# الفلسفة الاجتماعيّة بين ابن خلدون وأوجست كومت
# دراسة تحليليّة مقارنة

رِسَالة مُقدَّمَة لِنيل درجة الْماجستير فِي الفلسفة مقدمة لِكُلِيَّةُ الدِّرَاسَاتِ الْعُلْيَا جَامِعَةُ الْخُرْطُومِ.


إِعداد الطَّالب: عبَّاس عمر علي الحسين

(بكالريوس الآداب مرتبة الشرف في الفلسفة 2001م)

إشراف: د.صبري مُحَمَّد خليل

كلية الآداب – قسم الفلسفة


(نوفمبر2008م)

بسم الله الرحمن الرحيم

((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ))

**صدق الله العظيم**

البقرة 269

# الإهـداء

- إلى أُمِّي وأَبِي
- إلى أخواني وأخواتي
- إلى أصدقائي

# شُكرٌ وعِرفان

- إلى الدكتور/ صبري مُحَمَّد خليل (الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة/ كلية الآداب – جامعة الخرطوم)
- إلى أُسرة مكتبة كلية الآداب/ جامعة الخرطوم
- إلى أُسرة مكتبة كلية التجارة/ جامعة النيلين
- إلى أُسرة المكتبة المركزية/ جامعة أمدرمان الإسلامية
- إلى أ. حيدر مكي سيدأحمد (المحاضر بقسم اللغة العربية/ كلية الآداب/ جامعة الخرطوم)
- إلى أ. عثمان بلَّه مسمار (المحاضر بقسم اللغة الإنجليزية/ كلية الآداب/ جامعة الخرطوم)

## مستخلص البحث

تبحث هذه الدارسة في الفلسفة الاجتماعيَّة عند ''ابن خلدون'' و''أوجيست كومت'' وقد أشارت هذه الدراسة قبل ذلك إلى جذور الفكر الاجتماعيّ منذ الحضارات الشرقيَّة القديمة، والحضارة اليونانيَّة، والفكر الاجتاعي الإسلامي – إلى أن وصلت إلى الفكر الاجتماعي في أوربا القرون الوسطى.

ويكتسب هذا البحث أهميته في إبراز المجهودات التي بذلت في هذا الجانب عبر هذا الزمن الممتد. والوقوف على الآراء الاجتماعيَّة عند كلّ من ''ابن خلدون'' و''أوجيست كومت'' لما لهما من أهمية في هذا المجال، فكلاهما يعد مُؤَسِّسًا لهذا العلم.

وقد استخدم البحث في سبيل ذلك المنهج التاريخي لتتبع الأفكار الاجتماعية عبر مراحل تطور الفكر الإنساني والمنهج النقدي الذي يتجاوز الحلول التي وضعت إلى بيان أوجه الصواب والخطأ فيها. والمنهج المقارن لمقارنة تصوُّر ''ابن خلدون'' و''كومت'' للمشكلة.

وقد قسمت هذه الدراسة إلى أربعة فصول على النحو التالي:

تناول الباب الأول: الجذور التاريخية للتفكير الاجتماعي.

تناول الباب الثاني: الفكر الاجتماعي عند ''ابن خلدون''.

تناول الباب الثالث: الفكر الاجتماعي عند ''أوجست كومت''

تناول الباب الرابع: مقارنة للآراء التي جاء بها كل من''ابن خلدون'' و''أوجست كومت'' من حيث ظروف النشأة، وموضوع علم الاجتماع ومنهجه، والنظرية الاجتماعية.

وأخيرًا خاتمة عبارة عن أهم النتائج التي أفضتْ إليها هذه الدراسة.

# Abstract

This study looks into scio- philosophy as seen by Ibn khuldoon and August Conte. it traces back the origins of social thought since the earlier Eastern civilizations , Greek civilization and Islamic social thought up to social thought in medieval Europe .

The significance of the study resides in accentuating the efforts expended in this part over the time, and in knowing social attitudes of Ibn khuldoon and Conte since they are the originators of this discipline.

For that matter , the study adopts the historical approach for tracing social thoughts through the phases of the development of human thought , and the critical approach which ranges from the solutions posed to the statement of what is wrong and right there in , and the comparative approach for comparing Ibn khuldoon and Conte‘s perspective of the problem .

This study comes in four chapters, the first of which deals with the historical origins of social thought .chapter two deals with Ibn khuldoon‘s social thought whereas chapter three deals with Conte‘s social thought. Chapter four compares Ibn khuldoon‘s and Conte‘s opinions as to the origins, subject, sociological approach, and sociological theory together with theoretical contributions of each. At the end comes a conclusion of the most important results reached by the study.

# المُقدّمـة

اهتمت الفلسفة على مرّ العصور بكافة أشكال القضايا والموضوعات والتي تفاوتت بتفاوت العصور والازمان، ولا سيما ما له علاقة منها بالإنسان وما يحيط به في مجتمعه. وهذا هو مجال الفلسفة الاجتماعية. وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة عدم الخلط بين الفلسفة الاجتماعية والنظريَّة في علم الاجتماع؛ فموضوع الفلسفة الاجتماعية أقدم بكثير من علم الاجتماع. فالفلسفة الاجتماعية تسعى إلى فهم الحقيقة في كُلِّيَّتها وإقامة بعض المبادئ العامَّة والنهائية التي تحاول بها أن تُفَسِّر الحقيقة ككل. فعلى سبيل المثال تتناول الفلسفة الاجتماعية مسلَّمات تخصّ طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، مستهدفة بذلك تحقيق مجتمعات مثاليّة، والكشف عن ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، مع عدم الاهتمام بوصف الوقائع الاجتماعيّة ودراستها دراسة علميّة تحليليّة. ومن السّمات الّتي تميز الفلسفة الاجتماعية:

1. الذاتيّة: أي التفكير الذي يعرض وجهة نظر الفيلسوف وآرائه الذاتيه.
2. الغائيّة: أي ان الاعتبار الوحيد يتمثل في الوصول الي المثل الاعلي الذي ينبغي تحقيقه.

ومن القضايا الأساسية التي تناولتها الفلسفة الاجتماعيّة:

1. قضيَّة أصل المجتمع ونشأته.
2. قضيَّة طبيعة المجتمع.
3. قضيَّة علاقة الفرد بالمجتمع.

وممَّا عالجته الفلسفة الاجتماعية – في شكلها الحديث – قضايا ذات صلة بالقضايا سالفة الذكر، مجملها:

أ/قضية الحرية. ب/قضيَّة العدالة. ج/قضيَّة المساواة. د/قضيَّة العقوبة".

وعلي خلاف ذلك نجد أنّ علم الاجتماع يهدف الي الحصول علي المعلومات والوقائع الاجتماعيه ودراستها دراسة تحليليه وضعيه علميه بقصد اكتشاف القواعد والقوانين التي يمكن الاعتماد عليها في الكشف عن الظواهر الاجتماعيه والتنبؤ بما سيحدث في المستقبل وعالم الاجتماع لا يشغله ما ينبغي ان يكون عليه المجتمع كما فعل الفلاسفه الاجتماعيون، وإنَّما ينظر

إلى موضوع الدراسه البحث في واقعه للكشف عن جوهره مستخدما في ذلك مناهج العلوم بمعني انه يدرس ما هو كائن بالفعل، او قائم الان. يعني هذا ان علم الاجتماع يعني بدراسة الظواهر الاجتماعيه ،أي دراسة المجتمع والحياة الاجتماعيه والعلاقات الاجتماعيه والتفاعل الاجتماعي.

الذي يهمنا في هذا البحث هو الفلسفة الاجتماعية. وسيكون موضوعنا في هذا البحث تناول الفلسفة الاجتماعيَّة عند كلّ من الفيلسوف ''عبدالرحمن ابن خَلْدُون'' والفيلسوف ''أوجست كومت''.

يهدف البحث إلى معرفة الآراء الاجتماعيَّة عند كل من ابن خلدون واوجست كومت. فالدراسة تشمل في هذا البحث المقارنة بين فلسفة ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة من خلال نظريته الاجتماعيَّة التي سمَّاها ''علم العُمْران البشرِيّ'' وبين فلسفة كومت الاجتماعيَّة من خلال نظريته الاجتماعيَّة.

مشكلة البحث مقارنة الأفكار الاجتماعيَّة الَّتي طرحت لدى كلّ من ''ابن خَلْدُون'' و''كومت وهنا تعرض للمشكلة في صيغة السؤالين التاليين.

1) ما هو تصوُّر ''ابن خَلْدُون'' للعمران البشرِيّ
2) ماهو تصوُّر كومت للمجتمع (الكائن الاعظم).

ينبثق عن السُّؤالين الرَّئيسيين أعلاه أسئلة محوريّة تتفرع إلى أسئلة فرعيّة على النَّحو التَّالي:

1. مَا هِي العوامل التي أسهمت في تكوين نظريّة ''ابن خَلْدُون''؟
2. ماهي الغاية التي يهدف إليها ''ابن خَلْدُون'' من ''علم العُمْران البشرِيّ''، وما هي فائدته؟
3. ما هو المحور الأساسيّ الذي تدور حوله نظرية ''العُمْران البشرِيّ'' عند ''ابن خَلْدُون''؟
4. كيف تطور الفكر البشرِيّ عبر مراحل التاريخ، وما هي المراحل التي مر بها عند كومت؟
5. ماهي رؤية كومت للدنميكا الاجتماعيَّة.
6. ما هو الهدف الواجب بلوغه في علم الاجتماع عند كومت.

7. ما هي العلاقة أو وجه الشبهه بين فلسفة ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة، وفلسفة ''كومت'' الاجتماعيَّة، وهل هناك تأثير لفكر ''ابن خَلْدُون'' على كومت باعتبار سبقه الزمني له.

نطاق البحث: تناول البحث موضوع الفلسفة الاجتماعيَّة في الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلاميَّة، والفلسفة الغربية. وبالتالي يندرج تحت إطار الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلاميَّة والفلسفة الغربية.

المناهج المستخدمة في البحث: اقتضت طبيعة البحث استخدام المناهج التالية:

أ المنهج التاريخي:

ويتمثل في تتبعنا لمراحل المشكلة الاجتماعيَّة عبر مراحل تطور الفكر الإنساني لبيان: كيف تطوَّرت المشكلة في مضمونها ومفهومها؟

ب المنهج النقدي:

ويتمثل في عدم الاكتفاء بعرض الحلول التي وضعت للمشكلة، بل يتجاوز ذلك إلى بيان أوجه الصواب والخطأ في رأي كل من ''ابن خَلْدُون'' وكومت، وينقسم ذلك إلى قسمين:

النقد من الداخل ويقوم على تقديم الحلول المختلفة للمشكلة من حيث:

1. الاتساق المنطقي: أي مدي انضباطها بقوانين المنطق التي هي ذات القوانين التي تحكم حركة الفكر، وبالتالي خلوّها من التناقض؛ أي مدي اتّساق نظريتي ''ابن خَلْدُون'' وكومت.
2. النقد من الخارج: أي بيان مدي اتفاقها أو اختلافها مع الحل الصحيح للمشكلة (ما يراه الباحث وهو التصوُّر المستند إلى الوحي).

ج المنهج المقارن:

ويأخذ هذا المنهج في البحث شكل المقارنة بين الحلول التي طرحت أو نماذجها الرئيسية، ونستخدمه في المقارنة بين تصوُّر ''ابن خَلْدُون'' وتصوُّر كومت للمشكلة.

هيكل البحث: تنقسم هذه الدراسة إلى أربعة فصول، وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول . تناول فيه الباحث الجذور التاريخية للفكر الاجتماعي في ثلاثة مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول – الفكر الاجتماعي في حضارات الشرق القديمة والحضارة اليونانية.

المبحث الثاني – الفكر الاجتماعي الإسلامي.

المبحث الثالث – الفكر الاجتماعي في أوربا القرون الوسطي.

الفصل الثاني . تناول فيه الباحث فلسفة ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة في ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول – جوانب من حياة ''ابن خَلْدُون'' وعصره.

المبحث الثاني – الغاية التي هدف إليها ''ابن خَلْدُون'' من خلال نظريته الاجتماعيَّة.

المبحث الثالث – محور نظرية ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة.

الفصل الثالث . تناول فيه الباحث فلسفة أوجست كومت الاجتماعيَّة في ثلاثة مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: أوجست كومت حياته وإسهامه الفكري وعصره.

المبحث الثاني: محور نظرية كومت الاجتماعيَّة.

المبحث الثالث: الغاية التي هدف إليها كومت من خلال نظريته الاجتماعيَّة.

الفصل الرابع . وقد تناول فيه الباحث المقارنة بين ''ابن خَلْدُون'' و''أوجست كومت'' في ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول – ظروف النشأة وموضوع علم الاجتماع ومنهجه.

المبحث الثاني – النظرية الاجتماعيَّة لكل منهما.

المبحث الثالث – الأثر الذي تركه كل منهما.

وأخيرًا خاتمة البحث مُضمَّنة أهمّ النتائج الّتي أفضت إليها هذه الدراسة.

# الفصل الأول

# جُذور الفِكر الاجتماعيِّ

## المبحث الأوَّل – الفِكر الاجتماعيّ في حضارات الشَّرق القديم

ظهرت في الحضارات الشَّرقيَّة القديمة كحضارة وادي الرافدين، ووادي النيل، – طوائف من الحكماء، والفلاسفة، والمُشرِّعين، والمُصلحين الاجتماعيِّين، والمُفكِّرين الّذين عالجوا موضوعات الفلسفة والفكر الاجتماعي معالجةً لا تقلُّ أهمية عمّا عالجة فلاسفة اليونان[1].

**الفِكر الاجتماعيّ في العراق القديم:**

يزخرُ الفِكر الاجتماعيّ العراقيّ القديم بفلسفات وشرائع وحكم اجتماعيَّة على جانب كبير من الرقي والتقدُّم. ومن تلك الشرائع والإرشادات – قانون ''حمورابي''.

**قانون ''حمورابي'':**

كان النظام الاجتماعيّ في الحضارة السومريّة – التي استمرت في الحضارة البابلية – يقوم على الاقتصاد الإقطاعيّ المُستقل لأسرى الحرب المسترقّين. وكان الملك يحكم الدولة بواسطة قواده الَّذين قطع لهم مساحات كبيرة من الأرض، حكماً مركزياً بيروقراطيّاً يستند إلى قانون صارم مُحدّد؛ ولذلك كان أهم ما أنجزه ''حمورابي'' هو القانون الشهير باسمه. ويعتبر هذا القانون أقدم قانون كامل في بلاد ''ما بين النهرين''. وقد وضع هذا القانون في عام ( 1940 ق.م) وأمر ''حمورابي'' بكتابة نسخ من قانونه على أعمدة تُقام في أسواق مختلف المُدُن[2].

ولقد بلغت مواد قانون ''حمورابي'' 285 مادة رتّبت كل منها عقوبة مُحدّدة لكل جريمة ولم تكن العقوبات مُبتدعة أو من ابتكار ''حمورابي'' أو مُشرِّعِيه، وإنَّما كانت مستقاة مِمّا تواضع عليه العُرْف والتقاليد والأخلاق الاجتماعيَّة وثقافة المجتمع وأوضاعه[3].

فهي بذلك أوّل مسلّة عَرَفها التاريخ، دُوِّنت فيها الشّرائع والقوانين والحكم والوصايا الَّتي نظّمت شئون المجتمع المختلفة، وحدّدت المُثُل الفلسفيَّة الّتي يجب أن يسير

---

[1] عدنان أحمد مسلم، محاضرات في علم الاجتماع ، الطبعه الثانية ، منشورات جامعة دمشق ، 93-94، ص11.
[2] غريب سيد أحمد ، تاريخ الفكر الاجتماعي ، جامعة الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 200 ص61-62.
[3] المرجع السَّابق، ص62.

عليها كلّ من الملك وأفراد الشعب. وذلك برسم واجبات الملك وحقوقه تجاه الشّعب، وحقوق الشّعب وواجباته تجاه الملك والدولة؛ وتكلّمت عن العدالة والمُساواة، والإخاء الاجتماعيّ الَّذي يجب أن يسود في المجتمع كي يعمّ الخير والسعادة والرَّفاهيَّة، بعد ذلك قسّمت المجتمع إلى طبقات اجتماعيَّة مختلفة كل طبقة تخصّصت بواجبات وأعمال مُعيَّنة، ثم تكلّمت بشيء من الإيجاز عن العلاقة بين هذه الطبقات. وأخيراً احتوتْ هذه المسلّة على سلسلة من التعليمات الدقيقة الّتي تتعلّق بالميراث والوصايا وشؤون الزّواج والطّلاق، وعمليات المقايضة والبيع والشراء، والمؤسسات الثَّقافيّة، وطرق التربية الَّتي يجب أن تطبّق فيها وهكذا[1].

**الفكر الاجتماعي في مصر القديمة:**

[1] عدنان أحمد مسلم ، مرجع سابق، ص11.

بدأت معالم التاريخ الحضاريّ المصريّ القديم منذ بدأ النشاط البشرِيّ على أرض ''مصر''؛ حيث مارس المصريون القدماء الصيد والرعي لفترة قصيرة، وسرعان ما انتقلوا إلى الزراعة التي أدّت إلى استقرارهم وتكوين القرى ونشأة المدن حول أماكن انعقاد الأسواق.

ويُلاحظ أنّه يغلب على التفكير الاجتماعيّ المصريّ السِّمة الدينيّة؛ حيث تبلورت فكرة وحدانيّة الإله من خلال الثورة الدينيّة التي قام بها الملك ''إخناتون''. ولعلَّ الفكر الديني المصريّ يمثل التطوُّر المعروف في علم الاجتماع الدينيّ من الاتِّجاه نحو عبادة الروحانيات انتقالاً من عبادة الماديات ثم من التعدُّد إلى الوحدة[1].

ولقد شمل الفكر الاجتماعيّ المصريّ القديم عدداً من الموضوعات لعل أهمها الاهتمام بالجانب السياسي. وما يرتبط به من إدارة وحرب والاهتمام بالجانب الدينيّ والجانب الأسريّ. ففي الجانب السياسيّ نجد أنَّ الفكر الاجتماعي والسياسي ارتبطا بفكرة مؤداها أنَّ الحاكم يحكم بمشئية الإلهه، ولقد نبعت هذه النظرية من طبيعة الحياة الاجتماعيَّة العلمية في مصر القديمة حيث تجاور الحياة للمصريين القدامي في وادي النيل واعتمادهم على الزراعة والاستقرار جعلهم في حاجة إلى حكومة مركزية تُنظم شئونهم مع بعضهم بعضًا، وفي الوقت نفسه تُدافع عنهم كشعب في مواجهة غارات الغزاة [2].

وكذلك برع المصريون القدامى في التنظيم الإداريّ؛ فقسموا المجتمع المصريّ إلى مُقاطعات، والمقاطعات إلى محليَّات. كما حدّدوا وظائف الحكومة بالنسبة إلى الشعب؛ فكانت الوظيفة الأولى جمع الضرائب ، إذ تلتزم كل قرية بتقديم جزء من ناتج محاصيلها وتقدِّمه إلى الحكومة المركزية لتقدّمه إلى الإداريين لينفقوا منه على الموظفين وعلى إعداد الجيوش، أمَّا الوظيفة الثانية للحكومة فتمثلت في حلّ المنازعات القائمة بين الأفراد بعضهم بعضًا، يضاف إلى ذلك رعاية الدولة للكهنة وهم المُفكِّرون فيما وراء الكون ومظاهره وأثره على سلوك الأفراد؛ ممّا أدى إلى تقدُّم العلوم الدينية والعلوم الطبيعية، وخاصة علم الفلك والعلوم الهندسية والرياضية[3].

---

[1] المرجع السَّابق، ص7.

[2] زكي بدر ، الموضوع والمنهج في علم الاجتماع، مكتبة سعيد رأفت ، 1980- ص9.

[3] المرجع السَّابق، ص9.

أمّا في مجال اللّغة فقد توصّل المصريُّون القُدامى إلى أهمية اللُّغة في الحياة الاجتماعيَّة وعملوا على تطويرها من مُجَرّد لغة الحديث إلى لغة مكتوبة تعتمد على قواعد مُتطوِّرة؛ فبرعوا في هذا المجال. وكانت اللغة من عناصر تقدمّ الحضارة المصرية القديمة واستمرارها لعديد من القرون[1].

غير أنَّ المصريين القدامى لم يُنظِّموا معلوماتهم بالقدر الكافي، ولم يرتِّبوها على أسس منهجية وعلمية، وبذلك لم يقدّر لهم الوصول إلى فكرة العلم المنظم الذي وصل إليه مفكرو اليونان فيما بعد[2].

[1] المرجع السَّابق ص10.
[2] مصطفي الخشاب ، علم الإجتماع ومدارسة، القاهره ، مطبعة لجنة البيان العربي - ص-2.

**الفكر الاجتماعي في حضارة اليونان:**

كان شعب اليونان صغيراً لم تتسع أطراف سلطته السياسية اتساعاً كبيراً في أوج حضارته وقوته، ولم يكن له شأن خطير في التاريخ السياسي القديم عدا الحروب التي نشأت بينه وبين الفرس، والتي استطاع فيها أن يُوقف زحف هؤلاء في القرن الخامس قبل الميلاد. ومع ذلك تمكَّن هذا الشعب اليوناني مع صِغر بلاده وضآلة مكانته السياسية من أن يُقيم حضارةً جميلةً متألقةً؛ أخصَّ ما تمتاز به قوة عناصرها الفكرية، ولا سيما الفلسفة. وقد نشأتْ هذه الحضارة في ظلال المستعمرات اليونانية المنتشرة على الشاطئ الغربيّ من آسيا الصغرى في جزيرة صقلية، ثم انبعثت في شبه جزيرة اليونان، ثم انتقلت في آخر عهودها إلى الأسكندرية بمصر ومدينة برغام بآسيا الصغري [1].

وقد كانت الفلسفة اليونانية تدور حول تحديد مبادئ التنظيم الاجتماعيّ وأصوله كما يجب أن تكون. ولكن كثيراً ما يدخل في هذه الفلسفة الاجتماعيَّة الاعتبارات ''الإمبريّة'' ونزوع ظاهر إلى تحليل شروط الحياة الاجتماعيَّة تحليلاً موضوعيّاً، وفلسفتهم السياسيّة والاجتماعيَّة هذه يمكن أن يُعتبروا بها كمبشرين سابقين للسوسيولوجيا التي ظهرت بعدهم بقرون عديدة[2].

وسنُحاول – قدر الإمكان – البحثَ عن معالم الفكر الاجتماعيّ الّتي يمكن استنتاجها عبر هذه المرحلة الزمنيّة ولنقف في البداية عند ''السوفسطائيين''.

أوَّلاً ''**السفسطانيون**'':

**(Sophistical) ( 600–400 ق.م):** بلغتْ ''أثينا'' بعد ظفرها في الحروب ''الميديّة'' [3] درجة من الرُّقيّ جعلها في طليعة المدن اليونانية، وكانت الحروب التي نشبت والقوانين التي تغيّرت – قد جعلت الناس ينظرون إلى النُّظُم السياسيّة والاجتماعيَّة على أنّها أشياء اصطلاحية موضوعة؛ فهي

[1] مصطفي وتي، علم الاجتماع العُمْراني ، جامعة حلب ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية ، 1981، ص 6

[2] المرجع السَّابق، ص10.

[3] الحروب الميدية أو الفارسية Ta Medica: اندلعت نهاية القرن الخامس قبل الميلاد بين الفرس من جهة والمدن الإغريقية من جهة أخرى. وسجَّل المؤرخون فيها انتصارات الهيلينيين في دفاعهم عن بلادهم ضد جيوش الإمبراطورية الفارسيّة.

زائلة مبتذلة، وهي متعلقة أيضاً بإدارة الشعب، واشتدّ النَّشاط الفكريّ إذ ذاك. وأدرك النّاس فضل العلم والثقافة، وعرفوا مزاياها، وشرعوا يعنون خاصةً بفن الكلام؛ لأنّه كان ذا مكانة كبيرة في تلك المدن اليونانية التي غدت ''ديمقراطية'' في ذلك العهد. إذ أصبح كل شيء تابعًا للشّعب، وغدا الشّعب تابعًا للخطابة يعنو لها وينساق بها. لذلك أقبل الناس على دراسة ما له صلة بفنّ الكلام والجدل، وأقبلوا على دراسة طباع الإنسان وعلى الاهتمام بالحياة الاجتماعيَّة التي كان التبريز فيها والظهور في مجالها – الهدف الأول والمقصد الرئِيس. وكان ''السّفسطانيُّون'' أبرع من برز في ذلك كلِّه، وكانوا سبَّاقينَ إلى انتقاد المؤسسات الاجتماعيَّة اللاتينية الَّتي ظلت بدائيَّة ومن مُخلَّفات (أصنام القبيلة) على الرُّغم من الأهميَّة التجاريّة والسياسيّة والفكريّة الَّتي كانت تتمتَّع بها ''أثينا'' في ذلك الحين. ومن هؤلاء ''بروتاغوراس'' (480–410 ق.م) الَّذي اعتبر أنَّ الإنسان مقياس الأشياء جميعاً؛ فقد بحث ''السّفسطائيون'' عن قانون طبيعيّ يُقام ويُؤسس على الطبيعة البشرِيّة وعلى الدراسة الموضوعيّة للمجتمعات، وكذلك قالوا بـ''نظريّة السلطة'' القائمة على ''العقد الاجتماعي''.

وتخلط هذه الأبحاث الاعتبارات الأخلاقيّة والاصلاحيّة؛ فقد اعتبروا أنَّ المؤسسات اللاتينيَّة غير عادلة، وطالبوا بإلغاء الرِّق، ونبذ الإقليميَّة الضيِّقة المحصورة في حدود المدن الإغريقيَّة، والحثّ على وجوب تأمين العدالة والمُساوَاة لجميع الناس.

لذا أيقظت انتقاداتهم انتباه المفكرين ووجَّهتهم نحو الظَّواهر الاجتماعيَّة، ولهذا مَهَّدُوا الطريق، وجعلوا ظهور الأبحاث والأفكار المذهبية بين من تلاهم من المفكرين كـ''سقراط'' و''أفلاطون'' و''أرسطو''[1].

[1] المرجع السَّابق، ص11.

**ثانيًا – ''أفلاطون''(427– 347 ق.م ):**

يُعدُّ من أهمّ أعلام الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ الَّذي ينطوي فكرة على تحليلات اجتماعيَّة وسياسيّة بالغة العمق والدِّقَّة. ولقد وصل الأمر ببعض المؤرِّخين إلى اعتبار ''أفلاطون'' من أوائل الفلاسفة الذين طرحوا تصوُّرات ''سوسيولوجيّة'' للمجتمع بالمعني الدقيق لهذه الكلمة. وقد عبَّر عن ذلك فيلسوف معاصر وهو ''كارل بوبر'' ( Popper) حين قال: " لقد حاول ''أفلاطون'' فهم وتفسير عالم اجتماعي مُتغيِّر، وكانت نتيجة ذلك تأسيس علم اجتماعيّ تاريخيّ واضح المعالم" [1].. وعلى الرّغم من أنَّ ''أفلاطون'' بالغ في إمكانية المجتمع تحقيق وحدته وتماسكه، إلاَّ أنَّه يظلّ صحيحاً اعتباره من أوائل الذين تناولوا المجتمع الإنسانيّ بوصفه حقيقة سياسيّة ذات طابع كليٍّ، وأنَّ فهمها يتطلب الإحاطة بمختلف جوانبها[2].

ولعلّ من أهمّ المؤلفات التي وضعها ''أفلاطون'' مؤلفاته الثلاثة:

1. الجمهوريَّة. 2. السِّيَاسِيّ. 3. القوانين.

وتدور كلُّها حول الدراسات الاجتماعيَّة، بيد أنَّ مُؤلَّفُهُ الأوَّلُ ''الجمهوريَّة'' أكثر عمقاً وأغزر علماً؛ ذلك المُؤلَّف الذي كان الهدف من تأليفه إنشاء مدينة فاضلة خالية من كلّ المُوبقات التي كانت سائدةً في ذلك الحين. وكتاب ''الجمهوريَّة'' يُعبِّر بوضوح عن فلسفة ''أفلاطون'' الاجتماعيَّة، ومن ثمَّ يُمكن دراسة هذا الكتاب أو بالأحرى دراسة ملامح ''المدينة الفاضلة''. ويلاحظ أنَّ هذا الكتاب يتكوَّن من عشرة أبواب يتكلم في سبعة منها عن العدالة باعتبارها فضيلة النَّفس الفرديَّة كما هي نظام يتعلَّق بالدولة . فقد اقتضى بحثه تفسيراً لطبيعة الإنسان وتكوين الدّولة على حد سواء؛ حتَّى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها كي تتحقق العدالة في كلٍّ منها[3].

يقول افلاطون :

---

[1] زيدان عبد الباقي ، المرجع السَّابق ص38

[2] السيد الحسيني وأخرون: تاريخ الفكر الاجتماعي، دار قطري بن الفجاءة، للنشر والتوزيع، ص17/16.

[3] موسي عبد الرحيم حلس، مرجع ستبق ، ص29.

( إنَّ الفرد وحده ضعيف، ومن ثَمّ يكون الاجتماع ضرورة تحتمها الحياة الإنسانية. وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل فيما بينهم من أجل توفير كافّة حاجاتهم الضرورية، وتكون حياتهم في بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنّها تتجنب المشاكل التي تنجم عن ازدياد عدد السكان والتي تؤدي إلى قيام المنازعات والحرب. وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة الماديّة وإنّما ينبغي لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب بارتقائهم في أساليب الحياة يطلبون التّرف وتزيد حاجاتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب، ومن هنا ينبغي تكوين طبقة من المحاربين المحترفين يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية إلى العمل ويرشدون المدينة إلى طريق الخير ويحققون لها العدالة)[1].

وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأته لها الطبيعة والتزامة بالفضيلة المناسبة لطبقته وعلى العكس يكون الظلم والشرّ حين يتعدي أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره بعبارة أخرى تضيع العدالة في رأي أفلاطون إذا شارك الأسكافي أو النجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم [2]. ولهذا فقد رأى ''أفلاطون'' أنَّ المُجتمع يضم ثلاثة طبقات، هي:

أ -**طبقة الحكماء:** وهذه الطبقة هي أرقي طبقات المجتمع. وأفرادها فضلاء لا يسعون لتبوء المناصب لأجل الشرف، أو المال؛ لذا عليهم أن يقبلوا منصب الحاكم مختارين. وأثقل مصائب الناس أن يحكمهم أسافلهم إذا رفض فضلاؤهم. وأفراد هذه الطبقة هم الفلاسفة الذين وُلِد معهم الاستعداد للحكم، وقد أُعِدُّوا بحيث يتولُّون حكم المدينة واحدًا بعد الأخر. وذلك بعد بلوغ سن الستين. ويتميَّزُ أفراد هذه الطبقة بامتلاك النفس العاقلة والحكمة التي يمكن لهم بها أنْ يُفاضلوا بين الأمور ويختاروا أفضلها[3].

---

[1] أفلاطون الجمهورية، شرح وتحليل د.أميرة حلمي مطر، ص22

[2] السابق ص25.

[3] المرجع السَّابق، ص30

ب – **طبقة الجُند:** ويتميّز أفراد هذه الطبقة بامتلاك نفس مندفعة، متدفِّقة الحماس، ذات جلد وصبر. وهم يمتلكون نفسًا غاضبة. وعمل هذه الطبقة يتمثَّل في الدفاع عن مجتمع المدينة ومؤسَّساته، وحمايته من العدو الخارجي[1].

ج **طبقة المنتجين:** وهم الحرفيون والزَّراع؛ الطبقة العمالية والفلاحية الذين يُعهد إليهم الإنتاج. ومركز ثقلهم الغرائز والرغبات.

ونشير هنا إلى أنَّ (العبيد) كما ينظر إليهم ''أفلاطون'' ليسوا مواطنين أو بشرًا بما تعني هذه الكلمة من معني. وهذا يتعارض مع الفكر الديمقراطيّ في المجتمع اليونانيّ حينذاك. والذي مفاده أنَّ جميع المواطنين متساوون، والمواطنون الأحرارُ، ولا غير ذلك[2].

يستخَّلص من هذا أن ''أفلاطون'' يطلب من طبقة الإنتاج أن تكون فضيلتها التعفف والاعتدال وان تكون فضيلة طبقة المحاربين هي الشجاعة والمخاطره وطبقة الحكام هي فضيلتها الحكمة والحزم .

حتي إذا توافرت تلك الفضائل توافرت في الدولة حالة النظام والتناسب التي تتحقق فيها (العدالة) كما تتحقق الفضيلة في النفس الانسانية ، بمعني ان العدالة وان كانت ليست فضيلة رابعة على اعتبار أنَّها تنشأ في جوٍّ المجتمع، فإنَّها تنشأ كما تنشأ الفضيلة من مقوِّمات النفس البشرِيّة، ولا يكتفي ''أفلاطون'' بذلك وإنّما يؤكد ان هذا التقسيم ، الطبقي هو تقسيم طبيعي أقامته الطبيعية وحدَّدت وظائفه وعيَّنت عناصره، بمعني ان طبقة الحكام من الذهب الخالص ، وطبقة المحاربين من الفضة، وطبقة العاملين من الحديد وبقية المعادن المماثلة[3].

[1] عدنان أحمد مسلم ، مرجع سابق ص17
[2] زيدان عبد الباقي ، مرجع سابق ص40
[3] زيدان عبد الباقي ، المرجع السَّابق ص40

## المبحث الثاني – الفِكْر الاجتماعيّ الإسلاميّ

لم يخلُ مجتمع بشري –مهما كانت درجته في مراحل التطوُّر الاجتماعي – من تفكير يتعلق بالإنسان وبحياته في الجماعة، وبنظام هذه الجماعة في حياتها.

ولقد كان العرب في جزيرتهم أُمَّة من حيث الجنس والنسب، ولكنهم لم يكونوا يُؤلِّفون في الرقعة الشّاسعة التي عاشوا عليها – جماعةً واحدةً منتظمةً، تخضع لرياسة واحدة ولقوانين واحدة؛ بل كانوا – بحكم طبيعة ظروف حياتهم – يعيشون في قبائل منفصلة، لكل منها رياستها الطبيعية التي تستند في العادة إلى كثرة العدد في أفراد الأسرة التي تكون فيها الرّياسة إلى الثروة التي لها، وإلى الخصال التي لابدّ منها في الرئيس، ولا سيما الشجاعة والكرم وصفات المروءة بشكل عام.

وبطبيعة هذه القبائل فإنّ مُفكريها أو حكامّها – كانوا جميعاً من الشّعراء الَّذين ينطقون بمآثر قبائلهم ويُضفون الصّفِات غير الكريمة على غير قبائلهم. وبالتالي فإنَّ شخصية الفرد كانت تذوب في شخصية القبيلة، ومن ثم فإنّ آمال القبيلة وغاياتها هي آماله وغاياته. ولذلك فإنّه من النَّادر وجود تفكير اجتماعي يتناول أصولاً ووسائل عامة من الناحية النظرية، أو يفصح عن آراء اجتماعيَّة؛ ذلك أنَّ تلك القبائل كانت في حروب متواصلة مع بعضها بعضًا[1].

ولما انتشر الإسلام حققَّ في فترة وجيزة الوحدة القومية في بلاد العرب، وهي الوحدة التي لم يستطع العرب قبله أن يُحقّقوها بالرغم من توفر ركائزها (من حيث وحدة العادات والتقاليد والأعياد القومية، ووحدة اللغة والتاريخ المشترك)[2].

وبإنتشار الإسلام اشتدّ معه ما جاء به من آراء ومبادئ اجتماعيَّة جديدة. تلك الآراء والمبادئ التي أسهمت بنصيب كبير في الفكر الاجتماعي بمختلف مجالاته التي وردت في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية، إذ لم يترك هذان المصدران مجالاً اجتماعيّاً إلا وكان لهما نصيب كبير فيه، ويمكن أن نُوضِّح أبرز ما جاء فيهما كالاتي:

---

[1] زيدن عبد الباقي ، مرجع سابق ، ص78

[2] مصطفي الخشاب ، مرجع سابق ص112.

1. 1كان للقران أراؤه التي تتعلق بكثير من النظم الاجتماعيَّة كالأسرة والزواج والاقتصاد والدين والسياسة والاخلاق والملكية والزكاة، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إن هذه الآراء قد خلقت بدورها نشاطاً فكريّاً كبيراً حولها. وما صاحب ذلك من دراسات ومناقشات خلال العصور الإسلاميَّة المختلفة حول الدين والاجتماع والفلسفة، ودراسات حول الخير والشر، والعدل الإلهي وعلاقة الإنسان بربّه وعلاقتهبالإنسانالآخر.
2. اهتمّ القران الكريم بالأدب القصصيّ وما صاحب هذا القصص من وصف لمجتمعات مُعيّنة في أزمنة مُعينّة، وقد نبه الأذهان بذلك إلى ما تتميز به المجتمعات الإنسانية من اختلاف في العادات والتقاليد واللّغات.
3. كان للقرآن نصيبه من التركيز على الناحية العمليّة في الملاحظة [1]، وتبدو هذه الناحية في كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالي : {قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ}[2]، وقوله: { قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ}[3].

وقد ظهر بعد ذلك عدد كبير من المفكرين المسلمين في هذا المجال، وكان من أكثرهم ظهوراً ابونصر ''الفارابيّ'' و''ابن خَلْدُون''. وسأتكلّم فيما يلي عن ابونصر ''الفارابيّ'' ، أمَّا ''ابن خَلْدُون'' فسنتناوله في الفصل التالي بشكل خاص.

أبو **نصر الفارابي:**

لا نعرف مولده إلا بالتقريب؛ استنتاجاً مما ذكره المؤرخون في وفاته. فقد ذكر ''ابن خِلّكان'' أنَّه تُوفِّي في عام 339هـ(950–951م). وقد ناهز الثمانين، ويكون إذن مولده على وجه التقريب عام 259هـ(872– 873 م). فهو بهذا

[1] عبد الحميد لطفي ، علم الاجتماع، دار المعارف 1982- ص227 – 228 .
[2] البقرة 111.
[3] الأنعام148. .

التقريب من فلاسفة القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. وهو فيلسوف المسلمين غير مُدافِع وأحد الحكماء المشهورين في التاريخ الوسبط. .

والّذي يهمّنا أنَّ ''الفارابيّ'' عالج شُؤون السّياسة والاجتماع كما عالج أجزاء الفلسفة الأخرى. وقد استأثرت هذه الناحية بقسط كبير من نشاطه، وأوقف عليها قدرًا غير يسير من مؤلَّفاته. ووصل إلينا ممّا كتبه في هذا الصّدد مُؤلَّفانِ قيّمانِ، أحدهما: ''كتاب السِّياسات المدنيَّة'' والآخر ''آراء أهل المدينة الفاضلة'' والكتاب الأخير هو أشهر مؤلَّفاته في هذه الناحية وأصدقها تعبيرًا عن مذهبه الفلسفيّ وما يذهب إليه في شؤون السياسة والاجتماع[1].

ولقد مهَّد ''الفارابيّ'' لمدينته الفاضلة بفصلٍ كتبه عن حاجة الإنسانية إلى الاجتماع والتعاوُن، وأثر هذه الحاجة في نشأة المجتمعات الإنسانيّة، وهو يُرجِع نشأة هذه المجتمعات الإنسانية إلى الاجتماع والتعاوُن كهدف في حدِّ ذاته. ويقول ''الفارابي'' في ذلك: "وكل واحد من الناس مفطور على أنَّه محتاج، في قوامة، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلاّ باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان. فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية[2].

فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة؛ والكاملة ثلاثة عظمى ووسطى وصغرى.

فالعظمى اجتماعات الجماعة كلّها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

وغير الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلّة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل وأصغرها المنزل. والمحلّة والقرية هما جميعا لأهل المدينة، إلاّ أنّ القرية للمدينة على أنّها حادثة للمدينة، والمحلّة للمدينة على أنَّها جزؤها. والسكة جزء المحلّة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة[3].

---

[1] المرجع السَّابق ص115.

[2] أبونصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها دار ومكتبة الهلال 1995م، ص112.

[3] السابق ص113.

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنّما ينال أوّلاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنَّما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور. فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها لسعادة. فالمدينة الّتي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي الدينة الفاضلة . الاجتماع الذي به يتعاون علي نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والامة التي تتعاون مدنها كلها علي ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامم التي فيها تتعاون علي بلوغ السعادة[1].

خصال الرئيس:

هو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلاَّ لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشر خصلة قد فطر عليها، وهي:

1 -أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى همّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به، فأتي عليه بسهولة.
2 -ثمّ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له.
3 -ثمّ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.
4 -ثمّ أن يكون جيد الفطنة، ذكيًّا.
5 -ثمّ أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامّة.
6 -ثم أن يكون مُحبًّا للتعليم والاستفادة.
7 -ثمّ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنّبًا بالطبع للعبء، مبغضًا للذّات الكائنة عن هذه.
8 -ثُمّ أن يكون محبًّا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله.
9 -ثمّ أن يكون كبير النفس، مُحبًّا للكرامة.
10 -ثمّ أن يكون بالطبع مُحبًّا للعدل وأهله ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما.
11 -ثُمّ أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحًا ولا لجوجًا إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.
12 -ثمّ أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنّه ينبغي أن يفعل، جسورًا عليه مقدّمًا غير خائف ولا ضعيف النّفس[2].

---

[1] نفسه.

