

الفصل الثاني: الأخلاق والسياسة من منظور سوسيولوجي

أولاً: الأخلاق من منظور سوسيولوجي

لقد ظلت الأخلاق و لا زالت؛ موضوعاً فلسفياً بحثاً. غير أنها عرفت محاولات عديدة لإخراجها عن الإطار الفلسفي الذي يمتاز عموماً بالتجريد و المثالية إلى فضاءات و حقول معرفية أخرى، و إن كنا لا ننكر مدى الإسهام الذي قدمته الفلسفة للمعرفة الإنسانية أهلاًها إلى أن تعتبر أمّا للعلوم. أهم هذه المحاولات هي تلك التي جاءت على يد علماء الاجتماع من أمثال أوجست كوت، دوركايم، ماكس فيبر و غيرهم ممن اعتبروا الأخلاق ظاهرة اجتماعية شأنها شأن السياسة و الثقافة و التربية. و من ثمّ فإنّها تخضع للدراسة وفق قواعد المنهج السوسيولوجي بما أنّها تتمتع بنفس خصائص الظاهرة الاجتماعية.

1- تعريف الأخلاق

و في تعريفنا للأخلاق سوف لن نعتمد على مفاهيم فلسفية بقدر ما سنعتمد على أهم التعريفات و المقاربات التي قدمها علماء الاجتماع أو تلك التي جاءت في معاجم و قواميس علم الاجتماع. جاء في "قاموس مصطلحات علم الاجتماع" أنّ الأخلاق و مقابلها في اللغة الفرنسية *Ethiques* هي: "دراسة القيم، و علاقتها بأنماط السلوك، فعندما يتناول علم الاجتماع موضوعات مثل الانحراف و القوى و العلاقات الاجتماعية؛ فإنّه يدخل ميدان الأخلاق، أمّا استخدام كلمة الأخلاق دون إضافة مصطلح أو صفة اجتماعية إليها؛ فإنّا تشير إلى فلسفة الخطأ و الصواب في السلوك"¹.

ورد في المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع "*Revue Française de Sociologie*" أنّ مصطلح الأخلاق (*Ethiques*) و في اليونانية (*Ethos*)، يشير إلى المبادئ أو القيم في حالتها العملية أو الشكل غير الواعي للأخلاق الذي يضبط السلوك اليومي، و بالمقابل فعندما يتحول *Ethos* إلى خطاب؛ تعرف *Ethique* بالأخلاق في شكلها النظري الرسمي و النظامي². و هذا الاستخدام هو ما نجده عند "Weber" عندما يبحث عن فهم العلاقة بين البروتستانتية و الرأسمالية، كما نجده أيضاً عند

¹ - فاروق مداس، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني الجزائر، 2003، ص 11

"Bourdieu" في عبارات مثل أخلاق الطبقة "Ethos de classe"، أو أخلاق تربية "Ethos pédagogique" و التي اندمجت تدريجيا في مفهومه الشهير "Habitus".¹

و ذات الكلمة اليونانية تعرفها M.Grawitz بأنها تعني التقاليد و الأعراف أمّا المعنى الفلسفي فهي الدراسة النظرية لأسس الأخلاق، أمّا المعنى السوسيولوجي و الأنثروبولوجي فهو يشير إلى مجموعة المعايير التي تقبلها الجماعة **Groupe sociale** بصفة غير مكتوبة و تلقى استنكارا اجتماعيا². و في تعريف آخر تعرف الإيثقا **Ethique** بوصفها علم الأخلاق، و هو علم يتجه إلى الأسس أو إلى اتجاه دراسة مجموعة المبادئ الأخلاقية التي تحكم أو تضبط السلوك و التصرفات الإنسانية³.

أمّا ريمون بودان Raymond Boudon فإنه يتعرض في قاموس علم الاجتماع و مجموعة من الباحثين الاجتماعيين إلى مادة الأخلاق من خلال مقارنة سوسيولوجية، إذ يرى أنّ كلا من المصطلحين "**Ethique**" و "**Morale**" يستعمل كل واحد منهما مرادفا للآخر و يعزى إلى "Max Scheler" أنّه سعى إلى تطوير أخلاق مؤسسة على القيم التجريبية و بهذا كان علم الاجتماع الأخلاقي **La Sociologie de L'éthique** علما مشابها لعلم اجتماع القيم **La Sociologie des Valeurs** الذي يرى أنّ ظروف العيش و الحياة المختلفة تؤدي إلى نوع من الممارسة و السلوك الذي ينتقل من جيل لآخر بصورة تقليدية مثل أخلاق الشرف **L'éthique de L'honneur** التي تعكس تلك العلاقة القوية بالجماعة التي ننتمي إليها و تجعل من الخيانة خرقا لهذه الأخلاق بامتياز⁴. و لما كانت المقاربة السوسيولوجية للأخلاق تسعى إلى استخلاص القوانين العامة للمجتمع؛ فهي تنطلق من مبدأ أنّه هناك طبيعة اجتماعية خاضعة لقوانين مثلها مثل الطبيعة المادية، و تتخذ موضوعا لها البحث في العادات و التقاليد الاجتماعية و التغيرات التي تطرأ عليها مرتكزة على المنهج التاريخي المقارن و اللسانيات و دراسة الأديان، و هي بذا تقترب مما أسماه كل من دوركايم و ليفي بريل بـ"فيزيقا الأخلاق" أو علم الأخلاق، فكل فرد يجد عند ولادته أخلاقا في كل المؤسسات العائلية، الخدمانية الاقتصادية، الدينية و السياسية و التي تلي عليه قواعد السلوك، و النماذج التي يجب أن يحتذي بها⁵.

و فيما يلي استعراض لأهم مقاربات علماء الاجتماع لمادة الأخلاق

1- ISAMBERT François-André; Ladriere Paul; TERRENOIRE Jean-Paul, Pour une sociologie de l'éthique, *Revue Française de Sociologie*, XIX-3 _ 1978

² - Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Dalloz France, 7^{ème} édition, 2000,

³ - Anddré Akoun & Pierre Ansart, *Le Robert Seuil, Dictionnaire de sociologie*, 1999, p 196

⁴ - Raymond Boudon & Autres, *Dictionnaire de Sociologie*, Bussière, France, 2005, p 91

⁵ - أنظر: نفس المرجع، ص 155-156

2- الأخلاق وعلماء الاجتماع

1.2 الأخلاق في فكر ابن خلدون

يتفق الباحثون في فكر ابن خلدون فيما يخص مادة الأخلاق، و على قلتهم، و هو ما لمسناه أيضا من خلال مطالعتنا لفصول المقدمة، أنّ ابن خلدون لم يخصص للأخلاق حيزا أو فصلا مستقلا بذاته، الأمر الذي قد يساعد على معرفة أفكاره و آراءه، و هو ما تبرزه بعض الآراء التي عنيت بدراسة الفكر الخلدوني عموما و ما تعلق بالأخلاق خصوصا و من بينها ما أورده "غاستون بوتول" بقوله: " مع أنّك لا تجد في كتاب ابن خلدون شيئا يماثل رسائل الأخلاق العلمية أو النظرية بحصر المعنى فإنّك تعثر في أثره على فقر مبعثرة طويلة بما فيه الكفاية غالبا حيث يعرض أفكاره في الموضوع"¹.

وفي معرض حديثها عن الفكر الكلامي عند ابن خلدون، تقول د. منى أحمد أبو زيد: "لا يعرض ابن خلدون للأخلاق في بحث مستقل أو فصول بعينها، و إنّما بحثها في عدد من الفصول و أحيانا بشكل غير مباشر، ودراسته للأخلاق تنصرف إلى الجانب العملي فقط، غير أنّ المعتاد عند الفلاسفة و المتكلمين إذا بحثوا في الأخلاق أن يتناولوها من جانبين: جانب نظري، يبحث في الفضائل و أنواعها و كيفية معرفتها و تحديدها، و جانب عملي يتعلق بطرق تعلم الأخلاق أو اكتسابها"²، و في ذات الاتجاه يذهب د. عبد الله شريط إلى القول: " يجب أن نتحاشى الزعم بأنّ ابن خلدون قصد إلى بحث مشكلة الأخلاق على نحو ما فعل مسكويه، او حتى على نحو ما فعل الغزالي في كتاب الإحياء أو الفارابي في مدينته الفاضلة، بل نحن واثقون أنّ ابن خلدون لم يخطر بباله و هو يكتب المقدمة أنّه أثار قضايا من صميم مادة الخلاق و أنّه بحثها من نفس الزوايا التي نبحثها منها اليوم"³. و مما ذكر، نخلص إلى أنّ عدم تخصيص ابن خلدون لموضع محدد للأخلاق في فصول مقدمته الشهيرة، لا يعني أنّه تجاهل موضوعا بهذا القدر من الأهمية، غير أنّه تناوله للأخلاق لم يكن بالصورة التي عهدناها عند مفكري و فلاسفة الإسلام؛ حيث نحى بها منحنى أكثر علمية.

2.2 ابن خلدون وعلمية الأخلاق

¹ - غاستون بوتول، ابن خلدون "فلسفته الاجتماعية"، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية نابلس، لبنان، 1955،

ص 105

² - منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1،

1987، ص 204

³ - عبد الله شريط، نفس المرجع، ص 156

يكاد يكون ابن خلدون الوحيد الذي بقي محتفظاً برشده بين مجموعة من المفكرين و الفلاسفة الذين لم يخرجوا عن خط أفلاطون و أرسطو و التصوف و الدين و الأفلاطونية المحدثة، على تفاوت في درجة التبعية لهذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك، غير أنّ ابن خلدون كما يقول د. محمد عبد الرحمان مرحبا: "فهو المفكر الحر المستقل الفريد الذي تناول موضوع الأخلاق تناولا علميا غير متأثر بأيديولوجية معينة أو انحياز غير علمي ظاهر أو باطن. إنك تحس و أنت تقرأه كأنه لم يسمع بأرسطو و أفلاطون والدين و التصوف مع أنّه من كبار مؤرخي الفكر الديني و الصوفي و الفلسفي. لقد كان هذا اكتشافا جديدا بالنسبة إلّي لأني كنت أعتقد أنّ ابتكار ابن خلدون محصور في الاجتماع و فلسفة التاريخ"¹.

إنّ ابن خلدون المتدين لم يجعل من الدين أداة يفسر بها الظاهرة الأخلاقية، و لم يؤثر تدينه في نظرتة إليها و تحليله لها على الرغم من الترابط الشديد الذي يجمع الدين و الأخلاق. فالأخلاق عنده، ليست إلّا ظاهرة اجتماعية كباقي الظواهر الاجتماعية الأخرى التي كانت موضوع دراسته. و من هنا تأتي الموضوعية النادرة التي اتصف بها ابن خلدون من دون أن تؤثر آراؤه الدينية في حكمه عليها. " فالظاهرة الأخلاقية ظاهرة مادية صرف لها أسبابها المادية و ظروفها الموضوعية كسائر ظواهر العمران الأخرى. و بالتالي يمكن دراستها بالمنهج المادية لا بالتأملات الميتافيزيقية. و أمّا الدين فهو عقيدة لا شأن لها بالبحث العلمي"².

كان ابن خلدون أول من أرسى قواعد التفكير العلمي في الأخلاق، فقد قال بالعلاقة بين الأخلاق و بين الجغرافيا و نجد ذلك في المقدمة الثالثة في المعتدل من الأقاليم و المنحرف و تأثير الهواء في ألوان البشر و الكثير من أحوالهم " وجميع ما يتكون من هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال. و سكانها من البشر أعدل أجساما و ألوانا و أخلاقا و أديانا، حتى النبوت فإنّها توجد في الأكثر فيها. و لم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية و لا الشمالية. و ذلك أنّ الأنبياء و الرسل إنّما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم و أخلاقهم"³. و من ذلك نجد أن ابن خلدون يؤكد على أنّ للإقليم تأثير خاص فهو عنده عامل هام لمختلف الظواهر الاجتماعية. فهو يعزو اختلاف الناس في ألوانهم و أجسامهم و ميولهم أمزجتهم و سلوكهم و تصرفاتهم إلى اختلاف الأقاليم، كما يمكن أن نميز بواسطة هذا

¹ - محمد عبد الرحمان مرحبا، جديد في مقدمة ابن خلدون، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1، 1989، ص 155

² - نفس المرجع، ص 156

³ - عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، المسمى ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، طبعة جديدة و منقحة، 2007، ص

الاختلاف المجتمعات من بعضها البعض في العادات والتقاليد والأفكار و أمور الأسرة و نظم الحكم والسياسة¹.

و إلى جانب عامل الإقليم، يرى ابن خلدون أنّ للمناخ أيضا أثر في أخلاق البشر. و نجد ذلك في المقدمة الرابعة، في أثر الهواء في أخلاق البشر و كيف تختلف أمزجة القوم حسب المناطق، حارة كانت أو معتدلة أو باردة، "و تتبع ذلك في الأقاليم و البلدان تجد في الأخلاق أثرا من كفيات الهواء" و لا يقف ابن خلدون فقط على عاملي الإقليم و المناخ، بل يتعداهما إلى عوامل أخرى أهمها العامل الاقتصادي في تحديد طبيعة العمران و اختلاف أحواله في حالي الخصب و الجوع و ما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان الناس و أخلاقهم و هو ما يورده في المقدمة الخامسة "... و تجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب و الأدم من أهل القفار أحسن حالا في جسومهم و أخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فالوانهم أصفى؛ و أبدانهم أبقى؛ و أشكالهم أتم و أحسن؛ و أخلاقهم أبعد عن الانحراف؛ و أذهانهم أذهب في المعارف و الإدراكات."² و سيكون لنا في فصول آتية ما فيه تفصيل في العوامل التي تؤثر في الأخلاق حسب ابن خلدون.

3.2 أوجست كونت والأخلاق الوضعية

من الزّعات الفكرية التي سادت أوروبا في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي استمرت إلى أوائل القرن العشرين تلك الزّعة العلمية التي كانت تطمح إلى تفسير و بناء كل شيء على العلم سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو بالسلوك، و في هذا المجال اشتهرت نظرية المفكر الفرنسي "أوغست كونت" (1798-1857) مؤسس الزّعة الوضعية التي تركز على ما أسماه «قانون الحالات الثلاث»، و التي تعبر عن مراحل التطور:

- 1- الحالة اللاهوتية و تعتمد على تفسير الظواهر الطبيعية و الإنسانية تفسيراً غيبياً سواء في إطار الأسطورة أو في إطار الدّين.
- 2- الحالة الميتافيزيقية و يكون فيها الاعتماد على العقل المجرد بواسطة التأمل و الاستنباط.
- 3- الحالة الوضعية التي تتميز باعتماد العلم في فهم و تفسير الظواهر الطبيعية و البشرية سواء بسواء، و هي الحالة المعاصرة.

و مع ذلك؛ كان يرى أنّ هذه الحالات يمكن أن تتداخل في حياة النّاس، أفراداً و جماعات، في مرحلة زمنية واحدة، و هو يؤكد على أنّ المرحلة الوضعية «العلمية» المعاصرة هي التي ستطبع المستقبل كما

¹ - محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 77

² - نفس المرجع، ص 103

بدأت تطبع الحاضر، و بالتالي فإنّ خط التطور يتطلب التّظر إلى جميع الأمور و الظواهر من الوجهة العلمية. و ما محاولته إلى إنشاء علم جديد أسماه «الفيزياء الاجتماعية»، يدرس الظواهر الاجتماعية كما الفيزياء بالنسبة للظواهر الطبيعية¹.

