الفصل السادس

الاتجاهات النظرية والممارسات العملية
بين القرامطة والمعتزلة

أولا - القرامطة يسار الفكر الاجتماعى

القرامطة هم الجناح السياسى المباشر للإسماعيلية الذى حمل على كاهله مهمة التطبيق العملى لتلك المبادىء والمثل الجماعية والإشتراكية الواضحة ، وقد كان المركز الرئيسى الذى انطلقت منه هذه الدعوة لهذا الفرع الثورى المتطرف من الإسماعيلية هو مدينة « واسط » بين الكوفة والبصرة ، ويعزى إلى « حماد قرمط » دور تأسيس هذا المركز الذى تحيط به مجموعة من القرى والمناطق التى كان يسكنها فى ذلك الحين بسطاء الناس من العرب والنبط والسودان ، الذين كان أصحاب الأراضى الواسعة يجلبونهم من أفريقيا لاعتمال أراضيهم واستغلالها بشروط تذكرنا - كما يقول « بندلى جوزى - بشروط الأشغال فى الولايات الجنوبية من أمريكا الشمالية قبل تحرير العبيد فيها (١) . فانتشرت دعوتهم بسرعة بين هذه الفئات الإجتماعية المسحوقة من الناس فى تلك المنطقة . ومنها أخذت تنتشر إلى البلاد العربية المجاورة ، وكان أهم مراكزها الجديدة هى منطقة البحرين ، حيث وجدت أقوى رابطة قرمطية على الإطلاق ، وإستطاعت أن تقيم هناك دولة قوية متماسكة ذات مبادىء وتطبيقات اشتراكية وديمقراطية واضحة ، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ، وعلى أسس عقلانية بحتة ، على يد صاحب الدعوة الأول « أبى سعيد الجنابى » ، إستمرت ما يقرب من خمسمائة سنة إبتداء من عام ٢٨٧ هجرية الموافق (٩٠٠) ميلادية وهو العام الذى استكمل فيه أبى سعيد

---

(١) بندلى جوزى : من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، ص ١٦٠ ، وما بعدها .

الجنابى الإستيلاء على منطقة البحرين وإسقاط عاصمته ، وامتدت بعد ذلك إلى بلاد عمان والبصرة ونجد والحجاز والمدينة ومكة نفسها ، التى دخلها أبو طاهر بن أبى سعيد الذى خلف أباه بعد موته دخل مكة عنوة عام ٩٣٠م وأقض بذلك مضجع دولة الخلافة العباسية فى بغداد ؛ التى انهزمت أمام جيوش أبى طاهر من القرامطة فى كل حروبهم معها ، وبلغت هذه الدولة الإشتراكية من التقدم والازدهار والمساواة الأخوية الحقة بين مواطنيها ما لم تبلغه أى منطقة أو إقليم من أقاليم الدولة التابعة للخلافة فى بغداد . (١)

عشرون عاما من العدل والوحدة الوطنية فى اليمن

أما المركز السياسى الثانى فقد وجد فى اليمن على يد اثنين من الدعاة الإسماعيلية الذين خرجوا من بغداد ، وهم على بن الفضل الخنفرى الحميرى اليمنى من أولاد سبأ الأصغر الذى ذهب إلى الحج ثم إلى العراق حيث تتلمذ على كبار الشيعة الاسماعيلية وخرج معه رجل إسماعيلى أخر هو منصور بن الحسن الكوفى لنشر الدعوة فى اليمن ، وكان على بن الفضل يمثل الزعامة السياسية والعسكرية ، بينما يميل منصور إلى الجانب الروحى ، وقد بدأ على ابن الفضل مهمته من منطقة « سرو يافع » فى المنطقة الوسطى من اليمن ، وهى منطقة مجاورة لمنطقة مسقط رأسه فى مدينة جيشان فى أسفل بلاد « ذى رعين من العود »(٢) ، ولم يمض عليه زمن بعيد حتى استطاع بحنكته السياسية والعسكرية واستقامته الخلقية ونضج أفكاره الوطنية والاجتماعية أن يشد إلى جانبه مختلف فئات الشعب التى كانت تعانى من الظلم ، ووجدت فى دعوته وأفكاره وإخلاصه لمبادئه ضالتها المنشودة من أجل التخلص مما تعانيه ، فلم يمض عليه سوى سنوات قليلة حتى تمكن من إسقاط كل الإمارات والدويلات الإقطاعية والقبلية الصغيرة المتناثرة هنا وهناك داخل اليمن ، والتى كانت تدين بالولى الروحى للخلافة العباسية فى بغداد أو الأموية

---

(١) بند لى جوزى : من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٢) ابن الديبع (المتوفى عام ٩٤٣ هـ) تحقيق القاضى محمد على الأكوع قرة العيون بأخبار اليمن الميمون ، ص ١٨٨ القاهرة المطبعة السلفية ١٣٧٤ هجرية ، ١٩٧٥ م .

من قبلها فى دمشق أو الفاطمية فى القاهرة ، وتمكن من توحيد اليمن كاملة وتطبيق المبادىء الاجتماعية الجماعية والمساواة بين جميع الناس وتنظيم شئون حياتهم الاقتصادية على أساس من العدل الاجتماعى والمساواة وتكافوء الفرص ، حتى توفى مسموماً بمؤ أمرة من خصومه بعد ما يقرب من عشرين عاماً من حياة الوحدة الوطنية التى آمن بها على بن الفضل وترك ماعداها من الارتباطات الخارجية غير الواضحة ، سواء كانت دول الخلافة أو غيرها من أئمة الإسماعيلية والشيعة المزعومين أنفسهم ، والعدل والازدهار الاقتصادى الذى لم تشهده اليمن من قبل وما شهد به أعداؤه رغم ما رموه به من التهم والتشويه والتجريح والتكفير وكتبوه عنه مما لا يمت بصلة إلى طبيعة الواقع ومنطق العقل وهو شأن ما فعلوه مع كل من خالفهم فى الرأى والتفكير والسياسة ممن سبق الحديث عنهم(١) .

