مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- العدد الثامن عشر (الجزء الأول)

سُوسْيولوجِيًا البِر وَالْإِحْسَانَ دِرَاسَةً فِي تُرَاثِ الطَّبِيعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَسِيَاسَاتِ الْعَمَلِ الْخَيْرِيِّ (الْوَقْفَ الْإِسْلَامِيَّ أَنَمُوذَجًا)

أ.م.د/هَانِي مُحَمَّدِ بَهَاءِ الدِّينِ(*) & د. محمود صلاح عبد الحفيظ(**)

المُستخلص:

وكانت مؤسسات البر والعمل الخيري من أبرز المؤسسات الاجتماعية التي قدمتها المجتمعات العربية والإسلامية، وسبقت بها تجربة المجتمع المدني الأوربي، وكلنت تلك المؤسسات منصات للمشاركة والتضامن الاجتماعي، بل والسياسي في مراحل تاريخية بارزة، ويعتبر البحث في تلك المؤسسات نقطة بارزة للبحث السوسيولوجي في البلدان النامية، حيث رأس المال الديني المصدر الأبرز للفعل الاجتماعي والسياسي، ومن ثم فكان لزاماً علينا محاولة الإضافة للتراث السوسيولوجي في مجتمعاتنا، وذلك عبر تحديد موقف العلم السوسيولوجي من قضيتي البر والإحسان؛ ثم معرفة موقفه من مأسسة البر والإحسان في مجتمعاتنا بتراثها الديني المميز أو ما يطلق عليه "الوقف الإسلامي" ومن ثم تحددت مهمة الدراسة في فهم موقع الفاعل الاجتماعي كما يتجسد في دراسات الطبيعة الإنسانية من مسألتي البر والعمل الخيري، حيث الطبيعة الإنسانية تعتبر مسئولة عن مأسسة واستدامة الأفعال الاجتماعية، وقد كان ذلك أمراً خلافياً في الفلسفة الاجتماعية، ونتج عنه محاولات عنصرية ومركزية ونرجسية لتمييز الطبيعة الإنسانية للإنسان الأوروبي عن غيره من بني البشر؛ خصوصاً أهل الحضارة العربية والإسلامية، وهو الأمر الذي تسعى الدراسة الراهنة إلى البحث عن إجابة عليه من خلال التساؤل التالي:

كيف تحدد مفهوم الطبيعة الإنسانية في تراث سوسيولوجيا البر والعمل الخيري؟

يحتاج الكشف عن تصور علماء الاجتماع – لمسألة البر والعمل الخيري ومن ثَمَّ الوقف الإسلامي – إلى تأملٍ عميق للنظرية في علم الاجتماع، وخاصةً في قضاياها ومكوناتها الأساسية التي تشكلت حولها تلك النظرية.

الكلمات المفتاحية: العمل الخيري، الإحسان، الوقف، الاستدامة، رأس المال الديني.

Abstract:

Charity and charitable work institutions were among the most Prominent Social Institutions Provided by Arab and Islamic Societies and Preceded the experience of European Civil Society. These institutions were platforms for social, and even political, participation and solidarity in prominent historical stages. Research into these institutions is considered a prominent point for sociological

(*) أستاذ مساعد بقسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة السويس

(**)مدرس بقسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة السويس

research in developing countries. Where Religious Capital is the most prominent source of Social and Political Action.

Hence, it was necessary for us to try to add to the Sociological literature in our societies, by determining the position of sociological science on the issues of charity. Then knowing his position on the institutionalization of charity in our societies with their distinctive religious heritage, or what is called the "Islamic Endowment." Then the task of the study was determined in understanding the position of the social actor as embodied in studies of human nature regarding the issues of Philanthropy and Charitable work, where human nature is considered responsible for Institutionalization and Sustainability of social actions, which was a controversial matter in social philosophy.

The current study seeks to find an answer to it through the following question:

How was the concept of human nature defined in the literature of the Sociology of Philanthropy and Charitable Work?

Revealing the perception of Sociologists - on the issue of Philanthropy and Charitable Work and thus the Islamic Endowment - requires a deep reflection on the theory in Sociology, especially on its issues and basic components around which that theory was formed.

Keywords: *Philanthropy, Charity, Endowment, Sustainability, Religious Capital.*

*** مقدمة في منهجية الدراسة ورؤيتها النظرية:**

ينحىَ علم الاجتماع في تطوره إلى المظهر الموسوعي، فهو لا يكتفي بوصف وتحليل ظاهرات اجتماعية تطرأ على الممارسات الاجتماعية اليومية؛ بل إنه يطال كل مناحي الحياة، فهو لا يسعى إلى الكشف عن مهددات النظام والاستقرار الاجتماعي فحسب؛ بل إنه يسعى إلى دراسة عمليات إعادة الإنتاج الاجتماعي، حيث تتجدد نظم الحياة اليومية وسياساتها بما يوجه السلوك الجمعي، وهو ما يتجلى في مسائل التعاطف الذي يتم مأسسته في هياكل عيانية لها سياستها واقتصادها المستقل، بحيث لا تنقطع تلك المؤسسة ولا تتوقف (Salah, 2020:166).

وكانت مؤسسات البر والعمل الخيري من أبرز المؤسسات الاجتماعية التي قدمتها المجتمعات العربية والإسلامية، وسبقت بها تجربة المجتمع المدني الأوربي، وكانت تلك المؤسسات منصات للمشاركة والتضامن الاجتماعي، بل والسياسي في مراحل تاريخية بارزة، ويعتبر البحث في تلك المؤسسات نقطة بارزة للبحث السوسيولوجي في البلدان النامية، حيث رأس المال الديني المصدر الأبرز للفعل الاجتماعي والسياسي، ومن ثم فكان لزاماً علينا محاولة الإضافة للتراث السوسيولوجي في مجتمعاتنا، وذلك عبر تحديد موقف العلم السوسيولوجي من

قضيتي البر والإحسان؛ ثم معرفة موقفه من مأسسة البر والإحسان في مجتمعاتنا بتراثها الديني المميز أو ما يطلق عليه "الوقف الإسلامي" ومن ثم تحددت مهمة الدراسة في فهم موقع الفاعل الاجتماعي كما يتجسد في دراسات الطبيعة الإنسانية من مسألتي البر والعمل الخيري، حيث الطبيعة الإنسانية تعتبر مسئولة عن مأسسة واستدامة الأفعال الاجتماعية، وقد كان ذلك أمراً خلافياً في الفلسفة الاجتماعية، ونتج عنه محاولات عنصرية ومركزية ونرجسية لتمييز الطبيعة الإنسانية للإنسان الأوروبي عن غيره من بني البشر؛ خصوصاً أهل الحضارة العربية والإسلامية، وهو الأمر الذي تسعى الدراسة الراهنة إلى البحث عن إجابة عليه من خلال التساؤل التالي:

كيف تحدد مفهوم الطبيعة الإنسانية في تراث سوسيولوجيا البر والعمل الخيري؟

يحتاج الكشف عن تصور علماء الاجتماع – لمسألة البِر والعمل الخيري ومن ثَمَّ الوقف الإسلامي – إلى تأملٍ عميق للنظرية في علم الاجتماع، وخاصةً في قضاياها ومكوناتها الأساسية التي تشكلت حولها تلك النظرية.

ومن أبرز تلك القضايا يمكن القول إن ثمة مسائل فلسفية مُلحة من قبيل ماهية الطبيعة الإنسانية، ومشكلة الفعل الاجتماعي؛ كانتا من القضايا الجوهرية التي التئم حولها علم الاجتماع بمعناه الأكاديمي الحديث، فالموقف من الطبيعة الإنسانية يحدد صور الضبط الاجتماعي والحقوق والواجبات الاجتماعية والاقتصادية للأفراد والجماعات الإنسانية.

ومن الجدير بالملاحظة أن الموقف من الفعل الاجتماعي يشرح لنا معنى الأفعال التي يُنتجها الأفراد والجماعات في المواقف الاجتماعية المختلفة، فالمعنى الذي يخلعه الناس على فعل البر والعمل الخيري يختلف من مجتمع إلى آخر في ضوء رأس المال الثقافي أو للديني لكل مجتمع على حدة. إن البِر والإحسان والعمل الخيري أفعال اجتماعية تتغير صورها وغاياتها من مجتمع إلى آخر، كما ترتبط بالطبيعة الإنسانية التي أثرت في صقلها المنظومات الفلسفية والدينية والوضعية، فغلية فعل البر في بعض المجتمعات قد تكون مختلفة عن الغلية المقصودة في المجتمعات الإسلامية، ومن ثم فإن العلاقة بين فعل البِر والطبيعة الإنسانية المتأثرة ببيئتها ونظامها الاجتماعي؛ تُعَدْ من القضايا الرئيسية عند محاولتنا فهم مكانة ودور الأوقاف الإسلامية من منظور علم الاجتماع.