من هنا كان الهدف الأساسي الذي سعى إليه "أوغست كونت" من تأسيس للعلم الاجتماعي، هو العمل على إرساء قواعد خلقية و سياسية ثابتة من أجل تحقيق سعادة الإنسانية، و محاولة اكتشاف الحقائق الأساسية التي تحقق الوحدة بين العقول من خلال وضعه أسس الفلسفة الوضعية². "فقد كان يرى أنّ الأخلاق هي أكثر العلوم نفعا لأنّها تنظم السلوك الإنساني و تحدد علاقة الإنسان بغيره و بالمجتمع و البحث في الأخلاق عنده يستهدف البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية و يعتمد على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية و يكون جزءا من علم الاجتماع"³.

و مما يأخذه "أوغست كونت" على المذاهب الأخلاقية السابقة أنّها عيبا مشتركا جعلها توجب الصواب، و يتلخص هذا العيب هي أنّها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (علم الاجتماع) علما وضعيا، ذلك أنّ الأخلاق حين تقوم على العلم الوضعي إنّما تحقق صفاته الأساسية والتي من أهمها: - أنّها حقيقية: أي أنّها تقوم على الملاحظة لا على الخيال، تنظر إلى علاقات الإنسان كما هي كائنة بالفعل لا كما يتصورها الفلاسفة أن تكون.

- أنّها لا تستند على التحليل التجريدي لما يحتويه فلب الإنسان من مشاعر خاصة؛ على التجارب التي أنتجت الإنسانية عن طريق الاتجاهات التي سادت فيها و الدوافع التي دفعتها لأنواع النشاط المختلفة خلال القرون المتعاقبة التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها.

- أنّها نسبية: من صفات الأخلاق الوضعية النسبية، ذلك لأنّ المعرفة عند أتباع المدرسة الوضعية تؤدي إلى نتيجة مباشرة و ضرورية و هي نسبية الأخلاق⁴.

كانت لدى "كونت" قناعة شديدة بأنّ الأخلاق هي علم وضعي بحث. و تعني الوضعية أول ما تعنيه هو البعد عن كل مصدر ميتافيزيقي في صورة الفكر الديني أو اللاهوتي. و قد قام بوضعها في المرتبة الموالية لعلم الاجتماع، ليضيفها فيما بعد إلى قائمة العلوم الستة الأصلية: الرياضيات، والفلك، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، و علم الاجتماع. كما أنّه كان يؤمن بالسببية من خلال استهدافها إلى الوصول لقواعد و قوانين أخلاقية ثابتة و نهائية تحكم الظواهر، و تحقق المحبة والعيش مع الآخرين،

1 - الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 42

2 - أنظر: السيّد محمد بدوي، نفس المرجع، ص 156

3 - عبد الوهاب جعفر، مذكرة في فلسفة الأخلاق، بدون دار نشر، 1991، ص 168

4 - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

و سعادة الإنسانية. و على هذا الأساس تبدو وضعية الأخلاق في أنّ المشكلة الأخلاقية هي في أن يعمل الإنسان ما في استطاعته لكي تغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأنانية و الأثرة، و تغلب النزعة الإجتماعية على النوازع الشخصية و الفردية¹.

و قد شكل مبدأ "العيش من أجل الآخرين *Vivre pour autrui*" القاعدة العامة للأخلاق الوضعية، و التي تشكل الكمال الأخلاقي عند "كونت"، و التي تهدف إلى تحقيق الانسجام بين الأفراد من خلال الإرادة الطيبة أو النوايا الحسنة *La bonne volonté* المتبادلة بينهم عن طريق تحقيق الانسجام في كل نفس فردية، بإخضاع الأنانية للعواطف الغيرية، و هو انسجام يستحيل تحقيقه في بادئ الأمر بفعل احتدام الأهواء الفردية. و ينجر عنه الخلاف بين أفراد الجماعة الواحدة و بين مختلف الجماعات نتيجة لاختلاف الظروف المحيطة بها. الأمر الذي يحتم الحاجة إلى وجود "قيد عام" يضمن نمو و تطور الميول الغيرية عبر ربط عاداتنا العقلية و الخلقية و العملية ببواعث خارجية، و أول هذه البواعث هو وجود الإنسان في المجتمع، و اتصاله الدائم بأفراد عائلته، أين يمكن أن يتدرب على الإيثار و نكران الذات².

"الحياة من أجل الآخرين، هذه هي أسمى صيغة للأخلاق الوضعية. و تشهد العاطفة بصدق هذه الحكمة، كما أنّ العلم يكشف عن مغزاها البعيد و نتائجها العميقة، و لكن هذه الصيغة لا تنطبق فحسب على المجتمع الطبيعي الذي يكونه الناس فيما بينهم، و هو المجتمع الذي يدخل فيه "كونت" أيضا الحيوانات القادرة على المحبة و التفاني، بل إنّ القانون الأخلاقي يجد تطبيقه الدقيق في العلاقات المحددة التي يقررها المجتمع المدني بين الناس، أي في الحقوق و الواجبات المتبادلة بين الأفراد. و إذا صحّ أنّ الأخلاق و السياسة شيئان متميّزان فإنّ ذلك لا ينفي خضوع السياسة للأخلاق خضوعا أكيدا. فالقوة الروحية لا تحكم، و مع ذلك فهي توجه الحكام كما توجه المحكومين، و هي التي تزودهم جميعا بمجموعة من المعتقدات و العواطف المشتركة التي تتيح للمجتمع أن يعيش. فمن واجب الأخلاق إذن أن تحدد المبادئ التي تستخدمها السياسة الوضعية في تنظيم العلاقات بين الناس"³.

يصف "كونت" مذهبه الأخلاقي بتغلب العاطفة الاجتماعية فيه بشكل مباشر، و هو حين أراد أن يفسّر الأخلاق الإنسانية تفسيرا كاملا، أضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصرا ذا صبغة عقلية، و هو المبدأ الذي يقوم على تغيير القوانين، و يتيح لنا فهم الكون الذي يشكل أساس العلوم من

¹ - أنظر: حسين عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص 176

² - أنظر: نفس المرجع، ص 177

³ - السيد محمد بدوي، المرجع السابق، ص 165

الناحية النظرية، أمّا عملياً فإنّ نظام الكون هو وحده القادر على تحقيق الانسجام الدائم بين ميولنا، و هو بهذه الكيفية يصبح أساساً للأخلاق¹.

منه يمكن أن تفهم الأخلاق عند "كونت" على أنها الشكل الوضعي للفكرة الخلقية عن نظام الكون، و أنّها تجمع بين الناحية العاطفية والناحية العقلية، و لا تناقض في ذلك بالنسبة له؛ ذلك أنّه من وجهة النظر التاريخية؛ نجد أنّ الحاسة الخلقية تنشأ بسبب عواطف المودة التي يشعر بها الأفراد تجاه بعضهم البعض، و يشتركون في ذلك مع الكثير من الحيوانات، و تنمو هذه العواطف بصفة تلقائية فتتحوّل إلى حالات وجدانية عائلية و اجتماعية، فإذا كانت الأخلاق غريزية في البداية حسب أصولها الحيوانية، فإنّها تصبح عقلية في تطورها الإنساني، و هو ما ينطبق على اللغة و الفن و الدين أيضاً، فقد وجدت النواة الأولى لكل هذه الظواهر في الطبيعة البدائية للإنسان².

اعتبر "كونت" نسبية الأخلاق ضرورة نظرية و عقلية تفرضها المعرفة الوضعية، و ليست بمعنى النسبية التي أكدها علماء الاجتماع فيما بعد؛ ذلك أنّ الإنسان محدود لا يستطيع الوصول إلّا إلى النتائج النسبية، فالفرد ممّا هو انعكاس لأفكار و تصورات و أحكام تراث أجيال عديدة، و بذلك تختلف الأخلاق باختلاف البناء الاجتماعي من مجتمع إلى آخر بحسب الظروف المعاشة. و تتحقق هذه النسبية في المجتمع الواحد مع مرور الزمن بفعل ما يفرضه الغير الاجتماعي. لأنّ التغير في بعض النظم الاجتماعية يؤدي إلى تغير مماثل في النظام الأخلاقي. وهو بذلك يرفض فكرة "المطلق" التي قال بها "كانط"، و اعتبرها فكرة زائفة لا يقبلها العلم الوضعي الذي لا يعترف إلّا بالنسبية و لا وجود لشيء مطلق في العالم³.

سعت الفلسفة الوضعية إلى إعادة التنظيم الاجتماعي من أجل إصلاح الأخلاق، لذا كان من الواجب قبل إعادة تنظيم الحياة الخلقية ؛ تحديد الحقوق و الواجبات المتبادلة للمواطنين، و جعل كل فرد يشعر بواجبه و يحترم حق الآخرين، لذا نجد "كونت" يقدم فكرة "الواجب" على "الحق"؛ فالواجب في نظره هو القاعدة التي يعمل بمقتضاها الفرد و تفرضها العاطفة والعقل معاً، و أمّا فكرة الحق فالأولى أن تختفي في الحالة الوضعية⁴، فلكل إنسان عليه واجبات قبل الجميع، و ليس لإنسان حق بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، و فكرة الحق هي فكرة خاطئة بقدر ما هب منافية للأخلاق، و هي عبارات أدّت إلى انتقادات كثيرة من قبل العديد من الفلاسفة، و وجدوا فيها أنّها تهمل فكرة العدالة إهمالاً تاماً،

1 - أنظر : نفس المرجع، ص 167

2 - أنظر نفس المرجع، 168

3 - أنظر : حسين عبد الحميد رشوان، نفس المرجع، ص 178

4 - أنظر: نفس المرجع، 169

و لا تقوم علاقات الناس إلا على الإحساس و على العاطفة. و في الحقيقة فقد أراد "كونت" التأكيد على أنّ فكرة الحق يجب أن تكون في العصر الوضعي غير ما كانت عليه في العصرين اللاهوتي و الميتافيزيقي التي كانت مرتبطة أساسا بالدين أشد الارتباط¹.

غير أنّ دعوة "كونت" إلى علمنة الظواهر الاجتماعية ؛ الذي كان رائد المدرسة الاجتماعية الفرنسية، والتي أطلقت على نفسها اسم المدرسة الوضعية؛ والتي كانت كما رأينا أن كلمة "الوضعية" مرادفة لكلمة "العلمية"، كانت دعوة فلسفية أكثر منها علمية كما لاحظ ذلك تلميذه "دوركايم"، الذي سعى هو الآخر إلى علمنة الظواهر الاجتماعية بما فيها الأخلاق².

4.2 الأخلاق عند دوركايم

في بداية حياته الفكرية لم يكن دوركايم مهتما بعلم الاجتماع وحده فقط، و إنّما أيضا بالدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية «Les phénomènes moraux» من خلال «physique des mœurs»، و على نقيض ذلك الباحث الذي يحلم بتأسيس فيزيقا الأخلاق وجد نفسه مساهما في وضع أسس و قواعد علم الاجتماع، حيث قارنه "جورج جورفيتش" بكريستوف كولومبس الذي راح يبحث عن طريق الهند ليجد نفسه أنّه اكتشف أمريكا:

« a chercher la voie des indes, mais a découvert l'Amérique »

"و بينما كان "أوغست كونت" يدعو إلى دراسة الاجتماعيات دراسة علمية دون أن يعطينا هو نموذجا واضحا لهذه الدراسة، نجد دوركايم يخطو خطوة كبيرة في هذا الاتجاه فيحاول تحديد الظواهر الاجتماعية تحديدا واضحا، وكذلك فعل في الظواهر الأخلاقية"³.

و قد تولد مشروع علم للأخلاق لدى دوركايم تعبيرا عن انشغال اجتماعي و علمي يميل إلى النزعة الأخلاقية، فقد تقاسم دوركايم المهم مع معاصريه من خلال أزمة الوعي الوطني و اهتزاز سلم القيم و اختلال المعايير و غياب المعالم نتيجة هزيمة 1870 ، إضافة إلى القمع الدموي الذي طال الطبقة العاملة على اختلاف مجالاتها و الذي بعث من جديد المسألة الاجتماعية، و هي العقدة التي شكّلت خلفية التفكير الدوركايمي، إذ يجب المحافظة على المجتمع من الدمار من خلال إعادة تشكيل الأحاسيس الأخلاقية⁴.

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 170

² - أنظر، عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 114

³ - نفس المرجع، ص 115

⁴ - S.Dambra, Durkheim et la notion de morale, Interrogations ? Revue pluridisciplinaire en sciences humaines, Numéro 1, décembre 2005, pp. 144-149

إنّ الاهتمام الذي أولاه دوركايم لمادة الأخلاق و تحليل عناصر الحياة الأخلاقية كان تمهيدا لوضع قواعد التربية الأخلاقية في المدرسة نتيجة الأحداث التي ذكرناها سابقا، و تتويجا للفترة التي انصرف فيها للتدريس في كل من جامعتي بوردو و السوربون قبل تحوله إلى تدريس مادة علم الاجتماع، و قد اتّسمت آراؤه بالدوغماتية حين يقرر بأنّ المجتمع هو مصدر كل حياة أخلاقية، و مصدر كل خير يتمتع به الفرد، و في هذا الشأن يعلق السيد احمد بدوي على أنّ هذا الموقف أدّى بدوركايم إلى " تحول مذهبه العلمي، في دراسة الظواهر الأخلاقية إلى ما يشبه المذهب الفلسفي الذي يقضي- بالحمية الاجتماعية، و الذي كاد أن يجعل من المجتمع دين الفرد "¹.

طالما أنّ هناك تمييز بين الخير و الشر، فهذا دليل على وجود أخلاق بين البشر، و هذا التمييز هو ما يصطلح على تسميته بالظاهرة الأخلاقية أو الخلقية، والتي كانت موضوع دراسة و بحث أخذت الكثير من الوقت و الجهد لدى دوركايم، بغية تعريفها و ملاحظتها، فكما هو الحال بالنسبة للظواهر الاقتصادية أو التشريعية أو الدينية التي تتطلب الملاحظة والتحليل، و المقارنة فإنّ الحال ذاته تنطبق على الظواهر الأخلاقية، و منه يأتي تعريف دوركايم للأخلاق على أنّها "مجموعة من القواعد العملية التي تحدد سلوكنا، فالسلوك الخلقي يتحدد وفق معيار يحدد كيف يجب أن نتصرف في الحالات أو المواقف التي تعرض لنا دون أن نخالف في ذلك ضميرنا أو العرف السائد في مجتمعا، كذلك فهي تمنع الفرد من أن يطلأ المناطق المحرمة، إنّها نظام ضخم من النواهي "².

اعتمد دوركايم في مادة الأخلاق على معطيات الواقع والحياة الاجتماعية، والتي تظهر فيها الحقيقة الأخلاقية في مظهرين يتوجب علينا التمييز بينهما : مظهر موضوعي و مظهر ذاتي

" La réalité morale se présente à nous sous deux aspects différents, qu'il est nécessaire de distinguer nettement : l'aspect *objectif* et l'aspect *subjectif*."³

فكل شعب أو جماعة، و في حقبة محددة من تاريخه قواعد خلقية تتسم بها الحياة الجمعية، بمعنى أنّ هناك أخلاقا يشترك فيها الأفراد في مجتمع معيّن بالذات و في حقبة تاريخية محددة، و باسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر المحاكم أحكاما و يظهر الرأي العام سخطه أو رضاه. و يمكن القول بأنّ هناك أخلاقا عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين و هذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية. و هذا لا ينفي وجود عددا لا حصر له من الممارسات الأخلاقية الأخرى فكل فرد في الواقع، وكل ضمير أخلاقي

¹ - أنظر: السيد احمد بدوي، مرجع سابق، ص 187

² - حسن عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص 197

³ - E. Durkheim, Détermination du fait moral, Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, Thèse reproduite l'hors d'une discussion qui eut lieu à la séance du 11 février 1906.p7.

