محاضرات فى
تاريخ الفكر الاجتماعي

الأستاذ الدكتور
السيـــد عـــوض علي
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادى

العام الجامعي
2022 -2023

بيـــانـــات أساسية

الكلية: التربية

الفرقة: الأولى

التخصص : عام

القسم التابع له المقرر: قسم التاريخ

عدد الصفحات : 195

محاضرات فى تاريخ الفكر الاجتماعي: أ.د / السيد عـوض علي

القائم بتدريس المقرر: د. هند محمد المأمون

الرموز المستخدمة

نص للقراءة والدراسة

أسئلة للتفكير والتقييم الذاتي.

محتوي الكتــاب

الصفحة	محتوي الكتاب الالكتروني
4-193 194-195	أولا : الموضوعات : ---------- ثانياً : قائمة المراجع :----------
الصفحة	أولا : الموضوعات
4 – 5	مقدمة : ----------
6-39	الفصل الأول : **التطور التاريخي للفكر الاجتماعي**---------
40- 74	**الفصل الثاني: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون**----------
75- 91	**الفصل الثالث: اوجست كونت** ----------
92-132	**الفصل الرابع: كارل ماركس** ----------
133- 159	**الفصل الخامس: هربرت سبنسر**----------
160- 193	**الفصل السادس: اميل دوركايم**----------

مقدمة

ان كتاب محاضرات في تاريخ الفكر الاجتماعي يتناول مقرر تاريخ الفكر الاجتماعي والذي يتضمن دراسة التطور التاريخى للفكر الاجتماعي والآراء المختلفة للعديد من الفلاسفة القدماء عبر الحضارات المختلفة والمراحل التاريخية المتلاحقة بدءً من حضارات الشرق الادنى القديم في مصر الفرعونية والصين والهند ثم الحضارة الاغريقية والرومانية مع عرض للواقع الاجتماعي والسياسى والدينى والاقتصادى المعاش وأراء بعض الفلاسفة كافلاطون وأرسطو والذي يعتبر في مجمله انعكاس للفكر الاجتماعي السائد في تلك الفترة الزمنية. ثم التطرق الي الفكر المسيحي من خلال رجال الدين المسيحى وتحليلاتهم النقدية للواقع الاجتماعي والتى كان لها دور في تشكيل الفكر الاجتماعي فيما بعد. ونأتي بعد ذلك لعرض إسهامات رواد الفكر الاجتماعى الإسلامى مثل الفارابى وابن خلدون الذين اسهموا في بناء المعرفة الانسانية ووضع أصول المنهج العلمى الاستقرائي، بالإضافة إلى عرض أراء ونظريات المؤسس الأول لعلم الاجتماع الا وهو عبد الرحمن ابن خلدون الذي كان يرى ضرورة وجود علم مستقل للاجتماع الانساني نظرا لان الانسان مدني بطبعه. مع تقديمه للعديد من النظريات التي توضح العلاقة المتبادلة بين المتغيرات الاجتماعية والنفسية مثل نظرية التقليد الاجتماعي، ونظرية التطور التدريجي التي كانت تفسير التطورات التى تحدث فى الحياة الاجتماعية والسياسية، بالاضافة الي اهتمام ابن خلدون لدراسة العلاقة بين الانسان وبين البيئة الطبيعة والتي بفضلها ظهر مجال جديد لعلم الاجتماع وهو علم الاجتماع البيئى ونظرا لأهمية هذه الأراء فقد تم سرد فصل كامل في هذا المقرر عن الاسهامات التى قدمها ابن خلدون وذلك في الفصل الثاني.

أما الفصول التالية فيشتمل علي عرض لإسهامات رواد علم الاجتماع. ففي الفصل الثالث سيعرض اسهامات اوجست كونت والذي وضع مصطلح Sociology لمواجهه

حالة الفوضى الاخلاقية والاجتماعية التي ظهرت أعقاب الثورة الفرنسية رغبه منه في إعادة بناء النظام العام، وقسم علم الاجتماع الي قسمين رئيسيين هما:الاستاتيكا الاجتماعية والديناميكية الاجتماعية. كما كان كونت صاحب اتجاه محدد فى دراسة النسق الاجتماعي، يمكن وصفه بأن اتجاه بنائي وظيفي.

وفي الفصل الرابع سيتم عرض اسهامات كارل ماركس والتي تتمثل في تحليله للمجتمع إلى بنائين فوقي وتحتي، وتحليله لتطور المجتمع بناءً على الاتجاه المادي التاريخي، وان تاريخ كل مجتمع هو تاريخ الصراع بين الطبقات، وان الثورة التى تنتج بسبب هذا الصراع الطبقى لها دور في ميلاد كل مرحلة جديدة للمجتمع.

وعن اسهامات هربرت سبنسر ففي الفصل الخامس سيعرض أهم إسهاماته والمتمثلة في أن علم الاجتماع، فى رأي سبنسر هو علم يدرس المجتمع ويحلل الأنساق الاجتماعية، ويسعى إلى وصف وتفسير نماذج المجتمعات باستخدام مناهج دقيقة فى البحث. كما استقى سبنسر من النظرية البيولوجية للتطور مبادئ استخدمها فى التفسير السوسيولوجي للمجتمع. كما ماثل بين المجتمع والكائن العضوي كان الهدف من استخدام هذه المماثلة توضيح ما يقصده من تحليل المجتمع فى ضوء البناء والوظيفة، والتساند الوظيفي بين أجزاء النسق الاجتماعي ككل.

وأخيراً الفصل السادس سنعرض اسهامات اميل دوركايم الذي حاول أن يضع أسس علم الاجتماع وفقاً لتصوراته المنهجية، وتفسيره لكل من الفرد والمجتمع، مرتكزا على ثلاثة افتراضات أساسية هى: أن هناك وحده فى الطبيعة، وأن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعي أو هى واقعية، وأخيرًا تخضع هذه الظواهر لقوانين ومبادئ خاصة هى قوانين طبيعية، ومن ثم فهى تخضع للبحث العلمي، كما قدم نظرية عن تقسيم العمل داخل المجتمع، ووضع نظرية عن التضامن الاجتماعي، أشار فيها إلى وجود نموذجين أساسيين للتضامن هما التضامن الآلي والتضامن العضوي. كما قدم دراسة عن الانتحار وتعد هذه الدراسة أول نموذج متكامل للبحث الاجتماعي خلال هذه الفترة.

الفصل الأول

التطور التاريخي للفكر الاجتماعي

تمهيد:

لقد حاول الإنسان منذ فجر التاريخ تفسير كافة الظواهر المحيطة به، ولقد واجهته عدة ظروف متباينة أدت وجود انساق فكرية بعضها ينزع إلى التأمل وبعضها الآخر نحو القدرية والبعض الآخر تظهر فيه الموضوعية بدرجة تقل أو تزيد ولعل أهم هذه الظروف ظرفان:

الأول: ما يتعلق بالظروف الطبيعية.

الثاني: ما يتعلق بالظروف الاجتماعية.

ولقد كان الإنسان أكثر فهما للظواهر الطبيعية بالمقارنة بالظواهر الاجتماعية ويرجع ذلك بالطبع إلى الاختلافات بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية ومن أهمها ما يلي:

1- الطبيعة تفهم من الخارج فى حين أن المجتمع يفهم من الداخل.
2- أن الظواهر الطبيعية محدودة وملموسة ويمكن قياسها بدقة وبسهولة، بينما ظواهر المجتمع يصعب تحديدها وإخضاعها للقياس الدقيق، ولذا فان موضوعات الظواهر الطبيعية تم دراستها منذ أمد طويل بينما الموضوعات المتعلقة بالظواهر الاجتماعية ما زالت طور النشأة والتكوين.
3- تعالج العلوم الطبيعية مسائل يمكن ضبطها والتحكم فيها وعزلها عن غيرها ولذلك فالحقائق التي تم التوصل إليها تصدق فى كل زمان ومكان ويمكن إعادتها والوصول إلى نفس النتائج بنفس الدقة، بينما الموضوعات التي يعالجها علم الاجتماع موضوعات اجتماعية أى تختص بالإنسان فى المجتمع، والإنسان قد يخادع أو يجامل أو ينافق أو يكذب، وقد يكون مختلفا فى نوعيته من حيث درجة التعليم وطبقته ودخله ومهنته ... الخ.
4- أن الموضوعات الاجتماعية متغيرة متداخلة مؤثرة فى بعضها، يصعب فصلها،

ولهذا فهي نسبيه بعض الشيء ونطاقها الزماني والمكاني محدود ولا يمكن فحصها بنفس الدقة التي تعالج بها مسائل المادة.

لكل هذه الأسباب وغيرها استطاع الإنسان أن يطور معرفته بالظواهر الطبيعية، وأصبحت هذه المعرفة "نموذجا" يطرح نفسه أمام المهتمين بدراسة الظواهر الاجتماعية لعلهم يستطيعون يوما أن يصلوا إليه أو حتى يقتربون منه، ونحن حين نبدأ بهذه المقارنة السريعة العابرة لا نريد أن نحكم على الفكر الاجتماعي بأنه ادنى فى المنزلة من التفكير الطبيعي ولكننا نريد أن نلفت نظر القارئ إلى انه حينما يدرس تاريخ الفكر الاجتماعي ويجده مشبعا بأفكار ميتافيزيقية أو بأساطير وتأملات شخصية يجب عليه ألا يتسرع فى إصدار ذك الحكم القاسي على التفكير الاجتماعي وإنما عليه أن يدرك أن طبيعة المجتمع قد فرضت قيودا على كل من تصدى لفهمها وان هذه القيود تكمن فى باطن المجتمع والعلاقات المتبادلة بين أفراده وجماعاته ويجب أن ننتبه إلى حقيقة أخرى وهى أن الفكر الاجتماعي أقدم بكثير مما نتصور بحيث يتعذر علينا أن نحدد بداية قاطعة تقول عندها هنا قد بدأ الفكر الاجتماعي ثم تبلور فى صورة علوم اجتماعية.

أن التفكير فى الظواهر الاجتماعية والإحساس بضرورة فهم هذه الظواهر ودراستها أمر كامن فى داخل الذوق العام لكل أعضاء المجتمع فكأننا فى هذه الدراسة سوف نعطي صورا للفكر الاجتماعي، ولا يعني ذلك أننا نبدأ مع أول خيط من خيوط هذا الفكر وإنما هى بداية حكمية على أى حال، وأود أن أشير فى هذا الصدد إلى أن العلوم الاجتماعية التي نعرفها اليوم متميزة متخصصة ومتشعبة إلى فروع قد نشأت نشأة واحدة كما لو كانت علما واحد يتناول المجتمع بجذوره وفروعه، ثم ما لبثت بعد ذلك أن تخصصت وإن كانت اليوم تنزع نحو التكامل مره أخرى حينما ظهر المتخصصين، أن ذلك التخصص الضيق كان على حساب معرفة "الكل المركب" الذي تسمى كل هذه الدراسات إلى تحليله ثم إعادة تركيبه من جديد، إذ بات واضحا أن التخصص قد أفاد فى مرحلة التحليل ولكنه عوق إلى حد كبير عملية إعادة التركيب.

وهكذا، سوف ينصب هذا القسم الأول على الفلسفة الاجتماعية التي نمت نموا ملحوظا فى اليونان القديمة وتبلورت فى العصور الوسطى وازدهرت فى القرن الثامن عشر عصر التنوير الذي سبق مباشرة مولد علم الاجتماع وهناك من القضايا المتضمنة فى علم الاجتماع المعاصر ما يمكن تتبعها فى أعمال الفلاسفة الاجتماعيين القدامى، ومع أن الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع بمثابة نوعين مختلفين من جهة العقل الإنساني المنقب، إلا أن الاختلاف بينهما يشبه بصفة عامة ذلك الاختلاف الذي يفصل بين العلم التجريبي والفلسفة وهو اختلاف ينصب أساسًا على مستويات التجديد والمعالجة المنهجية فكلاهما يحاول أن يصف الواقع ويفسره وكلاهما أيضًا يعتمد على ملاحظة الوقائع والتعميم المشتق من هذه الملاحظات، وعند هذا الحد ينتهي التشابه بين العلم التجريبي (الذي يضم علم الاجتماع) وبين الفلسفة (التي تضم الفلسفة الاجتماعية) ففي العلم التجريبي تستمد التعميمات المتصلة بميدان محدد من الوقائع التي أمكن ملاحظتها فى هذا الميدان ولا يسمح لأى تعميم أن يلعب دورًا فى بناء هذا العلم ما لم يكن مستمد مباشرة من الواقع ومستخلص من التجربة، أما الفلسفة فهي على النقيض من ذلك فهي تسعى إلى فهم الحقيقة الكلية والفيلسوف من خلال مجموعات متنوعة من الوقائع يشرع فى إقامة المبادئ العامة والنهائية التي يحاول بواسطتها تفسير الحقيقة ككل، والفيلسوف الاجتماعي يفسر المجتمع من خلال تلك المبادئ النهائية، ومن ثم نجده يتحدث عن العلل الأولى والقيم المطلقة والغايات القصوى على حين أن عالم الاجتماع لا يستطيع أن يفعل ذلك، أن الفارق بين علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية واضح جلي على المستوى النظري، إلا أن الحدود بينهما مختلطة على مستوى الممارسة وبخاصة مستوى النظريات فلقد تبدى هذا الخلط بوضوح خلال تطور علم الاجتماع.

أولاً: الفكر الاجتماعي فى الشرق الأدنى القديم:

مع أن الفكر الشرقي القديم حافل بالتصورات الاجتماعية والدينية وبنماذج مختلفة للتنظيم الاجتماعي والقانوني إلا انه لم ينل نفس الاهتمام الذى ناله الفكر الغربي

القديم، وهذا راجع بالطبع إلى عاملين اثنين –فيما اعتقد- الأول: هو تعمد الدارسين الغربيين إغفال هذه المرحلة لسبب أو لآخر لا يخلو من التعصب والرغبة فى إظهار أصالة الفكر الغربي وحده دون شريك، والآخر يتمثل فى جهل هؤلاء بلغات دول الشرق القديم كالفرعونية والفارسية والسريانية والصينية القديمة وغيرها من اللغات التي كان تستخدمها هذه الدول على حين أن السواد الأعظم منهم يتقن اللغتين اليونانية القديمة واللاتينية على نحو يمكنهم من دراسة أنظمة هذه الشعوب دراسة مستفيضة.

1- مصر الفرعونية:

تركت الحضارة المصرية القديمة تراثا اجتماعيا واقتصاديا وأخلاقيًا وسياسيا ودينيا عظيما ولقد رسم هذا التراث خطوط بناء اجتماعي طبقي ديني له طابعه الخاص ولسوف نحاول هنا أن نقدم عرضا وجيزا لأهم خطوط هذا البناء.

إنه ليبدو لنا للوهلة الأولى أن البناء الاجتماعي الطبقي لمصر الفرعونية بناء يجلس على قمته الفراعنة متمتعين بسلطات واسعة لا تصدر عن رئاسة سياسية أو إدارية بقدر ما تعبر عن واقع ديني خاص، فهم يمثلون الآلهة أو أشباه الآلهة أو هم على اقل تقدير ينوبون عن الآلهة ومثل هذه الحقيقة تجعلهم يجمعون فى آن واحد بين السلطات الزمنية والدينية جميعا ومن الطبيعي فى بناء ديني هذا شأنه أن تكون الطبقة التالية هى طبقة الكهنة وسكنة المعابد الذي يقومون على خدمة فرعون الآلهة، ثم طبقة قواد الجيش وهم القائمون على حراسة الأماكن المقدسة، ثم تلي ذلك طبقة الفنيين والصناع والمهنيين، ويأتي فى آخر السلم الاجتماعي طبقة الفلاحين واهم ما يعنينا فى هذا البنيان الاجتماعي الطبقي هو ارتكازه على أساس ديني قوى.

والفكر الديني عند الفراعنة هو الأساس الذي ينهض عليه النظام الاقتصادي والقانوني والسياسي بأكمله فإذا أخذنا فكرة الملكية سنجد أن المصريين القدماء كانوا على وعي بهذه الفكرة باعتبارها حقا قدسيا فممتلكات المعابد من الأموال التي لا تجوز ملكيتها ملكية فردية، أما في المجالين السياسي والقانوني فنجد أن الفكر السياسي

الفرعوني قد تضمن نظرية تقديس الملوك وهى النظرية التي انتقلت فيما بعد إلى الفكر اليوناني والروماني ثم أخذتها الأديان المختلفة لتشكلها تشكيلا جديدا يتفق مع مبادئها العامة، وفى المجال القانوني عرف المصريون كثيرا من النظم الدستورية والمنظمات السياسية وما يذكر أن مينا قد وحد القوانين المصرية، كما عثر على وثائق تاريخية قديمة توضح نظم الملكية، والإرث، والهبة،والولاية، والوصية، كذلك كانت لهم نظمهم الخاصة بالتقاضي والمحاكم والمرافعات، وكان نظام العقود المكتوبة تطبق بدقة.

يبقى بعد ذلك النظام الأخلاقي والذي تمثله التعاليم الفرعونية العديدة وتنطوي هذه التعاليم على مثاليات أخلاقية اجتماعية عظيمة تتصل بالمعاملات ورعاية الفقراء والرقيق، والشيوخ والعجزة والأرامل والأطفال، وعموما يمكن القول أن الخطوط الرئيسية للفكر الاجتماعي الفرعوني تتلخص فيما يلي:

أ – الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة تعكس الفكر الديني الذي سيطر بقوة على كافة مقومات هذه الحياة.

ب- انطوى الفكر الاجتماعي الفرعوني على نظرية سياسية تقوم على تاليه الحكم وقيام حكومة ثيوقراطية تستمد قوتها من الطبيعة اللاهوتية للطبقة الحاكمة.

ج- كافة النظم الاقتصادية والتشريعية والأخلاقية تدور حول المحور الديني.

2- الصين:

أسهمت الصين بنصيب وافر من الفكر الاجتماعي ولعل أهم الأفكار الاجتماعية تلك التي عبرت عنها آراء الحكيم الصيني كونفوشيوس (551 – 449) ق.م، الذي صاغ نظريته الاجتماعية على أساس أخلاقي، فالفلسفة الاجتماعية الكونفوشية تؤكد أن النظام الاجتماعي ديني فى أساسه مثالي أخلاقي فى أهدافه، ويتألف هذا النظام من نظم فرعية تشمل الدين والسياسة والأخلاق والتربية والاقتصاد باعتبارها تكون جميعا مركبا واحدا والفيصل فى تحديد العلاقات الاجتماعية بين الناس هو القانون الإلهي إذ لا يمكن

أن تنشأ هذه العلاقات على أساس وضعي وإنما هى نفحة من نفحات الإله الأعظم اله السماء، وتلعب الطقوس الدينية والأضاحي دورا هاما فى تدعيم الصلات والروابط بين الناس.

وهكذا يحقق القانون الإلهي هدفا هاما هو الطاعة ذك أن طاعة الابن لأبيه إنما تعني طاعة الله، والأسرة فى هذا النظام الاجتماعي الأخلاقي جماعة صغيرة فاضلة تقوم على التعاطف والمحبة والود وحسن المعاملة واحترام الكبار، ثم هى مصدر تعلم الصغار والمثاليات التي ينبغي تعميمها على المجتمع بأسره بحيث تنهض على الشرف والاحترام بلا جبر أو إلزام.

وفى نظام اجتماعي أخلاقي هذا شأنه؛ تلعب التربية دورا رئيسيا ولقد أولى كونفوشيوس التربية والتعليم اهتماما خاصا، ذلك انها هى الطريق الوحيد للفضيلة والحضارة ووضع كونفوشيوس مجموعة من القواعد التربوية التي يتعين على القائمين بالتعليم مراعاتها مثر ضرورة التعرف على ميول الطلاب وقدراتهم الطبيعية ووضع المناهج بحيث تعطي المعلومات للطالب فى السن الملائمة، وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى النظام السياسي سنجد أن الحاكم عنده مفوض من الله على الأرض والطاعة واجبه له طالما احترم قواعد هذا التفويض وإلا وجب أن يثور الأفراد ضده، أما تنظيم المجتمع وبناؤه الاقتصادي عند كونفوشيوس فهو تنظيم طبقي إقطاعي يضع فى الاعتبار الأول مسألة حق الملكية ويجلس فى قمة البناء الهرمي الإمبراطور وأسرته ثم يليه الأمراء النبلاء والولاة والأشراف ثم يأتي فى آخر درج السلم الاجتماعي عامة الشعب ولكل طبقة من الطبقات مستواها الخاص، وعاداتها وتقاليدها بل وطقوسها الدينية المتميزة، هذا وقد كان كونفوشيوس أول الموحدين من بين الصينيين، وظلت ديانته سائدة قرابة أربعة وعشرين قرنا.

3- الهند:

أسهم الفكر الاجتماعي الهندي فى تشكيل وتدعيم الروحية والدينية من خلال ما حملته ديانة ماتو وقانونه الأعظم ثم بوذا وغيرها من نظريات تحث على نبذ الماديات والتعلق بالروحانيات وإقامة الحياة الاجتماعية على أسس روحية تقوم على تقديس طبقة رجال الدين من البراهما، والبراهما هى اعلى الطبقات جميعا وأكثرها قدسية ويتعين عليها أن تحتفظ بنقاوة همها وذلك بعدم الاختلاط أو التزاوج مع الطبقات الأخرى، هذا ويقوم التنظيم الاجتماعي فى الهند على أساس طبقي جامد يتمثل فى توارث المكانة الاجتماعية، إذ لا يمكن أن ينتقل الفرد من طبقة لأخرى بما يكتسبه من صفات اجتماعية، وإنما يتحدد وضعه الطبقى بالميلاد.

ولقد ظل التنظيم الاجتماعي للهند جامدا إلى أن ظهرت التعاليم الدينية البوذية وكان أول ما دعت إليه هو القضاء على مظاهر المغالاة فى التفرقة بين الطوائف من حيث الحقوق والالتزامات وجعلت الطريق إلى ذلك صوفيا يقوم على مجاهدة النفس وتخليصها من سيطرة الشهوات والملذات ومن المحقق أن التأملات البوذية الهندية برغم دعوتها إلى مبادئ الحرية والمساواة الإنسانية وبرغم حرصها على تحطيم الامتيازات الطائفية الطبقية – إلا أنها لم ترق فى تفكيرها الاجتماعي إلى مستوى يسمح باستخلاص مفاهيم أساسية فى النظريات السياسية أو الحقوق المدنية والأدوار الاجتماعية، لذلك فإن المجتمع الهندي القديم لم يعمل إلى رقيه إلى مستوى التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الذي وصل إليه المجتمع المصري القديم.

ثانيًا: الفكر الاجتماعي عند الإغريق:

الثابت أن نشأة الفلسفة عند اليونان قد جاءت نتيجة لتطور داخلي فى الحياة العقلية عندهم، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايد نظمهم الدينية وتعرضوا أيضًا لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية محاولين إحلال نظم بديلة لها يحكمها العقل والمنطق ويسيطر عليها قانون عام وأهم ما يميز هذه الفلسفة اليونانية العظيمة أو الفتنة

اليونانية كما يحلو لبعض أن يسميها، أنها تضمنت من الناحية الاجتماعية وجهتي نظر؛ إحداهما نظرية عقلية تتمثل فى النظر الفلسفى للكون، والأخرى عملية تعتنق موقفا خاصا من الحياة اليومية التي يحياها الإنسان من كافة الجوانب الاجتماعية والخلقية والسياسية والدينية، ولقد اتسمت هذه الفلسفة بأنها نشأت فى جو تسوده الحرية الفكرية نتيجة لتجربة اليونان السياسية فى دولة المدينة من جهة، ولعدم وجود ضغوط تمارسها السلطة الدينية من جهة أخرى، فظهر الفكر اليوناني حرا طليقا يرتب وينظم كافة شئون الحياة الإنسانية وفقا لما يمليه عقل الفيلسوف وتصوره الخاص.

ومع أنه لم تصلنا سوى شذرات بسيطة عن الفكر الاجتماعي اليوناني فى الفترة السابقة على عصر أفلاطون وأرسطو إلا أننا نستطيع أن نقف على أفكار اجتماعية هامة عند كل من هيراطليس، فيلسوف التغيير، والسفسطائيون، رواد الحركة النقدية.

أما هيراقليطس (475/540) ق.م، ففي فلسفته فكرتين اجتماعيتين ظلتا تؤثران فى النظرية الاجتماعية المعاصرة تأثيرًا بالغا هما: فكرة التغير المستمر، ذلك أن القانون العام عنده التغير والتجدد باستمرار فليس ثمة شيء ثابت فى الوجود فالإنسان لا يستطيع أن يضع قدمه فى نهر واحد مرتين لان النهر يكون قد تغير بين الخطوتين، والفكرة الثانية هى أن الصراع قانون العالم والتنازع أو الأشياء وأن كل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ويتحكم القانون الإلهي والقدرة والحكمة والبقاء الكلي وفى كل شيء ولو أن هناك تغيرا دائما إلا أن هذا التغير يتم حسب قوانين ثابتة إذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية.

ولقد حظيت فكرة التغير بعد ذلك باهتمام علماء الاجتماع وذلك حينما قسم أوجست كونت موضوع علم الاجتماع إلى مبحثين رئيسيين تناول احدهما الاستقرار والآخر يختص بفحص الديناميكا أو التطور والحركة وأصبحت دراسة التغير الاجتماعي عواملـه، وعملياتـه، ونتائجـه تشكل محورًا لاهتمامات علماء الاجتماع المعاصرين، يضاف إلى ذلك أن مفهوم الصراع احتل مكانة فى نظرية علم الاجتماع

وخاصة بعد التحليلات التي قدمتها الماركسية لدور الصراع فى تشكيل بناء المجتمع وعلاقات الأفراد.

أما السفسطائيون فعلى الرغم من النقد الذي وجه إلى حركتهم الفكرية باعتبارها حركة شككت فى المعرفة الإنسانية إلا أنهم بحق كانوا رواد الحركة النقدية إذ أنهم وجهوا النظر إلى الإنسان ومعرفته بعد أن كان نظر الفلاسفة موجها إلى الموضوع الخارجي وتزعموا حركة تثقيف الشباب وتعلمهم أصول الجدل والحوار الفكري وأهم ما انطوى عليه فكر السفسطائيين من عناصر اجتماعية هو تأكيدهم لمبدأ النسبية؛ أى نسبية النظم والتقاليد والعادات والأديان فكل نظام وكل تقليد هو حق وخير فى دائرة المجتمع الذي يطبق فيه فقط ولكنه ليس حقا أو خيرا بالنسبة لسائر المجتمعات الأخرى.

وكذلك الدين لا ينبع عن مصدر إلهي، ومن ثم فهو ليس نظاما مطلقا بل هو فكرة تعاقدية تظهر حسب حاجة المجتمع وتخضع لمراحل تطوره، وإذن فقد هاجموا نظرية الدين المطلق وأحلوا محلها نسبية الدين بالقياس إلى المجتمع وهكذا يمكن القول أن الفلسفة السفسطائية حملت بين طياتها تحليلا اجتماعية واقعيا نقديا يناهض التصورات الميتافيزيقية المجردة، ويطالب بنظرة تلتزم بالواقع الاجتماعي فلا تقل أيّة قيمة أو فكرة ما لم تعكس الأوضاع الاجتماعية السائدة.

1- أفلاطون:

يعد أفلاطون (427-347) ق.م من أعلام الفكر الفلسفي اليوناني الذي ظل تأثيره مستمرا فى البشرية وحضارتها حتى وقتنا الحالي، وأهم ما يعنينا بدايةً هو تصور أفلاطون لطبيعة المجتمع فإذا كان السفسطائيون قد ذهبوا إلى أن تكوين المجتمعات الإنسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعي غريزي فإن أفلاطون كان يرى على العكس من ذلك أن الاجتماع البشري حاجة طبيعية لا تحتاج إلى إرادة بين البشر، ذلك لأن الفرد لا يمكن أن يحيا إلا فى مجتمع سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أم المدينة ولكن أى مجتمع هو ذلك الذي ينشده أفلاطون؟ أهو مجتمع آخر

نسعى جاهدين فى الوصول إليه؟ إن أفلاطون يرى أن المجتمع الحقيقي هو مجتمع مثالي يطـابق النظـام الطبيعـي فـى البسـاطة والإصـلاح وهـو لا يوجـد فـى هـذا العصـر إذ المجتمعات المعاصرة تقوم على نظم فاسدة متدهورة وهو يستطرد ليرسم صورة جديدة واضحة لتطور المجتمعات م البساطة إلى التعقيد.

فيقول: أن المجتمع الطبيعي الأول كان يتألف من عدة اسر مجتمعة معا بقصد إشباع حاجاتها الأولية من مأكل ومسكن وملبس، ولكن الإنتاج سرعان ما تزايد وأصبح أكثر مرونـة بفضل تطبيق نظام تقسيم العمل فيؤدي التخصص إلى تمايز فى المهن والحرف فيظهر فى هذا المجتمع البسيط حدادون وصناع الأحذية ونجارون ورعاة، ولكل منهم عمله الخاص به ولما كان مثل هذا المجتمع لا يستطيع أن يكتفي ذاتيا من حيث السلع الاستهلاكية لذلك لهو يتجه إلى الاستيراد ومن ثم فهو مساق إلى تصدير منتجاته لكي يغطي ما يستورده من سلع وتظهر الحاجة حينئذ إلى وسطاء يقيمون سوقا للتبادل التجاري ويصكون نقدا للتعامل على أساسه، وهكذا يظهر التجار صغارهم وكبارهم ويلزم هذا المجتمع أيضًا طائفة من الأجراء والعمال الذي يساعدون المنتجين فى عملياتهم بعد أن يتزايد الإنتاج وكذلك يتطلب الوضع الجديد تشكيل قوة عسكرية من الجنود المحترفين للدفاع عن المجتمع وحمايته من غدر المجاورين له، ويستمر هذا المجتمع فى حياته البسيطة ولكن سرعان ما تزداد حاجات الأفراد وتتشعب مطالبهم مما يولد الرغبة فى إجراء التغيرات السريعة لتتداخل النظم ويتفشى الفساد نتيجة للتطلع إلى الرفاهية المبالغ فيها ويكون نتيجة لذلك أن يتعقد نظام المجتمع ويدب فيه الانحلال ويصبح مجتمعا غير طبيعي.

وفى ضوء التصور الأفلاطوني للمجتمع الطبيعي وضع تخطيطا مثاليا لبناء المدينة الفاضلة، ويرتكز هذا البناء على تدرج طبقي يضم ثلاث طبقات رئيسية لكل منها وظائفها المتخصصة، فعلى قمة الهرم الطبقي تجلس طبقة الحكام التي تتولى سياسة أمور الدولة العليا ثم يليها فى السلم الطبقي طبقة الجند التي تقوم بواجب الدفاع عن أفراد

المجتمع وحماية مصالح الطبقة الحاكمة، وأخيرًا تأتي طبقة العمال من الفلاحين الزراعيين والعمال الصناعيين وهذه الطبقة بوظائفها هى التي تعمل على توفير حاجيات الشعب بمختلف مستوياته الاجتماعية والاقتصادية، ويعتقد أفلاطون انه لكي يقوم هذا البناء الطبقى بوظائفه لابد وأن تتحلى كل طبقة بفضيلة من الفضائل؛ ففضيلة الطبقة المنتجة من العمال مثلا هى الاحتمال والتعفف وفضيلة طبقة الجند هى الشجاعة وحب المخاطرة وفضيلة الطبقة الحاكمة هى الحكمة والفطنة.

ولما كان تحقيق تلك الفضائل أمر عسير فى ظل نظم التربية والتنشئة الاجتماعية السائدة، وضع أفلاطون نظاما تربويا خاصا ولم يضع أفلاطون خطة محددة لتربية الطبقات الدنيا فى المجتمع، وهى طبقات الزراع والصناع الذين افترض فيهم أنهم يكتسبون بعض المعلومات عن طريق الخطة المرسومة للطبقتين الأخيرتين هاتان هما طبقة الحكام وطبقة الجند، وأهم ما يتضمنه النظام التربوي هو تنشئة طبقة الحكام على نحو يجعل منهم فلاسفة متفرغون لعملية الحكم، ومن يسقط من هذه الطبقة أثناء برنامج التدريب يلحق بطبقة الجند، وعموما فإن أفلاطون لا يرسم تخطيا مثاليا للمدينة على ما هى عليه بل على ما يجب أن تكون عليه، وهناك مشكلة أخرى شغلت اهتمام أفلاطون ألا وهى كيف يمكن تجنب الاضطرابات والقلاقل التي لا تحتمل والتي تسبب تخريبا ودمارا مما يؤدي إلى شقاء بلده وبؤسه، وهو يقول فى هذا المقام "يجب علينا أن ننظم بلادنا بطريقة مدروسة وثابتة"، وبهذا يمكن القول انه منذ عصر أفلاطون كانت تغلب على طابع الفلسفة الاجتماعية دراسة وتحليل مظاهر الاضطرابات فى المجتمع ومحاولة البحث عن علاج لها، ولكي تتجنب هذه الاضطرابات وتلك القلائل يوصي أفلاطون الرجوع إلى المنظمات القديمة لبلاد اليونان ومثله الأعلى فى ذلك التكوين الذي لا يتغير لمدينة أسبرطه من حيث صرامته وارستقراطيته وعسكريته.

وأخيرًا فلتلاقي أى تصدع فى التوازن الاقتصادي والسياسي يلزم تحديد عد السكان فى المدينة التي تتخذ نموذجا لهذا النظام ولكي نحافظ على عدم زيادة السكان

بتلك المدينة النموذجية يشير إلى أن على القضاة يجب أن ينظموا عدد الزيجات بحيث لا تتخلف عن فوضى الزواج زيادة فى عدد المواليد وينبغي مؤاخذة المواطنين الذي ينجبون أطفالا بعد تحديهم السن المقررة والذين لا يتبعون الشروط التي نظمها القانون.

2- أرسطو (384-322) ق.م:

لم يكد يستقر المقام بأرسطو فى أثينا حتى بدأ دروسه العلمية والفلسفية والأدبية، وتتلخص فلسفة أرسطو من الناحية العلمية فى أربعة آراء هى:

الأول: البحث عن الإنسان من حيث انه عضو فى جماعة سياسية، وذلك هو الجانب الاجتماعي والسياسي.

الثاني: البحث عن الإنسان من حيث انه عضو فى جمالة له حقوق وعليه واجبات، وهذا هو علم الأخلاق.

الثالث: البحث عن الإنسان من حيث انه مفكر، وهذا هو علم المنطق.

الرابع: البحث عن الإنسان من حيث انه مفكر يريد أن يعبر عن ما في خاطره من صور وحكم، وهذا هو علم البيان.

وبالرغم من أن أرسطو تلميذ أفلاطون فانه يختلف عن أفلاطون، يعد إلى تلك المبادئ الخيالية التي عمد إليها أستاذه بل سعى إلى الربط بين القديم والحديث، عن طريق الحقيقة وضع بعض الأنظمة والمبادئ العلمية التي هى اقوى وأمتن من أنظمة أستاذه ومبادئه، ولقد سماه أفلاطون بالفيلسوف الواقعي، كما سماه ششرون برجل الفصاحة ذي المعلومات الجامعة والفكر الواضح، أن تفكير أرسطو متميز بجرأة اقل وبواقعية أكثر من تفكير أفلاطون، ويعد كتابه السياسة من أهم الكتب التي تضمن أفكاره الاجتماعية، ففيه يقوم بدراسة مقارنة الدساتير السياسية والمنظمات بوجه عام لجميع المدن الإغريقية ولبعض الدول المشابهة لها مثل قرطاجه، وقد حاول دراسة الظواهر الاجتماعية بالطريقة التي أراد أن يدرس بها الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية وما

بعد الطبيعية.

ونحن نجد فى اجتماعية أرسطو عددا كبيرا من التعبيرات ومن الأفكار التي أصبحت تعبيرات وأفكار كلاسيكية ونقصد بالذات تلك العبارة الشهيرة القائلة بان الإنسان حيوان سياسي أى أنه مرتبط تمام الارتباط بالحياة في مجتمع، فلا يمكن فهم الإنسان بمفرده معزولا عن الإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه وهذه الحقيقة صحيحة سواء بالنسبة لخلود النفس أو الدفاع عن الحياة والمحافظة عليها أو تطور الآراء والقوى الأخلاقية التي تعتبر نهاية كمال الإنسان وهو يبرز تأثير المناخ على السيكولوجية الاجتماعية.

ولقد كتب عن الأسرة يقول: "إن الأسرة هى الوحدة الاجتماعية أى أنها هى الذرة التي لا تقبل القسمة والتي تكون مع ذرات أخرى تشبهها الجسم الاجتماعي على عكس فلسفة أفلاطون الاجتماعية التي تقوم على هدم الزواج والقضاء على الأسرة، كما يعتقد أرسطو أن المجتمع كان حي يخضع لقانون الولادة والنمو والموت، وهو يشر إلى أن التغيير هو الشروط الوحيد لحياة المجتمعات وتشكل هذه المجتمعات من عناصر متباينة ينتج عنها التسلسل فى المراتب والحكومة وتقسيم العمل وينتج عن ذك كله نظام متوازن وقد يفقد هذا التوازن نفسه.

أولاً: عندما يزداد عنصر من عناصر المدينة فى عدده عن العناصر الأخرى.

ثانيا: عندما ترتفع نسبة مجموعة السكان بطريقة لا تحدها حدود؛ ويقول أرسطو فى هذا الصدد أن الدستور القديم غير ملائم للأوضاع الجديدة فكل دستور يتلاءم مع عدد معين من السكان.

وكان أرسطو مثله مثل جميع الفلاسفة السقراطيين يخشى الفتن والاضطرابات التي كانت تضطرم بها المدن الإغريقية وكان يعزو هذه القلاقل إلى عدم المساواة بين الطبقات، إذن فلابد للقانون أن يبحث عن علاج لهذه المشكلة ولكنه يرى أن تحقيق

المساواة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التحكم فى عدد السكان وهو يقول: إذا أراد المرء أن يحدد القيمة النسبية للثروات فسيقوده ذلك إلى تحدد عدد الأطفال وبدون ذلك سيعود عدم المساواة إلى الطهور من جديد، وبذلك تشكل طبقة من الفقراء وقد يكون من الصعب علينا أن نحول بينهم وبين القيام بثورات، وهكذا يهتم أرسطو بالعنصر الديموجرافي السكاني بالنسبة لصلاح أمر الدولة أو المدينة فعدد السكان ينبغي أن يكون مناسبا للمساحة من جهة وللموارد والإمكانيات المادية من جهة أخرى حتى يتيسر للدولة أن تحقق الحياة الفاضلة السعيدة لمواطنيها، ولذلك أباح أرسطو بعض الإجراءات التي من شانها أن تحد من كثافة السكان مثل إباحة الإجهاض وإعدام المنحرفين وفاسدي الأخلاق وتحريم الزواج من المشوهين والمعتوهين والمسنين وهذا الاتجاه كثيرا ما يصادفنا عند أنصار فلسفة القوة والمتحمسين للنظرية ونقاوة الدم ولاسيما فى الفكر الاجتماعي الجرماني.

ثالثا: الفكر الاجتماعى الرومانى والمسيحى:

يقال أن الرومان لم يقدموا جديدا لمفهوم علم الاجتماع إلا أن أفكارهم كانت ذات طابع علمي، فكان لها دورها فى تطوير ما يمكن تسميته بعلم الاجتماع الوصفي، ذلك أن فتوحاتهم أتاحت لهم فرصة التعرف على عادات وتقاليد الشعوب كما كان لروما فى وضع القانون الحديث الذي هجر القانون القديم وشكلياته ومن المسائل الاجتماعية الهامة التي جذبت إليها اهتمام الفكر الاجتماعي الروماني ظاهرة الديموجرافيا التي ارتبطت بالتنقلات والهجرات البشرية داخل نطاق الإمبراطورية الرومانية.

ولئن كان المفكر شيشرون قد أشار إلى دور الهجرة فى إحداث التواصل الثقافي والحضاري والاحتكاك الاجتماعي إلا أنه قد تناولها من بعد المفكر الروائي سنبكا (4-65) ق.م، فركز اهتمامه على الآثار الأخلاقية للهجرات البشرية كما عالج الحوافز والدوافع التي تشجع الناس على التمركز فى العواصم الكبرى مشيرا إلى ما يترتب على هذا التمركز من آثار اجتماعية وثقافية وبخاصة إذا كان هذا التمركز ينطوى على تجاوز

وتفاعل واحتكاك أو امتزاج عدة عائلات أو سلالات بشرية متباينة فى صفاتها العريقة أو الولاية وفي لهجاتها أو فى طقوسها الدينية.

على أن الفلسفة الرواقية كانت قد أسهمت فى تشكيل الفكر الاجتماعي الروماني ببعض النظريات الهامة من ذلكما دعت إليه من ضرورة العيش وفق الطبيعة ومن المتضمنات الاجتماعية لهذا المبدأ هدم واقتلاع الحواجز السياسية والاعتماد على قانون عام شامل للبشرية جمعاء، فالقانون ليس إقليميا وإنما هو قانون كوني عام كما أن الإنسان لا ينتمي فقط إلى بقعة محددة من الأرض وإنما ينتمي إلى كل جزء من أجزاء العالم، ومن هنا تبرز فكرة "العالمية" لتحل محل الفكرة القديمة عن مناطق المدينة كما ظهرت فى الفكر اليوناني وليس من شأن أن فكرة العالمية هذه تعمل على إزالة الفوارق والطبقية واللغوية التي تميز بين الناس فى الحقوق.

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى الفكر الاجتماعي المسيحي فإننا نجد اختلافا جوهريا عن مبادئ الرواقيين فيما يتعلق بطبيعة المجتمع؛ إذ تدعو المسيحية إلى "أخوة الإنسان للإنسان فى روح الله" وهذا يسمح بتحقيق أخوة إنسانية عالمية تقوم على الإخلاص والإيمان أكثر مما تقوم على أساس العقل أضف إلى ذلك أن المسيحية عملت على توسيع نطاق القاعدة الأخلاقية والقانونية فلم تعد الأخلاق مجتمعية وضعية لأنها غدت أخلاقا مسيحية إلهية، وأصبغت الأخلاقيات بصبغة إنسانية ذلك أن التفكير الاجتماعي المسيحي ادخل إلى الواقع العملي مسألة تحرير الرقيق والعبيد على مراحل وفى ظله نمت حوافظ القضاء على النظام الطبقي الطائفي، كما عملت على جعل مبادئ المساواة والتسامح والعدالة والإخاء مطالب ضرورية تحكم العلاقات الاجتماعية والمعاملات الإنسانية.

1- القديس أوغسطين:

وضع القديس أوغسطين (350-435) مؤلفه الشهير (مدينة الله) ليقدم فيه مجموعة من التحليلات النقدية التي لعب دورا هاما فى تشكيل الفكر الاجتماعي وفى

مقدمة هذه التحليلات فكرة الحق الطبيعي والحق الإلهي، وشرعية السلطة السياسية والسلطة الدينية والنزعة الإنسانية ودور العقيدة الدينية فى السمو بالعلاقات البشرية وفقا للمبادئ الأخلاقية السامية مع إبراز واجب السلطة السياسية من ضرورة العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية، والمجتمع عند أوغسطين ليس مجرد حشد من الناس وإنما لابد وأن يرتكز المجتمع على اشتراك الأفراد فى الفكر والعاطفة وذلك الاشتراك يؤلف منهم وحدة معنوية، ووفقا لتصور أوغسطين فإن كل فرد منا ينتمي إلى عالمين أو مدينتين هما: المدينة الأرضية والمدينة السماوية الإلهية وتتجاذب الأفراد قوانين وتشريعات الدولتين، الأولى تحتوي ما يجذب الفرد من مغريات بما تنطوي عليه من آثام وآلام، والثانية تحقق تعاليم السماء المقدسة وتجاهد فى سبيل تحقيق سعادة الفرد عن طريق ما ينعم به من عدالة إلهية.

وتقوم الحياة لاجتماعية فى فجر نشأتها على مبادئ القانون الطبيعي ثم تأتي الخطايا التي يقع فيها البشر فيصبح القانون الوضعي ضرورة اجتماعية، ويصبح تقرير الجزاءات أمرًا ضروريا لزوميا، ومن هذه الضروريات استمدت السلطة الزمنية العلمانية مبررات وجودها وبفضلها استطاعت أن تبرز نظم الرق والملكية الفردية وما إليها من النظم التي تعتبر عقوبة من اله على خطيئة البشرية، وهى فى نفس الوقت ضرورة من مستلزمات سلطة الدولة وركيزة أساسية للتنظيم الاجتماعي.

ولقد تناول أوغسطين دراسة نظام الملكية الفردية حيث ارجع حق الملكية للذات الإلهية فالله هو المالك الحقيقي، وهو الذى أضفى هذا الحق على الجنس البشري فالملكية ليست حقا طبيعيا ولا هى حق بفعل القانون الوضعي ولكنها ترجع إلى مصدر قدسي، ومع ذلك فإن صيانتها وحمايتها من أهم واجبات الدولة، وهو بهذا يتخذ موقفا عدائيا للاتجاهات الاشتراكية التي من شأنها أن تعرض النظام الاجتماعي للفتنة، وعالج أوغسطين نظام الرق ونظر إليه نظرة مزدوجة فإذا نظرنا إليه من وجهة نظر إنسانية فهو نظام ظالم يجب إلغاؤه، أما إذا نظرنا إليه باعتباره نتيجة عقابية وجزائية لما وقعت

فيه الإنسانية من خطيئة، فهو نظام طبيعي يتمشى مع العدل الإلهي فى إيقاع الجزاء الرادع على البشرية نتيجة خطأها، وما دامت الخطيئة لازالت باقية فى المجتمعات البشرية فسيظل يوجد الألم والمرض والمصائب والآفاق وليس الرق إلا احد مظاهرها الاجتماعية، وتلاشي نظام الرق مرهون بزوال التسلط والظلم والخطيئة، ولا يتصور إبطال التسلط والظلم من المجتمع الإنساني إلا يوم أن يتولى الله بنفسه السلطة المباشرة على البشرية وهو يوم لا تشهده البشرية إلا فى نهاية الأجيال حين ينتقل الأفراد من الحياة الأرضية إلى المدينة السماوية الإلهية، ويبدو أنه أخذ بالفكرة الرواقية فى قيام جامعة إنسانية أو جمهورية عالمية حيث تتحقق المساواة والإخاء والعدالة الاجتماعية التي تظللها العناية الإلهية.

2- القديس توما الاكويني:

بدأ الفيلسوف الكبير توما الاكويني (1225-1274) فلسفته الاجتماعية مؤكدا ما ذهب إليه أرسطو من أن بالإنسان غريزة حب الاجتماع، ثم ذهب إلى أن المجتمع الديني يشمل ثلاث أفكار:

أولاً: أن الإنسان اجتماعي بالطبيعة وأن المجتمع هو الوسيلة الطبيعية للإنسان لكي يحقق أغراضه.

ثانيا: أن المجتمع يقوم على وحدة الغرض وتحقيق الآمال المشتركة التي يستهدفها الأفراد الذين يتكون منهم.

ثالثا: لابد من وجود سلطة عليا لكي توجه المجتمع نحو الصالح، ولكي تساعد الحاكم على اصطناع الوسائل للوصول إلى تحقيق الأهداف الاجتماعية وذلك لا يتحقق إلا بتنظيم سياسي واسع يقوم على اتفاق بين الحاكم والمحكومين والقانون الذي يخضع الأفراد له لا يمثل رغبة المجموع أو رغبة الأمير الحاكم كممثل للجماعة.

ولقد اتخذ كثير من رجال الدين هذا التحريف للقانون لكي يدافعوا عن فكرة سمو

السلطة الكنيسية ضد سلطة الملوك المطلقة، ثم يؤكد الاكويني أن السلطة العليا فى المجتمع إنما تصدر عن الله قد يكلها إلى أفراد الشعب؛ ومن ثم فإن السلطة السياسية تأتي بعد السلطة الدينية، ولكنه يبتعد عن أرسطو إذ يقرر أن نظام المدن – الدول ليس سليما وأن من المستحسن أن تقوم الدولة على إقليم واسع يشمل عدة مدن، كما شبه الطبقات الاجتماعية بأعضاء الجسم الإنساني ويأخذ قضية الرق لكي يدافع عن هذا النظام بنفس البراهين التي دافع عنها أرسطو مع صبغها بالصبغة الدينية المسيحية مؤكدا أنه نظام مشروع لأنه يقوم فى الآن نفسه على مصلحة السيد ومصلحة العبد، وأخيرًا يبحث الاكويني فى تأثير الظروف المناخية على العادات والتقاليد السائدة فى المجتمع على غرار ما فعل أرسطو مكدا سمو سكان المناطق المتوسطة أو المعتدلة ومستغلا هذه الفكرة للتدليل على تفوق الشعوب المسيحية على غيرها من الشعوب الأخرى.

رابعا: الفكر الاجتماعى الإسلامى:

كان نزول القرآن على محمد ﷺ أعجب حادث فى تاريخ البشرية؛ فلأول مرة ينزل على الأرض كتاب سماوي ذو حروف وكلمات إلهية لم يكتب حرفًا من حروفه بشر ولم يخط سطرا من سطوره إنسان، وأعلن الكتاب الإلهي إعلانًا لا محيص عنه أنه آخر وحي نزل من السماء وانه قد اقفل الدائرة التي تساقطت منها الصحف والألواح السماوية الأخرى، وانطلق الكتاب ينظم حياة البشر ويضع شرائح مقننة للسلوك والعمل، ولقد تضمن الكتاب السماوي نوعان من الحقائق؛ حقائق توقيفية لا مجال للعقل ان يرتاد فيها فهى تتصل بالعقيدة، وحقائق توفيقية للعقل أن ينتج فيها العلم والحضارة ولقد فتحت هذه الحقائق الأخيرة المجال واسعا أمام مفكري الإسلام لكي يسهموا فى بناء المعرفة الإنسانية إسهامًا فريدًا، ليس مادة فحسب وإنما منهجاً أيضًا ذلك أن مفكري الإسلام قد أفلحوا فى وضع أصول المنهج العلمي الاستقرائي الذي انتقل كاملا بعد ذلك إلى الحضارة الغربية ويتفق هذا المنهج نصا وروحا مع القرآن والسنة، وأود أن أشير فى هذا الصدد إلى أن الفكر الاجتماعي الإسلامي بحاجة إلى دراسة مستفيضة تكشف أبعاده

المختلفة ومنزلته بين الاتجاهات الفكرية الأخرى، وأن نضطلع هذا المجال بهذا العمل لأنه يحتاج إلى برنامج دراسي مستقل، لذلك سنقتصر هنا على عرض إسهامات رواد الفكر الاجتماعي الإسلامي على النحو التالي:

1- أبو نصر الفارابي: (872-950)

تعتبر "المدينة الفاضلة" أهم ما كتبه الفارابي من الناحية الاجتماعية فقد ذهب فيها إلى أن بني الإنسان فى حاجة إلى الاجتماع للتعاون فيما بينهم؛ إذ يقول أن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن ابلغ أفضل كما لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يتحاج إليه.

ثم يقسم الفارابي المجتمعات الإنسانية إلى فئتين كبيرتين؛ مجتمعات كاملة، ومجتمعات غير كاملة، وأول وأكمل أشكال النوع الأول هو "اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة" أو المجتمع العالمي، ثم المجتمع الأوسط الذي يشمل الأمة ثم المجتمع الأصغر ويشمل المدينة، ونلمح فى هذا التصنيف بالطبع تأثر الفارابي بالفكرة الإسلامية القائلة بالعالمية.

أما المجتمعات غير المتكاملة فهى على ثلاثة أنواع كذلك هى: المجتمع القروي الذي يشمل القرية، والمجتمع الذي يشمل سكان احي، وأخيرًا المجتمع المنزلي الذي يشمل أفراد أسرة واحدة، ويرى الفارابي أن من الصعب تحقيق المجتمع العالمي، وكذلك وجه عناية خاصة للمدينة لأن إصلاحها سيؤدي إلى صلاح الأمة، وأول شيء يؤدي إلى كمال المدينة هو التعاون التام بين أفرادها ثم وجود رئيس المدينة يدير شئونها على الوجه الأكمل.

وتقسم الأعمال فى المدينة حسب الطبقات المختلفة بحيث يقوم بأنبل الأعمال وأهمها اقرب الطبقات للرئيس، وهذا الرئيس يجب أن تتحقق له بالفطرة صفات الرئاسة

كما يتعين أن يكتسب نور المعرفة، وقد حدد الفارابي اثنتي عشر خصلة يجب أن تتوفر فى الرئيس، واهما ما تضمنه تحليل الفارابي هو إشارته لضرورة بحث أصول النظم الاجتماعي ثم تقريره بشكل ضمني أن الظواهر الاجتماعية لا تجد هكذا كيفما اتفق وإنما تخضع لقوانين وقواعد.

2- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: (1332-1406)

المؤسس الأول لعلم الاجتماع؛ ولد فى تونس من أسرة يرجع أصلها إلى مدينة أشبيلية بالأندلس ودرس كافة العلوم السائدة فى عصره، كما شغل كثيرا من المناصب الحكومية وقام بكثير من الرحلات فى الشرق والغرب، وعمل فى السلك السياسي لدى كثير من أمراء الأندلس وبلاد المغرب ثم أقام بمصر من سنة 1382 حتى قبل وفاته سنة 1406، وتولي فيها كثير من الوظائف فى التدريس والقضاء وأهم مؤلفات ابن خلدون مقدمته فى التاريخ واسمها بالكامل "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، ولقد عرض فى هذه المقدمة أهم آرائه الاجتماعية ولنتناول هذه الآراء هنا فى عجالة:

1- ضرورة قيام علم مستقل للاجتماع:

يقول ابن خلدون بصدد علم الاجتماع؛ أن ننظر فى الاجتماع البشري الذي هو العمران وتميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه أو ما يكون عارضا لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له، ويقول أيضًا وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمراني البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد الأخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أم عقليا، ثم يقسم كتابه إلى ستة فصول تستوعب تقريبا كل فروع الاجتماع المعروفة عند الاجتماعيين المحدثين وهى على التوالي، فى العمران البشري وأصنافه، وفى العمران البدوي، والأمم الوحشية وفى الدول والخلافة والملك وفى العمران الحضري والبلدان والأمصار، وفى الصنائع والمعاش والكسب وفى العلوم واكتسابها

وتعلمها وهى تقابل عند المحدثين علم الاجتماع العام والانثروبولوجيا والاجتماع السياسي والاجتماع الحضري، والاجتماع الصناعي، والاجتماع التربوي.