أولاً – البر والإحسان والنزعة الإنسانية:

يحفل البحث في الفعل الاجتماعي والطبيعة الإنسانية بتراث عميق ومُمتد امتداد الحضارة الإنسانية، ويبدو جلي للعيان الرابط الوثيق بين مسألتي الفعل والطبيعة الإنسانية، فالاجتماع أو التفاعل الإنساني يعني بالضرورة علاقات اجتماعية تُميز المجتمع، فليس من الممكن أن يحصل المرء على احتياجاته الغريزية أو النفسية والاجتماعية عبر الصراع المكشوف مع أقرانه أو جيرانه وإخوانه، وذلك من قبيل العدوان وإجبار الآخرين على تلبية مطلبه قسراً، بل لا بد له من الاندماج مع بناء الفعل الاجتماعي القائم؛ ومن ثم فقد أولىَ الفلاسفة والمفكرين اهتماماً ملحوظًا بطبيعة الإنسان؛ حتى يتسنى لهم تحديد أصول وأسس البناء الاجتماعي.

وقد تولت الفلسفة – بطبيعة الحال – مسألة البحث في الطبيعة الإنسانية؛ فقد عمل فلاسفة اليونان على التأسيس لنظرية القانون الطبيعي؛ ذلك القانون الذي يشير إلى إنسان الطبيعة الأولى؛ حيث النزعة التلقائية للخير؛ ومن ثم «تعتمد القوة الفلسفية الباقية لفكرة القانون الطبيعي كمفهوم سياسي على ثبات الطبيعة الإنسانية» (جودمان،٢٠٠٤:١٣٤)، فالأصل في الطبيعة الإنسانية يقوم على الخير؛ لا الشر، والأخلاق الحميدة؛ لا التنافر أو العدوان، وكان دي لابوسيه – في القرن السادس عشر – قد أكد على هذا المعنى بقوله «إنه لأمر لا أظن الشك يتطرق إليه أننا لو كنا نعيش وفقًا للحقوق الممنوحة لنا من الطبيعة، وللدروس التي تلقننا إياها لَكُنّا طيعين للوالدين بالطبع، خاضعين للعقل، غير مُسخَرين لأيً كان» (لابوسيه،١٩٩٢:٨٠).

وقد ارتبط البحث في مسألة الحرية بذلك القانون، فكلما تحدث الفلاسفة عن ضرورات الاجتماع الإنساني طرحوا مسائل الحرية والإذعان، وفي هذا السياق كان جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) قد تساءل عن كيفية أن الإنسان يُولد حراً لكننا نراه مكبلًا بالأغلال في كل مكان؛ وكانت إجابته تتلخص في أن الإنسان «اضطر إلى استبدال حالة الطبيعة بحالة الحضارة» (برينتون،٢٠٠١:١٤٣)، فالأصل في حالة الطبيعة الأولى هو الحرية المطلقة، والتي كشفت عن نوازع الخير واللاعدوانية المتأصلة في الطبيعة الإنسانية.

ويقرر ابن خلدون (١٤٠٦-١٣٣٢) المفكر العربي المسلم أنه على الرغم من أن الحاجة إلى الاجتماع الإنساني هو نزوع بشري متأصل في جِبلةِ الإنسان إلا أن هذا لا ينفي أن الطبيعة الإنسانية-قد تجنح نحو العدوان؛ ومن ثم وجب تقييد فعلها الاجتماعي بضوابط وإجراءات

اجتماعية وسياسية عديدة، وكما يقول ابن خلدون: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم» (ابن خلدون،٢٠٠٠:١٣٦).

وقد تصور ابن خلدون أن هذا الوازع يتمثل في المُلك؛ أو كما قال «أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك» (ابن خلدون،٢٠٠٠:١٣٦).

والحقيقة أن المتأمل لنصوص ابن خلدون لن يصل إلى رؤية أحادية أو حتمية فيما يخص الفعل الاجتماعي، فهو تارةً يؤكد أن الملك والعصبية أساس الاستقرار الاجتماعي، وضبط سلوكيات الفاعلين؛ وتارةً أخرى يرفض تلك المصادر الخارجية الضابطة للسلوك الاجتماعي؛ أو قال «إن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي، أما الشريعة فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي» (ابن خلدون،٢٠٠٠:١٣٦).

ولا يمكن فهم هذا التناقض إلا عبر المنهج الخلدوني ذلته،فابن خلدون يهتم بالتباين في نمط العمران باعتباره المرجع الرئيس عند تحديد صور واتجلهات الفعل الاجتماعي؛ أو كما قال: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (ابن خلدون،٢٠٠٠:٢٤٣)، فالعمران في الحضر غير العمران في البادية على سبيل المثال؛ حتى أن قيام للدول ونشأتها عند ابن خلدون لا يتم عبر وازع ديني خالص؛ «وإذا كان ابن خلدون قد ذهب إلى أن الخلافة خطة دينية، فقد تراجع عن هذا الرأي خضوعاً لمعطيات الواقع العياني، حين اشترط أساسين لقيام الدول عريضة الملك عظيمة الاستيلاء هما العصبية والدعوة المذهبية» (إسماعيل،١٩٩٣:٨٤).

وبشكل عام فإن ابن خلدون يجعل من حالة البداوة معبراً عن الطبيعة الإنسانية السوية؛ فهي النموذج المثالي فلأهل للبادية «هم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة» (ابن خلدون،٢٠٠٠:٢٤٨).

ويبدو واضحاً أننا أمام عدة تفسيرات للطبيعة الإنسانية، فإذا كان الإسلام قد تحدث عن مفهوم الفِطْرة كي يسعى المؤمنون إلى العودة إليها عبر التأسّي بسيرة النبي ﷺ وصحابته في أفعالهم، فإن علم الاجتماع الخلدوني قد حددها مكانياً في صفات وقوام المجتمع البدوي، أو كما

تجلى ذلك في مفهوم حالة البداوة الأولى عند ابن خلدون، واقترحت الليبرالية والنفعية مفهوم حالة الطبيعة الأولى، ولكنها عندما فعلت ذلك تطرقت إلى العقد الاجتماعي لضبط حرية الفاعلين، وليس لإطلاقها بينما اقترحت الماركسية ضرورة القضاء على المجتمع الرأسمالي وتجاوزه تماماً ضماناً لحرية الإنسان، ومتخذين من المرحلة الشيوعية نموذجاً مثالياً لا بد من السعي للوصول إليه(Salah, 2020:167) .

وسواء اتفقت أو تباينت الرؤى الفلسفية في تفسير مرجعية الطبيعة الإنسانية من حيث كونها حالة بداوة أو حالة طبيعة حرة أو مشاعية لا سلطان فيها لسلطة ما أو لا تقسيم للعمل؛ فإنها جميعاً اتفقت على مرحلة تاريخية معينة باعتبارها مرجعية للفعل الاجتماعي، بينما كان مفهوم الفطرة مفهوماً مجرداً، ونموذجاً مثالياً، فهو مفهوم لا يرتبط بزمان ومكان، أو حقبة تاريخية؛ بقدر ما يرتبط بالنفس الإنسانية، أياً وُجدت وعاشت في سعيها للخلاص من قيود الطبيعة والبشر، حيث رَسّخَ المفهوم قيمة سامية تكون الهدف الذي تسعى إليه النفس المطمئنة.

ويمكن القول إنه من الزاوية التاريخية فإن ظهور النزعة الإنسانية قد ارتبط بذلك الجدل؛ بحثاً عن خلاص إنساني لم يُحسم بعد، ومن ثم برز اتجاه النزعة الإنسانية الذي كان يسعى إلى أن يُرسي لبروز اتجاه كامل يكرس نظرة جديدة إلى حق الإنسان باعتباره إنساناً بغض النظر عن انتماءاته أو خصائصه الاجتماعية أو العرقية أو المكانية في الرعاية والمكانة الإنسانية، فقد أملى الحنين إلى حالة الطبيعة الأولى على مفكري القرنين الخامس والسادس عشر صياغة منظور جديد يعالج الآفات الناجمة عن التحولات الاجتماعية والقيمية، وبما يربط بين تصوراتهم عن أخلاق الطبيعة الأولى ومقتضيات الحياة الحديثة؛ حيث برز مفهوم النزعة أو الحركة الإنسانية؛ وبحسب شارلز إيلوود فإن «النزعة الإنسانية لم تتجلى – فقط – في تدشين منظمات خيرية، بل برز حضورها – بشكل خاص – في تنظيم الجهود المبذولة في سبيل مساعدة الناس على تجاوز أوضاعهم الاجتماعية المتدنية»(Elwood,1988:21) ، ويرى إيلوود أن تلك الجهود عززت من تلك الروح التي منحت الميلاد الفعلي لمجتمع المنظمات الخيرية، باعتباره حركة في حد ذاتها.