يعبر عن الأخلاق المشتركة و السائدة في مجتمعه بطريقته الخاصة، كل فرد يفهمها و يراها من زاوية مختلفة، و لا يوجد أي ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يعكس لنا بصورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه. مما قد يدعونا إلى القول بأنّ الضمير الخلقى قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا إليه من جوانب خاصة¹.

"Pour chaque peuple, à un moment déterminé de son histoire, il existe une morale, et c'est au nom de cette morale régnante que les tribunaux condamnent et que l'opinion juge. Pour un groupe donné, il y a une certaine morale bien définie. Je postule donc, en appuyant sur les faits, qu'il y a une morale commune, générale à tous les hommes appartenant à une collectivité.

...en dehors de cette morale, il y en a une multitude d'autres, une multitude indéfinie. Chaque individu, en effet, chaque conscience morale exprime la morale commune la morale à sa façon ; chaque individu la comprend, la voit sous un angle différent ; aucune conscience n'est peut-être entièrement adéquate à la morale de son temps et on pourrait dire qu'à certains égards il n'y a pas une conscience morale qui ne soit immorale par certains cotés"²

قبل دراسته للواقع الأخلاقي، وجد دوركايم أنّه يتعيّن عليه أن يبحث أولا عن خصائص الظاهرة الأخلاقية، يقول: "أول سؤال يطرح، في بداية كل بحث علمي أو عقلي، هو كالتالي: بأيّ خصائص يمكننا أن نعرف و نميّز الظواهر الأخلاقية؟، فالأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من المبادئ الأساسية، و قواعد سلوك. بيد أنّه توجد قواعد أخرى غير القواعد الأخلاقية، تملي علينا طرائق سلوكية معينة. لذا يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميّ القواعد الأخلاقية عما عاداها من القواعد الأخرى، و حتى نصل إلى نتيجة مهما كانت، لابد من ألكشف عن الفروق الجوهرية التي تفصل بين القواعد الخلقية و بين غيرها من القواعد الأخرى من خلال الفروق التي تتكشف عن طريق مظاهرها الخارجية؛ ذلك أنّه، في بداية البحث، أول ما يكون في متناولنا هو المظهر الخارجي، و بهذا يتوجب علينا أن نجد عاملا مؤثرا يجبر بصورة أو بأخرى القواعد الخلقية على الكشف عن خاصيتها"³.

استطاع دوركايم من خلال طريقة تحليله أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام الخلقى مقتربا من المفهوم الكانطى، غير أنّ نظرية "كانط" و إن كانت صحيحة إلا أنّها ليست كاملة لأنّها لا تطلعنا إلّا على جانب من جوانب الحقيقة الخلقية و هو الجزء الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام، و هذا غير كاف حسب دوركايم لتحديد خصائص الحقيقة الخلقية، بل لابد أن تثير في نفوسنا الرغبة، و بذلك فإلى جانب الإلزام يجب أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها، والقابلية للرغبة هي الصفة أو الخاصية الثانية للظاهرة الخلقية و هي أساس كل ميل نحو فعل الخير و أساس التعلق بالمجتمع، و منه فإنّ الظاهرة

¹ - أنظر: عبد الوهاب جعفر، مذكّرة في فلسفة الأخلاق، بدون دار نشر، 1991، 295ص، ص 173

² - ibid.p7

³ - ibid. p9

الأخلاقية حسب دوركايم تتميز بخاصيتين أساسيتين: الأولى، أنها ملزمة لأنها تنبع من قوة عليا هي قوة المجتمع و الثانية، أنها جذابة لأنها تصور للفرد المثل الأعلى الذي يسعى إلى تحقيقه¹.

يتضمن السلوك الأخلاقي لدى "دوركايم" فكرة الطاعة أو الخضوع للنظام، و من يخرج عليها يلقي الجزاء، والذي يكون نتيجة لفعل ما، و ليس ناتجا عن طبيعة الفعل ذاته، بل عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع.

إنّ القواعد الأخلاقية، تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين و هم مجبرون على الالتزام بها حتى و لو لم ترق لهم، و من هنا يكتسي مصطلح "الأنوميا" "l'anomie" مفهوما مركزيا في علم الأخلاق الدوركايمي، و هي تعبير عن رفض للمجتمع و بالتالي لكل ما هو أخلاقي، و هو ما يؤدي بحدوث الاضطرابات الاجتماعية و اعتلال المجتمع، و" مما يؤخذ على النظريات الدوركايمية هو عدم قدرتها على أخذ مسألة التغير الاجتماعي في الحسبان، لذا كان من الضروري مواجهة هذه النظريات بمقاربات أخرى أكثر ديناميكية، و مع ذلك فالطريقة التي يعالج بها دوركايم الديناميكا الأخلاقية للمجتمعات تبدو لنا أكثر تعقيدا مما تصورنا².

" On reproche souvent aux théories durkheimiennes leur incapacité à prendre en compte le changement social. il est « d'usage » d'opposer ces théories à d'autres approches qualifiées de « dynamique ».... Seulement, la manière dont Durkheim traite de la dynamique morale des sociétés nous semble plus complexe qu'il n'y paraît"³

و حسب دوركايم، فإنّ تغييرا سريعا للوسط بسبب نمو ديمغرافي، أو أزمة اقتصادية مثلا قد يؤدي إلى اختلال عميق في التوازن الأخلاقي للمجتمعات و بالتالي في الجسم الاجتماعي ككل. و في هذه الحالة تخترق مجموعة من التيارات الأخلاقية بصفة مستمرة المجتمعات متيحة بذلك ظهور أنظمة اجتماعية جديدة⁴. يقول "دوركايم": "إنّ المثل الأعلى الأخلاقي ليس ثابتا؛ إنّه يحيا، يتطور و يتغير دون توقف على الرغم من القداسة و الاحترام التي تحيط به، فالمثل الأعلى غدا لن يكون نفسه المثل الأعلى اليوم. من خلال ظهور أفكار و طموحات جديدة تقود إلى تغييرات و حتى ثورات عميقة في الأخلاق الحالية"⁵.

" L'idéal moral n'est pas immuable ; il vit, évolue, se transforme sans cesse, en dépit du respect dont il est entouré. Celui de demain ne sera pas d'aujourd'hui. Des idées, des aspirations nouvelles jaillissent qui entraînent des modifications, et même des révolutions profondes dans la morale existante."

¹ - أنظر: عبد الوهاب جعفر، المرجع السابق، ص 176

² - S.Dambra , op.cit , p 146

³ - idem, p 146

⁴ - Voir: idem, p 148

⁵ - idem, p 148

و في محاولته لتحديد الظاهرة الأخلاقية يقول الدكتور السيد محمد بدوي: "كان دوركايم يتكلم بلغة العالم الاجتماعي الذي يريد أن يبتعد عن الآراء الذاتية و يحلل الحقيقة الأخلاقية إلى عناصرها الأساسية بطريقة موضوعية... تمهيدا لوضع «التربية الأخلاقية» في المدرسة"¹.

و مما سبق ذكره يمكن إسقاط خصائص الظاهرة الاجتماعية الدوركايمية التي تتميز على الظواهر الأخلاقية بأنّها: "كل ضرب من السلوك، ثابتا كان أم غير ثابت يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجي على الأفراد أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره"². "و لا توجد هذه الضروب من السلوك و التفكير خارج شعور الفرد فقط؛ بل إنّها تمتاز أيضا بقوة آمرة قاهرة هي السبب في أنّها تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أم لم يرد. حقا إنّني لا أشعر حين أستسلم له بمحض اختياري، و ذلك لأنّ الشعور بالقهر في مثل هذه الحال ليس مجديا. و لكن ذلك لا يحول دون أن يكون القهر خاصة تتميز بها الظواهر الاجتماعية"³.

و الأخلاق كما الدّين يفسرها "دوركايم" من وجهتين: الوجهة الصورية التي تعتبر الفعل خلقيا متى كان مطابقا لقانون مفروض، و إراديا من غير أنانية و هي خصائص ترجع إلى المجتمع، فالأولى نتيجة النظام الذي تفرضه كل جماعة، والثانية نتيجة الإخلاص للجماعة التي تتطلبها الحياة فيها، والثالثة نتيجة ما يلحظه الفرد من أنّ استفادته من الحياة الاجتماعية تتوقف على إرادته هذه الحياة و شروطها، أمّا من الوجهة المادية؛ فإنّ الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان و سائر الظروف. بمعنى أنّها تابعة لأحوال المجتمعات التي تخترعها و تفرضها على الأعضاء. فإنّ لكل مجتمع أخلاقه التي تعبر عن أحواله"⁴.

و لا يقف "دوركايم" عند اعتبار الظواهر الأخلاقية ظواهر اجتماعية بل و يتعدّها إلى أكثر من ذلك، حين يقرر بأنّ بوصفه منظومة أخلاقية، هو فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة و عقلها. "فالحقيقة الدينية هي حقيقة اجتماعية؛ إذ إنّ الديني لا يصدر إلّا عن الجمعي، و لا يتحقق إلّا في المجتمع؛ فالمجتمع هو قوة خلقية، و قوة روحية مثالية. كذلك تتعدّى الفرد ماديا و فيزيقيا و خلقيا، لأنّه مصدر القيم، و مهبط القواعد الخلقية"⁵.

و مما يؤخذ على "دوركايم" هو أنّه لم يستطع أن يفصل بين وجهة النظر العلمية و وجهة النظر الذاتية، ذلك أنّه حين فصل بين الظواهر الخلقية السليمة و الظواهر الخلقية المعتلة، عبر عن ذلك بنظرة

¹ - السيد محمد بدوي، نفس المرجع، ص 187

² - إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، سلسلة الأبيس في العلوم الإنسانية تحت إشراف علي الكنز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر، 1990، ص 284، ص 57

³ - إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 41

⁴ - أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة مصر، 1986، ص 478، ص 434

⁵ - حسين عبد الحميد رشوان، المرجع السابق، ص 196

ذاتية من خلال تبريره لمجموعة من الظواهر كما جاء في كتابه "الانتحار"، أين يفرر بأن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون محل استهجان، و هي عبارة لم يتوصل إليها عن طريق الاستقراء العلمي و تتنافى مع أصول البحث العلمي و منهجه¹.

أمّا صفة الإلزام و القهر التي تميّز بها الظاهرة الأخلاقية، فإنّها تفقد الإنسان حريته و كرامته فالإنسان ليس مجمّد أداة يحركها الكل الجمعي، كذلك النسبية عند "دوركايم" لا تقوم على أسس متينة، و يؤدي بها إلى الانهيار؛ ذلك أنّه يتعذر أن نقن القواعد الأخلاقية لعالم متغير لا ثبات له².

5.2 - ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl

منذ الوهلة الأولى، و بعنوان عريض للفصل الأول من كتابه "الأخلاق و علم العادات الأخلاقية LA MORALE ET LA SCIENCE DES MOEURS" يصرح "ل. بريل" بأنّه: "لا توجد و لا يمكن أن توجد أخلاق نظرية"

"IL N'Y A PAS ET IL NE PEUT PAS Y AVOIR DE MORALE THEORIQUE"³

و إذا كان "دوركايم" قد اتخذ موقفا وسطا بين العلم والفلسفة، في عدم تجاهله للغايات أثناء عمله البحثي و الموضوعي في الظواهر الاجتماعية؛ فإنّ "ل. بريل" أخذ موقفا قاطعا و صريحا، كما هو وارد في العبارة السابقة، بل و هاجم الفلسفة القديمة و انتقد المنهج الفلسفي. و قد سعى من خلال دراسة الظواهر الأخلاقية بواسطة المنهج الاجتماعي، إلى توضيح القواعد العملية التي تحقق دراسة «الحقيقة الأخلاقية» دراسة موضوعية باعتبارها من الظواهر السوسيولوجية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالبيئة الاجتماعية و النظم السائد فيها⁴. يقول الدكتور ح.ع. رشوان: "تحرر ليفي بريل من و جهة النظر الذاتية و اعترض على المبدأ الفلسفي الذي يجعل من "الإنسان على العموم L'homme en Général" موضوعا من حيث المبدأ للتفكير الأخلاقي برمته، ذلك أنّ فكرة الإنسان المطلق أو العام هي فكرة مجردة و ليست علمية، و علم الاجتماع يأخذ بالإنسان الواقعي التاريخي أو الإنسان في ضوء الوجود الاجتماعي"⁵. و هو ما جعل علم الأخلاق التقليدي يهتم بالبحث عن التعريف العام للإنسان، و يفكر تفكيراً نظرياً محضاً في المعاني التي تتصل بالتعريف العام مثل: الخير و الشر، والعدل والظلم،... إلخ،

¹ - أنظر نفس المرجع، ص 197

² - أنظر نفس المرجع، ص 198

³ - Lucien Lévy-Bruhl, LA MORALE ET LA SCIENCE DES MOEURS, Une édition électronique réalisée à partir de la 3e édition du livre de Lucien Lévy-Bruhl publiée en 1927, 240p, p 38

⁴ - أنظر: السيد محمد بدوي، المرجع السابق، ص 221

⁵ - حسين عبد الحميد رشوان، نفس المرجع، ص 199

فالتفكير العلمي الحديث لا يقبل أن يُتخذ الإنسان الذي كان موضوع التفكير الأخلاقي لدى فلاسفة اليونان، هو الإنسان الذي يمثل الإنسانية كلها¹.

لقد اتخذت الإنسانية منذ وجودها على هذه الأرض، أشكالاً متعددة في حياتها اختلفت بحسب اختلاف البنى والنظم الاجتماعية والثقافية، و الإنسان عند "ل. بريل" إنسان من نوع خاص أو من جنس خاص، و من عصر- معين، و يشهد تاريخ الأخلاق بأن الإنسان ليس واحداً مطلقاً، و إنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ، بمعنى أنه ابن عصره و بيئته².

و دائماً في نقده للأخلاق الفلسفية يرى "ل. بريل"، أنها تهتم بتقرير ما يجب أن يكون، و لا تنظر إلى الحقيقة الخلقية كما تنظر العلوم الطبيعية إلى الظواهر التي تبحث فيها، و هو ما يشكل عائقاً أمام الدراسة العلمية الدقيقة و لما هو كائن بالفعل، و هي تقديرية أو معيارية غايتها الأساسية توجيه سلوك الإنسان في اتجاه معين. و لذلك جاءت الأخلاق المعيارية عقيمة مع أنها تزعم لنفسها أنها نظرية و معيارية في آن واحد، و هي بذلك تجانب دراسة الحقيقة الأخلاقية من الناحية الموضوعية.

إنّ المشكلة الأخلاقية عند "ل. بريل" هي عبارة "عن معطيات Données يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية، و بهذا يميز بين القواعد التي تنظم السلوك و بين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك، و هذا إعلان عن حذف الأخلاق المعيارية و تنصيب العلم الوضعي، و الموقف النسبي لدراسة الظواهر الأخلاقية"³، تماماً كما هو الشأن لدى كل من "أ. كونت" و "دوركايم" و لكن بصورة أكثر حدة و تطرف.

