Governance in the Qur'an and Sunnah
EISSN: 2981-1783

The Holy Quran and the Foundations of Civilizations

Zaki Al-Milad

Researcher in Islamic Thought, Kingdom of Saudi Arabia. almilad@almilad.org

Abstract

This methodological research article explores the nexus between the Qur'an and the idea of Islamic civilization—a nexus which, according to the author, constitutes the most fundamental relationship in the entire history of human civilization. Drawing upon the perspectives of several Orientalists and scholars of civilization, the author underscores that Islamic civilization represents the first truly global civilization, whose spirit emanates from the Qur'an. The Qur'an is not merely a compendium of legal injunctions and moral teachings; rather, it is the source of a civic and civilizational spirit that flowed from Mecca to Medina, laying the foundation for the emergence of the Ummah and the Madīnat al-Nabī. Milad emphasizes that any study of the rise, flourishing, or decline of Islamic civilization will remain incomplete without reference to the Qur'an and its historical traditions, for the Qur'an is a book of guidance and insight encompassing all dimensions of human life—religious, social, political, and developmental. The author first introduces his central thesis, namely the "Theory of Historical Laws," which he regards as the greatest intellectual achievement of the Qur'an in the history of human thought. By articulating the concept of divine laws (السنن الإلهية), the Qur'an provides universal and continuous principles for understanding the movement of history and the transformations of civilizations—principles such as rise and decline, progress and degeneration, and social evolution. According to his analysis, the Qur'an succeeded in generating a scientific conception of history and human society, one that had not previously appeared in any intellectual tradition or revealed scripture. Referring to the views of Muḥammad ʿAbduh, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, and ʿImād al-Dīn Khalīl, he demonstrates that the theory of divine laws must be elevated from a theological notion to the level of social science, thereby becoming an independent field of knowledge with civilizational and sociological functions. Subsequently, Milad, relying on a linguistic and thematic analysis of the Qur'an, examines the relationship between the destruction of communities (هلاک القری) and the law of injustice as the

Cite this article: Al-Milad, Z. (2025). The Holy Quran and the Foundations of Civilizations. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 9-28. https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78953

Received: 2025-01-15 ; **Revised:** 2025-03-29 ; **Accepted:** 2025-04-12 ; **Published online:** 2025-07-10
Type of article: Research Article **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

second civilizational principle. Through an extensive study of numerous verses that attribute the annihilation of societies to injustice, he demonstrates that the Qur'an regards injustice as the decisive and universal cause of social decline and the collapse of civilizations. This injustice is not confined to political oppression and tyranny; it also encompasses economic and moral dimensions, as explicitly illustrated in the narratives of the people of Shuʿayb (economic injustice), the people of Pharaoh (political injustice), and the people of Lot (moral injustice). In critiquing Ibn Khaldūn, Milad points out that his narrowly economic interpretation of injustice stems from a neglect of the Qur'an's comprehensive conception of the term, for the Qur'an identifies injustice as the very foundation of the disintegration of the entire social and cultural structure. The author then, in his third principle, examines the connection between the Ummah and the law of appointed term and historical respite. This law, mentioned in numerous Qur'anic verses, indicates that every community, like individuals, possesses a natural lifespan and a fixed term, which, once it arrives, can neither be advanced nor delayed. This divine ordinance, applied at the level of communities, reflects a general sociological law that structures the entirety of human history. In his critique of Ibn Khaldūn, Milad shows that Ibn Khaldūn focused solely on the second part of the verse ("they cannot delay it for even an hour"), while neglecting the fundamental notion of the determination of the lifespan of communities. Yet it is precisely this first part of the verse that provides the epistemological foundation for understanding the historical life cycle of civilizations. From the author's perspective, had Ibn Khaldūn approached the Qur'an with greater insight, he could have extended his theory beyond the scope of states and applied it to the law governing civilizations and nations. In the fourth principle, the author discusses the divine law of the alternation of days and succession, citing the verse, "And such are the days We alternate among the people", and examines the interpretations of Malek Ben nabi and ʿImād al-Dīn Khalīl concerning civilizational cycles. From the Qur'anic perspective, the alternation of time represents a purifying and hope-inspiring law that prevents the permanence of powers and civilizations, while simultaneously allowing for the possibility of renewal and revival. The verse, "Indeed, God does not change the condition of a people until they change what is within themselves", serves as the foundation of the law of civilizational change, opening the path to the reconstruction of civilizations through inner, moral, and spiritual transformation. Through his Qur'anic–civilizational method of analysis, Zaki Milad demonstrates that Islamic civilization has, at every stage of its development, drawn its vitality from the Qur'an, and that both its diagnosis and reconstruction must likewise proceed from this source. In his view, the theory of divine laws, the law of injustice, the law of appointed term, and the law of alternation constitute are the four foundational pillars of the Qur'anic philosophy of civilization. Together, they provide an epistemological framework for the formation of a renewed Islamic civilization in the contemporary era.

Keywords: The Holy Quran, Islamic civilizational thought, Decline of civilization, Birth of civilization.

الحكمة في القرآن والسنة
EISSN: ۲۹۸۱-۱۷۸۳

القرآن الكريم وقواعد الحضارات

زكي الميلاد

باحث في الفكر الإسلامي، المملكة العربية السعودية. almilad@almilad.org

الملخص

تتناول هذه الدراسة البحثية المنهجية العلاقة بين القرآن الكريم والفكر الحضاري مركزة البحث عن قواعد الحضارات؛ ومستندة إلى أن القرآن ارتبط بحضارة عُدَّت من الحضارات العظيمة في التاريخ الإنساني، هي الحضارة الإسلامية التي غيّرت وجهة الحضارات ومجرى الفكر الإنساني. وأشار الكاتب استنادًا إلى آراء بعض المستشرقين وباحثي الحضارة، أنّ الحضارة الإسلامية هي أول حضارة عالمية حقيقية روحها منبثقة من القرآن الكريم. فالقرآن لم يقف عند حدود التعاليم الأخلاقية أو التشريعات الدينية مكتفيًا بها، ومنصرفًا عمَّا سواها، وإنما إلى جانب ذلك اعتنى بقضايا الحضارة والعمران. لذا يؤكد الميلاد أنّ أي بحثٍ في نشأة الحضارة الإسلامية أو ازدهارها أو أفولها يظلّ قاصرًا ما لم يُرجَع فيه إلى القرآن وسُننه التاريخية؛ لكون أن القرآن كتاب هداية وبصيرة يشمل جميع مجالات الحياة الإنسانية الدينية والاجتماعية والسياسية والعمرانية. وفي نطاق البحث عن قواعد الحضارات في القرآن الكريم تطرق الكاتب إلى أربع قواعد مركزية، تحددت بهذا النحو، أولًا: "نظرية السنن التاريخية"، ورأى الكاتب أن القرآن قدم فتحًا عظيمًا للفكر الإنساني حين كشف عن نظرية السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية الكلية والثابتة والمطَّردة، التي تحكم حركة التاريخ بكليته في جميع أزمنته وعصوره، وتوجّه سير المجتمعات والحضارات تقدّمًا وتراجعًا، صعودًا وهبوطًا، مهما كانت طبيعة هذه المجتمعات والحضارات وأشكالها وتقسيماتها. وبحسب تحليل الكاتب، فقد استطاع القرآن أن يُنشئ تصورًا علميًّا للتاريخ والمجتمع الإنساني لم يُعرف من قبل في أي مدرسة فكرية أو كتاب سماوي. كما أشار الكاتب مستندًا إلى آراء محمد عبده، ومحمد باقر الصدر، وعماد الدين خليل، إلى أنّ نظرية السنن الإلهية ينبغي أن ترتقي من مستوى المفهوم اللاهوتي إلى مستوى العلم الاجتماعي، لتصبح حقلًا معرفيًّا مستقلًّا ذي وظيفة حضارية واجتماعية. واستنادا إلى التحليل اللغوي والموضوعي للقرآن الكريم درس الميلاد العلاقة بين هلاك القُرى وقانون الظلم باعتبارها القاعدة الحضارية الثانية. ووجد الكاتب من خلال تحليل واسع لآيات عديدة تُظهر أنّ هلاك القرى إنما هو نتيجة للظلم بالمعنى الشامل، ومبيّنا أنّ القرآن يعتبر الظلم عاملا تاما وعاما لانحطاط المجتمعات وزوال الحضارات. ولا يقتصر هذا الظلم على معنى السياسي، بل يشمل أيضًا الأبعاد الاقتصادية والأخلاقية؛ كما ورد صريحًا في سيرة قوم شعيب (الظلم الاقتصادي)، وقوم فرعون (الظلم السياسي)،