وعلى الرغم من أن الحركة الإنسانية كانت مشروعاً شاملاً، حيث كانت «أشبه بعباءة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساساً، ولا هي عقلانية في المقام

الأول» (برينتون، ٢٣:٢٠٠٤)، إلا أنها تبنت قيماً إنسانية مميزة، تبلور بعضها في صورة اتجاهات ونظريات وفلسفات اشتراكية وشيوعية، عالجت جميعها حق الإنسان في الحياة الكريمة عبر تغيير النظام الاجتماعي القائم، ولاتزال الجملة الماركسية الشهيرة تظهر كثيراً في تلك الأدبيات "لكل حسب حاجته" وهي الغاية التي تصور ماركس أنها ستتحقق مع وصول المجتمع إلى الطور الأعلى للمجتمع الشيوعي.

ويندرج ذلك التصور ضمن النزعة الإيجابية التي حملتها الماركسية والفلسفة الشيوعية – بوجه عام – تجاه الطبيعة الإنسانية، حيث كان ماركس يرى أن «البشر لا يتصرفون بطريقة محددة سلفاً، أو نتيجة لميول متأصلة أو ثابتة» (Pyrke, 2002:123) لكنهم يتصرفون «كمبدعين وفاعلين في خلق العالم الاجتماعي– أثناء تفاعلهم معه– ولا يتم ذلك بواسطة أفراد منعزلين، أو إرادات فردية، ولكن لكونهم أعضاء في جماعات وطبقات اجتماعية» (Pyrke, 2002:123).

وإذا كان البر والإحسان – كما فهمتهما الماركسية – في المجتمع الطبقي هما أداة وظيفية لإعادة إنتاج النظام الاجتماعي، والحفاظ عليه؛ فإن تغيير النظام الاجتماعي وتوزيع الثروة كانت هي الحلول التي قدمتها الماركسية في تصورها لمعالجة البر والإحسان، ومن ثم فقد فهمت الماركسية البر والإحسان الليبرالي فهماً سلبياً، يعمل على إجهاض تمرد واحتجاج الفقراء وذوي الحاجة.

ثانياً – البر والإحسان من منظور الليبراليزم:

ومن مراجعة السياسات الاجتماعية لفعلي البر والإحسان في القرن التاسع عشر سنكتشف تناسقاً بين الفلسفة الليبرالية وتفسير الفعل الخيري، فالفردية لم تعد مجرد نظرية ورؤية للعالم بقدر ما باتت سياسة حاكمة؛ وجدت في النظام الرأسمالي ملاذاً وتحقيقاً لوعدها، حيث تزداد حدة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية لصالح فئات اجتماعية بعينها، وعلى سبيل المثال «يجادل أندرو كارنيجي قطب الصلب الأمريكي (في العام ١٨٨٩) ، بأن الأثرياء يمكن أن يقوضوا الاحتجاج الاجتماعي من خلال التبرع لأسباب وجيهة، وقد رفض كارنيجي مطالب رفع الأجور ومستويات المعيشة لأن ذلك سيؤدي إلى انخفاض الأرباح، وفضل تشجيع إتاحة الفرص للناس كي يتمكنوا من تحسين أنفسهم؛ وبالطبع، فإنه يجب أن تكون هذه الفرص مربحة أو تشجع على

جني الأرباح»(Rosenthal,2015) ، ومن ثم كان إنشـــاء المنظمات الخيرية التي كانت تهدف إلى صـيانة المصـالح الرأسـمالية والطبقات التي تقف خلفها، والترويج للأخلاق الحميدة لرجال الأعمال الرأسماليين.

وهو الأمر للذي دفع كارنيجي أن يعلن «في أبريل ١٩٠٥عن إنشـــاء معاش المعلمين الجامعيين، حيث قام بتمويل منحة أولية بقيمة ١٠ ملايين دولار من أرباح صـــناعة الفولاذ الأمريكي، وقد تم اختيار مجلس أمناء يتكون أساسًا من رؤساء أكثر الجامعات والكليات تميزاً» (Brown,1979:53)، وقد تمكن كارنيجي بذلك من«إعادة صـــياغة التعليم العالي الأمريكي، فتلك المعاشـات أصـبحت الجزرة في نهاية العصـا التي تتبعها الكُليات» (Brown,1979:54)، بحيث عملت المؤسسات التعليمية على نمذجة ذاتها وبرامجها لتتوافق مع معايير المنحة، وهو ما يخلص إليه ريتشـارد براون – في كتابه – حيث إن رجال الأعمال «اسـتخدموا الأعمال الخيرية لضمان دعم معاهد التعليم والعلوم والطب في سبيل خدمة الرأسمالية» (Rosenthal, 2015).

وتطورت ونمت سياسة اجتماعية تقوم على لوم الفرد على فقره، وليس أصحاب رؤوس الأموال، ففعلي البر والإحسـان صـارا يخضـعان لمعايير وقيم السـوق وحماية أصـحاب رؤوس الأموال، وكما قال روكفر(١٩٦٠-١٨٧٤) أحد أقطاب صـــناعة النفط في الولايات المتحدة الأمريكية فإن «شـرور المجتمع ليسـت اقتصـادية في جوهرها ولكنها مادية ومعنوية، وأنه يجب الاهتمام بالناس عن طريق تحسين الصحة والأخلاق العامة (Rosenthal, 2015) .

وكان يبدو واضـحاً أن الفلسفتين الليبرالية والليبرالية الجديدة قد رسخت لتصور معين من القيم والأخلاق المتماهية مع صـــورة الفرد المجرد، أو كما قللت أنيت بايير عند حديثها عن أن الأخلاق الليبرالية «قد لا تســـاعد الناس أن يكونوا أي شـــيء آخر إلا ما تفترضـــه نظرياتها التبريرية، أشخاصاً لا يكترث بعضهم بمصالح البعض الآخر» (هيلد، ١٩:٢٠٠٨).

وإذا كانت ليبرالية القرن التاسع عشر قد رسمت وحددت فعلي البر والإحسان بما يتناسب مع للفاعل البرجوازي المهيمن، فإن المجتمعات الغربية في القرن العشـــرين قد حققت إنجازات مهمة في مأســـسـة العمل الخيري، وبما يتجاوز ما خلفته الليبرالية ســواء القديمة أو الجديدة في مسألتي البر والإحسان؛ وليس من شك أن المجتمعات الأوروبية والأمريكية قد قطعت – حديثًا – شـوطًا في مأسـسـة العمل الخيري وخروجه عن الوصـاية الرسـمية، بحيث صـار المجتمع المدني أكبر ممول للرعاية والعناية الاجتماعية، ولقد عمل النقد الواضـح لسـياسـات الليبرالية والليبرالية الجديدة على خلق قوى اجتماعية جديدة؛ وإن كانت من قلب الرأســمالية إلا أنها أنكرت صـــعود أدوات السـوق إلى الحد الذي قامت فيه بتسـليع احتياجات الأضـعف والأقل دخلاً وقدرة، ومن ثم

برز المجتمع المدني الأوروبي باعتباره حامياً ومدافعاً عن حقوق من هم خارج السوق (Salah, 2020:169).

ثالثًا – التنظير السوسيولوجي للبر والإحسان:

تُمثل ستينيات القرن العشرين مرحلة مهمة في صعود حركة النقد الاجتماعي للسياسات الليبرالية عموماً، وكانت تجربة الشباب المحتج ضد النظام الرأسمالي ومؤسساته في العام ١٩٦٨ في أوربا خير مثال على ذلك، حيث المحاولة الجادة لممارسة الاحتجاج في سبيل الخروج من الوعي المزيف الذي أرسته أدوات الثقافة والإعلام ذات الطابع الرأسمالي، وهو ما تجلى في حركة الملايين من الشباب حول العالم، في سبيل تحد «الأكواد المهيمنة للقوة، والتي كانت بمثابة قواعد وأحكام لأيديولوجية، ينتجها حائزو القوة، لضمان استمرار الأوضاع القائمة» (Offe,2002:83)، وعادةً تُصَاغ تلك الأكواد في عبارات تملأ الخطاب السياسي للسلطة وتحالفاتها، من قبيل «صياغة شعارات تملأ الخطاب المهيمن آنذاك، مثل التلازم الشرطي الواضح في شعار الرأسمالية والحريةCapitalism and Freedom » (Offe, 2002:83).

