تاريخ الفكر الإجتماعي

أستاذ المقرّر
د. أحمد فاضل الجمعان

الفصل الأول

البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى

يرجع كثير من المفكرين البدايات الأولى للتفكير الاجتماعى إلى فلاسفة اليونان ، الذين كانت فلسفتهم تعبر عن الصورة المنظمة للتفكير الإنسانى ، غير أن التربة الخصبة لتلك البدايات كانت فى بلاد الشرق القديم

فى مصر القديمة (الفرعونية) كان هناك حكماء وفلاسفة ومشرعون ومصلحون إجتماعيون وعلماء فى كل الفنون ، تناولوا بالدراسة موضوعات لاتقل شأناً عن دراسات فلاسفة اليونان فى هذا المجال ، فقد ترك حكماء مصر القديمة وصايا وتوجيهات فى الاجتماع والتربية والسياسية تعد من أهم مقومات الحياة الاجتماعية ، كما خلفوا لنا كثيراً من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، لايزال بعضها قائماً بصورة أو بأخرى هنا أو هناك .

وفى الهند توصل مفكروه إلى أشكال مختلفة من العقائد والأديان والأفكار الميتافيزيقية التى إنعكست على العادات والأعراف والتقاليد وأساليب التفكير والعمل والعلاقات الاجتماعية وما إلى ذلك .

وفى الصين توصل حكماؤه إلى فلسفة إنسانية واقعية عملية بعكس جيرانهم من حكماء الهند الذين كانت فلسفتهم دينية تهدف إلى خلق المتعبدين والنساك. غير أن فلسفة الصين لم تكن يومئذ تقل شأناً عن غيرها من الفلسفات .. وفيما يلى نعرض لبعض نماذج التفكير الاجتماعى فى تلك المجتمعات التى كانت مهداً لأهم الحضارات فى ذلك التاريخ الموغل فى القدم ، كما كانت مهداً لجذور التفكير الاجتماعى الذى ازدهر فيما بعد .

١ ـ التفكير الاجتماعى فى مصر

يتميز تاريخ مصر الفرعونية بالقدم ، ذلك أن مصر من **أقدم مواطن الحضارة فى العالم(١)** ، وتاريخها القديم هو حجر الأساس فى تاريخ البشرية كلها ، ويتميز ذلك التاريخ ـ أيضاً ـ بخطورته وأهميته ، إذ شغلت مصر فى ذلك الوقت مركزاً فريداً بين أقطار العالم القديم ، ولعبت دوراً أكبر فى سبيل إرساء قواعد المدنية وحمل مشعل الحضارة ، كما تميز ذلك التاريخ بالاستمرار والإطراد فهو أطول التواريخ المعروفة وأكثرها إطراداً ، بل هو قصة متصلة الحوادث ، إلا فى فترة قصيرة محدودة .

المصريون ونظام الحكم :

فقد نزحت إلى مصر منذ أقدم العصور قبائل وجماعات ، حيث عاشت تلك القبائل متنابذة تتنازع على الصيد وتتسابق فى جمع والتقاط ثمار النباتات ، ثم بالزراعة فيما بعد ، وقد تجمعت بعض هذه القبائل فيما بعد فى شكل دويلات أو مدن مستقلة مثل مدن اليونان التى أسست بعد ذلك ، تضم كل منها بعض الأقاليم . ولما كان مصدر الحياة فى مصر بعد الله واحداً : هو النيل وما يجلبه من رزق وخير ، فقد لزم توثيق التعاون بين هذه الدويلات أو هذه المدن المستقلة ، بل إستلزم الأمر قيام حكومة متحدة تسيطر على البلاد من أدناها إلى أقصاها . حيث قامت بالفعل أول حكومة إتحادية شملت مصر كلها حوالى سنة ٤٢٤٢ ق . م ، وكانت عاصمة الدولة هليوبوليس القديمة مكان عين شمس الحالية ، وكانت هذه العاصمة عثابة عاصمة دينية وسياسية . غير أن هذا الإتحاد لم يدم طويلا . حيث إنقسمت البلاد إلى مملكتين متنازعتين ، إحداهما فى الوجه القبلى والثانية فى الوجه

---

(١) الحضارات الست الأصلية الأولى هى : الحضارة المصرية القديمة ، حضارة بلاد الآند (أمريكا الجنوبية) وحضارات الصين ، الحضارة المينوسية (فى كريت) والحضارة السومرية ، وحضارات بلاد المايا (فى أمريكا الوسطى) .

البحرى ، حتى وفق (مينا) حوالى سنة ٣٢٠٠ ق . م . إلى تحقيق الوحدة السياسية للبلاد ، وإستطاع أن يكون لمصر حكومة مركزية ثابتة وأن يؤسس أول الأسر الحاكمة فى تاريخ مصر الفرعونية ، فبدأت منذ ذلك التاريخ أصول الحضارة المصرية . هذا ويقسم تاريخ مصر منذ ذلك الحين إلى الدولة القديمة ، الوسطى ، والحديثة ... وفى عصر الدولة القديمة أو عصر بناة الأهرامات ، أقام زوسر مؤسس الأسرة الثالثة سنة ٢٩٠٠ ق .م أول بناء حجرى ضخم عرفه التاريخ ، بل هو أقدم هرم معروف لايزال قائما حتى الآن وهو الهرم المدرج فى سقاره ، كما شيدت كثير من الأهرامات التى لاتزال باقيـــة ومعبرة عن تقدم العلوم الهندسية والإنشائية التى لا مثيل لها .

غير أن فكرة الحكومة المركزية التى كانت مطلوبة لضمان إستمرار وحدة البلاد تحولت على التدريج إلى ظاهرة شديدة التعقيد ، حيث أنه فى ظل تلك الوحدة مع سوء المواصلات بدأت البيروقراطية تدق أعمدتها فى أعماق الأرض المصرية ، بل وفى العقلية المصرية ، ولذلك فإن هناك من يرجع تاريخ البيروقراطية إلى الحكومات المصرية — المتتالية كجهاز — لم يتطور فى أدائه لوظيفته ، وإنما أضفت عليه العهود الطويلة المتتالية صفاتا سيئة ، من أظهرها المركزية(١) . ولقد كانت المركزية مطلبا طبيعيا — كما يرى ماكس فيبر — فى تلك الأزمان الغابرة لضمان وحدة دولة كانت منقسمة على نفسها ، حتى أن هذا النموذج الذى صنعته البيروقراطية المصرية ، أصبح مثالا يحتذى فى التنظيمات الإدارية الأخرى(٢) .

---

(١) Elliot, W. «The Peacock Syndrome. Barriers to Economic Development in Egypt» in Mutagomry, J. & Smithies. A, : Public Policy, Campridge, Mass, Harvard University Press, 1966, p. 227.

(٢) مورو بيرجر : البيروقراطية والمجتمع فى مصر الحديثة ، ترجمة الدكتور محمد توفيق رمزى : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ صفحة ٣٣ .

وهكذا أنشأت مصر التى هى من أعرق بلاد الأرض نظاما وحكما وإدارة ، فالحكومة ضرورة فرضتها ظروف الحياة الاجتماعية فى وادى النيل ، وجعلتها ظاهرة اجتماعية تميزت بها الأمة المصرية منذ أول عصورها التاريخية كما أن تلك الحكومة عمدت إلى تقوية الجيش المصرى لدرء أخطار المغيرين وإبعاد الطامعين فى خيرات مصر .

وهكذا نرى أن الحكومة ونظام الحكم والإدارة كظواهر اجتماعية تنظيمية نشأت لأول مرة فى مصر ، مما يدل على النضج المبكر للفكر الاجتماعى لدى أجدادنا الأوائل .

المصريون والأسرة :

كانت الأسرة كنظام إجتماعى من أهم الأنظمة الاجتماعية التى حرص المصريون الأقدمون على الاهتمام بها وتدعيمها ، ذلك أنه عندما أراد حكيم الدولة المصرية Egyptian Sage القديمة « بتاح حتب » منذ حوالى ٤٥٠٠ سنة ق . م أن ينصح إبنه ، فكان من بين ما أوصاه به أن قال « إذا كنت رجلا حكيما ، فكون لنفسك أسرة » ذلك أن المصرى القديم ، مثل أخلافه من المصريين الحاليين ، كان قد إعتاد منذ أزمان طويلة على التبكير بالزواج ، وإعتباره من أهم الدعائم التى يقوم عليها المجتمع . ومما يؤكد أن الأسرة كانت محل تقدير طوال العصر الفرعونى قول حكيم الدولة الحديثة (آنى) سنة ٣٣٠٠ قبل الميلاد ينصح إبنه بقوله « **بأن من كان حكيما يتخذ له فى شبابه زوجة تلد له أبناء ، فإن أفضل ما فى الوجود هو بيت الإنسان الخاص به** » هذا وليست الزوجة لمجرد أن يكون للإنسان بيتاً ، وإنما يضيف إلى ذلك قول « **حتى تعطيك إبنا تقوم على تربيته وأنت فى شبابك ، وتعيش حتى ترا وقد إشتد عوده وأصبح رجلا ، فإن السعيد من كثرت نسله وعياله فالكل يوقرونه من أجل أبنائه** » . هذا ولاتزال حكمة جدنا « آنى » ، قائمة فى الريف المصرى حتى وقتنا هذا ، حيث نجد كثيراً من الأمثلة السائرة التى تتصل بذلك مثل « **الكثرة عزوة** » .

وهكذا نرى أن الأسرة كظاهرة اجتماعية كانت محل تفكير وإحترام من المصريين القدامى ، بالإضافة إلى إهتمامهم بالتربية كظاهرة اجتماعية أخرى من الظواهر الاجتماعية التى كانت محل إهتمام الأجداد .

المصريون والمرأة :

وإذا كان المجتمع المصرى القديم قد رفع من شأن الأسرة ، ونجد من يعمل على إرساء أسسها القويمة ، ووضع الأب الذى يقوم على رأس الأسرة فى مركز تحوطه المهابة ... فإن هذا المجتمع لم تكن المرأة فيه بأقل شأنا ... ذلك أن حكيم الدولة الحديثة « آنى » ينصح إبنه بقوله «أطع والدتك واحترمها ، فإن الإله هو الذى أعطاها لك ، لقد حملتك فى بطنها حملا ثقيلا ناءت بعبئه وحدها ، دون أن أستطيع لها عونا ، وعندما ولدت قامت على خدمتك أمة رقيقة لك . وعندما إشتد عودك لم يسمح لها قلبها أن تقول — لماذا أفعل هذا ؟ — وكانت ترافقك فى كل يوم إلى المدرسة ، لتدرس وتتعلم وتتهذب ، ثم تغدق على معلمك خبزا وشرابا ، من وفيرات خير بيتها ، وقد ترعرعت واتخذت لك زوجة وبيتا ، فتذكر أمك التى ولدتك ، وأنشأتك تنشئة صالحة ، لا تدعها تلمك ، وترفع أكفها إلى الله فيسمع شكواها » .

وشخصية حكيم الدولة القديمة « بتاح حوتب » وكذلك شخصية حكيم الدولة الحديثة « آنى » تتشابه مع شخصية « لقمان » عبد الله الصالح الذى كان يعظ إبنه بعدم الشرك بالله ، ويوصيه بوالديه ، وبإقامة الصلاة ، إذ يقول سبحانه وتعالى « وإذ قال لقمان لإبنه وهو يعظه يا بنى لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن ، وفصاله فى عامين ، أن أشكر لى ولوالديك إلى المصير » ويقول له أيضاً « يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر وأصبر على ما أصابك ، إن ذلك لمن عزم الأمور . ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى الأرض مرحا ، أن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد فى مشيك وأغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » ... (لقمان ١٣ — ١٩)

وتضيف إلى ذلك قصة « **الملاح الغريق** » وهى من الأدب الفرعونى ما يشير إلى إهتمام الأجداد ، بالبيت والأولاد والزوجة وبالحياة الاجتماعية والتماسك الأسرى .

المصريون والتشريعات الاجتماعية :

وإذا كان المصرى القديم يهتم بالأسرة إلى هذا الحد ، فإن هناك الكثير من التماثيل والصور التى توضح تماسك العلاقات الاجتماعية الأسرية . غير أننا لانعرف الطقوس والمراسيم التى كانت تلزم لعقد زواج قانونى فى العهود القديمة .. ومع ذلك فإن تاريخ أقدم عقد زواج مصرى وصل إلينا يرجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . إذ يوجد بالمتحف المصرى عقد زواج يرجع تاريخه إلى سنة ٢٣١ ق . م . أبرم بين (**أمحوتب**) و(**تاحاتر**) وترجمته هى :

يقول (أمحوتب) لـ (تاحاتر) : « **لقد إتخذتك زوجة ، وللأطفال الذين تلدينهم لى كل ما أملك وما سأحصل عليه ، والأطفال الذين تلدينهم لى يكونون أطفالى ، ولن يكون فى مقدورى أن أسلب منهم أى شيء مطلقاً لأعطيه إلى آخرين من أبنائى ، أو إلى أى شخص فى الدنيا . سأعطيك من النبيذ والفضة والزيت ما يكفى لطعامك وشرابك كل عام . ستضمنين طعامك وشرابك الذى سأجريه عليك شهريا وسنويا ، وسأعطيه لك أينما أردت ، وإذا طردتك أعطيتك خمسين قطعة من الفضة ، وإذا إتخذت لك ضرة ، أعطيتك مائة قطعة من الفضة** » . وقد شهد على هذا العقد ستة عشر شخصا .

وهذا العقد يوضح أن المصريين القدماء عرفوا التشريعات الاجتماعية ونظموا المواريث ، كما تتضمن بنود العقد ما يمكن أن يوصف بأنه — مقدم صداق — فى صورة تعهد من الزوج بإطعام الزوجة وكسائها وحمايتها — ومؤخر صداق — فى صورة تعويض مادى فى حالة طردها ، أو فى حالة الزواج بأخرى — وهذا يؤكد مدى التقدم المصرى فى المجال التشريعى الاجتماعى القديم إذا قورن ذلك بما هو قائم الآن .

المصريون والأخلاق وآداب السلوك :

كانت الأسرة المصرية محل تقديس من الجميع ، وكانت المرأة التى ترتكب جريمة الخيانة الزوجية تحرق ، وكان شريكها يلقى به فى النهر للتماسيح أو ليموت غرقاً . ومن ثم كانت قواعد الأخلاق وآداب السلوك التى تواضع عليها الناس فى مصر القديمة ، كانت تقضى بالإبتعاد عن الإثم والفجور ، وإنزال العقاب الشديد على كل من ينحرف عن هذه القواعد ... حتى أن حكيم الدولة « بتاح حوتب » الذائع الصيت ، الذى عاش فى عصر الأسرة الثانية عشرة « عهد الإقطاع » . هذا الحكيم طلب من الملك مانصه : « **دع إبنى يقف مكانى ، دعنى أعلمه وفقاً لكلمة أولئك الذين سمعوا حال الأسلاف ، تلك الكلمة التى قدمها الأجداد ...** » . وعندما تصل إليه الموافقة الملكية يشرع « بتاح حوتب » فى تعليم إبنه « **فاتحة الأمثلة فى القول الطيب** » ، ويقسم « بتاح حوتب » حكمته أو تعاليمه لإبنه — بل ولكل الناس — إلى ٤٣ فقرة . ومن أهم ما جاء فى بعض هذه الوصايا ما يلى :

١ — إذا وجدت رجلا عاقلا فى زمنه ، رائداً فى التفكير ، أكثر منك تفوقاً ، فائن ذراعيك — تحت إبطيك — واحنى ظهرك » أى إحترم العلم والعلماء والمفكرين . ويتفق هذا مع قول الله عز وجل : « **إنما يخشى الله من عباده العلماء** » . وقول الشاعر :

قف للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

٢ — إذا وجدت رجلا عاقلا فى زمنه ، فلا تلزم الصمت عندما ينطق سوءاً ... » أى قاوموا الفساد .. ويتفق هذا مع قول العرب لسيدنا عمر رضى الله عنه : « والله لو وجدنا فيك إعوجاجاً لقومناه بسيوفنا » .

٨ — إذا كنت تحرث وتوجد مزروعات فى الحقل ، فإن الإله يعطيه لك كزيادة فى يدك « **فلا تشبع فمك دون ذوى قرابتك** » ويقترب هذا من الحديث النبوى : « **لا يبيت أحدكم شبعاناً وجاره جائع** » . كما يتفق مع قول القرآن الكريم : « **الأقربون أولى بالمعروف** » .

١٧ــ إذا كنت تريد أن تكون موفور الكرامة فى أى منزل تدخل فيه ــ من أجل توطيد الصداقة ــ كسيد أو كأخ أو كصديق ... أو أينما دخلت فخذ حذرك من الإقتراب من النساء ، فما من مكان دخله التعلق بهوى النساء إلا فسد . **إن ألفاً من الرجال يصبحون لاشىء بسبب الاستمتاع بلحظة وجيزة أشبه بحلم** . والرجال يلقى بهم للموت بسبب معرفتهم بهن فحسب» . ويقول فى موضع آخر : « **لا تذهبن إلى بيت إنسان بحرية ، بل أدخله فقط عندما يؤذن لك ، وحينما يقول هو ــ أى رب البيت ــ لك بفمه : أهلا بك** » . وفى مكان آخر يقول عن الزنا : « **إنه لجرم عظيم يستحق الإعدام ، عندما يرتكبه الإنسان ، ثم يعلم بذلك الملأ ، لأن الإنسان يسهل عليه بعد إرتكاب تلك الخطيئة أن يرتكب كل ذنب** » . . وهذا يتفق مع قول القرآن الكريم : « **يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأذنوا وتسلموا على أهلها ...** » . وقوله تعالى أيضاً : « **والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ...** » . (النور ــ ٢) .

٢٠ــ إذا كنت ناجحاً فوطد بيتك ، أحبب زوجتك فى عناق زوجى ، أشبع جسمها ، إكس ظهرها . إن « **الوصفة لأعضائها هى الطيب ، أفرح قلبها طالما كنت حيا ، إنها حقل مكسب لسيدها** » . ويتشابه هذا كثيراً مع الحديث النبوى الذى يقول « على الرجال إطعام وحماية زوجاتهم ، وعليهن ألا يوطئن فرشهم غيرهم ، ولايدخلن أحداً يكرهونه بيوتهم إلا بإذنهم..» .

وتمضى نصائح حكمة « بتاح حوتب » إلى نهايتها . تلك الوثيقة الاجتماعية التى تعتبر دستورا للسلوك الاجتماعى ، حيث تنطوى على نصائح شخصية وسلوكية وإدارية وتنظيمية بصورة تدل على أن « بتاح حوتب » كان مفكرا مطلعا بوعى وإدراك لظروف مجتمعه ومواطنيه . غير أنه يلاحظ أن

---

(١) Breaestd, J. H., Development to Religion and Thought in Ancient Egypt. Harper and Brother, N.Y., 1959, Ch. 7.

نصائح « بتاح حوتب » لم تكن متشائمة قاتمة مثل أقوال « سنبو » التى سنعرض لها بعد قليل .

المصريون والتنشئة الاجتماعية :

من أهم الأقوال التى تؤكد مدى إيمان المصريين بالتنشئة الاجتماعية السليمة قول « بتاح حوتب » الذى يتشابه مع أقوال الحكماء فى مختلف عصور مصر القديمة . ويزيد عليه ترتيبا لمسئوليات الآباء وواجبات الأبناء — فقرة ٣٨ من حكمته السالفة الذكر — حيث يقول :

« إذا كنت رجلا عاقلا فليكن لك ولد تقوم على تربيته . فذلك شيء يسر له الرب ، فإذا إقتدى بك ونسج على منوالك . وإذا هو نظم من شئونك ورعاها ، فأعمل له كل ما هو طيب ، لأنه ولدك وقطعه من نفسك وروحك ، ولا تجعل قلبك يجافيه . فإذا ركب رأسه ولم يأبه لقواعد السلوك فطغى وبغى وتكلم بالإفك والبهتان فقومه بالضرب ، حتى يعتدل شأنه ويستقيم قوله ، وباعد بينه وبين رفقاء السوء حتى لا يفسد ، فإن من يسير على دليل لا يضل »(١) .

ومن هذا نرى أن تلك الوصية تعبر أصدق تعبير عن الوظيفة الأساسية لعملية التنشئة الاجتماعية السليمة ، التى تتفق مع أحدث النظريات العلمية الحديثة فى علم الاجتماع وفى علم النفس التربوى . وبالتالى تؤكد أسبقية المصريين القدماء فى الفكر الاجتماعى .

---

(١) الدكتور محمد جمال الدين مختار : مقال بعنوان « تاريخ مصر السياسى والحضارى » صفحات ٩٢ — ١٠٨ والدكتور عبد المنعم أبوبكر « النظم الاجتماعية » صفحة ١٠٩ والأستاذ كمال محرم « الأسرة والحياة المنزلية » صفحات ١٣٣ — ١٥٢ فى مجلة تاريخ الحضارة المصرية « العصر الفرعونى » العدد الثانى من المجلد الأول ، وهى من إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

وبالرغم من إزدهار التفكير الاجتماعى المصرى ، على النحو السالف الذكر ، فإن الغربيين دائماً يعترفون بما يحسونه من دين للفكر الاجتماعى اليونانى ومن بعده الفكر الاجتماعى الرومانى . باعتبارهم أساساً للفكر الاجتماعى الحديث . ولكنهم قلما يذهبون إلى أبعد من ذلك ، ويسألون أنفسهم عن نشأة الفكر الاجتماعى اليونانى والرومانى وتطوره ، ومن أين إستمد بعض عناصره الأساسية وما هى صـــلة أولئك اليونان والرومان بالشعوب التى كانت قبلهم أو معاصرة لهم ؟

ونحن لا يمكن أن يدور بخلدنا أن ننتقص من قدر الفكر الاجتماعى اليونانى ، وما قدموه إلى الحضارة الإنسانية ، غير أن اليونانيين أنفسهم يعترفون بفضل حضارات الشرق عليهم . ويفخر الكثير من رجالهم الذين وضعوا أسس العلوم اليونانية أنهم درسوا سنوات عديدة فى مصر . وتلقوا عن كهنتها الكثير مما حملوه معهم إلى بلادهم ، لا فى الفكر الاجتماعى ، أو فى الطب أو فى القانون أو فى الرياضيات فحسب ، وإنما فى كثير من النواحى الأخرى مثل النحت والموسيقى أيضا .

٢ ــ التفكير الاجتماعى فى الهند

تتميز الهند بآدابها القديمة وتراثها الفلسفى ، وتشريعاتها المعروفة باسم قوانين « مانو » وهذا التراث يتميز بالثراء فى هذه المجالات ، مع خلوه من أى شىء يعتد به بصدد شئون المجتمع ومظاهر التفكير الاجتماعى باستثناء (قوانين مانو) التى تعتبر من أقدم التشريعات الهندية التى وضعتها طائفة البراهما بقصد إتاحة الفرصة أمام الأجيال التالية للوقوف على أوضاع الحياة الاجتماعية وقواعد العادات والأعراف والتقاليد ، ومن ثم فقد جاءت تلك القوانين مرآة صادقة تعكس أوضاع المجتمع الهندى القديم .

هذا ومن أهم النظم التى تناولها تلك القوانين ما يعرف بالتقسيم الطبقى . فقد حدد الدين البراهمى قواعده ورسم حدوده بدقة شديدة ، ونظم علاقات كل طبقة بما عداها من الطبقات الاجتماعية . وصورت المانوية هذا النظام

على أنه من وحى الإله (براهما) نفسه ، فلابد أن ينصاع له المجتمع ولايرى عنه بديلا . وينطوى هذا النظام على فكرتين أساسيتين أولاهما جمود الوضع الاجتماعى بمعنى ألا يتغير الوضع الطبقى من الأصول إلى الفروع ، وثانيهما الخضوع لما يفرضه الدين على أفكار كل طبقة من التزامات ووظائف إجتماعية .

وتقسم المانوية المجتمع الهندى القديم إلى أربع طبقات هى :

١ ــ طبقة البراهما Brahmanns وهى طبقة رجال الدين .

٢ ــ طبقة الكشاتريين Kchatriyas وهى طبقة المحاربين .

٣ ــ طبقة الفيسائيين Vaicyas وهى طبقة التجار والصناع .

٤ ــ طبقة السودريين Soudras of sadras وهى طبقة العبيد والأرقاء .

وعلى أساس هذا التقسيم الطبقى يتفاوت أفراد المجتمع فى الثراء والمركز الاجتماعى والحريات العامة والخاصة بمعنى أن الكهنة البراهمانيين هم أكثر أفراد المجتمع إمتيازا ، وهم وحدهم الذين يعلمون الناس . أسفار الفيدا Vedas الأسفار المقدسة للبراهمانين وهم الذين يستأثرون بالسلطة والنفوذ والجاه معتمدين فى ذلك على أفراد الطبقة الثانية « الكشاتريين » التى تدافع عنهم وتحافظ على هيبتهم الاجتماعية ووظيفة الطبقة الثالثة هى مزاولة الزراعة وصيد الحيوان ودجنه والقيام بالتجارة والصناعة . أما الطبقة الرابعة وتأتى فى الدرك الأسفل من السلم الطبقى فليس لها وظيفة اجتماعية إلا خدمة الطبقات السابقة ، لا سيما الطبقة الأولى . وقد حرمت الطبقتان الثالثة والرابعة من الحرية السياسية . إذ ليس من حق أفرادها الوصول إلى كراسى الحكم ، فضلا عن طبقة العبيد الذين يحرم عليهم وضعهم الاجتماعى مزاولة أى حق سياسى أو مدنى . ولهذا فإن أهم ما يميز البناء الطبقى الهندى هو إرتكازه على النظام الطائفى المغلق .