استناداً إلى هذه المقاله: الميلاد، زكي (۲۰۲۵). القرآن الكريم وقواعد الحضارات. *الحوكمة في القرآن والسنة*، ۳(۳)، صص۹-۲۸.
https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78953

تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۰۱/۱۵ ؛ **تاريخ المراجعه:** ۲۰۲۵/۰۳/۲۹؛ **تاريخ القبول:** ۲۰۲۵/۰۴/۱۲ ؛ **تاريخ النشر:** ۲۰۲۵/۰۷/۱۰

© المؤلفون **نوع المقالة:** مقالة بحثية **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

وقوم لوط (الظلم الأخلاقي). وذكر الميلاد في معرض نقده لابن خلدون بأنّه اقتصر نظره على الجانب الاقتصادي من الظلم، بما يدل عن غفلته لشمولية المفهوم القرآني، إذ إنّ القرآن يقدّم الظلم باعتباره الأساس لانهيار البنية الاجتماعية والثقافية برمّتها. ثمّ انتقل الكاتب إلى القاعدة الثالثة باحثا عن العلاقة بين "الأمة وقانون الأجل" والمهلة التاريخية، وبعد أن تتبع الكاتب الآيات الدالة على هذه القاعدة انتهى إلى خلاصة قررها قائلا: من المؤكَّد لو أن الفكر الاجتماعي لدى العرب والمسلمين كان ناضجًا ومُتقدِّمًا في هذه الأزمنة الحديثة والمعاصرة، لوجد في آيات الاقتران بين الأمة والأجل وأن لكل أمة أجل، أنها تلفت النظر إلى قانون اجتماعي له أهميته البالغة في دراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية الكبرى، ومنها تدهور الجماعات والمجتمعات والأمم والحضارات وتراجعها وسقوطها، كونها محكومة بقانون الأجل الذي إذا حل بأمة فإنها بحسب البيان القرآني (لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ). في القاعدة الرابعة، تناول الكاتب سنّة تداول الأيام وتعاقبها، مستندًا إلى قوله تعالى: (وتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ)، وفي هذا الشأن توقف الكاتب عند قضيتين مُهمَّتين شغلت اهتمام المؤرخين والباحثين في حقل الدراسات التاريخية والحضارية، وتعدَّدت بشأنهما وتفارقت التصورات والتحليلات، هما: قضية لماذا لا تدوم الحضارات وتستمر؟ وقضية هل تعود الحضارات وتنهض من جديد؟ واستعرض الكاتب تفسيرات لمالك بن نبي وعماد الدين خليل في شأن الدورات الحضارية، ورأى القرآن بقاعدة تداول الأيام يقدم سنّة باعثة على الأمل، إذ تحول دون دوام الحضارات على نحو مطلق، لكنها في الوقت نفسه تتيح إمكان العودة وإحياء الحضارة من جديد. كما أنّ قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ حتّى يُغَيِّروا مَا بِأَنفُسِهِمْ) فإن هذه الآية تشكّل قانون التغيير الحضاري، وتفتح الطريق أمام إعادة بناء الحضارات عبر التحوّل الداخلي والأخلاقي والإيماني. هذه هي أبرز القواعد الكلية التي رأى فيها الكاتب أنها تُوثِّق علاقة القرآن الكريم بمسألة الحضارة، وتُؤكِّد على ضرورة العودة إليه ليكون مرجعًا لنا في السعي إلى تكوين دورة حضارية تُمهِّد لقيام حضارة إسلامية جديدة. فمن القرآن نتبصَّر بقواعد الحضارات وقوانينها قيامًا وسقوطًا، ونستلهم روح الحضارة التي تُغيِّر مزاج الأمة كُلِّيًّا روحيًّا وعقليًّا، ونكتسب عظمة الفكرة الدينية التي لا قيام لحضارة من دونها بعد التخلُّق بها نفسيًّا وفكريًّا. ومن القرآن بدأت الحضارة الإسلامية في عهدها الأول القديم، ومنه كذلك تبدأ عهدها الجديد إذا سعت سعيها الحضاري الشامل.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الفكر الحضاري الإسلامي، زوال الحضارة، تولد الحضارة.

مدخل: القرآن ومسائل الحضارة والعمران

ارتبط القرآن الكريم بحضارة عُدَّت من الحضارات العظيمة في التاريخ الإنساني، هي الحضارة الإسلامية التي غيّرت وجهة الحضارات ومجرى الفكر الإنساني، وأصبح تاريخ الحضارات ما بعد الحضارة الإسلامية يختلف عمَّا قبله. وهذه حقيقة تاريخية لا جدال فيها ولا نزاع، ثابتة لدى المؤرخين والباحثين المنصفين المعنيين بتاريخ الحضارات وتاريخ الحضارات المقارن، قديمًا وحديثًا، مسلمين وآسيويين وأوروبيين وغيرهم. وهناك العديد من الشهادات الدالة على ذلك، منها ما ذكره المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١م) الذي رأى أن العرب أبدعوا حضارة جديدة، عدها أفضل من الحضارات التي جاءت قبلها (لوبون، ٢٠٠٠م، ص١٤-٦٠٦). وما ذكره أيضًا الباحث الأمريكي ريتشارد إيتون الذي قدَّر أن الحضارة الإسلامية هي أول حضارة عالمية حقيقية عرفها التاريخ، ومثَّلت إحدى أكثر الحضارات التي شهدها العالم حيوية وقدرة على البقاء (إيتون، ١٩٩٥م، ص١٨٣). ويعلم المؤرخون والباحثون أن دراسة الحضارة الإسلامية وفهمها نشأة ونهضة وعمرانًا، لا يمكن أن يكون بعيدًا عن القرآن الكريم، بوصفه الكتاب الذي خلق روحًا متوثِّبًا لهذه الحضارة، وبهذا الروح انبعثت الحضارة الإسلامية، ولا قيام لحضارة من الحضارات ولا لمدنية من المدنيات من دون وجود روح منبعث ومُتوهِّج يعرف في أدبيات الحضارات بروح الحضارة وروح المدنية. الأمر الذي يعني أن القرآن الكريم لم يكن مُجرَّد تعاليم أخلاقية مرنة تستهدف إصلاح الإنسان وتهذيبه جوانيًّا على طريقة ما سعت إليه المسيحية، كما لم يكن مجرَّد تشريعات دينية صارمة تستهدف ضبط حياة الإنسان وتدبيرها على طريقة ما سعت إليه اليهودية، فالقرآن الذي جاء مصدّقًا لما قبله من الكتب خاتمًا لها ومهيمنًا عليها، لم يقف عند حدود التعاليم الأخلاقية أو التشريعات الدينية مكتفيًا بها، ومنصرفًا عمَّا سواها، وإنما إلى جانب ذلك اعتنى بقضايا الحضارة والعمران. من وجه آخر، لم يكن القرآن الكريم كتابًا يُعنى بعالم الآخرة والحياة الرغيدة والأبدية في ذلك العالم من دون الالتفات إلى عالم الدنيا وعمرانها، كما لم يكن كتابًا يوجه الإنسان نحو عالم الغيب وما بعد الطبيعة من دون الالتفات إلى عالم الشهادة وواجباته العمرانية. ولم يكن القرآن كذلك كتابًا يهتم بشؤون الإنسان الفرد ومصالحه، أو يُولي العناية بقضايا الأسرة ومتطلباتها، مكتفيًا بهاتين الدائرتين ومنحصرًا في حدودهما، فقد اعتنى -أيضًا- بمسائل المجتمع والأمة، واتَّجه إلى ما هو أبعد من ذلك مجالًا وأفقًا كمسائل الحضارة والعمران. كما أن ارتباط الحضارة الإسلامية بالقرآن لا يحتاج إلى شواهد وبراهين دالَّة على إثباته، وذلك لشدَّة ظهور هذا الارتباط ووضوحه دينيًّا وتاريخيًّا، فهو كتابها المُقدَّس الذي نزل بلسان عربي مبين، ومنبع روحها، ومنطلق حركتها، ومصدر تعاليمها العقائدية والتشريعية والأخلاقية، تنزَّل مُنجَّمًا على مدى ثلاث وعشرين سنة، ما بين مكة والمدينة في الجزيرة العربية، ثلاث عشرة سنة في مكة مع مهبط الوحي