[2] بونصر الفارابي: المرجع السابق، ص122، 123، 124.

ولقد اهتمّ ''الفارابيّ'' بدراسة المدينة من ناحية كونها أبسط أشكال المجتمعات الكاملة والتي إذا استقام أمرها أصبحت فاضلة، فاذا استقام أمر المدن الأخرى استقام أمر الأمة. بالمثل تستقيم المعمورة إذا استقامت الأمم كلها، ويقول في ذلك: "فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنَّما يُنالان أوَّلاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو انقضى منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أنْ يكونَ مِمَّا يُنال بالاختيار والإدارة. وكذلك الشرور إنَّما تكون بالإرادة والاختيار أمكنَ أن تجعل المدينة للتعاوُن على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها بالتعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع
الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما يُنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاون على بلوغ السعادة[1].

**المُدُن الفاضلة والمدن الفاسدة:**

المدينة الفاضلة هي المدينة التي تجري فيها الحياة خيِّرة سعيدة، وتنتشر فيها الفضائل على أنواعها. وبالمقابل هنالك المدن الفاسدة. ويذكر ''الفارابي'' أربعة أنماط منها: وهي المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المُبَدِّلة، والمدينة الضالّة. والجاهلة هي التي لم يَعرف أهلها السعادةَ الحقيقية، ولم ينشدوها، لكنهم شُغِلوا عنها بالسّعادات الزَّائِفة في الحياة، مثل سلامة الأبدان أو حُبّ البقاء كما في مدينة الضرورة، وجمع الثروة كما في مدينة الأغنياء أو كما يدعوها ''الفارابي'' مدينة (النّذالة) ، أو إحراز المجد (كما في مدينة الكرامة) أو الظفر والغلبة (كما في حكومة التقلُّب والقهر)، وأخيراً اتّباع الهوى (كما في الحكومة الجماعيّة أو حال الفوضى).

وتختلف المدينة الفاسقة عن المدينة الفاضلة بصفة بارزة هي أنّ أهلها مع أنَّهم عرَفوا الحقيقة عن الله والحياة الأخرى، وأدركوا طبيعة السّعادة الحقيقية

[1] عبد الحميد لطفي ، مرجع سابق ص230 .

إلا أنّهم اخفقوا في العيش بحسب هذه الحقيقة. وأمّا المدينة المبدلة فهي التي التزمت أولاً بالعقائد الصحيحة، لكنّها ما لبثت أن تحوّلت عنها مع مرور الزمن. على أنَّ المدينة الضالَّة لم تحصل لها في وقت من الأوقات من معرفة الله والسعادة الحقيقية إلا ما هو زائف. فخضعت من ثمَّ لنبي كاذب لجأ إلى الخداع والاحتيال في الوصول إلى أغراضه[1]

**المبحث الثالث– الفكر الاجتماعيّ في أُوربا القرون الوسطى:**

كان الفكر الاجتماعي في العصور القديمة في الشَّرق عبارة عن دين حُرٍّ؛ أي عقائد لا تتقيّد بقيود العقل والمنطق. بينما كان في اليونان فلسفة حرة؛ أي أفكار لا تتقيّد بقيود العقيدة الدينية. أمَّا في العصور الوُسطى، فيمكن القول بوجه عام: إنّ الفكر فيها عبارة عن فلسفة مُقيّدة بالعقائد الدينية، أو عقائد دينية مُقيَّدة بقيود المنطق والتفكير الفلسفيّ؛ فكأنَّما كانت الإنسانية تهذُف في

[1] ماجد فخري ، ترجمه عن الانجليزية كمال البازجي ، تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة الجماعة الأمريكية بيروت، الدار المتحده للنشر 1979- ص177.

هذه المرحلة المتوسطِّة من تاريخها بين القديم والحديث – إلى الجمع بين ما تعلَّمته من اليونان من وجوب إخضاع كل الأحكام للمنطق وما ورثته عن الأُمم الشرقيّة القديمة من مُعتقدات تُقرّ بعجز العقل، وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهيّة للسيطرة على الكون عن طريق الاستسلام والتقوى والعبادة[1]. ويمتدُّ فِكر العصر الوسيط عبر فترة طويلة من الزمن. فهي تبدأ من القرن الرَّابع الميلاديَّ، وتمتد حتى الخامس عشر الميلادي.

ولا شكَّ أنَّ هذا التّحديد التاريخيّ يُعتبر تحديداً فكريّاً، وليس تحديداً سياسياً. فالباحثون في السياسة والتّاريخ يُحدّدون العصور الوسطيّ بالفترة التاريخيّة الّتي تمتد من القرن التّاسع الميلاديّ وحتي الخامس عشر الميلاديّ؛ على اعتبار أنَّ هذه الفترة تميَّزت بملامح سياسيّة واقتصاديّة مُتميِّزة (حيث كان الإقطاع هو النظام الاقتصاديّ الأغلب، وكانت الممالك المرتبطة بالتنظيم الاقتصاديّ الإقطاعيّ هي النّظم السياسية الأكثر شيوعاً). ولكن عند التّأريخ للفكر يصبح الأمر مختلفاً؛ حيث نجد أنَّ الفكر الاجتماعي والفلسفي اللذين سادا فيما بعد القرن التاسع الميلاديّ لم يكونا مقطوعي الصلة بالفكر الذي سبقهما، بل إنَّهما كانا تكملة له وإضافة إلى لبناته الأولى. لذلك فإنّ التّأريخ لفكر القرون الوسطي يرجع دائماً إلى القرن الرابع الميلادي، خاصة وإنّ هذا الفكر، سواء ذلك الّذي ظهر فيما قبل القرن التاسع أو الذي ظهر بعده – قد اتسم بطابع واحد، يرتبط بالدّمج بين الفكر الديني والفكر الاجتماعيّ الفلسفيّ، كما أشرنا إلى ذلك.

وممّا هو جدير بالذكر أنَّ الفِكر الاجتماعيّ الأوربيّ في العصور الوسطى (المسيحي) أَدخَلَ إلى الواقع العملي مسألة تحديد الرّق على مراحل؛ على أساس أنَّ الفكرة الحقَّة الَّتي جاءت بها المسيحيّة هي المساواة بين الأفراد، على اعتبار أنَّه ليس هناك أغنياء وفقراء، سادة وعبيد، أحرار وأرقّاء، بالاضافة إلى بعض الحوافز التي تُخفف من النظام الطبقيّ والطائفيّ. وهذا

[1] عبده فراج ، معالم الفكر ا لفلسفي في العصور الوسطي فلسفة إسلاميَّة ومسيحية ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الاولي 1969، ص3.

على أساس أنّ الله عندما خلق الناس أرادهم متساوين. لذا فإنّ النظم الاجتماعيَّة في المجتمعات المسيحيّة – كانت تتارجح في أوّل أمرها بين المقتضيات الأرستقراطيّة للنظام الإقطاعيّ والمقتضيات المسيحية التي حاولت أن تحُول دون أن يحقق هذا النظام أهدافَه البعيدة.

وفي ظلَّ تلك النظرية أصبح القانون إلهيّاً، والأخلاق إلهيّة إنسانيّة بعد أن كانت مجتمعات وضعيّة. كما أصبحت مبادئ التسامح والعدالة والمساواة والإخاء. مطالب متصوُّرة لذاتها، تحكم – أو من الضرورى أن تحكم – المعاملات الإنسانية والعلاقات الاجتماعيَّة[1].

لبيان تلك الأفكار سنعرض لآراء فيلسوفينِ، هما: القدِّيس ''أوغسطين'' والقدِّيس ''سان توماس الأكويني''. كتب الأول في القرن الرابع الميلادي، وكتب الثاني في القرن الثالث عشر الميلادي.

**''أوغسطين'':**

وُلِدَ ''أوريليوس أوغسطين'' (Aurelius Augustin) عام (350م) في مُقاطعة ''تاجيست'' المعروفة الآن باسم ''الجزائر''. (Algeria) وأتمَّ تعليمَه في شمال أفريقيا، وأكمل دراسته العليا في ''قرطاج'' عاصمة أفريقيا الرومانيّة.

وعلي الرّغم من أن القديس ''أوغسطين'' قد أمضى شبابه قارئاً وباحثاً عن الحقيقة غير أنَّه لم يكتب شيئاً إلاَّ بعد اعتناقه المسيحية. وعكست كتاباته

[1] ماهر عبد القادر وأخرون ، دراسات في فلسفة العصور الوسطي ، دار المعرفة الجامعية ، ص243 .

الأولى – والتي جاءت في شكل محاورات – عمليَّة بحثه عن اليقين، وكذلك دفاعه عن المسيحية ضد البِدَع والنزاعات الوثنية. ومن هذه المحاورات "الرَّد على الأكاديمين"، "الحياة السعيدة"، "خلود النفس"، "المعلم"، "الإرادة الحرة".

أمَّا أهم كتبه جميعاً فهو كتاب "المدينة السَّماويّة" ويحوي هذا الكتاب – الذي استغرق حوالي ثلاثة عشر عاما – خلاصة خبرته ورؤيته للعالم، كما يحوي فلسفته الاجتماعيَّة[1].

**تصوُّر ''أوغسطين'' للمُجتمع:**

يرتبط تصوُّر ''أوغسطين'' للمجتمع بالثنائيّة الّتي أقامها بين عالم السماء وعالم الأرض. وهي ثنائيّة تقوم على الصّراع بين الخير والشّرّ إذا أُخذت بمفهوم دينيّ، وتقوم على التّفرقة بين المثال والواقع؛ أو بين عالم المُثُل والصورة، وعالم المادة. هذا إذا أُخذِت بمفهوم فلسفيّ. فالعالم الذي نعيش فيه ينقسم إلى عالمين أو إلى مدينتين: الأولى هي مدينة السّماء أو مدينة الله، والثانية المدينة الأرضيّة أو المدينة السفليَّة. يقول ''أوغسطين'': " ... إنَّنا نُقسِّمُ هذا الجنس البشرِيّ إلى قسمين؛ يتكون القسم الأول من أولئك الذين يعيشون وفقاً لمقتضيات الله، ونُطلق على هذين القسمين بشكل مجازي المدينتين أو المجتمعين البشرِيّين، يربط أحدهما مصيره بالمصير الأبدي الله؛ بينما يعاني المجتمع الثاني من العقاب مع الشيطان. ولذلك فإنَّ لكل غايته؛ ومن هذه الغاية يجب أن ينطلق حديثنا عنهم فيما بعد، وطالما [2] أننا ذكرنا حتي الآن ما فيه الكفاية من أصل كل جماعة منهما سواء أكان هذا الأصل يرجع إلى الملائكة والذين لا نعرف لهم عدداً أو كان يرجع إلى أوّل فردين خُلقِا في الأرض، فإنَّه يبدو ملائماً أن نتبع مسار هاتين الجماعتين منذ أن بدأ الأبوان الأولان في توليد الجنس البشرِيّ وحتي نهايته. فتاريخ هذا الزمن الطويل الذي هو عمر العالم والذي يحلّ فيه الأحياء محل الأموات – يعتبر تاريخ هذا الزمن الطويل هو تاريخ هاتين المدينيتين[3].

---

[1] السيد الحسيني وأخرون ، مرجع سابق – ص45.

[2] يريد: "مادمنا ذكرنا.... فإنه يبدو ملائمًا.....".

[3] المرجع السَّابق ص47.

ويري ''أوغسطين'' أنَّ الأخطاء التي وقع فيها ''ابن آدم'' وعدم تقدير الكثيرين أصول العقل والأخلاق – يتطلَّب من وجهة نظره اعتبار قيام القانون الوضعيّ ضرورة اجتماعيَّة حتي يُجازى فاعل الشرّ ويُكافأ فاعلُ الخيرِ، ومن ثمّ يقضي على عبث العابثين، ويتجهون في سلوكياتهم نحو خير المجتمع. ومن أسس القانون الوضعيّ استمدَّت السلطة الزمنيّة دعائِمَها. وبذلك توصّلت إلى مُبرِّرات للرّقّ وللملكيّة الفرديّة والسياسيّة وغير ذلك من النُّظم الّتي تُعتبر من مُستلزمات الدّولة، كنظام اجتماعي وباقي النظم الاجتماعيَّة في المجتمع[1].

وناقش ''أوغسطين'' كذلك موضوع الملكيّة الفرديّة وتساءَل عن الأساس الّذي يستند عليه الإنسان فيما يملك؟

وأجاب عن تساؤله بأنَّ حق الملكيَّة من حقوق الذات الإلهية باعتباره الخالق لجميع الأشياء، ومن ثم فهو المالك لها. وقد منح الله حقَّ الملكيَّة للملوك والأباطرة. وعليه فإنَّ الفردَ الَّذي يملك شيئاً – يستمد حقَّه في الملكيَّة من حُقوق الملوك والأباطرة في التملُّك، ومعنى ذلك أنَّ الملكيَّة حق إنسانيّ ينحدر من أصل قُدُسيّ.

وناقش كذلك نظام الرّقّ وأقرَّه واعتبره من النُّظُم الطبيعيَّة. وناقش ''أوغسطين'' كذلك كثيراً من الظَّواهر الاجتماعيَّة في السياسة؛ فقد ناقش ظاهرة الحرب وأقرَّ مشروعيتها واعتبرها ضرورةَ لا غنىً عنها في الحياة الاجتماعيَّة بشرط أن تُغلَّف بالرحمة وتبتعد عن التنكيل والاستعباد باعتبار أنَّ الدول مثل الأفراد ينبغي أن تكون بها سمات المشاركات الوجدانيّة، حتَّي ولو كانت توجد عداوة بين بعضها بعضًا.

[1] زيدان عبد الباقي ، مرجع سابق –ص71

**''توماس الأكويني''**(1225م- 1274)

ولد توما الأكويني( St. Thomas Aquinas) عام 1225م في مدينة ''أكوينو'' الواقعة بين ''روما'' و''نابولي'' لأسرة إيطاليَّة أرستقراطيَّة ذات نفوذ سياسيٍّ في إيطاليا. ومُنذُ صباه أوفدته أسرته لدير الراهب ''بنديكتي'' (Benedictine) في ''مونت كاسينو'' لمدة تسع سنوات مُتتالية تُعلَّم فيها العلوم المدرسية. وفي عام 1239م التحق بجامعة ''نابولي'' حيث واصل دراسته الجامعيَّة .

والتحق بطريقة الدَّومنيكان، وقد تُوفِّيَ ''توما الأكويني'' عام 1274م مُخلِّفًا وراءَه بعض المؤلفات المهمة، هي:

1. الخُلاصة ضد الوثنين " Summa contra Gentites": وهو ما يُطلق عليه الخُلاصة الأولى.
2. الخُلاصة اللاَّهوتية "Summa Theologica".

أضف إلى ذلك أنَّ ''توما الأكويني'' وضع شروطاً لأعمال ''أرسطو'' ظلَّت موضوع الاعتبار طول فترة العصور الوسطي[1].

ولعلَّ أهمَّ بحوثه في مجال الاجتماع كتابه "حُكومة الأُمراء"؛ بدأ بتقرير ضرورة الوجود الاجتماعيّ مُعتمداً في ذلك على نظريات ''أرسطو'' .

فاعتبر الاجتماع – من حيث هو – شيء طبيعيّ تنزع إليه الجماعات من الكائنات الحية. فهناك اجتماعات حيوانية وأخرى إنسانية، غير أنَّ الاجتماع الحيواني يصدر عن الغريزة، بينما يصدر الاجتماع البشرِيّ عن الطبيعة العاقلة والإرادة الإنسانيَّة، ولا يُفهَم من تدخُّل العقل والإرادة أنَّ المجتمع شيء صناعيّ قصد إليه الأفراد عن تفكير ورؤية، ولكنه نشأ تلقائياً. ثم من الضروري تدخُّل العقل والإرادة لتنظيمه والعمل على دوام استقراره. أي لا بدّ من وضع طائفة من القوانين والتشريعات التي تُنظّم الاجتماع وتُحدّد العلاقات بين الأفراد. وكذلك يُعرِّف ''سان توماس'' المجتمع بأنَّه عدد من الأفراد يعيشون منتظمين خاضعين لمجموعة من القوانين العادلة، ويسعون نحو هدف واحد وغايات مشتركة. والمجتمع بهذه الصفة لا بدّ له من قوة مُدبِّرة مُسيّرة تدفع به في الطُّرق المرسومة نحو تحقيق الأهداف المنشودة.

هذه القوة هي الحكومة؛ فالحكومة إذا ضرورة اجتماعيَّة، وتعتبر نموًّا طبيعياً تاريخيًّا إذ إنَّها تنشأ من طبيعة الاجتماع الإنسانيّ وتنمو وتتطوّر طبقاً لظروف المجتمع ومراحل تطوّره. ووظيفة الحكومة في الدولة كوظيفة النّفس في جسم الإنسان؛ فكما أنَّ النَّفس الإنسانية من وظيفتها السَّهر على حسن سير الأعضاء جميعاً وحفظ قوام الجسم وكيانه، فكذلك الحكومة من أخصَّ وظائفها الحرص على سلامة المجتمع والعمل على دوام استقراره، ومعاونة الأفراد على تحقيق غاياتهم من الاجتماع الإنساني، فالنَّفس تُدير أعمال الجسد والحكومة تدير أعمال الدولة[2].

[1] ماهر عبد القادر وأخرون ، مرجع سابق ، ص289- 290

[2] مصطفي الخشاب ، مرجع سابق ، ص101 .

وقد قسَّم ''توماس الأكويني'' أنواع الحكومات إلى ستٍّ: ثلاثة أنواع فاضلة، وثلاثة فاسدة. فالحكومات الفاضلة هي:

- "المَلَكيَّة: وهي حكومة الفرد الفاضل. ويجب أن تقوم على الفضيلة فضلاً عن الانتخاب.
- الأرستقراطية: وهي حكومة القلَّة الفاضلة.
- الدَّستوريَّة: وهي حكومة الشَّعب العادل.

ولكنه يرى أنَّ كلَّ نظام يتضمّن بذور فنائِه أو جُرثومة فساده. فلا يُوجد نظام كامل أو دائم. وكل نظام يتحوَّل إلى نقيضه؛ فالملكية تتحوَّل إلى استبدادية. والأرستقراطية تتحوَّل إلى "أوليجاركية" (حكومة الأغنياء)، والدستورية تتحول إلى ديمقراطية". ويعرِّفها بأنَّها ''ديماجوجية'' ''غوغائيَّة''. ومن الوجهه العلميَّة فإنَّ أفضل أنواع نُظُم الحكم وأكثرها استقراراً هو النظام الوسط، ويُوضِّحه بأنَّه: ملكيَّة معدلة بارستقراطيَّة وديمقراطيَّة؛ أي ملكيَّة. ولكن بجانبها مجلس أرستقراطيّ يُنتجه الشَّعب"[1].

وعرض ''توماس'' في ثنايا حديثة عن التنظيم السياسيّ إلى بعض الظواهر الاجتماعيَّة. وأختصّ ظاهرتي الملكية والرّقّ بمزيد من اهتمامه.

هذه هي أبرز الموضوعات التي عالجها ''سان توماس'' وطريقته في الدراسة والبحث تدلّ على أنَّه تلميذ غير مباشر لـ''أرسطو'' استقى منه دعائم فلسفته الاجتماعيَّة وزاد عليها قدراً من تعاليمه الدينية.

وكان في كثير من الأحيان يوفّق بين ما يُقدّره الدِّين وبين ما تؤدِّي إليه الفلسفة[2].

[1] حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من افلاطون إلى محمد عبده ص150.
[2] مصطفي الخشاب مرجع سابق ، ص103- 104.

# الفصل الثَّاني

# ''ابن خَلْدُون''

## المبْحث الأوَّل – ابن خلدون حياتُه وعصرُه

**اسمه وكنيته وشهرته:**

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد الحسن بن محمد بن جابر بن عثمان بن هاني بن الخطاب كريب بن معد بن يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر[1].
أما كنيته فأبو زيد (ابنه الأكبر). ولقبه وليُّ الدين، والذي أطلق عليه هذا اللَّقب السلطان ''الظاهر برقوق'' من سلاطين المماليك في مصر عندما سلَّمه قضاء المالكية.

[1] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمه بن خلدون ، الطبعه الاولي دار صادر بيروت 2000م، ص6.

أما شهرته فـ''ابن خَلْدُون'' نسبةً إلى جدِّه خالد بن عثمان، وقد كان أهل الأندلس إذا أرادوا تعظيم العالمَ يُضيفون إلى اسمه واواً ونوناً فيقولون في نحو ''خالد'': ''خلدون''، و''حمد'': ''حمدون''[1].

**مولده ونشأته:**

وُلِد ابن خَلْدُون بـ''تونس'' في غُرَّة ''رمضان'' سنة 732هـ (27 مايو 1332م)، ولا يزال أهل ''تونس'' يعرفون الدّار الّتي وُلِد فيها، وهي دار تقع في إحدى الشوارع الرّئيسية من المدنية القديمة. ويُعرف هذا الشارع بشارع ''تربة الباي''.

ولما بلغ سنَّ التعلُّم بدأ بحفظ القران وتجويده حسب المنهج الذي كان متبعاً حينئذ في كثير من البلاد الإسلاميَّة. وكانت المساجد حينئذ أهم مواطن التعليم؛ ففيها كان يحفظ القران ويجود بالقراءات على حفظته ومُجوِّديه. وفيها كان يتلقَّى العلم على المشيخة بمسجد القبة.

وكان أبوه مُعلِّمه الأول. وكانت ''تونس'' حينئذ مركز العلماء والأدباء في بلاد المغرب، ومنزل رهط من علماء الأندلس الذين رحلوا إليها بعد أن شتَّتهم الحوادث. فكان من هؤلاء وأولئك أساتذة ''ابن خَلْدُون'' ومعلِّموه مع والده.

ومن بعده قرأ عليهم القرأن وجوَّده بالقراءات السبع ودرس عليهم العلوم الشرعيَّة من تفسير ودين وفقه على المذهب المالكيّ، وأصول وتوحيد، ودرس عليهم العلوم اللِّسانيَّة من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب. ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعيّة والرياضيّة فيما بعد. وحظي في جميع دراساته بإعجاب أساتذته ونال إجازتهم. ويظهر من حديثه أنَّ اثنين من أساتذته كان لهما أكبر الأثر في ثقافته الشرعيّة واللُّغويّة والحكميَّة: أحدهما محمد بن عبدالمهيمن بن عبد المهيمن الحضرميّ، إمام المُحدِّثين والنُّحاة بالمغرب، وقد أخذ عنه الحديث ومصطلح الحديث والسيرة وعلوم اللغة؛ والآخر أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم الأبليّ شيخ (العُلوم العقليَّة) وكانت تسمي كذلك ( العلوم الفلسفيَّة) و(العلوم الحكميّة)، وكانت تشمل المنطق

[1] المرجع السَّابق ص7.

وماوراء الطبيعة والعلوم الرياضيّة والعلوم الطبيعيَّة والعلوم الفلكيَّة والموسيقي. وقد أخذ عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحَكَمِيَّة والتعليمية[1].

وكما عُنِيَ ''ابن خَلْدُون'' بذكر أساتذته الَّذين تلقَّى عليهم علومه في صباه، عُنِيَ كذلك بذكر أهمّ الكتب التي درسها عليهم. "ومن أظهر ما عُنِيَ بذكره من هذه الكتب: اللاَّميَّة في القراءات والرَّائية في رسم المصحف وكلتاهما لـ''الشاطبيّ''، والتسهيل في النحو لـ''ابن مالك''، وكتاب الأغاني لـ''أبي الفرج الأصفهاني''، والمعلقات، وكتاب الحماسة لـ''الأَعْلَم'' وطائفة من شعر ''أبي تمَّام'' و''المتنبي''، ومعظم كتب الحديث وخاصة صحيح ''مسلم'' ومُوطَّأ ''مالك''، والتقصّي لأحاديث الموطأ لـ''ابن عبد البر''، وعلوم الحديث لـ''ابن الصَّلاح''، وكتاب التهذيب للـ''برادعيّ''، ومختصر المُدوَّنة لـ''سحنون'' في الفقه المالكي، ومختصرا ''ابن الحاجب'' في الفقه والأصول، والسيرة لـ''ابن إسحاق''"[2].

**مراحل حياته:**

بعد استقراء سيرته يمكن تقسيم حياته إلى أربعة مراحل:

1. المرحلة الأولى: مرحلة النشأة قضَّاها كلها في ''تونس'' في كنف سلاطين ''آل حفص'' وفي رعايتهم، وامتدَّت عشرين سنة مليئة بالسعادة إلا في آخرها حين داهم الطاعون ''تونس'' وانتزعَ من أسرة ''ابن خَلْدُون'' أباه وأمه كما انتزع عدداً كبيراً من أساتذته وشيوخه. وفي هذه المرحلة أكمل ''ابن خَلْدُون'' تعليمه الذي كان تعليماً نموذجيّاً تضافرت عوامل كثيرة على جعله تعليماً متقناً ومُتفوّقاً[3].
2. المرحلة الثانية: مرحلة الوظائف الديوانيَّة والسياسيَّة: وتستغرق هذه المرحلة حوالي خمسة وعشرين عاماً قضاها متنقِّلاً في بلاد المغرب الأدني والأوسط والأقصي وبعض بلاد ''الأندلس''، وقد شغل ''ابن خَلْدُون'' في هذه

[1] على عبد الواحد وافي ، عبقريات بن خلدون ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر القاهره 1973م ص25-26

[2] المرجع السَّابق ص27 .

[3] زكريا بشير امام ، جوانب فلسفيه في مقدمة بن خلدون .، الدار السودانية للكتب الخرطوم ، ص17

المرحلة عدداً من الوظائف الديوانيّة والسياسيّة. وتعتبر هذه المرحلة أهم مرحلة في حياة ابن خَلْدُون[1].

وكانت أوّل وظيفة شغلها ابن خَلْدُون هي وظيفة (كاتب العلامة) وقد تولَّى هذه الوظيفة في دولة ''بني حفص'' في عصر الوزير ''ابن تاكفراين'' الوصيّ على عرش ''أبي إسحاق بن أبي يحيى الحفصيّ'' كما عيَّنه السلطان أبو عنّان في مجلسه العلميّ بـ''فاس''. وترقَّى في ديوانه حتي أصبح ضمن كتابه وموقّعيه. واشترك ''ابن خَلْدُون'' في الدَّسائس السِّياسيَّة التي كانت تحدث بين السَّلاطين والملوك. فكان يؤلِّب سُلطاناً على اخر ولا يتورع من ان ينقلب على من أكرموه وولّوه المناصب السياسيّة ولذلك فقد كان يتعرض للسجن ويتقلد أرقى المناصب تارة أخرى.

حينما تتهيّأ لأنصاره الفرصة للانقضاض على الحكم . وترتبط معظم الوظائف التي تولاها بعد الوظيفتين السابقتين بما كان يبذله من جهد في مناصرة السلاطين . فقد ولاه ابو سالم ابن ابي الحسن وظيفة ( كتابة السر) كما ولاَّه على (خطة المظالم) وهي وظيفة أقرب لقاضي القضاة وكان أكبر منصب تولاَّه هو منصب الحِجابة؛ وهو منصب أقرب إلى المنصب الوزاريّ وولاَّه إيّاه أبو عبد الله محمد الحفصيّ[2].

3. المرحلة الثالثة : مرحلة التأليف والكتابة: وامتدّت هذه الفترة لثماني سنوات ألّف فيها كتاب "العِبَر" والمشهور بمقدمته، وهي المرحلة التي قضَّى شطراً منها مُعتكِفاً في قلعة أبي سلامة بالجزائر، وشطراً منها بتونس، إلى أن غادرها إلى ''مصر''[3].
4. المرحلة الرَّابعة: هي مرحلة التَّدريس بالأزهر وتولي الفُتيا والقضاء المالكي بـ''مصر''؛ وكانت فترة طويلة استغرقت زهاء خمسة وعشرين عاماً، وتخلَّلتها رحلاته إلى ''مكة'' و''بيت المقدس'' و''دمشق''، ولقاؤه بـ''تيمور لنك'' قائد جيوش التَّتار. وهذه المرحلة هي التي شهدت ميله

[1] مقدمه بن خلدون ، مرجع سابق ص8.
[2] السيد الحسيني واخرون ، مرجع سابق ، ص76 – 77.
[3] ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص8

للتَّصوف وربما كانت نزعة التصوف وليدة للبيئة المصريَّة، وهي بئية مُشبَّعة بالنزعة الروحيَّة والميلِ نحو الدَّار الآخرة. هذا الميل الذي استقرَّ في البئية المصريَّة من قديم الزمان، حيث كان السِّمَة البارزة في الحضارة المصريَّة القديمة[1].

**عصره:**

لفهم ابن خَلدُون فهماً دقيقاً من ناحية تقليده الاجتماعيّ والفلسفيّ؛ يجدُر بنا أن نستعرض العصر الَّذي عاش فيه من النَّواحي السياسيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة.

كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) يُشير إلى أنَّ شمس الحضارة الإسلاميَّة آخذة في الأُفول. فلم يكن النَّاظر أينما توجه ببصره، سواء إلى الحياة السياسيَّة أو الاجتماعيَّة أو الفكريَّة – يستطيع أن يستشفَّ أيَّ بريق من نور أو بصيص من الأمل. بل إنَّه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مُرَّة تفرض نفسها فرضاً؛ حقيقة التقهقُر والتراجُع والانحطاط[2].

**النَّاحية السياسيّة والاجتماعيَّة:**

إنَّ العصر الذي عاش وعمل وفكَّر خلاله ''ابن خَلْدُون'' كان عصر تفكُّك وركود تامّ في المجتمع الإسلاميّ في المغرب، كما كان من الضّعف والوهن بحيث لا يمكن رأب صدعه كما يري ''ابن خَلْدُون''؛ ذلك لأنَّه كان مُقسَّماً ومُفتَّتاً لدرجة أنَّ مصيره كان ألعوبة في يد بعض الأمراء الذين لم يكونوا يجدّون في البحث إلاَّ عمَّا يُرضي مطامعهم ويُشبع نزواتهم. وقد كان العالم العربيّ في ذلك الوقت مُقسَّمًا إلى قسمين رئيسين: المشرق والمغرب. فقد كانت البلاد المُمتده من مصر إلى البحر المحيط غرباً تُعرف باسم المغرب، بينما كانت البلاد الممتدة من مصر شرقاً ومايليها من البلاد العربية تُسمَّى المشرق. أمَّا الأندلس في ذلك الوقت فكانت من المغرب تبعاً لوضعها الجغرافي.

[1] زكريا بشير امام ، مرجع سابق ، ص19

[2] محمد عابد الجابري: فكر بن خلدون العصبيَّة والدولة، نظريه خلدونيه في التاريخ الإسلامي ، مركز دراسات الوحده العربية ، ص19.

ففي المغرب، كانت أفريقيا الشماليَّة أو بلاد المغرب منذ أواخر القرن السابع الهجريَّ – مسرحاً للثورات السياسيَّة العنيفة، وقد تجزَّأت هذه البلاد منذ انقراض دولة المُوحِّدين إلى ثلاث دول، تحكمها ثلاثة أسر حاكمة: ''بنومُرِّين'' في فاس والمغرب الأقصي، و''بنوعبد الواد'' في المغرب الأوسط، و''بنوحفص'' في ''تونس''. وكانت دولة ''بني عبد الواد'' أضعف هذه الثلاثة وأكثرها استهدافاً للفتن والانقلابات والثورات لانحصارها بين الدولتين الأخرتين، ممَّا اضطّرها أن توزع قواتها على الجانبين. وكانت هذه الدولة بين جزر ومدٍّ، إن توسعت تارة تقلصت أخرى، وقد تتلاشي أحياناً إذا استولى ''بنومُرِّينِ'' على عاصمتها؛ الأمر الذي اضطر أمراءها إلى الانتباذ في الغفار والأقطار العربية الأخرى، حتي تسنح الفرص الَّتي تُساهم في استرداد عاصمتهم ممَّن استولوا عليها، ممَّا لا يدع مجالاً لهذه الدولة للاستقرار والطمأنينة بأي حال من الأحوال... وفي أتون هذه الحياة المضطربة الصَّاخبة – خاض ابنُ خَلْدُون غِمار السِّياسة مُدة رُبع قرن في هذا العصر المضطَّرب الَّذي كان يفور بشتَّي أنواع الفتن والثورات. وجدير بالذكر أنَّ مفكرَّنا قضى مُعظم سِنيَّ حياته السياسيّة في بلاد المغرب الأوسط التي كانت تُعتبر بؤرة هذه التقلُّبات.

"أمَّا في المشرق العربي والذي يضم ''مصر'' وما جاورها من الديار الشَّاميَّة والحجازيَّة، فقد كانت يومئذ تحت حكم المماليك. وكانت الأوضاع السياسية في هذه البلاد أكثر استقراراً وأوفر طمأنينة من أوضاع بلاد المغرب إلاَّ أنَّه كانت تتخلَّل هذه الفترة أَزَمات سياسيَّة، وقد قضي ابن خَلْدُون في هذه البلاد أربعة وعشرين عاماً من سنيّ حياته الأخيرة إلا أنَّ انشغاله فيها انحصرَ بالتّدريس والقضاء، ولم يشمل سائر الأمور السياسيّة"[1].

ويضاف إلى ذلك أنَّ الحكم في هذا العصر لم يقُمْ على أساس فكريّ مذهبيّ، بل كان يعتمد على الغلبة والشوكة، وحدث ذلك في غرب العالم الإسلاميَّ وشرقه. فقد انتهى زمن الخلافة وأصبح السلطان يقوم على الغلبة والسَّيف. فكان كل حاكم يعمل على إزاحة خصومه ومنافسيه وإبعادهم عن الحكم ليستقلَّ هو بالخلافة. ومن هنا أصبحت العلاقة بين الحكام علاقة حذر وتربص، إن لم تكن علاقه حرب.

[1] عبد الرازق المكي ، الفكر الفلسفي عند بن خلدون ، مطبعة رويال الاسكندريّة، ص3،2، 4.

وفي وجود هذه الحالة من الفوضى والتربص والتآمر وفقد الثِّقة بين الحاكم والمحكومين من ناحيه وبين الحكام وبعضهم من الناحية الأخرى – كان العالم الإسلامي يتعرَّض لهجمات من الشرق والغرب. فقد سقطت بغداد في أيدي التَّتار الذين شكَّلوا دولة في شرق العالم الإسلاميَّ وأصبحت الأندلس مَقرّاً لنفس الصراعات التي شهدتها بلاد المغرب [1]. وخلاصة القول: إنَّ الحالة السياسيَّة كانت مضطربة تماماً في عصره والوحدة الاجتماعيَّة مُفتَّتة مفكَّكة.

**النَّاحية الفكريَّة:**

هذه الأوضاع السياسيَّة والاجتماعيَّة القلقة والمضطَّربة ما كان لها أن تساعد على قيام حركة فكريَّة نشيطة. وإذ كان النشاط الفكري الواسع الذي شهده العالم الإسلاميّ في المشرق أو المغرب – قبل هذا القرن – راجعاً في الدرجة الأولى إلى تشجيع الخلفاء والملوك والحكام، فإنَّ الأوضاع التي عاشها هؤلاء خلال هذا القرن لم تكن من الاستقرار بحيث تسمح لهم بالتفكير في العلم وأهله. لقد كانوا مشغولين – كما رأينا – بعروشهم المتداعية.، ثم إنَّ تحركات البدو وتهديدهم المدن والأمصار في أقطار المغرب العربي لم تكن تسمح بطبيعة الحال لأيَّة حركة فكريَّة أن تنشط وتنمو.

" لقد شهد المغرب العربيّ، والعالم الإسلاميَّ عامَّة – تقهقُراً وتراجعاً خطريين في الناحية العلميَّة والثقافيَّة خلال هذا القرن. ولقد ترك لنا ابن خَلْدُون وصفاً دقيقاً وشاملاً لحال العلم وأهله في عصره، وقدَّم لنا صوره حيَّة يكشف فيها عن وقوف العالم الإسلاميَّ وجموده واقتصاره على اجترار ما قرَّره السَّلف في ميدان العلوم الدينية وانصرافه كلية عن العلوم العقليَّة وهكذا فالعلوم النَّقليَّة الشرعيَّة (الَّتي نفقت أسواقها في هذه الملَّة بما لا يزيد عليه وانتهت فيها مدارات النَّاظرين إلى الغاية الَّتي لا فوقها) قد توقَّف البحث فيها. فقد (كسدت بهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العُمْران فيه، وانقطاع سند العلم والتعليم).

[1] السيد الحسيني واخرون ، مرجع سابق ، ص74

فعلوم القران من تفسير وقراءات قد انتهى البحث فيها، واقتصر النَّاس على تلخيصها ونظمها مثلما فعل ''الخَرَّاز'' (من المتأخرين بالمغرب) الَّذي نظم أرجوزة (اشتهرت بالمغرب واقتصر الناس على حفظها)، ومثل ذلك فعل أبو محمد بن عطيَّة في التَّفسير إذ لخَّص التفاسير السَّابقة ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والاندلس. وكذلك الشأن فيما يتعلَّق بعلم الحديث. وفي الفقه أُغْلِقَ باب الاجتهاد، واقتصر النَّاس على اتِّباع الأئمة الأربعة مالك وأبي حنيفة والشافعيَّ وابن حنبل، ووقف التَّقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المُقلِّدُونَ لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف فصرَّحوا بالعجز والإعواذ وردُّوا النَّاس إلى تقليد هؤلاء، وقد انتهي العمل في أصول الفقه إلى المختصرات مثل "مُختصر ابن الحاجب". وهجر أهل المغرب بالخصوص الخلافيَّات، أي المناظرات بين الفقهاء لأنَّهم على مذهب المالكيَّة. كما هجر الناس أيضاً الجدل وهو معرفة آداب المناظرة (لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلاميَّة)، أمَّا علم الكلام فهو غير ضروري لهذا العصر (إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوَّنوا). وإذا كانت هذه حال العلوم النَّقليَّة، فإنَّ حظ العلوم العقليَّة كان أسوأ بكثير؛ فإنَّ المغرب والأندلس لما ركدت ريح العُمْران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه – اضمحلَّ ذلك منهما. فبخصوص المنطق اقتصر الناس على "مُختصر الجمل" في قدر أربع أوراق، وهجرت طرق المُتقدِّمين وكتبهم كأن لم تكن). أَمَّا الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى عنايه الناس بها، بل عن مدى نبذهم لها، وتكفيرهم المشتغل بها.

وعلى العموم فإنَّ النشاط الفكري في هذا العصر (عصر ابن خَلْدُون) قد انحصر في جانبين اثنين: الدراسات الفقهيَّة الجامدة التي اقتصر العمل فيها على المُلخَّصات وشروحها، وشروح الشروح. والتصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة – إلى شعوذة وتضليل[1].

إنَّ هذا الواقع المريض لم يكن يملك الدَّواء، لكنه كان يملك عوامل الإثارة الَّتي تدفع الطبيب للبحث عن الدواء.

[1] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص30، 31، 32

كان ثِقَل الواقع السياسيّ والمعاشيّ، وما يكتنفه من أمراض وعوارض قدريَّة من الله (كالطاعون الأسود) أو الخلافات السياسيَّة القبليَّة الَّتي أفرزها خروج قطار المجتمع عن قضبانه الصَّحيحة. كان هذا الواقع بأوزاره يقوم بعملية الشَّحن الكبيرة، لـ''ابن خَلْدُون''، وبخاصه أنَّه عاش هذا الواقع في أسوأ مستوياته في المستوى السياسي. وكان تراث ''ابن خَلْدُون'' الموسوعيّ، ورصيده في الفقه الحضاريّ الإسلاميّ والوعي التاريخيّ – يشدَّانه إلى العكوف على تقعيد وسائل الخروج من هذا الواقع... إنَّه فقيه ومُفتٍ. وهذا يقتضي استيعابه الكبير للمعطيات القرانيَّة، التي قدَّمت رصيداً كبيراً لأحوال الأمم السَّابِقة، صعوداً وانكساراً[1].

## المبحث الثاني – النظريَّة الاجتماعيَّة لـ''ابن خَلْدُون''

**تمهيـد:**

**محتويات مُقَدِّمَة ابن خَلْدُون:**

تطلق (مُقَدِّمَة ابن خَلْدُون) على المجلد الأوَّل من سبعة المجلدات التي يتألَّف منها ''كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر''، (حسب طبعة بولاق سنة 1868)، ويشتمل هذا المجلد على ما يلي:

**أولاً** – خُطبة الكتاب أو ديباجته أو افتتاحيته: وتقع في نحو سبع صفحات. وقد عرض فيها المُؤلِّف – بعد حمده الله والصلاة والسلام على رسول الله –

[1] عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ، ، مركز البحوث والدراسات بوزارة الاوقاف و الشئون الإسلاميَّة قطر ،كتاب الأمة رقم 50، ص56، 57.

لبحوث المؤرخين من قبله، وذكر طوائفهم ، ووجوه النقص في بحوثهم، وأشار إلى الأسباب التي دعته إلى تأليف الكتاب كله (كتاب العِبَر) وبين طريقته وأقسامه، وختم هذه الافتتاحيه بإهداء نُسخة من الكتاب إلى أمير المؤمنين أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المريني (سلطان المغرب الأقصى من سنة 796 إلى سنة 799هـ)، وهي النسخة التي أتم تحريرها بمصر.

**ثانياً** – المُقدِّمة في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها: وتقع في نحو ثلاثين صفحة، وعنوانها نفسه مُوضّح لما تشتمل عليه.

