الاستخلاف
في فقه التحضر الإسلامي

عبد المجيد النجار*

تمهيد

ليس التّحضّر وضعاً مجبولاً في فطرة الإنسان، فيكون حصوله في الواقع على سبيل اللّزوم الذي تحتّمه الفطرة، وإنّما هو وضع كسبي يستحدثه الإنسان بإرادته الحرّة وفق عوامل ذاتيّة وموضوعيّة تفضي إليه، على رأسها عامل "الفكرة"، متمثّلة في ذلك التّصوّر الذي يحمله الإنسان عن حقيقة الوجود وعن غاية الحياة، بالغةً في الفعل الحضاري ذروته حينما تكون فكرة دينيّة الصّبغة. فالتّحضّر بما هو جهاد جماعي لإنجاز التّرقّي المادّي والمعنوي ليس في حقيقته إلاّ جهاداً مدفوعاً بالتّصوّر لحقيقة الوجود، وموجَّها بالغاية من الحياة، فهو في مبدئه واطّراده محكوم بتلك الغاية، قائم من أجل تحقيقها. ومن ثمّ فإنّ قوما لا يملكون تصوّرا بيّناً لحقيقة الوجود ولا تصوّرا بيّناً لغاية

---

* دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨١م، درّس في العديد من الجامعات العربية، وهو الآن متفرغ للبحث العلمي.

الحياة لاتنمو حياتهم إلى وضع من التّحضّر، بل يبقون على حال من البداوة أو ما هو شبيه بحال البداوة.

ونظراً لأهمّيّة هذا العامل في نشوء الحضارة واطّرادها، إذ هو رأس العوامل كلّها[١]، فإنّه من شأنه أن يكون قواماً على الحضارة في كلّ مجالاتها وفي كلّ مراحلها. فبالإضافة إلى أنّ "الفكرة" في صلتها بالحقّ والخير ـ قرباً وبعداً ـ هي التي تحدّد قيمة الحضارة النّاشئة بها: إنجازا ماديّاً، ورقيّا أخلاقيّاً، فإنّ كلّ حضارة تصطبغ في منهجها كلّه، وفي إنتاجها جميعه بلون الفكرة التي منها نشوءها وتطوّرها، حتّى إنّه ليتكوّن من ذلك في كلّ حضارة فقهٌ[٢] خاصّ بها يتمثّل في منطق داخليّ تقام عليه بنيتها، وتنحكم به سيرورتها، انفعالاً بالفكرة التي نشأت منها.

والمنطق الدّاخلي الذي يحكم الحضارات يختلف من حضارة إلى أخرى تبعاً لاختلاف الأفكار التي أنشأت كلاًّ منها، ومن ذلك كان تمايز الحضارات وتنوّعها عبر التّاريخ، ولعلّ هذا ما عناه مالك بن نبي بقوله: "إنّ حضارة مّا هي نتاج فكرة جوهريّة تطبع على مجتمع مّا قبل التّحضّر الدّفعةَ التي تدخل به التّاريخ، ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنّموذج الأصلي لحضارته، إنّه يتجذّر في محيط ثقافيّ أصلي يحدّد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثّقافات والحضارات الأخرى".[٣] وبناء على ذلك فإنّ أيّة حضارة يكون تطوّرها في نطاق نسقها على قدر وفائها لمنطقها الداخلي الذي يتكوّن

---

١ راجع في عوامل الحضارة عموما، وأهمّيّة عامل "الفكرة" الدّينيّة خصوصا: ول ديورانت (Will Durant)، **قصّة الحضارة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة،١٩٧٣-١٩٧٥)،ج١،ص٣ وما بعدها، وج. دي بويس (Jean De Beus)، **مستقبل الحضارة** ترجمة:لمعي المعيطي (القاهرة: دار الكرنك ١٩٦١) ص١٩ وما بعدها، ومالك بن نبي، **شروط النّهضة** ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (بيروت: دار الفكر، ط٣،١٩٦٧)،ص١١١ وما بعدها، وعماد الدّين خليل، **التّفسير الإسلامي للتّاريخ** (بيروت:دار العلم للملايين، ط٢،١٩٨٣)، ص٧٠ وما بعدها.

٢ نعني بالفقه في هذا البحث المعنى المنهجي، وهو المبادئ و الأصول والقواعد التي تشكّل نسقا يحكم الظّاهرة المعيّنة أو العلم المعيّن أو الحضارة المعيّنة، ولا علاقة له بالفقه الذي هو العلم المعروف.

٣ مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ترجمة:بسام بركة وأحمد شعبو (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨) ص٤١، وراجع بيانا تطبيقيّا لذلك في انبناء الحضارة الإسلاميّة في مختلف مجالاتها على عقيدة التّوحيد في: إسماعيل الفاروقي، "جوهر الحضارة الإسلاميّة"، بحث في كتاب **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم** الجزء الثاني، (نشر النّدوة العالمية للشباب الإسلامي).

به فقهها الخاصّ، فإذا ما داخل ذلك الفقه اضطرابٌ فقد آذن نسقها بالتّداعي، وربّما آل إلى الزّوال. وكذلك فإنّ فهم أيّة حضارة في مظاهرها المختلفة، والسّعي في توجيهها لما فيه تقويم انحرافها، أو في بعثها من ركودها، كل ذلك يتوقّف على فهم فقهها الخاصّ الذي عليه قامت وتطوّرت، ثمّ إحياء ذلك الفقه وتقويمه لتعود حركة التّحضّر جارية عليه. وأيّما محاولة لإحياء حضارة مّا وبعثها من ركودها تكون من خارج ذلك الفقه فإنّها تبوء بالفشل في تحقيق هدفها.

وعلى أساس ما تقدّم فإنّ الحضارة الإسلاميّة هي حضارة تختصّ من بين الحضارات بفقه خاصّ بها هو منطقها الذي حكم نشأتها وتطوّرها، والذي أصابه بعد فترة من ازدهارها خلل في ترابطه وانسجامه أدّى إلى ركودها وانحدارها. وتبعاً لذلك، فإنّ كلّ محاولة للنّهوض بالتّحضّر الإسلامي وإعادته إلى وضع الشّهود تتطلّب أوّل ما تتطلّب الوقوف الواعي على ذلك الفقه، وفهم طبيعته وقواعده ليكون ذلك ميزانا لتعديل المسار الحضاري تعديلا يفضي إلى استئناف الحركة المترقّية بالإنسان من حيث قوامه الفردي والاجتماعي، ومن حيث أوضاعه المادّية، وهوجوهرالتّحضّرالمنشود.

ونشير في هذا الصّدد إلى موقف أولئك الذين ينادون بنهضة حضاريّة إسلاميّة على غرار الحضارة الغربيّة القائمة اليوم، ووفقا لمنطقها ومقاييسها، فإنّ هؤلاء يغفلون عن المنطق الدّاخلي الخاصّ للحضارة الإسلاميّة الذي لا يمكن أن تكون لها نهضة إلاّ على أساسه. وأيّ منطق آخر يُجعل فقها لنهضة التّحضّر الإسلامي ليس من شأنه إلاّ أن يُفضي إلى التّشويه للحياة الإسلاميّة من جهة وإلى الاضطراب والارتباك من جهة أخرى، بحيث لا تكون به نهضة بل لعلّه المزيد من الارتكاس. ونحسب أنّ هذا الحكم تؤيّده بوضوح شهادة الواقع الجاري، فمحاولات النّهضة في العالم الإسلامي وفق فقه التّحضّر الغربي، وهي المحاولات القائمة منذ زمن، لم تفض إلى شيء من أهدافها، بل لعلّها أفضت إلى عكس تلك الأهداف. أمّا الاقتباس من الكسب الحضاري الإنساني العامّ في سبيل النّهوض بالتّحضّر الإسلامي فإنّه عنصر ضروريّ، ولكن حينما يكون مدرجا ضمن الفقه الخاصّ بذلك التّحضّر، وتلك تجربة مشهودة في استفادة الحضارة الإسلاميّة في دورتها الأولى باقتباسها من كسوب الحضارات السّابقة وإدراجها في

نطاق منطقها الدّاخلي الخاصّ بها، وهي تجربة يمكن أن تفيد اليوم كما أفادت بالأمس.

وإذا كان فقه التّحضّر في أيّة حضارة متأتّيا من الفكرة التي قامت عليها كما بيّنا آنفا، فإنّ فقه التّحضّر الإسلامي سيكون لا محالة فقها مصنوعا بالعقيدة الإسلاميّة، إذ هذه العقيدة في بيانها لحقيقة الوجود، ورسمها لغاية الحياة هي التي حرّكت المسلمين لصنع الحضارة الإسلاميّة في مختلف ميادينها المادّية والمعنوية. وقد كانت حقيقة التّوحيد في بنيتها الشّموليّة ممثّلةً لجوهر العقيدة الإسلاميّة هي التي ترسم المسارات التي يجري عليها البناء الحضاري كلّه، سواء كان متمثّلا في تأليف فلسفي وأدبي مجرّد، أو في إنجاز بيت سكني، شمولا لما بينهما من مظاهر التّحضّر. وقد كان جريان التّحضّر الإسلامي على عقيدة التّوحيد يتمّ عبر قواعد تشكّل فيما بينها شبكة مترابطة موجّهة خيوطها من تلك العقيدة، وتلك هي التي نعنيها بما أسميناه بفقه التّحضّر، وكأنّما هي واسطة منهجيّة بين"الفكرة"[٤] التي هي عقيدة التّوحيد، وبين مظاهر التّحضّر العمليّة المتمثّلة في المنجزات المادّية والمعنويّة.

ومن بين عناصر العقيدة الإسلاميّة المتعلّقة بغاية الحياة الإنسانيّة، التي شكّلت قاعدة من القواعد الفقهيّة للتّحضّر الإسلامي فكان لها أثر بيّن في صبغه بصبغة مميّزة عقيدة الخلافة في الأرض، فالمهمّة التي من أجلها خُلق الإنسان هي أن يكون خليفة لله في الأرض، وذلك ما يتضمّنه قوله تعالى في قصّة خلق آدم: ﴿**وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾(البقرة: ٣٠)، وليس المقصود بآدم في الآية شخصه فقط، بل المقصود به نوع الإنسان عامّة كما بيّنه الزّمخشري بقوله:"أُريدَ بالخليفة آدم، واستُغني بذكره عن ذكر بنيه كما يُستغنى بذكر أبي القبيلة في قولك مضر وهاشم".[٥]

---

٤ نعتبر العقيدة الإسلاميّة هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلاميّة على معنى أنّها تقابل في العوامل العامّة للتّحضّر كما شرحها فلاسفة الحضارة عنصر الفكرة، وإلاّ فإنّ هذه العقيدة لا يصحّ أن يقال عنها إنّها فكرة؛ وذلك لأنّ الفكرة إنتاج بشري وهي عطاء إلهي.

٥ الزّمخشري، **الكشّاف عن حقائق التنزيل** (بيروت: دار الفكر،١٩٧٧)،ج١، ص٢٧١.

والخلافة في الأرض هي خلافة الإنسان عن الله[٦] ليقوم بتنفيذ مُراده في إقامة الحياة على الأرض؛ إذ من معاني الاستخلاف التّكليف بتنفيذ الأوامر كما بيّنه ابن عاشور في قوله:"فالخليفة آدم، وخَلَفِيَّتُه قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض".[٧] وعلى هذا المعنى تكون غاية الحياة الإنسانيّة في نطاق عقيدة الخلافة هي أن يقوم الإنسان بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه، بحيث يكون في كلّ منشط مادّيّ أو معنويّ متّجهاً إلى الله تعالى يستجلي مُراده ويتحرّاه، ويبتغي مرضاته ويجدّ في الفوز بها. وتبعاً لذلك تكون حركته التّعميريّة في الأرض في كلّ اتّجاهاتها الفرديّة والاجتماعيّة، والمادّية والمعنوية، حركة عبادة لله تعالى، ويصبح بالتّالي مفهوم التّحضّر الذي هو الطّور الرّاقي من حركة التّعمير الإنساني مفهوما مُشرَباً معنى العبوديّة لله، إذ هو ليس إلاّ إنجازاً لمهمّة الخلافة، والخلافة قائمة على العبادة كما يفيده قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾(الذاريات: ٥٦)، فقد سُوّيت بها بجعل كلّ منهما غاية لوجود الإنسان.

وليست الخلافة قائمة على التّعبّد بمعناه الخاصّ المتمثّل في الشّعائر المعروفة، وإنّما هي قائمة على التّعبّد بمعناه العامّ الذي تصير به كلّ حركة الإنسان المادّية والمعنويّة عبادة لله تعالى. فإن مهمّة الخلافة بذلك تعني أوّل ما تعني ترقية الذّات الإنسانية من خلال جهاد مع النّفس وجهاد إزاء البيئة الكونيّة يهدف إلى تحقيق السّموّ الفردي في مراقي الفضيلة والعلم ومعاني الإنسانية، والسّموّ الجماعي في مراقي التّعاون والتّراحم والتّكافل، والسّموّ المنهجي في التّعامل مع بيئة الكون بما يضمن الانتفاع بها والمحافظة عليها على أحسن الوجوه من الانتفاع والمحافظة، وكلّ ذلك في نطاق

---

٦ نفى بعض المفسّرين والباحثين أن تكون خلافة آدم هي خلافة عن الله تنزيها له عن الحاجة إلى الاستخلاف، وهو رأي الإمام ابن تيميّة، والحقيقة أنّه ليس لهذا التّخوّف من مبرّر؛ لأنّ من بين أغراض الخلافة في اللّغة تشريف المستَخلَف كما بيّنه الرّاغب الأصبهاني، في **المفردات** تح:صفوان داوودي (دمشق: دار القلم،١٩٩٢)،ص٢٩٤. راجع عرضا للآراء في هذه المسألة ومناقشة لرأي المعارضين في: أحمد حسن فرحات، **الخلافة في الأرض** (الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣)، ص١٢ وما بعدها.