يشكل علم الاجتماع الأخلاقي عند "ل. بريل" نوعاً من الفيزيكا الأخلاقية Physique Morale؛ إذ أنّه يبحث في الظواهر الخلقية و قوانين تطورها عبر مختلف العصور، و في سائر المجتمعات و الثقافات، و على ضوء ذلك لأنّ الظواهر الأخلاقية تخضع لقوانين ثابتة كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعية، فإذا كانت علوم الطبيعة تستند على الرياضيات، فإنّ علم العادات الخلقية يستند إلى الثقافة و التاريخ، و يستمد أصوله من مصادر ثقافية و أصول اجتماعية تختلف باختلاف الزمان والمكان، وبذلك يذهب "ليني بريل" إلى إمكانية قيام علم وضعي و نسبي للأخلاق من أجل الوصول إلى القوانين الأخلاقية التي تحكم الظواهر الخلقية⁴.

1 - أنظر: السيد أحمد بدوي، نفس المرجع، ص 225

2 - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

3 - حسين عبد الحميد رشوان، نفس المرجع، ص 200

4 - أنظر: نفس المرجع: ص 200-201

و الأخلاق في النهاية عند "ل. بريل" مجموعة من القواعد و الأوامر و النواهي و الواجبات ذات وجود خارجي كما هو الحال بالنسبة للغات و الأديان و القوانين، فهي مسلمات يمكن دراستها من الخارج، من خلال ملاحظة ما هو كائن بالفعل في سائر الثقافات و المجتمعات بالارتكاز على علم وضعي و نسبي تماما كما يدرس علم الطبيعة موضوعاته¹.

6.2- ألبير باييه A.Bayet

تأتي أعمال "أ. باييه" تنمة للأعمال و الأبحاث التي تصب الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع الأخلاقي، و دعما لأراء المدرسة الاجتماعية الفرنسية الوضعية، في محاولة منه لتحقيق لأقصى حد من الموضوعية في دراسة الظواهر الأخلاقية، شأنه في ذلك شأن كل باحث في العلوم الطبيعية في معالجة الظواهر الفلكية و الفيزيائية و البيولوجية.

و كغيره من رواد المدرسة الوضعية، راح "باييه" ينتقد فلسفات الأخلاق، و جاءت انتقاداته محتواة في كتابه "علم الظواهر الأخلاقية La Science de faits Moraux"، حيث يرى أنّ هذه الفلسفات تارة تبحث عن المبدأ الأخلاقي في ذات الله، والإرادة الإلهية، و تارة أخرى في الضمير، أو في العقل، و طورا يكون الشعور الإنساني مصدرا للأخلاق، و أحيانا اللذة أو المنفعة العامة أو الخاصة، كما انتقد القول بالتمييز بين الخير والشر، فما دام الخير يفرض، والشر يذم و يحرم، نكون بذلك أمام أفعال ملزمة إمّا بالإيجاب، و إمّا بالسلب².

اهتم "باييه" باستخلاص الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها، ذلك أنّ الظاهرة الخلقية لا توجد في أعيننا في حالتها الصرفة الخام، و لذلك لابد من استخلاصها من عدد من الظواهر الاجتماعية. فإذا أردنا أن نبحت في ظاهرة السرقة مثلا، فإنّه يمكن أن ندرسها من خلال البحث عن الصيغ التي يحكم بها الرأي العام على السارق، و مراجعة النصوص القانونية الجنائية الخاصة بالسرقة، والحكم والأمثال، و أقوال الفلاسفة، والقانون والعادات، و جاء في الإنتاج الأدبي عن السرقة، مما يصل بنا في النهاية إلى تحديد عام للظاهرة الخلقية، يذهب "باييه" إلى أنّ هناك ظاهرة أخلاقية متى كان هناك تمييز في شكل من الأشكال بين الخير والشر. و ليست الأخلاق عنده سوى مجموعة من القواعد و الأوامر ذات وجود خاص مثلها في ذلك مثل الأديان و اللغات، و هو من خلال ذلك كله حاول أن يحقق الموضوعية في دراسة الظواهر الأخلاقية، الأمر الذي يتطلب وجود منهج علمي لدراسة

¹ - أنظر نفس المرجع، ص 201

² - أنظر نفس المرجع، ص 202

هكذا ظواهر، و هو ما يتأتى من خلال " علم الظواهر الأخلاقية "، والذي يقوم بتتبع أصول و تطور الظاهرة الأخلاقية باستخدام المنهج العلمي¹.

7.2- الأخلاق الماركسية

في كتابه "بؤس الفلسفة"؛ يبين ماركس أنّ الناس، و نتيجة لظروفهم الاقتصادية هم من يصنع التاريخ والمبادئ، و ليس الوعي والأفكار هو من يصنع الناس والتاريخ، و هو بهذا ينتقد " دوركايم " و "برودون" معتبرا أنّ آراءهم مثالية و قريبة من الفكر الهيجلي . رغم أنّ "دوركايم" حاول دراسة الوقائع الاجتماعية دراسة موضوعية، وهو شأن أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية، فأتباع هذه المدرسة لم يحققوا ما كانوا يصبون إليه. فهم فسروا التغيرات المادية من خلال نمو " الوعي الجماعي"، و وفقا لهذا المنطق يصبح تاريخ المجتمعات تحقيقا مستمرا للأهداف والتطلعات الأخلاقية التي تكمن في الوعي الإنساني منذ العصور الأولى. و لما كان هذا الوعي يأخذ اتجاهها معيناً و لا يأخذ اتجاهها آخر؛ فإنّ علماء الاجتماع يجهلون أو يتجاهلون الإنتاج و نضال الطبقات و هما من عوامل التاريخ².

و رغم تأثره بالفلسفة الهيجلية؛ فإنّه على عكس مادية هيجل المثالية قلب ماركس هذه المادية رأساً على عقب، حتى قيل إنّ الفلسفة الهيجلية كانت تسير على رأسها و جاء ماركس و جعلها تسير على رجليها. و بهذه النظرة الجديدة التي سميت بالمادية العلمية، التي ترى أنّ العوامل المادية هي التي تحدد و تتحكم في ظهور الأفكار و التطورات التاريخية، و في إعطاء الأخلاق و النظم حدودها الرئيسة، فالإنسان محدود بظروفه، و وعيه انعكاس لها³.

"يدخل الناس خلال الإنتاج الاجتماعي لوجودهم في علاقات معينة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، و هي علاقات إنتاجية تمثل درجة معينة من نمو قواهم المادية، و مجموع هذه العلاقات تؤلف البنية الاقتصادية للمجتمع، التي هي القاعدة الحقيقية، و التي ترتفع عليها بنية فوقية قانونية و سياسية تتلاءم مع أشكال من الوعي الاجتماعي. و أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد عملية الحياة الفكرية و السياسية و ليس وعي الأفراد؛ هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، إنّما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد ذلك الوعي"⁴.

1 - أنظر نفس المرجع، ص 203-204

2 - أنظر: الآلوسي حسام محي الدين، التطور و النسبية في الأخلاق، دار الطليعة بيروت، 1989، ص 174، ص 29

3 - أنظر ، نفس المرجع، نفس الصفحة

4 - حسن ملحم، التفكير العلمي و المنهجية، مطبعة دحلب الجزائر، 1993، ص 436، ص 411

يستنتج من خلال الفقرة أنّ الأخلاق تدخل ضمن إطار البنية الفوقية، و أنّها هي الأخرى انعكاس لنمط إنتاج معين، و في حقبة تاريخية معينة، كما يؤكد على ذلك "ماركس" "بأنّ كل نموذج إنتاج ينتج البنية الفوقية...البنية القانونية و السياسية و الأيديولوجية التي تعتبر ضرورية لبقائه و استمراريته"¹.

يعتقد "شيشكين" أنّ البحث في الأخلاق ما قبل الماركسية لم يستطع أن يجد الحل فيما يخص الأصل الاجتماعي للمفاهيم و التصورات الأخلاقية، و دور تلك المفاهيم في الحياة الاجتماعية، كما لم يستطع تحديد المقاييس الموضوعية للأخلاق أو دراستها دراسة علمية، ذلك لأنّ أخلاق ما قبل الماركسية لم تراعى القوانين الموضوعية للتطور التاريخي والاجتماعي، فقد كانت المجتمعات تُن تحت وطأة الأخلاق الدينية، التي كانت تعلم الفقراء كيف يحتقرون حاجاتهم المادية في سبيل الجنة الموعودة، و هي الأخلاق التي لقيت سندا من قبل الأغنياء والتي ساعتههم على استقرار و تثبيت سلطتهم².

يرتبط البناء التحتي و الفوقي بمفهوم التشكيلة الاجتماعية، فالقاعدة هي التي تحدد الصفة النوعية لكل تشكيلة اقتصادية و اجتماعية، و هي بهذا تفصل التشكيلة الطبقية، أو المشاعية عن العبودية، أمّا البناء الفوقي فهو يحدد خصائص الحياة الروحية والاجتماعية لكل تشكيلة اجتماعية، و ليس البناء الفوقي سوى الأيديولوجيا التي تستخدم في تثبيت أو هدم العلاقات الاجتماعية القائمة، و يرتبط مفهوم الأيديولوجية بالمجتمع الطبقي و هو يشمل على التصورات السياسية والدينية والأخلاقية والفلسفية، و كل أيديولوجية مهيمنة وراءها تشكيلة اجتماعية أو طبقة مهيمنة بفضل ما تمتلكه من وسائل الإنتاج³.

خلال حركة التاريخ كانت الخلاق دائما حاضرة، بصورة أو بأخرى، و عرفت هي أيضا حركة و تطورا. أخذت ميزات و صفات كل حقبة مرت بها الإنسانية، والمجتمعات و أنماطها الحياتية. يعرض الدكتور الألوسي استنادا إلى "كيللي" المراحل الكبرى للتاريخ الإنساني والخلاق المواكبة لها و مميزات الرئيسة، بداية من المجتمع البدائي الأول و صراعه مع الطبيعة، فحملت الأخلاق بذلك طابع و نمط العيش البدائي القريب من الحيوانية و لم تكن الأخلاق لتسائل الناس على مظاهر مثل الزواج بالأقارب أو قتل الشيوخ المسنين، كما و أنّ أخلاق النظام العشائري نشأت و تطورت في مجتمع خال من الملكية الخاصة و وجود الطبقات، لقد كانت أخلاقا جماعية نمت في أفرادا روح التعاون و التضحية، أمّ في المجتمع الطبقي، فقد حملت الأخلاق أيضا ميزات هذا النظام الاجتماعي الذي طغت فيه مصالح الطبقات. و كانت أخلاق المجتمع العبودي هي أول شكل للأخلاق الطبقية، سادت فيه أخلاق مالكي العبيد. و ما

¹ - انظر: حسن ملحم، نفس المرجع، ص 412

² - أنظر: عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 107

³ - أنظر الألوسي، المرجع السابق، ص 31

يُميز أخلاق هذا النظام هي أنها لا تعترف بالعلاقة الإنسانية إلا بين الأحرار من الناس، أمّا العبيد فهم خارج الأخلاق، وهم مجرد سلعة تسلط عليه شتى أنواع الظلم و القهر الذين كانت تبررها الأخلاق السائدة، و حين لم يعد الرق مبررا من الناحية الاقتصادية أصبح من الناحية الأخلاقية غير مبرر، و ليست الأخلاق هي من أنهى النظام العبودي حسبما يذهب إليه العلماء البرجوازيون، و إنّما التطور الذي حصل في وسائل الإنتاج أصبحت معه علاقات الرق غير مربحة اقتصاديا¹.

و يستمر "الآلوسي" في عرض مراحل التطور الكبرى حسب النظرة الماركسية، بالانتقال إلى الإقطاعية و كيف كانت الأخلاق هذا النظام تخفي ظلم الإقطاعيين للفلاحين؛ تصور بنفاق كبير علاقة السيد بفلاحيه كعلاقة الأب بأولاده الذي يتعهدهم و يرعاهم، و كان من المأمول أن تكون الأديان التي شكلت بصيص الأمل في القضاء على مظاهر الاستغلال والأفكار الثورية التي جاءت بها، غير أنّ ذلك لم يزد الإقطاعيين إلا ثباتا و دعما لسيطرتهم فقد أفرغت تلك الأديان من محتواها الثوري و جعل منها أداة لخنق و كبج جماهير الفلاحين المقهورة. وينتقل المجتمع بعدها إلى الرأسمالية التي جاءت بشعارات الحرية والمساواة والنضال من أجل إنهاء الإقطاعية و أشكال التبعية، و كان لهذا الانتقال أثره على الأخلاق من خلال النضال من أجل حرية الفكر و النشاط، غير أنّ وراء هذا الستار من الحرية الظاهر تختفي وراءه حرية البرجوازيين والرأسماليين في الاستيلاء على عمل الآخرين و تبعية العامل للرأسمالي. إنّ الرأسمالية في الواقع لا تخلق الشروط الواقعية لتطور و ازدهار الشخصية، و أكثر من ذلك فهي تحول الإنسان إلى مجرد قيمة نقدية².

و في سؤال فيما إذا كانت هناك أخلاق ماركسية؛ يرى الدكتور على عبد المعطي محمد أن للماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، جاء مضمونه في الخطاب الذي ألقاه "لينين" عام 1920 في المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي، فبعد أن يستعرض الجهود والنضالات التي سبقت من أجل بناء النظام الاجتماعي الجديد، و المهام الملقة على عاتق الجيل الجديد من أجل مواصلة العمل في سبيل تحقيق هذا البناء يقول لينين: "هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهي أنهم يزعمون غالبا أنه ليس لنا أخلاق خاصة بنا، و تهمنا البرجوازية في الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق؛ و في ذلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، و يث الضلال في عقول الفلاحين و العمال، فأيّ معنى ننكر نحن الأخلاق؟ إنّنا ننكر الأخلاق التي تبشر بها البرجوازية في دعواها أنّ الأخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول - بداهة - إنّنا لا نؤمن بالله و إنّنا نعرف حق المعرفة أنّ رجال الدين و كبار الملاك العقاريين و البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم...و كل أخلاق من هذا

¹ - أنظر: نفس المرجع، ص 53

² - أنظر: نفس المرجع، ص 55

النوع، أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون. نقول إنها خداع يغش العمال و الفلاحين و يضم حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار و الرأسماليين"¹.

و يواصل لينين فيربط بين الأخلاق والنضال البروليتاري فيقول: " نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتاري، و تشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا و جميع الفلاحين و بين كبار العقاريين و الرأسماليين"².

يعتبر الدكتور حسين رشوان أن الماركسية تأتي في مقدمة المدارس التي مهدت لظهور علم الاجتماع الأخلاقي، والتي دعت إلى دراسة الظاهرة الخلقية دراسة اجتماعية علمية كونها واقعة تاريخية نسبية، فالأخلاق شأنها شأن السياسة والقانون تتوقف على الأحوال الاقتصادية والظروف المعيشية ولا دخل للميتافيزيقا والدين فيها، و إنما هي صدى للواقع المادي الذي يجده الإنسان أمامه. إن الأفكار الخلقية التي تنحلي بها كل طبقة من طبقات المجتمع لابد لها أن تتطور بصفة ملازمة لتطور الوضع الاجتماعي والاقتصادي لكل طبقة، "فالأخلاق بالضرورة أخلاق طبقية، ذلك أن الناس من حيث يشعرون أو لا يشعرون يستمدون أفكارهم الخلقية من تلك العلاقات العملية التي تنبني عليها حالتهم الطبقية أو وضعهم الاجتماعي، أعني من العلاقات الاقتصادية التي تقوم عليها أساليبهم في الإنتاج و التبادل. إن الحالة الاقتصادية العامة هي التي تحدد أفكارنا عن الخير و العدالة"³.

