

علم الاجتماع الإسلامى

تأليف

دكتورة سامية مصطفى الخشاب

أستاذ مساعد علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٨٧



دارالمعارف

obeikandi.com

الإهداء

الى روح والدى الثالية
الى من سلحني بالأخلاق والعلم

obeikandi.com

فهرس

الصفحة

الموضوع

المتقدمة

الباب الأول

سوسيولوجيا الدين

الفصل الأول :

١ - عالمية الظاهرة الدينية

٢ - الدين والعالم المعاصر

الفصل الثاني :

النظرية الاجتماعية والدين

● ابن خلدون والدين

● دور كايم والدين

● ماكس فيبر وأتئين

● وات والاتجاه المادى فى دراسة الدين

الباب الثانى

جذور النظرية الاجتماعية فى الفكر الاسلامى

الفصل الأول :

الفكر الاجتماعى قبل الاسلام

الفصل الثانى :

● الفكر الاجتماعى فى الاسلام

● البناء السياسى فى الاسلام

● البناء الاقتصادى فى الاسلام

● البناء الأسرى فى الاسلام

الباب الثالث

- ٦١ علم الاجتماع الاسلامي
- ٦١ موضوع العلم ومجال البحث فيه
- ٦٦ ● الطرق الصوفية كحركات اجتماعية
- ٧٤ ● الشرق الكلامية كحركات اجتماعية
- ٨٢ ● الثورات الاجتماعية
- ٨٦ ● الرحلات العلمية واثراها الاجتماعي

الباب الرابع

- ٨٩ المداخل السوسيولوجية في الفكر الاسلامي
- ٩١ أولا : المدخل اليوتوبي
- ٩٢ الفارابي
- ١٠٤ ثانيا : المدخل الأخلاقي
- ١٠٤ اخوان الصفا
- ١٠٧ ابن مسكويه
- ١١٠ ثالثا : المدخل الانثروبولوجي
- ١١٢ البيروني
- ١١٥ الالوسي
- ١١٨ رابعا : المدخل العلمي
- ١١٩ ابن خلدون

الباب الخامس

- ١٥٣ الاتجاهات الفكرية الاسلامية المعاصرة
- ١٥٥ أولا : الاتجاه التجديدي الملتزم
- ١٦٧ ثانيا : الاتجاه التجديدي المتطرف

الباب السادس

الاسلام والتنمية

١٦٩

نحو تصور لنمط اسلامي للتنمية

١٧١

ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامي

١٩٠

المراجع

١٩١

obeikandi.com

علم الاجتماع الاسلامى

مقدمة

لقد حان الوقت لكى يظهر فرع جديد من فروع علم الاجتماع . وهو « علم الاجتماع الاسلامى » فقد شغلنى هذا الموضوع كثيرا فى السنوات القليلة الماضية وتسلطت ، كيف لا يهتم الاجتماعيون العرب بفرع عام من فروع علم الاجتماع وهو علم الاجتماع الاسلامى ، وقد كان مصدر تساؤلى كثرة المراجع التى ظهرت وتحمل عناوين علم الاجتماع الغربى وعلم الاجتماع السوفيتى ، ليس من الاولى أن يكون هناك مراجع تعالج علم الاجتماع الاسلامى ، ونحن على يقين من أن العرب كانوا استاذة مباشرين للرعى الاول من علماء أوروبا . ولا تزال البحوث والدراسات تنشر حتى الآن من علماء أوروبيين وأمريكيين للأشادة بفضل سبق العرب فى مجالات العلوم الأساسية والانسانية .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هذا الفرع قد اكتملت له كل المقومات التى يهيب، له لكى يكون علما وفرعا من فروع علم الاجتماع . فله موضوعاته الخاصة به فهو يدرس صور التفكير الاجتماعى فى الاسلام ، وله أهدافه حيث يحرص هذا العلم على دراسة الفكر الاجتماعى من منطلق سوسيولوجى مع إبراز التراث الاجتماعى الاسلامى وإحياء الدور العلمى والطبقى للرواد الذين كانوا بؤرة الإشعاع فى التاريخ العلمى الاسلامى .

كما أن له مداخله المختلفة فهناك المدخل التشريعى حيث ينطوى هذا المدخل على الشريعة الاسلامية . والمدخل الأنثروبولوجى حيث يوضح هذا المدخل كيف تحولت السنن الاجتماعية الى سنن حضارية وكيف كانت الأحوال الاجتماعية قبل الاسلام وبعد الاسلام كذلك المدخل البنائى الوظيفى حيث يدرس هذا المدخل الاسلام على أنه بناء متكامل مترابط مكون من خلايا اسلامية فكرية له قيم ومعايير ومثل تتجسد فى مجموعة من المنشآت والمؤسسات لها طابع مميز يعطيها الصفة الاسلامية .

وينطوى علم الاجتماع الإسلامى على عديد من الاتجاهات السوسولوجية مثل الاتجاه اليوتوبى ، والاتجاه الأنثربولوجى ، والاتجاه العلمى ، حيث يعتمد كل اتجاه على منهج خاص به .

كما أن هذا العلم يقع على عاتقه رسالة كبيرة وعامة الاوعى المساعدة فى حل المشكلات الاجتماعية المعاصرة . وذلك عن طريق تقديم مداخل اسلامية لحل مشكلات مجتمعنا والعمل على تنميته . كما يجب ان يضطلع هذا العلم ببحث النديم الاجتماعية الاصيلة وابرار دور هذه النديم فى حل مشاكل مجتمعنا اليوم .

ونظرا لكل الاعتبارات السابقة فان علم الاجتماع الإسلامى يجب ان يكون فرعاً متميزاً من فروع علم الاجتماع . واذا كان هذا الكتاب هو باكورة المناداة بقيام هذا العلم واعلانا لبزوغ فرع جديد فى علم الاجتماع . نأتمنى أن يظهر عديد من المراجع العلمية لندعيم هذا الفرع الجديد وتأصيله ليأخذ مكانته التى يستحقها بين بقية فروع علم الاجتماع .

ولا تفوتنى أن أتقدم بالشكر الى استاذى الكريم الدكتور محمد الجومرى ، فقد أهدى بكثير من الأفكار وأمدنى بعديد من المراجع فاليه جزيل شكرى وتقديرى .

والله ولى التوفيق

سامية الخشاب

الدمى فى يوليو ١٩٨١

الباب الأول

سوسيولوجيا الدين

الفصل الأول :

١ - عالمية الظاهرة الدينية

٢ - الدين والعالم المعاصر

الفصل الثاني : الدين والنظرية الاجتماعية

- ابن خلدون والدين
- دوركايم والدين
- ماكس فيبر والدين
- وات والاتجاه المادي في دراسة الدين

obeikandi.com

الفصل الأول

١ - عالمية الظاهرة الدينية

الدين من الظواهر التي يصعب وضع مدلول محدد لها . وهذا يرجع الى عديد من الاعتبارات . فمن الضروري شمول تعريف الدين على ارقى وأنى صورة له لتتطبق على كل المجتمعات الانسانية رغم اختلاف ظروفها . كما انّ عدم الاتفاق من جانب العلماء على ماهية الدين البدائي ، ومدى الفتره بينه وبين غيره من الأديان شكل صعوبة لوضع تعريف محدد للدين ، هذا بالإضافة الى أن ظاهرة الدين تناولها كثير من العلماء في مختلف التخصصات . ولذا وحدنا أنفسنا أمام عديد من وجهات النظر ، وعديد من المنطلقات التي عالج من خلالها طائفة كبيرة من العلماء ظاهرة الدين .

ورغم تعدد المنطلقات واختلاف وجهات النظر في تناول ومعالجة الظاهرة الدينية ، الا أن هناك شبه إجماع من جانب علماء الاجتماع على شيئين أساسيين هما :

أولاً : اتسام الظاهرة الدينية بالعالمية

ثانياً : الوظيفة الاجتماعية للدين كواقع اجتماعي يمارسه الأفراد والجماعات في المجتمعات .

أولاً : لقد أصبح من المؤكد اتسام الظاهرة الدينية بالعالمية university فالظاهرة الدينية لازمت الانسانية منذ نشأتها الأولى . بحيث لا يوجد مجتمع من المجتمعات الا وقام هيكله الاجتماعي على أساس ديني (١) فلا شك أن الانسان البدائي - في جميع أرجاء المعمورة - كانت تحيط به ظواهر كثيرة منها ما يتعلق بالطبيعة ومنها ما يتصل بالانسان نفسه

N. Bentich, The Religion. Foundation of inter
nationalism, George Allen & unwin, London, 1956, p. 20.

(كالموت مثلا) . هذه الظواهر كان تفكير الانسان البدائي يعجز عن تأويلها وتفسيرها كما لم يكن أمامه من الوسائل التي تعينه على وضع تفسير لها . ولذا كان الخيال أيسر وسيلة يلجأ إليها الانسان ومن هنا أوجد تفسيرات عديدة نسب جزءا منها لقوى غير منظورة .

ولقد تضاعفت عوامل كثيرة مختلفة دعت الانسان على التفكير في القوى غير المرئية . والتوجه بالفعل الى محاولة ابتداع فكرة (الاله) ومن هذه العوامل كما حددها سلزنيك (٢) :

– الخوف والقلق *Fear and anxiety* ، فعالم الانسان مليء بالخوف والقلق وضعف القدرة على التنبؤ . ومعاناة الانسان من الخوف من الكوارث الطبيعية ومن ظاعرة الموت جعله يتجه الى عالم ما فوق الطبيعة لدرء هذا الخوف .

– البحث عن معنى نهائي *Search for ultimate meaning* ، نفى المجتمعات هناك ما يؤكد بحث الانسان عن تفسيرات روحية وبحثه وراء مبدأ تنظيمي عن طريقة يشرع سلوكياته ، ويستند اليه في تفسير معاناته .

– البحث عن السمو بالذات *Search for self - transcendence* لما كانت أفعال الأفراد اليومية تتسم بالروتين ولا تحرك أي أحاسيس غريبة في الانسان ، وهناك بعض الأفراد يرغبون في الدخول في حالات سيكولوجية التي فيها يعلو الفرد بذاته ويسمو بها . والذين يوجد هذه الحالات السيكولوجية (كحالات التصوف مثلا)

– جعل العالم شيئا ذو معنى *Making the world comprehensible* فالذين نجد فيه تفسيرات للبيئة المحيطة والظواهر الطبيعية . وإذا كانت الأسباب السابقة باعثة للانسان على التفكير في تلك القوى غير المرئية . والتوجه بالفعل الى محاولة ابتداع فكرة (الاله) . فلا شك أن الخوف كان أهم الأسباب الرئيسية لاتجاه الانسان نحو "الدين" .

لأن توحش الانسان خوفا من تلك الظواهر المحيطة به ، ودعتته أمام بعضها الآخر جعله يضع الأسباب التي يلقي عليها تبعة هذه الظواهر . وباعتماده بهذه الأسباب التي خلع عليها مختلف الأسماء فإنه وصل الى مرحلة قام فيها بمحاولات أراد بها أن يسترضى ويستميل تلك الآتية .

وبعد أن بدأ الانسان يهتم بفكرة الدين ، أخذ هذا الدين يتطور ويسلك فيه الانسان طرائق متعددة ، وأصبح الدين يتمثل في حياة الانسان في أربعة أوجه هي : الطقوس ، والعاطفة ، والايمان ، الادراك العقلى (٣) .

وإذا بدانا بالحديث عن الطقوس ، نجد أن الطقوس تنكرر وتتفق من أجل الشعور العاطفى الذى ارتبط بها وبوجود هذا الترابط صاغ الانسان كثيرا من هذه الطقوس صياغة فنية جيدة . وراعى فيها أن تكون بطريقة تستثير الشعور العاطفى لذلك نرى أن الطقوس والعواطف الجماعية كان لها دورها ومكانتها الكبيرة عند القبائل البدائية ، بل انها كانت تعتبر إحدى القوى الملزمة في مثل تلك المجتمعات .

وبجانب الطقوس والعواطف . كان لايد من التصور الادراكى لشيء موجود فوق الشعور . وهذا الشيء كان يدخل في ضمائر الأفراد ويصبح أحد معبوداتها . ولذلك أخذت الأسطورة دورا في تفكير الانسان الدينى . فبعد أن مارس الانسان البدائى طقوسا كثيرة تولد عنها العواطف ، جاءت الأسطورة كي تشرح الهدف الخفى من كل هذه الطقوس والعواطف ، وبهذا المعنى فإن الطقوس وعلاقتها بالأسطورة التي تفسرها هي العبادة الأولية للشخص البطل أو الشئىء البطل الذى تدور عليه الأسطورة (٤) .

وإذا كان موضوع الأسطورة شخصا كانت الطقوس المتعلقة به تعتبر دينيا ، أما اذا كان موضوع الأسطورة شيئا فإن هذه الطقوس والأساطير المتعلقة به يطلق عليه سحر . ولذا نجد أن كثير من العلماء تناولوا بالدراسة العلاقة بين الدين والسحر وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم حول أسبقية أى منهما على الآخر في المجتمعات البشرية وانقسموا حيال هذا الموضوع الى فريقين :

A. Toynbee, An Historian's approach to Religion, (٣)

O. U. P., London. 1957, P, 40, (٤)

Ibid., P. 45.

فريق يؤكو أسبقية السحر على الدين أمثال فريزر Frazer الذى رأى أن المجتمعات الانسانية مرت بثلاث مراحل لتتطور من : السحر والدين والعلم ، فالسحر كان يسيطر على حياة الانسان الأول ويسيرها ، وكان السحر هو الوسيلة العملية لتفسير الانسان لظواهر الطبيعة .

وهناك فريق آخر يذهب الى أن المرحلة الدينية قد سبقت المرحلة السحرية في الجماعات البشرية أمثال الأب شميث الذى يحد في الدراسات الانثربولوجية أدلة تدعم وجهة نظره . فهذه الدراسات أكدت أن الديانة التوحيد البدائي من الديانة التي كانت سائدة في فجر المجتمعات الانسانية . وأن الطقوس السحرية جاءت مسخا وتشويها لتلك الديانة (٥) .

ومهما كان من أمر هذه الاختلافات الا أن هناك اتفاق بين معظم العلماء على أن هناك فرق بين الدين والسحر رغم اتصالهما بعالم الغيبيات . والمرحلة التي جاءت بعد الأسطورة كانت تتميز بتعدد الآله لكل قبيلة أو عشيرة . ثم اعتبرت هذا ظهور الدين العقلى عندما بدأت الديانات الكبرى في الظهور بين أجناس البشر ، فهذه المرحلة تتميز بنمو الوعي والادراك العقلى عند الانسان .

ثانيا : الوظيفة الاجتماعية :

وإذا كان من الواضح أن ظاهرة الدين لازمت الانسانية منذ نشأتها ، وأن ظاهرة الدين ظاهرة عالمية . فمن المؤكد أن عالمية الدين ترتكز على الوظائف الاجتماعية التي تحققتها الديانة . وقد أشار « جرون » الى أن للدين ثلاث وظائف عالمية (٦) :

- ١ - تحقيق القوة للفرد لاحتمال كل ما يقاسى في وجوده .
- ٢ - يعزز من قيمة الانسان وأهمية كموجود .
- ٣ - يعمل على دعم القيم الاجتماعية للمجتمع ليظل اشد تماسكا .

(٥) أحمد الخشاب ، علم الاجتماع الدينى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ ،

ولا شك أن دور كايم يعتبر من أوائل العلماء اللذين ركزوا على الوظيفة الاجتماعية للدين ، حيث جاء تفسيره للدين من زاوية الوظيفة الاجتماعية ، ففكرة الله في رؤية ما هي الا مظهر للتقديس الذي نتج عن تجمع الأفراد في مجتمع أو جماعة ما . ولذا يرى أن الدين لابد منه في كل مجتمع لأنه ليس نتاج الحياة الاجتماعية ذاتها فقط ، بل هو مبدع لها في نفس الوقت (٧) .

وقد امتد فكر دوركايم الى مالفينوفسكى والذي ظهر في دراسته للتروبيرياند حيث اعتبر « الدين والسحر » مسؤولين عن إعادة التكيف بين الإنسان والبيئة الطبيعية في وقت الأزمات واعتبرهما أداة الأمن والطمأنينة للفرد والمجتمع (٨) .

٢ - الدين والعالم المعاصر

من الخواهر التي أصبحت واضحة جلية في عالمنا المعاصر تدهور الولوع الدينى في المجتمعات سواء المتقدم منها أو النامى ، وضعف تمسك الأفراد بالقيم الدينية حتى أصبح الدين يمثل مكانا عامشا داخل المجتمعات ، بل أصبح الدين اليوم كموضع بين النظرية (ما يحويه من عقائد) والممارسة محل نقاش واعتماد نظرا لاعتبارات منها :

- التقدم السريع في المعرفة الفكرية والعقلية .

- الاتجاه الواسع الانتشار في جميع العالم نحو الرغبة في تجديد الأديان
The Reconstruction of Religions

- التفاعل بين الدين والأحداث الاجتماعية والسياسية (٩) .

E. Durkheim, «The Elementary forms of the Religious life», In : Lessa & Vogt, eds Reader in :

Comparative Religion, New York, Harper & Row 1965, P. 65.

Malinowski, «The role of Magic and Religion». In : Lessa & Vogt., op. cit. P. 104. (٨)

Encyclopaedia of Religion and Ethic, Vol. 10, ed. J. Hastings, N. Y., 1974., P. 660, (٩)

وقد استرعى هذا الموقف نظر كثير من العلماء من بينهم « لوكمان » ، مما دفعه لاجراء دراسة حول انحسار الدين القائم على التنظيم الكنسى (أو الخاضع لتوجيه الكنيسة) ويهمن أن نشير الى نتائج دراسته حتى يمكن المقارنة بين أسباب انحسار الوازع الدينى فى كل من المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية *

وقد توصل لوكمان فى دراسته الى عديد من النتائج منها (١٠) :

— ان درجة التدين التابع للتنظيم الكنسى اعلى فى المجتمعات الريفية عنه فى المجتمعات الحضرية . كما ان درجة التأثير الدينى للكنيسة فى الريف اليوم انخفض عما كان عليه فى الماضى نظرا لتاثير الريفيين بالتقانة الحضرية عن طريق وسائل الاعلام .

— كما توصل لوكمان أيضا ان النساء أكثر تدينا من الرجال ، وان كبار السن وصغار السن هم أكثر تدينا من متوسطى العمر .

— كشفت الدراسة أيضا ان النساء العاملات شائهن شأن الرجال اتقن تدينا من النساء غير العاملات .

— توصل الى أن هناك تباين فى درجة التدين بالنسبة للطبقات الاجتماعية وقد أشار الى أن درجة التدين ترتفع عند الفلاحين والطبقات المتوسطة عنها بالنسبة للطبقة العاملة .

ولا شك أن النتائج التى توصل اليها لوكمان لها مبررات اجتماعية بصرف النظر عن ارتباطها بالجنس والنوع ، فان درجة انغماس الفرد فى العمل فى المجتمع الصناعى تتناسب تناسباً عكسياً مع درجة انغماسه فى النواحي الدينية (بصورتها التنظيمية الكنسية) .

وقد أشار « لوكمان » فى نتائج دراسته عن العلاقة بين المجتمع والدين الخاضع لتوجيه الكنيسة فمجتمعات أوروبا الغربية أكثر ارتباطاً بالكنيسة ،

* لقد أحداً سبع التدين الخاضع لتنظيم الكنسى مؤشراً لسبع الوازع الدينى الذى أصبح أكثر فردية وبفقد تدريجياً طابعه التنظيمى التقليدى .

T. Luckmann. «The Decline of church - oriented

Religion, in : Sociology of Religion, Penguin book., 1971., P. 14..

ولكنه أشار الى أن هذا الارتباط يختلف من أقليم لآخر ، فقد وجد أن الأفراد الكاثوليك أكثر مشاركة في النشاط الديني الكنسي من البروتستانت . وربما يعزى ذلك الى اختلاف درجة التصنيع في المجتمعات الكاثوليكية عنها في المجتمعات البروتستانتية ، كما يمكن ارجاعه الى اختلافات إقليمية وقومية (١١) .

— هذا وقد عقد « لوكمان » مقارنة بين الكنيسة في أوروبا الغربية والكنيسة في الولايات المتحدة .

— وتوصل الى أن الولايات المتحدة سجلت درجة عالية في اقبالها على الكنيسة ، وقد حاول « لوكمان » تفسير هذه المعضلة . كيف أن الدين قد أصبح ظاهرة هامشية في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والولايات المتحدة — وهي أولى الدول الصناعية — تعكس درجة كبيرة في اقبالها على الكنيسة ؟ وقد فسر « لوكمان » هذه المعضلة بأن هناك اختلاف بين سمات الكنيسة في أوروبا وسمات الكنيسة في أمريكا .

فالكنيسة في أوروبا لم تعاني من تحول راديكالي . فظلت مختصرة على أقلية من السكان ، واستمرت في تقديم ونقل الأفكار الدينية التقليدية . وبذلك انحصر دورها الاجتماعي وابتعد عنها أغلبية أفراد المجتمع الذين يعيشون في مناخ المجتمع الصناعي الحديث .

بينما نجد أن الكنيسة في الولايات المتحدة كانت مجالا لتغير راديكالي داخلي ، هذا التغير تمثل في تبني وجهة النظر العلمانية ، فالكنيسة في الولايات المتحدة لم تمثل اتجاها متناقضا مع العلمانية *Secularization* فالوظائف النفسية والثقافية والاجتماعية التي تؤديها الكنيسة في الولايات المتحدة سواء للمجتمع ككل أو للبيئات وأفرادهم يمكن اعتبارها علمانية *Secular* أكثر منها دينية *religious*

— وقد استخلص « لوكمان » من دراسته أن انحسار التوجيه الكنسي الديني في أوروبا يرجع الى جمود الكنيسة وتمسكها بشكلها التقليدي . بينما الكنيسة في الولايات المتحدة قد سارت في عملية كسائها الدافع العلماني من الداخل *internal-secularization* ، ويدعو لوكمان

الى ضرورة تكيف الكنيسة مع الثقافة المعاصرة للمجتمعات
الصناعية (١٢) .

ولما كانت ظاهرة انحسار وضعت الوازع الدينى فى المجتمعات الصناعية
المتقدمة يرجع فى المحل الأول الى الأندفاع الهائلة نحو التصنيع ، والاعتماد
على الآلات مما جعل الإنسان ينشغل عن فكرة الله (الذى خلق) الى فكرة
الإنسان (الذى يبتكر) . فالصانع ينظر حوله ويرى أنه يصنع كل شئ، بيده
ويخلق أدواته والآتة ، فلا يكون هناك مكان للغيبيات عدة .

فما هى اذن اسباب تدهور الوازع الدينى فى المجتمعات الصناعية ؟
لا شك أن الأسباب فى الدول المتقدمة ، فاذا كانت مسببات التدهور الدينى
تختلف عن تلك الاسباب فى الدول المتقدمة ، فاذا كانت مسببات التدهور الدينى
فى الدول الأخيرة تكمن فى التطور والنمو المادى السريع ، وسيطره الآلة على
الإنسان ، فان مسببات التدهور الدينى فى المجتمعات النامية أرجعها علماء
اجتماع هذه الدول الى عاملين رئيسيين :

أولاً : يرى فريق من العلماء أن ضعف الوازع الدينى فى المجتمعات
النامية مرجعه الى التغيرات المختلفة التى تتعرض لها هذه الدول وللتى تؤثر
على بنائها الاجتماعى ، ولا شك أن البلدان النامية من أكثر البلدان تعرضاً
للتغيرات الثقافية والاجتماعية ، ومنطلقات هذا التغير متعددة ، فقد تكون من
داخل النطاق الاقتصادى ، أو من داخل النطاق السياسى . وينصب التغير
الثقافى فى هذه البلدان على عديد من الظواهر من أظهورها الثقيم والميول الصكرية
والتصورات الدينية (١٣) .

ولذلك نجد أن هناك علاقة بين ضعف الوازع الدينى فى المجتمعات النامية
وبين التقدم الذى تتعرض له هذه البلدان . ففى هذه المرحلة تعاني هذه البلدان
من صراع بين التمسك بالتراث الدينى وبين الموقف العلمى المتطلع الى التقدم ،

وخاصة وأن الموقف التقدمي استطاع أن يحرز انتصارات باهرة في كثير من الميادين ، خاصة الميدان الاقتصادي والصناعي ، فأصبح الشيء الجهر للأفراد هو الجرى وراء كل عصرى وكل ما يؤدي الى التخلص من القديم البالى فعمليات التحضر الذى تخضع لها الدول النامية لا شك انها تحدث هزة في التراث .
 غائقة الوافدة من شأنها أن تؤثر في المجتمع وخاصة اذا كانت هذه الثقافة اقوى من الثقافة الموجودة (١٤) .

ثانيا : هناك فريق آخر من العلماء يرجع ظاهرة ضعف اللوازم للدينى الى حالة التخلف والتبعية التى تعاني منها الدول النامية . فمن المؤكد ان الدول النامية هى دول عاشت فترة طويلة من تاريخها تحت سيطرة دول كبرى ولا شك أن هذه الدول القوى الكبرى تحرص على تبعية الدول النامية لها ليس فقط تبعية سياسية أو اقتصادية انما أيضا تبعية فكرية وحضارية حتى تضمن هذه الدول في ملكها . لذلك يرى السياسيون أن الدين هو أسهل وسيلة لاستعباد الانسان سياسيا . فاذا نجح المستعمر في ابعاد الفرد عن دينه بذلك يصبح شيئا تائها في فراغ ، وبذلك يسهل احتوائه في ثقافة المستعمر والارتقاء في ملكه .

obeikandi.com

الفصل الثاني

النظرية الاجتماعية والدين

تحتل الظاهرة الدينية مكان الصدارة من عناية جمهور كبير من علماء الاجتماع ، وقد اختلف العلماء فيما بينهم من حيث منطلقاتهم في تناول هذه الظاهرة . ولذلك أصبحنا أمام عديد من الاتجاهات المختلفة لدراسة ومعالجة للظاهرة الدينية .

وهنا نعرض آراء بعض العلماء التي تعكس لنا وجهات نظر متباينة في نظرتها وتناولها للظاهرة الدينية .

١ - ابن خلدون والدين

● تؤكد نصوص المقدمة على أن الدين احتل مكانة كبيرة في فكر ابن خلدون ، فقد اعتبره (الدين) أساس الاجتماع الانساني ، فالاجتماع الانساني عند ابن خلدون يقوم على أساسين بارزين هما :

العصبة والدين ، إذ لولا العصبة والدين لما كان عندنا اجتماع انساني سليم ، ولكان البشر في هذه الحال يشبهون الحيوانات في معيشتهم وسلوكهم وأخلاقهم ، ويظهر هذا المعنى في قوله :

« ينقل عن الكثير من السودان أهل الاقليم الأول لنهم يسكنون الكهوف ، والغياض ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضا ، والسبب في ذلك انهم لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة . فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناس قريبة من أحوال البهائم » (١) .

● اعتبر ابن خلدون الدين عاملا من ضمن العوامل الاساسية المؤثرة في سير التاريخ وتطوره . فقد رأى ابن خلدون - باعتباره رجلا مسلما - أن هناك

(١) عمر فروح ، ابن خلدون والدين ، أعمال سرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٢١٥

عناية الهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة ، وهذا لا يتعارض مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور الحياة الاجتماعية والتاريخ مثل العامل الاقتصادي والطبيعية وقوانين الجبرية التاريخية والعناية الالهية فوق كل شيء ، ويمكن ان تتدخل لتغيير مجرى التاريخ (٢) .

ويؤكد ابن خلدون بان صلة الله بالعالم الانساني ظاهرة في كل زمان ومكان ، ويقول في المقدمة :

« والله سبحانه خلق ما في العالم للانسان وامتن به عليه » (٣) .

● ويشرح ابن خلدون اثر الدين على الحياة الاجتماعية بقوله

« لما كانت حقيقة الملك ان الاجتماع الضروري للبشر . فوجب الى يرجع ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون الى أحكامها . . . فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء واكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية واذا كانت مفروضة من الله يشارع بقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة » (٤) .

ويشير هذا النص الى ان ابن خلدون يرى ان الدين يدنع بالتطور الى الأمام ويجعل الحياة الانسانية أفضل .

● كان ابن خلدون يرجع الى الدين ليفسر به بعض حقائق التاريخ وينكر في المقدمة ما يدل على ذلك في فصل بعنوان « ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها : » وأسبب في ذلك كما قدمناه ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء ، لان الوجهة واحدة . . . وهذا كما وقع لعرب صدر الاسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقاسية والبرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين الفا بالقاسية وجموع هرقل

(٢) رزيب الخضرى ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار النخبة للطباعة والنشر ،

١٩٧٩ ، ص ١١٥

(٣) المقدمة ، ص ٣٣٢

(٤) المقدمة ، ص ١٦٥

أربعمائة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين ، .

ويفسر ابن خلدون هذا الانتصار الزهل الذى حققه المسلمون ويرجعه الى الدين ، وهذا يؤكد أنه كان يرجع أحيانا للدين ليفسر بعض حقائق التاريخ (٥) .

● ويتحدث ابن خلدون عن النبوة فيقول : أعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر اشخاصا فضلهم بخطأه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عبادة يعرغون بمصالحهم ويحرصونهم على هدايتهم ... وكان فيما يلقيه اليهم من المعارف ويظهره على السنتهم من الخوارق والأخبار والكائنات المغيبة عن البشر التى لا سبيل الى معرفتها الا من الله بواسطتهم ولا يعلمونها الا بتعليم الله اياهم ... (٦) .

والنبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة انسانية اجتماعية ، فالنبي كائن بشرى وخصائصه خصائص انسانية اصطفاها الله ليحمل رسالته ، وهدف النبي اجتماعى فهو مرسل ليثبت في المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقة حياته ، كما تخلق فيه أنظمة جديدة واتجاهات جديدة . فالأنبياء - في نظر ابن خلدون - يلعبون دورا اجتماعيا كبيرا في التاريخ (٣) .

● ويؤكد ابن خلدون على أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم بل بالنسبة للدولة عامة ويظهر هذا في فصل عقده في مقدمته بعنوان : في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة ، (٨) .

(٥) ساطع الحمري - دراسات في مقدمة ابن خلدون - مكتبة الجانجي - القاهرة ١٩٦١ ، ص ٤٩١ .

(٦) المقدمة ، ص ٨٠ .

(٧) زينب الخضري ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

(٨) محمد عبد الله عثمان ، ابن خلدون - حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة ،

١٩٥٣ ، ص ١٦٠ .

٢ - دوركايم والدين

لقد عنى دوركايم بدراسة الظاهرة الدينية ، محاولاً تفسيرها واستعراف على نشأتها الأولى ، ويمكن اجمال اسهام دوركايم في الدين في ثلاث نقاط أساسية :

أولاً : الأساس الاجتماعي للدين : (٩)

نظر دوركايم الى الأفكار والممارسات الدينية على أنها تشير أو ترمز الى الجماعة الاجتماعية . كما اعتبر المجتمع هو المنبع الأصلي للدين . ولذلك عرفه بأنه « نسق موحد من المعتقدات والممارسات التي تتصل بسببها ، مقدس وهذه المعتقدات والممارسات تتحد في مجتمع أخلاقي واحد نريد يسمى الكنيسة ويضم كل الذين يرتبطون به » .

فالدين يضم مجموعة من المعتقدات ، والممارسات في نسق شامل يحق القداسة للأشياء المحرمة . وهذه المعتقدات توجد بين الأفراد وتخلق مجتمعاً أخلاقياً ، أي الاسهام الجمعي في المعتقدات يعتبر شرطاً أساسياً لوجود الدين . ومن التعريف السابق نرى أن دوركايم قسم الأشياء والظواهر الى مجموعتين مختلفتين هما (١٠) : المقدس sacred والدنيوي profane ويشير المقدس - كما يرى دوركايم - الى أي شيء ، عرف اجتماعياً على أنه يتطلب معالجة دينية خاصة . ويتكون المقدس كذلك من التصورات الجمعية التي تعبر عن الدلائل الجمعية ، والأشياء المقدسة لا يمكن أن تتخذ صورة قاطعة في كل زمان ومكان ذلك أنها تختلف طبقاً لاختلاف الديانات . ويؤكد دوركايم على أن الأشياء المقدسة هي الدينية في مظهرها ولكن اجتماعية في مصدرها .

ثانياً : محاولة الوقوف على الصورة الأولى للدين :

لكي يقدم لنا دوركايم نظرية اجتماعية عن الدين ، حاول أن يقف على أبسط انصور الدينية في المجتمعات البدائية . ولذلك بدأ بنقد النظريات الحديثة

E. Durkheim, The Social Foundation of Religion, In (٩)
Sociology of Religion., op. cit., P. 42,

Ibid., P. 43, (١٠)

والسكولوجية عن الدين وخاصة النزعة الحيوية عن سييسر . والنظرية الطبيعية عند ماكس مولر . والنظريات الأولى تحاول أن تفسر ظهور المعتقدات الدينية عن طريق بعض العوامل البيولوجية كالأحلام والرؤيا . بينما تذهب النظريات الثانية إلى أن الدين يرجع إلى العوامل الطبيعية والكونية . ويرى دوركايم أن هذه النظريات فشلت في تعميم تفسير للدين ، والتفريق بين مامو مقدس ومامو دنيوي (١١) .

ويرفر دوركايم أن الديانة التوتمية هي الصورة البسيطة للدين . وفي هذه الديانة يعتبر التوتم هو الرمز الذي تتخذه العناصر البدائية لنفسها سواء أكان مستمدا من المملكة الحيوانية أو النباتية أو القوى الطبيعية أو الجواد . وأهم العناصر في التوتمية أن أفراد العشيرة يعتقدون أنهم متحدون فعلا من هذا التوتم ، فهو الأصل في وجودهم ، ويترتب على ذلك أن الأفراد الذين يفتخرون إلى نفس التوتم يعتبرون أنفسهم أقرب فيما بينهم . ومعنى ذلك أن القرابة لا تقوم على أساس وحدة الدم وإنما تربط أفراد القبيلة وحدة قرابة معنوية تقوم على أساس اشتراكهم في نفس العادات والتقاليد والطقوس الدينية التي يلتزمون بأدائها نحو التوتم - وتقوم الديانة التوتمية على أساس تقديس توتم العشيرة تقديسا يحرم لمسه إذا كان جمادا إلا في مناسبات دينية . كما يحرم قتله أو صيده إذا كان من المملكة الحيوانية ، ويحرم أكله إذا كان من المملكة النباتية (١٢) .

ويؤكد دوركايم أن حياة الجماعة هي المصدر الخشني ، الشجى وان الأفكار والمارسات الدينية إنما تنشأ أو ترمز إلى الجماعة الاجتماعية . فالرموز الدينية لا يمكن أن تشير إلى البيئة الطبيعية أو الطبيعة الإنسانية . ولكنها تشير إلى الواقع الاجتماعي .

ثالثا : الوظيفة الاجتماعية للدين :-

يرى دوركايم أن الدين يؤدي وظيفة أساسية في الضبط الاجتماعي

I. Seger, Durkheim and his critics on the Sociology of Religion, Columbia uni., 1951., P. 101. (١١)

(١٢) أحمد الخشاب ، الاضواء الدينية ، القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٩ .

داخل المجتمع . فكل ديانة انما تتركز على عدد من السلوكيات المباحة وعدد آخر من السلوكيات المحرمة . وراى دوركايم ان نظام التحريم الذى نشأ عن الديانة التوتمية يعتبر الأساس فى الضبط الاجتماعى . فهو نوع من التحريم الاجتماعى الذى يستند الى أساس دينى (١٢) . فالوظيفة الأساسية للدين عند دوركايم هى خلق وتدعيم الاحتفاظ بالتصامن الاجتماعى .

٣ - ماكس فيبر والدين

لا شك ان اسهام ماكس فيبر فى مجال الدين يعد اسهاما نظريا عظيما فقد اهتم فيبر بدراسة العلاقة بين الدين والاقتصاد وكان يرمى من وراء هذه الدراسة الى الكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرين . فهو كان يريد ان يتحقق هل للظاهرة الاقتصادية تحدث تأثيرها على الظاهرة الدينية كما ذهب الى ذلك أصحاب للتفسير المادى ، ام ان الظاهرة الدينية تؤثر على الظاهرة الاقتصادية ؟ ام ان هاتين الظاهرتين يتبادلان التأثير والتأثر . وقد توصل فيبر من دراساته الى ان هناك تائرا متبادلا بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية .

ولقد انصب اهتمام فيبر على دراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين (١٤) . ويتصد بالأخلاقيات الاقتصادية ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية . وتناول الأخلاقيات الاقتصادية لست ديانات عالمية هى : الكونفوسية ، والهندوكية ، والبوذية ، واليهودية ، والمسيحية ، والاسلام ، ثم درس طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية فى كل منهما ، واثارها على التنظيم الاقتصادى والحياة الاجتماعية للشعوب التى تنتمى الى هذه الديانات .

وعندما حلل العلاقة بين الرأسمالية الحديثة والعقيدة البروتستانتية ، ذهب فيبر الى أنه على الرغم من وجود عناصر متعددة لما يسمى بالاقتصاد الرأسمالى فى الماضى فى كثير من المجتمعات غير الأوروبية الا اننا نلاحظ ان

(١٢) 'أحد الفخشاب ، الضبط الاجتماعى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٠

Gerth and Mills, From Max Weber, O.U.P., N, Y.,

1969., P, 331,

الرأسمالية الغربية الحديثة تمثل ظاهرة فريدة حيث تتمثل خصائصها الأساسية في المشروع الاقتصادي القائم على التنظيم الرشيد ، والذي يتم إدارته وفقاً لمبادئ علمية تؤكد على الكفاءة في العمل لأن العمل في المجتمع الرأسمالي الحديث شيئاً أساسياً وهدف يعيش الإنسان من أجله . وبجانب تأكيد الرأسمالية الحديثة على التفوق في العمل . فإنها تتضمن نزعة رشيدة ونسبية . كما أنها تثير المبادئ والقدرة على الاختراع . وترفض رفضاً تاماً النزعة التقليدية والخيالية أو اللاعقلية . فالرأسمالية الحديثة نشاطاً رئيسياً يؤكد على النظام والترتيب . ويتطلب كذلك وجود أفراد يتميزون بسلوكية معينة وسلوك معين - فالتنظيم الرأسمالي لا يتحقق في مجتمع يقسم ثرائه بالكلل ويتمسكون بمعتقدات خرافية ، ويتميزون بعدم الكفاءة - إنما يجب أن يتميزوا بالسلوك المنظم والأمانة، والثابته والكنابة والصق والاخلاص(١٥)

وقد توصل فيبر إلى أن الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية ، فروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية . بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية .

ولقد توصل فيبر إلى هذه النتيجة من خلال تحليل دقيق لتعاليم لوثر Luther وكالفن Calvin فروح البروتستانتية كما تبدو أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية ، تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة . ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماماً بالغاً بتنشئة الفرد تنشئة وشيدة ، وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة ، كما أنها تقدس العمل ، بل وتعتبر أن غاية العمل بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً (١٦) .

وحاول فيبر تأكيد استنتاجه من خلال تحليل تاريخ بعض الدول البروتستانتية منذ عصر الإصلاح كانت الدول الرائدة لفتصاديا ، هي تلك التي تسودها العقيدة البروتستانتية مثل هولندا ، وانجلترا ، وأمريكا . بينما ظلت الدول الكاثوليكية أو غير البروتستانتية متخلفة نسبياً ، وقد فسّر فيبر ذلك بأن العقيدة البروتستانتية في تلك الدول ، كانت تدعماً وتثبيتاً لأشكال النشاط التي تعتبر ضرورية لإقامة وإدارة المشروعات الرأسمالية

الحديثة • وقد دعمت البيانات الإحصائية آراء فيبر • وأوضحت أن السكان البروتستانت في ألمانيا تعمير حالتهم الاقتصادية بأنها أفضل عنها من غير البروتستانت (١٧) •

● وإذا كان فيبر أثبت أن الديانة البروتستانتية تساهم في ظهور النظام الرأسمالي الرشيد ، فقد حاول أن يثبت من دراسته للإسلام أن بناءات المجتمعات الإسلامية لا تتضمن العناصر البنائية الضرورية القادرة على بلورة نظم رأسمالية متطورة ، لأن نظرة فيبر للإسلام كانت متحيزة وقاصرة ، وقد تأثر كثيرا بالأفكار العامة التي كانت سائدة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر ، وهي الأفكار التي تميل إلى وصف المجتمعات الشرقية بعنم الاستقرار السياسي والاقتصادي ، فضلا عن الجمود الفكري والتخلف الثقافي (١٨) •

٤- وات Watt والاتجاه المادى في دراسة الدين

لو حاولنا تلخيص موقف النظرية المادية من الدين وجدنا أنها تقوم أساسا على تبعية الظواهر الدينية للظواهر الاقتصادية والمادية • وتعتبر ثمرة من ثمرات النشاط الإنسانى • فتاريخ الإنسان لا يعدو أن يكون صراعا بين مظاهر هذا النشاط المحتتم بين مختلف المستويات المادية ، ولما كان التفكير يرتبط دوما بالعمل ، لذلك كان البناء الاجتماعى مرفكزا على العلاقات الاقتصادية المادية • ومن هنا فإنها تنعكس في مظاهر النشاط الاجتماعى بما في ذلك المجال الدينى والخلقى والثقافى •

وإذا كانت طريقة الإنتاج تحدد بوجه عام العلاقات المادية والاقتصادية بين الناس ، فإنها في الوقت نفسه تنبئ المبادئ والأفكار الدينية الملائمة لوجودها •

ويتمثل هذا الاتجاه المادى الذى يبرز أهمية دور العوامل المادية في نشأة

Ibid., P. 317.

(١٧)

(١٨) انظر مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في :
غير الإسلام • تأليف ب. تيرنر B. Turner عرض نقدي للدكتور اسيد الحبنى

الدين عند وات Watt فقد قرر « وات » اننا لا نستطيع ان ننكر تأثير العوامل الاقتصادية في مجرى التاريخ بصفة عامة ، وفي الحركات الدينية بصفة خاصة فهو يرى أن وراء كل حركة دينية تكمن تغيرات اقتصادية ، وقد طبق وات اتجاهه المادى في تفسير نشأة الديانة الاسلامية . ففى كتابه « الاسلام وتكامل المجتمع » اخذ يحلل الأوضاع الاقتصادية والتغيرات التى حدثت فى وسائل الإنتاج قبل ظهور الاسلام ، وذهب الى أن هذه التغيرات هى التى أدت الى ظهور الاسلام .

وقد تتبع نشأة الديانة الاسلامية فى كل من مكة والمدينة مركزا على التغيرات الاقتصادية ، فقد ذكر أن التغيرات الاقتصادية التى ظهرت فى مكة تكمن فى التحول من حياة الرعى والترحال nomadism الى التجارة ، وقد ترتب على هذا التحول عديد من النتائج (١٩) .

– ضعف التماسك داخل الجماعات ليس فقط المعروفة بالقبيلة tribe أو النبطان clan ولكن ايضا داخل الأسرة الصغيرة ، لان حياة الرعى فى الصحراء كانت تستلزم لبقائها ضرورة وجود التماسك والتضامن .

– تكوين الملكيات الفردية والواسعة : فقد كرس رعاة القبائل جيدهم فى تكوين ملكيات كبيرة خاصة بهم – ولما كانت الثروة فى مرحلة الرعى تتمثل فى ملكية الجمال والأغنام ، وبالتالي كانت ملكية الفرد محدودة بعدد معين من الجمال حتى نستطيع رعايته – بينما التحول الى التجارة مكن بعض الأفراد من تكوين ثروات واسعة متمثلة فى الأشياء الكمالية التى يمكن تخزينها بسهولة .

وقد صور « وات » الوضع فى مكة عام ١٦٠ . بان هناك قلة من التجار الأغنياء نزداد ثروتهم الشخصية ، ولم يقوموا بالتزاماتهم تجاه أفراد قبائلهم الذين هم أقل منهم ثروة . هذا بالإضافة الى أن رأس المال الذى يستغله رعاة القبائل هو ملك للجماعة ، ورغم ذلك فان فائضه تعود على هؤلاء القلة الغنية بينما يظل باقى الأفراد فى حالة من الفقر . ويقرر وات بأن مشاعر الحقد الطبقية فى مكة فى تلك الفترة لم تكن بين الأغنياء والفقراء ، وانما كانت بين شديدى اثراء وبين متوسطى الثراء .

وبينما كان الأغنياء يجنون آمنهم في ثروتهم ، نجد أن باقي الأفراد على وعى بعدم آمنهم وخاصة بعد فقدان الاحساس بالتماسك الذي كان سائدا في الحياة الرعوية ، ومع كسر التقاليد الموروثة .

وبالإضافة الى التغيرات السابقة . فقد كان هناك تحول من تنسج القرايب الاموى الى النسق القرايب الابوى (٢٠)

الاسلام في المدينة (٢١) :

كذلك أوضح وات العوامل التي دفعت الانصار في المدينة الى التحول في الاسلام ومناصرة سيدنا محمد ، وأرجعها كذلك الى عوامل اقتصادية . وهي تتمثل في الانتقال من مرحلة الرعى الى مرحلة الحياة الزراعية المستقرة . فساكن المدينة كان يعمل اجدادهم بالرعى ويعيشون على زراعة النخيل . وهناك تجارة بسيطة تقوم على تبادل السلع الغذائية . ولم تصل الى درجة الرقى التجارى في مكة . لان مكة كانت في ذلك الوقت مركزا تجاريا وتقوم بدور الاحتكار التجارى .