2-التعريف الاجتماعي للتاريخ:

يعرف ابن خلدون التاريخ تعريفًا اجتماعيا فيقول: يهدف التاريخ إلى إفهامنا الحالة الاجتماعية للإنسان، اعني الحضارة، ويهدف كذلك إلى أن يعلمنا الظواهر التي ترتبط بهذه الحضارة والى معرفة الحياة البدائية وتهذيب الأخلاق وروح الأسرة والقبيلة وتباعد وجهات النظر فى أن سمو شعوب على شعوب أخرى يؤدي إلى نشأة إمبراطوريات واسر حاكمة وفوارق الطبقات والمصالح التي يكرس لها الناس أعمالهم ومجهوداتهم مثل المهن المربحة والصناعات التي تعين على الكسب والعلوم والفنون وأخيرًا جميع التغيرات التي تحدثها طبيعة الأشياء فى سلوك المجتمع.

3- فى منهج البحث العلمي:

اختار ابن خلدون للعالم الجديد منهجا متميزًا يختلف عن المناهج التقليدية القياسية التي كان يتبعها جمهور الفلاسفة والمؤرخين؛ فهو يتشكك فى إمكان الوصول إلى الحقيقة العمرانية التقنية عن طريق هذه المناهج، ولذلك نجده يقول: يحتاج صاحبها (أى شئون العمران) إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها يشبه المثال وينافي الكل الذي يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر إذ كما اشتبها فى أمر واحد فلعلها اختلفا فى أمور فيكون العلماء (ويقصد علماء الأحكام الشرعية) المقيدين بالقواعد الكلية، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام ومقاس الأمور بعضها على بعض، إذ نظروا فى السياسة افرغوا ذلك فى قالب أنظارهم ونوع استدلالهم فيقعون فى الخطأ كثيرا ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوسات – ولعل المراد فيها ما يمنع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني، ومن الواضح أن هذه الانقسامات تنطوي على فكرة النسبية الاجتماعية التي

تعتبر من أهم الآراء الحديثة فضل عن تنويهها بأخطاء التعميم التجريدي الاستدلالي دون الاستناد إلى تحقيق واقعي استقرائي، كما أنه يقول أيضًا فى أصول المنهج أن صاحب هذا الفن يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال الإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها وأحوال القائمين بها حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث.

4- فى طبيعة المجتمع البشري:

المجتمع الإنساني فيما يرى ابن خلدون ضروري للإنسان لأن الإنسان مدني بالطبع والنظم الاجتماعية تتغير من مجتمع لآخر، وفى نفس المجتمع تختلف من فترة لأخرى وفق ما يكتنف المجتمع من عوامل جغرافية وثقافية، والمجتمع عند ابن خلدون شأنه شأن الفرد يمر بمراحل ولادته حتى وفاته، المرحلة الأولى هى مرحلة البداوة ويقتصر فيها الأفراد على الضروري فى أحوالهم ويكونون عاجزين عن تحصيل ما فوق الضروريات كما تتميز هذه المرحلة بخشونة العيش وبوجود العصبيات، أما المرحلة الثانية فهى حالة الملك وفيها يتحول المجتمع من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكل الباقين عن السعي فيه، وهذا يعني تركيز السلطة، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الترف والنعيم أو الحضارة وفيها ينسى الأفراد عهد البداوة والخشونة ويفقدون حلاوة الغزو والعصبية ويبغ فيهم الترف غايته ويؤدي النعيم بالدولة إلى الانقراض والزوال الذي تسبقه حالة رابعة من الضعف والاستكانة وفساد الخلق تسمى حالة الاضمحلال، وهذه الأطوار فيما يرى ابن خلدون طبيعية وتتفق مع طبائع الأشياء فالأصل فى المجتمع حالة البداوة كما يدلنا على هذا استقراء حالة التطور فى المجتمعات الإنسانية.

5- اثر المناخ فى الحياة الاجتماعية:

تعرض ابن خلدون لاثر العامل الجغرافي على المظهر العمراني فى أكثر من موضوع ففسر كثرة العمران وازدياد السكان بالظروف المناخية وهو فى ذلك يقول وأفرط الحر يفعل فى الهواء تجفيفا ويبسا يمنح من التكوين - إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة – ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس نزلت الشمس عن السامتة فيصير الحر إلى الاعتدال فيكون التكوين ويتزايد على التدريج إلى أن يفرط البرد فى شدته فينقص ويفسد، ولذلك كان العمران فى الإقليم الأول قليلا وفى الثاني متوسطا لاعتدال الحرارة وفى الثالث كبيرا لنقصان الحر، وفى موطن آخر يشير ابن خلدون إلى تأثير المعتدل من الأقاليم والمنحرف فيها فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم ويقرر أن الأقاليم المعتدلة يكون سكانها اعدل أجسامًا وأخلاقًا وأديانًا.

خامسا: فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع:

أوضح العرض الوجيز السابق لأفكار ابن خلدون أنه يقدم تعريفا اجتماعيا للتاريخ يطابق فيه بين دراسة التاريخ وبين بحوث العمران البشري، ومثل هذا الموقف هو الذي جعل الكثيرين يعتبرون ابن خلدون من رواد فلسفة التاريخ، والواقع أن فلسفة لتاريخ على هذا النحو إنما هى فرع من فروع البحث الفلسفي يستهدف صياغة نظريات محددة تتعلق بالإنسان والمجتمع، وبالرغم من أن هذه النظريات قد تكون متميزة عن الفلسفات الأخلاقية والسياسية التي تبلورت خلال تطور التفكير الاجتماعي، إلا أنها لا تفقد صلتها بها على الإطلاق، وإنما تعد نظريات فلسفة التاريخ – من وجهة نظر معينة – النتاج الطبيعي لتلك الفلسفات كما أنها تعقد معها باستمرار حوار يتم فيه تبادل المفاهيم والأدوات التصورية الرئيسية، أما وجه الاختلاف الجوهري بين فلسفات التاريخ وبين تلك الفلسفات الأخلاقية والسياسية فيتمثل فى أن الأولى تسعى إلى صياغة تصور شمولي لموقع الإنسان والمجتمع داخل طبيعة الأشياء، ذلك إلى موقع الإنسان وتطور المجتمع تاريخيا داخل الإطار العام لتطور الأشياء هو الذي تسعى تلك الأنساق الفكرية

التأملية إلى فهمه والسيطرة عليه من خلال القوانين التي تصوغها تلك الفلسفات، على حين أن الفلسفات الأخلاقية والسياسية محكومة بطبيعة اهتمامها فى جانب واحد هو العلاقة بين الفرد والدولة، والمبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن تقوم عليها هذه العلاقة، على أن فلسفة التاريخ بهذه المثابة تعد محاولة ترى من جانب الفلاسفة للتوصل إلى المبادئ العامة أو القوانين هى التي ستكشف لنا عن الانتظام والغرض الكامن خلف القصة التاريخية للإنسان، ذلك أن كافة العلاقات الإنسانية، وضروب التفاعل والأنشطة، والحروب والصراعات، والاتفاقات والتحالفات إنما تتضمن نمطا عاما يحكمها جميعا، وعلينا أن نفحص أحداث التاريخ فحصا دقيقا لكي نتوصل إلى معرفة هذا النمط العام، لذلك كله تعد فلسفة التاريخ هى المرحلة السابقة على نشأة علم الاجتماع والممهدة لظهور أهم نظرياته.

ولسوف نحاول هنا أن نعرض فى إيجاز لأهم الأفكار التي قدمها بعض فلاسفة التاريخ مركزين على هيجل باعتبار أن فلسفته التاريخية تنهض بوضوح على افتراضات سوسيولوجية كما أن فهم هذه الفلسفة ضروري لاستيعاب النظريات التي سنعرض لها فيما بعد وبالأخص نظرية ماركس.

(1) فيكو: (1668-1744)

أهم أعمال فيكو هو دراسته المعنون: العلم الجديد، وهى دراسة تتضمن العديد من الاستبصارات حول ضرورة توافر دراسة منظمة للمجتمع البشري، ولقد وجد فيكو بوضوح تام أنه من المتعذر فهم طبيعة الشخصية الإنسانية بدون دراسة الأفراد داخل سياق المجتمع الذين هم أعضاء فيه، فلقد كان واعيا تماما بالأبعاد الاجتماعية النفسية للمجتمع وبما تنطوي عليه من أهمية فى تشكيل الشخصية الإنسانية، كما أنه اكد أيضًا دور الدين باعتباره يعد مؤثرا اجتماعيا خاصا فى هذا الصدد، ذلك أن الدين يدعم العناصر الأيديولوجية فى المجتمع وينقلها من جيل إلى آخر وهو فضلا عن ذلك يحقق التماسك الاجتماعي.

ويؤكد فيكو ضرورة الاستعانة بمنهج البحث التاريخي عند دراسة المجتمعات والثقافات فهذه هى فى جوهرها عمليات تاريخية بطيئة وتراكمية ولا يمكنان تفهم إلا من زاوية تاريخية.

ولكي يحقق فيكو أهداف معالجته الشاملة للإنسان وتطوره الاجتماعي خلال التاريخ، قام بدراسات مقارنة اضطر فيها إلى الظن والتخمين بصدد طبيعة الشعوب البدائية والعقلية البدائية (وأكد فيكو دور الدين واللغة، والأساطير باعتبارها العناصر الأساسية التي أدت إلى ظهور المجتمعات المتأخرة) لكنه حاول بعد ذلك ان يدرس ويحلل الشواهد الوثائقية(مستعينا بالتراث الكلاسيكية، والكتاب المقدس) وذلك لكي يصف ويحلل أنماط التطور الاجتماعي، ولقد وضع فيكو من خلال دراساته هذه النظرية فى التطور الاجتماعي، ذهب فيها إلى أن كافة مراحل أو حقبات الحضارة تتميز بنمط دوري للتغير خلال ثلاث مراحل رئيسية، أما المرحلة الأولى فهى التي يتجه فيها تفسيرنا للمجتمع وأصوله اتجاها دينيا لاهوتيا ويسيطر على هذه المرحلة العواطف والمشاعر والانفعالات كبديل للعقل والحكمة كما يتميز التنظيم السياسي بأنه تنظيم ثيوقراطي، وأما المرحلة الثانية فهى المرحلة التي يتجه فيها تفسير المجتمع اتجاها بطوليا ينزع نحو تأكيد القيم البطولية التي يسفر عنها نشاط بعض الأبطال والطابع المسيطر على هذه المرحلة هو طابع الخيال الفني كما يتجه التنظيم الاجتماعي اتجاهها ارستقراطيا، يبقى ذلك المرحلة الثالثة والأخيرة وهي التي نزع فيها التفسير نحو الاتجاه الإنساني مرتكزا على المعرفة الواقعية، وتاركا للأفراد قدرا كبيرا من الحرية السياسية كما تبدي ذلك فى الحكومات المونراكية والجمهورية، ويتخذ التغير التاريخي من حقبة إلى أخرى شكل الطفرة التقدمية، وذلك بالرغم من أن كل حقبة يحدث فيها التغير دائريا وإن كان هذا التغير يتوقف على المرحلة السابقة عليها وهكذا، فكل حقبة تالية فى تحريك العقل البشري نحو مستوى اعلى من التقدم والانجاز، وإدراك أفضل للواقع وللإدارة الإنسانية.

إذن فلقد حاول فيكو أن يكشف عن حقيقة مؤداها أن العملية الكلية للتاريخ البشري تصبح مَفهومة بوصفها عملية نضج مستمر للعقل البشري فى فهمه للطبيعة واله، ويعتمد هذا النضج العقلي على توافر الأنظمة الاجتماعية الملائمة، وليس من شك أن بلوغ عصر التنوير يعد نوعا من الوعي الجماعي الذي جاء نتيجة تطور جماعي للعقل أو الروح الذي يشارك فيه كافة الأفراد ويشتركون فى خصائصه العامة.

كما يؤكد فيكو بهذه الطريقة أيضًا الدور الإلهي فى المجتمع والتاريخ وكيفية حدوث الاستنارة عند الإنسان والفهم الأعمق للطبيعة الإلهية وللعالم، وعلى وجه العموم، فلقد كان فيكو يسعى سعيا حقيقيا إلى التدليل على أن دراسة الإنسان والمجتمع فى التاريخ تختلف تماما عن دراسة أيّة ظواهر أخرى فى العالم، من حيث أنها تنطوي على فهم ذاتي للمعاني فضلا عن بعض القضايا الموضوعية تتعلق بالخصائص الخارجية للأشياء، وهكذا نستطيع أن نسجل لفيكو قضيتين سبق فيهما كل من اوجيست كونت وماكس فيبو، الأولى هى صياغة لفكرة المراحل أو الحالات الثلاث التي ظهرت بعد ذلك عند كونت، والأخرى هى إدراكه لأهمية فهم المعاني داخليا كسمة مميزة للدراسات الإنسانية، وهى الفكرة التي ظهرت عند فيبر والمدرسة الألمانية.

(ب) امانويل كنت (1724-1804):

اشتهر كنت فى تاريخ الفلسفة بفلسفته النقدية التي أثرت تأثيرًا عميقا فى الفكر الحديث، وأهم إسهاماته تتمثل فى نظرياته للمعرفة ومناقشته للفلسفة الأخلاقية، وإذا ما قرنا هذه الإسهامات بدراساته عن فلسفة التاريخ لاتضح لنا أن الأخيرة محدودة جدا، فى مقال قصير له حول فكرة التاريخ العالمي، ومع ذلك؛ فإن أهمية هذه الفلسفة التاريخية تكمن فى أنها لا ترتكز بالضرورة على أفكار دينية أو ثيولوجية مثل فيكو أو هيجل، ولقد استهل كنت فلسفته التاريخية شأنه فى ذلك شأن غيره من فلاسفة التاريخ بتساؤل عن المعنى أو الاتجاه الذي تنطوي عليه حركة التاريخ، ولقد أجاب على هذا التساؤل بان كافة الأحداث الإنسانية التاريخية المركبة تنطوي على فرض أو نمط معين يعمل

عمله فى إنتاج هذه الأحداث، لكن هذه الخطة الفرضية فى التاريخ تقع فوق (رؤوس الأفراد) وبدون وعي أو إدراك منهم، والسبب الرئيسي فى ذلك كله أو العامل الأساسي الذي يكمن وراء كل ذلك، هو الطبيعة المزدوجة فى الإنسان، وتتمثل هذه الطبيعة المزدوجة فى الألفة الاجتماعية التي تجعل الناس مرتبطون بعضهم ببعض بعلاقات متبادلة وحاجات مشتركة، ثم الرغبة فى الخصوصية والذاتية التي تنفي هذه الألفة الاجتماعية أو تعبر عن الجانب غير الاجتماعي من الإنسان، وهى نزعة تتجلى فى رغبة الناس فى الاحتفاظ بمسافة تفصل بينهم رغم حاجة كل منهم إلى الآخر. وهذا الصراع بين الطبيعتين البشريتين الاجتماعية واللاجتماعية؛ هو الذي يؤدي إلى نشوء الحضارة الإنسانية، وظهور هذا النمط المعقد من الصراع التاريخي والتعاون والتقدم، والتغير والتطور.

ويعتقد كنت أن خبرة هذه الصراعات ومحاولة السيطرة النظامية عليها هى التي تجعل المجتمع يتطور، وهى السبب فى نمو الطاقات البشرية لكامنة تدريجيا، وعلى المدى البعيد فإن هذا النمط سوف لا يجعل البشرية تتحرك فقط من الأسرة إلى العشيرة إلى القبلية ثم إلى وجود الأمم الكبرى والاتحادات بينها ولكنها ستتحرك أيضًا نحو المجتمع الشامل الذي يستشعر فيه الناس الحاجة إلى حكومة عالمية ونوع من التنظيم العالمي الذي يلبي مطالب الجماعات فى العالم.

وهكذا تكون الخطة الرئيسية فى التاريخ الإنساني هى التوصل إلى حكومة أو مجتمع بين اكبر قدر ممكن من الحرية، وبالتالي العداء السائد بين أعضائه وبين التحديد الصارم والضمان الكافي لحدود هذه الحرية على نحو يجعل من حرية كل فرد قائمة جنبا إلى جنب مع حرية الآخرين، ويقول "كنت" أيضًا أن التاريخ البشري ككل يمكن النظر إليه بوصفه تحققا للخطة المجهولة للطبيعة التي تهدف إلى إيجاد تنظيم سياسي تام من وجهة النظر الداخلية، وكذلك من وجهة النظر الخارجية، ومثل هذا التنظيم سوف يكون هذا الشرط الوحيد الذي سيجعل الطبيعة تنكشف حقيقتها فى الظواهر التي يعرض

المؤرخ لدراستها كما يحق لنا أن نتكلم عن قوانين طبيعية تبدو من خلال الظواهر التي يعرض لدراستها للعالم، ومثل قوانين الطبيعة بالنسبة لعلماء الكون المادي، كمثل خطط الطبيعة بالنسبة للمؤرخ، وحين يصف العالم نفسه بقوله أنه يكشف عن قوانين الطبيعة، لا يقصد بذلك أنه يوجد هناك مشروع اسمه الطبيعة وإنما يقصد أن ظواهر الكون المادي تقوم على اتساق وانتظام، لا يمكن فقط بل ينبغي أن يوصف باستعمال المجاز من هذا النوع، وكذلك حين يتكلم المؤرخ عن خطة من وضع الطبيعة تتبلور فى سياق التاريخ؛ لا يقصد بذلك أن هناك عقلا ماديا اسمه الطبيعة يتعمد وضع خطة تنفذ فى التاريخ؛ وإنما يقصد أن التاريخ يتقدم كما لو كان هناك مثل هذا العقل، ومع ذلك فإن هذا الاتساق بين خطة من وضع الطبيعة وقوانين الطبيعة ينطوي على نتائج تكشف عن ضعف خطير فى فلسفة كنت فى التاريخ.

(ج) هيجل:

ليس هناك شك فى أن أكثر فلسفات التاريخ تأثيرًا وأكثرها ملائمة لظهور علم الاجتماع الحديث هى فلسفة التاريخ عند هيجل، وهيجل قدم عرضا مثاليًا لفلسفة التاريخ، وهنا يجب أن نوضح المقصود من مصطلح "المثالي" فلا يعني مصطلح المثالي فى الميتافيزيقيا أن الفيلسوف يفترض أو يعتقد فى بعض المثاليات الأخلاقية أو الجمالية فى الخبرة الإنسانية، ذلك أن المادي قد يعتقد هو الآخر فى وجود مثاليات أخلاقية ويضمنها نسقه الفكري تماما كما يفعل المثالي، وإنما التمييز الحاسم بينهما يتمثل فى أن الفيلسوف المثالي هو الذي يعتقد فى أولوية لروح أو العقل فى العالم، فالروح أو العقل (أو الله) بالنسبة له هى الحقيقة المطلقة، وكافة ظواهر الطبيعة والمادة تنشأ عن هذه الحقيقة، والقضية الأخرى هى أن أى فيلسوف يعتقد فى وجود الله، وأن الله خلق العالم والإنسان، وأنه بصورة معينة منبت فى الطبيعة تكون فلسفة التاريخ عنده مماثلة لفلسفة هيجل المثالية للتاريخ على هذه الأفكار فهو يذهب إلى أن كافة الظواهر وعمليات الطبيعة ويشمل ذلك أيضًا ظواهر المجتمع البشري والتاريخ يجب أن تفهم على هذا الأساس،

أنها تجسيد لتقدم الله، أو الروح العالمية فى خلق منظور للعالم نفسه، وهى تنطوي بالضرورة على اتجاه عقلي أو نمط محدد، ودراسة هذه الظواهر سوف تجعلنا نكشف عن معنى الروح أو العقل وغرضه، وهكذا يتضح لنا أن النسق الفكري عند هيجل يتضمن فكرتين اثنتين يؤكدها: فهو أولاً يناقش طبيعة التطور المنطقي ذاته "أى السبيل الذي تسلكه عمليات الفكر فى تناول قضاياه ومشاكله واتجاهها نحو اكتشاف الحقيقة"، وثانيا أنه يربط العمليات المنطقية بالأحداث الفعلية للطبيعة والتاريخ.

وعمليات التطور المنطقي، أي الأساليب المنطقية التي يتحرك بها العقل نحو اكتشاف الحقيقة والتي سوف يصل إليها حتما بكل وضوح، يمكن أن نطلق عليها ديالكتيك الفكر، وهى عملية تشبه ذلك الأجراء الذي استخدمه فلاسفة اليونان القدامى فى المحاورة والتوليد، ففي كل مناقشة أو بحث عن الحقيقة نبدأ سؤال، أى بوضع قضية حول هذه الحقيقة نسميها الموضوع، وكل موضوع أو قضية من الناحية المنطقية تتضمن نقيضها بالضرورة ولابد أن يحدث تفاعل بين الموضوع ونقيض الموضوع يتولد عنه تركيب أو تأليف جديد هو حل للمشكلة يطلق عليه هيجل مصطلح القضية المؤلفة، وإذا بالتركيب ذاته يعاني من أزمة باطنية فيظهر نقيضه، وهكذا تحل المرحلة الثانية من الجدل، وبهذه الطريقة الديالكتيكية تظهر وتتضح مختلف جوانب المشكلة المطروحة قيد البحث إلى أن تصل إلى الحقيقة المطلقة فى النهاية.

ولما كان هيجل يعتقد أن العقل أو الروح هما كليات مادية حقيقة، وأن العقل هو قوة فعلية مادية تعمل عملها من اجل التحقق الإبداعي للحقيقة فى العالم، نجده يعتقد أن ديالكتيك الفكر والمنطق يعمل عمله أيضًا فى النظام الفيزيقي للأحداث فى العالم، بل أن ظواهر العالم الطبيعي والتاريخ الإنساني أن هى فى حقيقة الأمر إلا تجليات لديالكتيك العقل، أن التاريخ هو نوع من أنواع تاريخ الفكر، وهو الذي يعرض المراحل النطورية للعقل ذاته، والعملية التاريخية فى صميمها عملية منطقية، والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى أن هو على حد هذا التعبير إلا انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى تطرد فى

سياق الزمن، وما التاريخ إلا نوع من المنطق لم تستبدل فيه العلاقة بين فكرة سابقة وأخرى لاحقة بعلاقة أخرى، بمقدار ما أضفى على هذه العلاقة نفسها من معاني القوى والمناعة، وما يجعلها تتسق مع السياق الزمني من حيث ترتيب الأحداث ما سبق منها وما لحق، ومن ثم نجدان التطورات التي تحدث فى التاريخ لا يمكن أن تكون عرضية، وإنما هى "حتمية" كما أن معرفتنا بأيّة عملية تاريخية لن تأتي استنادا إلى الناحية التجريبية فحسب وإنما تسند إلى أسس استدلالية عقلية بحته بمعزل عن التجربة أيضًا، ونستطيع أن نرى عمل الجبرية المنطقية فيها.

على أن هيجل مثله فى ذلك مثل كنت يرى أن القوة التي تنبثق منها العملية التاريخية هى العقل، فكل ما يحدث فى التاريخ يصدر عن إرادة الإنسان، لأن العملية التاريخية تتألف من أعمال الإنسان، وما إرادة الإنسان إلى تفكير والإنسان الذي يبدو بصورة عملية فيما يعمل من أعمال، فإذا قيل أن تاريخ الإنسان ابعد ما يكون عن العقل فى الغالب أو بصفة عامة، أجاب هيجل بأن هذا من قبيل الخطأ الذي يترتب على سوء فهم الموقف التاريخي الذي استلزم ضربا من ضروب التفكير، أن التفكير لا يمكن أن ينشط فى فراغ وإنما هو تفكير فرد معين فى موقف معين، وكل شخصية تاريخية فى كل موقف تاريخي تفكر وتعمل فى تعقل، كما لو كان يفكر ويعمل هذا الفرد المعين فى هذا الموقف بالقدر الذي تستطيعه، ولا سبيل لأحد أن يقوم بأكثر من ذلك، ولنا فى هذا مبدأ غاية فى الأهمية، إذ اعتقد هيجل أن ليس ثمة إنسان عقلاني مجرد، فالحقيقة الدائمة هى إنسان متعقل وعاطفي فى آن واحد، والقول بأن تاريخ البشرية يعرض نفسه بوصفه مشهدا للعواطف الإنسانية وينهض دليلا على أنه لم يخضع لسلطان العقل، إذ الواقع هو أن التاريخ عرض للعقل لأن العقل يستخدم العاطفة نفسها كأداة لتحقيق أهدافه.

والنقطة الهامة الأخرى فى النسق الذى قدمه هيجل هى أن العملية الجدلية التي تصبح بمقتضاها الروح العالمية تاريخا فعليا إنما تتخذ شكل حركات اجتماعية كبرى لها صبغة نظامية محددة تفرض نفسها على الأفراد، وتتفوق على إراداتهم ووعيهم، تلك هى

الدولـة التـي تعد عند هيجل التقدم الروحـي، فالدولـة لا عقول الأفراد هـى التـي تجعل انجازات الروح العالمية فى أى وقت من الأوقات حقيقة موضوعية، ويقصد هيجل من الدولة مجموع النظم الاجتماعية المتساندة فى أى مرحلة أو حقبة حضارية خاصة، وهنا نستطيع أن نقول من وجهة النظر السوسيولوجية أن تصور هيجل للمجتمع هو تصور قـائم علـى فكـرة النسـق الاجتمـاعي الـذي يشـتمل علـى مجموعـة مـن الـنظم المتفاعلـة، والمجتمع عنده فوق كل ذلك ظاهرة تاريخية ثقافيـة شـاملة ولا يمكـن أن يفهم فهمـا دقيقـا بدون هذا التصور، ويقول هيجل "أن الدولة هى الكيان الموضوعي لهذه الوحدة، والتـي تعد هى أساس ومركز كافة العناصـر الملموسـة الأخرى فـحياة النـاس من فن، وقـانون واخلاق، ودين، وعلم".

ويـزعج هيجـل بعد ذلـك أن العمليـة الكليـة للتـاريخ يمكـن تقسيمها بوضـوح إلـى حقبات حضارية هامة، لكل حقبة منها صورة خاصة، كما أن كـلا منهـا يحقق نوعـا من تقدم الـروح العالميـة، ولكـل حقبـة حضـارية أيضًـا نـوع متميـز مـن الإدراك، والتفكيـر، والشعور، والنظم الدينية، والتصورات الأخلاقية والفلسفية، والـنظم السياسية، والإبداع الفني،والتنظيم الاجتماعي على وجه العموم، كما تتميز كل حقبة تاريخية بطابع جمـاعي خاص بها، ولقد تتبع هيجل دراسة التاريخ لكي يصف هذه الحقبات، وذهب إلى أن هناك ثلاث حقبات للحضارة الإنسانية يمكن تمييزها بوضوح وهى العالم الشرقي، والحضـارة اليونانية الرومانية، والحضارة الألمانية الاوربية، ولقد أسهمت كل حقبة من هذه الحقبات الثلاثة جدليا فى تطور ونمو الروح العالمية.

فلقد أوضح هذا العرض الـوجيز لأفكـار هيجـل، بصـيرته السوسيولوجية فـى إدراك طبيعة المجتمع والتفكير الاجتماعي، وتصوره لتقدم العقل ونمو المعرفة بوصفها بعد أن من أهم عوامل تغير النظم والأوضاع الاجتماعية، كمـا أوضـح هيجـل فـى تحليلـه لفلسفة

التاريخ دور الإنسان ومكانته من هذا العالم، وعلى الرغم من أن فلسفة التاريخ عند هيجل لا تمثل علم اجتماع علمي، إلا أن لها الفضل الكبير فى تطوير مثل هذا العالم من خلال التصور الجدلي لنمو المعرفة.

السؤال الأول : حدد العبارة الصحيحة والعبارة الخاطئة مما يلى :

1-اختلف كلاً من السفسطائيين وأفلاطون فى تحديد تكوين المجتمعات الإنسانية .

2-من ضمن إسهام المفكرون الإسلاميون وضعهم لأصول المنهج العلمى الاستقرائي.

3-نشأت الفلسفة اليونانية فى جو تسوده سيطرة السلطة الدينية.

4-كان الإنسان أكثر فهما للظواهر الطبيعية عن الظواهر الاجتماعية .

5-ان فلسفة وتفسير أفلاطون للحياة الاجتماعى كان واقعياً .

6-ان فلسفة التاريخ كانت سابقة على نشأت علم الاجتماع.

7-نال الفكر الاجتماعى الشرقي نفس الاهتمام الذى ناله الفكر الاجتماعي الغربى.

8-اهتم أرسطو بالاخلاق واعتبرها ذرة تكون مع ذرات متشابهه الجسم الاجتماعي.

9-تعتبر الظواهر الاجتماعية ظواهر يمكن قياسها وتحديدها بدقة .

10-كانت الحياة الاجتماعية فى الهند تتشابه مع الحياة الاجتماعية الفرعونية .

11-كانت آراء الفارابى مزيجاً بين أراء أفلاطون وفيكو وبين مبادئ الدين الاسلام

12- أكد فيكو على أهمية الدين فى تشكيل الشخصية الإنسانية.

13-يرى الفارابى ان صلاح المدينة سيؤدى إلى صلاح الفرد .

14- أطلق امانويل كنت على رغبة الناس فى الاحتفاظ بمسافة تفصلهم عن بعضهم البعض رغم حاجة كل منهم إلى الآخر لفظ الألفة الاجتماعية.

15- أكد كونفوشيوس على أهمية دور الطقوس الدينية و الاضاحى فى تدعيم الروابط بين الناس.

السؤال الثاني : ضع الكلمة الصحيحة أمام ما يناسبه من تعريف.

التعريف	المصطلح
قانون يعتبر المحدد الاساسى للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد وفقاً للحكيم كونفوشيوس.	
مصطلح أطلقه أرسطو على العلم الذى يبحث عن الإنسان من حيث انه مفكر.	
ينظر القديس توما الاكوينى إليه على انه نظام يقوم على مصلحة السيد والعبد.	
يلقب بالفيلسوف الواقعي	
فلسفة أسهمت فى تشكيل الفكر الاجتماعى الرومانى من خلال فكرة العالمية.	

الفصل الثاني

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

1- تمهيد.
2- خلفية تاريخية.
3- الاجتماع الإنساني: موضوعه، وأهميته، ومنهجه.
4- المحاكاة والقهر الاجتماعي.
5- نظرية التطور التدريجي.
6- الإنسان والبيئة.
7- الحياة البدوية والحضرية.
8- الاجتماع السياسي.
9- الاجتماع الاقتصادي.

الفصل الثاني

ابن خلدون (1332-1406م)

1- تمهيد:

قدمنا فى الفصل السابق عرضا وجيزًا لأبرز ملامح إسهامات ابن خلدون فى ميدان تاريخ الفكر الاجتماعي، ولعلنا فى هذا الفصل أردنا أن نناقش بشيء من الإسهاب بعضا من أفكاره ووجهات نظره بوصفه رائدا من رواد علم الاجتماع أسهم فى صياغة مبررات وجود هذا العلم ضمن دائرة العلوم والمعارف الإنسانية، باعتباره يلعب دورًا هامًا فى حياة البشر والمجتمعات والدول والأمم.

كما حدد ابن خلدون المناهج المختلفة اتي يمكن الاستعانة بها فى دراسات الاجتماع الإنساني أو العمران البشري والتي تجمع بين البحث التاريخي والدراسة الاستقرائية الواقعية للمجتمعات الإنسانية، وأضاف إلى ذلك تحديده لميادين البحث والدراسة، وإبرازه لتأثير المتغيرات ذوات الدلالة ومن بينها المتغيرات البيئية، والاقتصادية، والسياسية، ولعله أوضح على ما سنرى التداخل والتفاعل بين هذه المتغيرات على نحو يلتقي مع أحداث تيارات علم الاجتماع.

2- خلفية تاريخية:

عرف ابن خلدون بنفسه فى مستهل المقدمة بقوله: "العبد الفقير إلى رحمه ربه الغني بلطفه عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي وفقه الله تعالى" (المقدمة، 8)، و"خلدون" هو الداخل إلى الأندلس، والحضرمي نسبه إلى حضر موت من عرب اليمن، وقد ولد ابن خلدون فى تونس فى غره رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة (732هـ - 1332م)، وتوفي فى القاهرة سنة 808هـ (1406م) وعاش طول هذه الفترة التي قاربت ثلاثة أرباع القرن حياة حافلة بالنشاط والحركة والحيوية، واشتهر خلالها بالعديد من الألقاب الدالة على المناصب التي شغلها فى ميادين الإدارة، والسياسية، والخطابة

والقضاء، والدرس والبحث، والتدريس والتأليف، ولقد ارتبط اسم ابن خلدون بالمقدمة التي كتبها عام 779هـ (1377م) بعد أن وصل إلى منتصف العقد الخامس من العمر، وبعد أن شهد الكثير من الأحداث والمواقف السياسية، وبعد أن خبر بنفسه أحوال الكثير من العواصم والأقطار التي زارها وأقام فيها، فمنحه ذلك كله رؤية واسعة عريضة، وتحليلا عميقا لمختلف المسائل التي أثارها فى مقدمته الشهيرة.

هذا؛ ولكي يبرز أثر المناخ الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذى نشأ فيه ابن خلدون على آرائه وفلسفته ونظرياته الاجتماعية، تولى بنفسه كتابة هذا المناخ بعنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا.

ونشأ ابن خلدون فى أسرة شاركت مشاركة فعلية فى الحياة الفكرية والسياسية، فنسبه يرجع إلى وائل ابن حجر الذي كان من كبار الصحابة تولى مهمة تعليم القرآن ونشر الإسلام فى اليمن، ثم رحل أحد أحفاده إلى الأندلس وهو خالد بن عثمان، الذى تحول اسمه وفقا لعادات المغاربة إلى خلدون، وعرف أحفاده بهذا الاسم الجديد: بنو خلدون، وحضى بنو خلدون بمكانة سياسية وعلمية معا فى اشبيلية، وتولوا فى تونس عدة مارت اعلى مراتب الدولة، واشتركوا فى الكثير من حروبها دون أن قطعوا صلتهم بالعلم والأدب، قال ابن حيان "وبيت بني خلدون إلى الآن فى اشبيلية نهاية فى النباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية، ورياسة علمية.

هكذا؛ جمعت أسرة ابن خلدون بين اهتمامين رئيسيين هما: السياسية والعلم، ولقد انعكس هذان الاهتمامان على نفسية ابن خلدون بصورة واضحة، فكادت حياته تنقسم قسمة عادلة بين الاشتغال بالسياسة والعلم، فانجرف فى تيار السياسة تحدوه رغبة أكيده إلى تقلد المناصب وحب الجاه، وعاش قرابة ربع قرن عيشة حافلة بشتى حوادث الطموح والمغامرة، ولكنه لم يفقد أبدًا اهتمامه بالاستزاده من العلم والتنقيب عن مصادر هذه الاستزاده بكل الوسائل الممكنة، واستمر على هذا المنوال مدة طويلة، إلى أن اعتزل الحياة العامة، وتفرغ للتأليف والبحث، وقد شهدت هذه الفترة إنتاج "المقدمة" التي جاءت

تعبيرا متكاملا غن خبراته وجولاته المختلفة، فجمعت بين التجربة الحياتية الحية، وبين التأمل والنظر، ولهذا اكتملت مقومات الإبداع فى هذه المقدمة، فانطوت على الكثير من العلوم والفنون، ولعل أبرزها ما نحن بصدد عرضه وهو علم الاجتماع أو علم العمران البشري.

يقول ابن خلدون "لم أزل منذ نشأت، وناهزت منكبا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلا بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان، والصدود، وجميع المشيخة، وهلك أبواى رحمها الله". وهكذا؛ حرم ابن خلدون من أبويه فى وقت واحد عندما كان فى عتبة شبابه، ثم ما لبث بعد أن كون أسرته أن حرم مرة أخرى من زوجته وأبنائه اثر غرق السفينة التي كانت تقلها العائلة فى رحلتها من تونس إلى مصر لكي تستقر معه بعد أن أصبح مدرسا لها.

على أن العصر الذي عاش وعمل وفكر من خلاله ابن خلدون – النصف الثاني من القرن الثامن للهجرة والرابع عشر للميلاد – كان عصرا ذا طابع خاص، إذ شهد العالم العربي تدهورا وتحولا نحو التفكك، على حين بدا النهوض والتقدم فى العالم الغربي، فقد توالت القلاقل والاضطرابات والانقلابات فى العالم الغربي، وجدير بالذكر أن ابن خلدون قد دخل الحياة السياسية إبان هذه الفترة، خاصة بلاد المغرب الأوسط التي كانت بمثابة البؤرة الأساسية لهذه التقلبات، وكانت القبائل والعشائر البدوية هى الأداة القوية لإحداث مثل هذه القلاقل السياسية، ولقد اتصل ابن خلدون بهذه القبائل مدة طويلة، استطاع بصفاته وسماته الشخصية أن يؤثر من خلالها فى سياسية الدول المغربية تأثيرًا ملحوظا، على أن صلاته بهذه القبائل والعشائر قد أكسبته من المعرفة الحقيقية الواقعية بحياة البداوة والفروق بينها وبين حياة الحضر، وخاصة وأن ابن خلدون حضريا بحكم المولد والنشأة وعلى الرغم من التفكك الذي شهده العالم العربي خلال هذه الفترة، إلا أن شيئا أساسيا كان مصدر الوحدة لهذا العالم، ذك هو الوحدة الأدبية والثقافية، والتي تمثلت فى الاتصال الثقافي بين العلماء والأدباء الذي تحقق أساسًا من خلال اللغة، ولعل ذلك

هو ما يفسر لنا سهولة انتقال ابن خلدون من قطر إلى آخر، وسرعة انتشار شهرته بين هذه الأقطار.

وباستطاعتنا أن نقدم صورة أوضح للمناخ الذي تشكل من خلاله فكر ابن خلدون إذا استعرضنا الظروف التي أحاطت بإقامته فى مختلف العواصم والدول التي تنقل فيها بينها وأقام فيها، ففي تونس ولد ونشأ وتلقى العلم، واعتنى به والده، ووجد نفسه منتميا إلى أسرة ذات أصول فى ميدان العلم والمعرفة، وجمع فى تعليمه بين العلوم الدينية والعلوم العقلية، ولقد اتصل ابن خلدون عن طريق شيخه عبد المهيمن، ومحمد بن إبراهيم الايلي بذوي النفوذ والسلطان، حتى أن ابن خلدون كان يعمل مع الوزير تافراكين وهو لم يزد بعد عن العشرين عاما، وظل يعمل معه إلى أن تمكن من الفرار إلى المغرب أخذ ينتقل من المدن والبوادي، ويتصل بالقبائل والشيوخ، ثم التقى أخيرًا بسلطان المغرب ووزيره واستقر مقام ابن خلدون فى مدينة فاس، حيث مكث بها ثمانية أعوام، عاش خلالها حياة فكرية وأدبية مزدهرة بكل ما تنطوي عليه من معاني، ثم هو لم ينعزل عن ميدان السياسة، وإنما تولى عدة مناصب سياسية، وشاهد عدة انقلابات، ويبدو أن اشترك فى أحداها وهى محاولة الأمير الحفصي محمد بن عبد الله للفرار من فاس بغية استرداد إمارته فى بجاية فلما علم بها السلطان "أبو عنان" أمر بسجن ابن خلدون، وظل مسجونا لمدة عامين، ولكنه استعاد مكانته السياسية عقب وفاة أبو عنان، ولقد ازدهرت مكانته فى عهد السلطان أبو سالم، إلا أنه لم يستمر فى الحكم سوى سنتين وعمل بعدها مع الوزير عمر بن عبد الله، ولكن سلوك هذا الوزير معه جعله يقرر العزوف عن العمل معه وقرر مغادره البلاد فى طريقه إلى الأندلس، ويرجع السبب فى اختياره الأندلس إلى التعارف الذى حدث بينه وبين سلطان غرناطة، وكان قد تعرف أيضًا على وزيره لسان الدين الخطيب، وأقام ابن خلدون فى غرناطة إقامة تهيأت له فيها كل وسائل الراحة والهناء، خاصة بعد نجاحه فى المهمة التي أوفده فيها السلطان، وهى عقد الصلح بينه وبين ملك قشتاله.

غير أن ابن خلدون لم يكن ليرغب فى الاستقرار الدائم فى مكان واحد، رغم أنه استقدم أسرته للإقامة معه فى غرناطة، فغادر الأندلس بإذن من السلطان إلى بجاية (1365-1365) حيث احتفل به السلطان أبو عبد الله وولاه ارفع مناصب الدولة وهى الحجابة وهى تعني "الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته"، واستمر الحال على ذلك لمدة سنة، قتل بعدها السلطان، وأثيرت الفتن والقلاقل،فخرج ابن خلدون للقاء السلطان أبو العباس ومكنه من دخول بجاية دون قتال، وقد أكرمه السلطان الجديد، ولكن ابن خلدون لاحظ أن أعداءه اخذوا يكيلون له، فقرر التخلي عن الوظائف وغادر بجاية إلى بسكره (1366-1372) وأقام فى بيسكره نحو ست سنوات، واختلط فيها بالقبائل والعشائر، واكتسب خبره واسعة في شئون البدو والسيطرة على العشائر، ومن ثم كان يمارس تأثيره السياسي من هذه الزاوية، أى من حيث قدرته على استمالة العشائر وتوجيهها، وقد شهد ابن خلدون بعد هذه الفترة الكثير من الاضطرابات والمشاكل، حتى أنها كانت بداية احتضار حياته السياسية، وظل الأمر على هذا النحو إلى أن استقر به المقام فى قلعة ابن سلامه (1374-1378) حيث يصف إقامته بها بقوله: "أقمت بها متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت فى تاليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه فى تلك الخلوة". ثم عاد ابن خلدون إلى تونس، حيث أقام فيها – بعد تغرب عنها مدة ستة وعشرين عاما – لفترة امتدت نحو أربع سنوات، وفر له السلطان خلالها كل وسائل العيش المستقر واشتغل بالعلم، وقرب السلطان منه، وحينما بلغ ابن خلدون من العمر خمسين عاما؛ أخذ يفكر فى أداء فريضة الحج، فغادر تونس متجها إلى مصر فى طريقة لأداء هذه الفريضة أقام فى مصر حتى وفاته عام 1406 أى أنه مكث فى مصر أربعة وعشرين عاما، تولى خلالها مناصب التدريس والقضاء والمشيخة، وقد غادر مصر فى سفرات قصيرة عدة مرات إلى الحجاز والقدس ودمشق، والتقى مع تيمور فى الشام، ودون تفاصيل هذا اللقاء فى ترجمة حياته، ثم عاد إلى مصر ومات فى القاهرة عام 1406م (808هـ).

ولعله قد وضح من هذه الترجمة الوجيزة لحياة ابن خلدون الخطوط التي اجتمعت وتشابكت لكي تشكل اتجاهه الفكري وتبرر اهتمامه بعلم الاجتماع الإنساني، فمن الواضح أولاً: أنه لم يكن مفكرا متأملا منعزلا عن الواقع الاجتماعي السياسي، وإنما كان فكره يمثل انعكاسا لتجارب سياسية اجتماعية واسعة النطاق، ومن الواضح ثانيا: أنه كان رجل علم وعمل فى الوقت ذاته، بل لا نبالغ فى القول بأنه كان يوظف علمه وفقهه فى خدمة العمل السياسي، ومن الواضح ثالثا: أنه يعتد بخبرة الواقع، بمعايشة الحياة الاجتماعية للقبائل والعشائر والجماعات الاجتماعية والسياسية المختلفة، ويعتبر هذه "الخبرة الواقعية" مصدرا رئيسيا من مصادر المعرفة، ومن الواضح رابعا: وأخيرًا أن مفاهيم العمران البشري والسياسية التي ناقشها ابن خلدون كانت مفاهيم مشتقة من الإطار الأشمل لفكر الإسلامي، الذي اهتم به وانتمى إليه.

3- <u>الاجتماع الإنساني</u>: (موضوعه وأهميته ومنهجه)

أكد ابن خلدون ضرورة وجود علم مستقل لتناول أمور الاجتماع الإنساني والعمران البشري، ووضع لهذا العلم موضوعا ومجالا ومنهجًا، وأقام بناؤه على أساس تأمل ونظر، وخبرة فعلية وواقعية واسعة النطاق على مساحة كبيرة شلمت معظم أقطار العالم العربي بدءا من الأندلس إلى مصر والشام والحجاز.

يقول ابن خلدون: "أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبقة ذك العمران م الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحاه البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم الصنائع وسائر ما يحدث عن ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ...".

وهكذا؛ يبدأ ابن خلدون بتحديد جوهر التاريخ بأنه هو التاريخ الاجتماعي الذي يختص بأنماط المجتمعات الإنسانية من وحشية (بدائية، أو مدنية، أو قبلية تلعب فهيا

العصبية دورا بارزا، كما أن "القوة" بكل ما تنطوي عليه من معنى تمثل بعدا أساسيا من إبعاد التاريخ الاجتماعي الذى هو عمران العالم أو حياته الاجتماعية، كذلك يهتم العمران البشري بالحياة الاقتصادية والأحوال المعيشية للجماعات الإنسانية.

وإذا كان التاريخ فى جوهره هو تاريخ المجتمعات البشرية؛ فإن الكتابة عن هذه المجتمعات لا تكون "بالتأمل" وإنما بالمعايشة، و"المطابقة" بين الفكر والواقع، ويكتب ابن خلدون عن ذلك يقول: "وأما الإخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر فى إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك من أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع الإنساني الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه – وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارا صحيحا بتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيا ينقلونه".

والواقع أن النص السابق ينطوي على تحديدات واضحة لما ينبغي أن يكون عليه البحث فى الوقائع الاجتماعية أو العمرانية، فالمطابقة هنا تعني التحقق الامبيريقي، والواقع وحده هو المعيار الذي نحتكم إليه فى قبول المعلومات والمعارف أو رفضها، والتاريخ لا يكون صحيحا مقبولا إلا إذا ربط نفسه أكثر فأكثر بالاجتماع الإنساني أو العمران البشري وما يلحق به من أحوال.

وحينما يقرر ابن خلدون الحقيقة الاجتماعية للتاريخ نجده يؤكد أن ذلك يستدعي وجدود علم مستقل، قائم بذاته لدراسة الواقعات الاجتماعية، وفى ذلك يقول فى نص واضح تمام: "..... وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا، وكان هذا علم مستقل

بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحده بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا.

وإذن، فعلم العمران البشري علم ستقل يتناول بالدراسة ل ما يلحق بالحياة الاجتماعية من عوارض أو تغيرات، ويدرسها واحدة تلو الأخرى، ووجود موضوع محدد لعلم هو المعيار الذى نحتكم إليه فى الاعتراف بوجود هذا العلم.

وهذا العلم فى رأي ابن خلدون "مستحدث" بمعنى لم يسبق أن تحدث عنه بهذه الكيفية من قبل، هو علم جديد، عظيم الفائدة، ونستطيع أن نلمس هذه الفائدة أو القيمة لهاذ العلم "بالبحث" وهو في ذلك يختلف عن بعض العلوم الأخرى والفنون التي قد تبدو متداخلة معه مختلفة بميدانه، فهو مختلف عن علم الخطابة ومختلف أيضًا عن علم السياسية الميدانية، فحقائق العمران البشري مرتبطة بالملكات التي اختص بالله بها الإنسان دون سائر الحيوانات ولعل أهمها السعى في المعاش، والحاجة إلى الحاكم والسلطان القاهر، والعمران الذي هو "التساكن والتنازل فى مصر أو حلة للنسب العشير واقتضاء الحاجات، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش"، تلك هى مقدمات الحياة الاجتماعية المنظمة التي هى نتيجة مباشرة للفكر والوعي الذي يميز الإنسان.

وبعد ذلك يقسم ابن خلدون مجالات الدراسة فى العمران البشري أو الاجتماعي الإنساني إلى عدة أقسام يفصل فيها الكلام فى أقسام مقدمه على النحو التالي:

1- "العمران البشري على الجملة" أو الاجتماع العام، ويوضح فيه حدود العلم وأهميته.
2- "العمران البدوي" ويتناول القبائل والأمم الوحشية وهو يعتبر هذا النوع من العمران سابق على كل أنواع العمران الأخرى.
3- "الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية" وهو بحث فى الاجتماع السياسي، وتناول موسع لنظرية القوة والدولة.
4- العمران الحضري، وهو البحث فى المدن والأمصار.

5- "فى الصنائع والكسب والمعاش وجوهه" وهو بحث فى الاجتماع الصناعي والاقتصادي.

6- "فى العلوم واكتسابها وتعلمها، وهو بحث فى الاجتماع التربوي.

ويقوم ابن خلدون معالجته لمختلف مجالات العمران البشري بإثبات حقيقة أولية مؤداها: "أن الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتبار العالم بهم، واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعا لهذا العلم، وفى هذا الكلام نوع إثبات للموضوع، في فنه الذى هو موضوع له"، وضرورة الاجتماع ترجع إلى ما عبر عنه الحكماء بقولهم أن "الإنسان مدني بطبعه"، فلابد من التعاون بين بني البشر لإنتاج مقومات حياتهم، والنشاط الاقتصادي هو الحقيقة الأولى لإنتاج الحياة الاجتماعية، فإنتاج قوت يوم واحد من الحنطة مثلا يحتاج إلى كثير من النشاطات التعاونية التي تتطلب "اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف.

وكما يحتاج إنتاج وسائل العيش المادي إلى التعاون، فإن البقاء والاستمرار – والدفاع عن الجنس البشري ضد مصادر العدوان يحتاج أيضًا إلى التعاون، ويتحقق عن طريق هذا التعاون توافق الإنسان مع البيئة التي تحيط به والتي تتضمن الكثير من مظاهر عناصر مقاومة وجود الإنسان.

ولا تستقر حياة الإنسان، ولا يحدث الاجتماع والعمران بالمعنى الذي يقرره ابن خلدون بدون وجود للقيادة السياسية، التي تمارس القوة والسيطرة، وفى ذلك يقول: "فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ..." فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك".

وهكذا؛ نجد ابن خلدون يحلل العمليتين الاجتماعيتين الرئيسيتين فى الحياة الاجتماعية وهما: التعاون أو التضامن، والتصارع أو العدوان، ثم يؤسس على ذلك

وجهة نظر السياسة التي مؤداها، أنه بدون الوازع أو الحاكم يستحيل قيام النظام الاجتماعي، وهو لذلك يقول: "الدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما فى طباع البشر من العدوان الداعي إلى التنازع".

وبعد أن حدد ابن خلدون موضوع الاجتماع الإنساني وبين أهميته والمتغيرات الرئيسية فى الحياة الاجتماعية التي تضمن ثلاثة أبعاد للحقيقة الاجتماعية وهى: البيئة، والسياسة، والاقتصاد، راح بعد ذلك ليحدد المناهج الملائمة للبحث فى هذا الميدان، وناقش هذه المناهج فى صدر مقدمته عند الحديث عن البحث التاريخي.

وقد تتبع الدكتور حسن الساعاتي فى مؤلفاته عن علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج التي بسطها ابن خلدون كطرق ملائمة للبحث فى العمران البشري وحدد هذه القواعد بأنها تشمل: الشك والتمحيص، والتشخيص المادي، تحكم أصول العادة وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد والغائب، والسير والتقسيم، والتعميم الحذر.

ونحن نعتقد أن الخطوات المنهجية السابقة قد صاغها ابن خلدون فى إطار الدراسة لتاريخية السببية للواقعات العمرانية، فمنهج البحث عنده فى الأصل تاريخي، ولكنه بحث تاريخي يستند إلى أسس واقعية، ويحتكم إلى معايير محددة لاستقصاء الوقائع والتحقق من صحة المعلومات.

ويحدد ابن خلدون أسس البحث التاريخي بقوله: "أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركاب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقه والإغفال، وتتنافس فيه الملوك والإقبال، ويتساوى فى فهمه العلماء والجهال، إذ هو فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيه الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال،وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلب بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بها الارتحال وحان فيهم الزوال، وفى باطنه نظر وتحقيق، وتعطيل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة

عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق".

ويشير النص السابق إلى خاصتين رئيسيتين من خصائص البحث التاريخي وهما: أن التاريخ فن، وأن التاريخ علم بكيفيات الوقائع دقيق، فأما أنه فن؛ فإن ذلك يلقي على المؤرخ تبعة التحقق من صحة الروايات والأقوال، فعليه أن يقوم بتمحيص الأخبار لتمييز الحق من الباطل والتأكد من مطابقتها، ثم هو فى جوهره علم دقيق ينطوي على النظر والتحقيق والتعليل أى التعرف على الأسباب التي تؤدي إلى وقوع الظواهر، وحينما ينظر ابن خلدون إلى التاريخ على أنه علم عميق بالأسباب، فانه فى الواقع يعبر عن وجهة نظر عالم الاجتماع التاريخي الحق، ذلك أن العالم الاجتماعي حيث يدرس الوقائع التاريخية لا يقنع بمجرد سرد ووصف هذه الوقائع فى سياق الزمن، وإنما يوجه كل اهتمامه إلى محاولة الربط بينها، واكتشاف الأسباب والنتائج، والخروج في نهاية الأمر بتعميمات يمكن أن تصدق على الماضي، ولعل ذلك هو المفهوم العلمي للتاريخ الاجتماعي الذى وضع أصوله ابن خلدون.

