيلاً من الأوطان والمجتمعات، وهي بحكم القانون والمواطنة جزء لا يتجزأ من الوطن، وبحكم القانون الدولي وحقوق الإنسان تقف على قدم المساواة في الحقوق والواجبات.

ولكن، ما الصورة التي يحملها الشباب في أذهانهم عن هذا الموضوع؟ ماذا يقرأون من الكتب؟ ماذا يشاهدون في المواقع الإلكترونية وشبكات التواصل الاجتماعي؟ والحقيقة أنَّ الواقع مُناقِض لذلك تماماً في معظم الأقطار العربية. فالصور مُشوَّهة، والأفكار منغلقة لا تُدرِك التغيرات في الواقع الذي يسود بين أوساط الشباب. وهذا كله في إطار من الإحباط، والبطالة، والتدخلات الخارجية؛ ما يُنتِج بيئة خصبة حاضنة للتطرف. والسؤال الأهم: هل يمتلك أستاذ التربية والتعليم والأستاذ الجامعي المهارة والقدرة اللازمة لمناقشة الطلبة في هذه الأفكار، وإقناعهم بالفكر الهادي إلى سواء السبيل؟

مما تقدَّم يتبيَّن أنَّ حل هذه المشكلات يتمثَّل في إعادة النظر في فلسفة التربية والتعليم وأطرها في المدارس، وتزويد الجامعات بكفاءات علمية تنتمي إلى الأُمة، وتتحلى بالفكر المستنير والفهم لروح العصر، والقدرة على الحوار والإقناع، فلا سبيل إلى فك الارتباط بين التطرف والتكفير والخروج على القانون من جهة، والانقسامات الفئوية والدينية والجهوية والقومية من جهة أخرى، إلا بتصحيح الصور الذهنية المُشوَّهة المستقاة من الماضي، ولا سيما تلك التي تستحوذ على عقول الشباب، في وقت مبكر.

ومن هنا، فإنَّ الأقطار العربية جميعها بحاجة إلى تدريس سلسلة من المواد الدراسية في المدارس والمعاهد والجامعات، تحمل عنوان مُكوِّنات المجتمع الوطني، وتواكبها منتجات الثقافة والإعلام والوعظ والخطابة، إلى جانب سبر نصوص التاريخ لكيلا تكون عبئاً علينا في مواجهة تحديات المستقبل، منطلقين من الرؤية القرآنية في التعامل مع التاريخ وأحداثه، نعتبر به، ولا نُسأَل عنه، فلا نُحمِّل الأجيال اللاحقة مسؤولية ما سبق. ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾﴾ (البقرة: ١٤١).

ويتعيَّن علينا أيضاً التأسيس لمفهوم الأُمة القطب، بحيث يكون التنوع والتعددية هما الوضع الطبيعي، مع التقاءٍ على القيم المشتركة الجامعة في أذهان المواطنين وأفراد الأُمة، فيصبح الإقرار بحرية الآخرين، والرغبة في التعايش والتعاون معهم، في إطار القانون والدولة وحقوق الإنسان والمواطنة، أشبه بالدروع التي تُحصِّن الشباب، وتُمهِّد الطريق لبناء مستقبل وطني وعربي قائم على الأمل وإبداعات الحاضر.[٤٠]

خاتمة:

تناولت هذه الدراسة التمييز بين الطائفة والطائفية، وبيّنت أن الطائفة تطلق على جماعة تجمعهم رابطة دينية أو مهنية أو عرقية أو غيرها، أما الطائفية فهي انغلاق وانعزال شعوري ووجداني من أصحاب الطائفة على أنفسهم، وهي نوع من الانغلاق والانعزال الشعوري والوجداني، وتغليب مصلحة الطائفة على أسس العدالة.

والطائفية نوع من الهوى الذي يضلّ من اتبعه، فهو يعوق التعارف بين الشعوب والقبائل. كما أن الطائفية تفتح باب الصراع الداخلي والإقليمي والدولي بما يحول دون تحقيق التنمية والعمران، بل على العكس فهو يوجه مكتسبات التنمية لحماية أمن الطائفة او الحروب بين الطوائف، فتخسر الأمة عوائد التنمية ولا تتمكن من توليد فرص العمل وتحقيق رفاه الأفراد.

والعوامل التي تؤدي إلى نشوء الطائفية خليط من العوامل السياسية والدينية ودافع البقاء حين تشعر الطائفة بخطر يمس وجودها نتيجة لغياب العدالة وغياب معايير حقوق الإنسان، وفي سبيل مواجهة الطائفية لا بدّ من تفكيك هذه العوامل.

وأحد أهم سبل مواجهة الفكر الطائفي تحقيق العدالة وتوليد الوعي بخطورة الفكر الطائفي على الطائفة نفسها لما يحمله التعصب الطائفي من بذور فناء الطائفة ذاتها؛ إذ تمرّ الطائفية بمراحل؛ من التجمع والتعصب للدفاع عن مصالح الطائفة ثم الدخول في

[٤٠] بدران، إبراهيم. **مكونات المجتمع وتصحيح الصورة المشوهة**، الموقع الإلكتروني لطلبة نيوز:
- http://www.talabanews.net/ar.

صراع مع الطوائف الأخرى، وهنا ينفتح الباب للتدخل الخارجي والدولي ولتصبح البلاد ساحة لحروب بالوكالة، ثم الصراع داخل الطائفة نفسها بما يؤول لفنائها. وخلصت الدراسة إلى النقاط الآتية:

١. إن حماية أفراد الجماعة ينبغي أن يكون بتحقيق العدالة الشاملة لا بالانغلاق الطائفي.

٢. إذا دخل الصراع الطائفي إلى مستوى تهديد الدولة والتمرد، فهناك عدة حلول أمنية لإدارة الأزمة، تبيّن سبل التعامل مع القيادات والتفريق بينهم وبين سائر أفراد الطائفة، ولكن هذه الحلول ينبغي أن يسبقها حل فكري لتحصين أفراد الأمة من الانزلاق للصراع الطائفي.

٣. أبرزت الدراسة نماذج تراثية ومعاصرة للتعامل مع التنوع داخل المجتمع على نحو يستوعب التنوع، ومن ذلك نموذج دولة الرسول في المدينة المنورة (دولة الموطنة في ظل مرجعية دينية)، وبيّنت كيف تعاملت مع التنوع العرقي والمِلّي، وكيف حققت العدالة مع الجميع بما يمهد السبل لبناء مفهوم الأمة القطب المستوعبة للتنوع. وفي هذا دحض للنظرة السطحية التي ترى أن قيام دولة المواطنة يستلزم عدم وجود مرجعية دينية.

٤. كشفت الدراسة عن أهمية الإفادة من خبرات المجتمعات الإنسانية التي استطاعت استيعاب التنوع العرقي والملي في إطار القانون والدولة وحقوق الإنسان والمواطنة، وبيّنت أن عدالة القانون واحترام حقوق الإنسان هو تحصين للجبهة الداخلية بما يمهد الطريق لبناء مستقبل وطني قائم على الأمل الفسيح بالحياة الطيبة التي تعطي "لكل درجات مما عملوا"، وتقدّر الإنسان بإنجازه بقطع النظر عن هويته الفرعية.

٥. إن الدعوة لإقامة دولة المواطنة على أسس لا دينية بذريعة مواجهة الطائفية، خطأ منهجي يحول دون الإفادة من قدرة الدين على تحقيق العدالة، ومن الخير توظيف القيم الدينية كالشهادة بالحق في تحصين المجتمع من الطائفية.

٦. ثمة حاجة ماسّة لمزيد من الدراسات في سبل تحصين المجتمع من الانزلاق نحو الطائفية وبناء مجتمعات تمهد السبل لأفرادها لتحقيق التنمية.

أهل الحل والعقد
دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانات التطبيق في العصر الحديث

المختار الأحمر *

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة موضوع أهل الحل والعقد بالوقوف على سياقه التاريخي من حيث النشأة والمفهوم، وكشف أسسه المعرفية والتعاقدية، وكيف ظلّت الأمةُ بتمثُّلها قاعدة الشورى المنظِّمة مصدرَ بناء المفهوم. وهو مفهوم يُبرِز –من منظور التجربة التاريخية الإسلامية– أنَّ فكرة التمثيل والنيابة قد ظهرت مبكراً في الفعل الاجتماعي والسياسي الإسلامي.

تهدف الدراسة أيضاً إلى البحث في علاقة مفهوم أهل الحل والعقد بما تطرحه نظرية النظم السياسية الحديثة، وإمكانية الإفادة منها في تجنُّب بعض عيوب نظام التمثيل الديمقراطي الحديث أو إصلاحها، باقتراح أنموذج مؤسسي يُعبِّر عن مضمون هذا المفهوم.

الكلمات المفتاحية: الحل والعقد، الشورى، الأُمّة، النيابة، البيعة.

***Ahlu al-Hall wa al-A'qd* (The members of the Parliament):**
A study on the concept, origin and potential applicability in contemporary time

Abstract

This study aims to approach the traditional Islamic concept called "Ahlu al-Hall wa al-A'qd" that may be considered today as members of the parliament by investigating the historical context in terms of origination, revealing its conceptual and contractual foundations and how the nation (*Ummah*) has been the source of building the concept through the systematic practice of consultancy (*Shura*). Besides, in the Islamic historical experience, this concept shows that the idea of representation and deputation have appeared early in the Islamic social and political action.

Furthermore, the study examines the relationship of the concept of "*Ahlu al-Hall wa al-A'qd*" with the theory of modern political systems and explore the possibility of using it to avoid or reform some of the defects of the modern democratic representation system by proposing an organizational model that reflects the essence of this concept.

Key words: *Ahlu al-Hall wa al-A'qd*, Consultancy, Universal nation *(ummah)*, Deputation, Allegiance.

---

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس بالرباط، ٢٠١١م. باحث في الفكر السياسي الإسلامي بمركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة بقطر. البريد الإلكتروني: mokhtarabdi@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٣/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/١٨م.

مقدمة:

تبوَّأت مؤسسة أهل الحل والعقد موقعاً بارزاً في الفكر السياسي الإسلامي، وما زالت تُمثِّل أحد المفاهيم المهمة المُؤطِّرة للرؤية الإسلامية الحديثة. نشأت هذه المؤسسة في سياق تطور الفكر والسلوك السياسي لدى المسلمين، مُعبِّرةً عن تمثُّلات اجتماعية وسياسية عاصرت الاجتماع الإسلامي منذ زمن النبوة وبعده، وقد ظهرت جليةً في ظرف سياسي طارئ على الجماعة المسلمة، تمثَّل في بروز إشكالية بناء السلطة؛ إذ أدَّت وفاة الرسول ﷺ إلى ظهور دينامية اجتماعية وسياسية جديدة لم يعهدها المسلمون، شكَّلت البداية الواعية البارزة لمفهوم أهل الحل والعقد بوصفه مفهوماً تتماهى مضامينه مع مفاهيم قرآنية ظلت تُؤطِّر العقل المسلم في فعله الاجتماعي والسياسي، مثل: مفهوم الشورى، والبيعة، وأولي الأمر، وغير ذلك.

صحيح أنَّ هذه المؤسسة تُمثِّل أسلوباً أنتجه العقل المسلم لتفويض السلطة -وإنْ كانت مشبعة بمضامين مستلهمة من قيم القرآن الكريم- بيد أنَّها لم تحظَ بعناية وافرة من حيث أطرها المعرفية والتنظيمية والقانونية؛ نظراً إلى محدودية الصيرورة التاريخية للفعل المصاحب لها نتيجة انحصار المفهوم وتعطيله في مرحلة ما، وحِرْص المنظِّرين الأوائل من الفقهاء أنْ تبقى إطاراً عاماً من دون الدخول في إشكالات التقنين والتحديد الذي قد يُضعِفها ويُحوِّلها من قيمة مفهومية إلى إطار إجرائي ضيق؛ إذ انشغلوا بالتأسيس النظري بعيداً عن كل ترتيبات عملية دقيقة، وهو ما أدى إلى إخراج الفكرة غالباً عن سياقها الذي ظهرت فيه، وإفراغها من مضمونها القيمي والمعرفي، بل إنَّ فقدانها الإطار التنظيمي والقانوني جعلها عرضة لكل التأويلات ذات النزعات التسلطية.

وعلى هذا، فقد ظل مفهوم الحل والعقد في التجربة التاريخية الإسلامية مفهوماً عاماً يعكس طبيعة الديناميات الاجتماعية والسياسية، ولم يتحوَّل إلى مفهوم واضح المعالم من حيث بنيته المعرفية والتنظيمية، بما يحفظ أساسه القيمي، ويحفظه أيضاً من التوظيف في الاتجاه الخطأ؛ بإفراغه من مضمونه الشوري والتعاقدي الذي تأسَّس عليه في بدايات بروزه؛ إذ انتهت به الحال غالباً إلى أنْ يصبح تعبيراً عن نفر قليل ممن لهم الحق في اختيار

الحاكم من دون عموم الناس، أو من دون أن يُمثِّل هؤلاء النفر الأُمة تمثيلاً حقيقياً، حتى إنَّ عددهم أحياناً ينتهي إلى الفرد الواحد، وهو ما يستدعي بناءً تأسيسياً واضحاً، تُحدَّد أبعاده الوظيفية، وأطره المعرفية من قيم القرآن الكريم، ومن تجربة المسلمين التاريخية.

ولهذا سنبحث الموضوع من زاوية مفاهيمية تربطه بأصوله المعرفية والتاريخية من دون الغوص في التحديدات المرتبطة بالشروط والضوابط التي ذكرها الفقهاء، فضلاً عن البحث في صيرورة المفهوم وامتداداته إلى بنى وأنساق أخرى، وعدم اقتصاره على ظاهرة السلطة السياسية وتعلّقه بالدولة، وإنْ كانت الدراسة ستعنى أكثر بجانب اختيار الحاكم بوصفه أحد مظاهر فعل أهل الحل والعقد، مع الإشارة فقط إلى الجوانب الأخرى المشكلة للمهام التي يستوعبها المفهوم.

وتسعى هذه الدراسة إلى استكشاف إمكانات منهجية ومفهومية جديدة في مقاربة الموضوع، وإمكانية استخدامها في معالجة عيوب النظام الديمقراطي، أو تعزيز أنماط التمثيل الحديثة من دون الوقوع في إسقاطات مجحفة بحق المفهوم على مفاهيم حديثة من غير ملاحظة التمايزات الحاصلة بينهما.

وهذه بعض الأسئلة الملحّة التي تبحث عن إجابات شافية ونحن نقارب هذا الموضوع من زاوية مفاهيمية: هل يستند مفهوم أهل الحل والعقد في بنائه إلى قاعدة الشورى بحيث يستمد شرعيته وقوته من سلطة الأُمة؟ ما علاقة هذا المفهوم بما تطرحه نظرية النظم السياسية الحديثة؟ هل يمكن لهذا المفهوم أنْ يفتح أفقاً واسعاً، أو يُسهِم في معالجة نظام التمثيل الحديث وإصلاحه، ضمن عملية تجمع بين استلهام التراث الإسلامي وما أنتجه العقل البشري في مجال السياسة وتداول السلطة؟

أولاً: مفهوم أهل الحل والعقد

تعدَّدت تعريفات العلماء لمفهوم أهل الحل والعقد تبعاً لتعدُّد المداخل المعتمدة في التعريف، أو الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه صاحب التعريف، فاستعمله فقهاء السياسة

الشرعية وعلماء الكلام في باب الإمامة السياسية، في حين استعمله علماء الأصول في باب الإجماع.

وقد عرَّف علماء الأصول أهل الحل والعقد بأنَّهم الفقهاء المجتهدون في الأحكام الشرعية الذين وصلوا مرتبة الحل والعقد.[١] وهذا مفهوم أصولي لأهل الحل والعقد، يعني اجتماع أهل الاجتهاد على رأي واحد في مجال الأحكام، وهو ما يُعبَّر عنه أصولياً بالإجماع.

ويرى الإمام ابن تيمية أنَّ أهل الحل والعقد هم أهل الشوكة الذين تنعقد بهم الإمامة،[٢] وهو بذلك ينص على صفة معيارية أخرى لهم هي الشوكة، التي تتحقَّق بمَن له القدرة والسلطة؛ سواء أكانت فكرية أم سياسية.

ويرى الإمام النووي ومثله التفتازاني[٣] أنَّ أهل الحل والعقد ثلاث فئات: العلماء، والرؤساء، والوجهاء. يقول في ذلك: "وتنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم."[٤] وهو يقصد بهذه الفئات السلطات الثلاث بالتعبير الحديث: السلطة السياسية، والسلطة العلمية، والسلطة المدنية. ومثل ذلك قول ابن جماعة: "الطريق الأول في الاختيار بيعة أهل الحل والعقد من الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم ببلد الإمام."[٥]

---

[١] انظر:
- الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٤، ص٢٠.
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٣٤٠.

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السُّنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٩٨٦م، ج١، ص٥٢٧.

[٣] التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**، باكستان: دار المعارف النعمانية، ط١، ١٩٨١م، ج٢، ص٢٧٢.

[٤] النووي، محيي الدين. **منهاج الطالبين**، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢٩٢.

[٥] ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة: دار الثقافة، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٥٢.

وإذا نظرنا في كلام مُنظِّري السياسة الشرعية الأوائل، أمثال الماوردي وأبي يعلى الفراء والجويني، فإنَّنا لا نكاد نلمح تعريفاً واضحاً لأهل الحل والعقد، بقدر ما نلمح بُعْداً وظيفياً لهؤلاء يتمثَّل في اختيار الحاكم، ولهذا سمَّوهم "أهل الاختيار"[٦] في إشارة إلى الجماعة التي تتولَّى اختيار الحاكم.

وللإمام الجويني شرط أساسي في أهل الحل والعقد، هو الاستقلالية في القرار، فلا يكون خاضعاً لأيِّ سلطة قد تُلزِمه بقرار معين، أو تسلب حريته في الاختيار؛ فاشترط فيهم امتلاك الحرية في اتخاذ القرار، والحنكة المستقاة من كثرة التجارب؛ إذ عرَّفهم بقوله: "الأفاضل المستقلون، الذين حنكتهم التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية."[٧]

ويرى ابن خلدون أنَّ أهل الحل والعقد هم الذين يمتلكون العصبية اللازمة للقيام بمهمة الحل والعقد؛ إذ قال: "الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل، أو عقد، أو فعل، أو ترك. وأمَّا مَن لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، وإنَّما هو عيال على غيره، فأيُّ مدخل له في الشورى، أو أيُّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأمَّا شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها."[٨] فهو إذن يَعُدُّ الشورى نوعين: نوع يحتاج إلى عصبية، وهذا يكون في المسائل السياسية، وآخر لا يحتاج إلى عصبية، وهذا يكون في مجال الأحكام الشرعية والإفتاء؛ فهو يشترط في أهل الحل والعقد صفة العصبية.

ومن التعريفات الحديثة لأهل الحل والعقد التي جمعت بين استدعاء المفاهيم القديمة واستعمال الحديثة منها تعريف محمد عبده؛ إذ نقل عنه رشيد رضا قوله: "هم أولو الأمر

---

[٦] الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ص١٧. انظر أيضاً:
– الفراء، أبو يعلى. **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص١٩.
– الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبدالعظيم الديب، د.م: مكتبة إمام الحرمين، ط١، ١٤٠١هـ، ص٦٢.

[٧] المرجع السابق، ص٦٤.

[٨] ابن خلدون، عبدالرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص٢٧٩.

الذين تثق بهم الأُمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، وطاعتهم حينئذٍ هي طاعة أولي الأمر."[٩] وعلى هذا، فقد توسَّع الشيخ محمد عبده في تعريف أهل الحل والعقد ليشمل فئات متعددة مختلفة؛ ما يُؤكِّد شمولية المفهوم، واتساعه إلى فئات عدَّة.

ونجد من المعاصرين مَن يميز بين أهل الحل والعقد المذكورين في كتب السياسة الشرعية وعلم الكلام، وأهل الحل والعقد المذكورين في كتب علم الأصول، مُظهِراً التمايز بينهما في أنَّ "الهيئة الأولى لا يُشترَط في أفرادها أنْ يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يُؤهِّلهم لأنْ يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، قادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء. أمَّا أعضاء الهيئة الثانية فيُشترَط أنْ يكون الفرد منهم مجتهداً... فالأولى يمكن تسميتها بالهيئة السياسية، ومدلولها أعم من مدلول الأخرى التي يمكن تسميتها بالهيئة التشريعية..."[١٠] بالرغم من وجود علاقة أو تداخل فيما بينهما، هي علاقة الجزء بالكل.

وبناءً على هذا العرض المختصر لمفهوم الحل والعقد، يمكننا أنْ نلمح خطّاً ناظماً لأغلب التعريفات، ومفهوماً جامعاً مُستغرِقاً عدداً من المفاهيم الجزئية، هو النظر إلى أهل الحل والعقد بوصفهم جماعةً تُمثِّل اتجاهاً لعدد من الفئات المختلفة، تُشكِّل في نهاية المطاف ثلاث سلطات أساسية، هي: العلمية، والاجتماعية، والسياسية. وهذه السلطات يجب أنْ تُمثِّل المكوِّنات المختلفة للأُمة، وتُعبِّر عن طموحاتها وخياراتها الجامعة.

ثانياً: نشأة مفهوم أهل الحل والعقد

١. أهل الحل والعقد ومبدأ الشورى:

يُعَدُّ مفهوم الحل والعقد أحد المفاهيم التي لازمت تطور المجتمع الإسلامي؛ وذلك أنَّ الإنسان يميل إلى الاجتماع بطبعه، وهو ما دفع المجتمع إلى التفكير في تأسيس آليات

[٩] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٥، ص١٥٢.

[١٠] الريّس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: دار التراث، ط٦، ١٩٧٦م، ص٢٢٥.

هذا الاجتماع، بما يخدم حاجاته وغاياته المختلفة. ولهذا برز مفهوم التمثيل بوصفه إحدى الحاجات الاجتماعية والسياسية. وقد امتد هذا التمثيل ليشمل عدَّة بنى اجتماعية وسياسية (الأسرة، العشيرة، القبيلة، الدولة)، بيد أنَّ الدولة مثَّلت الإطار الأوسع في التعبير عن هذا المفهوم؛ فهو لم يقتصر فقط على ظاهرة السلطة السياسية وتعلُّقه بالدولة، وإنَّما امتد ليشمل بنًى وأنساقاً سياسيةً أخرى. يضاف إلى ذلك أنَّ مفهوم التمثيل في التجربة الإسلامية جعل مبدأ الشورى أساساً ومنطلقاً؛ ما منحه بُعْداً معرفياً حافظ على وجوده خلال التجربة في أبعادها الاجتماعية والسياسية.

صحيح أنَّ فكرة أهل الحل والعقد في التراث الإسلامي هي فكرة مستحدثة – بوصفها إطاراً نظرياً في الصياغة السياسية– بيد أنَّها نشأت ومورست بصورة عفوية عرفية بوصفها أداةً لتمثيل الاجتماع الإنساني في أبعاده المختلفة، مثلما تُؤَكِّد الأحداث والوقائع التاريخية. وقد نشأت هذه الفكرة تاريخياً من داخل مبدأ الشورى، فكان يُطلَق على كل جماعة تمارس هذا المبدأ، أو تناط بها مهمة الشورى في أيِّ مجال من المجالات اسم أهل الشورى، بمَن في ذلك مَن يختص باختيار الإمام والعقد له. وقد بقي هذا التعبير يُطلَق على هذه الجماعة (أهل الحل والعقد) حتى يومنا هذا، غير أنَّ الحاجة تطلَّبت تمييز هذه الجماعة من أهل الشورى عن غيرها، بحيث يناط بها مهمة اختيار الإمام، وتتميز بالقدرة على عقد البيعة له وحلها، ويكون اختيارها في ذلك مُلزِماً للجميع. إذن، فنحن إزاء تطور دستوري نوعي يفصل بين جماعتين مختلفتين من حيث المهام الدستورية؛ فالأولى (أهل الشورى) مهمتها استشارية على اختلاف الفقهاء في مدى إلزامية قراراتها من عدمها، والثانية (أهل الحل والعقد) تحظى بالقرار المُنشِئ والمُلزِم، وهي ذات طابع سياسي.

ومن أجل التنبيه على ذلك التمايز في المهام بين الجماعتين المذكورتين؛ فقد ظهر مصطلح أهل الحل والعقد للتعبير عن جماعةٍ تُعَدُّ مهمة الاختيار من صُلْب مهامها السياسية، وهو تعبير من إبداع علماء السياسة الشرعية مثلما عبَّر عنه بعض الباحثين؛ إذ رأوا أنَّ أهل الحل والعقد "ترتيب دستوري إسلامي ابتكره علماء السياسة الشرعية

المسلمون، وليس عليه نص صريح لا في القرآن ولا في السُّنة،"[١١] وإن كانت مضامينه مستلهمة من مفاهيم قرآنية، ومن التجربة الإسلامية في بُعْديها: الاجتماعي، والسياسي.

وتأسيساً على ذلك، يمكن القول بأنَّ مفهوم أهل الحل والعقد هو تعبير عن فلسفة تنظيمية مبتكرة ظهرت بوصفها نتاجاً لتطوير نظام أهل الشورى في أبعاده الاجتماعية والسياسية، ولا سيما في مجال الإمامة واختيار الحاكم؛ إنَّه مفهوم أبدعه علماء السياسة الشرعية استلهاماً واجتهاداً، فهو استلهام من الممارسة السياسية وطرائق التعبير الاجتماعي زمن الرسول ﷺ، ومن تجربة الخلفاء الراشدين في طريقة تدبيرهم الشأن السياسي، واختيارهم الإمام أو الخليفة، وهو أيضاً اجتهاد من العلماء تَمَثَّل في اختيار التعبير المناسب والدقيق لهذه الجماعة.

إذن، ظهرت فكرة أهل الحل والعقد ونشأت في سياق اجتماعي ارتبط بدايةً بديناميات تدبير الحياة الاجتماعية بوصفها آلية لتصريف الفعل الاجتماعي وتنظيم الجماعة؛ سواء في بُعْدها القبلي أو العام، ثم ارتبط فيما بعدُ بإشكالية بناء السلطة أو الإمامة وتداولها في الفكر السياسي الإسلامي، فكانت أول تجربة تاريخية بهذا الصدد اختيار أبي بكر إماماً للمسلمين بعد وفاة الإمام المُؤيَّد بالوحي محمد ﷺ. فنحن إذن إزاء إجراء تنظيمي وتنفيذي أنتجه الفكر السياسي الإسلامي لتنظيم الاجتماع الإنساني العام من جهة، وحل معضلة سياسية طارئة مستجدة، هي اختيار الإمام، أو الخليفة، أو رئيس الدولة من جهة أخرى.

غير أنَّ هذه الفكرة –بوصفها ترتيباً قانونياً ودستورياً– أضحت فكرة نظرية[١٢] فيما بعدُ، ولا سيما في المجال السياسي، فهي وإنْ كانت حاضرة في الفعل الاجتماعي وشؤون الناس العامة والخاصة، فإنَّ التاريخ يسجل غيابها في الفعل السياسي، خاصةً مع ظهور حكم المُتغلِّب؛ إذ ظل الحاكم مصدر الشرعية السياسية، بما في ذلك اختيار مَن يخلفه؛

---

[١١] القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ**، بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤م، ص٢٣٢.

[١٢] باستثناء تجربة الخلفاء الراشدين التي يمكن اعتبارها أول تطبيق لفكرة أهل الحل والعقد في مجال اختيار الحاكم، وإنِ اتخذت أشكالاً مختلفةً بحسب السياقات التاريخية، وطبيعة الأحداث التي واكبت فترة كل واحد منهم، لكنَّ الفكرة نفسها ظلت محافظة على طابعها العفوي والعرفي، ولم تتطور فيما بعدُ لتصبح ترتيباً قانونياً.

كل هذا أدى إلى انحصار التنظير لمفهوم الحل والعقد، وغياب امتداداته في واقع الحياة السياسية للأُمة، وهو ما يدفعنا إلى إعادة تأسيس المفهوم، وربطه بقيمه التي تأسَّس عليها.

٢. الطبيعة الاجتماعية والعُرفية في تحديد أهل الحل والعقد:

اقتضت طبيعة الحياة الاجتماعية والقبَلية أنْ يكون للناس مُمثِّلون معروفون بينهم وبين قبائلهم، يرجعون إليهم عند الاقتضاء والحاجة؛ لثقتهم فيهم، ومكانتهم بينهم، فهم عندهم أهل علم وحكمة وثقة. ونظراً إلى ثقة الناس بهم، ورضاهم عنهم، "وإجماعهم بالجملة على ارتضائهم نُوَّاباً عنهم، ووضعهم في موضع الصدارة، فقد أغنى كل ذلك عن قيام انتخاب يؤدي إلى التوكيل الصريح، ولا يتصور -لو حصل انتخاب وقتئذٍ- أنْ ينافس أحد، أو يفوز فيه بدلاً منهم."[١٣] فهم المُمثِّلون الفعليون للناس.

وعلى هذا، فإنَّ معيار اختيار نُوَّاب الأُمة ووكلائها هو مكانتهم الاجتماعية والعلمية. وقد كانت هذه المعايير موجودة حتى قبل الإسلام، فكان لكل قبيلة وعشيرة أسيادها ووجهاؤها، وهي معايير عُرفية لا قانونية أفرزتها ديناميات الاجتماع القبلي، وسادت بينهم سيادة القوانين لدى الأمم المتمدنة. ولـمَّا جاء الإسلام بقي هذا العُرف الاجتماعي على حاله، بل تَعزَّز بتقرير معيار آخر له ذي صبغة دينية، هو السبق في الإسلام والجهاد والتقوى والعدالة.

وفي حقبة الرسول ﷺ تجسَّد مفهوم التمثيل في أبعاده القبلية والاجتماعية، على نحوٍ يُرسِّخ عمق هذه التقاليد في البناء الاجتماعي والسياسي. ولهذا، فقد حرص الرسول ﷺ على حفظ هذه التقاليد المتجذرة وإشباعها بقيم الدين، ولا سيما قيمة الشورى، فنجده مثلاً في بيعة العقبة قد أمر الأنصار باختيار مُمثِّليهم وانتخابهم انتخاباً شورياً، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً؛ تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس،[١٤] فكانوا هم السادة، أو

[١٣] البياتي، منير. **النظام السياسي الإسلامي**، بيروت: دار النفائس، ٢٠١٣م، ص١٧٧.

[١٤] إشارة إلى حديث: "أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم." انظر:
- ابن حنبل، أحمد. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج٢٥، حديث رقم: ١٥٧٩٨، ص٩٣.

الوجهاء، أو الشرفاء منهم؛ أي إنَّهم اختاروا مَن كان فيهم سيداً، أو شريفاً، أو ذا مكانة ومنزلة بينهم.

ولا شكَّ في أنَّ وجود هؤلاء النقباء والعُرفاء هو نتاج عملية اجتماعية طبيعية، "ونتيجة انتخاب اجتماعي تلقائي، ناجم عن مكانتهم وأهليتهم ومصداقيتهم من جهة، وعن رضا الناس بهم من جهة أخرى. فلم يكن أحد يرسلهم إليهم أو يفرضهم عليهم، بل كانوا هم الذين يخرجونهم منهم. وجاءت سُنة الخلفاء الراشدين وفقاً للسُّنة النبوية، فكان الخلفاء إذا أرادوا أنْ يستشيروا في أمر ديني أو دنيوي جمعوا وجوه الناس ورؤوسهم."[١٥]

وقد ظهرت الطبيعة العُرفية والتلقائية في ممارسة الشورى في مجال الحكم عندما توفي الرسول ﷺ، وأضحى لزاماً على المجتمع المسلم أنْ يختار مَن يخلفه في حماية الدين وسياسة الدنيا، فاجتمع المسلمون في سقيفة بني ساعدة، وفيها تمَّت بيعة أبي بكر واختياره خليفة له؛ إذ جرت مناقشات ومشاورات كبيرة ومهمة لاختيار الخليفة، برز فيها عنصرا التمثيل القبلي لمكونات المجتمع الإسلامي، والرمزية الدينية المستمدة من صحبة النبي الكريم. وقد شكَّل هذان العنصران الأساس التنظيمي لمفهوم أهل الحل والعقد، وتمَّ هذا التمايز القبلي والاجتماعي والرمزي بصورة عفوية تلقائية؛ إذ اجتمع الأنصار بأشرافهم ووجهائهم، وعلى رأسهم سعد بن عبادة الذي كان موضع السيادة بينهم قبل الإسلام وبعده، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر ﷺ وهما شخصيتان تُعبِّران عن الشرعية القبلية والدينية والتاريخية لمكونات هذا الاجتماع الإسلامي.

فالذين حضروا اجتماع السقيفة لاختيار الخليفة هم من أهل الحل والعقد، الذين توافدوا عليها من دون ترتيب مسبق، ولم تكن لهم سابقة تاريخية في هذا الشأن، أو أيُّ نظام معتمد، أو نصوص يتكئون عليها، أو إشارة من رسول الله ﷺ يستندون إليها، فكان انتظامهم لاختيار الحاكم والعقد له تلقائياً. ولهذا عَدَّ عمر ﷺ هذا المشهد فلتة[١٦]

---

[١٥] الريسوني، أحمد. **الشورى في معركة البناء**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ص٧٩.

[١٦] إشارة إلى قوله ﷺ فيما رواه ابن عباس: "بلغني أنَّ قائلاً منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أنْ يقول: إنَّما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمَّت، ألا وإنَّها قد كانت كذلك، ولكنَّ الله وقى شرها، وليس منكم

قد تمَّت؛ وذلك أنَّها تمَّت بنوع من التلقائية والعفوية والسرعة، اقتضاها الظرف الخاص والفراغ المفاجئ الذي خلَّفته وفاة الرسول ﷺ.

وفي إجراء تنظيمي ينمُّ عن الوعي بمكانة التشاور وخطره في الوقت نفسه، ولتجاوز الفلتة التنظيمية التي تمَّت زمن اختيار الخليفة أبي بكر؛ اتخذ عمر بن الخطاب قراراً تاريخياً كان له ما بعده من صياغة أساليب تداول الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، فقد عمد إلى تضييق سلطة الحاكم في اختيار مَن يخلفه، وأسند هذه السلطة إلى الأُمة (أي انتقال حق الاختيار من دائرة الأئمة إلى دائرة الأُمة)، وذلك حينما وسَّع من دائرة الترشيح لاختيار الخليفة، مُعلِّلاً هذا الأمر بجملة من أعلى المعايير الممكنة المتوفرة في زمانه، وهو ما عبَّر عنه بقوله: "ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر أو الرهط، الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ... ."[١٧]

فعمر – رضي الله عنه– قد وسَّع دائرة الترشيح للخلافة، ولم يجعلها محصورة في مرشح واحد لينال بعد ذلك تزكية الأُمة، واختار أيضاً مَن كانوا قادة وسادة بين المسلمين ممَّن ارتضوهم زمن النبي ﷺ وبعده. فهؤلاء لم تفرزهم لوائح ولا قوانين تنظيمية، وإنَّما أفرزتهم الظروف والسياقات الاجتماعية والإيمانية التي مرَّت بها الأُمة. قال ابن بطال في ذلك: "وكان (أي عمر) مع ذلك عالِماً برضا الأُمة بمَن رضي به النفر الستة؛ إذ كان الناس لهم تبعاً، وكانوا للناس أئمة وقادة... ."[١٨] وقال الطبري: "فلم يكن من أهل الإسلام أحد يومئذٍ له منزلتهم في الدين، والهجرة، والسابقة، والفضل، والعلم، وسياسة الأُمة."[١٩]

مَن تُقْطَعُ الأعناق إليه مثل أبي بكر، مَن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تَغِرَّةً أنْ يُقْتلا... ." انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ج٨، حديث رقم٦٨٣٠، ص١٦٨.

[١٧] المرجع السابق، كتاب: أصحاب النبي، باب: قصة البيعة، ج٥، حديث رقم٣٧٠٠، ص١٥.

[١٨] ابن بطال، علي بن خلف. **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ٢٠٠٣م، ج٨، ص٢٧٦.

[١٩] المرجع السابق، ص٢٧٥.

وقد كان لهذا التطور في فكر التداول على السلطة أثره البالغ في إثراء التجربة الشورية في زمن عمر ﷺ وفي الزمن الذي تلاه، ليُؤسِّس بذلك لثقافة الجماعة والأُمة ومسؤوليتها في صنع القرار السياسي، وهذا ما نلحظه مباشرةً بعد وفاته ﷺ؛ إذ سعى عبد الرحمن بن عوف إلى توسيع دائرة الشورى في اختيار الخليفة، فكان يستشير الجميع، حتى النساء المخدرات في حجابهن، والولدان في مكاتبهم، وكل مَن دخل المدينة من الركبان والأعراب.[٢٠] وهذا الذي قام به الصحابي يُعَدُّ استفتاءً عاماً لم يعهده الناس؛ ما يوحي بأنَّ فكرة التمثيل قد ظهرت مبكراً في الثقافة السياسية الإسلامية، وأنَّ الخلافة الراشدة تُعَدُّ مرجعية تاريخية لفكرة الحل والعقد في بُعْدها المرتبط بالحكم، واختيار السلطة السياسية.

ثالثاً: أهل الحل والعقد والتأسيس المعرفي والتعاقدي

١. التأسيس المعرفي:

تشكَّل مفهوم أهل الحل والعقد من عدَّة معانٍ معرفية قرآنية ظلت تُلازِمه تاريخياً، وتُوجِّه الممارسة الإسلامية إلى يومنا هذا، ولذلك نجد أنَّ مجموعة من العلماء قد حصرت هذا المفهوم في بعض مضامينه المعرفية من دون الوعي بمركَّباته ومضامينه الأخرى، فقصَرت أهل الحل والعقد على أهل الشورى، أو أولي الأمر، أو أهل الاختيار، أو المجتهدين، وغير هؤلاء، بالرغم من أنَّ المفهوم مُستوعِب ومُستغرِق لهذه المفاهيم الجزئية كلها.

فتسمية أهل الحل والعقد بأهل الشورى مثلاً هي تسمية ضيقة، روعيت فيها وظيفة من الوظائف المنوطة بهم، أو بفئة منهم، هي وظيفة الشورى. وتسميتهم بأهل الاختيار إنَّما جاءت لأنَّهم يقومون بأجلِّ وأهم عمل لهم، وهو اختيار الخليفة. وتسميتهم بأولي الأمر كانت لمكانتهم في الأُمة. أمَّا تسميتهم بأهل الاجتهاد فهي تسمية لا تتسع لهم، لكنَّها استُعمِلت لأنَّ أهم طائفة منهم هي طائفة العلماء المجتهدين... .[٢١]

[٢٠] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م، ج٧، ص١٤٦.

[٢١] فوزي، خليل. **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، د.م: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٦٦ وما بعدها.

وبالرغم من تعدُّد المعاني المُؤسِّسة لمفهوم أهل الحل والعقد، فإنَّنا نلحظ خيطاً ناظماً لهذا التأسيس من حيث أصوله المعرفية؛ إذ انطلقت جُلُّ التعريفات من آيات قرآنية تجمعها وحدة معرفية ظاهرة، تدور حول معانٍ جزئية، تنتهي إلى صياغة معنى كلي تركيبي وظيفي، بحيث تؤدي الصياغة النهائية المركَّبة إلى تكوُّن هذا المفهوم الذي لزم التجربة السياسية الإسلامية؛ التاريخية منها، والحديثة. فقد انطلقت العديد من التعريفات من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ (النساء: ٥٩). ووجه الاستدلال أنَّ الآية الكريمة تتحدث عن مفهوم جامع مركَّب (أولوا الأمر)؛ أي إنَّه قابل للتعدُّد الدلالي، فهو يدلُّ على مَن له السلطان والنفوذ والقدرة على أنْ يطاع؛ لذا كان "أصحاب الأمر وذووه، هم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء، والأمراء."[٢٢]

ونجد أيضاً أنَّ مفهوم النقيب هو أحد المفاهيم التي تأسَّس عليها مفهوم أهل الحل والعقد، وهو مفهوم قرآني متداول أيضاً في فعل النبي ﷺ وزمن الصحابة رضي الله عنهم، وهو مستمد من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبٗا﴾ (المائدة: ١٢). فالنقيب هنا مفهوم تمثيلي، وهو رديف العريف كما في السُّنة النبوية؛ أي مُمثِّل القبيلة. فكان هؤلاء النقباء المذكورون في الآية يُمثِّلون اثنتي عشرة قبيلة هي مجموع قبائل بني إسرائيل. قال ابن كثير في معنى هذه الآية: "عرفاء على قبائلهم بالمبايعة والسمع، والطاعة لله ولرسوله ولكتابه.. وهكذا لمَّا بايع رسول الله ﷺ الأنصار ليلة العقبة، كان فيهم اثنا عشر نقيباً؛ ثلاثة من الأوس، وتسعة من الخزرج."[٢٣] وفي الحديث الذي تقدَّم، قال رسول الله ﷺ للأنصار في بيعة العقبة: "أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم."[٢٤]

---

[٢٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٢٨، ص١٧٠.

[٢٣] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٣، ص٦٤-٦٥.

[٢٤] ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، ج٢٥، حديث رقم١٥٧٩٨، ص٩٣.

وتُعَدُّ الشورى أهم قيمة تأسَّس عليها مفهوم أهل الحل والعقد تاريخياً؛ فهي قيمة معرفية كلية حاكمةٌ الكثيرَ من الممارسات، مُوجِّهةٌ لها. ولا شكَّ في أنَّ مفاهيم مثل أولي الأمر والنقباء والعرفاء؛ والبيعة، إنَّما تستمد مشروعياتها من مدى تشبُّعها بقيمة الشورى، واحترام مدلولها التعاقدي، وهي في مفهومنا (أهل الحل والعقد) أَولى وألزم بوصفه مفهوماً جامعاً مستوعباً هذه المعاني الجزئية. وعلى هذا، فقد ارتبط مفهوم أهل الحل والعقد في التجربة التاريخية بقيمة الشورى، وبُعْدها التعاقدي.

٢. التأسيس التعاقدي:

لم تأخذ فكرة أهل الحل والعقد حقّها في التنظير الفقهي، من حيث إبراز أساسها التعاقدي الذي ظل يستصحبها في مجال اختيار الحاكم من خلال نموذج البيعة بين الأُمة والسلطان، وما يترتَّب من حقوق وواجبات على كلٍّ منهما؛ إذ توقف الفعل التنظيري – مثلما رأينا– بعد عهد النبوة وتجربة الخلفاء الراشدين، وتمخَّض عنه نَحْت مفهوم تعاقدي تتأسَّس منه فكرة أهل الحل والعقد، وعدم ترك الفعل الاجتماعي والسياسي من دون معنى أو مضمون تعاقدي يُوجِّهه؛ لكيلا ينحرف إلى دائرة الاستبداد، مع ما يمكن أنْ نسجله من حضور لهذا المعنى في الممارسة أكثر منه في التنظير.

فبيعة أهل الحل والعقد –بوصفها أداةً لتفويض السلطة في الفكر السياسي الإسلامي– تُعبِّر عن مضمون تعاقدي بين متبايعينِ، فهي ليست إجراءً شكلياً يتضمَّن اعترافاً متبادلاً بين طرفين، يمكن استدعاؤه بوصفه موروثاً تاريخياً ودينياً لشرعنة السلطة الحاكمة، وإنَّما هي فعل تعاقدي حقيقي ينشأ بين الحاكم والأُمة، وتترتَّب عليه التزامات من الطرفين. وعلى هذا، يمكن استخلاص مفهوم أهل الحل والعقد من بعض تجارب الخلفاء الراشدين بوصفها نماذج تُمثِّل مفهوماً تعاقدياً حقيقياً واضحاً. ومن ذلك قول أبي بكر الصديق ﷺ في خطبته المشهورة عندما تولَّى الحكم: "أيها الناس، إنِّي وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، إنْ أحسنت فأعينوني، وإنْ أسأت فقوِّموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإنْ عصيته فلا طاعة لي عليكم."[٢٥] فتفويض السلطة التعاقدي ليس تفويضاً مفتوحاً، أو

[٢٥] ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٩٥٥م، ج٢، ص٦٦١.

مؤبداً لا شروط له ولا يعترضه فسخ، وإنَّما هو تعاقد مشروط قابل للمراجعة أو الفسخ. "والمسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرَّم حلالاً، أو أحلَّ حراماً."[٢٦] كما في حديث أبي هريرة المشهور.

وتأسيساً على ذلك، فقد "اعتبر فقهاء السياسة أنَّ التحولات السياسية التي صاحبت دولة الملك بدءاً من الأمويين، شكَّلت ارتداداً حقيقياً عن التجربة النموذج التي صاغتها دولة الراشدين. ولقد تمخَّض عن تجربة الخلافة الراشدة مبدأ التعاقد كأساس وحيد لضمان شرعية السلطة."[٢٧]

إذن، اختيار الحاكم لا يكون إلا بتعاقد حقيقي لا افتراضي. ولهذا يرى العلماء أنَّ الإمامة لا تثبت لشخص إلا بعد هذا العقد، حتى لو انفرد بشروط الإمامة؛ لأنَّ العقد لا يصح إلا بعاقد، وهم أهل الحل والعقد، كما لو انفرد واحد باستجماع شرائط القضاء؛ فإنَّه لا يصير قاضياً حتى يُولَّى، وهو ما عليه جمهور العلماء.[٢٨] وهذا يدل على أنَّ عقد الإمامة في الشريعة الإسلامية عقد حقيقي لا افتراضي كما هو الحال في العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، الذي تخيَّل وافترض قيام عقد بين الناس والسلطان فيما مضى من عصور، وإنْ لم ينعقد هذا العقد فعلاً.

وتأكيد تعاقدية بيعة أهل الحل والعقد هنا يراد به إعادة الاعتبار لهذه الفكرة السياسية التي أُفرِغت في مراحل تاريخية من مضمونها التعاقدي؛ إذ سجَّل التاريخ أنَّ معظم البيعات -باستثناء مرحلة الخلفاء الراشدين- قد أُنجِزت على نحوٍ صوري بعيداً عن مبدأ التعاقد الذي تمَّ تغييبه، ليحل محلَّه مبدأ الإكراه والتغلُّب؛ حتى قال ابن خلدون: "إنَّ الإكراه في البيعة كان أكثر وأغلب."[٢٩] وأصبح الحاكم في الحقيقة هو صاحب القرار

[٢٦] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، كتاب: الأقضية، باب: في الصلح، ج٥، حديث رقم٣٥٩٤، ص٤٤٦.

[٢٧] أمزيان، محمد. "الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد٣٣١، أغسطس ٢٠٠٦م، ص٦٧.

[٢٨] انظر:
- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٧.
- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٢٩] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦٠٩.

والسلطة المُطلَقة، أمَّا الأُمة أو مَن يُمثِّلها من أهل الحل والعقد فقد استُبعِدوا جميعاً من مواقع الاختيار والقرار؛ لذا، فإنَّ إبراز هذا الأساس التعاقدي يُعَدُّ ضمانة من استبداد الحاكم، بتقييد سلطاته وفق مقتضيات هذا التعاقد، فضلاً عن ضمان حقوق الجماعة ودورها في الفعل الاجتماعي والسياسي والإنكار على السلطة ومراقبتها، وإعادة بناء العلاقة بين الحاكم والأُمة على أساس تعاقدي، لا على أساس الغلبة والقهر الذي غلب على التنظير الفقهي السياسي.

والحقيقة أنَّ شرعية السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي تتأسَّس أصلاً على التعاقد بين الأُمة والحاكم، بإعطاء الأُمة أو مَن يُمثِّلها من أهل الحل والعقد دوراً مهماً في بناء هذا التعاقد، وجعلهم شركاء مع الإمام في السلطة واتخاذ القرار، بعيداً عن كل المقولات الثيوقراطية التي نجدها في بعض تراثنا السياسي الإسلامي، والتي تمنح الحاكم سلطات واسعة تنتهي أحياناً بإعطائه قدراً كبيراً من التعظيم، أو تضفي عليه بعض القداسة،[٣٠] أو تمنحه نوعاً من العصمة في تدبير الأمور بوصفه ظل الله وخليفته على الأرض.

فالتعاقد إذن طريق لانعقاد الإمامة ومُنشِئ لها، وهو أيضاً سبيل لتحقيق مشاركة الأُمة في إدارة شؤون حياتها. ولا شكَّ في أنَّ هذا البُعْد التعاقدي لمفهوم الحل والعقد يُعزِّز

---

[٣٠] على سبيل المثال، قول الماوردي عن فضائل الملوك: "ثم فضَّل الله جل ذكره الملوك على طبقات البشر تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه"، وقوله أيضاً: "إنَّ الله أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسماهم ملوكاً، وسمى نفسه ملكاً." انظر:

– الماوردي. **نصيحة الملوك**، تحقيق: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٥٠. وقول ابن الطقطقي: "ومن الحقوق الواجبة للملك على الرعية التعظيم والتفخيم لشأنه في الباطن والظاهر، وتعويد النفس ذلك ورياضتها به، بحيث تصير ملكة مستقرة، وتربية الأولاد على ذلك وتأديبهم به ليتربى هذا المعنى معهم." انظر:

– ابن الطقطقي، محمد بن علي. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، بيروت: دار صادر، ص٣٣.

وقول الجاحظ: "وأولى الأمور بأخلاق الملك، إنْ أمكنه التفرد بالماء والهواء أنْ لا يُشرك فيهما أحداً؛ فإنَّ البهاء والعزة والأبهة في التفرد." انظر:

– الجاحظ، عمرو بن بحر. **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٣٢هـ/١٩١٤م، ص٤٤.

سلطان الأمة ويُقوِّيه، ويُؤَكِّد أنَّ لمهام أهل الحل والعقد دلالة تمثيلية لا تخصيصية، وهذا ما سنُبيِّنه في الآتي من الكلام.

٣. أهل الحل والعقد وسلطان الأُمة:

الأُمة هي صاحبة السلطان في إدارة شؤونها، وهو ما يبدو من دلالة الخطاب القرآني الذي يُقرِّر مبدأ الشورى في عدد من الآيات على وجه الإلزام، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله عز وجل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وقد عَدَّ أغلب العلماء الآية الأولى خبراً بمعنى الإنشاء؛ أي إنَّها أمر بالشورى.[٣١] ولهذا "إذا كانت تولية الإمام من أعظم الأمر فإنَّ الشورى فيها تصبح من أعظم حقوق الأُمة، فسلطان التنفيذ في الآية إنَّما أُسنِد إلى الأُمة دلالةً على كونه من اختصاصها، وإذا كانت المباشرة الفعلية لهذا السلطان تقع من رئيس الدولة، فذلك إنَّما هو على سبيل أنَّ الأُمة فوَّضت إليه تنفيذ مرادها، وأنابته عنها في ذلك."[٣٢]

فهاتان الآيتان –وغيرهما كثير–[٣٣] تشيران إلى أنَّ الخطاب مُوجَّه أساساً إلى الأُمة وجماعة المسلمين، وليس فيهما ما يشير إلى شخص أو فئة إلا من باب التفويض الذي تقوم به الأُمة بمحض إرادتها؛ فهي صاحبة الحق في إدارة شؤونها، واختيار مَن يحكمها، تقوم بذلك متى توفرت الظروف، وتحقَّقت الوسائل، فهي الأصل في ذلك.

