الفصل الأول

البناء التصورى لدراسة العصبية العائلية والمشاركة السياسية

مقدمة.

أولاً: نظرية العصبية عند ابن خلدون.

ثانياً: الالتقاء بين ابن خلدون وكارل ماركس.

ثالثاً: المصلحة عند هابرماس .

خاتمة.

الفصل الأول
البناء التصورى لدراسة العصبية العائلية والمشاركة السياسية

مقـــــــدمـــــــــــة :

يعرض هذا الفصل للإطار التصورى لدراسة العصبية والمشاركة السياسية حتى تتمكن الباحثة من تحديد أبعاد الظاهرة مجال الدراسة وعلاقاتها وشروطها وتحديد أهم المفاهيم والقضايا التى توجهها وتحويل تلك المفاهيم إلى مجموعة من المؤشرات التجريبية التى يمكن تطبيقها فى الواقع الاجتماعى ولهذا بدأت الباحثة بعرض لنظرية العصبية عند "ابن خلدون" وتطور فكرة العصبية عنده ومن خلال عرض هذه المفاهيم النظرية تقوم الباحثة بمناقشة للمفاهيم الأساسية المتضمنة فى نظرية العصبية عند "ابن خلدون" وتطوراتها عند علماء الاجتماع المعاصر وذلك حتى تستطيع أن تقوم الباحثة بتصميم دليل دراسة الحالة بما يتلائم مع تطور تلك المفاهيم، ثم المقارنة بين كل من "ابن خلدون" و "ماركس" ومن ثم وجدت الباحثة أن نظرية العصبية عند "ابن خلدون" لم تعد وحدها كافية لتفسير الظاهرة مجال الدراسة خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى يشهدها المجتمع المصرى ولذلك اعتمدت الباحثة فى تفسيرها للعصبية من خلال فكرة المصلحة عند "هابرماس" التى تتجسد من خلالها0

وقد حددت الباحثة الأفكار الأساسية التى تستند إليها دراسة العصبية وعلاقاتها بالمشاركة السياسية عند كل من "ابن خلدون" و"كارل ماركس" و "هابرماس" كالتالى: استند "ابن خلدون" فى دراسته للعصبية إلى فكرة التحالف والانتماء لجماعة معينة والتفانى فيها والدفاع عن مصالحها التى تعبر عن مصالحه، والدافع الأساسى لتلك العصبية يتمثل فى فكرة "المصلحة المشتركة" للجماعة0

فالعصبية عند "ابن خلدون" وإن أخذت شكل رابطة الدم إلا أنها فى الواقع تحكمها مصالح محددة، حيث لم تقتصر العصبية عنده فى هذا الشكل، ولكن تأخذ أشكالاً متعددة كروابط النسب والولاء والحلف والجوار والصداقة والرق والموالى والمصطنعين والمرتزقة0 ويجمع بين هذه الأشكال "المصلحة المشتركة" بحكم الانتماء لجماعة معينة0

وتتمثل العوامل التى أثرت على العصبية فى : عوامل مادية (اقتصادية) وعوامل معنوية (ثقافية)، فتتمثل العوامل المادية في فكرة "المصلحة" عند "كارل ماركس" القائمة على أساس مادي والتى عبر عنها فى الصراع الطبقى الذى يتمثل فى جوهره صراع (اقتصادى – سياسى– ايديولوجى) ناجم عن التناقض الاقتصادى والاجتماعى بين الطبقة الحاكمة التى تملك وسائل

الانتاج والسلطة والسيطرة (العصبية الحاكمة) والطبقة العاملة أو البروليتاريا التى لا تملك سوى قوة عملها0 ويتمثل الدافع الأساسى لهذا الصراع فى تحقيق المصالح الخاصة بكل طبقة والذى يتمثل فى الحصول على السلطة0

أما العوامل المعنوية وتتمثل في فكرة المصلحة عند "هابرماس" حيث تتجسد فكرة العصبية فى صورتها المعاصرة أي في ضوء ظهور مؤسسات اجتماعية حديثة وظهور جماعات غير رسمية الناتجة عن تداعيات العولمة والانفتاح على العالم الخارجى والتى أظهرت الأبعاد الطائفية والعائلية والقبلية والشللية وذلك من خلال فكرة المصلحة عند "هابرماس" الذى تناولها فى إطار نظريته عن "الفعل الاتصالى" وفيما يتعلق بدراسة العصبية وعلاقاتها بالمشاركة السياسية فهى علاقة قائمة على فعل اتصالى ناتج عن المصلحة وتتمثل المصلحة فى الغرض من هذا الفعل، ويرى هابرماس أن بيننا مصلحة مشتركة جميعاً بحكم عضويتنا فى المجتمع الإنسانى وأن تلك المصلحة ما هى إلا فى القلب من التفاعل الاجتماعى.

أولاً : نظرية العصبية عند "ابن خلدون":

تتألف نظرية العصبية عند "ابن خلدون" من مجموعة من المفاهيم والقضايا التى ترتبط بتطور العمران البشرى.ولقد انطلق "ابن خلدون" فى نظريته عن العصبية من فكرته عن الوازع التى يعنى بها "ضرورة وجود سلطة فى المجتمع وهى عنده نوعين : سلطة مادية تتجسد فى الدولة والسلطان واليد القاهرة، وسلطة معنوية تمارسها بعض الأفراد كمشايخهم وكبرائهم وذلك بما وقر فى نفوس الكافة من الوقار والتجله"[1].

ويستحيل بقاء المجتمع دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، وهو الملك القاهر المتحكم، ولابد فى ذلك من العصبية"[2]0 "فالطبيعة الإنسانية دائماً ما تسعى إلى السيطرة على الآخرين"[3]0

فقد بات من المحتم أن يكون لهذا المجتمع قيادة تأخذ بيده، وحكومة تنظم شئونه وتحكم أموره، وسياسة ينتظم بها أمره[4]، والسياسة عند ابن خلدون نوعين : سياسة عقلية مفروضة من البشر العقلاء وأكابر الدولة ونصرائها، وسياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، والخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط وإلا كانت كلها عبث وباطل[5]0والعصبية عند "ابن خلدون" هى عنوان الشرف الوحيد الذى يؤدى إلى تكوين زمرة[*]

---

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تقديم وتحقيق على عبد الواحد وافى، (القاهرة، دار نهضة مصر، 1984)، الجزء الثانى، ص483.

(2) المصدر السابق، ص 573 .

(3) Aziz Al Azemh, Ibn Khaldun An Essay In Reinterpretation, (London; Central European University Press, 2003), P. 64.

(4) مصطفى الشكعه، الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته، (الطبعة الثالثة؛ القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1992)، ص67 0

(5) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1981)، الجزء الأول، ص 190

(*) أما تعريف الزمرة أو الصفوة بمعناها اليوم عند علماء الاجتماع المعاصر الذى دار حولها مناقشات واسعة حاولوا فيها إيجاد صياغة محددة لمفهوم الصفوة حيث نجد الباحثة اتفاقاً في المعنى للزمرة أو الصفوة عند كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع المعاصر حيث يرى رايت ميلز أن الصفوة تعنى الأفراد الذين تمكنهم أوضاعهم من تجاوز الحياة العادية للأفراد العاديين، وأنهم أولئك الأفراد الذين يشغلون أوضاعاً تخول لهم إصدار قرارات ذات آثار هامة. بينما يشير "George E. Marcus" أن الصفوة هم الأشخاص الذين تم اختيارهم بشكل رسمى للقيام ببعض العمليات الاجتماعية. ويعرف البعض الصفوة بأنها "تلك القلة التى تستطيع الوصول إلى مواقع إتخاذ القرار في المجالات التى تؤثر على سياسات المجتمع ككل وتوجهها الوجهة التى تتفق مع مصالحها والوصول إلى موقع إتخاذ القرار أي الاستحواذ على القوة، وينطوى ذلك بلا شك على ضروب من الصراع.

-اعتمدت الباحثة فى صياغة هذه الفكرة على المصادر التالية :

- أحمد زايد، البناء السياسى في الريف المصرى: تحليل لجماعات الصفوة القديمة والجديدة، (الطبعة الأولى؛ القاهرة، دار المعارف، 1981)، ص ص 39 – 48 .=

= - George E. Marcus, Elites : Ethnographic Issues, (First Edition, University of New York; Mexicopress, 1983), P. 8.

معينة أى الجماعة أو قبيلة أو أسرة مالكة تستطيع بفضل عصبيتها وسلامة شعورها أن تشيد سلطانها حيث يقرر فى ذلك ويقول : "إن متطلبات تنظيم المجتمع السياسى الحديث، وتصريف شئونه، تقتضى ضرورة تقسيم العمل السياسى بين أعضائه بحيث تقوم قلة منهم بمهمة رسم السياسات العامة وإتخاذ القرارات السلطوية الملزمة"[1] وذلك للقبض على زمام السلطة، والتى تمكن أسرة مالكة أو زمرة إذا ما كانت كثيرة العدد وذات تبع مخلصين حقاً، استطاعت أن تشيد سلطانها وتدعمه وذلك بفعل سلامة شعورها فى الذب عن الحياض وما يساور أعضاءها من روح الهجوم[2]0

وما يهم "ابن خلدون" من العصبية نتائجها التى تترتب عليها فى أعلى درجات وجودها وأرقى مراحل تطورها أى تلك المرحلة التى تصبح فيها العصبية[3]، "اتفاق الأهواء على المطالبة"[4] "إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم000، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم، فالعدو لا يتوهم على أحد مع وجود العصبة[*] له، واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن الكريم عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا "**لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون**000، أما المتفردون فى أنسابهم فقل أن يصيب أحد منهم نعرة على صاحبه"[5]0

- إسماعيل على سعد، أسس علم الاجتماع السياسى، (الطبعة الثانية؛ الإسكندرية، دار المعارف، 1981)، صفحات متفرقة0
- محمد على محمد، أصول الإجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث، الجزء الثاني: القوة والدولة، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1989)، ص ص 66 – 72 0
- السيد عبد الحليم الزيات، في سوسيولوجيا بناء السلطة : الطبقة – القوة – الصفوة، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990)، ص ص 239 – 240 .
- Jessica Kuper, Political Science And Political Theory, (New York; Routledge Kegan Paul, 1987), PP. 60 – 64.

