وزراة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع

حقول علم الاجتماع

– مداخل تعريفية –

إعداد: د. محمد عبدالنور

الفهرس

المحاضرة الأولى: مدخل إلى حقول علم الاجتماع..... 3

المحاضرة الثانية: علم الاجتماع الصناعي 6

المحاضرة الثالثة: علم الاجتماع الحضري 11

المحاضرة الرابعة: علم الاجتماع الثقافي 16

المحاضرة الخامسة: علم الاجتماع التربوي..... 19

المحاضرة السادسة: علم الاجتماع السياسي 24

المحاضرة السابعة: علم الاجتماع الديني..... 29

المراجع العامة للمحاضرات..... 34

المحاضرة الأولى: مدخل إلى حقول علم الاجتماع

المادة تعرف الطالب بتخصصات علم الاجتماع ومنها تلك التي سيختار أحدا منها في العام الدراسي القادم، وأكثر من ذلك أنه يعد مقياس تعريفيا بعلم الاجتماع، وذلك لكون التخصصات السوسيولوجية جميعها تخضع لمنهج علم الاجتماع في تناول الموضوعات.

تعني الدلالة الأولية لمفهوم الحقل التخصص الذي ينسب إلى تخصص أعلى تندرج ضمنها تخصصات فرعية، فما هو الحقل إذن بوصفه تخصصا من التخصصات؟ هل هو مجال بحثي ينتهي إليه الطالب ضمن مشواره الدراسي ويلتزم به الباحث في مكتبه، أم أن التخصص يعني مجالا اجتماعيا فعليا موجودا في الواقع؟

ولإيضاح معنى الحقل السوسيولوجي نقوم بتمييزه عن النظرية الاجتماعية، فإذا كانت النظرية تعني التجريد الذهني للحقائق الاجتماعية فإن الحقل الاجتماعي هو الميدان الفعلي الذي تنطبق النظرية عليه، بذلك فإن الحقل الاجتماعي يسبق النظرية ليغذيها ويأتي بعدها ليفحصها، فكيف ذلك؟

يشتغل الحقل الاجتماعي على المؤسسات الاجتماعية (مثل المؤسسة التربوية والمؤسسة الصناعية... إلخ) التي تتكون من أفراد يؤدون أدوارا داخل المؤسسة، فيهتم الدارس لتلك المؤسسة باستكشاف واقع ذلك البناء الاجتماعي بكل مكوناته.

فيظهر التخصص هنا من ناحيتين هما:

1- الفرد الموجود داخل تلك المؤسسة الذي تتكون لديه الخبرة الميدانية الفعلية، بحيث يقوم بممارسة دور يؤهله لاكتساب الخبرة التي يحتاج إليها، والتي غالبا ما تكون جزئية وغير منظمة بشكل مفهوم للمراقب العادي، مثل المعلم في المؤسسة التربوية أو العامل في المؤسسة الصناعية.

2- الدارس الذي يبحث واقع تلك المؤسسة الذي تتكون لديه الخبرة المعرفية النظرية، بحيث يستكشف واقع وتكوين الجماعة الموجودة في المؤسسة، وهو الباحث الذي يقوم بالتنظيم الذهني والترتيب المنهجي للحقائق الموجودة، وتقديمها في سياق نظري ممكن الفهم.

إذن، فالأول إذا طلب منه نقل خبرته للآخرين فهو ينقلها بشكل سردي وحكائي يخضع لانطباعاته الذاتية دونما ناظم منهجي، وغالبا ما يكون هدفه إفادة غيره ونقل خبرته إليه، وذلك في مقابل الباحث الذي يقدم

نظرة معرفية تطرح في شكل بناءات منطقية وصورية تعتبر معطى موضوعيا يهدف إلى صياغة القوانين الاجتماعية حيث يكون مفتقدا هو الآخر للتجربة الميدانية التي اكتسبها الفاعل في المؤسسة.

ولما كان من غير الممكن الاستغناء عن الخبرتين الميدانية (التقليدية) للفرد الممارس لدوره في المؤسسة والمعرفية (المحدثة) التي تقوم بدراسته، كانت نشأة علم الاجتماع في أوروبا ساعية إلى تجهيز المجتمع الصناعي الحديث بالنظرة الموضوعية التي تلبي فيه الحاجة الماسة إلى استيعاب التحولات الجذرية العميقة التي حدثت في المجتمع خلال تلك المرحلة، حيث صار علم الاجتماع ضرورة أصيلة فيه من أجل كشف الحقائق الخفية في الواقع الاجتماعي وتحقيق تخطيط يستوعب التطورات التي تجاوزت وعي الإنسان العادي العفوي للأشياء إلى وعي تاريخي مستوعب للتطورات.

فالمدلول اللغوي لمفهوم الصناعة يعني الشيء المبني والمركب ويقابله مفهوم الطبيعة، فنخلص أخيرا إلى أن علم الاجتماع هو من نفس طبيعة المجتمع الصناعي الذي وجد لأجله، وهو أنه علم يقوم على البناء والتركيب أي يعتمد على صناعة الإنسان له، هذا التركيب والتعقيد في المجتمع الصناعي أدى حتما إلى تقسيم الأعمال وفقا للتخصصات (الحقول) حتى يستطيع السيطرة على إفرازات المرحلة الصناعية، فظهر التخصص.

- الحقول وعلم الاجتماع العام

أخذت الممارسة الحقلية سمة علم الاجتماع التطبيقي مقابل علم الاجتماع العام النظري، والعلاقة الجدلية بين الجانبين من المسلمات العلمية في كل تخصص، حيث لابد للنظرية من تطبيق لفحصها وتطورها، ولابد للتطبيق الميداني من نظرية موجِّهة هي بمثابة البوصلة والأرضية التي يقف عليها التطبيق.

ويحتوي علم الاجتماع العام على الزاد الضروري لكل الدراسات الحقلية لاحتوائه على المفاهيم الشاملة لكل الظواهر والمؤسسات الاجتماعية.

- الفعل الاجتماعي:

لقد أفادت النظريات الاجتماعية الكبرى علم الاجتماع بمفاهيم أساسية لا يستغني عنها أي حقل تمثلت أساسا في مفهوم الفعل الاجتماعي (Action Social) الذي يشكل الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع حسب ماكس فيبر، فهو يعرف بأنه: "مجموع السلوكات الإنسانية التي تستمد معانيها من المقاصد التي يخصصها الفرد لسلوكاته الجزئية، بحيث يصبح الفعل اجتماعيا عندما يتفاعل (Interaction) الفرد بالآخرين"، والتفاعل يكون يحدث ضمن إطار العلاقات الاجتماعية (Relation Social).

وحسب فيبر فإن الفعل الاجتماعي يتم فهمه على مستويين هما:

أ- أن يتم بحثه على مستوى المعنى الذي يعطيه الأفراد له

ب- أن نفهم الفعل على مستوى الجماعة التي ينتمي إليها الفرد

- المؤسسة الاجتماعية:

ويتم إنتاج الفعل الاجتماعي على المستوى الواقعي ضمن دوائر تصغر وتكبر حسب مساحتها الاجتماعية تشكل فيه المؤسسة الاجتماعية (Institution Scial) عنصرا وسيطا بين الأشكال البسيطة من الكيانات الاجتماعية المتمثلة في الأعراف والتقاليد والشعائر والطقوس وبين الكيانات الأكثر تعقيدا المتمثل في المجتمع والثقافة الشاملين.

فتتعرف المؤسسة الاجتماعية بأنها نظام مركب من المراكز والأدوار الاجتماعية المتوزع بين مجموع أفراد، يقوم بتنظيم أنماط من الأنشطة الإنسانية الثابتة نسبيا بواسطة جملة من المعايير المتكاملة، وذلك لتحقيق غايتين أساستين هما:

أ- تحديد السلوك الاجتماعي للفرد وربطه بالثقافة الاجتماعية

ب- تحقيق استقرار البناء الاجتماعي في بيئة معينة

ويستخدم المفهوم في علم الاجتماع للدلالة على خمس مجالات أساسية ترتبط بالحاجة الإنسانية في المجتمع هي: الأسرة، السياسة، الاقتصاد، التعليم والدين، حيث تقوم هذه المؤسسات الاجتماعية بوظائف حيوية تلبي بها حاجات الأفراد وتعمل على استمرار الحياة الإنسانية.

المحاضرة الثانية: علم الاجتماع الصناعي

أولا: التنوير كمقدمة للمجتمع الصناعي

لقد كانت نشأت علم الاجتماع نتيجة حتمية لظهور المجتمع الصناعي، وذلك بوصفه علما يسعى للحفاظ على مكتسبات الثورة الصناعية (بريطانيا) والسياسية (فرنسا)، وهو يعكس نزوع المجتمع الأوروبي إلى حالة الاستقرار بعد أن عاش زمنا طويلا من الاضطرابات التي يفرضها التغيير الاجتماعي الجذري.

ولئن كان علم الاجتماع ينتسب إلى حركة التنوير الفكري والفلسفي الذي ساد في أوروبا خلال عصر النهضة، إلا أنه يعاكسها تماما من حيث الأهداف، فالتنوير كان يهدف إلى التثوير والتغيير من خلال تحرير الإنسان، أما علم الاجتماع فكان يسعى للحفاظ على مكاسب الثورة التي تحققت.

