بسم الله الرحمان الرحيم

الأساس القِيَمي لمشروع النهضة الحضارية

– رؤية تحليلية في ضوء فكر ابن خلدون–

د.بودقزدام عمران

أستاذ محاضر –أ– جامعة الجزائر1 كلية العلوم الإسلامية

الملخّص

تعدّ منظومة القيم **(Système des Valeurs)** الأساس الذي يقوم عليه مشروع النهضة الحضارية، فمن مقاصده الأساسية تعزيز وصيانة القِيَم المستمدّة من الإسلام، والمبادئ الأخلاقية المشتركة بين الأمم والثّقافات والحضارات، كالعدل، والحرية، والمساواة، واعتمادها كمنطلقات أساسية للإصلاح والبناء في الدّائرة الإسلامية، وتقويم الانحراف الحاصل في الدائرة الإنسانية.

ويعدّ العلامة عبد الرحمان ابن خلدون من الأوائل الذين تنبّهوا لأهمية حضور القيم في حياة الأفراد والمجتمعات، ممّا يسهم في ترسيخ وتدعيم البناء الحضاري الشامخ.

أسعى في هذا المقال إلى إبراز محورية القيم الروحية في تشييد الصّرح الحضاري منطلقا، ومنهجا، ومقصدا، مجلّيا ثمرات تمثّل القيم الروحية في مفاصل البناء الحضاري كالسياسة والتنمية والاقتصاد، ومبينا في السّياق ذاته الأثر السّلبي لغيابها أو

تغييبها في حياة الأفراد والمجتمعات والأمم، كما أستشهد في عملية التحليل بواقع الحضارات الإنسانية اليوم، موظّفا في ذلك كلّه رؤية وتنظير ابن خلدون لبناء الحضارات.

تضمّن المقال- بناء على التحديدات السابقة- العناصر الآتية:

أولا: تحديد مفهوم القيم الروحية.

ثانيا: محورية القيم الروحية في البناء الحضاري.

ثالثا: القيم الروحية المركزية في مشروع النهضة الحضارية: العدل والاعتدال، الحرية، المسؤولية.

رابعا: تجلّيات وتأثير القيم الروحية في نظم السياسة، وبرامج الاقتصاد، والتنمية، والتربية والتعليم، مع بيان صلة هذا العنصر بعلم العمران عند ابن خلدون.

خامسا: الأثر السلبي لانحسار القيم الروحية عن الحياة الإنسانية.

سادسا: درجة مساهمة منظومة القيم الروحية في تصحيح مسار الحضارات الإنسانية، باستعادة التوازن بين عالمي الروح والمادة.

أولا: **تحديد مفهوم القيم الروحية**: يحسن بنا تحديد مفهوم القيم، وفق البيان الآتي:

1-**القيم**: **لغة**: جمع قيمة، وتشتق كلمة «قيمة» في اللسان العربي من القيام وهو نقيض الجلوس، أو القيام بمعنى العزم ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾[1]، أي: لما عزم كما جاء القيام بمعنى المحافظة والإصلاح ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[2]، وأما القوام فهو العدل وحسن القول وحسن الاستقامة، والقيمة ثمن الشيء الذي يقوم مقامه، أو ما يكون به الشيء ذا ثمن أو فائدة، يقال «كم

(1): الجن/ 19.

(2): النساء/ 34.

قيّمت ناقتك؛ أي كم بلغت»[1]، وتعني القيم في المعجم الوسيط: قيمة الشيء وقدره، وقيمة المتاع؛ أي ثمنه، وقوّم الشيء؛ أي أصلحه، وقيّم الشيء؛ أي أظهر ما فيه من إيجابيات وسلبيات[2].

وجاء في مختار الصحاح القيمة واحد القيم، وقوّم الشيء تقويما، فهو قويم مستقيم، وقيمة الشيء أي قدره، وتشير القيمة إلى الخصلة الحميدة، والخلة الشريفة التي تحض الإنسان على الاتصاف بها، كحرصه على اقتناء الأشياء ذات القيمة الثمينة والاحتفاظ بها[3].

وترد القيم مفردًا مصدرًا، ومنه: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[4]، في قراءة جماعة من القراء، وقرأت طائفة «دِينًا قِيَمًا» أي مستقيمًا أو كافيًا لمصالح العباد يقوم عليها.

وكذلك ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[5]، في قراءة نافع؛ أي: بها تقوم أموركم[6].

(1): انظر ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار الجيل، دار لسان العرب، ط4)، ج12/ ص 226.

(2): انظر المعجم الوسيط، تصدير: إبراهيم بيومي مدكور، وإخراج: أحمد حسن الزيات وآخرون، القاهرة: 1392هـ- 1972م جزآن في مجلد، ط02، ص 803.

(3): انظر محمد بن بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، 1988 باب القاف(ق. و.م).

(4): الأنعام/ 161.

(5): النساء/ 05.

(6): انظر عصام البشير نحو مشروع حضاري لإحياء القيم الإسلامية موقع:

wa3yena.maktoobblog.com، التاريخ: 05-01-2011. الساعة: 11.35.

2- **القيم اصطلاحا**: وردت عدة تعريفات منها: «صفات أو مثل أو قواعد تقام عليها الحياة البشرية، فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير بها النّظم والأفعال، لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثّله منها»[1].

ومنها: «مجموعة المعايير السلوكية التي يتواضع عليها المجتمع، والتقاليد والأعراف التي تكون بمجموعها قوى موجهة لسلوك الفرد والمجتمع، يتحدد على ضوئها الممنوع والمسموح»[2].

كما عرفت بأنّها «حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهتديا بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه، والذي يحدّد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك»[3].

يتبين ممّا سلف أن القيم الروحية هي مجموعة من المبادئ والمعايير المطلقة المستلهمة من الوحي، يتمثّلها الفرد والمجتمع، لتصبح حاكمة على تصرّفاتهم، وضابطة لسلوكياتهم في مختلف أنساق علاقاتهم.

ثانيا: محورية القيم الروحية في البناء الحضاري

إنّ القيم في منظور الإسلام هي مبادئ وقواعد مطلقة إلهية المصدر، إنسانية الموضوع والمحتوى، توظّف من أجل ضبط وتنظيم حياة المجتمعات والأمم في مختلف أنساق علاقاتها مع ربها وأفرادها وكونها، على نحو يحقّق الغاية من وجودها على أكمل وجه.

ويعدّ النّزوع إلى التخلّق خاصية كامنة في الإنسان، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: «كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة

(1) عبد الرحمان الزنيدي، السلفية وقضايا العصر (الرياض: دار اشبيليا، ط1، 1418ه)، ص 462.

(2) عصام البشير، نحو مشروع حضاري لإحياء القيم الإسلامية، مقال سابق في موقع النت.

(3) زهران حامد، علم النفس الاجتماعي (القاهرة: عالم الكتب، ط06، 1424ه)، ص 123.

العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، و إما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلالِه أقرب»[1].

وعلى هذا فالإسلام لا ينظر إلى الأخلاق على أنّها قيم شكلية، أو مثالية لا صلة لها بالواقع كما نظرت إليها الحضارات والديانات الأخرى، بل هي ضرورة حياتية لا يمكن للإنسان أن يحقّق وجوده الإنساني دونها، كما أن سعادته الدنيوية والأخروية منوطة بتمثّلها في سلوكه.

وتشكّل هنا العقيدة مرتكزاً متيناً للقيم؛ لأنّها أساس الوازع النفسي عند الإنسان للتمسّك بالقيم الأخلاقية السّامية، على أساس تنمية الواعز الذاتي الكامن فيه، الذي يستحضر مراقبة الخالق جلَّ وعلا لكلِّ حركاته وسكناته، وما يستتبع ذلك من ثواب وعقاب، ممّا يسهم في تعديل وضبط الغرائز، وتعميق جذور التخلّق الفاضل في نفسه؛ مولِّدا عواطف وأحاسيس خيِّرة، تنمّي بناء الإنسان الكامل في الأبعاد الفكرية والسلوكية والاجتماعية، وتكوين الشخصية العقائدية التي تتمتّع بعقلية هادفة وسلوك قويم، واتجاه رسالي رشيد.

وتعدّ التربية الخلقية في الإسلام – وفق هذا المنظور – ذات بعد مقصدي؛ لأنّ التحقّق بالأخلاق الإسلامية الفاضلة من شأنه أن يحملَ الإنسان على تقويم سلوكه الفردي، بممارسة الرقابة الداخلية الذاتية، وإصلاح نفسه في السرّ والعلن، متطلّعا لمقصد الترقّي الإيماني والأخلاقي، على أساس العبودية لله تعالى، وهي أحسن طريقة يعبّر بها الإنسان عن إرادته الحرّة تحقيقا لها، واستشعارا بالمسؤولية الملقاة على عاتقه.

يتجلّى ممّا سلف ثراء وشمول وتنوّع منظومة القيم في الإسلام؛ ممّا يدلّ على مركزيتها، ومحوريتها في الرسالة الخاتمة، وهو ما شهد له النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندما كشف جوهرها بقوله: «**إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاقِ**»[2].

(1): ابن خلدون، المقدمة (بيروت: مؤسسة الأعلمي)، ص 142.

(1): رواه البخاري في «الأدب المفرد» رقم (273)، وابن سعد في «الطبقات» (1/ 192)، والحاكم (2 / 613)، وأحمد (2 / 318)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (6 / 267 / 1)، من طريق ابن

من شأن هذا الثراء والتنوّع في المنظومة القيمية للإسلام- تنظيرا وتطبيقا- أن يؤسّس لنظرية نوعية متكاملة في البناء التربوي للإنسان، وهو ما يستثمره مشروع النهضة الحضارية ويوظّفه في رؤيته للتكوين التربوي للإنسان.

ينتقل مشروع النهضة الحضارية في إطار تعزيز القيم في البناء الحضاري من البناء التربوي للفرد إلى تكوين المجتمع على أساس عقديٍّ صحيح، ومنظومة تشريعيّة محكمة، ممّا يثمر بناءً أخلاقيًا شاملاً، يتحرّر فيه الإنسان بتمثّله لكلّيات إيمانية تعمّق صلته بالله، ممّا يفضي إلى تناغم حركيته مع وسطه الاجتماعي، في كنف قيم أخلاقية وروحية جامعة تتجلّى في التّكافل، والتّعاون على البرّ والتقوى، وتآلف القلوب، وكل ما من شأنه أن يرسّخ وحدة الأمّة، ويدعّم قوّة نسيجها الاجتماعي على أساس الانتساب الإيماني(*)، ضامنا بذلك صلاحية واستمرارية المجتمع الإسلامي في أداء وظيفته في الحياة في إطار تمثّل كلّيات الاستخلاف، قصد تحقيق أعلى درجات التحضّر في عالمي الروح والمادة.

وهنا يركّز المشروع على القيم التي تدعّم تلاحم شبكة علاقات المجتمع في اتّجاه تحقيق الهدف المرسوم، حيث تمثّل مسلك الإسلام في إرساء دعائم قيم الوحدة بين أفراد الأمّة على أساس منهج متميّز يضبط سلوك الفرد في توازن بين الكوابح

=عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا وقال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم»، ووافقه الذهبي، وابن عجلان، إنما أخرج له مسلم مقرونا بغيره، وله شاهد. أخرجه ابن وهب في «الجامع»، ص 75، وقال ابن عبد البر: «هو حديث صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة و غيره».