**ثالثاً** – الكتاب الأول في طبيعة العُمْران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر من العلل والأسباب: ويقع في نحو ستمائة وخمسين صفحة، وهو القسم الرئيسي فيما نُسمِّيه الآن: "مُقَدِّمَة ابن خَلدُون". ويشتمل على ما يأتي:

1. تمهيد يقع في نحو سبعة صفحات تكلَّم فيها كذلك عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ في رواية حوادثه، والأسباب التي دعته إلى البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب الأول من مؤلفه، وبين البحوث الستة الرئيسية التي يشتمل عليها هذا الكتاب وموضوع كل بحث.
2. ستة بحوث رئيسية تدرس ظواهر الاجتماع الإنساني سمَّاها ابن خَلدُون فصولاً، وهي:

- الباب الأوَّل – "في العُمْران البشرِيّ على الجملة: ويشتمل على ست مُقدِّمات: المُقدِّمَة الاولي: في أنَّ الاجتماع الإنسانيّ ضروري. والمُقدِّمات الثانية إلى الخامسة: في بحوث جغرافية وأثر البئية الجغرافية في ألوان البشر وأخلاقهم وطرق معاشهم. والمُقدِّمة السادسة في الوحي والرؤيا وفي أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة وفي حقيقة النبوءة والرؤية والكهانة والعراقيين. ويقع هذا الباب في نحو تسعين صفحة.

- الباب الثاني – في العُمْران البدوي والأمم الوحشيَّة والقبائل: ويشتمل على تسعة وعشرين فصلاً فرعيّاً. وتعرض الفصول العشره الأولى من هذا الباب للشعوب البدويَّة ونشأتها وبعض شئونها الاجتماعيَّة وأصول المدنيات. وتعرضت الفصول التسعة عشر الأخيرة لطائفة من نُظُم الحكم والسياسة المتعلقة بالشعوب البدويَّة وغيرها. ويقع هذا الباب الثاني كلَّه في نحو أربعين صفحة.
- الباب الثالث – في الدول العامَّة والملك والخلافة والمراتب السلطانية: ويشتمل على أربعة وثلاثين فصلاً تعرض جميعها لنظم الحكم وشئون السياسة. ويقع هذا الباب كله في نحو مائتي صفحة.
- الباب الرابع – في البلدان والأمصار وسائر العُمْران ويشتمل على اثنين وعشرين فصلاً فرعياً تعرض لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمُّع الإنساني وما تمتاز به المدن عن غيرها من مختلف الوجوه العُمْرانيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديّة واللغويّة. ويقع هذا الباب في نحو أربعين صفحة.
- الباب الخامس – في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع ومايعرض في ذلك كلّه من الأحوال: ويشتمل على ثلاثة وثلاثين فصلاً فرعياً، ويقع في نحو خمسين صفحة.
- الباب السادس – في العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال: ويشتمل على واحد وستين فصلاً فرعيّاً تعرض لمختلف

فروع العلوم والفنون والآداب ونظم التربية والتعليم ... وما إلى ذلك ويقع هذا الباب في نحو مائتين وعشرين صفحة[1].

**الأسباب التي دعته للتبشير بقيام ''علم العُمْران البشرِيّ'' (علم الاجتماع ):**

**أولاً** – عدم رضاء ''ابن خَلْدُون'' عن شكل الدراسات السابقه عليه وأسلوبها:

سلك الباحثون من قبل ''ابن خَلدُون'' في دراستهم للظواهر الاجتماعيَّة – طرقاً تختلف اختلافاً جوهريّاً عن الطرق التي سلكها علماء الطبيعة والرياضة في دراستهم لظواهر علومهم، واتجهوا في علاجها إلى طرق غير علميّة ولا تخضع لقوانين، ولا تؤدي إلى الكشف عن طبيعتها.

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

1. الطريقة التاريخية الخالصة: الّتي يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعيَّة وبيان ما كانت عليه وما هي عليه بدون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها، وقد اتبع هذا الأسلوب جميع المؤرخين قبل ابن خَلْدُون؛ ففي ثنايا دراستهم لمسائل التاريخ العام يتعرضون للحديث عن الظواهر الاجتماعيَّة كنُظُم الأسرة والتربية واللّغة وما إلى ذلك، فيصفون ما كانت عليه في المجتمع الذي يدرسون تاريخه.
2. طريقة الدعوه إلى المبادئ: وهي التي تقرّرها الظواهر الاجتماعيَّة، وبيان محاسنها وترغيب الناس فيها، وحثهم على التمسك بها، وتحذيرهم من تعدّي حدودها. وهذه هي الطريقة التي سلكها علماء الدين والخطابة.
3. الطريقة التي سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خَلْدُون في دراسة الظواهر الاجتماعيَّة هي التي يوجّه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعيَّة بحسب المبادئ المثاليّة التي يرتضيها كل منهم كما فعل ''الفارابي'' في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فقد

[1] علي عبد الواحد وافي ، مرجع سابق ، ص180، 181، 182 .

عمل هؤلاء في بحوثهم على بيان ما ينبغي أنْ يكونَ عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعيَّة حتي يكون مجتمعاً فاضلاً.

**ثانياً** – رغبة ابن خَلدُون في معالجة الظواهر الاجتماعيَّة بصورة جديدة والنظر إليها من خلال منظور فكري مغاير لما كان سائداً في عصره.

يقرر ابن خَلدُون ان كثيراً من المسائل التي يعالجها علم العُمْران قد تعرضت لها طائفة من العلوم والدراسات الاخرى ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة التي يعنيها، ولا لنفس الغرض الذي يقصد اليه؛ فإذا كانت أصول الفقه مثلاً قد تعرَّضت للمسائل التشريعية فإنّما كانت غايتها أن تشرح الأصول الفقهيَّة. ولكن لم يذهب أحد من السابقين إلى شرح المسائل التشريعية على أنَّها ظاهره اجتماعيَّة. وإذا كانت المباحث السياسيَّة والكلاميَّة قد عرضت مسائل تتعلق بالخلافة وضرورة وجود الحكومة من حيث كونها نظاماً دينياً، ولكن لم يذهب أحد من هؤلاء الباحثين إلى تفسير الخلافة أو الحكومة بوصفها ظاهرة اجتماعيَّة لها أسبابها العميقة في طبيعة الاجتماع الإنساني.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى رفض ابن خَلدُون أن تدرس الظواهر الاجتماعيَّة لمجرد وصفها أو لبيان ما ينبغي أن تكون عليه . ولكن الَّذي يؤدي إلى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها؛ أي تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء، وما إلى ذلك من مسائل العلوم[1].

## غاية ابن خَلدُون من إنشاء علم الاجتماع:

أمَّا فيما يتعلق بالأغراض التي كان ابن خَلدُون يرمي إليها من إنشاء علم الاجتماع، فهي نوعان: أغراض مباشرة، وأغراض غير مباشرة.

والاغراض المباشرة هي أغراض نظرية تتلخَّص في ضرورة الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعيَّة ووظائفها، والوقوف على القوانين التي تخضع لها. وإذا كانت الحقائق الاجتماعيَّة تُستخدم احياناً لامتحان حقائق علوم أخرى كالتاريخ مثلاً، غير أنَّها في ذاتها غايه أصيلة شريفة. ولا يُقلل ذلك من شأنها في أنّها

[1] سامية مصطفي الخشاب، علم الاجتماع الإسلامي، دار المعارف، الطبعه الثالثه،1985،ص،125124،،

تطلب لذاتها بعيداً عن غايات الحياة العملية ومطالبها. أي أنَّها موضوع علم نظري مُستقل في ذاته ولذاته.

أما الأغراض غير المباشرة، فتتلخص في الانتفاع بحقائق الاجتماع وقوانينه في تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه. أي أنَّ ثمرة علم الاجتماع هي تصحيح الأخبار التاريخية. ولأن حرص ''ابن خَلدُون'' على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة والخاطئة – دعاه إلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون أن يمتحنوا الحقائق التاريخية ويُميزوا بين ما يحتمل الصدق أو الكذب وبين الممكن والمستحيل من الحوادث المتعلقة بشئون العُمْران. ولذلك قام بإنشاء الدراسة الاجتماعيَّة وحاول هو نفسه الكشف عن قوانين الاجتماع الإنساني. غير أنَّ هذه الغاية تُعتبر غايةً مُضافة بالنسبة للغايات التي اشرنا إليها. وفي هذا الصدد يقول ابن خَلدُون: "... وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة ولكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة[1].

**''علم العُمْران البشرِيّ'':**

موضوع (العلم الجديد) لـ''ابن خَلْدُون'' هو العُمْران؛ أي الحياة الاجتماعيَّة للبشر في جميع ظواهرها. وفي الأدب تترجم كلمة العُمْران بكلمة "المدنية" ، أو " الحضارة"، والمعنى التاريخي الاجتماعي المعاصر لاصطلاح "المَدَنِيَّة" الذي يعني المقومات الاجتماعيَّة والسياسية والثقافية للمجتمع في طور مُحدد – لا يطابق ذلك المحتوي الذي وضعه ''ابن خَلْدُون'' للعُمران، ولا يوافق مفهوم اصطلاح " الحضارة"؛ لأنَّ العُمْران ليس نتيجة، ولكنه نفس العملية الخاصة بالنشاط الحيوي للمجتمع.

والترجمة الحرفيّة للاصطلاح هي "الحياة الاجتماعيَّة"، وهي في رأينا أكثر مطابقة لمفهوم العُمْران عند ''ابن خَلْدُون''.

[1] مصطفي الخشاب، مرجع سابق، ص145.

ويصل ''ابن خَلْدُون'' إلى تحديد كلمة العُمْران في " المقدِّمة" بالشرح المباشر لمعني الاصطلاح، فالعُمْران هو التّساكُن والتنازُل في مِصرٍ أو حلَّة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش[1].

استهل ''ابن خَلْدُون'' أبحاثه في " العُمْران البشرِيّ" بست مُقدِّمات.

تحدث في الأولى منها عن ضرورة الاجتماع وقيام السلطة، وتحدَّث في الثانية عن "قسط العُمْران في الأرض"، وفي الثالثة عن " تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم ..."، وتحدث في الرابعة عن أثر الهواء في أخلاق البشر"، وشرح في الخامسة "اختلاف احوال العُمْران في الخصب والجوع وما ينشأ من ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم"، أما المُقدِّمة السادسة فقد خصّصها للحديث عن أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة[2].

وحتَّي نفهم نظرية ''ابن خَلْدُون'' في الاجتماع البشرِيّ؛ لابدَّ أن نتعرض لهذه المُقدِّمات بالتفصيل

**المُقدِّمَة الأولى:**

المبدأ الأول – ضرورة الاجتماع وقيام السلطة:

ان الاجتماع الانساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم :الانسان مدني بالطبع، أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينه في اصطلاحهم، وهو معني العمران. وبيانه ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه علي صورة لايصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء وهداه الي التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدره علي تحصيله الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطه مثلا، فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثه يحتاج الي مواعين والات لا تتم الا بصناعات متعدده من حداد ونجار وفاخوري....ويستحيل ان تفي بذلك كله او ببعضه قدرة

[1] سنعتيلانا باتسيقا ، ترجمه عن الروسيه رضوان ابراهيم ، العُمْران البشري في مقدمه بن خلدون ، الهيئة المصريه العامه للكتاب ، 1986، ص156

[2] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ص113

الواحد، فلا بد من اجتماع القدر الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفايه من الحاجه لاكثر منهم باضعاف.وكذلك يحتاج كل واحد ايضا في الدفاع عن نفسه الي الاستعانه بابناء جنسه لان الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان، فقدرة الفرس مثلا اعظم بكثير من قدرة الانسان، وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الاسد والفيل اضعاف من قدرته[1].

يُقرِّر ''ابن خَلْدُون'' هنا أنَّ الاجتماع البشرِيّ ضروري؛ فحاجة الإنسان إلى الطعام وما يستلزم إعداده من عمليات شاقة ومتعددة، وحاجته إلى الدفاع عن النفس ضد الحيوانات الأخرى – قد علماه التعاون في سبيل بناء المجتمع. ولكن الحياة الاجتماعيَّة وجدت خطراً آخر من الإنسان نفسه، وهو يصدر عما تنطوي عليه فطرته من العدوان على اخيه الإنسان. ومن ثم هداه ما رُكِّب فيه من فكر وسياسة إلى أن يخترع الدولة ليكبح بها جماح عدوانه من حيث هو حيوان، ومن هنا يتبيّن لنا أنَّ ''ابن خَلْدُون'' يُبرهن على أنَّ الاجتماع الإنساني ضروريّ بالدليلين الآتيين:

1. الدليل الأوَّل: إنَّ الإنسان مضطر إلى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج اليه وفي هذا يقول: "قدرة الواحد من البشر قاصره عن تحصيل حاجته من الغذاء..... فلا بدَّ من اجتماع الفرد الكبير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم".
2. الدليل الثاني: إنَّ الإنسان مضطر إلى الاستعانة بأبناء جنسه لدفع تعدِّي الحيوانات الأخرى عليه. ويقول في هذا الصدد: "كما أنَّ الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة الواحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وصدِّها بالجملة؛ فلابدّ في ذلك كله من تعاون عليه بأبناء جنسه"[2].

المبدأ الثاني – ضرورة وجود وازع في كل اجتماع:

[1] المقدمة، مرجع سابق ص39.
[2] عبد الرازق المكي ، مرجع سابق ، ص149.

(ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيه من العدوان والظلم.وليست الة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لانها موجودة لجميعهم. فلا بد من شئ اخر يدفع عدوان بعضهمم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبه والسلطان واليد القاهره حتي لايصل احد الي غيره يعدوان، وهذا هو معني الملك.....)[1].

بعد أن يرى ''ابن خَلْدُون'' أنَّ الاجتماع الإنساني ضروري للإنسان يضيف إلى ذلك أنَّه لابدّ من وجود وازع بين البشر لكي يستقيم هذا الاجتماع ويمتنع عدوان بعض الناس على بعضهم؛ من هذا المبدأ يتضح لنا أنَّ ''ابن خَلْدُون'' يعتبر الوازع المُتمثِّل في الحاكم القوي الظاهر هوالأساس الذي يقوم عليه الملك والدولة.

والآن بعد عرضنا لرأي ''ابن خَلْدُون'' في الاجتماع ومنشأ الحكم يمكن أن نُلخِّصه في **مبدأين**، هما:

1. **الاجتماع الإنساني (العُمْران) ضروري.**
2. **لا بدّ من وجود وازع؛ لأن العدوان من طبيعة البشر.**

أمَّا المُقدِّمات: الثانية، والثالثة، والرابعة، والخامسة – فهي تبحث في طبيعة العوامل الماديَّة التي تؤثر في حياة الناس أفراداً وجماعات. فهي تفسِّر اختلاف أقاليم المعمورة في درجة عُمرانها، واختلاف المظاهر العُمْرانية في الاقليم الواحد، ثم اختلاف الأحوال الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد والجماعات[2].

فقد وجه ''ابن خَلْدُون'' مزيد عنايته إلى دراسة مظاهر التفاعل بين الإنسان والبيئة والطبيعة، وهي ما يطلقون عليه في الوقت الحاضر اسم الايكولوجيا الإنسانية وهي إحدى فروع الدراسات الاجتماعيَّة المتصله بالبئية الاجتماعيَّة والتي يُطلق عليها عادة مصطلح (المورفولوجيا)، والتي تُعنى بدراسة أشكال التجمعات وعدد الوحدات

[1] نفس المرجع ص40.
[2] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص118.

وتوزيعات السكان، وتهتمّ بدراسة تباين هذه الأشكال والوحدات، وتتبع أثر العوامل الطبيعية في النظم الاجتماعيَّة[1].

"ومن ذلك نراه يؤكد أنَّ البيئة الجغرافيَّة ذات أثر كبير على الحياة الاجتماعيَّة؛ فهي تُشكِّل نوع المجتمع بدويًّا أو حضريًّا، ونوع الحرفة: زراعة أو صناعة أو صيد أو تجارة، بل وأخلاق الناس، وطباعهم وبيوتهم وأزيائهم. فالشرق العربي أحسن مناطق العالم؛ لأنه معتدل بين الحرارة الزائدة في الجنوب، والبرد الشَّديد في الشمال" [2]. ومن ذلك يحدثنا ''ابن خَلْدُون'' في مقدِّمته عن أثر المناخ في أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم، فهو يرى أنَّ درجة الحرارة في الأقاليم تُؤثّر في كثافة السكان فيقول: "وإفراط الحرّ يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين ... إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة ... ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤس ... نزلت الشمس عن المسامتة، فيصير الحرّ إلى الاعتدال ... فيكون التكوين... ويتزايد على التدرج إلى أن يفرط البرد في شدته ... فينقص التكوين ويفسد ... ولذلك كان العُمْران في الإقليم الأول قليلاً، وفي الثاني متوسطاً لاعتدال الحر، وفي الثالث كبيراً بنقصان الحرّ"[3].

كما يقول ''ابن خَلْدُون'' في المُقدِّمة تحت عنوان (أثر الهواء في أخلاق البشر): " إذا كان الهواء ساخناً فإنَّه يبعث على النّشُوء، ويكون السكان أسرع استجابة لدواعي الفرح والسرور وأكثر انبساطاً... أما سكان التلول الباردة فترى أهلها مطرقين إطراق الحزن، ويفرطون في نظر العواقب..." [4]. فتُوضِّح هذه العبارة أثر المناخ في مزاج الناس أولاً وفي سلوكهم ثانياً؛ فسكان المناطق الحارّة أو الأكثر ميلاً إلى الحرارة يميلون إلى الدعابة والمرح، يستخفّهم الطرب، وتفيض مشاعرهم في حديثهم وفي طريقة تعبيرهم. أمَّا سكان المناطق الباردة فإنهم مُتحفّظون لا يُظهرون مشاعرهم بسهولة. كما أنَّهم – نظراً لقسوة ظروفهم المناخية – يتميَّزون بالتدبَّر والتدبير في الأمور المعيشيَّة[5].

---

[1] سامي مصطفي الخشاب، مرجع سابق ، ص134.
[2] عبد المجيد عبدالرحيم: تطور الفكر الاجتماعيّ، مكتبة الأنجلو المصريّة، ص170.
[3] سامي مصطفي الخشاب، مرجع سابق ، ص 135.
[4] المرجع السابق ، ص 135.
[5] المرجع السابق136

يُضيف ''ابن خَلْدُون'' إلى هذه المؤثرات الطبيعية مؤثرات أخرى، وهي الظواهر الاجتماعيَّة، وهي ظواهر ينتجها المجتمع ويُنشِئها. وقد عالج ''ابن خَلْدُون'' كثيراً من هذه الظواهر الاجتماعيَّة وإن كان لم يطلق عليها هذه التسمية، فقد اكتفي بضرب أمثلة لها في المُقدّمة عندما قال: "إن ّ ظواهر العُمْران هي ما يتعلق بالتوحش والتآنس والعصبيات، والصراع بين الشعوب، وما ينشأ عن ذلك من قيام المدن والملك والدول ومراتبها، والطرق التي يسير عليها الأفراد في كسب أرزاقهم وفي تربية أولادهم وفي تحصيل علومهم، وسائر ما يحدث من ظواهر وأحوال في ذلك العُمْران البشرِيّ بطبيعة الحال"[1].

وقد لاحظ ''ابن خَلْدُون'' أنَّ الظواهر الاجتماعيَّة لا توجد مُنفصلة بذاتها، بل هي كل متماسك الأجزاء ووحدة حيّة تتفاعل عناصرها، وتتشابك آثارها؛ فينتج عن ذلك ما يسمي بالدوافع والتيارات الاجتماعيَّة. ويضيف قائلاً: "بأن هاتين الطائفتين من الظواهر لا تعمل إحداهما مستقلة عن الأخرى، ولكنهما تتحدان اتحاداً وثيقاً، ويرتبطان في النتائج ارتباطاً شديداً ومعقداً"[2].

ويري ''ابن خَلْدُون'' أنَّ من أهم الخواص التي تمتاز بها الظواهر الاجتماعيَّة كونها لا تجمد على حال واحدة، بل تختلف أوضاعها باختلاف المجتمعات والأمم والشعوب، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور. وتصدق هذه الحقيقة على شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء وسائر أنواع الظواهر الاجتماعيَّة، حتي في ما يتعلق منها بشئون الأخلاق ومقياس الخير والشر والفضيلة والرزيلة؛ فما يكون خيراً في مجتمع قد يكون شراً في مجتمع آخر. وكثيراً ما يختلف الحكم من الوجهة الخلقيه على الشيء الواحد في أُمَّة ما باختلاف عصورها.

وهذا هو ما فطن إليه ''ابن خَلْدُون'' وجعله أساس بحوثه في الاجتماع وقرَّره في أوضح عباره، إذ يقول: "إنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيره واحده ومنهاج مستقر، إنَّما هو اختلاف على الأيَّام والأزمنة وانتقال من حال إلى

[1] عبد الله بن حسن العبادي: الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين، الطبعة الأولى 1992م، الرياض، ص302.
[2] العبادي ، مرجع سابق ، ص301 – 302

حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" [1].

ويرى ''ابن خَلْدُون'' أنَّ الغفلة عن طبيعة الظواهر الاجتماعيَّة وتطوُّرها وعدم ثباتها على حال واحدة كل ذلك خليق أن يوقع الباحث في الذّلل ويُحيد به عن قصد السبيل. وهذا هو ما عُنِي ''ابن خَلْدُون'' أيَّما عناية إذ يقول: "والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة 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 بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كبيراً فيقع في مهواة الغلط" [2]. وضرب ''ابن خَلْدُون'' مثالاً لهذه الأخطاء من جراء ذلك فقال: "فمن هذا الباب ما ينقله المؤرِّخون من أحوال ''الحجَّاج''، وأنَّ أباه كان من المعلمين مع أنَّ التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتذاز أهل العصبية.. ولا يعلمون أنَّ التعليم صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك. ولم يكن بالجملة صناعة، وإنَّما كان نقلاً لما سمع من الشارع وتعليمًا لما جهل الدين على جهة البلاغ. فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة – هم الذين يعلمون كتاب الله وسنّة نبيه (صلي الله عليه وسلم) على معني التبليغ الجبريّ لا على وجه التعليم الصناعيّ؛ إذ هو كتابهم المنزّل على رسوله منهم وبه هدايتهم، والإسلام دينهم، قاتلوا عليه وقتلوا، واختصوا به من بين الأمم وشرفوا، فيحرصون على تبليغ ذلك وتفهيمه للأمَّة، لا تصدهم عنه لائمة الكبر، ولا يزعهم عاذل الآنفة. ويشهد لذلك بعث النبي (ص) كبار أصحابه مع وفود العرب يعلمونهم حدود الإسلام وما جاء به من شرائع الدين... فما استقر الإسلام ووشجت عروق الملة، تتناولها الأمم البعيدة من يد أهلها. واستحالت بمرور الأيّام أحوالها، وكثر استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها، فاحتاج ذلك إلى قانون يحفظه من الخطأ، وصار العلم مَلَكة يحتاج إلى التعليم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف. وانشغل أهل العصبيَّة بالملك والسلطان، فدفع

[1] علي عبد الواحد وافي ، مرجع سابق ، ص201.
[2] المرجع السابق ص201

للعلم من قام به سواهم، وأصبح حرفه للمعاش، وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم، واختص انتحاله بالمستضعفين، وصار مُنتحله محتقراً عند أهل العصبيَّة والملك.

والحجاج بن يوسف كان أبوه من سادة ثقيف وأشرافهم. ومكانهم من عصبية العرب ومناهضة قريش في الشرف ما علمت. ولم يكن تعلمه للقران على ما عليه الأمر لهذا العهد من أنّه حرفة للمعاش، وإنّما كان على ما وصفناه من الأمر الأول في الإسلام[1].

"أمَّا المُقدّمة السادسة فتبحث في إمكانية تأثير العوامل الروحيّة في الأفراد والجماعات وبيان كيفية هذا التأثير ومداه. ولما كان تأثير العامل الروحي يرجع في الغالب إلى الوحي أو النبوة باعتباره إدراكاً فوق الإدراك البشرِيّ، كان من اللازم – في نظر ''ابن خَلْدُون'' – بيان حقيقة النبوءة، وتفصيل القول في أصناف المدركين للغيب، والنظر في صحه أو بطلان ما يديعية هؤلاء ... تماماً كما كان من اللازم شرح تأثير المناخ والهواء والخصب .... في أحوال البشر"[2].

**العُمْران البدوي والحضري:**

يُقرّر ''ابن خَلْدُون'' في هذا الجانب أن أجيال البدو والحضر طبيعية، وأن الذي يقرر طبيعة المجتمع إنَّما هو نوع المعاش وهو يختلف في حالة البدو عنه في حاله الحضر، قال: "اعلم أنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنَّما هو باختلاف نِحلتهم من المعاش، فإنَّ اجتماعهم إنَّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي؛ فمنهم من يستعمل الفلح من القراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنّحْل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو؛ لأنَّه متسع لما لا يسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكل والدف – إنَّما هو بالمقدار

[1] المرجع السَّابق، ص، 202 ، 203

[2] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص118.

الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك. ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء الممنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرَّفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر. ثم تزيد أحوال الرَّفه والدعة، فتجيء عوائد الترَّف البالغة مبالغها في التأنُّق في علاج القوت واستيجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل في غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس وفراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشة الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أغنى وأرفه من أهل البدو لأنَّ أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وجدهم، فقد تبيَّن أنّ أجيال البدو والحضر طبيعية لابدَّ منها كما قلنا"[1].

لهذا يرى ''ابن خَلْدُون'' أنَّ المجتمع البدويّ والحضريّ ضرورياً؛ لأنَّه مجتمع طبيعي، ولكن المجتمع البدوي أقدم من المجتمع الحضري وأصل له. فيقول في ذلك: " قد ذكرنا أنَّ البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المقتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أنّ الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليهما؛ لأنَّ أوّل مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة" [2].

**الخير والشرّ بين البدو والحضر:**

يري ''ابن خَلْدُون'' أنَّ البدو أقرب إلى الخير من الحضر؛ وسبب ذلك أنَّ النفس إذا كانت على الفطرة الأولى فهي مهيَّئة لما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شرٍّ،

[1] مقدمة بن خلدون ، مرجع سابق ، ص96.
[2] المرجع السَّابق، ص67.

قال رسول (ص): "كل مولود يُولد على الفطرة، فأبواه يُهوّدانِهِ أو يُنصّرانِهِ أو يُمجّسانهِ". وبقدر ما سبق إليهما من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه.

فصاحب الخير إذا سبقتْ إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكيته بعد الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت اليه ايضاً عوائده.

وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد التَّرف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك؛ حتي لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم؛ فنجد الكثيرَ منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدُّهم عنه واذع الحشمة؛ لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم؛ إلاّ أنّه في المقدار الضروريّ لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللَّذات ودواعيها، فعوائدُهُم في معاملاتهم على نبتها وما يحصل فيه من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر – أقل بكثير؛ فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عمَّا ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر وهو ظاهر[1].

ويشير كذلك إلى أنَّ أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر؛ والسبب في ذلك أنَّ أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الرَّاحة والدعة، وانقمسوا في النعيم والترف وأوكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم. واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيعة ولا ينفد لهم صيد. فهم نمَّارون آمنون قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النِّساء والولدان؛ حتي صار ذلك خلقاً ينزل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفرُّدهم عن المجتمع وتوحُّشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتبازهم عن الأسوار والأبواب – قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون

[1] المرجع السَّابق، ص99.

السلاح، ويتلفتون في كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الاقتاب، ويتوجسون للنبات ولهيعات ويتفرَّدون في القفر والبيداء، مُدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيَّة يرجعون إليها متي دعاهم داع واستفدهم صارخ. وسبب ذلك ما شرحناه؛ وأصله أنَّ الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه الذي ألفه في الأحوال حتي صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة. واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً، والله يخلق ما يشاء[1].

## المبحث الثالث – محور النظرية الاجتماعيَّة (الدولة)

هذه النظرة الكليَّة إلى العُمْران البشرِيّ قد مكَّنت ''ابن خَلْدُون'' من أن يُلمَّ في دراساته العُمْرانية بكثير من الظواهر الاجتماعيَّة؛ فقد حاول استقصاءها ابتداء من خشونة البداوة إلى رقَّة الحضارة. وهو في كل ذلك يحاول أن يبحث لكل ظاهرة من الظواهر عن طبعها أو طبيعتها الخاصة، في نفس الوقت الذي يجتهد فيه في ربط الأجزاء بالكل.

ولكن يجب أن لا نذهب بعيداً في تفسير " كليَّة العُمْران" عند ''ابن خَلْدُون'' فنُحمِّل آراءه ما لا تتحمله. إنَّ الرجل كان يصدر في مقالاته عن المنطق القديم وإذا كان يتجاوز أحياناً مبدأ الهويَّة وعدم التنقاض، وينظر إلى الحوادث الاجتماعيَّة من خلال تناقضها وانتقالها من حال إلى حال، فإنَّه من جهة أخرى يتمسَّك بقوة بمبدأ (المادة والصورة).... وهكذا فكما أنَّ كل شيء في الوجود – حسب المنطق القديم مادة وصورة، فكذلك العُمْران مادَّته الاجتماع البشرِيّ، وصورته الدولة. ولمَّا كانت الصورة هي المقومة للشيء وبها يتعين وجوده، فكذلك الدَّولة بالنسبة إلى العُمْران هي المقوِّمة له، والحافظة لوجوده. ومن ثَمّ فإنَّ كلية العُمْران عند ''ابن خَلْدُون'' تتجسَّد في الدولة.

إنَّ الدولة " هي السوق الاعظم ام الاسواق كلها "والدولة والسلطان سوق للعالم ، تجلب اليه بضائع العلوم والصنائع وتلتمس فيه ضوال الحكم " والعُمْران انما يكثر

[1] المرجع السَّابق، ص99.

ويذدهر حيث تكون الدولة كالماء يخضرّ ما قرب منه، فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد، وأيضاً أنَّ الحضارة في الأمصار من قبيل الدولة، وإنَها ترسخ لاتصال الدولة ورسوخها".

لقد تصوُّر ''ابن خَلْدُون'' إذن العُمْران البشرِيّ على أساس أنَّ الدَّولة هي المحور الذي تدور حوله شئون الاجتماع والهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعيَّة؛ ولذلك كانت المسأله الأساسية التي شغلت باله والتي تدور عليها أبحاثه ودراساته هي: كيف تنشأ الدولة، ما هي عوامل ازدهارها وأسباب هرمها؟[1].

فقيام الدولة ثمرة طبيعية لنُشُوء الاجتماع البشرِيّ، وتطور موضوعي للعمران البشرِيّ، وهو من بعد ذلك نتاج ضروري، ونتيجة حتمية لنشوء المجتمعات الإنسانية[2].

**مفهوم الدولة عند ''ابن خَلْدُون'':**

يرتبط مفهوم الدولة عند ''ابن خَلْدُون'' بنظريته في العصبيَّة ارتباطًا عضويًّا؛ ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبيّة الحاكمة ورجالاتها، والعلاقات السَّائدة بينهم من جهة أو بينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية. فالدّولة عند ''ابن خَلْدُون'' هي الامتداد المكانيّ والزمانيّ لحكم عصبيّة ما. ومن هنا يمكن تضيف آرائه فيها إلى قسمين ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدي نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمراها في الزمان أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها[3].

وبناء على ذلك يرى ''ابن خَلْدُون'' أنَّ هنالك دعائم تقوم عليها الدولة، وهذه الدعائم في نظره أربعة، وهي: العصبية، الفضيلة، وجود دعوه دينية أو مبدأ سياسي، ثم صنف دولة سابقه حتّى يتاح قيام دولة أخرى على انقاضها، وشرح كل عامل من هذه العوامل بالتفصيل[4].

---

[1] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص119

[2] زكريا بشير امام ، مرجع سابق ، ص71.

[3] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص211.

[4] عدلي ابو طاحون ، النظريات الاجتماعيَّة المعاصره ، المكتب الجامعي الحديث ، ص71

**العصبيّة وقيام الدولة:**

الأصل في معني العصبيّة هو الرابطة المعنويّة الَّتي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم ببعض؛ بدليل اللُّغة العربيَّة تُسمَّي ذوي القُرْبى باسم (العَصَبة) وهذه الكلمة تمّت بصلة الاشتقاق إلى كلمة العصبة بمعنى الشد والربط وكلمة (العصابة) بمعني الرابطة. هذا وقد اعتبر ''ابن خَلْدُون'' العصبيَّة نزعة في الإنسان والبشر تؤدّي إلى الالتحام والاتحاد بين أفراد النسب الواحد لأنَّها تحملهم على التعاضد والتناصر[1].

فيقول ''ابن خَلْدُون'': "وذلك أنَّ صِلة الرّحم طبيعي في البشر إلاَّ في الأقل. ومن صلتها النفرة على ذوي القربي وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تعيبهم هلكة, فإنَّ القريب يجد فى نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحُول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، وهي نزعة طبيعيَّة في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث جعل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها. وإذا بعد النَّسب بعض الشيء فربَّما تُنُوسِيَ بعضها ويبقي منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه ....."[2].

ولهذا تلعب العصبيَّة دوراً كبيراً في الحياه الاجتماعيَّة، بل تكاد تكون هي حجر الزاوية لكلّ فلسفة ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة والسياسيّة، وتتَّضح لنا أهميَّة نظريّة العصبيّة في نظر ''ابن خَلْدُون'' من حيث دورها في الحياه الاجتماعيَّة من العبارات الكثيرة التي وردت عنها في مقدمته ومن أمثلتها ما يلي:

1. العصبيَّة تحمل الأفراد على التعاضُد والتناصُر والمدافعة والحماية والمقاتلة.
2. العصبيَّة ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه "مِنْ بُنُوَّة أو إقامة ملك أو دعوى؛ إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنَّما يتمَّ بالقتال عليه لما في طباع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية.
3. الملك إنَّما يحصل بالتغلُّب وإنَّما يكون بالعصبية.
4. الرَّئِاسة لا تكون إلا بالقلب، والقلب إنَّما يكون بالعصبية.

[1] عبد الرازق المكي، مرجع سابق ، ص157
[2] المقدمة، مرجع سابق، ص102.

5. إنَّ العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة. وكل أمر يتجمع عليه.

من هذه العبارات يتضح لنا أنَّ العصبيَّة لها دور كبير في الملك والرئاسة والدفاع والحماية والمقابلة ... إلى غير ذلك من وظائف المجتمع[1].

وسنكتفي هنا ببيان دور العصبيَّة بالنسبة للدولة:

إنَّ الغاية الحقيقة التي تجري اليها العصبية هي الملك، كما إنَّ قوة العصبيَّة تنزع بطبعها إلى الحكم والسِّيادة. فـ''ابن خَلْدُون'' يرى أنَّ الدولة بالحقيقة الفاعلة في مدة العُمْران إنَّما هي بالعصبية والشوكة. ويبني ''ابن خَلْدُون'' الدولة على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحميَّة المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها في " المُمانعة والمدافعة على حدّ تعبيره، وأنَّ هذه الروح الجماعية هي اساس القوة في العصبية... ومن ثمَّ فإنَّ العصبيَّة الّتي تمتاز من بين العصبيات العديدة بالتَّلاحم سواءً أكان عن حقيقة أو تصوُّر تغلب سواها من العصبيات الَّتي لا تدانيها في هذا المضمار، بل إنَّ هنالك بيتاً داخل العصبية نفسها هو الَّذي يقود أعضاءها في ميدان التسابق والغزو والحرب.

وهكذا لابد في تكوين الدولة من ظهور الزّعامة المستندة إلى قوة العصبية؛ تلك الزَّعامة التي ينفرد بخصائصها بين العصبية التي تسود غيرها من العصبيات، وتتولَّى الزّعامة بينها جميعاً. ويتم بناء الدولة على هذا النحو من ذلك المزاج في العصبيات التي تندمج بقوة عناصرها غير المتكافئة في كيان مُتماسك وفي شكل اجتماعي وسياسي متنوع في السلطة من الرأس حتي القاعدة[2].

ولئن كان الفيلسوف هو مرشح ''أفلاطون'' لرئاسة الجمهوريَّة فإنَّ مُرشَّح ''الفارابيّ'' كانت شخصية النَّبي الَّذي يضعه على رأس المدينة الفاضلة التي تحقق السعادة لسكّانها.

أمَّا ''ابن خَلْدُون'' فلقد توجَّه اهتمامه إلى (شيخ) القبيلة والعشيرة على أنَّه هو المرشَّح للسيادة أوّلاً، وللغلبة والملك ثانياً. ولكنَّ مهما يكن من أمر في موضوع

[1] عبد الرازق المكي ، مرجع سابق ، ص165

[2] المرجع السَّابق، ص166 .

سبق ''أفلاطون'' و''الفارابيّ'' وابن سينا في الاهتمام بالاجتماع الإنسانيَّ وأُسسه ودواعيه، فإنَّنا نحفظ لـ''ابن خَلْدُون'' اكتشافه للفكرة الجوهريَّة الَّتي يُقيم عليها بناءَه السياسي والاجتماعيّ. وتلك هي فكرة العصبيَّة كركيزة أساسيَّة للبقاء السياسيَّ وللتفاعلات السياسيَّة التي تنتهي بقيام الدولة بعد تفاعل طويل بين عناصر اجتماعيَّة وحضريَّة وسياسية شتى[1].

ويعرض ''ابن خَلْدُون'' هذا التّفاعل بين العصبيات المُفضي إلى قيام الدولة فيقول: "إنَّ العصبيَّة بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر تجمع عليه. وقدَّمنا أنَّ الآدمين بالطبيعة الإنسانيَّة يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلابدَّ أنْ يكونَ متغلباً عليهم بتلك العصبيَّة وإلا لم تَتِمَّ قدرته على ذلك. وهذا التغلّب هو الملك وهو أمرٌ زائد على الرئاسة؛ لأنَّ الرئاسة إنَّما هي سُؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأمَّا الحكم فهو التغلُّب والحكم بالقهر، وصاحب العصبيّة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السُّؤدد والإتباع ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر، لا يتركه لأنّه مطلوب بالنفس. ولا يتمّ اقتدارها عليه بالعصبيّة الّتي يكون بها متبوعاً. فالتقلّب الملكي غاية العصبيّة كما رأيت.

ثم إنَّ القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعدِّدة، فلا بدّ من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنّها عصبية واحدة كبرى وإلاّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع " وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ "[2]. ثُمّ إذا حصل التغلُّب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأقطاراً . ولكل واحدة منها التغلب على حوذتها وقومها شأن القبائل والأمم المُتفرِّقة في العالم. وإن غلبتها واستبقتها التحمت بها أيضًا وزادت قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلي من الغاية الأولي وأبعد. وهكذا دائماً حتّى تكافئَ بقوّتها قوة الدّولة

[1] زكريا بشير إمام ، مرجع سابق ، ص74، 75.
[2] البقرة251.

فإذا أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها. وإن انتهت قوّتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنّما قارن حاجتها الاستظاهر بأهل العصبيّات انتظمتها الدّولة في أوليائها تستظهر بها على من يعن من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد. وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجة ووزناقة مع كتامة ولبني حمدان مع ملوك الشّيعة من العلويّة والعباسيّة، فقد ظهر أنَّ الملك هو غاية العصبيّة وأنّها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما تبيّنه، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره[1].

**الفضيلة:**

وكذلك يرى ''ابن خَلْدُون'' ان الفضيله وخلال الخير دعائم تبني عليهما الدولة فيقول في ذلك : (كما كان الملك طبيعاً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه ، وكان الإنسان اقرب إلى خلال الخير من خلال الشر باصل فطرته وقوته العاقله الناطقة ، لأن الشر انما جاءه من قبيل القوي الحيوانية التي فيه ، واما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله اقرب والملك والسياسة كانا له من حيث هو إنسان لانها للإنسان خاصة لا للحيوان ، فاذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك ، إذا الخير هو المناسب للسياسة .

وقد ذكرنا أنَّ المجد له أصل ينبني عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبيَّة والعشير، وفرع يكمل وجوده وهو الخلال، وإذا كان الملك غاية للعصبيّة فهو غاية لفروعها متمماتها، وهي الخلال؛ لأنّ وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس. وإذا كان وجود العصبيَّة فقط من غير انتحال الخلال لأنَّ وجود العصبيَّة فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حيٍّ. وأيضًا فالسياسة والملك هي كفالة لخلق وخلافة الله في العباد

[1] المُقَدِّمَة، مرجع سابق ، ص109

لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنَّما هي بالخير ومراعاة المصالح.

فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وآنست من خلاله خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد أسس في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيف، وحمل الكل، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحدِّدونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم، ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشائخ، وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وانصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها. والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة، ونقض العهد، وأمثال ذلك علمنا أنَّ هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم ... وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أُمَّة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد السياسة فيهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير "وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً "[1]. استقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً ممّا قلناه ورسمناه، والله يخلق ما يشاء[2].

[1] الإسراء16.
[2] المقدمه ، مرجع سابق ، ص111- 112

**وجود دعوة دينية:**

يرى ''ابن خَلْدُون'' أنَّ الدّين والعصبيَّة يتشابهان من حيث تأثيرهما في الحياة الاجتماعيَّة. فالدّين يؤلف القلوب، ويوجهها إلى وجهة واحدة. ويذهب بالتنافس والتحاسُد، ويؤدّي إلى اتِّفاق الأهواء، ويحمل على التعاون والتعاضد[1].