و من جهته يرى "إنجلز"؛ "أن أفكار الخير و الشر تختلف من شعب إلى آخر و من حقبة إلى أخرى، فليس في دائرة الأخلاق حقائق نهائية و مبادئ مطلقة، لأنه ليس ثمة قيا ثابتة لا تقبل التغير، أو معايير أزلية تعلو على الزمان و المكان، بل الأخلاق في صميمها نسبية، و هي إنما انعكاس ما يطرأ على الوقائع المادية من تغيرات أو تطورات"⁴.

و تعقبا على ذلك، و وفقا للدكتور حسين رشوان: "فإن تغيرا في طرق الإنتاج يؤدي حتما إلى تغير في معايير الناس الأخلاقية، و حكمهم على الأفعال، فما كان يعتبر في الماضي خطأ أصبح يكتسب صفة الصواب. و معنى ذلك كله أن الظاهرة الخلقية في نظر الماركسية وثيقة الصلة بالظاهرة الاقتصادية، على نحو ما تتمثل في الحالة الإنتاجية للمجتمع الواحد مع ما يترتب عليها من علاقات اجتماعية"⁵.

¹ - علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية مصر، 1997، ص 337، ص 44-45

² - نفس المرجع، ص 45

³ - حسين عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص 168

⁴ - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

⁵ - نفس المرجع السابق، ص 169

إنّ هذه النظرة الاقتصادية المحضة، و إن كان فيها شيء من العلمية كما جاء على لسان مؤيديها، فإنّها على الرغم من ذلك لم تسلم من انتقادات عديدة، خصوصا في نظرتها إلى الدين، و ليس المقام هنا يسمح بعرض كل المواقف المعارضة و الناقدة للمذهب الماركسي، والخوض في ذلك يحتاج إلى دراسات و أبحاث.

8.2- الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر

يعد "ماكس فيبر" من كبار العلماء و المفكرين، ليس فقط في علم الاجتماع الذي لم يحترفه إلا لمدة عامين قبل أن يدركه الموت في عام 1920، و قبل أن يتمّ مؤلفه الأساسي الذي يدخل في مجال النظرية الاجتماعية "الاقتصاد والمجتمع" و لكن أيضا في علمي الاقتصاد والسياسة، و مجالات أخرى. فهو قد بدأ حياته العلمية في مجال الاقتصاد، متأثرا بأفكار آدم سميث، و ساعده في ذلك المحيط العائلي؛ كونه من أسرة بروتستانتية موسرة تشتغل بالتجارة، كما عمل والده بالسياسة في عهد بسمارك، و هو ما شكل أهم مصادر الفكر الفيبري اللاحق.

إنّ فهم الظواهر الاجتماعية يتم بصورة آنية و دون واسطة و ليس بشكل غير مباشر كما هو الشأن بالنسبة للظواهر الطبيعية، إنّ الملاحظ يجب عليه يجعل نفسه يرى وجهة نظر الفاعل من أجل أن يفهم المعنى الذاتي الذي يعطيه لفعله أو تصرفه. إنّ على عالم الاجتماع أن يعيد الصياغة المفاهيمية للمؤسسات الاجتماعية و وظائفها، كما يجب علي أن يضع ملاحظاته للوقائع أو الظواهر التي لا يمكن تتكرر مرة ثانية، بمعنى أنه يجب البحث عن العام و الخاص في نفس الوقت، و بالتالي يمكننا فهم الأفعال الإنسانية خارج نطلمها القيمي والاعتقادي¹.

يشكل مصطلح "الفعل الاجتماعي" لدى ماكس فيبر الموضوع الأساس للعلم الاجتماعي الفيبري، و يعرف بأنّه: "صورة للسلوك الإنساني الذي يشمل على الاتجاه الداخلي أو الخارجي الذي يكون معبرا عنه بواسطة الفعل أو الإجماع عن الفعل، و هو لا يشمل سوى الأفعال الموجهة نحو الآخر، فالفعل يصبح اجتماعيا عندما يرتبط المعنى الذاتي بسلوك الآخر، هذا الآخر يمكن أن يأخذ خصائص متنوعة (فرد أو جماعة، معروف أو غير معروف، واقعي أو مجرد)"².

كما أنّ هناك خاصيتين في مفهوم الفعل الاجتماعي لدى فيبر، فهو يسلم بأنّ هناك مدخل ذاتي لنظرية علم الاجتماع من خلا التركيز على الدافعية للفعل أو ما يمكن تسميته بالمعنى الذاتي للفعل، و هو ما جعل "رهبون آرون" يعتبر أنّ فيبر هو المؤسس للمقاربة الفردانية في العلوم الاجتماعية، أمّا الخاصية

¹ - Voir: Biblec, septembre 1999

² - فيصل المحارب، خلفية تاريخية عن ماكس فيبر، موقع و منتديات اجتماعي،

الثانية فتتعلق بمفهوم مصطلح " المعنى "، و هو من المصطلحات التي أثارت الجدل حول التاريخ والعلوم الاجتماعية، و كان الغرض من هذا المصطلح يشير إلى الغرض والهدف الذي يسعى إليه تحقيقه الفاعل. و على أساس المعنى الذاتي يقول " ريمون آرون " بأنه يمكن تصنيف الأفعال الإنسانية من أجل فهم بناء السلوك، و على أساس ذلك تصنف أنماط الفعل الاجتماعي؛ التي يمكن الاستعانة بها في بناء النماذج المثالية للسلوك، والتي جاءت في أربعة أنماط حسب مسار و اتجاه الفعل:

1- الفعل العقلي: غايته محددة و وسائله واضحة، حيث يضع الفاعل في اعتباره الغاية و الوسيلة التي يخضعها للتقويم العقلي، من أجل تحقيق أفضل النتائج.

2- الفعل العقلي الموجه بقيمة مطلقة: و فيه يكون الفرد واعيا بالقيم المطلقة التي تحكم فعله، و هي قيم يمكن أن تكون أخلاقية أو جمالية أو دينية.

3- الفعل العاطفي: و هو نابع من حالات شعورية خاصة يحياها الفاعل، بمعنى أن أفعاله نابعة من عاطفته.

4- الفعل التقليدي: و هو سلوك تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة، و يمثل استجابة آلية لما اعتاد عليه الفاعل¹.

من هنا كان علم الاجتماع لدى فيبر يستهدف دراسة و فهم معاني السلوك البشري. و تبين أهمية التصنيف كمدخل ضروري لتحليل بناء السلوك، والأخلاق بهذا المعنى يمكن أن ضمن حقل اهتمامات ماكس فيبر، و قد ظهر ذلك من خلال مؤلفه " الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية " و مجموعة من الدراسات التي تدخل ضمن حقل علم الاجتماع الديني والتي يشكل المؤلف المذكور أهمها، حيث جاء كردة فعل ضد الفكر الماركسي، حيث قام فيبر بالعديد من الدراسات المقارنة بين الأديان الكبرى و بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة و الاتجاهات الدينية من جهة أخرى، واهتمامنا بالدين عند فيبر هو اهتمام بالأخلاق، ذلك أن الدين في الخير هو مجموعة السلوكات والأفعال بين الإنسان و خالقه و بين الإنسان و أشباهه. و عن الدور الذي يلعبه الدين من خلال دراسات فيبر يرى " ريمون آرون " أن نقطة الانطلاق في دراسات فيبر في علم الاجتماع الديني هي اعتقاده بأن فهم أي اتجاه يحتاج من الباحث إلى إدراك تصور الفاعل للوجود بأكمله. من هنا حاول أن يتعرف على مدى تأثير التصورات الدينية عن العالم و الوجود في السلوك الاقتصادي لكافة المجتمعات.

¹ - انظر: نفس المرجع، في نفس الموقع

- الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

تتبع ماكس فيبر في أكثر أعماله شهرة (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) أثر البروتستانتية -وفي الدرجة الأولى الكالفينية- على نشوء الروح الرأسمالية. هذا العمل جزء صغير من عمل ضخم يتابع العلاقة بين الدين والرأسمالية على مستوى العالم¹.

قدم ماكس فيبر مجموعة من الدراسات يمكن أن تدخل تحت علم الاجتماع الديني لعل من أهمها تلك الدراسة التي حاول فيها أن يناهض الفكر الماركسي في أساسه وجوهره والتي تقع تحت عنوان الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ثم قام فيبر بعد ذلك بدراسات مقارنة تناولت الأديان الكبرى والعلاقة بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة والاتجاهات الدينية من جهة أخرى.

في مقدمته لـ (الأخلاق البروتستانتية) أوضح فيبر بجلاء أن اهتمامه العام يتركز على نشوء العقلانية المميزة للغرب - العقلانية الهادفة- والرأسمالية بتنظيمها العقلاني للعمالة الحرة، أسواقها المفتوحة، ونظامها العقلاني لمسك الدفاتر هي مكون واحد فقط لذلك النسق المتطور - أي العقلانية الهادفة. كما ربطها مباشرة بالتطور الموازي، عقلنة العلم، القانون، السياسة، الفن، المعمار، الأدب، الجامعات ونظام الحكم².

بدأ فيبر باختبار ورفض تفسيرات مغايرة عن لماذا نشأت الرأسمالية في الغرب في القرنين السادس والسابع عشر. بالنسبة للذين يرون أن الرأسمالية نشأت لأن الظروف المادية كانت مناسبة في ذلك الوقت أجاب فيبر بأن الظروف المادية كانت ناضجة في أوقات أخرى كذلك ولم تنشأ الرأسمالية. رفض فيبر أيضاً النظرية السايكلوجية التي تقول أن تطور الرأسمالية كان ببساطة نسبة لغريزة التملك. فهو يري أن مثل هذه الغريزة كانت موجودة دائماً لكنها لم تنتج رأسمالية في المواقف الأخرى. رؤية فيبر هي أن العامل التفسيري الأساسي هو حزمة الأفكار الدينية التي أنتجت الثورات الدينية في القرن السادس عشر³. و ما يدل على هذه الرؤية فيبر عن أهمية البروتستانتية موجود في اختبار البلدان ذات الأنساق الدينية المتعددة. بالنظر إلى تلك البلدان اكتشف أن قادة النظام الاقتصادي - قادة قطاع الأعمال - ملاك رأس المال، العمال المهرة في الوظائف العليا والكادر الأكثر تدريباً فنياً وتجارياً - جميعهم

¹ - أنظر: عمر عبد الجبار، رواد علم الاجتماع ماكس فيبر، شبكة العلمانيين العرب، 19 ماي 2008

² - عمر عبد الجبار، نفس المرجع

³ - نفس المرجع

بروتستانت. أخذ ذلك ليعني أن البروتستانتية سبب هام في اختيار تلك المهن بينما فشلت الأديان الأخرى (الكاثوليكية الرومانية) في إنتاج نسق أفكار يدفع الأفراد إلى نفس المهن¹.

يري فيبر أن الرأسمالية لا تعرّف ببساطة بالجنح الاقتصادي، إنها وبطرق عديدة على العكس تماماً من ذلك. إنها نظام أخلاقي، وطريقة حياة تؤكد على أشياء عديدة من بينها النجاح الاقتصادي. في الحقيقة، لقد كان تحويل جمع الأرباح إلى روح هو الحاسم في الغرب. في المجتمعات الأخرى يعتبر السعي وراء الربح فعل فردي دافعه - على الأقل جزئياً - الجنح. لذلك فإن العديد من يعتبرونه مشبوه أخلاقياً. لكن لقد نجحت البروتستانتية في تحويل السعي وراء الربح إلى حملة. إن مساندة النظام الأخلاقي هي التي أدت إلى التوسع غير المسبوق في السعي وراء الربح وأخيراً الرأسمالية. على المستوى النظري، بتأكيد على أنه يتناول العلاقات بين روح محددة - (البروتستانتية) وأخرى (الروح الرأسمالية) استطاع فيبر المحافظة على تحليله على مستوى الأنساق الفكرية².

روح الرأسمالية يمكن النظر إليها كنسق معياري يتضمن عدداً من الأفكار المتداخلة. هدفها مثلاً هو غرس "سلوك يسعي وراء الربح عقلانياً وبانتظام"³. إضافة إلى ذلك إنها تعظ بتجنب مباحج الحياة. "هل تري الرجل الناجح في عمله؟ سيقف أمام الملوك"⁴. أيضاً ضمن روح الرأسمالية أفكار مثل "الوقت من ذهب" كن مجداً "كن مقتصداً" "كن منصفاً" "كن منضبطاً في مواعيدك" و"كسب المال في حد ذاته غاية مشروعة". فوق كل ذلك هناك الفكرة التي تقول إن واجب الناس هو زيادة ثروتهم دون توقف. هذا يخرج الروح الرأسمالية من مجال طموح الفرد إلى نوع من الأمر الأخلاقي. وقال فيبر إن نوعاً من الرأسمالية (الرأسمالية المغامرة مثلاً) وجد في الصين، الهند، بابل، العالم القديم وأثناء القرون الوسطي لكنها تختلف من الرأسمالية الغربية بشكل أساسي لأنها تتفقد "تلك الأخلاق المحددة".

لم يكن فيبر مهتماً فقط بوصف هذا النسق الأخلاقي ولكن أيضاً توضيح كيفية اشتقاقه. رأي أن البروتستانتية وخاصة الكالفينية أساسية في نشوء الروح الرأسمالية ولكنها ليست العامل الأوحد. لم تعد الكالفينية ضرورية لاستمرار ذلك النظام الاقتصادي. في الحقيقة وفي معان مختلفة فإن الرأسمالية الحديثة بديوتها تقف في تعارض مع الكالفينية ومع الأديان بشكل عام. لقد أصبحت الرأسمالية اليوم كينونة

¹ - عمر عبد الجبار، نفس المرجع

² - نفس المرجع

³ - ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي لبنان، 198ص،

ص 64

⁴ - نفس المرجع، ص 53

حقيقية تجمع معايير، قيم، سوق، رأسمال وقوانين. إنها أصبحت حسب اصطلاح دوركايم حقيقة اجتماعية خارجة ومستقلة عن الفرد وقاهرة له. يقول فيبر: "الرأسمالية اليوم كون هائل يولد الفرد بداخله وتعرض نفسها له، على الأقل كفرد، كنظام للأشياء غير قابل للتغيير يجب أن يعيش فيه. إنها تجرب الفرد) بما أنه داخل في نسق من علاقات السوق) ليتوافق مع القواعد الرأسمالية للفعل"

نقطة أخرى أساسية هنا هي أن الكالفينية لم تسع بوعي لإيجاد النظام الرأسمالي. حسب وجهة نظر فيبر، إن الرأسمالية نتيجة غير متوقعة للأخلاق البروتستانتية. مفهوم النتائج غير المتوقعة له أهمية كبيرة في مؤلفات فيبر لأنه يعتقد أن ما يسعى إليه الأفراد والجماعات في أفعالهم كثيراً ما يقود إلى حزمة من النتائج التي تختلف مع مقاصدهم. بالرغم من أن فيبر لم يوضح هذه النقطة، يبدو أنها ذات علاقة برؤيته النظرية التي تقول أن الناس يخلقون بنيات اجتماعية لكن هذه البنيات سرعان ما تأخذ حياتها الخاصة، والتي يكون للناس الذين خلقوها سيطرة ضعيفة عليها. وبما أن الناس فقدوا السيطرة عليها فإن البنيات حرة في أن تتطور في طرق مختلفة وغير متوقعة تماماً.