كما أشار « وات » ان بجانب تلك التغيرات الاقتصادية كانت هناك اوضاع اجتماعية معينة تمثلت في الخلافات بين القبائل بعضها وبعض .

ويمكن تلخيص اتجاه وات بأنه يرى أن التغير في وسائل الانتاج في شبه الجزيرة العربية أفرز الديانة الاسلامية ، وأكد على ان التغيرات الاقتصادية في وسائل الانتاج ضرورية لحركة الديانة . بينما النتائج الاقتصادية للحركات الدينية ثانوية وليست أساسية (٢٢) .

نقد وات :

لا شك أن اتجاه « وات » في تفسيره لنشأة الدين اتجاه خاطئ . فلما فلا يمكن تفسير نشأة الديانات بالرجوع الى العوامل الاقتصادية . فادأ كانت العوامل الاقتصادية تفسر بعض الظواهر الاجتماعية ، فلا يمكن تفسير نشأة

Ibid., P. 8. (٢٠)

Ibid., P. 4. (٢١)

Ibid., P. 34. (٢٢)

الدين بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ، هذا بالإضافة الى أن هناك العديد من النقد الذى يمكن أن يوجه الى « وات » ، في تحديده للتغيرات الاقتصادية التى حدثت قبل ظهور الاسلام مباشرة ومنها :

- فالانتقال من مرحلة الرعى الى مرحلة التجارة لم يحدث في السمرات القريبة من ظهور الاسلام . بل لقد عرف العرب في عهود الجاهلية ومن تقدم السنين التجارة وهى ما تعرف عندهم برحلة الشتاء والصيف .

- كذلك نعارض وات في تفسيره اقبال الأنصار في المدينة على الاسلام بالرجوع الى العوامل الاقتصادية ، فاقبال سكان المدينة على الدين الاسلامى كان عن اقتناع وإيمان بهذه الديانة السامية .

- نعارض وات في انكاره أى وصفه بأن النتائج الاقتصادية للديانات ثانوية incidental بل أن الديانات لها آثار كبيرة في النظم الاقتصادية وخاصة الديانة الاسلامية ، فهى أوجدت نظاما اقتصاديا كاملا يهدف الى التنمية ورفاء الفرد والمجتمع .

- هذا بالإضافة الى أن آراء وات تعارض نتائج الدراسات التى توصل اليها علماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودوركايم .

فالنسبة للأول وصل في دراساته التى اعتمد فيها على المقايح الإحصائية الى أن الأخلاقيات الدينية هى التى تعمل على ظهور الأنظمة الاقتصادية (هذا ما أكدته نتائج دراساته عن العلاقة بين الرأسمالية والديانة البروتستانتية) ، وهذا يكذب قول وات بأن النتائج الاقتصادية للديانات ثانوية .

كما تتعارض آراء وات مع آراء دوركايم الذى أكد على الأساس الاجتماعى للدين ، أى أن الأساس الأول للدين هو وجود نسق معتقدات موحد بين الأفراد يربط بينهم .

obeikandi.com

الباب الثاني

جذور النظرية الاجتماعية في الفكر الاسلامي

الفصل الأول :

- الفكر الاجتماعي قبل الاسلام .

تفصيل الثاني

- الفكر الاجتماعي في الاسلام .
- البناء السياسي في الاسلام .
- البناء الاقتصادي في الاسلام .
- البناء الاسرى في الاسلام .

obeikandi.com

الفصل الأول

الفكر الاجتماعي قبل الاسلام

- لكي نتعرف على الملامح الأساسية للفكر الاجتماعي قبل الاسلام .
- يجب أن نستعرض بشكل عام البناء الاجتماعي للجزيرة العربية قبل الاسلام .

الحالة السياسية قبل الاسلام :

لقد تميزت بلاد العرب بسمات مختلفة منها : عدم وجود وحدة سياسية ، حيث كانت جهورتهم بدوا رحلا ، متفرقين في مختلف الاصقاع متعاونين متنافرين ، لم يضمهم وحدة شاملة ، وقد قامت عدة ممالك عربية قبل الاسلام وهي : مملكة معين ، سبأ ، حمير ، الحيرة ، غسان ، بلاد الحجاز (١) .

ولم يكن للعرب نوع من الحكومات كالعروفة الآن ، ولم يكن لهم قضاء يحتكمون اليه أو يقر الأمن والنظام ، أو جيش يدرأ عنهم الاخطار الخارجية فكان الشخص المعتدى عليه يثار لنفسه بنفسه ، وعلى قبيلته أن تسد أزره . ولقد كانت الوحدة الأساسية لهذا المجتمع هي القبيلة ، فمن خلالها يتحدد الإطار السياسي الذي يتلأم وحياة البدو في الصحراء ، وكان من الطبيعي أن نجد أن الرئاسة عندهم ينالها أهل العصبية ، فالعصبية هي عماد النظام القبلي وشرط وجوده فأمن القبيلة يعتمد على قدرتها القتالية ، ولكل قبيلة مجموعة من العادات التي لها قوة القانون تنظم بها علاقة الفرد بقبيلته ، وعلاقة القبيلة بغيرها من القبائل ، ويظل الفرد متمتعاً بعطف قبيلته عليه وحمايتها ما دام قائماً بواجباته المفروضة عليه .

وقد كانت الرئاسة تسند الى من هو أكبر سناً وأكثر عصبية ويلقب بالشيخ وقد حتمت ظروف الصحراء صفات معينة لابد من توافرها فيمن يتولى رئاسة القبيلة ، ومنها مكان عشيرته وكفافته الشخصية وصلابته وحكمته

(١) محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسي في الاسلام ، دار الجامعات المصرية ،

الى جانب اتصافه بالشجاعة والكرم ، وكان رئيس القبيلة هو صاحب السلطة التنفيذية وتوقيع العقاب على المذنبين فلم يكن عند العرب قانون بالمعنى المعروف حاليا وانما كان قانونهم هو مجموع التقاليد والأعراف السائدة بينهم (٢) . ولذلك كان لابد أن يتمتع رئيس القبيلة باحترام الجميع وأن تكون له الهيبة حتى يخضع له الجميع بالسمع والطاعة .

ولم يكن العرب يعرفون قانون الخلافة بالتوريث للأب الأكبر وانما كانوا يسندون رئاسة القبيلة لمن هو أكثر كفاءة

اما اذا نظرنا الى النسق الاقتصادي عند العرب فانا نجد أنهم لم يكونوا زراعا يرتبطون بالأرض ، ويتعارفون على اوضاع تحدد العلاقات بين مالك الأرض ومستأجرها ، كما لم يكونوا صناعا فيصنعوا اللوائح والتشريعات التي تحمي العامل وتحفظ حق صاحب العمل ، انما كانوا اقرا ما غلبت عليهم البداوة وعاش اكثرهم عيشة الارتحال . والقليل منهم وهم أهل قريش كانوا يعيشون على رحلات التجارة التي لا تزيد في العام على واحدة الى اليمن في الشتاء واخرى الى الشام في الصيف ، وفي ذلك يقول القرآن الكريم في سورة قريش : لا يلاف قريش ، ايلافهم ، رحلة الشتاء والصيف ، .

ورغم أن العرب عاشوا عيشة جافة يجوبون رمال الصحراء بحثا عن الماء والكلأ ، وكانوا بدوا على الفطرة الا أنهم اهتموا بالتفكير في شئون الحياة والمجتمع ، وكانت لهم نظمهم الاجتماعية وانماطهم الثقافية والحضارية . وكانوا يجتمعون في اسواق وندوات علمية يتبادلون نتائج قرائحهم ويعرضون مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ويتساجلون فيما بينهم للوصول الى أفضل الوسائل لعلاجها . لا سيما اذا وضعنا في الاعتبار أن شبه الجزيرة العربية كانت تموج بتيارات حضارية وثقافية متباينة فكانت منطقة التقاء واتصال حضارى وثقافى بين حضارات فارس واليمن ومنطقة الخليج . ومن أبرز الشواهد الحاسمة في هذا الصدد رحلة الشتاء والصيف وما كانت تنطوى عليه هذه الرحلة من مد

(٢) حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام السياسي والدينى والثقائى ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٠ .

ثقافى وحضارى وتفاعلات واستجابات وصراعات تنصهر جميعها فى بوتقة شبه الجزيرة العربية .

واستقرت قبيل الاسلام مجموعة من النظم الاجتماعية لها وظائفها وبنائها الاجتماعى . فقد عرفوا الحج ومارسوا نظم الأضحية والقرابين وتقديم النذور والقيام بالطقوس والشعائر حيال قوى الطبيعة والقوى التى يعتقدون فى قداساتها كما الهو الاصنام وعرفوا الكهانة (وهى ادراك للكيانات والجزئيات من الخيب أما بالحدس أو بالرؤيا أو بالاستدلال) ومهروا فى فن العرافة (وهو معرفة الماضى وتفسير الحوادث واستخدموه فى حل مشكلاتهم الاجتماعية كالاقتداء الى القاتل أو تحديد السارق) ومهروا كذلك فى فن القيافة (ويدور حول تتبع الأثر للاقتداء الذى ما هو ضال) . واتخذوا هذا الفن فى اثبات الانسان والحق الأولاد المختلف عليهم الى الأصلاب التى انحدروا منها . وانتشرت بينهم كذلك ظاهرة الاخذ بالثار وارتبطت فى مشاعرهم الجممية بتصورات تدفعهم الى ضرورة الثار للشخص أو القبيلة المقتوره . ففقد اعتقدوا أن روح القتيل تظهر فى القبور هائمة شائرة الى أن يثار لها فتصيب نفسها وتستقر فى مقرها مطمئنة .

ومارس العرب قبيل الاسلام مختلف النظم الزوجية . تعدد الأزواج والزواح ، وواحدية الزوجة مع تعدد الأزواج ، وواحدية الزوج مع تعدد الزوجات . وكانوا يصلون الى الزواج من الداخل indogamy

وفىما يتعلق بوضع المرأة فى حالة الزواج فلم تكن لها مطلقا أى حرية فى الزواج فالأب أو من يتولى أمرها من الرجال هو الذى يقوم بتزويجها والمهر يعتبر شرطا ضروريا للزواج ولكن المبلغ المدفوع انما يكون لولى أمر الفتاة ليس للفتاة نفسها فكان الأمر فى نهايته هو عملية بيع ولم تكن الحياة الزوجية قائمة على اعتراف بحق أو شركة متبادلة بين الزوجين . وكانت الزوجة موضع الاصطهاد . . والابتزاز . وكثيرا ما كانت فكرة قضاء الشهوة والاستمتاع هى الدافعة الى الزواج دون قصد انشاء كيان وأسرة (٢) .

(٢) محمد عزة درودى المرأة فى القرآن والسيرة ، المكتبة العمريّة ، بيروت

وكان نظام الطلاق معروفا عند العرب وله أبعاده ومحدداته الاجتماعية .
وكانت المرأة تعلن عنه بتغيير باب مخيمها فيدرك الزوج انها تضيى وأنه
أصبح غير مرغوب فيه .

وأما بالنسبة للثمرات فالعربي له الحق في أن يوزع كل ممتلكاته
بارادته والقاعدة العامة في قانون التوريث أن الإناث لا يأخذن شيئا . وحتى
بين الذكور لا يرث إلا المنتسبون للأب . لما النسب من ناحية الأم فيستبعد .
وكانت البنات محل كراهية من جانب المجتمع العربي قبل الإسلام
ولذلك انتشرت ظاهرة وأد البنات . لانهم كانوا يعتقدون أن البنات هن
شر البلاء ويجلبن العار ويسببن لذويهم المتاعب والمشكلات الأخلاقية وهذا
يتعارض مع حرص العرب على الشرف والتعفف والنضيلة ، واعتقد البعض
أن البنات يسكنها روح الشيطان ولذلك فهن يمثلن الرجس والجنس ويغلب
فيهن عنصر الشر ، ولذلك لم تجد بعض القبائل خيرا إلا في التخلص من
بناتها .

وكذلك انتشر عند العرب ظواهر التبني والقبول والادعاء ، وهي من
الظواهر الهامة في نظام الأسرة الإنسانية ، وكانت من الحقوق التي يمارسها
رب الأسرة وبمقتضاها كان يلحق من يشاء بنسب الأسرة ويترتب عليها درجة
قربة لا تقل عن قرابة الدم والنسب وقد لعبت هذه الظواهر دورا هاما في بناء
الأسرة وحجمها ومبلغ تاديتها لوظائفها (٤)

وينسب بعض المؤرخين إلى العرب أنهم أصل علم الأخبار ومعرفة
السير والأمصار . وكانت لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها ، وعلم
بانواء الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية . وطول التجربة
لاحتياجهم إلى معرفة ذلك حدا يكتفوا ظروف معيشتهم وأحوالهم وفقا
لذلك .

ومارس عرب الجاهلية من الطب ودرسوه عن الفرس وفي بلاد الروم
وكانوا يصنعون الأدوية والعقاقير من الأعشاب والمواد الموجودة في البيئة ،

(٤) مصطفى الخشاب ، علم الاجزاء العاتلى ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٥ .

وبرع بعض أطبائهم في إجراء الجراحات وتضميدها .

وانطوى المجتمع على قدر من القيم كتقديس العصبية وروابط النـم والعلاقات القـرابية .

وتعتبر المروءة من القيم المتصدرة في البناء القيمي الصحراوي وتعني بالمروءة الشجاعة في القتال ، والصبر عند الشدائد والاصرار على الثأر ، وحماية الضعيف وتحدي القوة .

كذلك نجد الكرم من القيم ذات القيمة العالية في البيئة الصحراوية ، ويمكن ارجاع وجود صفات كتلك في هذا الوسط الصحراوي الى حاجة الانسان لمساعدة غيره لمواجهة قسوة الطبيعة وشظف العيش .

والوفاء والاخلاص من القيم الهامة أيضا في الصحراء ، فعلى الرغم من أن البدوى لا يتردد في الاغارة وسلب ممتلكات القبائل الاخرى الا أن هناك اخلاصا كبيرا في الحفاظ على الودائع والامانات .

وعرف العرب الترجمة والتراجم وهذا دليل لا يرقى اليه شك على أنهم لم يكونوا في عزلة عن الحركات الفكرية والتغيرات الاجتماعية التي تحدث في البلاد المجاورة لهم وهي بلاد كانت على قدر من التحضر ولها ثقافات أصيلة .
أى أنهم كانوا في تلاقح وتزاوج فكري وحضاري واجتماعي مما مهد التربة وخلق مناخا مناسباً لاستقبال وتجسيد تغيرات جذرية وثورية جاء بها الدين الاسلامي .

obeikandi.com

الفصل الثاني .

الفكر الاجتماعي في الاسلام

الاسلام دين اجتماعي وليس ديناً عقائدياً فقط ، والنظام الاجتماعي في الاسلام جزء من الدين . فقد اهتم الدين بالنظم والعلاقات والمعاملات الى جانب اهتمامه بالعقائد والعبادات . واستطاع هذا الدين أن يحقق في فترة وجيزة الوحدة القومية في شبه الجزيرة العربية وهي الوحدة التي لم يستطع العرب من قبله أن يحققوها بالرغم من توفر ركائزها من حيث وحدة العادات والتقاليد والأعياد القومية والتاريخ المشترك والعرف واللغة الى حد كبير . وأصل الاسلام بعد أن شرع الكثير من النظم الاجتماعية وطور الكثير منها وقضى على بعضها ، فنظم شئون الأسرة من حيث محدّدات الزواج والطلاق وتعدد الزوجات وطبقات الحارم والتوريث . كما طور نظم الحج وتقديم الأضحية والقرايين والزكاة والصوم والضوابط الاجتماعية شئون الحكم والشورى ومفاهيم العدالة والرعاية والتكافل الاجتماعي وحقوق الإنسان ونظام الرق . فقد وسع منافذ العتق وضيق روافد الرق بصورة أدت الى انقراض هذا النظام الذي كان ينطوي على فظاعة صارخة ويعتبر نقطة سوداء في سجل الإنسانية .

ولم يترك الاسلام نظاماً له شأنه في حياة المجتمع الاسلامي الا وسمه بعيب ، أو برفق في نطاق النسق التصوري العام لاحكام الدين المستمدة من مصادره الأساسية .

فكان الاسلام اذن عملية تغييرية ثورية اصلاحية مرتبطة بالثورة الاجتماعية والتغيير الاجتماعي وديناميات الحراك داخل بوتقة المجتمع الكبير الذي حققه الاسلام بنشر الدعوة الى رحاب أوسع من نطاق الجزيرة ، ودانت لها الشعوب الواحد بعد الآخر هذه الشعوب التي شكلت الدولة العربية الاسلامية .

فعمليات التغير الاجتماعى فى المجتمع الإسلامى كانت عمليات منظّمة ومخططة وهادفة . لم تكن حركات أو تذبذبات عشوائية رعيّة الصائفات والأهواء والآراء الشخصية ولكنها كانت عمليات رتيبة انتقلت من مرحلة إلى أخرى فى نسق منهجى . فانتقل المجتمع من مرحلة البدء إلى مرحلة الترشيد والتوعية ثم مرحلة التّأصل وأخيراً مرحلة الانفتاح والانطلاق وواضح أنها عمليات مترابطة يؤدى أحداها إلى الأخرى بشىء من الضرورة العلمية والمنهجية ويواكبها التوازن الدينامى فى كل أنشطة الحياة الاجتماعية ، وكانت هذه العمليات مرتكزة على مقومات كامنة فى طبيعة الدين الإسلامى . ولكى تكتمل فى أذهاننا الصورة التى بدأنا فى الفصل الأول بوصفها البناء الاجتماعى للجزيرة العربية قبل الإسلام ، نشير الآن إلى شكل البناء الاجتماعى للجزيرة فى ظل الإسلام .

البناء السياسى للدولة الإسلامية

الدولة فى نظر الإسلام هى دولة أخلاقية أى أنها تعتمد فى تنفيذ تشريعاتها على القانون من ناحية وعلى الأخلاق من ناحية أخرى . ويستقر هذه الدولة هو القرآن ، ولها سياستها الخارجية المرسومة القائمة على الإسلام . ولها قانونها الخاص الذى يرتب الجزاءات على الجرائم المحلية ، وقانونها الدولى الذى يرسم لنا كيف تعامل الدول فى السلم والحرب (١) .

وبذلك يكون الدين هو الذى رسم الإطار العام للدولة الإسلامية ، وقد جاء القرآن بمجموعة من القوانين والقواعد الكلية التى على الدولة أن تسير فى إطارها . وأول ما قرره الإسلام فى هذا الشأن هو مبدأ - الحرية ، المساواة وقد قرر الإسلام مبدأ الحرية كاملاً بجميع صورته وأبرز صورته فى المجال السياسى :

الحرية السياسية :

وهى التى يمنح بمقتضاها الحق لكل فرد عاقل رشيد أن يشترك فى إدارة شئون الدولة ويراقب أعمال السلطة التنفيذية .

(١) محمود شلتوت ، من توجيهات الإسلام ، دار الفلم ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٤٢ .

الحرية الفكرية :

منح الإسلام كل فرد الحق في ابداء رأيه عن أى طريق شاء وجعل من أظهر صفات المؤمنين، أنهم يجهرون بالرأى ، وأكد حق الفرد في النقد والتقويم ويدخل في نطاق الحرية الفكرية ما يسمى بالحرية العلمية أو حرية التفكير العلمى ، وهى أن يكون لكل فرد الحق في تقرير ما يراه في حدود ظواهر الطبيعة والانسانية ، فان الإسلام لم يحاول أن يفرض على العقول أية نظرية علمية معينة بصدد هذه الظواهر ، ولكنه حاول أن يستحث العقول على النظر في ظواهر الكون وحفز الناس على التأمل في هذه الشئون واستنباط قوانينها العامة (٢) .

حرية العقيدة :

وتظهر حرية العقيدة في أن الإسلام لا يرغم أحدا على ترك دينه لا اعتناق الإسلام وفي هذا يقول الله تعالى : (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) .

كذلك يؤيد الإسلام المناقشات الدينية ، وينصح المسلمين أن يلتزموا العقل والمنطق في مناقشتهم مع أهل الأديان الأخرى . ويرى الإسلام أن الإيمان الصحيح هو ما كان منبعثا عن يقين واقتناع لا عن تقليد واتباع ، وبذلك حطم الإسلام القواعد التي قام عليها التدين في كثير من الأمم من قبله وهى قواعد التقليد والاتباع ، وأعمال النظر والتفكير الحر وأهاب بالناس أن يجعلوا عمادهم في عقائدهم ونشر دينهم الدليل العقلى والمنطق السليم .

مبدأ المساواة :

بعد أن قرر الإسلام مبدأ الحرية كاملا اقام بجانبه المبدأ المكمل له وهو مبدأ المساواة فالبشر ليسوا أحرارا فقط وإنما هم أيضا متساوون كجنس واحد من حيث المنشأ (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) . وهم أيضا متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون بدون تفرقة

(٢) على عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام . مطبعة النهضة ، القاهرة .

بين شخص وآخر ، بل ويسوى في تطبيق هذا المبدأ بين المسلمين وغير المسلمين ، فيقرر ان الضمير في أى بلد اسلامى لهم ما للمسلمين من حقوق عامة وعليهم ما على المسلمين .

وهكذا جاء الاسلام برسالة كبرى وهى ازالة الحواجز بين البشر فليس هناك فرد أفضل بطبيعته من فرد وليس هناك جنس اسمى من جنس . وانما معيار الفضل بين الناس هو تقوى الله (٣) .

ولكى يكتمل حديثنا عن البناء السياسى في ظل الاسلام لابد ان نشير الى الديمقراطية في الاسلام :

والحق ان الديمقراطية لم تكن مألوفة في جزيرة العرب قبل الاسلام ، وهكذا فان الديمقراطية الاسلامية جاءت مع الاسلام ، وقد قامت الديمقراطية في الاسلام على اساس نظام الشورى هذا الى جانب قيامها بتحديد المسؤولية الفردية ، وجعل الحقوق عامة ومتساوية بين الناس ، وتأكيدا لضرورة التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات . فكان الديمقراطية الاسلامية قد قامت على المبادئ التالية :

(أ) المسؤولية الفردية : أكد الاسلام المسؤولية الفردية وقررها على نحو صريح وواضح وكثرت الآيات التى تؤكد هذه المسؤولية في القرآن الكريم .
لا يحاسب انسان بذنب انسان ، ولا تزر وازرة وزر اخرى . كذلك أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذه المسؤولية الفردية بقوله « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » .

(ب) المساواة بين الناس : وقد سبق أن ذكرنا كيف كانت المساواة من المبادئ الأساسية التى قام عليها الدين الاسلامى ، وهذه المساواة ذاتها هى أعظم نصير للديمقراطية ، يقول الله عز وجل :

« يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » .

(٢) محمود شلتوت - توجهات الاسلام ، مرجع سابق .

(د) الحكم بالشورى : والحكم بالشورى كما بينا من قبل هو خاصية رئيسية من خصائص الديمقراطية بل هو جوهرها ولبائها ، ولقد أمر القرآن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى ، ولقد سار الرسول الكريم على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته ، وكذلك سار الخلفاء الراشدون على هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما يكونوا ليبرمو أمرا لا بعد مشاورة . بل أن نظام الشورى استمر في الدولة الإسلامية حتى بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك . فكان الخليفة يستشير كبار رجال الدولة في أمور الدولة . ووجد بجانب الخليفة والوزراء في بعض العصور - وعلى الأخص في الأندلس - مجلس يسمى مجلس الشورى يضم كبار رجال الدولة وبعض الأمراء (٤) .

البناء الاقتصادي في الإسلام

يسير الإسلام في تنظيمه للحياة الاقتصادية على هدى فلسفته العامة وعكرته الشاملة ، يلاحظ مصلحة الفرد ويحقق مصلحة الجماعة هادفا إلى تحقيق العدالة الاجتماعية التي يجب أن ينعم بها كل مجتمع سليم . وهو يتبع في تحقيق هذه السياسة وسيلتين أساسيتين . التشريع ، والتوجيه . فيبلغ بالتشريع الأهداف العملية الكفيلة بتكوين مجتمع صالح ، قابل للرقى والنماء ، ويرمى بالتوجيه إلى التماسي على الضرورات والتطلع إلى حياة أرفع والرقى بالحياة إلى عالم المثل الذي لا يملك الجميع أن يرتفعوا إليه في جميع الأحوال (٥) .

ونشير إلى الفلسفة العامة للنظام الاقتصادي في الإسلام ، وذلك يقتضى منا تحديد مكانة بين الأنظمة المعروفة « الحرية » ، « التدخل » حيث يمتاز العالم بصفة عامة نوعان من الفلسفة فيما يتعلق بالنظام الاقتصادي : أولى : هذه الفلسفات هي التي تنادى بوجوب ترك الحرية للأفراد ليستطيعوا توجيه جهودهم إلى ما فيه مصلحتهم ، لا سيما وأن هناك توازنا

(٤) حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم حسن : النظم الإسلامية ، مطبعة القاهرة ،

١٩٥٩ ص ٢٥ .

(٥) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، مكتبة عيسى البابي ، القاهرة

ص ١٠١ .

بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، لأن الفرد في نظر أصحاب هذه النظرية هو الذى يستطيع بوسائله الخاصة أن يجبر مصلحة على أحسن وجه ، ويستطيع أن ينهض بمعاييره ومستوياته الصحية والأخلاقية والعلمية . وهذا الجهد الفردى يعود عليه وعلى المجتمع بالخير والفائدة ما دامت الحكومة تخلق سبيله ولا تتدخل في شئونه ، وهذا المعنى هو الذى تنطوى عليه العبارة الشهيرة ، التى ينادى بها أنصار هذا المذهب وهى « اترك الطبيعة تعمل أى اترك الأفراد يستخدمون جهودهم كيفما يشاؤون . فالإنسان من وجهة نظريهم خير . خير فى صالح المجتمع بقدر ما فى صالح نفسه . فطالما أن دافع المصلحة الشخصية محرك له مسير لأعماله فهو رشيد بطبعة متعقل بسليقته باحث عن خير المجتمع بحكم خلقه .

ثانى هذه الفلسفات هى تلك التى ترى أن الحرية للفرد دون قيد أو شرط فى مجالات النشاط الاقتصادى تعتبر زيفا وسرابا ، لأن الإنسان نزاع لخير نفسه ، تحركه الأنانية ، وتغلب على طبيعته ، ويرى دعاة هذه الفلسفة أن كل ما أعطته مدرسة الحرية من تقديس للملكية الفردية كان تقديسا فى غير محله . إذ يجب تدخل الدولة فى أنشطة الأفراد . لأن هذا التدخل هو الذى يحقق صالح المجموع .

قصارى القول أننا أمام اتجاهين :

(أ) يؤمن بالحرية فى النشاط الاقتصادى فى إطار من الملكية الفردية الخاصة دونما حدود أو قيود حيث مصلحة الفرد هى هدف النظام

(ب) يؤمن بزيغ الحرية فى مجالات النشاط الاقتصادى ، ويرى ضرورة تدخل الدولة وإشرافها على الأنشطة الاقتصادية لأن ذلك يحقق صالح المجموع .

وهنا يثار السؤال الرئيسى هل للنظام الاقتصادى فى الاسلام ينتمى الى المذهب الأول أم أنه من دعاة المذهب الثانى ؟

الواقع أن مناقشة هذا الأمر يتطلب تحديد الخصائص الأساسية للنظام الاقتصادى فى الاسلام حتى نستطيع تحديد مكانته بين المذاهب الاقتصادية للقائمة .

ونلاحظ ان الاقتصاد الاسلامي خصائص نستطيع ان نجعلها في النقاط التالية :

الخاصية الاولى : يجب ان يعمل الانسان على الاستغلال الأمثل للأرض وما بها من موارد طبيعية لأن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض وما بها من خيرات لكي يعيش عليها للناس مهما ازداد عددهم ونكاثروا، لان الله قدر ان تكون هذه الأرض مسرح الانسان ، ومكان وجوده في هذه الحياة الدنيا . فجعل في هذه الأرض ما يفوق حاجات الانسان مهما زادت ، وهيا الانسان بالشكل الذي يمكنه من الاستفادة من هذه الأرض . ولا شك ان الاسلام يؤكد صلة الانسان بالأرض ، وان كل ما توصل اليه الانسان من اكتشافات علمية هي جزء بسيط مما يمكن ان يتوصل اليه في المستقبل .

والآيات التي تشير الى سعة الأرض كثيرة ومنها قوله تعالى :
 « يا عبادي الذين آمنوا أرضي واسعة فايأى فاعبدون » (٦) كذلك اشار الاسلام الى أن جميع ما في الأرض مخلوق للانسان ومذا ما تؤكد الآيات الكريمة في قوله تعالى :

« هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » (٧) .

فهذا المفهوم الاسلامي يشير الى شيئين :

أولا : يشير الى مكانة الانسان في المجتمع وأن كل ما فيه مسخر له ، فان لم يتوصل الانسان الى تحقيق الاستفادة التامة من موجودات هذه الأراضي فتقصيره هو نفسه لأن ما أوجده الله فيه من ملكات وامكانيات كنيته بان تكشف له الكثير من مكونات القدرة الالهية .

ثانيا : وطبقا للمفهوم السابق قضى الاسلام على الأوهام التي كانت تسيطر على أفكار بعض الناس من قدرة الطبيعة وسيطرتها عليهم حتى ان بعضهم عمد الى هزئها وتقديسها ، رغم أنها مذكاة له وعقادة اليه ومطبعة بقدرة خالق كل شيء .

(٦) سورة العنكبوت آية ٥٦ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٩ .

أما الخاصية الثانية فهي : ملكية كل شيء ، في هذه الكائنات هي لله سبحانه وليس للانسان الا حصيلة ادارته لها وتصرفه فيها نيابة عن المالك . . . لقد خلق الله الانسان وسخر له ما في السموات وما في الأرض تسخير تمكن وتذليل ، لا تملك وإقطاع ، وأستخلفه في هذه الأرض ليتصرف في ملك الله وفقاً لتوجيهه له . فالملك كله لله وليس للانسان من هذا الاستخلاف والتسخير من حيث النتيجة الا ما يجنيه من صالح الأعمال .

أما نسبة ملكية المال للانسان في أكثر من موضع في القرآن الكريم فهي نسبة توكيل واعتماد ظاهري التملك وحقيقتها التفويض الذي يستتبع المحاسبة ، ويقصد بهذا المفهوم أن حرية التصرف في الأموال التي تدخل في ملكية الانسان مقيدة بأوامر مالكها الحقيقي . وأن حساباً على هذا التصرف واقع لا محالة ، وأن طرق التصرف لهذه الأوامر سيعود ضررها على البشرية كلها ، لأن البشر وحدة متماسكة ، فالعمل الصالح يستفيد منه المجتمعات بسبب هذا التلازم (٨) .

ويظهر المعنى السابق في آيات الله الكريمة مثل قوله سبحانه وتعالى :
(قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون ، (٩)
ويقول « أنا نحن نرت الأرض ومن عليها والينا ترجعون » (١٠) .

فهذه الآيات وغيرها تبين أن ملكية كل شيء هي لله ، وأن الانسان وأن نسب إليه ملكية المال أو غيره ، فلا تعنى هذه الملكية امتلاكه لها حقيقية لأنه محاسب عليها ومسئول عنها .

الخاصية الثالثة : (النظام المالي في الاسلام) . فالمال من الأمور التي تحوى إمكانات الخير والشر لهذا سعى الاسلام الى تنظيمه بما يكفل السعاده للجميع بحيث لا تتعارض المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة في هذا الشأن ، وقد وضع بصدد ذلك عدة مبادئ :

(٨) انظر : عبد الله الحريجي ، علم الاجتناع المعاصر ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

(٩) سورة المؤمنون آية ٨٥ .

(١٠) سورة بريم آية ٤٠ .

المبدأ الأول : الاعتراف بالملكية الفردية والتفاوت فيها .

الاسلام حق الملكية الفردية للمال الذي حصل عليه المسلم بالطرق المشروعة ، وتزبر هذا الحق يسائر الفطرة ويتفق مع الجول الأصلية في النفس البشرية ، فالانسان مخلوق بفطرة حب الخير لدانه . وفي نفس الزمت احاط هذه الملكية بمجموعة من القيود والالتزامات بحيث يجعل منها وظيفة اجتماعية ويظهرها ويسمح لها بالنمو السليم لضمان سلامة الحياة الاقتصادية ونموها نموا صحيحا .

وعندما أكد الاسلام التفاوت في الملكية كان في هذا أيضا متمشيا مع الطبيعة البشرية حيث ان الناس بحكم خلقهم متفاوتون في الثدرات العقلية والجسمية وفي قدر الجهد المبذول في سبيل العمل الذي هو السلك الاساسي الذي يقره الاسلام للملكية فكان من الطبيعي اذن أن يتفاوتوا في الثدرات العقلية والجسمية ونتائج عملهم وفي ثرواتهم .

وقد حدد الاسلام وسائل التمليك في : العمل والمراث ، وأعتبرهما الوسيطين اللتين ينال بهما الانسان حق التمليك في الاسلام ، وعندما سمح الاسلام بالعمل في جميع صوره المختلفة ، كان هذا من أجل تشجيع الابتكار الفردي لما سيعود على الفرد والجماعة من خير من وراء ذلك وأعطى الفرد الحق في أن يتمتع بنشاطه المالى كما يشاء ما دام غير متجاوز للحدود التي تخل بالتوازن الاجتماعي .

المبدأ الثاني : عدم تجميع الثروات في أيده فئة قليلة بحيث يدور المال

بينهما ولا يحده الآخرون . فالتعالم الاسلامية لا تدع مكانا للفقر في الجماعة لان وجود فرد أو جماعة مفترطة في الغنى يعنى عبودية اقتصادية للكثيرين والتكسب المفرط الزائد عن حاجة الأفراد مزرعة خصبة ينمو فيها الصراع الطبقي ولن تتحقق اخوة اجتماعية دائمة اذا فصلت بين الطبقات هوات اقتصادية بحيث يكون هناك طائفة من السادة في ناحية وطائفة من المستعبدون من ناحية أخرى (١١) .

(١١) ميرزا حسن ، الاسلام والاشتراكية . المؤسسة المحررة للكتاب والترجمة ،

وحرصا من الاسلام على القضاء على هذه التفرقة التي تقضى الى تحكم طبقة من اخرى طالب بتعديل الاوضاع التي تقع فيها هذه الظاهرة ليكون هناك نوع من التوازن بين الجماعة لتحقيق العدالة الاجتماعية التي يهدف اليها الاسلام لخير المجموع . ويظهر هذا المضمون في قوله الكريم : « ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساکین وابن السبیل کى لا یكون دولة بین الأغنیاء منکم ، (١٢) » .

المبدأ الثالث : عدم تعطيل المال باحتجازه ، أوجب الاسلام تداول الثروات وعدم جواز انحصارها ، لان الاسلام عندما حث على الانفاق وبين سبله ، وحرم كنز الأموال ، قصد من ذلك أن لا يبقى المال عديم الفائدة في خزائنه بعيدا عن التداول ، ولما حث على بذلة في سبيل الله وأداء حقه فيه وجعله متداولاً بين الناس لتتم الفائدة منه وتعم المنفعة على الجميع .

وهذا التوجيه الالهى يعتبر أساساً من أسس الاقتصاد الإسلامى الذى يأبى احتكار الأموال واكتنازها ، اذ في اكتنازها منع من تداولها ، وبذلك تضر المصلحة العامة .

المبدأ الرابع : مشروعية المال وحيلته ، فالمال وديعة في يد صاحبه وهو موظف فيه لخير الجماعة جميعاً ، فليس له أن يقلب الوظيفة اضراً بالناس . ولذلك وقف الاسلام موقفاً معارضاً من الاحتكار لأنه لا يعترف به كوسيلة من وسائل الكسب وتنمية المال ، وقد بلغ من حرص الاسلام على منع هذه الوسيلة من أن تكون من وسائل تنمية المال أن جعل الاحتكار مبعداً للمحتكر عن دائرة الدين : « من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برى من الله وبرى الله منه » .

وحرم الاسلام الربا لأنه وسيلة لتضخيم رؤوس الأموال تضخيماً لا يقوم على الجهر . مما يجعل طائفة من القاعدين يعتمدون على هذه الوسيلة في تنمية أعمالهم على حساب الكادحين الذين يحتاجون للمال غياخونه - في ساعة العسرة . يقول الله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله

البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فإن لك أصحاب النار هم فيها خالدون ، (١٣) •

المبدأ الخامس : سبل الانفاق : وإذا كان الاسلام قد سمح بالملكية الفردية للإنسان ، فقد حدد سبل الانفاق ومن أهمها الزكاة وهي نظام شرعه الاسلام لحو الفقر ومنع تراكم الثروة في ايد قليلة ، ولنفذ زكاة تعنى النماء والظاهرة أى هي المال الذى يؤخذ من أغنياء المسلمين ويوزع على فقرائهم (١٤) • ولا تقتصر الزكاة على المال العيني فقط ، وانما تشمل كل ما يقبل بمال وهي أنواع :

• زكاة النقد ، كالذهب والفضة وما شابههما

• زكاة السوائم ، وتحدد هذه السوائم بالأبل والغنم والبقر

• زكاة المعدن

• وهناك زكاة الثمار والزروع

فقد أوجب الاسلام الزكاة على المسلم ، لأنها ليست تنضيلا من الغنى على الفقير ، انما هي حق واجب للفقير في مال الغنى ، ذلك المال الذى منحه الله إياه بوصفه المالك الحقيقي لكل شئ ، وأنه هو الذى يقدر أرزاق الناس • وبجانب الزكاة هناك الصدقة ، فقد جعلها الله لتشمل جميع المحتاجين على أن يكون أولو القربى لصاحب المال هم المقدمون في الاستفادة من العطاء حسب الترتيب الذى نص عليه القرآن في مواضع كثيرة ، وهذا يؤكد حرص الاسلام على تقوية الروابط القرابية وتدعيمه لصلات الرحم بين أفراد الأسرة التى هي اللبنة الأساسية التى ينبثق عنها بناءات المجتمع الأساسية لذلك فلا بد أن تكون متكاملة متحابية ، مترابطة قوية حتى يكون البناء الذى يقوم عليها قويا مترابطا •

فقد بنى التشريع المالى الاسلامى موارده المالية على أساس توفير

(١٣) سورة البقرة آية ٢٧ •

(١٤) سيد قطب ، المدالة الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٦٢ •

ما تحتاج اليه المصالح العامة من النفقات • وراحة الافراد والجماعة ، وتحقيق ما تقتضى به الوحدة الاجتماعية من التعاون والتضامن •

ثم اننا نجد الاسلام قد بنى نظامه المالى على أساس تعدد الضرائب حتى تقوم كل واحدة منها بنصيب العبء المشترك ولم يقتصر على ضريبة موحدة • كما لم يقصر مؤونة الدولة المالية على ضريبة واحدة ، لما فى ذلك من السيئات والعثرات التى فيها عرقلة الحياة الاقتصادية •

ففى تصر الرسول وأبى بكر كانت فريضة الزكاة على رؤوس اموال المسلمين ، وضريبة الجزية على رؤوس من دخلوا فى حماية الاسلام • ثم تت ضرائب جديدة أوجت بايجادها طبيعة الفتح • كالخراج • وهو الضريبة العقارية التى ربطت على الأرض التى تعتبر اثروة الحقيقية لحياة الافراد ، والعسور هو ضريبة الاموال التجارية وهذه الضرائب التى كانت أساسا للنظام المالى الاسلامى ، وقد تحقق فيها معنى التعدد الذى يقول به علماء الاقتصاد والمال فى العصور الحديثة (١٥) •

وبعد ان استعرضنا الحقائق العامة للنظام الاقتصادى فى الاسلام ، يعن لنا ان نثير التساؤل الذى يدأنا به الحديث ، وهو :

هل يعد النظام الاقتصادى فى الاسلام نظاما بدايته الفرد ويحمل فى طابعه مبدأ الحرية ؟
أم هو يحمل فى طياته مبدأ التدخل المطلق ؟

وقبل أن نحسم الاجابة عن هذا التساؤل لابد أن نؤكد اننا اذ نضع الآن هذه الأنظمة الاسلامية بجوار غيرها من الأنظمة ، فنحن بذلك نضطر لى كثير من التواضع فيما يخص النظام الاسلامى • ذلك لأنه ليس نظاما بشريا أو فلسفة بشرية وانما هو نظام سماوى اكتملت له عناصر العدالة والانصاف • فلاسلام مذهب فى الاقتصاد قائم بذاته واتجاه يدور فى فلك من تعاليمه وهدى ومن هديها ومن مبادئها •

(١٥) محمد عبد المطلب احمد ، النظام الاقتصادى فى الاسلام ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، ص ٣٦ .

ونستطيع أن نقرر بعد أن عرفنا خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي أنه نظام وسط يقف بين شقي الحرية والتدخل .

فحين قرر الإسلام حق الملكية الفردية لم يدعها بلا قيود ولا شروط لأن مصلحة الفرد والجماعة على سواء، كامنة وراء هذه القيود والحدود التي وضعها الإسلام بجانب حق تقرير الملكية الفردية .

وقد عارض الإسلام جميع صور الاحتكار وكره التمييز بين الناس على أساس التفاوت المالى وهذه جميعها مساوىء النظام الاقتصادي الحر .

ولم يعرف النظام الاقتصادي في الإسلام رأسمالية الدولة أو التضاء تماماً على الملكية الفردية . فالإسلام يقر مبدأ الملكية الفردية على أساس « مبدأ النجهد والجزاء » فكل من يعمل ويجد يحصل على جزاء مقابل هذا العمل، كما يقر وسائل التملك المشروعة ، وهى كل وسيلة يحصل بها الإنسان على ما يمتلك دون أن يشوبها ظلم أو غشى .

البناء الأسرى في الإسلام

نظرة الإسلام الى الأسرة :

ينظر الإسلام للأسرة على أنها أصل من أصول الحياة الاجتماعية الإنسانية التي لا يمكن للمجتمع أن يقوم قياماً صالحاً إلا عليها . ويرى أن انتظامها يعد مصدراً من مصادر تحقيق الأمن والاستقرار .

وبولى التشريع القرآنى الأسرة اهتماماً كبيراً وبعدما انوأت التي تنبثق عنها جميع العلاقات البشرية ومؤكداً بهذا على تقديرة لمكانة الأسرة وأهمية دورها الفعال في بناء المجتمع السليم .

وقد شرع الإسلام الزواج ، وحث عليه ، وجعله الأساس الذى تتحدد في ضوئه علاقة الرجل بالمرأة وأرسى به الخطوة الأولى في البناء الذى ينظم من خلاله الأسرة .

ثم حدد القرآن الحقوق والواجبات للزوجين بتكافؤ تام وعدالة كاملة

تتفق والدور المتوط بكل منهما في بناء الأسرة حسب طبيعته التي خلقه الله عليها .
وسوف نوضح ذلك فيما يلي :

حدد الشريعة الاسلامى للزوجين بمجرد اتمام عقد الزواج حقوقا مشتركة
وحقوقا أخرى منفردة لكل منهما على الآخر ، أما عن الحقوق المشتركة
فتمثل في ثلاثة :

اولا : حل المعاشرة بين الزوجين بمجرد اتمام عقد الزواج .

ثانيا : حرمة المصاهرة : وهى أن تحرم الزوجة على أصول الزوج وفروعه
وهو أيضا بالمثل يحرم على أصولها وفروعها (١٦) .

ثالثا : حق التوريث بينهما .

حقوق الزوجة :

لقد حدد الاسلام حقوقا للزوجة . تبدأ مع بداية الزواج . اذ أوجب على
الرجل أن يقدم للمرأة التي يريد الاقتران بها قدرا من المال ، وجعله رمزا لرغبة
الرجل في الاقتران بالمرأة بانها موضع بره وعطفه .

وأيضا من حق الزوجة أن ينفق عليها زوجها ، فالرجل يختص بهذه التبعية
في بناء الحياة الأسرية ، وهذا يظهر في قول الله سبحانه وتعالى : الرجال قوامون
على النساء بما فضل الله بعضهم على البعض وبما اتفقوا من أموالهم ، ومعنى
قوامة الرجال هنا على النساء أنهم راعون لأموالهم المادية وغير المادية .

وأخيرا للزوجة حق العدل في المعاملة تأكيدا للأساس الوطيد الذى أرساه
القرآن ليقام عليه صرح الحياة الزوجية وهو المعاشرة بالمعروف ، فعلى الزوج أن
يكون عادلا في معاملة زوجته بالنسبة لنفسه . وإذا كان متزوجا بأكثر من واحدة
فالعادلة تتضاعف ويجب أن يعامل زوجته بالمساواة مع الزوجة الأخرى .

وفي مقابل هذه الحقوق للزوجة والتبعات على الزوج هناك ما يقابنها
للزوج من حقوق على زوجته .

(١٦) محمد أبو زهرة : تنظيم الاسلام للمجتمع دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠

أول هذه الحقوق حق الطاعة لـ على زوجته بما لا يتعارض مع طاعة الله .
وأيضاً من تبعات الزوجة أن تكون راعية في منزلها ولأولادها وأن تكون أمانة
لزوجها في ماله وعرضه (١٧) .

وبعد أن حدد الله سبحانه وتعالى الحقوق والواجبات في الأسرة وضع
علاجاً لها ينشأ عن انحراف في التطبيق لدستور الحياة الزوجية .

موقف التشريع من التوتر العائلي :

لقد شمل التشريع القرآني في تنظيمه للأسرة علاجاً لكل موقف يغير من
سير الحياة الزوجية في الاتجاه الى الاستقرار . فقد وضع العلاج للمواقف التي
تؤدي الى حدوث توتر في الجو العائلي بما يكفل الاستقرار للأسرة .

