السوسولوجيا وأزمة المجتمع العربي

د. عبد القادر عرابي

قسم علم الاجتماع
السوسيولوجيا وأزمة المجتمع العربي
الفصل الأول

1- توطئة:

ان الغرض من هذا البحث هو دراسة العلاقة المتبادلة بين التفكير الاجتماعي عند العرب أو علم الاجتماع العربي، وبين المجتمع العربي. فمن المعلوم أن العلوم الإنسانية عموما وعلم الاجتماع خصوصا، تعكس مدى التطور الحضاري والفكري للمجتمع. فهناك علاقة متبادلة بين الفكر والواقع، هذه العلاقة تكون على أشدها بين السوسيولوجيا والمجتمع. ولا غرابة في ذلك، إذ أن السوسيولوجيا تدرس النظم والظواهر الاجتماعية من زاوية أثرها على العلاقات الاجتماعية وعلى تكوين الإنسان ووعيه وسلوكه، كما تدرس السوسيولوجيا أشكال ووظائف المجتمع الإنساني، وكذلك عوامل التفكك والترابط الاجتماعي.

بيد أن اهتمام السوسيولوجيا لا يقتصر على دراسة الجوانب الاستراتيجية للمجتمع، وإنما يتجاوز إلى الجوانب الديناميكية، أخذًا وحدة المجتمع المتكاملة Totalitaex، والخاضعة للتطور التاريخي في عين الاعتبار، ولذلك فإن السوسيولوجيا تدرس قوانين التطور الاجتماعي، بما في ذلك عملية التغيير في البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

هذا من ناحية الموضوع أما بخصوص الناحية النهجية لعلم الاجتماع.

فان من المعتذر علينا تحديد ذلك بكلمة واحدة، نظراً لتبني الآراء على الصعيد النهجي من جهة، وعلى صعيد مواضيع علم الاجتماع من جهة.

89
أخرى، ولذلك برزت اتجاهات وقيادة متيرة في علم الاجتماع، تبعاً لاتجاه المعرفة واتجاه عالم الاجتماع، وموقعه من قضايا المجتمع.

(Emile Durkheim)

وربما كانت المدرسة الاجتماعية (دوكام، دوركامي)

أبرز هذه الاتجاهات المحددة لموضوع السوسيولوجيا، ويري (دوكام) أن الظواهر الاجتماعية هي موضوع علم الاجتماع، وأن "أهم القواعد الخاصة بالظاهرة الظاهرية الاجتماعية هي ملاحظتها على أنها أشياء" (1). وذاك سلمنا مثبتنًا، يعني ذلك أنها خاصة للملاحظة، وبالتالي فهي "مستقلة عن الفرد ومحددة للسلوك" (2). أما علم الاجتماع الوظيفي فيعتبر المؤسسات الاجتماعية هي العوامل المحددة مباشرة للسلوك الاجتماعي، فهي تصدر العناصر والقيم التي تحدد دورها أشكال السلوك والعلاقات الاجتماعية، وتدور فيما إذا كان السلوك قانوني أم خالفًا للقانون (3). وبهذه الصورة تبدو موجات السلوك الاجتماعي قائمة في المؤسسات الاجتماعية ذاتها، وهي التي تمارس الرقابة الاجتماعية على الأفراد، وفي الحقيقة، ان النظرية البيئية الوظيفية لم تتأت بحددها، اللمع الإجهاز التوفيق بين أعمال دوركامي وفير ودود (4). هذا باختصار، من ناحية موضوع السوسيولوجيا البرجوازية، أما نظرية ماركس الاجتماعية تتميز من ناحية المنهج، الموضوع عن السوسيولوجيا البرجوازية فهي تفسر تطور البنية الاجتماعية بما في ذلك التغير الاجتماعي من خلال التطور الاقتصادي، كما ترى التاريخ الإنساني عملية تطور مستمرة، لها جذورها في تطور تقسيم العمل والتزايد الطبقي، وليس في الوقائع الاجتماعية، وإنما في المادية التاريخية، بكلمة أخرى أن ماركس يفسر تطور البنية الاجتماعية من خلال تطور علاقات الانتاج، أي البنية التحتي المادي للمجتمع.

على ضوء ما تقدم عرفت السوسيولوجيا اتجاهين متباينين من حيث
المنهج والموضوع • وهما السوسولوجيا البرجوازية، والسوسولوجيا
الماركسية، أن هذا التمثيل إن حل على شيء فانه يدل على أن مزاعم
حو موضوعية المعرفة العلمية المزعومة وحياد القيم لا مكان
لها في السوسولوجيا لها وظيفة أيديولوجية، فهي ما أن تخدم مصالح
البرجوازية أو مصالح الشعب، أو مصلحة الطبقة •

ولكن ما كان لكل مجتمع من المجتمعات مشاكله الاجتماعية، وقيمه،
ومعاييره وتراثه، وتاريخه، وظواهره الاجتماعية المميزة، وثناياه
اقتصادية والسياسي والاجتماعي اقتضى ذلك ظهور سوسولوجيات
منسجمة بتسمه المجتمعات • وما من شك في أن هذا التطور يعتبر ظاهرة
صعبة، ولا يجعل السوسولوجيا تتوقع إلى علم، مقتصر على الاسم
المنهجية العامة لدراسة المجتمع الإنساني (٣). فأما لم يكن كذلك فتنطغ
السوسولوجيا إلى علم أكاديمي بحت، ولا طائلة منه، وعاجز عن المساهمة
في تفسير الواقع وخدمة الوجود الإنساني • عندئذ تفقد السوسولوجيا
علاقتها بالواقع وتنطغ إلى مستوى التبتة والتقييد الأسري • وهذا هو
شأن ما يمكن الإصطلاء عليه باسم: «السوسولوجيا العربية » •

على أن الأزمة ليست أزمة السوسولوجيا بقدر ما هي أزمة اجتماعية
وحضرارية يعيشها المجتمع العربي • فالمجتمع هو موضوع السوسولوجيا
وما كان هذا المجتمع يمكن من العربية والضياع والانقسام، وفقدان
الذات ٣٠٠٠ غلم، فقد كان ذلك شأن تاجه • أي السوسولوجيا العربية،
التي تعبير عن أزمة اجتماعية بنوية •

إذ علاقة السوسولوجيا العربية بالمجتمع العربي ليست علاقة
سببية • وإنما تعكس الواقع الموضوعي في الفكر الاجتماعي الذي يتوضع
به الواقع الاجتماعي • ولذلك فإن موضوع بحثنا هو دراسة طبيعة هذه

٩١
العلاقة في مراحل تطورها المختلفة، التي ربما شكلت مرحلة التغلغل الاستعماري الغربي في مطلع القرن التاسع عشر المناخ المناسب لرواجها، فعندما بدأت الجذور التاريخية لهذه العلاقة أقدم من ذلك بكثير، فهي ترجع إلى مرحلة انحسار الفكر الاجتماعي العربي قبل التدخل العثماني، وعلى أية حال فقد راجت الاكتساح والفلسفات الاجتماعية الغربية في المجتمع العربي، ولعل أبرز هذه التيارات ما يعرف بالسياق السينمائي، والدروزية الاجتماعية والغائية والماركسية، والوجودية... الخ. ولذلك فكان البحث في القدوم الأول أبرز التيارات السوسيولوجية، كالسياق السينمائي، والدروزية الاجتماعية والماركسية، ومدى تغلغلها في المجتمع العربي، موضحين من خلال ذلك الأزمة البيئية والحاضرة للمجتمع العربي، ومتبين أن البني الفكري والاجتماعية، التي خلفها الاستعمار ما زالت تلعب دورها في مجتمعا، فهي تجسد نمطًا من التعبير الفكري والحضارية الاقتصادية، وتعبير عن أزمة بيئية مستعصية، تعكس ذاتها في تظاهرات التخلف الفكري والاقتصادي والسياسي. أما القسم الثاني من البحث، فهو حول أطر وتصورات أولية حول موضوع السوسيولوجيا العربية، وتجريدها من التنمية الفكرية العربية، وتجسيدها لمصلحة الشعب العربي وحده، وقضايا الجهادية القومية، هذا من ناحية الموضوع، أما من ناحية المنهج التاريخي فيقوم على أساس الفكر القومي، ويدرس عوامل الوحدة القومية والتراشط القومي، مفسراً لصراعات الاجتماعية في إطار هذه الفلسفة القومية.
2 - التيارات الاجتماعية المؤثرة
في الفكر الاجتماعي العربي
آ - سان سيمون واتباعه
ب - الأصول الفلسفية والاجتماعية
للسان سيمونية

لم كانت فلسفة (سان سيمون) الاجتماعية قد تركت أثرا لا يستهان
به على الفكر الاجتماعي العربي، وخاصة بعد حملة نابليون عام 1798 الي
مصر، مع كل ما اندوت عليه هذه الحملة من مظاهر الاستغلال الاقتصادي
والسياسي والاستعباد الثقافي، فانه تعيد علينا عرضها
عرضًا موافقًا، وذلك بعد البحث في أصولها الفلسفية والاجتماعية.

إن الأصول الفلسفية للسان سيمونية ترجع إلى فلسفة عصر التنوير،
التي ثارت على النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مطالبًا باتحاد
تغير اجتماعي شامل لكشف ميادين الحياة. على أن عملية التغيير الاجتماعي
الثوري لم تؤثر أكلهما، إلا إذا خلصت الفكر الإنساني من الفلسفة،
اعتبارًا «متافيزيق الوجود» (5) وأيديولوجيا الطبقة الحاكمة، وثمة
Status quo وظائف أخرى للفلسفة وهي المحافظة على الواقع الراهن
ومحاربة أية عملية تغيير اجتماعي. وبقدر ما أكدت هذه الفلسفة على
مكافحة السلطة الميتافيزيقية، بقدر ما شددت على أهمية السلطة العلمية
كأساس لعملية التحول الاجتماعي، فطالما بقي الإنسان قاصرا فكريًا.
غير معتمد على ذاته، وعلى عقله، من توجيه سلوكه، دون آية موجبة
سلوكية اجتماعية طالما في سبيل للجهل. ولذلك فإن فلسفة مصر التنبور تتميز
بطاع غافي عقلاني، هادف إلى إحداث تغيير نوعي من سلوكية الإنسان، وفي
بنيانه الفكري وذلك من خلال تسليه المعرفة الصحيحه. إن الإنسان
المنشغ بالمعرفة الصحيحه والوعي الصحيح قادر على تسبيح الحقيقة عن الخطا
والغث عن السمن وذلك فإن "التنوير مادة ضرورية للعقل الإنساني"(1)
وخصائص في ذلك العصر الذي تنوي فيه الجهل، وأوضح "تصحيح المافهيء
طبقاً لمبادئ الحقيقة المرادة"(2) هدفًا أساسيا لفلسفة التنوير.

إن "مقولات" العقل، حرية الفكر، الحقيقة المجردة، والوعي
السلام تعتبر مقولات رئيسية لفلسفة التنوير، وأهدافاً مشروعة، وسلاحًا
قابلة موجها ضد الاستبداد والطغيان. إن النظرة المستبدة المطلقة هي دعوة
المعرفة، والحقيقة، وعذوة الفكر، كما أنها معيدة لحرية الإنسان
وحقوقه وكرامته"(3) ولا كانت هذه الحقوق طبيعية، فإن الإنسان
حق الثورة ضد من يعتذب هذه الحقوق(4). إن مسيرة الإنسانية نحو
الحرية والتقدم عملية حتمية قادمة لأرب فيها، فهي وليدة النظم الطبيعية
التي لا تحترم حقوق الإنسان(5)، وذلك فإن الشروط هي الرد الطبيعي
على النظام، والطغيان، وذلك حتى تتحقق العدالة الإنسانية "وتصان كرامة
الإنسان"(6).

إذ إن الثورة على الظلم، وتحرير الإنسان من العبودية حق طبيعي
كما أنها عملية تاريخية حتمية. إذ الإنسان لا يقبل الظلم ولا يمكن ألا
أن يثور على القبود الاجتماعية، المحائفة للشريعة الطبيعية والإنسانية.

إن نظرية التقدم تشكل صلب الفلسفة التاريخية لعصر التنوير، وما
يتميز هذه الفلسفة أنها، وإن ركزت على تقد النظم السياسية(7) بالمقام
الأول إلا أنها انسمتت البحث عن عوامل التقدم الاجتماعي في البيئة.
السياسية والاجتماعية، معتبرة، إما عملية تاريخية، ناجية عن التناقضات الاجتماعية، وعن جملة العوامل الاقتصادية والطبيعية والدينية، وليس من صنع قوى غيبة، كما تدعو نظرية الحق الإلحاد.

إن المنهج التاريخي يعتمد على الأساس العلمي الوضعي وعلى دراسة وظائف الإنسان البشري بعيدا عن كافية المؤثرات الذاتية وربما كان رائدا في هذا المجال إد ميز بين عاملي الطبيعة والمجتمع، الأول له مبادئ الثابتة والمحددة، أما الثاني فهو عالم لا متاح ومثير، أما التغير الدائم في العمران البشري فيخضع للمعطيات "الطبية والسياسية والدينية والاقتصادية" (1) فعلى هذه المعلقات توقف عملية التقدم الاجتماعي.

أما (1712 - 1788) فقد شرح نظرية التقدم في كتابه روح القوانين، مؤكدا على أن التقدم الحضاري والاجتماعي يتعلق من العوامل المورفولوجية "كالمخا، وطبيعة التربة، فعليهما يتوافق التيار في الحياة الاجتماعية، وفي توزيع الثروة، وهذه تنعكس بدورها على العادات والقوانين" (14). مع المتكشف على أن العقل الجمعي للمجتمع يتحدد من خلال تاريخه وطبيعته الخاصة، فكل مجتمع من المجتمعات طابعه المميز، وعلى القوانين أن تتلاقم مع ذلك.

في نظرية التاريخ "أن يظل في عالم الظافة حتى يتمكن بواسطة قوة العقل، معرفة الذكور الأولى للسياق والقبول عليها في مهدها، إذا ما شاء وظهرت بما ما" (15) ولا يؤدي التاريخ هذه المهمة إلا إذا وقف لخدمة المعرفة الإنسانية وتحقيق الوعي السليم.