وبداية الدعوة إلى رسالة الإسلام، وعشر سنوات في المدينة بعد الهجرة إليها وإقامة أول جماعة للمسلمين فيها. وقد أصبح ملحوظًا فيه هذا التقسيم المكاني والزماني، ثابتًا في جميع آياته وسوره الموصوفة بالمكية والمدنية، نسبة إلى الحاضرتين الشريفتين مكة والمدينة. وبحكم هذا الارتباط الوثيق، فلا يمكن تفحُّص الحضارة الإسلامية قيامًا وتراجعًا من دون العودة إلى القرآن والتبصُّر في آياته، كونه جاء للناس بصائر وهدى، وعرَّف نفسه بهذه الصفة، مُؤكِّدًا عليها مرات عدة، منها قوله تعالى: «هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (الجاثية، ٢٠)، وقوله تعالى: «بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (القصص، ٤٣). فالقرآن هو مرجع البصائر والهدى للناس عامة في كل زمان ومكان وحال، وعلى مستوى المجالات كافَّة دينًا ودنيًا، ومهما كانت أطوار الناس وحياتهم تقدُّمًا وتراجعًا، وملابسات ظروفهم يُسرًا وعُسرًا، ويجري هذا الأمر ساريًا وممتدًّا بلا توقُّف أو انقطاع. والذين نظروا إلى الحضارة الإسلامية تاريخها وتطورها، التفتوا إلى ناحية علاقتها بالقرآن وأشاروا إلى ذلك في دراساتهم، ومنهم بعض المستشرقين الذين صدرت لهم دراسات عن الحضارة الإسلامية، كالمستشرق الفرنسي غوستاف لوبون الذي خصَّص في كتابه (حضارة العرب) فصلًا كاملًا بعنوان: (القرآن)، افتتحه قائلًا: «القرآن هو كتاب المسلمين المقدَّس، ودستورهم الديني والمدني والسياسي الناظم لسيرهم» (لوبون، ٢٠٠٠م، ص١١٧). ومنهم أيضًا الباحث الأمريكي ول ديورانت (١٨٨٥-١٩٨١م) الذي خصَّص كذلك في كتابه (الحضارة الإسلامية النشأة والنهوض) بابًا كاملًا بعنوان: (القرآن). مع ملاحظة أن كتابات هؤلاء المستشرقين تركَّزت على الجانب الوصفي للقرآن شكلًا ومضمونًا، ولم تتطرَّق أو تقترب من قضية علاقة الحضارة الإسلامية بالقرآن نشأةً وقيامًا.

القرآن وقواعد الحضارات

عند النظر في الحضارة الإسلامية ومشكلتها استنادًا إلى المنظورات القرآنية، يمكن الكشف عن بعض القواعد الكلية والأساسية التي تُنير لنا الدرب، وتُلهمنا بصائر وهدى في هذا الشأن الحضاري، من هذه القواعد الكلية:

أولًا: نظرية السنن التاريخية

قدَّم القرآن الكريم فتحًا عظيمًا للفكر الإنساني حين كشف عن نظرية السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية الكلية والثابتة والمطَّردة، التي تحكم حركة التاريخ بكليته في جميع أزمنته وعصوره، وتوجّه سير المجتمعات والحضارات تقدّمًا وتراجعًا، صعودًا وهبوطًا، مهما كانت طبيعة هذه المجتمعات والحضارات وأشكالها وتقسيماتها. وحين توقّف الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)، عند أول آية جاءت على ذكر السنن الإلهية، في قوله تعالى: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ

سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (آل عمران، ١٣٧)، رأى أن هذه الإشارة من القرآن الكريم لفكرة السُّنَن هي «إرشاد إلهي، لم يُعهد في كتاب سماوي، ولعله أُرجئ إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعداده الاجتماعي، فلم يرد إلَّا في القرآن الذي ختم الله به الأديان» (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج٤، ص١١٥). وعلى ضوء هذا البيان الإلهي، دعا الشيخ محمد عبده إلى تحويل هذه السُّنَن إلى علم يمكن تسميته علم السُّنَن الإلهية، أو علم الاجتماع الديني، أو علم السياسة الدينية، أو أيَّة تسمية أخرى لا ضير عنده في ذلك، معتبرًا «أن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سُنَنًا، يوجب علينا أن نجعل هذه السُّنَن علمًا من العلوم، لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يُبيِّنون لها سُنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وقد بيَّنها العلماء بالتفصيل عملًا بإرشاده، كالتوحيد والأصول والفقه. والعلم بسُنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها» (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج٤، ص١١٤). وبهذا الكشف يكون القرآن الكريم قد قدَّم أعظم فتح علمي وحضاري وعمراني للمجتمعات الإنسانية كافَّة، وبهذه السُّنن تستطيع الأمم والمجتمعات أن تتقدّم أو تتأخّر، ويكون بإمكانها أن تدرك وتفسّر تقدُّمها أو تأخُّرها بصورة واضحة وبطريقة ظاهرة وبمنهجية عقلانية، بعيدًا عن التفسيرات السحرية أو الأسطورية أو الخفية أو الغامضة. ولولا هذه السُّنن لما استطاعت الأمم والمجتمعات أن تُنجز خطوة واحدة نحو الحضارة والعمران. وليس بإمكان هذه الأمم والمجتمعات أن تخرج على هذه السُّنن وتتحرّك من دونها، كما ليس بإمكانها مقاومتها أو تعطيلها أو التخلّي عنها، وتبديلها أو تحويلها، وهذا ما نصَّ عليه القرآن في قوله تعالى: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر، ٤٣).

وبعدما نظر السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣-١٤٠٠هـ/ ١٩٣٥-١٩٨٠م) مُتفحِّصًا في آيات السُّنن القرآنية، رأى في مجموع هذه الآيات تبلورًا لمفهوم قرآني يُقرِّر أن الساحة التاريخية مثل كل الساحات الكونية الأخرى لها سُنن وضوابط، وعدَّه فتحًا عظيمًا للقرآن الكريم، كونه أول كتاب عرفه الإنسان ضمَّ بين دفتيه هذا المفهوم، مُقدِّرًا أن هذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهَّد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون لأن يُجري محاولات لفهم التاريخ فهمًا علميًّا، ومُؤكِّدًا أن هذا الجهد البشري كله جاء استمرارًا لهذا التنبيه القرآني الذي طرح هذه الفكرة لأول مرة في ساحة المعرفة البشرية (الصدر، ١٩٨٩م، ص٦٢). من جانب آخر، خطَّأ الدكتور عماد الدين خليل أولئك الباحثين المعاصرين الذين رأوا أن ابن خلدون هو أول من سلك هذا المنهج السُّنني، ولا توجد قبله أيَّة محاولة في هذا السبيل، ومُحمِّلًا الخطأ ذاته لابن خلدون كونه أشار في مقدمته إلى أنه لم يعثر على أيَّة محاولة في هذا المجال، وكان أحرى به أن يُبيِّن ما تضمَّنه القرآن من إشارات تدل على ذلك، مضيفًا أن القرآن

يُقدِّم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والتاريخية (خليل، ١٩٧٥م، ص٩-٨). لذا فإننا نمتلك أهم نظرية يمكن الاستناد إليها في تفحُّص مشكلة الحضارة الإسلامية تقدُّمًا وتراجعًا، ولا يمكن تفحُّص هذه المشكلة الحضارية والتبصُّر فيها بعيدًا عن هذه النظرية السُّننية، وجميع الطرق الأخرى لا جدوى منها بعيدًا عن السير في درب هذه النظرية، وليس هناك نظرية أخرى قديمة أو حديثة ومهما كانت قوتها وخبرتها ومزاياها تستطيع أن تحل مكان هذه النظرية، أو تقوم مقامها، أو تكون بديلة عنها، أو حتى متكافئة معها، أو تشعر بعدم الحاجة إليها، أو غير ذلك من حالات أخرى. ومع أننا نملك هذه النظرية السُّننية العظيمة، لكننا لم نتقدَّم كثيرًا في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أننا لم نطوّر هذه النظرية، ولم نرتقِ بها إلى هذا المستوى المعرفي والمنهجي الذي يكسبها صفة النظرية بحسب موازين نظرية المعرفة. بل إننا لم نتنبَّه مبكرًا إلى هذه النظرية، وتأخَّرنا طويلًا عن الالتفات إليها، مع قربها الشديد منا، وصلتنا الوثيقة بمنبعها القرآني.