مقدمات التنوير:

لقد سبقت حركة التنوير في أوروبا مقدمات رئيسية تمثلت في كل من:

1- الأفكار العلمية: كانت بدايتها النظرية الشمسمركزية لنيكولا كوبيرنيك (بولونيا) 1543، والتي سندها الإيطالي غاليلي غاليليو 1632 بدفاعه عن كوبرنيك واختراعاته الداعمة لمذهبه، إضافة إلى الألماني كبلر 1630 القائل ببيضاوية المدارات الفلكية للكواكب، وقبلهما جيردانو برونو 1600 المدافع الأول عن كوبيرنيك والذي أعدم حرقا من طرف الكنيسة بسبب قوله بلا محدودية الكون، وظهور هذه الأفكار العلمية أدى إلى تحريك الأسس العلمية اليونانية التي كان يستند إليها الفكر الديني المسيحي داخل المؤسسة الكنسية.

2- الإصلاح الديني: تحالف السلطة الكنسية مع النظام الاقطاعي ضد الغالبية الذين كانوا أقنانا في الإقطاعيات كان وضعا تم تهديد استمراره من طرف الأفكار العلمية التي سبقت ظهورها محاولات التجديد من داخل الكنيسة، وذلك ما ظهر في كتاب توماس الأكويني 1274 "الخلاصة اللاهوتية" بدعم معتقداتها بالآراء الأرسطية ومحاولة التوفيق بين العقل والوحي، وهي الآراء التي صارت تشكل بعد ذلك الدعامة الرئيسية للمدرسية الأوروبية "السكولاستيكية" في وقوفها ضد الأفكار العلمية الجديدة باعتمادها المطلق على القياس العقلي.

كما وقد تزامن ظهور الأفكار العلمية تحولات داخلية شهدتها الكنيسة، تمثل في إصلاحات الألماني لوثر 1564 التي ولد من رحمها المذهب البروتستانتي الرافض لسلطة رجال الكنيسة المطلقة، والقائل بقدرة الإيمان الفردي، وقد كان ظهور "الأورغانون الجديد" 1620 على يد فرانسيس بيكون الإعلان الرسمي عن المنهج العلمي التجريبي بوصفه خطة جديدة لإصلاح العلم والنهوض بالحياة عامة.

3- التنوير الفلسفي: ارتبط التنوير الأوروبي بإسمين رئيسيين هما: ديكارت وكانط وذلك لمساهمتهما الي تمثلت روح العصر في تحرير الإنسان والسعي إلى النهضة، فقدم ديكارت محاولته الهامة بعنوان "مقال في المنهج" طارحا فيه قضية العقل والتفكير كمحدد أساسي من محددات وجود الإنسان، وذلك ما دلت عليه عبارته الشهيرة الموسوم بالكوجيتو: "أنا أفكر إذن أنا موجود".

أما كانط فاشتهر وإضافة إلى كتبه الفلسفية الثلاث نقد العقل العملي ونقد العقل الخالص ونقد ملكة الحكم بمقاله القصير "ما التنوير؟" الذي أجاب فيه عنه بقوله: "هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر..."، وطان ذلك بمثابة إيذان بظهور الفردية في أوروبا، وهو المبدأ الذي قامت عليه الحياة الاجتماعية وتسير عليه إلى غاية اليوم.

وكانت الثورة الصناعية بمثابة حلقة الوصل بين التنوير ونشأة علم الاجتماع الصناعي الذي كان وليد حاجة المجتمع الجديد، وذلك ما يبرر القول بأن التنوير كان بمثابة دين جديد صار داخله علماء الاجتماع قساوسته ورهبانه.

ثانيا: المجتمع الصناعي والمؤسسة الصناعية

1- المجتمع الصناعي

سبق التغير الاجتماعي الذي حصل في أوروبا مخاض نفسي وثقافي داخلي، جاء وفقا لطبيعته الذاتية، أي ناشئا عن القوانين التي تحكم المجتمع، وعلى ذلك المبدأ قامت في أوروبا الثورات الثلاث (العلمية، الصناعية، السياسية) التي خرجت من مشكاة واحدة سميت بعصر التنوير.

والثورة تغيير جذري يعقبه تحول جذري في طبيعة الوضع السائد ومن سماتها الأساسية التجديد من حيث طبيعة الوضع الاجتماعي وعناصره المكونة التي تتشكل من جديد، ومن ثم فهي تركب وعيا جديدا متسما بأنه مصنوع (= عفوي وطبيعي)، وعي يعاد ضمنه تشكيل الفرد والجماعة، وقد تجلت إعادة التشكل هذه في

الجدل الفكري الذي حصل بين إميل دوركايم وغابريال تارد حول فاعلية الفرد والجماعة وأيهما الذي يؤثر في الآخر.

إذ أن أساس دفاع دوركايم عن نشأة علم الاجتماع (علم الوعي بالمجتمع= أي الوعي بما يجعل الأفراد مجبرون في تحديد خياراتهم على الخضوع لنظام المجتمع) كان فكرة أساسية تمثلت في مفهوم "القهر الاجتماعي" الذي يجعل من الأفراد جميعهم ودون تمييز خاضعين لسلطة المجتمع الرمزية (= الفعلية).

فالمجتمع الجديد في أوروبا حمل صفة الصناعي من جانبين مادي تمثل في ظهور التصنيع بالآلات ومعنوي تمثل في ظهور الوعي بما هو رمزي ومؤثر في المجتمع، أي ظهور الوعي المركب الذي يتبناه المتخصص في علم الاجتماع تجاه ما يدرسه.

أما دلالة المجتمع الصناعي المباشرة فتعني انعكاس قيم التصنيع والصناعة والآلة على المجتمع الشامل برمته، أي أن تتعدّي القيم الاقتصادية (التي هي الجانب المادي من الحاجات الإنسانية) إلى جميع مجالات الحياة وتصبح هي المحور الذي تتمحور حوله حياة الفرد والجماعة، فلا تبق القيم الاقتصادية حبيسة للمؤسسات الصناعية والاقتصادية بل تصبح معيارا ومقياسا يتم التعامل به داخل جميع المؤسسات الاجتماعية.

والخلاصة أن تحول المجتمع الأوروبي من النظام الإقطاعي إلى النظام الصناعي كان في جوهره تحول من نظام ديني (إكليروس) يتحالف فيه رجال الدين مع رجال الاقتصاد (الاقطاعيون) إلى نظام دنيوي تحالف فيه رجال السياسة مع رجال الاقتصاد، وهذا ما جسده إعلان فصل الدين عن الدولة في فرنسا سنة 1905.

كما شهد المجتمع الأوروبي إثر الانفصال بين المجتمع والقيم الدينية ظهور حكات تعبر عنه مثل حركة التحرر النسوي والحركة العمالية.

2- المؤسسة الصناعية:

إن دلالة المجتمع الصناعي تتراوح بين المفهوم الكلي الشامل للبناء الاجتماعي في أوروبا، وبين المدلول الجزئي المباشر المتمثل في المؤسسة الصناعية وما ينشأ داخلها من علاقات تفاعلية، وقد تشكلت داخل المصانع تفاعلات محدثة بديلة عن تلك التي كانت سائدة ضمن الحالة الإقطاعية.

أ- العلاقات الصناعية: تعتبر بديلا عن علاقة السيد الخادم في العهد الإقطاعي، وذلك تبعا لحلول المصانع محل الورشات المنزلية وهو ما صحبه إدراك وجوب تحقيق العدالة بين الطرفين العامل وصاحب العمل،

وتتأسس على العقود التي يتفق عليها الطرفين في شؤون العمل مثل المرتبات، شروط العمل، التأمين ... إلخ والتي تعتبر تقنينا لحقوق العمال.

ب- قانون العمل: هي مجموعة من الضوابط والالتزامات التي تفرض على أرباب العمل الالتزام بها داخل المصانع، تشغيل الأعداد الكافية من العمال ولو فاقت الحاجة، تحديد مستويات النظافة في المصانع وتوفير التهوية والإضاءة الكافيين، تأمين سلامة وصحة العمال العمال، تحديد ساعات العمل، ضمان فترات الراحة والإطعام اليومي.

ج- نقابات العمال: هي أهم ما اجيز في سبيل حماية حقوق العمال وهي عبارة عن منظمات واتحادات عالمية تسعى إلى تحسين ظروف العمل لأعضائها، وذلك في إطار قانوني يسعى ممثلوه للتفاوض مع أرباب العمل، كما أن العمال من حقهم الإضراب عن العمل وذلك مثلما يجوز لصاحب العمل أن يقوم بغلق مصنعه جزئيا أو كليا، ويكون الإضراب وسيلة لتحقيق بعض مطالب العمال.

ثالثا: نظريات المجتمع الصناعي:

أ- الاغتراب عند كارل ماركس:

يكشف ماركس عن وجود تناسب طردي بين زيادة إنتاجية العامل وريادة فقره، بشكل حوله إلى بضاعة أبخس من البضاعة التي ينتجها، والإشكال عند ماركس هو اختزال القيمة الاعتبارية للجهد الإنساني المتمثل في جهد العامل في المصنع إلى إلى قيمة مادية ينتج عنها تهميش العامل من دولاب العملية الانتاجية، بحيث يصير عنصرا غريبا عن البضاعة والآلة التي تنتجها، بحيث تنتفي العلاقة بينهما. وهذا الاغتراب ناتج حسب ماركس عن مفهوم القيمة المضافة التي تشكل حقيقة أرباح الرأسمالي الذي لايدفع للعامل إلا جزءا من قيمة العمل. وفق تحليل ماركس أن البضاعة مدينة بقيمتها للعامل المأجور الذي أنفق عليها، فمثلا إذا اشترى شخص كمية من الخشب بدينار ثم استأجر عاملا" ليصنع منه سريرا" ليباع هذا السرير بدينارين فقد حصل الخشب على قيمة جديدة وهو الدينار الثاني ومصدر هذه القيمة هو العمل ولغرض تحقيق ربح لمالك الخشبيجب أن يدفع إلى العامل جزء من القيمة ، وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري دائما" أن ينتج العامل قيمة تزيد على أجرته وهذه الزيادة هي التي يسميها ماركس بالقيمة الفائضة.

