السياسة الحضارية في التاريخ الإسلامي:

دراسة تاريخية برؤية سيسيولوجية للتكامل المعرفي بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان

Civilizational Policy in Islamic History:

A Historical Study with a Sociological Perspective on the Epistemological Integration of Preserving Human Life and Developing Homelands

م.م.رقية وسام غناوي محسن

M.M. Ruqaya Wissam Ghanawi Mohsen

كلية العلوم الاسلامية/ جامعة بغداد

College of Islamic Sciences/University of Baghdad

roqia.wessam1206e@coart.uobaghdad.edu.iq

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

السياسة الحضارية في التاريخ الإسلامي: دراسة تاريخية برؤية سيسيولوجية للتكامل المعرفي بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان

م.م.رقية وسام غناوي محسن
كلية العلوم الاسلامية/ جامعة بغداد

الملخص

بين البحث أن الحضارة الإسلامية قامت على معادلة متكاملة بين حفظ الإنسان كغاية وعمارة الأوطان كوسيلة بالعدل، وأكد أن مقاصد الشريعة الخمسة لم تكن نظريات فقهية مجردة عند الشاطبي بل تحولت إلى مؤسسات عملية في التاريخ.

وتطرق البحث إلى تجربة بيت المال وديوان العطاء في عهد عمر بن الخطاب كأول نظام ضمان اجتماعي، وإلى البيمارستان المنصوري الذي ضم 24 تخصصاً وكان أول نظام صحي مجاني بلا تمييز ديني مع صرف مال للمريض بعد شفائه، كما تطرق إلى تحريم المسكرات لحفظ العقل والوقف الذري لمنع تفتيت الملكية ونظرية التربية عند الغزالي.

اكد البحث على انَّ نظام الحسبة في العصر العباسي هو أول جهاز لحماية المستهلك ومكافحة الاحتكار وإجبار المحتكر على البيع بسعر المثل مع حرية التسعير كأصل، وتطرق إلى نظرية ابن خلدون في العصبية بوصفها تضامناً اجتماعياً حولها الإسلام من قبلية إلى دينية، وأن البداوة تؤسس الدول والحضارة غايتها لكن الترف مع الظلم يهدمها.

وتكمن أهمية البحث في إبراز التكامل المعرفي بين الفقه والتاريخ والاجتماع، وتقديم نماذج قابلة للإحياء كالوقف والمسجد والسوق كمنظومة تضامن.

وخلص البحث إلى أن المسجد للضمير الجمعي والسوق للعقلانية المقيدة والوقف للقطاع الثالث، وأن قانون ابن خلدون "الظلم مؤذن بخراب العمران" يفسر أزمات التنمية اليوم، وأن فصل الفقه عن العمران سبب أزمتنا الحضارية.

الكلمات المفتاحية: السياسة ، الحضارة، التاريخ، الأوطان، المعرفة.

Abstract

The research demonstrates that Islamic civilization was founded on an integrated equation balancing the preservation of the human being as the ultimate goal with the development of nations—through justice—as the means.

It emphasizes that the five objectives of Sharia (Maqasid al-Sharia) were not merely abstract jurisprudential theories for Al-Shatibi, but evolved into practical historical institutions.

The study examines the Bayt al-Mal (Public Treasury) and Diwan al-Ata' (Bureau of Stipends) during the era of Umar ibn al-Khattab as the first social security system.

It also discusses the Al-Mansouri Bimaristan (hospital)—which encompassed 24 medical specialties and operated as the first free healthcare system devoid of religious discrimination, even providing financial aid to patients upon recovery. Furthermore, the research addresses the prohibition of intoxicants to safeguard the intellect, the Waqf Dhurri (family endowment) as a mechanism to prevent the fragmentation of property, and Al-Ghazali's theory of education.

The research highlights the Hisbah system of the Abbasid era as the first mechanism for consumer protection and anti-monopoly enforcement—compelling monopolists to sell at fair market rates while upholding price freedom as the general rule.

The study concludes that the mosque serves the collective conscience, the market represents bounded rationality, and the Waqf constitutes the "third sector." It asserts that Ibn Khaldun's maxim—"injustice heralds the ruin of civilization"—explains contemporary development crises, and that the separation of jurisprudence from civilizational development lies at the root of our current civilizational crisis.

Keywords: Politics, Civilization, History, Nations, Knowledge.

المقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي بعثه الله رحمة للعالمين، وأقام به دولة العدل والحضارة، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

ان الحضارة الإسلامية لم تكن قط حضارة سيف وفتح ، بل كانت حضارة بناء وعمران، وحضارة إنسان قبل أن تكون حضارة أوطان، وقد قامت على معادلة دقيقة ومتوازنة جمعت بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان، فلا عمارة لأوطان بلا حفظ للإنسان، ولا حفظ للإنسان بلا عمارة للأوطان، وهذه الثنائية المتكاملة هي ما نسميه في هذا البحث بـ "السياسة الحضارية."

وقد جاء اختيارنا لهذا الموضوع لأسباب موضوعية وذاتية: فأما الأسباب الموضوعية فتتمثل في الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة الإسلامية اليوم، حيث انفصل حفظ الإنسان عن عمارة الأوطان، فأصبحنا نرى أوطاناً تعمر بالبنيان والابراج لكن الإنسان فيها مهدور الكرامة، أو إنساناً يحفظ شكلياً لكن أوطانه خراب، مما يستدعي العودة إلى التجربة التاريخية الإسلامية لاستلهام نموذجها المتكامل.

وأما الأسباب الذاتية فتتمثل في رغبتنا في إبراز عبقرية الفكر الإسلامي الذي سبق الفكر الغربي بقرون في تأسيس علم الاجتماع السياسي ونظريات التنمية والعدالة الاجتماعية، خصوصاً عند ابن خلدون والماوردي والغزالي.

وتكمن أهمية هذا البحث في أنه يربط بين التاريخ والاجتماع، ويقدم قراءة سوسيولوجية مقاصدية للتراث الإسلامي، فلا يكتفي بسرد الأحداث التاريخية بل يحلل مؤسساتها كالمسجد والسوق والوقف والبيمارستان والحسبة باعتبارها أدوات للتضامن الاجتماعي والتكامل المعرفي.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على منهجين متكاملين: المنهج التاريخي التحليلي لتتبع نشأة المؤسسات الحضارية وتطورها، والمنهج السوسيولوجي المقارن لقراءة هذه المؤسسات في ضوء نظريات دوركايم وفيبر وفوكوياما، مع الاعتماد على المنهج المقاصدي لربط الفقه بالواقع.

واقتضت خطة البحث تقسيمه على مقدمة ومبحثين وخاتمة، تناولنا في المقدمة السبب من وراء اختيار عنوان البحث، وخصصنا المبحث الأول عن تناول حفظ الإنسان في المدونة الإسلامية بين بيت المال والبيمارستان ، وجعلنا المبحث الثاني مخصصا عن دور التفسير السوسيولوجي للسياسة الحضارية عند ابن خلدون من خلال العصبية والمؤسسات وعوامل قيام وسقوط الدول، وأما الخاتمة فقد أوجزنا فيها أهم نتائج البحث وما توصلنا إليه في هذه الرحلة الماتعة والمباركة ونأمل أن يكون هذا البحث إضافة

متواضعة للمكتبة الإسلامية، وخطوة على طريق استعادة التكامل المعرفي بين العلوم، وإحياء السياسة الحضارية التي تحفظ كرامة الإنسان وتعمر الأوطان بالعدل، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

أهمية البحث

1- يكشف التكامل بين الفقه والتاريخ والاجتماع، ويعيد الربط بين مقاصد الشريعة والمؤسسات العملية كالبيمارستان والحسبة.