٧ محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التّحرير والتّنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج١،ص٣٩٩. في هذا المعنى يقول الإمام الشّاطبي، انظر: **الموافقات** تح: عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د.ت])، ج١، ص٣٣٢: "المطلوب منه [أي الإنسان] أن يكون قائما مقام من استخلفه، يُجري أحكامه ومقاصده مجاريها".

الاقتراب من الله تعالى بتطبيق أوامره ونواهيه في ابتغاء ذلك التّرقّي تحقيقا للعبوديّة التي تتأسّس عليها الخلافة، بل التي تطابقها في معناها كما أشرنا آنفاً.

وحينما يكون معنى الخلافة هو التّعمير في الأرض وفق أوامر الله، ويكون التّحضّر بمعناه العامّ هو ممارسة الإنسان للتّعمير في الأرض أيضاً، فإنّ الجمع بين الطّرفين يفضي إلى مفهوم للتّحضّر في الميزان الإسلامي يقوم على مفهوم الخلافة نفسه، فإذا هو في ذلك الميزان محكوم بالوجهة التي يُبتغَى فيها وجه الله تعالى بالتزام أوامره ونواهيه، وإذا هو يعني أوّل ما يعني في نطاق تلك الوجهة التّرقّي بالإنسان سموّا بذاته الفرديّة وهيئته الاجتماعيّة ومنهجيّته في التّعامل البيئي ابتغاء فضل الله في الطّبيعة. وباعتبار هذا المعنى يصبح الميزان الذي يُعايَر به التّحضّر الإسلامي هو ميزان ذلك التّرقّي في عناصره الثّلاثة، فإما أن يسمو محكوما بالوجهة الإلهيّة، أو ينزل منحرفا عنها، فيكون تحضّراً إسلامياً كلّما كان فيه التّرقّي بحسب تلك الوجهة، وتُنزع عنه الصّفة الإسلامية كلّما كان خلاف ذلك.

ومن هذا البيان ندرك أنّ التّحضّر الإسلامي تحكمه قواعد خاصّة به لا نجد لها نظيراً في أيّة حضارة أخرى، إذ هو تحضّر خِلافيّ على معنى أنّه متقوّم بالمعنى العقدي للخِلافة، الذي صار به هذا التّحضّر حركة يبتغي بها وجه الله تعالى، بشمول يعمّ جميع كلّيّاتها وجزئيّاتها، في حين تنشأ الحضارات الأخرى وتتطوّر مقطوعة الصّلة بالله أصلاً، أو مرتبطة به في جزء روحيّ منها دون سائر مجالاتها الأخرى وخاصّة المجالات المادّية. كما ندرك أيضا بناء على ذلك أنّ التّحضّر الإسلاميّ يختصّ في نشوئه وسيرورته بفقه خاصّ به يمكن أن نسمّيه بالفقه الخِلافي، ويعني القوانين المنهجيّة التي تحكم بناءه وحركته مُستمَدّة من المعاني العقديّة التي تتقوّم بها حقيقة الخِلافة، ويقتضي ذلك أنّ ما يُبذل من سعي لإحيائه وإنهاضه من ركوده لا يمكن أن يثمر إحياء ولا إنهاضاً إلاّ من تِلقاء هذا الفقه الخاصّ الذي سمّيناه بالفقه الخِلافي، وذلك بجعله أساساً لحركة الإحياء والنّهضة. وذلك ما دعانا في هذا البحث إلى بيان القواعد المشكّلة لمبدأ الاستخلاف بوصفه مبدأ أساسياً في فقه التّحضّر الإسلامي، وهو ما نشرحه تالياً قواعدُ ثلاث: استخلاف التّرقّي الفردي، واستخلاف التّرقّي الجماعي، واستخلاف التّرقّي المنهجي.

١ـ استخلاف التّرقّي الفردي

من مقتضيات الخلافة في الأرض أن يجاهد الإنسان في سبيل ترقيـة ذاتـه الإنسـانية، وذلك بتنمية قدراته الذّاتية تنمية مستمرّة، كلّ قـدرة بحسـب طبيعتهـا: فمـا يعـود إلى الرّوح تكون التّنمية فيه بممارسة الخير والفضيلة، والخلوص من الأدران الشّهوانيّة حتّى تصفو الرّوح بذلك شيئاً فشيئاً، والتّرقّي في هذا المجال يقاس بمقدار ما يحصل من ذلـك الصّفاء. والعقل تكون تنميته بتغذيته بالعلم، وإقداره على الوصول إلى الحقّ عند النّظـر في موضوعات المعرفة الغيبيّة والمادّية، ورقيّه يقاس بمدى ما يبلغ من الدّرجات في ذلك. والجوارح تكـون تنميتهـا بإكسـابها القـوّة في إدراك المحسوسـات مـن جهـة، وفي أداء المُنجزات العمليّة من جهة أخرى، ورقيّها يقاس أيضا بما تبلغ من درجة في ذلك.

والتّرقّي بهذا المعنى إنّما هو في حقيقته استخراج لقـدرات كامنـة في الإنسـان مـن طور القوّة إلى طور الفعل، وليس هو إكسـاباً ابتدائيّـاً لتلـك القـدرات. فالإنسـان قـد أُودع في فطرته قُوى متعدّدة يشترك في قـدر منهـا جميـع النّـاس، ويتفـاوت الأفـراد في القدر الباقي قوّة وضعفاً، بل إنّ الإيمان بالله ذاته مركوز في فطرة الإنسـان علـى وجـه الطّبع،[٨] وكذلك القابليّة للخير والفضيلة والعلم والخبرة العمليّـة. ولذلـك، فـإنّ التّرقّي الفردي في ملكات الإنسان وقدراته يكون بالتّحصيل الفعلي لما هـو قـدر مشـترك بـين الأفراد، وماهو مُتفاضَل فيه منها على حدّ سواء، وذلـك بالمعالجـة المسـتمرّة للنّفـس في سبيل الكسب الفعليّ لما هو كامن بـالقوّة في الطّبيعـة البشـريّة؛ ولعـلّ ذلـك هـو أحـد معاني قوله صلّى الله عليه وسلّم:"اعملوا فكلّ مُيسّر لما خُلـق لـه".[٩] فـالعمل إنّمـا هـو جهاد النّفس للتّرقّي بها من حال الإضمار في قواها الخيّرة إلى حال تحصيل تلك القوى بالفعل في الواقع، وهو أمر متاح للنّاس كافّة، إذ "النّـاس وإن تفـاوتوا في أصـل الخلقـة فما أحد إلاّ وله قوّة على اكتساب قـدر مّـا مـن الفضيلـة"،[١٠] وهـذا المعنـى هـو الـذي

---

٨ راجع في ذلك: أحمد حسن فرحات، **فطرة الله التي فطر النّاس عليها** (عمّان: دار البشائر، ١٩٨٧).

٩ أخرجه البخاري، **كتاب الجنائز**، باب موعظة المحدّث عنـد القـبر، ومسـلم، **كتـاب القـدر**، بـاب كيفيّـة الخلـق الآدمي، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١٠، ص١١٠.

١٠ الرّاغب الأصبهـاني، **تفصيـل النّشـأتين** تـح: عبـد المجيـد النجـار (بـيروت: دار الغـرب الإسـلامي، ١٩٨٨)، ص١٧٧.

شرحه ابن القيّم في المعالجة التّربويّة للصّبيان إذ يقول:"وممّا يجب أن يعتمد [المربّي] حال الصّبيّ، وما هو مستعدّ له من الأعمال، ومهيّأ له منها ممّا كان مأذونا منه شرعاً، فيعلم أنّه مخلوق له، فلا يحمله على غيره"،[١١] فهي إذن قدرات كامنة تُرقّى بالتّربية لتصير واقعاً بالفعل، وحينما يصير الصّبيّ راشداً فإنّه يكون مطلوباً منه أن يمارس تربية نفسه بنفسه بتنمية قدراته تنمية مستمرّة، وترقّيه في الرّوح والعقل والجوارح جميعاً على النّحو الذي وصفنا آنفا.

وترقية هذه القدرات إنّما تكون ترقية استخلاف إذا كانت مُوجَّهة في وجهة العبوديّة لله، وإلاّ فإنّها لا تُعدّ ترقية بميزان الخلافة. وعلى هذا الاعتبار، فإنّ إقدار العقل على الوصول إلى الحقّ في مجال المادّة على سبيل المثال إنّما يكون ترقية استخلاف إذا كان مندرجا في إطار تسخير القوانين التي يكتشفها للتّعمير في الأرض وتحقيق الخير للنّاس، ولا تكون ترقية استخلاف لوكان مندرجا في إطار البحث عن قانون طبيعي لصناعة وسائل الدّمار الشّامل التي تخرّب الأرض وتفني النّاس. وكذلك، فإنّ تقوية الجسم إنّما تكون ترقية استخلاف إذا كانت لإحسان العبادة أو استخراج خيرات الطّبيعة وتوظيفها لصالح النّاس، ولا تكون ترقية استخلاف لو كانت مندرجة في إطار العدوان على النّاس أو الاستعراض البهلواني الرّخيص.

ولعلّ جماع القواعد الفقهيّة في التّرقّي الفردي هو ما يتحقّق به التّعادل في كيان الفرد بين قدراته المختلفة، بحيث تُرقّى هذه القدرات على قانون دقيق من التّوازن بينها، فيكون ارتقاء تتكامل فيه ابتغاء وجه الله، كلّ قوى الإنسان وملكاته دون أي يحيف بعضها على بعض. ولهذا القَوام[١٢] في ترقّي الفرد تحقّقات متعدّدة تحصل في ذاته بالمجاهدة المستمرّة حتّى تصبح للإنسان حالا راسخة يمارس بها الحياة كلّها، وتكتسب هي بتلك الممارسة درجات من الإحسان تمتدّ بغير نهاية. ونبيّن من تلك التّحقّقات في القوام الإنساني مسالكَ للتّرقّي الفردي ما نورده تالياً.

---

١١ ابن قيّم الجوزية، **تحفة المودود بأحكام المولود** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص١٤٤، وراجع: عبد الرّحمن النّحلاوي، **أصول التّربية الإسلاميّة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص١٠٢.

١٢ القَوام معناه العدل بين طرفين، ومنه قوله تعالى: ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قَواماً**﴾ (الفرقان: ٦٧).

أ ـ **القَوام التّكويني**: وهو العدل بين عنصري التّكوين في الإنسان: الرّوح والمادّة، فالذّات الإنسانيّة تتألّفٍ من هذين العنصرين كما يبيّنه قوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة أني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾(الحجر: ٢٨ ـ ٢٩)، ولكلّ من هذين العنصرين مطالب فطريّة تتلاءم مع طبيعته، فالرّوح تتطلب السموّ إلى عالم الخير المطلق، وتتوق إلى التّحرّر من عالم المادّة، والجسم المادّي يطلب الشّهوة الطّينيّة، ويتوق إلى التّحرّر من مطالب الرّوح. والقاعدة في الاستخلاف هي تنمية هذا الكيان المزدوج بالعدل بين عنصريه، فتُرقّى الرّوح بإشباعها من عالم الخير المعنوي: فضيلة ورحمة وعلماً وتقوى، ولكن في غير تعطيل لمطالب الجسم بما يكون مُضاناة له وقهراً، ويُرقّى الجسم بإشباعه من مطالب المادّة، ولكن في غير سرف يفضي به إلى الإرهاق من جهة وإلى تعطيل الرّوح عن تحصيل كمالاتها من جهة أخرى.

إنّه عدل بين طرفين يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصولا من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتّعمير وِفق ذلك الهدى بما ينمّي من قدراته الجسميّة الحسّيّة الممكّنة له من ذلك، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك**﴾(القصص: ٧٧)، فابتغاء الآخرة يكون بتزكية النّفس وترويضها على العبادة، والنّصيب من الدّنيا هو تمتيع الجسم بمطالبه المادّية، وذلك هو العدل الذي يكون توخّيه إحسانا في ترقية الذّات من قِبل الإنسان مبنيّاً على الإحسان الإلهي في أصل تركيبه لكيانه تركيباً مزدوجاً قابلاً بالفطرة لأن يكون قواما.

ولو انخرم هذا القَوام التّركيبي بالميل إلى أحد الطّرفين على حساب الطّرف الآخر لسقط الإنسان في أحد وضعين مرذولين، فإمّا روحانيّة مغرقة يُضطهد فيها الجسم فلا ينزع إلى عمل تعميري ولا يقوى عليه، وإمّا مادّية مغرقة تَكِلُّ بها الرّوح عن أن تتّصل بربّها لتستلهم هداه، وتصل الإنسان به على حبل من العبادة، وفي كلا الوضعين يتعطّل التّرقّي في ذات الفرد، بل يكون الانتكاس في التّحضّر الخِلافي، وذلك ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الأوّل: ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها**﴾(الحديد: ٢٧)، وما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع

الثاني: ﴿ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً﴾ (النساء: ٢٧)، فكلّ من الميل إلى الرّوحانيّة المعبّر عنها بالرّهبانيّة ـ وهو شأن المذاهب الصّوفيّة الغالية ـ والميل إلى الجسمانيّة المعبّر عنه باتّباع الشّهوات ـ وهو شأن المذاهب المادّية قديما وحديثا ـ كلّ منهما مناقض للتّرقّي الخِلافي القائم على العدل[١٣].