ب- ريمون آرون ونظرية المجتمع الصناعي:

حاول آرون من خلال كتبه المتعددة أن يبلور نظرته المعروفة بنظرية المجتمع الصناعي محاولا إبراز سماته بغض النظر عن كونه مجتمعا إشتراكيا أو رأسماليا، ومن ثم فإنه يعرف المجتمع الصناعي بأنه المجتمع الذي يكون شكل إنتاجه الصناعي أهم ميزة فيه، ويحدد خصائصه كما يلي:

1- انفصال مكان العمل عن المحيط الأسري

2- بروز شكل جديد من أشكال تقسيم العمل

3- الحساب العقلي والنفعي للمشروعات الاقتصادية

ج- هربرت ماركوز:

يرى أن المجتمع الصناعي لم تزيف حاجاته المادية فقط بل أيضا تزيفت حاجاته الفكرية حيث صار الفكر كذلك خاضعا للتنميط الذي فرضته السيطرة الرأسمالية، فاستحال المجتمع الصناعي إلى مجتمع بلا معارضة، والذي نتج عنه حالة إقصاء الإنسان –على غرار إقصاء العامل- باعتماد المجتمع الصناعي على تقسيم الأعمال وإلغاء الفردية.

أولا: مدخل إلى علم الاجتماع الحضري

لقد جلبت الصناعة من حولها ظاهرات عديدة أهمها وأكثرها ثباتا هي الظاهرة الحضرية التي تقوم تأسس عليها التصنيع، فكانت الصناعة إذن العامل الرئيس الذي تأسست عليه المدن الحديثة، إلا أن السؤال يتمحور حول آلية تشكل المدن قبل الثورة الصناعية، فكيف تشكلت المدن قديما؟

أ- التحضر لغة ومعنى:

لقد مر تطور الإنسان قديما بثلاث مراحل شهيرة هي التي تدلنا على ذلك، تتمثل في الصيد والرعي والزراعة، حيث الزراعة تقتضي الاستقرار الذي هو مبدأ التحضر، وترتبط مفردة التحضر بالحضارات لغة ومعنى.

1- لغويا: الحضارة من الحضور والاستقرار، أي أن شرط الانتقال من التوحش إلى التحضر هو الاستقرار.
(التمييز بين المدنية civilisation والتحضر urbanisation)

2- معنى: هي العلاقة العضوية والوظيفية بين التحضر الذي هو العيش في المدينة ونشأة الحضارة، حيث المدينة تمنح الإنسان خصائص نفسية واجتماعية تفارق طبيعة الإنسان البدوي الوحشية.

و يشرح الفارابي في كتاب "المدينة الفاضلة" الحاجة النفسية التي عليها يستقر الإنسان ويتحضر قائلا: "كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال"، ويعبر ابن خلدون عنها بأنها الأنس بالعشير.

ب- ابن خلدون والتحضر:

لقد كان التحضر من مظاهر تغير وتبدل أحوال الإنسان العربي عند ابن خلدون الذي قدم تحليلات عن البدو والحضر في إطار معرفي متكامل كان عنوانه "تحويل علم التاريخ من فن أدبي ليس له ضوابط إلى علم عقلي سببي"، إذ لم تكن تحليلات ابن خلدون للتبدي والتحضر إلا جزءا من إطار شامل تمثل في الموضوعات التي عالجها في مقدمته.

وقد صدرت مقدمة ابن خلدون عن محاولاته في فهم وتوصيف المرحلة التاريخية الجديدة التي صار يعيش فيها المسلمون، والتي تميزت بتحولات جذرية مختلفة تماما عن المرحلة الأولى لظهور الإسلام وهو التحول الذي ترمز إليه حقائق عديدة منها:

1- الانقسام السياسي والفقهي الذي ظهر بعد أفول الخلافة الراشدة

2- تحول عاصمة الخلافة من مكة إلى بغداد ودمشق

3- ظهور الحكم العائلي والدويلات التي حكمت المشرق والمغرب

4- تفاعل المسملين بالحضارات الأخرى سياسيا واجتماعيا

فإذن كانت هذه التحولات نتيجة تغيرات اجتماعية وثقافية، كما كانت أيضا سببا في إنتاج ظواهر عديدة منها ظاهرة التحضر (الحضارة= حالة اجتماعية، التحضر= عملية اجتماعية)، فكيف يتصور ابن خلدون هذه الظاهرة؟

ثانيا: الحياة الحضرية عند ابن خلدون:

يتصور ابن خلدون أن الحياة الحضرية طارئة على حياة العرب والبربر، تنشأ إذا تسعت أحوال البدو وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، وأول نتائج الغنى هي السكون والدعة، والتعاون من أجل تحصيل الزائد على الضرورة، والاستكثار من الأقوات والتأنق فيها، كمرحلة أولى، وبعد ذلك العمل على إتقان الصنائع الكمالية توسعة البيوت واختطاط الأمصار في المرحلة الثانية، وبعدها عوائد الترف البالغة من خلال انتحال جميع الصنائع التي لم تخطر ببال الإنسان البدوي.

د- صفات أهل الحضر:

الحضر عند ابن خلدون هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، وذلك يحول طبيعتهم البدوية الخشنة إلى طبيعة رقيقة، ولكثرة ما يتفننون في الملذات وعوائد الترف قد تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر بذهاب الحشمة في أحوالهم والانغماس في الملذات.

والحضر قد أوكلوا مهمة الدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم إلى الحكام والحرس، فاطمأنوا إلى أسباب الحماية، حتى نزلوا منزلة النساء والصبيان، فصار ذلك خلقا يتنزل منهم منزلة الطبيعة ومن ثم فإنهم يكونون خاضعين للملوك والحكام.

ثالثا: الخصائص التأسيسية للمدينة

تتعرف المدينة عند ابن خلدون على أنها مجال الإبداع في التنظيم السياسي والشأن الفكري وارتباطهما إذ فيها يتآنس كل من الفكر والعمل بفعل عامل الاستقرار، فقد كان محور العمل الخلدوني في مقدمته يتركز حول سؤال العمران الإسلامي بوصفه "المجال الحيوي" لملاحظة "الفعل الاجتماعي" علميا، فللمدينة وظيفتين مضاعفتين هما:

1- التجميع والتنميط: بحيث تقوم بجمع شتات السكان في مجال مادي موحد لغرض التآنس والتعاون، ولتحقيق ذلك لابد من أعراف وقوانين تقوم بتنميط الأفعال حيث يصير الفعل الإنساني قائم على سمة التكرار والثبات

2- الإبداع والرقابة: إذ يوفر عامل الثبات والتكرار فرص الإبداع الفكرية والتقنية في سبيل تحسين وسائل العيش وكيفياته، وذلك في الوقت ذاته يكون ممكنا مراقبة الفعل الإنساني المتكرر والثابت سواء كان لملاحظته علميا أو لمراقبته من قبل السلطان سياسيا.

المدينة مجال الفنون والمعارف

هذه السمات الأساسية مكنت ابن خلدون كونه ابنا للمدينة من معاينة النتائج التي ترتب عليها النمط الجديد للعيش ضمن إطار الثقافة الإسلامية، من حيث صيرورته أكثر انتشارا وتعقيدا خاصة وأن المسلمين وبفعل احتكاكهم بالحضارات الأخرى قد اقتبسوا الكثير من الأنماط العمرانية من الحضارات البيزنطية والفارسية واليونانية.

فمن الناحية العلمية لم تكن في المدينة العربية خلال الهجري الثامن سوى المعارف النقلية الفقهية منها والفلسفية في غياب تام وشبه كلي للمعارف الموضوعية، فاختار ابن خلدون التاريخ ليكون مدخلا نقديا للنمط النقلي السائد، في الوقت ذاته كانت المدينة الظاهرة الأكثر تطورا في التاريخ في تلك المرحلة – قياسا إلى الظاهرة الصناعية التي ظهرت بعد ذلك-، فكانت النتيجة هي أن ابن خلدون تعامل مع المعارف النقلية –فن التاريخ- تعاملا نقديا، وهو ما جعله يدعو إلى تحويل التاريخ من فن إلى علم تحكمه قواعد صارمة.

المدينة هي الفضاء الفيزيقي الطبيعي لظهور الفنون والمعارف البشرية بفعل ما تقدم ذكره من خصائص، فبدون التحضر والاستقرار تتعذر الفنون المتطورة والمعارف الموضوعية، فالاجتماع البشري في المدينة يؤسس لغايات يشترك فيها الأفراد وفقا لثقافة موحدة تنشأ في المجال الحضري -المدينة- وهو مبدأ الفعل الاجتماعي الحيوي والفاعل.

رابعا: السوسيولوجيا الحضرية المعاصرة

1- التأسيس النظري للمجتمع الحضري:

شكل مفهوم المجتمع المحلي "Communauté" جدلا في الاجتماع المعاصر، وقد مثله كل من لويس ويرث وآموس هاولي وذلك في إطار تحقيق مكانة التخصص العلمية، وهو جدل تركز حول محورين هما:

1- تطوير إطار تصوري محدد لموضوعه

2- معالجة الحياة الاجتماعية الحديثة في حدود إمبريقية

ومن تلك الغايتين برزت لدى الكثير من العلماء فكرة تنميط المجتمع إلى أنماط واقعية متميزة وفقا للنزعة الأمبريقية التي ميزت علم الاجتماع الأمريكي (النزعة البراغماتية)، كأساس يرتكز عليه المجتمع الإنساني عامة، ومن هنا قدم لويس ويرث تعريفا للمجتمع المحلي ذو نزعة أيكولوجية (بيئية) إلا أن آموس هاولي انتقد تعريف ويرث الذي لم يكن متفقا عليه حيث يقول: "إن التحديد المكاني للمجتمع باعتباره منطقة جغرافية أو مساحة مكانية يشغلها مجموع أفراد محاولة تعسفية للتعريف".