يعد كتاب "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" أبرز مؤلفات ماكس فيبر وأكثرها تأثيراً في الفكر الاجتماعي، إذ كان قراءة لدور القيم الدينية في ظهور قيم وأخلاق العمل في المجتمعات الصناعية الجديدة التي كانت أساس ظهور النظام الرأسمالي... فإذا كان ماركس قد جعل الدين جزءاً من البناء الفوقي بوصفه متغيراً تابعاً للبناء الأساسي الذي يتألف من علاقات وقوى وأنماط الإنتاج، فإن فيبر قد حرص في المواجهة أن يحرك عناصر التفسير الديني للمجتمع والسلوك؛ خاصة ما يمكن وصفه بالسلوك في المجال الاقتصادي، وذلك في مقابلة التفسير المادي للتاريخ.

و جاءت دراسته حول الأخلاق البروتستانتية والنظام الرأسمالي على أساس أن الرأسمالية الحديثة في أوروبا وقيمتها الأساسية لم تكن في حقيقة الأمر إلا نتاجاً لتلك العقيدة البروتستانتية، وكان يرى أن الكاثوليكية تنسم بالأخلاقية ولكنها تفتقد العقلانية، فيما كانت البروتستانتية قد جمعت بين الأخلاقية والعقلانية على صعيد واحد، أما البوذية والهندوسية والتاوية فإنها تدعو للزهد السلبي وتحتقر الدنيا، الكونفوشيوسية تدعو إلى قيم دنيوية إلا أنها تجاهلت قيمة الفردية والتجديد والابتكار، ولم تتح الفرصة لظهور العقلانية والرأسمالية، أما اليهودية فهي وإن شجعت على النمو الاقتصادي الرأسمالي إلا أنها والإسلام لم يشجعا على الزهد بالمعنى الإيجابي وافقدوا أهم الأسس للرأسمالية، ودلل فيبر على رؤيته من خلال الخبرات الغربية. يرى بعض الباحثين أن فيبر وضع يده على أحد أهم الأسرار في نهضة الغرب، حيث انتشرت البروتستانتية انفجرت الرأسمالية، ويقول إن مثلث أو شرارة الانبعاث تكمن في: روح المبادرة، وتقديس العمل، واعتماد مبدأ الربح. وهي ثلاث قيم أنهكت الغرب مع تسلط الكثرة، ولم يكن

الغرب حسب وجهة نظره لينهض لو أن البابا والكنيسة الكاثوليكية بقيهما المعاكسة بقيت تمسك بتلايب أوروبا؛ من تقديس الزهد والفقر، والتواكل في عقيدة فاسدة لفهم العمل الإلهي والبشري، والنظر إلى الربح على أنه عمل غير صالح¹.

ما يمكن استخلاصه ممّا سبق؛ هو أنّ للأخلاق خاصية اجتماعية، فهي تنظم العلاقات الاجتماعية حسب قيم و معايير ليست نابعة دوماً من الفرد، بل هي في معظمها ذات أصول اجتماعية. و بعبارة أخرى إنّ العرف و التقاليد مكون أساسي من مكونات الأخلاق إن لم تكن أساسها الوحيد حسب تعبير الجابري. و هو ما لا يمكن التناكر له خصوصاً عندما يتغير مفهوم الخير من مجتمع لآخر أو من عصر لآخر. و بالتالي فالأخلاق ظاهرة اجتماعية. تجد أصولها و فصولها في المجتمع و ما يلحقه من تغيير و تطور، و هو ما تقول به النزعة السوسيولوجية من أنّ الأخلاق لن تجد أساسها الصحيح إلا في العلم، فيجب اعتبارها ظواهر اجتماعية و دراستها دراسة علمية على هذا الأساس².

¹ - عن جريدة الصباح العراقية، العدد

² - الجابري محمد عابد، مرجع سابق، ، ص 43

ثانياً: السياسة من منظور سوسيولوجي

قبل الحديث عن السياسة من وجهة المقاربة السوسيولوجية، نرى من الضروري الحديث في لمحة موجزة عن العلوم الاجتماعية، وذلك لاعتبار واحد و هو أنّ السياسة هي جزء من العلوم الاجتماعية الأساسية. و ما ينطبق على الكل ينسحب حتماً على الجزء أو الفرع.

إنّ العلوم الاجتماعية و للوهلة الأولى هي تلك العلوم التي تجعل من الإنسان أو الفرد الذي يحيا في جماعة هو المحور الذي يدور حوله اهتمامها، فهي تدرس الحيوان السياسي بتعبير أرسطو، و هي بذلك تهتم بتحليل الجماعات الإنسانية والتجمعات والمجتمعات. و إن كان من الصعب تعريف مفهوم الجماعة الإنسانية، و هذه الصعوبة هي التي أدت إلى وجود خلط في استخدام المصطلحات على حد تعبير "ماكزري" في ميدان العلوم الاجتماعية، و هو الأمر الذي ينطبق على موضوع السياسة؛ كونها أحد الفروع الهامة من العلوم الاجتماعية¹.

1- تعريف السياسة

من اللافت للنظر أنّ كلمة أو مصطلح "السياسة"، هو من أكثر الكلمات تداولاً. لكننا لا يمكن أن نجد لها تعريفاً محدداً جامعاً مانعاً بحسب الدكتور إسماعيل علي السعد، في الوقت الذي نجد فيه كلمة أو مصطلح "علم الاجتماع" لا يعرف موضوعه إلا من يشتغل في حقله، و يمكن أن نجد تعريفات واضحة له أكثر من مصطلح السياسة، على الرغم من أنّ السياسة تتميز بالعراقة و القدم، و علم الاجتماع هو فرع حديث من العلوم الاجتماعية².

و من جهته يرى "موريس دوفرجييه M.Duverger"، أنّه من الصعب أن نضع تعريفاً محدداً لما هو سياسي. فبالرغم من أنّ مصطلحات مثل علم الاجتماع السياسي و علم السياسة والذين قد يبدوان مترادفين؛ إلا أنّهما يتمايزان خصوصاً في الولايات المتحدة أين نجد كلا من علم الاجتماع و علم السياسة منفصلين و في أقسام مستقلة في الجامعات فالأول يهتم بظاهرة "القوة Pouvoir" و الثاني بالعلوم السياسية فقط³.

يهتم علم السياسة بالظواهر السياسية معزولة عن باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى (الثقافية، الاقتصادية، ... إلخ)؛ في غير ما تفاعل مع هذه الظواهر و هو ما يجعله أضيق بكثير عن علم الاجتماع

¹ - أنظر: إسماعيل علي السعد، دراسات في المجتمع و السياسة، دار النهضة العربية بيروت، 1988، 257ص، ص 8

² - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

³ - أنظر: نفس المرجع، ص 18

السياسي؛ الذي يهتم بدراسة الظواهر السياسية من حيث تأثيرها و تأثرها بالظواهر الاجتماعية الأخرى»¹.

و بدوره يلاحظ الدكتور محمد السويدي، أنّ أغلب التعريفات المعطاة للسياسة لا تخلو من غموض و تناقض في كثير من الأحيان، بل إنّ القليل منها يتسم بالوضوح و إبراز العناصر الأساسية التي تساعد الباحث على التمييز بين السياسي و غير السياسي في المجتمع و من أحدث التعريفات التي أعطيت للسياسة تعريف "راد كليف بروان" و الذي يوصف بالطابع السوسيو-أثروبولوجي، حيث ورد في مقدمة كتابه "الأنساق السياسية في أفريقيا" بأنّ التنظيم السياسي "هو ذلك الجزء من التنظيم الكلي الذي يهتم بحفظ و توكيد النظام الاجتماعي ضمن إطار إقليمي محدد، و ذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر عن طريق اللجوء إلى القوة الفيزيائية"².

و هذه بعض التعريفات التي أعطيت لمفهوم السياسة، زيادة على التعريف السابق مع التذكير بأننا لسنا بصدد تحديد موضوع علم الاجتماع السياسي. بل سنعرض مجموعة من المقاربات لأهم رواد علم الاجتماع الذي اهتموا بالسياسة من خلال جملة من المفاهيم الأساسية التي عاجلوا بها الظواهر السياسية.

نجد لدى "دوفرليه" تعريفين للسياسة، يقول في الأول: "إنّ السياسة هي علم حكم الدول"³، و الثاني جاء فيه قوله: "إنّها فن ممارسة حكم المجتمعات الإنسانية"⁴. و في القاموس الإنجليزي الجديد تعرف بأنّها: "علم فن الحكم، أو هي العلم الذي يهتم بشكل و تنظيم و إدارة دولة ما، فضلا عن اهتمامه بترتيب علاقات الدولة بالدول الأخرى و من ثمّ فهناك سياسة خاصة بكل دولة من الدول"⁵.

كما أنّ كلمة السياسة "ترتبط بتجمع الأفراد و انتظامهم في جماعة تتبادل المصالح و المنافع و تحاول تحسين أوضاعها و أحوال معيشتها"⁶. و إذا رجعنا إلى معنى كلمة السياسة عند اليونان، نجدها تتكون من شقين Polis أي المدينة أو الدولة أو اجتماع مواطني هذه المدينة، و Tkechnes أي فن التدبير

1 - أنظر: مرضي محمد، محاضرات في علم الاجتماع السياسي، جامعة مستغانم، مارس 2008

2 - أنظر: محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي ميدانه و قضاياها، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1990،

191ص، ص 16

3 - إسماعيل علي السعد، نفس المرجع، ص 19

4 - نفس المرجع، نفس الصفحة

5 - نفس المرجع، ص 20

6 - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

و الإدارة، و فد استخدم اليونانيون كلمة **Politeia** بمعنى الدولة و الدستور و النظام السياسي كما كانت تدل أيضا على الجمهورية¹.

يمكن أن نرى، من خلال هذه التعريفات ؛ أنّ مفهوم السياسة يتخذ اتجاهها عموديا من القمة إلى القاعدة، و لا نرى أيّ مظهر تفاعلي بين من يشكلون أسس الحياة السياسية من مجموع الأفراد و من مختلف مواقعهم، و العلاقات التي تنشأ بينهم كونهم حاكين و محكومين، لذا تبقى هذه التعريفات أكاديمية صرفة، و منه كان من الضروري أن نلج مجال السياسة من المقاربة السوسيولوجية، باعتبار أنّ السياسة نشاط اجتماعي؛ من خلال آراء علماء الاجتماع المهتمين بدراسة الوقائع و الظواهر السياسية. و فيما يلي عرض لمداخلات بعض علماء الاجتماع في حقل السياسة

2- السياسة وعلماء الاجتماع

1.2 السياسة عند ابن خلدون

عاش ابن خلدون في حقبة تاريخية تميزت بحراك سياسي مستمر، عرف ظهور و أفول دول و إمارات، غلب عليها تأثير القبائل المتنافسة على السلطة و الملك، و بالأخص في الشمال الأفريقي، خلال العصور الوسطى. فقد نظر ابن خلدون إلى المجتمع كفاعل مبدع من خلال أداة تحليلية كان لها عامل الحسم في مصير تلك الدول و أعني بذلك "العصبية" التي اعتبرها وحدة اجتماعية و سياسية في بناء المدينة و الحضارة، كما أنّه لم يغفل عن عوامل أخرى، تفاعلت مع هذه العصبية في إطار دورة الحياة السياسية للدولة. و في ذلك يقول الدكتور محمد السويدي عن علم الاجتماع السياسي الخلدوني: " يمكن القول بأنّ علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون يشمل على كيفية تكون الدولة و السلطة، و مدى علاقة ذلك بقوة العصبية أو ضعفها. فالعصبية كما يرى، تقوم على صلة الدم أو على صلة المصاهرة، أو على الولاء، أو على صلة الجوار، أو على الاصطناع (الجند)، و في ذلك يقول ابن خلدون: " اعلم أنّ مبني الملك على أساسين لابد منهما: الأول، الشوكة و العصبية، و هو المعبر عنه بالجند، و الثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند، و إقامة ما يحتاج إليه الملك من الأموال"².

إنّ ابن خلدون؛ الذي يعد أحد رواد الفكر الاجتماعي والسياسي والذي عايش الأحداث السياسية بكل ألوانها و شارك فيها و تقلد المناصب المختلفة ؛ حاول في النهاية أن يصوغ نظريته السياسية

¹ - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

² - محمد السويدي، نفس المرجع السابق، ص 24

الشهيرة في نشأة الدولة و تطورها والتي جاءت متضمنة في جهازها المفاهيمي الذي يأتي في مقدمته مفهوم العصبية و الذي من خلاله قرأ ابن خلدون الظاهرة السياسية في شمال إفريقيا.

إنّ الظاهرة السياسية عند ابن خلدون، ظاهرة جزئية أو جانبية، بينما الظاهرة الكلية هي الظاهرة الاجتماعية، و هي تبرز في المجتمع أثناء انتقاله من حياة البداوة إلى حياة الحضارة والتمدن. فقد آمن ابن خلدون بأنّ الظاهرة الاجتماعية ظاهرة متشابكة و معقدة و متعددة، و ما السياسة إلاّ أحد جوانبها¹. لقد كان علم السياسة قبل ابن خلدون عبارة عن إرشادات و نصائح كانت توجه للملوك والحكام بغية إتباعها، و هي ما أطلق عليها بالآداب السلطانية.

اعتمد ابن خلدون في تحديده للظاهرة السياسية على الملاحظة المباشرة المستندة إلى الخبرة الشخصية، بعيدا عن التجريد لا لشيء إلاّ لأنّ علم السياسة هو علم تجريبي؛ ذلك أنّ الباحث في الظواهر السياسية يجب أن يبدأ بملاحظتها، و من اجل ذلك فهو خلال ملاحظته و متابعته لتطوراتها؛ عليه أن يتجرد من كل فكرة أو عقيدة ذاتية أو أفكار مسبقة².

و يمكن تحديد منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر السياسية بالإضافة إلى ما سبق، و هو نفس المنهج الذي درس به باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى والمتمثل في الملاحظة و تطبيق المنهج التاريخي، مستعينا بما جمعه من مادة علمية من الميدان، و بما درس من كتب التاريخ³. أما منهجه فيقول "إيان كريب": " فيتخذ الوقائع منطلقا، وهذه الوقائع توصل إليها ابن خلدون من تجربته الزاخرة في الحياة، ومن مشاهداته الكثيرة وملاحظاته المستمرة لأحوال العمران، ومن الأخبار التي سمع بها وقرأ عنها. وهو في كل هذا لا يعتمد مجرد النقل وسيلة، بل يلجأ إلى تمحيص الأخبار والوقائع، يحكم بها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"، و يقيس «الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب"، باحثا فيها "على أساس الواقع المادي، وليس المتخيل الصوري"، وذلك بغية الوصول إلى كشف علاقاتها السببية المحسوسة. وهو بذلك ينأى بنفسه عن التفسير الخرافي، الذي كان سائدا في زمانه⁴.

