إشكاليَّة البحث عن قانون للتقدم في الفكر الغربي

(سان سيمون وأوجيست كونت) أنموذجًا

إعداد

د/ غيضان السيد علي عبد المجيد

أستاذ مساعد بكلية الآداب

جامعة بني سويف

Email: ghedan_elsayed@yahoo.com

DOI: 10.21608/aakj.2023.253336.1619

تاريخ الاستلام: ٢٠/ ١٢/ ٢٠٢٣م

تاريخ القبول: ٢٨/ ١٢ /٢٠٢٣م

مخلص:

إذا كان التقدُّم قد بات من المفاهيم الأساسيَّة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بوصفه الهدف الذي تتمحور حوله كافة الأنشطة الإنسانيَّة، فإنَّ البحث عن مقولة أساسية أو قانون للتقدم يحكم تطور العالم المتغير دومًا بالمعنى الهيراقليطي، كان هو الغاية التي بحث عنها الكثير من الفلاسفة والمفكرين في الفكر الغربي منذ القرن الثامن عشر، حتى جاء سان سيمون وحاول أن يحدده في القانون المكون من دورتين، كلما انقضت دورة تبعتها الأخرى بصورة حتميَّة، ثم ذهب تلميذه أوجيست كونت إلى أنَّ قانون المراحل الثلاث هو القانون المُفسِّر للتقدم الإنساني. ويُعدُّ هذا البحث أول دراسة باللغة العربيَّة تحاول أن تقدم رؤية شبه متكاملة للمقصود بقانون التقدُّم من خلال المراجعة النقديَّة للتصورات الفلسفيَّة لاثنين من أهم فلاسفة القرن التاسع عشر وهما سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت. وقد انتهت الدراسة إلى بقاء إشكالية البحث عن قانون للتقدُّم بلا حلٍ أخير، وخاصة بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وبعد النقد البنيوي الراديكالي الذي قدَّمه لها ليفي شتراوس. كما توصل الباحث إلى أنَّه ليس هناك قانون واحد للتقدم البشري، وإنَّما لكل أمة تجربتها الخاصة التي تنبع من طبيعة ظروفها الخاصة، وأنَّ التقدُّم يشمل كافة المجالات ولا يختص بمجال دون غيره، وأنَّ القول بوجود قانون واحد للتقدم هو زعم غربي تم استخدامه لخدمة الأيديولوجيَّة الإمبرياليَّة الغربيَّة والعنصريَّة التي أثمرت الداروينيَّة الاجتماعيَّة التي تؤكد تفوق الغرب على الشرق، ليصبح من حق الغرب استعمار الشرق بحجة خلق ظروف مواتية للاستنارة والتقدُّم.

الكلمات المفتاحية: قانون التقدُّم، الفكر الغربي، سان سيمون، أوجيست كونت، قانون المراحل الثلاث، نظرية التقدُّم.

Abstract:

If progress has become one of the basic concepts in modern and contemporary philosophy, as the goal around which all human activities revolve, then the search for a law of progress that governs the development of the ever-changing world in the Heraclitean sense has been the goal that philosophers and thinkers have searched for in Western thought since the eighteenth century. Until Saint-Simon came and tried to define it in the law consisting of two cycles. Whenever one cycle passed, the other inevitably followed. Then his student Auguste Comte believed that the law of the three stages is the law that explains human progress. This research is the first study in the Arabic language that attempts to present an almost integrated vision of what is meant by the law of progress through a critical review of Saint-Simon and his student Auguste Comte. The study concluded that the problem of searching for a law of progress remains without a final solution, especially after the radical structural criticism presented to it by Lévi-Strauss. The researcher also concluded that there is no single law for human progress, but rather that each nation has its own experience that stems from the nature of its own circumstances, and that progress includes all fields and is not specific to one field alone, and that saying that there is one law of progress is a Western claim that has been used to serve the Western imperialist ideology. In addition, racism, which resulted in Social Darwinism, which affirms the West's superiority over the East, so that the West has the right to colonize the East under the pretext of creating conditions conducive to enlightenment and progress.

