Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 7, issues 1+2 (2022), 147-158**

قراءة في كتاب البروفيسور صبحي ريَّان "روح النّظام الإسلامي"

محمد أبو سمرة

البروفيسور صبحي ريَّان هو باحث وأكاديمي، يدرِّس مادة الفلسفة الإسلامية في أكاديميّة القاسمي منذ ثلاثة عقود؛ كما درَّس في جامعة القدس، وفي جامعات أوروبية وتركية؛ وشارك في مؤتمرات كثيرة، ونظّم العديد منها؛ وأشرف على العديد من الأبحاث ورسائل الماجستير. وأكثر ما يعرف عنه هو اعتكافه في مكتبته الخاصة في كابول منكبًّا على كتابة الأبحاث، وفي مكتبه في أكاديميّة القاسمي حيث يمارس التدريس؛ المكتب والمكتبة هما عنوانه الأساس؛ لا يغادرهما إلا مرغمًا وأحيانًا كارهًا؛ وللأسف! تبقى كتاباته على أهميتها وأصالتها محصورة في فئة محددة من القُرّاء والمتخصصين.

درس البروفيسور ريَّان العلوم السياسية والفلسفة في جامعة حيفا، حيث كتب أطروحة الماجستير حول العقل في كتابات الغزالي (2000)، والدكتوراة حول ابن تيمية وردّه على المنطقيين (2007). ونشر العديد من المقالات العلمية حول موضوعات مختلفة ابتداءً من التربية، والتعددية، والاختلاف، ومناهج تعليم الإسلام، والتربية في الإسلام، والحوار بين الأديان، والتربية للقيم، والفلسفة الإسلامية واليونانية، وأصول الفقه؛ كما كتب عن العرب في إسرائيل، والحركة الإسلامية، ونشر في السنة الماضية كتابًا تحت عنوان: "النهج الجديد وقضايا المجتمع العربي في إسرائيل"، يمكن وسمه بالتنظير السياسي لنهج الحركة الإسلامية بقيادة منصور عباس؛ وأقول مسبقًا في كتابه هذا نختلف معه في بعض اجتهاداته، ولكن لا يمكن ألا نقدر جرأته الفكرية والسياسية، حيث يناقش بهدوء وترويٍّ قضايا إشكالية تتعلق بالفعل (وربما اللا-فعل) السياسي لفلسطيني الداخل. ورغم تعدد موضوعات أبحاثه، يبقى الغزالي وابن تيمية والفكر الفلسفي الإسلامي القديم والحديث محور اهتمام الدكتور ريَّان؛ نشر في مجلات علمية غربية عن السببية، والعادة، والشك، والعقل، ونظرية المعرفة عند الغزالي؛ وعن القياس والمنطق والتعريفات الإسمية في فكر ابن تيمية ونقده لمفهوم التعريف عند أرسطو.

نشرت هذه الأبحاث في مجلات أكاديمية غربية وعربية متخصصة. ولقد نشر ثلاثة كتب في الفكر الإسلامي في ظل الحداثة الغربية: فلسفة التربية الإسلامية – الغزالي نموذجًا (2017)، روح النظام الإسلامي (2020) ومقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات العصر (2021). يعالج الأخير موضوعات مثل نشأة مفهوم المقاصد ويتعقبه في كتابات الجويني والغزالي والشاطبي، وفي الكتابات الحديثة مثل المرزوقي والقرضاوي وطه عبد الرحمن؛ ويعرض أيضًا نقد ابن تيميّة للمقاصد. كما ونشر عام 2016 كتابًا بالإنجليزية حول القياس في الفقه الإسلامي: Introduction to Qiyas.