(*): وصف النبي ﷺ قوة رابطة المجتمع المسلم بأبلغ صورة ومثال عندما قال: «**مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى**»، رواه البخاري في صحيحه برقم: (6011)، وراه مسلم في صحيحه، برقم: (2586)، واللفظ له، وكلاهما عن النّعمان بن بشير.

والمحفّزات(**)، مثل: توظيف أسلوب الترغيب الترهيب، الذي يزيّن لأفراد المجتمع طريقاً سهلاً موصلاً لتحقيق السّعادة في الدّارين، ونيل رضوان الله عن طريق محبة الآخرين، يتجلّى هذا في قوله ﷺ: «**لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ**»(1).

وقوله أيضا: «**الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُه، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سَتَرَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»(2).

فجعل الإسلام شيوع المحبّة المتبادلة بين أفراد المجتمع، أمارة على تحقّق الإيمان، مرتبا عليها دخول الجنة، وهو ما يشكّل حافزا يدفع المسلم نحو التفاعل الإيجابي مع مجتمعه عبر مدّ جسور المودّة والرحمة مع أفراده، مستحضرا المسؤولية المنوطة به

(**): أطلق علماء الاجتماع على هذه العملية مصطلح الضبط الاجتماعي، وهي الجهود والإجراءات التي يتخذها المجتمع أو جزء من هذا المجتمع لحمل الأفراد على السير على المستوى العادي المألوف المصطلح عليه من الجماعة دون انحراف أو اعتداء، كما تعني ضرورة الوعي بشعور الآخرين، ومراعاة حقوقهم وانتهاج سلوك يتأثر بهذا الوعي وهذا السلوك، ومن هنا تأتي أهمية الأنظمة والضوابط التي تطلق نشاط الأفراد في مجالات، وتحبس نشاطهم في مجالات أخرى، وتضع لهم مقاييس للسلوك تقوّم الأمور تبعاً لها، فتعتبر بعض الأمور كريمة محببة وتعتبر بعضها كريهاً مذموماً، وبذلك تعدّ عملية الضبط من أسس بناء المجتمع. انظر: محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، ص 410، وانظر كذلك: المصري، المجتمع الإسلامي، ص 13، وغريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ط 1996، ص 138.

(1): صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، رقم: (54).

(1): رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ بُكَيْرٍ، وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ، عَنْ قُتَيْبَةَ، كتاب الظلم، باب تحريم الظلم والأمر بالاستغفار والتوبة.

اتجاههم، ممّا يقوّي أواصر المحبة والتسامح والتناصح والإيثار، وكفّ الأذى بين أفراد المجتمع، مدعّما نظم المجتمع ومبرزا معالم الانضباط فيه.

وفي هذا الإطار بالذات تفطّن ابن خلدون في مقدمته لأهمية الضبط الاجتماعي أو الرّقابة الاجتماعية، حيث عدّها أساس الحياة الاجتماعية وضمانا لأمنها واستمرارا لبقائها. قال العلاّمة: «اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلّم فيه، وأنه لا بد في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه ...، وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه... وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته لمصالحهم»[1].

وقال في موضع آخر: «وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع حاكم يزع بعضهم عن بعض»[2].

كما عدّ ابن خلدون عملية الضبط الاجتماعي ظاهرة ملزمة بالنسبة للمجتمع، من منطلق أن الإنسان سياسي بطبعه، فهو يفتقر إلى من يضبط سلوكه الاجتماعي بقوة قاهرة حتى لا يبغي أحد على غيره، كما أنه نظر إلى الضبط الاجتماعي نظرة اجتماعية نفسية نفعية، فرأى أن الضبط لازم للحياة الاجتماعية وهو في الوقت ذاته ناجم عن خاصة طبيعية في الإنسان، وأنّ فائدته المحافظة على المصلحة العامة للأفراد في المجتمع، وعلى مصلحة الحاكم في استقامة حكمه[3].

(1): ابن خلدون، المقدمة، ص302.

(2): المرجع السابق، ص139.

(3): غريب سيد أحمد ، تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص110.

وينبغي أن لا يقتصر الأمر – في نظر المشروع- على تعزيز نسيج المجتمع، بل لا بدّ من توظيف آليات وقائية أصيلة مستمدّة من تعاليم الإسلام(*)، منوط بها حماية الشبكة من محاولات إحداث شرخ في النسيج الاجتماعي للأمّة.

يتّضح ممّا سلف أن منظومة المبادئ القيمية تشكّل معيارا يرسم للسلوك البشري – الفردي والمجتمعي- طريقه القويم بما ينسجم مع بواعث النهوض ومقاصده، وهو ما يفرض عليها السعي المتواصل لتعزيز وترسيخ القيم، لتكوّن دعامة أساسية يقوم عليها البناء الحضاري الشامل، ومعيارا مطلقا يصحّح مسار الحضارة في مختلف مجالات الحياة المعنوية والمادّية.

ومن هنا تتوقف أصالة الصرح الحضاري للأمة الإسلامية على امتلاكها لآفاق روحية رحبة تتخطى بها كل العقبات التي تعكّر صفوها الإيماني كالجهل والفقر والتشرذم والتسيّب الأخلاقي والضغوط الخارجية، سعيا إلى تحرير الضمائر من سلطان المادية الجاسية الضيقة والكدر والقسوة والكراهية، وتطلّعا إلى التحقّق بمراتب إيمانية رفيعة تصل منهج الاستخلاف في الأرض بالسماء.

خلاصة القول أن للحضارة نظام قيمي محوري مركّب من منظومة قيم أخلاقية وجمالية تعبر عن روح المجتمع وعن رؤية مخصوصة ونوعية للحياة، تحدد غايته وأهدافه، في توازن بين السمو الروحي والرقي المادي.

(*): ويقصد هنا بالخصوص آليتا: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والحدود، والقوانين الرّادعة التي تعدّل السلوكيات المنحرفة تحقيقا للأمن في المجتمع.

ثالثا: القيم الروحية المركزية في مشروع النهضة الحضارية: العدل والاعتدال، الحرية، المسؤولية

تتحدّد القيم التي يتأسّس عليها بنيان الحضارة عند المشروع في العناصر الآتية:

1 – العدل

أ–العدل لغةً: عَدَلَ يَعْدِلُ فهو عادل من عُدولٍ وعَدْلٍ بلَفْظ الواحِدِ وهذا اسم للجمع. رجل عَدْلٌ وامرأة عَدْلٌ وعَدْلَةٌ. وعَدَّلَ الحكم تَعديلًا: أقامه. والعدل: نقيض الظلم والجَوَر. يقال: عَدَلَ عليه في القضية فهو عادِلٌ. وبسط الوالي عَدْلَهُ ومَعْدِلَتَهُ ومَعْدَلَتَهُ. وفلان من أهل المَعْدَلَةِ. وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وعرّفه الجاحظ بقوله: «استعمال الأمور في مواضعها، وأوقاتها، ووجوهها، ومقاديرها، من غير سرف، ولا تقصير، ولا تقديم، ولا تأخير».

ب– العدل في الاصطلاح هو: «عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينًا»[1].

يعدّ العدل مقوّما أساسيا لبناء وديمومة الأمم الحضارات[*]، ومقصدا أساسيا للرسالات السماوية.

---

(1): انظر الجوهري، الصحاح في اللغة، 5/ 1760، وابن منظور، لسان العرب، 11/ 430، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1030، والجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص 28، الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الفكر ط01، 1425ه–2005م)، ص 147.

(*): اعتبر أمير المؤمنين عمر ﷺ العدل بين الناس من العزائم التي لا رخصة فيها فقال: «أما العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد، ولا في شدة ولا رخاء»، وقال ابن تيمية ﷺ: «عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة. ولهذا يروى أن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة»، ويقول في موضع آخر من كتابه الحسبة: «العدل نظام كل شيء،

وعلى هذا اعتبر القرآن الكريم العدل من الدّواعي الأساسية لإرسال الرسل وإقرار الشرائع، كما جاء في قوله تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

قال ابن خلدون في هذا المعنى: «ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب، وجعل له قيما وهو الملك»[2]، وقال في السياق نفسه في فصل عنونه بـ «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»: «لمقصود للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن لانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامّة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة»[3].

وبهذا يعتبر مشروع النهضة الحضارية على هذا الأساس العدل– بمختلف أبعاده وتجلّياته – منطلقا، ومقصدا في الآن ذاته، بوصفه القيمة العليا التي «عطي محتوى التصرف الإنساني معناه السوي المعتدل والمتوازن، وتحقّق غايته وأخلاقيته، وتجسّد فطرته السويّة»[4]؛ ممّا يجعلها مطلبا إنسانيا ملحّا يتوجّب تفعيله في كلّ مجالات الحياة بأبعادها المادية والمعنوية.

تتأسّس على هذه القيمة السامية – بنظر المشروع – مختلف أنساق العلاقات السليمة والمتوازنة بين الإنسان وخالقه، والإنسان وأخيه الإنسان، والإنسان والكون، ممّا يحدّ من دائرة الفساد والجور، والتصادم، فاسحة المجال لقيم الخير والفضيلة، التي تضفي جوا من الأمن والطمأنينة، والوفاق في الأرض.

=فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به بالآخرة». انظر ابن تيمية، الحسبة، ص 09.

(1): الحديد / 25.

(2):ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص287.

(3): المرجع السابق، ص288 .

(4): المرجع سابق، ص 107.

يحرص المشروع من خلال تمثّله لقيمة العدل على تفعيلها في كل ميادين الفعل الإنساني، سواء في الدائرة الإسلامية، أو في الدائرة الإنسانية، وفي مختلف أنساق العلاقات الإنسانية، كعلاقة: الإنسان بأخيه الإنسان، والحاكم بالمحكوم، والأب بأسرته، ورب العمل بعمّاله، وغيرها من الأنساق.

ويدخل في دائرة تفعيل قيمة العدل تبنّي قضايا المستضعفين والمظلومين في الدائرة الإنسانية – أُمما وأفرادا–، محاولا كفّ الظلم عنهم، وردع المفسدين في الأرض، وإقامة علاقات سوّية ومتوازنة مع الأمم دون ميلان أو محاباة لطرف على حساب أطراف أخرى.

ومن أبرز تجلّيات تمثّل قيمة العدل– بنظر المشروع – التحقّق بالوسطية والاعتدال على المستويين الفردي والجماعي فكرا وممارسة، نظرا وتدبيرا، وفق ما يتّضح في البيان الآتي:

2 – الوسطية

جاءت لفظة (وسط) في معاجم اللغة على عدّة معاني منها:

أ– اسم لما بين طرفي الشيء، فيقال: قبضت وسط الحبل، وكسرت وسط القوس، وجلست وسط الدار.

ب– صفة بمعنى: خيار وأفضل، وأجود، فأوسط الشيء أفضله وخياره، كوسط المرعى خير من طرفيه، ومرعى وسط أي: خيار، منه. جـ– وسط: بمعنى عدل. جاء في لسان العرب: (ووسط الشيء وأوسطه أعدله)، وفي القاموس: (الوسط: محركة من كل شيء أعدله). د– وسط: بمعني: الشيء بين الجيد والرديء، قال الجوهري: (ويقال أيضًا شيء وسط: أي بين الجيد والرديء)، وقال صاحب المصباح المنير: (الوسط بالتحريك، المعتدل يقال شيء وسط أي: بين الجيد والرديء...).