وتحفل كتب السُّنة بالعديد من النماذج التي تُعبِّر عن حرص رسول الله ﷺ على تمثُّل مقتضيات الخطاب القرآني بخصوص الشورى في إدارة شؤون الناس والدولة. ثم جرى الأمر على هذا النحو في عهد الخلفاء الراشدين؛ ما يُؤَكِّد أنَّ الصحابة –رضوان الله

---

[٣١] الخياط، عبد العزيز. **وأمرهم شورى بينهم**، عمّان: جامعة أهل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٣م، ص٦–٧.

[٣٢] النجار، عبد المجيد. "تجديد فقه السياسة الشرعية"، الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، استانبول، ٢٠٠٦م، ص٣٠–٣١.

[٣٣] مثل الآيات التي تماثلهما من حيث توجيه الخطاب إلى الأُمة، من مثل آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

عليهم- لم يغب عنهم، وهم يباشرون اختيار مَن يحكمهم، مفهوم الشورى الذي تربوا عليه، وتشبعوا به زمن الرسول ﷺ، فهم أعلم الناس بمدلول قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). وبالرغم من ذلك، فقد كان اختيار الخليفة أول امتحان حقيقي لهم في تمثُّل قيمة الشورى وترسيخها. صحيح أنَّ ذلك تمَّ بقدر من التحاور والتشاور، بيد أنَّ ظروف وفاة الرسول الكريم، واجتماع الأنصار المباغت، وخطر قرار الاختيار؛ كل ذلك أوجب عليهم اختيار الخليفة بصورة سريعة مفاجئة، ما أنذر -لا قدَّر الله- بانقسام الجماعة، ونشوب النزاع بينها، وما يتبع ذلك من نتائج لا يُحمَد عقباها على المجتمع الإسلامي آنذاك؛ لذا بادر الصحابة إلى تصحيح هذا المسار بتوسيع دائرة الشورى بين المسلمين، فدعوا إلى البيعة الكبرى (بيعة الأُمة) في المسجد النبوي، وكان اختيارهم الأول لأبي بكر في سقيفة بني ساعدة أشبه بالترشيح. وكان ممكناً ألا تُقَرَّ هذه البيعة من عامة المسلمين، لولا أنَّ المُبايَع هو أبو بكر الصديق، ولذلك قال عمر بن الخطاب في شأنه: "ليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر."[٣٤]

وقد علَّق الإمام ابن تيمية على اختيار أبي بكر إماماً للمسلمين تعليقاً بيَّن فيه أنَّ إمامته لم تنعقد بمبايعة واحد، أو باختيار طائفة معينة له، وإنَّما انعقدت باختيار جمهور المسلمين ورضاهم. قال في منهاج السُّنة: "ولو قُدِّر أنَّ عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنَّما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة."[٣٥] وعلى هذا، لا يمكن التسليم بقول مَن يستشهد ببيعة أبي بكر على جواز بيعة الواحد المتبوع من أهل الحل والعقد؛ لأنَّ عمر ﷺ لم يُمثِّل الأُمة في اختيار مَن يحكمها، ولم تُخوِّله ذلك، وإنَّما عبَّر عن رأيه، وبايع أبا بكر. وبالرغم من ذلك، فقد وصفها هو نفسه بأنَّها فلتة؛ أي إشارة إلى أنَّها جاءت فجأةً، ولم يُرجَع فيها إلى عموم المسلمين، وإنَّما بادر إليها بعض الصحابة لاعتقادهم بأحقية أبي بكر بالخلافة، وخشية أيِّ انفلات بسبب الفجائية في الوضع الجديد، حيث لا يوجد أيُّ ترتيب مسبق معتمد.

---

[٣٤] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: أصحاب النبي، باب: قصة البيعة، ج٥، حديث رقم٣٧٠٠، ص١٥.

[٣٥] ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣٠.

غير أنَّ التنظير السياسي والممارسة السياسية لم يبقيا وفيين لهذا المبدأ (سلطة الأُمة)؛ إذ اختفى من واقع تاريخ الأُمة السياسي، واستُبدِل به مبدأ سلطة الأئمة الذي استقر نظرياً وعملياً بعد تجربة الخلفاء الراشدين، فاتَّسمت أغلب كتب الفكر السياسي الإسلامي بطابع التنظير للأحكام السلطانية أكثر منها للأحكام المتعلقة بالأُمة ووظائفها وأدوارها، فصار التركيز في التراث السياسي على مؤسسة رئاسة الدولة، وما يناط بها من شروط ووظائف، بحيث غدت المحور والمرتكز الرئيس في السلطة السياسية. وبالمقابل، أخذ التعامل مع الأُمة يعتريه نوع من التنقيص والتقليل من شأنها، وذلك باستبعادها من مواقع الاختيار والقرار، ونعتها بالعديد من النعوت الوضيعة، مثل: العامة، والرعاع، والغوغاء، والدهماء، مثل قول أحدهم: "ويثبت نصب الإمام... من بيعة أهل الحل والعقد... ولا نظر لمن عدا هؤلاء، لأنَّهم كالهوام."[٣٦] وما زالت هذه النظرة تحكم العقل الفقهي حتى الآن.

ولكنَّ الإمكان التاريخي لم يسمح أحياناً للأُمة جميعها أنْ تشارك في اختيار مَن يحكمها، بل كان ذلك متعذراً لأسباب، أهمها التمدد الجغرافي للمجتمع الإسلامي في المراحل الأولى من تشكُّله، وهو ما نلحظه في أولى تجارب المسلمين التاريخية في اختيار الحاكم؛ فقد اختار أهل المدينة خليفة رسول الله ﷺ، ولم يكن الذين حضروا المسجد النبوي وبايعوا أبا بكر هم الأُمة كلها، وإنَّما نُوَّاب عن مجموعها، وهم قادة الرأي والسياسة فيها يومئذٍ، يُعبِّرون عن رأيها وموقفها بحكم النيابة العرفية التي يكتسبها مسلمو المدينة، وباعتبار الرمزية التي تتمتع بها مدينة الرسول الكريم، وأهميتها الدينية، ومكانتها السياسية والاستراتيجية؛ كل ذلك جعل المدينة المنورة مَجْمعاً للقيادات الدينية والسياسية، ورمزاً لما يمكن أنْ نسميه قيم الجماعة.

---

[٣٦] البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٦، ص١٥٩. ومثل ذلك قول الماوردي في مكانة الحكام والملوك: "من جلالة شأن الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أنَّ كل مَن تحت يدي الملك من رعاياه وإنْ كانوا معاونيه في الصورة ومشابهيه في الخلقة، ولم يتكلف هو اقتناءهم ولا شراءهم، فإنَّ محلهم منه في كثير من الجهات محل المملوكين." واعتبر تسمية الملوك بالرعاة "تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم." انظر:
– الماوردي، **نصيحة الملوك**، مرجع سابق، ص٥١، ٥٣.

ثم إنَّ فكرة النيابة عن الأُمة تُمثِّل أحد مدلولات سلطانها، ولكنَّ هذه الفكرة لم تحظَ سياسياً بالاهتمام اللائق بها مقارنةً بنظيرتها في فقه المعاملات؛ أي الوكالة. ونظرية النيابة هذه –مثلما يسميها بعض الباحثين– تجد لها سنداً قوياً وأساساً متيناً ترتكز عليه في القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، وفي الإجماع، وفي فكرة الفروض الكفائية أو العامة.[٣٧]

وخلاصة هذا المبحث أنَّ فكرة أهل الحل والعقد هي من الأفكار المبدعة الملهمة التي عرفها فعل المسلمين الاجتماعي والسياسي، والتي أضحت نظرياً أهم صيغ العمل التمثيلي الذي يزخر به الفكر السياسي الإسلامي، من حيث منطلقاتها المعرفية التي تشكَّلت من مفاهيم قرآنية أهمها الشورى. فهذه المفاهيم ظلت تُوجِّه حياة الجماعة المسلمة، وقد برزت وتعزَّزت أكثر في التجربة السياسية للخلفاء الراشدين؛ إذ مثَّل أهل الحل والعقد قوة تمثيلية حقيقية ظلت حاضرة في إدارة شؤون الناس بوصفها سلطة إلى جانب سلطة الحاكم.

يُذكَر أنَّ مفهوم أهل الحل والعقد لم يقتصر –فيما يخص تراث الأُمة وأدائها التاريخي– على ظاهرة السلطة السياسية، وإنَّما امتد ليشمل بنًى وأنساقاً اجتماعيةً ودوائرَ سياسيةً أخرى، أصبحت تُشكِّل ثقافة ترتبط بإدارة الاجتماع البشري من أدنى تمظهراته المُتمثِّلة في الأسرة والعائلة والقبيلة إلى أعلاها، وهو ما نجده أيضاً في مجال الحكم وإدارة الحياة العامة.

ففي مجال الحكم والسياسة –الذي يُعَدُّ أهم المجالات التي حظيت فيه فكرة أهل الحل والعقد بحظ وافر من حيث التنظير والممارسة– نجد أنَّ الفكرة وإنْ تعطَّلت في بعض اللحظات التاريخية بسبب انحراف الفعل السياسي للحاكمين وخروجهم عن أسسها، فقد ظلت فكرة نظرية حاضرة في وعي الأُمة السياسي، علماً بأنَّ الفكرة نفسها تحتاج إلى تطوير؛ بإعادة النظر في أطرها التنظيمية وتحويلها إلى مؤسسة على شاكلة مؤسسة الوقف والتعليم. ولكن، مع تغيُّر السياقات التاريخية والحضارية للأُمة، وبروز أوضاع اجتماعية وسياسية جديدة، تخضع لنظم معيارية حديثة، توجَّه الفعل الاجتماعي والسياسي

[٣٧] للاستزادة، انظر:
– البياتي، **النظام السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٦٩.

الإنساني، هل يمكن لفكرة أهل الحل والعقد أمام هذا الوضع الجديد أنْ تُشكِّل إضافة نوعية، أو تُستخدَم في معالجة بعض الاختلالات التي يألفها النظام الديمقراطي، أو تكون داعمة لأنماط التمثيل الحديثة؟

رابعاً: أهل الحل والعقد وإمكانات التطبيق في العصر الحديث

استقر العمل بمفهوم أهل الحل والعقد في التراث السياسي الإسلامي بوصفه آلية لتنظيم الاجتماع الإنساني وإدارة الحياة العامة، بمضامينه التأسيسية التي جعلت منه أداة تمثيلية حقيقية للأُمة قبل أنْ يصار إلى استخدام هذه الأداة بشكل صوري، وما تبع ذلك من استبعاد مشاركة الأُمة في إدارة شؤونها وحدها، أو عن طريق مَن يُمثِّلها. ولا ننسى أنَّ مفهوم الحل والعقد قد ظهر في سياق اجتماعي وسياسي غير معقد، حيث كان يمارس أحياناً بصورة عفوية من دون حاجة إلى تحديد كيفيات اختيار أهله، ناهيك عن أنَّه ظهر وطُبِّق داخل نسق حضاري إسلامي تتبوأ فيه البنى الاجتماعية التقليدية مكانة مهمة.

غير أنَّ تطور الأوضاع والأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم، وما تبع ذلك من نشوء أدبيات ومفاهيم جديدة، وظهور ما يسمى الدولة الحديثة التي هيمنت على مختلف مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن الاختزال المفرط لكيان الأُمة والجماعة، والنسيج الاجتماعي والثقافي، ومختلف التقاليد والعادات؛ كل ذلك أفضى إلى تفرُّق الأُمة الإسلامية وتشرذمها إلى دويلات وطرائق قدداً، ما يدفعنا إلى التساؤل: هل يمكننا البحث عن مفهوم حديث لأهل الحل والعقد، ولا سيما في مجال الفعل السياسي؟ ونعني بذلك مفهوماً يحافظ على مضامينه المعرفية المستقاة –كما أشرنا إلى ذلك– من القرآن الكريم، ومن النموذج النبوي، وتجربة الخلفاء الراشدين، مستفيداً –في الوقت نفسه– مما أنتجه العقل البشري في مجال علم السياسة وتداول السلطة، بحيث يُسهِم في معالجة عيوب نظام الدولة الحديثة في مجال التمثيل النيابي، وإدارة شؤون الحياة العامة.

إنَّ طرح هذا المفهوم الآن لا يهدف إلى تكييف مضامينه ومكنوناته في ضوء قيم الدولة وآلياتها الحديثة، وإنَّما يهدف أولاً إلى منحه أبعاداً جديدةً، ثم الانتقال به من بُعْده الوظيفي الذي لازمه منذ تشكُّله إلى مجال التنظيم والمؤسسة، بما يلائم الوضع الحديث، مع الالتزام بالمبادئ والقيم التي تأسَّس عليها، فضلاً عن الانتقال بالوضع العام الحديث من استبداد الدولة وسطوتها إلى التوازن بين المجتمع والدولة، بحيث يؤدي استلهام الفكرة والعمل بها الآن إلى إعادة الاعتبار للأُمة[٣٨] اجتماعياً وسياسياً.

سنعقد في هذا المبحث مقارنة لجماعة الحل والعقد بما تطرحه نظرية النظم السياسية الحديثة، وتحديد أوجه الاختلاف بينهما، وصولاً إلى صياغة معالم جديدة لمفهوم الحل والعقد، يمزج بين الخبرة التاريخية للمفهوم، والخبرة الإنسانية المتراكمة في مجال النظم السياسية. ثم سنطرح أنموذجاً مؤسسياً يُعبِّر عن أهل الحل والعقد بالفلسفة نفسها التي تراكمت وتشكَّلت في التجربة التاريخية، مع تحديد المهام والمسؤوليات المنوطة به؛ وهو أنموذج يجمع بين أصالة المفهوم، وما أنتجه العقل البشري.

١. أهل الحل والعقد والنظم السياسية الحديثة:

تُعَدُّ النظم السياسية الحديثة أحد منتجات الدولة الحديثة التي نشأت بداية القرن السادس عشر، والتي ظهرت إثر تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية عرفتها أوروبا، وما تبع ذلك من إقامة المؤسسات التمثيلية والتنفيذية التي شكَّلت دعائم هذه الدولة وأسسها. وقد ارتبط مفهوم الدولة الحديثة في سياقها الأوروبي بفصل ما هو سياسي عن كل ما له علاقة بالدين أو القيم، وذلك بتحييد الكنيسة وإقصائها سياسياً.

وفي الواقع، فإنَّ مفهوم الدولة الحديثة يطرح على المسلمين معضلتين أساسيتين لهما علاقة مباشرة بموضوعنا؛ فالأولى "التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين تنطلق أساساً من طبيعتها المتجردة من البُعْد الأخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة رابطة تقوم أساساً على الاعتبارات المصلحية الوقتية، ولا تعترف بقيم أزلية ثابتة."[٣٩] وهذا يعني

[٣٨] المقصود هنا بالأُمة الشعب؛ لأنَّنا بصدد مقاربة الموضوع في ظل الدولة الحديثة.

[٣٩] الأفندي، عبد الوهاب أحمد. **الإسلام والدولة الحديثة**، لندن: دار الحكمة، د.ت، ص١١.

أنْ لا علاقة لها برموز وقيم الذاكرة الجماعية للمجتمعات المسلمة؛ ما يجعلها في عزلة عن المجتمع، من حيث التعبير عنه، لكنَّها تظل مسيطرة متغولة في كل مناشطه الاقتصادية والثقافية والسياسية، بما يؤدي أحياناً إلى تهميش كل البنى والمؤسسات التقليدية فيه، التي ظلت حاضرة وفاعلة تاريخياً بوصفها وسيطاً بين الأُمة والسلطة، وهو ما أفقد الدولة هذا المعنى الذي تأسَّس في التجربة الإسلامية، وهذه هي المعضلة الثانية؛ أي إنَّ الدولة لم تَعُدْ تُعبِّر عن ظاهرة ضرورية أفرزها وجود الأُمة، باعتبار السلطة نوعاً من النيابة عن الأُمة في إدارة شؤونها.

ولذلك يجب توخي الحذر في أثناء مقاربتنا موضوع أهل الحل والعقد في العصر الحديث، وذلك بالتمييز بين السياق الإسلامي الذي ظهرت فيه فكرة النيابة والتمثيل، والسياق الغربي. صحيح أنَّه توجد أوجه تشابه بينهما من حيث الوظيفة وطرائق التشكيل لممثلي الأُمة، بيد أنَّ ثَمَّة تمايزاتٍ وفروقاً يحسن الإشارة إليها بعجالة، عن طريق المقارنة بين أهل الحل والعقد وبعض المفاهيم الحديثة، وسنقصر الحديث هنا على ثلاثة مفاهيم، هي: النخبة، وقادة المجتمع المدني، والمنتخَبون (نُوَّاب البرلمان، أو مجلس الشورى).

أ. النخبة:

تُعرَّف النخبة (أو الصفوة) بأنَّها فئة من الناس تحظى بوضع اعتباري خاص، وتمارس في الغالب نفوذاً في الدائرة أو المجال الذي تنتمي إليه؛ نظراً إلى كفاءاتها ومواهبها الفعلية، أو موقعها الاجتماعي، أو الاقتصادي. ولهذا، فقد تكون النخب فكرية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وقد تكون حاكمة أو غير حاكمة.

استُخدِم لفظ "النخبة" قديماً بوصفه مفهوماً اجتماعياً وسياسياً، وقد حظي باهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين منذ آلاف السنين، وتُعْزى بدايات استخدامه الحقيقية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون حينما صرَّح بوجوب أنْ يحكم المجتمع جماعة من الأفراد النابهين، وتُعْزى أيضاً إلى مذهب طائفة البراهمة، وهو مذهب ساد الهند في حقبة مبكرة من تاريخها، فضلاً عن العديد من المذاهب والمعتقدات الدينية التي أشارت بصورة ما إلى النخبة.[٤٠]

[٤٠] عاشور، عزمي. "ما بين النخبة السياسية والنخبة المجتمعية"، **مجلة الديمقراطية**، عدد٣٣، يناير ٢٠٠٩م، ص٩٦.

وفكرة النخبة في المجال السياسي تنبع من النقاشات التي دارت حول نظريات السلطة، حيث مثَّلت نظرية النخبة إحدى هذه النظريات التي "ترى أنَّ السلطة تمسك بها نخبة أو صفوة في المجتمع، وهذه النخبة عبارة عن مجموعة من الأفراد تجمع بينها روابط تضمن وحدتها، ويستحيل على أيِّ منظمة دستورية أنْ تنزع السلطة من هذه النخبة المتحدة."[٤١]

ثم تطور مفهوم النخبة وتعمَّق في علم الاجتماع السياسي في بداية القرن الماضي مع ظهور كُتَّاب نظرية النخبة: ماكس فيبر، وموسكا، وباريتو، وميشلز. وقد ظهر هذا المفهوم بوصفه ردَّ فعل على مفهوم الطبقة الاجتماعية الذي اشتُهِر في أدبيات المدرسة الماركسية، فاقترح هؤلاء الكُتَّاب مفهوم النخبة السياسية بديلاً عن مفهوم الطبقة الاجتماعية.[٤٢] فالنخبة عندهم هي أقلية بحكم طبيعة المجتمعات الإنسانية التي تتسم بعدم المساواة في قدرات أفرادها المادية والذهنية، وهذه الأقلية تحكم الأغلبية لامتلاكها تلك القدرات والامتيازات، وإنِ اختلفتا في حاجة هذه القوة إلى رضا الناس المحكومين وتأييدهم.

ويرى أصحاب نظرية النخبة أنَّ نظريتهم تقوم على وجود حقيقة اجتماعية تاريخية، مفادها أنَّ المجتمعات الإنسانية كلها تنقسم إلى طبقتين: حاكمة، ومحكومة، وأنَّ الأولى أقلية تملك عناصر القوة والنفوذ بما يجعلها قادرة على ممارسة السلطة، والثانية أغلبية تابعة منقادة للطبقة الحاكمة، وأنَّ هيمنة الأقلية وسيطرتها تُعْزى إلى محدودية حجمها، وقوة تنظيمها، ووحدة هدفها، خلافاً للأغلبية المبعثرة التي تفتقد إلى مَن يقودها؛ ما يجعلها دائماً في حاجة إلى طبقة النخبة.

ويمكن للنخبة الحاكمة أنْ تتجدَّد بحسب باريتو، وذلك بإحلال نخبة محل أخرى، أو صعود أفراد من الطبقات الدنيا إلى النخبة الحاكمة، بسبب التحولات التي تطرأ على

---

[٤١] الشرقاوي، سعاد. **النظم السياسية في العالم المعاصر**، القاهرة: كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٢٥٨.

[٤٢] عارف، نصر محمد. **إبستمولوجيا السياسة المقارنة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٢٢٦.

الخصائص النفسية لأعضاء النخبة؛ إذ يفقد هؤلاء بعض الصفات التي كانت تمنحهم التميز والفاعلية، وتتراكم -بالمقابل- صفات التفوق والفاعلية لدى أفراد الطبقة الدنيا؛ ما يجعلهم أَهْلاً للوصول إلى السلطة... فالمجتمع يُفرِز في كل مرحلة نخبة تُعبِّر عن المصالح المهيمنة أو الغالبة في المجتمع.[٤٣]

بعد هذه العجالة في تناول مسألة النخبة، فإنَّه يمكن مقارنتها بفكرة أهل الحل والعقد التي اشتُهِرت في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك بإبراز أهم مواطن الاتفاق والاختلاف بينهما. أمَّا أهم مواطن الاتفاق فتتمثَّل في ما يأتي:

- التوصيف الاجتماعي والسياسي؛ فأهل الحل والعقد يُمثِّلون نخبة المجتمع سياسياً واجتماعياً، وهم بحسب الفقه السياسي الإسلامي العلماء والأمراء ورؤساء الجند الذين يتَّصفون بالقدرة على ممارسة السلطة، والتأثير في المجتمع وفق معياري القوة والأمانة، وهم بمنطق علم الاجتماع السياسي يُمثِّلون النخبة أو الصفوة.

- تجدُّد أهل الحل والعقد، والنخبة؛ فكلٌّ منهما يخضع لظاهرة التجدُّد، أو ما يسمى في نظرية النخبة بدوران النخبة، وهو إحلال أفراد محل آخرين، أو استبدال نخبة بالنخبة كلها.[٤٤] والأمر نفسه ينطبق على أهل الحل والعقد؛ فهم قابلون للتجدُّد، بفقدانهم الصفات الذاتية والموضوعية المُتمثِّلة في القوة والأمانة؛ إذ يفقد بعضهم ثقة الناس فيهم، ما يُخرِجهم من دائرة أهل الحل والعقد.

وأمَّا أهم مواطن الاختلاف فتتمثَّل في ما يأتي:

- تحديد مصدر القوة؛ فنظرية النخبة اختلفت في تقدير الأمر بين مُنظِّريها، إذ رأى باريتو أنَّ مصدر قوة النخبة وتميُّزها من غيرها مرده الصفات الذاتية أو الخصائص الشخصية، في حين أرجعها موسكا وميشلز إلى عوامل تنظيمية، مُستبعِدينِ العوامل

[٤٣] أبراش، إبراهيم. **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، عمّان: دار الشروق، ١٩٩٨م، ص٤٦.

[٤٤] عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة**، مرجع سابق، ص٢٢٧.

النفسية الفطرية.[٤٥] أمَّا أهل الحل والعقد فيمكن إجمال صفاتهم في عنصري القوة والأمانة، وهي صفات نفسية لا تخلو من صفة موضوعية تتعلق بجانب الشوكة أو القوة التي تجب في مَن يتصدَّر مهمة الحل والعقد.

– الاختلاف في المجال السياسي؛ فأهل الحل والعقد يُمثِّلون سلطة سياسية واجتماعية وتشريعية حقيقية، تمتد أفقياً إلى كل بنى الدولة ومؤسساتها، بما في ذلك مؤسسة الرئيس، وتمتد عمودياً إلى المجتمع بوصفها هيئة تُمثِّل مختلف القوى والجماعات داخله. أمَّا النخبة فقد تكون حاكمة، أو غير حاكمة.

– ثقة الناس؛ إذ يتعيَّن على أهل الحل والعقد أنْ يحوزوا رضا الآخرين عنهم، ليكونوا مُمثِّلين حقيقيين لهم، وذلك خلافاً لبعض مُنظِّري النخبة (مثل باريتو) الذين لا يعِيرون الجمهور وعامة الناس أيَّ اهتمام، وإنَّما يُؤكِّدون القطيعة الكاملة بين النخبة والجماهير،[٤٦] بل يذهبون إلى القول بأنَّ النخبة الحاكمة لا يمكنها تحقيق أهدافها بفاعلية إلا إذا أخفت على الجماهير الوسائل والسبل التي تنتهجها في الحكم، وهذا يعني أنَّ الجماهير لا صلة لها بصنع القرار السياسي، أو بما يجري داخل أوساط النخبة الواحدة، أو بعلاقة النخب بعضها ببعض، أو بكيفية وصول النخب إلى الحكم.[٤٧] والنخبة بهذا تجعل ذاتها محوراً ومركزاً، والآخرين تابعين منقادين لا غير، في مشهد يختلف تماماً عمَّا نراه عند أهل الحل والعقد الذين يَعهدون إلى جمهور الناس بالدور الفاعل في ما يخص اختيارهم، ومراقبتهم، ومحاسبتهم.

– معيار القوة؛ إذ يرى مُنظِّرو النخبة أنَّ القوة هدف يُسعى إليه، لأنَّها سند للسلطة، وأنَّ من شأن ذي القوة أنْ يقود بغض النظر عن باقي صفاته وشروطه. أمَّا أهل الحل والعقد فالقوة شرط فيهم، لكنَّها ليست سند مشروعيتهم. ولهذا كان التفريق بين أهل الشوكة الذين لا تتوفر فيهم شروط أهل الحل والعقد، وهؤلاء الذين تتوفر فيهم هذه

[٤٥] أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص٤٧ وما بعدها.

[46] Alberto, Puppo. "Gaetano Mosca et la théorie de la classe politique". Revue Française d'Histoire des Idées Politiques 2, 2005, (n°22).

[٤٧] أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص٤٧.

الشروط... فحقَّقوا ما تقتضيه الواقعية من قوة، وما تستلزمه المشروعية من شروط وصفات.[٤٨]

ب. قادة المجتمع المدني:

ارتبط مفهوم المجتمع المدني -بوصفه منظومة متكاملة- بالسياق الغربي الحاضن له من حيث التأسيس والنشأة؛ فقد بزغ نجمه في كنف الفلسفة الأوروبية في القرن الثامن عشر، ومُنظِّري العقد الاجتماعي: جون لوك، وجان جاك روسو، ومونتسكيو، وارتبط بحالة الرفض والانتفاض الأوروبية في وجه النظام السياسي الذي قام على مقولات الحق الإلهي، والذي حظي بدعم كبير من الكنيسة، فظهر مصطلح المجتمع المدني بديلاً عن المجتمع الديني.

وتُمثِّل مفاهيم المجتمع المدني ومفرداته جزءاً من النظرية السياسية الغربية، ولا سيما الديمقراطية؛ فهي أداة يستعملها الأفراد للتعبير عن مطالبهم ومصالحهم، وتقييد السلطة ومنعها من التدخل في الفضاء الخاص بحرياتهم. وعلى هذا، فقد كانت ولادة هذا المصطلح في الغرب مصاحبة لبزوغ الليبرالية السياسية، وتأسيس الديمقراطية.[٤٩]

ولو انتقلنا إلى مؤسسات المجتمع المدني لوجدنا أنَّها تشير إلى مجموعة من المنظمات والهيئات المتعددة المستقلة عن الدولة، التي تُمثِّل مختلف المجالات والفئات. فالمجتمع المدني إذن هو "أحد أشكال تنظيم المجتمعات بما يحقق التعاون بين الأفراد والجماعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بهدف حماية حقوق ومصالح الفئات المتنوعة والتوفيق بينها، على أساس الاحترام المتبادل، والموازنة بين المصالح الخاصة والعامة، وبعيداً عن أيِّ تدخل حكومي."[٥٠] وتأسيساً على ذلك، فقد عرَّف برتراند بادي في كتابه: (علم الاجتماع السياسي) sociologie politique المجتمع المدني بأنَّه "كل المؤسسات

---

[٤٨] صفي الدين، بلال. **أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي**، دمشق: دار النوادر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٢٩.

[٤٩] أبراش، **علم الاجتماع السياسي: مقاربة إبستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي**، مرجع سابق، ص٨٤.

[٥٠] عز الدين، ناهد. **المجتمع المدني**، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، موسوعة الشباب السياسية، عدد٥، ٢٠٠٠م.

التي تتيح للأفراد التمكُّن من الخيرات والمنافع العامة دون تدخل أو توسط الدولة."[٥١] أمَّا أهم ما يُميِّز هذه المؤسسات في تشكيلها وتأسيسها فهو عنصر التطوع.

يتبيَّن مما سبق أنَّ مؤسسات المجتمع المدني هي مجموع "المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة، في استقلال عن سلطة الدولة؛ لتحقيق أغراض متعددة، منها: أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني والقومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ونقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة، ومنها أغراض مهنية كما هو الحال في النقابات للارتفاع بمستوى المهنة، والدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكُتَّاب والمثقفين التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي والحضاري، وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جمعية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية.

وبناءً على هذا التعريف، يمكن تحديد المجتمع المدني بثلاثة مكوِّنات، هي: الأحزاب السياسية.والنقابات المهنية والعمالية. والجمعيات الاجتماعية والثقافية."[٥٢]

وعلى هذا، فإنَّ قادة المجتمع المدني هم المسؤولون عن الجماعات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمهنية، والحقوقية المختلفة؛ أي هم قادة نسيج كبير من المجتمع ينتظم في تكوينات منظمة مستقلة عن الدولة. فهل يمكن أنْ يتماهى مفهوم المجتمع المدني مع مفهوم أهل الحل والعقد؟ وهل يمكن أنْ يكون لفظ "قادة المجتمع المدني" هو التعبير الحديث لمفهوم أهل الحل والعقد؟

لا شكَّ في أنَّه يوجد نوع من التماهي بين المفهومين في بعض الأبعاد التكوينية، لكنَّهما يظلان متمايزين من حيث الوظيفة؛ فهما يلتقيان من حيث التكوين في تمثيلهما مختلف هيئات المجتمع ومؤسساته، لكنَّهما يختلفان في جوانب عدَّة، أبرزها:

– نشأة مفهوم أهل الحل والعقد في سياقه الإسلامي؛ ما يعني أنَّه وليد البيئة الذاتية لمجتمع المسلمين، فهو لا يعرف الثنائيات التي صاحبت ظهور المجتمع المدني في سياقه

[51] Bertrand , Badie. "Socilogie politique." presses universitaies de France, paris1997, p.105.

[٥٢] أبو سيف، عاطف. **المجتمع المدني والدولة: قراءة تأصيلية**، عمّان: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٠٨.

الغربي، مثل ثنائية المدني/ الديني. ولهذا، فإنَّ كثيراً من المفكرين الغربيين والعرب يرون وجوب نفي صفة المجتمع المدني عن المؤسسات الدينية،[٥٣] في محاولة لاستبعاد العديد من قادة هذه المؤسسات.

– تمثيل أهل الحل والعقد جميع أطياف الأُمة: فنحن عندما نتحدث من داخل مفهوم الدولة الحديثة، فإنَّنا نقصد أنَّ أهل الحل والعقد يُمثِّلون المجتمع كله: المدني منه والبدوي، الديني وغير الديني، المنظم وغير المنظم؛ فهم ينوبون عن المجتمع كله في إدارة شؤونه. أمَّا المجتمع المدني فهو يُمثِّل الفئات والمجموعات المدنية والمنظمة فقط. ولهذا يرى برهان غليون أنَّ إحدى الإشكاليات التي يجب أنْ يتحرَّر منها مفهوم المجتمع المدني هي مقابلته لمفهوم المجتمع الأهلي. فإذا كان هذا الأخير –بحسبه– يشمل البنى التقليدية (الدينية، والقبلية، والجهوية)، فإنَّ المجتمع المدني يتطابق مع البنى والتنظيمات الحديثة (الحزبية، والنقابية، والتنظيمات النسائية، والتنظيمات الطلابية، وغير ذلك) من دون البنى التقليدية.[٥٤] وعلى هذا، فقادة المجتمع المدني لا يمكن أنْ يكونوا أهل الحل والعقد، وإنَّما هم جزء منهم.

أهل الحل والعقد –وفق التعبير الحديث– مؤسسة أو جهاز يشارك بفاعلية في السلطة السياسية؛ إذ بيده سلطة التشريع والاجتهاد واختيار الحاكم، ما يجعله عضواً مهماً فاعلاً في بنية الدولة. أمَّا قادة المجتمع المدني فيُمثِّلون وسيطاً بين الدولة والمجتمع، وقد يكون هذا الوسيط مُؤثِّراً، لكنَّه لا يملك سلطة مباشرة تُمكِّنه من تدبير شؤون الحياة العامة، واتخاذ القرارات.

ت. المنتخَبون:

يُطلَق لفظ (المنتخَبون)، أو (مُمثِّلو الشعب والأُمة) على الفئة التي حظيت بثقة الناس بالانتخاب، فهم الذين أسند إليهم الناس مهام ممارسة السيادة أو الحكم نيابةً عنهم؛

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١١١.

[٥٤] غليون، برهان. **المجتمع المدني في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م، ص٧٣٤.

سواء تعلَّقت هذه المهام بالسلطة التشريعية (البرلمان)، أو السلطة التنفيذية (الرئاسة، أو رئاسة الحكومة). والذي يعنينا في هذا المقام هو الفئة الأولى فحسب.

يُعَدُّ الانتخاب أحد منتجات الدولة الحديثة، وهو يقوم على مبدأ سيادة الأُمة أو الشعب الذي ارتبط بالدولة الديمقراطية الحديثة، حيث تترجم هذه السيادة بالمشاركة المباشرة، أو بنظام التمثيل، أو النيابة، بحيث يختار الناس مَن ينوب عنهم في تولي مقاليد الحكم وإدارة شؤون الحياة العامة مدَّةً معينةً، فتكون بذلك إرادة هؤلاء المنتخَبين أو النُّوَّاب تعبيراً عن إرادة الناخبين أو الأُمة.

ولـمَّا تعذّر تطبيق الديمقراطية المباشرة في الدول الكبرى؛ لاستحالة جمع المواطنين كافةً في جمعية عامة، فقد ظهرت بعض الممارسات الجديدة، مثل الديمقراطية التمثيلية التي تقوم على انتداب مُمثِّلين من الشعب لتولي مقاليد الحكم عنه، وذلك بطريقة الانتخاب التي تُمثِّل وسيلته الوحيدة لانتقاء مَن يثق بهم من نُوَّابه، ولا سيما أنَّه لا يستطيع ممارسة الحكم مباشرةً.[٥٥]

ونظام التمثيل الذي يمارس فيه الناس سلطة اختيار مَن يُمثِّلهم، أو ينوب عنهم في السلطة، يعني أنَّ الهيئة التمثيلية (المُنتخَبة) هي صاحبة حق التعبير عن الناس كافةً؛ سواء شارك الجميع في اختيارهم أو لم يشاركوا. وقد أخذت بهذا النظام أغلب الدول الغربية والعربية، بيد أنَّه يواجه بعض الانتقادات التي سنشير إليها في سياق المقارنة بين فكرة أهل الحل والعقد وفكرة النيابة أو التمثيل التي يطرحها النظام الديمقراطي الحديث.

ويبدو أنَّه توجد ملامح مشتركة بين أهل الحل والعقد وهيئة المنتخَبين (البرلمان) التي تطرحها نظرية التمثيل الديمقراطي، يمكن إجمالها في الآتي:

- كلا الفريقين يحظى بالشرعية السياسية؛ سواء أكان ذلك بمقتضى العُرف أم القانون.
- كلا الفريقين ينوب عن الأُمة أو الشعب في التعبير عن إرادته، والحكم باسمه.

[٥٥] جودوين جيل، جاي س. **الانتخابات الحرة والنزيهة: القانون الدولي والممارسة العملية**، ترجمة: أحمد منير، فايزة حكيم، القاهرة: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ٢٠٠٠م، ص١٩.

– كلا الفريقين يحظى بمكانة اعتبارية وقانونية؛ ما يُمكِّنه من الاضطلاع بواجبات السلطة ومقتضياتها، مثل: مراقبة أعمال المؤسسات التنفيذية ومحاسبتها (الحكومة، رئاسة الدولة)، وحجب الثقة عنها وعزلها (هذا يشمل فقط النظام البرلماني في جانب التمثيل الديمقراطي).[٥٦]

وبالمقابل، توجد اختلافات وفروق مفاهيمية وسياسية واجتماعية بينهما، تتمثَّل في الآتي:

– أكثر مُمثِّلي الشعب في النظام الديمقراطي هم نتاج عملية سياسية دعائية يُسهِم فيها الحزب إسهاماً فاعلاً في حصول الأفراد على ثقة الناس، بدعم من مختلف أجهزة الإعلام والمال والسلطة أحياناً التي يتمتع بها الحزب أو الفرد؛ أي إنَّ مصدر قوتهم ليس نابعاً من أنفسهم، ولا يشترط فيهم ذلك، وإنَّما يكفيهم بعض المهارات السياسية والدعائية. أمَّا أهل الحل والعقد قديماً وحديثاً فهم نتاج طبيعي لديناميات المجتمع، وتميُّزهم ناجم عن مكانتهم وأهليتهم ومصداقيتهم؛ فهم ليسوا من صنع الحزب أو الدولة، وإنَّما من صنع المجتمع الذي أفرزهم، ومنحهم ثقته وشرعيته.

– قصور النظرة إلى المجتمع في نظام التمثيل البرلماني، بالرغم من أنَّ النُّوَّاب يُمثِّلون فيه إرادة الأُمة؛ فهو يتعامل مع المجتمع بوصفه أفراداً مبعثرين، يُعبِّر كلٌّ منهم عن رأيه ومصلحته وحيداً بمعزل عن الجماعة؛ ما يجعل المجتمع يبدو ضعيفاً في نظر الدولة. أمَّا فكرة أهل الحل والعقد فتنبع من الفعل الجماعي؛ أي إنَّها ترتكز على فعل الجماعة لا الفرد، وعلى الاتفاق الفعلي غير الخاضع لضغوط الآلة الدعائية لهذا الحزب أو ذاك في اختيار المُمثَّلين؛ أي إنَّ الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة هي التي تختار مَن يُمثِّلها، ما يكسب المجتمع قوة تضاهي قوة الدولة وتنافسها.

– التمثيل الذي تطرحه فكرة أهل الحل والعقد هو تمثيل مستوعب لكل الفئات والهيئات والبنى المجتمعية، ولذلك يجب أنْ يراعى في اختيارهم هذه التكوينات كلها. أمَّا التمثيل الديمقراطي فيفتقر غالباً إلى هذا البُعْد بسبب أسلوبه الدعائي.

---

[٥٦] لتعرُّف المزيد عن دور البرلمان في مراقبة المؤسسات التنفيذية ومحاسبتها، انظر:

– شفيق، حسان محمد. **الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٦م، ص٣٩.

– القوة والأمانة هما من الصفات التي يجب أنْ يتحلَّى بها أهل الحل والعقد؛ إذ لا يشترط فيهم أنْ يكونوا من أهل العدالة والرأي فحسب، بل يشترط فيهم القدرة على تحقيق العدالة، وممارسة الرأي. أمَّا النُّوَّاب الذين تقوم منهجية اختيارهم على صخب الدعاية والاحترافية في استمالة الناخبين، فإنَّهم يفتقرون غالباً إلى هذه الصفات، ولا سيما في ظل تغوُّل الدولة الحديثة، وتحكُّمها في دواليب السلطة ومراكز اتخاذ القرار؛ ما يجعل هؤلاء المُمثِّلين أداة بيد الدولة يسودون ولا يحكمون؛ أي إنَّنا إزاء أداتين للسلطة: إحداها علنية، والأخرى خفية؛ الأولى تتمحور حول عملية الانتخاب، والثانية تتمحور حول مواطن النفوذ والثروة، وهي التي يُعبَّر عنها في الأدبيات السياسية بالدولة العميقة.

هذه بعض الفروق الدالة على التباين القائم بين مفهوم أهل الحل والعقد بحسب الرؤية الإسلامية، ونظرية التمثيل النيابي التي نجدها في النظام الديمقراطي البرلماني. وبالرغم من ذلك كله، فإنَّ هذا النظام –برأينا– هو الأقرب إلى مفهوم أهل الحل والعقد مقارنةً بالمفاهيم الأخرى، وهو ما يدعونا إلى التفكير في إمكانية معالجة نظام التمثيل الحديث وإصلاحه باستلهام التراث الإسلامي؛ إذ يمكن لمفهوم أهل الحل والعقد أنْ يفتح أفقاً واسعاً لهذا الاستلهام.

٢. أهل الحل والعقد وفق منظور جديد:

تنبع محاولتنا منح أهل الحل والعقد أبعاداً جديدةً من أنَّ هذا الموضوع، و"معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين" بحسب قول الجويني؛[٥٧] أي إنَّ الاشتغال بتجديد العمل بمفهوم الحل والعقد وتجاوز الأطروحات الكلاسيكية يدخل في دائرة العفو التي خصَّت بها الشريعة العقل البشري للاجتهاد وفق معطيات الزمان والمكان، يضاف إلى ذلك أنَّ الرؤية الإسلامية في التعامل مع القضايا والمستجدات تعلي من المبادئ والقيم على حساب الأشكال والأطر التنظيمية. وتأسيساً على ذلك، تسعى هذه المحاولة إلى ملامسة بعض الأبعاد الجديدة لمفهوم الحل والعقد، مُتجاوِزةً عملية إعادة إنتاج الأنماط والمقولات التراثية التي لم تعد مجدية في التعامل مع الواقع الجديد،

[٥٧] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٧٥.

علماً بأنَّنا لا ندَّعي الانفكاك كاملاً عن الواقع الحديث، وعمَّا أنتجه العقل البشري في مجال علم السياسة والاجتماع السياسي.

إذن، فالقراءة الجديدة لمفهوم الحل والعقد تنطلق من الدراسة الواعية لخبرة المفهوم التاريخية؛ بالتركيز على القواعد والقيم والمبادئ على حساب الأشكال والمسميات؛ أي إنَّنا لن نعتمد المنهج الاتباعي الذي يقوم على الالتزام بالمبادئ والأطر الفنية الموروثة، وإنَّما نعتمد المنهج الإبداعي الذي يتحرَّر من التحديدات الفنية، مع الحفاظ على المبادئ والقيم، وهو ما يساعدنا على تجاوز بعض الإشكالات التي تتعلَّق بالمفهوم، والتي كانت –وما زالت– محطَّ جدل وخلاف بين الفقهاء، ومن ذلك تحديد صفات أهل الحل والعقد، والشروط الواجب توافرها فيهم، وأعدادهم.

أ. معيارا القوة والأمانة:

إنَّ هذه النظرة الجديدة لأهل الحل والعقد لن تدفعنا إلى الحديث عن الجند والعلماء والأعيان كما في الفقه الكلاسيكي، أو عن الشروط النظرية المحضة مثل العدالة والعلم والحكمة، أو عن العدد الذي يلزم في أهل الحل والعقد، وإنَّما سنُركِّز على المحددات المعيارية الجامعة التي يتحقق بها الحل والعقد، والتي تتمثَّل في معيارين مترابطين، هما: القوة، والأمانة.[٥٨] إذ يُمثِّل كلٌّ منهما قيمة تنضوي تحتها معظم القيم الإنسانية عموماً، ولا سيما القيم التي ذكرها الفقهاء في شروط أهل الحل والعقد؛ ما قد يُسهِم في تجاوز الإشكالات والاختلافات الناتجة من هذه التحديدات الفرعية والجزئية المرتبطة بالشروط والمواصفات المطلوبة في هذا الأمر.

فالقوة قيمة كلية جامعة لعدد من الإمكانات المادية والمعنوية التي يتمتع بها الإنسان؛ وذلك أنَّها شاملة عدداً من الأجناس المتباينة، فالعلم مثلاً من جنس القوة، والحكمة والرأي والقدرة من متعلقات القوة. فالأمر هنا يتعلق بالكفاءة في تدبير الأمور، وامتلاك القدرات والخبرات التي تُعِين الإنسان على الفعل الحسن.

---

[٥٨] كَتَبَ ابن تيمية فصلاً خاصاً بالقوة والأمانة وضرورتهما في تقلُّد المناصب والإمارات والقضاء، انظر:
– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٢٥٣–٢٥٨.

أمَّا الأمانة فهي قيمة أخلاقية كلية، يندرج تحتها عدد من القيم الجزئية، مثل: الإخلاص، والعدالة، والصدق، والقيام بالواجب؛ فهي رمز لمجموع الإمكانات الأخلاقية التي يتمتع بها الإنسان. والقوة أيضاً مُقيَّدة بالأمانة، ومُوجِّهة لها؛ لكيلا تخرج من العدل إلى الجور، وذلك بتحديد مجالها وحدودها.

ممَّا سبق نجد أنَّ قيمتي القوة والأمانة هما من أهم قيم التدبير السياسي الرشيد ومبادئه، وأنَّهما ركنان متلازمان في تقلُّد المناصب والولايات العامة. قال ابن تيمية: "وينبغي أنْ يعرف الأصلح في كل منصب؛ فإنَّ الولاية لها ركنان: القوة والأمانة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)...، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دلَّ عليه الكتاب والسُّنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وتركِ خشية الناس."[٥٩]

وعلى هذا، فربط العدد في أهل الحل والعقد بمفهوم القوة يعني ربطه بأحد متعلقاته، وهو القدرة أو الشوكة، وهذا شرط عند بعض الفقهاء الأوائل.[٦٠] ولـمَّا كان هذا الاتجاه ينمُّ عن فهم دقيق لطبيعة الاجتماع الإنساني وتنظيمه واستقراره، فإنَّه يجب تحديد العدد اللازم لأهل الحل والعقد بحيث يعكس القوة أو القدرة التي لن تتحقق إلا بإرادة عامة تُمثِّل مختلف القوى والجماعات داخل المجتمع. "فتحديد عدد أهل الاختيار بآحاد، أو عشرات، أو مئات من الأفراد، دون النظر إلى القاعدة الشعبية والقوى السياسية التي يُمثِّلها هؤلاء، خطأ ناجم عن جهل قاتل ببنية الواقع، وقوانين حركة المجتمع وسكونه."[٦١]

---

[٥٩] المرجع السابق، ج٢٨، ص٢٥٢-٢٥٤.

[٦٠] انظر:

- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٧٠-٧١.
- الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت، ص١٧٧.
- ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٧.
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧٨-٢٧٩.

[٦١] صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٢٠٦.

وخلاصة القول إنَّ النظر إلى قيمتي القوة والأمانة بوصفهما قيماً معياريةً في أهل الحل والعقد يُسهِم في رفع الخلاف القائم بين الفقهاء بخصوص تحديد الشروط؛ لأنَّهما قيمتان كليتان تشملان كل الصفات والشروط المعروفة في الفقه القديم، فضلاً عن أنَّهما قيمتان قابلتان للقياس، وهو ما يدفعنا إلى اعتبارهما شرطين أساسيين ينطبقان على الأشخاص والهيئات معاً.

ب. مؤسسة الحل والعقد ومهامها في العصر الحديث:

ارتبط مفهوم أهل الحل والعقد في سياقاته الاجتماعية والسياسية بتأسيس قواعد السلوك الاجتماعي والسياسي، والأنماط والنظم التي ينتظم بها المجتمع على مستوى البنى المتعددة خاصته، وعلاقة المجتمع بالسلطة السياسية التي كانت تحكمه؛ بغية إيجاد توازن بين هذه البنى والعلاقات، يتجاوز مظاهر السيطرة والاستبداد كلها. أمَّا تفكيرنا الآن في إعادة إعمال هذا المفهوم فينبع من نفس الإحساس بالحاجة إلى تحقيق هذا التوازن، ولا سيما أنَّ الدولة الحديثة لم تُقدِّم حلّاً حقيقياً مجدياً لإشكالية السيطرة والاستبداد الذي تمارسه في حق الأفراد والأُمة؛ ما يُؤكِّد صدق بعض الفلاسفة من نُقَّاد الأنظمة الحديثة (أمثال ميشيل فوكو) عندما وصفوا التحولات الدستورية الغربية بأنَّها حالة تُمثِّل الانتقال من استبداد الحاكم إلى استبداد الدولة، وذلك بالكشف عن وجه الدولة الحديثة الخفي الذي يتستَّر خلف مفاهيم جاذبة، مثل مفهوم تنظيم المجتمع وتحقيق تقدُّمه ورقيه وازدهاره، والذي يخفي في العمق صور الاستبداد والقمع والتهميش، ولكن بوسائل جديدة.[٦٢]

والذي نتطلَّع إليه بتحديد مؤسسات الحل والعقد يتجاوز المنطق الاتّباعي الجامد للنموذج التقليدي المحدود أصلاً من حيث أطره الفنية والتنظيمة، لكنَّه ينطلق من أبعاده القيمية التي تحمل دلالات مهمة على مركزية الأُمة مقابل محدودية سلطة الدولة؛ وذلك أنَّ مفهوم الحل والعقد في التجربة التاريخية الإسلامية يُوفِّر لنا مساحات كبيرة تتجاوز

[٦٢] طوطاو، الشريف. **ميشال فوكو: جينيالوجيا السلطة بوصفها نقداً للخطاب السياسي الغربي**، ضمن: **الفلسفة السياسية المعاصرة: قضايا وإشكاليات**، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وتحقيق وتقديم: خديجة زنتيلي، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٨٦.

دوائر الحكم؛ أي إنَّ ممثلي الأُمة من القوى والفئات المختلفة لا يقتصر دورهم على إدارة شؤون البلاد والمجتمع، عن طريق عملية التمثيل والعلاقة بدوائر الحكم، وإنَّما يتعدى ذلك إلى إدارة قطاعات كبيرة مختلفة من شؤون هذه الفئات؛ سواء أكان ذلك على أساس من التقاليد والقيم الاجتماعية المتعارف عليها بين الناس، أم على أساس العهود والمواثيق الخاصة، وهو ما يجعل هذه القوى والفئات لا تحتاج إلى الدولة إلا في حالات التنازع والعنف.