ومنهج البحث التاريخي العلمي فى رأي ابن خلدون لا ينزع إلى النقل والسرد والخلط، وإنما يقوم على ملاحظة أسباب الوقائع والأحوال، ولذلك فهو يعتمد على طرق غنية فى التحقيق والتنقيح، كما يشير ابن خلدون إلى إجرائين آخرين هما: النقد الصحيح، والاحتكام إلى طبائع العمران وأحواله.

والواقع أن هذا الأجراء الأخير يوضع وجه نظر ابن خلدون فيما يجب أن يتناوله البحث التاريخي، إذ يتعين أن يتسم هذا البحث بالشمول للكافة من هؤلاء إلا مقلد، ويليه الطبع والعقل أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتوى منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع فى العصور الأولى، صورًا قد تجردت عن مؤداها، .... إنما هى حوادث لم تعلم أصولها .... ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا، محافظين على نقلها وهما أو صدقا، لا يتعرض لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع

بعد رايتها، واظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعا بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراقبتها، مفتشا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثا عن المقنع فى تباينها أو تناسبها".

إذن؛ فالبحث باستخدام المنهج التاريخي يفرض على الباحث متطلبات أساسية، فمن الضروري الالتفات إلى وقائع التغير والتبديل التي تجعل الاجيال مختلفة بعضها عن بعض، ولا يمكن أن يقتصر البحث التاريخي على مجرد السرد وإنما ينطوي على بعد سياسي حاسم ورئيسي، ذلك أن ابن خلدون يصف هذا البعد باعتباره عاملا رئيسيا من عوامل التغير الاجتماعي والحضاري.

ويضرب ابن خلدون مثالا واضحا لما يجب أن يكون عليه البحث التاريخي بما فعله هو نفسه، فبعد أن اطلع على الكتابات السابقة، وسيبر غورها، أنشأ فى التاريخ كتابا، اهتم فيه بإبراز كل الحقائق الاجتماعية والسياسية التي تتعلق بتعاقب الأجيال، وأولوية الدول والعمران، واهتم فيه اهتماما بالغا بشرح أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، وما يكتنفه من علل وأسباب.

4- المحاكاة والقهر الاجتماعي:

حظيت فكرة المحاكاة أو التقليد باهتمام كبير من مفكري علم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر، وقد اشرنا عند تناول آراء دوركايم إلى الحوار الذي دار بينه وبين جبريل تارد فيما يتعلق بأثر المحاكاة فى الحياة الاجتماعية، فبينما يؤكد تارد أن عمومية الظواهر الاجتماعية ترد إلى ذلك النزوع النفسي الذي يحفز الناس إلى تقليد بعضهم البعض، نجدان دوركايم يصر على أن هذه العمومية ترجع إلى طبيعة الظاهرة الاجتماعية والوظائف التي تؤديها فى المجتمع، والقهر الذي تمارسه على أعضائه، هذا وقد طرح هذا الحوار قضية العلاقة بين علم الاجتماع وعلم النفس، التي نوقشت فى تاريخ الفكر الاجتماعي، وانعقد علم الاجتماع على الاعتراف بالتأثير لمتبادل بين

المتغيرات الاجتماعية والنفسية فى الوقت ذاته.

وتنطوي مقدمة ابن خلدون على الكثير من الأفكار الخاصة بتأثير التقليد فى الحياة الاجتماعية، وهو يطلق على هذه العملية مصطلحات كثيرة مثل المحاكاة، والتشبه، والاقتداء، والتقليد، وهو يبدأ بالقول بأن التقليد ظاهرة قديمة قدم الإنسان ذاته، فيقول: "والتقليد عريق فى الآدميين وسليل"، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن القياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة.

ويرجع التقليد إلى أسباب نفسية أو ذاتية، فالحاجز أو الدفاع إلى التقليد هو نزعة داخلية تدعو الأفراد إلى تقليد بعضهم البعض، وتظهر هذه النزعة واضحة بالذات فى ذلك النمط من التقليد الذي يطلق عليه ابن خلدون تقليد المغلوب للغالب، فالنفس تنتحل جميع مذاهب الغالب وتتشبه به، ذلك هو الاقتداء ومنشأ هذا الاعتقاد عن حقيقة مؤداها: أن النفس ترى الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، ومن ثم فإن النظرة إلى الغالب تنطوي على تسليم بأنه قد انتحل من العادات والمذاهب ما مكنه من تحقيق هذا الموقف، ومن ثم يتعين محاكاة هذه العادات لما تضمنه من كمال، وهكذا؛ يقرر ابن خلدون أن تقليد المغلوب للغالب يمثل نمطا أساسيا من أنماط التقليد، والناظر إلى هذا اللون من التقليد يستطيع أن يجد نوعا من الالتقاء بينه وبين ما يعرف فى عصرنا هذا فى الدراسات الثقافية العلاقة بين الثقافة الأعلى والثقافة الأدنى خلال عمليات الانتشار الثقافي، فالثقافة الأولى تأثر فى الثانية بشكل أكبر وأكثر فعالية، فهى إذن تماثل ما ذهب إليه ابن خلدون من تأثير ثقافة الغالب.

ويقول ابن خلدون "أن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب فى شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده، والسبب فى ذلك أن النفس أبدًا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، أما لنظرة بالكمال لما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تخالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه والله

أعلم، من أن غلب الغالب ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط، أيضًا بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول، ولذلك نوى لمغلوب يتشبه أبدًا بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله".

على أن ابن خلدون ينتقل بعد ذلك إلى نمط آخر من أنماط التقليد وهو تقليد الأبناء للآباء، واختياره لهذا النمط بالذات إنما يرجع إلى رغبته فى تأكيد وجهة نظره السابقة من أن الأقوى دائما ليمتلك الكمال، فهو يقول "وانظر ذلك فى الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم،هذا ويرجع ابن خلدون أهمية التقليد أو المحاكاة فى العلاقة بين الأبناء والآباء، إلى الدور الذي يلعبه التقليد فى اكتساب المعارف والأخلاق بصفة عامة، فهو يقول: "إن البشر يأخذون معارفهم، وأخلاقهم، وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل، تارة تعليما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين اشد استحكاما ورسوخا".

وثمة نمط ثالث من أنماط التقليد يمنحه ابن خلدون أهمية خاصة ذلك هو ما يمكن تسميته بالتقليد الحضاري، فيقول فى ذلك: "أهل الدول أبدًا يقلدون فى طور الحضارة وأحوالها، للدولة السابقة قبلهم، فأحوالهم يشاهدون، ومنهم فى الغالب يأخذون".

ونجد فى كتابات ابن خلدون تأكيدًا واضحا لفكرة القسر الاجتماعي، أى الضغط الذي تمارسه العادات والتقاليد الاجتماعية على الأفراد والجماعات، ويكاد فى هذا الصدد يذكر نموذجا للقهر الاجتماعي الذي تمارسه العادات الخاصة بالملبس، هو نفسه النموذج الذي أشار إليه دور كايم فى أواخر القرن التاسع عشر، إذ يقول ابن خلدون "فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب فى السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس فى المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك إلى الخشونة فى اللباس والزى والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح

عليه مرتكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس فى الخروج عن العوائد دفعه، وخشى عليه عائدة ذلك وعقبته فى سلطانه".

5- نظرية التطور التدريجي:

لم تكن النظرية التطورية فى علم الحياة بمثابة نظرية عن تطور الأنواع فحسب؛ وإنما كانت نقبا أو اعتقادا اثر تأثيرًا كبيرا فى مجالات الاجتماع والاقتصاد والسياسية والقانون، ولقد شارك ابن خلدون بفكرة قبل ظهور هذه النظريات فى صياغة قضية التطور التدريجي فى الحياة الاجتماعية والسياسية، ومن ثم تنتمي نظريته في هذا المجال إلى نظريات فلسفة التاريخ والحضارة.

يقرر ابن خلدون فى تناوله لعلم التاريخ حقيقة هامة مؤداها؛ "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الأنساق والأقطار والأزمنة والدول"، وهذه العبارة تدل على أن ابن خلدون يذهب إلى أن التطور والتبدل يقع فى العالم الطبيعي، كما يقع أيضًا فى العالم الاجتماعي، ولكنه يرجع سبب هذا التبدل والتحول إلى عامل سياسي فيقول: "أن السبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال فى الأمثال الحكمية، الناس على دين الملك"، والسلوك الذي يلجأ إليه أصحاب الملك والسيادة هو أنهم "يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ورجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضًا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتى يصل إلى المباينة الأهمية، الأولى تتمثل فى التسليم بأن التغير والتحول مرتبطين أساس بالنظام السياسي، والحقيقة الثانية هى أن الاتصال الحضاري بين الدول يعد من أهم أسباب اختلاف العادات، غير أن هذا الاختلاف لا يحدث دفعة واحدة، وإنما يشهد عملية تدريجية، حتى يصل فى

النهاية إلى ما أطلق عليه ابن خلدون مصطلح "التباين بالجملة".

وتبدو نظرية التطور التدريجي فى الحياة الاجتماعية والسياسية عند ابن خلدون فى مواضع عديدة من المقدمة، ولعلها تتضح فى تصوره عن أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار، وكذلك فى الفصل الذي عقده عن "أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها".

فيما يتعلق بأطوار الدولة حدد ابن خلدون خمسة أطوار تمر خلالها الدولة فى سلسلة متتابعة الحلقات تشبه تماما تطور الكائن الحي، فهو يقول فى هذا الصدد: "اعلم أن الدولة تنتقل فى أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه، وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو فى الغالب خمسة أطوار:

الطور الأول: هو الظفر بالبغية، وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه، والانفراد دونهم بالملك.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه.

والطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، والطور الخامس من طور الإسراف والتبذير، وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون برء إلى أن تنقرض.

وهكذا تتضح النزعة العضوية التطورية عند ابن خلدون، فالدولة إذن كائن حى يحيا ويموت، له بدء ونهاية، ويخضع لعوامل النمو والفناء، ولقد ذهب ابن خلدون فى نظريته إلى ابعد من ذلك فحدد أعمارا للدولة، وقد يمتد عمر الدولة ليصل إلى مائة وعشرين عاما، أو يكون دون ذلك مسترشدا بحياة الأشخاص العاديين فى هذا الحساب، وقد قسم هذه الفترة بثلاثة اجيال فالجيل الأول من اجيال الدولة هو جيل البداوة

والخشونة والتوحش والبسالة والافتراس، والجيل الثاني هو جيل التحول بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذلك الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع". وفى الجيل الثالث فيصفه ابن خلدون وصفا يظهر فيه الاحتقار لأهله لما غرقوا فيه من ترف أنساهم عزتهم ورجولتهم.

أما فيما يتعلق بالحضارة فنجد ابن خلدون يذهب إلى أن "رسوخ الصنائع فى الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها، والسبب فى ذلك ظاهر، وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان، والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد، فتستحكم بصغة ذلك، وترسخ فى الأجيال، وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها، ولهذا نجد فى الأمصار التي كانت استبحرت فى الحضارة، لما تراجع عمارنها وتناقض، بقيت فيها آثار من هذه الصنائع، ليست فى غيرها من المدن المستحدثة العمران، ولو بلغت مبالغها فى الوفور والكثرة، وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة، بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكرارها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد، وهذا كالحال فى الأندلس لهذا العهد".

ولكي يدلل ابن خلدون على آرائه التطورية نجده يسوق امثلة تاريخية فيذكر حالة الأندلس، إذ يقول: "ونجد صنائعها مستحكمة لديهم، فهم على حصة موفورة من ذلك، وخط متميز بين جميع الأمصار، وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم ... فاستحكمت فيها الصنائع وكملت جميع أصنافها على الاستجادة والتنميق، وبقيت صيغتها ثابتة فى ذلك العمران، لا تفارقه إلى أن ينتقص بالكلية، حال الصيغ إذا رسخ فى الثوب".

وكما يؤكد ابن خلدون نظريته فى التطور التاريخي للحياة الاجتماعية والسياسية، نجده يقيم هذه النظرية على أساس نظرة عضوية للحياة والطبيعة، فالعالم

الذي نشاهد فيه المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والإحكام، بحيث ترتبط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان، ونحن حين ننظر إلى عالم التكوين نجد أنه ابتداء من المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدريج، فقد اتسع عالم الحيوان، وتعدد أنواعه، وانتهى فى تدريج التكوين الإنسان صاحب الفكر والروية.

وهكذا؛ نجد ابن خلدون قد فطن إلى نظرية التطور فى الحياة والمجتمع، وطبقها على الوقائع الاجتماعية والسياسية والحضارية، وطبق نهجه الاجتماعي الواقعي من خلال ما استعان به من الشواهد التاريخية التي تدلل على صحة آرائه.

6- الإنسان والبيئة:

أصبحت العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية مجالا هاما من مجالات البحث فيما يعرف الآن باسم علم اجتماع البيئة، ويبحث هذا الفرع فى تأثير البيئة بمختلف عناصرها ومكوناتها فى النشاط الاجتماعي والاقتصادي، بل وفى الطابع القومي للأمم، وجدير بالذكر أن هذا المبحث قد احتل جزءا كبيرا من اهتمامات ابن خلدون وخصص له فصولا مطولة فى المقدمة.

عقد ابن خلدون فصلا تناول فيه الأقاليم وخصائصها البيئية وأوضح مدى تميزها بعضها عن بعض بدرجة الحرارة والبرودة، وهو في تقسيمه لهذه الأقاليم يسير على ما وصفه الجغرافيون القدماء من تقسيم للأرض إلى سبعة أقاليم، ثم تقسيم كل إقليم إلى عشرة أجزاء، ثم يلاحظ ابن خلدون أن المناخ يلعب دورا فى ألوان البشر وأخلاقهم وطبائعهم، وانه مرتبط كذلك بحالة العمران البشري، ومن ثم تلاحظ أن بعض الأقاليم تكون فى حالة اعتدال من حيث درجة الحرارة والبرودة، وينطبق ذلك على الإقليم الرابع الذي يقع فى وسط الأقاليم السبعة، وكذلك نجد الاعتدال أيضًا فى الإقليمين الثالث والخامس اللذين يجاوران هذا الإقليم المتوسط، غير أنها تكون بعيدة عن الاعتدال فى الإقليمين الثاني والسادس، وابعد من ذلك بكثير فى الإقليمين الأول والسابع، ولهذا؛

يعتبر ابن خلدون الأقاليم الثلاثة المتوسطة "معتدلة"، ويصف الأقاليم الباقية بأنها "منحرفة"، لإفراط الحرارة فى الإقليمين الأول والثاني، وإفراط البرودة فى عدم المساعدة على ذلك، ولعل هذا هو ما يفسر انتشار العمران والمدن والأمصار والعلوم والصنائع والسياسة والملك في الأقاليم المتوسطة له.

ولقد كتب ابن خلدون يصف حالة العمران في هذه الأقاليم يقول: "فالاقليم الرابع أعدل العمران، والذي ما فاته من الثالث والخامس اقرب إلى الاعتدال والذي يليها والثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال، والأول والسابع ابعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس، والأقوات والفواكه بل والحيوانات، وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر اعدل أجساما وألوانا وأخلاقا واديانا حتى النبوات، فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك لأن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم.

وأهل هذه الأقاليم، أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط فى مساكنهم وملابسهم واقواتهم وصنائعهم ...، ويبعدون عن الانحراف فى عامة أحوالهم وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقيين والهند والسند والصين وكذلك الأندلس، ومن قرب منها من الفرنجة والجلالتة، والروم، واليونانيين ...." وإذن؛ فالتوسط والاعتدال فى المناخ مرتبط بازدهار الحضارة فى الأقطار المختلفة التي يعددها ابن خلدون كنماذج على قيام الحضارات.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى وصف طبيعة العمران فى الأقاليم البعيدة عن الاعتدال، فيقول عنهم "فأهلها ابعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر ... وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين، مائلة إلى الانحراف ... والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال، يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم،

ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم فى الديانة أيضًا، فلا يعرفون نبوة، ولا يدينون بشريحة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو فى الأقل النادر، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام".

ومن خصائص سكان هذه الأقاليم المنحرفة أن الدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال بني البشر، وهم اقرب إلى "الحيوانات أو البهائم" على حد تعبير ابن خلدون، وعلى العكس من ذلك تماما يمتاز أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة بأنهم أهل الاعتدال فى خلقهم وأخلاقهم وسيرهم، وكافة الأحوال الطبيعية للاعتبار لديهم من المعاش، والمساكن، والصنائع، والعلوم، والرئاسات، والملك، فكانت فيهم النبوات، والملك والدول والشرائح والعلوم، والبلدان والأمصار والمباني، والفراسة والصنائع الفائقة، وسائر الأحوال المعتدلة.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى تناول اثر الهواء فى أخلاق البشر، فيتعرض إلى أخلاق أهل السودان، ويوضح كيف تؤثر الحرارة فى أمزجتهم، وتؤثر فى أصل تكوينهم، وتتصل حرارة الهواء بأرواحهم لذلك يحدث لهم فرح، وينبعث لكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور.

وأما المقدمة الخامسة فيخصصها ابن خلدون لمناقشة اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم، وهو فى هذا الصدد يقرر أن الأقطار لا تتساوى فى الخصب، والأقوام لا تتمتع بدرجة واحدة من رغد العيش، لأن هناك أقطار وأقاليم توفر لأهلها خصب العيش من الحبوب والادم والحنطة والفواكه لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران"، وهناك أقطار لا توفر ذلك لأهلها، فسكان تلك الأقطار يكونون فى حالة شظف من العيش، أنهم "يفقدون الحبوب والدم جملة"، ويقتاتون فى الغالب "بالألبان واللحوم" كذلك يرى ابن خلدون أن خصائص الأقوام تختلف باختلاف خصب الأراضي التي يعيشون عليها، ونوع الأغذية التي يتغذون بها، وهو فى ذلك يقول: "أن اثر هذا الخصب فى البدن وأحواله يظهر حتى

فى حالة العبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن دينا وإقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين فى المدن والأمصار، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار بالمتقشفين فى غذائهم من أهل البوادي"، ويعود ابن خلدون لكي يقرر "أن الجوع اصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه، أو على الإقلال منها، وأن له أثرا فى الأجسام فى صفائها وصلاحها كما قلناه".

7- الحياة البدوية والحضرية:

التفرقة التي أقامها ابن خلدون بين مقومات الحياة البدوية والحياة الحضرية تمثل فى حد ذاتها إضافة جوهرية تخدم محاولته المنظمة لإقامة علم العمران على أسس واقعية، وفى ضوء تحديد واضح لمجالين رئيسيين من مجالات البحث فى علم الاجتماع، ويمكن القول أن هذه الفروق التي صورها ابن خلدون مبكرًا، كانت بمثابة محاولة أولى فى مجال الفروق الريفية الحضرية التي أصبحت تمثل محورا لاهتمامات علماء الاجتماع الريفي والحضري المعاصرين على السواء.

ويؤسس ابن خلدون تفرقته بين البدو والحضر على وجهة نظر اقتصادية أساسًا، تبدو واضحة فى قوله: "إن اختلاف الأجيال فى أحوالهم؛ إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش"، ومن ثم فإن "النحلة المعايشة" تؤثر فى تكوين الطبائع والصفات الاجتماعية والثقافية، ويخصص ابن خلدون جزءا خاصا من المقدمة للحديث عن المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، فيقرر بدايةً أن العمل والسعي هما أساس الكسب والرزق، والمعاش هو ابتغاء الرزق والسعي فى تحصيله.

ثم يحدد ابن خلدون فى فترة لاحقة وجوده المعاش أو أنواع تحصيل الرزق من اصطياد، وفلاحة، وصناعة وتجارة، "ثم أن تحصيل الرزق وكسبه، أما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرما وجباية، وأما أن

يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمية من البر أو البحر ويسمى اصطيادا، وأما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس فى منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دودة والعسل من نحله، أو يكون من النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحا، وأما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية.

ويقارن ابن خلدون بين وجوه المعاش المختلفة، فيعتبر الفلاحة أقدمها، وهى مرتبطة عنده بالحياة البدوية، على حين يرتبط التصنيع بالتحضر، وتلك قضية أساسية يقيم عليها علم الاجتماع الحديث تفرقته بين الريف والحضر على أساس المهنة، ولقد كتب ابن خلدون فى ذلك يقول: "وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهى وجوه طبيعية للمعاشر أما الفلاحة فهى متقدمة عليها كلها بالذات، إذ هى بسيطة وطبيعية وفطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم، ولهذا تنسب فى الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وانسبها إلى الطبيعة، وأما الصنائع فهى ثانيتها ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالبا إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه.

وتأسيسا على هذه الفروق المهنية يقيم ابن خلدون تفرقته فى جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية بين البداوة والتحضر، فالبدو أقدم من الحضر وسابق عليه، بل أن البادية هى أصل العمران، والأمصار والمدن مدد لها، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الحياة الزراعية هى الأصل، وأنا لحياة الحضرية تقوم عليها، وتنشأ عنها، "فأصل البدو هم القائمون على الفلح من الغراسة والزراعة، تدعوهم الضرورة إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر ....، ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من لاغني والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا فى الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس فيها، وتوسمه البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر"، وإذن؛ فالبدو حين تتسع أمامهم آفاق الحياة يتجهون إلى

الاستقرار والتحضر، أى أن التحضر يعني الإقامة فى المدن، "فالحضر معناه: الحاضرون أهل الأمصار، والبلدان".

والحياة البدوية هى حياة البساطة أو التلقائية، أو هى على حد تعبير ابن خلدون "الحياة الطبيعية"، على حين تتسم حياة الحضر بأنها أكثر تعقيدا وتركيبا، (فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد"، ويضيف ابن خلدون أسلوب الإقامة البدوية بقوله: "يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجده، إنما هو قصد الاستظلال والسكن، لا ما ورائه وقد يأوون إلى الغر والكهوف"، وكذلك الأمر فيما يتعلق بأساليب صنع الطعام والغذاء إذ يقول: "وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار".

وعلى العكس من ذلك نجد الحياة الحضرية تتسم بالتعقيد؛ فهى حياة الصنائع والترف والكماليات، "ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التألق فى علاج القوت، واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصرح، وإحكام وضعها فى تنجيدها والانتهاء في الصنائع – فى الخروج من القوة إلى الفعل – إلى غايتها، فيتخذ من القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويعالون فى صرحا ويبالغون فى تنجيدها، ويتخلقون فى استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر"، إذن فالحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم "ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة".

وهكذا؛ يقرر ابن خلدون بكل وضوح أن الحياة البدوية متقدمة فى سلم التطور الحضاري على الحياة الحضرية، إلا أن غاية الذين يقيمون فى البدو هى أن يصلوا إلى

مرتبة التحضر فكافة القبائل البدوية تسعى إلى الاستقرار الحضري، "ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها، ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدنية، وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم"، وبينما نجد هذه الرغبة القوية واضحة عند أهل البادية، نجد على العكس من ذلك أن "الحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية، إلا لضرورة تدعو إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته".

ويدلل ابن خلدون على صحة رأيه فى أن البدو أصل للعصر بقوله أن دراسة خصائص سكان المدن تكشف من أنه أكثرهم من أهل البدو الذين هاجروا إلى المدينة وأقاموا فيها، وعدلوا إلى حياة الدعة والترف التي هى سمة أساسية من سمات الحياة الحضرية.

وبعد ذلك كله ينتقل ابن خلدون إلى تحديد السمات الاجتماعية الثقافية والأخلاقية لسكان المدن والبوادي، فيقرر بداية أن أهل البدو اقرب إلى الخير من أهل الحضر، ويرجع ذلك إلى أن حياة أهل البدو هى حياة الفطرة الأولى، وأما أهل الحضر منظرا لكثرة ما يعانون من فنون الحياة، والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوث أنفسهم بكثير من مفهومات الخير والشر، على حين تلاحظ أن أهل البدو يقبلون على الدنيا بقدر، أى أن إقبالهم لا يتعلق إلا بالضرورة، ثم ينتقل ابن خلدون إلى سمة اجتماعية أخرى، وهى أن أهل البدو اقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، ومرد ذل إلى انغماس أهل الحضر فى النعيم والترف، وارتباطهم بالحامية والحاكم الذي يسوسهم، أما أهل البدو فهم منفردون عن المجتمع ويجيدون فى الضواحي قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، ومن ثم صار لهم البأس خلفا، والشجاعة سجية، وأخيرا يلاحظ ابن خلدون أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنفعة منهم، فارتباط سكان المدن بأهل الحكم والإدارة يفسد فيهم البأس، لأن الوازع ذاتي، أما البدو فهم بعيدون عن هذه المنزلة، أى بعيدين عن السلطان والتعليم والآداب.

ويقرر ابن خلدون أن الحياة البدوية تتسم بسيادة القبيلة وسيطرة القبائل أهل العصبية، وتمارس القبيلة القهر الاجتماعي وضبط السلوك عن طريق العرف والعوائد، "وأما أحياء البدو فيريح بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر فى نفوس الكافة لهم من الوقار والتجله"، بينما يلاحظ أن جهاز الضبط الاجتماعي فى المدينة يسيطر عليه الحكام ورجال الدولة والإدارة، "فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدوا عليه، فهم مكبوحين بحكمه القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم نفسه".

ونجد أن ابن خلدون بعد ذلك يفرد فصولا يقدم فيها دراسة مفصلة للمدن المختلفة فى المغرب وأفريقيا، وفى منشآت المدن، وأسعارها وما يجب مراعاته فى أوضاع المدن، وتمثل هذه الدراسة إسهامًا رائدا فى ميدان الاجتماع الحضري يتعين أن نسجله لابن خلدون.

8- <u>الاجتماع السياسي</u>:

يهتم علم الاجتماع السياسي بدراسة لعلاقة بين القوة والبناء الاجتماعي، باعتبار أن القوة ظاهرة اجتماعية تتخلل مختلف النظم الاجتماعية الأخرى، وتؤثر فيها وتتأثر بها، كما يناقش هذا الفرع من نفس هذا المنظور الصلة بين المجتمع والدولة والتأثير المتبادل بينهما، ونستطيع القول فى هذا الصدد أن ابن خلدون قد أسهم فى هذا الميدان إسهامًا أصيلا، فعقد عدة فصول من المقدمة لمناقشة ما أطلق عليه مصطلح العصبية وأثرها فى الحياة الاجتماعية والسياسية، وصلتها بالدولة فى مختلف أطوارها وعهودها، والعصبية ببساطة تعني الرابطة القرابية التي تلعب دورا كبيرا فى الحياة الاجتماعية فى الأقطار العربية على وجه الخصوص، ولابد فى تكوين الدولة من ظهور الزعامة المستندة إلى قوة العصبية.

ويوضح ابن خلدون فى الفصل الذي جعل عنوانه "فى أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما معناه" مفهوم العصبية ودلالاتها المختلفة وهو يفسر هذا المفهوم بقوله: "وذلك أن صلة الرحم طبيعي فى البشر، إلا فى الأقل، ومن ثلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطف والمالك، نزعة طبيعية فى البشر منذ كانوا"، وإذن؛ فارتباط والالتحام القرابي ظاهرة طبيعية، ويدخل فى باب العصبية أيضًا النسب، والولاء والخلف، وفائدة النسب تتحقق فيما يؤدي إليه من "الوصلة والالتحام".

وإذا كانت "القبيلة" تتخذ فى التراث الاجتماعي مفهوما سياسيا أساسًا، فإن ابن خلدون قد أسهم فى تكوين هذا المفهوم حينما وضح الأساس الذي يستند إليه التنظيم القبلي بقوله: "اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضًا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى اشد التحاما من النسب العام لهم، مثل عشير واحد، أو أهل بين واحد، أو أخوة بني أب واحد ... والرئاسة فيهم إنما تكون فى نصاب واحد منهم ولا تكون فى الكل ....، ولما كانت الرئاسة تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب، ليقع الغلب بها، وتتم الرياسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة لا تزال فى ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم وصارت فى العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم فى الغلب لما تمت لهم الرياسة، فلا تزال فى ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغلب"، وهكذا؛ يكون الغلب فى مفهوم ابن خلدون مصطلحا بديلا للمصطلح الحديث القوة وهو يستطرد فى شرح ذلك بقوله: "لأن الاجتماع والعصبية، بمثابة المزاج للمتكون، والمزاج فى المتكون لا يصلح إلا إذا تكافأت العناصر، فلابد من غلبة احدها وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب فى العصبية، وفيه تعين استمرار الرياسة فى النصاب المخصص بها كما

قررناه".

وإذا كانت العصبية بما تنطوي عليه من قوة وغلبة هى أساس الحياة السياسية وقيام الدولة، فإن الغاية التي تهدف إليها العصبية هى الملك، ويقول ابن خلدون فى ذلك: "وذلك لأنا قدمنا: أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل أمر يجتمع عليه، وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع، وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هى سؤدد، وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر فى أحكامه، فأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر.

"وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب لنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعا، فالتغلب الملكي غاية للعصبية، كما رأيت؛ ثم أن القبيل والواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلابد من عصبية تكون اقوى جميعها وتغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع، ولولا دفع الله الناس بعضهم بعض لفسدت الأرض".

وهكذا يتضح أن ابن خلدون يعتبر الملك درجة اعلى من الرياسة وجوهر الملك يتمثل فى ممارسة القوة والقهر على الآخرين، وممارسة القهر عند هذا المستوى مرتبطة بالعصبية فى عنفوانها، كما أنه يمثل احدى متطلبات النفس الإنسانية، ولابد لقيام الملك من سيادة عصبية قوية على باقي العصبيات، التي لا تجد مناصًا من الالتحام معها والارتباط بها.

ويستطرد ابن خلدون فى وصف الدور الذي تلعبه العصبية فى الملك بقوله: "ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية

أخرى بعيدة عنها، فإن كافاتها أو مانعتها كانوا أمثالاً وأنظارًا، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المتفرقة فى العالم، وأن غلبتها، واستتبعتها التحمت بها أيضًا وزادت قوة فى التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم اعلى من الغاية وابعد، وهكذا دائما حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة فى هرمها ولم يكن لها بمانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها، وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك اجمع لها، وإن انتهت قوتها ولم تقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة فى أوليائها تستظهر بها على ما يعين من مقصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد".

غير أن الدولة التي نشأت وترعرعت فى ظل العصبية، التي تمثل القوة الطبيعية التي تندفع فى مجال التطور الاجتماعي وطريقه المحتوم إلى تأسيسها فى صورة الملك القاهر، فهى لا تقف جامدة عن ذلك الشكل الذي تتخذه وإنما تخضع لعملية تطور فى جو مغاير لجو البداوة الذي ترعرع فى كنفه العصبية؛ ذلك الجوهر ما اسماه ابن خلدون بالحضارة، وهكذا يعمل الملك فى بيئة حضارية غير البيئة التي كانت تعمل فيها العصبية أول الأمر، وتصبح الدولة وعاء لحياة جديدة تتفاعل فيها كافة مقومات الحضارة، وقد عقد ابن خلدون فصلا أوضح فيه أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية "والسبب فى ذلك: أن الدولة العامة فى أولها، يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه، فإذا استقرت الرئاسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك فى الدولة وتوارثوه واحدا بعد آخر فى أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرياسة، ورسخ فى العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية فلم يحتاجوا حينئذ فى أمرهم إلى كبير عصابة، بل كان طاعتها كتاب من الله لا يبدل، ولا يعلم خلافه".

وعموما؛ يمكن تلخيص الأدوار التي تلعبها العصبية فى الحياة الاجتماعية

والسياسية فيما يلي:

1- العصبية تحمل الأفراد على التناصر والتعاضد فى المدافعة والحماية والمقاتلة.
2- العصبية ضرورية فى كل أمر يحمل الناس عليه من بنوه أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طباع البشر من الاستعصاء، ولابد فى القتال من العصبية.
3- الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية.
4- الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية.
5- أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل أمر يجتمع عليه.
6- كل أمر يحمل عليه الكافة، فلابد له من العصبية.
7- أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية.

9- الاجتماع الاقتصادي:

يبحث الاجتماع الاقتصادي فى التداخل القائم بين الأنشطة الاقتصادية ومقومات الحياة الاجتماعية الأخرى، وقد تناول ابن خلدون معالجة الصلة بين الاقتصاد ووجوه الحياة الاجتماعية الأخرى فى فصول متعددة م المقدمة، وابرز أهمية هذا الجانب بصورة واضحة، وهو يبدأ من مفهوم "العمل الإنساني" باعتباره المفهوم المحوري فى النشاط الاقتصادي.

ذلك أن قيم الأشياء تتبع من حيث الأساس العمل الذى يبذل لإنتاجها، فهو يقرر ذلك صراحة بقوله: "أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية"، وقد كتب فى ذلك يقول: "ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي فى الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلابد في الرزق من سعي وعمل ولو تناوله وابتغائه من وجوهه"، ويقول أيضًا فى تقدير قيمة العمل: "فلابد من الأعمال الإنسانية فى كل مكسوب ومتمول، لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل

الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم قع به انتفاع".

ثم يستطرد ابن خلدون في شرح قيمة الأعمال الإنسانية، وارتباطها بأنواع الصنائع والمعادن النفيسة مثل الذهب والفضة، وصلتها بمستوى العمران البشري فيقول: "ثم أن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم فى الغالب، وأن اقتنى سواهما فى بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع فى غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فما أصل المكاسب والقنية والذخيرة"، والواقع أن ابن خلدون بذلك قد سبق نظرية التجاريين التي ذهبت إلى أن ثروة الأمة تتمثل فيما تحوزه من معدن نفيس كالذهب والفضة، والعمل المنتج هو الموجه أساسًا نحو اقتناء الذهب والفضة، وهذا بالضبط ما ذهب إليه ابن خلدون حين قال أن "القصد من العمل هو تحصيلهما" إلى الحصول على الذهب والفضة.

ثم يقرر ابن خلدون "وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات أن كل من الصنائع فالمفاد المقتنى منه فيه عمله وهو القصد بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية، وقد يكون من الصنائع فى بعضها غيرها مثل التجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر، وإن كان من غير الصنائع فلابد في قيمة المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذى حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها، وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة فى الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت، وقد تخفى ملاحظة العمل كما فى أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ فى أسعار الحبوب كما قدمناه، لكنه فى خفى فى الأقطار التي علاج الفلح فيها ومئونته يسيرة، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح، فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هى قيم الأعمال الإنسانية، وتبين فسمى الرزق وانه المنتفع به، فقد بأن معنى الكسب والرزق وشرح مسماهما".

أما فيما يتعلق بالصلة بين العمل ودرجة العمران البشري؛ فقد ذهب ابن خلدون إلى أنه "إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أوسع أموالا واشد رفاهية، ويلاحظ ابن خلدون فضلا عن ذلك حقائق اجتماعية اقتصادية أخرى، فالعمل ذاته يتبع قانون العرض والطلب، إذ أن قيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب، ومن ثم تكون أجور المعتملين مرتفعة بوجه عام فى المدن المستبحرة فى العمران"، ويرجع ذلك إلى الحقيقة التي مؤداها أن مستوى المعيشة يرتفع فى المدن بصفة عامة، كما أن المترفين من أهل المدن يترفعون عن خدمة أنفسهم، مما يتيح الفرصة أمام العمال للحصول على أجور أعلى.

ويبرز ابن خلدون سبب غلاء الصنائع والأعمال فى المدن الموفورة العمران بثلاثة أسباب "الأول كثرة الحاجة لمكان الترف فى المصر بكثرة عمرانه، والثاني اعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم وامتهان أنفسهم لسهولة المعاش فى لمدينة بكثرة أقواتها، والثالث، كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم والى استعمال الصناع فى مهنهم، فيبذلون فى ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم، مزاحمة ومنافسة فى الاستئثار بها، فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلوا أعمالهم".

ويوضح ابن خلدون بعد ذك ارتباط الظواهر الاقتصادية الاجتماعية بالحياة الحضرية، فيذهب إلى أن ظروف الإقامة الحضرية قد تتيح لطبعة من الناس فرصة الثراء، وغالبا ما يحدث ذلك بسبب تملك بعض الأراضي والعقارات، لأن الدولة عندما تأخذ فى الانحطاط والانحلال تقل رغبة الناس فى امتلاك الأراضي، مما يترتب عليه انخفاض أسعارها، ومن ثم يتيسر لطبقة من الناس شراء هذه الأراضي بثمن بخس، ثم إذا تغيرت الأحوال وتوافرت للمدينة أسباب العمران، ارتفعت أسعار تلك الأراضي، وأصبح من جراء ذلك بعض الملاك من كبار الأغنياء، دون أن يكونوا قد قاموا بعمل يستوجب مثل هذا الثراء.

ويرتبط البحث فى الاجتماع الاقتصادي ومسائله بالبحث فى فرع هام آخر هو الاجتماعي الصناعي، حيث يتحدث ابن خلدون في فصل خاص عن "أن الصنائع لابد لها من العلم" ويقرر فى هذا الصدد قضية هامة وهى أن التصنيع مرتبط بالتحضر والعمران، وفى ذلك يقول ابن خلدون "على مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتألق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة، وأما العمران البدوى أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط"، ويلاحظ أيضًا "أن رسوخ الصنائع فى الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها، والسبب فى ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان".

السؤال الاول: اكمل العبارات التالية:-

1- ميز ابن خلدون بين نوعين من الراوابط داخل المجتمعات هما :روابط ------و-----
.

2- اعتبر ابن خلدون مهنه ---------- من أقدم المهن داخل المجتمعات .

3- تأثر ابن خلدون بأسرته والتي جمعت بين اهتمامين هما ----------و--------.

4- يعتبر تقليد المغلوب للغالب من أنماط المحاكاة عند ابن خلدون وفيه يقتدي المغلوب بالغالب لما يرى فيه من-------.

5- اعتبر ابن خلدون ---------- هو المعيار الذى نحتكم إليه فى قبول او رفض المعلومات والمعارف.

6- يعتبر ابن خلدون إن الأقاليم الثلاثة المتوسطة تتميز بمناخ ---------- .

السؤال الثاني: اشرح العناصر التالية:

1-نظرية المحاكاة والقهر الاجتماعي.

2- العصبة والامم.

3- مراحل تطور المجتمعات.

4-علم العمران البشرى.

الفصل الثالث

أوجست كونت

1- تمهيد.
2- اتجاهه الفكري.
3- المراحل الثلاث للتطور العقلي والاجتماعي.
4- العلم الوضعي والفلسفة الوضعية.
5- تسلسل العلوم.
6- علم الاجتماع.
7- المصالح الاجتماعية.
8- الدين والأخلاق.

الفصل الثالث

أوجست كونت

1- تمهيد:

يعد أوجست كونت واحدا من رواد علم الاجتماعي الذين أسهموا إسهامًا عظيما فى بناء نسق من المعرفة السوسيولوجية يرتكز على المبادئ المستقرة للعلوم الطبيعية، ويستمد تطلعاته وطموحاته الفكرية من الحوار الذي فرضه العصر بين الفكر والواقع، إذ يتعين أن يقوم الفكر بدور ايجابي إزاء الواقع يتمثل فى إعادة صياغة الظروف الاجتماعية، على نحو يضع قواعد جديدة للسلوك الأخلاقي ويستعد للنظام الاجتماعي العلم وحدته وتماسكه وتجانسه، لقد ولد أوجست كونت عام 1798م فى مونبلييه بفرنسا، ومات عام 1857، وشهد كونت الآثار المباشرة التي ترتبت على الثورة الفرنسية، وروعته النتائج الهدامة لهذه الثورة وخاصة ما تعلق منها بالتفكك الاجتماعي والفوضى واضطراب النظام الأخلاقي، وحالة الفقر المادي والثقافي الذي عانت منه كثير من الجماعات الاجتماعية.

على أن هذه الظروف الاجتماعية تفسر الاهتمام الرئيسي الذي سعى كونت إلى تحقيقه وانجازه، ويتمثل ذلك فى البحث عن الكيفية التي يستطيع من خلالها أن يستبدل الفوضى بالنظام، وأن يعيد بناء المجتمع بأسره من جديد، ولقد أصبح النظام القديم بما أحدثه من تمزق وتفتت غير ملائم لظروف العصر وللمتغيرات الجديدة التي صاحبت المعرفة العلمية وارتبطت بالحركة الصناعية عموما، وليس ثمة ترتيب مناسب للنظم يتوافق مع التغيرات الجديدة، والسلوك الاجتماعي للجماهير غير محكوم بقواعد منظمة، وموجه توجيها غير صحيح أيضًا، هذا فضلا عن أن الفكر الإنساني أيضًا أصبح فكرا قاصرا عن ملاحقة التغيرات والديناميات الاجتماعية الجديدة، ولقد نتج ذلك مباشرة عن التعارض الصارخ بين الاعتقاد والمعرفة، وإذا كانت المشاعر الإنسانية تعدم التكامل، والثقة وتخلو من الأهداف، وتحتاج إلى الموجهات الأخلاقية الصحيحة نحو الفضائل،

على ذلك يبرر حاجة النظام الاجتماعي السياسي إلى قواعد جديدة يرتكز عليها التغيير المنشود فى المشاعر والفكر والسلوك والذي سيتوافق مع المجتمع الصناعي الجديد، وعلل أهم ركيزة لهذا البناء الجديد هى "المعرفة الصحيحة الثابتة" التي تحدد معالم ومقومات المسئولية الإنسانية، فل يعد من الممكن العودة مرة ثانية إلى اللاهوت والميتافيزيقا، وإنما يجب أن يعرف الإنسان على وجه الدقة المسئولية الاجتماعية التي عليه أن يضطلع بها إزاء مجتمعه، وهناك مجموعة من القيم الجديدة التي سوف تحدد هذا التطور الجديد للمواطن فى مجتمعه، فمن الضروري أولاً أن هذا التوجيه الجديد للسلوك الاجتماعي والأمور الإنسانية لا يمثل شيئا عارضا أو مؤقتا، أو قاصرا فقط على فرنسا، وإنما هو المطلب الحاسم لإحداث التغير والتطور المطلوب فى التاريخ الإنساني، الذي وصل الآن إلى مستوى كيفي جديد فى الفكر الإنساني والخير والتنظيم الاجتماعي.

ومن الضروري ثانيا أن نتنبه إلى أن المشكلات التي ستترب على التغيرات الجديدة لا يمكن حلها بسهولة بواسطة الأفكار السياسية القديمة والسياسات السابقة، وإنما يتعين تبني أنماط جديدة للسلوك والعمل الاجتماعي، لا يمكن أن تكون ذوات فعالية إلا إذا ارتكزت على نسق من المعرفة العلمية الصحيحة الخاصة بالإنسان وبالمجتمع البشري، ومن الضروري ثالثا وأخيرًا أن يكون واضحا تماما أن التغيرات المرغوبة فى النظم الإنسانية لا تحدث من تلقاء ذاتها، إذ لابد أن توجد رغبة أخلاقية ايجابية والتزام وجهد من جانب الأفراد، ولابد من الدعم الديني لهذه القوى، ويتحقق ذلك – فى رأى كونت – عن طريق ما أطلق عليه "دين الإنسانية".

2- <u>اتجاهه الفكري</u>:

ارتبط اسم أوجست كونت ارتباطا وثيقا بعلم الاجتماع بوصه علما ينهض على أسس منهجية جديدة، ويهدف فى نفس الوقت إلى تحقيق غايات ومثل أخلاقية واجتماعية، ويجد فى نفسه القدرة على أحداث التوازن الاجتماعي المطلوب والإصلاح الأخلاقي الذي سيعيد للمجتمع الفرنسي وحدته وتماسكه، ولقد استطاع كونت من خلال

الاتجاه الفكري الذي تميز به، وارتبط بنشأته كمفكر اجتماعي، وفيلسوف، أن يصوغ نسقا من المعرفة يتميز بالإحكام المنطقي، كما أن عمله – أكثر من أى عمر آخر – يمكن وصفه بأنه "عمل تأليفي" من الدرجة الأولى.

والواقع أن النشأة الأكاديمية لكونت ساعدته كثيرا فى تكوين الإطار المعرفي الذي استندت إليه تحليلاته للظواهر الاجتماعية والأخلاقية، لقد روعته الفوضى التي ترتبت على انهيار النظام الاجتماعي فى أعقاب الثورة الفرنسية، ومن ثم كان اهتمامه الرئيسي بإعادة بناء النظام العام على أساس من الأنساق والاجتماع والتوازن والانسجام، ثم وجد أنه ليس ثمة علم يستطيع أن يتولى هذه المهمة، وإنما يتعين إعادة بناء سلسلة من العلوم، على نحو يصل بناء فى نهاية الأمر إلى صياغة علم جديد يستطيع أن يتوصل إلى الوقانين الاجتماعية التي يمكن فى ضوئها تحقيق هذه الأهداف الاصلاحية.

ويمكن القول بصفة عامة بأن ارتباط كونت بسان سيمون فحينما عمل سكرتيرا خاص له قد طور عنده الرغبات الإصلاحية، ذلك أن سان سيمون – بنزعته الاشتراكية الإنسانية – كان يعتقد أن التقدم الاجتماعي لابد وأن يتحقق، ويبدو أن كونت شارك سان سيمون أفكاره هذه، خاصة ما تعلق منها بضرورة إعادة تنظيم المجتمع، والبحث عن العلم الوضعي الذي سوف تكون مهمته كشف الوقانين الاجتماعية التي تحكم تقدم العقل الإنساني.

واتصل أوجست كونت أيضًا بالفكر الفلسفي السائد فى عصره، فاعتمد على الأفكار المعرفية التي طورها هيوم فى صياغة تصوره عن العلوم الوضعية، والجدير بالذكر أن الدائرة المعرفية التي اعتمد عليها كونت فى صياغة تصوراته كانت واسعة إلى حد كبير، إذ هى اشتملت على كل العلوم والمعارف السائدة، حتى أنه يمكن القول أن علم الاجتماع الذي دعى إليه أوجست كونت؛ كان ناتجا لعمل تركيبي من الدرجة الأولى، استطاع من خلاله كونت أن يربط بين كتابات أرسطو، ومونتيسكيون وكوندرسيه بطريقة مبدعة ومبتكرة، واهتم بإسهامات فلاسفة التاريخ من أمثال فيكو،

وكانت وهيجل وتيرجو، ووجد كونت فى أعمال بعض رجال الاقتصاد من أمثال آدم سميث وآدم فيرجسون بعض الأفكار الهامة التي تفسر التغيرات التاريخية التي تشهدها النظم الاجتماعية، وحينما اتجه كونت نحو صياغة الجوانب الطقوسية من ديانته الجديدة استعان بأفكار دي ميستر.

وهكذا كان اتجاهه الفكري تركيبي كما أوضحنا، بمعنى أنه ينهض على ثلاثة مقومات أساسية هى: صياغة نسق موحد للمعرفة يتضمن المناهج القادرة على تحصيل المعرفة وتطورها ونموها، وضع الأسس المنهجية للتحليل الاجتماعي والعمل الاجتماعي، وأخيرًا وضع الأسس المنهجية للإصلاحات الدينية والأخلاقية.

ويعتبر كتاب "دروس فى الفلسفة الوضعية" أهم أعمال أوجست كونت، وقد خرج هذا الكتاب فى ست مجلدات، غير أن عنوان هذا الكتاب لا يجب أن يخدعنا عن الحقيقة التي مؤداها، أنه يمثل ثورة على الفلسفة التقليدية، فهو يتضمن "توجيها محددا نحو الواقع" ذلك أن الوضعية إنما تعني القدرة على فهم الحياة بعيدا عن التأمل العقيم، وعلى أساس من المعرفة اليقينية المنظمة، وليس اليقين هنا معناه أن المعرفة مطلقة، وإنما هناك نظرة نسبية، وهذه هى الروح البناءة التي تنطوي عليها الوضعية، أما الروح الميتافيزيقية فهي غير قادرة على استيعاب هذه الفكرة، لقد أراد أوجست كونت من كتابه هذا أن يكون متضمنا للخطة العامة التي سوف يقام عليها علم الاجتماع فى ضوئها، وهذه الخطة هى الفلسفة الوضعية بكل ما تنطوي عليه من مقولات جديدة.

3- <u>المراحل الثلاث للتطور العقلي والاجتماعي</u>:

يذهب كونت إلى أن هناك ثلاثة جوانب رئيسية تنطوي عليها "طبيعتنا" يجب تنظيم العلاقة بينها فى حياتنا الخاصة بصورة مرضية، وتشمل هذه الجوانب: مشاعرنا وتتضمن الدوافع والعواصف التي تكمن خلف النشاط الذي نمارسه، وأفكارنا وهى تخدم المشاعر، ولكنها تعيننا على التحكم فيها، وأخيرًا أفعالنا تلك التي تتم فى ضوء المشاعر والأفكار معا، ومثل هذه الجوانب توجد أيضًا بالنسبة لحياتنا الاجتماعية وسلوكنا

الاجتماعي مع الآخرين، ذلك أن استمرار المجتمع ووجوده ينبغي أن ينهض على تنظيم محدد للنظم والمؤسسات والمعرفة، والقيم والمعتقدات،وهى جميعا مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمشاعر، والأفكار، والأنشطة التي يمارسها الأفراد أعضاء المجتمع، ذلك أن المجتمع في نهاية الأمر هو نسق من أنماط السلوك المنظمة والمشتركة بين الأفراد.

والمتبع لتاريخ الإنسانية؛ يستطيع أن يقف على الكيفية التي تشكلت من خلال العلاقة بين هذه الجوانب المختلفة، على نحو يمكن معه تمييز "ثلاثة مراحل" للتطور العقلي والاجتماعي، والمرحلة الأولى هى التي أطلق عليها كونت اسم المرحلة اللاهوتية، وتتميز هذه المرحلة بأن مشاعر الإنسان وخياله تتصل أساسًا بالبحث عن طبيعة الأشياء وأسبابها وغاياتها، وتتخذ تفسيرات الإنسان للأشياء والظواهر شكل الأساطير المتعلقة بالأرواح والكائنات فوق الطبيعية، وقد حدد كونت ثلاثة مسئوليات للتطور العقلي داخل هذه المرحلة، المستوى الأول هو التفسير الحيوي، حينما ينسب الإنسان لكل شيء فى الطبيعة حياة خاصة به تشبه الإنسانية، والتعددية، أى محاولة تفسير الظواهر بالرجوع إلى الآلهة والأرواح، والوحدانية، أى الاعتماد فى التفسير على اله واحد هو مصدر القوة والعقل، ويلاحظ أن طبيعة التنظيم الاجتماعي السائد هو مصدر القوة والعقل، ويلاحظ أن طبيعة التنظيم الاجتماعي السائد خلال المرحلة اللاهوتية أنه تنظيم عسكري، فالقوة العسكرية هى التي تحقق الاستقرار الاجتماعي، غير أن كونت يعتقد أيضًا أن الخيال والشعور هما أساس الخبرة الإنسانية خلال هذه المرحلة، فهما يدفعان الإنسان إلى التحرك هو البحث عن الحقائق، وفى وقت لم يتم فيه تراكم للمعرفة الإنسانية، وهذا البحث الدائب هو الذي يوصل الإنسان إلى الحقبة الأخيرة من هذه المرحلة وهى حقبة الوحدانية، ويعني ذبك بداية ظهور الفكر التحليلي والنقدي ذلك الذي يؤدي إلى المرحلة الثانية الانتقالية فى سلسة التطور العقلي والاجتماعي.

وقد اطرق كونت على المرحلة الثانية اسم المرحلة الميتافيزيقية وتمتاز هذه المرحلة بالتأمل العقلي، والبحث عن المعاني والدلالات، والكشف عن الجواهر، والتفكير

فـى ضـوء المثاليـات والإشـكال، بـل أن الإنسـان يسـيطر عليـه تصـور معـين "للحقيقـة المطلقة"، أمـا المتغيـرات النظاميـة التـي تشـهدها هذه المرحلـة فهـى نمـو القدرة الدفاعيـة واتساع نطاق القانون بحيث يمهد ذلك الأساس للحياة المدنية التعاونية.

ومع ذلك، فإن تطـور الإنسـانية، لـم يقف عنـد هـاتين المـرحلتين، فلـم يتمكنـا فـى الحقيقة من مواجهة المشكلات المتراكمة للحياة الإنسانية، إذ كلما أراد المجتمع الإنسـاني تعقيدا وتركيبا، خاصـة بعد الثـورة الصـناعية، اتضـح عدم ملائمـة المـرحلتين اللاهوتيـة والميتافيزيقية، أن حاجة الإنسان إلى أساس سليم للمعرفة، والفنـون، والحيـاة الاقتصـادية والسياسية قد دفعته إلى تخطي المرحلتين السابقتين، والدخول إلى عصر المرحلـة الثالثـة التي أطلق عليها المرحلة الوضعية.

فى هذه المرحلة الأخيرة يتجـه الإنسـان نحـو رفض تلـك الافتراضـات اللاهوتيـة والميتافيزيقية التي تفسر الظواهر إما على أسـاس الآلهـة أو الماهيـات، أن الإنسـان عليـه أن يبحث عن الأسباب الحقيقية لوقوع الأحداث والظواهر، التي يمكن أن تنتهـي بنـا إلـى تفسيرات تستطيع أن تصمد أمام الاختبارات الواقعية، وهذه الأسباب يمكن الكشـف عنهـا عن طريق القوانين الطبيعية التي تفسر الارتباط القائم بين الظـواهر ولا يتحقق ذلك إلا بالعلم الوضعي المتماسك منطقيا، والقائم على أسـاس مـن الملاحظـة والتجربـة، تلك هـى المعرفة الممكنة والمنظمة بالواقع الذي نعيشه.

ويعتقد أوجست كونـت أن هذه المراحـل الثلاث تمثـل قانونـا عامـا ينطبـق علـي الإنسانية بأسرها، هو أكثر من مجرد مبدأ يحكم تقدم المعرفة، فالفرد فى تطوره وتربيته وتعليمه إنما يمر بهذه المراحل شأنه شأن المجتمع الإنساني ذاته.