يتّضح لنا ممّا تقدم أنّ هذه اللفظة تدل على معان متقاربة : (الواو والسين والطاء بناء صحيح يدل على: العدل، والنصف وأعدل الشيء أوسطه ووسطه...)[1].

أمّا الوسطية في الاصطلاح فهي تعني: «الاعتدال في الاعتقاد، والموقف، والسلوك، والنظام، والمعاملة، والأخلاق؛ ممّا يعني أن الإسلام دين معتدل غير جانح ولا مفرط في شيء من الحقائق، فليس فيه مغالاة في الدين، ولا تطرف ولا شذوذ في الاعتقاد، ولا استكبار ولا خنوع ولا ذل ولا استسلام ولا خضوع وعبودية لغير الله تعالى، ولا تشدد أو إحراج، ولا تهاون، ولا تقصير، ولا تساهل أو تفريط في حق من حقوق الله تعالى، ولا حقوق الناس، وهو معنى الصلاح والاستقامة»[2].

تعدّ الوسطية سمة هذه الأمة، وبها تتميز عن الأمم الأخرى. قال ابن تيمية في هذا الصدد: «قد خص الله تبارك وتعالى محمدًا ﷺ بخصائص ميّزه الله بها على جميع الأنبياء والمرسلين، وجعل له شِرْعة ومنهاجًا أفضل شرعة، وأكمل منهاج مبين، كما جعل أمته خير أمة أخرجت للناس؛ فهم يوفون سبعين أمة هم خيرها، وأكرمها على الله من جميع الأجناس، هداهم الله بكتابه ورسوله لما اختلفوا فيه من الحق قبلهم،

(1): انظر ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر ط 01)، ج7، ص 426-430، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، باب الطاء، فصل الواو، ص893، وانظر الجوهري، الصحاح (بيروت: دار العلم للملايين، ط 04، 1990)، جـ 4، ص304، وجـ3، ص1167، والمصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، ص339، ومعجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا دار الفكر : 1399هـ - 1979م. كتاب الواو، باب (الواو والسين): (6/ 108)، 669.

(2): انظر وهبة الزحيلي، الوسطية مطلباً شرعياً وحضاريا، بحث مقدم في مؤتمر الوسطية منهج حياة الكويت/ 2005م، موقع: -almuslimalmuaser.org/com. من النت، ص5.

وجعلهم وسطًا عدلا خيارًا؛ فهم وسط في توحيد الله وأسمائه وصفاته، وفي الإيمان برسله وكتبه، وشرائع دينه من الأمر والنهي والحلال والحرام»[1].

تمثّل قيمة الوسطية الميزان الذي يضبط حركية وسير مشروع النهضة الحضارية، ويحميه من الانزلاق والوقوع في المواقف الحدّية المتطرّفة المربكة أحيانا، والمشتّتة لجهود ومساعي المشروع في التغيير، ممّا يفقده مبرّرات وجوده.

وبهذا تعدّ «بديلا عن منزلق الإفراط وهاوية التفريط، ودلالة على طابع التوازن والانسجام والتكامل الذي نستقيه من فهم الاسلام واستلهام توجيهاته»[2].

وتمثّل المرجعية الإسلامية الأصيلة بما تتضمّنه من تصوّرات، وقيم، وتشريعات المصدر الذي تستقى منه الوسطية، فعقيدتها «لم تشرد بها الروحيات في تجريدها المغرق، ولا أثقلتها المادّيات في كثافة مفرطة عطّلت معناها»[3]، مؤسّسة لنظام دقيق يوازن بين مكوّنات النفس والكون والحياة.

وراعت هذه القيمة في الجانب التشريعي كينونة الانسان وفطرته، بحيث يتحمّل التكاليف التشريعية في يسر وسلاسة، من غير مشقّة ولا عنت، في توازن دقيق بين تطلّعات الروح ورغبات الجسد، وبين تعمير الدنيا، والعمل للآخرة. وأمّا في جانب القيم فوازنت بين نزوع الفرد نحو تحقيق استقلاليته، وتلبية نزعاته الفردية، وبين أداء واجباته الاجتماعية التي تفرض عليه التضحية ببعض حقوقه الفردية في سبيل المصلحة العامّة للمجتمع.

---

(1): تقي الدين ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تح: علي بن حسن بن ناصر وآخرون(الرياض: دار العاصمة: 1419ه- 1999م)، مج:1، ج01، ص 69-70.

(2): أحمد الراوي الوسطية والبعد الحضاري (الكويت: المركز العالمي للوسطية، الكتاب الثامن)، ص 03. موقع: www.wasatia.org/.pdf.

(3): عمر بهاء الدين الأميري، وسطية الإسلام وأمّته في ضوء الفقه الحضاري (الدوحة: دار الثقافة، ط01 1406ه-1986م)، ص45.

يتمثّل مشروع النهضة الحضارية قيمة الوسطية، متّخذا إيّاها معيارا لتصويب وتجديد المسار الحضاري للأمّة في توازن وانسجام بين الثّوابت- التصوّرات والتشريعات والقيم المطلقة-، والمتغيّرات- الوسائل والأدوات والأنظمة والقواعد- بحيث لا يتم الاقتصار على الثوابت فقط وإهمال المتغيّرات، الذي هو نوع من الإفراط، ولا يتم تعظيم المتغير على حساب الثوابت، والذي هو نوع من التفريط.

3 – الحرية

تمثّل الحرية بمختلف ضوابطها ومحدّداتها، وبأبعادها الفكرية والفردية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية قيمةً أساسية في البناء الحضاري الشامل، وشرطا أساسيا للنهوض والإبداع في كل مناحي الحياة.

يتأسس مفهوم الحرية – بنظر المشروع- على التصوّر الإسلامي المطلق، الذي أكّد على أنّها أمر فطري مركوز في أعماق الإنسان يكتسبه منذ ولادته. وبناء على ذلك فإنّ نزوع الإنسان إلى التمرّد على كل القيود والأغلال التي تحاول سلب حريته يعدّ شعورا ذاتيا أصيلا في أعماقه، يدفعه عبر كلّ الأزمنة إلى أن يتجشّم أقسى المخاطر بحثا عن حريته ودفاعا عنها؛ لأنها حاجته الضرورية في الحياة، وبها تتحقّق كرامته وتتكامل شخصيته، وتتسامى أخلاقه(*).

من هنا يحتاج الإنسان إلى فضاء رحب يمارس فيه حريّته الملتزمة بمختلف أبعادها؛ دون أن يصدّه شيء أو يستعلي عليه أحد غير الله، كما جاء في قول الحق سبحانه: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾(1).

والمنطلق الصحيح في تجلية مفهوم الحرية في التصور الإسلامي هو بيان مكانة الإنسان وقدراته الاستخلافية التي ميّزته عن غيره من الكائنات، وكيف حمّله ذلك

(*): الإنسان في المنظور إسلامي كائنٌ أخلاقي بناء على الحرية، فلو فقدها لكان مجرّد آلة، والآلة لا يمكن أن تكون أخلاقية؛ لأنّها عديمة الملكة.

(1): آل عمران/ 64.

مسؤولية الاستخلاف والتصرف، فهو كائن مكلّف ومسؤول، ويتحمّل مسؤولية اختياره وعمله، وهو ما يستلزم بالتبعية حقّه في حرية التصرف، وحرية الاختيار بين مختلف المناهج والأعمال. وبذلك تتجلّى حرّيته بتفعيل إرادته وقناعاته – قولا وعملا– في حدود قدراته وإمكاناته وظروفه فردا أو جماعة، وفيما هو مسؤول عنه ومكلف به، قصدا إلى تعزيز سموّه الأخلاقي والروحي. وبهذا فعنوان أخلاقيته المنبثقة عن الحرية – في أقواله وتصرّفاته– إذا وافق المقاصد الإلهية؛ أي مقصد التوحيد[1].

وقد أسهمت العقيدة إسهاماً فعّالاً في تحرير الإنسان من استعباد الأغيار؛ حيث حرّرته من استعباد أخيه الإنسان، فليس في الإسلام استبداد إنسان بآخر، أو استعباد ملوك أو أنظمة حاكمة لشعوبها، أو استغلال الأغنياء للفقراء.

ومن هذا المنطلق أبطل الإسلام نظريّات التمييز بين إنسان وآخر، سواء على أساس الجنس أو اللغة أو اللّون أو المال أو القوة، وأكّد في المقابل أن المقياس المطلق للتفاضل عند الله هو تقوى الله، كما جاء في قوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[2](*).

كما حرّرت العقيدة الإنسان من استعباد هواه وشهواته، وعلى هذا الأساس دحض الإسلام كل تصوّر نظري أو تشريع عملي يصادم كلّيات الدين، ويصادم

(1): انظر عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية– المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني–، طبعة إلكترونية، ص 111.

(2): الحجرات/ 13.

(*): يشير قوله ﷺ: «إنَّ أكرمكُم عندَ الله أتقاكُم»، إلى أن التفاضل هو عند الله في عالم الغيب، وبالتالي لا يدّعي المنتسب للإيمان في الحياة الدنيا، أنّه أجلّ منزلة من أخيه الإنسان؛ بل المطلوب منه أن يشفق على أخيه في الإنسانية الشارد عن طريق الفطرة، عبر محاولة استيعابه في دائرة الإيمان.

إنسانية الإنسان، وألزم الإنسان بأن يستقي تصوراته للوجود من تعاليم الرسالة الخاتمة، بوصفها المصدر الإلهي اليقيني المطلق.

وأمّا من ناحية السلوك العملي فقد رشّدت العقيدة في الإنسان الشهوات الحسية والمعنوية، ضابطة ومعدّلة لسلوكه، موجّهة له نحو الوجهة الفطرية التي شرّعها الدين.

ولا يلزم من عبودية الإنسان لله تقييد أو سلب حريته، بل إنّ كمال تحرّر الإنسان يكمن في عبوديته لله تعالى التي تستلزم تحرّره من عبادة سواه، وبذلك يكون «المسلك الوحيد الذي يحرّر الإنسان من معوّقات فعل الخير الفكري، والاجتماعي، والتربوي»[1].

وبذلك يتبيّن أن التحرّر الكلي للإنسان يكون بانقياده وتمثله لمرجعية التوحيد، فهي التي «تعطي للحرية معنى وهدفاً وتشريعاً. أما الشرك العقدي أو اتّباع الهوى فإنه يعيق من انطلاقة فكرة الحرية، ويضيف لها أبعاداً ومضامين مناقضة في المحصلة النهائية للمفهوم الجوهري للحرية»[2].

وعلى أساس هذا التوازن والاتّساق بين حرية الإنسان وعبوديته لله، تتبلور معالم شخصيته، وتتفتّق قدراته وطاقاته الفعّالة في اتّجاه تفعيل كليات الاستخلاف.

وأمام حقيقة تكريم الإنسان، وتحمّله لوظيفة التكليف، وأداء مهامّ الخلافة لا يصحّ لأحد أن يسلبه هذه الحقوق في أبعادها الفردية والجماعية، فالتكريم لا يكون إلا بحفظ حقوق الإنسان في الخيار وفي الحرية، بقصد تمكين الإنسان في نهاية المطاف من

(1): عمار جيدل، ماهية الإنسان من خلال رسائل النور، مرجع سابق، ص 47.