وعلى هذا، فإنَّ مؤسسات الحل والعقد تتعدَّد بتعدُّد دوائر الفعل الإنساني الاجتماعية، والثقافية، والعلمية، والسياسية، وغير ذلك، لكنَّنا سنُركِّز هنا على جانب السلطة، وكيف يمكننا الإفادة من فكرة أهل الحل والعقد في استشراف أفق جديد لإدارة شؤون الناس، وتحقيق التمثيل الفعلي الفاعل لفئات المجتمع، عن طريق صياغة نموذج متكامل الأبعاد من حيث البنية، والوظيفة، والفعل. وبناءً على ذلك، يمكن أنْ نطرح النموذج المتعدد في بنائه التكويني والوظيفي، وهو ما قد تُمثِّله مؤسسة جامعة تضم عدداً من التكوينات والفئات ذات السيادة في المجتمع، التي تحظى بالكفاءة اللازمة. وبذلك، فقد تضم مؤسسة الحل والعقد مُمثِّلي الفئات الآتية: علماء الشريعة؛ وعلماء القانون؛ والقضاة؛ وخبراء الاقتصاد؛ ومُمثِّلون عن الجيش؛ ومُمثِّلون عن البرلمان؛ ومُمثِّلون عن المجتمع المدني؛ ومُمثِّلون عن المؤسسات التنفيذية (الحكومة، رئاسة الدولة).

إذن، فمؤسسة الحل والعقد يجب أنْ تكون أهم مؤسسة دستورية في البلاد، بحيث تحظى بدعم شعبي ورسمي، وتجمع بين أصالة المفهوم وإبداعات العقل البشري في مجال إدارة الدولة وشؤون الناس، وتكون هي مصدر القرارات والتشريعات الكبرى، وتُمثِّل الاستراتيجية التي تُؤسِّس المشروع المجتمعي الجامع لمختلف الفئات والقوى المُمثِّلة للمجتمع الإسلامي. وبهذا نتجنَّب سلبيات التداول السياسي التي تتعلَّق ببناء المشروع، والتي تتمثَّل في غياب التراكم في الفعل والإنجاز؛ ما يَحول دون بناء مشروع الأُمة الحضاري. وعلى هذا، يمكن أنْ نُطلِق على هذه المؤسسة الجامعة اسم المجلس الأعلى

للتشريع والسياسات العامة، بحيث لا يكون هذا المجلس بديلاً عن المؤسسات الأخرى، بل مُكمِّلاً ومُعِيناً لها، وأنْ تتحدَّد مهامه في الآتي:

- الموافقة على ترشيحات الانتخابات البرلمانية والرئاسية.
- عزل رئيس الحكومة ورئيس الدولة عند مخالفتهما القوانين الدستورية.
- الرقابة على المؤسسات التشريعية والتنفيذية، ومحاسبتها.
- التصديق على القوانين والتشريعات التي يصدرها البرلمان.
- التصديق على مراجعة الدستور وتعديله.
- التصديق على المعاهدات والاتفاقيات الدولية.

هذه هي بعض الملامح الرئيسة للمؤسسة التي ستتولَّى مهام أهل الحل والعقد مثلما نتصورها في العصر الحديث، وهو تصور يجمع بين استلهام التراث الإسلامي ومنتجات الحضارة الإنسانية، وينأى بهذه المؤسسة عن كل المزايدات السياسية والحزبية التي عطَّلت كثيراً من طموحات أُمتنا الحضارية، ويُمثِّل روح الجماعة التي غابت عن نظمنا الحديثة. ونحن لا ندَّعي الكمال في ما نتصور، ونتغيا من ورائه فتح نقاش علمي يتجاوز جاذبية التاريخ وإغراء الحاضر.

خاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج مهمة يمكن أنْ تفضي إلى رؤى وآفاق رحبة في ما يخص إعادة صياغة مفهوم جديد لأهل الحل والعقد؛ مفهوم يجمع بين استلهام التراث الإسلامي وما أنتجه العقل الإنساني، ويُسهِم في إصلاح واقع الدولة الحديثة ونظمها، وذلك بالتحرُّر من قيود الشكل التي سيطرت على العقل الإسلامي مُدَداً من الزمان، دون الارتماء في أحضان النظم الحديثة والتكيُّف معها، بحيث يُصار إلى استلهام قيم المفهوم ومبادئه التي تأسَّس عليها، ثم توظيفها أو نقلها إلى أنظمة ومؤسسات عمل حديثة بالطريقة التي تناسب كل مجتمع.

والـمُلاحَظ على مفهوم أهل الحل والعقد في التجربة الإسلامية التاريخية أنَّ مداخله وتطبيقاته قد تعدَّدت، في حين ظل منطلقه وكُنْهه ومضمونه واحداً، بحيث جعل مبدأ الشورى أساساً، ومنطلقاً، وآليةً لتصريف فعل الأُمة الاجتماعي والسياسي؛ بتمثيله مختلف مكوِّناتها وفئاتها.

وقد خلصت الدراسة أيضاً إلى أنَّ هذا المفهوم لا يراد به إلغاء الأُمة مثلما حصل في بعض الحقب التاريخية نتيجة انحراف الفعل السياسي للحاكمين، وخروجهم عن أسسه المعهودة، بحيث سادت شرعية التغلُّب والقهر على شرعية الأُمة، واستُخدِم المفهوم صورياً وشكلياً بعيداً عن كل مضامينه وأسسه. وعلى هذا، فأهل الحل والعقد ليسوا بديلاً عن الأُمة، أو وسيلة لإلغاء دورها واستبعادها من تدبير أمورها، بل هم نُوَّابها ومُمثِّلوها في ذلك عند تعذُّر ممارسة حقها مباشرةً.

وما من شكٍّ في أنَّ أهل الحل والعقد -في التجربة الإسلامية- هم نتاج طبيعي لديناميات المجتمع، وأنَّ تميُّزهم ناجم عن مكانتهم وأهليتهم ومصداقيتهم، غير أنَّ ذلك لم يعد ممكناً بسبب التحوُّل التاريخي الذي عرفته الأُمة، وتغيُّر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العالمية، وهو ما يدعونا إلى الارتقاء بمفهوم أهل الحل والعقد من مستوى الطبيعة العرفية والاجتماعية إلى مستوى البعث القانوني أو الدستوري، بحيث نُشيِّد مؤسسة ذات سيادة، تُمثِّل مختلف مكوِنات الأمة وأطيافها، وتجمع بين يديها صلاحيات متعددة؛ ما يُمكِّنها من أداء دورها بفاعلية، بعيداً عن كل التجاذبات السياسية وسطوة الدولة.

نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي
دراسة مقارنة بين الأدبيات العربية والتركية والأُردية

عبد الرزاق بلعباس *

الملخص

يتناول هذا البحث نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي، ومقارنته في الأدبيات العربية والتركية والأردية، وعلاقته بالمصطلح الفرنسي économie politique، والمصطلح الإنجليزي political economy، مع تجاوز الإشارة إلى واضع المصطلح، ومسألة المناسبة في اختيار التسمية بين اللفظ المترجم والمصطلح الأصلي. فالمقصود الرئيس للبحث يتعلّق بالعملية الإدراكية التي ولّدت المصطلح: هل تأخذ منحى البناء على ما هو موجود أم تعلن القطيعة معه؟ وعلى هذا، يجب تسليط الضوء على مسألة تطوُّر الكتابة من منظور الحياة المعيشية الواقعية في المجتمعات المسلمة؛ ما يُحتِّم الانتقال من دراسة تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى دراسة تاريخ الفكر الاقتصادي في هذه المجتمعات.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد السياسي، تدبير المنزل، علم الثروة، علم المعاش.

The Genesis of the Concept of Political Economy in the Muslim World
A Comparative Study between Arab, Turkish and Urdu Literature

Abstract

This study deals with the origin of the concept of 'political economy' in the Muslim world through a comparison between Arabic, Turkish and Urdu literature. The study found that the concept entered the Muslim world through the translation of the French term '*économie politique*' and the English term '*political economy*'. The study recommends going beyond the concern of who introduced first the concept, and the suitability of the translated or original terms. The central issue is the cognitive process that has generated the concept; whether adopting a constructive approach to what exists or to break with it. The study recommends shedding light on the evolution of writings on the economic life in Muslim societies and calls for a transition from the study of the history of economic thought in Islam to the history of economic thought in Muslim societies.

Key-words: Political economy, Management of the household, Science of wealth, Science of livelihood

---

* دكتوراه في التحليل والسياسة الاقتصادية من معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، باريس. باحث في معهد الاقتصاد الإسلامي، بجامعة الملك عبد العزيز– السعودية. البريد الإلكتروني: abelabes@kau.edu.sa

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٤/٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/١٨م.

مقدمة:

اهتمّ المسلمون على مدار العصور بحياتهم المادية على اختلاف جوانبها ومستوياتها، فاستخدموا مفاهيم تُمثِّل القضايا المهمة التي أثارت اهتمام مجتمعاتهم في أحوال تاريخية متنوعة. ومن أبرز المفاهيم التي تكرَّر استخدامها على مدار قرون في ظل الخلافة الإسلامية: الخراج، والأموال، والأرزاق، والكسب، وتدبير المنزل، وسياسة المدينة، والمعاش؛ ما يُعَدُّ تحوُّلاً معرفياً من دراسة موارد بيت المال أو الإيرادات العامة للدولة إلى مجال أوسع يشمل انتظام مختلف أحوال معيشة الإنسان في منزله ومجتمعه، وهو ما وسمه ابن خلدون بأوجه معاش العمران البشري أو الاجتماع الإنساني، وسماه بعض المتأخرين علم المعاش. وفي بداية القرن التاسع عشر، بدأ اهتمام النخب المثقفة العربية والمسلمة بالاقتصاد السياسي بناءً على ما وقفت عليه من كتابات عن هذا الفن باللغتين: الفرنسية، والإنجليزية.

تدور قضية البحث الجوهرية حول التساؤل الرئيس الآتي: ما الظروف والأحوال التي أدَّت إلى نشأة مصطلح الاقتصاد في العالم الإسلامي بعد ما درجت الأدبيات العربية والإسلامية في القرون الأخيرة على استخدام المفاهيم الآنف ذكرها؟ ويتفرَّع من هذا السؤال أسئلة ثانوية، هي: متى دخل مصطلح الاقتصاد السياسي في أدبيات العالم الإسلامي؟ في أيِّ سياق كان ذلك؟ على أيِّ أساس استندت الترجمة؟

وننوه في ختام هذه المقدمة إلى أننا ترجمنا البيانات المتعلقة بالمصادر المتنوعة التي رجع إليها البحث (الإنجليزية والفرنسية والتركية والأُردية)، سواء أكان هذا على مستوى الأعلام أم المؤلفات أم البيانات الببلوغرافية؛ حتى يتسنى للقارئ العربي التواصل مع الأفكار الواردة في هذا البحث دون أي عائق لغوي.

أولاً: أدبيات البحث

بعد إنعام النظر في الكتابات العربية والتركية[١] والأردية[٢] ذات الصلة بموضوع البحث، فقد ارتأينا تصنيفها في أربعة محاور رئيسة، هي:

١. كتابة المصطلح الأصلي الفرنسي أو الإنجليزي بحروف اللغة العربية، أو التركية، أو الأُردية:

– ألّف أحمد مدحت أفندي كتاباً باللغة التركية أسماه اقونومي بولتيق.[٣] وأصل هذه التسمية مشتق من المصطلح الفرنسي économie politique.

٢. إعادة الاعتبار إلى المفاهيم التي اندثرت، مثل: تدبير المنزل، والمعاش:

– ألّف محمد إلياس بَرْني[٤] كتاباً باللغة الأُردية عنوانه: "علم المعيشت: أصول اكنامكس يا بولتيكل اكانمي" (علم المعاش: أصول علم الاقتصاد، أو الاقتصاد السياسي).

– إشارة محمد نجاة الله صديقي في مقالة له بالإنجليزية عنوانها: "منهجية الاقتصاد الإسلامي" إلى ضرورة توسيع أفق البحث في الاقتصاد الإسلامي إلى أبعد من إطار السوق؛ بإعادة الاعتبار إلى مفاهيم اندثرت، مثل مفهوم تدبير المنزل الذي يُسهِم فيه العطاء والإيثار المتبادل إسهاماً فاعلاً في تعزيز التضامن والتكافل الاجتماعي.[٥]

---

[١] المقصود بالتركية في هذا البحث هي اللغة العثمانية أو التركية القديمة، التي تشترك في حروف هجائها مع اللغة العربية في حروفها الثمانية والعشرين، وتزيد عليها في خمسة أحرف من الفارسية.

[٢] تتكوَّن حروف الهجاء في اللغة الأُردية من اثنين وخمسين حرفاً، تضم حروف اللغة العربية الثمانية والعشرين، وأربعة أحرف من الفارسية، وبقية الحروف خاصة باللغة الأُردية.

[٣] مدحت، أحمد. **اقونومي بولتيق**، إستانبول: فرق انبار مطبعة سنده طبع اولنمشدر، ١٢٩٦هـ.

[٤] بَرْني، محمد إلياس. **علم المعيشات**، أليغر: مطبعة الجامعة الإسلامية، ١٩١٧م.

[5] Siddiqi, Muhammad Nejatullah. Methodology of Islamic Economics, In: *Handbook on Islam and Economic Life*, edited by M. Kabir Hassan and Mervyn K. Lewis, Chentelham: Edward Elgar, 2014, p. 86–87.

– صدّيقي، محمد نجاة الله. **منهجية الاقتصاد الإسلامي**، ضمن: **الإسلام والحياة الاقتصادية**، تحرير: محمد كبير حسن ومرفين كينغ لويس، شنتلهام: إدوارد إلغر، ٢٠١٤م، ص٨٦–٨٧.

– إشارة عبد الرزاق بلعباس في ورقة علمية عنوانها: "الاقتصاد الإسلامي: حفرية مصطلح" إلى أنَّ إشكالية البحث في الاقتصاد الإسلامي بدأت أساساً من تبني مصطلح الاقتصاد الذي لم ينبثق عن المنظومة الحضارية العربية الإسلامية بناءً على التراكم المعرفي؛ ما أحدث قطيعة معرفية تمثَّلت بصورة خاصة في الإعراض عن مصطلح المعاش الذي استقر عليه الفقهاء والأدباء في القرون الأخيرة.[٦]

٣. الربط بين مصطلح المعاش (أو الحياة المعيشية) ومصطلح الاقتصاد:

– تعريف عبد القادر المجاوي، وعمر بريهمات في كتابهما "المرصاد في مسائل الاقتصاد" الاقتصاد السياسي بأنَّه "تدبير اجتماعي يقصد به إنماء ثروة الأُمة، وتقسيمها على الأفراد، وإنفاقها في سبيل الرفاهية، وتحسين أحوال المعاش، وترقية البلاد في سُلَّم الحضارة والمدنية."[٧]

– إشارة محمد رشيد رضا في مقالة له، عنوانها: "إلى أيِّ شيء أنتِ يا مصر أحوج؟"، إلى أنَّ الحال التي انفرد بها هذا العصر "هي أنَّ جميع الأمم الراقية تنازع أهله الحياة في المعاش أو الاقتصاد كما يُقال."[٨]

– تضمين مقدمة محاضرة لمركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي –بمناسبة حصوله على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي– ما يأتي: "لأنَّ الاقتصاد الإسلامي ليس وليد العصر الحالي، بل يمتد تاريخياً امتداد دين الإسلام. ذلك أنَّ الحياة المعيشية التي يُعنى بها علم الاقتصاد قد تناولتها الشريعة الإسلامية بالإصلاح والتزكية والتشريع، شأنها في ذلك شأن سائر جوانب الحياة الاجتماعية والفردية." ما يدل على أنَّ موضوع علم الاقتصاد هو الحياة المعيشية بحسب تصوُّر هذه المؤسسة البحثية العريقة.[٩]

---

[٦] بلعباس، عبد الرزاق. "الاقتصاد الإسلامي: حفرية مصطلح"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٧٨، خريف ٢٠١٤م، ص١٠٥–١٣٢.

[٧] المجاوي، عبد القادر، وبريهمات، عمر. **المرصاد في المسائل الاقتصاد**، الجزائر: مطبعة بيير فونتانا الشرقية، ١٩٠٤م، ص٩.

[٨] رضا، محمد رشيد. "إلى أيِّ شيء أنتِ يا مصر أحوج؟"، **مجلة المنار**، ٢٩ شعبان ١٣٢٦هـ/٢٥ سبتمبر ١٩٠٨م، مج١١، ج٨، ص٦١٧–٦١٨.

[٩] مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي. **تطور علم الاقتصاد الإسلامي ودور مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي فيه**، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٩٦م، ص٥.

– إشارة محمد أنس الزرقا في ورقة قدَّمها للمؤتمر العالمي السابع للاقتصاد الإسلامي إلى أنَّ "علم الاقتصاد هو علم اجتماعي يدرس واقع الحياة المعيشية والسُّنن (أسباب–نتائج) التي تسود فيها، وبخاصة فيما يتصل بإنتاج السلع والخدمات وتوزيعها واستهلاكها."[١٠]

– تعريف عبدالجبار السبهاني الاقتصاد بقوله: "الاقتصاد لغة: من القصد، وهو الاعتدال في السلوك [...]. وقد انصرفت دلالته الاصطلاحية إلى تدبير معاش الأسرة بالموارد المتاحة، وهو ما عُرِف بالاقتصاد المنزلي. ثم انصرفت دلالته تالياً إلى تدبير شؤون المجتمع المعاشية بقوامة الدولة أو بإدارتها."[١١]

٤. تناول مسألة المناسبة والدِّقة التي طرحها بعض الباحثين بخصوص ترجمة المصطلح الفرنسي économie politique إلى العربية والتركية، أو المصطلح الإنجليزي political economy إلى الأُردية:

– إشارة جرجي زيدان في كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية" إلى أنَّ تسمية المعاش هي أقرب إلى الحقيقة من تسمية الاقتصاد، وذلك في معرض حديثه عن العلوم الاقتصادية؛ إذ قال: "بدأ أدباء هذه النهضة ينقلون هذه العلوم تلخيصاً في الجرائد والصحف والمجلات، ثم أخذوا في نقلها أو تأليفها في كتب مستقلة، ولا نزال في أول هذه الحركة. وأكثر ما نُقِلَ يختص بالاقتصاد السياسي، وهو ما كان يسميه العرب "علم المعاش"، لكن النقلة جاروا الإفرنج في التسمية، فعرَّبوها عن اسمه عندهم "économie politique"، فقالوا الاقتصاد السياسي، ولكن التسمية العربية أقرب إلى الحقيقة."[١٢] وفي معرض حديثه عن الفصل الخامس لمقدمة ابن خلدون في المعاش ووجوهه من الكسب

---

[١٠] الزرقا، محمد أنس. **ثنائية مصادر المعرفة في علم الاقتصاد الإسلامي ونتائجها المنهجية (ورقة موقف)**، ضمن: **ثلاثون عاماً من البحث في الاقتصاد الإسلامي: حلول وتطبيقات**، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، ٢٠٠٨م، مج١، ص٣٠.

[١١] السبهاني، عبد الجبار. **تعريف الاقتصاد الإسلامي**، الموقع الإلكتروني للدكتور عبد الجبار السبهاني، ٢١ أغسطس ٢٠١٢م.

[١٢] زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م، ص١٥١٣.

والصنائع، قال: "وهو من الأبحاث المعاشية التي يسميها أهل هذا الزمان "الاقتصاد السياسي"."[١٣]

– تضمين شوقي ضيف (رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة سابقاً) كتابيه: "في التراث والشعر واللّغة"، و"محاضرات مجمعية" ما يأتي: "ومضت صفوة تُعْنَى بنقل علم الاقتصاد الغربي ومباحثه منذ نهاية العقد الثامن في القرن الماضي، كان يسميه العرب علم المعاش."[١٤] وقال في كتابه "من المشرق والمغرب.. بحوث في الأدب": "ولم تقف هذه الحركة الباهرة في القرن الماضي بالقاهرة عند كل ما قدَّمناه، فقد أخذت تتسع لتشمل العلوم الاقتصادية، وكانت تسمى عند العرب قديماً باسم علوم –أو علم– المعاش. وآثر المترجمون الاسم الأجنبي، واختاره معهم المؤلِّفون."[١٥]

– إشارة محمد أنس الزرقا أيضاً في مسوَّدة كتبها عام ٢٠٠٠م ولم ينشرها، ثم نقَّحها في ١٧ مارس ٢٠١٦م –نقل ذلك في ملتقى الاقتصاد الإسلامي على شبكة التواصل الاجتماعي– إلى أنَّ موضوع علم الاقتصاد الحديث هو الحياة المعيشية مثلما يتجلَّى ذلك من تعريف الاقتصادي البريطاني ألفرد مارشال. ولهذا رأى أنَّ مسلمي شبه القارة الهندية قد وُفِّقوا أكثر من العرب في ترجمة عبارة علم الاقتصاد بالمعاشيات؛ ما يشير إلى أنَّ الموضوع كان يتردَّد على ذهنه منذ أمد بعيد.

– اقتراح محمد نوري غولر في مقالة له بالتركية، عنوانها: "مشكلة التسمية الصحيحة لعلم الاقتصاد كما يفهم اليوم"، نُشِرت في مجلة البحوث الإسلامية، أنْ يُستخدَم مصطلح "علم المعاش" في الأدبيات العربية والتركية الحديثة geçim bilim بدلاً من علم الاقتصاد economics.[١٦]

---

[١٣] المرجع السابق، ص١٠٠٨.

[١٤] ضيف، شوقي. **في التراث والشعر واللغة**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م، ص٢٣٧. انظر أيضاً:
– ضيف، شوقي. **محاضرات مجمعية**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٩٨م، ص٣٠.

[١٥] ضيف، شوقي. **من المشرق والمغرب.. بحوث في الأدب**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨م، ص٩٨.

[16] Güler, Mehmet Nuri. Günümüzdeki iktisat (ekonomi) bilimi'nin adlandirilma problematiği, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 18, Sayi: 4, 2005, Sayfa: 377-386.
– غولر، محمد نوري. "مشكلة التسمية الصحيحة لعلم الاقتصاد كما يُفْهَم اليوم"، **مجلة الدراسات الإسلامية**، مج٨١، عدد٤، ٢٠٠٥م، ص٣٧٧–٣٨٦.

– إشارة عمار طالبي في مقالة له عنوانها: "التجديد في نظر ابن عاشور" إلى أنَّ مصطلح المعايش أنسب من مصطلح الاقتصاد الذي يدل في العربية على عدم الإسراف.[١٧]

– طرح فضل عبد الكريم وعبد الرزاق بلعباس في ورقة عنوانها: "الاقتصاد الإسلامي على مفترق الطرق" تساؤلين عن تسمية الاقتصاد الإسلامي: هل هي مناسبة؟ هل هي محايدة أم أنَّها تحصر التفكير في إطار معرفي يصعب الانفكاك عنه؟[١٨]

– إلقاء عز الدين مالك الطيب ورقة في معهد الاقتصاد الإسلامي عنوانها "صياغة نظرية علم المعاش أو التأصيل الإسلامي للنظرية الاقتصادية"، أشار فيها إلى أنَّ مصطلح الاقتصاد يُمثِّل عائقاً أمام صياغة نظرية إسلامية للحياة المعيشية.[١٩]

وهذا المبحث لا يخص الأدبيات العربية والإسلامية وحدها، فقد أكَّد الاقتصادي الفرنسي جون باتيست ساي Jean-Baptiste Say في كتابه "دروس تطبيقية كاملة في الاقتصاد السياسي" أنَّه يُفضِّل تسمية اقتصاد المجتمعات économie des sociétés على تسمية الاقتصاد السياسي، وأنَّه استخدم الاسم الأخير مجاراةً لجُلِّ الاقتصاديين الذين اصطلحوا عليه.[٢٠]

وفي السياق نفسه، كتب باحث من مركز أبحاث الاقتصاد بجامعة كوريا إسمه هون تشانغ لي ورقة عمل، أشار فيها إلى أنَّ الأدبيات الصينية واليابانية والكورية قد ترجمت مصطلح political economy ترجمتين:

---

[١٧] طالبي، عمار. **التجديد عند ابن عاشور**، ضمن: **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية منهجية**، تحرير: فتحي ملكاوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص٤٨.

[١٨] عبد الكريم، فضل، وبلعباس، عبدالرزاق. "الاقتصاد الإسلامي على مفترق الطرق.. دعوة للحوار"، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي**، مج٢٦، عدد١، ٢٠١٣م، ص١٤٠.

[١٩] الطيب، عز الدين مالك. **صياغة نظرية علم المعاش أو التأصيل الإسلامي للنظرية الاقتصادية**، حوار الأربعاء، جدة: معهد الاقتصاد الإسلامي– جامعة الملك عبدالعزيز، ١١ نوفمبر ٢٠١٥م.

[20] Say, Jean-Baptiste. *Cours complet d'économie politique pratique*, Bruxelles: Société typographique belge, 1844, p. 2.

– ساي، جون باتيست. **دروس تطبيقية كاملة في الاقتصاد السياسي**، بروكسل: شركة النشر البلجيكية، ١٨٤٤م، ص٢.

الأولى: "經濟學" ترجمة بحسب المعنى، وتعني فن تدبير رفاهة الشعب.

الثانية: "政治經濟" ترجمة حرفية، وتعني الاقتصاد السياسي.

وقد استنتج الباحث أنَّ الترجمة الأولى تبدو أكثر ملاءمة اليوم؛ نظراً إلى تناغمها مع تطوُّرات البحث العلمي الذي بات يولي البُعْد التاريخي، والمؤسسي، والسياسي، والثقافي عناية خاصة.[٢١]

ثانياً: تحديد وضع المصطلح معرفياً ومنهجية البحث

بالرغم من هذه التساؤلات التي أُثيرت على مدار أكثر من قرن ضمن مُدَد منقطعة، فإنَّ الباحثين لم يُفْرِدوا دراسة علمية عن نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي، ولم يولوا الأبحاث التي تناولت نشأته في الأدبيات غير العربية والإسلامية اهتماماً كبيراً.[٢٢] وهو ما يجعل هذا البحث الأول من نوعه من حيث النطاق الجغرافي،

---

[21] Lee, Hun-Chang. Concepts and Translations of Political Economy and Economics, *Discussion Paper Series* No.0807, The Institute of Economic Research - Korea University, November 2008.

– لي، هون تشانغ. **مفاهيم وترجمات الاقتصاد السياسي وعلم الاقتصاد**، سلسلة ورقات العمل رقم ٠٨٠٧، معهد البحوث الاقتصادية، جامعة كوريا، نوفمبر ٢٠٠٨م.

[22] Diemer, Arnaud and Guillemin, Hervé. La naissance de l'économie politique ou la fascination des penseurs de la société pour la physique, Triangle, ISH Lyon, Séminaire Economie Politique, 15 avril 2013; Bülbül, Yasar, Transfer of Political Economy by a Traditional Society: Ilm-i Tedbir-i Menzil in the Ottoman Empire, Actas de las XIII Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas, ed. Alejandro Gabriel Miroli and Diego Mauricio Weisman, Universidad de Buenos Aires: CIECE Centro de Investigación en Epistemología de las Ciencias Económicas, December 2007, First edition, Buenos Aires; Winch, Donald. *Riches and Poverty*: *An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750–1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Ordeshook, Peter C. The Emerging Discipline of Political Economy, In: *Perspectives on Positive Political Economy*, edited by James E. Alt, Kenneth A. Shepsle, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 9-30; Gilles, Philippe and Berlan, Jean-Pierre. Économie, Histoire et genèse de l'économie

والعمق التاريخي، وتضمينه مراجع خُطَّت بخمس لغات، هي: العربية، والتركية، والأردية، والفرنسية، والإنجليزية؛ بغية ترسيخ فهم هذه الظاهرة.

يمكن إجمال القضية التي يناقشها البحث في السؤال الآتي: ما أسباب نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي بناءً على ترجمة المصطلح الفرنسي économie politique، أو المصطلح الإنجليزي political economy في الأدبيات العربية والتركية والأُردية؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالفرضيات الآتية التي تتطلَّب الكثير من التحليل والتمحيص:

١. ترجمة المصطلح مردُّها الانبهار بالحضارة الأوروبية، وولع المغلوب بالغالب.

٢. أكثر مَن رسَّخ المصطلح هم المترجمون من اللغات الأوروبية إلى العربية والتركية والأُردية، وجُلُّهم من غير المسلمين.

٣. ترجمة المصطلح مردُّها إهمال المسلمين العلوم الاجتماعية، وتقصيرهم فيها، بالرغم من حاجتهم الشديدة إليها.

---

politique: Quesnay, Turgot et Condorcet, Say, Sismondi, *Revue économique*, 1991, Volume 42, Numéro 2, pp. 367-394.

– ديمر، أرنو وغيومان، هِرفي. "نشأة علم الاقتصاد السياسي أو انبهار مفكري مؤسسة علم الفيزياء الفرنسية"، **مجلة المثلث**، ليون: معهد علوم الإنسان، ١٥ أبريل ٢٠١٣م.

– بلبل، ياسر. "نقل علم الاقتصاد السياسي في المجتمعات التقليدية: علم تدبير المنزل في الإمبراطورية العثمانية"، المؤتمر الثامن عن نظرية المعرفة في الاقتصاد، جامعة بيونس آريس، مركز البحوث عن نظرية المعرفة في الاقتصاد، ٢٠٠٧م.

– وينش، دونالد. **الأثرياء والفقر: تاريخ فكري للاقتصاد السياسي في بريطانيا من ١٧٥٠م إلى ١٨٣٤م**، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٦م.

– أوردشوك، بيتر. **الاقتصاد السياسي كتخصص ناشيء**، ضمن: **وجهات نظر عن الاقتصاد السياسي الإيجابي**، تحرير: جيمس ألت وكنيت شبسل، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٠م، ص٩–٣٠.

– جيل، فيليب وبيرلان، جون بيير. "الاقتصاد والتاريخ ونشأة علم الاقتصاد السياسي: كيني، وتورغو وكوندرسي، وساي، وسيسموندي"، **المجلة الاقتصادية**، ١٩٩١م، مج٤٢، عدد٢، ص٣٦٧–٣٩٤.

ولهذا، لا يجب الاكتفاء بالإشارة إلى واضع المصطلح التي استأثرت باهتمام بعض الباحثين لبيان أنَّ أبا الاقتصاد السياسي هو بيير بواجيلبر Pierre de Boisguilbert،[٢٣] أو ريتشارد كونتيون Richard Cantillon،[٢٤] أو آدم سميث، أو عبدالرحمن بن خلدون،[٢٥] أو الاثنان معاً.[٢٦] فتصنيف كتابات علماء الإسلام بهذه الطريقة يحصر التفكير في ثنائية أوروبا والإسلام، ويجعل استخدام مصطلح الاقتصاد السياسي في زمن لم

---

[23] Hecht, Jacqueline. Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique, *Population*, 1967, Volume 22, Numéro 1, pp. 111-116 ; Cadet, Félix. *Pierre de Boisguilbert*: *précurseur des économistes*, Paris: Institut Copet, 2014.

– هشت، جاكلين. "بيير دي بواجيلبر أو نشأة الاقتصاد السياسي"، **مجلة السكان**، مج٢٢، عدد١، ص١١١-١١٦؛ كادي، فليكس. **بيير دي بواجيلبر: رائد الاقتصاديين**، باريس: معهد كوبي، ٢٠١٤م.

[24] Thornton, Mark. Richard Cantillon and the Origin of Economic Theory, *Journal des Économistes et des Études Humaines*, Volume 8, Issue 1, March 1998, pp. 61-74.

– تورنتون، مارك. "ريتشارد كونتيون وجذور النظرية الاقتصادية"، **مجلة الاقتصاديين والعلوم الإنسانية**، مج٨، عدد١، مارس ١٩٩٨م، ص٦١-٧٤.

[25] Lacoste, Yves. Maghreb: peuples et civilizations, Paris: La Decouverte, 1995, p. 17 ; Oweiss, Ibrahim. Ibn Khaldun, the Father of Economics, Goerges Atiyeh. Arab Civilization: Challenges and Responses - Studies in Honor of Dr.Constantine Zurayk, New York: State University of New York, 1988, p. 112-127; McCaffrey, Joe. Ibn Khaldun: The Forgotten Father of Economics, ISOR Journal of Business and Management, 16(3), 2014, pp. 1-3.

– لكوست، إيف. **المغرب العربي: الشعوب والحضارات**، باريس: منشورات لاديكوفرت، ١٩٩٥م، ص١٧.

– عويس، إبراهيم. **ابن خلدون، أبو علم الاقتصاد**، ضمن: **الحضارة العربية: التحديات والحلول – دراسات لتكريم الدكتور قسطنطين زريق**، تحرير: جورج عطية، نيويورك: جامعة ولاية نيويورك، ١٩٨٨م، ص١١٢-١٢٧.

– ماككفري، جو. "ابن خلدون: أبو علم الاقتصاد المنسي"، **مجلة المنظمة الدولية للبحث العلمي: الأعمال والإدارة**، مج١٦، عدد٣، ٢٠١٤م، ص١-٣.

[26] Ea, Hamed A. and Eid, Nada H. Between Ibn Khaldun and Adam Smith (Fathers of Economics), IOSR Journal of Business and Management, Vol. 16, Issue 3, Ver. III, February 2014, pp. 54-56.

– إيا، حامد وعيد، ندى. "بين ابن خلدون وآدم سميث (آباء علم الاقتصاد)". **مجلة المنظمة الدولية للبحث العلمي: الأعمال والإدارة**، مج١٦، عدد٣، ٢٠١٤م، ص٥٤-٥٦.

يظهر فيه بعدُ.[٢٧] وهذا كله من الأخطاء المستفحلة التي نلمسها في أدبيات الاقتصاد الإسلامي بدافع إبراز محاسن الإسلام.

وزيادةً على ذلك، يتجاوز البحث مسألة المناسبة في اختيار التسمية بين اللفظ المترجم واللفظ الأصلي المتداول في الأدبيات العربية والإسلامية، والعلاقة الجدلية بينهما، للوقوف على الفرص التي يتيحها التنوع المعرفي واتساع دائرة النظر في ظل تطوُّرات البحث العلمي، التي أضحت تُوفِّر مجالاً أرحبَ للأبعاد التاريخية والاجتماعية والمؤسسية والثقافية والخلقية. وهذا يُعَدُّ من صميم مسؤولية الاقتصاديين المُتمثِّلة في توعية مختلف مكوِّنات المجتمعات وتنويرها إلى أبعد من إظهار محاسن الإسلام، أو النصح لأصحاب اتخاذ القرار، مثلما يُقرِّر بعض الاقتصاديين الأوروبيين الذين يحظون بمكانة مرموقة في الوسط الأكاديمي.[٢٨]

ومن هنا، تتجلَّى خطة البحث التي تجمع بين الأسلوب التاريخي والوصفي والتحليلي، ومقارنة الأدبيات العربية والتركية والأُردية، للوقوف على ملامح الظاهرة، واستكشاف جوانبها غير المطروقة، من دون إغفال حدود البحث، بالرغم من الجهد المبذول في جمع مسائله، وتحريرها، وضبطها، وتوثيقها. فتحديد نشأة المصطلح يرتكز على الكتابات التي تناولت الموضوع، ولا يعني بأيِّ حالٍ من الأحوال أنَّ هذه المراجع هي أول مَن تناول الموضوع. ولا يخفى على الباحثين في تاريخ آداب اللغة أنَّ نقل مصطلح الاقتصاد السياسي تمَّ بادئ الأمر في الصحف والمجلات،[٢٩] ولعلَّه خضع للتداول الشفوي

---

[27] Hosseini, Hamid. Understanding the Market Mechanism before Adam Smith: Economic Thought in Medieval Islam, History of Political Economy, Vol. 27, No. 3, 1995, p. 541.

– حسيني، حميد. "فهم آلية السوق قبل آدم سميث: الفكر الاقتصادي في الإسلام في القرون الوسطى"، **مجلة تاريخ الاقتصاد السياسي**، مج٢٧، عدد٣، ١٩٩٥م، ص٥٤١.

[28] Malinvaud, Edmond. Propos de circonstance sur les orientations de la discipline économique, *Annales ESC*, 45e année, n°1, janvier-février 1990, pp. 115-116.

– ملانفو، إدموند. "تعليقات ظرفية على توجهات الاقتصاد كتخصص علمي"، **مجلة الاقتصاد والمجتمعات والحضارات**، عدد١، يناير–فبراير ١٩٩٠م، ص١١٥–١١٦.

[٢٩] زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مرجع سابق، ص١٥١٣.

قبل الكتابي، وهي فرضية يصعب اختبارها علمياً في ظل شُحِّ المعلومات المتوفرة عن تلك الحقبة الزمانية.

ثالثاً: نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في الأدبيات العربية

في بداية القرن التاسع عشر، ترجم بعض المثقفين العرب اللفظ الفرنسي économie بكلمة التدبير، مثلما جاء في القاموس الفرنسي العربي الذي أعدَّه إليوس بُقْطُر عام ١٨٢٨م، وهو كاتب مصري قبطي كان يُدرِّس اللغة العربية في المعهد الملكي للغات الشرقية بباريس.[٣٠] وقد اقتصر بذلك على ترجمة المعنى اللغوي gouverner, administrer، من دون الخوض في تفاصيل الموضوع. ففي "القاموس الناقد للغة الفرنسية" الذي أصدره فيرو Féraud عام ١٧٧٨م، توجد إشارة إلى أصل الكلمة اليوناني، وهو تدبير المنزل، الذي امتد بعد ذلك إلى تدبير الدولة؛ ما أوجب التفريق بين الاقتصاد المنزلي économie domestique أو الخاص économie particulière، والاقتصاد العام économie générale أو السياسي économie politique.[٣١] ثم أشار "قاموس الأكاديمية الفرنسية" إلى أنَّ لفظ الاقتصاد يُطلَق على النظام الذي يسمح مبدئياً ببقاء كيان الدولة السياسي، وهو ما وُسِم بالاقتصاد السياسي.[٣٢] كما عرّف القاموس نفسه الاقتصاد السياسي بأنَّه "العلم الذي يتناول تكوُّن الثروات، وتوزيعها، واستهلاكها."[٣٣]

---

[30] Bochtor, Ellious. *Dictionnaire français-arabe*, revu et augmentée par Caussin de Perceval, Paris: Imprimerie de Firmain Didot, 1828, tome 1, p. 291.

– بوقطر، إليوس. **قاموس فرنسي عربي**، باريس: مطبعة فيرمان ديدو، مج١، ١٨٢٨م، ص٢٩١.

[31] Féraud, Jean-François. *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille: Jean Possy Père et Fils, tome second, 1787, p. 21.

– فيرو، جون فرنسوا. **قاموس نقدي باللّغة الفرنسية**، مرسيليا: مطبعة بوسي الأب وأبناؤه، مج٢، ١٧٨٧م، ص٢١.

[32] Académie française. *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris: Dabin, supplément, 1802, p. 521.

– الأكاديمية الفرنسية. **قاموس الأكاديمية الفرنسية**، باريس: منشورات دبين، جزء ملحق، ١٨٠٢م، ص٥٢١.

[33] Académie française. *Dictionnaire de l'Académie française*, Bruxelles: J. P. Méline, Librairie-éditeur, tome premier, 1802, p. 654.

وفي كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، أشار رفاعة الطهطاوي إلى ما كان يُوسَم بالعلوم الأخلاقية والسياسية sciences morales et politiques بأنَّه: "علم تدبير الأمور الملكية، ويتشعب عنه عدَّة فروع: الحقوق الثلاثة التي يعتبرها الإفرنج، وتسمى بالنواميس؛ وهي الحقوق الطبيعية، والحقوق البشرية، والحقوق الوضعية، وعلم أحوال البلدان: مصالحها وما يليق بها، وعلم الاقتصاد في المصاريف، وعلم تدبير المعاملات والمحاسبات، والخازندارية وحفظ بيت المال." والمقصود بتركيب "علم الاقتصاد في المصاريف" هو علم الاقتصاد السياسي économie politique[٣٤]، وقد استخدم – مقارنةً بمَن سبقه– ترجمة جديدة للمصطلح الفرنسي économie، هي الاقتصاد.

ولعلَّ خير الدين التونسي هو أول مَن استخدم باللغة العربية مصطلح الاقتصاد السياسي عند ترجمة المصطلح الفرنسي économie politique،[٣٥] مثلما يظهر في كتابه "أقوم المسالك في تدبير أحوال الممالك"، وذلك بعد اطِّلاعه على كتابات الاقتصاد السياسي بالفرنسية في أثناء إقامته بباريس (١٨٥٣م–١٨٥٧م)، بتكليف من حاكم تونس آنذاك أحمد الباي.

وقد ذكر في معرض حديثه عن أهم ملامح المدنية الأوروبية أنَّ آدم سميث فاق أقرانه في علم الاقتصاد السياسي،[٣٦] وأشار عند استعراضه الاكتشافات الأوروبية إلى معهد فرنسا الذي يضم جمعيات من كبار العلماء تسمى الأكاديميات، ومنها أكاديمية العلوم السياسية وتهذيب الأخلاق التي تعتني بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشمل: الفلسفة، والأخلاق، وعلم الاجتماع، والتشريع، والقانون العام، والفقه، والتاريخ، والجغرافيا، والإحصاء، والمالية العامة، والاقتصاد السياسي. وكان خير الدين التونسي قد أورد في

– الأكاديمية الفرنسية. **قاموس الأكاديمية الفرنسية**، بروكسل: منشورات ملين، مج١، ١٨٠٢م، ص٦٠٤.

[٣٤] الطهطاوي، رفاعة. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة: كلمات عربية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص١٩.

[٣٥] هذه المعلومة المهمة للباحثين في تاريخ الألفاظ وتاريخ الفكر الاقتصادي لم يتنبه إليها محمد الحداد محرِّر مقدمة كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"؛ ما يُحتِّم الرجوع إلى المراجع الأصلية الموثوقة.

[٣٦] التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم: محمد الحداد، القاهرة– بيروت: دار الكتاب المصري؛ دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٢م، ص٩٢.

كتابه ما يأتي: "والإكونومي بولتيك؛ أي الاقتصاد السياسي". وهو ما يُظهِر -بما لا يدع مجالاً للشكِّ- ترجمته له من المصطلح الفرنسي économie politique. وأشار أيضاً إلى الجمعيات العلمية المتخصصة التي تُسهِم في تقدُّم المعارف، مثل جمعية الاقتصاد السياسي،[٣٧] وهي من أقدم الجمعيات العلمية الفرنسية التي أسَّسها عام ١٨٤٢م أتباع جون باتيست ساي Jean-Baptiste Say مؤلِّف كتاب "الاقتصاد الإسلامي" الذي نُشِر عام ١٨٠٣م.

ويعزو الباحثون في تاريخ آداب اللغة العربية، وتاريخ المطبوعات العربية والمُعرَّبة، وتاريخ المؤلِّفين باللغة العربية، وتاريخ الفكر الاقتصادي، الريادة إلى خليل أفندي غانم في الحديث عن الاقتصاد السياسي في الأدبيات العربية،[٣٨] وذلك في كتابه "الاقتصاد

[٣٧] المرجع السابق، ص١٠٨.

[٣٨] زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مرجع سابق، ص١٥١٤. انظر أيضاً:

- سركيس، يوسف. **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، بيروت: دار صادر، د. ت، مج٢، ص١٤٠٥-١٤٠٦.
- الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م، مج٢، ص٣١٣.
- شيخو، لويس. **تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين**، بيروت: دار المشرق، ١٩٩١ م، ص١٢٩-١٣٠.
- كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، مج٤، ص١٠٩.
- عبده، عيسى. **الاقتصاد الإسلامي: مدخل ومنهاج**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٤م، ص٢٢٣. انظر أيضاً باللغتين الفرنسية والإنجليزية المراجع الآتية:

- O. O. Compte rendu du livre El-Iktissad-el-seyassi. Traité d'économie politique, par Khalil Ghanem, imprimerie du journal Asser-el-jedid, Alexandrie (Egypte), *Journal des économistes – Revue de la science économique et de la statistique,* 40e année de la fondation, 4e série, 4e année, tome quatorzième, Paris: Guillaumin et Ce éditeurs, avril– juin 1881, p. 315-316.

- مؤلف فرنسي لم يكشف عن إسمه واكتفى بحرفي "و.و". "مراجعة علمية لكتاب الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل لخليل غانم المنشور بمطبعة جريدة العصر الجديد بالإسكندرية"، **مجلة الاقتصاديين: مجلة علم الاقتصاد والإحصاء**، مج١٤، أبريل-يونيو ١٨٨١م، ص٣١٥-٣١٦.

- Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West*: *the Formative Years, 1875-1914*, Baltimore and London: The Johns Hopkins, 1970, p. 81.

- شرابي، هشام. **المفكرين العرب والغرب: سنوات التكوين ١٨٧٥م-١٩١٤م**، بلتيمور- لندن: منشورات جون أبكينز، ١٩٧٠م، ص٨١.

السياسي أو فن تدبير المنزل" المطبوع في الإسكندرية عام ١٨٧٩م.[٣٩] وكان قد كتبه في باريس بعد مطالعته عدداً من الكتب والمقالات الاقتصادية باللغة الفرنسية.[٤٠] وعلى كل حال، يجب إعادة النظر في هذا الموضوع، بالإشارة إلى تطرُّق خير الدين التونسي إلى مصطلح الاقتصاد السياسي قبل أكثر من عقدين من الزمن، دون إغفال أنَّ ذلك لا يعني أنَّ خير الدين هو أول مَن أدخله اللغة العربية؛ إذ يُعَدُّ أول استخدام عرفناه من مراجع موثوقة، ولا يعني حتماً شهادة ميلاد للمصطلح.

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ مصطلح الاقتصاد السياسي دخل الأدبيات العربية عن طريق ترجمات متتالية من الفرنسية، لرفاعة الطهطاوي عام ١٨٣٤م، وخير الدين التونسي عام ١٨٦٨م، وخليل غانم عام ١٨٧٩م. وكان هؤلاء الكُتَّاب قد سافروا جميعاً إلى فرنسا، وأقام فيها بعضهم مدَّة محدودة، واستقر فيها خليل غانم الذي أقام بباريس منذ عام ١٨٧٩م حتى وفاته عام ١٩٠٣م. وقد تأثَّر كلٌّ منهم –بدرجات متفاوتة– بالتمدن الذي كانت عليه فرنسا، وأجمعوا على أنَّ سبيل الدول المسلمة للحاق بالركب هو أنْ تحذو حذو النموذج الأوروبي في تلقي علم الاقتصاد السياسي وتدريسه.

- Zachs, Fruma and Halevi, Sharon. *Gendering Culture in Greater Syria*: *Intellectuals and Ideology in the Late Ottoman Period*, London – New York: I.B.Tauris, 2014, p. 87.

– زاشس، فروما وحليفي، شارون. **ثقافة التكافؤ بين الجنسين في سوريا الكبرى: المثقفون والأيديولوجيا في العصر العثماني المتأخر**، لندن– نيويورك: أي بي توريس، ٢٠١٤م، ص٨٧.

- Islahi, Abdul Azim. *Economic Thinking of Arab Muslim Writers during the Nineteenth Century*, London: Macmillan Palgrave, 2015, p. 25.

– إصلاحي، عبد العظيم. **الفكر الاقتصادي للكتاب العرب والمسلمين إبان القرن التاسع عشر**، لندن: منشورات ماكميلان بلغراف، ٢٠١٥م، ص٢٥.

[٣٩] غانم، خليل. **الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل**، الإسكندرية: مطبعة جريدة مصر، ١٨٧٩م.

[40] O. O. Compte rendu du livre El-Iktissad-el-seyassi. Traité d'économie politique, par Khalil Ghanem, *Journal des économistes – Revue de la science économique et de la statistique,* avril– juin 1881, p. 316.

– "و.و". **مراجعة علمية لكتاب الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل لخليل غانم**، مرجع سابق، ص٣١٦.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، اتجهت النخب الفكرية العربية إلى استخدام مصطلح الاقتصاد في الصحف والمجلات، بعد ما استقرت في العقود الأخيرة على استخدام مفهوم المعاش. وممَّا يُؤكِّد ذلك ما كتبه محمد رشيد رضا في مجلة المنار من أنَّ الحال التي انفرد بها هذا العصر "هي أنَّ جميع الأمم الراقية تنازع أهله الحياة في المعاش أو الاقتصاد كما يُقال."[٤١] وكان جرجي زيدان قد أشار إليه عام ١٩١١م في معرض حديثه عن الاقتصاد السياسي، قائلاً: "وهو ما كان يسميه العرب "علم المعاش"."[٤٢] وأكَّد ذلك شوقي ضيف (الرئيس السابق لمجمع اللغة العربية بالقاهرة) في ثلاثة كتب مثلما ذكرنا آنفاً، علماً بأنَّه لم يستقِ هذه المعلومة من مجمع اللغة العربية الذي تأسَّس في القاهرة عام ١٩٣٢م، وإنَّما من تحقيقه كتاب جرجي زيدان "تاريخ آداب اللغة العربية".[٤٣]

وفي بداية القرن العشرين، بلغ عدد الكتب العربية التي تحدثت عن الاقتصاد من مشرقه إلى مغربه –في حدود ما تمَّ الاطِّلاع عليه حتى كتابة هذا البحث– ثمانية كتب؛ خمسة منها تأليفاً، وثلاثة ترجمةً كما يظهر في الجدول رقم (١)، بعد ما باتت الحاجة مُلحّة إلى هذا العلم في أعين النخب المثقفة. يقول محمد رشيد رضا في هذا الصدد: "إنَّ الحالة المالية والاقتصادية بمصر جعلت الحاجة ماسّة إلى وجود كتب في علم الاقتصاد، وإلى مدرسين يدرسونه في المدارس، ولا سيما في هذه البلاد التي كثرت فيها الشركات الزراعية والتجارية والصناعية، واتسعت دائرة الأعمال المالية. وإنَّ بلاداً كالبلاد المصرية في حالتها المدنية، وتغلغل الإفرنج فيها، وإدارتهم للمصارف والشركات فيها لا يمكن أنْ يحفظ أهلها ثروتهم أو أرضهم، فضلاً عن أنْ ينموها إلا إذا كثر فيهم العارفون بهذا العلم، وبنوا أعمالهم المالية كلها على أصوله التي بنى عليها غيرهم، فوجب على المصريين خاصة، والعرب عامة تناول هذا الفن؛ لأنَّ مصر اليوم هي أرقى بلاد العرب ثروة؛ فإذا ارتقى هذا العلم فيها يكون ذلك مقدمة لارتقائه في غيرها."[٤٤]

---

[٤١] رضا، **إلى أيِّ شيء أنتِ يا مصر أحوج؟**، مرجع سابق، مج١١، ج٨، ص٦١٧–٦١٨.

[٤٢] زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مرجع سابق، ص١٥١٣.

[٤٣] زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**، مراجعة وتعليق: شوقي ضيف، الفجالة: دار الهلال، د.ت.

[٤٤] رضا، محمد رشيد. عرض كتاب أصول علم الاقتصاد، تأليف: فرانسيس ووكر الأمريكي، ترجمة: محمد حمدي بك السيد، **مجلة المنار**، ٢٩ ذو القعدة ١٣٣٣هـ/٩ أكتوبر ١٩١٥م، مج١٨، ج٨، ص٧١٥.