فيقول ''ابن خَلْدُون'' في ذلك: "وذلك لأنَّ الملك يحصل بالتغلب، والتغلب إنَّما يكون بالعصبيَّة، واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنَّما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: " لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ "[2]. وسرّه أنَّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدّنيا حصل التنافس وفشّ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدّنيا والباطل وأقبلت إلى الله، اتّحدت وجهتها، فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التعاضد والتعاون، واتّسع نطاق الكلمة؛ لذلك فعظمت الدّولة... " ويرى أنَّ الدَّعوة الدينيَّة تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية الَّتي كانت لها من عددها، والسّبب في ذلك أنَّ الصيغة الدينية بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبيَّة وتفرد الوجهه إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أموالهم لم يقف لهم شيء لأنَّ الوجهة واحدة، والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم. فأغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقيّة الموت حاصل[3].

ويتَّضح لنا من ذلك أنَّ الدِّين يُؤثِّر تأثيراً مباشراً في جمع القبائل وفي تأليف قلوبهم وحملهم على التعاضُد الَّذي يضمن قيام الدولة.

د- **وجود دولة سابقة تقوم دولة أخرى على أنقاضها:**

أمَّا الدَّعامة الرابعة لقيام الدولة كما يرى ''ابن خَلْدُون'' فهي وجود دولة سابقة تقوم الدولة الجديدة على أنقاضها ويقول ''ابن خَلْدُون'' في ذلك: "اعلم أنَّ نشأة الدول وبدأتها إذا أخذت الدول المستقرة في الهرم والانتقاص – تكون على نوعين: إمّا أن يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم،

---

[1] عبد الرازق المكي ، مرجع سابق ، ص172

[2] الأنفال63.

[3] المقدمه ، مرجع سابق ، ص121

فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر في نصابه يرثه عنه أبنائه أو أمواله ويستفحل لهم الملك بالتدرّج، وربما يزدحمون على ذلك الملك ويتفارعون عليه، ويتنازعون في الاستئثار به، ويغلب منهم من يكون له فضل قوة على صاحبه وينتزع ما في يده، كما وقع في دولة بني العباس؛ حيث أخذت دولتهم في الهرم وتقلّصٍ ظلها عن القاصية واستبدّ بنو ساسان بما وراء النهر، وبنو حمدان بالموصل والشام، وبنو طولون بمصر، وكما وقع بالدولة الأمويَّة بالأندلس، وافترق ملكها في الطوائف التي كانوا ولاتها في الأعمال، وانقسمت دولاً وملوكاً أورثوها من بعدهم من قواتهم أو مواليهم, وهذا النوع لا يكون بينهم وبين الدولة المستقرة حرباً؛ لأنَّهم مستقرون في رئاستهم ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحرب. وإنَّما الدولة أدركها الهرم، وتقلَّص ظلها على القاصية وعجزت عن الوصول إليها.

والنوع الثاني بأن يخرج على الدولة خارج من يجاورها من الأمم والقبائل إمَّا بدعوة يحمل النَّاس عليها كما أشرنا إليه، أو يكون صاحب شوكة وعصبيّة كبيراً في قومه. قد استفحل أمره، فيسمو بهم إلى الملك، وقد حدَّثوا به أنفسهم بما يحصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة وما نزل بها من الهرم، فيتعين له ولقومه الاستيلاء عليها ويمارسونها بالمطالبة إلى أن يظفروا بها ويزنون كما تبيَّن"[1].

**أعمار الدّول:**

يري ''ابن خَلْدُون'' أنَّ للدول إعماراً طبيعية. كالأفراد تماماً وكالكائنات الحيَّة سواء بسواء ويقول في ذلك: "وأمَّا إعمار الدول وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أنَّ الدولة في الغالب لا تعدو إعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشو إلى غايته، وقال تعالى: " حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً "[2]. ولهذا قلنا إنَّ عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل.

[1] المقدمة، مرجع سابق، ص222، 223.
[2] الأحقاف15.

ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التِّيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأنّ المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذلّ ولا عرفوه، فزل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد.

ويرى أنّ عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال:

الجيل الأوَّل – جيل خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد؛ فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.

الجيل الثاني – وهو الجيل الذي انتقل من البداوة إلى الحضارة، ومن الشَّظَف إلى التَّرَف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطال إلى ذلّ الاستكانة فننكسّ صورة العصبيّة بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقي لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول.

الجيل الثالث – أمّا هؤلاء فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبيّة بما فيهم من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنَّكوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدول. ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم. وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة....[1].

**تطوّر الدولة:**

يرى ''ابن خَلْدُون'' أنّ الدولة كحقيقة اجتماعيَّة تخضع للتطوّر ولا تبقي على حال واحده، بل إنَّها تتطوّر تطوّراً مستمراً منذ نشأتها إلى انقراضها ويقول في ذلك: "اعلم أنّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر؛ لأنَّ

[1] المرجع السَّابق، ص130

الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الَّذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسه أطوار:

الطور الأوَّل – طور الظفر بالبقية، وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحب الدولة في هذا الدور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوذة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأنَّ ذلك هو مقتضى العصبيّة التي وقع بها القلب.

الطور الثاني – طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين بمثل سهمه.

الطور الثالث – طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعة في الجباية، وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعا والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل ، وبث المعروف في أهله ..... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع – طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظارة من الملوك وأقتاله، مقلداً للماضين من سلفه؛ فيتبع آثارهم حزو النّعل بالنّعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء. ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنَّهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس – طور الإسراف والتبذير: ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أوَّلوه في سبيل الشهوات والملذّات والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويدرون منها مستفسد

الكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتي يضغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته... فيكون مُخرّباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء إلى أن تنقرض[1].

وإذا تأمَّلنا هذه الأطوار وما يصاحبها من تغيرات، أمكننا أن نُقسّمها إلى ثلاثة أدوار، هي:

1. دور التزيد والنمو: ويشمل الطَّورين الأوَّل والثاني.
2. دور الوقوف: ويشمل الطَّور الثَّالث.
3. دور الرجوع: ويشمل الطورين الرَّابع والخامس[2].

وهكذا نرى أنَّ ''ابن خَلْدُون'' استفاد من دراسة التَّاريخ الإسلاميّ ودراسة الشعوب الشرقيّة وتوصل إلى إرهاصات نظريّة مُهمَّة في مجال التطوُّر الاجتماعيّ، سابقاً في ذلك المفكرون الغربيون؛ حيث توصَّل ''ابن خَلْدُون'' في هذا المجال إلى:

1. قانون الأطوار الثلاثة للتجمع الإنساني وهو قانون يحكم حركة المجتمعات الإنسانية.
2. ما يمكن أن يطلق عليه مراحل تطور الدولة أو نظرية التطور التدريجي[3].

**عظم واتساع الدولة في المكان:**

يؤكد ''ابن خَلْدُون'' مراراً وتكراراً أنَّ قوة الدولة من قوة العصبيَّ، ( فالدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العُمْران انما هي العصبيَّة والشوكه ) ومعني ذلك ان العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في العُمْران هو العصبية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد.

فمن حيث الامتداد في المكان، يتوقف مدي نفوذ الدولة واتساع رقعتها على حال عصبيتها من جهة، وحال العصبيَّة في المناطق التي تحكمها، أو التي تريد بسط نفوذها عليها من جهه ثانية[4].

---

[1] المقدّمة، مرجع سابق، ص133-134

[2] عبد الرازق المكي، مرجع سابق، ص191

[3] عدلي أبو طاحون ، مرجع سابق ، ص69 .

[4] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص212

والسبب في ذلك أنَّ الملك إنَّما يكون بالعصبيَّة؛ وأهل العصبيَّة هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها. فما كان من الدولة العامَّة قبلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوي وأكثر ممالك وأوطاناً ، وكان ملكها أوسع لذلك[1].

أمَّا إذا حصل العكس بأن كانت عصبية الدولة ضعيفة، أوالعصبيات الأخرى المناوبة لها قويَّة، فإنَّ رقعة الدولة حينئذ ستبقي ضيقة، ونفوذها سينحصر في الغالب في مركزها أي في المدينة التي أتخذت منها عاصمة لها. وفي كلتا الحالتين لابدَّ أن تقف رقعة الدولة عند حد تنتهي إليه. لأنَّ الدولة بالعصبيَّة ، وأهل العصبيَّة مهما كثروا محدودو العدد[2].

وتزدهر الدولة وتصل قمة الازدهار في رأي ''ابن خَلْدُون'' عندما ينفرد الملك بالمجد ويمنع الآخرين من عصابته الأولى من المشاركة. هنا تعظم الثروات ويرسخ الملك ويرسخ عقيدة إيمانية لدى العامَّة وتستحكم طبيعة الرئاسة والملك لآل البيت الحاكم ويرسخ الانقياد لهم والتسليم بملكهم. ولو خرج على الملك خارج يقاتل النّاس دونه كما يقاتلون على عقائدهم الايمانية. يقول ''ابن خَلْدُون'' مُدعِّماً هذه الملاحظة.

"إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد الآخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأوليّة واستحكمت لأهل النصاب طبيعة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانيّة، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدّل ولا يعلم خلافه ولأمر ما يوضع الكلام في الإقامة آخر الكلام على العقائد الإيمانيّة كأنَّه من جملة عقودها ..."[3].

**انهيار الدول وزوالها:**

طور الهرم والاضمحلال:

---

[1] المقدمه ، مرجع ، ص125 .
[2] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ص213.
[3] زكريا بشير أمام ، مرجع سابق ، ص91

لقد بيّنا من قبل أنّ القوة الأساسية التي بها تتأسس الدولة هي العصبيَّة ومن خلال دراستنا للطوريين الأوّل والثّاني من أطوار الدولة تبيّن أنَّ العنصر الّذي به تبنّي الدولة مجدها وعظمتها هو المال. وإذن فإنَّ العصبيَّة والمال هما الدعامتان الرئيسيتان اللَّتان عليهما يقوم كيان الدولة. فبالعصبيَّة والشوكة تستطيع العصبة الثائرة المطالبة إحراز النصر وتأسيس الملك وبالمال تستيطع هذه العصبة أن تبني مجدها، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقّة الحضارة والهرم إنَّما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعامتين، أو كلتاهما ضعف أو خلل[1].

ويوضح ''ابن خَلْدُون'' الأسباب والطرق التي تؤدي إلى الخلل في الدولة في فصل بعنوان ( كيفية طروق الخلل للدولة) يقول فيه:

" اعلم أنَّ مبنى الملك على أساسِيَّنِ لابدّ منهما، فالأول الشوكة والعصبيَّة، وهو المعبر عنه بالجند. والثاني المال الذي هو قوام أولئك الخير وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين. فلنذكر أولاً طروق الخلل في الشوكة والعصبة ثم نرجع إلى طروقه في المال والجباية. واعلم أنَّ تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنَّما يكون بالعصبيَّة، وأنَّه لابدّ من عصبيَّة كبرى جامعة للعصائب مستبقه لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصَّة من عشيرة وقبيلة. فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبة كان أوّل ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك، فيستبد في جدع أنوفهم بما يبلغ في سوائهم ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سواهم لمكانتهم من الملك والعزّ والغلب. فيحيط بهما هادمان وهما الترف والقهر، ثم يصير القهر أخيراً إلى القتل لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر، فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه. فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعوَّدوا الكثير منه فيهلكون ويقلُّون وتفسد عصبيَّة أهل الدولة منهم، وهي العصبيَّة الكبرى الّتي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها فتنحل عروتها وتضعف شكيمتها وتستبدل عنها بالبطانة من

[1] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص227

موالي النعمة وصنائع الإحسان، وتتخذ منهم عصبيَّة إلا أنّها ليست مثل تلك الشدّة الشكيمة لفقدان الرحم والغرابة منها.

وقد كنا قدَّمنا أنَّ شأن العصبيَّة وقوتها إنَّما هي بالقرابة والرحم لما جعل الله في ذلك. فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية، ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى، فيتجاسرون عليه وعلي بطانته تجاسراً طبيعيّاً فيهلكهم صاحب الدولة ويتبعهم بالقتل واحدًا بعد واحد، ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمنا. فيستولي عليهم الهلاك بالترف والقتل حتى يخرجوا عن صيغة تلك العصبية وينشئ بعزتها وثورتها، ويصيروا أوجز على الحماية ويقلون لذلك، فتقل الحماية التي تندل بالأطراف والثغور فتتجاسر الرّعاية على بعض الدعوة في الأطراف ويبادر الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة. وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوتها في الأصل، كما قلناه ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها، لكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود[1].

وأمَّا الخلل الذي يتطرّق من جهة المال، فاعلم أنَّ الدولة في أولّها تكون بدوية كما مرّ، فيكون خُلق الرِّفق بالرّعايا والقصد في النفقات، والتعفُّف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتّحزلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال. ولا داعية حيئنذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة الاتفاق بسببه ويعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدّى ذلك إلى أهل المصر، ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة، ثم يعظم التّرف فيكثر الأسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرَّعيه؛ لأنّ الناس على دين ملوكها وعوائدها ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البيعات في الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرَّفه، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده، ثم تزيد عوائد الترف فلا تفي بها المكوس وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتد أيديهم إلى جمع المال من أموال الرّعايا من مكس أو تجارة أو

[1] المقدمه ، مرجع سلبق ، ص219 .

نقد في بعض الأحوال بشبهه أو بغير شبهه، ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على سكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم. ولا تجد عن ذلك وليجة ويكون جباة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم. وبما اتّسع لذلك من جاههم، فيتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية. وتفشو السّعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحقد، فتغمّهم النّكبات والمصادرات واحداً واحداً إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم ويفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم. وإذا اصطلمت نعمهتم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم، ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطاله والقهر، فتتصرف سياسة صاحب الدولة حئينذٍ إلى مداراة الأمور ببزل المال ويراه أرفع من السيف نقله غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا يغني فيما يريد. ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي، والدولة تنحل عراها في كل طور من هذه إلى أن تقتضي إلى الهلاك، وتتعرض من الاستيلاء الطلاب، فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، وإلا بقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذّبّال في السراج إذا فنيَ زيته وطفِئ، والله مالك الأمور ومُدبِّر الأكوان"[1].

والآن بعد أن عرضنا لنظرية الدولة عند ''ابن خَلْدُون'' من نواحيها المختلفة نستطيع أن تقول دون تردد أنَّ ''ابن خَلْدُون'' عالج الدولة في واقعها وفي ما ينبغي أن تكون عليه، مفصلاً أسباب قيامها وأطوارها وكيفية طروق الخلل إليها، والقوانين التي تحكم عملها وراسماً المقايس التي يحكم بها عليها في الوقت نفسه.

لقد فصَّل ''ابن خَلْدُون'' كما رأينا بين تطوُّر الدولة باعتبارها شخصاً يملك، وعصبيَّة تحكم، وعصبيَّة غالبة، وأخرى مغلوبة. وربط تطور الدولة في المستوى الأول بتطور الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، وفي المستوى الثاني ربط تطور الدولة بتحوّل العصبيَّة من التعاون والتعاضد إلى التنافس والتخاذل. أمّا تطور كلية الدولة باعتبارها أسرة حاكمة وعصبيات مغلوبة محكموة، فيعني أساساً

[1] المقدمة، مرجع سابق، ص220 – 121.

تطور الحكم كله من (المساهمة والمشاركة) أو (الرفق بالرعية) إلى (الانفراد بالمجد) والاستبداد بالحكم. والنتيجة الحتميّة لكل ذلك (فساد العصبيَّة) بالمرة وانقلاب الرئاسة إلى ملك مستبد يعتمد على الموالي والمصطنعين ومرتزقة الجند مع ما يتبع ذلك من حاجة متعاظمة إلى الأموال لتغطية نفقات عوائد الترف التي استحكمت، وأعطيات الجند التي تكثرت وارتفعت، ولوازم الحروب الأهلية التي انتشرت واتّسعت، بالإضافة إلى ما تدعو الحاجة إليه من استمالة بعض كبراء القوم بالهدايا والأعطيات، فيعمد صاحب الدولة إلى الإكثار من الضرائب والمغارم، ثم إلى مصادرة أموال الأسر التي أثرت بخدمة سلفه أو بخدمته هو، فيتؤُمّر الجميع خاصته وعامه، ويفسد ولاء الرعية يقبضون أيديهم عن العمل) والإنتاج وتدخل الفوضى مختلف مناحي الحياه العامة، ممّا يكون نتيجته دخول الدولة في طور الهرم، ذلك المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها منه برءُ إلى أن تنقرض ...) وإذن فالفساد يصيب الرئيس أولاً، ثم أهل عصبيته ثانياً، ثم مجموع الدولة حاكمين ومحكومين"[1].

[1] محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص230

# الفصل الثَّالث

# ”أوجست كومت“

## المبحث الأول – كومت عصره وحياته

**تمهيد:**

بدأ القرن التاسع عشر في أعقاب ثلاث ثورات: أولها الثورة الأمريكية التي كانت ثورة في صورة عصيان شعب مستعمر. وكان نتيجة ذلك تكوين أوّل حكومة جمهورية في الأزمنة الحديثة، والتي من خلالها تمثل أفكار المساواة والسعادة البشرِيّة حجر الزاوية في النسق السياسي والاجتماعي. وثانيها الثورة الفرنسية التي تعتبر أكثر عنفاً وصراحة؛ لأثرها السريع والواضح – السلبي والايجابي – الذي انعكس على الأنساق السياسية لأوربا وأمريكا، وأصبح نموذجاً لكل الثورات اللاحقة، أما الثورة الثالثة فهي الثورة الصناعية التي اتجهت نحو تحول البناء الأساسي – الاقتصادي والاجتماعي – في أوربا وبقيه أنحاء العالم. لقد كان نموّها بطئياً، واحياناً بطرق خفيّة، إلا أنّ تقدم العمل والرياضيات – عمل على تعجيل عملية اختراع الآلة لتحلّ محل العمل الإنسانيّ لكي تزيد من الإنتاج. وبهذا حدثت تأثرات لقوى الإنتاج الجديده في النسق الاجتماعي[1].

**فرنسا في بداية القرن التاسع عشر:**

كانت فرنسا حين وُلِد ''كومت'' متأثرة بهذه الأحداث، ولا سيما الثورة الفرنسيّة التي لم تكن وقتها – كما بالنسبة إلينا – فكرة عظيمة، فقد كانت بالنسبة لهم ذكرى أشياء رهيبة: الحروب الأهليّة والخارجية، والهجرات، والغزوات، والمصادرات، والإرهاب الدائم، وأخيراً الهزيمة والفوضى.

كانت فرنسا إذن مثخنة بالجراح، منهوكة القوى، تريد وضع حدّ للمغامرات، تريد " إنهاء المرحلة الثورية"؛ لذلك فبجميع رؤوسها المفكرة استنكرت الآراء التي استوحى منها الثوريون. كان الجميع متفاهمين على ذلك، ثمة شيء يجب أن يزول: الإرادة الهدامة التي راودت فكر القرن الثامن عشر دون انقطاع. وإذا كان فكر البحث الحر هو الذي يهدم كل شيء، فلا بد من إعاده تكبيله بالأغلال.

[1] غريب سيد احمد، مرجع سابق ، ص233 .

لئن كان الفلاسفة متفقين آنذاك حول هذه النقطة، فقد كانوا مختلفين حول النقاط الأخرى. فبعضهم كان يرى لبعث فرنسا لا بدّ للفرنسيين من عقد الصلة مُجدَّداً مع معتقداتهم التقليديّة، ولا بدّ لهم من العودة إلى التفكير والكلام والتصرف على غرار آباءهم! لذلك نرى إحدى المدارس تفتش في جعبة الفسلفة عن كل ما من شأنه تشويه النظرة العلمية إلى العالم والتقدّم، ونرى ممثليها يجعلون من المصلحة الأخلاقية والاجتماعيَّة مركز براهينهم، ونراهم يعودون إلى الموضوعات التي طرحها سابقاً مفكرون أمثال ''مونتاني'' و''باسكال''. ولئن كانت المحاكمة هي هي، فإنَّ الغاية المتوخاة كانت أبعد عن التجرُّد وأقرب إلى السياسة.

هكذا أرسيت دعائم النظرة اللاهوتية الموالية لروما. وثمة آخرون لم يقبلوا بمثل هذه الحلول الجذرية فما حصل قد حصل. وبالتالي لا أحد يستطيع أن يعيد الأذهان التي عاشت الثورة، إلى ما كانت عليه قبلها. ولكن مهما يكن رأي فلاسفة القرن الثامن عشر في المعتقدات التي حاربوها، فإنَّ هذه المعتقدات تشتمل على قضايا لم تنهدم: أنَّ للإنسان عقلاً فطرياً وطبيعياً يكتنه بالحدس بعض الحقائق الخالدة. هذه الحقائق هي: مبادئ الحق، ومبادئ الجمال، ومبادئ الخير. فإذا ما استخلصنا قوانينها حصلنا على فلسفة قائمة على بديهيات تفرض ذاتها على الجميع وتوفِّق الأذهان، وحصلنا أيضاً على مبادئ سياسية تقوم على أسس أخلاقية لا جدال فيها .. إنَّها نظرة أساسية لدى المدرسة الروحانية، وقد أصبحت نظرة السياسة العقائدية. وثمة آخرون أيضاً وأبرزهم ''أوغست كومت'' – عارضوا نظرة الموالين لروما ونظرة الروحانيين. فإذا طلبنا إلى الناس اليوم أن ينشدوا الخلاص بواسطة المعتقدات السالفة، فمعنى ذلك أن نقترح عليهم الإيمان بقصص الجنيات لإعادة تنظيم شئونهم. أمَّا التحدُّث إليهم عن الحقائق الخالدة فمعناه التفوّه بكلمات جوفاء، وعدم قول أي شيء في النّهاية. ثمة طريقة واحدة أثبتت قيمتها في العالم الإنساني. الطريقة العلمية ينبغي للإنسانية ألاَّ تعول إلا عليها. فليدرك المفكرون قوة هذه الطريقة وليطبقوها

على العمل الواجب إيجاده، على علم المجتمعات، بذلك يصنعون الأداه التي لا غنى عنها للنهوض بالعالم الإنساني المتزعزع[1].

أمَّا فيما يتصل بالشئون الإنسانية، فإنَّ هذا المناخ كان ينطوي على الاعتقاد بوجود قوانين اجتماعيَّة مشابهة لتلك القوانين المستقرة في العلوم الطبيعية. أمَّا القانون الذي سيطر على هذه القوانين فكان يتمثل في قانون التقدُّم الذي يعني ضروة تطور المجتمعات الإنسانية نحو مراحل أرقي وأفضل.

ويمكن تتبع أصول هذه الطائفة من الأفكار عند ''بليز باسكال'' Blaise Bascal ( 1623–62) الذي ألمح إلى أنه يمكن تشبيه اتصال الأجيال الإنسانية واستمرارها – بفرد يحيا إلى الأبد ويجمع المعرفة باستمرار. وكذلك عند ''شارل منتيسكيو'' Cherles Montesquicu (1689–1755) الّذي وضع في الجملة الأولى من مؤلفه الأشهر "روح القوانين " تعريفاً لقوانين الطبيعة لاقي قبولاً عاماً.

وكان ''جاك تيرجو'' Turgot( 1727–81) قد طوَّر فكرة التقدُّم في محاضرة ألقاها عام 1750م، وفي دروس موجزة عن تاريخ العالم. فحاول أن يُوضِّح أنَّ تقدُّم معرفة الإنسان بالطبيعة كانت مصحوبة بتحرّر عقله تدريجياً من التصوُّرات والمفهومات الغيبيَّة. وقد مرَّت هذه العمليَّة في رايه بمراحل ثلاث على النحو التالي:

الأولى – افترض فيها الناس أنَّ هنالك كائنات عاقلة تحدَّث الظاهرات الطبيعية وهي غير مرئيَّة، ولكنها تتجلي.

والثانية – بدأ فيها الناس يفسرون هذه الظواهر بواسطة تعبيرات محددة مثل الجوهر.

والثالثة – قام الناس فيها بصياغة فروض يمكن تسميتها بالرياضيات وتحقيقها بالتجربة، وذلك من خلال ملاحظاتهم للافعال الميكانيكية المضاده .

ويُعدّ ''المركيز دي كوندريسه'' Condrrcer (1734–94) رائداً آخر من رواد فكرة التقدّم. وقد عبَّر عن وجهة نظره في مؤلف بعنوان "مقال تاريخي في تقدّم العقل البشرِيّ" ، وقد تتبع كوندريسه التقدّم بشكل شامل عبر العصور المختلفة، وأدرك

[1] أندريه كريستون ،تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتي العصر الحديث ،منشورات بحر المتوسط بيروت باريس، ص279 – 280

إمكان قيام علم يستشف التقدّم في المستقبل ويتصوُّره، وبالتَّالي يُعجّل به ويوجّهه، حتَّى يمكن إقامة قوانين تسمح بالتنبؤ بالمستقبل[1].

تلك هي التيارات الفكريَّة الكبرى التي ظهرت في هاتيك الآونة الحرجة من تاريخ فرنسا، وعلى المذهب الفلسفي أن يُقدّم الوسيلة للخروج من الفوضى الثوريَّة. كل مذهب يعجز عن ذلك يعتبر بالتالي غير مقبول. الفيلسوف الذي ينطلق من هذا المبدأ يمكنه أنْ يكونَ مستريح البال مطمئن الخاطر. فالمنطق الفلسفي قد صُقِل بالكثير والكثير من الأسلحة، بحيث أنَّه واجد بينها دائماً أسلحة كافية للاستعمال الذي يريد[2].

**حياة كومت وإسهامه الفكريّ:**

ولد في سنة 1798م في مونبيليه (جنوبي فرنسا)، من أسرة ملكيّة وكاثوليكيّة، تعلّم في كليَّة الهندسة الشهيرة في باريس في الفترة من سنة 1814م إلى سنه 1816. ولكنّه قاد حركة احتجاج قام بها الطلاب ضد أحد المُدرّسين، ففُصِل من المدرسة، وذهب للإقامه مع أهله فترة من الوقت عاد بعدها إلى باريس؛ حيث عاش معيشة ضنكًا من إعطاء دروس في الرياضيات، وامتلأت نفسه بالنزعة إلى الإصلاح.

والتقى في سنة 1818م بـ''سان سيمون''، وصار تلميذًا مخلصًا له طوال ستَّة أعوام في خلالها أحسّ ''كومت'' شئيًا فشئيًا أنَّ بينهما خلافاً في المنهج والهدف، فحدثت بينهما قطيعة عنيفة[3].

وفي أثناء هذه الفترة نشر ''كومت'' بالاشتراك مع آخرين عديدًا من المقالات عن فلسفة التصنيع وتعاليم ''سان سيمون''. في عام 1824م نشر ''كومت'' الجزء الأول من كتابه عن الفلسفة الوضعيّة والّذي اعتبره ''سان سيمون'' جزءًا ثالثًا لتعاليمه، بينما نادى ''كومت'' بأنَّ هذه العمل هو البذور الأولى لأفكاره عن الوضعيَّة. وشئيًا فشئيًا اختلفت آراء ''كومت'' عن مذهب أستاذه، وانفصل كلّ منها عن الآخر[4].

---

[1] نيقولا تيما شيف ، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ، ترجمه محمود عوده و آخرون، الطبعة الثامنة 1983، دار المعارف، ص44

[2] أندريه كريستون، مرجع سابق، ص280

[3] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسَّسة العربيّة للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1984م، ص311.

[4] محمد أحمد بيومي ، تاريخ التفكير الاجتماعي دار المعرفه الجامعيه ، ص134 .

وقد تأثَّرت أفكار ''كومت'' بعد ذلك بالظروف العصريَّة الَّتي شاهدها وعاصرها بالفعل، ولا سيما بعد أن لمس في حكم النظام الجمهوريّ (كنظام سياسي واجتماعي) نوعًا مُميَّزًا من النظم الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصادية الَّتي تهدف إلى تنظيم أو إعادة تشكيل البناءات والنظم السياسيَّة والاجتماعيَّة من جديد. وهذا ما جعل ''كومت'' يأخذ طابعًا تحرريًّا من النزعات المحافظة التقليديّة الاشتراكيَّة، وليركّز على أهميَّة قيام علم اجتماعيّ (الفيزياء الاجتماعيَّة)، ليعالج عمومًا عمليّة تنظيم الحياة الاجتماعيَّة، ويدرسها بصورة موضوعيّة على غرار العلوم الطبيعيّة الأخرى. ويهدف هذا العلم الجديد – الذي أسماه فيما بعد بعلم الاجتماع (السسيولوجيا) – إلى اكتشاف القوانين الاجتماعيَّة الَّتي يمكن استخدامها في دراسة ومعالجة ومناقشه الظواهر والمشكلات والقضايا الواقعية. وهذا ما اهتمَّ به ''كومت'' بعد ذلك. وظهر في عدد من مؤلَّفاته العامَّة.

أولاً – في دروس الفلسفة الوضعيّة (Courses of Positve philosophy): والَّذي ظهر في ستَّة مجلدات كاملة، نشرت في الفترة من ( 1830–1842) وثانيًا مذهب السياسة الوضعيّة (system Positve philosophy)، والَّذي ظهر في أربعة مجلدات نشرت في الفترة من ( 1851 – 1854م). ويعدّ أهم ما كتبه ''كومت'' أساساً في علم الاجتماع النظريّ، ومحاولاً أن يوظِّف النظريَّة السوسيولوجيَّة في حلّ المشكلات الواقعيّة الّتي توجد في العصر الحديث وكيفيّة إصلاحه بصورة عامّة. علاوة على ذلك جاءت بعض كتابات ''كومت'' لتتوّج إسهاماته النظريّة في علم الاجتماع، وخاصّة ما اهتمّ به في تحليلاته عن الوضعيّة، والّذي نشر عام 1855م والّذي اقترحه أساسًا لعلم الاجتماع، وليكون مناظرًا للمنهج العلميّ في العلوم الطبيعيّة[1].

ويذكر الّذين كتبوا عن حياة ''كومت'' أنَّه التقى في عام 1844م سيّدةً في الثّلاثين من عمرها تُسمَّى ''كوتيلد دي فو''، وكانت على مستوى عالٍ من الجمال والفكر، ولقد أثَّرت أثرًا عميقًا في حياته، وصبغت آراءه بصبغة جديدة جعلتها أشبه ما تكون برسالة دينيَّة. ونظرًا لمرضها لم يستطع ''كومت'' إلاَّ أنْ يكونَ صديقًا

[1] عبد الله محمد عبد الرحمن ، النظريه في علم الاجتماع الجز الاول دار المعرفه الجامعيمه 2001 ، ص122.

مُخلِصًا. وتحوَّلت العلاقة إلى نوع من الامتزاج الفكريّ ونوع من التَّقديس. وقد ظهرت هذه العاطفة في شكل واضح بعد وفاتها في عام 1846م.

حيث احتلَّ الرّثاء في كتاباته مكانًا لم يكن يقرّره من قبل، ووهب ''كومت'' حياته بأسرها لعمله. ولقد أدى تأثُّره بمعبودته إلى أن يكتب إحدى عشرة رسالة فلسفيَّة في ديانة الإنسانية، جعلها على هيئة حوار بين امراة وبين راهب يُمثِّل الإنسانيَّة.

وعاش ''كومت'' بعد هذه المأساة حياةً كُلّها زهد وتقشُّف إلى أن انتابته أزمة حادَّة في الخامس من سبتمبر 1857م أدَّت إلى وفاته وهو بين الكثير من اتباعه[1].

هل هناك مرحلتان في تفكير ''كومت'':

ظن بعض شراح ''اوجست كومت'' – فيما يبدو –أنَّ تطور تفكيره جرى على مرحلتين مختلفتين، منفصلتين انفصالاً عميقاً:

- المرحلة الأولى: خلالها كان ''كومت'' منطيقاً وواضع نظريات وعالماً بوجه خاص.
- المرحلة الثانية: خلالها كان (خاصة ) عالماً اجتماعياً ثم رسولاً وطبيباً اجتماعياً.

هذا التفسير يستهوي النفوس لأسباب عده أولاً ان بعض الفقرات عند ''كومت'' توحي بذلك كتب يقول: "لو أمكن لأحد واضعي النظريات أنْ يكونَ مثالاً كافياً هنا، لوجدنا أنَّ على الاستشهاد بحياتي العامَّة. فثمة فعاليتان متباينتان رغم ما بينهما من ترابط: إحداهما فلسفيَّة والأخرى دينيَّة، قدتتالتا فيٌ تتالياً طبيعياً دون أن تستدعيا وجود مفكرين مختلفين". وقد حدَّد تاريخ اهتدائه، اعتباراً من لقائه مع ''كلو تيلد دي فو'' إذا جعله حبه يحس بأفضليّة العاطفة على الفكر. ثم إنَّ الأجزاء الثلاثة الأولى من محاضرات في الفلسفة الوضعيّة – إذا ما نظرنا إأليها في ذاتها – تدفعنا إلى اعتبار ''كومت'' مجرّد مِنطيق انصرف اهتمامه فيما يبدو إلى تعيين هدف العلوم المختلفة وتحديد علاقتها واستخلاص طرائقها. أخيرًا، إنَّ موقف تلامذته بالذات يؤكّد

[1] محمد أحمد بيومي: مرجع سابق ، ص136.

هذه النظرة؛ فكثير منهم يُميّزون بين اقتراحات المُعلِّم. ويقبلون بعض آرائه النَّظريَّة قبولاً تامًّا، ويرفضون إتّباعه في مؤلَّفاته الأخلاقيّه والسياسيّة والدينيّة[1].

يتَّضح لنا مما سبق أنَّ النَّشأة الفكريَّة والعلميَّة والمهنيَّة – أثَّرت كثيرًا في الطابع الأيدولوجيّ الَّذي انتهجه ''كومت''، منذ أن بدأ تأسيس علم الاجتماع وتركيزه على أهميَّة المنهج الوضعي العلمي في دراسة الظواهر والمشكلات والقضايا الاجتماعيَّة بصورة عامّة.

[1] أندريّ كريستون: مرجع سابق ، ص312.

## المبحث الثَّاني – موضوع علم الاجتماع وغايتة عند ''كومت''

موضوع علم الاجتماع هو ما نُسمِّيه ظاهرات الاجتماع، وهو شامل لما عدا موضوعات العلوم الرياضية والطبيعية، فكل ما وراء ذلك من الأمور الإنسانية يدخل في موضوع علم الاجتماع.

ولذلك رأى ''كومت'' أنَّ علم النفس ليس ذا موضوع مستقل؛ لأنَّ مسائله وظواهره يتصل ببعضها ويتوقف على شئون الجسم وأجهزته ووظائف الاعضاء وأعمال الجهاز العصبي، وهذا القسم ملحق بالعلوم الطبيعية، ويتصل معظمها ويتوقف على الحياة الاجتماعيَّة وشئون الاجتماع، وهذا القسم يجب أن يُلحق بقسم الاجتماع[1].

ويظهر معنى علم الاجتماع عند ''كومت'' من خلال موقعه الدقيق في نسق العلوم، فعلم الاجتماع هو العلم النظري المجرد للظواهر الاجتماعيَّة، فيما أدرك ''كومت'' مع ''سان سيمون'' أهميَّة هذا العلم وضرورته، كتب يقول: "لدينا الآن فيزياء سماوية، وفيزيا أرضية ميكانيكية أو كيميائية، وفيزياء نباتية، وفيزياء حيوانية، وما زلنا بحاجة إلى نوع آخر وأخير من الفيزياء؛ وهي الفيزياء الاجتماعيَّة حتى يكتمل نسقنا المعرفي عن الطبيعة. وأعني بالفيزياء الاجتماعيَّة ذلك العلم الذي يتخذ من الظواهر الاجتماعيَّة موضوعاً لدراسته باعتبار هذه الظواهر من نفس روح الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية والفسيولوجية من حيث كونها موضوعًا للقوانين الطبيعية الثابتة" لقد كان الهدف متمثلاً بتعبير أكثر دقّة – في "اكتشاف سلسلة التحوّلات الثابتة المتتابعة للعنصر الإنساني الذي بدأ من مستوى لايرقى عن مجتمعات (القردة العُليا)، وتحول تدريجياً إلى حيث يجد الأوربيون المتحضرون أنفسهم اليوم". وقد غيَّر ''كومت'' بمرونةه فائقة اسم العلم الجديد من الفيزياء الاجتماعيَّة إلى الاجتماع.

وقد حاول ''كومت'' في كتابة (السياسة الوضعية) أن يدعم من جديد تعريفه الشكلي لعلم الاجتماع الذي أورده في (الفلسفة الوضعية )؛ حيث يخصص علم

[1] على عبد الواحد وافي ، علم الاجتماع ، مكتبة نهضه مصر 1966، ص109

الاجتماع في أحد مواضع هذا المؤلف لدراسة كلية لظواهر الفعل الإنساني والأفعال الإنسانية الناتجة[1].

وبناءً على ذلك فلعلم الاجتماع موضوعه الأساسيّ المُتمثِّل في المجتمع. وهو يتصف بقابليته للتغير، وبذلك يهتم علم الاجتماع بالجانب الديناميكي للمجتمع أي دراسة قوانين الحركة الاجتماعيَّة التي تحكم عملية تطور الاجتماع الإنساني وانتقاله من حالة لأخرى. كما أنَّ علم الاجتماع يتناول أيضاً نظم المجتمع ووظائفها، وهي في حالة ثبات. وذلك لتحديد القوانين التي تحكم ما بين تلك النظم من ترابط وتساند وظيفي، ويرجع عدم اهتمام ''كومت'' بتقديم تعريف للظاهره الاجتماعيَّة لاعتقاده بأنَّ علم الاجتماع يهتم بدراسة جميع الظواهر التي لم تقع في نطاق العلوم الأخرى.

ومن ثَمَّ يرى أنّ جميع الظواهر البشرِيّة، بما في ذلك ظواهر علم النفس ما هي إلا ظواهر اجتماعيَّة. وهو بذلك يشير إلى أنَّ الإنسانية تمثل الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع[2].

**أهداف علم الاجتماع:**

تأثر ''كومت'' بالمناخ الفكري السائد في فرنسا خاصة وفي أوربا عامة خلال البدايات الأولى من القرن التاسع عشر، كما قد عاصر ''كومت'' أيضاً مجموعة من القوى السياسية والاجتماعيَّة المهمَّة والتي شكلت بعد ذلك ظروف العصر الحديث ككل. ومن أهمّ هذه الظروف ظهور الثورة الفرنسية والنتائج المرتبطة بها بعد إعلان الجمهوريّة وحقوق الإنسان. وما صحب هذه الثورة من إيجابيات وسلبيات جعلته يؤيد هذه الإيجابيات أحياناً، وينتقد مساويها أحيانا أخرى خاصة أنَّها عملت على انهيار النظام الاجتماعي الأخلاقي[3].

ومن هنا بدأ المفكرون في وضع أسس الإصلاح الاجتماعي المنشود للمجتمع الفرنسي. مع إعادة تنظيم ذلك المجتمع بالصورة المثلى. ومن هنا اتَّخذ ''كومت'' من دوره في الإصلاح الاجتماعي وسيلة لتأسيس علم جديد هو (علم الطبيعة

[1] نيقولا بماشيف، مرجع سابق ، ص49،50

[2] فادية عمر الجولاني ، مبادئ علم الاجتماع ، مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية 1993، ص190 .

[3] عبد الله محمد عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص129 .

الاجتماعيَّة)، ثم عاد وأطلق عليه علم الاجتماع على اعتبار أنَّ ''كومت'' وجد أنَّ المجتمع الفرنسي يعاني اضطراباً شديداً في التفكير، وهذا الاضطراب ناشئ عن وجود أسلوبين متناقضين للتفكير وفهم الظواهر؛ أحدهما هو الأسلوب العلمي الوضعيّ الذي يتَّجه إليه الناس في عصره أثناء التفكير في الظواهر الكونية والطبيعة والبيولوجية. وثانيهما التفكير الديني الميتافيزيقيّ الّذي يلجؤون إليه عند التفكير في الظواهر التي تتعلق بالإنسان والمجتمع. وبمقتضى استمرار هذين الأسلوبين سوف تستمر الفوضي العقلية، وبالتالي تزداد الأخلاق فساداً. وقد وجد ''كومت'' أنَّ خلاص المجتمع من تلك الفوضى العقليَّة يحتاج إلى فلسفة إصلاحيّة جديدة. فالفلسفة من وجهة نظره ليست لها غاية في ذاتها وإنَّما هي وسيلة للوصول إلى غايات علمية في شئون الاجتماع والأخلاق والسياسة والدين. وأنَّ الفلسفة بهذا المفهوم هي علم الاجتماع[1].

وفي سعيه للقضاء على هذه الفوضى والاضطراب في المنهج، وجد أنَّ هناك ثلاث وسائل تؤدّي هذه الغاية:

1. الوسيلة الأولى: أنْ نعمل على التوفيق بين هاتين الطريقتين من الفهم، بحيث لا يحدث وجودهما معاً في ذهن الناس اضطراباً في تفكيرهم.
2. الوسيلة الثانية: أن نتقضي على الطريقة الوضعية في فهم الأشياء، ونجعل الناس يفهمون جميع الظاهرات على الطريقة الدينية الميتافيزيّة.
3. الوسيلة الثالثة: أن نقضي على الطريقة الدينية الميتافيزيقية في علم الأشياء، ونجعل الناس يفهمون جميع الظواهر على الطريقه الوضعيّة[2].

