التّعاون من الكلِّيَّة الخُلُقِيَّة إلى المَلَكة الاجتماعية

مطالعة في الذائقة الأخلاقية الإسلامية

د. خالد عبد القدوس

دكتوراه في الفقه وأصوله

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين- جهة الشرق، المغرب

مقدمة

يُدخلنا الحديث عن الكُلّيّة الخُلُقية إلى المجال الأخلاقي في الفكر الديني، حيث تبدأ سلسلة من المسائل الوجدانية في التفاعل على درجة معيارية إزاء الفعل أو السلوك، يظهر أن الإسلام لم يُدرجها بوصفها مفردات منفصلة أو أحكامًا جزئية، بل أسّس لها كقيم أكثر فاعليّة تنتمي إلى دائرة العقل الوجداني، كل قيمة تحيل إلى أخرى، ومن ثمّ صارت مكوّناً مفهوميّا إسلاميّاً ومنطقًا كليًا يجعل من مجموع الشُّعب الإيمانية المتناسقة محاور متداخلة في منظومة واحدة.

وهذا ما يدل على أنّ الخطاب الدّيني سعى لتوليف أكبر قدر ممكن من الفضائل الجزئية في عملية استقرائية ووفق مبدأ جامع، قد امتلك عنصر الانسجام النظري الذي يمنح تلك الفضائل عنفوانها وغايتها، على أساس أنّه يرى بأنّ هذه الصيغة هي أكثر الطرق ضماناً لتحصيل المصلحة السلوكية، وبناء عليه نتحدث عن وظيفة الكليّة الأخلاقية في إحراز ما يمكن أن نُسميه «الكمالات الاجتماعية»، أي تلك الكُليّات الإطلاقية التي لا تنحصر في مقام دون مقام، أو حال دون حال، بل تتظافر فيما بينها لتعبّر عن قواعد حاكمة وملاكات كُبرى تُسعف في تهذيب الضمير الاجتماعي وتأسيس الذائقة الأخلاقية الإسلامية، أي تلك النقطة التي تجمع بين العمق القيمي والفاعلية الاجتماعية.

إنّ هذه الدراسة تعاطت مع موضوع الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر، لتلفت النظر إلى أنّ الأخلاق ليست مجرد تقنين للسلوك، وأبرز مثال جرى تناوله التعاون بوصفه ضرورةً أخلاقية وفلسفية ينهض

عليها الوعي الإنساني، ومن ثمّ يغدو التعاون في قلب الكمالات الأخلاقية، فحينما ينطلق الحديث عن الإنسان الفاضل لا يُقاس بهالته أو بعبادته أو علمه أو بما يملك، بل بقدر ما يكون عونًا وملاذًا يرفع المعاناة، ومن ثمّ فالبحث عودة إلى أنموذج أخلاقي دال ومعبّر، وهو الكلام عن مفهوم التعاون من عدّة زوايا، كأن يجري الحديث عن استعادة مركزية الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيّا أخلاقيّاً، لا مجرد رقم نفعيّ في سوق المصالح.

إنّ هذه الدراسة معنية بفجوة بحثية هي فقدان عنصر المعالجة التكاملية للقيمة الخلقية، فالتعاون داخل النسق الأخلاقي في البحوث الدّينية يجري مقاربته غالبًا في سياقات جزئية أو وعظية، ممّا يولّد معطيات اجترارية تستبعد جوهر قيمتة بوصفه كلية مركزية ترتبط بفلسفة المنفعة وتهذيب الضمير الاجتماعي، فلا تنطلق البحوث في هذا النوع من المفردات الأخلاقية م قراءة فكرية للأخلاق المعاصرة تعيد للتعاون تصوّراته العميقة بوصفه مبدأً جامعًا للكمالات الاجتماعية.

ومعنى ما نرومه كأهداف للدراسة، تحرير المفهوم الأخلاقي من التناول الوعظي السطحي إلى القراءة الفكرية، فننطلق إلى إعادة بناء العلاقة بين التعاون وفلسفة المنفعة، في ضوء التوازن بين المصلحة والكمال الإنساني، ويغدو عبر هذا الأنموذج تبيين وظيفة الكليّات الخلقية في تهذيب الضمير الاجتماعي، وتحقيق الكمالات الاجتماعي، بمثابة الملتقى بين الأخلاق الفردية والاجتماعية.

أمّا حينما يتعلّق الأمر بالمفاصل الأساسية لهذا الموضوع، فيمكن الحديث عن ثلاثة محاور: الأوّل يعدّ التعاون من الأصول الأخلاقية الإجماعية، ويساعد على تحديد مفهوم الكلية الخُلقية وأهميتها في بناء الأخلاق الإسلامية، وهو ما يذهب إليه مبحثَيْ: حجيّة الكليّة الخُلُقِيَّة وتجذير التعاون الإتساني. وما ذهب إليه االمحور الثاني كفيل بتوضيح فلسفة المنفعة في الإسلام والاتجاه إلى تغليب الضمير الاجتماعي، فتقوم فكرة مبحثه الأول حول نظرية المنفعة في الإسلام، ويتولّى مبحثه الثاني نقلة الضمير الاجتماعي في الإسلام: من المصلحة إلى الكمال الإنساني. وقد تعاطت فكرة المحور الثالث مع الرّوافد التأسيسة والثقافية للتعاون وتداعياته المعاصرة، فكان الحديث في المبحث الأول عن حثُّ الشريعة على النّجدة والمروءة والتَّسَخّي، وتسليط الضوء على الصورة الأدبية للفضيلة الاجتماعية. بينما يكشف المبحث الثاني تداعيات هذا المناخ الحضاري الدافئ على الفكر الإسلامي المعاصر، في صورة إنسانية الاقتصاد الإسلامي.

هذا البحث على منوال دراسات حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية، يتكوّن من مناخ نظريّ وتأمليّ في إفادة بناء مفهوم الكليّة الخلقية لا مجرّد وصفها، فتوجّب عدم تجميع النصوص المتصلة بالتعاون، بل يستدعي منهجية القراءة البنائية التركيبية بشكل يبرز القيمة العمدة في تشكيل الكلّية الأخلاقية، وعلاقتها بفلسفة المنفعة وتهذيب الضمير الاجتماعي في الرؤية الإسلامية المعاصرة، لذا سيتبع البحث المنهج التحليلي المفهومي، بل وأحياناً كثيرة يعطي مجالاً لاستخدام المنهج التركيبي البنائي.

❑ المحور الأول: التعاون من الأصول الأخلاقية الإجماعية

▪ المبحث الأول: حجيّة الكليّة الخُلُقِيَّة

المقصود هنا حجيّة الكليّة الخُلُقِيَّة، وهو ذات المعنى المقصود من حجيّة الأحكام المبتنية على القواعد الصحيحة والمبادئ العامة للشريعة. فمُضافا لِما مرّ من الاستدلال على وجوب التعاون في إطار ثوابت الشريعة ومقاصدها، فقد استقرَّ عند الفقهاء البناء على الجبليّة الفطرية وإمضاؤها، فتارة نتكلّم عن الأدلّة الشرعية، وتارة عن بناء العقلاء.

نحتاج أوّلا أن نبحث عن معنى الكليات، وماذا يمكن أن يُستدل به على نفاذ أحكامها، بِلِحاظ أنّ الإنفاق من الثوابت الأساسيّة الأصيلة في الإسلام، عرّف د. الريسوني الكليّات بأنّها: "المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تشكل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية"[1]. فيكون المعنى الاصطلاحي العام للكليات الأخلاقية هي المعاني الخُلُقية العامة التي تعدّ منطلقا ينبني عليه تفاصيل كثيرة، وجزئيات لا حصر لها من السلوك الإنساني، أو هي أصول الأخلاق وقواعد لفروع الآداب الأخرى.