4-العلم الوضعي والفلسفة الوضعية:

أن الإنسـان فـى سـعيه مـن اجـل المعرفـة يطـرح جانبـا التسـاؤلات اللاهوتيـة والميتافيزيقية، وذلك ببساطة لأنها تساؤلات يتعذر الإجابة عليها، ويتجـه العلم الوضـعي

نحو البحث فقط عن القوانين التي تحكم وقوع الظواهر، تلك التي لا تزيد عن كونها عبارات أو قضايا تتعلق بالارتباط بين الوقائع، وتنقسم هذه القوانين عموما إلى قوانين تتعلق بالتساوق فى الوجود أى الارتباط والتساند المتبادل بين الظواهر ويبدو ذلك واضحا فى العلوم الطبيعية والإنسانية، وهناك أيضًا القوانين الخاصة بالتتابع، وهى القوانين المتعلقة بالمتغيرات التاريخية الملموسة أو الوقائع كما ترتبط بعضها ببعض – تتابع زمني، وكل واقعة إذن؛ تنطوي على جانبين جانب استاتيكي، وجانب آخر ديناميكي، وكلاهما ضروري، وكلاهما مرتبط بالآخر أواثق الارتباط.

والواقع أن العلوم الوضعية فى بحثها عن هذه القوانين لا تدعي مطلقا الكمال أو الشمول أو اليقين المطلق، وإنما هناك باستمرار حدود يجب الاعتراف بها، وتفسير هذه الحدود ممكن فى ضوء حقيقتين: الحقيقة الأولى: أننا ككائنات إنسانية تكون خبرتنا بالعالم من خلال الحواس، ومن موضعنا الخاص فى الطبيعة والمجتمع، وإذن؛ فمعرفتنا محكومة بما تمدنا به الحواس، والحقيقة الثانية: تتمثل فى أن التغير الاجتماعي والطابع التراكمي للمعرفة الإنسانية يجعلان اليقين المطلق أمر لا يمكن التسليم به، أن لم يكن محالا، فكل معرفة نتوصل لها خاضعة للتطور والنمو، وتخضع أيضًا لاختبارات عديدة، والعلم الوضعي يمنحنا الأساس الثابت الوحيد للتنبؤ، وهو إن كان محدودا إلا أنه الطريق الوحيد المتاح للإنسان لكي يتحرك بفاعلية فى العالم والمجتمع ومن اجل تحقيق غاياته.

ولم يكن كونت يتصور أن يكون العلم الوضعي مجرد قواعد جامدة لا دور للخيال فيها، وإنما حدد للخيال دورا فى العلم، إذ هو يقول: "هناك مجالات عديدة للخيال لكي يعمل عمله فى التأمل الوضعي، فعليه أن يسهم فى تكوين الفروض وتنقيحها"، وهكذا كان كونت مدركا للدور الذي تلعبه الفروض فى العلم، ولقد كتب فى ذلك يقول: "إذا كان صحيحا أن كل نظرية يجب أن تعتمد على الوقائع الملاحظة، فانه من الصحيح أيضًا أن الوقائع لا يمكن ملاحظتها بدون توجيه نظري، وبدون هذا التوجيه؛ تصبح وقائعنا مبهمة وعقيمة، بل يتعذر علينا إدراكها"، ويؤكد كونت أهمية البدء ببعض

العبارات أو القضايا الافتراضية، التي توجه عملية اكتشاف القوانين الطبيعية ولعل ذلك هو ما دفع كارل بوبر إلى القول: "بأن كل ما يقوله بارسونز عن ضرورة النظرية قبل البحث الامبريقي، وقد وضعه كونت قبله بوضوح تام".

ثم نجد كونت بعد ذلك يوضح الروح الوضعية، وذلك من خلال ربطها بالتنبؤ بالظواهر بوصفه احدى المهام الأساسية للعلم الحقيقى، والتنبؤ فى رأيه لا يقتصر على المستقبل، وإنما يتعلق أيضًا بالحاضر والماضي، والروح الوضعية الحقة إنما تنهض أساسًا على البحث من اجل التنبؤ، وعلى دراسة ما هو قائم، من اجل استخلاص ما سيكون، والتنبؤ فى جوهره هو معرفة الوقائع بطريقة مباشرة، وذلك من خلال علاقتها المباشرة بوقائع أخرى معروفة، وهكذا؛ يصل كونت إلى النتيجة التي مؤداها: "من العلم يأتي التنبؤ، ومن التنبؤ يأتي العمل".

5- تسلسل العلوم:

ذهب كونت إلى أن نمو العلوم لا يكشف فحسب عن أن الفكر الإنساني قد مر خلال المراحل الثلاث التي اشرنا إليها قبل قليل، وإنما كل علم أو موضوع قد تطور بنفس الطريقة، ويبدو ذلك على أنه تنظيم ضروري للمعرفة والبحث الإنساني، وهكذا؛ يبدو ضروريا ترتيب تسلسل العلوم فى ضوء تطورها التاريخي، وفى ضوء الاعتماد بالمتبادل بعضها على بعض، ذلك أن كل علم يرتكز على العلم السابق عليه، ويمهد الطريق للعلم الذي يأتي بعده، وكذلك درجة العمومية، ودرجة التعقيد، ومدى قدرة كل علم على تعديل الوقائع التي يتناولها، وعلى ساسا هذه المعايير حدود وأوجست كونت ترتيبه للعلوم وفق تسلسلها على النحو التالي: الرياضة، والفلك، والكيمياء، والفيزياء، والبيولوجيا، وعلم الاجتماع، وأخيرًا الأخلاق – والتي يعني بها دراسة الإنسان الفرد، وهى دراسة تابعة لعلم الاجتماع وتمثل مزيجا من علم النفس والأخلاق.

ويعتقد كونت أن العلوم لم ظهر بطريقة تحكمية، وإنما ظهر كل علم من العلوم

لكي يحقق هدفا معينا، وهو تفسير طائفة من الوقائع، واكتشاف القوانين التي تحكمها، ومن ثم يمكن ترتيب العلوم بطريقة منظمة وفقا لمنطق ظهورها، كما أنه أدرك الحقيقة التي مؤداها، أن كل علم له الحرية فى تطور المناهج الملائمة لدراسة موضوعه الخاص.

وجدير بالذكر أن كونت لم يزعم بأن هذا التسلسل للعلوم نهائي أو مطلق، وإنما هو يعتقد أنه ربما يكون مفيدا ومقنعا من حيث قدرته على تنظيم المعرفة العلمية، وإتاحة الفرصة لإجراء الاستنتاجات والاستخلاصات الممكنة بين العلوم، وكذلك أكد كونت دراسة الإنسان والمجتمع التي هي موضوع علم الاجتماع هى أكثر الدراسات تعقيدا وتشابكا.

إذن علم الاجتماع يشغل قمة النسق التسلسلي للعلوم، وذلك لأنه يعتمد على هذه العلوم جميعا فى تكوين رؤية متكاملة للحياة الاجتماعية، وظهور علم الاجتماع هو الذي يكمل ويتمم سلسلة العلوم، لأنه سوف يغطي النقص الذي عانت منه المعرفة العلمية كثيرا، والذي تمثل في انعدام وجود فيزياء اجتماعية.

6-علم الاجتماع:

باستطاعتنا الآن أن نرى كيف أدرك كونت العلم الجديد الذي سوف يختص بدراسة شئون المجتمع، وما هى أهمية هذا العلم بالنسبة له، لقد اختار كونت مصطلح علم الاجتماع كتسمية للعلم الجديد، بعد أن كان ينوي تسميته بالفيزياء الاجتماعية، إلا أنه عدل عن هذه التسمية بعد أن أطلقها معاصرا له هو أدولف كيتليه على بعض التجارب التي كان يجريها عن المجتمع، ولكن الموضوع الذي يدرسه علم الاجتماع، والمنهج الذي يتبعه فى دراسة هذا الموضوع لا تنحرف به كثيرا عن المسمى الأصلي له، لقد كتب كونت فى ذلك يقول: "لدينا الآن فيزياء سماوية، وفيزياء أرضية ميكانيكية، وفيزياء نباتية، وفيزياء حيوانية، ومازلنا بحاجة إلى نوع آخر وأخير من الفيزياء هى

الفيزياء الاجتماعية ذلك العلم الذي يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعا دراسته باعتبار هذه الظواهر من نفس روح الظواهر الفلكية والطبيعية، والكيماوية والفسيولوجية من حيث كونها خاضعة للقوانين الطبيعية الثابتة".

ولعله يبدو واضحا – فى رأي كونت – أن العلوم الأخرى وحتى علم الحياة، لا تستطيع أن تبحث فى قوانين المجتمع الإنساني، أى القوانين التي تفسر الارتباط بين الوقائع الاجتماعية، حقيقة أن موضوع الدراسة فى تلك العلوم يؤثر فى الإنسان والمجتمع، لكن قوانينها تقدم معالجة ملائمة لذلك المستوى المركب من الوقائع المجتمعية والخبرة الإنسانية، أن البيولوجيا تدرس "الإنسان بوصفه حيوانا" ولكنها لا تحسب حسابا لتلك النظم المركبة والتقاليد التي كونها الإنسان عن سائر الحيوانات الأخرى، هو تطور وقائع حياته التاريخية، أن المجتمع الإنساني هو عملية متراكمة من النظم، والمعرفة، والمهارات، والتقاليد، والقيم، والمعتقدات ولا تستطيع البيولوجيا أو أى علم آخر أن يدرس هذه الظواهر، ولهذا؛ أصبح علم الاجتماع ضروريا كعلم جديد، لأن الإنسان أصبح واعيا بمستوى جديد من الظواهر، التي يتعذر دراستها بواسطة العلوم القائمة، ولقد ظهر هذا العلم مصاحبا لاكتشاف الإنسان لتلك الوقائع والظواهر الاجتماعية الجديدة.

لقد أدرك كونت بوضوح أن موضوع علم الاجتماع هو النظام الاجتماعي، وتنوع الأنظمة الاجتماعية فى العالم، أن المجتمع هو نسق يتألف من أجزاء متساندة، وهو شيء يفوق الأفراد، ومن ثم يحتاج إلى دراسة خاصة، ذلك أن الأفراد يمكن فهمهم فى سياق المجتمع الذي يعيشون فيه، ويقول كونت "أن علم الاجتماع يدرس الأفعال والاستجابات الخاصة بمختلف أجزاء النسق الاجتماعي" ومن ثم يصبح علم الاجتماع هو الدراسة العلمية المنظمة لذلك "الكل الاجتماعي" ولطبيعة المجتمعات الإنسانية، وأشكال النظم الاجتماعية المختلفة.

ولما كان علم الاجتماع علما وضعيا للظواهر الاجتماعية، فإنه يستخدم

الملاحظة والتجريب كمنهجين رئيسيين فى اكتساب المعرفة عن هذه الظواهر، ولكن نظرا للطبيعة النوعية المتميزة لهذه الظواهر الاجتماعية، فإن علم الاجتماع يستخدم أيضًا منهجين آخرين هما المنهج المقارن، والمنهج التاريخي، فهذه هى المناهج الملائمة للوصول إلى القوانين الاجتماعية، وأما المقارنة فهى تكون مثمرة حين تطبق على المجتمعات التي تعيش معا زمنا بعينه، وبين الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وأما المنهج التاريخي فهو يبحث فى القوانين العامة للتغير المستمر فى العقل البشري، ويتطابق ذلك بالطبع مع قانون المراحل الثلاث اذي اشرنا إليه فيما سبق.

وعلم الاجتماع مثله مثل العلوم الأخرى ينقسم إلى قسمين رئيسيين هما: الاستاتيكيا (الاستقرار) والديناميكيا (التطور)، وتهتم الاستاتيكا بدراسة الشروط الضرورية لوجود المجتمع الإنساني، ومن ثم فإن التركيز يكون أساسًا على النظام العام، ودراسة النظام العام هى دراسة عوامل التوازن والتناغم والانسجام فى بنية المجتمع، تلك العوامل التي تستند أساسًا إلى ما أطلق عليه كونت مصطلح الأنساق العام، والأنساق العام هو إطالة الطبيعة للتساند والاعتماد المتبادل بين الظواهر موضوع البحث، أو بعبارة أخرى هو الارتباط الضروري القائم بين عناصر المجتمع ومكوناته الرئيسية، ذلك الارتباط الماثل فى عقل الباحث، بحيث يجتهد فى العثور على أفضل المناهج والطرق الملائمة لدراسته، وجدير بالذكر أن هذا الأنساق قائم فى كافة مجالات الحياة الإنسانية، فهناك انساق بين العلوم وبين الفنون، وبين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، لكن الأنساق يصل إلى ذروته فى المجتمع الإنساني.

وتكمن أهمية الأنساق العام فيما يحققه من وحدة وتضامن اجتماعيين حقيقيين، كما أنه أيضًا هو الأساس الذي يستند إليه تقسيم العلم فى المجتمع، وتمثل دراسة التضامن والتكامل محور نظرية أوجست كونت الاجتماعية، كما أنها الغاية الأساسية من الإصلاحات الاجتماعية التي يدعو إليها كونت فى ضوء رؤيته لظروف المجتمع الفرنسي.

والدراسة الاستاتيكية للنظام الاجتماعي تشبه ما اصطلح على تسميته بلغة علم الاجتماع المعاصر باسم البناء الاجتماعي، ذلك أنها دراسة عضوية، تتجه نحو التركيز على "الكل" ذلك أنه بحكم مسألة الاتساق، فإن الأجزاء يمكن فهمها فى إطار العلاقة المتبادلة بينهما وبين الكل، ومن ثم فإن بؤرة هذه الدراسة تتمثل فى التركيز على الصلات المتبادلة بين الوقائع الاجتماعية، وقد ركز كونت على عدد من الوحدات الأساسية مثل الأسرة، وتقسيم العمل، والملكية، والحكومة، والدين والأخلاق.

أما الديناميكية فإنها معنية بالتطور الذي يطرأ على العلاقة بين هذه الأنظمة الأساسية فى مختلف المجتمعات، وخلال العملية التاريخية التراكمية، وإذن فالديناميكا الاجتماعية تبدأ بدراسة النمو فى ذاته، ولكن كونت يذهب شأنه شأن معاصريه إلى أن النمو هذا لنمو تقدمي أساسًا، فالتقدم ظاهرة ملحوظة فى كل المجتمعات الإنسانية، وبينما يلاحظ كوت أن الاستاتيكا بحكم موضوعها هى دراسة تحليلية، نجده يؤكد أن الديناميكا ينبغي أن تكون دراسة امبيريقية.

ثم يناقش كونت بعد ذلك الأسباب التي دعته إلى اعتبار علم الاجتماع علما ضروريا ومكملا لسلسلة العلوم، فيذهب أولاً إلى أن هذه الضرورة راجعة لوجود طائفة من الظواهر الموضوعية التي تستحق البحث، ولا يجود علم قائم يستطيع أن يقوم بهذه المهمة، وثانيا، يستمد علم الاجتماع أهميته من أنه يمثل نسق المعرفة الموضوعية التي يمكن الاعتماد عليها فى صياغة سياسات اجتماعية وفي إعادة بناء المجتمع الإنساني.

يضاف إلى ذلك كله؛ أن علم الاجتماع سوف يتولى مهمة التأليف والتوفيق بين كل العلوم الأخرى، ذلك أن هذه العلوم هى أساسًا علوم تتعلق بالإنسان، فمادة هذه العلوم كامنة فى الحياة الإنسانية والمجتمعية كما أنها نمت وتطورت فى إطار المجتمع الإنساني، ومن ثم كان ضروريا أن يأتي علم الاجتماع على قمة تسلسل العلوم لكي يقوم بهذه المهمة التركيبية، الأساس الفكري لوحدة العلوم.

7-المصالح الاجتماعية:

أن انتشار التصنيع يمثل من وجهة نظر كونت قمة التقاء المصالح الإنسانية، فالتصنيع هو الظاهرة التي سوف تضع الأسس الموضوعية للفلسفة الوضعية بحيث يمكن فى ظل ظروف التصنيع رفض التفسيرات الميتافيزيقية للطبيعة، أن الأنشطة اليومية للحياة فى المجتمع الصناعي، إنما تكشف عن حقيقة جوهرية مؤداها، أن المجتمع بحاجة إلى إعادة تنظيم مستمر، والى تدخل الإنسان من اجل حياة أفضل، كذلك تلاحظ أن العالم الخارجي لا يخضع للتحكم، وإنما هو خاضع لمجموعة من القوانين الطبيعية، التي يتعين اكتشافها.

ولقد كان كونت على ثقة من أن العمال اليدويين سوف يستجيبون للفلسفة الوضعية أكثر من غيرهم، خاصة إذا قورنوا برجال الإدارة العليا وحتى الرأسماليين، ويرجع ذلك إلى أنهم يعملون مباشرة مع الواقع المادي والصناعي، على حين ينشغل المديرون بعمليات صنع القرارات، والعمال بما لديهم من عقليات متفتحة نقية لم تتأثر بعد بالقوالب الجامدة التي يصبها التعليم الرسمي فى العقول، سوف يقبلون على الوضعية بصورة اكبر.

ولعل هذه الأفكار هى التي دفعت ماركس إلى نقد أوجست كونت، ووصف أعماله بأنها ادنى فى المرتبة بكثير من أعمال هيجل، ذلك أن كونت أراد أن يجعل من الفلسفة الوضعية أيديولوجيا ملائمة لحركة العمال.

8-الدين والأخلاق:

قدم أوجست كونت تصوره حول "دين الإنسانية"، واعتقد أنه من خلال هذا التصور الطوبائي يمكن دعم "الشعور" الذي يكمن خلف كل العمليات التعاونية فى المجتمع، ودين الإنسانية عند كونت يستند فى مقدماته إلى الفلسفة الوضعية، لأنه سيحرر الإنسان من المذاهب العتيقة، وسيكون أكثر وضوحا، وسوف يحفز الإنسان إلى

انجاز أعلى وأغلى المثاليات الإنسانية، ثم هو القاعدة التي سوف يرتكز عليها الجهد الإنساني من اجل تطوير ظروف الإنسان وتحسين أحوال البيئة التي يعيش فيها، ويوقل كونت: "إن الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الغاية"، أن جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي فى الشعور، والفكر، والنشاط من اجل خدمة الإنسانية.

أن الدين الوضعي هو الدين الوحيد الحقيقي والمكتمل الذي سيحل محل كل النظم المؤقتة التي استندت إلى اللاهوت العتيق.

لقد كان كونت يسعى إلى توكيد الصلة بين الشعور (علم النفس) والحقيقة الاجتماعية (علم الاجتماع) وجيل الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية.

كان كونت عالم اجتماع صاحب اتجاه محدد فى دراسة النسق الاجتماعي، يمكن وصفه بأن اتجاه بنائي وظيفي، ففي تحليله للمكونات الرئيسية للنسق الاجتماعي، أعطى أهمية خاصة لمفهوم "تقسيم العمل" إذ نجد أن تحليله لطبيعة المجتمع ووحداته وعناصر بنائه وجهازه والعلاقات المتبادلة بين مكونات النسق الاجتماعي ككل وتحليله للتغيرات والتطورات التي تطرأ على المجتمع، وكان ذلك كله يرتكز على تقسيم الوظائف متكامل الجهود، ويمكن تلخيص الانجازات التي حققها كونت على النحو التالي:

(أ) التحديد الواضح للمعرفة العلمية، وبيان حدودها، وتوضيح أهمية صياغة القوانين العلمية.

(ب) تصنيف العلوم ووضع المعايير الملائمة لهذا التصنيف من خلال الارتباط بين ظهور العلم وبين الواقع الاجتماعي، والدور الذي سيلعبه علم الاجتماع فى هذا الإطار.

(ج) الاستاتيكا والديناميكا، بوصفهما يمثلان القسمين الرئيسيين لأي علم من العلوم.

(د) وضع الأسس المنهجية لعلم الاجتماع بوصفه نظاما علميا.

(هـ) تحديد مناهج العلم الجديد والطرائق الملائمة لدراسة الظواهر الاجتماعية.

(و) تحديد مفهوم القوانين السوسيولوجية كخطوة أولى لصياغة النظريات الاجتماعية العلمية.

(ز) تحديد مقومات الإنسان الاجتماعية وشروط وجودها، وعوامل توازنها، وأسباب تغيرها وتطورها.

(ح) التحليل البنائي الوظيفي للنظم الاجتماعية، والبحث التاريخي لاتجاهات التطور الاجتماعي.

(ط) البحث فى الفلسفة الأخلاقية التي سوف يستند إليها الإصلاح الاجتماعي وإعادة بناء المجتمع.

السؤال الأول: ضع الكلمة أمام ما يناسبها من تعريف؟

التعريف	المصطلح
قسمه أوجست كونت إلى قسمين هما :الاستاتيكة الاجتماعية والديناميكة الاجتماعية.	
يعتبره أوجست كونت موضوع علم الاجتماع .	
يرى أوجست كونت أنها مرحلة يفسر فيها العقل البشرى كل الظواهر المحيطة به تفسير دينى.	
يرى أوجست كونت إنها مرحلة يفسر فيها العقل البشرى كل الظواهر المحيطة به تفسير فلسفي.	

السؤال الثاني : حدد العبارات الصحيحة والعبارات الخاطئة مما يلي.

1- أطلق أوجست كونت على المنهج التاريخي لفظ المنهج السامي .

2- من أسباب نشأت علم الاجتماع عند أوجست كونت حالة الاستقرار التي شهدتها البلاد بعد الثورة الفرنسية

3- ان المرحلة الميتافيزيقية عند أوجست كونت تشير إلى أهمية البحث عن الأسباب الحقيقية لوقوع الأحداث والظواهر بطريقة علمية.

4- درس أوجست كونت العلاقة بين الفرد و التضامن الاجتماعى .

السؤال الثالث : اشرح العناصر التالية؟

1- الفلسفة الوضعية عند كونت.

2- اسباب نشأت علم الاجتماع .

3- مراحل تطور المجتمعات والتفكير العلمي.

الفصل الرابع

كارل ماركس

1- خلفية تاريخية.

2- أسس علم الاجتماع وقضاياه.

3- المجتمع والعلاقات الاجتماعية والبناء الاقتصادي.

4- الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي.

5- الاغتراب والإيديولوجية.

6- التغير الاجتماعي والثورة وصورة المجتمع الجديد.

7- مناقشة وتقويم.

الفصل الرابع

كارل ماركس

يزداد فى وقتنا الحاضر الاهتمام بأفكار ماركس وبنقد وتحليل نظرياته باعتبار أنها تطرح علم اجتماع له طابع متميز، وله مضمونه ومنهجه الخاص الذي يتعين دراسته والإفادة منه، وجدير بالذكر أن هذا الاهتمام حديث العهد جدا، فقد ظلت نظريات ماركس لأسباب مختلفة – بعيدة عن الصورة الشائعة للعلوم الاجتماعية كما ظهرت فى الجامعات، والواقع أنه بالرغم من أن ماركس لم يخصص كتابا مستقلا يحمل عنوان علم الاجتماع، فإن كتاباته التي تصنف اصطلاحا على أنها تنتمي إلى ميدان الاقتصاد أو السياسة أو الفلسفة تمثل فى الحقيقة محاولة منظمة لإقامة علم الاجتماع، ومع ذلك؛ فإن الصعوبة التي تواجه كل من يحاول التعرف على أبعاد نظرية ماركس فى علم الاجتماع تتمثل فى أن عليه أن يجمع أفكاره من مختلف كتاباته وأن يقدمها فى إطار نظري متكامل.

1- خلفية تاريخية:

لا تكتمل دراسة نظريات ماركس بدون دراسة الخلفية التاريخية لهذه النظريات، بل أن البعض يذهب إلى حد القول بأن ترجمة حياة ماركس تعتبر هى المدخل الأساسي لفهم مذهبه، ذل الذي يعد بدوره صورة أو انعكاسا لحياته، وقد ولد ماركس فى 5 مايو 1818 فى مدينة تريف التابعة لبروسيا، وكان والده يشتغل بالقانون، ويعتنق اليهودية، تلك التي تحول عنها 1824، ويبدو أن السبب فى هذا التحول كان سياسيا لأن المناصب العليا فى رينانيا آنذاك كانت ممنوعة على اليهود، ولعل أهم ما يقال عن الجو الأسري الذي نشأ فيه ماركس أنه كان جوا "تقدميا" – إن صح هذا التعبير – حيث كان والده مولعا بالثقافة، ومهتما بفلسفة التنوير، وبعد أن تخرج ماركس من المدرسة الثانوية التحق بالجامعة فى بو، ثم في برلين حيث سجل نفسه فى كلية الحقوق عام 1837

وهناك تأثر بكارل فون سافيني صاحب المذهب التاريخي فى الحقوق، الذي كان يؤكد باستمرار أن النظم التشريعية غير ثابتة، وأنها صادرة صدورا عفويا عن روح الشعب، وتلقى ماركس فى هذه الجامعة دروسا فى فلسفة القانون والتاريخ والفلسفة العامة، وتعلم من أستاذه جانز طريقة النقد والتحليل النظري فى ضوء فلسفة التاريخ، وفى عام 1741 أتم دراسته بحصوله على درجة الدكتوراه فى الفلسفة برسالة عنوانها "الفرق بين فلسفة الطبيعة بين ابيقور وديمقريطس" وحينما التحق ماركس بجامعة برلين لم يكن هيجل على قيد الحياة، ولكن روحه كانت مسيطرة تماما، فما لبث ماركس أن تمثل منذ ذلك الوقت وجهة النظر الهيجلية، وانتمى فى برلين الجماعة الهيجليين اليساريين التي كان اظهر من يمثلها برونبير.

فكان ماركس قد نشأ فى جو سيطرت عليه الفلسفة الهيجلية، فاستخدم عباراتها الفنية وكان ينظر إلى هذه الفلسفة نظرة مفعمة بالتقدير والاحترام، لكنه مع ذلك رفض وانتقد فى كتاباته المبكرة نظرية هيجل فى السياسة، واخذ يحلل بعناية فائقة مفاهيمه فى هذا الصدد، ووضع فى عام 1844 نقدا طويلا لمنهج هيجل، ولكنه تبنى مفهوم هيجل للتاريخ بوصفه عملية الخلق الذاتي للإنسان، كذلك استمد من فلسفة هيجل أداتها القوية وهى الجدل، وطوعها لخدمة أغراض مذهبه.

وما أن تخرج ماركس من الجامعة حتى اكتشف رغبته الأكيدة فى أن يصبح أستاذا جامعيا، فرحل إلى بون تحدوه هذه الرغبة، لكنه حينما نظر إلى الأحداث السياسية فى ذك الوقت اقلع عن هذه الفكرة، فلقد حرمت الحكومة فيورباخ من كرسي الأستاذية، ورفضت أن تسمح له فى عام 1836 بالعودة إلى التدريس فى الجامعة، كما منعت عام 1841 برونوبيير من إلقاء محاضراته فى بون، وفى نفس هذا الوقت كانت أفكار الهيجليين اليساريين تنمو نموا ملحوظا فى ألمانيا، إذ بدأ فيورباخ وبخاصة عام 1836 في نقد علم اللاهوت، وتحول بصورة واضحة إلى النزعة المادية التي سيطرت على كل فلسفته، يكشف عن ذلك مؤلفه "مبادئ فلسفة المستقبل"، كما قام بعض

الهيجيليين اليساريين بتأسيس جريدة الراين التي ظهر العدد الأول منها فى يناير عام 1842، ودعت هذه الجريدة كل من ماركس وبرونو بيير للمساهمة فى تأسيسها، وما لبث ماركس أن احتل فى عام 1842 منصب رئيس التحرير، وانتقل من بون إلى كولونيا، وبذلك اصطبغت هذه الجريدة بصبغة ديمقراطية ثورية منذ أن اشرف ماركس على رئاسة تحريرها، غير أن هذه النزعة أزعجت الحكومة، فوضعتها تحت الرقابة، ثم قررت وقف صدورها فى يناير 1843، ومع أن مساهمات ماركس فى هذه الجريدة قد تميزت بالثراء والجدة، إلا أن هذا النشاط الصحفي قد أقنعه بنقص معلوماته فى ميدان الاقتصاد السياسي، فاتجه نحو دراسته بحماس بالغ.

وفي عام 1843 رحل ماركس إلى باريس، حيث بلغت الحركة الاشتراكية أوج مجدها، وكان بصحبته ارنولد روج وهو احد الهيجيليين اليساريين الذي تعرض للنفي السياسي وتحمل كثيرا فى هذه الفترة، رحلا معا لكي يشتركا فى نشر مجلة راديكالية خارج البلاد، وهى مجلة الحوليات الألمانية الفرنسية، التي لم يصدر منها سوى عدد واحد، وتضمنت مقالين لماركس الأول هو "نقد معالجة برونوبيير لمشكلة اليهود"، والثاني هو "مقدمة لفلسفة هيجل في القانون"، ومجمل دعوى المقال الأول أنه يمكن تحقيق التحرير الاجتماعي لليهود فقط حينما يتم تحرير المجتمع من الدين اليهودي، على حين ذهب فى مقاله الثاني إلى أنه ليس هناك فى ألمانيا أى تحرير سياسي ممكن، حيث لا يوجد هناك سوى طبقة واحدة، هى التي نتوقع منها النضال الحقيقي ضد السلطة، ونقصد بها طبقة البروليتاريا، ولكن هذه الطبقة لا يمكن لها تحرير نفسها إلا بتدمير كل القيود، وانهيار المجتمع كله، وإعادة خلق الإنسان كعضو فى المجتمع الإنساني، ولعل توقف نشر هذه الجريدة، إنما يرجع إلى ما عاناه توزيعها سريا فى ألمانيا من صعوبات، وما حدث من اختلافات بين ماركس وارنولد روج، إلا أن ما ورد فى هذه المقالات لا يشابه من حيث المبدأ كل ما نشر عن الاشتراكية فى ذلك الوقت، فقد كان ماركس يصر على ضرورة الصراع السياسي باعتباره وسيلة التحرير الاجتماعي، ومن ثم وجه

انتقاداته للاشتراكية العاطفية المثالية، واخذ يبشر باشتراكية من لون جديد، تستند إلى العلم، وتقوم على الجدل المادي وتتزود من زاد الاقتصاد السياسي.

وطالما أن اتجاه ماركس نحو الاشتراكية المادية يعارض الاشتراكية الفرنسية، فسرعان ما احتدم الخلاف بينه وبين مفكر من كبار الاشتراكيين الفرنسيين إذ ذاك وهو برودون الذي لم يكن ميالاً إلى العنف والقسوة، بل كان يدعو إلى اللين والتسامح، فاشتراكيته فيها معاني إنسانية جميلة، ومثاليات لا تروق لماركس، لأنها فى رأيه أوهام تسدل على عيون الناس ستارا يخفي عنهم الحقائق المادية بالفعل فى المجتمع الذي يعيشون فيه، لذلك كتب ماركس مؤلفا يفند فيه آراء برودون، وينعي عليه اتجاهه التأملي المثالي، وجعل عنوانه "بؤس الفلسفة"، كما تقابل ماركس فى باريس مع الشاعر هنري هينه والذي كان يتحدث عنه بكل احترام، وكانت بعض قصائده بوحي من ماركس.

والواقع أنه بالرغم من كل الخصومات والمنازعات التي وضعت ماركس فى معارضة مع برودون بعد عام 1846 فقد ظلا متفقين على الثورة ضد تصور الدولة خارج المجتمع بحسابه صورة من صور الاغتراب الأساسية للإنسان، ذلك التصور الذي يدعمه النظام البرجوازي، وبديهي أن برودون لم يكن أول من تنبه إلى تلاشي الدولة السياسي فقد سبقه إلى ذلك فى فرنسا سان سيمون والذي يعد من نواحي مختلفة المعلم المشترك لكل من برودون وماركس.

ولكن كيف عرف ماركس كتابات سان سيمون؟ يبدو أن الجو الفكري الذي نشأ فيه ماركس قد جعله يتصل مبكرا بأفكار سان سيمون، فحينما فرغ ماركس من دراسته الثانوية وكان عمره إذ ذاك ستة عشر عاما قرأ جال وهو أول داعية ألماني لسان سيمون، وحتى الجمعية التي انتمى إليها والده وناظر مدرسته كان تشايع آراء السانسيمونيه وكان ماركس كثير التردد عليها، كذلك كان الشخص الأول الذي ينشر أفكار سان سيمون فى رينانيا صديقا لماركس وهو موس هيس والذي كان احد محرري جريدة الراين وهو الذي وجه اهتمام ماركس نحو كتاب لورانس شتاين بعنوان

"الاشتراكية والشيوعية"، ومن هنا نستطيع أن نفسر ذلك التشابه القائم بين تصورات ماركس وسان سيمون عن العلاقة بين الدولة والمجتمع، فكل منهما ينظر إلى الحقيقة الاجتماعية على أنها نتاج جمعي مادي وروحي، والى علم المجتمع على أنه على الإنسان فى حركته، أو فسيولوجيا اجتماعية، أى جملة الأنشطة والجهود والوظائف من حيث وحدة كلية.

وفي فرنسا التقى ماركس بفريدريك انجلز والذي كان فى زيارة لباريس لبضعة أيام عام 1844، ومنذ ذلك الوقت أصبح انجلز رفيقا ملازما لماركس حيث اشتركا معا فى الجمعيات الثورية بباريس، وعارضا بشدة المذاهب الاشتراكية البرجوازية التي انتشرت فى ذلك الوقت، وأخرجا معا نظرية عن البروليتاريا الثورية، وفى عام 1845 نفى ماركس من باريس تنفيذا لطلب الحكومة البروسية باعتباره ثوريا خطيرا، ورحل منها إلى بروكسل، وفى ربيع 1847 التحق كل من ماركس وانجلز بجمعية سرية تدعى الحزب الشيوعي، وأصبحا من اظهر أعضائها، وطلب منهما الحزب كتابة البيان الشيوعي الشهير الذى ظهر فى فبراير عام 1848، ويعتبر دستورا للماركسية، حيث يعبر بقوة عن تصور ماركس للعالم الجديد، وعن النزعة المادية، كما يبين تطبيق الجدل الهيجلي فى مجال الحياة الاجتماعية، ويعبر عن مذهب تطوري أكثر عمقا ونضوجا، ويقدم النظرية فى صراع الطبقات، ودور طبقة البروليتاريا الثوري فى التاريخ العالمي باعتبارها خالقة المجتمع الجديد.

وعندما اندلعت ثورة عام 1848 طرد ماركس من بلجيكا وعاد ثانية إلى باريس، ثم ما لبث أن رحل إلى كولونيا بعد قيام الثورة هناك، حيث بدأت جريدة الراين فى الظهور مرة أخرى، وكان ماركس رئيس تحريرها فأخذ يدعو الشعب إلى الامتناع عن دفع الضرائب، والى مقاومة العنف بالعنف، فكانت كتاباته الثورية هذه مدعاة لإسقاط الحقوق المدنية عنه، ولاضطراره إلى الهرب إلى فرنسا عام 1849 ثم إلى انجلترا، وأقام فى لندن إقامة بائسة وبقى يؤلف ويكافح حتى لقى حتفه.

وتوضح الرسائل المتبادلة بين ماركس وانجلز ما كان يعانيه من قسوة في الحياة نتيجة شعوره بأنه شخص مطارد سياسيا، حتى أنه بدون العون المادي الذى كان يقدمه لاه انجلز باستمرار لكان عاجزا عن إنهاء كتاب رأس المال، ولهلك تحت ضغط الحاجة والعوز، ولكن ماركس برغم كل ذلك لم يتخل عن التعمق فى دراساته النظرية أثناء وجوده فى لندن، وأصر على مواصلة كفاحه فكرس جهوده لدراسة الاقتصادي السياسي الانجليزي، ذلك الذي يمثل عنصرا رئيسيا في نظرية ماركس الاجتماعية، وقد بدأ ماركس دراسة موضوعات الاقتصاد منذ عام 1842 حيث يعترف فى مقدمة كتابه "إسهام فى نقد الاقتصاد السياسي" بما يلي:

"كنت في 1842-1843 محررًا لجريدة الراين، فوجدت نفسي مرتبكا حائرا عندما كان علي أن أشارك فى المناقشات التي تدور حول ما يعرف بالاهتمامات المادية، ولقد أمدتني هذه المحاورات حول حرية التجارة بالدافع الأول للبدء فى دراسة مسائل الاقتصاد"، وقد تأثر ماركس فى دراسته بريكارد واستمد أيضًا الكثير من أعمال رجال الاقتصاد الآخرين، وخاصة الذين اهتموا بنظرية قيمة العمل أو من توصلوا إلى نتائج اشتراكية فى هذه النظرية أمثال هودجسكين وبراى كما تأثر بشدة بكتابات الذين انتهجوا فى الاقتصاد نهجا اجتماعيا فاعتبروا العلاقة بين أفراد البشر والجماعات فى عملية الإنتاج موضوع الدراسة فى هذا العلم، ومن بينهم آدم سميث فى كتابه "ثروة الأمم"، وكان ماركس فى تناوله للاقتصاد السياسي فى عصره بوصفه أيديولوجيا يحاول تحليل العلاقات الاجتماعية التي تعد فى رأيه جوهر العلاقات الاقتصادية المعبر عنها فى صورة القيم والأثمان.

هكذا احدث مؤلف ماركس عن الاقتصاد السياسي ثورة فى هذا العلم، ثم عكف بعد ذلك على العمل الأكبر بعد أن نضجت فى ذهنه نظريته التي صقلتها أبحاثه وعززتها تجاربه، فتبلورت فى كتابه رأس المال، وقد اقتضاه تأليف هذا الكتاب عناء كبيرا، وظهر الجزء الأول منه عام 1867، ولكنه توفي عام 1883 دون أن يتمه،

وأكمله من بعده صديقه ورفيقه انجلز، وقد خلف ماركس وانجلز تراثا فكريا ضخما.

نستطيع بعد هذه الترجمة الوجيزة لحياة ماركس أن نلمس بوضوح كيف أنها تعكس المكونات الأساسية التي تدخلت فى صياغة نسقه الفكري، فلقد تأثر أولاً بالفلسفة الألمانية، أثناء دراسته الأولى فى الجامعة، وإقامته فى ألمانيا وبخاصة فلسفة هيجل وفيورباخ، وعندما انتقل إلى باريس عاش فترة فى رحاب الأفكار الاشتراكية التي اهتم بها عموما وخاصة أفكار سان سيمون وبرودون، ثم ما لبث أن عكف على دراسة الاقتصاد السياسي فبذل جهدا كبيرا فى الأقطار التي أقام فيها: فرنسا، وبلجيكا، وانجلترا فى دراسة موضوعات هذا العلم واخذ عن ريكاردو، وآدم سميث وغيرهما والتقت هذه الأفكار جميعا عند ماركس فنسجت خيوطها نسقا فكريا متكاملا على نحو ما سنرى.

2- أسس علم الاجتماع وقضاياه:

"علم المجتمع" هو ذلك العلم الذي يجمع ويكمل كافة العلوم الخاصة وليست هناك حاجة في رأي ماركس إلى استخدام مصطلح علم الاجتماع الذي صكه معاصره أوجست كونت، بل أن ماركس لم يستخدمه فى واحد من كتاباته بالرغم من الرواج الذي صادفه هذا المصطلح، وربما يرجع السبب فى ذلك إلى كراهية ماركس الشديدة للفلسفة الوضعية والى الرأي الذى كونه عن كونت وأتباعه، إذ يقول فى خطابه إلى بيزلي عام 1871: "إني أتخذ موقفا عدائيا من الألف إلى الياء ضد المذهب الكونتي، وفكرتي عن كونت كرجل علم لا تنطوي على تقدير يذكر"، ولم يكن ماركس قد قرأ كونت قبل عام 1866، وإنما أدهشه فى الواقع ذلك التحمس لكونت الذي أصبح شديد الوضوح خلال هذه الفترة فى انجلترا وفرنسا فعكف على دراسة أعماله، ومع أنه تأثر بالطابع الموسوعي الذي ميز كتاباته، إلا أنه حكم على هذه الأعمال ووصفها بأنها ادنى فى الدرجة بكثير من كتابات هيجل، فعلى الرغم من معارضة كونت للتفكير اللاهوتي، وجد ماركس أن الفلسفة الوضعية تضرب بجذور عميقة فى الروح الكاثوليكية، ومن ثم رفض كلية مذهب كونت فى علم الاجتماع، وأدان على وجه الخصوص روحه اللاهوتية

الطائفية، وجنونه التنبؤي، ويبدو أن حكم ماركس هذا على كونت جاء من خلال نشاط أتباع كونت الفرنسيين الذين أرادوا أن يجعلوا من الوضعية فلسفة حركة العمال.

والحق أن هجوم ماركس على علم الاجتماع الذي صاغه أوجست كونت، وجعل من الفلسفة الوضعية بطانة فكرية ومنهجية له، هذا الهجوم له ما يبرره؛ فتصور ماركس لعلم المجتمع يستند إلى مسلمات مختلفة عن تلك التي وضعها كونت ونستطيع أن نستعين فى هذا الصدد بما يقوله رايت ميلز "إذا كان علماء الاجتماع يدرسون تفاصيل وحدات اجتماعية صغرى، فإن ماركس يدرس نفس هذه التفاصيل على مستوى بناء المجتمع في كليته، وإذا كان علماء الاجتماع الذين لا يعرفون من التاريخ إلا القليل يدرسون الاتجاهات القصيرة المدى، فإن ماركس يأخذ الحقبة بأكملها باعتبارها وحدة الدراسة مستخدما فى ذلك المواد التاريخية بقدرة خلابة، وإذا كانت قيم علماء الاجتماع عموما قد أدت بهم إلى أن يتصوروا مجتمعهم فى صورة متفائلة باسمة، فإن قيم ماركس قد دفعته إلى أن يدين المجتمع فى جذوره وفروعه، وعلماء الاجتماع الذين ينظرون إلى مشاكل المجتمع باعتبارها مظاهر للتفكك فقط يختلفون تماما عن ماركس الذي نظر إلى هذه المشاكل بوصفها متناقضات فطر عليها البناء القائم لهذا المجتمع، وإذا كنا نجد أن علماء الاجتماع ينظرون إلى مجتمعهم باعتباره يسير فى طريق تطوري دون انهيارات كمية تصيب بناؤه، فإن ماركس يرى فى مستقبل هذا المجتمع انهيارا كيفيا أى صورة جديدة للمجتمع، أو حقبة تاريخية جديدة تستمر على طريق الثورة.

أن ما سبق يدعونا إلى القول بأن علم المجتمع عند ماركس وثيق الصلة بعلم الاجتماع المعاصر، أكثر من ارتباطه بتلك النظرية التي أطلقت عليه الاسم ونعني بها نظرية أوجست كونت، وقد اقر المؤتمر الأول الذى قده المعهد الدولي لعلم الاجتماع عام 1894 حول نظريته الاجتماعية ما أسهم به ماركس من عناصر جديدة فى ميدان علم الاجتماع حيث لاحظ كروس فى مقاله أن نظرية ماركس وضعت إطارا مرجعيا ضروريا للربط بين الظواهر الاجتماعية التي يكشفها البحث الإحصائي والتاريخي،

وامتدح فيري فى مقاله عن علم الاجتماع والاشتراكية نظرية ماركس حول الحتمية الاقتصادية، وحاول أن يدلل على صدق هذه النظرية من خلال بعض الدراسات المتخصصة، في نفس هذا الوقت حدثت فى فرنسا المحاولة الأولى لكشف العلاقة بين نظرية ماركس ودوركايم، حيث قارن جورج سورل بين النزعة السوسيولوجية عند دوركايم وبين المنهج العلمي عند ماركس، وانتقد دوركايم حين أقام منهجه على أساس دراسة الأشياء بدلا من أن يهتم بتحليل العلاقات بين الأشياء كما فعل ماركس، وأصبح بذلك أكثر ارتباطا بالروح العلمية، ورفض سورل قبول وجهة نظر دوركايم القائلة بأنه من الممكن إقامة علم الاجتماع على أساس مبدأ العلية المستعار من العلوم الطبيعية، فعلم الاجتماع فى رأي سورل لا يهتم بالعلل الحقيقية وإنما يهتم أكثر فأكثر بفئات التغير الواسعة، ويثني سورل على أفكار ماركس التي ضمنها مؤلفه بؤس الفلسفة حول النظرية المادية فى علم الاجتماع، تلك التي يتعذر النظر طبقا لها إلى النظم المختلفة من سياسة، فلسفة، ودينية باعتبارها مستقلة عن أسسها الخاصة، وأكد ماركس وضع العلاقات الاقتصادية وراء هذا البنيان الفوقي كله، وهكذا يتحدد ميدان البحث الأساسي فى العلم الاجتماعي وهو نظام الإنتاج والتبادل، ومع أن دوركايم قد اهتم بتقسيم العمل إلا أنه تجاهل وأهمل فى دراسته العامل الأساسي وهو صراع الطبقات، وجدير بالذكر أن دوركايم قد خصص الأجزاء الأولى من "الحولية الاجتماعية" لفحص ومناقشة علم الاجتماع عند ماركس فى عدد من المراكز الجامعية وخاصة فى ألمانيا وايطاليا، وعلل أبرزها ما أكدته هذه المناقشات هو أن ماركس قدم مضمونا جديدا لعلم الاجتماع يؤد أهمية عدة قضايا، فمن الملاحظ أولاً: أن تأكيد ماركس على البناء الاقتصادي للمجتمع، وأن كان ليس جديدا وشائعا بني علماء الاقتصاد، إلا أن الإسهام الماركسي الحقيقي فى هذا الصدد يتمثل فى السياق الذي ناقش ماركس فى ضوئه البناء الاقتصادي، سياق التطور التاريخي للعمل الإنساني على أنه علاقة أولية بين الإنسان والطبيعة، ومحاولته تصنيف المجتمعات الإنسانية على أساس نظمها الاقتصادية.

وثانيا: كان إسهام ماركس الأكثر أصالة هو تحليله للبناء الفوقي الأيديولوجي وعلاقته بما سماه الأساس الحقيقي للمجتمع، أسلوب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية المطابقة، ثم تأكيده أنه ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده الاجتماعي وإنما وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه وشعوره، هذه القضية ليست قضية فلسفية معرفية، ولكنها قضية تدور حول أصل الأبنية الأيديولوجية، والقانون، والسياسة، والدين، والفن، وهى كلها صور أيديولوجية تقف عائقا فى طريق البحث العلمي، وذلك بالنظر إليها فى حد ذاتها دون أن يأخذ فى الاعتبار ارتباطاتها الممكنة بين مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادي والنتائج الثقافية المختلفة.

وثالثا: الثورة الاجتماعية التي أهملها علماء الاجتماع بصورة واضحة، بل أن مشكلة التغير الاجتماعي بصفة عامة لم تلق العناية التي تستحقها، وأن كان علماء الاجتماع والانثروبولوجيا والاقتصاد اخذوا يهتمون حديثا بدراسة جانب معين من هذه المشكلة نقصد به عمليات التغير الاجتماعي فى البلدان النامية تحت تأثير التكنولوجيا الغربية، والغريب فى الأمر أنه بالرغم من النتائج الهائلة والملحوظة التي تركتها الثورات وأحدثتها فى التنظيمات الاجتماعية والإنسانية، فإن اهتمام علماء الاجتماع بهذا الموضوع كان محدودا إلى ابعد حد، بل أن تراث علم الاجتماع يكاد يفتقر إلى دراسة كاملة للثورات، ولهذا كله يمكن القول بأن علم اجتماع الثورة يعد إسهامًا أساسيا نسجله لماركس نفسه.

ورابعا: قدمت كتابات ماركس تحليلا لمستقبل المجتمع الإنساني وهنا يتضافر كل من علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية فى تقديم ذلك المذهب الذي وضعه لكي يكون فى نفس الوقت جزءا من بينان المعرفة الإنسانية، وباعثا للعمل السياسي.

والواقع أن هذا المضمون الذي ينطوى عليه علم الاجتماعي عند ماركس يعكس لنا تصوره للمادية التاريخية، بل يمكن القول أن المادية التاريخية هى لب نظرية ماركس الأساسية عن المجتمع، ويبدو ذلك واضحا إذا ما أخذنا فى اعتبارنا تلك الفقرة الهامة

التي استقاها جون بلاميناتز من مؤلف ماركس مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي وذهب إلى أنها تعطينا جوهر نظرية ماركس فى علم الاجتماع.

"يدخل الناس أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي لحياتهم المادية فى علاقات محدودة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وتتفق مع مرحلة من مراحل تطور قوى الإنتاج المادية، وتكون جملة هذه العلاقات البناء الاقتصادي للمجتمع، الأساس الحقيقي الذي ينهض عليه البناء الفوقي القانوني والسياسي، والذي تتفق معه صورة محددة من صور الوعي الاجتماعي، ويحدد أسلوب الحياة المادية عملية الحياة الفكرية والسياسية عموما، وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم، وعند مرحلة معينة من مراحل التطور تدخل قوة الإنتاج المادية فى المجتمع فى صراع مع علاقات الإنتاج القائمة، أو مع علاقات الملكية التي من خلالها كانت هذه القوة أمورًا صالحة للعمل، وتتحول هذه العلاقات من صورة لتطور قوى الإنتاج لتصبح قيودا لها، هنا تبدأ فترة أو عصر الثورة الاجتماعية، ومع تغير الأساس الاقتصادي يتحول أو يتغير البناء الفوقي كله بسرعة متفاوتة".

ويرى بلاميتاتز فى تعليقه على هذا النص أن ما يقصده ماركس هو أن الناس عندما يتعاونون فى إنتاج وسائل إشباع حاجاتهم الأساسية فأنهم يدخلون فى علاقات معينة مع بعضهم البعض، وتلك علاقات تحتمها الضرورة وتتكون مستقلة عن الإرادة والوعي، هذه هى علاقات الإنتاج التي تختلف باختلاف الطريقة التي ينتج بها الناس ما يشبع حاجاتهم، وتمثل علاقات الإنتاج هذا البناء الاقتصادي للمجتمع، وهى المسئولة عن تحديد الطابع العام لهذا المجتمع أى لقوانينه ونظمه السياسية، وأوجه نشاطه الفكرية، معنى ذلك إذن أنه ليست اهتمامات الناس ونظرياتهم هى التي تحدد نظمهم الاجتماعية، وعندما يتغير بناء المجتمع الاقتصادي تتغير أيضًا القوانين والنظم السياسية والنشاط الفكري للناس، ويحدث هذا التغيير بدرجات متفاوتة السرعة.

كذلك نجد الفرد ماير فى مؤلفه "الماركسية: وحدة النظرية والتطبيق" يؤكد أن

المادية التاريخية تمثل إطارا تصوريا وضعه ماركس وانجاز فى محاولة لرسم تصميم هندسي مركب وشامل عن البناء الاجتماعي كله فى أبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والسيكولوجية، وذلك بهدف إجراء دراسة عن المجتمع تحقق التكامل بين هذه القوى جميعا، وتستكشف استجابة كل منها للأخرى وهذه فى رأيه محاولة يلجأ إليها اغلب علماء الاجتماع لرؤية الوقائع فى نظام أو ترتيب معين أو فى وحدة كلية وظيفية.

والمادية التاريخية التي تمثل نظرية ماركس عن تطور المجتمع هى تطبيق مجموعة مبادئ أساسية على الظواهر الاجتماعية، وهى مبادئ تطبق على العالم بأكمله، هذه المبادئ تعرف بالمادية الجدلية، ولهذا لا تعد المادية التاريخية والمادية الجدلية شيئا واحدا، وإنما شيئان الأول منهما تطبيق للأخير على طبقة واحدة من الظواهر الاجتماعية، وهذا هو ما يبرر ما يذهب إليه بعض علماء الاجتماع فى أن "النسق العام عند ماركس وهو المادية الجدلية، يتضمن نسقا سوسيولوجيا يسمى بالمادية التاريخية".

والواقع أن الاتجاه العام الذي كان سائدا فى عصر ماركس هو أن يشتق المفكرون نظرياتهم السياسية والاجتماعية من نظرتهم العامة حول طبيعة العالم، ويعد هيجل هو المثل الأعلى لهذا الاتجاه، فقد اعتقد مثل أفلاطون أن العالم يعبر أساسًا عن مثالية أو روحية، وهو يميز مثله – أى أفلاطون – بين العالم الروحي الحقيقي، والعالم الظاهري غير الحقيقي، ونظر هيجل على عكس أفلاطون إلى الفكرة لأعلى أنها شيئا ثابتا، بحيث تسكن فى السماء بعيدا عن عالم التجربة الذي يمثل صورتها الممسوخة الناقصة، وإنما الفكرة تمثل فى نظرة عملية تطور مستمرة يطلق عليها الجدل، مستعيرا هذه الكلمة من أفلاطون الذي كان يعطيها معنى خاصا ويعبر الجدل الهيجلي بعكس أفلاطون عن حياة الروح أو الفكرة، ذلك لأن تطور الروح يتم أثناء الصراع أو التعارض، ثم إعادة التوفيق بين المتعارضات، هذه العملية تعطي ميلاد ما يعارضها والناتج يعد توفيقا بين الجانبين المتعارضين، ويطلق هيجل على هذه المراحل: القضية

أو الموضوع ونقيض القضية، ثم التركيب بينهما أو القضية المؤلفة، ومن ذلك يتضح لنا أن نقطة البدء عند هيجل هى الفكر، فلولا الفكر لما أمكن لنا معرفة العالم الخارجي، ولقد انقسم أتباع هيجل إلى فريقين يمينيين ويساريين، وذهب أنصار اليسار إلى أن جوهر فلسفة هيجل يتمثل فى تأييد التطور التاريخي العالمي، وكان على رأس هؤلاء شتراوس الذي نقد المسيحية، ثم تبعه فى ذلك برونوبير، وأيد هذا الاتجاه كذلك فيورباخ وكان زعيما من زعماء المادية، والى هذا الفريق اليساري انتمى ماركس واستفاد من الجدل الهيجلي لصياغة مذهبه الجديد وثقله.