(2): محمد محفوظ، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر– مقال في مجلة الكلمة (بيروت: مجلة الكلمة، العدد:24/ 1999)، ص 24.

حمل مسؤولياته الاستخلافية، ومحاسبته على ما يصدر عنه من العمل، فلا يحول أحد بينه وبين العمل وأداء الخير، والسعي بالإصلاح والإعمار[1].

وفي إطار التشريع نفسه نهى الإسلام عن الإكراه في الدين، حتى وإن كان إكراها على الإسلام، وعلى هذا فتحقيق الحرية في المنظور الإسلامي هو غاية في حد ذاته.

وفي إطار المعطيات السالفة الذكر فإن ابن خلدون وإن لم يشر لهذه القيمة بشكل صريح إلا أنه تحدث عن تجلّياتها وثمراتها في سياق حديثه عن أهمية الاجتماع والتعاون الذي يفسح المجال لحرية الفكر والإبداع والحوار، ناقلا المجتمعات من طور البداوة إلى طور الحضارة.

وهنا قدّم ابن خلدون الإنسان على أنه كائن اجتماعي لا تصح حياته بدون مجتمع، وعليه «فالاجتماع ضروري للنّوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم»[2]، كما أنّه نفسه مهيأٌ خَلقيا للعيش مع الآخر، وهو يحتاج يده «المهيأة للصنائع»[3]حتى تجعل حياته ممكنة.

وعلى هذا فكلما تقدّمت الأمم احتاج النّاس إلى التكامل والتعاون، وهم محتاجون لذلك لأن الإنسان اجتماعي ومدني بطبعه[4]، وكذلك كلما أوغلت المجتمعات في الحضارة إلا وازداد تعلّقها بها، ووضعت لها الضوابط والقوانين المنظمة لها والتي تحرس كيانها، وتوفّرت لها الاستفادة منها، واستثمار مواهبها في رحابها، فالتعاون البنّاء سبب للتنافس في الخير لتحقيق الدفع التكاملي المطلوب بما فيه التسخير المتبادل للطاقات والتعاون اللازم.

(1): انظر عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية – المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني–، مرجع سابق، ص 112.

(2): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 43.

(3): المرجع السابق، ص 42.

(4): انظر ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 41.

وفي المقابل كلّما أوغلت المجتمعات في البداوة، وابتعدت عن الحياة المدنية، وكانت خالية من المعارف والعلوم إلا وكانت بعيدة عن الحرية، وما تتطلّبه من مسؤوليات، بحيث كلّما أوغلت الأمة في البداوة كانت أبعد ما تكون عن الحرّية ومكاسبها، وكلما تقدّمت في الحضارة إلا وازدادت ولوجاً في عالم الحرّية[1].

يسعى مشروع النهضة الحضارية بناء على تمثّل هذه القيمة المتميّزة إلى تحرير أفراد الأمّة من كلّ المعوّقات بما يخدم إنجاز فعل حضاري أصيل قائم على الاستثمار الفعّال للقوى الحية في الأمة، للوصول بها إلى أقصى درجات الإشباع الروحي، والمعرفي، والمادّي.

ويلزم عن تحقّق الأمّة بحرّيتها – برأي المشروع – أن تتحمّل مسؤولية الخيارات، والقرارات، والأفعال التي تصدر عنها، منضبطة بأطر مرجعية ثابتة.

3 – المسؤولية

يتأسّس منظور مشروع النهضة لهذه القيمة على المرجعية الإسلامية التي أكّدت على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي خلق حرا، مريدا، قادرا على فعل الشيء وتركه في الأحوال الطبيعية، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]، بل تركت له مجال الاختيار المسؤول بين الإيمان والكفر: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾[3]، وهذا تحت طائلة الإنذار الرباني ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ﴾[4].

(1): انظر أوزجان يشار، الحرية، مقال في النت، موقع:http://maaber.50megs.com/.

(2): الإنسان/ 03.

(3): الكهف/ 29.

(4): الكهف/ 18.

يتحمّل الإنسان بسبب هذه الحرية نتائج أعماله كاملة ويحاسَب عليها، إذ أن المسؤولية فرع عن الحرية، يقول تعالى: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴾[1].

يتمتّع الإنسان -وفق هذه الرؤية- بحرية القرار في حدود قدراته وخياراته وإمكاناته، حيث تقع على عاتقه مسؤولية هذه القرارات والخيارات، خيرا كانت، أم شرا.

وقد حظيت هذه القيمة باهتمام ابن خلدون حيث ربطها بمنهج الاستخلاف، التي يحمّل الإنسان مسؤولية فردية بتمثّله - فهما وتطبيقا- في ذاته أولا، ثم السعي لتحقيقه اجتماعيا داخل العمران الإنساني كمسؤولية جماعية .

وهنا يفترق برأي ابن خلدون الإنسان عن الحيوان، فالإنسان صاحب مصيره، وهو المسؤول عنه، على عكس الحيوانات الأخرى، وذلك «لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها»[2].

فوجود الحيوانات في الأرض هو وجود «تكوين» محدّد المصير و المنهج والوجهة والغاية بشكل جبري غريزي، أمّا وجود الإنسان فهو وجود خلافة أو كما اصطلح عليها ابن خلدون بـ «عمران»، يأخذ شكل هيمنة مسؤولة دورها الأساسي المحافظة على الحياة أولاً، ثم الوصول إلى أكمل صورة ممكنة لها في هذه الدنيا، وهي تتجسد في إقامة صرح حضاري يتكامل فيها السمو الروحي مع التعمير المادي.

يعمل مشروع النهضة الحضارية - وفق هذا المنظور- على تفعيل هذه القيمة في المستوى الفردي بترسيخها في شخصية الإنسان، بحيث يستشعر قيمة المسؤولية في حركيته وممارساته، فهو مسؤول عن نفسه بترقيتها في الجانب الإيماني، وتنميتها وتأهيلها في مجال العلاقات الإنسانية، والرّوابط الكونية، وهو يتحمّل مسؤولية

(1): الصافات/ 24.

(2): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 4.

جسيمة اتجاه أمته، فينتظر منه المساهمة في نهضتها ورقّيها روحيا ومادّيا، والذب عن كيانها، كما هو مسؤول اتّجاه الكون بالحفاظ على موارده وتجنّب إفساده، عبر الاستفادة منه بالتّعمير المتوازن على أساس إعمال التسخير، بما يحقّق المقصد من وجوده.

كما يحرص المشروع على التحقّق بهذه القيمة في المستوى الاجتماعي، وعليه يتحمّل المجتمع مسؤولية التكوين الشّامل للفرد، ليكون مؤهّلا لخدمة تطلّعاته في عالمي الروح والمادّة، ويدخل ضمن هذا الإطار تسديد كلّ حركية تسير عكس التوجّه العام للمجتمع في التصوّرات والقيم والغايات.

يسير كل ذلك في اتّجاه تحقّق المجتمع بمسؤوليته الجسيمة اتّجاه الدائرة الإنسانية، عبر تمثّل بعد الشهود، قصدا إلى تسديد وترشيد مسار الإنسانية على أساس منظومة قيمية نوعية تضمّنها الإسلام.

ولا شك أن إرساء الكيان الحضاري للأمة على القواعد والمبادئ القيمية سيضفي مسحة روحية وجمالية في مختلف فعالياتها السياسية والاقتصادية والتنموية، كما سيظهر في العنصر الآتي:

رابعا: تجلّيات وتأثير القيم الروحية في البناء السياسي، وبرامج الاقتصاد، وخطط التنمية ومناهج التربية والتعليم

1 – تأثير القيم الروحية في البناء السياسي

يؤكّد مشروع النهضة الحضارية في سياق بيانه لمركزية المنظومة السياسية في البناء الحضاري على ضرورة الربط العضوي والحيوي بين فعّالية البناء السياسي، وعمق الإرث الحضاري للأمة الإسلامية بمقوماته الذاتية، والخبرة التاريخية الإسلامية، مع استثمار التجارب الإنسانية الفعّالة النّافعة في هذا المجال.

ووفق هذه الرؤية تتحدّد أهم مقومات البناء السياسي في العناصر الآتية:

أ- ارتباط البناء السياسي بالمبدأ الأخلاقي

أكّد ابن خلدون هذا الارتباط العضوي بين السياسة والأخلاق، حيث انطلق في ذلك من إثبات أنّ خصال الخير كامنة في الإنسان فطرة، وهو ما يظهر في قوله: «لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وإما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة»[1]، بمعنى أن «مناط» السياسة الرشيدة العادلة، هي «إنسانية الإنسان» فإذا انخلع عنها، لم يكن جديرا، لتنافيها مع ما شرعت من أجله.

وعلى هذا ينبغي أن تكون خصال الخير حاضرة أصالة في الملك، فهي من مقومات بقائه ودوامه، يتضح هذا في قوله: «السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان ...

... فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة[*]، وأونست منه خِلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيّأ للخلافة في العباد، وكفالة الخلق ووجدت

(1): المرجع السابق، ص 143.

(*): ينبغي أن نستحضر في تنظير ابن خلدون للدولة أنه ربط حيازة الملك بمقومين هما: العصبية بوصفها أصلا، ثم جعل التحلّي بالفضائل الخلقية فرعا مكمّلا لا يستقيم الملك إلا بها، وهو ما يتّضح في قوله: «قد ذكرنا أن المجد له أصل يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس لم إذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية

فيه الصلاحية لذلك. وهذا البرهان أوثق من أن أول وأصح مبنى فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية، فإذا نفرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم من الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم، والعفو عن الزلات،.... والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها،..... والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم،... والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد ...وأمثال ذلك علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم...، والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم وبالعكس»[1].

وعزا ابن خلدون سبب التحلّي بمكارم الأخلاق إلى الانقياد للدين الذي يطهّرهم من الرذائل، فيذهب عنهم الكِبر والمنافسة والتحاسد والتنافس، وهي كلّها رذائل تذهب بالملك.

وبالرغم من تأكيد ابن خلدون على مركزية العصبية في تأسيس الملك إلا أنّه يرى أن الدعوة الدينية تزيدُ الدولة قوة فوق قوة العصبية التي كانت لها، والسبب في ذلك

=لكل مجد ونهاية لكل حسب وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فإنه فاعل للخير والشر معاً ومقدرهما إذ لا فاعل سواه فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك». انظر المقدمة، ص 143.

(1): المرجع السابق، ص 143–144.

«أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرِّد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها -أي الدولة التي يواجهونها-، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعالجهم الفناء بما فيهم من الترف والذل»[1].

يتّضح ممّا سلف أن المبدأ الأخلاقي هو الضّابط الذي يسدّد عملية الممارسة السياسية، عن طريق ممارسية رقابة أخلاقية تجنّبها الوقوع في مزالق الانتهازية، والعشوائية، ومختلف أصناف الرذائل السياسية التي تضع في اعتبارها تحقيق مصالح شخصية ضيّقة على حساب المصالح العليا للأمّة.

ب- تطبيق مبدأ الشورى: بوصفه الوسيلة الأمثل التي ترشّد وتصوّب عملية الأداء السياسي، عبر الإشراك الدّائم للأمّة في صنع القرار في مختلف ميادين الحياة[*]،

(1):المرجع السابق، ص 158.