ما لا شك فيه أن الفلسفة الاجتماعية لعصر التنوير لعبت دورا لا يستثنى به في مكافحة النظام السياسي المطلقة، ونادت بإقامة سلطة العقل...
بدأ على سلطة المتأقّق وحكمها، ولكن بؤس هذه الفلسفة يكمن في كونها اعتبار السلطة العقلية أساسًا للتغيير الاجتماعي، متجاهلًا دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في هذه العملية.

ج - فلسفة سان سيمون الاجتماعية

شكّلت فلسفة عصر التنوير الأرضية الفكرية للساعة سيمون في الاجتماع، وعلّ سان سيمون لم يأت بعدد من الناحية الفكرية، فيعمّ أطرافاته الفكرية، فلسفة التقدم، وتقدير النظم السياسية والاجتماعية، كان من صلب المواضيع التي تناولها Diderot و D’Alembert و Condorcet و Turgot و الاجتماعية عن فلسفة التنوير كونها لم تكن لما تكمن لندم النظم السياسية فحسب، واننا انصرفت للبحث في العلاقة القائمة بين الظواهر السياسية والاجتماعية مؤكدة على دور النبين الاقتصادي للمجتمع في تحديد شكل الدولة وطبيعتها.

إن دراسة سان سيمون للعلاقة بين الظواهر الاجتماعية والسياسية لا يمكن تجريدها عن ظروف عصره، ولا سببا عن التغيير الثوري، الذي ترتب على الثورة الفرنسية، ولكن سان سيمون لم يرى في الثورة الفرنسية تجسيداً للتفاعلات الاجتماعية والسياسية والصراعات الطبقية، بقدر ما كان يرى فيها أزمة عابرة، يمكن التغلب عليها من خلال إعادة تنظيم المجتمع على أسس علمية وتمعّنة، فالتغيير الثوري ليس في نظره تغييراً عن مصالح وأزمات بنية اجتماعية متناقضة، وإنما كان مسألة تنظيم المجتمع على أسس فكرية سليمة، لأن التغيير الفكري أساس للتغيير الاجتماعي والمادي، وبالتالي فإن أزمة مجتمع عصره هي أزمة فكرية وليس اقتصادية اجتماعية قائمة في النبين الاجتماعي والاقتصادي، وإذا ما تغير النبين الفكري فإنه
يؤدي إلى تغيير النظم الخلقية والاجتماعية.

ويعتبر الانتاج أحد المفهومات المركزية التي تقوم عليها فلسفة سان سيمون ونظريته الاجتماعية "إن العمل في نظره هو السعادة بذاتها، فأسعد الشعوب أكثرها انتاجاً وأتمها أقلها انتاجاً" (11). وطالما لا يحقق مجتمع الانتاج مجتمع الصناعة، طالما تظل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قائمة.

أما الهدف الرئيسي لمجتمع المنتجين فهو تحقيق الرفاهية الاقتصادية وأشباع الحاجات الإنسانية، وفي ذلك يقول سان سيمون:

"إن إشباع الحاجات المادية والمعنوية للإنسان فقط يجعله سعيداً، بيد أن ذلك هو الهدف الرئيسي والمهما مباشرة للعمل والفندع والعمل اليدوي والعمل، وإلى هذه القطاعات الثلاثة وحدها ترجع كافه الأعمال المفيدة والحقوقية، وخارجها نجد المتطفلين والمعطشين للسلطة" (11).

إن إعادة تنظيم المجتمع تتضمن تطبيق العوامل التي حققتها الإنسان في مجال العلم والفن والعمل اليدوي والمهني، باعتبارها قطاعات تمثل الانتاج المادي والفكري.

وذلك النشاطات الإنسانية المفيدة وانطلاقاً من ذلك وجد سان سيمون أن مجتمع عصره مقتسم إلى طبقتين، وهما طبقة المنتجين، وطبقة الغير المنتجين، أما الطبقة الأولى فتشمل كافة المشاركين بالانتاج المادي مباشرة، وغير مباشرة، أي الانتاج المادي والفكري، وتضم هذه الطبقة: الفلاحين، العمال، المهنيين الصناعيين، أرباب الأعمال، التجار، والفنانين، أما طبقة الغير المنتجين، فتشمل الأشراف، وكبار المالكين، رجال المحاكم، والبيروقراطية العسكرية، إن الطبقة الأخيرة كانت تتحكم آنذاك في طبقة...
المنتجين، وكان مركزها الاجتماعي موروثًا وليس مكتسبًا (18) إن الأقلية
غير المنتجة تبرز على حساب الغالبية المسجحة.

إن القضاء على هذه الوضعية الاجتماعية الطالة تستدعي إعادة تنظيم
المجتمع على أسس فكرية سليمة، وتحويل القوى غير المنتجة والمنطقة
إلى قوى متنجة. عندئذ تزول الصراعات الاجتماعية، وينتهي استغلال
الإنسان للإنسان، ويحل محل الاستغلال الجمعي للطبيعة. إن مجتمع
الصناعة كفيل في نظره بإنهاء الحروب والأزمات والصراعات الاجتماعية
وجعل السلام العالمي والطبقي شرطًا من شروط الوجود والتقى (19).

إن التحول الصناعي جعل العلاقة بين العلم والصناعة ذات أهمية
خاصة. وحتى يستغل الإنسان الطبيعة جيدًا، عليه الاعتماد على المعرفة
العلمية، وتوزيعها في خدمة الإنتاج. وربما كان اهتمام سان سيمون
بالقضاء على الفوضى السائدة في النظام الاجتماعي لمصره، جعله يعترف
بأهمية خاصته للتخطيط والتنظيم العلمي للإنتاج، «فبالي السياسة أن تكون
مستقبلا عم إدارة الإنتاج» (30). إن الدولة أشبه ما تكون بروكترية
معقلة، هدفها توجيه الإنتاج، وترشيد المنتجين، وتحقيق الرفاه
الاجتماعي (31). عندئذ يختفي العنف السياسي ويجمن معه استخدام
العنف والقوة من جانب الدولة.

إن حل المشكل السياسي يتم في نظره من خلال عقلنة السلطة
السياسية، ولكن هذه التطورات تظل صورية، لأنها تتناول شكل الدولة
متجاهلة طبيعتها، وماهية القوى التي تشل مصالحها. إن السلطة السياسية
في فلسفة (سان سيمون) تظل سلطة طبقية، لأن المجتمع الذي كان (سان
سيمون) يشتهيه هو مجتمع المتخصصين، والتكونرات والطبقة الصناعية،
والصفرة السياسية، إنه مجتمع هرمي، طبقي. تحكم فيه الصفوات

98
ال💡 التقنوقراتية والسياسية، وتتعدد فيه المساواة الاجتماعية.

إن فشل سان سيمون في حل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية تكمن في أنه رأى في مجتمع الصناعة عصا موسى البحرية «كل شيء من أجل الصناعة وكل شيء من خلال الصناعة» (33).

إن تقديمه لمجتمع الصناعة يقوم على الاعتقاد الخاطئ بأنه مجتمع الانتاج سيعقلن العلاقات الاجتماعية، ويجعل الشكل الاجتماعي من خلال تحويل القطاعات العبد الممنحة إلى قوى متحركة، وبذلك تزول الصراعات الفردية والاجتماعية، وتطابق المصالحة الشخصية والاجتماعية.

ومنا يتجاوز هلاك سان سيمون أن عقلنة الانتاج شيء، وأنسيته العلاقات الاجتماعية شيء آخر.

إن الخطأ الذي وقعت ضحيته النظريات السوسوية البرجوازية، ابتداءً (سان سيمون) وانتهاءً بم ميوزيبر (San Simon) زادته خطاً إلى عقلنة علاقات الانتاج متجاهلة طبيعة النظم السياسية ودورة في ذلك، فطالما لا تحظى كافة مظاهر الاستغلال القائمة، سواء كانت مكتسبة أم موروثة، وطالما لا تتنازل الشعوب المقهورة حريتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يظل الحديث عن المساواة والعدالة الاجتماعية نوعاً من اللغو.

ولما كان (سان سيمون) رائداً من رواد الاشتراكية الطبوبوية، فإنه ينبغي علينا إلقاء نظرة حول تطورها التاريخي، ومن المعلوم أن القرن الثاني عشر شهد ظهور اتجاهين، عرف أحدهما بالاتجاه الإصلاحي، والثاني بالاتجاه الثوري، الاتجاه الإصلاحي لم يهتم بإزالة النظام الرأسمالي...
وانا أكتف بهدف الترميمات في البنية الاجتماعية والاقتصادية١ Lameuais، والسياسية٢ (Kingsley) في إنجلتراة وأبرز هذه الاتجاهات في فرنسا و (Gruen، Hess، Gruen،، 1966، 1963)، والواجبات الإنسانية، ومثل هذا الاتجاه كل من Levoux، في المانيا و (Levoux، 1966، 1963)، كامل هذا الاتجاهات الاصلاحية اشتركت في نقطة واحدة، هي المحافظة على النظام الاجتماعي القائم مع إجراء بعض الترميمات (42).

فضلاً عن الاشتراكية المسيحية فقد ظهر اتجاه اصلاحي آخر، وهو الاتجاه Philantropic الذي خاطبه مشاعر الناس، والدين (Gruen، Hess، 1966، 1963) ورافق الإنسان، وملح هذا الاتجاه كل من Levoux، في المانيا و (Levoux، 1966، 1963)، كامل هذه الاتجاهات الاصلاحية اشتركت في نقطة واحدة، هي المحافظة على النظام الاجتماعي القائم مع إجراء بعض الترميمات (42).

ومنذ اتنجاح آخر يقابل الاتجاه الاصلاحي وهو الاتجاه الثوري، وطلب هذا النظام بديلاً بإزالة النظام الرأسمالية الاستغلالية، وإقامة المجتمع الاشتراكي على أفكاره، وعرف هذا الاتجاه تاريخياً بالاشتراكية الطوباوية، لأنهم أنطلقوا في تقدمهم للرأسمالية من مصلحة العلم، هادئين إلى إزالة النظام الاستغلالية وإقامة المجتمع الاشتراكي على أفكاره وأبرز العالم هذا الاتجاه على Charls Fourier، 1966، 1963.

ولكن السؤال المطروح يدور حول طبيعة هذه الاشتراكية ولماذا عرفت بالاشتراكية الطوباوية؟

وأما تجدر الإشارة إليه، أن اشتراكية سان سيمون تتميز بطابع ليبيري، مثالي، فمعظم آرائه بخصوص حل مشاكل الطبقة العاملة لا تتميز بأبداً عن الحلول الليبرالية المبكرة: ككتل القروض، إفاعة فرص التعليم.
والعمل 600 الغرفة كافية، أفراد المجتمع، التكامل الاجتماعي، والرعاية الاجتماعية للمعوقين، والمطالبة بإزالة القيود الموروثة 600 الغرفة.

وبدهي أنه لا يوجد من هذه الفلسفة طالما لا تحظى البنية الطبقية الاجتماعية، والطالة لا يحارب الاستغلال بكافة مظاهره، وهذا ما تجاهلته (سان سيمون)، الذي لم يؤكد على استئصال جذور الاستغلال وإزالتها، وإنما تنبأ بقيام مجتمع هرمي، يقف على رأسه الملك، يليه أفراد المجتمع، وفقا لتخصصهم ومعرفتهم، مؤكدا على أهمية الصناع في توجه المجتمع، وعلى أهمية الصفوة الفكرية والتكنوقراطية بالنسبة لعقلة الانتاج وزيدته، وبالتالي إن مجتمع سان سيمون مجعل طبيقي، تتحكم فيه الطبقة الصناعية الجديدة (33).

وذلك عرفت هذه الاشتراكية بالطوباويه، لأن روائها مثاليون لكونهم يفصولون العوامل المرحلة للتاريخ والمؤثرة في الحياة الاجتماعية.

لقد انطلق هؤلاء العلماء من "فلسفة عصر التنوير"، مؤكدين على أهمية المعرفة في عملية التغيير الاجتماعي الذي يركز على التغيير الاجتماعي. فإذا ما صلح البنيان الفكرى، صحلت النظم الاخلاقي، صحل المجتمع، لقد كان هؤلاء العلماء على خطأ لعدة أسباب، وأهمها أنهم لم يدركوا العوامل المؤثرة في تطور المجتمع، كما أنهم لم يدركوا العلاقة القائمة بين الفكر والواقع الاجتماعي (33) حيث ارتجعوا بؤس الإنسان وشقاءه إلى جهله وعدم معرفته، وليس إلى الواقع الاجتماعي، كما أن مغالاتهم في تقويم فلسفة عصر التنوير جعلهم ينظرون إلى الصراعات الاجتماعية، نظرة اخلاقية، مثالية، وهم وإن طالوا بإلغاء القيود الموروثة والطبقية، إلا أنهم اعتنقوا بوجود "عدم مساواة طبقية" (39)، وجلت عندهم "ارستقراطية المواهب (التخصص)، بدلا عن ارستقراطية المولد" (30).
2 - الإنسان سيمونية في إطار التبعية الفكرية، والاقتصادية، والسياسية

مايتها:

هل هي ظاهرة من مظاهر الاستعمار الثقافي والحضاري أو فاتحة عمر النور العربي؟

إنه لا داعي للقلق، فيما لو عرضت الاتجاهات الاجتماعية المروضة سابقاً عرضاً تقليدياً في إطار الفكر الاجتماعي العربي. إن ذلك ضروري، لأن العلوم الإنسانية تتفاعل مع بعضها البعض، وكذلك الحضارات، وإن لم يكن هذا التفاعل يتم بصورة مثالية (31) وكلما تقدمت المجتمعات حضارية كلما زادت عملية التفاعل العلمي والحضاري.

ولكن الآية تتعكس، إذا عجزت المجتمعات عن العطاء الفكري، واتبعتا العقم الفكري، وصرفنا مفروكاً للتقليل والت رويج المذاهب ونظريات اجتماعية غريبة عن مجتمعاتهم، لها خصوصيتها وطابعها الحضاري المميز لها، وكذلك إذا لم يكن الغرض من دراستها الاستنادة منها في عملية البحث الاجتماعي، عندئذ تصبح المسألة موضوع تبعية ثقافية، وأزمة حضارية، لها جذورها في التطور البيولوجي للمجتمع.