وثمة وجهة نظر تفحص الأسس الفلسفية للفكر الاجتماعي عند ماركس تذهب إلى أن فكر ماركس هو فى جوهره فكر هيجلي من حيث مصدره وطابعه العام، فنجد على سبيل المثال روبرت تيكر يؤكدان ماركس قد أقام الماركسية خلال ثورته على الهيجلية، وربما يمكن تخليص منجزاته بقولنا أنه أوقف هيجل على قدميه، وهكذا، نقرأ مرة أخرى فى مؤلف تيكر: "أن ماركس يعتبر نفسه أنه لا ينشغل فى أكثر من مجرد ترجمة وقتية للحقيقة التي تم اكتشافها بالفعل عن العالم، من لغة المثالية إلى لغة المادية"، إننا نستطيع أن نعلق على هذا الرأي بقولنا: أنه ينطوي على نظرة غير ملائمة لعدة أسباب نوجزها على النحو التالي:

(أ) أنها تتجاهل معارضة ماركس لهيجل التي تعد فى الحقيقة ذات أهمية كبيرة فى تشكيل أفكاره، لأنها خلصت إلى تأليف أو تركيب أصيل، وليس مجرد ترجمة إلى لغة مادية.

(ب) أنها تغفل الحقيقة التي مؤداها: أن نظرة ماركس هى نظرة مادية خالصة.

(ج) أنها لا تحسب حسابا للمصادر الأخرى التي نبع منها فكر ماركس.

(د) أنها تغفل الأسس الامبيريقية النظريات الاجتماعية عند ماركس، ولقد ذهب هربرت ماركيوز إلى ابعد من ذلك حينما لاحظ أن فكر ماركس يمثل مجموعة حقائق مختلفة

تماما عن تلك التى طورها هيجل، بل لا يمكن تفسيرها فى ضوء المفاهيم الفلسفية للأخير، ولكي يتمكن الدارس من التدليل على صحة هذا الرأي عليه أن يعيد قراءة الصلة بين ماركس والسابقين عليه والمعاصرين له، ولا شك أن البداية المنطقية لذلك هى دراسة فلسفة هيجل.

وإذا كان هيجل يبدأ بالفكرة، فإن ماركس يبدأ بالمادة، والمادة تنطوي على تطور وحركة، وإذا كانت فلسفة هيجل فلسفة فكرية جدلية فإن فلسفة ماركس فلسفة مادية جدلية، ولقد كتب فريدريك انجلز فى رده على دورنج تفسيرا للفلسفة المادية ذكر فيه: "لا تتمثل وحدة العالم فى وجوده وإنما فى ماديته، ولقد ثبت ذلك عبر تطور الفلسفة الطويل والعلوم الطبيعية، وتعد الحركة أسلوب وجود المادة، وليس هناك فى أى مكان حركة بدون مادة، ولا مادة بدون حركة، والسؤال الذي يثار هنا مؤداه: ما هى حقيقة كل من الفكر والوعي، ومن أين يأتيان؟ والإجابة أنهما يوجدان فى العقل البشري، وأن الإنسان نفسه نتاج للطبيعة".

وهكذا يمكن القول أن المنهج الذي استخدمه ماركس هو المنهج الجدلي الذى وضع أصله الفيلسوف الألماني جورج هيجل، باعتباره تطورا تلقائيا للأفكار عن طريق نشوء المتناقضات واختفائها، ولكن ماركس حول هذا الجدل إلى جدل مادي يفسر العالم الحقيقي كعملية تطور وحركة.

كذلك استعان ماركس بالمنهج التاريخي؛ إذ يقول لويس مورجان فى ذلك: "....إذا صرفنا النظر عن الجدل المطبق بدقة في دراسة النظام الاقتصادي الحديث، فإن تصور ماركس للأحداث المتتابعة التي يشهدها التنظيم الاجتماعي هو نتيجة حقيقية للمنهج التاريخي الاستقرائي، وأن المناهج التي يستخدمها اليوم علم الاجتماع الوضعي قد طبقها ماركس وانجلز بقدر ما كانت تسمح به المعطيات التي أمكن الحصول عليها فى عصرهما، ففي كتاب رأس المال لا نجد المنهج التاريخي المقارن فحسب، بل نجد أيضًا المنهج الإحصائي والاستقرائي يستخدمان استخداما واسعا"، والواقع أن اهتمام

ماركس بالمنهج التاريخي يبدو واضحا من موقفه النقدي المعارض لعلم تدوين التاريخ فى ألمانيا، حيث حاول إقامة علم تدوير التاريخ على أسس جديدة، فحصر اهتمامه بمجال التغير التاريخي، واستبعد من تفسيره للتغير التاريخي أى وجود لقوى ميتافيزيقية تكمن وراء الكائنات الإنسانية ومع أن هذا التصور لعلم تدوين التاريخ تصور جديد فى جوهره، إلا أن ماركس كان يدين فى بعض جوانبه إلى سان سيمون وبدرجة اقل إلى هؤلاء الكتاب الذين وضعوا تواريخ المجتمع المدني، واعتقد ماركس أن موضوع الدراسة فى علم تدوين التاريخ لابد أن يكون واسعا جدا عما كان عليه فى القديم، فلابد وأن يمتد وراء مجالات الدين، والسياسة والأدب والفن والصناعة التي تمثل فى تصوره النشاط الإنساني العملي فى كل جوانبه، وهى موضوع الدراسة فى علم تدوين التاريخ وعلم النفس أيضًا، لأن كلا منهما يكون جزءا من العلم الأكثر عمومية الذي يتناول الطبيعة والإنسان، وعند هذه النقطة يصبح علم تدوين التاريخ لدى ماركس هو علم الاجتماع التاريخي، الذي لم يهتم فيه بتتبع العملية التاريخية الخاصة، وإنما اهتم بوضع مجموعة من الفئات الصالحة لتحليل النظم الاجتماعية، واخذ فى اعتباره الحقيقة التي مؤداها أن كافة النظم تخضع لتغير مستمر، والموضوعات الرئيسية التي يهتم بها علم الاجتماع التاريخي هذا تتضمن: البناء الاقتصادي للمجتمع، والبناء الفوقي الأيديولوجي، والثورة الاجتماعية، ومستقبل المجتمع الإنساني.

كذلك يبدو اهتمامه بالدراسات الامبيريقية من اشتراكه فى الاستبيان الذى نشر لأول مرة فى المجلة الاشتراكية التي صدرت فى 20 أبريل عام 1880، ويبلغ مجموع النسخ التي وزعت منه 25000 نسخة على مجتمعات العمال، والدوائر والجمعيات الديمقراطية والاشتراكية والصحف الفرنسية، ويتكون هذا الاستبيان من أربعة أجزاء تشتمل فى مجموعها على 101 سؤالا، يتناول الجزء الأول طبيعة المهنة، وظروف العمل، والجزء الثاني ساعات العمل ووقت الفراغ، والجزء الثالث فترات العمل والأجور والتكاليف، أما الجزء الرابع فيدور حول صراع الطبقة العاملة من اجل تحسين

أحوالها.

3- المجتمع والعلاقات الاجتماعية والبناء الاقتصادي:

حاول ماركس أن يقدم نظرية منظمة عن البناء الاجتماعي والتغير الاجتماعي، واستند فى ذلك إلى المادية التاريخية التي تسلم بأن المجتمع هو كل منظم تعتمد أجزاؤه الواحدة منها على الأخرى، بطريقة لا تكون فيها معتمدة على أى شيء يخرج عن ذلك الكل، وتفترض هذه النظرية جدلا أننا يمكن أن نميز بين المجتمع وبيئته بنفس الطريقة التي نميز بها بين النبات والمناخ، أو التربة والطقس، وإذا كنا نفكر في المجتمع بهذه الطريقة، فيمكننا أن نسلم بأن تاريخه عبارة عن نوع من النمو، وأن بنائه يحدد تطوره، وأن الأجزاء المعتمدة بعضها على بعض ليست هى الأفراد رجالا ونساء وإنما هى النظم الاجتماعية.

وإذا كان ماركس يبحث عن مجتمع له حياته الفردية المتميزة، ويتطور بطريقة تشبه نمو كل وحدة فردية، فمن الضروري إذن أن يختار شيئا اكبر من الدولة أو الأمة، ولهذا نجده يختار تقريبا نصف أوربا، يضيف إليه ويحذف منه طبقا لمتطلبات أقواله، فهو يستبعد –مثلا- من نصف أوربا الذي اختاره المناطق التي يسكنها العبيد، وبذلك أصبح يمثل حضارة خاصة متميزة، عالجها ماركس على أنها مجتمع فرد، ولكن هذا المجتمع – مع ذلك – كبيرا ذا حدود من الصعب تمييزها عن تلك الحدود –الخاصة- بالمجتمعات الأصغر، ولاحظ ماركس أيضًا أن عليه أن يميز بين أجزاء متعددة من أوربا الغربية بدت له أكثر برجوازية أو أكثر إقطاعية من غيرها، وعندما يجد أنه من الضروري التمييز بين هذه الأجزاء يعالجها باعتبارها مجتمعات منفصلة، وهكذا؛ يتأكد القول بأن وحدة الدراسة عند ماركس لم تكن هى المجتمع الصغير المحدود، وإنما هى حقبة تاريخية بأكملها توصف بأنها برجوازية أو إقطاعية، وقد استخدم ماركس وأتباعه المنهج الجدلي فى تحليلهم للمجتمع الأوربي المعاصر، الذي أطلقوا عليه اسم الرأسمالية، ففي هذا المجتمع يتمثل تنظيم الإنتاج الاجتماعي الذي ترتب على الثورة الصناعية فى

وجود طبقتين هما: طبقة البرجوازية، وهى المالكة لوسائل الإنتاج، وطبقة البروليتاريا، أى طبقة العمال، والنضال أمر لا مفر منه بين هاتين الطبقتين، وسيترتب عليه دمار النظام القائم، ومن ثم يصبح النظام الاشتراكي هو وريث النظام الرأسمالي.

ولقد بدأ ماركس تحليله للعناصر المكونة للمجتمع من مفهوم الطبيعة البشرية، أو تصوره للإنسان، على اعتبار أن هذه هى نقطة الانطلاق، وهنا يتعين أن ننظر إلى الإنسان فى ضوء السياق الثقافي، وليس منفصلا عنه، وسنجد أن الإنسان حيوان واعي وغرضي، ويقصد بالوعي هنا وعي الإنسان بنفسه وبيئته، أو وعيه بنفسه داخل بيئته، والعنصر الجوهري فى هذا الوعي هو وعي الإنسان بأن البيئة تقف فى عداء له، وبالتالي فى سبيل استمرار حياته، وهذا بدوره هو ما يؤدي إلى الفرضية، وأهم عنصر يميز الوعي والفرض هو العمل، الذي يهدف إلى الحصول على البيئة على وسائل حفظ حياة الفرد والنوع، ومن ثم كان صراع الإنسان مع بيئته بمثابة صراع فى سبيل السيطرة على الطبيعة تتخذ صورة الإنتاج، والإنتاج هنا مفهوم مستخدم بمعناه الواسع، فهو يعبر عن نشاط اجتماعي دائم، وليس نشاطا فرديا، وهو يتم داخل صور مختلفة للمجتمع ينشغل خلالها الأفراد بإنتاج متطلبات حياتهم.

ويرى ماركس وانجلز فى معالجتهما لكل هذه المشكلات أن البشر يتميزون عن سائر الحيوانات الأخرى منذ اللحظة الأولى التي يبدءون فيها إنتاج وسائل معاشهم، وعلى هذا تحدد هذه الظاهرة طبيعتهم، كما تعتمد طبيعة الأفراد على الظروف المادية التي تحدد إنتاجهم، وهكذا جعل ماركس وانجلز من إنتاج السلع لحفظ الحياة الواقعة الاجتماعية الإنسانية، وذهبا إلى أن ملكية وسائل الإنتاج هى العلاقة الاجتماعية التي ينشأ على أساسها مركب العلاقات الاجتماعية بأسره خلال عملية الإنتاج، وقد تكون هذه الملكية عامة، فتصبح ملكا لجميع أعضاء المجتمع، أو قد تكون خاصة فى أيدي أفراد أو جماعات، ويطلق على القوى الإنتاجية الاجتماعية وعلاقات الإنتاج المرتبطة بها، تعبير أسلوب الإنتاج، ودراسة التطور التاريخي للمجتمع البشري تجعل فى استطاعتنا أن نميز

خمسة أساليب أساسية للإنتاج، تطابق تقريبا فترات معينة للبشرية هى: الجماعة البدائية، والرق، والإقطاع، والنظام الاشتراكي، وتحدد هذه الأشكال الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع على أساس البناء الاقتصادي، لأن هذا البناء هو المسئول عن تحديدا لحياة الروحية للمجتمع وهو الذي يحدد الوعي فيه، ويبدو ذلك واضحًا إذا ما قارنا بين مرحلتين من مراحل التطور التاريخي للمجتمع البشري، ففي المجتمع الرأسمالي تستند العلاقات الرأسمالية إلى الملكية الخاصة، وسيطرة البرجوازيين على العمال، ويرتبط البناء السياسي ارتباطا وثيقا بعلاقات الإنتاج، فالسلطة فى الدولة تنتمي إلى البرجوازيين، فتتميز الأخلاق البرجوازية بروح الأنانية فى العمل، كما أنها انعكاس للعلاقات البرجوازية التي تهدف فى المحل الأول من الإنتاج إلى تحقيق اكبر قدر من الربح البرجوازي، وهكذا تخضع الفلسفة البرجوازية والنظريات، والسياسة، والأخلاقيات لمصالح الرأسماليين، أما فى المجتمع الاشتراكي فإننا نجد طرازا جديدا للعلاقات ينشأ مع ميلاد الملكية الجماعية تلك التي تعمل على تغيير الحالات الروحية والسياسية والعلاقات الأيديولوجية، وذلك نتيجة لتغير علاقات الإنتاج القائمة، تلك العلاقات التي ستعبر عن مصالح كل فرد في المجتمع.

وهكذا نخلص إلى النتيجة التي مؤداها: أن نظام علاقات الإنتاج هو الذي يكون البناء الاقتصادي للمجتمع، وهو الأساس الحقيقي للحياة الروحية ومختلف الأفكار والنظريات الاجتماعية، والعديد من العلاقات الأيديولوجية والسياسية، والقانونية والثقافية، وإذا كان ماركس يرى أن البناء الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد بناء الفوقي، وهذا ما يؤكده أيضًا فى الجزء الثالث من مؤلفه رأس المال فإن انجلز حاول أن يعدل من هذه القضية بعض الشيء حين أشار إلى النظم القانونية، والسياسية، والأفكار والأيديولوجيات بوصفها انعكاسات فقط للأساس المادي للمجتمع، وقد يبدو من ذلك أننا نقف على تناقض فى نظريات ماركس وانجلز، فهما من ناحية يسلمان بأن العلاقات الاقتصادية هى المحدد المباشر لكل الظواهر الاجتماعية، وفى نفس الوقت يبخسان هذه

الحتمية الاقتصادية حقها.

وقد اخضع الفرد ماير هذه النقطة لتحليل مستفيض؛ إذ يؤكد أن حل هذا التناقض يكمن فى الوقوف على معنى كلمة "يحدد" التي تستخدم فى النظرية الماركسية لتصف العلاقة بين البناء الاقتصادي والبناء الفوقي، هو الأول علة الأخير، والذين يفسرون مفهوم التحديد على هذا النحو هم الذين ينتقدون الماركسية حين تذهب –كما قرر برنشتين- إلى أن الاقتصاد هو العامل الحاسم الوحيد فى العملية التاريخية، وإذا كانت كلمة "التحديد" تدل بهذا المعنى على ما قصده ماركس فعلا، فإن هذا النقد يكون فى موضعه الصحيح، وتعتبر التعديلات التي ادخلها انجلز متعارضة مع النظرية التي وضعها ماركس أصلا.

أما التفسير الثاني فهو ينظر إلى كلمة يحدد بوصفها تشير إلى العلاقة الوظيفية، وأن لم يكن ماركس وانجلز على علم بالمضمون الذي قصدوا إليه من هذه العلاقة بين الأساس الاقتصادي والبناء الفوقي، ولكنهما كانا يريدا أن يبرهنا على ارتباط الظواهر كلها وتكاملها وتكوينها لعلاقة متبادلة فى نسق كلي، وكيف يعمل هذا النسق، وما هى طبيعة تطوره، ويخلص ماير من تحليله إلى أن الماركسية تنظر إلى المجتمع على انه "عالم اجتماعي" أو نسق كلي يرتبط فيه كل شيء "بغيره"، فهى إذن تنظر إلى الواقع نظرة وظيفية، ويعتمد ماير فى ذلك على فقرة يستقيها من كتابات ماركس وانجلز تقول: "ليس الإنتاج والتوزيع أو التبادل والاستهلاك أمور متماثلة، وإنما تؤلف جميعا أعضاء المجموعة الكلية، وهكذا فإن صورة معينة للإنتاج تحدد صورة آخر للاستهلاك والتوزيع والتبادل، وعلاقات معينة بين هذه العوامل المختلفة وبعضها، بيد انه إذا اتضح أن ماركس وانجلز يأخذون بهذه النظرة الوظيفية، فما هو معنى الحتمية الاقتصادية عندهما؟ أنها تعني أن النسق الكلي التي تنظر إليه الماركسية هو المجتمع الإنساني، وقد نظم فى صورة بناء طبقي من اجل إنتاج ضرورات الحياة، وكل الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي نلاحظها ينظر إليها فى ضوء العلاقة الوظيفية بينها، وبين هذا البناء

الأساسي للمجتمع.

4- الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي:

تحتل نظرية الطبقات الاجتماعية مكانة أساسية فى أعمال ماركس، وقد أحدثت معالجته لهذا الموضوع أثرًا كبيرا على الفكر الاجتماعي الحديث بأكمله، ذلك أن ماركس قد افلح – على نحو ما ذهب نيسبت – فى أن "يقدم لنا صورة للمجتمع الحديث باعتبار انه يستند إلى واقع طبقي متماسك"، حقيقة أن الصراعات والتناقضات التي نشأت بين الناس بحكم تباين مكانتهم فى المجتمع قد نبهت عددا من المفكرين قبل ماركس إلى فكرة وجود طبقات اجتماعية مختلفة، والى صراع ينشأ بين هذه الطبقات، ولكن معالجتهم وتصوراتهم للطبقات ظلت مع ذلك غامضة غير محددة تحديدا دقيقا، كما أنهم لم ينجحوا فى تمييز النغمات المختلفة المحددة لهذه الطبقات ومن ثم عجزت المبادئ التي قدموها للتقسيم الطبقي عن استيعاب المشكلة، إذ أنها كانت في الغالب مبادئ عرضية وتحكمية، وصحيح أيضًا أن علماء الاجتماع الغربيين اعترفوا بعدم تجانس المجتمع، وبأنه يضم مجموعة كبيرة من الطبقات والجماعات الاجتماعية، لكنهم قدموا لنا أسسًا متعددة للتدرج الطبقي وأعطى كل منهم وزنًا مختلفا لها، فالبعض يمنح للعوامل الذاتية كل الأهمية، والبعض الآخر يحاول أن يكون موضوعيا فيستند إلى محكات قابلة للقياس الدقيق مثل الدخل والمهنة، لكننا نستطيع القول انه إذا كان الجانب الأساسي للحياة الاجتماعية هو الإنتاج المادي، فانه أساس تقسيم المجتمع إلى طبقات يجب أن تبحث عنه فى المكانة التي تشغلها جماعة معينة من الناس داخل نظام الإنتاج الاجتماعي، وفى علاقتهم بوسائل الإنتاج.

فى ضوء ذلك عرف ماركس الطبقة الاجتماعية بأنها "تجمع من الأشخاص يؤدون نفس الوظيفة فى عملية تنظيم الإنتاج"، فالأحرار والعبيد، والسيد والخادم، أو بعبارة أخرى المستَغِل والمستَغَل، هى كلها مسميات لطبقات اجتماعية فى عصور مختلفة، وتتميز هذه الطبقات أحداها عن الأخرى باختلاف الوضع الذي تشغله، تاريخيا

فى عملية الإنتاج الاجتماعي، ويرجع ذلك أساسًا إلى الحقيقة التي مؤداها: أن العمل هو صورة الإنسان الأساسية لتحقيق الذات، فلا يمكن للإنسان أن يحيا بدون عمل، ومن ثم يعد الأسلوب الذي يعمل به الإنسان فى المجتمع بمثابة الدليل على الطبيعة البشرية، والإنسان باستخدامه للأدوات التي تسهل عمله وتتيح الفرصة لبقائه، إنما يعبر عن ذاته ويسيطر على الطبيعة، وينصع التاريخ، فإذا كان العمل الإنساني هو الذي ينصع التاريخ، فإن فهمنا لظروف الإنتاج أمر جوهري لفهم التاريخ.

وهناك أربعة جوانب للإنتاج تفسر لنا – فيما يرى ماركس – لماذا تعد جهود الإنسان فى سبيل استمرار بقائه جوهر كل تغيير فى التاريخ، فتشمل الحياة قبل كل شيء؛ المأكل، والمشرب، والمسكن، والملبس، إذن فالواقعة التاريخية الأولى هى إنتاج الوسائل التي تشبع هذه الحاجات، أو إنتاج الحياة المادية، وعندما يتم إشباع الحاجات لامادية تظهر حاجات جديدة، فى نفس الوقت الذي يكثر فيه النوع الإنساني، ويتمثل ذلك فى العلاقة بين الرجل وزوجته، والوالدين والأبناء، والأسرة عموما، ومن ثم فإن إنتاج الحياة المادية يأخذ صورة مزدوجة، فمن ناحية يبدو انه علاقة طبيعية، هى الحياة فى العمل، ومنا ناحية أخرى يبدو انه علاقة اجتماعية، هى الحياة فى التناسل وهناك ارتباط منطقي بين هذه الجوانب الأربعة وهى: إنتاج الحياة المادية، إنتاج حاجات جديدة، والتناسل، والصور المزدوجة للحياة المادية، إذ يحصل إشباع الحاجات الأساسية من العمل حقيقة جوهرية بالنسبة للحياة الإنسانية، كما يخلق حاجات جديدة، تؤدي بدورها إلى إدخال تحسينات على وسائل الإنتاج، وكلما وجدت حاجات أكثر إلى مزيد من التأكيد على وسائل الإنتاج وكان من الضروري أن يتعاون الناس أولا في نطاق الأسرة ثم خارجها أيضًا، وينطوي التعاون على تقسيم العمل وتنظيم الإنتاج، وعلى ذلك يعتبر الوضع الذي يشغله المرء فى التنظيم الاجتماعي للإنتاج هو الدليل على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

وتعتبر الطريقة التي يتعاون بها الفرد مع الآخرين فى إشباع حاجاتهم الأساسية

من طعام وملبس ومأوى هى المحدد الأساسي للطبقة، أما المؤشرات الأخرى من دخل واستهلاك، وتحصيل تعليمي، أو مهنة، فهى بمثابة دلائل على توزيع السلع المادية، أو العلاقات الرمزية للهيبة، وتمدنا مناقشة ماركس لتطور البرجوازية والبروليتاريا بتوضيح كافٍ للوسيلة التي تصور بها ظهور الطبقة الاجتماعية، فلقد اضطر المواطنون فى العصور الوسطى إلى الاتحاد والتجمع ضد سادة الأرض، لكي ينجوا من سطوتهم، وأدى اتساع نطاق التجارة، وتوافر وسائل الاتصال، إلى أن تعرف المدن المنفصلة كل منها الأخرى، تلك المدن التي تشترك فى نفس المصالح، وفى نضالها ضد عدو مشترك، فلقد نشأت البرجوازية نفسها بظروفها الخاصة تدريجيا، وانقسمت طبقا لمبدأ تقسيم العمل إلى أقسام مختلفة، وامتصت فى النهاية كل الطبقات المالكة القديمة بطريقة تحولت معها هذه الملكية إلى صورة رأس المال الصناعي أو التجاري، بينما حولت أغلبية المعدمين القدامى وجزء من قدامى الملاك، فجعلتهم ينضمون معا تحت لواء طبقة جديدة هى طبقة البروليتاريا، وعلى هذا يكون الأفراد المنفصلون طبقة طالما أنهم يشتركون فى معركة عامة ضد طبقة أخرى، فهم يناصبونها مع بعضهم العداء باعتبارها منافسة لهم، فكأن الطبقة الاجتماعية عند ماركس تعبر عن الظروف الموضوعية لحياة الجماعة، التي يدعمها باستمرار تنظيم الإنتاج، ويعتبر العداء الطبقى أمرًا جوهريا لتكوين الطبقة، فبدونه ينعدم التنافس بين الأفراد، وهذه عملية تدريجية تعتمد فى نجاحها على تطور الظروف العامة، وعلى تحقق المصالح المشتركة، لكن هذه كلها تمثل أسسًا ضرورية وليست كافية لظهور الطبقة الاجتماعية، فعندما يدخل أعضاء طبقة ما فى علاقات من اجل تحقيق أهدافهم المشتركة، عند ذلك فقط توجد الطبقات.

ويقدم ماركس فى مناقشته لظهور طبقة البروليتاريا فى ظل النظام الرأسمالي وصفا يمثل العملية التي وصفها عند ظهور طبقة البرجوازية الحديثة، "فنحن نلاحظ أن محاولة العمال الأولى للاتصال والاختلاط تتخذ دائما صورة نقابات، وتعمل الصناعات

الكبرى على تركيز جمهوري كبير من الناس يجهل كل منهم الآخر فى منطقة واحدة وعلى حين أن التنافس قد يغرق بين مصالحهم، نجد أن المحافظة أو الإبقاء علي الأجر تشكل مصلحة مشتركة بينهم، كما تؤدي النقابة هدفا مزدوجا، فهى تعمل على تصفية التنافس بينهم من جهة، استعدادا للمنافسة الجماعية مع الرأسمالية كما أنها تسعى إلى المحافظة على الاتصال والارتباط بين العمال من جهة أخرى وهذه حقيقة مسلم بها إذ اندهش رجال الاقتصاد الانجليز حينما وجدوا العمال يضحون بجزء كبير من أجورهم فى مقابل قيام الجمعيات أو الاتحادات التي كان رجال الاقتصاد يرون أن أهدافها اقتصادية خالصة أهمها رفع مستوى الأجر، غير أن الاتحاد بني العمال يتخذ طابعا سياسيا، إذ تعمل الظروف الاقتصادية على تحويل جماهير الناس فى البلد إلى عمال، وتخلق سيطرة رأس المال مصالح مشتركة، وموقفا مشتركا بين هؤلاء العمال، وهكذا تمثل هذه الجماهير طبقة فى مواجهة الرأسمالية وتصبح المصالح التي تدافع عنها هى مصالح الطبقة، كما أن الصراع بين الطبقات يمثل حقيقة أساسية.

وهكذا يستشهد ماركس فى حالة طبقة البروليتاريا؛ كما فى حالة طبقة البرجوازية بظروف عديدة تعتبر ظروفا جوهرية لظهور الطبقة الاجتماعية هى: الصراع على الامتيازات الاقتصادية، والتركز الطبيعي لجماهير الناس، والاتصال السهل بينهم، ووجود تنظيم يعبر عن تضامنهم من اجل تحقيق أهدافهم المشتركة، غير أن ماركس يضيف إلى هذه الظروف عاملا يتمثل فى الآثار الإنسانية المترتبة على الإنتاج الآلي فى ظل الرأسمالية، فالعلاقات الاجتماعية التي تفرضها الصناعة الرأسمالية تحرم الطبقة العامة من فرض إشباع حاجاتهم النفسية فى العمل، وقد اطرق ماركس على ذلك "اقتراب العمل الإنساني" وإذن؛ فهناك نوع من الوعي الذاتي يتطور لدى أعضاء الطبقة يجعلهم يفهمون مصالح طبقتهم، وهذا الوعي الذاتي هو عنصر رئيسي فى تطور الطاقة الاجتماعية، وهو ينمو عند العمال نتيجة لنمو التناقضات التي ينطوي عليها النظام الرأسمالي.

تاريخ كل مجتمع – فى رأي ماركس – هو تاريخ الصراع بين الطبقات، فذلك مبدأ أساسي لفهم حركة التاريخ الديالتيكية، وأهمية هذا المبدأ في نظرية ماركس توازي أهمية قانون الحالات الثلاث عند أوجست كونت، ومفهوم المركزية السياسية عند توكفيل، والترشيد عند ماكس فيبر، فالحرب التي تنشأ بين الطبقات المستغلة عبر التاريخ تنتهى فى كل حقبة بإعادة تكوين المجتمع الثوري فى عمومه، واستشهد ماركس بأمثلة تاريخية عديدة على وجود الصراع الطبقي، ومن ثم أكد أنه الباعث والدافع الأصلي لكل الأحداث، فالصراع الطبقي يلاءم المجتمعات القديمة تماما، فنظام الإنتاج هو الذي أدى إلى قسمة الاقتصاد القديم إلى سادة وعبيد، وقسم المجتمع الإقطاعي إلى النبلاء والعامة، وعمل على تقسيم المجتمع الرأسمالي الحديث إلى رأسماليين وعمال، والحركات الاجتماعية عبر التاريخ تنتج بفعل الثورة، التي يعتبر صراع الطبقات بالنسبة لها عاملا حاسمًا، وهذا الصرع ولا شك هو النتيجة المترتبة على التناقض والتعارض بين قوى الإنتاج المادية، (التكنولوجيا)، وعلاقات الإنتاج القائمة (الطبقات الاجتماعية)، وإذا كانت الطبقة البرجوازية تسعى إلى تنمية وتحسين طرق الإنتاج الرأسمالي محافظة أيضًا من حجم الطبقة العاملة التي تصبح بالضرورة طبقة ثورية، لان العمال هم الذين يعانون أساسًا من هذه التناقضات، ويعتبر النصر السياسي للطبقة الثورية هو الذي يحل التناقضات، وذلك من خلال التغيير الذي يحدثه فى علاقات الإنتاج، التي تعد جزءا من الأساس الاقتصادي للمجتمع، وما يصاحب ذلك كله من تغير فى البناء الفوقي بأكمله.

5- الاغتراب والأيديولوجية:

انتشر مفهوم الاغتراب عبر تاريخ الفكر السوسيولوجي، فظهر بصورة مختلفة فى كتابات ماكس فيبر، واميل دوركايم وغيرهما من علماء الاجتماع، والمتتبع لهذا المفهوم يستطيع أن يحدد عدة استخدامات أساسية له، فهو قد يستخدم ليعين فقدان القوة، وهذا هو جوهر فكرة الاغتراب كما ظهرت فى النظرية الماركسية عن ظروف العامل فى المجتمع الرأسمالي، وقد يستخدم ليقصد به فقدان المعنى، ويمكن اشتقاق المعنى

الثالث من وصف دوركايم لفكرة الانومي حيث يقصد بها حالة فقدان المعايير ويستخدم الاغتراب أيضًا للإشارة إلى العزلة بالمعنى الذي يقصده علماء الايكولوجيا، وأخيرًا قد يشير الاغتراب إلى نوع من غربة الذات ولقد حدد ماركس ما يقصده من الاغتراب على انه يمثل افتراضا يتعلق بالآثار التي تحدثها التكنولوجيا فى العلاقات الإنسانية.

وإذا كانت نظرية الاغتراب تهدف إلى تفسير العمليات التي تبعد البشر عن حياة البساطة الأولية، فإن الانطلاق لهذه النظرية هى وجهة نظر ماركس عن الشيوعية البدائية، حينما كانت الحياة طبيعية تتسم بالبساطة، وقد ركز انجلز فى وصفه لهذا المجتمع على مستوى التطور التكنولوجي والاجتماعي الذي يمثله هذا المجتمع؛ فذهب إلى أن معرفة الإنسان البدائي يقوى الإنتاج فى معرفة محدودة إلى درجة كبيرة، لأنه يجد فى الطبيعة قوى غامضة، وهو يعيش حياته من اليد إلى الفم، بمعنى انه لا يجد ضرورة إلا لإنتاج مستلزمات حياته البدائية هذه، ووجود انجلز أن أهم ما يميز هذا المجتمع هو الحرية والمساواة فى الإنتاج، فلا يوجد فائض، وإنما توجد عدالة فى التوزيع كما لا نجد أى مستوى لتقسيم العمل، والإنتاج هو عملية اجتماعية عامة، فليس ثمة نظام خاص للملكية، وبالتالي ليست هناك طبقة فارغة أو مستغلة لان المجتمع خال من الطبقات، وهكذا يرتبط أعضاء المجتمع ببعضهم ارتباطا تلقائيا، والإنتاج يتم فى أضيق نطاق ممكن بحيث تنعدم أى سيطرة للمنتجين على عملية توزيع الإنتاج.

إذا كان ماركس قد استعار مفهوم الاغتراب من النزعة الرومانسية الألمانية ليعني به انفصال الإنسان عن البيئة الطبيعية التي يعد جزءا منها بحيث لا تصبح علاقته بها مباشرة أو ودية، وإذا كان المجتمع يتطور من الصورة الشيوعية البدائية إلى درجة حضارية أكثر تقدما وذلك بزيادة السيطرة على الطبيعة ونمو قوى الإنتاج وتطور الوسائل التكنولوجية، فإن هذا التطور لا يعود على الإنسان بمنافع طيبة، لأن نمو قوى الإنسان الإنتاجية، والذي يعتبر بمثابة نمو للحضارة تنبثق عنه مظاهر من الشرور والآلام أهمها الاغتراب، وتتضاعف شدة هذه المظاهر كلما تقدمت الحضارة، فالفرد لم

يعد يتحرك فى بيئته الطبيعية التي اعتاد عليها فى المجتمع البدائي لأنه خلق حدودا بينه وبين هذه البيئة تتمثل فى الأدوات، والآلات، والطرق الصناعية التي يستخدمها فى حياته الحضارية، فبقدر ما تساعده هذه الأدوات في السيطرة على الطبيعة، بقدر ما تبعده عنها، كما أن تقسمي العمل الذي يتطور خطوةً خطوة مع التقدم التكنولوجي يقيم أيضًا فواصل اجتماعية وصناعية بين الإنسان والطبيعة، كما يصاحب سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة تطور الصراع الطبقي، وهذه سمة أخرى من سمات الاغتراب، وتفسيرها يتمثل فى أن تقسيم العمل يؤدي إلى اغتراب العمل عن أدواته، وذلك عندما تسيطر طبقة أخرى على وسائل الإنتاج الأساسية، إذ ينفصل العمل عن إنتاجه لأن الطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج تستحوذ على فائض إنتاج العمل، تاركة للعامل من هذا الإنتاج القدر اللازم لحفظ بقائه، وعلى هذا تعد العلاقات الاستغلالية علاقات غير طبيعية، لأنها من صنع الإنسان، وهذه هى السمة التي نقصدها للاغتراب من لفظ الاستغلال، ولذلك ينظر إلى نمو قوى المجتمع الإنتاجية حين تتخطى المستوى البدائي على اعتبار أنها السبب المباشر لسيطرة الإنسان على الإنسان، والاختلافات الطبقية، والخضوع الطبقي، وذلك نتيجة لتجمعها فى قوالب النظم الاستغلالية التي تتجسد فى صورة بناء فوقي أيديولوجي يستند إلى تقسيم العمل، ووظيفته الأساسية هى الإبقاء على حالة الاستغلال ومحاولة إخفاء مظاهره، خدمة لمصالح الطبقة الحاكمة أو المسيطرة.

وتعتبر النظرية الماركسية الدولة هى التطبيق الشهير لنظرية البناء الفوقي، فالدولة ليست تعبيرا عن الإرادة العامة، وإنما هى قوة تعلو على المجتمع، وهذه القوة وإن كان أصلها هو المجتمع إلا أنها تضع نفسها فوقه، فتغترب عنه، ولذلك نظر ماركس إلى الدولة وعلى سبيل المثال الإمبراطورية الثانية لنابليون، ودولة بروسيا فى عهد جانكر باعتبارها نظما طفيلية تستغل المجتمع وتجعله ضعيفا.

ويرى ماركس وانجلز أن المجتمع البرجوازي يمثل ذروة اغتراب الإنسان عن ذاته، إذ تسيطر فيه أساليب الإنتاج التي ابتكرها الإنسان للسيطرة على الطبيعة، تسيطر

على الإنسان نفسه، ويتضح ذلك أن الإنتاج فى ظل الظروف الرأسمالية ينفصل عن البشر، فالرأسمالية تنتج السلع من اجل الحصول على الربح، وزيادة رأس المال، وذهب ماركس إلى أن وراء إنتاج كل سلعة فى النظام الرأسمالي تختفي مجموعة من العلاقات الاجتماعية مثل تقسيم العمل، والاستغلال وصراع الطبقات، فسوق العمل هو المكان الذي يبيع فيه العامل قوة عمله كما لو كانت سلعه، والعامل بدوره فى إعطائه للرأسمالي حق استخدام قوة عمله يبيح نفسه للرأسمالي الذي يشترى قوة العمل بما يقابل قيمتها فى نظره التي تتمثل فى أساليب البقاء اللازمة لحفظ حياة العامل، ولا تبدأ عملية استغلال صاحب رأس المال للعامل أثناء الاتفاق بينهما، ولكنها تبدأ مع بداية عملية الإنتاج، ذلك لأن العامل الذي يؤجر نفسه للرأسمالي إذن يبيع ملكيته من أدوات، ومعدات، وعمل بأكثر من القيمة التي اشتراها بها أصلا، وهذه القيمة الفائضة لا يمكن أن يخلقها غير قوة العمل، وهذا هو ما يقصده ماركس من أن الاغتراب فى المجتمع الرأسمالي يبلغ ذروته.

هذا فضلا عن عوامل أخرى عديدة تسهم فى اغتراب العمل، فعلاقات الملكية فى المجتمع الرأسمالي تجعل العامل لا يشعر بالانتماء إلى العمل، وتقوى عنده الإحساس بالعزلة عن نظام الإنتاج وعن أهدافه، والنظام الرأسمالي يعد فى جملته سوقا ضخمة ينصع قوانينه الخاصة به والمستقلة عن مقاصد الإنسان وخططه المعقولة، ويصبح كل فر فيه ترسا فى آلته المعقدة.

وهكذا، نستطيع أن ننتقل إلى مفهوم آخر وثيق الصلة بالاغتراب هو مفهوم الأيديولوجية، الذي يعد احد الإسهامات الرئيسية التي ادخلها ماركس فى مجال نظرية علم الاجتماع، حقيقة أننا قد نجد هذا المفهوم فى كتابات سان سيمون؛ إلا أن ماركس تفوق عليه فى التعبير عنه، فالأيديولوجية عند ماركس لها معنى خاص فهى تمثل: "أية نظرية أو نسق من الأفكار تتخذ من تبرير تطلعات وأوجه نشاط جماعة ما من البشر وظيفة اجتماعية لها"، ونظرية الأيديولوجية تمثل احدى سمات اغتراب الإنسان فهى تتناول الطريقة التي يضلل بها التطور الحضاري وعي الإنسان، وتشير إلى الطريقة

التي لابد أن يسيطر بها الوعي الحقيقي على ذلك الوعي الزائف، والأيديولوجية تعكس الواقع الاجتماعي المادي القائم، إذ لا يمكن للفكر أن يسمو على الواقع، ذلك أن الفرك والشعور هما فى الحقيقة انعكاس البناء الطبقي القائم، وعلى هذا النحو ينظر إلى الظواهر الأيديولوجية: المناخ الفكري، والمعتقدات العامة فى المجتمع والمشكلات التي يعالجها العلماء والفلاسفة، والنسق الاجتماعي والسياسي بصفة عامة، أو بعبارة أخرى ينظر إلى البناء الفوقي كله على انه يتفق أو يتطابق مع البناء الطبقي السائد، ذلك البناء الذي يتاثر برغبات الطبقة الحاكمة والمسيطرة حين تحاول أن تفرض أيديولوجيتها الخاصة على المجتمع، بحيث تحرم الطبقات العاملة من تحقيق مصالحها، وتسعى هذه الأيديولوجية إلى تشويه وعي الناس بالواقع المادي الذي يعيشونه، فتظل الصورة المؤلمة لاغتراب الإنسان قائمة، وعموما فإن ماركس قد فهم من الأيديولوجية أنها تمثل ذلك الوعي الزائف، أو الصورة الزائفة التي تكونها الطبقة الاجتماعية عن وضعها الخاص وعن المجتمع بصفة عامة، واعتبر، إلى حد بعيد، نظريات علماء الاقتصاد البرجوازيين على أنها أيديولوجية طبقية، وهو لا يقصد بذلك أنهم يريدون خداع طلابهم أو تقديم تفسير زائف عن الواقع، ولكنه كان يميل إلى الاعتقاد بأن الطبقة لا تستطيع أن ترى العالم إلا من خلال موقفها الخاص أو كما يقول سارتر "أن البرجوازي يرى العالم على انه محدد بالحقوق التي حصل عليها"، غير أن ماركس صاغ برنامجا فكريا وعمليا يرمي إلى تحويل الفلسفات التأملية والمثالية إلى نظرية اجتماعية نقدية تستخدمها البروليتاريا لكي تتغلب على حالة البؤس التي تعيشها، فثورة البروليتاريا سوف تمهد السبيل لقيام المجتمع الجديد، وهنا يقدم لنا ماركس صورة مليئة بالأمل والتفاؤل تحل بديلا لتلك الصورة المظلمة لاغتراب العمل الإنساني.

6- التغير الاجتماعي، والثورة، وصورة المجتمع الجديد:

حاول ماركس أن يقدم تفسيرا علميا للتغير الاجتماعي يقوم على عدة قضايا أساسية، فمن الملاحظ أولا: أن تاريخ كل حقبة يقدم لنا معلومات مؤكدة على أن الطرق

السائدة لإنتاج الثروة والتبادل، وظروف التنظيم الاجتماعي، تؤثر فى التنظيمات السياسية والأيديولوجية، ثانيا: أن كل تنظيم اجتماعي بالنظر إليه فى جملته يخضع لتغير مستمر، إذ يتطور حتى يبلغ فى النهاية حدا يقف فه كل تطور آخر فى الأنماط السياسية والنظم الأخرى، وثالثا: لما كان من العسير التخلي عن أي جزء من أجزاء التنظيم الاجتماعي طالما أنها على صلة جوهرية بالبناء الاقتصادي، فإن الأساليب الجديدة للإنتاج لا يتم ظهورها حتى أن يستفيد النظام الاقتصادي كل إمكانياته فى النمو والتطور، رابعا: وأخيرًا أن كل التنظيمات الاجتماعية هى تنظيمات متدرجة ولذلك فهي تنطوي على صراع بين الطبقات، ومن مصلحة الذين لا يملكون أن يدمروا النظام القديم، بينما يجد المسيطرون على وسائل الإنتاج أن مصلحتهم مناصرته والدفاع عنه، وعندما تنجح الطبقات المغلوبة فى غزو الطبقات الغالبة تأخذ الثورة صورتها الواضحة.

وهكذا يخضع الأساس الاقتصادي لتطور مستمر ولحركة ديالكتيكية، فإذا كان نظام الإنتاج يبدأ فى حالة ثبات نسبي؛ لأنه فى هذه الحالة يكون هو النظام المفضل والكفء، فذلك لأن علاقات الإنتاج وهى العلاقات الضرورية والمستقلة عن إرادة الإنسان تعكس النظام الاجتماعي كله، لأنها بمثابة الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الأبنية الفوقية والتي تطابق صورة محددة للوعي الاجتماعي، ومن ثم فإن حياة الإنسان الثقافية وفكره وحياته الروحية، وعقائده وفلسفاته والصور الاجتماعية كلها هى انعكاس للنظام الاقتصادي، ولما كان النسق الاقتصادي يخضع للتطور، كما أن التطور لا يمكن أن يقف عند هذه المرحلة؛ كان لابد من القضاء على هذا النظام المفضل، ولا يتحقق ذلك إلا بالثورة الاجتماعية التي تخلق نظاما جديدا للإنتاج.

ولكن كيف تلعب الثورة دورها فى ميلاد كل مرحلة جديدة للمجتمع؟ إن التطور فى قوى الإنتاج المادية يحدث انشقاقا بين العوامل الاقتصادية الجوهرية والعلاقات الاجتماعية التي تبنى عليها، وإذا كانت العملية الإنتاجية تتطلب تحول العلاقات الاقتصادية والبناء الفوقي كله، إلا أن النظام الاجتماعي والاقتصادي لا يوافق على هذا

التطور التدريجي فى النواحي الاقتصادية، لأن النظام القديم يخلق لنفسه أيديولوجية تعبر عن مصالحه المكتسبة، هنا تتخلف التنظيمات الاجتماعية وراء أشكال الإنتاج، الأمر الذي سيؤدي إلى الثورة للتغلب على هذا التخلف وإعادة المجتمع إلى حالة التوازن بين أجزائه المادية واللامادية، وإذن فمفهوم التخلف يشير فى الاستعمال الماركسي – كما ذهب الفرد ماير – إلى تباين البناء الأساسي تحت تأثير التغير التكنولوجي، وكلما يتغير هذا البناء يتغير البناء الفوقي بكل جوانبه السياسية والقانونية وذلك لأن من مصلحة الطبقة المسيطرة أن تحافظ بكل الوسائل الممكنة على ثبات العلاقات الاجتماعية التي تدعم مصلحتها، حتى وإن كانت هذه العلاقات غير متفقة وعمليات الإنتاج الفعلية، وباختصار يمكن القول أن مفهوم التخلف يدل على أن البناء الفوقي الأيديولوجي ولو انه يرتبط ارتباطا وثيقا بالبناء الأساسي؛ إلا انه يتخلف وراء نظام الإنتاج، وهكذا يقف عائقا فى طريق تطور المجتمع، وربما كان ذلك هو السبب الذي دفع البعض إلى القول بأن نظرية كارل ماركس هى أساس نظريات التخلف الشقاقي، وأن اختلفت عنها فى بعض مظاهرها.

وإذا كان هو الحال عبر تاريخ المجتمعات والذي هو تاريخ صراع الطبقات، منذ ايام العبودية القديمة، وفى العصر الإقطاعي، فهذا هو الحال اليوم أيضًا، فمع أن المرحلة مختلفة، لكن عملية التطور واحدة، وهى تستمر حتى تصل إلى مرحلة جديدة تمحو التناقضات الكامنة أو الواضحة فى كل المراحل السابقة، أن النظام الرأسمالي هو النظام الذي يظهر فيه الصراع الطبقي بوضوح، ويتحول إلى صراع بين طبقتين كبيرتين هما: البرجوازية والبروليتاريا، ولكن عملية الإنتاج الاقتصادي تزيد بالضرورة من إعداد البروليتاريا، إذا ما قورنوا بعدد البرجوازية، فيتمهد الطريق لظهور النظام البروليتاري، حيث ينتهى الصراع ويبدأ وقت الثورة، ولكن؛ كيف تلعب الثورة دورها فى ميلاد هذه المرحلة الأخيرة؟ يقوم النظام الرأسمالي على الربح الذي يتحقق عن طريق استئجار العمل، وبعد ذلك الربح فائض قيمة، فالرأسمالي بملكيته لوسائل الإنتاج

يستغل العامل لأنه لا يمنحه سوى قيمة تبادلية، ويستأثر بالقيمة الفائضة، فتتزايد الثروة عن الرأسماليين، فى الوقت الذي يقل فيه عددهم، ذلك أن الرأسماليين يبدءون نزع ملكية صغار المالكين ويحولونهم إلى عمال، فتنمو بذلك طبقة البروليتاريا، وتستمر هذه العملية حتى تبلغ الذروة ويتضح الموقف، بحدوث الانهيار وانبثاق الثورة.

ويعتقد ماركس أن نظريته عن التطور تعارض نظريات أخرى كثيرة، فهى تعارض نظرية سبنسر عن التطور الاجتماعي، لأن مبدأ التطور عند سبنسر يقوم على أساس الانتقال التدريجي من البسيط إلى المركب، ومن التجانس إلى اللاتجانس، كذلك تعارض نظرية ماركس أيضًا نظرية القائلين بالتطور الإبداعي، تلك التي ترى أن التطور إبداعي في حقيقته بمعنى انه يتمثل فى ظهور أشكال وصور جديدة تماما، وهذه النظرية تتجاهل الارتباط بين التغيرات الكيفية والتغيرات الكمية، كما أن تأكيدها على ظهور الصور المبتكرة فى عملية التطور لا يمكن أن يفسر فى ضوء الأسباب الطبيعية، وبذل يكن التفسير الممكن الوحيد هو قوة إبداعية غامضة تنطوي على خاصية روحية توجه التطور وفق نموذج إبداعي جديد.

وهكذا ينتقل ماركس من تحليله العلمي للتغير الاجتماعي والثورة، إلى تصور المجتمع الجديد، وهو تصور ينهض على تنبؤاته بصدد الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا، فهو يرى أن الطبقة العاملة تصبح بحكم ظروفها أكثر الطبقات ثورية وتقدمية، ويرجع ذلك إلى ظروف مادية موضوعية تعيشها هذه الطبقة، ومن ثم تصبح هذه الطبقة على درجة عالية من الوعي السياسي، وسوف يترتب على ذلك أيضًا زيادة درجة التضامن بين صفوف العمال، وهذا الوعي السياسي والتنظيم هما اللذان يجعلان من الطبقة العاملة حاملة لواء الثورة الاشتراكية التي تهدف إلى إزالة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ووضع حد لاستغلال الإنسان للإنسان، وتعتبر ديكتاتورية البروليتاريا هى فترة التحول من الرأسمالية إلى المجتمع الجديد أو الشيوعية، وفى فترة الحكم الدكتاتوري للبروليتاريا، تعمل طبقة العمال على تدعيم موقفها بكل قوة، وذلك بتدعيم

الملكيـة العاملـة ومصـالح الطبقـة العاملـة، كمـا تحـارب أيضًـا الأيـديولوجيات الفكريـة والاخلاقيـة التقليديـة، وتسـتعيد الصـورة المؤلمـة لاغتـراب الإنسـان، فكـأن ديكتاتوريـة البروليتاريـا إذن تمهد السبيل لقيام المجتمع الجديد الذي ينقطع فيه اعتماد الفرد على تقسيم العمل، وينتهى التنافر بين العمل اليدوي والعمل العقلي، وتزدهر الحياة الاقتصادية، ويقوم كل ذلك على أساس مبدأ إنهاء الصراع بني الطبقات، فالمجتمع سيصبح هو مجتمع البروليتاريا، والملكية هى ملكية البروليتاريا، والبناء الفوقي يعكس المصالح الاقتصادية للبروليتاريا، ذلك هو المجتمع اللاطبقي، مجتمع بغير دولة، وتحقق فى هذا المجتمع المساواة الكاملة بين الأعضاء، لأن القاعدة هنا هى: "كل حسب طاقاته، ولكل حسب حاجاته"، وبذلك تختفي نزعات الأنانية والفردية، والاستغلال التي كانت تميز المجتمع البرجوازي.

7- مناقشة وتقويم:

ليس هناك شك فى أن ماركس حاول تقديم نظرية منظمة عن البناء الاجتماعي والتغير الاجتماعي لكي تحل بديلا عن النظريات الطوبائية غير العملية التي سبقتها، وأحدثت أفكاره تأثيرًا بعيد المدى في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة، وعلم الاجتماع بصفة خاصة، يبدو ذلك واضحا من الاهتمام المعاصر بني علماء الاجتماع بأفكاره ففي مؤلف حديث عن الأيديولوجية وتطور نظرية علم الاجتماع (1968) تناول زايتلن عرض وتحليل تطور النظريات السوسيولوجية فى ضوء الاستجابة إلى عاملين أساسيين، فقد كانت فلسفة التنوير فى القرن التاسع عشر هى التي عملت على تشكيل علم الاجتماع الكلاسيكي، ومن ثم فهى تعد نقطة الانطلاق الملائمة لتتبع أصول ومنابع نظرية علم الاجتماع، ومن ناحية أخرى كان إسهام ماركس فى الفكر الاجتماعي فى أواخر القرن التاسع عشر هو أهم حدث اثر فى تطور نظرية علم الاجتماع، ومن ثم ناقش زايتلن آراء كل من ماكس فيبرن وباريتو، وموسكا، وميشيلز، ودوركايم، ومانهايم فى علاقتها بالفكر الماركسي ذاهبا إلى انه "مثلما نشأ علم الاجتماع فى القرن التاسع

عشر كجزء من الاستجابة المحافظة لفلسفة التنوير، فإن علم الاجتماع فى القرن العشرين قد تبلورت معالمه نتيجة للدراسة النقدية التي انصبت على نظريات ماركس، وهكذا يمكن القول بأن زايتلن قد ركز على تحليل العلاقة بين الأيديولوجيا وتطور نظرية علم الاجتماع مؤكدا أن كبار علماء الاجتماع كتبوا وأمامهم ما يسميه "شبح ماركس" أو أن كتاباتهم وآرائهم كانت نوعا من "المناظرة" أو الجدل مع ذلك "الشبح" بحيث تستطيع أن نخلص إلى نتيجة مؤداها: "أن النظريات الاجتماعية الكبرى التي ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل هذا القرن أخذت فى اعتبارها – بشكل أو بآخر – الأيديولوجية الاشتراكية الماركسية ودخلت معها فى حوار يختلف بين اللين والشدة، بين القبول المتحفظ والرفض القاطع، ومحاولة التوفيق بين مختلف وجهات النظر ... أن الماركسية لعبت دورا هاما فى تطوير النظرية الاجتماعية ليس فقط من حيث الآراء والأفكار التي بذرها ماركس والماركسيون ... بل أيضًا ... من حيث استثارتها لكثير من وجهات النظر ... التي أدت فى آخر الأمر إلى قيام عدد كبير من مدارس علم الاجتماع.