هذه المراجعة تعالج بشكل مقتضب كتاب الدكتور ريَّان "روح النظام الإسلامي"، الذي نُشِر عن دار الفارابي في لبنان عام 2020، ويقع في 324 صفحة، تتوزع على ستة فصول وخاتمة وقائمة مراجع تشمل أبحاثًا ومصادر عربية وغربية، حديثة وكلاسيكية. عناوين فصول الكتاب تدل على اهتمامات واسعة تربط موضوعات إسلامية قديمة وتجلياتها في الفكر الإسلامية الحديث، مثل: موضوع الدولة؛ والدولة الإسلامية؛ وروح النظام الإسلامي، السيادة والسلطة في النظم الإسلامية، والحرية وتأصيلها الميتافيزيقيّ؛ والتربية والتعليم في النظام الإسلامي. ومن المفروغ منه، القول أن مراجعة مقتضبة لا يمكنها الإلمام بجميع قضايا هذه الموضوعات، وبالتأكيد ليس مناقشتها بتعمق، ولا مقارنة أفكاره وتعقب مصادرها، وعليه؛ سأكتفي بعرض مختصر لمعالجته لموضوع الإسلام والحداثة العربية، وسؤاليّ الدولة والأخلاق. نقطة انطلاق الباحث هي القول بالفصل بين الإسلام والحداثة الغربية، وهذا التمايز ناتج عن تعريف الإسلام وتحديده كنظام أخلاق في جوهره، من حيث مفاهيمه وممارساته ومؤسساته على أنواعها واختلافها، وتعريف الحداثة كمنظومة مستقلة عن الأخلاق، بل وتدير ظهرها لسؤال الأخلاق، وفي سياقات معينة بل غير أخلاقية في قيمها ومؤسساتها، واختلاف الحداثة والإسلام يتجسد في ثلاث قضايا رئيسية:

- إلغاء الوحي وجعل التجربة الإنسانية ظاهرة طبيعية بلا خالق ولا عناية إلهيّة ترعاها أو توجهها؛ كل ما في الوجود يخضع لتفاسير العقل واجتهاده (112).

- فصلت الحداثة بين الأخلاق وبين الواقع وجوانب الحياة المختلفة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية؛ يجب التمييز بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، التعامل مع ما هو كائن وفقًا لمبدأ العقلانية والنفعية، لا وفقًا لنموذج مثالي أخلاقي لا وجود له.
- وتعمَّق هذا الفصل من خلال الدولة التي استحالت مرجعًا لذاتها وتشكل المرجعية العليا للفرد والمجتمع؛ وتعرف على أنها تجسيد لإرادة الشعب والتي لا تخضع لأي إرادة أخرى خارجية؛ وهي مصدر التشريع والقانون والقيم، وتطبيقهما؛ ويشكل استحواذها على العنف ووسائله وشرعية استخدامه تجسيدًا للإرادة السيادية. فالدولة كمرجعية لذاتها وكينونتها وكمشرع هي شبيه بالإله الذي يدير حياة الفرد والجماعة ويتحكم بها؛ فنجدها تقحم نفسها في جميع مجالات حياة المجتمع: القانونية، والاقتصادية، والثقافية، والتربوية، وغيرها، وتسعى لإعادة تشكيلها وفقًا لمفاهيمها ورؤيتها الخاصة، لا أخلاق ولا قيم توجه سلوكها سوى الحفاظ على سيادتها وعقلانية جهازها البيروقراطي ونجاعته (100- 102).

ويعد ريَّان أنّ الدولة الغربية المعاصرة دولة متوحشة، تأسست على "الظلم ...، واستغلال الشعوب واستعبادها"، وتتميز "بعدائية غير محدودة للطبيعة"، وينصبُّ جُلّ همِّها في تحقيق "السيطرة والهيمنة على الإنسان والطبيعة وصياغة الإنسان وإعادة تشكيله وفقًا لمصالحها الماديّة الجشعة غير المحدودة"؛ كما شجعت دور الشركات في الحياة اقتصادية والتي تستغل الفئات المستضعفة، وهي أغلبية سكان الدولة. وهذه الميزات تجعل الدمار والخراب مصيرها الحتمي، وذلك رغم تكفّلها بعض المسؤوليات الإيجابية، مثل "حماية المواطنين ورعاية شؤونهم" (98، 109، 110). هذا التشخيص يضع طرح ريّان قريبًا من استنتاجات وائل حلَّاق، وليس غريبًا أن يدافع عن الأخير ضد منتقديه، مثل المرزوقي كما يتجسد ذلك في أكثر من موضع من الكتاب.