إنه ظاهرة التبعية بكافة مظاهرها السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي إحدى الظواهر المميزة للمجتمعات النامية (32)، وربما كان أول ما يتباذل إلى ذهننا إذا أمعنا النظر في ظاهرة «التبعية» هو كون «المجتمعات

- 102 -
التابعة» سلبت استقلالها الحضارية والاقتصادية والسياسية نتيجة للعلاقة
الغير المتكافئة القائمة بين مجتمعات استعمارية، ومجتمعات مستمرة،
wالتي لها جذورها التاريخية في طبيعة هذه العلاقة الاستعمارية. ولم كانت
هؤلاء مجتمعات غير متكافئة من حيث التقدم الحضاري، وكذلك في
مراحل تاريخية تتميز بسيطرة المجتمعات المشروعة على اقتصاد المجتمعات
التابعة (33). فقد أدت هذه العلاقة إلى فرض حالة ثورية على المجتمعات
الممتدة. هذه العلاقة عبرت عن ذاتها على جميع الأصعدة الاقتصادية
والسياسية والحضارية، وتمثلت النزعة الاقتصادية في توجه الانتاج
الاقتصادي للمجتمعات التابعة وفقًا لحاجات المجتمعات المشروعة وذلك في
Курс تقسيم العمل على الصعيد العالمي» (34). فالانتاج الاقتصادي في هذه
المجتمعات على «تصدير المواد الأولية غير المصنعة أو المنتجات الزراعية
في المجتمعات المشروعة» (35)، على حين نشأ انتاج المجتمعات المشروعة
تصدير المواد المصنعة إلى هذه المجتمعات التابعة.

وعلل أول ما يترتب على هذه العلاقة المناقضة هو تحكم المجتمعات
المشروعة باقتصاديات المجتمعات التابعة، والانزاع فائق القيمة وتصديره
إلى المجتمعات الرأسمالية، وربط اقتصادها باقتصاد المجتمعات الرأسمالية،
ما يؤدي إلى تشوه البيئة الاقتصادية، وجعلها أحادية الانتاج،
معتمدة على إنتاج مادة أولية واحدة كالقطن في مصر
مثلًا والسكر في كوبا والنترول في الدول العربية. . الخ. إن ان العلاقة
المناقضة بين هذه المجتمعات شوهدت التطور الاقتصادي للبلدان النامية
فبمما شهدت المجتمعات الاستعمارية في القرن التاسع عشر بروغزيات
محلية، ساهمت في عملية التطور الاقتصادي، وعرفت التراكم الأولي
لرأس المال، الناتج عن استغلال قوة عمل الفلاحين، نجد أن المجتمعات
الهامة لم تعرف مثل هذا التطور، نظرًا لأن فائض انتاجها لم يستغل فيها
وادنا في المجتمعات الرأسمالية.

- 102 -
وعليه، فإن تشيره البنية الاقتصادية للمجتمعات التقليدية هو عملية تاريخية وليس نتيجة لمغاطسات طبيعية (37). وقد اكتشفت هذه العلاقة سلبية على البيان الاقتصادي للمجتمعات النامية، ونجم عنها بعض ظواهر التخلف الاقتصادي، ظاهرة تضخم قطاع الخدمات، باعتباره قطاعاً طفيفاً، وكذلك ظاهرة "الكومبرادور" المميزة للمجتمعات النامية، إذ أن الكومبرادور تقوم بدور الوسيط التجاري بين المجتمعات النامية والمجتمعات الرأسمالية.

أما التبعية الاجتماعية فتمثلت في إن التوجه التوربي للمجتمعات التقليدية قام على الأسس الزراعية والبنية للمجتمعات الرأسمالية، مشوحاً بذلك تاريخ هذه المجتمعات وطامعة لشخصيتها الاجتماعية.

ومؤكداً على قيمة ومفاهيمه الحضارية.

إذا جاز القول أن المجتمع هو موضوع علم الاجتماع، فانه يجوز القول أيضاً بأن علم الاجتماع هو نتاج المجتمع، واما كانت المجتمعات العربية تعيش حالة تبعية واستمداد ثقافي فانه من ناحية القول ان الفكر الاجتماعي العربي عكس الى حد ما هذه العلاقة، التي تتمثل في انتشار مظاهر الحضارة الاوروبية، وانماة الثقافة الغربية، وممارسات وضواحي المجتمعات العربية وما ترتيب عليها من ضياع فكري وغريبة حضارية في مجتمعنا العربي.

إنه أزمة السوسيولوجيا العربية هي أزمة المجتمع العربي والفكر البرجوازي العربي الذي جعل من السوسيولوجيا علمًا أكاديمياً بحتاً لا علاقة بالواقع، إنه علم من أجل العلم وليس علمًا يخدم المجتمع ويدرس قضاياه. وما دامت السوسيولوجيا وكافة العلوم الإنسانية مجرد وسيلة على النهج التقليدي، وغير ملزمة بقضايا المجتمع، فإنها لا تساهم في حل قضايا المجتمع ولا في عملية التغيير الاجتماعي، وإنما تبقى علمًا معادياً لصالح الجماهير.
تلك هي المعطيات التاريخية والاجتماعية المميزة للعصر الذي ظهرت فيه فلسفة سان سيمون الاجتماعية: عصر البوتاربرية، والتبعية المطلقة للغرب من جنبه، وعصر الظلام والجهل في الوطن العربي من جهة أخرى.

إن عصر الرأسمالية الاستعمارية واقتصام خيارات الوطن العربي وخصوصه ليحكم الاستبداد.

هذه هي وقائع التاريخ والعمران البشري، إنها تحدد الآثار العام للفكر الإنساني، وتدل هذه الوقائع على أن عصر نابليون ومحمد علي (1805 - 1840) تميز بالاستعداد الثقافي والاقتصادي والسياسي للمجتمع العربي، فقول نابليون مشهور في هذا الصدد:

لقد أنهيت حرب (فانده) باتحادي الكثائكة، واستلقت على مصر باتحادي الإسلام واستلقت قساوة (إيطاليا) باتحادي مباديء البابوية، ولو ملكت شعبا يهوديا لاعدته هيكل سليمان.

إن سلوكي نابليون بوتاربر هو سلوك غائي هادف، إنه سلوك كيافي، يبرر استخدام كافة الوسائل لتحقيق غايته، فانتحال نابليون للإسلام يؤدي إلى استغلال مشاعر المسلمين الدينية، والتقرب إليهم، حتى بسيلة عليهم تحقيق غايته.

والطبع نحن لا نريد مقارنة سلوكي نابليون بسلوك اتباع سان سيمون، ولكننا لا نستطيع تجريد سلوكيتهم عن المعطيات التاريخية والاجتماعية، فالفلسفة سيمونية في مصر هي ظاهرة من مظاهر الاستعداد الفكري والاجتماعي، وقد أعطت هذه الظاهرة في عهد الخديوي محمد علي، الذي عرف بتقليده الإلهي لظاهرة الحضارة الغربية.

هذا هو الآثار العام والمحدد لتقييم فلسفة (سان سيمون) الاجتماعية.
ان تطبيق التصنيع في مصر سوّى يعد مثالاً من انتشار الظواهر الاجتماعية المرتبطة على البطالة والكسب والخسارة، ويعود الفضلات الغير منتجة إلى قطاعات منتجة، زد على ذلك ان ظروف العمل الصناعي تقوي من رابطة التعاون والتنافس من المستهلك، وتقتضى على مصطلحات العصر الاعتقالي، ويجعل الإنسان يحتل مكانة متناسب في البيان الاجتماعي بعيداً عن وراثة المراكز المميزة ل مصر الاعتقالي. ولذلك ركز سان سيمون على مبدأ العمل، معتبراً إياه مصدر الاخلاص والفئا، هذى من الناحية الاقتصادية، أما من الناحية السياسية فان دور السلطة السياسية لا يعده كونه دور بروتراكية ستقلتة توجه الإنتاج، ولذلك كان أمل سان سيمون ان يدخل الاقتصاد السياسي محل القانون في المجتمع الصناعي، لان عملية التصنيع ستخلق ظروف متساوية للسائر العمال، ولا تجعل من الدولة أداة استغلال وانا أداة تنظيم الاستغلال الجمعي للطبية.

ولذلك يرى نطفت عباسي أن أخلاقيات العمل التي تميز بها أتباع سان سيمون تضمنت عن انجازات كبيرة، وفي ذلك يقول:
وإذا كان انشاء مدرسة للطب، ومدرسة للعسكري، ومدرسة للمهندسين، وإقامة مزرعة نموذجية بشبرا الي جانب اعداد وتنفيذ مشروع قناة النيل، تعد أداة واضحة لمحاولات أتباع سان سيمون في تطبيق مذهبه الاجتماعي رغم ما واجههم من صعوبات وعقبات، فانه لا تهمهم النتائج السياسية المرتبة على هذه المحاولات. فاذا كانت محاولاتهم لشق قناة السويس قد انتهت باستيلاء فرديناند داليسس على كافة المعلومات، ثم تنكره للمدرسة السان سيمونية، واتخاذ المشروع صورة سياسية استعمارية، فان لاحج اتباع سان سيمون من تفكيرهم الإنساني (١٠٨)».

لا يمكن القول ان الفكر الثاني التجريدي اللاتاريخي ما زال مسيطرًا على الفكر الاجتماعي العربي، انه يتجاهل وقائع التاريخ والمجتمع ولا يتساهل عن الاحتمالات الموضوعية للسان سيمون وقدرتها على تحقيق عملية التحول الاجتماعي في مصر، في حين ان السان سيمونية حركة بشيرية ظهرت في ذلك العصر، وقامت بعض المشاريع التي خدمت في نهاية المطاف الحركة الاستعمارية.

وعلى فاعنة المنهج اللاتاريخي غالباً ما يدفع هؤلاء الأساتذة إلى أحكام عشوائية ومباريات منهجية لا أساس لها، فقتراة يجعلون من حملة نابليون الى مصر فائقة مصر التحور العربي (١١) وتارة يرجمون نشأة بعض الظواهر الاجتماعية العربية الى السان سيمونية والى الوضعية الفرنسية، وفي حقيقة الامر، إنهم يعكسون مدى الزمرة والضياع الفكري لعلماء الاجتماع البرجوازي، الذين استهثمت دراسة السوسولوجيا البرجوازية، والإهانة عن دراسة قضايا مجتمعاتهم وظواهره ونظامه.
الفصل الثاني

1- الداروينية الاجتماعية

في أبرز اتجاهات أخرى في السوسيولوجيا تركت أثرًا لا يعترض عليه تطور الفكر الاجتماعي عند العرب، وربما كانت الداروينية الاجتماعية من أبرز هذه الاتجاهات، إذ كان دعاة وبشرة في العالم العربي مثل شبل شهاب وسلامة موسى الخ.

Charles Darwin

أما الداروينية الاجتماعية فترجع إلى (1809 – 1882) الذي وضع عام 1859 كتاب "حول أصل الأجناس"، مؤكداً فيه على نظرية الانتقاء الطبيعي أو المحافظة على الجنس الأفضل من خلال الصراع حول الوجود، وبينما بأنه تنازل البقاء بين الكائنات يؤدي في نهاية المطاف إلى حفظ النوع الأفضل، إذ البقاء لا يكتب إلا للنوع الأفضل، أما الفئات الغير صالحة فتندثر تدريجيًا، وقد أطلق داروين على ذلك "الانتقاء الطبيعي"، أما تأثره "البقاء للأقوى".

إن الصراع أساس التغيير، سواء كان ذلك في عالم الحيوان، أم النبات، أم الإنسان، ويجس الصراع دائماً لصالح الكائنات القادرة على التأقلم بشكل أفضل مع ظروف البيئة الحالية، وذلك من خلال حدوث التغييرات المطلوبة في أجيزتها، وتطويرها تدريجياً، هذه التغييرات تنتقل في النسل بالوراثة من جيل إلى جيل، وعلى ضوء هذه التغييرات في

- 18 -
الفيزيولوجيا العضوية تحدد عملية الانتخاب الطبيعي، وذلك من خلال
الصراع حول البقاء.

على أن الداروينية الاجتماعية أضحى فيما بعد حركة سياسية
اجتماعية تنبها الفلاكون البرجواززون الذين حاولوا تفسير التطور
التاريخي والاجتماعي، استنادا إلى المطيات البيولوجية، مؤكدين على أن
الظواهر الاجتماعية ذات طبقية بيولوجية. وقد ذكر في كتابه
Gobineau بحث حول اندلاع المساواة بين الاجداس البشرية الذي وضعه عام
1898 على العامل العنصري (العرقي)، بينما أن الجنس هو العامل
الرئيسي المتحرك للتاريخ(1) » وإن العامل عامل الجنس هو المحدد لقانون
العوامل الأخرى، كما بحث « جوبينو » خصائص كل شعب من الشعوب،
مؤكدا على أن العرق الألغي يتشبع بأفضل الخصائص، وأن تفوقة
الحضارى والاجتماعي يرجع إلى المطيات البيولوجية المميزة عن غيره من
الشعوب، وفي الواقع توصل أنواع المذهب العنصري في علم الاجتماع
التي يجعلوا من العنصر، أي ذلك المركب البيولوجي نوعا من معطية
أولى، تتحكم في التقديم البشري، كما لو كانت قدرا لا مفر منه 00000000
وهكذا نجد علم الاجتماع مستغرقا في البيولوجيا. ذلك هو المبدأ الذي
صفه (لابوج) حينا كتب في كتابه « منتجات اجتماعية » يقول: تفسر
الظواهر الاجتماعية بالصراع بين العناصر الأندوروبولوجية المختلفة، وإن
التاريخ باكمله ليس سوى عملية للتطور البيولوجي (2).