2- يصحح صورة الحضارة الإسلامية بأنها لم تكن فتوحات فقط، بل سبقت الغرب في الضمان الصحي المجاني وحماية المستهلك والمجتمع المدني.

3- يقدم قانون ابن خلدون "الظلم مؤذن بخراب العمران" لتفسير أزمات التنمية والفساد وسقوط الدول اليوم.

4- يقدم نماذج قابلة للإحياء: الوقف كقطاع ثالث، والحسبة لمكافحة الاحتكار، والمسجد كمركز للتضامن.

5-يثبت أن مقاصد الشريعة تحولت من نظرية إلى سياسات دولة، مما يفتح باب الاجتهاد المعاصر.

إشكالية البحث

1- كيف جمعت السياسة الحضارية الإسلامية بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان في معادلة واحدة؟

2-لماذا انفصل اليوم حفظ الإنسان عن عمارة الأوطان، فصارت أوطاننا تعمر بالبنيان وإنسانها مهدور؟

3-هل كانت مقاصد الشريعة الخمسة مجرد فقه نظري أم تحولت إلى مؤسسات كبيت المال والبيمارستان والوقف؟

4-كيف فسر ابن خلدون قيام الدول وسقوطها بالعصبية والعدل، وهل قانونه صالح لتفسير واقعنا؟

5- هل المسجد والسوق والوقف كانت مجرد أماكن عبادة وتجارة أم كانت منظومة تضامن اجتماعي متكاملة؟

أسئلة البحث

1- ما مفهوم حفظ الإنسان في المدونة الفقهية وكيف تجسد في بيت المال وديوان العطاء والبيمارستانات؟

2- كيف حفظت الشريعة العقل والنسل عبر تحريم المسكرات وبناء البيمارستانات النفسية ونظام الوقف الذري وتربية الغزالي؟

3- كيف نظم العصر العباسي السوق ومنع الاحتكار عبر نظام الحسبة، وما أصل حرية التسعير في الفقه؟

4- ما مفهوم العصبية والبداوة والحضارة عند ابن خلدون، وما دورهما في قيام الدول وسقوطها؟

5-ما دور المسجد والسوق والوقف كأدوات للتضامن الاجتماعي، وما علاقة العدل بالعمران؟

أهداف البحث

1- إبراز أن السياسة الحضارية في الإسلام جمعت بين حفظ الإنسان كغاية وعمارة الأوطان كوسيلة في منظومة متكاملة.

2- تتبع تحول مقاصد الشريعة الخمسة من نظريات عند الشاطبي إلى مؤسسات عملية في التاريخ: الخلافة والبيمارستان وبيت المال.

3- تحليل المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية: الوقف كضمان اجتماعي، والحسبة كحماية مستهلك، والتربية كحفظ للهوية.

4-قراءة نظرية ابن خلدون سوسيولوجياً وربط العصبية بالتضامن الاجتماعي والعدل بالتنمية لفهم عوامل قيام الدول وسقوطها.

5- استخلاص نماذج قابلة للإحياء اليوم لإعادة التكامل بين الفقه والتاريخ والعمران وبناء سياسة حضارية تحفظ الإنسان وتعمر الوطن.

المبحث الاول :التأصيل التاريخي للسياسة الحضارية في الاسلام

المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية عند الماوردي في الأحكام السلطانية

إن البحث في مفهوم السياسة الحضارية في التراث الإسلامي لا يمكن أن يبدأ إلا من خلال التأصيل الدقيق لمفهوم السياسة الشرعية، والذي يعد اللبنة الأولى التي قام عليها الفكر السياسي الإسلامي، وقد كان لأبي الحسن الماوردي (364-450هـ / 974-1058م) فضل السبق في تحويل هذا المفهوم من مجرد اجتهادات فقهية متناثرة إلى نظرية سياسية متكاملة ومؤسسة، وذلك في خضم مرحلة تاريخية دقيقة من تاريخ الدولة العباسية، حيث تآكلت سلطة الخلافة وبرز نفوذ البويهيين والسلاجقة، مما استدعى تأصيلاً فقهياً يحفظ للدولة هيبتها وللدين مكانته[1].

يُعرّف الماوردي السياسة في كتابه الأخلاقي "أدب الدنيا والدين" بأنها "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل"[2]، وهذا التعريف يتجاوز بشكل واضح التعريف الأرسطي للسياسة بوصفها فن تدبير شؤون المدينة، كما يتجاوز التعريف الميكافيللي الحديث الذي يفصل السياسة عن الأخلاق، فالسياسة عند الماوردي ليست مجرد سلطة وقهر، بل هي إصلاح وهداية، وهي بذلك تربط بين حفظ الإنسان في دنياه ونجاته في أخراه، وهو ما يمثل جوهر التكامل المعرفي الذي يقوم عليه عنوان بحثنا.

أما في كتابه الأهم "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، فيضع الماوردي تعريفه الأشهر للدولة ووظيفتها حين يقول إن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[3]، ويحلل هذا التعريف إلى شقين متكاملين لا ينفصلان، فأما حراسة الدين فتعني حفظ العقيدة من التحريف، وإقامة الحدود، وحماية الثغور، ونشر الدعوة، وهو ما يمثل البعد الروحي والقيمي لحفظ الإنسان، وأما سياسة الدنيا فتعني تدبير المصالح العامة، وإقامة العدل، وتأمين السبل، وعمارة الأرض، وتدبير الأموال العامة كالفيء والخراج والغنائم، وهو ما يمثل البعد المادي المتمثل في عمارة الأوطان[4].

إن هذه الثنائية (الدين والدنيا) هي التي تميز السياسة الحضارية الإسلامية عن النظريات الوضعية، فبينما رأى الفكر الغربي الحديث منذ عصر التنوير فصلاً حاداً بين الكنيسة والدولة، حافظ الفكر الإسلامي على تكامل لا تناقض فيه، فالدين عند الماوردي ليس مجرد شعائر تعبدية، بل هو نظام قيمي يضبط حركة السياسة، والدنيا ليست مجرد مادة واقتصاد، بل هي ميدان لتطبيق القيم، ومن هنا جاء تقسيمه البديع للولايات العامة التي تقوم عليها الدولة، وهي تقسيم يكشف عن وعي مبكر بمفهوم الدولة المؤسساتية.

فقد قسم الماوردي الولايات إلى أنواع: الوزارة، والإمارة، والقضاء، والحسبة، والنقابة، وولاية المظالم، وديوان الخراج، وغيرها[5]، فالوزارة على سبيل المثال قسمها إلى وزارة تفويض يفوض فيها الخليفة للوزير تدبير الأمور باجتهاده، ووزارة تنفيذ يكون فيها الوزير مجرد منفذ لأوامر الخليفة ووسيط بينه وبين الرعية[6] ،وهذا التمييز الدقيق يكشف عن فهم عميق لمبدأ تفويض السلطة والفصل بين السلطات، وهو ما سبق به الماوردي مفكري الغرب بقرون.

كما أن إمارة الاستكفاء والاستيلاء التي تحدث عنها الماوردي تعكس واقعاً تاريخياً عاشته الدولة الإسلامية، حيث كان الأمراء يسيطرون على الأقاليم بالقوة، فحاول الماوردي أن يضفي شرعية فقهية على هذا الواقع لتجنب الفوضى وحقن دماء المسلمين،

---

[1] محمد ضيف الله بطاينة، الفكر السياسي عند الماوردي (عمان: دار الفرقان، 1983)، 23.

[2] أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 98.

[3] الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989)، 5.

[4] ماجد خليل، نظام الحكم في الإسلام: دراسة مقارنة في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي (القاهرة: دار السلام، 2005)، 112.

[5] الماوردي، الأحكام السلطانية، 25-45.