تصوّر العلماء شدّة الارتباط بين الكمالات الخلقية وبين السجية الإنسانية أوالفطرة البشرية، وأنّ الأصل عدم الفصل بين الطبع الإنساني الأصيل والمثل العليا، وأخذا بهذا الأصل يقول المعرّي[2]: "إنّ فعل كلّ ما هو جميل خير وأحسن من فِعل ما ليس بجميل، ولو لَمْ يَجْنِ المرءُ من وَراء الجميل وفعله إلاَّ أنّه خير

---

[1] الريسوني، أحمد، الكُلِّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 2013م، ص 40.

[2] المعرّي، أبو العلاء، أحمد بن عبد الله بن سليمان، عالم وشاعر مطبوع بأسلوب المتنبي، له: اللزوميات، ورسالة الغفران، وسقط الزّند، و شرح ضوء السقط، ومجموعة مدائح ومراث "الدرعيات"، توفي عام (449هـ). ترجمته في : دائرة المعارف، ص 374.

وأحسنُ وأسمى وأرفع، لكان في ذلك الغَناءُ كله"[3]. ويقول الفيروزابادي، في ماهية الطبع: "الطَبْع، والطبيعة، والطِّباع: السّجِيَّة التي جُبل عليها الإنسان، وفي الحديث: الرّضاع يغيّر الطِّباع[4]. والطِّباع: ما رُكِّب في الإنسان من المطعم والمشرب وغير ذلك من الأخلاق التي لا يزايلها"[5]. ومقتضى كلام الفيروزآبادي أنّ مختلف الأخلاق تتعاقب على سَجِيَّة المرء، وأنّ الطبع نابع عن ما رُكِّب في سلوكه من أخلاق، وبموجب هذه القاعدة التركيبية في السلوك، النزوع الأخلاقي للإنسان يستمدّ الخير والشر معا، مع أنّ النزوع الأخلاقي الحميد له الصدارة في الرسوخ في النفوس.

حين كان العلماء أمام هذه الحقيقة، جوّزوا أن تُبحث قواعد صدور أوامر وقوانين وتعاليم تنطلق من المقررات الأخلاقية على وجه الإلزام وتوجيهها في مجال تنظيم وتدبير المسائل المجتمعية، يقول الفارابي[6] في نظام المدينة الفاضلة: "يلزم مدبّر الأمّة أن يجعل ويرسم في نفوس أقسام الأمّة والمدينة هيئات وملكات إراديّة تحملهم على ذلك الائتلاف والارتباط بعضها ببعض والتعاضد بالأفعال"[7].

- **المبحث الثاني: تجذير التعاون الإتساني**

إذا كان الأصل الذي أتناوله يطلق القول بتجذُّر التعاون ورسوخه وسط الكمالات الأخلاقية وتمكنه منها، فإنّي أكاد أقول إنّ التعاون من الأصول الأخلاقية الإجماعية الذي أخذت به جميع الأمم، ورغم وضوح هذه الحقيقة فإنه لم يمنع هذا من أن يذهب العلماء والباحثون إلى نطاق واسع من التنويه، ومن تلك الشواهد كلمة جعفر البرمكيّ[8] المشهورة، وهي من أروع الخطب التي أُلقيت في التعاون والتناصر، لمّا هاج التمّرد في

---

[3] البرقوقي، عبد الرحمن، الذّخائر والعبقريات، معجم ثقافي جامع، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1360هـ، 1941م، ج 1، ص 5.

[4] قال ابن ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، المغني، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، ط 3، 14017هـ، 1997م، ج 8، ص155: "كره الإمام أحمد الارتضاع بلبن الفجور والمشركات... ويكره الارتضاع بلبن الحمقاء كيلا يشبهها الولد في الحمق، فإنه يقال: إن الرضاع يغيّر الطباع". وقال الألباني، محمد ناصر الدّين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمّة، الرياض: مكتبة المعارف، ط 1، 1412هـ، 1992م، ج 4، ص 65 : "منكر جدا".

[5] الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد على النجار، القاهرة، وزارة الأوقاف، ط 3، 1416هـ، 1996م، ج 3، ص 494.

[6] الفارابي، محمد بن محمد بن طَرْخان، أبو نصر(339هـ). عالم تركي المنتسب، انتقل إلى بغداد. له: العقل والمعقول، والنفس، وقوى النفس، والجوهر وغيرها. مصادر ترجمته: دائرة المعارف الإسلامية، ص 404.

[7] الفارابي، محمد بن محمد (339هـ)، كتاب الملّة، تح: محسن مهدي، لبنان، بيروت: دار المشرق، د. ط، د. ت، ج 3، ص 65.

[8] جعفر بن يحيى البرمكي، ولد عام 150هـ، اشتهر ببلاغة منطقه وتضلّعه في الفقه، وعلمه بالفلك، وهو صفيّ الخليفة هارون الرشيد ووزيره. قتل جعفر بأمر الخليفة هارون الرشيد عام (187هـ)، مصادر ترجمته: المسعودي، مروج الذهب، ج 6، ص 261.

الشام، فأرسله الرشيد لإصلاح أحوالها، فلما ألقى الخطبة، انصرفت الجموع واعية بقيمة الاعتصام والتآزر: "أوصيكم بالألفة، وأحذركم الفرقة، وآمركم بالاجتماع، وأنهاكم عن الاختلاف. قال الله :﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]. فأمر بالجماعة في أوّل الآية، ثمّ لن ينقض حتى نهى فيها عن الفرقة، توكيدا للحجّة وقطعاً للمعذرة"[9].

ولن أحاول التّقصي في استكناه حقيقة التعاون وميزاته الاجتماعية، فذلك أوسع من أن يُحاط به في مجال ضيّق، وحسبي الإشارة هنا إلى ما استقرّ في وعي المجتمعات بقيمة التعاون لخدمة قضاياهم المشتركة، وامتداد التعاون في تحقيق النهضة الاقتصادية والعمرانية للمجتمع، وأيُّ ثقافة أخرى مخالفة لهذه الكليّة الخلقية تُخِلُّ بالحياة الاجتماعية.

إذا كان الإطار العقائدي والفكري للتعاون، حمل النصوص الكافية للدلالة على أنّ الشارع في شريعته قد أرشد إلى التعاون، مضافا إلى إثبات أنّه من القضايا الأخلاقية، ومن مستقلات العقل. فإنّ هذا لا يعفي، مع ذلك، من ضرورة خلع لباس التأصيل عليه:

أ_ من الكتاب: قال الله : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) [المائدة:2].

ب_ ومن السنة: قوله :﴿دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته في رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرا الذي أنفقته على أهلك .﴾[10]

ج_ ومن ناحية إجماع الفقهاء: قائم على وجوب التعاون والتعاضد، ولم يخالف في ذلك أحد. قال الزّمخشري: "لا تَمْنَعِ الْمَعْوَنَ والمَاعُون، حتّى يَنْعَاكَ النَّاعُون. إنَّ مَثَلَ تَوْسِيعِكَ عَلَى أَخِيكَ وقَدْ أَضَاقَ، وَحَقْنِكَ مَاءَ وَجْهِهِ أَنْ يُهْراقَ، مَثَلُ الْعَيْنِ الْغَدِيقَةِ، فِي حَرِّ الْوَدِيقَةِ، ذَاكَ مِنْ ذَوَائِبِ الخَيْرِ والنَّواصي، وَحَقِيقٌ أَنْ يَطُولَ بِهِ التَّواصي"[11] .

---

[9] محمد ماهر حماده، الوثائق السياسية للعصر العباسي الأول، لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 4، 1985م، ج 3، ص 176.

[10] رواه مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال والمملوك، وإثم من ضيعهم أو حبس نفقتهم عنهم، (692/2)، رقم: (995).

[11] جار الله، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، الزّمخشري، (ت537ه)، أَطْوَاقُ الذَّهَب، ص 70.

