الباب الثانى

تاريخ التفكير الاجتماعى

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

نشأة التفكير الاجتماعى وتطوره

- مقدمة :
- الفكر الاجتماعى فى مصر القديمة
- الفكر الاجتماعى عند اليونان القدماء
- الفكر الاجتماعى عند الرومان
- ظهور المسيحية وأثرها فى الفكر الاجتماعى

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

نشأة التفكير الاجتماعى وتطوره

مقدمة :

لا شك أنه مما يهم طلبة الدراسات الاجتماعية أن يلموا بتاريخ هذه الدراسات عامة وتاريخ علم الاجتماع خاصة ، كيف بدأت تظهر وكيف تطورت حتى وصلت إلى آخر مراحلها . ومن المشاهد أن العلوم لا تنشأ أبداً مرة واحدة ، وإنما تتدرج وتتطور فى النشأة ، وسنرى فيما بعد كيف أن علم الاجتماع لم يشذ عن هذه القاعدة ، بل قد لا نكون مغالين إذا قررنا بأنه من أقدم العلوم نشأة على الرغم من أنه يعتبر من أحدث العلوم ظهوراً كعلم مستقل قائم بذاته .

إن تفكير الإنسان فى المجتمع الذى يحيط به تفكير قديم يرجع فى قدمه إلى ظهور الإنسان نفسه ، إلا أن هذا التفكير بحكم اتصاله بالمجتمع وبالإنسان كانت تغلب عليه دائماً النواحى الشخصية والتخمينية والفلسفية ، كما كانت تغلب عليه وجهة النظر الغائية ، بمعنى النظر فى المثل العليا المراد تحقيقها للإنسان وللمجتمع ، وكان كل هذا يبعد هذا التفكير عن الصفات الهامة التى تجعل منه تفكيراً علمياً . وأهم هذه الصفات هى الاتجاهات الموضوعية والتجريبية والنظرية . وقد تسبب عدم التقيد بهذه الاتجاهات الثلاثة فى أن تظل الدراسات الخاصة بالمجتمع بعيدة كل البعد عن أن توصف بأنها علم من العلوم شأنها شأن العلوم الطبيعية ، التى وإن كانت قد بدأت هى الأخرى فلسفية تخمينية إلا أنها بسبب بعدها عن العامل الشخصى الذى يتعلق بالباحث نفسه وبالمجتمع الذى يعيش فيه أمكن لها أن تحتل مكاناً بين العلوم قبل علم الاجتماع بسنين طويلة وقد كانت محاولته الأولى لذلك فى القرن التاسع عشر بل فى نهايته إذا أردنا الدقة فى التحديد .

ولم يبدأ التفكير الاجتماعى فى قارة قبل الأخرى أو فى قطر دون الآخر ، وإنما وجد فى كل مجتمع إنسانى وفى كل مكان نشأت فيه حضارة من الحضارات ، ولكنا مع

ذلك تمكنا من أن نتتبع هذا التفكير فى أماكن معينة قبل غيرها وذلك لسبب واحد بسيط هو أن الأماكن الأولى قد دخلت التاريخ قبل أن تدخله الأخرى، ومن تلك الأماكن التى سبقت غيرها إلى التاريخ مصر وبلاد ما بين النهرين . وقد يكون المناسب أن نبدأ دراستنا لهذا المنهج بما ساهمت به مصر القديمة فى هذا المجال ، وقد سبقت فى ذلك غيرها من أقطار العالم أجمع ، بل قبل أن يكتب الوجود لهذا الغير .

opeikandl.com

الفكر الاجتماعى فى مصر القديمة

ساعدت البيئة الطبيعية سكان مصر الأول على أن يفكروا ، ولم يكن ذلك مقصوراً على العصور التاريخية فحسب بل فى عصور ما قبل التاريخ أيضاً ، ففى الوقت الذى كان فيه إنسان ما قبل التاريخ خارج مصر يقضى معظم وقته فى جمع قوته ، كان الفلاح المصرى وغيره من سكان مصر ينعمون بمعيشة أفضل من هـــذا بكثير ، وكان لديهم بذلك الوقت الكافى ليصنعوا لأنفسهم ليس الضروريات فحسب ، بل كثيراً من الأشياء التى كانت تعتبر كمالية ، وقد ساعدهم وقت الفراغ الذى كانوا ينعمون به على أن يفكروا فى أشياء كثيرة لا صلة لها إطلاقاً بالطعام أو المأوى .

بدأ المصرى القديم يفكر ويخمن حول المشاكل التى كانت تحيط به ، كان يفكر فى النجوم ومن أين أتت . وفى الرعد وما كان يسببه له من رعب ، وفى نهر النيل ، وفيمن صنعه وسيره بهذا النظام الثابت حتى لقد اتخذه أساساً للتقويم الذى وضعه بحسب ظهور واختفاء فيضانه ، وأخيراً أخذ يفكر فيمن هو نفسه ، ذلك الكائن الصغير الذى يحيط به الموت والمرض من كل جانب ومع هذا يضحك ويشعر بالسعادة فى الوقت نفسه .

كان لدى المصرى القديم الوقت الكافى ليفكر فى كل هذا ، وقد وجد من بين المصريين من أخذ على عاتقه مهمة الرد على كل هذه الأسئلة قدر الطاقة ، وقد تمثل هؤلاء فى الكهنة الذين تزعموا الحركة الفكرية فى هذه العصور القديمة وقد نالوا بذلك احترام وتقدير المجتمع لهم ، وقد هداهم تفكيرهم إلى ناحية اجتماعية هامة ، هى تلك الصلات التى تربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض ، وكيف أن الإنسان لا يجب أن يعمل لصالحه الشخصى فقط بل أيضاً لصالح الآخرين ، وكيف أن هناك حياة أخرى بعد موته تحاسب روحه فيها عن أعماله فى حيـــاته الأولى أمام أوزيريس الإله العظيم حاكم الأحياء والأموات ، والذى يحكم على أعمال الإنسان على أساس الحسنات التى أداها .

وعلى ذلك فلم يكن غريباً أن يتميز الفكر الاجتماعى عند المصريين القدماء بالطابع

الدينى . وقد تأثرت حضارتهم بهذا النوع من التفكير الذى وجدناه ممثلا فى المعابد والأهرامات ومراكب الشمس وغير ذلك من مظاهر الحياة المادية والتى تعبر فى الوقت نفسه عن كثير من النواحى الروحية مما يجعلنا نقرر بأنهم قد ساهموا بقسط وافر فى مجال علم الاجتماع الدينى ، هذا المجال الذى تطور من العبادات الوثنية إلى آخر ما وصل إليه الإنسان عن مظاهر العبادات فى وقتنا الحاضر ، وهو مظهر التوحيد الذى يتميز بفكرة الإله الواحد .

وقد عرف المصريون القدماء هذا النمط من العبادة منذ الأسرة الثامنة عشر . وفى عهد أمنحتب الرابع (أخناتون) فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد . وذلك حينما دعا أمنحتب الرابع إلى التوحيد ، وقد ناصر هذا الاتجاه الجديد ، بل يقال إنه صاحبه . وقد تحمس لفكرة التوحيد حتى لقد أعلن الحرب على كل معبودات المصريين القديمة ، وخاصة عبادة آمون ، بل لقد محا عن جدران المعابد كلمة الآلهة فى صورة الجمع وذلك لتناقضها مع عقيدة الوحدانية التى كان يدعو إليها دينه الجديد ، كما غير اسمه من أمنحتب إلى أخناتون (المكرم للإله آتون) . وعلى ذلك يمكننا أن نقرر بأن الفكر الاجتماعى الدينى فى مصر القديمة كان ذا أثر لا ينكر على التراث الدينى للإنسانية عامة .

ومن أقدم مظاهر التفكير الاجتماعى فى مصر والتى كان لها ارتباط كبير بالتفكير الدينى ، ظهور الكتابة ممثلة فى اللغة الهيروغليفية ، وكان المجتمع المصرى بذلك أول مجتمع تظهر فيه هذه الظاهرة الاجتماعية الهامة وهى الكتابة ولا شك كذلك فى صلة الكتابة بالمجتمع . ولا شك كذلك فى أنها لم تخترع فى يوم وليلة بل لا بد أن يكون قد سبقها تفكير وجهد كبيران استغرقا فترة طويلة من الزمن ، والكتابة لا تخص فرداً معيناً بل تخص مجتمعاً بأسره ، ماضيه وحاضره ومستقبله . وقد استخدم المصريون هذه الكتابة فى صلاتهم الاجتماعية وفى تسجيل تاريخهم ، وكانت بذلك أول ما عثر عليه من الوثائق التى تعتبر أساساً هاماً فى كثير من الدراسات الاجتماعية .

وكما كان النيل من العوامل التى أثرت فى تفكير المصريين الدينى ، كان كذلك من العوامل التى أثرت فى تفكيرهم السياسى ، فقد علم الناس الذين يعيشون على ضفافه ما يسمى بالعمل الجماعى أو التعاون ، إذ كان لا بد من تعاونهم لكى يستفيدوا منه

ولكى يتجنبوا خطره ، وعلى ذلك تعود الفرد أن يتعاون مع جاره ، وقد تمكن هذا المجتمع المتعاون فى كثير من السهولة من أن يكون مجتمعاً منظماً ، ثم استطاع أحد الأفراد الأقوياء من أن يكون قائداً لهذا المجتمع عندما هاجمه جيرانه فى غرب آسيا بقصد الاستيلاء على ما فيه من خيرات . وبمرور الوقت أصبح هذا القائد ملكاً ويدلنا التاريخ على أن المصريين قد عرفوا هذا النوع من التنظيم السياسى قبل أن يعرفه سكان الغرب فى أوربا بآلاف السنين .

وقد رأى المصرى القديم فى ملكه حامياً له من الغزو لأنه كان حريصاً على أرضه ولا يحب أن يأتى الغزاة ليسلبوه ما يملك ، وعلى ذلك وجدناه يقبل الحكم الملكى ويدفع لملوكه الضرائب ويقدسهم كما كان يقدس أوزيريس . وقد ساهم الفكر المصرى القديم بكثير من النظريات السياسية التى تتمثل فى تقديس الملوك ، وفى أن الملك ابن الله أو ممثله على الأرض أو من نسل الآلهة ، وقد وجدنا أن كل هذه النظريات قد انتقلت فيما بعد إلى الفكر اليونانى والرومانى ، ثم أخذتها الأديان المختلفة لتشكلها تشكيلا جديداً يتفق مع مبادئها فى التوحيد والسياسة .

ولقد كان فى اتساع رقعة الإمبراطورية المصرية وخاصة خلال الأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة أن ظهر فى البلاد وعلى مدى واسع كثير من النظم المتعلقة بالسياسة والقانون والحرب كظهور نظام الوزراء وظهور كثير من الوظائف الحربية التى لم تكن معروفة من قبل ، فحتى الأسرة الثامنة عشرة لم يكن معروفاً سوى وظيفة قائد الجيش ، ولكن باتساع الإمبراطورية ظهرت وظائف أخرى كثيرة مثل كبير قواد الجيش ووكيل الجيش ، كما كان هناك وكيل لجيش الوجه البحرى وآخر لجيش الوجه القبلى ، ثم ظهرت وظيفة كبير الفرسان ، هذا وقد قسمت البلاد إلى أقاليم أصبحت إدارتها فى أيدى موظفين معينين من قبل الملك بعد أن كانت إدارتها فى أيدى موظفين بالوراثة .

ولقد أدخل أحمس الأول (١٥٨٠ – ١٥٠٨ق. م .) أنظمة إدارية جديدة ، فكان هو القائد الأعلى للجيش ورئيس الحكومة ، كما كان يقابل وزيره كل صباح لتعرض عليه المسائل الحكومية والإدارية والقضائية ، وكان الوزير يشبه بذلك وزير الداخلية والعدل معاً فى الوقت الحاضر، أما المسائل المالية فكان يعرضها كل يوم على الملك موظف للمالية يشبه وزير الخزانة حالياً . وكانت إيرادات الدولة تجبى مالية أو عن طريق

الخدمات ، كما كانت بعض الأملاك معفاة من الضرائب كالمعابد ، كما كانت الضرائب تفرض أحياناً على موظفى الحكومة وتدفع على صورة مواد أولية كالحبوب كما كانت تدفع أحياناً فضة أو ذهباً . هذا وقد أخذ أحمس بالتقسيم الإدارى الذى كان سائداً قبل حكمه ، وجعل على رأس كل قسم موظفاً لا يتصرف فى شىء إلا بعد عرضه على الملك وتشبه وظيفته محافظ الإقليم فى الوقت الحاضر .

ويعتبر المصريون القدماء أول من عرف نظام المعاهدات الدولية ، وتبدو هذه المعرفة واضحة فى معاهدة السلام التى عقدت بين رمسيس الثانى وبين ملك الحيثيين والتى تعتبر أقدم معاهدة دولية معروفة . وقد جاءت نصوص هذه المعاهدة مشابهة كثيراً ، لتلك التى تعقد فى الوقت الحاضر بين الدول ، ومن بين نصوصها :

١ — امتناع كل فريق من الطرفين المتعاقدين عن القيام بأى عمل حربى ضد الآخر .

٢ — إرجاع المعاملات الودية إلى ما كانت عليه قبل اشتباكها فى الحرب .

٣ — تعاون الطرفين المتعاقدين لصد كل عدو يعتدى على أحدهما .

٤ — تعاون الطرفين فى عقاب الخارجين على أى منهما ، وتسليم الهاربين والمجرمين من الدولتين .

هذه بعض مظاهر الفكر الاجتماعى عند المصريين القدماء مما يتعلق بالدين والسياسة والحرب ، وإذا رجعنا إلى التاريخ القديم وجدناه مليئاً بما ساهم به المصريين من أفكار تتعلق بتحديد صلة الحاكم برعاياه ، وكثير من الفكر الذى يتعلق بالمثل الأخلاقية والتربوية ، ويمكن الرجوع إلى كل هذا فى كتب الدكتور سليم حسن بعنوان مصر القديمة .

هذا ولم تكن مصر هى الوحيدة بين بلاد العالم القديم التى ساهمت بنصيب فى الفكر الاجتماعى وإنما كانت فقط أقدمها ، إذ الواقع أن هناك بلاداً غيرها قد ساهمت بنصيب كبير فى هذا الفكر ومنها بلاد ما بين النهرين والصين والهند .

الفكر الاجتماعى عند اليونان القدماء

المدرسة السفسطائية :

استعرضنا فى الصفحات السابقة بعض مظاهر الفكر الاجتماعى عند المصريين القدماء باعتباره ممثلا للفكر الشرقى القديم . فإذا ما انتقلنا بالتاريخ بعد ذلك عدة قرون وجدنا نوعاً آخر من الفكر الاجتماعى وهو ذلك الخاص باليونان القديمة ، ويبدو هذا الفكر واضحاً فى القرن الخامس قبل الميلاد . وهذا الفكر اليونانى وإن كان قد ناقش الظواهر الاجتماعية بصورة منظمة ومحددة أكثر مما فعل الفكر الشرقى القديم . فإنه كان بذلك متأثراً به ، هذا علاوة على أن الفكر الشرقى كان سابقاً على الفكر اليونانى بعدة مئات من السنين ، وعلى ذلك فليس غريباً أن يكون أكثر نضجاً .

يبدأ الفكر الاجتماعى عند اليونانيين القدماء بهؤلاء المفكرين الذين يطلق عليهم اسم السفسطائيين Sophists ، وقد لعبوا دوراً هاماً فى نشأة الفلسفة اليونانية وذلك فى محاولتهم وضع أسس للنواحى الأدبية والفنية والسياسية ، وقد اتجهت حركتهم بذلك اتجاهاً إنسانياً بعكس الحركة الفكرية التى كانت سابقة لهم فى اليونان والتى كانت سائدة فى القرن السادس قبل الميلاد والتى تميزت باتجاهها الكونى الطبيعى ، وبذلك يكون السفسطائيون قد حولوا الفكر عن الكون والطبيعة إلى الإنسان ومشاكله وخاصة ما تعلق منها بالأدب والتربية والسياسة . ومن أهم من يمثلون هذه الحركة بروتاجوراس Protagoras ، وقد اشتهر بقوله بأن الإنسان هو الأساس الذى يجب أن يقاس به كل شىء : Man is the measure of all things وهو بهذا القول يريد أن يوضح أهمية الإنسان عند الحكم على الأشياء التى تتعلق بالنواحى الإنسانية ، وهو بهذا أيضاً يريد أن يحد من التطرف الذى كانت عليه المدرسة الفيثاغورية Pythagoreans والتى كان تفكيرها يتجه نحو التفسير الكونى أو الرياضى . وعلى هذا الأساس كان بروتاجوراس يرى أن الأشياء تكون حقيقة متى أمكن للإنسان رؤيتها ولمسها وممارستها عن طريق حواسه وقد أضاف على ذلك فيما يختص بأهمية الحواس أن الحقيقة والمعرفة شىء نسبى فيما

يتعلق بالأفراد ، فالشراب قد يكون حلواً من وجهة نظر شخص سليم بينما يكون مراً عند شخص مريض ، وما يعتقده البعض صحيحاً قد يراه الآخرون خطأ . وقد قبل كل السفسطائيين مبدأ النسبية هذا .

ويعتبر هذا الاتجاه عند المدرسة السفسطائية بداية للأخذ بالاتجاه التجريبي فى الدراسات الاجتماعية ، ذلك الاتجاه الذى يعتمد أساساً على الحواس ويبدو هذا واضحاً فى تقريرهم بأن الإنسان هو أفضل من يحكم على ما هو حسن أو سيء بالنسبة له ، فالشيء الحسن هو ما يخدم مصالحه ، ولا داعى إذن فى أن يضحى بمصالحه من أجل شيء لا يحس به أو لا يراه كأن يتصرف تصرفاً معيناً نتيجة اعتقادات دينية يفرضها المجتمع عليه ، وقد أرادوا بذلك إثارة الشك حول وجود الآلهة .

ومن آراء هذه المدرسة أيضاً أن الإنسان إذا أراد أن ينجح فى الحياة لا يستلزم ذلك بالضرورة أن يكون قوياً جداً لأنه لن يبلغ من القوة أبداً الحد الذى يمكنه أن يقف به ضد مدينته أو مجتمعه ، ولكنه قد يحرز نجاحاً أكبر لو أنه حقق أهدافه داخل الإطار الاجتماعى الذى يوجد فيه ، والإنسان الحكيم إذن هو ذلك الذى يتمكن من أن يوفق بين ذوقه ورغباته ، وبين القوى الاجتماعية التى يمكن عن طريقها أن يحصل على ما يريد ، ولما كانت العادات تتغير من زمان لآخر ومن جماعة لأخرى تغيرت الأخلاق كذلك ، فما يكون حسناً فى أثينا قد يكون شراً فى إسبرطة ، ولكى يعيش الإنسان سعيداً كان عليه أن يوفق بين نفسه وبين ما يسود المجتمع من عادات . وقد يكون هذا الرأى أو هذه الآراء من أقدم ما قيل عن أهمية العادات والتقاليد فى المجتمع وكيف أنه من الصعب أن يخرج عليها الإنسان فى مجتمع ما حتى إذا كان هذا الإنسان يعيش فى غير مجتمعه .

سقراط :

إذا تركنا آراء السفسطائيين وانتقلنا إلى سقراط Socrates (٤٦٩ — ٣٩٩ق.م) وجدنا نوعاً آخر من الفكر اليونانى القديم ، فقد اهتم سقراط أيضاً بالمشاكل التى تتعلق بالأخلاق ، وكان يناقش فى هذه الأمور أى شخص يقبل المناقشة فيها وفى أى مكان يقابله ، سواء أكان ذلك فى الطريق أم فى السوق أم الساحات الرياضية ، وقد وجد

بذلك فريقاً كبيراً من المعجبين كما وجد كذلك فريقاً كبيراً من الأعداء ممن كان يوجه إليهم نقده الساخر ، وعلى الرغم من أن سقراط لم يترك آثاراً مكتوبة فإن أفكاره كانت على درجة من الانتشار جعلته يظهر فى التاريخ كأحد الفلاسفة الحامين وخاصة ما وصل منها عن طريق أفلاطون Plato وأريستوفان Aristophanes وأكسنوفون Xenophon .

ولقد اتفق سقراط مع المدرسة السفسطائية فى أنه لم يهتم بالأمور الكونية ، وإنما كان اهتمامه موجهاً نحو الأمور الإنسانية . ولقد أوجد السفسطائيون نظريتهم عن الإدراك والشعور ، والتى استبعدت عن الفكر الإنسانى احتمال الوصول إلى أدلة موضوعية عن طبيعة الكون والظواهر الكونية كالشمس والنجوم مثلا ، وقد ساهم سقراط أيضاً فى إبراز الاتجاه التجريبى عن طريق الشك فى كل شىء ، وذلك بعد أن وجد أن الفرق كبير بين التخمين وبين المعرفة الحقيقية ، مما جعله يطالب بدليل تجريبى لأى موضوع يناقشه ، وقد جعله هذا يرفض إبداء الرأى فى أى موضوع يبعد عن تجربته الشخصية ، كما كان يبتعد عن كل ما لا يمكن إثباته كأن يبتعد عن المناقشة التى كانت تدور حول الشمس وما إذا كانت حجراً أو إلهاً ، ويكتفى بالمناقشة فى الموضوعات التى توجهها الأدلة وخاصة ما تعلق منها بالمشاكل الأخلاقية .

ومما سبق يمكننا أن نقرر بأن أهمية سقراط لا ترجع إلى قضايا معينة أو نظريات أوجدها وإنما لأنه كان صاحب طريقة فى البحث وخاصة ما تعلق منها بالاتجاه ، التجريبى .

أفلاطون :

كان أفلاطون Plato (٤٢٨ — ٣٤٧ق . م) تلميذاً لسقراط ، وقد تأثر بذلك بطريقته فى التفكير . وقد واصل أفلاطون دراسته بعد وفاة أستاذه ، كما أنشأ له مدرسة فى أثينا تعرف بالأكاديمى Academy نسبة إلى أكاديمى صاحب الملعب الذى كانوا يجتمعون فيه حيث كان أفلاطون يلقى المحاضرات ويشجع على المناقشات الخاصة بالقضايا الفلسفية . وقد تأثر تفكير أفلاطون بما شاهده فى بلاده من عدم الاستقرار وما كان يسودها من حكم غير صالح تميزت به كثير من المدن اليونانية والأفريقية ، حيث كانت فى صراع دائم ضد بعضها .

تأثر أفلاطون بذلك وأراد أن يبين ما ينبغى أن تكون عليه المجتمعات الإنسانية ، وقد دعاه هذا لأن يتجول بين المجتمعات اليونانية المختلفة باحثاً عن الأسباب التى تؤدى إلى نشأة نظام اجتماعى معين والنتائج التى تأتى عن سيادة هذا النظام دون غيره . وتعتبر هذه الناحية أو هذا الاتجاه عند أفلاطون اتجاهاً اجتماعياً علمياً .

وعلى هذا الأساس السابق يعتبر أفلاطون أول شخصية عالمية تدرس السياسة بطريقة منظمة ، بل لا تزال بعض آرائه السياسية معمولا بها حتى وقتنا الحاضر . ولقد تأثر أفلاطون بأستاذه سقراط ، ذلك لأن أهم ملامح سياسته تعتمد وتفسر قول سقراط بأن « الفضيلة هى المعرفة » . ولقد حلل أفلاطون هذه العبارة وبنى عليها فلسفته فى السياسة والتنظيم السياسى ، بل الاجتماعى عامة ، والتى رأى فيها أن وظيفة الدولة الأولى هى ضبط وتنسيق عاملى الاستعداد الطبيعى والتدريب ، وعليها إذن أن تكتشف أحسن الكفايات البشرية وتنميتها بأحسن وسائل التعليم ، كما رأى ألا أمل فى قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع السلطة فى أيدى من يعلمون ، أى يعلمون أى الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة ، وعلى هذا فقد انقسمت نظرية أفلاطون إلى قسمين رئيسيين ، يتمثل الأول فى أن الحكومة ينبغى أن تكون فناً يعتمد على المعرفة الصحيحة ، ويتمثل الثانى فى أن أى مجتمع عبارة عن تبادل إشباع الحاجات بين أفراد يكملون بعضهم البعض الآخر من ناحية مواهبهم .