(*): اختلف علماء الأمة في حكم الشورى ، فهي واجبة عند بعضهم، ومندوبة عند البعض الآخر، والأرجح أنّها واجبة، لظاهر أمر الله تعالى الحاكمين بذلك، قال جلّ وعلا: «وشاورهم في الأمر» آل عمران/ 159، وأثنى له على المؤمنين خير، فقال: «وأمرهم شورى بينهم، ونصّت على سنّة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين المهديين من بعده، إذا جاءهم أمر جمعوا أهل الرأي من المسلمين، واستشاروهم ونزلوا عند الصواب من آرائهم . نذكر من العلماء المعاصرين الذين قالوا بوجوب الشورى: حسن البنا، والمودودي، وسيد قطب، وعبد القادر عودة وغيرهم. انظر: حسن البنا مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 213، والمودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 30، وسيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج04/ ص 501.

كما اختلفوا في كونها ملزمة أم معلمة، إلى ثلاثة أقوال: 1- أنها معلمة، وليست ملزمة.2- أنها ملزمة.3- أنّها ملزمة في بعض الأمور، وغير ملزمة في البعض الآخر، والصحيح من أقوال العلماء

ممّا يحجّم من هيمنة السياسة الاستبدادية والفردية التي تؤول في الغالب الأعمّ إلى فشل ذريع مبرمج.

تحدث ابن خلدون عن أهمية الشورى فيما أورده في مقدمته من كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاّه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، فكتب إليه أبو طاهر كتابه المشهور، وعهد إليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسية والشرعية والملوكية، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، وابن خلدون تبنّى هذه الوصايا، وأشاد بها مؤكداً أنها من أحسن ما كتب في سياسة وتدبير العمران قائلا «وهذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة»[1].

وممّا جاء في هذا الكتاب الحث على الشورى «وأكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكم»[2]. وكذلك جاء في موضع آخر من الرسالة «وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم، وليكن هواك اتباع السنن وإقامتها، وإيثار مكارم الأخلاق ومعاليها، وليكن أكرم دخلائك

=أنها ملزمة، بحيث لا يجوز للحاكم تركُها؛ وإلا كان عزله واجبا بلا خلاف. انظر القرطبي، جامع أحكام القرآن (بيروت: دار المعرفة)، ج04/ص 249-251، وانظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، طبعة القاهرة، ج03/ ص 120- 122. ويرى محمد عبده في الإطار ذاته أن آية الشورى تتضمّن مدحا للمؤمنين بأخذهم بالشورى، وآية سورة آل عمران، توجب على الحاكم المشاورة، وبذلك فهي ملزمة لا مُعلمة. انظر محمد رشيد رضا، تفسير المنار(القاهرة، مطبعة المنار، 1376ه)، ج04/ ص 45.

(1): ابن خلدون، المقدمة مرجع سابق، ص311.

(2): المرجع السابق، ص307.

وخاصتك عليك من إذا رأى عيباً فيك لم تمنعه هيبتك عن إنهاء ذلك إليك في سرك وإعلانك بما فيه النقص، فإن أولئك أولياؤك ومظاهرون لك»[1].

ويحمل مبدأ الشورى في بنيته وظيفة إيمانية ورسالة تغييرية تنطلق من الذّات لتدخل إلى صميم المركّب الحضاري للأمة؛ بمعنى أنّه جزءٌ من منظومة مفاهيمية عبادية تعلن حضور الإنسان في المجتمع وتحمّله مسؤولية المشاركة الجادّة في التّنمية من أجل الصّالح العام في إطار الضوابط والحدود التي رسمتها المرجعية الإسلامية، وهو ما يفرض عليه تمثّل مبدأ الشورى في كل مناحي حياته، وبالأخص في ظروف معيّنة تتعلّق بحاضر الأمة ومستقبلها، من باب النصح أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو التعاون على البر والتقوى، بوصفها مفاهيم ذات أبعاد اجتماعية عبادية تتداخل مع قيم الإيمان الكبرى للمسلم، ممّا يشكّل ضمانة كبرى تمنح الفرد حرارة إيمانية أكثر تدفعه نحو المشاركة الفعّالة الصادقة في إنجاز وظيفة الشورى، بهدف تصويب مسار الأمّة الحضاري، كما يحمل هذا المبدأ وظيفة قِيَمِية اجتماعية تتداخل فيها مجموعة من القيم الأخلاقية والمبادئ السلوكية التي تعبّر عن فلسفة الإسلام ومقاصده في الحياة، وفي مقدّمتها قيم الحرية واحترام الفكر والتزام الأخلاق، وإرساء روح التحاور وتشجيع التنافس والاستباق إلى الخيرات والتعاون على خدمة المبادئ العليا[2].

(1): المرجع السابق، ص310.

(2): انظر، عامر الكفيشي، مقوّمات النهوض بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص404-405، وانظر مركز دراسات الوحدة العربية، نحو مشروع نهضوي عربي- فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط02-2005م)، ص 458.

ولا يقتصر تطبيق هذا المبدأ على المجال السياسي فقط، بل ينبغي أن يفعّل في مختلف مجالات الحياة كالعلاقات الأسرية، وفي مجال الاقتصاد، والتعليم، والثّقافة، وغيرها من المجالات.

ج-الاستمداد من المرجعية الإسلامية الأصيلة

تشكّل المرجعية الإسلامية بما تتضمّنه من كلّيات عقدية، وقيم أخلاقية، وقواعد وأصول تشريعية مصدرا غنيا يستمدّ منه - منطلقا ومنهجا ومقصدا- المبادئ والقواعد والتشريعات، والقوانين التي تضبط عملية الممارسة السياسية في مختلف مستوياتها وأنساقها، كالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والروابط بين هياكل نظام الحكم التشريعية والتنفيذية والقضائية، وغيرها من الأنساق.

أكّد ابن خلدون أصالة البناء السياسي أو ما اصطلح عليه بـ «نظام الحكم في العمران البشري» الذي يقوم بشؤونه خليفة أو إمام يحكم بمقتضى الشريعة، حيث حدّد أصالته ومميزاته بقوله: «وإذا كانت – أي الشريعة مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا، والآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، صراط الله الذي له السماوات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع»[1].

يثمر هذا الانضباط في الممارسة السياسية وفاقا وتجانسا في حركية الأمّة بمختلف منطلقاتها، واتّجاهاتها، ومواقعها، صوب إثراء تجربة العمل السياسي الأصيل، بما يرسي دعائم النظام السياسي الإسلامي. ولتحقيق هذا الهدف لا بدّ من التوسّل بمنهج واضح المعالم ينزّل بفعّالية مبادئ وقواعد المرجعية في أرض الواقع.

(1): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 190.

2-أثر القيم الروحية في برامج الاقتصاد

يحقّق البناء السياسي الفعّال إنْ أُحسن تفعيله الثّمرة المرجوة التي تتجلّى في صورة بناء اقتصادي متجذّر(*) في واقع الأمة بمكوّناته الثقافية والاجتماعية والسياسية، تحرّكه إرادة حضارية.

وعلى هذا الأساس يستمدّ الاقتصاد وجوده - في رؤية المشروع - من العمق الحضاري للأمة، ومن هيكلها، وصرحها الحضاري القائم على قاعدة فكرية وأخلاقية، والمشكّل من كلّيات منهجية.

وبهذه الرؤية يحمل الاقتصاد بكل تجلّياته بصمة البناء الحضاري الأصيل في تصوّراته، وقيمه، وثقافته، فهو أشبه بالثّمرة اليانعة التي تستمدّ وجودها من الشجرة- بجذورها، وجذعها، وأغصانها-.

وعلى هذا تقوم رؤية المشروع للبناء الاقتصادي على جملة من العناصر هي:

(*): يعد ابن خلدون من الروّاد الذي تنبّهوا لأهمية الاقتصاد للسياسة، ففي الفصل الذي بعنوان «نقصان الدفع يؤدي إلى نقصان الإيراد» يقول: «السبب في ذلك أنَّ الدولة والسلطان هما السوق الأعظم في العالم... إذا حجب السلطان البضائع والأموال والإيراد، أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قلَّ حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية، وقلَّت نفقاتهم، وهم معظم المشترين (السواد) وهجرت الأسواق (يقع الكساد) وتضعف أرباح المنتجات ،فتقل الجبايات لأنَّ الجبايات والضرائب تأتي من الزراعة والتجارة والتبادل التجاري الجيد والمعاملات التجارية، وطلب الناس للفوائد والأرباح، ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة الجبايات الناتجة عن نقصان ثروة الحاكم أو الدولة ... فالمال إنَّما هو متردد بين الحاكم والرعية منه إليهم ومنهم إليه، فإذا منعه (حبسه عنده) فقدته الرعية.

فقد اعتبر الدولة منتجة بحمايتها لمصادر الإنتاج، وتأخذ الضرائب مقابل حمايتها لهذه الثروات، ويرى أنَّ قلة الضرائب تؤدي إلى زيادة الاعتماد لتزايد الاغتباط بقلة المغرم، وبزيادة الضرائب يحدث العكس. انظر المقدمة، مرجع سابق، ص 286.

أ- مركزية الإنسان في البناء الاقتصادي: أكّد المشروع على أهمّية تمحور المنظومة المتكاملة للإقلاع الاقتصادي على الإنسان، بوصفه الوسيلة والهدف، ممّا يقتضي عناية خاصّة بالتكوين الشامل للإنسان، ليكون مؤهّلا للاندماج في العملية الاقتصادية التنموية، وهي في مقصدها تدخل في إطار أداء مهامّ الاستخلاف، وهو ما يبيّن النّزعة الإنسانية للاقتصاد، من حيث الغاية التي يحملها، والمتمثّلة في ترسيخ قيم الحرية والكرامة والعدل والرحمة والتعاون، قصدا إلى تحقيق الحياة الطيّبة بكل مقوماتها وعناصرها المادية والمعنوية للإنسان في كل مراحله.

ب- مركزية القيم في البناء الاقتصادي: يعدّ حجر الزاوية في هذه القيم مبدأ العدالة الاجتماعية، بوصفه الركيزة الرئيسة التي يقوم عليها الاقتصاد في الإسلام، لما يتضمّنه من قيم العدل، والمساواة في الفرص، والتكافل، والتعاون، والرحمة التي يعيش في كنفها الناس فقراءهم وأغنياءهم دون ظلم أو حيف، ممّا يؤدّي إلى تطهير المجتمع من كل أصناف الحسد، والبغضاء، والظلم، وأكل أموال النّاس بالباطل.

وفي كنف قيمة العدل رأى ابن خلدون أن من واجبات الحاكم تأمين أموال الناس، وعدم مصادرتها، وإفساح المجال أمامهم للنّشاط التجاري والزراعي والإنتاج، وعدم الغلو في فرض المكوس، ومراقبة الحاكم لأنصاره وحاشيته من مضايقة أصحاب النشاط الاقتصادي، وكأنّما يريد ابن خلدون أن يُنبِّه إلى القاعدة الاقتصادية الحديثة التي فحواها أنَّ رأس المال حسَّاس، وينشط حيثُ العدل والأمن والاستقرار، ويهرب ويختفي حيثُ الظُّلم والفساد والفوضى والمصادرات[1].

ومن أهم القيم التي أكّد عليها ابن خلدون قيمة العمل التي تنبثق عن كدّ وجهد، حيث رأى أن الكسب والإنتاج والعمران لا يتحقق إلا بالعمل، وهو ما يتّضح في قوله «فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتموّل؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه

(1): انظر: سهيلة زين العابدين، نظرية الدولة عند ابن خلدون مقال في موقع: http://uqu.edu.sa/.

مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن، فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع»[1].

وذم ابن خلدون في المقابل كسب الأموال دون عناء، حيث قال: «اعلم أن كثيرًا من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض، ويبتغون الكسب في ذلك، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها بطلاسم سحرية لا يفض ختامَها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقربان»[2].

جـ- انضباطه بقواعد ومقاصد الإسلام: وهي التشريعات النّوعية التي وضعها الإسلام لتنظيم الاقتصاد، نذكر منها على وجه التمثيل لا الحصر: الزكاة، والوقف، والمرابحة، والإجارة، والإعارة، والقراض، ويندرج ضمن هذه التشريعات القواعد التي خطّها الإسلام لتنظيم وضبط عمليات الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك.

وفي هذا الإطار عرض ابن خلدون رؤيته التنظيرية التي تمحورت حول أهمية تشجيع الدولة للمعاملات المشروعة، التي تسهم في جلب موارد جديدة للدولة، والقضاء على المعاملات المحرمة، مثل الاحتكار، وذلك لرفع الضر عن الناس ووقايتهم من المحتكرين في حبس الأقوات وغيرها من ضروريات الحياة. كما أظهر وعياً واضحاً لدور الدولة في مراقبة الأسعار وفي جباية الأموال على غرار ما تفعله وزارات المالية والتموين.

3- أثر القيم الروحية في خطط التنمية ومناهج التربية والتعليم

تمثّل التنمية في عصرنا الراهن قطب الرحى في عملية البناء الحضاري، إذ تعدّ من مداخلها الرئيسة؛ ذلك أنّها تُعبِّر عن إرادة الأمَّة في تحقيق ذاتيتها، وتفعيل قيمها في حياتها.

(1): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص381.

(2): المرجع السابق/ 384-385.

ولا شكّ أن تحقيق هذا المطلب يُعدُّ من أولويات مشروع النهضة الحضارية الذي تنشده الأمَّة الإسلامية، وذلك بالنظر إلى الوضع المأساوي الذي تعيشه، وبمقارنة واقعها المتأزِّم مع الوضع المزدهر للأمم التي امتلكت ناصية التنمية.

والمنطلق الأساس في العملية التّنموية الشاملة والمتكاملة – في نظر المشروع-، قيامها على رؤية كلّية متّسقة للإنسان والكون والحياة، تستند إلى الرؤية التوحيدية المؤسّسة على عقيدة التوحيد بمضامينها ومقاصدها.

يتجلّى في رحاب هذه الحركية التنموية الدور المركزي للإنسان، الحامل للمبادئ والقيم الفعّالة المستلهمة من الوحي، قصد تفعيلها وتنزيلها في حياته.

يُضفي هذا المنظور طابعًا خاصًا ومتميزًا على التنمية، لا نلحظه في الرؤى والاتجاهات الأخرى التي أهملت القيم الإنسانية وغيَّبتها في عملية التنمية.

تنسجم هذه الرؤية مع قصد الشّارع من استخلاف الإنسان في الأرض، بوصفه الكائن الوحيد في هذا الكون - بما وهب من مؤهّلات روحية وجسمية- الذي يمتلك القدرة على أداء مهامّ الاستخلاف التي يدخل في رحابها تخطيط وتنفيذ عملية تنموية شاملة ومتكاملة لمختلف جوانب الحياة، على أساس الاستثمار الفعّال لموارد الكون.

وبهذا يشكّل الإنسان وفق هذا المنظور قوام، ومحور، وهدف عملية التنمية، باعتبارها خادمة للإنسان ومحقّقة لمصالحه، عبر التطوير الشامل لقدراته ومهاراته المادية والمعنوية، بهدف تحقيق سعادته المادية والمعنوية.

تتّجه العملية التنموية في هذا الإطار صوب الرقي بجميع أبعاد ومستويات وزاويا حياة الإنسان والمجتمع، وتغطية مختلف المجالات والتخصّصات، متقاطعة مع مجمل العلوم الاجتماعية والتقنية على أساس الاستثمار الفعّال للوسائل والموارد المتاحة – معنوية ومادّية-، بما يؤدّي إلى تطويرها وتنميتها، محقّقة المقصد المنشود وهو إقامة

الأنموذج التنموي النّابع من تصوّرات وقيم وخصوصيات المجتمع، وهو ما يمكن أن يطلق عليه بـ «أنموذج الحياة الطيبة» الذي هو وسط بين الترف والعوز[1].

وفي هذا الإطار أكّد ابن خلدون على محورية الإنسان في العمران، بوصفه المنطلق والوسيلة والغاية، وعلى هذا فالعمل الإنساني هو مصدر كل المعاش، فلا معنى للخيرات الأرضية دون عمل إنساني، كما على الأقل في عصره على أن الحياة مربوطة بالأرض، هذا فيما يخص تاريخية هذه الحياة، وأسس انطلاقتها.

ويعدّ عنصر التربية والتعليم في هذا المجال حجر الزّاوية، ونقطة الانطلاق في عملية التنمية، لما له من دور في تنشئة وتكوين الإنسان منذ صغره من الناحية التربوية، والفكرية المعرفية، والتقنية، ليكون مؤهّلا لخوض غمار إعمار وتنمية كونه في كل مجالات الحياة عامّة، وفي المجال الذي فقهه خاصّة.

يؤكد هذا ما أثبتته الدراسات والتجارب من أن نجاح وفعّالية الإقلاع والنمو الاقتصادي يتوقّف على الاستثمار في البشر من خلال إعطاء أولوية للتعليم والتدريب، لذلك «ظهر في فترة الستّينيات من القرن الماضي مفهوم «تنمية الموارد البشرية»، مع أصوله الاقتصادية الواضحة.

ولقد دلّت بعض الدِّراسات التطبيقية التي أنجزها متخصّصون في تنمية الموارد البشرية على نتائج مذهلة في بيان أثر تحسين قدرات البشر في النمو الاقتصادي بحيث إنّ 90% من ذلك النمو في الدول الصناعية كان مرجعه تحسين قدرات الإنسان

(1): انظر في تحديد مفهوم التنمية نصر عارف، أزمة دراسات التنمية – هيمنة الاقتصاد على الاجتماع–، موقع: http://www.onislam.net، بتاريخ: 14/ 02/ 2004، الساعة:20.29، وانظر كذلك: أوصاف أحمد، التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، السنة:17، العدد:01، السنة: 2004م، ص75.

ومهاراته والمعرفة والإدارة...، فخلصت الدّراسة إلى أنّ القدرة الإنسانية،- وليس رأس المال- تعدّ العنصر الدافع رقم واحد[1].

ويحضر التأكيد نفسه على أهمية العلم التعليم عند ابن خلدون، بوصفه وسيلة لتكوين الإنسان الذي يشيّد العمران، ومن هنا فحيث يزدهر العلم يرقى العمران.

وقد تأسّس منظور ابن خلدون لمناهج التعليم على مفهوم الاستخلاف، ووفق هذا المفهوم على هذا المفهوم توضع الأهداف التربويّة لمنهاج التعليم التي تتناول الإنسان بأبعاده الثلاثة: وهي الأبعاد الإيمانية الروحية التي يتحقّق فيها الإنسان بكليات الإيمان، وعلى رأسها توحيد الله ذاتا وصفاتا وأفعالا، والأبعاد الخلقيّة التي تشمل غرس المسؤوليّة الأخلاقيّة في المتعلّم وجعلها جزءا من مكوّناته الشخصيّة بوصفه خليفة الله في أرضه، وغرس مفهوم الأمانة التي تجعله مستأمنا على ما استخلف عليه بالرعاية والحفظ والإعمار والتنمية وفقا لتعاليم وضوابط الاستخلاف، وغرس مفهوم العدل في المتعلّم، بحيث يعي كمستخلَف أنّ العدل هو أساس الفضائل وينبوعها الذي بدونه يختلّ الوجود ويخرب العمران.

والأبعاد المعاشيّة: وتشتمل على ترسيخ مبدأ التعاون لدى المتعلّم على أساس أنّه شرط لا يمكن للفرد العيش بدونه، وهو الطريق الوحيد لإشباع حاجاته وحفظ حياته وتحقيق إنسانيته وبلوغ كماله. وترسيخ مبدأ النظام بمفهومه الشمولي، بحيث يصبح مفهوم النظام جزءا من شخصية المتعلّم وركنا أساسا في تركيبته النفسيّة والفكريّة والعمليّة[2].

(1): حسن بن ابراهيم الهنداوي، التعليم وإشكالية التنمية – سلسلة كتاب الأمة- (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004م)، ص 98.

(2): الجيلاني بن التوهامي، مفهوم الاستخلاف ودوره في فكر ابن خلدون التربوي والتعليمي رسالة دكتوراه.

وعلى هذا أساس هذه الرؤية الشمولية المتميّزة يحرص مشروع النهضة الحضارية على بناء منظومة تعليمية أصيلة وفعّالة منطلقا، ومنهجا، ومقصدا، بوصفها المدخل الأساس لتكوين إطارات نوعية تتحمّل عبء بناء تنموي يتمتّع باستقلالية ذاتية من حيث إطاره المرجعي - التصوّرات والقيم-، ومن حيث وسائله وموارده، للوصول إلى إقامة صرح حضاري أصيل نابع من الذّات الحضارية(*).

خامسا: الأثر السلبي لانحسار القيم الروحية عن الحياة الإنسانية

إن تغييب القيم الروحية سيؤدي إلى حدوث اختلال رهيب في مفاصل البنيان الحضاري، يتمظهر في المستويات الآتية:

1- **في المستوى السياسي**: يفسح إهمال تمثّل وتفعيل القيم الروحية في البناء السياسي، ومن أبرزها قيمتا العدل والحرية المجال واسعا للظلم أن يتسلّط، ويفتكّ بالقوة المعنوية والمادية للأمة، مخرّبا نظمها القانونية والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والأخلاقية، والتربوية، وهو ما يؤول بها إلى الانهيار الكامل، وبالتالي «تصبح جميع أبعاد الوجود الإنساني، وأداء الاستخلاف مفرغا من معناه وغايته»[1]، وقد جاء البيان الالهي واضحا في هذا الأمر، يتميّز بالشمول والإطلاق، لكونه كلٌّ لا يتجزّأ، منها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾[2]. يصف وضع استبعاد القيم من السياسة بقوله: «وبالعكس من ذلك إذا

(*): نستحضر في هذا السياق فكرة متميّزة لابن نبي، قرّر فيها: أنّ الحضارة بناء ذاتي على أساس تفاعل بين الإنسان ومرجعيته الدينية -بتصوّراتها وقيمها- والكون، تتجلّى ثمراتها في عالم القيم: السلوك، والجماليات، والثقافة، وفي عالم المادة: العمران، والاقتصاد، وبالتالي فالحضارة هي التي تلد منتجاتها، وليست تكديسا للمنتجات. انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 44-51 .

(1): عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية - المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني-، مرجع سابق، ص 107.

(2): الكهف/ 59 .

تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملتهم على ارتكاب المذمومات و انتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفصائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك و جعل في أيديهم من الخير»[1]،﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾[2].