فاذا كان الشقاق من جانب الزوج ، أوجب للتشريع على الزوجة مكاشفة
زوجها بما يسببها بمغل عن أسرتهما ، حرصاً على صيانة سرية العلاقة
الزوجية . فاذا لم تفلح هذه الوسيلة اقترح الاسلام حلاً آخر وهو أن يحكم واحد
من أهله وآخر من أهلها لفض هذا النزاع على أنه يتوافر في الحكمين الاخلاص
في المهمة وصديق الارادة وتحري العدل والعمل جهدهما على انقاذ الأسرة .

أما اذا كان الشقاق من جانب الزوجة فقد أوضع القرآن أسلوب علاج
تدرجي يهدف في النهاية الى إعادة التالف بين الزوجين ، يقول سبحانه وتعالى ،
« واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع واضربوهن فان
أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ان الله كان علياً كبيراً » .

هذا العلاج التدريجي له حكمة لأنه أمر وضع للبشرية جمعاء فالأمراد
متباينون في طباعهم مختلفون في أسلوب استجابتهم للمؤثرات الخارجية ، لذلك
اقتضت الحكمة أن يكون هناك أيضاً تباين في وسائل العلاج تتلائم مع كل
غئة على حده . وبجانب هذا الحق الذي أعطاه التشريع الاسلامي للزوج في معالجة
نشوز زوجته فإنه يتوجه اليه بالترغيب في أن يتحمل ما قد يبدو من سلوك ينفره
منها بالإيحاء اليه باستبقائها في عصمته إذ قد تكون رغم نفوره منها مصدر خير

له • وهذا دليل على مدى تمسك الإسلام بعرى الرابطة الزوجية وعدم الاسراع
بفصلها •

حكمة اباحة الطلاق :

مع كل ما وضع الإسلام من تحفظات على سلامة واستقرار الأسرة • إلا
أنه قد يصل الأمر بالزوجين الى الحد الذى يجعل من الطلاق ضرورة بعد أن
أصبح استمرار الرابطة الزوجية لا تحقق المقصود منها • وبهذا أصبح الطلاق
في الإسلام تشريعاً استثنائياً لا يباح إلا عند الضرورة القصوى •

ورغم اباحة الإسلام للطلاق إلا أنه أحاطه بكل ما يمكن من القيود التي
تؤدي الى العدول عنه طالما هناك بارقة أمل في الحفاظ على بقاء واستمرارية
الحياة الزوجية •

ومن هذه القيود : أن الزوج لا يصح له أن يقبل على الطلاق إلا لسوء سلوك
الزوجة • كذلك تحريم الطلاق في حالة الحيض لأنها تعتبر حالة خاصة يعتري
الزوجة فيها تقلبات نفسية قد تكون سبباً في أحداث شقاق ولكنه شقاق وقتي ،
فلا يحل الطلاق في هذه الفترة •

كما حرم الإسلام الطلاق في حال الطهر الذي اتصل الزوج فيه بزوجه
لأن الطلاق في هذه الحالة يترتب عليه تعريض الزوج للوقوع من الندم اذا تبين
له أن الزوجة قد حطت من هذا الاتصال (١٨) •

ومن الشروط المفيدة للطلاق نهى الزوج عن اخراج زوجته التي طلقها أثناء
عنتها (كما ورد ذلك في الآية الأولى من سورة الطلاق) - والمقصود بالعدة هي
الفترة التي امر الله سبحانه الزوجة أن تنتظرها قبل أن يحق لها الاقتران بزوج
آخر ، ومما لا شك فيه أن كل هذه القيود التي نص عليها التشريع الإسلامى
هي اعطاء فرصة للزوج للتفكير والعدول عن فكرة الطلاق الذى هو من أبغض
الأمور في الإسلام •

(١٨) روى الدين شعبان • الزواج والطلاق في الإسلام ، الدار القومية للنشر
والنشر ١٩٦٤ م ص ٩٢ •

وإذا كان الاسلام قد أباح الطلاق وأباحه بكثير من القيود فإنه كذلك أباح تعدد الزوجات وأباحه بكثير من التحفظات فلمسها في قوله تعالى ، « وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا » ، ومن الواضح من الآية أنها وإن كانت لا تمنع التعدد ، فإنها تلهيهم بوجوب الاكتفاء بواحدة في حالة عدم قيام ضرورات ملزمة ، وهكذا تكون الحكمة من إباحة تعدد الزوجات هو مخرج لضرورات وحالات ملحة (١٩) .

ولكى يكتمل لنا صورة البناء الأسري في الاسلام ، نشير الى حقوق الأبناء والأقارب ، لأن البناء الأسري لا يتحدد فقط بالزوج والزوجة بل يشمل أيضا الأبناء والأقارب ، لذلك نجد أن الله قد شرع لكل منهما حقه وواجبه من خلال هذه الرابطة .

وأول حق للأبناء على أبائهم هو ثبوت النسب وقد شرع هذا الحق صيانة للفرد عن كل دنس ، وحتى تبقى الأسرة وتوجد القرابات على أساس متين مكن يربط أفرادها برباط قوى محكم (٢٠) .

وعندما يولد الطفل تثبت عليه ثلاث ولايات هي حقوق مقررة له - أولها ولاية التربية وتكون في الفترة التي لا يستطيع أن يقوم فيها بحاجاته بنفسه - والولاية الثانية هي ولاية الحفظ والصيانة والتعليم وهي الولاية على النفس ، والولاية الثالثة تتعلق بتدبير شئون ماله إذا كان له مال وهي تسمى الولاية على المال (٢١) .

وقد حرم الاسلام بعض العادات السيئة التي كان للعرب في الجاهلية يتبعونها أزاء أبنائهم كقتل الأبناء نتيجة الفقر وعدم القدرة للاتفاق عليهم ، وهذا ينلهم من قوله جل جلاله .

(١٩) عزه دروز ، المرأة في القرآن ، المكتبة العصرية - بيروت - ص ١١٩ .

(٢٠) زكريا انبرى : احكام الاولاد في الاسلام ، الدار الترمية للطباعة والنشر ،

القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١١ .

(٢١) محمد أبو زهرة ، تنظيم الاسلام للمجنح ، ص ١٠٤ .

« ولا تقتلوا أولادكم خشية أملاق نحن نرزقهم وأياكم إن قتلهم كان خطأ كبيراً » (٢٢) .

وكذلك حرم الإسلام ظاهرة وآد البنات التي كانت منتشرة عند العرب أيام الجاهلية وحرم التبني ويظهر في قوله تعالى « ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل » فليس هذا التبني إلا الفاظ لا تعبر عن حقيقة وخطأ بين الأنساب تضيع معه معالم الحق .

وحث الإسلام على أن تسود الأسرة روح المحبة وتصل المودة بين الأقارب ، ووجه الإنسان نحو أقاربه لرعايتهم والعناية بهم من الناحيتين المادية والنفسية ، وقد ظهر اهتمام الإسلام بالأقارب في أكثر من آية مثل قول الله تعالى ، « فأت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل خير للذين يريدون وجه الله أولئك هم المفلحون » .

ويقول جل جلاله (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وأتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين) .

والآيات السابقة تؤكد حرص القرآن على أن يسود الأسرة جو الانسجام والمشاركة والمعاونة لأن ذلك هو طريق النجاح .

الباب الثالث

علم الاجتماع الاسلامي

موضوع العلم ومجال البحث فيه :

- الطرق الصوفية كحركات اجتماعية
- الفرق الكلامية كحركات اجتماعية
- الثورات الاجتماعية وحركات التمرد
- الرحلات العلمية

obeikandi.com

علم الاجتماع الاسلامى

مقدمة :

آمل أن لا يتبادر الى الذهن أن علم الاجتماع الاسلامى ، هو دراسة تقليدية أو تفسيرات لآيات قرآنية فهذه النواحي قد تختص بها علوم أخرى . انما علم الاجتماع الاسلامى يعتبر علما وضعيا يصف ويشرح ويحلل ويفارن ويحاول الوصول الى القضايا الكلية والمبادئ العامة بل ويزداد على هذا بحث القوانين والعلاقات العلمية والسببية الكامنة فى طبيعة الموضوعات المدروسة .

أي أنه علم تقريرى يدرس ما هو كائن ولا يتصدى لما ينبغي أن يكون لذلك فإنه ينتهى الى الأحكام التقريرية ، ولا يحاول أن يصدر أحكاما قيمية ، وبذلك يدخل فى نطاق العلوم التقريرية الوضعية ويخرج من مجموعة العلوم المعيارية .

وآمل أيضا أن لا يتصور البعض أن اتصال هذا العلم بقضايا دينية وارتباطه بتحليل معطيات قد تصل عن قرب أو بعد بأمور ومشكلات مقدسة ، أن بناءه لا يقوم على أرضية جامدة وثابتة منهجيا ، لأن الباحث فى هذا العلم لابد وأن يضع فى اعتباره دراسة المعطيات الاسلامية دراسة علمية وصفية تحليلية مقارنة وفى اطار موضوعى ومدخل سوسيولوجى .

فالنظرة العلمية ليست بجديدة على الفكر الاسلامى ، فقد حارب الاسلام التئولوجيا واللاهوت ، ونقل فكر المجتمع الى رحاب أوسع ، فالاسلام لم ينتشر كدبائنة فحسب بل كاسلوب فكرى ، وقد حوى المصدر المقدس مبادئ اجتماعية لجماعة من الجماعات البشرية تعيش فى ظل مواصفات اجتماعية معينة لها محدداتها الثقافية ، لذلك يعتبر الاسلام نقلة ثقافية اجتماعية ، اقتصادية ، وسياسية .

فالنظرة الواعية للفكر الاسلامى تبرز أن الاسلام يحرق الفكر من الجمود والتوقع الفكرى وتجعل منه فكرا منطلقا يبحث فى كل مكونات الكون وظواهره خاصة وقد حث الاسلام على طلب العلم .

ويجب أن نذكر فى هذا المجال أن كثيرا من المناهج العلمية السليمة قد فطن اليها علماء العرب . فقد استخدم كثير منهم المنهج التجريبي بنجاح فى دراساتهم

الطبيعية والكيميائية وما إليها • وبذلك قدموا المعطيات الأولى لهذا المنهج تلك المعطيات التي استفاد منها العلماء للغربيون في دراساتهم فيها بعد •

موضوع العلم ومجال البحث فيه

إن علم الاجتماع الاسلامي هو ذلك العلم الذي يصف ويحلل معطيات الفكر الاسلامي على أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات اجتماعية منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الاسلامية في المراحل الأولى من نشأته وانتشار الشريعة الاسلامية •

ففي تصوري أن علم الاجتماع الاسلامي لابد أن يغني عن اعتمادات بالغة الخطورة في تاريخ المجتمع الاسلامي • ويتناول بالدراسة والبحث والتحليل والتوثيق العلمي أحداثاً جساماً سطرها المجتمع الاسلامي في جولاته بامانة وصدق • غير أنها موضع تساؤلات وتحديات تتطلب الاجابة العلمية الصحيحة والصريحة لأنها جزء من تراث المواطن المسلم في كل مكان •

وبالحال علم الاجتماع الاسلامي عديداً من الموضوعات نحاول أن نجعلها في اثنقاط الآتية :

١ - أنه يتناول بالدراسة والتحليل ومن منطلق سوسبيولوجي المعطيات والقضايا الاساسية بوصفها عتبة منطقية ومخلاً للنظرية الاجتماعية الاسلامية • ويحاول توضيح دور الدين الاسلامي بوصفه ظاهرة اجتماعية سامية تحفز بالحركية والدينامية ولها دورها القيادي في المجتمع ، واعتبار الدعوة الاسلامية عملية تغييرية وثورة اجتماعية تتطابق مع اتجاهات العقل الجمعي وتفلسف مشاعره وآماله في التغيير ، وتعبّر عن مصطلحاته في الانتقال الى اوضاع افضل ، والتركيز على المنطلق العلمي في الدراسة والبحث والبعث ما أمكن عن التبولجيا والميتانيزيما حتى تبعد الجده في هذه المعطيات •

ويحاول علم الاجتماع الاسلامي أن يطوع المدخل السوسبيولوجي في كشف القومات الاساسية والدعائم الجوهرية التي جاءت بها الدعوة الاسلامية في بناء المجتمع • والاسلوب الذي جاء به لترشيد مقومات حياة الامراد وتحقيق سعادتهم

في الخير العام وللصالح المشترك والعلاقات البناءة واعتبار التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعي والاحاء والمساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الظلم الاجتماعي واعتبار هذه المبادئ الركائز الجوهرية لقيام الاجتماع الاسلامي وهي التعبير الصادق عن منهج واسلوب الاسلام في بناء الاجتماع الاسلامي وفي سعيه لتحقيق وظائفه الاجتماعية .

٢ - يحاول علم الاجتماع الاسلامي دراسة النظم الاجتماعية ، ومايتصل بها من ظواهر دراسة وصفية تحليلية بنائية وظيفية وبشكل متكامل ، لان الظواهر والنظم الاجتماعية الانسانية مرتبط بعضها ببعض ، ويفسر بعضها البعض ، بحيث لا يستطيع الباحث ان يدرس نظاما بمعزل عن النظم الاخرى ، لان النظام الاجتماعي لا يفهم جيدا الا في اُسْرته الاجتماعية ، وبهذه الطريقة يستطيع الباحث الوصول الى تصور واضح وعلمي لأبعاد للنظام الاجتماعي ومبلغ تحقيقه لوظائفه . وينبغي أن تكون هذه الدراسة شمولية للجانبين الاستاتيكي والديناميكي . أي دراسة للنظام في عناصره وعلاقته ووظائفه ، وفي حركته وتطوره ومواكبته تطور النظم الاجتماعية الاخرى .

٣ - ولعل من أهم الموضوعات التي يعالجها علم الاجتماع الاسلامي . هي ابراز الدور العلمي والطبيعي للرواد الذين ركزوا اهتماماتهم على الاتجاهات الاجتماعية ، والمركز الذي شغله كل منهم في تاريخ الفكر الاجتماعي الاسلامي وحصيلة النتائج التي توج بها كل منهم انتاجه في هذا المنطلق لان هؤلاء الرواد كانوا بؤرة الاشعاع في التاريخ العلمي الاسلامي . نذكر منهم (الانوسى والمسعودى والفارابى وابى مسكويه وابن خلدون وغيرهم) في ميدان الدراسات الانسانية ، وهناك علماء كثيرون في مختلف ميادين العلوم الاساسية كالطب والرياضة والكيمياء امثال جابر بن حيان والخوارزمي ، والقرطبي وابن سينا وغيرهم .

٤ - ويشتمل موضوع علم الاجتماع الاسلامي على ابراز المعطيات التي تقدمها الفكر الاسلامي للفكر الانساني بصفة عامة والوقوف على دور هذه المعطيات في تاريخ الفكر الاجتماعي وتطوره ، بل وأيضا يجب على (علم الاجتماع الاسلامي) أن يعيد تقييم الموروثات والقيم الاجتماعية التي خلفتها الثقافة

الاسلامية مع محاولة تحليلها من الاتجاهات الفيلولوجية والفلسفية والتجريدات النظرية التي أبعدتها عن محتوياتها ودلالاتها الوظيفية التي نشأت وتدرجت في اطارها (١) .

٥ - ومن أظهر الموضوعات التي يهتم بها علم الاجتماع الاسلامي محاولته الوصول الى القوانين الاجتماعية ، أو الى قضايا كلية وأحكام عامة تسرى مسرى القانون وذلك بعد الدراسة الوصفية التحليلية المقارنة . وليس في هذا الهدف ما هو جديد فقد وصل العلامة ابن خلدون في دراساته الاجتماعية الى طائفة من القضايا الكلية والاحكام العامة . وذلك مثل قانونه في تطور الحياة الاجتماعية ومراحل قيام الدولة .

وليس ثمة شك في أن كشف القانون هو الغرض الفذ الذي يسمى العلم الى تحقيقه . وبدون الوصول الى مرحلة تقنين القوانين يبقى العلم ناقصا مهزوزا ، ليس له أرضية ثابتة من الحقائق اليقينية ، وليس له خلفية من أطر مجمعية يستمد منها حواراه الجدلى والفطرى وتشكل للباحثين فيه نطاقات تكرارهم ومدارسهم المذهبية .

وإذا كانت النقاط السابقة تشكل لب موضوع علم الاجتماع الاسلامي الا أن مجال هذا العلم يتسع ليشمل عدیدا من الموضوعات الأخرى وسوف نشير الى هذه الموضوعات التي يحويها نطاق هذا العلم وتشكل مجالات البحث فيه :

أولا : الطرق الصوفية:

كلمة تصوف ، وإن كانت من الكلمات السائعة ، إلا أنها في نفس الوقت من الكلمات الغامضة التي تعدد مفاهيمها غالتصوف خط مشترك بين ديانات وعلسمات وحضارات متباينة في عصور مختلفة ، ومن الطبيعى أن يعبر كل صوفى عن تجربته في اطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار .

وقد اختلفت الآراء بصدد اشتقاق كلمة « صوفى » ، قيل أنه مشتق من

(١) احمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمر ، القاهرة ١٩٧٠ .

الصوفى بمعنى الصفاء ، وقيل أنه مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الاول أمام الله ، وقيل أنه نسبة لأهل الصفه ، وكانوا قوما من فقراء المهاجرين والا صار بغيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول ، وكانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالعبادة ، وقيل أنه مشتق من كلمة « صوفيا » اليونانية التى تعنى الحكمة (٢) .

وبذهب كثير من الصوفية ومنهم السراج الطرسى في كتابه «اللمع» الى أن اشتقاق كلمة صوفى هو من « الصوف » فيقال تصوف الرجل اذا لبس الصوف . وكان لبس الصوف شعارا للعبادة والتصوف نوعان : أحدهما دينى ، والاخر فلسفى . فالتصوف الدينى ظاهرة مشتركة بين الاديان جميعا . والتصوف الفلسفى قديم ، وقد عرف في الشرق ، وفي التراث الفلسفى اليونانى ، وفي أوروبا في عصرها الوسيط والحديث ، ولم يخل العصر الحاضر من فلاسفة أوروبيين ذوى نزعة صوفية مثل « برادلى » فى انجلترا و « برجسون » فى فرنسا .

وفد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة ، ومن بين هؤلاء عالم النفس الأمريكى وليام جيمس William James ، فذهب الى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص (٣) .

١ - أنها أحوال (ادراكية noetic) ، اذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة ، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية ، وأنها بمثابة الإلهامات ، وليست من قبيل المعرفة البرهانية .

٢ - هي أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها ، لأنها أحوال وجدانية . ولذلك يصعب نقل مضمونها في صورة لفظية .

٣ - هي بذلك أحوال سريعة الزوال ، أى لا تستمر مع الصوفى مدة طويلة ،

(٢) محمد مصطفى حلمى ، الحياة الروحية في الإسلام ،

للشاعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ج ٢٣ ، ص ٢٤ .

James W., The varieties of religious experience, Modern Library, New York, p. 48. (٣)

ولكن اثرها ثابت في ذاكرة صاحبها .

٤ - وعى أخيرا أحوال سالبة ، من حيث أن الإنسان لا يحدثها بإرادته ،
إذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليها
تسيطر عليه .

ويحدد بروك Brucke سبع خصائص لأحوال التصوف هي :

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| ١ - النور الباطني الذاتي | The subjective light |
| ٢ - السمو الاخلاقي | moral elevation |
| ٣ - الاشراق العقلي | intellectual illumination |
| ٤ - الشعور بالخلود | sense of immortality |
| ٥ - فقدان الخوف من الموت | loss so fear of death |
| ٦ - فقدان الشعور بالذنب | loss of sense of sin |
| ٧ - المفاجأة | suddenness |

على أن ثمة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفية للتصوف نجدها
عند « برتراند رسل » ، ذلك أن « رسل » قد انتهى من تحليله لأحوال التصوف
إلى القول بأن أربع خصائص تميز فلسفة التصوف عن غيرها من الفلسفات
في كل العصور وفي كل أنحاء العالم ، وهي : (٤) .

أولا : الاعتقاد في الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منهجا في
المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية .

ثانيا : الاعتقاد في الوحدة (الوجودية) ، ورفض التضاد ، والقسمة أي كانت
صورها .

ثالثا : انكار حقيقة الزمان .

رابعا : الاعتقاد بأن الشر محض شيء ظاهري ، وهم مترتب على التسمية
والتضاد ، اللذين يحكم بهما العقل التحليلي .

ومن الملاحظ أن الخاصية الأولى التي يذكرها « رسل » ، وهي الاعتماد

(٤) أنظر أبو انوما التتارابي ، نظرة إلى الشك الصوفي (عند رسل) ، مجلة
المكر المعاصر ، العدد ٣٢ ، ديسمبر ١٩٦٧ .

بأن الكشف ، أو الإدراك المباشر الوجداني ، هو المنهج الصحيح للمعرفة عامة بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم . أما الخصائص الثلاث الأخرى فهي تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود فقط ، وليس كل الصوفية قائلين بهذا الذهاب .

وقد أشار الدكتور التفتازاني أن للتصوف خمس خصائص نفسية وأخلاقية وابستمولوجية وهي :

١ - الترقى الأخلاقي : فكل متصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضيات نفسية معينة ، وزهد في ماديات الحياة ، وما إلى ذلك .

٢ - الغناء في الحقيقة المطلقة : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق ، والمقصود بالغناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقه . وأنه قد فنيت إرادته إرادة المطلق ، وهنا قد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت عنهم ، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه ، وقد لا ينطلق بعضهم إلى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإنما يعرفون من فنائهم إلى اثبات الاثنينية أو الكثرة في الوجود .

وعلى هذا تكون خاصية الغناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من انصوفية الذين لم يقولوا بها .

٣ - العرفان الذوقي المباشر . وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج للعمل في فلسفته فهو فيلسوف . أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة الحقيقية يسميه كسفا أو ذوقا ، أو ما شابه ذلك من المسميات ، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفية أنه هو سريخ الزوال ، وهو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة .

٤ - الطمأنينة أو السعادة ، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصرف ، ذلك أن التصوف يهدف الى مهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، و احداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى ، وهذا من شأنه ان يجعل الصوفى منحررا من كل مخاوفه ، وشاعرا براحة نفسية عميقة ، أو طمأنينة يتحقق معها سعادته ، وقد أشار لصوفية كذلك الى الفناء فى المطلق والمعرفة به يحدثان فى نفس الانسان سعادة لا توصف .

٥ - الرمزية فى التعبير ، ونعنى بها أن العبارات الصوفية عادة معنيين ، أحدهما يستفاد من ظاهر اللفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفى وصعوبة فهم كلام الصوفية أو ادراك مراميهم ، راجع الى أن التصوف حالات وحدانية خاصة بصعب التعبير عنها باللفاظ اللفظية ، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقه معينة فى التعبير عن حالاته ، فالتصوف إذن خبرة ذاتية ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن ، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون فى وصفت أحوالهم على الاستبطان الذاتى *Introspection* أساسا ، وأى فلسفة هذا شأنها بصعب فهمها على الغير ، ومن هنا توصف بأنها رمزية .
وبعد أن أشرنا الى رأى الفلاسفة فى خصائص التصوف ، نلقى نظرة اجمالية على مراحل تطور التصوف :

المرحلة الاولى فى نشأة التصوف هى التى تسمى بمرحلة الزهد ، وقد ظهر هذا الشكل فى القرنين الأول والثانى الهجريين ، فقد كان هناك أفراد من المسلمين قبلوا على العبادة ، وكانت لهم طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالماكل والملبس والمسكن ومن أمثالهم « الحسن البصرى » و « رابعة العدوية » ومنذ القرن الثالث الهجرى نجد الصوفية وقد غنوا بالكلام فى دقائق أحوال النفس والسلوك ، وغلب عليهم الطابع الأخلاقى فى علمهم وعلمهم ، فصار التصوف على أيديهم علما للاخلاق الدينية ، وكانت مباحثهم الاخلاقية تدفعهم الى التعمق فى دراسة النفس الانسانية وحقائق أحوال سلوكها .

ثم جاء الامام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى فإرسى قواعد فروع من التصوف معتدل يساير أهل السنة .

ومنذ القرن السادس الهجرى أخذ نفوذ التصوف السنى فى العالم الاسلامى يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالى ، وظهر صوفية كبار كونوا لأنفسهم طرقا منهم « السيد أحمد الرفاعى » ، و « السيد عبد القادر الجيلانى » ثم ظهر فى القرن السابع الهجرى شيوخ آخرين ساروا على نفس الطريق أبرزهم « أبو الحسن النشاذلى » وتلميذه « أبو العباس » ، ويعتبر تصوفهم امتداد لتصوف الغزالى السنى .

ومنذ القرن السادس الهجرى نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، ولذا جاءت نظرياتهم مزجا بين الفلسفة والتصوف ، وقد تأثر فلاسفة هذا القرن بالأراء الأجنبية كالفلسفة اليونانية ، وقدم لنا أولئك الصوفية نظريات علمية فى النفس والأخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحية الفلسفية والتصوفية .

ومن هنا أصبح فى التصوف الاسلامى تياران :

أحدهما سنى يمثله رجال التصوف فى القرنين الثالث والرابع مثل الامام الغزالى ، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق ، وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقى العملى ، والآخر فلسفى يمثله فلاسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة .

على أنه قد أصاب التصوف فى عصوره المتأخرة (منذ القرن الثامن الهجرى الى العصر الحاضر) شيء من التدهور ، فأتجه أصحابه الى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين ، كما غنى أصحابه - بالنسكليات أبعدا عن جوهر دعوتهم . وكثر أتباع التصوف فى عصوره المتأخرة ولكن لم يظهر من بين هذه الكثرة شخصيات لها مالمشخصيات التصوف الأولى من مكانة روحية مرموقة ، ولعل هذا كان راجعا الى ما سيطر على العالم الاسلامى فى عصوره المتأخرة من ركود فكري (٥) .

بعد أن عرضنا خصائص التصوف ومراحل تطور التصوف ، لنا أن نطرح

(٥) انظر : أبو الوفا النخعى ، مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الشريعة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ - هـ ٢٢ - ٢٤ .

تساؤل : ما الدور الذى تلعبه الفرق الصوفية فى الفكر الاجتماعى ؟ وما الوظيفة التى تؤديها فى المجتمع ؟ وهل الصوفية حالات سوية ؟

وقد اختلف موقف الفلاسفة والعلماء فى الرد على هذه الاسئلة فمنهم المهاجمون الذين نظروا لبعض حالات التصوف على انها حالات مرضية عقلية والحقيقة ان ما يشعر به الصوفى فى لحظات معينة يغيب فيها عن ذاته مؤقّتا هو الذى يؤدى به الى القول بان عالم الظواهر لا حقيقة له ، وهذا لا يبرر الحكم على الصوفى بانه شخص مريض أو غير سوى ، ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشاعر والكاتب والفنان والموسيقى جميعا مريضى لا لشيء الا أنهم يعانون مشاعر خاصة لا يعانيتها غيرهم من أفراد الناس العائنين (١) .

قد نظر بعض العلماء الى الفرق الصوفية على انها جماعات سلبية والى الصوفى على أنه رجل غير اجتماعى .

فحين يرد المدافعون عن الصوفية موضحين ان هذه الفرق تمثل قوى حاسية جبارة فى المجتمع الكبير بينما تكون فى حد ذاتها مناهضة للمجتمع نفسه . فمثلا قد لا يعجبها الحكم أو معاملة الناس بعضهم بعضا ومن ثم تحكم على نفسها بالعزلة لانها غير راضية على نظام الحكم أو أسلوب التعامل . لذلك يضعون ملاحظات وينبثق داخل جماعتهم تنظيم ذاتى . ولكنهم فى الواقع يكونون دولة اكبر منها ، فالمعملية هى بناء وظنى متكامل يأخذ السلبية فى داخل اطاره العام ويأخذ الايجابية فى داخل اطاره الخاص ويرتبون أنفسهم فى مواقف اجتماعية وهياكلية . . . وذلك مثل الحركة السنوسية والمهدية . فهذه كلمها تنظيمات كبيرة يسرى فيها تيار سياسى واجتماعى معين لذلك فان هذه الطرق لها دور هام وخطير فى المجتمع .

ولكى ندلل على صحة ما ذكرناه ، نعود الى الوراء لنقف على الأحوال السياسية والاجتماعية للمسلمين فى عصر الخلفاء الراشدين وكيف أنت هذه الأحوال الى ظهور الفرق الصوفية .

نقد كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان

بن عفان أثر في مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى واستمرت الخلافات السياسية في عصر الامام على بن أبي طالب . وانقسم المسلمون بعد ذلك الى أمويين وشيعة وخوارج ، واستمر الصراع بين الأمويين وخصومهم زمنا طويلا ولم يكن هذا الخلاف السياسي ليعتمد عن الدين ، لان كل فريق من المتنازعين كان يلجأ الى نصوص الدين ليؤيد موقفه ويبرره . وكان هذا يدعو الى الاجتهاد في فهم نصوص الدين أو تأويلها ، عندئذ صار لكل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد أصحابها كل فرقة الى اصطناع شعراء ليستميلوا الناس الى جانبهم .

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، واثروا أن يققوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلمهم فعلوا ذلك ايثارا للسلامة ، وابتعادا عن الفتنة ، وحبا في حياة المزلة ، وهم بهذا كانوا يتجهون الى نوع من الزهد ، وقد سبق أن أوضحنا أن الزهد يمثل المرحلة الأولى في التصوف (٧) .

من هنا نرى أن اضطراب الأحوال السياسية كان من شأنه في ذلك العصر أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر الى ايثار حياة المزلة والعبادة تورعا عن الأنغماس في الفتنة السياسية .

يضاف الى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية في بعض العصور خاصة العصر الأموي تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة ، وغنموا كثيرا ، وبداء الثراء يظهر في المجتمع الاسلامي مقترنا بحياة الترف وما قد يستتبعه من انحرافات ، ومن هنا وجد بعض المسلمين الاتقياء أن من واجبهم دعوة الناس الى الزهد والورع ، وعدم الانغماس في الشهوات ، ومن أمثلة الدعاة الصحابي « أبو زر الغفاري » الذي انتقد حياة الأمويين المترفة ، وأساليبهم في الحكم . ودعا الى الأخذ باشتراكية الاسلام العادلة .

(٧) قاسم غنى : تاريخ التصوف في الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة .

وقد أجاد « نيكولسون » (٨) تصوير ذلك قائلا :

« قد أنفرد القرن الأول في الاسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الأعلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب الساسية وازدياد التراضي والاستهانة في المسائل الخلفية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يسمون اراقتهم وراثتهم الدينية على غيرهم ممن اخلصوا في اسلامهم ، ورغش هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون ارجاعها . كل هذه عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها ، ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة ، ثم تحولت بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية الى اقدم صورة تعرفها للتصوف الاسلامي » .

وفد اتضح لنا مما سبق أن الأحوال السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في الدولة الاسلامية أدت الى ظهور الفرق الصوفية ، وأن هذه الفرق ليست دما يهاجمها البعض ويصفونها بأنها جماعات سلبية انعزالية ، فنظرتهم هذه سطحية . فلابد أن نوضح أن الفرق المتصوفة تجسد قوى اجتماعية لها أخطارها في بعض الأحيان ، فهي جماعات قد تبدو انعزالية ولكن في الواقع هي جماعات داخلية في الإطار الاجتماعي للحياة الاسلامية .

وتأخذ هذه الجماعات أشكال وتنظيمات اجتماعية فيوجد قطب تاتمر به الجماعة وبرغم السلبية في الشكل العام لها لكنها ايجابية في داخل هيكلها . وتعتبر هذه الفرق مؤشرات لوقوع ظلم اجتماعي ، لأنها جماعات تعكس صورة لواقع اجتماعي وتعكس محاولات للإصلاح والتقويم الاجتماعي .

ثانيا : الفرق الكلامية :

ومن الموضوعات التي يجب أن يعالجها علم الاجتماع الاسلامي الفرق الكلامية ودورها في المجتمع الاسلامي ، وقبل أن نبدأ الحديث عن الفرق الكلامية يجب أن نشير باختصار الى التعريف بعلم الكلام وعوامل نشأته . علم الكلام من العلوم الشرعية المصطنعة بصيغة عقلية ، تدور مسائلة حول أصول العقيدة الاسلامية واثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها .

(٨) نيكولسون ، في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة الدكتور ابو العلا غنيمي ،

ويعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله :

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على
المتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه
العقائد الايمانية هو التوحيد » (٩) .

ويعرف الامام الغزالي مقصود علم الكلام بقوله :

« انما مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش
أهل البدعة » (١٠) .

ويسمى الامام الشيخ محمد عبده ، علم الكلام بعلم التوحيد فيقول
« . . . علم يبحث فيه عن وجوب الله وما يجب أن يثبت له من صفات ،
وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لإثبات
رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب لهم ، وما يمتنع
أن يلحق بهم » (١١) .

وعلم الكلام من وجهة النظر العلمية « علم دياكتيكي أى جدلي ، وقد
ارتكزت الدراسات الكلامية على حجج اسلامية وبرزت هذه الاتجاهات نتيجة
للصراع بين المعطيات الاسلامية وبين المحددات الثقافية للجماعات غير الاسلامية،
ولهذا كان لابد أن ينبرى هذا العلم للدفاع عن العقيدة الاسلامية » .

ولقد وجد علم الكلام نتيجة لعوامل مختلفة هي :

١ - أول هذه العوامل هو الخلاف بين المسلمين حول تفسير بعض نصوص
الدين ، فقد جاء القرآن الكريم من الايات لاثبات العقائد الدينية ، ووردت
فيه آيات كثيرة للرد على المخالفين للنبي . كما رد القرآن على أولئك الذين
أنكروا البعث والنبوة ، وألهوا الكواكب وعبدوا الاوثان ، والقرآن يخاطب في
هذا كله العقل البشري ، كما يحض على النظر والتدبر .

(٩) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠٠ .

(١٠) الغزالي : المفيد من الضلال ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٨ .

(١١) الامام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ، ص ٠ .

ثم لم يلبث أن تشكك بعض المسلمين في العقيدة الإسلامية ، وأنشأوا مشكلات حول الآيات المتشابهة وترتب على ذلك أن وقع التناظر بين المؤمنين والمتشككين . وحينئذ عرف المدافعون عن العقائد الإسلامية بالتكلمين . وفي هذا التصدد يقول الامام الغزالي :

« فقد ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديارهم كما نطق بمعرفته القرآن والآخبار . ثم ألقى الشيطان في وسوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها ، وكانوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فبعث الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة الماثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة فمن هنا نشأ الكلام وأهله . (١٢) »

فقد كان الاسلام مقبولا في أول الامر بطريق الفطرة السليمة . ثم بمرور الزمن نظر معتنقوه الى عقائده نظرة فاحصة محققة . فنشأ النظر العقلي في الاسلام . وخاض الباحثون في مسائل عدة كالذات والصفات والقدرة والاختيار والسمع والبصر وغيرها . فادى ذلك الى تعدد الآراء وتعارضها بل وترتب عليه انقسام المتكلمين انفسهم الى فرق متعددة .

٢ - على أن الخلاف حول نصوص الدين لم يكن وحده سببا في نشأة علم الكلام في الاسلام ، إذ أن النزاع السياسي في صدر الاسلام كان ذا أثر بالغ في نشأة علم الكلام .

وتعتبر مسألة الخلافة هي أول مسألة دار حولها الجدال فان النبي لم يقرر نظاما ثابتا لاختيار الخليفة . وعندما مات النبي صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون والانصار فيمن يخلفه .

ومن الخلافات الحادثة في صدر الاسلام الخلافات على تخصيص أبي بكر عمر بالخلافة وقت وفاته ، وبيعة عثمان ، وقتله ، ثم الخلاف المشهور بين علي ومعاوية .

(١٢) انظر : أبو الوفاء التفتازاني ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ،

وهذا الخلاف المشار اليه سياسى محض . الا أنه اتخذ صبغة دينية .
فصار لكل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها . وظهر في عهد الامويين
كثير من هذه الفرق منها الشيعة والامويين والخوارج والمرجئة .

ولقد كانت الاحداث السياسية ذات اثر بعيد في ابعاد المسلمين عن الطريق
السوى ، وفتح باب لتعدى حدود الدين ، وأصبح الامر شبيها بالفوضى . اذ
بدأ بقتل عثمان ، ثم تلاعبت بعد ذلك الشهوات بالعقول ، ونقض بعض التابعين
لعلى عهدهم . فكانت الحروب بين المسلمين .

والجدير بالذكر أن الفرق السياسية كانت سببا في ظهور المتكلمين . (١٢) .

٣ - وهناك عامل من العوامل التى ساعدت على نشأة علم الكلام في
الاسلام ، ذلك أن المسلمين حينما فتحوا الامصار المختلفة وقوى امر دينهم .
اعتنق كثير من أهل هذه الامصار الدين الاسلامى ، وكانوا قبل اسلامهم من
حضارات وديانات مختلفة ، فلما أسلموا أخذوا يبتئون أفكارهم القديمة أما انهم
رادوا كيدا للاسلام أو لأنهم شربوا منذ حداثتهم على تعاليم دينهم الاول فلم
يستطيعوا التغلب على أثره في نفوسهم . وكان من نتائج ذلك ظهور الالحاد
والشبه نتيجة امتزاج عقائدهم القديمة بالاسلام ومعتقداته .

أما من لم يعتنقوا الاسلام من أصحاب الديانات الاخرى ، فقد نازعوا
الاسلام وجادلوا أصحابه جدالا شديدا لأنه يعارض معتقداتهم . وكان لابد من
أن يتخصص المسلمون في فنون الدفاع عن عقيدتهم بأدلة فلسفية ليواجهوا
أولئك الخصوم ، ومن هنا اشتدت الحاجة الى علم الكلام .

٤ - وهناك عامل آخر ذو أثر بعيد في ازدهار علم الكلام وتطوره ونعنى
به نشاط حركة الترجمة في العصر العباسى ، وقد أدى هذا النشاط الى التوسع
في إتاحت العنصر بعد ترجم المترجمون كتباً في الفلسفة والمنطق، وعرف المسلمون
تراث اليونان ونقلوا عنه ، ويبدو أنه حدث صدام بين الاسلام وبين هذا التراث
الجديد ، فتزعزت العقيدة الاسلامية . وقام رجال الدين للدفاع عنها ، ومن
هنا ظهر المتكلمون . أما عن الاسباب الخارجية لنشأة علم الكلام فيمكن إجمالها
في الاسباب الرئيسية الآتية :

(١٢) انظر أبو الوفا النخعي . دراسات في الفلسفة الاسلامية . مكتبة القاهرة .
الطبعة ١٩٥٧ ، ص ٩ - ١٠ .

الأثر اليهودي والمسيحي : تأثر المسلمون باليهودية والمسيحية ، وقد اهتم كثير من المستشرقين بأثر المسيحية ومنهم « قون كريم » و « ماكرونالد » و « بيكر » - فقد كان المسيحيون واليهود يعيشون بين العرب منذ الجاهلية ، وقد زاد هذا الاتصال بعد فتح العراق والشام ومصر ... الخ ولم يلبث أن حدث التزاوج بين كل من المسيحيين واليهود والمسلمين .

وقد وصل تأثير المعتقدات والافكار الكلامية والدينية في اليهودية والمسيحية الى المسلمين ، لأن كثيرا من اليهود والنصارى أسلموا ظاهريا وتمسكوا بآرائهم باطنيا ولأن الانتقال من دين الى دين لا يلغى جنور لمعتقدات الاولى ، ولذلك فإن مسائل الكلام والجدل عند المسيحيين أو اليهود انتقلت معهم بعد اسلامهم . ويمكن على سبيل المثال لا الحصر تحديد المسائل التي أثرت فيها المسيحية في علم الكلام الاسلامي :

١ - مسألة حرية الارادة .

٢ - مسألة البحث في قدم الصفات .

٣ - مسألة نهاية عذاب النار (قول المرجئة) .

ويمكن اجمال الاثر اليهودي في تحديد ونشوء علم الكلام ومسائله بمايلي :

١ - عدم اعترافهم بنبوة الرسول ومجادلة المسلمين لهم حول هذه النقطة .

٢ - انكارهم لنبوة المسيح واعتراف القرآن بها .

٣ - التوراة زاخرة بالتشبيهات الجسمانية لله . ولذلك أرجح كثير من

مؤرخي علم الكلام القدامي أصل مذهب التجسيم والتشبيهة عند المسلمين الى اليهود .

٤ - القول بخلق القرآن .

الأثر الفارسي : من جملة المؤثرات التي لعبت دورا هاما في نشوء علم

الكلام الاثر الفارسي ، وقد أشار « دي يور » الى أن الديانة الفارسية أثرت في المجالات الكلامية عن طريق الماتوية والفرق الغنوصية .

الأثر اليوناني : لا شك أن أي كتاب عن تاريخ الفلسفة الاسلامية يشير الى

الأثر اليوناني وحركة الترجمة ومراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده في العالم الاسلامي من فارس الى الاسكندرية .

ولقد انتقل الفكر اليونانى الى المسلمين بطرق مختلفة كما يشير « اولرى »
وهى :

١ - النساطرة الذين كانوا اول من علم المسلمين وأهم من نقل لهم علوم
الطب .

٢ - البعاطية الذين كان لهم الفضل في احوال الباطنية والافلاطونية الحديثة
الى العالم العربى .

٣ - مدرسة حران : التى امتزجت فيها البابلية بالهيلينية .

وهناك عوامل أثرت في فهمنا لتراث اليونان وهى :

١ - الترجمات غير المباشرة .

ب - التحريف عند الترجمة عن قصد .

ج - نسبة كتب الى غير اصحابها خطأ .

وقد أثر هذا الوضع في أننا لم نجد من المفكرين المسلمين من يمثل مدرسة
يونانية خالصة ، بل يمكن أن نشير الى أن الفلسفة اليونانية تمثلت بين
مفكرينا كما يلى :

✳ الاتجاه الأرسطى وأقرب من يمثله ابن رشد .

الاتجاه الافلاطونى ويمثله أبو البركات البغدادى .

✳ الاتجاه الافلاطونى المحدث ، وهو أقوى الاتجاهات اليونانية تأثيرا
لغربه من فكرة التوحيد والخلق في الاديان الثلاثة ، ويمثل هذا الاتجاه الفارابى
وابن سينا وابن مسكويه .

✳ الاتجاه الكلامى العقلى ، ويمثل هذا الاتجاه الغزالى في كتبه الكلامية ،
وغالبية المتكلمين ، وهؤلاء يرون أن الله خلق العالم من لا شئ ، في زمن مخصوص
له بداية بمقتضى ارادة الله (١٤) .

ومما سبق نجد أن تأثير اليونان في الفلسفة الاسلامية هو تأثير من جانب
المدرسة المثالية اليونانية أكثر من تأثير المدرسة الفلسفية الحسية .

(١٤) انظر : حسام محى الدين الانوسى نشأة الفكر الاسلامى في بواكيره ، مجلة عالم
الفكر ، المجلد السادس ، العدد الرابع ، ١٩٧٥ م .

وبعد أن أوضحنا العوامل التي أدت إلى نشأة علم الكلام نشير إلى موضوع هذا العلم ، إذ أن لكل علم موضوعه الخاص به والذي يتميز به عن سائر العلوم .

وموضوع علم الكلام كما يحدده ابن خلدون ، هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، ومن حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فنزول عنها الشبهة .

وقد اختلف المتكلمون بصدد موضوع الكلام : هل الكلام يشمل مسائل الاعتقاد بنية اثباتها ، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات . فيدخل في نطاق موضوعه الفلسفة والمنطق وما يصطنعه الفلاسفة والمناطقة من فنون البحث العقلي والدليل المنطقي .

يذهب أحمد بن يحيى بن الحفيد ، (١٥) إلى أن موضوع الكلام هو العقائد وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادئ القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك .

ولكن ذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته والامكانات من حيث الاستناد إليه تعالى فحسب .

وبعد أن عرضنا للأسباب التي أدت إلى نشأة علم الكلام ، وموضوع هذا العلم ، سوف ننظر إلى الفرق الكلامية من وجهة النظر السوسولوجية :

نعلى الرغم من وحدة غاية المتكلمين وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية وانراعا ، إلا أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة ، بل تعددت آراؤهم واختلجوا حول مسائل العقيدة خلافا كبيرا . ولذلك تعددت هذه الفرق ويمكن حصر أكبرها في أربع : القدرية والصناتية والخوارج والشيعية . ويتشعب عن كل فرقة من هذه الفرق عديد من الفرق الفرعية .

والفرق الكلامية التي نشأت في الإسلام وعولجت من وجهة نظر فلسفية وقدمت في رداءات دينية تمثل في الواقع حركات اجتماعية وتشكيلات لها آراؤها

السياسية والاقتصادية والتربوية ولها تنظيماؤها البنائية والوظيفية ، ومن ثم بجزء بنا أن نعالجها من هذه الزاوية في صفاء جوهريا على أساس أنها كانت تمثل قوى اجتماعية لها فاعلية ايجابية . ولذلك اذا أدخلنا تعبيرا حديدا على المفهوم التقليدي لعلم الكلام . فاعتبرناه من وجهة نظرنا التحليلية النفسية العلم الحياتي الذي يناول أدلة فلسفية وعقلية لتأكيد وسعنة العقيدة الإسلامية في مواجهة الآراء الفلسفية التي اعتمدت على الفلسفة اليونانية والرومانية وارتكزت أساسا على الأدلة العقلية ، ذلك لأنه تسربت الى الاسلام أفكار ومعطيات غير اسلامية وعناصر حضارية وخاصة عناصر غربية وحديثة ومجوسية . ومن ثم لابد أن يتصدى للدفاع عن العقيدة الإسلامية مجموعة من العلماء يتخذون من الجدل ومن العقل أدوات للرد على أصحاب الاتجاهات العقلية لمعارضة العقيدة الإسلامية والتي اعتمدت في حججها على الآراء الفلسفية الشرقية والغربية . هذه الجماعات التي تكونت منها الفرق الكلامية والفرق الدينية والتي انبرت للرد على المناهضين للعقيدة الإسلامية ، هذه الجماعات سميت باسم علماء الكلام .