غير أنَّه تبيَّن له أنَّ الحلَّ الأول يستلزم التوفيق بين منهاجين متناقضين في أساسهما، وأنَّ بقاء أحدهما يستلزم القضاء على الآخر. ذلك أنَّ المنهاج الميتافيزيقي يقوم على التأمّل النظري والبحث المطلق بهدف الوصول إلى مبادئ فلسفية لا سبيل إلى تصوُّرها. بعكس الحال في المنهاج الوضعي الذي يقوم على

[1] زيدان عبد الباقي ، مرجع سابق ، ص240
[2] على عبد الواحد وافي، علم الاجتماع،: مرجع سابق ، ص103، 104

ملاحظة الظواهر لتحديد عناصرها الجزئيّة، وتقدير طبائعها تمهيداً للوصول إلى أسبابها المباشرة، وتحديد القوانين التي تخضع لها مثل هذه الظواهر.

على حين أنّ الحل الثاني يستلزم تعميم أسلوب التفكير بالطريقة الدينية الميتافيزيقة ونبذ الطريقة الوضعية في التفكير، فقد يعيد ذلك إلى المجتمع الوحدة العقلية، لكنه يقضي على كثير من الانتصارات العلمية التي حققتها الطرق الوضعية، مثل اختراع الكتابة والطباعة وكل ما حقَّقه رواد الفكر العلمي الوضعي، مثل: جاليلو، وديكارت.....

ومن هنا قرَّرَ أنّ الاتجاهين السابقين ليس فيهما الحل المنشود، ومن ثم فإنَّ الحل الأسمى هو الأخذ بطريقة التفكير الوضعي، واعتبارها منهاجاً كليّاً عامّاً، ولكن هذا الحلّ يستحيل الأخذ به بدون فهم الناس لظواهر الاجتماع بالطريقة الوضعيّة، كما تفهم الظواهر الكونية دون الاجتماعيَّة[1].

والوضعيّة عند ''كومت'' – تعني أنّها لا تقوم على الخيال ولا تتصوُّر ما ينبغي أنْ يكونَ، ولا تستند إلى التحليل التجريديّ بما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصّة، بل تستند إلى العلم وتقوم على الملاحظة والواقع وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل، لا كما نتصوُّر أنْ يكونَ. كما تقوم على التجارب التي أحرزتها الإنسانية، والدوافع التي دفعتها لأنواع النشاط.

وتعني الوضعية عند ''كومت'' أنَّها تؤمن بالسببيّة، وتستهدف دراستها الوصول إلى قواعد وقوانين أخلاقيّة ثابتة ونهائية تحكم الظواهر، وتحقق المَحبّة والعيش مع الآخرين وسعادة الإنسانيَّة[2].

وهذا الحلُّ الوضعي هو الذي تمثّله الفلسفة الوضعية التي دعا إليها ''كومت'' وقد حدَّد خصائصها على النحو التالي:

" إنَّ الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنَّها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشافها الدقيق وردَّها إلى أقلّ عدد ممكن هو الهدف

[1] زيدان عبد الباقي: مرجع سابق ، ص241، 242 .
[2] حسين عبد الحميد رشوان: علم الاجتماع الأخلاقي ، المكتب العلمي للكمبيوتر والنشر والتوزيع سنه 2000م ص187

من كل جهودنا، في الوقت الّذي نعتبر أنّ البحث عما يُسمّى العلل الأولى أو النهائية – هو أمر غير مقبول وخالٍ من كلّ معنى.

و ''كومت'' يطمح إلى تطبيق منهج الفلسفة على علوم الجماعات بعامة، وما يسمى بـ(علم الاجتماع) بخاصّة إذ رأي أن العلوم الاجتماعيَّة كانت لا تزال في أيامه في عهد الطفولة، أو فيما يناظر الطورين اللاهوتيّ والميتافيزيقي بالنسبة إلى تطوّر الفكر الإنساني. وذلك أنَّ حالها اليوم (في أيّامه) كحال علم التنجيم بالنسبة إلى علم الفلك أو علم الصنعة بالنسبة إلى علم الكيمياء. والفعل في هذه المرحلة السابقة على الطور العلمي يكون (مثالياً في السير مطلقاً في التصوُّر، اعتباطياً في التطبيق) وعلى علم الاجتماع، كي يكون علماً بالمعنى الحقيقي أي الوضعي –أن يقاوم هذه الصفات الثلاثة المثالية، الإطلاق، الاعتباطية، أنَّ عليه أن ينبذ الأفكار المطلقة وأن يحصر همَّه في التنسيق بين الوقائع الاجتماعيَّة المشاهدة وتكميل أدوات البحث. وعليه أن يقصر نفسه على ما هو نسبي دون أن يطمح ببصره إلى معرفة الحقيقة الواقعية الدقيقة للكشف عنها. كذلك على علم الاجتماع أن يعين حدود العمل السياسي وطبيعته. و مادام علم الاجتماع سيبحث في تقرير القوانين التي تسير عليها الجماعات في مجتمعاتها ، فإنَّه سيكون في وسعه التنبؤ شأنه شأن كل العلوم الوضعيَّة. يقول ''كومت'': "إنَّ من الممكن التنبؤ بالظواهر الاجتماعيَّة، شأنه شأن الظواهر الأخرى" [1]. ولا يمكن أن نجعل الناس يفهمون ظاهرات الاجتماع على الطريقة الوضعيَّة إلا إذا توفر شرطان:

- الشرط الأول: أن تكون هذه الظاهرات تسير في الواقع وفق قوانين لا وفق الأهواء والمصادفات؛ لأنَّ فهم الأشياء بطريقة وضعيَّة هو عبارة عن فهم القانون الذي يخضع له. فإذا كان الشيء – بحسب طبيعته – غير خاضع لقانون فإنَّه من المستحيل أن يفهم فهماً وضعياً.

والشرط الثاني: أن تكون هذه القوانين معروفة للناس؛ حتي يستطيعوا أن يفهموا الظواهر الاجتماعيَّة وفق ما تصنعه هذه القوانين من حدود وترسمه من معالم[2].

[1] عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق ، ص313

[2] على عبد الواحد وافي: علم الاجتماع، مرجع سابق 1966م ص105

**منهج الفلسفة الوضعيّة:**

أمَّا فيما يتعلق بمنهج البحث في علم الاجتماع، فإنّ ''كومت'' يرى أنّ هنالك مجموعتين من الأساليب التي تؤدّي بنا إلى كشف الحقائق في ميدان الظواهر الاجتماعيَّة، هما:

**(أ) الأساليب المباشرة** : وهي التي يقصد بها الخطوات المنهجيّة التي يستخدمها الباحث في الكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعيَّة في نشأتها وتتطورها ووظائفها. وهذه الخطوات في نظر ''كومت'' هي التي تكون قواعد المنهج في البحث الاجتماعي.

**(ب) الأساليب غير المباشرة** : وهي التي تنتج عن العلاقات الضرورية التي تربط علم الاجتماع بما عداه من العلوم الوضعيّة الأخرى؛ لأنَّ هذه العلوم تمدّه بصفة دائمة بنتائج وقضايا لها أهميتها في ميدان البحث الاجتماعي.

وبالرغم من أنَّ هذه الوسائل غير المباشرة لا تقل ضرورة وأهمية عن الوسائل المباشرة إلا أنَّ ''كومت'' يُعطي لها اهتماماً خاصّاً، وهي التي تكون له قواعد المنهج وهي مُتمثّلة في الأساليب الآتية[1].

أكّد ''كومت'' على ضرورة اصطناع علم الاجتماع المنهج الوضعي والذي يشير به إلى ضرورة تبعية – المفهومات للوقائع، وجعل الظواهر الاجتماعيَّة موضوعاً للقوانين العامّة. وهو يؤكد بذلك على إجراءات منهجيّة أساسيّة تتمثّل في:

- الملاحظة.
- التجربة.
- المقارنة.
- المنهج التاريخي.

أ/ **الملاحظة:**

يرى ''كومت'' أنَّ الملاحظة الاجتماعيَّة من أصعب الأمور؛ وذلك لسببين:

الأول: الاعتقاد بأنّ هذه الظواهر مألوفة لدينا.

والثاني: أنَّ من يلاحظها يشترك فيها إلى حدٍّ ما.

[1] محمد أحمد بيومي ، مرجع سابق ، ص152

ويؤكّد ''كومت'' أنّ الباحث إذا اراد أن يلاحظ جيداً عليه:

1. أن يضع نفسه خارج الشيء الذي يلاحظه، وبهذا فقط تظهر لنا الظواهر الاجتماعيَّة على أنّها موضوعيّة ومنفصلة عنّا، ومستقلة عن حالات شعورنا الفرديّة. وهذا الأمر من أصعب الأمور كما يلاحظ ''كومت''.
2. يجب أن يتدخّل العقل لإعداد ما يريد ملاحظته. ويشرح ''كومت'' ذلك بأنّه إذا كان العالم غير مزود في أثناء ملاحظة للظواهر بنظرية سابقة تُمهّد له السبيل، فإنّه يعجز – في الأغلب– عن معرفة الشيء الذي يجب عليه أن يلاحظه في الظواهر التي تمرّ أمام عينه.
3. لا يستطيع الباحث أن يفهم الظواهر اللاَّحقة إلاّ بربطها بالظواهر السابقة، ويقول ''كومت'' إنَّ هذا (موطن الصعوبة الكبرى) في علم الاجتماع؛ حيث تضطر دائماً على نحو ما لتحديد الظواهر وقوانينها في آن واحد. إذ إنّ الظواهر تظل عقيمة بل غير ملحوظة، على الرُّغم من أنَّنا نسبح في وسطها – إذا لم تكن لدينا من قبل المبادئ العقليّة الضروريّة التي تُمكّننا من فهمها.
4. لا يمكن أنْ يكونَ للظواهر الاجتماعيَّة معنى علمي، إلاَّ إذا ماثلنا بينها وبين الظواهر الأخرى؛ فالظاهرة المنعزلة – كما يرى ''كومت'' – تظل شبيهة بمجرد أقصوصة يمكن أن تكون موضوعاً لدراسة عقلية.
5. يرى ''كومت'' أنّ هنالك العديد من الظواهر التي تصلح لأن تكون مادّة لعلم الاجتماع مثل العادات والآثار بجميع أنواعها واللغة: تحليلها ومقارنتها.
6. يجب أن تهيمن في نهاية الأمر وجهات نظر عامّة عن ملاحظة جميع الظواهر. وبهذا الشرط وحدة يستطيع الباحث الذي أعدّ إعدادًا عقليًا، كافيًا – أنْ يحول الظواهر التي تمر أمام عينه إلى معلومات اجتماعيَّة.

ونظراً لأنَّ الباحث قد يُخطئ في تأويل ما يلاحظه أو في إدراك ما يشاهده. أو قد يخطئ في الاستنتاجات التي ينتهي إليها من مشاهداته، كذلك قد يختلف الباحثين في الشيء الملاحظ، تبعاً لاختلاف عقولهم أو خبرتهم أو ميلهم الأيديلوجيّ أو النظريّ. ولهذا ينصح ''كومت'' أنَّه من الإسراف البالغ الاعتماد على الملاحظة واتّخاذها أسلوبًا من أساليب الكشف العلمي بصدد قوانين الظواهر الاجتماعيَّة. فالملاحظة عند ''كومت'' هي عامل مساعد فقط[1].

**ب/ التجربة:**

يقصد ''كومت'' بالتجربة (التجربة الاجتماعيَّة) وليست التجربة العلمية التي نلجأ إلى إجرائها بصدد ظواهر الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا؛ وذلك لأنّ مثل هذه التجارب الصناعية لا يمكن إجراؤها على ظواهر المجتمع. والتجربة الاجتماعيَّة الصحيحة في نظر ''كومت'' إنَّما تقوم في مقارنة ظاهرتين متشابهتين في كل شيء ومختلفتين في حالة واحدة. واختلافهما إنَّما يرجع إلى هذه الحالة فقط؛ فوجود مثل هذه الحالة الطبيعية إنَّما هو بمثابة تجربة مباشرة لأنَّنا نستطيع أن نستنتج بسهولة أثر هذا العمل الذي كان سبباً في اختلاف الظاهرتين ومدى تأثيره في غيرها من الظواهر الأخرى. ولكن ليس عندنا من الوسائل ما نستطيع بفضله أن نُحدَد وجود حالتين من هذا القبيل في علم مثل علم الاجتماع.

وإذا كانت الطبيعة قد قصرت في أن تمدنا بتجارب مباشرة من هذا النوع فإنّها قد أمدتنا بتجارب غير مباشرة، وهذه التجارب إنَّما توجد في الحالات (الباثولوجيّة) أي الحالات المرضية التي تصيب جسم المجتمع.

لأنَّ المجتمع شأنه في ذلك شأن جسم الإنسان عُرضة للأمراض التي تُصيبه من حين لآخر. وهذه الأمراض تتمثَّل في الفتن والثورات والانقلابات التي ترجع في غالب الأمر إلى تأثّر القوانين الاستاتيكية والديناميكية بعوامل طارئة وتيارات وقتية. وكما أنَّ دراسة الحالات المرضيّة في جسم الإنسان

[1] محمد أحمد بيومي ، مرجع سابق ، 153 ، 154 .

تؤدي بنا إلى الوقوف على أفضل السبل لشفائه وإعادته إلى الحالة الطبيعية، كذلك دراسة الحالات الباثولوجيّة تؤدِّي بنا إلى الوقوف على طائفة من التجارب التي ينبغي الالتجاء اليها لإعادة المركب الجمعي إلى حالته الطبيعية وسيره المعتاد[1].

**ج/ المنهج المقارن:** يستخدم المنهج المقارن في:

1. المُماثلة بين الحالات المختلفة للمجتمع الإنساني، تلك الحالات التي توجد في آن واحد في مختلف أجزاء الكرة الأرضيّة.
2. المُماثلة بين شعوب تنفصل بعضها عن بعض (أي المقارنة بين مراحل التطور المتعاقبة التي تمرّ بها الشّعوب التي يعقد بينها المقارنة).
3. مُقارنة ما هو موجود بالفعل في نطاق مجتمع واحد، فالظروف الاجتماعيَّة للطبقات المختلفة تمثّل حالات مختلفة من الحضارة، وتتفاوت فيما بينها تفاوتاً كبيراً.

ويذهب ''كومت'' إلى أنَّ المنهج المقارن قيمته في علم الاجتماع من ناحية الاستقرار والتطور وفي علم الاجتماع الخاص بالاستقرار تكون المقارنة ممكنة بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الإنسانية. وبالرغم من هذا فإنَّ هذا المنهج لا يخلو من مساوي في علم الاجتماع، هي:

1. إذ إنّه لا يراعي التعاقب الضروري للمراحل المختلفة في التطور الاجتماعي، وهو يميل على العكس من ذلك إلى النظر إلى هذه المراحل كما لو كانت حدثت في آن واحد فهو يحول إذن دون ملاحظة تسلسل الأشكال الاجتماعيَّة.
2. قد يُوشك أن يفسر تحليل الظواهر التي سبقت ملاحظتها.
3. يدعونا إلى الخلط بين مُجرد العوامل الثانويّة وبين الأسباب الرئيسيّة.

لهذا يري ''كومت'' أنَّ منهج المقارنة في علم الاجتماع لا يمكن أنْ يكونَ أكثر من وسيلة مساعدة ويجب أن يخضع مثل الملاحظة والتجربة لفكرة

[1] مصطفي الخشاب ، مرجع سابق ، ص144.

عقلية عن تطور الإنسانية. وهذا التطوّر – كما يرى ''كومت'' – يتوقف بدوره على استخدام طريقة مبتكرة للملاحظة تتلاءم مع طبيعة الظواهر الاجتماعيَّة، وتخلو من الاخطاء التي كانت تظهر من الأساليب الأخرى. أمّا المنهج ذي الصيغة الاجتماعيَّة الصرفة والذي يعتبره ''كومت'' أسمى مراتب الأساليب العلمية في علم الاجتماع، والذي يكمل المنهج الوضعي هو ما أطلق عليه ''كومت'' اسم المنهج التاريخي"[1].

**د/ المنهج التاريخي:**

إنَّه المنهج الخاص بعلم الاجتماع، وغايته تعيين الأحوال المتعاقبة التي مرت بها الإنسانية، ومقارنة هذه الأحوال المختلفة فيما بينها أنَّ هذا العمل من شأنه أن يبين لنا كيف يرسي الحاضر جذوره في الماضي، ويجعل التعاون الذي يربط البشر الحاليين بالقدامى أمرًا مُمكناً، وينمي العاطفة الاجتماعيَّة التي ينتظر فيها ''كومت'' تجديد الإنسانية النهائي وإعادة حسن النظام إليها (احترام الجدود الذي لا غنى عنه لحالة المجتمع الاعتبارية، وهذا الاحترام الذي زعزعت هـ الفلسفة "الماورائيَّة" زعزعة شديدة). إنَّ علم الاجتماع باستعماله المنهج التاريخي يستكمل وسائل التنقيب الوضعي. وبواسطته يعرف العلم أخيرًا ما في حوزته للسير بأبحاثه إلى نهاية الشوط[2].

وهكذا نرى أنّ المنهج التاريخي يقوم على المبدأ الذي جعله ''كومت'' أساسًا لنظريته في علم الاجتماع، ويمكن تلخيص هذا المبدأ في القول بأنَّ الطبيعة الإنسانيَّة تتطور دون تغير؛ فالقوى المختلفة طبيعية كانت أم خلقيّة أو عقليّة لا بد أن تظلّ كما هي في جميع مراحل التطور التاريخي، وأن تظل دائماً مرتبطة فيما بينها على نمط واحد، ولا يمكن للنمو الذي يطرأ على هذه القوى عند انتقالها إلى الحالة الاجتماعيَّة أن يُغيّر قط من طبيعتها، ولابد أن يقضي على بعضها أو يخلق قوى جديدة. بل لا يستطيع أن يُغيِّر النظام الذي ترتّب فيه.

---

[1] محمد أحمد بيومي ، مرجع سابق ، ص156 .
[2] اندريه كريسون ، مرجع سابق ، ص347

ويرى ''كومت'' أنَّه ليس للظواهر معنى اجتماعيًّا إلا إذا كان العالم الذي يلاحظها مزوداً قبل ذلك بنظرية عامّة. والتاريخ لا يستنبط بطريقة قياسية. ويذهب ''كومت'' إذا كانت لدينا معرفة وضعيّة سامية بالطبيعة الإنسانية وبالوسط الذي تتطور فيه، فلا نستطيع أن نتكهن بكيفية تطورها في المستقبل. فواجب التاريخ إذن أن يخبرنا كيف ساهمت الحياة الاجتماعيَّة بالفعل في تقدّم الإنسانية، فإذا تمّ لنا تحقيق ذلك عن طريق الملاحظة أصبحنا في مراحل من العودة إلى الطريقة القياسية. ولمّا كان الاجتماع علماً وجب عليه أن يستعيض بالتكهُّن العقلي عن الملاحظة التجريبيّة للظواهر[1].

وهنالك نقطتان على جانب كبير من الدلالة والأهمية المنهجية، ينبغي الإشارة إليهما، تتمثّل أولهما فيما ذهب إليه ''كومت'' من أنَّ المجتمع يشبه الكائن الحي في خاصية واحدة، وهي أنّ فهم الكلّ يمكن التّوصّل إليه بطريقة من الأجزاء، وقد اشتقّ من هذه المُقدِّمة نتيجة غير مُتَّسقة إلى حدٍّ ما، مؤداها أنَّ الدراسات المتخصصة كعلم الاقتصاد – تقود إلى الخطأ؛ لأنَّه لا ينبغي أن تدخل واقعة اجتماعيَّة تحدث كظاهرة منعزلة في نطاق العلم على الإطلاق.

بل إنَّه قد هاجم الاقتصاديّين في عصره لرغبتهم عن الاعتراف بإمكان وجود أي نظام في المجتمع فيما عدا النظام الذي يقيم نفسه بطريقه آليَّة. لقد كان ''كومت'' يعتقد أنه بالإضافة إلى هذا النظام التلقائيّ، يمكن أن يقوم نظام مُخطط على قاعدة من معرفة بالقوانين الاجتماعيَّة وتطبيقها بطريقه إرادية واعية على المواقف والمشاكل المحددة.

أما ثانيهما فإنَّها تتمثل في إلماع سبق به ''كومت'' عملاً من أبرز إسهامات ''ماكس قيبر باكثر'' من خمسين عامًا فقد تصوُّر ''كومت'' النّماذج الاجتماعيَّة SOCIAL TYPES بوصفها حدوداً يقترب منها الواقع الاجتماعيّ شئياً فشيئًا، دون أن يتمكّن من الوصول إليها على الإطلاق ويدرك المرء من هذا القول أثر التدريب الرياضي لـ''كومت'' . كما أنَّه يدرك بصورة أوليّة أو مبدئيّة

[1] محمد احمد بيومي ، مرجع سابق ، ص159.

نموذج ''ماكس فيبر'' المثالي. تلك الآراء المنطقية الممتازة للتحليل السوسيولوجيّ.

وتتأيد هذه الصلة الغريبة إذا ما تمعنَّا قولاً لـ''كومت'' يشير فيه إلى كيفية استخدام هذه النماذج في دراسة الظواهر الاجتماعيَّة؛ فهو يرى أنّ الحالات الوسيطة – أي التي لا تتطابق مع أي نموذج – ينبغي أن تُدرّس في ضوء التحليل المضبوط للحالتين أو النموذجين المتطرفين. وهذا يعني أنَّه من المُمكن التوصُّل إلى فهم أفضل للحالة الوسيطة عن طريق معرفة ما تشتمل عليه من النموذج الأوّل والنموذج الآخر أو العكس[1].

ويتضَّح لنا من ذلك أنَّ فلسفة ''كومت'' ترمي إلى تحقيق **هدفين أساسين:** "الأوّل اكتشاف الحقائق الاساسية لتحقيق الوحدة بين العقول، والثاني وضع القراءة العلمية لعلم الاجتماع على ضوء هذه الحقائق على أنْ يكونَ الغرض من هذا العلم الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية[2].

## المبحث الثالث – محور نظرية كومت الاجتماعيَّة

تأثَّرَ ''كومت'' في تقسيمه لعلم الاجتماع بالعلوم الأخرى، مثل: الفيزياء، والكيمياء؛ حيث ذهب إلى أنه على نحو ما يتم في دراسة الطاقات في تلك العلوم من حيث توازنها، ثم من حيث فاعليتها– فإنَّ ذلك ينسجم مع تقسيم الدراسة في علم الاجتماع؛ حيث تقتضي أن تتوزع بين الدراسات الاستاتيكية للظواهر، والدراسات الديناميكية للظواهر. وقد صنفت هذه الدراسات تحت عنوان الاستاتيكا الاجتماعيَّة أو الاجتماع الاستاتيكي، وهو الذي يهتم بدراسة الأحوال الثابتة للحياة الاجتماعيَّة

[1] نيقولا تيماشيق ، مرجع سابق ، ص52 ، 53

[2] السيد محمد بدوي ، مبادي علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية جامعة الاسكندرية 1994م ص110.

وشروط وجود المجتمع، في حين أنَّ الديناميكا الاجتماعيَّة أو الاجتماع الديناميكي تهتم بدراسة حركة المجتمع المستمرة وتتابع مراحل تطوره وتقدمه، وبذلك يُؤكّد ''كومت'' على أنَّ النظام order يمثل الحقيقة التي يعنى بها الاجتماع الاستاتيكي، في حين أنَّ التقدُّم يمثل الحقيقة التي يعني بها الاجتماع الديناميكي[1].

**أ. الاستاتيكية (السكونيَّة) الاجتماعيَّة:**

ما هي أوّلاً السكونيَّة الاجتماعيَّة ؟ إنَّ العوامل المُكوّنة للمجتمعات هي عناصر اجتماعيَّة، أنسجة اجتماعيَّة، أعضاء اجتماعيَّة بالنسبة لهذه العوامل، تنمو في كل فترة من الزمن منظمات متعددة. وفي كل مجتمع يحصل تقسيم مُعيّن للعمل يخلق تضامناً بين مختلف الأجزاء. وفي الوقت نفسه تتشكَّل وتتطور مؤسسات سياسيَّة، اقتصادية، دينية، قضائية، عسكرية. وهذا كله يشكل في كل فتره تاريخيّة وفي كل زمرة نظاماً معيناً، توازناً معيناً مستمر تقريباً. إنَّ السكونية الاجتماعيَّة هي (علم النظام) بهذا المعني للكلمة، وإنَّ مُختلف المنظمات التي تظهر في كل مجمع تكون في حاله تفاعل متبادل، وينشأ عن ذلك توافق يحافظ على الحياة الاجتماعيَّة.

إنَّ دراسة هذا التوافق هي التي ينبغي لها أن تكون موضوع السكونيَّة[2].

ولقد وصل ''كومت'' في تحليله الاستاتيكي (السكونيّ) إلى أنَّ المجتمع يتكون من ثلاث وحدات أو عناصر أساسية هي: الفرد، الأسرة، والدولة.

**الفرد:**

ليس صحيحاً – رغم تأكيدات ''هوبز'' – أنَّ الفرد البشرِيّ أنانيّ فقط، وأنَّ أنانيَّته وحدَها هي الَّتي دفعته إلى أن يُصبح اجتماعيّاً. إنَّ كلَّ فرد يملك استعدادات فطريَّة للحياة في المجتمع، وميولاً طبيعيَّة نحو التعاطف. إلاَّ أنَّه ضعيف العدَّة قليل الزاد للحياة الاجتماعيَّة، لأنَّ هذه الحياة تفترض تقدَّم الملكات العقليَّة، ولكن أكثر البشر يهملون الجهد الفكري، ليس ذلك فحسب، بل هم عاجزون عنه كل العجز. وتفترض هذه الحياة أيضاً غلبة الاستعدادات التعاطفيَّة

[1] فادية عمر الجولاني، مرجع سابق ، ص192

[2] أندريّ كريسون ، مرجع سابق ، ص345

على الاستعدادات الأنانيَّة، ولكن الميول الغيريَّة لدى أكثر الأفراد نامية إلا بنسبة ضعيفة جداً.

إن دراسة الفرد من الناحية الاجتماعيَّة تُثبت ذلك، وعلى الأخلاقي والسياسيّ إيجاد وسيلة لجعله اكثر اجتماعيَّة[1].

**الأسرة (الخليَّة الأساسية):**

الأسرة – لا الفرد – هي العنصر الاجتماعي الأساسي وهي أوّل خليَّة في جسم التركيب الجمعي، وهي ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعيَّة. وقرَّر ''كومت'' مبدأ خضوع المرأة للرجل مع الاعتراف بسموها من الناحية العاطفيّة والوجدانيّة الضروريّة للاستقرار في حياة الأسرة، وتكلَّم عن الزواج، وجعله واعتبره استعداداً طبيعيَّاً تماماً. وهو الأساس الأوّل لكلّ مجتمع. وكل عامل من شأنه أن يضعف من الزواج أو يقلِّل من أهميته، فإنّه بمثابة عامل هدم لنظام الأسرة الطبيعيّ ولنظام المجتمع؛ ولذلك فهو لا يقبل فكرة الطلاق ويعتبرها من عوامل الإخلال بنظام الحياة الأسريَّة بصفة خاصَّة وحياة المجتمع بالإجمال. ويُعرّف الأسرة بأنَّها "اتحاد له طبيعة أخلاقيَّة" لأنَّ المبدأ الأساسيَّ في تكوينها يرجع إلى نظره إلى وظيفتها (الجنسيَّة والعاطفيَّة). ولا شكَّ أن الميل المتبادل بين الزوجين، والعطف المتبادل بينهما من جهه والأبناء من جهه أخرى، والمشاركة الوجدانية الموجودة بين أفراد هذا المجتمع الصغير، ثم الحقوق والواجبات المُترتِّبة لكل عضو في الأسرة قبل العضو الآخر، فكل هذه الأمور ترجع في طبيعتها إلى وظيفة الأسرة الأخلاقيَّة[2].

**الدولة (الحكومة):** ومهمتها مزدوجة.

لنعتبر الآن المجتمعات كمجموعات من الأسر. هنا يرتسم الشَّبه بينها وبين المجموعات العضويَّة، **والحقيقة أنَّنا نرى** فيها:

1. تخصص الوظائف المختلفة التي تنشأ عنها حياة المجموعة .
2. تميز سلسلة من الأعضاء المتكيفة مع الوظائف اللاَّزمة.

[1] المرجع السَّابق، ص348

[2] مصطفي الخشاب مرجع سابق ، ص152.

3. تضامن الأعضاء فيما بينها وإسهامها من أجل غاية مشتركة.

إنَّ أمثال هذه الظاهرات تسمح لنا بأن نفهم لماذا يملك كل مجتمع حكومة، ولماذا يجدر به أن يملك إحداها؟ ذلك أنَّ تقسيم الاعمال يخلق لا محالة في كل زمرة تجاذبات متنافرة، وينمي النظرات الجزئية، ويجنح إلى إبطال النظريات الإجماليَّة، ويعزز الأنانيات الضيِّقة، فلا يري كل واحد إلاَّ مجال اختصاصه، وينزع إلى الانفراد بالنظر إليه.

لذلك لابدَّ من وجود قوَّة اجتماعيَّة تتلافى هذه المحاذير. هذه القوه هي الحكومة. أمَّا مهمتها فمزدوجة: صيانة الانضباط الاجتماعي، والمحافظة على الروح الجماعيَّة. من هذه القاعدة يجب أن تنطلق النظريات الأخلاقية والسياسيَّة فيما يتعلق بالحكومة[1].

ويرى ''كومت'' أنَّ مبدأ التضامن الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق بصورة كاملة إلاَّ إذا وجَّه المسؤولون عنايتهم إلى إصلاح ثلاثة نظم اجتماعيَّة أساسيَّة: وهي نظام التربية والتعليم، ونظام الأسرة، والنظام السياسي في الدولة. فنظام التعليم من شأنه أن يحارب الغرائز الفطريَّة ويهذب المشاعر الإنسانيّة؛ أما النظام السياسي فمن شأنه أن يقاوم ما عسى أن ينشأ في جو المجتمع من تصادم بين مصالح الهئيات الاجتماعيَّة، ومن نزاع بين الطبقات حول مشاكل الإنتاج وكيفيَّة توزيعه.

وبصدد إصلاح نظام التربية والتعليم يرى ''كومت'' أنَّ المجتمع يحتاج إلى نظام من التربية العصريَّة يحلّ محلّ دراسة الآداب والنظريّات المجرّدة. وهذا النظام لابدّ وأنْ يقوم أوّلاً على معرفة حقائق العلوم الوظيفيّة الجزئيّة، ويقوم ثانياً على أسس علميّة تنحو بالشيء بعيداً عن الجهود والعقم النظريّ ويؤهل الأفراد للمشاركة بصورة إيجابيّة فيما يتطلّبه المجتمع من وظائف جديدة. ويجب أنْ يكونَ للإعداد المهنيّ معاهد جديده خاصّة، كما قسَّم مراحل التعليم إلى ثلاثة

[1] اندريه كريسون ، مرجع سابق ، ص348

مراحل: مرحلة ابتدائيّة، ومرحلة إعداديَّة، ومرحلة عالية وظيفتها إعداد الشباب لمواجهة حياتهم العمليّة[1].

وبصدد إصلاح النظام الأسريّ فكلّ ما ذكره مستمد من نظام الأسرة المسيحيّة وعلى الأخص الأنظمة الكاثوليكيّة. وضغط بصفه خاصَّة على وظيفتها الأخلاقيّة والتربويّة. فالأسرة الصالحة هي الَّتي تُشيع بين أفرادها عواطف حب الغير والتوادد والتراحم بينهم، وكل ما من شأنه أن يُهذّب إنسانية الأفراد ويروّضهم على استساغة مبدأ التضامن الاجتماعيّ.

واعتبر ''كومت'' الأم هي المسؤولة عن إعداد الأطفال في المرحلة الأوّلى. فهي الَّتي تتولَّى إثارة إمكانيات الطفل، وتعمل على توافر التوازن بين مختلف ملكاته الناشئة. وهي الَّتي تُقوّم من لسان الطفل وتلقِّنه بعض المفردات اللَّغويَّة والعلميَّة، وتغرس فيه مبادئ الّدين الوضعي الجديد (وهو عبادة الإنسانية) الذي دعي إليه ''كومت''. ويأمل ''كومت'' أنَّ الأمهات اللاَّتي تلقّين تربية وضعيَّة صحيحة يتمكَّنَّ من تعليم أولادهن والإشراف على تربيتهم في المرحلة الإعداديَّة الأوّلي بدلاً من ذهابهم إلى المدارس[2].

وفيما يتعلق بوسائل الإصلاح السياسيَّ، اتّضح له أنَّ السياسة وحدها لا تكون فرعاً بذاته، بل هي جزء لا يتجزأ من العلوم الإنسانيَّة، ولا يمكن فهمها والتوصُّل إلى تنظيمها إلاَّ إذا درسنا النظم الاجتماعيَّة الأخرى الَّتي تتعلَّق بها.

ومن هنا فليست هي بمفردها الأساس في الفوضي السياسيَّة، بل إنَّ أساس ذلك نوع من الاضطرابات العقليَّة، أدَّى إلى عدم وجود مبادئ مشتركة بين جميع العقول. ومن ثمَّ ردَّ ''كومت'' الأزمات السياسيَّة في عصره إلى ما أسماه بالفوضي العقليَّة[3].

وإضافة إلى ذلك تناول ''كومت'' النظام الاقتصاديّ؛ حيث عرض للتطوُّرات السَّائدة ونقدها جميعاً، حيث نقد آراء مدرسة "الفزيوقراط" وما تذهب إليه من إشاعة الحريَّة الاقتصاديَّة ونادى بضرورة التدخُّل من جانب الحكومة لكي تُقيمَ

[1] عدلي ابو طاحون ، مرجع سابق ، ص83 .
[2] مصطفي الخشاب، مرجع سابق، 154.
[3] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق، ص127.

توازناً معقولاً بين الأهداف الفرديَّة وبين ما ينبغي أن تكون عليه المعاملات الاجتماعيَّة، كما نقد الاشتراكيّين والشيوعيّين واعترف بأنَّهم وفقوا في الوصول إلى بعض الحقائق ولم يكونوا مخطئين في كل ما قالوه، واتَّفق معهم في ضرورة تدخل الحكومة في العلاقات الاقتصاديَّة. كما درس ''كومت'' الناحية الاخلاقيَّة ورأى وجوب قيام علم وضعي هو علم الأخلاق. ورأى أنَّ هذا العلم لا يمكن تأسيسه إلاَّ بعد قيام علم الاجتماع.

ولم يفت ''كومت'' أنْ يدرسَ النَّاحية الدينيَّة في المجتمع؛ لأنَّ الأفراد في مسيس الحاجة إلى مجموعة منظَّمة من العقائد، يتفق عليها الأفراد جميعاً. وهذا لا يتأتَّي إلاَّ إذا الغينا الديانات القائمة وصهرناها في دين جديد. وهذا ما حدا به أن يضع لنا بجانب النظم السابقه نظاماً دينياً جديداً هو (الدين الوضعي). ويدور هذا الدين حول عبارة الإنسانية كفكرة. أي أنَّ فكرة الإنسانية تحلّ في نظره محلّ فكرة (الله) في الديانات الراقية المعروفة. ووظيفة هذه الديانات كما يراها ''كومت'' هي تحقيق وحدة دينيَّة في العالم بأسره، لأنَّ جميع الأفراد سيتَّجهون بعقولهم وقلوبهم نحو فكره واحدة ومركز واحد، فتبطل الشرور والآثام، وتنتهي المنازعات والحروب، وتعيش الأجناس البشرِيّة الثَّلاثة – الجنس الأبيض والأصفر والأسود – الَّتي تمثل في الإنسانيَّة الذَّكاء والعمل والعاطفة في عصر ذهبيّ.

إنَّ الوضعيَّة في تحطيمها للأديان القديمة القائمة على المعتقدات اللاهوتيَّة أو الدينيَّة لم تُحطم الدّين نفسه لأنَّه عنصر دائم في البناء الاجتماعيَّ. فهو الرَّابطة الضروريَّة الَّتي تجعل هذا البناء مُتماسكًا، وتحلّ الإنسانية محلّ تلك الالهة اللاهوتيَّة ، فهي تعلو على الفرد لأنَّها تتكون من كل الأفراد، الأحياء منهم والأموات، والَّذين لم يُولدوا بعد[1].

إلى هذه الآراء يُضيف ''أوجست كومت'' نظرة غريبة فيما يتعلق باللُّغة. أنَّها ليست هبة خفيَّة من أصل خارق، ولا ثمرة إبداع مُوفّق، فللحيوانات لُغتها. ولكنّ البشر قاموا بتحسين لغتهم، وأنَّ وجود المجتمع بالذات تطلَّب ذلك. وعليه فإنَّ

[1] علا مصطفي انور ، التفسير في العلوم الاجتماعيه،دراسة في فلسفة العلم، دار الثقافه للنشر والتوزيع، 1988، ص125 – 126 .

اللّغة بيولوجيّة بأصلها، واجتماعيَّة بنموّها؛ في البدء كانت إيماء يتوجه إلى البصر، ثم تحوّلت إلى موسيقي تتوجَّه إلى السَّمع. وما أن اقتضت الحاجة التّعبير عن شيء واضح من العواطف، حتَّي رافق هذه الموسيق شعر شفاهي.

وبما أنَّ الأفكار ازدادت دقَّةً ووضوحًا مع الزّمن، لذلك أفسح الشعر مكاناً للنَّثر، ثم جاءت الكتابة فثبتت النَّثر وجعلته أكثر تداولاً وتناقلاً. وإن ''أوجست كومت'' يشدّد على ما للغة من أهميَّة واسعة. فهي – بالنسبة إلى الفرد – ليست ولا شكّ الوسيلة الوحيدة للتفكير الصميمي. إنَّ إدراكاتنا الأولى للأشياء هي – بوجه عام – خالية من كلّ تعبير شفاهيّ، ولكنّها تكتسب مثل هذا التعبير ما أن تصبح الفكرة مجردة، نزَّاعة إلى الأحكام، ميَّالة إلى الانتقال. أمَّا بالنسبة للمجتمع فهي التي تصون المكتسب الإنسانيّ وتنقله وتنشره، إنَّها في نهاية المطاف – من أعظم وسائل التواصل الاجتماعيّ؛ بواسطتها تنتقل العناصر الاجتماعيَّة إلى خلد الفرد وتفكيره الذاتيّ. فالتفكير بواسطة اللَّغة لا يعني – في الحقيقة – القيام بتأمّل باطنيّ بوسيلة تحليليّة شكَّلها المجتمع نفسه؟[1].

**ب. الحركيَّة الاجتماعيَّة (الديناميكا الاجتماعيَّة):**

إنَّ موضوع الحركيَّة الاجتماعيَّة (الديناميكا) من وجهة نظر ''كومت'' هو دراسة قوانين الحركة الاجتماعيَّة والسير الآلي للمجتمعات الإنسانيَّة والكشف عن مدى التقدُّم الَّذي تخطوه الإنسانيّة في تطوُّرها[2].

وتدور دراسات ''كومت'' في الحركيَّة الاجتماعيَّة (الديناميكا) حول نظريتين أساسيَّتين، هما:

- **نظريّة في تطوّر المجتمعات (قانون المراحل الثلاثة).**
- **نظريّة في تقدُّم الإنسانيّة.**

[1] أندريه كريسون ، مرجع سابق ، ص351 .
[2] زيدان عبد الباقي ، ركائز علم الاجتماع ، جامعه الازهر ، ص49 .

**أ. نظريَّة التقدُّم:**

يرى ''كومت'' أنَّ التقدُّم الاجتماعيّ لابدّ وأنْ يكونَ خاضعاً لقوانين، ولعلَّ هذه الفكرة كانت غائبة عن أذهان المفكّرين السّابقين الّذين درسوا الحركات الاجتماعيَّة بوصفها ذبذبات أو اضطرابات. وهو يرى أنّ انتقال الإنسانية من مرحلة إلى أخرى يكون عادة مصحوباً بتقدّم أو تحسّن يبدو في مظهرين:

1. التقدّم الماديّ.
2. التقدّم في الطبيعة الإنسانيّة.

والتقدّم الماديّ يكون أوضح وأسرع حركة وأسهل تحقيقًا، أمَّا التقدَّم في الطبيعة الإنسانية فيكون واضحاً في الطبيعة البيولوجيّة والعقليّة[1].

ويرى ''كومت'' أنَّه ينبغي أن يُصان التضامن الاجتماعيّ ويحفظ من خلال الحركات، وإلاّ فإنّ الحركة سوف تؤدي إلى انهيار وتفكك تامّينِ في النسق الاجتماعيّ؛ ولذلك فإنّه لا يمكن ان يجري تطور أو تقدم في جانب واحد من جوانب الحياه الاجتماعيَّة ، ولا يمكن ان يدرس في حد ذاته وينهض هذا التصوُّر على وجهات نظر كومت المنهجيه العامه وفكرته عن هذا الاتساق العام.