وبالإضافة إلى ذلك ، جاء فى قوانين (مانو) أيضاً أن « **البراهمى يجب إحترامه وإجلاله بسبب نسبه وحده ، وأن أحكامه هى وحدها الحجة ، وأن له حين الحاجة أن يمتلك مال أى فرد من السفلة ، لأن العبد وما ملكت يداه ملك لسيده . وكان محرما — طبقاً لقواعد هذه الديانة — على الطبقة المنكودة أن يتصل أحدهم بشىء من الدين أو العلم به ، وإلاحل به عذاب غليظ ، مثل صب الرصاص المصهور فى أذنيه وشق لسانه وتقطيع جسمه .**

ويقوم هذا التفاضل فى الكتب المقدسة للبراهمانيين الهنود على أساس عناصرهم ونشأتهم الأولى ، فتذكر أن (**براهما**) قد خلق البراهمانيين من **فمه** ، وخلق فصيلة الكشاتريين من **ذراعه** ، وخلق فصيلة الفيسائيين من **فخذه** ، وخلق فصيلة السودريين أو المنبوذين من **قدمه** . ولما كانت أشرف الأعضاء وأطهرها — من وجهة نظرهم — هى ما علا السرة ، وأحطها هو ما كان أسفل السرة ، وأحطها جميعاً هو القدم . فإنهم يرون أن أشرف الناس جميعاً بحسب العنصر والنشأة الأولى هم الذين إنحدروا من فم براهما وهم البراهمانيون ، ويليهم فى الفضل الذين إنحدروا من ذراعه وهم الكشاتريون ، وكانت الرذائل الإنسانية التى إنحدرت من فخذه وقدمه ، وهم الفيسائيون — وأكثرهم رجساً ونجساً — هم المنبوذون الذين إنحدروا من قدم براهما وهم السودريين وهؤلاء لا يصح لمسهم ولا مؤاكلتهم ولا مصاهرتهم ولا الإرتباط بهم بأية علاقة غير علاقة السيد بالمسود(١) ومن ثم فإن النظام الطبقى فى الهند ، كان أداة تعوق التطور الاجتماعى ووسيلة جمود فى المجال الحضارى.

هذا وقد تفرعت الديانة البوذية عن الديانة البراهمانية ، ومن ثم جاءت أكثر تطورا ، حيث نادت بوجوب المساواة بين أبناء المجتمع ، وخففت من حدة الفروق الطبقية ، وناشدت معتنقيها باعتبار الأغنياء والفقراء سواء وأن الذين يعملون بالحرب مثلهم مثل الذين يعملون بالصناعة وبالزراعة ،

---

(١) قوانين مانو : الكتاب الأول ، مواد ٢١ — ٨٨ — ١١٩ ومواد الكتاب الرابع .

باعتبارهم مواطنين فضلاء ، يجب أن تظلهم المساواة بجميع مظاهرها ولم يتردد زعماء هذا الدين فى المجاهرة بالدعوة إلى القضاء على الإمتيازات التى يتمتع بها فريق من الشعب دون غيره ، وشددوا النكير بصفة خاصة على طبقة (**البراهمية**) على إعتبار أنها تمثل مركز التحكم والإستبداد .

بيد أن الفلسفة البوذية بالرغم مما أعلنته من مبادىء إنسانية ومن دعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة . وبالإضافة إلى أنها أكثر تقدما وأوسع تطورا من البراهمية ، فإنها لم تنجح فى تقرير حقوق وواجبات المواطنين بصفة حاسمة ، ولم تترك أثرا عمليا فى المجتمع الهندى القديم . ذلك أن البراهمية والبوذية إشتركتا فى صبغ كل الأفكار بالنزعات الصوفية ونظرتا إلى الحياة باعتبارها شراً لا مناص من البحث عن التخلص منه حتى يتمتع الإنسان بالحياة الآخرة باعتبارها المطلب الأسمى لكل فرد .

غير أنه بالرغم من ذلك ، يمكن القول بأن التفكير الاجتماعى البوذى وإن جنح إلى الزهد فى أمور الدنيا ، فإنه لم يخل من مفاهيم خلقية وعملية ، ذلك أنه وضع الأخلاق القويمة والسيرة الحسنة الطاهرة فوق الثروة والجاه ، بل وفوق كل الطقوس والشعائر ، على إعتبار أن الدين هو المعاملة ، وليس هو الرسوم والشعائر التى يصطنعها رجال الدين . ومعنى ذلك أن التفكير الاجتماعى البوذى نه طابع أخلاقى سلوكى ، هدفه تخليص المجتمع الهندى من براثن النظام الطبقى القائم على العقيدة البراهمية التى كانت تزعم أن البراهمانى من طبيعة مقدسة ، وأن (**السودرا أو المنبوذ**) من طبيعة مدنسة ، وأكد أن القداسة ليست صفة ولادية أو وراثية ، وإنما كل إنسان يلتزم بسلوكيات الدين البراهمى يستطيع أن يكون برهمانيا .

نخلص من هذا إلى أن الديانات والفلسفات الهندية القديمة لم يكن هدفها تكوين المواطن الصالح . وإنما الحصول على زهاد ورهبان ، وتنشئة أجيال من المتعبدين والنساك ، مما صرف أنظار الناس عن البحث عن حقوقهم والقيام بما عليهم من واجبات اجتماعية وسياسية ، وسارت بهم بعيداً عن

التفكير فى الدولة والمجتمع ومن ثم فإن قدامى الهنود لم يتوصلوا إلى المقومات الأساسية للنظم الاجتماعية والحكم السياسى الأمثل ، وترتب على ذلك إستمرار التحكم والتسلط لتدعيم أركان العبودية والفقر والجهل لعامة الشعب أحقابا طويلة . ولهذا لم يبلغ المجتمع الهندى القديم فى رقيه الفكرى إلى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى بلغته المدنية المصرية القديمة كما أوضحنا ذلك من قبل ، وإن كانت التعاليم البوذية — بالرغم من تمجيدها للزهد فقد إنطوت على بعض المفاهيم الخلقية العملية ، التى تجعل الأخلاق القويمة والسيرة الحسنة الطاهرة قبل الثروة والجاه ، بل وقبل الطقوس والشعائر الدينية .

٣ — التفكير الاجتماعى فى الصين

من أهم ملامح الفلسفة الصينية الحديثة أنها إبنة أصيلة لفلسفة أجدادهم الذين لم تقم فلسفتهم على أساس دينى ، وإنما على أسس عملية إنسانية تخاطب أفراد المجتمع وترمى إلى خلق أجيال من المواطنين الأحرار ، ومن ثم أولت مزيد عنايتها لكل ما يتصل بنواحى الحياة الاجتماعية بصفة عامة ومظاهر السلوك الأخلاقى بصفة خاصة ، على أنه إذا كان الدين هو مصدر التشريع فى الهند ، فإن التفكير الإنسانى أو عقل الإنسان ، كان هو مصدر التشريع لدى الصينيين القدماء . ومن ثم فقد جاءت الفلسفة الصينية معبرة عن ظروف الحياة ومتطابقة مع مقتضيات المجتمع ولم يكن لها من هدف سوى خير الفرد ، بل وخير الجنس البشرى بكامله . كما أن الفلسفة الصينية لم تكن قدسية ، أى أنها لم تكن تعاليم سماوية وصلت إليهم عن طريق الوحى عن قوى إلهية « مع الشك أو الظن . أو أنها صادرة عن شخصيات خارقة للعادة مجهولة الأسماء . كما هو موجود بالهند على سبيل المثال ، بل كانت هذه الفلسفة من نتاج عقول أشخاص معروفين . وقد إنتقل تراثهم إلى الأجيال التالية من أبناء الصين ، كما نقلت المصادر التاريخية دقائق هذا التراث . هذا وأهم شخصيتين فى الفلسفة الصينية هما (كونفوشيوس)

زعيم فلاسفة الصين القدامى ومن سار على نهجه وهم كثيرون ورد ذكرهم فى مؤلفات (منسيوس) Mencius من قادة الفكر والسياسة فى الصين القديمة ، هؤلاء الذين كانوا يلقبون (كونفوشيوس) بأسم (معلم الجنس البشرى) كما كان فى نظرهم أعظم معـــلم (أنجبته البشرية) ، ثم منسيوس نفسه .

الفلسفة الكونفوشيوسية :

هذا وقد اصطلح الكثيرون على تسمية دراسات (كونفوشيوس) الذى كان حكيما وفيلسوفا سياسيا وأخلاقياً ودينيا ومن سار على نهجه بإسم الفلسفة الكونفوشيوسية التى سادت كل أرجاء الصين من القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين ، تلك الفلسفة التى كانت تستمد مادتها من الأخلاق بمعنى أن هدفها الأساسى هو إصلاح الأخلاق الاجتماعية عن طريق الإرتقاء الاجتماعى بالأسرة لكى تتخلص من ضعف البواعث الأخلاقية ، بالإضافة إلى التيارات الشكية التى أفسدت جو الأسرة الاجتماعى . ولكى يتحقق هذا فإنه من الضرورى الارتقاء بالفرد من خلال تنظيم حياة الأسرة الاجتماعية ، بمعنى أن الفرد هو الركن الأساسى فى بناء الأسرة ، والأسرة هى الوحدة الأولى فى المجتمع . وقد نادى بضرورة تقويم الأفراد لنفوسهم وعقولهم ، مع التزود بالمعارف الإنسانية التى تسمح بالقضاء على دوافع الشهوات غير الأخلاقية .

وكان من رأيه أن وصول المجتمع الصينى إلى نظام اجتماعى سليم يكون أساساً لنظام سياسى يكفل الحرية والمساواة ، وتحقيق العدالة ، مرهون بتنظيم شئون الأسرة عن طريق التطهر والإخلاص والتضامن وطاعة الأبناء للآباء والزوجات للأزواج . ذلك أن الحياة الأخلاقية عنده أشبه بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئا بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التى كان ينتظرها كل منهم من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ،

فالأسرة هى المكان الأول للتجربة الأخلاقية ، وهى **النقطة الأولى** التى تبدأ منها الأخلاق الفاضلة . إذ أنه « **عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد** والزوجة ، فما أشبه المنزل بآلتين موسيقيتين قد تآلفت أنغامها . ! **وعندما يعيش الأخوة فى تآلف وسلام . فإن المنزل يبقى إلى الأبد فى وحدة وإنسجام** . وإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع ، على إعتبار أن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا « **إذا علمنا كل أسرة كيف تكون على خلق فإن المجتمع كله يصبح على خلق ، وإذا تعودت كل أسرة العطف والشفقة ، تعود المجتمع كله على العطف والشفقة ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها ، فإن الإنسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنسانى بأسره** » .

والواقع أن العناية بالتنشئة الاجتماعية الخلقية لأفراد الأسرة كانت من أهم مميزات التفكير الاجتماعى الصينى فى كل العصور القديمة . بل إن دستور « جو » وهو من أقدم الآثار القانونية والتشريعية فى الفكر الاجتماعى الصينى ، أشار إلى تخصيص وزير مسئول لشئون الأسرة ، كما يختص هذا الوزير أيضاً برفاهية أفراد الشعب وإسعادهم .

على أن القواعد الأخلاقية عند **كونفوشيوس وسط بين الإفراط والتفريط** ، على إعتبار أن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين « الذات الإنسانية الحقة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقى ، ثم الانفعالات التى تستيقظ فى النفس الإنسانية « ولعل هذا القول يتشابه مع قول أرسطو عن الفضيلة بأنها « **وسط بين رذيلتين** » !.

وقد ألف « كونفوشيوس » خمسة كلاسيكيات Five Classics لكى يربط بها بين حضارة الصين القديمة وبين حضارة عصره الذى عاش فيه وقد إحتوت هذه الدراسة على دراسة للتقاليد والعادات الدينية فى ولايات الصين المختلفة مع ربطها بجذورها الممتدة عبر التاريخ السابق للميلاد ،

وكذلك أصول ديانات الأسر الصينية القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسى فيها والمبادىء التى كان يقوم عليها النظام السياسى . . إلخ .

وعرض أيضاً فى مؤلفاته لفروع المعرفة الستة التى كانت سائدة فى عصره وهى : الطقوس ، الموسيقى ، الرماية وقيادة العربات وركوب الخيل ، القراءة ، الرياضة ، والحساب . وأنشأ تلاميذه مدرسة لدراسة فلسفته ومؤلفاته إستمرت أكثر من ألفى عام ، ومؤلفاته هى :

١ — كتاب الأغانى أو الشعر .

٢ — كتاب التاريخ .

٣ — كتاب التغيرات .

٤ — كتاب الربيع والخريف .

٥ — كتاب الطقوس والتقاليد .

وفى كتابه الثالث الذى خصصه لدراسة فلسفة تطور الحوادث ، للإفادة منه فى التنبؤ ومعرفة الحوادث المستقبلة ، فقد استطاع كونفوشيوس تحويل (علم التنبؤ) إلى دراسة علمية للسلوك الإنسانى وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية التى تكتنفه . وبذلك يمكن باستخدام هذه الدراسة التنبؤ علميا بسلوك الفرد فى المستقبل .

وقد تناول تلاميذ كونفوشيوس وعلى رأسهم (منسيوس) الذى تتلمذ على يدى (تسيسز Tsesze وهو من أحفاد كونفوشيوس . . تناولوا مؤلفات كونفوشيوس فى مؤلفات أربع من أهمها كتاب بعنوان (منسيوس) باعتباره فيلسوف عصره يومئذ ، ومنها أيضاً كتاب المنتخبات Analects الذى يتضمن تلخيصاً أميناً لفلسفة كونفوشيوس ، حتى أنه أطلق عليه إسم (إنجيل الكونفوشيوسية Confecious Bible .

وقد تابع (منسيوس) تعاليم أستاذه كونفوشيوس حيث كان يوجه أقسى عبارات اللوم إلى الحكام فى حالة وقوع نوع من الظلم على بعض أفراد الشعب ، وكان يذكرهم بقول أستاذه « تقوم الإمبراطوريات على دعائم من المبادىء الإنسانية ، وتزول بزوالها . وقوله ، « إنك إذا قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ، فقد يحاولون إتقاء العقاب. ولكن لن يكون لديهم الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام ، ويضاف إلى ذلك أن (منسيوس) كان يعتبر الأفراد بمثابة أفضل العناصر الاجتماعية ، ومن أجل تيسير الحياة الاجتماعية لهم كان ينادى بدستور لتنظيم الملكية وإصلاح قوانين الضرائب . وكانت دعوته هذه محل تقدير من سائر أفراد الشعب .

ويؤخذ أيضاً على (منسيوس) أنه دعا إلى تقسيم المجتمع إلى طبقتين مع المساواة بينهما ، إحداهما هى طبقة العلماء والمثقفين ، ومن ثم فمن حقها أن تسود وتحكم ، والثانية هى طبقة الكادحين والعاملين من زراع وصناع وتجار . ومن واجبها أن تعمل وتنتج مع ضرورة التضامن بين الطبقتين .

تلك هى بعض نماذج من التفكير الاجتماعى عند أقدم شعوب العالم وأخلدها حضارة ، ومع ذلك فهى تدل على مبلغ اهتمام هذه الشعوب بالنواحى الاجتماعية ، بالرغم من أن ما وصل إلينا منها عبارة عن أفكار وآراء لا تربطها وحدة فكر أو طريقة بحث ، بمعنى أنها عبارة عن مجموعة من التأملات الفلسفية فى النواحى الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن الدافع إليها كان ما ينبغى أن يكون وليس البحث فيما هو قائم .

نخلص من هذا إلى أن التفكير الاجتماعى لدى شعوب الشرق القديم لم يكن متميزا بموضوعيته ومنهجيته فحسب ، بل كان مختلطاً بغيره من

ألوان التفكير الدينى الفلسفى والسياسى والاقتصادى ، ولم يكن لهذا التفكير من هدف سوى الوصول إلى المثل الأعلى الذى ينبغى تحقيقه فى التنظيم السياسى والاجتماعى ، وفق معايير تحكم قواعد السلوك بين أفراد المجتمع . ومن ثم فإنها لا ترقى إلى مستوى المذاهب والنظريات . غير أن هذا لا يقلل من أهمية ما أثاروه من مسائل اجتماعية أضاءت الطريق أمام الأجيال اللاحقة من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين بلوروا كثيراً من الآراء الاجتماعية التى تناولت بالدراسة نشأة الدولة وقيام السيادة والسلطة فى المجتمع ، كما حددت الطريق الذى يمكن أن تسير فيه المعاملات الاجتماعية والتشريعات التنظيمية والإدارية والعلاقات السياسية لجميع أفراد الشعب .

تاريخ الفكر الاجتماعي عند اليونان

(و) أفلاطون :

من أهم المؤلفات التى وضعها أفلاطون (٤٢٨ — ٣٤٧ ق . م) **ثلاثة** هى : **الجمهورية(١) ، السياسى ، والقوانين** . وتدور كلها حول **الدراسات** الاجتماعية . بيد أن مؤلفه الأول (**الجمهورية**) أكثر عمقا وأغزر علما ، ذلك المؤلف الذى كان الهدف من تأليفه هو إنشاء مدينة فاضلة خالية من كل الموبقات التى كانت سائدة فى ذلك الحين . وكتاب الجمهورية(٢) يعبر بوضوح عن فلسفة أفلاطون الاجتماعية وفيه يرسم صورة للدولة المثالية أو المدينة الفاضلة ومن ثم يمكن دراسة محتويات هذا الكتاب أو بالأحرى دراسة ملامح المدينة الفاضلة . ويلاحظ أن هذا الكتاب يتكون من عشرة أبواب ، يتحدث أفلاطون فى سبعة منها عن العدالة باعتبارها فضيلة النفس الفردية ، كما هى نظام يتعلق بالدولة . ولذلك فقد إقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها ، كى تتحقق العدالة فى كل منها .

أسس المدينة الفاضلة :

ناقش أفلاطون نشأة وطبيعة المجتمع الإنسانى ، وحدد الأسس التى يمكن أن تقوم عليها المجتمعات من وجهة نظره ومن خلال هذا التحديد أوضح فساد أسس المجتمعات التى كانت قائمة وقتئذ .

وإستند أفلاطون فى تحـــديد أسس المدينة الفاضلة إلى **تشبيه المدينة بالفرد** ، بمعنى أن المدينة الفاضلة عبارة عن وحدة حية تتكون من أجهزة مختلفة ذات وظائف محددة مثل الفرد سواء بسواء ، هذه الأجهزة ترتبط

---

(١) الجمهورية هى ترجمة عربية للكلمة اللاتينية Respublica التى ترجم بها شيشرون الكلمة اليونانية Politia وهذه الكلمة يقصد بها أفلاطون « الدولة » أو « المدينة » أو « الجمهورية » .

(٢) سوف نعتمد فى هذا الفصل على ترجمة الشيخ حنا خباز « للجمهورية » .

ببعضها البعض إرتباطاً وثيقاً ، وتتجمع كلها فى جهاز مركزى واحد له هدف مشترك . ومما لا شك فيه أن تلك **أول نظرة إلى المدينة (المجتمع) تتميز بالشمول** ، وتتميز بالتعبير عن الحياة المشتركة والتعاون الوثيق والهدف الجماعى . ومن ثم فإن أفلاطون بنظرته هذه قد أوضح الضرورة الاجتماعية التى تجعل من المدينة أو (**الدولة**) أول تنظيم اجتماعى وسياسى تدعو إليه الطبيعة البشرية . ذلك أن الدولة وحدة جماعية أو مجموع منظم من الناس ، دعائمه إنسجام الرغبات الخاصة والإرادات الفردية وتوازن الميول والمصالح الذاتية ، ومن الضرورى أن تكون لها أرضا معينة تقوم عليها ، ولها مواردها المالية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتخضع لسياسة موحدة وتسعى وراء هدف عام مشترك .

وفى هذا ، أى فى نشاة الدولة (المجتمع) يقول أفلاطون « **إننى أرى أن الدولة تنشأ لعجز الفرد عن سد حاجات نفسه بنفسه وإفتقاره إلى معونة الآخرين. ولما كان كل إنسان محتاجا الى الاعتماد على معاونة الأغيار فى سد حاجاته ، وكانت حاجات كل إنسان كثيرة لا تقع تحت حصر ، لزم أن يتجمع عدد أجزل منا ، من صحب ومساعدين فى مستقر واحد يعيشون فيه . وقد أطلقنا على ذلك المجتمع اسم « مدينة » أو « دولة » . ونواة كل مدينة التى تنمو منها هى أربعة أو خمسة من الرجال ، يزداد عددهم تدريجيا ، ويتكاثرون الى أن يبلغ سكان المدينة عددا غير معين من الناس ، يتخصص كل منهم فى فن أو مهنة أو حرفة معينة ، ويكون من بينهم الحكام وهم حراس المدينة** » .

هذه الوحدة الاجتماعية لا تتحقق وحدتها الروحية فى مجتمع يسترق بعض أفراده البعض الآخر ، أو تطغى مصالح جماعة منه على مصالح جماعة أخرى ، بمعنى أن (**الحاجة الإنسانية**) هى أساس تلك الوحدة الاجتماعية أو بالأحرى هى أساس ذلك النظام الاجتماعى الذى يتجسد فى المجتمع . ومن ثم فإنه من الضرورى أن يحقق المجتمع إشباعاً كاملا لأفراده ، وفى

حاله عدم كفاية الإشباع يتعاون الأفراد فى مجهود جماعى يحقق لهم الإشباع المادى والروحى .

ويحدد أفلاطون وظائف الدوله بأنها ثلاثه هى : **الإنتاج والدفاع ، والإدارة** وهذه القوى أو بالأحرى هذه الوظائف الثلاثة تتشابه مع **القوى** الثلاثة فى النفس الإنسانية وهى : **القوة الشهوانية ومركزها البطن والقوة الغضبية** أو قوة النزوع ومركزها **القلب** ، والقوه الناطقة أو **القوة الفكرية ومركزها الرأس** . . ويربط أفلاطون بين كل وظيفة من وظائف الدولة والقوة التى تماثلها ثم يحدد من يقوم بكل وظيفة من تلك الوظائف .

إذ يقول أفلاطون إن « فى الدولة ثلاث قوى متمايزة هى : **المفكرة، المنفذة ، والمنتجة** . يقابلها فى الفرد ثلاث قوى متمايزة هى : **القوة العقلية** ، ووظيفتها القيام بعمل يشبه عمل « حكام » الدولة فى مملكة النفس أى أن عملها يتعلق بالحكمة . والقوة الشهوية ، وتقوم مقام الشجاعة فى الدولة وتساعد الحكومة ، كما يعاون « **المساعدون** » الحكام . ومتى إقترنت هاتان القوتان بالموسيقى والرياضة ، **نتجت القوة الغضبية** وهى حقيقة الذهن الطبيعية . وكما أن الدولة تكون عادلة إذا التزم كل من أقسامها الثلاثة عمله الخاص ، كذلك يكون الفرد عادلا إذا التزم كل قسم من أقسام العقل عمله الخاص .

اعتبر أفلاطون ضرورة الحياة هى الدافع الجوهرى لقيام المجتمع ، ومن ثم فإنه من الضرورى وجود طبقة تتحلى بالرغبه فى العمل ، بمعنى أن وظيفتها تقوم على تحقيق الحاجات الأساسية والرغبات الخاصة ، أى القيام بالعمل فى المجالات الإنتاجية . أى أن وظيفة هذه الطبقة تشبه وظيفة (القوة الشهوانية) فى النفس البشرية .

وإذا كانت ضرورة الحياة هى الأساس لقيام المجتمع ، فإنها وحدها **لا تكفى لقيامه ، ومن الضرورى أن توجد بجوارها ضرورة الدفاع عن أعضاء هذا المجتمع والزود عن حياضه** ، ومن ثم فإنه من الضرورى وجود

طبقه اجتماعية وظيفتها أكثر من الطبقة الأولى حيوية وأرقى عاطفة وتتميز بالشجاعة وإحتقار المخاطر فى سبيل حمايه كيان المجتمع ، هى طبقه المحاربين ، وهى تشبه (**القوة الغضبية أو قوة النزوع**) فى النفس البشرية .

وبجوار ذلك فإن (**المدينة الفاضلة**) من وجهة نظر أفلاطون ، تحتاج بجوار ضمان سبل العيش ووسائل الدفاع ، تحتاج إلى أن تحكم نفسها ، بمعنى أنه من الضرورى قيام طبقة وظيفتها وضع التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، والإشراف على تنفيذ تلك التشريعات ، هذه الطبقة هى طبقة الحكام والرؤساء وخصائصها فضيلة الحكمة ، وهى تشبه فى المجتمع (**القوة الناطقة**) أو (**القوة العقلية**) فى النفس البشرية ووظيفتها القيام بعمل يشبه عمل (**حكام**) **الدولة فى مملكة النفس** .

يستخلص من هذا أن أفلاطون يتطلب فى طبقة الإنتاج أن تكون فضيلتها التعفف والإعتدال ، وأن تكون فضيلة طبقة المحاربين هى الشجاعة والمخاطرة وطبقة الحكام فضيلتها الحكمة والحزم . حتى إذا توافرت تلك الفضائل ، توافرت للدولة حالة النظام والتناسب التى تتحقق فيها (**العدالة**) كما تتحقق الفضيلة فى النفس الإنسانية ، بمعنى أن العدالة وإن كانت ليست فضيلة رابعة ، على إعتبار أنها تنشأ فى جو المجتمع ، فإنها تنشأ كما تنشأ الفضيلة من مقومات النفس البشرية . ولا يكتفى أفلاطون بذلك ، وإنما يؤكد أن هذا التقسيم الطبقى هو تقسيم طبيعى أقامته الطبيعة وحددت وظائفه وعينت عناصره ، بمعنى أن طبقة الحكام من الذهب الخالص وطبقة المحاربين من الفضة ، وطبقة العاملين من الحديد وبقية المعادن المماثلة .

وعلى هذا يؤكد أفلاطون إنقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متمايزة بحكم الطبيعة . ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعية لها ، وخصتها بها بحيث لا ينبغى لها أن تتدخل فى عمل الطبقة الأخرى . ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة فى المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى ، وخاصة الطبقة المنتجة ، لأنها

لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذى يهيؤها للاشتراك فيه ، ومن ثم نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها — كما سبق أن أوضحنا ذلك — فى حين يختص الحاكم بفضيلة الحكمة ، ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة ، يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هى فى إلتزامها العفة أو الإعتدال لكى تعنى بتنظيم ملذاتها وإنفعالاتها ، وبحيث تتحكم دائماً فى شهواتها .

ومن هنا فإن هذه الفضائل الثلاثة هى الشروط الواجب توافرها فى طبقات الشعب لكى تتوفر العدالة فى الدولة . وبناء على ذلك فإن تعريف العدالة يتلخص فى أداء كل فرد فى المدينة « الدولة » للوظيفة التى هيأته الطبيعة لها ، وإلتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته ، وعلى العكس من ذلك يكون الظلم والشر ، حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره ، حيث يؤدى ذلك فى نظر أفلاطون إلى ضياع العدالة ، لاسيما عندما يشارك خاصف النعل أو صانع الأقفال أو النجار . . . فى عمل الفيلسوف الحكيم الذى له وحده حق الحكم . وواضح أن أفلاطون هنا يهدم جانباً أساسياً من جوانب الحكم الديمقراطى فى عصره ، بل وفى كل العصور .