والفرق الكلامية لم تنشأ في الواقع للدفاع عن الاسلام ، لأن الاسلام كان من القوة بحيث لم يكن محتاجا للدفاع عنه بالكلام ، ولم تكن اهتمامات هذه الفرق مجرد حوار فكري ، أو مسألة اتجاهات مذهبية ذهنية خالصة . وانما هذه الاطارات والاتجاهات وليدة اهتمامات ومشكلات اجتماعية ووليدة أحداث اجتماعية أثارت هؤلاء العلماء وأوجعتهم وجعلت لهم من الأهمية النسبية بحيث تشغل الفكر . وباختلاف هذه الاتجاهات وتعدد المواقف الفكرية ازا، الأحداث والوقائع الاجتماعية اختلفت الفرق ولختلفت الجماعات اختلافات مذهبية على أساس تحديد موقفها مع الأحداث الجارية أو الظروف الاجتماعية المتحددة .

ويمكننا أن نعيد تقويم الاطار العام للفرق الكلامية من خلال نظرتنا اليها باعتبارها لونا من الاطارات لتشكيلات اجتماعية سياسية ، ففي تصورنا أن كثيرا من الآراء الكلامية ترجع الى وضعيات اجتماعية وسياسية ولقتصادية وفي بعض الأحيان كانت تعبر عن مسالك للخلاص من آفات البناء الاجتماعي .

ان نظرة تحليلية للبناء الاجتماعي تلتقي الضوء على أن نشأة تلك الفرق

وتفريغها واختلافاتها يمكن ارجاعها الى اعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية .

ولعل مسألة الخلافة كانت من أهم الأحداث السياسية التي أثارت جدلا سياسيا أصطبغ بالصيغة الدينية ، كذلك انقسم المسلمون بعد مقتل عثمان الى احزاب حزب يرى أن عليا أولى الناس بالخلافة وهم جماعة الشيعة ، وحزب ناصر لمعاوية ، وهو نواة الاشاعرة ، وحزب يرى أنه لا يستحق الخلافة أى منهما وسمى بالخوارج ، وحزب محايد لم يدخل في الخلاف وهو المرجئة ، وأصبح لكل حزب أدلته الدينية التي تدعم في الواقع مركزه الاجتماعي ونفوذه السياسي .

وسوف نشير الى امثلة توضح لنا التفكير الاجتماعي عند هذه الفرق الكلامية :

فمن ذلك مثلا نظرية المعتزلة في السلوك الانساني المثالي والعمل الالهي فقد تصور المعتزلة أن الناس كانت تتعامل في مجتمعاتها قبل ورود الشرائع بما يقتضى به العقل والعدل ، فمض القدم والعقلاء من الناس يستحسنون الأعمال الخيرية ويستقبحون الظلم والعدوان ، ومعنى ذلك أن الحسن والتبجح في الأعمال ذاتيان ، فالمجتمع يسير الى غاية خيرة لأن الله يعمل ما فيه صلاح عباده .

ولا شك أن تلك النظرة المثالية كانت ردا على خصومهم في الرأي من الواقعيين الذين كانوا يقولون أن الناس إذ يستحسنون عملا ويستقبحون آخر ، غائما يرجع ذلك الى مواصفات مجتمهم وبيئتهم ، فعادات الناس وعقائدهم هي المقياس هي المقياس الواقعي للحكم على السلوك الانساني (١٦) .

عذا واننا نجد في آراء بعض كبار المعتزلة أمورا تستحق الذكر فمثلا آراء الجاحظ في نقد رجال الحديث باعتبارهم جماعة غير محتلين في قوله :

« ولو كانوا يرون الامور مع عللها وبراهينها المثبوتة ولكن أكثر الروايات مجردة ، وقد اقتصرنا على ظاهر النقط دون حكاية العلة ، ودون الأخبار من البرهان ، »

(١٦) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الانشائي ، دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ٢٠٥ .

ولذلك فإنه يرى تحكيم الفعل وتفهم العلل وتفسير الظواهر حسب المعقول من طبائع الأشياء ، ونظريته فيما يسمى « بالطباع » تؤكد إيمانه بأن هناك قوانين طبيعية تسير وفقها الحياة وطبيعة الأشياء .

أما وجهة نظره في الحكم السياسي ، فهو يرى أن القرابة إلى الرسول (ص) لا يصح أن تكون أساسا للتفضيل في اختيار الإمام أو خلافة المسلمين ، كما أنه لا يجوز أن يكون للمسلمين أكثر من إمام واحد في وقت واحد لما يترتب على ذلك من خصومات ونزاع يضر بوحدة الأمة العربية .

هذا النموذج من الفكر المعتزلي ، يوضح لنا إلى أي مدى أخذ المعتزل بفكره القانون العقلي .

وفنتقل لنشير إلى لون آخر من الفكر الاجتماعي عند الشيعة ، غلو نظرنا إلى موقفهم من النظام السياسي ، لوجدنا أنهم يتمسكون بالشكل المعروف بالحكم التيولوجي ، وينعكس هذا بوضوح في أرائهم المتصلة بالإمامة والخلافة الإسلامية ، وهي في جملتها ترد إلى اعتقادهم بأن الإمام « عليا » كان أحق الناس بالخلافة بعد الرسول (ص) ، وأنه يجب أن تنحصر الإمامة في خريجه من بعده .

وقد لنقسم الشيعة إلى فرق عدة حول تعيين الأئمة ، وغالبي البعض تطرفا في النظرة إلى الإمام نظرة التقديس ، فالإمام عند الشيعة له صلة روحية بالله وهذه الصلة من طبيعة تلك التي تربط الأنبياء والرسل بالله عز وجل . ولا يصح أن يوجد مجتمع بغير إمام ، فالإيمان بالإمام في نظرهم ركن من الإيمان بالله . فالإمام ظل الله في الأرض ، وهو فوق الناس في طبيعته وعلمه وتدرته وهو مشرع ومنفذ ولا يسأل عما يفعل .

وقد صاحب اعتقادهم بسمو شأن الإمام ، توليهم بأن الأئمة وسطاء بين الله والناس . وأن إرضاء الإمام والاخلاص له كفيل بمحو سيئات العباد . ولا شك أن المبالغة في هذا الزعم أدى إلى كثير من الأزمات بين المجتمعات الإسلامية .

وإذا نظرنا إلى جانب آخر من التفكير الاجتماعي عند الشيعة فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعية كنظام الزواج مثلا - نجد أنهم أخذوا بنظام زواج

المتعة (١٧) . الذى يركز على الاجل المحدود دون التزام بالتورث - كما أنهم خالفوا أهل السنة بتحريم زواج المسلم من اليهودية أو النصرانية . ونهم نظامهم فى التورث فالشيعة تقسم القرابة عن العصبية ، كما أنهم لا يورثون النساء فى الملكيات العقارية وإنما يورثوهن فقط فى الأموال السائلة (١٨) .

مما سبق نرى أن الدراسة السوسيولوجية لنشأة الفرق الكلامية فى المجتمع الإسلامى تشكل مجالا حيا من مجالات الدراسة فى علم الاجتماع الإسلامى ، لأن هذا العلم ينظر الى هذه الفرق على أنها عبارة عن تشكيلات جماعية قامت على ركائز ترجع الى طبيعة التنظيم السياسى والاجتماعى وغير من التصورات الدينية ، فعلم الاجتماع الإسلامى يتناول دراستها بوصفها حركات اجتماعية اثرت الى حد ما فى الوحدة المجتمعة . حيث كان لهذه الفرق مناشط وبغاءات وتنظيمات اجتماعية وهذا مدخل جديد ومنطق مميز لدراسة هذه الظاهرة خلافا لما سارت عليه الدراسات الكلاسيكية التى تناولت هذه الفرق من زوايا فلسفية فحسب ، فوظيفة هذا المنطلق هو امطة اللثام عن الديناميات الاجتماعية المحركة لنشأة هذه الفرق وما قام بينها من صراعات وعرض صور للتفكير الاجتماعى عند هذه الفرق .

ثالثا : الثورات الاجتماعية وحركات التمرد :

وثمة ظاهرة حدثت فى أكثر من مكان فى المجتمع الإسلامى ، وتشكل مجالا من مجالات الدراسة لعلم الاجتماع الإسلامى ألا وهى قيام ثورات اجتماعية محلية ، وحركات تمرد على النظام الاجتماعى القائم .

ولا شك أن حركة الردة التى قامت بعد وفاة الرسول (ص) لهى أولى مظاهر هذه الثورات . ثم تلتها ظهور الفتنة التى أدت الى قتل عثمان بن عفان خلفه كان من نتيجة تغير أحوال الدولة الإسلامية فى عهد الخليفة عثمان بن عفان أن أثار هذا التغير روح المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء من تصرفاتها . وبعث على التمرد عليها فى المدينة وفى جميع الأمصار . ويجب أن نذكر هنا قيام حركة سياسية تعتبر من أخطر الحركات الدينية والسياسية فى العالم

(١٧) انظر العضو المخضر من كتاب « سحافى الآفة » المطبوعة على هامش الكمال

ص ٢٥٥ .

(١٨) انظر : أحمد الخشاب ، الفكر الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .

الإسلامي ، وقد تزعم هذه الحركة عبد الله بن سبأ متنفذا في البلاد الإسلامية .
وقد صادفت حملات ابن سبأ نجاحا في كل من البصرة والكوفة . كما نجحت
سياسة ابن سبأ وحملاته المتكررة في مصر وذلك بسبب اشتداد سخط أهلها
على عثمان . وهكذا نجحت حملات ابن سبأ التي كانت ترمى إلى تاليف
الولايات الإسلامية على عثمان وولائه . واستشهد عثمان بن عفان . فكان هذا
أول فصول هذه المأساة وما أعقبها من تحزب للعرب (١٩) .

تكونت الأحزاب السياسية بعضها يساند الخليفة الرابع وبعضها خرج
عليه . وهناك من اعتزل المعتزك السياسي فلم ينضم إلى واحد من الحزبين
المساندين أو المنويين .

ومن الأحزاب التي ظهرت بعد مقتل عثمان بن عفان :

- حزب طلحة والزبير وعائشه .
- حزب معاوية بن أبي سفيان الذي كان يريد أن يثار لقتل عثمان .
- حزب علي بن أبي طالب وهو رابع الخلفاء الراشدين .
- حزب الخوارج الذي كان يؤكد فكرة الديمقراطية الإسلامية إذ كانوا
يرون أن الخلافة حق لكل مسلم ما دام كفوا لا فرق في ذلك بين قرشي
وغير قرشي .
- حزب الزويعيين حيث كان يريد انصار هذا الحزب أن تؤول الخلافة
إلى بن الزبير ، وهو أحق الناس بها .
- حزب المعتزلة ، ويدل هذا الاسم على أن أصحاب الاعتزال هم الذين
تركوا ميدان المعركة بين الأمويين والعلويين ، واعتزلوا الفريقين
وتفرغوا إلى الناحية الدينية ، ولكن ربما كان ذلك ظاهريا ، فلم
تلبث فرقة المعتزلة أن خاضت غمار السياسة بل كان أثرها في توحيد
السياسة لا يقل أثرا عن الطوائف الأخرى ، حينئذ تكلمت في مسألة
الامامة وشروط الامام . فقد ذهب المعتزلة إلى أن الامامة اختيار من
الأمّة .

(١٩) انظر : حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام ، السياسة والدين ، مطبعة القاهرة .

وكان لكل حزب من الأحزاب التي ذكرناها اتباع واشباع يدينون برأيه في الخلافة ، وأخذ كل حزب يناضل غيره من الأحزاب واشتد النزاع بينهما .

وقد تكرر ظهور هذه الظاهرة (انصد بها ظهور حركات التمرد على النظام الاجتماعي القائم وقيام ثورات اجتماعية محلية) في جميع مراحل الدولة الإسلامية . مثل ثورات القرامطة وعبيد الأرض والباطنية والتباكية . وثيورها من حركات الثورة والتمرد على النظم القائمة . وإذا كانت هذه الحركات في ظاهرها سياسية ضد انتخاب السلطة ، فإنها ترجع إلى متناقضات وصراعات اجتماعية في المقام الأول . وكانت في قيامها وأساليبها تهدف إلى غيات اجتماعية أهمها : الإصلاح والتمرد الاجتماعي . وإزالة معظم أسباب وعوامل الظلم الاجتماعي ، وتحرير رقيق الأرض واقتلاعهم أجزاء من أرض الله ، وهدم طبقة الاقطاعيين أصحاب الجاه المؤثرين بعمق في مختلف مستويات السلطة ومحاولة القضاء على الاتجاهات العرفية والعصبيات العشوية ، واستنهاض مومونات الضمير الانساني العواطف الانسانية الصادقة التي تعمل على تحقيق الحرية والمساواة الحق والعدالة الاجتماعية بين جميع مولطنى وتسعوب لمجتمع الاسلامى بغض النظر عن اختلاف عروقهم وأنسابهم والطبقات التي ينتمون اليها تطبيقاً لما تقضى به احكام الشريعة الاسلامية .

رابعاً : الرحلات العلمية وحركة الترجمة :

ومن الظواهر الهامة التي تستأثر باعتماد علم الاجتماع الاسلامى : ظاهرة الرحلات التبشيرية والعلمية التي قامت بها طوائف من أهل العلم والفكر لدراسة الشعوب التي دخلت في الاسلام وللتبشير به فيها وراء ذلك . فعرف هذه الطوائف في تاريخ الفكر الاسلامى باصحاب مدارس الجغرافيا . وتعتبر الرحلات التي قام بها الرحالة الجغرافيون من العرب المسلمين محلاً مهماً لدراسة علمية وميدانية تقابل الدراسات الانثربولوجية الوصفية التي قام بها الرحالة الذين اعتبروا الرواد الأوائل للدراسات الانثربولوجية وهذا يجعلنا نقف وقفة علمية عند الدور الوظيفي للرحلة عند العرب المسلمين .

بعد حدث أن انتشر الاسلام بسرعة غاشقة حيرت العلماء في الدرس والتحليل ودخل في بضاقة شعوب متباينة واجناس مختلفة في عاداتها وخلفها القومي وبنائها الفكرى ولغائها ولهجاتها وسرعان ما انصهرت هذه الشعوب في وحدة لغوية ودينية وسياسية ، وتحقق في نطاق هذه الوحدة عاملان : السلام

الإسلامي ، والتعريب الجنسي فكان من الطبيعي ، أن تقوى الرغبة في دراسة هذه الشعوب للوقوف على مطالبها وآمالها وما تريده من السلطات الكبيرة حفاظا على وحدة الصف في المجتمع الإسلامي ، وكان من الطبيعي كذلك أن تقوم لدى بعض المفكرين والرحالة الرغبة في حب الاستطلاع والتعرف على أحوال هذه الشعوب . هذا إلى أنه من الأهمية بمكان أن يتعرف المسئولون على أحوال هذه الشعوب وعاداتها وتقاليدها وأعرافها والعروق التي انحدرت منها ، وطبوسها وشعائرها الموروثة حتى يتخذ حيالها أنسب وأفضل للوسائل لحكمها وصهرها في المجتمع الإسلامي .

لهذه الأسباب وما إليها قامت الرحلات والأسفار والبعثات الرسمية من قبل الدولة وذوى الثمن وغير الرسمية التي قام بها العلماء والرحالة وأهل الفكر لزيارة هذه البلاد ودراستها دراسة وصفية تحليلية واقعية في جغرافيتها وتكوينها وبنائها الديموجرافي والاجتماعي ، وفي لغتها ولهجاتها وآدابها وتراثها الأيديولوجي وفلسفتها ، والوقوف على تقاليدها وأعرافها ومتواضعاتها الاجتماعية ومقدساتها الدينية ، هذا إلى جانب وصفها من ناحية السلالة والنسب المنحدرة منه والروابط العرقية فيها بينها والوقوف كذلك على امتناقصات والصراعات الاجتماعية للاستفادة بكل هذا فيما يتخذ حيالها من أساليب الحكم والتعامل وقد قدم لنا الرعيل الأول من هؤلاء العلماء والرحالة الدراسات المهمة لعلوم الاجناس والانسان Ethndology and Anthropology الحفريات والخرائط ووصف البحار . وذلك أمثال الالوسي والسعودي وأبن فضلان وأبن بطوطه وغيرهم .

مما سبق نرى أن الرحلة كانت مهمة علمية لتثبيت نظم الحكم في البلاد التي فتحها الإسلام ، هذا بالإضافة إلى أن الرحلة كانت عبارة عن اتصال والتقاء حضري . بل كانت حاملة للقيم الحضارية والنماذج التنافسية البلاد الأخرى .

ومن الموضوعات التي تدخل مجال علم الاجتماع الإسلامي ، حركة نقل وترجمة التراث الأجنبي إلى اللغة العربية ومظاهر التلاحم والتزاوج بين حضارة وفكر الإسلام وغيره من الحضارات والديانات التي كانت منتشرة في منطقتهم غزاعا للإسلام بقوة فكرة وأصاله معطياته . وقد أتت هذه الحركة ثمارها في العصر العباسي حيث اتسع نطاقها وزادت روافدها فشملت كل مظاهر ثقافته

والمعارف الانسانية وطوفت بمختلف الفنون والعلوم الكونية والفلكية والرياضية والطبيعية والفيزيائية والكيمائية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وسائر الفروع التي انتهت اليهم اخبارهم .

وكانت هذه النهضة العلمية الثقافية مقرونة بنهضة وازمة في كل مناسط العمران . فقد ازدهرت الحضارة وزاد التنفيس وتالق وزاد العطاء للعلماء النابغين واعطيت الأرواق على المتفوقين للوافدين من مختلف اجزاء الدولة العربية الاسلامية ورصدت المنح والمكافآت التشجيعية لطلاب العلم والراغبين في الاستزادة منه . ونعمت الدولة بعهد من السلام الاسلامي ونمتت بثمرات الحضارة من النخيل في الترف والفروع الى الكماليات والبذخ لاسيما وقد تعاظمت الثروات واستحدثت الصناعات وزادت عوامل واسباب التطلع الطبقي الى الحياة الحضرية . وربما كانت هذه الاسباب من ضمن عوامل أدت الى اختلال موازين القوى في ذلك البناء الحضارى الشامخ الذى شهد مظاهر التصدع والسقوط الذى تعرضت له الدولة الاسلامية .

وثمة ظاهرة أخرى ملازمة لظاهرة نقل الترجمة وهى الاتصال والالتقاء الثقافي والحضارى الذى كان مسرحه أرض المجتمع الاسلامى . ولعل بعض ذلك يرجع الى جغرافية المجتمع الاسلامى وتركيبه الايكولوجى ، ويوجد فيه روافد وشرايين الاتصال والالتقاء منذ أقدم العصور . وليس ثمة شك في أن ارضه شهدت موجات من المد الثقافى ، وكانت الانماط الثقافية والحضارية فيما بينه وبين بلاد العالم في مد وجزر واخذ وعطاء ويجب أن يوضع في الاعتبار أن خلو أرض هذا الوطن من الموقنات والحوار البيئية العتيقة والطاردة ، جعل هذه الأرض تمتاز بسيولة اثنولوجية . فقد وجدت فيها الأجناس المختلفة والعصبيات المتباينة دروبا سهلة ومهادا رحبة مما ساعد على عمليات الاختلاط والذوبان العنصرى والامتزاج والتلاقح بين انماط ثقافية غير متجانسة .

الباب الرابع

المدخل السوسيولوجية في الفكر الاسلامي

أولاً : المدخل اليوتوبي

للفارابي

ثانياً : المدخل الأخلاقي

أخوان الصفا

أبن مسكويه

ثالثاً : المدخل الانتروبولوجي

البيروني

الالوسي

رابعاً : المدخل الوضعي

أبن خلدون

obeikandi.com

الداخل السوسيولوجية في الفكر الاسلامي

عنى كثير من مفكرى الاسلام بحراسه الحياة الاجتماعية في طبيعتها ونشأتها ووظائفها ، وحاولوا تفسير وتحليل طبيعة المجتمع ونشأة التنظيم السياسى ، وتطور هذا التنظيم منذ الوحدات العشائرية والفئوية الاولى الى مرحلة الدولة المنظمة مستخدمين مادة دراساتهم من الدين والفلسفة تارة ومن التحليل المادى للواقع الاجتماعى تارة أخرى . وأهتم كثير منهم بدراسة المرد و ذاته ونشأته وتطوره ومدى خضوعه لعوامل التطويع للنشأه وعالجسوا الاخلاق وانثراها في حياة الفرد والمجتمع . وكتبوا في شئون السياسة والاقتصاد والأسرة واللغة والفن وما الى ذلك من موضوعات العلوم الاجتماعيه . وارتفع بعضهم في دراسته الى موضوعات حضارية وتاريخية مقارنة . ووصل بعضهم الى قضايا ومعطيات رائدة في تاريخ الفكر الاجتماعى وفي نطاق مدارس علم الاجتماع الاسلامى . وقد توج العلامة ابن خلدون هذه الدراسات بما وصل اليه من قضايا وقوانين لاتزال نقاطا بارزة على الخط النظرى الأساسى الذى يربط بين علماء الاجتماع الكبار .

ويمكننا أن نميز في علم الاجتماع الاسلامى الاتجاهات السوسيولوجية

الآتية :

أولا : الدخلى الاجتماعى الفوتوبى :

يرهب أنصار هذا الاتجاه أى شرح طبيعة المجتمع وطبيعة ظواهره وحائثه في أصولها ونشأتها وتطورها ومبلغ تأديتها لوظائفها الى آراء شخصية فلسفية مركزة على تصورات وأفكار ونخيل فلسفى وآمال لما ينبغى أن تكون عليها حياة المجتمعات . وذلك بدون الرجوع الى خلفية من الدارسة الوصفية والتحليلية المقارنة . فجاءت آراؤهم في هذا الصدد مزيجا من خطرات فلسفية وأحوا و رغبات ذاتية معروضة عرضا غير منهجى ، بعيدا عن الحق العلمية المنشودة في عرض الحقائق ومعالجة شئون المجتمع .

وخير من يمثل هذا الاتجاه الفارابى في كتابة آراء « أهل المدينة الفاضلة »

وابن طفيل في رسالة (حى بن يقظان) .

الفارابي :

تقديم عن الفارابي وعصره :

هو أبو نصر بن طرخان بن الفارابي . من أشهر فلاسفة الاسلام ولد في ولاية فاراب بأقليم تركستان . وكان ميلاده عام ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م وتوفي عام ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ (١) .

شب الفارابي في بلدته مكيا على الدرس . وكانت له مقدرة عجيبة على تعلم اللغات ، وللتأيت ان لبا نصر كان بديد العربية والفارسية والتركية والكردية .

وقد لجمع مؤرخو العرب على أن الفارابي كان زاهدا في العالم ميالا إلى العزلة وحياة التأمل ، وأنه كان واسع الثقافة إلى حد بعيد فلم يدع علما عن علوم زمانه الا برع فيه ، ويقول « ماسينيون » المستشرق الفرنسي عن الفارابي « أنه أول مفكر مسلم كان فليسونفا بكل ما للكلمة من معنى » .

تقد كان الفارابي تكبر فلاسفة المسلمين حيث أنشأ مذهبها فلسفيا كاملا . ونام في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي . ولقد لقب بحق المعلم للشاني على أن أرسطو هو المعلم الأول (٢) . ويقول O'leary « أن الفارابي هو الأب الحقيقي لكل فلاسفة الاسلام » (٣) .

وقد أكثر الفارابي من التأليف وعالج موضوعات مختلفة وليس من شت في أن الفلسفة ، بمعناها الواسع الذي كان مستخدما في عصره . كانت أوضح نواحي نموغة وأظهر ميادين تخصصه . فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها ومن أهم هذه المؤلفات .

كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)

— كتاب (لخصاء العلوم)

Sherwani, H, Khan ; Studies in Muslim Political thought and administration, p. 63.

(٢) انظر هذا المأخوذ وحبل الجزء : تاريخ الفلسفة العربية جزء ٢ مطبعة

بيروت ١٩٥٨ ص ٩١ .

O'leary : Arabic thought Ch. JV. p. 171.

- (تحصيل السعادة)

- (فصوص الحكمة)

- (مقالة في معاني القتل) هذا على سبيل المثال (وليس على سبيل الحصر)
لا الحصى

وقد استأثرت شئون السياسة والاجتماع بتسقط كبير من نشاط الفارابي . وقد وصل اليينا مما كتبه فيهما مؤلفان أحدهما كتاب السياسات المدنية » ، والآخر « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

والكتاب الاخير هو أشهر مؤلفاته في هذه الناحية وأصدقها تعبيرا عن مذهب الفيلسوف وما يطمح اليه في عالم الاجتماع (٤) .

عاش الفارابي في أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطرابا وفتنة وشقاقا ، حيث كان مولده أثناء حكم المعتد ووفاته أثناء حكم المطيع وهذه الفترة كانت أقل الفترات استقرارا . إذ سادت الفتن والثورات تحت عدة عوامل منها ما هو ديني ، ومنها ما هو شعوبي ، ومنها ما هو ثقافي كما ظهر في هذه الفترة كثير من أبناء الملوك والحكام السابقين على قيام الدولة يحاولون العودة من جديد للسيطرة على املاك اجدادهم وقد أضعف هذا من مركز الخليفة .

كما ظهر في هذا العصر كثير من عظماء الاسلام في التصوف والادب والشعر (٥) .

وسوف نشير الى الفلسفة الاجتماعية السياسية عند الفارابي ذلك لانه أهتم اهتماما كبيرا بالسياسة ، وكانت النزعة السياسية تسيطر على فكره وتوجهه بحيث أصبحت القضايا الفلسفية الاخرى كلها خاضعة لها .

١- ارأؤد في طبيعة المجتمع :

بدأ الفارابي بدراسة طبيعة المجتمع وذلك بتوضيح ضرورة الاجتماع الانساني فأرجع ذلك الى أن الانسان مفطور على حاجته الى الاجتماع والتعاون في ذلك يقول :

(٤) انظر على سبيل الواحد واق ، معقول من آراء أهل المدينة الفاضلة

للفارابي ، ص ٦ .

(٥) انظر محمد جلال شرف ، خصائص الفكر البلي في الاسلام ، مرجع

سابق ، ص ٢٢٤ .

« وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قزم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال » (٦) .

يقرر الفارابي أن الانسان مدنى بطبعه ، وأنه بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى أشياء كثيرة ليس في وسعه أن يستقل بإدائها وينفرد بالقيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل فرد في مجتمعه . ولعله يشير الى الناحية المادية بقوله « في قوامه » . ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « أفضل كمالاته » ، وهي للسعادة . فالفارابي يريد أن يقرر أن السعادة نفسها لا ينالها الانسان الا بالتعاون ، وخاصة التعاون الفكري .

ويرى الفارابي أن الانسان لا يمكن أن ينال الكمال الذي تتجه اليه فطرته الا باجتماع افراد كثيرين يقوم كل منهم ببعض ما يحتاج اليه الآخرون في شؤونهم المادية والمعنوية ، وتحقيقا لهذا الغرض كثر الأفراد . واستقروا في أنحاء الارض متكثلين في طوائف متعاونة العناصر . فتكونت منهم المجتمعات .

٣ - اشكال التجمع الانساني :

يتناول بعد ذلك اشكال التجمع الانساني فيقول :

« فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث . عظمى ، ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في العمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من العمورة ، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية . واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل (٧) »

يقسم الفارابي المجتمعات الى كاملة وغير كاملة ، ويقصد بالمجتمع الكامل ما يتحقق فيه التعاون الاجتماعي بوجه كامل ، وبغير الكامل ما لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ، أو ما لا يتحقق فيه التعاون الذي ذكره بصورة كاملة .

(٦) اراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي .

(٧) اراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق .

والمجتمعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى .

فالمجتمع الأعظم ، أى أكثرهما كمالا ، هو انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد والوسط وهو مايليه كمالا هو اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة ، والأصغر ، وهو أقلها جميعا فى الكمال ، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة ما .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعا لم يذكره أحد قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان . ولعل ذلك يرجع الى تأثره بتعاليم دينه . إذ أن الاسلام يهدف الى إخضاع للعالم الاسلامى كله لحكومة الخليفة . أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة . بل أن أكبر مجتمع فكروا فيه كان المدينة أو الجمهورية (٨) .

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها أربعة أنواع : اجتماع أهل القرية ، وهو مجتمع تابع للمدينة وخاضع لها . واجتماع أهل الحلة . وهى جزء من المدينة وهى من أحيائها ، واجتماع فى سكة ، وهى جزء من الحلة ، واجتماع فى منزل ، وهو اجتماع أفراد الأسرة فى منزل واحد . وانقص تلك المجتمعات فى نظره هو مجتمع الأسرة .

هذا وقد لفتصر الفارابى فى دراساته على المجتمعات الكاملة . غير أنه أهمل النوعين الأولين من هذه المجتمعات وهما اجتماع العالم كله واجتماع الأمة ولم يدرس من بينهما إلا « اجتماع المدينة » ويبدو أنه لمس أن اجتماع العالم على الصورة التى يريدها متعذر التحقيق ، فوجه مزيد عنايته الى دراسة المدينة لأنها أبسط أشكال المجتمعات الكاملة وأولى خلاياها فإذا أمكن قيامها على الدعائم المثالية التى يذهب اليها استقامت أمور الانسانية ونحن لا نأخذ على الفارابى إهماله الكلام عن المجتمع العالمى لأن مثل هذا المجتمع لا يمكن تحقيقه ولا يتفق فى دعائمه . وغاياته مع شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع . ويبدو أن الفارابى كان متلثرا فيما ذهب اليه بصدد هذا النوع من الاجتماع ، بنظرية الرواقين فى « الجامعة الانسانية أو الجمهورية العالمية » وهى جمهورية تضم جميع شعوب العالم وتحكمها هيئة

(٨) انظر على عبد الواحد وافي ، شرح وتعليق على أصول من آراء أهل المدينة

النامضة ، مرجع سابق ص ١٦ .

واحدة . ويكون الفرد في هذه الجمهورية الانسانية ، مواطناً عالمياً وطنه العالم أجمع وليس مواطناً في دولة معينة أو مدينة محدودة . أى أن الروافضيين سبقوا الفارابى في المناداة بفكرة المجتمع العالمى الذى تلتقى فيه كل الحدود والأوضاع المتعلقة بالجنس والبيئة واللغة . غير أن الفارابى وهو فيلسوف الاسلام زاد على الفكرة الرواقية بأن هذه الجمهورية الانسانية لا بد أن تكون خاضعة لحكومة يرأسها الخليفة ولا بد أن تدين بالتدين الاسلامى . أى من الضرورى قيام الوحدة الدينية في هذا المجتمع المثالى لأن هذه الوحدة من شأنها أن تعزز الوحدة الروحية والسياسية (١) .

٣ - أنواع المدن :

مما سبق نرى أن الفارابى قد اقتصر في بحوثه على المدينة . تحدث عن المدينة وأعتبرها مجتمعا كاملا صغيرا . ولقد اشترط الفارابى أن يتم التعاون بين الناس في المدن لتصبح حاصلة على السعادة الحقيقية ، ونقسم بسمة كونها فاضلة ويقول الفارابى : « كل مدينة يمكن أن يقال بها للسعادة . فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة على الحقيقة هي المدينة الفاضلة » . ويذكر الفارابى أن هناك عدة أنواع من المدن . فهناك المدينة الناضلة وبضاد هذه المدينة الفاضلة أنواع أخرى من المدن هي المدينة الجاعلية والمدينة الفاسدة والمدينة الضالة والمدينة المتبدلة .

أولا : المدينة الفاضلة :

البناء الاجتماعى للمدينة الفاضلة : يتناول الفارابى البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة التى تتحقق فيها السعادة عن طريق التعاون بين الفلاس المتخصصين ويقول :

« والمدينة الفاضلة تشبه البدن النام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الخطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاءه

(١) انظر : مخطوط الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، مكتبة التنوير الحديثة ، ١٩٧٥ م ص ٣١٧ - ٣١٨ .

تقرب مراتبها من ذلك الرئيسى ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى وأعضاءه ، احز فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيسى واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء أخرى تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء يخدم ولا ترأس أصلا . - كذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة للفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيسى . وآخر تقرب مراتبها من الرئيسى . وفى كل واحد منها هيئته وملكه يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيسى وهؤلاء أولو المراتب الأول ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى آخر يفعلون أفعالهم حسب أغراضهم فيكون هؤلاء الذين يختمون ولا يختمون ويكونون فى أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين ، (١٠)

ومن النص السابق يتضح أن الفارابى يتناول البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة بوجهة نظر تقارب المدرسة الاجتماعية الحيوية التى تشبه المجتمع بالكائن الحى . فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى يتعاون أعضاؤه جميعهم فى سبيل حياة الكائن الحى والمحافظة عليه . وكما أن أعضاء الجسم مختلفة ومتفاضلة بالفطرة ويعتبر القلب أهمها وقمتها ومصدر حياتها . فكذلك ، بالنسبة للمدينة يعتبر الرئيسى مصدر حياة مدينته ، ودعامة نسقها ونظمها وسبيل سعادتها ورفقها . وكما أن القوى العنصرية متفاوتة فى الدرجة والأهمية ، فذلك وظائف المدينة وهيئاتها تتعاون فى القدرة وفى طبيعة المهنة .

وعلى هذا النحو من تمثيل المجتمع الانسانى بالكائن الحى . بصور لنا الفارابى البناء الاجتماعى للمدينة وقد احتل قمته الرئيسى وأعضاءه تقرب مراتبها من ذلك الرئيسى وقد جبل كل واحد من هذه الأعضاء على قوة فيه بالطبع . يفعل بها فعله ابتغاء ما هو غرض ذلك الرئيسى وهكذا تتدرج المراتب قليلا الى أن تصبح مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا مونها مرتبة أخرى (١١) .

(١٠) أراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق .

(١١) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، مرجع هابى ص ٢٤١ .

والمجتمع الفاضل في نظر الفارابي هو الذي يؤدي الانسان فيه عمله
 اداء تاما بفضل ما يسود علاقات ووظائف هيئات من توافق وتعاون ، على
 غرار ما يجري في البدن السليم من تضامن بين الاعضاء وانسجام في وظائفها
 واذا كان رئيس المدينة الفاضلة - كالقلب - فانه لابد من توافر خصال له
 لا يمكن تحققها في الفرد العادي ، وتحدد الصفات فيما يلي .

رئيس المدينة الفاضلة : يرى الفارابي أن كل عضومن أعضاء المدينة
 الناضلة لا يصلح أن يكون رئيسا لها بل أن رئيس المدينة هو أكمل انسان
 أو عضو فيها يقول الفارابي :

وكما أن العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع اكمل لاعضائها واتمها في
 نفسه (١٢) .

ولا تتم رئاسة المدينة الفاضلة الا لرئيس يجمع بين شيئين : أحدهم
 بالفطرة والطبع ، والثاني بالملكة والارادة ، ويقول الفارابي :
 « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق ، فان
 الرئاسة انما تكون بشيئين . أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني
 بالهيئة والملكية الادارية » . (١٣) « ولا يمكن أن تصير هذه الحالة الا ان
 اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها »

وكلام الفارابي واضح وهو أنه يشترط فيمن يصلح لتولي رئاسة المدينة
 الفاضلة اثنتى عشرة فضيلة بصفة طبيعية . وسه تفصائل ، عن طريق
 الاكتساب .

اما الصفات الفطرية فتتقسم خمسة أقسام : قسم منها يتعلق بالجسم
 وقسم يتعلق بالعقل وقسم يتعلق بالقدرة على التعبير ، وقسم يتعلق بحب
 التعلم ، وقسم يتعلق بالأخلاق .

— أما فيما يتعلق بالجسم فهو واحدة ذكرها في قوله : —

« أحدهما أن يكون تام الأعضاء ، قواعا مواتيه أعضاءها على

١٢، على عبد الواحد راي ، فصول من اراء اهل المدينة الفاضلة ، مرجع

سابق

١٣. المرجع السابق ٤٥

الأعمال التي شأنها أن تكون بها • ومتى هم عضو من أعضائه يعمل يكون به آتى عليه بسهولة • ،

وأما ما يتعلق منها بالعقل فهو ثلاث صفات : جودة الفهم ، جودة الحفظ ، جودة الفطنة والذكاء ، وقد ذكرها في قوله :

• ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ••••• ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ••• ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء ، بآدنى دليل فطن له ••••• (١٤)

وأما ما يتعلق بالقدرة على بلاغة التعبير فهو صفة واحدة ذكرها في قوله :

• ثم أن يكون حسن العبارة يؤاقيه لسان على أبلانه كل ما يضمه أبلانه تامة » •

وأما ما يتعلق منها بحب العلم فهو صفة واحدة كذلك ذكرها في قوله :

• ثم أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤله تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه • ،

وأما ما يتعلق منها بالأخلاق فهو ست صفات هي :

— أن يكون بطبيعته غير شره ، يبغض اللذات الدنيوية :

— أن يكون بطبيعته محباً للصدق •

— أن يكون كبير النفس ، محباً للكرامة •

— أن تكون أعراض الدنيا عنده هينة ، لا قيمة للأموال في نظره ولا ييسى إليها •

— أن يكون بالطبع محباً للعدل ويكره الظلم ولا ياتيه •

— أن يكون قوى العزيمة جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف ولا ضعيف النفس •

ومع ذلك فإنه يرى أن صلاحية الفرد للرياسة لا يكفى فيها الصفات الفطرية المتعسر توافرها ، بل لابد كذلك من أن تتوافر له بعد كبره ست صفات أخرى مكتسبة هي :

١ - أن يكون حكيما أى فيلسوفا لينشُد حكمته فيما بمن له من الأمور .

٢ - أن يكون عالما حائظا للشرائع والسنن والسير .

٣ - أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظه عن السلف (وعذا ما يسميه علماء الاحوال بالقياس . والرئيس في هذا ليس مبتكرا ، بل يقيس ما لم يرد فيه نص عن سلفه بما يشتهر من الأمور التي ورد فيها نص عنهم) .
- أن تكون له قدرة على الابتكار تسمع له بتشريع مبتكر في الأمور التي لم يحدث لها نظير في عهد سلفه ، على أن يتجرى فيما يستنبطه ويبتكره صلاح حال المدينة .

٥ - أن يكون قادرا على تعليم الناس الشرائع السابقة ، وأن يصل الى درجة الاجادة في هذا السبيل .

يُستَـرَـط في الرئيس أن يكون القائد الاعلى للجيش فلابد أن تساعد قوته البدنية على أداء الوظيفة .

واذا لم يوجد انسان استكمل هذه الشرائط المكتسبة كلها ، واجتمعت في اثنين كان يكون احدهما حكيما فقط ، وتجتمع في الشخص الثاني الشرائط الباقية كاذا هما رئيسين في المدينة وهذا على فرض أن تتوفر فيهما الشروط الطبيعية الفطرية السابقة .

واذا توفرت الصفات الطبيعية في جماعة ، ولم تتوفر المكتسبة كلها في واحد بل تفرقت فيهم . كان يكون الواحد حكيما ، والثاني يعقار بجودة الثبات ، والثالث بالقدرة على الاستنباط وكانوا جميعا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء ولا باس من أن يقولوا سلطة الجماعة . (١٥)

ومع هذه الشروط الحقيقية التي يحددها الفارابي في اختيار رئيس المدينة ، فقد أضاف اليها جميعا شرطا أساسيا يعتبر الشرط الضروري والعلامة المؤكدة لاختيار هذا الرئيس ، وهذا الشرط يتمثل في الشرط الروحي ويبدو أن الفارابي كان متأثرا ببعض نزعات صوفية وبما يقرره الدين

الاسلامى عن صفات الرسول (ص) وصلته بالله عز وجل عن طريق الوحي والاشراق .

وبصدد هذا الشرط يقول الفارابى : « وانما يكون ذلك الانسان (يقصد الرئيس) انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . » . تعد استكملت قوته الخيلة بالطبع غاية الكمال وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبيل اما فى اليقظة او فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ثم المعقولات ، .

وغاية الفارابى واضحة وهى أنه يريد رئيس المدينة فيلسوفا كاملا المعقل بما يضيفه - الله على عقله المنفعل من حقائق تنتظم جميع المعقولات كما يصحح نبيا مطلعا على ما سيكون وعالمنا بما هو كائن يفيضه الله على قوته الخيلة من اشراق .

والملاحظ أن الفارابى ينفرد بذكر هذا الشرط الروحى . فانفلاطون قد اقتصر على أن يكون رئيس المدينة ، فيلسوفا استولت عليه الفلسفة ، ولم يشترط أن يكون ملاكا روحيا أو نبيا دينيا جمع بين الفلسفة والاشراق الحنون . وهذا يدلنا على مبلغ تأثير الفارابى بالاتجاهات الصوفية فى المدينة الاسلامية .

ثانيا المدن غير الفاضلة :

وقد ذكر الفارابى مدنا أخرى غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة وقد تناولها على الترتيب التالي :

(أ) المدينة الجاهلية : وهى المدينة التى « لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ، أن أرشدوا إليها لم يقيمواها وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها » (١٦٠) . وأهل هذه المدينة لا يعرفون من الخيرات الا الخيرات الحسية البهيمية وضلوا ان الخير انما هو المذات البجنية .

(ب) المدينة الفاسقة : ويقول الفارابى : « واما المدينة الفاسقة فهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والعقل الفعال . . . » ، ولكن تكون أفعال أهلها

أفعال المدن الجاهلة . ، بمعنى أن أهل المدينة الفاسقة يقولون ويعلمون ويعتقدون ما هو حق ولكنهم لا يعملون به .

(ج) **المدينة المتبدلة** : وهي مدينة كانت فاضلة ثم أصابها تيارات شاذة ، وانحرافات ، فاستحال أهلها إلى غير أفاضل ، يقول الفارابي « والمدينة المتبدلة هي التي كانت أراؤها وأفعالها في القويم أراء المدينة الفاضلة ، غير أنها تبعت فدخلت أراء غير تلك ، واستحالت أفعالها إلى غير ذلك » .

(د) **المدينة الضالة** : وهي المدينة التي يسودها الضلال والخداع والغرور . فأهلها لا يعتقدون في الله . بل أنهم يذهبون إلى أن الله والعقل الفعال من ضمن الأفكار الفاسدة .

(هـ) **النوابت** : والمدن السابقة ليست وحدها هي التي تضاد المدينة

الفاضلة ، إنما هناك نوابت في المدن الفاضلة ، وفي غيرها من المدن ، يقول الفارابي « فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة السليم من الحنطة أو الشوك النابت بين الزرع ، أو سائر الحشائش الغير نافعة أو الضارة بالزرع (١٧) . تتمتع عرق المجتمع دون أن يكون فيها فائدة ، فكان مجتمع النوابت ما هو إلا مجتمع الجريمة الذي يحوى البغاء والقتله وقطاع الطرق واللصوص وكل من يعيشون على امتصاص دماء أفراد المجتمع والحاق الأذى بهم .

– وبعد أن استعرضنا فلسفة الفارابي الاجتماعية ، يجب أن ننظر إليه نظرة تقييمية ، فمن المؤكد أن أراء الفارابي يغلب عليها الطابع اليوتوبى ، فقد اتجه وجهة مثالية صرفة في نظريته السياسية ، وبلغ اتجاهه المثالى مبلغا حمل استحالة تطبيقه أمرا واضحا للعيان . وهذا مادعا الكثير من المفكرين إلى أن يقرر أن فلسفة الفارابي السياسية تعد فكرا خالصا خلوا من أى تطبيق . أى من الصعوبة البالغة تطبيق أفكاره على مجتمع أو دولة ما . ولعل الذى دعا الفارابي إلى المغالاة في الاتجاه المثالى هو ذلك الواقع المضطرب الذى ساد العصر الذى عاش فيه . فقد كان عصر الفارابي أكثر عصور الدولة الإسلامية اضطرابا وفتنة وشقاقا ، كما عاصير الثورات والفتن

الدينية والشعبوية والثقافية والسياسية في مجتمه مما جعله يتسامى عن هذا الواقع المضطرب ، ويخلق في سماء مثالية (١٨) .

وقد يكون اتجاه الفارابي المثالي نابعاً من تأثيره بأفلاطون ، فأفلاطون نليسوف مثالي . ولقد أخذ الفارابي عن أفلاطون فكرة الحاكم الفيلسوف ، والسمات التي يجب أن يتخلى بها الحاكم . كما تأثر أيضاً بأرسطو فيما يتعلق بفكرة العقل الفعال . ولكن الفارابي وصل إلى ذروة الفكر اليوتوبى حين تصور أن الحاكم يجب أن يزود بشرط روحى عزيز المنال فمن ذا الذى يستطيع أن يصير فكراً خالصاً ويرقى إلى عالم المعقولات ويتحداه ؟

أما ما يتعلق بتقسيم الفارابي للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة فيتضح لنا تدخل العوامل الدينية في هذا التقسيم ، ذلك أن المدينة الفاضلة ، لا يمكن تصورها إلا في السياق الزمنى لظهور الاسلام ، أى في عصر الدعوة الإسلامية ، وعلى هذا نكون أضدادها في خلال نفس العصر الاسلامى أى مدن قد وصلتها الدعوة الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضيال (١٩) .