ب ـ القَوام المعرفي: وهو العدل بين وسائل الإنسان في المعرفة، فقد رُكّبت في طبيعته قُوًى إدراكيّة مختلفة الأنواع؛ منها العقل ومنها الحواسّ، ومنها البصيرة؛ وكلّها تصله بموضوعات المعرفة خارجيّة وداخليّة، مادّيّة ومعنويّة، وبها يكون إدراك حقائق تلك الموضوعات. وفقه الخِلافة في هذا الشّأن هو ترقية آلة الحسّ بإعمالها في تعرّف المحسوسات، وإكسابها الخبرة المطّردة في ذلك حتّى ترتقي صُعدا في القدرة على استكشاف مظاهر الكون، ورصد دقائقه الحسّيّة الظّاهرة والخفيّة، وكذلك ـ وبالموازاة مع ذلك ـ ترقية آلة العقل بإعمالها في إدراك الدّلالات المجرّدة للمحسوسات، وإكسابها القدرة على النّفاذ إلى الحقّ انطلاقا من تحليل دلالات الحسّ، وترقية البصيرة بتنظيف النّفس من أدرانها حتّى تغدو على حال من الصّفاء تدرك به بعض الحقائق على نحو مباشر، وكلّ ذلك مع الإبقاء على قدر من الموضوعات المعرفيّة تُوطّن النّفس، في الوصول إلى الحقيقة فيها، على الاستعداد لقبول خبر الوحي، إذ لا يكون للوسائل الذّاتيّة للإنسان مبلغ إليها باستقلال.

إنّ التّوازن بين هذه المنافذ المعرفيّة، والتّكامل في وظائفها للوصول إلى الحقائق بعد البلوغ بها في الكفاءة مداها هو المظهر الجليّ للتّرقّي المعرفي وفق منهج الخلافة، فهي عندما يقوم كلّ منها بوظيفته الطّبيعية في المعرفة: رصداً للمشاهد المحسوسة بالحواسّ، وتأمّلاً استنتاجيّاً بالعقل، ونفاذاً مباشراً بالبصيرة، وتلقّياً من الوحي في مجاله المخصوص، فإنّها حينئذ تبلغ بالإنسان درجة من إدراك الحقائق تجعله قريباً من الله تعالى بمعرفة حقيقة خلقه التي تفضي إلى معرفة وجوده وصفاته، وبقدرته نتيجة تلك المعرفة على استعمار الأرض وإحكام السّلطة عليها، وذلك من صميم ممارسة الخلافة. وقد كان القرآن الكريم يوجّه توجيها مطّردا إلى انتهاج هذا التّكامل المعرفي، واتّخاذه

---

١٣ راجع: عبد المجيد النجار، **العقل والسّلوك في البنية الإسلامية** (تونس: مطبعة الجنوب، ١٩٨٠)، ص٥٨.

طريقاً للتّرقّي في سبيل التّعمير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون**﴾(يوسف: ١٠٩)، فهو توجيه لاستعمال الحواسّ بالسّير في الأرض وجمع مشاهد الأمم السّابقة، ثمّ استعمال العقل في استنباط الدّلالة من تلك المشاهد والوصول إلى العبرة منها، وكلّ ذلك استكمالا لما أخبر به الوحي من حقيقة البعث والحساب في اليوم الآخر وهي ما من أجله تكون طاعة الأمم وعملها التّعميري في الدّنيا، إنّها حقيقة واحدة تظاهرت في الوصول إليها منافذ المعرفة كلّها بتكامل بينها.[١٤]

وحينما ينخرم هذا القَوام المعرفي بالميل إلى أحد الأطراف دون الأطراف الأخرى فإنّ التّرقّي المعرفي لا يكون له تحقّق، بل يبقى الإنسان في تلك الحال على جهل بالحقيقة في شموليّتها، فلا يكون الجزئيّ الذي يحصل منها دافعا به إلى الفعل الحضاري الخِلافي، وإن دفع فإنّما يدفع إلى فعل أعرج مختلّ لا يكون به للإنسان خير ولا في الأرض تعمير. فالمعرفة العقليّة دون المعرفة الحسّيّة لا تفضي إلاّ إلى مجرّدات من الفكر مقطوعة الصّلة بالواقع، فلا يكون لها غِنى في تعميره، وذلك هو شأن الفلسفات العقليّة المغالية ومنها بعض فروع الفلسفة اليونانيّة.[١٥] والمعرفة الحسّيّة بدون تدبّر عقلي

---

١٤ راجع في هذا التّكامل المعرفي بوصفه عنصراً في فقه التّحضّر الإسلامي، القاضي عبد الجبّار الهمداني، **المغني** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ج١٢،ص٥٧، وحسن التّرابي، **الإيمان، أثره في حياة الإنسان** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٤)، ص٢٨٨، وعبد المجيد النجار، **العقل والسّلوك في البنية الإسلاميّة** (مرجع سابق)، ص١٤١.

١٥ كانت الرّوح اليونانيّة بصفة عامّة تعلي من شأن العقل على حساب الحسّ في المعرفة، ومن شواهد ذلك ما وجّهه سقراط من لوم لأنكساقوراس لاعتماده على الملاحظة الحسّيّة منطلقاً لمعرفة الله بدلاً من التّعقّل المجرّد إذ قال: "لو أنّ أنكساقوراس بدلا من اعتماده في إثبات وجود الله على حكمته الممثّلة في سير الكواكب في أفلاكها كان قد اعتمد على أنّ خيريّته الممثّلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما لكان أقرب إلى الحكمة منه إلى نهج العامّة الذين يعتمدون على الحسّ" (عن: محمد غلاّب: **المعرفة عند مفكّري الإسلام** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩)، ص١٣٦، أمّا المسلمون فقد أصبح المنهج العامّ عندهم منهجا معتدلا بين العقل والحسّ وذلك بتأثير من القرآن الكريم، وهو ما أشار إليه القاضي عبد الجبّار في قوله: إ نّ من الخطأ القول بأنّ الحواسّ تقضي على العقول، أو العقول قاضيّة عليها، والصّحيح أن يُقال إنّه لولا العلم بما يُدرك بالحواسّ لما صحّ أن يدرك الإنسان سائر الأمور، ويُعبّر عن ذلك بأنّ علوم الحواسّ أصل لعلوم العقل. (راجع: القاضي عبد الجبّار: **المغني**، ج١٢، ص٥٧ ـ ٥٨)، وراجع في ذلك أيضا: محمد إقبال، **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام** ترجمة: عباس محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨)، ص٢١.

لا تفضي إلاّ إلى علم سطحيّ بمظاهر الكون، دون أن تنفذ إلى القوانين والدّلائل، فلا يكون بها استثمار ولا اعتبار، وتلك هي حال الأمم البدائيّة التي بقيت في بدائيّتها لاقتصارها في معارفها على ظواهر المحسوسات ممّا لا يتجاوز في نفعه تحقيق الحدّ الأدنى من ضرورات الحياة. وحينما تتكامل معارف الحسّ مع معارف العقل ولكن في معزل عن معارف الوحي فإنّ الإنسان قد يتحوّل إلى جبّار مدمّر للأرض لا معمّر فيها، وتلك حال تشبه حال إنسان الحضارة الغربيّة فيما انتهى إليه من تلويث بيئيّ يوشك أن يأتي على الأرض بالخراب.[١٦] إنّ القَوام المعرفي لا يتمّ إذن إلاّ بالتّكامل بين أنواع المعارف تكاملا يفضي إلى التّوازن الذي يبلغ به الإنسان إلى تعمير مثمر يرشّده في الا تّجاه المبتغى به وجه الله تعالى، وذلك هو القَوام المعرفي الاستخلافي الذي يعتبر ترقّيًا في ميزان التّحضّر الإسلامي.

جـ ـ القَوام التّوافقي مع الآ خر: ونعني به ذلك العدل في ترقية الذّات بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي فيها، ففي فطرة الإنسان منزع فردي يدفعه إلى إثبات الذّات وتحقيق الفرديّة، كما أنّ في فطرته منزعا اجتماعيّا يدفعه إلى التّآلف مع الآخرين لحفظ ذاته وحفظ نوعه، إذ لا يتأتّى ذلك إلاّ بالتّآلف الجماعي.[١٧] وترقية هذا التّوافق في الإنسان تكون بتنمية البعد الفردي فيه بحيث يَقْوى الاعتزاز بالذّات واستشعار قوّة النّفس ممّا يدفع إلى المبادرة والابتكار والفعاليّة، ولكن ليس إلى الحدّ الذي يطغى على البعد الجماعي فيميته، وتكون موازاة لذلك بتنمية البعد الجماعي في النّفس بحيث تنفسح فيها مساحة للآخرين بها يكون التّكافل والتّآزر والتّعاون.

وبهذا العدل بين البعدين في ذات الفرد يكون ترقّيه باستكمال قدرات الإبداع الذّاتيّة من جهة، وتوفيق تلك القدرات في نظم جماعي يتّجه بها إلى ابتغاء وجه الله في تحقيق القيم الإنسانيّة والمنجزات التّعميريّة من جهة أخرى. ولعلّ هذا المعنى هو أحد مدلولات قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل**

---

١٦ راجع في الأخطار المفزعة للتّلوّث البيئي بسبب العلم المنفصل عن الوحي بل عن الأخلاق: ألبرت جور (Albert Gore)، **الأرض في الميزان** ترجمة: عواطف عبد الجليل (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٤).

١٧ راجع في ذلك: ابن خلدون، **المقدّمة** (القاهرة: مطبعة الشعب، [د.ت])، ص٣٩.

﴿لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(الحجرات: ١٣)، فالذّكورة والأنوثة إشارة إلى الخصائص الفرديّة في الإنسان، وتعارف الشّعوب والقبائل أي تعاونها إشارة إلى البعد الجماعي فيه، والتّقوى التي هي تقدّم في الطّريق إلى الله إنّما تكون من بين ما تكون بالعدل بين ذينك البعدين في كيان الفرد. وقد كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حريصا شديد الحرص في تربية أصحابه ــ وذلك توجيه لتربية الذّات أيضا ـ على أن يخرّج كلّ واحد منهم على قَوام بين الفرديّة والاجتماعيّة فيه، فإذا كلّ منهم كان في تميّزه الفردي يشبه أن يكون أمّة برأسه، وكان في نفس الآن في بعده الاجتماعي مُوطّأً للآخرين بما يحقّقُ التّوافق الكامل معهم، ومن ذلك القَوام بين البعدين في ذوات الصّحابة رضي الله عنهم انطلق الفعل الحضاري المشهود، وهو تحقّقٌ عياني لعنصر فقهي في التّحضّر وذلك في نطاق التّرقّي بذوات الأفراد.

وحينما يضطرب هذا القَوام التّوافقي فإنّ الإنسان يسقط في أحد تطرّفين مذمومين:

أوّلهما فرديّة مجحفة تلغي الآخرين من حساب النّفس، فيكون التّصادم المُذْهِب لريح الجماعة، وهو شأن فرعون الذي استعلى وقال لقومه: ﴿ما أريكم إلا ما أرى﴾ (غافر: ٢٩)، وهو أيضا شأن المَذْهَب الفردي السّائد اليوم في حضارة الغرب، الذي يفضي إلى أنانيّة فرديّة كان من مرّ ثمارها حركة الاستعمار والحروب العالميّة المدمّرة، فهي نتيجة لأنانيّة فرديّة ولشعور بالاستعلاء عَمَر النّفوس، ثمّ تجمّع في سيل مدمّر للآخرين، ويبدو أنّ هذا الميل إلى الفرديّة المجحفة في ذات الرّجل الأبيض صانع حضارة الغرب ما زال ينذر بالمزيد من الويل للأمم والشّعوب تُرى بوادر منه بين الحين والآخر من أحداث التّاريخ.

وثانيهما جماعيّة مجحفة تدمّر في الفرد قدرات الإبداع، فإذا هو كالتّرس في الآلة يدور بدورانها، ويكاد لا يملك من أمر نفسه شيئا، وهو شأن من وصفهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين﴾ (الزخرف: ٥٤)، فهؤلاء ذواتهم ممحوّة، ولذلك فإنّهم ينعقون مع كلّ ناعق، وهذا هو شأن المجتمعات الشّيوعيّة التي آل قهر البعد الفردي في أفرادها لحساب البعد الجماعي إلى انهيارها وعودها إلى البؤس والتّطاحن كما هو قائم اليوم، فما ذلك إلاّ بسبب من انهيار الذّات

الفرديّة التي هي لبنة المجتمع، فلمّا انهار الجزء انهار بانهياره الكلّ. إنّه العدل بين هذين البعدين هو الذي يرتقي بالإنسان إلى قَوام يبادر به الفرد إلى الفعل الرّيادي مستعدّا لينضاف إلى الآخرين فيكون الفعل تعميرا نافعا للفرد وللمجموع في الآن نفسه.[١٨] وحينما ينضاف هذا القَوام التّوافقي في ذات الفرد إلى القَوام التّكويني والقّوام المعرفي فإنّه يتمّ التّرقّي الفردي قاعدة من قواعد الاستخلاف التي لا يكون تحضّر إسلاميّ إلاّ مبنيّا عليها، فإذا ما ابتُغي نهوض لهذا التّحضّر على غير هذه القاعدة فإنّ المسعى إلى ذلك يؤول لا محالة إلى الفشل.