ولم يكتف أفلاطون بذلك ، وإنما أكد فى إحدى محاوراته على لسان سقراط إعتباره لاشتراك قوى الشعب العاملة فى الحكم نوعا من الفوضى حيث قال « إذاً فالتعدى على أعمال الغير — أى أعمال الفلاسفة — وإختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس فى الواقع إلا الفوضى بعينها والدمار . بل هو جريمة لا شك فيها . وعلى الجملة ، يجب أن يقصر كل امرىء همه على عمله الذى يحسنه ، لا فى الحكومة فقط ، ولكن فى كل شئون الحياة ، ويجب ألا يتدخل الإنسان فى شئون الناس الآخرين لكى يدير العالم وشئونه الخبراء وأهل الاختصاص .

وتقوم نظرية إفلاطون هذه فيما يتعلق بفئة الفلاسفة وتميزهم بالطبيعة على بقية فئات المواطنين ، على أساس أنهم فئة خاصة من بنى الإنسان ،

وهبوا حاسة لا توجد لدى غيرهم من الناس وهى حاسة إدراك الحقائق العامة والمقولات المحضة . وأيضاً على أساس عدم توصلهم إلى هذه الحقائق عن طريق الملاحظة أو الاستنباط ، وإنما يتوصلون إليها عن طريق **الإلهام والإشراق** . فهم يلهمون هذه الحقائق إلهاماً ، وتشرق عليهم إشراقاً ، وتفيض عليهم عفواً من غير جهد ولا عناء . وأصل ذلك ما ذهب إليه من أن النفوس قبل إتصالها بالأبدان كانت تعيش فى « **عالم المثل** » وقد أتيح لها وهى فى هذا العالم إدراك كثير من الحقائق العامة ، ولكنها بعد أن إتصلت بالأبدان نسيت معارفها الأولى ، غير أنها فى أبدان الفلاسفة ، وهم الذين خصوا **بالحاسة السالفة الذكر التى تستطيع أن تتذكر هذه المعارف ، إذ مر بها فى هذا العالم المادى مايثير حقائقها ويدعو إلى إستعادتها** . ولا تحدث لديها هذه الإثارة وهـــذه الاستعادة عن طريق الملاحظة أو الإستنباط ، وإنما يحدثان عن طريق الإلهام والإشراق(١) .

ولا ريب أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح إتجاهاً مثالياً أكد إنصرافه عن واقع مجتمعه الذى أعلن فيه مبادىء تقدمية فى السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية فى عصره بمبدأ إختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالإقتراع إمعانا منها فى المساواة بين جميع أفراد الشعب ، سواء أكانوا أغنياء أم فقراء . وأخذت أيضاً بمبدأ التصويت العام فى الأمور العامة ، فاحترمت رأى الأغلبية العددية فى كل الأمور . ومعنى ذلك أن أفلاطون كان موقفه عكس ذلك ، حيث إعتبر رأى الأكثرية وتدخلها فى السياسة والحكم مصدراً من مصادر الفوضى ، ذلك أن العدالة عنده تقضى بأن يخصص للحكم طبقة ارستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التى لا تتوافر عند باقى أفراد طبقات الشعب . وهى الصفوة من طبقة الحراس . أما الديمقراطية « **التى بلغت ذروتها فى الانتخاب بالقرعة** » على إعتبار أن جميع الناس متساوون ، فقد إعتبرها مرضا أساسياً .

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : مذكرات فى علم الاجتماع : مطبوعة بالإستنسل ، مؤسسة الأنوار للطباعة والنشر : الرياض ١٣٩٨ هجرية صفحة 25

وأكد أن هذه الطبقات وإن كانت من طبائع مختلفة ومعادن متباينة ، فأنها ليست منفصلة اجتماعياً ، ولكنها مرتبة ومتماسكة ومتكاملة اجتماعياً ، وهى فى مجموعها تشكل وحدة اجتماعية دعامتها الفرد ، الذى تفرض عليه الحياة الاجتماعية أن يقوم بالوظيفة التى يحددها جهاز الدولة .

نخلص من هذا إلى أن المدينة (الدولة) الفاضلة كما يراها أفلاطون تشكل وحدة اجتماعية عناصرها الأفراد الأحرار المتساوون ، ولكل منهم وظيفته الاجتماعية التى يمارسها طبقا للتشريعات العادلة التى تضعها طبقة الحكام ، فإن هؤلاء كما تربطهم أواصر الأخوة ، نجد أن وظائفهم تتكامل بحيث تنجز مهام وظائف الطبقات الاجتماعية الثلاث . يضاف إلى ذلك أن طبقة الحكام طبعت على حب العلم والفلسفة ، ومن ثم لا يصدر عنها إلا كل ماهو عادل وفاضل . وعلى أهل تلك المدينة الفاضلة أن يمارسوا حياتهم الاجتماعية فى شكل أسرة واحدة دعامتها العدالة ورائدها تحقيق الرفاهية والتحلى بالصفات الفاضلة ، والبعد عن طلب الملاذ أو متع الحياة أو الإسراف فى طلب المال . ولا يتخذون من الحرب ذريعة لتحقيق أطماع غير مشروعة .

٢ — التنشئة الاجتماعية فى مدينة أفلاطون :

لم تكن المجتمعات فى عهد أفلاطون متماسكة ومنظمة ، وإنما كانت مضطربة وبعيدة عن الإستقرار الاجتماعى ، ويرجع ذلك من وجهة نظره إلى قصور فى تكوين العناصر الضرورية لقيام الوحدة الاجتماعية . وقد بحث أفلاطون عن علاج لذلك ، ووجده فى التربية الاجتماعية للصغار باعتبارهم كأقراص الشمع يمكن تشكيلهم طبقاً للمواصفات المطلوبة . حتى يمكن الحصول على طبقة الحراس (أى طبقة الحكام وطبقة المساعدين أو الجند) باعتبارهم أهم طبقات المجتمع ، وعلى جهودهم تتحقق السعادة الاجتماعية . ومن هنا فإنه عن طريق التربية الاجتماعية السليمة يمكن الكشف عن ملكات الممتازين من الأطفال وتعهدهم بالتربية لتحويل قدراتهم الفطرية إلى إستعدادات مهنية تتفق مع متطلبات الدولة .

ولهذا يرى ضرورة إشراف الدولة على شئون التربية لجميع المواطنين ، بمعنى أن تتسلم الدولة الأطفال من أمهاتهم عقب ولادتهم ، وتعهد بهم إلى مربيات عموميات ، أى موظفات فى الدولة للقيام بحضانة ورعاية هؤلاء الأطفال . ومن ثم ينشأ الأطفال فى دور الحضانة العامة هذه ، لا يعرفون أباءهم ولا أمهاتهم . وعندما ينتهون — فى سن السابعة — من الحضانة يفصل الأطفال الذين يدل إختبارهم على أنهم لا يصلحون لغير الأعمال الجسمانية ، أى الأعمال التى تدخل فى نطاق الصناعة والزراعة وما يتصل بهما . وهؤلاء يكتفى فى تربية كل منهم بأن يؤخذ بشئون المهنة أو الحرفة التى سيزاولها فى مستقبل حياته .

هذا ومن أهداف التنشئة الاجتماعية لدى أفلاطون ضرورة التميز بين الأحداث الذكور والإناث وإختيار الذين يتميزون بالتكامل الجسمانى والقوة البدنية والذين يتوافر لديهم الاستعداد للقتال وتزويدهم بالتربية البدنية والرياضية لزيادة قواهم الطبيعية والمحافظة عليها . يضاف إلى ذلك ضرورة تزويد هؤلاء بقدر من الآداب والفنون وغرس حب الفضائل وقواعد الدين التى تقوم على الإيمان بوجود الله والتسليم بعدالته عن طريق النصح والإرشاد ، على إعتبار أن كل تربية لا تقوم على أساس دينى تربية ناقصة .

هذه التربية تستمر مع البنين والبنات حتى **الثامنة عشرة من أعمارهم** ، ثم يوجهون إلى مزاولة التدريب للعسكرى طوال عامين كاملين . ومن يثبت إمتيازه منهم يستأنف الدراسة والبحث **لمدة عشر سنوات فى أربع مجالات** دراسية هى : الرياضة البحتة بطريقة نظرية خالصة ، حتى تنهض بالقوى العقلية وتورث صاحبها القدرة على الغوص فى المعانى المجردة وتساعد على « إشراق » الحقائق وتجليها ، وكذلك دراسة الهندسة ، الفلك ، الموسيقى لتزويدهم بخلفية علمية تدفعهم إلى حب الفلسفة والحكمة . فقد كان نظام التعليم فى العصور الوسطى قريباً جداً من المقررات الدراسية فى « **الجمهورية** » حيث قسمت العلوم فى العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية Quadvivium

تتكون من الحساب ، الهندسة ، الفلك ، والموسيقى أما الجدل الذى جعله أفلاطون الهدف الرئيسى من الفلسفة فقد إختلف وصفه فى دائرة معارف العصور الوسطى ، إذ وضع مع الخطابة والنحو ، ضمن المجموعة الثلاثية Trivium .

وعندئذ يتم اختيار أصحاب الإستعداد الفلسفى من الذكور والأناث ليعكفوا طوال خمس سنوات على دراسة الفلسفة والمنطق وإجادة البحث عن حقائق الأشياء وفى نهاية ذلك تكون أعمارهم قد وصلت إلى الخامسة والثلاثين. وعندئذ تسند — إلى الممتازين منهم — الوظائف الحربية والإدارية إلى أن تصل أعمارهم إلى الخمسين . وهنا يتم إختيار الممتازين منهم فى الأعمال الإدارية والحربية لترقيتهم إلى مرتبة الحكام وإسناد الوظائف الرئيسية إليهم لوصولهم بمقاليد الحكم إلى مرتبة الفلسفة الخالصة ، على حين أن طبقة الجند تشكل ممن يتخلفون أثناء تلك المراحل التربوية .

والحكام فى الدولة الأفلاطونية — وهم يقسمون إلى (حكام بالمعنى الحقيقى) وإلى (مساعدين) وهم الجنود — يشغلون مركزاً جليلا . ولابد لهم — من أجل القيام بوظائفهم على أكمل وجه — من مزيج من المزايا والصفات ، إذ من الضرورى أن يجمع الحاكم فى نفسه الفلسفة ، والشجاعة ، والسرعة ، والقوة ، فيكون شجاعاً بالنسبة للأجانب .. ولطيفاً بالنسبة للرعية ، ويجب أن يتعلم ويتربى للوصول إلى هذه الأهداف على أسس المنهاج التربوى السالف الذكر .

والتربية والتعليم هما من الأسباب الرئيسية فى إيجاد الحاكم الصالح ، غير أن التعليم . حتى وإن تمشى مع المبادىء التى خططها أفلاطون — لا يكفى لأن ينتج الحاكم الصالح ، وبالتالى يجب الاحتياط من أن يصبح الحكام ، وهم أقوى من الرعية ؛ خطراً عليهم ؟ أفلا يصح أن يصير هؤلاء وحوشاً ضارية تفترس الرعية بدلا من رعايتها ؟ ألا يمكن أن تهجم الكلاب التى رباها الرعاة للحراسة على الأغنام بدلا من الذئاب ؟

إن الحل لتلك المشكلة وجده أفلاطون فى شيوع الملكية . ولكى يحول دون تسرب الفساد إلى الحكام . ولكى تتوافر لديهم أعظم الخصائص : الحنان واللطف — نحو رفاقهم ونحو الذين يحكمونهم . يجب أن يترفعوا عن زخارف الحياة ، فلا يكونوا كغيرهم من الناس ، يتعثرون فى شئون الدنيا وشجونها . . ويعبر أفلاطون عن ذلك بقوله :

والآن دعنا نبين طراز حياتهم وسكنهم إذا أريد أن يكونوا على ما ذكرت من الأوصاف : فيجب أن لا يتملك أحدهم عقارا خاصاً ما دام ذلك فى الإمكان ، وأن لا يكون لأحدهم مخزن أو مسكن يحظر دخوله على الراغبين ، ويجب أن يكون طعامهم أقل مما يتطلبه الجنود الشجعان المدربون. الذين يتحلون بفضيلتى الشجاعة والعفاف ، ويجب أن يوافقوا على أن يتقاضوا من الرعية أجرة سنوية معينة لقاء خدمتهم ، تكفيهم دون أن يفيض منها شيء أو تقصر دون سد حاجاتهم ، ويجب أن يعيشوا كالجنود فى الثكنات على الموائد المشتركة ويجب **أن يعلنوا أن الآلهة إكتنزت فى نفوسهم ذهباً وفضة سماويين ولذلك فلا حاجة فيهم إلى الركاز الترابى ، وعار عليهم أن يدنسوا بضاعة الآلهة الأبدية بالذهب الفانى** . ذلك لأن هذا المعدن الأرضى كان مصدرا لكثير من الشرور ، بينما الذهب السماوى ظل بعيدا عن الفساد. وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة ، مستثنون من مس الفضة والذهب فلا يدخلونهما تحت سقفهم ولا يحملونها ، ولا يشربون بكئوس صنعت منهما . وبذلك يصونون أنفسهم ودولتهم . ولكنهم إذا إمتلكوا أراضى وبيوتا ومالا ، ملكاً خاصاً ، صاروا مالكين وزراعا عوض كونهم حكاما. فيصيرون سادة مكروهين ، لا حلفاء محبوبين ، ويصبحون مبغضين ومبغضين ، يكاد لهم ويكيدون ، فيقضون الجانب الأكبر من حياتهم فى هذا العراك ، وخوفهم العدو الداخلى أكثر جدا من خوفهم العدو الخارجى ، وفى حال كهذه يرمون بأنفسهم ويسيرون بالدولة إلى الدمار »(١) .

---

(١) ص ٤١٦ — ٤١٧ من الجمهورية .

(٥) أرسطو :

أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق – م) كانت فلسفته متأثرة بفلسفة أستاذه أفلاطون ورد فعل لها معاً وقامت آراؤه الاجتماعية أيضاً على أصول فلسفته وانسجمت معها ، وهى أقل إندفاعاً وتهورا من آراء أفلاطون . إذ كان أرسطو أكثر تلمسا للحياة الواقعية وأشد اعتماداً على التجربة النظرية بوجه عام سواء فى بحوثه الاجتماعية أو فى بحوثه الفلسفية . وقد أثرت فلسفته فى السياسة بطريق غير مباشر . حيث كان من بين تلاميذه الذين تشبعوا بآرائه وعملوا بها الإسكندر المقدونى . هذا ولم يلجأ إلى الخيال ليستنبط منه آراءه مستخدماً المنهج العقلى مثل أفلاطون . ولذلك جاءت آراء أفلاطون بعيدة عن الواقع ، ولا سبيل إلى تحقيقها ، على حين كانت نظريات أرسطو قائمة على رد المركب إلى عناصره غير القابلة للتحليل ، على إعتبار أن الرجوع إلى أصول الأشياء وتتبع تطورها هو الأسلوب السليم لدقة ملاحظتها(١) . ولقد جاءت نظريات أرسطو الاجتماعية فى كتابه الرئيسى (السياسة) ومن أهمها :

- نظرية نشأة المجتمع .
- نظرية الرق .
- نظرية قيام الثورات .
- نظرية قيام مجتمع فاضل على غرار مدينة أفلاطون .

ويمكن مناقشة تلك النظريات الاجتماعية على النحو التالى :

١ – نظرية أرسطو فى نشأة المجتمع :

من أول الموضوعات التى تناولها بالدراسة ، موضوع تكوين الجماعات السياسية ، أى الجماعات الاجتماعية . وقرر أن الأسرة هى أول وحدة

---

(١) Politique d'Aristote, L. I. Ch. 1, 3.

اجتماعية ، باعتبارها أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة البشرية . بمعنى أن **هناك حاجة أولية تتطلب اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر وهما الرجل والمرأة** . وإستند فى رأيه هذا إلى أنه فى مملكة الحيوان — والإنسان من وجهة نظره حيوان اجتماعى (١) — والنبات توجد نزعة إلى أن يترك الكائن موجوداً على صورته (٢) . ذلك أن **الأسرة هى الوسط الصحيح الذى تتحقق فيه الحياة الاجتماعية** ووظيفتها إشباع الحاجات اليومية . هذه الأسرة مع الأسر المجاورة تشكل القرية ، كما أن القرية من جهة أخرى مستعمرة طبيعية للأسرة ، وهذه المستعمرة أوسع نطاقا من الأسرة ، ويسمح تكوينها بتقسيم العمل . ومن هذه القرية والقرى المجاورة تتكون **الدولة** (أو المدينة) وهى أكمل الوحدات الاجتماعية وتتوافر فيها فرصة الإكتفاء الذاتى . وعلى هذا فإن **الدولة من خلق الطبيعية وإنتاجها ، ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد ، تلك السعادة التى لا تتحقق بدون الدولة** .

ويركز أرسطو على الفرد باعتباره حيواناً سياسياً ومدنياً بطبعه . إذ أن الإنسان بطبيعته « **حيوان سياسى** » أى مدنى ، ومعنى هذه العبارة التى شاعت عن أرسطو أنه لا يمكن فصل الإنسان عن الحياة الاجتماعية ، ولا يتيسر فهمه معزولا عنها . وباعتباره أيضاً أكثر قابلية للحياة الاجتماعية من الحيوانات الأخرى ، لا سيما وأن الطبيعة قد إختصته بالنطق فتوافرت له بذلك فرصة التعبير عن الخير والشر . غير أن فكرة الشر لا تتحقق إلا فى وسط جمعى . وعلى هذا فإنه لكى يكون الفرد فرداً ، لابد وأن يعيش فى جماعة ، وإلا فإنه يتحول إلى إله . هذا الميل إلى الاجتماع مع الآخرين تدفع إليه الطبيعة ، كما أنه يحتاج إلى قوانين لتنظيم علاقات الأفراد ببعضهم البعض ، ***فالقانون هو قاعدة الاجتماع السياسى ، كما أن العدالة من الضرورات الاجتماعية والأحكام العادلة هى التى تشكل القوانين*** (٣) .

---

(١) *L'Homme est par nature un animal politique.*

(٢) *Politique d'Aristote. L. I, Ch. 1-4.*

(٣) *Ibid., L. I, Ch. 1-13.*

العدالة التوزيعية : توزيع الاموال والمزايا على الجميع سواسيه داخل المجتمع
العدالة التصويبية : تهدف الى تنظيم تعامل الافراد داخل المجتمع مع بعض
والظلم هو الاعتداء بخياه الافراد ضد رجال الشرطة

وينتهى إلى أن الفرد وإن كان الحقيقة الأولى فى البناء الاجتماعى ، فإنه يذهب فى المجتمع وتتلاشى شخصيته فى شخصية المجتمع . ذلك أن الدولة لحمة النسيج والأفراد سداته ، على إعتبار أن الدولة هى التى تحقق للفرد وجوده ، كما أن الإنسان الفرد فى الكون ليس له وجود(١) .

والمدينة أو المجتمع بهذا الاعتبار تتقدم فى منطق الأشياء على الأفراد ، تقدم الجسم كله على الأعضاء التى يتألف منها ، وأيضاً تقدم الكل على الأجزاء عامة . وكما يستحيل تصور اليد حية منفصلة عن الجسم ، فإنه يستحيل تصور الإنسان منفصلا عن المجتمع أو المدينة .

وينتقل أرسطو إلى دراسة الأشياء فى المجتمع ، فيقرر أن الدولة إذا كانت تتكون من قرى ، وإذا كانت القرية تتكون من عدة أسر ، فإن الأسر أو القرى لا تتراكم عددياً لتكوين القرية أو المدينة ، ولكنها تتآلف مع بعضها البعض مثل تآلف أعضاء الجسم ، بحيث لا يمكن فصل تلك الأعضاء عن بعضها البعض — لتماسكها على أساس عضوى لا ميكانيكى — من عدة أفراد فى وحدة عضوية ترتبط أجزاؤها إرتباطا وثيقاً ، وتتضامن فيما بينها تضامنا لا تنفصم عراه .

يضاف إلى ذلك قوله بأنه إذا كنا قد جعلنا من دراسة الإنسان وصلته بالمجتمع علما مستقلا هو علم السياسة ، فإنه من الضرورى إنشاء علم لدراسة الأشياء لا تقل أهميته عن علم السياسة . هذا العلم الجديد أطلق عليه اسم (علم الثروات) . ذلك أن الأسرة من أجل إشباع حاجاتها الأساسية تحتاج إلى الثروة ، ويمكن أن تحصل على حاجتها من الثروة عن طريق طبيعى أو غير طبيعى . هذه الطرق قد تكون مثل الصيد ، تربية الحيوان ودجنه ، ثم الزراعة ، وقد تكون صناعة أو تجارة أو إقراضاً للمال وما إلى ذلك .

---

١. L'Homme isolée est ~~un hypothèse~~.

ويوجب أرسطو على الدولة أن تنظم حياة المواطنين بالقوة القانونية، وتشرف عليهم بها ، على أن تكون العدالة هي هدف تلك القوانين . ويعمد أرسطو إلى العدالة فيحللها تحليلا عميقاً ، فيقول إن العدالة قد تعني مطابقة القانون الخلقي ، وعندئذ تكون مرادفة للفضيلة ، كما هي عند أفلاطون . ولكنها قد تعني التساوي . وهي بهذا المعنى نوعان : **عدالة توزيعية** تقصد إلى توزيع الأموال والمراتب بين المواطنين توزيعاً يناسب كفايتهم ، **وعدالة تعويضية** تهدف إلى تنظيم معاملاتهم وتمنع وقوع الغبن فيما بينهم ، وتحيل إلى القضاء إن وقع حيف أو إفتئات فيما بينهم . ولا ريب أن القوانين تتميز بالتجريد والعمومية . ولذلك فإنه عندما يستحيل تطبيقها في بعض الأحوال الطارئة ، فإنه من الضروري تعديلها لكي تحقق ما يطلق عليه أرسطو «**الإنصاف**» الذي هو معيار تطبيق القوانين ، بل وتبديلها أحياناً ، مع تشريع الجديد منها .

هذا ومن خلال دراساته العميقة لمثل هذه الأمور تعرض لدراسة ظواهر اقتصادية متعددة مثل : الإنتاج ، الإستبدال ، التوزيع ، الاستهلاك ومعايير تقويم الأشياء ، نظم النقد وأشكاله ووظيفته وما إلى ذلك مما يعتبر من صميم علم الاجتماع الإقتصادي ، حتى أنه يمكن القول دون ما تجاوز إن أرسطو وليس الفزيوقراط أو آدم سميث هو صاحب الفضل في إنشاء علم الاقتصاد السياسي ، وهو أيضاً — أول من قرر خطورة هذا العلم والظواهر التي يتناولها بالدراسة .

٢ — نظرية أرسطو في الرق :

كان الرق في عصر أرسطو يمثل عنصراً أساسياً في الأسرة ، ومن ثم فقد تناول أرسطو موضوع الرق من خلال تناوله لموضوع الأسرة ؛ تلك التي كانت تتكون من الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء برئاسة الزوج باعتباره أقوى جسما وأرجح عقلا ، على حين أن المرأة ليست كذلك . كما أن الطبيعة لم تهيئها لمشاركة الرجل في الجندية وفي فن الإدارة والحكم ، كما قال

بذلك أفلاطون . وإنما وظيفة المرأة هى العناية بتربية الأبناء وبالنواحى المنزلية ، تحت إشراف وتوجيه وسيادة الرجل . ذلك أنه إذا كان أفلاطون قد قال بتربية واحدة للنساء والرجال لتأكيد المساواة الطبيعة بين الرجل والمرأة . فإن هذه المساواة عند أرسطو غير واقعية ، لأن المرأة فى ذاتها أقل منه . وإذا كان أفلاطون يحاول القضاء على الأسرة ، فإن أرسطو يمجدها ، ويرى فيها مجتمعاً بسيطاً يتم فيه تعليم الفضائل المبدئية وإكتسابها . وللمرأة فى الأسرة حق إبداء الرأى وللرجل حق البت والحكم بعد تقليب النظر ، بمعنى أن الأسرة مملكة صغيرة يستوى على عرشها الرجل .

وكان الرق نظاماً إجتماعيـــاً له وظيفة اجتماعية هى تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال ، **لأن الله خلقه كذلك جسماً بدون عقل ، بينما الأحرار خلقهم الله وزودهم بالجسم والعقل** . وما دام الرق كذلك فهو أشبه بالحيوان ، وعلى ذلك فإنه لا ضير من شن الحروب للحصول على الرق (**الحيوانات الأربعة**) تماما مثل صيد الحيوانات المتوحشة وقسم أرسطو المجتمع إلى أحرار (**وهم اليونانيون**) **والأرقاء (وهم من كانوا من غير اليونانيين**) أى من البربر ، هؤلاء البربر الذين لا يملكون أنفسهم ، ولا يتمتعون بأية حقوق مدنية باعتبارهم من الآلات الصماء التى تخدم كما تخدم الدواب . ولم يكتف أرسطو بالأخذ بذلك ، كما كان الحال فى المجتمع اليونانى ، وإنما بالغ فى زيادة الفروق الفردية بين الأحرار والأرقاء حتى أنه إعتبر الأرقاء أدوات للأسرة أو آلاتها الحية Instrument animés أو أنهم المجتمع المسترق الذى يقوم على أكتافه المجتمع الحر ، مع أن حياة المجتمع الحر مرهونة بأداء المجتمع المسترق لوظيفته . ومما لا شك فيه أن وجهة نظر أرسطو فى الرق تؤخذ عليه .

غير أننا إذا نظرنا إلى آرائه هذه من منظور اجتماعى نجد أنه كفيلسوف اجتماعى كان عليه أن يشاهد النظم الاجتماعية ويدرسها ويحللها ويكشف عن وظائفها الاجتماعية التى تقوم بها . وهذا ما فعله مع مبالغة فى تبرير الرق وتقريظه .

وكشف عن العوامل السياسية والأخلاقية وما عداها من ظواهر المجتمع التى تتفاعل وتتحد لخلق (**ظاهرة الثورة**) . كل هذا يؤكد أن أرسطو كان عالما اجتماعياً وخبيرا فى نفسية الشعوب وعقلية الجماعات وهو يدرس ظاهرة الثورات ، الأمر الذى أضفى على دراساته أهمية خاصة .

٤ – نظرية أرسطو فى المدينة الفاضلة :

فضل أرسطو مثل أستاذه أفلاطون ، فضل المدينة باعتبارها من أرقى صور الحياة السياسية ، أما المركبات السياسية المترامية الأطراف مثل الامبراطورية الفارسية ، فقد كانت من وجهة نظره **مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع الإنسانى** . بينما المدينة الفاضلة يستطيع فيها كل مواطن أن يجد الأمن والسعادة وفقاً للقوانين التى تنظم العلاقات الاجتماعية والمعاملات بين أفراد المجتمع .