وعلى الرغم من تلك التجربة النقدية-فإن دولة الرفاه كلنت تؤدي دورها حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين عندما تراجع دورها وإسهامها في دعم الحاجات الاجتماعية، وواكب ذلك ظهور ما يُسمى بالحركات الاجتماعية الجديدة، بما لديها من مساحة واسعة للحركة والممارسة المستقلة، وقد تكونت تلك الحركات من خليط متنوع، كان يضم «حركات النضال الاجتماعي الحضري، حركات حماية البيئة، وسلامة الطبيعة، وحركات حرية المرأة، حقوق الشواذ، وحركات السلام، إضافة إلى الاحتجاجات الثقافية التي يقودها ويلتئم فيها الطلاب والناشطين الشبان»(Pichardo,1997:413).

ومن جراء ذلك الزخم الجديد تنامى وتصاعد الاهتمام بسد الحاجات الاجتماعية وإشباعها عبر تمويلات ضخمة من الأفراد والجماعات المهتمين والمتعاطفين مع أصحاب تلك الحاجات؛ ويمكن القول إن اهتمام المجتمع الأوروبي بالعمل والمؤسسات الخيرية قد «تضاعف ونمىَ بطريقة مذهلة خلال تسعينيات القرن العشرين، وذلك لعدة أسباب من بينها: انهيار دولة الرفاه، زيادة الثقة في نشطاء المنظمات غير الحكومية من أجل تحقيق المنافع العامة، تراكم غير مسبوق للثروات الخاصة كما حدث في ألمانيا على سبيل المثال» (Adloff, 2014:200).

وبالعودة إلى بعض البيانات الكمية المتوفرة عن التبرعات الخيرية في منتصف تسعينيات القرن العشرين في المملكة المتحدة – على سبيل المثال – فإننا سوف نقف على أن «٨١٪ من البالغين في بريطانيا-قدموا تبرعات مادية للمنظمات الخيرية في عام ١٩٩٣، حيث تبرعوا

بمبلغ ٥.٣ مليارات جنيه إسترليني، وفي عام ١٩٩٥ شكلت التبرعات الفردية ما يقرب من ١٥٪ من دخل المنظمات الخيرية في المملكة المتحدة (هيمز وباسي، ١٩٩٦)» (Halfpenn,1999:199).

ولتفسير تلك البيانات يميل العديد من الخبراء إلى صعوبة تقديم التفسيرات الاقتصادية – وحدها – لتلك البيانات من حيث حجم الثروة التي يحوزها المرء، والتي قد تدفعه إلى الفعل الخيري؛ «حيث يطرحون قضية الإيثار **Altruism** والذي يعني أنه ليس عطاءً من جانب واحد كما يتبدى ذلك للعيان، لكنها بالفعل عملية تبادل منافع، فالمانحون يشعرون أن لديهم التزاماً من أجل تحسين حياة وفرص من يحصلون على المساعدة، وهو أمر لا يمكن تحريه من حيث المنفعة المادية، حيث ثمة علاقة عناية بين المانح والمستفيد، حيث يكسب المانح منافع نفسية جمة»(Halfpenn,1999:199).

وإذا جاز لنا تفسير الفعل الخيري أو العلاقة بين المحسن والمحتاج من زاوية نظرية التبادل الاجتماعي، وذلك عندما «يجد الناس أنفسهم دائماً في مواقف اجتماعية تبادلية، حيث يتبادلون السلوك والخدمات، ويتبادلون الدعم العاطفي والانفعالي» (لطفي،١٩٩٤:١٢٠)، وبذلك التفسير فإن نظرية التبادل الاجتماعي – وغيرها من النظريات القائمة على الاختيار العقلاني – تندرج في إطار النزعة الفردية، فالمجتمع هو مجموع الأفراد وفقاً لذلك، وأن«الحقيقة يجب البحث عنها في (الفرد) وليس في (المجتمع)» (لطفي،١٩٩٤:١٢٠).

وتندرج تلك الرؤية الفردية في إطار اتجاهين رئيسيين في علم الاجتماع، أحدهما ينظر إلى المجتمع من زاوية أفراده المستقلين ومصالحهم الخاصة، والثاني ينظر إلى المجتمع نظرة كلية؛ من زاوية أبنيته وطبقلته ونظمه العلمة، ووفقًا للاتجاه الأول فإن «فالأفراد العقلانيون – في جماعةٍ كبيرة الحجم والعدد– يبحثون عن تنظيم منافعهم الخاصة، ومن ثم فإنهم لن يسعوا إلى تحقيق المنافع الجمعية للجماعة التي ينتمون لها دون وجود إلزامٍ أو قهرٍ خارجيٍ يُجبرهم Coercion to Force، أو حوافزٍ تُمنَح بشكلٍ مستقلٍ لهؤلاء الأفراد كي يتحملوا تكلفة وعبء المشاركةِ من أجل تحقيق منافعٍ عامةٍ للجماعة» (Olson, 2002:10).

وذلك في الوقت الذي يذهب فيه الاتجاه الثاني إلى نقد التحليل الفردي للمجتمع، ويسلك ذلك الاتجاه مدخلًا شموليًا، تجلى بوضوح في بعض إسهامات الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع؛ الذين راعهم الآثار السلبية للتحولات الاجتماعية، والتي عرضت المجتمعات للتفكك وأوجدت مخاوف الانهيار وهو الأمر للذي دفع بعلم الاجتماع – آنذاك – أن يتساءل عما يلزم كي نَلمّ شمل المجتمع؟

ويحفل التاريخ والفكر الإسلامي بأمثال لعديد من الرواد الذين أنكروا النزعة الفردية عند تحليل الطبيعة الإنسانية، لعل من أبرزهم المفكر المسلم الشهير الفارابي (٩٥٠-٨٧٤)، ويؤكد الفارابي على النزعة الجمعية؛ وذلك بقوله «لا يمكن أن ينال الإنسان الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال» (الفارابي،٢٠٠٢:٣١)، بل ويُكرس الفارابي بذلك الارتباط بين الفطرة أو الطبيعة الإنسانية والرؤية الجمعية للفعل الإنساني، فالفعل الفردي ليس إلا مجرد سلوك لا يتحول إلى فعل اجتماعي إلا عبر الاجتماع الإنساني، وهو الأمر الذي يُبرز احتفاء الفيلسوف المسلم برفض النزعة الفردية؛ فالفعل الإنساني لا يُفهم ولا يتبلور إلا داخل الجماعة الاجتماعية.

وفي هذا الإطار للنلقد للنزعة الفردية يمكن الإشارة إلى أبرز رواد علم الاجتماع إميل دوركايم (١٩١٧-١٨٥٨) وهو من آباء ومؤسسي علم الاجتماع الحديث، وأكثرهم نقداً للفردية بمعنييها النفعي والمثالي، ومن ثَم يرى الفردية «مُهددةً للتفاعل والاستقرار الاجتماعي، وهي المقولة التي تحتلُ مكانةً جوهريةً في المشروع الدوركايمي فيما يتعلق بعلاقة الفاعل بالمجتمع» (ليلة،١٩٨١:٥٧٤) واهتم "دوركايم" بالضمير الجمعي، والذي كان يعني عنده «جملة المعتقدات، والمشاعر الجمعية المشتركة لدى غالبية المواطنين في المجتمع الواحد بما يشكل نظاماً محدداً له استقلاليته وتميزه» (Tilly,1978:17).

وقدم دوركايم الضمير الجمعي باعتبارهِ حلًا موضوعياً لمشكلة النظام الاجتماعي، وهو يرى أن مكونات ذلك الضمير الموضوعي هي أمور خارجية بالنسبة للأفراد، «ولا تنجم عن الأشخاص فرادى، بل المقصود أنها تنبعث عما يقوم فيما بينهم من اتحاد وترابط» (منصور،٢٠٠٨:٢٠٢)، وهو الأمر الذي يشير إلى أن الضمير الجمعي ليس مجرد وعاء يحشد قيم المجتمع- المتفق عليها- كمصدر للإلزام الاجتماعي، فالضمير الجمعي يحتاج إلى هيكل تنظيمي يمثل آلية مُجسِدة للحتمية الأخلاقية الضابطة، ومن ثم يؤكد دور كايم «على ضرورة نشأة الفعل التنظيمي الذي يؤكد التآزر بين الأفعال المنتجة» (ليلة،١٩٨٣:٣٣٦).