د_ ومن جانب المعقول: يمكن القول أنّه ليس من الطبيعي أن يعيش الإنسان عيشة رغدة ومن حوله في معاناة، لذا فالتعاون نزعة بشرية يتوقف عليها اعتدال حياة الانسان، والوصول إلى تحقيق الحياة الاجتماعية المثلى. فيعتبر في مصاف الجذور العميقة للعلاقات الاجتماعية، فأضحى عنصرا مهما في حيوية العلاقات الاجتماعية لأن دلالته تهيئ الأرضية الصالحة لتحقق الرؤية الأخلاقية القائلة بأنّ نمط العلاقات ينبغي أن تتحرّك في خط التعاون والمسؤولية الأخلاقية للإنسان، وليس على مستوى خط التنافر والسيطرة والاستعلاء والعداء، وهي فكرة تقترب ممّا يطرحه د. عبد الله بن بِيَّه، وهو يعدِّد التحمُّلات الأخلاقية للدّين، فالإسلام "قرر بذل المعروف وإطعام الطعام ودفع جزء من المال (الزكاة) للفقراء، تكريساً للتكافل والتضامن في المجتمع، وشرع الحوار وسيلة للمناقشة حول قضايا الاختلاف حتى مع المخالف في الدين، قال تعالى ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل:125] . ونسترسل في الحديث عن تشخيص طبيعة التعاون، فهو يكون داخلا بنحو من الأنحاء تحت عمومات نصوص الشريعة الإسلامية وإطلاقاتها، وبقيد الضوابط والقواعد التي تشخِّص المصالح والمفاسد، يقول د. أحمد الرَّيْسُوني عند تعرضه للتصور الإسلامي للتعاون: "كل ما هو بر وتقوى، وكل ما فيه بر وتقوى، فهو مأمور به، ومأمور بالتعاون عليه، وكل ما هو إثم وعدوان، وكل ما فيه إثم وعدوان، فهو منهي عنه، ومنهي عن التعاون عليه"[13]. وبهذا يتضح أنّ التعاون مشروط ومتأطّر بالأحكام المجتمعية التي تنبثق من الشريعة الإسلامية، بما تُقضى به مصالح الفرد وحاجات الأمة "والإسلام الحنيف قد قيّد التعاون بقيد إنساني رفيع القدر عالي القيمة، إذ شرط فيه أن يكون تعاونا على البر والتقوى، وحرَّمه إن كان تعاونا على الإثم والعدوان"[14].

❑ المحور الثاني: فلسفة المنفعة في الإسلام وتغليب الضمير الاجتماعي

▪ المبحث الأول: نظرية المنفعة في الإسلام

---

[12] عبد الله الشيخ المحفوظ ولد بيه، خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط 1، 1419هـ، 1999م، ص 36.

[13] د. الريسوني، أحمد، الكُلِّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، ص 122.

[14] مجموعة مؤلفين، الموسوعة الإسلامية العامّة، إشراف: د. محمود حمدي زقزوف، القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط، 1424هـ، 2002م، ص 391.

لقد حظيت نظرية المنفعة[15] عند علماء الأخلاق باهتمام فائق، فيُدّعى أنّ المنفعة بمثابة الأمارة على المصالح والمفاسد، والالتزام بتبدّل الأحكام إلى ما يوافق هذا الأصل، ولا يعدو التشريع أن يكون متصيّداً من ذوق الناس وكلماتهم في موارد المنفعة. ولكي تتضح معالم ومفهوم فلسفة المنفعة من الناحية النظرية عند فلاسفة الأخلاق، نقف في ذلك مع د. محمد سعيد رمضان البوطي وهو ينصرف إلى تناول هذه النظرية بالنقد والتوهين: "الميزان الذي اتخذه علماء الأخلاق لضبط المصالح ومعرفتها ميزان دنيوي مجرد. إذ اعتبروا أن أمر الدنيا وما فيها من مظاهر اللذائذ والآلام من صنع مَن فيها وابتكارها، فهم أصل تعيمرها وهي ثمرة سعيهم فيها. فكان لابد أن يصبح ميزان الخير والشر عندهم ما يتواضعون عليه، أو ما يبدو لهم من التجارب والخيرات، أو ما يستقل به الإحساس والوجدان البشري"[16].

بقيد الفقهاء، معاني المنفعة تختلف عن سابقتها عند الفلاسفة، فالمنفعة التي تدخل في تشخيص المصالح الفردية والعامة، هي ما لا تخرج أو تتصادم مع منظور الشريعة. نعم، يمنح التشريع للمنفعة صفة تشريعية ثانوية ونوّطها بها، وفق قواعد وضوابط اجتهادية خاصة، لتستوعب الشريعة بها جميع الحركات الإنسانية وسكناتها، ولا يقال العكس. يقول أبو زهرة: "وليست المنفعة مرادفة للهوى، لأن الهوى قد يكون انحرافا نفسيا، ومجاوبة للأنانية الشخصية، وبهذا يكون مناقضا للمنفعة، لأن المنفعة المقصودة في الأخلاق كما نوهنا هنا هي المنفعة التي تعود على أكبر عدد في البناء الاجتماعي، بأكبر قدر ممكن"[17]. القصد من ربط المنفعة هنا بالبناء الاجتماعي هو الخلوص إلى ارتباط المنفعة المعتبرة بالمناخ الإسلامي الذي تتفاعل معه، والبراءة من المنفعة التي تفيد مجرد نزعة بشرية نحو المصالح والأهواء اقتضتها طبيعة الإنسان.

مبادئ الشريعة وقواعدها وفلسفتها في التشريع لا تتلون بالرغبات النفسية، ولا تتوقف موازينها على مطلق مزاج الأفراد أو المجتمعات واختلاف الميول والأحاسيس. إنّما يأتي التعامل مع الواقع الاجتماعي مع الحفاظ على هوية التشريع وأصوله ووأهدافه، وهذه هي الفكرة التي طبعت الحياة الاجتماعية الإسلامية

---

[15] ممّا يجب تسجيله الإشارة إلى أنّ لمذهب المنفعة أو النفعية Utilitarisme فيلسوفان شهيران، أحدهما (بنتام)، والآخر (استيوارت ميل)، وأورد هنا تعريفا للفرد النفعي، كما في المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صَليبا، لبنان، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، د. ط، 1982م، ج 2، ص 499: "النفعي من الرجال من يؤثر المنفعة على كل شيء، والنفعي من الأشياء ما يترتب عليه النفع ويرادفه النافع. وقد يطلق النفعي زراية على الرجل الذي لا يفكر في المثل العليا".

[16] البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق: مؤسسة الرسالة، د. ط، 1993 م، ص 23.

[17] أبو زهرة، محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط، 1385هـ، 1965م، ص 54.

بطابعها، يقول أبو زهرة: "الغاية الإنسانية العالية هي فعل الخير وتجنب الشر، وما من جماعة فاضلة إلاّ جعلت الخير أساس اجتماعها، والابتعاد عن الشر عنصر اتحادها... والمذهب الذي راج في العصور الأخيرة، وقد اعتبر أساسا للقوانين الحاضرة، كما اعتبر أساسا لكل مجتمع فاضل هو مذهب المنفعة، وهو أن تكون الفضيلة أو الخير هو الأمر الذي يكون فيه أكبر نفع ممكن لأكبر عدد من الناس"[18]. هذا ما يخص النقطة الأولى التي تبيّن أنّه لا يمكن القول بإطلاقية المنفعة في كشف مناطات الأحكام.

أما ما يتعلق بالنقطة الثانية وهي في التطبيق العملي لمساحة المنفعة، فتتلخص في مبدأ: الغاية والمنفعة تبرران الوسيلة، حيث ذهب فلاسفة الأخلاق إلى حدود بعيدة في تطبيقات المنفعة، فلا يغيب عندهم أنّ غاية المرء التي يرجوها لا تحدّها حدود معينة، ورأوا أنّ الوسائل التطبيقية ليس لها إلاّ الاستجابة والمطاوعة، بخلاف ما تجمع الشريعة على تحريمه، فضلا عن العقل الراجح، عندئذ يقال بتقييد الوسائل، بما هو مشروع، ولا يمكن تقديم تنازلات في المبادئ الأساسية للشريعة، وإنّما المطلوب مراجعة المنفعة، وتقويم وسائلها وتعديلهما بما يتلائم مع النظام التشريعي الواقع، وما يتوقف عليه إكمال النفوس وإصلاح أخلاقها.