ولقد ظهرت آراء أفلاطون فى جمهوريته التى تعتبر دراسة نقدية لدولة المدينة وعرضاً للمدينة المثالية . وقد هاجم أفلاطون فى جمهوريته الوضع الديمقراطى الذى كان يسود أثينا بسبب جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم ، كما انتقد الصراع الحزبى وما تميز به من أنانية تؤدى إلى إعلاء مصلحة فئة من الفئات على مصلحة الدولة نفسها ، وذلك حينما كانت روح الانقسام والأنانية والحزبية هى السبب الرئيسى فى عدم الاستقرار فى نظام المدينة السياسى ، وقد أرجع أفلاطون ذلك إلى تضارب المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعدمين مما جعله يتجه إلى إلغاء نظام الملكية الفردية أو على الأقل إزالة الفوارق الواسعة بين الغنى والفقر ، وأن يكون تعليم المواطنين موجهاً نحو تقديم الصالح العام على أى اعتبار آخر ، ولا يقل هذا أهمية عن تثقيف الحكام أنفسهم .

ويمكن أن نوضح آراء أفلاطون فيما يتعلق بمدينته المثالية وتنظيمها السياسي والاجتماعي فى النقط التالية :

١ ــ أهمية المعرفة بالنسبة للحاكم : وقد ركز أفلاطون بحثه فى هذه الناحية التى تتعلق بأهمية المعرفة وذلك حين يرى أن إدراك الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يرجع إلى المعرفة ، ولتحقيق هذه المعرفة يجب أن تتوافر الضمانات الفعلية التى تكفل ذلك على أن تستند هذه إلى ملكات عقلية غير تلك التى تصدر عنها أحكام الناس . ويتعين إذن على السياسى أن يفهم العلل التى تعمل على الفساد أو الحفظ ، والمعرفة وحدها هى التى تميز بين السياسى الحق والسياسى الزائف ، كما تميز المعرفة بين الطبيب والدجال .

٢ ــ تبادل الخدمات وتقسيم العمل بين أفراد المجتمع : ويرى أفلاطون فى ذلك أن الإنسان ما دام يعيش فى مجتمع فلن يمكنه أن يعيش على أساس من الاكتفاء الذاتى ، وإنما لا بد له من أن يتعاون مع غيره بقصد توفير حاجاته فى المجتمع وخاصة ما تعلق منها بالنواحى الاقتصادية ، وإذن فمتى وجدت الجماعة كان لا بد من إشباع الحاجات وتبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية . أما عن دور الدولة فى هذا التبادل فهو إيجاد أوفق الطرق لهذا الإشباع وتنسيق تبادل الخدمات .

والأفراد فى مثل هذا النظام إنما ينفذون الأعمال المطلوبة ، وتتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذى يؤدونه ، والدور الذى يؤديه الفرد أو الوضع الذى يمثله إنما هو منـــدوب للعمل فيه ، والحرية التى تكفلها الدولة ليس الغرض منها توفير المتعة بقدر ما تهدف إليه من تمكين أداء الخدمات المطلوبة .

هذا ويرى أفلاطون أن الناس يختلفون فى المواهب مما يجعلهم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم ، كما يرى أن المهارة تكتسب عندما يكرس الناس أنفسهم لأداء العمل الذى يتفق واستعدادهم الطبيعى . وإذن فجميع الأشياء يزداد إنتاجها وفرة وجودة إذا ما تولى الفرد أداء الشىء الذى جعلته الطبيعة صالحة له ، وكان هذا الأداء فى الوقت المناسب ودون مزاولة عمل آخر . وعلى هذا الأساس من تقسيم العمل يرى أفلاطون أن محو التخصص يمحو كل تبادل اجتماعى ، ولو انعدمت المواهب الطبيعية انعدم التخصص أساساً ، كما أنه إذا انعدم المران الذى يكمل المواهب الطبيعية ويدفع بها إلى المهاره ما ظهر للتخصص أى معنى ، وهذه إذن هى القوى الكامنة فى الطبيعة

البشرية والتى يجب أن تعتمد عليها كل من الجماعة والدولة ، وليس المهم هو استخدام هذه القوى، وإنما حسن استخدامها حتى تتحقق أكمل صورها، ولا بد إذن من معرفة « الخير » لأن الخير إذا عرفناه استطعنا أن نوجه هذا الاستخدام ، وهذه هى الوظيفة الخاصة بالفيلسوف ، لأن توافر المعرفة لديه هو حقه وواجبه فى أن يحكم .

٣ — الطبقية فى المدينة المثالية : وفى هذا يرى أفلاطون أنه لا يوجد ما يفصل بين الميول الطبيعية وبين الواجب ، أو بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمع الذى ينتمون إليه أما إذا حدث تعارض ولابد أن يحدث هذا ، وضحت مهمة الدولة فى التوفيق ، فالفرد غير الاجتماعى فى حاجة إلى فهم لطبيعته الخاصة وتحسين قواه بحيث تتطور وفقاً لهذه المعرفة ، كما أن المجتمع غير المتجانس يحتاج إلى إتاحة الفرصة للمواطنين للنمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم . وعلى ذلك فمشكلة الدولة الفاضلة ومشكلة الرجل الفاضل ليسا إلا وجهين لموضوع واحد ، وحل هذه المشكلة يرجع إلى تقويم الدولة وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المطلوب .

وقد رأى أفلاطون أن للدولة ثلاث وظائف أساسية هى أولا إشباع الحاجات الطبيعية . ثم حماية الدولة وثالثاً حكم الدولة ، ولا بد لتحقيق هذه الوظائف من تخصص يتطلب تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات هى العمال والجنود والحكام . ولما كان هذا التقسيم يأتى نتيجة اختلاف الاستعدادات فإن الطبقات الثلاث ترتكز على ثلاثة أنواع من الناس ، أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم . وأولئك الذين يصلحون للحكم على أساس أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيه الغير لهم . وأخيراً أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم .

ويرى أفلاطون أن الفئة الأولى تعتبر بالنسبة للنفس الإنسانية ملكة الشهوة والغذاء ومقرها فى الجسم تحت الحجاب الحاجز ، وتعتبر الفئة الثانية بمثابة النفس المنفذة أو الغضبية ومقرها الصدر ، بينما تعتبر الفئة الثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس .

وهذا التقسيم الطبقى الأفلاطونى يختلف عن النظام الطبقى بمعناه المعروف وتنشد من ناحية أن الانتساب إلى أى من هذه الفئات ليس وراثياً وإنما يأتى نتيجة الاستعداد

فالإنسان يمكن له أن يرتفع إلى أرقى الطبقات ما دام هذا يتفق وطبيعته على أن يضاف إلى هذا الاستعداد التعليم والتجربة ، وإن كان أفلاطون قد أنكر على الطبقة العاملة استطاعتها الوصول إلى هذه المرحلة ، وقد يكون هذا راجعاً إلى ازدراء هذه الطبقة فيما مضى من العصور القديمة .

وقد رأى أفلاطون أن هذا التقسيم يحقق العدالة ، وفكرة العدالة فى نظره هى اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداده الطبيعى وتدربه ومرانه ، والعدالة بذلك فضيلة لأنها هى التى تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء ، فليس أحسن للإنسان من أن يكون له عمل وأن يكون صالحاً لأداء هذا العمل كما أنه ليس أحسن للآخرين وللمجتمع كله من أن يشغل كل فرد المركز الذى هو مؤهل له ، « وعلى ذلك يمكن تعريف العدالة الاجتماعية بأنها مبدأ لمجتمع يتألف من صنوف مختلفة من الناس اندمجوا معاً بدافع حاجة كل منهم للآخر ، وامتزاجهم فى مجتمع واحد وانصراف كل منهم إلى وظيفته ، فينشأ مجموع بلغ حد الكمال لأنه جاء ثمرة جماع العقل الإنسانى وصداه »[1] .

٤ – شيوعية الملكية والأسرة : تتخذ شيوعية أفلاطون شكلين أساسيين ، الأول تحريم الملكية الخاصة على الحكام ، سواء كانت منازل أو أرضاً أو مالا على أن يعيشوا فى معسكرات ويتناولون طعامهم على مائدة مشتركة ، أما الشكل الثانى فهو إلغاء الزواج الفردى الدائم والاستعاضة عنه بالإنسان الموجه وفقاً لمشيئة الحاكمين لإنتاج أصلح سلالة ممكنة . ولا تنطبق هذه الشيوعية إلا على فئة الحراس وحدها (الجنود والحكام) ، بينما أتيح للعمال الاحتفاظ بأسرهم ومالهم من أملاك وأزواج . وقد اعتمدت فلسفة أفلاطون فى ذلك على أنه ليس أسوأ على الدولة من جشع الحاكمين وأنه لا سبيل إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام وتجريدهم من الحق فى تملك أى شىء .

ولقد اتجهت أهداف أفلاطون الشيوعية وجهة سياسية بحتة فهو لم يتجه إلى إلغاء الملكية الفردية والقضاء على الثروة لتحقيق العدالة أو التقريب بين الطبقات ، وإنما

---

(١) جورج سابين : تطور الفكر السياسى . ترجمة جلال العروسى (القاهرة ١٩٥٤) ص ٨٦ .

لتوفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة فى داخل الدولة ، والملكية الفردية تتعارض مع هذه الوحدة ، فأفلاطون لا يرى إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات ، وإنما لتقضى على الثروات كلية لتحاشى ما قد يعرقل سير الحكومة ، وينطبق هذا على رأيه فى إلغاء الزواج لأنه يرى أن العاطفة العائلية عند فئة معينة من الناس تعتبر منافساً قوياً للدولة لأنها تنال من ولاء الحكام ، فانشغال الفرد بأبنائه نوع من الأثرة أشد خطراً من شهوة الملك كما يرى أن تدريب الأطفال فى المنازل وسيلة سيئة لإعداد النشء . وهذا يهدد الولاء الروحى الشامل الذى تتطلبه الدولة ، وإذن فأفلاطون يهدف إلى وحدة الدولة التى يجب أن تصان . ولما كانت الملكية الفردية والأسرة تقفان فى سبيل ذلك وجب إزالتهما .

٥ – التعليم : اهتم أفلاطون بالتعليم فى جمهوريته أكثر من أى شىء آخر حتى لقد اعتبر موضوع بحثه الأساسى ذلك لأن الوسيلة الإيجابية التى يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو التالى الذى يكفل إيجاد دولة متجانسة ، فالدولة فى نظره أولا وآخراً منظمة تعليمية . وإذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا فى يسر أن يحلوا مشكلهم ويواجهوا الشدائد ، وكان اهتمام أفلاطون بالتعليم نتيجة منطقية لوجهة نظره ، فإذا كانت الفضيلة هى المعرفة فلا بد إذن من تعلمها ، ولا بد أن يكون نظام التعليم الذى يكفل هذه المعرفة هو الجزء الجوهرى فى الدولة الصالحة .

وإذا سلمنا بأهمية التعليم ترتب على ذلك بالضرورة ألا تترك الدولة شئونه للأفراد أو أن يكون مصدراً للربح بل يتعين عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك أو أن تتأكد من أن المواطنين يحصلون فعلا على الإعداد الذى يحتاجون إليه وأن تتأكد من أن نوع التعليم الذى يعطى يتلاءم مع رفاهية الدولة وتجانسها . وإذن يستهدف مشروع أفلاطون نظاماً تعليمياً إجبارياً خاضعاً لرقابة الدولة ، وأن يتجه وجهتين ، تعليم أولى ، وتعليم عالى ، وقد رأى أن يشمل التعليم الأولى تدريب النشء حتى سن العشرين وهو ينتهى بذلك ببداية الخدمة العسكرية وأن يقوم هذا التعليم على الألعاب الرياضية لأنها الوسيلة لتدريب الجسم وخلق مواطن صالح من هذه الناحية ، كما يشمل الموسيقى لتدريب النفس ، وهذا يتكون من دراسة الشعر وتفسيره ، والغناء والعزف على القيثارة كوسيلة من وسائل التعليم الخلقى والدينى إلى جوار ما فى ذلك من تقدير للناحية الجمالية . .

أما عن التعليم العالى فيقصره أفلاطون على فئة مختارة من النوعين من سن العشرين حتى الخامسة والثلاثين لكى تتولى أرقى مناصب طبقة الحراس ولعل هذه الفكرة هى التى أوحت لأفلاطون بإنشاء أكاديميته. وقد رأى أفلاطون أن يهتم هذا التعليم بالرياضيات والفلك والمنطق لأن هذه الدراسات هى المدخل الملائم لدراسة الفلسفة ذلك لأنه كان يتوقع أن بحث الفيلسوف فى مثل هذا الحيز ؛ لابد أن يؤدى إلى نتائج لاتقل دقة عن تلك التى تتعلق بالعلوم الرياضية وأحكامها ؛ هذا ولم يؤمن أفلاطون بوجود فروق فى النوع بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات ، وهذا دعاه إلى المطالبة بأن ينال كل من الطرفين نوعاً واحداً من التعليم وأن تكون للنساء أهلية التعيين فى الوظائف كالرجال ولم يكن بهذا مدافعاً عن حقوقهن وإنما يتجه إلى تعبئة جميع المواهب لخدمة الدولة .

وهكذا صور أفلاطون جمهوريته المثالية التى وضع بها على قمة من كتب عن المدن الفاضلة UTOPIA سواء جاءوا قبله أو جاءوا بعده بآلاف السنين. تلك الجمهورية التى رأى فيها أن المعرفة قوة سياسية هائلة تمكن للجماعة استخدامها لحل مشاكلها عن طريق العقل المدرب تدريباً علمياً ؛ والحكم بذلك عبارة عن معرفة علمية لابد أن يتركه الناس فى أيدى قلة من الخبراء ذوى التدريب الرفيع .

وعلى هذا جاءت الجمهورية المثالية إنكاراً لما كانت عليه دولة المدينة فعلا من وجهات النظر السياسية . فدولة المدينة كانت تؤمن بحرية المواطنين فى اختيار ما يساهم به الفرد فى الحكم وفق مؤهلاته ، وهو اختيار يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة بعكس الحال فى جمهورية أفلاطون ، ولقد كان شعور الإغريقى بالحرية فى ظل القانون فى دولة المدينة هو العنصر الذى شيد عليه أسمى القيم المعنوية . بل إن هذا الشعور قد انتقل من الإغريقى إلى المثل المعنوية فى معظم الحكومات الحديثة والذى يعبر عنه فى العادة بأن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين . هذا المبدأ نجده قد اختفى من جمهورية أفلاطون لأنه أغفل القانون فى جمهوريته كلية ، والواقع أن أفلاطون ما كان يمكنه أن يعترف بالقانون كعنصر جوهرى فى دولته لأنه يهدم فلسفته كلها التى تفترض أن المعرفة العلمية لها امتيازها على الآراء الشعبية ، وهو افتراض يتوافر معه احترام القانون احتراماً يجعل له السيادة فى الدولة

لأن القانون يشكل جزءاً من التقاليد ، فهو ينشأ تدريجياً على العرف والعادة وليس على التبصر العقلى النافذ .

هكذا كانت آراء أفلاطون فى مجتمعه المثالى كما وضحنا فى كتابه « الجمهورية » إلا أنه لم يظل على آرائه هذه طوال حياته وإنما غير منها وبدل فى كتابه الثانى « السياسى » ثم فى كتابه الأخير « القوانين » فبعد أن كان أفلاطون يخضع كل شىء فى دولته المثالية لمثله الأعلى الذى جسمه فى شخص الملك الفيلسوف ، وبعد أن كانت دولته مجرد مؤسسة تعليمية تفرض على المواطنين وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف وبعد أن خالف أفلاطون ، بتصويره هذا ما كان يعتقده الإغريق فى قيمة الحرية التى يظللها القانون ووجوب اشتراك الناس فى حكم أنفسهم ، بعد كل هذا حاول أفلاطون فى كتابيه القوانين والسياسى تصحيح هذه الآراء بعد أن اقتنع بوجوب قيام قانون معين يسود الحاكم والمحكوم على السواء .

وقد تغيرت نظرته إلى دولة المدينة بذلك حين اعتبرها بالشكل الذى نادى به أولا دولة مثالية تأتى دولة القوانين بعدها فى الدرجة ما دام فى غير الاستطاعة وجود حاكم تنطبق عليه آراؤه المثالية . وقد احتفظ بذلك برأيه الأول فى أنه ليس ثمة قانون أعظم من المعرفة شأناً . فإذا ما تعذرت المعرفة اللازمة لتكوين الملك الفيلسوف تلا ذلك فى المرتبة الحكومة التى تخضع للقانون ، وعلى هذا الأساس يكون أفلاطون قد تنازل عن رأيه الأول فى الحكم الفردى المستنير إلى اتجاه أكثر ديمقراطية ، فالدولة المثالية أو الحكم الفردى الذى يتولاه الملك الفيلسوف شىء إلهى . وهى على ذلك على درجة من الكمال لا تتلاءم مع أحوال البشر ، وقد قنع أفلاطون لدولته بالقواعد التنظيمية التى تضعها القوانين على أحسن ما يستطاع على أن تتجه إلى التقيد بالقانون واحترام هيئات الدولة ونظمها واستعداد المرء لإخضاع نفسه لقواه المشروعة . وإذن فدولة القوانين هى دولة التوسط أو الاعتدال باعتباره أهم الفضائل التى تسعى بها الدولة إلى تحقيق الانسجام فى ظل القانون وينجه تنظيم دولته بذلك الانسجام عن طريق التوازن بين القوى والملاءمة بين المطالب والمصالح وقد عرف اتجاهه هذا باسم « الدولة المختلطة » وتعنى عند أفلاطون الجمع بين الحكمة والنظام الملكى والحرية فى النظام الديمقراطى وقد عاب بحسب رأيه هذا على إسبرطة تماديها فى النواحى العسكرية وعلى أثينا تماديها فى الحرية ورأى أنه كان فى إمكانهما أن تتعشا لو أنهما التزمتا الاعتدال فلم تتطرف الأولى

فى نظامها العسكرى المحض والثانية فى الحرية غير المقيدة . والإفراط فى كلا الحالين هو الذى أدى إلى خرابهما ، فكان على إسبرطة أن تقوم السلطان بالحكمة وعلى أثينا أن تعدل الحرية بالنظام ، وهكذا يوضح أفلاطون رأيه المعدل فى الدولة الفاضلة على أنها تلك التى إذا لم تكن ملكية اشتملت على مبدأ الملكية وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون ، وإذا لم تكن ديمقراطية اشتملت على المبدأ الديمقراطى وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك فيهما الجماهير على الخضوع للقانون .

ولم يتنازل أفلاطون عن مبدئه الأول فى تقسيم العمل الذى وضحه فى الجمهورية على أنه المبدأ الأساسى لكل جماعة، وإنما وضع تقسيماً جديداً يحل محل طبقاته الثلاث وهو تقسيم أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان الدولة ، فالزراعة للعبيد والتجارة والصناعة للأحرار غير المواطنين ، أما جميع الوظائف السياسية فجعلها امتيازاً للمواطنين دون سواهم والناحية الديمقراطية غير واضحة فى تقسيم أفلاطون هذا لأنه فرق بين سكان المدينة ، كما أقام دولته صراحة على أساس الامتياز الاقتصادى حينما أبعد عن المواطنين كل نشاط اقتصادى .

وهكذا نكون قد استعرضنا طرفاً من فلسفة أفلاطون الاجتماعية وقد كان بها رائداً لدراسة المجتمعات الإنسانية بهذا التفصيل والتنظيم والتى تعتبر فى الوقت نفسه مثالا واضحاً للتفكير الاجتماعى الغائى الذى يتجه إلى المثل العليا المراد تحقيقها للمجتمع والبحث عما ينبغى أن يكون عليه تنظيمه اجتماعياً وسياسياً .

أرسطو Aristotle (٣٨٤ — ٣٢٢ق . م) :

تلميذ أفلاطون وأستاذ الإسكندر الأكبر . وقد أنشأ هو الآخر مدرسة فى أثينا تعرف بالليكيوم Lyceum نسبة إلى المكان الذى نشأت عليه، كما تعرف أيضاً باسم مدرسة المشائين ويطلق على أرسطو اسم مؤسس علم ما قبل الاجتماع ، لأنه كان أول باحث فى العصور القديمة يلجأ إلى المنهج الاستقرائى الذى يتمثل فى القيام بجمع المعلومات ثم ترتيب هذه المعلومات واستنتاج عدد من القواعد العامة، أى القيام بعمل ما نسميه حالياً بالمسح الاجتماعى وخاصة فى المجال السياسى . وقد لجأ أرسطو إلى هذا النوع من الدراسة حين

درس دساتير الحكم فى ١٥٨ مدينة يونانية وغير يونانية ، ثم حلل الظواهر السياسية فى هذه المدن ، وقد استطاع بذلك أن يستنتج عدداً من القواعد السياسية التى تتعلق بالحياة الاجتماعية كما وصف الإنسان بأنه حيوان سياسى .

وقد اشتهر أرسطو بكتابه الضخم « السياسى » Politics والذى وضعه فى حوالى خمسة عشر عاماً مستفيداً فيه من دراسته السابقة ، وجاء كتابه فى ثمانية مجلدات احتوت على جانبين هامين يتعلق الأول بالدولة المثالية والثانى بالدول القائمة فعلا ، وأسباب انهيارها وكيف تحقق استقرارها . وقد تميز هذا البحث بالاتجاه التجريبى المقارن .

كتب أرسطو عن الدولة المثالية وكان فى كتابته متفقاً إلى حد كبير مع ما كتبه عليه أفلاطون ولكن ليس حول الدولة المثالية السماوية ، وإنما حول ما أطلق أفلاطون « الدولة الثانية » . ويأتى هذا الاختلاف لأن أرسطو لم يكن متفقاً مع أستاذه فى الاتجاه الشيوعى كما لم يتفق معه أيضاً فى نوع الحكم ، ففى الوقت الذى اختار فيه أفلاطون لدولته الأولى الحكم الاستبدادى المستنير كان أرسطو من أنصار الاتجاه الذى اتخذه أفلاطون لدولته الثانية التى يظلها القانون ذلك لأن المثل الأعلى لأرسطو كان دائماً الحكم الدستورى لا الحكم الاستبدادى مهما كان هذا الاستبداد صادراً عن ملك فيلسوف . ولهذا قبل أرسطو وجهة نظر أفلاطون فى كتابه « القوانين » والتى ترى أن القانون فى أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائناً من كان . وقد تقبل أرسطو هذا الرأى لا على أنه تسليم بالضعف البشرى بل على أنه أساس الحكم الصالح وأنه بالتالى من خصائص الدولة المثالية . ويرى أرسطو أن العلاقة بين الحاكم الدستورى وبين رعيته تختلف عن أى نوع آخر من أنواع الخضوع لأنها لا تتعارض مع احتفاظ كل من الطرفين بحريته ، وعلى ذلك فهى تقتضى قدراً من المساواة الأدبية على الأقل بينهما برغم ما قد يكون بينهما من فوارق ، والمساواة المطلقة من وجهة نظر أرسطو هى قوام العلاقات السياسية لأن الدولة المثالية ما هى إلا جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة .

أما وجهة نظر أرسطو فى القانون فيلخصها فى أن القانون هو « العقل مجرداً عن الهوى » ، والحكومة التى تستشير الفضلاء من رعاياها لا تتعارض مع القانون ، وهذان

النوعان من الحكومات ليسا نوعين متمايزين كما رأى أفلاطون ، وإنما هما مكملان لبعضهما ، الحاكم الرشيد إذن لايستغنى عن القانون لما يتميز به القانون من النواحى الموضوعية المجردة التى لايمكن أن تتوافر لأى إنسان مهما يكن فاضلا ، والقانون ضرورى للقاضى مهما بلغ هذا القاضى من سمو فى الأخلاق ، هذا علاوة على أن الحكم الدستورى يتفق وكرامة الرعايا وعزتهم لأن الحاكم الدستورى كما يرى أرسطو إنما يحكم رعاياه برغبتهم وإرادتهم وهو يختلف بذلك كل الاختلاف عن الحكم الاستبدادى

وللحكم الدستورى من وجهة نظر أرسطو ثلاثة عناصر أساسية هى :

١ ــ أنه يهدف للصالح العام أو صالح الرعية ، وهو يتميز بذلك عن الحكم الطائفى أو الاستبدادى الذى يهدف إلى صالح طبقة واحدة أو فرد واحد .