ويندرج تحت ذلك المدخل البنائي أو الكلي – عند إميل دوركايم – إسهلمات تلميذه مارسيل موس (١٩٥٠-١٨٧٢) حيث كان واضحاً أن«الخيط الناظم الذي يضفي متماسكًا ووحدة على فكر موس هو صهره لمعظم موضوعلته في قلب الواقعة الاجتماعية الكلية» (الوكيلي،٢٠١٦:٣)، فعلى غرار دوركايم رفض موس الفكر الوضعي، وتمزيق الظاهرة الاجتماعية، ومن ثم قام بدراسة الهبة أو العطاء باعتباره ظاهرة اجتماعية، ووفقًا لمارسيل موس

فإن العطاء أو المَنح يرتبط بدورة العطاء، حيث التلقي من المحســـن والدفع إلى المتلقي، «وتلك للدورة هي ولحدة من أهم الحقائق الاجتماعية في المجتمع،فالعطاء يحمل في داخله فرص أكبر لظهور أفعال ومقومات التماسك والترابط الاجتماعي، وبما يتضمن على توسيع العمل على بناء شـــبكات ترابط أفقية الامتداد، ومن ناحية أخرى فإنه يعزز التميز الاجتماعي والتباينات الهرمية وتلك الخاصة بالتدرج الاجتماعي»(Adloff,2014:200) .

وخلص موس إلى ضرورة استعادة مبادئ "الإنفاق النبيل" «الذي يتضمن واجب الأثرياء تجاه دولتهم ومجتمعهم، فعلى التجار والرأســـماليين – بحســـب موس – أن يتعهدوا بتمويل المشـــاريع العمومية والحفلات الفنية والمآدب العامة وتجهيز الجيوش. ولا بد للرأســـماليين أن يهتموا بصـــحة الفرد وحياته وتعليمه وأن لا يُترك تحت رحمة القوانين الجبرية الباردة للســـوق الرأسمالية» (موسى،٢٠١٦:٦٧).

واتجه ماكس فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠) عالم الاجتماع الألماني إلى بناء نظريته من خلال الربط بين نظريته فى الفعل الاجتماعي وأنماط السلطة التي اقترحها، وكان واضـحاً لدى "فيبر" لأنه دون البيروقراطية «لم تكن تســـتطيع الرأســـمالية أن تحقق التقدم للذى أحرزته فى العالم الغربي» (الحسيني،١٩٨١:١٨٨).

ويتضح من ذلك أن الفعل العقلاني الرشيد يتحقق معناه مُجَسداً فى الفاعل التنظيمي؛ الذى يرتبط بدوره بالنظام الرأسـمالي، فالفعل التنظيمي يتجاوز ويتفوق على الفعل التقليدي عند ماكس فيبر.

يُصنف "ماكس فيبر" الفعل الاجتماعي إلى أربعة نماذج أساسية:

«١- عقلاني غائي. ٢- عقلاني قيمي. ٣- انفعالي، شـــعوري خاصـــةً. ٤- تقليدي: من خلال العادة التى درج عليها الشخص» (فيبر،٢٠٠٤:٨١).

وعلى الرغم من أن ذلك التصـــنيف للفعل يشـــمل مســـاحة كبيرة، وممتدة من الأفعال الاجتماعية، إلا أنها لم تخل من تحيز للمشـــروع الاجتماعي الرأســـمالي، حيث يرى "فيبر" «أن نمط الفعل الأكثر تمييزاً للمجتمع الرأســـمالي هو الفعل الرشـــيد عملياً، أي الفعل المنظم منطقياً لتحقيق أهداف معينة» (اودونيل،٢٠٠٢:١٥٢)، وكان الفعل الانفعالي أو العاطفي خارج إطار المعنى للذاتي للفاعل حيث «نجد فيبر يعادل بين الفعل العاطفي والفعل اللاعقلاني» (ليلة،١٩٨١:٥٢٩)، وهو ذات الشـــيء الذى ينســـحب على الفعل التقليدي عند فيبر، من حيث حرمان للفاعل من للقدرة على صـــياغة معنى ذاتي لفعله يكون جديراً بالدراســـة والاهتمام ، فالفاعل التقليدي عند "فيبر" «غير محتاج لأن يتصور الهدف أو القيمة المتعلقة بفعله أو تصرفه» (ليلة،١٩٨١:٥٢٩)، كما لأنه لا يكون مدفوعاً عاطفياً، ومن ثم فإن الطوعية، والنزعة الإرادية

الحرة للفاعل- عند فيبر- تشترط أن يكون له معنى ذاتي فى ذهن، وإدراك للفاعل، ومن ثم يكون له هدف يدفع الفاعل لتحقيق معناه فى الواقع، أو قيمة موجهة للمعنى المقصود، بينما الفعلان التقليدي، والعاطفي فهما خارج دائرة المعنى للذاتي، لذا فإنهما يفقدان صفة الطوعية، والإرادية عند فيبر.

ومن ثم فإنه وفقاً لآباء ومؤسسي علم الاجتماع الأكاديمي فإن فعلي البر والإحسان لا يجب أن ينفصلا عن البناء التنظيمي المؤسسي، فالمجتمع لا يمكن أن يصل إلى التضامن والتكامل الاجتماعي إلا عبر التخصص وتقسيم العمل (إميل دوركايم)، والسلطة العقلانية الرشيدة (ماكس فيبر) ومن ثم فإن الذين لا يعملون ويطلبون من الآخرين مساعدتهم فإنهم بذلك يخالفون وينتهكون معايير كسب المعاش والعمل، ومن ثم فإن إميل دوركايم قد تحدث عن الجماعات الوسيطة، حيث أشار إلى «الدور المتميز الخاص لمجموعات الوظيفة التي تمثل مستوىً وسيطًا بين الدولة والفرد» (أدلوف،٢٠٠٩:٥٢)، ويعني ذلك مؤسسة منظمات المجتمع المدني بالمعنى الحديث، أو ما أسماه دوركايم بالمجتمع السياسي، حيث مهمة تلك المنظمات إدماج غير المنتجين، وغير المتكيفين مع سوق العمل.

وإذا كان ماكس فيبر قد آمن بضرورة العلمانية؛ أو كما قال أن الحداثة قد أغلقت باب الدير، ومن ثم فهو يدعو إلى العلمنة والعقلنة، بل وأيضًا إلى تجاوز القيم المجتمعية، ومن ثم فقد صاغ مفهوم علم الاجتماع المتحرر من القيم؛ وانطلاقًا من منهجيته الفردية المعارضة لتوجهات إميل دوركايم فإنه ينبغي على الباحث أن «يتخذ موقف محايد تجاه القيم، ذلك لأن القيم الاجتماعية تنهض على عواطف وأمزجة الأفراد» (القصير،١٩٨٥:٥٥)، فللدين وفقًا لماكس فيبر هو ظاهرة ثقافية لا بُدّ من فهمها فهماً عقلانياً عبر القيم الانضباطية التي يكرسها في سعي المؤمنين – تحديداً أتباع العقيدة البروتستانتية (الكالفينية) في الخلاص عبر ضرورة التفاني والتقشف، وبذل الجهد في الإنتاج الرأسمالي، ومن ثم فإن فعلي البر والإحسان لا يُفهمان إلا من خلال المعنى الذاتي للمؤمن، عبر تجسد العقيدة في سلوكه العقلاني، وهو ما يشير إلى أن ماكس فيبر يفهم البر والإحسان باعتبارهما أعمالاً فردية تتعلق بالمعنى الذاتي لكل مؤمن، وبما يتلاءم مع سلوكه العقلانية جرّاء انخراطه في العمل والإنتاج، فالضمير الجمعي عند إميل دوركايم يصير ضميراً فردياً عند ماكس فيبر.

غير أن الفهم الفيبري للبر والإحسان باعتبارهما فعلين عقلانيين سيُقَابل برفض من تالكوت بارسونز (١٩٧٩-١٩٠٢) أحد أهم علماء الاجتماع الأمريكيين، ورائد نظرية النسق الاجتماعي، حيث مثلت القيم والمعايير حجر الزاوية في الفكر البارسونزي؛ حيث يطرح

بارسونز مفهوم القيم النهائية Ultimate Values والذي يُعَد من المفاهيم الرئيسية عند بارسونز، فتلك القيم «هي المقبولة، والمُعتدّ بها دون نقاش» (Dennis,1989:422).