ومن هنا لم يعد يطرح الموضوع على أساس المقابلة بين النمطين الريفي والحضري –فضلا عن البدوي والحضري- إذ الثقافة الحضرية اكتسحت المجال الريفي وصار النمط الحضري نمطا ثقافيا سائدا في الريف والمدينة على السواء، ولكن صار يتم قياسه بمدى التحضر ومستواه من خلال المهنة، البيئة، حجم المجتمع، كثافة السكان، التجانس والتغيار، الطبقات، الحراك والتنقل وأنساق التفاعل.

2- السوسيولوجيا الحضرية:

يدرس على الاجتماع الحضري العلاقات التفاعلية والتحولات الحاصلة بين أشكال التنظيم الاجتماعي وأشكال بناء المدن، حيث يسعى لفهم الترابط المورفولوجي بين العمران المادي والمجتمع ضمن إطار فرضية التأثير المتبادل بين المجال التفاعلي (الناتج عن التواصل بين الأفراد والمحيط الثقافي-الاجتماعي) والمجال الفيزيقي (الناتج عن العلاقة بين الإنسان والمحيط المادي) في إطار جدلي.

وضمن نظرية التأثير المتبادل جاءت محاولة جورج زيمل في تشخيص تأثير المدينة على الحياة الاجتماعية، وذلك من خلال التأكيد على دور الفاعل الاجتماعي، فيكشف زيمل عن كيفية تشكل الجماعات الاجتماعية المختلفة داخل الميتروبول وآلية هيمنة الميتروبول على الفرد.

فالفرد حسب زيمل يؤكد ذاته خارج المشتركات التقليدية بدافع من أوتونوميته (السلوك ذاتي المنشأ) بمعنى فعله الذاتي المستقل وكذا فرادته، ومن جهة أخرى فإن الإنسان الحضري (Le citadin) يجد نفسه خاضعا

لتأثيرات متعددة ومتغايرة كثيرا بحيث تؤدي به إلى توتر حاد يبعثه على اليأس، ما يوقع به في حالة من الانكفاء.

3- التناول التطبيقي للسوسيولوجيا الحضرية:

ظهرت السوسيولوجيا الحضرية التطبيقية على يد مؤسس الاتجاه الأيكولوجي في أمريكا روبرت إزرا بارك، وهو الاتجاه الذي يندرج ضمن النزعة البراغماتية النفعية للدراسات الإنسانية عامة، حيث قاد في مدرسة شيكاغو مجموعة من البحوث والدراسات حول بعض الموضوعات الاجتماعية الواقعية مثل الانحراف...، فانتهى إلى إلى تعريف المدينة بأنها المجال الطبيعي لإقامة الإنسان الحضري، وهي بناء طبيعي ومتكامل يخضع لقوانين خاصة.

كما بحث لويس ويرث صاحب أطروحة "القيتو اليهودي" في مقاله الظاهرة الحضرية كنمط حياة كيف تقوم الظاهرة الحضرية بترسيخ الفردانية، ومثبتا في مقاله الشهير "الظاهرة الحضرية كنمط حياة" أن هيمنة الثقافة الحضرية تتجاوز في تعريفها الإطار الحضري إلى تعريف هجين موسوم بالتنوع الشديد الذي يتعذر معه التحديد المفهومي الصارم للثقافة الحضرية، حيث تحتضن المدينة عددا كبيرا من الأفراد بأنماط عيش مختلفة.

المحاضرة الرابعة: علم الاجتماع الثقافي

أولا: مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة:

بعد الفراغ من التعرف إلى الحقلين الصناعي والحضري نأتي إلى الحقل الثقافي، حيث الملاحظ هو أن خصوصية الحقلين السابقين تتمثل في كونهما يتعلقان بما استجد في الحياة الإنسانية وهما المصنع والمدينة، أما الثقافة فهي أصيلة في الوجود الإنساني منذ الأزل. فخلال تطور الإنسان عبر مراحل الصيد والرعي والزراعة حيث التمدن والتصنيع منعدمان وجدت الثقافة، فهي لا ترتبط بالعالم الموضوعي للإنسان بقدر ما هي ملازمة له حتى تعرف الإنسان على أنه كائن ثقافي.

فإذا كان كل من المصنع والمدينة أطرا واقعية للدراسة السوسيولوجية يسهل تحديدها فإن الثقافة إطار رمزي للمقاربة السوسيولوجية قد لا نجد له تعريفا صلبا وموحدا، بل هو مختلف باختلاف الثقافات التي ينتمي إليها الدارسون والمتخصصون في علم الاجتماع، لذلك كان من الضروري البداية بمحاولة تحديد المفهوم.

- الدلالة اللغوية للثقافة

من الفعل الثلاثي ثقف يثقف ثقافة، أي وجد يجد إيجادا، (فاقتلوهم حيث ثقفتموهم)، وهي تعني الاكتشاف الذي يبقى أثره ويطول ويمتد وجوده، حتى يصير عزيزا لدى الإنسان بعد أن يعرف قيمته وأهميته في حياته، فيكرسه ويحتفظ به بما يضفي عليه معنى (القيمة) أو قد يصل به إلى درجة (القداسة)

- الدلالة الاصطلاحية للثقافة

ومن هنا فالثقافة كائن معنوي يتعلق بالإنسان ذاته، إذ يمكن تعريفها على أنها نسق من المعان التربوية–الفكرية التي ينشأ عليها الإنسان بما يشكل في النهاية مجموع السلوكات العقلية للأفراد التي ينتج عنها الفعل الاجتماعي.

فهي كائن مستقل لكن لا يمكن أن يوجد ولا أن يكون فاعلا إلا في ارتباطه بالإنسان، ولما كانت الثقافة كائنا مستقلا فهذا يفترض أن تكون لها وحدة (Unité) تقاس بها شكلا ومضمونا:

1- الوحدة الشكلية: فهي إما وحدة مكانية أو زمانية أو منهما معا

2- الوحدة المضمونية: تكون الثقافة غالبا من جوهر لاهوتي–ناسوتي، فأما اللاهوتي فهي الهوية الدينية للمجتمع الحامل للثقافة، والناسوتي فهو الجذر العرقي.

إذ يتصور غوستاف لوبون أن أية عقيدة لابد وأن تصطبغ بالعرف العرقي ولابد من ذلك، ومن ثم كانت الثقافة والحضارة بهذا المفهوم صنوان، culture civilisation، أما المفهوم الانتروبولوجي للثقافة فهو ذو نزوع مادي إذ يعنى بالمظاهر الثقافية من العادات والتقاليد والأعراف اليومية التي تمارس في المجتمعات وتختلف باختلافها.

- المجتمع والثقافة

يمكن على الصعيد النظري التمييز بين الثقافة والمجتمع، لكن العلاقة بينهما وثيقة جدا من الناحية الواقعية، فالمجتمع ليس إلا نسقا من العلاقات المتداخلة التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وفي ذلك يقول أنطوني جيدنز: "كثيرا ما تدرس الثقافة بوصفها صورة مستقلة عن المجتمع، كما لو كانا كيانين منفصلين مع أنهما متداخلان فيما يشبه الاندماج".

هذه مقولة تجعل كلا من الثقافة والمجتمع شيئا واحدا، ومن ثم يكون علم الاجتماع ثقافي لذاته، على غرار القول بأن الإنسان كائن ثقافي، ومن ثم يصير أي فرع في علم الاجتماع ثقافيا، وهذا يطرح علينا سؤالا جذريا عن إمكانية وجود سوسيولوجيا غير ثقافية؟

- صنفا الثقافة

أ- التعريف الطبيعي: يعنى بأسلوب الحياة الذي يتبناه المجتمع وأفراده كمعطى طبيعي مثل بعض القيم والعادات المتمثلة في طريقة الكلام ونمط السلوك وارتداء الملابس وتقاليد الزواج، أنماط الحياة العائلية، أشكال العمل، الاحتفالات الدينية... وهو ما يتناسب مع تعريف تيلور للثقافة، حيث يعرفها بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعتقدات والمعلومات والفن الأخلاق الأعراف والتقاليد

ت- التعريف الكسبي: يعني المستويات الابداعية على المستوى الرمزي مثل العلم الأدب والموسيقى والرسم ... إلخ عند المجموعات والأفراد، بحيث يرتبط التعريفان الطبيعي ارتباطا وثيقا، فالإبداع الحضاري (الثقافي) لا يكون إلا بتحقيق ارتباط عميق بالذات الثقافية الأصلية.

ثانيا: الرموز الثقافية مصدر القيم والمعايير الثقافية

تتمثل عند محمود الذوادي في كل من اللغة والدين والفكر المعرفة والعلم والقوانين والأساطير... إلخ، ويكون مجموع الرموز النسق الثقافي، ويعرف الرمز بأنه إيجاز شديد للمعاني والأشياء، والثقافة عند الإنسان ليست إلا وليدة للوظيفة الرمزية التي يتمثلها المخيال، وكلما ارتقى التعبير الرمزي وتجرد كلما ارتقت الثقافة، ومن ثم فإن القيم (السلوكية) والمعايير (الذهنية) تصدر عن تلك الرموز.