وقد لفت انتباهي أن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١٣٤٧-١٤٣٤هـ/ ١٩٢٩-٢٠١٣م) الذي رجع إلى القرآن الكريم باحثًا عن منهج الحضارة الإنسانية، متوصلًا إلى وجود منهج متكامل لإنشاء هذه الحضارة المثلى، وبحسب علمه أن هذا المنهج المتكامل لم يتمَّ إفراغه قبله في أيِّ كتاب أو بحث علمي جامع، وأرقى ما انتهى إليه الكاتبون في معالجتهم لهذا الموضوع تحدَّدت في علاجات جزئية متناثرة للتخلُّص من بلاء التخلُّف والصعود في مدارج الحضارة الإنسانية والإسلامية المنشودة، شارحًا رؤيته لهذا المنهج في كتابه (منهج الحضارة الإنسانية في القرآن) الصادر سنة ١٩٨٢م. مع ذلك لم يتطرَّق الشيخ البوطي إلى نظرية السُّنن التاريخية والاجتماعية في القرآن، ولم يأتِ على ذكرها أبدًا في جميع خطواته وتحليلاته التي تقصد منها اكتشاف منهج الحضارة في القرآن. ولا أدري ما تفسير هذا الأمر، هل نعده جهلًا بهذه النظرية، أو تغافلًا عنها، أو عدم انتباه لها، أو أنه رأى أن لا حاجة إليها، أو لم يكن مُتنبِّهًا منها، فلم يفصح عن أيِّ شيء يتعلَّق بهذا الأمر، ولم يُقدِّم أيَّ شيء يصلح أن يكون تفسيرًا له، فاتحًا على نفسه باب التأويلات المُتعدِّدة القريبة والبعيدة. والسؤال هل يمكن الحديث عن منهج متكامل للحضارة في القرآن من دون الإشارة بأيِّ وجه من الوجوه إلى نظرية السُّنن! وكيف نعطي صفة التكامل لمنهج عن الحضارة في القرآن لا يتطرَّق بأيِّ صورة من الصور إلى هذه النظرية، التي من دونها قطعًا وجزمًا لا يتمُّ ولا يتكامل الحديث عن الحضارة ومنهج الحضارة في القرآن! وهي النظرية التي وصفت بأنها مثَّلت فتحًا عظيمًا جاء به القرآن ليس إلى المسلمين فحسب بل إلى الفكر الإنساني عامة. ولا شك أننا أولى الناس بالحديث عن هذه النظرية وإبرازها، ولفت

الانتباه إليها، وتركّز النظر عليها، والسعي الجاد نحو الانتقال بها من طور النظرية إلى طور العلم. كما دعا إلى ذلك من قبل الشيخ محمد عبده في لفتة متفطّنة بالغة الأهمية، لم نتنبّه إليها مبكرًا، مقترحًا لهذا العلم عدّة تسميات هي: علم السُّنن الإلهية أو علم الاجتماع الديني أو علم السياسة الدينية أو أي تسمية أخرى، معتبرًا أن العلم بهذه السُّنن من أهم العلوم وأنفعها (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج٤، ص١١٤). وما ننتهي إليه في هذا الشأن، أننا كلما تقدَّمنا في تطوير نظرية السُّنن، تقدَّمنا في إمكانية فهم مشكلة الحضارة الإسلامية ماضيًا، وفي تبصُّر هذه المشكلة حاضرًا، والتفطُّن لها مستقبلًا. ذلك لأن تراجع الحضارة وتدهورها في الماضي له علاقة بنظرية السُّنن وتحديدًا بسُنن التراجع والتدهور، ونهضة الحضارة وتقدُّمها في الحاضر والمستقبل له علاقة كذلك بنظرية السُّنن وتحديدًا بسُنن النهوض والتقدُّم.

ثانيًا: هلاك القرى وقانون الظلم

استعمل القرآن الكريم تسميات عديدة مُعبِّرًا بها عن هيئة التجمعات الإنسانية وأشكالها، منها تسميات: (القوم والقرية والمدينة والبلد والأمة وشعوب وقبائل)، وتكرَّرت بعض هذه التسميات مرات عدة في سور مكية ومدنية، وجرى استعمال بعضها بصيغتي المفرد والجمع كتسمية القرية والأمة. وبيانًا لهذه التسميات وتوثيقًا لها، فعن تسمية «القوم» قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)، وتسمية «القرية» قال تعالى: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ» (الحجر، ٤)، وبصيغة الجمع قال تعالى: «وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا» (الكهف، ٥٩)، وعن تسمية «المدينة» قال تعالى: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى المَدِينَةِ يَسْعَى» (القصص، ٢٠)، وعن تسمية «البلد» قال تعالى: «وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (النحل، ٧)، وعن تسمية «الأمة» قال تعالى: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (البقرة، ١٣٤)، وبصيغة الجمع قال تعالى: «وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ» (فصلت، ٢٥)، وعن تسميتي «شعوب وقبائل» وردتا معا في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات، ١٣). وما يستدعي التأمُّل والنظر في هذه الاستعمالات، ذلك الاقتران الذي تكرَّر مرارًا في الربط بين قضية الهلاك وتسمية القرية على وجه الخصوص. وبيانًا لهذا الأمر وتثبيتًا له، نُشير إلى مجموعة من هذه الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (الإسراء، ٥٨)، وقوله تعالى: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ» (الحجر، ٤)، وقوله تعالى:

«وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ» (الأنبياء،١١)، وقوله تعالى: «فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ» (الحج، ٤٥)، وقوله تعالى: «وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ» (الحج، ٤٨)، وقوله تعالى: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ» (العنكبوت، ٣)، وقوله تعالى: «ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ» (الأنعام، ١٣١)، وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (هود، ١٠٢)، وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» (هود، ١١٧)، وقوله تعالى: «وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا» (هود، ١١٧)، وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (القصص، ٥٩). وتتأكَّد أهمية التأمُّل والنظر في هذا الاقتران وتكراره في الربط بين قضية الهلاك وتسمية القرية، بلحاظ أن هذا الاقتران لا نراه جاريًا بالنسبة إلى التسميات الأخرى على تعدُّدها وتنوُّعها، وتعيَّن تحديدًا في تسمية "القرية". فلا نرى هذا الاقتران جاريًا بشأن تسمية "المدينة" التي وردت وتكرَّرت في العديد من السور القرآنية، وهكذا بشأن تسمية "البلد" التي وردت وتكرَّرت في العديد من السور وجاءت بصيغة ثلاثة اشتقاقات هي: (بلد وبلدة والبلاد)، وهكذا كذلك بشأن تسميتي "شعوب وقبائل" اللتين وردتا معًا في آية واحدة فقط في سورة الحجرات.