٢ ـ استخلاف التّرقّي الجماعي

إنّ الخلافة في الأرض مهمّة لا يمكن أن تنهض بها إلاّ الجماعة من بني الإنسان، ومهما يكن من ترقّي الفرد في ذاته فإنّه لا يقدر في حال التّفرّد أن ينجز تلك المهمّة، فيكون الاجتماع ضرورة حتميّة لتحقيق الخلافة، ولا نقصد بحال التّفرّد الوجود الفردي المنفصل عن حياة الجماعة، فذلك أمره بدهيّ في القصور عن إقامة التّحضّر الاستخلافي بل عن إقامة التّحضّر مطلقا، ولكن نقصد به أيضا الوجود الجماعي الذي يغلب على الأفراد في وجودهم فيه معنى التّفرّد على المعنى الجمعي، فَيُرَوْن في الظّاهر جمعا ولكنّ قلوبهم في حقيقتها تكون شتّى، فهذا وضع يعتبر شكلا من أشكال التفرّد وإن كان في ظاهره يُرى على هيئة من الجمع. وما سنعالجه تالياً بالبيان هو التّرقّي بالوضع الإنساني من حال الجمع الذي هو في حقيقته تفرّد إلى حال من الجماعيّة الحقيقيّة التي يُرى فيها النّاس جمعا في الظّواهر مثلما أن قلوبهم تكون جميعا أيضا، فكيف يكون هذا التّرقّي الجماعي، وما مظاهره المختلفة؟

إنّ التّرقّي في ذوات الأفراد على نحو ما شرحنا آنفا لا يفضي بالضّرورة إلى الّترقّي الجماعي وإن كان شرطا من شروطه، بل التّرقّي الجماعي يزيد على التّرقّي الفردي باعتبارات مشتقّة من خصوصيّات الحياة الجماعيّة وما تقوم عليه من الشّراكة في المرافق والمصالح والأهداف. وبناء على ذلك فإنّ التّرقّي الجماعي يستلزم فقها زائدا على فقه التّرقّي الفردي من حيث ذهب الظّنّ ببعض النّاس إلى أنّ القواعد التي بها تكون ترقية

---

١٨ راجع في ذلك: حسن التّرابي، **الإيمان، أثره في الحياة** ٣٢٨.

ذات الفرد هي نفسها المفضية فيما يشبه الآليّة إلى التّرقّي الاجتماعي باعتبار أنّ الفرد هو أساس المجتمع، وهو وهم لا يكون له ثبات عند التّأمّل في طبيعة الاجتماع وما تقتضيه من خصوصيّة فقهيّة في معالجتها بالتّرقية. وللتّحضّر الإسلامي فقه خاصّ في ترقية الجماعة هو فقه مشتقّ من عقيدة الخِلافة، وإذا ما تحقق ذلك الفقه كان كفيلاً بأن يفضي بالأمّة الإسلاميّة إلى إنجاز مهمّتها في الاستخلاف تعميرا في الأرض باتّجاه المرضاة الإلهيّة، وإذا ما أصابه الخلل والاضطراب آذن بارتكاس في مسيرة الخلافة، وقصرت الأمّة عن البناء الحضاري تأسيسا واستئنافا.

ولعلّ جُماع فقه الخِلافة في التّرقّي الجماعي هو ما عبّر عنه القرآنِ الكريم بالتّعارف في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾(الحجرات: ١٣). فالتّعارف في هذا المقام إنّما هو رجوع الكثرة من الأفراد على تعدّدهم العرقي والقبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قوام الحياة الجماعيّة، وما يكون به تحقيق أغراضها، متوجهة في ذلك توجّهاً سباقيّاً للاقتراب من الله تعالى بتحقيق أوامره، وتلك هي التّقوى التي ذُيّلت بها الآية في مقام بيان الهدف الذي من أجله يكون التّعارف. وإنّما عُبّر عن التّعاون بالتّعارف لأنّ هذا أصل لذاك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشّرط على المشروط، أو اسم السّبب على النّتيجة، وذلك رائج في لسان العرب.[١٩] وللتّعارف بهذا المعنى الذي انتهينا إليه وحدّدناه قاعدةً لفقه التّرقّي الاستخلافي مظاهر وتحقّقات متعدّدة يعتبر كلّ واحد منها قاعدة فرعيّة للقاعدة الأساسيّة الجامعة، وهو ما نبيّنه تالياً.

---

١٩ كثير من التّفاسير التي اطّلعنا عليها وقفت بالتّعارف عند معناه الظّاهري الضّيّق الذي هو معرفة النّاس بعضهم بعضا، وعند الوقوف على مناسبة نزول هذه الآية يتبيّن أنّ للتّعارف معنى أوسع من ذلك بكثير، فالآية نزلت بمناسبة استلزمت النّهي عن التّفاخر واللّمز والتّنابز ممّا يقوم قرينة على أنّ التّعارف المأمور به هو المقتضي لأضداد هذه الصّفات من وحدة ووئام وتعاون وتعامل بالحسنى، وبمجرّد معرفة النّاس بعضهم بعضا لا تؤدّي الغرض في معالجة سبب النّزول. هذا، وقد أورد ابن عاشور تفسيراً للتّعارف اعتمدنا عليه في المعنى الذي حدّدناه في هذا المقام ونصّه ما يلي:" كان هذا التّقسيم الذي ألهمهم الله إيّاه نظاما محكما لربط أواصرهم دون مشقّة ولا تعذّر، فإنّ تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثمّ بينه وبين جماعات أكبر، وهكذا حتّى يعمّ أمّة أو يعمّ النّاس كلّهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلاّ بهذا النّاموس الحكيم"، **التحرير والتنوير** (مرجع سابق)، ج٢٦، ص٢٦٠.

أ ـ تعارف التّكافل: ومعناه أن يقوم كلّ فرد وكلّ مجموعة في المجتمع مقام الكفيل لكلّ الأفراد والمجموعات الأخر على قدر الوسع، والكفيل هو "الشّاهد والضّامن والرّقيب على الشّيء، المراعي لتحقيق الغرض منه"،[٢٠] وهذا المعنى الجامع للكفالة هو الذي نقصده في هذا المقام وصفا لعلاقة اجتماعيّة يكون فيها الفرد والمجموعة رعاة للآخرين من الأفراد والمجموعات في اتّجاه متبادل، رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور والعجز والحاجات والأرزاء بل وذوي الغفلة والتّقاعس من الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامّهم، والوفاء بغاية حياتهم، وذلك بتخليصهم ممّا حلّ بهم من العوائق المعطّلة عن ذلك.

ويكون تعارف التّكافل ماديّا كالإيفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين والقصّر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنويّا بالمواساة والتّسرية عن المأزومين والمنكوبين، والتّعليم والإرشاد للجهلة والضّالّين، والتّنبيه للغافلين، وجماع هذا التّعارف ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم:"مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى"،[٢١] والتّداعي بالسّهر والحمّى ليس في حقيقته العلميّة سوى نفير الجهاز الدّفاعي في سائر الأعضاء لنجدة العضو المصاب وكشف العطب عنه.[٢٢]

وحينما يفشو في المجتمع هذا التّعارف فإنّ القافلة الجماعيّة تكون جهودها متنامية بإسهام جميع أفرادها أو أغلبيّتهم السّاحقة، ويقلّ فيها المعطوبون إلى حدّ كبير فلا تكون كلالتهم على غيرهم مُذهبة بالجهود المنفَقة من أجلهم بما يشدّ المجموعة إلى الخلف، وبذلك تتسارع الوتيرة في الإنجاز الاستخلافي، وذلك ضرب من التّرقّي

---

٢٠ ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (مرجع سابق)، ج١٤، ص٢٦٢.

٢١ أخرجه البخاري، **الأدب المفرد، باب رحمة النّاس والبهائم**، ومسلم: كتاب البرّ والصّلة، **باب تراحم المسلمين**، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول** تح: عبد القادر الأرناؤوط، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، ج٦، ص٥٤٧.

٢٢ يقع في وهم الكثير من المسلمين أنّ هذا التّكافل يدخل في باب النّفل بل باب التّفضّل، فآل بسبب هذا التّصوّر المنحرف في معظمه إلى الضّياع، والحقّ أنّه واجب دينيّ مؤكّد في حقّ الأفراد والمجموعات، والشّواهد على ذلك كثيرة يؤكّد بعضها بعضا. راجع في هذا المعنى: سيّد سابق، **فقه السّنّة** (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٩٠)، ج١، ص٤٨٣.

الجماعي بما هو مفض إلى الخلاص من أكدار المآسي الحاصلة بالكروب والعجز والحاجات من جهة، وإلى الاقتدار على الفعل والإنجاز من جهة أخرى.

ب ـ تعارف الشّورى: ومعناه أن يتطارح أفراد المجتمع قضاياهم ومشاكلهم للتّداول فيها: بحثا وتحليلا وتعليلا وإبداء رأي، وأن يكون ذلك سنّة فاشية فيهم شاملة للأفراد كلّهم، ومستوعبة لأمور الحياة جميعها في دوائر متواسعة بحسب تنوّع الأمور من جهة، والقدرة على إبداء الرّأي والإفادة فيه من قِبل المستشارين من جهة أخرى. وقد تنزّلت الشّورى في النّظام الإسلامي بهذا المعنى الشّمولي أصلا من أصول الدّين يتّصل أساسا بمبدأ الاشتراك في الاستخلاف على الأرض الذي لا يكون تحقّق للخلافة بدونه، وهو ما يتأكّد بالسّياق الذي جاء فيه الأمر بالشّورى مقترنا بأمّ العقائد، وهو الاستجابة لله، وبعمود الدّين وهو الصّلاة، وذلك في قوله تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾(الشورى: ٣٨)، ففي هذا الاقتران دلالة على القيمة الدّينيّة للشّورى ومنزلتها في ميزان الخلافة، وهي دلالة تصير بها قانونا شرعيّا للحياة الجماعيّة لا تتأتّى لها أن تنجز من أمر الخلافة شيئا في غيبة عنه، وذلك خلافا لما استقرّ في أذهان بعض المسلمين من أنّها شأن من شؤون الحياة السّياسيّة مقتصر عليها وفي غير إلزام، وهو فهم يكاد يهدر قيمتها ومعناها بل هو يهدر بالفعل. وحينما غاب هذا القانون عن واقع الحياة الجماعيّة للمسلمين، فإنّ هذه الحياة تخلّفت عن أن تنجز من أمر التّحضّر الخِلافي شيئا، بل آلت في ذلك إلى بوار مشهود، وهو ما يؤكّد بشهادة واقعيّة المنزلة الشّرعيّة لتعارف الشّورى.[٢٣]

وبمسلك الشّورى على هذا النّحو الجامع تتجنّد طاقات المجتمع في المعرفة النّظريّة والخبرة العمليّة معا، وتتقابل في حوار نقدي يتحصحص فيه الحقّ فيما ينبغي أن تجري عليه حياة النّاس، فإذا هي بذلك حركة تقدّميّة ترتقي بالجماعة في سبل مصالحها التي لا تنتظم إلاّ على أصول من الحقّ، وهي أصول يعزّ على المستبدّ ـ فرداً أو جماعة ـ أن يتوصّل إليها باللّون الواحد من الرّأي كما تشهد بذلك سِير المستبدّين قديما وحديثا.

---

٢٣ راجع تأصيلاً للشّورى الإسلاميّة مقارنة بالدّيموقراطيّة الغربيّة: حسن التّرابي، **الشّورى والدّيموقراطيّة** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص٥٤ وما بعدها، وراجع بحثاً مستفيضاً عميقاً مؤصّلاً في الشورى في: توفيق الشّاوي، **فقه الشّورى والاستشارة** (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٢).

ومن جهة أخرى فإنّ شراكة الأفراد في المداولة وإبداء الرّأي في أمر الحياة، ثمّ الانتهاء إلى رأي يكون عليه العزم من شأنه أن يشعر الجميع بأنّهم من ذوي الشّأن والمسؤوليّة في تصريف الحياة الجماعيّة، وأنّ الوجه من الرّأي الذي انتهى إليه الحوار هو وجه شاركوا هم في صناعته بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فتنشأ في النّفوس من ذلك همّة لتنفيذه بإحسان، ورعايته حال التّنفيذ بوجوه الملاحظة والرّصد لتعديله وتجويده بحيث يحقّق المصلحة في أعلى درجاتها. ولا يصدّ النّفوس عن ذلك صادّ من الاستهتار واللاّمبالاة، كما هو الأمرحينما تكون الآراء التي تعالجها الجماعة بالتّطبيق مُسقَطة عليهم بالاستبداد، فتؤول في الواقع إلى البوار حتّى وإن كانت في ذاتها حقّا، وهل بوار الحياة الإسلاميّة منذ عهد فيما يطبّق فيها من مشاريع النّهضة إلاّ نتيجة في الشّطر الأكبر منه لاستهتار الشّعوب بسبب من الاستبداد المسلّط عليها في تصريف شؤونها؟

وإذا انضاف بمسلك الشّورى عامل نفسي من قوّة الإرادة في تحمّل التّنفيذ إنجازا ورعاية إلى عامل الضّمان بالوصول إلى الحقّ في القدر الأكبر من الإمكان بناء على التّداول العريض للرّأي، فإنّ الجماعة بهذين العاملين المتأتّيين من تعارف الشّورى تترقّى صعدا في خلافتها لله، تقترب منه بما تصيب من الحقّ في الفكر، ومن الإحسان في تنزيله على واقع الحياة. وعلى هذا الأساس نعدّ التّعارف الشّوري قاعدة مهمّة من قواعد فقه الخِلافة في التّحضّر الإسلامي.[٢٤]

جـ ـ تعارف التّآمر بالمعروف: قد تتوصّل أمّة ما بالشّورى إلى وجوه الحقّ وإلى العزم على تنفيذه، ولكن تطرأ عليها الملابسات الدّاخليّة والخارجيّة، فإذا ما عرفت من الحقّ وعزمت عليه نالتها فيه وجوهٌ من الغفلة أو الفتور عند بعض المجموعات أو الأفراد، فيصير معطّلا في الأذهان أو في الأعمال، بل قد يتناوشه الباطل فيحلّ محلّه في موقع أو في آخر. ولتفادي هذا المآل الذي قد يطرأ على المجتمع تأتي قاعدة إسلاميّة استخلافية حافظة، هي قاعدة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

---

٢٤ راجع في الشّورى وفوائدها الاجتماعيّة: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ج٤، ص١٤٤ وج٢٥، ص١١١.