ومن ثم يتشكل الإطار المرجعي للفعل الاجتماعي من «البناء المعياري والقيم النهائية التي تُشكل أساسًا اتفاقيًا بين أفراد المجتمع، تلك التي يتم استيعابها في بناء الفاعلين من خلال عمليات التطبيع الاجتماعي المتتابعة» (ليلة،١٩٨٣: ٥٧٤)، وهو الأمر الذي يعني دوراً مستقلاً للقيم – وإن لم يكن حتمياً وحاسمًا– في صناعة الفعل الاجتماعي، وذلك دون الرجوع إلى المعاني الخاصة بالمؤمنين كما فعل ماكس فيبر، وهو الأمر للذي يشير إلى أن أفعال البر والإحسان هي أنساق اجتماعية مستقلة وُجدت نتيجة القيم العامة للمجتمع، وليس نتيجة السلوك التوليدي للفعل عبر فئة ما أو مجموعة متدينة محددة، ومن ثم فإن الإحسان والبر أنساق مستقلة ولها مواقفها المميزة، وأفعالها، وفاعليها المحددين، وتلك الأنساق تلعب دوراً وظيفياً مهماً في استقرار النسق الاجتماعي العام بِرُمّته.

ومع التحولات العالمية واسعة النطاق وارتقاء ظاهرة واتجاهات ما بعد الحداثة تراجعت نظريات العقلنة والعقلانية، وتم اعتبارها تراثًا أداتيًا؛ يُكرس العلم والدين لضبط سلوك الفاعلين، وبما يخدم الفاعل والمجتمع الرأسمالي، يضاف إلى ذلك ظهور خطاب ثقافي جديد، وهو خطاب ما بعد العلمانية **Post Secular** الذي يعنى « تضمين وترسيخ قضايا وموضوعات تتجاوز وتتحدى الانقسام علماني/ متدين من ناحية» (Mvelli,2012:105)، ويضاف إلى ذلك «أن الناس باتوا أكثر تشرذماً في مجتمعات ترفع شعار العقلانية، حيث الناس صاروا يخبرون تجارب الاغتراب عن مجتمعاتهم، ومن ثم جاءت كتلبات روبرت بوتنام في الفترة من (١٩٩٣–١٩٩٥–٢٠٠٠) في وقتها لترد الاعتبار لمفهوم رأس المال الاجتماعي؛ والذي سبق أن صكه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو في السبعينيات من القرن العشرين، وبإحياء ذلك المفهوم على يد " بوتنام" صار مفهوماً مركزياً في وكالات ومؤسسات التنمية الدولية، وبرامج البنك الدولي» (Tomalin,2007:13)، ومع التحديات التي خلفتها الرأسمالية العالمية من فقر وتفاوت في توزيع الثروات، واستغلال؛ فكان لا بُدّ من طرح فعلي البر والإحسان باعتبارهما من القضايا الإنسانية التي لا تخص جماعة أو قومية ما، حتى أن الشركات الرأسمالية العالمية متعددة الجنسية قد خصصت موازنات مالية ضخمة لأعمال البر والإحسان، ومساعدة الفقراء والمرضى وطلاب العلم؛ وذلك يقيناً منها بالمشكلات الاقتصادية والاجتماعية واسعة النطاق الناجمة عن النشاطات الرأسمالية الدولية، ومحاولةً منها لتخفيف التناقضات الاجتماعية الناجمة عن العولمة الاقتصادية.

ودفعت تلك التحولات وغيرها إلى شيوع مصطلحات جديدة تناسب تلك المرحلة من التاريخ، فمنظمات المجتمع المدني تظهر في مقابل المنظمات السياسية، ورأس المال الاجتماعي يظهر في مقابل رأس المال المادي والاقتصادي، والعمل التطوعي في مقابل العمل الرسمي، وتلخصت تلك التحولات في ظهور مصطلح أكاديمي جديد يحمل اسم القطاع الثالث **Third Sector**؛ تمييزاً له عن القطاعين: الأول أي الحكومي، والثاني أي الخاص الاستثماري والربحي، فالقطاع الثالث هو ذلك القطاع الذي يشمل منظمات ومؤسسات خيرية إما غير حكومية، وإما غير ربحية، ويقوم ذلك القطاع بشكل أساسي على ترسيخ مفهوم التطوع بالمال أو الوقت، فالفعل التطوعي **Volunteerism** يقوم على وعي الفاعلين بقيمة فعلهم وضرورته الاجتماعية والقيمية والإنسانية.

وكان مجموعة من الباحثين قد أجروا مسحاً شاملاً لأكثر من خمسمائة مقال ودراسة منشورة بالدوريات العلمية المحكمة، والتي تتناول فعلي البر والإحسان، وانطلق الباحثون من تساؤل محدد: «لماذا يتبرع الناس بالمال إلى المنظمات الخيرية؟» (Bekkers,Wiepking,2010:5) ومن خلال مسح الدراسات الخمسمائة توصل الباحثون إلى أن ثمة ثماني آليات تُعد القوى المحركة لفعلي البر والإحسان وهي «١- الوعي بحاجة الآخرين، ٢- الاستجابة لالتماس الآخرين، ٣- المكاسب والمنافع،٤ - السمعة، ٥- الإيثار، ٦- المنافع النفسية، ٧- القيم، ٨- الكفاءة» (Tomalin,2007:13).

وباعتبار أن الدين أبرز صور رأس المال الاجتماعي فقد سعت العديد من الدراسات إلى سبر أغوار العلاقة بين الدين والفعل الخيري والكشف عن حجمها ومكانتها؛ وقد توصل أغلب تلك الدراسات الأكاديمية إلى أن ثمة تعددية سببية وليس حتمية عند الحديث عن العلاقة بين للتدين والفعل الخيري؛ وهذا ما أكده مجموعة من للباحثين للذين أوضحوا بعد مراجعة لتراث فعلي البر والإحسان أن ثمة تصنيفاً متعدداً لتلك العلاقة يقوم على «الموارد: من حيث الدخل الفردي الصافي- والضرائب التي يدفعها، رأس المال البشري: التعليم - الحالة الصحية - رأس المال الاجتماعي: عدد الأطفال - رأس المال الثقافي: للتدين والتقوى، المتغيرات للديموجرافية: السن، النوع، الحالة الزواجية(Seah, etal,2011:4) .

وتخلص تلك الدراسة إلى أن هناك خمسة عوامل أساسية تُعَد مسئولة صناعة وتوجيه المرء إلى الانخراط في الفعل الخيري: «حس أو روحانيات التدين دون الارتباط الوثيق بشعائر دينية، الانتماء للديني، التعلم عبر الأجيال من أجيال الوللدين والأجداد والأقارب، القدرة على

التكامل الاجتماعي، العامل الاقتصـــادي المتمثل في حيازة المرء لقدر من الثروة والدخل، الأمر الذي يُمَكّنه من العمل الخيري» (Seah, etal, 2011:4).

ويبدو واضـــحاً أن رأس المال الاجتماعي يُعَد مفهوماً مركزياً عند تحليل فعلي البر والإحسان؛ وبحسب "روبرت بوتنام" فإن رأس المال الاجتماعي يشير إلى «الروابط الاجتماعية بين الأفراد، والشـــبكات الاجتماعية، ومعايير التفاعل الاجتماعي، والثقة المتبادلة التي تنبع من تلك الروابط» (Tomalin, 2007:4).

وليس من شك أن رأس المال الاجتماعي في العديد من المجتمعات الإسلامية أكثر كثافة كماً وكيفاً، خاصـــةً وأن من الممكن أن تنتشـــر فضـــائل العمل الخيري في مجتمعات تقوم على الفردية، أو كما أسماها "بوتنام" الفضيلة المدنية **Civic Virtue** «تلك الفضـــائل والتي قد توجد بكثافة ولكن في مجتمع من الأفراد والجماعات المنعزلة، ومن ثم ليس بالضـــرورة أن يعبر ذلك عن رأس مال اجتماعي كثيف» (Tomalin, 2007:13) وهذا ما يؤكده "بوتنام" في كتابه Bowling Alone «يقدم بوتنام الكثير من البيانات التي ينبغي لها أن تبرهن على فقدان رأس المال الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية في العقود الأخيرة» (آدلوف،٢٠٠٩:٩)، فعلى الرغم من تحسن مستويات التعليم والتحضر والدخل وعضوية الجماعات السياسية إلا أن المشاركة النشطة انخفضت بشدة واضحة.