٢ ــ أن الحكومة تدار فيه بمقتضى قوانين تنظيمية عامة لا بمقتضى أوامر تحكمية وهو لا يستطيع والأمر كذلك أن يتجاهل العادات المرعية أو العرف الدستورى .

٣ ــ أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية وهى تختلف بذلك عن الحكومة الاستبدادية التى تستند إلى القوة .

ومما سبق نرى أن نظرية المثل العليا السياسية عند أرسطو قد تأثرت باتصاله بأفلاطون وما أخذه عنه من عناصر أساسية وضحها فى كتابيه « السياسى » و« القوانين » بالإضافة إلى ما ضمه إليها أرسطو من تعديلات تتفق والضرورة والواقع ، فالقانون يجب أن يؤخذ على أنه عنصر من العناصر التى لاغنى عنها فى تكوين الدولة ، وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الطبيعة البشرية فى الاعتبار وأن يفسح المجال فيه بحيث يسع ما تتأثر به العادات الاجتماعية مما يجعل من القانون ضرورة مكملة للمثل الأخلاقية للدولة . والحكم السياسى بذلك يجب أن يتضمن من ناحية الرعية عوامل الخضوع للقانون والحرية والرضى ، وهى عوامل تصبح من خصائص الدولة المثالية نفسها لا من خصائص الدولة التالية لها فى الأفضلية .

وكما فلسف أفلاطون حول الأسرة والملكية والتعليم فى الدولة المثالية نجد أن أرسطو قد فلسف هو الآخر حول هذه الموضوعات . ولكنه اختلف فيها عن أستاذه فى كثير من

النواحى بل لقد عارضه كلية فى بعضها ، فكان لأرسطو رأى يخالف أفلاطون فيما يتعلق بالأسرة . بل لقد رأى أرسطو أن أفلاطون قد فشل فى التفريق بين علاقات الأسرة وبين السلطة السياسية . وقد نادى أرسطو على العكس من أفلاطون بأن لاتعارض إطلاقاً بين وجود الأسرة ووجود الدولة أو نجاحها وهولم يتفق بذلك مع أفلاطون فيما يتعلق بالقضاء على نظام الأسرة لأنها ضرورة لوجود المجتمع .

أما عن الملكية الفردية فقد أباحها أرسطو على أن يكون الانتفاع بها على المشاع ، والأرض يفلحها الأرقاء . وتستنط عن الصناع صفة المواطن على أساس أن الفضيلة لا يمكن توافرها لدى قوم يستنفدون وقتهم فى عمل يدوى .

ولأرسطو رأى يتفق مع رأى أفلاطون فيما يتعلق بالتعليم الأولى والذى رأى فيه قوة تساعد على تكوين الرعايا ، كما ازدرى الاثنان التعليم الذى يبغى المنفعة . ولقد جاء بحث أرسطو خالياً من أية خطة للتعليم العالى مثل تلك التى كونت جزءاً هاماً من كتاب الجمهورية .

ولقد مزج أرسطو فى دراسته لدساتير الدول بين الوصف والاستقصاء التجريبى وبين الاعتبارات النظرية للمثل العليا السياسية ، فالمثل الأخلاقية وسيادة القانون ، والحرية والمساواة والحكومة الدستورية والتقدم الإنسانى هى الغاية التى توجد من أجلها الدولة . وتعتبر هذه النظرية عند أرسطو نقطة تحول فى تفكيره ، فالمثل العليا يجب أن تكون فى السماء كما وصفها أفلاطون بل يجب أن تعمل فى الواقع . والعالم السياسى ينبغى أن يعرف ما هى أفضل حكومة فى ظل ظروف قائمة معينة كما ينبغى أن يكون قادراً على تقرير أى شكل من أشكال الحكومة هو أكثرها ملاءمة لمعظم الدول دون أن يفترض فيها توافر فضائل أرفع أو عقل أحكم ، وهو بهذه المعرفة قادر على اقتراح أفضل ما يكفل إصلاح عيوب الحكومات القائمة . والفن السياسى بذلك ينظر إلى الحكومات كما هى كائنة .

وفى تقسيم أرسطو لأنواع الحكومات اتخذ القوة التى فى يد الحاكم أساساً لهذا التقسيم ، وهذه القوة أو السلطة إما أن تكون فى يد فرد واحد أو قلة من الأفراد أو كثرة منهم ، فإذا استخدمت هذه القوة لمصلحة المجموع ، كان الحكم حسناً

أما إذا استخدمت لصالح الفرد الواحد أو القلة أو الكثرة أصبح الحكم سيئاً . والأنواع الثلاثة الأولى هى :

١ ــ حكومة الفرد Monarchy وهى التى تمثل حكم الفرد الواحد بسبب تفوقه فى عمله وحكمته ، وهو ليس بالضرورة حكماً وراثياً .

٢ ــ حكومة الأقلية من الصفوة Aristocracy وتمثل حكم الأقلية العاقلة الممتازة .

٣ ــ الحكومة الدستورية Constitutionalism وهى ما أسماه أرسطو البوليتا The Polity وهى الحكومة الدستورية المعتدلة .

أما الأشكال الثلاثة الأخرى فهى :

١ ــ الحكومة الاستبدادية Tyranny وذلك حينما تصبح السلطة فى يد فرد واحد لا لكفايته وحكمته ولكن لقوته أو ثرائه .

٢ ــ الحكومة الأوليجاركية Oligarchy وذلك حينما تحكم الأقلية القوية أو الغنية .

٣ ــ حكم الشعب Democracy وهى الحكومة التى تركز على الحرية الشخصية المتطرفة ، حرية المواطن فى أن يعيش بحسب رغباته ومطالبه .

وقد رأى أرسطو أن أفضل أشكال هذه الحكومات من الناحية العملية هى الحكومة الدستورية The Polity أو الديمقراطية المعتدلة لأنها تجمع بين العناصر الصالحة فى الديمقراطية والعناصر الصالحة فى الأوليجاركية وأساسها يتمثل فى وجود طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جدا أو الفقراء جدا . أى ليسوا من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم ولا من الغنى بحيث ينشبون أظافرهم . وحينما وجدت هذه الطبقة من المواطنين كون أفرادها جماعة لها من اتساع صفوفها ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبى ولها من التحرر عن الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسئولين . ولها من طبيعة انتخاب أعضائها عاصم من مساوى حكومات الجماهير ، وبذلك يكون هناك توازن بين عاملين أساسيين . هيبة الثروة ونبالة المولد وسمو التربية ، والعامل الثانى الكثرة العددية ، على أن يكون هناك توازن بين العاملين .

ويرى أرسطو أن كلا من الأوليجاركية والديمقراطية فى حالة توازن غير مستقر

مما يهدد كلا منهما بالانهيار نتيجة التمسك بمقومات كيانه الخاص، وعلى السياسى أن يحكم دولة تنضم إلى أى من النظامين أن يحول بينها وبين التمادى فى منطق أنظمتها النظرى . فكلما اتجهت حكومة الأوليجاركية نحو الأوليجاركية ، ازداد احتمال وقوع الحكم فى يد طائفة مستبدة . وكلما أوغلت الحكومة الديمقراطية فى اتجاهها الديمقراطى ازداد احتمال انتهاء الحكم إلى الغوغاء ، وإذن فكلاهما يفسد كلما اتجه نحو حكم الطغيان .

ويعتبر أرسطو مثل أفلاطون غائيا فى اتجاهه من ناحية بحثه عن المثل العليا المراد تحقيقها للمجتمع وخاصة ما يتعلق منها بالحكومة المثالية .

الرواقيون والأبيقوريون :

يكاد الفكر اليونانى القديم يقتصر بعد أرسطو على مدرستى الرواقيين Stoic والأبيقوريين Epicureans وقد أسس المدرسة الأولى زينو Zeno (٣٣٠ – ٢٦٥ق.م) وقد ظهرت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، إذ أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظرى قبل كل شىء ، أما الرواقيون فلم يهتموا بالآراء النظرية ولم يولوها من عنايتهم ودرسهم إلا بمقدار ما تكون سبيلا إلى الجانب العملى من الحياة فلم تكن الفلسفة عندهم أن يتقصى الإنسان بنظره إلى السماء والأرض ثم يقف عند هذا الحد ، وإنما هى كما عرفوها فى الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية، والفضيلة فى نظرهم هى السير بحسب العقل ، والإنسان الحكيم هو من يخضع حياته لحياة العالم . والخضوع للعقل قال به أفلاطون وأرسطو قبلهم. ويبدو الفرق فى شرح الرواقيين لهذا المبدأ : فأرسطو مثلا اعتبر أهم جزء فى الإنسان عقله كما قال الرواقيون ولكنه عد الشهوات جزءاً من الإنسان له مكانه ولم ير محاربتها ، وإنما تطلب ضبطها بواسطة العقل ، أما الرواقيون فقد عدوها شراً محضاً يجب إبادته ، وصوروا الحياة حياة حرب بين العقل والشهوات يجب أن ينتصر فيها العقل ، ومن ثم كانت نظرتهم تنتهى بالتقشف والزهد .

ولقد اتفق الرواقيون مع أرسطو فى أن الإنسان حيوان اجتماعى وأنه مهما بلغ من استقلاله عن العالم الذى يحيط به واستغنائه عن كل شىء مكتفياً بنفسه ، فإنه لا بد

متصل ببنى جنسه . وأنه بما يملك من نفس عاقلة يدرك أنه جزء من الكون وأنه مضطر لذلك إلى العمل من أجل الجميع ، وأن الطبيعة إنما أرادت ببنى الإنسان أن يعيشوا معاً فى مجتمع واحد يعمل فيه الواحد من أجل الآخر . ويرى الرواقيون أن هذه الصلة بين أفراد الإنسان لا يجوز أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد ، بل إن العالم كله أمة واحدة لا فرق بين إنسان وإنسان ومن هنا كانت نظرتهم إلى أفراد المجتمع كإخوة يجب أن تكون المعاملة الحسنة رائدهم . وحتى العبيد جديرون بالعناية والتقدير .

أما المدرسة الأبيقورية فقد أسسها أبيقور Epicurus (٣٣١ — ٢٨٠ق.م) وكانت معاصرة تماماً للمدرسة الرواقية . وكان هذا التعاصر سبباً فى المنافسة الشديدة التى كانت بينهما . وتختلف المدرسة الأبيقورية عن المدرسة الرواقية فى النظرة إلى الأخلاق فالأبيقوريون كانوا يرون أن اللذة هى أساس الأخلاق : فاللذة وحدها غاية الإنسان وهى وحدها الخير ، والألم وحده هو الشر الذى يفر منه الإنسان ويتجنبه . والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية وإنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة ولا تقتصر اللذة عند الأبيقوريين على اللذة الجسمية ، بل إن اللذة العقلية فى نظرهم أكبر قيمة ، وأن خير لذة يتطلبها الإنسان هى هدوء البال وطمأنينة النفس .

ويختلف الأبيقوريون مع الرواقيين كذلك فى أصل نشأة المجتمع . فالدولة فى نظر الأبيقوريين جاءت نتيجة التعاقد بين أفراد المجتمع على أساس مادى يتمثل فى مصلحة أفراده ، وذلك بقصد حماية المجتمع من الحمقى وظلمهم ، وهؤلاء لابد من ردعهم بقوة القانون بينما رأينا فى نشأة المجتمع عند الرواقيين أن أساسها روحى .

الفكر الاجتماعى عند الرومان

لم يكد الرومان يغزون مقدونيا حتى بدأت اليونان عهداً جديداً أخذت تتلاشى فيه مميزات شخصيتها وتندمج فى الإمبراطورية الرومانية . وما أسرع ما أخذت روما واليونان تتبادلان الآراء والأفكار والأساتذة ، فقد ارتحل إلى روما كثير من فلاسفة اليونان وإلى أثينا كثير من شباب الرومان يلتمسون فى مدارسها الفلسفية العلم والمعرفة ، وهكذا لبث تيار الفكر بين البلدين متصلا ، وما إن جاء القرن الأول قبل الميلاد حتى كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت من نفوس الرومان وأصبحت ضرورة لازمة لا يجوز أن تخلو منها الثقافة العليا . ولما كان اليونان بادئ الأمر هم الأساتذة الذين نقلوا إلى الرومان تعاليمهم ، فقد استطاعوا بحكم هذه الأستاذية أن يطبعوا تلاميذهم بروحهم وميولهم ، ولكن لم يمض وقت طويل حتى انطبع هؤلاء الأساتذة أنفسهم بالطابع الرومانى ، متأثرين بالبيئة الطبيعية والبيئة الأخلاقية فأخذوا يلائمون بين أنفسهم وبين الوضع الجديد ، وعلى ذلك تغيرت لديهم معايير القيم التى يقدرون بها الأشياء ، وأصبحت الحياة العملية وحدها هى المقياس فلا يهتمون كثيراً بالقيمة العلمية لذاتها إن لم تكن وسيلة إلى الحياة العملية .

لقد استعرض الرومان مذاهب اليونان الفلسفية ، لا يتعصبون لواحد دون لآخر ، بل أخذوا يتخيرون من كل مذهب ما يتفق وروحهم دون أن يبدوا بها إلى الأمام خطوة جديدة فلا نظريات ولا قضايا مبتكرة ، بل استخلاص أوجه الشبه بين النظريات القديمة لتكوين مذهب آخر لم وخصوصاً ما اتصل منها بالحياة العملية لسبب قريب أو بعيد . وكان تأثر الفكر الرومانى واضحاً بنوع خاص فيما يتعلق بالفكرين الأبيقورى والرواقى .

ومن أشهر المفكرين الرومان الذين تأثروا بالمدرسة الأبيقورية لوكريشوس Lucretius (٩٩ — ٥٥ق .م) وذلك بسبب اتجاهه العقلى الذى تميزت به المدرسة الأبيقورية . ولقد قام لوكريشوس بدراسة مقارنة لعادات الشعوب البدائية وذلك على أساس الآراء التى كانت تتناقل عنها شفوياً ، وما كتبه عنها كثير من الشعراء والفلاسفة القدامى .

وقد استطاع عن طريق هذه الدراسة أن يخرج بنظرية عن التطور الاجتماعى تحدث فيها عن الصراع من أجل المعيشة وبقاء الأصلح ، كما تكلم عن اللغة والدين والعلاقات التى تقوم داخل الأسرة وتطور العلاقات التجارية .

كتب لوكريشوس عن كل ذلك فى إحدى قصائده الطويلة بعنوان طبيعة الأشياء In the Nature of Things وكان لوكريشوس مهتما بدراسة الطبيعة بطريقة علمية وقد احتوت قصيدته السابقة كثيراً من التحليل للظواهر الطبيعية ، وكان غرضه من ذلك أن يثبت أن كل ما يحدث فى الطبيعة ليس نتيجة للمعجزات أو أى تدخل إلهى وعلى ذلك فلم يكن اهتمامه بهذه الدراسات بقصد إضافة جديدة عن الطبيعة ، وإنما ليؤكد أن التفسير الصحيح للطبيعة يخلص الإنسان من التفسير الدينى وما يقوم نتيجة لذلك من تعلق بما وراء الطبيعة ، وأن الأخلاق يجب أن تقوم على هذا الأساس ويمثل لوكريشوس لذلك بأن النار يمكن أن تفسر بأنها قد أتت نتيجة لتأثير حرارة الشمس فى العشب الجاف أو نتيجة لاحتكاك بعض الأشجار ببعضها أثناء العاصفة ولكنها ليست هبة من الإله برومثيوس إله النار أو أى إله آخر ، وعلى ذلك فلا صلة لها إطلاقاً بالدين أو الأخلاق . وينتهى من ذلك بأن الفهم الحقيقى للأشياء يحرر عقل الإنسان ويمكنه بذلك من أن يعيش مطمئنا كإنسان .

وعلى الرغم من أن الفكر الرومانى قد تأثر بالفلسفة الأبيقورية Epicureanism كما رأينا عند لوكريشوس فقد كان تأثر هذا الفكر الرومانى أكبر بالفلسفة الرواقية Stoicism ذلك لأن الفلسفة الأبيقورية كانت تنادى كما قلنا من قبل بتحقيق اللذة الروحية والحسية عن طريق استخدام العقل والمنطق ، على أساس أن العقل بمنطقه يؤدى بالإنسان إلى طمأنينة داخلية وروحية تنتهى بالسعادة المنشودة . والأبيقوريون بتمسكهم بالعقل والمنطق إنما يبتعدون بذلك عن الدين داعين إلى احتقاره لأنه يقوم على التسليم أكثر مما يقوم على العقل . أما الفلسفة الرواقية فقد اتجهت نحو التقشف والزهد داعية إلى محاربة شرور العالم حتى ولو كان فى هذا الصراع فناء للإنسان ، وهذا الاتجاه نحو التقشف والزهد جعلها أكثر انتشاراً بين الرومان عن الأبيقورية ، وذلك بسبب ما كان قد عاناه الشعب الرومانى من حياته التى كان يحياها والتى كانت مليئة باللذات والشهوات

وما تسبب عن ذلك من شرور . وقد أراد بذلك أن يعوض ما فات بحياة أكثر زهداً وتقشفاً ، حياة متحررة من الخوف والشهوة واللذة .

ويمثل هذا الاتجاه الرواقى عند الرومان الخطيب شيشرون Cecero (١٠٦ — ٤٣ ق.م) كما يمثله أيضاً سنكا Senca رائد الإمبراطور نيرون (٤ق.م — ٦٥ ميلادية) وماركس أوريليوس Marcus Orelius الإمبراطور الرومانى (١١١ — ١٨٠م) .

هذا وقد كان للفكر الرومانى عموماً أثر كبير فى ظهور كثير من النظم القانونية والسياسية للمجتمع ، فمن القرن الثانى حتى القرن السادس الميلادى ظهرت فكرة أن هذه النظم يجب أن تقوم على موافقة الشعب ، مما أدى فيما بعد إلى فكرة العقد الاجتماعى ، ثم فكرة سيادة الشعب ، كما ظهرت بين الرومان فكرة أهمية السلطة السياسية عن السلطة الدينية ، أى أهمية الدولة عن الكنيسة .

obeikandl.com

ظهور المسيحية وأثرها فى الفكر الاجتماعى

كان ظهور المسيحية عاملا من العوامل التى ساعدت على ظهور عدد من الفلاسفة ذلك لأنها كدين جديد كانت فى حاجة إلى عدد من الآراء والنظريات التى تعمل على تبرير ظهورها وتحقيق نشرها . ولم يقتصر الأمر على ظهور فلسفة واحدة معينة بل على عدد من الفلسفات المتنوعة ، إذ كانت هناك حاجة إلى نظريات جديدة عن الآلهة أو الإله ، ونظريات عن الإنسان ونشأته ومصيره ، ونظريات أخرى عن الحياة والنظم الدينية والقيم الجديدة التى كان يدعو إليها الدين الجديد .

ويعتبر القديس بولس Paul of Tarsus (١٠ — ٦٠ ميلادية) أول من اهتم بالدعوة الجديدة ، وقد قام فى سبيل ذلك بعدد من الرحلات التبشيرية فى الإمبراطورية الرومانية تهدف إلى نشر العقيدة الجديدة والدعوة لبناء الكنائس. وقد اشتهر برسائله التى كان يوجهها للكنائس المسيحية حتى قبض عليه وأرسل إلى روما لمحاكمته . ولا يعرف التاريخ عنه شيئاً بعد وصوله إليها وكانت أهم أفكاره ما تعلق منها بالخطيئة والمجد ، كما كان فيما يختص بدعوته يحاول أن يبعد العقل عن الإيمان بهذه الدعوة . وهو فى سبيل ذلك لم يدع إلى الابتعاد عن العقل أو الحط من أهميته ، وإنما عمل على تجاهله فقط ، ومن أقواله المشهورة التى تبين هذا الاتجاه .

The Foolishness of God is Wiser than men.[1]

والقديس بولس يريد أن يوضح بذلك أن تعاليمه فوق مستوى العقل الإنسانى .

وقد أعقبت القديس بولس فترة امتدت حوالى أربعة قرون كانت بمثابة فترة تكوين وتنمية للمسيحية ظهر خلالها كثير من زعماء المسيحية الأول ، الذين أطلق عليهم الآباء المسيحيون ، كانت لهم آراء كثيرة حول العقيدة المسيحية والمثل الأخلاقية رأوا فيها أن المجتمع الإنسانى قد مر بعصر ذهبى كان الإنسان يعيش فيه على طبيعته . وكانوا يقصدون بذلك العصر الحالة التى كان عليها الإنسان فى الجنة قبل نزوله إلى

(١) Sterling Lamprecht, Our Philosophical Traditions (N.Y. 1955) p. 122.

الأرض حيث كثرت شروره وآثامه ، وأصبح من الضرورى أن ينشىء له مجتمعاً وحكومة تقضى على الشرور الإنسانية ، وأن هذه الحكومة عبارة عن نظام إلهى لمنع الشر والخطيئة ، وأن حكامها هم ممثلو الإله على الأرض ، يستمدون سلطانهم منه ، كما كانت آراؤهم ترمى إلى أن تحقيق السعادة للأفراد فى الأرض إنما هو تمهيد وإعداد للحياة فى العالم الآخر ، وهذه يجب أن تكون مهمة المصلحين .

وقد ازداد الفكر الاجتماعى وضوحاً بظهور القديس أوجستين St. Augustine (٣٥٤ — ٤٣٠) وكان فى كتابه « مدينة الله » The City of God متأثراً بأفلاطون فى مدينة المثالية ، وذلك حين نجده ينادى بالملكية الجمعية ، لأن ثروات الأرض فى نظره قد منحت للأفراد جميعاً ، وأن الثروة ملك لله ، فإذا ما استولى عليها الأغنياء وجب عليهم أن يقوموا بمساعدة الفقراء . كما كان يرى أن الأحرار والعبيد زملاء فى الإنسانية وبرغم عدم تساويهم فى الأرض فإنهم متساوون عند الله . كما أخذ القديس أوجستين بفكرة الآباء المسيحيين عن الحياة الأولى للإنسان فى السماء ، وكيف تغيرت هذه الحياة بعد نزول الإنسان إلى الأرض ، حيث عمت الشرور واستلزم الأمر بذلك إنشاء حكومة لتنظيم هذا المجتمع .

وكانت القرون الأربعة التى أعقبت وفاة القديس أوجستين أعقم القرون إنتاجاً فى الفكر الاجتماعى الغربى ، وكانت بذلك جديرة بالاسم الذى أطلق عليها ، وهو العصور المظلمة .

وفى خلال هذه القرون الأربعة أخذت الإمبراطورية الرومانية تضمحل ، واختفت بالتدريج أهمية روما العسكرية والسياسية ، وقد صاحب هذا الاختفاء تدهور فى العلوم والفنون انتهت به المدنية الرومانية القديمة . ثم ينتقل التاريخ بعد ذلك إلى العصور الوسطى ، ولم تتميز هذه العصور بنهضة واضحة فى الفكر الاجتماعى ، وذلك بعد أن اعتمد الفكر على ما سبق وجوده قبل ذلك .

وأهم ما يميز هذه المرحلة من ناحية تفكيرها الاجتماعى هى تلك الآراء التى قيلت حول الدولة والكنيسة . أى الاثنتين أهم من الأخرى ، وأيهما أسبق خاصة وأن كلا من النظامين كان يعتبر نظاماً إلهيا .

ومن المفكرين من رأى أن رجال الدين أهم من رجال السياسة مثل سالسبرى

Salisbury (١١١٥ – ١١٨٠م) الذى رأى أن الدولة يجب أن يكون حكمها متفقاً وتعاليم الدين ، وعلى ذلك يصبح رجال الدين أهم من رجال السياسة ، ومثل هذا الرأى نجده عند القديس توماس أكويناس St. Thomas Aquinas (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) وقد رأى أن السلطة العليا فى المجتمع تصدر عن الله وهو الذى يضعها فى أيدى أفراد الشعوب من رجال الدين ، وعلى ذلك تكون السلطة السياسية بعد السلطة الدينية من ناحية الأهمية .