ومن يجد الإشارة إليه أن النظرية العرقية أصبحت سلاحا
أيديولوجيا في يد النظام الفاشي، فتحت شعار: التفوق الحضاري للعنصر
الأرئي، مارست هذه النظم الاستغلالية الرأسمالية قهرها(4) واستغلالها
للإنسان، وحتى يومنا هذا ترجع النظم الرأسمالية ظاهرة التخلف في عالمنا

109
للفتح إلى طبيعة الإنسان وكسله و خصوصه ، متجاهلة الطبيعة الإستغلالية القائمة بين المجتمعات الرأسمالية وبين المجتمعات النامية ·

أما Gumpowica (1838 – 1909) فقد أكد في كتابه "صراع الجنس " 1883 بأن الجنس هو العامل الحرك للتطور الاجتماعي ، ولكنه لا يضم تحت الجنس (العرق) وحيدة بيولوجية ، اثروولوجيّة ، بل مفهوما تاريخيا وأجتماعيا ، فإن صراع الجنس قانون اجتماعي ، أي أن كافة الحوادث الاجتماعية ترجع إلى الصراعات بين الأنسان المختلفة وبين الطبقات ، والجماعات · اللغة المتصارعة على السلطة · لاستخدامها لاستغلال الفقيرين · فإن صراع الأنسان يعتبر عملا على النظريات Gumpowica رئيسيا محرك للتاريخ (1) كما أشار الاجتماعية أخفت في تفسير أسباب انهيار الحضارات العظمى والدول · يرجع في نظرية إندماج الجنس بعضها مع بعض و بين ذلك منطق ومن قبله Gobineau Gumpowica القائلة بأن الجنس البشري ظهرت مبدئيا · مستقلة عن بعضها البعض كما استخلص عن هذه النظرية إن تفوق الجنس بانتهاك أو انخراطها عملية وراثية · وثيقة ولكن مفهوم الجنس غير ثابت عندنا · فتارا يعني جماعات مشيخة بيولوجيا · وتارا أخرى يعني الجماعات المتكلمة لغة واحدة · أو الجماعات المحددة سياسيا · اللغة · ولكن سائر محاولاته كانت تهدف إلى بيان التفوق الحضاري للجنس الآري متجاهلا الحضارات العريقة اليونانية · والصينية والفارسية والبرية · كال···

لقد أصبحت الداروينية الاجتماعية منهجا تاريخيا لتفسير التطور الاجتماعي وسلاحا أيديولوجيا في يد الديكترات الحاكمة · تسخدمه لتبرير مصالحها وقطع الجماهير · وإن المطليات البيولوجية والإثروولوجية · وليس العوامل التاريخية أو الاجتماعية هي المحركة للتاريخ · إن شريعة
المجتمع كنوعية الطبيعة لا تعرف الشفقة والرأفة وكذلك فقد كثر الحديث في قواميس الداروينية الاجتماعية عن مقولات: الإرادة القوية، وليس عن الإرادة الاجتماعية وعن فلسفة القوة، وعن نظرية الإنسان السامي التي تحدث عنها الفيلسوف الألماني Nietzsche (6) الذي تأثر بالداروينية الاجتماعية.

أما التميز الطبقي والاجتماعي فلم يفسر ماديا، ولا قوميا، وإنما بولوجيًا وهو أن الطبقة والفئات الاجتماعية المفهومة (طبقات البشر، النساء والمحررين...) الخ هي جماعات غير موحدة بيولوجيًا للبقاء وتحسين وضعها الاجتماعي، وبدهي أن هذه النظريات العراقية لم تؤيد الديمقراطية والمساواة والثورات الاجتماعية (8) كما تشيرها للصراع القومي فأرجعته إلى أن القوميات الآرية متفوقة على غيرها من القوميات وهي صالحية الحضارات العظيمة، أما القوميات الضعيفة المفهومة فهي مؤهلة للحياة، إن هذه النظريات مثلية وطبقية ولا تاريخية لذا تدافع عن مصائر الطبقة الرأسمالية وتبرر مصالحها على حساب الجماعات المفهومة بعيدة من جهة ومن جهة أخرى تجاهل الاداروية الاجتماعية لأن النزعة الاجتماعية لا ترجع إلى تفوق الإنسان الأولية التي ظهرت على التقارب الأصيلاني والتقدم الذي تأسست عليه الإنسان الأوروبية في الماضي وما زالت تمارس حالياً بالولايات المتحدة من خلال القوانين التي تنص على أن المرأة لا تقبل خصمًا بالFileName: "竞争力: في الأسلوب: برغم" للفنان، فنطاق مشغول، نقلًا بإنتاجية، 

(6) فيعرفوا،
الداروينيون الاجتماعيون العرب

كانت نظرية داروين في النشوء والارتباط بأشياء إحدى الاتجاهات الاجتماعية، التي أثرت على الفكر الاجتماعي العربي، ومن أبرز دعاة الداروينية الاجتماعية شيل خليل، وسلامة موسى، لقد اتخذ هؤلاء وغيرهم من الداروينية الاجتماعية منهجًا لتفسير التطور الاجتماعي والتاريخي، وفلسفة اجتماعية، معتمدة على المعطيات الطبيعية والبيولوجية في تفسيرها للظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومع أن الداروينيين الاجتماعيين لا ينتمون دور الإنسان في التاريخ، ولكنهم يبقى (حيواناً اقتصادياً) أو Homo Economicus، وليس Homo Socialologicus حيوانًا اقتصادياً، ولن نتأسّس خاضعة للمعطيات الطبيعية والبولوجية الفيزيولوجية كعامل أساسي في تطوره وارتباطه، وبالتالي فإن الفيزيولوجيا البشرية تُفسّر حديثًا بيولوجياً وليس مankindية اقتصادية أو إجتماعية، في النهاية، وارتباط العمران البشري يرجع في نظرية حيويّة مبني على عالمية صراع بين الجماعات البشرية والاجتماع المختلفة، يكتب فيها البقاء النموذج الأصولي، أما الجماعات فيرث الفاكهة المحبّة، فنصيرها الفتاة وفقاً "المبدأ: التنازع والبقاء" و"الاختيار الطبيعي".

إن اللاعقلانية النهجية لشيل خليل لا تكمن في تطبيق مفاهيم الفيزيولوجيا العضوية على الجسم الاجتماعي، واعتبار الإنسان كائنًا بيولوجيًا، وفي اختصار تطور وقائع RHUM البشري لعملية فوز طبيعية بيولوجية غير مستندة إلى مزاعم عقلية، وإنما أيضًا في تشبيه بيان.
روظيفة المجتمع ببنيان ووظائف الكائن العضوي، متجاهلة الطبيعة الاجتماعية والتاريخية للإنسان.

وإلى مقارنة تطور الجسم الاجتماعي بالكائن العضوي فسر الدارويون العرب، المفاهيم الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية، والسلوك الاجتماعي، والصراعات الاجتماعية كذلك النظام الاجتماعي، إن الكائن العضوي يتالف من أعضاء مختلفة، لكل منها عمل ووظيفته الخاصة، والإعابة، فكل منها يعمل ويوظي ووظيفته لحفظ الكل أو كافة الأعضاء تعمل معا للحفاظ على ذاتها وسواها في مرتبطية مع بعضها ارتباطًا عضويًا ووظيفياً، وعلى عملها يتوقف التطور التدريجي للكائن العضوي.

إن مثل الاجتماع البشري العضوي في وظائفه الخاصة والخاصة "إنه مركز من أعضاء مختلفة تعمل لانتاج واحدة" فالزروع غير ما يعمل الصانع والصانع غير ما يعمل الزراع، وكل من الزراع والصانع والزراع لازم لآخر في هذا القبيل كالحي ناما. ولا تقترح هذه المشابهة على انخفاضات الخصوصية فقط، بل تنوعت العامة أيضًا، فقد قال سينسروقوله: "إن القوى الكبرى من حيوان تأم التركيب ثلاث وهي القدرة وفاعلياتها تبديعة الغذاء، والمدركة وفاعلياتها تحصيل الغذاء، والموزعة وفاعلياتها توزيع الغذاء، وأن القوى الكبرى فيvrier ثلاث كذلك، وهي الصناعة، والحكومة والتجارة.[1]".

إن عملية التطور العضوي تتضمن تعاقب وترابط الأعضاء مع بعضها البعض، وتماسكها الوظيفي، وكذلك المجتمع وأعضاؤه، فإنه يتنحين عليهم أن يقوموا بوظائفهم الاجتماعية حتى يتم التراتب والتماسك الاجتماعي، يعكس على العلاقات Dystouktion وأي انحراف أو ضرر وظيفي.

مجلة الآداب 8 - 113
الاجتماعية، فإن الصراعات الاجتماعية لا تعبّر في نظر الدارونيين الاجتماعيين
لغرب عن المناقشات الاجتماعية، وإنما عن خلل وظيفي. وفي هذا الصدد يقول شميل:

«أن ارتباط أعضاء الجسم الاجتماعي بعضها بعض على الصورة التي ذكرناها يجعل التأثير الواقع على العضو الواحد يتسع ضرره إلى سائر أعضاءه، فالشروع (المقصود الشروع) كالطبيب يلزم أن يكون حكما في مداواة علل الجسم الاجتماعي للإذا يداوي علة في عضو فسيدع علة في عضو آخر، فالفائتات إلى طائفة من الناس وترك سواها ينمي الملفت إليها جداً وينضغف المنظمات فتتغذف النسبة بين أعضاء الاجتماعة، إذ تحصيه على طرف القمع والقوة، فيخت نظامه ويتؤول به الحال إلى السقوط والاضحىلال(11).»

إن الصراعات الاجتماعية ليست سوى تعبير عن الخلل الوظيفي في عضوية الكائن الاجتماعي، انها ظاهرة مرضية ولست اجتماعية، ولما كانت الاجتماعات أحماما طبيعية ولست صناعية، فإن التطور يأخذ مجريا طبيعيًا، وقد يظل التوازن الاجتماعي قائماً، فإنه يتوجب ألا تكون التغيير الحاصل في الجسم الاجتماعي نوعياً ومشابهًا، بل تدريجياً وطوريًا، ومواقف
لإرادة الكائن الاجتماعي ومصلحته.

ويضح للعبان، أن الفلسفة الاجتماعية لشميل شميل تنطلق من منهج التطور التدريجي وترفض التغير النوعي والثوري، فالتطور عملية تدريجية وممتدة، خاضعة لتوامس الطبيعة، ولعملية التنازع والبقاء، والاختيار الطبيعي، وحول ذلك يقول شميل:

«فلانتيجة الكبرى المتحصلة في فسيولوجيا الاجتماعية انا هي»

- 114 -
تفضل النشوء اناما هو الاتفاق، الذي لا يقر شيئا إلا تدريجياً، وبعد أن يتم التراضي عليه (13)».

وإذ لم يستبعد شمل الثورة السيسولوجية في بعض الأحيان، إلا أنه يؤكد "إن النشوء هو القاعدة واما الثورة فامر شاذ رديء غالبا، وإن كان قانونا نافعا أحيانا (13).».

إن عملية التغيير الاجتماعي تدور في ذلك التطور العضوي، وأي تغيير بوعي، فيما كان مصدره، يعود إلى اختلال التوازن الاجتماعي. إن برامج التطور تتخضع لمبدأ: تنافع البقاء، والانتخاب الطبيعي.

من دقيق النظر في تاريخ الاجتماع البشري رأى أن نصيب الأمم من تقدم ووقوف وارتقاء وانبطاط وانتشار وانقطاع يتوافق على عوامل طبيعية يضمها ناموس عام يسمى "تنافع البقاء" يؤدي ضرورة إلى ناموس آخر يسمى "الانتخاب الطبيعي". فما من أمة قامت أو اقترنت، أو انحلت، إلا كانت عوامل هن هذين الناموسين هي القاضية في ذلك.

فالتتزام سنة هذا الكون والانتخاب نتيجة هذا التنازع. هذا شأن الإنسان في العراق منذ أول عهده، وما زال هذا شأنه، حتى اليوم، ولم يزال كذلك حتى المئات، والحكومات مظفران. وهي تختلف باختلاف الأمم، فكلما ارتقت أمة في العمارة ارتفعت حكومتها كذلك، وهو معنى قوله، "وكم أنا وكم توكلوا يولي عليكم (14).».

إن التحليل التاريخي لتطور المجتمع يبين لنا أنه ليس ضروريا أن تمر الحكومة عن واقع الشعب أو ارادته، وطالما لا تجسد السلطة الإرادة الشعبية وتعبر عن مصالح الشعب في ملكيته لوسائل الانتاج، ومشاركته في صنع القرار السياسي، فإنها تبقى أداة قمع وقهر، وسلاحا بيد...
البرجوازية الحاكمة تسلط ضد الطبقات المقهورة، إن ذلك ينطبق تمامًا على تركية العجوز (1) التي تحدث عنها شميل في هذا الصدد، فهي لم تكن تعبيرا عن مصالح الجماهير، وإنما اداة استبداد وقهر قومي واجتماعي. لقد عناها الدهر، لعدم توفر أسباب القوة فيها، وتفشي فيها التفكك الاجتماعي والصراع السياسي.