رابعًا - الوقف الإسلامي من منظور علم الاجتماع:

إن السعي من أجل تعزيز الشعور النفسي بالفضيلة وإشباع الرغبة الذاتية في مساعدة الآخرين يتكامل – في المنظور الإســـلامي إلى البر والإحســـان – مع معايير وقيم المجتمع التي تحث على البذل والعطاء،فالإيثار كما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: «**وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**» {سورة الحشر: آية ٩}.

ويحفل التاريخ الإســـلامي بأكبر وأقدم مؤســـســـة إنســـانية؛ ومتعدية الأجيال للبر والعمل الخيري، فمؤسسة الأوقاف الإسلامية هي السُنة الإيثارية المتجددة، والتي سبقت مؤسسات البر والعمل الخيري في المجتمعات المختلفة، تلك المؤســـســـة التي كانت تدعم كل مجالات الحياة في المجتمع المســـلم، من طلاب العلم إلى المرضـــى والفقراء، وحتى عابري الطريق والمســـافرين، وغيرها من السُنن التي تجددت عبر فعلي البر والإحسان عبر الأجيال والتاريخ.

وإذا كانت إحدى الدراســـات المتخصـــصـــة في علم الاجتماع الديني قد توصـــلت إلى أن «الدين ليس سمة فردية فقط، حيث إنه يمكن النظر إليه باعتباره عملًا اجتماعيًا، يؤثر على مناخ ونوعية الحياة في المجتمع، وبما يمكن تســـميته بمصـــطلح "البيئة الدينية" لفحص طبيعة الدين وتأثيره على المجتمع» (E. Garcia,2010).

أي أن البر والإحسان ليس فعلاً فردياً بحتاً بل هو انعكاس شامل لحركة وقيم ومعايير المجتمع المسلم، ومن **ثم فإننا نتصور أن علم الاجتماع يفهم الوقف الإسلامي عبر البناء القيمي والمعياري للمجتمع المدني المسلم**، ذلك البناء الذي يتفق مع مفهوم الطبيعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، والتي تقوم على التكافل الممتد عبر الأجيال والزمان، وقد تم ذلك دون وصاية رسمية؛ حيث تكفل المجتمع المدني المسلم بإدارة الوقف الإسلامي وتوزيع ريعه على المستهدفين بالرعاية. وقد أدرك الفكر الإسلامي «أن مشكلة الفقر لن يحلها الإحسان الفردي، ولن تتداركها الإجراءات الإصلاحية التي تستهدف تسكين الآلام أو تخفيف الحرمان» (الفنجري،١٩٩٠:٤١).

وقد كان الوقف الإسلامي معبراً بحق عن روح المجتمع المدني للفاعل، فقد كان ممولاً لقطاعات وفئات ومشروعات اجتماعية لا نتخيلها اليوم، وكما تؤكد إحدى الدراسات المهمة للباحثة الأمريكية Catherine Herrold عن دور الأوقاف في الاقتصاد السياسي المصري فإن الأوقاف تاريخياً كانت تمول «المدارس، والمستشفيات، ودور العبادة، وعابري السبيل، ومطاعم الفقراء، وصيانة التراث، بل والعديد مشروعات البنية التحتية التي يحتاجها المجتمع، وعلاوةً على ذلك فإن الوقف قدم منفعة شخصية مهمة للمانحين؛ والتي تجسدت في أنها منحتهم الفرصة أن يشعروا بقربهم من خالقهم عبر فعلهم الإحساني» (Catherine Herrold,2015:307).

ولقد أثبتت دارسات عدة عن زيف الصورة أو الرواية الأوروبية التقليدية عن المجتمعات الإسلامية، وهو الأمر الذي وضحه بيتر جران بقوله: «إن الدراسات التقليدية للحضارة الغربية تحتوي ضمناً على مفهوم عن الحضارة الشرقية باعتبارها حضارة الآخر، ومن ثم فإن تعريفات الغربيين لحضارتهم وتعريفاتهم لحضارة الشرق قد تطورت خلال سلسلة من المواقف السلبية والإيجابية. فمن ناحية نظر الغربيين إلى أنفسهم باعتبارهم عقلانيين وديموقراطيين ويتمتعون بالإرادة الحرة، أما من الناحية الأخرى فقد نظر الغربيون إلى الشرقيين باعتبارهم غيبيين يؤمنون بالحكم الأوتوقراطي وبالقدر» (جران،١٩٩٣:١٩)، وكما يؤكد جران فإنه «لا جدوى من الأفكار الشائعة عن مجيء الغرب» (جران،١٩٩٣:١٩).

وثمة دراسات تاريخية مهمة تناولت الأوقاف الإسلامية قبل مجيء الغزو الأوروبي إلى العديد ممن المجتمعات الإسلامية، وعلى رأسها المجتمع المصري، ففي القرن السابع عشر «كانت النساء تدير الأوقاف كما يديرها الرجال» (الشلق، ٢٠٠٦:٣٤)، وهو ما يثبت مكانة المرأة في المجتمع المدني قبل الارتباط بالغرب الأوربي بفترة تاريخية طويلة، يضاف إلى تلك الدراسات التي نفت التصور السيئ للوقف الإسلامي على الاقتصاد في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فذلك الاتهام فيه «التجني على الأوقاف كنظام اقتصادي، وذلك لأن الموقوفات لم

تخرج عن إجمالي الثروة الاقتصادية للبلاد، كما أنها شاركت في دورة الحياة الاقتصادية، ربما بنفس أساليب غيرها من الأراضي والعقارات» (الشلق،٢٠٠٦:٣٤)، يضاف إلى ذلك «ما أحدثته رواتب موظفي الأوقاف من توفير سيولة نقدية في السوق المصرية، فضلاً عن الآثار غير المباشرة للأوقاف على حركة التجارة الداخلية والخارجية من استغلال الحوانيت والوكالات ومساهمة سفن الأوقاف في حركة التجارة الخارجية» (الشلق، ٢٠٠٦:٣٤)[١].

وهو الأمر الذي يشير إلى قوة المجتمع المدني في المجتمعات الإسلامية، حيث ارتفعت درجة وقوة التكافل الاجتماعي، وذلك بعكس ما تميل الرؤىَ المتحيزة للمركزية الأوربية، فلم يكن المجتمع المدني في العالم الإسلامي بأقل من نظيره الأوربي، بل وإن كان أكثر عراقةً وعدالةً وتنظيماً، ويُشار أيضًا إلى قيمة السر وعدم الجهر في فعلي الإحسان والعمل الخيري، فهناك العديد من الحالات التي أوقف أصحابها ثروات طائلة دون إعلان عن هوياتهم، فالغاية هي مرضاة الله سبحانه وتعالى، دون رياء أو سمعة، وهذا يتميز عن البر والإحسان في العديد من المجتمعات الأوربية والأمريكية التي يُعرف فيها المانحون ابتغاء السمعة الطيبة، أو القدوة المعلنة، أو حتى دفاع عن مصالحهم.

وهو أمر نحتاجه في إعادة هيكلة مؤسسة الوقف الإسلامي لدينا في ظل المتغيرات العالمية والمحلية القائمة، فالاتجاه إلى الربط بين منظمات المجتمع المدني والمؤسسات غير الربحية وغير الحكومية هو الاتجاه الذي ينبغي دعمه، حتى يمكن الوصول إلى قطاعات أكثر احتياجاً للدعم، وهو الأمر الذي يدعم فكرة المنحة سواء كانت دراسية أو بحثية أو مادية أو عينية، وهو شأن شريف ومن الجدير أن يتطلع القائمون على إدارة الأوقاف في مجتمعاتنا إلى الانتباه إليه والاهتمام به ودراسة منافعه، ومن الأحرى أن يتم ذلك عبر إشراك باحثي العلوم الاجتماعية في التخطيط لإدارة الأوقاف وتطوير مشروعاتها وقدراتها على حل العديد من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المُلحة في مجتمعاتنا.

**** خاتمة:**

[١] المرجع السابق، ص ٣٣، ويبدو واضحاً أن المؤلف يشير إلى دراسة: محمد عفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، حيث عرض له المؤلف، ولم نشأ أن نعرض لها تفصيلًا لاهتمامها بالبعد التاريخي الخالص وبما يتجاوز حدود الدراسة الراهنة.