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص 186 .
(2) غاستون بوتول، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، (بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1955)، ص 81 0
(3) محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون : العصبية والدولة، مصدر سابق، ص166 0
(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 157
(*) العصبة تعنى عند ابن خلدون وكما يراها الجابرى هى الجماعة وليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التى تتكون من أقارب الرجل الذين يلازمونه وهذا يعنى أولاً أن العصبة تقوم أساساً على القرابة0 ثانياً ، أن جميع أقارب الرجل ليس عصبة له بالضرورة، بل فقط الذين يلازمونه منهم0 محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون : العصبية والدولة، مصدر سابق، ص67 0
- محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، (الطبعة الأولى؛ بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998)، ص ص 158 – 161 0
(5) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص483 0

إن هذه النعرة أو التناصر، تكون أشد قوة، وأكثر وضوحاً مع الأفراد الذين يجمعهم نسب قريب، وبالعكس من ذلك التناصر الذى يقوم بين الأشخاص الذين يربطهم نسب بعيد أو غيره من وجوه الانتساب (كالولاء والحلف) فالنعرة والتناصر فى هذه الحالة يكونان أقل قوة وأضعف[1] ويقول فى ذلك إن "كل حى أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة خاصة هى أشد التحاماً[*] من النسب العام لهم مثل عشير بيت واحد وأهل بيت واحد وأخوة بنى أب مثل بنى العم الأقربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العام، والنعرة تقع فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة والرئاسة فيهم إنما يكون فى نصاب واحد منهم ولا يكون فى الكل، وتكون الرئاسة بالغلب ويعنى به "ابن خلدون" القوة والمنافسة [**] وذلك من خلال عصبية أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها ويتم الرئاسة لأهلها فلا تزال فى ذلك النصاب متناقلة من فرع إلى فرع ولا تنتقل إلا إلى الفرع الأقوى من فروعه وهذا هو سر الغلب"[2]0

---

(1) محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون : العصبية والدولة، مصدر سابق، ص166 0

(*) الالتحام واللحمة اتحاد يؤدى إلى التضامن والتناصر والتعاضد اللذين يستخدمهما "ابن خلدون" غالباً ويعني بهما صراحة أن العصبية ليست فقط النسب الذى يعنى روابط الدم وحسب0 جورج لابيكا، السياسة والدين : عند ابن خلدون، تعريب موسى وهبى وشوقى دويهي، (الطبعة الأولى؛ بيروت، دار الفارابي، 1980)، ص125 0

– ساطع الحصرى، دراسات عن مقدمة "ابن خلدون"، (القاهرة، دار المعارف، 1953)، ص ص 334 – 335 0

(**) ويتفق معه علماء الإجتماع المعاصر حول مفهوم القوة حيث تعنى القدرة على السيطرة والتأثير فى أفعال الآخرين بالرغم من عدم موافقتهم فهي قدرة الشخص على سيطرة وتحديد سلوك الآخرين وفقاً لرغبة هذا الحاكم.

- Gordon J. DiRenzo, Human Social Behavior : Concepts And Principles of Sociology, (1sted, Chicago; Holt, Rinchart And Winston, 1990), P. 249.
- Michael C. Roskin et al., Political Science : An introduction, (4th ed., New Jersy; Prentice Hall, upper saddle River, 1999), P. 5.
- George Andrew Kourvetaris, Sociology : Structure And Process, (London; Allyn And Bacon, 1997), PP. 41 – 51.
-Herbert B. Winter et al., People And Politics : An Introduction To Political Science, (New York; MaCmillan Publishing Company, 1986), PP. 50 – 52.
- Anthony M. Orum, Introduction To Political Sociology The Social Anatomy Of The Body Politic, (3rd ed., New Jersey; Prentice Hall, Englewood Cliffs, , 1989), P. 174.
- Peter Morriss, "Steven Luckes On The Concept Of Power", Political Studies Association : Review, (Synergy; Blackwell, Vol. 4, No. 1, January 2006), PP. 124 – 125.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ص 31 – 35 0

وتستمر هذه السيطرة لأهل البيت الواحد أربعة أجيال من البداية إلى أن تنتهى إلى مرحلة الفساد والانهيار[1]0

ويكشف هذا النص أن العصبية عند "ابن خلدون" نوعين :عصبية خاصة، التى يجمعها نسب خاص أو قريب[2]0 أما العصبيات الأكثر اتساعاً والتى يجمعها نسب عام أو قريب فهى العصبية العامة[3]0

ويربط " ابن خلدون" العصبية بالرئاسة وهى تعنى "الرئاسة سؤدد وصاحبها متبوع وليس عليهم قهر فى أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر[4](*)0

فيقرر ابن خلدون أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذى خلق له "وأن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك وهو أمر زائد على الرئاسة000، فالرئاسة لا تكون على قوم فى غير أهل جلدتهم واتباع القوم لشخص لعصبيته، 000، فبالعصبية ينال المرء من الملك والرئاسة بخطة القضاء كما هى لهذا العهد وإنما كانا بقضاء فى الأمر القديم لأهل

---

(1) Aziz Al Azemh, Op., Cit., P. 64.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ص 31 – 35 0

(3) محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مصدر سابق، ص 171 0

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص35 0

(*) والرئاسة عند ابن خلدون "هى أبسط شكل من أشكال السلطة الاجتماعية وهى أقرب شئ إلى ما يسميه علماء الاجتماع المعاصر بالسلطة المنتشرة فى مقابل السلطة المنتظمة التى تتكون فى المجتمعات الإنسانية المتطورة0 حيث تعنى الرئاسة "القدرة التى تخول لأحد الأفراد ليفرض بها أوامره على الآخرين ويكون هذا للفرد من علو نسبه أو أفضلية تجعله يحكم كرئيس لكل عائلات الأحلاف0 ويرى "جان مارى دانكان" السلطة ككيان يتولاه بعض الأفراد ويمتلكونه كشئ أو بالأحرى كقوة، فالسلطة ستكون طاقة متمركزة كما فى شخص الرئيس أو فى مبادئ تقبلها الجماعة، ويكون الحكام فقط المؤتمنين عليها مؤقتاً0 ويتفق "روبرت ماكيفر" فى رؤيته للسلطة حيث يعنى بها "الحق القائم داخل أية نظام اجتماعى لتحديد السياسات بإصدار الأحكام حول المسائل العامة، وفض المنازعات أو بصفة عامة التصرف فى ضوء فكرة قيادة وتوجيه الآخرين0 اعتمدت الباحثة فى صياغة هذه الفكرة على المصادر التالية:

- إيف لاكوست، ابن خلدون : واضع علم ومقرر استقلال، ترجمة زهير فتح الله، (بيروت، دار المعارف، غير مذكور سنة النشر)، ص65 0
- جان مارى دانكان، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، (الطبعة الأولى؛ المؤسسة العربية، 1992)، ص 115 0
- محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسى، مصدر سابق، ص 191 0
- Michael G. Roskin et al., Political Science : An Introduction, (4th ed, Singapore ; Prentice Hall International, Inc.,1991),PP.5– 6.
- إبراهيم أبو الغار، علم الإجتماع السياسى،(الطبعة الأولى ؛ القاهرة، دار الثقافة، 1979)، ص53
- موريس دوفرجيه، علم اجتماع السياسة، ترجمة سليم حداد، (الطبعة الأولى؛ المؤسسة الجامعية، 1991)، ص130 0
- قبارى محمد إسماعيل، علم الإجتماع السياسى : وقضايا التنمية والتخلف والتحديث، (الإسكندرية، منشأة المعارف، 1987)، ص95 0

العصبية قبيل الدولة ومواليها،000، وتقليد المناصب أو عظائم الأمور لا تقلد إلا لمن له الغنى فيها إلا بالعصبية"[1]0

"فالرئاسة على أهل العصبية لا تكون إلا فى غير نسبهم وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية فلابد فى الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع"[2]0 "فالعصبية الغالبة دائماً ما تسعى إلى السيطرة على العصائب الأخرى"[3]0

"والرئاسة على القوم إنما تكون متناقلة فى منبت واحد يعين له الغلب بالعصبية000، والرئاسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقها" فالعصبية هنا هى منبع الرئاسة أو السلطة التى تفرض الطاعة ومشروعية مزاولة الحكم فإذا وضعت العصبية أى التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة المستعدين دائماً لتأييد بعضهم البعض بلا قيد فى خدمة داعٍ سياسى ضمن له قدرة عظيمة جداً أن ينال الفوز بسهولة على عدد أقل نشاطاً والتحاماً0 "فالعصبية لا تكون إلا لشخص ذي شأن فيها"[4]0

ومن ثمَّ يحدد "ابن خلدون" شروط لابد من توافرها فيمن يتولى الرئاسة تتمثل في: النسب الصريح[*] فيقرر "ابن خلدون" أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم[5] فالعصبية قد تضم أفراداً آخرين لا تربطهم بها قرابة الدم وتؤدى إلى نتائج نفس الأصل المشترك

---

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق،ص ص 139 – 148 0

(2) المصدر السابق، ص ص 131 – 132 0

(3) Aziz Al Azemh, Op., Cit., P. 65.

(4) اعتمدت الباحثة فى صياغة هذه الفكرة على المصادر التالية :

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص131 0
- محمد عزيز الحبابى، ابن خلدون معاصراً، ترجمة فاطمة الجامعى الحبابى، (الطبعة الأولى؛ بيروت، دار الحداثة، 1984)، ص41 0
- غاستون بوتول، مصدر سابق، ص 83 0
- Barabara Freyer Stowasser, Religion And Political : Some Comparative Ideas On Ibn Khaldun And Machavelli, Occasional Paper Series, (Washington; Center For Contemporapry Arab Studies Georgetown University, 1983), P. 8.
- Aziz Al Zemh, Op. Cit., P. 64.

(*) لايعنى ابن خلدون بالعصبية علاقة النسب بل يتجلى ذلك على نحو أفضل فى انبثاق تكتلات وعشائر وأحزاب تشد لحمتها مصالح جديدة0 ولا يعنى ذلك أن النسب لم يعد يلعب دوراً فى تجميع القوة ولكنه يحتفظ بقيمته المرجعية عندما يحين وقت المطالبة بالرئاسة، أما مفهوم العصبية بوصفه نسباً خالصاً كان فى مرحلة ما قبل الإسلام وقد أضحى هذا المفهوم قيمة سوسيوسياسية فى المرحلة الإسلامية فى الوقت نفسه0 جورج لابيكا، مصدر سابق، ص ص 125 – 127 0

(5) ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق،ص 129 0

بل تشدهم روابط أخرى، كالحلف والجوار وطول المعاشرة نتيجة نشأتهم سوياً، ورابطة الصداقة والمصلحة المشتركة"[1]0

وهؤلاء فى الدرجة الثانية من صرحاء النسب[*] لكن هذا الشرط ليس مطلقاً[2]0

ويمثل الحسب والشرف الشرط الثانى للشخص المؤهل للرئاسة على القوم أهل العصبية[**]0 فالبيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية 000، يرجع الحسب إلى الأنساب،000، وثمرة الأنساب وفائدتها إنما هى بالعصبية للنعرة والتناصر بحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشيه والمنبت فيها زكى محمى تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى وتعديد الأشراف من الآباء زائد فى فائدتها فيكون الحسب والشرف فى أهل العصبية بوجود ثمرة النسب وتفاوت البيوت فى أهل الشرف بتفاوت العصبية[3]0

فالحسب والشرف هو شئ متوارث أباً عن جد فالوراثة هنا لا تعنى وراثة الدم بل وراثة الخلال الحميدة[4]0

كما تمثل الخلال الحميدة ثالث الشروط المؤهلة للرئاسة حيث يقرر أن الخلال التى بها تبع صاحبها ويدفعه إلى الرئاسة[5]0 فالمجد له أصل ينبنى عليه، ويتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشيرة، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهى الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود

---

(1) Barabara Freyer Stowasser, Op. Cit, P. 7.