أولا: التربية عند كانط:

يقوم فعل التربية عند كانط أساسا على عدم قدرة الإنسان على توجيه نفسه بنفسه، حيث يأتي إلى العالم وهو في حالة خام، لذلك فهو يحتاج للآخرين لكي يقوم بذلك فأول ما يحتاج إليه الإنسان هو أن يتعلم الانضباط الذي به يحمي نفسه من الأخطار المباشرة التي تحيط به، وفي ذلك يقول كانط: "الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تجب تربيته، ونقصد فعلا بالتربية الرعاية والانضباط والتعليم المقترن بالتكوين ومن هذه الزوايا الثلاث يكون الإنسان رضيعا وتلميذا وطالبا".

إن الإنسان ينزع بشدة إلى الحرية بطبيعته حيث يضحي بكل شيء من أجلها، لذلك فإنه يتم اللجوء إلى الانضباط في وقت مبكر جدا من عمر الإنسان، حيث يكون من الصعب جدا تقويمه بعد ذلك، لذلك فالانضباط هو ما يخضع الإنسان ضمنه لقوانين الإنسانية الموجودة مسبقا، فما عليه إلا أن يتعلمها بعكس التوحش الذي هو حالة الاستقلال عن القوانين.

ومادام الإنسان لا يربى إلا من قبل أناس ربوا هم أيضا فإنهم سينقلون نفس تربيتهم إلى أبنائهم إن انضباطا أو توحشا، وإن تحسين مستوى التربية من جيل إلى جيل، يعد منوطا بالأولياء في كل جيل، ذلك أن كل إنسان لابد وأن يعي ما قد أهمل فيه في صغره.

وينتهي كانط إلى تمييز نمطين من التربية:

1- النمط التربوي الآلي القائم على العفوية وعدم التخطيط

2- النمط التربوي القائم على النظر والتفكير

فيميز أن التربية العفوية لابد وأن تحتوي على الكثير من الأخطاء لكونها تقوم على خبرات نظرية محفوظة، حيث يمكن أن يتراجع مستوى التربية، وذلك بعكس النمط الثاني القائم على البيداغوجيا الذي يضمن تطور فن التربية، ومن ثم فإن غاية الرؤية التربوية عند كانط هي صياغة إنسان يتناسب مع أهداف التنوير حيث الحرية والعقل وتحكم الإنسان في الإنسان بفعل التربية، أي أن المجتمع يصوغ ذاته بالطريقة التي يريد، وذلك ما يتماهى مع الغايات المثالية للفكر الكانطي.

ثانيا: التربية عند ابن خلدون:

أ- التربية النفسية:

يرى ابن خلدون أن كل من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين سطى عليه القهر وضيق على النفس في انبساطها، فالقسوة لدى النشأ انحرافا في النفس يذهب عنها نشاطها ويستبد بها الكسل، بل الخوف من القهر يوطد في نفسه التظاهر بغير ما في ضميره فتفسد لديه معاني الإنسانية في الاجتماع.

ويفسر ابن خلدون أن منشأ التواكل والاعتماد على الغير ينشأ عنه العسف والقهر ويخبت فيه المسعى لاكتساب الفضائل والخلق الجميل وفي ذلك يقول ابن خلدون:"فانقبضت النفس عن غايتها، ومدى إنسانيتها وارتكس وعاد في أسفل سافلين".

ب- التربية التعليمية:

يشير ابن خلدون إلى أهمية مراعاة القدرات العقلية للمتعلم، حيث يجب مراعاة التدريج بتلقين المتعلم مسائل معينة من كل باب (علم)، مراعاة لعقله واستعداده للتحصيل، وهكذا يرتفع به رتبة في الفن إلى أن ينتهي إلى آخره. وفي ذلك إشارة خلدونية إلى ضرورة إدراك المربي لمدارك تلاميذه (سواء المعلم أم واضع البرنامج)، ويبين ابن خلدون خطأ بعض المشتغلين في ميدان التعليم عندما يلقنون تلاميذهم ما يتجاوز مداركهم، ويعتبرون ذلك مرانا على التعليم وصوابا، كما يحدد أن التعليم المفيد يحصل في ثلاث تكرارات كمعدّل بين الضعفاء وسريعي الاستيعاب.

ويقدم ابن خلدون أربع قضايا تفيد في التعليم الناجح:

أ- استيفاء الموضوع في فصل واحد (حصة) وعدم تقطيعه لن في ذلك مدعاة للنسيان

ب- عدم خلط المسائل في موضوع واحد أي التخصص لأن الخلط يؤدي بالمتعلم إلى عدم استيعاب أي منها

ج- الابتعاد عن العنف والشدة التي تضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد

د- التركيز على تقديم قواعد العلوم في إطار استخدامها وعدم اعتبارها هي العلم ذاته

ج- غايات التربية عند ابن خلدون:

التربية عند ابن خلدون مفهوم شامل يأخذ الإنسان في كل أبعاده المادية والروحية، ويميز ابن خلدون بين التعليم الذي هو نقل للصنائع والخبرات وبين التأديب الذي هو تعليم مختص بنقل الآداب الحسنة، ويعيد ابن خلدون التخلف الحضاري الذي بدأ يستبد بالإنسان المسلم إلى سوء التربية التي تفسد فيه معان الإنسانية،

وسعى لإصلاحها في سبيل تحقيق معاني الاستخلاف التي تتأسس على المرونة وقابلية النفس البشرية للتربية والتعود والانتقال من حال إلى حال وفق مبدأي المسؤولية والاختيار.

3- التربية عند جون جاك روسو

كتب روسو كتابا رئيسيا في التربية اسمه "إميل أوعن التربية" على هيئة قصة طفل. وتبدأ القصة بنشأة الطفل إميل وتنتهي بزواجه وهو في سن 25 سنة. يربى النشأ على طبيعته بدون إجبارة على حفظ العلوم والثقافات، بذلك يتعلم النشأ من طبيعة ميوله وبالتجربة الشخصية.

واهم ما يصبوا إليه روسو أن ينشأ في الطفل الشعور الاجتماعي. وكما يؤكد روسو على استقلالية النشأ، فيجب أن يكون هذا مقترنا بتوجيه خفي بحيث تتفق ميول النشأ مع ما يريده المعلم. ففي كتاب "إميل أو عن التربية" يقول روسو:" اتبعوا مع النشأ الطريقة العكسية، وهي أن يشعر النشأ بأنه هو صاحب الاختيار. فلا توجد استجابة وتكريس إلا بالشعور بأن المرء حرا فيما يتعلمه. هذا هو التكريس الحقيقي".و يرى روسو أن النشأ الذي ينشأ على تلك الطريقة الحرة هو الأصلح لمجتمعه.

انتشرت طريقة روسو في تربية النشأ سريعا في مختلف الدول الأوروبية، وهي تعتبر حتى يومنا هذا الطريقة الأساسية لطرق التعليم الحديثة.

4- التربية عند إميل دوركايم:

يعتبر دوركايم البيداغوجيا تفكيرا تطبيقيا منهجيا ضمن الممارسة التربوية، أي بمثابة تقنيات تشمل عدة عناصر، والتي تكون محكومة بما تسعى المجتمعات لتحقيقه، حيث تقوم رؤية دوركايم للتربية على ارتباطها بالحاجات الراهنة لي مجتمع، ومن ثم فهو يغلب الرؤية السوسيولوجية على المثالية الفلسفية.

التربية عند دوركايم وظيفة اجتماعية غائية، حيث يقول في تحديده لدور الدولة في الإشراف على التربية: "يجب أن تؤمن التربية بين المواطنين وحدة كافية من المشاعر يستحيل بدونها قيام أي مجتمع، إلا أن تدخل الدولة في التربية والتعليم ينحصر في حدود معقولة جدا إذ لا ينبغي أن يأخذ طابعا إكراهيا أو عنيفا أو عدوانيا، من أجل فرض توجه معين معارض للتوجهات المجتمعية والقومية المشروعة".

فإشراف الدولة على شؤون التربية لا يعني أنها منحصرة لديها بصورة مطلقة، فليس في مستطاع الدولة الهيمنة على جميع نواحي التربية، كما أنها مع مرور الزمن تصبح محافظة غير قادرة على مواكبة التطلعات الاجتماعية، فضلا عن قصورها على الرقابة المطلقة، وتحمل النفقات التي تستلزمها التربية

التناول السوسيولوجي للتربية عند دوركايم هو أداة لكشف طبيعة التنظيم الاجتماعي، كما أن للتربية صلة قوية بمسائل الضبط والتماسك الاجتماعيين، إذ في النهاية تبقى التربية كفعل واقعي مضمونها الأساسي نقل المعرفة والتجربة إلى الطفل بطريقة تخضع لقواعد واضحة.

5- التربية عند بورديو:

تتمثل المسلمات التربوية عند بورديو فيما يلي:

أ- تلقين الأفراد جملة من المعارف والمهارات اللغوية

ب- تساوي الأفراد في حق التعليم وحرية اختيار التخصص

ج- استحقاق الشهادة بعد أداء المجهود والنجاح

وللتحقق من صحة مسلمات من عدمها انطلق بورديو من معطيات ميدانية إحصائية ليكتشف أن المساواة في فرص التعليم مسلمة غير واقعية حيث يتضح أن النظام التعليمي يمارس إقصاء نسقيا كلما توجهنا إلى أبناء الطبقات الدنيا، حيث لاحظ أن الأساتذة والطلبة يسندون تجربة الاخفاق إلى أو التعثر الدراسي إلى الماضي القريب للشخص والموهبة التي يملكها وهذا تفسير قاصر عند بورديو، الذي يربط المسألة بتوجيه الوسط العائلي المبكر للفرد.