وبموت بن الفضل انتكس الخط الوطنى للفكر القرمطى ، وظل الخط الروحى الاسماعيلى المحافظ على يد منصور بن حسن ، الذى ظل بعد موت ابن الفضل لبعض الوقت فى المناطق الشمالية الغربية من بلاد مسور حجة ، وتحولت الدعوة من بعده إلى دعوة سرية ضمن خط رفيع من الأتباع والخلفاء السريين حتى جاءت دولة الصليحيين(٢) . التى انتصرت لهذا الخط وأقامت دولة قوية موحدة أيضا تدين بالولاء الروحى للخليفة الفاطمى فى القاهرة ، وأرتكزت على بعض المفاهيم الاجتماعية الإصلاحية الجيدة والأبعاد الفكرية المتعمقة التى سارت فى أتجاه أكثر لبرالية من الناحية الإجتماعية والسياسية ، حيث جسدت الكثير من المصالح العامة ونشر العلم والانفاق السخى فى سبيله ،ويكنى أن هذه الدولة قد ارتبطت أبرز مراحلها المزدهرة بتولى امرأة فاضلة ومصلحةللسلطةهى «السيدة بنت أحمد الصليحى» التى ما تزال

---

(١) راجع محمد يحى الحداد : تاريخ اليمن السياسى ، الطبعة الثالثة ١٩٧٦ ، ص ١٧٦ وما بعدها .

(٢) ابن الديبع : قرة العيون بأخبار اليمن الميمون ، تحقيق الأكوع ص ١٩٧ إلى ٢١٨ .

إجرآتها ومصالحها الاجتماعية والدينية مثبتة وجارية حتى الآن فى خدمة المصالح العامة ، من خلال شراء الأراضى وإيقافها لخدمة دور العلم ورعى الماشية وإصلاح الطرق ومجارى المياه . . . الخ[١] .

تجربة رائدة فى الاشتراكية

ومن أبرز ما تميزت به الأفكار العقلانية والتطبيقات السياسية والاجتماعية للقرامطة أينما وجدوا ، وبالذات حينما تمكنوا من تكوين دول مستقلة كالبحرين واليمن كما سبق القول هو إيمانهم غير المحدود بالمساواة بين الناس على اختلاف فئاتهم ومعتقداتهم فى الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وضمان فرص العيش الكريم لكل مواطن يعمل ، وطبع الحياة الاقتصادية بالطابع الاشتراكى والجماعى الكامل تحت إشراف وإدارة الدولة التى ارتكزت على أسس وطنية وديمقراطية ، وذلك من خلال ما كان يعرف فى دولتهم فى البحرين بمجلس « العقدانية » المكون من ستة أعضاء منتخبين يتولون ادارة الدولة والحل والعقد فى كل شئون الدولة وأمورها ، ومنهم ستة نواب يشاركونهم فى الرأى وينوبون عنهم إذا ما غابوا ، ووجد نتيجة لذلك حداً من الثقة والتضامن اللامحدود بين السلطة والشعب وإيمان الجميع وأخلاصهم لمبادئهم السياسية والاجتماعية المرتبطة بمصالحهم المشتركة والقضاء على كل أشكال الظلم والاستغلال والتمييز بين فرد وآخر أو فئة وأخرى فى الحقوق والواجبات .

ويرى الدكتور محمود إسماعيل بأن القرامطة قد سبقوا غيرهم بلا منازع إلى تحقيق تجربة رائدة فى الاشتراكية ، إلا أن قلة المصادر المعروفة للتراث القرمطى المباشر لم يبق منها فى متناول الأيدى إلا ماكتبه أعداؤهم عنهم بطريقة مشوهة والتى من خلال هذه الكتابات نفسها يمكن اختزال بعض

---

(١) ابن الديبع : قرة العيون بأخبار اليمن الميمون (المتوفى عام ٩٤٣ هجرية) تحقيق محمد على الأكوع ، ص ٢٢٣ إلى ٢١٧ — تاريخ التحقيق ١٩٧٥ م .

الجوانب الحقيقية عن حياتهم المضيئة حقا (١).

القرامطة بين حقيقتهم وما قيل عنهم

ومن أبرز الأمثلة التى يمكن التعرف من خلالها بوضوح على حياة القرامطة فى اليمن وعلى بن الفضل بالذات ومواقفه السياسية والاجتماعية والوطنية مثلا : ما أورده « الحامدى » فى كتابه « القرامطة » فى حوالى المائة الخامسة بعد الهجرة . وهو من فقهاء اليمن السنيين ومن أشد المتعصبين ضد القرامطة وأقرب الناس إلى عصرهم ومعاصرة خلفائهم المعتدلين من الصليحين . حيث يعتبر هذا الكتاب الصغير الذى طبع منذ خمسين عاماً فى مصر من أهم المراجع الخاصة بالقرامطة والإسماعيلية فى اليمن بالذات حيث يذكر الحامدى بأن على بن الفضل لما استتب أمره وكثر أنصاره فى منطقة « سرو يافع » أراد أن يبدأ بالاستيلاء على منطقة لحج وأبين المجاورة التى كان يحكمها رجل يدعى ابن أبى العلا الأصبحى الحميرى . فكاتب أولا جعفر بن إبراهيم المناخى ، الذى كان يحكم منطقة « المذيخرة » وماجاورها من بلاد المعافر الخصبة ، وطلب تحالفه معه ضد ابن أبى العلا . لاعجزاً من ابن الفضل كما يقول الحامدى وإنما « خدعة منه » حتى لا يتحالف المناخى مع ابن أبى العلا ضده ، فوافقه المناخى وأمده ببعض الجند واشترط على على بن الفضل أن يقاسمه الغنائم نصفين . فوافقه ابن الفضل . نظراً لما كان يعلمه عن هذا الرجل من الجشع وحب المال والظلم والتجبر . وتم إسقاط بلاد ابن أبى العلا وضمها لعلى بن الفضل ، فكتب إليه المناخى يطلب منه حصته من الغنائم فتألم ابن الفضل ، ولكنه أصر على الوفاء بوعده ، رغم ما يعلمه من أرتكاب هذا المناخى من المظالم والتنكيل بالناس ونهب أموالهم ، حيث كان قد استدعى ثلاثمائة شخص من أهل «منطقة دلال » وقطع أيديهم جميعاً واستولى على كل ما يملكون ، فبعث إليه ابن الفضل بنصيبه من الغنائم ، وأرفق ذلك بكتاب يطلب فيه من المناخى أن يدفع لأهل دلال دية ما قطعه من أيديهم ، ويعيد

---

(١) د . محمود اسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام ، مؤسسة روز اليوسف - القاهرة ، عدد فبراير ١٩٧٢ ، ص ١٦٠ ، وما بعدها .

ما أخذه من أموالهم ، ويكف عن ظلمه للناس ، وإلا فعليه أن يستعد لحربه ، فكان هذا الخطاب بمثابة إعلان الحرب ضد المناخى فعلا ، الذى لم يستطع الوقوف طويلا أمام بأس ابن الفضل وسمعته وجنوده الأشداء المخلصين ، فاستولى ابن الفضل على المذيخرة عاصمة المناخى سنة ٢٩١ هجرية وجعلها مقراً لحكمه ، وانطلق منها إلى بقية المناطق المجاورة من بلاد يحصب وغيرها وأعاد لأهل دلال ما أخذه المناخى من أموالهم ودفع لهم دية ما قطعه من أيديهم من أموال المناخى[1] !! .