لذا فإن استعمال القرية في هذا المورد، وبهذا التعيين والتكرار، يُعدُّ أمرًا مقصودًا مبنًى ومعنًى في الخطاب القرآني، ويستدعي التدقيق والتحقيق. ولم أجد في الكتابات التي تناولت فكرة الحضارة في القرآن إشارات مهمَّة بشأن هذه القضية تفسيرًا وتحليلًا، وهناك من تنبَّه إلى هذا الاستعمال وأشار إليه، إلى جانب من لم يتنبَّه له ومرَّ عليه من دون التوقُّف عنده فحصًا وتبصُّرًا. وقد تنبَّه إلى هذا الاستعمال عماد الدين خليل في سياق حديثه عن قضية سقوط الدول والحضارات في ضوء البحث عن المسألة الحضارية في القرآن، لكنه لم يُمعن التبصُّر فيه، وتجاوزه سريعًا، وعدَّه استعمالًا جاء منسجمًا مع بنية التقسيم الاجتماعي السائد في زمن نزول القرآن، مُفضِّلًا عدم الانحصار عليه، ولا الاقتصار على المستوى الحضاري وحده، راغبًا في مدِّ النظر إلى مختلف التجارب السياسية والتشكيلات الاجتماعية، مُبيِّنًا رأيه قائلًا: «وقضية السقوط هذه، خلال الأمة أو الجماعة الواحدة التي كثيرًا ما ترد في القرآن بتعبير قرية، انسجامًا مع بنية التقسيم الاجتماعي السائد زمن نزول القرآن، والتي سوف لا نقصر تحليلنا على المستوى الحضاري وحده، وإنما نمدُّه إلى كافَّة التجارب السياسية والتشكيلات الاجتماعية والكيانات المحلية أو العالمية، والتجمعات المذهبية إلى آخره» (خليل، ١٩٧٥م، ص٢٦٥). وفي وقت لاحق، توقَّف عند هذا الاستعمال الباحث السوري محمد شحرور (١٩٣٨-

٢٠١٩م)، مُقدِّمًا مقارنة أراد منها تأكيد التفارق بين مفهومي القرية والمدينة، مرتكزًا على التحليل اللغوي، ومتتبِّعًا استعمالاتهما في القرآن، منتهيًا إلى ربط مفهوم القرية بمبدأ الأحادية في المهنة والسلوك، ومفهوم المدينة بمبدأ التعدُّدية، ومعتبرًا أن الرسالة الإسلامية الخاتمة جاءت إعلانًا لبداية عصر المدن، ونهاية لعصر القرى، وافتتاحًا لعهد التعدُّدية ونهاية لعهد الأحادية، موضِّحًا رأيه وشارحًا له في كتابه الموسوم بعنوان: (الدولة والمجتمع... هلاك القرى وازدهار المدن).

هذا الرأي الذي أشار إليه شحرور لا أرى دلائل عليه، ولا قرائن مُثبتة له، وجاء متناغمًا مع النسق الفكري الذي ظل شحرور يُعبِّر عنه، وينتمي إليه، ويُثير الجدل حوله. والذي أراه أن استعمال تسمية القرية في الآيات القرآنية السالفة الذكر، جاء بقصد الإشارة إلى طبيعة المجتمع المستوي الذي تصدق عليه حقيقة صفة المجتمع من الناحية الإثباتية والوجودية، ليكون موضوعًا تجري عليه نظرية السُّنن والقوانين الاجتماعية الكلية والمُطَّردة، المقصودة للاعتبار في هذه الآيات، والتي لها قابلية الجريان على المجتمع الإنساني في كل مكان وزمان، ومهما تعدَّدت هويته وماهيته. وهذا المعنى للمجتمع يقع بخلاف الأشكال الاجتماعية الأخرى التي تكون فاقدة لعنصر الاستقرار المكاني، على شاكلة أهل الرعي والبدو الذين لا يستقرُّون في مكان معيَّن يعتبرونه أرضًا لهم يُقيمون فيه اجتماعهم، وإنما يتنقَّلون بين وقت وآخر، من مكان إلى مكان بحثًا عن الماء والكلأ. فهذا النمط الاجتماعي الرعوي والبدوي ليس محمودًا، ويقع على النقيض بالنسبة إلى مفهوم القرية، ولا تسري فيه السُّنن والقوانين الاجتماعية الكلية المقصودة بالاتّعاظ والاعتبار. ويجري هذا الأمر كذلك على الأنماط الاجتماعية التي يمكن وصفها بالرخوة أو الهشَّة أو غير المكتملة، فإنها تكون خارجة عن القياس الاجتماعي، ولا تسري عليها نظرية السُّنن والقوانين الكلية والعامَّة، ومثال ذلك التجمُّعات الموصوفة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات البدائية المنقطعة عن العالم، والمنغلقة على ذاتها. فهذه الأنماط والأشكال الاجتماعية لا تتطابق ومفهوم القرية الوارد في الآيات القرآنية. ويتأكَّد لنا هذا المعنى من جهة أن مفهوم القرية في الآيات المذكورة لا يمكن تشخيصه بعيدًا عن نظرية السُّنن؛ لأن هذه الآيات جاءت أساسًا بقصد الإشارة إلى هذه النظرية السُّننية المُتعلِّقة بهذا الموضوع الذي أعطته الآيات وصف القرية. فهذه النظرية مثَّلت منزلة الأصل في هذه الآيات التي جاءت بيانًا لها، وتوجيهًا إليها، وتبصيرًا بها.

وتحدَّدت هذه النظرية السُّننية في ربط هلاك القرى بعامل الظلم بوصفه عاملًا تامًّا وعامًّا في هذا الشأن. ودلَّ على هذا الأمر الاقتران والتكرار في الآيات المذكورة سلفًا بين الهلاك والظلم مقترنًا بتسمية القرية مفردًا وبتسمية القرى جمعًا. ومتى ما حدث هذا النمط من الاقتران والتكرار في الآيات القرآنية دلَّ على الإشارة إلى أمر عام يقتضي الالتفات إليه على المستوى الجمعي العام جماعة

ومجتمعًا وأمة وحضارة. وبذلك يتأكَّد لنا أن هذا الأمر العام يندرج في نطاق السُّنن الاجتماعية العامة الحاكمة على سير الأمم والمجتمعات والحضارات، والتي لا تقبل التبديل لقوله تعالى: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الأحزاب، ٦٢)، ولا تقبل التحويل لقوله تعالى: «سُنَّةَ مَن قَد أَرسَلنَا قَبلَكَ مِن رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحوِيلًا» (الإسراء، ٧٧). ومن الآيات القرآنية يتبيَّن أن الظلم يُمثِّل عاملًا تامًّا ورئيسًا في تدهور الأمم والمجتمعات والحضارات مهما تنوَّعت صورها وتعدَّدت أشكالها، ويجري على مرِّ الأزمنة قديمًا وحديثًا. عاملًا تامًّا يستقل بنفسه، ورئيسًا بمعنى أنه يتقدَّم على جميع العوامل الثانوية الأخرى. ذلك لأن الظلم إذا سرى واستشرى في المجتمع فإنه يُدمِّر كل شيء، يُخرِّب النفوس، ويُحطِّم العلاقات بين الناس، ويُفسد جميع المؤسسات والكيانات العامة، ويسري على كل شيء، ولا يتوقَّف عند حدٍّ، فتختلُّ علاقة السلطة بالمجتمع، وهكذا علاقة المجتمع مع جميع مكوناته الداخلية، ولا يبقى شيء إلَّا ويكون مُعرَّضًا إلى الخلل والاختلال. وضمن هذا المعنى روي عن الإمام علي بن أبي طالب(ع) قوله: «الظلم يزلُّ القدم، ويسلب النِّعَم، ويُهلك الأمم» (محمدي الري شهري، ١٤٢٢ق، ج٦، ص٢٣٣٤). وتحدَّث القاضي علي بن محمد الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ) عن الظلم في كتابه (أدب الدنيا والدين)، قائلًا: «وليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور، لأنه ليس يقف على حدٍّ ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل» (الماوردي، ٢٠١٦م، ص١٥٩).