ومن يصح أن يُعزى إليه مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) من فلاسفة الأخلاق هو الكاتب الإيطالي الشهير نيقولا مَكْيافيلي[19]، وقد يدعو بعضهم نهج المنفعة بنهج المكيافيلية، وفي نطاق استهجان الأساليب المكيافيلية للنظرية الفلسفية للمنفعة، يقول د. أحمد الرَّيْسُوني: "يُذكر هذا المبدأ (يشير إلى مبدأ الغاية تبرر الوسيلة) عادة مقرونا بالرفض والإنكار، نظرا لما ارتبط به من معاني الدناءة والخسة، بفعل الممارسات التي تمت بمقتضاه، وبحكم التاريخ الذي رافق رواج هذا المبدأ"[20]. وهنا تحفّظ الفقهاء كثيرا على معنى الوسائل، فلا بدّ من الحفاظ على المبادئ والمفاهيم الإسلامية في التعامل مع المقاصد وعلاقتها بالوسائل في إطار التصور المقاصدي الرصين الذي يلحظ مقصود الشرع أولا، وليس بالضرورة التكيّف مع ضغوط المنفعة، يقول د. أحمد الرَّيْسُونِي: "من أهم القواعد التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي، ويهتدي بها في نظره

---

[18] تنظيم الإسلام للمجتمع، ص 54.

[19] نيقولا مكيافيلي Nicola Macchiavelli، ولد ومات بفلورنسا بإيطاليا (1469_1527م)، عمل في الوظائف السياسية، ثم أبعد من مهامه بعد سيطرة أسرة المديشي على الحكم في فلورنسا، من مؤلفاته: المطارحات، والأمير.

[20] الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1431هـ، 2010م، ص 391،392. بحذف.

وفقهه: قاعدة التمييز بين المقاصد والوسائل، مع ما ينبني على ذلك من وضع كل منهما في موضعه وإعطاء كل منهما منزلته ووظيفته... والشرع فيما يأمر به وينهى عنه... قد يطلب فعل شيء لأن بواسطته يمكن الوصول إلى ما هو مطلوب حقيقة، وهو مقصود الشرع فيما أمر به. وقد يطلب ترك شيء لأنه يقود ويفضي إلى ما يقصد الشرع منعه واجتنابه"[21]. إنّ ميزان المصالح في الشريعة الإسلامية مضبوط بمنافع الدنيا والآخرة معا، بل النظرة إلى مصالح الدنيا محكومة بسلامة المصالح الآجلة.

لقد فرعت المفاهيم التصورية المقاصدية عن هذا، ملاحظة تأثير الغايات على أحكام الوسائل، مع المحافظة على الموقف العام للشريعة، حيث لم يشق عليهم أن يجمعوا بين الغايات والوسائل النافعة، دون الميوعة التشريعية التي تقود أفكار وخيارات المجتمع في إطار الأطروحة الفلسفية العامة للمنفعة، ويمضي د. أحمد الرَّيْسُوني في استعراض هذه الملكة التشريعية العالية، فيقول: "وإذا كان من غير الممكن قبول مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) على عمومه، وعلى علاته، وعلى ما شحن به من آراء مكيافيلية، فإن من غير السليم أيضاً ما يتجه إليه كلام بعض الكتاب الإسلاميين، من إنكار لكل تأثير للغايات على أحكام الوسائل، مما يؤدي إلى جمود في الفكر والعمل، بل قد يؤدي بالمسلمين إلى تفويت الكثير من مصالحهم المشروعة"[22]. وإنّ لهذا الأصل حضورا في أكثر من باب في كتب أصول الفقه، وأكثر ما يمكن أن نستفيده هنا هو أنّ فلسفة المنفعة في الإسلام، تقوم على أساس من ذلك التصور الاجتماعي الذي لا يجعل تطبيقها خارجا عن موارد الشرع، بل تعبيرا عن كمال الشريعة في استيعاب المنافع البشرية وقدرتها على مواكبة مصالح الإنسان، ولا داعي إلى أن أتثقل المطلب بالمزيد فيقحم عليه ما ليس منه.

---

[21] الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ديسمبر 1999م، ص 77. بحذف.

[22] د. الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب، ص 394.

المبحث الثاني: الضمير الاجتماعي في الإسلام: من المصلحة إلى الكمال الإنساني.

الثابت في التشريعات الإسلامية أنّها تتميّز بانسجامها ومواءمتها مع الفطرة، لأن الله ﷻ يعلم كنه فطرة الخلق، من احتياجاتهم ونزعاتهم النفسية، في حين تعجز الأنظمة التقنينية عن إدراك جميع احتياجات الانسانية. وقد مرّ _ سابقا_ كيف تنبني المنفعة على التكوين الفطري، والأخلاق الغريزية، فالأصول والمبادئ العامّة والكلية للشريعة تنسجم مع فطرة الإنسان من غرائز وميول، ومنها انشداده إلى العدل ومكارم الخلاق، ونفوره من الظلم والمساوئ، وكل ما تتجافى عنه الفطرة السليمة. فالإنسان الطبيعي الذي لم يتأثر بمساوئ مجتمعه، ولم يكن خاضعا لبعض التراكمات التي تشوّه الفطرة، يدرك بعقله المحاسن والمساوئ، والخير والشر. ويرى هنا جمال الدين العطية: "أنّ من الممكن أن تكون الفطرة أساسا لتشخيص مقاصد الشريعة في حالات غياب النص"[23].

وهذه الجزئية مرتبطة بمبحث استناد التعاون في جوهره إلى ارتكازات عقلية فطرية يدركها الإنسان، وتنسجم معها تشريعات الإسلام، على مستوى الحقوق الطبيعية مثلا، كحق الغذاء، وحق السكن وحق الملبس وغيرها، فهي حقوق فطرية، وكذلك الحقوق العامة، كحق الرعاية الاجتماعية للفئات الهشّة ونحوها. القضية الدامغة هنا هي تميّز الشريعة بالواقعية، إذ لم يمنعها ملاحظتها للمثل الأخلاقية العليا، أن تأخذ بعين الاعتبار الواقع القائم وتشرع له ما يعالجه. فراعى التشريع واقع الحياة من حيث جانب الخير وإرادة النفع، بمعنى: "أنّه ليس شريعة (يوتوبيا)[24] شرع لجمهورية أفلاطون، أو للمدينة الفاضلة للفارابي"[25]. وهذا المنهج الواقعي يبعد التشريع عن الاستسلام للخيال المفرط والأوهام الطوبائية النظرة. ومن مظاهره في التشريع مراعاة واقع الإنسان من حيث غرائزه ودوافعه، وأحواله واستعداداته، فلم تُخِل بظروفه الكونية والحياتية المحيطة به، وإنّما ارتبطت الشريعة بالجوانب الفطرية، وجاءت بالأحكام التي تحقّق إشباعا لحاجاته سواء على مستوى الفرد، أم الأسرة، أم المجتمع، أم الدولة.

وعلى هذا تعرّض الفقهاء لدور الشريعة الإسلامية في تهذيب الضمير، وقد كان هدف التعرّض بالبحث عن هذا الاعتناء الشديد للإسلام بالشأن الاجتماعي والمسير في دربه، هو التوصّل إلى ما يعدّ أخصب الطرق

---

[23] العطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، سوريا، دمشق: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، د. ط، 2003م، ص 24.

[24] اليوتوبيا، مفهوم فلسفي، يعني المكان الذي يبدو كلّ شيء فيه مثاليا، ولا توجد فيه أيّ نوع من أنواع شرور المجتمع.

[25] القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1414ه، 1993م، ص 110.