2 – **المستوى الاقتصادي**: أسهب ابن خلدون في وصف أثر استبعاد القيم الروحية –ومن أبرزها العدل– في الكسب والتجارة والصنائع، حيث عزا سبب هذا التغييب إلى الظلم المسلّط من قبل السلاطين على الرعية، قال ابن خلدون: «ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق،... فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتُّخذوا سُخْريًّا في معاشهم، بطَل كسبهم واغتُصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو مُتموَّلهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة، وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملةً، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه،.....»[3].

يؤول هذا الوضع إلى تزهيد الناس عن الكسب، والركون إلى الكسل لما «يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها 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، فإذا كان الاعتداء كثيرًا عامًّا في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها»[4].

(1): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 144.

(2): الإسراء/ 16.

(3): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص289.

(4): المرجع السابق، ص286 .

وفي هذا السياق تحدّث ابن خلدون عن نوع من الظلم الاقتصادي كان مسلطا على الرعايا من قبل السلاطين وهو الاحتكار، حيث عدّه أعظم ألوان الظلم الذي يؤدي إلى إفساد العمران والدولة، وعرَّفه بأنه التسلط على أموال الناس، بشراء ما في أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع، وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي والتأجيل، فيتعلَّلون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحدثهم المطامع من جبر ذلك بحوالة الأسواق في تلك البضائع التي فرضت بالغلاء إلى بيعها بأبخس الأثمان، وتعود خسارة ما بين الصفقتين على رؤوس أموالهم...»[1].

وتزداد درجة الاحتكار خطورة إذا أقدم السلطان وحاشيته على الكسب، ومنافسة العاملين بها في أنشطتهم وحركتهم، وهنا عدّ ابن خلدون تجارة السلطان مضرة للرعايا مفسدة للجباية، واعتبر هذا السلوك من قِبَل الحاكم وقبِّحه، وقرّر أنَّه «غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة»[2]. ذكر من أهمّ آثارها السلبية:

أ- مضايقة الرعايا من الفلاَّحين والتجار لعدم التكافؤ بين رأس مال السلطان، ورؤوس أموالهم المحدودة مما يدخل على النفوس من ذلك غم ونكد.

ب- لا يجد السلطان من يناقشه في شرائه فيبخس الأثمان على من يشتري منهم.

جـ- ما يقوم بإرغام التجار على شراء غلاَّته من زرع وخلافه، وغالباً ما تبقى تلك البضائع بأيديهم فترة طويلة تحسباً لتحسن السوق، فإذا دعتهم الضرورة إلى شيء من المال باعوا تلك السلع بأبخس ثمن.

(1): المرجع السابق، ص289.

(2): المرجع السابق، ص 281.

ويستطرد ابن خلدون في سياق هذا المقام قائلاً: «وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعد عن سوقه، فإذا انقبض الفلاَّحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة، أو دخلها النقص المتفاحش»[1].

د–نقص موارد الدولة من الجباية نتيجة استحواذ السلاطين وحاشيته على معظم الأموال التي تدور في السوق، ويسجّل في المقابل انحسار أموال الرعية المصدر الأكبر من الجباية، فيؤول الوضع إلى فساد الجباية، ونقص العمارة[2].

وبيَّن ابن خلدون في هذا الإطار أن سبب لجوء الدولة أو السلطان إلى الاحتكار هو حاجتها إلى الإكثار من المال بأخذهم بأسباب الترف، فتكثر نفقاتهم، فيرفعون الجبايات، ولا يزال الترف يزيد والجبايات تزيد، وتشتد حاجة الدولة إلى المال فتدخل في مزاحمة الناس في نشاطاتهم الاقتصادية وتجنح للاحتكار.

وبناء على هذا التشخيص قدّم ابن خلدون رؤيته التي تتمحور حول فك الارتباط بين الوظيفة الأصلية للسلطان التي تتمثّل في إدارة شؤون الدولة، وبين الأعمال الدّخيلة التي تخل بمنصبه، وتحدث ضررًا برعيته.

وبالرغم من أن ابن خلدون قد وصف واقع بيئته، إلا أن منظوره المتميز العميق قد جعله متجاوزا لعصره بتشخيصه الدقيق لأوضاع اقتصادية معقّدة، نتجت عن النفوذ السياسي والاقتصادي لطبقة من الناس تتحكم في رقاب الأمة، كما قدّم حلولا عملية ترمي تجاوز هذه الأزمة، قوامها تفعيل قيمة العدالة والحرية بتجليّاتهما في مختلف مجالات الحياة، ومن أبرز هذه التجلّيات العدالة الاجتماعية والحرية الاقتصادية.

3–**في المستوى الأخلاقي النفسي**: يؤول انحسار القيم الروحية في النفس إلى تحكّم الشهوات بقوى الإنسان، فتصبح هي المحرّكة له في سلوكياته. و هنا عدّ ابن خلدون

(1): المرجع السابق 282.

(2): انظر المرجع السابق، ص 281– 282 .

التّرف أهم مظهر مرضي شخّصه ابن خلدون بوصفه معول هدم يؤدي إلى انهيار الدولة.

وتكمن خطورة هذا المرض في كونه يفتح الباب واسعا لتحرّر شهوات الإنسان من عقالها وما ينجر عنها من طمس جوهر الإنسان وهو روحه وأخلاقه، وهو ما يضعضع كيان الدولة، يتّضح هذا في قوله: «فإن عوائد الترف تؤدي إلى العكوف على الشهوات وكثيرٍ من مذمومات الخلق، فتذهب عن أهل الحضر طباع الحشمة ويقذعون في أقوال الفحشاء، فضلا عن أن الترف يُذهب ويضعف العصبية والبسالة، حتى إذا انغمسوا في النعيم أصبحوا عيالا على الدولة، كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم، فالترف مفسد لبأس الفرد وشكيمة الدولة، والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الفساد والسفه، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها، حتى يتفشى الخلاف والتحاسد، ويفتّ ذلك في التعاضد والتعاون، ويفضي إلى المنازعة ونهاية الدولة»[1][2].

(1): المرجع السابق، ص 283.

(2): علّق صبحي الصالح على ربط ابن خلدون زوال الحضارة بالترف، منتقدا إيّاه بقوله: «ونحن على إعجابنا بعلّامتنا، لا نشاطره رأيه في تصغير حجم الحضارة، وتضييق مداها، والحكم القاسي على قيمة نتائجها، لأنّه لم يأخذ في حسبانه إلا جانبا واحدا من جوانبها السلبية عندما بالغ في إحاطتها بالترف...، ونحسبه في هذا الشأن قد خلط بجوهر الحضارة عرضا من أعراضها، يلتصق بها تارة، وينفصل عنها تارة أخرى...، فليس التفنّن في كلّ أنواع الترف والنّعيم سببا حتميا كافيا وحده لإفساد العمران، وإنهاء عمره في جميع الظروف والأحوال.

ولكن ابن خلدون كان واضحا في تحديد المراد بالترف، وهو التوسع في الملذات والركون إلى الكسل والخمول، وبذلك يزول الداعي إلى هذا الاعتراض. انظر صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، مرجع سابق، ص 17-18.

4–**في المستوى الاجتماعي**: لاشك أن فساد أخلاق النفس بالترف، سيؤدي إلى فساد إنسانية الإنسان وضياع قيمته بما ناله من أذى الحبس والقتل والتشريد والعسف والقهر والإذلال، وهو ما يفضي إلى سلسلة من النتائج المترتّب بعضها على بعض؛ ففساد إنسانيّة الإنسان أدّت إلى انتشار العجز والكسل والبطالة والتواكل والغش والكذب والنفاق الاجتماعي، ممّا سيؤثر بالسلب على الوحدة العضوية للمجتمع التي سيطرأ عليها التهلهل والانحلال، وقد تؤدّي هذه الأعراض إن فترت عملية الضبط الاجتماعي إلى تفكّك المجتمع واختلال العمران وانتشار الفقر والبطالة والصراعات الداخليّة، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه للقوى الخارجيّة مؤذنا بزوال الدولة، وهو الوضع الذي وصفه ابن خلدون بقوله: «إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طريقها»[1]، وهذا ما حدث في الأندلس وأدى فيما أدى إلى ضياعه.

فيصدق عليهم قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾[2].

وباستحضار التّحليل الخلدوني الآنف الذكر، نجد أنه ينطبق على واقع الحياة الإنسانية اليوم، خاصة في الحضارة الغربية المهيمنة اليوم التي انحرفت عن الطريق السوي بسبب منطلقاتها وأسسها المادية البحتة المصادمة للفطرة الإنسانية، ونواميس الكون، فهي حضارة قائمة على قاعدة إقصاء الدين عن مظاهر الحياة وطغيان النظرة المادية، وجعلها المقياس في كل شيء، وقد أنتجت هذه المظاهر المادية البحتة في المجتمع الأوروبي فساد النفوس وضعف الأخلاق، ... وظهرت المبادئ الهدّامة، واضطربت النّظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ...، كما أثبتت هذه المدنية الحديثة عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني وإقرار الطمأنينة والسلام فيه، وفشلت في إسعاد

(1): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 144.

(2): الإسراء/ 16.

الناس رغم ما فتحت عليهم من حقائق العلم والمعرفة وما وفرت لهم من أسباب الغنى والثراء وما مكنت لدولها في الأرض من قوة وسلطان مما أنتج عواقب وخيمة على المجتمع والإنسان والبيئة»[1].

سادسا: درجة مساهمة منظومة القيم الروحية في تصحيح مسار الحضارات الإنسانية، باستعادة التوازن بين عالمي الروح والمادة

لا شك أنّ سريان الرّوح الأخلاقية في مشروع النهضة الحضارية كما يحدث أثرا في بنية المشروع – الدائرة الإسلامية–، كذلك سيترك بصمته في محيط المشروع –الدائرة الإنسانية–، لذلك فإن من مقاصده الأساسية تعزيز وصيانة القِيَم المستمدّة من الإسلام، أو المبادئ الأخلاقية المشتركة بين الأمم والثقافات والحضارات، كالعدل، والحرية، والمساواة، واعتمادها كمنطلقات أساسية للإصلاح والبناء في الدّائرة الإسلامية، وتقويم الانحراف الحاصل في الدائرة الإنسانية.

وعلى أساس تمثّل هذه المنظومة في الفهم والتطبيق يتوجّه المشروع صوب فضاء واسع هو فضاء الإنسانية جمعاء على امتدادها في الزمان والمكان، واضعا نصب عينيه رؤية مستقبلية، تبعث فيه حركية إيجابية نحو تحقيق مشروع عالمي يستهدف تعديل وتسديد مسار الحضارات الإنسانية، وتكميل جوانب النّقص فيها، خاصة وأنها أسّست نهضتها على التمكين في عالم المادّة على حساب السمو الإيماني الأخلاقي.

هذه حالة من اللاّتوازن بين الروح والمادة أي طغيان الأشياء على الروح والأفكار، هي التي كانت محّل تحليل عميق من قبل ابن خلدون، حيث عدّ طور الحضارة بداية سقوط الدولة باعتبار أنّها «تفننٌ في الترف وإحكام الصنائع المستعملة..»[2].

(1): انظر حسن البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 105 – 106.

(2): ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص172.

ولعلّ أهمّ دافع حمله على إصدار هذا الحكم على هذا الطور هو خطر طغيان عالم الأشياء؛ لأن قوة الدولة تزداد وحصول الاستيلاء يتمُّ وعِظَمَ واستفحال المُلكِ يتفاقم «فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر، ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة، ثم يُعظَّم الترف فيكثر الإسراف في النفقات، وينتشر ذلك في الرعية»[1].