فالتلاميذ والطلبة المحظوظون اجتماعيا يرثون من أوساطهم مهارات وأذواق تمنحهم امتيازا ثقافيا يكتسبونه من التردد المنتظم على الفضاءات (المسرح، المتحف، المكتبة) والأعمال الثقافية (المجلات والروايات) ومن ثم يرتبط تميز الطلبة بمدى ارتقاء أصولهم الاجتماعية، هذه الفوارق التي تختفي في الفصول الدراسية.

وإذا التميز ةإعادة الإنتاج في الميدان التربوي يعود أساسا إلى الماضي الثقافي للأفراد، وهو ما ينفي ادعاء المساواة في فرص التعليم.

وأمام هذه الوضعية يتصرف المساعد التربوي والأستاذ بطريقة تنمي هذه الفوارق داخل قاعة التدريس فيعتبر بورديو أن ديمقراطية التعليم وتكافؤ فرصه وهم وليس حقيقة.

ولما كانت ثقافة النخبة تقترب من ثقافة المدرسة وتقترن بها لا يكون أمام الأفراد المنتمين إلى الطبقة الدنيا إلا الجد لأجل اكتساب اللياقة والذوق والفكر، وهو ما يجده أبناء الطبقة العليا جاهزا في ظل غياب أي مجهود.

المحاضرة السادسة: علم الاجتماع السياسي

أولا: مدخل مفهومي وتاريخي إلى السياسة:

من التقاليد السياسية الحضارية في العالم نذكر مثالين واقعيين يعبران رمزيا عن حرية الفرد المطلقة في التعبير السياسي، الهايدبارك إحدى أشهر الحدائق اللندنية وأكبرها مساحة وتشتهر بوجود ما يسمى بالسبيكرز كورنر، مكان يجتمع فيه الخطباء لإلقاء كلمة أو القيام بحوار دون قيود وفي ظل حرية تامة.

الأغورا ساحة دائرية كان المزارعون وعامة الناس يجتمعون فيها للنقاش والتحاور حول شؤون الحياة العامة، ومشاغل الناس الفكرية والعملية في أثينا في العهد اليوناني القديم. والأغورا Agora هو الفضاء المتوسط بين مجال الاويكوس Oikos أو المنزل العائلي وممارسة الحياة الخاصة والإكسيليزيا Ecclésia أو مجلس الشعب ومجال القوة السياسية.

التعريف اللغوي والاصطلاحي للسياسة:

حسب لسان العرب: مصدرها ساس يسوس سياسة فهو سائس ومسوس"ساس الأمر سياسة أي قام به، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس"، وفي المعنى اليوناني فتعني كلمة Polis تسيير المدينة حيث كانت المدينة هي الشكل الأعلى للحكم عند اليونان.

وأما الدلالة الاصطلاحية للسياسة فتعني تسيير وتصريف شؤون الرعية، بوصفها علاقة بين الحاكم والمحكوم، وتعني في أوسع معانيها النشاط الذي يمكن الناس من صياغة القواعد العامة التي يعيشون وفقها.

وأما علم السياسة فهي المتابعة والدراسة النظرية لهذا النشاط. (Politicien, Politologue).

وتندرج الفلسفة السياسية ضمن محور الفلسفة العملية (البراكسيس) وهي عند أرسطو من العلوم التطبيقية، وتبحث الفلسفة السياسية معايير الحكم الشرعي وما هية الحقوق والحريات كما تعنى بالقانون المنظم لعلاقة المواطن بالحكومة، وهي التفكير في مشكلات الحياة السياسية المستعصية.

أما علم الاجتماع السياسي فيعنى بالبحث في الأبعاد الاجتماعية للتجربة السياسية.

أفلاطون والسياسة:

يطرح أفلاطون في كتابه الجمهورية فكرة العدالة بوصفها أساس قيام الدولة ويناقش كيفية بناء الدولة العادلة وتربية الأفراد على أسسها، فيقسم الدولة غلى طبقة الحكام وطبقة الجيش وطبقة الصناع والعمال. وهي العناصر المكونة للدولة الحديثة، لذلك فإن كتاب الجمهورية يشكل أساسا للعناصر المكونة للدولة الحديثة.

ويتساءل افلاطون بعد ذلك هل نطلب من السياسة الحق أم القوة؟ وما هو الأصلح أن نكون صالحين أم نكون أقوياء، ومع قوله بأن الإنسان يميل إلى التعدي أكثر من العدالة، فإنه يرى ان فساد الدولة يحدث عندما تزيد ثروة التجار فيسعون للحكم من خلالها، مما يؤدي إلى انقلاب أحوال الدولة وفساد السياسة وانحطاط الحكومات، لينتهي إلى القول بأن العدالة ليست هي القوة المجردة للقانون والرقابة، إنما هي تعاون كل أجزاء المجتمع تعاونا متوازنا من أجل أن يعم الخير الجميع.

ثانيا: نماذج من الفلسفة السياسية

1- الأمير: يندرج كتاب نيكولا ميكيافيلي الذي ظهر عام 1513 ضمن الفلسفة السياسية التي يجب أن يتبعها الأمير أو الحاكم وهي: أ- الاستعداد لتقليد سلوك الرجال العظام، ب- قيادة فن الحرب من أجل البقاء في الدولة، ج- الدهاء في الشكل والمظهر مثل التماس المشورة عند الضرورة، د- القدرة على التصنع والكتمان، ه- السيطرة على الأقدار من خلال الفضيلة، و- تمثل قوة الأسد ومكر الثعلب، ي- وقبل ذلك كله إيجاد الدولة.

ويؤسس ذلك كله على مقولة الطبيعة الشريرة للإنسان وأن السلام ليس إلا امتدادا للحرب وبالتالي فالسلام يقوم على التكافؤ في القوى.

2- نموذج حكم الشعب: هو شكل من أشكال الديمقراطية الليبيرالية يعتمد على حماية حقوق الأفراد والأقليات من سلطة الحكومة إذ يكتسب الفرد أهمية خاصة في الليبيرالية كما نادى بذلك اصحاب فكرة العقد الاجتماعي. ويعتمد هذا النموذج على المجتمع المدني بوصفه طبقة متوسطة.

4- النموذج التاريخي الإسلامي: الثيوقراطي (نظرية الوصية عند الشيعة والخوارج)/الانتروبوقراطي (نظرية الاختيار عند السنة والمعتزلة)

ثالثا: علم الاجتماع السياسي، المفهوم وظروف النشأة:

بعد أن وصل علم السياسة إلى شبه أزمة في إثبات قدرته على تحليل الظاهرة السياسية أمام المتغيرات المستجدة فيها، والتي كان أبرزها تعدد وتشعب نماذج السلوك السياسي في العالم مما جعله لا يقف عند إطار نظري تفسيري واحد، تزايدت القناعة بضرورة محاولة فهم الظاهرة السياسية بالعودة إلى البنى الاجتماعية التي تقوم عليها وتتفاعل بها، فجاء علم الاجتماع السياسي لمحاولة في الإجابة العلمية عن هذه الأزمة بما أجبر علماء

السياسة على العودة إلى المجتمع والبحث عن أسس الفعل السياسي الثاوية في الإطار المجتمعي وتقوم مهمة التحليل السوسيوسياسي على الرؤية القبلية والبعدية للمشهد السياسي كما يلي:

1- بحث الشروط الاجتماعية المسبقة: مثل تحليل تأثير الظواهر والأبنية والحراك والقيم الاجتماعية على الفعل السياسي (الانتخاب- الثورة... إلخ) حيث يعتبر المجتمع المحدد لأسس الحكم وسياسة شؤونه من خلال قيمه وثقافته على المدى الطويل.

2- بحث النتائج الاجتماعية للفعل السياسي مثل دراسة تأثير الحروب وقضايا الحرية والعدالة على المجتمع، حيث يحدد النظام السياسي مسار المجتمع ويؤثر فيه على المدى القصير.

ومن ثم فالمسالة الجوهرية التي يمارسها الاشتغال السوسيوسياسي هو تحليل العلاقة بين الشؤون الظرفية المتعلقة بالراهن السياسي والقضايا المتعالية (التاريخية والاستراتيجية) المرتبطة بالجذور الثقافية والروحية للمجتمع، وهو يعتبر أن السياسة ليست إلا جزءا من البناء الاجتماعي الشامل لكل مؤسساته.

ب- القوة والهيمنة السياسية:

يعرف توم بوتومور بأن علم الاجتماع السياسي بأنه: "هو العلم الذي يهتم بدراسة القوة في إطارها الاجتماعية"، ويعني ذلك وجود ارتباط مباشر بين مفهومي السياسة والقوة وأن المجتمع هو مصدر القوة السياسية التي الفعالية الفردية والجماعية على بسط الهيمنة على أوسع نطاق.

والقوة بمعنى (Pouvoir) هي ضمن المجال السياسي مفهوم مركزي يرتبط بمفاهيم السلطة – النفوذ – العنف (authority, influence, violence)؛ وهو يدل على ممارسة نوع من القهر والإجبار لفرد ما على آخر، أما المدلول الثاني فهو بمعنى (Force) بوصفها قوة طبيعية تتمثل في التكتلات الاجتماعية والسياسية المعبرة عن الغالبية الفعلية.