شروط أرسطو لقيام المدينة الفاضلة :

يرى أرسطو أن الخيرات التى يستطيع الإنسان أن يستمتع بها على ثلاثة أنواع هى : **خيرات خارجية عنه ، وخيرات الجسم ، وخيرات النفس** . والإنسان السعيد من تهيأت له هذه الأنواع الثلاثة . ويلاحظ أن هذه الأنواع الثلاثة ليست متكافئة فى قيمتها . فالتجربة تؤكد أن الفضيلة الكبرى إذا إمتزجت بشىء يسير من الخيرات الخارجية ، هيأت سعادة أعلى مما تهيئه وفرة الخيرات الخارجية ، مع جزء يسير من الفضيلة ... ويتساءل أرسطو : أليست الخيرات الخارجية إذا زادت عن حد معين قد تنقلب إلى أضرار ؟ **على حين أن الفضيلة على العكس من ذلك لا إفراط فيها ، أى لا إسراف فيها** . ذلك أن الخيرات الخارجية وخيرات الجسم ، فى الحقيقة ، خادمة لخيرات النفس والعكس صحيح .

ويحدد أرسطو **مجموعة من الشروط** لقيام المدينة الفاضلة من أهمها :

١ – **مساحة المدينة التى ينبغى أن تكون متناسبة مع حاجة المواطنين** ، وبحيث توفر لهم الحياة الميسورة ، دون أن ينقلب ذلك إلى الترف والبذخ .

ولابد من تحصينها بحيث تغدو منيعة المداخل على العدو ، سهلة المخارج على سكانها . ومن الضرورى أن يكون لها مرفأ على البحر لأهميته الدفاعية من الناحية الحربية ، ولتلقى المساعدات من الحلفاء ، ولأهميته الإقتصادية فى التبادل التجارى وفى الإستيراد والتصدير . على أن يبقى الغرض هو تزويد المدينة بالمنافع ومبادلة الفائض لا مجرد كنز الثروات . ومن الضرورى أن تقسم أراضى المدينة بين المواطنين ، بحيث ينال كل مواطن مساحة معينة فى المدينة وأخرى فى خارجها ، حتى يكون لدى كل مواطن الدافع للدفاع عن المدينة والزود عن حياضها . على حين أن ما يتصوره العامة من أنه كلما إتسعت مساحة المدينة كلما كانت أفضل ، فإن أرسطو يرى أن هذا الرأى فاسد ، مثل الرأى الذى يقول بأنه كلما ضاقت مساحة المدينة كان ذلك أفضل لسكانها .

٢ ــ تكوين المدينة المورفولوجى والذى ينبغى أن يكون من تربة خصبة يسهل إستغلالها ، وأن تكون حولها موانع طبيعية لعرقلة حركة المغيرين ، بالإضافة إلى ضرورة وجود مجموعة من القلاع والحصون ، وكذلك شبكة من المواصلات تربط بين أجزائها حتى تتقدم المدينة اجتماعياً وتقوى من الناحية الدفاعية ، ومن ثم يصعب غزوها . ذلك أن أرسطو وإن كان يعارض الملكية المشتركة ، فإنه يقرر وجوب جعل جزء من الأراضى ملكا مشتركا للدولة من أجل نفقات العبادة والتغذية المجانية للربط بين المواطنين والتوحيد بينهم ، أما الملكية الخاصة فلكل مواطن يونانى حصتان من الأراضى : الأولى فى المدينة ، والثانية قريبة من الحدود ، مع مراعاة العدل فى القسمة حتى يكون للمواطن مصلحة فى الدفاع عن المدينة كلها ، كما سبق أن أوضحنا ذلك .

٣ ــ عدد سكان المدينة الأمثل الذى يراه أرسطو وهو مائة ألف نسمة ، على إعتبار أنه طالما كانت غاية الحياة الاجتماعية هى الفضيلة لا الغنى ، وجب أن يكون عدد سكان المدينة مناسباً لرخاء المدينة ولتقدمها الفكرى ، وميسرا للحكم الصالح ، وملائما لإنتشار النظام ، ومساعداً لتعارف المواطنين

وتدبير شئونهم ، وتوزيع المناصب عليهم حسب الكفاية ، بحيث يوضع الشخص المناسب فى المكان المناسب . و ثم فإن « **النظام الأمثل ينتج عن توافق العدد والسعة ، ولن يتحقق خير الدولة إلا إذا كان عدد مواطنيها مناسباً لمساحتها ورقعتها (١)** »

غير أن أرسطو يتخلى عن صفته الاجتماعية ويتحدث عن مجموعة من الإجراءات التعسفية التى يراها ضرورية لإستبقاء عدد المواطنين فى المدينة فى المستوى المناسب ، وهذه الإجراءات هى :

(ا) الإجهاض .

(ب) إعدام الأطفال ناقصى التكوين والمشوهين وفاسدى الأخلاق ، أو التخلص منهم بإلقائهم إحياء فى القفار والجبال طعاماً للسباع من الوحوش والطيور Exposition .

(جـ) تحريم الزواج على الشيوخ والعجزة وعلى كل من يبلغ الخمسين من عمره .

وذلك على إعتبار أن الرجال المتقدمين فى السن ، شأنهم شأن الأحداث لا ينجبون إلا مخلوقات ناقصة جسما وعقلا ولا جدوى من علاج تلك الثمرات الفجة(٢) .

٤ ــ **وللدولة ستة وظائف أساسية ويقابلها ست طبقات من السكان.** وهى توفير المواد الغذائية ويهيئها الزراع والمهن الصناعية ويزاولها الصناع والأسلحة لضبط السلطة فى الداخل ودفع العدوان فى الخارج ويتم ذلك بواسطة الجنود ، والثروات للحاجات الداخلية أو للحروب وتكون عند الطبقة الغنية . والعبادة ويقوم بها الكهان ، والإشراف على المرافق العامة والقضاء بين الناس وفض المنازعات ، ويقوم بذلك الحكام والقضاة .

ولذلك ينبغى أن يتألف النظام الطبقى فى المدينة على النحو التالى :

Ibid, L. 4. Ch., 4, 5, 6.

Ibid., L. 4. Ch., 14, 10, 11.

(ا) القائمون بإنتاج المواد الغذائية من الزراع ، والقائمون بتوفير السلع الإستهلاكية من الصناع والتجار . وهؤلاء ليس عندهم الوقت الكافى لممارسة الأمور السياسية والإدارية ، ومن ثم يحرمهم أرسطو من صفة « المواطن » ومن حق تملك الأرض أو أدوات الإنتاج — وذلك على خلاف أفلاطون — على إعتبار أنهم من العبيد والأرقاء المتوحشين .

(ب) رجال الإعلام والفن التشكيلى الذين يقدمون خدمات إعلامية ومستلزمات فنية لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية .

(ح) جيش وطنى يزود عن حياض الوطن ، ويتميز بالشجاعة التى هى ضرورية له . ولما كان الجند . هم أقوى المواطنين وأشجعهم فربما لا يرضون أن يكونوا مجردين من السلطة ، لذلك يلزم أن يصبح الجند أنفسهم فى نضجهم وكهولتهم حكاماً وفى هرمهم قضاة .

(د) طبقة الأثرياء الذين يمدون الدولة بالمال اللازم للميزانية التى تنفق منها على تسليح الجيش وتنفيذ المشروعات .

(هـ) طبقة رجال الدين :

وبالنسبة للحكومة فى المدينة الفاضلة ، فقد ذهب إلى أن لها ستة أشكال ، ثلاثة منها صالحة والثلاثة الأخرى فاسدة :

(و) طبقة الحكام ورجال القضاء

— فالحكومة الصالحة هى :

(ا) الحكومة الملكية أو المونارشية Monarchique وهى التى يستقل بالحكم فيها ملك عادل رشيد .

(ب) والحكومة الأرستقراطية أو حكومة الأشراف Aristocratique وهى التى يتولى الحكم فيها جماعة من أماثل القوم وأفاضلهم .

(ج) والحكومة الجمهورية Republic وهى التى يشترك فيها جميع أفراد الشعب عن طريق ممثليهم المختارين إختياراً حراً .

٥ - نظام التربية الضرورى للحصول على (المواطنين الأحرار) وشروط تنميه ملكاتهم وترويضهم على الفضائل الخلقية والدينية . وقد جاءت دراساته فى هذا المجال مليئة بالنصائح والتوصيات التى لا تزال حتى يومنا هذا من أهم مقومات التربية العلمية . كما كانت مليئة بكثير من النظريات التربوية والنفسية التى تعالج تربية النشء تربية سليمة . والتى لا تقل شأنا عن النظريات التربوية والنفسية الحديثة .

والصداقة هى الكوبرى الذى يربط بين الحياة السياسية والحياة الاجتماعية ومعنى الصداقة عند أرسطو يتميز بالإتساع ، فهى تفيد عنده علاقة الإنسان بالآخر . أياً كان نوع تلك العلاقة ، أى تعنى جميع الروابط الاجتماعية ، وروابط الأسرة ، روابط كلها الإنسانية . ورأيه فيها مشهور ، ولها عنده درجات ، وأولى هذه الدرجات وأدناها : صداقة اللذة ، كصداقة الصغار ، وهى سريعة الحصول كما هى سريعة الزوال ، ثم صداقة المنفعة وتبادل الفوائد ، كصداقة الشيوخ يدفعهم إليها ضعفهم وحاجتهم إلى من سواهم ، ثم صداقة الفضيلة وهى أرفع الدرجات ، لأن الفضيلة تجعل الصداقة حباً متبادلا قائماً على الاحترام والتشابه ، وهذا معنى الصداقة الحقيقى ، وما عداه صداقة على سبيل المجاز .

إن الإنسان السعيد — كما يرى أرسطو — ليس بأقل حاجة إلى الصداقة من الإنسان التعس ، وصداقته أنبل من غيرها لخلوها من المنفعة ، فهي تعبر عن سجاياه المدنية ومزاياه الخلقية ، ومن أسدى إلى صديقه يدا إزداد فضله ، وإسداء الأيادى أفضل من تلقيها . فالصداقة هى أكمل العلاقات الإنسانية . ولذلك يقول أرسطو « إذا تحاب الناس فلا حاجة بهم إلى العدالة ، وبالعكس من ذلك إذا قل حظهم من الصداقة فليس لهم نصيب من العدالة ، وليس شيء فى العالم دون ريب أعدل من العدالة التى يمليها الرفق وتوحى بها المحبة » وتكاد الفضيلة ترتدى رداء الصداقة عند أرسطو فيقول : إن فريقاً من الناس يذهبون إلى عدم التفريق بين الإنسان الفاضل والإنسان المحب »(١) .

نخلص من إستعراض شروط أرسطو فى قيام المدينة الفاضلة ، إلى أنها شروط غير واقعية ، بالرغم من أنه إستمد دعائمها ووقائعها من دراسته لعديد من المدن التى كانت قائمة فى عصره . ولما كانت دراساته قائمة على الملاحظات والمشاهدات فإنها بالرغم من ذلك تعتبر دراسة شيقة فى بنية المجتمع وتخطيط المدن وتحديد سكان المجتمع وما إلى ذلك من الدراسات التى تعتبر من أهم مقومات الدراسة المورفولوجية والديموجرافية .

وبالإضافة إلى ذلك يرجع إلى أرسطو الفضل فى إنشاء عدد كبير من العلوم ، لعل من أهمها علم المنطق الصورى ، الذى لا يزال يحمل إسمه فى الوقت الحاضر ، وبحوث التاريخ المقارن التى عالجها فى كتابه عن نظم المدن الإغريقية .وهو أول فيلسوف أدرك أهمية الحياة الاجتماعية وضرورتها للفرد إدراكا واضحاً ، حتى لقد عرف الإنسان بأنه حيوان مدنى بالطبع أو بطبعه ، أى حيوان اجتماعى .

---

(١) السهر وردى : عوارف المعارف : طبعة مصر ١٩٣٩ حيث جاء فى صفحة ١٩٣ « وقيل لو تحاب الناس وتعاطوا أسباب المحبة ، لاستغنوا بها عن العدالة » وهذا القول ناتج عن التأثر الواضح بأقوال أرسطو السابقة الذكر .

ويلاحظ على دراسات أرسطو أنها قائمة على الوصف والشرح والتحليل والمقارنة ، وعلى محاولة إستخلاص العلل والأسباب ، بمعنى أنه كان يبحث فيما هو قائم وليس فيما ينبغى أن يكون ، إلا إذا كان ذلك تكملة لدراساته النظرية ، وتلك هى خصائص العالم الحق. ومن ثم فإن أرسطو ، قد تناول بالدراسة موضوع علم الاجتماع ومناهجه وأسس الدراسة فيه ، غير أنه لم يتناولها باعتبارها موضوعاً لعلم الاجتماع ، ومن هنا يمكن القول إقراراً للحق وللتاريخ الاجتماعى أن أرسطو يرجع إليه الفضل فى التبشير بعلم الاجتماع .

هكذا نشأت فى اليونان تلك الآراء الاجتماعية التى بلغت أوجها عند الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو . ولكنها كانت فى الغالب آراء مشيدة على أصول فلسفية ، ومشتبكة معها ومترتبة عليها .

وبوفاة أرسطو بعد وفاة الاسكندر الأكبر بعام واحد إنحدرت الدراسات الاجتماعية فى اليونان إنحداراً كبيراً ، لا سيما بعد تجزئة الإمبراطورية المقدونية إلى أشلاء ، وبعد نشوب الحروب الداخلية فيها ، فضلا عن إنتشار الفتن فى المدن اليونانية . ولم يعد إهتمام المواطن اليونانى حول إصلاح المدينة ، وإنما حول صلاح حاله فحسب .

الفصل الثالث

التفكير الاجتماعى للفلاسفة المسيحيين

يردنا التفكير الاجتماعى المسيحى الذى كان آخذاً فى النشأة والتكوين – عندما أخذت الإمبراطورية الرومانية فى الذبول والإنهيار – إلى الفكر الاجتماعى الشرقى الذى كان يصور التنظيم الاجتماعى فى المجتمعات الشرقية التاريخية ، **على إعتبار أنه إمتداد علوى. أو هو من وحى عالم إلهى يتولى مباشرته عاهل مؤله (فرعون فى مصر . وبراهما فى الهند ، وابن السماء فى الصين)** . ومن هنا جاء الفكر الاجتماعى المسيحى مناقضا للفكر الاجتماعى اليونانى الذى أكد الاستقلال المطلق للإنسان . كما جاءت النظرية الاجتماعية المسيحية مصطبغة بنوع من القدرية التى ترتكز أساساً على فكرة التعارض بين العالم الإلهى والعالم الأرضى كما كانت ترى – أيضاً – أن الطبيعة البشرية هى أساس الخطيئة والرذيلة الكبرى ، ولذلك كانت أهدافها أخلاقية .

ومما هو جدير بالذكر أن الفكر الاجتماعى المسيحى ، أدخل إلى الواقع العملى مسألة تحرير الرق على مراحل ، على أساس أن الفكرة الحقة التى جاءت بها المسيحية هى المساواة بين الأفراد **على إعتبار أنه ليس هناك أغنياء وفقراء ، سادة وعبيد ، أحرار وأرقاء** ، بالإضافة إلى الأخذ ببعض الحوافز التى تخفف من مظالم النظام الطبقى والطائفى . وهذا على أساس أن الله عندما خلق الناس أرادهم متساوين . ولذلك فإن النظم الاجتماعية فى المجتمعات المسيحية ، كانت تتأرجح فى أول أمرهـا بين المقتضيات الأرستقراطية للنظام الإقطاعى ، والمقتضيات المسيحية التى حاولت أن تحول دون أن يحقق هذا النظام أهدافه البعيدة . وفى ظل تلك النظرية أصبح القانون إلهياً والأخلاق إلهية إنسانية ، بعد أن كانت مجتمعية وضعية . كما

أصبحت مبادىء التسامح والعدالة والمساواة والإخاء . . . . مطالب متصورة لذاتها ، تحكم — أو من الضرورى أن تحكم — المعاملات الإنسانية والعلاقات الاجتماعية .

هذا وتتجسد الأفكار الاجتماعية المنظمة لدى ثلاثة من فلاسفة المسيحية هم كليمان الإسكندرى (الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى نشأتها الأولى) والقديس أوغسطين (الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى) وسان توماس فى بداية عصر النهضة ... كما سيتضح ذلك فيما بعد :

١ — كليمان الاسكندرى :

من أول الفلاسفة المسيحيين الذين وصلت إلينا أخبارهم ، (كليمان الإسكندرى) وكان زعيما لمدرسة الإسكندرية المسيحية . وهو من الذين ناقشوا دعائم (الملكية الفردية) وأوضح أهمية المشاركات الوجدانية . ومن فلاسفة المسيحية الذين عاصروا كليمان الإسكندرى نجد القديس بولس وغيره ممن نادوا بتحرير الأرقاء ، ونصحوا الفقراء بالصبر ، والعبيد بالهدوء والسكينة . وإعتبروا التميز بين الفقراء والأغنياء أشد ظلما من التميز بين الأحرار والأرقاء . ومن هنا كانت دعوتهم إلى المساواة الاجتماعية . ويبدو أن دعوتهم هذه لم تجد إستجابة كبيرة . ومن ثم لجأت بعض الطوائف المسيحية إلى حياة العزلة لفترات طويلة فى ظل نظم أقرب إلى الشيوعية .

٢ — القديس أوغسطين :

إذا كانت أفكار المسيحيين الأوائل أمثال كليمان الإسكندرى وزملاؤه غير واضحة ، فإنها عند أوغسطين ومن جاء بعده أشد وضوحاً ، حيث إستقى أصولها من الفلسفة اليونانية وأضفى عليها الروح المسيحية . هذا ومن الموضوعات الاجتماعية التى كانت ذات أهمية خاصة لديه موضوع الأسس التى تقوم عليها الحياة الاجتماعية . وكان من رأيه أن المجتمع ليس جمعاً من

الناس كيفما إتفق ، ولكنه (**جماعة من الأفراد يشتركون فى الأفكار والعواطف ويؤلفون وحده معنوية تقوم على الرضاء والمحبة ، ويهدف إلى غايات مشتركة**) .

وقد قسم أوغسطين الناس إلى مجموعتين : **إحداها أودع الله فى قلوب أفرادها محبة الله** ، **والثانية أودع الله فى قلوب أفرادها محبة الذات** ومن ثم فقد أصبحنا أمام مدينتين إحداها : **مدينة السماء** وأفرادها يهتدون بالقواعد والأحكام الدينية ويتعاملون فى ظل القيم والفضائل المستمدة من الدين ، والثانية : **مدينة الأرض** وأفرادها يؤثرون أنفسهم ويحكمون بمقتضى أغراضهم وشهواتهم . وفى نهاية الحياة الدنيا سيفصل السيد المسيح بين هاتين المدينتين . ومن هنا تفتح لأفراد مدرسة الدنيا أبواب جهنم ، ولأفراد مدرسة السماء تفتح أبواب النعيم الخالد .

وإذا كانت الحياة الاجتماعية فى فجر نشأتها تقوم من وجهة نظره على مبادىء القانون الطبيعى — **كما كان يرى ذلك شيشرون** — وكما جاء فى التشريعات الرومانية . فإن الأخطاء التى وقع فيها أبناء آدم ، وعدم تقدير الكثيرين لأصول العقل والأخلاق ، تتطلب من وجهة نظره إعتبار قيام القانون الوضعى ضرورة اجتماعية ، حتى يجازى فاعل الشر ويكافأ فاعل الخير . ومن ثم يقضى على عبث العابثين ويتجهون فى سلوكياتهم نحو خير المجتمع . ومن أسس القانون إستمدت السلطة الزمنية دعائمها . وبذلك توصلت إلى مبررات للرق وللملكية الفردية والسياسية وغير ذلك من النظم التى تعتبر من مستلزمات الدولة ، كنظام اجتماعى وكذلك باقى النظم الاجتماعية فى المجتمع .

وناقش أوغسطين موضوع الملكية الفردية التى ناقشها من قبله الآباء الأول . وتساءل عن الأساس الذى يستند إليه الإنسان فيما يملك ؟ وأجاب على تساؤله **بأن حق الملكية من حقوق الذات الإلهية** ، باعتباره الخالق لجميع الأشياء ، ومن ثم فهو المالك لها . وقد منح الله حق الملكية للملوك والأباطرة

وعليه فإن الفرد الذى يملك شيئاً يستمد حقه فى الملكية من حقوق الملوك والأباطرة فى التملك . ومعنى ذلك أن الملكية حق إنسانى ينحدر من أصل قدسى ، ومن ثم يجب على الدولة حماية الملكية باعتبارها من حقوق الحكام، وحماية ما يؤدى إليها من تبادل وهبة وشراء وإرث وغير ذلك من مظاهر الحيازة المشروعة . وبالتالى فإن على الحكومة أن تحارب وسائل التملك غير المشروع . ومن آرائه هذه يمكن تفسير معارضته للأفكار الاشتراكية لدى الآباء الأول ، والتى كانت تهدف إلى توزيع الثروات على أسس عادلة، وقاية للمجتمع من أخطار الفتن والثورات .

وناقش أوغسطين نظام الرق وأقره — مثل أرسطو — وإعتبره من النظم الطبيعية ، على إعتبار ضرورة وجود طائفتين فى المجتمع إحداهما لها الأمر والنهى ، والأخرى عليها الطاعة والاحترام . كما أشار إلى الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التى يقوم بها الأرقاء والتى قد يتوقف المجتمع عن السير بدونها .

وناقش أوغسطين ، أيضاً ، كثيرا من الظواهر الاجتماعية من خلال بحوثه فى السياسة .... فقد ناقش ظاهرة الحرب وأقر مشروعيتها وإعتبرها ضرورة لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية بشرط أن تغلف بالرحمة وتبتعد عن التنكيل والإستعباد ، على إعتبار أن الدول مثل الأفراد ينبغى أن تكون بينها بعض سمات المشاركات الوجدانية ، حتى ولو كانت توجد عداوة بين بعضها البعض .

ولم تفته مناقشة المجتمع العالمى أو (الجمهورية العالمية) التى يعيش الناس جميعاً فى ظلها متحابين متعاونين على أسس اجتماعية ، وهى نفس فكرة (الجامعة الإنسانية) التى نادت بها جماعة الرواقيين .

٣— القديس توماس الإكوينى (سان توماس) :

كانت دراسات أوغسطين فى القرون الأولى للمسيحية دينية وفى العصور الوسطى إصطبغت الأفكار الاجتماعية ، بالصبغة الدينية ، كما إحتدم الصراع

— على السلطة — بين البابوية والأباطرة . ومن ثم جاءت أفكار سان توماس فى القرن الثالث عشر الميلادى **غير متأثرة بالدين** لعدم إستطاعة مفكرى العصور الوسطى التخلص من سيطرة رجال الدين والقواعد الدينية .

وناقش سان توماس (الوجود الاجتماعى) فى أهم مؤلفاته بعنوان « حكومة الأمراء » وإعتبره — مثل أرسطو — من الأمور الطبيعية التى تنزع إليها الكائنات الحية ، حيث توجد تجمعات حيوانية وجماعات إنسانية . بيد أن التجمع الحيوانى يرجع إلى الغريزة ، والجماعة الإنسانية تصدر عن الطبيعة العاقلة والإرادة الإنسانية . تلك الإرادة الإنسانية التى تعمل على تنظيم واستمرار الاجتماع الإنسانى الذى ينشأ تلقائياً لا صناعياً ، كما قد يفهم كذلك بعيدا عن الواقع الاجتماعى .

وترتيباً على ذلك فإنه من الضرورى لتنظيم هذا الاجتماع من مجموعة من القوانين التى تحكم علاقات أعضاء هذا الاجتماع الإنسانى ، على إعتبار أن المجتمع من وجهة نظره **« عدد من الأفراد يعيشون منتظمين خاضعين لمجموعة من القوانين العادلة ، ويسعون نحو هدف واحد وغايات مشتركة »**. والمجتمع طبقاً لهذا التعريف يحتاج إلى هيئة تنظيمية هى الحكومة . ومن ثم فإن الحكومة ضرورة اجتماعية . ووظيفتها من وجهة نظره تشبه وظيفة **(النفس)** فى جسم الإنسان ، فكما أن النفس تسهر على سلامة وتنظيم شئون الجسم ، فإن الحكومة أيضاً تحرص على سلامة المجتمع وإستمراره وتقدمه. ذلك أن النفس تتولى شئون الجسم ، والحكومة تتولى شئون الدولة(١) والحكومة صالحة إذا توخت شئون الدولة **(حكومة الأفراد الأحرار)** وهى فاسدة إذا توخت المصالح الخاصة لأعضائها **(حكومة الأفراد الأرقاء)**. ذلك أن الحرية آية عدالة الحكومة ، والعبودية آية فساد الحكومة . كما أن « الحكومة الفاسدة مثلها مثل سلطة الأسياد على عبيدهم وأرقائهم ، على حين

Janet, p. : Histoire de la politique Social. Tome 1.

أن الحكومة الصالحة تفضل لمواطنيها الأوضاع التى لا تؤدى بهم إلى الموت السياسى والمدنى (١) .

وقد نادى سان توماس بضرورة القضاء على نظام الرق وإلغاء وظيفته الاقتصادية تمشياً مع المبادىء السمحة التى جاءت بها الديانة المسيحية ، ذلك أن الله وزع أنواره على عباده بالعدل . ومن ثم ينبغى ألا يكون هناك غنى وفقير ، ولا سيد ورقيق ... وإنما ينبغى أن يكون الجميع سواء تظللهم العدالة والمساواة الطبيعية والإلهية .

ويناقش سان توماس موضوع الدولة ويحدد وظيفتها بأنها . تأمين سلامة المواطنين من الأخطار الداخلية والخارجية ، عن طريق وضع التشريعات القائمة على مبادىء القانون الطبيعى التى تنظم علاقات وسلوكيات الأفراد على أسس من العدالة الاجتماعية ، مثلما كان الوضع فى الإمبراطورية الرومانية « ومتفقاً مع ما يوحى به العقل ويتفق مع الصالح العام ». وأضاف أن التشريعات تتطلب تحديد أساليب المسئولية والجزاء ، مع ضرورة وجود الأجهزة التنفيذية التى تعمل على تنفيذ أحكام الأجهزة القضائية ، على إعتبار أن التشريعات بدون تلك الأجهزة التى تسهر على تقريرها وتنفيذها تصبح حبرا على ورق .