وإذا كان للفارابي أبرز فلاسفة الاتجاه اليوتوبى ، فهناك أيضاً ابن باجه الذى حدا حثو للفارابي فجاءت أراؤه الاجتماعية ذات طابع يوتوبى . والدارسى لآراء ابن باجة يجده قد تأثر بآراء الفارابي تأثراً واضحاً وظهر هذا في تقسيمه المدن ، فقد قسمها بنفس الصورة التى أتبعها للفارابي ، وذهب ابن باجه إلى أن المدن الفاضلة هى التى يسودها المحبة والفضيلة والصحة والنظافة ، وبذلك فأهل المدينة الفاضلة لا يحتاجون إلى قاض أو طبيب .

أما المدن غير الفاضلة فهى التى يغلب عليها حب الشهوات واللذات الجسدية . ويبدو التأثير الواضح بآراء الفارابي .

ومما لاشك فيه أن الغرض الذى المسيطر على أصحاب هذا الاتجاه هو وضع لبنات مدينة فاضلة ترتكز بصفة أساسية على الفضيلة ، وتحقيق لمواظبتها العدالة والسعادة عن طريق التربية الفاضلة . فكان أصحاب هذا الاتجاه مصطلحون اجتماعيون أرادوا أن يرسموا لذوى النسان تصميمات لمدن

١٨/ محمد جلال شريف ، خصائص الفكر السياسى في الاسلام ، مرجع سابق

من ٢٧٢ .

١٩/ المرجع السابق من ٢٧٥ .

فاحملة مخططة وفق آرائهم الخاصة عن طبيعة الحياة الاجتماعية ونظمها والتأثرين عليها . وقد تأثر أصحاب هذا الاتجاه بالفلسفة اليونانية مع تأثرهم بالفكر الإسلامى ، ولكن جاءت دراساتهم في هذا الصدد بعيدة عن الموضوعية مع صعوبة تطبيق آرائهم في الواقع الاجتماعى .

نانيا المدخل الأخلاقى الاجتماعى :

يذهب انصار هذا الاتجاه الى ان الاخلاق هى ركيزة الحياة الاجتماعية ، والفرد في طبيعته كائن اخلاقى - هكذا زووته الطبيعة الالهية وأودعت في ذاته كل القدرات والاستعدادات الكامنة التى تمكنه من أن يعيش سعيدا متى وجدت التنشئة الاجتماعية الصالحة ، كما يرون أن الرقى الذاتى هو أساس الرقى الاجتماعى .

ولا يقصد أصحاب هذا الاتجاه بالأخلاق ، الاخلاق الفلسفية التى تدور حولها فلسفة افلاطون وأرسطو في الفضيلة والرذيلة واللذة والالم والخير والشر والكمال وما الى ذلك من المباحث الفلسفية الميتافيزيقية ، ولكنهم يقصدون الاخلاق والقيم الاجتماعية وان اختلفوا - في مقولات هذه القيم - ومع حرصهم على هذا المضمون الاجتماعى لمفهوم الأخلاق ، غير انهم لم يستطيعوا بحسب طبيعة العصر الذى نشئوا فيه وبحسب الثقافات المسيطرة وتكوينهم الفكرى أن يتجربوا الى قدر ما من الاتجاهات التيتولوجية والفلسفية السائدة في عصرهم .

ويعتبر « أخوان الصفا » و « ابن مسكويه » من أبرز رواد هذا لاتجاه الأخلاقى .

١ - اخوان الصفا :

نشأ اخوان الصفا في البصرة في مطلع القرن الهجرى الرابع ، وكانوا يشكلون جماعة سرية من أهل الفكر المتحررين ، غايتهم كما يقولون صلاح الدين والدنيا والتوفيق بين مختلف المدارس الفلسفية وبناء المجتمع بناء اخلاقيا يركز على الفضيلة وتحقيق المساواة والمثل العليا ، وقد نظر اخوان الصفا الى النزاع الاجتماعى والسياسى على انه راجع الى تعدد الأديان والمذاهب الدينية ، فأحبوا ان يصيغوا أو يصبوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد مشتمل على مبادئ، مأخوذة من جميع الأديان .

وتد ترك أخوان الصفا واحدا وخمسين رسالة ، وقسموا هذه الرسائل
أربعة أقسام في كما يأتي :

- ١ - الرسائل الرياضية التعليمية .
- ٢ - الرسائل الجسمانية الطبيعية .
- ٣ - الرسائل النفسية العقلية .
- ٤ - الرسائل الدينية .

وكان لأخوان الصفا رسالة تسمى « الرسالة الجامعة » وهي موجز
لرسائلهم مقتصره على الغايات الأساسية من غير ذكر لتفاصيل العلوم والمعارف
التي كانوا قد ذكروها منفصلة في الرسائل الأخرى .

وتكمن قيمة رسائل أخوان الصفا في أنها تعتبر سجلا فكريا وثقافيا
يمتاز به التراث الإسلامي ، لأنها تصور لنا الحياة العقلية حتى عهدهم ،
وتضم الآراء الفلسفية والنظريات والمذاهب ومبلغ انكاسها على حياة المجتمع
الإسلامي ومظاهر سلوك أفرادها ، ومدى تأثيرها في الانقسامات المذهبية
والطائفية والاجتماعية هذا إلى أنها تعتبر من المحاولات الرائدة لتثقيف العامة
بمختلف فنون العلم وفروع الفلسفة .

ونشير إلى ألوان من التفكير الاجتماعي عند أخوان الصفا :

— المجتمع والدولة :

يمرض أخوان للصفا تحليل حقيقة المجتمع . فهو من صنع الطبيعة ،
بناء طبيعي مؤلف من طبقات متفاوتة ، وهذا التفاوت الطبقي طبيعي ويؤكد
الواقع الاجتماعي ، فقد ورث الأفراد هذه الطبقة منذ الولادة ، بعضهم من
سلالة الملوك والأمراء ، وبعضهم من أبناء الثراء والتجار ، والبعض الآخر من
أصلاب الفقراء (٢٠) . ولهذا التفاوت الطبقي حكمته ووظيفته . فالإنسان
لا يستطيع أن يقوم بجميع أعمال المجتمع ولا يحسن إلا أداء ما زود به طبيعيا .
فالتفاوت ، والتمايز الطبقي ركيزة أساسية لتقسيم الأعمال وتوزيع الوظائف
والاختصاصات الاجتماعية . وفي هذا الصدد تبدو أهمية التعاون ووظيفته
الاختلافية ، فمضى تعاونت الطبقات وأحسن أداء ما أهدت له ، تحقق التكامل

(٢٠) انظر عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .

الوظيفى والأخلاقى فى حياة المجتمع واتجه المجتمع الى تحقيق السعادة الكلية .

والناس فى المجتمع لأبد لهم من ملك يقيم سنة الدين وأحكام بينهم . من ذلك تنشأ الدولة . والدين والدولة عندهم لا يفترقان إلا أن الدين أفضل لان الدولة أنشئت من أجل إقامة أحكام الدين والحفاظ على أخلاقياته . فهى من طبيعة أخلاقية ولابد من أن تتركز على الاخلاق .

والدولة ، عند أخوان الصفا تمر بأدوار رتيبة : « فلكل دولة لها وقت ، نبتدىء به وعاية اليها ترتقى . وحد اليه تنتهى . فإذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع الى الانحطاط والنقصان وبدأ فى أهلها الخذلان . واستأنف فى الآخرين شئى ، من القوة والنشاط .

ومن الدول ما تعمل للخير ، ومنها تعمل للشر (الفكرة المسيحية ، مدينة الله ومدينة الأرض) ، ودولة أهل الخير قوامها الأخلاق والمحبة والشاؤون والأخوة ووحد القصد والهدف . أما مدينة الشر فترتكز على الصراعات والسلبيات والعلاقات الهدامة .

- الأسرة :

وينتقلون من دراسة المجتمع الكبير الى دراسة المجتمع الصغير وهو الأسرة . ويقررون تفاضل عناصرها . فالرجل سيد الأسرة ودعامتها وحاميا . أما المرأة فهى أقل مكانا من الرجل ولها وظيفتان . أن يستمر الانجاب لبقاء النوع ، وأن تكون زوجة لمن لا يستطيع أن يتعفف .

والتربية عند أخوان الصفا تتأثر بالبيئة الاجتماعية فالطفل يقاد للدين بنشأ بينهم ، ولذلك يبرر أن الأسرة يجب أن يشع فيها جو أخلاقى حتى يتشبع الشئ بالقيم الأخلاقية فى محيط الأسرة .

ويرى أخوان الصفا أن غاية العلم طلب السعادة فى الآخرة وصحة معرفة الله وأمور الدين فى الدنيا .

- الأخلاق :

يقسم أخوان الصفا الأخلاق الى قسمين :

- قسم موروث .
- قسم مكتسب .

وتتأثر الأخلاق الموروثة بعوامل ثلاثة :

- ١ - تأثير الكواكب على الجنين قبل الولادة . ولذلك يفسر كل فرد إلى نجم أو كوكب معين بحسب تاريخ ميلاده .
- ٢ - التكوين البيولوجي ونسبة العناصر الداخلة فيه (الأمزجة والطباع)
- ٣ - التأثير البيئي ، أي تأثير البيئة الطبيعية على الإنسان . لأن أخلاق البشر تختلف باختلاف البيئة الجغرافية . فساكن السواحل تختلف طباعهم عن ساكن الصحراء ، وكذلك عن ساكن المدن والعواصم .

أما القسم الأخير وهو الأخلاق المكتسبة ، فإنها تتعلم كما يتعلم أي فن لأن الإنسان قابل لتعلم جميع الخصال محمودها ومذمومها . وهذه الأخلاقيات قابلة للتغير والتبدل . لأن الإنسان كثير التلون وأحواله الحياتة لا تثبت على حال . ويستطيع الإنسان أن ينتقل من خلق محمود إلى آخر مذموم وبالعكس . والأخلاق الموروثة أصعب تطويها لعوامل التغير والتبدل من الأخلاق المكتسبة .

وأخذ أخوان الصفا عن سقراط أن الأخلاق معروفة بالفعل ، قالوا : من الممكن أن يكون لبعض الناس عقل يعرف به القبيح وينزجر عنه ويعرف الحميل ويأمر به .

ثم نظر أخوان الصفا إلى الخير نظرة مضقة من كل نفع عاجل أو آجل أي لابد من فعل الخير للخير .

وتقدم رسلل أخوان الصفا طائفة من النصائح والوصايا تنطوي على أسمى القيم الأخلاقية في نطاق العلاقات الاجتماعية ومظاهر السلوك الجمعي . . . - فتكون أخلاقك راضية . وعاداتك جميلة ، وأفعالك مستقيمة . تؤدي الأمانة إلى أهلها وترعى حق من استرعاك حقها وتحسن مجاورة جارك . . . هذا عرض لأهم سمات الفكر الأخلاقي عند أخوان الصفا : ثم نشأ إلى آراء ابن مسكويه ، فهو لا يقل شأنًا عن أخوان الصفا في مبلغ تمثيله لهذا الاتجاه الأخلاقي في الفكر الإسلامي .

٢ - ابن مسكويه :

هو أبو علي ابن مسكويه كان طبيبًا وعالمًا أخلاقيا ، له عديد من الكتب (الخطبى والفوز الصغير ، وتهذيب الأخلاق . وغو اهتم ابن مسكويه بدراسة

الاخلاق ووضع أصولها بحيث انه جعل منها جوهر الحياة الاجتماعية ، كلها ،
شعباً بعرض أرائه في الاخلاق قبل الحديث عن أرائه الاجتماعية .

— الأخلاق :

يذهب ابن مسكويه الى أن غاية الاخلاق أن تصدر الأعمال عنها جملة
بلا كلفة ولكن بصناعة وترتيب تعليمي . أى يفهم لما نفعل ولأسباب ما نفعل .
والاخلاق تابعه للنفس لا للجسد ، ولا يمكن أن تحصل الفضائل فيها الا بعد
ازالة الرذائل من النفس (٢١) .

والفضائل عند ابن مسكويه أربعة .. العفة والشجاعة والسخاء والعدالة .
والانسان يتعلم الفضائل اما من التشبه بالطبيعة . أو من الشريعة التي
تقوم الاطفال وتعلمهم الاخلاق المرضية . أو بالتقليد من الابوين .. والناس
متفاوتون في الاستعداد لقبول الآداب . كما أن الاخلاق قابلة للتغير .

ويفرق ابن مسكويه بين الخير والسعادة . فالخير عام للجميع ، أما
السعادة فانها حالة خاصة تختلف بين انسان وانسان . وعلى الانسان أن
يفعل الخير نفسه ، لا لينال به أمراً ، ولا يتم الخيرات للناس الا بتعاونهم .

— أراؤه في نشأة المجتمع والحياة الاجتماعية :

يذهب ابن مسكويه في تحليله نشأة المجتمع والحياة الاجتماعية الى
القول بأن « خاصية الاجتماعية » من طبيعة خلقية وترتكز في قوامها على
قيم اخلاقية أهمها التعاون والمحبة والصداقة ، فلا يستقيم أمر المجتمع الا
إذا ارتكز على هذه القيم . وهي بدورها ظواهر اجتماعية لا تتحرك آلتها الا في
غمرة للحياة الاجتماعية .

ويركز ابن مسكويه على التعاون بين أفراد المجتمع ويقول في هذا
الصح : « فيكون لكل واحد في المجتمع بمنزلة عضو من أعضاء البدن ، وقوام
الانسان بتمام أعضاء بدنه » .

(وتظهر فكرة المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن العضوي) .

ويجمل ابن مسكويه العوامل التي تؤدي الى تحقيق التضامن والتماسك
داخل المجتمع في عاملين :

١ - شعائر الحياة الإسلامية التي ترمي الى تقوية الشعور بالاجتماعية
 كاجاب الاجتماع في المساجد وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد .
 وكذلك صلاة الجمعة والعديد - وهذه كلها أمور توثق أو اصر الحبة الاجتماعية .
 ويطوع ابن مسكويه السلوك الدينى لخدمة القضايا الاخلاقية فالصلاة
 الجماعية ليست الا توثيقا لمعانى التعاون والاءاء والمحبة وتقويم الشعور
 بالجمعية . وينظر الى الدين باعتباره رياضة خلقية للنفوس الأدمية .
 وبفضل هذه الرياضة تتأصل القيم ويزداد الفرد معرفة لذاته والذات الكلية
 التي صدرت عنها هذه القيم .

٢ - أما العامل الثانى الذى يحقق التضامن والتماسك داخل المجتمع
 فهو يتمثل فى العدالة . فالحياة الاجتماعية فى نظر ابن مسكويه ، تتركز على
 العدالة باعتبار أن العدالة هى السبيل الى المساواة ، تتركز ، أساسا على
 الصداقة والالفة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة .

ويشرح ابن مسكويه العوامل الاجتماعية التى تساعد على تحقيق
 العدالة وأهمها .

١ - تنظيم سياسة التعامل من حيث المعاملات النقدية وشئون البيع
 والشراء والمكافآت وتوزيع عادل للأجر . وكل ما من شأنه تحقيق
 ، العدل الخنى .

٢ - إقامة الحكم الصالح : لأن الحاكم العادل هو الذى يحسن استدلال
 قوة القانون ومظاهر السلطة حيث ينبغى أن تؤدى الى تحقيق العدل ولا
 يجاوز حدود الشرع وطبيعة العلاقات الاجتماعية . فهو عدل ناطق ،
 لأن منطقته هو القانون المشروع .

٣ - قوانين الله (سبحانه وتعالى) وارافته تتمثل فيما أنزله سبحانه
 من أوامر ونواه جاعت الشرائع . وقوانين الله هى أكمل القوانين ، ولهذا وجب
 أن يخضع له الحاكم فى تشريعه .

وفى ضوء ما تقدم نعتبر العدالة ضرورة اجتماعية يجب أن يلتزم
 بتحقيقها الحاكم والرعية على السواء ، وأن يلتزم بها الأفراد فى معاملتهم
 وعلاقاتهم .

والعدالة عنصر اكد للغيرية وسيادة النظام والاستقرار الاجتماعى .
ومتى تحققت العدالة تحقق الكمال الاسمى للفضيلة الاخلاقية .
ودراسة ابن مسكويه « للعدالة » أدت به الى دراسة العوامل الاجتماعية
المقابلة التى تؤدى الى انعدام التكامل والتضامن داخل المجتمع ويلخصها
فيما يأتى :

عدم احترام الشرائع السماوية ، والقوانين المدنية ، وعدم الاستجابة
لاوامر الحاكم العادل ، وفساد الحكم ، وانحلال القيم مما يؤدى الى اضطراب
العلاقات وانهايار ضوابط المعاملات ، وزيادة أسباب عدم المساواة - هذه
كلها متغيرات اجتماعية تؤدى الى انعدام التوازن وللتكامل وظهور الصراعات
داخل المجتمع .

وغنى عن لبيان ان دراسة ابن مسكويه لهذه العوامل يدل على انه
لمس بعنق الاسباب التى تشكل خلفية قيام الثورات الاجتماعية والصراعات
الطبقية .

Anthropology Approach.

ثالثا : المدخل الأنثروبولوجى

أشرنا فيما سبق الى أن الاسلام انتشر انتشارا واسعا لم يشهده دين
سابق وسيطر على معظم أجزاء العالم المعروف ووصلت الدولة العربية
الاسلامية الى حظ وفير من التكوين السياسى والنظم الاجتماعية والرقى
الثقافى والحضارى .

ومن ثم أملت ظروف الأمر الواقع ، ضرورة التعرف على هذه الأساليب
التي دخلها الاسلام ونشر فيها دينه ولغته ، من جميع النواحي الجغرافية
والاجتماعية والسلالية ، لان هذه المعرفة ضرورية لتحقيق الوحدة الاسلامية
والابقاء على ما وصل اليه الاسلام من سرعة الانتشار كما انها ضرورية
للتعرف على حاجات هذه الشعوب حتى يمكن ضمان ولائها في نطاق الوحدة ،
والوقوف على تلسقاتها ولغاتها واصول سلالاتها وقيمها وعاداتها وضروبها
ومقاييسها فى الحكم على الاشياء ، وفنونها حتى يمكن ترشيدها ما يمكن
نرشده في حدود القوالب الاسلامية ، وحتى يمكن تطوير الأطر العامة للقوانين
والتشريعات في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية .

وقد بلغت سماحة الاسلام الى حد أنه لم يتدخل تتخلا مباشرا في كل كبيرة وصغيرة بصدد التشريع ونظم الادارة وشئون المعاملات وقوالب العمل التي جرى العرف عليها في البلاد التي دخلها ونشر فيها رسالته ، لقد بلغت سماحة الاسلام بأنه اقتصر على الاحكام العامة والقضايا الاساسية والاطر التي تحدد هياكل التنظيمات العامة . وترك الحواشي والجزيئيات ما دامت لا تتعارض في شئ، كثرة مع المعطيات الاساسية لكتاب الله . بمعنى ان القوالب المنظمة لشئون الدولة الاسلامية كانت مرنة وامتازت بحركية وليس فيما جمود . ولذلك لم يجد الحاكم المسلم اى مشقة في تطويع شعوب المنطقة للنظم والقوانين الاسلامية ، بل على نقيض المنتظر يشير التاريخ من واقع الوثائق الى الاستجابة الفياضة والسيولة الاجتماعية المنقطعة النظير والاجتماع العام الذي لم يشهده التاريخ حضارة انسانية اخرى . فقد حظى الاسلام بكل هذا من قبل الشعوب التي دخلها ونشر فيها تعاليمه . ولعل بعض هذا يرجع الى تلك الحركة العلمية الرائدة التي اشرنا اليها وعى قيام طوائف من المفكرين والعلماء والرحالة بدراسة هذه الشعوب دراسة وصفية تحليلية . ففى هذه الدراسة كشف الرؤيا عن الخمائر التي تتفعل في مجتمعاتها والديناميات المؤثرة فيها والمحركات التي بلغت أهم الادوار في حياتها .

وقد حدث في صدر العصور الحديثة شئ شبيه لما نحن بصدد الحديث عنه . وقامت حركة علمية واسعة النطاق عندما اكتشفت الامريكيتين واستراليا ، وقويت حركة الكشف الجغرافي في افريقيا . وساند الاستعمار هذه الحركة لكي يستفيد من محصلاتها ويضع قدميه في اغنى الاقاليم ثروة طبيعية وبشرية وأفضلها استراتيجية . فكان يبعث بالمبشرين والرحالة المبشرين والعلماء لكي يقوموا بجمع المعلومات عن هذه البلاد ويدرسوا احوال الشعوب وظواهر حياتهم ونظمهم الدينية والطقوس والشعائر التي يزاولونها ويتعرفون على عاداتهم وأعرافهم وتقاليدهم واساليب الحكم والادارة . لان فهم هذه الاشياء ضرورى لوضع ورسم افضل السياسات والنظم للسيطرة عليها ودوام خضوعها لأمرتهم . وقد شجعت الجحده والضرافه في هذه الدراسات طوائف كثيرة من العلماء الذين تبادوا في العصر الحديث الحركة العلمية في ميدان علوم الانثولوجيا والانثربولوجيا وتقدموا لنا صورة حية وصفية

وتحليلية للنظم البدائية وما كان سائدا عند القبائل والشعوب التاريخية القديمة كدراسة (تيلور ووسترمارك ومالينوفسكى وراكليف براون) .

هذه اللقطة المقارنة تطلنا على أن العرب كانوا سابقين في القيام بدراسات اثنوجرافية واثنوبولوجية ، وينسب اليهم دعائم الفضل في السبيل الى هذا اللون من الدراسة التي ظن المحققون من الدارسين انهم أول من ولجوا ابوابه .

ويمكننا أن نميز بين رجال هذا الاتجاه طائفتين :

الأولى : علماء ومستشارون سياسيون وثقافيون كان الخلفاء والحكام يبعثون بهم بصفة رسمية الى بلاد محدده ليقوموا بدراسة عملية وصنعية وتحليلية للانتخاع بمحصولات هذه الدراسة في الفن السياسى وممارسة السلطنة .

الثانية : مؤرخون ورحالة من الهواة والراغبين في حب الاستطلاع وحب كتابة التاريخ وسرد الاخبار عن غيرهم من الشعوب ، وهؤلاء مولعون بالأسفار الطويلة . وتركوا لنا ثروة ثقافية وحضارية وعلمية عن البلاد التي زاروها .

ومن أشهر علماء الطائفة الأولى « أحمد بن فضلان » الذي أرسله الخليفة المتوكل عام ٩١٢ م في أسفار الى بلغاريا وما جاورها من اقاليم صقلية وقام بدراسات سلافية ولغوية واجتماعية ، وينسب اليه الفضل في نشر الدين الاسلامى واللغة العربية في هذه الاقاليم .

وتعتبر دراسة « البيرونى » خير مثال لعلماء الطائفة الثانية .

كان البيرونى من أعظم العلماء : فيلسوفا ورياضيا ومثلثيا وجغرافيا ورحالة ، وله كتب كثيرة منها (الآثار الباقية عن القرون الخالية ، الصمدية في الطب ، ثقاتون المسعودى (في الفلك) - التفهيم في صناعة التنجيم - تحصيل ما للهند من مقولة مقبولة او مردولة) ويتضح جهده الاثنوبولوجى في الكتاب الأخير . فالبيرونى يعتبر بحق عالم اثنوبولوجى ، فقد سمع الكثير من الهند وتعلم اللغة السنسكريتية ، وأراد أن يتأكد من كل ما سمعه وقراء عن عجائب الهند ، فقصده الهند وأقام بين أهلها عشرات من السنين وتعلم لغاتهم وتفاعل معهم وإطلع على كتبهم وتعرف على دينهم وعلى تفاصيل

حياتهم ووقف على أسرارهم ، وتمثل حضارتهم أى أنه قام بما نطلق عليه الآن الدراسة الحقلية . نضيف الى ذلك أنه كان على معرفة جيدة وبصفة غير مباشرة بعادات المجتمع الهندى عن طريق الكتب .

وقد خرج البيرونى من دراسته الانثربولوجية للمجتمع الهندى بحقائق قيمة منها :

١ - أنه عقد مقارنة بين اللغة الهندية والعربية ، ويلاحظ أن اللغة الهندية واسعة مثل اللغة العربية حيث يسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسماء ، ويقسم اللغة الهندية الى كلام دارج مبثقل يستخدمه السوقة والى مضمون فصيح يتعلق بحقائق النحو لا يرجع اليه الا الخاصة . ثم يذكر انها تتركب من حروف مختلفة مخارجها عن مخارج الحروف العربية كما تختلف أيضا من حيث الشكل وطريقة الكتابة فالهنود يبتدون الكتابة من اليسار الى اليمين على عكس الخط العربى (٢٢) .

٢ - وصف البيرونى المجتمع الهندى وبنائه ونظمه الدينية والقضائية والاسرية وأنماطه الثقافية ، وعلل كثيرا من الظواهر السائدة وقارن بينها وبين ما يشابهها عند اليونان والفرس والعرب وتتبع تطورها وأرجعها الى أصلها . وقد حاول استخلاص بعض التعميمات فأرجع النظام الطبقي الى السياسة ورسوخه الى الدين . كما أرجع اختلاف الأمم الى الاختلاف فى الظروف الاجتماعية العامة كالدين واللغة والسياسة والعادات . والبيرونى لم يغفل ربط الظواهر بعضها ببعض فقد ربط بين انغلاق المجتمع الهندى عن الشعوب الأخرى نتيجة لاختلاف اللغة والعادات وبما يعتقده الهنود فى سمو جنسهم عن بقية الأجناس .

٣ - يعرض البيرونى للسنتن الاجتماعية فى الهند ، ويحدد هذه السنتن الاجتماعية بكونها قواعد تنظم السلوك الفردى والجمعى فى مجتمع معين ولها خاصة الجزاء المادى أو الأدبى ، فهذه السنتن تتمثل فيها وسائل الضبط والسلطة فى المجتمع ، وهى متعددة منها الدين والعادات والعرف والتقاليد والقانون والذوق العام والرأى العام وما الى ذلك من قواعد الآداب والسلوك .

وقد حاول البيرونى فى معالجه السنتن لاجتماعية فى الهند أن يربط

(٢٢) انظر : أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعى ، المعارف ، ١٩٧٠ ص ٢٢٨ .

بينها وبين البناء الاجتماعي ولاحظ أن كل القواعد التي تنظم الحياة الاجتماعية التي عاصرها في الهند كانت صادرة عن الدين وهذه الحقيقة أكدها المعاصرون أيضاً فالدين هو القاعدة الأساسية التي كان يقوم عليها النشاط الاجتماعي في الهند .

٤ - تحدث البيروني عن البناء الاجتماعي في الهند ، وعقد فصلاً بعنوان « في ذكر الطبقات التي يسمونها الوانا ومادونها (٢٢) » تكلم فيه عن بناء المجتمع للهندي ، فقرر أنه مجتمع يسود فيه النظام الطبقي المغلق ، فذكر عدد الطبقات وخصائص كل منها ووظائفها ، وأصل النظام الطبقي والغاية منه . وذهب البيروني إلى أن عدد الطبقات في الهند أربعة وتشتمل كل طبقة على شرائح عديدة مترتبة .

ومما يجب ذكره أن النتائج التي توصل إليها البيروني من دراسته للبناء الاجتماعي الهندي لا تختلف كثيراً عن النتائج التي توصل إليها الأنثروبولوجيون المعاصرون من دراستهم لنفس المجتمع .

٥ - تعرض البيروني في دراسته للدين ، وعرض لأهم عناصره ، نتناول المعتقدات ، وذهب إلى أن الهنود يعتقدون في وجود قوة لا تحرك بالحس وإنما تعقلها النفس ويسمونها « ايشفر » وهي معبودهم الذي خلقهم وخلق الكون وهو يشبه الله عند المسلمين وينصف بصفاته .

ولا يقتصر البيروني على ذكر اعتقاد الهنود في الله وإنما يتناول بالتفصيل عدة معتقدات أخرى مبنية على فلسفة روحية ولا هوتية تتعلق بالموجودات العقلية والحسية ، وفي اعتقادهم في الأرض والسماء ، وغير ذلك من المعتقدات الخاصة بكل شأن الإنسان في الدنيا والآخرة وما يدور حولها من أساطير ، وقد اعتمد البيروني في الوصول إلى معرفة هذه المعتقدات على النصوص من الكتب الشرعية والأساطير وملاحظاته المباشرة من معاشته لهذا المجتمع .

لاحظ البيروني ظاهرة عبادة الأصنام بين الهند وخاصة العامة ، وبوضح في كتابه كيفية صناعة الأصنام عند الهنود والمادة التي يصنع

عنها كل صنم وأسباب إقامته . ويذكر البيروني أن لهذه الأصنام أماكن تقام عندها ويخصص خدم وسدنة لخدمة كل صنم ، ويقوم الناس لتلك الأصنام بطقوس مختلفة تبلغ إلى إراقة دماهم بين أيديها تقربا إليها وحتى يحصلوا على رضاها ولتتوسط بينهم وبين مقدساتهم بما يعود عليهم بالخير والثواب .

الاتجاه الأنثروبولوجي عند الألويسي :

هو محمود شكرى الألويسي ، الأنثروبولوجى العربى درس المجتمع العربى وتحدث عن أحوال العرب . وأشار إلى أثر الإسلام فى التغيير الاجتماعى ، وقد تضمنت دراسات الأنثروبولوجى الحديث بعض العادات التى انتشرت فى بلاد العرب وقضى عليها الإسلام وذكر منها :

(أ) الوأد :

انتشرت ظاهرة وآد البنات عند قبائل عرب الجاهلية وأشهر القبائل التى مارست هذه الظاهرة قبائل « طى ، وكندة ، وربيعة » وكانت الطريقة المتبعة فى الوأد أن تحفر حفرة عميقة وتعذف بالمولود الأنثى فى هذه الحفرة ويهال على جسدها التراب وكانت مذاعب العرب مختلفة فى الولد ، فمنهم من كان يئد البنات لمزيد من الغيرة ومخافة لحوق العار بهم .

ومنهم من كان يئد من البنات من كانت زرقاء اللون أو مشوهة الخلقة تتساؤما منها لهذه الصفات ومنهم من كان يقتل أولاده خشية الاتحاق وخوف الفقر .

ولكن حدث تغير اجتماعى بعد ظهور الإسلام ، فقد نزل قول الله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطية كبيرة » .

وقال تعالى « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يستهون » وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم . يتوارى من القوم من سر، ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب الأساء ما يحكمون » .

وبذلك نرى مدى التطور والتغير الذى أحدثه الإسلام إذ قضى على هذه العادة نهائيا وعلى المعتقدات الخاطئة التى كانت تسيطر على عقولهم .

(ب) الزواج :

ويحدثنا الألوسي عن أشكال من الزواج ، كانت مألوفة عند العرب في الجاهلية ، نذكر منها زواج الاستبضاع ، الذي كان بمقتضاه يرسل الزوج زوجته الى أحد الكبراء المشهورين بالشجاعة والكرم ، رغبة منه في ضمان نجابة نسله ، ومنها زواج الرهط دون العشرة بامرأة واحدة ، ينسب طفلها الى من يعينه العراف .

وقد غير الاسلام ذلك ، فحرم كل هذه الأنواع من الزواج ووضع القواعد والأسس التي يمشى عليها العرب في زواجهم ، ولذلك نجد ان المجتمع العربي قد خضع للتغير الاجتماعي أثر ظهور الاسلام .

وقد أفاض الألوسي في كتابه « بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب » الحديث عن بعض عادات العرب في الجاهلية مثل الميسر ، والاستقسام بالأزلام ، والنسيء (٢٤) ولكن بظهور الاسلام قضى على هذه العادات كما قضى على غيرها وأحل محلها عادات سليمة أو صالحة .

ج - تكلم الألوسي عن أنواع العلوم المختلفة التي عرفها عرب الجاهلية ومنها : علم الانساب : وهو علم يتعرف على أنساب الناس ، وقد اهتم العرب بهذا العلم اهتماما كبيرا ، لأن معرفته وضبطه تحقق الألفه والتعاطف ، فقد كان العرب قبائل متفرقة واحزابا مختلفة فارادوا حفظ انسابهم ليكونوا متظافرين بها وتحقق لهم التعاطف والألفة التي تعينهم على النصر على الأعداء . ويقسم الألرسي الانساب الى ثلاثة أقسام :

● قسم يشمل الآباء والأمهات والأجداد .

● قسم يشمل الأولاد والأحفاد .

وأما المناسبون فهم من عدا الآباء والأبناء .

وقد أكد الاسلام ضرورة قيام على الانساب . حتى يتمكن كل فرد من معرفة نسبه . وقد رتب المارودي في كتاب « الأحكام السلطانية » انساب العرب ست مرات وجعل طبقات انسابهم هي : شعب قبيلة ثم عمارة ثم بطن ثم فخذة ثم فصيلة .

(٢٤) انظر مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في .

أحمد الخطيب ، الفكر الاجتماعي ، دار المعارف بدمر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢٢ .

فالشعب النسب الأبعد مثل عدنان وقحطان وسمى شعب لأن القبائل قسّمت منه - ثم القبيلة وهي ما انقسم فيه أنساب الشعب مثل ربعية ومضر . وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها - ثم العمارة وهي ما انقسم فيه أنساب القبائل مثل قريش وكنانة ، ثم البطن وهي ما انقسم فيه أنساب العمارة مثل بنى مناف وبنى مخزوم - ثم الفخذ وهو ما انقسم فيه أنساب البطن مثل بنى هاشم وبنى أمية ثم الفصيلة وهي ما انقسم فيه أنساب الفخذ مثل بنى طالب وبنى العباسي .

- علم القيافة والعيافة : ويذكر الألوسي أن علم القيافة له قسمان :

قيافة الأثر ويقال له الميافة ، وقيافة البشر أما العيافة فهو علم باحث في تتبع الأندام الخفاف والحوافر ، ونفع هذا العلم أنه يجد الفار من الناس والضال من الحيوانات وهو مرتبط بطبيعة العرب الاجتماعية وحياتهم في الصحراء ، وقد برع العرب في هذا العلم لدرجة أنهم كانوا يفرقون بين قدم الشاب والشيخ وقدم الرجل والمرأة والبكر .

أما قيافة البشر فهي الاستدلال على اتحاد شخصية في النسب والولادة بناء على شكل أعضاء الجسم .
- علم الفراسة : وهو الاستدلال بهيئة الإنسان واشكاله ولونه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورذائله .

- علم الزجر والعيافة : وهو الاستدلال بأصوات الحيوانات وحركاتها وسائر أحوالها على الحوادث واستعلام الغائب .

وإذا كنا عرضنا إلى دراسة البيروني والألوسي بشيء من التفصيل ، فهناك أيضا العديد من الدراسات الأنثروبولوجية القيمة التي يتضمنها الفكر الإسلامي ومنها :

- دراسة اليعقوبي صاحب كتاب السلوان الذي وصف فيه شعوب مصر وأرمينيا والهند وقدم في هذا الصدد مادة تنطوي على ظواهر وحقائق أنثروبولوجية جديرة بالتحليل .

- دراسة أبي الحسن المسعودي . الذي طاف ببلاد كثيرة وقام بدراسات جغرافية لا يزال لها أصلاتها بالنسبة للعصر التي كتبت فيه . وتكلم عن الأجناس والسلالات وأعطى وصفا وتحليلا يعتبر مدخلا للدراسة الأنثروبولوجية

وهو يعتبر من أقدم المفكرين العرب في هذا الميدان . وهو صاحب الكتاب المشهور « مروج الذهب ومعادن الجوهر » الذي ألفه ٩٥٠ م .

- دراسة شمس الدين أبي عبد الله القدسي المعروف باليساري ، بعد اتخذه بلاد الهند والسند ميدانا للدراسة والبحث ثم طاف بمصر والأندلس وتون هذه الدراسة في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) .

- دراسة أبي القاسم بن حوقل . التي امتازت بحسن العرض ودقة التحليل . ويعتبر كتابه (المسالك والممالك) مرجعا في دراسة دولة القرامطة وبخاصة الاتجاهات التي مارسستها في الاشتراكية والشيوعية ونظمها الاجتماعية ، ولا تخلو هذه الدراسة من مقارنات سواء في مجال السياسة أو الاقتصاد . وتقدم هذا العالم دراسات جغرافية كثيرة وكان يقرن دائما دراساته بخرائط تقرب الحقائق الى الأذهان وتزيدها توضيحا .

- الشريف الإدريسي ، وهو عالم مغربي النشأة ومن علماء الخرائط بصفة خاصة ، وصاحب مخرقة في تصميمها . ألف كتابه المشهور (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) . وقد لشتغل بنقل التراث العربي الى أوروبا ودعاه حكام صقلية ومدن إيطاليا وإسبانيا للإسهام في نقل أعرق الكتب في التراث الاسلامي للعربي الى لغات بلادهم .

- دراسة ابن بطوطة . وهو يعتبر من أشهر الرحالة الذين طافوا بمعظم بلاد العالم المعروف فقد قام بأسفار استغرقت حوالي ثلاثين عاما متنقلا من الهند والسند وأفغانستان والصين ، وزار مصر وشمال إفريقيا . وقد دون ملاحظاته وتجاربه في كتابه المشهور « تحفة الأقطار في غرائب الأمطار ومصائب الأصفار » . ورحلة ابن بطوطة معروفة جيدا في التراث الاسلامي العربي بصفة خاصة وتراث الإنسانية بصفة عامة .

كانت هذه اشارات سريعة لبعض ما تركته المدرسة الانتروبولوجية العربية من آثار علمية نفيسة أفادت ميدان الدراسات الاجتماعية . لذلك تحتل هذه المدرسة أهمية بالغة في تاريخ الفكر الاسلامي .

Empirical positive Approach

رابعاً : المدخل الوضعي الواقعي

خير من يمثل هذا الاتجاه في النظرية السوسولوجية الاسلامية هو العلامة ابن خلدون . فهو ينفرد دون تفكرى الاسلام بالاتجاه العلمي الواقعي.

الذي يركز على دراسة حقائق الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية .
ولأبن خلدون وضع خاص في تاريخ علم الاجتماع لأنه أول من نادى
بضرورة انشاء علم مستقل لدراسة عمران البشرى والاجتماع الانسانى .
وهذه نقطة هامة في تاريخ العلوم الانسانية . وسوف نعرض لفلسفة
ابن خلدون الاجتماعية بأسهاب ونقف على أرائه الاجتماعية والاقتصادية ،
والسياسية :

لمحة عن حياة ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون من اعظم مفكرى الثامن الهجرى من القرن الرابع عشر
الميلادى عاش ما بين مايو ١٣٣٢ ، مارس ١٤٠٦ .
ولد في تونس وتوفى في القاهرة وقضى سنوات حياته في نشاط دائم
فتنقل في أسفار عديدة ، وعمل في ميادين متنوعه بين سياسة والادارة
والقضاء .
وقد تآثر ابن خلدون في نشأته بالبيئة العائلية (الأسرية) ، والمناخ
الثقافى والاجتماعى المحيط به .

اما عن بيئته الأسرية : فقد نشأ وشب في وسط أسرة تتمتع أفرادها
بالريادة العلمية والرياسة السياسية ، وكان من شأن هذه البيئة العائلية أن
تثبت في نفس ابن خلدون نزعتين قويتين : حب الجاه والمئصب من ناحية ،
وحب طلب العلم من ناحية أخرى ، وظلت الفزعتان تؤثران في نفس ابن خلدون
طوال حياته ، وتجعلانه مترددا بين العلم والسياسة .

ولذلك يمكن تقسيم حياة ابن خلدون العلمية والفكرية الى أربع
مراحل : (٢٥)

١ - المرحلة الأولى :

مرحلة النشأة وطلب العلم في تونس ، وقد تتلمذ في هذه المرحلة على
أيدي علماء الأندلس .

٢ - المرحلة الثانية :

(٢٥) انظر : حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الخلدونى ، دار النهضة العربية ،
بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١١ .

مرحلة العمل في الوظائف الادارية والكتابية ، وخوض غمار الحياة السياسية في بلاد المغرب .

٣ - المرحلة الثالثة :

مرحلة الخلوة والتأمل والتأليف في قلعة ابن سلامة ، واستمرت أربع سنوات ، تلتها فترة اطلاق في مكتبات تونس واستمرت أيضا أربع سنوات وكانت هذه المرحلة هامة بالنسبة لحياة ابن خلدون وعكف فيها على البحث والدراسة .

٤ - مرحلة الاهتمام بالتدريس الى التدريس والقضاء ، وفي هذه المرحلة انصرف ابن خلدون عن العمل بالسياسة ، واتجه الى التفكير والتأمل والتأليف ، وتضى هذه الفترة في مصر حتى وفاته .

وقد نشأ ابن خلدون في عصر اتصف بالانحلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، حيث بدا ظل الدولة الاسلامية يتقلص عن الأندلس وكانت الثورات والفتن تعم شمال أفريقيا نتيجة للتقسيمات الإقليمية وتفتش العصبية النسبية ، هذا بالإضافة الى ما تعرض له عرب المشرق من طغيان الأعاجم .

أما الثقافة العربية فقد تأثر بتفاسد الحكم وأصابها من التدهور ما أصاب جوانب المجتمع العربي الكبير .

في هذا المناخ المليء بالأحداث نشأ ابن خلدون وشق حياته العملية حيث تقلد وظيفة في ديوان الكتابة وهو في التاسعة من عمره ، ثم بدأ جولاته في المغرب ومكنته رحلاته أثناء توليته مناصبه السياسية من مشاهدة وقائع العمران عن كثب . وقد تأثر ابن خلدون في اخلاص بانغ بأحوال العرب وانقسامهم سواء في المشرق أو المغرب ، وكان حزينا على أقوال نجم العرب في الأندلس ولذلك شغل ابن خلدون في مقتبته الخالدة بدراسات قמיד في اصلاح أحوال المجتمع وتمكن الحاكم من حسن تدبير الأمور . (٢٦)

● هل ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ؟

لا شك أن هذا التساؤل يشكل قضية دار حولها الجدل بين مفكرى

الغرب ومفكرى الشرق ، فمفكرى الغرب يرون أن كل من أوجيست كونت
الفرنسى وفيكو الايطالى وكيثليه البلجيكي أحق بلقب مؤسس علم الاجتماع
ومما لا شك فيه أن اهتمام كثير من الكتب الغربية بالحديث عن المدرسة
الفرنسية ومكانتها في تراث علم الاجتماع جعل الكثير يعتقدون أن أوجيست
كونت هو أول من نادى بقيام علم الاجتماع •

ونحن كمفكرين شرقيين لكى نحسم هذه القضية بصورة علمية يجب
أن نقدم كثيرا من الأسانيد والشواهد والدلائل التى لا يمكن انكارها والتى
تثبت أن ابن خلدون هو أحق وبجدارة من كل منافسيه بلقب المؤسس الحقيقى
لعلم الاجتماع وأول الأسانيد :

أن ابن خلدون له فضل سبق بالناداه بقيام علم الاجتماع من حيث
التوقيت الزمنى ، فقد نادى برأيه فى القرن الرابع عشر الميلادى ، بينما
كونتا الذى ينسب إليه فضل ارساء هذا العلم ، بشر برأيه فى القرن التاسع
عشر الميلادى •

ثانيا : لقد رأى ابن خلدون أن الدراسة الاجتماعية العلمية يمكن أن
تتخذ من المجتمع الكبير معملا لتجارته وأبحاثها ، وهذا نفعله اليوم •
فالعاملون فى الحقل الاجتماعى يهتمون بضرورة التركيز على الدراسات
الامبريقية والدراسات التطبيقية ، وكما نعلم أن الدراسة الاجتماعية لها
جانبين الجانب النظرى والجانب التطبيقى حيث أن كل منهما يساير الآخر
لكى نصل الى نتائج صحيحة •

وإذا كان مفكرنا العربى قد غطن الى الأسلوب العلمى للدراسة التجريبية
بمفهومها الاجتماعى ، وهو نفس الأسلوب الذى يتبعه الدارسون والباحثون
انعاصرون فى معالجتهم للظواهر الاجتماعية ، فهذا يعتبر سندا قويا للتدليل
على عمق فكر ابن خلدون •

ثالثا الاسانيد : الأمر الذى يدعونا لاعتبار ابن خلدون مؤسسا حقيقيا
لعلم الاجتماع ، هو فهمه الواضح لرسالة العلم التى تتمثل فى الوصف ،
التفسير ، التنبؤ •

وقد ذكر ابن خلدون أن غاية العلم هى التنبؤ ، فقد كان يرى أن

الظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة ، الأمر الذى يجعلنا نستطيع أن نتنبأ على ضوء الحاضر بما سيقع في المستقبل .

لقد فطن هذا العلامة العربى العظيم الى أهمية موضوع التنبؤ الاجتماعى ، هذا الموضوع الذى يشغل بال الدوائر العلمية والأكاديمية في مختلف العلوم الانسانية والطبيعية في الوقت الحاضر - واصبحت تشكل الدراسات والبحوث في هذا المجال مادة جديدة أطلق عليه المختصون علم المستقبل وان كان ابن خلدون لم يوضح لنا الأساليب والطرق التى تقوم عليها التنبؤ . ولكن يكفى أنه فطن - وهو يعيش في القرن الرابع عشر الميلادى - الى أن رسالة العلم لا تقف عند حد الوصف والتفسير ، بل يجب أن تمتد الى التنبؤ بالقوانين التى تحكم الظواهر العلمية .