(*) النسب لا يعنى ضرورة نقاوة الدم، وإنما يعنى أن هذا الشخص المؤهل للرئاسة قديم الانتماء إلى العصبية أى الجماعة، ذو مركز فيها، الشئ الذى يجعل ارتباطه بها ارتباطاً متيناً بأصولها وروحها الجمعية أكيد وأقوى0 محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص180 0

-Barabara Freyer Stowasser, Op. Cit., P. 8.

(2) محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص180 0

(**) يقرر ابن خلدون فى هذا السياق أن النصاب الذى تقع به الرئاسة على الآخرين، بفضل نسبه، سيسعى للحفاظ على رياسته بإبقائها فى أهل بيت واحد، ولذا تكتسب العناية بالأنساب مثل هذه الأهمية فى اشتراط الرئاسة حيناً والحسب حيناً والإثنين معاً فى الغالب، إلا أنه لا شئ يمكنه أن يحفظ نقاوة النسب إلى مالا نهاية. والبيت بفعل قوته وجاهه، يتضخم بعناصر أجنبية من موال وحلفاء وعدوان تمكنهم من استفادتهم من جاه البيت فى الوصول إلى الرئاسة000، لكن ما أن يحصل اختلاط الأنساب حتى تتراخى اللحمة إلى القرابة ثم تندثر وتنتقل السلطة السياسية إلى عصبية أخرى0 جورج لابيكا، مصدر سابق، ص94

(3) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ص 135 – 137

(4) محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص181 0

- Mohammad Abdullah Enan, Ibn Khaldun : His Life And Works, (New Delhi; Kitabbhavan, 2000), P. 117 .

(5) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجز الأول، مصدر سابق، ص137 0

شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس، إذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً فى أهل البيوت والأحساب"[1]0

فمن حصلت له العصبية فى خلقه فقد تهيأ للخلافة فى العباد وكفالة الخلق وجدت له الصلاحية لذلك[2]0

ويمثل الجاه[*] الشرط الرابع من الشروط المؤهلة للرئاسة فيقرر ابن خلدون أن "الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم فى العدل بأحكام الشرائع والسياسة وعلى أغراضه، ثم إن كل طبقة من أهل الطبقة التى فوق، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه 000، والجاه على ذلك يتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذى فيه صاحبه، 000، وفاقد الجاه وإن كان له فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله وماله ونسبه، 000، فصاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه فى سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه"[3]0

أما عن الثروة فتمثل شرطاً من الشروط المؤهلة للرئاسة حيث يرى ابن خلدون أن الثروة من غير عصبية تجعل العرب عاجزين من الدفاع عن أنفسهم ضد أعدائهم، بل تجعلهم غير قادرين على المطالبة بحقوقهم، فالثروة ضرورية للوصول إلى الرئاسة ولكن لا يتم لصاحب الغنى

---

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص55 0

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص143 0

- Aziz Al Azemh, Op. Cit., P. 66.

(*) الجاه عند "ابن خلدون" هو ما يعنى به علماء الاجتماع المعاصر النفوذ أو التأثير ويتفق كثير من علماء الاجتماع مع "ابن خلدون" حول مفهومه عن الجاه أو النفوذ بمفهومه الحديث فيعنى به عادل مختار الهوارى "قدرة شخص أو جماعة فى فرض أرائها على الآخرين من خلال التفاعل واستخدام مختلف الأساليب والإقناع أو الإكراه أو الإغراء، فالقوة السياسية داخل المجتمع ليست حكراً على الحكام الذين يمارسون الحكم من خلال المناصب، فهناك أشخاص آخرون هم عادة قادة فى المجتمع يمارسون أنواعاً أخرى من القوة السياسية قد تفوق القوة الرسمية هذا النوع يسمى النفوذ0 وقد يكون النفوذ شرعياً أو غير شرعياً وهذا يتوقف على الشكل القائم به0

- اعتمدت الباحثة فى صياغة هذه الفكرة على المصادر التالية:

- عادل مختار الهوارى، مدخل فى العلوم السياسية، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995)، ص103 0

-Gordon J. DiRenzo, Op. Cit., P. 249.

- السيد عبد الحليم الزيات، فى سوسيولوجيا بناء السلطة، مصدر سابق، ص21 0

- أحمد حسين حسن، "الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدنى المصرى : دراسة فى استراتيجية بناء النفوذ والتغلغل الفكرى 1975 - 1995"، (رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الاجتماع، جامعة عين شمس، 1999)، ص49

(3) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص919 0

والثروة الغلب إلا إذا كانت ورائه عصبية قوية تسانده أى تمثل قوة المطالبة والمواجهة والحماية والمدافعة[1]، فالحق بدون قوة تدعمه هو أمر لا يمكن تصوره[2]0 أما عن الغلب فهو يعد من أهم الشروط المؤهلة للرئاسة فيقرر ابن خلدون فى ذلك "أن الرئاسة على القوم لا تكون إلا بالعصبية فإتباع القوم لشخص لعصبيته [3]، وأن الرئاسة لابد أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع، 000، وإذا وجب ذلك تعين أن تكون الرئاسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم فالرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية"[4]0

والسر فى اشتراط الغلب فى الرئاسة العامة هو أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج[*] فى المتكون، والمزاج فى المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلابد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين[5]0

ومن هنا يتضح أن العصبية هى القانون الأساسى[6] الذى يضع فى أساسه كل فوز بالسلطة أيا كانت طبيعة هذه السلطة أى قوة التعاضد الاجتماعى والتلاحم اللذين تعنيهما العصبية[7]0 فالعصبية هى مصدر للقوة الاجتماعية ولتحقيق النفوذ والتعرف على ما إذا كان فرد فرد ما مهيأ أم غير مهيأ للملك فالمنعة فى قومه هى من علامات الرئيس من حيث تتجلى الرئاسة التى ينبغى أن نحسب فى عدادها الصبغة الدينية[8]0

---

(1) فؤاد البعلى، ابن خلدون علم الإجتماع الحديث : دراسة تحليلية، (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 2000)، ص69 0

(2) المصدر سابق، نفس الصفحة0

(3) Mohammad Al Nowaihi, Some Lessons From Ibn Khaldun, (Cairo; The American University In Cairo, 1971), P. 38.

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص132 0

(*) المزاج يعنى به ابن خلدون الشكل الذى توجد عليه الطبيعة0

(5) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص131 0

– عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف، (بيروت، دار الطليعة، 1997)، ص122 0

(6) جورج لابيكا، مصدر سابق، ص100 0

– وجيه كوثرانى، السلطة والمجتمع والعمل السياسى : من تاريخ الولاية العثمانية فى بلاد الشام، (الطبعة الأولى؛ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص35–36 0

(7)Barabara Freyer Stowasser, Op. Cit., P. 6.

(8) جورج لابيكا، مصدر سابق، ص ص 100 – 101 0

ويربط ابن خلدون العصبية بالدين والدولة حيث يذهب إلى أن هناك علاقة تفاعلية (تأثير وتأثر) بين العصبية والدين، فثمة علاقة تآزر وتعاضد بينهما[1]0

فالدين يسهم فى تعزيز قوة العصبية[2]، بتجاوزه لكل أشكال التنازع العصبى، بالمقابل بالمقابل يرى ابن خلدون أن العصبية بدورها ترفد الدعوة الدينية بالقوة والفاعلية[3]0

ذلك إن "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، 000، وأن كل أمر تحمل عليه الكافة لابد له من العصبية وفى الحديث الصحيح كما مر "ما بعث الله نبياً إلا فى مَنَعة من قومه"[4] "فالدين يعطى قوة إضافية إلى قوة العصبية"[5]0

وفى هذا السياق يؤكد "ابن خلدون" أن الدعوة الدينية تضيف إلى تحالفات إرادات القوى الفردية أو القبلية الذى يمكن أن يكون عابراً بعبور مقصده، وهو التغلب على الجماعات المجاورة أو الاستيلاء على أمصار جديدة التصنيف، أئتلاف القلوب والعقول الذى تتخطى غايته المصالح

---

(1) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History : A Study In The Philosophic Foundation Of The Science Of Culture, (Chicago; The University Of Chicago, 1964), P. 196 .

(2) Barabara Freyer Stowasser, Op. Cit., P. 9.

(3) محمد محسن الظاهرى، "القبيلة والتعددية السياسية فى اليمن (1990 – 1997)"، (رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2000) ص70 0

– الوعى العصبى عند ابن خلدون وكما يراه الجابرى يعنى به شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبية أو الجماعة التى ينتمى إليها، بل هو على إستعداد دائم فى نفس الوقت يدفعه إلى تجسيم هذا الإنتماء إلى العصبة وأهل العصبية بفنائه فيها كلياً، ويمارس هذا الشعور عندما يكون هناك خطر خارجى يهدد وجود العصبة أو ينال من كيانها المادى أو المعنوى ويرى "الجابرى" أن هذا الوعى العصبى هو الذى يشد أفراد العصبية بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائناً واحداً تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات0 محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص ص 168–169. ومحمد صفوح الأخرس، الأنثروبولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة فى الجمهورية العربية السورية، 2001)، ص ص 131 – 135 0

–أما الوعى عند علماء الاجتماع المعاصر فيعرفه "على ليلة" بأنه قدرة الإنسان على إدراك عالمه المحيط وقدرته على التقدير للدور الذى يلعبه كل من العناصر المشكلة لهذا العالم، بالإضافة إلى تحديد مسببات التفاعل0 فى حين يتفق "كمال المنوفى" مع رؤية الجابرى للوعى عند "ابن خلدون" حيث يرى أنه إحساس بالواقع وإدراك له وتصور لبنائه ليعبر عن الإحساس بالسيكولوجيا الاجتماعية التى تعنى تفاعل وانصهار المشاعر والإحساس نحو الواقع فى مشاعر اجتماعية0

– على ليلة، التراث والتغير الاجتماعى: التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة (قراءة فى الصحافة المصرية)، (جامعة القاهرة ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002)، ص115 0

– حمدى عبد الرحمن حسن، "المشاركة السياسية للفلاحين: دراسة ميدانية في قرية مصرية"، الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغير، أعمال المؤتمر من 4 – 7 ديسمبر 1993، إشراف كمال المنوفى، (القاهرة، مركز الدراسات السياسية، 1994)، المجلد الثانى، صفحات متفرقة .

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص ص 527 – 528

- Aziz Al Azemh, Op. Cit., P. 70.