كلف البحث عن حل لمشكلة لطبيعة الإنسانية حواراً فلسفياً وفكرياً قديماً، عرفته البشرية منذ بدايات تاريخها المبكر، وكان التقاطع والتفاعل بين الفلسفة والدين واضحاً في ذلك الشأن، فالبدء من الدين كان مسيطراً على الفكر الفلسفي المسلم، بينما وضح أن الاحتجاج على الدين ورجاله كان مسئولاً عن حل جديد لمشكلة الطبيعة الإنسانية في المجتمع الأوربي، ذلك الحل للذي تحدد في تعريف جديد للنزعة الإنسانية، حيث الإنسان أي إنسان هو محل الحقوق والرعاية، بعيداً عن أي سلطة أو مرجعية تغير من طبيعته الحرة.

ولكن النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي لم تستسلم لسلطة بشرية، ومن ثم ناقش المفكر المسلم المجتمع المدني باعتباره فاعلًا مستقلًا يعكس جملة القيم والمعايير التي قدمها الإسلام.

وليس بخافٍ عند استعراض أخلاق الإسلام أن نكشف عن تجرد الفاعلين وإخلاص نيتهم وغايتهم من البر والإحسان، أو كما قال المولى عز وجل في كتابه الحكيم: «**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا** (٨) **إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا** (٩) **إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا** (١٠)»{سورة الإنسان}.

ولا تنفصل تلك الرؤية في المجتمع المسلم عن عقيدته وفلسفته الاجتماعية، وقد عبر عن تلك الرؤية الإمام الشافعي بقوله «إن للفقراء أحقية استحقاق في المال، حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير» (الفنجري،١٩٩٠:٣٥)، ويخرج ذلك بالقطع عن مشاهد التسول والإلحاح الفردي، فالمجتمع المسلم يكرس لقاعدة التكافل والتضامن الجمعي عبر قضية الحق، فللفقير وصاحب الحاجة والمجتمع عموماً حق معلوم في الثروة، فالعطاء ليس تفضلاً ولا سمعة، بل هو نتاج الفطرة السوية التي فطر الله الناس عليها، وتجسدت في مجتمع مدني يمنح ولا يَمنّ.

وخلاصة القول فإن الأطروحة الحاكمة في الوقف الإسلامي هي أطروحة في التنمية الاجتماعية المتكاملة، التي لا تعرف حدود للدين أو العرق أو الزمان والمكان، فهي تهدف إلى تدعيم نظرية التكافل والتضامن الاجتماعي، والتوزيع العادل للثروة، أو كما عبر عن ذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بقوله: «إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف» (الجوزي:١٠١).

***** المصادر العربية الدراسة:**

١. ابن الجوزي. (دون تاريخ). سيرة عمر بن الخطاب. القاهرة. المطبعة التجارية الكبرى.

٢. آدلوف، فرانك. (٢٠٠٩). المجتمع المدني النظرية والتطبيق السياسي. ترجمة: عبد السلام حيدر. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣. إسماعيل، محمود. (١٩٩٣). الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين. الكويت. مؤسسة الشراع العربي.

٤. الحسيني، السيد. (١٩٨١). علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا. القاهرة. دار المعارف. ط٢.

٥. الشلق، أحمد زكريا. (٢٠٠٦). الحداثة والإمبريالية: الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر. القاهرة. دار الشروق.

٦. للفارابي، أبي نصر. (٢٠٠٢). آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق: عبد الحميد حمدان. القاهرة. المكتبة الأزهرية للتراث.

٧. الفنجري، محمد شوقي. (١٩٩٠). الإسلام والضمان الاجتماعي. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط ٣.

٨. القصير، أحمد. (١٩٨٥). منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنيوية. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٩. الوكيلي، يونس (٢٠١٦). تراث الأنثروبولوجية الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس. عمان. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

١٠. أودونيل، مايك. (٢٠٠٢). مقدمة في علم الاجتماع. في: مصطفى خلف (مترجم). قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع. كلية الآداب جامعة القاهرة. مركز البحوث والدراسات الاجتماعية.

١١. برينتون، كرين. (٢٠٠١). تشكيل العقل الحديث. ترجمة شوقي جلال. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢. بن خلدون، العلامة ولي للدين عبد الرحمن بن محمد. (٢٠٠٠). مقدمة ابن خلدون. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق. دار يعرب. ج (١).

١٣. جران، بيتر. (١٩٩٣). الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر ١٧٦٠ – ١٨٤٠. ترجمة محروس سليمان. القاهرة. دار الفكر للدراسات والنشر.

١٤. جودمان، لين. (٢٠٠٤). الفلسفة السياسية. في: أوليفر ليمان (محرر)، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين. ترجمة مصطفى محمود محمد. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ع مارس (٣٠١).

١٥. لابوسيه، إتين دي. (١٩٩٢). مقال في العبودية المختارة. ترجمة مصطفى صفوان. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

١٦. لطفي، طلعت إبراهيم. (١٩٩٤). بيتر بلاو ومدى إسهامه في نظرية التبادل الاجتماعي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، ع شتاء (٤٦).

١٧. ليلة، على. (١٩٨١). النظرية الاجتماعية المعاصرة. القاهرة. دار المعارف.

١٨. منصور، أشرف. (٢٠٠٨). الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. سلسلة الفكر.

١٩. موسى، يوسف بن. (٢٠١٦). أنثروبولوجيا الهدية وأنساق التبادل، في: يونس الوكيلي (محرر). تراث الأنثروبولوجية الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس. عمان. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.عمان.

٢٠. هيلد، فيرجينيا. (٢٠٠٨). أخلاق العناية، ترجمة: ميشـــيل حنا متياس. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ع أكتوبر (٣٥٦).

***** المصادر الأجنبية:**

1. *Charles A. Elwood, Charles A. (1988). Sociology and Charity: the 1899 lectures, Mid-American Review of Sociology. Vol xiii. No 2:21-30.*
2. *Tilly, Charles. (1978). from mobilization to revolution, Random house, New York.*
3. *Offe, Claus. (2002). 1968 thirty years after: four hypotheses on the historical consequences of the student movement. Thesis Eleven. Number 68. February.*
4. *Brown, E. Richard. (1979). Rockefeller Medicine Men: Medicine and Capitalism in America. university of California press.*
5. *Tomalin, Emma. (2007). Sociology, Religion and Development: Literature Review, International Development Department. University of Birmingham. September.*
6. *Adloff, Frank. (2014). Foundations and the Charisma of Giving: A Historical Sociology of Philanthropy in Germany and the United States. International Society for Third-Sector Research. Johns Hopkins University. P. 2003.*
7. *E. Garcia, Ginny. Bartkowski, John P. and Xu, Xiaohe. (2010). Religion and Infant Mortality in the U.S.: A Preliminary Study of Denominational Variations, in: Kent R. Kerley (Editor), Current Studies in the Sociology of Religion. http://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/sociology_religion)*
8. *Mavelli, Luca. (2012). post secular resistance, the body and the 2011 Egyptian revolution, review of international studies. No 38.*
9. *Salah, Mahmoud. (2020). Sociology of Birr and Charitable Work, Journal of Awqaf, No 38, Kuwait. May.*
10. *Olson, Mancur. (2002). The logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of group, Harvard university press. (1965) reprinted in 2002.*
11. *. pichardo, Nelson A. (1997). New social movements: Acritical Review. Annual review of sociology. Vol 23.*
12. *Dennis, Norman. (1989). sociology and spirit of sixty- eight. British Journal of sociology. Vol 40. No 3. London, September.*
13. *Halfpenn, Peter. (1999). Economic and Sociological Theories of Individual Charitable Giving: Complementary or Contradictory? Peter Halfpenny, International Society for Third-Sector Research and The Johns Hopkins University.*
14. *Bekkers, René and Wiepking, Pamala. (2010). A Literature Review of Empirical Studies of Philanthropy: Eight Mechanisms That Drive Charitable Giving. SAGE Publications.*
15. *pyrke, Sam. (2002). The origin of classical social theory. in: Ian Marsh (Editor). Theory and practice in sociology, prentice hall. London.*
16. *Rosenthal. Susan. (2015). Philanthropy: the capitalist art of deception. socialist review. May 2015. http://socialistreview.org.uk/402/philanthropy-capitalist-art-deception;*
17. *Seah, David Jeremiah. Swee-Sum Lam. Gabriel Henry Jacob. (2011). Framing the Roots of Philanthropy. ACSEP Basic Research Working Paper No. 2. university of Singapore.*