ومن خلال حالة بلوغ العمران الذروة وما يترتب عليه من طغيان عالم الأشياء (أي المنتجات والماديات)، يصبح الوضع حاملا لمجموعة من المتناقضات تتمثل في طغيان توفر الأشياء من جهة أولى، مع الحرص الشديد على تحصيلها من جهة ثانية، واللاّفعّالية في استثمارها وتسييرها ووضعها في موضعها الصحيح من جهة ثالثة. وبالتالي يصبح الإنسان في آخر المطاف أسيرا لهذه الأشياء في هذه اللحظة، ويصبح عالم الأشياء هو البوصلة التي توجّه تفكيره وحركيته في الحياة[2].

يؤول هذا التمحور حول عالم الأشياء عند ابن خلدون إلى طريق مسدود عند الدولة عندما تكثر عوائدها وتزيد نفقاتها على أعْطِياتها، ولا يفي دخلها بخرجها؛ وبذلك يَهْلك الفقير، ويستغرقُ المترف عطاءه بتَرَفِه، ثم يزداد ذلك في الأجيال المتأخرة إلى أن يقصُر العطاء كله عن الترف والعوائد[3]، فيؤول الوضع إلى تلاشي الدولة كليا بافتقاد الدّافع والوجهة التي تأسست عليها، فترتخي بذلك العصبية الدينية «إلى أن تضمحل كالذُّبَالِ في السراج إذا فني زيته وطفئ والله مالك الأمور ومدبر الأكوان لا إله إلا هو»[4].

(3): المرجع السابق، ص 297.

(1): انظر: ناجي بن حاج الطاهر، العمران والحضارة عند ابن خلدون، مقال في موقع النت: http://www.alrashad.org / .

(2): انظر المقدمة، مرجع سابق، ص 168.

(3): المرجع السابق، ص 297.

تستمدّ هذه الرؤية العميقة من قبل ابن خلدون قيمتها اليوم في التشخيص الدقيق لأزمة حضارته والحضارة الغربية اليوم التي جرفتها المادية واصطبغت بها وتمحورت حولها، وأصبحت سمة تميّزها وتحرّكها في الحياة، وهذا ما يؤكد على ثبات واطّراد السنن الإلهية التي سرت في عصره، وكذلك تسري في العصور اللاحقة.

وفي إطار هذا التشخيص حاول ابن خلدون تقديم بديل متميّز حلولا نوعية لإشكالية علاقة العمران بالحضارة، في إطار رؤية استخلافية تجعل المادة مسخرة لوجهته في الحياة لا أسيرا لها، وبذلك يتحرّر الإنسان من استعباد الأشياء له، فهي لا تعدو أن تكون وسيلة للتسخير، لأداء مهامّ الاستخلاف في إطار السمو الإيماني والأخلاقي.

تمثّل العقيدة الإسلامية بخصائصها الفذة- في ضوء هذا المنظور المتميّز عند ابن خلدون- المنطلق الأساس عند المشروع في ترسيخ الروح التميّز الأخلاقي للأمة الإسلامية، ذلك أنّ ارتباط الإنسان بالعقيدة، سيثمر ذاتا حضارية، متمحورة حول العقيدة - وبالأخص التوحيد- وما ينبثق عنها من قيم، فتنضبط بكلّياتها في نظم التفكير، وطرائق العمل، وأنساق علاقاتها مع الله، والإنسان، والكون، بما يجعلها متجلّية في رؤيتها للحياة مبدأ، ومنهجا، مقصدا، ومتحقّقة في سلوكها وحركيتها؛ من شأن هذا التميّز أن يقيم صرحا حضاريا نوعيا، تتجلّى فيه المقوّمات الذاتية للأمة التي تزاوج بين السموّ الإيماني، والترقي المادي، في إطار تفعيل كلّيات الاستخلاف.

يستهدف مشروع النهضة الحضارية في إطار هذه الرؤية التحقّق بمرتبة الشهود الحضاري، بوصفها الأمة الوسط كما جاء في قوله تعالى﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[1].

ويمتلك المشروع في إطار سعيه للتحقّق بالشّهود في بنيته من عناصر القوة ما يخوّل له تبوّأ مرتبة الشهادة، من أهمّها على الإطلاق ثراء منظومته الفكرية - العقيدة-،

(4): البقرة/ 143.

والقيمية - الأخلاق - النّابعة من مصادر يقينية مطلقة، تمكّنه من تقديم بديل حضاري يرتكز بالأساس على منظومة قيمية وروحية سامية، وهو الجانب الذي تفتقده الحضارة الغربية القائمة على أساس مادّي صرف.

من أهمّ مفاصل هذه المنظومة: الكلّيات الإيمانية القائمة على أساس براهين العقل، وحقائق الوحي، وصفاء الفطرة، وشفافية الوجدان، والكليات الأخلاقية التي تتضمّن مسلك السير القلبي إلى الله عبر الترقّي في مراتب العبودية، ومسلك تزكية النفس، ومسلك الأدب مع الخلق، والكلّيات التشريعية التي رسمت أنساق علاقة الإنسان مع ربّه، ومع نفسه، وأخيه الإنسان، وكونه.

تكوّن كل هذه المقوّمات نظرية متكاملة لبناء الإنسان والمجتمع من الناحية الفكرية - التصورات العقائد، ومناهج التفكير-، ومن النّاحية العملية السلوكية – الأخلاق، والعبادات، والتشريعات-.

يشكّل ما رسمه الوحي من كلّيات اعتقادية، وقيمية، وتشريعية سقف التحرّك الإنساني على المستويين: - التنّظيري والتنفيذي -، وعلى أساس هذه المنظومة النّوعية يمتلك مشروع النهضة الحضارية بديلا شاملا، وأنموذجا حضاريا عالميا، يعالج مشاكل العصر الأساسية، مقدّما لها حلولاً تفوق نوعياً الحلول التي يقدمها الغرب، ممّا يدفع بالحركة الإنسانية نحو مزيد من التكامل والرقي البشري في عالمي الروح والمادّة.

يمكن القول بعد كلّ هذا العرض أن تراث ابن خلدون ومن أبرزه المقدّمة يشكّل معينا لا ينضب من القيم والأفكار والتجارب التي لها القابلية لأن تستثمر وتفعّل لمعالجة مشكلات الواقع اليوم سواء في الدّائرة الإسلامية أو في الدائرة الإنسانية.

ينشد مشروع النهضة الحضارية استلهاما من هذا التراث العميق والنّوعي تأسيس أنموذج حضاري نوعي يستوفي مقوّمات البناء الحضاري الراشد – على الأقل في الجانب النظري-، الذي يقوم على دعامتين رئيستين هما: الدعامة الإيمانية – الروح والأخلاق-، والدعامة الكونية – التسخير والتعمير-، والمقصد من كل ذلك كله تحقيق مرتبة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

1- ابن تيمية، الحسبة، دار الفكر ط3.

- ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تح: علي بن حسن بن ناصر وآخرون (الرياض: دار العاصمة: 1419ه- 1999م).

2- ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة، تحقيق ودراسة وتعليق: علي عبد الواحد وافي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب- ثلاث مجلدات- 2006م.

3- ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار الجيل، دار لسان العرب ،ط4).

4-أحمد الراوي الوسطية والبعد الحضاري (الكويت: المركز العالمي للوسطية، الكتاب الثامن)، ص 03. موقع: www.wasatia.org/.pdf.

5- أزمة دراسات التنمية - هيمنة الاقتصاد على الاجتماع-، موقع: http://www.onislam.net، بتاريخ: 14/ 02/ 2004، الساعة:20.29.

6- أوزجان يشار، الحرية، مقال في النت، موقع: http://maaber.50megs.com .

7- أوصاف أحمد، التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، السنة:17، العدد:01، السنة: 2004م.

8- **البخاري**، محمد بن اسماعيل. الصحيح، شرح الحافظ ابن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري - علق عليه الشيخ ابن باز، ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي. ط3؛ دمشق، الرياض: دار الفيحاء، مكتبة السلام.

9- الجاحظ، تهذيب الأخلاق.

10– الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الفكر ط01، 1425ه–2005م).

11– الجوهري، الصحاح (بيروت: دار العلم للملايين، ط 04، 1990).

12– الجيلاني بن التوهامي، مفهوم الاستخلاف ودوره في فكر ابن خلدون التربوي والتعليمي رسالة دكتوراه.

13– حسن بن ابراهيم الهنداوي، التعليم وإشكالية التنمية – سلسلة كتاب الأمة– (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004م).

14– زهران حامد، علم النفس الاجتماعي (القاهرة: عالم الكتب، ط06، 1424ه).

15– سهيلة زين العابدين، نظرية الدولة عند ابن خلدون مقال في موقع: ./http://uqu.edu.sa

16– صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة. ط01؛ بيروت: دار الشورى، 1982م .

17– **مسلم**، بن الحجاج القشيري. الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان أن لا يدخل الجنة إلا المؤمنون.

شرح: الإمام النووي. المنهاج، تحقيق وتخريج، خليل مأمون شيحا. ط5؛ بيروت: دار المعرفة،1419ه1991م.

18– عامر الكفيشي، مقوّمات النهوض بين الأصالة والتجديد، ط1؛ بيروت: دار الهادي، 2006م.

19– عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية – المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني– طبعة إلكترونية..

20- عبد الرحمان الزنيدي، السلفية وقضايا العصر(الرياض: دار اشبيليا، ط1، 1418ه).

21- عصام البشير نحو مشروع حضاري لإحياء القيم الإسلامية موقع: wa3yena.maktoobblog.com، التاريخ: 05-01-2011. الساعة : 11.35.

22- عمار جيدل، ماهية الإنسان من خلال رسائل النور(اسطنبول: شركة نسل، ط1، 1999).

23- عمر بهاء الدين الأميري، وسطية الإسلام وأمّته في ضوء الفقه الحضاري (الدوحة: دار الثقافة، ط01 1406ه-1986م).

24- غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ط 1996.8.

25- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط1؛ بيروت: دار الفكر، 1424ه-2003م.

26- محمد بن بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، 1988م، ص .

27- محمد رشيد رضا، تفسير المنار(القاهرة، مطبعة المنار، 1376ه)، ج04/ ص 45.

28- محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع.

29-محمد محفوظ، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر- مقال في مجلة الكلمة(بيروت: مجلة الكلمة، العدد:24/ 1999).

30- مركز دراسات الوحدة العربية، نحو مشروع نهضوي عربي- فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط02-2005م).

31- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري ،تحقيق : يوسف الشيخ محمد ، المكتبة العصرية.

32- المعجم الوسيط، تصدير: إبراهيم بيومي مدكور، وإخراج: أحمد حسن الزيات وآخرون، القاهرة: 1392هـ- 1972م.

33- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا دار الفكر: 1399هـ - 1979م. كتاب الواو، باب (الواو والسين): (6/ 108).

34- ناجي بن حاج الطاهر، العمران والحضارة عند ابن خلدون، مقال في موقع النت:http://www.alrashad.org .

35- وهبة الزحيلي، الوسطية مطلباً شرعياً وحضاريا، بحث مقدم في مؤتمر الوسطية منهج حياة الكويت/ 2005م، موقع: -almuslimalmuaser.org/com. من النت، ص5.