[6] المصدر نفسه، 27.

مشترطاً على الأمير المستولي التزام أحكام الشريعة وإقرار الخليفة له[1]، وهذا يدل على مرونة الفقه السياسي الإسلامي وقدرته على التعامل مع المتغيرات دون التفريط في الثوابت.

أما ولاية الحسبة فهي من أبدع ما أنتجه الفكر الإسلامي في مجال السياسة الحضارية، حيث جعل الماوردي من المحتسب مسؤولاً عن حفظ النظام العام والأخلاق العامة في السوق، ومراقبة المكاييل والموازين، ومنع الغش والاحتكار، وإزالة المنكرات الظاهرة[2]، فالحسبة بهذا المعنى هي جهاز للضبط الاجتماعي بلغة علم الاجتماع الحديث، وهي تهدف مباشرة إلى حفظ الإنسان من الاستغلال وحفظ السوق من الفساد، مما يؤدي إلى عمارة الأوطان اقتصادياً واجتماعياً.

ويرى الباحثون المعاصرون أن أهمية الماوردي لا تكمن فقط في وصفه للمؤسسات، بل في تأصيله لفكرة العقد الاجتماعي الإسلامي، فالإمامة عنده عقد بين الأمة والإمام، إذا أخل الإمام بشروطه المتمثلة في العدل والكفاءة وحفظ الدين والدنيا، جاز خلعه عند جمهور الفقهاء، وهو ما ذهب إليه الجويني من بعده بشكل أوضح[3]، وهذا يضع حداً للاستبداد ويجعل الحاكم مسؤولاً أمام الأمة، وهو ما يمثل الضمانة الأولى لحفظ الإنسان وكرامته.

وعليه، فإن مفهوم السياسة الشرعية عند الماوردي يقدم لنا نموذجاً حضارياً متكاملاً، فهو لا يفصل بين السياسة والأخلاق، ولا بين الدين والدولة، ولا بين النظرية والتطبيق. بل يرى أن غاية السياسة هي تحقيق العمران الشامل الذي تحدث عنه ابن خلدون من بعده، حيث يكون الإنسان هو محور التنمية وغايتها، والوطن هو ميدانها ومظهرها[4]، ومن هنا فإن استعادة هذا المفهوم اليوم تمثل مدخلاً ضرورياً لإصلاح الخلل الذي تعاني منه الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، والتي نجحت في عمارة الحجر أحياناً وفشلت في حفظ البشر في أحيان كثيرة.

المطلب الثاني: مقاصد الدولة الإسلامية – العدل والشورى والمصالح

إن الدولة في التصور الإسلامي ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق مقاصد كلية عليا تتمحور حول حفظ الإنسان وعمارة الأوطان. وقد بلور الفكر الإسلامي هذه المقاصد في ثلاثة مبادئ كبرى هي: العدل كأساس للملك، والشورى كآلية لاتخاذ القرار، والمصلحة كغاية للتشريع والإدارة، وهذه المبادئ الثلاثة تشكل ما يمكن تسميته في علم الاجتماع السياسي الحديث بـ "الشرعية السياسية" للدولة الإسلامية[5].

أولاً: العدل – أساس العمران

يُعد العدل القيمة المركزية في السياسة الحضارية الإسلامية، حتى أن ابن خلدون جعله معياراً لقياس قوة الدولة واستمرارها حين قال: "الظلم مؤذن بخراب العمران"[6]، وهي مقولة أصبحت قانوناً سوسيولوجياً يفسر انهيار الدول، وقد استمد الفقهاء هذا المبدأ من القرآن الكريم الذي جعل العدل غاية الرسالات: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ"[7].

---

[1] المصدر نفسه، 35.

[2] المصدر نفسه، 240.

[3] أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي (الإسكندرية: دار الدعوة، 1979)، 62.

[4] وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث، 2014)، 88.

[5] برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة سليم حداد (بيروت: دار الجيل، 1995)، 34.

[6] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي (الدار البيضاء: بيت الفنون، 2005)، 2/ 47.

[7] سورة الحديد، الآية 25.

ويقسم الماوردي العدل إلى نوعين: عدل في حق الله يتمثل في تطبيق الشريعة، وعدل في حق العباد يتمثل في إنصاف الرعية ورد المظالم[1]، وقد أنشأ المسلمون لهذه الغاية ديواناً خاصاً سُمي "ديوان المظالم" أو "ولاية المظالم"، وهو ما يعادل اليوم محكمة العدل العليا أو المحكمة الإدارية، حيث كان الخليفة أو من ينوب عنه يجلس بنفسه للنظر في شكاوى الناس ضد الولاة والعمال[2]، ويذكر الماوردي أن أول من نظر في المظالم هو الخليفة عمر بن عبد العزيز، ثم تطور هذا النظام في العصر العباسي حتى أصبح مؤسسة قضائية مستقلة لها إجراءاتها الخاصة التي تمزج بين سلطة القاضي وهيبة السلطان[3].

والعدل في المنظور الحضاري لا يقتصر على العدل القضائي فحسب، بل يشمل العدل الاقتصادي والاجتماعي، فالعدل الاقتصادي يتمثل في نظام الخراج والعشور الذي وضعه عمر بن الخطاب، والذي قام على مبدأ عدم إثقال كاهل الفلاحين، حتى قال أبو يوسف في كتابه "الخراج": "لا يؤخذ منهم فوق طاقتهم"[4]. كما يتمثل في تحريم الاحتكار والربا والغش، وهي كلها أدوات لظلم الإنسان واستنزاف ثروة الوطن، أما العدل الاجتماعي فيتمثل في المساواة أمام القانون، حيث يروي التاريخ أن علي بن أبي طالب وقف أمام القاضي شريح يخاصم يهودياً في درع، فقضى القاضي لليهودي لأن علياً لم يكن لديه بينة[5]، وهي واقعة تؤسس لمبدأ استقلال القضاء الذي يعد اليوم أهم ضمانات حفظ الإنسان.

ثانياً: الشورى – التضامن الاجتماعي وآلية اتخاذ القرار

المبدأ الثاني هو الشورى، وهو المبدأ الذي يعكس البعد السوسيولوجي للتضامن الاجتماعي في الدولة الإسلامية، فالشورى في الإسلام ليست مجرد استشارة اختيارية، بل هي فريضة سياسية نص عليها القرآن: "وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ"[6]، و "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[7]، وقد طبقها النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) في غزوة بدر وأحد والخندق، حيث نزل على رأي الصحابة رغم مخالفته لرأيه الشخصي أحياناً.

ويفرق الفقهاء بين نوعين من الشورى: شورى معلمة ملزمة، وشورى غير ملزمة، وقد ذهب جمهور الفقهاء المعاصرين إلى أن الشورى ملزمة إذا تعلقت بمصالح الأمة العامة، وهو ما يمثل البذرة الأولى لفكرة الديمقراطية البرلمانية في التراث الإسلامي[8]، مما يعني أن شرعية القرار السياسي لا تكتمل إلا بمشاركة أهل الحل والعقد، وهم بمصطلح اليوم النخبة السياسية والفكرية والاجتماعية.

وسوسيولوجياً، تمثل الشورى آلية لتعزيز التماسك الاجتماعي ومنع الاستبداد الذي يؤدي إلى تفكك العصبية كما يراها ابن خلدون، فعندما يشعر الفرد بأنه شريك في صناعة القرار، يزداد انتماؤه للوطن واستعداده للدفاع عنه وعمارته، ولذلك كانت مجالس الشورى في التاريخ الإسلامي تضم فقهاء وتجاراً وقادة قبائل وممثلين عن الطوائف المختلفة، مما يجعلها أشبه ببرلمان مصغر يمثل التنوع الاجتماعي للأمة.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، 18.