ويورد الحمادى فى كتابه هذا إضافة إلى ذلك العديد من المواقف المماثلة لابن الفضل وتصرفاته، رغم عدائه وكرهه الشديد له وإغراقه بالشتائم والقذف بالألفاظ ،إلى درجة أنه لا يذكر إسمه إلا مقروناً بكلمة « لعنه الله »،ويستدل من كل ذلك علمياً على حقائق مغايرة تماماً لما قيل فيه عما قيل عنه من الحقائق السياسية والاجتماعية التى لم يستطع الحمادى أن يخفيها كاملة ، وكذلك الأمر بالنسبة للصليحيين الذين عاصر الحمادى بعض مراحلهم ، وادعائه الدخول فى مذهبهم ، ثم عدل عنه ، فحديث الحمادى وغيره من أهل السنة والحديث المعادين لهذه الاتجاهات يمكن تحليله إلى صنفين رئيسيين ،الصنف الأول يتصل بالقضايا والمسالك الشخصية والأخلاقية غير العلنية للإسماعيلية والقرامطة ، وفى هذا الجانب ينسبون إليهم من الأفعال والموبقات والمذمات مالا يحد وما لا نجد له آخر ، أما الصنف الثانى المتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية والدينية وهى الأهم فإنهم لم يستطيعوا أن يخفوا حقائقها المضيئة والمشرقة كاملة فى حياة هؤلاء الناس ، ولعدم قدرتهم على إنكارها كانوا يدعون بأنهم يتخذون ذلك للتظاهر ويبطنون ما هو عكس ذلك، وهذا القول يتنافى مع أبسط ما يقضى به العلم ومناهجه الحديثة من أجل التصديق به ، بل يؤكد فساده من أول لحظة لأن العمل والممارسة هو مقياس الفكر وبناء الشخصية .

---

(١) راجع بصفة عامة الحمادى : كتابه عن القرامطة ، مكتبة دار الكتب صنعاء .

ومما يدل على فساد تلك الأقاويل وتعصبها بل ومضمونها السياسى الأرستقراطى والطبقى المتخلف أن الكثير مما كانوا يعتبرونه مذمات فى حق هؤلاء كالمساواة بين الناس وعدم التفرقه بين السوقة والرعاع والموالى والزنج وغيرهم من الفئات العربية وغير العربية ممن كانوا يرون فى أنفسهم سموا فى العنصر والطبقة يفصلهم عن غيرهم هى اليوم ميزة تاريخية سباقة لهم ومذمة فى حق خصومهم القائلين بها ، بما فى ذلك دعوتهم لمساواة المرأة بالرجل وطبع الحياة بالطابع الاقتصادى الجماعى العادل ، والتفسير العقلى للأمور وغير ذلك مما كان يعتبره خصومهم مذمات شنيعة فيهم ودليل كفر عليهم(١).

الأبعاد السياسية والاجتماعية فى حياة القرامطة

وعن الحياة الاجتماعية لقرامطة واسط وبلاد مابين الكوفة والبصرة مركز تأسيس وبدء الدعوة القرمطية الإسماعيلية يذكر النوبرى عن أحد المؤرخين، أن حماد قرمط مؤسس هذا المركز أمر أهل القرى التى دخلت فى مذهبه وهم من بسطاء الناس وعمال الأراضى أن يحملوا إلى مكان واحد كل مايملكون، فلما جمعوه جعله مشاعاً بين الأعضاء يتولى توزيعه رجل منهم ذو ثقة ، فكان يجمع ما كان يحضره الأعضاء من أثاث وحلى وثياب ومأكولات ومال ثم يوزعه على المحتاجين من القرامطة حتى أنه لم يبق بينهم فقير ، وهم يشعرون جميعاً بسعادة بالغة، حتى أن الأولاد الصغار أنفسهم كانوا يقدمون إلى مدير البيت ما كانوا يأخذونه من « الجعالة » من أصحاب البساتين التى كانوا يحرسونها فى النهار ويطيرون الطير عن أشجارها وبقولها راضين عن أنفسهم وسعداء كل السعادة(٢) وهذه الظاهرة لاتشكل حالة منفردة لقرامطة واسط وماجاورها، بل إنها تمثل ظاهرة واتجاهاً عاماً وأصيلا فى مبادىء كل القرامطة وفى دولهم فى البحرين واليمن وشمال أفريقيا وحيثما وجدت تجمعاتهم ولاخلاف حول هذه القضية ، حتى أعدائهم لاينكرون عليهم ذلك .(٣)

---

(١) راجع من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .
(٢) د . أدونيس : الثابت والمتحول ، الجزء الثانى ص ١٧ .
(٣) تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام ، ص ١٩٨ وما بعدها .

ويذكر الكاتب الفارسى « ناصر خسرو » الذى عايش قرامطة البحرين ودولتهم وأقام بينهم فترات لابأس بها من الزمن فى كتابه الشهير «سفرنامه» الذى نشر فى باريس عام ١٨٨١ يذكر أنه رأى يوم كان فى الاحساء « من بلاد البحرين القديمة » ثلاثين ألفاً من السودان يشتغلون فى الحقول والبساتين على حساب «العقدانية» وهى الحقول التى اشترتها الدولة (أومايمكن تفسيره حديثاً بالتأميم مع التعويض) بمال الأمة ، وأن الشعب هناك لم يكن يؤدى لحكومته ضرائب ولا أعشار ، وأنه إذا كان يصيب أحدهم فقراً وكان يقع تحت دين لاسبيل إلى وفائه كانت «العقدانية» (السلطة التنفيذية المنتخبة لإدارة الدولة) توفر مايحتاج إليه من الدراهم إلى أن يصلح حاله فيرد ما استدانه فقط أى بدون رباء، ويذكر خسرو أن من أهم الظواهر أنه لم يبق فى البلاد فقير(١) . كما أن الرحلة الشهيرة « لابن حوقل » المتوفى عام ٩٩٠ ميلادية والذى تعتبر كتاباته عن القرامطة فى البحرين واليمن وشمال أفريقيا من أهم المراجع والمصادر الخاصة بحياتهم والذى درس حياتهم على الطبيعة من خلال رحلاته وإقامته بينهم قد ذكر عنهم أموراً كثيرة تخالف مايتهمونهم به من الأفعال البذيئة والمبادىء السافلة وتدل على احترامه لهم واعترافه بفضلهم وأدبهم وحسن سيرتهم ، ويشاركه فى نفس الرأى زميل له فى نفس المجال هو الرحالة « المقدسى » الذى لم يخرج فى وصفه لهم عما ذكره ابن حوقل(٢).