في المقابل، يعرِّف الإسلام على أنه منظومة أخلاقية في جوهره؛ ينبني عليها ويتغذى منها كل مفهوم، قيمة، أو فعل يقوم به الفرد أو الجماعة. يرفض الإسلام الفصل بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون"؛ الحقيقة والقيمة هما الشيء الواحد ذاته (104)؛ كما يرفض فصل الأخلاق عن الدولة، أو عن المجالات الحياتية المختلفة، أكان القانون، أو الاقتصاد، أو السياسة. وجهة النظر الإسلامية ترفض أن يكون الإنسان مشرعًا لنفسه، أو صاحب السيادة في تحديد القيم؛ أو أن تكون الدولة مرجعية لذاتها؛ فهي وقيادتها، ومواطنوها ومؤسساتها خاضعة لسلطة الشرع الإلهي، الله تعالى هو مصدر التشريع الذي يشمل جميع مجالات الحياة ومستوياتها، من الفرد، مرورًا بالمؤسسات والمجتمع وحتى الدولة؛ فالإيمان والعبادات والمعاملات "تضمن بصورة مطلقة وجود الأعمال الصالحة"، كما يصيغها وائل حلَّاق، ويؤكده الدكتور ريَّان (119)؛ وهكذا هي معلّقة "برباط وثيق أي بقيمة أخلاقية" (104).

ووفقًا لهذا الفهم للحداثة والإسلام ينقد ريَّان فئتين في الواقع الإسلامي المعاصر:

الفئة الأولى هي تلك التي تطالب بإعادة أو تكرار التجربة السياسية الماضية بحذافيرها؛ فهذا الموقف لا يميز "بين روح الدولة الإسلامية وبين تطبيق النظام السياسي من خلال الخلافة الإسلامية عبر التاريخ"؛ يؤكد ريَّان أن "روح الدولة الإسلامية هي "المبادئ الأساسية والكلية الثابتة التي ميّزت الدولة الإسلامية"، وهذه الروح قد "تحمل تطبيقات متعددة تتناسب مع الزمان والمكان"، وأن الخلافة هي واحد من بين نماذج ممكنة مختلفة.

والفئة الثانية تتمثل في الحركات الإسلامية (الإسلام السياسيّ)، التي تطالب بإقامة الدولة الإسلامية من خلال نظام الدولة القومية الحديثة، أو من خلال تطبيق الشريعة أو بعض أحكامها في مثل هذه الدولة، وهي "تعمل على تحقيقها من خلال المشاركة السياسية"، ومن خلال التنظير القائل بأن الدولة الديمقراطية هي نموذج الدولة المسلمة، ويجتهد منظرو الإسلام السياسي "إلى تقريبها وتأصيلها عقديًّا وفقهًّا" (117). هذا الموقف يتجاهل التناقض القائم بين الدولة الإسلامية والدولة القومية بضمنها تلك الديمقراطية؛ الأولى مبنية على منظومة أخلاقية متكاملة تتغلغل في كل جوانب الحياة، والثانية مستقلة عن سؤال الأخلاق وكثيرًا ما تتجاوزه (105). وبسبب الاختلاف الجوهري بين النموذجين "يكون تطبيق الإسلام

في الدولة الحديثة بمنزلة [تفريغه] "من جوهره المؤسس وهو الأخلاق، وهو كانتزاع الروح منه وتقديمه كجثَّة هامدة، ويكون اسمًا بلا معنى أو كالفاجرة تلبس جلبابًا" بتعبير وائل حلَّاق (104- 105).

وريَّان، مثل الحلَّاق وغيره، لا ينفي إمكانية الدولة الإسلامية النموذجية في السياق التاريخي الحديث، ولكن يرفض المزج الميكانيكي بين النموذجين الإسلامي والحداثي الغربي؛ **فالدولة الإسلامية، وفقًا لرؤيته**، تقوم على:

1. "مرجعيات الإسلام الأساسية كالقرآن والسنة النبوية والموروث التاريخي السياسي" (119)؛ فالشريعة تعبر عن سيادة الله وتمثل البنية التحتية للفكر السياسي والممارسة السياسية (120)؛ وجميع مؤسسات الدولة ومكوناتها – ابتداءً من الخليفة، والمفتي، والفقيه، والقاضي، وحتى المواطن العادي – يقومون "بوظائفهم المختلفة تحت سلطة الشريعة وليس تحت سلطة قانون الدولة" (103).
2. وهي تقوم على الفصل بين السياسي والمجتمع في تدبير شؤون الدولة حيث يتولى كلّ منهما دورًا وظائفيًا محددًا في إدارة شؤون الدولة، ويعتمد كلا الطرفين على مرجعية أخلاقية عليا تكبح جماح السياسيّ وهيمنته على الدولة، وتمكن المجتمع من تدبير شؤونه بحرية واستقلال يحفظ تنوعه واختلافه (119)؛ والمجتمع يتولى تفعيل هذه المنظومة القيمية وليس الحاكم؛ لأن هذه المنظومة تقوم على المثل العليا التي يفتقر إليها الفاعل السياسي عمومًا والذي يكون جلّ اهتمامه تدبير الواقع" (258). ويؤكد ريَّان أن "التربية نحو القيم الأخلاقية ليست من اهتمامات الدولة ومقاصدها"؛ فقيم الأخيرة "لا تتعدى حدودها ومصالحها، وهي تهدف إلى تطبيع المواطن وصناعته من جديد؛ كي يكون عاملًا مناسبًا في دوائر الدولة وشركاتها الرأسمالية" (258). أما في المجتمع الإسلامي، فلقد نشأت مؤسسات "ترعى منظومة القيم الإسلامية وتدعو الناس إليها، وتعمل على ترسيخها في أذهانهم"؛ ومن أهم أركان هذه المؤسسات هو المسجد، ودور الإفتاء، ومذاهب الفقهاء، والمدارس ودور العلم المختلفة (259).

3. وتقوم الدولة الإسلامية على منظومة أخلاقية لا يمكن فصلها عن نظامها السياسي، ولا عن مؤسسات المجتمع وممارسته، ولا عن سلوك الأفراد؛ الأخلاق هي الموجّه والمقوّم لهم جميعًا في جميع روافد الحياة (105). ويطرح ريَّان مثال مفهوم الالتزام الاجتماعي؛ فالمنظومة الإسلامية تشجع الثروة والربح، ولكن خلاف قيم الحداثة الفردانية، حيث كل فرد لنفسه، وقدراته، و"شطارته"، فتعاليم الإسلام تفرض على المسلم المقتدر أن "يظلَّ ملتزمًا ماديًا ونفسيًا بالمسؤولية الاجتماعية؛ لأنه يؤمن أن كلّ شيء هو ملك لصاحب السيادة الأسمى؛ لأن الثروة والربح لا يملكهما الغنيّ وحده، ولا يكونان مقدّرين له من دون سواه، فهما من صنع صاحب السيادة الأسمى ومن أجله، حيث تتطابق حقوقه مع حقوق الفقراء والمحرومين" (110).

وفوق هذا كله، يهيمن مفهوم العدل كمفهوم محوري يميز المنظومة الأخلاقية للإسلام في الدولة والمجتمع عامة. ويعرِّف ريَّان العدل على أنه "قيمة أخلاقية للحكم على الأشياء وبين الأشياء"، وبالأساس هو "معيار لنبذ الظلم" (132)، وهذه القيمة "يَعرِفها الإنسان بالفطرة، بمعنى أن الله أودعها في روح الإنسان عند خلقه، والناس متساوون في وعي العدل وإدراكه بغض النظر عن تعددهم واختلافهم؛ فالعدل ما قام في النفوس أنه مُستقيم، وهو ضد الجَوْر" (126). ولذلك لم ينكر علماء المسلمين وجود مفهوم العدل عند غير المسلمين، أي الكفار، ويقتبس في هذا السياق ابن تيمية الذي يؤكد "إنَّ الناس لم يتنازعوا في أنَّ عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة"، والعدل هو مصدر قوة الفرد والجماعة، ولهذا يروى الأخير أن: "الله ينصر الدّولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظّالمة ولو كانت مؤمنة" (132 [الفتاوى الكبرى ج 28: 63]). ويعقب ريَّان أن مصدر عدل الكافر هو "الفطرة التي ولِد عليها أو ما توصّل إليه بواسطة العقل"؛ ونقصها عند المسلم يعود لنقصٍ في إيمانه؛ فالإيمان رتب متفاوتة تزيد وتنقص (133).