ومن المفكرين من كان يرى عكس ذلك مثل مارسيليودى بادو di Padua (١٢٧٠ – ١٣٤٢م) كما ظهر من بين المفكرين من وقف موقفاً محايداً بين الطرفين مثل دانتى Dante (١٢٥٦ – ١٣٢١م) وكان يرمى من وراء ذلك تجنب المجتمع مثل هذا النزاع لكى يتفرغ إلى تحسين حاله ماديا وروحيا .

وإذا ما انتقلنا إلى نهاية العصور الوسطى قابلنا نوعاً جديداً من التفكير الاجتماعى وهو ذلك الذى نادى به نيكولا ماكيافلى Nicolo Machiavelli (١٤٦٩ – ١٥٢٧) والذى يتمثل فى عدد من الآراء الاجتماعية ، أهمها ما تعلق بفصل السياسة عن الدين والأخلاق ، كما نادى بأن الغاية إن كانت خيرة تبرر الواسطة .

obeikandl.com

الفصل الثاني

الفكر الاجتماعي الإسلامي

- مقدمة
- الفارابي
- ابن خلدون

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثانى

الفكر الاجتماعى الإسلامى

مقدمة :

ظهر الإسلام فى القرن السابع الميلادى . ويعتبر ظهوره حدثاً اجتماعياً هاماً ، لما كان له من أثر واضح على أغلب جهات العالم المعروفة وقتئذ ، وكان هذا نتيجة لما تميزت به الدعوة إلى الإسلام من نشاط وقوة لم تتميز بهما أية دعوة دينية سابقة له . وعلى ذلك فلم يكد الإسلام يظهر حتى أخذ ينتشر فى كثير من جهات العالم ، انتشر أولا فى الجزيرة العربية ، ومنها إلى البلاد المتاخمة لها كالشام والعراق ومصر ، ثم ازداد انتشاراً بعد ذلك حينما وصل إلى بلاد تبعد كثيراً عن مركز دعوته شرقاً وغرباً كالهند وشمال غربى أفريقيا وجنوب غربى أوربا . وبانتشار الإسلام انتشرت معه ما جاء به من آراء ومبادئ اجتماعية جديدة ، تلك الآراء والمبادئ التى أسهمت بنصيب كبير فى الفكر الاجتماعى بمختلف مجالاته التى وردت فى القرآن وفى الأحاديث النبوية ، إذ لم يترك هذان المصدران مجالا اجتماعياً ، إلا وكان لهما نصيب كبير فيه ؛ ويمكن أن نوضح أبرز ما جاء فيهما كالآتى :

١ — كان للقرآن آراؤه التى تتعلق بكثير من النظم الاجتماعية كالأسرة والزواج والاقتصاد والدين والسياسة والأخلاق والملكية والزكاة ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل إن هذه الآراء قد خلقت بدورها نشاطاً فكرياً كبيراً حولها وما صاحب ذلك من دراسات ومناقشات خلال العصور الإسلامية المختلفة حول الدين والاجتماع والفلسفة ، دراسات حول الخير والشر ، والعدل الإلهى وعلاقة الإنسان بربه وعلاقته بالإنسان الآخر ، بل لقد نشأت علوم جديدة لم تعرف مستقلة من قبل مثل علم الكلام وعلم التوحيد .

٢ — ساهم الإسلام فى مجال التفكير السياسى بنظم لم تكن واضحة من قبل ، كالنظام الديمقراطى الذى أبرزه القرآن على شكل الشورى وما يصاحبها من حرية الرأى

وتغليب رأى الأغلبية ، كما نادى القرآن فى الوقت نفسه بالمساواة بين الناس وعلى أساس من تكافؤ الفرص ، كما كان له نصيب كبير من الرأى حول علاقة الرجل بالمرأة ووضع كل منهما فى المجتمع .

٣ — اهتم القرآن بالأدب القصصى وما صاحب هذا القصص من وصف لمجتمعات معينة فى أزمنة معينة ، وقد نبه الأذهان بذلك إلى ما تتميز به المجتمعات الإنسانية من اختلاف فى العادات والتقاليد واللغات .

٤ — كان للقرآن نصيبه من التركيز على الناحية العلمية الوضعية فى الملاحظة ، وتبدو هذه الناحية فى كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)، وقوله (هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) .

أما عن المفكرين المسلمين فقد ظهر منهم فى مجال الفكر الاجتماعى كثيرون كان من أكثرهم ظهوراً وأهمية الفارابى وابن خلدون ، وقد اخترتهما ممثلين للفكر الاجتماعى الإسلامى ، ولذا فسنتكلم عن كل منهما على حدة لنرى مدى ما ساهم به كل منهما .

الفارابى

هو أبو نصر محمد بن طرخان الفارابى ، ولد فى مدينة فاراب فى إقليم خراسان التركى حوالى سنة ٨٧٠ ميلادية وتوفى فى دمشق سنة ٩٥٠ ، وهو من المفكرين المسلمين الذين لاقت دراساتهم اهتماماً كبيراً حتى لقد لقب بالمعلم الثانى ، وذلك بعد أن أطلق على أرسطو المعلم الأول .

ويتمثل الفكر الاجتماعى واضحاً عند الفارابى فى أشهر مؤلفاته « آراء أهل المدينة الفاضلة » والذى وضع فيه الفارابى أهم ما كتب فى الفلسفة والسياسة والاجتماع .

مهد الفارابى لمدينته الفاضلة بفصل كتبه عن حاجة الإنسانية إلى الاجتماع والتعاون وأثر هذه الحاجة فى نشأة المجتمعات الإنسانية . والفارابى يرجع نشأة هذه المجتمعات إلى حاجة الإنسان إلى الاجتماع كهدف فى حد ذاته ، وهو يتفق بذلك مع أرسطو الذى رأى أن الإنسان مدنى بطبعه .

وفى حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون يقول الفارابى : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ، الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، ويقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه فى قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جماعة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه فى قوامه وفى أن يبلغ الكمال . وهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية »[1] .

ثم يقسم الفارابى أنواع الاجتماعات الإنسانية إلى قسمين رئيسيين : كاملة وغير كاملة « والكلمات ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة

---

(١) أبونصر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة – تحقيق الدكتور نصرعازر (بيروت ١٩٥٩) ص٩٦ .

كلها فى المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة . ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل »[١] .

ولقد اهتم الفارابى بدراسة المدينة من ناحية كونها أبسط أشكال المجتمعات الكاملة والتى إذا استقام أمرها أصبحت فاضلة ، فإذا استقام أمر المدن الأخرى استقام أمر الأمة ، بالمثل تستقيم المعمورة إذا استقامت الأمم كلها ، وهو يقول فى ذلك « فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينالان أولا بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو انقضى منها ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون مما ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة ، فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة . إنما تكون إذا كانت الأمة التى فيها يتعاون على بلوغ السعادة »[٢] .

هكذا مهد الفارابى للمدينة الفاضلة ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى رئيس هذه المدينة والصفات التى يجب أن يتحلى بها لكى يتمكن من أن ينظم المدينة ويديرها ، فهو إنسان تحققت فيه الإنسانية على أكملها ، اكتسب عقله جميع المعقولات وأصبح عقلا بالفعل عقلا وسطاً بين العقل الفعال والعقول الأخرى ، يتقبل ما يشرقه عليه العقل الفعال ويعبر عنه بلغة محسوسة ، وهو إذن حكيم وفيلسوف ونبى . « وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال . وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس . ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه . وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة . هذا هو

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) الفارابى . نفس المرجع ص ٩٧ .

الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلا . وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها[١] .

وإلى جوار هذا الشرط الروحى الصعب التحقيق يضيف الفارابى اثنتى عشرة فضيلة أخرى يجب أن تتوافر فى رئيس مدينته وهى[٢] :

١ ــ أن يكون تام الأعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التى شأنها أن تكون بها ، وممّى هم بعضوما من أعضائه عملا يكون به فأتى عليه بسهولة .

٢ ــ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه .

٣ ــ أن يكون جيد الحفظ لما يفهم ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه . وفى الجملة لا يكاد ينساه .

٤ ــ أن يكون جيد الفطنة ذكيا ، إذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل .

٥ ــ أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

٦ ــ أن يكون محبًّا للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه .

٧ ــ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

٨ ــ أن يكون محبًّا للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .

٩ ــ أن يكون كبير النفس محبًّا للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

١٠ ــ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

١١ ــ أن يكون بالطبع محبًّا للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما .

---

(١) الفارابى : نفس المرجع ص ١٠٤ .

(٢) » » : » » ص ١٠٥ ــ ١٠٦ .

١٢ – أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

هكذا أراد الفارابى لرئيس مدينته ، خصالا روحية وفطرية وإرادية لا تجتمع فى أى إنسان ، لأنها صفات لا تكون إلا للأنبياء والملائكة ، وقد حلق الفارابى بذلك فى الخيال أكثر مما حلق أفلاطون من قبله فى تصميمه لمدينته الفاضلة .

ولقد فطن الفارابى إلى أن اجتماع مثل هذه الخصال فى شخص واحد أمر عسير ولا يحدث إلا قليلا . « وفى الواحد بعد الواحد » ، فإذا ما وجد مثله فى وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الأول ، ويكون الرئيس الثانى الذى يخلف الأول إذا اجتمعت فيه ستة شروط : أن يكون حكيما ، حافظاً للشرائع التى دبرها الأولون ، أن يكون له جودة استنباط فيما يحفظ عن السلف ، أن تكون له جودة دربة ، وجودة إرشاد بالقول ومعه صناعة الحرب . فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الخصال ولكن وجد اثنان ، كانا هما رئيسين ، وإذا تفرقت هذه الخصال فى جماعة كانوا هم الرؤساء على شرط أن توجد الحكمة فى أحدهم ، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم لم تلبث المدينة أن تهلك[1] .

وكما كتب الفرابى عن المدينة الفاضلة فقد كتب فى نفس الكتاب أيضاً فصلا فى مضادات المدينة الفاضلة ، وقد حدد لها أمثلة كثيرة منها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المتبذلة والمدينة الضالة ، وغير ذلك من أنواع المدن غير الفاضلة والتى وضع لكل منها تعريفاً خاصاً بها يميزها عن الأخرى .

هكذا فكر الفارابى حول المجتمعات الإنسانية وأنواعها وصفاتها ، وهو تفكير امتزج بالفلسفة والتصوف ، خرج به عن حيز الواقع ، ولذا يعتبر بفكره لاجتماعى غائياً شأنه شأن أفلاطون وأرسطو ، لأنه كان يكتب عن المجتمع كما ينبغى أن يكون وليس كما هو عليه فعلا .

---

(١) الفارابى : نفس المرجع السابق ص ١٠٦ – ١٠٨ .

ابن خلدون

هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد فى مدينة تونس سنة ١٣٣٢ ميلادية وتوفى فى مصر سنة ١٤٠٦ . ويعتبر ابن خلدون من رواد الفكر الاجتماعى خاصة وإن ما أضافه من تفكير اجتماعى تميز بناحية هامة كان بها سباقاً على غيره ، وهى الناحية الوضعية التى تقوم على مشاهدة الظواهر وملاحظة تكرارها ومحاولة الخروج بقوانين معينة تخضع لها ، وهذا هو الاتجاه الصحيح لعلم الاجتماع . ولقد استفاد ابن خلدون مما قرأه عن تاريخ العالم وما تعلق منه بالعالم الإسلامى بصفة خاصة لأن هذه الدراسات التاريخية قد اتجهت به إلى نتيجة معينة تتمثل فى أن ما يحدث فى العالم من ظواهر اجتماعية إنما تسير وفق قوانين ثابتة لا تقل ثباتاً عن القوانين التى تخضع لها الظواهر الأخرى ، وهو اتجاه علمى يحاول علماء الاجتماع أن يتحققوا منه فى وقتنا الحاضر ، وقد اهتم ابن خلدون بالدراسات التاريخية ورأى أن التاريخ لكى يكون صحيحاً فلا بد من وضع طريقة دقيقة لتحقيق ما يتعلق به من حقائق لأنه ليس مجرد قصص وإنما نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها .

وإننا لنجد مقدمة ابن خلدون المشهورة ملأى بمثل هذه الدراسات التى تدل على وقوع الظواهر الاجتماعية وتكرارها فى اتجاهات معينة وعلى خضوعها فى الوقت نفسه لقوانين معينة . وقد عالج بذلك مسائل على جانب عظيم من الأهمية اعتبر بدراستها رائداً لغيره من المفكرين الغربيين الذين درسوها بعده بمئات السنين .

ويمكن أن نمثل لذلك بما كتبه عن « أثر الهواء فى أخلاق البشر » وهو عنوان الفصل الرابع من الباب الأول من مقدمته ، وحيث يرجع خفة السودان وطيشهم وكثرة طربهم ولعهم بالرقص إلى شدة حرارة بلادهم بالإضافة إلى حرارة أرواحهم الراجعة إلى أصل تكوينهم . وهو يلحق بهم أهل البلاد البحرية لأن هواءها متضاعف الحرارة ويدخل مصر فى هذا الإقليم ، فيقول عن أهلها : « . . . كيف غلب الفرح عليهم

والخفة الغفلة عن العواقب ، حتى إنهم لايدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم ، وعامة مآكلهم من أسواقهم . ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها فى التوغل فى التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن ، وكيف أفرطوا فى نظر العواقب ، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره . وتتبع ذلك فى الأقاليم والبلدان تجد فى الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء ، والله الخلاق العليم »[1].

وواضح مما سبق أنه لايقول كلاماً عارضاً وإنما هو يعنى نظريات ثابتة يؤكدها أكثر من مرة ، وهذا واضح فى النتيجة التى خرج بها من أن للهواء أثراً على الأخلاق يمكن تتبعه فى الأقاليم والبلدان .

وسواء أكانت آراء ابن خلدون صحيحة أم غير صحيحة فإن أفكاره ذاتها علمية وموضوع أثر الهواء فى أخلاق البشر بحثه ويبحثه العلماء فى القرن العشرين ، أى بعد ابن خلدون بأكثر من خمسمائة سنة ، والفرق الوحيد بينهم وبينه أنهم يبحثونها بالأجهزة والآلات والرسوم البيانية . ولعل أبرز من قام بمثل هذه الدراسات حديثاً إلزورث هنتينجتون Huntington الذى عالج هذا الموضوع فى أكثر من كتاب كان أحدثها « الحضارة والمناخ Civilization and Climate ، والذى حاول فيه أن يربط بين المناخ وبين حضارات الشعوب » .

ولقد استفاد ابن خلدون كما ذكرنا من دراسته للتاريخ الإسلامى والشعوب الشرقية والوقوف على أسباب نشأتها وازدهارها ثم اضمحلالها وقيام دول أخرى على أنقاض الدول السابقة ، وتمكن بذلك من أن يخرج بقانون يحكم حركة المجتمعات الإنسانية ، فكل مجتمع يسير فى طريق طبيعى يجتاز فيه أطواراً ثلاثة ، طور النشأة والتكوين ، ثم طور النضج والاكتمال ، وأخيراً طور الهرم والشيخوخة ، ثم يفنى ليقوم على أنقاضه مجتمع آخر يجتاز نفس المراحل التى اجتازها سابقه .

ويقول ابن خلدون فى ذلك فى الباب الثالث من مقدمته فى الفصل الرابع عشر بعنوان « فصل فى أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص » يقول : « اعلم أن العمر

---

(١) مقدمة ابن خلدون . تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى (القاهرة ، ١٩٥٧) الجزء الأول ص٣٣٧ .

الطبيعى للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون أربعون سنة . والدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط . فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته » . ويمضى « ابن خلدون فيقول : وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثة أجيال : لأن الجيل الأول لم يزل على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون . والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ، ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء وتؤنس منهم المهانة والخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم فى المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم . وأما الجيل الثالث فينسون عهدالبداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفننوه من النعيم وغضارة العيش ، فيصيرون عيالا على الدولة ، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ، وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ويلبسون على الناس فى الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها ، وهم فى الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعة . فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل الخبرة ، ويستكثر بالموالى ويصطنع من يغنى عن الدولة بعض الغناء ، حتى يأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت »[1].

وهذه الأطوار الثلاثة كما يرى ابن خلدون طبيعية وتتفق مع طبيعة الأشياء ، وهو فى رأيه هذا يتكلم عن الدولة بطريقة مطلقة دون أن يعنى دولة معينة ، وهو يثبت بذلك قانوناً لتطورها مستمداً من المشاهدة والوقائع والتاريخ .

---

(١) مقدمة ابن خلدون فى تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى (القاهرة ١٩٥٨) الجزء الثانى ص ٣٨٥ .

ومما يؤخذ على ابن خلدون فى قانونه هذا تحديده عمر الدولة بمائة وعشرين سنة وعمر كل جيل من أجيالها الثلاثة بأربعين سنة ، لأن ذلك لا يمكن أن ينطبق على جميع الدول ، ولا شك أن تقريره هذا يعتبر استقراء ناقصاً للتاريخ وللمجتمعات الإنسانية . لقد وصف ابن خلدون ما شاهده بالفعل فى البلاد العربية والإسلامية التى طاف بأرجائها مثل تونس والجزائر ومراكش والأندلس ومصر والشام والحجاز ، وحيث كان يسود تلك البلاد أو معظمها النظم القبلية التى تقوم أساساً على العصبية كما قرر ابن خلدون ، ولكنه لم يكن قد زار كثيراً من المجتمعات الأخرى وخاصة تلك التى لا تقوم على أساس العصبية وإنما على أسس أخرى قد تكون دينية أو روحية أو تنمية كما هو معروف بين قبائل الهنود الأمريكية والقبائل الأفريقية مثلا . ولكن برغم كل هذا فإن الاتجاه الذى سار فيه ابن خلدون اتجاه علمى قلده فيه كثير من المفكرين الذين جاءوا من بعده بمئات السنين . هؤلاء المفكرين الذين حاولوا أن يخضعوا المجتمعات الإنسانية فى تطورها لقوانين ثابتة وعلى رأسهم أوجست كونت كما سنرى بعد .

أما عن صلة ابن خلدون بعلم الاجتماع فمقدمته تشهد على أنه قد تنبأ به وذلك حينما رأى أن الحاجة ماسة إلى كتاب جامع شامل لكتابة التاريخ على أسس ومبادئ جديدة ومنهج جديد يقوم على الشرح والتحليل وتعليل الحوادث وضرورة قيام علم جديد هو علم العمران ، ويقول فى ذلك : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه : فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل ، وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً »[1].

وفى تبرير ابن خلدون لضرورة قيام هذا العلم ، يكون قد ساهم فى الوقت نفسه بنصيب كبير فى منهج البحث الاجتماعى ، وذلك حينما أشار إلى ما يعيب الدراسات التاريخية من نواحى الضعف لعدم التزامها لأسس معينة نادى ابن خلدون بأهمية مراعاتها لكى تكون هذه الدراسات سليمة وعلمية ، وقد حدد نواحى الضعف هذه فيما يلى :

---

(١) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ص ٢٦٥ .

١ ــ عدم التزام الكاتب بالموضوعية وتشيعه لآراء أو مذاهب معينة . ويقول فى ذلك : « فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع فى قبول الكذب ونقله »[1].

٢ ــ الجهل بالقوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية فيسجل المؤلف أخباراً يستحيل حدوثها لأنها مما لا يمكن وقوعه أو لأنها غير منطقية ، ويقول فى ذلك : « الجهل بطابع الأحوال فى العمران ، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض »[2] ويمثل ابن خلدون ، لذلك بما نقله المسعودى عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية ونزول الإسكندر لها فى تابوته إلى قعر البحر وكيف فرت منه تلك الدواب وإلى آخر ذلك من أحاديث خرافية مستحيلة .

٣ ــ الجهل بالقوانين التى تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنسانى ، وذلك أن الظواهر الاجتماعية لا تسير بحسب الأهواء والمصادفات وإنما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب .

٤ ــ الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب .

٥ ــ تقرب الناس لأصحاب النحلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر لذلك ، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ولا متنافسين فى أهلها .

---

(١) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ص ٢٦١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ص ٢٦٢ .

وهكذا نرى أن ابن خلدون قد أشار بكل ذلك إلى اتجاهات هامة فى البحث الاجتماعى يتصل بعضها بالموضوعية ويتصل بعضها الآخر بالنواحى التجريبية ، وهو بذلك يعتبر سباقاً فى هذه الناحية الهامة التى تتصل بالدراسات الاجتماعية عامة . كما رأينا أيضاً أنه كان أول من قرر فى صراحة ووضوح نشأة علم الاجتماع وقد سبق بذلك بسنين طويلة كلا من فيكو Vico فى إيطاليا وكتليه Quetelet فى بلجيكا وكونت Conte فى فرنسا وسبنسر Spencer فى إنجلترا ، وكل من هؤلاء يعزى إليه فى بلده الفضل فى نشأة علم الإجتماع .

obeikandl.com

الفصل الثالث

الدراسات الاجتماعية
التى مهدت لنشأة علم الاجتماع

- مقدمة
- الدراسات السياسية
- تفسير التاريخ الإنسانى
- الدراسات الخاصة بإصلاح المجتمع

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثالث

الدراسات الاجتماعية التى مهدت لنشأة علم الاجتماع

مقدمة :

رأينا فى محاضراتنا السابقة كيف أن تفكير الإنسان فى المجتمع الذى يحيط به تفكير قديم قدم المجتمع نفسه ، ولقد لمسنا التفكير عند المصريين القدماء فى عصور ما قبل التاريخ كما وجدناه أكثر وضوحاً عندهم فى العصور التاريخية ، أما اليونان القدماء فقد درسناهم وقد أخذوا بنصيب كبير من التفكير الاجتماعى وخاصة ما رأيناه عند أفلاطون وأرسطو وغيرهما من زعماء الفكر اليونانى . ثم أخذ الفكر الاجتماعى بعد ذلك يجتاز عدداً من المراحل كان يزدهر فيها أحياناً ويضمحل أحياناً أخرى ، كما رأيناه عند الرومان ثم فى عصر المسيحية الأولى ، وأخيراً استعرضنا طرفاً من الفكر الاجتماعى عند عدد من المفكرين المسلمين كان أكثرهم وضوحاً وقرباً من علم الاجتماع بمعناه الحديث ابن خلدون .

والفكر الاجتماعى القديم وإن كان قد تميز إجمالا بوجهة النظر الغائية التى ترمى إلى إصلاح المجتمع ، أو إلى تقنين نظم اجتماعية معينة ، فإن هذا لا يعيبه فى شىء فلا تزال وجهة النظر الغائية هذه تسيطر على تفكير الكثيرين حتى وقتنا الحاضر مع فارق واحد هو أن الفكر الاجتماعى العلمى النظرى يسير جنباً إلى جنب مع الفكر الاجتماعى الغائى فى الوقت الحاضر ، بينما كان الفكر الاجتماعى قديماً غائياً فى جملته تقريباً .