والديناميكا الاجتماعيَّة تبدأ بدراسة النمو في حدّ ذاته، ولكن قد ينشأ تساؤل عمَّا إذا كان النموّ مساويًا للتقدُّم أو مُعادِلاً له . ويبدو أن تزايد السكان ونمو القدرات العقليَّة يوضّح أنَّ النموّ في هذه القدرات هو الأمر المهمّ. وقد شارك ''كومت'' في الرأي الذي شاع في وقته ومؤدَّاه أنَّ صغار المتوحّشين لا يمكن أن يتطوّروا إلى أكثر من مجرد أطفال ولدوا في مجتمعات مُتقدّمة. والتطوّر أو النموّ التقدّمي لا يسير – في رأي ''كومت'' – في خط مستقيم، ذلك أنَّه بالإضافة إلى التقلّبات والتذبذبات يمكن تعديل سرعة التقدّم بواسطة التدخّل الإنسانيّ[2].

ويري ''كومت'' أنَّ هنالك مظاهر للتقدّم أو الجوانب التي يحدث فيها، فقد يكون التقدّم فيزيقياً، أو أخلاقياً، أو عقلياً ، أو سياسيًّا، ولكن ''كومت'' ركَّزَ على أهميَّة التقدّم الّذي حدث في الجوانب العقلية واعتبرها من اهم الجوانب التي تؤثر

[1] عدلي ابو طاحون ، مرجع سابق ، ص85 .
[2] نيقولا نيماشيف ، مرجع سابق ، ص56- 57

على الحياه الاجتماعيَّة وبقية مظاهر التقدم الأخرى؛ حيث اعتبر ''كومت'' أنَّ التقدُّم العقليّ هو المسئول الأول عن التغير في مجريات التاريخ، كما أنَّ التاريخ ذاته لا يتغير إلاَّ من خلال وجود مجموعة من الأفكار العقليَّة الّتي توجّهه إلى مسارات مُعيَّنة. في نفس الوقت حرص ''كومت'' على أن يبرز أهميَّة التقدّم العقلي الذي يوجه الإنسان نحو إشباع حاجاته الأساسيَّة والمادّيّة[1].

هذا بالرغم من أنَّ ''كومت'' أجاز إجراء تغيّرات في شروط القوى الدّيناميّة في المجتمع، فإنَّه كان بطبيعته محافظاً، ومن ثم كان يصاب بالرعب من فكرة التغيّر أو فكرة الثورة.

والنوع الوحيد من التغيّر الّذي يرحّب به هو التغير في الأفكار، وليس التغيّر بمعناه الدقيق في الأفكار الّتي تؤدي إلى تغيرات هائلة في السياسة، والصِّنَاعَة، والدين... وكذلك في تعديل أنظمتها. وبعبارة أخرى فإنَّ التَّغير الَّذي يقصده ''كومت'' هو التغيّر في المحتوى أكثر من التغيّر في الشّكل، مع الفصل بين المعنيين بقدر الإمكان، ومن الميسور أن تتَّضح فكرته هذه من وجهة نظره في الدين، فقد كان رأيه أنَّ الأديان وُلِدت من "الخذعبلات" القديمة وبالرغم من ذلك فإنَّ الدّين بالصورة الَّتي كان عليها يومئذ من النّظم الاجتماعيَّة ذات القيمة الدَّائمة. ومع ذلك دعنا – نغيِّر محتواه ونُبقي على شكله. فبدلاً من التقرَّب إلى "الأبروشات" إلى دور العبادة، وعبادة الكائنات الوهميَّة نتجه إلى إيجاد ديانة عالميَّة محدودة لشيء ما، وهو أن تكون ديانة للإنسانيَّة بدون إله، على أن تبقى الطقوس المُنظِّمة للعبادة كما هي بدون تغيُّر[2].

ويلاحظ أنَّ تحليل ''كومت'' لعوامل التقدّم قاده إلى دراسة العوامل التي يعتمد عليها النمو العقليّ، ومع أنَّه قد ترك هذه المشكلة – إلى حدٍّ كبير – بدون حلّ إلاَّ أنَّه افترض أنَّ العوامل الرئيسيَّة للتقدُّم العقليّ تكمن في الملل والسَّأم (الَّذي يدفع إلى بذل الجهد من أجل التَّجديد) والخوف من الموت، لكن ''كومت'' يُؤكِّد في مناقشته لعوامل التقدّم بوجه عام وليس مجرد (التقدّم العقلي) على تزايد كثافة

[1] عبد الله محمد عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص137 .
[2] زيدان عبد الباقي ، دكاتر علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص50

السّكان الّتي تؤدّي إلى كثافة أكبر من التخصّص وتقسيم العمل الاجتماعي، الأمر الَّذي يترتَّب عليه اندفاع الناس لبذل المزيد من الجهد لتأمين وجودهم وبقائهم، ويتعيَّن على المجتمع في هذه الحالة أن يُنظِّمَ – وبطاقة دافعة نشطة – المواقفَ النابعة من الفروق المتزايدة بين الأفراد[1].

ويري ''كومت'' أنَّ التطور الاجتماعي ماهو إلا استمرار للتقدّم العام الّذي يبدأ من مملكة النبات. فالسلسلة الاجتماعيَّة الكبرى تتطابق مع سلسلة الكائنات الكبرى. وليس مع تتابع المراحل العمريَّة لكائن عضوي بسيط. ويعدّ هذا الافتراض عنصراً أساسيًّا في نسق فكريّ يُؤكّد التقدّم المستمر[2].

**ب. نظريَّة التطوَّر (قانون المراحل الثلاثة):**

يتّضح لنا ممّا سبق أنّ التّنظيم العقليّ كما يرى 'كومت'' هو أساس تنظيم المجتمع؛ لذلك نجده أخذ يبحث عن مجموعة من المبادئ الّتي تتّفق بصددها جميع العقول. وتوصّل في تتبعه لتطوُّر منهج التفكير الإنسانيّ إلى قانونه المشهور باسم (قانون الحالات الثلاث)، وقد حدَّد كومت صيغة هذا القانون في هذه العبارة (بناء على طبيعة العقل الإنسانيّ نفسها لا بدّ لكلّ فرع من فروع معرفتنا من المرور في تطوّره بثلاث حالات متعاقبة: الحالة اللاهوتيَّه (أو الخرافيّة)، والحالة الميتافيزيقيّة (أو التجريديّة)، والحالة (الوضعيّة أو العلميّة). وطريقة التفكير الأولى أي (اللاهوتيّة) هي نقطه البدء للذّكاء الإنسانيّ، والثالثة (أي الوضعيّة) هي حالته النهائية. أمَّا الثانية (أي الميتافيزيقيَّة) فإنَّها فقط مرحلة انتقال بينهما[3].

**1. الحالة اللاَّهوتيَّة:**

يقصد ''كومت'' بالحالة اللاَّهوتيَّة الطريقة الَّتي تُفسّر الظواهر بالرُّجوع إلى إرادة الإلهة أو الأسباب الخارقة للطبيعة أو القوى الخفيَّة. فكلمة لاهوتي لا يُقصد بها

[1] نيقولا نماشيف ، مرجع سابق ، ص58.
[2] عدلي ابو طاحون ، مرجع سابق ، ص86 .
[3] محمد أحمد بيومي، مرجع سابق ص146.

إذا التَّعرُّض للالهيات أو العقائد، وإنَّما هي مرادفة لنوع من التَّفكير وتفسير الظواهر بالرجوع إلى أسباب (خرافيَّة أو خياليَّة) أو (أسطوريَّة)[1].

أمَّا الطَّور الخرافيّ فقد ساد فيه الاعتقاد بأنَّ بعض الأشياء أو الحيوانات أو الأجرام السماويَّة لها روح ولها إرادة تتسلَّط بها على ما يحدث في حياه الإنسان. وخلال هذا الطَّور تنظم العائلة نفسها وتستقر مكان إقامتها، ممَّا يساعد على إقامة الدَّولة.

وابتدأ عصر تعدد الآلهه حين عدل الإنسان عن عبادة الأشياء ذاتها، واستبدلها بأرواح خارجة عن الأشياء بحيث تستطيع أن تتحكَّم فيها وترتَّب على تقيده بعبادة الآلهة نشأة الروح الحربيَّة، فقد زخرت الميثولوجيا اليونانيَّة بالحروب والملاحم بين الآلهة المختلفة، وانقسم الناس تبعاً لذلك شيعاً وأحزاباً، كلٌّ يتعصَّب لآلهته، كما نشأت الرُّوح الفنية رغبةً في تمجيد انتصارات الآلهة، ووصف معاركهم تارة بالشعر وتاره بالنحت. وفي ذلك العهد نشأت طبقه الكهنة ورجال الدين، وأقيمت المعابد، وظهرت دولة المدينة، ونظام ملكية الأرض، ونسق الطبقة.

ويبدأ عصر وحدة الآلهة بفصل السّلطة الرّوحيَّة عن السلطة الزمنيَّة. وفيه تحوَّلت الرُّوح الحربيَّة إلى نوع من الاستقرار الَّذي نتج عنه ما خلفته لنا العصور الوسطى من آثار فنيَّة تقوم على تمجيد الدين والكنيسة[2].

**النتائج الاجتماعيَّة للحالة اللاّهوتيَّة:**

يعتبرها ''كومت'' مهمَّة جداً فهذا المذهب يُعزّز الطبقة الكهنوتيَّة؛ إذا كان هنالك آلهة فلا بدَّ من التقرُّب منها. في سبيل ذلك لا بدَّ من معرفه رغباتها وتمييز ميولها. من هنا ضرورة وجود فئة من رجال الدّين المطلعين على هذه الأسرار. وفي الوقت نفسه يعزز هذا المذهب الميول الحزبيَّة أنَّ الآلهة متعدّدة كالبشر، وهي تتصارع كما يتصارع المؤمنون بها. كل إله يبسط حمايته على رعيَّته. كل إنسان يحارب من أجل إلهه. ولنضف أيضاً هذه الواقعة الأساسية: إنَّ

[1] : المرجع السابق ص146

[2] المرجع السَّابق، ص46 .

الشَّرك إذ يساعد على الفتوحات يُنمّي العبوديّة، ولئن كان الرّق الأسود الحديث خزياً لا يغتفر فإنَّ العبوديَّة القديمة قامت بدور مفيد حقاً في تاريخ الإنسانية، فقد صدرت عن الشفقة. ألا يعتبر إحلال استخدام المقهورين محلّ البطش بهم دليلاً على سماحة المنتصر الخالصة؟ إنَّ العبوديَّة أسدت خدمات جليلة للغالبين، وفي النِّهاية للمغلوبين أنفسهم، أليس الأرقّاء هم الذين قاموا مع النساء بالأعمال السلميَّة، بينما كان المحاربون يُوسّعون الفتوحات؟ أليسوا هم الذين أوجدوا – مع الزمن – الفنون الصناعيّة الّتي يقوم عليها النشاط الحديث؟[1].

**2. الحالة الميتافيزيقيَّة:**

تُعدّ مرحلة التفكير الميتافيزيقيّ مرحلة انتقال بين الحالة الدينيّة والحالة الوضعيّة، والواقع أنَّ العقل البشرِيّ لم يغير فيها كثيراً من طرق تفكيره ولا من الوسائل الَّتي يبحث بها عن ما هيَّة الأشياء. فكل ما كان يشغله هو معرفة السبب أو العلَّة الأولى للظواهر التي تقع تحت حسّه، ولكن انتظام هذه الظواهر جعلته يتقدّم خطوة في سبيل المعرفة. فبعد أن كان في المرحلة اللاهوتيَّة يرجع كل شيء إلى قوّة خارجيّة تتمثَّل في الآلهة والأرواح الخفيَّة، أصبح في المرحلة الميتافيزيقه يتخيَّل قوى وخواصّ أوليَّة كامنة داخل الأشياء نفسها، وجعل منها المُحرّك الأوَّل أو السبب الأوَّل للظَّواهر المختلفة[2].

فالأجسام تتَّحد لأنَّ بها نوعاً من التآلف، والنبات ينمو لأنَّه يتمتَّع (بروح نامية) والحيوان يحس لأنَّه وهب (روحاً حساسة). وآخر ما وصل إليه هذا النوع من التفكير هو الوصول إلى قوَّة وحيدة لتفسير الأشياء على نمط الإله الواحد. ولكن بدلاً من اسم الإله أطلق الفلاسفة على هذه القوى اسم الطبيعة؛ فالطبيعة في نظرهم تُفسّر كلّ ما في الكون من ظواهر.

[1] أندريه كريستون ، مرجع سابق ، ص356 ، 357 .
[2] السيد محمد بدوي ،مرجع سابق ص112

من ذلك نرى أنَّ ''كومت'' لم يقصد بالميتافيزيقيا البحث في الوجود أو في المبادئ الأولى، بل قصد بها طريقة التفكير التي تلجأ إلى بعض الفروض المجرَّدة في تفسير الأشياء. مثال ذلك فرض (الأثير) في تفسير الظواهر الضوئيَّة أو الكهربائية وفرض "المبدأ الحيوي " في علم وظائف الاعضاء وفرض " الروح" في علم النفس . وهذا النوع من التفسير لا يختلف عن سابقه اذ الغرض منه الوصول إلى العله الاولي للأشياء ولكنه بدلاً من أن يجعل هذه العلل خارج الأشياء جعلها كامنة في الأشياء[1].

**النتائج الاجتماعيَّة للحالة الميتافيزيقيَّة:**

تميز العصر الماورائيّ بحركة مزدوجة: الأولى هدَّامة نزعت بصورة لا شعوريَّة أولاً، وبصوره شعوريَّة بعدئذ – إلى هدم النظام اللاَّهوتي والعسكريَّ. والثَّانية بنَّاءة نزعت إلى أن تستخلص من الحطام العناصر الأولى في هذا التنظيم الوضعي الَّذي سيكون التنظيم النهائي للإنسانية.

أمَّا الحركة الهدَّامة فقد جرت على مرحلتين: خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كانت عفويَّة لا إراديَّة، ثم أصبحت مرسومة مقصودة من القرن السادس عشر حتي القرن الثامن عشر[2].

أمَّا الحركة البنَّاءة فقد جرت على ثلاثة مراحل: خلال المرحلة الأولى كانت الحركة عفويَّة تماماً. وخلال الثانية لاحظت الطبقات المهيمنة فائدة هذه الحركة وشجَّعوها بصفة خصوصيَّة. وخلال الثالثة: أدركت الحكومات أخيراً أن مصلحة الدولة تقتضي استغلال النشاطات المُترددة أعظم استغلال وقد نوَّه ''كومت'' بالتَّطورات الَّتي سارت بالصناعة من اكتشاف البوصلة والأسلحة الناريَّة والطِّباعة بصوره عرضيَّة، إلى عصر المعارف الكبري والشركات العالميَّة.

وأشار إلى تحسُّن الفنون التي كانت في البدء مشتَّتة وساذجة[3].

وأخيراً فقد أدَّت الحالة الميتافيزيقيَّة وظيفة كبرى، وهي النقد والهدم للفلسفة البدائيَّة، وهيَّأت العقول للمرحلة اللاَّحقة، وهي المرحلة الوضعيَّة.

---

[1] محمد أحمد بيومي، مرجع سابق ص146 148

[2] اندريه كريستون مرجع سابق ، ص365 .

[3] المرجع السَّابق، ص368

### 3. الحالة الوضعيَّة:

يبدأ العصر الوضعيّ بالثورة الفرنسيَّة، ويقوم على الاتجاه العقلانيّ، ويُفسّر الظواهر تفسيراً علميًّا يقوم على الملاحظة العلميَّة[1].

وتمثّل هذه الحالة مرحلة النّضج والاكتمال في التفكير الإنسانيّ؛ فقد رأى أنَّ انتظام الظواهر لا تفسّره المعجزات ولا أهواء الإلهة. كما أنَّه لم يعد يقنع بالتفسير الكلاميّ الّذي كان يُقدمّهُ رجال الفلسفة الميتافيزيقيَّة[2].

إنَّ العقل الوضعيَّ في الطور الثالث يسأل كيف تحدث الظواهر، وما الطريق الذي تسير فيه. إنَّه يجمع الوقائع ويبدأ في دراسة قوانين الظواهرأي العلاقات بين الظواهر المُتتابعة والعلاقات بين الظواهر المُتشابهة. ولا يسمح العقل في هذه الحالة للتفكير الاستنباطيَّ أن يمضي بعيداً وإنَّما يخضعه للتحكُّم الدَّائم للوقائع (الموضوعيَّة). إنَّه يكف عن استخدام تعبيرات ليس لها مقابل في الواقع.

وإذا كان العقل في المرحلتين السابقتين قد حاول التفسير سواءً بالرجوع إلى قوى مُتعاليَة عن الطبيعية أو إلى قوى مُجَرَّدة، فهو في المرحلة الثّالثة يطمح أيضاً إلى التفسير. ويقول ''كومت'' في هذا الصدد: "إنَّ تفسير الوقائع في شكلها الحقيقي ليس أكثر من الرَّبط القائم بين مختلف الظواهر المُحدَّدة وبين بعض الوقائع العامَّة.... التي يحاول التقدُّم العلمي جاهداً أن ينقص من عددها" إنَّ العقل توصَّل أخيراً إلى المنهج الذي يُفسِّر جميع الظواهر طبيعيَّة كانت أم اجتماعيَّة تفسيراً علميًّا[3].

**النتائج الاجتماعيَّة للحالة الوضعيَّة:**

أشار ''أوجست كومت'' إلى تحسّن الفنون التي أصبحت منظَّمة مُظفَّرة، تحت رعاية الدولة التي أضحت تدرك أهميَّة الفنون. وأشار أيضاً إلى تكون العلوم المدهش، والَّذي سار بها من علم التنجيم وعلم الحيل إلى نظرات نهاية القرن الثامن عشر الوضعيَّة، ليس من شكّ في أنَّ الفلسفة كانت أبطأ تقدُّمًا. وبقيت خاصَّة ذات طابع انتقاديّ بالنسبة إلى الزَّمن الماضي. ولكنها مع ذلك شرعت

---

[1] حسين عبد الحميد رشوان ، مرجع سابق ، ص129

[2] محمد أحمد بيومي ، مرجع سابق ، ص148

[3] علا مصطفي أنور ، مرجع سابق ص121 .

تتمتم حوالي نهاية القرن الثامن عشر – ببعض القواعد الَّتي أصبحت بعدئذ قواعد الوضعانيَّة.

وجملة القول، بينما كان العالم القديم آخذًا في الانهيار مع أفكاره اللاَّهوتيَّة البالية، ثمَّة عالم جديد كان آخذاً في الصعود موجهاً بالأفكار الوضعانيَّة. بيد أنَّ الحركة حصلت بصورة خرقاء ومجزئة. كان لا بدَّ من إحلال الفكر الإجماليّ محلّ الفكر التفصيليّ؛ إنَّ العالم النهائي يفترض وجود تنظيم جديد بصير بالقوي البشرِيّة. فالصناعة بحاجة إلى عمل منهاجي يجعلها عقلانية، والفن بحاجة إلى توجيه اجتماعي وعامّ، والعلم يقتل نفسه بتقسيم مفرط للعمل وأبحاث صبيانيَّة.

ولا بد من توجيه جهوده. كل ذلك على الفلسفة الوضعيَّة أن تنهض به. إننا – بواسطتها – نعرف ما كان عليه النظام في الماضي، وبواسطتها نتصوُّر ما يمكن أنْ يكونَ عليه التقدُّم في المستقبل. إنَّها تستهدي بالسكونيَّة الاجتماعيَّة وبالحركيَّة الاجتماعيَّة، وستبيّن لنا ما هو لازم في سبيل تنظيم المجتمع والحصول على منتهي التقدُّم تنمية النظام[1].

إنَّنا نعيش في مجال هو البيئة الكبرى، ونحن أفراد إنسانيَّة هي الكائن الأعظم. الإنسانيّة هي مجموع الأحياء الحاليين، والأموات الشرفاء الذين يحييون حياة ذاتيَّة في ذاكرة الأحياء، والأشخاص الذين سيولدون والذين يحيون حياة ذاتية في مُخيّلة الأحياء.

كل فرد مدين لهذه الإنسانيّة بكل شيء: برخائه المادي النّاجم عن جهود الأجيال الماضية، بأخص وأعز مشاعره الجماليَّة والأخلاقيَّة والرئيسيَّة، بذكائه ومعارفه المتراكمة وطرائفه، بهذه اللُّغة نفسها التي تساعده على التفكير بقدر ما تساعده على التعبير.

الإنسانيّة، ما هي إذن بالنسبة إلى كل واحد منّا إن لم تكن الغاية الحقيقية ؟ فلنُعلِّمِ البشر إذن كيف يحولّون أذهانهم عن الغايات الأسطوريَّة، وأن يَكفُّوا عن طلب المُعجزات من الآلهة الخياليَّة، وأن يُفكّروا دون انقطاع في هذه الإنسانيّة

[1] أندريّ كريستون ، مرجع سابق ، ص368

الّتي بها يتعلّقون، وأن يُمجِّدوها في قلوبهم بإحياء ذكرى الأموات العظماء، بهذه الصورة سنُعلِّمهم ديانة قابلة للإثبات، تُهذِّب القلوب وتُوحّد الأفعال[1].

[1] المرجع السَّابق، ص372 .

# الفصل الرَّابع

# مُقارنة بين ''ابن خلدون'' و''أوجست كومت''

## المبحث الأول – ظروف النشأة وموضوع ومنهج علم الاجتماع

**ظروف النشأة:**

هلك والد ''ابن خَلْدُون'' وهو في السابعة عشر من عمره بالطاعون الذي انتشر في ذلك العهد في أوربا وبعض البلاد الإسلاميَّة. كان به نزوع إلى المغامرات السياسية ورثة عن أسرته؛ لأن كثيرًا من أفرادها انشغلوا بالسياسة. وكانت افريقيا الشَّماليَّة وأسبانيا منذ أواخر القرن السابع الهجريّ تتوزعهما الثورات والحروب العنيفة،

فدخل ''ابن خَلْدُون'' أوّل الأمر في خدمة أمير تونس، ولم يتم العشرين من عمره، تولَّى عنده كتابه العلاّمة (أي ديوان الرسائل)، ثم انتقل إلى مراكش واتّصل بسلطانها، ثم انتقل إلى سلاطين المغرب وأسبانيا يرفعه غمار السياسة وكيد المؤمرات تارة حتي يجعلاه وزيرًا أو حاجبًا وهو يعادل رئيس الوزارء اليوم ويخفضانه أخرى حتى يدفعا به إلى أعماق السّجن، فسئم السياسة وصروفها واعتزلها سبع سنين (776–784هـ) ( 1375–1382م) قضى الأربعة الأولى منها عند صديقه بن عريف في قلع ابن سلامة في جنوب إقليم قسطنطينة قريبًا من مدينة ''بتاوغزوت'' في الجزائر.

وفي ذلك المقام النَّائي المُنْعَزِل كتب ''ابن خَلْدُون'' مُقدِّمته المشهورة في مدة خمسة أشهر (آخرها منتصف عام 779هـ (على حسب رواية المؤلف نفسه) ثُمَّ نقَّحها وبدأ بكتابة تاريخه، ثم رحل إلى المشرق وأقام بالقاهرة يعلم الفقه المالكي ويتولَّى القضاء المالكي، وأرسل إلى أسرته لتلحق به فغرقت في الطريق. اصطحبه معه ملك مصر ''فرج بن برقوق'' لمحاربه ''تيمور لنك'' في سوريًّا، وكان من بين الذين حاوروا ''تيمور لنك'' في سوريا على الصلح، ولم ينجح في ذلك في هذا العصر المضطرب، عاش ''ابن خَلْدُون'' في عصر كانت الدولة العربية يتقلّص ظلها تدريجياً وفي أفريقيا الشماليّة كانت الفتن والمنازعات بالغة الشدة، ثم لما أن جاء إلى المشرق شهد اكتساح الطاغية ''تيمور لنك'' له. كل هذا دفعه إلى التفكير في الحياة الاجتماعيَّة، وتَفَهُّم مجرى التاريخ وهذا ما حاول ''ابن خَلْدُون'' صنعه في مُقدِّمته[1].

كذلك نجد أنَّ ''كومت'' قد عاش في عصر مضطرب، فحين نقرأ الدرس السادس والأربعين من كتاب ''كومت'' (دروس في الفلسفة الإيجابيَّة course of dephilosopositive) نجد أنَّ المُؤلِّف يصف ما خلفته الثورة الفرنسيّة من اضطراب سيئ وفوضي مقلقة، وما أنتجته من اضطراب في ذلك الوقت، بعضها رجعي يريد أن يرجع بفرنسا القهقرى إلى ما كانت عليه قبل الثورة، وبعضها لا تزال تُخامرة الروح الثورية يحاول أن يفرض طرائقه الهدامَّة ونظراته الخاطئة الساذجة،

[1] عبد الكريم الباقي ، تمهيد في علم الاجتماع مطبعه جامعه دمشق ، 89،88،1964

ويصوغ منها ميثاقا نهائيًا للإنسانية جمعاء، وبعضها تعابثه الأحلام في إزالة السوء ومسح الأذى عن البلاد، فيرغب في إدخال نظام غريب، هجين، هو نظام انجلترا آنذاك، وينجم عن هذا الاختلاط تنافر في الوضع الاجتماعي العام، وتفاقم في سوئه وتهالكه، بدلاً من لمّ الشعث ورأب الصَّدْع. ولابد إذن قبل كل شيء من وضع حدّ لزمن الثورة وللعهد الثوريّ، لكي يتيسر السبيل إلى الإصلاح المنشود، بيد أنَّه كيف يمكن الخلاص من هذا العهد الثوريّ السيّئ إذا لم تنسجم الأعمال وتُنَسَّق المساعي معا. يقول ''كونت'' إنَّ الذي أدَّى إلى تنافر الأعمال هو تنافر العواطف، والذي أدى إلى تنافر العواطف هو تنافر الأفكار، فإذا أريد حقًّا ضم الأعمال وانتظامها معا، وجب أوّلاً التوفيق بين العواطف وسكب الانسجام بينها، ولا يمكن هذا إلاَّ إذا تيسَّر التوفيق بين مختلف الأفكار، فعلي هذا وحدة تتوقف حياة فرنسا، بل تتوقف حياة العالم [1]. كل هذا ساق ''كومت'' لصياغة فلسفته الوضعية التي رأى أنَّها المخرج الوحيد من هذا التنافر والتضارب.

إذن دفعت الفوضى الاجتماعيَّة التي عاشها كل من ''ابن خَلْدُون'' و''كومت'' إلى تفكيرهما في طريقة للمعالجة، فخرج ''ابن خَلْدُون'' بـ"علم العُمْران البشرِيّ" وخرج ''كومت'' بـ"الفلسفة الوضعيَّة".

**أسباب دراسة الظواهر الاجتماعيَّة:**

عرضنا في الفصلين الثاني والثالث الأسباب التي دعت كلّ منهما إلى إنشاء هذه الدراسة الجديدة لظواهر الاجتماع وقلنا إنَّ ''ابن خَلْدُون'' دعاه إلى ذلك حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وعلي إنشاء أداة يستطيع بها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يُميّزوا بين ما يحتمل الصدق، وبين ما لا يكون صادقًا من الأخبار المُتعلِّقة بواقعات العُمْران، فقد كان حريصًا على النظر في كلا الاحتمالين في ما يحتمل الصدق وما لا يكون صادقاً.

أمَّا ''أوجست كومت'' فالَّذي دعاه إلى إنشاء هذه الدراسة الجديده لظواهر الاجتماع حرصه على إصلاح المجتمع وتخليصه من عوامل الاضطراب

[1] المرجع السَّابق، ص184،183.

والفساد، وذلك عندما رأى أنَّ المجتمع الإنسانيّ في عصره يشمله الفساد في مختلف فروع حياته، وأنَّ السَّبب الرئيسيّ في فساده يرجع إلى فساد الأخلاق، وأنَّ السبب في فساد الأخلاق يرجع إلى فساد التفكير واضطراب طرق الفهم، وقد وضح كيف أنَّ النَّاس في عصره كانوا يسلكون منهجين متناقضين كل التناقض في فهم الأشياء وهما الطريقة الوضعيَّة وهي الطريقة التي يبحث فيها عن طبيعة الظاهرة وسببها المباشر، وما تخضع له من قوانين. والطريقة الميتافيزيقية أو الدينية عندما يكونون بصدد ظاهرة من ظواهر الاجتماع الإنسانيّ فإنهم يسلكون منهجًا آخر، ويفهمونها على طريقة أخرى.

وقد رأى أنَّ هاتين الطريقتين متناقضين تمام التناقض وأدى وجودهما جنبًا إلى جنب في أذهان الناس إلى أحداث اضطراب كبير في التفكير الإنساني إذ ليس بعد وجود النقيضين خلل في التفكير واضطراب في الفهم وليس هناك إصلاح اجتماعي إلا بإصلاح الفكر، فبصلاح الفكر يصلح ما فسد من الأخلاق، وبصلاح الأخلاق يصلح جميع مناحي الحياة الاجتماعيَّة. فالفكر هو أساس الجهاز الاجتماعي كما يقول ''كومت''، وقد وضع ''كومت'' الوسائل التي تعين على القضاء على هذا التناقض، فإمَّا أن نُوفِّق بين هاتين الطريقتين، أو أن نقضي على الطريقة الوضعيّة في فهم الأشياء، أو أن نقضي على الطريقة الدينيّة الميتافيزيّة. وبعد تدقيق وتمحيص منه توصّل إلى أنَّ الوسيلة الوضعيَّة هي الَّتي تحقق الانسجام في التفكير. وتجعله يسير في فهم الأشياء على طريقة واحدة. ووضع بعد ذلك الشروط التي تُمكِّن النَّاس من فهم الظواهر الاجتماعيَّة بطريقة وضعيَّة، وهما شرطان:

أوَّلاً – أن تكون هذه الظواهر تسير في الواقع وفق قوانين، لا وفق مُصادفات.

ثانياً – أن يفهم النّاس هذه القوانين حتَّى يستطيعوا أن يفهموا الظواهر الاجتماعيَّة وفق ما تحدِّده هذه القوانين.

يتضح لنا من هنا أن كلَّ منهما توصَّل إلى ضرورة إنشاء هذه الدراسة الجديدة للظواهر الاجتماعيَّة، وقد سعى كل منهما إلى كشف ما تخضع له هذه الظواهر من قوانين، إلاَّ أنَّنا نُلاحظ أنَّ هنالك اختلافًا في الأسباب التي دعَّمتها إلى هذه

الدراسة، فـ''ابن خَلْدُون'' دعاه إلى هذه الدراسة التخبُّط الَّذي وجده لدي المؤرخين من قبله، وعدم تميزهم بين الصادق والكاذب من أخبار التاريخ المُتَّصلة بشئون المجتمع، وسعيه لإيجاد طريقة تعصمهم من هذه الأخطاء.

أمَّا ''كومت'' فقد هداه إلى هذه الدراسة ما رآه من اضطراب النَّاس في فهم هذه الأشياء، وسعيه إلى الوصول إلى الانسجام والوحدة في التفكير. والأسباب التي دعت ''ابن خَلْدُون'' إلى هذه الدراسة أسباب واقعية صحيحة، فعلم التاريخ كان إلى عهده مملوء بالأخطاء، ومعظم هذه الأخطاء كان منشؤها الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع ، أمَّا الأسباب التي دعت ''كومت'' إلى هذه الدّراسة فقد كانت أسباباً خيالية استمدَّها من فلسفته، ومن فهمه الخاص لتطور التفكير الإنساني، ولم يستمدَّها من الواقع ولا من الملاحظة الوضعيَّة لحقائق الأمور، فليس بصحيح كما زعم ''أوجست كومت'' أنَّ جميع النَّاس في عهده كانوا يفهمون ظواهر الاجتماع الإنسانيّ فهمًا غير وضعيّ؛ فكثير من الظواهر كان الفهم العلميّ قد تقدَّم فيها تقدمًّا كبيرًا ووصل إلى كشف قوانينها، وكانت نتائج هذه العلوم قد انتشرت في عهده أيَّما انتشار.

والأمر الثَّاني الذي يختلفان فيه من هذه الناحية أنَّ ''ابن خَلْدُون'' كان صادقًا حينما قرَّر أنَّه لم يسبقه أحد إلى هذه الدراسة. أما ''أوجست كومت'' فقد خُيّل إليه أنَّه أوّل من قام بهذا المشروع على وجه كامل، مع أنَّه قد سبقه إلى ذلك ''ابن خَلْدُون'' بنحو خمسة قرون[1].

## موضوع علم الاجتماع:

يقول ''ابن خَلْدُون'' "فإنَّه ذو موضوع وهو العُمْران البشرِيّ والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى"[2].

فموضوع علم الاجتماع عند ''ابن خَلْدُون'' هو دراسة العُمْران البشرِيّ الذي ينشأ عن تجمع الأفراد وتفاعلهم معًا، وما ينشأ عن ذلك التفاعل من ظواهر ونظم

[1] على عبد الواحد وافي /علم الاجتماع، مرجع سابق ، ص107-108.
[2] المقدمة ، ص36.

اجتماعيَّة، وما ينشأ عن ذلك كلّه من الملك والدول ومدائنها، وما يملكه البشر بأعمالهم من الكسب والمعاش والعلوم، وكل ما يحدث في ذلك العُمْران بطبيعته من الأحوال.

أمَّا ''أوجست كومت'' فكان يرى أنّه ما دام هناك فيزياء سماويَّة وفيزياء أرضيَّة وفيزياء نباتيَّة، فإنَّنا ما زلنا في حاجة إلى فيزياء اجتماعيَّة حتَّى يكتمل له نسقه. ويعني بالفيزياء الاجتماعيَّة ذلك العلم الَّذي يتَّخذ من الظواهر الاجتماعيَّة موضوعًا لدراسته. وأشار إلى أنَّ الظَّواهر الاجتماعيَّة ودراستها دراسة نظريَّة مجردَّة هي الموضوع الرئيسي للعلم الجديد، وأنَّه شامل لما عدا العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة.

وعلى ذلك فإنَّ ''ابن خَلْدُون'' و''أوجست كومت'' متفقان تمام الاتفاق في موضوع هذا العلم، والَّتي هي ما يُسمَّى بظاهرات الاجتماع ويُسميَّه ''ابن خَلْدُون'' بواقعات الاجتماع.

**منهج دراسة الظواهر الاجتماعيَّة:**

اعتمد ''ابن خَلْدُون'' في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أُتِيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها، وعلي تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقّب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها، ولا الحياة بين أهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعها والتأمّل في مُختلف شؤونها للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضيَّة، وما تُؤدِّيه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات، والعلاقات الَّتي تربطها بعضها ببعض، والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونيَّة، وعوامل تطوُّرها واختلافها باختلاف الأمم والعصور، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعًا إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر من مختلف شؤونها من قوانين.

فهو في بحثه لواقعات العُمْران البشرِيّ التي كانت موضوع بحوثه يمثل أمرين: أوَّلها ملاحظات حيَّة وتاريخيَّة لواقعات الاجتماع، أو بعبارة أخرى يتمثَّل في جمع

المواد الأوليَّة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ، وثانيهما عمليات عقليَّة يُجريها على هذه المواد الأوليَّة ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم وهو الكشف عما يحكم واقعات العُمْران البشرِيّ من قوانين [1]. ثُمَّ جمع هذا الشتات وصياغته صياغة منهجيَّة مُتكاملة، هو المجال الذي أبدع فيه بالفعل ولم يكن مسبوقًا فيه؛ حيث جاء كلامه فيه مُستقلاً عن كل الفنون ومُؤيَّدًا بالبراهين والاستقراء، ومُدعّمًا بالشواهد التاريخيَّة ومُفصّلاً بحيث يستوعب جزئيات الموضوع ويحاول صياغة قانون عامّ للتحوُّلات الَّتي رصدها. وهذا العمل يتطلب من صاحب هذا الفن – كما يقول ''ابن خَلْدُون''– أنْ يكونَ عالما بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنَّحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه والغائب من الوفاق أو بون وما بينهما من الخلاف. وتعليل المُتَّفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملك، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين عليها وأخبارهم يكون مستوعبًا لأسباب كل حادث واقفًا على أصول كل خبر[2].

إنَّ هذه النزعة التجريبيَّة الواقعيَّة، وذلك التحليل المنهجي الذي سار عليه ''ابن خَلْدُون'' موجود في الإسلام قبل ''ابن خَلْدُون''، فالنزعة التجريبيَّة طبعت العقليَّة الإسلاميَّة منذ البداية لتوجيه القران العقول إلى المجال الطبيعيَّ والعمليَّ، ونهيه عن الخوض فيما ليس تحته عمل، وقد تجسَّدت هذه النَّزعة التجريبيَّة بشكل عميق في المناهج الفقهيَّة والأصوليَّة لارتباطها بواقع الناس واعتمادها على استقراء عوائدهم، حيث يعتمد الحكم الفقهي على المعايشة والمعاينة وأنَّ المنهج الفقهي في جانب من جوانبة منهج استنباطي يهدف إلى استخلاص الحكم الشرعي من مصادره الأصوليَّة، ولكنه في جانب آخر منهج تجريبي واقعي لا بدّ وأن يُعايش الواقعة الَّتي يريد أن يُصدر فيها حكمة، فأحكامه مُؤسَّسة على المعايشةت والمعرفة العميقة بأمور الناس الحياتية وأساليب حياتهم. فعمله أساسًا

[1] مصطفي محمد حسين ، الدخل إلى المدرسة الإسلاميَّة في علم الاجتماع ، مطبعه الكيلاني ، ص49.
[2] محمد محمد أمزيان ، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعياريه المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فيرجينيا ، 1981، ص470

مُرتبط بالواقع وليس مجرد عمليات ذهنيَّة استنباطيَّة قياسيَّة تقوم على مجرد ردّ الفروع إلى الأصول.

إنَّ الواقعيَّة التي طبعت عقليَّة ''ابن خَلْدُون'' يمكن أن نُرجعها بالدَّرجة الأولى إلى هذا الحسّ الفقهيّ عند ''ابن خَلْدُون'' الفقيه، ومن ثمَّ يعتبر عمله العلمي في المُقدِّمة في بحثه العُمْران البشرِيّ وما يعرض له من الأحوال – مُكمّلاً ومرتبطًا بعمله الفقهيّ الميدانيّ[1].

أمَّا ''أوجست كومت'' فيقول " تقدّم الفلسفة الوضعية الأساس المتين الوحيد لإعادة التنظيم الاجتماعيَّ الَّذي يجب أن يحلّ محلّ الجوّ النقديّ الَّذي تعيش فيه أغلب الدول المُتحضِّرة الآن[2].

ولفظ الوضعيَّة Positivism يعني الإيجابيَّة أو اتّخاذ موقف إيجابيّ مِمَّا هو قائم في المجتمع وليس موقفا نقديًّا أو رفضًا لهذه الأوضاع القائمة كما يفعل المفكرون النقديُّون. فهو من خلال تبنِّيه الفلسفة الوضعيّة أو الإيجابيَّة – قد أقرَّ مبدأ النظر إلى الواقع الاجتماعيّ القائم نظرة إيجابيَّة، وقبوله على ما هو عليه. واستبعد منذ البداية أيّ محاولة لنقده أو تغيره. وهذا الواقع هو التنظيم الرأسمالي القائم على الملكيّة الخاصّة وعلى الحكم المطلق [3]. ولقد حدَّد ''كومت'' قواعد مُتعدِّدة كأساس لتناول هذا المنهج وتوظيفه والاستفادة منه في دراسة أيَّة ظاهرة اجتماعيَّة مؤكِّدًا على أهمَّ هذه الأسس مثل الملاحظة، التَّجربة، المنهج المقارن، المنهج التاريخيّ، وغيرها من الأسس الَّتي سهَّلت إخضاع دراسة الظواهر الاجتماعيَّة للمنهج الوضعيّ بما أتاح له التوصّل إلى قوانين علميّة خلّصت كلّ التحليلات السَّابقة عليه من أيّ تأثيرات ميتافيزيقية أو لاهوتية او تحكمية[4].

ولتطبيق هذا المنهج عمد ''أوجست كومت'' إلى الطائفة الأولى من البحوث الّتي كانت سابقة له، وهي الطائفة الَّتي اشتهرت بحوثها باسم (فلسفة التاريخ) أو دراسة الحضارة الإنسانيَّة من ناحية تطورها، فنقَّحها وأكمل دراستها، وخلَّصها من

---

[1] محمد محمد امزيان ، مرجع سابق ، ص468.

[2] احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكيه والتعددية وسلسله ، علم الاجتماع المعاصر ، الكتاب الاربعون ، دار المعارف ط 2 ،1984، ص75.

[3]. حسن همام وآخرون: مدخل إلى علم الاجتماع / ، ط 2 دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ص34.

[4] على عبد الواحد وافي، علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص99-100.