وتعني هذه القاعدة أن يقوم الأفراد والمجموعات في نطاق الأمّة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السّيرورة الحضاريّة للمجتمع، فإذا ما رأى مبدأ ممّا تعارف عليه النّاس قد أُهمل بغفلة أو فتور نبّه إليه، وحشد قواه من أجل عودته في الأفهام والأعمال، وكذلك إذا ما رأى مظهرا من المنكرات الخارجة عن المألوف الذي أقرّه المجتمع بعد التّشاور نبّه إليه، وبذل غايته وسعه من أجل تغييره. وهكذا يتكوّن بهذه القاعدة منزع اجتماعي عامّ يحرس مسار التّرقّي الجماعي من أن يفتر أو يزيغ وينحرف، وكأنّه بذلك يمثّل جهاز مناعة يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعيّة من حياد عن الخطّ الخِلافي، بل إنّه يوفّر لها أسباب السّداد قبل أن تقع في الحياد.

وقد جاء في القرآن الكريم تقرير متكرّر لهذا المبدأ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون، ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات**﴾(آل عمران: ١٠٤ ـ ١٠٥). وفي التّعبير بالمعروف والمنكر إيماء إلى أنّ المقصود بالرّعاية والحفظ هو الخطّ العامّ الذي اختطّه المجتمع لنفسه بالتّشاور، قطعا في ذلك لطريق الآراء المتسلّطة المعبّرة عن وجهات خاصّة لأفراد أو لمجموعات. وحينما يغيب هذا الأدب الاجتماعي في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فإنّ المجتمع يصير عرضة للانتكاس عن مساره في التّرقّي، وذلك ما بيّنه قوله صلّى الله عليه وسلّم: "كلاّ والله لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخذنّ على يد الظّالم، ولتأطِرُنّه على الحقّ أطرا، أو لتقصرنّه على الحقّ قصرا، أو ليضربنّ الله بقلوب بعضكم بعضا"،[٢٥] فغياب هذه القاعدة في التّعارف يفضي إلى تصدّع البناء الاجتماعي باختلاف القلوب، وذلك يفضي لا محالة إلى نكوص في طريق التّحضّر.[٢٦]

إنّ هذه القواعد الثّلاث التي يجمعها معنى التّعارف تتكامل في ترقية الجماعة بتأهيلها لأداء مهمّتها في الاستخلاف، فالتّكافل يحشد القوى الفرديّة ويكتّلها ويصنع اللّحمة الجماعيّة، والتّشاور يرشّد الرّأي والعمل فيسدّدهما إلى الحقّ والخير، والتّآمر

---

٢٥ أخرجه أبو داود، **كتاب الملاحم، باب الأمر والنّهي**، والتّرمذي: **كتاب تفسير القرآن، باب تفسير المائدة**، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١، ص٣٢٧.

٢٦ راجع في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عامّة: ابن تيميّة، **الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر**.

بالمعروف يعصم من الزّيغ ويحفظ السّيرورة على خطّ الخِلافة السّويّ. ولو تأمّلنا في ضعف الأمم وقصورها في أدائها الحضاري لوجدنا الأسباب المتعلّقة بالجانب الجماعي لا تخرج في مجملها عن الخلل الذي يصيب هذه القواعد بعضها أو كلّها، وهو ما ينطبق على حال المسلمين في أسباب تخلّفهم الحضاري، ولذلك عددناها قواعد أساسيّة للتّرقّي الجماعي في فقه التّحضّر الإسلامي.

٣ ـ استخلاف التّرقّي المنهجي

يتوقّف الإنسان في ممارسة التّحضّر كي تكون ممارسته مثمرة على خصال في ذات الفرد تكسبه القدرة على الأداء الفردي، وعلى خصال في ذات الجماعة تكسبها القدرة على حشد الجهود الفرديّة وتوجيهها وترشيدها لترقية الأداء الجماعي، لكنّه يتوقّف أيضا بصفة أساسيّة على منهجيّة في الأداء الحضاري على مستوى الفكر والسّلوك معا. وقد تتوفّر القدرة الذّاتيّة في الأفراد وفي الجماعة، ولكنّ منهج الأداء يكون مختلاّ ضعيفا، فيفضي ذلك إلى خلل في الأداء واضطراب فيه قد يذهب بتلك القدرات أو بشطر كبير منها. وخذ في ذلك مثلا مجموعة من الأفراد كُلّفت باستصلاح قطعة من الأرض وتعميرها، وقد توفّرت في أفرادها عوامل القوّة المادّية والمعنويّة من سلامة وإخلاص واستواءِ شخصيّةٍ، وتوفّرت في المجموعة شروط الوحدة والتّآلف والتّعاون، إلاّ أنّ منهجيّة التّعامل مع الأرض في طريقة فهم طبيعتها، وطريقة معالجتها بالفلح والزّرع كانت طريقة خاطئة، فإنّها في هذه الحالة ستكون حصيلة المباشرة التّعميريّة للأرض من قِبل هذه الجماعة حصيلة ضعيفة أو بائرة، وذلك بسبب من الخلل في منهجيّة التّعمير رغم التّرقّي في ذات الفرد والجماعة، فكذلك يكون الأمر في المستوى العامّ الذي تمارس به أمّة من الأمم مناشطها الحضاريّة.

وفقه التّحضّر الإسلامي كما ضَبَطَ قواعدَ في ترقية ذاتيّة الفرد تجتمع في القَوام بمظاهر متعدّدة كما بيّناه، وكما ضبط قواعد في ترقية ذات الجماعة تقوم على التّعارف حسبما شرحنا آنفا، فإنّه ضبط أيضا قواعد في ترقية المنهج الذي يكون به الأداء الحضاري تفكيرا وسلوكا. وهذه القواعد من شأنها أن تجعل منهج الأداء الحضاري مفضيا إلى تحقيق غرض الخِلافة كما تقتضيه عقيدتها، وأن ترقّي مِنْ كفاءته

في تأدية ذلك الغرض، فيكون ترقّيه ترقّيًا متميّزاً. وقد جاء في أصول الدّين الإسلامي ما يرشد إلى تلك القواعد نظريّا، وما يفضي إليها عمليّا، كما جرت الحضارة الإسلاميّة في عهد ازدهارها على مقتضاها في الواقع. ومن هذه المعطيات الثّلاثة نحاول فيما يلي تبيّن طائفة من أهمّ قواعد التّرقّي المنهجي مع ربطها بمنطلقاتها في الاستخلاف التي نشأت منها، والتي تكوّن بنيتها وتوجّه مسارها.

أ ـ **التّوحيد:** إنّ العقيدة الإسلاميّة التي هي "الفكرة" الدّافعة للتّحضّر الإسلامي تنبني على أساس التّوحيد، فهو عمودها الذي تقوم به. والأركان الجامعة للتّوحيد هي الإيمان بوحدانيّة الله تعالى: ذاتا، وصفاتٍ، ومبدأ في الخلق، ومدبّرا للكون، وحاكما في حياة النّاس، ومعبودا لهم، ومنتهًى لكلّ الموجودات في المصير. وبهذا المعنى فإنّ أيةّ حقيقة من حقائق الدّين عقديّة أو تشريعيّة تغدو منبثقة من التّوحيد وراجعة إليه، فيكون التّوحيد إذن هو روح الدّين كلّه، السّاري فيه مسرى الماء من النّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف وآل إلى التّلاشي.

وعقيدة هذا موقعها من الدّين من شأنها أن تطبع معتنقيها في ممارستهم للحياة كلّها: فكراً ووجداناً وسلوكاً، بطابع الوحدة، بحيث يصير كلّ نشاط ذهنيّ أو عمليّ دائرا في بنيته و غايته على قانون من الوحدة التي تتآلف بها المختلفات، وتتوحّد بها المقاييس، وتلتقي بها المشارب على هدف مشترك، وذلك ما يبدو نظريّا منطقيّا في انطباع الحياة بطابع المعتقد الأساسي، كما يبدو أيضا عمليّا في تجربة التّحضّر الإسلامي في كلّ من الفكر والعمل على نحو ما نبيّنه تالياً.

أوّلا ـ التّوحيد في الفكر:[٢٧] إنّ التّوحيد العقدي على النّحو الذي بيّنّاه آنفا من شأنه أن يطبع العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يكون جاريا على مبدأ موحّد في التّفسير والتّعليل، فإذا هو يرجع كلّ الظّواهر والأحداث في أسبابها ونتائجها إلى ذلك

---

٢٧ نعني بالفكر في هذا المقام: إعمال العقل للانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهذا هو مصطلح الإسلاميّين الذي لخّصه الجرجاني في قوله: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى مجهول" **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٠)، ص١٧٦، وهذا المعنى الاصطلاحي مبنيّ على المعنى اللّغوي الذي هو كما جاء في **لسان العرب** ـ مادّة (فكر): إعمال النّظر أو الخاطر في الشّيء. ومن البيّن أنّ هذا التّعريف يشيرلغة واصطلاحا إلى معنى منهجيّ لا إلى معنى المحتوى من الأفكار كما هو شائع اليوم في الاستعمال بين النّاس.

المبدأ، إذ لمّا كان الاعتقاد بوحدانيّة الله متمكّنا في النّفس بصفة عميقة: مبدأً للموجودات ومعاداً وتدبيراً شاملاً فيما بينهما، فإنّ ذلك يشكّل العقل على طابع في النّظر تُردّ فيه الكثرة إلى الوحدة، وتُؤالف فيه المعطيات على اختلافها عقليّة وحسّيّة وخبريّة لتُوحّد في دلالاتها على الحقيقة الواحدة.

وهذا الفكر التّوحيدي هو الذي أرشد الله تعالى إليه في سياق النّكير على فرعون وملئه بسبب فكرهم المشتّت تبعاً لعقيدتهم الشّركيّة، إذ قال تعالى: ﴿**ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذّكرون، فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه، ألا إنما طائرهم عند الله ولكنّ أكثرهم لا يعلمون**﴾ (الأعراف: ١٣٠ - ١٣١)، فالفكر التّوحيدي يفسّر ظواهر القحط والرّخاء بمبدأ موحّد هو التّدبير الإلهي، كما هو مُعبَّر عنه بأنّ طائرهم إنّما هو عند الله، ولكن آل فرعون عدّدوا في ذلك أسبابا موهومة من التّطيّر بموسى ومن معه في حال القحط، واستحقاقهم الذّاتي في حال الرّخاء[٢٨].

ويفسّر هذا الفكر التّوحيدي الكون على أنّه في معرض كثرة موجوداته وأحداثه يرجع إلى وحدة في العلّة ووحدة في القانون، فإنّ كلّ ما يقع فيه من كائنات وظواهر وتصاريف إنّما هي راجعة إلى نواميس موحَّدة ترجع الكثرة فيها إلى وحدة السّبب في شكل هرمي ينتهي إلى السّبب الأوّل، وهو السّبب الحقيقي الأوحد. وبهذا الفكر يفسَّر المجتمع أيضا على أنّه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنّما هو راجع إلى وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية ووحدة المبدأ في تكريم الإنسان بمقتضى الإنسانيّة فيه، ثمّ إنّه يخضع إلى وحدة في مقياس التّفاضل، وهو ميزان التّقوى الذي يوزن به النّاس جميعا، ويترتّب على هذا إجراء القانون المنظّم للمجتمع على وحدة في الاعتبار، ووحدة في الجزاء ثوابا وعقابا.

ولمّا تشبّع المسلمون بعقيدة التّوحيد انطلقوا في حركة تحضّرهم يبنون معارفهم الكونيّة والإنسانيّة بمنهج فكري توحيدي، فإذا هم يباشرون الحياة الإنسانيّة بنظر يفسّر طبيعتها ويقدّر كلّ تصاريفها الفرديّة والاجتماعيّة على محور موحّد يبنيها على

---

٢٨ راجع في هذا المعنى: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ج٩، ص٦٦.

مُراد الله تعالى، ويسوقها في ابتغاء مرضاته؛ وإذا هم يباشرون المادّة الكونيّة بنظر يفسّرها على وحدة من القانون في تكوينها ومنقلباتها، اهتداء بوحدة المكوّن والمدبّر لها. ثمّ يضمّ العقل الإسلامي حصيلة النّظر الثّاني إلى الأوّل لتنشأ منهما حركة العلوم الإسلاميّة وتتطوّر منظومةً بسلك يوحّدها جميعا في سياق الغرض الدّيني الذي به نشأت وتطوَّرت أساسا من أسس الإنجاز الاستخلافي في الأرض. ويتبيّن هذا المنهج التّوحيدي جليّا من خلال كلّ من العلوم التي أنشأها المسلمون إنشاءً، والعلوم التي اقتبسوها من الكسب الإنساني السّابق وأدخلوها في دائرة الثّقافة الإسلاميّة.