ولم يظهر التفكير الاجتماعى العلمى مرة واحدة وإنما جاء نتيجة لمرحلة طويلة من الدراسات الاجتماعية والفلسفات الاجتماعية التى يمكن أن نرجع إليها الفضل أو التمهيد لظهور علم الاجتماع بمعناه الحديث ، ولقد احتلت هذه الدراسات معظم القرنين السابع عشر والثامن عشر ، بل طرفا من القرن التاسع عشر . ونجد هذه الدراسات ممثلة بصورة واضحة فى تلك التى قامت حول الدولة وماهيتها وصلتها بالأفراد من ناحية

الحقوق والواجبات والتى حظيت باهتمام عدد كبير من الفلاسفة من أمثال هوبز وروسو وسبينوزا ولوك . ومن الدراسات التى اعتبرت أيضاً ممهدة لظهور علم الاجتماع تلك التى قامت حول فلسفة التاريخ بقصد تفسير التاريخ الإنسانى ، وقد برز فيها فلاسفة مثل فيكو وكانت وهيجل ، هذا علاوة على عدد كبير من الدراسات الاجتماعية التى اتجهت إلى تفسير المجتمع على أسس جغرافية أو بيولوجية أو نفسية أو على أسس اجتماعية متحيزة كالأساس الاقتصادى أو الدينى ، كل هذه الدراسات وإن كانت لم تتميز بالاتجاه العلمى الكامل إلا أنها على أى الحالات كانت الأساس المباشر للدرسات الاجتماعية العلمية . وسنستعرض معاً عدداً من هذه الدراسات لنلمس إلى أى مدى قد نجحت فى تمهيد الطريق لنشأة علم الاجتماع .

obeikandl.com

الدراسات السياسية

كان ظهور الدول الحديثة سبباً فى ظهور عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين تناولوا موضوع الدولة وصلتها برعاياها ، وتحديد حقوق الحاكم والمحكوم ، والمجتمع ونشأته وتطوره ، ولقد كثر الجدل والنقاش حول هذه الموضوعات بين عدد كبير من المفكرين فى أنحاء مختلفة من العالم ، إلا أن بحوثهم كانت تأتى فى النهاية ممثلة لآرائهم الشخصية التى لم تكن تقوم على أساس وضعى مما كان يبعدها بذلك عن الطابع العلمى . وقد أطلق على النظريات التى وضعت حول هذه الموضوعات النظريات التعاقدية نظراً لما تحمله من معنى التعاقد بين الحاكم والمحكومين ، وهذه النظريات التعاقدية كما رأينا من قبل قد ظهرت قديماً عند عدد من مفكرى اليونان القدماء حين بدءوا يفكرون حول أصل المجتمع الإنسانى والمراحل التى مربها منذ نشأته ، إلا أنها عادت تظهر من جديد وعلى مدى أوسع وأدق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر .

ومن أبرز من كتب فى هذه الموضوعات الكاتب الإنجليزى توماس هوبز Thomas Hobbes ١٥٨٨ — ١٦٧٩ وقد ميز فى دراسته بين مجتمعين، مجتمع على حالة الطبيعة State of Nature وهو أى مجتمع لا تكون على رأسه حكومة ، وقد وصفه هوبز بأنه مجتمع تسوده الفوضى ، ملىء بالشر ، يخدع كل إنسان فيه الآخر ، بل إن كل فرد فيه عدو لكل إنسان آخر ، ولا يمكن والحالة كذلك أن يعيش الإنسان فيه فى أمان إلا بقدر قوته ، ولا مجال إذاً فى مثل هذا المجتمع للنشاط الصناعى أو الزراعى أو التجارى أو لأى نشاط إنسانى آخر [١].

وعلى ذلك فالحياة الإنسانية فى مجتمع مثل هذا تكون تعسة ووحشية وقصيرة . وهوبز هنا لايتفق مع أرسطو فى أن الإنسان اجتماعى بطبعه . بل على العكس منه يرى أن الحياة الاجتماعية قد قامت على أساس خوف الأفراد بعضهم من بعض ، والإنسان فى رأيه قد لجأ إلى الاتفاق على معيشته فى مجتمع مدنى له حكومة معينة

(١) Lamprecht Sterling, Our Philosophical Traditions (N.Y., 1955) pp. 284 - 286.

ليجد فيه ما يحميه من الفوضى التى كانت تسود مجتمعه قبل هذا الاتفاق على من يتولى أمرهم كحاكم أو أمير ، وهذا هو النوع الثانى من المجتمعات التى ميز بينها هوبز ، ويتميز هوبز برأيه الذى يرى فيه أن الأفراد ما داموا قد تنازلوا لهذا الحاكم أو الأمير لكى يتولى أمرهم فلا حق لهم فى الرجوع عن هذا التنازل مهما كان حكمه سيئاً لأن حكومته مهما أخطأت فهى فى نظره أفضل من المجتمع على حالة الطبيعة وعلى ذلك فلا يجب التخلص من الحكومة المخطئة ، ولايجب أن يكون هناك رقيب على الحاكم سوى الله ، وإذن فخضوع المواطنين له والأمر كذلك واجب .

وقد ميز هوبز أيضاً بين ثلاثة أنواع من الحكومات ، هى نفس الأنواع التى ذكرها أرسطو فى تمييزه لأنواع الحكومات ، وهى الحكومة الشعبية Democracy والحكومة الأوليجاركية Oligarchy وحيث تحكم الأقلية الغنية أو الأقلية القوية ، ثم حكومة الفرد Monarchy وحيث يحكم الفرد المتفوق فى عقله وحكمته . وقد فضل هوبز من هذه الأنواع الثلاثة حكومة الفرد ، وفلسفته فى ذلك ترجع إلى أن الفرد الواحد إن كانت له مصالح شخصية اقتصرت عليه وحده ، وهو وضع أفضل من الوضع الآخر الذى تتعدد فيه المصالح الشخصية ، وذلك فى حالة اشتراك عدد من الأشخاص فى الحكم .

ويتفق الكاتب الهولندى باروك (أو بنديكتس) دى سبينوزا Baruck Benedictus De Spinosa (١٦٣٢ — ١٦٧٧) مع هوبز فى مرحلة الفوضى التى كانت تسبق المرحلة الاجتماعية ، وفى أن المجتمع قام بذلك على أساس تفعى يتمثل فى التعاقد بين الأفراد وحاكم معين يتمتع بقدر من السلطان ، إلا أن هذا السلطان يجب ألا يكون مطلقاً كما رأى هوبز ، وإنما يكون هذا السلطان مقيداً بالقدر الذى يضمن للأفراد حريتهم . وعلى ذلك يجب أن يكون الحاكم عادلا فى حكمه وإلا فللأفراد الحق فى الخروج عليه . وسبينوزا بذلك يرى أن أفضل أنواع الحكومات هى النوع الشعبى Domocracy وهو بذلك مخالف تماماً لهوبز[1] وإذا ما انتقلنا إلى آراء جان جاك روسو Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨) حول هذا الموضوع فى كتابه العقد الاجتماعى Contrat Social وجدناه يختلف عن كل من هوبز وسبينوزا فيما يتعلق بحالة الطبيعة التى كانت سابقة

(١) Durant Will, The Story of Philosophy (N.Y., 1943) pp. 114 - 149.

فى الوجود للمجتمع المدنى ؛ ذلك لأن روسو كان يرى أن حالة الطبيعة هذه لم تكن على هذه الدرجة من السوء التى صورها بها غيره من المفكرين ، بل كانت على العكس من ذلك مرحلة مثالية تسودها البساطة ، وعلى ذلك فلم تكن تتميز بالمساوى التى ذكرها كل من توماس هوبز وباروك سبينوزا وأن هذه المساوى ليست طبيعة فى الإنسان وإنما جاءت نتيجة للتقدم المدنى والحضارى الذى كان من شأنه خلق الشرور والآثام المادية والخلقية مما أشاع عدم الاطمئنان بين الأفراد وجعلهم يتجهون إلى تكوين مجتمع مدنى وكانت وسيلتهم فى ذلك التعاقد الاجتماعى ، فنشأت الدولة التى لها من السلطان والقوة ما يعمل على حمايتهم . ولكن روسو رأى فى الوقت نفسه أن قوة الدولة وسلطانها لا يمكن إلا أن تكون تعبيراً عن إرادة المجتمع ، وقد أدخل روسو بذلك رأياً جديداً عن سلطة الشعب وإرادته وكان هذا الرأى أساساً لقيام النظريات الديمقراطية بمعناها الحديث ، وما يتعلق بهذه النظريات من آراء مختلفة مثل الاقتراع الشعبى فيما تختص بأى تغيير فى الحكومة ، وضرورة الخضوع لرأى الأغلبية وغير ذلك من آراء فى نظم الحكم .

تفسير التاريخ الإنسانى

وهذا نوع آخر من الدراسات الاجتماعية يطلق عليه عادة فلسفة التاريخ ولهذا النوع من الدراسة أهميته من الناحية الاجتماعية لما كان له من نصيب كبير من مرحلة التمهيد لنشأة علم الاجتماع نظراً لما كان يحمله عادة من معان تتعلق بالمجتمع الإنسانى وتطوره ، وذلك من ناحية أن المجتمع فى تغيره وتطوره لايسير اعتباطاً أو بدون هدف وإنما يكون ذلك وفق قواعد وقوانين محددة تهدف إلى الوصول إلى غاية معينة ، وهذا الاتجاه فى حد ذاته أى خضوع المجتمع فى تطوره لقوانين معينة هو أحد الأسس الهامة التى يقوم عليها علم الاجتماع كعلم وضعى يدرس الظواهر الاجتماعية ويكشف القوانين التى تخضع لها ، ومن هنا جاءت أهمية الدراسات التى تدور حول فلسفة التاريخ فى التمهيد لظهور علم الاجتماع من التنبيه إلى هذا الاتجاه العلمى وقيام الدراسة الوضعية المقارنة للمجتمعات الإنسانية ، والابتعاد عن الدراسة العقلية التخمينية . هذا وقد كانت معظم الدراسات التى قامت حـــول فلسفة التاريخ فى حد ذاتها فلسفة تخمينية لا تستند إلى أساس علمى صحيح لأنها لم تصل أبداً إلى قوانين عامة دقيقة تخضع لها كل الشعوب فى تقدمها أو تأخرها أو تطورها إجمالا ، وإنما كان كل ما وصلت إليه لايزيد على بعض أحكام عامة جاءت نتيجة دراسات سطحية عاجزة عن تفسير حقيقة تطور الجماعات ، ولكنها برغم كل هذه العيوب كان لها الفضل فى تنبيه الأذهان إلى الدراسة الاجتماعية العلمية .

ولقد ظهر فى ميدان فلسفة التاريخ كثير من المفكرين الذين حاولوا تفسير التاريخ الإنسانى واكتشاف العوامل التى تؤثر فى سيره وتطوره ، يمكن أن نذكر منهم على سبيل المثال ابن خلدون ، وفيكو ، ومنتسكيو ، وكانت ، وفختة ، وهيجل ، وكوندرسيه ، وسان سيمون . وكونت ، وماركس ، وسنكتفى فى هذا الجزء من الكتاب باستعراض آراء عدد قليل من هؤلاء المفكرين الذين برزوا فى هذا النوع من الدراسة نعتبرهم ممثلين لهذا الشكل من التفكير ، وعلى هذا الأساس فسنكتفى بالحديث عن كل من فيكو ، وكانت ، وهيجل ، وماركس .

جامباتيستا فيكو Giambattista Vico (١٦٧٧ — ١٧٤٠) :

يعتبر العالم الإيطالى جامباتيستا فيكو أحد مؤسسى فلسفة التاريخ ، وذلك بكتابه الذى نشره فى عام ١٧٢٥ بعنوان « العالم الجديد » Scienza Nuova والذى ترجم إلى الفرنسية بعنوان: Principe d'une science nouvelle وقد تحدث فيه المؤلف عن خطوات تقدم الإنسانية ونشأة الحضارات والقانون الذى تخضع له ، وينطبق على جميع الشعوب .

وقد ميز فيكو فى تاريخ جميع الشعوب بين ثلاثة عصور :

١ — العصر الإلهى L'êge divin وقد اعتبر عصر طفولة الأمة ، وحيث يؤله خلاله كل شىء وتكون السلطة فيه لرجال الدين .

٢ — عصر البولة L'âge heroique وفيه تسود القوى المادية وتظهر الأرستقراطية السياسية وعبادة الأبطال .

٣ — العصر الإنسانى L'âge humain وهو عصر المدنية وظهور الحريات السياسية والمعرفة الوضعية أو العلمية .

ويعيد التاريخ نفسه بعد المرحلة الثالثة ، وذلك حين ترجع الأمة إلى الحالة البدائية ، ويتم الانتقال من عصر إلى عصر بهدوء وبدون ثورات مفاجئة ، ويرى فيكو أن هذا القانون صحيح بالنسبة لأمم كثيرة كاليونان ومصر وصحيح أيضاً بالنسبة لأمم أوربا ، كما يرى أن هذه المراحل الثلاث تأخذ شكل دورات متعاقبة ، إلا أنها ليست فى مستوى واحد لأن الثقافة الإنسانية ترتفع تدريجياً بين دورة وأخرى وعلى ذلك فهذه الدورات لا تسير فى اتجاه مستقيم وإنما تسير فى اتجاه لولبى عمودى .

أمانويل كانت Immanuel Kant (١٧٣٤ — ١٨٠٤) :

فيلسوف ألمانى من فلاسفة التاريخ يرجع القوة التى تدفع التاريخ للتطور إلى الصراع بين الأفراد وبين الجماعات . ويرى كانت أن هذا الصراع يحدث نتيجة لعدم اجتماعية الإنسان بطبعه ، وهو على هذا الأساس يتفق فى هذا الرأى مع كل من هوبز وسبينوزا

كما يختلف فيه فى الوقت نفسه مع روسو ، كما يرى كانت أن الفضل فى تقدم الإنسان إنما يعود إلى عدم اجتماعيته ، لأن الإنسان لوكان قد نشأ اجتماعياً لبقى على حالته الفطرية الأولى دون تطور ، لأن الفردية والمنافسة لا بد من وجودهما لكى يبقى الإنسان ويتقدم .

Individualism and Competition are required to make the human species survive and grow.

وإذن فالصراع من أجل البقاء ليس شراً من جميع الوجوه ، ولكن لإنسان وجد أن هذا الصراع يجب أن تكون له حدود وأن يكون خاضعاً لعدد من القواعد والعادات والقوانين ، وبذلك نشأ المجتمع المدنى Civil Societ .

ويقول كانت إن المجتمعات الإنسانية فى تطورها تجتاز تلك المرحلة الفطرية التى تتميز بعدم الاجتماعية والتى اجتازها الأفراد قبل تحقيق مجتمعهم المدنى ، وحيث نجد حالياً أن كل دولة أو ولاية تفترض لنفسها حرية مطلقة فى علاقاتها مع الدول أو الولايات الأخرى ، كما نجد أن كل دولة تتوقع دائماً الشر من الأخرى . وهذا ينطبق على الحالة التى أجبرت الأفراد من قبل على تنظيم اتحاد مدنى ينظمه القانون . وعلى ذلك فالتاريخ يتجه بالأمم كما اتجه بالأفراد من قبل إلى التخلص من الحالة الطبيعية للمجتمعات الإنسانية وإلى التعاقد بينها لحفظ السلام ، وأن كل معنى أو حركة للتاريخ إن هى إلا اتجاه نحو وضع حد أو تقييد القتال والاعتداء وتوسيع مستمر لرقعة السلام .

وإذن فتاريخ النوع الإنسانى إجمالا عبارة عن تحقيق خطة الطبيعة المختفية نحو تحقيق دستور سياسى متين داخلياً وخارجياً ، يكون هو الوسيلة الوحيدة التى يمكن بها للنوع الإنسانى من تنمية قدراته .

The history of the human race, viewed as a whole may be regarded as the realization of a hidden plan of nature to bring about a political constitution, internally and externally perfect, as the only state in which all the capacities implanted by her in mankind can be fully developed.(١)

---

(١) Immanuel Kant Eternal Peace (Boston, 1914) p. 19.

جورج ولهم هيجل : George Wilhelm Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١) :

فيلسوف ألمانى آخر ساهم فى تفسير التاريخ وقد عرف بفلسفته عن العلاقات Relations والتى رأى فيها أن كل فكرة عبارة عن مجموعة من العلاقات ، فإننا إذا فكرنا فى شىء فإن ذلك يكون عن طريق علاقته بشىء آخر وملاحظة ما بينهما من تشابه واختلاف . ومن أهم العلاقات وأكثرها هى علاقة التضاد Contrast or Opposition .

وتتمثل هذه العلاقة فى أن كل حالة فكرية أو أى شىء أو اتجاه Attitude فى العالم يدعو إلى ظهور ضده ، ثم اتحاد الضدين ليكونا فى النهاية كلاً أسمى أو أكثر تعقيداً من الاثنين .

وحركة التطور على هذا الأساس ما هى إلا النماء المستمر للأضداد ثم اندماجها معاً فى النهاية .

يشرح لنا هيجل فلسفته هذه فى كتابه « فلسفة التاريخ » Philosophy of History ويمكن أن نلخص هذه الفلسفة فى أنه فى عالم الحركة والتطور تتقدم الأمور خلال سلسلة من المتناقضات وحيث تنقض كل مرحلة الأخرى أو تنقض من سابقتها كما أنها هى الأخرى ستجد ما يناقضها وهكذا ، على أن وقوع المتناقضات ليس معناه العودة إلى الوضع الأول وإنما ظهور وضع جديد استمد جانباً من المرحلة الأولى التى يجب أن تزول فى عملية التقدم ، أى تعود إلى وضع أعلى من الأول ، وعلى ذلك فالمرحلة الثانية تستفيد من الأولى ويمكن أن نمثل للأضداد بالرأسمالية والاشتراكية ، فإن ظهور الرأسمالية كمذهب ثم ظهور الاشتراكية كمذهب آخر مضاد له ليس معناه أن الرأسمالية إذا ما زالت من عالم الوجود وحلت محلها الاشتراكية وعادت ملكية أدوات الإنتاج فصارت ملكاً للجماعة ، ليس معنى ذلك العودة إلى نظام الإنتاج البدائى الذى كان سائداً فى المجتمعات الفطرية حيث كانت تسود الملكية الجمعية لأدوات الإنتاج بل لابد من المحافظة على الأساليب الحديثة فى الإنتاج والتى حققتها الرأسمالية ، ويمكن أن نأخذ مثالا تاريخياً آخر يبدو فى ظهور المذهب الأبيقورى الذى يهتم بتحقيق اللذة ، ثم ظهور مذهب آخر مناقض له وهو المذهب الرواقى الذى ينادى بالزهد ، ثم

ظهر بعدهما مذهب جديد يوفق بين المذهبين وفيه آثار منهما ويبدو فى ظهور المسيحية .

والتاريخ عامة فى نظر هيجل عبارة عن حركة جدلية من هذا النوع Dialectical Movement تبدو فى ظهور فكرة أو رأى أو قضية Thesis ثم ظهور فكرة أو رأى أو قضية مضادة للأولى وتنقدها Antithesis ثم تندمج القضيتان أو تقضى إحداهما على الأخرى وتظهر بصورة جدلية معدلة Synthesis والتاريخ بذلك عبارة عن سلسلة من الثورات تقريباً .

وهيجل بفلسفته هذه قد شجع على قيام الثورات لأنها تقوم على أساس تغيير المبادئ الأساسية للحياة والتى تتميز بنظام دائم أو حالة دائمة ، ولا بد من حدوث تناقض لها وصراع بين الأضداد . وعلى ذلك يصبح أهم قانون تخضع له الحياة هو الحرية التى هى الطريق الطبيعى للتغيير . والتاريخ إن هو إلا نمو للحرية ، والدولة يجب أن تكون حرية منظمة .

وعلى أساس نمو الحرية هذا ميز هيجل فى تفسيره للتاريخ من أقدم الإمبراطوريات فى مصر وبلاد بين النهرين حتى تاريخ البلاد الغربية فى عصره بين أربع مراحل رئيسية :

المرحلة الأولى : وتشمل الإمبراطوريات القديمة وقد تميزت بسيادة الاستبداد والسيطرة على الأفراد ، وقد اعتبرها هيجل مرحلة طفولة النوع الإنسانى .

المرحلة الثانية : وتشمل عهد المدن اليونانية القديمة وحيث ظهرت الفردية كما ظهرت حرية التعبير عن الآراء والأفكار والأذواق الشخصية . وهذه الحرية الجزئية يعتبرها هيجل ممثلة لشباب النوع الإنسانى .

المرحلة الثالثة : وتشمل عهد الإمبراطورية الرومانية التى حققت نوعاً أشد اتساعاً من الحرية ، وذلك بإعطاء الأفراد الحق فى تولى السلطة عن طريق خدمتهم فى أنحاء الإمبراطورية . وقد رأى هيجل فى هذه المرحلة ، أنها تمثل رجولة النوع الإنسانى .

المرحلة الرابعة : وقد أطلق هيجل على هذه المرحلة ، مرحلة تحقيق عمية نمو التاريخ الإنسانى كله ، كما رأى أنها هى مرحلة الأمة الألمانية ، وقد وصف الحياة فيها بأنها سعيدة وعقلية وكاملة Joyous, rational and Complete وفى هذه المرحلة يحسب رأى هيجل وصل النوع الإنسانى إلى تمام نضجه .

وواضح من فلسفة هيجل كما شرحناها أنها لا تخضع لأسس علمية وضعية بل إنها تخضع تماماً للتخمين ، كما يتضح تحيزه واضحاً وخاصة حينما أطلق على المرحلة الأخيرة أنها مرحلة الأمة الألمانية .

كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) :

فيلسوف ألمانى يعتبر من أكبر من تأثروا بكتابات هيجل ، وخرج منها بفلسفة خاصة كرس حياته للتعريف بها والدفاع عنها ، وقد أطلق عليها التفسير المادى للتاريخ Materialistic Interpretation of History

ولم يأخذ فى فلسفته هذه عن هيجل سوى طريقته الجدلية Dialectic Method من ناحية نظريته للتاريخ كصدام بين القوى المتعارضة . وعلى ذلك تقوم نظريته المادية الجدلية على أساس نظرية القضية وضدها ، ثم القضية الجديدة Thesis-antithesis synthesis ونظريته لا تتصل بالأفراد لأنهم أضعف من أن يؤثروا فى التغير الاجتماعى ، وإنما تخص الجماعات والطبقات وحيث يبدو واضحاً الصراع الاقتصادى للجماعات ضد بعضها بقصد السيطرة وتعيين الاتجاه الذى تأخذه الحوادث .

ولقد اقتنع ماركس بأن العوامل الاقتصادية هى القوة المسيطرة فى المجتمع بينما اعتبر جميع القوى الأخرى من فنية وثقافية وفلسفية بل المشاكل والاكتشافات العلمية إن هى إلا أدوات ثانوية للعوامل الاقتصادية . وقد تركز بحثه فى التاريخ حول مشكلة انتقال النظام الرأسمالى السائد فى الإنتاج الصناعى نحو النظام الاشتراكى ، وقد اعتبر أن هذا الانتقال إن هو إلا إحدى الحركات التطورية للتاريخ .

ويمكن أن نلخص فلسفة التاريخ عند ماركس فى النقط الآتية :

١ — المادية الجدلية ، وهى النظرة الفلسفية التى تنبثق عنها جميع المبادئ المكونة للماركسية ، وتتلخص هذه المادية بصفة عامة فى اعتبار العالم كلاً مكوناً من مادة متحركة ، وحركة المادية فيه حركة تصاعدية تقطع أثناء هذه الحركة مستويات متعاقبة بعضها فوق بعض ، ولكثرة هذه المستويات تتغير المادة فى نوعها خطوة واحدة . وتتميز المادية الجدلية من ناحية أنها مادية بالاعتقاد بأن العالم بطبيعته مادة متحركة لا إرادة إلهية فيه ، وإن العالم المادى موجود سواء شعرنا أم لم نشعر به ، وإن الوعى والحس إن هما

إلا ثمرتان للمادة فى إحدى مراحلها ، كما تتميز أيضاً بأن العالم لا سرفيه يعجز العقل يوماً عن إدراكه . وأما من حيث إنها جدلية فتتميز بالنظرة إلى الطبيعة باعتبارها كلاً متماسك الأجزاء ، وبوصفها حالة متطورة تموت فيها ظاهرة لتحيا أخرى ، وتتميز أيضاً باعتقادها أن عملية التطور عبارة عن تغيرات عديدة يؤدى تراكمها إلى تغير كيفى فى جوهر المادة طفرة واحدة ، كما أن هذه الحركة التطورية تأتى نتيجة الصراع بين المتناقضات .