ولم يعتبر القصاص من المذنبين وسيلة للتنكيل بهم ، وإنما مجرد تقويمهم وإقامة العدالة فى المجتمع ، وعلى رجال القضاء الرجوع إلى ضمائرهم قبل إصدار أحكامهم باعتبارهم أعضاء فى مجتمع . ومن ثم فإن الجزاء فى نظره باعتباره عاملا من عوامل السلام داخل المجتمع ، له وظيفتان إحداهما أخلاقية : وهى تأديب المجرمين وردعهم . والثانية اجتماعية ، وهى إقرار العدل وسيادة الطمأنينة .

---

(١) Ibid.

وناقش سان توماس النواحى الإقتصادية . ولا سيما ظاهرة الربا التى كانت منتشرة فى المجتمعين اليونانى والرومانى ثم إزداد إنتشارها فى العصور الوسطى ، لا سيما عند سيادة الإعتقاد بأن النقود فى ذاتها عقيمة ، بل وغير منتجة ، ولا تخرج عن كونها وسيلة للإنتاج . وبالتالى فمن الضرورى تحريم الفائدة الناتجة عن الربا وأوضح أنه يجب الإتجاه إلى وضع أثمان عادلة للسلع المنتجة . وكان مفهوم « **الثمن العادل** » من وجهة نظره هو الذى لا يلحق غبناً أو إرهاقاً بالمستهلك ، وفى نفس الوقت يضمن للمنتج العيش الكريم فى مستوى يتناسب مع مستوى أفراد طبقته الاجتماعية فى المجتمع .

ومن جهة أخرى **ناقش سان توماس الوظيفة الحربية للدولة** ، على إعتبار أن حماية المجتمع والزود عن حياضه لتوفير الأمن والطمأنينة من أهم وظائف الدولة . وإذا كان قد قيد الحروب بضرورة أن تكون مشروعة بإعلانها عن طريق السلطة الشرعية فى البلاد ، وبشرط أن تكون لدفع ظلم أو إسترجاع حقوق مهضومة ، بحيث تكون مقصورة على تحقيق تلك الأهداف ، وليس لغرض الفتح والغزو وحب السيطرة والتوسع — وهى شروط تشبه شروط الحرب الإسلامية — فإنه من جهة أخرى أباح إستخدام الأساليب الميكيافيلية القائمة على الخداع والنفاق والتمويه فى الحرب مع إعتبار الأسرى أرقاء . ومن هنا نراه — وهو من رجال الدين — كان حريصاً على المبادىء الدينية فى إعلان الحرب ، وغير حريص عليها فى ممارستها وما يترتب عليها.

وناقش سان توماس (السيادة) باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، فهى فى جوهرها كامنة فى ذات الله ، وهى فى مظهرها — أيضاً — حق إنسانى يمكن أن يزاولها الفرد إذا أعطاه المجتمع حق مزاولتها . ومن ثم فإن السيادة هى سلطة إعمال القوانين التى يقرها المجتمع ، وهى مركزة فى أيدى ممثلى المجتمع (السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية)(١) . بمعنى أنها فى أصولها من

Ibid.,

حق الجميع . على حين أن السيادة إذا كانت فى يدى فرد واحد أو مجموعة أفراد ، فإن هذا الفرد (الأمير أو الملك) يحكم ويضع القوانين ويصدر الأحكام بإسم المجتمع باعتباره ممثلا لسائر أفراد المجتمع .

أما عن الملكية فقد أوضح سان توماس أنها جائزة شرعا ، وأنها إصطلاح اجتماعى نافع ويرتبط بالصالح العام . ذلك أن الملكية ليست شرا أو إثما فى ذاتها مهما تضخمت ، ولكن الأثم أو الشر فى الإستئثار بالمنافع وحرمان الفقراء . وأضاف إلى ذلك أن الفقر عندما يصبح عاما ويتعذر على العامة الحصول على القوت ، تصبح الأشياء فى المجتمع عامة ، وملكيتها مشتركة (١) ، بمعنى أن القانون الوضعى يرجأ العمل به ويسود القانون الطبيعى الذى من شأنه أن يحقق المساواة الفعلية بين الأفراد . وواضح أن ما أضافه هنا يختلف عن آراء السابقين عليه أمثال أفلاطون وأرسطو والآباء الأول للمسيحية .

وبالنسبة لظاهرة الرق فقد إعترف به وبوظيفته الاجتماعية والاقتصادية الضرورية ، ولم يعر وجهة نظر الآباء الروحيين بالدعوة إلى الحرية والمساواة بين الأفراد إلتفاتا ، وبرر وجهة نظرة بنظريات القدامى التى تبرر الرق وتشيد بفضله فى زيادة الإنتاج وفى تحقيق التوازن فى المجتمع .

تلك هى أهم الموضوعات التى تناولها سان توماس بالدراسة ، ومن الواضح أنه تتلمذ فى طريقة دراسته وأصول بحثه — بصورة غير مباشرة — على أرسطو ، وإن كان قد أضفى على ما إستقاه من أفكار أرسطو ، بعض السمات الدينية باعتباره من رجال الدين .

نخلص من هذا إلى أن التفكير الاجتماعى المسيحى يعارض الملكية الفردية ونظام الإقطاع ويردد شعارات إشتراكية مستمدة من أسس ومبادىء

---

(١) وهى نفس القاعدة فى الفكر الاجتماعى الاسلامى .

الدين المسيحى ، لم يكن ذلك باعتبار الملكية الفردية أو نظام الإقطاع من النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولكن باعتبارها مؤدية إلى الفساد الأخلاقى والاجتماعى . ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين قد أرجعوا وفسروا كل ظواهر المجتمع بالرجوع إلى الله وإلى كتبه المقدسة دون الرجوع إلى العلل والأسباب التى تكمن وراء هذه الظواهر ، والتى تختفى وراء الفاعليات والأنشطة الاجتماعية .

الفصل السادس

ابن خلدون وعلم العمران

إبن خلدون هو عبد الرحمن أبو زيـــد ولى الدين بن خلدون الحضرمى(١) ، فاسمه عبد الرحمن وكنيته أبو زيد ، ولقبه ولى الدين وشهرته إبن خلدون . هو أول مؤسس لعلم جديد ، أطلق عليه إسم

---

(١) ولد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس فى غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (٢٧ مايو ١٣٣٢ ميلادية) ولما بلغ سن التعليم بدأ يحفظ القرآن ويعمل على تجويده مع طلب العلم. وقد تتلمذ على أبيه وعلى عدد كبير من شهيرى علماء تونس لعهده فدرس العلوم الشرعية والعربية ، والطبيعة والرياضيات وعلوم المنطق والفلسفة . وكان اتجاهه أن يتفرغ للعلم كما فعل والده من قبل . غير أنه عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، عاقه عن متابعة دراسته حادثان : أولهما وفاة أبيه ومعظم من كان يأخذ عليهم من شيوخه فى الطاعون الجارف الذى اجتاح العالم فى منتصف القرن الثامن الهجرى ، وثانيهما ، هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من تونس إلى المغرب ومن هنا فقد غير اتجاهه فى حياته واشتغل بالوظائف العامة وبالسياسة : حيث اشتغل كاتبا وأستاذا وقاضيا للقضاة ، وحاجبا — رئيسا للوزراء — وتقلب فى كثير من الوظائف وفى دواوين الكثيرين من الملوك والأمراء فى تونس والمغرب والأندلس ومصر والشام . وكان قد رحل إلى مصر سنة ٧٨٤ هجرية ، وتوفى فيها عن ستة وسبعين عاما فى السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هجرية (١٦ مارس سنة ١٤٠٦ ميلادية) وكان حينئذ فى وظيفة قاضى القضاة المالكية فى مصر ، ودفن فى مقابر الصوفية ، خارج باب النصر فى اتجاه « الريدانية » وهى جزء من حى العباسية الآن ، ولا يعرف على وجه التحديد أين يوجد القبر فى الوقت الحالى ؟ بل إن منطقة المقابر هذه قد تم تحويلها إلى ميدان يعرف بميدان العباسية .

« علم العمران » أو « الاجتماع الانسانى » وهو ما يطلق عليه حالياً إسم « علم الاجتماع » Sociology وقد حدد إطار هذا العلم فى مقدمة كتابه الشهير(١) . تلك المقدمة التى كانت تحتوى على شرح مفهوم هذا العلم وتحديد إطاره . وقد ساعد إبن خلدون على وضع أسس هذا العلم ، أنه سلك طريقاً مبتكراً فى دراساته ، يختلف عن سابقيه مما يدل على رسوخ قدمه فى الدراسات الاجتماعية . ذلك أن إبن خلدون وجد أن الذين تناولوا الموضوعات الاجتماعية بالدراسة من قبله يمكن تصنيف بحوثهم إلى ثلاثة نماذج هى :

١ ـ البحوث التاريخية الخالصة :

وهى البحوث التى يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه ، وما هى عليه الآن ، دون محاولة إستخلاص بعض النتائج من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة هذه الظواهر وقوانينها وقد سار على هذا النحو جميع البحاث فى التاريخ العام من قبل إبن خلدون . حيث نراهم فى ثنايا تناولهم لمسائل تاريخ العلم يجنحون من حين لآخر ، وبحسب المناسبات إلى دراسة النظم السياسية ومايتصل بالقضاء والإقتصاد والتربية وغير ذلك مما يدخل فى نطاق الظواهر الاجتماعية ؛ حيث يلجأون إلى وصف ماكانت عليه هذه النظم الاجتماعية فى الشعوب التى يتناولونها بالدراسة من حيث تواريخها وظروفها الاجتماعية . وسار على هذا النهج أيضاً ، جميع الذين درسوا تاريخ النظم الاجتماعية فى صورة مستقلة عن أحداث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراساتهم تاريخ مجموعة معينة من هذه النظم ، كما إقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه النظم وبيان ما كانت عليه ،

---

(١) كتاب « المبتدأ والخبر فى العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » الطبعة التى أشرف عليها الشيخ نصر الهورينى ، القاهرة ١٨٦٨

كما فعل بن حزم فى دراساته للملل والنحل ، وكما فعل الفقهاء والمؤرخون فى دراساتهم لتاريخ التشريع ، وتاريخ القضاء وتاريخ التربية وتاريخ الدين ، . . الخ .

ومن الواضح أن مثل هذه البحوث لا تدخل فى نطاق علم الاجتماع على إعتبار أن ذلك العلم لا يقف عند حد وصف الظواهر الاجتماعية، كما أن غرضه ليس مجرد هذا الوصف ، بل إنه يرمى إلى تحليلها للكشف عن طبيعتها وعن العلاقات التى تربط بينها وما تخضع له من قوانين علمية . وقد يستخدم الوصف فى الوصول إلى تلك القوانين ولكن هذا الوصف يستخدم ليكون مجرد تمهيد للغرض الأساسى وهو ربط الأسباب بالمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، واستخلاص القوانين العامة التى تحدد العلاقات بين تلك الظواهر .

٢ — بحوث وعظية وإرشادية :

وهى تلك البحوث التى تدعو إلى المبادىء التى تقررها نظم المجتمع وما يسوده من معتقدات وتقاليد إرتضاها المجتمع وقبلها العرف الخلقى، وذلك ببيان محاسنها وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها فى نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وإيضاح ما ينبغى أن يتخذوه فى تطبيقها ، وتلك هى الطريقة التى سلكها بعض علماء الدين والخطابة والأخلاق ، وبعض البحاث فى المجالات السياسية والدينية . . . مثل إبن مسكويه فى كتابه « تهذيب الأخلاق » ، والغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين »، والماوردى فى كتابه « الأحكام السلطانية ، والطرطوشى فى كتابه « سراج الملوك » وما إلى ذلك .

ومن الواضح أن هذه البحوث لا تدخل — أيضاً — فى نطاق علم الاجتماع على إعتبار أن ذلك العلم ، كما هو معروف ، لاشأن له بالوعظ والإرشاد ، ولا بالدعوة ، إلى المبادىء ، وإنما يتناول بالدراسة

مشكلات المجتمع ، كما يتناول علم الكيمياء الظواهر الطبيعية ، ليس لمجرد الوقوف على حقيقتها وإنما لتحديد العلاقات التى تربط بينها .

٣ – بحوث فيما ينبغى أن يكون :

وهى بحوث هدفها الرئيسى هو **ما ينبغى أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية** طبقاً للمنظور الذى ينظر منه كل منهم إلى المجتمع . بمعنى أنها دراسات إصلاحية ترمى إلى تغيير النظم وإصلاح الحياة الاجتماعية على الوجه الذى يلائم نظريات أصحابها فى العدالة والسعادة والفضيلة وما إلى ذلك . ومن أمثلتها بحوث أفلاطون فى كتابية « الجمورية والقوانين » ، وأرسطو فى كتابيه « الأخلاق والسياسة » ، والفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، حيث كان هدف كل منهم الوصول إلى المجتمع الذى ينبغى أن يكون فى مختلف ظواهره ، أو فى بعضها ، حتى يكون مجتمعاً فاضلا فى نظره ، ووفق ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن مختلف شئون الاجتماع والأخلاق ومقومات الحكم وما إلى ذلك .

ومن الواضح – أيضاً – أن هذه البحوث لا تدخل فى نطاق علم الاجتماع على إعتبار أن هذا العلم ، كما هو معروف ، لا شأن له بما ينبغى أن يكون ، وإنما يتناول بالدراسة ما هو كائن للكشف عن طبيعته وقوانينه والعلاقات التى تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية.

نخلص من هذا إلى أنه لا يوجد بين الدراسات الاجتماعية السابقة على « **مقدمة ابن خلدون** » نوع من الدراسات يتفق فى أغراضه ومناهجه مع ما نسميه الآن بعلم الاجتماع ، أى أنه قبل ظهور تلك « المقدمة » لم يكن علم الاجتماع قد أنشىء بعد ، وأنه قبل إبن خلدون – تأسيساً على ذلك – لم يفكر أحد فى إنشاء ذلك العلم أو وضع أساس له . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية على الطريقة التى يسير

عليها علم الاجتماع لا تتاح إلا لمن ثبتت لديه أن هذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة مثل القوانين التى يخضع لها القمر فى تزايده وتناقصه ، والليل والنهار فى إختلافهما باختلاف الفصول . . . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل «إبن خلدون » فضلا عن أن نقيضها كان هو المسيطر على أفكار الباحثين جميعاً . ذلك أن الظواهر الاجتماعية كان يعتقد أنها خارجة عن نطاق القوانين ، وخاضعة لرغبات القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح الاجتماعى . ومن هنا لم يكن من الميسور حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على النحو الذى تدرس به فى ضوء المناهج الحالية لعلم الاجتماع بصورته الحديثة .

خطوات أبن خلدون لإنشاء علم الاجتماع :

تبين لنا من الدراسات السابقة أن تفكير السابقين على إبن خلدون فى تناول الظواهر الاجتماعية قد توقف عند حد ما ينبغى أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية . على حين أن إبن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنسانى إلى أن الظواهر الاجتماعية لاتشذ عن بقية الظواهر الكونية وأنها محكومة من مختلف جوانبها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التى تحكم ما عداها من ظواهر الكون كظواهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات وما إلى ذلك(١) . ومن ثم فقد تناول إبن خلدون الموضوعات التالية فى سبيل إنشاء علم الاجتماع وهى :

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : قواعد البحث الاجتماعى الطبعة الثالثة ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٦ وما بعدها فى مفهوم « المجال » الذى يشمل جميع الظواهر .

أولا : موضوع العلم وظواهره وأهدافه :

توصل إبن خلدون بناء على دراساته السابقة إلى ضرورة دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية كما تدرس ظواهر باقى العلوم الأخرى ، أى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وبذلك وضع إبن خلدون أسس علم جديد أطلق عليه اسم « **علم العمران البشرى** » أو « **الاجتماع الانسانى** » وهذا العلم هو الذى يطلق عليه الآن إسم « **علم الاجتماع** » Sociology .

١ — موضوع علم الاجتماع :

يدرس علم الاجتماع الظواهر الاجتماعية Social phenomena وتعرف الظواهر الاجتماعية بأنها **عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التى تتخذ فى مجتمع ما أساسا لتنظيم الحياة الجمعية وتنسيق العلاقات التى تربط بين أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم .**

ومما تجدر الإشارة إليه أن إبن خلدون لم يحاول تعريف الظواهر الاجتماعية ، ولا أن يبين خصائصها ، ولكنه يبدو لمن يتناول مقدمة ابن خلدون ككل أنه كانت لديه فكرة واضحة عن هذه الظواهر ومميزاتها وإتساع نطاقها ، وأنه لم يكد يغادر أى نوع من أنواعها الهامة مثل الأسرة والتربية والإقتصاد والأخلاق . .. إلا وعرض لها بالدراسة فقد عرض فى معظم البابين الأول والرابع من « مقدمته » للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنسانى ، أى للنظم التى يسير عليها التكتل الإنسانى نفسه ، مبيناً فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع ، وفى الباب الثانى لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع الإنسانى . . . الخ .

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء فى فاتحة كتابه « المقدمة » إذ يقول « لما كانت طبيعة التاريخ ، أنه خبر من الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران

العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضها على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعة الأحوال » .

هذا ومن أهم الخواص التى تمتاز بها ظواهر الاجتماع الإنسانى ، أنها لا تجمد على حال ، بل تختلف أوضاعها بإختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف فى المجتمع الواحد بإختلاف العصور . فمن المستحيل أن نجد أمتين تتفقان تمام الإتفاق فى نظام اجتماعى ما ، وفى طرق تطبيقه ، كما أنه من المستحيل أن نجد نظاماً إجتماعياً قد ظل على حال واحدة فى أمة ما ، فى مختلف مراحل حياتها .

وتصدق هذه الحقيقة على شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء ، وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية ، حتى ما يتعلق منها بشئون الأخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة ، فما يكون خيراً فى مجتمع ، قد يكون شراً فى مجتمع آخر . وما تعده أمة فضيلة ، قد تعده أمة أخرى رذيلة وما يراه شعب مباحا ، قد يراه شعب آخر محظوراً ... وهو مافطن إليه إبن خلدون وجعله أساسا لبحوثه فى علم الاجتماع ، وقرره فى أوضح عبارة ، إذ يقول « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة ، وإنتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الأفاق والأقطار والأزمنة »(١) .

وبهذه الخاصية يمتاز موضوع علم الاجتماع على موضوعات العلوم الأخرى ، فالعلوم الرياضية من حساب وجبر وهندسة وفلك وطبيعة

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : مقدمة إبن خلدون : الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، صفحتى ٣٩٩ : ٤٠٠

وكيمياء وما إلى ذلك تعالج ظواهر مستقرة ، لا تختلف بإختلاف الأمم والعصور ، بينما يعالج علم الاجتماع ظواهر متغيرة تختلف أوضاعها بإختلاف الزمان والمكان .

وترتيباً على ذلك فإن موضوع علم الاجتماع هو « **بنو الإنسان فى وجودهم الذى يقوم على الإعتماد المتبادل** ». وليس معنى ذلك أن موضوعه هو جسم الإنسان وما تقوم به أعضاء هذا الجسم من وظائف ، وإنما يقوم موضوعه على الاهتمام بما يحدث عندما يقابل إنسان إنساناً ، أو عندما يشكل الناس جموعا أو جماعات ، أو عندما يتعاونون ويقتتلون ، أو يتحكم بعضهم فى بعض ، أو يحاكى بعضهم البعض الآخر ، أو يطورون الثقافة أو يقوضونها . إن وحدة — موضوع علم الاجتماع — ليست على الإطلاق فرداً واحد ، ولكنها تتمثل — على الأقل — فى فردين يكونان — معاً — علاقة بشكل ما .

هذا وتتنوع الظواهر الاجتماعية : فمنها ما يتعلق بشئون السياسة ونظم الحكم ، ومنها ما يتعلق بشئون الاقتصاد ونظم إنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها ، ومنها ما يتعلق بشئون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والمواريث . . . الخ ، ومنها ما يتعلق بشئون الأخلاق وقواعد التمييز بين الفضيلة والرذيلة ، والخير والشر ، ومنها ما يتعلق بشئون التربية ونظم الإعداد للحياة ، ومنها ما يتعلق بشئون التكتل الاجتماعى نفسه ، أى تجمع الأفراد بعضهم مع بعض فى ناد أو شارع أو قرية أو مدينة . أو مجتمع محلى أو مجتمع دولى ، ومنها ما يتعلق بشئون اللغة والتفاهم ونقل أفكار الناس بعضهم إلى بعض ، ومنها ما يرتبط بشئون الفن والجمال . . . الخ .

٢ — التقسيم المنهجى لظواهر علم الاجتماع :

وطالب إبن خلدون بأن يكون بحث هذه الظواهر فى مجموعتين على النحو التالى

(ا) ظواهر تتعلق ببنية المجتمع أو ما يعرف « بالمورفولوجيا الاجتماعية » وهى مجموعة الظواهر التى تتصل بالبدو والحضر ، وأصول المدنيات القديمة — التى وقف عليها الفصل الثانى — وتوزيع أفراد الإنسانية على المساحة التى تشغلها ، والنظم التى تسير عليها المجتمعات فى هجرة أفرادها وكثافتهم وتخلخلهم والمسائل التى تتعلق بتخطيط القرى والمدن ، وقيام الأمصار والشروط التى تتعلق بمواقعها ومرافقها ، والوظائف التى تؤديها ، حيث بين فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع . وهى الشعبة التى أطلق عليها « دوركايم » إسم : « المورفولوجيا الاجتماعية » La morphologie sociale أو « علم البنية الاجتماعية » وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى مسائلها وخواصها الاجتماعية ، وأنهم أول من أدخلها فى مسائل علم الاجتماع ، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك إبن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء البابين الأول والرابع من مقدمته :

(ب) ظواهر تتعلق بالنظم العمرانية ،أى النظم الاجتماعية ، وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى . ومن هنا فقد تناول بالدراسة كل مجموعة متجانسة منها على حدة ، حيث خصص الفصل الثالث من مقدمته لدراسة الظواهر السياسية ، والفصل الخامس لدراسة الظواهر الاقتصادية والفصل السادس لدراسة الظواهر التربوية . . . وعرض فى ثنايا دراساته هذه لكثير من الظواهر الأسرية والأخلاقية والجمالية واللغوية والدينية(١) .

٣ — هدف علم الاجتماع :

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، الفصل السادس من الباب الأول الذى تناول فيه الوحى والرؤيا وأنواع المدركين للغيب من البشر وحقيقة النبوة وما إلى ذلك ،وعرض كذلك للظواهر اللغوية فى الفصل الثانى والعشرين من الباب الرابع الذى تحدث فيه عن لغات أهل الأمصار .

أما عن هدف علم الاجتماع فهو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن العلاقات التى تربط بينها وكذلك عن القوانين التى تحكمها. على إعتبار أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات. ولا حسب ما يريده لها الأفراد وإنما تسير حسب قوانين لا تقل فى ثباتها وإطرادها عن القوانين التى تخضع لها ظواهر الفلك والطبيعة. ومن ثم فإن الغرض النهائى الذى يرمى إليه علم الاجتماع من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية هو الوصول إلى معرفة تلك القوانين.

وهدف علم الاجتماع هذا يمكن أن يكون:

(ا) هدفا مباشراً يقوم على أسس نظرية هدفها الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية ووظائفها والوقوف على القوانين التى تخضع لها. وإذا كانت الحقائق الاجتماعية تستخدم أحياناً لإمتحان حقائق علوم أخرى مثل التاريخ، فإنها فى ذاتها غاية أصيلة تستحق التقدير.

(ب) هدفا غير مباشر يتلخص فى الإنتفاع بحقائق الاجتماع وقوانينه فى تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه. بمعنى أن ثمرة علم الاجتماع هى تصحيح الأخبار التاريخية، ذلك أن إبن خلدون، كان حريصاً على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة والخاطئة، الأمر الذى دعاه إلى إبتكار أداة يستطيع بفضلها المؤرخون، إمتحان الحقائق التاريخية، والتمييز بين ما يحتمل الصدق أو الكذب، وبين الميسور والمستحيل من الحوادث المتعلقة بشئون العمران، ولكنه إعتبر الغاية الأخيرة غاية مضافة إلى غايات علم العمران.

نخلص من هذا إلى أن العلم الذى يتناول مجموعة من الظواهر لدراستها دون أن يشترك معه فى دراستها علم آخر هو علم متكامل. وفى هذا يقول إبن خلدون «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقة

من العوارض الذاتية . وهذا شأن كل علم من العلـــوم(١) . ويقصد إبن خلدون من عبارة « العوارض الذاتية » أو ما يلحق المجتمع من العوارض الذاتية » وهى العبارة التى إستخدمها هنا وفى مواضع أخرى كثيرة من مقدمته ، ما يقصده المرء من كلمة « القوانين » ومما يؤكد ذلك ما جاء فى الباب السادس من مقدمته ، حيث كتب من خلال حديثه عن علم الهندسة ما نصه « العلم هو النظر فى المقادير ، إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد ، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية : مثل أن كل مثلث ، فزواياه مثل قائمتين ومثل إن كل خطين متوازيين لا يلتقيان فى وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منها متساويتان(٢) . ومثل أن المقادير الأربعة المتناسبة ، ضرب الأول منها فى الرابع ، كضرب الثانى فى الثالث » وهذا يدل على أنه كان يقصد القوانين وهو يتحدث عن العوارض الذاتية » .