والظلم المقصود في الآيات هو بالمعنى الشامل الذي يشمل الظلم السياسي والاقتصادي والأخلاقي، ويصدق كذلك على الجوانب الأخرى. وله هذه الطبيعة السارية التي تجعله يسري إلى جميع الجوانب والأبعاد بلا توقُّف، وبلا حدٍّ مُعيَّن، وهذه هي خطورة الظلم، وبهذه الخطورة المتعاظمة أصبح يُمثِّل عاملًا تامًّا ورئيسًا في تدهور الأمم والمجتمعات والحضارات وسقوطها. وقد أشار القرآن إلى هذه الأنواع من الظلم، مُتحدِّثا عنها في نطاقها الاجتماعي العام، مُتطرِّقًا إليها في سياق كلامه عن أقوام الأنبياء ومجتمعاتهم، مُبيِّنًا مع كل قوم أحد أنواع الظلم. ولعل هذا التنويع كان مقصودًا في انتخاب هذه الأقوام، وتوجيه النظر إليها من دون سواها، بيانًا لهذا الأمر وتأكيدًا عليه. وعن هذه الأنواع من الظلم، نرى أن الظلم الاقتصادي مُتمثِّلًا في بنية النظام الاقتصادي، ومُتجسِّدًا ظاهرًا في المعاملات المالية والتجارية، فقد حدث في مجتمع مدين وكان نبيهم شعيب(ع)، وأشار إليه القرآن في قوله تعالى: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (الأعراف، ٨٥). وقوله تعالى: «وَإِلى مَدْيَنَ أَخاهُمْ شُعَيْبًا قالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ وَلا تَنْقُصُوا الْمِكْيالَ وَالْمِيزانَ إِني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط* وَيَا قَوْمِ

أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود، ٨٤-٨٥). وعن الظلم السياسي مُتمثِّلًا في بنية النظام السياسي، ومُتجسِّدًا في الطغيان والاستعلاء والاستبداد والاستخفاف والاستكبار والتحكم، فقد حدث في مجتمع فرعون وكان نبيهم موسى(ع)، وهي القضية التي قصَّها علينا القرآن مرارًا في العديد من السور المكية والمدنية، مُبيِّنًا هذه الظواهر بهذه التسميات. فعن ظاهرة الطغيان قال تعالى -مخطابًا نبيه موسى-: «اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه، ٢٤)، وقال تعالى: «اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (النازعات، ١٧)، وعن ظاهرة الاستعلاء قال تعالى: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا» (القصص، ٤)، وعن ظاهرة الاستبداد قال تعالى: «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الزخرف، ٥١)، وعن ظاهرة الاستخفاف قال تعالى: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (الزخرف، ٥٤)، وعن ظاهرة الاستكبار قال تعالى: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا المَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (القصص، ٣٨)، وعن ظاهرة التحكم قال تعالى: «قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر، ٢٩).

وعن الظلم الأخلاقي مُتمثِّلًا في بنية النظام الأخلاقي، ومُتجسِّدًا في ظاهرة الفاحشة بين الرجال، فقد حدث في مجتمع نبي الله لوط(ع)، وأشار إليه القرآن في آيات عديدة، منها قوله تعالى: «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ» (الأعراف، ٨٠-٨١)، وقوله تعالى: «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ رَبِّ انْصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ * وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ» (العنكبوت، ٢٨-٣١). وبعد أن قصَّ القرآن في سورة هود أنباء سبعة أقوام جاءت تباعًا، وهي: أقوام نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى(ع) عقَّبت الآيات التي جاءت بعدها وأعطت هذه الأقوام وصف القرى من ناحية الموضوع، وتبعته بوصف الظلم من ناحية الحكم عليها، تأكيدًا لربط العلاقة بين هلاك القرى وقانون الظلم، قال تعالى: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ * وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (هود، ١٠٠-١٠٢). وفي مقدمته تنبَّه ابن خلدون لأثر الظلم، وعدَّه مُؤذنًا بخراب العمران، وخصَّص فصلًا بهذا العنوان، لكنه أظهر تركيزًا على الظلم الاقتصادي، مفتتحًا به الكلام قائلًا: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها

انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيرًا عامًّا في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيرًا كان الانقباض عن الكسب على نسبته والعمران ووفوره. ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخفَّ ساكن القِطر، وخلت دياره، وخرجت أمصاره، واختلَّ باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة» (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص٢٦٩).

وحين أراد ابن خلدون توسعة معنى الظلم، حصره أيضًا في النطاق الاقتصادي، مُوضِّحًا رأيه قائلًا: «ولا تحسبنَّ الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقًّا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، فجباة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وخصاب الأملاك على العموم ظلمة. ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله» (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص٢٧٠). وبقي ابن خلدون على هذا النسق إلى نهاية الفصل، حاصرًا الحديث عن الظلم في نطاقه الاقتصادي، ولم يتعدَّاه إلى الأنماط الأخرى السياسية والأخلاقية وغيرهما لا من قريب ولا من بعيد، ناظرًا إلى الظلم في نطاق أحادي وليس في نطاق تعدُّدي شامل، خاتمًا الحديث عن هذا الشأن قائلًا: «ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله، وشرع المكايسة في البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل سدًّا لأبواب المفاسد المُفضية إلى انتفاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش. واعلم أن الداعي لذلك كله، إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم، ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة يستحدثون ألقابًا ووجوهًا يُوسِّعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تمحي دائرتها، ويذهب برسمها، ويغلبها طالبها» (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص٢٧٢). ومن الملاحظ أن ابن خلدون لم يرجع في هذا الفصل إلى القرآن الكريم، وجاء الفصل خاليًا كُلِّيًّا من الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تطرَّقت مرارًا إلى الظلم أقسامه وأنواعه، وشدَّدت عليه خطورةً وتعظيمًا. ولو رجع ابن خلدون إلى هذه الآيات تأمُّلًا وتبصُّرًا لما حصر الحديث عن الظلم في النطاق الاقتصادي، ولتنبَّه

إلى المجالات الأخرى الدينية والأخلاقية والسياسية وغيرها. كما لم يتنبَّه ابن خلدون إلى ربط القرآن هلاك القرى وسقوطها بقانون الظلم الذي لم يأتِ على ذكره في هذا الفصل، مع أنه كان معنيًّا بصورة أساسية بالتبصُّر في قضية قيام الدول وسقوطها، وعُدَّت هذه القضية محور فلسفته. ولو أنه تنبَّه إلى هذا الأمر لوجد فيه مرتكزًا مهمًّا يُعينه في تقوية تحليلاته، وتعميق تبصُّراته، وتوجيه تأمُّلاته، ولقدَّم لنا إسهامًا مضيئًا كونه خبيرًا بهذا الشأن، وبوصفه مُؤسِّسًا لعلم العمران البشري، ورائدًا لعلم الاجتماع.

ثالثًا: الأمة وقانون الأجل

إذا عدنا إلى الخطاب القرآني نجد اقترانًا أو ما يُشبه الاقتران بين تسمية "الأمة" وقانون الأجل، أي إن الاستعمال الغالب لقانون الأجل في النطاق الاجتماعي العام جاء مقترنًا بتسمية الأمة على وجه التحديد. ولم نجد مثل هذا الاقتران حادثًا بالنسبة إلى التسميات الأخرى الواردة في القرآن، والمُعبِّرة عن هيئة الاجتماع الإنساني، كتسميات المدينة والبلد والقبائل والشعوب. الأمر الذي يعني أن هذا الاختيار لتسمية الأمة مع تكراره في هذا الشأن جاء مقصودًا، ودالًّا على موضوعه، وكاشفًا عن قانونه، ومُحقِّقًا لمطلبه. وبيانًا لهذا الأمر وتوثيقًا له، نشير في الخطوة الأولى إلى هذه الآيات، وفي الخطوة الثانية نتبصَّر فيها تأمُّلًا. من هذه الآيات قال تعالى: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الأعراف، ٣٤)، وقال تعالى: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاء أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ» (يونس، ٤٩)، وقال تعالى: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ * مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (الحجر، ٤-٥)، وقال تعالى: «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (المؤمنون، ٤٣). وورد مثل هذا الاقتران بتسمية الناس مرتين في قوله تعالى: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ» (النحل، ٦١)، وقوله تعالى: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ وَلَكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا» (فاطر، ٤٥). هذه الآيات جاءت وقرَّرت أن قانون الأجل الذي يسري على الأفراد جميعًا، وبطريقة دائمة ومستمرة، ويكون ملحوظًا لدى الناس كافَّة وثابتًا لديهم، فإنه يسري كذلك على الأمة ويُراد بها عموم الجماعات الإنسانية الصغيرة والكبيرة بلا فرق بينها وبلا تمايز أو استثناء، وقد دلَّ على ذلك الإطلاق في تسمية الأمة التي وردت وتكرَّرت في جميع الأيات المذكورة بلا قيد وبلا حصر، دالَّة بعموم وإطلاق على أن لكل أمة أجل. وحين توقَّف الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/ ١٨٧٧-١٩٣٨م) متبصِّرا في قوله تعالى: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» ذكر قائلًا: «وهذه الآية مَثَل من أمثلة الأحكام التاريخية العامَّة يتجلّى فيه التعيين والتحديد، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز تُوحي بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية،

وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين» (إقبال، ٢٠١٥م، ص١٧٦).