أما أهم الدعامات الضرورة لوحدة المجتمع فهي في نظره:

» وأسباب القوة في العصر كثيرة وترد إلى أربعة تعد دعاعم: أثنا طبيعة وشها العدد والجنس واثنان أدبيان وثنا الدين والعلم. ولا رب أن كل أمة كثر عددها ولم يشب جنسها، خلاصا، ووجدت ديها وبلغ العلم فيها أقصى مبلغه في عصره بلغ من القوة مبلغًا حقًا لها الفوز في ميدان التنازع والفضاد. فوحدة الجنس ووحدة الدين لازمتان لاتحاد الكلمة والإراك للاشتباك، وهو من دواعي السكانة والعلم وهو ضروري جدا لاشتراك الصناعة والزراعة وسائر الفنون، التي تكشر بها الثروة والثروة عصب الاجتماعي، كما يقول الأفرنج (17)

وأما تلك هذه الدعامات الأساسية للرابطة الاجتماعية والتناسك الاجتماعي غير متوفرة في الأمة العثمانية، فإنها محذوفة عندها، إنها تقترح إلى مقومات الوجود، فلا تكون مقاومة مقوية لا تجمعها الأزمة الاستبداد، وهناك الجهل والختفاء في هذه العوامل دليل على أن الأمة العثمانية أدركها الشيخوخة، وإتباعها المره، فالامة العثمانية مقتفي عليها بحكم النوايس الاجتماعية، التي هي في سرائها كالموايس الطبيعية بانتشال الافقين، فقد أدركتها الشيخوخة والمرض قد أشرف على الموت، فلا يبقى دهاء تركية العجوز ولا تخط تركيا الفتنة دها، وتخط ليفيدان الا تحج الإتحال بزيادة الاختلال» (11).
ان دعاء الداروينية الاجتماعية العرب يسير على درج آبائهم، فهم من أنصار التطور التقريبي الطبيعي، فالتطور الاجتماعي ينبغي أن يكون خاليًا من الفترات النوعية والجذرية، ولذلك فقد ضربوا الصراعات ضد النظام الاجتماعي على أنها تعبير عن خلل وظيفي في الكيان الاجتماعي، وليس تعبيرًا عن المصالح والعلاقات الاجتماعية النافذة ان عجزهم عن فهم وتبصير تطور ووقائع العصر البشري يكسّر في مهبهم اللاتاريخي، وفي تشبيهم للمجتمع بالكائن العضوي، وشيطان بنيهما. إن هذه المقارنة دلت على شيء، فنما تدّل على جميل الداروينيين العرب بوقائع العصر البشري وتطوره.

ما سبق تبين لنا أن علم الاجتماع البرجوازي ذو طابع متشابك، ويشمل ذلك في أرجاع العوامل الحركة للتاريخ إلى الصفوة الاجتماعية أو إلى القائد المهم أو إلى الفكر، متجاهلاً طبيعة النظام الرأسمالية القائمة على الفهر الطبقي والظلم الاجتماعي، ولذلك فإن علم الاجتماع البرجوازي علم تجريدي، لا يتم بدراسة النبى الاجتماعية والسياسية والاجتماعية، وفيه طبيعة العلاقات الاجتماعية وأشكالها، كما أنه لا ينظم من تحليل الواقع، وتفسيره، وتغييره لصالح الإنسان، وإنما من مقولات وفهائم مختلفة، كالنظام، والمؤسسات، والمعايير، والقيم والحضارة، مجردًا. إنها من أية علاقة تاريخية واجتماعية محددة.

وفي تقديرنا فانه مما تميزت مناهج السوسيوسولوجيا البرجوازية في نظرتها للظواهر والنظم الاجتماعية إلا أنه تبقى بعض النسات المميزة لها عموماً، وهي كونها لم توجه السوسيوسولوجيا لخدمة الوجود الإنساني، ولتحرير الإنسان من كافة أشكال الظلم الاجتماعي والطقبي والقومي، وإنما جملت منها مهنيًا نظريًا للاستفادة في الوجود الإنساني، وبخدمة عملية التحرر الإنساني. إن ذلك ما يميز كافة الاتجاهات السوسيوسولوجية.
البرجوازية كنظريتية الوضعية، والسيكولوجية والاجتماعية والchorية.

وفنّيات التراكز الاجتماعي الخ.

إن منهج السوسولوجيا البرجوازية عاجز عن فهم المسيرة الإنسانية
كما أنه لا يهدف إلى تحرير الإنسان، وخادمة قضايا الوجودية، وإنما
إلى خدمة المصالح البرجوازية الطبقة، وعمل الظروف التاريخية التي
واكبت نشأة علم الاجتماعي البرجوازي خبر دليل على ذلك، فقد
أنتجت هذه الظروف تحولات بنوية جذرية، وتبهر توضو البرجوازي
الفرنسية ويزوغ عصر الثورة الصناعية في أوروبا، ولذلك كانت غاية
وسان سيمون من تأسيس السوسولوجيا هي إعادة تنظيم
المجتمع على أسس علمية وفعّالة بغية تجنّب الأزمات والآثارات على
حد تعبيرهم، أن الثورة الفرنسية لم تكن بالنسبة إليهم تعبر عن
التفاعلات الاجتماعية والطبقية، وإنما أزمة اجتماعية، يمكن التغلب
عليها، إذا أعيد تنظيم المجتمع على أسس عقلية سليمة.

هذا هو المنهج الذي تميز به كلاسيكي السوسولوجيا البرجوازي.
ومعه كما أن كافة الاتجاهات الحديثة (مدرسة العلاقات والصراعات
ومدرسة Parsous ودور كهايم الخ) تسير على نفس النحو، وإذا
كانت محاولات دور كهايم ودراساته للظاهرة الاجتماعية شكلت نسبيًا قوة
الي الأمام، إذا ما قورنت بثاليات أوجست كونت، فإن محاولات
ماكس فبر تفسير نشأة النظام السياسي والاقتصادي تمر إلى بيان
عقلانية النظام والمؤسسات البرجوازية شرعيتها، وإذا كان دور كهايم قد
جعل العقل الجمعي مصدرًا لظواهر النظام الاجتماعي فإن فبر اتخذ من
من عقلانية النظام البرجوازي، مبرراً لشرعيتها، ولذلك فإن السوسولوجيا
البرجوازية ليست حيادية وموضوعية في إحكامها، ومواقفها الاجتماعية
كما يدعٍها اتباعها، وإنما تبنى الايدولوجيا البرجوازية وتدافع عن
مصالحها.
الفصل الثالث

أطرافات أولية حول السوسيولوجيا العربية

1- توطئة :

إن التغيير المادي الذي أحدثه الاستعمار في المجتمع العربي من جراء تجزيه جغرافياً، وتشويه نزاعه الاقتصادي والحضاري ترك أثرًا لا يُستهان به على البنية الفكرية، وربما كانت ظاهرة الاستعمار الثقافي من أبرز وأخطر ما خلفه الاستعمار في المجتمع العربي. ومع أن الاستعمار قد رحل عن القسم الأعظم من مجتمعنا، إلا أنه ما زال يستولي على أفكارنا، ويجد سلوكنا دون أن ندرى. ومالك الا أن ننظر إلى واقعنا العربي، حتى ترى الصراعات الأقليمية، والطائفية، تشل قدرنا، وتوقف حائلاً أمام تحقيق المجتمع القومي. إن الاستعمار يحاول دائماً فصل المجتمعات عن تاريخها، وتشويهها، ووضعها خارج التاريخ ولكن ما أن تنطلق هذه المجتمعات من الاستعمار، حتى تعود للبحث عن ذاتها وأصالتها، وتكوين شخصيتها القومية وحضارية. إن عملية التنوير القومي والحضاري، والبحث عن الذات وإضلاع القضاء على كل مظاهر الغربة للشعب العربي، فإن أبعاده الحقيقية، أما أسباب ذلك تترجع إلى البنية السياسية والطبية للنظام الحاكم، التي استولت على مقاتلة السلطة في المجتمع العربي، والتي لا تهم المصالح القومية، بقدر ما اهتمت بمصالح الحكم والسيرة، وليس هناك مكان للبحث في هذا الموضوع، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة مبتكرة وشاملة، ومع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن التغيير الاجتماعي الذي حدث في المجتمع العربي بعد الاستقلال كان شكلياً وليس جذرياً، فلم تحمف كافة البنية الاقتصادية والسياسية، والفكرية،...
ولم تضع القواعد الجديدة لتنظيم المجتمع العربي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، على أساس مستند إلى الذات والحضارة العربية. والعناصر النشطة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية هوي السائدة. إن ذلك أن ذل على شيء فالنظام السياسي العربي الإصلاحية، وأحقتها في إحداث فترة نوعية تنسف كافة القيم والعلاقات التقليدية التي خلفها الاستعمار. ان تقدنا هذا ينطلق على منهج العلوم الإنسانية عموماً، والاجتماعية خصوصاً، فالسوسينولوجيا العربية لم تأخذ دورها الاجتماعي الصحيح بل ما زالت تعاني من غربة اجتماعية. إن نظرتها إلى الواقع ما زالت مجرد، فأنا في ذلك شأن العلماء، التي لم تأخذ دورها في عملية التوعية الفكرية والقومية، وكذلك في خدمة الإنسان العربي وحريته.

ومن هنا تكمن أزمتها، ولكن أزمتها هي ازمة الواقع الاجتماعي باعتبار المجتمع موضوعها، وهي تتطلب اذن فيها علاقة بين السوسينولوجيا العربية وبين المجتمع العربي، فهي تعكس أزمة المجتمع والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومما يسخرها دوراً إنسانياً وحريته خدمة الوجود الإنساني وحرية الإنسان، ويتم ذلك من خلال دراسة مشاكل الوجود الاجتماعي وحلها، وكذلك من خلال توعية الإنسان، والساهمة في التنمية القومية، وكون السوسينولوجيا العربية ما زالت لم تساهم في عملية البناء الحضاري، إن ذلك دليل على أزمتها الاجتماعية. ان على السوسينولوجيا أن تدرس الأسباب التاريخية لظواهر التخلف السياسي والحضاري والاقتصادي ولا يجرد الوقائع الاجتماعية عن سبب التطور التاريخي كما أنه عليها المساهمة في عملية البناء القومي وتكوين الشخصية العربية المستقلة.
اذن، ان بناء الإنسان العربي حضارياً، واجتماعياً، والعودة الى الذات والتاريخ يقتضي ان تتحرر العلوم الإنسانية من كافة المؤثرات التي لا تخدم وجود الإنسان العربي وحريته، فهي السوسسولوجيا العربية اذان وان مصلحة الإنسان العربي، وأهدافه القومية التحررية وذلك لأن المسألة القومية هي مسألة الوجود أو البدم.

ان تحقيق ذلك يتطلب إعادة النظر في السوسسولوجيا العربية، من زاويتي المنهج وال موضوع، وكلاهما متصلتان مع بعضهما البعض، فالمنهج هو الإدارة لتشريح الواقع وتفسير ظواهره، وذلك حتى يتم تغييرها بشكل يخدم مصلحة المجتمع والإنسان. فبينما تعتبر الماركسية المادية التاريخية أساساً للنظرية، ومنهجاً للسوسسولوجيا الماركسية، فإنه ينبغي على السوسسولوجيا العربية أن تتنطلق من الفكر القومي، متخصصة منه أداة لتغيير وفهم التطور الاجتماعي والتاريخي، واعتبارة المبادئ القومية التحررية أساساً للفكر والسلوك الاجتماعي، انه ينبغي ان يكون السوسسولوجيا العربية أرضيتها النظرية والمهمة، اللازمة لدراسة قوانين تطور الحياة الاجتماعية، هذه المنهجية ليست مجرد نظرية، وانما أداة لتحليل الواقع، فلا يجوز تجريد النظرية عن الواقع وعن البحث العلمي.

و عليه ينبغي على السوسسولوجيا العربية أن تكون أداة لعرفة الحياة الاجتماعية وقوانين تطورها، وما يميز السوسسولوجيا العربية عن علم الاجتماعي البرجوازي، كون الأول يخدم مصالح الشعب القومي التحررية، بينما تقتصر وظيفته، علم الاجتماعي البرجوازي على خدمة مصالح طبقة واحدة، وضمان سيادتها ومصالحها.

هذا من الناحية المنهجية أداة من ناحية الموضوع فإنه يعين علينا أن ننظر إلى الحضارة العربية الإسلامية نظرية شاملة، و تعتبرها وحدة متزامنة

-121-
فلا بد من العودة إلى أصولها، ولكي يسهل علينا فهمها، يتوجب علينا تقسيمها إلى مراحل، وأهمها:

١ - الفكر الاجتماعي عند العرب قبل الإسلام

٢ - الفكر الاجتماعي عند العرب بعد الإسلام

٣ - الفكر الاجتماعي عند العرب في مرحلة النهضة

٤ - الفكر الاجتماعي عند العرب في العصر الحاضر

هذه أهم المراحل، وسنكتفي في هذا البحث بالحديث عن:

٢ - الفكر الاجتماعي عند العرب قبل الإسلام

اء من الصعوبة بمكان دراسة تطور الفكر الاجتماعي عند العرب في هذه المرحلة، نظرًا لقلة الوثائق والمخطوتات والدراسات حول هذه المرحلة ولكن لو حاولنا دراسة جغرافية البيئة وعلاقة ذلك بالتنظيم الاجتماعي (المورفولوجيا الاجتماعية) عندنا ذلك يكون من السهل علينا لهم البيئة الاجتماعية وتطورها.

ولقد كان للبيئة الطبيعية أثر كبير في تحديد النشاط الاقتصادي، فالطبيعة الصحراوية الجافة جعلت العرب يعتمدون على الرعي وتربيه المواشي في أشباع حاجاتهم الضرورية، وهم لم يعرفوا الزراعة إلا في المناطق الساحلية وعلى ضفاف الأنهار، حيث مارسوا النشاط الاقتصادي أي الزراعي، وبني السدود والترع لتجسيم مياه الامطار لكي يستفيدوا منها في الزراعة والري، وفي القرآن الكريم أشارت واضحة إلى الحضارة الزراعية عند العرب، والنشاط الذي نشاطهم في قائمة السدود المائية، يبد أن النشاط الاقتصادي شمل الزراعة والرعي والتجارة، فالعرب عرفوا منذ

- ١٢٢ -
أقدم العصور التجارة الداخلية والخارجية ومسا زاد في نشاطهم التجاري
هو الموقع الاستراتيجي الهام للجزيرة العربية بين آسيا وافريقيا وأوروبا.

أما العلاقات الاجتماعية فكانت طبقية وظائية ولقد كان المجتمع
العربي يتألف من ثلاث طبقات: الأحرار، وهم العرب الصحراة أبا وأم،
والمحتجزين بجريتهم: والعباد، وهم الذين لا يملكون شيئا من الحرية
الاجتماعية. إذ غدوا تابعين لأسوادهم بحكم الاسم أو الشراء، والموالي
هم الذين استعادوا حريةهم من هؤلاء العبيدة. أما بفضل ما أدوها من خدمات
وإذا بدأ سمح به أسوادهم من تحرير رقباتهم. وتحرير العبيد لا يقطع الصلة
بينه وبين سيده، بل تقوم بهما على الأثر صلولاء تحل عند الحاجة
جل العصبة، أما الوحدة الاجتماعية فالأسرة، وهي تضم، فضلا عن
أفرادها: الجواني والعبيد والإنباع. ولم يكن للعرب قبل الإسلام
قانون مدون، اتنا كانوا يجرون حسب التقاليد ويتخضعون للعرف والمادة،
وقد جروا على تعدد الزوجات واختفاء الجواني، واعتبروا العزو سنة
وضافوا بالشجاعة والكرم وعراقة النسب واشتدوا في طلب الناز،
وصيانتهم، وتلبية الاستفادة، وعندما - في لهمهم - إلى شرب
الخيرة، ولعب الميسر، والسباق على ظهور الخيل»(11).