لمسايرة الناس للتشريعات الاجتماعية، وإنّ تعقب جملة من أقوال العلماء قد يفي باستبانة المعنى الذي أريد، كقول أبي زهرة: "وإن التكافل الاجتماعي المنبعث من النفس ابتداء أجدى على المجتمع من تكافل بقوة القانون من غير اعتماد على الإيمان والضمير الديني، لأن ما يبنى على القانون قد يوجد في النفس ما يبرر مخالفته، أما ما يعتمد على الضمير الديني أولا، ثم على القانون ثانيا فإن المؤمن يطيعه على أنه أمر من الله الذي يعلم السر وأخفى[26]" . ففي رأيي ما قاله أبو زهرة يرتد إلى المَلَكة الاجتماعية التي تنمو في نفوس الناس أوقظتها تعاليم الشريعة. وهذه نقلة مهمّة إلى الشؤون الاجتماعية.

وأظن أنّ الذي أوردت مفيد في استبانة طبيعة المنظومة الدينية التربوية التي تتجاوز حدود الطابع القانوني والاجتماعي والسياسي، فالتشريع في جميع الموضوعات التي تتصل بأنشطة الإنسان ومجالات الحياة، سواء أكانت فردية، أم جماعية، ينمو من بذر الإيمان والوجدان، بل يذهب أبعد من ذلك حين اقتصر على الحد الأدنى من التشريعات، في تحديد حدود ما ينبغي وما لا ينبغي، وتحريك أحكام العقوبات، لحل المشكلات القانونية والحقوقية الممتدة إلى عمق البنى الاجتماعية، ففي هذه الصورة لا ينفع مجرد تحديد الحقوق والواجبات وإجراء الحدود من وجهة تشريعية لفض المنازعات على أرض الواقع، بل يجب أن نتحرك على مستوى المقاربة الفقهية الأخلاقية، ومحاولة الجمع بين الاثنين.

وأتوقع أن يُجاب عن هذه الإشارات، بأن المقرّرات القانونية لا يصحّ تصوّر إمكان إهمال مقتضياتها لعلمنا بإسهام الشريعة في تكوين حوافز الاستجابة كما ذكرت، طبعا، إن ذلك لا يقول به أحد، والفقهاء أنفسهم لا يتجاهلون دور القوانيين في تمثل الحقوق. وإنّما قصدت أنّ التشريع العصري يؤدي وظيفته بضميمة المقاييس الشرعية إليه.

---

[26] أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، مطبعة المدني،1991م، ص13.

❑ المحور الثالث: الرّوافد التأسيسة والثقافية للتعاون وتداعياته المعاصرة

▪ المبحث الأول: الصورة الأدبية للفضيلة الاجتماعية.

مما يستيقنه دارس مسائل وقضايا العمل الاجتماعي في المجالات الحياتية المختلفة أنّ التعاون هو المصداق الواضح لتأهيل العمل الإنساني في هذا المضمار، وإذا كانت الدراسة تِلْو الدراسة تجمع على أنّ للتعاون مكانته الأولى في الشؤون الاجتماعية، وتعدّه المبدأ الأساس في كافة مفاصلة وجزئياته، فإن هذا لا يجوز أن يصرفنا عن الوقوف على روحية النّص ودلالاته على قيمة الإنفاق وتقرير دوره في حياة الفرد والمجتمع، وإن شئتَ قلتَ: هو أمر يتطلّبه منحى الارتكاز إلى الدعائم والقواعد، فلم يكن مع هذه الحال إلاّ أن انبثق _على الصعيد الفكري _ النتاج العلمي الإسلامي التراثي الذي استقر على أنّ التعاون يعدّ من أخصب الطرق لتحقيق مصالح المجتمع وحاجاته.

فثمة إذن ما يفيد أنّ المناخ الديني هو الذي فرض انبعاث فقه العمل الاجتماعي، وتطوّره في تطبيقات معاصرة تفرضها الحاجات المتغيّرة والتحوّلات الزمانية والمكانية المستمرّة. ومن أجل عرض ما أذهب إليه في هذا البحث، فقد آثرت أن أشخص أوّلا مقدار تحفّي الشريعة بالنّجدة والمروءة والتَّسَخّي، وملاحقة مسألة التعاون في روافدها الثقافية القديمة، من خلال حرص القرآن الكريم على أن يُسند للتعاون اهتماما تخصيصيّا مركّزا لتوطين ذهن الإنسان المسلم على بناء ثقافة المشروع المجتمعي، فأصبحت قضية التعاون أسمى من أن تكون جزئية فقهية. قال الله ﷻ:﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:2]. ثانيا ،تعضيد السنّة العملّ الاجتماعي، وتقرير القيم والمعاني والحِكَم الاجتماعية، بما يحقّق العدالة الاجتماعية التي يتبنّاها الإسلام، ويخدم الحاجات العامة للمجتمع، واستلهام صيغ تشريعية متطورة للعمل الاجتماعي من مؤشراتها العامة سيرة النّبي ﷺ التي أوحت بالروح الاجتماعية والإنسانية فقد "ذكروا النّبي ﷺ، فقالوا: لم يَضَعْ دِرْهَما على درهم، ولا لَبِنَةً على لَبِنَةٍ. ومَلَكَ جزيرةَ العرب، فقبَض الصدقات، وجُبِيَتْ له الأموالُ، ما بين غُدْرانِ العِراق إلى شَحْرِ عُمانَ[27] إلى أقصى مَخالِيف[28] اليمنِ، ثم تُوُفِّيَ وعليه دَيْنٌ، ودِرْعُهُ مرهونةٌ. ولم يُسْأَلْ حاجة

---

[27] ساحل البحر بين عمان وعدن.

[28] المخلاف: الكورة، وهو عند أهل اليمن، واحد المخاليف، وهي كورها أي المدن والأصقاع.

قَطُّ فقال: لا. وكان إذا سُئِل أعطى، وإذا وَعَدَ أو أطْمَعَ، كان وَعْدُه كالعِيان[29]، وإطْماعُه كالإنجازِ. ومدَحَتْه الشُّعراءُ بالجود"[30].

هذه الأمثلة المسوقة هي صورة مصغرة ومختزلة عن ما انطوت عليه السنّة من قيم التعاون، وقد وُجِدت مؤلفات حديثية خاصّة تستوعب أحاديث التعاون والبذل، تصلح أن تقدم بين يدي الموضوع.

لا نحتاج إلى جهد كبير في فحص الأدب العربي ومطولاته، للإبانة على مركزية التعاون، وعدّه من سجيّة الأخيار والفضلاء، والأمثلة على هذا السلوك في الأدب العربي قبل الإسلام وخلاله أمثلة كثيرة، جاء في دائرة المعارف الإسلامية: "ولا تفتأ قصص الكرماء تثير الإعجاب لدى القراء المسلمين، خاصة حينما تُقابل بقصص البخلاء. وعلاوة على ذلك فالإسلام قد أدخل معنى (الصدقة) لتجمع بين مفهوم الكرم كما عرف قبل الإسلام، مع مفهوم التعاطف مع حاجة المتلقي لتكون فضيلة من أكبر الفضائل"[31].

إنّ في كتب الأدب والتراث عموما، مواقف كثيرة معبّرة عن مستوى عال من الفكر الاجتماعي السائد، ولعلّ أبرز ما عرف من هذه التمثلات الاجتماعية: الحجابة، والرفادة، وقرى الأضياف، والجود، وذم البخل، وعقد الأحلاف... يقول الخوارزمي: "الحجابة حجب بيت الله الحرام. الرفادة شيء كان فرضه قصي بن كلاب على قريش لطعام الحجاج، وكان كل منهم يخرج صدرا من ماله على قدر طاقته، فيجمعون مالا عظيما لإطعام الحج، كانوا يترافدون على ذلك. السقاية سقي الحاج"[32]. هذه قيم أثيلة متجذرة في الثقافة العربية، وأود أن أفيد هنا أنّي لا أقصد متابعتها بالتأريخ أو بالتحليل، وإنّما أنتهج إسقاط معطياتها على الشأن الاجتماعي، فهي مدروسة بتفصيل في أي مصنف أدبي للثقافة العربية القديمة.

---

[29] العيان: مصدر عاين الشيء، أبصره. والمعنى أنّ وعده في الوثوق بتحقّقه كالشيء المشاهد.

[30] الذّخائر والعبقريات، ج 1، ص 97.

[31] دائرة المعارف الإسلامية، ص 10027.