والغريب أن ابن خلدون لم يأتِ في مقدمته على ذكر هذه الآيات المقصودة، ولم يتوقَّف ناظرًا في قانون الأجل، ومتبصِّرًا في علاقته بمفهوم الأمة، مع أنه كان معنيًّا وبصورة جوهرية بهذه القضية. علمًا أنه قد اقترب من هذه القضية، وانشغل بها، وتطرَّق إليها، حين خصَّص فصلًا معنيًّا بقانون الأجل، حمل عنوان: (في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)، مُقدِّرًا أن الدولة في الغالب لا تعدو أن تكون لها أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين عامًا، فيصبح عمر الدولة مائة وعشرين سنة، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلَّا إذا عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص١٦٨). مستدلًّا على رأيه بالقسم الثاني من آية الأجل في قوله تعالى: «فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الأعراف، ٣٤). وهذا القسم من الآية الذي استشهد به ابن خلدون، إنما هو تفريع على أصل عام وتفصيل له؛ لأن الآية تكوَّنت من أصل وفرع، الأصل تحدَّد في القسم الأول من الآية بلسان «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ»، والفرع تحدَّد في القسم الثاني من الآية نفسها بلسان «فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ». وهذا القسم الثاني هو الذي أشار إليه ابن خلدون مكتفيًا به. ولا أدري لماذا تجاهل جانب الأصل في الآية، ولم يتوقَّف عنده فاحصًا ومتبصِّرًا، لما له من أهمية كبيرة، خصوصًا بالنسبة إليه، مستفيدًا من درايته بعلم التاريخ، وخبرته بالفكر الاجتماعي أو بعلم العمران البشري الذي عدَّ نفسه مُؤسِّسًا له. وتشتدُّ هذه الملاحظة مع ما رآه إقبال من أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن، وعدَّ ابن خلدون أنه مدينًا للقرآن إلى حدٍّ كبير حتى في أحكامه على الأخلاق والطبائع (إقبال، ٢٠١٥م، ص١٧٦).

وفي تفسير المنار، وبعدما تفحَّص الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥-١٩٣٥م) الآية المذكورة، تنبَّه إلى ابن خلدون وأشار إلى رأيه السالف، مُخطِّئًا له في ناحية تقدير عمر الدولة بثلاثة أجيال، مُبيِّنًا رأيه قائلًا: «وقد سبق حكيمنا العربي ابن خلدون إلى الكلام في آجال الأمم وأعمار الدول، وبيان ما يعرض لها من الهرم، وكونه إذا وقع لا يرتفع، فأصاب في بعض قوله وأخطأ في بعض، ومما أخطأ فيه جعله عمر الدولة ثلاثة أجيال أي ١٢٠ سنة كالأجل الطبيعي للأفراد على تقدير بعض متقدمي الأطباء. ولو قال: عمر الدولة ثلاثة أيام من أيام الله: طفولية، وبلوغ أشد ورشد، وشيخوخة وهرم، ولم يقدرها بالسنين لسدَّد وقارب» (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج٨، ص٣٥٨). ومن المؤكَّد لو أن الفكر الاجتماعي لدى العرب والمسلمين كان ناضجًا ومُتقدِّمًا في هذه الأزمنة الحديثة والمعاصرة، لوجد في آيات الاقتران بين الأمة والأجل وأن لكل أمة أجل، أنها تلفت النظر إلى قانون اجتماعي له

أهميته البالغة في دراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية الكبرى، ومنها تدهور الجماعات والمجتمعات والأمم والحضارات وتراجعها وسقوطها، كونها محكومة بقانون الأجل الذي إذا حل بأمة فإنها بحسب البيان القرآني «لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ». ونلحظ تأكيدًا لهذا الرأي، حين نجد أن هذه الآيات قد غابت كُلِّيًا عن التحليلات الحضارية لدى مالك بن نبي الذي عدَّه فهمي جدعان أنه «أبرز مفكر عربي معاصر عُني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون» (جدعان، ١٩٩٧م، ص٥٠٩). ولا نجد لهذه الآيات ذكرًا في أبرز تأليفاته التي عالجت مشكلة الحضارة والحضارة الإسلامية، مثل كتب: (شروط النهضة)، و(وجهة العالم الإسلامي)، و(القضايا الكبرى)، و(مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي).

رابعًا: الحضارة وقانون التداول

هناك قضيتان مُهمَّتان شغلت اهتمام المؤرخين والباحثين في حقل الدراسات التاريخية والحضارية، وتعدَّدت بشأنهما وتفارقت التصورات والتحليلات، هما: قضية لماذا لا تدوم الحضارات وتستمر؟ وقضية هل تعود الحضارات وتنهض من جديد؟ وجد بعض الباحثين العرب المعاصرين في العودة إلى القرآن الكريم تأمُّلًا وتبصُّرًا، ما يُعينهم في تفسير هاتين القضيتين، وتكوين تحليلات بشأنهما استنادًا إلى آيتين، هما: آية تداول الأيام بين الناس في قوله تعالى: «وَتِلْكَ ٱلأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ» (آل عمران، ١٤٠)، بالنسبة إلى القضية الأولى. وآية ربط التغيير الكلي بالتغيير الداخلي في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)، بالنسبة إلى القضية الثانية. بشأن القضية الأولى، يمكن الإشارة إلى رأيين متقاربين في المنحى العام. الرأي الأول أشار إليه مالك بن نبي في محاضرة حول مشكلة الحضارة ألقاها في الجزائر سنة ١٩٧٠م، فقد تساءل: لماذا خرجت الأمة الإسلامية من طور الحضارة؟ وأجاب مُقدِّرًا أن لا مشكلة في هذا الأمر، وعدَّه حدثًا طبيعيًّا؛ لأن الحضارة الإسلامية قامت بدورها في المدة الكافية، وخرجت من الحضارة، بناء على أن الحضارة تدوم مدة معيَّنة، ومن ثَمَّ تمضي إلى غيرها، وهذه سُنَّة الله في كونه، مستشهدًا بآية التداول «وَتِلْكَ ٱلأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ» (آل عمران، ١٤٠). وقد وجد ابن نبي في هذا الرأي، جوابًا عن سؤال طرحه عليه في الجزائر سنة ١٩٤٨م المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣-٢٠١٢م)، حين قال له متسائلًا: لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟ فردَّ عليه ابن نبي مُبيِّنًا أن الحضارة الإسلامية أدَّت رسالتها في مدة من الزمن، كان كافيًا لأداء رسالتها، كما أن الحضارة الرومانية التي سبقتها أدَّت رسالتها في مدة كافية، مُتوثِّقًا بآية التداول نفسها (عويمر، ٢٠٠٧م، ص١٨٤-١٨٥). الرأي الثاني أشار إليه الدكتور عماد الدين خليل، وجاء في سياق النظر إلى مسألة تدهور الدول والحضارات وسقوطها، مُتحرِّيًا البحث عن الموقف الإسلامي، فبرزت لديه في البداية آية التداول «وَتِلْكَ ٱلأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ»، وعدَّها آية حاسمة وذات دلالة خطيرة في هذا الشأن، وتأكَّدت له أهميتها بلحاظ