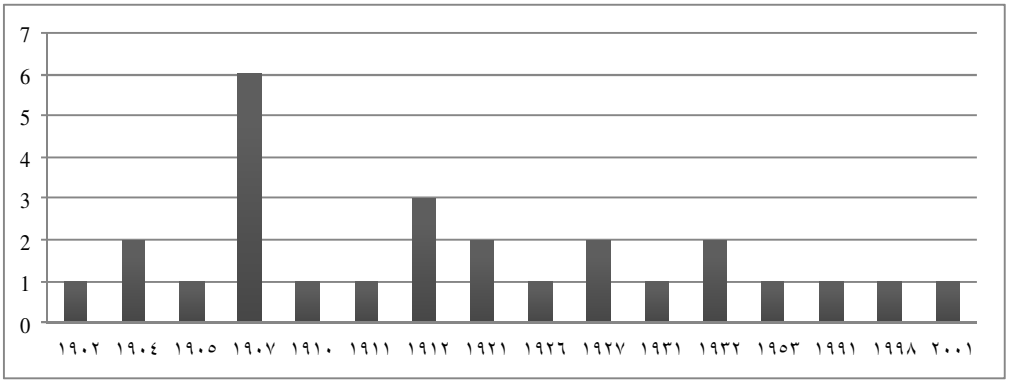
الجدول (١): مؤلفات الاقتصاد باللغة العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين.

المؤلِّف	العنوان	ماهية الكتاب	سنة النشر	مكان النشر
خليل غانم	الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل	تأليف	١٨٧٩م	القاهرة
رفلة جرجس	أصول الاقتصاد السياسي	تأليف	١٨٨٩م	القاهرة
وليام جفونس	الاقتصاد السياسي	ترجمة	١٨٩٥م	القاهرة
عبدالقادر المجاوي وعمر بريهمات	المرصاد في مسائل الاقتصاد	تأليف	١٩٠٤م	الجزائر
حسين محمد فهمي	مبادئ علم الاقتصاد السياسي (جزءان)	تأليف	١٩٠٨م-١٩١١م	القاهرة
رفيق رزق سلوم	حياة البلاد في علم الاقتصاد	تأليف	١٩١٢م	حمص
بول لروا بوليو	الموجز في علم الاقتصاد	ترجمة	١٩١٣م	القاهرة
فرانسيس ووكر	أصول علم الاقتصاد	ترجمة	١٩١٥م	القاهرة

ويُظهِر الشكل رقم (١) -بناءً على بيانات الملحق- عدد مرات استخدام مصطلح الاقتصاد في عناوين المقالات التي نُشِرت في مجلة المشرق التي أسَّسها لويس شيخو عام ١٨٩٨م؛ ما يُؤكِّد شيوع مصطلح الاقتصاد في عناوين المجلات العربية أوائل القرن العشرين على الأقل، ويُؤكِّد أيضاً ما أشار إليه محمد رشيد رضا في مجلة المنار من أنَّ الكتابة عن الاقتصاد كانت أساساً في الصحف والمجلات؛ إذ قال: "ولـمَّا أحس الناس بالحاجة إلى هذا العلم في السنين الأخيرة كتب فيه بعض الكاتبين مقالات في الجرائد والمجلات، وترجم آخرون بعض المختصرات."[٤٥]

[٤٥] المرجع السابق، ص٧١٥.

الشكل (١): رسم بياني يُوضِّح عدد مرات استخدام مصطلح الاقتصاد في عناوين المقالات التي نُشِرت في مجلة المشرق.



المصدر: من إعداد الباحث

ولا شكَّ في أنَّ هذا كله يعطينا لمحةً عن الاهتمامات العلمية للشخصيات التي تصدّت لمهمة الكتابة عن الاقتصاد في العالم العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثلما يظهر في الجدول رقم (٢)، علماً بأنَّه لم يوجد في تلك الحقبة متخصصون فعلاً في علم الاقتصاد، وكانت نسبة القانونيين هي الغالبة بنحو ثلاثة وأربعين في المئة. وهي نسبة غير مستغربة إذا علمنا أنَّ الاقتصاد السياسي كان يُدرَّس في البلاد العربية منذ بداية القرن العشرين في مقررات القانون[٤٦] على نهج بعض الدول الأوروبية.[٤٧]

[٤٦] زرهوني، الطاهر. **التعليم في الجزائر قبل وبعد الاستقلال**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٩٣م، ص٢٢٢.

[٤٧] لم يبدأ تدريس الاقتصاد السياسي في الجامعات الفرنسية إلا في بداية الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بموجب مرسوم ٢٦ مارس ١٨٧٧م، الذي نَصَّ على إلزامية تدريس الاقتصاد السياسي في كليات القانون، بدءاً بالعام الثاني لليسانس أو البكالوريوس. انظر:

- Le Van-Lemesle, Lucette. L'économie politique à la conquête d'une légitimité, 1896-1937, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, n°47-48, p. 113.

– لوفون لوماسل، لوسيت. "الاقتصاد السياسي في بحث عن شرعية ١٨٩٦م–١٩٣٧م"، **وقائع بحوث العلوم الاجتماعية**، عدد٤٧–٤٨، ١٩٨٣م، ص١١٣.

الجدول (٢): التخصص العلمي للنخبة العربية التي كتبت عن الاقتصاد بين عامي ١٨٧٩م و١٩١٢م.

المؤلِّف	المهنة	مكان الترجمة أو التأليف
خليل غانم	أديب وصحفي	باريس
رفلة جرجس	مترجم	القاهرة
عبدالقادر المجاوي	فقيه وأديب	الجزائر
عمر بريهمات	قانوني وفقيه	الجزائر
حسين محمد فهمي	قانوني ومحامٍ	القاهرة
رفيق رزق سلوم	قانوني وأديب	إستانبول
محمد حمدي بك	قاضٍ	القاهرة

رابعاً: نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في الأدبيات التركية العثمانية

مثلما هو الحال في الأدبيات العربية، دخل مصطلح الاقتصاد السياسي في الأدبيات التركية العثمانية عن طريق ترجمة المصطلح الفرنسي économie politique، بدءاً بعام ١٨٣٠م؛ لأنَّ الفرنسية كانت في تركيا هي اللغة المشتركة بين الأكاديميين، وأكثر اللغات الأجنبية شعبية في أوساط المفكرين. يضاف إلى ذلك اعتماد العثمانيين –أيام الإصلاح وإعادة التنظيم التي بدأت عام ١٨٣٩م– النظام التعليمي الفرنسي منذ أوائل القرن التاسع عشر؛ بإرسال بعثات طلابية إلى فرنسا، واستخدام الفرنسية لغةً للتدريس في المدارس العليا، وبناء مدرسةٍ بباريس للطلبة الأتراك عام ١٨٥٧م، وثانويةٍ فرنسية في حي غلطة سراي بإستانبول عام ١٨٦٨م، وُسِمَت آنذاك بالمكتب السلطاني.[٤٨] ولعلَّ هذا

[48] Georgeon, François. La formation des élites à la fin de l'Empire ottoman: le cas de Galatasaray, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1994, Volume 72, Numéro 1, pp. 15-25.

– جورجون، فرنسوا. "تَكوُّن النخب في نهاية الأمبراطورية العثمانية: حالة مدينة غلطة سراي"، **مجلة العالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط**، ١٩٩٤م، مج٧٢، عدد١، ص١٥–٢٥.

يُفسِّر سرَّ إتقان خير الدين التونسي للفرنسية[٤٩] بعد ما أمضى جزءاً من طفولته في بيت نقيب الأشراف تحسين بك بإستانبول.[٥٠]

وإذا كانت هذه الأدبيات قد كُتِبت باللغة التركية العثمانية في أثناء حكم الدولة العثمانية، وفي السنين الأولى من إنشاء جمهورية تركيا، فإنَّه يصعب قراءتها وفهمها على كثير من الباحثين الأتراك اليوم،[٥١] لذلك سنذكرها باللاتينية -كما سيتبيَّن لاحقاً- في الهوامش، من دون الترجمة المتداولة بالإنجليزية؛ ما يتطلَّب منَّا جهداً مضاعفاً، بالرجوع إلى المراجع الأصلية كلَّما تيسَّر ذلك، وترجمتها من اللغة التركية إلى العربية.

وفي هذا السياق، أشار باحثون عن أدبيات الاقتصاد السياسي إلى مخطوط مجهول المؤلِّف في المكتبة الوطنية النمساوية Nationalbibliothek Österreichische، عنوانه: "رسالة في تدبير عمران الملك" (أي الدولة)، يرجع تاريخه إلى ما بعد عام ١٨٣٣م،[٥٢] وهو من أقدم الكتابات باللغة التركية للتعريف بعلم الاقتصاد السياسي الذي كان متداولاً آنذاك في الأدبيات الأوروبية بلغات عدَّة.

---

[٤٩] لاحِظ هنا أنَّ غزو فرنسا لتونس لم يبدأ إلا في عام ١٨٨١م، باحتلال قلعة سيدي بلحسن على مشارف مدينة تونس.

[٥٠] أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م، ص١٤٦.

[٥١] على سبيل المثال، ترجم بعض الباحثين كتاب "مبادئ علم ثروة الملل" لساقزلي أوحانس إلى الإنجليزية باسم "أسباب وعلم الثروة القومية" Causes and Science of National Wealth. انظر:

- Özveren, Yüp and Kaya, Alp Yücel. Adaptation as an Original Genre in the Ottoman Economic Thought of the Nineteenth Century, Paper presented to International Conference '*Translations of economic texts into and from European languages*', University of Pisa, 12-14 September 2013.

- أوزفرن، يوب وكايا، ألب يوسل. "التكيّف باعتباره نمط أصلي في الفكر الاقتصادي العثماني في القرن التاسع عشر"، المؤتمر الدولي ترجمات النصوص الاقتصادية من وإلى اللّغات الأوروبية، جامعة بيزا، ١٢-١٤ سبتمبر ٢٠١٣م.

[52] Badem, Candan. *The Ottoman Crimean War* (1853-1856), Leiden: Brill, 2010, p. 289; Koloğlu, Orhan. The Ottoman Press during the First Phase of Transition to Capitalism (1821-1875), In Gisela Procházka-Eisl, Martin Strohmeier (editors). *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press*, Münster: LIT Verlag Münster, 2008, p. 109; Kilinçoğlu, Deniz T. *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire*, London: Routledge, 2015, p. 26.

تلاه كتاب سرانتيس أركيجنز Sarantis Archigenes "تصرفات الملك"[٥٣] Tasarrufat-ı Mülkiye، وهو من الأتراك ذوي الأصول اليونانية، ممن تلقوا دراسات في الفيزياء، ودرَّسوا الاقتصاد في كلية الطب بإستانبول. وقد اعتمد في تأليفه على كتاب "دراسات في الاقتصاد السياسي"[٥٤] للاقتصادي الإيطالي بليغرينو روسي Pellegrino Rossi الذي خلف جون باتيست ساي في الإشراف على كرسي الاقتصاد السياسي في معهد فرنسا Collège de France عام ١٨٣٣م. وكان أركيجنز قد خطَّ كتابه بالفرنسية، وكلَّف الشاعر اليوناني ألكسوندروس سوتسو Alexandros Sutso بترجمته إلى التركية. صحيح أنَّ تاريخ تأليفه ما زال مجهولاً، بيد أنَّ المعطيات كلها تفيد أنَّ صاحبنا قد نشره قبل عام ١٨٥٢م.[٥٥]

ثم تبعته ترجمة تركية لكتاب الاقتصادي الفرنسي جون باتيست ساي Catéchisme d'économie politique[٥٦] الموسوم بـ"علم تدبير المنزل" عام ١٨٥٢م.[٥٧] وهو فن

– بدام، كاندان. **حرب القرم العثمانية (١٨٥٣م–١٨٥٦م)**، ليندن: بريل، ٢٠١٠م، ص٢٨٩.

– كاوغلو، أرثان. **الصحافة العثمانية خلال المرحلة الأولى من الانتقال الرأسمالي (١٨٢١م–١٨٧٥م)**، ضمن: **الاقتصاد كقضية في الصحافة الشرق أوسطية**، تحرير: جزيلا بروشازكا إيست ومرتان ستروهمير، مانستر: منشورات ل أي تي، ٢٠٠٨م، ص١٠٩.

–كلينكوغلو، دنيز. **علم الاقتصاد والرأسمالية إبان الأمبرطورية العثمانية**، لندن: روتلدج، ٢٠١٥م، ص٢٦.

[٥٣] لعلَّ معنى كلمة "تصرف" هو التدبير، والتوفير، والادخار، والاقتصاد.

[54] Rossi, Pellegrino. *Cours d'économie politique*, Paris: Joubert, 1840.

– روسي، بليغرينو. **دروس في الاقتصاد السياسي**، ترجمة: من الإيطالية، باريس: منشورات جوبير، ١٨٤٠م.

[55] Badem, Candan. *Op. cit*., 2010, p. 289; Kilinçoğlu, Deniz T. *Op. cit*., p. 27.

– بدام، **حرب القرم العثمانية (١٨٥٣م–١٨٥٦م)**، مرجع سابق، ص٢٨٩.

– كلينكوغلو، **علم الاقتصاد والرأسمالية إبان الأمبرطورية العثمانية**، مرجع سابق، ص٢٧.

[٥٦] الترجمة العربية للكتاب هي: "كتاب تعليمي في الاقتصاد السياسي".

[57] Bulbul, Yasar. *Op. cit.,* p. 5; Özvar, Erol. Economics History in Turkey, In Francesco Ammannati (editor). *Where is Economics History Going? Methods and Prospects from the 13th to the 18th Centuries*, Firenze: Firenze University Press, 2011, p. 101.

– بلبل، **نقل علم الاقتصاد السياسي في المجتمعات التقليدية**، مرجع سابق، ص٥.

– أوزفار، إيرول. **تاريخ علم الاقتصاد في تركيا**، ضمن: **أين يتجه تاريخ علم الاقتصاد؟ طرق واستكشافات من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر**، تحرير: فرانسيسكو أماناتي، فلورانسا: مطبوعات جامعة فلورانسا، ٢٠١١م، ص١٠١.

معروف في عهد الخلافة العثمانية بحسب ما ذكر بعض العلماء الأتراك، أمثال: المُؤرِّخ طاش كبري زاده (ت ١٥٦١م) في كتابه لتصنيف العلوم "مفتاح السعادة ومصباح السيادة"، والمُؤرِّخ حاجي خليفة (ت ١٦٥٧م) في كتابه "كشف الظنون".

وكان المستشرق البريطاني تشارلز ويلز قد نشر كتاباً بالتركية عنوانه "علم تدبير الملك" (أي الدولة) في لندن عام ١٨٦٠م،[٥٨] يتضمن مقدمة وفهرس محتويات بالإنجليزية، وما سواهما كان بالتركية. وقد طُبِع الكتاب طبعة حجرية بخط المؤلِّف على الأرجح.[٥٩]

تلاه محمد شريف أفندي بكتاب عنوانه "علم أموال الملَّة" (أي الأُمة) عام ١٨٦٣م؛[٦٠] وهو أول أستاذ للاقتصاد السياسي في المعهد العالي للعلوم السياسية Mekteb-i Mülkiye الذي أُسِّس عام ١٨٥٩م، ومثَّل المؤسسة الحاضنة الأولى التي سمحت بتطوير الاقتصاد السياسي بوصفه تخصصاً علمياً إبان الخلافة العثمانية.[٦١] وقد غلب على الكثير من أساتذته التوجُّه الليبرالي الذي يدعو إلى تحرير التجارة الدولية، والإعفاء من الرسوم الجمركية.

أمَّا أحمد مدحت أفندي فقد ألَّف عام ١٨٧٤م كتاباً عنوانه: "اقونومي بولتيق" (الاقتصاد السياسي)،[٦٢] أشار فيه إلى أنَّ السياسات الليبرالية في التجارة والرسوم الضريبية

---

[58] Wells, Charles. *Ilm Tedbir Milk*, London: Williams and Norgate, 1860.

– والز، تشارلز. **علم تدبير الملك**، لندن: منشورات وليامز ونورغيت، ١٨٦٠م.

[59] Kilinçoğlu, Deniz T. *Op. cit*., p. 39.

كلينكوغلو، **علم الاقتصاد والرأسمالية إبان الإمبرطورية العثمانية**، مرجع سابق، ص٣٩.

[60] Şerif, Mehmed. *İlm-i Emval-i Milliye*, İstanbul: Tab'hane-i Âmire Litoğrafya Destgahı, 1863.

– شريف، محمد. **علم أموال الملّة**، إستانبول: المطبعة الأميرية، ١٨٦٣م.

[61] Özveren, Eyüp. Turkey and the Turkic Linguistic Zone: The Case that doesn't Quite Fit, Vincent Barnett (editor). *Routledge Handbook of the History of Global Economic Thought*, New York: Routledge, 2015, p. 182.

– أوزفرن، أيوب. **تركيا والمنطقة اللغوية التركية: القضية التي لا تناسب تماماً**، ضمن: **منشورات روتلدج حول تاريخ الفكر الاقتصاد الشامل**، تحرير: فانسان بارنت، نيويورك: منشورات روتلدج، ٢٠١٥م، ص١٨٢.

[٦٢] مدحت، **اقونومي بولتيق**، مرجع سابق. يشار إليه في الأدبيات التركية الحديثة بِـ:

تسبَّبت في انهيار الصناعة العثمانية، وهو ما تطلَّب تبني سياسة قومية وقائية، مُتأثِّراً في ذلك بأفكار الاقتصادي الألماني فريدريش ليست Friedrich List، صاحب نظرية "الصناعة في مرحلة الطفولة" التي أوردها في كتابه المشهور "النظام القومي للاقتصاد السياسي"، الذي طُبِع بالألمانية عام ١٨٤١م، وتُرجِم إلى الفرنسية عام ١٨٥٧م؛[٦٣] ما يُؤكِّد استيعاب الفكر الاقتصادي الليبرالي في تركيا –بصورة جزئية– في الفترة الممتدة ما بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وستيناته.[٦٤]

تلاه ساقزلي أوحانس باشا بكتاب "مبادئ علم ثروة الملل" (أو الأمم) عام ١٨٨٠م؛[٦٥] وهو أحد المواطنين الأتراك المنحدرين من أصول أرمنية، الذي درس الاقتصاد في فرنسا، ثم درَّسه مدَّة عشرين عاماً في المعهد العالي للعلوم السياسية. وقد أدّى الاهتمام الكبير الذي حظي به أحمد مدحت بعد نشر كتابه "اقونومي بولتيق" إلى تراجع الفكر الليبرالي بصفة مؤقتة. وتم نقل ساقزلي أوحانس باشا إلى وزارة الخزينة؛ لكيلا يُؤثِّر في طلاب المعهد العالي للعلوم السياسية.[٦٦]

- Midhat, Ahmet. *Ekonomi politik*, Istanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1879.

– مدحت، أحمد. **الاقتصاد السياسي**، إستانبول: مطبعة كيرك أنبار، ١٨٧٩م.

[63] List, Friedrich. *Système national d'économie politique*, Paris: Edition de Henri Richelot, 1857.

– ليست. فريدريش. **النظام القومي للاقتصاد السياسي**، باريس: منشورات هنري دي ريشلو، ١٨٥٧م.

[٦٤] إينالجك، خليل بالتعاون مع كواترت، دونالد. **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية (١٦٠٠م–١٩١٤م)**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م، مج٢، ص٤٩٤.

[65] Ohannes, Sakızlı. *Mebadi-i ilm-i servet-i milel*, Dersaadet [Istanbul]: Mihran Matbaası, 1297 (1880).

– أوحانس، ساقزلي. **مبادئ علم ثروة الأمم**، إستانبول: مطبعة مهران، ١٨٨٠م.

[66] Psalidopoulos, Michalis M. and Theocarakis, Nicholas J. The dissemination of economic thought in South-Eastern Europe in the nineteenth century, in Heinz-Dieter Kurz, Tamotsu Nishizawa, Keith Tribe (editors). *The Dissemination of Economic Ideas*, Cheltenham: Edward Elgar, 2011, pp. 164-165.

– بساليدوبولوس، ميكاليس وتيوسراكيس، نيكولاس. **انتشار الفكر الاقتصادي في جنوب شرق أوروبا في القرن التاسع عشر**، ضمن: **انتشار الأفكار الاقتصادية**، تحرير: هينز ديتر كورز وتاموتسو نيشيزاوا وكايت تريب، شنتلهام: إدوارد إلغر، ٢٠١١م، ص١٦٤–١٦٥.

وألَّف نوري مباحث كتاب "علم الثروة" عام ١٨٨٢م، ثم ألَّف محمود السعد كتاب "علم الثروة" عام ١٨٨٥م، ومحمد الطاهر منيف باشا كتاب "علم الثروة" في العام نفسه،[٦٧] ثم ألَّف سليمان سودى كتاب "دفتر مقتصد" عام ١٨٨٩م؛ وهو أول مَن استخدم مصطلح الاقتصاد في عنوان كتاب بالتركية، على أساس أنَّ المقتصد –مثلما أشار المؤلِّف نفسه– هو الذي ينتسب إلى علم الاقتصاد. ومن المعلوم –بحسب تعبير المؤلِّف– أنَّ كلمة الاقتصاد تعني لغةً العدل، واصطلاحاً حفظ الأموال وحمايتها، وحسن إدارة المعاملات، وتدبير الحسابات، وأنَّ علم الاقتصاد يعني علم إدارة الأمور المالية، وفن تدبير المعاملات المالية.[٦٨] ثم ألَّف موسى أكيجيتزاد (من أتراك قازان) كتاب "علم الثروة أو الاقتصاد" عام ١٨٩٧م،[٦٩] تلاه محمد كافيد بكتاب "علم الاقتصاد" الذي يقع في أربعة مجلدات طُبِعت بين عامي ١٨٩٩م و١٩٠١م،[٧٠] وكتاب "معلومات اقتصادية" الذي ألَّفه محمد كافيد عام ١٩١٣م.[٧١] ويُلخِّص الجدول رقم (٣) كتب الاقتصاد السياسي التي ظهرت في الأدبيات التركية بين بداية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ ترجمة مصطلح الاقتصاد السياسي إلى التركية كانت نتاج التأثُّر ببريق التقدُّم الاقتصادي في المدنية الأوروبية، ولا سيما بعد إصلاحات التغريب الجذرية العثمانية التي رافقت مراسيم الإصلاح الصادرة عامي ١٨٣٩م و ١٨٥٦م، ودستور عام ١٨٧٦م، والتي اعترفت بالمسار الغربي الجديد في الدولة العثمانية، والتزمت بتطوير

---

[67] Münif, Mehmed Tahir. *İlm-i Servet*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1302 (1885).

– مُنيف، محمد الطاهر. **علم الثروة**، إستانبول: مطبعة مكتبة سانايي، ١٨٨٥م.

[٦٨] سودى، سليمان. **دفتر مقتصد**، إستانبول: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، ١٨٨٩م، ص١٠–١١.

[69] Akyiğitzade, Musa. *İlm-i Servet Veyahud İlm-i İktisad*, Istanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1314 (1897).

– أكيجيتزاد، موسى. **علم الثروة الموسوم بعلم الاقتصاد**، إستانبول: مطبعة مكتبة حربي، ١٨٩٧م.

[70] Cavid, Mehmed. *İlm-i iktisad*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1899-1901.

–كافيد، محمد. **علم الاقتصاد**، إستانبول: مطبعة أمير، أربع مجلدات، ١٨٩٩م–١٩٠١م.

[71] Cavid, Mehmed. *Malumat-ı İktisadiye*, Istanbul: İlyas Matbaası, 1913.

– كافيد، محمد. **معلومات اقتصادية**، إستانبول: مطبعة إلياس، ١٩١٣م.

الاقتصاد على النسق الغربي. وبالرغم من الصراع الداخلي بين أنصار الحماية وأنصار التجارة الحرة، فقد ظل الالتزام الأساسي للدولة العثمانية مع الاقتصاد الأوروبي قائماً، ولم يُمسَّ بأيِّ حالٍ. وكانت الاتفاقية التجارية المُوقَّعة عام (١٨٦١م-١٨٦٢م)، ولجنة الإصلاح الصناعي في الفترة الممتدة بين عامي (١٨٦٧م-١٨٧٤م) قد سعتا إلى وضع خطة لدمج الاقتصاد العثماني في الاقتصاد العالمي، إثر تراجع أهميته بعد عام ١٨٧٠م لسببين رئيسين، هما: تقلُّص مساحة الأراضي التي يسيطر عليها العثمانيون وخسارتهم أغنى المقاطعات وأكثرها كثافة سكانية، ونمو اقتصاديات الدول الأخرى بسرعة أكبر، أو خضوعها للمصالح الاقتصادية الأوروبية.[٧٢]

الجدول (٣): مؤلفات الاقتصاد السياسي باللغة التركية العثمانية المنشورة في الفترة الممتدة بين بداية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

المؤلِّف	العنوان	ماهية الكتاب	سنة النشر	مكان النشر
مجهول	رسالة في تدبير عمران الملك	تأليف- مخطوط	بعد سنة ١٨٣٣م	إستانبول
جون باتيست ساي	علم تدبير المنزل	ترجمة	١٨٥٢م	إستانبول
تشارلز ويلز	علم تدبير الملك	تأليف	١٨٦٠م	لندن
محمد شريف أفندي	علم أموال الملَّة	تأليف	١٨٦٣م	إستانبول
أحمد مدحت أفندي	اقونومي بوليتيك	تأليف	١٨٧٤م	إستانبول
ساقزلي أوحانس باشا	مبادئ علم ثروة الملل	تأليف	١٨٨٠م	إستانبول
نوري مباحث	علم الثروة	تأليف	١٨٨٢م	إستانبول
محمود السعد	علم الثروة	تأليف	١٨٨٥م	إستانبول
محمد الطاهر منيف باشا	علم الثروة	تأليف	١٨٨٥م	إستانبول

[٧٢] إينالجيك وكواترت، **عصر الإصلاحات (١٨١٢م-١٩١٤م)**، ضمن: **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية** (١٦٠٠م-١٩١٤م)، مرجع سابق، مج٢، ص٤٩٤-٥٠٨.

سليمان سودى	دفتر مقتصد	تأليف	١٨٨٩م	إستانبول
موسى أكيجيتزاد	علم الثروة أو الاقتصاد	تأليف	١٨٩٧م	إستانبول
محمد كافيد	علم الاقتصاد	تأليف	١٨٩٩م-١٩٠١م	إستانبول
محمد كافيد	معلومات اقتصادية	تأليف	١٩١٣م	إستانبول

خامساً: نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في الأدبيات الأُردية

دخل مصطلح الاقتصاد السياسي في الأدبيات الأردية عام ١٨٤٢م بترجمة المصطلح الإنجليزي political economy إبان الاحتلال البريطاني، بعد نشر كتاب "أصول الاقتصاد السياسي" بترجمة مير وزير علي.[٧٣] تلا ذلك ترجمة كتاب "مقومات السياسة الاقتصادية" للاقتصادي الأمريكي فرانسيس ويلاند *Francis Wayland* تحت عنوان: "أصول علم انتظام المدن" عام ١٨٤٥م.[٧٤] والمقصود بانتظام المدن هو سياسة المدينة التي أشار إليها عدد من علماء شبه القارة الهندية، أمثال: ولي الله الدهلوي في كتاب "حجة الله البالغة"،[٧٥] ومحمد علي التهانوي في "موسوعة كشف مصطلحات الفنون والعلوم"،[٧٦] وصديق حسن خان القنوجي في كتاب "أبجد العلوم"؛[٧٧] ما يعني أنَّ

---

[73] Ali, Mir Vazir. *Usool Political Economy*, Delhi: Urdu Akhbar Press, 1842.

– مؤلف غير مذكور. **أصول الاقتصاد السياسي**، ترجمة: علي مير وزير، دلهي: منشورات الأخبار الأردية، ١٨٤٢م.

[74] Wayland, Francis. *The Elements of Political Economy*, New York: Leavitt, Lord & Co., 1837, translated to Urdu by Pandit Dharam Narayan, *Usul-i 'Ilm-i Intizam-i Mudun*, Dihli: Anjuman-i Isha'at-i 'Ulum-i Mufidah, 1845.

– ويلاند، فرانسيس. **مقومات السياسة الاقتصادية**، نيويورك: منشورات اللورد لافيت وشركاؤه، ١٨٣٧م، ترجم إلى الأردية من قبل باندیت ذرام نريان. أصول علم انتظام المدن، دلهي: جمعية نشر العلوم المفيدة، ١٨٤٥م.

[٧٥] الدهلوي، ولي الله. **حجة الله البالغة**، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥م، ص٩٢-٩٣.

[٧٦] التهانوي، محمد علي. **موسوعة كشف مصطلحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، مج١، ص٥١.

[٧٧] خان، صديق حسن. **أبجد العلوم**، تحقيق: عبدالجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ص٦٧.

الناطقين بالأردية ترجموا المصطلح الإنجليزي political economy بادئ الأمر بناءً على ما كان معروفاً لديهم، وشائعاً بينهم، فأولوا دور الدولة في تنظيم شؤون المعاش أهمية أكبر.

وتُرجِمت بعد ذلك كتب أخرى، منها: كتاب "خطوط عريضة عن علم الاقتصاد السياسي" للاقتصادي البريطاني ناسو وليام سنيور Nassau William Senior تحت عنوان "رسالة في علم انتظام المدن" عام ١٨٦٥م،[٧٨] والفصول الثلاثة عشر الأولى من كتاب "مبادئ الاقتصاد السياسي" للاقتصادي البريطاني جون ستوارت ميل John Stuart Mill معنونةً بـ"أصول سياسة المدن" عام ١٨٦٩م،[٧٩] وبعض فصول كتاب "نظرية الاقتصاد السياسي" للاقتصادي البريطاني وليام جفونس William Jevons عام ١٩٠٠م،[٨٠] بترجمة المولوي محمد ذكاء الله صاحب الكتاب الذائع الصيت "تاريخ هندوستان".

---

[78] Senior, Nassau William. *An Outline of the Science of Political Economy,* London: W. Clowes and Sons, 1836, translated to Urdu by Babu Ram Kali Chadhari and Ra'e Shankar Das, *Risālah-i 'Ilm-i Intizām-i Mudun*, Aligarh: Scientific Society, Syud Ahmud's Private Press, 1865.

– سنيور، ناسو وليام. **خطوط عريضة عن علم الاقتصاد السياسي**، لندن: وليام كلاوز وأبناؤه، ١٨٣٦م، ترجمة إلى الأردية من قبل بابو رام كالي شادهري وراعي شنكر داس. **علم انتظام المدن**، عليكرة: المؤسسة العلمية ومنشورات السيد أحمد، ١٨٦٥م.

[79] Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, London: John W. Parker,1848, translated to Urdu by Pandit Dharam Narayan, *Usul-i Siyāsat-i Mudun*, Aligarh: Scientific Society, 1869.

– ميل، جون ستوارت. **مبادئ الاقتصاد السياسي مع بعض تطبيقاتها على فلسفة الاجتماع**، لندن: جون باركر، ١٨٤٨م، ترجمة إلى الأردية من قبل باندیت ذرم نريان. **أصول سياسة المدن**، عليكرة: الشركة العلمية، ١٨٦٩م.

[80] Jevons, William. The Theory of Political Economy, translated to Urdu by Maulvi Muhammad Zakaullah in 1900. See:

- Tahir, Pervez. Introducing Iqbal Economist, *The Pakistan Development Review*, 40: 4, Part II, Winter 2001, p. 1172.

– جفونس، وليام. **نظرية الاقتصاد السياسي**، ترجمة إلى الأردية من قبل مولوي محمد زكي الله في عام ١٩٠٠م. انظر أيضاً:

ولم يكتفِ الناطقون بالأردية في هذه الحقبة الزمنية بترجمة ما وقفوا عليه من كتب الاقتصاد السياسي المكتوبة بالإنجليزية، وإنَّما ألَّفوا فيه أيضاً كتباً عدَّةً، منها: "رسالة في علم انتظام المدن" لمحمد منصور شاه خان ومحمد مسعود شاه خان، نُشِرت -بحسب بعض الباحثين- بعد عام ١٨٤٥م،[٨١] وكتاب "علم الاقتصاد: جس كا معروف نام علم سياست مدن ہے" (علم الاقتصاد المعروف عندنا باسم علم سياسة المدن) لمحمد إقبال،[٨٢] الذي نشره عام ١٩٠٤م[٨٣] بطلب من أستاذه في الفلسفة بجامعة لاهور الحكومية توماس أرنولد Thomas Arnold، مثلما أشار في مقدمة الكتاب، بعد أنْ شرع في تدريس المادة منذ عام ١٩٠٠م.[٨٤] وقد انتهج في تأليفه التقسيم الرباعي الذي كان متداولاً في أدبيات الاقتصاد السياسي: الإنتاج، والتبادل، والتوزيع، والاستهلاك.[٨٥]

- طاهر، برفاز. "مدخل إلى محمد إقبال كاقتصادي"، **المجلة الباكستانية للتنمية**، مج٤٠، عدد٤، شتاء ٢٠٠١م، ص١١٧٢.

[81] Tahir, Pervez. *Op. cit.*, p. 1172.

- طاهر، **مدخل إلى محمد إقبال كاقتصادي**، مرجع سابق، ص١١٧٢.

[82] Iqbal, Muhammad. *'Ilm al-Iqtisad, jis ka ma'ruf nam 'Ilm-i Siyasat-i Mudun hae*, Lahore: Khadim al-Ta'lim Steam Press of Paysa Akhbar, December 1904.

- إقبال، محمد. **علم الاقتصاد المعروف عندنا باسم علم سياسة المدن**، لاهور: منشورات صحيفة بايسا للأخبار، ديسمبر، ١٩٠٤م.

[83] Zaman, Arshad. Sayyid Abu'l A'la Maududi on Islamic Economics: A Review Article, *Islamic Studies,* 50:3-4, 2011, p. 307.

- زمان، أرشد. "مراجعة علمية لكتابات السيد أبو الأعلى المودودي في الاقتصاد الإسلامي"، **مجلة دراسات إسلامية**، مج٥٠، عدد٣-٤، ٢٠١١م، ص٣٠٧.

[84] Sevea, Iqbal Singh. *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal*: *Islam and Nationalism in Late colonial India*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 23.

- سيفيا، إقبال سينغ. **الفلسفة السياسية لمحمد إقبال: الإسلام والقومية في أواخر عهد احتلال الهند**، كامبريدج: مطبوعات جامعة كامبردج، ٢٠١٠م، ص٢٣.

[85] Mir, Mustansir. *Iqbal*: *Makers of Islamic Civilization*, London: I.B. Taurus and Oxford University Press India in association with the Oxford Center for Islamic Studies, 2006, p. 19.

- مير، مستنصر. **محمد إقبال: من صناع الحضارة الإسلامية**، لندن: منشورات أي بي توريس ومطبوعات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٦م، ص١٩.

ولعلَّه اعتمد في تأليفه على كتاب "مبادئ علم الاقتصاد" للاقتصادي البريطاني ألفرد مارشال Alfred Marshall؛[٨٦] ما قد يُفسِّر عدم استخدامه مصطلح الاقتصاد السياسي في العنوان، بحيث استمد ترجمة المصطلح الإنجليزي economy بلفظ "الاقتصاد" من الأدبيات العربية، حيث كان شائعاً في الصحف والمجلات مطلع القرن العشرين. أمَّا قوله: "المعروف عندنا باسم علم سياسة المدن" فيُؤكِّد أنَّ تركيب "انتظام المدن" يعني سياسة المدن. ويتضح أيضاً أنَّ الذي كان شائعاً في الأدبيات الأردية قبل ترجمة المصطلح الإنجليزي political economy ليس مصطلح "معاشيات" مثلما جاء في أدبيات هذا البحث، وإنَّما مصطلح "انتظام المدن".

ثم ألَّف محمد إلياس بَرْني كتاباً بالأردية عنوانه: "علم المعيشت: أصول اكنامكس يا بولتيكل إكانمي" (علم المعاش: أصول علم الاقتصاد، أو الاقتصاد السياسي)[٨٧] عام ١٩١٧م؛ ما يدل أنَّه استقى مادته العلمية من الأدبيات الإنجليزية، إذ لم يستخدم (مثل: خير الدين التونسي، وأحمد مدحت أفندي) التركيب الفرنسي "إيكونومي بولتيك"، مثلما سبقت الإشارة إليه في الأدبيات العربية والتركية. ويبدو أنَّ محمد إلياس بَرْني هو أول مَن استخدم مصطلح "علم المعيشت" في مقابل المصطلح الإنجليزي political economy، أو "بولتيكل إكانمي" على حد تعبيره. ثم طوَّره مَن كتب بعده عن الموضوع إلى مصطلح "معاشيات"، مثلما هو شائع اليوم في الأدبيات الأردية.

وقد اعتُمِد هذا الكتاب للتدريس في الجامعة العثمانية بحيدر آباد منذ تأسيسها عام ١٩١٨م في قسم التاريخ، قبل أنْ يُؤسَّس قسم خاص بالاقتصاد عام ١٩٣٥م، وُسِم بالأردية بشعبة معاشيات، برئاسة محمد إلياس بَرْني. وتشير طبعتا الكتاب (١٩١٧م، ١٩٢٧م) إلى أنَّ المؤلِّف شغل منصب بروفيسر إكنامكس (أستاذ الاقتصاد) في الكلية

---

[86] Marshall, Alfred. *Principles of Economics*, London: Macmillan, 1898.

– مرشال، ألفرد. **مبادئ علم الاقتصاد**، لندن: منشورات ماكميلان، ١٨٩٨م.

[87] Barni, Muhammad Ilyas. *'Ilm al-Ma'ishat*: *Usul-i Ikanamiks ya Politikal Ikonomi,* Aligarh: Matba'-i Institute, 1917.

– برني، محمد إلياس. **علم المعاش: أصول علم الاقتصاد أو الاقتصاد السياسي**، عليكرة: مطبعة المعهد، ١٩١٧م.

المحمدية الأنجلو شرقية التي أسَّسها سيد أحمد خان عام ١٨٧٥م، وتطوَّرت لتصبح جامعة عليكرة الإسلامية عام ١٩٢٠م. وكان محمد إلياس بَرْني قد درَّس الاقتصاد في الكلية المحمدية الأنجلو شرقية مدَّة عامين في مرحلة الإجازة الجامعية (الليسانس، أو البكالوريوس) قبل التحاقه بالجامعة العثمانية. واعتمد على هذا الكتاب بعض رواد الاقتصاد الإسلامي في شبه القارة الهندية، وعلى رأسهم حفظ الرحمن السيوهاروي.[٨٨]

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ مصطلح الاقتصاد السياسي قد دخل الأدبيات الأردية عن طريق ترجمة المصطلح الإنجليزي political economy من بعض النخب المسلمة التي تلقَّت تعليماً بالإنجليزية في ظل الاحتلال البريطاني، ووقفت على ما وصلت إليه الدول الأنجلوساكسونية من تطوُّر في هذا العلم، في حين أهمله المسلمون، ولم يعيروه الاهتمام الكافي والعناية اللازمة. ولم تكن شبه القارة الهندية في ذلك بدعاً من المناطق الأخرى في العالم الإسلامي؛ إذ يقول محمد رشيد رضا في هذا الصدد: "إنَّ أُمتنا أحوج إلى هذا العلم منها إلى جميع العلوم الدنيوية؛ لأنَّه روح جميع العلوم والأعمال، ولكنَّنا لا نزال مقصرين فيه بقدر حاجتنا إليه."[٨٩]

ويعرض الجدول رقم (٤) مؤلفات الاقتصاد السياسي التي ظهرت في الأدبيات الأردية بين نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

الجدول (٤): مؤلفات الاقتصاد باللغة الأردية في الفترة الممتدة بين نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

المؤلِّف	العنوان بالأردية	ماهية الكتاب	سنة النشر	مكان النشر
مؤلف غير مذكور	أصول بولتيكل إكانمي	ترجمة	١٨٤٢م	دلهي
فرنسيس ويلاند	أصول علم انتظام المدن	ترجمة	١٨٤٥م	دلهي

[88] Savharvi, Hafz-ur-Rehman. *The Economic System of Islam*, Lahore: Idara-e-Islamiat, 2001, p. 20.

– السيوهاروي، حفظ الرحمن. **النظام الاقتصادي في الإسلام**، لاهور: المؤسسة الإسلامية، ٢٠٠١م، ص٢٠.

[٨٩] رضا، محمد رشيد. "مبادئ الاقتصاد السياسي لمحمد فهمي أفندي حسين (المجلد الأول)"، **مجلة المنار**، شعبان ١٣٢٦هـ/سبتمبر ١٩٠٨م، مج١١، ص٦١٧.

ناسو وليام سنيور	رسالة في علم انتظام المدن	ترجمة	١٨٦٥م	عليكرة
جون ستوارت ميل	أصول سياسة المدن	ترجمة	١٨٦٩م	عليكرة
محمد منصور شاه خان ومحمد مسعود شاه خان	رسالة في علم انتظام المدن	تأليف	بعد سنة ١٨٤٥م	مجهول
محمد إقبال	علم الاقتصاد المعروف عندنا باسم علم سياسة المدن	تأليف	١٩٠٤م	لاهور
محمد إلياس بَرْني	علم المعيشات: أصول علم الاقتصاد، أو الاقتصاد السياسي	تأليف	١٩١٧م	عليكرة

خاتمة:

دخل مصطلحُ الاقتصاد السياسي العالمَ الإسلامي عن طريق ترجمة المصطلح الفرنسي économie politique، أو المصطلح الإنجليزي political economy. وبالمقارنة بين الأدبيات العربية والتركية والأردية تسنَّى لنا تجنُّب مغالطة التعميم. وإذا كانت فرضية أنَّ "أكثر مَن رسَّخ المصطلح في العالم الإسلامي هم المترجمون غير المسلمين" لا تستقيم أمام الفحص الدقيق، فإنَّ فرضية "ولع المغلوب بالغالب" تنطبق على بعض الدول المسلمة، لكنَّها لا تنطبق على العالم الإسلامي أجمع؛ ما يجعل الفرضية الأخيرة أكثر ملاءمة، وهي أنَّ ترجمة المصطلح مردُّها إهمال المسلمين العلوم الاجتماعية، وتقصيرهم فيها، بالرغم من الحاجة الشديدة إليها. وهذا ما يتجلَّى واضحاً في مقالات محمد رشيد رضا في مجلة المنار بخصوص علم الاقتصاد السياسي.

وقد تزامنت حركة الاهتمام بالاقتصاد السياسي مع معاينة النخب المثقفة العربية والمسلمة لمخرجات التمدُّن الذي كانت تشهده أوروبا قاطبةً بدرجات متفاوتة، وشعور أفراد هذه النخب أنَّ تدابير الحياة المعيشية التي كانت تتخذها دولهم لا تستند إلى نظرية علمية متماسكة، مثلما كان يظهر لهم في الدول الأوروبية، وإنَّما كانت مبنية على موروث

لم يتمَّ تحديثه منذ أمد بعيد لمواكبة التحديات المتغيرة التي فرضتها الثورة الصناعية، بالانتقال من الصناعة اليدوية إلى الصناعة بالآلة. وقد استقرت هذه النخب بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على أنَّ الاقتصاد السياسي هو علم يُبحَث فيه عن تكوُّن الثروة ومواردها ومصادرها، فيعلم المشتغل به طرائق تحصيل الثروة، وسبل إنفاقها وتوزيعها، وأسباب غنى بعض الأمم، وفقر أمم أخرى. ولهذا، فإنَّ الأُمة المسلمة باتت في نظر هذه النخب أحوج إلى هذا العلم منها إلى جميع العلوم الدنيوية؛ لأنَّه عصب الحياة، وبه تُمكَّن الأمم في الأرض. فعكفت على التعريف به في الصحف والمجلات، وترجمة ما وقفت عليه من مؤلَّفات، قبل أنْ تتجه إلى التأليف في كتب مستقلة. ودعت أيضاً إلى تأسيس جمعيات اقتصادية يكون من مهامها إرسال بعثات طلابية إلى الجامعات الأوروبية لتحصيل ما أمكن منه.

وبعد أنْ كشف البحث -بترجمة مصطلح الاقتصاد السياسي- عن تنوُّع الرؤى والأفهام وتعدُّد القراءات والمرجعيات الفكرية، فإنَّه يوصي بتجاوز موضوع الأسبقية الزمنية في وضع المصطلح، ومسألة المناسبة في اختيار التسمية بين اللفظ المترجم والمصطلح الأصلي. فالمبحث الجوهري يتعلَّق بالعملية الإدراكية التي ولَّدت المصطلح؛ هل تأخذ منحى البناء على ما هو موجود أم القطيعة معه؟ ففي الحالة الأولى، يُحافَظ على الموروث الثقافي، وإثرائه بما لا يتنافى مع قيم المجتمع. أمَّا الحالة الثانية فتطرح تساؤلاً رئيساً مفاده: هل المقصود هو قطيعة مع الموروث الثقافي كله، أم هي قطيعة مع قراءة مُحدَّدة له؟ وهو ما يثير تساؤلاً عن الأساس المنهجي لتقويمه: هل يكون ذلك وفق أدوات معرفية انبثقت من الموروث الثقافي للمجتمع أم أدوات معرفية أفرزها المجتمع الذي يُتَّخَذ أُنموذجاً للتميز؟

ويوصي البحث أيضاً -تَتِمَّة للاقتراح الآنف الذكر- بضرورة تسليط الضوء على تطوُّر الكتابة في ظل الحياة المعيشية للمجتمعات المسلمة كما هي بعيداً عن الاصطفافات المذهبية، والتجاذبات الأيديولوجية، والثنائيات السائدة؛ ما يدعو إلى الانتقال من دراسة تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى دراسة تاريخ الفكر الاقتصادي في المجتمعات المسلمة. وسوف يتيح هذا التحوُّل مجالاً أرحبَ لتعرُّف الحياة المعيشية في

المجتمعات المسلمة، بالتناغم مع تطوُّرات البحث العلمي التي تولي الجوانب التاريخية والاجتماعية والثقافية والخلقية والمؤسسية اهتماماً خاصاً، إلى جانب إعادة الاعتبار إلى مؤسسات تكاد تندثر في الأدبيات الاقتصادية المعاصرة، وفي مقدمتها التركيبات العائلية، أو البنى الأسرية التي أسهمت إسهاماً فاعلاً في هيكلة النظام الاقتصادي، فضلاً عن إعادة الاعتبار إلى التبادلات التي تحدث خارج إطار السوق، على أساس أنَّ المعاملات بين البشر لا تنحصر في المنفعة المادية، وإنَّما تُحقِّق فوائد معنوية تُسهِم في تحسين نوعية الحياة.

الملحق

استخدامات مصطلح الاقتصاد في عناوين مقالات مجلة المشرق منذ نشأتها عام ١٨٩٨م حتى بداية القرن العشرين

الاسم	العنوان	السنة	العام	العدد
هنري لامانس	منافع السكة البغدادية: نظر تجاري اقتصادي	٥	١٩٠٢م	٧
هنري لامانس	لمحة اقتصادية في مجاري المياه اللبنانية	٧	١٩٠٤م	٢٢
هنري لامانس	لمحة اقتصادية في مجاري المياه اللبنانية	٧	١٩٠٤م	٢٣
لويس شيخو	النفق الجديد بين إيطالية وسويسرة: نبذة تاريخية اقتصادية	٨	١٩٠٥م	٨
إميل خاشو سر	لبنان: نظر في أشغاله العمومية وزراعته ومستقبله الاقتصادي	١٠	١٩٠٧م	٥
إميل خاشو سر	لبنان: نظر في أشغاله العمومية وزراعته ومستقبله الاقتصادي	١٠	١٩٠٧م	٦
إميل خاشو سر	لبنان: نظر في أشغاله العمومية وزراعته ومستقبله الاقتصادي	١٠	١٩٠٧م	٧
إميل خاشو سر	لبنان: نظر في أشغاله العمومية وزراعته ومستقبله الاقتصادي	١٠	١٩٠٧م	٨
إميل خاشو سر	لبنان: نظر في أشغاله العمومية وزراعته ومستقبله الاقتصادي	١٠	١٩٠٧م	٩
يوسف غنيمة البغدادي	نخل العراق وتمره: نظر زراعي واقتصادي	١٠	١٩٠٧م	١١

الكونت دوجو	تأمين الحياة: نظر تاريخي واقتصادي	١٣	١٩١٠م	١٠
قسطنطين مفروماتيس	مركز الولايات المتحدة الاقتصادي	١٤	١٩١١م	١٠
إسكندر طوران اليسوعي	العسل: نظر صناعي اقتصادي	١٥	١٩١٢م	٨
إسكندر طوران اليسوعي	النحل: نظر علمي عملي اقتصادي	١٥	١٩١٢م	١
إسكندر طوران اليسوعي	النحل: نظر علمي عملي اقتصادي	١٥	١٩١٢م	٣
لويس شيخو	معرض بيروت: إجمالي تاريخي اقتصادي اجتماعي	١٩	١٩٢١م	٧
رفائيل نخلة اليسوعي	مسألة البترول: نظر تاريخي واقتصادي	١٩	١٩٢١م	٧
جرجس إليان السرياني	حاضرة سان باولو في البرازيل: نظر تاريخي واقتصادي	٢٤	١٩٢٦م	٩
رينه موترد اليسوعي	الأحوال الاقتصادية في سورية الرومانية	٢٥	١٩٢٧م	٤
لويس شيخو	تعميم الاصطياف في لبنان: نظر اجتماعي اقتصادي	٢٥	١٩٢٧م	٤
جوزف توتل	دير الزور والحالة الاقتصادية في لواء الفرات	٢٩	١٩٣١م	١٢
محرِّر المجلة	جولة في المجلات: بحث في أملاك الدولة والحالة الاقتصادية في سورية ولبنان	٣٠	١٩٣٢م	٧
إبراهيم عواد	حالة لبنان الاقتصادية في سنة ١٩٣١م	٣٠	١٩٣٢م	٢
إرنست تلياك	مات الاتحاد اللبناني السوري الاقتصادي: ليعش الاتحاد	٤٧	١٩٥٣م	٢
بطرس لبكي	التعليم الأساسي والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في صعيد مصر	٦٥	١٩٩١م	—
جان دكرويه اليسوعي	علاقات الاتحاد الأوربي الاقتصادية ببلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه	٧٢	١٩٩٨م	١
هيام ملاط	أول مؤسسة لها نظام داخلي في تاريخ لبنان الاقتصادي والاجتماعي: قوانين مطبعة المرسلين اليسوعيين الكاثوليكية بيروت العام ١٨٧٥م	٧٥	٢٠٠١م	٢

التحيّز المعرفي في تفسير الفقر
نقد لمنظور المدرسة السائدة في علم الاقتصاد

محمد ذياب *

الملخص

يرى أتباع المدرسة الاقتصادية السائدة أنَّ علم الاقتصاد يخضع لمنهج موضوعي عالمي ومحايد، وهم مطمئنُّون إلى خلوّه من أيِّ تحيُّز أو تحكّم قيمي. غير أنَّ المُطَّلِع على فلسفة العلم المعاصرة يدرك أنَّ فكر المدرسة السائدة ما زال متخلِّفاً عن ركب فلسفة المعرفة؛ لتمسُّكِه بمناهج فلسفات الحداثة الوضعية الصُّلبة، التي تؤمن بإمكانية تحقيق الموضوعية في علم الاقتصاد بصورة تقارب تحقُّقها في علوم المادة وعلوم الأحياء، وحتى الرياضيات.

وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن مظاهر التحيُّز إلى هذا النموذج المعرفي لدى هذه المدرسة في تفسيرها لظاهرة الفقر، وتعتمد الدراسة أسلوب النقد لكشف الغطاء عن عدم علمية هذا النموذج، وإظهار الأيديولوجيا الكامنة خلف تلك التفسيرات التي حالت دون إحراز أيِّ تقدُّم لعلم الاقتصاد تجاه مسألة الفقر.

الكلمات المفتاحية: تحيُّز، فلسفة العلم، الفقر، المدرسة السائدة في علم الاقتصاد، نموذج معرفي.

Epistemological Bias in the Explanation of Poverty
Critique of the Prevailing Perspective in Economics

Abstract

The majority of economists believe that economics is subject to a universal objective and neutral methodology, reassured to be free from any bias or value judgment. The contemporary philosophy of science, however, is aware that this prevailing school ideology is still lagging behind the philosophy of knowledge; as it adheres to the rigid modes of positivistic modernity, which believes Economics might achieve objectivity of economics close to what has been achieved in sciences of matter, biology, and even mathematics.

This study aims to reveal the manifestations of bias in this school of thought when it interprets the phenomenon of poverty. The study relies on the method of criticism to uncover this un-scientific model, and the ideology behind those explanations that prevented any progress of economics on the issue of poverty.

Key words: Bias, Epistemology, Poverty, Prevailing school of Economics, Paradigm.

---

* أستاذ الاقتصاد الإسلامي في كلية الاقتصاد، بجامعة محمد بوضياف، المسيلة- الجزائر. البريد الإلكتروني: diameddz@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٨/١٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/١٨م.

مقدمة:

تُعَدُّ مسألة توزيع الثروة في المجتمع من أعقد المشكلات التي رافقت النظام الرأسمالي منذ نشأته، وما زالت تُمثِّل إشكالية كبيرة للعقل الاقتصادي، وأزمة معرفية حقيقية في علم الاقتصاد، جعلته جديراً بلقب "العلم الكئيب" وَفقاً لتعبير توماس كارليل. فقد فشل علم الثروة في إيجاد تفسير مقنع لمشكلة استمرار الفقر في ظل وجود الثروة، بالرغم من الجهود التي بذلها مُنظِّرو المدرسة السائدة في علم الاقتصاد لإيجاد تبرير علمي موضوعي منطقي لمشكلة التباين الشديد في توزيع الثروة، ولكنَّ تحقيق العلمية والموضوعية والحيادية لم يكن سوى دعوى تُخفي الكثير من التحيزات في نظر كثير من الناقدين.

وهذه الدراسة تُعنى بإبراز التحيز المعرفي في تحليل علم الاقتصاد لقضية الفقر وعلاقته بتوزيع الثروة. وقد درج الاقتصاديون على معالجة مسألة التوزيع والتفاوت والفقر ضمن نظرية القيمة، وهي صندوق ميتافيزيقا علم الاقتصاد الذي فُقِد مفتاحه، ثم أُغلِق الباب أمام أيِّ محاولة للتغيير من داخل النظرية الاقتصادية، وتحوَّلت الفروض الأساسية في علم الاقتصاد إلى عقيدة غير قابلة للمراجعة، تتجدَّد بتغيير الخطاب، ولكن من دون تغيير المحتوى المعرفي. وأصبح من الواضح أيضاً صعوبة الوصول إلى تغيير جذري في علم الاقتصاد بخصوص تفسير التفاوت والفقر ما دام هذا العلم مُصِرّاً على الانحصار في أدواته التقليدية القاصرة عن الإحاطة بظاهرة مركَّبة، مثل: ظاهرة الفقر، وتوزيع الثروة في المجتمع.

ومن هنا، فقد كان لزاماً إضافة أطر ومداخل تفسيرية مساعدة، حتى يخرج علم الاقتصاد من حالة التوحُّد التي أصابته؛ بإصراره على اختزال معالجة الظاهرة ضمن إطار الموضوعية العلمية والقوانين الطبيعية، حتى يستريح ضمير الاقتصادي من المسؤولية الأخلاقية تجاه الاختلال والحيف في تداول الثروة، ما دامت في نظره أمراً طبيعياً وسُنَّةً كونيةً، فلا أحد يمكنه تغيير نواميس الطبيعة ليجعلها تتعاطف مع الفقراء. وعلى هذا، يهدف مدخل هذه الدراسة المعرفي إلى إبراز تحيزات الأيديولوجية الوضعية والنفعية المُتستِّرة بلباس الموضوعية العلمية التي أعاقت علم الاقتصاد، وأضعفت قدرته التفسيرية لموضوع الفقر.

ولا بُدَّ لنا أنْ نذكر هنا المساهمات الرائدة التي كُتِبت باللغة العربية في موضوع التحيز المعرفي في العلوم الاجتماعية عامةً، وعلى رأسها مساهمات المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الدراسات التي حرَّرها نخبة من الباحثين، ثم نُشِرت في أعمال مؤتمر "إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"؛[١] ومنها كتابات عبد الوهاب المسيري التي ركَّزت على تأثير النماذج المعرفية المتحيزة في نتائج العلوم، ولا سيما علوم الإنسان، وأهمها كتاب "العالم من منظور غربي"؛[٢] وكذا مساهمته في المؤتمر المذكور آنفاً بعنوان "فقه التحيز"، وكتابه "التحيز المعرفي في العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية" الذي كتبه باللغة الإنجليزية.[٣] أمَّا التحيز في علم الاقتصاد فيظهر للقارئ في كتابات جلال أمين، وفي مقدمتها كتاب "كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية"؛[٤] وكتاب "فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين، وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد".[٥]

أمَّا في العالم الغربي فيمكن اعتبار كتابات ما بعد الحداثة –على اختلاف منازعها– احتجاجاً عنيفاً على الحداثة الغربية التي استُمِدَّت من تراث عصر الأنوار، والتي تمسَّكت بالنظرة الآلية للموضوعية العلمية. وتبرز هنا بعض الأعمال التي ركَّزت على التحيز المعرفي في العلوم الاجتماعية خاصةً، وأهمها كتاب "طبيعة التحيز"[٦] لغوردن ألبورت Gordon W. Allport الذي ركَّز فيه على تفسير الجوانب النفسية الاجتماعية التي توجِد التحيز. ويُعَدُّ هذا العمل مرجعاً أساسياً لكل مَن يريد البحث في التحيز المعرفي في علم النفس الاجتماعي وَفقاً لما يقوله مؤلِّفو كتاب "في طبيعة التحيز".[٧]

[١] المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٦م.

[٢] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، القاهرة: دار الهلال، عدد٦٠٢، ٢٠٠١م.

[3] Elmessiri, Abdelwahab M. *Epistemological Bias in the Physical & Social Sciences*. Herndon, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.

[٤] أمين، جلال. **كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م.

[٥] أمين، جلال. **فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين، وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٩م.

[6] Allport, Gordon W. *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Perseus Books, 1979.

[7] Dovidio, John F. et al. *On the Nature of Prejudice Fifty Years after Allport*. Gospons, India: Blackwell Publishing Ltd, 2005. P1.

وفي علم الاقتصاد، يُعَدُّ مقال روبرت شيري Robert Cherry "التحيز الأيديولوجي للنظرية التقليدية"[٨] مقالاً رائداً في بحث تحيزات النظرية الاقتصادية، نَقَدَ فيه الاقتصاد النيوكلاسيكي الذي سمَّاه النظرية التقليدية، وذلك بإبراز تحيزات فرضياتها الأساسية ذات الأيديولوجيا البورجوازية التي تُنكِر وجود أيِّ عوامل مؤسسية في توزيع المخزون الرأسمالي، وتُنكِر أيضاً وجود المحرك الاقتصادي لظاهرة الفقر، علماً بأنَّ شيري ركَّز في تحليله على الجانب الطبقي بوصفه عاملاً أساسياً للتحيز.

وإلى جانب هذا المقال، يوجد مقال آخر لجون برومان John Brohman عنوانه "العالمية والمركزية الأوروبية والتحيز الأيديولوجي في دراسات التنمية، من التحديث إلى الليبرالية الجديدة"،[٩] وقد بيَّن فيه تحيزات المركزية الغربية في نظريات التنمية، مُتَّفِقاً مع نقد جلال أمين لهذه النظريات في كتابه "كشف الأقنعة"، وكذا مع نقد سمير أمين لها في معظم كتبه. أمَّا مقال "كتب علم الاقتصاد المدرسية الحديثة للمدارس الثانوية والتحيز المعرفي"[١٠] فيكشف فيه بروس رومانيش Bruce A. Romanish عن خطر توريث عقلية التعصب الأكاديمي بترسيخ التحيزات المذهبية للتيار الأساسي في علم الاقتصاد لتلاميذ المدارس الثانوية.

والإشكال الذي نعالجه هنا هو إظهار التحيز المعرفي للنظرية الاقتصادية في تفسيرها ظاهرة الفقر عن طريق النقد المنطقي الذي يُعَدُّ الأداة الإبستمولوجية التقليدية، إضافةً إلى النقد الثقافي الذي أصبح لصيقاً بالإبستمولوجيا في الخمسين سنة الأخيرة؛ فلم تعد فلسفة المعرفة اليوم منطقية أو مادية صرفة مثلما كانت أيام هيمنة التفكير الوضعي، وإنَّما تخلَّلها الوعي بالتاريخ ودور الإنسان في تشكيل العلم. ومن هنا، فإنَّ نظرة ليونيل روبنز

[8] Cherry, Robert. "The Ideological Bias of Traditional Theory", *Review of Radical Political Economics,* V6 Issue 04 (1975): pp10-19.

[9] Brohman, John. "Universalism, Eurocentrism, and Ideological Bias in Development Studies: From Modernisation to Neoliberalism", *Third World Quarterly*, V16, № 1, (1995), pp121-140.

[10] Romanish, Bruce A. "Modern Secondary Economics Textbooks and Ideological Bias", *Theory & Research in Social Education*, V 11, Issue 01, (1983), pp1-24.

Lionel Robbins إلى علم الاقتصاد بوصفه علماً وضعياً لا معيارياً، ومبحثاً خالياً تماماً من القيمة، أو معرفةً قائمةً على أرضية صُلبة من الحقيقة؛ لم يبقَ لها شيء من أَلَقها وبريقها الأول في أيامنا هذه،[١١] وإنَّ أجوبة الاقتصاديين عن سؤال الفقر لم تعد مقنعة لكثير من الدارسين.

ونظراً إلى آراء كارل بوبر Karl Popper (فيلسوف العلم المناهض للوضعية المنطقية)؛ فقد تزعزعت الثقة المفرطة في موضوعية البحث العلمي في العلوم التجريبية، ناهيك عن العلوم الاجتماعية، فقد تحدَّث عن تحصين الحيل immunizing stratagems فيما يتبناه العلماء من تبريرات لتجنيب نظرياتهم النقد والتفنيد؛ فليس الدحض وحده هو الذي يُميِّز العلم من غير العلم مثلما هو مشهور عن بوبر، وإنَّما تضاف إليه الطرائق المنهجية التي تعتمد ما يُسمَّى الفرضيات المساعدة المغرضة ad-hoc auxiliary assumption، أو الحيل التقليدية conventionalist stratagems.[١٢] وهذه الفرضيات المساعدة أو الحيل المحصنة هي مداخل التحيز الذي لم يُعبِّر عنه بوبر بصورة مباشرة؛ لأنَّه كان حديث عهدٍ بفلسفة العلم الصُّلبة التي تُصِرُّ على وضعية العلم ومنطقيته.

ولكنَّ توماس كون Thomas Kuhn في كتابه "بنية الثورات العلمية" عبَّر عن التحيز في العلم بصورة أوضح، مُبيِّناً أنَّ الانحراف في الحفاظ على النظريات العلمية وإرجاعها مُحصَّنةً تجاه النقد –الذي تقبَّله بوبر مُكرَهاً، وعَدَّه انحرافاً عن التطبيق الجيد للعلم– أصبح هو القضية المركزية في تفسير السلوك العلمي، فتحدَّث عن المجمع الخفي للعلماء invisible college بوصفه تعبيراً عن الاجتماع على المعتقدات الصُّلبة غير العلمية التي تُكبِّل العلماء، وتجعلهم يتمسكون بنظريات لم يعد ممكناً الدفاع عنها، بمعنى أنَّهم يتفقون –بصورة واعية، أو غير واعية– على اختيار الإشكالات التي تتطلَّب حلولاً، وعلى الشكل العام الذي ينبغي للحل أنْ يأخذه. وفوق هذا وذاك، فإنَّ حكم الزملاء فقط هو

[11] Caldas, José Castro. et al. *Facts, Values and Objectivity in Economics.* Oxon, UK: Routledge, 2012, pp 47-62.

[12] Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London*:* Routledge, 2005, p 14, 62, 64.

الـذي يُعتـبَر في تحديـد الإشـكالات والحلـول.[١٣] ولا عجـب أنْ دعـا (كـون) إلى التغيـير الثوري في النظريـات العلميـة؛ لأنَّ النظـرة التراكميـة في العلـم لا تكشـف عـن التحيـزات المُعوِّقة لتطوره.

ويـزداد الأمـر وضـوحاً مـع إمـري لاكـاتوس Imre Lakatos الـذي رأى في بـرامج البحوث العلمية نواة صُلبة hard core من الفرضيات غير القابلة للتكذيب؛ أي إنَّها ميتافيزيقيـة وعامـة مثـل فـرض الجاذبيـة في فيزيـاء نيـوتن. وقـد تحـدَّث لاكـاتوس عـن الحـزام الواقي لهذه الفرضيات Protective Belt، وهي فروض مساعدة تُحصِّن النواة الصُّلبة من التفنيد؛ إذ تتلقى ضربات الاختبارات التجريبية والتفنيد والتصويب، في حين تنجو النواة الصُّلبة من خطر الدحض، ثم تزداد هذه النواة قوةً وصلابةً.[١٤]

وربَّما مثَّلت أفكار بول فايرأباند P.K.Feyrabend (فيلسوف العلم الثائر ضد تحيز الحضـارة الغربيـة كلهـا، وليس فقـط ضـد العلـم) ذروة الاحتجـاج في فلسـفة العلـم علـى تحيزات العلم والعلماء؛ فقد رافع في كتابه "ضد المنهج" عن استعمال العلم بوصفه سلطة استبداد معرفي، ودعـا إلى توسيع المناهج وتعددها؛ لأنَّ ذلك وحده هو الذي يفتح أفق الإبداع المعرفي، ويحاصر التحيز لمنهج العلم بوصفه سبيلاً وحيداً للمعرفة.[١٥]

أولاً: في معنى التحيز المعرفي

ينظر الباحثون غالباً إلى التحيز في العلم بوصفه مقابلاً للموضوعية، وميزةً سلبيةً في البحث يجب تجنُّبهـا، ويُستعمَل هـذا اللفـظ أحيانـاً بمعـنى محايـد بـل إيجـابي إذا اعتبرنـا أنَّ الباحث قد تبنَّى زاوية خاصة من النظر إلى موضوع البحث. وحتى في معناه السلبي، فإنَّه

[13] Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press, third Edition, 1996. P 176.

[14] Lakatos, Imre. *The methodology of scientific research Programs.* New York: Cambridge University Press, 1989. P 4,33,48,69.

[15] Feyrabend, Paul. *Against Method.* London: Verso, 1993, pp1-43.

توجد تفسيرات أضيق للفظ التحيز؛ إذ يقصد به أحياناً الانحراف الممنهج عن الحقيقة، أو التشوُّه في التطبيق البحثي للنظريات. وهكذا، فإنَّ الباحثين الكَمِّيين يتحدثون عن"تحيز القياس" و"تحيز أخذ العينات"، ويقصدون بهما الفشل في القياس، وفي إجراءات أخذ العينة، فيُفضي ذلك إلى نتائج غير صحيحة.[١٦]

وهذا النوع من التحيز يمكننا تسميته التحيز البسيط؛ لأنَّ منشأه خطأ في التطبيق سرعان ما يُكتشَف مع توالي المراجعة، ولكن يوجد تحيز آخر مركَّب أكثر تعقيداً من الأول، ينشأ عن اعتبارات مختلفة لا علاقة لها بالعلم الموضوعي ألبتة، وهو يُمثِّل رواسبَ ذهنيةً وأفكاراً ومشاعرَ مختلفة المشارب. وهذه الأفكار والمشاعر المسبقة أُطلِق عليها أكثر من اسم، لكنَّها أسماء غير متطابقة تماماً، فهي وإنِ اشتركت في جزء مهم من مدلولاتها، تتفاوت بدرجة أو بأخرى في معانيها وإيحاءاتها. ومثلما توصَف بالأفكار المسبقة preconceived ideas، فإنَّها توصَف أحياناً بالتحيز bias، وبالنموذج الإرشادي paradigm في أحايين أخرى. وإذا تضمَّنت هذه الأفكار أو المشاعر المسبقة حكماً أخلاقياً أو جمالياً فقد تُسمَّى أحكاماً قيميةً value judgments. وإذا اجتمع للمرء عدد من الأفكار المسبقة التي تُؤلِّف فيما بينها نسقاً فكرياً وموقفاً متكاملاً من الحياة والمجتمع فقد يُطلَق عليها وصف الأيديولوجية ideology، أو يشار إليها بأنَّها تُمثِّل ما يعتنقه المرء من فلسفة philosophy، أو ميتافيزيقا metaphysics.[١٧]

ويرتبط التحيز المعرفي ارتباطاً وثيقاً بالاستعمال السيئ للعلم، ومن ذلك ادِّعاء أنَّ القضايا غير العلمية هي قضايا فارغة من المعنى؛ فقد رأى الوضعيون –بدءاً بدافيد هيوم، وانتهاءً بفلاسفة الوضعية المنطقية– وجوب حصر المعرفة الإنسانية المعترف بها في المعرفة العلمية، فكان تقسيم الوضعية المنطقية المشهور للعبارات أو الجمل ينحصر في فئتين:

---

[16] Jupp, Victor. *The Sage Dictionary of Social Research Methods.* London: Sage Publications Ltd, 2006. P17.

[١٧] أمين، **فلسفة علم الاقتصاد**، مرجع سابق، ص١٦.

الأولى: العبارات ذات المعنى Meaningful، وهي إمَّا العبارات التحليلية؛ أي قضايا العلوم الصورية (المنطق، والرياضة)، وإمَّا القضايا التركيبية التجريبية (قضايا العلوم الطبيعية الإخبارية).

الثانية: العبارات الخالية من المعنى Meaningless، وهي كل ما يخرج عن النوعين السابقين، ولا سيما قضايا الميتافيزيقا. وبهذا التحديد أصبحت الوضعية المنطقية تطابق بين المعنى والعلم، وحيث لا علم لا معنى![١٨]

والحقيقة أنَّ النجاح الفكري والعملي الباهر للعلم قاد بعض الأشخاص إلى الاعتقاد بعدم وجود حدود حقيقية لكفاءة العلم، أو حدود لما يمكن أنْ يُنجَز باسمه؛ إذ لا يوجد شيء خارج دائرة العلم، ولا توجد أيُّ منطقة في حياة الانسان يتعذَّر تطبيق العلم عليها بنجاح. وعلى هذا، فإنَّ الحساب العلمي لأيِّ شيء وكل شيء يحوي القصة الكاملة للكون وساكنيه. أمَّا إذا كانت توجد حدود للمغامرة العلمية فالفكرة هي أنَّ العلم يمكنه وضع الحدود لما نستطيع نحن البشر أنْ نعرفه عن الحقيقة، وهذه هي خلاصة النظرة "العلموية" التي ترجع جذورها التاريخية إلى عصر التنوير بأيديولوجيته الواثقة في التقدُّم وإمكانية الكمال.[١٩]

ولكن، ما إنْ تراجع الحماس للفلسفة الوضعية حتى غدا ممكناً تمييز العلم من نظرتنا نحن إلى العلم؛ فنظرتنا إليه هي موقف فلسفي لا علاقة له بالموضوعية العلمية، وهذا الموقف لا يُشكِّل جزءاً من موضوعات العلم، وإنَّما هو تحيز ذاتي لا يمكن إثبات صحته أو خطئه موضوعياً. ولو أخذنا بتعريف كارل بوبر للقضية العلمية (قضية يمكن إثبات صحتها أو خطئها؛ ما يعني أنَّها قابلة للتفنيد واقعياً) لانكشف الغطاء عن كل المواقف الفلسفية التي تنتحل هوية العلم.[٢٠]

---

[١٨] الخولي، يمنى طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٦٤، ديسمبر ٢٠٠٠م، ص٢٩٦.

[19] Meusburger, Peter.et al. *Clashes of Knowledge Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion.* Netherlands: Springer, 2008. P 111.

[20] Popper, Karl. *Conjectures and Refutations the Growth of Scientific Knowledge.* New York: Routledge, 2002.pp251-257.

وانكشاف التحيز في العلم يبدأ بعد زوال عقدة النقص التي ورثناها من عصر التنوير، وهي التي جعلت العلم ديانة، فصار كل تفسير خارج ديانة العلم لغواً وهرطقةً، أو كفراً معرفياً. وانكشاف التحيز هذا يبدأ أيضاً بعد الإقرار بأنَّ العلم هو أحد طرق المعرفة، لا الطريق الوحيد إليها، وأنَّ لقدرته (العلم) التفسيرية حدوداً تنتهي عند حدود أدواته المنهجية، التي هي –بطبيعتها– مادية خالصة لا تتجاوز حدود الحواس. أمَّا النموذج التفسيري الواضح للعلم فهو النموذج الميكانيكي؛ وذلك أنَّ الميكانيكا –إذا استخدمنا عبارة لويس مانفورد– أصبحت هي الدين الجديد الذي أعطى العالم المُخلِّص الجديد New Messiah وهو الآلة. وأصبحت هذه النظرة هي المهيمنة على طريقة التفكير الغربية بدءاً بديكارت، فلم يعد بمقدور الكثير من المفكرين التفكير في العالم، أو في أيِّ جزء من أجزائه من دون مقارنته فوراً بآلة ما.[٢١]

وليست الفلسفة الوضعية فقط هي التي ألَّهت العلم بمفهومه الميكانيكي، وجعلته "وثناً" يُعْبَد، وإنَّما الفلسفات التي عَدَّت نفسها ثورية فعلت ذلك؛ فالماركسية تُصِرُّ على اعتبار نفسها علمية، والفينومينولوجيا تَدَّعي الأمر نفسه.[٢٢] والجدير بالذكر أنَّ هذه الفلسفة العلمية صبغت ما سُمِّي بالعلوم الاجتماعية في فترة مبكرة، فأوغست كونت حاول أنْ يُؤسِّس لفيزياء اجتماعية تَحوَّل اسمها فيما بعدُ إلى علم الاجتماع. وعلم الاقتصاد وُلِد تحت مُسمَّى الاقتصاد السياسي، وكان اسمه هذا أقرب إلى حقيقته؛ إذ كان يُعبِّر عن أفكار واضعيه ورؤاهم التي ولَّدوها من روح عصرهم، ولكن منذ أنْ عنون ألفرد مارشال Alfred Marshal كتابه "مبادئ علم الاقتصاد" Principles of Economics، بدأت تسمية Economics تحل محل الاقتصاد السياسي حتى أزاحتها تماماً من الاستعمال.[٢٣] ويرى روبرتسون D.H.Robertson أنَّ النهاية ics في الاصطلاح الجديد

---

[21] Freudenthal, Gideon.et al. *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution.* Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2009, p219.

[٢٢] قنصوة، صلاح. **فلسفة العلم**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة الكتاب، ٢٠٠٢م، ص٣٤.

[23] Milonakis, Dimitris.et al. *From Political Economy to Economics Method, the social and the historical in the evolution of economic theory.* London and New York: Routledge, 2009, p125.

Economics تشير إلى أنَّ هذا المجال المعرفي ينبغي أنْ يكون علماً مثل الفيزياء Physics.[٢٤]

وما يهمنا الآن هو إدراك أنَّ وضْع غطاء العلمية على قضايا وعبارات غير علمية لن يرفعها إلى درجة العلم، وأنَّ بقاءها في مجال الأفكار والمعتقدات والأيديولوجيات لن ينقص من قيمتها شيئاً، إلا إذا اعتبرنا الإنسان آلة لا يمكن توصيفها إلا بالعلم. وقد ذهب كثير من المفكرين إلى أنَّ الحداثة الغربية بفلسفاتها المادية قد حوَّلت الإنسان حقاً إلى آلة حين اختزلت أبعاده كلها في بُعْد واحد هو البُعْد المادي؛ لتسهل دراسته بالمناهج الآلية التي هي مناهج العلم.[٢٥]

ومن هنا، فقد همَّشت العلومُ الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاقتصاد، الأبعاد غير المادية في الإنسان ليصبح جاهزاً لدخول مختبر العلم. ولم تكتفِ بذلك، وإنَّما حوَّرت كثيراً من الحقائق غير المادية لتصبح لها واجهة مادية، ثم يصار إلى دراستها علمياً. فالخير والشر اختُزِلا في اللذَّة والألم مثلما فعل جيرمي بنتام Jeremy Bentham، حين عَدَّ كل ما يجلب اللذَّة خيراً، وكل ما يجلب الألم شرّاً. واللذَّة والألم يمكن قياسهما، وكل ما يمكن قياسه فهو موضوع للعلم، ولا يخفى أنَّ هذا الاختزال والتحوير لا يعدو أنْ يكون مغالطة منطقية، تُخفي وراءها تحيزاً كبيراً تجاه تعزيز فكرة التحوُّل من الأخلاق المُطلَقة المجاوزةِ المادةَ إلى القيم المادية. ولا علاقة لهذا التفسير بالعلم ألبتة، وإنَّما هو ميتافيزيقا التفسير المادي النفعي فحسب.[٢٦]

---

[24] Robertson, Dennis H. *Lectures on Economic Principles.*UK: Staples Printers Limited, V 01, 1957, p16.

[25] Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man Studies in the ideology of advanced industrial society.* London and New York: Routledge, 2002, pp 147-174.

[26] Bentham, Jeremy & Mill, John Stuart. *Utilitarianism and Other Essays.* London: Penguin Books Limited, 2004.

ثانياً: منهج التعامل مع التحيّز

لا شكَّ في أنَّ البحث عن منهج بديل لمناهج عصر الحداثة قد غدا أمراً لازماً لحسم إشكالية التحيز للأفكار غير العلمية وإخراجها من عباءة العلم، علماً بأنَّ علم الاقتصاد هو أكثر العلوم الاجتماعية تضرُّراً بالنزعة العلموية، ولكنَّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: ما طبيعة هذا المنهج؟

اقترح بعض نقاد الحداثة الغربية نقداً ثقافياً لكشف هذا التحيز، مثلما فعلت مدرسة فرانكفورت والكثير من كُتَّاب اليسار وما بعد الحداثة، لكنَّ مشكلة هذا النقد أنَّ جزءاً منه كان متشائماً تجاه العلم، فسقط في العدمية، وثار ضد العلم، ثم دعا إلى تفكيك المركزيات النظرية التي هي أساس المعرفة العلمية، فكأنَّه تحيز ضد العلموية بدرجة مساوية لها، ولكن باتجاه معاكس. وما سنعتمده الآن هو منهج معرفي نقدي، لكنَّه متفائل وبنَّاء، وليس عدمياً؛ فهو منهج غير معادٍ للعلم، وغير محابٍ له، منهج يلتزم بالاحتكام إلى الموضوعية، لكنَّها ليست موضوعية دافيد هيوم الاختزالية التي تُنكِر السببية بوصفها مقدمة للغائية، وتكتفي من العلم بجانبه الوصفي،[٢٧] ولا الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية – بحسب تعبير عبد الوهاب المسيري– التي تجمد الواقع وتختزله،[٢٨] وإنَّما هي موضوعية تعتمد على دور كبير للعقل الإنساني في الاجتهاد، وتفسير الواقع، والتعامل معه بطريقة ليست كلها مادية أو أداتية. فالإنسان ظاهرة مركَّبة، لا بسيطة، ولا يمكن اختزال فعله في الجوانب الآلية المادية ليُدرس في مناهج الفيزياء، أو يُجمَّد الواقع بنموذج رياضي.

والحقيقة أنَّ المنهج النقدي يختلف عن مناهج العلم المعروفة في النظر إلى طبيعة العقلانية، فما هي؟ ويختلف عنها أيضاً في طبيعة الموضوعية، فكيف تكون؟ لقد أشار طه جابر العلواني إلى ملامح هذا المنهج وسمَّاه فقه النقد، في حين سمَّاه عبد الوهاب المسيري فقه التحيز.[٢٩] وقد سوّغ الكاتبان سبب استعمال كلمة "فقه" بدل كلمة "علم"

---

[27] Caldas, José Castro. et al. *Facts, Values and Objectivity in Economics*. Oxon, UK: Routledge, 2012, p 6-7.

[٢٨] المسيري، عبد الوهاب. "الموضوعية والتلقين"، **مجلة الهلال**، يناير ٢٠٠٤م، ص٢٤–٢٨.

[٢٩] المسيري، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد**، مرجع سابق، المقدمة، ص: ف.

بأنَّه الأنسب؛ فالفقه يوحي بالذاتية، ويفتح الباب للخلاف، ويطرح الأفكار والآراء بوصفها اجتهادات، لا حقائق علمية موضوعية.

وعلم الاقتصاد –منذ نشأته– يدور في إطار علماني، ينتهج محاكاة الواقع واختزاله في نماذج الآلية الميكانيكية الفيزيائية، أو الصورية الرياضية، أو كليهما معاً. غير أنَّ المنهج الذي سنعتمده –خلافاً للمركزية العلموية الغربية– لا يختزل المعرفة الاقتصادية في الجانب العلمي الذي يرجع كل شيء في الإنسان ويُفسِّره بمرجعية وتفسير ماديين، بل إنَّه يَعُدُّ الإنسان كائناً مركَّباً من عنصرين؛ عنصر مادي بيولوجي، وآخر متجاوز للطبيعة هو العقل. فالعقل الإنساني لا يخضع لقوانين الطبيعة، وإنَّما يتجاوزها بخياله وإبداعه وتركيبته. وهذه المرجعية المتجاوزة تفترض أنَّ العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تُطبَع عليها المعطيات المادية كأنَّه سطح من الشمع، وإنَّما هو كيان مفطور فيه مقولات قبلية؛ أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها. وهذه المقولات الفطرية القبلية تجعل العقل قادراً على إعادة صياغة الواقع وترتيبه، ولا تلقيه بشكل حتمي طبيعي مثلما تُصوِّره النظرية الاقتصادية.[٣٠]

إذا قبلنا هذا، فإنَّ الموضوعية المتلقية أو النظرة المتلقية في النظريات العلمية، وَفقاً لتعبير فلاسفة العلم،[٣١] ستُستبدَل بها النظرة الاجتهادية للعقل الذي يجمع في التفسير بين الغاية والسبب. فالتفسير الغائي الذي تُهمِّشه النظرة العلموية المتلقية يُقابِل غالباً التفسير الآلي الميكانيكي، وإنَّ تقديم تفسير غائي لحدث يعني تحديد غرض له، في حين أنَّ تقديم تفسير آلي للحدث يعني تقديم سبب له. وبحسب ولتر ستيس Walter T.Stace، إذا عدنا إلى التفرقة بين التفسير الغائي والتفسير الآلي فإنَّه يتعيَّن علينا تأمُّل الحالة الآتية:

لنفرض أنَّنا شهدنا رجلاً يتسلَّق جبلاً، قد نسأل عندئذٍ: لماذا يتسلَّقه؟ نحن في هذه الحالة نسأل عن تفسير لهذا الحدث، وتوجد إجابتان مختلفتان عن هذا السؤال تبدو كل

[٣٠] حربي، سوزان. **حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج**، دمشق: دار الفكر، ط٣، ٢٠١٢م، ص٢٤٦.

[31] McGrew, Timothy.et al. *Philosophy of Science: An Historical Anthology*.UK: Blackwell Publishing Ltd, 2009, P315.

منهما معقولة؛ فقد يقول قائل: إنَّه يتسلَّق الجبل لأنَّه يريد أنْ يشاهد المنظر من فوق قمّته. وهذا تفسير غائي لحادث التسلُّق. وقد يجيب عالِم النفس عن السؤال بسلسلة من الأسباب والنتائج، بحركة رجلي هذا الإنسان؛ فالطعام الذي تناوله تَسبَّب في إحداث طاقة اختُزِنت في أجزاء معينة من جهازه العصبي، ثم تَسبَّب مثير خارجي في إطلاق هذه الطاقة، ثم إحداث تيارات عصبية تَسبَّبت في إحداث تقلُّصات وارتخاء لعضلاته، لتدفع في النهاية الجسد إلى أعلى الجبل. ويُسمَّى هذا "التفسير الآلي" أو "الميكانيكي" لحركات هذا الرجل.[٣٢]

لقد خلَّفت النظرة المتلقية في النظريات العلمية إيماناً راسخاً بأنَّ التفسير الغائي والتفسير الآلي متعارضان، فإذا قبلنا بأحدهما وجب علينا ترك الآخر. ومن هنا تولَّدت معاداة الميتافيزيقا عند الوضعيين، وتهميش المعرفة الدينية في منظومة الحداثة الغربية عامةً بوصفها معرفة غائية غير علمية. وهكذا فشلت العلوم في تحقيق غايات الإنسان التي لم يَطلها العلم، مثل: العدل، والسِّلْم، والسعادة، وسكينة النفس، والاطمئنان، والرحمة، وكل ما كان يجيب عنه الدين من قبلُ، ويُلزِم به معتنقيه. وعلى هذا، فإنَّ غياب الجوانب القيمية في العلم هو الذي أحدث ثغرة كبيرة في نظرية التوزيع في علم الاقتصاد، وفي تفسير الفقر وعلاجه، وفتح الباب على مصراعيه أمام التحيزات التي لا تعدو أنْ تكون وجهات نظر أفرزها واقع معين، أو تخدم مصلحة طبقة معينة في زمن ما، لتفرض نفسها بوصفها معرفة علمية موضوعية.[٣٣]

---

[٣٢] استيس، ولتر. **الدين والعقل الحديث**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م، ص٣٣.

[33] Martini, Carlo.et al. *Experts and Consensus in Social Science.* Switzerland: Springer International Publishing, 2014, pp 134-138.

ثالثاً: التفسير الاقتصادي للفقر بوصفه نموذجاً لكشف تحيزات المدرسة السائدة في علم الاقتصاد

١. التحيز في تفسير الفقر في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي:

إذا تتبعنا جُلَّ الكتب في النظرية الاقتصادية السائدة، وتصفَّحنا محتوياتها، فلن نجد حديثاً مباشراً عن الفقر ومشكلاته؛ لأنَّها تُحوِّله آلياً إلى قضية تتعلق بتوزيع الدخل Income Distribution. ويُفسِّر علم الاقتصاد كيفية التوزيع بفرضيةٍ مفادها أنَّ سوقاً تنافسية سوف تُسعِّر عوامل الإنتاج وَفق إنتاجيتها الحدية أو المتزايدة. وهذا التفسير يأتي أحياناً مشفوعاً بعبارة: "إنَّ الناس يجب أنْ يُكافَأوا بحسب مساهماتهم في الإنتاج". و"يجب" عند الاقتصاديين هي كلمة غير مرغوب فيها؛ لما تحمله من إقحام غائي غير علمي لأحكام قيمية.[٣٤] لهذا السبب تبنَّى الاقتصاد الكلاسيكي فكرة القوانين الطبيعية Natural Laws التي تبرز بوصفها نتيجةً للتنافس بين العرض والطلب، ثم تصبح هي الحل لقضية توزيع الثروة.

وكان آدم سميث (أبو الاقتصاديين الكلاسيكيين) قد عاش في القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي شهد انتصار المذهب المادي العلموي في تفسير الإنسان، تماماً مثلما شهد القرن السابع عشر انتصار نفس المذهب في تفسير الطبيعة، ولكنَّ رسْم الحدود بين النظرة المادية إلى الكون والحياة والإنسان التي اشتدَّ عودها يوماً بعد يوم، والنظرة الدينية التي هي في أفول واضمحلال لم يكن واضحاً في بداية حياة آدم سميث، فلا عجب إذن أنْ نجد في كتاباته آثاراً تُمثِّل النظرة التقليدية المسيحية للكون والحياة والإنسان، مثل كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية"، وآثاراً أخرى مشبعة بروح عصر التنوير العلماني المادي، مثل كتابه "ثروة الأمم". غير أنَّ المدرسة الاقتصادية السائدة لم تحفل من تراث آدم سميث إلا بكتاب "ثروة الأمم"؛ لأنَّه كتاب منسجم مع عصره الذي أُلِّف فيه، وهو عصر الأنوار المادي العقلاني، ومنسجم أيضاً مع النظرية الاقتصادية العلمانية التي سادت منذ ثلاثة

[34] Dobb, Maurice. *Theories of Value and Distribution since Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, 1973.p3.

قرون، واستمدَّت روحها الليبرالية من آراء آدم سميث[٣٥] الذي رأى أنَّ ترك الحرية الطبيعية Natural Liberty سيزيل الأسعار الصناعية Artificial Prices التي تفرضها النقابات وقوانين التمهن على السوق؛ ما يكفل توزيعاً عادلاً للدخل والثروة. وفي هذا الصدد، اشتُهِرت عبارة آدم سميث "ترك الأشياء لسياقها الطبيعي" The natural course of things التي تحوَّلت إلى خلفية ميتافيزيقية منمقة لنظرية التوازن Equilibrium التي تُبعِد أيَّ أثر مؤسسي لعملية توزيع الدخل، بل تفرض عليها حتمية حيادية موضوعية غير قابلة للتغيير.[٣٦]

ويُكرِّر سميث فكرة "الطبيعية" في وصف أفكاره في القيمة، بما في ذلك استعارة "اليد الخفية" على نحوٍ يوحي بأنَّه يريد أنْ يضفي عليها طابعاً موضوعياً مغلقاً، أو طابعاً علمياً وَفق تعبير الاقتصاديين المعاصرين. فقد أصبحت فكرة النتائج غير المقصودة للأفعال المقصودة فكرة مركزية في منظومة الحداثة الغربية، بما في ذلك الفكر المثالي الألماني الذي يُفترَض فيه أنَّه بعيد عن التجريبية الإنجليزية؛ فما مقولة هيجل الشهيرة: "بعيداً عن أفعال الرجال يأتي شيء ما مختلف عما أرادوه أو قصدوه بوعيهم" Out of the actions of men comes something different from what they have consciously willed and intended[٣٧] إلا تناص مقارب لفكرة القانون الطبيعي عند سميث ومعاصريه من الفيزيوقراطيين، أو تعبير عن الآلية التي هي جوهر الفلسفة العلموية.

وهكذا أضفى وصف "الطبيعي" حتميةً وسكوناً على التاريخ، وألغى الوعي؛ بأن جعل الفكر مرادفاً للطبيعة، وهذا في الواقع محضُ تحيزٍ أملاه عصر التنوير الذي عايشه آدم سميث والرواد الأوائل لعلم الاقتصاد، ودفعت إليه التطورات التي كانت تسير كلها في مصلحة الطبقة البرجوازية الصاعدة، التي رأت في فكر الاقتصاديين الكلاسيكيين تبريراً

---

[٣٥] انظر الفصل الأول من كتاب:

- Roberts, Russ. *How Adam smith can change your life.*New York: Penguin Group, 2014.

[36] Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* New York: Cosimo, Inc, 2007, p 105,193,202,203,353.

[37] Dobb, Maurice , Op.cit , p 37.

نظرياً يُناهِض أيَّ محاولة يبذلها المجتمع أو الحكومة لتصحيح الأوضاع والتناقضات الاجتماعية التي أفرزها التحوُّل الرأسمالي الصناعي آنذاك؛ من: بطالة، وفقر، وعمالة أطفال، واستغلال للنساء، وتزايد لمعدلات الجريمة. وبررت هذه الأوضاع بأنَّها ثمن لا بُدَّ من دفعه، وأنَّها ذات طابع عابر، وكان لسان حال الاقتصاديين وقتئذٍ يقول: "دعوا السوق وشأنها، فهي تعمل من تلقاء نفسها على إيجاد التنافس بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وهي كفيلة بتصحيح أيِّ وضع خطأ، وإنَّ أيَّ تدخُّل حكومي أو نقابي إنَّما يعرقل سريان "قواعد لعبة الطبيعة"، ويحدث الاضطراب في ساحتها"، وهكذا رفعوا مصلحة رأس المال إلى مستوى مصلحة الجماعة.[٣٨]

لقد آمن الكلاسيك إيماناً مُطلَقاً بقدرة السوق على إيجاد التوظُّف الكامل عن طريق جهاز السوق القائم على المنافسة الكاملة، والقادر على تنظيم نفسه وحده بطريقة طبيعية آلية، فلا يحدث فقر، وإذا حدث فيكون استثناءً مؤقتاً سرعان ما تستوعبه عجلة السوق؛ فالسوق هي الميزان العادل الذي يُوزِّع الموارد ويُخصِّصها، ويزيل الفقر. والحقيقة أنَّ فكرة القانون الطبيعي كانت حيلة معرفية متحيزة اخترعها الاقتصاديون الكلاسيكيون لخدمة مصالح الرأسمالية الصاعدة المُناهِضة لمؤسسات الإقطاع، ولم تكن بأيِّ حال من الأحوال معرفة موضوعية. وكل ما في الأمر أنَّهم استبدلوا ديناً بدين؛ إذ أزاحوا رهبة المسيحية وسلطتها الروحية في عصر الاقطاع التي جعلت الناس يقبلون بالأمر الواقع ويستسلمون له، وأحلّوا رهبة القوانين الطبيعية الخالدة الحتمية التي جاء بها عصر التنوير، والتي تُعَدُّ قوانين قادرة على التحكم في المادة على ظهر الأرض، كما تتحكم في الشمس والقمر والنجوم والجبال، وتتحكم أيضاً -بالقوة نفسها- في السوق. وهذه القوانين -بحسب زعم الاقتصاديين- صارمة مُطلَقة تماماً مثل الدِّين الذي هو صارم مُطلَق، فلا يستطيع الفرد أو الدولة أو النقابات تغيير هذه القوانين أو تبديلها، والكاهن الوحيد الذي يستطيع إرضاء الطبيعة والوفاء بطقوسها هو رأس المال، ومَن يملك رأس المال.[٣٩]

---

[٣٨] زكي، رمزي. **الاقتصاد السياسي للبطالة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٢٦، أكتوبر ١٩٩٧م، ص١٧١.

[39] Bhaskar, Roy. *The Possibility of Naturalism A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences.* London: Routledge, 1998, pp 1-24.

٢. التحيّز في تفسير ظاهرة الفقر في الاقتصاد النيوكلاسيكي:

بالرغم من التحيزات التي ظهرت عند الكلاسيك بخصوص إسناد التوزيع إلى قوانين السوق الطبيعية، فإنَّهم –مقارنةً بمَن يأتي بعدهم ممن سُمُّوا بالكلاسيك الجدد، أو النيوكلاسيك– يُمثِّلون أكثر المدارس قرباً من الواقع الاجتماعي؛ إذ تحدَّثوا عن العلاقات الاقتصادية التي تنشأ بين الطبقات الاجتماعية من العمال والرأسماليين وأصحاب الأرض، وكانت أبحاثهم تتعلق بمشكلات الأجل الطويل، ومشكلة السكان، وفرص التوظُّف في ظل المنافسة، وكانوا يتحدثون عن القيمة ويرجعونها إلى العمل بصراحة ووضوح. غير أنَّ هذا الوضوح أصبح مزعجاً للطبقة البرجوازية بعد ما كشف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي بمنهجه العقلاني عن تحيزاته لكُتَّاب لا يشاركون الطبقة الرأسمالية مصالحها وتحيزاتها، مثل: كارل ماركس Karl Marx، وتوماس هودجسكين Thomas Hodgskin، والكثير من الاشتراكيين الطوباويين الذين رأوا أنَّ رأس المال هو صورة اجتماعية من علاقات الملكية، وأنَّه ليس عملاً مخزوناً اشتراه الرأسمالي، فيقابل بذلك جهد العمال، ثم يحق لصاحبه الربح كاملاً والنصيب الأكبر من الناتج بصورة طبيعية، بل إنَّ الأمر كله خاضع للتفاوض، ومن حق العمال أنْ يتحدوا في نقابات تساوم على هامش الربح مع الرأسماليين، في إطار التدافع الاجتماعي، لا في إطار القوانين الطبيعية الصارمة الحتمية المزعومة.[٤٠]

وقد تبيَّن أنَّ الواقع المرير الذي تعيشه جماهير العمال ليس من فعل القوانين الطبيعية، وإنَّما هو من فعل النظام الاجتماعي الجائر الذي فرضته الرأسمالية، وأنَّه يمكن إنشاء مجتمع جديد نتيجة الوعي بتناقضات الرأسمالية، وتحيزات مفكريها، وعلى رأسهم الاقتصاديون الذين دأبوا على تبرير الواقع بأدلة خلعوا عليها صفة الطبيعية والموضوعية، وأثبت التاريخ أنَّها أيديولوجيا علموية تهدف إلى صنع القبول بالأمر الواقع، مُستلهِمةً اللاهوت الجديد الذي جاء به عصر التنوير، وهو لاهوت العلم بعد ما خَفَتَ لاهوت الدين، ولم يعد بمقدوره صناعة القبول.

[40] T.C. *Facts and Fallacies in Economics*. London**:** Max Goschen, 1912, pp7-27.

وبيَّنت أعمال نقد الاقتصاد السياسي أنَّ مشكلات الفقر والبطالة والتباين الشديد في توزيع الثروة مردّها إلى طبيعة النظام الرأسمالي الذي هو نظام اجتماعي، وليس نظاماً طبيعياً مثلما يسوقه الاقتصاديون. فالأنظمة الاجتماعية قابلة للتبديل والتطور، وحتى الاختفاء، إذا زالت القوى الاجتماعية التي تدعمها وتساندها وتستفيد منها.[٤١] إنَّ هذا الانكشاف الشديد لتحيزات الاقتصاد السياسي الكلاسيكي أفقد الطبقة الرأسمالية ومفكريها رشدهم، فاختاروا منهج الهروب إلى الأمام؛ بأنْ تخلوا تماماً عن التعرُّض لقضايا التوزيع والعلاقات الاجتماعية في التحليل الاقتصادي، بل غيَّروا اسم هذا المجال البحثي؛ فأصبح الاقتصاد السياسي يُعرَف بعلم الاقتصاد Economics، وتُرِكت جثة الاقتصاد السياسي لماركس ومَن شابهه ليرووا غليلهم منها، واتَّخذ التحليل الاقتصادي الرأسمالي هوية جديدة هي التحليل النيوكلاسيكي، أو الكلاسيكي الجديد.[٤٢]

وينصب جهد التحليل النيوكلاسيكي على دحض نظرية العمل في القيمة وقوانين التوزيع في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. أمَّا نظرية العمل في القيمة فقد استُبدِلت نظرية المنفعة بها، ولم يعد العمل هو الذي يضفي القيمة على الإنتاج، بل المنفعة التي تتولَّد عنه، وهي منفعة مرتبطة بندرة الموارد ووفرتها؛ سواء كانت هذه الموارد مادية، أو بشرية.[٤٣] وقد حاول الكلاسيك الجدد إيجاد خيط -ولو رفيع- يربط تحليلهم بالتراث الكلاسيكي (الذي أبقى منه بقايا ما زالت في مصلحة الأيديولوجيا الرأسمالية، مثل: الحرية الاقتصادية، والمنافسة والتوظُّف الكاملين، وقانون ساي Jean-Baptiste Say في التوازن التلقائي للأسواق)، فوجدوا ضالتهم في تقسيم ساي لعناصر الإنتاج إلى: أرض، وعمل، ورأس مال، وتنظيم. ورأى ساي أنَّ أطراف عناصر الإنتاج يحق لها الحصول على عوائد ودخل لقاء مشاركتها في العملية الإنتاجية، ثم الحصول على عوائد تُقابِل هذه

---

41 Hyslop-Margison, et al. *Scientism and Education Empirical Research as Neo-Liberal Ideology*. Springer, 2007, pp 23-24.

42 Lydall, Harold. *A Critique of Orthodox Economics an Alternative Model*. New York: Palgrave Macmillan, 1998, pp 13-31.

43 Turner, Rachel S. *Neo-Liberal Ideology History, Concepts and Policies*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2008, p120.

المشاركة؛ فالعمال يحصلون على الأجور، وأصحاب رأس المال يحصلون على الفائدة، وملاك الأراضي يحصلون على الريع والمنظمون يحوزون الأرباح.[٤٤]

فبهذه الطريقة الآلية حُسِم الأمر بتصفية العلاقات الاجتماعية والإنسانية من عملية التحليل الاقتصادي. وبدلاً من القيمة، أصبح التبادل هو جوهر علم الاقتصاد. وبظهور مدرسة التحليل الحدّي The Marginal School التي شَيَّد بنيانها كارل منجر Carl Menger، وستانلي جيفونز Stanley Jevons، وليون فالراس Léon Walras –هي الرافد الرئيس للتيار النيوكلاسيكي– أصبحت المنفعة واللذَّة هما معيار الحق والباطل في قضية توزيع الدخل، وتحقيق الرضا، وقبول الواقع، وتم تجاهل كل التناقضات، وعلى رأسها تحوُّل الرأسمالية من المنافسة إلى الاحتكار؛ ما أدى إلى تركُّز معظم رأس المال في أيدٍ قليلة، فزادت هُوَّة الفقر والتباين بصورة كبيرة بين الناس، بحيث أصبحت ميتافيزيقا علم الاقتصاد كلها مكشوفة أمام الإنسان العادي بأنَّها تضليل وتحيز يهدفان إلى إيجاد تبرير فلسفي باسم العلم لحالة التباين التي لم تعد تجد تبريراً لها في العالم الواقعي، فلجأت إلى عالم الافتراض والمعادلات الرياضية والحسابات.[٤٥]

وقد تبنَّت المدرسة الحدّية فلسفةً للتحليل تنأى بعلم الاقتصاد عن المساءلة الأخلاقية، وعن المحاكمة الاجتماعية؛ إذ اعتُمِد التحليل النفسي لسلوك المنتج والمستهلك استناداً إلى الفلسفة النفعية التي سادت في القرن التاسع عشر، وزادها زخماً جيرمي بنتام Jeremy Bentham الذي تخلَّص من مقولة "الخير والشر" المليئة بالقيم وتأنيب الضمير؛ بأنِ استبدل بها مقولة اللذَّة والألم؛ فهذان الأخيران حسيان، قابلان للقياس، مناسبان للمنهج العلمي.[٤٦]

---

[44] Milonakis, Dimitris, Op.cit, pp 91-118. And Chavagneux, Christian.et al. *Alternatives Economiques.* France-Dijon: Scop-SA Alternatives Economiques, HS, № 73, 2007, pp1-5.