ولكن يبقى عدل الكافر أو الدولة الكافرة، كالغرب الحديث مثلًا، عدلًا نسبيًّا؛ فهو يعتمد قوانين وضعيّة لا دينية، وهو محصور أساسًا في المواطن الغربي أو يمارس داخل حدود الدولة القوميّة، وهو ممزوج أصلًا بظلم الطبقات الفقيرة واستغلالها من قبل الشركات الكبرى

والطبقة الرأسمالية. والأهم هو أن هذا العدل سرعان ما يتلاشى خارج البلاد الغربية، وينقلب إلى ظلم، كما يتجسد الأمر من خلال التعامل مع الشعوب الأخرى، والذي يقوم على أساس الاستغلال والاستعمار؛ فالغرب تاريخيًا وحاضرًا لا يعترف بالآخر وحقّه بالمساواة والعدل. ولكن ما يخفي هذا الظلم هو مقارنته بواقع الظلم الذي ينتشر في البلاد الإسلامية (133، 134). ولكن لو اكتمل الإيمان وطُبِّق العدل في الدولة الإسلامية وفقًا لشروطه ومقوماته ستكون الصورة مختلفة؛ فالعدل منظومة متكاملة وشاملة؛ ارتكازه في المقام الأول لا يقتصر على الفطرة والعقل، فالإيمان وتعاليم الدين هي مصدر ضروري لإتمام مقومات العدل. يقتبس ريَّان الغزالي الذي يقول إن الفطرة والعقل لا يكفيان لإقامة العدل الكامل؛ فلا بد من الدين لتكون صفات النفس عادلة؛ فللدين دور أساس في تهذيب النفس؛ فأحكامه جميعها أخلاقية ترشد الإنسان إلى عمل الخير (129). ويؤكد كل من ابن قيم الجوزية والغزالي أن العدل الإلهي أمكن وأشمل من العدل الإنساني؛ وهو يعتمد في الأساس مبدأ وضع كلّ شيء في موضعه؛ فوضع الشيء في غير موضعه هو ظلمٌ وسببٌ للفساد، أكان في النظام الكوني أم في النظام الاجتماعي (130). وعلى سبيل المثال يقول الغزالي: "وربما يظنّ أنّ [...] العدل هو إيصال النفع إلى الناس"، ولكن الأمر ليس كذلك، ويطرح المثال التالي: "لو فتح الملك خزانته المشتملة على الأسلحة والكتب وفنون الأموال، ولكن فرَّق الأموال على الأغنياء ووهب الأسلحة للعلماء وسلَّم إليهم القلاع، ووهب الكتب للأجناد وأهل القتال وسلَّم إليهم المساجد والمدارس فقد نفع، ولكنه قد ظلم وعدل عن العدل إذ وضع كلّ شيء في غير موضعه اللائق به، ولو آذى المرضى بسقي الأدوية والفصد والحجامة وبالإجبار على ذلك وآذى الجناة بالعقوبة قتلًا وقطعًا وضربًا كان عدلًا؛ لأنه وضعها في مواضعها" (129). وفقًا لهذا المفهوم "يراعي العدل واقع الاختلاف بين الناس وتفاوتهم في أداء واجباتهم وأخذ حقوقهم. لذلك قيل إنّ العدل هو استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير (128). ويلخص ريَّان مفهوم الإسلام هذا فيقول: "لا شك أن العدل ضد الظلم، لكن العدل لا يُحدّد بالنفع وكذلك الظلم لا يُحدّد بالإيذاء،

وقد يكون بالعدل نفع أو إيذاء، وكذلك الظلم، فالعدل وضع الشيء في موضعه" وهي من أهم مبادئ المنظومة الأخلاقية في الإسلام (129).

كما يتميز العدل في المفهوم الإسلامي، كما ورد عند ابن حزم، بتقديم الواجب على الحقّ؛ فتعاليم الإسلام تحث المؤمن على إعطاء ما عليه من واجب قبل أن يطالب بحقه الخاص (127). ويتميز العدل أيضًا برتبه المتعددة؛ "فهناك العدل الذي يفضّ الخصومات، وهناك العدل الذي يقوي العلاقات، بل إن مواصلة الإخلاص تجعل المواطن يخرج إلى ما فوق العدل، مرتقيًا إلى درجة الفضل، حتى إذا تقلّب في مراتبه ارتقى إلى المحبّة" (127). ويبدأ مفهوم العدل من النفس وينتهي بالآخر؛ يقول الغزالي: "أصل العدل هي النفس، ومتى قام العدل في النفس ينتقل بعدها إلى الخارج؛ فالعدل يهدف لخلاص الإنسان من ظلمه لنفسه، ومن بعدها يخرج إلى طلب عدل فوقه؛ فالأول شرط الثاني، وتربطهم علاقة عضوية. فالمسلم، والإنسان عامة، مطالب بالعدل في جسمه، "بمعنى استعماله بما حدَّده الشرع"، وحفظ أعضائه باعتبارها أمانة يجب صونها ولا يحقّ له العبث بها وإهمالها" (129). فأول ما عليه من العدل في صفات نفسه وهو أن "يجعل الشهوة والغضب أسيرين تحت إشارة العقل والدين"؛ وإذا ما جعل العقل خادمًا للشهوة والغضب فقد ظلم هذا جملة عدله في نفسه وتفصيله مراعاة حدود الشرع كلها، وعدله في كل عضو أن يستعمله على الوجه الذي أذن الشرع فيه" (128). لهذا السبب شدّد الإسلام على أهمية "إصلاح النفس التي يرجع إليها أعمال الإنسان وتنمية هذه القيمة من خلال التربية الداعية إلى العدل في التعامل مع الآخرين، ونبذ الظلم والترهيب من عواقبه الوخيمة" (130)، "إن مسؤولية الإنسان عن نفسه هي مقدّمة سائر العلاقات، إذا صلحت علاقته بنفسه كان أقرب إلى صلاح العلاقات الأخرى، فالإنسان يُسأل عن تزكية نفسه، ... كما يُسأل عن صحيح بدنه" (231).