[32] الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف (ت387هـ)، مفاتيح العلوم، راجعه وعلّق حواشيه: محمد كمال الدين الأدهمي، قام بطبعه وتصحيحه وترقيمه، عثمان خليل، مصر: ط 1، 1349هـ، 1930م، ص 79، 80.

وإذا كان من ملحظ يمكن أن يقف عليه الناظر إلى حلف الفضول[33] فهو التعبير عن نزعة اجتماعية واضحة نحو التماسك والتعاضد لمصلحة المجتمع، بعد أن أدرك الناس في جزيرة العرب قبل الإسلام مساوئ التشتت والتشرذم، قال الخوارزمي: "حلف الفضول كانت قريش تتظالم في الحرم، فتحالفوا على أن ينصروا المظلوم، فذلك حلف الفضول"[34]. فهذا الحلف معاهدة عقدت بين بني هاشم وبني المطلب وأسد بن عبد العزى وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة، قبل بعثة النّبي ﷺ بنحو عشرين سنة، لفتت السنة الأنظار إليها، واجتذبتها نحو الالتقاء مع ثقافة الإسلام، للوفاء بالقيم والمبادئ الاجتماعية.

ومن المعالم الكبرى في سيرة النبي ﷺ تعاقده على كل تعاون إنساني، فقد قال ﷺ: "لقد حضرت بدار عبد الله بن جدعان حلفا، ما يسرني به حمر النعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت ."[35]

بقدر ما ألحت هذه المجتمعات على تقوية روابط الاجتماعية فيما بينها ودعم وجودها بالأحلاف، فإن الثقافة العربية قد حرصت بالقدر نفسه على التنفير من البخل والترفع عنه، والإشعار بأهمية الجود في حياة المجتمع وتحبيبه إلى النفوس، وقد كان ولا شك هذا عاملا قويا يدفع الناس إلى مزيد البذل والعطاء.

وتطلب ذلك ضبط مفهوم البخل ودلالاته اللغوية ورصد طبيعته النفسية، يقول الفيروزابادي: "البُخْل_ بالضم، وبالفتح_، والبَخَل _بالتحريك_، والبُخُول مصادر بَخل يبخل، كعلم يعلم، فهو باخل من بُخَّل_ كَرُكَّع_، وبخيلٌ من بُخَلاءَ"[36].

واصطلاحا: "البُخْل: إمساك المقتنَيَات عمّا لا يحِقُّ حَبْسها عنه. ويقابله الجود. والبُخْل ثمرة الشُّحّ، والشُّحُّ يأمر بالبُخْل، كما قال النّبي ﷺ: "إيّاكم والشُّحّ، فإنَّ الشُّحَّ أخلك مَنْ كان قبلكم، أمرهم بالبخل فبخِلوا،

---

[33] سبب التسمية: أن ثلاثة من قبيلة جرهم، هم الفضل بن فضالة، والفضل بن وداعة، والفضل بن الحارث، قد عقدوا قديما نظيرا لهذه المعاهدة، فلما أشبه فعل القرشيين فعل هؤلاء الجرهميين الأُول المسمون جميعا بالفضل، سمي الحلف حلف الفضول.

[34] مفاتيح العلوم، ص 79، 80.

[35] رواه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به البداية، (367/6)، برقم: (12719) وأورده محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ)، كتاب الطبقات الكبرى، تح: د. علي محمّد عمر، مصر، مدينة 6 أكتوبر: الشركة الدولية للطّباعة، ط 1، 1421هـ، 2001م، ج 1، ص 129.

[36] الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، ج 2، ص 227.

وأمرهم بالقطيعة فقطَعوا[37]، فالبخيل من أجاب داعي الشحّ، والمُؤثر مَن أجاب داعيَ الجود، والسخاء، والإحسان"[38]. قال د. أحمد الرَّيْسُونِي: "فالمغزى العام هو أنّ الإنسان أوتي الأموال والخيرات، لينفقها لا ليمسكها، وليستعملها فيما ينفعه وينفع غيره، لا ليكون هو عبدا لها مستعمَلا في جمعها وحراستها"[39].

ورأوا أنّ ذمّ البخل من الأساسيات والبدهيات: قال أبو حاتم: "ولقد ذم البخل أهل العقل في الجاهلية والإسلام إلى يومنا هذا، فمنه ما أنشدني محمد بن عبد الله البغدادي:

كأنّما نُقِرتْ كَفَّاهُ مِنْ حَجَرٍ فَلَيْسَ بَيْنَ يَدَيْهِ والنَّدَى عَمَلُ

"وأجمَعَت الأمَمُ كلُّها بَخيلُها وسَخيُّها وممزوجُها[40]، على ذمّ البخل، وحَمْد الجود"[41]. وقال الفيروزابادي: "والبُخْلُ ضربان: بخل بقنيات نفسه، وبخل بقنيات غيره. وهو أكثرهما ذَمًّا. وعلى ذلك قوله ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ [النساء:38]"[42].

وساقت بعض المصادر المهتمة بتعداد الألقاب جميع الألفاظ التي تطلق على البخيل إمعانا في ذمّ شخصيته الخالية من المعايير الاجتماعية الذوقية ، مثلما صنع اللّبابيدي[43] فأورد عشرات الأسماء للبخيل، وهي: "الْحِلِزُّ، اللِّحِزُ، الأَصْلَدُ، الْمُزَبَّدُ، الأَحْرَدُ، جَمَادُ، النَّحَامُ، العُرْضُومُ، الكَلْثَبُ، الكُلاثِبُ، الكَلْبَثُ، الكُلْبُثُ، الكُلابَثُ، الحَجَّامُ، المُجْمَدُ، الشَّدِيدُ، المُتَشدَّدُ، الحَقَلَّدُ، الحَصِرُ، الحَصِيرُ، الحَصُورُ، اللَّكِزُ، القَتورُ، العَضَمَّرُ، الفِلَّزُ، القِبْر، الجَلْحِزُ، الجِلْحَلزُ، الجِبْزُ، الضِّرْزُ، الضَبِيسُ، الكِيِّصُ، الكَيِّصُ، القَعْلُ، الدِّفْناسُ، الرِّصَّاصَةُ، القِعْبِرِيُّ، الفَلَنْسُ، الجِلْحَانُ، المِعْزِيُّ، المِلْزابُ، العَاكِلُ، الصِّنَّوْرُ، الحِصْرَمُ، الزُّغْبُبُ، الكَنُودُ،

---

[37] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت751ه)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 2، د. ت، ج 2، ص 216.

[38] الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، ج 2، ص 227.

[39] د. الريسوني، أحمد، الكُلِّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، ص 121.

[40] ممزوجها: من امتزج فيه السخاء والبخل، فكان وسطا بين الكريم والبخيل.

[41] الذّخائر والعبقريات، ج 1، ص 98.

[42] الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، ج 2، ص 227.

[43] أحمد بن مصطفى البَابِيدي، من أهل دمشق، توفي سنة 1318ه، قال عنه صاحب (معجم المطبوعات العربيو والمعَرَّبَة): "له كتاب لطائف اللُّغة، وهو يشتمل على غريب اللغات اللّطيفة المعاني، الدَّقيقة المباني على كثير من الأمثال والحكم". مصادر ترجمته: معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ليوسف إليان سركيس، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ط، د. ت، ج 2، ص 1586.

الكَتيتُ، المُتَشَمِّسُ، الشَّكِعُ"[44]. وبلغة تعبيرية بيانيّة يورد الجاحظ[45] رسالة تُنَوِّه بالجود، ويَنْعَى فيها على البُخلاء مذهبهم، قال: "المُمسِكُ معذَّبٌ، يَحْصِر نفسه، وبالكدِّ لِغيره، مع لُزوم الحجة، وسقوط الهِمَّة، والتعرُّض للذمّ والإهانة، ومع تحكيم المِرَّة السوداءِ في نفسه، وتسليطها على عِرضه، وتمكِينها من عيشه، وسرورِ قلبه"[46].