(5)Mohammad Al Nowaihi, Op. Cit., P. 38 .

– ساطع الحصرى، مصدر سابق،ص ص347 – 350.

المباشرة حيث يضيف الدين ديمومة جذب الأيديولوجيا، على النحو الذى لا يحتفظ فيه الرئيس برئاسته فى الذهاب إلا بتقويتها باستمرار بما تظهره الخلال الحميدة، والفضائل السياسية الحزبية نفسها العزيز على قلوب أهل البادية، تتقوى كثيراً بالدين[1]0

وفيما يتعلق بالعصبية والدولة[*] عند ابن خلدون يتضح أن الأساس الذى كان يركز عليه فى محور دراسته عن الدولة هى العصبية فهى المادة التى منها قوام وجودها[2]0

فهناك ارتباط عضوى بين العصبية والدولة فقد نظر إليها "ابن خلدون" باختلاف الزاوية التى ينظر بها إلى العصبية الحاكمة والعلاقة السائدة بينهم، فالعصبية هى أساس قيام الدولة ومصدر نشوئها[3]0فيقرر فى ذلك أن "الدولة العامة فى أولها يصعب انقيادهم إلا بقوة قوية من الغلب، وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه، فإذا استقرت الرئاسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك فى الدول وتوارثوه واحداً بعد الآخر فى أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة ورسخ فى العقائد دين الانقياد لهم، والتسليم وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا فى أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله، فبالعصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها"[4]0 فهى القوة الحقيقية فى بناء الدولة فهى فى قوتها إنما تعادل القوة المادية للجند المأجورين بل هى عنده أبعد ما تكون قوة مادية تستمد قيمتها من العنصر المادى فحسب بل تشتمل فى ثناياها على عناصر معنوية تهبها آثارها الخلاقة فى تطور المجتمع والدولة والحضارة البشرية، فالعصبية البناءة للدولة هى التى تتحالف مع الأخلاق أو مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق وعلى هذا فلابد للعصبية الصائرة أن تكون حائزة بجانب التفوق فى القوة المادية على سائر

---

(1) جورج لابيكا، مصدر سابق،ص ص105 – 106

– فؤاد البعلى، مصدر سابق، ص 64 0

– حنا الفاخورى وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثانى: فى الفلسفة العربية فى الشرق والغرب، (الطبعة الثالثة؛ بيروت، دار الجيل، 1993)، ص ص 514 – 515 0

(*) يرى الجابرى أن الدولة عند ابن خلدون هى مدة حكم أسرة مالكة معينة أى تلك الفترة التى يكون فيها الحكم متناقلاً بين أفراد عصبية واحدة فهى الامتداد المكانى والزمانى لحكم عصبية ما ويمكن تصنيف أرائه فيها إلى قسمين : ما يتناول امتداد الدولة فى المكان أى مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها فى الزمان أى مختلف المراحل التى يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها0 محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص ص 166 – 216

– خليل شرف الدين، ابن خلدون، (القاهرة، دار مكتبة الهلال، 1985)، ص ص 165 – 168 0

(2) محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص166 0

(3) محمد محسن الظاهرى، "القبيلة والتعددية السياسية فى اليمن"، مصدر سابق، ص524

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص524 0

العصبيات فى الفضائل السياسية حيث يقرر "ابن خلدون" أن من جمعت له خلال الخير التى تندرج تحت الفضائل السياسية من أهل العصبيات كتب له الملك ومن تضعف عنده هذه الخلال انزلق كرسى عرشه إلى مهاوى الضياع والإنحلال[1]0

فالملك أو الدولة هى غاية طبيعية تسعى إليها العصبية فيقرر "ابن خلدون" أن "الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك، بها يكون الحماية والمدافعة أو المطالبة، وكل أمر يجتمع عليه الناس، 000، والملك طبيعياً للإنسان، 000، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، 000، فخلال الخير فى الإنسان هى التى تناسب السياسة والملك"[2]0

ومن هنا يقرر "ابن خلدون" أن العصبية ضرورية فى مرحلة تمهيد الدولة، أما إذا استقر الأمر فإنها تصبح فى غنى عن العصبية، وتستعيض عن ذلك بالموالى والمصطنعين،000، فالإنسان إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه وتكاسل حتى عن شبع بطنه000، فالأمة إذا حصلت لها الغاية أى الملك انقضى السعى إليها"[3]0

وهكذا يتضح أن العصبية فى علاقتها بالدولة تلعب دوراً مزدوجاً ومتناقضاً، فإذا كانت العصبية هى مصدر نشوء الدولة وأساس تكوينها ومصدر قوتها الحقيقية فإنها أيضاً مصدر ضعفها وهرمها[4]0

ويلجأ "ابن خلدون" فى بيان أثر العصبية إلى اعتبارها قوة من قوى الطبيعة يخضع تأثيرها فى المدى والأمد لكل ما تخضع له قوى الطبيعة من تفاعل مع العالم الخارجى وفى ضوء هذا شبه "ابن خلدون" العصبية بالأنوار، الأشعة تزداد سطوعاً فى وسط الدائرة وتضعف شيئاً فشيئاً حتى تتلاشى عند الأطراف[5]0

حيث يؤكد "ابن خلدون" أن مزاج الدول إنما هو بالعصبية فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً، والعصبية إنما هى بكثرة العدد ووفوره، 000، فالنقص

---

(1) محمد عبد المعز نصر، "فلسفة السياسة عند ابن خلدون"، أعمال مهرجان ابن خلدون، (القاهرة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1968)، ص ص 330 – 333 0

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص139 0

(3) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ص148–168 0

(*) الموالى والمصطنعين يقصد بهم "ابن خلدون" الذين نشئوا فى ظل العصبية وغيرها من العصائب الأخرى الخارجين عن نسبها والداخلين فى ولايتها0 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص522 0

(4) محمد محسن الظاهرى، "القبيلة والتعددية السياسية فى اليمن"، مصدر سابق،ص68 0

- Mohammad Abdullah Enan, Op. Cit, P. 118.

(5) محمد عبد المعز نصر، مصدر سابق، ص339 0

إنما يبدو فى الأطراف 000، وكل نقص يقع فلابد له من زمن فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها أطول[1]0 كما يذهب "ابن خلدون" إلى أن "الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة والسبب فى ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأى فيها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن فى نفسها منعه وقوة فكثرة القبائل والعصائب حاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد،000، والأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلة الهرج والانتقاض ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية"[2]0

ويتبين أن "ابن خلدون" قد تحدث عن ظاهرة كثرة التحزبات والأهواء وأنها مؤذنه بضعف الدولة، ويقاس عليها فى هذا العصر كثرة الأحزاب والخلافات فيما بينها، ثم يأتى بعد ذلك ويعكس أن الأوطان الخالية من العصبيات تكون فى غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية[3]0

كما يذهب "ابن خلدون" إلى "أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد000، العصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة فيها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جميعاً فى ضمنها، 000، فقد تبين أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع فيها مزاج أصلاً بل لابد من أن تكون واحدة فيها هى الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب وهى موجودة فى ضمنها، وتلك العصبية الكبيرة إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة منهم ولابد من أن تكون واحدة منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها"[4]0

ثم يبين "ابن خلدون" كيف يقع الهرم وانهيار الدولة فيقرر أن "من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ عن المساهمة والمشاركة فى استتباعهم والتحكم فيهم000، فتجدع حينئذ أنوف العصبيات، وتفلج شكائمهم من أن يسموا إلى مشاركته فى الحكم وتقرع عصبيتهم من ذلك وينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدول وقد

---

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق،ص ص 163 – 164 .
(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص ص 536 – 538 .
(3) محمد عبده، البداوة والحضارة : نصوص من مقدمة ابن خلدون، (الطبعة الأولى؛ لندن، المنتدى الإسلامى، 1997)، ص ص 66 – 97 0
(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق،ص ص 166 – 167 0

لا يتم إلا للثانى والثالث على قدر ممانعه العصبيات وقوتها إلا أنه أمر لابد منه فى الدول". ويوضح أن من أسباب انهيار الدولة والتى ربطها بأطوار العصبية أن من طبيعة الملك الترف والغرق فى النعيم وهما كاسران لسورة العصبية التى بها الغلب، وإذا انقرضت العصبية، قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة والتهمتهم الأمم من سواهم فقد تبين أن الترف من عوائق الملك"[1]0

ويقرر "ابن خلدون" أيضاً أن "من طبيعة الملك الدعة والسكون وإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب، 000، واثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك التى كانوا يتكلفونها فى طلبه، 000، ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره"[2]0

ومن هنا أكد "ابن خلدون" أنه "إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم"[3]0

ويحدد "ابن خلدون" أطوار الدولة:

فيرى الدولة باعتبارها امتداد حكم عصبية ما فى الزمان فإنها تتطور على مستويات ثلاثة:

المستوى الأول، وينظر إلى الدولة باعتبارها ملوكاً متعاقبين على الحكم حيث يقرر "ابن خلدون" أن "الخلق نابع بالطبع لمزاج الحال هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعده فى الغالب خمسة أطوار على النحو التالي[4] :

- طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السالفة قبلها ويكون صاحب الدولة، أسوة قومه فى اكتساب المجد، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب وهى لم تزل بعد بحالها.
- طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول والمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال وإتخاذ الموالى والصنائع.

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة0

(2) المصدر السابق، ص141 0

(3) المصدر السابق، ص ص 167 – 168 0

(4) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون الجزء الثاني، مصدر سابق، ص ص553 – 556 0

– نيفين عبد المنعم مسعد، "العلاقة بين عصبية ابن خلدون والنعرات الإقليمية العربية"، قضايا عربية، تحرير عبد الوهاب الكيالي، (العدد الثالث، المؤسسة العربية، 1980)، ص286 0

– عمر فاروق الطباع، ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية: المشاهير من علماء الغرب والشرق، (الطبعة الأولى؛ بيروت، دار المعارف، 1992)، ص ص 84 – 85 0

- طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، وتشييد المبانى وإجارة الوفود واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم، ...، فيباهي بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة.
- طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه0
- طور الاسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الدور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والأسراف ببذخ على بطانته وفي مجالسه، مستفيداً لكبار الأولياء من قومه وصناع سلفه، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن إلى أن تنقرض.