ومن النفس يخرج إلى الأسرة، والمجتمع، وحتى الآخر الكافر؛ ويؤكد الأستاذ ريَّان أن المعيار الحقيقي للعدل هو معاملة غير المؤمنين؛ "العدل لا يقتصر على جماعة المؤمنين إنّما يشمل الناس جميعًا. حتى أنّ العدل مع غير المؤمنين يزيد بالرتبة من العدل مع المؤمنين"، ويستشهد بالآية القرآنية الكريمة: "يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يَجُرِمَنَّكم

شَنَئَان قوم على أن لا تعدلوا، أعدلوا هو أقرب للتقوى" [المائدة: 8]. لا شك أن العدل مع الأعداء درجة أخلاقية عالية وقيامها بين الناس ليس مفهومًا ضمنًا، فالحكم الظالم على الآخر خصمًا كان أو عدوًّا يكون أسهل على الحاكم من ظلم جماعته، (131) وذلك يرجع إلى أثر التبعات الناتجة من الحكم من قبل كلا الطرفين، فظلم الحاكم لجماعته قد يهدد سلطته، بينما إيقاع الظلم على الأعداء يلقى عادة الدعم والترحاب! لذلك يكون التعامل العادل مع الآخر هو الامتحان الحقيقي للحكم العادل (132).

وهكذا يكون العدل في الإسلام فعلًا إنسانيًّا شاملًا؛ من الفرد إلى الجماعة إلى الآخر، وهو يشمل العبادات والقانون والسياسة والتربية؛ ويرتبط بالعدل مجموعة من المفاهيم التي تعزز محوريته في الإسلام، ويعرض ويناقش الدكتور ريَّان في كتابه مجموعة منها، وأهمها: مفهوم المصلحة، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنفقة، والأمانة، والقوة، والفضل، والعفو، واللين، والاستغفار، والرحمة، والمساءلة الذاتية، والرزق الحلال. فالمصلحة تمثل الرؤية الإسلامية للعدل الاجتماعي، وتهدف إلى تحقيق حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ بكلمات أخرى، كل عمل يساعد في جلب المنافع والخير، ويدفع المضار والمفاسد، وتلبية احتياجات الفرد والمجتمع وتنميتهما في مجالات الحياة المختلفة وفقًا لمتطلبات الزمان والمكان وتحولاتهما (140- 141). ويعالج ريَّان مفهوم الشورى على أنه واجب يحكم علاقة الجماعة أيًّا كان نوعها وحجمها، أفرادًا، أسرة، جماعة، أو سلطة ودولة (150- 151). هي ليست آلية تعامل إجرائية لتنظيم العلاقات، بل قيمة مبنية على الرحمة وتعزز "علاقة القرب بين طرفين، وتفتح باب الصلة بالآخر"؛ وهي تُقوِّم مفهوم من يمسك بزمام السلطة لمعنى مسؤولياته وواجباتها لتحصينه ضد "الوقوع في آفة الفردانية المتمثلة في تقديم المنافع الخاصة على المنافع العامة" (152)؛ كما "وتكبح جماح الغريزة والهوى وحب التسيّد والتنافس والتنازع والتحارب داخل الجماعة" (153)؛ في المجمل تهدف الشورى إلى "تأسيس علاقة تبادل الرأي والخبرات مع الآخر على أساس المودة والاحترام والتعارف" (152). ولقد قرنها الخطاب القرآني بالصلاة والاستجابة إلى الله والنفقة: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" (الشورى: 38)؛ "فكما لا يستقيم إيمان