و قد كان لقرب ابن خلدون من ذوي السلطان والقوة، واشتغاله بالسياسة دور أساسي في تحديد موقفه من النظام القائم. فأحكامه على سكان الحواضر، وعلى العرب أحكام قيمة. ومع إدراكه

¹ - الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، ط 3، 1981، 127ص،

ص 104

² - نفس المرجع، نفس الصفحة

³ - محمد السويدي، نفس المرجع السابق، ص 25

⁴ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية، ترجمة: محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة عدد 244، أبريل 1999، 338ص،

ص 8

لأهمية عوامل الصراع، وفرص الناس من المعاش، في تشكيل المجتمع وتغييره، إنه نظر للسلطة السياسية بوصفها غاية الغايات ونهاية المطاف. فقد أشار إلى أنه متى تحققت الضرورة الاجتماعية عند الناس-أي تكون المجتمع-لا بد لهم من وازع تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، وأن هذا الملك ليس لكل عصبية وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويوصي بالأموال ويبعث البعث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور¹.

ميز ابن خلدون بين السياسة و علم العمران راسما خط فصل بينهما فهو يقول عن علم السياسة :
" السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضي الأخلاق و الحكمة، ليحمل الجمهور علي منهاج يكون فيه حفظ النوع و بقاءه"² بينما يدرس علم العمران الاجتماع البشري و يقف علي ما يلحقه من تبدل و يستهدف النقد كما بين ذلك لايكا الذي يري أن علم السياسة لدي ابن خلدون يطلب تحقيق منفعة مباشرة أما علم العمران "فليس بذئ منفعة علي الإطلاق ذلك أن منحاه نقدي أساسا"³.

و يشمل علم الاجتماع السياسي كما جاء في المقدمة على بيان طبيعة الملك، و أعمار الدولة، و أثر الترف في ذلك، و أطوار الدولة واختلاف أحوالها و خلق أهلها باختلاف هذه الأطوار، كما تناول ابن خلدون النظام السياسي من حيث بنيته، والنظم الفرعية التي يشتمل عليها النظام الاجتماعي الشامل، و قد تعرض لعدل الحاكم و ظلمه، و أثر ذلك في ازدهار الدولة وانحلالها و هو أكثر الموضوعات من حيث المادة الاجتماعية، والتي هي من صميم موضوع علم الاجتماع السياسي الحديث، وما يزيدها أهمية هو أنّ ابن خلدون كشف فيها عن التغير السياسي والاجتماعي من خلال عملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، والأسباب التي تقف وراء هذا التحول، و آثاره الجانبية المتمثلة في تغيرات فرعية، على مستوى البناء الاجتماعي⁴.

و فيما يخص السلطة السياسية و الكيفية التي تتأسس بها؛ فإنّ الجواب حسب د.فائز عمر يحمل مفهوم و طبيعة السلطة كما رآها ابن خلدون في ذلك العهد، فهو لم ير في البيعة أنّها "عقد" و إنّما "عهد بالطاعة"، و هو ما يتفق مع نظرتة إلى العصبية، كونها الأساس الذي تقوم عليه السلطة، و إلا فلا بيعة و لا سلطة لمن لا عصبية له، و من ثمّ فإنّ السلطة تتأسس على شرعية مستمدة من عصبية قادرة

¹ - عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة العدد 44، أوت 1981، 220ص، ص 58

² - المقدمة، ص 53

³ - لايكا جورج، السياسة و الدين عند ابن خلدون، ترجمة: موسي وهبي و شوقي دويهي، دار الفارابي، بيروت 1980، 288ص، ص 32

⁴ - أنظر: محمد السويدي، المرجع السابق، ص 25

على التغلب و الملك¹. و بهذا فإنّ ابن خلدون يقف مفسرا لا ناقدا و لا ناصحا كما سابقه في العالم العربي و الإسلامي و كما رأينا في فصل سابق من هذه الدراسة.

2.2- السياسة الوضعية

تحدد غايات علم الاجتماع "الكوتي" بشعار السياسة الوضعية التي ترى في النظام غاية في ذاته و وسيلة لتحقيق التقدم. ولذا كان مسعى "كونت" من إنشاء علم الاجتماع إصلاح المجتمع الذي هزته الفلسفات النقدية والتحركات الثورية. ولهذا اعتقد "كونت" أن الاتجاهات النقدية اتجاهات هدامة ، و بهذا يميل علم الاجتماع لديه إلى أن يكون أداة للمحافظة على النظام « انك تدرس لكي تضبط » يبدو كل هذا ممثلا في المنطوق الأساسي لكلمة وضعية **Positivisme** ، التي تعني الوقوف إيجابا من النظام الاجتماعي القائم. وثمة شواهد كثيرة على هذا التوجه ، منها أنه رأى أن الكائن الاجتماعي يجب أن يندمج في شخصية متسلطة تسلطا مباشرا، و يجب تأكيد السلطة المركزية في كل الميادين ، ولهذا يعد من بين من نادوا بالحد من حرية التفكير. لقد فرح وهلل عندما قبض نابليون على ناصية السلطة بيد من حديد ، و من أقواله المشهورة في هذا الصدد "إن حرية الضمير لا توجد في الرياضيات" ، و خلاصة كل هذا أنه نادى كثيرا بضرورة محاكاة علم الاجتماع للعلوم الطبيعية ، و في الوقت نفسه كان على الأقل لا يهتم بحرية الضمير والفكر. ألم يعرف أنه لو كانت المسلمات الرياضية تعكس مصالح الناس مباشرة لاختلفوا بشأنها؟².

كان لفزع "كونت" من التغيرات والثورات ، وحرصه على مصالحه، و مصالح من أراد أن يكون علم الاجتماع في خدمتهم، اثر واضح في موقفه مما أحاط به. لذلك حرص على أن يكون العلم الوليد أداة محافظة وتبرير. ولكي يمكن العلم من هذا بناء على أساس وضعي مذهبي، له تعاليم وأيديولوجية تدعو إلى الاستسلام وتضمنه. والواقع أن الاستسلام الذي يعد نقطة أساسية في كتابات "كونت" مستمد مباشرة من قبول قوانين أزلية ثابتة لا تتغير، لا يجوز لأحد أن يغيرها وإلا استحق العقاب، وإن حاول فلن يقدر لأنها محتومة ومقدرة. ومعنى هذا أن على الإنسان أن يمتثل و يتواءم مع ما هو قائم ، فليس له من إرادة ، ولا يجب أن تكون له. إن العيب كل العيب في الإنسان وأخلاقه، لا في الظروف المحيطة به، وهذا تصور ليس ضد الإنسان فحسب، بل هو مشوه ومزيف لتاريخ الإنسان³.

¹ - فائز عمر محمد جامع، المرجع السابق

² - عبد الباسط عبد المعطي، المرجع السابق، ص 63

³ - نفس المرجع السابق، ص 64

ولم يتوقف صاحبنا عند صوغ الأفكار الإيديولوجية في غلاف علمي كقانون المراحل الثلاث الذي لم يجد من الشواهد التاريخية، ما يصدقه علميا، والذي يصور المجتمع كحيوان «الكنغر» الذي ينقل قدميه الخلفيتين أولا، كتبرير لنقل الماضي إلى الحاضر، وأخذ الحاضر إلى المستقبل، وكما هو بقدر المستطاع لم يكتف بكل هذا، بل أراد أن يأخذ من المنهج سنداً له.

فبالرغم من أنه تحدث عن أهمية المقارنة والتجربة والتاريخ، فلم يستخدمها، حيث ركز على الملاحظة و بالغ في استخدامها. والملاحظة كما هو معروف عنها تعني ملاحظة شيء محدد وتركيز كل الحواس فيه، ومن ثم حصر الفكر عنده، وعند لحظته وآنيته، وبالتالي تحريم مقارنة الشيء بغيره ماضياً، أو تصور ما يمكن أن يكون عليه مستقبلاً، وذلك حتى لا يفهم ما للأوضاع القائمة وما عليها، وما يجب أن تكون عليه مستقبلاً. لأن الغاية هي المحافظة لا سواها¹.

3.2- دوركايم والسلطة

يرى دوركايم أنّ السلطة هي النظام الاجتماعي الوحيد الذي استطاع أن يجتاز عاصفة التاريخ الحديث، وهذه النقطة بالذات هي ما تمثل حسب الدكتور إ.ع. السعد، لب ما يسمى بعلم الاجتماع السياسي عند دوركايم. فالأنساق الاجتماعية و السياسية تتغير عبر التاريخ من خلال أسماء مختلفة، بيد أنّ مفهوم السلطة يبقى هو القاسم المشترك بينها جميعاً².

تتكرر السلطة في جميع أعمال دوركايم، و تكاد تكون الموضوع البارز في فلسفة و علم الاجتماع الدوركايمي، في أول الأمر شكل القانون المعيار الحقيقي للتضامن الاجتماعي، فهو لا يتوانى في التأكيد على أنّ "المجتمع الحق، و الأخلاقيات الحقّة، لا توجدان إلّا إذا اتضحت السلطة في سلوك الفرد و عقله"³. و من هنا نجد الربط واضحاً بين السلطة والنظام، فالنظام هو الذي يؤدي إلى تحقيقها، و هو السلطة العاملة، و المجتمع لا يتضح إلّا في الأشكال المتنوعة للضوابط التي يفرضها و ينظم بها حياة الفرد، و بدون السلطة لا يستطيع الإنسان أن يحس بالواجب، أو الحرية الحقيقية⁴.

و فيما يخص القوة عند دوركايم فهي تتخذ شكلاً غاية في البروز، من خلال تأكّيده على أنّ "للحقائق الاجتماعية - و التي يعتبرها علاقات قوة - قوة قسر تفرض نفسها ليس على إرادة الإنسان

¹ - نفس المرجع السابق، ص 65

² - أنظر: إسماعيل علي السعد، المدخل إلى علم الاجتماع السياسي، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الأولى 1989،

340ص، ص 66

³ - نفس المرجع، ص 67

⁴ - أنظر: نفس المرجع، نفس الصفحة

فحسب و إنما على أوضاعه البيولوجية و النفسية. و هو ما يؤكد اهتمامه بدراسة الجماعات و خصائص بناءاتها أكثر من اهتمامه بدراسة الأفراد وصفاتهم"¹.

5.2 السياسة والدولة عند كارل ماركس

تتلخص النظرية الماركسية حول السياسة من خلال تصوره للدولة، حيث ربط وجودها بظروف مرحلية تاريخية، فهي تظهر في لحظة يكون فيه وجودها ضروريا، ثم تختفي في وقت ما، بعد أن يصبح وجودها عائقا أمام التطور التاريخي.

إن إسهام "ماركس" في المجال السياسي يراه البعض من الباحثين، لا ينحصر في مجرد الإشارة إلى السلوك السياسي هو تعبير عن المصالح الاقتصادية (المادية)، بل على العكس من ذلك فقد كانت مساهمته الرئيسة في أنه جعل دراسة علم الاجتماع السياسي ماثلة لدراسة بناء المجتمع أو علم اجتماع الوحدات الاجتماعية الكبرى Macro-Sociologie. و على حسب قول "رايت ميلز"؛ "إنه إذا كان

علماء الاجتماع يدرسون تفاصيل وحدات اجتماعية صغرى Micro-Sociologique

إنّ ماركس يدرس هذه التفاصيل نفسها، و لكن على مستوى المجتمع الكلي. كما يأخذ الحقبة التاريخية بأكملها باعتبارها وحدة الدراسة مستخدما في ذلك المواد التاريخية. و إذا كان علماء الاجتماع ينظرون إلى المجتمع باعتباره يسير في طريق تطوري، دون انهيارات كمية تصيب بنائه، فإنّ ماركس يرى في مستقبل هذا المجتمع انهيارا كيفيا، أي صورة جديدة للمجتمع..أو حقبة جديدة تستمر بواسطة الثورة"².

إنّ ماركس يشكل الركيزة الأساس في علم الاجتماع السياسي، الذي اعتبر أن الحياة الإنسانية هي صراع مستمر بين الدولة والمجتمع، و هذا ما نثر عليه في كتابات ماركس عام 1844 على أنّ الدولة قامت على التناقض بين الحياة العامة و الحياة الخاصة، و يتم ذلك في عام 1845 إذ يقول : "إنّ الخرافة السياسية تعتقد في هذه الأيام أنّ الحياة المدنية، يجب أن ترتبط مع بعضها بواسطة (الدولة) بينما في الحقيقة تقوم على الدولة، بل و يتوقف قيامها على الحياة المدنية"³.

و من المفاهيم السياسية البارزة في النظرية الماركسية، مفهوم الاعترا ب السياسي. الذي بدأ "ماركس" من خلاله الحديث عن الدولة، و بالأخص عندما راح ينتقد نظرية هيغل في فلسفة القانون، و المعروف لدينا كيف انتقد "ماركس" الفلسفة المثالية و بالخصوص الفلسفة الهيجلية. يقول "هيغل": "إنّ الدولة تمثل الحل لمختلف التناقضات، إنّها أداة للتوفيق بين الفرد الذي يسعى وراء مصالحه الخاصة

¹ - نفس المرجع، ص 91

² - انظر: محمد السويدي، نفس المرجع، ص 29

³ - إسماعيل على السعد، المرجع السابق، ص 104

من جهة و فكرة الشمولية أو العمومية Universalité من جهة أخرى ¹. أما "ماركس" فعلى العكس من ذلك، "فقد اعتبر الدولة المثالية مجرد وهم. و الحقيقة الوحيدة التي قبل بها هي المجتمع المدني وحده، و وجود تلك الدولة التي تبدو وكأنها كاملة السيادة، أو كأنها تحقق المصلحة العامة تحاول أن توهم المواطنين بأن مصالحهم متوافقة فعليا، و بأن تناقضات المصالح الخاصة التي تتطور عبر المجتمع المدني تصبح متوافقة في المجتمع السياسي ذلك أن الجميع فيه مواطنون" ².

إن ما يميز الدولة عند "ماركس"، يقول الدكتور حسن ملحم، و خاصة الدولة الحديثة: "أنها تفصل في الواقع ما بين إطار المجتمع المدني و إطار المجتمع السياسي، تفصل ما بين الإنسان كإنسان و الإنسان كمواطن، تفصل ما بين الخاص و العام. و بالنسبة لماركس فإن هذا الفصل وهمي و هذا بالتحديد ما يسميه الاعترا ب السياسي. و لا يقتصر مفهوم الاعترا ب على الجانب السياسي، بل نج الاعترا ب الفلسفي و الاعترا ب الديني و الاعترا ب الاقتصادي و الذي يقترب في وصفه للاعترا ب السياسي" ³.

و كما تمت الإشارة إليه سابقا، فقد افترض ماركس أن العالم المادي هو الحقيقة الأساسية و الكبرى، و من ثم فإن الاقتصاد هو جوهر عملية التغير. فالتغير في وسائل الإنتاج يؤدي بالضرورة إلى تغير في علاقات الملكية و البناء الطبقي للمجتمع. و قد ترتب على ذلك تباين الطبقات الاجتماعية وفقا لتباين مصالح كل منها فيس المجتمع. و من ذلك فإن السلطة السياسية عند "ماركس" ما هي إلا تنظيم لسلطة طبقة ما للسيطرة على طبقات أخرى في المجتمع. و ما دامت المادية التاريخية تؤكد أن تطور المجتمعات يقوم على أساس التناقض و الصراع بين الرأسمالية و البروليتاريا، فإن الحتمية التاريخية لهذا التطور سوف تصل إلى مرحلة انتصار البروليتاريا على الرأسمالية و تأخذ السلطة السياسية التي ستبقى مرحليا كضرورة للإجهاز على الطبقة البرجوازية، و بانتهاء العملية لن يكون المجتمع بحاجة إلى الدولة، و يكون المجتمع كله طبقة واحدة هي طبقة البروليتاريا، إذ سوف يسود المجتمع التوافق و الانسجام و يختفي الصراع و على هذا تصبح الحاجة إلى الدولة غير قائمة فتتلاشى الدولة تلقائيا ⁴.