ان الحياة المادية في الصحرا تتميز بالكفاف وعدم الاستقرار
فالناس في صراع دائم مع الطبيعة، سعي وراء استغلال حاجاته الضرورية
أما الوحدة الاجتماعية الأساسية فهي القبيلة، التي تعتبر كيانا سياسيا
اجتماعيا، فعليها مسؤولية حماية أفرادها إذا ما تعرضوا لاعتداءات
القبائل الأخرى، وكذلك تنظم العلاقات الاجتماعية بين أفراد القبيلة،
وبينهم وبين أفراد القبائل الأخرى.

والنظام السياسي عند العرب يقوم على أساس القبيلة، فالقبيلة

- 123 -
هي الوحدة السياسية عندهم، وهي في الأصل تنحدر من جد واحد، ثم تنقسم إلى بطول وعشائر تتكاثر بالسلسل، وما ينضم إليها عن طريق الطرق والولاء، فتبدو قبائل مستقلة تعرف باسم الجد الذي استقل بها. أما الرابطة التي تجمع بين أفراد القبيلة الواحدة، أو بين العشائر المنتمية إلى قبيلة ما، فتعرف بالعصبية، وعلى أساسها - بالأكثر - حدثت الحالات والتكتلات السياسية عندهم.

أما الصراعات القبلية فكانت تحركا العوامل الاجتماعية والاقتصادية والمنافسة من أجل النفوذ والمكانة الاجتماعية، فالوالي القبلي كان قويًا، وهو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية، وكذلك العصبة فهي أيضاً ظاهرة اجتماعية تجسد الرابطة القوية بين أفراد القبيلة.

إن كلاً من هذه الظواهر الاجتماعية هي نتاج للبيئة الطبيعية الصحراوية التي فرضت على الإنسان انماط سلوكية معينة، أن نستحبه وتقلله في الصحراة، وانتشاره إلى المؤسسات التي تحميه، جعلته يعتني على نفسه في مواجهة الصعوبات ويشترط بالشجاعة، والكرم، وحب الضيافة، وصفاء النفس، وباختصار، وما أشبه ظاهرة النسب بالهوية الاجتماعية، إن ترجاله وتنقله في الصحراة جعل ظاهرة النسب تحدد هوته وشخصيته، واتساعه القبلي، أما ظاهرة النسب فكانت أيضاً تعبيرًا عن أثر البيئة الطبيعية للإنسان، كانت الظواهر الدينية أشد ظهورات الوعي في الجاهلية، تأثرها بعملية النشاط البشري المادي. فحين كان النظام القبلي البدائي لا يزال سائداً في حياة الجاهليين، ولا يزال يقسم مجتمعهم القبلي على أساس من رابطة الدم والنسب باستثناء حدودها، كانت الوثنية وحدها هي ديانتهم السائدة، ذلك لا يزال مستل في وعيهم صورة عمومهم القبلي نفسه: فهو عالم العلاقات البشرية بأبعاد تكويناتها التاريخية وأكثرها تجذرًا وثنا، وهي — أي الوثنية — على مثاله، من حيث
كونها أولاً تبسيطًا سادًا لعلاقة الإنسان بأشياء الطبيعة وظاهراتها ذات
التأثير المباشر في حياته اليومية. فإن الوثيقة تصور هذه العلاقة كـ "العلاقة
مسيطرة مطلقة قدرية ثابتة ونهائية على الإنسان" (3) لقد كان لتفاعل البيئة
الطبيعية مع البيئة البشرية أثر كبير في تحديد طبيعة النظام والظواهر
الاجتماعية، وبالتالي في تحديد التنظيم الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية،
فكافة هذه الظواهر تعبّر عن علاقة الإنسان بالطبيعة وصراعه معها، وما
إنّني أذكر في الاجرام الطبيعية إلا وجهًا من وجه خضم الإنسان للطبيعة،
وعجزه عن تغيير الظواهر الطبيعية، وكذلك نشأ الجاهل. فإنه يكشف
عن مكنونات الطبع البدوي، وعن المثل الأعلى لفضيلة العربي، والتي
تعبر عنها لفة الروعة. والسروة عناصر تكون ضروريّة هي الشجاعة والوفاء
والكرم، (4) فالشعر العربي هو تعبير صادق عن المجتمع الجاهلي القديم،
ومن التركيبة القبلية.

* * *

١٢٠٠
3 - الفكر الاجتماعي عند العرب بعد الإسلام

1 - الإسلام كثورة اجتماعية:

كان الإسلام ثورة اجتماعية ودراً طبيعياً على كافة مظاهر الظلم الاجتماعي الجاهلي، وقد وضع حداً لمجتمع الجاهلية والبداوة، وانتقل بالعرب إلى مجتمع الحضارة والاستقرار. إن مظاهر الظلم الاجتماعي المتصلة في البنية الاجتماعية الطبقية، وانقسام المجتمع إلى أسيد وعيد، إلى طبقات وقوائم متساوية ومتناقصة فيما بينها من أجل النفوذ السياسي和社会، وإن كل هذه العلاقات الاجتماعية الظالمة مهدت السبيل لعملية التغيير الثوري النوعي الإسلامية.

ولم توقف الثورة الإسلامية عند حد من الحدود، وإنما كانت ثورة اجتماعية شاملة نست練 كافة النظم السائدة في العصر الجاهلي، فعلى صعيد النظام الديني، حطم الإسلام كل مظاهر الدينية والوثنية، وأقام الوحدة الدينية بين المسلمين التي تعتبر أساساً للوحدة السياسية والاجتماعية والثقافية. إن الرابطة الدينية كانت العامل الرئيسي في وحدة المجتمع الإسلامي، فالمفهوم الإسلامي التي تحل بها المسلمون، أصبحت قوة مادية صادمة للتاريخ ومؤسسة في مسيرته، وهذا ما نوه إليه جان جاك روسو في مجرى حديثه عن المجتمع الغربي في كتابه المجلة الاجتماعي (5) مبيناً أن الخصائص الخلقية والفكرية والاجتماعية التي تحل بها المسلمون، وابتعادهم عن كافة مظاهر الحضارة المادية الفاسدة، جعلتهم ينشرون حضاراتهم الجديدة بسرعة فائقة ويخالف نظريات علم الاجتماع الاجتماعي.
وخاصت نظريات Max Weber
ونصر الدعوة الإسلامية بقوة السيف والرمح، مجردة الإسلام بذلك من
طبيعة الاجتماع والانسانية، يرى روسو، أن أهم العوامل
المباعدة على نشر الحضارة الإسلامية تكمن في أن الإسلام دين الغطرسة،
انطلق منها ورفض الحضارة المادية التي إذا ما استولت على نفس قوم
أبلعتهم، وفقدت أواصرهم.

وسواء آكان (روسو) قد تعرف على سلفة ابن خلدون ألم لا، فإن
موقفه من ظاهرة البداوة والحضارة لا يختلف عن آراء ابن خلدون، الذي
رفض الحضارة المادية رفضاً قاطعاً، فإذا استولت المادية على نفس الناس،
أطممت روابطهم الاجتماعية والدينية، وانتقل الناس ذئباً على بعضهم
البعض، وكان ذلك إيداعاً بهدم المجتمع، واقترضوه إن (روسو) متفق مع
(ابن خلدون) في أن مجتمع البداوة مثالي، فائم على الفطرة الطبيعية، وله
مثله وقهة ونحن مستاءة من الإسلام، وهذه القيم التي حددت
سلوك المسلمين وجعلت الإسلام أداة محركة وصانعة للتاريخ والحضارة،
وبذلك يؤكد (ابن خلدون) على أن الحضارة الإسلامية، التي توقفت بين
الروح والجسد، ولا يقطع أحدهما على الآخر. فضلاً عن ذلك فإن
مفهوم الحضاري مفهوم اناني، فهو يرى في الحضارة رسالة وقيمة
انسانية، وليس قياماً مادياً بحجة فعلي عملية التوازن بين جانبي الحضارة
المادي والانساني يتوقف الترابط الاجتماعي، وما كانت الحضارة قيماً
ومعايير اجتماعية انسانية، أكثر منها مادية، فإن المجتمعات المتحضرات هي
المجتمعات المتداخلة، والتي تندعم فيها العلاقات الانتاجية القائمة، وتسود
فيها العلاقات الاجتماعية الإنسانية أما المجتمعات المتحضرات مادياً، فمحكوم
عليها بالفناء والانهيار.

لقد جاء الإسلام، مبشرًا بالحقوق الطبيعية والانسانية، وداعياً
المور والتجارة الخارجية

الحرية والمساواة، وإلى التكافل الاجتماعي، ورافضاً لسائر مظاهر
الإفلاطورية الجاهلية. وقد صدر القرآن شريعة المجتمع ودستوره، فعنـ
سدرت كافة التشريعات المتعلقة بالنظام الاجتماعي والسياسي والاجتماعي
ككتريم الرب، وتنظيم العلاقات الاجتماعية وتنظيم العلاقات الاجتماعية
القبلية... الخ، وبذلك أصبح الدين أساساً للفكر والسلوك الاجتماعي.

وبصدروا للعقل الجمدي.

هذا على صعيد التنظيم الديني، أما على صعيد العلاقات والنظم
الأجتماعية فإن الدين الإسلامي دين اجتماعي، وهو المصدر الأساسي
لتنظيم المجتمع الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية، وله أنه انطلق من الحقوق
الطبيعية للإنسان، فقد حارب كافة مظاهر الاسترقاق والعبودية والظلم
الاجتماعي وصان الحقوق، ونظم علاقة الفرد بالمجتمع، كما نظم الزواج
والطلاق، وطالب بحقوق المرأة، وسواء بينها وبين الرجل في الحقوق
والواجبات ممززان بذلك الروابط الأسرية. كما نادي بالتكافل الاجتماعي
والرعاية الاجتماعية، فالمجتمع هو المسؤول عن رعاية أفراذه ويقدم
المبادلة لهم في حالة الحاجة. فضلاً عن ذلك، وحده الإسلام الثقافة، فالعرب
يشتركون في ثقافة وحدة، وفي الثقافة العربية الإسلامية، ولهم تاريخ
وتاريخ حضاري واحد، ولغة واحدة، وهما لغة القرآن الكريم. إن هذه
النتائج التاريخية والاجتماعية والحضارية حسب الإسلام القديمة
وال العربي والشام العربي المشترك الذي يربط بين العرب جميعاً. وعليه إن
من الخطأ علية أن نبحث عن جذور القومية في القرن التاسع عشر كما
يفعل البعض. مترجم في ذلك حركة القوميات في أوروبا، متجاهلًا مقامات
القومية العربية، التي أرسلها الإسلام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى
فعلياً أن تعتبر وقائع التجزئة، ووقائع عارضة، وليس حقائق تاريخية
ثانية، فلبنية القومية أبعادها التاريخية والحضارية التي ترجع إلى
الحضارة الإسلامية.
النظام الانتاجي

رابع النفطات الإسلامية في تطور التجارة الداخلية والخارجية
وكان لإتباع رقعة الخلافة الإسلامية وتنوع منتجاتها الزراعية والصناعية
أثر إيجابي على النشاط التجاري ومن أهم العوامل المنشطة للتجارة
الخارجية الموقع الاستراتيجي للجزيرة العربية بين القارات الثلاث آسيا
وأوروبا وأفريقيا، الأمر الذي جعل المدن العربية تجني أرباحا ضخمة من تجارة
المور والتجارة الخارجية.

وبعد فتح اليندلس (714-1492) صار البحر الأبيض المتوسط
بحيرة عربية داخلية، فعلى جزيرة سرديتا، وكورسيكا أقام العرب قواعد
تجارية بحرية، كما انضمت في عام 1310 مناطق تجارية هامة من الهند،
الخليفة الإسلامية ووصل نشاط العرب التجاري إلى الصين وإلى بقاع
أخرى من العالم، وحتى يسهلوا عملية التبادل التجاري قاموا بتصميم
العملية، بعد أن تخلوا عن استعمال العملة البيزنطية والفارسية، كما أوجدوا نظام
المصارف وطوروا نظام المعاملات المصرفية.

وبدأت الوقت أصبحت المدن العربية مراكزاً في ميدان التجارة،
وتتنحى أهمية الناحية التجارية في تخطيط المدن الجديدة كالكوفية
والفساط، فهذه المدن تستند إلى ثلاثة مراكز: المسجد، الجامع، وهو
المركز الاجتماعي، دار الإمارة، وهي المركز الإداري، والسوق وهو المركز الاقتصادي، وقد جعل وسط المدينة جنوب المسجد.

- 139 م - 
مجلة الآداب م
ولذلك كان العرب مراعاة العوامل الماركتيلية في تخطيط المدن، فغالباً ما كانت هذه المدن تقع على مراكز تقاطع الطرق التجارية الهامة، أما أهم البضائع التي كانت تصل إلى أسواق دمشق وبغداد وغيرها من المدن الحربية والحرية وال ينبغي من الصين، والعمل والسهم والمرى من روسيا، والمعدن والصاباغ، وكذلك أرسلت الامصار حواصل منطقة بما وراءها في القوافل. فالارز والحنطة والكتان من مصر، والزجاج والآدوات المعدنية والفواكه من الشام، والطباشيرية والتمصي والمواد والأسلحة من جزيرة العرب، الحرير والعطور والبلق من فارس (10).

إذن تطورجية التجاربي جعل طبقة التجار وطبقات أهل الحرف المختلفة تحتل مكانة ملونة في العصر العباسي.