[2] المصدر نفسه، 85.

[3] المصدر نفسه، 87.

[4] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الشروق، 1985)، 45.

[5] ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: دار إحياء التراث، 1988)، 8/ 5.

[6] سورة الشورى، الآية 38

[7] سورة آل عمران، الآية 159.

[8] راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، 112.

ثالثاً: المصلحة المرسلة – فقه الواقع وعمارة الأوطان

أما المبدأ الثالث فهو المصلحة، وهو المبدأ الأكثر ارتباطاً بعمارة الأوطان، وقد طور الإمام مالك والشاطبي نظرية "المصالح المرسلة" و"مقاصد الشريعة"، حيث قسما المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، والضروريات هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي ما تعرف اليوم بالكليات الخمس[1].

ويرى الشاطبي في كتابه "الموافقات" أن "الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل"[2]، وأن كل حكم يحقق مصلحة للإنسان ويعمر الوطن فهو مقصد شرعي، حتى لو لم يرد فيه نص خاص، ومن هنا أجاز الفقهاء حفر الآبار وبناء القناطر والجسور وتنظيم الأسواق وفرض الضرائب لمصلحة عامة، وهي كلها تدخل في باب عمارة الأوطان.

وقد طبق عمر بن الخطاب هذا المبدأ حين أوقف توزيع أراضي السواد في العراق على المقاتلين، وجعلها خراجاً للدولة ليستفيد منها جميع المسلمين، رغم معارضة بعض الصحابة الذين أرادوا قسمتها كغنيمة[3]، فقدم عمر المصلحة العامة طويلة الأمد على المصلحة الخاصة الآنية، وهو قرار يمثل قمة الوعي الحضاري بالتخطيط الاستراتيجي للدولة.

إن هذه المقاصد الثلاثة – العدل والشورى والمصلحة – تشكل معاً منظومة متكاملة للسياسة الحضارية. فالعدل يحفظ الإنسان من الظلم، والشورى تشرك الإنسان في القرار، والمصلحة تعمر للإنسان وطنه، وهي بذلك تحقق التكامل المعرفي المنشود بين حفظ الإنسان كغاية وعمارة الأوطان كوسيلة ومظهر.

المطلب الثالث: التكامل المعرفي بين الفقه والتاريخ والعمران في المدونة الإسلامية

يُعد التكامل المعرفي السمة الأبرز التي ميزت الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات، فلم تعرف الفصل القاطع بين العلوم الذي عرفته الحضارة الغربية الحديثة، حيث انفصل الدين عن العلم، والفقه عن التاريخ، والقيم عن العمران، أما في المدونة الإسلامية، فقد تشابكت هذه العلوم في نسيج واحد متكامل هدفه النهائي هو خدمة الإنسان وعمارة الأرض، وهو ما نطلق عليه اليوم مصطلح "التكامل المعرفي" أو "توحيد المعرفة[4].

أولاً: التكامل بين الفقه والسياسة

إن المتأمل في كتب الفقه الإسلامي يجد أن الفقه لم يكن مجرد أحكام للعبادات والمعاملات الفردية، بل كان نظاماً شاملاً للحياة، فالفقهاء عندما بحثوا في كتاب "البيوع" لم يبحثوا فقط في شروط البيع، بل بحثوا في تنظيم السوق ومنع الاحتكار والتسعير، وهو ما يمثل اليوم علم الاقتصاد السياسي[5]، وعندما بحثوا في كتاب "الجنايات" لم يبحثوا فقط في العقوبات، بل بحثوا في أسباب الجريمة وطرق الوقاية منها، وهو ما يمثل علم الاجتماع الجنائي.

وقد جسد الماوردي هذا التكامل في كتابه "الأحكام السلطانية" حيث جمع بين الفقه والسياسة والإدارة في كتاب واحد، فهو فقيه يستدل بالآيات والأحاديث، ومؤرخ يروي تجارب الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، وعالم سياسة يحلل نظم الحكم

[1] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق أبو عبيدة مشهور (الخبر: دار ابن عفان، 1997)، 2/ 7.

[2] المصدر نفسه، 2/ 9

[3] الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 3/ 456.

[4] إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988)، 12.

[5] وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، ترجمة منير السعيداني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، 78.

والإدارة[1]، فهو مثلاً عندما يتحدث عن ولاية القضاء لا يكتفي بذكر شروط القاضي الفقهية، بل يذكر آداب مجلس القضاء وتاريخ القضاء في الإسلام وكيف كان عمر بن الخطاب يختار قضاته[2].

وهذا التكامل يظهر بوضوح عند الإمام أبي يوسف القاضي، تلميذ أبي حنيفة، في كتابه "الخراج"، فهو كتاب فقهي في ظاهره، لكنه في حقيقته كتاب في المالية العامة والسياسة الاقتصادية للدولة، حيث ناقش فيه أبو يوسف مسائل الخراج والعشور والجزية وطرق استثمار الأراضي الزراعية، مقدما نصائح اقتصادية للخليفة هارون الرشيد تقوم على مبدأ عدم إرهاق الفلاحين لأن "في صلاحهم صلاح لعامة المسلمين"[3]، وهي عبارة تلخص فكرة التكامل بين حفظ الإنسان (الفلاح) وعمارة الوطن (الأرض).

ثانياً: التكامل بين التاريخ والعمران

أما التكامل بين التاريخ والعمران، فقد بلغ ذروته عند العلامة عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ / 1332-1406م) في مقدمته الشهيرة، فابن خلدون لم يكتب تاريخاً سردياً يسرد الوقائع كما فعل الطبري والمسعودي، بل أسس علماً جديداً سماه "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني"، وهو ما يسمى اليوم علم الاجتماع والتاريخ[4].

ويرى ابن خلدون أن التاريخ ليس مجرد أخبار عن الماضي، بل هو "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"[5]، فهو يربط بين الحدث التاريخي والقانون الاجتماعي الذي يحكمه، فمثلاً عندما يتحدث عن قيام الدول وسقوطها، لا يفسر ذلك بمشيئة الحاكم فقط، بل يفسره بقوانين سوسيولوجية كالعصبية والترف والظلم. فيقول: "إن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"[6]، تمر بمراحل النشأة والنمو والنضج والهرم والانحطاط، وهي دورة تاريخية تحكمها عوامل اقتصادية واجتماعية وأخلاقية متكاملة.

وقد أدخل ابن خلدون مفهوم "العمران" كمفهوم مركزي في تحليله، فالعمران عنده يشمل كل مظاهر الحياة الحضرية: من بناء المدن والأسواق والمساجد، إلى تطور الصنائع والعلوم والفنون، ويرى أن أساس العمران هو العدل، وأن خرابه يبدأ بالظلم، فيقول في فصل مشهور: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب"[7]، وهذا النص يمثل نظرية اقتصادية متكاملة تربط بين السياسة (العدل) والاقتصاد (الاكتساب) والعمران (الازدهار)، وهو قمة التكامل المعرفي.

ثالثاً: التكامل بين العلوم العقلية والنقلية

ولم يقتصر التكامل على الفقه والتاريخ فقط، بل شمل العلوم العقلية والنقلية، فنجد ابن سينا عندما يكتب في الطب في "القانون" يربط بين صحة البدن وصحة النفس وصحة المجتمع، ويرى أن الطبيب يجب أن يكون حكيماً يعرف أخلاق المريض وبيئته

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، مقدمة المحقق، ص: ح.

[2] المصدر نفسه، 78

[3] أبو يوسف، كتاب الخراج، 58.

[4] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، 1/ 45.

[5] المصدر نفسه، 1/ 46.

[6] المصدر نفسه، 1/ 162

[7] المصدر نفسه، 2/ 47.