ويعلق المستشرق « بندلى جوزى » على كل ماقيل على القرامطة وعنهم بقوله : إن قيام الجمهورية العربية الإشتراكية فى البحرين كل هذه السنين الطوال وحفظ نظامها الغريب وتأثيره أكثر من خمسة أجيال ثم بلوغها ذلك النجاح الاقتصادى، وذلك مع ما كان يحيط بها من الصعوبات وتعدد الخصوم المتشوقين إلى هدمها والاستيلاء على ثرواتها لأكبر دليل على أن الجمهورية

---

(١) ناصر خسروا : سفرنامة ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ . (نقلا عن المرجع السابق ص ١٩٨) .

(٢) د . مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسة ، الجزء الأول ص ١٣٠ ، وما بعدها دار المعارف المصرية . وأنظر فى ذلك أيضاً كتابنا : التراث الشعبى وعلاقته بالتنمية فى البلاد النامية ، دراسه تطبيقية عن المجتمع اليمنى ، ص ٨٣ و ٨٤ .

المذكورة كانت قائمة ليس فقط على دعائم اقتصادية واجتماعية قوية بل وعلى أسس أدبية قويمة ومبادىء أخلاقية صحيحة كانت تتجلى فى حياة المجموع والأفراد على السواء[١] . والخلاصة — كما يقول أدونيس — أن الحركةالثورية ممثلة على الأخص بثورة الزنج والثورة القرمطية كانت محاولة لإلغاء الضياع من حيث أنها ألغت الملكية الخاصة ، وتجاوز القبلية والعنصرية إلى الإنسان كإنسان ، كوجود اجتماعى . إنها ليست محاولة لتجاوز الضياع على مستوى الوعى وحسب ، وإنما هى أيضاً محاولة لتجاوز الضياع على مستوى الواقع[٢].

كما أنه مما لاشك فيه أن القرامطة إنطلاقاً من خطهم الفكرى والعملى قد رفضوا وأزالوا من حياتهم الكثير من المفاهيم المتحجرة والخرافية والأسطورية وكل ماهوغير موضوعى ويحد من حرية تفكيرهم وممارساتهم العملية النافعة لحياتهم ، كما ناقشوا قضايا الدين والتشريع ومفاهيم الحلال والحرام والحسن والقبح والخير والشر وغير ذلك وربطوا كل ذلك بمفاهيم واعتبارات اجتماعية وواقعية أساسها المنفعه والضرر للفرد والمجموع ، وهذا هو ما اثار ضغينة أعدائهم وخصومهم من أصحاب الاتجاهات المحافظة والمتزمتة ممن يرفضون التفسير بالرأى والعقل وجعل مصلحة الإنسان وتقدمه مقياساً لتفكيره وسلوكه ، والقرامطة بذلك إذ يختلفون مع أهل السنة والحديث من خصومهم يلتقون بطبيعة الحال مع قمة التفكير العقلى والفلسفى الناضج عند المعتزلة وقادتهم الإسماعيلية وكل الفصائل الثورية والعقلانية الأخرى من خوارج وبابكيين وغيرهم .

ثانياً المعتزلة قادة الفكر النظرى والعقلى

يلتقى المعتزلة فى أساس منبتهم وانتمائهم الاجتماعى والطبقى البسيط والكادح مع كل التيارات الثورية الأخرى التى سبق الحديث عنها من شيعة وإسماعيلية

---

(١) من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام ص ٢٠١ .
(٢) د . أدونيس : الثابت والمتحول ، الجزء الثانى ص ٧٠ .

وقرامطة وغيرهم ممن ظلوا يشكلون تيار المعارضة للسلطة الأموية والعباسية والفاطمية ويكفى أن واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف والجاحظ وغيرهم من المؤسسين لهذا التيار الفكرى والفلسفى الناضج وقادته الأوائل هم من الموالى(١). وقد قاموا بتكوين مذهبهم على أساس إنتقائى للأفكار والآراء الرشيدة السائدة فى عصرهم ، وغير المرتبطة بمواقف سياسية مباشرة ، كما أنه لم تكن لهم طموحات مباشرة فى السلطة ، وهذا مما زاد من أهمية المواقف والآراء والأفكار الجريئة التى اتخذوها تجاه الأوضاع السياسية المحيطة بهم بما فى ذلك مذاهب أهل السنة والحديث وخفف من ناحية أخرى حدة البطش والتنكيل الشديد بهم وبآرائهم إذا ماقورنوا بالشيعة والإسماعيلية والقرامطة ، رغم أنهم تعرضوا لمآسى ونكبات لاتقل هولا عما أصاب حلفائهم وشراكائهم فى الرأى والموقف من الفرق والأحزاب الأخرى فيما بعد فى عهد المتوكل .

وقد اعتمدوا فى منهجهم الفكرى على التفسير والتحليل العقلى والمنطقى وحياد الحقيقة العلمية والمنطقية ، ولقد كان المعتزلة هم المجادلون والمدافعون الأقوياء عن الإسلام أمام غير المسلمين من مسيحيين ووثنيين وغيرهم الذين جادلوهم بالمنطق والحجج العقلية البحتة دفاعاً عن الإسلام وكانوا جديرين بهذه المهمة التى لم يستطع أن يؤديها أحد من الفرق والمذاهب الأخرى الإسلامية ، كما أداها المعتزلة ، فلقد جعل المعتزلة من العقل مصدراً للمعرفة ومارسوا الشك والتجربة ومبدأ السببية فى المنهج وفتحوا الطريق أمام التفكير الحر بغير حدود وربطوا بين فكرهم وموقفهم الاجتماعى حتى عرفوا بأهل العدل والتوحيد(٢) .

فإذا ما راجعنا المبادىء الخمسة أو الأصول الخمسة التى انطلق منها وارتكز عليها فكر المعتزلة والمتمثلة فى

١ — العدل والتوحيد . ٢ — الاختيار .

---

(١) د. محمد عمارة : الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، ص ٢٠٠ إلى ٢٠٣ .

(٢) د . محمود اسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام ص ١٢٨ إلى ١٣١ .

٣ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ٤ — الخروج على الإمام الظالم :
٥ — المنزلة بين المنزلتين .