كما اعثى العرب المسلمون بالصناعة، ولا سيما بصناعة الأسلحة، والآلات الحربية كالسيوف والرماح والصدوع، إن براع المسلمين في الصناعة الحربية يرجع إلى طبيعة تلك الفترة السياسية إلى التوجهات الإسلامية، إذ كان على العرب أن يبرعوا في هذا السيد حتى يغلبوا عدو الله وعدهم، لكن ذلك لا يعني أبداً أنهم لم يعبدو الصناعات الأخرى، ولا سيما صناعة الأزياء والجلب والبنانات، والنسج، والصباغ والورق، والزجاج والخزاز، وكذلك أدوات الزينة للنساء، والآلات الفلكية وأهمها الاستقرار لقياس ارتفاع النجوم، فضلاً عن ذلك عرف العرب صناعة السفن، والقوارب 00 الخ.

- 130 -
ب - النظام الزراعية:

ما لا شك فيه أن البيئة الطبيعية أثرت في تطور البيئة الاجتماعية عند العرب بعد الإسلام، ولكن العوامل الاجتماعية (الدين) تتميز بأهمية خاصة بالنسبة لتطور الظواهر الاقتصادية، لقد أصبحت أرادة المجتمع أقوى من أرادة الطبيعة، وانتقل المجتمع العربي بفضل الإسلام من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة، إن ذلك يتعلق التأثير الذي أحدثه الإسلام في التنظيم الاجتماعي العربي، وفي التحولات البينية، الناجمة عن ذلك، إن متطلبات المرحلة الجديدة، الناجمة عن اتباع رقعة الخلافة الإسلامية، والاحتياج إلى جيش دائم، وتأمين احتياجاته دفعت بالبدو إلى الاستقرار، والعمل في ميدان الإنتاج الزراعي والحرفي، وعلى ذلك فقد كان الدين الإسلامي ذا شأن خاص بالنسبة لانحسار ظاهرة البداوة وانتشار ظاهرة التحضر، فضلا عن ذلك فقد كان للعامل الديموغرافي أهمية خاصة بالنسبة لتطور عملية الإنتاج، إذ أن زيادة الكثافة السكانية جعلت الدولة الإسلامية تولي اهتماما متزايدا للإنتاج الزراعي، ولا سيما للزراعة المنتظمة، القائمة على بناء السدود، وعلى الري الاصطناعي والطبيعي، ولذلك فقد شهد الإنتاج الزراعي في العصور الأموي والعباسي تطورا حثيثا، وعند وسائل الري الاصطناعي والطبيعي كافة انحاء الخلافة الإسلامية.

أما الملكية فكانت مشتركة، فالارض ملك للمسلمين ووقف عليهم، وبعد فتح الشام والعراق ضمت الراضي الواسعة، التي جا إلا أنها أهله، في بيت المال، ولكن الخلافة قطعها لم يعدها بالزراعة والزراعة، ولذلك خرجت بالقطاع، وكان على مستغلها أن يسددوا الضرائب إلى بيت المال، وحول ذلك كتب فيليب حتى يقول:
إننا الآن وما يجري من أجلها ليست غنيمة بل فيها يصرف في مصالح الجماعة الإسلامية، كذلك فإن من يقوم بحراثة ما هو فيه من البلاد فعليه أن يؤدي خرجاً لا يسقط بالإسلام. وكان كل ما أصله المسلمون من موارد البلدان التي فتحوها يذهب أذكياء يدع في بيت المال ويصرف في مصالح المسلمين كرادة الحكومة وشؤون الحرب بما فيها الجيش وما زاد على ذلك فكمة بين المؤمنين (١٣٠).

إذن لعب الإسلام دوراً أساسياً في تطور عملية الإنتاج الزراعي والصناعي والتجاري، كما نظم العلاقات الإنتاجية، وأقامها على أساس المساواة والعدالة في التوزيع وحوار كافة مظاهر الاستغلال والقهوة الاجتماعي واللطيبي، كما صدر كافة المسلمين في بوتقة واحدة: «هذا أن المسلم يقطع النظر عن جنسيته القديمة أصبح حين اعتنق الإسلام وتعلم العربية وكنها يعتبر من أبناء العربية» (١٣١). أما أهل الدمة فقد حفظ لهم الإسلام حقوقهم وقناوا على تنظيماتهم الاجتماعية ومؤسساتهم الدينية، وقوانتينهم وأراقباهم، كما نظم الإسلام علاقاتهم مع العرب، وحفظ حرياتهم العامة، وحرية القيد والملك، إلقاء جزية يدفعونها إلى بيت المال، وكان للمواطنين نفس حقوق المسلمين.

وهكذا تكون الهيئة الاجتماعية من العرب المسلمين، والموالي، وأهل الدمة.

وـ١٣١

جـ. النظم الدينية والقضائية:

على الصعيد الدیني والتشريعي كانت الخليفة سلطة دينية وعسكرية، فإن الخليفة هو إمام المسلمين وهو الذي ينظر في الشؤون السياسية والدينية والقضائية.

فإن الخليفة هو حامي الدين بالمعنى المألوف، يفرض عليه قمع أهل الزيج والاتحاد والمارقين ومحاربة البدع وتوسيع حدود دار الإسلام.
وكان يستند في تنفيذ هذه الأمور إلى سلطته الزمنية (14).

هذا ما كان عليه الحال في العصر الاموي، ولكن تطور الحياة الاجتماعية في العصر العباسي جعل مهمة التشريع تصبح من اختصاص القضاة، وتأثر في ذلك شأن الإدارة التي أشرف عليها المتخصصون في السلك الإداري، ويذكر العالم الألماني Johannes Hauri في كتابه "الإسلام وأثره على حياة أتباعه أن هذا التطور أدى إلى ظهور المتخصصين في الشريعة والقانون" (15) وأن وحدة السلفتين الدينية والقضائية لم تعد كما كانت عليه في العصر الاموي، بل خضعت لمبادئ التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، إذ أن انسجام رقعة الخلافة الإسلامية، والتفاعل الثقافي والاجتماعي للشعب العربي مع شعوب البلاد المفتوحة دفع العرب لوضع النظام التشريعي القائم على طريق الإجتهاد الرأيي، وعلى منهج المعرفة التقليدية، لأن مسألة المعرفة في الإسلام تعتمد على مصريين، المصدر الأصلي، والمصدر الثقافي.

إن اصول العقيدة وقواعد الشريعة هي جسمها من أشكال المعرفة. فإذا كانت هذه المعرفة إلهية المصدر، وحيدة المصدر، فالمؤدي اللازم عن ذلك هو أن كل ما يتعلق بعرفة أصل العالم وسائل الوجود وقوانين الطبقة والمجتمع والفكر، مرجع ومصدر غير الجهاز الإدراكي الذي يتبع به الإنسان، وغير علاقات هذا الجهاز مع العالم المحسوس. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مقتضى الإيمان بالدعوة الإسلامية، إذ أن تلتقي هذه المعرفة بالتسليم المطلق، أي دون أن يكون لنا الحق ولا القدرة على الجدل في شيء من ذلك، فإن الجدل يتضمن الشك، والإيمان يتناقض مع الشك (16).

ومما تجد الإشارة إليه أن نظرية المعرفة الإسلامية مستندة من
القرآن والسنة، بيد أن نظرية المعرفة الإسلامية فضحت مجالاً كبيراً للإجتهاد بالرأي والمعرفة العقلانية.

إذن لقد تيمزت الفلسفة الاجتماعية الإسلامية بطابع عقلياني فلم تعد غرضها البحث عن ماهية الوجود وطبيعته، ولا عند الحقيقة المطلقة، لأن العرب عرفوا ذلك بواسطة الوحي الإلهي كما ابتدع المسلمون الأوائل عن التفكير. لأنهم أخذوا من القرآن ما ينبغي أن يعرفه عن الوجود والله والآدم، وعند هذا التطور ظهرت بوادر تفكير اجتماعي عند العرب، كان أبرزها: الفارابي، ابن سينا، ابن خلدون. وهذا ما ميز الفلسفة الاجتماعية الإسلامية عن غيرها، فهي فلاسفة الأوروبية، التي كانت ذات طابع مثالي لاهوتي، وظلت فارقة سلطاتها على المجتمع حتى القرن التاسع عشر، والتي أنها قامت الثورة الفرنسية وحطمت النظم الاجتماعية المستبدة ووضعت عهديها بولسية اجتماعية شاملة، أجبرت الفلسفة وأنبت دورها الاجتماعي، ووعودها الفلسفية، التي كانت تعبير عن مرحلة اجتماعية معينة، ظهر علم الاجتماع الذي انتهى لدراسة قوانين المجتمع ونظمه وتطوره. يختلف ذلك كثيرًا كله ما لم يكن موضوع المعرفة في الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، يدور حول الفكر المثالي، ونما حول فلسفة المجتمع وتطوره. إن الفرق بين الفلسفة الاجتماعية الأوروبية من جهة وبين الفلسفة العربية من جهة أخرى جلي وواضح، فينما كأن علم الاجتماع الأوروبي يجسد مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي وهي مرحلة النهوض البرجوازي وانهيار نظام الاقطاع، فإن السوسولوجيا العربية استمدت نظمها وقواعدها من الإسلام، وعلى أساس هذه القواعد والنظم حاول الفارابي وابن سينا وضع تصوراتهم الاجتماعية حول المدينة الفضائية.  

- ١٣٤ -
4 - الفارابي والمدينة الفاضلة

بعد الإسلام تكوّنت العلوم العربية مما جاء به القرآن الكريم والحديث الشريف، وكذلك من التعاليم الدينية، وثمة اقتباسه العربي عن الأمم الأخرى من علوم وفنون، وكان لحركة الترجمة أثر لا يستهان به في تنفيذ العلوم الاجتماعية عند العرب، حيث ترجم العلوم المختلفة عن اليونانية والفارسية إلى الزمن، وتنتج عن هذه الحركة العلمية تغيّر في الحياة الاجتماعية والفكرية أدى إلى ظهور بوادر فلسفية اجتماعية تمثلت في محاولات الفارابي والسير شاه وابن خلدون، ومع أن الفارابي قد تأثر بمنهج آرسطو وقلب بالمعلم الثاني، نسبة إلى آرسطو، المعلم الأول، إلا أن هذا التأثير ظل شكليا ولم يتعكس على الفلسفة الاجتماعية للمدينة الفاضلة. فحين تقارن مدينة الفارابي بجمهورية أفلاطون نلاحظ كثيراً الفوارق بينهما كالفارابي بين مجتمع الفارابي الذي يشمل جميع أمم الأرض، والدي هو عند الفارابي، أكثر أنواع الاعتقاد الديني، ودوامه الكبرى الجامعة أفضل دولة تنازل بها السعادة، وبين مجتمع أفلاطون الذي يقتصر على مدينة ضيقة كاثنية وإسبارطة. (17) أن هذه الفوارق جذورها الدينية والتاريخية، فالعامل الذي ذو شأن هام بالنسبة للفلسفة الاجتماعية، كما أن الظروف التاريخية انكمست على هذه الفلسفة وأعطتها طابعاً مميزاً لها عن الفلسفة اليونانية. وهو ينطبق على الفرق ما بين نظرة الفارابي إلى المجتمع الكبير الواسع ونظرة أفلاطون إلى المجتمع الصغير الضيق، فإن الظروف التاريخية لفلسفة أفلاطون هي ظروف العلاقات العبودية وتحرير مدن اليونانيين بعضها عن بعض كأشكال مجتمعات غير متكاملة وغير متزامنة، فضلاً عن كونها متحاربة، فهي - لذلك -
كانت مجتمعات مغلقة، وكان العمل فيها منحصرًا في طبقة الأساد، بينما العمل اليدوي (عملية الانتاج المادي) كان منحصرًا في طبقة العبيد، فكانت الفلسفة اذن تميزا عن وجهات نظر الأساد وحدها.

من هنا حصر أفلاترون قيادة الجمهورية بالفلاسفة ووقف الفلسفة على طبقة من الشعب، هي وحدها المؤهلة لقيادة الجمهورية، وبالرغم من أن أفلاترون عاش في عهد سيطرة الديمقراطية العبدية، كان عدوا لهذه الديمقراطية... وكان كاتبانه «الجمهورية» و«القوانين» رفضاً لليشك في الديمقراطية. ولكن حتى مفهوم الديمقراطية في عصر أفلاترون كان يتصف بالطمع الارستقراطي، العبودي، إذ كانوا يفهمون الديمقراطية كسلطة مثيرة من قبل الطبقة التي هي الأقلية في المجتمع. لم تلق الديمقراطية في أثينا الديمقراطية شعبية، وإنما طبقة، حيث أن أكثر من نصف سكان أثينا كانوا عبيدًا محررين من كافة الحقوق، بالإضافة إلى طبقة العبيد نجد الطبقة الوسطى، التي عملت في تطلع الانتاج الحربي، وفي الملاحة البحرية، أو كسبت قوتها من الأعمال الصناعية ومن المكافأت التي كانت تتقاضاها لقاء مشاركتها في الاحترافات الشعبية. أما الطبقة الحاكمة فهي طبقة الأساد، المكونة من الملوك العقرين الذين سيطروا على الانتاج التجاري والزراعي. لقد كانت المعرفة العلمية في الديمقراطية اليونانية حكراً على النخبة الحاكمة، وعلى طبقة الأساد، أما الطبقة الأخرى، ولا سيما طبقة العبيد والنساء، فكانت محررة منها.