وثمة نقطة تجدر الإشارة إليها وهى أن إبن خلدون كان يدرس الظواهر الاجتماعية فى حالة سكونها وحركتها ، أى فى حالة إستقرارها وتطورها ، أى بالمصطلحات الحديثة فى حالة إستاتيكيتها (سكونها) وديناميكيتها (تطورها) بمعنى أنه إهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية من الناحية التشريحية ، أى دراستها فى الحالة التى هى عليها فى مكان وزمان معينين وقد تناول إبن خلدون فى دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية مع المزج بين هاتين الناحيتين . حيث كان يدرس عناصر الظاهرة وأجزاءها ووظائفها وما إلى ذلك من مسائل الدراسة الإستاتيكية ، ويدرس فى الوقت نفسه تطورها والقوانين التى

---

(١) إبن خلدون : المقدمة ، صفحة ٢٦٥

(٢) المرجع السابق صفحة ١٠٩٧ ومن أمثلة المقادير الأربعة المتناسبة نجد ٥ : ١٠ = ١٠ : ٢٠ من هنا فإن ٥×٢٠=١٠×١٠

يخضع لها هذا التطور . ولذلك فإن إبن خلدون كان سباقا فى الربط بين الناحيتين التشريحية والتطورية فى دراساته ، على حين ان (أوجست كونت) كما سنعرف فى الفصول التالية قد فصل بينهما ، وهذا الفصل لا يتفق مع نظرية علم الاجتماع الحديثة :

ومما هو جدير بالذكر أن إبن خلدون قرر أن دراسة الظواهر الاجتماعية بهذا الأسلوب لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم ، حيث قال : (وإعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص ، ويضيف وكأنه علم مستنبط النشأة وليس مثل علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة ، إنما هو الأقوال المقنعة النافعة فى إستمالة الجمهور (يشير هنا بذلك إلى طريقة اتخذت من قبله فى دراسة شئون الاجتماع ، وهى الطريقة التى أطلق الدكتور وافى عليها اسم طريقة (الدعوة إلى المبادىء) ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه (إلى ما ينبغى أن يكون) : ثم يضيف وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة . وما أدرى ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم ، وقال أيضاً « وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريباً ، واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة واسلوباً فريداً ، وشرحت فيه أحوال العمران والتمدن »(١) . ويلاحظ أن هذا الكلام فيه غمط لدراسات أفلاطون وأرسطو والفارابى . . . غير أن إبن خلدون قد تدارك الأمر بعبارة تحفظية تدل على رسوخ قدمه وعلى تواضعه كعالم ، حيث قال « ولعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة

---

(١) خطبة المقدمة ، صفحة ٤

والحكماء فى أمم النوع الإنسانى كثيرون ، ومالم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل(١).

والواقع أنّ إبن خلدون تناول الظواهر الاجتماعية بطريقة لم يسبقه إليها أحد ، مع مراعاة أن أفلاطون وأرسطو والفارابى قد تناولوا تلك الظواهر الاجتماعية ولكن بأساليب مختلفة عن أسلوب إبن خلدون الذى تناول ظواهر الاجتماع فى مجموعها ، وعلى أنها موضوع لشعبة مستقلة ، ودرسها كما تتناول العلوم الرياضة والطبيعية ظواهرها بالدراسة ، أى بغرض الكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين.

ثانياً : ضرورات نشأة المجتمع :

هناك مجموعة من الضرورات التى تدفع الأفراد إلى تكوين مجتمع ، ومن أهم هذه الضرورات من وجهة نظر إبن خلدون ما يلى :

(أ) ضرورة التعاون :

يضاف إلى الدراسات السابقة لابن خلدون ، دراسته لموضوع الضرورات الاجتماعية والدعائم التى تستند إليها . فمن رأيه أن الفرد فى حاجة إلى التعاون مع أخيه الإنسان فى الحياة الجماعية حتى يجد ما يشبع كل دوافعه بشكل كاف . ومن ثم ينشأ التضامن الذى هو عبارة عن أقوى الدعائم التى يقوم عليها المجتمع . ذلك أن فطرة الإنسان تدفعه إلى أن يتعاون مع غيره ليستكمل بذلك خواصه النوعية والجنسية ، بالإضافة إلى ما يشبع كل بواعثه الاجتماعية . وفى هذا يقول إن (قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه . . فلابد من إجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحل القوت له ولهم) (٢) .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٢٦٦ (٢) المرجع السابق ص ٣٥

(ب) الضرورة الدفاعية :

وقد تكون الضرورة الدفاعية لكى يحتمى الإنسان بغيره فى المجتمع لمواجهة الحيوانات المتوحشة . وفى هذا يقول ، « وكذلك الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم لا سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفى قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها ، فلابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . . . » .

(جـ) ضرورة السلطة :

ثم ينتقل ابن خلدون من الضرورتين التعاونية والدفاعية إلى ضرورة السلطة فى هذا المجتمع ، ويلتمس منشأها فيجدها قائمة فى درء العدوان بين الناس حيث يقول « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان بينهم . لأنها موجودة لجميعهم . ولابد من يد قاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك ، وقد تبين لك بهذا أنه خاصية للإنسان طبيعية ولابد لهم منها »(١) .

(د) ضرورة الإستئناس بالغير :

وهو شعور غرسته الطبيعة فى ذات الإنسان لتحقيق الحياة الاجتماعية ، ويتصف هذا الشعور بالتلقائية Spontaneity التى تدفعه إلى الإستئناس بغيره من الناس . وهذه الخاصية وإن كانت خاصية نفسية ، فإن تركيز ابن خلدون عليها يجعله يتفوق على وجهة نظر المادية التاريخية الحديثة التى تعتبر أن اساس المجتمع هو الضرورة الإقتصادية فحسب .

---

(١) المرجع السابق ٣٥ .

(هـ) ضرورة الحياة الجمعية :

إذا كان إبن خلدون قد أوضح أن الفرد لديه شعور تلقائى نحو الحياة الجمعية ، فإن هذه التلقائية ليست آلية . ولكنها تلقائية تعتمد على رغبة الفرد وميله نحو المشاركة فى تحقيق الحياة الجماعية ، حتى لا تكون الحياة سلسلة من العدوان والإضطرابات . وإذا كانت الضرورة الطبيعية والنزعة التلقائية التى فطر عليها الإنسان ، قد وفرت للإنسان فرصة الطمأنينة فى الحياة الطبيعية ، وأمنت له حفظ النوع الإنسانى والإبقاء على الحياة ، **فان الرغبة والإرادة الفردية من ناحيتها تؤمن الفرد من الآخر ، وبذلك يعيش أفراد كل مجتمع ، وعلى أى مستوى فى امان تام .**

ثالثاً : الظواهر التى تحيط بالإنسان فى المجتمع :

يرى إبن خلدون – أيضاً – أن المجتمع بالصورة التى عرضها ينطوى على مجموعتين من الظواهر ، وتلك الظواهر تؤثر وتتأثر بالإنسان وهى :

(١) مجموعة الظواهر الطبيعية :

وهذه المجموعة من الظواهر من خلق الطبيعة ، يجدها الإنسان حوله ، ويخضع لمؤثراتها ، ويكيف نفسه وفقاً لمتطلباتها ، ومكونات هذه الظواهر قد تتصل بالإنسان مباشرة ، مثل الجنس الذى ينتمى إليه الإنسان (ابيض ، زنجى . . إلخ) والدين الذى ينتمى إليه الإنسان ، وقد تتصل بالإنسان بصورة غير مباشرة مثل العوامل المناخية كالحر والبرد وما بينهما من درجات. وبالرغم من أن الدين لا يخضع لهذه المجموعة ، ذلك أن الإنسان يستطيع أن يغير دينه ، ولكنه لا يستطيع أن يغير بشرته ، فبالرغم من كل ذلك ، نجد إبن خلدون قد أضفى أهمية عظمى على هذه المجموعة من الظواهر بشكل لا يتفق مع الواقع .

(٢) مجموعة الظواهر الاجتماعية :

وهذه المجموعة من خلق المجتمع ، حيث يعمل المجتمع على إيجاد النظم الاجتماعية التى تيسر له إشباع دوافع أعضائه .غير أن هذه الظواهر كما يرى إبن خلدون ، لا توجد كلها منفصلة ، وإنما المجتمع يمثل الجذع الذى تتفرع منه الأغصان التى هى بمثابة الظواهر بمعنى ان الظواهر الاجتماعية كل متماسك الأجزاء ووحدة حية تتفاعل عناصرها وتتشابك آثارها ، ويترتب على ذلك ما نسميه بالتيارات والإنسياقات الاجتماعية. ولذلك يرى إبن خلدون أن فصل أى ظاهرة عن المجتمع يعود بالضرر على الظاهرة وعلى المجتمع أيضاً . وبالتالى فإن عزل شجرة النظم الاجتماعية عن الأرض (الظواهر الطبيعية) يؤدى إلى فنائها .

وهاتان المجموعتان من الظواهر لا تعمل إحداها مستقلة عن الأخرى ، وإنما لكل منهما تأثيرها فى الأخرى ، ومن ثم فان العلاقات بينهما وثيقة ، بحيث إذا حللنا إحدى الظواهر الاجتماعية بقصد الوقوف على عناصرها نجد أن بعض هذه العناصر يرجع إلى أصول طبيعية ، والبعض الآخر يرجع إلى أصول اجتماعية مماثلة لها .والظواهر الاجتماعية من وجهة نظر إبن خلدون متنوعة وسريعة الحركة والتطور على النحو السالف الذكر ، فمنها الظواهر التربوية ، ومنها الإقتصادية ومنها السياسية . . . وكل مجموعة منها تحكم مظهراً من مظاهر الحياة الجمعية .

إبن خلدون منشىء علم الاجتماع :

هذا ومما يؤكد إصالة إبن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع قوله إن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب ، وإنما تتأثر أيضاً بظواهر من نفس نوعها . وعلى هذا فإن إدعاء المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع بزعامة (دوركايم) ان الوقوف على تلك القاعدة من ابتكارها يدل على أنهم لم يدركوا حقيقة دراسات المؤسس الأول لعلم

الاجتماع وكان هذا لابن خلدون سبقا علمياً أصيلا . ذلك أن المدرسة المادية التاريخية (مدرسه كارل ماركس) لا تزال تعتقد أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن تفسر إلا بقوانين اقتصادية . . . ومدرسة (تين وميشيل) التى تفسر الظواهر الاجتماعية بعناصر جغرافية . . ومدرسة (هربرت سبنسر) التى تفسر الظواهر الاجتماعية بعوامل بيولوجية تطورية . . . على حين أن المدرسة النفسية ، مثل مدرسة (تارد وجوستاف لوبون) هى أقرب المدارس فى تعليلها للظواهر الاجتماعية ، حيث تفسرها بعوامل اجتماعية من طبيعتها ، ومن ثم فإنها تتفق مع ابن خلدون فى هذه النقطة من حيث :

— تأثير العوامل الطبيعية لا يحدث بدون التفاعل مع العوامل الاجتماعية .

— تأثير العوامل الطبيعية أقل كثيراً من تأثير العوامل الاجتماعية فى بعضها البعض .

تلك هى أهم الأسس التى استند إليها ابن خلدون فى إقامته لعلم العمران وتحديده لطبيعة المجتمع ؛ وطبيعة الظواهر الاجتماعية « التى لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة . . إلخ » ومما يدل على وضوح فكرة المجتمع فى ذهنه أنه قارن بين المجتمعات الحيوانية والبشرية من حيث الجوهر والعوارض « فاجتماع الحيوان يكون مدفوعا إليه بالفطرة فقط (أى بالغريزة) ، أما الاجتماع الإنسانى فالدافع إليه (الفطرة والعقل معا) ولا يسعنا أمام كل هذا إلا أن نقرر أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم العمران ، أى لعلم الاجتماع .

رابعاً : منهاج البحث فى علم العمران :

يعتمد ابن خلدون فى بحوثه على ملاحظة الظواهر الاجتماعية فى الشعوب التى أتيح له الاحتكاك بها ، والحياة بين أهلها ، وتعقب هذه الظواهر فى تاريخ الشعوب نفسها فى العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها

ونظائرها فى تاريخ الشعوب الأخرى التى أتيح له الاحتكاك بها ، والحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الأوضاع جميعها ، والتأمل فى مختلف نواحيها ، للوقوف على طبائع الظواهر وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤديه من وظائف فى حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التى تربطها ببعضها البعض ، والتى تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ثم الانتقال من هذه الأمور جميعاً ، إلى ما بعدها . وفى ضوء هذه الاعتبارات كلها استخلص ما تخضع له هذه الظواهر فى مختلف أحوالها من قوانين وعلاقات .

ومن هذا يتضح أن ابن خلدون اتبع فى دراساته طريقة مغايرة لطرائق سابقيه حيث لم يقتنع بالمفاهيم أو بالطرق التى استخدمها من سبقه فى هذا المجال ، بل إنه نقد طرائقهم فى شرح التاريخ ؛ وأظهر عدم ملاءمتها ، وراح يستخدم طريقته فى البحث ، تلك الطريقة التى تشكل منهاجا علميا يقوم على : الملاحظة ، التجربة ، المنطق العلمى ، استقراء الحوادث ، بالإضافة إلى مزيد من الاهتمام بمنطق المقارنة والتحليل .

ولكى نوجز منهاج ابن خلدون فى خطوات محددة ، فإننا سوف نعمل على تجميع تلك الخطوات من مقدمته السالفة الذكر ، حيث لم يضع منهاجه فى إطار محدد ، وإنما استخدمه فى كل دراساته . ويهدف هذا المنهاج — بتعبيرات ابن خلدون نفسه كما جاءت فى مقدمته — إلى تمحيص الأخبار وتصحيح الوقائع التاريخية على اعتبار أن الطريقة التى يراها مثلى لتحقيق ذلك ، هى أن يكون عالم التاريخ ملما بطبائع العمران وأحوال المجتمع ، لكى يتمكن من الحكم على الوقائع موضوع بحثه ، وعما إذا كانت تتفق أو لا تتفق مع ظواهر وأحوال المجتمع . ومن هنا فإنه يوجب على المؤرخ ، قبل أن يفسر التاريخ ويعلله ، أن يلم بدراسة شئون العمران من سياسية واقتصادية ودينية ؛ حتى يستطيع فى

ضوء تلك المعرفة أن يصحح ما بين يديه من الحقائق . ولعله يريد أن يقول إن المؤرخ لكى يشرح ويفسر وقائع التاريخ ويتنبأ بما يمكن أن يقع من أحداث . ينبغى أن يكون من علماء الاجتماع .

مرحلتا منهاج ابن خلدون :

وهو فى بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين :

المرحلة الأولى : التى تتمثل فى إجراء ملاحظات حسية ، وتجميع الوقائع التاريخية لظواهر الاجتماع ، أى جمع المادة الأولية اللازمة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ . ويطالب الباحث بالابتعاد عن الأخطاء التى وقع فيها من سبقه ، ونقد هذه الملاحظات والمشاهدات والوقائع . وذلك هو النقد السلبى فى البحث العلمى .

المرحلة الثانية : وتتمثل فى عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية . ويصل بفضلها إلى الغرض الذى قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين . وتعتمد هذه المرحلة على الوصف التحليلى أو الإيجابى الذى يقتضى من الباحث الاجتماعى أن يتبع الأسس المنهجية (الملاحظة — التجربة — والاستقراء) التى ترشد الباحث إلى الوصول إلى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية والعلاقات التى تربط بينها .

أخطاء الباحث فى المرحلة الأولى من منهاج ابن خلدون :

وأعطى ابن خلدون أمثلة عن المرحلة الأولى توضح قصور مناهج سابقيه من المؤرخين ، فقد تبين له بالدراسة والبحث أنهم يسيرون فى دراسة التاريخ على طريقة فاسدة كل الفساد ، تجمع بين الغث والسمين ، كما وجدهم يعتبرون التاريخ نوعا من القصص الشعبى الدارج الذى يرويه الرواة والحفاظ من العامة دون تصحيح أو تمحيص . ووجد

كذلك أن رواياتهم تتناقض مع الواقع وتتعارض مع طبائع الأشياء، كما قد يذهب بعضها إلى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى إلى خوارق الطبيعة . وقد أرجع ابن خلدون أسباب قصور مناهجهم هذه إلى :

١ ــ **توهم الصدق** وهو كثير : على اعتبار أن الاعتماد على النقل دون النظر فى أصول العادة وقواعد السياسة وشئون المجتمع ، وعدم قياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، لابد أن يؤدى بنا إلى البعد عن الحقيقة الكاملة ، ومنها « الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها الخبر كما رآها ، وهى بالتصنع على غير الحق فى نفسه » .

ويضيف إلى ذلك قوله «والقياس نتائجه معروفة ،ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه ــ مع الذهوب والغفلة ــ عن قصده ، وتعوج به عن مرامه ، فربما سمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيجريها لأول وهلة ، على ما عرف ويقيسها بماشهد وقد يكون الفرق بينهما كبيراً ، فيقع فى مهواة الغلط »(١) .

٢ ــ **التشيعات للآراء والمذاهب** : ولم يفته أن يبرر أسباب ذلك حيث قال : إن 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 . فكأن ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى الكذب ونقله » .

٣ ــ « **الثقة بالناقلين** » : فمن رأيه أن من الأسباب المفضية للكذب فى الأخبار أيضاً ، الثقة بالناقلين، بمعنى أن تصديق الباحث لما يسمعه كما يرويه ثقاة المؤرخين غير كاف ، ومن الضرورى ألا يكتفى بهذه الثقة ، وإنما عليه أن يضع الحقائق التاريخية تحت مجهر الطريقة النقدية بوجهيها

---

(١) د . وافى ... المقدمة جـ ١ ط ٢ ص ٤٠١

« النقد الداخلى والنقد الخارجى » هذا ، والنقد الخارجى يوجب على الباحث أن يتأكد من أمانة الراوى وصدقه ، وسلامة ذهنه ، وطهارة عقيدته ، ومتانة خلقه ، وقيمته الشخصية . على حين أن النقد الداخلى يوجب عليه أن يناقش الرواية فى ذاتها وأن يتعرف إلى أى مدى يمكن أن تتفق مع طبيعة الأمور ، ومع الظروف والملابسات التى يحكيها الراوى ، ومناقشة تلك الرواية .

٤ — « أخطاء الذهوب عن المقاصد » فمن رأيه أن من هذه الأخطاء الذهوب عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب . فقد كان يعتقد أن المؤرخين أو النقاد يجهلون الغاية مما يسمعونه من الناس ، ويذهبون فى صدد هذه الروايات مذاهب شتى من الحدس والظن والتخمين ، ويغضون الطرف عن الغاية المستهدفة من قص الحوادث أو سرد الروايات ، ومن هنا يقعون فى الكذب بلا ريب .

٥ — « تزلف العلماء لأصحاب النحلة بالثناء والمديح ، وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر » وبالتالى يترتب على ذلك تزييف للحقائق يجعل كل شىء بعكس ما هو عليه فى سبيل حصولهم على المناصب أو الجاه أو السلطان ، ومن هنا فإن بحوثهم مليئة بالمتناقضات « فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، ليسوا فى الأكثر راغبين فى الفضائل ولا متنافسين من أجلها » وذلك كما يحدث فيما يكتبه كثير من المؤرخين عن الأسرات المالكة والبيوتات الكبيرة فى عصور حكمها ومجدها(١).

٦ — « جهل المؤرخين بطبائع الأحوال فى العمران » وهى سابقة على كل ما تقدم . وهذا الجهل يعتبره ابن خلدون خطأ فاضحا ،

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون (لجنة البيان العربى) الجزء الأول القاهرة ١٩٥٧ ص ٣٦١

الفصل الحادى عشر

أوجيست كونت وعلم الاجتماع

كان (كونت) ١٧٩٨ — ١٨٥٧ فيلسوفا اجتماعياً فرنسيا من مفكرى القرن التاسع عشر ، التقى بسان سيمون وهو فى العشرين من عمره ، وكان يقرأ له البحوث ويلخصها له . كما كان هو يعد البحوث لنفسه فى الموضوعات التى تؤرق ذهنه ولا سيما فى فلسفة التاريخ ومناهج العلوم ، كما كتب كثيراً من المقالات العلمية فى مجلة (المنظم) التى كان يصدرها سان سيمون ، وكذلك كتب مقالا سنة ١٨٢٢ بعنوان « نشرة عن الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع(١) » . وفى هذا المقال أوضح أنه نتيجة لطبيعة التفكير الإنسانى نفسه ، فان كل فرع من فروع معرفتنا ، يمر فى سيره عبر التاريخ بثلاث حالات نظرية مختلفة هى : الحالة التيولوجية أو الخيالية ، ثم الحالة الميتافيزيقية أو المجردة و أخيراً الحالة العلمية أو الوضعية . وتلك الحالات الثلاث التى اعتبرها قانوناً هى التى مهدت لقيام علم الاجتماع الحديث لدى أوجيست كونت. وفى هذا المقال يكشف كونت — أيضاً — عن التطور التاريخى للعلوم الذى ساعده على تصنيف العلوم ، وعلى قيام (فلسفته الوضعية) فيما بعد . وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب كثيراً من المقالات ، إلى أن انفصل عن سان سيمون سنة ١٨٢٤ بعد سبع سنوات فى زمالة علمية ، كتب عنها مرة إلى صديقه (فالا) Valat فى ١٧ أبريل سنة ١٨١٨ يقول (إن اتصالى بسان سيمون قد علمنى ما لم يكن فى إمكانى أن أعرفه

---

(١) Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.

لو قضيت عشرات السنين بين أحضان الكتب وحدها) ثم عاد بعد انفصاله عنه وهاجمه هجوماً قاسياً وأنكر أى فضل له عليه .

وعكف كونت على القراءة والتحصيل وإلقاء المحاضرات ، ومكث ست سنوات من ١٨٤٨ إلى ١٨٥٤ يعد فى مؤلفه الكبير الذى يتكون من أربعة أجزاء بعنوان «منهاج السياسة الوضعية» Le Systeme de Politique Positive وقد تناول فى هذا المؤلف موضوعات متنوعة تدور حول نظام التربية الوضعية ، والاجتماع فى **حالتيه الساكنة أو الاستاتيكية الاجتماعية** Statitique Sociale **والمتحركة أو الديناميكية** Dynamique Sociale وفى الحالة الساكنة يعطى نظرية وضعية لكل نوع من الخصائص الجمعية فى المجتمعات الإنسانية ، فيتناول الدين ، الملكية ، الأسرة ، اللغة ، والتنظيم الطبقى ، بالدراسة والتحليل . .. وفى الحالة الديناميكية يتناول فكرة التقدم الإنسانى بالدراسة والتحليل العميقين . ويختتم هذا المؤلف بتحديد معالم نظريته فى مستقبل الإنسانية والديانة العالمية . وصدر له بعد ذلك مؤلفات متعددة .

ومن المعروف أن المؤرخين ينسبون إلى (أوجيست كونت) الفضل فى إنشاء علم الاجتماع فى أوروبا ، ولا يزال هذا الاعتقاد قائماً حتى الآن ، بالرغم من أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع ، ومن بعده حاول سان سيمون أن يحدد علم الفزيولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع ، ومن بعدهما اتضحت معالم علم الاجتماع بصورته الحديثة لدى أوجيست كونت .

هذا وفيما يلى سوف نتناول دراسات كونت فى التفكير الاجتماعى من أهم زواياها ، ولا سيما النواحى التالية .

١ — فى ضرورة قيام علم الاجتماع .

٢ — منهاج البحث فى علم الاجتماع .

٣ — موضوع علم الاجتماع .

٤ — نظرية التقدم الاجتماعى .

٥ — نظرية كونت فى الأسرة .

٦ — تقويم دراسات كونت .

أولا : فى ضرورة قيام علم الاجتماع :

لاحظ كونت وجود بعض الفروق البسيطة فى التكوين الجسمانى بين الإنسان وبين السلالات الحيوانية القريبة منه ، كما لاحظ وجود شىء معين لدى الإنسان غير موجود بالمرة لدى كافة أنواع الحيوانات ، وهذا الشىء هو وجود حضارة معينة مرتبطة بتاريخ معين لدى الإنسان . كما لاحظ أن عنصر التاريخ هذا يميز الإنسان على الحيوان ، وأن هذا العنصر يتكون بصفة أساسية من المحافظة على القديم من جانب ، والاتجاه نحو التقدم من جانب آخر ، وكما يقوم عنصر التاريخ على النقل ، فإنه يحتوى أيضا على خاصية الابتكار . **واستشهد على ذلك بتجمع القردة الذى يقوم على فكرة النقل دون الابتكار** . بينما التاريخ ينطوى على كثير من الاختراعات الإنسانية . ذلك أن التاريخ هو الذى يسجل التأثير المنتظم والمستمر للأجيال بعضها على البعض الآخر (١) . **ومن هذه التأثيرات الحضارية يتكون الوجود التاريخى** ، كما أن الحضارة تسجل داخل هذا الوجود بواسطة التاريخ .

ولما كانت الخاصية المميزة للانسان هى حركة الحضارة عبر التاريخ . فإن العلم الوضعى للانسان سوف يكون بالضرورة دراسة تلك الحركة الحضارية . وباستخدام قانون الحالات الثلاث مع تصنيف العلوم ، نستطيع أن نقف على الاتجاه العام للحضارة ، كما نستطيع تحديد الخطوط العريضة للتاريخ الذى هو جوهر الحياة الإنسانية .

---

(١) L'influence graduelle et Continue de génératiin Les unes sur les autres.

ومفهوم التاريخ لدى كونت ينضوى تحت لوائه التاريخ الاجتماعى ، والاقتصادى ، السياسى ، والفنى ، وكذلك تاريخ الآداب والفنون ، وذلك لارتباطها جميعا برباط واحد وهو أنها من ابتكارات الإنسان ، بمعنى أن مزج هذه التواريخ يشكل تاريخ التفكير الذى يمهد لكافة أنواع النشاط الإنسانى فى الوجود .

ومن هنا فإن علم الإنسان لدى كونت ليس شيئاً آخر سوى فلسفة التفكير عبر تاريخ العلوم ، وفلسفة جميع فروع التاريخ التى ترتبط ارتباطا وثيقاً فى داخل كل نوع من أنواع الحضارة . وإذا كانت السمة التى تميز الإنسان هى فكرة التاريخ التى تقوم على فكرة الحضارة ، فإننا نجد أن هذه الفكرة هى التى تربط الأفراد بعضهم بالبعض الآخر .