[45] Shaikh, Anwar. "Neo-Ricardian Economics, a Wealth of Algebra, a Poverty of Theory", *Review of Radical Political Economics,* 14:2, (1982), pp67-82.

[46] Baran, Paul A.et al. *Monopoly Capital an Assay on the American Economic and Social Order.* New York and London: Modern Reader Paperbacks. 1966, p6.

ووَفقاً للمنهج الجديد لعلم الاقتصاد النيوكلاسيكي، فإنَّ ما يهم الإنسان الرشيد هو الحصول على أعظم قدْر مما نرغب فيه بأقل جهد، وتجنُّب أكبر قدْر مما لا نرغب فيه بأقل جهد أيضاً. فبهذه الطريقة تتحوَّل مهمة علم الاقتصاد عند الحديين إلى البحث عن قواعد السلوك الرشيد الذي يُمثِّله النموذج الافتراضي المُسمَّى الإنسان الاقتصادي الرشيد Homo-Economicus؛ إذ نُحِت له مفهوم تجريدي ليكون إنساناً أصمَّ أبكمَ أعمى من دون عاطفة، فهو لا يتألم من منظر التباين والفقر، ولا تؤذيه التناقضات الاجتماعية الظالمة، وقد اختفى الخير والشر عنده ليحل محلهما اللذَّة والألم، وأصبحت الغرائز هي ما يُحرِّك هذا الإنسان لا غير. وبخفة اليد هذه أُبعِد الإنسان عن أخيه الإنسان، وعكف الاقتصاديون على مهمة جديدة لعلم الاقتصاد، هي علاقة الإنسان بالأشياء في عزلة كاملة عن العلاقات الاجتماعية.[٤٧] وبخفة اليد أيضاً زحفت الرياضيات إلى علم على أيدي اقتصاديي المدرسة الحدية، على نحوٍ متكلف جعل كينز يصفه بالسحر الأسود أو الخيمياء، في معرض تعليقه على أعمال الاقتصادي جون تنبرجن Jan Tinbergen.[٤٨]

وكان هدف ذلك كله هو وأد علم الاقتصاد الكلاسيكي تحديداً؛ لما فيه من آثار وبقايا للتحليل الاجتماعي والمؤسسي لعمليات التبادل وتوزيع الثروة. فبالرغم من تحيزات الكلاسيك إلى جانب رأس المال في تحليلهم، فإنَّ الثغرات التي أغفلوها، والتي فتحت الباب لنقاد الرأسمالية، ينبغي أنْ تُغلَق إلى الأبد، عن طريق الفصل القسري للاقتصاد من زمرة العلوم الاجتماعية، وإلحاقه بالعلوم الفيزيائية والرياضية عن طريق المحاكاة. لقد كان هذا السلخ هو أكبر تحيز معرفي عمدي عرفه علم الاقتصاد في تاريخه، وتبيَّن بعده كيف تحوَّل الاقتصاديون إلى كهنة جدد لخدمة الرأسمالية الاحتكارية المتصاعدة من دون أنْ يُقدِّموا شيئاً لإقامة نظرية في عدالة التوزيع وتكافؤ الفرص، التي اختفى الحديث عنها، ليحل محلها الكثير من المعادلات، والقليل من المعنى.

---

[٤٧] زكي، **الاقتصاد السياسي للبطالة**، مرجع سابق، ص٢٩٢.

[48] Keuzenkamp, Hugo A. *Probability, Econometrics and Truth The methodology of econometrics.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p vii.

يُذكَر أنَّ التحيز المعرفي عند الاقتصاديين الحديين يكمن في طريقة كتابتهم، فقد اقتنعوا أنَّ الاستمرار في الكتابة في الموضوعات الاقتصادية باستخدام اللغة التي يفهمها الرجل العادي، لا بُدَّ أنْ يثير لديه تساؤلات تعود به إلى سؤال الأخلاق في توزيع الدخل والتباين في الثروة. ولهذا، فقد اختُزِل الواقع في لغة صماء مجردة عندما اختُرِعت فكرة المنفعة الحدية والندرة النسبية بديلاً عن نظرية العمل في القيمة عند الكلاسيك، التي استغلها الماركسيون والاشتراكيون الطوباويون ليلهبوا عواطف العمال، ويحرضوا النقابات على أصحاب رأس المال. وعلى هذا، فإنَّ الفلسفة الحدية كانت تهدف إلى وضع نظرية في التوزيع تُبرِّر علاقات الاستغلال في النظام الرأسمالي، وتصرف العقول عن التفكير في علاقات التبادل غير الإنسانية التي تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم مع تركُّز المال في أيدٍ قليلة.

وقد برز تحيز الحديين في نظرية التوزيع عن طريق لعبة الإنتاجية الحدية The Marginal Productivity التي يقصد بها الزيادة التي تطرأ على الناتج الكلي نتيجة إضافة وحدة جديدة من عنصر ما من عناصر الإنتاج، وبقاء عناصر الإنتاج الأخرى على ما هي عليه. وإذا كانت عناصر الإنتاج الأربعة (العمل، رأس المال، التنظيم، الأرض) هي التي تُحدِّد التوزيع وَفق نظرية ساي Say فإنَّ الأجور والأرباح والفوائد لا تتحدَّد تبعاً للإنتاجية الحقيقية، وإنَّما وفق الإنتاجية الحدية؛ فليس لصاحب أيِّ عنصر من عناصر الإنتاج أنْ يحتج بضآلة عائده في عملية التوزيع إذا كانت إنتاجيته الحدية منخفضة.[٤٩]

والغريب في هذا التحليل أنَّه يوهم بأنَّ الأجواء السائدة أيام الحدّيين هي أجواء المنافسة الكاملة، في حين أنَّ التحليل الحدّي ظهر في مرحلة تغوُّل الاحتكارات وتحكُّمها في السوق، وبهذا يظهر مدى التحيز المعرفي للاقتصاديين الجدد الذين أرادوا تجريد العمال من قوتهم الاجتماعية بافتراض الرجل الاقتصادي المستقل بنفسه عن غيره، الذي يشبه الآلة أو الحيوان على أحسن تقدير، ولا تربطه علاقة اجتماعية ببني جنسه؛ فهو إنسان

[49] Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty First Century, translated by Arthur Goldhammer*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p330.

نمطي ليس له انتماء طبقي أو اجتماعي أو روحي، ويتحدَّد سلوكه بمقدار دخله النقدي الذي يُحقِّق له التوازن عندما تتوازن المنافع الحدية لوجوه إنفاقه المختلفة. وهكذا حدَّدت النظرية الحدّية مواصفات إنسان الأكثرية المستهلك، الذي هو نفسه العامل، وهو نفسه المنتج، ولم تُحدِّد مواصفات إنسان الأقلية، الذي هو مالك رأس المال المحتكر الذي يخدمه هذا التحليل أيّما خدمة.

٣. التحيز في تفسير الفقر في النظرية الكينزية:

كان كينز في المرحلة الأولى من حياته كلاسيكياً محافظاً تماماً مثل أستاذه ألفرد مارشال، ولكنَّ أحداث الكساد الكبير زعزعت من ثقته في المُسلَّمات التي تعلَّمها، ولا سيما فرضية كفاءة السوق في التشغيل الكامل تلقائياً، وقانون ساي في أنَّ العرض يوجِد الطلب عليه؛ سواء أكان المعروض سلعةً، أم عملاً. فقد تبيَّن في أثناء أزمة الكساد الكبير، في بداية العقد الثالث من القرن المنصرم (١٩٢٩م)، التي كان يسودها فكر المدرسة النيوكلاسيكية، والتي بقيت مُصِرَّة على موقفها الأرثوذكسي؛ أنَّ النظام الرأسمالي قادر على تجاوز محنته في الأجل الطويل، لكنَّ أوضاع الناس لم تكن تحتمل حلولاً يجلبها الأجل الطويل إذا صحَّت نبوءة الكلاسيك الجدد، وكان الوضع كما وصفه رون شارنو Ron Chernow حين قال: "تحوَّلت وول ستريت إلى مدينة أشباح، وأعلنت المؤسسات المالية أياماً في كل شهر سمَّتها أيام التفاح، تبيح لسماسرتها المُتعطِّلين عن العمل استكمال دخلهم من بيع التفاح في الطرقات."[٥٠]

في ظل هذا الواقع، تأكَّد كينز أنَّ تمسُّك الاقتصاديين المُتعنِّت بفرضياتهم المتحيزة سوف يقضي على النظام الرأسمالي، ويذهب معه كهنته من الاقتصاديين التبريريين، فما من أحد يملك صبر هؤلاء الاقتصاديين لانتظار المدى الطويل؛ لأنَّه "في المدى الطويل سنكون كلنا في عداد الموتى."[٥١] ولهذا، رأى كينز أنَّه يتعيَّن على الحكومة أنْ تساهم

[50] Chernow, Ron. *The House of Morgan: An American Banking Dynasty and the Rise of Modern Finance*. New York: Grove Press, 2010, Chap 18.

[51] Keynes, John Maynard. *The collected writings of John Maynard Keynes- Volume IV a Tract on Monetary Reform.* New York: Cambridge University Press, 2013, p65.

بفاعلية في إزالة نقص الطلب عن طريق التمويل بالعجز لإصلاح الاختلالات التي خلَّفتها الاحتكارات. بيد أنَّ عمل كينز لم يتطرَّق إلا إلى جانب واحد من الاختلالات، هو جانب البطالة والتوظُّف؛ لذا رسم مهمة للحكومة هي إيجاد الطلب الفاعل عن طريق السياسة المالية. وقد فعلت الوصفة الكينزية فعلها في سدِّ الثغرات التضخمية والانكماشية خلال مرحلة الكساد، وولَّدت -بقصد أو بغير قصد- الثقة بأنَّ كساداً طويل الأمد مثل كساد ثلاثينيات القرن العشرين هو ضرب من الماضي لن يتكرر، وأنَّ وصفة كينز قد تتحوَّل إلى حل دائم لأزمات الرأسمالية، وتحقيق التوظيف الكامل، ونذكر في هذا المقام عبارة "إنَّنا كلنا كينزيون الآن" التي صكَّها ميلتون فريدمان، ثم نسبها إلى الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون[٥٢] Richard Nixon، وهي تورية استعملها فريدمان لِلَمْزِ التوجه الكينزي؛ لأنَّ عبارة نيكسون مستعارة من عبارة أخرى شهيرة للسياسي البريطاني وليام فيرنون هاركورت: William Vernon Harcourt "إنَّنا كلنا اشتراكيون الآن."[٥٣] وربَّما كان فريدمان يقصد أنَّ الأفكار الكينزية ما هي إلا نزوة مؤقتة سيتجاوزها الزمن مثلما تجاوز الأفكار الاشتراكية قبلها، ثم يعود التاريخ إلى مجراه الطبيعي الليبرالي كما تُصوِّره النظرية الاقتصادية.

والواقع أنَّ كينز لم يكن اشتراكياً قطُّ، ولم يتطرَّق إلى المعايير التي يمكن بها تخصيص الإنفاق المتصل بالقطاع العام؛ أي الأولويات التي ينبغي التصدي لها، فقد كان العلاج الرئيس في وصفته هو المحافظة على إجمالي الطلب عند مستوى العمالة الكاملة، بحيث يمكن للحكومات تحقيق ذلك بزيادة (أو تخفيض) الإنفاق على أيِّ باب من أبواب النفقة، مثل: الدفاع، والهياكل الأساسية، والتعليم، والصحة، والرفاهية؛ إذ لم يكن كينز مهتماً بمسألة الأولويات، وكان يرى أنَّ النظام الرأسمالي إنَّما فشل فقط في حلِّ مشكلة البطالة، وأنَّه حلَّ مشكلة تخصيص الموارد وتوزيع الدخل حلّاً مناسباً؛ لذا أشار كينز فقط إلى تعديل طفيف للنظام الرأسمالي حفاظاً على التشغيل الكامل، ولم يكن يعتقد بوجود

[52] Friedman, Milton. "We Are All Keynesians Now". *Time*, (December 31, 1965).

[53] Cannon, john.et al. *The Oxford Companion to British History*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p439.

حاجة إلى تغيير الخصائص الأخرى للرأسمالية التي لا تتعارض مع تحقيق التشغيل الكامل.[٥٤]

وبهذه الاختزالية المفرطة اعتقد كينز أنَّه أصلح النظام الرأسمالي، وأنَّ الآثار المدمرة التي تركها في تخصيص الموارد وحالة الفقر والبطالة قد زالت إلى غير رجعة. وهذا التفاؤل الكبير هو الذي جعله يخلع وصف النظرية العامة على كتابه الشهير. ومن الجدير ذكره أنَّ الاختزالية هي سمة أساسية من سمات التحيز المعرفي. فإذا كان الحديون قد اختزلوا الواقع بالإفراط في استخدام النماذج الرياضية والتجريد فإنَّ كينز اختزل أزمة النظام الرأسمالي في نقص الطلب، الذي يمكن دفعه وإزالته فقط بالسياسات المالية الحكومية. وكأنَّ العطل في النظام الرأسمالي عند كينز يشبه عطل سيارة ضعفت بطاريتها، وأصبحت بحاجة إلى دفع خارجي مؤقت فحسب لتستأنف سيرها من جديد.

٤. تحيزات علم اقتصاد ما بعد كينز في تفسير الفقر:

يمكن القول إنَّ الفكر الاقتصادي لما بعد كينز لم يكن سوى فروع مختلفة التسميات للمدرسة الكلاسيكية الجديدة؛ فقد رجعت الأفكار القديمة التي انزوت فترة الركود إلى مكانها بعد ما خَفَتَ الزخم الكينزي. وإذا خُيِّل وجود فكر جديد فما هو إلا اهتمام هذا التيارات بالتحليل الاقتصادي الكلي، بعد ما كان اهتمامهم يتركَّز غالباً على التحليل الجزئي. بيد أنَّ التحليل الكلي لتلك المدارس لم يُفرِز أيَّ تقدُّم لقضية الفقر والتفاوت. والجديد في الأمر أنَّ التحليل أصبح يُركِّز على جوانب معينة من الواقع الاقتصادي، وجعل التركيز عليها وعلاجها حلّاً للمشكلة كلها.

أمَّا اقتصاديو مدرسة شيكاغو فقد عزوا الاختلالات الاقتصادية من بطالة وتدهور في الدخل وتباين في توزيع الثروة إلى عوامل نقدية، ورأوا أنَّ علاجها يكون باستخدام أدوات السياسة النقدية. كان ميلتون فريدمان من أبرز رواد هذه المدرسة، وقد بالغ في وصف أثر النقود والسياسة النقدية في النشاط الاقتصادي، حتى تحوَّل العامل النقدي

[٥٤] شابرا، محمد عمر. **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ترجمة: محمد زهير السمهوري، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية، ١٩٩٦م، ص٩٤-٩٥.

عنده إلى فرضية أساسية في تحليل أيِّ ظاهرة اقتصادية. وكان الغرض الرئيس من الإصرار على العامل النقدي هو العودة إلى الوراء، ومسح آثار السياسة الكينزية التي أهملت السياسة النقدية؛ إذ لا يوجد أيُّ جديد علمي في التحليل النقدي سوى كونه تحيزاً وثورةً مضادةً للتحليل الكينزي لمصلحة التحليل النيوكلاسيكي.[٥٥]

وتأسيساً على ذلك، هاجم النقديون منحنى فيلبس الذي بيَّن وجود علاقة عكسية بين معدل البطالة ومعدل التضخم، وساعدهم على الهجوم بروز ظاهرة الركود التضخمي Stagflation التي تعني وجود البطالة في ظل التضخم، وهو ما عجزت الكينزية عن إيجاد حلٍّ له، فاستشرى الفقر والغلاء والبطالة، وانتهز النقديون الفرصة ليعلن فريدمان حلّاً جديداً يرتكز على منحنى فيلبس عمودي مناقض للمنحنى الذي اعتمده الكينزيون، وقصد بهذا التفسير الجديد إبراز مفهومه عن معدل البطالة الطبيعي الذي يُمثِّل رجوعاً التفافياً لمنحنى العرض والطلب التقليدي، فأين توجد سوق عمل تنافسية فيها عرض وطلب بالنسبة إلى العمل يعتمد على الأجر الحقيقي؟ يُمثِّل معدل البطالة الطبيعي ببساطة وضع التوازن التنافسي، حيث يتساوى الطلب مع العرض. وهكذا، فإنَّ وصف "الطبيعي" في البطالة ليس سوى تحيز يؤول إلى إعفاء الحكومات وصنَّاع القرار من عبء السعي إلى التوظُّف الكامل؛ لأنَّ هذا الهدف سيؤدي حتماً عند النقديين إلى زيادة التضخم.[٥٦]

وقد حمَّل النقديون المُتعطِّلين عن العمل مسؤولية البطالة. فبحسب فريدمان، فإنَّ البطالة في البلدان الرأسمالية هي من نوع البطالة الاختيارية الناجمة عن رفض هؤلاء العمل بالأجر الحقيقي الذي تعرضه السوق؛ لذا فهم يُفضِّلون إعانات البطالة والضمان الاجتماعي على العمل بأجر أقل. وهكذا، عاد الاقتصاديون أدراجهم مرة أخرى إلى

[55] Friedman, Milton. "The Counter-Revolution in Monetary Theory". *Institute of Economic Affairs*, (1970): pp1-14.

[56] Arnold, Roger A. *Macroeconomics*. Mason, Ohio: South-Western Cengage Learning, 2008, pp335-336.

قانون ساي Say Law الذي يُؤَكِّد جانب العرض، ثم النفقات بوصفها العامل الحاسم في مضاعفة الإنتاج، وزيادة نسبة العمالة أو خفضها.[٥٧]

لم يكن هذا التحوُّل علمياً مثلما حاول الاقتصاديون إظهاره بتغيير مقررات الاقتصاد في الجامعات والمدارس والمقالات المنشورة بالمجلات الأكاديمية، وبمنح الجوائز العالمية مثل جائزة نوبل لاقتصاديين غالبيتهم نيوليبراليين،[٥٨] وإنَّما كان في الواقع تحيزاً جديداً لمصلحة الاحتكارات والشركات المتعددة الجنسيات. ففي بداية السبعينات من القرن العشرين اشتد نشاط تلك الشركات بمعدل يفوق كثيراً معدل انتشارها في العقود السابقة، وأصبح مألوفاً إغلاق شركة عملاقة مصانعها في دولة لتفتح بديلاً لها في دولة أخرى، إذا رأت أنَّ مستوى الأجور أو معدلات الضرائب في دولة ما أنسب لها من دولة أخرى، فدخل عمال الدول الفقيرة في منافسة مع عمال الدول الغنية، وأصبح سهلاً أنْ تنقل شركة كبيرة أعمالها، مُوفِّرةً فرص عمالة جديدة في الدول الفقيرة على حساب ارتفاع معدل البطالة في موطن الشركة الأصلي، وبدأ الحديث يكثر ويتكرَّر عن الخصخصة (أي بيع شركات ومشروعات مملوكة للدولة إلى القطاع الخاص) لإيجاد فرص جديدة للربح. وفي حال تعذَّر الحصول على استثمار جديد أمكن التعويض عن ذلك بشراء حصيلة استثمارات سابقة، بل تكرَّرت ظاهرة الانقلابات العسكرية أو السياسية تِباعاً في دول العالم الثالث، ليتبيَّن بعد ذلك أنَّها كانت لحساب شركة، أو مجموعة من الشركات العملاقة، أو لأشخاص نافذين، بمَن فيهم المستشارون الاقتصاديون أنفسهم.

وهنا، يمكن لنا طرح السؤال مرة أخرى: هل كان لهذا التحوُّل في النظرية الاقتصادية من الطلب إلى العرض علاقة وثيقة بمصالح الشركات الدولية العملاقة في وضع حدٍّ لنمو النقابات العمالية، وإضعاف الدولة والتمكين لهذه الشركات بالحلول محلها في امتلاك الأصول ورفع القيود المفروضة على حركات الشركات؟ توجد دلائل قوية على هذا التحوُّل

---

[57] Freedman, Craig F. *Chicago Fundamentalism, Ideology and Methodology in Economics.* World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2008, pp199-222.

[58] Plehwe, Dieter.et al. *Neoliberal Hegemony a Global Critique.* London and New York: Routledge, 2006, p27.

الأخير في النظرية الاقتصادية الكلية، بيد أنَّنا بصدد مثال آخر على تجاهل علم الاقتصاد قضية الفقر والتباين، ومحاولته اختزالها في تفسيرات آلية نفعية بسيطة، وأسبقية المصالح الخاصة على التفكير النظري، أو أسبقية التحيز على العلم.[٥٩] وحتى نظرية التوقعات الرشيدة أو العقلانية، وهي النظرية التي عارض أنصارها توجُّه فريدمان والنقديين في تفسيراتهم للبطالة ونقص التوظُّف، لم تكن في الواقع بديلاً عنها، وإنَّما كانت وجهاً آخرَ فحسب للمدرسة النيوكلاسيكة النفعية الجديدة، لكنَّه وجه ما بعد حداثي يؤمن بالديناميكية الشديدة بين المتغيرات، وأنَّ السياسات المنظمة الشديدة الثبات لا يمكنها مجارات التغيرات السريعة في الواقع الاقتصادي.[٦٠]

رابعاً: النموذج الكامن وراء تحيزات المدرسة السائدة في علم الاقتصاد في تفسير الفقر

يرى ستيف كين Steve Keen أنَّ سبب التحيز في علم الاقتصاد يعود إلى سلوك تُغذِّيه وتدفعه أيديولوجيا كامنة مترسخة في أذهان الاقتصاديين، هي أعمق من أنْ تكون مرضاً شخصياً وعرضياً لبعض الاقتصاديين؛ إنَّها تعاليم تَشرَّبوها من الطريقة التي تعلَّموا بها، والتي صبغتهم بالميزات السلوكية للمتعصب بدلاً من ميزات المفكرين النزيهين.[٦١] فقد توارث الاقتصاديون فلسفة الأنوار، وهيمنت على طريقة تفكيرهم، وشكَّلت ذهنية غالبيتهم، وصبغت هذه الفلسفة مكونات النموذج الكامن في أذهان الاقتصاديين الذي يجعلهم يتجنبون الخوض في قضايا الفقر والتباين، أو يختزلونها –على الأقل– في تفسيرات بسيطة أو بدهية لا تعكس التعقيد الحقيقي لأكبر المشكلات التي لازمت التاريخ الاجتماعي للجنس البشري. وتتلخَّص مكونات هذا النموذج فيما يأتي:

[٥٩] أمين، **فلسفة علم الاقتصاد**، مرجع سابق، ص١٧٩–١٨٠. انظر أيضاً:

- Flandreau, Marc. *Money Doctors, the experience of international financial advising 1850–2000*. London and New York: Routledge, 2003, p180.

[60] Ruccio, David F.et al. *Postmodern Moments in Modern Economics*. New Jersey: Princeton University Press, 2016, p91.

[61] Keen, Steve. *Debunking Economics –The Naked Emperor Dethroned*. London-New York: Zed Books, 2011, p xvi.

١. النزعة العلموية:

النزعة العلموية Scientism وإنْ تبدَّت في شكلها المتطرف في فلسفة الوضعيين المنطقيين في النصف الأول من القرن العشرين، فإنَّها لم تكن نزعة خاصة بهذا المذهب فحسب، بل كانت توجُّهاً شائعاً في أوروبا –ولا سيما في جزئها الغربي منذ القرن الثامن عشر– هيمن على المعارف الاجتماعية كلها، مثل علم الاقتصاد الذي وُلِد في عصر يؤمن بوحدة العلوم ووحدة مصدر المعرفة، وكانت فيزياء نيوتن قد تحوَّلت إلى لاهوت معرفي يفرض على جميع المعارف أنْ تنسج على منواله، ولم يعد مستغرباً تفسير عالم الإنسان تماماً مثلما يُفسَّر عالم المادة والأشياء. وقد حاول علم الاقتصاد أنْ يظهر في شكل علموي يتوافق مع نمط عصر الحداثة، وعقيدة المنهج العلمي التي يُطلِق عليها بعضهم اسم وجهة النظر المتلقية في النظريات العلمية the received view of scientific theories،[٦٢] وهي مزيج من الوضعية المنطقية والسلوكية والعملياتية والنموذج الافتراضي الاستدلالي للعلم. وكانت الفكرة المهيمنة على علم الاقتصاد منذ أنِ اكتملت ملامحه هي أنَّ جميع المعارف الموثوقة تتبع نموذجاً قائماً على فهم أجزاء معينة من فيزياء القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهي رؤية ذات طابع حداثي تعترف فقط بتلك المعرفة التي تراها مرتفعة عن الشك.[٦٣]

بيد أنَّ المفارقة تكمن في أنَّ التيار الأساسي في علم الاقتصاد لا يزال يعتقد بهذه الموضوعية المتلقية التي يصفها عبد الوهاب المسيري بأنَّها موضوعية التصوير الفوتوغرافي؛ وذلك أنَّها تستند إلى وجود علاقة قائمة بين أجزاء الأشياء المدركة، وقدرة الناس جميعاً على إدراك هذه العلاقات بالطريقة نفسها لو تهيَّأ لهم الموقف الصحيح لإدراكها. وهكذا، يبدو أنَّ النموذج الإدراكي الكامن خلف مفهوم الموضوعية يساوي بين العقول كلها.[٦٤]

---

[62] McGrew, Timothy.et al. *Philosophy of Science: An Historical Anthology.* Blackwell Publishing Ltd, 2009, p315.

[63] Mccloskey, Donald N. "The Rhetoric of Economics". *Journal of Economic Literature*, V. XXI, (June 1983):p484.

[٦٤] المسيري، **الموضوعية والتلقين**، مرجع سابق، ص٢٤–٢٥.

والحقيقة أنَّ هذا الموقف المعرفي الاختزالي لن يصل أبداً إلى تشخيص قضية مركَّبة مشحونة بأعباء المدرك الأخلاقي مثل قضية الفقر التي تُعَدُّ أقدم من علم الاقتصاد، ومن الرأسمالية نفسها.

٢. الفلسفة النفعية:

مذهب المنفعة Utilitarianism هو نزعة في الأخلاق المعيارية تطورت بوجه خاص في البلدان الأنجلوساكسونية ضمن نسق معقد من التبرير التجريبي العقلاني للقيم. أمَّا في الجانب الجرماني من أوروبا فقد ظلت المقاربة التجريبية للأخلاق النفعية مغلقة بصورة واسعة، ربَّما بسبب التأثير الكبير للفلسفة الكانطية القائمة على فكرة الواجب والاعتقاد، في مقابل النفعية التي هي فلسفة خالصة للنتائج.

يقوم مذهب المنفعة على فكرة أنَّ الفعل لا يأخذ قيمته بناءً على بواعثه، وإنَّما على نتائجه. ومذهب المنفعة ليس جديداً من حيث وجوده؛ لأنَّ سمات التفكير النفعي تعود إلى العصور القديمة (أفلاطون، أرسطو، أبيقور). وقد ظهر الفكر النفعي بالغرب في كتابات دافيد هيوم David Hume، وكلود أدريان هلفيتيوس Claude-Adrien Helvétius وسيزار بكاريا Cesare Beccaria، لكنَّ البروز الكبير للنفعية كان على يد جيرمي بنتام Jeremy Bentham في عمله الشهير "مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع" An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780)، الذي أفرز أسس النفعية الكلاسيكية، ثم توالت بعدها أعمال جون استيوارت ميل John Stuart Mill، ولا سيما كتابه "النفعية" Utilitarianism (1861)، وهنري سدجويك Henry Sedgwick ضمن كتاب "مناهج علم الأخلاق" The Methods of Ethics (1874).

تُعَدُّ النفعية نظرية أخلاقية غائية Teleological Ethical Theory، تقع على النقيض تماماً من أيِّ نظرية في الواجب الأخلاقي Deontological Theory، مثل النظرية الأخلاقية الكانطية التي تحوي نظاماً قيمياً مُطلَقاً وصارماً في الصحة، يعمل لغايات تُعنى بقيم الواجب فحسب، من دون النظر إلى النتائج التي تنتهي إليها هذه

الأفعال. وترى النفعية أنَّ هذه النظرة تعمل مثل تعويذة لتعمية الواقع، وتُهمِل تقلبات الحياة، وحتى الحاجات الإنسانية. ولأنَّ تحليل نتائج الأفعال مركزي في التفكير النفعي؛ تقيس النفعية نوعية الفعل بنوع النتائج المترتبة عليه، لا بتوافقه مع القواعد الأخلاقية. وعلى هذا، تقاس الأفعال بناءً على نتائجها؛ أي إنَّه لا يُحكَم على صحة الفعل أو خطئه بناءً على علله الذاتية، وإنَّما بحسب أثره في الناس الذين أحدثوه. وفي نهاية المطاف، تنتهي الفلسفة النفعية إلى أنَّه لا يوجد فعل حسن أو قبيح لذاته، وأنَّ المقاصد التي تستبطنها تلك الأفعال ليست بذات أهميةٍ مقارنةً بنتائجها غير المقصودة، وبينما يكون الفعل حسناً إذا ارتبط بالنتائج، يكون الفعل سيئاً إذا جاء بإضافة معاكسة لتلك النتائج.[٦٥]

وبالرغم من أنَّ علم الاقتصاد حاول منذ نشأته أنْ يستعمل مصطلحات الطبيعيين ليبدو موضوعياً، فإنَّ حججه أساساً كانت ذات طبيعة نفعية، بدءاً بآدم سميث والفيزيوقراطيين الفرنسيين، وانتهاءً بيومنا هذا؛[٦٦] وذلك أنَّ الثقة المفرطة في عدالة اليد الخفية للسوق، وأنَّها قادرة على تحويل الأنانية والمصلحة الذاتية إلى إنصاف ومصلحة جماعية تزيل الفوارق وتمحو الفقر، ليست سوى تعبير مُنمَّق عن الفلسفة النفعية التي سيعتنقها علم الاقتصاد من دون رجعة، ويمكن أنْ نقرأ ذلك بوضوح في قول سميث: "إنَّنا لا نتوقع غذاءنا من إحسان الجزَّار، أو صانع الجِعَة، أو الخبَّاز، وإنَّما نتوقعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة. فنحن لا نخاطب إنسانيتهم، وإنَّما نخاطب حبهم لذواتهم." ثم يضيف قائلاً: "إنَّ الفرد في هذه الحالة كما في حالات أخرى تقوده يد خفية نحو تحقيق غاية لم تكن جزءاً من مقصده... وأنا لم أعرف أبداً أنَّ خيراً كثيراً تحقَّق على أيدي مَن يسعون إلى الخير العام، فذلك في الحقيقة تصنُّع ليس شائعاً بين التجار."[٦٧]

---

[65] Mathis, Klaus. *Efficiency Instead of Justice? Searching for the Philosophical Foundations of the Economic Analysis of Law.* Springer, 2009, pp103-104.

[66] Robbins, Lionel. *The theory of economic policy in English classical political economy.* UK: Palgrave Macmillan, 1978, p48.

[٦٧] جالبريث، جون كينث. **تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر**، ترجمة: أحمد فؤاد بلبع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٦١، سبتمبر ٢٠٠٠م، ص٧٧-٧٨.

يتبنى علم الاقتصاد العقيدة النفعية بصورة رسمية مع الكلاسيكيين الجدد، ولا سيما المدرسة الحدية التي بنت تحليلها كله على فكرة المنفعة، وأصبحت هي الافتراض الأساس في مسألة الرفاه وزوال الفقر.[٦٨] والواقع أنَّ الفلسفة النفعية ما هي إلا تبرير لعلمانية علم الاقتصاد الذي يرفض فكرة المسؤولية الأخلاقية عن فقر الآخرين، ويحاول أنْ يوجد دليلاً حتمياً على جدارة الفقراء بفقرهم. ومثل هذا التحيز النفعي يبتعد بعلم الاقتصاد عن الواقع الحقيقي للإنسان، ويُهمِّش البُعْد الأخلاقي تماماً في أيِّ نقاش يدور حول الفقر، بل إنَّ النفعية هي رافد كبير للنسبية الأخلاقية التي لا تعترف بالمُطلَقات، ومدخل واسع للذاتية الأخلاقية؛ لأنَّ ما ينفع شخصاً ما ليس بالضرورة أنْ ينفع الجميع، ما دام مقياس المنفعة ذاتياً وسيكولوجياً مثلما يقول الاقتصاديون. ويمكن اعتبار مذهب الذرائع (البراجماتية) النسخة الأمريكية لمذهب المنفعة، فقد كرَّر مقولاتها، وجرَّد الأخلاق من طابعها المُطلَق؛ بأنْ جعلها نسبية ذاتية تقاس بمنفعة الأفراد المباشرة.

٣. الداروينية الاجتماعية:

أدّت النزعة العلموية مع فلسفة المنفعة إلى إزاحة العبء الأخلاقي عن الاقتصاديين تجاه قضايا تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للدخل والثروة؛ بأنْ جعلت الأمر الواقع هو العدالة مهما بدا لنا خلاف ذلك، ما دام كل شيء يسري وَفق القوانين الطبيعية لآلة السوق، وعلى الجميع الرضا بحكم الطبيعة؛ فهي التي تختار مَن يستحق المكافأة، ومَن يستحق الحرمان. والمشهور أنَّ نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي قد وُظِّفت في علم الاقتصاد بوصفها مُبرِّراً نظرياً لمفهوم "العدالة الاجتماعية العلمية" الجديد عن طريق معالجتها على أساس أنَّها مبادئ للأخلاق العالمية، بالرغم من أنَّ هاربرت سبنسر Herbert Spencer، وليس داروين، هو رائد ما سُمِّي بالداروينية الاجتماعية، وهو الذي قدَّم للعالم العبارة الخالدة "البقاء للأصلح".[٦٩] ومن جهة أخرى، فإنَّ دارون نفسه أقرَّ في

---

[68] Samuels, Warren J. *Neoclassical Economic Theory, 1870 to 1930.* Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990, p32.

[٦٩] جالبريث، **تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر**، مرجع سابق، ص١٣٧.

مقدمة كتابه "أصل الأنواع" أنَّ قانون الصراع من أجل البقاء الذي لاحظه في عالم الطبيعة الحيواني والنباتي قد أقرَّه الاقتصاديون الكلاسيكيون قبله في عالم الإنسان؛ إذ يقول: "إنَّه مذهب مالتس المُطبَّق على كامل مملكة الحيوان والنبات؛ لأنَّ كثيراً من أفراد الأنواع المختلفة وُلِدت بعدد أكثر مما يُمكِّنها من البقاء. ونتيجةً لذلك؛ يتكرَّر وقوع التناحر بين العضويات من أجل الوجود، ويتبع هذا السبيل كل الأحياء. وأيُّ تغيُّر يحدث لآحاد هذه الأنواع وإنْ يكن ضئيلاً، فهو مفيد له في ظل الظروف المتغيِّرة والمعقَّدة، ليأخذ حظاً أوفرَ من البقاء، ويكون بذلك قد انتُخِب طبيعياً. وعن طريق المبادئ الصارمة للوراثة، فإنَّ أيَّ صنف يختار سوف يجنح إلى التكاثر وَفق شكله المعدل الجديد."[٧٠]

والحقيقة أنَّ مالتس كان داروينياً قبل داروين نفسه، ونجد ذلك بوضوح في كتابه "بحث في مبادئ السكان"؛ إذ يُؤكِّد أنَّ: "أولئك الذين وُلِدوا بعد تقاسم الملكيات إنَّما يقدمون على عالم انتهت ملكيته، وإذا لم يدعمهم الآباء –إذا أخذنا أسرة كبيرة جداً– ولم يتمكَّنوا من منحهم ما يكفي لدعمهم، فما عساهم أنْ يفعلوا في عالم كل ما فيه مملوك للغير؟ يمكننا تصور الآثار المدمرة التي قد تحدث إذا حُقَّ لأيِّ شخص الحصول على حصة مساوية لحصص الآخرين من أراضيهم، في حال لم تكفِه حصته التي تخصه من أراضي أسرته. إنَّه لا يحق بأيِّ حال من الأحوال أنْ يطلب جزءاً من فائض إنتاج الآخرين باسم واجب العدالة. وتُظهِر القوانين الصارمة للطبيعة أنَّ بعض البشر لا بُدَّ أنْ يعانوا الفقر، وهؤلاء هم سيئوا الحظ من الناس الذين خسروا اللعبة في اليانصيب الكبير للحياة؛ لأنَّ عدد طالبي الموارد يتجاوز المعروض."[٧١]

لقد حوَّل الداروينيون الاجتماعيون داروين إلى رمز، وجعلوه رأس حربة في نوع جديد من أخلاق الأخوة والتضامن العالميين، وأصبح الداروينيون الاجتماعيون من علماء

---

[70] Darwin, Charles. *On the Origin of Species.* New York: Oxford University Press Inc, 2008, p7.

[71] Malthus, Thomas. *An Essay on the Principle of Population.* Electronic Scholarly Publishing Project, 1998, pp 63-64.

الاجتماع أمثال هاربرت سبنسر، والاقتصاديون المتحمسون للتنافسية المفترسة المستمدة من قانون الناب والمخلب tooth and nail هم حواريي السيد داروين.[٧٢]

وبالرغم من أنَّ النزعات الثلاث (العلموية، النفعية، الداروينية الاجتماعية) تبدو مختلفة من حيث التوصيف، فإنَّها تُعبِّر من حيث الجوهر عن رؤية واحدة هي اختزال الإنسان في جانبه المادي، وتهميش الجوانب الأخرى؛ قصْد السيطرة عليه، وصَلْبه على مثلث الآلية العلموية والذرائعية النفعية والداروينية الاجتماعية. والملاحَظ أنَّ عالَم داروين هو عالَم مستمر مغلق لا ثغرات فيه، ولا فراغات، ولا مسافات؛ فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها تماماً كما هو حال عالَم نيوتن؛ إذ تُحرِّك كل عجلة العجلة التي بجوارها، بحيث يصح وصف داروين بأنَّه نيوتن العلوم البيولوجية، حيث تؤدي اليرقة إلى القرد، والقرد إلى الإنسان بطريقة آلية تماماً، مثلما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية[٧٣].

إنَّ محاولة تقريب الإنسان من الآلة تارةً، ومن الحيوان تارةً أخرى في النموذج المنهجي الكامن عند الاقتصاديين، هي استعارات مجازية متحيزة أوجدتها منظومة الحداثة الغربية وَفق صورة النموذج الفرضي الاستنتاجي للعلم-hypothetico deductive model of science، وليست حقائق علمية. فقد عجز داروين عن إيجاد تفسير علمي لكيفية الانتقال من القرد إلى الإنسان، وسمَّى هذه الحلقة المفقودة طفرة Sport، ثم بنى داروين أطروحته من دون أيِّ دليل مادي، ومن دون العثور على الحلقة المفقودة. وبوجه عام، فإنَّ التطور الدارويني ليس نوعاً مختلفاً منطقياً من الناحية النظرية عن الميكانيكا النيوتونية أو نسبية أينشتاين. وبالرغم من ذلك، يمكن القول إنَّ القانون العام للتفسير العلمي بمخرجاته الطبيعية لا يمكنه أنْ يستوعب بسهولة نظرية داروين في التطور.[٧٤]

---

[72] Taguieff, Pierre-Andre. *The Force of Prejudice on Racism and its Doubles,* Translated by Hassan Melehy. University of Minnesota Press, 2001, p53.

[٧٣] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٩٨.

[74] Blaug, Mark. *The Methodology of Economics or How Economists Explain.* Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 1992, pp 8-9.

وكان دعاة الداروينية الاجتماعية قد ذهبوا إلى أنَّ فرضية داروين هي نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذه الفرضية من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، فوظفت الداروينية الاجتماعية في التبرير المتحيز لأفكار القوة والهيمنة، وتبرير التباين بين الطبقات في المجتمع الواحد، وتبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم أجمع. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وإفريقية والضعفاء على وجه العموم، يتحملون مسؤولية فقرهم وحدهم؛ لأنَّهم أثبتوا أنَّ مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة. ولهذا، فهم يستحقون الفناء، أو الخضوع –على الأقل– للأثرياء ولشعوب الغرب الأقوى والأصلح.[٧٥]

خاتمة:

يُصِرُّ أتباع المدرسة السائدة في علم الاقتصاد على جعل مسألة الفقر قضية توزيع، والتوزيع مسألة موضوعية علمية محايدة قيمياً، ثم يتجنبون العبء الأخلاقي لواقع الفقر والتباين الشديد في توزيع موارد الأرض وثروات الشعوب. وقد تعامل هؤلاء مع الإنسان بمنهج يصلح لدراسة الجماد والآلات، ولكنَّه لا يصلح بأيِّ حال للتعامل مع البشر؛ إذ أصرُّوا على أنَّ السوق بمفهومها الرأسمالي هي التي تتولى توزيع المساهمات على عناصر الإنتاج، ومن ثم تُعَدُّ هذه العملية توزيعاً عادلاً وموضوعياً للثروة؛ لأنَّها تحدث بصورة طبيعية.

وقد تبيَّن أنَّ ما يَعُدُّه هؤلاء طبيعياً ليس سوى تحيز لفلسفة التيار السائد في العالم الرأسمالي بخصوص توزيع الثروة، وأنَّ هذه العلاقات يمكن أنْ تتغيَّر بتغيُّر النظام الاقتصادي القائم على علاقات اجتماعية، لا علاقات طبيعية حيادية، وأنَّ آليات السوق التي يتمسك بها علم الاقتصاد ليست سوى استعارة مجازية للتعبير عن العلاقات الموجودة في ظل واقع معين، وهي ليست موضوعية ولا دائمة، وإنَّما هي خاضعة لتحوُّل اجتماعي حدث، ولا بُدَّ أنْ يتبعه تحوُّل آخر حين يتحقق الإجماع المجتمعي على ضرورة التغيير.

لقد وفَّرت الفلسفات السائدة، ولا سيما النزعة العلموية والنفعية والداروينية الاجتماعية، غطاءً فلسفياً ونظرياً كثيفاً تستَّرت به التحيزات المعرفية في هذا العلم، إلى أنْ

[٧٥] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٩٩.

أعاقته تماماً عن تحليل الموضوعات الأساسية التي يُفترَض أنَّه تأسَّس من أجلها، وهي المتعلقة بالثروة، وتداولها، ونموها، وحركة المال في المجتمع. فالنزعة العلموية حالت بين علم الاقتصاد والمعالجة القيمية للثروة، ثم جنَّبته الخوض في القضايا الأخلاقية المرتبطة بالفقر والتباين، وأصبح الهاجس الكبير للاقتصاديين هو تحقيق أكبر تشابه ممكن بين علم الاقتصاد والعلوم الطبيعية والرياضية، ومثَّل ارتماء الاقتصاديين في أحضان الفلسفة النفعية نقطة فارقة بالنسبة إلى المدرسة السائدة في علم الاقتصاد، فيما يخص تحويل القضايا المعيارية الأخلاقية المرتبطة بالثروة إلى مسائل موضوعية مادية عن طريق منهج المحاكاة والتحويل، فتحوَّل الناس من الاحتكام إلى الأخلاق ذات الطابع المتعالي إلى المنفعة ذات الطابع الذاتي المبهم. ثم فتحت النفعية الباب واسعاً أمام الداروينية الاجتماعية لتُفسِّر طبيعة هذه الأخلاق النفعية، ومَن يملك حقَّ فرضها، وبات واضحاً أنَّ نظريات التوزيع في علم الاقتصاد لم تكن سوى رجْع صدًى للفلسفات التي رافقت ظهوره، وهي نفس الفلسفات التي برَّرت الإمبريالية الغربية والاستعمار، وعلاقات الاستغلال. لهذا كله، لا بُدَّ من استئناف البحث مُجدَّداً في قضايا الثروة والفقر والتباين، وَفق مناهج قائمة على الاجتهاد والنقد واستعمال مَلَكة الفهم لدى الإنسان، وعدم الاستسلام للمناهج المتحيزة التي تمسَّك بها علم الاقتصاد فمنعته من التطور.

وأول عمل يواجه الباحث في قضايا الفقر بمنأى عن أفكار المدرسة السائدة في علم الاقتصاد هو ضرورة إيجاد تعريف جديد للفقر غير تعريف الكتب الاقتصادية المدرسية التي تُرجِعه إلى آلية قانون Say في علاقات الإنتاج والتوزيع؛ لأنَّ هذا التعريف يستبعد دور المؤسساتinstitutions والنظم القائمة systems في تكوُّن ظاهرة الفقر، ويُهمِل دور المقارنة comparison في الشعور بحدَّة الفقر. وهذه المقارنة تأخذ طابعاً نفسياً وثقافياً تُهمِله المدرسة الاقتصادية السائدة أيَّما إهمال. وقد تحدَّث ابن خلدون في مقدمته عن عامل المقارنة بوصفه عاملاً مهماً في الشعور النسبي بالفقر؛ إذ قال: "ولقد شاهدت بفاس السُّؤّال يسألون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف... ولو سأل السائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستُنكِر وعُنِّف وزُجِر."[٧٦]

[٧٦] ابن خلدون، عبدالرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ص٢٨٥.

وفي عصر العولمة اليوم تزداد هذه المقارنة تعقيداً بفعل وسائط المعلومات التي سهَّلت الاستثارة والنزعة الاستهلاكية التي شوَّهت الحاجات الحقيقية التي تتناسب مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للفرد والمجتمع؛ بأنْ وحَّدت نموذج المقارنة، فأصبح النموذج الاستهلاكي الغربي هو النموذج العالمي الذي ينبغي تعميمه، ومتوسط الدخل في الدول الغربية المتقدمة هو المعيار الذي ينبغي للبشر في العالم النضال من أجل قياس أوضاعهم عليه، من دون الالتفات إلى قدرة الأفراد أو المجتمعات –وحتى الطبيعة– على تلبية هذا المستوى من العيش لمعظم سكان الأرض.

فلا بُدَّ إذن من الإقرار بالتحيز القيمي في تعريف الفقر وتفسيره معاً، وأنَّه لا يمكن إيجاد تعريف علمي واحد للفقر يُنهي المشكلة من جذورها، بل إنَّ الفقر ظاهرة معقَّدة قديمة قِدم الإنسان على ظهر الأرض، ولا بُدَّ لكل ثقافة أو حضارة أو أُمة أنْ تجد لها تعريفاً وتفسيراً وعلاجاً لظاهرة الفقر يُمثِّل تحيزاتها، ويتناسب مع أهدافها، وآمالها، وقدراتها المادية والمعنوية، ووضعها التاريخي، وكذا رؤيتها للكون والحياة.

قراءة في كتاب
الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية*

عيسى عودة برهومة**

شكَّل الجَمال في الفكر الإنساني عامة والفلسفي بوجه خاص البُعد الثالث مع قِيم الخير والحق، وجادت الحضارة العربية الإسلامية بسُهمة وفيرة في الاحتفاء بقيمة الجَمال، فكان له حضور في تنظيرات العلماء والفلاسفة، حيث استُدعي الحُسن مقابل القبح، وغدا الجَمال معياراً لقبول المظاهر المادية ومكوِّنات الحياة؛ تواصلاً، أو إنجازاً. ثم إنَّ الفلاسفة المسلمين متحوا من هذا الفيض الجمالي من كون الخالق جميلاً يحبُّ الجَمال، وما برحت الطبيعة والخلائق كلها تندغم بهالة الحسن والجَمال، فلم يكن الذوق الجمالي مُنْبتّاً عن هذا المنطلق الإيماني النابع من رسالة الإسلام، ولعل في ذلك مدعاة لتأصيل نظرية فنية جمالية تتكئ على فيوضات المشروع الإسلامي؛ وذلك أنَّ جذور هذه النظرية ضاربة في الفكر الإسلامي، وفي منجز الأُمة الحضاري، ثم إنَّ هذه النظرية التي نتطلَّع إلى تأصيلها تأخذ بعين الرعاية قِيم الدين ومعاييره من دون تحيُّف أو انكفاء، وتصطبغ بمعالم، مثل: التجريد، وبنية الوحدات، والتواليف المتلاحقة والحركية.

وقد تجذَّر الفن على نهج فلسفي يخاطب العقل قبل أنْ يتوجَّه إلى الحواس، فاستقر في دوائر المعرفة العربية والاستشراقية (الموضوعية) أنَّ الفن كان خدمة للحياة، وارتقاء بالذائقة الجمالية للإنسان، وأنَّه لم يقع في فخ التبشيرية أو الشعائرية أو المحاكاة، وإنَّما عزَّز

* ملكاوي، فتحي حسن (محرراً). **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م، ج١.
– عكاشة، رائد جميل (محرراً). **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ج٢.

** أستاذ اللسانيات المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الهاشمية. البريد الإلكتروني: ebarhouma@hotmail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠١٦/٦/٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٨/٢م.

حقائق الإيمان والخير والتأمُّل في ثنايا النفس، والسخاء في موضوع التوازن بين ما هو مادي وروحي، والنأي عن الإسقاطات الذاتية أو الأيديولوجية.

ونظراً إلى خطر الموضوع الجمالي في العصر الحديث، والرغبة في الخلوص إلى نظريةٍ في الجَمال والفن في الفكر الإسلامي الحديث؛ فقد فزِع المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى إصدار سِفْرين كبيرين كانا نِتاج أوراق بحثية ألقاها باحثون في مؤتمرين ندبهما المعهد للفن في الفكر الإسلامي، وتوزَّعت محاورها على أبرز ما يَشغله الفن في الأدبيات الحديثة، فكانت بحوث الجزء الأول من الكتاب في أبواب خمسة، خُصِّص أولها للفن الإسلامي: المصطلح والمفهوم. وانفرد الباب الثاني بحديثٍ عن الفن الإسلامي: نظرة فقهية مقاصدية؛ وذلك للتشابك بين الموضوع الجمالي والتشريع الإسلامي، ثم القول على عوائق التنمية الفنية في الفكر الإسلامي. وتناول الباب الثالث فن العمارة الإسلامية وجمالياته، ومكانة الضوء في العمارة الإسلامية، واستبار جمالياته في التكوينات المعمارية الداخلية والمنشآت السياحية في العصر الحديث. وتطرَّق الفصل الرابع إلى الفن الإسلامي: معالجات فكرية، فعرَّج فيه الباحثون على فلسفة الفن في الحضارة العربية الإسلامية في ضَوء منهج الفصل والوصل، والفكر الإسلامي المعاصر وعلم الجَمال، والتجريد في الفن الإسلامي، وجماليات الإيقاع في الفن الإسلامي، وجهود المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية. وخُتِم الكتاب بالباب الخامس الذي اشتمل على إضاءات لنماذج من التطبيقات في الفن الإسلامي، مثل: جماليات المنمنمات الإسلامية، وتأكيد الهُوية العربية في تصميم العلامة التجارية وَفق منهج الفن الإسلامي، وفن التوريق واستثماره في خزفيات الفن الإسلامي، وتطبيقات الفن الإسلامي في تصميم المحراب.