كذلك عالج ريمون آرون أفكار ماركس معالجة تحليلية نقدية فى مؤلفه: التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعي، (الجزء الأول، 1965) ومن أهم ما أثاره آرون من مناقشات حول أفكار ماركس الاجتماعية – الاقتصادية هو تساؤله عن الأسباب التي أدت إلى تباين التفسيرات التي تناولت علم الاجتماع التاريخي عند ماركس – وقد ارجع آرون السبب فى تعدد هذه التفسيرات إلى أمرين؛ فمن ناحية نلاحظ أن تصور ماركس للمجتمع الرأسمالي والمجتمع بصفة عامة، هو تصور سوسيولوجي، لكن هذا المنظور السوسيولجي مرتبط اشد الارتباط بالفلسفة، وهذا بدوره ما يسبب صعوبات عديدة عند تحديد العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ومن ناحية أخرى؛ نجد أن ماركس قد فهم المجتمع ككل فى ضوء التصورات الاقتصادية، على حين أننا نلاحظ أن العلاقة بين الاقتصاد ولعم الاجتماع، أو بين الظواهر الاقتصادية والوجود الاجتماعي لا تزال

غامضة مبهمة، فى ضوء ذلك قدم أرون مجموعة ملاحظات نقدية فقد لاحظ أن نقد ماركس الواقع الاقتصادي الرأسمالي هو أساسًا انتقاد فلسفي وأخلاقي أكثر من كونه نقدا مستندا إلى علم الاجتماع والتحليل الاقتصادي، يضاف إلى ذلك انه انتقد ذلك الوضع المفروض على الإنسان نتيجة للرأسمالية، فتحليل تطور الرأسمالية، عند ماركس، هو بدون شك تحليل لتطور الإنسان والطبيعة الإنسانية خلال التاريخ، ومن الملاحظ أيضًا أن ماركس فى إطار الأفكار الفلسفية التي شكلت منابع تفكيره وكانت هى الأساس الذي أقيم عليه علم الاجتماع عنده، قد تسبب فى كثير من الخلط والغموض مما أدى إلى تباين التفسيرات التي تناولت أفكاره الأساسية، ويتمثل هذا الغموض فى آرائه التي تتلخص فيما يلي: "أن تاريخ النظم الاجتماعية هو أيضًا تاريخ الإنسانية: تاريخ خلق الإنسان لنفسه .. ن الفلسفة يجب أن تتحول إلى علم اجتماع، وعلم الاجتماع بدوره .. يتعين أن يصبح ثوريا، أن زوال الإنسانية من العالم هو احد مظاهر الاغتراب، ومصدر هذا الاغتراب هو الاقتصادي، وبالتحديد الملكية الخاصة".

والشيء الذي يثير التساؤل فيما يتعلق بالأفكار السابقة هو تصوره لطبيعة القوانين التاريخية، فقد كان ماركس يختار الوقائع الرئيسية دون أن يدخل تفاصيل هذه الأحداث فى نطاق رؤيته التاريخية، كذلك حاول ماركس أن يكون علميا فى تفسيره ولكنه وقع فى خطأ التسليم ببعض النتائج الملزمة، فالفعل الثوري فى رأيه هو النتيجة الضرورية للتحليل التاريخي ومن المسائل الهامة أيضًا التي أثارها أرون أن الغموض الذي ينطوي عليه علم الاجتماع عند ماركس يمكن أن يظهر عند مناقشة المفاهيم الرئيسية التي استعان بها، ولنأخذ – على سبيل المثال – مفهومي البناء التحتي والبناء الفوقي، فما هى مكونات الوجود الاجتماعي الذي يوصف بأنه بناء تحتي؟ وما هى تلك التي تتصل بالبناء الفوقي؟ وعمومًا؛ يبدو أن البناء التحتي يشير إلى الاقتصاد وبخاصة قوى الإنتاج، ولكن ما هى هذه القوى الإنتاجية؟ أن كافة الأدوات الفنية للحضارة لا تنفصل عن المعرفة العلمية، ويبدو أن هذه الأخيرة بدورها تنتمي إلى عالم الأفكار

والمعرفة، داخل العناصر الأخيرة متضمنة البناء الفوقي، على الأقل باعتبار أن المعرفة العلمية فى المجتمعات عديدة لا تنفصل عن طرائق واساليب التفكير وعن الفلسفة والأيديولوجية، بعبارة أخرى أن البناء التحتي، الذي يعرفه على انه يمثل قوى الإنتاج، يشتمل على عناصر مشتقة مباشرة من البناء الفوقي ولا تعني هذه الحقيقة بالطبع أننا لا نستطيع تحليل المجتمع بالاعتماد على مفهومي البناء التحتي والبناء الفوقي، ولكن الصعوبة الأساسية هى انه يتعذر وفقا لتعريفاتهما أن نفصل العناصر المكونة لكل منهما عن بعضها البعض، يضاف إلى ذلك حقيقة أخرى، فقوى الإنتاج لا تعتمد فقط على الأدوات الفنية ولكنها تعتمد على تنظيم العمل الجمعي، وهذا الأخير؛ يعتمد بدوره على قوانين الملكية تلك التي تنتمي إلى النطاق القانوني، والقانون هو جزء هام من تكوين الدولة والسياسة ينتميان إلى البناء الفوقي.

وأخيرًا ناقش آرون الآراء السياسية التي قدمها ماركس، فذهب إلى أن ديكتاتورية البروليتاريا، التي تحدث عنها ماركس بوصفها تمثل مرحلة انتقالية يمر خلالها المجتمع، ليست محددة تحديدا واضحا، كما أن تصوره للسياسة ولاختفاء الدولة تصور مرفوض من أساسه، إذ لا ينكر احد على الإطلاق أن هناك وظائف إدارية عامة توجد فى المجتمع الحديث، ولا نتصور مجتمعا صناعيا بالغ التعقيد دون وجود إدارة منظمة ومعقدة، بل قد تكون هذه الإدارة مركزية أيضًا، يضاف إلى ذلك انه حتى فى حالة الاقتصاد المخطط، ولا نستطيع أن نتجاهل تلك الأجهزة المركزية التي تتولى اتخاذ القرارات الأساسية، ووجود هذه الأجهزة معناه القيام بإحدى وظائف الدولة، وهكذا نقف على تعارض واضح بين فكرتي الاقتصاد المخطط واختفاء الدولة.

والواقع أن الانتقادات التي أثيرت حول أفكار ماركس وإسهامها فى تشييد علم الاجتماع يصعب حصرها، لكننا نكتفي الآن بذكر أكثر هذه الانتقادات شمولا، ونستطيع أن نجد فى مؤلف دورين بعنوان: الجوانب السياسية للاشتراكية الديمقراطية (1957) عرضا واضحا لهذا النوع من الانتقادات فقد بدا بتلخيص النظرية الماركسية فى أربعة

قضايا أساسية هى؛ أولاً: تأكيدها أن التاريخ تحكمه القوى الاقتصادية، وثانيا: أن هذه القوى تتخذ صورة صراع الطبقات، وثالثا: أن صراع الطبقات سوف يدي إلى حرب مدنية، ورابعا: أنه فى الفترة المؤقتة لديكتاتورية البروليتاريا – سوف نصل إلى حل لكل صراع اجتماعي، ويتمهد السبيل لفترة طوبائية تتسم بالعدالة والسلام، ويذهب دورين بعد ذلك إلى أن النقد الأساسي الذى يوجه إلى هذه القضايا هو أنها لا ترتبط فيما بينها ارتباطا منطقيا بحيث تسلم الواحدة منها إلى الأخرى، فقبول التفسير المادي للتاريخ لا يمكن أن يجعلنا نخلص إلى النتيجة التي مؤداها: أن التغير الاجتماعي والسياسي يرجع إلى الصراع الطبقي كما أن القول بأن الحرب المدنية حول توزيع الملكية حقيقة لا يمكن تجنبها، لا يبرر النظرية القائلة بأن ديكتاورية البروليتاريا ستقيم العدالة الاجتماعية، فنحن يمكننا أن نقبل التفسير المادي للتاريخ؛ ومع ذلك نستطيع أن نرفض نظرية الصراع الطبقي بوصفه سببا فى التغير السياسي، ذلك أن المصالح الاقتصادية تحكم كل شيء، والتسلم فى نفس الوقت بأن المصالح الاقتصادية دائما فى صراع، ومع أننا نجد فى المجتمعات المختلفة نماذج متعددة للصراع؛ إلا أنه ليس من الضروري حدوث حرب مدنية، أو حتى استخدام العنف والقوة، فالصراع من اجل المنافسة التجارية، وصراع الأحزاب فى البرلمان، وصراع الأفراد حول القيادة والنفوذ، هى كلها نماذج للصراع لابد أن تنتصر فيها جماعة معينة وتهزم الأخرى، كما لا يوجد ثمة توفيق بين المصالح فى إطار هذه الصراعات، ومع ذلك لا نجد فى واحد منها أن الحرب كانت شيئا ضروريا، وقد تعرض دورين بعد ذلك لنقد التفسير الاقتصادي للتاريخ باعتبار أن صياغة نظرية عن التاريخ معناه وضع نظرية عن المجتمع والحياة الإنسانية، حيث أن التاريخ هو سجل منظم لحياة الإنسان فى المجتمع، ومن ثم فإن مثل هذه النظرية عليها أن تتضمن مختلف القوى المؤثرة فى المجتمع والمحركة للناس خلال علاقاتهم المتبادلة، إذن؛ فالمرء لا يستطيع أن يسلم بأن الدافع الاقتصادي وحده هو الذي يحكم حركة التاريخ أو كما تقول الماركسية: أن السبب النهائي لكافة التغيرات الاجتماعية يجب أن نبحث عنه فى اقتصاد حقبة تاريخية بعينها، فلقد علمتنا التجارب أن السلوك الإنساني

تحكمه مجموعة دوافع، فنحن نتأثر بأهدافنا، وبالطبقة التي ننتمي إليها، والجماعات العنصرية، والتنشئة الاجتماعية، والتقاليد التي نشأنها فى ظلها ... الخ، وإذا نظرنا عبر التاريخ فسنلحظ أن هذه القوى قد تغير من حيث الدرجة والنوع، ولكننا سنجدها دائما فى تباين وتغاير لا يمكن أن يرد إلى عامل واحد، إذن؛ فحينما نطلق على هذه العوامل كلها أنها "اقتصادية" فعلينا أن نسلم بأن هذا المصطلح يشير إلى مجموعة معاني، بحيث يتعذر أن نفرق بين العوامل الاقتصادية وغير الاقتصادية، وبذلك يفقد التفسير الاقتصادي للتاريخ دلالته، يضاف إلى ذلك كله أن التفسير الاقتصادي للتاريخ يقلل من دور العقل والفكر فى التاريخ، فإذا كان ماركس يعطي أهمية خاصة للتكنولوجيا والصناعة الحديثة، فهذه تمثل نتاجا للتفكير العلمي والعقلي الرشيد، وليس هناك مبرر إذن للتركيز على جانب واحد من النشاط العقلي، فهناك جوانب أخرى لعبت دورا هاما فى التاريخ، فهل يمكن – مثلا – أن نتجاهل الدور الذي تلعبه "الاختراعات" فى ميادين القانون، والأخلاق، المعاملات، والفلسفة، وعلم النفس؟ وهكذا؛ ينتهي دورين إلى أن التفسير الاقتصادي للتاريخ ينطوي على تبسيط خاطئ للطبيعة البشرية، ونظرة غير صحيحة للعوامل المؤثرة فى مجرى الأحداث التاريخية، وعلى أيّة حال فبغض النظر عن كل هذه الانتقادات التي أثيرت ضد أفكار ماركس فى ميدان علم الاجتماع، فمن الضروري القول بأن تحليل ماركس قد وجه الانتباه نحو أهمية البعد الاقتصادي فى الحياة الاجتماعية، ودوره فى تغير المجتمعات، وأن النتيجة التي ترتبت على ذلك الحوار الذي عقده علماء الاجتماع مع ماركس قد تمثلت فى نضوج علم الاجتماع فى ذاته، ومن ثم فإن التركيز يجب أن ينصب على إسهام ماركس فى تطوير ميدان الدراسة السوسيولوجية، وفى تحليل البناء الاقتصادي فى علاقته بأجزاء البناء الاجتماعي الآخر، ولعى نظريته عن الطبقات الاجتماعية، وتصوره للأيديولوجية والاغتراب، لكننا يجب أن نؤكد هنا أن اهتمامنا بهذه المفاهيم والتصورات والقضايا النظرية والمنهجية، جدير بأن يجنبنا الوقوع فى خطأ التسليم بوجود ما يمسى "بعلم الاجتماع الماركسي" فلا يمكن بأيّة حالة أن نقول: أن علم الاجتماع الحديث هو علم الاجتماع الماركسي، تماما مثلما

نقول أنـه لـيس بـالقطع علـم الاجتمـاع الـدوركايمي، أو الفيبـرى .... الـخ، إنـه علـم يتجـه متطورا نحو تحرير نفسه من قيود النظريات الفلسفية التي نشك في أطرها، والتي حاول رواده باستمرار أن يجذبوه نحوها.

السؤال الاول : حدد الاجابة الصحيحة والخطأ من العبارات التالية:

1-تعتبر المادية التاريخية هى أساس نظرية كارل ماركس عن المجتمع .

2- استعان كارل ماركس بالمنهجين الوصفى والجدلى فى دراساته للمجتمعات المختلفة.

3- تبنى كارل ماركس مفهوم هيجل للتاريخ بوصفة عملية الخلق الذاتي للإنسان .

4- تأثر كارل ماركس بفلسفة ماكس فيبر عن الجدلية .

5- عَرف كارل ماركس الطبقة بأنها تجمع من الأشخاص يؤدون نفس الوظيفة فى عملية تنظيم الإنتاج .

السؤال الثاني : اكتب فيما يلي:

1- الوعي والوعي الزائف لدى ماركس.

2- الصراع الطبقي داخل المجتمع الرأسمالى.

3- دور الثورات في تغيير المجتمعات.

4- البناء التحتي والبناء الفوقي.

الفصل الخامس

هربرت سبنسر

1- مفهوم التطور.

2- المماثلة بين المجتمع والكائن العضوي.

3- طبيعة المجتمع.

4- السياسة والمجتمع.

5- مناقشة وتقويم.

الفصل الخامس

هربرت سبنسر

يشغل سبنسر مكانة هامة فى تطور النظريات الاجتماعية، ترجع فى المحل الأول إلى محاولته المنظمة لإقامة علم الاجتماع على أسس علمية واضحة، بل أن سبنسر وضع الكثير من المبادئ والأفكار التي حظيت بعد ذلك بالذيوع والانتشار، ولا يزال تأثيرها واضحا على المدارس السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة، وهناك وجه شبه كبير بين سبنسر وأوجست كونت فقد حاول مثله أن يقدم إطارا متكاملا للمعرفة يستند إلى موقف فلسفي واضح، ويضم كافة العلوم الأخرى، ومن هنا يوصف سبنسر بأنه لم يكن عالم اجتماع فحسب، بل كان فيلسوفا، وعالما بالمعنى العام لهذه الكلمة، يهدف من وراء أعماله إلى فهم طبيعة الأشياء ومكان الإنسان فى الطبيعة، ولذلك كله يقال أن سبنسر استطاع أن يجمع ويؤلف بين التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعي خلال القرن التاسع عشر، غير أن ذلك لا يعني أن سبنسر قد سار على نفس الطريق الذي حدد معالمه أوجست كونت، ولكن الأمر على عكس ذلك تماما؛ فقد نشر سبنسر أول مؤلف له فى علم الاجتماع بعنوان: الاستاتيكا الاجتماعية (1850) فى وقت سابق على معرفته الكاملة بأعمال كونت، ولذلك يقال أن التشابه بين الاثنين يرجع أساسًا إلى الصدفة المحضة، ومع ذلك؛ فإننا نجد كاتبا مثل هنري ميشيل يذهب إلى "أننا لا نستطيع بأيّة حال أن نعتبر مؤلف سبنسر: مبادئ علم الاجتماع مؤلفا يتسم بالجدة والأصالة التامة، خاصة بعد قراءة المقالات الأولى التي كتبها أوجست كونت، إذ نستطيع أن نعثر فى هذه المقالات على الأفكار الأساسية، بل وعلى المنهج الذي استعان به سبنسر، فقد حدد كونت الخطوط العريضة التي انطلق منها سبنسر".

وقد عاش سبنسر بين عامي 1820-1903 ولم يلتحق بأيّة مدرسة رسمية، وإنما تلقى تعليما منزليا، وهو فى ذلك يماثل معاصرة الشهير جون استوارت مل، ويبدو أن فشله هذا فى الالتحاق بالتعليم الجامعي هو السبب الذي جعل الدوائر الأكاديمية فى

انجلترا لا تقبل كثيرا على تعاليمه، وقد اهتم سبنسر فى البداية بالميكانيكا، وفى عام 1837 أصبح كبير مهندسي السكك الحديدية فى لندن وبرمنجهام، ولكنه استقال من منصبه هذا عام 1848 ليعمل مساعدا لرئيس تحرير مجلة الايكونوميست، وخلال السنوات الأربع التي قضاها فى هذا العمل اخرج أول إسهام له فى علم الاجتماع وهو مؤلفه الاستاتيكا الاجتماعية عام 1850، وخلال السنوات التسع التالية اخذ يطور نسقه الفلسفي الذى عرف باسم الفلسفة التركيبية، تلك التي عرضها فى مؤلفه عن المبادئ الأولى عام 1863، ولعل أهم ما يميز هذا الكتاب هو انه يكشف بوضوح عن الأسس الفلسفية التي استندت إليها كافة أعماله الأخرى، وعرض فيه أيضًا أصول المدخل الذي يتبناه فى دراسة كل العلوم، ولذلك تابع سبنسر فى عدد من المؤلفات تناول هذه الخطوط التي عرضها فى كتاب المبادئ الأولى، فصدرت له دراسات عن: مبادئ علم النفس، ومبادئ علم الاجتماع، وعن مبادئ الأخلاق، وقد نشر سبنسر مؤلفا مستقلا بعنوان: دراسة علم الاجتماع، فضلا عن مجموعة مقالات تناول موضوعات أخرى مثل الأخلاق والنظرية السياسية، وتعالج مسائل اجتماعية ذات أهمية تطبيقية مثل التربية، وتغير طبيعة الأحزاب السياسية، وأهداف الفنن وأصل الموسيقي ... الخ.

ويبدو أن سبنسر قد افلح فى تقديم مضمون مادي ملموس لذلك المخطط الذي وضعه كونت عن "تسلسل العلوم".

وهنا نجد من الضروري أن نلقي الضوء على طبيعة العلاقة بين كونت وسبنسر، فمن الملاحظ أولا: انه من الخطأ البالغ تماما الزعم بأن سبنسر كان تابعا لكونت فى كل ما قال أو كتب، بل انه من الخطأ أيضًا القول بأنه قد تتلمذ على النقد المنطقي الذي وضعه جون استيوارت مل فالواقع أن سبنسر قد طور أعماله فى وقت معاصر تقريبا لكل من كنت ومل، ولكنه تخطى تلك المرحلة التي ظهرت فيها هذه الكتابات، وانطلق يعالج مسائل سوسيولوجية وسياسية لم يتناولها المؤلفان من قبل، ومن الملاحظ ثانيا: أن سبنسر كان على علم بأعمال كنت كونت درس أيضًا الانتقادات التي

ضمنها مل مؤلفه نسق المنطق، ولقد استفاد من هذه الأعمال بشكل واضح، وهناك أمثلة عديدة على ذلك نذكر منها معالجته لموضوع التربية، ورأيه فى دراسة التاريخ، حيث أكد أن المعالجة السوسيولوجية للتاريخ هى التي تستحق بالفعل الاهتمام فقد كتب يقول: "أن الشيء الوحيد الذي يعفينا من دراسة التاريخ، هو معرفة التاريخ الطبيعي للمجتمع، إذ أننا نريد أن نلم بكل الوقائع التي تساعدنا على فهم تطور الأمم وكيفية تنظيمها"، بل أننا نستطيع أن نلمس ذلك التأثير الذي أحدثته أفكار كونت ومل فى تأكيد سبنسر على ضرورة الاعتراف بالتساند المتبادل بين الظواهر الاجتماعية وإدراك المجتمعات كوحدات كلية، وتتبعه لطبيعة الإجماع والاتساق السائد فى هذه المجتمعات، والديناميكا الاجتماعية، ولمناهج التصنيف والمقارنة، ثم رغبته فى تدعيم التعميمات الامبيريقية عن الظواهر الاجتماعية باستنباطات تستند إلى علمي الحياة والنفس لكن الحقيقي التي ينبغي علينا أن نؤكدها هنا هى أن سبنسر قد اخضع أفكار كل من كونت وجون استوارت مل للنقد والتحليل، ولم يقبلها كحقائق مسلم بها، وإنما حاول تطويرها وتنميتها وتنقيحها، وهو بذل يختلف عن جورج هنري لويس وجورج اليوت، وهاكسلي الذي اهتموا فى بريطانيا بنشر وترويج آراء كونت وجون مل دون محاولة نقد أعمالهما على أى نحو، والنقطة الثالثة تتمثل في الأساس الفلسفي الذى اهتم به سبنسر، والتفرقة التي أقامها بين الدين والفلسفة، وتصوره للعلم داخل هذا السياق، فقد كان فى كل ذل اقل دوجماطيقية بكثير من أوجست كونت، ذلك أن كونت قد تجاهل ما تتميز بيه الميتافيزيقا من ثراء، حتى ذهب إلى أن تأسيس العلوم الوضعية معناه القضاء على التساؤلات الفلسفية واللاهوتية، وقد وافق سبنسر تماما على أن العلم الوضعي هو المنهج الذي نستطيع به أن نتوصل إلى معرفة يمكن التحقق منها، ولكنه ذهب إلى أن هناك تساؤلات تشغل الناس باستمرار وتتعلق أساسًا بطبيعة الكون والإنسان، وأن المعرفة العلمية ليست لديها القدرة على حسم هذه التساؤلات، ولا يهدف سبنسر من وراء ذلك إلى القول بأنه يمكن التوصل إلى معرفة منظمة بصدد هذه التساؤلات، ولكنه يؤكد أننا بحاجة إلى ضرب من التأمل الفلسفي والديني، وأن هذا النوع من التأمل سوف يستمر داخل فكر الإنسان

وشعوره.

1- مفهوم التطور:

يستند إطار المعرفة بأكمله عند سبنسر إلى اعتقاده بأن التطور هو المفهوم الرئيسي لفهم العالم ككل، ومكانة الإنسان فيه، ومن ثم يصبح من الضروري البدء باستيعاب هذا المفهوم، ذل كأنه يتعذر فهم نسق التفسير الذي وضعه سبنسر لكافة العلوم، بما فى ذلك علم الاجتماع، دون أن نفهم بدايةً تصوره للتطور، ذل التصور الذي اشتق منه كافة مبادئه، وقد كتب وليام جراهام سمثر عن أهمية مبدأ التطور فى العلوم الاجتماعية كما وضعه سبنسر – يقول: "لقد كرس سبنسر اهتمامه منذ البداية لتناول موضوعات علم الاجتماع، وقد وجد انه من الضروري إزاء هذه الموضوعات من دراسة النظريات الفلسفية الأساسية، ثم خلص فى النهاية إلى المبادئ الأساسية لفلسفة التطور، ثم حاول بعد ذلك أن يطور هذه المبادئ، ويختبرها، وينقحها عن طريق استقراء ما تنطوي عليه العلوم الأخرى، ثم عاد أخيرًا إلى علم الاجتماع، متسلحًا بالمنهج العلمي الذى استطاع التوصل إليه وحينما تستطيع أن نكتب منهجا قويا صحيحا، فذلك معناه أننا استطعنا أن نقطع أكثر من نصف الشوط، وهكذا؛ تصبح المسائل الخاصة بتصحيح الأخطاء، واختبار النتائج، وحل المشكلات هى مسائل لا تستغرق سوى بعض الوقت بعد أن سيطر الدارس على المعلومات بمنهجه الرصين".

غير أن استخدام سبنسر لمفهوم التطور على هذا النطاق الواسع، قد جلب عليه الكثير من الانتقادات، وهناك انتقاد شائع يوجه إليه قوامه: أن سبنسر قد أخطأ حينما استقى من النظرية البيولوجية للتطور مبادئ استخدامها فى التفسير السوسيولوجي، ومعنى ذلك أن سبنسر قد اشتق نظريته فى التطور الاجتماعي من نظرية التطور البيولوجية، غير أن هذا الانتقاد لا يرتكز على أساس مكين فهو ينطوي على سوء فهم لأفكار سبنسر، ومن ثم يصبح من الضروري توضيح الأسس التي يقوم عليه التصور الفعلي للتطور عند سبنسر.

أن أول ما يهمنا هو أن ندرك تماما رأي سبنسر فيم يتعلق بأصل الواقع وغاياته القصوى ذلك الذي يمثل أساس الخبرة التي تظل دائما تحلق فى آفاق يصعب معرفتها تماما، فالعلم لا يستطيع أن يفعل أكثر من تحليل وتوضيح خبرتنا الفعلية بالطبيعة، ولا يمكنه أن يتخطى هذا المستوى إلى مستويات أعمق حيث تواجهنا تساؤلات تتناول أصول الطبيعة وأهدافها القصوى، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن سبنسر يعتقد أن المعرفة العلمية تتألف من قضايا منظمة قابلة للاختبار تتناول جوانب العالم الطبيعي التي نلمسها بخبرتنا المباشرة.

ونحن حينما نتأمل كافة ضروب الأشياء فى الطبيعة التي ندركها بالخبرة سوف نتأكد أن كل الظواهر الطبيعية هى أشكال وتحولات تصدر من وجود مادي واحد، فالطبيعة تتكون من مجموعة منوعة من الصور المستمرة، وهذه الصور بدورها تمثل عمليات الخلق، والنمو، والتطور، والفناء التي تحدث خلال الزمن، ولهذا يتوقف فهمنا وتفسيرنا لكافة جوانب العالم كما نخبرها على قدرتنا الخاصة على فهم وإدراك عمليات التحول هذه، ومعرفة مكونات، ونتائج، وأسس ظهور الأشياء ومن ثم تصبح معرفتنا للعالم متمثلة فى طائفة محددة من القضايا التي تتناول أنماط التحول، وهناك فكرتان بالذات يكشف عنهما رأي سبنسر السابق؛ أولا: انه طالما أن كل صور الطبيعة هى تحولات للمادة، فإن نمط هذه التحولات تتضمنه العمليات المادية التي نجد مبادئها الأساسية فى نطاق الفيزياء، وثانيا: انه على الرغم من أن العالم يظهر صورًا عديدة للتحول، فإن عملية التحول الأساسية عامة بين كل هذه الصور وهى الخاصية الرئيسية المميزة لطبيعة الأشياء، وعلمية التحول هذه التي تكمن فى قلب طبيعة كل الأشياء هى التي أطلق عليها سبنسر مصطلح التطور، واعتقد أن معرفة التطور تعتمد على فحص القواعد الأساسية التي تستند إليها الفيزياء، وهكذا؛ يبدو واضحا تماما انه من العبث القول بأن سبنسر قد استعار فكرة التطور البيولوجي لكي يستخدمها فى مجال علم الاجتماع، فموقفه يتركب من إطار فلسفي أكثر تعقيدا من ذلك بكثير.

وربما كان من المناسب هنا أن نلخص فى ايجاز المبادئ التي قبلها سبنسر على النحو التالي:

1- هناك استمرار للقوة فى العالم، أى استمرار نوع معين من الطاقة الموجهة لكافة الظواهر، والتي تستند إليها هذه الظواهر ذاتها، ولكنها بعيدة عن إدراكنا ومعرفتنا، وهذه حقيقة أساسية لا نستطيع تفسيرها، ولكننا نضطر إلى التسليم بها ببساطة، ويقول تيماشيف عن هذا القانون انه يشير "إلى وجود واستمرار نوع من العلة النهائية تفارق المعرفة".

2- أن العناصر الرئيسية المادة والطاقة فى العالم لا تخلق ولا تحطم ولكنها تحافظ على بقائها، ذلك هو قانون عدم قابلية المادة للفناء.

3- هناك استمرار للحركة فى العالم، فكل الأشياء تستمر فى حركتها.

4- هناك استمرار لبعض العلاقات بين القوى فى العالم، ومعنى ذلك انه يوجد نوع من الاطراد أو الانتظام فى العلاقات بين الظواهر المحددة فى العالم، فالنظام والانتظام يحكمان حركة الأشياء فى العالم.

5- أن التغير الذي يطرأ على هذه الصور والعمليات المنتظمة الوقوع فى الطبيعة يحدث بوصفه نوعا من تحول القوى وتوازنها.

6- أن اتجاهات التغير والحركة بين ظواهر العالم، واتجاه حركة العناصر المكونة لهذه الظواهر هى نتيجة للحقيقة التي مؤداها: أن كافة القوى والعناصر تتحرك وفقا لمبدأ المقاومة المحدودة أو الانجذاب الشديد.

7- كافة ظواهر الطبيعة لها معدل وإيقاع خاص للحركة والاستمرار والتطور، ومعنى ذلك أن لكل ظاهرة نمط خاص للتحول، يعتمد على طبيعة تنظيم القوى التي تتحكم فيها، وعناصر المادة، ونمط الحركة، وهكذا؛ تصبح الظواهر هى تجليات لإيقاع الحركة على نحو معين.

على أن هذه القضايا التي عرضناها هنا فى تبسيط بالغ، مجردة عن التفاصيل

التي قدمها سبنسر، تكشف عن وجود نموذج محدد للتفسير فالظواهر المحددة فى العالم تستند إلى اتجاهات معروفة للقوة، وعناصر المادة، وأنماط الحركة، وكل هذه العوامل توجد في حالة تساند متبادل إذ يتحقق نوع من التوازن بينها جميعا، ومن ثم يصبح من الممكن تفسير أى ظاهرة من خلال تحليل وتوضيح اتجاه القوى والعناصر المكونة لانتظام هذه الظاهرة، والتي تحقق توازنها، وهذا النظام فى حد ذاته يعبر في الحقيقة عن نوع من "التوازن المتحرك" طالما أن كافة الظواهر توجد فى حالة تساند مستمر للحركة، أما تفسير التغيرات فى الظواهر وبينها فهو يتمثل فى تحليل وتوضيح تلك العوامل التي أدت إلى اختلال أو تحول الوضع ا لقائم للقوى والعناصر، ثم تتبع الانتظام الجديد للقوى الذي حدث به حالة التوازن الجديد.

ويؤكد سبنسر أننا نستطيع بالاعتماد على هذا النسق أن نصف، ونحلل، ونفسر أى ظاهرة طبيعية، أو كيميائية، أو بيولوجية، أو سيكولوجية، أو اجتماعية، ولكنه يذهب إلى ما هو ابعد من ذلك، إذ يشتق من هذه القضايا الأساسية قانون التطور، فنحن حينما نفحص طبيعة النظام والتغير فى أى ظاهرة توجد فى العالم سنلاحظ أن نمط التحول ثابت لا يتغير، بل ويمكن صياغته على هذا النحو: "التطور هو تكامل للمادة وتشتت مصاحب للحركة، خلاله تتحول المادة من تجانس غير محدد ومفكك نسبيا، إلى لا تجانس متكامل ومحدد نسبيا، وتمر الحركة الباقية بتحول موازٍ من خلاله أيضًا، ويعتقد سبنسر أن كافة الظواهر الطبيعية، وكل العمليات النفسية والاجتماعية للخبرة الإنسانية تتبع هذا النمط المحدد للتغير، ومعنى ذلك أنها تتحرك وتتحول من حالة البساطة إلى حالة التعقيد المنتظم، ومن حالة عدم التحديد إلى حالة التحديد الواضح، ومن حالة تكون فيها الأجزاء المختلفة المكونة لها غير متمايزة نسبيا، إلى حالة ازدياد درجة التخصص حين تتسم هذه الأجزاء بتباين معقد في البناء والوظيفة، وهكذا؛ ففي سياق التفاعل المتبادل بين الظواهر والظروف البيئية المحيطة بها، تنمو وتتغير هذه الظواهر بدون استثناء، من وحدات وعمليات بسيطة نسبيا تشبه إلى حد كبير بعضها البعض، وتتميز

بأنها غير مترابطة تماما فى صلاتها وعلاقاتها، إلى أشكال أخرى أكثر تعقيدا وتركيبا، وإن كانت تشهد نوعا من التمايز والتباين الداخلي فى البناء، والوظيفة، تكشف فى الوقت ذاته عن درجة عالية من التنظيم للأجزاء المكونة.

تلك هى الطريقة التي أدرك بها سبنسر قانون التطور، ويتضح لنا انه حاول أن يقدم نسقا فكريا يصلح للتحليل، ولربط الظواهر بعضها ببعض ومن ثم تحقيق التكامل بين اتجاهات العلوم المختلفة التي تدرسها، وهكذا لا نستطيع أن نجد أى غموض لما أطلق عليه سبنسر "الإطار الموحد للمعرفة" أو الفلسفة التركيبية، وقد اخذ سبنسر على عاتقه مهمة تطبيق هذا المخطط على كافة فروع المعرفة.

ويحق لنا قبل أن نترك هذا التحليل الموجز لمفهوم التطور عند سبنسر أن نوضح نقطتين رئيستين الأولى: انه لا يجب أن نقع فى خطأ الاعتقاد بأن سبنسر قد حاول تطبيق نظرية خاصة بالتطور البيولوجي على ميادين أخرى للدراسة، وجدير بالذكر أيضًا أن معالجة سبنسر للتطور بوصفه يكمن فى قلب طبيعة الأشياء قد ظهرت قبل أن ينشر دارون مؤلفه عن "أصل الأنواع"، كذلك على الرغم من أن سبنسر قد أدرك الظواهر على أنها تسعى باستمرار إلى التوافق مع البيئة، وأحيانًا ما كان يتحدث عن "الصراع من اجل البقاء"، إلا انه يلتزم بآراء دارون عن التطور البيولوجي فى ضوء الانتخاب الطبيعي ثم محاولته تطبيق هذه الفكرة على ميادين أخرى غير علم الحياة، بل أن تصور سبنسر كان على العكس من ذلك أوسع بكثير من تصور دارون ويسمح باستكشاف أنماط التحول الخاصة بكافة أنواع الظواهر حينما تحاول أن تتوافق مع الظروف البيئية المحيطة بها، والنقطة الثانية يمكن أن تأخذ على سبيل الانتقاد ومؤداها: انه حتى وإن كان سبنسر قد اعتبر التطور شيئا رئيسيا لعمليات الطبيعة، فإن القانون الذى صاغه عن التطور لا يمثل تفسيرا لأي شيء على الإطلاق، انه فى الحقيقة لا يزيد عن كونه "عبارة وصفية" أو هو تعميم امبيريقي لا يزال بحاجة إلى تفسير.

1- تفسير التطور:

إذا سلمنا بتلك القوانين التي صاغها سبنسر، فإن لنا أن نتساءل عن تفسير لأسباب التغير من المتجانس إلى اللامتجانس، ومن حالة عدم التماسك والترابط، إلى حالة التماسك والترابط، ومن البسيط إلى المركب، ومن عدم التمايز إلى تمايز البناءات والوظائف وتخصصها، هناك مجموعة عوامل هامة فى هذا الصدد، نعرضها على النحو التالي:

أولاً : عدم استقرار المتجانس:

يذهب سبنسر إلى أن حالة التجانس هى فى الحقيقة حالة توازن غير مستقر فحينما يحدث تجمع لعدد كبير من الوحدات المتشابهة فإن هذه الوحدات لابد أن تغير من علاقاتها بعضها ببعض هذا فضلا عن أن الأجزاء المختلفة لهذا الحشد تخضع لتأثير قوى متنوعة، وظروف متباينة، ومن ثم تتعدل على أنحاء مختلفة، وقدم سبنسر أسئلة عديدة على هذا المبدأ، وهكذا حاول سبنسر أن يفسر التحول من حالة التجانس إلى اللاتجانس النسبي نم خلال عدم استقرار الوحدات المتماثلة والمتشابهة.

ثانياً: تعدد النتائج:

يذهب سبنسر إلى أن بدء التباين والتنوع معناه أن حركة أخذت تعمل عملها من اجل زيادة التعقيد والتركيب، ذلك أن تباين القوى المؤثرة فى الظواهر والوحدات يعني فى الحقيقة تعدد نتائج هذه القوى وتباينها ويلاحظ أن عدد الوحدات غير المتشابهة عامل بالغ الأهمية، فإضافة وحدة متخصصة جديدة يعني ظهور مركز قوة متخصص، ذلك الذي يصبح بدوره مصدرًا لتعقد القوى المختلفة، وعاملاً أساسيًا من عوامل اللاتجانس.

ثالثاً: العزل:

من العسير توضيح هذه العملية بسهولة؛ ولكن يكفينا هنا القول بأنه حينما يحدث

التباين داخل وحدات مجتمع معين، يتطور نوع من التخصص فى الأجزاء بالضرورة، ومن الملاحظ فى هذه الحالة أن الوحدات المتشابهة تستجيب المؤثرات بصورة متماثلة، على حين أن الوحدات غير المتماثلة تستجيب لنفس المؤثرات بصورة مختلفة، وذلك معناه ظهور عملية انتقاء اخلي أو عزل الأجزاء المتخصصة، ويؤكد سبنسر أن الحركة من التجانس إلى اللاتجانس مع تزايد تعقيد وتعدد وتباين النتائج، ليست حركة تحكمية، إذ هناك نمط محدد للتخصص فى التباين لابد من ظهوره.

رابعاً: التوازن:

العنصر الرابع الذي يعتمد عليه تفسير سبنسر للتطور يأتي كنتيجة مترتبة على معالجة سبنسر لحدود اللاتجانس، والتباين، والتعقيد وتحول الظواهر، فهل درجات التغير التطوري فى الطبيعة غير محدود، أو محكومة بظروف معينة؟ يجيب سبنسر على ذلك بالنفي قطعًا، لأن التغيرات التي تطرأ على الظواهر تحكمها ظروف البيئة التي توجد فيها، فهذه التغيرات لا يمكن بأية حالة أن تتخطى حدود هذه البيئة، ومن ناحية أخرى قد تنتج هذه التغيرات كاستجابة لتأثير قوى معينة مصدرها البيئة، إذن فالتغيرات لابد أن تحدث فى إطار التوازن.

خامساً:الانحلال:

ذلك هو العامل الخامس والأخير فى التفسير، فكل ظاهر لابد وأن تخضع للانحلال، وهو عكس التطور، فبينما الأخير يشير إلى عملية تكامل العناصر بشكل تنظيمي محدد للنمو، فالانحلال هو تفكك هذه الوحدة الكلية، وجدير بالذكر أن سبنسر لم ينظر إلى التطور والانحلال على أنهما مرحلتين منفصلتين تمامًا، ولكنه أكد على العكس من ذلك؛ أن التوافقات التي تميز بالتوازن وعدم التوازن للقوى البيئية الداخلية، هى نتاج خالص لهذه القوى، وأن حدوث التكامل أو الانحلال متوقف على نتيجة الصراع بين القوى المؤثرة فى الظواهر.

هذا نستطيع الزعم بأن سبنسر لم يكتف بتقديم تعميم وصفي للتطور، ولكنه حدد معالم المدخل المنظم لتحليل التطور وتفسيره وسوف يبدو ذلك واضحًا فى نسقه السوسيولوجي.

ولقد اهتم سبنسر بعد أن أوضح نمط التغير التطوري، وأكد أنه ينطبق على كافة الظواهر، بأن يختبر هذا القانون ويتحقق من مدى صدقه عن طريق الملاحظة الامبيريقية فى مجالات العلم المختلفة، والشيء الذي يعنينا من ذلك هو ما يتصل بالمجتمع.

2- المماثلة بين المجتمع والكائن العضوي:

ما الذي روج لاتهام سبنسر بأنه استعار التفسيرات البيولوجية وطبقها بصورة غير ملائمة فى علم الاجتماع؟ أن الإجابة تتلخص فى انه اهتم بمعالجة المماثلة بين طبيعة الكائن العضوي وطبيعة المجتمع، وقد كان سبنسر يهدف من استخدام هذه المماثلة توضيح ما يقصده من تحليل المجتمع فى ضوء البناء والوظيفة، والتساند الوظيفي بين أجزاء النسق الاجتماعي ككل، ومن المحقق أن سبنسر قد استخدم هذه المماثلة بصورة تفوق استخدام أى مفكر آخر لكن من الإنصاف القول بأنه كان واعيا تماما بأنه يتكلم عن مماثلة فقط، فلم يعتقد أبدًا أن المجتمعات هى كائنات عضوية، وأن الكائنات العضوية بل يلاحظ أنه حينما كان يتحدث عن تطور المجتمعات الإنسانية كان مدركًا للحقيقة التي مؤداها: انه لا يفكر فى ضوء التطور العضوي، ولكنه يتحدث عما اسماه التطور ما فوق العضوي، فالمجتمعات الإنسانية برغم أنها تنطوي على خصائص وسمات تشبه تلك التي توجد عند الكائنات العضوية، إلا أنها تعتبر شيئا اكبر من الكائن العضوي فى ذاته، فهى تتألف من أشكال متعددة للتنظيم الاجتماعي تختلف عن خصائص الكائن العضوين وأى تغير يحدث لهذه الأشكال هو تغير يوصف بأنه فوق عضوي، وهكذا أصبح مصطلح التطور ما فوق العضوي عنده يشير إلى نوع من التغير يظهر بالإضافة إلى التغيرات التي تطرأ على الكائنات العضوية، ثم تنتقل بعد ذلك إلى

عرض أوجه الاختلاف.

(أ) أوجه التشابه:

1- أن كلاهما يختلف عن الظواهر غير العضوية من حيث أنهما يشهدان عملية نمو فى الحجم.
2- طالما أنهما يتعرضان للنمو فى الحجم؛ فإن كلاهما شهد نوعا من التباين فى العناصر البنائية الداخلية، ويصبح التنظيم الداخلي الكلي لهما اشد تعقيدًا.
3- يرتبط هذا التباين فى البناء بتباين فى الوظائف، ذلك أن التخصص الداخلي للبناءات والوظائف يتم فى وقت واحد.
4- يؤكد سبنسر أن التباين فى الحجم، والبناء، والوظيفة يؤدي إلى تغير تطوري يتميز بأنه غير تحكمي، فهذه الصورة للتباين محددة بشكل معين بوصفها نتيجة مترتبة على الاستجابة لعوامل وظروف بيئية، فالمجتمع والكائن العضوي كلاهما يواجه مشكلات بيئية، وتحولات مصدرها البيئة، ومن ثم فإن التغيرات التي تطرأ عليها من حيث الحجم، والبناء، والوظيفة ليست تغيرات كمية، ولكنها نتائج معروفة ومترتبة على توافقها – المجتمع والكائن العضوي – مع هذه المشكلات.
5- من الملاحظ حتى إذا تحطمت وحدتهما الكلية، فإن الأجزاء الفردية المكونة لهما تستمر محافظة على وجودها، ذلك أن هذه الأجزاء تحقق لنفسها درجة من الاستقلال والاستمرار فحينما يتعرض الكائن العضوي – للموت – مثلا – فإن بعض أجزائه يمكن أن تستمر فى النمو حتى ولو كانت لا تؤدي وظيفتها الملائمة لحياة الكائن العضوي ككل، وبالمثل؛ إذا تعرض مجتمع إنساني للتحطيم بوصفه وحدة كلية مستقلة، فإن بعض أجزاء أو مكونات هذا المجتمع قد تستمر فى أداء وظائفها، مثال ذلك أن الجماعات الأسرية قد تظل محافظة على وجودها ووظائفها، وقد تظل أيضًا بعض الممارسات الدينية محافظة على كيانها.

(ب) أوجه الاختلاف:

وبعد أن عرض سبنسر لأوجه التشابه والتماثل السابقة، بذل جهدا كبيرا فى إظهار جوانب الاختلاف بين المجتمعات والكائنات العضوية ويجب أن نشير إلى أن سبنسر قد حدد هذه الفروق بوضوح تام، ذلك لأنه كان واعيا بالأخطار التي يمكن أن تترب على مثل هذه المماثلة وبخاصة حينما كان يستخدمها الفلاسفة ورجال السياسة، وهكذا ذهب سبنسر إلى أن الاختلافات والفروق بين المجتمعات والكائنات العضوية يمكن تحديدها على النحو التالي:

1- تشكل الأجزاء والوحدات الداخلية فى الكائن العضوي كيانا واحدًا حيًا، فيزيقية ملموسة فالأجزاء مرتبطة ببعضها ارتباطا فيزيقا، بينما أجزاء المجتمع منفصلة وموزعة، فالأسر – على سبيل المثال – منفصلة بعضها عن بعض، وهى منتشرة فى كل إرجاء المجتمع وبالمثل نلاحظ أن المدارس، والمؤسسات الصناعية، والأحزاب السياسية والجماعات الأخرى بينما توجد بينها صلات متبادلة، فإن كلا منها وجوده المستقل عن الآخر، على حين أن أجزاء الكائن العضوي كالقلب، والمخ بينها ارتباط فيزيقي لا ينفصل.
2- أن التباين الداخلي فى البناءات والوظائف عند الكائن العضوي يعني أن هناك وظائفها محددة تؤديها أعضاء بالذات، بينما لا يمكن أن تقوم بهذه الوظائف أعضاء أخرى – مثال ذلك أننا نقول أن المخ هو العضو الذي يقوم بوظيفة التفكير، وليس هناك عضو آخر يمكن أن يقوم بمثل هذه الوظيفة، ويؤكد سبنسر أن ذلك لا يصدق مطلقا على المجتمع الإنساني، فالحكومة – مثلا – ليست وحدها هى العضو الذي يتولى مهمة التفكير أو ممارسة السلطة، أو أن الدين فى المجتمع هو الذي يعبر فقط عن الاعتقادات، فمن الملاحظ أن كافة الكائنات العضوية فى المجتمع بوصفهم أعضاء فى كل النظم القائمة، يشتركون إلى حد ما في القيام بهذه الوظائف، والتخصص إذن يحدث بين صور وأشكال التنظيم الاجتماعي، ولكن هذا التخصص

يختلف عن ذلك الذي يحدث للكائن العضوي، ويؤكد سبنسر بصدد هذه النقطة بالذات انه لا يماثل غيره من المفكرين الذين اعتقدوا انه يوجد في المجتمع عقل جمعي، هو تصور خاطئ يستنتجه البعض من هذه المماثلة.

3- يقرر سبنسر انه بالنسبة للكائن العضوي تؤدي الأجزاء وظائفها آخذه فى اعتبارها مصالح الكل، على حين أن النظم والهيئات التي توجد فى المجتمع تؤدي وظائفها من اجل مصالح الأجزاء أى الأفراد أعضاء المجتمع، ويهدف سبنسر من هذه الفكرة إلى إيضاح أن استخدامه للمماثلة لا يعني انه يؤمن بأن الفرد خاضع لسيطرة الدولة.

الواقع أن سبنسر قد استخدم هذه المماثلة استخداما واسع النطاق اعني أنها تكاد تظهر على كل صفحة من الصفحات التي كتبها من النظم الاجتماعية، ولقد مكنته هذه المماثلة بالفعل من تقديم معالجة بنائية وظيفية للمجتمع، لا تزال تمثل احدى أدوات التحليل الأساسية فى علم الاجتماع حتى الآن، حقيقة أن كونت قد استخدم المماثلة وقدم تحليلا يمكن وصفه بأنه بنائي وظيفي لانساق النظم داخل النسق الاجتماعي الشامل، لكن تحليل سبنسر لعملية تباين البناءات والوظائف خلال التغير التطوري قد جعل معالجته تتميز بقدر أكبر من الوضوح، كما مكنته فى الوقت ذاته من تشييد نماذج واضحة تماما لأنماط المجتمعات.

وكما أن تطور أشكال الحياة العضوية يتميز بظهور أنواع أكثر تباينا من حيث البناء والوظيفة، ولها قدرة اكبر على البقاء فى البيئة الطبيعية، فإن تطور المجتمعات أيضًا يتسم بظهور أنماط جديدة للنسق الاجتماعي أكبر على البقاء فى البيئة الطبيعية والاجتماعية، وهكذا؛ أصبحت فكرة سبنسر عن التطور الاجتماعي تتمثل فى نمط التغير المستمر الذي يطرأ على بناء ووظيفة النظم الاجتماعية، حينما تواجه مشكلات البيئة، وهذا بدوره ما يجعلنا نستطيع صياغة "نماذج" أو "أنماط" متميزة للمجتمعات.

3- طبيعة المجتمع:-

تأسيسًا على مناقشته السابقة للمماثلة بين المجتمع والكائن العضوي، وما انتهى إليه من أن هناك طبيعة "عضوية" تغلب على المجتمع، رفض سبنسر فكرتين أساسيتين، فالمجتمع، من ناحية، هو شيء أكبر من الكائن العضوي، بالرغم من أن الكائنات العضوية (الأفراد) هى أعضاء المجتمع، وهكذا "يصبح المجتمع نسقا شاملا لعناصر التنظيم الاجتماعي التي يوجد بينها نوع من التساند الوظيفي والاعتماد المتبادل، وهو وحده فوق عضوية، أو هو وحده تنظيمية تفوق الكائن العضوي، كذلك رفض سبنسر القول بأن المجتمع لا يزيد عن مجموع الأفراد، فهو يقرر أن طبيعة "الكل" متميزة تماما عن مجرد مجموع الأجزاء أو العناصر المكونة له، طالما أن هناك علاقات دائمة بين الأجزاء المكونة لهذا الكل، وهو يقول فى ذلك: "أننا ننظر إلى المجتمع بوصفه كيانا كليا، فبرغم انه يتألف من وحدات مستقلة، فإن هناك درجة من الإحساس بالوحدة والتجمع بين هذه الوحدات، ترجع إلى الترتيب الذي يتحقق لها فى المنطقة التي يشغلها ذلك المجتمع، وهذه السمة الرئيسية التي تميز فكرتنا عن المجتمع".

على أن سبنسر حينما حاول توضيح مجال علم الاجتماع كدراسة علمية للمجتمعات حدد الأجزاء المكونة للمجتمع تحديدا واضحا، فلدينا أولا: الأسرة ونسق القرابة، وهى أجزاء مهمتها تحقيق تعاقب الأجيال، ورعاية الأبناء وتنشئتهم الاجتماعية، وثانيا: هناك الجوانب العديدة للتنظيم السياسي – المحلية والمركزية – والعسكري والقانوني وغيرها من التنظيمات التي تتولى مهمة ممارسة السلطة والتنسيق بين النظم المختلفة وتحقيق الاتصال بينها، وثالثاً: الدين فى حد ذاته، بما ينطوي عليه من ممارسات النسق وخاص للاعتقاد، ورابعاً: هناك الوسائل المختلفة للضبط الاجتماعي كالقانون والعادات، والأخلاقيات، وخامساً: جوانب التنظيم الاقتصادي: كالإنتاج والتوزيع والصناعة والتجارة، وسادساً: الطبقات الاجتماعية المتميزة والتي ترتكز على هذا التقسيم للوظائف، وسابعا: لدينا مقومات الحياة الاجتماعية للناس داخل هذا السياق

المعقد للنظم، مثل اللغة، والمعرفة، والتربية والفن، والأخلاق، وهكذا؛ يصبح المجتمع وحده تنظيمية تتألف من الأجزاء السابقة التي تنشأ بينها علاقات وظيفية متبادلة، وتحليل المجتمع لابد أن يتم فى ضوء تصورنا لكل هذه المكونات البنائية، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع بأية حال – كما يقول سبنسر – أن نصف كل جزء من هذه الأجزاء كما لو انه يوجد مستقلا ومنعزلا عن بقية الأجزاء: علينا أن ندرك تماما التساند المتبادل بين البناءات والوظائف، والنتائج المختلفة للتصور الكلي، ويوجد بين هذه الظواهر العديدة نوع من الأنساق أو الإجماع، واكبر انجاز يمكن أن يحققه علم الاجتماع هو أن يقف على ذلك التجمع اللامتجانس، أى أن يتعرف على طابع كل جماعة فى كل مرحلة تتحدد من خلال المرحلة السابقة عليها من ناحية، وعن طريق الأفعال المختلفة الماضية والحاضرة من ناحية أخرى"، وهكذا يبدو لنا تصور سبنسر للمجتمع ولطبيعة التحليل السوسيولوجي واضحا تماما، لكن يبدو أن المماثلة العضوية قد مكنته من استخلاص النتائج ابعد من ذلك بكثير، إذ يرى سبنسر أننا بالنسبة للمجتمعات بصفة عامة نستطيع أن نميز من بين الأجزاء المكونة لها ثلاثة انساق على وجه الخصوص فكافة المجتمعات لابد أن تدخل فى علاقات مع البيئة الفيزيقية والاجتماعية المحيطة بها، وخلال هذا التعامل تحدث ثلاث صور أساسية للتباين، فحتى يمكن تنظيم المجتمع من اجل الصراع الفعال مع البيئة؛ لابد للجماعات المسئولة أساسًا عن السلطة – سواء تعلقت هذه السلطة بتنسيق وتنظيم الموارد الداخلية أو تنظيم القوة العسكرية – من أن تنفصل وتتمايز عن ذلك الجماعات التي تتولى مهمة الإنتاج الاقتصادي، والواقع أن سبنسر أحيانًا ما يتحدث عن التباين كما لو انه يحدث بين المسئوليات الخاصة بالأمن والحماية من الأخطار والتهديدات التي قد يتعرض لها المج-تمع من الخارج، وبين صيانة المجتمع داخليا، لى أن هذين النسقين "نسق التنظيم" و"نسق صيانة المجتمع" يرتبطان ببعضهما عن طريق شبكة قوية للاتصالات وتوزيع محدد، وهذا الجانب الأخير يتحقق بواسطة نسق ثالث هو: "نسق التوزيع"، ولقد استخدم سبنسر هذا النموذج للأنساق الأساسية المكونة لبناء المجتمع فى إجراء دراسات مقارنة للمجتمعات، خاصة وأن كافة جوانب التغير

التطوري – مثل النمو فى الحجم، والتباين البنائي الوظيفي، والتحول من المتجانس إلى اللامتجانسن ومن اللامحدود إلى المحدود، من اللامتكامل إلى المتكامل، ومختلف حالات التوازن – لا يمكن أن تدرس إلا باستخدام هذا النموذج التحليلي.