وهكذا فتطور الدولة فى هذا المستوى إنما يعنى فى ذهن "ابن خلدون" تطور علاقات الملك مع أهل عصبيته فقد ربط بين هذا التطور والمراحل التى يجتازها الحسب فى العقب الواحد وذلك لأن الملك وراثى مثل الرئاسة ولكن لما كانت الدولة هى دولة العصبية الغالبة فإن الملك إنما يستمد سلطته من هذه العصبية نفسها، فإذا أنحرف عن مؤهلاته للرئاسة نصبت غيره مكانه وبذلك ينتقل الملك من فرع إلى فرع أخر من نفس البيت صاحب الرئاسة داخل العصبية الحاكمة ذاتها[1]0

أما عن المستوى الثانى فيشير إلى تطور الدولة باعتبارها جماعة تحكم أو عصبية تحكم حيث يرجع إلى حال العصبية فى هذه الجماعة أى تدرج العصبية من القوة إلى الضعف فى أهل العصبية أو الدولة أى من الالتحام والتعاضد إلى الانحلال والتخاذل، فعمر الدولة لا يعدو فى الغالب فى هذا المستوى ثلاثة أجيال[2]:

الجيل الأول : جيل البداوة، إنما يكون بالإقدام والبسالة فمن كان من هذه الأجيال أعرق فى البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب.

الجيل الثانى : تحدث فيه الغاية التى تجرى إليها العصبية هي الملك.

الجيل الثالث: يبلغ فيهم الترف غايته والعجز عن المقاومة والمطالبة، وذلك بما حصل فيهم من خلال الانقياد، حتى ذهبت العصبية منهم جملة ولهذا كان انقراض الدولة فى الجيل الرابع0

أما عن المستوى الثالث فى تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك وشخصاً يحكم ويعنى هذا فى ذهن "ابن خلدون" تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب البيت والرئاسة وبين العصبية أو العصبيات التى ينتمى إليها هذا البيت الحاكم فهو تطور ذاتى داخلى[3]0

---

(1) محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص ص 218 ، 219 0
(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص ص 545 – 548
(1) محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص220 0

وهكذا نظر "ابن خلدون" إلى الدولة بوصفها دولة شخصية يتزعمها ملوك متعاقبين من عصبية واحدة للقبض على زمام السلطة، وحينما ينظر إلى الدولة بوصفها دولة كلية أى مجموعة الدول الشخصية التى ينتمى أصحابها إلى عصبية واحدة فإنه يلخص أطوارها الخمسة، ويدمج هذه الأطوار مع الأجيال ليؤكد وجود ثلاثة أطوار للدولة يتزامن كل واحد منها مع جيل من الأجيال الثلاثة 0وهذه الأطوار هى[1]:

- **طور التأسيس والبناء** : أى طور المساهمة والمشاركة والتى لا تزال بها العصبية على بأسها وقوتها0
- **طور العظمة والمجد** : التحول من البداوة إلى الحضارة0
- **طور الهرم والاضمحلال:** أى الطور الذى تنتهى فيه العصبية الحاكمة وتقوم عصبية أخرى بالمطالبة فتؤسس دولة جديدة0

إذاً فالدولة عند "ابن خلدون" "تشبه الإنسان فى مراحل النمو الطبيعى التى تبدأ بمرحلة الطفولة إلى الشباب وإلى أن تنتهى بمرحلة الهرم والانهيار ولا تتجاوز حياة كل جيل من هذه الأجيال مائة وعشرين عاماً"[2]0

ومن هذا العرض السابق يمكن القول بأن أهم خصائص العصبية تتمثل فيما يلى:

1- العصبية وإن كانت أقوى عند البدو فإنها عند الحضر، فليست الحياة القبلية المنبع الوحيد لروابط الدم[3]0 "فأهل الأمصار كثيراً منهم ملتحمون بالصهر بجذب بعضهم بعضاً، إلى أن يكون لحماً لحماً، وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر، فيتفرقون شيعاً وعصائب وحينما تعى جماعة من الأفراد الذين ينضوون تحت عصبية واحدة مصالحها الجماعية، وطموحاتها المشتركة، يتقوى فيها الروح الجمعى، ويظل ينمو إلى أن يتحول إلى غريزة السيطرة[4]0

2- العصبية ظاهرة طبيعية عامة لا تقتصر على شعب واحد دون آخر فقد ذكر "ابن خلدون" عصبيات أقوام أخرى غير عربية مثل الفرس، واليهود والإغريق0

---

(2) محمد محسن الظاهرى، "القبيلة والتعددية السياسية فى اليمن"، مصدر سابق، ص67
(2) Mohammad Abdulla Enan, Op. Cit., P. 118.
- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص ص 440 – 446 0
- محمد عابد الجابرى، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص ص 221 – 231 0
(4) محمد عزيز الحبابى، مصدر سابق، ص ص 38 – 39 0
(5) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص ص 897 – 898
- إيف لاكوست، مصدر سابق، ص ص 61 – 62 0

3- العصبية لها علاقة بالبنية الاقتصادية للمجتمع فهناك علاقة (ديالكتيكية) بين عناصر العصبية الاقتصادية والثقافية[1]0

4- العصبية لها تأثير عظيم على السياسة أى الحكم الذى لا يمكن أن يقوم وإن أى دولة لا يمكن أن تنشأ بدون عصبية قوية فإذا ذهبت تلك العصبية ودب الضعف فى أعضاء الدولة فقد عظم الخلل ولذلك "فإن الهمم التى لأهل الدولة تكون فى نسبة قوة ملكهم وغلبهم للناس والهمم لا تزال لهم إلى انقراض الدولة"[2]0

أما عن الأدوار التى تلعبها العصبية فى الحياة الاجتماعية عموماً والسياسية خصوصاً فهى كالتالى:

1- العصبية اتفاق الأهواء على المطالبة0

2- العصبية قوة للمواجهة والمطالبة0

3- العصبية ضرورية فى كل أمر يجتمع عليه الكافة0

4- الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب لا يكون إلا بالعصبية0

5- العصبية تحمل الأفراد على التناصر والتعاضد فى المدافعه والمطالبة والحماية0

6- أمد العصبية (عمر الدولة) يعتمد على القوة العددية أى على نسبة القائمين بها0

7- الدولة أو الحكومة هى هدف العصبية والحياة الحضرية هى هدف لأهل البدو ولن يتم ذلك إلا بالعصبية0

8- هناك علاقة عضوية بين العصبية والدين أى علاقة تأثير وتأثر وتفاعل وتعاضد بينهما0

ومن هنا تستطيع الباحثة أن تخلص إلى مجموعة من القضايا الأساسية التى تتناولها نظرية العصبية كما يراها "ابن خلدون" على النحو التالي:

1- أن العصبية تمثل الإطار التصورى لفهم طبيعة المجتمع عند "ابن خلدون"0

2- أن العصبية عند "ابن خلدون" تهتم بدراسة العلاقة بين العصبية وكيفية الوصول إلى الرئاسة أو السلطة السياسية0

3- تكشف العصبية عن سر وطبيعة العمران البشرى فقد جعل "ابن خلدون" منها الأساس التفسيرى لدراسة العمران البشرى بكل ظواهره، فبها ينشأ الملك، وبها ينتهى، وبها يكون تمهيد الدولة، وبها يكون فساد المجتمع بفساد العصبية فيها0

---

(1) فؤاد البعلى، مصدر سابق، ص64 0

(2) المصدر السابق، ص65 0

إذاً فهى نظرية لأنها تكشف عن القوانين التى تتحكم فى تطور المجتمع ولأنها تمثل الفهم الحقيقى لطبيعة هذا المجتمع وتكشف عن الطابع الديالكتيكى بين العصبية والمجتمع وعلى هذا الأساس تعد العصبية لب تفسير ظاهرة العمران البشرى بصفة عامة والحياة السياسية بصفة خاصة عند "ابن خلدون"0

ثانياً : الالتقاء بين ابن خلدون وكارل ماركس(*):

يتفق كُلٌّ من ابن خلدون وماركس فى أن نشأة الدولة وتطورها ما هى إلا نظرية فى السيطرة والسلطة.

فقد انطلق "ابن خلدون" فى نظريته عن نشأة الدول وتطورها من فكرته عن الوازع أو الحاكم ويقول : "إن الملك منصب طبيعى للإنسان000، أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، 000، ويمانعه الآخر بمقتضى الغضب والأنفة000، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضى إلى انقطاع النوع،000، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، 000، وهو الملك القاهر المتحكم، ولابد فى ذلك من العصبية"[1] فالدولة عند "ابن خلدون" هى دولة "العصبية الغالبة" أو الأسرة الحاكمة0

(*) لقد تشابه كُلٌّ من "ابن خلدون وماركس" فى ظروف عصرهما ونشأتهما : فقد ظهر "ابن خلدون" فى ظل ظروف تاريخية واقتصادية اتسمت بعدم الإستقرار والصراع السياسى الذى وسم القرن الرابع عشر ومن هنا فإن كتاباته كانت انعكاساً لظروفه فى بلاد المغرب وضعف الخلافة العباسية وانهيار دولة الموحدين وصراع المذاهب0 فى حين ظهر "ماركس" "أيضاً فى ظل تحولات اجتماعية وصراعات أيديولوجية نجمت عن الثورة الفرنسية وما صاحبها من تحولات فى البناء الاجتماعى والتدرج الاجتماعى مما أدى إلى ظهور صراع مذهبى فى هذا الوقت بين "ماركس" كممثل للمادية الجدلية وناقد للفلسفة الوضعية والمثالية

- David Ashaley And David Michael, Sociological Theory : Classical Statements, (2nd ed; Boston ; Allyn And Bacon, 1990), PP. 215 – 219.
- Peter Braham And Linda Janes, Sociological And Society : Social Differences And Divisions, (The Open University; Black Well Publishing, 2002), PP. 71 – 73.

– عبد الباسط عبد المعطى، في نظرية علم الاجتماع، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2007)، ص ص 85 – 86 0

– نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، مراجعة محمد عاطف غيث، (الطبعة السادسة؛ القاهرة، دار المعارف، 1980)، ص85 0

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص573 0

أما "ماركس" فنظريته أيضاً نظرية فى السيطرة أى سيطرة الطبقة الحاكمة أو المالكة لوسائل الإنتاج على الطبقة التى لا تملك، فالدولة أداة الطبقة الحاكمة لاستثمار الطبقة المحكومة0 فالدولة كما يراها ماركس "هى النظام الذى يحمى مصالح الطبقة المالكة أو المسيطرة ويتحدد شكل الدولة وفقاً لطبيعة المصالح الخاصة بالطبقة المسيطرة وحسب النظام الاقتصادى فيها[1]0

وتدعم الدولة (المجتمع السياسى) حقوق الملكية الخاصة وتدافع عنها وأن الدولة هى دولة الطبقة المسيطرة[2]0

كما يرى "ابن خلدون" أن المجتمع ينقسم إلى مجموعة عصائب، ولما كانت السلطة أو "الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن يكون ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب لها ويتم الرئاسة لأهلها"[3]0

فى حين يذهب "ماركس" أن المجتمع ينقسم إلى طبقتين : طبقة حاكمة وهم الذين يملكون وسائل الإنتاج ، ويختصون بالقوة والسلطة والنفوذ والترف والامتيازات فهم يمثلون طبقة القوة الحاكمة، والذين لا يملكون يكونون خاضعين فهم يمثلون طبقة الكادحين المغيبين عن السلطة منعدمى القوة[4]0