مفهوم السلطة:

أما مفهوم السلطة فيعني علاقة القوة التي تحكم الحاكم بالمحكوم التي يفترض أن تتقيد بالقانون والمؤسسات، ومن ثم فهي ليست مطلقة يفرض فيها طرف إرادته على الطرف الآخر الذي ليس له إلا الاستجابة في إطار نموذج إكراهي.

فالسلطة قوة شرعية نافذة ذات استطاعة وقدرة على التأثير بما يجعل من أصحابها ذوي نفوذ شرعي بينما النفوذ القائم على الإكراه يعد سلطة غير شرعية.

النخبة:

يشير المفهوم في دلالته العامة إلى الفئة العليا في إحدى الحقول الاجتماعية، يضم البارزين والمتفوقين فيها بما يجعلهم قادة في ميدان معين، ومنها المجال السياسي الذي تتعرف فيه النخبة بأنها جماعة من الأفراد يشغلون مراكز النفوذ والسيطرة في مجتمع معين وهي من ثم تمثل أكثر الطبقات هيبة وأثرا في المجتمع.

كما ويطلق يشير المفهوم إلى اصطلاحي "علية القوم" و "الأعيان" التي هي في الغالب أقلية ذات نفوذ ضمن الجماعة الكبرى التي تنضوي تحتها، ويتم الانتساب للصفوة من طريقين هما:

1- الوراثة: حيث أن الأفراد المنحدرين من آباء ينتسبون إلى الصفوة بحكم نسبهم أو امتيازاتهم.

2- المنافسة الحرة: وهو نجاح بعض الأفراد في افتكاك مواقعهم الريادية في المجتمع بفضل كفاءتهم ومؤهلاتهم.

- علم الاجتماع السياسي: رؤية تركيبية

يتحدد علم الاجتماع السياسي ضمن علمين رئيسيين هما علم السياسة وعلم الاجتماع ومن ثم فهو مستقل عنهما في نفس الوقت الذي يمكن أن يعد أنه نتيجة للتداخل بينهما، وذلك على غرار التداخل الحاصل بين جميع العلوم الاجتماعية، فيعتبر فيليب برو أن علم اجتماع السياسة يندرج ضمن فروع علم السياسة التي هي: 1- النظرية السياسية المتمثلة في تاريخ المذاهب والحركات السياسية، 2- العلاقات الدولية، 3- علم الإدارة، 4- علم الاجتماع السياسي الذي يهتم بدراسة ديناميكة (توضيح الديناميك والستاتيك) علاقات القوى السياسية (الأحزاب ذات الوزن الثقيل والجماعات الفاعلة في القرار والتنفيذ السياسيين) التي توجد في المجتمع الشامل (الإشارة إلى مفهوم المجتمع السياسي).

رابعا: التمييز بين علم السياسة وسوسيولوجيا السياسة:

يرى دوفرجيه أن علم الاجتماع السياسي في فرنسا قد ابتعد عن علم السياسة باستبعاده للمناهج القانونية والفلسفية وتبنيه للمناهج والأدوات التحليلية السوسيولوجية، بعكس المنهج الأمريكي الذي يتناول الموضوعات السياسية بترادف مع الموضوعات السوسيوسياسية، وهذا يعني أن دوفرجيه يرى أن الفرق بين التناولين

السياسي والسوسيوسياسي يتحدد في منهج البحث فالأول يتعامل بمنطق قانوني وفلسفي بينما الثاني يتعامل بأدوات تحليلية واقعية.

كما وضح لويس كوزر أن طبيعة الاختلاف بينهما تكمن في أن مهمة علم الاجتماع السياسي تتركز على التحليل السوسيولوجي للظاهرة السياسية من خلال الاهتمام بالعلاقات المتداخلة بين كل من البناءات والعمليات السياسية والاجتماعية (أي العلاقة بين السلوك السياسي والحراك الاجتماعي)، ومن ثم فهو يتباين عن علم السياسة الذي يعالج المظاهر العامة للنظام السياسي في حين أن سوسيولوجيا السياسة تعتبر المجتمع السياسي جزءا من متداخلا مع المجتمع الشامل.

خامسا: علم الاجتماع السياسي بين المقاربتين النظرية والتطبيقية:

يعتبر التناول المؤسساتي في علم الاجتماع السياسي أن لهذا العلم مقاربتين هما:

1- المقاربة النظرية: هي دراسة لجميع الأسس الاجتماعية للقوة في كافة القطاعات النظامية، ومن ثم كان التنظيم والتغير الاجتماعيين أساسا هذا المنظور، وذلك لكون القوة عاملا أساسيا من عوامل الحفاظ على نظام المؤسسات الاجتماعية في نفس الوقت الذي تعتبر فيه عاملا أساسيا أيضا من عوامل التغير الاجتماعي.

2- المقاربة الامبريقية: يعرّفها جانوتيز بأنها قائمة على التحليل التنظيمي (Organizational analysis) لكل من الجماعات والقيادات السياسية الرسمية (التنظيمات الحكومية والقانونية) وغير الرسمية (جماعات المصلحة).

المحاضرة السابعة: علم الاجتماع الديني

أولا: مدخل نفسي اجتماعي للدين:

لابد للدين ولكي يكون حقيقة فعلية من إطار ثقافي اجتماعي يتحيز ضمنه، فمنشأ الدين ذاته لا يكون صادرا إلا من داخل الكيان الاجتماعي سواء كان هذا الدين طبيعيا أو سماويا، وتعتبر فكرة الإله المتحكم الذي وجب الخضوع له الفكرة الأساسية للدين بصرف النظر عن إسمه وتصوره، فدلالة الدين ذاته تتضمن معنى تحيزه بحيث ينتفي شرط الدين لو لم يوجد له حاضن إنساني يقوم بصبغه بالتقاليد والأعراف والعادات المتجذرة.

كما ويقوم الدين على تصور نفسي يتجلى عند فرويد في عبادة "ذات خفية" هي فوق الذوات جميعا، تتميز بمعاداة من لا يقول بها، وتعرف الموسوعة الفرنسية الدين بأنه الاحساس برابطة تضم البشرية مع الروح وذلك عكس تعريف فرويد، أما فيورباخ فهي تعني عنده الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة.

- المنظور الفلسفي للدين:

يصدر الدين عن شعور الإنسان بالحاجة إلى قوة عليا تسنده وتتوافق معه تكون عونا له في سبيل تجاوز التناقضات الحتمية التي تجابهه في حياته، على أن يقدم الإنسان مقابلا لتلك القوة العليا وهو الخضوع ولانقياد التام لها، وتتجسد هذه الحاجة في صورة اعتقادات تشكل تتشكل في إطار "عقد مع الإله"، ينتهي بشريعة وتعاليم سلوكية يلتزم بها الإنسان أداء لحق العبودية.

وفي ذلك يأتي تعريفا كانط وهيغل للدين المتقابلان والمعبران عن حقيقة الدين الواحد المنقسمة إلى عقيدة وشريعة فينظر هيغل إلى الدين مبينا جانبة الذاتي على أنه فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني، أما كانط فيركز على الفهم التطبيقي للدين عند قوله "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية سامية"

- علاقة الدين بالمعرفة:

الدين شان عملي خالص لا يعنى بالمعرفة يرتبط أساسا بتوجيه السلوك والمعاملات ويتوجه إلى جميع الشرائح الاجتماعية دون تمييز، لكن ولئن كان الدين مسألة اعتقادية محضة لا مجال فيها للتفكير، إلا أن المعرفة تحاول بحث المسألة الدينية ووضعها في إطار خاص تدركه فيه ضمن مبحثي "الميتافيزيقا" و"الأخلاق"، أما الجانب

الديني فلا تتصور علاقته بالمعرفة إلا من مدخل البداهة أي ما لا يحتاج إلى دليل، بوصفها حلقة الوصل بين المعرفة والأخلاق.

- التجربة الصوفية ومبدأ التدين:

يعرف شلايرماخر الدين كما يلي: "الدين هو أن نطلب وأن نجد اللانهائي القديم (الأزلي) في كل ما يحيا ويتحرك، وفي كل نمو وكينونة، وفي كل عمل ومعاناة، وأن نملك وتعرف الحياة عند إحساسك المباشر بهذا الوجود"، فإذن الدين حسب ماخر تجربة حية يشهد فيها الإنسان القوة التي تتجاوزه وتتعالى عليه بشكل فعلي وذلك ما يسمى بالتجربة الصوفية، التي يحدد محمد إقابل خصائصها كما يلي:

1- هي تجربة مباشرة منعدمة الوسائط أي أنها معرفة لا تعتمد على التعليم التقليدي وهي تتخذ من مجمل أحداث حياة الإنسان مجالا للتعرف على

2- تنتج عنها معرفة كلية لا تقبل التحليل أو الاستدلال

3- هي حالة تكون فيها ذات المريد مستغرقة بشكل كلي في الذات الإلهية

4- هي معرفة لا يمكن تناقلها لأنها حالة شعورية وجدانية

5- بعد المرور بالحالة الصوفية تترك في النفس إحساسا عميقا بالسلطة

والخلاصة أن التجربة الصوفية لا تقل أهمية في أهدافها ومجالها عن أي تجربة إنسانية أخرى، بل قد تكون أعلى قيمة بالنظر إلى النتائج التي تحققها على الصعيدين الروحي والواقعي، لما تبثه من إرادة وقوة على التحمل في نفس صاحبها تجعله أكثر استعدادا وفعالية في الحياة.

لكن من لابد من التمييز بين الحالة الصوفية الصادقة والفعلية وبين ما أطلق عليه وليم جيمس بأنه لا يتعدى أن يكون مجرد نوبات عصبية تنتاب الإنسان.