Keywords: Law of Progress, Western Thought, Saint-Simon, Auguste Comte, Law of Three Stages, Theory of Progress.

مقدمة:

ظهرت الإرهاصات الأولى لفكرة التقدُّم في الفكر والفلسفة الغربيَّة منذ بدايات القرن الثامن عشر، وأخذ الاهتمام بها يتزايد بوتيرة متسارعة حتى صارت من أهم الأفكار الفلسفيَّة في القرن التاسع عشر، وصار سؤال التقدُّم في صورته التالية: هل بإمكاننا الوقوف على قانون يحكم التقدُّم الإنساني بحيث يكون هذا القانون مضاهيًا للقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعيَّة؟ بمثابة الإشكاليَّة المحوريّة التي شغلت الفلاسفة وعلماء الاجتماع بإلحاح مع بدايات القرن التاسع عشر؛ حيث تيقن الإنسان الغربي بالتقدُّم المطرد للبشريَّة في المعرفة والفنون والقدرة على الإبداع والتنظيم، وأصبح التقدُّم هدفًا ساميًا للجميع: فالتحديث يتم من أجل التقدُّم، والتنمية تتم من أجله، وكافة المشروعات والخطط المستقبلية كلها تتغيا هذا الهدف السامي؛ إذ تخصص له معظم الأمم كثيرًا من اهتماماتها وترصد له جزءا كبيرًا من ميزانياتها الماليَّة. ومن ثمَّ سعى كثير من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع سعيًا حثيثًا إلى وضع تفسيرات عامة تحاول أن تقف على طبيعة هذا التقدُّم الذي يعني تحرك الحضارة واستمرار تحركها في الحاضر والمستقبل في اتجاه مرغوب، دون تعرضها لأي عائق يتعذر تخطيه، حتى يمكن لكافة الأمم أن تنعم بحياة رغيدة هنيئة.

ويهتم هذا البحث بإشكاليَّة البحث عن قانون للتقدم في الفكر الغربي بصفة عامة، ويركز بشكل خاص على تناول هذه الإشكاليَّة عند اثنين من أهم فلاسفة القرن التاسع عشر وأكثرهم اهتمامًا بهذا الموضوع، وهما الفيلسوفان الوضعيان: سان سيمون Saint-Simon (١٧٦٠-١٨٢٥) وأوجيست كونت Auguste Comte (١٧٩٨-١٨٥٩). فإذا كان فلاسفة القرن الثامن عشر قد تركوا "إشكاليَّة التقدُّم" على أنَّها مجرد فرض معتمد على استقراءات غير وافية البَتَّةَ مثلما سيبين المحور الثاني من محاور هذا البحث، فإنَّ فلاسفة القرن التاسع عشر قد حاول بعضهم الارتفاع بهذا الفرض إلى مرتبة الفرض العلمي محاولين اكتشاف القانون الذي يحكم طبيعة التقدُّم، ذلك القانون الذي يجب ألا يقل في صحته عن صحة القانون الفيزيائي للجاذبية. وقد عمل سيمون

وكونت (أنموذجا الدراسة) على تحقيق هذا الهدف من خلال توجههما الوضعي الذي يعتمد على دراسة الوقائع دون حاجة إلى توسط مقولة أو تصور أو برهان.