وفى تلك الأثناء **وقعت الثورة الفرنسية** ، وبدأ المفكرون فى وضع أسس الإصلاح الاجتماعى المنشود للمجتمع الفرنسى ، مع إعادة تنظيم ذلك المجتمع بالصورة المثلى . **ومن هنا اتخذ كونت من دوره فى الإصلاح الاجتماعى وسيلة لتأسيس علم جديد هو « علم الطبيعة الاجتماعية »** Physique Sociale **ثم عاد وأطلق عليه اسم « علم الاجتماع »(١)** Sociologie على اعتبار أن كونت وجد أن المجتمع الفرنسى يعانى اضطراباً شديدا فى التفكير . وهذا الاضطراب ناشىء عن وجود أسلوبين متناقضين للتفكير وفهم الظواهر ، أحدهما هو الأسلوب العلمى الوضعى الذى يتجه إليه الناس فى عصره أثناء التفكير فى الظواهر الكونية والطبيعية والبيولوجية . وثانيهما التفكير الدينى الميتافيزيقى الذى يلجأون إليه عند التفكير فى الظواهر التى

---

(١) يتكون هذا الاصطلاح من كلمتين إحداهما لاتينية وهى Societas ومعناها « الجماعة » والثانية يونانية وهى Logos ومعناها علم أو بحث . وقد استهجن العلماء هذا الاشتقاق ، ولكنه انتشر بالرغم من ذلك لمناسبته والحاجة إليه

تتعلق بالإنسان وبالمجتمع . وبمقتضى استمرار هذين الأسلوبين سوف يستمر الاضطراب الفكرى الإنسانى ، بل وحدوث أقصى ما يمكن حدوثه من اضطراب فى التفكير ، إذ ليس بعد قبول النقيضين خلل فى التفكير ولا اضطراب فى الفهم . ومن هنا أطلق « كونت » على هذه الحالة اسم « الفوضى العقلية » ثم أكد - ما ترتب على ذلك - أى على الفوضى العقلية من فساد فى الأخلاق والسلوك ، لأن كل ما يعترى الفكر من اضطراب وفساد يتردد صداه - فى نظر كونت - فى الأخلاق والسلوك . وكذلك أدى فساد الأخلاق والسلوك إلى فساد شامل فى مختلف فروع الحياة ، لأن هذه الحياة قائمة على دعائم من الأخلاق والمثل ، فبفساد هذه الدعائم وانهيارها تفسد جميع فروع هذه الحياة وتتقوض أركانها ... **فلا سبيل إذن للاصلاح الاجتماعى إلا بإصلاح الفكر الانسانى ، فبصلاحه يصلح ما أفسد من الأخلاق ، وبصلاح الأخلاق تصلح جميع فروع الحياة الاجتماعية . فالفكرة إذن هى أساس النسق الاجتماعى** Social System ومن هنا وجد كونت أن خلاص المجتمع من تلك الفوضى العقلية يحتاج إلى فلسفة إصلاحية جديدة . فالفلسفة من وجهة نظره ليست لها غاية فى ذاتها وإنما هى وسيلة للوصول إلى غايات عملية فى شئون الاجتماع والأخلاق والسياسة والدين وأن الفلسفة بهذا المفهوم هى علم الاجتماع .

ولكى يبرهن على صحة وجهة نظره هذه قال بحلول ثلاثة للتخلص من حالة الاضطراب العقلى الناجمة عن أسلوب التفكير فى المجتمع ، وهذه الحلول الثلاثة هى :

١ — التوفيق بين أسلوب كل من التفكير الوضعى والتفكير البيلوجى الميتافيزيقى والعمل على استمرارهما بعيدا عن التناقض .

٢ — تعميم استخدام المنهاج التيولوجى الميتافيزيقى ، وإخضاع جميع العقول والعلوم له ، مع إهمال النتائج العلمية التى حققها التفكير فى ضوء المنهاج الوضعى .

٣ ــ تعميم التفكير بأسلوب المنهاج الوضعى فى فهم جميع ظواهر الكون ومن ثم تحقيق « وحدة المعرفة الوضعية » .

غير أنه تبين له أن الحل الأول يستلزم التوفيق بين طريقتين متناقضتين فى أساسهما ، وأن بقاء إحداهما يستلزم القضاء على الأخرى ، ذلك أن الطريقة الدينية الميتافيزيقية تقوم على التأمل النظرى والبحث المطلق بهدف الوصول إلى مبادىء فلسفية لا سبيل إلى تصورها ، بعكس الحال فى الطريقة الوضعية التى تقوم على ملاحظة الظواهر لتحديد عناصرها الجزئية ، وتقرير طبائعها تمهيداً للوصول إلى أسبابها المباشرة ، وتحديد القوانين التى تخضع لها مثل هذه الظواهر .

بمعنى أن الطريقة الوضعية لا تبحث إلا عن **السبب المباشر للظاهرة** ، على حين أن الطريقة الدينية الميتافيزيقية لا تبحث إلا **عن السبب غير المباشر للظاهرة** ، وعن **علتها الأولى التى تتمثل فى قوة مشخصة مريدة أو قوة مبهمة** .

وبمعنى آخر أن :

ــ الطريقة الوضعية تقوم على **الإيمان** بأن الظواهر **خاضعة لقوانين** .

ــ والطريقة الدينية الميتافيزيقية تقوم على **الاعتقاد** بأنها غير خاضعة لقوانين .

أى أن : ــ

(أ) إحداهما لا تبحث إلا عن القوانين .

(ب) والأخرى تبحث عن كل شىء إلا هذه القوانين .

ــ إحداهما توجه كل عنايتها إلى **دراسة الظاهرة نفسها** .

ــ والأخرى تقطع النظر عن الظاهرة وتتجه إلى البحث **عن موجدها الأول أو سببها الأول** .

على حين أن الحل الثانى الذى يستلزم تعميم أسلوب التفكير بالطريقة الدينية الميتافيزيقية ونبذ الطريقة الوضعية فى التفكير . وهنا وجد كونت

أن ذلك قد يعيد إلى المجتمع الوحدة العقلية المبتغاة . ولكنه فى نفس الوقت يتطلب إدارة ظهورنا للانتصارات العلمية التى حققتها الطرق الوضعية مثل اختراع الكتابة والطباعة وكل ما حققه رواد الفكر العلمى الوضعى مثل جاليلو ، ديكارت ، بيكون ، ونيوتن وغيرهم ... وهذا الحل أيضاً غير قابل للتنفيذ لأن إعادة التفكير الدينى الميتافيزيقى تعنى إعادة الفوضى للمجتمع ، ولا تعنى أبداً منع التقدم العلمى من الاستمرار .

ومن هنا قرر أن الاتجاهين السابقين ليس فيهما الحل المنشود ، ومن ثم فان الحل الأسمى هو الأخذ بطريقة التفكير الوضعى ، واعتبارها منهاجاً كلياً عاماً ، ولكن هذا الحل يستحيل الأخذ به بدون فهم الناس لظواهر الاجتماع بالطريقة الوضعية ، كما تفهم الظواهر الكونية دون الاجتماعية وأن هناك قاعدتين لكى يفهم الناس ظواهر الاجتماع بهذا الأسلوب هما :

(ا) أن تكون ظواهر الاجتماع خاضعة لقوانين ولا تسير وفق الأهواء والمصادفات ، على اعتبار أن فهم الظواهر بالطريقة الوضعية يعتبر وسيلة للوصول إلى القوانين التى تحكم هذه الظواهر . فإذا كانت بحسب طبيعتها غير خاضعة للقوانين ، فانه يستحيل فهمها فهماً وضعياً. وينتهى إلى أنه طالما أن ظواهر الاجتماع جزء من الطبيعة الكلية ، وما دامت الطبيعة الكلية قد أخضعت للقوانين ، فان الظواهر الاجتماعية بالضرورة تخضع للقوانين .

(ب) تيسير وسائل فهم الناس للقوانين التى تخضع لها ظواهر الاجتماع ، وهذا لا يتأتى إلا إذا كشف البحاث عن هذه القوانين .

ولا يمكن الكشف عنها إلا إذا درست الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية ، ترمى إلى بيان طبيعتها والعلاقات التى تربطها بعضها ببعض وتربطها بغيرها ، وما يحكمها من قوانين . وما ينجم عن هذه

العلاقات من نتائج فى نشأة هذه الظواهر وتطورها واختلافها باختلاف المجتمعات والعصور .

ومن ثم فإنه على أساس نتائج هذه الدراسة يتوقف إصلاح الفكر وانسجامه ، **وعلى أساس إصلاح التفكير ، يتوقف إصلاح الأخلاق وعلى أساس إصلاح الاخلاق ، يتوقف الإصلاح الاجتماعى** . ولما كان « كونت » بحكم عضويته فى اللجنة الفرنسية للاصلاح الاجتماعى ؛ التى شكلت من أجل إصلاح المجتمع الفرنسى اجتماعياً ، عقب الثورة الفرنسية فقد قام هو نفسه بإنشائها - أى بدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية — تؤدى إلى الكشف عما تخضع له هذه الظواهر من قوانين . ووجد أنه يستحيل الكشف عنها بدون قيام علم جديد ، وظيفته دراسة ظواهر الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية ، أى دراسة وضعية . ووقع اختياره على اسم جديد لهذا العلم يختلف عن تسمية ابن خلدون له ، وكان الاسم المختار هو « علم الاجتماع » وبذلك ولد علم الاجتماع أو بعث من جديد فى فرنسا على يدى « أوجيست كونت » بهدف القضاء على الفوضى الاخلاقية ، وبالتالى القضاء على الفوضى الاجتماعية .

وهذا العلم بالرغم من حداثته ، فقد تزعم العلوم الوضعية الأخرى واحتل قمتها ذلك أن « النظرية الاجتماعية » لدى كونت تتكون من قضيتين أساسيتين ومترابطتين .

الأولى : هى قانونه ذو المراحل الثلاث .

والثانية تتمثل فى مبدئه النظرى ،ومضمونه أن العلوم تنتظم فى نسق تسلسلى يشغل علم الاجتماع قمته .

والعلوم من وجهة نظر كونت وكما جاءت فى قضيته الثانية السالفة الذكر ، إما نظرية أو عملية تطبيقية ، حيث تهتم الأولى بتناول الظواهر

الملموسة ، بينما تعمل الثانية على اكتشاف القوانين الطبيعية التى تحكم هذه الظواهر وتحدد وجودها وتتابعها .

وتشكل العلوم النظرية سلما أو سلسلة تعتمد فيها كل حلقة على تلك التى تسبقها لاهتمامها بظواهر ملموسة وتتميز بكثرة التركيب . وتحتل الرياضة قاعدة السلم لأنها تهتم بالجوانب المجردة لجميع الظواهر ، ويليها فى الترتيب الميكانيكا التى كان كونت يخلط بينها — بصفة دائمة — وبين الفلك ، وهو العلم الذى حقق فى عصره تقدماً ملموساً ، ثم الفيزياء ، فالكيمياء ، فالبيولوجيا ، **وفوق ذلك كله يتربع العلم الجديد وهو الفيزياء الاجتماعية أو علم الاجتماع** ، ويلاحظ كما يرى « تماشيف » أن قائمة العلوم هذه ينقصها علم النفس الذى اعتبره كونت فرعا من الفزيولوجيا على اعتبار أن موضوعه أكثر الموضوعات تركيباً وتعقيداً ، لتفاعل عناصرها وتداخلها وتأثيرها بالنشاط والتدخل الإنسانى . كما أن العلوم الوضعية الأخرى تعتبر بمثابة مقامات تمهد الطريق له وتفسح المجال لبحوثه ودراساته وتطبيقاته . ذلك أن دراسة المجتمع كثيرة التركيب والتعقيد . فى الوقت الذى لم يهمل فيه ابن خلدون الجوانب النفسية ، قبل ظهور علم النفس بأربعمائة سنة على الأقل .

وقانون المراحل الثلاث . يعنى — قبل كل شىء — أن كل ميدان من ميادين المعرفة قد مر فى تطوره بثلاث مراحل : **اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية** . لكن العلوم لم تنتقل — معا — من مرحلة إلى أخرى ، فكلما كان العلم يشغل مكانا عاليا فى سلم العلوم ، تأخر تحوله وانتقاله من مرحلة إلى أخرى . ومن الضرورى أن يكون كذلك لأن العلوم غير التركيبية تتطور وتنمو فى البداية ، على حين أن العلوم الشديدة التركيب يأتى تطورها ونموها متأخرا . وانتهى كونت من هذا التحليل إلى أن كل ميادين المعرفة قد وصلت إلى المرحلة الوضعية فيما عدا ميدان واحد ، وهو ميدان الدراسات

الاجتماعية ، وبالتالى كانت صيحته بضرورة قيام علم الاجتماع لإتمام تلك السلسلة(١) .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن « كونت » بحكم دراساته فى مدرسة الهندسة العسكرية بباريس وبحكم دراساته الواسعة فى الرياضيات ، الكيمياء ، الطبيعة ، والهندسة الوصفية . . **فقد اهتم بتعريف الظواهر الطبيعية والكيميائية والبيولوجية دون تعريف الظواهر الاجتماعية** . وبالتالى فإنه لم يحدد موضوع علم الاجتماع ، وإن كان المرء يستشف موضوع العلم من دراساته ، ويبرر ذلك بقوله أن علم الاجتماع يتناول بالدراسة الظواهر التى لم تتناولها العلوم الأخرى السابقة عليه ، **ومن ثم فإنه من العبث محاولة تحديد الظاهرة الاجتماعية أو تعريفها لأن الظواهر الإنسانية بما فى ذلك ظواهر علم النفس هى ظواهر اجتماعية** . إذ كان من رأيه أن علم النفس ليس ذا موضوع مستقل ، لأن وسائله وظواهره ، يتصل بعضها ويتوقف على شئون الجسم وأجزائه ووظائف الأعضاء وأعمال الجهاز العصبى ، وهذا القسم يدخل فى نطاق العلوم الطبيعية . ويتصل بعضها ويتوقف على الحياة الاجتماعية وشئون الاجتماع وهذا القسم يجب أن يلحق بعلم الاجتماع . وترتيبا على ذلك . قرر أن الانسانية كلها هى موضوع هذا العلم . وهى الحقيقة الجديرة بالبحث من جهة نظره .

شعبتا علم الاجتماع :

وأضاف كونت أن الدراسة فى موضوع علم الاجتماع تكون من منظورين هما « السكون الاجتماعى » أو **الاستاتيك الاجتماعى** ، و « الحركة الاجتماعية أو **الديناميك الاجتماعى** (٢). **وأن موضوع « الاستاتيك الاجتماعى » هو دراسة المجتمعات الإنسانية فى حالة سكونها** دراسة تشريحية ، وباعتبارها

---

(١) Timasheff, N. S. ; Sociological Theory, Its Nature and Growth, Second printing, Radom House, N. Y., 1967 Ch. 2.

(٢) Comte, A. ; Le System de Politique Positive.

ثابتة فى فترة معينة من تاريخها ، ويضاف إلى ذلك أن دراسة الاجتماع الإنسانى فى جزئياته وتفاصيله ، على اعتبار أن المجتمع يتمثل فى كثير من القواعد والنظم السياسية والقضائية والاقتصادية والدينية والأخلاقية . ووظيفة الاستاتيك هى دراسة هذه النظم فى عناصرها ووظيفتها ، بالإضافة إلى الدراسة الاستقرارية بهدف الكشف عن القوانين التى تحكم التضامن (الترابط) بين النظم الاجتماعية .

أما موضوع الديناميك الاجتماعى فهو دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات الإنسانية ، والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الإنسانية فى تطورها ، بمعنى أنه يدرس الاجتماع الإنسانى فى جملته وتفصيلاته ، ومن ناحية تطوره وانتقاله فى عمومه من حالة إلى حالة أخرى .

وبعبارة موجزة ، فإن كونت يرى أن الاستاتيك الاجتماعى يقوم على أساس فكرة « التضامن والنظام » بينما الديناميك الاجتماعى يقوم على أساس فكرة « التطور والتقدم » ، ولقد اهتم كونت بالديناميك الاجتماعى لأنه أفضل من الاستاتيك الاجتماعى ، لأن الثانى لا يستطيع الوصول إلى قوانينه بدون الاستعانة بالقوانين الديناميكية التى تسود المجتمع . هذا وسوف نتناول هاتين الشعبتين بالتفصيل فيما بعد .

ثانيا : منهاج البحث فى علم الاجتماع :

كان كونت يعتقد أن مناقشة المناهج لا يمكن أن تنفصل عن دراسة الظواهر وهو الموضوع الذى تستخدم هذه المناهج فى بحثه . ولهذا فإنه عندما انتهى من إنشاء علم الاجتماع ، ووجد أن هذا العلم يتطلب تغيرا شاملا فى أسلوب الدراسة ، وبمعنى آخر يتطلب منهاجا جديدا يتفق مع الصورة الحديثة لعلم الاجتماع ؛ ذلك العلم الذى يهدف إلى **تحقيق وحدة المعرفة** للقضاء على الفوضى العقلية . وأوضح أن مجالات التغيير هى :

١ — كانت ظواهر الكون بما فيها ظواهر الاجتماع الإنسانى تخضع للطريقة الدينية الميتافيزيقية التى تتأثر بقوى خارقة للعادة طبقاً لاعتقاد الناس

فى المجتمع . **ومن هنا يجب إخضاع الدراسة فى هذه الظواهر للقانون الوضعى تمهيداً للوصول إلى القانون العلمى الذى هو المطلب الأساسى لمنهاج البحث لدى** كونت بعيداً عن القوى والكائنات الخفية التى يعتقد أنها تعمل دون أن يراها أحد .

٢ — لما كانت الفلسفة الوضعية تقوم على إخضاع التخيل والتصور للملاحظة فإنه من الضرورى نبذ التخيل والتصور الفلسفى للظواهر ، وقصره على تنسيق الظواهر التى يلاحظها الإنسان وتعديل نظامها ، أو للرجوع إليه فى سبيل كشف مسائل جديدة فى البحث والدراسة .

٣ — تهدف الفلسفة الوضعية إلى تحديد العلاقات التى تربط الظواهر بعضها البعض طبقاً للقوانين العلمية ، على حين أن المناهج القديمة لا تعطينا فكرة واضحة عن العلاقات التى تربط الظواهر ببعضها البعض ... ومن ثم فان على الباحث الاجتماعى أن يفطن إلى أهمية دراسات العلاقات التى تربط بين مختلف الظواهر الاجتماعية فى ضوء ما يسمى حديثاً « بالمنهاج المجالى » حتى يصل إلى نتائج لها قيمتها العلمية من بحوثه الاجتماعية .

٤ — تجنح المناهج القديمة إلى المعانى المطلقة والمبادىء الكلية والعلل الأولى ، على حين أن الفلسفة الوضعية وفروعها تهدف إلى تضييق دائرة المعانى المطلقة تمهيدا لتحويلها إلى معان نسبية . وهذا الانتقال من المطلق إلى النسبى يعد ثمـرة مجهود العقل فى تطوره من الحالة التيولوجية والميتافيزيقية إلى الحالة الوضعية .

وترتيبا على ذلك فقد اكتسبت العلوم والمناهج وأدوات البحث بذلك مرونة ودقة ، وأصبحت أكثر استجابة لمتطلبات العصر الحالى .

تلك هى أهم مجالات التغيير التى يمكن أن تقوم عليها أسس الدراسة فى الفلسفة الوضعية لدى كونت ، أما عن المنهاج فإن كونت يرى أن هناك مجموعتين من الوسائل تشكلان عناصر هذا المنهاج وهما :

(ا) الوسائل المباشرة :

يقصد بها الخطوات المنهجية التى يستخدمها الباحث لكشف القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية فى نشأتها وتطورها ووظائفها . وهذه الخطوات هى التى تشكل قواعد منهاج البحث الاجتماعى .

(ب) الوسائل غير المباشرة :

أى تلك التى تنتج من العلاقات الضرورية التى تربط علم الاجتماع بغيره من العلوم الوضعية الأخرى ، والتى تيسر له الوقوف على نتائج وحقائق علمية لها أهميتها فى ميدان البحث فى مجالات علم الاجتماع .

هذا وتقوم الوسائل المباشرة على : الملاحظة ، التجربة ، المقارنة الاجتماعية ،وأخيراً المنهاج التاريخى ، ويمكن إيضاح ما يقصده بكل وسيلة من هذه الوسائل فيما يلى :

١ – وسيلة الملاحظة :

ليست الملاحظة شيئاً بسيطاً كما هو متصور – فى الغالب – ولكن الملاحظة فى حالة الدراسة العميقة لخصائصها كعملية أولية ، تبدو شديدة التعقيد ، بل إن الملاحظة التى تبدو عرضية تلزمنا باستخدام الفروض العلمية فى تفسير أحاسيسنا نحوها . فقد ندعى مثلا فى المجال الاجتماعى أننا نرى العادات وكيف تمارس ؟ والتقاليد وكيف تحترم؟ والأعراف وكيف تستخدم فى الفصل بين المتخاصمين . وفى مجال الطبيعة قد نرى ثبات الشمس وتأثير دوران الأرض حول نفسها على القمر ... إلخ(١) . وقد كانت كل هذه الخصائص واضحة فى ذهن كونت ، وأضاف إليها تحليل ومقارنة اللغات والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية ودراسة التشريعات والنظم السياسية والاقتصادية ... إلخ . وبرر ذلك بأن الظواهر الاجتماعية شديدة

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى . قواعد البحث الاجتماعى الطبعة الثانية مرجع سابق صفحة ١٠٤

التعقيد ، وكثيرة التغير ودائمة التفاعل ، ومن هنا فقد أحاط دراسة الظاهرة الاجتماعية بكثير من الاحتياطات .

والملاحظة من وجهة نظر « كونت » للأسباب السابقة ، ليست عنصرا أساسيا من عناصر البحث الاجتماعى ، وإنما هى عنصر مساعد ، لأنه يرى أن من الإسراف البالغ الاعتماد على الملاحظة واتخاذها أسلوبا من أساليب الكشف العلمى بصدد قوانين الظواهر الاجتماعية .

٢ — وسيلة التجربة :

والتجربة التى يقصدها كونت هى التجربة الاجتماعية ، أى مقارنة ظاهرتين متشابهتين فى كل المتغيرات ، ومختلفتين فى متغير واحد ، واختلافهما إنما يرجع إلى الحالة فقط ، ومثل هاتين الظاهرتين يطلق عليهما اسم التجربة المباشرة ، حيث يمكن التعرف على مدى الاختلاف بينهما . والتجربة بهذه الخصائص تختلف عن التجربة التى تستخدم أثناء دراسة الظواهر الطبيعية أو الكيمائية أو البيولوجية . وأضاف أنه لن يكون لدينا — حينئذ — مانستطيع بفضله أن نحدد وجود حالتين من هذا القبيل فى علم الاجتماع .

ولما كانت الطبيعة الاجتماعية لم تقدم لنا مثل هذا النوع من التجارب المباشرة فانها قد وفرت لنا الكثير من التجارب غير المباشرة . وتلك تتوافر فى الحالات « الباثولوجية » أى الحالات المرضية التى تصيب جسم المجتمع مثل الثورات والفتن والانقلابات ، وألوان التمرد الأخرى التى ترجع فى الغالب إلى تأثر القوانين الاستاتيكية والديناميكية بعوامل طارئة وتيارات وقتية . وكما أن العلاج الطبى يقضى على الداء الجسمانى ، فإن العلاج الاجتماعى يقضى على الداء الاجتماعى . . . وقد دفعه هذا الاعتقاد إلى القول بأن الباحث الاجتماعى ينبغى أن يكون طبيبا أولا .. وانتهى إلى أن هذه الوسيلة غير مجدية فى البحث الاجتماعى لأنها غير مواتية عند الحاجة إليها .

٣ ــ وسيلة المقارنة الاجتماعية :

وتقوم على مقارنة المجتمعات الإنسانية بعضها ببعض للوقوف على أوجه التشابه من جانب ، وأوجه التباين من جانب آخر ، فقد تختلف ظاهرة من الظواهر عن غيرها فى مجتمع آخر من حيث النمو والتطور والوظيفة...إلخ. ومن ثم فان الدراسة المقارنة هى التى توضح لنا ذلك . وقد تتخذ المقارنه صورة أضيق من ذلك نطاقا ، مثل إحدى الطبقات أو الهيئات ... وقد تتخذ المقارنة أيضاً صورة أكثر اتساعا من ذلك ، أى بين كل المجتمعات للوقوف على مبلغ تقدمها أو تخلفها ، كلها أو بعضها ،ولدراسة مدى تقدم الإنسانية وارتقائها فى العصور المختلفة . وسواء أكانت المقارنة بين مجتمع ومجتمع آخر ، أو بين طبقة وطبقة أخرى ، أو بين جميع المجتمعات الإنسانية ، فإنه من الضرورى مراعاة مستوى التحضر والتمدن ، ومستوى المعيشة ، ومعايير الأخلاق والأذواق العامة واختلاف اللهجات ، وكل ما يؤثر على الظواهر الاجتماعية ... فى كل من المجالين اللذين نقارن بينهما(١) .

ويلاحظ أن أسلوب المقارنة لدى كونت فيه إغراق فى التفلسف ، على اعتبار أن علم الاجتماع علم نسبى ، وليس من أهدافه دراسة فكرة الإنسانية التى أوضحنا من قبل أنها فكرة ميتافيزيقية ؛ أى مما يدخل فى نطاق فلسفة التاريخ ــ وإنما من أهدافه دراسة المحسوسات التى نجدها فى المجتمع .

٤ ــ الوسيلة التاريخية ، أو « الوسيلة السامية » :

وهى القاعدة الرابعة والأخيرة فى المنهاج الوضعى لدى كونت ،ويقصد به المنهاج الذى يكشف عن القوانين الأساسية التى تحكم التطور الاجتماعى للجنس البشرى ، على اعتبار أن هذا الجنس وحدة واحدة تنتقل من مرحلة إلى أخرى أكثر منها رقياً . وربط بين وظيفة هذا المنهاج وبين قانونه ،

---

(١) Lêvey Bruhl ; La Philosophie d'A. Comte. Paris, 1927, pp. 278-288.

ذى الأدوار الثلاثة الذى ادعى أنه استخلصه من تحليل تا يخ الإنسانية . . غير أن من الواضح أن وظيفة هذا المنهاج وظيفة تدخل فى نطاق العلم ، ومن هنا فإنه لم يفهم من المنهاج الوضعى سوى معنى فلسفى بعيد عن طبائع الأمور ، ولا يمكن أن يؤدى إلى كشف علمى مؤقت . وبهذا يمكن القول أن كونت لم يستطع استخلاص منهاج وضعى مناسب لأبحاث العلم الجديد الذى نادى به .

ثالثا — موضوع علم الاجتماع :

يظهر موضوع علم الاجتماع عند كونت من خلال موقعه الدقيق فى نسق العلوم . فعلم الاجتماع هو العلم النظرى المجرد للظواهر الاجتماعية ، ذلك أنه حينما أدرك كونت مع توأم فكره سان سيمون أهمية هذا العلم الجديد وضرورته كتب يقول : لدينا الآن فيزياء سماوية ، وفيزياء أرضية ميكانيكية أو كيمائية ؛ وفيزياء نباتية ، وفيزياء حيوانية ، ومازلنا فى حاجة إلى نوع آخر وأخير من الفيزياء ، وهو الفيزياء الاجتماعية حتى يكتمل نسقنا المعرفى عن الطبيعة . وكان يعنى بالفيزياء الاجتماعية ذلك العلم الذى يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعا لدراسته باعتبار هذه الظواهر من نفس روح الظواهر العلمية والطبيعية والكيمائية والفسيولوجية من حيث كونها موضوعا للقوانين الثابتة .

هذا وينقسم علم الاجتماع عند كونت إلى قسمين رئيسيين هما : الاستاتيكا والديناميكا . وهذا التقسيم مستعار من البيولوجيا (التى كانت تعرف بالفسيولوجيا فى عصر كونت) الأمر الذى يتمشى مع تأكيده لفكرة تدرج العلوم وتمتعها بخصائص مشتركة .