الاجتماعية[1]، ونجد الغزالي في "إحياء علوم الدين" يربط بين علم النفس (تزكية النفس) وعلم الاجتماع (آداب المعيشة) وعلم السياسة (الإمامة).

وهذا التكامل هو ما افتقده الفكر الغربي الذي فصل بين القيم والوقائع كما يقول ماكس فيبر[2]، أما في الإسلام، فالوقائع لا تنفصل عن القيم، والفقه لا ينفصل عن التاريخ، والعمران لا ينفصل عن الدين، ولذلك كانت المؤسسات الإسلامية متكاملة: فالمسجد كان دار عبادة ومدرسة ومحكمة وبرلماناً، والسوق كان مكاناً للتجارة ومكاناً لتطبيق الحسبة والأخلاق، والوقف كان مؤسسة اقتصادية واجتماعية وتعليمية في آن واحد.

إن استعادة هذا التكامل المعرفي اليوم هي شرط أساسي لإعادة بناء السياسة الحضارية، فالجامعات الحديثة التي تفصل بين كلية الشريعة وكلية الاقتصاد وكلية الاجتماع تخرج متخصصين لا يستطيعون فهم الواقع المركب، بينما كان العالم المسلم قديماً فقيهاً ومؤرخاً وطبيباً وفلكياً في آن واحد، ولذلك يدعو المفكرون المعاصرون مثل إسماعيل الفاروقي إلى "أسلمة المعرفة" أو "إسلامية المعرفة" والتي تعني إعادة توحيد العلوم ضمن رؤية توحيدية إسلامية تجعل حفظ الإنسان وعمارة الأوطان غاية كل علم[3].

المبحث الثاني: عمارة الأوطان – قراءة سيسيولوجية تاريخية

المطلب الأول: نظرية العمران البشري عند ابن خلدون – العصبية والبداوة والحضارة

يُعد عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ) المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع والتاريخ بمعناهما الحديث، وقد تجاوز في مقدمته الشهيرة المنهج التاريخي السردي الذي كان سائداً عند المؤرخين المسلمين كالطبري والمسعودي، ليؤسس علماً جديداً أسماه "علم العمران البشري" أو "علم الاجتماع الإنساني"، وهو علم يبحث في قوانين قيام المجتمعات وازدهارها وسقوطها[4]، وتكمن عبقرية ابن خلدون في أنه أول من ربط بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان بقوانين سوسيولوجية قابلة للتعميم.

أولاً: مفهوم العصبية – الرابطة الاجتماعية وأساس الدولة

المفهوم المحوري في نظرية ابن خلدون هو مفهوم "العصبية"، والتي يعرفها بأنها "النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم الضيم"[5]، والعصبية عنده ليست مجرد رابطة دم أو قبيلة، بل هي شعور جمعي بالتضامن والانتماء يدفع أفراد الجماعة للدفاع عن بعضهم البعض والتضحية في سبيل المجموع، وهي تشبه إلى حد كبير ما يسميه دوركايم في علم الاجتماع الحديث بـ "التضامن الاجتماعي" أو الوعي الجمعي[6].

ويرى ابن خلدون أن العصبية هي الأساس الذي تقوم عليه الدولة، فلا يمكن لجماعة أن تؤسس دولة إلا إذا كانت تملك عصبية قوية تجمعها، ويقول: "إن الدولة لا تحصل إلا بالعصبية، وذلك أن كل أمر لا بد له من شوكة وعصبية"[7]، فالدولة في بدايتها تكون قوية لأن عصبية القبيلة المؤسسة لها تكون قوية ومتماسكة، وأفرادها يتميزون بالشجاعة والخشونة والبساطة والبعد عن الترف.

---

[1] ابن سينا، القانون في الطب (بيروت: دار صادر، 1980)، 1/ 12.

[2] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد عثمان (القاهرة: مدبولي، 2011)، 56

[3] الفاروقي، إسلامية المعرفة، 34.

[4] ابن خلدون، المقدمة، 1/ 45.

[5] المصدر نفسه، 1/ 139

[6] إميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي (بيروت: اللجنة الدولية، 1982)، 89.

[7] ابن خلدون، المقدمة، 1/ 144.

وقد ميز ابن خلدون بين أنواع العصبية: عصبية النسب وهي الأقوى في البداية، وعصبية الولاء والحلف، وعصبية الدين التي تأتي لتقوي عصبية النسب وتوحدها، ويرى أن الإسلام جاء فاستفاد من عصبية العرب ووحدها تحت لواء الدين، فحولها من عصبية قبلية ضيقة إلى عصبية دينية واسعة استطاعت أن تؤسس دولة عالمية[1]، وهذا التحليل يمثل قراءة سوسيولوجية دقيقة لدور الدين في بناء التضامن الاجتماعي وتجاوز الانقسامات القبلية.

وسوسيولوجياً، فإن العصبية عند ابن خلدون تمر بمراحل ضعف طبيعية. فعندما تستقر الدولة وترسخ، يبدأ أفراد العصبية في التنافس على المناصب والثروة، ويبدأ الترف يدب فيهم، فتضعف روح التضامن بينهم، وتظهر عصبيات جديدة تطمح لأخذ السلطة، وهو ما يفسر ظاهرة الصراع على السلطة والانقلابات التي تحدث في الدول، وهذا القانون الخلدوني يشبه ما يسميه علماء الاجتماع الحديث بنظرية "دورة النخبة" عند باريتو[2].

ثانياً: ثنائية البداوة والحضارة – من الخشونة إلى الترف

أما المفهوم الثاني في نظرية ابن خلدون، فهو ثنائية البداوة والحضارة. فالبداوة عنده هي المرحلة الأولى من الاجتماع الإنساني، حيث يعيش الناس حياة بسيطة تعتمد على الزراعة والرعي، ويتميزون بالخشونة والشجاعة والاعتماد على النفس والتمسك بالدين، أما الحضارة فهي المرحلة الثانية التي ينتقل إليها المجتمع بعد استقرار الدولة واتساع العمران، حيث تظهر المدن والصنائع والعلوم والفنون، ويبدأ الترف والتبذير[3].

ويرى ابن خلدون أن البداوة هي أصل الحضارة وأقدم منها، وأن أهل البدو هم الذين يؤسسون الدول لأنهم يملكون العصبية القوية، بينما أهل الحضر يميلون إلى الدعة والراحة ويفقدون العصبية، ويقول: "إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، لأنهم أقرب إلى الفطرة الأولى"[4]، لكنه في نفس الوقت يرى أن غاية الاجتماع الإنساني هي الحضارة والعمران، فالبداوة مرحلة انتقالية نحو الحضارة.

ويحلل ابن خلدون العلاقة الجدلية بين البداوة والحضارة، فعندما ينتقل البدو إلى الحضر ويؤسسون دولة، يبدأون في بناء المدن والقصور وتطوير الصنائع، مما يؤدي إلى ازدهار العمران، لكن هذا الازدهار نفسه يحمل بذور فنائه، لأن الترف يؤدي إلى ضعف العصبية وفساد الأخلاق وانتشار الظلم، مما يؤدي إلى انهيار الدولة وعودة المجتمع إلى البداوة مرة أخرى. وهي دورة تاريخية تشبه الدورة الحضارية التي تحدث عنها أرنولد توينبي من بعده[5].

ثالثاً: أثر العمران على الإنسان – العلاقة التفاعلية

إن أهم ما في نظرية ابن خلدون هو تأكيده على العلاقة التفاعلية بين الإنسان والعمران، فالإنسان هو الذي يصنع العمران بعصبيته وعمله، لكن العمران أيضاً هو الذي يشكل الإنسان ويؤثر في أخلاقه وسلوكه، فأهل البدو يختلفون في أخلاقهم عن أهل الحضر، وأهل المدن الكبيرة يختلفون عن أهل القرى الصغيرة، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف بيئة العمران[6].