وتكوّن نوع آخر من التطبيقات الاجتماعية استهوى العرب هو قِرى الأضياف، ومما يعطي صورة عن حجم التفاخر بقرى الأضياف والإشادة به، ما جاء في الذّخائر والعبقريات: "وهناك لون من ألوان الجود، لقد أكثروا فيه القول وافتَنُّوا، وأطالوا في التفاخر به والإشادة بمحاسنه، وجعلوه عنوانَ الكرم والنجدة والمُروءة، ووضَعوا له آدابا ودساتير. ذلك هو قِرى الأضياف[47]". فهذه ملامح تثبت ما أشرت إليه في البدء من أن المرتكزات السابقة أصل يلاذ به في إقرار رعاية العمل الاجتماعي ومقتضياته، وليس بالإمكان الإكثار من الشواهد لأنّ فيما قدمت كفاية لإبراز المناخ العقائدي والفكري للتعاون.

- **المبحث الثاني: أنسنة الاقتصاد الإسلامي.**

ومضيا على مسلك البحث وجدت أنّ موضوعا كموضوع التعاون، فرصة لأتقصّى مجموعة من الطروحات الاجتماعية المهمّة، تلفت إلى الإمكانات الفقهية في تحقيق التضامن والالتحام، ولعلّ المنفعة الحديّة فرع عن هذا، وفي سبيل التوضيح: لو أنّ هناك إنسانا، شرع يتناول لقيمات من الطعام، فإن اللقمة الأولى تكون مفيدة، والثانية أقل، والثالثة أقل، وهكذا تتراجع منافع ما يتناوله، إلى أن تصل منفعة لقمة معينة هي الصفر، لتأخذ قيمة اللقمة التي تليها رقما سالباً، أي تتحوّل المنفعة إلى مضرة بعد حدّ معيّن من الطعام. فإذا أسرف الشخص في طعامه، فإن الذي زاد عن حاجته يصيبه بالضرر، بدلا من النفع. في حين

---

[44] البَابِيدي، أحمد بن مصطفى الدّمشقي (ت1318هـ)، مُعجمُ أسماءِ الأشياءِ المُسَمّى اللطائف في اللغة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد التواب عوض، القاهرة: دار الفضيلة، د. ط، 1997م، ص 111.

[45] الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكنائي (ت255هـ)، كاتب شهير من أئمة البلاغة ومتكلّم. وهو من شيوخ معتزلة البصرة. له: كتاب الحجج في النبوة، كتاب المعرفة، كتاب خلق القرآن. ترجمته في: الأعلام للزركلي، ج 5، ص 74.

[46] الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، البخلاء، حقّق نصه وعلّق عليه: طه الحجاري، القاهرة، كورنيش النيل: دار المعارف، ط 5، د. ت، ص 121. ومعاني المفردات كالآتي: جشوبة المأكل: غلظه وخشونته. والمسك: الجلد، والمراد النفس والشخص. والهامة: الرأس. واللئيم: الشحيح. ولزوم الحجة: مع قيام الحجة عليه في بخله. وسقوط الهمة: العجز عن جلائل الأعمال. المرة السوداء: المزاج المضطرب بكثرة المخاوف والقلق، ومعناه أن مخاوفه من الفقر تتمكّن منه فتنغص عليه حياته.

[47] الذّخائر والعبقريات، ج 1، ص 118.

لو أنفق هذا الفائض، وقدّمه لشخص آخر فقير، فإنّ هذا الفقير سيحقّق منفعة. وبهذا فإنّ الإنفاق يعزّز المنافع الكليّة للمجتمع، بتحويل ضرر الثري إلى منفعة له ولغيره. فإذا حصل الإنفاق، رجع الاستهلاك عند الثري إلى الحد النافع الذي يحميه من ضراوة الإسراف. وارتفع عند الفقير إلى الحد النافع الذي يحميه من ضرر الفاقة. وحينما تعتقد المجتمعات هذه التصورات، وتتمسّك بهذه الأدبيات، فإن من الطبيعي أن ينعكس ذلك على سلوكها الحضاري، ومن هنا يتكوّن العمل الاجتماعي.

من الأخطاء المنهجية التي يقع فيها كثير من الباحثين، استحداث العمل الاجتماعي، ونسبته بتمامه إلى الغرب، بل لا أحسب أن المجتمعات الغربية قد روضت جميع أذواق أفرادها على الفضيلة والمحبة والوداد، كما يتصوّرون، إذ ليس بمقدور أحد أن يجحد ما يتطبّع عليه الناس هنالك من الإثرة والأنانية، التي تعمّقها الليبرالية المجرّدة من المحتوى الإنساني، بمنطقها الرأسمالي الذي يعلي من القيمة النفعية والفردانية، والذي يرتكز على النزوع المادي، يقول د. رفيق يونس المصري: "وهناك في الغرب من يقف في وجه مساعدة الفقراء، ومن يرى أن الأغنياء إنّما صاروا أغنياء بعلمهم وعملهم وكفاءتهم، وهو معنى قوله تعالى على لسان قارون: ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [القصص: 78]، وأن الفقراء لا محل لهم في المجتمع، إن لم يساعدوا أنفسهم بأنفسهم، بالعمل والسعي بالتغلب على فقرهم، وهو معنى قوله تعالى، على لسان هؤلاء وأمثالهم: ﴿أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾ [يس: 47]"[48].

والاقتصاد في ما يقدّمه الدرس الحديث: "العلم الاجتماعي الذي يهتم بتحليل الأنشطة التجارية، وبمعرفة كيفية إنتاج السلع والخدمات... ويعرّف الاقتصاديون (المتخصصون في علم الاقتصاد) الاقتصاد بأنّه العلم الذي يُعنى بدراسة كيفية إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها"[49]. ولا يمكن هنا الغياب عن الاتجاهات الاقتصادية، ومحاولة الكشف عن جوانبها الفكرية السارية في البناء النظري للتعاون، بالقدر الذي يتطلّبه المقام:

تأطير الاقتصاد بالحرية هو محور النظام الرأسمالي، دون اعتداد يُذكر بالنزعة الإنسانية أو المضمون الاجتماعي، يقول د. يوسف القرضاوي: "فروح النظام الرأسمالي يتجلى في تقديس الفرد ومصلحته الشخصية وحريته التي تكاد تكون مطلقة في تملكه المال وتنميته وإنفاقه، وخلق تلك العقلية النفعية

---

[48] المصري، رفيق يونس، المحصول في علوم الزكاة، سورية، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1426هـ، 2006م، ص 112، 113.

[49] مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية العالمية، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط 2، 1419هـ، 1999م، مج 2، ص 410، 411.

الفردية الانتهازية، التي لا تهتم بغيرها ما لم يكن من ورائه كسب، ولا يعنيها مصلحة المجتمع ولا سيما إذا اصطدمت بمصلحته، ولا يشغلها إلاّ منافسة الخصوم والتغلب عليهم، تلك العقلية التي لا يهمها إلاّ الربح المادي بأكبر قدر ممكن، وبكل سبيل مستطاع"[50].

إنّ عدم الملكية الفردية هو قاعدة جوهرية للإقتصاد الاشتراكي[51]، وكذلك الصراع الطبقي، وتحويل المجتمع الإتساني إلى بؤرة من التوترات الاجتماعية، فتأثير الاشتراكية أو الشيوعية لا يتوقف على خصوص المضمون اقتصادي، أو المتعلق به من تحديد أساليب توزيع الثروة والملكية الجماعية ورسم السياسات الاقتصادية العامة لوسائل الإنتاج، بل يشمل حتى الجانب الأهم فلسفة القيم والدين.

ولا ريب في أن أساس الأيدلوجية الاشتراكية المعارض لغريزة حب التملك، لا تتفق مع الفطرة ومخالفة للعقلانية، يقول د. مناع القطّان: "حاولت المذاهب الاشتراكية ولا تزال تحاول أن تفلسف الاشتراكية فلسفة يقتنع بها الناس بأنّ أموال الدولة أموالهم حتى يصلوا بالإخلاص الذي يعمل به المرء في ماله الخاص، ولا شك أن هذا أمر خيالي يتنافى مع الإحساس الفطري ولا يقبل المرء إلاّ ما يتّفق مع فطرته"[52].