ولاستشعار المعهد أهمية الفن في الفكر الإسلامي؛ فقد عاود لإصدار سِفْره الثاني، وانبسطت موضوعاته في فصول تسعة، تناول فيها الباحثون الفن الإسلامي؛ مصطلحاً ورؤيةً، ومقصد الجَمال ووسائله من الفنون، والتناغم بين الفن وروح الإسلام في الفكر الإسلامي ومقارنة ذلك بالعقائد والفلسفات، والحس الجمالي في الإسلام، والدراسات

الاستشراقية للفن الإسلامي، وتفاعُل الفن الإسلامي مع الفنون غير الإسلامية، والدِّين والفن في تصوُّرات علي عزت بيجوفيتش، والتصميمات الزخرفية الإسلامية بين المفاهيم التشكيلية والنظريات العلمية، والبُعْدينِ: المادي والروحي لتوظيف الفنون الإسلامية الضوء في مجال التصميم.

ولعل القارئ في السِّفْرين يلمح تقاطعاً في موضوعات البحوث؛ فالرغبة في التأصيل ما زالت شاغلاً للباحثين، ودافعاً إلى الإفاضة في القول على المنهج والتنظير للفن في الفكر الإسلامي. ولكن، ثَمَّة مزالق بحثية زَلَّ فيها بعض الباحثين حين انصرفوا إلى التأصيل اللغوي لمفردات موضوعاتهم من دون توظيف هذه العتبات المنهجية في التأسيس لنظرية علمية للجمال والفن في الفكر الإسلامي، وتكرَّرت المقدمات في بحوث هذا الكتاب حين عرض أصحابها لمفردة الفن والجَمال، والقبح والحسن، وتعريفات العلماء والفلاسفة لتلكم المفردات من دون الخلوص إلى تعيينات ضابطة مستقاة من أدبيات الدراسة في الحضارة العربية الإسلامية، فتأبَّت هذه المصطلحات في بحوث الكتاب عن التعيين على وجه من الإحكام، وضلَّ عن هذه البحوث أنَّ مُخ العلوم يكمن في مصطلحاتها المنهجية.

وقد أَفرغ الباحثون في سِفْرين ضخمين الوُسع كلَّه في رسم نظرية منهجية للفن في الفكر الإسلامي، يكون لها خطرها وحضورها في علم الجَمال الحديث. وفي ظني أنَّ جملة البحوث يمكن الإفادة منها في تقعيد نظرية دقيقة تؤصِّل للفن في الفكر الإسلامي، إلى جانب ما تناوله الباحثون في الفنون الإسلامية؛ من: عربٍ، ومستشرقين حياديين.

ومما يؤنس إلى هذا المطلب أنَّ للفن الإسلامي معجبيه ومنظِّريه، بَيْدَ أنَّ هذه الجهود يعوزها التنظيم، والمؤسسية، والضبط الموضوعي، وقد تتأتَّى هذه الأمارات من فحص دقيق لما خلَّفه العلماء والفلاسفة المسلمون في الحِقب المنصرمة؛ فثَمَّة تنظيرات وفيرة في مصنَّفاتهم تصلح للتأسيس عليها؛ أجْلَ البدء منها لتأطيرها وَفق المنهج العلمي في العصر الحديث، والإفادة مما وقر في علم الجَمال الحديث بما يتسق وهُويتنا العربية الإسلامية. ولا شكَّ أنَّ في هذه التوليفة المحكمة التي تقارب بين القديم والحديث تبصُّراً ولطفَ نظرٍ

يشفَّان عن وشيجة تربط المتقادم بالمنجز الحادث، فضلاً عن نشدان النظرية من التربة العربية الإسلامية لتتضافر ومعايير الفن الإسلامي التي استقرت في الأدبيات العلمية، وظهرت سيماؤها في تطبيقات الفنون الإسلامية؛ قديماً، وحديثاً.

وسأعمل في هذه المقاربة على استصفاء أشتاتٍ مجتمِعاتٍ من وحي أفكار بحوث السِّفْرين اللذيْنِ أصدرهما المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لعلها تكون صوًى دالَّةً في سبيل تأصيل نظريةٍ للجمال والفن في الفكر الإسلامي، وتشبه أنْ تكون المقاربة المنهجية ما استقر في مصطلح "الكتابة على الكتابة"، لا تكراراً لما انطوت عليه بحوث الكتابين.

أولاً: شريعة من جمال

الجَمال مُستكِنٌّ في تفاصيل الحياة، وهو مقصد من مقاصد الشريعة وجوهرها، وكذا شرط لمنح الإنسان صفة الإنسانية، وانطلاقٌ للفطرة والطبيعة وهتاف الروح للانعتاق من معوِّقات الحياة. ولا غرو أنْ أرجع العلماء الفعل الشرعي إلى الحُسن والجَمال. "ومَن أراد طرح البديل الحضاري الإسلامي، فلا بُدَّ له من مدخل الجَمال، علماً أنَّ التديُّن هو – أساساً– تجربة جمالية تعكس مدى فعالية طرح اتجاه من الاتجاهات أو مدرسة من المدارس، وهو كذلك مؤشر العمق لأيَّة مدرسة فكرية."[١]

وقد زيَّن الخالقُ الخلقَ كلَّه، وأحسن صنعه، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾ (السجدة: ٧)، وقال سبحانه: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ﴾ (النمل: ٨٨)، وقال عز وجل: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ﴾ (الملك: ٣)، وقد أقرَّ الله الإحسان في كل مخلوقاته، فما خلا الحُسن من شيء إلا شانه.

وقال الرسول ﷺ: "إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ."[٢] وقال ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطِّيبَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ، جَوَّادٌ يُحِبُّ الْجُودَ، فَنَظِّفُوا أَفْنِيَتَكُمْ

[١] ملكاوي، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج١، ص٧٨.

[٢] روى الإمامُ مسلمٌ في صحيحهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْن مَسْعُودٍ ﷺ عَن النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ". قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَناً، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: "إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ".

وَسَاحَاتِكُمْ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ... ."[٣] وقد قسَّم الأصوليون مقاصد الشريعة إلى ثلاث مراتب، هي:

أ. مرتبة الضرورات: هذه المرتبة تشمل حفظ الدِّين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النَّسل أو العِرض.

ب. مرتبة الحاجيات: هذه المرتبة تكمل مرتبة الضرورات.

ت. مرتبة التحسينات: هذه المرتبة يندرج تحتها البُعْد الجمالي.

ويُستدَل بفقه المقاصد على استخلاص مشروعية الأعمال؛ "فثَمَّة أدلة مقاصدية أصولية تدعم مشروعية الفن وضرورته، نذكر منها:

– الفن ينسجم والفطرة الإنسانية، وبواعثه سامية تُضفي على الحياة البهاء والبهجة في الحياة.

– تنطلق القاعدة الأصولية من أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة، والفنون في العصر الحديث لم يرد فيها نص النهي، وحكمها النَّدب، وقد تُعَدُّ من فروض الكفايات إنْ سُخِّرت في أمر الدعوة والتبليغ.

– الحاجة تُنزَّل منزلة الضرورات عامةً كانت أو خاصةً؛ فالحصول على المقاصد الشرعية يستدعي القول بمشروعية الفن، والفن في هذا العصر مما تدعو إليه الحاجة، وتُسوِّغه المصلحة.

– ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن لم نستطع القيام بالواجبات في بعض الأحيان إلا بالفن، يصير الفن من فروض الكفايات."[٤]

فالجَمال من مقاصد الشريعة، وهو ركن كلي تحسيني، وليس في المكنة أنْ تقوم حياة بغير هذه الثلاثية (الضرورات، والحاجيات، والتحسينات). فلا جَرم أنِ التصقت قِيم الجَمال بالشريعة منذ تخلُّق الدِّين، فتجلَّى الجَمال في العبادات والعقيدة ومقتضيات

[٣] رواه سعيد بن المسيب. انظر:
– المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي في شرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الفكر، ٢٠١٠م، مج٨، ص٨٢–٨٣.

[٤] ملكاوي، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥– ١٣٧.

الوجود، وتطلَّعت إليه النصوص النقلية، وأكَّدته المقاييس العقلية، فهو من أرسخ الحاجات للبشر.

ثانياً: الجَمال والفن بين فلسفتين

إذا كان أساس الجَمال والفن في فلسفة اليونان والفلسفة الغربية الحديثة حِسِّياً متعالياً وتجسيداً للواقع، فإنَّ الجَمال والفن وَفق الفلسفة الإسلامية إعلاء من الحكم الجمالي المطلق، وتوثيق لعلاقة الخلق بالخالق، وهي علاقة حَدْسية لا حِسِّية.

وتكمن المغايرة في النظرة إلى الجَمال والفن لكلتا الفلسفتين في تفاصُل المنطلقات العَقدية للكون والحياة؛ فقد ارتبط الجَمال في الفلسفة اليونانية ببُعْد حِسِّي، فجاء محاكاة للأشياء ومكوِّنات الطبيعة، وتغلَّف بمسحة مادية غرائزية، واكتسى في الفلسفة الغربية، بدءاً بالرومان، وانتهاءً بالغربيين المحدثين، بهالة أُحادية تجسيدية وشعائرية تقريرية، فانبسط الفن تبعاً لهذه الفلسفة في إيقاظ الأحاسيس، وسُخِّر في خدمة المسيحية والتبشير بها، في حين كانت الفنون في الإسلام تغرف من قِيم الإسلام وعقيدته، فوازنت بين المادي والروحي، ونأت بنفسها عن الدوغمائية المطلقة، وأصبح الفن نشاطاً إنسانياً يضفي المتعة على الحياة والمتلقِّين، ويأخذ النفْس الإنسانية من ضيق الأحاسيس إلى سَعة الوجدان، ومن الارتكاس في دائرة الظواهر الثابتة إلى الانطلاق نحو الحركة الدائبة، فغدا الفن في الإسلام خادماً لقِيم الحق والخير والجَمال، وعاملاً بنائياً، لا طليقاً مع الأهواء والهدم.

ثالثاً: علاقة الإسلام بالفن

أتى على الباحثين الغربيين وبعض العرب حينٌ من الدهر لم يكونوا مقتنعين فيه بأنَّ ثَمَّة تلاقياً بين الإسلام والفن؛ فالإسلام دين له شعائره وضوابطه العَقدية والسلوكية، والفن انعتاق من كل عقال، وانسياح في اللانهائي من الوجود، فكيف لمتناقضينِ -ظاهراً- أنْ يلتقيا؟! وبذا، حُمِّل الإسلام أثقالاً موهومةً في علاقته بالجَمال والفن، وانتقلت هذه الحمولات الخطأ إلى شرعية المصطلح بوجود فن إسلامي؛ فالفن لا يعترف بهذه

التقسيمات، والإسلام -بحسب المعترضين على مصطلح الفن الإسلامي- لا يعطي المساحة الكافية للنهوض بالفنون، مما يحول دون ترسيم نظرية جمالية في الإسلام. والواقع أنَّ في هذه الأحكام جوْر صُراح، وإثبات لخصومة مفتعلة بين الدِّين والفن؛ إذ لا تعارض -بالجملة- بين الإسلام والفن بمفهوميه: العام والخاص، والفن الإسلامي لا يُسخِّر عنايته عن الإسلام، وإنَّما كل فن يخاطب النفس الإنسانية، وينأى عن غرائزيتها، ويستدعي منطويات الخير فيها هو فن إسلامي، وتصوُّر لقِيم الإسلام ومبادئه؛ فلا تعارض بين مفهوم الإسلام للجمال وما استقر في أدبيات بعض المحدثين. وكان جورج سانتايانا قد عرَّف موضوع الجَمال بأنَّه القِيم، وأنَّ الجَمال هو القيمة الإيجابية النابعة من طبيعة الشيء خلعنا عليه صفة الموضوعية.[٥]

"ولا غرابة أنْ يلتقي الإسلام بالفن، بل الغرابة ألا يلتقيا، فكلاهما ينشد الجَمال، وكلاهما يزيِّن الحياة، ويهذِّب الوجدان، وكلاهما انطلاق للفطرة والطبيعة، وهتاف لحرية الإنسان."[٦] والفن انعكاس مرآوي لمكوِّنات الحضارة الإسلامية، وتأصيل لقِيم الشريعة السمحة، وأنا شخصياً لا أجد ضيراً من مصطلح الفن الإسلامي، أو نظرية الجَمال في الإسلام؛ ففي المصطلح شيء من هُوية الأُمة، وتأسيس لحقل معرفي أنطولوجي في مجالات العلم واشتغالاته. ولهذا، يتعيَّن على الباحثين في الحضارة الإسلامية أنْ ينهدوا لتنهيجٍ تأصيليٍّ لنظرية الجَمال والفن في الإسلام، والخروج من دوائر دفع الشبهات عن الإسلام إلى الحفر في بُعْده الحضاري لصوغ هُويةٍ بيِّنةٍ لملامح الجَمال والفن في الإسلام، وتأطير ذلك في أسس علمية منهجية موضوعية.

رابعاً: مبادئ تأسيسية للفن في الإسلام

يقوم الفن الإسلامي على مبادئ وأُسس لا يحيد عنها، هي:

أ. التوحيد: التوحيد ركن أساسي في العقيدة الإسلامية، وأساس في التفكير للمسلم؛ فحياة المسلم ومعاشه وكل منشط من مناشطه يقترن بنَسَب حميم ورباط متين بالتوحيد،

[٥] عكاشة، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣.

[٦] المرجع السابق، ج٢، ص٤٩.

وكذا الفنان المسلم الذي اتخذ من هذا الركن منطلقاً لأعماله الفنية، فوالَفَ بين الماديات والروحانيات، و"أقام علاقة جمالية يرتكز عليها الإحساس الجمالي من خلال الاتزان والتوافق والتناغم بين الخالق والمخلوق."[٧]

ب. الوحدة: ثَمَّة صلة بين التوحيد والوحدة، "فالأشياء تكتسب قيمتها الجمالية بما فيها من وحدة وتناسق وانسجام، ظاهر وباطن، بمدى ارتباطها بالكلي الجمالي، فالعلاقة بين المادة والشكل علاقة وحدة."[٨] ونحن نجد لهذا المبدأ جنيساً في فلسفة الجَمال عند المحدثين؛ فالجَمال في فلسفة هيجل هو: "الفكرة التي تُعبِّر عن الوحدة المباشرة بين الذات والموضوع."[٩]

ت. الحركة: الفن الإسلامي فن حركي، لا ركون فيه إلى السكون؛ فهو سلوك دائب لملامسة أسرار الكون اللانهائية، وتحقيق للحس الجمالي في تفاصيل الحياة ودلالاتها، وتعبير عن آيات الله الماثلة في مخلوقاته.

والفن في الإسلام انعكاس لقِيمه وتشريعاته، ونماذج مشخِّصة لروحه، واسترفاد مبدع لأساسه العَقدي، وهو يُعلي من قيمة المشترك الإنساني، ويوطِّد من علاقة الجذب نحو المركز التي تتعلق بنياطه كل المخلوقات، وتهيم كلها بالواحد المطلق؛ لأنَّها أثر من آثاره المبدعة.

خامساً: معايير الجَمال في المنظور الإسلامي

يُعَدُّ علم الجَمال أحد فروع الفلسفة إلى جانب علم الأخلاق وعلم المنطق، وهي علوم معيارية؛ لأنَّها تُعنى بما ينبغي، لا ما هو كائن. وقد بذل الفلاسفة المسلمون الوُكْد كله لترسيم هُويةٍ وخصوصيةٍ للفلسفة الإسلامية تأتلف والمُناخ الإسلامي، فلم يكونوا مقلِّدين لما استقر في فلسفة اليونان؛ إذ الجَمال في الإسلام ذو قيمة إيمانية واقعية تلامس الفطرة الإنسانية التي تهفو إلى الجَمال، وتدعو إليه، وتحقِّق تكاملها وانسجامها. يقول

[٧] المرجع السابق، ج٢، ص٤٩.
[٨] ملكاوي، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج١، ص٦١٤.
[٩] المرجع السابق، ج١، ص١١٣.

سوريو: "إنَّ الروحية الإسلامية تجد لها ضمانات في الفن التجريدي، ولكنَّه تجريد ينبثق من عقيدة الإسلام ذاتها، ومن التصوُّر الإسلامي للوجود."[١٠]

وللجَمال في الإسلام بُعْد مقصدي، وهو لا يُقِرُّ بفكرة الجَمال للجمال؛ فهي نأْي عن حِسِّه الإنساني، وصُدوف عن دوره النهضوي في تهذيب الفرد وتوعية المجتمع. وثَمَّة معايير ضابطة لنظرية الجَمال في الإسلام، هي: التجريد، والتوليف بين وحداته، والتنوُّع في إطار الوحدة، والتكرار، والحركية، والتداخل.[١١]

وأمَّا التجريد فقد برز في الفن الإسلامي، وصار ملمحاً لموضوع الجَمال في الإسلام، وتبدَّى "عملية رياضية تأملية؛ إذ يتطلَّب تناغماً بين العقل والحس اللذيْنِ يتكاملان معاً للوصول إلى الرمز أو الشكل النهائي الذي يمثِّل الكيان والقانون العام الذي يحقِّق هدف التجريد."[١٢]

ويرى عفيف بهنسي أنَّ النزوع إلى التجريد في الفن "يرتبط بمفهوم فني خاص، مآله أنَّ الصورة يجب أنْ تتجه نحو المطلق، وليس نحو المحدَّد، تتجه نحو الجَمال المحض (الجَمال بذاته)، وليس نحو جمال الأشياء التي تخضع للحاجة المادية والضرورة. أمَّا الجَمال المحض فإنَّه مجرَّد عن المنفعة، هو جمال فني، وليس جمالاً نسبياً مرتبطاً بأهمية الشيء."[١٣]

وليس بالمستطاع فهم هذه المعايير الستة الآنف ذكرها بمعزل عن فكرة التوحيد في الإسلام؛ فكل ملمح يدور في مدارات متناسقة حول محور مركزي هو وحدانية الله، فباتت فكرة التوحيد إلى جانب التجريد والإنسانية والجَمال المتكامل، أبرز أُسس الحِسِّ الجمالي في الإسلام.

وللجمال في الإسلام مقوِّمات تعضده وتشد أزره، مثل:

- جمال كل شيء بصفاته اللائقة به.
- سلامة الشيء من العيوب هي أحد مقوِّمات جماله.
- التنسيق، والضبط، والإحكام.

---

[١٠] المرجع السابق، ج١، ص١٢٠.

[١١] عكاشة، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١.

[١٢] المرجع السابق، ج٢، ص٢٥٢.

[١٣] ملكاوي، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٨.

وثَمَّة خصائص للحس الجمالي، هي:

- الفطرية.
- الشمول.
- التوازن.[١٤]

فليس ثمة حِسٌّ معتبر ما لم تتكامل هذه العناصر لتحقيق الغاية من الجَمال؛ وهي الإمتاع والارتقاء بالذوق الخاص والعام، وإخراج الإنسان من رتابة الحياة إلى سَعة الآفاق المعرفية وتجليات الروح.

سادساً: من إشكاليات الفن الإسلامي: التصوير أنموذجاً

اكتسى موضوع الفنون في الإسلام غلالة من الإشكاليات تنوَّعت مصادرها، وتباينت مسوِّغاتها، وكان في مقدمة هذه الإشكاليات الموقف الفقهي؛ إذ ثار الجدل في موضوع الفنون عامة والتصوير بوجه خاص، وتوزَّعت الآراء في التصوير والتجسيم إلى مواقف ثلاثة:

أ. رأي المانعين للتصوير بالعموم، وحُجَّتهم أحاديث نبوية وردت في زمان ومكان محدَّدين.

ب. موقف الذين يبيحون التصوير استناداً إلى فقه المقاصد؛ بدرء المفاسد وجلب المنافع، انسجاماً مع الدَّور الذي يشغله التصوير في الحياة المعاصرة.

ت. موقف الذين يبيحون نوعاً محدَّداً من التصوير الذي ينأى عن التجسيم.

والحقيقة أنَّ الفقهاء في العصر الحديث لم يقطعوا بموقف حاسم حيال قضية التصوير، وما يزال الموضوع مفتوحاً على رؤًى متعدِّدة، وإنْ كان ثَمَّة مَن يميل إلى مقولة أنَّ الأحكام في الشرع لا تُؤخَذ من ظاهر النصوص، وإنَّما يراعى تغيُّر الأحكام لتغيُّر الزمان والمكان. وتمثِّل هذه الإشكاليات تركة ماثلة في التعليم الديني لعصر من العصور، وكذا إعداد المسلم إعداداً حضارياً يستعيد فيه وحدة الأُمة وشهودها الكوني، ولا سيما أنَّ التصوير في العصر الحديث لا يحمل محاذير دينية كما كان في عصر الرسول ﷺ؛ فعِلِّيَّة

[١٤] عكاشة، **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٣.

التحريم في ذلك العصر انطوت على مُشاكلة وثنية، "ولا يختلف مسلمان في رفض الصورة لأغراض دينية بكل أشكالها مجسّمة وغير مجسّمة، وتحريمها لديهم، ولا يخالط خيال أحد منهم شيء من هذا؛ لأنَّ عقائدهم لا تستدعيها، ولا تخدم هدفاً نافعاً عندهم في دينهم.

والصورة التي يدور حولها التخليط والخلاف في هذا العصر ليست الصورة لأغراض دينية، ولكن هي الصورة في أشكالها المختلفة لأغراض علمية وتعليمية وإعلامية وترويحية، وهي صور وأغراض -إذا كان لدينا أيُّ قدر من الوعي على الزمان والمكان- نعلم أنَّها لا تتعلق بالأغراض الدينية، ولا بالأحاديث النبوية، ولا بالأغراض التي توخَّتها الأحاديث على عهد الرسالة، وبذلك فإنَّه لا معنى لاستدعاء تلك النصوص وتلك التوجُّهات بشكل حَرفي لغوي في هذا العصر، ولمناسبة أغراض التصوير في هذا العصر."[١٥]

وينسحب تناول قضايا الحياة كلها وقضايا الفن الإسلامي تحديداً بفقه المقاصد، وإدراك التحوُّلات التي تحيط بنا؛ على التدابير الواعية التي لا تُضيِّق واسعاً، ولا تعتصم بظاهر النصوص من دون القبض على كُنْه الأحكام وسيرورتها في الزمان والمكان. ولعل الحاجة تقتضي أنْ يعيد الفقهاء في العصر الحديث رجعاً من النظر وحُسْن التأتي للقضايا التي تنطوي على قدر من الإشكاليات، فإذا قيل إنَّ القرآن الكريم حمَّال أوجه، ومنفتح على متعدِّد من التأويل، فإنَّ الخطاب الديني يحمل وفرة في مسألة التأويل، والاحتكام إلى فقه الأولويات، واللقاء على كلمة سواء تُغلِّب مصالح الأُمة على كل خلاف.

من أين نبدأ؟

أجاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي بإصداره هذين السِّفْرين الخاصَّين بالفن في الفكر الإسلامي؛ وذلك تضافراً مع منهجيته في إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وَفق الرؤية الكونية التوحيدية، عن طريق الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، والإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثِّل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي، سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه

[١٥] أبو سليمان، عبد الحميد. "أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س٩، عدد ٤٠، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢١٣.

وتوجيهاته؛ فكراً، وسلوكاً، ونظماً، ومؤسساتٍ في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيِّرة.

ويمثِّل الفن في العصر الحديث حاجةً لازمةً، ومقصداً من مقاصد الحياة، مما يستدعي بناء تصوُّر منهجي لنظرية الفن في الفكر الإسلامي، نُسْعِد النظر فيها بقراءة ما أنجزه الفنانون في سالف الحِقب، وتفكيك هذا الإبداع وتحليله للخلوص إلى ملامح دقيقة للفن الإسلامي عبر العصور، ثم البناء على تنظيرات الفلاسفة المسلمين في موضوعات الجَمال والفنون؛ لأنَّها تمثِّل إطاراً منهجياً تأسيسياً ثَرّاً. فقد تناول الفلاسفة قِيم الجَمال والحُسن، وبحثوا كيف تتحقَّق المتعة والبهجة في الأشياء، ونهلوا من علوم الفلسفة عامةً وفلسفة الجَمال وارتباطها بفلسفة الأخلاق وقِيم الحق بما يمثِّله علم المنطق، فكان هذا الإرث منفتحاً على روافد من فلسفة اليونان، ومدركاً للخصوصية الإسلامية، مما أضفى هُوية على المعرفة الجمالية والحس الفني آنذاك تجاوزت حالة الانسداد المعرفي.

ثم يتعيَّن علينا الإفادة من الدراسات التي خطَّها الباحثون العرب والمستشرقون الذين عُنوا بالفن الإسلامي، ونظم هذه الجهود بخيط منهجي؛ درءاً للتشتُّت المعرفي، وتنفيذاً للمؤسسية في تأصيل العلوم، فكثيرة تلك البحوث في الفن الإسلامي التي تستأهل أنْ تُوظَّف في مشروع نظرية جمالية وفنية في الفكر الإسلامي.

وتوجد ضرورة أخرى تتمثَّل في عمل الراشدين من المفكرين والمشتغلين بعلوم الشريعة على تذليل العقبات العالقة في إشكاليات الفن الإسلامي والفنون الجميلة عامةً؛ لترسيم رؤية تستأنس بالفقه المقاصدي، وتسترشد بحاجات الأُمة وبناء مشروعها الحضاري، فلا توطين للمعرفة ما لم تتضام جهود العلماء والمفكرين في شتى الحقول التي يشتمل عليها مشروع الأُمة.

ولعل من القضايا التي تشغل مكانة مهمة في أيِّ علم قضية المصطلح وصياغته؛ فجوهر العلوم يكمن في مصطلحاتها، ولا نهوض لأيِّ علم بغير مصطلحات كافية ومضبوطة تبعاً للأصول الدقيقة في علم المنهج، وما انفكت المصطلحات في الفن الإسلامي تعاني فوضى وتشتُّتاً، فلا فن من دون فكر أصيل ومصطلحات تلبي حاجة المشتغلين بالفن الإسلامي، وتبرز الحاجة في أنْ يلتفت الباحثون في تشقيق المصطلح

الفني إلى الخصوصية الثقافية للأُمة، والوعي اللغوي في بناء المصطلح، ومراعاة الإجماع، والنأي عن الفردية في صياغة المصطلح، فلا مشاحة في الاصطلاح، فضلاً عن تولِّي مؤسسات أكاديمية رعاية قضايا المصطلح للفنون الجميلة في الفكر الإسلامي، وتأليف المعاجم الاصطلاحية الخالصة لهذا الضَّرب من المعارف، وتوفير سبل النشر الورقي والإلكتروني لها عبر قنوات واسعة؛ ليفيد منها الباحثون في الفن الإسلامي.

وتبقى الحاجة لازمة إلى تنظيم الندوات والمؤتمرات الدورية التي تُمحض للفن الإسلامي؛ بغية تقييم منجزات هذا القطاع المعرفي، والسعي لتطويره ونمائه، والتطلُّع إلى إبداع فنونٍ معاصرة تفيد من إرث الأُمة، وتسترفد ما أبدعه الفكر الإنساني في العصر الحديث. فالعلوم إنجاز جماعي، وجهد تراكمي، والتأصيل لأيِّ حقل معرفي يستدعي التراصف، والضبط المنهجي، والانفتاح على علوم العصر بوعي وثقة.

صدر حديثاً

منهاج الشريعة في تشريع الأحكام

وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه

تأليف: د.حسان عوض أبو عرقوب

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ/٢٠١٧

٣٥٢ صفحة

تكشف هذه الدراسة عن منهاج الشريعة في تشريع الأحكام، وبيان كيف تأثر الفقهاء بهذا المنهاج، وكيف انعكس على اجتهاداتهم في المسائل التي لا نص فيها.

وتوضح الدراسة أن الاجتهاد فيما لا نص فيه مبني على مبدأ أصيل هو أن الشريعة إنما وضعت لمصلحة العباد في الدارين، وهذا محل اتفاق، يدلّ عليه منهاج الشريعة في تشريع في الأحكام.

وقد تفرع عن المصلحة مبدآن مهمان، الأول: تعليل النصوص والأحكام، ومحله مرحلة الاستنباط. والثاني: اعتبار مآلات الأفعال، ومكانه مرحلة التطبيق، وكلاهما لوحظ في منهاج المشرع لأحكامه.

أما تعليل النصوص، فقد انبثق عنه: القياس، والاستصلاح، والعرف، والاستصحاب، كأدوات اجتهادية. أما مراعاة مآلات الأفعال، فانبثق عنها: سد الذرائع والاستحسان. وكل هذه الأدوات الاجتهادية قد استعملت في التشريع، وكانت من منهجه.

وبهذا يكتمل عقد أهم أدوات الاجتهاد فيما لا نص فيه، من حيث وجودها، وكيفية عملها، وعلاقتها بالمصلحة، وبيان أثر منهاج الشريعة في تشريع الأحكام في مرحلتي الاستنباط والتطبيق.

مراجعة لكتاب

الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء مفهوم الأُمة والدولة والدعوة*

تأليف: طه جابر العلواني**

جميل أبو سارة***

لا شكَّ في أنَّ موضوع هذه الدراسة هو من أهم المطارحات المعاصرة الجدلية؛ لما تنطوي عليه من مبانٍ دقيقة متشعبة المداخل والفروع، وما ترتَّب على المغالطات في فهم "الحاكمية" وخلطها بالسياسي بعيداً عن الفكري والثقافي من آثار بالغة الخطر، أسهمت كثيراً في تشكيل جزء من مشهد العالم اليوم.

وقد أبدع المؤلِّف في ترتيب الأفكار، وتسلسل المباني على الوجه الذي يخدم مقولته، مستخدماً في سبيل ذلك منهجاً وصفياً تحليلياً، واستدعائياً -في أحايين كثيرة- من تاريخ الأمم والحضارات، متسماً بالجرأة والوضوح وتنوع أوجه الاستدلال.

قسَّم المؤلِّف كتابه هذا إلى ستة مباحث وخاتمة، ولم يُسمِّ هذه المباحث إلا بأرقامها كما يأتي:

أولاً: الإمامة شأن دنيوي.

ثانياً: مدخل إلى مفهوم الحاكمية عند الأمم الغابرة.

ثالثاً: الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي والنصراني.

رابعاً: الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة.

---

* العلواني، طه جابر. **الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء الأمة والدولة والدعوة**، عمّان: دار الفتح، ٢٠١٦م.

** دكتوراه في أصول الفقه، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة سابقاً، توفي عام ٢٠١٥.

*** باحث أكاديمي في تخصصي الفلسفة، والحديث الشريف، حاصل على شهادة الدكتوراه في الحديث النبوي الشريف. البريد الإلكتروني: JABUSARA80@YAHOO.COM

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٦/٤/٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢٧م.

خامساً: الحاكمية بوصفها مفهوماً تحريضياً.

سادساً: نحو إعادة تشكيل العقل المسلم في مسألة الحاكمية.

وقد افتتح المؤلِّف أطروحته هذه بعنوان مستعلن، يختصر على القارئ عناء تحصيل الاستنتاج، ويُقرِّر فيه أنَّ "الإمامة شأن دنيوي"، وأنَّها لا تمثِّل قداسة دينية، ولا شعيرة وقفية، وإنَّما هي شأن ينتمي إلى حقول الممارسة البشرية المحضة لطرائق الحكم وتراتيب الإدارة، مُستدِلاً على هذا الأصل بنوعين من الأدلة؛ الأول: دليل كلي يعتمد المبدأ "الأصولي" الذي جلَّاه القرافي في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام"، حين تحدَّث عن مقامات تصرفات النبي ﷺ، فميَّز بين التصرف بوصف "الإمامة"، والتصرف بوصف "الرسالة" أو "النبوة". وفي ذلك يقول القرافي: "وأمَّا تصرفه ﷺ بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة، والرسالة، والفتيا، والقضاء؛ لأنَّ الإمام هو الذي فُوِّضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك ممَّا هو من هذا الجنس. وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا، ولا الحكم، ولا الرسالة، ولا النبوة."[١]

غير أنَّ ما أجمله القرافي في كتابه من ضربٍ للأمثلة على التصرف بوصف "الإمامة" كان ليستتبع من المؤلِّف تفصيلاً أكثرَ، وخوضاً أدقَّ في المساحة المشتركة بين هذه التصرفات، ومقام الرسالة أو الفتيا على وجه الخصوص؛ ذلك أنَّ "قسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن،"[٢] وكلها من أمثلة القرافي، هي ممارسات "إمامية" في حالاتها المعينة، وحوادثها الخاصة، ولكنَّها تنتمي –من حيث مرجعيتها التشريعية الأساسية– إلى الحقل الإفتائي الرسالي، شأنها في ذلك شأن تصرفات الحاكم في حكمه وقضائه من هذه الجهة؛ أعني من جهة أنَّ حكم الحاكم تنزيل "بشري" لمبادئ إلهية على وقائع معينة، فالمرجعية هنا "دينية"، والاجتهاد "بشري دنيوي". وقد تفطَّن المؤلِّف إلى

[١] القرافي، أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، بيروت: دار البشائر، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٠٥.

[٢] المرجع السابق، ص١٠٨.

هذا الملحظ، فلم يخل ممارسات "الإمامة النبوية" عن نموذجيتها الإلهامية لكل متأسٍّ ومعتبرٍ، بالرغم من أنَّها لا تحمل -في الوقت نفسه- صفة القداسة المطلقة في جميع تمثُّلاتها، كما هو شأن الرسالة. وفي ذلك يقول: "إنَّ تلك الممارسات كلها لم تكن بغرض التأسيس لوظائف نبوية جديدة، وإنَّما بيان كيف تقدم الأسوة للبشرية في أعلى المستويات من أولئك الذين اصطفاهم الله ليكونوا رسلاً مبشرين ومنذرين."[٣]

ولعل القارئ كان سيفيد كثيراً لو بذل الكتاب جهداً أكبر في هذا التأطير المهم في مدخلية الحاكمية والهيمنة، ليقنع القارئ بأهمية هذا المدخل في طرح الموضوع، فهل كان مراد المؤلِّف بهذا إعطاء القارئَ النتيجةَ في بداية الكتاب، يلخصها له بتغليب الجانب "المدني" في أعمال "الإمارة"، لتكون المباحث التالية كالأدلة على هذه النتيجة المقدمة، أم أنَّ الأمر لا يعدو محاولة تقريبية للمفاهيم، والتذكير بالمباحث الأصولية الفقهية التي تقترب من الأطروحة الأساسية، وهي قضية الحاكمية، وعلاقتها بالهيمنة؟

والدليل الثاني: دليل جزئي يلتقط الممارسات النبوية الشريفة التي يتضح فيها قصد "الإحالة" إلى الاجتهاد البشري، والخبرة الإنسانية، كمثل سكوته عن تسمية الخليفة من بعده، بالرغم من علمه -عليه الصلاة والسلام- بجسامة الأمر وخطره، وانفتاح الأُمة على مغامرات عدَّة بسبب هذا النهج، بيد أنَّ ضرورة التأسيس تقتضي هذا النهج الدلالي؛ فالسكوت علامة الإباحة، والترك أحد أهم شواهد الدليل الكلي الذي سبق نقله عن الإمام القرافي. فلمَّا ترك النبي ﷺ تسمية الخليفة من بعده دلَّ "على أنَّ أمر الخلافة والقيادة السياسية قد تُرك للأُمة المهتدية بالقرآن الكريم، وبسنن رسوله وسيرته، بحيث تضمن الرشادة باتخاذ القرار من الأُمة في هذا المجال، من دون حاجة إلى

ولتعزيز هذا الدليل الجزئي، فقد استحضر المؤلِّف "تشريع الاجتهاد بوصفه واجباً مهماً للمجتهدين،"[٥] لملء الفراغات التشريعية، والسير بالأحكام السلطانية سير المصلحة على النهج العام الذي أراده النبي ﷺ.

---

[٣] العلواني، **الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء الأمة والدولة والدعوة**، مرجع سابق، ص١٣.

[٤] المرجع السابق، ص١٥.

[٥] المرجع السابق، ص١٦.

ومن هنا، فلا يبدو دليل على اتساق هذا الطرح مع استدلال المؤلِّف بقوله: "الجيل الأول لم يفهم أنَّ الرسول كان رسولاً نبياً، وقائداً سياسياً قومياً، إذ لم تُظهِر الحوارات كلها شيئاً من هذا الجانب."[٦] فالقيادة السياسية واقعة –لا محالة– من جهته ﷺ، وإنَّما الشأن في ربط القداسة والعصمة بهذا الواقع، وإضفاء ثوب الشرعية أو الفتوى عليه في جميع تفاصيله وجزئياته، وحينئذٍ كان لزاماً على المؤلِّف أنْ يُفسِّر التزام الراشدين في سقيفة بني ساعدة بـ"إقامة خلافة على منهاج النبوة"، بقوله: "هو أنْ يخلف رسول الله ﷺ في أُمته بطريقة أقرب ما تكون إلى طريقته، وَفق منهج صارم يرى الخلفاء أنَّه منهاج النبوة."[٧]

وضمن هذا السياق نفسه أكَّد المؤلِّف أنَّ لقب "أمير المؤمنين" لم يحمل أيَّ مضامين تسلُّطية دينية، مستنداً إلى التجريد اللغوي المحض لكلمة "أمير"، التي تؤول إلى تولي المسؤولية، بل الإجارة؛ المستأجِر فيها الرعية، والأجير فيها الأمير. وأمَّا إضافة جماعة "المؤمنين" فكانت فقط تقييداً كاشفاً لهوية الشعب "العقائدية"، ولا تحمل أيَّ بُعْدٍ حقيقي ينقلها من الأمارة الدنيوية إلى القداسة الدينية، خلافاً لما آلت إليه الأمور في الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية من تسلُّطٍ باسم الدين في كثير من الأحيان.

بعد ذلك انتقل المؤلِّف إلى المدخل "الثاني" في مقاربته لقضية الحاكمية والهيمنة، وهو "مدخل إلى مفهوم الحاكمية عند الأمم الغابرة"، وعقَّبه بـ(ثالثاً)، موسوماً بعنوان "الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي والنصراني". وهذا الثالث فيه مزيد تفصيلٍ وتأكيدٍ للمدخل الثاني؛ وذلك بغرض المساعدة على الوصول إلى هضم حقيقي لهذا المفهوم الخطير بواسطة بوابة التاريخ القديم. وأمَّا أهم صفحاته فتاريخ الرسل والأنبياء؛ ذلك أنَّ التاريخ اختبار حقيقي لدقة المفاهيم وحقيقة مضامينها، وهو هنا معيار صحيح بِحُكم القاسم المشترك بين الأمم التي أُنزلت عليها الرسالات السماوية؛ قاسم اتحاد العقيدة، واختلاف التشريع، علماً بأنَّ مفهوم الحاكمية أقرب إلى الحقل العقائدي منه إلى الحقل العملي التشريعي.

---

[٦] المرجع السابق، ص١٨.

[٧] المرجع السابق، ص١٨.

وقد لخَّص المؤلِّف هذين الإطارين (ثانياً، وثالثاً) بِمَعْلمين موجزين، رأى ضرورة ملاحظتهما والوقوف عليهما في هذا المضمار، وهما:

١. إمامة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام. ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ (البقرة: ١٢٤). فالإمامة هنا عهد جَعلي لا يناله الظالمون، ولا يخفى فيه ملحظ "الاصطفاء" من الله، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بقيمة "العدل" التي تبدو أشبه بالشرط الأساسي لتحمل هذا العهد الإلهي.

٢. انقسام النُّظم القانونية التي عرفتها البشرية في التاريخ إلى نوعين:

أ. نُظم قامت على أساس "الحاكمية الإلهية" يصدرها الكهنة باسم الإله، مثل: نظم الحضارة السومرية، والأكادية، والبابلية، والفرعونية.

ب. نُظم حكمت باسم الشعب لا الإله، وأصدرها الملوك أو نواب الشعب. ومن أشهر أمثلتها النُّظم الرومانية التي عَدَّها فقهاء القانون من أقدم تجارب الإنسان في الفصل بين الدين والقانون.

واستطرد المؤلِّف -رحمه الله- في الحديث عن النوع الأول، واستعراض ما حقَّقته الدراسات التاريخية التي ركَّزت على الحضارات القديمة لاستجلاء علاقتها بـِ"الحاكمية الإلهية". فالحكم السومري -مثلاً- حكم ديني بامتياز، يقوم به الكاهن الأكبر باسم الإله، بل هو اختيار إلهي. وفي عهد الملوك الأكاديين كان الملك يُعَدُّ واحداً من الآلهة. وأمَّا في دولة الحيثيين (في بلاد ما بين النهرين) فقد كانت شرعية الملك تقوم على أساس القوة فقط، ولكنَّه كان يكتسب من صفات الألوهية لحظة موته، ويتمتع بالمدد الإلهي ما دام حياً.

ولمَّا بلغ المؤلِّف بحديثه العبرانيين (يُعَدُّ بنو إسرائيل جزءاً منهم) أوضح أنَّ الحاكمية عندهم مرَّت بخمس مراحل -وإنْ لم يأتِ على ذكر العدد خمسة هكذا صريحاً- هي:

١. ارتباط الحاكمية –قبل الرسالة– بشيوخ القبائل الذين لُقِّبوا بالنصوص. فحين يقال: نصي، أو فلان نص فإنَّ المقصود هو شيخ القبيلة بوصفه مختاراً من نواصي القوم وأشرافهم.[٨]

٢. اعتبار حاكمية الله المباشرة شرطاً أساسياً للدخول في مملكة الله أو شعب الله المختار حينما بُعِث موسى عليه السلام في بني إسرائيل. ولا يخفى ما في القرآن الكريم من حكاياتِ تمرُّدِ بني إسرائيل على حاكمية الله المباشرة؛ بالمخالفة تارةً، وبالتحريف تارةً أخرى.

٣. حاكمية الاستخلاف النبوي، ويعني بها تحوُّل الحاكمية الإلهية المباشرة إلى حاكمية مُوكَّلٍ بها رسل وأنبياء يحكمون بشريعة موسى، من دون وحي مشرِّع جديد. وفي حال وقع منهم خطأ في أثناء الحكم فإنَّ التصحيح يأتي من الله بِحُكم نبوتهم. ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ٢٦﴾ (ص: ٢٦).

٤. حاكمية الملوك الأنبياء، وهم الملوك الذين حكموا بني إسرائيل، ولكن أيضاً بشريعة التوراة، مثلما قال المؤلِّف رحمه الله: "حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين يحكمون ذلك الشعب بشريعة الله، بوصفهم رسلاً مستخلفين عن الله. ولم تقف عمليات تمرُّدهم وانحرافهم في إطار ذلك الأمر، بل طلبوا من الله أنْ يجعل لهم ملوكاً مثل غيرهم من الناس؛ تأثُّراً بمجاوريهم، ورغبةً منهم في محاكاتهم. ﴿إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٤٦)."[٩]

٥. حاكمية الملوك العاديين.

بعد ذلك تطلَّع الشعب اليهودي إلى تخفيف الله –تبارك وتعالى– عليهم في المجال التشريعي، عَقِب حركات الردة والتمرُّد التي منيت بها ديانتهم على أيدي المنحرفين

[٨] المرجع السابق، ص٢٦.
[٩] المرجع السابق، ص٣٠.

منهم،[١٠] و"أصبحت الحاجة ملحّة إلى مجيء رسول آخر، ورسالة أخرى، تقوم بعملية التصحيح وتقويم تلك الآثار التي نجمت عن تأثُّر العقل اليهودي بكل تلك المنظومة المفاهيمية التي جعلته على تلك الحالة من الاضطراب."[١١] فكان مبعث المسيح عيسى ابن مريم –عليه السلام– كالمتوج لهذه المقاصد الجليلة، المتخلصة بالمراجعة والتمحيص والتصحيح، مثلما جاء في "إنجيل متَّى" (الإصحاح الخامس): "ما جئتُ لِأنقض، بل لأكمل." فهو ﷺ جاء ليؤكِّد الحاكمية الإلهية التوراتية، فحين قال له الحاكم الرومي: "ألا ترى أنِّي أملك سلطة إطلاقك أو صَلبك" ردَّ عليه المسيح: "ليس لك سلطة تجاهي ألبتة ما لم تكن أُعطِيتها من أعلى."

فهو تأكيد بإحالة "الحاكمية" إلى الله سبحانه، يَكِلُها إلى مَن يشاء، أو يستخلف فيها من يريد، ولكنَّها إحالة شاقة من المسيح ﷺ بسبب السلطان الروماني النافذ الذي يحكم بالقوانين والتشريعات الرومانية، بعيداً عن أيِّ حاكمية إلهية.[١٢] وإنَّ تأكيد المسيح ﷺ للحاكمية الإلهية جاء على الوجه "المستنير" الذي يفهم روح نصوص التوراة، ولا يشتغل بحروفها عن مقاصدها، مُستدِلاً على ذلك بقوله: "ولذلك فإنَّهم حينما كانوا يثيرون أو يناقشون معه بعض الأمور ذات المعنى القريب من هذا المفهوم، كثيراً ما يحاول أنْ يضرب لهم الأمثال، ويصرفهم إلى جوهر الأمر وروحه، ففي إنجيل متَّى ولوقا يقول: سمعتم أنَّه قيل: عين بعين، وسن بسن. وأمَّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل مَن لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضاً."[١٣]

وأمَّا الفقرة (رابعاً) فقد خصّها المؤلِّف بعنوان "الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة"، مُفتتِحاً إياها بلمحة تذكيرية بالنظرة الإيجابية للإنسان في الرسالة الخاتمة؛ فهي التي رفعت شأنه، وجعلته أهلاً لحمل الأمانة والمسؤولية والوفاء بالعهد، "وإقامة العمران الذي يُعَدُّ مهمته الأولى في الكون،"[١٤] لينتقل فجأةً –من دون بيان وجه علاقة هذه المقدمة– إلى

[١٠] المرجع السابق، ص٣٣.
[١١] المرجع السابق، ص٣٤.
[١٢] المرجع السابق، ص٣٩.
[١٣] المرجع السابق، ص٣٦.
[١٤] المرجع السابق، ص٤٣.

تدبُّر بعض الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكمية، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: ٦٥)، ولكنَّه يؤكِّد أنَّ هذه الحاكمية ليست حاكمية إكراه سلطان ونفوذ قسري، وإنَّما هي حاكمية نبوة معلمة مربية مزكية، بدليل الآيات الكريمات التي ساقها أيضاً لبيان وظيفة التزكية التي هي أَجَلُّ وظائف النبوة، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

وقد استحضر المؤلف -في سياق أدلته على هذا التمييز بين الحاكمية السلطانية والحاكمية النبوية- قول أبي سفيان مخاطباً العباس: لقد أصبح مُلك ابن أخيك واسعاً، فرد عليه العباس قائلاً: إنَّها النبوة يا أبا سفيان.[١٥]

وفي هذا يقول رحمه الله: "حتى إنَّ ممارسة ما يُعَدُّ تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية لا من منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم سواها."[١٦]

ويقول أيضاً: "واستعراض ذلك كله يجعل من الصعب إطلاق القول بوجود حاكمية سلطوية في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله تبارك وتعالى، أو لنبيه باسمه، أو لخلفاء نبيه باسمه، أو باسم شرعه، وإنَّما هي تربية وتزكية وتلاوة وتعليم."[١٧]

والخلافة التي على منهاج النبوة هي التي تقوم على هذا المعيار، البعيد عن السلطوية، القائم على التزكية. ولهذا، فحين فَقَدَ هذا المعيار انتقل الحال والعصر من وصف الخلافة الراشدة إلى "الملك العضوض" كما ورد في الأحاديث.

وبعد وفاة النبي ﷺ انتقلت الحاكمية للقرآن الكريم "بقراءة إنسانية"[١٨] -على حد تعبيره- تراعي القيم العامة المشتركة بين البشر، وتسير بمنهجية "جامعة موحدة" بين الوحي المقروء والكون المنشور، فتستكمل بذلك القوانين الضابطة للحياة باسم

[١٥] الطحاوي بإسناده في: **شرح معاني الآثار**، ج٣، ص٣١٩.
[١٦] العلواني، **الحاكمية والهيمنة: نحو إعادة بناء الأمة والدولة والدعوة**، مرجع سابق، ص٤٦.
[١٧] المرجع السابق، ص٤٧.
[١٨] المرجع السابق، ص٤٨.

"الشريعة"، و"تعطي الإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام عن طريق تعامل الأجيال القارئة مع القرآن الكريم، وتنظيم الحياة على نحوٍ مرن واسع،"[١٩] بعيداً عن أيِّ فئة تحاول التسلُّط باسم "الحكم الإلهي".

وقد اختصر المؤلِّف شرح الفرق بين مفهومي الحاكمية في الشرائع السابقة، والحاكمية في الرسالة الخاتمة، بالمعادلة الآتية:

[في شرع مَن قبلنا]: الله –الرسول (موسى)، أو النبي الخليفة (داود)، أو النبي الملك (طالوت)– الأُمة.

[في شرعنا بعد وفاة النبي ﷺ]: القرآن الكريم –الحاكم– الأُمة.[٢٠]

ويكشف المؤلف في (خامساً: الحاكمية بوصفها مفهوماً تحريضياً)؛ إذ يرصد فيه تطور مفهوم "الحاكمية" في العالم الإسلامي المعاصر، ليقترن أكثر بالسلطوية، ويبتعد كثيراً عن وعيها القرآني الذي هو وعي نبوي تعليمي تزكوي. ويعزو المؤلِّف سبب هذا "الانحراف المفاهيمي" إلى تحوُّلين كبيرين في عالمنا المعاصر:

الأول: بريق مفاهيم الدولة الحديثة، والدولة القومية، والشرعية، والمشروعية، ونحوها من مركبات الحقل السياسي؛ فقد سحر بتمظهره الحضاري الحداثي عقول الحركات الإسلامية –حتى الراديكالية منها– فكان انعكاسه رغبةً في تقمُّص هذا اللباس السلطوي بمبررات "الحاكمية" القرآنية، ضمن متوالية تأويلية للنصوص الواردة في هذا الباب، أنتجت نوعاً جديداً من أنواع "التوحيد" لدى تلك التيارات، سُمِّي بِـ"توحيد الحاكمية"، ونجد ذلك جلياً في كتابات المودودي، وسيد قطب.

الثاني: الصدمة الثورية التي فَجَعت الحركات الإسلامية التحررية من نير الاستعمار؛ فقد ناضلت وضحَّت على أمل العمل المشترك مع جميع رفقاء الثورة والسلاح في سبيل حياة قيمية، تتمثَّل المعنى الحقيقي للحاكمية الإلهية، وهي حاكمية التزكية والتربية والمثل العليا التي نزلت بها آيات القرآن الكريم، لكنَّها فوجئت بنكوص تام عن هذه الأهداف،

[١٩] المرجع السابق، ص٥٠.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٩.