---

[1] المصدر نفسه، 1/ 151.

[2] فيلفريدو باريتو، عقل ونقل في التاريخ، ترجمة أحمد الشيباني (القاهرة: دار المعارف، 1970)، 45.

[3] ابن خلدون، المقدمة، 1/ 93.

[4] المصدر نفسه، 1/ 96.

[5] أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، 1/ 78

[6] ابن خلدون، المقدمة، 1/ 102.

ويرى ابن خلدون أن الحرف والصنائع تؤثر في تفكير الإنسان، فالذي يمارس حرفة دقيقة يصبح ذهنه دقيقاً، والذي يعيش في مدينة كبيرة تتنوع فيها العلوم يصبح أكثر ذكاءً من الذي يعيش في البادية[1]، وهذا يمثل بذرة لنظرية "الحتمية البيئية" أو "الجغرافيا البشرية" في علم الاجتماع الحديث.

وعليه، فإن نظرية العمران عند ابن خلدون تقدم لنا إطاراً سوسيولوجياً متكاملاً لفهم العلاقة بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان، فحفظ الإنسان لا يتم إلا من خلال عصبية قوية وتضامن اجتماعي، وعمارة الأوطان لا تتم إلا من خلال انتقال المجتمع من البداوة إلى الحضارة، لكن هذه الحضارة إذا لم تحافظ على قيم العدل والتضامن فإنها تتحول إلى ترف يؤدي إلى خراب العمران، وهو ما يقودنا إلى المطلب الثاني المتعلق بالمؤسسات الحضارية.

المطلب الثاني: التفسير السوسيولوجي للمؤسسات الحضارية – المسجد والسوق والوقف كأدوات للتضامن الاجتماعي

إذا كانت العصبية عند ابن خلدون هي القوة الدافعة لقيام الدولة، فإن المؤسسات الحضارية هي التي تحافظ على تماسك هذه الدولة وتضمن استمرارها، وهي التي تحول العصبية القبلية إلى تضامن اجتماعي مؤسسي. وقد أبدع المسلمون في إنشاء ثلاث مؤسسات حضارية كبرى مثلت أركان العمران الإسلامي: المسجد، والسوق، والوقف وسنحلل هذه المؤسسات من منظور سوسيولوجي حديث باعتبارها أدوات للتضامن الاجتماعي والتكامل المعرفي.

أولاً: المسجد – المؤسسة الجامعة للتضامن الاجتماعي

لم يكن المسجد في التاريخ الإسلامي مجرد مكان لأداء الصلوات، بل كان المركز الحضاري الأول للدولة الإسلامية، والمؤسسة التي تجسد التضامن الاجتماعي بأعلى صوره، فمنذ أن بنى النبي (صلى الله عليه واله وسلم) مسجده في المدينة، كان المسجد هو دار الندوة وبرلمان المسلمين ومحكمة القضاء ومدرسة العلم وثكنة الجيش ومأوى الفقراء[2].

وسوسيولوجياً، يمثل المسجد ما يسميه إميل دوركايم بـ "الضمير الجمعي" أو "المقدس الاجتماعي"، حيث يجتمع المسلمون خمس مرات في اليوم بدون تمييز بين غني وفقير، أو حاكم ومحكوم، في صف واحد متساوين أمام الله[3]، وهذا الاجتماع المتكرر يعزز الشعور بالانتماء والمساواة، ويقوي العصبية الدينية التي تحدث عنها ابن خلدون، فالصلاة الجماعية ليست مجرد عبادة فردية، بل هي تمرين يومي على النظام والانضباط والتضامن.

كما كان المسجد مؤسسة تعليمية مفتوحة، حيث كانت حلقات العلم تعقد فيه لتعليم القرآن والفقه والحديث واللغة، وكان الطلبة يأتون من مختلف الأقطار للدراسة فيه، مما جعله مركزاً للتكامل المعرفي وانتقال المعرفة[4]، وقد تخرج من المساجد كبار العلماء الذين أسسوا المدارس الفقهية المختلفة، وهذا التنوع الفكري داخل المسجد الواحد كان يعكس التسامح الفكري والتعددية التي عرفتها الحضارة الإسلامية.

وفي الجانب السياسي، كان المسجد هو المكان الذي تتم فيه البيعة للخلفاء، وتُلقى فيه الخطب السياسية، وتُناقش فيه شؤون الأمة، فكان الخليفة يصعد المنبر كل جمعة ليخاطب الناس مباشرة، ويستمع لشكاواهم، مما يمثل شكلاً من أشكال الديمقراطية

[1] المصدر السابق، 1/ 110.

[2] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2/ 385.

[3] إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة سامي خشبة (القاهرة: دار المعارف، 1985)، 45.

[4] أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، 23.

المباشرة والتواصل بين الحاكم والمحكوم[1]، ولذلك كان المسجد هو المؤسسة التي تحفظ كرامة الإنسان من خلال إعطائه حق التعبير والمشاركة.

ثانياً: السوق – المؤسسة الاقتصادية للتكامل

أما المؤسسة الثانية فهي السوق، والذي كان يمثل القلب الاقتصادي للمدينة الإسلامية، ولم يكن السوق مجرد مكان للبيع والشراء، بل كان مؤسسة اجتماعية واقتصادية منظمة بقوانين دقيقة تضمن العدالة وتمنع الاستغلال.

وقد اهتم الفقهاء بتنظيم السوق بشكل دقيق، فجعلوا له محتسباً يراقبه، وقاضياً يفصل في منازعاته، ونظاماً للحرف يسمى "نظام الطوائف" أو "الأصناف"، حيث كان لكل حرفة شيخ ينظمها ويحدد أسعارها ويضمن جودة منتجاتها[2]، وهذا النظام يشبه إلى حد كبير النقابات المهنية في العصر الحديث، لكنه كان أكثر تكاملاً لأنه كان يجمع بين الجانب المهني والجانب الأخلاقي والتربوي، حيث كان شيخ الحرفة مسؤولاً عن تربية الصبيان الذين يتعلمون الحرفة وتعليمهم الأمانة والإتقان.

وسوسيولوجياً، يمثل السوق ما يسميه ماكس فيبر بـ "العقلانية الاقتصادية"، لكنها عقلانية مقيدة بالقيم الأخلاقية[3]، فالربح مشروع لكن الغش محرم، والمنافسة مشروعة لكن الاحتكار محرم، والكسب مشروع لكن الربا محرم، وهذا التوازن بين الحرية الاقتصادية والضبط الأخلاقي هو ما جعل السوق الإسلامي سوقاً عادلاً يحفظ مال الإنسان وكرامته.

كما كان السوق مكاناً للتفاعل الاجتماعي والثقافي، حيث يلتقي فيه الناس من مختلف الأجناس والأديان، مسلمين ونصارى ويهود، يتبادلون السلع والأخبار والأفكار، وقد ساهم هذا التفاعل في خلق ما يسمى بـ "الثقافة السوقية" التي تقوم على التسامح والتعايش، لأن التجارة تحتاج إلى الثقة المتبادلة بين الناس[4]، ولذلك كانت الأسواق في المدن الإسلامية الكبرى كبغداد والقاهرة وقرطبة مراكز للتبادل الحضاري وليس فقط للتبادل التجاري.

ثالثاً: الوقف – المؤسسة التكافلية للعدالة الاجتماعية

أما المؤسسة الثالثة فهي الوقف، والذي يمثل أرقى ما أنتجته الحضارة الإسلامية في مجال العدالة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي، فالوقف كما عرفه الفقهاء هو "تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة"[5]، وهو يعني أن يقوم شخص غني بحبس عقار أو مال وجعل ريعه لخدمة عامة كمسجد أو مدرسة أو مستشفى أو لإطعام الفقراء.