٢ — المادية التاريخية : وهى فلسفة التاريخ المشتقة من المادية الجدلية ، ترى أن الأحداث والقوى الاقتصادية هى أساس جميع الظواهر التاريخية والاجتماعية ومحركها الرئيسى . وعلى ذلك فماركس يرى أن البناء الاقتصادى للمجتمع هو الأساس الحقيقى الذى ينهض عليه البناء السياسى والقانونى ، وتتصل به أشكال معينة من الوعى الاجتماعى ، فطريقة الإنتاج للحياة المادية تكيف مجموع عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والنفسية ، والتاريخ ليس إلا تاريخ صراع بين الطبقات ، وهذه الطبقات الاجتماعية المتصارعة تكون دائماً ثمرة الإنتاج والتبادل ، أى ثمرة العلاقات الاقتصادية فى عصرها . وعلى ذلك فالأساس الاقتصادى للمجتمع هو الأساس الحقيقى الذى يمكن بمقتضاه تفسير البناء العلوى للنظم القانونية والسياسية والمفاهيم الدينية والفلسفية فى عصر تاريخى معين .

٣ — الصراع بين الطبقات : ويعتبر ماركس أن الطبقات هى محور النظام الاجتماعى وأن مقياس التفرقة بين طبقة وأخرى يقوم على أساس الإنتاج ، فهناك طبقة مستغة وأخرى مستغلة ، والصراع لا بد منه بين هاتين الطبقتين وهو قوام حيوية وتقدم المجتمع . ففى العصور القديمة كان الصراع بين الأحرار والأرقاء ، ثم بين الأشراف والعامة ، ثم بين الأشراف والفلاحين ، أما فى المجتمع الحاضر فيقوم الصراع بين الطبقة البورجوازية Bourgeoisie وطبقة العمال Proleteriat . ويرجع ماركس قيام التناقض بين مصالح هاتين الطبقتين إلى أن نظام الإنتاج الحالى أصبح لا يتمشى مع نظام الملكية ، فالإنتاج لم يعد فردياً أن يقوم كل صانع بمفرده أو بمساعدة عدد قليل من العمال ، بل أصبح جماعياً بمعنى اشتراك عدد كبير من الأفراد فيه ، أما نظام الملكية فلم يتغير وظل فردياً وكانت نتيجة ذلك أن ظلت طبقة العمال تشترك فى الإنتاج ولا تشترك فى ملكية رأس المال فى حين أن أصحاب رأس المال يملكون رأس المال ولا يشتركون أنفسهم فى الإنتاج ، وبذلك أصبح العمال تحت رحمة أصحاب رؤوس الأموال الذين استغلوهم

فلم يدفعوا لهم من الأجر ما يساوى قيمة ما ينتجونه ، بل يدفعون فقط ما يكفى الحد الأدنى للمعيشة ، ويستولون هم على الفارق ، ويسميه ماركس فائض الإنتاج ، وهو ربح أرباب الأعمال . وسيظل النضال بين طبقتى العمال وأصحاب رؤوس الأموال حتى يتلاءم نظام الملكية مع نظام الإنتاج بأن تصبح الملكية جماعية ، على أن ماركس قد قصر الملكية الجماعية على ملكية أموال الإنتاج دون أموال الاستهلاك التى تظل ملكاً خاصاً للأفراد باعتبارها ثمرة العمل .

٤ — الدكتاتورية العمالية : يرى ماركس أن هذا الصراع سينتهى طبقاً لقانون التطور الاجتماعى بانتصار طبقة العمال ، لأنها أكثر عدداً وأسوأ حالا ، وكان يقصد وقتئذ عمال المصانع فقط . وسيؤدى النظام الرأسمالى نفسه إلى هذه النتيجة ، إذ إن عدد أصحاب رؤوس الأموال يتناقص باستمرار ، فى حين أن عدد العمال يتزايد نتيجة للتركيز وتقدم فنون الإنتاج اللذين يتطلبان استخدام رؤوس أموال ضخمة مما يؤدى إلى دخول عدد من صغار أصحاب رأس المال فى زمرة العمال . هذا وتؤدى المنافسة الحرة إلى الإفراط فى الإنتاج إفراطاً لاتقابله زيادة فى الاستهلاك ، لأن قوة شراء العامل ضعيفة لضعف موارده ، وينتج عن ذلك اختلال التوازن بين الإنتاج والاستهلاك فتقع الأزمة وتتوالى الأزمات ويكثر عدد أفراد طبقة البروليتاريا حتى تقع الكارثة النهائية Final Catastrophe وتتقوض أركان النظام الرأسمالى وتقوم على أنقاضه الدكتاتورية العمالية والتى استبدلت تسميتها فى الوقت الحاضر بالديمقراطية الشعبية . وتصبح رؤوس الأموال الإنتاجية ملكاً للمجموع .

هكذا فسر ماركس التاريخ ، وقد وجه إلى هذا التفسير كثير من أوجه النقد الذى يمكن تلخيصه فى النقط الآتية :

١ — اعتبر ماركس أن الاقتصاد هو العامل الوحيد الموجه لتاريخ البشرية . ولكن إذا كانت العوامل الاقتصادية تلعب دوراً هاماً فى الأحداث التاريخية ، بل قد توجهها فعلا إلا أنه من المغالاة أن نهمل سائر العوامل الأخرى من سياسية واجتماعية وأدبية . ويمكن أن نضرب لذلك مثلا بالحروب الدينية التى تذكيها العواطف الدينية والتى لا تمت بصلة إلى الاقتصاد .

٢ — إن تقسيم الطبقات إلى طبقتين ، الرأسمالية والعمالية فيه تبسيط كبير لا يتفق

والحقيقة الواقعة ، وإلا فأين مكان الطبقات المتوسطة فى داخل هذا المذهب ، هذا إلا أن صراع الطبقات ليس مقصوراً على هاتين الطبقتين ، فنحن نشاهد صراعاً داخل الطبقة الرأسمالية بين الدائن والمدين مثلا ، وبين رجال الصناعة والملاك الزراعيين ، كما أنه قد يحدث أن يحارب رجال الصناعة والعمال فى صف واحد ضد المستهلك عند المطالبة برفع الرسوم الجمركية لحماية الصناعة المحلية ، هذا علاوة على وجود الصراع بين العمال الفنيين وغير الفنيين ، كما لا يفوتنا أن نذكر أنه فى حالة الحروب الدولية تتحد طبقات الأمة فى الدولة الواحدة ضد جميع الطبقات فى الدولة الأخرى .

٣ — فيما يختص بتركيز رؤوس الأموال وازدياد عدد الطبقة العمالية ، إذا كانت المشروعات الكبيرة آخذة فى الازدياد عدداً وقوة يوماً بعد يوم ، فإن ذلك لايعنى مطلقاً أنها تقضى على المشروعات الصغيرة ، فعدد صغار الصناع والتجار يزداد يوماً بعد يوم نتيجة لظهور اختراعات جديدة كالتصوير والسيارات والطائرات والحاجيات الكهربائية المنزلية ، كما أن النظام الرأسمالى أوجد طبقة وسطى جديدة تتكون من الموظفين الذين يشتغلون فى الشركات للإدارة والهندسة والمحاماة والطب ، هذا إلى أن ظاهرة التركز لايتضح أثرها فى الزراعة حتى ولو فرض ووجد قانون التركز للمشروعات ، فإن هذا لايعنى ضرورة التركز فى الملكية ، فإذا كان هناك أفراد أكثر ثراء مما مضى فإنه يوجد أفراد أثرياء أكثر عدداً مما كانوا ، ففى جميع بلاد العالم يزداد عدد الرأسماليين ، وقد كان للشركات المساهمة الفضل فى تجزئة الملكية إلى عدد لاحصر له من الناس مما يثبت أن تركيز المشروعات وتركز الملكية لايعتبران شيئاً واحداً .

ولكن على الرغم مما وجه إلى ماركس من نقد فقد كان لتفسيره للتاريخ فضل كبير فى نشأة علم الاجتماع من ناحية أنه ينبه إلى أن الظواهر الاجتماعية لاتسير اعتباطاً وإنما هناك من العوامل ما يتحكم فيها وإلى أن تخضع فى سيرها لقانون معين ، وكشف هذه القوانين التى تتحكم فى الظواهر الاجتماعية يشغل جزءاً كبيراً من مجال علم الاجتماع فى وقتنا الحاضر .

الدراسات الخاصة بإصلاح المجتمع

تميزت القرون الأربعة من السادس عشر إلى التاسع عشر بعدد من الدراسات الاجتماعية، كان هدف أصحابها منها إصلاح المجتمع ونشر العدالة الاجتماعية بين أفراده . ويهمنا من هذه الدراسات أنها كانت تدور حول مشكلات اجتماعية معينة ، ونحاول دراستها بالقدر الذى كان يسمح به التقدم العلمى وقتئذ . وهى بذلك قد نبهت الأذهان إلى هذه المشاكل وفتحت السبل لدراستها وعلاجها ، ولقد اعتبرت بذلك ممهدة لظهور علم الاجتماع بعد أن أصبحت دراسة تلك المشكلات تحتل جزءاً هاماً من مجال هذا العلم إن لم يكن أهم أجزائه .

ولقد تمثل هذا النوع من التفكير الاجتماعى فى شكلين من الدراسات ظهر أولهما على شكل تصوير لمجتمعات مثالية تناقض أو تختلف كثيراً عن المجتمعات السائدة وقت هذا التصوير ، وكان أصحابها يأملون من ذلك أن تصبح مجتمعاتهم على ذلك الشكل من المثالية حيث تتحقق العدالة والمساواة بين الناس ويحصل كل فرد على ما يحتاج إليه فى حياته . وكان أصحاب هذه الأفكار فى الواقع أول المنادين بالمبدأ الاشتراكى . ومن أشهر هؤلاء الكتاب توماس مور الإنجليزى وتوماس كامبانلا الإيطالى .

توماس مور : Thomas More (١٤٧٨ — ١٥٣٥) :

نشر توماس مؤلفه باللغة اللاتينية فى سنة ١٥١٦ عن جزيرة خيالية أسماها يوتوبيا الجديدة ، ويعتبر الاشتراكيون هذا الكتاب السفر الأول للاشتراكية الحديثة . وقد كتب على صورة حديثة بين المؤلف وبين رحالة برتغالى يسمى رفايل كان قد مر على جزيرة يوتوبيا Utopia أو جزيرة الخيال، وأخذ يروى له ما شاهده من مزايا النظام الشيوعى المعمول به فيها .

وينقسم هذا الحديث إلى قسمين ، الأول يتناول نقد نظام أوربا وقتئذ ، فيسرد رفايل أسباب البؤس فيها ويعلله بكثرة عدد الأغنياء العاطلين ، واقترح لذلك إلغاء الملكية ، ولما اعترض عليه مور بأن الخطأ يرجع إلى عدم كمال الجنس البشرى لا إلى نقص فى النظام،

سأله رفايل عما لو كان قد زار يوتوبيا، و بذلك ينتقل الحديث إلى القسم الثانى وهو وصف حالة تلك الجزيرة ، فيقول إن الخير يعمها وأن أهم صفة فيها هى التماثل ، وحيث تتكون من مدن بنيت على طراز واحد ، يسكن بكل منها عدد متساو من السكان، وتحيط بكل مدينة أرض زراعية متساوية فى المساحة ، ولما كان العمل إلزاميا انعدم وجود طبقة الأغنياء العاطلين ، إذ يكفى أن يعمل كل شخص ست ساعات حتى يكون الإنتاج كافيا للشعب . وتنظم السلطة العامة الإنتاج وتوزيع الثروة ، أما الملكية الخاصة فلا وجود لها فى الجزيرة ، وتأخذ الجزيرة بنظام الأسرة ، ولكن إذا زاد عدد الأطفال فى إحدى الأسر وزع ما زاد على الأسر الأخرى .

توماس كامبانلا : Thomas Campanella (١٦٣٩ — ١٦٦٨) :

وهو قسيس إيطالى ألف كتابا بعنوان مدينة الشمس La Cite de Soleil على نمط كتاب مور . ومدينة كامبانلا كان يسودها النظام الشيوعى ، ولكنها كانت أكثر تطرفاً فى تطبيق هذا النظام من جزيرة مور . وحيث أراد كامبانلا أن تطبق مدينته النظام الشيوعى على النساء والأطفال أيضاً. ووجهة نظره فى ذلك أن الأسرة هى أساس غريزة الملكية ، وعلى ذلك فهو يرى ضرورة التخلص من نظام الأسرة إذا أريد التخلص من نظام الملكية الفردية .

هذه صورة للتفكير الاجتماعى لإصلاح المجتمع عن طريق مقارنته بالمجتمعات الخيالية كما يصورها أصحابها ، أما عن التفكير الاجتماعى الذى كان يهدف إلى الإصلاح مباشرة فنراه عند عدد كبير من المفكرين مثل الكاتب الإنجليزى ويليام جودوين William Godwin وقد نشر فى سنة ١٧٣١ رسالة بعنوان « بحوث فى العدالة السياسية وتأثيرها فى الأخلاق والسعادة Enquiry Concerning Political Justice أراد بها إصلاح المجتمع ، وقد أرجع فيها البؤس المنتشر فى الهيئة الاجتماعية إلى عدم تنظيم المجتمع تنظيماً عادلا ، واقترح إعادة توزيع الثروات الموجودة على أساس جديد حتى تزداد رفاهية الأفراد .

وقد تنبأ جودوين فى رسالته بعصر ذهبى لا شك فى قدومه . وأنه فى ذلك العصر سوف يصل الإنسان إلى مرتبة الكمال ، كذلك أعلن أن الإنسان ليس له ميل أصيل إلى الشر ،

وأنه بالتربية والعدالة السياسية ، وبالبحث الحر وإزالة كل القيود التى يمكن إزالتها ليتمتع الإنسان بأوفر قسط من الحرية فى عمله ، سوف يصل البشر حتما إلى حالة من الكمال ، وعندئذ لن تكون هناك حرب أو جريمة أو مرض أو حزن أو بغض ، لن تكون هناك حاجة إلى إدارة قضائية أو حكومة تقيم العدل بين الناس ، لأن العدل سوف يعم ، وينشد كل إنسان بحماس شديد خير الجميع .

وفى سنة ١٧٩٨ ظهر كتيب آخر بعنوان « مقالة عن مبدأ السكان An Essay on the Principle of Population كتبه قسيس إنجليزى اسمه توماس روبرت مالتس Thomas R. Malthus ليرد على ما كتبه جودوين وقد بين فى هذه الكتب أن سبب البؤس ليس توزيع الثروات ، وإنما هو اختلال التوازن بين عدد السكان وكمية المواد الغذائية ، كما قرر مالتس أن هناك ميلا إلى ازدياد السكان بنسبة أسرع من زيادة المواد الغذائية ، ذلك لأنه يمكن لعدد السكان أن يتضاعف فى أية دولة خلال ٢٥ عاما ، ويكون تضاعفهم بحسب متوالية هندسية بينما لا يمكن للمواد الغذائية أن تتضاعف إلا بحسب متوالية حسابية ، وبمعنى آخر قرر أن السكان يزدادون كل ٢٥ سنة بحسب المتوالية التالية :

١ : ٢ : ٤ : ٨ : ١٦ : ٣٢ : ٦٤ : ١٢٨ : ٢٥٦ : . . . إلخ .

بينما تتضاعف المواد الغذائية المتوالية الآتية :

١ : ٢ : ٣ : ٤ : ٥ : ٦ : ٧ : ٨ : ٩ : . . . إلخ .

وقدر بذلك أن النسبة بين زيادة الإنتاج وزيادة السكان ستكون بعد قرنين ٩ : ٢٥٦ وبعد ثلاثة قرون ١٣ : ٤٠٩٦ .

ثم قرر مالتس أنه لما كان من المستحيل عمليًّا بقاء عدد من السكان على قيد الحياة يزيد على كمية المواد اللازمة لمعيشتهم ، فإن كل زيادة فى السكان عن هذه الكمية مصيرها الفناء ، وهذا ما تتكفل به الطبيعة من تلقاء نفسها لحفظ التوازن بين عدد السكان وكمية المواد الغذائية ، وذلك عن طريق المجاعات والأوبئة والحروب وغير ذلك من الكوارث التى أطلق عليها مالتس اسم الموانع المرجبة Positive Checks . ولتفادى هذه النتيجة المؤلمة نصح مالتس للناس أن يقللوا من النسل من تلقاء أنفسهم عن طريق تأخير سن الزواج

وامتناع من ليست لديهم موارد كافية عن الزواج ولكن بشرط المحافظة على العفة ، وقد سمى مالتس هذه الموانع بالواقية Preventive Checks .

هكذا أراد مالتس إصلاح المجتمع ، ولقد ووجه مالتس بموجات شديدة من النقد ، بل لقد اتهم بالكفر ، وكان اتهامًا قاسيًا بالنسبة له كرجل دين ، ولكنه برغم كل ذلك كان أفضل من كتب حتى وقته فى موضوع السكان وعلاقتهم بالأرض التى يعيشون عليها ، بل يمكن القول إن دراسة السكان العلمية بدأت بمالتس لأنه أول من وجه إلى دراستها بطريقة علمية إحصائية ، كما أن آراءه ما زلنا نجدها ممثلة فى جهات كثيرة من العالم ، نسبة كبيرة من المواليد مع نسبة كبيرة من الوفيات ولكن زيادة المواليد أكثر وتضخم السكان مستمر كما هو الحال فى الصين والهند ، بل إن الدعوة الجارفة التى تجتاح العالم إلى تحديد النسل وتنظيم الأسرة فى الوقت الحاضر لا تخرج عن كونها صدى لما نادى به مالتس منذ أكثر من قرن ونصف ، بل إن الدعوتين لا تختلفان إلا فى الوسائل نحو تحقيق هدف واحد .

ومن المفكرين الذين اشتهروا بهذا النوع من التفكير الذى يهدف إلى إصلاح المجتمع الكاتب الإنجليزى روبرت أون Robert Owen (١٧٧١ — ١٨٥٨) وكان أول من استعمل كلمة الاشتراكية فى سنة ١٨٣٥ . وعلى الرغم من أنه كان رجل أعمال إلا أنه يعتبر مؤسس المذهب الاشتراكى ، بل لقد عمل على تطبيق مذهبه على معمله لغزل القطن ، وذلك حينما استخدم أرباح مشروعه فى زيادة الأجور وإنقاص ساعات العمل وتحسين مساكن العمال ورفع مستواهم المادى والمعنوى ، كما أنه قد اعتبر الظلم الاجتماعى ناشئًا عن الربح المسلوب من عمل العمال الذين يستطيعون أن يشتروا ما أنتجه عملهم لاستهلاكه نظراً لأنه يباع بثمن أعلى من أجر عملهم .

وهكذا نرى أن هؤلاء المفكرين الذين نادوا بإصلاح المجتمع قد ساهموا فى نشأة علم الاجتماع من ناحية التنبيه إلى عدد من المشكلات ووجوب دراستها ، وإن كانوا هم أنفسهم لم يقوموا بدراستها بالطرق العلمية التى كان يجب أن تدرس بها .

الفصل الرابع

نشأة علم الاجتماع

- مقدمة
- أوجيست كونت
- هربرت سبنسر
- إميل دوركايم
- فرديناند تونيز

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الرابع

نشأة علم الاجتماع

مقدمة :

وقفنا فى الفصول الثلاثة السابقة على تطور التفكير الاجتماعى فى مراحله المختلفة حتى وصلنا أخيراً إلى مرحلة أمكن اعتبارها المرحلة الممهدة لظهور علم الاجتماع ، وبذلك ننتقل إلى مرحلة أخرى بدأ علم الاجتماع فيها يأخذ مكانه بين العلوم الأخرى ، وذلك ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ، حينما بدأت الدراسات الإنسانية تأخذ الاتجاه العلمى بعد أن أصبح واضحاً كيف أفاد هذا الاتجاه ، وكيف عمل على تثبيت أقدام العلوم الطبيعية كالكيمياء وعلم وظائف الأعضاء والتشريح ، فاتجهت الدراسات الإنسانية بدورها إلى البحث فى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية من ملاحظة وتجريب ومقارنة لكى تصل هى الأخرى إلى قوانين تخضع لها الظواهر الإنسانية . ويرجع الفضل إلى الأخذ بهذا الاتجاه العلمى إلى عدد كبير من المفكرين الذين ظهروا فى أنحاء مختلفة من العالم ، وعلى رأس هؤلاء كونت وسبنسر ولوبلاى وكتيليه ودوركايم ، وسنختار فى هذا الفصل عدداً من هؤلاء العلماء لنرى إلى أى حد ساهموا فى نشأة علم الاجتماع .

أوجست كونت Auguste Conte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)

عالم فرنسى ، بدأ حياته العلمية سكرتيراً لسان سيمون الفيلسوف الفرنسى وعلى ذلك فلم يكن غريباً أن يتأثر كونت به فى حماسه لإصلاح المجتمع ، وفى أن أنواع الفلسفة المختلفة يجب أن تتجه نحو تحسين النوع الإنسانى خلقياً وسياسياً . ولقد حاول كونت أن يطبق فكرة أستاذه سان سيمون فى أن الظواهر الاجتماعية يمكن أن تدرس بطريقة علمية ، وكان بذلك أول من وضع الأساس لدراسة هذه الظواهر علمياً ووجوب إيجاد علم يتفرغ لدراستها أسماه Sociologie .

خصص كونت لهذا العلم جزءاً من كتابه الذى وضعه بعنوان « دراسات فى الفلسفة الوضعية » Cours de Philosophie Positive ؛ والذى استغرق وضعه حوالى ١٢ عاماً من سنة ١٨٣٠ إلى سنة ١٨٤٢ . وقد تعصب كونت فى هذا الكتاب لعلمه الجديد فوضعه على رأس العلوم من ناحية الأهمية والتعقيد وذلك حين صنف لعلوم كالآتى .

١ ـ علم الرياضة Mathematics	٢ ـ علم الفلك Astronomy
٣ ـ علم الطبيعة Physics	٤ ـ علم الكيمياء Chemistry
٥ ـ علم الحياة Biology	٦ ـ علم الاجتماع Sociology

وقد أغفل كونت بهذا التصنيف عدداً كبيراً من العلوم مثل تلك التى ترتبط بالفنون وجميع العلوم التطبيقية ، عملية وصناعية ، كما أغفل جميع العلوم التى تعالج المسائل الجزئية الخاصة مثل علم الحيوان وعلم المعادن وعلم الجغرافيا وعلم النفس ، ولم يدخل فى تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة ، أى تلك التى لاتهدف إلى شىء آخر سوى معرفة القوانين ، وقد أطلق عليها اسم العلوم الأساسية لأن العلوم الأخرى كالتطبيقية مثلا تتلقى مبادئها من العلوم النظرية المجردة ، ويكفى أن يوجه الاهتمام إليها ، لأن فى منهجها وفى تقديمها أوضح دليل على المجهود الخاص الذى بذله الذكاء الإنسانى . وهذا إذن هو المجال الذى يمكن الوقوف فيه على قوانين تطور هذا الذكاء .

وعلى أساس هذا المبدأ يتم التدرج العام للعلوم الأساسية دون مشقة ، فبناء على درجة

العموم التى تنقص شيئاً فشيئاً ، وعلى درجة التعقيد التى تزداد شيئاً فشيئاً تأتى العلوم الرياضية أولا ، ثم يأتى بعدها كل من علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة ، ثم علم الطبيعة الاجتماعية أوعلم الاجتماع ، فالعلم الأول يفحص أشد الظواهر عمومية وأقلها تركيباً وأشدها تجريداً وأكثرها بعداً عن الإنسانية . وتؤثر هذه الظواهر فى جميع الظواهر الأخرى دون أن تتأثر بها . أما الظواهر التى يدرسها العلم الأخير فهى أشد الظواهر خصوصاً وأكثرها تركيباً وأشدها اهتماماً بالأمور الحسية ، وهى أكثرها أهمية من الوجهة المباشرة للإنسانية ، وهى تتوقف إن قليلا وإن كثيراً على جميع الظواهر السابقة لها . وبين هذين الطرفين الأقصيين تزداد درجة الخصوص والتركيب والطابع الشخصى شيئاً فشيئاً[1] .

تقسيم علم الاجتماع عند كونت :

قسم كونت فى كتابه « دراسات فى الفلسفة الوضعية » علم الاجتماع إلى قسمين أساسيين .

الأول : علم الاجتماع الخاص بالاستقرار أو الاستاتيكا الاجتماعية Statique Social .