ويبدو أن هناك من بين علماء الاجتماع من يقلل دون وعي كافٍ من أهمية تصور سبنسر هذا، إذ يقول تيماشيف: "والتطور فوق العضوي اصطلاح جميل، لكنه ينطوي على معنى فقط حينما يقدم لنا تصورا واضحا لطبيعة المجتمع، وذلك لسوء الحظ ما لم يفعله سبنسر قط"، فقد كان سبنسر على العكس من ذلك تماما، واضحا كل الوضوح فى تصوره عن طبيعة المجتمع سواء فيما يتعلق بالأجزاء المكونة له، أو التحليل السوسيولوجي لهذه الأجزاء، وجدير بالذكر أيضًا أن سبنسر قد اهتم بتحليل الأفعال الاجتماعية للناس من خلال التحليل البنائي الوظيفي للأنساق الاجتماعية، فلقد أدرك بوضوح الحقيقة التي مؤداها: أن عناصر البناء الذي يشير إليه هى تنظيمات يمكن أن تحلل إلى افعال متكاملة صادرة من الناس خلال تجمعهم معا.

والواقع أن سبنسر بعد أن حدد طبيعة المجتمع انتقل إلى صياغة نماذج تصنيف المجتمعات ومقارنتها، وهنا نلمح تأثير جون استوارت مل على وجه الخصوص إذ أنه يؤكد ضرورة القيام بدراسات امبيريقية للمجتمعات حتى نستطيع أن نخلص إلى تعليمات امبيريقية حولها، واستخدم فى تحديده لنماذج المجتمعات منهجين أساسيين:

أولاً: أن قانون التطور الذي تبناه يعني أن المجتمعات سوف تتغير وفقا للنمو، والتجمع، وتباين النظم المختلفة، ومن ثم فإن المجتمعات الصغيرة والبسيطة تصبح متشابكة أو مركبة، وذلك نتيجة لتأثير عوامل متعددة، هناك يمكن تصنيف المجتمعات على أساس درجة التركيب.

ثانياً: هناك منهج آخر يكمل هذا المنهج التصنيفي، ذلاك هو منهج تشييد النماذج أو الأنماط الخاصة بالمجتمعات على أساس واحدة أو أكثر من الأنساق المحورية الثلاثة التي حددها سبنسر وهى انساق "التنظيم" و"الصيانة" و"التوزيع"، ذلك أن المجتمع الذي

يهتم فى المحل الأول بالأمن العسكري سوف يتحقق له نوع مختلف تماما من الأنساق أو الإجماع، عن ذلك المجتمع الذي تدور حياته الاجتماعية كلها حول الثروة والرفاهية الاقتصادية وهكذا، تسمح مثل هذه النماذج بإيجاد بعد آخر للتفسير والفهم.

على انه من الملائم هنا أن نذكر ملاحظتين تتعلقان بالمناهج التي استخدمها سبنسر فى التصنيف، فمن الملاحظ أولا: أن هذين المنهجين مختلفين تمام الاختلاف ذلك أن التصنيف على أساس درجة التركيب أو التعقيد يستند إلى مجموعة خصائص للتنظيم الاجتماعي محدده امبيريقيا ويمكن ملاحظتها، فمن الممكن أن نحدد المجتمع الذي ندرسه بوصفه يمثل قبيلة واحدة، أو مجموعة قبائل، أو دولة ... الخ، على حين أن التصنيف على أساس النماذج أو الأنماط لا يستند إلى وقائع محددة امبيريقيا، فالنماذج تمثل أساسًا بناءاتس نظرية، تقرتب منها المجتمعات بدرجة تقل أو تكبر، ومن الملاحظ ثانيا: أن سبنسر قد أسهم بوضوح فى ميدان علم الاجتماع المقارن حينما قدم منهج تشييد النماذج التي تمثل أنماط بنائية وظيفية للمجتمعات يفترض أن توجد فيها سمات معينة بالذات، بحيث يعطي النمط أو النموذج صورة واضحة لاتجاه الفعل الاجتماعي فى المجتمع.

وفيما يتعلق بتصنيف المجتمعات على أساس درجة التركيب حدد سبنسر بعض نماذج المجتمعات البسيطة وهى "المجتمعات التي تؤلف وحدات كلية بسيطة ولا تخضع لأيّة مؤثرات أخرى خارجة عن نطاقها، بحيث تتعاون الأجزاء المكونة لها من اجل تحقيق أهداف عامة، سواء وجد فى هذه المجتمعات مركز يتولى التنظيم أو لم يوجد"، أما المجتمعات المركبة فهي تلك التي "يوجد للمجتمعات البسيطة المكونة لها رؤساء لديهم درجة من الاستقلال النسبي، ولكنهم يخضعون جميعا للرئيس الأعلى"، والمجتمعات المزدوجة التركيب تتكون من اتحاد هذه الجماعات المركبة على نحو يؤدي إلى ظهور أشكال أكثر تعقيدا للتنظيم الاجتماعي تعتمد على الحكومات المستقرة، وهناك أخيرًا الأمم المتحضرة، هى مجتمعات شديدة التركيب تشتمل الإمبراطوريات الكبرى، أو اتحاد مجموعة، أمم، سواء فى العصور القديمة أو الحديثة.

ومن الملاحظ أن سبنسر قد أوضح أن المجتمعات التي تشترك معا فى الفئات السابقة هى مجتمعات تاريخية ومعاصرة فى الوقت ذاته، ومعنى ذلك بعبارة أخرى انه قدم إطارًا تصنيفيا يصلح لكافة المجتمعات التي تتوافر لدينا معلومات عنها، كذلك لم يهدف سبنسر من محاولته هذه إلى أكثر من ترتيب المعرفة الامبيريقية عن المجتمعات على نحو يسمح بإجراء دراسات مقارنة تفصيلية، ومن ثم يصبح من اليسير بعد ذلك استخلاص تعميمات تتعلق بالأنساق بين النظم فى كل فئة من هذه الفئات، ذلك أن مجرد تصنيف هذه المعلومات لا يفسر النظام الاجتماعي، والتغير الاجتماعي، وإنما التصنيف ببساطة هو طريقة للوصول إلى معرفة وصفية، كذلك أكد سبنسر أن هذا الإطار المقترح لا يجب أن ينظر إليه بوصفه إطارا نهائيا جامدا، ولكنه يمثل الطريقة التي شعر أنها يمكن أن تسمح بوضع أسس التصور التطوري، ولذلك كتب يقول: "أن هذا التصنيف لا يجب أن يؤخذ إلا بوصفه شيئا يقترب من الحقيقة وليس أكثر من ذلك، ففي بعض الحالات قد تكون معلومات الرحالة وغيرهم ليست ملائمة، وقد تكون دراساتهم متعارضة فى حالات أخرى، بل أن درجة التركيب قد تخضع لتحول مستمر بحيث يتعذر وضع المجتمعات فى فئة محددة من هذه الفئات.

وحينما استخدم سبنسر منهج تصنيف المجتمعات على أساس تشييد النماذج وجد انه من المفيد صياغة نموذجين مختلفين الأول هو نموذج المجتمع العسكري، والثاني هو نموذج المجتمع الصناعي، والنموذج الأول يسيطر فيه "نسق التنظيم" على كافة جوانب المجتمع الأخرى، على حين أن الآخر يدعم وجود "نسق الصيانة" تعمل بقية الأنساق والأنشطة الاجتماعية الأخرى فى المجتمع على خدمته، ويقوم النموذج الأول على التعاون الإجباري، كما انه يتميز بوجود سلطة مركزية ومستويات عالية للضبط الاجتماعي، والقائد العسكري في هذا المجتمع هو أيضًا القائد السياسي، وهو يتمتع بقوة مسيطرة على جوانب الحياة المختلفة فى المجتمع، ويؤدي ذلك كله إلى ظهور تدرج محدد بوضوح للقوة فى المجتمع يخضع فيه المستوى الأدنى خضوعا تاما للمستويات

الأعلى، أما المجتمع الصناعي فهو على العكس من ذلك تماما، فالتعاون فيه اختياري، والتنظيم الاجتماعي السائد يوجه كلية نحو تحقيق مزيد من الإنتاج والرفاهية الاقتصادية للمواطنين، ويعترف جميع أعضاء هذا المجتمع بصورة واضحة فالحقوق الشخصية، كما أن إدارة المسائل الاقتصادية منفصلة ومستقلة تماما عن السلطة السياسية، وكلما تزايد نمو الزراعة والتجارة والصناعة كانت هناك فرصة اكبر لظهور المنظمات الطوعية الحرة، وهذه العوامل جميعا تؤدي إلى وجود بناء طبقي يتسم بالمرونة، ويستند إلى العلاقات الإنسانية التي تتميز بأنها تعاقدية ومتحررة، كذلك تفقد المعتقدات الدينية طابعها التدرجي وقوتها المطلقة فى هذا المجتمع.

ولقد أكد سبنسر أن هذين النموذجين هما بمثابة أدوات صالحة لتحليل ومقارنة المجتمعات، وانه ليس من المحتم أن توجد بالفعل مجتمعات تنطبق عليها كل هذه الخصائص، ولقد استطاع سبنسر بالفعل أن يجري عددا من الدراسات المقارنة، وأن ينظم قدرا هائلا من الظواهر الوصفية داخل هذا الإطار التصنيفي، وذلك حتى يتمكن من تحديد الخصائص الرئيسية للتطور الاجتماعي وتتبع اتجاهاته.

4- السياسة والمجتمع:-

اهتم سبنسر بمعالجة العلاقة بين علم الاجتماع وعلم السياسة، وهو في هذا الصدد يختلف عن كونت من حيث انه – أى سبنسر – يرى أن العلوم الاجتماعية الخاصة هى وإن كانت متميزة وإنما تمثل فروعا لعلم الاجتماع، ومع ذلك؛ فإن التفرقة التي أقامها بين مجال علم الاجتماع ومجال العلوم الاجتماعية الأخرى لم تكن تفرقة واضحة تماما، وقد لخص سبنسر – علاقة علم الاجتماع بالسياسة وطريقة معالجة علماء الاجتماع للمشكلات السياسية فى الفصل الذي خصصه لتناول "مجال علم الاجتماع" من مؤلفه: دراسة علم الاجتماع، إذ يقول فى ذلك: "يتعين على علم الاجتماع ثانيا أن يوصف ويفسر نشأة التنظيم السياسي وتطوره، باعتباره يتولى مهمة تنظيم تلك الأمور العامة، ويحقق التكامل بين أفعال الأفراد لحماية القبيلة أو الأمة، كما يحدد

سلوكهم خلال تعاملهم بعضهم مع بعض، ويجب على علم الاجتماع أن يتتبع العلاقة بين هذا الجهاز القائم بمهمة الضبط والتنسيق بالمنطقة التي يشغلها المجتمع، وبين حجم السكان وتوزيعهم، ووسائل الاتصال، وعلم الاجتماع أيضًا عليه أن يكشف عن الأشكال المختلفة للتنظيم السياسي فى أنماط اجتماعية متباينة عسكرية وصناعية، وعليه أن يصف العلاقات المتغيرة بين هذا البناء التنظيمي ، وتلك الأبنية التي تقوم بمهمة الإنتاج ...."، والحقيقة أن سبنسر قد نجح فى تقديم مسح سوسيولوجي شامل للدولة بل يمكن القول انه استطاع أن يقدم نظرية سوسيولوجية كاملة عن الدولة، يبدو ذلك واضحا فى الفصل الذي عقده عن النظم السياسية، حيث يكشف عن قدرة عالم الاجتماع على تحليل المشكلات السياسية، وفى هذا الصدد يتفوق سبنسر على معظم علماء الاجتماع الآخرين، باستثناء جومبلوفتش وراتزنهوفر.

وقد فرق سبنسر بين مصطلحي المجتمع والدولة، على أساس أن التنظيم السياسي هو ذلك الجزء من التنظيم الاجتماعي الذي يتولى عن وعي آراء وظيفة التوجيه والقهر من اجل تحقيق الأهداف العامة، وهكذا؛ اعتبر سبنسر أن الدولة توازي المجتمع حينما ينتظم كوحدة سياسية، والمجتمع ككل يدعمه نوعان للتعاون هما: التعاون التلقائي الخاص، والذي يتعلق بأمور لا تؤثر فى الجماعة كوحدة إلا بطرق غير مباشرة، ثم التعاون المقصود الذي يتصل بالأنشطة العامة فى الجماعة ككل، وهذا النوع الأخير من التعاون هو الذي يؤدي إلى ايجاد الدولة ويحافظ على وجودها، ومع ذلك كله، فإن سبنسر لم يميز بوضوح بين الدولة والحكومة، ويرجع ذلك إلى طبيعة النظام السياسي الانجليزي الذي عاصره سبنسر، إذ توجد هيئة واحدة تمارس السيادة القانونية وحق وضع القوانين، فالحكومة إذن هى الهيئة التي تقوم بالإدارة، أو هى نسق وظيفته تنظيم الكائن العضوي الاجتماعي.

وقد تناول سبنسر مسألة أصل الدولة والحكومة تحليليا وتاريخيا، "فالخوف من الحياة" هو العامل الأساسي الذي أدى عبر العصور إلى ظهور الضبط السياسي، تماما

مثلما يعتبر "الخوف من الموت" هو أساس الضبط الديني، على أن الحكومة من الناحية التحليلية قد نشأت نظرا لأن المجتمع لا يستطيع أن يؤدي وظائفه ببساطة بدونها، فليس تجمع الأفراد وحده هو الذي يكون المجتمع، وإنما يتعين أن يوجد نسق لتنظيم التعاون بين هذه الوحدات والدولة والحكومة يعتبران عوامل حاسمة فى تنظيم تعاون الجماعات، والتقليص من حدة الصراعات، وبالمثل يمكن تحليل بناء الحكومة فى أى مجتمع إلى ثلاثة عاصر أساسية هى: القائد، وجماعة الأقلية التي لديها قدرات تجعل منها هيئة استشارية يستعين بها القائد، ثم الأغلبية من العامة الذي يخضعون لحكم القائد وسيطرته، والقوة الأساسية التي تكمن وراء السياسة والبناءات السياسية الأخرى هى "الإحساس بالمجتمع" وهو إحساس يستند إلى التراث الاجتماعي الهائل الذي يتبلور فى شكل عادات وتقاليد مستقرة.

وعمومًا؛ فإن أهم ما يميز الآراء الاجتماعية والسياسية التي قدمها سبنسر هو انه عمل على إحياء فكرة العقد باعتبارها تصلح كأساس فلسفي لتبرير السلطة السياسية، ووضع أسس المعالجة السوسيولوجية لفلسفة السياسية الفردية التي تؤمن بأن الدولة خاضعة لمطالب الفرد، وهى وسيلة تحقيق اكبر قدر من الحرية الفردية، وأنكر سبنسر أيضًا إمكانية تحقيق تقدم اجتماعي من خلال التشريعات التي هدفها تحقيق الإصلاح الاجتماعي بشكل مباشر، وأكد أن المجتمع عليه أن ينتظر التفاعل الآلي لقوانين التطور العامة، الذي سيحقق التقدم المطلوب، وطور فلسفة للتطور السياسي تقوم على الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها المجتمع المنظم ووجد أن هذه الأهداف تكون فى البداية عسكرية، ثم تصبح صناعية، وأخيرًا أخلاقية، ولقد عمد سبنسر بعد ذلك كله إلى ربط الدولة بالمجتمع فى محاولة لتقييم وضعها فى إطار العملية الاجتماعية الكلية وبإيجاز، لقد تناول سبنسر المشكلات العامة من خلال نظرة سوسيولوجية واسعة النطاق.

5- مناقشة وتقويم:

يحين الوقت الآن لكي نحدد فى إيجاز ملامح النسق الفكري الذى قدمه سبنسر، والذى احدث ذلك التأثير الضخم فى عدد من الأقطار الأوربية والأمريكية، ثم نعرض بعد ذلك لأهم الانتقادات التي أثيرت حول أفكاره.

أولا: فيما يتعلق بموقفه من المعرفة العلمية تقوم على صياغة قوانين قابلة للاختبار حول الارتباط بين وقائع الخبرة، والقوانين العلمية هى عبارات أو قضايا تكشف عن اطراد وتعاقب وارتباط الوقائع، ووحدة المعرفة مطلب أساسي، وهى مهمة تتولاها الفلسفة.

ثانيا: التطور مفهوم محوري، وهو يمثل عملية عالمية، فالطبيعة تتكون من وحدات تعيش حالة تحول دائم، والتغير التطوري يسير في خطوط معرفة من اللاتحديد إلى التحديد، ومن البساطة والتشابه إلى تباين الأجزاء والوظائف والى التعقيد والتركيب، ومن عدم التكامل إلى التماسك والترابط، ويمكن دراسة كافة جوانب الطبيعة دراسة علمية وفقا لهذه العملية، على أن مفهوم التطور ليس مفهوم وصفيا عاما، وإنما هو يضع أساسًا واضحا للتفسير، يتخلص هذا الأساس فى عدة نقاط هى: عدم استقرار المتجانس، وتعدد النتائج، والتخصص والعزل، والتوافق والتوازن، والانحلال والفناء، ومن الملاحظ أن المجتمعات سوف تدرس وفقا لهذا الإطار التطوري الذي يصلح لوصفها وتفسيرها.

ثالثا: تمثل المجتمعات واحدا تنظيمية محددة، أى أنها تتكون من انساق لها خصائص واضحة تماما، وهى انساق فوق عضوية، وعلم الاجتماع هو العلم الذي يدرس هذه الأنساق دراسة علمية والمجتمعات تشبه أى شيء فى الطبيعة يمكن تحليلها إلى عناصرها المكونة واكتشاف الوظائف التي تؤديها هذه العناصر فى علاقتها بالكل ولكل نظام فى المجتمع بناء تنظيمي محدد، كما انه يحقق وظيفة خاصة، وبذلك وضع سبنسر الأسس التي قامت عليها المدرسة البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع الحديث، ولقد أكد

أن التساند البنائي الوظيفي بين النظم القائمة فى المجتمع يعني وجود نوع من الإجماع أو الأنساق، أى نوع من الارتباط المتبادل بين كل الأجزاء المكونة للمجتمع ككل، على أن طبيعة هذا الأنساق بين النظم تختلف باختلاف نماذج المجتمع.

رابعاً: يجب أن نعتمد فى الدراسات الامبيريقية على مناهج ملائمة، ويطالب سبنسر باستخدام مناهج الملاحظة، وتصنيف نماذج المجتمعات، والمقارنة الدقيقة، والدراسة التاريخية، ويؤكد سبنسر أهمية كل هذه المناهج فى الوصول إلى معرفة وصفية بالمجتمعات، لكن ذلك ليس هو هدف الدراسات الامبيريقية، إذ أن هدف العلم بصفة عامة، وعلم الاجتماع أيضًا هو إقامة نظريات تفسيرية.

خامساً: أن علم الاجتماع، فى رأي سبنسر هو علم يدرس المجتمع ويحلل الأنساق الاجتماعية، ويسعى إلى وصف وتفسير نماذج المجتمعات باستخدام مناهج دقيقة فى البحث.

على أن أعمال سبنسر قد خضعت لانتقادات عديدة، بعضها كان يرجع إلى سوء فهم بعض الدارسين لحقيقة أفكاره، ومن أهم الانتقادات تلك التي تناولت مفهومه عن التطور، فقد ذهب البعض إلى أن سبنسر أخطأ خطأً بالغا حينما اعتقد أن مفهومه عن التطور يلاءم كافة الظواهر الطبيعية، والكيمائية، والسيكولوجية، والاجتماعية، وأن هذه النظرية لا تستقيم فى وقتنا الحاضر، يضاف إلى ذلك انه بالرغم من أن المناهج التي استعان بها سبنسر فى تصنيف الظواهر ووصفها وتفسيرها تبدو مقبولة منطقيا، وتأخذ الطابع العلمي، إلا أنها فى حقيقة الأمر ليست علمية على الإطلاق، فلقد كان سبنسر يبدأ باستمرار من قانون التطور، والذي يعتبر تعميما قبليا، ثم يحاول بعد ذلك أن يجمع اكبر قدر من الشواهد ويختار من بينها ما يدعم هذا القانون ويدلل على صحته، وقد يقال أن أى دراسة لابد أن تبدأ بفرض تصوغه بوضوح وتضعه موضع الاختبار، حتى الدراسات الوصفية البسيطة لابد لها من أن تنطلق من بعض الأفكار النظرية الموجهة، وهذا هو ما فعله سبنسر حينما بدأ بتصوره للتطور، غير أن سبنسر وإن كان يطالب

باستمرار بضرورة التحقق من صحة الفروض امبريقيا، إلا انه لم يستطع أن يوفر الشروط الملائمة للتحقق من صحة فرضه.

والانتقاد الأخير الذي يثار ضد أعمال سبنسر مؤداه انه كان غير واضح فيما ذكره عن وقائع التطور والأسس الأخلاقية التي أقام عليها أحكامه، فهو أحيانًا يتحدث عن التطور التقدمي بصورة فنية خالصة، وأحيانًا أخرى يصبغ معالجته للموضوع بصبغة أخلاقية واضحة.

والواقع أن بعض هذه الانتقادات يستند إلى أسس صحيحة، بينما هناك انتقادات أخرى تكشف عن أن أصحابها ليست لديهم معرفة كافية بأعمال وكتابات سبنسر، ولكنها جميعا على أية حال لا تقلل من قيمة وأهمية النسق الشامل للتحليل السوسيولوجي الذي أسهم به سبنسر فى هذا الميدان، يضاف إلى ذلك أن أعمال سبنسر لها أبعاد تتخطى حدود إسهامه فى مجال نظرية علم الاجتماع، فمقاله عن التربية لا يزال يشغل مكانة رئيسية بين الكتابات الحديثة فى الموضوع، ومقالاته عن الفلسفة السياسية، وإن كان قد كتب من خلال إطار تحررية القرن التاسع عشر، إلا أنها لا تزال تعالج مسائل هامة بالنسبة للحياة السياسية المعاصرة.

السؤال الأول: ضع المصطلح أمام ما يناسبه من عبارة:-

التعريف	المصطلح
وفقاً لسبنسر علم يدرس المجتمع ويحلل الأنساق الاجتماعية، ويسعى إلى وصف وتفسير نماذج المجتمعات باستخدام مناهج دقيقة فى البحث.	
نموذج يقوم على التعاون الإجباري، ويتميز بوجود سلطة مركزية ومستويات عالية للضبط الاجتماعي.	
مجتمعات تؤلف وحدات كلية بسيطة ولا تخضع لأيّة مؤثرات أخرى خارجة عن نطاقها، بحيث تتعاون الأجزاء المكونة لها من اجل تحقيق أهداف عامة، سواء وجد فى هذه المجتمعات مركز يتولى التنظيم أو لم يوجد".	
العنصر الرابع الذي يعتمد عليه سبنسر في تفسير التطور.	
حالة توازن غير مستقر فحينما يحدث تجمع لعدد كبير من الوحدات المتشابهة فإن هذه الوحدات لابد أن تغير من علاقاتها بعضها ببعض.	

السؤال الثاني : حدد العبارات الصحيحة والعبارات الخاطئة مما يلى:-

1- من مؤلفات سبنسر كتاب مبادئ علم الاجتماع.

2- عمل سبنسر على تفسير التطور من اللاتجانس الى التجانس.

3- اهتم هربرت سبنسر بالمماثلة بين طبيعة الكائن العضوي وطبيعة المجتمع.

4- فرق سبنسر بين مصطلحي المجتمع والدولة.

الفصل السادس

اميل دوركايم

1- خليفة تاريخية.
2- أسس علم الاجتماع.
3- تقسيم العمل والتضامن الاجتماعي.
4- قواعد المنهج فى علم الاجتماع.
5- الانتحار.
6- التفسير الاجتماعي للدين والأخلاق والمعرفة.
7- مناقشة وتقويم.

الفصل السادس

اميل دوركايم

يمثل دوركايم نقطة تحو هامة في تاريخ الفكر الاجتماعي ونظرية علم الاجتماع، فلقد تجنب الكثير من المشكلات التي أثارها علماء الاجتماعي التطوريون فى القرن التاسع عشر، وجعل اهتمامه منصبا على تحديد موضوع علم الاجتماع وتميزه عن علم النفس، وتحريره من الفلسفة الاجتماعية،

1- خليفة تاريخية:

ولد اميل دوركايم فى 13 ابريل عام 1858 فى مدينة ابينال بمقاطعة اللورين عن أسرة يهودية تتمسك بتقاليد الدين، وقد أحب دوركام منذ حداثته مهنة التدريس فصمم على أن يصبح مدرسا، وليس رجل دين كما كانت ترغب أسرته، وقد ظل حتى الثامنة عشرة من عمره طالبا متفوقا بمدرسة ابينال، ثم ما لبث أن انتقل الباريس حيث التحق الليسيه، وهى خطوة ضرورية للالتحاق بعد ذلك بمدرسة المعلمين العليا، والتي كانت تمثل فى ذلك الوقت قمة اختيار الطلاب الأكاديميين فى فرنسا، وقدتمكن دوركايم من الالتحاق بها بعد أن اجتاز اختبارا تمهيديا عام 1879، وكان قد بلغ من العمر 21 عاما، ولقد كانت المدرسة مركزا هائلا للفكر فى ذلك الوقت، إلا أن علم الاجتماع لم يكن يحتل بعد مكانته اللائقة، والتقى دور كايم فى رحاب هذه المدرسة بزملاء له كانوا فيما بعد رواد الفلسفة والعلم، ومن هؤلاء بيرجسون، وجون جوريه، وبلوندل، وبيرجانيه، والتون ماير، وعلى الرغم من أن دوركايم قد عاصر كل المفكرين السابقين، إلا أنه لم يكن راضيا تماما عن موقفه، فلقد أحب الفلسفة، ولكنها ليست تلك التي نظر إليها بعض زملائه وأساتذته بوصفها هواية التفلسف "حول لا شيء" فهو يطالب بمعرفة فلسفية يمكن الإفادة منها فى الميادين السياسية والاجتماعية، وابدى دوركايم إعجابه الشديد بثلاثة من أساتذته هم: اميل بترو، وفوستل دى كولانج، جيلوس موتو، ولقد مكنته تلمذته على هؤلاء الأساتذة من التعرف على طرائق التفكير المنطقي فى تناول

المشكلات، ولكنه حينما بدأ مطالعته الخاصة، اكتشف أن أساتذته الحقيقيين هم أشخاص قرأ لهم ولم يلتقي بهم فعلا من أمثال رينوفيه والذي كان أحد أعلام الفلسفة الأخلاقية، وأوجست وسان سيمون.

ولقد تميزت هذه الفترة أيضًا بجو فكري خاص ففي عام 1879 حينما التحق بالمدرسة كان قد مضى حوالي تسع سنوات على إعلان الجمهورية الثالثة فى فرنسا، بعد أن هزمتها ألمانيا، وساد فى ذلك الوقت شعور قوى بين المفكرين بأن النظم القديمة يجب أن تستبدل بنظم أخرى جديدة نتيجة التحول الكبير الذي طرأ على فرنسا، وقد أدى ذلك بدوركايم إلى التفكير فى موضوعات ثلاث: فأحس أولا: أن هناك ضرورة تملى عليه التخصص فى البحث الاجتماعي بحيث يطبق مناهج العلوم الوضعية فى دراسة الشئون الإنسانية، وثانيا: وجد أنه يتعين عليه أن يعيد النظر فى الفلسفة المعاصرة، وبخاصة فلسفة العلم، وثالثا: نظر إلى الاجتماع لا باعتباره علما مجردًا، ولكنه علم يصلح للتطبيق على المشاكل الاجتماعية التي تعاني منها فرنسا فى ذلك الوقت.

وبعد أن تخرج دوركايم لكي يشغل وظيفة مدرس لعلم الاجتماع بجامعة بوردو، ثم ما لبث أن أصبح أستاذًا بها عام 1896، وفى خلال هذه السنوات لم يكن التدريس هو كل ما ينشغل به، وقد اتم دراسته للدكتوراه عن تقسيم العمل الاجتماعي ونشرها عام 1893، وفى عام 1895 نشر مقالة عن قواعد المنهج فى علم الاجتماع، الذي عبر بصورة واضحة عن الإطار المنهجي والتصوري لعلم الاجتماع، ثم نشر عام 1897 دراسته عن الانتحار، وانشغل إلى جانب ذلك كله بتحرير "حولية علم الاجتماع" التي ظهر العدد الأول منها عام 1898، بوصفها مجلة متخصصة تعرض مجموعة كتابات اجتماعية وفلسفية.

وفى عام 1906 انتقل دوركايم إلى جامعة السوربون ليشغل كرسي التربية فيها، وظل يقوم بتدريس التربية وبعض الدروس الأخرى فى الأخلاق والدين، والزواج، والأسرة إلى أن وافقت الجامعة عام 1913 على أن يصبح دوركايم أستاذا للتربية وعلم

الاجتماع، وهذا هو أول كرسي له أهميته فى فرنسا يتضمن كلمة "علم الاجتماع"، وفي عام 1912 نشر دوركايم آخر أعماله وهو: "الصور الأولية للحياة الدينية" الذي قدم فيه نتائج دراساته للقبائل الاسترالية عن الدين والأخلاق والمعرفة، ولقد أصيب دوركايم بنوبة قلبية حادة عقب وفاة ابنه اندري مما عجل بوفاته عام 1917.

ولقد تميزت أعمال دوركايم بالتكامل المنطقي الشديد، وباهتمامه بالدراسات الامبيريقية، ولكن دورايم تأثر بأعمال العلماء السابقين عليه، وبخاصة أوجست كونت وسان سيمون، وأعجب أيضًا بتلك النزعة الجماعية التي عبر عنها من قبل مجموعة مفكرين فرنسيين من أمثال دي بونالد ودي ميستر، حين ذهبا إلى أن الجماعة الاجتماعية تسبق الوجود الفردي وتشكله، وهى منهج الثقافة والقيم، وأن التغيرات الاجتماعية لا تتأثر بالإرادة الفردية.

ولقد وجد أيضًا أن كتابات سان سيمون عن ضرورة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظاهر الاجتماعية، والبرنامج الذي وضعه للفسيولوجيا الاجتماعية باعتبارها تبحث عن القوانين الضرورية للتطور الاجتماعي، تتفق إلى حد كبير مع أفكاره حول طبيعة علم الاجتماع ومنهج البحث الملائم له، والتقت هذه الأفكار مع اهتمام أوجست كونت بالاجتماع وبالأسرة باعتبارها الوحدة الاجتماعية الحقيقة، وحذفه لعلم النفس من تصنيفه للعلوم، وأصبحت تشكل جميعا الأسس التي استندت إليها النزعة السوسيولوجية عند دوركايم، ويذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن كل هذه المؤثرات، بالإضافة إلى ظروف المجتمع الفرنسي فى عصره، قد جعلت دوركايم يهتم بمشكلة النظام العام، وطبعت نظريته بطابع محافظ ويظهر ذلك بوضوح منذ أعماله المبكرة حتى الصفحة الأخيرة من مقاله: مقدمة فى الأخلاق، الذي كتبه باختصار قبل وفاته.

2- أسس علم الاجتماع:

ذكرنا فيما سبق أن دوركايم قد كتب فى علم الاجتماع من خلال مناخ فكري

واجتماعي خاص، وظروف مجتمعية شهدتها فرنسا آنذاك، وربما كان ذلك هو السبب الذي دفع بعض الدارسين، وعلى الأخص زايلتن في مؤلفه الأيديولوجية وتطور نظرية علم الاجتماع، وكذلك انتوني جيدنز فى الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، إلى القول بأن فهم علم الاجتماع عند دوركايم، شأنه شأن غيره ممن عاصروه، يجب أن يبدأ من تحليل علاقته بالفكر الاشتراكي، وبالحركة الاشتراكية التي سادت في عصره، فلقد اهتم دوركايم بموضوعات الاشتراكية ومشكلاتها منذ وقت مبكر أى عام 1883، وهو وقت معاصر تقريبا لاهتمامه بوضع الخطوط العريضة لدراسته عن تقسيم العمل الاجتماعي، ومع انه منذ ذلك الوقت اخذ يهتم أكثر فأكثر بعلم الاجتماع تاركا موضوعات الاشتراكية ومنهجها نحو المشكلات الاجتماعية، إلا انه – كما يذهب مارسيل موسى لم يفقد أبدًا اهتمامه بنقطة الانطلاق، ففي عام 1895 عاود دراسته للاشتراكية والقى مجموعة محاضرات فيها بجامعة بوردو، محاولا تناولها من منظور موضوعي وسوسيولوجي، حيث حاول تحليل أسباب ظهور هذه الفكرة، فركز على تساؤلات رئيسية مثل: كيف يستطيع المرء تفسير الصور المختلفة للأيديولوجية الاشتراكية؟ وما هى الضغوط والظروف الاجتماعية التي دفعت سان سيمون، وفورييه، وأوين، وماركس إلى تقديم نظرياتهم؟".

والواقع أن دوركايم كان على معرفة وثيق بالتراث الاشتراكي، بما فى ذلك أعمال ماركس، ومع ذلك فقد ظل طوال حياته معارضا للاشتراكية، خاصة وانها تؤكد جوانب تبدو لدوركايم غير مألوفة تماما، من ذلك مثلا "طابع العنف الذي يغلب عليها، واهتمامها البالغ بالتقسيم الطبقي، والنغمة السياسية المسيطرة عليها"، وهكذا؛ على العكس من تلك النظرة للمجتمع التي تعتبر بناؤه وتغيره بمثابة انعكاس للبناء الطبقي ولصراع الطبقات وضع دوركايم نظرية تسند إلى التضامن العضوي، تتجاهل إلى حد كبير تلك المنازعات والصراعات الطبقية، ونظر إلى التغير على انه مرغوب فيه إذا كان ينطوي على فوائد تنسحب على المجتمع ككل، وهكذا؛ تأثر دوركايم بأعمال

أوجست كونت، واستعان بها فى تقديم فلسفة وضعية بنائية تعارض تماما الفلسفة السلبية النقدية للاشتراكية، وحاول أن يقدم نموذجا للمجتمع يخلو من ذلك التأكيد المفرط على القوة، والصراع السياسي، والتدرج الطبقي، معارضا بذلك كل ما كتبه ماركس، ومعنى ذلك كله أن اهتمام دوركايم بالتضامن يعكس خوفه من الصراع الاجتماعي والسياسي الذى ساد فى عصره، ومن ثم حاول أن يقدم نسقا فكريا يمثل فى الحقيقة ردًا محافظًا على الفكر الماركسي والاشتراكي، فإذا كان ماركس قد طور تلك العناصر الثورية التي تضمنها فكر سان سيمون، فإن دوركايم قد وجد عند سان سيمون جانبا محافظا اعتمد عليه فى تطوير نموذجه للمجتمع، فمع أن سان سيمون قد منح للصراع الطبقي دورا هاما فى التحول من النظام الإقطاعي إلى النظام البرجوازي، إلا أن هذا الصراع يفقد أهميته تماما بعد تأسيس النظام الصناعي العلمي، وعلى الرغم أيضًا من انه اعترف بالطبقات والتدريج الطبقي، إلا أن لاحظ انه فى المجتمع الجديد سوف يتحقق نظام اجتماعي عضوي يقوم على السلام والاستقرار الاجتماعي، فالتكامل سيكون هو النتيجة المترتبة على تنظيم الأفكار الأخلاقية، وهذه القضية التي استند إليها دوركايم، ذلك أن تقسيم العمل، وتقدم العلم والصناعة لن يترتب عليها تفكك اجتماعي على نحو ما ذهب كونت، فكل شيء يعتمد بالنسبة لسان سيمون ولدوركايم أيضًا، على وجود النظام الأخلاقي الذي يلاءم هذه الظروف والأوضاع الاجتماعية الجديدة، وهكذا؛ وجد دوركايم عند سان سيمون تلك المبادئ التي يستطيع أن يستخدمها في تدعيم النظام الاجتماعي العام وتكامل الطبقات الاجتماعية، والجماعات المهنية فى المجتمع الفرنسي المعاصر، ودور النظرية فى هذا الصدد، يجب أن يكون دورا وضعيا وايجابيا، وليس دورا سلبيا أو نقديا أو ثوريا بأية حال، كذلك استمد دوركايم من برنامج الفسيولوجيا الاجتماعية الذي وضعه سان سيمون مسلماته الأساسية على الطابع الوظيفي للمجتمع، فالمجتمع ليس ببساطة هو تجمع عدد من الأفراد، وإنما هو واقع قائم بذاته.

ومن خلال هذا التصور المحافظ للمجتمع حدد دوركايم المبادئ الأساسية التي

يستند إليها علم الاجتماع، فهذا الأخير أولا هو علم طبيعي، وموضوعي، وشامل للظواهر الاجتماعية، وهو يتميز أيضًا بالنوعية والاستقلال، ومعنى ذلك انه ينظر إلى الظواهر الاجتماعية كما توجد فى الطبيعة بوصفها تتميز بخصائص واقعية محدده، ثم أن هذه الظاهر ترتبط فيما بينها بعلاقات عامة وضرورية مشتقة من طبيعتها الخاصة، أو هى بعبارة أخرى خاضعة لنفس مبدأ الحتمية الذي تنهض عليه كافة العلوم ومن ثم فبوسعنا أن نكشف عن القوانين المعبرة عن هذه الروابط الضرورية بين الظواهر، مستخدمين فى ذلك مناهج الملاحظة الدقيقة، والبرهان المنقي والتعميم المنظم، وهى نفس المناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعية.

وجدير بالذكر أن دوركايم حين يسعى إلى إقامة علم الاجتماع على أسس علمية إنما هو فى الحقيقة يعيد صياغة أفكار سبقه إليها سان سيمون، وكونت، وسبنسر، ولكن الشيء الذى يؤكده دوركايم هو أن هؤلاء لم ينجحوا فى فصل علم الاجتماع عن الفلسفة والتصورات الميتافيزيقية، فهو وإن كان يؤمن بالمنهج الوضعي، إلا أنها ليست تلك الوضعية الميتافيزيقية التي بناها كونت وسبنسر، حين نظرا إلى الظواهر المجتمعية بوصفها تسير عبر خط تطوري تقدمي واحد، واعتقد دوركايم أن الإسهام الجديد الذي سيقدمه لعلم الاجتماع يتلخص فى التدليل على أن السمات المميزة للإنسان مستمدة من المجتمع، وأن المرء لا يستطيع بأية حال أن يتجاهل المجتمع والحياة الاجتماعية اللذان يحددان وجوده.

هكذا حاول دوركايم أن يضع أسس علم الاجتماع وفقا لتصوراته المنهجية، وتفسيره لكل من الفرد والمجتمع، مرتكزا على ثلاثة افتراضات أساسية هى: أن هناك وحده فى الطبيعة، وأن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعي أو هى واقعية، وأخيرًا تخضع هذه الظواهر لقوانين ومبادئ خاصة هى قوانين طبيعية، ومن ثم فهى تخضع للبحث العلمي، الذي يجب أن يسترشد بدوره بمجموعة قواعد محددة تتلخص في: تعريف موضوع الدراسة على أساس الملاحظات الواقعية، وصف النماذج السليمة

والمعتلة بعد دراسة حالات كثيرة، التصنيف إلى أنواع وأجناس، البحث السببي والمقارن عن أسباب التباين، ثم أخيرًا التوصل بعد ذلك كله إلى قانون عام ومعنى ذلك كله أن علم الاجتماع يسلم بحقيقة أساسية وهى أننا إذا أردنا أن نعرف الإنسان فعلينا أن نعرف أيضًا ما هو "المجتمع"، ذلك أن كل صور التغير فى العالم راجعة إلى التفاعل بين وحدا تنسق معين، طالما أن التغير عملية تلقائية تظهر بفعل ظروف معينة تمر بها عملية التفاعل، والمجتمع هو واقع متميز، له شعوره الخاص به، والذي ينشأ بدوره عن التفاعل بين الأفراد، فهناك تساند متبادل بين الضمير الفردي والضمير الجمعي، فكل ضمير فردي تعبر عنه بلفظ "أنا" هو فى الحقيقة "نحن"، وهكذا فإن القواعد الأخلاقية والقانونية وغيرها هى مظاهر موضوعية لواقع جمعي له خصائص تعلو فواق الأفراد، والمجتمع، وأن كان يتكون من الأفراد، إلا انه يشكل واقعا قائما بذاته، بمنى أن كل فرد يولد ويجد الإطار الاجتماعي الذي يصبح مجرد عنصر فيه، فالمتجمع إذن واقع لم تخلقه أية إرادة فردية، فشخصية الفرد نفسه هى نتاج للمجتمع، وهذا هو ما يفسر لنا القول بأن المجتمع يعلو فوق الأفراد، لأنه لا يعتمد فى وجوده على أى فرد معين. وهكذا يصبح المجتمع مستقلا عن عقول الأفراد، وتصوراتهم وحالاتهم النفسي، ويقول دوركايم: "أن المجتمع ليس هو الموجود غير المنطقي، أو الوهمي، كما كان ذلك هو الاعتقاد السائد قديما، أن الأمر على العكس من ذلك تماما، فالتصورات الجمعية هى الصورة العليا للحياة النفسي، حيث هى وعي بالوعي، وهى لذلك يجب أن تظل خارجة عن الأفراد، بل وتسمو فوقهم، حيث هى تدرك الأشياء فى جوانبها الدائمة الأساسية فقط، وهى تشكلها وتجعل منها أفكارا قابلة للتواصل، فالمجتمع، يرى أبعد وأفضل من الأفراد"، وإذا كانت كل المجتمعات، أن عامل المجتمع تختلف باختلاف البيئة الطبيعية، والتطور التاريخي للمجتمعات كل على حدة، ومن ثم فانا نستطيع القول أن هناك عديدا من المجتمعات، ولكن الملاحظة العلمية والتحليل المقارن سيمكناننا من تصنيف هذه المجتمعات إلى "أنواع" أو "نماذج" لكل منها خصائصه النوعية.

ولقد استعان دوركايم فى التدليل على نزعته الواقعية الاجتماعية ببعض الحجج، فنحن نلاحظ أولا اللاتجانس العام بين الحالات الفردية والحالات الجمعية للعقل، مثال ذلك أن الخطر القومي يزيد من قوة الشعور الجمعي بالوطنية بصورة تفوق أى شعور فردي. كما أن رغبة المجتمع فى التضحية تزداد عن رغبة الأفراد فى التضحية بأنفسهم. وكذلك نلاحظ أن سلوك الأفراد واتجاهاتهم تختلف باختلاف الموقف الجماعي فالفرد يفكر ويشعر بطريقة غير عادية حينما ينخرط فى حشد، ويدل ذلك على انبثاق واقع جديد يخلقه تجمع الأفراد، وهذا الواقع يؤثر فى سلوكهم ويعمل على تغييره، ونحن كذلك إذا نظرنا إلى الإحصاءات الاجتماعية سنلاحظ أن عديدا من الظواهر الاجتماعية كالجريمة، والزواج، والانتحار تظهر بدرجة عالية من الأنساق والاطراد من سنة إلى أخرى، وهى إما تظل مستقر، أو أن تخضع لمعدل تغير مطرد، وهذا الاطراد لا يمكن أن يشتق من الدوافع الفردية، كما لا يمكن أن يفسر فى ضوء القوى الطبيعية والبيولوجية، أن التفسير الوحيد هو ذلك الذي نجده فى تأثير بعض التيارات الاجتماعية الواقعية، التي تكون جزءا من بيئة الفرد فكما تنتج الحياة عن تجمع معين للخلايا، فإن المجتمع لا يخضع لخصائص عقول الأفراد، ولكنه يشكل واقع قائم بذاته، ينبثق عن تجمع وتفاعل عقول الأفراد.

وهكذا يحدد دوركايم علم الاجتماع بوصفه الدراسة العلمية للنظم من حيث نشوءها وتطورها ووظائفها، وإذا كان كل من كونت وسبنسر قد كرسا جانبا كبيرا من جهودهما لمناقشة مسار التقدم الإنساني، فإن التقدم فى حد ذاته تصور عقلي، وليس واقعة يمكن التحقق منها عن طريق البحث الامبيريقي، فالواقعة – فيما يرى دوركايم – تختلف عن الفكرة التصورية بنفس الصورة التي يختلف فيها ما نعرفه من الخارج، عما نعرفه من الداخل، والواقع أن هذا التعريف لعلم الاجتماع يعني بالنسبة لدوركايم أولا أن هذه النظم هى جزء من الأنساق الاجتماعية، ولا يمكن أن تدرس إلا من خلال هذا السياق الكلي للمجتمع، هذا فضلا عن أن دراسة أصول النظم تحتل عند دوركايم نفس

الأهمية التي تشغلها فى كتابات السابقين عليه من أهمهم وستر مارك، كما أن دوركايم ثانيا كان يقصد إلى تحديد موضوع علم الاجتماع ومجاله فلقد كان يلاحظ على علم الاجتماع ما تصوره علماء القرن التاسع عشر انه ليس محددا بصورة واضحة تماما، فهو يكاد يغطي كل ما يتصل بالطبيعة الإنسانية سواء تعلق ذلك بالظواهر البيولوجية أو النفسية أو المجتمعية، ولا يعتقد دوركايم أن هذا التصور الواسع النطاق لموضوع علم الاجتماع يمكن أن يجعل منه دراسة علمية دقيقة، ومن ثم تنشأ ضرورة تحديد نطاق الدراسة فى العلم بطائفة نوعية من الظواهر لا تختلط مع ظواهر تدرسها علوم أخرى.

3- تقسيم العمل والتضامن الاجتماعي:

فى أول دراسة هامة لدوركايم حدد لنفسه مهمة أساسية تتلخص فى التدليل على أن نمو تقسيم العمل بوصفه يمثل عملية تاريخية ضرورية، يؤدي بالتالي إلى تزايد التضامن الاجتماعي بين الناس، ولقد استعرا دوركايم هذه الفكرة من سان سيمون، ولا تمثل قضية وضعية فحسب، ولكنها أيضًا تثير الكثير من الجدل والنقاش، والواقع أن الاشتراكيين المعاصرين، وبخاصة الماركسيين منهم قد اعتبروا أيضًا أن نمو الصناعة والعلم وتطورهما يعد عملية تاريخية كذلك، ولكنهم اعتقدوا أن تكيف الناس مع هذه الظروف الجديدة وإفاداتهم منها، يتوقف على عملية إعادة بناء العلاقات الاجتماعية، وتقسيم العمل، ومن وجهة النظر الماركسية ليس مجرد توزيع للوظائف التعاونية، ولكنه عكس ذلك تماما فهو يعبر عن نسق من اللامساواة البنائية، فهذه "الوظائف" يؤديها الناس وقد انتظموا فى ترتيب طبقى محدد، تتباين في درجات الثروة، والقوة، الهيبة الاجتماعية، ولاحظ أوجست كونت أيضًا أن تطور الصناعة سوف يؤدي إلى انهيار تضامن المجتمع، ومن ثم فالدولة عليها باستمرار أن تدعم الأنساق الأخلاقي العام فى المجتمع، ولقد حاول دوركايم أن يقدم وجهة نظر ترتكز على هذين الاتجاهين، فاتفق مع كونت على أن الأنساق الأخلاقي العام هو احد الشروط الأساسية للنظام الاجتماعي، ولكنه ذهب معارضا له إلى أن تقسيم العمل لن يؤدي إلى صراع المصالح التفكك،

فازدياد نمو الصناعة والعلم يؤدي إلى تزايد درجة التساند المتبادل بين الأفراد والجماعات فى المجتمع ككل، وهذا بدوره يمثل الأساس الموضوعي لنشأة نوع من التضامن الاجتماعي المالي.

ولعل وجهة النظر هذه تقف فى تعارض مع وجهة النظر الماركسية، إذ لن توجد هناك ضرورة لقيام ثورة تعيد ترتيب البناء الاجتماعي من جديد، فيكفي تماما تنظيم وتدعيم المعايير الأخلاقية لكي تلاءم الظروف الاقتصادية الجديدة، حقيقة أن دوركايم اعتقد أن هناك بعض الإصلاحات الاجتماعية الضرورية التي يتعذر بدونها إقامة عدالة حقيقية وإيجاد تضامن اجتماعي قوي، لكنه فى هذه النقطة اعتمد على المعلم المشترك لكل من ماركس وكونت وهو سان سيمون، إذ يتعين النظر إلى تقسيم العمل من خلال منظور جديد، ذلك أن الخدمات الاقتصادية التي يتيحها تقسيم العمل تخلق عند الأشخاص شعور بالتضامن.

وهكذا تناول دوركايم فى دراسته عن تقسيم العمل علاقة الفرد بالتضامن الاجتماعي، فالبرغم من أن استقلال الأفراد قد أخذ يتزايد بوضوح، لكن اعتمادهم على المجتمع قد ازداد أيضًا، فكيف يمكن إذن أن تجمع فى الوقت ذاته بين تزايد الفردية وبين التضامن الاجتماعي؟ أنهما ولا شك اتجاهان متعارضان، وهذا التعارض أو التناقض البين إنما يفسر من خلال التغير الذي طرأ على التضامن الاجتماعي، والذي يرجع أساسًا إلى تقسيم العمل، والهدف الرئيسي من هذا البحث هو "قبل أي شيء آخر تناول ظواهر الحياة الأخلاقية وفقا لمنهج الوضعية"، ومثل هذا المنهج يجب أن يكون بعيدا عن الفلاسفة الأخلاقيين أما أن يبدءوا من مسلمة واحدة قبلية حول الخصائص الرئيسية للطبيعة البشرية، أو أن ينطلقوا من مجموعة قضايا مستمدة من علم النفس، ثم يستخدموا الاستنباط المنطقي فى صياغة إطار أو نسق أخلاقي، لكن دوركايم يستعين بمنهج مختلف عن ذلك تماما، إذ يقرر انه لا يتعين فصل الأخلاق عن العلم، وإنما يجب أن نحاول إقامة علم أخلاقي مختلف تماما عن تلك الفلسفة الأخلاقية، ويرجع السبب

الأساسي وثيقا بظروف الحياة الاجتماعية والتي تعتبر نسبية من حيث الزمان والمكان، وهكذا يسعى علم الظواهر الأخلاقية إلى تحليل اثر الصور المتغيرة للمجتمع فى تغير طابع المعايير الأخلاقية محاولا ملاحظة ووصف وتصنيف هذه المعايير.

ويعتقد دوركايم أن تقسيم العمل ظاهرة ليست حديثة النشأة، ولكن الجانب الاجتماعي لها قد اخذ يظهر بوضوح منذ أواخر القرن الثامن عشر، وهذا هو ما يفسر ندرة الكتابات التي عالجت هذا الموضوع حتى هذه الفترة، وذلك برغم وجود مفكرين عديدين كشفوا عن أهمية هذه الظاهرة منذ فترة بعيدة، ويمكن القول بصفة عامة أن آدم سميث كان أول من حاول أن يقدم نظرية تفسر هذه الظاهرة، ولقد تطورت ظاهرة تقسيم العمل فى أيامنا هذه، إلى الحد الذي جعلها عامة وواضح لكل فرد تقريبا، وهو لعل الاتجاه الذي غلب على الصناعة الحديثة يكشف لنا بوضوح عن مدى عمومية انتشار هذه الظاهرة فالصناعة الآن تتجه اتجاها متزايدا نحو استعمال آلات ثقيلة، وتركز القوى العاملة ورأس المال، ومن ثم نحو تقسيم عمل متزايد إلى ابعد حد، فلقد أصبحت المهن متخصصة ليس فى داخل المصنع فحسب، وإنما كل إنتاج بصفة عامة قد أصبح متخصصا من جهة، ومعتمدا على غيره من جهة أخرى، ولقد كان آدم سميث، وجون استوارت مل يأملان فى أن تكون الزراعة – على الأقل – هى الاستثناء من هذه القاعدة، واعتبراها الملجأ الأخير للصناعات الصغيرة، وعلى الرغم من أننا يجب أن نكون على حذر من التعميم في مثل هذه الأمور، إلا انه من العسر أن ننكر اليوم أن الفروع الرئيسية للصناعات الزراعية قد أخذت ذلك الاتجاه العام الذي اتخذته حركة الصناعة عموما، تلك الحركة التي تعتمد أساسًا على تقسيم العمل، وأخيرًا؛ يمكن القول أن العمل فى حد ذاته، وبانعكاساته المختلفة، يفرض التنوع فى المنشآت الصناعية، ولعى الرغم من أن هذا التطور يتحقق بصورة تلقائية، فإن علماء الاقتصاد الذي يهتمون بدراسته ويحللون نتائجه، يرون انه القانون الأسمى للمجتمعات الإنسانية كما انه شرط تقدمها، غير أن تقسيم العمل لا يقتصر فقط على المجال الاقتصادي، وإنما يمتد ليغطي

كافة جوانب الحياة الاجتماعية، فهو ظاهرة عامة، وسف تظل من بين الأسس القوية للنظام الاجتماعي.

وهكذا اعتقد دوركايم أن عليه أن يقسم مهمته إلى ثلاثة أقسام هى: تحديد وظيفة تقسيم العمل والتعرف على الحاجات الاجتماعية التي يشبعها ثم التعرف على أسباب تقسيم العمل والظروف المؤدية إليه، وأخيرًا دراسة الأشكال غير السوية أو المعتادة لتقسيم العمل، وحينما يناقش دوركايم المهمة الأولى يفرق بين نوعين من الوظائف، فم الملاحظ أولا أن كلمة "الوظيفة" تشير إلى أية حركة حيوية ومستمرة للأجزاء، وهنا يستخدم المصطلح غالبا كمرادف لمصطلح "النشاط"، وثانيا علينا أن نتصور فى نفس الوقت أيضًا النتائج المترتبة على هذه الحركة أو النشاط، وهنا سوف تهتم أيضًا بالتعرف على الحاجات، إذن؛ فالمعنى الأول للوظيفة يقصد به الدور الذي تقوم، والمعنى الثاني يشير إلى الشيء الذي تشبعه أو تحققه، ولقد ركز دوركايم على هذا المعنى الثاني حين درس تقسيم العمل فى المجتمع.