كما لا ينسى أن يؤكد بأن نموذج كل إنتاج ينتج البنية القانونية و السياسية و الأيديولوجية، و التي تعتبر ضرورية لبقائه و استمراريته. يقول "ماركس" في "رأس المال": " في العلاقة المباشرة ما بين المالك لوسائل الإنتاج و المنتج المباشر يجب اليحث دائما عن السر الغامض أو الأساس الخفي للبناء الاجتماعي،

1 - أنظر: حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب الجزائر، 1993، ص267، ص83-84

2 - أنظر: نفس المرجع، ص 85

3 - نفس المرجع، نفس الصفحة

4 - إسماعيل علي السعد، المرجع السابق، ص 86

و بالتالي الشكل السياسي الذي تأخذه علاقة السيادة و التبعية ثم قاعدة الشكل المحدد الذي تأخذه في فترة معينة ¹.

6.2 ماكس فيبر والسياسة

يأتي اهتمام ماكس بالسياسة من خلل اهتمامه السوسيولوجي ببنية السلطة، كان ولحد ما بدافع اهتماماته السياسية. لم يكن فيبر راديكاليا سياسيا، في الحقيقة لقد وصف كثيرا بأنه (ماركس البرجوازية) لعكس التشابه في الاهتمامات الفكرية لماركس و فيبر ولعكس توجهاتهم السياسية المختلفة. بالرغم من أن فيبر انتقد الرأسمالية الحديثة مثل ماركس فإنه لم يدع إلى الثورة. كان يدعو إلى تغيير المجتمع تدريجيا وليس قلبه. لم يكن يؤمن بمقدرة سواد الشعب أو الجماهير في خلق مجتمع أفضل لكن فيبر رأى أيضا القليل من الأمل في الطبقات الوسطى والتي يرى أنها يسيطر عليها صغار البيروقراطيين قصيري النظر. كما انتقد فيبر عظماء السياسيين مثل بيسمارك، والذي يعتقد أنه أضعف القيادة السياسية في المستويات الدنيا. بالرغم من ذلك فإنه يرى أن الأمل في القادة السياسيين العظام أكثر من الجماهير أو البيروقراطيين. ومع إيمانه بالقادة السياسيين هنالك أيضاً إيمانه بالقومية. لقد وضع الأمة فوق كل ما عداها "إن المصالح الأساسية للأمة تقف وبالتأكيد فوق الديمقراطية والبرلمانية ².

إنّ تفضيل فيبر للديمقراطية كنظام للحكم ليس بسبب اعتقاده في الجماهير ولكن بسبب أنها تعطي الحد الأقصى من الحيوية وأفضل الطرق لإنتاج القادة السياسيين. لاحظ فيبر أن بنية السلطة موجودة في كل مؤسسة اجتماعية وآراؤه السياسية ذات صلة بتحليله لتلك البنيات في كل المواقع ³.

بدأ فيبر تحليله لبنيات السلطة بطريقة منسجمة مع افتراضاته عن طبيعة الفعل. فقد عرّف السلطة بأنها "احتمال إطاعة بعض الأوامر المحددة أو (كل الأوامر) بواسطة مجموعة معينة من الناس". يمكن أن يكون هنالك أكثر من أساس للسلطة، شرعية وغير شرعية، لكن ما جذب اهتمام فيبر هو أشكال السلطة الشرعية. إن ما شغل فيبر ولعب دوراً أساسياً في الكثير من علم اجتماعه هي القواعد الثلاثة التي على أساسها تكون السلطة بالنسبة للأتباع شرعية، وهي الأسس العقلانية، التقليدية والكاريزمية. في تعريفه لهذه الأسس الثلاثة بقي فيبر قريباً من أفكاره عن الفعل الفردي، لكنه تحول

¹ - حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، ص 89

² - أنظر: عمر عبد الجبار، المرجع السابق، شبكة العثمانيين العرب

³ - أنظر: نفس المرجع

بسرعة إلى بنيات السلطة الكبرى. السلطة التي تأخذ شرعيتها على قواعد عقلانية تركز "على الاعتقاد في شرعية القوانين المنفذة وحق أولئك الذين ارتقوا سدة السلطة عن طريق تلك القوانين في إصدار الأوامر". السلطة التي أصبحت شرعية على أساس قواعد تقليدية تركز على "اعتقاد مؤسس في قدسية تقليد صحيح وشرعية أولئك الذين يمارسون السلطة على أساسه". أخيراً، السلطة التي تصبح شرعية عن طريق الكاريزما تركز على ولاء التابعين للقدسية الاستثنائية، البطولة والشخصية النموذجية للقادة كما تركز على النظام المعياري الذي فرضوه¹.

- السلطة التقليدية

في تحليله لبنيات السلطة التقليدية، استخدم فير كأداة منهجية نموذج المثلالي عن البيروقراطية. كان هدفه هو توضيح الفرق بين السلطة التقليدية والنموذج المثلالي للبيروقراطية. في حين أن السلطة القانونية تنبع من مشروعية نسق قانوني عقلاني، فإن السلطة التقليدية مؤسسة على ادعاء القادة واعتقاد التابعين أن هنالك ميزة في القوانين والقوى القديمة. القائد في مثل هذا النظام ليس رئيساً ولكن سيداً شخصياً. الكادر الإداري يتكون ليس من موظفين وإنما من خدام شخصيين. وكما قال فير، الولاء الشخصي وليس الواجب الرسمي غير الشخصي هو الذي يحدد علاقة الكادر الإداري مع السيد. في حين أن الكادر البيروقراطي يدين في ولائه وطاعته للقوانين السائدة وللقائد الذي يتصرف باسمهم، فإن كادر القائد التقليدي يطيع لأن القائد يحمل ثقل التقليد - هو أو هي اختياراً لذلك الموقع بصورة تقليدية. في نسق قانوني عقلاني القائد مقيد بممارسة السلطة ضمن حدود مبادئ رسمية، لكن في النسق التقليدي يمكن أن تذهب السلطات بعيد جداً دون أن تثير أي مقاومة. ما كان مثيراً لاهتمام فير هو كادر القائد التقليدي وكيف يمكن قياسه مع كادر النموذج المثلالي البيروقراطي. خلص إلى أنه يفتقد عدة جوانب. الكادر التقليدي يفتقد المكاتب ذات مجالات العمل المحددة والخاضعة لقوانين غير شخصية. أيضاً، ليس له ترتيب عقلاني لعلاقات الرئيس والمرؤوس، أي يفتقد التسلسل الواضح. ليس هناك نظام ثابت للتعين والترقي على أساس العقود الحرة. التدريب الفني ليس شرطاً ثابتاً للحصول على موقع أو تعيين. التعيينات لا تتضمن مرتبات ثابتة تدفع نقداً².

استخدم فير منهج النموذج المثلالي ليس فقط لمقارنة السلطة التقليدية مع العقلانية وتحديد أكثر المميزات وضوحاً في السلطة التقليدية، ولكن أيضاً ليحلل تاريخياً الأشكال المختلفة للسلطة التقليدية. ميز

¹ - نفس المرجع، نفس الموقع

² - نفس المرجع السابق، نفس الموقع

بين شكلين قديمين من السلطة التقليدية، سلطة حكم الشيوخ التي تتضمن حكم كبار السن والسلطة الأبوية الأساسية والتي تتضمن قادة يحصلون على مواقعهم عن طريق الوراثة.

- السلطة العقلانية L'AUTORITE LEGALE RATIONNELLE

أو السلطة القائمة على أساس عقلائي و قانوني، و في هذا النوع من السلطة يكون الاعتماد على قواعد معينة يعتقد بها الأفراد، و الشخص الذي يأتي إلى السلطة استناداً إلى هذه القواعد هو الذي يملك الشرعية في الحكم، و يمكن أن تتحدد هذه القواعد في الدستور أو قواعد أخرى غير شخصية يؤمن بها الأفراد، والشخص الذي يصل إلى السلطة عن طريق هذه القواعد هو الذي تكون سلطته شرعية، و تكون أوامر شرعية، و لما كانت سلطته مستندة على قواعد غير شخصية، فأنها سلطة محدودة، لأنه لا يستطيع الخروج عن القواعد المنظمة لممارسة السلطة، و هو ما يعتبره فير بالنوع الحديث للسلطة¹.

السلطة العقلانية أو القانونية يمكن أن تأخذ عدداً من الأشكال البنائية، لكن الشكل الذي آثار اهتمام فير على نحو خاص هو البيروقراطية، والتي اعتبرها "أنقى أنماط ممارسة السلطة القانونية. تصور فير البيروقراطية في إطار نموذجي مثالي. وبالرغم من إدراكه لنقاط ضعفها فقد وصف فير البيروقراطية بطريقة إيجابية جداً. "فمن الناحية الفنية الصرفة، البيروقراطية قادرة على تحقيق أعلى درجات الفعالية، وبهذا المعنى فهي أكثر الوسائل المعروفة عقلانية في ممارسة السلطة على البشر. إنها تتفوق على كل الأشكال الأخرى في الدقة، الثبات، حزم النظم والمصادقية. لذلك فهي توفر لرؤساء المنظمة وللذين يتعاملون معها تقدير درجة معينة وعالية من النتائج، إنها متفوقة في الفعالية المكثفة وفي مجال عملياتها كما يمكن تطبيقها على كل أنواع المهام الإدارية"².

- السلطة الكاريزمية

"الكاريزما" مفهوم صار يستخدم بعمومية شديدة. وسائل الإعلام والجمهور يسارعون في الإشارة إلى سياسي، نجم سينمائي أو فنان كشخص كاريزمي. بهذا فهم عادة ما يعنون أن الشخص المعين يتمتع بمقدرات غير عادية . مفهوم الكاريزما يلعب دوراً هاماً في أعمال ماكس فير لكن يعني له شيئاً مختلفاً جداً عن مفهوم معظم العامة اليوم . بالرغم من أن فير لم ينكر أن الزعيم الكاريزمي قد يمتلك خواص مميزة،

¹ - محمد السويدي، المرجع السابق، ص 31

² - عمر عبد الجبار، المرجع السابق، نفس الموقع

فإن فهمه للكاريزما يعتمد أكثر على مجموعة التابعين والطريقة التي يعرفون بها الزعيم الكاريزمي. لوضع موقف فيبر بوضوح تام ، إذا عرّف التابعون زعيماً ككاريزمي ، فإنه غالباً ما يصبح زعيماً كاريزمياً غرض النظر عن امتلاكه حقيقة لمقدرات مميزة . الزعيم الكاريزمي إذاً من الممكن أن يكون شخصاً عادياً جداً. المهم هو العملية التي عن طريقها يبتعد ذلك الزعيم من الناس العاديين ويعامل كأنما يتمتع بقوي فوق طبيعية أو فوق إنسانية أو على الأقل استثنائية أو مقدرات لا يمكن الوصول إليها بواسطة الشخص العادي¹.

و يضيف محمد السويدي أن المقصود بالكاريزما "هي القابلية غير الاعتيادية و التي يملكها الفرد سواء كانت هذه الصفات الخارقة هي صفات حقيقية أم وهمية، أم يفترض وجودها عند الشخص، فالسلطة الكاريزمية هي التي تقوم على أساس وجود شخص يملك صفات خارقة يعتقد بها الأفراد المحكومين، أي يخضعون لحكم الحاكم أو الملك... فالشرعية التي يتمتع بها حكم هؤلاء تنبع من اعتقاد المحكومين بصفات الحاكم الخارقة... و التي قد تستمد جذورها من شيء غيبي أو سحري"². و من أمثلة ممارسة هذا النوع من السلطة، الأنبياء و أصحاب الدعوات الدينية، القادة المشهورين نتيجة انتصاراتهم العظيمة في الحروب، و هي سلطة تعتمد على الإيحاء و لا تتسم بالعقلانية.

بالنسبة لفيبر، الكاريزما قوة ثورية وواحدة من أهم القوي الثورية في العالم الاجتماعي. في حين أن السلطة التقليدية في الأصل محافظة فإن نشوء زعيم كاريزمي ربما يمثل تهديداً لذلك النظام (وأيضاً للنظام القانوني العقلاني) مما يؤدي إلى تغيرات هائلة فيه. إن الذي يميز الكاريزما كقوة ثورية أنها تؤدي إلى تغيير في عقول الفاعلين، إنها تسبب "إعادة توجيه ذاتي أو داخلي". مثل هذه التغيرات قد تؤدي إلى "تغير جذري للسلوك المركزي واتجاه الفعل مع توجه جديد تماماً لكل المواقف تجاه مختلف مشاكل العالم"³.

في تحليله للكاريزما بدا فيبر – مثل ما فعل مع السلطة التقليدية بالنموذج المثالي البيروقراطي. حاول أن يحدد إلى أي مدى تختلف السلطة الكاريزمية بتابعيها وكادرها عن النسق البيروقراطي. في مقارنة مع النموذج المثالي للبيروقراطية فإن كادر الزعيم الكاريزمي يفتقد العديد من الجوانب. أعضاء الكادر لا يتم تدريبهم فنياً وإنما يتم اختيارهم لامتلاكهم خواص كاريزمية أو على الأقل خواص شبيهة بتلك

¹ – نفس المرجع، نفس الموقع

² – محمد السويدي، نفس المرجع، ص 31

³ – نفس المرجع، نفس الموقع

التي يمتلكها الزعيم الكاريزمي. المكاتب التي يحتلونها لا تشكل أي تسلسل. عملهم لا يتضمن مهنة، كما أنه لا توجد ترقيات، تعيينات واضحة أو فصل. للزعيم الكاريزمي الحق في التدخل في أي وقت يري فيه أن الكادر لا يستطيع التعامل مع موقف. ليس للمنظمة قوانين رسمية، ليس هناك وحدات إدارية مؤسسة كما لا توجد صلاحيات لتوجيه الأحكام. لكل هذا وجد فيبر أن كادر الزعيم الكاريزمي أدنى مرتبة مقارنة بالشكل البيروقراطي للتنظيم¹.

إننا نجد نظرية دائرية للتاريخ في أعمال فيبر. في حالة نجاحها، فإن الكاريزما تتحول مباشرة في اتجاه العقلنة لكن بمجرد استمرارها فإن الكاريزما لا تملك إلا أن تتحول إلى سلطة تقليدية أو سلطة قانونية عقلانية، وعندما تحقق أياً من تلك الحالات فإن الدائرة تبدأ من جديد. لكن بالرغم من ولائه للنظرية الدائرية فإن فيبر يعتقد أن تغيراً أساسياً قد حدث في العالم الحديث و غالباً ما نري الكاريزما تتكرر في اتجاه السلطة القانونية العقلانية².

كان هدف فيبر الأساسي من تحليله لأنماط السلطة "هو توضيح معتقدات الشرعية التي تقرر بناء النظم السياسية و ديناميات الحياة السياسية، و أهمية شرعية النظام المعياري تكمن في تلك الشرعية التي تشكل أفضل ضمان لاستمرار استقرار النظام..."³ و الهدف من تحليل تلك الأنماط إلى تبيان حتمية المعتقدات الشرعية، فكل نمط من أنماط السلطة ينتج عنه نظم سياسية خاصة ومرتبطة به.

¹ - نفس المرجع، نفس الموقع

² - نفس المرجع، نفس الموقع

³ - إسماعيل علي السعد، المدخل إلى علم الاجتماع السياسي، ص78