والوقف من منظور سوسيولوجي يمثل آلية لإعادة توزيع الثروة بشكل طوعي، وهو ما يسمى اليوم بـ "القطاع الثالث" أو "المجتمع المدني". فهو ليس صدقة فردية عابرة، بل هو مؤسسة دائمة ومستمرة تضمن تقديم الخدمات الاجتماعية بشكل مستدام[6]، وقد بلغت الأوقاف في بعض العصور الإسلامية حداً هائلاً، حتى قيل إن ثلث أراضي مصر كانت أوقافاً في العصر المملوكي[7].

وكان للوقف أنواع متعددة تخدم حفظ الإنسان وعمارة الأوطان: فهناك الوقف على المساجد والمدارس الذي يخدم التعليم، والوقف على البيمارستانات الذي يخدم الصحة، والوقف على السقايات والجسور والقناطر الذي يخدم البنية التحتية وعمارة

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، 65

[2] محمد المناوي، الطوائف الحرفية في العصر المملوكي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1983)، 12.

[3] ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، ترجمة عبد الهادي الجوهري (القاهرة: عالم الكتب، 2011)، 1/ 123.

[4] برنارد لويس، الحياة الاقتصادية في الشرق الأوسط (بيروت: دار الطليعة، 1985)، 56.

[5] ابن قدامة، المغني، 5/ 598.

[6] محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، 12.

[7] المقريزي، الخطط، 2/ 315.

الأوطان، والوقف على الفقراء والأيتام والأرامل الذي يخدم الضمان الاجتماعي، وحتى الوقف على الحيوانات كوقف القطط والكلاب الضالة الذي يخدم الرفق بالحيوان[1].

إن هذه المؤسسات الثلاث – المسجد والسوق والوقف – تمثل منظومة متكاملة للتضامن الاجتماعي. فالمسجد يجمع الناس روحياً، والسوق يجمعهم اقتصادياً، والوقف يجمعهم تكافلياً،وهي بذلك تحقق التكامل بين حفظ الإنسان (روحياً واقتصادياً واجتماعياً) وعمارة الأوطان (تعليمياً واقتصادياً وعمرانياً)، وهذا التكامل هو ما جعل الحضارة الإسلامية حضارة متماسكة استمرت لقرون طويلة.

المطلب الثالث: عوامل قيام وسقوط الدول – العدل أساس العمران والظلم مؤذن بخرابه عند ابن خلدون

يُعد هذا المطلب هو خلاصة نظرية ابن خلدون السوسيولوجية وذروة السياسة الحضارية في التاريخ الإسلامي، حيث يربط ابن خلدون بين حفظ الإنسان وعمارة الأوطان من خلال مفهوم مركزي واحد هو "العدل"، ويجعل منه القانون الحاكم لقيام الدول وسقوطها، وقد لخص ابن خلدون هذه النظرية في عبارة شهيرة أصبحت قانوناً تاريخياً: "الظلم مؤذن بخراب العمران"[2]، و"العدل أساس العمران."

أولاً: العدل كأساس لقيام الدولة وازدهارها

يرى ابن خلدون أن الدولة تقوم على أساسين: العصبية والعدل، فالعصبية هي القوة التي تؤسس الدولة، والعدل هو القوة التي تحافظ عليها وتضمن استمرارها[3]، فالدولة التي تقوم على العصبية وحدها دون عدل، سرعان ما تسقط لأن الرعية ستنفر منها، أما الدولة التي تجمع بين العصبية القوية والعدل الشامل، فإنها تزدهر ويتسع عمرانها.

ويفسر ابن خلدون العدل تفسيراً اقتصادياً–اجتماعياً دقيقاً، فالعدل عنده ليس مجرد قيمة أخلاقية مجردة، بل هو نظام اقتصادي واجتماعي يضمن لكل فرد حقه في التملك والعمل والكسب، فيقول: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك"[4].

وهذا النص يمثل نظرية اقتصادية متكاملة تسبق نظرية آدم سميث عن "اليد الخفية" بقرون، فابن خلدون يرى أن الإنسان بطبعه يسعى لتحصيل المال واكتسابه، وهذا السعي هو المحرك الأساسي للعمران والتنمية، فإذا شعر الإنسان أن ثمرة جهده ستسلب منه بالظلم والمصادرة والضرائب الجائرة، فإنه سيترك العمل والإنتاج، مما يؤدي إلى كساد الأسواق وقلة الخراج وخراب العمران. أما إذا شعر بالأمن على ماله ونفسه، فإنه سيجد ويجتهد ويستثمر، مما يؤدي إلى ازدهار العمران وزيادة الثروة.

وقد طبق ابن خلدون هذه النظرية على التاريخ الإسلامي، فلاحظ أن عهد الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز كان عهد ازدهار عمراني لأن العدل كان سائداً، بينما عهود الظلم والاستبداد كانت عهود انحطاط وخراب، ويقول: "إن الدولة في أولها تكون بدوية بعيدة عن الترف، قليلة المظالم، فيكثر العمران ويتسع، ثم إذا دب الترف وكثر الظلم نقص العمران وتلاشى"[5].

---

[1] أحمد عيسى، تاريخ البيمارستانات، 102

[2] بن خلدون، المقدمة، 2/ 47.

[3] المصدر نفسه، 1/ 144.

[4] المصدر نفسه، 2/ 47.

[5] المصدر نفسه، 2/ 48.

ومن مظاهر العدل التي يذكرها ابن خلدون: عدم مصادرة أموال الناس، وعدم فرض ضرائب غير شرعية، وعدم احتكار الحاكم للتجارة، وإقامة الحدود بشكل عادل، وتوفير الأمن للطرق والأسواق، وفتح باب الشكوى للمظلومين عبر ديوان المظالم[1]، وكل هذه المظاهر تجسد مفهوم "حفظ المال" و"حفظ النفس" كمقاصد شرعية تتحول إلى سياسات دولة.

ثانياً: الظلم كعامل لسقوط الدول وخراب العمران

أما الجانب الثاني من النظرية، فهو تحليل ابن خلدون لكيفية تسبب الظلم في خراب العمران وسقوط الدول، ويميز ابن خلدون بين أنواع الظلم: ظلم الحاكم لرعيته بمصادرة أموالهم، وظلم العمال والولاة بتجاوزهم على الناس، وظلم بعض الناس لبعض بعدم إنصاف المظلوم[2].

ويرى أن أخطر أنواع الظلم هو ظلم الحاكم، لأنه يؤدي إلى انهيار الثقة بين الراعي والرعية، وهو ما يسمى في علم الاجتماع الحديث بـ "انعدام الشرعية"، فعندما يفقد الناس ثقتهم في عدالة الحاكم، يبدأون في التهرب من دفع الضرائب، والهجرة من المدن، وترك الحرف والصنائع، مما يؤدي إلى نقص الخراج وضعف الدولة عسكرياً واقتصادياً.

ويقدم ابن خلدون تحليلاً دقيقاً لدورة الخراب التي يسببها الظلم، وهي دورة تبدأ بمصادرة أموال التجار والأغنياء بحجة حاجة الدولة للمال، ثم يهرب التجار بأموالهم إلى دول أخرى، فتقل التجارة وتكسد الأسواق، فيقل خراج الدولة، فتضطر الدولة لفرض ضرائب جديدة على الفلاحين، فيهرب الفلاحون ويتركون الأرض، فتقل الزراعة ويحدث القحط والغلاء، فيضعف العمران وتسقط الدولة[3]، وهي دورة تشبه إلى حد كبير ما يسمى اليوم بـ "الحلقة المفرغة للفقر" أو "فخ التخلف."