والثانى : علم الاجتماع الخاص بالتطور أو الديناميكا الاجتماعية Dynamique Social.

ولم يفكر كونت فى أن يجعل علم الاجتماع الخاص بالاستقرار وعلم الاجتماع الخاص بالتطور علمين مستقلين ، وإنما اعتبرهما مظهرين مختلفين لحقيقة واحدة ، وعلى ذلك فلا يوجد بينهما فاصل جامد وأن التقسيم بينهما لا يكون إلا فى الملاحظة فقط ، فالملاحظة فى القسم الأول تفترض فى المجتمع حالة الثبات بينما تفترض فى التقسيم الثانى ناحية التطور .

ولا شك أن هذا التقسيم لابد وأن يكون جوازاً أو فرضاً لأن المجتمع يتغير فى كل وقت لكن مع ذلك يمكننا أن نختار لحظة من اللحظات ندرس فيها المجتمع استاتيكياً ومما يساعد على ذلك أن المجتمع فى تغيره يكون بطيئاً فى العادة .

ودراسة الاستقرار الاجتماعى فى نظر كونت هو نوع من التشريح الاجتماعى يهتم

---

(١) ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت ، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوى (القاهرة ١٩٥٣) صفحتا ٥١ ، ٥٢ .

بالدراسة الوضعية تجريبية كانت أو عقلية للتفاعلات والتأثيرات المتبادلة التى تحدث بشكل مستقر بين الأجزاء المختلفة للجهاز الاجتماعى ، وعلى ذلك فالاستقرار الاجتماعى يهتم بدراسة الأجزاء المختلفة للمجتمع ومدى تأثير هذه الأجزاء على الأجزاء الأخرى وتأثرها بها ، وما يؤدى إليه ذلك من عمليات اجتماعية تقوم على التعاون بين الأفراد وتوزيع العمل بينهم ، كما يدرس الانسجام بين أجزاء المجتمع ونظمه وهو ما سماه Consensus Social وهوما يعنى اعتماد الظواهر الاجتماعية المتبادل على بعضها Mutual Interdependence ، وهو أحد الأسس الهامة فى علم الاجتماع ، كما أنه المبدأ الأساسى للدراسة الاستقرارية عند كونت . وإذا قلنا هذا المبدأ كان لابد لنا أن نرفض مبدأ وجود علوم اجتماعية مستقلة اقتصادية أو قانونية أو غيرها ، وهذا هو ما دعا كونت إلى رفض مبادئ المدرسة الإنجليزية الاقتصادية الكلاسيكية التى نادى بها ريكاردو وآدم سميث لأنها كانت تنظر إلى الظواهر الاقتصادية كما لو كانت مستقلة عن الحياة الاجتماعية ، كما كانت تحاول على هذا الأساس أن تصل إلى قوانين اقتصادية بحتة ؛ متجاهلة بذلك أثر الحياة الاقتصادية بالظواهر الاجتماعية الأخرى .

وقد رأى كونت بعد تحليله الاستاتيكى للمجتمع أن الأسرة هى النواة الأولى للمجتمع وأنها يجب أن تكون لذلك وحدة الدراسة لأنها أول خلية فى جسم المجتمع وأول ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية ، وأن المجتمع الإنسانى فى نظره يتكون من أسر لا من أفراد ، فالفرد فكرة مجردة فى نظر علم الاجتماع ، وكل قوة اجتماعية تنتج عن تعاون يتفاوت نطاقه سعة أو ضيقاً . أى عن تضافر النشاط بين عدد كبير أو صغير من الأفراد ، والقوة الطبيعية هى القوة الوحيدة التى يمكن أن تكون فردية محضة . . . وإذا كانت الأسرة هى العنصر الأول فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار فإن هذا العنصر فى ذاته يتركب على الرغم من ذلك من أشخاص مستقلين بطبيعة الحال ، ولا يمكن مقارنتهم بتاتاً بالخلايا . . فالنوع الإنسانى من الأنواع التى يعيش فيها الأفراد فى جماعات لا يختلف حظها من الدوام فحسب ، بل لا يلبث هؤلاء الأفراد أن يكونوا جماعات محددة وثابتة . وتلك ظاهرة تشهد بها التجربة ، فالحياة فى المجتمع حالة طبيعية بالنسبة للإنسان ، وإذن فنظرية العقد الاجتماعى نظرية باطلة .. لأن غريزة التجمع فطرية فى أنواع الإنسان ، وأنها ترجع إلى الميل الغريزى إلى حياة الجماعة بغض

النظر عن كل نفع شخصى ، إذ غالباً ما يكون ذلك التجمع على حساب المنفعة الفردية الملحة ، فالمجتمع لا يقوم إذن على فكرة المنفعة ، إذ لم تظهر هذه المنفعة إلا بعد تكوين المجتمع [١] .

ولقد انتهى كونت من دراسته أيضاً إلى أن القوانين التى تحكم الأسرة تخالف القوانين التى تحكم المجتمع وأن المجتمع لا يمكن تفسيره بالقوانين التى تحكم الأسرة، لأن المجتمع وإن كان يتكون من الأسر إلا أنه هو نفسه ليس أسرة كبيرة كما أنه ليس مجموعة من الأسر المتراصة التى تعيش معاً ، فالأسرة والمجتمع يتميز كل منهما عن الآخر بصفات غاية فى الوضوح ، « فالأسرة اتحاد يتميز على وجه الخصوص بطبيعته الخلقية والعاطفية ، أما الناحية العقلية فيها فثانوية جداً . والمبدأ الذى تقوم عليه الأسرة يوجد فى الوظائف العاطفية كالحنان المتبادل بين الزوجين وحنو الآباء على الأبناء ، أما المجتمع فليس اتحاداً بل تعاوناً ، ويمتاز على وجه الخصوص بطبيعة عقلية ، أما الناحية العاطفية فثانوية » [٢] . وسنرى فى جزء قادم من هذا الكتاب كيف تأثر فرديناند تونيز بهذا الرأى عندما نشر نظريته عن الجماعة والمجتمع .

ولم ينس كونت عند تحليله للحالة الاستقرارية للمجتمع أن يتكلم عن بعض النظم الاجتماعية الأخرى كالنظام الاقتصادى والنظم الحكومية والنظام الدينى ، وانتهى من دراستها إلى طائفة من الآراء حول تنظيم الحياة الاقتصادية والحياة الاخلاقية ، كما نوه إلى ضرورة قيام دين جديد هو « الدين الوضعى » الذى يقوم على أساس عبادة الإنسانية كفكرة تحل محل فكرة الإله فى الديانات السماوية .

أما عن الجزء الثانى الخاص بدراسة الحالة التطورية أو الديناميكية للمجتمع فهو أهم جزء فى فلسفة كونت الوضعية ، وهى تقف من الدراسة الاستقرارية موقف علم وظائف الأعضاء من علم التشريح ، فالاستقرار الاجتماعى إذا كان يهدف إلى دراسة الأسس التى يقوم عليها التنظيم الاجتماعى . فإن التطور الاجتماعى يدرس عوامل التقدم فى المجتمع أو التغير الاجتماعى ، وهو يدرس بذلك تغير النظم الاجتماعية من عصر لآخر ، والعوامل التى تؤثر فى ذلك المجال .

---

(١) لينى بريل : المصدر السابق صفحتا ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٢) لينى بريل : المصدر السابق ص ٢٤٨ .

وكان أهم شيء فى نظر كونت من هذه الناحية هو التقدم الإنسانى الذى يتمثل فى تحسن الظروف أو تقدم المعرفة كحقيقة علمية وأن الإنسان مستمر دائماً فى تقدمه . وعلى ذلك كان أهم ما يميز الدراسة الديناميكية عند كونت هى فكرة التقدم Progress . وقد رأى أن التقدم ظهر أولا فى العلوم الطبيعية ، ثم أخذ يتجه خطوة بعد أخرى إلى النواحى الاجتماعية ، وعلى ذلك فالقانون الوحيد للدراسة الديناميكية هو قانون التقدم الإنسانى ، وقد وضح ذلك فى قانون الثلاث حالات Loi des trois etats الذى وضعه كقانون عام تخضع له المجتمعات الإنسانية فى تطورها وتقدمها ، أما هذه الحالات الثلاث فهى :

١ — الحالة اللاهوتية أو الدينية L'état theologique

٢ — الحالة الميتافيزيكية L'état metaphysique

٣ — الحالة الوضعية L'état Positive

وقد قسم : كونت الحالة الأولى ثلاث مراحل ، مرحلة وثنية Fetichisme ومرحلة تعددية Polytheisme ومرحلة توحيدية Monotheisme . وقد رأى أن المرحلة الثالثة من الحالة الأولى بدأت بظهور المسيحية والإسلام ، وأن الحالة الثانية (الميتافيزيكية) فقد بدأت بعصر النهضة ، أما الحالة الثالثة فبدأت بالثورة الفرنسية ، وهى بذلك تكون قد بدأت فى الوقت الذى كان يعيش فيه كونت ، وأنها تتميز بظهور الفلسفة الوضعية وتحسن المعرفة تبعاً لذلك .

ويمكن أن نلخص قانون الثلاث حالات لكونت فى أن العقل الإنسانى أو التفكير الإنسانى قد انتقل فى إدراكه لكل فـــرع من فروع المعرفة من الدور الدينى إلى الميتافيزيكى إلى الوضعى ، هذا مع ملاحظة أن كونت قد إستخدم كلمة اللاهوت بمعنى خاص جداً فيطلقها على طريقة عامة تطبق فى فهم مجموعة الظواهر ، وهذه الطريقة تفسر ظهور هذه الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة ، وهو لا يعنى هنا أى معنى عقل أو مقدس . وإنما يستخدم اصطلاح لاهوتى للدلالة على تفسير ظواهر الطبيعة عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسف . وإذاً فكلمة لاهوتى فى نظره معناها خرافى أو خيالى أو أسطورى وذلك حينما يعزو إلى الآلهة رغبات وتصرفات إنسانية يرجع إليها فى تفسير أسباب الظواهر . أما الحالة

الميتافيزيكية فهى مرحلة انتقال بين الحالة الأولى وهى اللاهوتية والحالة الثالثة وهى الوضعية أو العلمية ، وعلى ذلك فهى مرحلة مزج بين الحالتين لأن الأفكار الميتافيزيكية تتصل فى آن واحد بعلم اللاهوت وعلم الطبيعة ، والحالة الميتافيزيكية أقرب إلى الحالة الأولى منها إلى الثالثة ، ذلك لأنها تستعيض عن الإرادات الإلهية بالقوى وعن الخالق بالطبيعة ، ولكنها تنسب إلى القوى والطبيعة وظيفة شديدة الشبه بوظيفة الإرادات الإلهية ومن أمثلة ذلك تلك القوى التى تفترض لتفسير بعض الظواهر مثل قوى الروح والأثير والمبدأ الحيوى .

وإذن يميز كونت الدور اللاهوتى أو الدينى بأن العقل كان يفسر كل ما حوله من ظواهر عن طريق نسبتها إلى الآلهة والأرواح الخفية وهى قوى خارجة عن الظواهر نفسها ، أما الدور الميتافيزيكى فيميزه بأن العقل فيه كان يفسر الظواهر بمعان مجردة أو قوى خفية أو علل لا يقوى على إثباتها ، ثم أخيراً يميز الدور الوضعى أو العلمى بأن العقل فيه يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوانين وضعية تؤثر فيها .

ويطبق كونت هذا التطور العقلى على تطور المجتمعات الإنسانية ، بل يطبقه أيضاً على الفنون وتطورها وعلى الحضارة والقانون والسياسة والأخلاق ، كما يقول إنه لا يمكن فهم تطور كل هذه الأمور إلا إذا وقفنا على تاريخ التطور العقلى لأن هذا التطور فى نظره هو المحور الأساسى الذى تدور حوله مظاهر النشاط الاجتماعى ، وأن أى تطور يطرأ على الفكر يظهر أثره فى جميع نواحى الحياة الاجتماعية ، وعلى ذلك فهو يرجع كل تغير اجتماعى فى أى نشاط فى المجتمع إلى التغير الذى يحدث فى التفكير الإنسانى ، لأن قانون التطور العقلى للإنسانية — أى قانون الحالات الثلاث — هو القانون الجوهرى فى علم الاجتماع الخاص بالتطور على النحو الذى كان يتصوره كونت . ومن ثم فهو كذلك بالنسبة إلى العالم الاجتماعى بأسره . ذلك لأن العقلى أهم جميع العوامل التى يؤدى تطورها وتضامنها فى آن واحد إلى تقدم الإنسانية ، وهو أكثر العوامل سيطرة ، بمعنى أن العوامل الأخرى تتوقف عليه أكثر من أن يتوقف عليها ، وما كان من الممكن أن نفهم تاريخ الفنون والنظم والعادات الخلقية ، والقانون والحضارة على وجه العموم دون أن نفهم تاريخ التطور العقلى ، أى دون أن نفهم طور العلم والفلسفة ، فى حين أنه من المستطاع على أكمل وجه من الدقة أن نفهم

التطور العقلى دون أن نفهم تطور الظواهر الأخرى ، فهذا التطور إذاً هو المحور الرئيسى الذى تنتظم حوله الظواهر الاجتماعية الأخرى . وهكذا فالقانون الذى يعبر عن هذا التطور هو القانون الأساسى إلى أكبر حد وهو أشد القوانين عموماً بالمعنى الدقيق الذى يدل عليه كونت بهذه الكلمة ، فتحديد كونت لهذا القانون معناه أنه يحكم سلفاً بمشروعية العلم الاجتماعى بأسره ؛ وهو لا يبرهن بهذا الأمر نفسه على أن ذلك العلم ممكن فحسب ، بل على أنه يوجد منذ الآن ، وهذا هو السبب فى الأهمية الكبرى التى ينسبها إلى قانون الحالات الثلاث »[1] .

وإذا فكونت يرى أن قانون الثلاث حالات هو نفسه القانون الذى يفسر به جميع مظاهر التطور الاجتماعى ، كما أن هذا القانون فى نظره لا يحول بين الإنسان وبين أن يعمل فى مواجهة الأحداث التاريخية ، ولكنه فى هذه الحالة « لن يغير النظام الذى تسير فيه المراحل المختلفة للتطور لأنه محدد بقوانين ، كما لا يستطيع أى مؤثر خارجى ولو كان هذا المؤثر هو الإنسان بصفة خاصة ، أن يقلب هذا النظام أو يبدله أو يختصر إحدى المراحل التى يجب أن يمر بها ، وكل ما يمكن القيام به هو العمل على سرعة التطور ، أى تمهيد السبيل لحدوثه فى سهولة ويسر . . . ويؤيد التاريخ هذا ، فلم يحدث قط أن رأينا أن تدخل الإنسان يؤثر فى الظواهر الاجتماعية إلا من حيث قوتها أو سرعتها »[2] .

وبذلك لا ينكر كونت تدخل الإنسان ولكنه يؤكد أن هناك طريقاً لا يتغير لسير التطور الإنسانى أى أن هناك تغيرات تحدث فى سير التطور الإنسانى دون أن يكون هناك أى تدخل للإنسان فيها .

وبرغم أن هذا القانون يعتبر أهم ما خلفه كونت فقد وجه إليه كثير من أوجه الاعتراض والنقد يمكن أن نلخصها فيما يلى :

١ — يعتبر كونت أن الإنسانية كل لا يتجزأ ، وأنها عبارة عن مجتمع واحد يخضع لنفس القانون فى الوقت الذى نجد فيه مجتمعات جزئية مختلفة لأن المجتمع الإنسانى

---

(١) ليفى بريل : المصدر السابق صفحة ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) نفس المصدر صفحة ٣٦٥ .

ليس مجتمعاً فى صيغة المفرد وإنما هو عدد من المجتمعات لا تسير فى تطورها وتقدمها على نمط واحد فى فهم وإدراك الظواهر لأن كل مجتمع يختلف عن الآخر فى طبيعته واستعداده وطريقة فهمه للأمور المختلفة ، وإذن فالمراحل التى تجتازها المجتمعات ، تختلف تبعاً لذلك من مجتمع لآخر .

٢ ــ يختلف الطريق الذى سلكه العقل الإنسانى عن ذلك الذى حدده كونت ، ففى كثير من الأمور كان الفهم الوضعى للأمور سابقاً للفهم الدينى أو الميتافيزيكى ، وقد تمثل ذلك قديماً فى فهم كثير من الحقائق الرياضية والفلكية ، قبل أن يظهر كثير من العلوم الأخرى ، كما نجد أنه لا تزال توجد مجتمعات تفسر الحقائق العلمية القائمة حالياً تفسيراً دينياً أو ميتافيزيكيا على الرغم من أننا نجتاز حالياً المرحلة الوضعية فى نظر كونت .

٣ ــ يرجع كونت تطور الظواهر الاجتماعية إلى التفكير وحده فى الوقت الذى نجد فيه هذه الظواهر تخضع وتتفاعل مع عوامل أخرى كثيرة والتى تتميز بأن التفكير هو أحدها وليس السبب الوحيد لهذا التطور .

٤ ــ لا يستمد قانون الثلاث حالات حقائقه من التاريخ ككل وإنما هو فكرة فلسفية اختار لها كونت مجتمعات معينة من التاريخ حاول تطبيقها عليها دون استقراء لتاريخ كل المجتمعات الإنسانية ، ولو فعل كونت ذلك لتبين له عدم انطباقه على كثير من هذه المجتمعات . والقانون بذلك ينقصه الأساس الوضعى .

٥ ــ يفسر هذا القانون الحضارة بأنها التقدم ، بينما نجد أن الحضارة عبارة عن مستوى عام للحياة المادية والروحية للمجتمع دون نظر إلى تقدمها أو تأخرها .

٦ ــ لا تفسر الحالات الثلاث فى تعاقبها أسباب تطور المجتمع ، فإذا استعرضنا التاريخ لا نجد أن الحالة الوضعية تأتى دائماً بعد الحالة الميتافيزيكية وبعد الحالة الدينية ، وإلا فأين كانت أوربا فى العصور الوسطى ؟ هل كانت تجتاز المرحلة الوضعية أو الدينية أو الميتافيزيكية ؟ الواقع أنها كانت خليطاً من كل هذه الحالات التى كانت ممثلة فى كثير من النواحى السائدة جنباً إلى جنب ، بل الواقع أن أى مجتمع حتى وقتنا هذا نجد فيه مظاهر التفكير اللاهوتى والميتافيزيكى والوضعى ممثلة معاً .

هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ – ١٩٠٣)

من العلماء الإنجليز الذين ساهموا فى نشأة علم الاجتماع بدأ دراسته بعلم الحياة ثم بعلم النفس ، وأخيراً اتجه إلى علم الاجتماع ، وعلى ذلك فقد دخل هذا المجال متأثراً بدراسته الأولى ، وهى الدراسات الحيوية ، فوجدناه ينتمى إلى مدرسة جديدة هى المدرسة العضوية .

ويمكن تلخيص المبادئ التى تقوم عليها هذه المدرسة فيما يلى[١] :

١ – اعتبار علم الحياة هو الأساس الذى يقوم عليه علم الاجتماع .

٢ – أن المبادئ الحيوية يجب أن يكون لها اعتبارها عند تفسير الظواهر الاجتماعية

٣ – أن المجتمع الإنسانى وحدة حية تختلف عن كونها مجرد مجموعة من الأفراد المنعزلين .

٤ – لما كان أفراد المجتمع يخضعون للقوانين البيولوجية فإن المجتمع الإنسانى بذلك لا يخرج عن كونه كائناً عضوياً .

٥ – لما كان المجتمع الإنسانى كأى كائن عضوى يتكون من خلايا حية ، (الأفراد) أصبح المجتمع بذلك كالكائن العضوى فى تركيبه وأعضائه ووظائفه .

ويعتبر كتاب مبادئ علم الاجتماع The Principles of Sociology الذى نشره سبنسر فى سنة ١٨٧٦ أهم ما كتب فى علم الاجتماع ، وقد وضح فيه سبنسر نظريته العضوية التى اشتهر بها ، وهو يسأل فى كتابه « ما هو المجتمع » ؟ ثم يجيب عن ذلك بأنه كائن عضوى ، ثم يبين سبنسر بعد ذلك أوجه الشبه بين الكائن العضوى البيولوجى (الفرد) وبين الكائن العضوى الاجتماعى (المجتمع) وقد حددها فيما يلى[٢] :

١ – اشتراك الاثنين فى ظاهرة النمو ، فالفرد ينمو وكذلك المجتمع .

٢ – يتميز الاثنان أثناء عملية التغير باختلاف فى التكوين والوظائف .

---

(١) Pitirim Sorokin, Contemporary Sociological Theories (N.Y., 1928) pp. 207 - 208.

(٢) H. Spencer, The Principles of Sociology, (N.Y., 1910) pp. 447 - 467.

٣ – تتوقف الأجزاء فى كل منهما على بعضها .

٤ – يتكون كل من الاثنين من وحدات توجد على شكل خلايا فى الكائن العضوى البيولوجى وعلى شكل أفراد فى الكائن العضوى الاجتماعى .

٥ – لا تعنى إصابة أى جزء فى الاثنين انهيار أو إصابة الكل دائماً .

٦ – لكل منهما جهاز خاص يقوم بمهمة بقائه وحفظه يتمثل فى جهاز التغذية ودورة الدم فى الفرد وبجهاز التجارى فى المجتمع ، كما أن لكل منهما جهازاً منظماً يتمثل فى الجهاز العصبى عند الفرد ونظام الحكومة فى المجتمع .

وإلى جوار أوجه الشبه هذه وجد سبنسر أن هناك أوجهاً للاختلاف بين الكائنين حددها فيما يلى :

١ – تكافؤ أجزاء الكائن العضوى البيولوجى Symmetrical بينما يتميز المجتمع بعدم تكافؤه Asymmetrical

٢ – يتميز جسم الإنسان بأنه كل متصل الأجزاء Concrete بينما يتميز جسم الجماعة بأنه منفصل الأجزاء Discrete .

٣ – يتركز الشعور عند الفرد فى الجهاز العصبى أى فى جزء صغير من الجسم بينما يوجد فى الجماعة موزعاً على وحداتها .

هذا وقد ساهم سبنسر فى علم الاجتماع بنظرية أخرى عن السكان وأسباب نموهم وقد كان فى هذه أيضاً متأثراً بدراسته البيولوجية ، وذلك حينما رأى أن العوامل البيولوجية مسئولة عن زيادة السكان أو نقصهم وذلك على أساس الربط بين الجهد الذى يبذله الإنسان فى بناء شخصيته وإثبات ذاته وبين مقدرة جهازه البيولوجى على الإنسال . وقد قال فى ذلك « إن فى الطبيعة تنافراً بين الذاتية والتوالد ، فكلما ازداد ما يبذله الفرد من جهود لتأكيد وجوده ونجاحه ضعفت جهوده فى الإنسال » .

„Thereis in nature an antagonism between individuation and genesis, The more strenuous the adjustments the individual must take to ensure his own existence and success, the weaker are his efforts toward reproduction.[1]

وقد رجح سبنسر صدق نظريته بقلة نسل السيدات المشتغلات بعقولهن ، واللائى

(١) H. Spencer, The Principles of Biology, Vo. 2 (N.Y., 1910) p. 485.

ينتسبن عادة للطبقة العليا ، فرغم أن تغذيتهن أفضل فى العادة من تغذية سيدات الطبقة الفقيرة ، ورغم أنهن ينلن رعاية صحية أفضل فإن تناسلهن ضعيف بسبب الإجهاد الذهنى الذى يؤثر على تركيبهم العضوى ، مما يؤدى إلى ضعف القدرة على التناسل . كما يرى أن مظاهر هذا الضعف لا تقتصر على ما يشيع بينهن من عقم فحسب ، ولا فى انقطاعهن المبكر عن الحمل قبل النساء الفقيرات فقط ، وإنما يبدو ذلك بجلاء فيما يلاحظ على الكثيرات منهن حين يعجزن عن إرضاع أطفالهن ورعايتهن رعاية كاملة صحيحة . وسبنسر بذلك يرى أن المقدرة على إنجاب طفل بمعناه الصحيح تعنى المقدرة على ولادته كاملة التكوين وعلى مد أمه له بالغذاء الطبيعى طوال مدة الرضاعة الحقيقية ، « وهذا ما تعجز عنه أولئك الفتيات هزيلات الصدور اللائى يكابدن من ضغط التعليم العالى وشدة وطأته عليهن ، وهذه الظاهرة تنطبق على كل السيدات اللائى حصلن على ثقافة عالية »[1].