أمّا العلوم المُنشأة، فقد كان المحور الذي انتظمت عليه هو الوحي قرآنا وحديثا، فما من علم من علوم المقاصد والوسائل إلاّ وهو ناشئ بداع منهما، ومبنيّ على أساس من خدمة الوحي فيهما، وذلك ما بيّنه بإبداع ابن خلدون في تصنيفه للعلوم، إذ يقول في مقدّمة شرح مطوّل للمنزع التّوحيدي في العلوم الإسلامية:"وأصل هذه العلوم النّقليّة كلّها هي الشّرعيّات من الكتاب والسّنّة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة، ثمّ يستتبع ذلك علوم اللّسان العربي الذي هو لسان الملّة، وبه نزل القرآن الكريم".[٢٩]

وأمّا العلوم المقتبسة من الثّقافات الأخرى فقد باشرها الفكر الإسلامي بنزعته التّوحيديّة، فأعاد بناء مادّتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قامت عليها العلوم المُنشأة، فإذا هي تتّخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديدا في دائرة الثّقافة الإسلاميّة مخالفا للوضع الذي كانت عليه في ثقافاتها، وهو وضع انتظمت به مادّة ومنهجا في السّلك المُوحَّد الذي ينظم المعارف الإسلاميّة عموما، متمثّلا في خدمة أغراض الدّين في إقامة الخلافة. وذلك ما بيّنه ابن خلدون في شرحه اقتباسَ المسلمين للمنطق اليوناني إذ يقول:"..ثمّ جاء المتأخّرون [من الباحثين الإسلاميّين] فغيّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنّظر في الكلّيّات الخمس ثمرته وهو الكلام في الحدود والرّسوم... ثمّ تكلّموا في

---

٢٩ ابن خلدون، **المقدّمة** (مرجع سابق)، ص٤٠١، وراجع في هذا المعنى أيضا: طاش كبري زادة، **مفتاح السّعادة** تح: كامل بكري (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨)، ج٢، ص٥ و ج٢، ص٥٩٨.

القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادّته، وحذفوا النّظر فيه بحسب المادّة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشّعر والسّفسطة".[٣٠]

وعلى هذا النّحو من المنهج التّوحيدي أصبحت العلوم كلّها في دائرة الثّقافة الإسلاميّة على شاكلة من الوحدة والتّآلف يمتدّ بها بعضها إلى بعض، ويأخذ بعضها من بعض، وهوما وصفه ابن حزم في تصنيفه للعلوم بقوله: "العلوم كلّها متعلّق بعضها ببعض.. محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلاّ ما أدّى إلى الفوز في الآخرة"،[٣١] وليس ذلك إلاّ بأثر من خاصّيّة التّوحيد التي انطبع عليها الفكر الإسلامي.[٣٢]

ثانياً ـ التّوحيد في العمل: إنّ عقيدة التّوحيد كما تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجيّة في النّظر فإنّها تفعل الفعل نفسه بالنّسبة للعمل السّلوكي، بحيث يكون الاعتقاد بوحدانيّة المُبْدِئ والحاكم والمعيد موجّها لأعمال الإنسان كلّها نحو الوجهة نفسها، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحقيق مراده، فإذا تلك الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متآلفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها، ما كان منها فرديّا وما كان جماعيّا، وما كان منها حسّيّا وما كان معنويّا.

هذ المنهج التّوحيدي في السّلوك العملي يفضي إليه الاعتقاد بأنّ العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدّنيا هو في الوقت ذاته عمل من أجل الآخرة، فعمل الدّنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها، وهو ما بدا جليّا في قوله صلّى الله عليه وسلّم:"وفي بُضع أحدكم صدقة"،[٣٣] فإتيان الرّجل زوجته وهو في ظاهره عمل شديد الدّنيويّة هو في الوقت ذاته عمل أخروي يُنال به الأجر. وعلى هذا النّحو تفضي عقيدة التّوحيد إلى تكامل عمل الفرد وعمل الجماعة، وتكامل أعمال الفكر مع أعمال

---

٣٠ ابن خلدون، المصدر السابق، ص٤٦٣، وإنّما حذفت هذه الكتب الخمسة لأنّها لا تؤدّي إلى الحقيقة، وإنّما هي تستهدف الإقناع ولو بما هو خطأ. وراجع أيضا بيانا مماثلا في اقتباس المسلمين لعلم الفلاحة وما حكمه من نفس المنطق في الحذف توحيدا للمعرفة وانسجاما بينها في المصدر نفسه،ص٤٦٥.

٣١ ابن حزم، **رسالة مراتب العلوم**، ضمن كتاب رسائل ابن حزم، تح: إحسان عباس، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، ص٩٠.

٣٢ راجع في هذه المعاني، محمد الفاضل بن عاشور، "منهج الثّقافة الإسلاميّة"، مجلة **جوهر الإسلام**، (تونس، العدد الأول، السنة الأولى)، وعبد المجيد النجار، **مباحث في منهجيّة الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص٦٦ وما بعدها.

٣٣ أخرجه مسلم،**كتاب الزّكاة، باب أنّ اسم الصّدقة يقع على كلّ نوع من المعروف.**

الجوارح، وقد ضُرب في القرآن الكريم مثلٍ بليغٍ لهذه الوحدة في العمل متأتّية بتوحيدٍ الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا﴾(الزمر: ٢٩)، فالرّجل الذي يكون سلما لرجل وهو المؤمن بوحدانيّة الله تصدر أفعاله منسجمة موحّدة الوجهة، غير متناقضة كأعمال ذلك الذي يكون فيه شركاء متشاكسون حيث تتعارض أعماله وتتناقض بتشاكس الشّركاء فيه.

وبهذا الطّبع المنهجي في العمل انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافا وتعميرا، متوحّدة فيه غاية الدّنيا وهي تحقيق المنفعة المادّية، وغاية الآخرة وهي تحصيل الثّواب بالتّعمير في الأرض. ولو ذهبنا نستروح هذا المعنى التّوحيدي في مظاهر التّعمير الإسلامي لألفيناه قائما في كلّ المُنجَزات كبيرها وصغيرها. وخذ مثالا في ذلك عمران المدينة الإسلاميّة كيف أنّ المسجد الجامع يقوم في مركز دائرتها، ثمّ تحيط به في شكل دائريّ مؤسّسات الإدارة والحكم، فالأسواق والمصانع، فالمساكن والمنازل، فالجنائن والمزارع، وهو ما يبرز حقيقة أنّ أعمال الأمّة ومناشطها موحّدة كلّها بغاية إلهيّة يرمز إليها المسجد الجامع، متآلفة فيما بينها في سياق تلك الغاية.

ولعلّ عزوف التّحضّر الإسلامي عن إنشاء الهياكل العمرانيّة الضّخمة المبنى كالأهرامات والآثار الرّومانيّة يضرب بسبب في حقيقة التّوحيد العملي التي أصبحت صفة ثابتة للمسلمين، فكانت مبانيهم الوسط تظهر منهجيّة التّوحيد بين تحقيق المصلحة الدّنيويّة بمرافق العمران، وتجنّب العقاب على السّرف متمثّلا في التّطاول في البنيان بغير مبرّر، كما تظهر منهجيّة التّوحيد بين العمل من أجل مصلحة الأفراد، والعمل من أجل مصلحة الجماعة، مخالفةً في ذلك لمباني الأهرامات على سبيل المثال، تلك التي قامت لتحقيق مصلحة موهومة لأفراد الفراعنة، وهي حفظ قبورهم، مُناقضةً لمصالح الملايين من النّاس الذين قضى كثير منهم نحبهم في أعمال التّشييد، أو عانوا الخصاصة لاستنزاف أموالهم بسبب ذلك التّشييد، وذلك من أجل تحقيق مصلحة موهومة لأفراد من النّاس. وهذا المنهج التّوحيدي في العمارة الإسلاميّة هو الذي أرساه تطبيقيّا عمر الفاروق رضي الله عنه في بداية النّهضة العمرانيّة في الحضارة الإسلاميّة،

إذ "تقدّم إلى النّاس أن لا يرفعوا بنيانا فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقرّبكم من السّرف ولا يخرجكم عن القصد".[٣٤]

ومن أكبر التّصرّفات الإسلاميّة دلالة على وحدة العمل ما كان من توحيد بين الأعمال الرّوحيّة والأعمال المادّية، وهو ما بدا جليّا في ظاهرة الزّهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت بين أعمال الرّوح وأعمال المادّة فمالت إلى أحد الطّرفين وأهملت الآخر، نجد الزّهد الإسلامي نشأ جمعا بين الأمرين: أعمال لتصفية الرّوح، وأعمال للتّعمير المادّي، وذلك ما كان متجلّيا في الرُّبُط والمَحَارس التي أُقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثّاني، ثمّ امتدّت من أقصى المغرب إلى الإسكندريّة.

ففي هذه الرّبط والمحارس كانت تتناسق أعمال تغذّي الرّوح على منهج من المرابطة الجهاديّة القائمة على التّصفية الرّوحيّة، وأعمال من التواصل الاجتماعي بمباشرة التّعليم والتّربية لعامّة المسلمين، وأعمال من النّشاط الاقتصادي بمباشرة الزّراعة وتعمير الأرض من قِبل المرابطين لما حولهم من الأرض، حتّى أصبح الرّباط بهذا العمل التّوحيدي "عاملا من العوامل الثّقافيّة في تكوين الرّوح الثّقافيّة بالمغرب واتّساعها وترسيخ آثارها في النّفسيّة الشّعبيّة، ووصل ما بين العناصر الاجتماعيّة بسببها".[٣٥] وهذا المنهج في العمل التّوحيدي هو الذي امتدّت به الرّبط في سلسلة صحراويّة طويلة توازي السّلسلة السّاحليّة بل تفوقها، وهو ما قامت به الحركة السّنوسيّة في أوائل القرن الماضي موحّدة في فعاليّة عجيبة بين أعمال في الزّهد روحانية، وأعمال جهاديّة تربويّة، وأعمال تعميريّة اقتصاديّة زراعيّة وصناعيّة،[٣٦] فكانت مظهراً بديعاً للتّوحيد في العمل يمثّل بحقّ فقها متميّزا في التّحضّر الإسلامي من شأنه ــ لا محالة ــ أن يفضي إلى ترقية منهجيّة

---

٣٤ ابن خلدون، **المقدّمة**، ص٣٢٣. وقد أورد ابن خلدون تفسيرا لهذه الظّاهرة يقوم على اعتماد قصر زمن التّحضّر الإسلامي سببا في عدم تمكّن المسلمين من تضخيم الهياكل العمرانيّة والأبّهة فيها (نفس المصدر والصّفحة)، ولا نرى ذلك تعليلا موفّقا، وإنّما نرى السّبب الذي أوردناه آنفا.

٣٥ محمد الفاضل بن عاشور، **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي** (تونس: مكتبة النجاح، [د.ت])، ص١٧.

٣٦ راجع هذا المنهج التّوحيدي في العمل الذي قامت به السّنوسيّة في: تعليقات شكيب أرسلان على كتاب **حاضر العالم الإسلامي** لمؤلفه لوثروب ستودارد، (بيروت: دار الفكر العربي، [د.ت])، ج٢، ص١٤٠ وما بعدها.

تقتضيها عقيدة الخلافة في الأرض، فعددناه لذلك قاعدة استخلاف في فقه التّحضّر الإسلامي.

ب ـ الشّمول: الإنسان الخليفة في العقيدة الإسلاميّة مَعْنيّ بمقتضى عقيدته بالوجود كلّه وبالحياة كلّها، فهو معنيّ بالوجود الغيبي، إذ إنّه قد استخلفه الله تعالى استخلافا يؤول بالحساب إلى حياة أخرى، فذانك أساسان غيبيّان لعقيدة الخلافة. وهو معنيّ بعالم الشّهادة، إذ خلافته تستند فيما تستند إلى ممارسة السّلطنة على الكون المشهود الذي هو مسرح الاستخلاف. وهو معنيّ بالحياة كلّها، إذ بمقتضى الحاكميّة المطلقة لله تعالى على حياة الإنسان تصير هذه الحياة في مختلف مظاهرها ظرفاً لممارسة الخلافة دون أن يخرج شيء منها عن ذلك، فما من شِعْب من شِعاب الحياة إلاّ والإنسان مطلوب منه أن يمارس فيه الخلافة.

إنّ هذه العقيدة من شأنها أن تبسط للمسلم مجالا عريضا للنّظر والبحث والتّقصّي، إذ تجعل كلّ مظاهر الوجود والحياة موضوعا، عليه أن يتّجه إليه بالنّظر، ليستمدّ منه ما يعينه على القيام بمهمّة الخلافة الموصولة على نحو أو آخر بتلك المظاهر كلّها. فعالم الغيب مبسوط للنّظر بغاية التّمثّل الاعتقادي لوجود الله تعالى وصفاته، ولحياة المآل وأحكامها، والإيمان بهذه المعتقدات في جملتها لا يكون إيمانا كاملا في الاعتبار الإسلامي إلاّ حينما يستقرّ في النّفس بناء على النّظر المؤدّي إلى الاقتناع الذّاتي.[٣٧] وعالم الشّهادة المادّي مبسوط للنّظر لتكون فيه الدّلالة على عالم الغيب ليُعلم به، ولتتمّ باكتشاف قوانينه، السّلطنةُ عليه وتسخيره لإنجاز الخلافة. وعالم الحياة الإنسانيّة مبسوط للنّظر اعتبارا بما كان منها ماضيا، وترشيدا وتسديدا لما هو حاضر ومستقبل .