وقد استشهد ابن خلدون بقصة الدولة العباسية في آخر عهدها، حيث كثر ظلم الولاة وكثرت المصادرات، فهرب التجار من بغداد إلى مصر والشام، وتركت الأراضي الزراعية في السواد، فقل الخراج وضعفت الدولة حتى سقطت على يد المغول[4]، كما استشهد بدولة بني أمية في الأندلس، حيث أدى ترف الأمراء وظلمهم إلى ثورة المولدين وسقوط الدولة.

ثالثاً: القراءة السوسيولوجية المعاصرة لنظرية العدل والظلم

إن نظرية ابن خلدون عن العدل والظلم لا تزال صالحة لتفسير قيام وسقوط الدول في العصر الحديث، فالدول التي تحقق العدل الاجتماعي وتضمن حقوق الملكية وتكافؤ الفرص، هي دول مزدهرة عمرانياً واقتصادياً، بينما الدول التي يسود فيها الظلم والفساد والمحسوبية هي دول متخلفة وآيلة للسقوط.

وقد أكدت الدراسات السوسيولوجية الحديثة صحة نظرية ابن خلدون، حيث أثبتت أن هناك علاقة طردية بين مؤشر العدالة ومؤشر التنمية، وعلاقة عكسية بين مؤشر الفساد ومؤشر النمو الاقتصادي[5]، فالدول التي تحتل مراتب متقدمة في مؤشر الشفافية ومكافحة الفساد هي نفسها الدول التي تحتل مراتب متقدمة في مؤشر التنمية البشرية.

وعليه، فإن خلاصة السياسة الحضارية في التاريخ الإسلامي كما يراها ابن خلدون هي أن حفظ الإنسان (بالعدل والأمن) هو الشرط الأساسي لعمارة الأوطان، وأن عمارة الأوطان لا تتحقق إلا بالعدل، وأن الظلم هو العدو الأول للعمران، ولذلك فإن أول واجبات الحاكم هو إقامة العدل، وآخر علامات سقوط الدولة هو شيوع الظلم، وهي حكمة خالدة تلخص التجربة التاريخية الإسلامية كلها وتقدم درساً لكل دولة تريد البقاء والازدهار.

---

[1] المصدر نفسه، 1/ 223.

[2] المصدر نفسه، 2/ 49

[3] المصدر نفسه، 2/ 50.

[4] المصدر نفسه، 2/ 52.

[5] فرانسيس فوكوياما، النظام السياسي والانحطاط السياسي، ترجمة مجدي عبد الكريم (القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث، 2015)، 34.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة المباركة لابد أن نقف وقفة تأمل واستذكار لما حققه البحث من مقاصد وما توصل اليه من نتائج فنقول:

1- السياسة الحضارية في الإسلام قامت على تحويل مقاصد الشريعة الخمسة إلى مؤسسات عملية، وليست نظريات فقهية مجردة.

2- حفظ العقل كان بمنظومة وقائية بتحريم الخمر والمخدرات بنص "كل مسكر خمر"، ومنظومة علاجية بإنشاء أول مصحة نفسية في العالم سنة 88هـ.

3-البيمارستانات مثلت أول نظام ضمان صحي مجاني: علاج بلا تمييز ديني، وتخصصات، وامتحان ترخيص للأطباء، وصرف مال وثياب للمريض بعد شفائه.

4- الوقف الذري كان نظام الضمان الاجتماعي للأسرة، يمنع تفتيت الملكية بسبب الميراث ويضمن دخلاً ثابتاً للذرية وسبق نظام الترست الإنجليزي.

5- تربية الغزالي جعلت الطفل أمانة وجوهرة قابلة للنقش، ومرت بثلاث مراحل: تأديب في الصغر، مراقبة في التمييز، مصاحبة في البلوغ.

6- الحسبة في العصر العباسي كانت وزارة اقتصاد وتموين وصحة وبلدية، تمنع الغش وتكسر الاحتكار وتجبر المحتكر على البيع بسعر المثل.

7- الأصل في الإسلام حرية الأسعار وعدم التسعير، وتدخل الدولة فقط عند الغلاء الفاحش والاحتكار حماية للمستهلك وهو ما يسمى اليوم اقتصاد السوق الاجتماعي.

8- العصبية عند ابن خلدون هي تضامن اجتماعي وليست رابطة دم، والإسلام حولها من قبلية ضيقة إلى عصبية دينية واسعة وحدت العرب.

9- ضعف العصبية بسبب الترف والتنافس على المناصب هو بداية سقوط الدول، وهو ما يفسر سقوط الأمويين والعباسيين.

10- المسجد كان يمثل الضمير الجمعي والمساواة، والسوق يمثل العقلانية المقيدة بالقيم، والوقف يمثل المجتمع المدني والقطاع الثالث.

11- قانون الظلم مؤذن بخراب العمران هو قانون اقتصادي: مصادرة الأموال تؤدي لهروب التجار وكساد الأسواق وقلة الخراج وهروب الفلاحين وسقوط الدولة.

المصادر

القران الكريم

1. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965.
2. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. سيرة عمر بن عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
3. ابن بسام، محمد بن أحمد. نهاية الرتبة في طلب الحسبة. تحقيق حسام الدين السامرائي. بغداد: مطبعة المعارف، 1968.
4. ابن جبير، محمد بن أحمد. رحلة ابن جبير. بيروت: دار بيروت، 1984.
5. ابن خلدون، عبد الرحمن.المقدمة. تحقيق عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم، 2005.

6. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. القانون في الطب. بيروت: دار صادر، 1980.
7. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. الرياض: دار عالم الكتب، 1997.
8. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر.
9. أبو زهرة، محمد. محاضرات في الوقف. القاهرة: دار الفكر العربي، 1971.
10. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة، 1979.
11. باريتو، فيلفريدو. عقل ونقل في التاريخ. القاهرة: دار المعارف، 1970.
12. البقلي، محمد قنديل. الوقف الذري في الشريعة الإسلامية. القاهرة: دار النهضة العربية، 1985.
13. توينبي، أرنولد. مختصر دراسة التاريخ. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.
14. حلاق، وائل. تاريخ النظريات الفقهية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
15. دوركايم، إميل. الأشكال الأولية للحياة الدينية. القاهرة: دار المعارف، 1985.
16. دوركايم، إميل. تقسيم العمل الاجتماعي. بيروت: اللجنة الدولية، 1982.
17. الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
18. شلبي، أحمد. التشريع الإسلامي والمجتمع. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1985.
19. شلبي، أحمد. تاريخ التربية الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1978.
20. الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
21. عيسى، أحمد بك. تاريخ البيمارستانات في الإسلام. بيروت: دار الرائد العربي، 1981.
22. الغزالي، أبو حامد محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، 1982.
23. الغزالي، أبو حامد محمد. أيها الولد المحب. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
24. الفاروقي، إسماعيل راجي. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988.
25. فروخ، عمر. تاريخ العلوم عند العرب. بيروت: دار العلم للملايين، 1970.
26. فوكوياما، فرانسيس. النظام السياسي والانحطاط السياسي. ترجمة مجدي عبد الكريم. القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.
27. فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. القاهرة: مدبولي، 2011.
28. فيبر، ماكس. الاقتصاد والمجتمع. القاهرة: عالم الكتب، 2011.
29. قدامة بن جعفر، أبو الفرج. كتاب الخراج وصنعة الكتابة. بغداد: دار الرشيد، 1981.
30. لويس، برنارد. الحياة الاقتصادية في الشرق الأوسط. بيروت: دار الطليعة، 1985.
31. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
32. المقريزي، أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
33. المناوي، محمد. الطوائف الحرفية في العصر المملوكي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1983.