رابعها : ان ابن خلدون كعالم اجتماعى كان شديد الثقة في مبدأ حبرية الظواهر الاجتماعية .

وان كان هناك اتجاه خاطئ لدى الكثيرين في أن دور كايم هو أول من نبة الى صفة الجبر الالزام التى تتصف بها الظواهر الاجتماعية ، ولكن الحقيقة أن ابن خلدون قد سبق دوركايم في الإشارة الى هذه الصفة الجبرية التى تتسم بها الظواهر الاجتماعية ، فقد كان في نظرة ان الوقائع الاجتماعية ليست نتيجة الصدفة البحتة أو انها خاضعة للأهواء والمصادفات ولكنها نتيجة قواعد وقوانين ثابتة وأن من الواجب على المهتمين بأمور المجتمع أن يكشفوا عن هذه القوانين . وهذا أساس من أسس علم الاجتماع الحديث .

خامس الأسانيد : قسم ابن خلدون مقدمته الى فصول يختص كل بصل منها بمعالجة جانب من جوانب علم الاجتماع ، ومما هو جدير بالذكر أن هناك تشابها كبيرا بين فصول المقدمة وبين فروع علم الاجتماع اليوم .

فقد أفرد فصلا في مقدمته الحديث عن العمران البشرى بصفة عامة وهو ما يعادل علم الاجتماع العام الآن .

ثم خصص فصلا عالج فيه العمران البدوى ، وهو ما نطلق عليه الآن علم الاجتماع الريفى والبدوى .

وهناك فصل و أسماه بعلم العمران الحضرى ، وهو ما نطلق عليه الآن علم الاجتماع الحضرى .

وفي الفصل الثالث من المقدمة يتحدث ابن خلدون عن العلوم واكتسابها
تعليميا وهذا يعادل علم الاجتماع التربوي .
وهناك فصل في المقدمة بعنوان (الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه)
وهو ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع الصناعي .
ومما سبق نجد مقدمة بعنوان (الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه)
الاجتماع اليوم .

ساسها : يدل منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية على
رسوخ قدمه في البحث العلمي ، فهو يستخدم طريقة الملاحظة الشخصية
لهذه الظواهر بالاضافة الى تعقبها تاريخيا ، فهو يرى أن دراسة وقائع
العمران (والظواهر الاجتماعية) على هذا النحو تمكن الباحث من الكشف
عما يحكمها من قوانين .

وليس هناك في سلامة هذه الطريقة ومطابقتها لما يجري عليه البحث
الآن في ميادين شتى من ميادين المعرفة .

من الاسهامات التي أنفرد ابن خلدون بالسبق فيها اشارته الى نوعين
من العمليات الاجتماعية التي في المجتمع وتعنى بهما : اى ما نطلق
عليه الآن بدراسة الوحدات الاجتماعية الكبرى Microsociology ودراسة
للوحدات الاجتماعية الصغرى Macrosociology وارى أن أعقب على هذا
السرود العابر لعدد من الاسانيد التي تؤكد بصحة احقية ابن خلدون بلقب
المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ، بالاشارة الى نماذج من الآراء التي
وردت على لسان عدد من علماء الغرب التي تؤكد عظمة آراء ابن خلدون .

ويقول عالم الاجتماع جميلوفيتش :

« جاء عربى تقى قبل أوجيبيست كونت ، بل قبل فيكو الذى اراد
الايطاليون ان يجعلوا منه اول اجتماعى اوربيا ، فدرس الظواهر الاجتماعية
بعقل متزن ، وأتى في هذا الموضوع بأراء عميقة جعلت ما كتبه عبارة عما
نسميه بعلم الاجتماع » .

ويقول العالم المؤرخ ارنولد توينبى « لقد توصل ابن خلدون الى فلسفة

التاريخ ، ويعد عمله هذا أعظم عمل أو تأليف أبدعه فكر في أي زمان ومكان ، (٢٧) .

ويذهب بارنز في مؤلفه (مقدمة في تاريخ الفكر الاجتماعي) ، أن أفكار ابن خلدون تتقدم على كثيرين في الشرق والغرب فقد نظر الى التاريخ- كسلسلة من التغيرات الاجتماعية كما أنه أكد على تداخل الظواهر الطبيعية مع الظواهر الاجتماعية ، (٢٨) .

دراسة تحليلية لفكر ابن خلدون

قبل الحديث عن الآراء الاجتماعية لابن خلدون ، يجب أن نشير الى الاسباب التي دعت ابن خلدون للتبشير بقيام علم العمران البشري (علم الاجتماع) .

ونستطيع ان نجمل هذه الاسباب فيما يأتي :

أولاً : عدم رضا ابن خلدون عن شكل واسلوب الدراسات السابقة عليه :
سلك الباحثون من قبل ابن خلدون في دراستهم للظواهر الاجتماعية طرقاً تختلف اختلافاً جوهرياً عن الطرق التي سلكها علماء الطبيعة والرياضة في دراستهم لظواهر علومهم ، واتجهوا في علاجها الى طرق غير علمية ولا تخضع لقوانين ، ولا تؤدي الى الكشف عن طبيعتها .

وترجع الطرق التي سلكوها في دراسة هذه الظواهر الى ثلاث طرق :

١ - الطريقة التاريخية الخالصة : التي يقتصر اصحابها على وصف

الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هي عليه ، بدون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها ، وقد اتبع هذا الاسلوب جميع المؤرخين من قبل ابن خلدون ، ففي ثنايا دراستهم لمسائل التاريخ العام يتعرضون للحديث عن الظواهر الاجتماعية كنظم الأسرة والتربية واللغة وما الى ذلك فيصفون ما كانت عليه في المجتمع الذي يدرسون تاريخه .

(٢٧) انظر أعمال مبرهان ابن خلدون .

Barnes, H.E., : An Introduction to the history of
Sociology, Chicago : 1950.

(٢٨)

٢ - الطريقة الثانية : هي طريقة الدعوة الى المبادئ التي تقررها

الظواهر الاجتماعية ، وبيان محاسنها وترغيب الناس فيها ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وهذه هي الطريقة التي سلكها علماء الدين والخطابة .

٣ - والطريقة الثالثة : التي سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خلدون

في دراسة الظواهر الاجتماعية هي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم الى ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادئ المثالية التي يرتضيها كل منهم ، كما فعل (الفارابي) في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فقد عمل هؤلاء في بحوثهم على بيان ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية حتى يكون مجتمعا فالمضلا .

ثانيا : رغبة ابن خلدون في معالجة الظواهر الاجتماعية بصورة جديدة

والنظر اليها من خلال منظور فكري مغاير لما كان سائدا في عصره .

ويقرر ابن خلدون أن كثيرا من المسائل التي يعالجها علم العمران قد تعرضت لها طائفة من العلوم والدراسات الأخرى ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة التي يعينها ولا لنفس الغرض الذي يقصد اليه . فإذا كانت أصول الفقه مثلا قد تعرضت للمسائل التشريعية فانما كانت غايتها أن تشرح الأصول الفقهية ، ولكن لم يذهب أحد من السابقين الى شرح المسائل التشريعية على أنها ظاهرة اجتماعية . وإذا كانت المباحث السياسية والكلامية قد عرضت مسائل تتعلق بالخلافة وضرورة وجود الحكومة من حيث كونها نظاما دينيا ، ولكن لم يذهب أحد من هؤلاء الباحثين الى تفسير الخلافة أو الحكومة بوصفها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها العميقة في طبيعة الاجتماع الانساني .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفض ابن خلدون أن تدرس الظواهر الاجتماعية مجرد وصفها أو لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ، ولكن الذي يؤدي الى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها ، أي تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء وما الى ذلك من مسائل العلوم .

ثالثا : كان هناك أغراض يرغب ابن خلدون في تحقيقها من خلال انشاء العلم .

أما فيما يتعلق بالأغراض فهي نوعان :

أغراض مباشرة وأغراض غير مباشرة (٢٩)

والأغراض المباشرة تقتلخص في أن ابن خلدون قد شعر بأن الظواهر الاجتماعية يجب أن يختص بدراستها علم مستقل يحاول الكشف عن طبيعتها ووظائفها ويقف على القوانين التي تخضع لها .

وفي هذا يقول ابن خلدون : « وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماعى والانساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يحق به من عوارض لذاته واحده بعد الأخرى . وهذا شأن كل علم مستقل من العلوم وصفا كان أو عقليا ، (٢٠) »

وقسم ابن خلدون موضوع هذا العلم الى قسمين :

القسم الأول ويختص بدراسة بنية المجتمع ، وهي الدراسات التي تتناول . دراسة الظواهر المتصلة بالبدو والحضر ، وتوزيع الأفراد على المساحة التي تشغلها والنظم التي تسير عليها المجتمعات في حجرة افرادها وفي كثافتهم ، والمسائل التي تتعلق بتخطيط المدن والقرى ، وقيام الامصار والشروط التي تتعلق بمواقعها ومراقبتها والوظائف التي تؤديها . كما درس اصول المدنيات القديمة . ومن هنا نرى أن هذا القسم ينطوى على ثلاث مباحث أساسية وهي المورفولوجيا ، والسكان ودراسة المدنيات القديمة .

القسم الثانى : يختص بدراسة النظم العمرانية ، وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى ، ومن ذلك أنه درس النظم الساسية . والنظم الاقتصادية ونظم التربية وعرض في ثنايا دراساته الى بحث طائفة كبيرة من الظواهر العائلية والأخلاقية والدينية واللغوية .

ومما لا شك فيه أن دراسته في القسمين قد استوعبت ميظان قرون علم الاجتماع وهو ما كان يهدف اليه ابن خلدون .

أما الأغراض غير المباشرة . فقتلخص في حرص ابن خلدون على تخليص

(٢٩) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعى ، مرجع سابق ، ص ١٤٥

(٣٠) انظر : انظر : المقدمة ص ٢٦٥ طبعة لجنة البيان العربى .

البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة ، فقد كان يؤلم ابن خلدون أن يرى الدراسة في التاريخ تسير على طريقة غاسدة وإن كثيرا من الروايات التاريخية تتناقض مع الواقع ولا تتفق مع طبائع الأشياء ، وقد يذهب بعضها الى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى الى خوارق الطبيعة .

ورأى ابن خلدون أن هذا التصحيح يتم عن طريق إنشاء علم جديد هو علم العمران حيث ينتفع بحقائق دراسته وما توصل اليه من قوانين في تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه . أى بمعنى آخر أن يكون هذا العلم الحديد أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقا من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع .

وذلك أن ابن خلدون رأى أنه قد ترتب على جهل المؤرخين بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية أن حادوا عن جادة الصواب ، فسجلوا أخبارا تتناقض مع طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني .

تفسير ابن خلدون نشأة المجتمع الانساني

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الانساني أمر طبيعي وضروري ، فالانسان مدنى بالطبع بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش الا في مجتمع ، ولا يبلغ كماله الا في حماعة . ذلك لأن شعور الفرد برغبته في الحياة الاجتماعية شعور فطري يدفعه الى محاولة الاستئناس بإخيه الانسان ، كما أن نزعة حب الاجتماع بغيره تعتبر نزعة ارادية : الى جانب انها نزعة فطرية :

فالمجتمع في نظر ابن خلدون شيء طبيعي ، وهو بهذه الصفة يخضع لقوانين عامة ، مثله في ذلك مثل الظواهر الفردية وظواهر الحياة في الكائنات الحية . ويحاول ابن خلدون أن يكشف عن العوامل التي تؤثر في نشأة وتطور المجتمع وأيضا العوامل التي تعمل على ثباته واستقراره . وقد حدد لنا العوامل التي ترجع اليها نشأة الحياة الاجتماعية في ثلاثة : -

١ - الضرورة : وهذه الضرورة طبيعية غير أن لها مظهرين . ضرورة اقتصادية ، لأن الفرد لا يستطيع أن يحصل على حاجاته الا بالاجتماع ، وضرورة دفاعية لأن الصراع الدائم بين البشر وبين الحيوانات المفترسة أدى الى الاجتماع والتعاون للدفاع عن النفس .

٢ - الشعور الفطري الذي زودت به الانسانية لتحقيق الحياة الاجتماعية فالانسان مزود بشعور فطري تنقائى يدفعه الى الاستئناس بأخيه الانسان .
وابن خلدون يعطى هذه الظاهرة السكولوجية أهمية في تكوين المجتمع ويعتبرها عاملا قويا في قيم الحياة الاجتماعية .

٣ - ميل الفرد ورغبته الخاصة في تحقيق فكرة الجمعية . أى لابد من تدخل جانب الإرادة ، والا كانت الحياة الاجتماعية سلسلة من العدوان والاضطرابات .

ويرى ابن خلدون أنه عندما ينشأ المجتمع نتيجة العوامل السابقة ، يكون مسرحا لطائفتين من الظواهر هما :

الطائفة الاولى هي الظواهر الطبيعية ، والمتمثلة في العوامل المناخية والجغرافية وهذه العوامل مؤثر في المجتمع ويتأثر بها ويكيف نفسه تبعاً لمؤثراتها .

الطائفة الثانية : هي الظواهر الاجتماعية ، وقد فطن ابن خلدون الى أن هذه الظواهر لا توجد منفصلة بل تكون كلا متماسكا ووحدة حيه تتفاعل عناصرها ويتشابك بعضها مع بعض ، بحيث يصعب فصل الظاهرة عما عداها من ظواهر أثناء الدراسة ، وهذا ما أكدته الدراسات الحديثة من أن البناء الاجتماعى ما هو الا نسيج متماسك من العلاقات الاجتماعية وتداخل بين الظواهر بعضها ببعض .

ويذهب ابن خلدون الى أن هاتين الطائفتين من الظواهر لا يعمل احدهما مستقلة عن الاخرى ، ولكنها تتحدان اتحادا وثيقا وترتبط نتائجهما واثارهما ارتباطا شديدا ومعقدا بحيث أننا اذا حللنا ظاهرة اجتماعية فقد نجد أنها ترتبط بظواهر طبيعية .

ويؤكد ابن خلدون على أن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية محسب ، بل تتأثر كذلك بظواهر اجتماعية من طبيعتها .

وفي هذه النقطة يسبق ابن خلدون المدرسة الفرنسية الاجتماعية المعاصرة والتي تنسب لنفسها فضل السبق في توضيح هذه الحقيقة .

دراسات ابن خلدون الاجتماعية

لقد ترك ابن خلدون تراثا فكريا عظيما متمثلا في مجموعة من الدراسات التي شملت معظم فروع علم الاجتماع ، والتي توصل من خلالها الى مجموعة من النتائج والقوانين التي تستحق الدراسة ، ومن أهم دراساته الاجتماعية :

التطور الاجتماعي

استفاد ابن خلدون من دراساته للتاريخ الاسلامي ومن دراساته للشعوب الشرقية ، ووصل الى قانون عام لتطور المجتمع البشري ، هذا القانون مرجعه الى ان ابن خلدون يؤمن بالوجود الذاتي للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين ، وهو بذلك يسبق الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في التنبيه الى أهمية القوانين الاجتماعية ، ويقول ابن خلدون في هذا ما نصبه •

« ان القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ومقتضى طبيعة وما يكون عارضا لا يعتمد به وما لا يمكن أن يعرض له واذا قلنا ذلك كان ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مخجل للشك فيه » (٣١) •

ويعتبر قانون التطور الاجتماعي الذي توصل اليه ابن خلدون من العلامات المميزة لدراساته الاجتماعية ، فقد اهتم ابن خلدون بدراسة حركة تطور المجتمعات البشرية ، ووجد أن هناك تشابها بين تطور المجتمع وتطور الكائن الحي ، واخذ يقارن بين المجتمع وحياته بالجسم الحي وحياته • وفي هذا يسبق هيربرت سبنسر في فكره بناء التطور الاجتماعي على أساس بيولوجي ، ويقول ابن خلدون « ان العمران كله من بدوارة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمرا محسوسا » •

وبناء على الاساس البيولوجي يبنى ابن خلدون حركة التطور في المجتمع بالمقارنة بحركات الكائن الحي الذي لا يحوم نموه وارتقاؤه لابد له

عن أن يضعف ثم ينتهى بالموت ، ويرى ابن خلدون أن المجتمع البشرى يتبع نفس هذا الاتجاه الحركى ، فهو يولد كالطفل ثم يشب وينمو ويقوى ثم يضمحل . وأن هذا التطور أمر طبيعى لا بد من حدوثه ولا سبيل الى منعه . وأنه يتحرك فى نظام حتمى بجمل من دورته قانونا لا مرد لحركته . ومن هنا لا يوجد تقدم مطلق عند ابن خلدون ، وإنما هو تقدم دائرى . وأن قانونه التطورى لا يسير فى خط مستقيم كالحال عند الفيلسوف الفرنسى كوندتسيه ، وإنما يسير فى حركة دائرية (٢٢) .

وبعد أن عرفنا الاساس الذى يقوم عليه قانون التطور الاجتماعى نعرض بعد ذلك الى مراحل هذا التطور ، ويرى ابن خلدون أن التطور الاجتماعى يمر بأربع مراحل هى :

المرحلة الأولى : يبدأ تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون بحالة يسميها البداوة ، ويصف ابن خلدون شكل المجتمع فى هذه المرحلة بأنه مجتمع متماسك ، فالقبيلة هى الوحدة الاساسية ، والعصبية هى التى تحقق هذا التماسك فهى تربط بين أفراد القبيلة وتجعل منهم وحدة قوية متماسكة . أما عن شكل العلاقات الاجتماعية ، فيسود هذا المجتمع علاقات التعاون والتضامن وذلك لاشباع الحاجات الضرورية للفرد .

المرحلة الثانية : ويسمى ابن خلدون هذه المرحلة بحالة الملك ، ويفسر قيامها بأنه عندما تقوى العصبية التى هى دعامة المرحلة السابقة تزداد شجاعة الافراد ويقوى ساعدهم ، وهذا من شأنه أن يشجعهم على الغزو والفتح اقامة الملك . فى هذه المرحلة تنشأ البلدان والأعصار ويتطور المجتمع من حالة الرعى والفلاحة الى مرحلة التحضر والعمران .

ويعرض ابن خلدون لشكل العلاقات الاجتماعية التى تسود هذه المرحلة ، ويرى أن الصراع يكون قائما بين الحاكم ومناصريه من أهل عصبية ، وهو يحاول أن يضعف من شوكتهم للانفراد بالحكم وهذا ما يتحقق فى نهاية المرحلة الثانية .

(٢٢) انظر : عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون ، امال

مهرجان ابن خلدون .

المرحلة الثالثة : يسميها ابن خلدون بحالة الحضارة ، ويعرف الحضارة جانبها الترف ، وهي غاية العمران ، وهذه المرحلة تتحقق عندما تستقر الأمور ويستتب الحكم ويقوى الملك ، ومن هنا يتجه الافراد الى اتقان الصناعات ومحاولة التائق في اللبس والسكن اى انه يتجهون الى حياة الترف واشباع الميول والشهوات ويقول ابن خلدون في وصف هذه الحالة ما نصه :

« والحضارة انما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع المستعملة ... غلغل واحد منها صنائع في استجادته والتائق فيه يختص به ويتلو بعضها وتتكاثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنم باحوال الترف وما تطلون به من العوائد » (٢٢) .

وهذه المرحلة تتضافر مجموعة من العوامل التي تؤدي الى ضعف الدولة .. ومن اهمها : ضعف العصبية حيث تقل درجة التماسك والترابط والتلاحم التي تسود بين الافراد وذلك لاتساع الملك واعتماد الحاكم على افراد خارج عصبية هذا بالاضافة الى ان تحضر المجتمع وانتقاله من حياة الرعى والفلاحة الى حياة الصناعة يؤدي الى ضعف العصبية هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى لنغماس الافراد في حياة الترف والاعتماد بجمع الاموال والتائق في اللبس والسكن انساهم امر الدفاع عن انفسهم مما كان سببا في ضعف المجتمع .

« وقل ان يستاجر احد نفسه على الموت . فيصير ذلك وهنا في الدولة وخفضا من للشوكة . وتقبل به على مناصى الضعف والهرم لفساد العصبية يذماب الباس من اهلها » (٢٤) .

المرحلة الرابعة : يطلق ابن خلدون على هذه المرحلة حالة الانحلال والفناء للمجتمع . ففيها يتعرض المجتمع للفتور الخارجى ، ويتحقق النصر للاعداء نتيجة . حالة الضعف والوهن التي يعانيها المجتمع . ومن هنا تبدأ حالة بدووه من جديد ، ويمر المجتمع بدورة جديدة مرة اخرى .

مما سبق نرى ان التطور الاجتماعى عند ابن خلدون يأخذ شكل تحرك دائرى ، وبذلك فهو قد سبق فيكون في تصور التطور الاجتماعى بهذا الشكل .

(٢٣) المقنة ، ص ١٥٨ .

(٢٤) انظر في المقنة ، ص ١٥٠ .

فكرة التقدم الاجتماعى عند ابن خلدون :

رغم ما وجه من انتقادات الى ابن خلدون في تفسيره لتطور المجتمعات ، وانهاية بالتساؤم الذى ينعكس على مجمل فلسفته الا أن فكرة التقدم الاجتماعى تظهر بوضوح في غائونه الذى سر به تطور المجتمع ، فقد لاحظ ابن خلدون أن المراحل التى تمر بها المجتمعات الانسانية في تطورها ، يساهبها دائما تقدم ملحوظ في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية . وأن هناك عوامل متعددة تزيد من سرعة التقدم ، فالدولة تقوم في نشأتها على دعائم العصبية والفضيلة والدعوة الدينية أو المبدأ السياسى ، التى تعتبر بسيطة في تركيبها اذا قيسست بالدعائم المعتدة التى تقوم عليها المجتمعات الحديثة فإذا ما سارت الدولة في مرحلة النمو . تبدأ مظاهر الحياة الاجتماعية في التبدل والتطور الى أشكال جديدة ، تصف بالتعقيد ، وتشابك العلاقات ، وتعدد الأنظمة والأجهزة التى تشرف على ضبط المجتمع وتحقيق تماسكه واستقراره ، وهذا التغير المستمر في المظاهر والنظم وتعقدها ، يحد من تصرف الحكام وفق أهوائهم ومشياتهم ورغباتهم التى تسيطر عليهم عند نشأة الدولة وتكوينها ، وتنشأ معه معايير ودعام جديدة تثبت وجودها . فالتطور في أنظمة الدولة ومظاهر حياتها الاجتماعية تظل قائما ، حتى يبلغ غايته في التقدم ، وهى تحقيق الحضارة التى تعتبر أرقى مراتب الرقى الاجتماعى .

وابن خلدون ، يربط بين عمر الدولة وعمر الحضارة . ومع أنه حدد عمر الدولة بفترة من الزمن تبلغ في المتوسط ثلاثة أجيال ، أى حوالى مائة وعشرون عاما - لأنه يعتبر عمر الجيل الواحد أربعين عاما - غير أنه يرى أن عمر الدولة قد يطول أو يقصر تبعا لطول عمر الحضارة . أو قصرها (٢٥) ويرى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية ، تلعب دورا هاما في سرعة التقدم في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية ، بل لقد بالغ في الربط بين هذه البيئة وبين الظواهر الاجتماعية ، وفي رأيه أن البيئة المواتية للإنسان ، هى التى تدفع الى سرعة التقدم .

هذا بالإضافة الى أن ابن خلدون يرى أن العدالة التى تستمد مقوماتها من استقامة القائمين على أمر الدولة ، وسيطرة هؤلاء ، على دفة الحكم ، وتوجيهه

(٢٥) انظر : محطى الخشاب ، تاريخ التفكير الاجتماعى ، مرجع سابق .

وفق مصلحة المجتمع ، يعتبر عاملاً هاماً في سرعة التقدم (٣٦) غير أن التقدم الذي يصاحب مراحل تطور المجتمع يبدأ - في نظر ابن خلدون - في الاضمحلال والاضلال والسير نحو الفناء عندما يصل الى مرحلة الحضارة التي تمثل مناخاً خصباً للفساد حيث يخلد الحكام والحكومون الى الراحة والسكون ، والتمتع بثمرات التقدم الذي حققته الحضارة ، فيفقدون بذلك دوافع العمل الخلاق ، الأمر الذي ينعكس على تقدم المجتمع نفسه .

التنبؤ الاجتماعي عند ابن خلدون :

لقد كان ابن خلدون يرى أن غاية العلم هي التنبؤ ، وفي نظره أن الظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة ، الأمر الذي يجعلنا نستطيع معرفة الحاضر معرفة صحيحة إذا تكامل لنا معرفته من الحوادث الماضية ، بل نستطيع أن نتنبأ على ضوء الحاضر بما سيقع في المستقبل من أحداث .

فقد عنى ابن خلدون بدراسة تاريخ الشعوب والأمصار العربية والإسلامية ، دراسة وضعية تحليلية جعلته يقرر أن نشأة مظاهر الحياة الاجتماعية واستقرارها وتبدلها من حال الى حال ، ليس من قبيل المصادفة أو من صنع الأفراد ، فالحياة الاجتماعية ، بكل مظاهرها ، تخضع لقوانين ثابتة تنتظمها وتفسرها ، شأنها شأن الظواهر الطبيعية التي تدرسها العلوم الوضعية . فهي جزء من الكون الذي تخضع ظواهره لنظام على محكوم .

ومفهوم التنبؤ الاجتماعي عند « ابن خلدون » يكمن في لب قانونه في التطور الاجتماعي ، حيث يمكن اعتبار هذا الفهم الحركي التطوري للمجتمع البشري عند « ابن خلدون » بمثابة تنبؤ بالطريق الذي سوف تسلكه المجتمعات الإنسانية في سيرها نحو المستقبل . ففصول « ابن خلدون » الى هذا القانون التطوري وتقديره بأن المجتمعات الإنسانية سوف تتغير في صورة نورات تطورية وليس نحو كمال مطلق . ينطوي على مفهوم التنبؤ بشكل المجتمعات الإنسانية .

ولكن لنا أن نتساءل : ما مدى صحة التنبؤ عند « ابن خلدون » ؟ إن صحة التنبؤ عند « ابن خلدون » تتوقف على درجة سلامة قانونه التطوري ،

الذى ينطوى على مفهومة للتنبؤ بشكل المجتمعات الانسانية . ولقد تعرض قانون التطور الاجتماعى عند « ابن خلدون » الى النقد لسببين :

اولا : بنى ابن خلدون حركة التطور فى المجتمع على أساس حيوى بيولوجى ، فقد فارق حركة المجتمع بحركات الكائن الحى الذى لا يدوم نموه وارتقاؤه ، وإنما لابد له من أن يضعف ثم يفتى بالموت .

والمجتمع البشرى يتبع نفس هذا الاتجاه الحركى ، فهو يولد كطفل ثم يشب وينمو ويقوى ثم يضمحل . وان هذا التطور امر طبيعى لابد من حدوثه ولا سبيل الى منعه ، وأنه يتحرك فى نظام حتمى يحمل من دورته قانونا لامرلحركته .

ومن هنا نجد أن ابن خلدون قد بنى تنبؤاته لتطور المجتمع البشرى على نمط حركات الاجسام الحية التى تنتقل من مرحلة الى أخرى .

ثانيا : توصل ابن خلدون الى قانونه فى التطور بناء على استقراء ناقص . فقد لاحظ ودرس البلاد العربية والاسلامية فقط . ومن الخطأ أن يطبق قانونا عن تطور بعض المجتمعات على المجتمعات الانسانية بأسرها .

وما سبق نرى أن قانون التطور عند « ابن خلدون » قد بنى على أساس منهجى غير سليم .

ومن هنا فان تنبؤ « ابن خلدون » للتشاورى بشكل المجتمعات الانسانية ومراحل سيرها أصبح غير صحيح ، وغير محقق .

المورفولوجيا الاجتماعية عند ابن خلدون :

وجه ابن خلدون مزيد عنايته الى دراسة مظاهر التفاعل بين الانسان والبيئة الطبيعية ، وهى ما يطلقون عليه فى الوقت الحاضر اسم الايكولوجيا الانسانية وهى احدى فروع الدراسات الاجتماعية المتصلة بالبيئة الاجتماعية والتى يطلق عليها عادة مصطلح (المورفولوجيا) ، والتى تعنى بدراسة أشكال التجمعات وعدد الوحدات وتوزيعات السكان ، وتهتم بدراسة تباين هذه الاشكال والوحدات ، وتتبع اثر العوامل الطبيعية فى النظم الاجتماعية .

فقد فطن بن خلدون الى أهمية هذه الدراسة حين أراد أن يكتب تاريخ الدولة الاسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الملاحظة والدراسة

النوعية . غير أنه رأى ، (يجب) أن تسبق هذه الكتابة دراسة البيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التي انبثقت فيها حوادث التاريخ .

كما أدرك ابن خلدون أن هناك تأثيرا متبادلا بين الإنسان والطبيعة ، فكما أن العوامل الطبيعية لها أثرها الواضح على المظهر العمراني ، كذلك أثر العامل الانساني يبدو واضحا خاصة حينما يحرز الانسان نوعا من التقدم التكنولوجي ويصبح هو المتحكم في الطبيعة ، والمسيطر عليها .

ويحدثنا ابن خلدون في مدمته عن أثر المناخ في أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم . فهو يرى أن درجة الحرارة في الاقليم تؤثر في كثافة السكان ، ويؤيد تاريخ الحضارة ما ذهب اليه ابن خلدون من حيث وجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران . فالحضارات العربية كحضارات مصر وبابل وفارس واليونان والرومان نشأت في الأقاليم المعتدلة . وفي هذا السند يقول ابن خلدون :

« وانفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفا ويبسا يمنع من التكوين . . . التكوين لا يكون الا بالرطوبة . . . ثم اذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس . . . نزلت الشمس عن المسامته ، فيصير الحر الى الاعتدال . . . فيكون التكوين . . . ويزداد على التدرج الى أن يفطر البرد في شحته . . . فينقص التكوين ويفسد . . . ولذلك كان العمران في الاقليم الأول قليلا ، وفي الثاني متوسطا لاعتدال الحر ، وفي الثالث كبيرا لنقصان الحر (٢٧)

كما يتناول ابن خلدون في المقدمة تحت عنوان (أثر الهواء في أخلاق البشر) .

« اذا كان البواء ساخنا فانه يبعث على النشوة ، ويكون السكان أسرع استجابة لدواعي الفرح والسرور وأكثر انبساطا . . . أما سكان التلول الباردة فتري أهلها مطرقين اطرأق الحزن ، وبفراطون في نظرات العواقب . . . (٢٨)

وتوضح العبارة السابقة أثر المناخ في مزاج الناس أولا وفي سلوكهم ثانيا ، فساكن المناطق الحارة أو الأمليل الى الحرارة يميلون الى الدعابة

(٢٧) المقدمة الثانية من الكتاب الاول لابن خلدون .

(٢٨) المقدمة الثالثة .

والمرح يستخفهم الطرب وتخيض مشاعرهم واحساساتهم في حديثهم وفي طريقة تعبيرهم . أما سكان المناطق الباردة فانهم متحفزون لا يظهرون مسارعهم بسهولة . كما انهم نظرا لقسوة ظروفهم المناخية يتميزون بالتدبير والتدبير في الأمور المعيشية .

التخطيط الاقليمي ونشأة المدن :

وبعد أن تكلم ابن خلدون عن أثر المناخ على الأفراد ، تحدث عن نقطة تعتبر من الموضوعات الهامة في علم الاجتماع الحضري اليوم ألا وهي « التخطيط الاقليمي » ، فقد أشار ابن خلدون الى القواعد التي يجب أن تراعى في التخطيط للمدن ، ويقول في هذا الصدد :

● لما كان بناء المدن « للقرار والماوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية عن طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرفق لها . »

ومن العبارة السابقة نرى أن ابن خلدون كان يرى ضرورة توافر المرافق العامة داخل المدينة لتيسر أمر المعيشة بها . كذلك يجب توافر الأمن سواء داخلها أو في الطرق المؤدية اليها .

كما يجب أن يراعى في بناء المدن « طيب الهواء للسلامة من الأمراض فان الهواء إذا كان راكدا أو مجاورا للمياه الفاسدة أو مناطق متعفنة أو مروج خبيثة أسرع اليه العفن من مجاورتها ، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة . »

ومما يراعى في البلاد الساحلية التي في البحر أن تكون في « جبل أو أن تكون بين أمة من الأمم موفورة - العدد تكون صريخا للمدينة متى طرأ عليها طارئ من العدو »

ومن الملاحظ أن كل ما ذكره ابن خلدون يعتبر أسسا في العمران يضعه المخططون والمهندسون في اعتبارهم عند تخطيط المدن .

ولم يقف ابن خلدون عند هذا الحد من تعريفنا بالمبادئ الأولية لقواعد اختيار الموقع بالنسبة للمدن . بل له ملاحظات عن البناء وفن العمارة فيقول في هذا الصدد :

ذلك أن الانسان لما جيل عليه من الفكر في عواقب أحواله لابد أن يفكر
 فيما يدفع عنه الاذى من الحر والبرد .

ويتحدث ابن خلدون في موضع آخر عن قوانين البناء فيقول :
 « والهواء الأعلى والأسفل ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه
 حصول الضرر في الحيطان فيمنع جاره من ذلك الا ما كان له فيه حق
 ويختلفون أيضا في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات
 السرية في القنوات وربما يدعى بعضهم حق بعض في حائطه او عكوه او
 فتاته لتصايق الجوار ... »

ومما هو جدير بالذكر ، أن ابن خلدون قد فطن الى نقطة هامة وهي
 اعتبار القيم الثقافية متغيرا أساسيا من متغيرات النمو الحضري ، ويفسر
 بذلك تلة عدد المدن والأمصار في شمال أفريقيا بأن أقطارها كانت للبربر منذ
 الاف السنين قبل الاسلام ، ولما كان البربر أعرق من البجو ، لذلك كانوا
 بعيدين عن الأخذ بالوسائل التكنولوجية ، ولا يهتمون ببناء المباني او
 سكنى المدن ، ويتمسكون بتقاليدهم التي تفرض عليهم البساطة والبعد عن
 التناقض (٢٩) وبنفس هذا المفهوم يفسر ابن خلدون كيف أن (المباني
 والمصانع في الدولة الاسلامية قليلة بالنسبة الى قدرتها والى ما كان قبلها
 من الدول) .

فيقول أن العرب تغلب عليهم حياة البداوة . كما أن الدين كان (٤٠)
 مانعا من المبالاة في البنيان والاسراف فيه ، من غير قصد ، وينتقل
 ابن خلدون الى نقطة هامة تتصل بعلاقة اتساع العمران بازدياد الأعمال
 ومرص العمل فيقول :

« متى زاد العمران زادت الأعمال . ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت
 عوائده وحاجاته ... »

والعبارة السابقة توضح أثر النمو العمراني على الظواهر الأخرى مثل

(٢٩) انظر : السيد محمد بدوي ، المورفولوجيا الاحتشائية وأصولها المنهجية عند
 ابن خلدون مقال طبع أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .
 (٤٠) المرجع نفسه .

قيام صناعات جديدة وتعقد الأعمال والأنشطة التي تستلزم التخصص.
وتقسيم العمل •

الاجتماع التربوي عند ابن خلدون :

لقد أسهم ابن خلدون اسهاما علميا في مجال علم الاجتماع التربوي ونظر الى العلم والتعليم من وجهة نظر واقعية ، لأنه لم يعتبر العلم والتعليم نشاطا فكريا تأمليا مجردا بعيدا عن نواحي النفع في الحياة ، بل اعتبر العلم والتعليم صناعة من الصنائع ووسيلة لاكتساب الرزق بجانب كونها نتائج حتمية لنشاط العقل البشرى •

وهنا يختلف ابن خلدون اختلافا كبيرا عن سبقه من فلاسفة اليونان والمسلمين الذين يرون أن العلم والتعليم لا يجب أن يكون لقصد الكسب والرزق وانما يكون لتحصيل المعرفة •

وقد شرح ابن خلدون أثر الحضارة في العلوم والمعارف ، فقد اعتبر العلم والتعليم ظاهرة حتمية ناتجة من تكوين المجتمعات وتطورها في سلم الحضارة • فالعقل البشرى يدفع الانسان الى الاثام بالمعارف الضرورية له في حياته البسيطة في الأطوار الاولى لتكوين المجتمعات • ثم تنشأ العلوم بتراكم تلك المعارف على مر الزمن ، لان العلم نتيجة لاختلاج الفكر د (٤١) ثم ينشأ التعليم نتيجة لرغبة الانسان في الاثام به • ومن هنا نجد أنه كلما تقدم المجتمع في طريق الحضارة تقدمت معه العلوم ، وارتقت أساليب التعليم •

وأهم ما يميز آراء ابن خلدون في التربية والتعليم اعتداله في التفكير ، فلم يتمادى في الاتجاه بالتربية نحو الدين مع اهمال القيم الدنيوية ، بل انه كان متزنا في تفكيره في هذه الناحية فقد رأى ان تعليم العوم الدينية ضرورى لانها تساعد الفرد على أن يحيا حياة معصومة من الأخطاء ولان الدين منبع الشرع والقوانين ، لكنه رأى أيضا أن للعلوم الدنيوية أهمية لا تقل عن أهمية العلوم الدينية ، لأنها لازمة للفرد لكي يحيا حياة طيبة ولكي

ينهض بمجتمعه فيزداد المجتمع رقيًا وحضارة (٤٢) .

وقد عاب ابن خلدون على بعض الدارسين من اهتمامهم بالدراسات النظرية وإغفالهم الدراسات التطبيقية ، وقد ساوى ابن خلدون - بين الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية من حيث القيمة والضرورة للمجتمع . وهذا ما تؤكده دراساته وبحوثنا المعاصرة من ضرورة التركيز على الدراسة النظرية والتطبيقية معا .

هذا ويؤكد ابن خلدون ضرورة الاهتمام بتعليم الصناعات العملية وهو ما نطلق عليه اليوم « التعليم المهني » ، فقد فطن ابن خلدون إلى أهمية وضرورة هذا النوع من التعليم . وهذا ما نلاحظه اليوم في سياستنا التعليمية من ضرورة التوسع في التعليم المهني نظرا لحاجة الدولة لهذا النوع من التعليم .

واهتم ابن خلدون بتعليم مبادئ اللغة العربية وجعلها أساسا لجميع الدراسات ، حتى يتمكن المتعلم من فهم ما يقرأ ، ومن التعبير بدقة عما يفكر فيه لأنه يرى أن اللغة هي أداة الفكر ، وبدونها وبدون إتقانها تصعب عملية الاتصال الفكري بين المعلم والمتعلم .

ويشير ابن خلدون إلى أن عملية التعليم لا تتم بنجاح إلا بعد دراسة طبيعة العقل البشري ، والوقوف على تطوره من الحداثة للنضوج . ويرى أن الغرض من التعليم ليس الحفظ بل الفهم والقدرة على المناقشة ولم يقتصر إسهام ابن خلدون في شئون التربية والتعليم على هذا القدر بل أنه قدم عددا من النصائح التربوية للمعلم :

أولا : حدد الخطوات التي ينبغي أن تمر بها طريقة التدريس وهي :

١ - يعطى التلميذ أولا المعلومات البسيطة ، مع مراعاة أن تكون هذه المعلومات مناسبة للمستوى العقلي للتلميذ حتى لا تكون فوق قدرته على الإدراك . وهكذا يصل التلميذ إلى أول مستوى لعملية التعلم وأبسطه - كما

(٤٢) انظر : متحية سليمان ، الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق .

يقول ابن خلدون ، عندئذ يحصل له ملكة في ذلك العلم الا انها جزئية وضعيفة ، (٤٢) .

٢ - في الخطوة الثانية يقدم المدرس للتلميذ نفس المعلومات ولكن على مستوى أعلى من المستوى الذي قدمه في الخطوة الأولى ، وهكذا يصل بالمتعلم الى مستوى أعلى من الادراك أو - كما يقول ابن خلدون - « فتجد ملكه » .

٣ - يعود المدرس مرة ثالثة لتدريس الموضوع دراسة تفصيلية شاملة متممًا في نواحيه ، وهكذا تتم عملية التعليم عن طريقة الانتقال من البسيط الى المعقد بالتدرج ، الا ان فكرة التدرج في التدريس من البسيط للمركب قد تقدمها الجشطالطيون فيما بعد (٤٤) .

ثانياً - وبعد او أوضح ابن خلدون المراحل التي ينبغي ان تمر بها بطريقة التدريس ، يقدم عدداً من النصائح للمعلم وهذا يدل على مبلغ اهتمامه بالنشئ، ومن هذه النصائح :

١ - يجب على المعلم ان يستعين في شرحه بالأمثلة الحسية لانها تقرب المعرفة الى عقل المتعلم ، ولا شك ان ما دعا اليه ابن خلدون نحن نحصر عليه الآن من ضرورة استعمال الوسائل السمعية والبصرية في عملية التدريس .

٢ - ينصح ابن خلدون ان لا تطول الفترة بين الدرس والآخر ، لأن هذا يعتبر عاملاً معوقاً لعملية التعليم ، وذلك لتدخل عامل النسيان الذي يتسبب من الانقطاع عن العلم فترة ، ويقول في هذا الصدد : « ينبغي الا تطول على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطع ما بينها لأنه ذريعة الى النسيان وانتطاع مسائل الفن بعضها من بعض فيعسر حصول الملكة بتفريقها » .

٣ - وينصح المعلمين بحسن معاملة النشئ وخاصة الصغار ، أي ينبغي أن يترفق المعلم بالمتعلم ويعامله برفق مع الحزم في المناسبات وهكذا نجد ابن خلدون على دراية بسيكولوجية الطفل وأثر المعاملة على تكوينه الختلى .

(٤٣) المقابلة ٤ ص ٢٩٤ .

(٤٤) انظر : فتحة سليمان ، الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق .

الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون :

يظهر الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون في أنه يفسر التطور الاجتماعي على أساس اقتصادي ، فهو يرى أن المجتمع يمر بمراحل متعاقبة تتدرج من البساطة الى التعقيد من ناحية البنية والتركيب وعذا التدرج في نفس الوقت يقابل تطور المجتمعات في طريقة استغلال موارد البيئة الطبيعية ، وطرق المعيشة الاجتماعية ، فالمرحلة الاولى يسميها حالة البداوة ويقصد بها المجتمعات غير المتحضرة ، وانتقال المجتمعات من طور البداوة الى طور الحضارة مقترن بانتقالها من النشاط الاقتصادي الزراعي الى النشاط الصناعي .

ويعتبر ابن خلدون بهذه الآراء انه تقدم بما يزيد على ثلاثمائة عام على الاقتصادي الألماني « فريدريك ليست » الذي قسم المجتمعات وتطورها الى عدة مراحل تبعا لطبيعة النشاط الاقتصادي السائد فيها .

ويشير ابن خلدون في مقدمته الى نمط العلاقات الاجتماعية الذي يسود كل مرحلة من المراحل التي يمر بها المجتمع ، فالبعد اقرب الى الشجاعة والتضامن من العصبية والأخلاق الحميدة ، والحضر اقرب الى الرفاهية والفتور في العلاقات والارتباط النفعي . وقد ظهر نفس هذا الفهم عند العلامة «تونيذ» فيما بعد تحت مصطلحات *Gemein schaft* ويقصد بها علاقات التماسك العاطفي والتضامن الآلي ، والـ *Gesellschaft* ويقصد به ضعف الترابط والعلاقات السطحية .

وقد خصص ابن خلدون قسما كبيرا في مقدمته لدراسة الظواهر الاقتصادية . بل أنه أشار الى كثير من التطويلات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين الى غيره من الاقتصاديين المحدثين ، وخير مثال على ذلك تناوله موضوع تقسيم العمل ، وهو نفس الموضوع الذي تناوله من بعده اميل دوركايم وكان يشكل موضوع رسالته للدكتوراه ، فقد سبقه ابن خلدون بما يقرب من ستة قرون بالحديث عنه وجعل تقسيم العمل أساسا للتجمع الانساني لان الانسان لا يستطيع أن يفي بكل حاجاته ومتطلباته بمفرده ، بل لابد له لتحقيق ذلك من الاجتماع بغيره من أفراد البشر ، الذين يقوم كل واحد منهم بعمل حتى يتمكن من المحافظة على حياته وبقاء نوعه .

وقد جعل ابن خلدون « العمل » أساس قيمة الأشياء ، وبهذا المعنى يقترب من النظريات الاشتراكية ، ويعتبر سابقا عليها في إبراز أهمية عنصر العمل ، ودوره من تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وفي ذلك يقول :

« لا بد من الاعمال الإنسانية في كل مكسوب وممول ، لأنه إن كان عمدا بنفسه مثل الصنائع فظاهر . وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما نراه ، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع » (٤٥)

وقد كان ابن خلدون من أنصار الانفتاح الاقتصادي وترك الاقتصاد حرا ، وقد ظهرت هذه الفلسفة فيما بعد عند الفيزيوقراطيون وهم أصحاب شعار « اتركه يعمل اتركه يمر » أي أنهم يؤمنون بالحرية التجارية ، وقد جاء في المقدمة ما نصه « أعلم أن الدولة إذا ضاقت حياتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات .. واحتاجت إلى مزيد المال ، فتارة توضع المكوس (أي الضرائب) على بيعات الرعايا وأسواقهم ... ويحبسون ذلك من أдра الجبان وتكثر الفوائد ، وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة (٤٦) » .

وتنطوي دراسات ابن خلدون الاقتصادية على كثير من الأسس والمفاهيم التي تتضمنها القوانين الاقتصادية المعروفة بقوانين العرض والطلب والتي تعالج مستوى أسعار الحاجات وفقا للمطلوب منها والمعرض في السوق التجارية المتبادلة .