والمشكلة التي تتصل بتقسيم العمل هى اكتشاف الصلة بينه وبين الحياة الأخلاقية، فذلك هو الموضوع الرئيسي الذي اهتم علماء الاجتماع بالتعرف على اثر هذين العاملين فى التمسك والتجاذب بين الناس، ويوافق دوركايم على أن كلا العاملين ضروري فى تطور العلاقات المتبادلة بين الناس لكن هناك أنواع معينة من التباين أو الاختلاف هى بالذات ودون غيرها التي تجعل الناس يرتبطون ببعضهم البعض وذلك بدوره هو ما يلقي الضوء على تقسيم العمل، فالتباين فى الواجبات والمسئوليات هو الذي يسهم فى تحقيق التضامن بين الناس، ومن ثم يتخذ طابعا أخلاقيا والعلاقة الزواجية تطرح أمامنا مثالا واقعيا على صحة هذا المبدأ، فتقسيم العمل الجنسي هو أحد الدعامات الرئيسية للتضامن الزواجي، وهنا نجد دوركايم يشيد بوجهة نظر كونت باعتباره أول من أدرك الحقيقة التي مؤداها أن تقسيم العمل ليس مجرد ظاهرة اقتصادية وإنما هو شرط أساسي للحياة الاجتماعية، ومن ثم فهو موضوع يتناوله علم الاجتماع المحل

الأول، ولا يستطيع الاقتصاد أو علم النفس أن يوفيا هذا الموضوع.

وانتقل دوركايم بعد ذلك إلى البحث عما إذا كانت هناك نماذج متعددة للتضامن الاجتماعي، وانتهى إلى وجود نموذجين أساسيين للتضامن هما التضامن الآلي والتضامن العضوي، واستطاع أن يصل إلى هذه التفرقة من خلال القانون، حيث لاحظ أن هناك نوعين من العقوبات؛ هى العقوبات التي تصدر بمقتضى القانون الجنائي، والنوع الثاني يمثل تلك العقوبات الصادرة عن القانون المدني، والتجاري، والإداري والدستوري، أولى هذه العقوبات يرتبط بالتضامن الآلي فى المجتمع، والنوع الثاني يرتبط بالتضامن العضوي، وهكذا؛ فإن طبيعة الجريمة والقانون تسهم فى تتبع الفروق بين نموذجين مختلفين للتنظيم الاجتماعي، والتضامن الآلي ينتج عن التماثل أو التشابه بين الناس بصورة ملحوظة، وهو تماثل يعبر عن وجود عواطف ومشاعر مشتركة، وعن مشاركة عامة فى القيم والمعايير السائدة فى المجتمع، أما التضامن العضوي فهو يرجع إلى أن الإجماع أو المجتمع مصدره التباين والاختلاف، والسبب الأنساق السائد بين أعضاء الذي جعل دوركايم يطلق على هذا النوع من التضامن انه "عضوي" يتخلص فى نظريته لكائن العضوي، إذ أن أجزاء هذا الكائن لا تشبه بعضها البعض، وطالما أن لكل جزء من هذه الأجزاء المكونة وظيفة محددة يؤديها تخلف عن الوظيفة التي تؤديها بقية الأجزاء، فإن هذه الوظائف المتكاملة هى السبب الرئيسي فى استمرار وجود الكائن العضوي وحياته.

على أن كل نموذج من هذين النموذجين للتضامن الاجتماعي يرتبط بتنظيم اجتماعي معين، فالتضامن الآلي يسود فى المجتمعات البدائية أو التقليدية حيث يسود فى المجتمع شعور جمعي قوي، بينما يرتبط التضامن العضوي بالمجتمعات الحديثة التي يزداد فيها تقسيم العمل، فكأن المجتمع الذي ينتشر فيه التضامن الآلي هو المجتمع الانقسامي، ويتميز هذا المجتمع بسمات اجتماعية خاصة، إذ يغلب على السلوك الإنساني فيه التجانس الاجتماعي، الذي يتبدى فى تجانس الأفكار والمعتقدات والعادات والآراء،

وطرائـق السـلوك الفـردي والجمـاعي، أمـا مـن حيـث القـانون، والأخـلاق، والضـبط الاجتمـاعي، فهنـاك ولاء ملحـوظ للضـمير الجمعـي، الـذي يعنـي مجموعـة المعتقـدات والعاطف العامة بين أعضاء المجتمع والتي تكون نسقا خاصا، ومثل هذا الضمير العام له وجوده الخاص المتميز، فهو يدوم عبر الزمن، ويعمل على توحيد الأجيال، والضمير الجمعي يعيش بين الأفراد، لكنه يتميز بالقوة والاستقلال وبخاصة حينما تزداد درجة التشابه بين الأفراد، وتظهر القوة العليا للقوى الجمعية واضحة فى الاستجابة العنيفة لكل انتهاك يحدث لنظم الجماعة، فالجريمة على هذا النحو فعل يزعج الضمي الجمعي، ويدعو إلى الكبح الشديد، وذلك هو الذي يدفعنا إلى القول بأن المجتمع البدائي يسود فيه قانون جنائي، يعبر عن القهر الاجتماعي فى صيغة قوية رادعة، أما من حيث التنظيم السياسي، فيلاحظ أن أساليب العدالة تشرعها الجماعة بأكملها، والاختلافات والمنازعات السياسية تفصل فيها الجماعة ككل، والملكية العامة هى الطابع السائد للتنظيم الاقتصادي، والدين يبدو على انه اعتقاد فى قوة طوطبية غير شخصية متحررة من الفردية والشخصية، وبذلك ينعكس نقصان الفردية بين الأعضاء فى إيمانهم القوى بالضمير الجمعي الذي يرتكز على التماثل التجانسي السائد فى هذا المجتمع.

غير أن تقسيم العمل ينمو عبر الزمن، فذلك هو الاتجاه التاريخي، وهو حينما ينمو هكذا يحدد التغيرات التي تطرأ على الظواهر الاجتماعية فازدياد تقسيم العمل فى مجتمع معين يؤدي إلى اختفاء التشابه العقلي والأخلاقي بين الأفراد، وذلك نتيجة لزيادة الفردية، ويبدو ذلك واضحا من أذواق الأفراد، ومعتقداتهم، وآرائهم، وأخلاقياتهم التي تصبح شيئا فشيئا اقل تشابها ويؤدي التخصص إلى تأكيد الكفاءة، والمهارة، والخبرة الفردية، ومن ثم يقل الدور الذي كانت تلعبه الوراثة فى الحصول على المكانة الاجتماعية، وكل هذه المظاهر تضعف من الضمير الجمعي العام، ذلك لأن كل فرد أصبح مستقلا عن الآخر.

والجريمة أصبحت لا تمثل فعلا مضادا ومزعجا للضمير الجمعي العام بقدر ما

تمثل ضررا أو أذى لحق بفرد أو مجموعة أفراد، وهذا هو الذي جعل القانون يفقد شيئا فشيئا خاصية الردع، طالما أن الضبط الاجتماعي أصبح أكثر مرونة، فلكل فرد الحرية فى التصرف كيفما شاء بعد أن يلتزم بالحد الأدنى من القواعد المقررة للسلوك، وهكذا؛ ينعدم فى هذا المجتمع التجانس الذي كنا نلاحظه فى المجتمع البدائي، ومن ثم لا يستطيع التجانس أن يلعب دوره فى تحقيق الترابط والتماسك، غير أن وحدة الجماعة يتوقف وجودها وبقائها على قيام روابط اجتماعية معينة، وهنا يخلق تقسيم العمل رابطة جديدة، فوحدة الجماعة ترجع إلى عدم قدرتها على الاكتفاء الذاتي للأفراد غير المتجانسين، إذ أن كلا منهم فى حاجة الآخر، فهو لابد وأن يتعاون مع مجموعة كبيرة من الأفراد، يؤدي كل منهم دوره المتخصص الوحيد، وهذا كله هو الذي يعمل على ظهور التضامن العضوي، وهو نوع من التضامن يرتكز على التباين نتيجة لزيادة تقسيم العمل.

ويخلص دوركايم من ذلك إلى أن الفردية ذاتها ظاهرة اجتماعية، بمعنى أنها نتيجة مترتبة على الخصائص المورفولوجية للجماعة الاجتماعية، ذلك أن احترام الفردية، والميل إلى الحكم على الأشخاص فى ضوء الكفاءة أكثر من المكانة الموروثة، والحق المكفول للفرد فى التعبير عن إرادته الشخصية من خلال التعاقد، وتدعيم النظام القانوني لهذه التعاقدات، هذه كلها عناصر نوع معين من التضامن هو الذي نطلق عليه التضامن العضوي، ويتمثل هذا النوع واضحا فى المجتمعات المتقدمة أو العلمانية.

ولكن ما الذي يؤدي إلى زيادة تقسيم العمل؟ يجيب دوركايم على هذا التساؤل فى القسم الثاني من كتابه، فيبدأ برفض المبررات السيكولوجية لزيادة تقسيم العمل، ويؤكد أن أسباب تقسيم العمل تكمن فى الظروف الاجتماعية الواقعية، فتقسيم العمل يختلف باختلاف حجم المجتمع وكثافة السكان، وشدة التفاعل الاجتماعين فازدياد عدد السكان هو العامل الأساسي لتقسيم العمل، فقد ترتب على ذلك شدة الصراع من اجل البقاء والاستمرار، فكثرة العدد تفرض على الناس ضرورة التخصص المهني، مما يقلل من حدة الصراع، ويتيح فرصة أوسع للحصول على وسائل الحياة.

وبإيجاز فإن التباين الاجتماعي خاصية مميزة للمجتمعات الحديثة وهى العامل الأساسي الذي أدى إلى الحرية الفردية، ففي المجتمع الذي تقل فيه سيطرة الضمير الجمعي يستطيع الفرد أن يحقق قدرا من الاستقلال الذاتي فى أحكامه وتصرفاته، والمشكلة الرئيسية في هذا المجتمع الفردي هى المحافظة على الحد الأدنى من سيطرة الضمير الجمعي وإلا سوف يؤدي التضامن العضوي إلى نوع من التفكك الاجتماعي، والفكرة الفلسفية التي تكمن وراء ذلك كله هى أن: الفرد يعبر عن الحياة الجمعية ذاتها.

4- قواعد المنهج فى علم الاجتماع:

يعتبر كتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع الذي نشره دوركايم عام 1895 أحد المؤلفات الكلاسيكية فى العلوم الاجتماعية، فقد تابع دوركايم فى هذا المؤلف التقليد الذي بدأه أوجست كونت من قبله والذي يطالب بضرورة اعتبار علم الاجتماع علمًا وضعيًا شأنه شأن العلوم الطبيعية الأخرى، وحتى يستطيع علم الاجتماع أن يصل إلى هذه الغاية يتعين أن نتعرف تماما على مناهج هذه العلوم، وأن ندرك بوضوح كيفية استخدامها فى دراسة الظواهر الاجتماعية، ويستند ذلك كله إلى ركيزتين أساسيَّتين فمن الضروري أولاً تحديد موضوع الدراسة فى علم الاجتماع تحديدًا لا يجعل هذا العلم يختلف بأيّة دراسة علمية أخرى، ومن الضروري ثانيا أن يكون هذا الموضوع من الموضوعات التي يمكن ملاحظتها وتفسيرها بنفس الطريقة التي نلاحظ ونفسر بها تلك الظواهر التي تدرسها العلوم الأخرى، وهاتان الركيزتان هما الأساس الذي قام عليه كل ما ذكره دوركايم من قضايا وأحكام وآراء منهجية فى مؤلفه قواعد المنهج، ومن هنا فإن دوركايم لم يكتفي بجعل هذا الكتاب مجرد مؤلف فى مناهج البحث الاجتماعي أو طرائق البرهان العلمي، وإنما ضمنه المبادئ الأساسية للتفسير والتحليل السوسيولوجي.

وهناك قاعدتان أساسيتان يصوران تمامًا الموقف الفلسفي والعلمي الذى اتخذه دوركايم، إذ من الضروري كما يقول دوركايم أن نعالج الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، وثانيا الخاصية الرئيسية المميزة للظواهر الاجتماعية هى أنها تمارس على

الأفراد قهرًا خارجيًا، ولنحاول الآن أن نفهم دلالة هاتين القاعدتين فما الذي يقصد إليه حين يذهب إلى أننا يجب أن ندرس الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، أن نقطة البدء عند دوركايم تتخلص فى أننا لا نعرف ما هى حقيقة تلك الظواهر الاجتماعية لتي تحيط بنا، أو بعبارة أخرى أننا لا نعرف – بالمعنى العلمي لهذه الكلمة – ما هى حقيقة الدول، والسيادة، والحرية السياسية، والديمقراطية، والاشتراكية، والشيوعية، ولا يعني ذلك أنه ليست لدينا أيّة فكرة موحدة عن هذه المصطلحات، ولكن طالما أن فكرتنا عنها غامضة ومضطربة، فمن الضروري أن ننظر إلى الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، أى أن نتخلص تماما من كل تحيز أو تصور قبلي عن هذه الظواهر الاجتماعية معرفة علمية، وعلينا أن نكتفي بدلا من ذلك بملاحظة الظواهر الاجتماعية من الخارج، وأن نكشفها تماما مثلما نكشف الظواهر الطبيعية – وطالما أن لدينا وهم معرفة الواقع الاجتماعي والألفة به، فمن الضروري أن نعترف بأن هذ المعرفة العامة لست صحيحة.

على أن هذه القاعدة التي يقدمها دوركايم تنطوي على نقد أساسي للاقتصاد السياسي، أو نقد لتلك المنقاشان المجردة التي تعوقنا عن معرفة الظواهر الاجتماعية معرفة علمية، وعلينا أن نكتفي بدلا من ذلك بملاحظة الظواهر الاجتماعية من الخارج، وأن نكشفها تماما مثلما نكشف الظواهر الطبيعية – وطالما أن لدينا وهم معرفة الواقع الاجتماعي والألفة به، فمن الضروري أن نعترف بأن هذه المعرفة العامة ليست صحيحة.

على أن هذه القاعدة التي يقدمها دوركايم تنطوي على نقد أساسي للاقتصاد السياسي، أو نقد لتلك المناقشات المجردة التي تثيرها مصطلحات معينة مثل القيمة، إذ يرى دوركايم أن كل هذه المناقشات تنطوي على ذلك التصور الخاطئ الذي يجعلنا نسلم بأننا نستطيع أن نفهم الظواهر الاجتماعية فى ضوء المعاني التي نخلعها عليها، على حين أن المعنى الحقيقي لهذه الظواهر لا يمكن التوصل إليه إلا من خلال دراسة موضوعية وعلمية.

ولكن كيف نستطيع أن نتعرف على الظاهرة الاجتماعية؟ أننا نستطيع التعرف عليها من خلال ما تمارس من قوة ملزمة على الأفراد، لقد أوضح دوركايم حالات عديدة تكشف عن معنى القهر والإلزام الذي يقصده، فهناك قهرا أو إلزام مفروض على الفرد حينما ينخرط فى حشد أو جمهرة، إذ تظهر الاستجابات الجمعية للمواقف، وتطغى على الشعور الفردي تماما، ومثل هذه الظاهرة اجتماعية بالضرورة فى رأي دوركايم لأنها مشتقة من الجماعة ككل، وليس لها أى أساس فردي ويشير دوركايم فى هذا الصدد إلى أن التقليد ليس ظاهرة اجتماعية كما ذهب إلى ذلك تارد، حيث أن المحاكاة عملية فردية، فمع أن لها بعض الآثار الجماعية، إلا أنها تتمركز فى داخل الفرد، والمحاكاة لها عمومية أو درجة معينة من الانتشار، لكنها ليست ملزمة، ومن ثم فهى لست اجتماعية، أما النظم المختلفة كالتربية، والقانون، والاعتقادات، فهى ظواهر اجتماعية حقيقية، ذلك لأنها معتقدات وطرائق للسلوك أنتجتها الحياة الجمعية، كما أن لها وجودها الخارجي المستقل عن الفرد، وهى تمارس عليه ضغطا وإلزاما وهكذا يؤكد دوركايم أن الظواهر الاجتماعية خارجة عن الحالات الشعورية التي يمر بها الفرد، ولا يمكن التعرف عليها عن طريق تحليل المعاني الشائعة والأفكار غير الواضحة، فلقد أخطأ أوجست كونت تماما حينما حلل فكرته عن تطور الجنس البشري، فاعتقد أن هذا التطور ظاهرة حقيقية مع أنه لا وجود فى الواقع لما يطلق عليه اسم تطور الإنسانية، إذ الشيء الذي يوجد حقيقة هو تلك المجتمعات الجزئية التي تولد، وتتطور مستقل فى ذلك كله بعضها عن بعض.

والواقع أن دوركايم كان يبدأ كل دراسة له بتعريف الظاهرة التي تناولها، فهو يمنح للتعريفات أهمية خاصة، ذلك أنها تمثل الشروط الأولى والضرورية للبرهان العلمي، فالمرء لا يستطيع أن يتحقق من صحة النظريات إلا بعد تعريف الظواهر التي يجب أن تفسرها هذه النظريات، والتعريف يتعين أن يتم فى ضوء الخواص الخارجية، وأن يشمل كافة الظواهر التي تشترك فى هذه الخواص، فنفرض – مثلا – أننا نريد

تعريف الجريمة، في هذه الحالة سنجد أن هناك مجموعة من الأفعال تشترك فى أن وقوعها يثير لدى المجتمع رد فعل خاص يسمى العقوبة، ومثل هذا الفعل يكشف عن انتهاك الضمير الجمعي، ومن ثم فإننا ندخل هذه الأفعال ضمن فئة قائمة بذاتها، ونطلق عليها اسما مشتركا هو الجريمة، وتعريف الظواهر الاجتماعية على هذا النحو؛ معناه ضرورة تصنيفها إلى فئات وأنواع، وتلك مهمة يتولاها فرع من فروع علم الاجتماع أطلق عليه دوركايم المورفولوجيا الاجتماعية.

ويقوم تصنيف المجتمعات على أساس درجة تركيبها، وذلك بأن تتخذ ابسط المجتمعات تركيبا، أو المجتمع المكون م جزء واحد أساسًا للتصنيف فإذا استطعنا الوقوف على ابسط المجتمعات فما علينا فى هذه الحالة إلا أن نتبع الطريقة التي سلكها هذا المجتمع البسيط حينما اتحد مع مجتمع من نوعه، وحينما اتحدت بعض المجتمعات التي نشأت بهذه الطريقة فيما بينها، وإذن فهذا التصنيف يفترض مسبقا وجود وحدات اجتماعية بسيطة تأتلف فيما بينها فتنتج النماذج والأنواع الاجتماعية المختلفة، ووفقا لهذا التطور تعرف كل مجتمع على أساس درجة تركيبه، ووفقا لهذا التطور نعرف كل مجتمع على أساس درجة تركيبه، وهذا المعيار سوف يجعل من اليسير تحديد طبيعة المجتمع دون الرجوع إلى فكرة المراحل التاريخية التي كانت سائدة بين علماء اجتماع القرن التاسع عشر من أمثال أوجست كونت وماركس اللذان عجزا عن استخدام معيار يعكس طبيعة المجتمع المدروس.

على أن هذه النظرية لها نتيجتين هامتين هما: التفرقة بين الظواهر السلمية والظواهر المعتلة، ونظرية التفسير، أما التفرقة بين الظواهر السليمة والمعتلة فهى تلعب دورًا أساسيا فى فكر دوركايم، وترجع أهمية هذه التفرقة إلى رغبة دوركايم فى الإصلاح.

حقيقة أنه حاول أن يكون عالما موضوعيا، لكنه لم يمنع نفسه من القول بأن علم الاجتماع الذي يستحق الاهتمام هو ذل الذي يساعدنا فى تحسين أحوال المجتمع، إذ أنه

يأمل فى التوصل إلى برامج وسياسات محددة لإصلاح المجتمع استنادا إلى دراساته العلمية الموضوعية، ومن بين الخطوات الأساسية لتحقيق هذا الغرض التفرقة بين ما هو سليم وما هو معتل، فالظاهرة السليمة لا يمكن تجنبها، أما الظاهرة المعتلة فهى تحتاج إلى برامج محددة للقضاء عليها من المجتمع، وتعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة لنموذج اجتماعي معين وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره، إذ تحقق وجودها فى اغلب المجتمعات التي تتحد مع النموذج السابق فى النوع، وإذا لوحظ هذه المجتمعات فى نفس المرحلة خلال تطورها هى الأخرى، فكأن العمومية هى معيار سلامة الظواهر الاجتماعية، ويعتقد دوركايم أن التفرقة بين الظواهر مسألة تعترضها صعوبات متعددة، وذلك نظرًا لشدة تركيب الظواهر الاجتماعية وسرعة تطورها، وهو يضرب على ذلك مثالا بظاهرة الجريمة، فالجريمة ظارة سليمة على الرغم من أنها تبدو معتلة: ذلك أن الجريمة لا تلاحظ فى اغلب المجتمعات التي تنتمي إلى نوع معين فحسب ولكنها تلاحظ فى كل المجتمعات مهما اختلفت نماذجها.

هكذا انتقل دوركايم الو وضع أسس التفسير الاجتماعي للظواهر، فيدين أولاً أولئك الباحثين الذين ارجعوا الظواهر إلى أسباب غائبة، وذلك بالنظر إلى الفوائد التي تترتب عليها، ويقول فى ذلك: "أن أكثر علماء الاجتماع يعتقدون أنهم استطاعوا تفسير الظواهر الاجتماعية متى بينوا الخدمات التي تؤديها هذه الظواهر، ومتى حددوا الوظيفة التي تقوم بها"، ويعتبر كل من أوجست كونت وهربرت سبنسر اظهر ممثلي هذا الاتجاه، فقد ارجع كونت مقدرة النوع الإنساني على التقدم إلى ذلك النزوع الذي يدفع المرء بطريقة مباشرة نحو تحسين مركزه من جميع النواحي، كما ارجع سبنسر هذه المقدرة إلى حاجة المرء لتحقيق اكبر قسط من السعادة، ويرى دوركايم أن هذه الطريقة تخلط بين مسألتين مختلفتين اشد الاختلاف هما فائدة الظاهرة وسببها، ذلك أن بيان الفائدة التي تعود على المجتمع من وجود ظاهرة معينة، لا يفسر نشأتها أو كيفية وجودها، وإنما تفسير الظواهر الاجتماعية يجب أن يستند إلى مبدأين هما: التفسير

السببي، والتفسير الوظيفي، وأى إطار للتحليل السببي عند دوركايم يجب أن يتضمن عدة عناصر هى:

1- تعريف المشكلة المراد تحليلها.
2- إخضاع النظريات السائدة للنقد والتمحيص.
3- وضع علاقة سببية أولية على أساس الارتباطات القائمة.
4- البرهنة على صحة هذه العلاقة، أى جعلها ممكنة الفهم عن طريق وضعها فى نسق اكسيولوجي (قيمي) معين.

ولما كان دوركايم يفصل فصلا تاما بين طبيعة الظواهر النفسية الفردية، والظواهر الاجتماعية، كان من الضروري أن يؤكد أن الطريقة الوحيدة لتفسير الظواهر الاجتماعية هى بالرجوع إلى ظواهر اجتماعية أخرى من نفس نوعها، وقد حدد القاعدة على النحو التالي: "يجب البحث عن السبب فى وجود احدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة عليها، وليس بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد"، أن الهوة التي تفصل بين علم الاجتماع وعلم النفس هى نفس الهوة التي تفصل بين علم الحياة والعلوم الطبيعية والكيميائية، ويترتب على ذلك انه كلما فسر احد الباحثين الظواهر الاجتماعية مباشرة بإحدى الظواهر النفسية استطعنا التأكد من فساد هذا التفسير.

وهكذا فإذا كان التفسير السببي هو الأسلوب المميز للعلم، فانه على علم الاجتماع أن يسير على نفس الطريقة، وحينما نتأكد من معرفتنا للأسباب علينا أن ننتقل بعد ذلك إلى البحث عن الوظائف، والاتجاه الوظيفي عند دوركايم هو بديل للمنهج الفاني الذي انطوت عليه كتابات كونت وسبنسر.

5- الانتحار:

ظهرت دراسة دوركايم الهامة عن الانتحار بعد مضي عامين على نشر مؤلفه قواعد المنهج فى الاجتماع، وتعد هذه الدراسة أول نموذج متكامل للبحث الاجتماعي خلال هذه الفترة، بل أن التاريخ للبحث الاجتماعي يتعين أن يبدأ من هذه الدراسة، إذ لا ترجع أهمية هذا الكتاب للمنهج الإحصائي الذي يستخدم فيه ببراعة فحسب، واغنما لقدرة دوركايم الفائقة على تدعيم موقفه النظري بالبيانات والشواهد الواقعية، وما انطوى عليه تحليله من دلالات فلسفية وأيديولوجية، ولقد برر دوركايم اختياره لظاهرة الانتحار بثلاثة أسباب هى:

1- اعتقاده انه من اليسير تعريف الانتحار، وذلك على الرغم من انه أوضح بعد ذلك أن هذا ليس أمرًا حقيقيا.
2- توافر الإحصاءات والبيانات الخاصة بهذه الظاهرة.
3- أن موضوع الانتحار يحتل أهمية خاصة نظرا لتزايد معدلات الانتحار إلى ثلاثة أو أربعة أضعافها خلال القرن التاسع عشر.

ومن ثم لا تعد هذه الدراسة بحثا أكاديميا فحسب، ولكنها دراسة متعمقة لمشكلة عامة بحاجة إلى العلاج والترشيد، يضاف إلى ذلك كله أن دوركايم أراد أن يفحص كافة الأعمال العلمية أو غير العلمية التي دارت حول ظاهرة الانتحار، فلقد أجريت عدة دراسات حول هذه الظاهرة فى بعض المجتمعات، حيث قام اوجل بدراسة عن الانتحار فى انجلترا وويلز وناقش علاقته بعوامل مثل: العمر، والجنس، والمهنة، والفصول السنوية، كما أعطت المدرسة الوضعية الايطالية بزعامة لومبروزو اهتماما خاصة لمشكلة الانتحار، وتمثل دراسة مورسيلي التي نشرت عام 1839 مجمل آراء هذه المدرسة، كما كتب فيرى عن هذه المشكلة فى نفس هذه الفترة تقريبا.

وبدأ دوركايم دراسته بمحاولة تعريف ظاهرة الانتحار إذ انه اعتقد انه من

اليسير تعريف هذه الظاهرة، ولكنه وجد فيما بعد أن ثمة صعوبات عديدة تعترض هذا التعريف أما التعريف الأول الذي وضعه فهو: "أن الانتحار يشير إلى الموت الذي يرجع بصورة مباشرة أو غير مباشرة لفعل ايجابي أو سلبي قام به الشخص المنتحر"، ولكنه عدل عن هذا التعريف لأنه فى نظره قد اغفل خاصية أساسية للانتحار وهى انه لابد وأن يكون مقصودًا، ومن ثم صاغ تعريفا بديلا مؤداه: "يشير الانتحار إلى كل حالات الموت التي تكون نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لفعل سلبي أو ايجابي قام به المنتحر نفسه، وهو يعلم انه سيؤدي إلى هذه النتيجة".

وبعد أن يحدد دوركايم تعريف الانتحار، ينتقل إلى مناقشة نقطة أخرى ذات أهمية، وهى أن المجموع الكلي لحالات الانتحار في بلد معين يسمح لنا أن نحسب "معدل الانتحار" وهذا المعدل هو ما يطلق عليه اسم "الظاهرة الاجتماعية"، ذلك أن معدل الانتحار يظل فى مستوى ثابت من سنة إلى أخرى، وهاذ الثبات لا يمكن أن يعزى ببساطة إلى تفسيرات سيكولوجية، إذ أن المرء عليه أن يسلم بأن "معدل الانتحار" مرتبط بالظروف المكانية والزمانية، ولكن معدل الانتحار إذا كان ثابتا أو مستقرا فى ضوء بعض الظروف، أو في بلد معينة فانه يختلف مع ذلك من بلد إلى آخر اختلافا ملحوظا، ذلك لأن "كل مجتمع مهيأ أو معد لكي يقدم لنا أو يسهم بنسبة محددة من الوفيات الطوعية، فهناك مؤثرات معينة تجعل من الضروري أن يقدم مجتمع معين فى أية سنة خاصة، عددا معينا من الوفيات يمكن التنبؤ به، وهذا بدوره هو ما يجعل دراسة الانتحار تدخل ضمن مجال علم الاجتماع.

ويفند دوركايم فى الجزء الأول من كتابه، العوامل السيكولوجية، والعوامل الكونية، ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة طبيعية الأسباب الاجتماعية، أو النتائج المترتبة عليها، وكيف ترتبط كل نتيجة بوضع اجتماعي معين، ويعتبر هذا القسم الثاني هو القسم الأساسي في الكتاب والذي يتضمن عرض نظريته، ثم ينتهي الكتاب بمناقشة قصيرة نسبيا لما يعنيه بالعنصر الاجتماعي فى الانتحار، والوسائل التي يمكن استخدامها لوقف

تيار الانتحار، وبذلك يخلص دوركايم إلى الطرق التي يمكن استخدامها لمواجهة هذه المشكلة الاجتماعية وتلك مسألة يهتم بها كل الاهتمام، فقد كتب قبل ذلك بعدة سنوات فى تصدير كتابه عن تقسيم العمل يقول: "انه على الرغم من أننا ندرس الواقع أولا، إلا أن ذلك لا يعني أننا لا نرغب فى تحسينه، أننا نحكم على أبحاثنا بأنها عديمة الفائدة على الإطلاق إذا اقتصرت على مجرد التأمل، وأننا إذا فصلنا بعناية المشكلات النظرية عن العملية، فليس ذلك إهمالا للمشكلات العلمية، ولكن الأمر على العكس من ذلك، حيث أننا نرغب فى أن نكون فى موقف أفضل من اجل إيجاد حل لها.

أ – الانتحار والمرض العقلي:

ننتقل الآن إلى التحليل الأول للعوامل غير الاجتماعية، ويهدف دوركايم منذ البداية إلى إثبات عدم أهمية هذه العوامل، ليذهب إلى أن هناك اعتقادا قديما مؤداه أن الانتحار يرتبط مباشرة بالاختلال العقلي، وقد انتهى عدد من الباحثين فى هذا الصدد إلى أن الانتحار نوع من المرض، ويعتبر الدكتور بوردن احد ممثلي هذا الاتجاه، حيث كتب مقالا جعل عنوانه: "الانتحار كمرض"، غير أن دوركايم يرى أن تفسير الانتحار بالإضافة إلى المرض العقلي أمر لا تؤيده الشواهد الواقعية، فالإحصاءات لا تشير إلى ارتباط جوهري بين المرض العقلي والانتحار، ومثال ذلك أن عدد النساء فى المؤسسات العقلية يزيد عن عدد الرجال فيها، بمعنى انه يوجد حوالي 55 امرأة إلى كل 45 رجل، إلا أن النساء فى التعداد يشكلن ككل حوالي 20% فقط من نسبة المنتحرين، هذا فضلا أن أننا نجد أن نسبة الاختلال العقلي ترتفع بين اليهود إلى اعلى من المتوسط بينما نلاحظ أن نسبة الانتحار عندهم تقل عن المتوسط، يضاف إلى ذلك التناقص بين معدل الانتحار والأعمال المختلفة التي يصاب فيها المرء بالاختلال العقلي، فثمة حقيقة شائعة تؤكد أن معدل الانتحار يزداد مع تقدم العمر، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الاختلال العقلي يبلغ اعلى درجاته فى سن النضوج، أى بين الثلاثين والخمسة وأربعين، ولعل ذلك يهدم الارتباط المزعوم بني الانتحار والمرض العقلي، ويلاحظ دوركايم أيضًا أن

البلاد التي تنخفض فيها معدلات الانتحار، ويرتفع فيها نسبة الأفراد المصابين بأمراض عقلية، وهو يشك فى هذا الصدد فى الأرقام التي يقدمها مورسيللي، حيث يعتبره متحيزا لإثبات العلاقة بين الانتحار والمرض العقلي، كذلك لم يحدد دوركايم ارتباطا جوهريا بين الانتحار وادمان الخمور.

وليس هناك ارتباط جوهري بين حالات الانتحار وبين العوامل التكوينية، ذلك أن ما ذهب إليه مورسيللي من وجود فروق جوهرية فى نسبة الانتحار بين الجماعات السلالية الأربعة التي نجدها فى أوربا لا تدعمه البيانات الإحصائية، فنحن نجد اختلافات جوهرية فى نسبة الانتحار داخل كل سلالة، كما أن دوركايم لا يجد اختلافا جوهريا فى معدلات الانتحار بين الجنس السلافي والجنس الألماني فى استراليا على زعم مورسيللي، ولكنه يرى انه إذا كان الألمان يقبلون على الانتحار بنسب ملحوظة، إلا أن ذلك لا يرجع إلى عامل الدم، بقدر ما يرجع إلى طبيعة الحضارة التي نشئوا فيها، ويرفض دوركايم كذلك نظرية مورسيللي التي تقرر أن الأشخاص الذين يتميزون بطول القامة تزداد نسبة الانتحار بينهم أكثر من أولئك الذي يتميزون بقصر القامة.

ب – <u>الانتحار والعوامل الكونية</u>:

ينتقل دوركايم إلى تفنيد المجموعة الثانية من النظريات والتي يطلق عليها العوامل الكونية، كالعلاقة بين المناخ ومعدل الانتحار، وهو يبدأ بمعالجة الحقيقة التي مؤداها: أن الانتحار يزداد فى فصل الصيف وبالتالي يعتبر "ارتفاع درجة الحرارة" عاملا مؤديا إلى ارتفاع معدلات الانتحار، وهو الافتراض الذي ذهب إليه مورسيللي، ويرى دوركايم أن الوقائع لا تدعم مثل هذا الفرض، ذلك أن الحرارة لا يمكن أن تكون هى السبب الذي يدفع الناس فى قتل أنفسهم بأنفسهم، فقد لاحظ مثلا أن الجنود الفرنسيين كانوا يقدمون على الانتحار بنسب عالية أثناء الانسحاب من موسكو عام 1812، حينما كانت درجة الحرارة منخفضة جدا، كما لوحظ أن معدلات الانتحار لا ترتفع فى بلاد جنوب أوربا عنها فى شمال أوربا فنحن نلاحظ على سبيل المثال "أن نسبة الانتحار

ترتفع فى ايطاليا إلى درجة ملحوظة، ولذلك علينا أن نبحث عن سبب الانتحار ليس بين النتائج المترتبة على المناخ، وإنما في طبيعة الحضارة، وفى طريقة انتشارها بين البلاد المختلفة وربما أمكن القول – عموما – أن الانتحار يرتبط بالنشاط الاجتماعي، ويدعم ذل ما نلاحظه من ارتفاع نسبة الانتحار فى المدن عنها فى الريف، كنتيجة لازدياد الأنشطة الاجتماعية فى لمدينة عنها فى القرية.

ج- التقليد أو المحاكاة:

حاول دوركايم اختبار نظرية معاصرة جبريل تارد من أن كل صور السلوك، بما فى ذلك السلوك المنحرف كالجريمة، إنما ترجع فى المحل الأول إلى التقليد أو المحاكاة، ويحاول دوركايم أن يحدد المقصود بالمحاكاة، فيذهب إلى أن التقليد قد يرجع أولا إلى التصورات الجمعية، وذلك حين يفكر أفراد المجتمع ويشعرون بطريقة متشابهة، كاستجابة للثقافة التي ينتمون إليها، أما المعنى الثاني للتقليد فهو ذلك الذي يشير إلى إتباع الأفراد طرق وعادات المجتمع، وبذلك يصبح من المتوقع أن يقدموا على فعل ما في ظروف معينة أما النوع الثالث للمحاكاة فهو ذلك الذي يشير فقط إلى مجرد النقل الآلي، والذي لا ينتج عن تفكير فى فائدته ونفعه، أو بأنه ينسجم مع نموذج معين، كان نضحك أو نبكي لمجرد أن شخصا معينا قد ضحك أو بكى ... وهكذا، ويشير دوركايم إلى أن النوعين الأولين من التقليد لا يمكن وصفهما بأنهما مجرد تقليد آلي، بل أنهما يتضمنان عنصرا اجتماعيا هو الانحناء والخضوع للضغوط الاجتماعية، أما المعنى الثالث فقط هو الذي يمكن وصفه بأنه مجرد تقليد ويتساءل دوركايم، إلى أى مدى يمكن أن يكون هذا النقل الذي يخلو من أى دافع سببا فى الانتحار؟ يقول فى الرد على ذلك: انه إذا كنا نلاحظ حالات انتشرت فيها موجه من الانتحار بفعل "العدوى" فإن ذلك لا يشير إلى أن هذه الحالات من الانتحار ترجع إلى شخص معين هو أول من أقدم على ارتكاب الانتحار، بل هى فى الحقيقة "فعل جماعي"، بمعنى أن الجماعة كلها قد عقدت العزم على الموت، أى أن الجماعة قد تصرفت ككل وبطريقة عامة كنتيجة لتأثير عامل

معين على كافة الأعضاء، وينتهى دوركايم إلى أن التقليد لا يقدم لنا تفسيرا لظاهرة الانتحار، ذلك أن التقليد قد يؤدي إلى بعض الحالات الفردية، ولكنه لا يسهم بشيء فى تفسير تباين معدلات الانتحار فى الأقطار المختلفة.

د- الأسباب الاجتماعية والنماذج الاجتماعية:

يعتقد دوركايم بعد أن فرغ من دراسته للتقليد انه قد نجح فى استبعاد العوامل غير الاجتماعية، وبذلك ينتقل مباشرة إلى معالجة الأسباب الاجتماعية والمواقف الاجتماعية التي تحدد هذه الأسباب، وعلى هذا الأساس حاول أن يقدم لنا تصنيفا سببيا، وذلك عن طريق جمع حالات الانتحار فى ثلاثة نماذج، يتضمن كل نموذج مجموعة من الأسباب الاجتماعية التي تؤدي إلى الحالات التي تندرج ضمنه، والنماذج الثلاثة للانتحار الناتجة عن فقدان المعايير أو الأثومي.

1) الانتحار الأناني:

تبدأ معالجة دوركايم للانتحار الأناني بتحليل العلاقة بين الدين والانتحار، ويلاحظ دوركايم – من واقع الإحصاءات – أن معدل الانتحار يزداد فى الدول البروتستانتية فى أوربا عنها فى الدول الكاثوليكية، ولا يرجع ذلك إلى التباين الثقافي، فقد لوحظ انه على الرغم من التجانس الثقافي فى مقاطعات بفاريا، إلا أننا نجد مع ذلك أن نسبة الانتحار تقل كلما زاد عدد الكاثوليك، كما لوحظ كذلك أن معدلات الانتحار ترتفع فى بروسيا نظرا لازدياد عدد البروتستانت بينما تقل نسبة الانتحار بين اليهود عنها بين الكاثوليك والبروتستانت ويرجع تباين نسبة الانتحار بين البروتستانت والكاثوليك إلى ما يتمتع به البروتستانت من حرية فى البعث والتفكير، فضلا عما يشيع بينهم من فردية، نتيجة لضعف التضامن بين جماعاتهم، بما يؤدي إلى تحرر المرء من قيود الضمي الجمعي، وكذلك من أخلاقيات الجماعة، وعلى ذلك يكون نقصان الروابط الاجتماعية بين البروتستانت عاملا مؤديا إلى ارتفاع معدل الانتحار بنيهم، ويدعم ذلك

ما نجده فى انجلترا، باعتبارها دولة بروتستانتية، فالملاحظ أن نسبة الانتحار تقل نسبيا، وذلك لما تمارسه البروتستانتية الأخرى، ويربط دوركايم بين الدين والتعليم، على اعتبار أن البلاد البروتستانتية تزداد فيها نسبة المتعلمين، وبالتالي ترتفع فيها معدلات الانتحار، ويؤيد ذل أن المستوى التعليمي المنخفض لدى النساء، يساعد على تفسيرا استعدادهن الضعيف للانتحار، فنحن نلاحظ انه على الرغم من انخفاض معدلات الانتحار بين اليهود، إلا أن نسبة التعليم ترتفع بينهم، وعموما؛ فإن دوركايم يلخص هذه الأفكار جميعا فى العبارة التالية:

"وتزداد رغبة الفرد فى بلوغ درجة عالية من التعليم، وهو بالتالي يقدم على الانتحار نتيجة لضعف الترابط فى مجتمعه الديني، وعلى ذلك تكن الرغبة فى المعرفة والميل نحو الانتحار، نتيجتان لنقص التماسك، والذي يعتبر السبب الأساسي لهما".

ثم ينتقل دوركايم إلى معالجة علاقة الانتحار بالأسرة، والمجتمع السياسية، وقد خلص بعد دراسة البيانات الإحصائية إلى النتائج الواقعية الآتية:

1- الزواج المبكر غالبا ما يؤدي إلى الانتحار، وبخاصة بين الرجال.
2- يقلل الميل نحو الانتحار ابتداء من سن العشرين بالنسبة للمتزوجي من الجنسين، عنه بين غير المتزوجين.
3- تزداد نسبة الانتحار بين غير المتزوجين من الجنسين عنهما بين المتزوجين.
4- تقل نسبة الانتحار بين النساء عنها بين الرجال.
5- تقل نسبة الانتحار بين النساء غير المتزوجات بين الرجال وذلك لأن الرجل – فيما يرى دوركايم – يستفيد من الزواج أكثر من المرأة.
6- تزداد نسبة الانتحار بين الأرامل عنها بين المتزوجين.
7- تقل نسبة الانتحار بني المتزوجين الذي لديهم أطفال عنها بين المتزوجين الذي ليس لديهم أطفال.
8- تقل نسبة الانتحار بين الأرامل الذي لديهم أطفال، عنها بين من لا يوجد لديهم

أطفالا.

9- تقل نسبة الانتحار بين الأرامل الذي يدلهم أطفال، عنها بين المتزوجين الذين ليس لديهم أطفال.

10- تقل نسبة الانتحار كلما زاد حجم الأسرة.

11- تقل نسبة الانتحار فى فترات الاضطراب السياسي، والحروب، وذلك نتيجة لأن هذه الحالات تؤدي إلى ربط أجزاء المجتمع ، وازدياد درجة التماسك الاجتماعي.

ويذهب دوركايم إلى أن هذه النتائج إنما تدعم القضية التي مؤداها أن الانتحار يزداد بضعف الروابط الاجتماعية فى الجماعة، وشيوع الفردية، والعزلة الاجتماعية للفرد، فالروابط الأسرية تقلل من عزلة المتزوج، وبالتالي تقل نسبة الانتحار بين المتزوجين عنها بين غير المتزوجين، وكلما زادت درجة التكامل الاجتماعي، وازدادت شبكة الصلات الاجتماعية للفرد قوة، وانخفضت معدلات الانتحار، وهكذا؛ يقدم لنا دوركايم بعض القضايا التفسيرية، فمن الملاحظ؛ أولا: أن معدلات الانتحار تختلف باختلاف درجة تكامل المجتمع الديني، وثانيا: تختلف معدلات الانتحار عكسيا مع درجة تكامل المجتمع السياسي، وثالثا: تختلف معدلات الانتحار عكسيا مع درجة تكامل المجتمع الأسري.

فى ضوء ذلك كله كتب دوركايم فى تفسيره لاختيار مصطلح الانتحار الأناني يقول: "أن المجتمع لا يمكن أن يصاب، اللاتكامل بدون أن يعزل الفرد نفسه باستمرار عن الحياة الاجتماعية، وبدون أن تصبح أهدافه الخاصة أهم من أهداف المجتمع المحلي الذي ينتمي إليه، وإذا نحن وافقنا عن أن نطلق على هذه الحالة "الأنانية"، تلك التي يفرض الأناني الفردي فيها ذاته لكي يقف فى وجه الأناني الاجتماعي، فإننا بالتالي سنطلق مصطلح "الانتحار الأناني" على نموذج الانتحار الذي ينبثق عن النزعة الفردية المتطرفة.

2) <u>الانتحار الغيري أو الإيثاري</u>:

يختلف هذا النمط من الانتحار عن النمط السابق من حيث مجموعة اعتبارات، فالانتحار الغيري نتيجة مباشرة للتضامن الاجتماعي، واندماج الفرد فى الجماعة التي ينتمي إليها اندماجا كليا، فإذا كان المنتحرون الأنانيون يعتقدون أن الأمر متروك لهم فى حديد أفعالهم، لأن إرادتهم تنفصل عن إرادة الجماعة، فإن المنتحرون الغيرين – على العكس من ذلك – يربطون إرادتهم بإرادة المجتمع، ويفعلون ما تمليه عليهم الجماعة التي ينتمون إليها، ذلك أن الفرد يعبر عن اندماجه الاجتماعي بشعوره الدائم بأنه على استعداد لأن يضحي بنفسه فى سبيل الجماعة، وعلى ذلك فإن المجتمع هو الذي يحدد حالات الانتحار، وهو الذي يجبر أفرادا بالذات على أن يقتلوا أنفسهم بأنفسهم، ويذهب دوركايم إلى أن الانتحار الغيري هو النمط الشائع فى المجتمعات البدائية، فنحن نجد إشارات عديدة فى الكتابات التي تناولت وصف هذه الشعوب، إلى ممارسات تتضمن ما يسمى "بالتضامن الذاتي"، أو الموت الذي يتطلبه الواجب الطقوسي أو الاجتماعي، وكذلك حالات يقدم فيها لنساء على الانتحار عقب وفاة أزواجهن، أو انتحار العبيد نتيجة لموت سادتهم.

ولكن دوركايم لا يعول كلية على هذه البيانات، ولذلك ينتقل إلى دراسة الانتحار الغيري لدى الجنود، فيلاحظ عموما أن معدل الانتحار يرتفع بين الجنود عنه بين المدنيين، ولكن الجنود يتمتعون بصحة جيدة، علاوة على ما يسود فى الحياة العسكرية من عصبية ترفع من درجة التضامن الاجتماعي، كما يلاحظ دوركايم أن ارتفاع معدل الانتحار لا يرجع إلى إدمان الخمور، فقد رفض هذا التفسير من قبل، هذا فضلا عن أن قسوة الحياة العسكرية لا تفسر ارتفاع هذه النسبة، لأنها تعارض الحقيقة التي مؤداها أن الضباط على الرغم من أنهم يعيشون حياة أفضل – نسبيا – من الجنود، إلا أن معدل الانتحار يرتفع بينهم ولذلك يقرر دوركايم أن الجنود يقدمون على الانتحار لأنهم قد تدربوا على أن يضحوا بأنفسهم فى سبيل الجماعة، وأن يضحوا برغباتهم ومصالحهم

الخاصة، ولذلك لا تعني الحياة بالنسبة لهم شيئا له أهمية، ومن ثم ترتفع بين الجنود نسبة الانتحار الغيري أو الايثاري.

3) <u>الانتحار الناتج عن فدان المعايير أو الأنومى</u>:

وينتج هذا النوع من الانتحار عن تدمير مفاجئ للتوازن الاجتماعي، والبناء الأخلاقي فى المجتمع، كأن ترتفع معدلات الانتحار فى أوقات الأزمات الاقتصادية أو الإفلاس، ولا يرجع ذلك إلى الأزمة الاقتصادية فى حد ذاتها، أو إلى انتشار الفقر، بل إلى ما ينتج عن ذلك من تحطيم للتوازن الاجتماعي، ويدعم ذلك أيضًا ما نلاحظه من ارتفاع في معدلات الانتحار فى فترات الانتعاش الاقتصادي، وذل كما حدث فى ايطاليا من ازدياد فى النشاط الاقتصادي بعد أن فتح فيكتور امانويل روما عام 1870، وارتفعت فى نفس الوقت معدلات الانتحار، ويرجع ذلك إلى انهيار النظام السياسي والاجتماعي القديم، مما أدى إلى تحطيم ما يطلق عليه دوركايم "النظام الجمعي"، وهنا يقدم دوركايم مفهومه عن الانومي، ففي حالة الثبات النسبي للمجتمع تكون مستويات الطموح محددة وواضحة لكل شخص، كما أن الناس يعرفون إمكانية تحقيق هذه المستويات، أما فى حالة اضطراب المجتمع فإن مستويات الطموح تتسم بعدم التحديد، ما أن الناس غالبا ما يجدون هوة تفصل بين ما يطمحون إليه، وبين ما يستطيعون تحقيقه بالفعل، وتؤدي هذه الصدمة إلى ارتفاع معدلات الانتحار الناتج عن الانومي، ولكن دوركايم يرى أن ثمة أزمات سياسية معينة، مثل مواقف الحرب التي تردي إلى خفض معدلات الانتحار، بينما تؤدي أزمات أخرى إلى ارتفاع هذه المعدلات، وهو يفسر هذا التعارض الواضح بتأكيده على أن الأزمات من النوع الأول تؤدي إلى زيادة التماسك الاجتماعي لكي يقف المجتمع كوحدة متكاملة فى مواجهة الخطر الخارجي، ويؤدي ذلك إلى انخفاض معدلات الانتحار، أما النوع الثاني من الأزمات فهى تلك التي تكون من القوة بحيث تحطم الترابط أو التماسك الاجتماعين مما يؤدي إلى زيادة معدلات الانتحار الناتج عن الانومي.

ويرفض دوركايم الفكرة القائلة بأن الفقر هو العامل المؤدي إلى الانتحار، وذلك نظرا لوجود كثير من الطبقات الفقيرة التي لا تعرف الانتحار، وكذلك لأن الانتحار لا يزيد فقط حينما يؤدي تحطيم التوازن الاجتماعي إلى الفقر، بل حينما يؤدي إلى الثراء المفاجئ، هذا فضلا عن أننا غالبا ما نفشل فى تقدير ما يعانيه الآخرين من بؤس أو شقاء، وهو يقرر فى كتابه عن تقسيم العمل ".... أن من الحقيقي أن القائمين بالملاحظة يرسمون أحيانًا صورة الحياة فى المجتمعات الدنيا بألوان مختلفة تماما ...، وقد يكون ذلك لأنهم يعتبرون انطباعاتهم الخاصة تنطبق على الحياة الفعلية للسكان الأصليين ... أن ما قد يبدو لنا على انه شيء غير معقول أو غير محتمل، قد يكون ملائما تماما لأفراد يتميزون بتكوين فيزيقي وأخلاقي خاص ... أن الفرد وحده هو الذي يستطيع أن يقدر سعادته، فهو يكون سيدا حينما يشعر انه كذلك"، وهكذا ينظر دوركايم إلى الفقر باعتباره عاملا يحمي الفرد من الانتحار، ذلك لأنه يعرف ما يمتلكه، وما يأمل فى الوصول إليه، وبذلك تتناقص رغبته فى توسيع مدى احتياجاته بطريقة غير متناهية.

هذه هى النماذج الاجتماعية للانتحار، وهى تكشف عن موقف دوركايم فى تفسيره لهذه الظاهرة، فالانتحار أولا: ظاهرة اجتماعية سليمة لأنها تتميز بعموميتها، وهى لذلك لا يمكن أن تفسر إلا فى ضوء العوامل الاجتماعية التي أنتجتها، وهذا يعني أن العوامل الأساسية المسببة للانتحار لا ترجع إلى التكوين السيكولوجي للفرد، أو إلى الظروف الكونية، بقدر ما هى نتيجة للاختلافات فى البناء الاجتماعي، وفى درجة التضامن الاجتماعي، والامتثال للمجتمع، كما ينتهي دوركايم إلى أن هناك تيارات انتحارية ترجع إلى الحالات المختلفة للتنظيم الاجتماعي، وهذه التيارات تتمثل فى العوامل "غير الشخصية" التي تمارس قوة ملزمة، بحيث تجعل الفرد يقبل على الانتحار، وقد لا يكون واعيا فى كثير من الأحيان بهذه العوامل.

السؤال الأول: حدد العبارة الصحيحة والعبارة الخاطئة من العبارات التالية:

1- يؤكد دوركايم الفكرة القائلة بأن الفقر هو العامل المؤدي إلى الانتحار.

2- سعى دوركايم إلى إقامة علم الاجتماع على أسس فلسفية.

3- وصف دوركايم علم الاجتماع بأنه الدراسة العلمية للنظم من حيث نشوءها وتطورها ووظائفها.

4- تعتبر دراسة تقسيم العمل والتضامن الاجتماعي أول دراسة هامة لدوركايم .

5- بين إميل دوركايم ان التضامن الآلي يوجد فى المجتمعات الحديثة.

6- وفقاً لإميل دوركايم تتصف الظواهر الاجتماعية بالعديد من الصفات منه : الشيئية و الجبرية.

7- يذهب إميل دوركايم إلى إن قيمة الفرد تعلو عن قيمة المجتمع .

المراجع :

1- احمد الخشاب : التفكير الاجتماعي – دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

2- احمد رأفت عبدالجواد: مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة،2008.

3- السيد الحسيني وآخرون : تاريخ الفكر الاجتماعي، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة،1987.

4- أنتونى جيدنز: مقدمة نقدية فى علم الاجتماع،، ترجمة أحمد زايد واخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2002.

5- اوسيبوف: اصول علم الاجتماع، ترجمه سليم توما ،دار التقدم ، موسكو، 1990 .

6- حسن شحاته سعفان : تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية،دار النهضة الغربية، القاهرة،1975.

7- زيدان عبدالباقي : التفكير الاجتماعي –نشأته وتطوره ،دار الغريب للطباعة، القاهرة،1981.

8- عبدالرحمن بن خلدون، تحقيق عبدالله محمد درويش: مقدمة ابن خلدون، دار البلخي، دمشق، 2004.

9- عبدالهادي الجوهري : أصول علم الاجتماع ، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة،1999.

10- ----------: تاريخ الفكر الاجتماعي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة،1999.

11- غريب سيد أحمد : تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1997.

12- محمد أحمد بيومي: تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2003.

13- محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2008.

14- محمد علي محمد: تاريخ الفكر الاجتماعي-الرواد والاتجاهات المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2005.

15- محمود ابوزيد : المختصر في تاريخ الفكر الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1999.

16- محمود عودة: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية ، بيروت،1995.

17- مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ، مكتبة الانجلو، القاهرة، 1983.