صيغتها الفلسفيَّة، ونهج في علاج حقائقها نهجاً علميًا، أو زعم أنَّه نهج هذا النهج، وجمع مسائلها تحت فرع واحد سمَّاه ( الديناميك الاجتماعي) أو علم (التطوّر الاجتماعي)، وعمد إلى الطائفة الثانية من البحوث التي كانت سابقة [1].
وهي طائفة البحوث الخاصة التي يتناول كل بحث منها مجموعة معيَّنه من ظواهر الاجتماع فضمَّها بعضها إلى بعض، وأكمل موضوعاتها، ومزج حقائقها وأغراضها، وجرَّدها ممَّا كان عالقًا بها من اتجاهات فلسفيَّة، وسار في دراسة مسائلها على المنهج العلمي، أو زعم أنَّه سار على هذا المنهج، وجمع مسائلها تحت فرع واحد سمَّاها(الاستاتيك الاجتماعي) او علم (الاستقرار الاجتماعي).
وعمد إلى هذين الفرعين (الديناميك الاجتماعي) (والاستاتيك الاجتماعي) أو "علم التطور الاجتماعي" و"علم الاستقرار الاجتماعي" فمزج حقائقهما بعضهما ببعض، ووحَّد أغراضهما وأسسهما ووضعهما تحت لواء علم واحد سمَّاه أوَّلاً (علم الطبيعة الاجتماعيَّة Physique sociale) مُستعيرًا هذا الاسم من (كتليه) ثم عاد فسمَّاه بالاسم المشهور له الآن وهو السوسيولوجيا (أي علم الاجتماع) ظانًّا أنَّه أوّل من إنشاء هذا العلم. ولم يدرِ أنَّ عالم عربيًّا قد أنشاه قبله بنحو خمسة قرون[2].
والسؤال الآن هل كان ''أوجست كومت'' متفردًا برغم محاولاته المُستميتة بإظهار تفرد منهجه الوضعي وانفصاله عن الأطر الفكريَّة القائمة وإضفاء الطابع العلميّ عليه؟
اعتقد أنَّ ذلك ليس صحيحًا فآراء ''كومت'' ليست بعيدة عن الاتجاه المحافظ، وقد وضح ذلك في حديثة عن الثورة والتغيير الاجتماعي؛ حيث كشف حديثة عن عدائه لهما بما يؤكّد اتجاهه المحافظ فهو يقول: " يمكن فقط من خلال السياسة الوضعيّة كبح الروح الثوريّة، كما يمكن من خلالها تقدير وحصر الاتجاه النقدي... ويمكن توجيه كل المسائل الصعبة التي تجعل المجتمع في حالة هياج مُستمرّ. إلى تحقيق قدر من السلام الاجتماعي... وسوف تعلم الفلسفة الوضعيّة

[1] المرجع سابق ، ص99-100.
[2] على عبد الواحد وافي ،علم الاجتماع، مرجع سابق ص99 - 100

المجتمع أنَّ التغيير السياسي ليس له أي أهميَّة، وأن التغييرات العنيفة غير مُجدية .. ومن ثَمَّ يميل إلى المحافظة على النظام العام[1].

وبهذا يمكن أن تقول إنَّ ''ابن خَلْدُون'' و''كومت'' قد اتَّفقا في منهج الدِّراسة والَّذي هو منهج وضعيّ قوامه الاستقراء والملاحظة، ويبقي تفرُّد ''ابن خَلْدُون'' باعتباره سابقًا لـ''كونت'' بنحو خمسه قرون.

## المبحث الثاني – النَّظريَّة الاجتماعيَّة

أولاً – بسط ''ابن خَلْدُون'' نظريَّته الاجتماعيَّة في كتابه المعروف بمقدِّمة ''ابن خَلْدُون'' الَّتي عرضنا لمحتوياتها في الفصل الثَّاني من هذا البحث.

وقد ناقش ''ابن خَلْدُون'' هذه النظريَّة تحت اسم العُمْران البشرِيّ على النحو التالي:

الكتاب الأوَّل: في طبيعة العُمْران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر من العلل والأسباب، ويقع في  ستمائة وخمسين صفحةً، وهو القسم الرئيسيّ فيما نُسمّيه الآن مُقَدِّمَة ''ابن خَلْدُون'' ويشتمل على ما يأتي:

1. تمهيد تكلم فيه عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ في رواية حوادثه، والأسباب التي دعته إلى البحث في هذا الوضوع.
2. ستَّة بحوث رئيسيّة تدرس ظواهر الاجتماع الإنسانيّ، وهي:

الباب الأوَّل – في العُمْران البشرِيّ على الجملة.

الباب الثاني – في العُمْران البدويّ والأمم الوحشيّة والقبائل.

[1] أحمد زايد، مرجع سابق ، ص77 .

الباب الثَّالث – في الدّول العامّة والملك والخلافة والمراتب السلطانيَّة، وقد عرض فيه لنظم الحكم وشئون السياسة.

الباب الرَّابع – في البلدان والأمصار وسائر العُمْران: تعرّض فيه لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمُّع الإنسانيّ، وما تمتاز به المدن عن غيرها من مختلف الوجوه العُمْرانية والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة واللغويّة.

الباب الخامس – في المعاش ووجوهه من الكسب والصّنائع، وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال.

الباب السادس – في العلوم وأصنافها، والتَّعليم وطُرقه وسائر وجوهه، وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال. ويشتمل على مختلف فروع العلوم والفنون والآداب، ونظم التربية والتعليم وما إلى ذلك.

أمَّا مفهوم العُمْران عند ''ابن خَلْدُون'' فهو أنَّ الاجتماع الإنسانيّ ضروريّ، وهو الَّذي يُعبّر عنه الحكماء بقولهم (الإنسان مدنيّ بالطبع) أي لا بدّ له من الاجتماع الَّذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معني العُمْران، وهو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الحضارة، فهي نتيجه حتميَّة للعمران، فتتفاوت بتفاوته. فمتي كان العُمْران أكثر كانت الحضارة أكمل ويعتبرها غايه العُمْران، ونهاية عصره. وإنَّها مؤذنة بفساده، باعتبارها تعني التفنُّن في التَّرف. وما دامت الدولة تسعى دائمًا للانتقال من البداوة إلى الحضارة، فمن الطبيعي أن تُهزم وتسقط ببلوغ العُمْران غايه لا مزيد عليها وهي الحضارة. وهكذا يصبح التاريخ حركة حلزونيّة الشكل وليست مستقيمة، كما أثبتت ذلك النظرة العلميّة الصحيحة لحركة التاريخ البشرِيّ.

ويُقسِّم ''ابن خَلْدُون'' العُمْران إلى نوعين: العُمْران البدوي. ويقتصر سكَّانه على تسديد حاجاتهم الضروريَّة من الأقوات والملابس والمساكن . وسائر الأحوال والعوائد. وهم مقصرون عمَّا فوق ذلك. وبالخصوص تسديد حاجات ذات طابع كمالي. وأهل البدو صنفان: صنف يشتغل بالزراعة فيكون مُقيماً وساكنو القرى والمدائن والجبال وصنف ثاني يعتمد في معاشه على تربية الماشية، وهم الرُّحّل من أهل العُمْران البدوي. وما دام التمدُّن غاية للبدويّ يجري إليها فإنَّ البادية أصل العُمْران والأمصار مدد لها، ولكل مرحلة من مرحلتي العُمْران حاجات

معيَّنة تسلتزمها طبيعة المرحلة التي يعيشها مجتمع مُعيّن، وليس هنالك حدّ فاصل بين المرحلتين أو قطعيّة، بل هنالك علاقة جدليّة بينهما، وهذا أمر طبيعي مادام المرحلة الثانية تولد في أحضان الأولى، وهو غاية أهلها[1].

وقد أوضح ''ابنُ خَلْدُون'' أنَّ هنالك تناقضًا تامًا مُستديمًا بين خصائص كل من ظاهرتي البداوة والتحضّر، فإذا كان البدوي شجاعًا فإنَّ الحضري جبان يُؤثر الدّعة، وإذا كان البدوي متوحِّشًا فإنَّ الحضريَّ مُترَف، وإذا كان البدوي يدافع عن نفسه بحدّ سيفه، فإنَّ الحضري قد أوكل أمر الدفاع إلى الدولة أو يستأجر من يتولَّى عنه هذه المهمَّة. وإذا كان الحضري أهل علم وصنعة فالبدوي يكره العلم ويبغض الصنعة، وإذا كان الحضري يحترم حقوق غيره ويشجب النهب والسلب، فالبدويّ لا يؤمن إلا بلغة السَّيف ويُمجّد السلب والنهب كمظهر من مظاهر القوة والسلطان.

والنتيجه الحتمية لذلك التناقض في رأي ''ابن خَلْدُون'' كانت هي الصراع حتى صار ذلك الصراع هو السمة الغالبة على العلاقة بين كل من البدو والحضر، واتخذ هذا الصراع أشكالاً مُتعددة لعلَّ من أبرزها موجات الهجوم المتتابعة من البدو على الحضر [2].

وترد في هذه العلاقة فكرة التطوُّر عند ''ابن خَلْدُون'' وتعاقب الأجيال والدولة في حالة الحضارة والبداوة (فمنازع البداوة مُتقدِّمة على منازع الحضارة)، (والبدو) أقدم من الحضر وسابق عليه، والبادية أصل العُمْران والأمصار مدد لها) ثم يؤكد هذا التطوّر الحقيقي بعنصره الاقتصاديّ، وهو: "إنَّ البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوال معاشهم ... وإنَّ الحضر هم المعتنون بحاجات التضرف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ..ولا شكَّ أنَّ الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه لأنَّ أوّل مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمالي إلا إذا كان الضروري حاصلاً[3].

---

[1] الحبيب الجنحاني وآخرون: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر جامع ة الدول العربية ، المنظمة العربية الدار العربية للكتاب، تونس1980، ص472، 473.

[2] صلاح مصطفي الفوال ، علم الاجتماع البدوي ، دار نافع للطباعة ، ط 1، 1974، ص79.

[3] الحبيب الجنحاني وآخرون: مرجع سابق، ص481.

ثم عرض ''ابن خَلْدُون'' إلى الحكم والسلطان فيسلم كأمر واقع أنَّ النَّاس محتاجون إلى سلطة، فالعُمْران البشرِيّ لا بدَّ له من سياسة ينتظم بها أمره ويتعيَّن بها وجوده. والمُعِين على ذلك قيام الدولة، فالدَّولة هي السوق الأعظم وأم الأسواق كلها، والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتلتمس فيه ضوال الحكم، أمَّا العُمْران فإنَّما يكثر وتزدهر حيث تكون الدولة كالماء يحضر ما قرب منه، وأيضا إنَّ الحضارة في الأمصار من قبيل الدولة.

ويرتبط مفهوم الدولة عند ''ابن خَلْدُون'' بنظريَّته في العصبيَّة فالدولة عند ''ابن خَلْدُون'' هي الامتداد المكانيّ والزمانيّ لحكم عصبية ما.

ولقيام الدولة لا بدّ من توفُّر دعائم أساسيَّة أهمّها .. العصبيَّة ثم الفضيلة، ووجود دعوة دينيَّة أو مبدأ سياسي، ثم وجود دولة سابقة حتَّى يتاح قيام دولة أخرى على أنقاضها.

ويرى أنّ للدول أعماراً طبيعيَّة، كالأفراد تماماً وكالكائنات الحيَّة سواءً بسواء. فالدولة عنده لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسيط أي أربعين سنة. وهو عمر النشوء والنموّ وهذه الأجيال هي:

الجيل الأول – وهو جيل خلق البداوة وخشونتها.

الجيل الثاني – وهو الذي انتقل من البداوة إلى الحضارة.

الجيل الثالث – وهم الذين تركوا عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، وهو جيل نهاية الدولة.

وتمرّ على الدولة في في هذا العمر خمسة أطوار على الشكل التالي:

الطور الأوَّل – وهو طور البناء والتأسيس، وفيه تبلغ الدولة الذروة وتؤسس الملك. في العصبيَّة الأولى ويتميّز بالقيادة الجماعيّة وبالترابط والتعاضد بين أفراد الجيل صاحب السيادة والملك.

الطور الثّاني – وهو طور الاستبداد كما سمَّاه ''ابن خَلْدُون''، وفيه ينفرد الملك بالمجد وبالسلطة من دون أهله وعشيرته وأصحاب عصبيَّته الأولى فينقمون عليه ويثورون لحقوقهم المهضومة. وذلك لأنَّهم شاركوا وساهموا في صناعة المجد وإقامة الدولة فيضطر الملك إلى كبح جماحهم وكسر شوكتهم.

الطور الثالث – وهو طور الفراغ والدعة. وهو طور تحصيل ثمرات الملك الذي صار فرديًّا استبداديًّا تنعدم فيه الرَّقابة والمُساءلة.

الطور الرابع والخامس – وهو طور القناعة والمسالمة، وهو طور لا يفعل فيه الحاكم أكثر من تقليد أسلافه. وأما في الطور الخامس فيكون الحاكم غارقًا في شهواته، مسندًا الأمر إلى الوزراء والأعيان، مُنقطعًا عن عظيمات الأمور حتي يخرب كل ما بناه سلفه، ويتَّخذ قرناء السوء وبطانة الباطل، مُسندًا الأمر إلى غير أهله... وهذا الطوّر الخامس يشهد الانهيار النهائيّ للدولة[1].

وإضافة إلى هذا التطوُّر الزَّمانيّ تتطوّر الدّولة وتتسع في المكان ويرجع ''ابن خَلْدُون'' ذلك أيضًا إلى العصبيَّة وقوتها (فالدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العُمْران إنَّما هي بالعصبيَّة والشوكة) ومعني ذلك أنَّ العنصر الذي يمنح الدولة قوَّة التأثير في العُمْران هو العصبيَّة بكل ما تحملة هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد.

فمن حيث الامتداد في المكان يتوقَّف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على مال عصبيتها من جهة، وحال العصبية في المناطق التي تحكمها من جهة، وحال العصبيَّة في المناطق التي تحكمها أو التي تريد بسط نفوذها عليها من جهه ثانية [2].

يظهر هنا أنَّ العصبية هي مفهوم محوري في نظريَّة ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة .

وكما يرى ''ابن خَلْدُون'' أنَّ الدولة بعد أن تصل القمَّة تبدأ في الانهيار؛ ولذلك أسباب يجملها في الآتي:

أ. انغماس القبيلة في التَّرف (فإذا غلبت القبيلة بعضها استولت على النعمة فتذهب خشونة البداوة، وتنشأ حياتهم على الترفّع عن خدمة أنفسهم حتَّى يصير ذلك خلقًا لهم، فتنقص عصبتهم على مرّ الأجيال التالية إلى أن تنفرط العصبية فيترك ملكه. وإذا ذهب الملك من بعض الشعوب من أُمَّة لا بدّ من انتقاله إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبيَّة.

[1] زكريا بشير امام ، مرجع سابق ، ص111، 112 .
[2] محمد عابد الجابري / مرجع سابق / ص212.

ب.سيطرة ولاة الأعمال على الدولة ثم الانعزال، فيكون لكل واحد منهم دولة جديدة وإذا أخذت الدولة في الهرم والتناقض ... يستبد ولاة الأعمال في الدولة ... فيكون لكل واحد منهم دولة وما يستقر في نصابه يرثه أبناؤه.

ج. ظهور طبقة مسيطرة (تراعي مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة). وتكون المصلحة العامَّة في ذلك تبعاً[1].

أمّا ''كومت'' فيُسمَّى المجتمع بالكائن الأعظم، ويعني بذلك الإنسانيّة في مجموعها، أي:

1. الإنسانيّة الحاضرة والموضوعية، مجموع البشر الأحياء حاليًّا والمسهمين حقاً في التقدّم
2. . الإنسانيّة الماضية الباقية دائمًا بنتائج أعمالها المُنجزة في السابق، وبما خلّفت من ذكريات.
3. .الإنسانيّة المقبلة والتي يمكننا بلوغها بالمخيّلة منذ الآن[2].

إنَّ الكائن الأعظم نوع من الكائن الواسع، نوع من المجموعة العضوية موجودة في حالة نموّ مستمر، وهو الّذي ينبغي لعالم الاجتماع أن يدرسه دراسة علميَّة[3]. وقد حدَّد ''كومت'' موضوع دراسته لهذا الكائن الأعظم (أو الفيزياء الاجتماعيَّة كما كان يُسمّيه) من قبل بأنَّه دراسة الظواهر الاجتماعيَّة بنفس الأسلوب الذي تدرس به الظواهر الفلكيَّة والطبيعية والبيولوجيَّة، على اعتبار أنَّ هذه الظواهر تخضع كلها لقوانين طبيعية ثابتة، ولكن الظواهر الاجتماعيَّة عند ''كومت'' لم تكن تعدو الظواهر الفكرية أو العقلية في المجتمع، وعرَّف علم الاجتماع في مؤلفه " الفلسفة الوضعية " بأنَّه دراسة ظواهر العقل الإنسانيّ والأفعال الإنسانيَّة الناتجة عنه[4].

ويري ''كومت'' أنَّ تطوّر الحضارة العام تابع لتطوُّر المفاهيم العقليّة الخاص. ولقد جرى هذا التطوّر الثّاني تبعًا لقانون الأحوال الثلاث. وهذه الأحوال الثلاث تقابلها إذن ثلاث مراحل في تقدّم الكائن الأعظم. العصر اللاهوتيّ يرتبط بعصر

[1] محمد احمد بيومي ، مرجع سابق ، ص130.
[2] اندرية كريستون ، مرجع سابق ، ص344.
[3] اندرية كريستون، المرجع سابق ، ص344.
[4] سمير تميم احمد، النظرية في علم الاجتماع ، دراسة نقدية ، جامعة عين شمس ، ص92.

سياسي يتميّز بسيطرة عاملين الحكومة اللاهوتية، والروح العسكرية. والعصر الوضعي سيرتبط بعصر سياسي يتميّز بولادة ظاهرتين اجتماعيَّتين: الحكومة المجتمعة، الروح الصناعيّة وبين هذين العصرين كان تاريخ الإنسانيّة سلسلة من التّفكُّكات والتخريبات المطّردة، فتحت تأثير الفلسفة الماورائية انهار المجتمع اللاهوتيّ العسكريّ أو تحت تأثير الآراء الوضعيّة الأولى الَّتي تتحسّس طريقها، يتشكّل في نفس الوقت نظام يفسح المجال للحكومة المجتمعيّة وللتقدّم الصناعيّ المُتزايد[1].

قانون الحالات الثلاث:

وبناءً على ذلك وضع ''كومت'' قانون المراحل الثلاث والذي مفاده أنَّ الفعل الإنساني مرّ بثلاث مراحل تتميّز كل واحدة منها بخصائص مُعيّنة.

والسؤال هنا هل هذه المراحل تمثّل تطوّر العقل الإنساني، أم تُمثل تطوّر المجتمع؟

المرحلة الأولى – وهي المرحلة اللاهوتيّة أو الدينيّة عن تطور البشرِيّة ابتداءً من عبادة الصّنم مارّة بالشّرك( تعدد الآلهة) olytheism منتهية بالتَّوحيد monotheism وتوافق هذه المرحلة أكثر فترات الحياة بداوةً، وهي الثيوقراطيّة أو الحكومة الدينية Theocracy ويمرّ كل علم بهذا الطّور، فهو ما زال في مرحلة البحث عن الطبيعة المختلفة للأشياء لذلك يتساءَل: لماذا تحدث الأشياء؟ وتأتي الإجابة عن طريق بناء كائنات إلهيَّة قائمة داخل التصوُّر الذاتيّ للإنسان، ويبدو الطريق الّذي تسلكة الطبيعة كسلسلة من المُعجزات تقوم بها قوى عليا تحكم العالم المرئي.

ولا شكَّ أنَّ العقل في هذا الطّور يحاول تفسير الكون إلا أنَّه يعجز عن الفكاك من قوى المطلق؛ حيث يفسر كل شيء بواسطة ردّه إلى إرادات متعسّفة مملوكة لكائنات تتعالى عن الطبيعة. فالعقل يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى مُشخّصة فريدة خارجة عن نطاق الظاهره كالإلهه والأرواح والشياطين وما إليها، كأن يُفسّر الظواهر بنسبتها إلى الله عزّ وجلّ أو إلى أرواح النَّبات.

[1] اندرية كريستون ، مرجع سابق ، ص352.

وهذه هي الطريقة العقليَّة البدائية في تفسير الكون والتي يكون التفسير فيها خرافيًّا أو أسطوريًّا[1].

المرحلة الثانية – وهي المرحلة الميتافيزيقيّة: لم يتبدل الفكر الإنسانيّ كثيرًا في هذه الحالة فبقي يفحص عن كُنه الأشياء وأسباب الحوادث واتّساقها، وعلم أنَّها تجري دون أن تعبث بها أهواء الآلهة، فتصوُّر عند ذلك قوى وخصائص للأشياء هي في الحقيقة تجريدات وهي بمثابة الألوهية، فالنار محرقة مثلاً لأنَّ فيها قوى الإحراق، والأفيون مُخدّر لأنَّ له خاصَّة التخدير، وهلمّ جرّا[2].

المرحلة الثالثة – المرحلة الوضعيَّة: وما يُميّز هذه الحالة الوضعيّة أنَّها لاَ تحاول الإجابة على أسئلة شبيهٍ بالأسئلة المُثارة في المرحلتين السابقتين، بل وتستبعدها وتكشف تفاهتها وطابعها اللَّفظي.

إنَّ العقل الوضعيّ يكفّ عن البحث وراء الطبيعة المختفية للأشياء، فهو يرفض التعرّف إلى المُطلق وإلي منشأ وهدف العلم.

إنَّ العقل الوضعي في الطور الثالث يسأل كيف تحدث الظواهر، وما الطريق الذي تسير فيه. إنَّه يجمع الوقائع ويبدأ في دراسة قوانين الظواهر أي العلاقات المتشابهة ولا يسمح العقل في هذه الحالة للتفكير الاستنباطي أن يمضي بعيدًا وإنَّما يُخضعُهُ للحكم الدّائم للوقائع الموضوعيّة[3].

وليس بعد هذه الحالة حالة أخرى مقبلة، بل قصارى الفكر الإنساني بعدها أن يرهف الأجهزة التي يعتمدها، ويُدقّق في التفاصيل التي يدرسها، ويكمل النواقص، ويتقن ترتيب المكتسبات العلميّة الايجابيّة.

والحاله اللاهوتيّة سن الطفولة للإنسانيّة، والحالة الميتافيزيقية سن الشباب، والحالة الايجابية سن النضج. فالشخص في نشوئه وتكامله يعيد عمر الإنسانية فهو في طفولته لاهوتي وفي شبابه ميتافيزيقي وفي كهولته إيجابيّ[4].

ويعتبر هذا القانون المشار إليه الرّكيزة الأولى للنظرية السوسيولوجية عند ''كومت''، أمَّا الركيزة الثانية فتتمثل في النظام المتسلسل للعلوم الذي وضعه

---

[1] علا مصطفي انور ،مرجع سابق، ص119.
[2] عبد الكريم الباقي ، مرجع سابق ، ص186.
[3] علاء مصطفي انور ، مرجع سابق ص120.
[4] عبد الكريم الباقي ، مرجع سابق ، ص187.

''كومت'' في نسق مترابط قاعدته الرياضيات ويشكل علم الاجتماع قمته المتطورة والذي اعتبره ''كومت'' أكثر العلوم تعقيدًا، وذلك شيء طبيعي في رأي ''كومت'' لأنَّ كلَّ علم داخل ذلك النسق التسلسلي الذي تصوُّرة للعلوم يمهد بالضرورة للعلم الذي يليه في السلسلة والَّذي لا بدَّ أنْ يكونَ أكثر منه تعقيدًا. فالرَّياضة تأتي أوّلاً وعند قاعدة النسق وبعدها الميكانيكا، ثم الفيزياء فالكيمياء فالبيولوجيا، حتي يحتلّ عرش ذلك النسق علم وليد هو الفيزياء الاجتماعيَّة أو علم الاجتماع[1].

ثم قسَّم ''كومت'' بعد ذلك علم الاجتماع إلى شعبتين، هما: الاستاتيكا الاجتماعيَّة والديناميكا الاجتماعيَّة. وتختص الأولى بدراسة الاجتماع الإنساني في تفاصيله ومن ناحية استقراره، فهي تمتاز بخاصيتين اثنين الخاصية الأولى أنَّها تدرس الاجتماع الإنساني في تفاصيله، بمعني أنَّها تعرض للعناصر والمُكوِّنات التي يتالَّف منها المجتمع، وتدرس كل منها على حدة[2].

ويرى ''كومت'' أنَّ النظم الأساسيَّة الَّتي يتكوَّن منها المجتمع هي:

1. الفرد البشرِيّ.
2. الأسرة الخليّة الأساسيَّة.
3. الحكومة.

1. الفرد: يرى أنّ الفرد البشرِيّ لم تدفعه أنانيَّتة فقط أن يصبح اجتماعيًّا، وإنَّما كل فرد يملك استعدادات فطريَّة للحياة في المجتمع، وميولاً طبيعيَّة نحو التعاطف إلا أنَّه ضعيف العدَّة قليل الزاد للحياة الاجتماعيَّة.

إنَّ هذه الحياة تعترض تقدّم الملكات العقليَّة، ولكنّ أكثر البشر يعملون الجهد الفكريّ ليس ذلك فحسب، بل هم عاجزون عنه كلّ العجز.

2. الأسرة، الخلية الأساسيَّة: – وهي العنصر الاجتماعي الأساسي. إنَّ الخليَّة الحية في علم الاجتماع ليست قابلة للفصل عن الأنسجة، لذلك يعتبر النسيج العنصر البيولوجي الأخير والوحدة الاجتماعيَّة الابتدائيّة

[1] صلاح عبد الكريم مصطفي الفوال، مرجع سابق ، ص22 .
[2] عبد الباسط محمد حسن ، علم الاجتماع الكتاب الاول المدخل ، مكتبة غريب القاهره ، ص102.

ليست الفرد البشريّ. إنَّ كلَّ مجموعة نظاميَّة يجب أن تتشكَّل من أجزاء متجانسة لها تمامًا فعلى المجتمع إذن أنْ يكونَ مُتشكّلاً من عناصر اجتماعيَّة سابقة أنّ الفرد لا يملك بذاته أي شيء اجتماعي. أمَّا الأسرة فمجتمع صغير. إنَّها إذن الحدَّ النهائي في تحلل الأنسجة الاجتماعيَّة، ومن ثَمَّ فإنَّ على الأخلاقيّن والسياسيّين أن يفعلو كلّ ما بوسعهم للحيلولة دون تمزيق شملها والعمل على ترسيخ أركانها[1].

3. الدَّولة والحكومة: ما هذه الدولة، كيف نشأت؟ إنَّ توزيع العمل الاجتماعي يُؤدّي إلى تمايز عناصر المجتمع واختصاص كل في ناحية، إلاَّ أنَّ هذه العناصر تتنافر وتتعارض في مختلف الجهات عند تمايزها حتَّى يتمزَّق المجموع، لولا أن تقوم سلطة تراعي النظام وتحفظ التعاون وتضمن الالتئام. وهذه السلطة هي الدّولة أيًّا كان نوعها. وكما أنَّ الجسم المتعافي مؤلف من نسج فكذلك المجتمع مُكوّن من طبقات، ويقبل ''كومت'' بوجود ثلاث طبقات اجتماعيَّة –إن صح هذا التعبير – : طبقة الصّناع الكادحين ورؤسائهم، وهذه طبقة ذات عمل ماديٍّ، وطبقة العلماء والكهنوت والحكماء وهذه طبقة ذات عمل عقلي، وطبقة ثالثة وهي من نوع طريف وهي طبقة النِّساء أمّهات كن أو زوجات أو بنات أو أخوات، وهذه طبقة ذات عمل عاطفي وتأثير خلقي[2].

وهذه النُّظُم ينبغي أن تُدرس باعتبارها الوحدات الأساسيّة في التحليل السوسيولوجيّ والخاصَّيَّة الثانية أنَّها تدرس هذه النُّظم من ناحية استقرارها لا من ناحية تطورها إلاَّ أنَّها ترمي إلى شرح الوظائف التي تقوم بها النظم الاجتماعيَّة، وعلاقة تلك النظم بعضها ببعض. ويُقدّر ''كومت'' أنْ لا فائدة ترتجي من وراء دراسة أيّ نظام اجتماعي في معزل عن غيره من الأنظمة. فظواهر الحياة الاجتماعيَّة كما يراها تتضامن ببعضها مع بعض، وتسير وظائف كل طائفة منها منسجمة مع وظائف ما عداها. وعلى الرغم من أنَّ العناصر الفرديَّة في المجتمع

[1] اندريه كريستون ، مرجع سابق ، ص328.
[2] عبد الكريم الباقي ، مرجع سابق ، ص191، 192.

تظهر أكثر انفصالاَ من أجزاء الجسم الحي إلاَّ أنَّ التَّضامن بين الأجزاء الاجتماعيَّة يكون أشدّ قوة من تضامن الأجزاء الحيويّة[1].

ولقد انتهى ''كومت'' في دراسته الاستاتيكا الاجتماعيَّة إلى قانون التضامن والذي يطلق عليه قانون التضامن الاجتماعي المادي والروحي، وهو أنَّ مظاهر الحياة الاجتماعيَّة تتضامن بعضها مع بعض وتسيّر أعمال كل منها منسجمة مع أعمال ما عداها شأنها في ذلك شأن جسم الإنسان الذي يختص كل عضو منه بأداء وظيفة معيّنة[2].

أمَّا الشَّعبة الثانية فتختص بدراسة الاجتماع الإنساني في جملته ومن ناحية تطورة فهي تمتاز بخاصيتين مقابلتين للخاصيتين اللّتين تمتاز بهما الشعبة السابقة الخاصية الأولى أنَّها تدرس الاجتماع الإنساني في جملته بمعنى أنَّها لاّ تدرس كل نظام اجتماعي على حدة وإنَّما تنظر إلى النّظم في عمومها، بقطع النظر عن تفاصيل الأمور التي تتألَّف منها[3].

والخاصية الثانية أنَّها تدرس الاجتماع الإنسانيّ من ناحية تطوّره أي أنَّ غرضها الكشف عن القوانين الَّتي يسير عليها هذا الاجتماع في انتقاله من حال إلى حال[4].

ويرى ''كومت'' أنَّ هذا الانتقال من حال إلى حال يكون عادة مصحوباً بتقدّم أو تحسن يبدو في مظهرين:

1. التقدّم الماديّ.
2. التقدّم في الطبيعة الإنسانية[5].

وبذلك فإنَّ علم الاجتماع الدينامي "غاية علم الاجتماع يتعلّق بما يتغيّر في المجتمعات وتاريخها. ودراسته تقوم على المعطيات العلميّة الّتي يقدمها له علم الاجتماع السكوني والّذي يشمل النظام العفويّ للمجتمعات الإنسانيّة، وهو يبقي مستقراً ومشتركًا بينهما جميعًا.

---

[1] عبد الباسط محمد حسن ، مرجع سابق ، ص/، 102.
[2] عدلي ابو طاحون ، مرجع سابق ، ص83.
[3] عبد الباسط محمد حسن ، مرجع سابق ، ص/، 83.
[4] المرجع السَّابق، ص83.
[5] عدلي ابو طاحون ، مرجع سابق ، ص83. .

والمقصود هنا ليس انقطاعًا علوميًّا اعتباطيًّا، بل فصل منهجي عملي من أجل دراسة الواقعات الاجتماعيَّة، مشابه للتميّز بين علم التشريح (السكونيّ) وعلم وظائف الأعضاء (الدينامي)[1].

يتضح لنا من هذا العرض أن هنالك اختلافًا كبيرًا بين ''ابن خَلْدُون'' و''كومت'' من ناحية أقسام الدراسة في علم الإجماع. فـ''كومت'' قد قسم علم الاجتماع إلى قسمين رئيسين سُمّي الأوّل الديناميكا الاجتماعيَّة، وسُمّي الثّاني الاستاتيكا الاجتماعيَّة. وقد وضَّحنا ما يعنيه اللّفظين.

أمَّا ''ابن خَلْدُون'' فقد قسَّم موضوع علم الاجتماع أو علم العُمْران كما يُطلق عليه – أقسامًا يضمّ كل قسم منها طائفة من الظواهر الاجتماعيَّة المتجانسة في طبيعتها، ولقد عني ''ابن خَلْدُون'' في دراسته لكل طائفة من هذه الطوائف بإن يخرج من الدراسات التطوريّة والدراسات التشريحيّة، بمعنى أن ''ابن خَلْدُون'' اهتمّ بدراسة كل طائفة من الظواهر الاجتماعيَّة بالمزج بين الناحية الديناميكية والاستاتيكية، فكان يدرس الظاهرة محللاً أجزاءها وعناصرها ووظائفها، ويدرس في نفس الوقت تطوّرها والقوانين التي تخضع لها في التطوّر.

ومعنى هذا أنَّ ''ابن خَلْدُون'' لم يُقسّم على الاجتماع إلى قسمين، كما فعل ''كومت''وإنَّما يبني تقسيمه للعلم على أساس تقسيم الظواهر الاجتماعيَّة ومحاولة تصنيفها أو وضع فئات لها حسب تجانسها واتجاهها[2].

وكذلك فإنَّ فلسفة ''كومت'' الوضعيَّة بإلغائها للذات المفكرة ودعوتها المنهجية إلى أنْ يكونَ موضوع الفلسفة والعلم الاجتماعي هو الواقع القائم، بحيث يُصبح مجال الملاحظة الحسيَّة تتنافي في رأينا تمامًا مع كل دروس التاريخ ومبادئ العلم.

فالحضارة الإنسانيّة بأسرها ما كانت لتتقدّم وتتطوّر لولا اعتماد الإنسان على ذاته المفكرة القادرة على تصوُّر مستقبل أو وضع آتٍ لا وجود له بعد، والسعي إلى تغيير الواقع القائم ليتطابق مع الصورة المستقبليّة. لقد تصوُّر الإنسان مثلاً أنّه قادر على تحديّ الجاذبية الأرضية والتحليق في الفضاء كالطيور في وقت لم يكن يمكنه فيه

---

[1] مادلين ثر اوبتنا ، مناهج العلوم الاجتماعيَّة الكتاب الاول العلم والعلوم الاجتماعيَّة ، ت عصام عمار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دمشق ص121.

[2] محمد احمد بيومي ، مرجع سابق ، ص168.

ذلك، وظلّ هذا الحلم يراوده وظلّ يبحث ويدرس ويجرب حتى استطاع أن يحيله إلى واقع فعلي، وتصوُّر الإنسان أنَّه قادر على بلوغ القمر حتَّى حوّل هذا الحلم إلى واقع، ولو أنَّ الإنسان قد ظلَّ أسير ملاحظاته الحسيَّة للواقع الطبيعي، ولم يتخيّل واقعًا آخر مغايرًا له، أي لو لم يكن لديه مقياس آخر يقيس عليه واقعه لما حقّق أي تقدّم علمي أو حضاري، بل لانقرض الجنس البشرِيّ مثلما انقرضت حيوانات أخرى كثيرة لا تملك القدرة على التصوُّر والتخيّل. وما حدث للواقع الطبيعي حدث أيضًا بالنسبة للواقع الاجتماعي[1].

إنَّ الدراسات الاجتماعيَّة تقتضي بطبيعتها المشاهدات والوصف النزيه، وتتّبع التطوّرات الّتي تحدث في الوحدات المجتمعية، وهي من أجل هذا دراسات علميّة وتجريبيّة، لكنها تبقى مُجزَّأة ما لم تصعد إلى التمكّن من دراسة الحضارات الزمنيّة الكبرى في صيرورتها، وما لم تنظر من خلال القوانين الاجتماعيَّة إلى شموليَّة الوجود الإنساني في علم اجماليّ يستوعب الحضارة وما قبل الحضارة، وما بعد انهيارها، ويستوعب التطوّرات والصراعات، ويستوعب التفكير والاقتصاد كأنشطة حيوية. وليس من الصعب على أي مُتخصّص في الفكر الخلدوني أن يُدرك أنَّ هذا العلم الإنسانيّ الاجماليّ هو علم العُمْران كما ورد بمعناه الأوسع في نصوص مُتعدِّدة من المُقدِّمة. وما دام يعتبر علمًا تركيبيًّا يقتضي استقصاء الظواهر الإنسانيّة في كلّ شُعَب الحياة؛ من سياسة وثقافة واقتصاد، فإنَّه يقتضي التحصيل على معارف موسوعيَّة بدقّة المنهج العلمي التجريبي الَّذي يذهب إلى جزئيات الحياة الاجتماعيَّة قبل الصعود بها إلى مستوى الإجلال[2].

[1] سمير نعيم أحمد، مرجع سابق ، ص، 91.

[2] عبد المجيد أمزيان ابن خلدون والفكر العربي المعاصر جامعة الدول العربية، الدار العربية للكتاب تونس1980، ص237.

## المبحث الثالث – الآثَار النظريّة لكل من ''ابن خَلْدُون'' و''كومت''

في ضوء ما أسلفنا نستطيع أن نبيّن أهميَّة الطَّفْرة التي قام بها ''ابن خَلْدُون'' في تاريخ الفكر الاجتماعي. إنَّه قام بأوَّل محاولة جديَّة للنزول بالفلسفة من عليائها، وللدّخول بها مُعترك الحياة الواقعيّة.

يقول ''ابن خَلْدُون'' عن الَّذين بحثوا في القضايا الاجتماعيَّة قبله أنَّهم كانوا يتبعون منهج الوعظ أو الخطابة؛ أي أنَّهم كانوا يُحاولون الإتيان بالأقوال المقنعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدَّهم عنه، أو في حملهم على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، أمَّا هو فلم يُؤلف مُقدّمته لهذا الغرض أو ذاك؛ فليس همّه أن يعظ الجهور أو يدعوهم إلى اتّباع الطريق القويم والأخلاق المحمودة، بل كان قصده فيها أن يبحث في طبيعة الحياة الاجتماعيَّة لكي يكشف القوانين التي تسيطر عليها. سواء في ذلك أكانت تلك القوانين ذميمة أو حميدة[1].

وعلى هذا ليس من الغريب أن مُنشئ علم الاجتماع هو عبد الرحمن ''ابن خَلْدُون''، فإنَّه أوّل عالم عرفناه بين أصحاب الرَّأي يدعو لضرورة قيام علم جديد لدراسة ''العُمْران البشرِيّ'' وما يلزم هذا العُمْران من قوانين اجتماعيَّة، ولم يكتفِ بتحديد موضوعات العلم، بل أرسى أيضاً طرق البحث فيه على نحو موضوعي تجريبيّ[2].

ومن إسهامات ''ابن خَلْدُون'' المنهجيَّة:

- محاولته أن يُطبّق على دراسة المجتمعات منهاج الترصُّد والمشاهدة الَّذي كان قد اتَّخذه أحياناً أسلافه من أعاظم فلاسفة العرب في مؤلفاتهم عن العلوم الطبيعية والطب.
- وكذلك بسط ''ابن خَلْدُون'' العربي الأفريقيّ فلسفة الاجتماع قبل ''موسكيو'' و''دوركايم'' من الفرنسيين الأوربيين بخمسة قرون فهو في بحثه للظواهر الاجتماعيَّة يجتاز مرحلتين: تتمثل أولاهما في ملاحظات حسيّة وتاريخيّة لظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثَّل في

[1] على الوردي، منطق ابن خلدون، ط2 ، 1994، دار كوفان لندن، ص18.
[2] مصطفي محمد حسين، المدخل إلى المدرسة الإسلاميَّة في علم الاجتماع، مطبعه الكيلاني، ص44.

جمع المواد الأوليَّة لمجموع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ. وتتمثَّل الأخرى في عمليات عقليَّة يجربها على هذه المواد الأوَّليَّة. ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم؛ وهو الكشف عمَّا يحكم الظواهر الاجتماعيَّة من قوانين. هذا قوام منهجه في بحثه، وهو قوام النَّهج الَّذي لا يزال أساساً في علم الاجتماع إلى الوقت الحاضر[1].

- وكذلك سبق علماء الاجتماع المُحدثين الَّذين تكلَّموا عن جبريَّة وإلزاميَّة الظاهرة الاجتماعيَّة، وما يترتَّب على مخالفتها أو الخروج على مقتضياتها، من عقوبة اجتماعيَّة. كما أنَّه يؤمن بمبدأ الحتميَّة بالنسبة للظاهرة العُمْرانية، وبالنسبة للفلسفة التاريخيَّة، إذ يُقرّر أنَّ للمدنيَّة و''العُمْران البشرِيّ'' قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوُّره؛ فالحوادث الاجتماعيَّة ليست نتيجة الصدفة البحتة أو خاضعة لأهواء الأفراد، وإنَّما هي نتيجة بواعث وقوانين ثابتة يتعيّن على عالم الاجتماع أن يكشف عنها[2].
- وكذلك يرى ضرورة دراسة التغييرات الاجتماعيَّة، وهي التغييرات الَّتي تلحق بالظواهر الاجتماعيَّة، ويقرر ذلك في عبارة واضحة إذ يقول إنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنَّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدُّول[3].
- وكذلك قد تعرَّض ''ابن خَلْدُون'' لكثير من تقسيمات علم الاجتماع الَّتي تُدرَّس اليوم، ولم تكن دراسته مجرَّد ملاحظات عابرة وإنَّما جاءت على قدر كبير من التعليل؛ فلقد عقد بابًا خاصًّا للحديث عن قسط العُمْران من الأرض والإشارة إلى الأقاليم الأكثر عُمراناً من الأرض. وعرض تأثير

---

[1] غريب سيد أحمد، مرجع سابق، 114.
[2] المرجع السَّابق، ص125.
[3] عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص101.

المناخ المعتدل والمنحرف على أحوال الناس الخَلقيَّة والأخلاقيَّة. وهذه المواضيع أصبحت دراستها تتمّ ضمن علم الاجتماع الآيكولوجي كفرع مُستقل.