إسهام ابن خلدون في الفكر السياسي :

لقد اهتم ابن خلدون بشرح الناحية السياسية في المجتمع ، وركز بصفة خاصة على الدولة ، فأوضح الأسباب التي تؤدي إلى قيامها ، وحدد الصفات التي تتسم بها وكذلك المراحل النظرية التي تمر بها .

(٤٥) انظر : محمد حلي مراد ، أبو الاقتصاد ابن خلدون ، ضمن أعمال مهرجان

ابن خلدون ، مرجع سابق .

(٤٦) المقدمة ، ص ٢٦٢ .

أسباب قيام الدولة :

يرى ابن خلدون أن الدولة ظاهرة ضرورية للمجتمع وقيامها نتيجة للصراع الذى يحتتم بين الأفراد على مسرح الحياة العامة فى المجتمع ، بمعنى أن الصراع الطبيعى بين قوى الخير والشر وبين النزعات الانسانية والحيوانية عند البشر ، هو الذى يجعل الدولة أمرا محتوما تقود اليه مواهب الانسان الفكرية (وهذا يذكرنا بفكر هيجل الذى يعلل قيام الدولة بفرض التعاون بين الأفراد) .

وعرض لنا ابن خلدون عملية نشوء الدولة ، فهو يرى أن مرحلة التعاون البدائى التى تسود بين الأفراد من أجل الحصول على القوت والدفاع عن الحياة ، سرعان ما يعقبها مرحلة الصراع والتنافس فى المجتمع العام ، مما يستلزم التحول الى مرحلة ثالثة تتمثل فى فرض بعض القيود لسيادة التعاون بين افراد المجتمع مرة أخرى ، والدولة هى التى تستطيع تحقيق التوازن داخل المجتمع ، وتعمل على دوام استمراره واستقراره .

ويغلب على الدولة حب السيطرة والطغيان فى بادىء الأمر ، ولكن هذه الحالة لا ستمر طويلا فان تطور المجتمع يتطلب فرض مجموعة منظمة من القوانين السياسية التى تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، وتفرض هذه القوانين من القيود والالتزامات ما يكفل استقرار الحياة الاجتماعية .

خصائص الدولة :

١ - يقرر ابن خلدون أن أهم خاصية تتميز بها الدولة دون سائر النظم الاجتماعية الأخرى هى القهر والغلب والاكراه ، ولكن الاكراه لتحقيق المصلحة العامة ، فالدولة عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة فى الداخل والخارج . يفرض ارادتها على كل من يعيش فى كفنها من الأفراد والهيئات ودفع الأجنبى ومنعه من أن يفرض ارادته عليها من الخارج .

٢ - الخاصية الاجتماعية للدولة : يؤكد ابن خلدون المصفة الاجتماعية للدولة ، وانها ضرورة طبيعية للبشر ، وينفى ربطها بالبنوة ، كما ذهب بعض مفكرى المسلمين عندما أرادوا أن ينسبوا السلطة الى مبدأ الهى . ويتجهزها عليه . وفى هذا يقول :

وتزيد الملائسة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات البتوة بالتليل العتلى ٠٠٠ وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من الله فيه من خواص هدايته ليقيم التسليم له والقبول منه ٠٠٠ وعذه القضية للحكما غير برعانية كما تراه ، اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ، بما يعرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قدرعهم وحملهم على حاجته (٤٧) .

ويثبت ابن خلدون مدى التلازم بين الدولة والمجتمع عن طريق تشبيه الصلة بينهما بالصلة بين الصورة والمادة (وهو تشبيه استعاره من فلسفة أرسطو) ولعل هذا التصوير الميتافيزيقى هو أقوم تصوير استعاره ابن خلدون من العلوم اليونانية لتصوير التلازم بين الدولة والمجتمع ، فالمجتمع لا شكل له بدون الدولة ، اذا هى التى تعطيه شكله (٤٨) .

٣ - اما الخاصية الثالثة للدولة ، نقد وصفها ابن خلدون بانها كائن حتى يولد ويحيا ويموت له بداية وله نهاية ويخضع لعوامل النمو والافناء ، بل الأكثر من ذلك فقد حدد ابن خلدون عمرا للدولة بمائة وعشرين سنة لان المجتمع فى نظره يمر بثلاث مراحل وكل مرحلة فى نظره جيلا . والجيل لا يعدو أربعين سنة ، وفى ضوء هذا التقدير تعمر الدولة مائة وعشرين سنة .

ويعرض ابن خلدون لاختلاف الافراد فى كل جيل من هذه الاجيال ففى الجيل الأول يكون الافراد على خلق البداوة ، ولا تزال العصبية محفوظة فيهم ، وفى الجيل الثانى تتحول حالتهم الى القرف وتتكسر شوكة العصبية ، اما الجيل الثالث يصل فيه الافراد الى غاية القرف وتنتهى العصبية وتصبح الدولة على وشك الانهيار والافناء .

ويلخص ابن خلدون عناصر قوة الدولة فى ثلاثة :

العنصر المادى ، العنصر الأخلاقى ، العصبية .

فوجود العصبية تصبح الدولة قائمة على أساس من الجماعة القانحة

(٤٧) المقدمة ، ص ٣١ .

(٤٨) انظر : محمد عبد العزيز نمر ، فلسفة السياسة عند ابن خلدون ، ضمن أعمال

مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق .

التمسكة التي تسود فيها روح التعاطف والحمية المتبادلة ويسرى ابن خلدون ان مراعاة الاخلاق في سياسة الدولة تكسيها قوة ، بل هي عنصر اساسي من عناصر قوة الدولة - ويبدو أن ابن خلدون متأثراً في ذلك بالمثل الاسلامية في الحكم وكذلك يعتبر المال قوام الدولة ويوفر لها ما تحتاج اليه .

وقد درس ابن خلدون ذلك العالم المسلم ، ظاهرة الخلافة الاسلامية وهي أبرز الظواهر السياسية التي ظهرت على مسرح الحياة الاجتماعية الاسلامية وأبان شروط الخلافة وتطورها وتطور وظائفها السياسية والدينية .

منهج البحث عند ابن خلدون

لم يخصص ابن خلدون في مقدمته فصلاً خاصاً للكلام عن منهجه في الدراسة الاجتماعية ، ولكن استخلص الباحثون منهجه من أقواله ومن طريقة عرضه للمسائل الاجتماعية .

وغنى عن البيان أن ابن خلدون لم يرض عن كتابات من سبقه من المؤرخين ، وأراد تخليص التاريخ من الأخطاء ونتيجته لفساد الطرق التي اتبعها المؤرخون في كتاباتهم وقد لخص ابن خلدون الأسباب التي أدت بهم الى هذه الأخطاء في العوامل الآتية :

أولاً : الانتصار في الأخبار على مجرد النقل ، لان الاعتماد على النقل وعدم النظر في أصول الظواهر ، لابد وأن يؤدي بالباحث الى أن يحيد على حادة الصواب .

ثانياً : التشيع للراء والمذاهب وفي هذا يقول ابن خلدون ما نصه :
« أن النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخير اعطته حقه من التمييز والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه . ولكن اذا خاها تشيع لراى أو تحله فان هذا التشيع يجرد الباحث من حريته ويجعله أسيراً لهذا الراى . »

ثالثاً : الثقة بالناقلين وتصديق الباحث لما يرويه ثقاه المؤرخين فيجب على الباحث الا يركن الى هذه الثقة بل ينبغي عليه أن يتحقق من صدقه ومنطقية أقواله .

رابعاً : الذمّول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه . (١٩) فكثير من المؤرخين يجنون الغاية مما يسمعون من الناس ويذيعون في حدود الروايات مذهباً تنقّى من الظنّ والحس والتخمين ويعطون الغاية المتشوّدة من قصص الحوادث أو سور الروايات فيقيمون في الكذب لا محالة . (٢٠)

خامساً : ومن الأخطاء التي أشار إليها ابن خلدون تقرب العلماء والمؤرخين من أصحاب المراتب العالية والسلطان بالثناء والمجّيع ، فقد أدى هذا التقرب إلى الأخطاء وذلك في سبيل حصولهم على الجاه ، ولذلك جاءت بحوثهم غير مصيرة عن الحقيقة (٢١) .

ساساً : يرى ابن خلدون أن من الأخطاء الفاحشة جهل المؤرخين بطبائع العمران وأحواله إذ المحكّ الأساسي لمعرفة حقيقة الحوادث وذلك :

• أن صاحب هذا الفن (التاريخ) يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنمل والمذاهب وسائر الأحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة مايقينه وبين الغائب

هذه هي أهم الأخطاء التي لحتها ابن خلدون والتي أنت بالمؤرخين إلى الزلل .

وقد تمكن الدارسون والباحثون لمقدمة ابن خلدون في أن يستخلصوا قواعد وأسس منهجه في البحث وهي تتمثل في القواعد العامة أي القواعد التي يجب أن يلتزم بها باحث في دراسته للظواهر الاجتماعية ، والقواعد الخاصة وهي التي أخذ بها ابن خلدون وراعاها في دراسته . وتشير إلى هذه القواعد العامة منها والخاصة .

(١٩) المقدمة ، ص ٣٥ .

(٢٠) انظر : مصطفى الخشاب ، تاريخ الفكر الاجتماعي ، ص ١٤٨ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

قواعد النهج العامة في مقدمة ابن خلدون :

أولاً : الامام بمختلف جوانب المعرفة :

لا شك أن الامام بمختلف جوانب المعرفة قاعدة أساسية للبحث العلمي في أي فرع من فروع الدراسات وهذا لا يتعارض مع التخصص في العلوم فمثلاً للدارس لظاهرة اجتماعية يستلزم منه أن يلم ببعض الدراسات الاقتصادية والسياسية والقانونية لأن هذا ييسر له دراسة الظاهرة موضوع البحث نظراً للتداخل الكبير الموجود بين الظواهر والتأثير المتبادل بينها . ويقول ابن خلدون أن الباحث المورخ « محتاج إلى مأخذ متعددة ، ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وثقبت ، فيفيضان بصاحبهما إلى الحق ، وينكبان به عن المذلات والمغالط » . (٥٢) .

ثانياً : معرفة طبائع العمران :

يرى ابن خلدون أن على الدارس أن يقف على طبائع العمران ، يقصد بذلك أن الباحث حين يدرس مجتمعا من المجتمعات فيجب عليه أن يدرس بناءه الاجتماعي وعادات الأفراد والثقافة السائدة في هذا المجتمع ، فكل هذه الأمور تمكن الباحث من الدراسة العلمية الواقعية ، ويرى ابن خلدون أن المجتمعات تختلف بعضها عن بعض وفي هذا يقول :

« أن كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله » (٥٣) فالمخفية ، والمجتمع ، والبادية ، والدولة ، والفرد ، والعائلة ، وكل أولئك ذوات لها طبائع تخصها من حيث البيئة والوظيفة ، ومن حيث ما يطرأ عليها من تغير (٥٤) .

ويرى كذلك أن من طبائع العمران التغير الذي تخضع له المجتمعات ويذكر ابن خلدون ما نصه . « تبدل الأحوال في الأمم والأجيال ، تبطل الأعصار ومرور الأيام أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونظلم

(٥٢) المقدمة - ص ٥٥

(٥٣) انظر : حسن السامعي ، علم الاجتماع الخلدوني ، دار النهضة العربية ،

بيروت ، ١٩٧٢ .

(٥٤) المقدمة - ٢٢٠

لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات ، فكذلك يقع في الانظار والازمة والدولة ٩٠٠

ثالثا : الموضوعية :

قد عنى ابن خلدون بضرورة توافر الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، لأن الدراسة العلمية السليمة تستلزم الدراسة الحياتية والبحث والتمحيص في المعومات قبل اصدار تعميمات ، ودراسة الظواهر موضوع الدراسة دراسة تحليلية للوقوف على اسبابها وعللها ، وفي ذلك يقول ، « ولما كان الكذب متطوفا للخير بطبيعته . وله أسباب تقتضيه ، فمنها التثمينات للأراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه . »

وواضح مما سبق ان ابن خلدون قد نبه الباحث بعدم التحيز لأرائه الشخصية أو أراء معينة عند دراسة الظاهرة الاجتماعية ، ويجب على الباحث ان يكون حذرا عند اصدار القوانين التعميمية اذ يجب ان يقوم - قبل اصدار هذه القوانين - بدراسة شاملة لجميع جوانب الظاهرة موضوع البحث .

وبجانب هذه القواعد التي يجب ان يلتزم بها أي باحث ، وضع العلامة ابن خلدون قواعد منهجية التزم هو بها ، ويرى أن الباحث في ميدان علم العمران يجب ان يلتزم بها أيضا ومنها :

● ضرورة الاعتماد على الملاحظة المباشرة ، لأن ابن خلدون ، كان يمارض الأقسية المنطقية ويرى أنها لا تتفق مع طائعات الأشياء المحسوسة ، كذلك يرى أن الاقتصاد على استخدام قوانين المنطق لا يؤدي بنا الى المعرفة الصحيحة .

أما الوسيلة السليمة في البحث فهي الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي نتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الإنسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة .

ومما سبق نرى أن ابن خلدون وكان حسی انزعة ، يؤمن بما تؤدي اليه

ملاحظته وتجاربه التي استفادها من أسفاره ومن الظروف والمحن التي مر بها .

● يجب استخدام منطق التعليل : يرى ابن خلدون أنه ينبغي أن يعمل الباحث على إظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببي ، لأن الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول . فالوقائع المتشابهة لا بد وأن عن تنشأ عن ظروف متشابهة ، وعلى أساس هذا المفهوم يرى ابن خلدون أن في ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة ، ومعنى ذلك أن الأنظمة الاجتماعية تتماثل متى كانت المستويات الثقافية متوحدة أو متماثلة ، ويرى ابن خلدون أن في ضوء هذه القاعدة العامة يمكن أن يحدث التنبؤ بما سيحدث في المستقبل .

● يجب على الباحث الاعتماد على منهج المقارنة ، فقد أترك ابن خلدون قيمة هذه الدراسة عندما قام بأسفاره ، وأدرك مدى تباين المجتمعات وتشابهاها وأرجع هذه العوامل إلى أثر البيئة والعوامل الجغرافية ولذلك نراه يعرض بأسباب أثر الاقليم والطقس وأحوال المعيشة في أخلاقيات الشعوب وطباعهم وأحوالهم الاقتصادية ومدى تأثير الظواهر السياسية بهذه العوامل وكذلك يتكلم ابن خلدون عن تباين المجتمعات في العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية وما إليها . وقد بلغ اهتمام ابن خلدون بالمنهج المقارن ، أنه عقد فصلا درس فيه دراسة علمية وصفية تحليلية عوامل التباين في المجتمعات .

● يحرص ابن خلدون على دراسة الظاهرة العمرانية في حالتها استقرارها وتطورها ، أي أنه فطن إلى أهمية الدراسة الديناميكية (التطورية) إلى جانب عنايته بدراسة الظواهر من الناحية الاستاتيكية أي على الحالة التي هي عليها في مكان وزمان معينين . فقد عنى ابن خلدون في دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية بأن يمزج بين هاتين الناحيتين . فكان يدرس عناصر الظاهرة وأجزائها ووظائفها ، ويدرس في الوقت نفسه تطورها والقوانين التي تخضع لها في هذا التطور .

● لم يضع ابن خلدون تعريفا محددا للظاهرة الاجتماعية ، لكنه أشار إلى خصائصها ومنها :

– نسبية الظاهرة العمرانية ، ولذلك فانه ينصح الباحثين بمراعاة هذه القاعدة اذ يقول « ... ولذا يحتاج صائب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة ، وضمان الموجودات ، واختلاف الاسم والنطاق في السير والأحلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال » (٥٤)

– تفسير الظاهرة العمرانية بظاهرة عمرانية أخرى – وقد نادى دور كايم بنفس هذا المفهوم الذى أشار اليه ابن خلدون بعد مضي ما يقرب من خمسة قرون من ظهور مقدمة ابن خلدون – فمثلا نجد ابن خلدون يعلل تطور العادات والعرف بتبدل وتطور العاملين الاقتصادى والسياسى فيقول « أن الأجيال في آحوالهم ، انما هو باختلاف غلتهم من المعاش ، وفي مكان آخر يقول « ... والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » .

– جبرية الظاهرة الاجتماعية : ان ابن خلدون قد سبق علماء الاجتماع المحدثين الذين تحدثوا عن جبرية والزامية الظاهرة الاجتماعية وما يترتب على مخالفتها او الخروج عليها من عقوبة اجتماعية وفي ذلك يقول : « وللعوائد منزلة طبيعية أخرى ، فان أدراك مثلا أيا وأكثر اعل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الخسونة في اللباس والزى والاختلاط بالناس » اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقيح عليه مرتكبه ، ولو فعله لرمى بالحنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعه ، وخشى عليه عائده ذلك ، وعاقبته في سلطانه (٥٥) .

مما سبق ، يتأكد لنا ان ابن خلدون قد أدرك الكثير من النواحي المنهجية السليمة التى يلتزم بها الباحثون في وقتنا هذا عند اجراء بحوثهم . ويعتبر هذا خير برهان على عظمة هذا المنكر العربى الأصل .

نقد آراء ابن خلدون :

كانت نظريات ابن خلدون هدفا لانتقادات من جانب علماء الغرب :
أولا : ادعوا أن ابن خلدون طبق قوانين البيولوجيا على الظواهر الاجتماعية من حيث البشوء والارتقاء والفناء (قانون الاطوار الثلاثة بالنسبة للدولة) . ولكن المعنى الحقيقي لوجهة نظر ابن خلدون يكمن في نظريته الى أن المجتمع يحمل في طياته عوامل هدمه فهو ينشأ بدويا غايته تأمين ما هو ضرورى للحياة ، ولكنه لا يلبث أن ينتقل الى أعلى بفعل ما ينشأ فيه من صيل دائم الى التحسن وانتقاله هذا يولد تنقصات جديدة تؤدي بالنهاية الى انحلال المجتمع وسقوطه .

ثانيا : ذهبوا الى ان ابن خلدون قد غالى في نظركه الى (العصبية) واثرا في تكوين الدول وانحلالها ، ويتصد ابن خلدون بمصطلح (العصبية) أنه شعور التضامن الفاشي، على أساس الرابطة الاجتماعية التي تدعم أى كيان سياسى ، وهى وسيلة التماسك الاجتماعى الذى يربط بين تقاليد الناس وعاداتهم وبين المحيط الذى يعيشون فيه ، وطبقا لهذا المفهوم فان أى مجتمع أو دولة يحتاج الى عصبية لاستمرار وجوده . ولكن يجب أن ننبه الاذهان الى أنه اذا كان ابن خلدون قد غالى في نظركه الى العصبية ، فهو يعكس الواقع الاجتماعى الذى كان سائدا في عصره حيث اشتد الصراع بين النماذج الثقافية القائمة على حالة البداوة ، والنماذج الثقافية الحضارية للزحفه اليها ، والتصادم بين خصال البداوة وخصال الحضارة .

ثالثا : كثير من القوانين العامة التى أنتهى اليها ابن خلدون لا يكاد بصدق الا على الأمم التى لاحظها ، ومن هنا تعرض ابن خلدون الى نقد من جانب كثير من العلماء فهو يستقرى الظواهر الا عند أهم معينة وفي عصور معينة . وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى قوانين عامة ظن انها تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان .

وانى أرى أن هذه الانتقادات الجزئية لا تساوى شيئا يذكر بجانب الاسهامات للعظيمة التى قدمها ابن خلدون للفكر الاجتماعى الاسلامى بخاصة والانسانى بعامة ، ولا يسعنا الا أن نقرر أن ابن خلدون هو أول مفكر انشأ عام الاجتماع .

obeikandi.com

البَابُ الخَامِسُن

الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة

١ - الاتجاه التجديدي الملتزم

٢ - الاتجاه التجديدي المتطرف

obeikandi.com

الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة

لقد أصبح موضوع الدين بين النظرية (أى ما يحويه من عقائد) وبين التطبيق موضوع اهتمام ونقاش فى الأوقات الحاضرة ، وذلك راجع الى التطور والتغير الذى لحق بالمجتمعات بالإضافة الى نمو درجة التحضر وازدياد المعرفة العلمية والتقدم التكنولوجى الهائل ، كان من شأن كل هذا أن يحدث هزة فى التراث الدينى والثقافى للمجتمعات ، مما أدى الى سيادة اتجاه عالمى نحو الرغبة فى تجديد المفاهيم الدينية حتى تتلاءم مع التغيرات الاجتماعية التى طرأت على المجتمعات .

ولقد امتدت هذا الاتجاه التجديدى للدين الى العالم الإسلامى والذى يتمثل فى حركة احياء الثقافة الإسلامية ، وفتح باب الاجتهاد حتى تتلاءم المفاهيم الدينية مع تغيرات العصر . . . وخاصة أن البلاد الإسلامية قد أصيبت بعد الرسول والخلفاء الراشدين ببعد عن النظرية الإسلامية الشرعية وممارستها . وسادها نوع من الحكم الأوتوقراطى ، وفيه ظهرت مجالس الشورى الخاصة التى لجأ أصحابها الى الاجتهاد الفردى ، وعدم الاهتمام بمبدأ الإجماع (١) واستمر تدهور الثقافة الإسلامية حتى جات الحرب العالمية الأولى ووصلت الثقافة الإسلامية قمة تدعورها فى ظل الحكم العثمانى مما دمج الى ظهور حركة احياء وتجديد الثقافة الدينية .

وقد ظهر فى الفكر الإسلامى المعاصر اتجاهين :

١ - الاتجاه التجديدى المتكتم .

٢ - الاتجاه التجديدى المتطرف .

وسوف نستعرض فكر اصحاب الاتجاهين السابقين

أولا - الاتجاه التجديدى المتكتم :

باعتبر جمال الدين الأفغانى وعحمد عبده من أعلام هذا الاتجاه

W. A. Husaini, Islamic Environmental Systems.

Engineering, Macmillan press, London, 1980, P. 22.

التجديدى الملتزم فى مصر ، وكذلك يعتبر محمد اقبال ومدرسته من أنصار هذا الاتجاه فى باكستان .

ورغم أن أصحاب هذا الاتجاه يجمعهم هدف فكرى أساسى واحد وهو ضرورة احياء الثقافة الاسلامية بما يفلح مع تغيرات العصر فى اطار ما تقره الشريعة الاسلامية ، والدعوة الى تماسك البناء الاسلامى ، ان هناك اختلافات بين منبج كل منهما الذى اتبعه لتحقيق هذا الهدف وسوف توضح هذا فيما يلى :

١ - جمال الدين الأفغانى :

يعتبر جمال الدين الأفغانى من أعظم رواد الفكر الاسلامى الحديث فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وقد تميز هذا الفكر بانزعة الراديكالية ، فقد وقف موقفا نقديا من الاتجاهات التى تعارض العقيدة والمبادئ الاسلامية الحققة . وحاول ان يكشف النقاب حول الاتجاهات التى تعمل على تبعية البد الاسلامية وكان نشاطه ذو طابع سياسى ، فقد بدأ نشاطه بالحديث عن الأمة اكثر من الحديث عن المسلم ، كما أسهب فى شرح ما يجب أن تكون عليه صلة الحاكم بالشعب من تبادل المشورة بينهما لا على أن يكون أولهما سيدا والآخر مسودا (٢) .

ويمكن تفسير هذه النزعة لو نظرنا الى المحيط الثقافى والسياسى والاجتماعى الذى عاش فيه هذا الفكر .

فقد عاش جمال الدين الأفغانى فى مصر فى الفترة الواقعة بين عام ١٨٧١ الى عام ١٨٧٩ ، وهذه الفترة تعكس بوضوح التدخل البريطانى السافر فى مصر ، فقد شهد بعثة كيف Cave التى وفدت الى مصر لفحص مآبئها ، وعائش نظام الرقابة الثنائية لمراقبة مصروفات الحكومة المصرية . كما عاصر أيضا مآخا ثمانيا واجتماعيا يسوده البدعة ، واختلاف المسلمين الى سبع واحزاب ، استبداد حكام الولايات ، وسيادة نزعة التواكل .

في هذا المناخ السياسي والاجتماعي والثقافي دعى جمال الدين الى التمدد بحياة ايجابية داخل البلاد الاسلامية ، ودعى الى مكافحة العيوب الداخلية التي نشأت عن اعمال الاسلام ولذلك فقد تميز فكر جمال الدين بالشكل السياسي والذي ظهر في حديثه عن وحدة المسلمين ، وعن الحكومات المسلمة ، الا ان منهجه وطريقته تتناده لهذه الموضوعات كانت تقوم على الاسلام والقرآن ويظهر هذا في قوله :

« لا التمس بقولي هذا - في الدعوة الى الوحدة - ان يكون مالك الامر في الجمع شخصا واحدا - فان هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين » (٢) .

وقد تمثلت راديكالية جمال الدين الامفاني في ناحيتين :

أ - في مقاومة التيار المستغرب الذي يقضى على الاسلام .

ب - مناصرة الفئة المستضعفة من المسلمين داخل المجتمع الاسلامي .

وان كانت راديكالية هذا الفكر الاسلامي تبدو في اطار الدعوة الى الأخذ بتعاليم الاسلام ، فهو يؤكد على الاقتباس بما عند الغرب من خسارة ، ومفيدة ، وعلم ولكن على أساس أن يكون ذلك في تلاؤم مع الاسلام .

كما اقام نقده لنظم الحكم القائمة في عصره - كحكومة الخديوي في مصر وحكومة شاه ايران ، وحكومة سلطان الاستقامة على أسس اسلامية ، تتمثل في ضرورة توفير حرية الشعب وسيادته .

فقد كان لمعاصرة جمال الدين لأوضاع مصر في ظل الاحتلال البريطاني وزياراته للهند ما جعله يقف موقفا مناهضا للاستعمار ، وهذا ما حدى بالكثير الى وصف حركة جمال الدين بالحركة السياسية أكثر منها حركة اجتماعية أو دينية ، ولكن كما أوضحنا أن النطلق الأساسي لهذه الحركة هو الدعوة الى التمسك بالدين الاسلامي والقرآن والوعى بمساعي الاستعمار الذي يحاول اضعاف الدين في الدول التابعة له ٣

(٢) محمد عماره ، الاممال الكاملة لجمال الدين الامفاني ، القاهرة ، ١٩٦٨

ولذلك يمكن أن نحدد منهجه الذي اخصه في عبارته :

(ارجو أن يكون سلطان جميع المسلمين القرآن ، ووجهة وحدتهم الدينية) .

ومن هنا نجد أن المنهج الذي اتبعه هذا المفكر الإسلامى في حركته الفكرية وأساسها فهو اعتم بالاسلام كله بوجه عام واعتماجه بالاسلام كله يعنى اهتمامه بذلك الجانب من الاسلام الذى يدعو المسلمين الى العزة والمحافظة على استقلالهم .

أما الوسائل التى اتبعها جمال الدين لى يحقق هدفه يتمثل في :

● الاثارة والحساس الدينى وايقاظ روح التضامن الإسلامى وتبصير المسلمين بأن استرجاع قوتهم لا يتحقق الا عن طريق وحدتهم ، وعن طريق طرح ما طرا على الاسلام من عادات غريبة في السلوك .

● ضرورة بعث القرآن ، وبعث تعاليمه بين الأفراد وشرحها على وجهها الحقيقى لبيان ما تخبر به من قيم سامية .

● ضرورة الاقتباس من حضارة الغرب والتجديد في علومنا على أن يكون اقتباسا ملتما بقيمتنا الدينية (٤) .

ولم يقتصر جمال الدين على مقاومة للاستعمار الغربى وانما شمل أيضا مقاومته للفكر الإسلامى المعاون له ، وقد ظهر هذا الفكر في الهند عند أحمد خان الذى أراد أن يجعل الولاء للاستعمار مشتقا من تعاليم الاسلام ، وينشأ جيلا من شباب الهند يعاون الاستعمار باسم التقدمية في البلاد .

كما ركز جمال الدين على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء ، بين القاهريين والمجهوريين . فالأمة عند جمال الدين أمتان : حكام ومحكومين ، قادة وشعوب ، عليا وسفلة ، وهو عمق على مناصرة النشئة المستضعفة في المجتمع (٥) .

(٤) ابنز نشارلى : الاسلام والتجديد في مصر ، ترجمة عباس محمود العقاد ، لجنة

دائرة المعارف الإسلامية . القاهرة .

(٥) حسن حنفى ، السيار الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨١

٢ - محمد عبده

يعتبر محمد عبده علما من اعلام الفكر الاسلامي الحديث وله اسهامات متعددة في نواحي الفكر المختلفة سواء في مجال السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد ، كما انه نهج في ذلك منهجا متميزا به وهو منهج تربوي لتنشئة الفرد ، وأساس التربية عنده هو الاسلام ، اسلام القرآن الذي يحث على الاعداد الانساني لهذه الحياة ، وهو الاعداد القائم على الذاتية أو على عدم النفاء الشخصية الفردية (٦) .

ونشير لى اسهامه الفكرى في مجال السياسة في اطار منهجه التربوى الذى خطه لنفسه .

اهتم محمد عبده بفكرة المواطنة ، فتناول تحديد الوطن وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما .

وقد ذهب الى ان في الوطن من موجبات الحب والحرص والفيرة ، وذلك يتمثل في ثلاث :

- انه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء والأهل .
 - انه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية .
 - انه موضع النسب التى يعلو بها الانسان ويعز أو يستغل .
- وذلك لأن محمد عبده كان يهدف الى تقوية الشعور الوطنى ووعى الأفراد بوطنهم .

كما تناول ايضا موضوع الديمقراطية السياسية ، وكانت تتمثل عنده في نظام الشورى في الحكم . ودعى الى ضرورة تمسك الحاكم والمحكوم به ، وأخذ يستشهد بما كان سائدا في عهد عمر بن الخطاب من أسس صور الديمقراطية السياسية وقد ذهب في قوله :

« أن الشورى لا تنجح الا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم في دائرة واحدة كأن يكونوا جميعا طالعين تعزيزا مصالح بلادهم فيطالبونها من وجودها

(٦) محمد البهى ، الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص ١٠٨

وأبوابها ، فما داموا طالبين هذه الوجوه فلمهم الحق ونصراؤه . فلا يلنيس عليهم بالباطل (٧)

كما يرى محمد عبده أن إذا وجبت الشورى على الحاكم والحكّمين سواء ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك في الأمة تمكين الأفراد من العمل في حرية وبالوسيلة الصحيحة لخير أنفسهم وجماعتهم . . أن شأن الحكومة ليس إلا أن تطلق للناس غنان العمل فيعملون لأنفسهم ما يعملونه خيرا . فإن أية حكومة قبل أنها عادلة حرة ، لم يكن لها إلا أن أتاحت للناس أن يدخلوا في أي باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقي بكل وسيلة . (٨)

كما تتضمن إسهامه في مجال السياسة تناوله للقانون . وقد اعتم محمد عبده بأن يجب أن يكون هناك صلة بين ما يشرع من قوانين وبين أحوال البلاد القائمة ، كما يجب أن يكون للقانون وحده السيادة . وفي هذا يقول :

..... أن البلاد تختلف باختلاف المراتع . وتباين أحوال التجارة والزراعة ، وكذلك سكانها يختلفون في العوائد ، والأخلاق ، والمعتقدات إلى غير ذلك ، فرب قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح أخرى ، فينفع أولئك ويضر هؤلاء ، إذ على مؤسس القوانين أن يراعى اختلاف الناس على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى له أن يحدد مصالحهم (٩)

كما يشير في حديثه عن القانون . أن القانون هو ضابطا من الضوابط الاجتماعية داخل المجتمع ، أما التغيرات في عادات الأمة وأخلاقها . فمرحبا إلى التربية دون التشريع . فالتربية في نظره تمهد وتدفع إلى التغير ، أما وظيفة القانون فهي الضبط والحفاظ على الحقوق ويظهر هذا في وله :

..... ليست القوانين التي تفرض العقوبات على الجرائم ، ونفذر

(٧) السيد محمد رشيد رضا ، تاريخ الإسلام محمد عبده ، ج ١ ، ، مطبعة الآثار بدمشق .

(٨) المرجع السابق

(٩) محمد الجبلي ، الفكر الإسلامي الحديث ، مرجع سابق ، ١٠٥

المغارم على المخالفات ، هي التي تربي الأمم وتصلح شأنها ٠٠٠ أما القوانين المصنعة ، فهي نواميس التربية لكل أمة ٠٠٠٠ ، (١٠)

وهذه النقاط الثلاثة الرئيسية التي أشارها محمد عبده عن الشعور الوطني والديمقراطية السياسية ، والقانون ، تشكل باب اسهامه السياسي ، فبذلك وضع أمام الفرد الحقائق التي يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهي تلك الحقائق التي تحدد شخصيته كإنسان ، ومواطن .

أما اسهامه في مجال الاجتماع ، فيتمثل في نقطتين أساسيتين هما :

- الروح الجماعية .

- دعوته الى نبذ التقليد والالتجاء الى الاجتهاد وخاصة في معالجته للمشكلات الاجتماعية .

وقد عالج محمد عبده كل من هذين النقطتين في اطار منهجه التربوي الذي التزم به في كل جانب من جوانب فكره .

فقد اكد على ضرورة تقوية الروح الجماعية في المجتمع مع اضعاف الفردية او الانفصالية ، ورأى أن الطريق الى ذلك لا يتم الا عن طريق التربية الحقة ، وهي التي تقوم على رعاية التعاليم الاسلامية ، ويظهر هذا في قوله :

« ان الانسان لا يكون انسانا حقيقيا الا بالتربية ، وليست هي الا عبارة عن اتباع الاصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام » ، (١١) وفي قوله ايضا : « ولو كنا متربين لأنبت فينا احساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا ، وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها لنفسه وغيره ٠٠ » ، (١٢)

فقد أرجع محمد عبده انحلال معنى الجماعة ، وضعف الروح الجماعية الى سوء فهم الاسلام ، ووجد العلاج الحاسم لهذه الحالة المرضية التي يعاني

(١٠) المرجع السابق ، ١٠٧ .

(١١) عباس محمود العقاد ، عبقرى الإصلاح والتعليم : الامام محمد عبده ، العدد

الاول ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(١٢) المرجع السابق .

منها المجتمع المصرى فى عهده بكمى فى التنشئة الدينية ، وضرورة قيام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الإسلامية .

كما تناول محمد عبده مشكلات المجتمع المصرى ، وقد حددتها فى الظواهر المرضية التى انتشرت وتفشيت فى المجتمع ، ويذكر منها البدع ، ومدى ولائها على الانحراف فى الاعتقاد مثل زيارة مقبور الأولياء ، والرشوة كعنوان على الضعف الخلقى . وآعاب سوء العدالة الاجتماعية الموجودة فى المجتمع ، كما أنه حارب الحزبية المذهبية ، وأرجع انقسام المجتمع الإسلامى إلى فرق وأحزاب وما وصل إليه من ضعف عن أن يكون جماعة واحدة ، إلى ضعف التبعية المطلقة للمذاهب القائمة . فهو يرى أن الخطر الذى يهدد أى مجتمع لا يكمن فى تعدد مذاهبه فى التفكير ، بل فى تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون نقدها وإبداء الرأى فى قيمتها ، عندئذ يكون المجتمع جماعات ، وطوائف ، بينها فواصل هى فواصل التبعية للناسى ، عن الحزبية .

ويدعو محمد عبده الفرد إلى التحرر من التبعية المطلقة للحزبية المذهبية ، وأن يكون ذا شأن ورأى ، وله سلطة النقد واختيار أسلوب التوجيه وقد حدد محمد عبده طريق الفرد للتغلب على التبعية للمذاهب الفكرية فى رفض التقليد لأنه يرى أن التقليد يتناقى مع طبيعة العقل ذاته ، لأن العقل وجد للملائمة بين الإنسان وظروف الحياة التى يعيش فيها ، فإن حكم عليه فى عصر أن يقف عند حد أنواع الملائمة التى استتبطت فى عصر سابق ، كان ذلك خروجاً عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية . كما أنه يناق طبيعة الحياة ، لأن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة ، بل خاصيتها التغير والتجدد .

والتقليد لا يتناقى فقط مع طبيعة العقل وطبيعة الحياة بل يتناقى أيضاً مع طبيعة المبادئ الإسلامية وخصائنها لأن هذه المبادئ ليست لها طبيعة التوقيت ، ولا الخصوص المكانى والزمانى ، فهى للناس كافة . أنها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وصالحة كذلك لتوجيه الإنسان فى الحياة فى ظروفها المختلفة . (١٢)

ومن هنا كان لابد للالتجاء الى الاجتهاد ، فقد نظر محمد عبده الى الاجتهاد على أنه ضرورة من ضرورات المجتمع الانساني ، فالحياء الانساني متطورة ومتغيرة ، والاجتهاد هو الوسيلة العلمية والنظرية المشروعة للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الاسلام . ويرى محمد عبده أن لو وقف الأمر بتعاليم الاسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين فهذا يؤدي الى أن تخف قيمة الاسلام في نفوس المسلمين تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، أما أن يقفوا عن متابعة السير فيصبروا في الحياة في عزلة عن الحياة نفسها .

لذلك يرى محمد عبده أن الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والحتمية لامتداد الصبغة الاسلامية لأحداث المجتمع الانساني المتطور في الجماعة الاسلامية . وهو ضرورة اجتماعية اسلامية واستمرار عملي للحياة الاسلامية داخل المجتمع الاسلامي . (١٤)

٣ - محمد اقبال

لقد شهدت الهند وباكستان حركة كبيرة لحياء الثقافة الإسلامية في أوائل القرن التاسع عشر ، وقد عرفت هذه الحركة بحركة التحديث الاسلامي *The modernisation of Islamic Jurisprudence* وتهدف هذه الحركة الى اعادة الاجتهاد ، وتشريع قوانين من خلال تفسير عصرى للشريعة (١٤) . ولا شك أن هذه الحركة لها جذورها التي تظهر في فكره حركة الاجتهاد بين الأوائل أمثلة ، تقي الدين ابن تيمية ، ، وانصار هذه الحركة يؤكدون على مفاهيم المحاكاة ، الاختراع والتمثل *imitative - innovative assimilation* . ويعتبرون هذه المفاهيم من المسلمات الرئيسية في منهج البحث للشريعة الاسلامية ، بل أيضا من المسلمات الرئيسية لتحقيق الدينامية الاجتماعية والثقافية للشريعة الاسلامية (١٥) فانصار هذه الحركة يرون أن الرسالة الأساسية للقرآن والنبي

(١٤) انظر شارلي : الاسلام والتجديد في مصر ، مرجع سابق

W. A. Husaini, *Islamic Environmental Systems*,

op. cit. p. 23,

Ibid p. 24.

هو ارشاد المسلمين الى ثلاث رسالات لتنمية الحضارة الاسلامية عم (١٧)

١ - الابداع ، والاختراع ، لأنهما يخلقان تحول جديد على أساس ما ذكر في القرآن .

٢ - الإصلاح reform ، التحسين improve ، التكيف adapt لأن كل هذه الأشياء تساعد الحضارة الاسلامية على أن تتمثل وتتصطفى eclecticise

الأشياء الصالحة من الميراث الانساني المتراكم سواء من المسلمين أو غير المسلمين .

٣ - التمثل من خلال المحاكاة . لأن أنصار حركة التحديث الاسلامي يرون أن هناك علاقة عضوية بين المحاكاة الاجتماعية والاختراع فكلية عمليات تكيف وابداع adaptive - Creative Processes فلا يمكن أن يكون هناك اختراع بدون محاكاة ، التي هي عملية تعلم أي تشرب لقيم ثقافية ، وأخذ بأحسن نواحي المعرفة . وتاريخ نمو الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى ، وكذلك الغرب يؤكد ذلك .

فقد تأثر الاسلام بالثقافة اليونانية ، والحضارات السريانية . وهذا أيضا ما حدث في أوروبا عندما خرجت من عصورها المظلمة عن طريق تمثلها لحضارة الشرق عن طريق الترجمة (١٨) .

فالفكرتين الأساسيتين اللذان يدعو اليهما القرآن في نظريته الى طبيعة الحياة عما :

١ - وحدة أصل الانسان

٢ - الحياة حركة مستمرة عبر الزمن ، وهي عملية تحسن وخلق للاحتياجات التي تساعد في حل مشاكل كل جيل . وليست عرقلته بواسطة عمل الاجداد (١٩) .

ويعتبر محمد اقبال أحد مفكرى العصر الحديث الذين ظهوروا في الهند . وقد ساهم في حركة احياء الثقافة الاسلامية . فقد تأثر هذا الفكر بما آل عليه

Ibid. P. 33.

(١٧)

Ibid. p. 52.

(١٨)

Ibid., p. 33.

(١٩)

حال المسلمين في الهند من سلبية وضعف وجمود في فهم الاسلام ، وحاول اعادة بناء الحياة الاجتماعية الاسلامية على مبادئ الاسلام نفسه . وقد ظهر كتابه المعلنون تجديد الفكر الديني في الاسلام The Reconstruction of Religious thought in Islam وكان هدف هذا الكتاب هو دفع هذا الانسان السلبي وجعل الدافع له قوته الذاتية وقدرته على تغيير الواقع والسيطرة على الطبيعة ، ولذا حاول ابراز ما تنطوي عليه الديانة الاسلامية من حركية وواقعية . ولذا عرف منهجه باعادة تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ونشير الى رايه في المجتمع الانساني ، والفرد ، وتحليله لمبادئ الديانة الاسلامية .

الفرد والمجتمع :

وتظهر النزعة الفردية بوضوح في فكر اقبال ، فقد كان يؤمن بالفرد وقدرته على الاستقلال والحركة المستمرة والابداع ، ويظهر هذا في قوله :
« الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي - حينما تجلت الحياة تجلت في شخص ، أو فرد ، أو شيء »
وفي قول آخر :

« ان لذة الحياة مرتبطة باستقلال (انا) وبأبوابها وأحكامها وتوسيعها ، » (٢٠)

وبهذين النصين يشير اقبال الى رايه في الانسان ، فهو يراه فردا لجماعة أي ان الجماعة تتكون منه ولا تخلقه هي ، فهو أصل الجماعة وليست الجماعة هي أصله ، فهو يراه مستقلا لا يفنى في غيره .
ومن الظاهر ان اقبال في جانب الفرد ، وفي جانب الذاتية الفردية ، ويبدو انه متأثرا بهيجل في فكرته التي يقوم على « انا » ونشئته في فكرته التي تقوم على تمجيد قوة الفرد ونشئته في فكرته في استناد الجماعة الى الفرد وعمله ونظرة اقبال هذه الى الفرد وتمجيده له كان يهدف من ورائها أن يشعر

(٢٠) عبد الوهاب عزام ، محمد اقبال سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، مطبوعات

المسلم بحمسه ويعى بقيمة ذاته كقوة خالقة . وهو في عذا يدعم موقعه ويعضده بالقرآن الذي يؤكد على شخصية الانسان وفرديته . (٢١)

أما المجتمع الانساني : فبالرغم من أن التغير يمثل بعدا هاما في نكر اقبال إلا أنه يرى أن المجتمع الانساني لا يسير الى التغير المطلق ، وإنما يستند الى بعض المبادئ التي تحدث توازن في هذه التغيرات ، فهو يرى أننا لا ينبغي أن ننظر الى الوجود على أنه تغيرا صرفا فحسب ولكنه ينطوي أيضا على عناصر تنزع الى الابقاء على القديم ، فهو يرى أن أي تغير اجتماعي لا يمكن أن ينفرد به القوى المتصك بالقديم من قيمة وعمل ، فليس في استطاعة أمة أن تتفكر بخرائها . فالمجتمع في نظر اقبال ليس ماديا فحسب يخضع لنفا التطور الانقلابي ، وإنما الأجواب الروحية أساسية في وجود المجتمع .

الدين والعلم :

يحاول اقبال أن يربط بين الدين والعلم ، وخاصة الدين الاسلامي من زوايا التجربة ، فهو يرى أن لا خلاف بين العلم والدين ،صلة العلم بالدين صلة متوازنة ، كلاهما يبحث الواقع وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحه فكما يؤكد العلم على الاتجاه التجريبي كوسيلة نافعة لتحصيل المعرفة الحنة وأن التجربة كما يمكن أن تستخدم في الطبيعة والواقع يمكن أيضا أن تستخدم في مجال الدين ، وأوضح أن الاسلام يدعو الى تجربة بوجه عام ولا يحظر استخدامها في مجال الدين . قصر اقبال دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع التجربة ، دون أصلها التي تستخدم في كليهما . (٢٢)

ويؤكد اقبال على أن القرآن يحث على العلم التجريبي ، وعلى أن يمارس الانسان التجربة في تحصيل المعرفة ، ويظهر ذلك في آياته الكريمة .