وقد جاءت كلّ هذه المعاني مجموعة في قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون**﴾(يونس: ١٠١)، فهو أمر ببسط البحث والتّقصّي في عالم الشّهادة المادّيّ أرضا وسماء، ثمّ التّأدّي منه إلى النّظر في دلالته على عالم الغيب للإيمان بحقيقته، وهو أمر بالنّظر في آثار الحياة السّابقة وما

---

٣٧ راجع في هذه المسألة: محمد محيي الدّين عبد الحميد، **النّظام الفريد بتحقيق جوهرة التّوحيد** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٥)، ص٣٦ وما بعدها.

شهدته من النّذر للاسترشاد بذلك في ترشيد الحياة الرّاهنة والمقبلة، وهكذا يتّسع مجال النّظر الإنساني ليشمل كلّ شيء مرئيّ وغيبيّ، وينفسح بذلك لعقل المسلم سَعة غير متناهية في مادّة المعرفة.

إنّ من شأن هذا الشّمول الذي تقتضيه العقيدة أن يصوغ الفكر على شموليّة في النّظر، وأن يصير له ذلك طابعا منهجيّا في المعرفة بحيث يتقصّى في سبيل الحقيقة جميع مظانّها، ويتحرّى للظّفر بها كلّ المعطيات المعينة عليها ظاهرة وخفيّة، وهذا مسلك معرفي يضمن إلى حدّ بعيد السّداد في الوصول إلى الحقّ؛ لأنّ الحقيقة مخفيّة وراء أسباب، وبقدر الإحاطة بتلك الأسباب يكون التّوفيق في الكشف عنها.

وقد تطبّع الفكر الإسلامي بالشّمول في النّظر، فإذا هو ينطلق في البحث المعرفي من مادّة الوجود كلّه، يبسطها بين يديه بسطا شاملا: غيبيّها ومشهودها، روحيّها وحسّيّها، ماضيها وحاضرها، ثمّ يجول فيها من موقع الإشراف والهيمنة عليها لينشئ العلوم الإسلاميّة في شمول لموضوعاتها عزّ أن يكون له مثيل في أيّة حضارة أخرى، حتّى إنّ طاش كبري زاده بيّن في صدر موسوعته في تصنيف العلوم أنّ المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة: الوجود العيني في الواقع، والوجود الصّوري في الذّهن، والوجود اللّفظي في العبارة، والوجود الخطّي في الكتابة، ثمّ جعل ذلك أساسا في تصنيفه للعلوم الإسلاميّة التي وصل بها إلى ما يزيد على ثلاثمئة علم.[٣٨]

وبخاصّيّة الشّمول هذه انتهى التّحضّر الإسلامي إلى إبداعات معرفيّة مشهودة جمعت بين الإبداع في العلوم الطّبيعيّة، والإبداع في العلوم الإنسانيّة والرّوحيّة، وليس استيعاب التّراث العلمي والفلسفي القديم ونقله إلى النّاس إلاّ مأثرة متأتّية بشمول النّظر الذي اتّصف به الفكر الإسلامي. وفي تاريخ قديم كانت الحضارة في اليونان والشّرق الأقصى تكاد تقصر مجال النّظر على عالم المعقولات والرّوحانيّات، فإذا عطاؤها في عالم الكون المحسوس عطاء جدّ فقير. وكذلك فإنّ الحضارة الغربيّة الرّاهنة تخرج من مجال النّظر البعد الغيبي والرّوحي؛ ولذلك فإنّ عطاءها الرّوحي والأخلاقي كان عطاء فقيرا جدّا، وهو ما ينذر بانهيارها كما يحذّر كثير من مفكّري هذه

---

٣٨ راجع: طاش كبري زادة، **مفتاح السّعادة** ج١، ص٧١ وما بعدها.

الحضارة أنفسهم، ومن ذلك ما يقوله لكونت دي نوي (Lecomte Du Nouy) :"إنّ اعتبار الإنسان مجرّد وحدة كيميائيّة فيزيائيّة، وجزءا من مادّة حيّة قلّ أن تتميّز عن الحيوانات، كلّ هذا يؤدّي إلى موت الإنسان الخلقي، وخنق كلّ روحانياته وكلّ أمل فيه، ويؤدّي إلى ذلك الشّعور بالبطلان الكامل".[٣٩] لقد كان هذا العرج الحضاري في المثال الأوّل والثّاني ناشئا بسبب قصْر الفكر في البحث عن الحقيقة على مجال محدود من مادّة المعرفة، ولكنّ الفكر الإسلامي مبسوطة بين يديه هذه المادّة دون حدود، وتلك قاعدة من قواعد الفقه الحضاري الإسلامي من شأنها ترقية المنهجيّة التي بها يكون إنجاز الخلافة.

جـ ـ الواقعيّة: لقد بوّأت عقيدة الخلافة الواقع الكوني والإنساني مكانة هامّة في نظمها العقدي، فهذا الواقع فيها هو المنطلق للاستيقان بوجود الله المستخلِف وصفاته لتجلّي آثار هذه الصّفات فيه، وهو المسرح الذي تكون الخلافة ممارسَة عليه، ممّا يستلزم من الخليفة استيعاب حقائقه المادّية شرطا ضروريّا لممارسة هذه المهمّة. ومن جملة هذه المعاني اكتسبت المادّة في العقيدة الإسلاميّة قيمة الشّرف والتّجلّة باعتبارها خلقا لله ومُتَجلًّى لصفاته، ووسيلة الإنسان لممارسة خلافته؛ وقد كانت قبلُ عند كثير من الحضارات موسومة بالخسّة وكأنّها الشّرّ الذي لا بدّ منه، فذلك هو ديدن الفلسفة اليونانيّة في عمومها، والفلسفة الغنوصيّة في الشّرق القديم. ولو تدبّرنا القرآن الكريم، ووقفنا على العدد الكبير من الآيات التي تعرض مشاهد الكون المادّية، ومشاهد الحياة في التّجارب الإنسانيّة لتبيّن لنا بوضوح أيّ قيمة جُلّى يكتسبها الواقع الكوني والتّاريخي الإنساني في عقيدة الخلافة، وبالتّالي في السّعي الإنساني لتحقيق مقتضى هذه العقيدة في الحياة على اختلاف وجوهها.

وحينما يكون الواقع ـ مادّة كونيّة وأحداثا تاريخيّة ـ على هذا القدر من المكانة المعرفيّة، فإنّ العقل من شأنه أن يتّخذ من هذا الواقع منطلقا أساسيّا في البحث عن الحقيقة لشرح الوجود من جهة، ولتحديد مسار الحياة الإنسانيّة من جهة أخرى،

---

٣٩ لكونت دي نوي (Lecomte Du Nouy)، **مصير الإنسان** ترجمة: خليل الجر (بيروت: جونيه، ١٩٦٧)، ص١٦ ـ ١٧.

بحيث تكون المظاهر الكونيّة هي المادّة التي يجول فيها النّظر بالملاحظة والتّحليل للوصول إلى دلالتها الغيبيّة على حقيقة الوجود الإلهي، ثمّ للوصول إلى النّواميس التي تحكمها في تركيبها وتصاريفها. وكذلك يكون واقع الحياة الإنسانيّة في تجاربها الماضية وفي ملابساتها وأحوالها الجارية أنها المادّة التي يتّخذها العقل في تقديره للوجوه التّطبيقيّة لأحكام الشّرع المتلقّاة بالوحي، بل لتحديد تلك الأحكام أساسا حينما تكون أحكاما اجتهاديّة وفق القواعد الكلّيّة للشّرع.

وبهذا السّبب يمكن أن نفسّر كيف أنّ المسلمين اتّجهوا منذ أن انفعلوا بتعاليم القرآن الكريم إلى واقع الكون وواقع الحياة بالملاحظة والدّرس والتّحليل، فإذا الحركة العلميّة في محاورها المختلفة تنتهج النّهج الواقعي، وتثمر العلوم كلّها من تلقاء هذا النّهج، وقد بدا ذلك جليّا في المنهج التّجريبي الذي ابتدعه جابر بن حيّان (ت ١٦٠هـ)، وأبو علي الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ)، ثمّ أصبح بعد ذلك سنّة جارية في البحوث الطّبيعيّة أفضت إلى المنهج التّجريبي الحديث الذي يُزعم أنّ مخترعه هو روجر بيكون (Roger Bacon/ت ١٢٦٠م)، وهو في الحقيقة ليس إلاّ مستفيداً إيّاه من الجامعات الإسلاميّة بالأندلس.[٤٠]

والمتأمّل في العلوم الفقهيّة التي تحدّد قانون الحياة الفرديّة والاجتماعيّة يلفيها جارية على منهج واقعيّ في فهم أحكام الوحي وتطبيقها، ولا أدلّ على ذلك من أنّ الأئمة المجتهدين وضعوا مصادر للتّشريع بعض منها مشتقّ من الواقع الذي تجري به الحياة، وذلك مثل العادة والعرف والمصلحة المرسلة وعمل أهل المدينة.[٤١] وعلى رغم ما تبدو عليه علوم العقيدة من تجريد، فإنّ المتأمّل فيها على عهد ازدهارها يجد أنّ طبيعة الاستدلال فيها كانت في الغالب تقوم على معطيات من علوم الطّبيعة فيما كانت عليه في ذلك العهد، مثل مسائل الجوهر والعرض، والحركة، والخلاء والملاء وأمثالها.[٤٢] وهكذا يتبيّن أنّ المسلمين باشروا الحياة بفكر واقعي في جميع المجالات كما تشهد به العلوم التي أنتجوها وقامت عليها حضارتهم.

---

٤٠ راجع: محمد إقبال، **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، ص١٢٠ وما بعدها.

٤١ راجع: عبد المجيد النجار، **فقه التّديّن فهما وتنزيلا**، (قطر: كتاب الأمة، ١٩٨٩)، ج١، ص١١١ وما بعدها.

٤٢ راجع: عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص١٣٧ وما بعدها.

وقد يبدو لنا هذا المنهج الواقعي اليوم أمرا عاديا لايستأهل هذا التّنويه لكثرة ما أصبح مألوفا بيننا وشائعا في أكثر مجالات البحث، ولكن إذا نظرنا إليه في زمن ظهوره عند المسلمين لألفيناه يمثّل ثورة منهجيّة في المعرفة بالنّظر إلى ما كان سائدا في الثّقافات المسيطرة على ذلك العهد. فقد كانت الثّقافة اليونانيّة تقوم على المنهجيّة الصّوريّة التّجريديّة التي تهمل الواقع المحسوس أو تكاد،كما يبدو في المنطق الأرسطي وهو الممثّل للرّوح المنهجيّة للفلسفة اليونانيّة عامّة. كما كانت الثّقافة الغنوصيّة الرّوحيّة تقوم على منهجيّة التّروحن التي تعتمد على التّريّض النّفسي وتهمل الواقع المادّي. فلمّا جاء الإسلام ـ وكانت تلكما الثّقافتان هما المسيطرتين على العالم ــ وجّه القرآن الكريم أنظار النّاس إلى الواقع المادّي والتّاريخي، فنشأت من ذلك المنهجيّة الواقعيّة التي تعلي من شأن الواقع وتتّخذه منطلقا لتحصيل الحقائق، فكانت عنصرا هامّا من عناصر فقه التّحضّر الإسلامي، من شأنه أن يساعد في ممارسة الخلافة في الأرض.

د ــ نفْريّة الإنجاز:[٤٣] سبق القول إنّ التّحضّر يندرج ضمن مفهوم الخلافة، فهو وجه متقدّم من وجوه إنجازها. وعلى هذا المعنى فإنّه يكون ضمن الخلافة أيضا في المفهوم التّكليفي؛ إذ هي كما بيّناه مهمّة الحياة التي كلّف الإنسان بإنجازها، وهي مهمّة تستغرق الحياة كلّها، وليست محدودة بحيّز زمني أو بقدر محدّد من العمل، بل على الإنسان أن يكون منجزا للخلافة في كلّ لحظة من حياته، وفي كلّ حركة من حركات الفكر والجوارح. ولّما كانت الخلافة تكليفا فإنّه يستتبعها حساب يُنشر فيه مقدار ما سعى الإنسان في أدائها، وهو ما استثمر من إمكانات متاحة له في ذلك أو

---

٤٣ النّفريّة نسبة إلى النّفْر، وهو أيضا النّفير، ويعني القيام لإنجاز أمر مّا. وقد تتبّعنا مادّة هذا اللّفظ كما جاء في القرآن الكريم والحديث الشّريف، فوجدناه ورد في مواطن عدّة منها قوله تعالى: ﴿**انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم**﴾(التوبة: ٤١)، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "وإذا استُنفرتم فانفروا" (أخرجه البخاري، **كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد**). ويتبيّن من الاستعمال القرآني والحديثي أنّ هذه المادّة تستعمل مُشرَبة بمعان أساسيّة أربعة هي: ١ ـ أهمّية الأمر الذي من أجله يكون القيام. ٢ ـ تعبئة الجهود والطّاقات في هذا القيام. ٣ـ الحشد الجماعي، إذ لم ترد هذه المادّة في حالة الأفراد. ٤ ـ الحزم والقوّة والاستحثاث في القيام بالأمر. ولاستجماع هذه المعاني استعملت هذه المادّة بكثرة في القيام بالحرب، كما استعملت في الحجّ، إذ يوم قيام النّاس من منى هو يوم النّفر، وكلا الموقفين يستلزم تلك المعاني مجتمعة، وقد وجدنا أنّ هذا اللّفظ بمعانيه التي أُشربها يعبّر أحسن تعبير عمّا نريد من أنّ القيام بمهمّة التّحضّر هو قيام في المنهج الخِلافي يتأسّس على الوعي بخطورة المهمّة، وتعبئة الطّاقات والإمكانات، والحشد الجماعي، والحزم والاستحثاث، فالخلافة تُنجز إذن بمنهج نَفري.