الإنسان إلَّا بإحياء صلته بالله وتوثيقها، فإن العلاقة بين الجماعة لا تستقيم إلَّا بالشورى، وكذلك العلاقة مع الآخر المحتاج لا تستقيم إلَّا بالإنفاق، فالصلاة، والشورى والإنفاق هي أصل العلاقات، علاقة الإنسان مع الله والمجتمع والآخر" (152- 153).

وفي موضوع النفقة والتكافل ينطلق ريَّان من الموقف القائل أن التفاوت الاقتصادي هو حقيقة موضوعية، والنظام الإسلامي لم يعمل على نفيه بالكامل، بل "عمل على تهذيب الفجوات الطبقية بين الناس، ومحاربة الفساد الاقتصادي واحتكار الأغنياء للثروة والموارد من خلال الأحكام الشرعية ...[التي] تساهم في مساعدة الفقراء وتوفير الفرص لهم لتحسين ظروفهم الحياتية والطبقية وتمكينهم من الكسب والغنى" (137). ولتعزيز هذا المفهوم يعمل الإسلام على تهذيب مفاهيم الأغنياء حول الغنى ومصادره، وأقرَّ مبدأ أخلاقيًا يقول، كما صاغه سيّد قطب، "أن الفرد أشبه بالوكيل في [ماله] عن الجماعة، وإن المال في عمومه إنما هو أصلًا حق للجماعة، والجماعة كمستخلفة فيه عن الله، الذي لا مالك لشيء سواه" (137) وهكذا تصبح النفقة على الفقراء في هذا السياق واجبًا دينيًا، لا مكرمة ولا عطاء؛ "فالمساعدة التي يقدّمها الغنيّ للفقير هي واجب يؤدّى وحق مستحقّ للفقير، وهي حقوق الضعفاء من الأغنياء أو ذوي السعة"؛ والنفقة الواجبة هي آلية اقتصادية أخلاقية كَيْ لَا تكونَ الثروة "دُولَة بين الأغنياء"، وفقًا للتعبير القرآني (الحشر: 7) (138). ومبدأ نفقة الميسورين على الفقراء يعزز مبدأ التكافل في النظام الإسلامي؛ حيث "يشعر الغنيّ بحال الفقير ويشعر الفقير بعون الغنيّ"، الأمر الذي يساعد في توزيع الموارد على جميع طبقات المجتمع، ويقوّي "أواصر المحبّة والتعاون بين طبقات المجتمع" (138)، وهذا يعزز "صلاح النفس كأصل لصلاح المجتمع"، ويضعف بالمقابل "الصراع الطبقي المؤسس على الحقد والكراهية" (138)

وفي موضوع المسؤولية والمساءلة والرزق الحلال يشير ريَّان إلى أن المسؤول في الإسلام يخضع لثلاثة أنواع من المساءلة والتي تعزز السلوك الأخلاقي للفرد والجماعة:

- المساءلة الذاتية، وهي تتجسد بمساءلة الإنسان نفسه بعيدًا عن أعين الناس؛ "وهي سلطة داخلية تمارس عملها في التحقيق والحكم، وإن شئت قل هي قانون داخلي وظيفته تصحيح الانحرافات"؛ وفي كل حال "هي أساس لمجتمع صالح وشفاف" (240، 241).

- المساءلة القانونية، وهي تعتمد على قانون "من أين لك هذا" والذي يراقب ويحقق في "مشروعية الأرزاق والممتلكات التي تخصّ أهل السلطان" (243).
- المساءلة الربانية، وهي أمام الله، واعتقاد المسلم أنه سيحاسب على أفعاله أمام الله تعزز من المساءلة الذاتية، الأمر الذي يكبح الشهوات المؤدية إلى الفساد (238).