فقد جعل "ابن خلدون" من فكرة الوازع السياسى الذى يختلف باختلاف الحالة (البدو، الحضر) حيث يقول : "إن البشر استحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم،000 وهو الملك القاهر المتحكم ولابد فى ذلك من العصبية[5]0

فى حين يذهب "ماركس" أن أفكار الطبقة الحاكمة فى كل حقبة تاريخية هى الأفكار المهيمنة بمعنى أن الطبقة التى تحوز القوة المادية هى التى تحوز فى الوقت نفسه القوة العقلية

---

(2) طارق حجى، أفكار ماركسية فى الميزان، (القاهرة، دار المعارف، غير مذكور سنة النشر)، ص37 0

– محمد فايز عبد أسعيد، الأسس النظرية لعلم الاجتماع السياسى، (الطبعة الثانية؛ بيروت، دار الطليعة، 1988)، ص ص 153 – 154 0

(3) ألان سوينجوود، تاريخ النظرية فى علم الإجتماع، ترجمة السيد عبد العاطى السيد، تقديم غريب سيد أحمد، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996)، ص218 0

(4) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ص 31 – 35 0

(5) سمير نعيم أحمد ، النظرية فى علم الاجتماع: دراسة نقدية، (الطبعة الثانية؛ القاهرة، دار المعارف، 1979)، ص185 0

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص573 0

الفكرية[1]0

وتتساوى هنا فكرة "العصبية" عند "ابن خلدون" مع فكرة ماركس عن "الطبقة الحاكمة"0

كما يذهب "ابن خلدون" أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية فلابد فى الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع"[2] فالعصبية الغالبة دائماً ما تسعى إلى السيطرة على العصائب الأخرى"[3]0 فالصراع عند "ابن خلدون" هو صراع بين جماعات (عصبيات) من أبرز مظاهره الصراع الاقتصادي أى صراع من أجل البقاء أي (لقمة العيش) ولكن فى جوهره سياسى يهدف إلى الوصول إلى الملك أو السلطة.

وتتساوى فكرة ماركس عن الصراع الطبقى السياسى مع فكرة "ابن خلدون" عن تنازع الملك، حيث يذهب ماركس أن الصراع بين الطبقة الحاكمة والمحكومة أى صراع طبقة ضد طبقة هو فى جوهره صراع سياسى[*] ومصدر هذا الصراع بذور التناقض الاجتماعى وما به من ظروف اقتصادية تحدد وضع كل طبقة من تلك الظروف التى تحدد من ناحية أخرى وجود كل طبقة ومصالحها[4]0

ويتضح أن من أبرز مظاهر الصراع الطبقى هو الصراع الاقتصادى ولكن سرعان ما ينتقل للمجال السياسى والأيديولوجى وذلك حين يتبلور وعى الطبقة لذاتها وتعمل مدفوعة بالوعى العلمى التاريخى لتنظيم نضالها من خلال حزب سياسى يعبّر عن مصالحها، وتسعى من خلاله لحسم الصراع والإستيلاء على السلطة عن طريق العمل الثورى أو عن طريق العمل الديمقراطى متى توافرت له شروطه الموضوعية[5]0 والتى تتساوى مع فكرة ابن خلدون عن التنازع العصبى

---

(2) محمد عزيز الحبابى، مصدر سابق، ص40 0

(3) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مصدر سابق،ص ص 131 – 132 0

(3) Aziz Al Azemh, Op. Cit., P. 65.

(*) يرى آلان سوينجوود أن "ماركس" على الرغم من أنه لم يستخدم مصطلح السيطرة الأيديولوجية، إلا أن ذلك كان متضمناً فى تحليله للأيديولوجية مشيراً إلى حاجة النظام الرأسمالى إلى الشرعية بعد ظهور النظم الديمقراطية الحديثة0 آلان سوينجوود، مصدر سابق، ص218 0

(5)عبد الباسط عبد المعطى، فى نظرية علم الاجتماع، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999)، ص76

- Diana Kendall, Sociology In Our Times : The Essentials, (3rd ed; Mexico; Ward Worth Thomson Learning, 2002), PP. 201 – 202.

(1) نبيل رمزى، النظرية السوسيولوجية المعاصرة: أصولها الكلاسيكية وإتجاهاتها المحدثة : قراءات وبحوث، (دار الفكر الجامعي، 1999)، ص646 0

– يرى موريس دوفرجيه أن "ماركس" يذهب إلى أن الانفصال بين السلطة الاقتصادية والسياسية انفصال وهمى إلى حد ما لأن السلطة الاقتصادية تملك أدوات قوية من أدوات الضغط على السلطة السياسية وهذه الأخيرة فى حقيقة الأمر ليس لها وجود مسيطر على الأنظمة الرأسمالية حيث أنها فى هذه الحالة ليست إلا انعكاساً للسلطة الاقتصادية، ولا يكتسب الانفصال بين السلطتين وجوداً إلا فى الأنظمة المختلطة ويقول "ماركس" إن الفعل السياسى يصدر أيضاً من الدوافع الاقتصادية0 عبد

أو الوعي العصبي الذى يجعل الفرد يدرك مصلحته التى هى مصلحة الجماعة للدفاع عنها من أي خطر يهدد الجماعة (العصبية)0

تتطور الدولة عند "ابن خلدون" فى مراحل نمو طبيعية التى تبدأ بمرحلة البداوة إلى أن تنتهي إلى الحضارة وهذا التطور قائم على علاقة ديالكتيكية بين عناصر العصبية الاقتصادية والثقافية0 ويتفق "ماركس" مع "ابن خلدون" في تصوره لمراحل تطور المجتمع البشرى، وهذا التطور قائم على التصور المادى والتاريخي للمجتمع، بدءاً من المشاعية البدائية ماراً بالتكوين العبودي والاقطاعي فالرأسمالى ... إلخ، ويحوى هذا التكوين جماع العلاقات الأساسية بين أساس المجتمع وبنائه الفوقي[1]0

كما يتفق "ماركس" مع "ابن خلدون" فى أن اضمحلال الدولة الحاكمة عنده والتى تعنى عند "ابن خلدون" الأسرة الحاكمة" أو العصبية الغالبة" عن طريق ثورة البروليتاريا التى سوف تقضى على الطبقة الحاكمة وذلك بقضائها على الاستغلال[2]0

فى حين يرى "ابن خلدون" أن الحلفاء والموالى يساهمون فى توطيد السيادة بما تقتضيه العصبية التى ينتمون إليها حتى يشعروا بأنهم الركائز الضرورية المباشرة فى تسيير الدولة، إذ يجهدون أنفسهم لتغيير أوضاعهم من مجرد أدوات يسخرها أصحاب السلطة، ليُمسوا مشاركين فى الحكم فتتهيأ الأسرة الحاكمة بحزم وأحياناً بعنف، لإبعاد هؤلاء الأنصار وإن كانت بنية كل عصبية تتعارض مع المطلقية. وعندما تصل الدولة حد النضج تجاهلت المصالح الخاصة بالعشائر وتنكرت للمساواة بما فيها المساواة القبلية، فتبلغ تبعاً لذلك الصراعات الداخلية درجة التطاحن إلى أن تتولى الحكم عصبية جديدة أقوى من العصبية التى قبلها[3]0

ثالثاً : المصلحة عند هابرماس:

يعد هابرماس من أهم ممثلى مدرسة فرانكفورت حيث تعتبر نظريته عن الفعل الاتصالى التى قدمها خطوة مهمة على طريق تطوير الرؤية النقدية لمدرسة فرانكفورت[*]0 وتنطلق النظرية

الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى: دراسة فى نظرية القوة، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991)، ص ص 182 – 184 0

(2) عبد الباسط عبد المعطى، فى نظرية علم الاجتماع، مصدر سابق، ص87 0

(3) طارق حجى، مصدر سابق، ص37 0

(1) محمد عزيز الحبابى، مصدر سابق، ص39 0

(*) عن نشأة النظرية النقدية أنظر المصادر التالية:

– فيل سليتر، "مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها: وجهة نظر ماركسية"، ترجمة خليل كلفت، (العدد 154، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص ص 17 – 47

النقدية من فكرة مفادها إن هناك شيئاً إنسانياً فى جوهره، يتمثل فى قدرة البشر على العمل لتحويل بيئتهم للأفضل، وهذه الفكرة تزودنا بمعيار نقيم بواسطته المجتمعات القائمة وننتقدها، فالمجتمعات التى تقطع أوصال علاقتنا الاجتماعية وتمنعنا بشكل أو آخر من التعاون معاً، وتسلبنا القدرة على الاختيار واتخاذ القرارات بشكل أو آخر مع بعضنا البعض تلك المجتمعات يمكن أن نخضعها لنقد منظم : فهى مجتمعات قمعية وغير حرة، وثمة أساس آخر للنقد الاجتماعى فى النظرية النقدية يعود إلى فلسفة هجيل أستاذ ماركس الذى كان فيلسوف الوعى والعقلانية وتذهب النظرية إلى القول بأن أحد العوامل التى تمكن الإنسان من تحويل بيئته هو امتلاكه وعياً عقلانياً عن العالم، وهو ما يعنى عند هيجل الرؤية الكلية للعالم، وأن كل فرد منا قادر على بلوغ المعرفة المطلقة فالمجتمع الذى يمنع أفراده من تطوير ملكاتهم العقلية واستخدامها يمكن أن يقال عنه أنه مجتمع غير عقلانى بالفعل[1]0

وتتمثل الملامح العامة للنظرية النقدية على النحو التالي:

اشتهرت النظرية النقدية بنقدها للوضعية نقداً شاملاً استوعب أسسها النظرية بقدر ما أخضع دعائمها المنهجية للتحليل الدقيق[2]0

وتشبه مناهضة النظرية النقدية للفكر الوضعى مناهضة "ابن خلدون" للفكر التاريخى السردى السابق مما جعله يرى ضرورة قيام علم العمران0 وعلم العمران عند "ابن خلدون" يعادل النظرية النقدية خاصة حين يتجه إلى فهم السياق الموضوعى للأحداث التاريخية[3]0 وترفض النظرية النقدية فكرة الحتمية الماركسية المتصلة بتأثير البنية التحتية على البنية الفوقية حيث ترى أن الحتمية الاقتصادية تتسم بنوع من السذاجة[4]0 ويميل رواد هذه المدرسة إلى التأكيد على

- Richard Wolin, The Terms Of Cultural Criticism : The Frankfurt School, Existentialism, Post Structuralism, (New York; Columbia University Press, 1992), PP. 45 – 49.