لأدركنا المدلول العقلى والسياسى والاجتماعى المتكامل لهذه المنطلقات الأساسية لفكر المعتزلة وبالتالى نضج وارتقاء هذا الفكر وارتباطه بحقائق الكون والمجتمع وحرية الإنسان وتقدمه (١) ، وهم يلتقون فى معظم هذه الأصول مع بعض الشيعة كأصل العدل والتوحيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والخروج على الإمام الظالم مع اختلاف فى التفاصيل والتطبيق ، وأكثر فرق الشيعة قرباً من تفكيرهم هم الزيدية الأصيلة فى اليمن الذين وصفهم البعض بأنهم منهم ، حتى تحول فكرهم — كما يؤكد الدكتور محمد عمارة — إلى مسخ مشوه على يد أسرة حميد الدين التى انتهى عهد حكمها باليمن منذ عهد غير بعيد (٢) .

تأكيد حرية الإنسان فى التفكير والفعل

فمبدأ وأصل « الاختيار » يعنى تأكيد حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وصنعها بنفسه بعيداً عن أى قوة خارجية وبالتالى فهو مسئول ومحاسب عليها خيراً كانت أم شراً ، وهو تعبير ومنطلق مناهض لمبدأ « الجبر والإلزام » الذى نادت به الجبرية والمرجئة التى سبق الحديث عنهما خدمة ودفاعاً عن تصرفات السلطة الأموية وتبريراً لتغيير نظام حكم الدولة إلى مملكة وراثية باعتبار أن الإنسان مجبر على ما يفعل بتقدير مسبق من الله ، وبالتالى فإنه لاينبغى محاسبته على ما قدر عليه أن يفعل رغم إرادته التى هى إرادة الله هذا هو عين رأى المجبرة الذى ناهضة المعتزلة بشدة من خلال مبدأ « الإختيار » الذى يعنى تأكيد حرية الفرد على الفعل ومسئوليته عنه (٣) .

وبعد أن يؤكد المعتزلة بالدليل المنطقى والعقلى حرية الإنسان وقدرته

---

(١) د . محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٨ .

على اختيار وصنع أفعاله ورفض أن تكون هذه الأفعال « مخلوقة » لله سبحانه لم يتحرج الكثيرون منهم كما صنع سواهم من العقليين عن أن يصفوا الإنسان بأنه « خالق أفعاله » باعتبار أن القدرة على اختيار وممارسة الإرادة فى الفعل وبالتالى لخلق الإنسان لأفعاله هى ميزة الإنسان الوحيدة التى يتميز بها عن غيره من المخلوقات والحيوانات ، وأن ما يحدد حكم الله فى خلقه هو علمه بأفعالهم بعد وقوعها وليس قبل وقوعها(١).

ويشارك المعتزلة هذا الرأى الجوهرى فى تفكيرهم الفيلسوف المتصوف « ابن عربى » برؤية أكثر عمقاً وجرئة . فهو إلى جانب كونه يرى بأن الإنسان هو مصدر الأفعال يرى بأن « الحق » هو طرف تابع « للخلق » فى هذا المضمار إذ يقول : فالحاكم فى التحقيق تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها ، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك ؛ فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان ... فالله أعطى كل شىء خلقه فينزل بقدر ما يشاء وما يشاء إلا ما علم فحكم به وما علم — كما قلناه — إلا بما أعطاه المعلوم ، فالتوقيت فى الأصل للمعلوم (٢) ، فحالة الشىء المعلوم — كما يقول أيضاً — هى إذن التى تحدد طبيعة العلم سواء كان علما إلهيا أم إنسانياً ، ذلك أن العلم تابع للمعلوم يصير معه حيث صار ويتعلق به على ما هو عليه فى نفسه وذاته(٣).

ومبدأ الاختيار هذا عند المعتزلة ليس مطلقاً هكذا ولكنه محكوم عندهم بطبيعة الظروف المحيطة بالفرد التى ينتج عنها فعله الطبيعى أو غير الطبيعى لأن الإنسان فى رأيهم لم يكن فاعلا فى فراغ ، حيث قد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الإنسان تضطره إلى فعل ما لم يرد حقيقة لا تأويلا ،

---

(١) د . محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ٤٩ ، ١١٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ . وأنظر أيضاً نصوص الحكم لنفس المؤلف ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) د . محمود قاسم : محيى الدين بن عربى : مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الأولى ١٩٧٢ ، ص ١٦٣ .

كالاضطرار إلى أكل لحم الميتة إذا لم يجد ما يقتات به ، أو شرب الخمر إذا ما أكره على ذلك ، وفى هذه الحالة فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار ولا يلحقه مدح أو ذم على ما يضطر إلى فعله ، ويقف ابن رشد نفس الموقف «وهو ذو أصول اعتزالية فى تفكيره وفلسفته» حيث يؤكد بأن الإنسان حر ، ولكنها الحرية المحكومة والمقيدة بالظروف والملابسات التى تحيط بهذا الإنسان فعندما يريد الإنسان فعل شىء فهو حر فى أن يريد ، ولكنه عندما يحاول وضع إرادته هذه فى حيز التنفيذ والتطبيق فإن الشرط الضرورى لتمام ذلك هو إنتفاء العوائق والعقبات المتمثلة فى الظروف المحيطة والخارجة عن نطاق إرادته . (١)

حق الشعب المشروع فى الخروج على السلطة الظالمة ومقاومتها

أما أساس مبدأ الخروج على الإمام الظالم بحد السيف الذى تشاركهم فيه فرق الشيعة وبعض فرق السنة مع اختلاف فى الفروع والتطبيق ، فإنه يحمل فى طياته مضموناً اجتماعياً وسياسياً بالغ الدلالة والوضوح يتلخص فى الأقرار بحق الشعب فى الحرب والمقاومة المسلحة للسلطة الظالمة والمستغلة والفاسدة وهو ما قصد إليه بالفعل من دفع الناس إلى مقاومة السلطة الأموية والعباسية التى قامت على كثير من المفاسد والمظالم والإستبداد وتوريث السلطة والحكم من قبل طبقات السلطة الإقطاعية والأرستقراطية ضد فئات وطبقات الشعب البسيطة من عرب وغيرهم ومحاربة الأفكار العقلانية ، فقد ذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية الأصيلة إلى أن سل السيوف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك . (٢)

ويضع المعتزلة شروطاً محددة للخروج على الإمام الظالم خلافاً لغيرهم

---

(١) د . محمود قاسم : محى الدين بن عربى ، ص ٨١ ، ١٣٣ ، وأنظر فى ذلك أيضاً المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد بصفة عامة للدكتور محمد عمارة .

(٢) أنظر كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل الجزء الرابع ص ٣١ .