ما قبلها وما بعدها من الآيات[1]، مُقدِّرًا أن القرآن بواقعيته وإحاطته المعجزة، يُقرِّر منذ البدء عدم ديمومة الدول والحضارات والتجارب البشرية الأخرى، ولا يستثنى منها الإسلام والمسلمين؛ لأنها سُنَّة عامَّة تجري على الناس كافَّة، وفق أسبابها ومُقدّماتها والتي هي في صميم الفعل الإنساني نفسه (خليل، ١٩٧٥م، ص٢٥٦). وتتمَّة لرأيه وتأكيدًا لسُنَّة التداول، أضاف خليل أن القرآن الكريم طرح فكرة المداولة كفعل دينامي يستهدف تمحيص الجماعات البشرية، وما يتمخَّض عنه من تحريك الفعل التاريخي، ولا يفرز القرآن هذه الفكرة تشاؤمًا كما هو حال بعض المواقف التفسيرية الوضعية، ولا يطرحها عبثًا وبلا جدوى كما هو حال مواقف أخرى، ولا يُقدِّمها كحتمية قاهرة تسلب من الناس الإرادة والعقل الحر كما هو الحال في مواقف ثالثة، مُقدِّرًا أن التعبير القرآني يحمل دلالاته العميقة، فالمداولة تُوحي بالحركة الدائمة وبالتجدُّد والأمل، وتُقرِّر أن الأيام ليست ملكًا لأحد، ومن ثَمَّ لا داعي لليأس والهزيمة (خليل، ١٩٧٥م، ص٢٦٩). وبشأن القضية الثانية المُتعلِّقة بإمكانية نهضة الحضارة من جديد، فقد وجد بعض الباحثين تأكيدًا لهذه الإمكانية استنادًا إلى آية التغيير في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١). بناء على أن هذه الآية فتحت طريق التغيير وجعلته ممكنا أمام المجتمعات والأمم والحضارات، وأصَّلت له بوصفه قانونًا اجتماعيًّا عامًّا، يتوقَّف فيه التغيير الكلي العام على التغيير النفسي الداخلي العام. ومن ثَمَّ فإن الحضارات يمكن أن تُغيِّر نفسها، وتستعيد نهضتها من جديد.

ولعل أوضح من عبَّر هذا الرأي وقال به هو عماد الدين خليل، الذي رأى أن الموقف الإسلامي يتفارق عن المواقف الوضعية الأخرى إزاء مسألة سقوط الدول والحضارات، مطلقًا تسمية الحتمية التفاؤلية، مُقدِّرًا أن الموقف الإسلامي يُقرِّر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يُقرِّر أيضًا إمكانية أيَّة أمة أو جماعة أن تعود وتُنشئ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو تتولَّى زمام القيادة الحضارية. وذلك بعد استكمال الشروط اللازمة، وأولها عملية التغيير الداخلي التي أكَّد القرآن على حدِّها الإيجابي بقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١). وحدَّها السلبي بقوله: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم» (الأنفال، ٥٣). التغيير الذي يمتدُّ إلى الساحات الأخلاقية وسائر المكونات النفسية الأساسية، ويتَّصل بكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين التي تُمكِّن الإنسان فردًا وجماعةً من مواجهة حركة التاريخ (خليل، ١٩٧٥م، ص٢٦١).

١. الآيات هي: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ * هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ * وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ» (آل عمران، ١٣٧-١٤١).

هذه لعلها أبرز القواعد الكلية التي تُوثِّق علاقة القرآن الكريم بمسألة الحضارة، ولا شك أنها تُؤكِّد على ضرورة العودة إليه ليكون مرجعًا لنا في السعي إلى تكوين دورة حضارية تُمهِّد لقيام حضارة إسلامية جديدة. فمن القرآن نتبصَّر بقواعد الحضارات وقوانينها قيامًا وسقوطًا، ونستلهم روح الحضارة التي تُغيِّر مزاج الأمة كُلِّيًّا روحيًّا وعقليًّا، ونكتسب عظمة الفكرة الدينية التي لا قيام لحضارة من دونها بعد التخلُّق بها نفسيًّا وفكريًّا. ومن القرآن بدأت الحضارة الإسلامية في عهدها الأول القديم، ومنه كذلك تبدأ عهدها الجديد إذا سعت سعيها الحضاري الشامل.

نتائج البحث

إنّ تحليل العلاقة بين القرآن والحضارات يمثّل محاولةً لإعادة الفكر الحضاري الإسلامي إلى منبعه القرآني؛ وهي محاولة اتسمت بمنهج مزدوج: نقدُ هناتِ بعض المنظّرين المسلمين في مجال الحضارة، ومحاولة تقديمُ تصوّر يجعل من القرآن مصدرًا لقوانين الحضارة. وتكمن جدة هذا التصوّر في التمييز بين مستوى السنن الإلهية (القوانين العامة للتغيير الحضاري)، ومستوى التجلّيات الاجتماعية مثل: مظاهر (الظلم، الأفول، الأجل، والتداول). وبذلك، يغدو القرآن الكريم ليس كتاب هداية فردية وأخلاقية فحسب، بل نظامًا معرفيًّا مُنشِئًا للحضارة، ويمكن أن يشكّل أساسًا لعلم سنن الحضارات أو فقه العمران القرآني. وفي امتداد هذا المنظور، توجّه الكاتب إلى نقد ابن خلدون، مبيّنًا أنّ الإغفال عن قواعد السنن القرآنية قد أدّى إلى انحسار الدراسات الحضارية المعاصرة في حدود الوصف التاريخي غالبًا. كما أنّ التركيز على قانون الأجل وتداول الأيام يرفع رؤية الميلاد من حتمية التاريخ والبقاء في الماضي إلى «إرادة الأمة التاريخية»؛ أي إنّ الأمة الإسلامية، من خلال رفع الظلم، وإصلاح الداخل، وتغيير روحها، تستطيع أن تكسر دورة الأفول وتعود إلى دورة النهوض من جديد. ويقدّم هذا التصوّر فهمًا دينامِيًّا وأنطولوجيًّا لتاريخ الإسلام، حيث تُعرَّف الأمة بوصفها كيانًا حيًّا، مسؤولًا، وقادرًا على استعادة حضارته. وهكذا ينتهي مشروع الميلاد إلى إعادة بناء الفكر الحضاري الإسلامي بالاستناد إلى مرجعية القرآن الكريم. وذلك لكون أن القرآن كشف عن السنن الاجتماعية، ومصدر العقلانية التاريخية، ومثّل روح الحضارة. ومن هذا المنظور، فإنّ الحضارة الإسلامية المستقبلية لا تنطلق من تقليد النماذج الغربية، بل من استعادة المعرفة القرآنية وأصالتها، وتحقيق العدالة، واكتساب البصيرة، والتغيير الداخلي؛ وعندئذ ينتهي زوال الحضارة وتولد الحضارة من جديد.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن خلدون، عبدالرحمن (١٩٩٨م). *المقدمة*. ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني. بيروت: دار الكتاب العربي.

إقبال، محمد (٢٠١٥م). *تجديد التفكير الديني في الإسلام*. ترجمه: عباس محمود. دمشق: دار وحي القلم.

إيتون، ريتشارد (١٩٩٥م). الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي. *الاجتهاد*، ٧(٢٦-٢٧).

جدعان، فهمي (١٩٩٧م). *الماضي في الحاضر دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

خليل، عماد الدين (١٩٧٥م). *التفسير الإسلامي للتاريخ*. بيروت: دار العلم للملايين.

رشيد رضا، محمد (١٩٩٩م). *تفسير المنار*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج٤، ٨.

رشيدرضا، محمد (١٩٩٩م). *تفسير المنار*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج٤.

الصدر، السيد محمدباقر (١٩٨٩م). *السنن التاريخية في القرآن*. بيروت: دار التعارف.

عويمر، مولود (٢٠٠٧م). *مالك بن نبي رجل الحضارة*. تيزي وزو: دار الأمل.

لوبون، غوستاف (٢٠٠٠م). *حضارة العرب*. ترجمه: عادل زعيتر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الماوردي، علي بن محمد (٢٠١٦م). *أدب الدنيا والدين*. صيدا- بيروت: المكتبة العصرية.

محمدى الريشهري، محمد (١٤٢٢ق). *ميزان الحكمة*. قم: دار الحديث، ج٦.