– عبد الباسط عبد المعطى، وعادل مختار الهوارى، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1986)، ص ص 300 – 308 0

(2) إيان كريب، "النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس"، ترجمة محمد حسنين غلوم، مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة، (العدد 224، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، 1990)، ص299 0

(3) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، (القاهرة، سجل العرب، 1983)، ص235 0

– عبد الباسط عبد المعطى وعادل مختار الهواري، مصدر سابق، ص ص 309-310 0

(1) محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع : الرواد والاتجاهات المعاصرة، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996)، ص460 0

(2) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع : الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، ترجمة على ليلة، (كلية الأداب، جامعة عين شمس، 1992)، ص56 0

العنصر الذاتى (الوعى الثورى) فى النشاط الواقعى كمطلب أساسى للعمل السياسى[1]0 كما تعطى هذه المدرسة اهتماماً كبيراً بعناصر البناء الفوقى فى التكوين الاجتماعى إذ ركزت على الثقافة، فما دام أتباع هذه المدرسة لم يعودوا يرون أن المجتمع تمزقه تناقضاته الاقتصادية والبنيوية، فقد أصبحت المسألة الرئيسية هى دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً ناجحاً وغدت الثقافة هى العامل الوحيد لتحقيق هذا الإندماج[2]0

فى حين يؤكد "ابن خلدون" على فكرة الوازع السياسى فى السيرورة التاريخية حيث يقول: "إن الناس أستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن البعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوزاع وهو الحاكم عليهم، 000، وهو الملك القاهر المتحكم ولابد فى ذلك من العصبية[3]0

وفكرة الوازع هذه تمثل جزءاً من البنية الفوقية ذات القدر الأوسع من الاستقلال عن البنية التحتية، وهو ما تذهب إليه مدرسة فرانكفورت0

وقد أكدت النظرية النقدية على مفهوم المجتمع الذى يعنى البشرية ككل وهى فى حالة التجمع Sociation التى لا تنفك عنها مطلقاً0 ومن اللافت للنظر اليوم أن التجمع الإنسانى، قد بلغ ذروته بسبب التقدم التكنولوجى الهائل والتطور السريع فى وسائل الاتصال إلا أنه يجب التنويه أن المشكلات الخطيرة قد تترتب على هذا التجمع الضخم ولا يمكن إدراك حقيقة مفهوم التجمع إلا من خلال مفهوم الفرد حيث إن كليهما له أهميته ووجوده وبينهما علاقات متبادلة وعلينا أن نؤكد أن الفرد يكون قادراً على إدراك فرديته وتميزه داخل إطار مجتمع يتسم بالعدالة والإنسانية وهذا ينطبق على الجماعة وأن ظهور الجماعات غير الرسمية بشكل تلقائى واسع

- Engeldor P. Gastelaars et al., The Frankfurt School : How Relvantisit Today ? Critics and Critical Theory in Eastern Europe, (ed.) Heraugeber, (University Press Rotterdam, 1990), P. 31.
- Larry Ray(ed), Critical Sociology, (An Elgar Reference Collection, 1990), PP. 1-23.

– زكى عبد المجيد زكى "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت : دراسة تحليلية لتقدير كفاءة النظرية فى فهم واقع العالم الثالث (محاولة للتطبيق على المجتمع المصرى)"، (رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1995)، ص ص 70 – 80 0

(3) السيد الحسينى، مصدر سابق، ص 234 0

(4) إيان كريب، مصدر سابق، ص ص 314 – 322 0

- Ben Agger, The Discourse Domination: From The Frankfurt School To Postmodernism, (Evanstom; North Western University Press, 1992), PP. 28–29.
- Larry Ray(ed), OP. Cit., P. 27.

(5) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص573 0

النطاق يمثل هو الآخر مظهراً من مظاهر الاستجابة النقدية للضغوط التى يمارسها المجتمع الجماهيرى، ولنوعية العلاقات التى أصبحت تسيطر عليه[1]0

أما "هابرماس" فيستند فى نظريته عن الفعل الاتصالى على فكرة المصلحة حيث تتجسد من خلالها فكرة العصبية عند "ابن خلدون"، ولذلك تتناول الباحثة نظرية الفعل الاتصالى عند "هابرماس" لتوضيح فكرة المصلحة، والتى تتمثل أهم ملامحها على النحو التالي:

لقد جعل "هابرماس" نظريته عن الفعل الاتصالى قادرة على تحليل ونقد المتغيرات العالمية الحديثة، كما أفادت الرؤية النقدية التطورية التى قدمها فى إثراء الجوانب السوسيولوجية حول العلاقة بين كل من السلطة والتحديث والثقافة[2]0

حيث يتبلور تطوير أسس النظرية النقدية منهجياً عند "هابرماس" فى ثلاث قضايا أساسية[3]:

1- الانتقال من مجال الاهتمام بقضية حرية الإنسان كهدف جوهرى لهذه النظرية إلى مجال أكبر يهتم بتحليل الفعل والبنى الاجتماعية فى إطار كلى يشبه إلى حد كبير النموذج التحليلى، وينهض هذا الإطار على مقولة ترتيب الأشياء من أشكال المعرفة حتى مراحل التطور الاجتماعى0

2- تجاوز مقولة "العقل الأداتى" والتحرر من قيوده، التى كانت مجال الاهتمام المحورى عند "هوركهايمر وماركيوز وأدورنو" لاسيما عندما يجادل هابرماس أنصار عملية ما بعد الحداثة0

---

(1) محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع : الرواد والإتجاهات المعاصرة، مصدر سابق، ص ص 450 – 451 0

– عبير أمين "الوعى الدينى للشباب المصرى : دراسة ميدانية على عينة من طلاب الجامعات بمدينة القاهرة"، (رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2004)، ص13 0

- David Ashley And David Michael Orenstein, Sociological Theory : Classical Statements, (4th ed.; Boston; Allyn And Bacon, 1998), PP. 58 – 61.

(2) اعتماد محمد علام، "نحو مدخل ثقافى لدراسة القيم"، قيم العمل الجديدة في المجتمع المصرى، اعتماد محمد علام وآخرون، (الطبعة الأولى؛ القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2007)، ص ص73– 74 0

- John F. Sitton, Habermas And Contemporary Society, (Macmillan ; Palgrave, 2003), PP. 121 – 135.
- Jonthon H. Turner et al., The Structure Of Sociological Theory (4th ed; California; WAD Worth Publishing Company, 1991), PP. 270 – 281.

(1) اعتماد محمد علام، مصدر سابق، ص ص 74 – 75 0

3- تبنى هابرماس للرؤية التفاؤلية للدفاع عن مشروع التنوير فى مواجهة التطورات الحديثة فى الفلسفة0

بناءً على هذه الأسس قدم هابرماس أطروحته النظرية المكونة من المراحل الثلاث الآتية:

المرحلة الأولى: تتمثل فى التحرر من قيود العقل الأداتى عند العلماء الثلاثة "هوركهايمر وماركيوز وأدورنو" الذين يرون أن العقل الأداتى هو منطق فى التفكير وأسلوب لرؤية العالم0

ومن هنا يشير هؤلاء العلماء إلى أن المستوى الاقتصادى للمجتمع الرأسمالى منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر وكأنها بين أشياء0 وأن نظرة البشر الرشيدة لأنفسهم ولغيرهم تماثل نظرتهم للأشياء المادية0 وأن العالم يبدو كأنه له طبيعة ثانية إلى جانب طبيعته الأصلية0

ويرى "هابرماس" أن هذه العقلانية تستلزم وجود نسق اجتماعى ديمقراطى يشمل الجميع دون استثناءات وأن يكون هدف هذا النسق الوصول إلى التفاهم وليس الهيمنة0 وأن تحقيق هذا الهدف يكون ممكناً من خلال الأخلاق الكلية التى تعنى وجود نظام أخلاقى ينطبق على جميع البشر رغم اختلاف ثقافاتهم وأنماط حياتهم0 ولما كان من الصعوبة بمكان تحقيق الأخلاق الكاملة من منظور فلسفى كان هدف "هابرماس" من استخدام هذا المصطلح الدعوة إلى تبنى طريقة إجرائية أخلاقية تحقق وعى الاتصال من خلال نقاش حر عقلانى، يمكن من خلاله نقاش تداعيات كل معيار من المعايير الأخلاقية من خلال خاصيتى الرضا والقبول بدلاً من القسر والقهر0

كما يرى "هابرماس" أن المعايير الأخلاقية تمثل تقليداً اجتماعياً لا يمنعها من تطوير إلتزامها بتطوير قواعد جديدة تحظى بالقبول الدولى من منظور ثقافى، ولذلك عندما يدعو "هابرماس" إلى طور جديد من العقد الاجتماعى، فإنه يرى أن القواعد الرشيدة للحياة الجماعية يمكن تحقيقها فقط إذا ما تم التنظيم المشروط للعلاقات الاجتماعية، ويعنى بالتنظيم المشروط للعلاقات الاجتماعية اعتمادها بشكل أساسى على مصداقية كل معيار والذى يعتمد بدوره على الوعى الناشئ عن اتصالات خالية من تأثيرات الهيمنة0

وينتقد "هابرماس" مقولة علماء ما بعد الحداثة التى تزعم أن القواعد الأخلاقية من إبداع الصفوة الحاكمة التى تستخدمها فى تحقيق الضبط للنظام الاجتماعى الذى تتحكم فيه، ويرى هابرماس إمكانية الوصول إلى وعى أخلاقى لا تخلقه الصفوة الحاكمة وتستخدمه فى فرض هيمنتها وفرض سطوتها0 كما يرفض زعم علماء ما بعد الحداثة القائل: بأن المعايير الأخلاقية التى تشكل سلوك الأفراد نحو خالقهم قد اختفت0

المرحلة الثانية: يرى "هابرماس" من منظور جدلى أن هناك ثلاث مصالح معرفية

ويعنى بالمصالح المعرفية أننا دائماً نطور المعرفة لغرض معين وتحقيق ذلك الغرض هو أساس مصلحتنا فى تلك المعرفة[1]0 وترتبط المصلحة بحاجة ما وقدرة الفرد على التمنى[2]0 فالبشر لديهم مصلحة فى التحكم والتأثير فى الأشياء فى بيئتهم الطبيعية وأنهم لكى يحققوا هذا فإنهم فى حاجة إلى معرفة النظم، فالمصلحة هى الحالة الفاصلة للمعرفة[3]0 وهذه المصالح التى يتناولها "هابرماس" بالنقاش هى مصالح مشتركة بيننا جميعاً بحكم عضويتنا فى المجتمع الإنسانى0 وينتقد "هابرماس" مقولة "ماركس" أن العمل وحده هو الذى يميز البشر عن الحيوانات الأخرى0 ويضيف إليها اللغة أى القدرة على استخدام العلاقات للتواصل، " فاللغة هى الآلية التى يمكن من خلالها تنسيق الفعل، وهى تعتمد على وسائل الاتصال الجماهيرى فى تحقيق فهم اللغة"0 فالمصالح تنتج عن ضروريات لصورة حياة ثقافية اجتماعية تعتمد على العمل واللغة، حيث أن المصلحة توجه المعرفة0 وعلى هذا فإن المصلحة تسبق المعرفة، كما أنها تحقق ذاتها بقوة معرفتها0 ويؤكد "هابرماس" على مكانة هذه المعرفة فى حياة البشر، خصوصاً عندما تطبق على حياة البشر وذلك لأننا جميعاً نتأثر بالعمليات الطبيعية التى تحدث خارج وعينا0 وينصب اهتمام المصلحة العلمية على التفاعل البشرى أى على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسبل التى نتفاعل بها فى إطار التنظيمات الاجتماعية، وتتسم المصلحة بأنها تنمو وسط التفاعل الاجتماعي[4]0

---

(1) إيان كريب، مصدر سابق، ص447 0

(2) يورجين هابرماس،المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحريري، المشروع القومى للترجمة، (العدد 226، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص187 0

(3) David Held, Introduction To Critical Theory : Horkheimer To Habermas, (LosAngelos; University Of California Press, 1980), PP. 392 – 393.