ليس لمصطلح الدين تعريف دقيق متفق عليه، ويعود ذلك لاختلافه من مجتمع لآخر فضلا عن اختلافات الديانات نفسها، كما أنه يختلف في تصوره من فرد إلى فرد، كما يختلف أيضا عند الفرد في كل مرحلة من مراحل حياته.

ثانيا: المفهوم الاجتماعي للدين:

يعرف الدين من الزاوية السوسيولوجية بأنه الطريقة التي يحقق بها الانسان صلات مع مع القوى والطاقات التي تتجاوز القدرات الإنسانية والتي تتخذ صفات متعددة منها أنها خارقة وخفية، والتي يعتقد الإنسان أنها مصدر

حماية له فضلا عن أنها تمده بالعون والطاقة بشكل غير مرئي، فالدين حسب ماكيفر وبيدج لا يظهر في علاقات الناس ببعضهم البعض وإنما هو أيضا علاقة تقوم بين الإنسان وقوة ما أعلى منه.

ويعرف دوركايم الدين بأنه عبارة عن مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم المقدس والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه المجموعة ما يسمى بالدين وتنظم حولها كل من يؤمنون بها ويقدسونها.

- الضرورة الاجتماعية للدين:

تتمثل الضرورة الاجتماعية للدين في أن الإنسان ينزع فطريا إلى تأسيس رباط روحي معين مع الكون يعصمه من الضياع ويضمن له الاستقرار واستبصار مكانته في الوجود وفقا لفكرة شاملة هي الفكرة الدينية أو العقيدة.

فمن خصائص الدين أنه غالبا ما يقر شريعة تحكم النظام الاجتماعي يحكم حياة كل فرد من حيث قواعد السلوك والمعاملات واقتراح الحلول التي تعالج ما يعترض حياة الإنسان من إشكاليات.

ثالثا: الدين من منظور إيميل دوركايم:

خصص دوركايم كتنابه الشهير "الأشكال الأولية للحياة الدينية" لتأسيس رؤية سوسيولوجية عن الدين حيث عني بإثبات فرضيته الأساسية في اعتبار الآلهة تجسيدا عن المجتمع، أي أن الإحساس الاجتماعي بالدين هو حقيقة فعلية لا يرقى إليها الشك، فالمجتمع في نظر دوركايم هو المنشئ الرئيسي للدين، فهو من ابتكار عقل الإنسان والمتمثل في جوهر التجربة الدينية.

ويفصل دوركايم أن المجتمع هو الذي يخلق القواعد الأخلاقية، والفرد لا يتأثر بها إلا من خلال فعل ملموس متمثل في اجتماع الأفراد المكونين للمجتمع وممارسة شعائرهم التي تمثل بالدرجة الأولى نوعا من التعاون الفعال ذي الآثار الإيجابية، وهذا الفعل الجماعي هو الذي يخلق لدى أفراد الجماعة الوعي بذاتهم.

وكما أن المجتمع لا يتحقق إلا في الأفراد ومن خلالهم، فإن الآلهة لا تتصف حسب دوركايم بالواقعية إلا بقدر وجودها في الضمير الإنساني، وبذلك يوجد نوع من التبعية المتبادلة بين الآلهة والمجتمع، وهذا كله عامل على ثبات واستقرار المجتمع، أي أن الدين هو ركيزة أساسية في الحفاظ على الكيان الاجتماعي.

إلا أن الحالة التي تتفتح فيها إمكانية التغيير الاجتماعي من خلال الدين عند دوركايم هي "حالة الفوران" (Etat d'Effervescence) التي توقظ الحياة الجماعية عندما تصل إلى درجة معينة من الشدة في التفكير الديني، وحالة الفوران هي إثارة تحدث تغييرا في النشاط النفسي فتجعل من العواطف والانفعالات أكثر حيوية، ويشهد ذلك حالة ميلاد طاقات إنسانية جديدة فيحس الإنسان كما لو كان اعتراه تغير جديد.

ولكي يفسر الإنسان لنفسه الانطباعات الجديدة التي يحس بها في عالمه الداخلي نجده حسب دوركايم ينسب إلى الأشياء الواقعية التي يحتك بها خصائص ليست فيها ويعزو إليها بعض القدرات المتجاوزة لخبرات الحياة اليومية، فهو بذلك يخلق عالما مثاليا مقدسا يحاول إسقاطه على العالم الخارجي.

ويفسر دوركايم العبادة والشعائر بأنها وسيلة تؤكد بها الجماعة الاجتماعية ذاتها بشكل دوري ومستمر فهي ليست مجرد نسق من العلاقات والإثارات التي يترجم بها الفرد معتقده إلى الخارج.

رابعا: الانتماء الديني والشرائح الاجتماعية عند ماكس فيبر:

يرى فيبر أن تعدد الطوائف الدينية في ألمانيا أثار نقاشات حادة على المستوى الثقافي تعلقت باكتساح الطائفة البروتستانتية لأغلب المؤسسات الحديثة والمواقع التجارية والاقتصادية، (ويحدث ذلك في وقت يتطابق فيه الاختلاف في المذهب مع الاختلاف في الجنسية)، كما وتزداد ظاهرة الاكتساح البروتستانتي كلما كانت الرأسمالية أكثر حرية، ويعيد فيبر ذلك إلى أن الأمر يعود إلى ظروف بعيدة في الماضي جعلت الاكتساح البروتستانتي لا كسبب في ظهور الرأسمالية وإنما كنتيجة له.

يقرر فيبر أن غالبية المدن الغنية في الرايخ قد اعتنقت الرأسمالية البروتستانتية منذ القرن السادس عشر "هذه الحقيقة كان لها وما يزال مضاعفات وضعت البروتستانتيين في الظروف الفضلى من النضال من أجل الوجود الاقتصادي"، أي أن فيبر يعتبر الحدث التاريخي (اعتناق البروتستانتية) كثروة وخزان تاريخي مازال يؤتي ثماره، فيسأل فيبر عن السبب الذي يجعل بعض المناطق المتقدمة اقتصاديا ذات استعداد ذاتي لاحتضان عملية ثورية داخل الكنيسة؟ مشيرا بهذا السؤال إلى الإصلاح الديني البروتستانتي الذي حدث على يد لوثر وكالفن.

بعد أن أفاض فيبر في تحليل المسألة من خلال الظروف الخارجية المؤقتة تاريخيا واجتماعيا، حاول أن يتفرغ لتحليل إشكاليته الرئيسية من خلال الطبيعة الملازمة للمعتقدات الدينية الذاتية فيقول بأن الكاثوليكية هي أكثر انفصالا في معتقداتها عن العالم وأنها ذات طبيعة أكثر سموا في مثالها الأعلى، ومن ثم فهي ترسخ في أذهان المؤمنين بها لامبالاة كبيرة إزاء هذا العالم، فيكون فيبر قد فسر السلوك الاقتصادي "الدنيوي" بالمعتقد الديني.

فهو ومن رغم كونه لم يسلم بأن البروتستانتية مذهب منفتح بل رأى فيه أنه أشد تزمّتا من الكاثوليكية نفسها، إلا أنه لم يتخل عن أن يفسر التفوق البروتستانتي بالعامل الديني، إذ أنه اعتبر أن تأثير الحركات الدينية هو الأقوى وهو الذي يقف وراء هذه الاختلافات التي نشهدها اليوم.

ويختم فيبر قائلا: "إذا انطلقنا في أبحاثنا حول العلاقات بين أخلاق البروتستانتيين القدامى وبين نمو الروح الرأسمالية...ينبغي ألا نستنتج من ذلك أننا ننتظر العثور عند أحد مؤسسي أو ممثلي هذه الحركات الدينية، هدفنا معينا من الجهد الإنساني هو إيقاظ ما نسميه الروح الرأسمالية ... لهذا السبب علينا أن نتوقع أن تكون تأثيرات الإصلاح الديني على الثقافة ... بمثابة نتائج غير متوقعة... وهكذا فإن بإمكان الدراسة الراهنة أن تساهم، في جانبها المتواضع، في تفسير كيفية تحول "الأفكار" إلى قوى تاريخية فعالة".

المراجع العامة للمحاضرات (مرتبة حسب تسلسل الموضوعات)

1- ماكس هوركهايمر تيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى بيروت 2006.

2- تيودور أدورنو، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة مركز الإنماء القومي بيروت.

3- إيريك هوبزباوم، عصر الثورة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى 2007.

4- طلعت إبراهيم لطفي، علم اجتماع التنظيم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2007.

5- عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت طبعة 2004.

6- محمد بومخلوف، التحضّر، دار الأمة الجزائر، الطبعة الأولى 2001.

7- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: التربية، التنوير، التفكير، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر تونس، الطبعة الأولى 2007.

8- جون كلود باسرون وبيير بورديو، إعادة الإنتاج، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة بيروت، الطبعة الأولى 2007.

9- جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة أحسن عبدالرحيم، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، الطبعة الثانية 1978.

10- محمود ذوادي، المقدّمة في علم الاجتماع الثقافي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 2011.

11- موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق.

12- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي بيروت، الطبعة الأولى 2013.

13- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت.

14- جون ديفينو، مدخل إلى علم الإجتماع، ترجمة: فاروق الحميد، دار الفرقد دمشق، الطبعة الأولى 2011

15- جورج لاباساد ورينيه لوروا، مفاتيح علم الاجتماع، ترجمة: فاروق الحميد، دار الفرقد دمشق، الطبعة الأولى 2011.

16- سناء الخولي، المدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية.

17- صبحي قنّوص، دراسات في علم الاجتماع، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الأولى 2000.