من الشيعة المغالين والمتعصبين وهى شروط ذات مدلول وبعد نظرى واجتماعى عميق وموضوعى ومتجرد من العواطف ومنها : أن يكون الثوار جماعة وأن تكون قوتهم راجحة وأن يكون لهم إمام عادل وأن لا يكتفوا بمجرد إزالة الإمام الظالم بل لا بد من تغيير واقع المجتمع وتطبيق معنى العدل (١) . وهكذا فإن أصل ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والخروج على الإمام الظالم بحد السيف عند المعتزلة وبعض الجماعات الأخرى هو — كما يؤكد الدكتور محمد عماره — أصل سياسى فى جوهره يتلخص فى مشروعية الثورة، بل وجوبها وضرورة الخروج على السلطة الجائرة لتغييرها بالقوة ، إذا لم يكن من ذلك بد ، وإحلال السلطة العادلة محلها إذا كان ذلك فى الإمكان .(٢)

ولقد كان وجه الخلاف الواضح للمعتزلة مع فرق الشيعة الأمامية حول كيفية ممارسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والخروج على الإمام الظالم ، فبينما نظر المعتزلة إلى هذا المبدأ على ضوء الفهم والشروط السابق ذكرها نظر إليه الشيعة نظرة مثالية ورومانسية مشوبة بالتعصب وقصور الفكر ولا تخلو من مقاصد شبه انتهازية مباشرة أو غير مباشرة لأن الإمام العادل فى رأيهم هو أى إمام ينحدر من نسل على ولا يجيزون وجود إمام أو حاكم من غير هذه السلالة ولا يخضع اختياره لرأى الجماعة أو الأنتخاب والمبايعة وإنما عن طريق ما عرف عنهم بفكرة « الوصية » أى أن يوصى الأمام الموجود بالخلافة والسلطة لمن يراه من أولاده وفى نطاق هذه السلالة الوهمية ؛ وإذا ما وجد الأمام بهذا الشكل فإنهم يحكمون « بعصمته من الخطأ » وعدم جواز الخروج عليه ، فما دام معصوماً من الخطأ فهو لن يكون ظالما وبالتالى لا يجوز الخروج عليه ، ولقد رفض المعتزلة والخوارج وغيرهم كل هذا ولم يقروا فكرة العصمة أو الوصية وأكدوا بوضوح على مبدأ الإختيار والبيعة كطريق للإمامة والسلطة وحق الأمة فى عزل الإمام إذا حاد عما بويع من أجله ، وعدم اشتراط حصر الإمامة حتى فى قريش بأكملها ناهيك عن البيت

---

(١) راجع مقالات الاسلاميين ، الجزء الثانى ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

(٢) د . محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ١٧٣ .

العلوى [١] فالهدف الرئيسى للمضطهدين الطامحين من العلويين — كما يؤكد القاضى محمد محمود الزبيرى — هو استرداد حق العلويين فى الخلافة ، وهذا الهدف هو الذى فتح عندهم باب الأجتهاد أولا وخلق نظرية الخروج على الظلمة (الإمام الظالم) ثم نظرية الهدف نفسه وهى اختصاص العلويين بحق الخلافة . [٢]

المعرفة نتاج للفعل وكسب من خلال الممارسه

وللمعتزلة آراء ومواقف بالغة الأهمية فى المعرفة الإنسانية كانت وما تزال شأن كل مناحيهم الفكرية والاجتماعية محل تقدير ، وزاخرة بالحياة حتى يومنا هذا ، فهم قد أكدوا قبل غيرهم بأن المعرفة الإنسانية هى نتاج للفعل وكسب من خلاله ، فالمعرفة كسب للإنسان وفعل له وليست شيئاً مخلوقاً فيه أو ملقى على عقله ولبه دون أن يكون من صنعه وخلقه ؛ وهم يفرقون بدقة بين الأفعال التى يمكن نسبتها إلى الله أو إلى أى قوى غيبية وخارجة عن قدرة الإنسان والأفعال التى لا بد وأن ترتبط بحرية وإرادة الإنسان فهم قد أجمعوا على أن « الأداة » من صنع الخالق وأن فعل الإنسان هو استخدام هذه الأداة . . فالعين الله خلقها وهى من فعله والنظر إلى الأشياء هو من فعل العبد ، واليدين الله خلقها والإنسان هو الذى يستخدمها فى البطش والعمل ، وهكذا ، فمن الله خلق الأدوات وإيجاد الآلات فى الأبدان أما ما تفرع منها أو صدر عنها فمن أفعال الإنسان ، وما ينطبق على جسم الإنسان وأعضائه ينطبق على الأشياء المادية الأخرى فى الطبيعة فجعلوا المادة من خلق الله ونسبوا إلى الإنسان فعل الصنع والتحويل والتغير الذى يصيب هذه المادة بفعل تدخل الإنسان فى مظاهر الطبيعة من صناعة وزراعة وأدوات وغيرها [٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٠ إلى ٢٠٠ .

(٢) راجع محمد محمود الزبيرى خطر الإمامة على الوحدة اليمنية ، ص ٤٦ .

(٣) أنظر الرد على الحسن بن محمد الحنفية جواب المسألة السادسة : وأنظر فى ذلك أيضا المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة ، ص ١٨٠ .

المضرة جوهر التحريم والمنفعة أساس التحليل

وللمعتزلة أيضا آراء ومفاهيم معرفية بارزة حول الخير والشر والحسن والقبح والهداية والضلال والأسباب والمسببات وغير ذلك ، حيث يربطون ربطاً وثيقاً فكرة الخير والشر والحلال والحرام بفكرة المنفعة والضرر بالنسبة للفرد والمجتمع ، يقول القاضى عبد الجبار وهو من قادة ومشاهير الفكر المعتزلى : إن الخير عندنا هو النفع الحسن والشر هو الضرر القبيح وأنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ولا ضرر عليه فيه وانتفت وجوه القبح عنه وجب القضاء بحسنه(١) .

ومن هذا يتضح بأن الخير والشر والحسن والقبح عند المعتزلة هى مفاهيم ذات دلالات وأبعاد موضوعية بحتة لامكان فيها للمثاليات والتخيلات أساسها النفع والضرر الاجتماعى ، كما اختلفت آراؤهم جذريا مع مذاهب وأحزاب التفكير « الجبرى » حول مفهوم الهداية والضلال ، فالمجبرة وفقا لخطوط تفكيرهم ومبادئهم السياسية التى سبق الحديث عنها تقول بأن الهداية والضلال من الله وهو صانعهما وخالقهما فى القلوب ، قلوب من أراد لهم الهداية ومن أراد لهم الضلال ، أما المعتزلة فقد بلغ بهم الوضوح والحسم فى هذا الموقف إلى حد القول بأن « الإيمان » هو فعل الإنسان وليس فعل الله سبحانه ، ومن ثم فإن الذى يستحق الثناء والحمد على « الايمان » هو الإنسان المؤمن لا الله سبحانه وتعالى . . . وهذا موقف أصيل لدى أئمة الاعتزال ومفكريهم(٢) .