(1) أعتمدت الباحثة في صياغة هذه الفكرة على المصادر التالية:

- إيان كريب، مصدر سابق، ص ص 447 – 449 0
- يورجين هابرماس، مصدر سابق، ص196 0
- David Held, Op. Cit., PP. 254 – 257.
-Peter Dews, Logics Of Disintegration Post Structuralist Thought And Claim Of Critical Theory, (New York; Verso, 1987), Passim From P. 153 to P. 199.
- Jurgen Habermas, Theory And Practice, (Trans) John Viertel, (Boston ; Beacon Press, 1974), PP. 7 -10.
- Craig Cathoun, Critical Social Theory : Culture, History, And The Challenge Of Difference, (Oxford UK ; Blackwell, 1995),PP.50– 51.
- Jurgen Habermas, The Theory Of Communicative Action, Volume 1: Reason And The Rationalization Of Society, (Trans) Thomas McCarthy, (Boston ; Beacon Press, 1984), PP. 371 – 372.
- Jurgen Habermas, The Theory Of Communicative Action, Volume 2 : Life World And System : Acritique Of Functionalist Reason, (Trans) Thomas McCarthy, (Boston ; Beacon Press, 1985), P. 386.

ويذهب "هابرماس" إلى أن المصلحة العملية تفضى إلى نوع ثالث من المصلحة وهى مصلحة الانعتاق والتحرر، وهذه المصلحة مرتبطة أيضاً باللغة وهى تسعى لتخليص التفاعل والتواصل من العناصر التى تشوهها0 ومصلحة الانعتاق والتحرر تؤدى إلى ظهور العلوم النقدية من قبيل التحليل النفسى؛ حيث تنطلق العلوم النقدية من التسليم بقدرتنا على التفكير وعلى الوعى الذاتي عند اتخاذ قرارات حيث نقوم بوزن الأمور واتخاذ ما هو أصوب منها، على أساس الوقائع المعروفة لدينا عن الحالة، وانطلاقاً من إدراكنا لقواعد التفاعل المقبولة اجتماعياً0ويحدث التشويه حينما نخفى وقائع حالة معينة عن بعض المشاركين فى عملية التفاعل أو عنهم كلهم وعندما تحول القوانين بطريقة أو أخرى بين البشر وبين مشاركتهم بصورة كاملة فى عملية اتخاذ القرار[1]0

ويرى "هابرماس" أن كل مصلحة تنمو من خلال ما يدعوه بالوسط Media وهو المجال الذى توضع فيه المصلحة موضع التنفيذ فهذا الوسط الذى تنمو من خلاله المصلحة يمثل القوة التى تتمثل فى الصراع الموجود فى كل المؤسسات الاجتماعية وهو صراع هدفه النهائى اشتراك الجميع فى عملية اتخاذ القرار وقد ذكر "هابرماس" أن تلك المصلحة تمثل المصلحة المشتركة بيننا جميعاً وذلك بحكم عضويتنا فى المجتمع الإنسانى وهذا الأمر يتطلب ضرورة وجود مجتمع ديمقراطى حقيقى يتيح فرصاً متساوية للحوار أمام الجميع، وأن يصبح لكل فرد صوته الفعال لاتخاذ القرار النهائى[2]0 ومن الممكن أن تطور هذه المصلحة فقط إلى الدرجة التى تقدم بها القوة القمعية فى صورة الممارسة المقهورة للقوة، نفسها بصورة دائمة فى صور تواصل مشوه، نعنى بهذا، لدرجة أن السيطرة أو التسلط يترسخ وتهدف هذه المصلحة إلى تأمل للذات[3]0 و تتطابق المعرفة مع تحقيق المصلحة من خلال المعرفة فالمعرفة والمصلحة التحررية شئ واحد[4]0

---

(2) إيان كريب، مصدر سابق، ص249 0

-Raymond Geuss, The Idea Of Acritical Theory : Habermas And The Frankfurt School, (Cambridge; Cambridge University Press, 1981), PP. 86 – 87.

- Jurgen Habermas, Theory and Practice, Op. Cit., Passim From PP 22 – 27.

(1) إيان كريب، مصدر سابق، ص ص 348 – 351 0

- Craig Cathoun (ed), Harbermas And The Public Sphere (London ; The Mit Press Cambridge, Masschusetts, 1992), P. 22.

(3) Jurgen Habermas, Theory and Practice, Op. Cit., PP. 9-10.

(4) Ibid., P. 22.

المرحلة الثالثة: يرى "هابرماس" أنه بداخل هذا المناخ الديمقراطى الحقيقى يتخذ الفعل الاتصالى شكلين أساسيين هما :

1- الفعل الاستراتيجى ويتضمن الفعل الغائى الرشيد0

2- فعل التواصل وهو ذلك الفعل الذى يرمى إلى الفهم[1] وهو فعل لا أداتى أى أنه لا يمكن فرضه فرضاً من قبل أى من الطرفين[2]0 فالفعل الأداتى متضمن فى الفعل التواصلى[3]0

أى أنه يعتمد على الموافقة من خلال وجود المعرفة المشتركة للحقائق[4]0 فالمصالح التى توجه المعرفة تحافظ على وحدة نظام وثيق الصلة بموضوع الفعل (التنفيذ) والخبرة مقابل الحوار (النابع عن اللغة)؛ والمصالح تحافظ على الإشارة المستترة للمعرفة النظرية للفعل عن طريق تحويل الآراء إلى عبارات نظرية وإعادة تعريفها إلى معرفة موجهة نحو الفعل[5]0 وخلال هذه المرحلة يسعى "هابرماس" إلى الكشف عن الوسيلة التى تفضى إلى سوء الفهم، أو بمعنى آخر التعرف على الوسيلة التى بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وإثارة الفوضى والاضطراب وتضليل البشر بشكل منظم، وإذا كان المجتمع نتاجاً لفعل الإنسان فإنه ينهض على مجموعة من المعايير والقيم، ومن ثم يكون الهدف من نقد التطور الاجتماعى لتحقيق الشكل المثالى للحوار أن يحدث الفعل الاتصالى داخل مجتمع رشيد يقوم على المعايير والقيم التى تحقق هذا الهدف[6]0 ويتفاعل هؤلاء الأفراد من خلال إطارات لعلاقات اجتماعية ترتبط من خلال الإنتاج وتوزيع الموارد[7]0 وهناك محددات هامة لإمكانية الحوار عن طريق التقاليد والأعراف الثقافية وتوزيع الموارد المادية، فالحوار هو نموذج للفعل التواصلى[8]0

ومن هنا فقد منح "هابرماس" العوامل الاقتصادية دوراً محدوداً فى تحديد مسار المجتمع مستبدلاً إياها بالعوامل السياسية التى اعتقد أنها أصبحت حاسمة فى إدارة شئون المجتمع

---

(1) Jurgen Habermas, The Theory of Communicative Action : Volume 1, Op. Cit., P. 341.
- Craige Cathoun (ed), Op. Cit., P. 6.
- John F. Sitton, Op. Cit., PP. 46 – 51.

(5) إيان كريب، مصدر سابق، ص350
- Jurgen Habermas, Theory And Practice, Op. Cit., PP. 36 – 40.

(3) David Held, Op.Cit.., P. 392.
(4) John F. Sitton, Op. Cit., P. 32.
(5) Jurgen Habermas, Theory And Practice., Op. Cit. P. 20.

(1) اعتماد محمد علام، مصدر سابق، ص74 0

(7) David Held, Op. Cit., P. 391.
(8) Ibid., P. 396.

الحديث، ويعنى ذلك أن السياسة لم تعد تعتمد اعتماداً كبيراً على الاقتصاد0 فقد أكد "هابرماس" أنه مع ارتفاع مستويات المعيشة تخلت قطاعات عريضة من السكان عن فكرة تحرير المجتمع من الاستغلال الاقتصادى، ومعنى ذلك أن الاغتراب الاقتصادى لم يعد هدفاً للنضال السياسى الذى يجب أن تمارسه البروليتاريا وذلك لأن الاغتراب الاقتصادى يظل قائماً فى ظل إغتراب ثقافى أوسع نطاقاً[1]0

(4) السيد الحسينى، مصدر سابق، ص241 0
- إيان كريب، مصدر سابق، ص ص 353 – 355 0

خـــاتـمـــــــــة :

بعـد العـرض السـابق للبنـاء التصـورى لدراسـة العصـبية والمشـاركة السياسـية يمكـن استخلاص بعض النتائج الأساسية التى تتعلق بطبيعة العلاقة الجدلية بين العصبية والمشاركة السياسية كما يلى:

- بعد أن قامت الباحثة بدراسة كل من نظرية العصبية عند "ابن خلدون" وفكرة المصلحة عند "ماركس" و"هابرماس" كإطار تصورى تعتمد عليه الباحثة فى تفسير النتائج، وهكذا يتحدد الإطار التفسيرى لدراسة العصبية الذى ينشأ من خلال فكرة المصلحة المشتركة، فكلما زادت الصلات الاجتماعية بين الجماعات وانتماء الفرد إلى الجماعة التى ينتمى إليها باعتبارها تحقق للفرد مصلحته التى هى مصلحة الجماعة كلما تبلورت فكرة المشاركة السياسية حيث استطاعت الباحثة من خلال تحديد الإطار التصورى أن تدرك أبعاد الواقع وعلاقاته ومستوياته0
- ما زالت المفاهيم الخلدونية التى تعود للقرن الرابع عشر تحتفظ بأهميتها التحليلية وكفاءتها التفسيرية عند تطبيقها على الواقع الاجتماعى والسياسى والدليل على ذلك اتفاق علماء الاجتماع المعاصر مع "ابن خلدون" فى المعنى على الرغم من وضع تلك المفاهيم فى صياغات محددة حيث استفادت الباحثة من تلك المفاهيم المتضمنة فى نظرية العصبية (كالقوة والسلطة والنفوذ والوعى والصفوة) فى تحديد متغيرات العصبية والاستفادة منها فى تصميم دليل دراسة الحالة0
- كما ساعد الإطار التصورى الباحثة فى تحديد المفاهيم والإجراءات المنهجية اللائقة بتصوراتها وهو ما ستتناوله الباحثة .