• أفلا ينظرون الى الأهل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الحبال

M. Iqbal., Islam as an ethical and a (S.) Political ideal,
ed., by S. Y. Hashmy, Lahore, 1955, p, 60,

(٢٢) محمد اقبال ، تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ترجمة عباس العقاد ، دار
الناليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ ، ص ١٩١

كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت ، •

ويشير اقبال الى أن القرآن يؤكد بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الانسان الروحية ، فانه يسوى في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الانسانية ، باعتبارها مؤدية الى العلم بالحقيقة النهائية •

مما سبق نجد أن فكرة الاتجاه التجديدي الملتزم ، وإن كان يربطهم خط واحد متمثل في محاولة بعث الديانة الاسلامية الحقة وتخليصها من الشوائب والبدع التي لحت بها واحياء الثقافة الدينية عن طريق مفاهيمها بما يلائم التطور الذي خضعت له المجتمعات • إلا أن منهج كل منهما لتحقيق هذا الهدف اختلف من مفكر لآخر ، فقد نهج جمال الدين الأفغانى منهاجاً ثورياً ، بينما عرف منهج محمد عبده بمنهج القربية الاسلامية ، أما اقبال فقد حاول أن يربط بين العلم والدين ويؤكد على الشخصية الفردية وقدرتها على الخلق والابداع •

ثانياً - الاتجاه التجديدي المتطرف :

وفي مقابلة هذا الاتجاه الفكرى الذى سبق الحديث عنه ، ظهر فكراً آخر وهو ما نطلق عليه بالفكر التجديدي المتطرف ، وهو محاولة خلق جماعة من المسلمين يتشككون في القيم الاسلامية ، ومحاولة تعديل في الروح الاسلامية الأصلية ، على أن يكون هذا التعديل يصبح مذهباً وعقيدة له سمة الايمان والاعتقاد • ويتمثل هذا الاتجاه الفكرى عند أحمد خان وميرزا غلام ، فقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الفكرى المتطرف شرح تعاليم الاسلام ومبادئه شرحاً بضعف المسلم في تمسكه بالاسلام ، ويقوى في نفسه الشك فيه كدين ، أو على الأقل كمنهج سلوكى يتفق وطبيعة الحياة القائمة • ومثال ذلك تصوير هؤلاء المفكرين عقيدة التوحيد في الاسلام على أنها عقيدة تؤدى الى حيرة المسلم كما تحط به كائنات ، كما أخذوا يشرحون مبدأ قوامه الرجل على المرأة بفكرة التفوق Superiority ويجعلون منه اشارة على نظرية الاسلام الى وضع كل من المرأة والرجل في الحياة ، وأنه وضع مختلف بين الرفعة والضعمة • كل هذه الأقاويل يحاولون بها انصار هذا الاتجاه تشكيك الأمراد في دينهم خدمة لأغراض غير وطنية (٣٣) •

obeikandi.com

البَابُ السَّادِسُ

الاسلام والتنمية

obeikandi.com

الاسلام والتنمية

نحو تصور لدخل اسلامي للتنمية

مقدمة :

يمثل علم اجتماع التنمية فرعاً من فروع علم الاجتماع ، ويعتبر مخلاً
سوسيولوجياً جديداً لتفسير مشكلات المجتمع ، وقد احتل مكانة هامة لدى علماء
الاجتماع المعاصرين ، وأصبحت له مكانة بارزة في الدراسات الحالية .

ويمر مجتمعنا بفترة حاسمة يسمى من خلالها لتنفيذ خطط التنمية في
كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية ، وذلك بحشد وتنظيم موارد وطاقاته
المادية والبشرية ، وفق خطط علمية مدروسة لتغيير ظروفه لتحقيق مستوى
أفضل لأفراده .

وسمى الأفراد الى تغيير ظروف بيئتهم والتحرك الى الامام لتحقيق
التقدم في مختلف الميادين والمجالات يجب ان يركز على دعامتين اساسيتين .
لأدعامة الأولى : تتمثل في الأسلوب العلمي القائم على التخطيط للاستفادة
من الموارد والامكانيات المتاحة وكذلك لايجاد التوازن بين جوانب التنمية باشكالها
المختلفة .

الدعامة الثانية : هي الارتباط بالتراث الثقافي والديني الموجود في هذا
المجتمع فهو الذي يميزنا عن غيرنا ، ويجعل لنا خصوصية مستقلة بذاتها .

ولو نظرنا الى تراث تجارب التنمية في مجتمعنا - ونحن هنا ابس في
موقف لتقييم تجارب التنمية ولا تعرض تصور نظريات التنمية التي اعتمدت
عليها هذه التجارب - ولكن في موقف يؤكد فيه ان علماء الاجتماع اليوم قد ثبت لهم
ان فشل كثير من تجارب التنمية في تحقيق تنمية يرجع الى عدم كفاءة الأساس
النظري الذي تركز عليه . فتنظريات التنمية الاجتماعية الوافدة من الغرب
لا تتناسب مع ظروف ومشاكل مجتمعنا واصبح يرتبط نجاح عمليات التنمية في

في مجتمعنا بضروره دراسة الواقع الاجتماعى للمجتمع من خلال المراحل التاريخية المختلفة على أن يؤخذ في الاعتبار الاوضاع والمتناقضات الداخلية الموجودة في المجتمع ، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة ، مع ضرورة اختبار النموذج أو النظرية الملائمة لطبيعة وثقافة المجتمع .

ولذلك أصبح من واجب علماء الاجتماع في مجتمعنا أن يضعوا تصورا اسلاميا - منبعثا من واقع ثقافتنا وديننا - لتحقيق التنمية كهدف لتلك النظريات الغربية التي لم نستطيع الصمود أمام واقعنا . كما يجب عليهم تأكيد الترابط والتكامل بين القيم الاسلامية من جهة والتنمية الاجتماعية من جهة أخرى ، إذ أن مستقبل البلدان يرتبط بمدى ما يتوافر لديها من تخطيط علمي سليم قائم على الاستفادة من التراث الدينى الذى يحيط بها .

● والمحلل الإسلامى لفهم عمليات التنمية يتحقق عن طريق توضيح الأخلاقيات الاقتصادية للديانة الاسلامية وعلاقتها بالتنمية مع بيان دور القيم الاجتماعية الاسلامية في الدفع الى تحقيق التنمية .

أولا - الأخلاقيات الاقتصادية في الاسلام وعلاقتها بالتنمية :

نعنى بالأخلاقيات الاقتصادية ما يؤكد عليه الدين الإسلامى من قيم اقتصادية وعلاقة هذه القيم بالتنمية ومنها :

(١) التخطيط الاقتصادى :

أن المتتبع لأيات القرآن وتفسيرها يتضح له أن كثير من الآيات قد اشارت الى أهمية التخطيط الاقتصادى ، وليس أدل على ذلك ما ورد في سورة يوسف في خطته الاقتصادية ، وكيف كانت الخطة الحكيمة سببا في انقاذ مصر وما حولها من الاقطار من مجاعة مهلكة . فقد جمع فيها تخطيط السنين الرخاء والخصب ، وتخطيط لسنين الجوع والقحط ، وتخطيط للانتاج والتنمية ، وتخطيط لتوزيع الناتج والدخل على السكان .

فالتخطيط للانتاج خلال سنين الخصب شمل التوسع في زراعة واصلاحها وبناء المخازن لحفظ المحصول من التلف ، والعمل الدائب في

استغلال موارد البيئة المتوفرة وأهمها المياه . كما شمل التخطيط الخاص بانفاق وتوزيع الناتج على السكان .

فالتخطيط الاقتصادي في سورة يوسف قد شمل كل مقومات كمال التخطيط . فقد قام على أساس من العلم بالسكان والموارد والظروف الانتاجية والاستهلاكية للبيئة . كما تظهر في الآيات الترشيدات الاقتصادية للأفراد والحاكم . ثم التطبيق لخطط الانتاج والاستهلاك ، حيث يتضح أن « يوسف » خلال خطة انتاجه السباعية في مجال زراعة الحبوب والطعام وتربية الحيوان قد شجع الانتاج ، ونظم النشاط التجاري من تبادل حيث لجأ الى الحفظ والادخار لفائض الانتاج بعد تموين السكان واستهلاكهم هذا خلال السبع سنوات الخصب .

أما خلال السبع سنوات الجذب ، فتوقف النشاط الانتاجي لمصادر الطعام لكنه عمل على تنشيط التبادل والتسويق التجاري للمخدرات الانتاجية على ما فيه من تصدير واستيراد (١) . ومن هنا نرى أن خطة الانتاج والتنمية التي صلح عليها شعب مصر في عهد يوسف قامت على العناصر الآتية :

(١) العمل على تنمية واستغلال موارد البيئة وعناصر الانتاج ، والعمل على زيادة الانتاج بكل ما توفر في ذلك الوقت من امكانيات وطاقات وموارد [٥]

(٢) عدالة التوزيع - حسب الظروف والأحوال السائدة - مما دفع بالأفراد الى الرضا وبالاكتفاء دون قلقلة سياسية أو سخط اجتماعي .

(٣) التكامل في التخطيط . فكما خطط يوسف لسنين الرخاء ، خطط أيضا لسنين الجذب ، وهذا يظهر في القرآن :

« وحينئذ احتاط يوسف للناس غلاتهم وجمعها أحسن جمع فحصل

(١) محمد ، الاقتصاد الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، المكتبة المعربة الحديثة ،

وبنح من ذلك مبلغ عظيم ، (٢)

(ب) التوازن الاقتصادى فى الاسلام عن طريق نظام توزيع الثروات والدخول بين أفراد المجتمع وأثر ذلك فى التنمية •

لا شك أن مشكلة توزيع الدخل قد أثارت وما تزال تثير أوسع الجادلات بين مختلف الفئات فى المجتمعات فى الوقت الحالى ، نظرا لأن الرفاعية الاقتصادية لأفراد المجتمع تعتمد بصورة حيوية على الطريقة التى يوزع بها الدخل القومى •

وبالرجوع الى المنهج الإسلامى فى معالجته أى مشكلة ذو موضوع اجتماعى أو اقتصادى نجد أنه يعالجه بتعاليم عقائدية أخلاقية ، وتعاليم اقتصادية وتعاليم تشريعية تتساند معا وتتعاون بصورة متكاملة حتى تعود على الفرد والمجتمع بالفائدة (٣) •

فلو نظرنا الى تعاليم الاسلام العقائدية حول ظاهرة التوزيع للثروات والموارد ، نجد فى الآيه :

« أهم يقسمون رحمة ربك ، نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ، ورحمة ربك خير مما يجمعون » (٤)

ومعنى هذه الآيه عن ظاهرة التفاوت وما يجب نحوها كى ينتهى بالتكامل ، جاء ضمن معانى الحديث الشريف :

(قرأ المؤمنون فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، اذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) (٥)

ومن القرآن والسنة يتبين أن الاسلام يقر التفاوت بين الناس ولكن

(٢) سورة يوسف

(٣) محمد الهبى ، الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلاية المعاصرة ، مكتبة وحيه ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٨٠

(٤) آيه ٣١ ، سورة الزخرف

(٥) الامام النووى ، الاحاديث القدسية ، دار الاعتصام ، القاهرة

يجعله سبباً للنكامل والترابط بين الناس ، فمعنى التسخير الوارد في الآية السابقة يعنى أن عمل وانتاج الفرد في شئون الكسب والارتزاق منه استهلاك وانفاق لغيره ، فهذا التسخير من تفاوت قدرات وطاقات الناس • تسخير خنى غير ظاهر (٦)

فالاسلام يعترف بتلك الفروق التي توجد بين مختلف مستويات الأفراد ، لان الاسلام يعترف باختلاف القدرات والمواهب مما يؤدي الى الفروق في الكسب والمائد المادى •

فالاسلام لا يؤمن بالمساواة المطلقة في توزيع الدخل ، لان اى تقدم اجتماعى بمعناه الحقيقى يتطلب اتاحة الفرص لتنمية الملكات والمواهب ، والتي تتطلب بدورها الاعتراف بمبدأ الفروق في الأجور ، وهذا المبدأ الاسلامى في تحديد الأجر مع مراعاة المواهب والقدرات لهو واحد من اكبر وابرز السمات في سبيل تقدم الحضارة الانسانية •

وهكذا يتبين أن توزيع الثروات والموارد والدخول في الاسلام لا يعتمد على ما يسمى بنظرية التوزيع الوظيفى لعناصر الانتاج وحدها (التي تبحث في تحديد اثمان الخدمات التي تقدمها عناصر الانتاج المختلفة كالأرضى ، والعمال ، والتنظيم) ، ولكن تعتمد أيضا على نظرية التوزيع الشخصى التي اهتمها على نظرتها الى الملكية والاحتياز • حيث أباحها واحترمها - ولكن جعل منها وظيفة اجتماعية ، فأصبحت ملكية الشيء شخصية ، ولكن منفعتها فجماعية بقدر الضرورة والحاجة للفرد والمجتمع (٧) •

ومع اقرار الدين الاسلامى بالملكية الخاصة • الا أن المفهوم الاسلامى للملكية الخاصة ينفرد في أن شرعية الملكية تتوقف على الصفات الأخلاقية المرتبطة بها • وهنا يبرهن الاسلام على أنه أسمى من النظم الاقتصادية الأخرى كالرأسمالية والشيوعية حيث أن أى منهما لم ينجح في تحقيق

(٦) أبى عبد الله انصارى ، صحيح انصارى ، المطبعة المصرية ، ص ٥٠١

(٧) عيسى عبده ، الاقتصاد الاسلامى ، مدخل ومنهاج ، دار النهضة بدمر ، ١٩٦٦ ،

التلازم بين الفرد والكيان الاجتماعي . فالملكية الفردية هي عصب الحياة في الرأسمالية ، كما أن الغائها هو حجر الزاوية في النظام الاشتراكي ، والملكية المطلقة في ظل الرأسمالية ، يصعب اغنائها من النقد لأنها سبب التوزيع الجائر للثروات ، والحول ، الذي يزيد من قوة تأثير الاحتكارات الضخمة بأنواعها المختلفة ، حيث يسود مبدأ سيادة المستهلك ، وظنيان الاثمان والرغبة في تحقيق أقصى قدر ممكن من الأرباح .

أما الشيوعية التي قامت على مبدأ ملكية الدولة لكل شيء، فهي تؤمن بتصفية الملكية الخاصة . . وان كان هذا النظام يساعد على القضاء على كثير من مساوئ النظام الرأسمالي الا انه يعاني من قيود خطيرة على الحرية الشخصية .

أما الاسلام فهو يبقى على حالة التوازن بين المواقف المتطرفة لأنه يعترف بالملكية الخاصة ، كما انه يتضمن نظام لتوزيع الثروات والأموال من خلال النظم التي أقامها بجانبا تعاليمه . وهذا يتضح من القواعد الأساسية التي حددتها الشريعة حول حق الملكية الخاصة وطرق الانتفاع بها ، ومن هذه القواعد : (٨)

أولا : القاعدة الأساسية هي أن القرآن - كاصل للشريعة الإسلامية كلها - يقرر أن الملكية المطلقة لكل شيء هي لله تعالى وحده وما الانسان الا خليفة الله على هذه الأرض والآية تشرح هذا المعنى :

« هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا . . . واني جاعل في الأرض خليفة » ، (٩)

ثانيا : مبادئ والتزامات تحكم الملكية الخاصة :

ومن أهم هذه المبادئ والتزامات :

(١) الانتفاع بالممتلكات لانتاج واستثمارا والا لا حق للملكها فيها وخاصة الأرض ، ويظهر هذا المعنى في الحديث :

(٨) محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، دار النلم ، ١٩٦٦

(٩) سورة البقرة ، ٢٣

• لا حق لمحتجز بعد ثلاث سنين ، (١٠) ، وهذا ما طبقه الخليفة عمر حيث استعاد الأرض التي أعطاها الرسول وأقطعها لبلال بن رباح ، لأنه لم يستغلها ويستثمرها • وغنى عن البيان أننا ندرك أهمية هذا المبدأ ودوره في التنمية •

(٢) الاستخدام النافع لهذه الملكية الخاصة بما يناسب حاجات المجتمع •

(٣) الحيابة الشرعية ، لأن الإسلام حرم الوسائل غير المشروعة لكسب الملكية •

(ج) الدعوة الى التوسع الانتاجى وزيادة الدخل :

دعى الدين الاسلامى الى التوسع الانتاجى وزيادة الدخل لما لذلك من اثر في تحقيق التنمية •

ففى الدعوة الى التوسع الزراعى يظهر فى قول الرسول :

(من زرع زرعاً ، أو غرس غرساً فأكل منه طيراً أو إنساناً أو حيواناً فإن له منه صدقه) (١١) •

ويقول الحديث :

(التمسوا الرزق من خبايا الأرض) (١٢) ، وخبايا الأرض تشتمل مجالات الانتاج المختلفة كالزراعة والصناعة واستخراج ما فى باطن الأرض من المعادن والبتروىل وغيره •

(د) المال والعمل كأسس للانتاج

ترتكز مقومات الانتاج فى الاقتصاد الإسلامى على عنصرين هما : المال والعمل • وهذه الثنائىة الانتاجية فى الإسلام كانت معياراً ومقياساً

(١١) الإمام النووي ، شرح رياض الصالحين ، شرح وتعليق الشيخ هاشم ، دار الكتب المعرفية ، القاهرة •

(١٢) الإمام النووي ، الأحاديث القدسية ، مرجع سابق

(١٣) المرجع السابق

لكثير من نظم وطرق الكسب والانتاج من حيث مشروعيتها ومنفعتها للشرو
والمجتمع . أو عدم مشروعيتها اياحتها لمخالفتها للنماء والانتاج .

أما بالنسبة للعنصر الأول وهو المال : فقد جعل الاسلام الانفاق أصلاً
في المال وليس جمعه واكتنازه ، فالإنسان بعريته وفطرته يهتم بالمال جمعاً
وكسباً واستكثاراً . لذلك نجد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية
ما تحت الفرد المسلم على الانفاق وعدم اكتناز المال ، وتجعله من ركائز التقوى
والإيمان ، كما يظهر في الآية :

« وما رزقناهم ينفقون » . وكما هو معلوم في النشاط الاقتصادي
والمالي أن الانفاق ، شطر من الدورة الاقتصادية التي تمر بين الكسب
والانفاق ، وايضا كما هو معلوم أن الانفاق منه انفاق استهلاكي وانفاق
انتاجي وهذا النوع من الانفاق هو المسؤول عن فتح مجالات التنمية (١٢)

وإذا كان القرآن والسنة جعلت الانفاق أصل في المال نجد نصوص
القرآن تحدد مستويات الانفاق ومنها :

(والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يسرقوا وكان ذلك غواماً) .
كما نجد أيضاً في نصوص السنة تخطيط الانفاق بمستوياته المختلفة ، وقد
ظهر هذا في قول رسول الله لسعد بن أبي وقاص مانماً إياه من أن يتصدق
بأكثر من ثلث ماله فقال

(الثلث ، والثلث كثر يرانك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم
فقراء عالة يتكفنون الناس) (١٤) .

ومن الأخلاقيات الاقتصادية في الدين الاسلامي أن يوزع الدخل على
ثلاثة أقسام : ثلث يدخر ثم يوظف في الاستثمار والتنمية وتجديد دورة
الانتاج ، وثلث يدخل في الاستهلاك العائلي ، أما الثلث الثالث فيخرج للإستهلاك
الاجتماعي ومنه تكون القروض المالية كالزكاة والنوافل المالية كالصدقات .

(١٣) حصاد المؤتمر العالمي للاقتصاد الاسلامي ، السعودية ، ١٩٧٦

(١٤) ميد البجع جعفر ، مختصر كتب الحديث ، الدار العربية ، بيروت

أما العنصر الثاني وهو العمل ، فهناك الآيات التي تحفل عن الحصر ندعو إلى العمل والجهاد ، بل من القيم الاقتصادية في الإسلام حرصه على التخصص في العمل والمهنة ، فلم يقتصر الأمر على مجرد الميل النفسي نحو المهنة ، بل ضرورة التحريب والممارسة حتى الارتزاق ، أي أن التخصص المهني لا يتوقف في الإسلام على مجرد الميل بل الإحادة والكسب منها ، فيقول الرسول :

(من رزق من شيء فليزمه) (١٥)

ولما كان الانتاج في الاقتصاد الاسلامي يقوم على عنصرين هما المال والعمل ، لذلك وضع الإسلام أدق القوانين التي تنظم العلاقة الانتاجية بين صاحب العمل وصاحب المال وأقامها على فكرة تقديم وإداء الواجب في مقابل تقديم وإداء الحق .

فالحديث يقول : (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) ، حديث جامع لتنظيم كثير من العلاقات الانسانية والاجتماعية والاقتصادية وغرما .. كذلك حديث آخر :

(ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يحسنه) هذا في واجب العامل تجاه عمله .

أما في واجب صاحب المال تجاه العامل يقول الرسول :

(أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه) (١٦)

ولا شك أن هذه الأحاديث تعكس تنظيم الإسلام الحقيقي لعلاقة العامل بصاحب العمل .

(هـ) : الزكاة ودور مصارفها في التنمية :

غنى عن البيان أن مصارف الزكاة تلعب دورا كبيرا في علاج أهم مشكلات التنمية الاقتصادية ، ولذلك فقد اهتم بها الاقتصاد الإسلامي .

(١٥) النووي ، رياض المالحين ، مرجع سابق

(١٦) الجام للنووي ، الأحاديث المعتبرة ، مرجع سابق ،

وخصص بيت مال للزكاة مستقل وأوجب على الدولة تحصيل الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية ، فيقول تعالى :

« وائيموا الصلاة واتوا الزكاة » (٧١)

فالزكاة حق ودين يلتزم به الأغنياء لاستحقاقها ، وحددت الشريعة تسعيتها ومن يجب دفعها له . وقد حدد الله مصارف الزكاة في قوله :

« إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم في الرقاب والغارمين وفي سبيل الله ، وابن السبيل . فريضة من الله ، والله عليم حكيم » (١٨)

ولا شك أن هذه المصارف التي حددها الله للزكاة تسهم بدرجة كبيرة في حل مشكلات التنمية الاقتصادية .

فلو نظرنا إلى دور مصرف « الفقراء والمساكين » في التنمية ووجدنا أن الإسلام ينكر الفقر . والأحاديث النبوية تعتبر الفقر آفة خطيرة على الفرد والمجتمع في المعيدة والإيمان وفي الخلق والسلوك . لذا قال الرسول :

(كاد الفقر أن يكون كفرا)

وطريقة الإسلام في معالجة مشكلة الفقر . قد امتازت بميزتان :

١ - أنه لم ينظر إلى هذه المشكلة على أنها عائمة بذاتها ، بل هي متصلة بغيرها من شؤون الحياة . فلا بد من معالجتها بمعالجة تامة كل شؤون الحياة .

٢ - أن الإسلام لم يقتصر على المواعظ والوصايا الأخلاقية ، بل وضع القوانين الواضحة التي تحدد الواجبات وتحميها (١٩) .

لذلك نجد أن مصرف الزكاة « للفقراء والمساكين » له كفاءة للتقريب بين الطبقات وعلاج مشكلة تكديس الثروات ، فقد فرض الإسلام على مختلف

١٧١- سورة البقرة

١٨١- سورة البقرة

١٩١- يوسف الخاوي ، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام ، مكتبة ١٩٧٥

فروع الثروة وتشتى مظاهر النشاط الاقتصادي من أنواع الزكاة ما يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية ، فالزكاة وسيلة من وسائل اعادة توزيع الدخل .
 ناناها تكرر كل عام مرة . فهي أداة دائمة ومستمرة لعلاج التفاوت والتكس في الدخل والثروات (٢٠) . وهذا بدون شك يساعد على علاج مشكلات التنمية الاقتصادية في الدول النامية ، ويؤدي الى الرخاء في المجالات المختلفة .
 التي تعتبر من المشاكل الأساسية التي تعمل التنمية على حلها . وعلاج هذه المشكلات يكمن في توفر رؤوس الأموال لخلق فرص عمل في القطاعات المختلفة كما أن لمصرف « الفقراء والمساكين » . دوراً هاماً في علاج مشكلات البطالة لتشغيل عدد كبير من العمال ، وإذا نظرنا لمصرف « الفقراء والمساكين » نجد أن الزكاة تساهم في تكوين رؤوس الأموال ، وتمنع للفقراء من أرباب المهن والحرف للقيام بالأعمال التجارية والصناعية والزراعية لكي يحصلوا من أرباحها ما يفي بكفايتهم ، وهذا من شأنه أن يؤدي الى القضاء على ظاهرة البطالة ، ويساعد هذه الفئة التي عجزت عن تدبير الأموال في المساهمة في التعمير والتنمية (٢١) .

دور مصرف الفارمين في التنمية الاقتصادية :

والقصد من مصرف « الفارمين » أنه يمكن للذين لا يستطيعون سداد ديونهم ، أن يقتترضوا من مال الزكاة (القرض الحسن) بدون فوائد .
 فالالاقتصاد الاسلامي تظهر مقدرته في حماية المعسر في سداد ديونه . وبذلك تساهم الزكاة في تكوين رؤوس الأموال اللازمة لاعادة نشاط — الشخص المعسر — في الانتاج والاستثمار ، وتجعله شخصا منتجاً يرتفع بدخله كما أن مصرف « الفارمين » يعمل على تشجيع الائتمان .

فسداد الديون عن الدينين اذا استدأنوا في غير فساد ، ما داموا

(٢٠) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام ، دار الشرق ، بيروت ، ١٩٧٥ .

(٢١) محمد الفخرى ، الائتمان والاسلام والدور الذي يمكن أن يلعبه ، حلقة الدراسات

الاجتماعية للدول العربية ، القاهرة ١٩٦٠

عجوزا عن اسداد يعمل على التشجيع على الائتمان ، ونحن نعلم ما للائتمان من أهمية كبرى في العصر الحديث في تمويل مشروعات التنمية (٢٢) .

أما مصرف الزكاة ، في سبيل الله ، فقد أجمع الفقهاء على أن التعبير ، في سبيل الله ، يعنى تحقيق كل ما تتطلبه مصلحة المجتمع على وجه الدوام والاستمرار . ولا شك أن أهداف التنمية هو تحقيق مصلحة المجتمع على وجه الدوام والاستمرار . (٢٣)

ومن هنا نجد أن مصارف الزكاة التي حددتها الشريعة الإسلامية تلعب دورا كبيرا في علاج كثير من مشاكل المجتمع .

من العرض السابق ثبت أن الاقتصاد الإسلامى له كفاءة ومعالجة كثير من المشكلات الاقتصادية لتحقيق تنمية بكافة صورها ، وعذا ما ذكره أستاذ الاقتصاد الفرنسى جاك أوسترى J. Ostry في مؤلفه (الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادى) . أن طريق الإنماء الاقتصادى ليس محصورا في الاقتصاديين المعروفين الرأسمالى والاشتراكى ، بل هناك اقتصاد ثالث راجع هو الاقتصاد الإسلامى الذى يبدو في نظره أنه سيسود عالم المستقبل . لأنه أسلوب متكامل يحقق كافة المزايا (٢٤) ، فهو يحقق التنمية الاقتصادية ، ويعمل على القضاء على مظاهر التخلف ، ويشجع على الإنتاج .

ثانيا : دور القيم الإسلامية في التنمية الاجتماعية :

لا شك أن القيم الإسلامية لا تجل عن الحصر ، ولسوف نكتفى بالإشارة الى القيم التي لها صلة وثيقة بالتنمية الاجتماعية ومن أبرزها :

(٢٢) صلاح الدين نابق ، علم الاقتصاد ومحاربة الاقتراب من الاقتصاد والإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٥

(٢٣) على عبد الرسول ، المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادى لادارة الإسلامية ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٨

التعليم :

لنستأعنا بحاجة الى شرح اهمية التعلم في عملية التغير الاجتماعي من اجل التنمية ، حيث اعتبر دعاة الاصلاح والتطور • ونو نظرنا الى موقفه الاسلام من هذه القيمة (التعليم) - الذى يعتبر حجر الأساس لآى خطة تنموية - نجد أن الاسلام يعتبره عنصرا من عناصر تكوين الانسان ، فهو يحض على العلم والمعرفة • لأن اهتمام الاسلام بالتعليم كان ثورة على الجمود والتأخر اللذان اصابا الحياة الاجتماعية قبل ظهور الدعوة ، ولذلك لم يكن غريبا أن يكون الأمر بالقراءة هو مستهل الدعوة الاسلامية والدال على حوصر الابدولوجية الاسلامية • وال تعالى : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق لانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم ، الذى علم بالقلم على الانسان ما لم يعلم » (٢٥)

فالقراءة كما يقول الباحثون المعاصرون هي مفتاح المعرفة ، والمعرفة هي طريق التقدم • ومن ثم فهناك علاقة بين كون المجتمع متقدما وكونه قارئا • (٢٦)

والآيات القرآنية تشير الى فضل العلم والتعليم ويظهر هذا فى الآيات الآتية :

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٢٧) •

« انما يخشى الله عباده العلماء » (٢٨) •

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩)

(٢٥) سورة الملق

(٢٦) السيد أبو النجا ، المترجمة مددا حسابى - لماذا نقرأ ؟ لطائفة من المفكرين •

دار المعارف بمصر ، ص ٦٦ •

١٢٧١ سورة الزم ٩

وفي السنة ما يشير ايضا الى فضل العلم ويظهر ذلك في الاحاديث النبوية الآتية :

« من سلك طريقا الى العلم أسلكه الله طريقا الى الجنة » (٢٠)

« ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم لرضى الله عنه » (٢١)

والعلم الذى يشيد به القرآن ويدعو اليه هو العلم بمفهومه الشامل ، الذى لا يقتصر على علوم الفه والشريعة بل العلوم الدنيوية بمختلف فروعها . والآيات الآتية تدل على ذلك ، فمن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم النفس والعلوم البيولوجية ما يأتى

« وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٢٢)

« فلينظر الانسان ممن خلق ، خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب » (٢٣)

« يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم وننر فى الأرحام ما نشاء الى أجل مسمى » (٢٤)

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم النبات قوله تعالى : « فلينظر الانسان الى طعامه انا صبينا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقصبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا مناعا لكم ولأنعامكم » (٢٥) .

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علم الحيوان : « ما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أئم أمثالكم » (٢٦)

(٢٠) سورة المجادلة ١١

(٢١) ، (٢٢) ، (٢٣) : الايام النوى ، الاحاديث المختصة ، مرجع سابق

(٢٢) سورة الزاريات ٢٠١

(٢٣) سورة الطارق ٨٦

(٢٤) سورة الجمع ٥

(٢٥) سورة عبس ٢٢

« افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » ، (٢٧)

ومن الآيات الدالة على توجيه الانسان الى علمى التاريخ والاجتماع :

« أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كانت عاقبة الذين عن قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » ، (٢٩)

فهذه الآيات تحضى على النظر فى أسباب تكوين الأمم وانحلالها ورقبها وعمرانها ، وهذا ما يتضمنه بحوث علمى التاريخ والاجتماع .

مما سبق نرى أن الاسلام حث الانسان الى طلب العلم والمعرفة فى جميع فروع العلوم المختلفة .

كما طالب الاسلام أن ينمى عقله بأن يفكر ويفكر ويتأمل ويستنتج ، ومنعه من التقليد من غير وعى بلا تقييد أو شرط ، ويظهر ذلك فى الآية :

« ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا » (٤٠)

كما حذر الاسلام من الانحراف عن المنهج التجريبي فى دراسة الظواهر الكونية ابعادا للفكر الانسانى عن التجريد الذى يؤدى الى البعد عن الواقع فالمنهج التجريبي له أهمية فى الاسلام لأنه يمثل دعوة تطبيقية ترفض المحاكاة العمياء والتقليد بلا وعى (٤١) ، وتقول الآية :

« ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل » .

ما سبق يتضح أن التعليم والاعتماد على المنهج العلمى السليم قيمة أساسية فى الاسلام يؤكد ويحث على طلبها .

(٢٧) سورة الفاشية ١٦

(٢٨) سورة الانعام ٢٨

(٢٩) سورة الروم ٩

(٤٠) سورة الاسراء ٢٦

(٤١) المؤتمر العالمى الأول عن الاسلام والتعليم ، السمومية ، ١٩٧٧

ـ العمل :

العمل هو مصدر كل نماء وانتاج ، والمظهر الطبيعي لحياة الأفراد رجالا ونساء . والعمل قيمة يربعاها الاسلام ويقدسها ، فالعمل في نظر الاسلام ليس مقصورا على الأعمال ذات الطابع الدينى الروحى ، ولكن يشمل كل عمل بناء ، مثمر وكل سعى لخير البشرية سواء كان عملا يدويا أو ذهنيا .
ومما يدل على عناية الاسلام بقيمة العمل أن آيات القرآن التى تحدثت عن العمل نحو ثلثمائة وستين آية ومنها على سبيل المثال :

« انا لا نضيع أجر من أحسن عملا » (٤٢) .

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين » (٤٣)

كما أولى الاسلام العمال من النساء والأطفال رعاية فائقة فقد أباح الاسلام تشغيل الحدث في عمل يناسبه ما دامت لديه القدرة التى تؤهله لذلك ، كما أقرت الشريعة الاسلامية حق المرأة في أداء العمل الذى ترغبه . (٤٤)
كذلك كفّل الاسلام للعمال حقوقا كثيرة منها :

● أجر العامل :

فقد دعا الرسول الى سرعة الوفاء بأجر العامل ، وذلك في قوله :

« أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه »

كما حذر الرسول من إجحاف أصحاب الأعمال في قوله :

« اياكم والقسامة . قلنا وما القسامة قال: الرجل يكون على طائفة من الناس فيأخذ من حظ هذا وحظ هذا » .

(٤٢) سورة النكه ٣٠

(٤٣) سورة النوبة

(٤٤) مجلة المخلوى ، العمل في الاسلام وحكم عمل المرأة والحدث ، مركز دراسات المرأة والتنمية ، الجز الرابع ، ١٩٧٨.

● ساعات العمل :

الأساس الذى اعتمد عليه الاسلام فى تحديد ساعات العمل هو الأخذ بمبدأ « لا ضرر ولا اضرار » فكل ما يؤدى الى ارهاق العامل ذهنيا او جسميا لا يقره الاسلام . (٤٥)

ومن القيم الأساسية فى الاسلام ولها علاقة كبيرة بالتنمية .
- حث الاسلام على التغير وعدم الجمود ، لأنه يرى فى التغير سنة من سنن الحياة ، وطريق للتقدم والارتقاء (٤٦) . ويقول تعالى : « ان الله لا يغير من قوم الا اذا غيروا ما فى انفسهم » .

- كما عمق الاسلام احساس الفرد بقيمة الوقت وأن الله سائله يوم الجزاء عن عمره فيما أفناه ؟ ، كما قدس الاسلام قيمة الحرية ومفهوم الحرية فى الاسلام يتسع ليشمل الحرية الشخصية التى تتضمن حرية الذات ، حرية الاعتقاد ، حرية التعليم .

لقد أصبح من الواضح الجلى بعد أن استعرضنا ما تزخر به الحياة الاسلامية من قيم اقتصادية وقيم اجتماعية ، أنه يمكن القول بأن روح التنمية تكمن فى لب الحياة الاسلامية ، ولذلك يجب بل من الضروري أن يكون هناك مخرجا اسلاميا لدراسة التنمية فى مجتمعنا .

(٤٥) عبد العزيز الخياط ، المجتمع التكنالى فى الاسلام ، مكتبة الامسى ، ط ١ ، ١٩٧٠ .

(٤٦) حابر عبد الرحمن طمبة ، ارادة التغير فى الاسلام ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ١ ، ١٩٦٨ .

اثر الفكر الاسلامى على الفكر العربى

يجب ان نشير في هذا المجال الى الدور الذى لعبه الاحتكاك الحضارى بين الفكر العربى والفكر الاوروبى خلال العصور الوسطى ، فغنى عن البيان ان أوروبا خلال العصور الوسطى كانت تتخبط في ظلمات الجهل وتعانى من آلام للفقر والتأخر وسيطرة الكنيسة على شئون الافراد والجماعات ، بينما كان الشرق يعيش بين انوار العلم ومشاعل المعرفة ، وينعم بالترقى والتقدم والحضارة ، وقد كان من اثر الحروب الصليبية التى دامت ما يقرب من قرنين ، واحتلال العرب المسلمين لاسبانيا ان تأثر الغرب بكثير من العادات الاجتماعية والاساليب الحضارية العربية الاسلامية . ومما لا شك فيه ان هذا الاحتكاك بالحضارة العربية الاسلامية هو الذى كان مقدمة العوامل التى اتت بهذا التغيير الذى طرا على المجتمع الاوروبى المتمثل في رفض الفكر الاكليريكي وسيطرة الكنيسة ، وتخطيم الانعزال الحضارى الذى كان مضروباً حول الاوربيين طوال الفترة التى سبقت احتلال العرب لاسبانيا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى كان التفكير الاجتماعى الاسلامى بمثابة عطاء اخذ منه الغرب ، وحاول الاستفادة به وتقليده ، فقد حاول كثير من الباحثين الغربيين ان يتجهوا اتجاه ابن خلدون في دراسته للظواهر الاجتماعية الا انهم لم يستطيعوا ان يصلوا الى ما وصل اليه من طريقة علمية في دراسته للظواهر الاجتماعية .

ومن الدراسات التى تاثرت بفكر واتجاه ابن خلدون ، فلاسفة التاريخ لان المشتغلين به كانوا يعتمدون في نظرياتهم على الحقائق المستنبطة من علم التاريخ امثال كوندراسيه ، فولتير ، ارنولد توينبى ، ومع ان هذا النوع من الدراسة كان نتيجة الى ما اتجه اليه ابن خلدون من دراسة الظواهر الاجتماعية الا انه كان يختلف عن بحوث هذا العالم العربى من ناحيتين :

أولاً : ان دراسة فلسفة التاريخ تكون مقصورة على ناحية واحدة من دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهى الوقوف على تطورها . أما دراسة ابن خلدون فكانت شاملة للظواهر الاجتماعية من ناحية تطورها واستقرارها .

ثانياً : ان المنهج الذى أتبعه ابن خلدون فى دراسة الظواهر الاجتماعية كان يعتمد فيه على الملاحظة والمشاهدة ، أما دراسة فلاسفة التاريخ فانهم كانوا يقصرون أبحاثهم على معرفة تطور الحضارة الانسانية .

وهناك دراسات اجتماعية أتت من بعد ابن خلدون ، وحاولت ان تحذو حذوه من حيث الوصول الى قوانين ثابتة تحكم الظواهر الاجتماعية ومن هذه الدراسات :

١ - الاقتصاد السياسى : وهو يبحث فى الثروة البيئية بقصد الوصول الى القوانين التى تخضع لها فى انتاجها وتوزيعها وتداولها واستهلاكها وأول من قاموا بهذه الدراسة « كنانى » « واهم سمث » .

٢ - فلسفة القانون حيث نهتم بدراسة الشرع والقوانين ودراسة تحليلية فى مختلف العصور وخصائصها للتعرف على منشئها والوقوف على أسباب ظهورها وعلى صلتها بالسياسة .

٣ - الفلسفة السياسية وموضوعها البحث عن الأسس التى تستند اليها النظم السياسية فى مختلف الشعوب .

ومع ان هذه الطائفة من الأبحاث السابقة تتجه الى ما لتجه اليه ابن خلدون فى دراسته للظواهر الاجتماعية الا انها تختلف عن دراسته للشاملة فى المقدمة ، لأن الدراسات السابقة افقتصرت فى دراستها على ظاهرة واحدة من الظواهر الاجتماعية ، ومع قصور هذه الدراسات من الناحية الخهجية الا انها مهدت لظهور علم الاجتماع من جديد فى القرن التاسع عشر .

ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامى

ونستطيع الآن بعد هذا العرض السابق لفصول الكتاب أن نؤكد ضرورة قيام علم الاجتماع الاسلامى كفرع متميز من فروع علم الاجتماع . وخاصة ونحن في مرحلة ننادى فيها بضرورة اعادة بناء الانسان العربى ، فعلم كهذا يذكرنا بان الحضارة الاسلامية لم تكن حضارة بدو رحل ولكنها كانت تنطوى على ثقافة وحضارة استقطبت كل العلوم والفنون والآداب .

والدين الاسلامى هو ثورة اجتماعية وفكرية حاول الاسلام ان يخضع المجتمعات البشرية التى كان يحتوئها الى نظام موحد وحاول الارتفاع عن التناقضات الثقافية واللونية والعنصرية واحلال نظام موحد بدلا من ذلك ، فهو انتقال من مرحلة التجزئيات الى مرحلة الوحدة ، ومن مرحلة اللاتجانس الى مرحلة التجانس .

وغنى عن البيان ان علم الاجتماع الاسلامى يمثل مرحلة تكوين علم الاجتماع ، لذلك يجب على الباحثين في هذا الفرع أن يبرزوا المعطيات التى قدمها الفكر الاسلامى للفكر الانسانى بصفة عامة لكى نقف على دور هذه المعطيات في تاريخ الفكر الاجتماعى وتطوره .

كما يجب بعث القيم الاجتماعية التى خلفتها الثقافة الإسلامية ففى بعثها علاج لمعظم المشكلات الاجتماعية التى نعانى منها اليوم .

كما ان قيام هذا العلم سوف يكشف لنا أن المصادر الاسلامية بما انطوت عليه من مادة علمية كانت مراجع للنظريات الاجتماعية المعاصرة .

أهم المراجع العربية

— أبو الوفا النخعازانى :

دراسات فى الفلسفة الاسلاميه ، مكتبة القاهرة الحديثه ، ١٩٥٧
مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة

— أحمد الخشاب

التفكير الاجتماعى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢

علم الاجتماع الدينى ، مكتبة القاهرة الحديثه ، ١٩٥٩

الضبط الاجتماعى ، مكتبة القاهرة الحديثه ، ١٩٦٨

— أدهم تشالى :

الاسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة عباس العقاد ، القاهرة .

— السيد محمد رشيد :

تاريخ الامام محمد عبده ، ج ١ ، القاهرة .

— حسن ابراهيم

تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى ، النهضة المصرية ،

القاهرة ، ١٩٥٩ .

— حسن ابراهيم وعلى ابراهيم حسن :

النظم الاسلاميه ، مطبعة القاهرة ، ١٩٥٩

— حسن الساعاتى :

علم الاجتماع الخدونى ، دار النهضة . بيروت ، ١٩٧٢

— حنا الفاخورى وخليلى لجرز :

تاريخ الفلسفة العربية — ج ٢ مطبعة بيروت ١٩٥٨

— زكى الدين شعبان

الزواج والطلاق فى الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر

— زكريا الهري :

احكام الاولاد فى الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة

١٩٦٤

- زينب الخضرى :

دراسات في مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦١

- سيد قطب :

العدالة الاجتماعية في الاسلام ، مكتبة عيسى البابى ، القاهرة

- ساطع الحصرى

دراسات في مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦١

- صلاح الدين نافع :

علم الاقتصاد ومحاولة الاقتراب من الاقتصاد الاسلامى ، القاهرة .
١٩٧٥

- عبد الله الخريجي :

علم الاجتماع المعاصر ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧

- على عبد الواحد واى :

فصول من آراء اهل المدينة الفاضلة للفارابى

شرح وتعليق على مقدمة ابن خلدون

حقوق الانسان في الاسلام ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

- عمر فروخ :

- عيسى عبده ، الاقتصاد الاسلامى محفل ومناج ، دار النهضة ، ١٩٦٩

- قاسم ثنى :

تاريخ التصوف في الاسلام ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٧٢

- محمد ابو زهرة :

تنظيم الاسلام للمجتمع ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥

- محمد اقبال :

تجديد الفكر الدينى في الاسلام ، ترجمة عباس العقاد ، القاهرة ،
١٩٥٥

- محمد البهى :

الاسلام في حياة المسلم ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٧٣

الفكر الاسلامى الحديث ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٥٩

— محمد الجوهري :

علم اجتماع التنمية ، دار الكتاب للتوزيع ، ١٩٧٩

علم الفولكلور ، ج ١ ، دار الكتاب ، ١٩٧٨

— محمد جلال شرف :

خصائص الفكر السياسي في الاسلام ، دار الجامعات المصرية ،

الاسكندرية ، ١٩٧٥

— محمد عبد الله عنان :

أبن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، القاهرة ، ١٩٥٤

— محمد عزه دروزه :

المرأة في القرآن والسنة ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٦٧

— محمد عماره :

الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٦٨

— محمد مصطفى حلمي ،

الحياة الروحية في الاسلام ، دار النشر ، القاهرة ، ١٩٦٠

— محمد منان :

الاقتصاد الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، القاهرة ، ١٩٦٢

— محمود شلتوت :

من توجيهات الاسلام ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦

— مصطفى الخشاب

علم الاجتماع العائلي ، الانجلو ، ١٩٥٧

تاريخ التفكير الاجتماعي ، الانجلو ، ١٩٧٥

— ميرزا حسين :

الاسلام والاشتراكية ، المؤسسة المصرية العامة للكتايف والترجمة

القاهرة .

— نيكولسون :

في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفي .

obeikandi.com

اهم المراجع الأجنبية

- Ali, S., Economic Foundations of Islam, Bombay, — 1964.
- Barnes, H.E., An Introduction to the History of Sociology, — Chicago, 1954.
- Bent Wich N., The Religion, Foundation, of internationalism., London, 1956.
- Gerth and Mills, From Max Weber, O.U.P. N, Y., — 1969.
- Husaini, W., Islamic Environmental Systems — Engineering, London., 1981.
- Iqbal. M., Islam as an ethical and a Political — ideal., S, Y, Hashmy., Lahore, 1955.
- Lessa & Vogt., Compative Religion, N.Y., 1965.
- James. W., The Varieties of Religion, N.Y., 1950.
- Seger, J., Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion, Columbia Uni., 1957.
- Selznick. P. & L. Broom, Sociology, London, 1968.
- Shewani, H., Studies In Muslim Political Thought and Administration, N.Y., 1955.
- Toynbee. A., An historian's approach to Religion, O.U.P., London., 1957,
- Watt. M., Islam and the integration of Society, P.K.P, London, 1966.

۸۷/۷۶۷۲	رقم الامداد
۱۷۷-۰۲-۲۲۲۰-۰۸	الترقيم الدولى

۲/۸۷/۵

طبع بمطابع دار روتا پرنٹ