على صعيد آخر الاقتصاد الاسلامي في مفهومه العام، كما تدل الصياغة اللفظية: "مجموعة الأصول والمبادئ العامة الاقتصادية الثابتة والمستخرجة من القرآن والسنة، ومجموعة التطبيقات الاقتصادية المستندة إلى تلك الأصول والمبادئ العامة، والتي تحكم وتنظم الحياة الاقتصادية للمجتمع الاسلامي"[53]. وقيل: "مجموعة الأصول الاقتصادية العامة التي نستخرجها من القرآن الكريم والسنة النبوية، والبناء الاقتصادي الذي نقيمه على أساس تلك الأصول"[54]. يُلاحظ على التعريفين أنّهما يُعرفان الشيء بنفسه، وهو في صناعة الحدود الدّور. لهذا نلتفت إلى غيرهما من الإطلاقات، يقول د. رفيق يونس المصري: "الاقتصاد الإسلامي هو الاقتصاد الذي ينظر إلى الاقتصاد الوضعي بعين الفحص والمراجعة والتمحيص

---

[50] يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط 1، 1415هـ، 1995م، ص 81.

[51] اصطلاح الاشتراكية كما في الموسوعة الإسلامية العامة، ص 153، 154: "لم يستخدم قبل سنة (1800م) وأن (سان سيمون، 1825م) هو أول من استعمل عبارات ربط فيها المجتمع بالاقتصاد، فظهرت كلمة Socialism مشتقة من كلمة Society ".

[52] مناع خليل القطان، موقف الإسلام من الاشتراكية أو نظرية التملّك في الإسلام، الرياض: دار الثقافة الإسلامية. د. ت، ص 16.

[53] غازي عناية، الأصول العامة للاقتصاد الاسلامي، لبنان، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1991م، ص 35.

[54] العربي، محمد عبد الله، الاقتصاد الاسلامي وتطبيقه على المجتمع المعاصر، الكويت: مكتبة المنار، 1969م، ص 26.

والتدقيق، في ضوء الإسلام أحكاماً وآداباً. والفرق بين الاقتصاد الاسلامي والاقتصاد الرأسمالي أن هذا الأخير يقوي الأقوياء ويضعف الضعفاء، ويثري الأثرياء ويفقر الفقراء، في حين أنّ الاقتصاد الإسلامي يحمي الضعفاء من الأقوياء، والفقراء من الأثرياء، ويقرّب بينهما"[55]. أظن أنّه يمكن أن نصل إلى تكوين فكرة عن الفلسفة العامة للإنفاق، عند تلمس جوانب التماسك والترابط الاجتماعي في الاقتصاد الإسلامي بحسب التعريف السابق.

ليس ما أقوله عن أهمية التعاون وموقعه من الاقتصاد الاسلامي من باب تضخيم هذه المسألة التي أنا بصدد بحثها، وإنّما هو الواقع الذي أكّده الفقهاء في البحوث المالية القديمة، وما يلفت إلى أهميته العلماء والمهتمون بالشؤون المالية المعاصرة، ويعطي د. يوسف القرضاوي فكرة عن الرسالة الإنسانية لهذا الاقتصاد قائلا: "وتتمثل إنسانية الاقتصاد الإسلامي في مجموعة من القيم التي هدى إليها الإسلام في قرآنه وسنّته، وحفل بها تراثه، وتميّزت بها حضارته، مثل قيم الحريّة والكرامة الإنسانية، والعدل وقيام الناس بالقسط، والإخاء والمحبّة بين الناس، والتعاون بينهم"[56] .

[55] د. المصري، رفيق يونس، غلاء الأسعار، سورية، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1429هـ، 2008م، ص 11.

[56] د. يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص 64.

- **خاتمة**

من خلال خط هذه الدراسة و مسارها التحليلي، يتبيّن أن التعاون ليس قيمة عارضة أو سلوكًا اجتماعيًا وظيفيًا، بل هو قيمة كُلِّيَّة تتغلغل في عمق الوعي الأخلاقي للإنسان، بالمساهمة في تهذّب الضمير الاجتماعي، وخلق توازن بين الفرد والمجتمع، وبين المصلحة والمنفعة العامة. اليوم تعلي البشرية المعاصرة من شأن قيم الفردانية والاستهلاك، وفي ظل هذه المناخات يغدو استحضار كليّات الفكر الإسلامي المعاصر الأخلاقية ضرورة لإعادة تقويم السلوك و العمل على إحياء الوعي الجماعي على قاعدة الكمالات الاجتماعية، لا ندّعي أنّها فقدت حضورها على الساحة المعاصرة، لكن تزعم أنّ المناخ العالمي الجديد يسحب بساط الالتزام والفعالية من تحت الوعي الثقافي والمعرفي – على الأقل - للناس، ومن هذا المنطلق عالجت الدراسة مثل هذه الإشكاليات في ميدان الاهتمام الأخلاقي، ليسفر البحث عن نتائج من أهمها:

- الكشف عن أن الكليّة الخلقية ليست مبادئ تابعية، بل أصولٌ كليّة نظرية ذات تداعيات ميدانية.

- إبراز أن فلسفة المنفعة في الإسلام ذات طبيعة قيميّة تهذيبية لا نفعية مادية.

- إعادة الاعتبار إلى مفهوم الضمير الاجتماعي باعتباره ثمرةً عملية للتعاون.

- تقديم نموذج تأملي للأخلاق الإسلامية يُسهم في تجديد الفكر الأخلاقي المعاصر. يتمظهر في أنسنة الاقتصاد الإسلامي، فالاقتصاد بهذا المعنى، لا يختزل دوره في المعاملات الرقمية، بل هو فضاء إنساني متوازن، تتكامل فيه الحقوق والواجبات.

- **المصادروالمراجع**

- ابن عبد السلام، عز الدين أبو محمد، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ط، 141هـ، 1991م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي.
- أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، مطبعة المدني،1991م.
- أبو زهرة، محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط، 1385هـ، 1965م.
- البَابِيدي، أحمد بن مصطفى الدّمشقي (ت1318هـ)، مُعجمُ أسماءِ الأشياءِ المُسَمّى اللطائف في اللغة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد التواب عوض، القاهرة: دار الفضيلة، د. ط، 1997م.
- البرقوقي، عبد الرحمن، الذّخائر والعبقريات، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1360هـ، 1941م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي المسمّى معالم التنزيل، لبنان، بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1463هـ، 2002م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق: مؤسسة الرسالة، 1993.
- الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف (ت387هـ)، مفاتيح العلوم، راجعه وعلّق حواشيه: محمد كمال الدين الأدهمي، مصر: ط 1، 1349هـ، 1930م.
- الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999م.
- الريسوني، أحمد، الكُلِّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، القاهرة: دار الكلمة، ط 1، 2013م.
- الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1431هـ، 2010م.
- عبد الله الشيخ المحفوظ ولد بيه، خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط 1، 1419هـ، 1999م.
- العربي، محمد عبد الله، الاقتصاد الاسلامي وتطبيقه، الكويت: مكتبة المنار، 1969م.

- العطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، سوريا، دمشق: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، د. ط، 2003م.
- غازي عناية، الأصول العامة للاقتصاد الاسلامي، لبنان، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1991م.
- الفارابي، محمد بن محمد، كتاب الملّة، تح: محسن مهدي، لبنان، بيروت: دار المشرق، د. ط، د. ت.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد على النجار، القاهرة، وزارة الأوقاف، ط 3، 1416ه، 1996م.
- القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1993م.
- محمد ماهر حماده، الوثائق السياسية للعصر العباسي الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 4، 1985م.
- المصري، رفيق يونس، المحصول في علوم الزكاة، سورية، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1426ه، 2006م.
- المصري، رفيق يونس، غلاء الأسعار، سورية، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1429ه، 2008م.
- يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط 1، 1995م.