إن جملة الظروف التاريخية والاجتماعية امكنت على فلسفتهم الاجتماعية، بيد أن اختلافهم في الرؤية السياسية والاجتماعية لا يعني أبداً أن الفلاسفة لم يتأثروا الفكر الفلاسفي، ولا سيما بأفكار أفلاترون وارسطو. وفي كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» يتناول الفلاسفة نشأت المجتمع ونظامه المختلفة، وأشكاله وتطوره، أما غاية المجتمع الفاضل فهو تحقيق السعادة.
وهو ينطلق من مقولة أرسطو «إن الإنسان مدني بالطبع»، والمدينة تعني
هنا التعاون وضرورة الاجتماع للإنسان، فحياته لا تستقيم إلا بالتعاون •
كما إن السعادة لا تتأل إلا بالتعاون •

وكم ما يتضح فان الفارابي لا ينطلق في فلسفة الاجتماعية من الفرد
وانما من الجماعة، فلا وجود للفرد خارج الجماعة، وهذا ما تتضمنه عبارة
"المدينة الأنسانية" - إن وجود الإنسان مرتبط بالجماعة (الأسرة، القرية،
المدينة، الأمة، المصورة، الخ) -، أما تميل ذلك فهو أن اشبا الحاجات
الإنسانية لا يتم إلا بالتعاون •، ولما كانت هذه الحاجات تتطور كما تطور
المجتمع البشري، فإن اشباها يقتضي تعاون الجماعات البشرية وزيادة
اعتمادها على بعضها البعض •، فكلما ازدادت الكثافة السكانية، كلما تطورت
الحاجات الإنسانية •، ولما تعددت الوظائف الاجتماعية •، وتطور تقسيم
العمل •، وأصبح اعتماد الوحدات الاجتماعية على بعضها البعض ضرورة
وجودية •.

وكل واحد من الناس مفترض على أنه يحتاج في قومه وفي ان يبلغ
أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده •
بحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم شيء مما يحتاج إليه • (23).

أن الإنسان كائن اجتماعي يشارك الكائنات الأخرى في ظاهرة
المدينة •، ولكنه ينفرد عنها لكونه هو الخلق الوحيد •، الذي يدعو
الحضارة •، فهناك إذن فرق بين السلوك الاجتماعي والسلوك الحضاري
وذلك لأن الأول فطري •، بينما الثاني مكتسب •، فالإنسان بفضل حواسه
 قادر على الاستفادة من تجارب وخبرات الأجيال السابقة •، بينما يظل سلوك
الكائنات الأخرى الاجتماعية روتينا •، مقتصرًا على ردود الفعل •، أن
الفارابي لا يتناول هذا الموضوع بالتفصيل •، وكتفي بالإشارة إلى ضرورة
الاجتماع للإنسان •.

137
واستنادًا إلى ذلك يبحث الفارابي في أشكال التجمع الإنساني، مما يمثل إياه إلى مجتمعات، يعتبرها كاملة، وأخرى غير كاملة، والكاملة يقسمها إلى ثلاثة أقسام: "عظمى ووسطى وصغرى" فالعظمى تشمل على سكان العمورة، والوسطى على سكان الامة، والصغرى على سكان المدينة، وأما المجتمعات الفردي كاملة فهي أيضا ثلاثة أنواع: اجتماع أهل المحلة أو القرية، وأجتماع أهل السكن، وأجتماع أفراد الأسرة.

ان دراسة الفارابي لأشكال التجمع الإنساني خضعت لعاملين أولهما العامل الديني، حيث يتحدث الفارابي عن مجتمع العمورة، الذي يتخذ من الإسلام دينا، يقضي طاعة أولي الأمر، طالما لم يتعذر على الساحة، والعمل الثاني هو العامل الاقتصادي، إذ أن المجتمع الديني الإسلامي ينبغي أن يكون قادرًا على الانتقاء الاقتصادي وعلى اشبع حاجات الرعاية المسلمة، ولما كان الإسلام سلطة روحية وزمانية، فإنه يعتبر مصدرًا لكافة النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، والتشريعي، وبهذا الصورة فإن المجتمع الفاضل هو الذي تخضع نظمه المختلفة لوجوهات السلوك الديني، وتضبط تدابيره بمقتضى ذلك، فالسلوك الاجتماعي لا يضخ إلا للقيم والمعايير الدينية، وهي وحدة المحددة لسلوك الإنسان.

ويتناول الفارابي البنية الاجتماعية للمدينة الفاضلة من وجهة نظر مشابهة للنظرية العضوية، منظفًا في ذلك من الحديث الشريف "مثل المؤمنين في تواهم، وتعاطفهم وتراحمهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسه".

أن الجسم الاجتماعي آباه ما يكون بالكائن العضوي، الذي يتكون من مجموعة من الأعضاء المتزامنة والمتعاونة، وكل عضو أهميته ودوره في حياة الكائن العضوي، كما أن أعضاء الجسم العضوي متفاعلون في
أهمية القلب أبرزها، فكلما شأن رئيس المدينة الفاضلة في أهمية سعادتها ومصدراً للعزة، فمن شأن الرأس أن يكون رئيس المدينة الفاضلة ذا شأن هام، كان لا بد من توفير خصائص فيه، يستحيل توفرها في شخص عادي.

وقد يعني أن تكون المدينة الفاضلة فإن إجازها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصيد رئيسها الأول على الترتيب، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرؤية انتنا تكون بنينين، أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإدارية». (32)

أن رئيس المدينة الفاضلة لا يستند سلطته من العرف ولا من الشرعية العقلانية ولا من موهاباته القيادية، وانما يستندها ويستحقبها إذا توفرت فيه شروط الكمال الروحي والمادي والجسمي والخليقي والرسمي، وإلا فانه غير معد لهذا المقام، عليه أن يكون حكيمًا، فقيرًا، عالماً، وما لا يحتذي به، وإذا لم تجمع هذه الصفات في شخص واحد، فإنها أن يلي المدينة الفاضلة أكثر من شخص واحد، على أن لا تعتمد السلطة التعقلية إلا لشخص توفرت فيه بعض الشروط، أههما أن يكون حكيمًا، عالماً،

أما نشأة السلطة فيوجهها الفرئابي إلى حاجة المجتمع إلى القانون الاجتماعي، لتنظيم شؤونه، وإقامة العدل، وتهيئ المنهج الاجتماعي، لأن النفس الإنسانية تغلب وتتنامى، فالناس يقلدون ذاكابا على بعضهم البعض، إذا انصتمت القوانين والضوابط الاجتماعية.

"والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه". (33)
ولا نعلم فيما إذا كان الفارابي يرى بأن الإنسان سيء طبيعته، وبذلك يتفق مع الفيلسوف الإنجليزي Hobbes، لأنه يؤكد على أن أفراد المجتمع يتقابلون ويتضارعون فيما بينهم من أجل سلامة أبدائهم، وكرامتهم، وملذاهم. أما العلاقات الاجتماعية تحكمها صراعات بين الأفراد أنفسهم، وبينهم وبين المجتمعات، وعلى فان القانون الاجتماعي ذو شأن خاص للمحافظة على السلام الاجتماعي.

وكلما ترى فان الفارابي يرى بأن وحدة الجماعة وتوابعها تفترض الترابط والتكامل الاجتماعي، وقيام النظام التشريعي، فضلاً عن ذلك فإنا عوامل أخرى لأبد منها لوحدة المجتمع، وأهمها البوابتين الدينية والقومية، وحوال ذلك يكتب الفارابي:

"وقوم رأوا أن الارتباط هو بالبيان والتحالف والمعاون على كل ما يعطي كل آدم من نفسه ولا يتلف الباقين ولا يخافهم وتكوين إثنيم واحدة في ان يغليوا غيرهم وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم، وآخرون رأوا أن الارتباط هو تشبيه الخلق والشم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان وأن النباين يابن هذه، وهذا هو لكل آمة، فنيغ في أن تكون فيما بينهم مجانيين ومتفاونين من سواءهم، فإن الامام انذا تباین بهذه الثلاثة" (33).

ان عملي الدين والقومي هما من أهم العوامل المحافظة على وحدة المجتمع وتوابعه، وتبنيهما تباني المجتمعات، وأن مقياس النباين بين المجتمعات ليس اقتصاديا، وإنما دينياً وقومياً، وجذور الصراعات الاجتماعية بين المدينة الفاضلة والمدن المضادة للمدينة الفاضلة والمشرفة عن النظام السلبي للمدينة الفاضلة، تكون في العاملين الديني والقومي.

خلاصة القول، لقد تناول الفارابي النظم التشريعي والاجتماعية،
وتناولية، ونظرية، وانما اioctl من تصوراته المثلية القائمة على ما يجب أن يكون، وليس على ما هو كائن. ولكن وأن كانت مدينة الفارابي الفاضلة لا تمكّن الواقع الاجتماعي ولا تمكنها من الوقوف على تطور البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، (لا أن هناك علاقة متبادلة بين الفكر والواقع، ولا يجوز تجريد الفكر عن الواقع) فانها تظل معبرة عن بعض الإتجاهات الفكرية لذلك العصر.

* * *

- 141 -
المراجع:
الفصل الأول
السوسيولوجيا وأزمة المجتمع العربي
   ص 115.
2 — نفس المصدر السابق، ص 107.
3 — Michel Dion : Soziologie und Ideologie, Frankfurt 1975.
   ص 66.
4 — نفس المصدر السابق، ص 67.
   ص 312.
6 — Was ist Aufklärung, Stuttgart (Reclamausgabe) 1975.
   ص 29.
7 — نفس المصدر السابق، ص 37.
8 — نفس المصدر السابق، ص 32.
9 — أنظر نفس المصدر السابق، ص 46.
10 — أنظر نفس المصدر السابق، ص 47.
11 — أنظر نفس المصدر السابق، ص 51.
   ص 30.

14 — Name des vorhergehenden, S. 72.
15 — Name des vorhergehenden, S. 78.

16 — J. Hoeppner: Von Babeuf bis Blanqui, Leipzig 1975, Bd. II.

17 — Name des vorhergehenden, S. 87.
18 — Name des vorhergehenden, S. 127.
19 — Name des vorhergehenden, S. 131.
20 — Name des vorhergehenden, S. 131.

22 — W. Hoffmann: Ideengeschichte der sozialen Bewegung.

23 — Werner Sombart: Sozialismus und sozial Bewegung im 19.

24 — Name des vorhergehenden, S. 27.

25 — J. Hoppner: Von Babeuf bis Blanqui, Leipzig, Bd. II.

26 — Name des vorhergehenden, S. 127.

27 — Werner Sombart: Name des vorhergehenden, S. 39.

28 — Name des vorhergehenden, S. 39.

29 — J. Hoppner: Von Babeuf bis Blanqui, Bd. II.

Name des vorhergehenden, S. 127.
30 — W. Hoffman : Ideengeschichte der sozialen Bewegung.

مرجع سبق ذكره ص 52

31 انظر كتاب عبد الله الراوي : الايديولوجية العربية المعاصرة، بيروت 1970.

« Depedenztheorie » يعالج هذا الموضوع في إطار ما يعرف باسم « انتظار حول ذلك»


33 يطلق تعبير مجتمعات « متنوعة » على المجتمعات الرأسمالية، ومجتمعات تابعة أو حاصلة على المجتمعات النامية.


ص 127

35 نفس المرجع السابق، ص 127.

36 نفس المرجع السابق، ص 129.

37 أخذ عن كتاب غوستاف لوبون (ترجمة عادل زعيتر) دار المعارف بيروت 1955 ص 24.

38 محمد طلعت عيسى، أتباع سان سيمون في مصر، فلسفةهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر، القاهرة 1963 ص 111.

39 نفس المرجع السابق، ص 119.

40 محمد طلعت عيسى : سان سيمون، دار المعارف، بيروت 1955 ص 14.

41 انظر فاروق أبو زيد : عصر التنوير العربي، بيروت 1978، ص 16.

144
الفصل الثاني

الدراوينية الاجتماعية

1 — Charles Darwin : Die Entstehung der Arten, Stuttgart 1976 (Reclamausgabe) . ص 1976

2 — Fausto Squillace : Die soziologischen Theorien, Leipzig 1911 . ص 208

3 — إرمان كوفليه : مقدمة في علم الاجتماع (ترجمة السيد محمد بدري) . دار المعارف ببغداد . ص 175

4 — Gabor Kiss : Einfuehrung in die soziologischen Theorien II, Opladen 1975 . ص 11

5 — Paul Barth : Philosophie der Geschichte als Soziologie, Leipzig 1915 . ص 261

6 — Rahn Dahrendorf : Die angewandte Aufklarung, Muenchen 1968 . ص 131

R. Dahrendorf — يرجع هذا المفهوم إلى العالم الألماني

مجلة الآداب ١٤٥ — ١٠
11 - نفس المرجع السابق، الجزء الثاني ص 400
12 - نفس المرجع السابق، الجزء الثاني ص 410
13 - نفس المرجع السابق، الجزء الثاني ص 420
14 - نفس المرجع السابق، الجزء الثاني ص 190
15 - نفس المرجع السابق، الجزء الثاني ص 190
16 - نفس المرجع السابق، ص 191
17 - نفس المرجع السابق ص 194
الفصل الثالث

آرئوهات أولية حول السوسيولوجيا العربية

1 - كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، بيروت 1969 ص 18
2 - نفس المرجع السابق ص 11
3 - حسين مروه : النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت 1978 ص 325
4 - فيليب حتي : تاريخ العرب المطول، بيروت 1965، الجزء الأول، ص 131
5 - Jean Jacques Rousseau : Der Gesellschaftsvertrag, Frankfurt/M (Taschenbuchausgabe) 1978، ص 157
6 - Max Weber : Wirtschaft und Gesellschaft، Berlin 1964، erster Halbband، ص 480 - 485
8 - A. Mez : Die Renaissance des Islam، Hildesheim 1868، ص 444
9 - عبد العزيز الدوري : مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، بيروت 1960، ص 81

- 147 -
10 - فيليب حتي: تاريخ العرب، مرجع سبق ذكره ص 379

11 - Abdulkader Irabi: Sozialgeschichte Palastinas, Basel 1978,

انظر كتاب المؤلف ص 18

12 - فيليب حتي: تاريخ العرب: مرجع سبق ذكره ص 239

13 - نفس المرجع السابق: ص 308

14 - نفس المرجع السابق، ص 245

15 - Johannes Hauri: Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner, Leiden 1888 ص 36

16 - حسين مروه: التبعات المادية: مرجع سبق ذكره، ص 259

17 - نفس المرجع السابق، ص 93

18 - نفس المرجع السابق، ص 93

انظر


20 - المعلم الثاني أبي نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، ص 71 (تاريخ الطب غير مذكور)

21 - نفس المرجع السابق، ص 76

22 - نفس المرجع السابق، ص 103

23 - نفس المرجع السابق، ص 102

- 148