- وعقد بابًا خاصًّا سمَّاه بالعُمْران البدويَّ والأمم الوحشيَّة وما يعرض في ذلك من الأحوال؛ وخصَّصه للحديث عن البدو والحضر... وهذه المواضيع التي عرض لها بالتفصيل الدَّقيق أصبحت اليوم تُدرَّس ضمن فرع خاصّ يُعرف بعلم الاجتماع البدويّ أو الريفيّ[1].
- وعقد بابًا خاصًّا بالبلدان والأمصار وسائر العُمْران وما يعرض في ذلك من الأحوال وتعرَّض فيه إلى أسباب إنشاء الأمصار والمدن وقيام المدن العظيمة والهياكل المرتفعة والقواعد التي ينبغي مراعاتها في أوضاع المدن من حيث الموقع المناسب مناخيًّا وجغرافيًّا وصحيًّا ... وهو ما أصبح يُدرَّس تحت فرع خاصّ هو علم الاجتماع الحضريّ، كما خصَّص بابًا للحديث عن المال ووجهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال تكلَّم فيه على أهداف المعاش وطرق الإنتاج والخدمات وأنواع التجارة والأسعار والصناعة والتَّلازم الموجود بين التقدّم الصناعيّ والتقدّم العلميّ وتفتُّح المعارف والتجارب... وهذه مجموعة مواضيع أصبحت تُدرَّس ضمن علم الاجتماع الاقتصادي والصناعي[2].
- وبالمثل عقد بابًا حول الدول العامَّة والملك والخلافة والمراتب السلطانية؛ تعرَّض فيها لكيفيَّة قيام الدول ونشأتها واتّساعها وطول أمدها ومراحلها وإعمارها وقوَّة الآثار الَّتي تلحقها حسب قوتها السياسيَّة، وأنواع الوظائف السياسيّة ومراجعها، ومصادر تموين الحكومات، والسلوك السياسيّ الَّذي يربط الحاكم بالرعيَّة، وتسرّب الخلل إلى الدول وعلاماته.. وهي مجموعة المواضيع التي أصبحت تُدرَّس تحت فرع خاصّ هو علم الاجتماع السياسيّ[3].

---

[1] محمد محمد أمزيان، مرجع سابق ص475.
[2] المرجع السَّابق، ص476.
[3] عبد الرازق المكي ، مرجع سابق ص، 180

- وأوضح ''ابن خَلْدُون'' أهميَّة الدولة بالنسبة للمجتمع، فقرَّر أنَّ الحياة الاجتماعيَّة تستلزم الملك والدولة، وذلك لأنَّ الإنسان يميل بفطرته إلى العدوان، ممَّا يُشكّل خطراً على أفراد المجتمع، ولكي يتجنّب الإنسان الخطر هداه تفكيره إلى اختراع الدولة ليكبح بها جماح عدوانه من حيث هو حيوان[1].
- وأهمَّ ظاهرة تتميّز بها الدولة دون سائر النُّظم الاجتماعيَّة الأخرى، هي القهر والغلب والإكراه، ولكنّ الإكراه لتحقيق المصلحة العامة، فالدَّولة عن طريق ذلك تحقّق السيادة المُتمثّلة في الداخل والخارج[2].

**نظرية التعاقب الحضاري:**

كما استفاد ''ابن خَلْدُون'' من دراسة التاريخ الإسلاميّ، ودراسته للشعوب الشرقية والوقوف على أسباب نشأتها وازدهارها ثم اضمحلالها، وقيام دولة على أنقاض دولة أخرى، استفاد ''ابن خَلْدُون'' من كلّ هذه الأمور، واستخلص لنا قانونا أساسيًّا يحكم حركة المجتمعات الإنسانيّة؛ وهو قانون الأطوار الثَّلاثة للمجتمع الإنساني. فكلّ مجتمع لا بدَّ أن يسير في الطريق الطبيعي: طور النشأة والتكوين، ثم طور النضج والاكتمال، وأخيرًا طور الهرم والشيخوخة، حيث يقوم على أنقاضه مجتمع آخر يسير في المراحل نفسها التي سار فيها المجتمع السابق... فالحركة الاجتماعيَّة في نظره مُستمرّة وتؤدّي وظيفتها بشكل إلى فهي لا تنقطع ، والمجتمعات الإنسانية لا تقف، والموت الاجتماعي أو فناء نظم المجتمع هو نقطة نهاية وبداية[3].

تلك ثلاثة مراحل تمرّ بها أيّ حضارة أو دولة بتفسير ''ابن خَلْدُون''، وهنا نلاحظ تأكيده حتميَّة التدهور في نهاية كل حضارة.

[1] سامية مصطفي الخشاب ، مرجع سابقه ، ص143.
[2] سامية مصطفي الخشاب ، مرجع سابقه ، ص143.
[3] مصطفي الخشاب / مرجع سابق ، ص153.

فالحضارة هي نهاية العُمْران، وخروجه للفساد، ونهاية الشرّ والبعد عن الخير، فكلّ حضارة مآلها إلى التدهور. وقد يوحي هذا بتشاؤم نظرة ''ابن خَلْدُون'' في تفسيره لتقدّم الدول والمجتمعات، لكن الحقيقة غير ذلك، فهو يرى أنّ هذا التَّدهور ليس مطلقًا، ولا يعني نهاية الحضارة البشرِيّة برُمّتها، وإنَّما يرى في ذلك تداولاً للملك من دولة إلى أخرى، وانتقال مصادر القوة من عصبيّة ضعفت إلى أخرى أكثر قوة وتماسكًا ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: " وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ[1] "[2].

إنَّ أهميَّة ''ابن خَلْدُون'' وفكره العلمي تكمن في تحليله الجدلي للأسباب وللقوى الفاعلة للتقدّم والتدهور معًا؛ فهناك حركة ديناميكيّة في الانتقال من مرحلة إلى أخرى، والديناميكا تعني أنَّ مصدر الحركة داخل الأشياء، وأنَّ الفعل في التاريخ فعل إنساني وليس خارجًا عن قدرة الإنسان ووعيه ونشاطه.

- أمَّا الميزة الأخرى فهي الربط الجدلي بين الأسباب، وهذا يعني أنَّ السبب الواحد يؤدي دورين متناقضين، مثلاً: تُعدُّ أهم عوامل الانهيار والسقوط، وهكذا الحال في بقية العوامل[3].
- وكذلك أشار ''ابن خَلْدُون'' فى صفحات رائعة لظاهرة (الظلم الاجتماعى) وفى هذا الشأن يقول: "إنَّ العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذٍ من أنَّ غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وهو مُؤذّن بخراب العُمْران ويستعجل عمر الدولة قبل الأوان... ولا تحسبن الظلم إنَّما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكة من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعمَّ من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقًّا لم يفرضه الشَّرع، فقد ظلمه؛ فجباية الأموال بغير حقّها ظلم، والمعتدون عليها ظَلَمة، والمنتهبون لها ظَلَمة، والمانعون لحقوق

[1] آل عمران 140.
[2] حسن محمد الكحلاني: فلسفة التقدم دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ، مكتبة مدبولي 2002م ص58.
[3] المرجع السَّابق ص58- 59.

الناس ظَلَمة، غُصّاب الأملاك على العموم ظَلَمة. ووبال ذلك كلّه عائد على الدول بخراب العُمْران"[1].

- أكَد في مُقدّمته على أهمَّيَّة الضبط الاجتماعيّ، وبأنَّه أساس الحياة الاجتماعيَّة وضمان لأمنها واستمرار لبقائها، وبأنَّ الضبط ضروريّ للناس أثناء تفاعلهم بعضهم مع بعض.
- ولقد ناقش ''ابن خَلْدُون'' الضَّبط الاجتماعيَّ (عن طريق القانون) والضبط الداخليَّ الناتج عن الدين والشَّرع، وكذلك الضبط الاختياريَّ النَّاتج عن الضمير. كما تحدَّث عن سمات الحاكم وما يتميَّز به، وما يجب أن يقوم به تجاه من يحكمهم[2]. العصبة القويّة – بكلّ ما تتميّز به خصائص تميّزها – ما هي إلاَّ إفراز لأسلوب حياة البداوة، وتكون لها آثارها الباقية والفاعلة في نطاق الحضارة... والعصبة في نظرة نتاج لروابط الدّم وما يتبعها من روابط أخرى تتَّسم بأنَّها وثيقة. والسّلطة أساسها العصبيّة.. ولذا تلعب هذه الظاهره دوراً مُهمًّا في رؤيته لنمو العلاقات السياسيّة والاجتماعيَّة، فالحاجة تكون شديدة إلى القوة السياسيّة للحصول على السلطة والاحتفاظ بها... وتعمل كرابط قوي بين الأفراد (كقوة اجتماعيَّة)[3]. والعصبيَّة هي أساس البداوة وأنَّها لا تستقيم بغير وازع من سلطان أو دين، كما أنَّ التَّفاعل بين البداوة والحضارة لا يتمَّ في فراغ، وإنَّما يتمَّ داخل محتوى الدولة الَّتي اعتبرها ''ابن خَلْدُون'' كالكائن الحي العضوي لها عمر محسوس قدَّره باربعة أجيال. وكذلك أوضح خصائص ظاهرة البداوة والتناقض الدائم بينها والتحضُّر.
- حدَّد ''ابن خَلْدُون'' المجالات والأسباب المُتعدِّدة لصراع القِيَم، وأوضح أنَّ من هذه الصراعات ما يكون داخليًّا، أي بين القبيل ونفسه، أو بينه وبين غيره من القبائل. وإمَّا أنْ يكونَ الصراع القيميّ خارجيًّا أي يكون بين القطاع البدويّ وبين ضده الأزليّ وهو القطاع الحضريّ[4].

---

[1] مصطفي الخشاب ، مرجع سابق ، ص161.
[2] حسن همام وآخرون، مرجع سابق، ص24.
[3] المرجع السَّابق ص25.
[4] صلاح مصطفي الفوّال، مرجع سابق ، ص79.

- فسَّر ''ابن خَلْدُون'' أسباب ظاهرة البداوة والتحضُّر بإرجاعها إلى عوامل اقتصاديَّة وسياسيَّة وطبيعيَّة ودينيَّة[1].
- وجد بعض الباحثين عند ''ابن خَلْدُون'' بذور طائفة من النّظريّات الاجتماعيَّة الحديثة. وهذه بعض الأمثلة:

1. يعتمد المُؤلّف في بعض المواضع من المُقدِّمة تشبيهات فيزيائيّة لبيان طبيعة الظَّواهر الاجتماعيَّة[2].
2. كثيرًا ما يلجأ ''ابن خَلْدُون'' إلى الاعتبارات النفسيّة في بحوثه فيعقد مثلاً فصلاً "في أنَّ المغلوب مُولَع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، ويُعلّل ذلك أنَّ النَّفس أبدًا تعتقد الكمال فيمن غلبها، وتنقاد إليه بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أنَّ انقيادها ليس لغالب طبيعي إنَّما هو الكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتَّصل لها حصل اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وشبهت به، وذلك هو الاقتداء[3].
3. يعلل ''ابن خَلْدُون'' الأمور الاجتماعيَّة بأمور اجتماعيَّة مثلها، فيعقد مثلاً فصلاً "في أنَّ الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب .. قلَّ أن تستحكم فيها دولة " ويعكس هذا " أنَّ الأوطان الخالية من العصبيَّات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعًا لقلَّة الهرج والانتقاص" وفي هذا اعتماد على التعليل المورفولجي وشبيه بمدرسة دوركايم. كما أنَّه قد سبق دوركايم أيضًا في الإشارة إلى القسر الاجتماعيّ الذَّي تتصف به الظواهر الاجتماعيَّة ولا سيّما القائمة على الاقتداء والعادات[4].

- ثُمَّ نجد عند ''ابن خَلْدُون'' نظرات ثاقبة في القضايا الديمغرافيّة، فهو في المُقدِّمة حين يذكر بعض مغالط المؤرخين يورد مثلاً على ذلك ما نقله المسعوديّ وكثير من المُؤرِّخين غيره عند الكلام على جيوش بني إسرائيل

[1] المرجع السَّابق، ص8 .
[2] عبد الكريم الباقي، مرجع سابق، ص100.
[3] المرجع السَّابق، ص102.
[4] المرجع السَّابق، ص104.

من "أنَّ موسى – عليه السلام – أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصَّة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون، فينقد هذه الرواية من وجوه مختلفة، واحد هذه الوجوه عدم الاحتمال لازدياد بني إسرائيل في الفترة الواقعة بين إسرائيل وبين موسى. والمسعوديّ نفسه يروي أنَّه قد (دخل إسرائيل مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً، وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسي – عليه السلام – إلى التيه مائتين وعشرين سنة تتداولهم ملوك القبط من الفراعنة، ويبعد أن يتشعّب النّسل في أربعة أجيال إلى هذا العدد"[1].

- ولا يرجع فضل ''ابن خَلْدُون'' إلى مختلف الآراء التي وردت في مُقدِّمته، والَّتي عرضنا بعضها منثوراً على هذا الشكل، بقدر ما يرجع إلى مجموع هذه الآراء التي أجاد صوغها وتركيبها، ولا سيما إلى الطريقة العلميّة الَّتي سلكها في مباحثه والَّتي أدخلها في مباحث العُمْران وقضايا الإنسان و شؤون السّلطان[2].

**ولا يسعنا** بعد عرضنا لهذه الجُزئيَّات من إسهامات ''ابن خَلْدُون'' الاجتماعيَّة إلاَّ أن نُقرّرَ أنَّ ''ابن خَلْدُون'' هو أوّل مُفكِّر أنشأ علم الاجتماع، وأقام دعائمه، ورسم منهجه، وعيَّن موضوعه وأبوابه، ودرس ظواهره. فهو حق لهذا العلامة العربيّ المُسلم ''ابن خَلْدُون''.

أمَّا ''أوجست كومت'' ( 1798–1857م) فيُعتبر أوّل من صاغ مصطلح علم الاجتماع. وقد سعي ''كومت'' منذ البداية لفصل علم الاجتماع عن الميتافيزيقيا، والتَّأكيد على المناهج الموضوعيَّة في بحث الظاهرة الاجتماعيَّة الَّتي يهتمّ بها علم الاجتماع، كما أنَّه قام بحصر العلوم الإنسانيَّة والَّتي حدَّدها في ستَّة

[1] المرجع السَّابق ص106.
[2] المرجع السَّابق ص، 114.

علوم مُرتَّبة من حيث تعقّد تركيبها في: الرياضة، الفلك، الفيزياء، الكيمياء البيولوجيا، وعلم الاجتماع. وهو بذلك يُتوِّج جميع العلوم بهذا العلم الَّذي يعتبره بمثابة دراسة موضوعيَّة واقعيَّة للمُجتمعات البشرِيّة[1].

أمَّا من حيث المنهج فقد تمكَّن ''كومت'' من تحقيق سيادة المنهج الوضعي وشموليته واحتوائه لكافة المظاهر التي يعايشها المجتمع [2]. فهو يقول: " يتكون العلم من قوانين لا من وقائع. وهدف العلم هو توسيع الميدان العقلي على حساب التجريب، لذلك فإنَّ كل علم حقيقي هو علم استنتاجي". إنَّ المعرفة لا تصبح علميَّة إلا بدءًا من اللَّحظة التي تنتظم فيها وتعمم وكل ملاحظة معزولة "هي جوهريّا عديمة الفائدة" لأنها " خبريّة كلياً". إنّ أيَّة ملاحظة حقيقية ليست ممكنة إلا بقدر ما هي موجهه في البدء، ومسؤولة في النهاية بنظرية ما [3]. ويظهر لنا مذهبه هذا في صورته الحقيقية على أنَّه مجهود جبَّار لتقدم الفكر وتتلخص في الآتي:

1. من العبث أن نصرف جهودنا ونضيع وقتاً لمعرفة ما لا يمكن معرفته، فهناك أشياء قد يحكم على العقل البشرِيّ بأن يجهلها، فلا داعي لبذل الجهد فيها.
2. يجب أن نحول أنظارنا إلى ما حولنا من ظواهر الكون، فهذه يمكن دراستها والاستفادة منها، على أن تتبع في دراستنا النظام الّذي تفرضه طبيعة الأشياء، فننتقل تدريجيًّا من دراسة البسيط إلى دراسة المُركّب.
3. يجب أن ننزع عن أفكارنا أنَّنا نستطيع الوصول إلى حقيقة مُطلقة، فجميع الحقائق التي نصل إليها نسبيَّة.
4. يدين الفرد للمجتمع بما يتمتَّع به من صفه الإنسانية، فلكي يسود النظام في المجتمع يجب أن يعيش الفرد للأخرين ويغرس المحبَّة في نفسه، وينشرها حوله بعدد ما يستطيع. إذن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المجتمع هو مبدأ التعاون[4].

---

[1] فاديه عمر الجولاني / مرجع سابق ـ ص189.
[2] حسن همام واخرون ، مرجع سابق ص، 32.
[3] مادلين ثمرراوينز ، مرجع سابق ، ص120.
[4] السيد محمد بدوي ، مرجع سابق ، ص122.

**النَّظريَّة الخطيَّة اللامتناهية (نظريَّة التَّقدُّم):**

تعدَّدت الرُّؤى في تفسير مسار التاريخ وقُواه الفاعلة، إذ كانا بنظر إلى الزَّمان التاريخيَّ إمَّا كحركة دائريَّة تكرر فيها كل شيء، أو كحركة خطية تتضمن اتجاهاً ولكنه متناهٍ، أو كحركة منعرجة منكسره فيها صعود وهبوط، تقدّم وتدهور. أمّا منذ بداية عصر التنوير فقد أصبح للزمان التاريخي اتجاهاً صاعدًا للأمام ليس دائرياً، ولا منكسرًا، ولا يتوقف في مرحلة ما. ثمّ أنَّ التقدّم موجود في المستقبل، وليس في الماضي الذهبي كما رأى أنصار فكرة التدهور، مع ظهور فكرة الزمن الخطيّ اللاَّمتناهي، غير القابل للتراجع أو التقهقر والارتداد. تبدأ نظريّة التقدّم الفكرة جديدة متماسكة تشكل أصلاً جديدًا للإنسان إذ تمنحه الثّقة بعقله وقدرته على صنع مستقبلة بنفسه، وليس عبر أي قوى خارجة عن إرادته[1].

وتبعًا لهذه النظريّة فقد قسّم ''كومت'' العقل الإنساني إلى ثلاثة مراحل وجاء بقانونة (للأحوال الثلاثة) والتي هي:

أ. المرحلة اللاَّهوتية: حيث يلجأ فيها الإنسان إلى الغيبيَّات، وتكون المعرفة مطلقة ويسود النظام الملكي.

ب. المرحلة الميتافيزيقيَّة: حيث يتَّجه التفسير إلى الأفكار المجردة والمبادئ، أي البحث عن مبدأ واحد. وفي هذه المرحلة يسود حكم الشَّعب.

ج. المرحلة العلميَّة أو الوضعيَّة: حيث يخضع كل من الخيال والجدل إلى الملاحظة، وتضم الفرضيَّات بالحقائق الخاصَّة والشاملة. والتَّطابق مع الحقيقة هو المعيار الوحيد للأشياء. وقد رأى ''كومت'' أنَّ التقدّم لا يسير بخط مستقيم، إذ لا بدّ من حدوث تقلُّبات وتذبذبات، إلاَّ أنَّه يمكن تعديل مسار التقدّم وسرعته بواسطة التَّدخُّل الإنساني[2].

وقد صنَّف ''كومت'' المجتمعات طبقًا لقانون الحالات الثَّلاث والمرتكزة على نوعيَّة المعرفة في أيٍّ من المجتمعات إلى ثلاثة أنماط رئيسيَّة:

---

[1] حسن محمد الكحلاني: مرجع سابق، ص74،73.

[2] المرجع السَّابق، ص81.

أ. المجتمع العسكريّ: وهو ذلك المجتمع الَّذي تفسر خلاله الأحداث والظواهر المختلفة بالرجوع إلى قوي غير طبيعية، وهو لذلك مجتمع مُتحكِّم ومُتسلِّط.

ب. مجتمع رجال الدين: ويتميّز ذلك المجتمع بوضوح السلطة الروحيّة عن السُّلطة الدينيّة، وتكون السيادة فيه لأفكار أخرى غير فكرة الدين، ومنها أفكار الوطن والدولة.

ج. المجتمع الصناعي: وهو ذلك المجتمع الَّذي تخضع فيه تفسير الأحداث والأشياء والظواهر إلى قوانين وضعيَّة، ويرى ''كومت'' أنَّ ذلك النمط هو قدر الإنسانية جمعاء التي لا بدَّ أن تصله يومًا ما[1].

ومن أجل أهداف علم الاجتماع قسَّم ''كومت'' هذا العلم إلى قسمين:

أ) علم اجتماع استاتيكيّ.

ب) علم اجتماع ديناميكيّ.

وممَّا هو جدير بالذكر أنَّ لهذا التقسيم أهميَّة عُظمى في النَّظريَّة السوسيولوجيَّة المُعاصرة. ذلك أنَّ علم الاجتماع الاستاتيكيَّ يتعلَّق بالقوانين الاستاتيكيَّة المُحدَّدة الَّتي تحكم وجود المجتمع، بمعنى أنَّه نوع من التشريح الاجتماعيَّ الَّذي يتعلَّق بدراسة الأفعال الاستاتيكيَّة. وهي أنَّ كل الظواهر الاجتماعيَّة مرتبطة معًا من الداخل. الأمر الَّذي يعني أنَّ الدِّراسة المُنعزلة للظاهره الواحدة لا جدوى منها. ذلك أنَّ الوحدة الاجتماعيَّة الأساسيَّة ليست هي الفرد، وإنَّما هي الأسرة. وأجزاء تلك الوحدة موجودة بالمشاركة الوجدانية، ومن أجل أن يرتقي المجتمع فإنَّ على غريزة المشاركة الوجدانيّة أن تتنازل عن مكانها لطائفة التعاو،ن ومن الميسور تحقيق ذلك من خلال تقسيم العمل[2].

أمَّا علم الاجتماع الديناميكي فإنَّه يقوم على أساس أنَّه إذا كانت الفيسولوجيا تقوم على التشريح، فإنَّ علم الاجتماع الديناميكي يعتمد على الديناميات الاجتماعيَّة. وتلك هي نظرية التقدّم في معنى النموّ. إنَّ هذه النظريّة تتعلق بالأساليب التي يحدث بها النمو الإنسانيّ من مستوى عقلي إلى مستوى عقليّ تقدُّمي أعلى. ومن ثمّ فإنَّ

[1] صلاح مصطفي الفوال ، مرجع سابق ، ص137، 138.

[2] زيدان عبد الباقي ، ركائز علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص48.

الديناميات تتعلّق بالمجتمعات ككلّ, لكي يتبيّن كيف نمت تلك المجتمعات على مدى التاريخ. ذلك أنَّ ''كومت'' كان مقتنعًا بأنَّ المجتمعات تسير بشكل تقدُّمي نحو الكلمال المتذايد[1].

وقد أكَّد ''كومت'' على أنَّه من أجل تقديم حلّ للاتفاق الأخلاقيّ يجب أان يتمّ اتفاق العقول على المشاكل الفطريّة الَّتي تتعلَّق بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض، وعلاقاتهم بالإنسانية. وهذا يسمح لوضع تربية عامَّة مشتركة، قائمة على مبادئ وتعقيدات قويّة.

ومن الناحية السياسيَّة وصل ''كومت'' إلى حدّ الفصل بين القوانين الروحيّة (الدينيّة) والزمنيّة (التنفيذيَّة)، ويجب أن يهدم النظام القائم (المجتمع الفرنسيّ)، ويحلّ محلّه نظام ثابت يحقق فكرتي النظام والتقدّم[2].

وكذلك اقترح ''كومت'' على وجه التحقيق حلولاً للمشكلات الكبرى من أجل الأغراض السوسيولوجيّة. كما اقترب ''كومت'' إلى حدّ كبير من صياغة الفكرة المعاصرة عن الثقافة بوصفها الحصيلة الكليّة لإنجازات العقول الإنسانيّة المتفاعلة[3]. كذلك يُعدّ من أصحاب العامل الأساسيّ أو المُسيطر في التغيير الاجتماعي. ويتمثّل هذا العامل في رأيه في نمو الأفكار وتطوّرها. فهو إذن يُعتبر واحدًا من الحتميّين، لكنّه أدرك وقع نمو السكان وكثافتهم. وقد عرّف علم الاجتماع من خلال وضعه في تنظيمة السُلَّميّ للعلوم النظريّة المُجرَّدة[4].

هذا بالإضافة إلى ما قدَّمه من ثروة فكريَّة تقدَّمت على ظهور التيارات العديدة الَّتي ظهرت تباعًا في تاريخ علم الاجتماع الحديث حتّى الوقت الحاضر، وخاصة ما يتعلّق بتعريف علم الاجتماع وتحديد أقسامه الأساسيّة، ومجالاته، ومنهجه. كما أنَّ ظهور المذاهب المتقابلة في المرحلة الثانية من تطوّر علم الاجتماع اتخذَ من عمل ''أوجست كومت'' منطلقاته الأساسيَّة رغم ما بينهما من تقابل.

ثم جاء التفكير السوسيولوجيّ في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة الكلاسيكيّة تاكيدًا لبعض أفكار ''كومت''. هذا بالإضافة إلى ظهور المفاهيم الأساسيّة الَّتي استخدمها

---

[1] المرجع السَّابق، ص49.
[2] محمد احمد بيومي ، مرجع سابق ص161.
[3] نيقولا تيما شيف: مرجع سابق، ص161.
[4] المرجع السَّابق: ص61.

''كومت'' من جديد تحت مُسمَّيات جديدة. تحمل مدلولات المصطلحات السابقة، وذلك مثل مصطلحات الاستاتيكيّ التي يقابلها الاستخدام الحاضر لمصطلح البناء، والديناميكا الذي يقابله حاليًّا مصطلح التغيير.

وقد ظلَّت أفكار ''كومت'' توجِّه الاتجاهات الفكرية خلال مراحل تطوّر علم الاجتماع، فأخذ عنه ''سبنسر'' فكرة التطوريَّة، وأخذ عنه أيضًا فكرة العامل الواحد، وفكرة العامل المسيطر في التغير، وإن كانا قد اختلفا عنه في تحديد هذا العامل، كما أخذ عنه ''لستر وارد'' فكرة الغائيَّة الاجتماعيَّة. وأخذ عنه المعاصرون من علماء الاجتماع العديد من الأفكار المتعلِّقة بالثقافة، والنظرة الشاملة، وعدم فصل الأجزاء الاجتماعيَّة بغرض التحليل. وذلك ما يتَّفق مع مدخل النَّسق الاجتماعيّ الَّذي تؤكِّد عليه النظريَّة الوظيفيَّة بقضاياها المُعاصرة[1].

## الخاتمـة

من النتائج المتوصل إليها في ختام هذا البحث:

1. الَّذي دفع ''ابن خلدون'' و''أوجست كومت'' إلى هذه الدراسة – الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية المتشابهة التي عاشا من خلالها.
2. هناك اختلاف في الأسباب التي دعتهما إلى هذه الدراسة؛ فـ''ابن خلدون'' دعاه إليها حرصه على تخليص البحوث الاجتماعية من الأخبار الكاذبة، وإنشاء أداة يستطيع بها الباحثون التمييز بين ما يحتمل الصدق وبين ما لا يكون صادقًا من الأخبار المُتعلِّقة بواقعات العمران. أما ''كومت'' فقد دعاه إليها حرصه على إصلاح المجتمع وتخليصه من عوامل الفساد والاضطراب في طرق الفهم. ولكننا

[1] فادية عمر الجولاني، مرجع سابق ، ص197.

نلاحظ أنَّ الأسباب التي دعت ابن خلدون كانت أسباب واقعية وصحيحة، فعلم التاريخ كان إلى عهده مملوءًا بالأخطاء، ومعظم هذه الأخطاء كان منشؤها الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع. أمَّا ''كومت'' فالأسباب التي دعته إلى هذه الدراسة أسباب خياليّة استمدها من فهمه الخاص لتطور التفكير الإنساني، ولم يستمدها من الواقع ولا من الملاحظة الوضعية لحقائق الأمور. فليس بصحيح – كما زعم – أنّ النّاس في عهده كانوا يفهمون ظواهر الاجتماع الإنساني فهما غير وضعي. فكثير من الظواهر كان الفهم العلمي قد تقدم فيها تقدما كبيراووصل إلى كشف قوانينها. وكذلك فقد كان ''ابن خلدون'' صادقًا حينما قرَّر أنَّه لم يسبقه إلى هذه الدراسة أحد. أمَّا ''كومت'' فقد خُيِّلَ إليه ذلك، فقد سبقه ''ابن خلدون'' بنحو خمسة قرون.

3. اتفقا في منهج الدراسة والذي هو منهج وضعي قوامه الاستقرار والملاحظة. ويبقى تفرُّد ''ابن خلدون'' باعتباره سابقًا لـ''كومت'' بنحو خمسة قرون.
4. اختلف الفيلسوفان اختلافًا كبيرًا من ناحية أقسام الدراسة في علم الاجتماع فـ''كومت'' قد قسَّمه إلى قسمين رئيسيين، سمَّى الأوّل الديناميكا الاجتماعية، وسمى الثاني الاستاتيكا الاجتماعية.

أمَّا ابن خلدون فقد قسّم موضوع علم الاجتماع أو علم العمران كما يطلق عليه – أقسامًا يضم كل قسم منها طائفة من الظواهر الاجتماعية المتجانسة في طبيعتها. ولقد عَنى ابن خلدون في دراسته لكل طائفة من هذه الطوائف أن يخرج من الدراسات التطويرية والدراسات الشرعيّة. بمعنى أنَّ ابن خلدون اهتم بدراسة كل طائفة من الظواهر الاجتماعية بالمزج بين الناحية الديناميكيَّة والاستاتيكيَّة، فكان يدرس الظاهرة مُحلِّلاً أجزاءَها وعناصرها ووظائفها. ويدرس في نفس الوقت تطورها والقوانين التي تخضع لها في التطوُّر.

**وأخيرًا**، فإنَّ الحركة الكليّة لفلسفة ''ابن خلدون'' هي مايُسمّيه عمران العالم، وإنّ كل ما هو موجود هو عمران العالم. فهو الأصل والنموذج الأزلي والحركة الساكنة للتاريخ. وكل مفهوم أو معرفة لا بدَّ أن ينبثق من هذا الفيض الكوني. فكل ما في الطبيعة ما هو إلا صورة لعمران العالم. فهذا الأخير هو الحياة الضمنيَّة لظواهر الطبيعة. ولا بُدَّ من فهم الوعي الذاتيّ في إطار الوعي بالفيض الكلي. فالكلّ الضمني ينطبق على المادة الحيّة والجامدة، وله تأثير مباشر ومصدر حركة الوعي بالذات. وحركة الوعي في الفكر ما هي إلاّ صورة للنموذج الضمني ألا وهو عمران العلم، والذي هو بدوره النموذج الإلهي الأزلي الأبدي، ويسمى أيضًا روح العالم. وأين ''كومت'' من هذا؟!

## قائمة المصادر والمراجع


1. أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكيَّة والتعدديَّة، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الأربعون، دار المعارف ط 2.
2. أفلاطون الجمهورية، شرح وتحليل د.أميرة حلمي مطر.
3. أندريه كريستون : تيَّارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتَّ ى العصر الحديث، منشورات بحر المتوسط، بيروت/باريس.
4. بطرس بطرس غالي ، محمد خيري عيسي : المدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو المصريّة، الطبعة التَّاسعة 1990م.
5. الحبيب الجنحاني : ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ، جامع ة الدول العربية، المنظمة العربية الدَّار العربية للكتاب، تونس1980.

6. حسن محمد الكحلاني : فلسفة التقدم، دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ، مكتبة مدبولي 2002م
7. حسن همام و آخرون: مدخل إلى علم الاجتماع، ط 2 دار الثقافة للنشر والتوزيع.
8. حسين عبد الحميد أحمد رشوان : الفلسفة الاجتماعيَّة والاتّجهات النظريّة في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2001م.
9. حسين عبد الحميد أحمد رشوان: علم الاجتماع الأخلاقي ، المكتب العلمي للكمبيوتر والنشر والتوزيع سنه 2000م.
10. حوريّة توفيق مجاهد: الفكر السياسيّ من أفلاطون إلى محمد عبده.
11. زيدان عبد الباقي ، ركائز علم الاجتماع ، جامعه الأزهر
12. زكريا بشير إمام : جوانب فلسفيَّة في مُقدِّمة ابن خلدون، الدّار السودانيّة للكتب الخرطوم.
13. زكي بدر: الموضو ع والمنهج في علم الاجتماع، مكتبة سعيد رأفت، 1980.
14. زيدان عبد الباقي: التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوُّره، عام 1972م.
15. ساميّ مصطفي الخشاب : عِلم الاجتماع الإسلاميّ، دار المعارف الطبع ة الثالثة 1985م.
16. سمير تميم أحمد : النظريَّة في علم الاجتماع دراسة نقدية ، جامعة عين شمس.
17. سنعتيلانا باتسيقا : العُمْران البشري في مُقدِّم ة ابن خلدون، ترجم ة عن الروسيّ رضوان ابراهيم، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1986م.
18. السيد الحسين وأخرون : تاريخ الفكر الاجتماعي، دار قطري بن الفجاءة ، للنشر والتوزيع
19. السّيِّد محمد بدوي : مبادئ علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعيّة ، جامعة الإسكندريّة، 1994م.

20. صلاح مصطفي الفوّال، علم الاجتماع البدوي، دار نافع للطباع ة، ط1، 1974.
21. عبد الباسط محمد حسن : علم الاجتماع، الكتاب الأوَّل المدخل، مكتبة غريب القاهرة.
22. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة قطر، كتاب الأمة رقم50.
23. عبد الحميد لطفي: علم الاجتماع، دار المعارف 1982م.
24. عبد الرازق المكي : ا لفكر الفلسفي عند ابن خلدون، مطبعة رويال الإسكندريّة.
25. عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤ سَّسة العربيّة للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1984م.
26. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : مُقدِّم ة ابن خلدون، الطبع ة الأولى، دار صادر، بيروت2000م.
27. عبد الكريم اليافي: تمهيد في علم الاجتماع مطبع ة، جامع ة دمشق، 89،88،1964م.
28. عبد الله بن حسن العبادي: الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين الطبعة الأولى 1992 الرياض.
29. عبد الله محمد : عبد الرحمن النَّظريَّ ة في علم الاجتماع دار المعرف ة الجامعيّة2001م.
30. عبد المجيد أمزيان: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر جامعة الدول العربية، الدار العربية للكتاب، تونس 1980م.
31. عبد المجيد عبدالرحيم: تطور الفكر الاجتماعيّ، مكتبة الأنجلو المصريّة
32. عبده فراج : معالم الفكر ا لفلسفي في العصور الوسطي فلسفة إسلاميَّة ومسيحيّة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى 1969.
33. عدلي أبو طاحون : النَّظريَّات الاجتماعيَّة المعاصر ة، المكتب الجامعي الحديث.

34. عدنان أحمد مسلم: محاضرات في علم الاجتماع، الطبعة الثانية، منشورات جامعة دمشق، 93-94.
35. علا مصطفي أنور، التفسير في العلوم الاجتماعيَّة دراسة في فلسفة العلم ، دار الثقافه للنشر والتوزيع ، 1988.
36. على الوردي: منطق ابن خلدون، ط2، 1994، دار كوفان لندن.
37. على عبد الواحد وافي : عبقريات ابن خلدون، دار عالم الكتب للطباعة والنشر القاهرة 1973م
38. على عبد الواحد وافي، علم الاجتماع، مكتبة نهضه مصر 1966م.
39. غريب سيدأحمد: تاريخ الفكر الاجتماعيّ، جامعة الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، 200.
40. فادية عمر الجولانيّ : م بادئ علم الاجتماع، مؤسَّسة شباب الجامعة الإسكندريّة 1993.
41. الفارابي(أبونصر الفارابي): آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها دار ومكتبة الهلال 1995م
42. ماجد فخري :تاريخ الفلسفه الاسلاميه، ترجمه عن الانجليزيه كمال اليازجي، الجامعه الامريكيه بيروت، الدار المتحده للنشر 1979م.
43. مادلين ثر أوبتنا: مناهج العلوم الاجتماعيَّة ، الكتاب الأوّل العلم والعلوم الاجتماعيَّة، ت/عصام عمار، المنظمة العربيّة للتربيّة والثقافة والعلوم دمشق.
44. ماهر عبد القادر وأخرون : دراسات في فلسفة العصور الوسطي، دار المعرفة الجامعيّة.
45. محمد أحمد بيومي: تاريخ التفكير الاجتماعي، ودار المعرفة الجامعية.
46. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبيَّة والدولة، نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلاميّ، مركز دراسات الوحده العربية.
47. محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا،1981م.

48. مصطفي الخشاب : علم الإجتماع ومدارسة، القاهر ة، مطبعة لجنة البيان العربي.
49. مصطفي محمد حسين : الدخل إلى المدرسة الإسلاميَّة في علم الاجتماع ، مطبعة الكيلانيّ .
50. مصطفي وتي : علم الاجتماع العُمْراني، جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعيّة، 1981م.
51. موسي عبد الحليم حلس : تاريخ الفكر الاجتماعي، مكتبة دار المنار ة، 1997م.
52. نيقولا تيما شيف : نظريَّة علم الاجتماع طبيعتها وتطوّرها ، ترجم ة محمود عودة وآخرون، الطَّبعة الثامنة 1983م، دار المعارف.
53. الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب: الفكر السياسيّ دراسة مُقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعيَّة، الجزء الأوّل، 1974م.

## فهرست الموضوعات

**الإهـداء ..... ج**
**شُكرٌ وعِرفان ..... د**
**مستخلص البحث ..... ه**
**Abstract..... و**
**المُقدّمـة ..... 1**
**الفصل الأول..... 6**
**جُذور الفِكر الاجتماعيّ..... 6**
**المبحث الأوّل – الفِكر الاجتماعيّ في حضارات الشَّرق القديم ..... 7**
**الفِكر الاجتماعيّ في العراق القديم:..... 7**
**قانون ''حمورابي'':..... 7**
**الفكر الاجتماعي في مصر القديمة:..... 8**
**الفكر الاجتماعي في حضارة اليونان:..... 11**
**أوَّلاً ''السفسطانيون'': ..... 11**

ثانيًا – ''أفلاطون''(427– 347 ق.م ):..... 13
المبحث الثاني – الفِكْر الاجتماعيّ الإسلاميّ ..... 16
ابو نصر الفارابي: ..... 17
المبخث الثالث– الفكر الاجتماعيّ في أُوربا القرون الوسطى: ..... 21
''أوغسطين'': ..... 23
''توماس الأكويني'':..... 26
الفصل الثَّاني ..... 30
''ابن خَلْدُون'' ..... 30
المبْحث الأوَّل – ابن خلدون حياتُه وعصرُه ..... 30
اسمه وكنيته وشهرته: ..... 30
مولده ونشأته:..... 31
مراحل حياته:..... 32
عصره: ..... 34
النَّاحية السياسيّة والاجتماعيَّة:..... 34
النَّاحية الفكريَّة: ..... 36
المبحث الثاني – النظريَّة الاجتماعيَّة لـ''ابن خَلْدُون''..... 38
تمهيـد: ..... 38
محتويات مُقَدِّمَة ابن خَلْدُون: ..... 38
الأسباب التي دعته للتبشير بقيام ''علم العُمْران البشرِيّ'' (علم الاجتماع ):..... 41
غاية ابن خَلدُون من إنشاء علم الاجتماع:..... 42
''علم العُمْران البشرِيّ'': ..... 43
المُقدِّمَة الأولى:..... 44
العُمْران البدوي والحضري:..... 50
الخير والشرّ بين البدو والحضر: ..... 51
المبحث الثالث – محور النظرية الاجتماعيَّة (الدولة) ..... 53
مفهوم الدولة عند ''ابن خَلْدُون'':..... 54
العصبيّة وقيام الدولة: ..... 55
الفضيلة: ..... 58
وجود دعوة دينية: ..... 60
أعمار الدّول:..... 61
تطوّر الدولة:..... 62
عظم واتساع الدولة في المكان:..... 64
انهيار الدول وزوالها:..... 66
الفصل الثَّالث ..... 70

''أوجست كومت'' ..... 70
المبحث الأول – كومت عصره وحياته ..... 71
تمهيد: ..... 71
فرنسا في بداية القرن التاسع عشر: ..... 71
حياة كومت وإسهامه الفكريّ: ..... 74
المبحث الثَّاني – موضوع علم الاجتماع وغايتة عند ''كومت'' ..... 78
أهداف علم الاجتماع: ..... 79
منهج الفلسفة الوضعيّة: ..... 83
المبحث الثالث – محور نظرية كومت الاجتماعيَّة ..... 89
أ. الاستاتيكية (السكونيَّة) الاجتماعيَّة: ..... 90
ب. الحركيَّة الاجتماعيَّة (الديناميكا الاجتماعيَّة): ..... 95
أ. نظريَّة التقدُّم: ..... 96
ب. نظريَّة التطوَّر (قانون المراحل الثلاثة): ..... 98
الفصل الرَّابع ..... 105
مُقارنة بين ''ابن خلدون'' و''أوجست كومت'' ..... 105
المبحث الأول – ظروف النشأة وموضوع ومنهج علم الاجتماع ..... 105
ظروف النشأة: ..... 105
أسباب دراسة الظواهر الاجتماعيَّة: ..... 107
موضوع علم الاجتماع: ..... 109
منهج دراسة الظواهر الاجتماعيَّة: ..... 110
المبحث الثاني – النَّظريَّة الاجتماعيَّة ..... 114
المبحث الثالث – الآثَار النظريّة لكل من ''ابن خَلْدُون'' و''كومت'' ..... 127
نظرية التعاقب الحضاري: ..... 130
النَّظريَّة الخطيَّة اللامتناهية (نظريَّة التَّقدُّم): ..... 136
الخاتمـة ..... 140
قائمة المصادر والمراجع ..... 142
فهرست الموضوعات ..... 146