الأسباب والمسببات ونسبية المعرفة

وبينما ترى الجبرية من منظور لاهوتى وارستقراطى النزعة ومغرق فى التضليل والحد من حرية وتفكير الإنسان، أن كل المسببات فى عالمى الكون والإنسان راجعة إلى سبب واحد هو الله . . . . وأن أفعال الله كما يقول

---

(١) راجع القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ص ٣٣ ، ١٧٤

(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ١٤٥ ، ١٤٨ .

الأشعرى والغزالى — كممثلين بارزين لهـذا الأتجاه — ليست معللة بغاية أو غرض . ودليل ذلك أنه ليس كل ما فى العـالم خير بل فيـه شر كثير(١) ، نجـد أن الأسبـاب والمسببات عند المعتزلة قد اتخذت كمنطلق وأساس لتفسير الظواهر والمعرفة حيث يذكر الدكتور محمد عمارة بأن الإيمان اليقينى عند المعتزلة بالسببية ووجوب وجود المسببات لوجود أسبابها ، وضرورة تقدم الأسباب فى الوجود على المسببات ، قد جعلهم يتناولون فى عبارات متناثرة وكثيرة الحديث عن « الاتفاق » و « الصـدفة » فأنكروها ورأوا أنها مسببات لأسباب قد تكون مجهولة لنا اليوم أو مجهولة لبعضنا ، كما رأوا بأن تطور المعرفة البشرية ونمو القدرة الإنسانية على النظر لابد وأن تكشف لنا العلاقة بين هذه المسببات التى يحسبها البعض « مصادفات » أو مجرد « عادة » و « اقتران » كما يقول الغزالى ، وبين أسبابها الخافية علينا أو على بعضنا الآن(٢) .

وبذلك يكون المعتزلة قد سبقوا أصحاب النظرية المادية فى المعرفة الحديثة فى عصرنا بقرون عديدة ، حيث يلخص « روجيه جارودى » موقف هذه النظرية حول هذه النقطة بالذات والخاصة بنسبية المعرفة وإمكانية استمرار تنميتها بلاتوقف ، مشيراً فى ذلك إلى أن النظرية المادية فى المعرفة تؤكد بأن الصورة المنعكسة عن الموضوع قد لا تكون مكتملة لكنها ذات صلة حقيقية بطبيعة الموضوع ومرتبطة به . إلا أنها تمثل حدا معينا من حقيقته المادية القابلة للكمال أكثر فأكثر بقدر ما تتقدم وتتكامل معارف الإنسان عن هذا الموضوع أو ذاك ، فالقضية هنا قضية حد أو مدى ونوع التعامل من قبل الانسان مع الحقيقة المادية القائمة لا قضية تشكيك فى وجود هذه الحقيقة أو استحالة معرفة الإنسان لها اعتمادا على ما تقدمه لنا الحواس عنها من انطباعات ومعلومات كثيراً ما تكون قاصرة وتحتمل الخطأ واللبس القابل للتصحيح

---

(١) د . محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، طبعة القاهرة ١٩٦٦ م . ص ١٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠ ، ما قبله ص ١٥٨ .

والنمو بنمو معارف الإنسان العلمية وتقدمها[١] .

المنفعة والضرر العام هو الذى يبيح لنا أو يحرم علينا التصرف فيما يملكه الغير

وللمعتزلة أيضا آراء واضحة فى علاقات المجتمع الإقتصادية والاجتماعية ومن مظاهر الاستغلال والربا وشكل الملكية الخاصة المشروعة فى المجتمع وعلة وجودها من عدمه ومبدأ الحلال والحرام فى ذلك ، فقد ربطوا كل ذلك ربطا عقليا دقيقا بفكرة المنفعة والضرر التى لم يتوقفوا فى تعميمها وتطبيقها على مسائل الحسن والقبح والخير والشر ومظاهر السلوك الشخصى كما سبق القول ، بل لقد ربطوا هذه الفكرة بما هو أهم فى رأيهم ، وهى ظاهرة الملكية الإقتصادية ، فالمنفعة والضرر عند المعتزلة - كما يقول الدكتور محمد عمارة - هى التى تبيح لنا أو تحرم علينا التصرف فيما يملكة الغير ، وليست ملكية الغير هى التى تحد من حريتنا أو تطلقها فى هذا الباب ، أى أن علاقة التشابك الشبيهة بالمد والجذر بين حرية الفرد وحرية الآخرين إزاء ما يملكة من مال إنما يحددها وينظمها الصالح العام والصالح الخاص وليس « حق التملك » بالدرجة الأولى[٢] .

فبمقارنة هذه المفاهيم مجتمعة عند المعتزلة وغيرهم وما تنطوى عليه من إدراك علمى وموضوعى للعلاقات الكونية فى الطبيعة والمجتمع بما توصل إليه المحدثون ، لأدركنا مدى ما كان فى استطاعة هذا التيار من القدرة على حماية تقدم الحضارة العربية من الإنتكاس والضياع الذى انتهت إليه ، لو أتيحت له الفرصة أو تحققت له الغلبة أو حتى مجرد البقاء بعيداً عن الإعدام والتنكيل والإبادة التى لحقت به من خصومة وأعدائه السلفيين والأوتوقراطيين المعادين للعقل وحرية الإنسان وتقدمه الحقيقى حتى اليوم فى العالم العربى والأسلامى .

---

(١) راجع حمود العودى : الاتجاه الواقعى فى نظرية المعرفة ، دراسة فى مجلة الغد اليمنية عدد أغسطس سنة ١٩٧٧ م ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ٢١٢ .

ابن خلدون : البداية والانتهاء

يبدو الآن أنه قد صار من الميسور علينا بعد أن تناولنا بالتحليل طبيعة المنشأ والظروف والتطورات التى أحاطت بالمدخل الاجتماعى فى دراسة التاريخ والتراث العربى ومظاهر تجسداته وملامح بنائه الضخم والناضج على كل المستويات الفكرية والفلسفية والسياسية والاجتماعية أن نحكم باطمئنان علمى لابأس به بأن الثوب الدينى الشفاف والرفيع الذى ظل يغلف ويحتوى هذا البعد أو على الأصح ظل هذا البعد يغلف نفسه به وينطلق من خلاله يجب أن لا يظل هو المقياس الوحيد لقراءة التاريخ واستقراء وقائعه وتطور مراحله ، وأنه لابد من تحقيق مدخل اجتماعى تكاملى وعلمى يكون فيه البعد الدينى فى مكانه المناسب ضمن الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتاريخية والأدبية الأخرى .