ويساند هذه المساءلة مبدأ آخر في الإسلام وهو "الأمر بالعروف والنهي عن المنكر" والذي يجسّد "مشاركة المجتمع وتدخله في عملية الإصلاح ومحاربة الفساد؛ فالمجتمع ليس محايدًا، إنما شريك للسلطة في تحقيق الصلاح" (243). وهذا يزيد من شفافية المجتمع ورضا المواطنين وثقتهم وأمانهم. وهذه المساءلات تعزز مفهوم "الرزق الحلال" الذي يعتمد على "مشروعية الوسائل وشفافيتها غاية في الأهمية"؛ والغاية لا بدّ أن تسعى إلى تحقيق الخير وهي "معلقة بقيم الإيمان والتقوى" (245). وهذا التداخل بين المكونات الثلاثة يكبح "شهوات الإنسان من الاعتداء على أرزاق الآخرين"؛ لأنها تتعارض مع أمر الله تعالى "وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيبًا" (المائدة: 88)، ويجعل "الرزق الحلال نتاجًا أخلاقيًا ونتيجة للعلاقة التداخلية والتكاملية بين الوسيلة والغاية والقيمة" (245). ومفهوم الرزق الحلال يعزز من انتشار الحريات العامة، ويكبح "منظومة الاستبداد والقهر التي لا تنتج إلّا الفساد وتكدّس الأرزاق لدى فئة قليلة، وتدخل الأغلبية في دائرة العوز والحرمان" (246). وهو يمنع "التراخي أو الكسل أو الإهمال في العمل"، لأنهم يفضون إلى اكتساب ناتج "من عمل لم يبذل به ما في الوسع من القدرة". فكل رزق لم يبذل في تحصيله الجهد هو في خانة الحرام (247).

وللخلاصة، يمكننا القول أن الكتاب يعرف القارئ بشكل شامل ومعمق على أهمية المنظومة الأخلاقية في الإسلام دولةً ومجتمعًا؛ ورغم لا تأريخية مثل هذه الطروحات؛ لأننا لا نستطيع التحدث عن إسلام واحد، ولا عن جوهر إسلامي خالص وثابت، ولا تجربة إسلامية واحدة ومتماسكة، ولا نعرف عن واقع تأريخي يشكل تطبيقًا عمليًا للنموذج الإسلامي بشكل كامل ومتكامل؛ فهذه الكتابات مرحَّب بها؛ لأنها تحول الإسلام من موضوع للنقد من قبل مشاريع الحداثة إلى ناقد لهذه الحداثة؛ وتخرج الإسلام والمسلمين من خانة من يلهث بلا توقف ولا كلل وراء المفاهيم والقيم الغربية ومحاولة تذويتها أو ممارستها، وغالبًا بلا نجاح، إلى فاعل

يستند إلى تراثه ومعتقده لمحاورة هذه الحداثة؛ إنها الخروج من المحاكاة المستحيلة إلى الإبداع الممكن! وبعبارة الدكتور ريَّان: "يملك المسلمون مخزونًا تاريخيًا هائلًا وتجربة مميزة في ممارسة الحقوق والقيم، هذه التجربة التاريخية يمكن أن تشكل منطلقًا قويًّا لاستئناف الممارسة القيمية في العالم الإسلامي المعاصر، كما يمكنها أن تشكّل أنموذجًا في النقاش العالمي حول القيم. لا يحتاج المسلم المعاصر إلى استراق السمع من الحداثة الغربية والانبهار حتى التماهي بإنجازاتها النظريَّة والعلمية، كما قالت أشعار العرب:

كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق ظهورها محمول(158)

وقبل ختم هذه المراجعة، تجدر الإشارة إلى أن البحث القيم الذي قدمه لنا البروفيسور ريَّان يندرج في تراث غني من الكتابات العربية والإسلامية المعاصرة التي تطرح نقدًا للحداثة من خلال الإسلام؛ لقد ذكر خلال بحثه وبتوسع كل من وائل حلَّاق وطه عبد الرحمن، وكتاباتهما هي إسهام غني ورائع في هذا المجال؛ ولكن سبقهم العديد من المفكرين مثل السيد أبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، وسيد قطب، ومحمد أسد؛ ونجد هذا التوجه بشكل أو بآخر في كتابات سابا محمود، وطلال أسد، وعبد الوهاب المسيري، وغيرهم الكثير. في كل حال، تبقى مساهمة الدكتور ريَّان مساهمة مميزة في مجمل هذه الأدبيات التي لا تزال تنتظر جذب انتباه القارئ العادي عامة والمهتم في الدراسات الإسلامية على مجالاتها المختلفة خاصة.