قصّر، وذلك مقتضى قوله صلّى الله عليه وسلّم:"لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتّى يُسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن عمله ما عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه"،[٤٤] فتلك مُقدَّرات مُنِحها العباد لينجزوا بها مهمّة الخلافة، وسيُسألون عنها فيما إذا كانت قد استُثمرت في ذلك فيكون الثّواب، أو أُهدرت فيكون العقاب.

إنّ هذه المعاني حينما تتمثّلها نفوس المؤمنين، فإنّ من شأنها أن تُكسبهم روحا منهجيّة في سعيهم الإنجازي للتّحضّر في نطاق الإنجاز الخِلافي يمكن أن نصفها بأنّها روح نفْريّة، على معنى أنّهم سيأخذون قيامهم بهذا الإنجاز مأخذ النّفير، إذ إنّه استجمع العناصر التي لا يمكن تحقيقها إلاّ بمنهجيّة النّفير بحسب المعاني التي أُشربها هذا اللّفظ في القرآن الكريم.

فالتّحضّر ضمن مفهوم الخلافة عامّة أمر يملأ شعور المؤمن خطره، إذ هو جوهر حياته، وذلك ما يعمّقه في نفسه القرآن الكريم باستمرار في مثل قوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾(المؤمنون: ١١٥)، وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾(القيامة: ٣٦)، فيقع في نفسه أنّه مندوب لأمر عظيم، وتملك عليه هذه الحقيقة نفسه حتّى تصير له حالا ملازمة في كلّ حين، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي لله ربّ العالمين﴾(الأنعام: ١٦٢).

وعندما تحصل هذه الحال من الاستشعار الدّائم لأمر الخلافة، فإنّ ذلك من شأنه أن يستنفر في الذّات كامل قواها الذّهنيّة والنّفسيّة والمادّية للاستجابة لمتطلّبات هذا الأمر الجلل، والمضيّ في إنجازه بقوّة. ولمّا كان هذا الإنجاز للتّحضّر لا يتأتّى للإنسان فردا، فإنّ الأمر يستدعي تعبئة جماعيّة للجهود والطّاقات حتّى يهبّ النّاس كافّة للمساهمة بأقدار متنوّعة في الإنجاز، وذلك هو مصداق قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾(التوبة: ١٢٢)، فهو تنادٍ جماعي تقوم فيه كلّ فرقة بجزء من مهمّة التّحضّر، فإذا الحصيلة نفير عامّ يشترك فيه جميع الأفراد للوفاء بهذه المهمّة الفرديّة

---

٤٤ أخرجه الترمذي في صفة القيامة، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١٠، ص٤٣٦.

الجماعيّة في الآن نفسه. ثـمّ إنّ المضـيّ في طريـق الإنجـاز الحضـاري ليـس مضيّـا علـى التّراخي، بل هو مضيّ مستحثّ، يؤخذ فيه الأمر بقوّة، إذ طريق التّحضّر ليس محـدود الآخر في طبيعته وفي التّكليف به، بل هو حركة مترقّيـة باسـتمرار يُعـدّ دومـا مـا قُطـع منها قليلا بالنّسبة لباقيها، وذلك ما يشعر النّفوس بوجوب الحثّ في السّـير، واسـتثمار كلّ المقدّرات السّانحة لمسارعة المضيّ في الطّريق، وهو ما يقتضيه الأمر القرآني المتكـرّر بأخذ الأمر بقـوّة، وذلـك في مثـل قولـه تعـالى: ﴿**خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون**﴾(الأعـراف: ١٧١)، كمـا يقتضيـه أيضـا قولـه صلّـى الله عليـه وسلّم:"وإذا استنفرتم فانفروا".[٤٥]

وحينما أشرب القرآن الكريم هذه المعاني نفوس المسلمين أحدثت فيهم تعبئة عامّـة نفسيّة وجماعيّة، فانطلقوا منذ استقرّوا في المدينة في بناء المشروع الحضـاري الإسـلامي بمنهج النّفير العامّ ذي الأركان الأربعة: الاستشعار الدّائم لخطورة المهمّة المدعـوّ إليهـا، واسـتنفار القـوى كلّهـا في ذات الفـرد، والحشـد الجمـاعي للإنجـاز، والقـوّة في القيـام بالأمر، ومضى الأمر على هذا المنهج حتى بلوغ الحضارة الإسلاميّة ذروتها.

ولعلّ أوّل مشهد رمزي بدا فيه بوضوح منهج النّفير، وذهب هـذا المنهـج أنموذجـا للمشهد العامّ في بناء التّحضّر الإسلامي هو مشهد التّأسيس للمسجد النّبوي بالمدينـة، حينما تداعى المسلمون كافّة لبناء المسجد الجديد في حركة جماعيّة نَفَر فيها كلّ منهـم لإنجاز جزء من أعمال البناء مـجنّدا طاقاته الذّهنيّة والمادّية على غرار ذلك الرّجـل مـن حضرموت الذي جنّد خبرته في عجن الطّين، وعلى غرار عمّار بـن ياسـر الـذي كـان يحمل لبنتين لبنتين في حين كان الآخرون يحملون لبنة لبنة، وكان الجميع يتحاثّون على الإنجاز ويتسارعون فيه وهم يرتجزون:

اللّهـمّ إنّ الخير خير الآخرة فاغفر اللّهـمّ للأنصار والمهاجرة[٤٦]

وما كانت تلك الحركة كلّها إلاّ باستشعار الهدف العظيم الذي دعـاهم إلى البنـاء، إنّه تأسيس الرّمز الأوّل للمجتمع الجديد النّاهض برسالة جديدة للعالمين.

---

٤٥ أخرجه البخاري، **كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد**، وراجع: ابن الأثير،**جامع الأصول**، ج٥، ص٥٦٥.

٤٦ أخرجه البخاري،**كتاب المساجد، باب التعاون في بناء المسجد**.

وقياسا على هذا المشهد الذي تمّ بمنهج نفْري توالت الحركة الحضاريّة الإسلاميّة، فإذا هي حركة نفير عامّ يدفعها ما ملأ النّاس من إيمان بالمهمّة التي جاء الدّين يحمّلهم إيّاها إيمانا أصبح للمؤمنين همّا يعيشونه في كلّ آن، وتنطق به منهم ألسنة الحال كما تنطق ألسنة المقال، وذلك ما عبّر عنه موقف صهيب الرّومي رضي الله عنه حينما شرى نفسه من قريش بكلّ ماله مقابل الهجرة إلى المدينة ليتسنّى له هناك الإسهام في بناء الحياة الجديدة التي ملأت كيانه فتخلّى عن الدّنيا من أجلها.[٤٧] وذلك أيضا ما عبّر عنه ربعي بن عامر رضي الله عنه في إجابته لرُسْتُم لمّا سأله عمّا جاء به فقال:"الله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"،[٤٨] فقد نفر الرّجل وأصحابه لتبليغ الدّين إل العالمين، آخذين الأمر بقوّة تعبّر عن المنهج النّفْري الذي نحن بصدد بيانه.

ولقد فجّر هذا الإيمان بالمهمّة الجديدة للحياة طاقات عجيبة في كلّ فرد مؤمن، فإذا هو قوّة ذهنيّة ونفسيّة وإراديّة بلغت من الفعاليّة ذروتها، ولنا أن نتصوّر مقدار ذلك في تلك الطّاقة العجيبة التي كان بها في غزوة الأحزاب حفر الخندق، إذ شقّ الصّحابة رضي الله عنهم و لم يكونوا كثرا أخدودا في أرض صلدة بلغ من الطّول والسّعة والعمق بحيث صدّ جيوش الأحزاب عن أن تتجاوزه، وقد تمّ ذلك في أيّام معدودات. ولنا أن نتصوّر مقدار ذلك أيضا في تلك الطّاقة الإبداعيّة الشّاملة التي تفجّرت في عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، فإذا بهذا الرّجل البدوي يؤسّس من النّظم الإداريّة والسّياسيّة والعسكريّة ما أقام به دولة غيّرت وجه التّاريخ. إنّها ثورة في الذّات حشّدت القوى وعبّأت الطّاقات، فكان الرّجل بها كالأمّة في طاقة الإنجاز.

وقد التفّت تلك الطّاقات كلّها في كوكبة جماعيّة بلغت من السَّعة بحيث استغرقت كلّ الأفراد، فلم يبق خارج المسيرة إلاّ النّادر، ورمز ذلك نفير المسلمين في غزوة تبوك، فعلى الرغم من ظروفها القاسية لم يتخلّف عنها سوى نفر قليل صار لتخلّفهم بعد ذلك ذكر مشهود.[٤٩] وعلى ذلك النّحو كان النّفير الجماعي للمسلمين شاملا

---

٤٧ راجع القصّة كاملة مع شرح دلائلها في: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ج٢، ص٢٧٣.

٤٨ الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ج٣، ص٥٢٠.

٤٩ راجع هذه الغزوة وقصّة المخلّفين فيها في: البخاري، **كتاب الجهاد، باب من أراد غزوة فورّى بغيرها**.

غطّى كلّ شعاب الحياة: جهادا، وعلما، وصناعة، وزراعة وسواها. وقد بلغ ذلك النّفير درجة من قوّة الزّخم، ومن التّسارع في حركة التّقدّم بحيث أُنجز فيه من التّحضّر في الوقت القصير ما غدا لغزا محيّرا للباحثين في تارخ الحضارات.

إنّ تفسير ذلك فيما نراه هو هذه المنهجيّة النّفْريّة التي جرى عليها التّحضّر الإسلامي، بحيث انحشدت كلّ القوى في ذات الفرد، ثمّ انحشد كلّ الأفراد في مسيرة التّحضّر، حتّى كان هذا التّحضّر صناعة جماعيّة يسهم فيها كلّ أفراد الأمّة. وحينما تكون حركة التّحضّر حركة فئويّة نخبويّة فإنّها تؤول لا محالة إمّا إلى فشل مبكّر فيطويها الفناء؛ إذ هي بعد الانطلاقة الدّافعة الأولى لا تجد من القوّة الجماعيّة ما تواصل به المسيرة، وإمّا إلى وضع من الاستبداد الذي تسخّر فيه الكثرة المطحونة لبناء تنعم به القلّة المترفة على غرار ما كانت عليه الحضارة الفرعونيّة والحضارة الرّومانيّة، وهو ما يصبح أيضاً عاملا أساسيّا من عوامل انهيار الحضارة كما بيّن ذلك مؤرّخ الحضارات وفيلسوفها أرنولد توينبي (Arnold Toynbee).[٥٠]

هذه القاعدة المنهجيّة متمثّلة في الرّوح النّفْريّة التي يكون بها الإنجاز الحضاري إذا ما انضافت إلى قاعدة التّوحيد والشّمول والواقعيّة أصبحت كلّها تشكّل أصلا فقهياً في التّحضّر الإسلامي يتميّز به عن غيره؛ إذ هذه القواعد المتكوّن منها هي قواعد منفعلة بعقيدة الخلافة التي يؤمن بها المسلم، فتصنع فيه هذه العقيدة صفة منهجيّة من تلك العناصر تترقّى به من حيث الأسلوب في إنجاز التّحضّر فكراً وعملاً ترقّياً يتقدّم به في تحقيق مهمّة الخلافة التي خُلق من أجلها، ولذلك أدرجناه تحت عنوان: التّرقّي المنهجي الاستخلافي. وينضاف هذا الفقه في ترقية المنهج بتوجيه استخلافي إلى ذلك الفقه في ترقية ذاتيّة الفرد، وذلك الفقه في ترقية ذاتيّة الجماعة على النّحو الذي شرحناه لتكون ثلاثتها مبدأ فقهيّا رئيسيّا للتّحضّر الإسلامي في ترقية الإنسان ليتحقّق فيه الإنسان الخليفة لله، وذلك فقهٌ جاء مشروحا في أصول الوحي، وبه قامت الحضارة

---

٥٠ راجع: فؤاد محمد شبيل، **توينبي (Toynbee)** مبتدع المنهج التاريخي الحديث (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥)، ص٤٤ وما بعدها.

الإسلاميّة، ومنه يُبتغَى نهوض تلك الحضارة، ومن غيره لا يكون لها قيام. ولّما كان فقها يستمدّ قوامه من عقيدة الخلافة ترجمنا له بفقه الخلافة لله في التّحضّر الإسلامي.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة قضايا الفكر الإسلامي ـ ١٢)

شهود التحضر الإسلامي

للدكتور

عبد المجيد النجار

سفر كبير يتناول فقه التحضر الإسلامي، مفصلاً مفاهيم الخلافة لله، والشهادة على الناس، وارتفاق الكون، ثم يتناول عوامل التحضر الإسلامي، تقديراً للواقع، وترشيداً للاعتقاد، وتسديداً للفكر، واستنفاراً للعمل، ثم يتناول المشروعات الحضارية بالعرض والتحليل بدءاً من الوهابية والسنوسية والمهدية، ومروراً بالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والتونسي وابن باديس، وانتهاء بحركة «الإخوان المسلمين» و «الجماعة الإسلامية».