وإذا كانت مهمتنا الآن فى هذا البحث هى التركيز على البعد الاجتماعى فى التاريخ والتراث العربى بالدرجة الأولى الذى أستوفيناه بقدر ما سمحت به الخطوط الرئيسية لهذه الدراسة بعامة وما تهدف إليه فإنه ما تزال لنا بقية هامة فى الحديث عن هذا المدخل ، وهى أن الأمر لم يتوقف عند مجرد تقمص المدخل الاجتماعى لأثواب المداخل الأخرى البارزة سياسية كانت أو دينية أو أدبية كما سبقت الإشارة ، أو عند حالة التشتت والتوزع بين مختلف العلوم والاهتمامات الأخرى وعدم تمكنه من تحقيق كيانة المتميز بذاتة كعلم مستقل ، بل لقد وصل فى مرحلة من المراحل إلى حد النضج النظرى المتكامل والتميز الموضوعى الواضح والمستقل على يد العلامة ابن خلدون وهو معتزلى الأصل فى تفكيره شأنه شأن ابن رشد والجاحظ رغم الاعتدال النسبى فى أفكاره ، هذا العالم الاجتماعى الذى توج بجهوده العلمية الناضجة جهود وأعمال كل من سبقه ممن سبق الحديث عنهم ، ولم تتوقف أعماله عند تعريف موضوع علم الاجتماع الذى أسماه « بعلم العمران » وإرساء قواعده المنهجية من خلال نظرية إجتماعية متكاملة ، بل لقد فسر معظم الأحداث والأوضاع الاجتماعية فى عصره والسابقة عليه فى ضوء هذه النظرية

وضوء تلك القواعد المنهجية الاجتماعية التى وضعها وما تزال تؤكد صلاحيتها حتى اليوم ، حيث يقرر الدكتور حسن الساعاتى فى هذا الصدد بأن ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته بهذا الخصوص لا يزال يكون عنصرا أساسياً فى قواعد المنهج الاجتماعى الحديث ، تلك القواعد التى يحرص الأساتذة على شرحها لطلاب الجامعات(١) ، ولقد فند ابن خلدون بمنهجه ذاك كل الأخطاء التى وقع فيها المؤرخون فى تفسيرهم للأحداث وكتابة وقراءة التاريخ بسبب افتقارهم إلى فهم المدخل الاجتماعى ومعرفة أحوال المجتمعات وتفسير الوقائع والأحداث التاريخية فى ضوئها لا بمعزل عنها ، إضافة إلى وقوعهم فريسة للأهواء الشخصية والمغالطات المقصودة من أجل الحصول على مغنمة أو تفادى مذمة ، خصوصاً فيما يتعلق بأحوال الحكام والدول وسياساتها ، وأرساء بذلك القواعد الكاملة لأسس نظرية علم الاجتماع مستفيدا من كل المحاولات والجهود والأعمال المتفرقة لكل من سبقه .

فآراء ابن خلدون — كما يؤكد الدكتور أحمد الخشاب — تمثل مرحلة إستقطابية للجهود الفكرية العربية الإسلامية وكمحصلة للمعطيات والانجازات التى تحققت حتى المرحلة التى عاشها ابن خلدون(٢) ، وسبق بذلك غيره من الأوربين ممن نسبوا إلى أنفسهم شرف تأسيس علم الاجتماع فى العصور الحديثة بأكثر من أربعمائة سنة (توفى ابن خلدون عام ١٤٠٦م) ، لكنه من المحزن بل ومن سخريات القدر أن هذه المرحلة من نضج التفكير الاجتماعى عند العرب وتميز موضوع علمه ومنهجة بالشكل الذى وضعه ابن خلدون بصورة مباشرة وبلا تقمص لأى رداء أو ثوب آخر دينيا كان أم أدبيا أم فلسفيا ، قد بدأت هذه المرحلة بأبن خلدون وأنتهت به هو نفسه ، إذ لم يحمل أحد لواءه فى حياته أو بعد موته ، لأن عصره كان نهاية للصراع بين الانجاهات العقلانية والعلمانية من جهة وبين الانجاهات الميتافيزيقية والرجعية

---

(١) د . حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى ، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ١٩٧٥ م . ص ١١٩ .

(٢) د . أحمد الخشاب : التفكير الاجتماعى ص ١٨٥ و ٣٢٢ .

السلفية من جهة أخرى ، حيث انتكست الأولى حتى العظم وسادت الثانية وأنتشرت وبانتشارها وسيادتها بدأت مرحلة جديدة من الانحدار والتقهقر الشامل فى كل شىء فى حياة الأمة العربيـة تحت وطأة الجمود والتمزق الداخلى وحملات الغزو والحروب الخارجية للمغوليين والصليبيين أولا ثم العثمانيين بكل ما حملوه من كابوس الركود الطويل فى حياة الأمة العربية وحتى المستعمرين الأوربين الجدد .

حيث ما لبث ابن خلدون أن تحول بسرعة إلى مجرد أسم أضيف إلى سابقيه وصارت أعماله التى من أهمها مقدمته الشهيرة كسابقاتها من الأعمال الاجتماعية المغمورة للرحالة العرب يطلق عليها المؤرخون تاريخاً والأدباء والفلاسفة فلسفة وأصحاب الأفكار المتحجرة كفرا... الخ ،وهكذا وحتى اليوم رغم المحاولات الجيدة التى يبذلها الاجتماعيون العرب المحدثون وغيرهم لانتزاع نظرية ابن خلدون من هذه المتاهات الجانبية واستخراج كل أبعاد النظرية الاجتماعية فى التاريخ الحضارى العربى والإسلامى وبث الحياة فيها من جديد ، إلا أنها مازالت جهودها هامشية ومتواضعة رغم أنها ماتزال مطلوبة وضرورية إلى حد كبير من أجل الوصول إلى إقامة نظرية اجتماعية عربية متكاملة وحديثة وعلم اجتماع عربى مستقل .

بل إن ولادة علم الأجتماع بكل فروعه وميادينه فى المعاهد والجامعات العربية منذ بداية الأربعينات قد جاءت ولادة مشوهة وغير شرعية حتى الآن ،إعتمدت أساسا على عملية النقل والتقمص المشوه لآراء بعض المفكرين الأجتماعيين الأوربيين أمثال سانسيمون واوجست كونت ودوركايم وهربرت اسبنسر وغيرهم بأفكارهم ونظرياتهم المرتبطة بنشأة الحركة الأستعمارية وفكرها ، ومحاولة تعميمها وفرضها على الواقع الأجتماعى العربى خاصة والبلاد النامية بصفة عامة وبطريقة فجة وتعسفية حتى اليوم ، وهو الأمر الذى سنبين مخاطره بتفصيل أكثر فى الفصل التالى .