ولقد اعتقد سبنسر أنه بهذا قد اكتشف قانون الطبيعة الأعظم ، كما تنبأ بنتائج هذا القانون حينما ذكر أن مشكلة ضغط السكان ستختفى مع ما يصاحبها . من شرور ما دام الإنسان ينشد الرقى ويبذل جهوداً كبيرة فى سبيل ذلك . وقد دعم سبنسر رأيه فى السكان بحقائق كثيرة عن حياة الحيوان والنباتات ، ولكنه كان أكثر اهتماماً بوضع نظرية فى مسألة السكان تنسجم مع نظريته العامة فى التطور البيولوجى وأكثر منه بالبحث عن الحقيقة ، إذ إن الحياة فى الواقع لا تنطوى على مثل هذا الترابط الجميل الذى تشف عنه نظرية سبنسر ، وليس فى الحياة ما يبرر هذا التفاؤل السهل الذى يشيع فى نظريته .

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٨٤ .

إميل دوركايم Emile Durkheim (١٨٥٨ – ١٩١٧)

يعتبر إميل دوركايم من أبرز من ساهموا فى نشأة علم الاجتماع ، إذ كان له دور هام وأساسى فى تحديد موضوع العلم ووضع منهجه وطرق دراسته ، كما اشتهر بدراساته فى الظواهر الاجتماعية وطبيعتها وتحديد صفاتها . وقد تميز دوركايم بأنه جمع فى دراسته بين المنطق والفلسفة والطريقة العلمية التى تعتمد على استقراء الحوادث ، وهذا ما جعل مؤلفاته تمتاز عن مؤلفات من سبقوه . وسنستعرض معاً أهم ما أضافه دوركايم فى علم الاجتماع من دراسات كان لها أكبر الأثر فى تدعيم مركز هذا العلم بين العلوم الأخرى .

وإذا بدأنا بكتابه « قواعد المنهج الاجتماعى » Les règles de la methode sociologique نجد دوركايم وقد خصصه لدراسة الظواهر الاجتماعية ، تعريفها وخواصها ، وطرق ملاحظتها وتفسيرها ودراستها إجمالا . وفى تعريفه للظاهرة الاجتماعية يقول إنها « كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أو غير ثابت ، ويمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هى سلوك يعم المجتمع بأسره ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها فى الحالات الفردية »[1] .

ومن أهم ما اشتهر به دوركايم فى كتابه هذا هو رأيه فى وجوب دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء خارجية بالنسبة إلى شعور الأفراد ، وقد دافع عن هذا الرأى بقوله : « إن الشىء يقابل الفكرة بمعنى أن معرفتنا له تأتى من الخارج على حين أن معرفتنا بالفكرة تأتى من الداخل ، والشىء هو كل ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة .. وهو كل ما لا نستطيع أن نكون لأنفسنا عنه فكرة تنطبق عليه تمام الانطباق لمجرد قيامنا بعملية عقلية تحليلية ، وهو كل ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج من عزلته ، وأن ينتقل بالتدريج وعن طريق الملاحظة والتجربة من خواصه الأكثر ظهوراً والأقرب تناولا إلى خواصه الأكثر خفاء والأبعد غوراً . وحينئذ فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها أشياء هو أننا ندخل هذه الظواهر فى

---

(١) إميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع – ترجمة محمود قاسم (القاهرة ١٩٥٠) صفحة ٤١ .

طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية ، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً أى أننا نأخذ فى دراستها وقد تمسكنا بالمبدأ الآتى : وهو أننا نجهل كل شىء عن حقيقتها ، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التى تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية . مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة ، ومهما كانت هذه الظواهر داخلية بالنسبة إلينا ، كما يدل على تعريفها فإن شعورنا بها لا يوقعنا فى الواقع على حقيقتها الداخلية ولا على طريقة نشأتها . فالمعرفة التى تأتى عن طريق هذا الشعور معرفة مقصورة ، ويمكن تشبيهها بالإحساسات التى نعرف بها الحرارة والضوء والصوت والكهرباء ، فهذه كلها إحساسات غامضة عابرة شخصية ، وليست معانى واضحة محددة يمكن استخدامها فى تفسير الظواهر . . ومن ثم فإنه يجب على عالم الاجتماع أن يشعر حين يطرق العالم الاجتماعى بأنه يلج عالماً مجهولا ، ولامناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهاً لوجه مع بعض الظواهر التى تخضع لقوانين ما كان يدور بخلده قط أنها توجد حقيقة ، كما كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذى يدرسها »[1] .

أما عن اعتبار الظواهر الاجتماعية خارجية بالنسبة إلى شعور الأفراد ، فيرى دوركايم أنه على الرغم من ضرورة وجود الأفراد حتى يوجد المجتمع ، فإن جزئيات المجتمع تختلف فى طبيعتها عن الفرد ذاته ، لأن تفاعل العناصر فيما بينها ينشىء عن اتحادها بعض المظاهر الجديدة التى لا توجد فى كل عنصر من تلك العناصر على حدة مع وجودها فى الكل الذى نشأ بسبب اتحادها . وعلى ذلك فالظواهر الاجتماعية لا توجد فى أجزاء المجتمع ، ونعنى بها هنا أفراده ، وإنما توجد فى نفس المجتمع الذى أوجدها . وعلى ذلك تكون خارجة عن شعور الأفراد فى حالة تفرقهم ، وعلى ذلك فالحالة النفسية التى تمر بشعور الجماعة تختلف فى طبيعتها عن الحالات التى تمر بشعور الفرد . وهى تصورات من جنس آخر ، وتختلف عقلية الجماعات عن عقلية الأفراد ولها قوانينها الخاصة [2] . ويعنى دوركايم بذلك أننا إذا أردنا فهم الفكرة التى يكونها المجتمع

---

(١) المرجع السابق صفحات ٨ – ١٢ .

(٢) المرجع السابق : صفحتا ١٥ ، ١٦ .

عن نفسه وعن العالم المحيط به ، فلابد لنا من دراسة طبيعة هذا المجتمع بما يحتويه من عناصر مختلفة أحدها أفراده أنفسهم .

ولقد اهتم دوركايم أيضاً فى نفس الكتاب بفكرته عن خاصية القهر La contrainte المصاحبة للظواهر الاجتماعية ، وهو يرى فى ذلك « أن ضروب السلوك والتفكير الاجتماعيين أشياء حقيقية توجد خارج ضمائر الأفراد الذين يجبرون على الخضوع لها فى كل لحظة من لحظات حياتهم ، فهذه الضروب أشياء ذات وجود قائم بنفسه ، ويجدها الفرد تامة التكوين منذ ولادته ، وهو لا يستطيع القضاء عليها أو أن يغير من طبيعتها ، ولذا فإنه يجبر على أن يحسب لها حسابها . وإنه لمن العسير كل العسر (ولا نقول من المستحيل) أن يغير أشكالها ، ذلك لأنها تساهم إلى حد ما فى خلق كل من النفوذ المادى والأدبى الذى يباشره المجتمع على أفراده » [1] .

ومما سبق نرى أن دوركايم يعتبر أن الظواهر الاجتماعية توجد خارج الفرد وتأتى إلى عقله كشىء خارجى على شكل قواعد خلقية أو دينية أو قانونية أو منطقية ، ولما كانت تأتى وتصحبها عادة قوة ملزمة أو قهرية ، فإن هذا يساعدها على أن تفرض نفسها على الفرد بصرف النظر عن رغباته الفردية ، هذا ما دعا دوركايم يؤمن بوجود العقل الجمعى Group mind والمشاهدة الجماعية Collective represntation كأشياء مستقلة تختلف عن العقل الفردى والمشاهدة الفردية والظواهر النفسية .

أما فى كتاب تقسيم العمل الاجتماعى De la division du tavail social الذى أصدره دوركايم سنة ١٨٩٣ ، فقد حلل فيه التضامن الاجتماعى من حيث أسبابه وأشكاله وآثاره . وقد اتخذ دوركايم الجزء الأول من تقسيم العمل معاملا للتغير وحاول أن يربط بينه وبين الظواهر الاجتماعية والنفسية والتى تتغير نتيجة للتغير الذى يطرأ على تقسيم العمل ، ويمكن أن نلخص أهم ما انتهى إليه دوركايم فى هذا الشأن فيما يلى :

١ — أن تقسيم العمل إذا كان ضئيلا كان لذلك أثره على تصرفات ونفسية الإنسان ، فالأفراد يكونون متشابهين فى النواحى النفسية والخلقية والاجتماعية ، وحيث

---

(١) نفس المرجع صفحة ٢٤ .

تكون عقائدهم وآراؤهم وتصرفاتهم متشابهة ، كما تسود بينهم تقاليد واحدة وينعدم بينهم عنصر الفردية ، أما إذا ازداد تقسيم العمل فقد اختفى تبعاً لذلك تشابههم النفسى والخلقى ، كما يزداد شعورهم بفرديتهم ، وتختلف أذواقهم وعقائدهم وآراؤهم ، كل هذا نتيجة للتخصص الذى يأتى عن طريق التوسع فى تقسيم العمل .

٢ — يكون للجريمة وقع كبير على الجماعة فى المرحلة الأولى وعلى ذلك يكون مرتكبها وجماعته مسئولين جميعاً عنها وينالهم جميعاً العقاب ، أما إذا ازداد تقسيم العمل فتصبح الجريمة فردية ويعاقب عليها مرتكبها فقط .

٣ — يكون التضامن بين الأفراد فى المرحلة الأولى على أساس ميكانيكى Mechanistic solidarity يقوم على أساس التشابه بين الأفراد حيث تكون الرابطة بينهم ناتجة عن اتحادهم فى الرأى العام نتيجة للتشابه العقلى والخلقى بينهم . ثم تتغير هذه الرابطة التى توجد بينهم فى المرحلة الثانية وهى مرحلة تقسيم العمل ، لأن تقسيم العمل هو نفسه الذى يشعرهم بحاجتهم إلى بعضهم وبأنهم يستطيعوا الحياة بدون تعاونهم ، وبذلك يحل التضامن العضوى Organic solidarity محل التضامن الميكانيكى .

٤ — يقوم التنظيم الاقتصادى فى المرحلة الأولى على أساس الملكية الجمعية بينما تظهر الملكية الفردية والفردية الاقتصادية والتعاون التعاقدى والحرية فى اختيار الحرف وانهيار الأوضاع الاقتصادية الوراثية وظهور المواهب والقدرات الخاصة ، تأتى كل هذه الأوضاع نتيجة للتوسع فى تقسيم العمل .

٥ — تشترك الجماعة كلها فى معالجة أمورها السياسية والقضائية والاجتماعية فى المرحلة السابقة لتقسيم العمل بينما يتغير الأمر بعد ذلك بظهور التخصص الوظيفى السياسى وظهور النظم التعاقدية بين الحكومة والأفراد .

وهكذا ينتهى دوركايم إلى أن هناك تأثيراً مباشراً لتقسيم العمل كعامل جتماعى على الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية والنفسية وهى نتيجة توضح لنا كيف أن دوركايم بهذه الدراسة كان متأثراً بمبدأ خضوع الظواهر النفسية للظواهر الاجتماعية .

ويبحث دوركايم فى الجزء الثانى من الكتاب عن الأسباب التى تدعو إلى ازدياد تقسيم العمل نفسه ، أو ما هو معامل التغير فى هذا التقسيم ؟ وقد بحث عن ذلك بين

الظروف الاجتماعية نفسها ، وانتهى إلى أن أحد العوامل الهامة فى ذلك هو الزيادة فى السكان مع ما يصاحبها من زيادة فى كثافتهم ، وأثر ذلك فى تركيب المجتمع ، ذلك لأن هذه الزيادة تدعو إلى زيادة الصراع من أجل الحياة ، فلو أن كل أفراد المجتمع قاموا بعمل واحد قلت فرصتهم فى الحصول على ما يعيشون عليه لأن المنافسة ستكون على أشدها بين ما يقومون به من عمل واحد . أما إذا اختلف الأفراد فى أعمالهم فإنهم يتمكنون من المعيشة معاً دون صراع كبير كما تزداد فرصتهم فى الحصول على ما يعيشون عليه . وعلى ذلك فإن الزيادة فى كثافة السكان تدعو إلى الزيادة فى تقسيم العمل ، وهذه الزيادة تدعو إلى تأثير فى العمليات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعى والنواحى النفسية للأفراد كما وضح ذلك فى الجزء الأول من الكتاب .

ويبدو نفس الاتجاه الاجتماعى عند دوركايم فى بحثه عن الانتحار ، والذى ظهر بهذا العنوان فى سنة ١٨٨٧ Le suicide وقد رأى فيه أن ظاهرة الانتحار لا يمكن إرجاعها إلى عوامل نفسية مرضية أو إلى عامل الجنس أو الوراثة أو التقليد ، كما لا يمكن إرجاعها إلى العوامل الجغرافية أو إلى الشعور بالفقر أو الفشل فى الحب أو إلى أى دافع شخصى آخر ، ذلك لأن التحليل الدقيق للبيانات الإحصائية يناقض كل هذه الفروض وقد استغرقت دراسة هذه الناحية الجزء الأول من كتابه عن الانتحار .

وقد ميز دوركايم بين ثلاثة أشكال رئيسية للانتحار على أساس الأسباب التى تدعو إليه وهذه الأشكال هى :

١ — انتحار بسبب الشعور بالفردية Egoistic Suicide ويحدث عندما يشعر الفرد بعزلته اجتماعياً بعد أن تنعدم الروابط التى تربطه بالجماعة ، وهو يقول فى ذلك :

"When society is strongly integrated, it holds individuals under its control, considers them at its service and thus forbids them to dispose wilfully of themselves"(١).

وقد وجد دوركايم على الأساس السابق أن نسبة الانتحار بين العزاب والمطلقين

(١) Emile Durkheim, Suicide, translated by George Simpeon, (London, 1952), p. 269.

أكبر منها بين المتزوجين ، لأن الروابط الأسرية تقلل من عزلة المتزوجين ، وأن نسبة الانتحار تختلف بين الجماعات باختلاف الأديان وذلك بحسب أهمية الروابط الأسرية فى نظر الأديان المختلفة ، فنسبة الانتحار بين الكاثوليكيين أقل منها بين البروتستانت ، أقل منها بين اللادينيين .

٢ — انتحار بسبب الشعور بالإيثار Altruistic Suicide ، ويأتى نتيجة شعور الفرد بالواجب نحو المجتمع الذى ينتمى إليه لدرجة تضحيته بنفسه من أجله ، فى أى وقت يطلب إليه فيه ذلك ، أو إذا رأى أن الحاجة تتطلب ذلك أو عندما يشعر الفرد بأنه قام بعمل فيه خزى للمجموع . والمجتمع هنا هو الذى يدفع الفرد إذن إلى الانتحار ، ولذلك فضل دوركايم أن يطلق على هذا الشكل Obligatory altruistic suicide[1] وتمثل له بانتحار القائد فى بعض البلاد عندما يخسر إحدى المعارك كما هو الحال فى اليابان .

٣ — انتحار بسبب التغير المفاجئ أو غير المنتظم Anomic Suicide ، وتمثله حوادث الانتحار التى توجد بالمجتمع نتيجة للاختلال فى التوازن الاجتماعى للمجتمع . وقد مثل دوركايم لذلك بالأزمات الاقتصادية التى حدثت فى فيينا سنة ١٨٧٣ وفى باريس سنة ١٨٨٢ ، وقد قارن دوركايم بين نسبة الانتحار قبل وبعد هاتين الأزمتين وجد أن النسبة قد ارتفعت بسببهما .

وينتهى دوركايم من دراسته إلى أن منحنى الانتحار لا يمكن أن يتأثر إلا اجتماعيًا ، فالدستور الخلقى فى المجتمع فى وقت معين هو الذى يحدد عدد حوادث الانتحار ، فلكل مجتمع قواه الجمعية Collective Force التى تدفع الأفراد إلى قتل أنفسهم ، وهذه الدوافع وإن كانت تبدو صادرة عن المزاج الفردى إلا أنها فى الواقع تصدر نتيجة لدوافع خارجية ملازمة للدستور الاجتماعى ولا يمكن أن تكون ، العكس . ويقول فى ذلك :

"The conclusion from all these facts is that the social suiciderat can be explained only sociologically. At any given moment the moral constitution of society establishes the contingent of voluntary deaths. There, therefore, for each people a collective force of a definite amount of energy, impelling men to self

(١) دوركايم : المصدر السابق صفحة ٢٣١ .

destruction. The victim's acts which at first seem to express only his personal temperament are really the supplement and prolongation of a social condition which they express externally"(١).

وهكذا يرجع دوركايم كل أشكال الانتحار التى أظهرها بحثه إلى أسباب اجتماعية ، أو هكذا يبرز اتجاهه الاجتماعى فى تفسير الظواهر الاجتماعية ، وهو نفس الاتجاه الذى لمسناه فى بحثة عن تقسيم العمل .

(١) نفس المصدر صفحة ٢٩٩ .

obeikandl.com

فرديناند تونيز Ferdinand Tonnies (١٨٥٥ – ١٩٣٦)

إذا كنا قد اخترنا فرديناند تونيز كممثل للتفكير الاجتماعى الألمانى فإنما يكون ذلك لأنه من أهم من ساهموا فى نشأة علم الاجتماع فى ألمانيا لما تقدم به من نصيب كبير فى علم الاجتماع النظرى بنظريته الخاصة بالجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gesellschaft والتى نشرها لأول مرة فى كتاب بهذا الاسم فى سنة ١٨٨٧ .

ويرى تونيز فى هذه النظرية أن كل العلاقات الاجتماعية تنشأ عن طريق الإرادة الإنسانية ، وأن الحقائق الاجتماعية لا توجد إلا عن طريق إرادة الأفراد للتجمع ، وأن هذه الإرادة تختلف من موقف لآخر ، فقد تدفع هذه الإرادة إلى قيام جماعة من الجماعات أو علاقة معينة ، لأن الأشخاص الذين تشملهم هذه الجماعة أو تهمهم هذه العلاقات يرغبون فى الوصول عن طريقها إلى هدف معين أو غاية معينة . ويقوم تعاونهم معاً بقصد تحقق هذا الهدف برغم ما قد يكون بينهم من برود وكراهية . وفى هذه الحالة تكون الإرادة السائدة هى الإرادة العقلية وهى ما أطلق عليها

Artificial will (Kurwille).

وقد يجتمع الناس معاً كما يجتمع الأصدقاء لأنهم يؤمنون بأهمية العلاقات كغاية فى حد ذاتها ، وفى هذه الحالة تكون الإرادة السائدة هى الإرادة الطبيعية Natural will (wesenwille) . وتعتبر هذه الإرادة العنصر السائد فى أية عملية يكون مصدرها المزاج والصفات الخلقية والاتجاهات العقلية للفرد ، سواء أكانت نابعة عن الحب أو الميل أو العادة أو الذكريات . ويوضح تونيز شكلى هاتين الإرادتين بقوله :

"Since all mental action involves thinking, I distinguish between the will which includes the thinking and thinking which encompasses the will. Each represents an inherent whole which unites in itself a multiplicity of feelings, instincts and desires. This unity should in th first case be understood as a real or natural one, in the second case as a conceptual or artificial one. The will of the human being in the first form I call natural will (wesenwille), in the second form rational will (Kurwille)."(1)

(١) Ferdinand Tonnies, Community and Association, Translated by Charles Loomis (London, 1955) p. 119.

ويطلق تونيز على كل أنواع التجمعات التى تسود فيها الإرادة الطبيعية اصطلاح Gemeinschaft ، كما يطلق على تلك التى تسود فيها الإرادة العقلية اصطلاح Gesellschaft وقد ترجم الاصطلاحان إلى الإنجليزية فأصبحا Community and Association وفى بعض الحالات إلى Community and Society ، أما باللغة العربية فيترجمان فى العادة بالترتيب السابق إلى الجماعة والمجتمع .

ويرى تونيز أن الإرادة الطبيعية تبدو فى أظهر أشكالها فى العلاقات الأربع التالية وهى جميعاً تقوم على رابطة الدم[1] .

(ا) العلاقة بين الأم وأطفالها .

(ب) العلاقة بين الزوج وزوجته بمعناها الطبيعى .

(حـ) العلاقة بين الإخوة والأخوات وبنوع خاص بين هؤلاء الذين أنجبتهم أم واحدة .

(د) العلاقة بين الأب وأبنائه .

ثم يلى ذلك عدد من العلاقات الأخرى ، مثل تلك التى تقوم على أساس الجوار ، وخاصة ما تميز منها بالمعيشة المشتركة كما هو الحال فى القرى الريفية ، ويلى ذلك العلاقات التى تقوم على أساس الصداقة . وأهم ما يميز تلك العلاقات جميعاً الملكية المتبادلة والمتعة المتبادلة ، كما يميزها أيضاً وحدة الخير ووحدة الشر . ويوضح تونيز ذلك بقوله :

"Life of the Gemeinschaft is mutual possession and enjoyment and also possession of and enjoyment of common goods. The will of possession and enjoyment is the will of protection and defence. Common goods, common evils, common friends, common enemies. Evils and enemies are not objects of possession and enjoyment, not of positive, but of negative will, indignation and hatred therefore, objects of common will for destruction."[2]

أما الجزء من النظرية الخاص بالمجتمع Gesellschaft فيهتم بالجماعات التى تقوم على أساس صناعى والتى تشبه الجماعة Gemeinschaft من ناحية سطحية تبدو فى مجرد معيشة الأفراد أو سكناهم معاً ، مع ما يصاحب هذا التشابه السطحى

---

(١) Tonnies, op. cit., pp., 43 - 44.

(٢) Tonnies, op. cit., p. 57.

من اختلاف واضح يتمثل فى أن الأفراد فى حالة الجماعة نجدهم مترابطين برغم ما قد يكون بينهم من عوامل الانفصال بينما نجدهم فى حالة المجتمع منفصلين برغم ما يبدو حولهم من عوامل الاتصال .

"The theory of the Gesellschaft deals with the artificial construction of an aggregate of human being which superficially resembles the Gemeinschaft in so far as the individuals peacefully live and dwell together. However, in the Gemeinschaft they remain essentially united in spite of all separating factors, whereas in the Gesellschaft they are essentially separated in spite of all uniting factors."(1)

ويرى تونيز أن المجتمع يتكون من الأفراد الذين يندمجون ويتفاعلون طبقاً لرغباتهم أو إراداتهم الشخصية الصادرة عن العقل لتحقيق مصالح تهمهم ، وهو إذن ليس من نتاج الطبيعة وإنما ناتج عن عمليات صناعية ، وأبرز الأمثلة التى يمثل بها تونيز لذلك العلاقات التى تقوم حول تبادل السلع والخدمات والنقد والعقود والديون ، وحيث تسودها جميعاً المصلحة الفردية وحكم العقل والتضامن التعاقدى .

وقد ظهرت الجماعة أولا من وجهة النظر التاريخية لأن الجماعة البدائية والأسرة والقبيلة تعتبر كلها أمثلة لها ، ثم بدأ المجتمع يطغى على الجماعة بمرور الزمن وأخذ ينمو على حسابها ، ولذلك كلما أخذ ارتباط الإنسان بالجماعة يقل وكلما أخذت اتصالاته التعاقدية والمصلحية تزداد ، أصبح الإنسان عضواً فى أعداد أكبر من الجماعات وكان من أهم العوامل التى عملت على هذا التغير النمو الصناعى والتجارى ونمو الطبقة البورجوازية وقيام الطبقات الاجتماعية على حساب المجتمعات الزراعية والريفية .

وكان تونيز متشائماً فى دراسته هذه ، لأنه كان يرى أن الإنسانية بانتقالها من شكل الجماعة إلى شكل المجتمع إنما تتقهقر وتتأخر .

---

(1) Tonnies, op. cit., p. 74.

Okeikandi.com