وتختص الاستاتيكا بدراسة شروط وجود المجتمع ، بينما تختص الديناميكا بدراسة حركته المستمرة ، أو بالأحرى دراسة تتابع المراحل الواحدة تلو الأخرى ، والنظام Order هو الحقيقة الرئيسية فى الاستاتيكا ، والتقدم Progress هو الحقيقة المستهدفة من الديناميكا . ويمكن القول بعبارة أكثر وضوحا أن الاستاتيكا هى « نظرية النظام » التى تشير إلى الانسجام والتوازن بين

ظروف وجود الإنسان فى المجتمع ، على حين تعد الديناميكا « نظرية التقدم الاجتماعى » التى تهتم بدراسة النمو والتغير الأساسيين للمجتمع وتطوره . غير أن النظام والتقدم يرتبطان فيما بينهما ارتباطا وثيقا ، بحيث يستحيل إقامة نظام اجتماعى واقعى ، ما لم يكن ملائما للتقدم أو مطابقا له . ولا يصبح التقدم المستمر ميسورا ما لم يسانده ويظاهره نظام . ومن ثم فإن الفصل بين دراسة الجانبين إنما يمليه الأسلوب التحليلى فحسب ، كما أن القوانين الاستاتيكية والديناميكية ينبغى أن ترتبطا معا من خلال نسق معين . وبالرغم من ذلك فإن محاولة إيجاد تطابق — فى الوقت الحاضر — بين الاستاتيكا والنظام ، وبين الديناميكا والتقدم ، لم تصبح بعد أمرا مقبولا . وعلى الرغم من كل ذلك فإن تقسيم كونت لعلم الاجتماع لا يزال قابلا للاستخدام ، وإن كان التعبير عنه يتخذ اصطلاحات مختلفة مثل « البناء الاجتماعى » بدلا من الإستاتيكا و « التغير الاجتماعى » بدلا من الديناميكا . وهى مصطلحات مألوفة للطلاب فى مرحلة الليسانس وما قبله(١) .

أ — الإستاتيك الاجتماعى (الاتساق الاجتماعى) :

أوضحنا من قبل أن كونت يقصد بالإستاتيك الاجتماعى دراسة المجتمعات الإنسانية ، من حيث تفصيلاتها وجزئياتها . ومن حيث العناصر والنظم الاجتماعية فى حالة استقرارها ، وباعتبارها ثابتة فى فترة معينة من تاريخها ، بقصد الوقوف على القوانين التى تحكم تماسكها ؛ وتعمل على تضامنها ، على اعتبار أن الحقيقة الأساسية فى النظم الاجتماعية تتمثل فى الاتساق العام Consensus universalis ويقصد به الارتباط الضرورى بين عناصر المجتمع .

اعتبر كونت الميل إلى الاجتماع لدى الأفراد من الضرورات الاجتماعية ، على اعتبار أن الفرد يولد مزودا بميل غريزى نحو حياة الجماعة — ضرورة الحياة الجماعية — وهذا الميل أو الشعور الفطرى مستقل كل الاستقلال عن

---

(١) Timasheff N.S. ; Op. Cit.

الرغبات الفردية والأغراض الخاصة ، وهنا نجد أن فكرة تلقائية نشأة المجتمع واضحة فى ذهنه ، ولذا فقد هاجم فكرة التعاقد الاجتماعى لأنه ليس سببا فى نشأة الحياة الاجتماعية ، كما أن المنافع الخاصة والرغبات الشخصية والمصالح الذاتية ، لا تظهر بوضوح فى المجتمع القائم على التعاقد ، كما هو الحال فى المجتمع التلقائى النشأة ، الذى تكون « السلطة » فيه كضرورة اجتماعية معبرة عن رغبات وميول ومصالح الناس .

ويعد الاتساق العام بالنسبة لكونت بمثابة الأساس الحقيقى للتضامن ، كما يعد كذلك أساسا لتقسيم العمل الاجتماعى . وهنا نلمح مرة أخرى مقابلة بين المجتمع والكائن الحى ، فهنا وهناك يتم إنجاز وظائف معينة يترتب عليها وجود كائنات قائمة على التضامن . ومع أن كونت قد استخدم القياس التشبيهى بين المجتمع والكائن الحى ، إلا أنه لم يخلط بينهما بالمرة . فقد أصر كونت على وجود فرق كبير بين الاثنين ، **على اعتبار أن الكائنات الحية ثابتة ولا تطورية أساسا ، على حين أن للمجتمع قدرة فائقة على التحسن والتقدم فى مختلف المجالات** ، والمجتمع — أيضا — قابل للاصلاح الشامل ، إذا ما تم ترشيده وتوجيهه وقيادته وفقا للمبادىء العلمية (ضرورة التضامن الاجتماعى) . وما يؤكده كونت هنا يعكس إيمانه بفكرة التقدم واقتناعه بامكانية إصلاح المجتمع على أساس العلم الاجتماعى الوضعى وليس غيره .

ويستطرد كونت فيقول : إن تقسيم العمل الاجتماعى يرجع إليه الفضل فى التعقد المتزايد للمجتمع ، ومن ثم ينبغى الاهتمام بدراسة التضامن وكذلك التعاون « ضرورة التعاون » وبالتالى فإنه يؤكد الغيرة أو الإيثارية Altrusm غير أن هذا المصطلح مثل مصطلح التضامن الاجتماعى لم يجد اهتماما من أعضاء مدرسة كونت إلا بعد اهتمام إميل دوركايم بمثل تلك المصطلحات ، كما سنرى فى الفصل التالى .

وحدد كونت عناصر المجتمع من تحليله الإستاتيكى إلى ثلاثة عناصر هى : الفرد ، والعائلة ، الاتحادات الاجتماعية Social Combinations أو الدولة

بيد أن الفرد فى ذاته لا يعتبر عنصرا اجتماعيا ، فالقوة الاجتماعية مستمدة فى حقيقتها من تضامن الأفراد واتحادهم ومشاركتهم فى المجتمع وتوزيع الوظائف فيما بينهم ، على حين أن قوة الفرد الخالصة ، لا تبدو إلا فى قوته الطبيعية ، وهى قوة لا تساوى شيئا بجوار قوته مع قوة الجماعة . كما أن قيمة الفرد العقلية والأخلاقية لا تساوى شيئا إذا كان وحيدا بعيدا عن الآخرين . وانتهى من هذا التحليل إلى أن الفردية الخالصة — على فرض وجودها — لا تمثل شيئا فى الحياة الاجتماعية التى لا تتحقق بصورة صحيحة إلا حيث يكون امتزاج عقول وتفاعل وجدانات واختلاف وظائف وتنوع أعمال . وهذه الأمور كلها تهدف إلى غايات مشتركة وأهداف واحدة . وتلك كلها لا تتحقق فى الوسط الفردى ، وإنما تتحقق فى الوسط الجمعى ، ولعل الأسرة هى الوسط الذى تتحقق فيه كل هذه الأمور . فقد أشار على سبيل المثال — إلى أن الأسرة تتمتع بدرجة خاصة من الوحدة Unity وبطابع أخلاقى يميزها عن الوحدات الاجتماعية الأخرى .

ومما لاشك فيه أن الأسرة هى أول وحدة فى البناء الجمعى وهو المجتمع ، وهى ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية ، وأنها طبقا لتعريفه « اتحاد له طبيعة أخلاقية » ولا ريب أن الميل المتبادل بين الزوجين ، والعطف المتبادل بين الزوجين من جانب وبينهما وبين الأبناء من جانب آخر ، والمشاركات الوجدانية المتشابكة بين أفراد هذا المجتمع الصغير ، ثم تربية الأطفال والنزعة الدينية التى يغرسها الأبوان فى أبنائهما ، والحقوق والواجبات المترتبة لكل عضو فى الأسرة قبل العضو الآخر ، كل هذه الأمور ترجع فى طبيعتها إلى وظيفة الأسرة . وهذه الأسرة تكون برئاسة الرجل ، وعلى الزوجة أن تخضع لزوجها مع اعتراف كونت بسموها من الناحية العاطفية لا الوجدانية الضرورية للاستقرار الاجتماعى فى حياة الأسرة . ومن جهة أخرى فقد اعتبر نظام الزواج استعداداً طبيعيا عاما ، بالإضافة إلى أنه الأساس الأول لكل مجتمع . وعلى ذلك فان كل من يعمل على تقويض أو إضعاف نظام الزواج ، يعتبر بمثابة هادم لنظام الأسرة الطبيعى ولنظام

المجتمع ، بل إنه كان حريصا على صيانة نظام الزواج حيث طالب بنبذ فكرة **الانفصال الجسمانى أو « الطلاق »** باعتبارها من عوامل الإخلال بأسلوب الحياة الأسرية بصفة خاصة وبحياة المجتمع بصفة عامة .

(ب) الديناميك الاجتماعى (التغير الاجتماعى) :

وموضوعه دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات الإنسانية والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الإنسانية فى تطورها . ونظرية كونت عن الديناميك الاجتماعى تعتمد على نظريتين أخريين له وهما : قانون الأدوار الثلاثة فقط ، ونظرية تطور الانسانية ، وفيما يلى تفاصيل ذلك :

انتهى كونت من دراسته للديناميك الاجتماعى إلى الكشف عن قانون عام أسماه **« قانون الحالات الثلاث »** Loi des trois etats ويتلخص فى أن العقل الإنسانى أو التفكير الإنسانى قد انتقل فى إدراكه لكل فرع من فروع المعرفة خلال ثلاثة أدوار هى :

١ ـ **الدور التيولوجى « الدينى »** أى حينما كان العقل يسير على أسلوب الفهم الدينى ، أى كان يفسر **الظواهر بنسبتها إلى قوى مشخصة مريدة خارجة عن الظاهرة نفسها كالآلهة والأرواح والشياطين وما إليها** . مثل تفسير ظاهرة النمو بنسبتها إلى الله جلت قدرته ، أو إلى إله النبات .

٢ ـ **الدور الميتافيزيقى « أو التجريدى »** أى حينما كان **العقل يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى مبهمة غير مشخصة مجردة أو قوى ميتافيزيقية وعلل أولى لا يقوى على إثباتها** ، مثل تفسير ظاهرة النمو فى النبات بنسبتها إلى قوة الإنبات المستكنة فى ذات النبات .

٣ ـ **الدور الوضعى « أو العلمى »** أى حينما كان **العقل يذهب فى تفسيره للظواهر بنسبتها إلى القوانين التى تحكمها والأسباب المباشرة التى تؤثر فيها** ، مثل تفسير ظاهرة النمو بنسبتها إلى العوامل الطبيعية والكيمائية والقوانين المؤلفة لهذه الظاهرة . وليس من بعد هذه الحالة حالة أخرى مقبلة ، بل إن قصارى

الفكر الإنسانى بعدها أن يرهف الأجهزة التى يعتمدها . ويدقق فى التفاصيل التى يتناولها بالدراسة ، ويكمل النواقص ، ويتفق على ترتيب المعطيات العلمية الوضعية .

وقد رجع كونت إلى تاريخ العلوم وإلى تاريخ الإنسانية لتأكيد صحة قانونه . ووجد بالدراسة وبالبحث أن كل فرع من فروع المعرفة (وهو بصدد تفسير ظواهره) قد مر فى الدراسة بالدور التيولوجى (المرحلة اللاهوتية) ثم بالدور الميتافيزيقى . وأخيرا وصلت غالبية العلوم إلى الدور الوضعى : على حين أن كل مرحلة من مراحل الإنسانية فى تطورها تشابه مرحلة مماثلة لها فى حياة الفرد . بمعنى أن المرحلة التيولوجية تشبه مرحلة الطفولة ، والمرحلة الميتافيزيقية تقابل مرحلة المراهقة والشباب ، والمرحلة الوضعية التى استقرت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال التى يصل إليها الفرد ، أى أن الإنسانية فى أدوار تقدمها ، شأنها شأن الفرد فى مراحل نشأته ونموه وتقدمه ، فالفرد فى نشأته وتكامله يعيد عمر الإنسانية ، فهو فى طفولته لاهوتى ، وفى شبابه متافيزيقى ، وفى رجولته وضعى . وأضاف إلى ذلك أن كل مظاهر الفنون والآداب والحضارة والعلوم وما إليها لا يمكن فهمها إلا فى ضوء تاريخ التطور العقلى ، فالديناميك الاجتماعى شأنه شأن الإستاتيك الاجتماعى يعبر عن مرحلة معينة من مراحل التفكير الإنسانى . وهذا يخرج بقانونه من نطاق التطور العقلى إلى تطور الإنسانية عامة ، مما يجعله قانونا شبه ميتافيزيقى .

رابعا — نظرية التقدم الاجتماعى :

ويستكمل كونت مناقشة الديناميك الاجتماعى من خلال نظريته فى التقدم . والتقدم كما يراه كونت هو السير الاجتماعى نحو هدف محدد يستحيل التوصل إليه بدون المرور بأدوار ضرورية محددة ، ومن هنا خضع السير الاجتماعى للقوانين ، وهى فكرة لم يسبقه إليها المفكرون الأقدمون — باستثناء ابن خلدون — الذين تصوروا أن الحركات الاجتماعية ما هى إلا ذبذبات أو اضطرابات فى المجتمع ، ومن هنا فقد هاجم بسكال وكوندرسيه وغيرهما ممن لم يفطنوا

إلى المعنى العلمى المطابق للتقدم مما أدى إلى اختلاط بحوثهم بمبادىء فلسفية وتصورات ميتافيزيقية .

غير أن قانون التقدم الإنسانى لدى كونت لايحول بين الإنسان وبين أن يعمل فى مواجهة الأحداث التاريخية ، ولكنه يؤكد أن هناك « **طريقالايتغير لسير التطور الإنسانى** » أى أن هناك تغيرات تحدث فى سير التقدم الإنسانى، دون أى تدخل إنسانى فيها . وعلى ذلك فإن سير التقدم لا يتم تبعا لخط مستقيم ، وإنما يسير وفقا لمجموعة من التأرجحات المتباينة وغير المتساوية(١). غير أن هذا السير الاجتماعى يكون مصحوبا بتقدم يتجسد فى مظهرين هما ::

١ — **تقدم فى حالتنا الاجتماعية يتجسد فى التقدم المادى** ، وهو فى نظره أوضح ظهورا وأسرع حركة وأيسر حدوثا وأقرب تحقيقا . وهذا التقدم مرهون بمقدار معرفتنا بقوانين الظواهر الاجتماعية .

٢ — **تقدم فى طبيعتنا الإنسانية ويبدو واضحا من الناحيتين البيولوجية والعقلية** . فقد أدى التقدم البيولوجى إلى زيادة متوسط عمر الانسان وتقدم القواعد الصحية وفن الطب . على أن التقدم العقلى قد أدى إلى وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمات الإنسان ، على اعتبار أن العقل أو الذكاء عبارة عن آلة عامة يمكن استخدامها بصفة مطلقة فى توسيع نطاق تدخل الإنسان وإشرافه على الكون ومظاهره. وكلا هذين المظهرين ضرورى للآخر ولتقدم الإنسانية ، ذلك أن تقدم الإنسانية سواء أكان سياسيا أو أخلاقيا أو فكريا ، لا يمكن فصله بالضرورة عن تقدمها المادى ، وذلك بسبب التماسك الكلى المتبادل الذى يميز السير الطبيعى للظواهر الاجتماعية .

---

(١) En un mot, la progression soit politique, soit morale, soit intellectuelle ; de l'humanite, est nécessair ement inséparable de sa progression materielle ; en vertu de l'intime solidarité mutuelle qui caractérise le cours nature des phénomênes Sociaux

ونخلص من هذا إلى أن التطور الإنسانى مصحوب بتحسن وتقدم مطردين ، غير أن هذا التقدم نحو الكمال بطىء وشاق ومملوء بالصعاب ومن ثم فإن على الإنسانية إذا كانت تأمل فى حالة أفضل أن تعمل ممثلة فى الأفراد والحكومات لتصل إلى ما يرنو إليه بصرها .

خامساً — نظرية كونت فى الأسرة :

الأسرة فى نظر كونت هى أساس الحياة الأخلاقية الفردية والحياة السياسية فى نفس الوقت . فى داخل الأسرة تنشأ الفضائل الاجتماعية ، والمجتمع الإنسانى فى نظره عبارة عن أسرة كبيرة العدد . والحركة المستمرة فيها تعتمد على تقدم العلوم والفنون . ولهذا فإن علم الاجتماع يقرر حقيقة تاريخية ، وهى أنه فى كل مجتمع وصل إلى درجة من التقدم **توجد قوتان جماعيتان تتميز كل منهما عن الأخرى . .. إحداهما هى السلطة الزمنية التى تحكم وتسيطر ، والأخرى هى السلطة الروحية التى توجه وترشد** ، وهذا الازدواج هو مظهر من مظاهر الحضارة ، ولهذا يجب أن ندركه إدراكا تاماً ، وأن ننظمه تنظيماً يحقق للمجتمع تقدمه وسعادته .

وهكذا تطرق كونت من دراسة الأسرة إلى دراسة المجتمع ، فهو وحدة حية ومركب معقد من أهم مظاهره التعاون والتضامن . وكل من مبدأ التعاون ومبدأ التضامن يسيطران على المجتمع ويحكمانه . وكلاهما يطلق عليه (**مبدأ تقسيم العمل وتوزيع الوظائف الاجتماعية**) . وتوزيع العمل الاجتماعى ، يؤدى إلى تمايز عناصر المجتمع واختصاص كل فى ناحية ، غير أن هذه العناصر تتنافر وتتعارض فى مختلف الجهات عند تمايزها ، حتى يتمزق المجتمع لولا أن تقوم سلطة ترعى النظام وتحفظ التعاون وتضمن الالتئام وهذه السلطة هى الدولة أياً كان نوعها . وعلى هذا فإن صلاح نظام الأسرة يحتاج إلى العناية بثلاثة نظم هى :

نظام التربية : وقد أوضح كونت أن المجتمع يحتاج إلى نظام من **نظم التربية الوضعية يحل محل دراسة الآداب والنظريات المجردة .** ومن الضرورى أن يقوم هذا النظام على دراسة حقائق العلوم الجزئية ، وكذلك على أسس عملية تنحو بالنشء بعيداً عن الجمود والعقم النظرى وبعيداً عن التفرقة بين البنين والبنات ، وعلى أن ينقسم التعليم إلى ثلاث مراحل ابتدائية وثانوية وعالية ، وعلى أن تكون هذه المراحل متماسكة ومتكاملة وهدفها إعداد الشباب (**عن طريق التدريب المهنى**) لمواجهة حياتهم العملية والاجتماعية .

وعرض كونت للنظريات الاقتصادية ونقدها جميعا ، كما عرض النواحى الأخلاقية ، بل طالب بقيام (علم للأخلاق) غايته كشف القوانين الأخلاقية لأهميتها من الناحية الاجتماعية . غير أن قيام علم للأخلاق يتطلب أولا قيام علم للاجتماع الوضعى لكى يغذيه بمبادئه العامة ومادة بحثه ومنهاجه ، والموضوعات الأساسية التى يعالجها(١) . وكانت الأخلاق التى ينشدها هى : الأخلاق المستمدة من الديانة المسيحية ولا سيما مبدأ (**عش لغيرك**) الذى يؤدى إلى الشعور بالمشاركات الوجدانية بين مختلف الأفراد والطبقات . وقد تصدى كونت فى محاضراته عن **الفلسفة الوضعية للاسلام وللمسيحية ، وأوضح أن كلا من الديانتين لم تصل بالعلم إلى الحقيقة الوضعية التى تقوم على أساس علمى** ، وطالب المسلمين والمسيحيين — ولا سيما أتباع المذهب الكاثوليكى — أن يأخذوا بديانته الجديدة (**ديانة الإنسانية**) La religion de L'humanite ومبدؤها الحب وأساسها النظام ، وغايتها التقدم (٢) .. وهذه الديانة هى التى تجعل من الإنسانية جمعاء « الإله الذى يجب أن نقدسه » ومن هذا

---

(١) Comte A. ; Systéme de Politique positive, II, pp. 484-486.

(٢) L'amour pour principe, l'ordere pour base, le **progrés pour but.**

نرى أن فكرة (الإنسانية) لدى كونت تحل محل فكرة (الله) غير أن فشله فى استيعاب وإقناع الآخرين بتلك القضية الخاسرة أدى به إلى الوقوع ضحية المرض العقلى فى أخريات أيامه ، الأمر الذى دفعه إلى ترك الحرية للناس للايمان بالأديان السماوية أو بدينه المقترح . وانتهى من تحليله الدينى إلى (إحياء ذكرى الرجال العظماء والفلاسفة الذين أدوا أعمالا جليلة وخدمات لا تقدر للجنس الإنسانى) ، ومعنى ذلك هو الاتجاه بالعبادة والتقديس إلى طائفة من بنى الإنسان ، وهى فكرة فجة لم تجد من يؤيدها ولا تتفق مع مبادىء علم الاجتماع الذى يعتبر أن الدين الأرضى ظاهرة اجتماعية ، ومن ثم فهو تلقائى النشأة ، وليس قابلا للإنشاء كما يقول أو كما يرغب كونت ، بينما الأديان السماوية ظواهر اجتماعية غير تلقائية ، باعتبارها وحياً من عند الله . أما التدين فهو الذى يمكن وصفه بالظاهرة الاجتماعية(١) .

تعقيب وتقويم :

١ ــ ادعى كونت أن الأسباب التى دعته إلى إنشاء علم الاجتماع هى أن الناس كانوا فى زمانه يفهمون الظواهر بطريقة غير وضعية . وهذا ليس بصحيح ، ومعنى ذلك أن الأسباب التى دعته إلى إنشاء علم الاجتماع أسباب خيالية من وحى تفكيره الخاص .

٢ ــ قال كونت بقواعد منهجية لها قيمتها ، ولكنه ، قرنها بقانونه الميتافيزيقى الأمر الذى أضاع قيمة القواعد المنهجية التى قال بها .

٣ ــ قانون كونت ذو الأدوار الثلاثة الذى أوضح أنه استخلصه من تطور الإنسانية ، هذا القانون يقوم على أساس ميتافيزيقى ، لأن الإنسانية كلها لا تتحرك فى صورة متماثلة ، وإنما هناك مجتمعات إنسانية

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الدينى ، مكتبة غريب بالقاهرة ، القاهرة ١٩٨١ الفصل الثالث

متنوعة بعضها متخلف وبعضها آخذ فى النمو ، وبعضها متقدم . ومن ثم فان ما يقول به من أن العقل الإنسانى قد سلك فى فهمه للظواهر ، الطرق الثلاثة مرتبة على الصورة التى ذكرها غير صحيح ، ذلك أن هناك مجتمعات حتى الآن لا تزال تفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية بأساليب دينية وميتافيزيقية ، ولا خير من الاعتماد فى تفسير الطبيعة على الدين كعامل من عوامل التفسير والمعرفة .

٤ — **قال بأن تطور الظواهر الاجتماعية يرجع إلى تطور التفكير ، مع أن العكس هو الصحيح** ، بالإضافة إلى أن تطور شئون المجتمع ترجع إلى عوامل كثيرة ومتنوعة .

٥ — انتهى كونت من دراسة « الإستاتيك الاجتماعى » إلى قانون التضامن La solidarité ، ويتلخص هذا القانون فى أن جسم الإنسان مثل جسم المجتمع يحتاج كل عضو فيه إلى التضامن مع باقى الأعضاء لكى يدوم ويستمر ، وهذا أيضاً تفكير فلسفى ترفضه مناهج البحث الحديثة.

٦ — لم يدرك كونت — الذى أقام علم الاجتماع — أن الدين الأرضى ظاهرة اجتماعية من صفاتها التلقائية والتعبير عن مقتضيات العمران وأحوال المجتمع ، وأنه لا يمكن أن يفرض على جيل بالقوة ، ولا على مجتمع من المجتمعات بالقهر والتهديد ، وإن كان قد خفف من إلزامه للناس بديانته السالفة الذكر فى أخريات أيامه .

تلك هى فلسفة أوجيست كونت الذى ينسب إليه إنشاء علم الاجتماع فى أوربا وينسبه بعض البحاث الغربيين إلى سان سيمون ، ويتجاوز بعض هؤلاء الباحثين هذا المفكر الأخير فيجدون تباشير هذه الفكرة ؛ فكرة علم جديد للنواحى الاجتماعية عند الموسوعيين Encyclodédiste **أمثال دلامبير ، ديدرو ، روسو ، مونتسكيو وغيرهم . وأن سان سيمون** نهج نهجهم ، وربط بين الفزيولوجيا وبين علم يرى ضرورته وهو « علم

الإنسان)(١) ، وباتصال كونت بسان سيمون ، استفاد الأول من الثانى نظراته الثقافية ، واستفاد سان سيمون من معارف كونت العلمية . ومن هنا فان تعاون الاثنين واستفادة كل منهما من الآخر ، قد أدت إلى ولادة علم الاجتماع على يدى كونت . ويجب ألا ننسى هنا أن ابن خلدون قد سبقهما بأكثر من أربعة قرون بانشاء هذا العلم .

ومما تجدر الإشارة إليه أن كونت وضع علم الاجتماع – من خلال تصنيفه للعلوم – على قمة جميع العلوم . تلك العلوم التى صنفها فى ست مجموعات هى : الرياضيات ، الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الأحياء ، وعلم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية(٢) . فالرياضيات أول العلوم وهى مفتاحها جميعاً ، وعلم الاجتماع وهو آخرها وهو تاجها جميعاً ، ومنه يتيسر التوصل إلى علم الأخلاق وعلم السياسة . وتلك حقيقة ، ذلك أن الرياضيات هى أول العلوم ، فقد توصل إليها اليونانيون ، ثم تلاها علم الفلك الذى ظهر على يدى كوبرنيك Copernic وكبلر وجاليليو ، ثم الفيزياء التى ظهرت فى القرن السابع عشر عند باسكال وغيره ، ثم الكيمياء فى القرن الثامن عشر عند لا فوازييه Lavoisier ، ثم علم الأحياء فى القرن التاسع عشر عند Bichat وغيره . وأخيراً علم الاجتماع فى القرن التاسع عشر على يدى كونت .

(١) Simon, S. ; Memoire sur la Science de L'homme, 1813.

(٢) بقية العلوم ، إما تطبيقية مثل الطب الذى هو تطبيق للفزيولوجيا ، وإما أن تكون علوما فى الظاهر لا فى الحقيقة كالنحو واللغة وأمثالها . فالتصنيف الذى أوردة كونت لا يتناول – كما يرى هو – العلوم الحقيقية النظرية العامة .