وسباق دموي على تولي السلطة والتنكيل بكل المعارضين والمخالفين، فضلاً عن مصادرة ثروات الأُمة ومقدَّراتها والاستئثار بها، وهو ما ولَّدَ رغبةً جامحةً لدى هذه الحركات الإسلامية لإعادة الأمور إلى نصابها، والوقوف في وجه الشكل الجديد من أشكال الاستعمار الحديث؛ أي الاستعمار الثقافي، والحكم الشمولي المتجبِّر. وبذا تبلور المعنى الجديد لمفهوم "الحاكمية" ليكون الأساس الذي تنطلق منه حركات التصحيح الإسلامية.

وأقتبس هنا فقرة من كلام المؤلِّف، رأيتها أدق وأهم ما كتبه في معرض توضيح فكرته؛ إذ يقول:

"المفهوم السائد للحاكمية في عصرنا هذا، يمثِّل عملية إسقاط للمفاهيم التي شاعت بعد سيطرة الفكر الغربي والفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على الفكر الغربي، وسيطرة الفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على آيات قرآنية كريمة انتُزعت من سياقها، ولم يجرِ تدبُّرها في إطار "الوحدة البنائية للقرآن الكريم"، وفي إطار دلالة عالمية الخطاب، وختم النبوة، وحاكمية الكتاب.

وفي حال بحثنا عن هذا ضمن النسق التشريعي، وجدنا أنَّ حاكمية الكتاب تعطينا شيئاً آخرَ مختلفاً عن هذا. ففي "حاكمية الكتاب" تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل على الواقع واضحة، وفي "الحاكمية الإلهية" المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متلقٍّ، عليه أنْ يأخذ كل ما يعطي بقوة، فإذا تردَّد أو تأخَّر نتق الجبل فوقه كأنه ظُلَّة، أو أُجبر على القبول بأيِّ وسيلة أخرى.

وفي ظل "الحاكمية الإلهية" المطلقة التي سادت في بني إسرائيل أثناء عهد موسى عليه السلام هيمن الله رب الجنود فيها على البر، فأقام مملكة، وهيمن أيضاً على ظواهر الطبيعة هيمنةً مباشرةً، خارج القانون الطبيعي تماماً.

أمَّا في "الحاكمية القرآنية" فلم يكن الأمر على هذا النحو، وإنَّما كان كتاباً منزلاً يشمل قِيماً عامة مشتركة، يتعيَّن على الإنسان أنْ يحسن قراءتها وتلاوتها وتدبُّرها وفهمها ثم تطبيقها.

فالحاكمية هنا "حاكمية الكتاب" تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين الكتاب الإلهي وقارئيه من البشر، ولكلٍّ منهما دوره في وعي الإنسان وقوى وعيه."[٢١]

ومن الواضح في ضوء هذا البيان أنَّ الأستاذ العلواني -رحمه الله- يقترب بمفهوم "الحاكمية" كثيراً من معاني "الاجتهاد البشري" المؤطَّر بالقيم القرآنية، ويدرجه في الفضاء الإنساني الرحب الذي يحمل قدراً هائلاً من التنوع والعالمية والمرونة والصلاحية للتأثير في كل زمان ومكان، وهي معانٍ جليلة يقرِّرها القرآن الكريم في الكثير من الآيات الواضحات، وقد ساقها المؤلِّف بغية توظيفها في شرح فكرته التي مفادها أنَّ عالمية القرآن تعني القدرة على استيعاب العالم كله،[٢٢] وأنَّه لا يمكن أنْ تتشكَّل القناعة الإيمانية بهذه القدرة إلا باستحضار الآتي:

١. "مطلقية" معاني ألفاظ القرآن، واستيعابها الكلي للوجود الكوني وصيرورته. وهذه "الإطلاقية" تُكتشف عن طريق اكتشاف "منهجية القرآن المعرفية" ضمن "وحدته البنائية" بحسب المؤلِّف.[٢٣]

٢. استعلاء القرآن عن الالتزام بالبيئة العربية، وعلاقته بها هي علاقة المطلق بالنسبي، وغير المحدود بالمحدود.

٣. القرآن هو المصدِّق والمهيمِن على ما سبق، والمستوعِب والمهيمِن والمتجاوز لما لحق.

ثم يؤكِّد الأستاذ العلواني -رحمه الله- أنَّ كل هذا "السياق" التقويمي لمفهوم الحاكمية هو المخلِّص من الحالة "السكونية" التي نعيشها اليوم، وهو المحرك الحقيقي الذي يحمل القرآن الكريم حاكماً مهيمناً على العالمين، وهو -بهذا التقرير- يرفض كل دعاوى "تاريخية النص"، أو "جمود اللفظ" التي تأزَّمت عندها الأفكار ما بين موافق ومخالف، وشكَّلت عقدة ثنائية على طرفي نقيض.

---

[٢١] المرجع السابق، ص٦٧.
[٢٢] المرجع السابق، ص٥٩.
[٢٣] المرجع السابق، ص٦٣.

يقول رحمه الله: "لا بُدَّ من قراءةٍ للقرآن، فكأنَّ الحاكميةَ حاكميةٌ بشرية تجري في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق يُنفِّذ الإنسان المستخلَف تعاليمه أياً كان نسقه الحضاري، ونمطه الثقافي، ومجاله المعرفي.

ومن ثم فحين تُفهم الحاكمية في إطار هذا التدرج التاريخي، من حاكمية إلهية مطلقة في بني إسرائيل، إلى حاكمية استخلاف لبعض أنبيائهم، إلى ملك قام فيهم، إلى حاكمية كتاب يقرأه البشر وينفِّذون هدايته، فإنَّ هذا سيساعد على إزالة ذلك اللبس، وذلك الغموض الذي ساهم فيه الصراع والسجال كثيراً، وكذلك الحال بالنسبة إلى عملية الإسقاط المشترك.

فلو تمكَّن فكرنا الإسلامي من اكتشاف هذه الآفاق، فإنَّه -إن شاء الله- لن يكون فكراً سكونياً يدور في حلقات الواقع التاريخي، ويعجز عن حل مشكلاته التي يتعلق بعضها بمفاهيم التشريع، ومعاني السلطة والمجتمع، وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ومفاهيم الإطلاق في القرآن الكريم، ومفاهيم التغيير، والجماعة، والأُمة، والتقليد، والاتباع، والتجديد، والتجدد.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ إعادة قراءة النص القرآني في إطار هذا الفهم ستُقدِّم لنا كثيراً من الحلول لمشكلات نشعر -الآن- بالعجز عن حلها أو معالجتها، ويستطيع المسلم المعاصر أنْ يستدرك مسؤولية الأمانة والابتلاء المنوطة بالإنسان القادر على القراءة والتلاوة والتدبُّر باسم الله الذي خلق، ومع الله تبارك وتعالى الأكرم الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم، ليقوم بالعمران، ويحقِّق غاية الحق جَلَّ شأنه من الخلق."[٢٤]

وفي الفصل السادس والأخير، اجتهد الأستاذ العلواني -رحمه الله- في أطروحة تعمل على إعادة تشكيل العقل المسلم في مسألة "الحاكمية"، وقد غضَّ الطرف -في هذا الفصل- عن الأفكار النظرية السابقة، وقدَّم فيه اقتراحات فكرية لسَدِّ هذه الخَلَّة. فإذا استحضرنا ما سبق تلخيصه من معادلة الحاكمية في الرسالة الخاتمة (القرآن الكريم- الحاكم- الأمة) أمكننا أنْ نُلخِّص ما قدَّمه الكاتب في هذا الفصل بمقترحين اثنين؛

[٢٤] المرجع السابق، ص٦٨.

أولهما: ضرورة تصدي الأُمة لوظيفتها السامية في "نظم" العلاقة بين القرآن الكريم والحاكم، بعيداً عن دعاوى العصمة والقداسة واحتكار الصواب وأولوية السُّنة والجماعة من طرفِ أيٍّ من المذاهب الإسلامية، فضلاً عن بعْث حراك الاجتهاد الحر لعلماء المسلمين الذين يملكون أدوات الاستنباط كما وصفهم،[٢٥] بعيداً عن سيف "الإجماع" المسلَّط على كل اجتهاد معاصر. وقد رأى المؤلِّف في هذا السياق أنَّ "مفهوم الإجماع يستبطن روحاً علمانيةً، وهذه الأخيرة -بوجه من الوجوه- يكون فيها الناس مرجعية أنفسهم، فلا يرجعون إلى شيء متجاوز (وحي)، وهذا تحديداً ما نتج من تبني الأُمة المفهوم موضع النظر، فصار الحق يعرف بالرجال لا العكس."[٢٦]

الثاني: رفض "الخلافة" بمفهومها "التاريخي التوسعي" صيغةً للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، بل ورفضها بمفهومها الحداثي لدى السنهوري أو مالك بن نبي؛ فقد فسَّرها السنهوري بالكونفدرالية، وفسَّرها مالك بن نبي بالكومنولث. والعلة في هذا الرفض -بحسب المؤلِّف- هي البُعْد السلطوي في هذه الاقتراحات لمفهوم "الخلافة"، وأنَّ المركزية ما فتئت تُفرِز الأتوقراطية والاستبداد.[٢٧]

وأخيراً رفضها أيضاً تحت ظل "المخلِّص"؛ سواء باسم "المسيح"، أو "المهدي"، مُبيِّناً أنَّ فكرة "المخلِّص" مسيحية الأصل، وأنَّها تعارض القرآن الكريم في حديثه عن "ختم النبوة"،[٢٨] ولهذا استطرد المؤلِّف قليلاً في الحديث عن هذه الفكرة، وبيان الرد على حجج مَن يقرِّر نزول "المسيح" في آخر الزمان.

وأمَّا البديل عن هذه "الخلافة" -فيما يبدو من سياق كلام المؤلِّف- فليس فقط الدولة الحديثة، وإنَّما دخول الجماعة المسلمة في تنافسية سلمية في ظل مجال عام مفتوح للجميع تحت مظلة الدولة الحديثة، لتعمل الجماعة المسلمة على إرساء دعائم التوحيد والقيم المشتركة، وتضييق مسائل الاختلاف.

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٧٠.
[٢٦] المرجع السابق، ص٧٠.
[٢٧] المرجع السابق، ص٧٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٧٦.

وأخيراً فإن هذا الكتاب يمثّل مساهمة في إحياء "الحاكمية القيمية" العالمية التي هي رسالة القرآن الكريم، وتخليصها من شبهة "التسلط" التي اقترنت بها بفعل التجارب التاريخية والمغالطات المفاهيمية، الأمر الذي طالما جثا على صدر فاعلية الأمة الحضارية، وعطّل فيها دافعيتها الحرة الداخلية، وحوَّل النهضة من مركزيتها الذاتية ومحركاتها الإنسانية إلى إكراهات السلطة وإلزاماتها. وفي ظلال هذه الدعوة الإحيائية القيمية اجتهد المؤلف لتجاوز ثنائية التاريخانية والظاهرية؛ فالتاريخانية عطلت الرسالة القرآنية عن زخمها الحضاري بقالب الزمان، والظاهرية أفرغت الحكمة القرآنية من مضمونها بسياج اللفظ والمكان، فكان ثمة ضرورة حضارية إلى تسليط الضوء على كل ما قد يسهم في تحرير العقل المسلم من هذه الأزمة، ومن هنا بدأت حكاية الكتاب.

عروض مختصرة

عليا العظم

١. **المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي**، مجموعة مؤلفين، بيروت: المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م، ٩٤٤ صفحة.

المؤلفون: مجموعة من الباحثين المشاركين في "المؤتمر السنوي للتحول الديموقراطي، عن: المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي" الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على مدى ثلاثة أيام (١٣ –١٥ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤) في الأردن. يضم الكتاب البحوث التي أعدها: عزمي بشارة، وبرهان غليون، وأحمد بيضون، ومحمد السعيدي، وكمال عبد اللطيف، وأحمد بن سالم الإسماعيلي، وأحمد حطيط، وأحمد صنوبر، وإدريس مقبول، وعبد الوهاب الأفندي، ومارلين نصر، وغيرهم. ولاحظ المشاركون أن عملية تطييف الساسة في الوطن العربي عموماً، والمشرق العربي خصوصاً، وتطييف الصراعات الإقليمية، قد أخذت تفرض على الباحثين العرب إعادة النظر في أدواتهم المفهومية والتحليلية وتطويرها وبناء أدوات جديدة على نحو يسمح بالتعرف إلى كيفية تحول المشرق العربي من بيئة لطموحات الاندماج الوطني والتكامل الاجتماعي والنهوض الحضاري، إلى الصراع الطائفي والإثني والعشائري، كما لاحظوا أن الأدوات الفكرية أصبحت هي التي تحكم إنتاج الأفكار.

٢. **معضلة الظاهرة الإسلامية – التشكيل الطائفي للإسلام المعاصر**، حسام كصاي، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٧م، ٢٣٢ صفحة.

المؤلف أكاديمي عراقي، صحفي وكاتب سياسي، حصل على جائزة أفضل كاتب عربي في مسابقة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) ٢٠١٥، عن كتابه (إشكالية التطرف الديني في الفكر العربي المعاصر). يُعد الكتاب مدخلاً نظرياً ومعرفياً لما سمّي: "الظاهرة الإسلامية" التي هي في حالة خصومة أمام ظاهرة أشد قوة ونفوذاً هي "الظاهرة العلمانية"؛ الأمر الذي أدى إلى إحداث قطيعة بين ثنائية الإسلام والسياسة،

العروبة والإسلام. ويدرس الكتاب ملامح الظاهرة الإسلامية، وتمثلاتها في الفعل العربي المعاصر وأسباب إخفاقها، كفرضية بحثية. ويميز المؤلف بين الدين من جهة، والإيديولوجيا التي تحكم الظاهرة الإسلامية، والحركات الدينية، والفكر الديني، من جهة أخرى.

٣. **لماذا تفرّق المسلمون؟ الحقيقة والوهم في الخلاف الطائفي**، أحمد الكاتب، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٧م، ٤٢٤ صفحة.

المؤلف: باحث وكاتب عراقي، اسمه الحقيقي عبد الرسول عبد الزهرة الأسدي، من أعلام حركة إصلاح التراث الإسلامي، له عدة مؤلفات، بعض كتبه أثارت جدلاً لم ينته حتى الآن في الأوساط الشيعية، من أهمها "تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه". وهذا الكتاب هو محاولة للغوص في جذور الخلاف الطائفي السني – الشيعي، والتمييز بين عناصر الخلاف البائدة، وعناصر الاتفاق الراهنة التي يمكن أن تجمع الفريقين، وهو لا يدعو إلى التقريب بين السنة والشيعة، وإنما يدعو إلى تجاوز الصراعات الطائفية والتراث الطائفي، والارتكاز على فكر جديد يقوم على العدل والحرية والشورى، والديموقراطية، والعلمانية، والدولة المدنية، والجمع بين الجماهير المحرومة والمظلومة من كلتا الطائفتين، في جبهة واحدة في مواجهة الأنظمة السياسية الديكتاتورية الظالمة "السنية والشيعية".

٤. **الشورى في الفكر السياسي الإسلامي**، عماد عزيز فتّاح، القاهرة: دار أمل الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٤٧٦ صفحة.

المؤلف هو باحث عراقي مقيم في ألمانيا، حاصل على ماجستير في العلوم السياسية. يكشف الكتاب عن موضوع الشورى وأدبياته ومكانته العالية في الفكر الإنساني عامة والفكر الإسلامي خاصة، ويبين أن الشورى ضرورة حياتية في جميع الشؤون بما في ذلك المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما يبيّن كيفية التطبيق العملي الشورى في الفكر الإسلامي بديلاً عن الديموقراطية التي تطورت في العالم الغربي. ويستخدم الباحث المنهجين الوصفي والتحليلي، من خلال تتبع النصوص وتقصي الحقب التاريخية.

٥. **النظام السياسي الإسلامي الحديث وخيارات الديمقراطية والثيوقراطية والشورى**، علي المؤمن، بيروت: دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٢٥٥ صفحة.

المؤلف باحث وإعلامي وسياسي عراقي، متخصص في الفكر السياسي المعاصر والشأن العراقي والجماعات الاسلامية. حاصل على الماجستير في الاجتماع السياسي، والدكتوراه في القانون الدستوري، ساهم في تأسيس وادارة عدد من المشاريع الاعلامية والبحثية. يدرس الكتاب إشكالية التشابه بين جذور الفكر السياسي الإسلامي والفكر الثيوقراطي وأنظمته التقليدية، والتوقف عند مساحات الاشتراك والافتراق بين هذه الأنظمة الثلاثة: الإسلامية، الثيوقراطية، والديموقراطية، وذلك من خلال التفصيل في بيان مفهوم كل منها، وجذورها التاريخية، وتطور دلالتها، واختلاف تطبيقاتها.

٦. **الشورى وأهل الحل والعقد في السياسة الشرعية**، دندل جبر، عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م، ٢٦٥ صفحة.

المؤلف أستاذ سوري متخصص في علوم الشريعة الإسلامية وفي الدراسات المقارنة بين العقائد والأديان والمذاهب. جاء الكتاب مبوباً وموزعاً على عدد من البحوث يضمها بابان: الأول عن الشورى، وفيه من البحوث ما يبين معنى الشورى، وأهميتها، ومجالاتها، وحكمها. الثاني عن أهل الحل والعقد، وبحوثه بينت ما يختص بالتعريف، وصورة المجلس وطريقة اختيار الأعضاء والرئيس، ومهام المجلس في التشريع وسن القوانين.

ويصل المؤلف إلى وجوب الشورى على الحاكم، وأن أهل الحل والعقد هم بالمعنى العصري "مجلس الأمة"، وأن الباب مفتوح أمام الباحثين في فقه السياسة الشرعية لاختيار أي صورة من صور ممارسة الشورى، وكيفية تطبيقها، وكذلك يمكن النظر في تجارب الشعوب الأخرى وحضاراتها، للاستفادة منها في هذا الميدان بما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وبما يتلاءم مع أوضاع الدولة.

٧. **اختراع الأمم؛ الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي: دراسات عربية وغربية**، مجموعة مؤلفين، ترجمة وتحقيق مصطفى عبد الزاهر، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م، ٤١١ صفحة.

الكتاب يجمع سلسلة من الدراسات التي تحاول أن تناقش ظاهرة الدولة القومية الحديثة في أبعادها الاجتماعية، والسياسية، والدولية. وقد حاول محرر الكتاب من خلال هذه الدراسات أن يستكشف عدة بؤر محورية في ظاهرة الدولة، ومن أبرزها الشرط الاجتماعي لظهور الدولة بشكلها الحديث، سعياً للإجابة عن السؤال: لماذا يتشبث البسطاء بالأشكال القديمة لحكوماتهم ويرفضون أي سبيل للتغيير، حتى وإن تأكدوا من فساد دولهم وسلطويتها؟

٨. **العرب والسياسة، أين الخلل؟** محمد جابر الأنصاري، بيروت: دار الساقي للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م، ٢٤٠ صفحة.

المؤلف كاتب ومفكر بحريني، أستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر، وعميد كلية الدراسات العليا في جامعة الخليج في البحرين.

يقول المؤلف إنه على الرغم من التألق الروحي والعقلي للحضارة العربية الإسلامية، فإن تاريخها السياسي يمثل أضعف عناصرها إطلاقاً. فقد ظلّت تعاني «فقر دم» سياسياً في التطبيق والنظم، منذ التأزّم المبكر للخلافة الراشدة إلى الإجهاض السياسي لمشروعات «النهوض» العربي في عصرنا. ويبين أنه إلى يومنا تبدو الأمة العربية جسماً عملاقاً برأس سياسي في منتهى الصغر. ولا بدّ من الاعتراف بأن الحالة بدأت قبل ظهور «الإمبريالية» و«الصهيونية» بقرون، ولم تقتصر على أنظمة بعينها. ولكي يستعيد العرب «قدرهم السياسي» بيدهم لا بدّ من «اختراقٍ معرفيّ» لهذا الحاجز السياسي. وذلك ما يهدف إليه هذا الكتاب.

٩. **التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية**، وسام بورزق، عمّان: دار الأيام للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م، ١٨٠ صفحة.

المؤلف حاصل على دكتوراه في الفلسفة، يبحث الكتاب تاريخ البحث العلمي في الفكر الإنساني، منذ التأثر بالرؤية الخرافية والأسطورية، التي تمثل فترات من التصدع

والتراجع في المسار الفكري الإنساني ولاسيما في الغرب، إلى أن استطاع أن يبني لنفسه أسساً معرفية، ومناهج بحثية، ومرتكزات علمية، جديرة بضبط عملية البحث العلمي، ونقله من التحيز إلى الموضوعية، وقد عرض الكتاب ذلك بموضوعية مرتكزة على ضوابط البحث العلمي.

١٠. **إشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، علي صديقي، عمّان: دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٤٤٠ صفحة.

المؤلف باحث مغربي، حاصل على دكتوراه في الآداب. يكشف الكتاب عن التحيّزات الفلسفية واللاهوتية لمناهج النقد الغربي، كما يكشف عن تحيز النقد العربي المعاصر "الكليّ" و"التلفيقي" للنقد الغربي. وانطلق الكتاب من مسلّمة تحيز المناهج النقدية الغربية، وتصوره أن المنهج منظومة شاملة متكاملة، مما بيّن حقيقتين: الأولى: استيراد بعض النقاد العرب المعاصرين للمناهج النقدية الغربية، وتوظيفها في قراءة النصوص العربية دون مساءلة أو نقد، يرجع إلى اعتقادهم أن ما نقل إليهم من هذه المناهج هو أدوات إجرائية محضة، ويمكن عزل هذه المناهج عن مضامينها الفلسفية والدينية. والثانية: أن الخروج من هذا المأزق لن يتم إلا بالكشف عن الجذور المعرفية، والخلفيات الفلسفية واللاهوتية لهذه المناهج، حتى إذا تنبه إليها الناقد، وكان على وعي بها وباستحالة فصلها عن هذه الجذور والخلفيات، أمكنه الخلاص من سلطتها، وانفتحت أمامه آفاق الإبداع النقدي.

١١. **فلسفة علم الاقتصاد**، جلال أمين، عمّان: دار الشروق، ٢٠١٥م، ٢٩٢ صفحة.

المؤلف عالم اقتصاد وأكاديمي وكاتب مصري، حاصل على دكتوراه في الاقتصاد. يشرح الكتاب الأسس غير العلمية التي تقوم عليها مختلف موضوعات علم الاقتصاد: الإنتاج، والاستهلاك، والأثمان، والسكان، والملكية، وتوزيع الدخل في الفكر الرأسمالي والاشتراكي على السواء، ويعرض نظرية الناتج القومي والعمالة، والتنمية الاقتصادية، والتجارة الدولية، وتحليل النفقات والمنافع، كذلك فإنه ينقب عن الفلسفة الكامنة وراء مناقشة معينة لموضوع اقتصادي ليست مواقف محايدة وموضوعية ومجردة عن الغرض، كما يظن كثيرون من دارسي علم الاقتصاد، بل مواقف شكلتها نظرة معينة إلى العلاقات

الاقتصادية والاجتماعية، أو فلسفة معينة في الحياة ليس هناك ما يضطر أصحاب نظرة مغايرة أو فلسفة أخرى إلى اعتناقها.

١٢. **السياسة المالية وأدواتها في الاقتصاد الإسلامي – دراسة مقارنة بالسياسة المالية في الاقتصاد الوضعي**، نجم الدين حسن صوفي عبد القادر، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١٥م، ٤٠٠ صفحة.

المؤلف باحث في العلوم الاقتصادية. والكتاب أصله رسالة جامعية، جاءت في ثلاثة فصول رئيسية، يتناول الفصل الأول السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي، ويشتمل على فهم السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي والضوابط الشرعية لها؛ ويتطرق الفصل الثاني إلى السياسة المالية في الاقتصاد الوضعي الذي يشتمل أيضاً على مفهوم السياسة المالية في الاقتصاد الوضعي والضوابط القانونية لها؛ ويتضمن الفصل الثالث المقارنة بين السياسة المالية في الاقتصاد الاسلامي والاقتصاد الوضعي، ويتناول أوجه الشبه والاختلاف بينهما من حيث المفهوم والأهداف والنطاق، ومن حيث الضوابط، والأدوات، ومن حيث الوظائف والآثار، والتطبيقات، كل ذلك من خلال ستة مباحث.

١٣. **أساسيات الاقتصاد القياسي في النظرية والتطبيق**، مروان عبد المالك ذنون، ألمانيا: النشر نور، ٢٠١٧، ٢٩٢ صفحة.

المؤلف أكاديمي، حاصل على شهادة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة بوترا الماليزية UPM بالتعاون مع جامعة كولومبيا البريطانية الكندية UBC، وله عدة مؤلفات. يهدف الكتاب أن يكون منفذاً من منافذ المعرفة باستعراضه للطرائق الحديثة في القياس الاقتصادي، وأن يكون مرجعاً مهماً في الاقتصاد الكمي، وأن يضيف مرجعاً رئيساً إلى مناهجها العلمية والتعليمية يعود عليها بالنفع، ويقدم الخبرة للأبحاث العلمية الرصينة. ويسعى لبناء لبنة في الأمة تدفعها إلى الرقي من خلال المساهمة في بناء مواردها البشرية بناءً علمياً سليماً ولترسيخ ثقافة علمية معاصرة، تهيئ أوطاننا للتعامل مع ما يجري، بلغة جديدة، تضيف ولا تتفرج، تسهم ولا تقف فقط عند حدود الانبهار، تقرأ العصر وتعيشه وتحاوره بندّية، فمن شروط الرقي أن تستغني الأمة بنفسها وقدراتها عن غيرها من الأمم إلى حد كبير.

14. *The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide*, by Geneive Abdo, Oxford University Press, 2016, 264 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **الانتفاضات العربية وإحياء الانقسام الشيعي السني**، لمؤلفه: جينيف عبده، وهو زميل بارز في مركز رفيق الحريري للشرق الأوسط في مجلس الأطلسي في واشنطن العاصمة.

يبين الكتاب أن الصراع الشيعي – السني هو أحد أهم النتائج الناجمة عن التمرد العربي، مع ضعف تحديد الجهة التي تقود هذا التوتر، وقلة وضوح الأسباب الكامنة وراءه، ويتعرض إلى العوامل التاريخية المؤدية إلى الصراع الحالي، ويقول المؤلف إن الطائفية الجديدة تسلط الضوء على كيفية رؤية الشيعة والسنة بعضهم بعضاً، بعد الانتفاضات العربية، وكيف أثّرت هذه التصورات على العالم العربي، ولماذا كان الحلم بالصحوة الإسلامية في غير محله. ويقول إن الشيعة والسنة اليوم لا يقاتلون على الأراضي وحدها؛ فهم يقاتلون من أجل مطالبتهم بهوية إسلامية حقيقية.

15. *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*, by Nader Hashemi, and Danny Postel, Oxford University Press, 2017, 320 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **التشكيل الطائفي: رسم خريطة للسياسات الجديدة في الشرق الأوسط**، لمؤلفيه: نادر هاشمي، داني بوستل. نادر هاشمي هو مدير مركز دراسات الشرق الأوسط، وأستاذ مشارك في سياسات الشرق الأوسط والسياسة الإسلامية، في كلية جوزيف كوربيل للدراسات الدولية بجامعة دنفر. وداني بوستل هو مساعد مدير برنامج دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في جامعة نورث ويسترن.

يتحدى هذا الكتاب بشكل شديد استخدام "الطائفية" في فهم أمراض المنطقة، ويركز على كيفية تحول الصراعات المختلفة في الشرق الأوسط من حركات مسالمة ذات جذور طائفية أو غير طائفية إلى حروب طائفية، من خلال دراسات حالة متعددة من

سوريا والعراق ولبنان والمملكة العربية السعودية والبحرين واليمن والكويت. ويوضح الكتاب بعض ديناميات الطائفية، وأسبابها الداخلية والخارجية، وإمكانية نزعها من المنطقة.

16. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*, by Iza R. Hussin, University Of Chicago Press, 2016, 352 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **سياسة الشريعة الإسلامية: النخب المحلية، السلطة الاستعمارية، وبناء الدولة الإسلامية.**

المؤلف عيسى حسين، هو محاضر جامعي في قسم السياسة والدراسات الدولية في جامعة كامبريدج. يقارن المؤلف بين الهند وماليزيا ومصر خلال الفترة الاستعمارية البريطانية من أجل تعقب صنع وتحويل النسخة المعاصرة من "الشريعة الإسلامية" إلى أشكال مؤسسية مبنية على أسس وضعت خلال العهد الاستعماري. يقدم المؤلف نظرة سياسية في الفترة الاستعمارية كمجموعة متكررة من المفاوضات بين القوى المحلية والاستعمارية في مواقع متعددة بالاعتماد على الوثائق. ويظهر كيف أدّى ذلك إلى تناقض في قضايا الشريعة الإسلامية وتغيّر في مفهوم الدولة الإسلامية.

17. *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by Cemil Aydin, Harvard University Press, 2017, 304 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **فكرة العالم الإسلامي: تاريخ فكري عالمي**، المؤلف جميل أيدين أستاذ مشارك في التاريخ في جامعة كارولينا الشمالية في تشابل هيل.

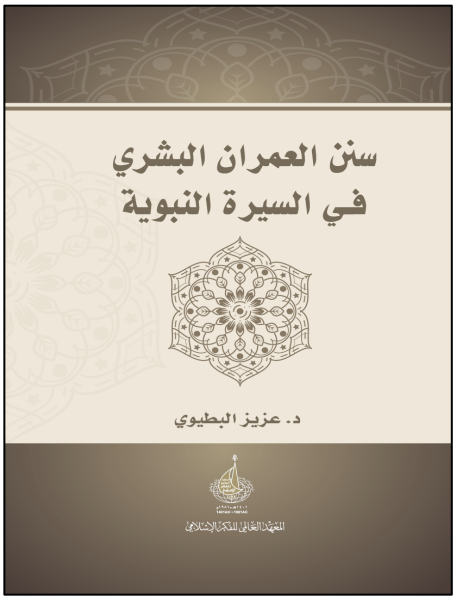
يبين المؤلف أنه عندما نشأت فكرة العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر، تم تصورها على أنها نقيض للحضارة المسيحية الغربية، ثم يعرض الطرق التي تُفهم بها مكانة المسلمين في العالم، ويوضح مرجعية عبارة "العالم الإسلامي" في الخطاب اليومي، ويبين السبل التي شكّلت بها الحداثة فهم المسلمين لدورهم العالمي، ويرى أن فكرة وجود مجتمع

مسلم عالمي موحد لم تكن واضحة حتى فرضت الإمبريالية الغربية والعنصرية وضعاً دفاعياً من المسلمين. ويعرض ذلك من خلال ثمانية فصول.

18. *Introduction to Islamic Economics: Theory and Application*, by Hossein Askari and Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, Wiley; 1 edition, 2015, 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **مقدمة في الاقتصاد الإسلامي: النظرية والتطبيق**، المؤلفون: حسين أسكاري أستاذ كرسي إيران لإدارة الأعمال الدولية والشؤون الدولية في جامعة جورج واشنطن؛ وزمير إقبال أخصائي التمويل والأسواق في البنك الدولي في مجال التمويل والأسواق؛ وعباس ميراخور مدير إدارة التمويل الإسلامي في المركز الدولي للتعليم والتمويل الإسلامي في ماليزيا. يوجه الكتاب نظرة عميقة حول نظرية الاقتصاد الإسلامي، ويقدم لمحة عامة عن المبادئ المنظمة للاقتصاد الإسلامي، مع مناقشة عميقة للخصائص، والأسس المنطقية، والمؤسسات الرئيسية والأهداف، وصكوك العمل. كما يدرس الآثار المترتبة على السياسات الاقتصادية. ويبيّن كذلك ما ينتج عن هذه السياسات من الرفاه الاجتماعي، والعدل الاقتصادي، والكفاءة. ويركز على وظائف السوق، ودور وأدوات السياسة المالية والنقدية في النظم الإسلامية، ويوضح التطبيقات المعاصرة.

صدر حديثاً



سنن العمران البشري في السيرة النبوية

تأليف: د.عزيز البطيوي

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ/٢٠١٧

٦٥٦ صفحة

يعد محاولة جادة لتجديد درس السيرة النبوية وذلك من خلال استنباط الرؤية السننية التي كانت وراء ذلك التحول التاريخي الذي قاده النبي ﷺ لبناء عمران إسلامي إنساني عالمي، بما يكشف عن غنى هذه السيرة وعطائها اللامحدود في الزمان والمكان، وعن تبوئها القدوة التاريخية النموذجية القصوى لاستلهام كليات الفقه السنني في أبعاده المتعددة، وبيان وظيفتها الحضارية وإمكاناتها في الاستجابة لقضايا العصر وتقديم الإجابات المناسبة لمشكلات الحضارة المعاصرة، وإفادة العلوم الاجتماعية والإنسانية منهجياً ومعرفياً في التحقق برؤية نسقية تركيبية متكاملة عن الكليات الناظمة للعمران والقاضية بإنقاذ الاجتماع المعاصر.

وقد تأسس هذا البحث على إشكال تجديد أفق خدمة السيرة النبوية نظراً وعملاً وكيف يمكننا إعادة قراءة السيرة النبوية وفق المقاربة السننية العمرانية؟ وما هي الرؤية القرآنية الحاكمة لسنن العمران البشري؟ وكيف يمكن للأمة اليوم في شخص نخبها العلمية والفكرية وقياداتها الدعوية والسياسية ومؤسساتها الفقهية والاجتماعية والاقتصادية أن تحكم صنعة الكليات السننية لفقه الاجتماع البشري مستهدية في ذلك ببصائر السيرة النبوية وأنوارها؟ وما هي هذه الكليات السننية ومحدداتها المنهاجية؟ ثم كيف يسهم هذا الكشف عن هذه الكليات السننية في أفق تطوير مناهج التعامل مع وقائع السيرة النبوية وقدرتها على فتح آفاق حقيقية في البحث العلمي في مجال الشرعيات والإنسانيات والاجتماعيات؟

جائزة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
لأحسن كتاب في حَقْلَي علم الاجتماع وعلم النفس
(٢٠١٨-٢٠١٩)

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي

لأحسن كتاب في حَقْلَي علم الاجتماع وعلم النفس

(٢٠١٨-٢٠١٩)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

منذ إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٤٠١هـ (١٩٨١م)، وهدفه الأساس هو بناء رؤية إسلامية شاملة قادرة على صوغ نظام معرفي إسلامي، وتطوير منهجية للتعامل مع الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، ومع التراث الإسلامي والإنساني، لتنزيل هداية الوحي على الواقع وترشيد الطبائع، وتطوير منهجية علمية لفهم واقع الأمة والعالم المعاصر في ضوء المقاصد العليا للإسلام؛ أملاً في تكوين شخصية قادرة على التفاعل والإسهام الحضاري.

وانطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأهمية العمل البحثي وضرورته الحضارية بوصفه وسيلة مهمة من الوسائل التي استخدمها المعهد للتعبير عن أهدافه، وحرصاً على الإفادة من جهود الباحثين في تطوير أفكارهم ضمن التخصص العلمي الذي ينشغلون به، فقد ارتأى المعهد أن يخصص جائزة سنوية لأحسن مؤلَّف في الحقول المعرفية التي ركز عليها المعهد منذ نشأته. ولا سيما حقول علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتُخصص الجائزة لعام ٢٠١٨-٢٠١٩ لحقلين معرفيين مهمين: أحسن كتاب في علم الاجتماع، وأحسن كتاب في علم النفس؛ نظراً للأهمية الخاصة لهذين الحقلين، إضافةً إلى الهيمنة المعرفية الغربية الضاربة أطنابها في صوغ النظريات وفي مصادر المعرفة وأدواتها المتصلة بهذين العِلْمين.

ويأمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال هذه الجائزة، وبالجهود البحثية المتواصلة، أن يسهم في تطوير النظريات المتصلة بهذين العِلْمين، انطلاقاً من الرؤية الحضارية، في محاولة للإسهام في الفعل الحضاري والعطاء الإنساني.

طبيعة الجائزة وأهدافها:

أولاً: تُخصص الجائزة تكريماً للدراسات والبحوث والمؤلفات الفكرية ذات الإضافة المعرفية النوعية الجديدة، المتميزة في إغناء الفكر الإسلامي القائم: أولاً على القيم العليا الحضارية من حيث البنية المعرفية، وثانياً على قيم الإصلاح والتنوير والتجديد من حيث الأهداف، وثالثاً على قيم الوسطية والاعتدال والحوار الحضاري من حيث المنهج.

ثانياً: تهدف الجائزة إلى استثارة التفكير المعرفي بوصفه فريضة إسلامية عند أهل العلم والمعرفة والنظر والنقد والتأليف، وتشجيعهم على المساهمة الفكرية النوعية في بناء المعرفة الإنسانية المعاصرة والمستقبلية على القيم الإسلامية العليا.

ثالثاً: تسهم الجائزة في إحداث التراكم المعرفي في العلوم والمعارف التي تحتاج إلى الرؤية الإسلامية، بوصفها رؤية تستمد ماهيتها من الوحي الإلهي والهدي النبوي.

رابعاً: الإسهام في تفعيل المناهج المناسبة للتعامل مع التفكير الإنساني المعاصر ولا سيما الغربي منه.

شروط التقديم لنيل الجائزة:

١- أن يكون الكتاب المُرسَل إلى الجائزة غير منشور ورقياً أو إلكترونياً.

٢- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي من حيث التوثيق والاقتباس وتقسيم الفصول إلخ. (مرفق تصور المعهد)

٣- يمكن مشاركة الرسائل الجامعية على أن يتم تكييف هذه الرسالة وتطوير فكرتها لتتسق مع أهداف الجائزة ورؤيتها، مع التقيد بالشرط الأول.

٤- أن يكون الكتاب مؤلَّفاً باللغة العربية وغير مترجمٍ إليها.

٥- أن تتسق رؤية الكتاب مع الرؤية الكُلّيّة الإسلامية (رؤية العالم) في تأصيل العلوم والمعارف، أملاً في وضع نظريات إسلامية في المجالات المعرفية.

٦- لا يقل حجم الكتاب عن (٣٥٠) صفحة (١٠٠ ألف كلمة)، بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٦).

٧- يجوز كتابة الكتاب بصورة فردية أو جماعية.

٨- يمكن للمرشّح أن يتقدّم للجائزة بصورة فردية أو بترشيح من مؤسسته.

٩- تُسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن الكتاب أخلّ بأحد شروط الجائزة أو بأحد أخلاقيات البحث العلمي.

١٠- يحق للجنة العلمية أن تحجب الجائزة في حال عدم ارتقاء المُقدَّم إلى المستوى المطلوب.

١١- على المؤلف أن يزوّد إدارة الجائزة بسيرة ذاتية وعلمية محدّثة.

قيمة الجائزة

١- الجائزة الأولى: خمسة عشر ألف دولار أمريكي ($15000)

٢- الجائزة الثانية: عشرة آلاف دولار أمريكي ($10000)

٣- الجائزة الثالثة: خمسة آلاف دولار أمريكي ($5000)

٦- تنظر إدارة النشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إمكانية نشر الأعمال الفائزة.

٧- تنظر إدارة الترجمة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ترجمة هذه الأعمال أو مختصراتها إلى اللغات الحية الأكثر انتشاراً في العالم.

آليات التقديم:

١- ملء نموذج المشاركة، وإرفاق السيرة الذاتية للمؤلِّف، وصورة شخصية حديثة، ونسختين من الكتاب المؤلَّف (نسخة بنظام word، ونسخة بنظام pdf)

٢- يتم إرسال الكتاب إلى العنوان الآتي:arabicbookaward@iiit.org باسم الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٣- آخر موعد لتسلّم الكتاب هو ٣١-١٢-٢٠١٨

٤- الإعلان عن النتائج ١- ٣-٢٠١٩

٥- سيتم توزيع الجوائز في حفل خاص يقيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ ١٥-٤-٢٠١٩.

مقترحات حول الكتاب المقدَّم للجائزة

١- لما كان المعهد العالمي للفكر الإسلامي هو الذي يقدّم هذه الجائزة، فإن من المتوقع أن تأتي الكتب المقدمة إلى الجائزة ضمن اهتمامات المعهد في الإصلاح الفكري لواقع الأمة الإسلامية، لتأكيد قدرة هذه الأمة على الحضور العلمي في ساحة العالم عن طريق الإسهام الفاعل في تطوير المعرفة العلمية في حقولها المختلفة وترشيدها. وهذا يعني إعمال رؤية العالم الإسلامية في التحليل النقدي للمعرفة والتقويم الموضوعي لها، والاشتباك مع الرؤى المرجعية التي تنطلق منها المعرفة المعاصرة وتطوير البديل حيث يلزم.

٢- نتوقع أن يكون الكتاب مادة جديدة تختلف عمّا هو متداول من الكتب في علم الاجتماع أو في علم النفس من حيث الموضوع والمنهج. ويتناول نشأة المعرفة وتطورها وحالتها الراهنة، على المستوى العالمي. ومع أن الأصل فيه أن يكون كتاباً علمياً (أكاديمياً متخصصاً)، فإننا نأمل أن تتجلى الأهمية العملية لمادة الكتاب في دعمها للجهود العملية الرامية إلى تحقيق النهوض الحضاري للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

٣- إننا نأمل أن تأتي الكتب الفائزة بالجائزة في المستوى العلمي الذي يجعل الكتاب أو ترجمته إلى اللغات الأخرى حدثاً علمياً بارزاً لدى الجماعة العلمية المختصة في موضوعه.

الملاحظات العامة في رقن المادة وتدقيقها

١- يكون لكل كتاب مقدمة وخاتمة؛ ويكون حجم **المقدمة**: في حدود (٢٥٠٠ كلمة)، وتتضمن تحديد موضوع الكتاب، وأهدافه، وأهميته، وطبيعة الأدبيات المتوفرة حوله، ومنهجية البحث التي سيسلكها الباحث. **أما الخاتمة**: فيكون حجمها في حدود (٢٥٠٠ كلمة) تتضمن خلاصة الدراسة وأهم نتائجها وتوصياتها. والمقصود بالخلاصة: الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج: الإضافة المعرفية التي تمثل قمة الدراسة، والمقصود بالتوصيات: كيفية توظيف الأفكار التي قاد إليها البحث في تطوير الواقع، وبيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث.

٢- تقسيم **الجسم الرئيسي للكتاب** إلى عدد مناسب من الأبواب والفصول والأقسام الفرعية، تتسق مع حجم الكتاب، بعناوين مناسبة تتمايز فيها الفصول من بعضها، وترتبط كلها بعنوان الكتاب.

٣- يستعمل في رقن المادة (أي صفها على الكمبيوتر) برنامج MS words، حرف Traditional Arabic، حجم ١٦، ويستعمل الحرف نفسه نوعاً وحجماً بلون أسود للعناوين الجانبية.

٤- يتمّ 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 أو الآيات. مثال: (البقرة: ٧٨-٧٩)، دون مسافة قبل الشارحة أو بعدها.

٥- إذا لزم وجود مادة باللغة الإنجليزية، فإنها توضع من دون أقواس، وبحرف من نوع Times New Roman ، حجم ١٣، بحروف صغيرة ما عدا أسماء الأعلام فتبدأ بحرف كبير وتكون باقي الحروف صغيرة.

٦- يفضل أن تؤخذ الآيات القرآنية من نص مبرمج ومشكول، وإذا تعذر فإن الآيات تطبع ويفضل بين الآية والأخرى نقطة، ولا مانع من وضع فاصلة بين فكرتين في الآية الواحدة عندما تكون الآية طويلة. وتميز الآيات بإشارة الآية أو الآيات المقتبسة قبلها وبعدها ﴿ ﴾.

نظام التوثيق المعتمد

موضوع التوثيق		مثال
توثيق الكتب		العلواني، طه جابر. **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، هيرندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٧م، ص٩٥.
حالة وجود أكثر من جزء للكتاب		ابن قدامة، موفق الدين. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٢٢٩.
حالة إذا لم يعرف تاريخ النشر		التفتازاني، سعد الدين. **شرح التلويح على التوضيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج ٢، ص ١١٨
توثيق مقالات الدوريات		حوى، محمد سعيد. "منهج التعامل مع أحاديث الفتن والمستقبل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٨٥ صيف(١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ص٢٠.
توثيق الأطروحات الجامعية		مهورباشة، عبد الحليم. "التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع: مقاربة في إسلامية المعرفة"، (رسالة دكتوراه، جامعة سطيف٢، الجزائر، ٢٠١٤م)، ص١٠٢.
توثيق بحوث المؤتمرات والندوات		النبهان، محمد فاروق. "مفهوم الصحة النفسية لدى كل من مسكويه والغزالي"، المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي عن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، الخرطوم، ١٩٨٧م، ص١٤.
توثيق المقالات الإنجليزية		Harold, Linstone. "What I Have Learned: The Need for Multiple Perspectives." *Futures Research Quarterly 5*, Spring 1985, p. 47-61.
توثيق الكتب الإنجليزية		Wayne, Boucher. (ed.). *The Study of the Future: An Agenda for Research.* Washington, DC: National Science Foundation, 1977, p. 55

توثيق فصل ضمن كتاب محرر بالإنجليزية	Charmaz, Kathy. Ground Theory, In: N. Denzin And Y. Lincoln (Eds.), *Handbook Of Qualitative Research*, 2nd Ed., (pp.509-536)	
توثيق الآيات القرآنية	﴿قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ (الملك: ٢٦) توثيق في المتن وليس في الهامش	
توثيق الحديث النبوي الشريف	الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الكبير(جامع الترمذي)**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وهيثم عبد الغفور، دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، كتاب: أبواب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في الحَثِّ على تَبْليغِ السَّماعِ، ج٤، حديث رقم٢٨٤٩، ص٥٩٧.	
حالة تكرار المرجع بعد ذكر مراجع أخرى	الشوربجي، **التسعير في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٤.	
حالة تكرار المرجع مباشرة	المرجع السابق، ص٣١١-٣١٢.	
حالة تكرار المرجع مباشرة بالإنجليزية	Ibid., p. 94	
تكرار المرجع بعد مراجع أخرى بالإنجليزية	Hamilton, Academic ethics, 55	
نموذج التعريف بالكاتب	دكتوراه في مقارنة الأديان، جامعة تامبل، ١٩٨٩م، أستاذ مشارك في قسم أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. katib@yahoo.com	

نموذج المشاركة

الاسم كاملاً : .....

الجنسية: .....

التخصص العام:..... التخصص الدقيق:.....

الدرجة العلمية:.....

مكان العمل:.....

الهاتف النقال أو الثابت: .....

البريد الإلكتروني:.....

الحقل المراد الاشتراك فيه:

☐ علم الاجتماع ☐ علم النفس

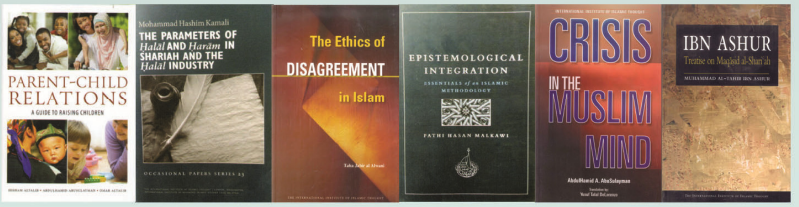
إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ينشر المعهد كتباً متخصصة في الموضوعات التي يستكتب فيها المؤلفين، أو ما يختاره من المخطوطات والرسائل الجامعية، التي تصله لأغراض النشر، ويجد أنّها تتميز بإسهامات فكرية مهمّة.

ويُصدر المعهد وقائع المؤتمرات والندوات، التي ينظمها، في مجلدات متخصصة تتضمن البحوث التي تقدم فيها، إضافة إلى المناقشات والتوصيات.

وتُنشر هذه الكتب باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، وتتم ترجمة بعض الكتب من لغة إلى أخرى، وبخاصة بين العربية والإنجليزية، وترجمت بعض أعمال المعهد إلى خمس وعشرين لغة أخرى.

وتنشر مكاتب المعهد كتباً باللغات المحلية، لا سيّما لغات الشعوب الإسلامية: الأوردية والماليزية والإندونيسية والتركية والفارسية والألبانية والبنغالية والبوسنية والكردية والتاميلية وغيرها.

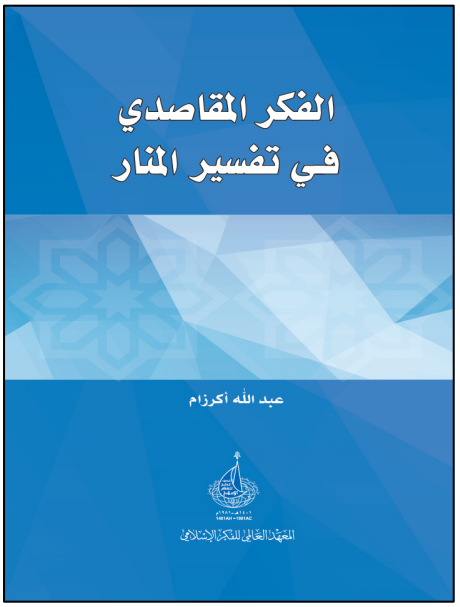


المكتب الرئيسي

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669 Hemdon, VA 20172 - USA
Tel.: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org

iiit@iiit.org

صدر حديثاً



الفكر المقاصدي في تفسير القرآن

تأليف: عبد الله أكرزام

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ/٢٠١٧

٤٤٨ صفحة

يجلي مدى إسهام مدرسة المنار في إحياء الفكر المقاصدي، وإعماله في أنشطتها الفكرية والدعوية والاجتماعية والسياسية، مع ربط مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بأهداف الأمة، وتنزيل هذا الفكر على أرض الواقع، وتفعيل مقاصد الشرع في حل مشاكل الأمة حسبما تسمح به الظروف السياسية. وذلك من خلال تفسير المنار الذي يعد وثيقة هامة لفكر المدرسة ، حيث يتضمن زبدة مؤلفات أعلام المدرسة.

ويرصد إسهام هذا التفسير في بيان مقاصد القرآن، وإبراز خصائص تشريعاته وأحكامه، وأهم القضايا التي استأثرت باهتمام صاحبه، واقترحها مجالات للإصلاح في المجتمع الإسلامي، وانخرط في كثير منها هو وثلة من العلماء والمفكرين أوائل القرن المنصرم.

ويتتبع معالم الفكر المقاصدي في هذه المعالجة، سواء على مستوى المصطلح الموظف، أو على مستوى القواعد، أو المسالك المتبعة في استنباط واستخلاص مقاصد الشارع من الأحكام، عامة كانت أو خاصة أو جزئية.

ويرتب المقاصد التي أفاض فيها المنار وفق الترتيب المدرسي لأقسامها، ويخصص حيزا مهما لمقاصد القرآن، ومقاصد البعثة، كما تناولها هذا التفسير في الجزء الحادي عشر بتفصيل.

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 (٥٦)

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: 9489 Amman 11191 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

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1401AH - 1981AC

Vol. 22 No. 88

Spring 1438 AH / 2017 AC
ISSN 1729-4193