وتكمن **أهمية هذا البحث** في محاولته تقديم مقاربة فلسفيَّة نقديَّة لإشكاليَّة البحث عن قانون للتقدم في الفكر الغربي مركزًا الاهتمام على رؤى اثنين من أشهر من اهتموا بالبحث عن قانون للتقدم الإنساني في التاريخ الفلسفي الغربي، ورغم ذلك عانت كتابات أولهما(سان سيمون) من التجاهل غير المفهوم أو المبرر، الذي لا يليق بمكانته الكبرى كرائد مؤسس للفلسفة الوضعيَّة مقارنة بالثاني (أوجيست كونت) الذي وجد بعضًا من الاهتمام، لكنَّه لا يزال يحتاج كثيرًا من الدراسات حول جوانب أفكاره المتعددة التي لم تحظ بالاهتمام الكافي وعلى رأسها موضوع التقدُّم برمته. كما سيحاول هذا البحث جاهدًا أن يكشف النقاب عن أهم المحاولات الفلسفيَّة للبحث عن قانون للتقدم محاولًا تقديم رؤية شبة متكاملة للمقصود بقانون التقدُّم من خلال المراجعة النقديَّة لأهم التصورات الفلسفيَّة عبر التاريخ. كما سيعمل على نقد تلك الرؤى، محاولًا الانطلاق من البعد الإشكالي للبحث عن قانون للتقدم في تاريخ الفلسفة من أجل الوصول لتصور راهن يخدم الواقع العربي الراهن المتطلع بقوة للنهوض والتقدُّم، ينطلق– في الوقت نفسه– من رفض التبعية المقيتة للغرب التي لم تورثنا إلا التخلف، وذل الانكسار، والشعور بالدونيّة.

ويطرح هذا البحث **مجموعة من الأسئلة المهمة** التي سيحاول جاهدًا أن يجيب عليها، ومن أهمها: ما التقدُّم؟ وما غايته؟ وما المقصود بقانونه؟ وهل يمكن – من خلال استقراء تاريخ الفلسفة– الوصول لقانون راهن للتقدم الإنساني؟ وإلى أي حد استطاع سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت أن يُقدما قانونًا للتقدم يمكن النظر إليه كفكرة أصيلة جديرة بالاهتمام الفلسفي؟ وهل تجيب معالجتهما الفلسفيَّة للبحث عن قانون للتقدم عن سؤال التقدُّم الراهن في مجتمعاتنا العربيَّة؟ وهل التقدُّم البشري تقدم لا نهائي يستمر باستمرار الجهد الإنساني أم أنَّه يسير في سلسلة دورية، كلما ختمت

البشريَّة شوطًا، رجعت عَودًا؟ وهل بإمكان الإنسان أن يُسرِّع من وتيرة حركة التقدُّم البشري إلى الأمام أم أن ذلك خارج قدراته؟ وهل فكرة التقدُّم في جوهرها من "صُنع الإنسان" المجتهد أم أنَّها قدر الإنسانيَّة المحتوم؟ وهل التقدُّم لا بد أن يشمل جميع المجالات أم أنَّه من الممكن أن يكون في مجال واحد دون غيره؟ وهل بإمكان الإنسان بلوغ الكمال ماديًا ومعنويًا أم أن ذلك فوق قدراته المحدودة؟ وهل يمكن الوصول إلى قانون محدد للتقدم البشري يصلح لكل العصور أم أن قوانين التقدُّم تختلف من عصر لآخر ومن أمة لأخرى؟ وإلى أي مدى يمكن توجيه النقد إلى آراء سان سيمون وأوجيست كونت في هذا الموضوع؟ وكيف بدت آراؤهما عند فلاسفة العصر الراهن؟

وللإجابة على هذه التساؤلات **قسَّمنا البحث** إلى مقدمة وخمسة محاور وخاتمة؛ تناولت المقدمة إشكاليَّة البحث وتساؤلاته، ودوافعه ومبرراته، ومناهجه. وتناول المحور الأول: **مفهوم التقدُّم في اللغة والاصطلاح**، بينما تناول المحور الثاني: **المسار التاريخي لفكرة التقدم حتى سيمون وكونت**. في حين عالج المحور الثالث: **قانون التقدُّم ودعائمه عند سان سيمون**. وجاء المحور الرابع بعنوان: **قانون المراحل الثلاث وحركة التقدُّم للأمام عند أوجيست كونت**. في حين عمد المحور الخامس لعرض: **التناول النقدي لآراء سان سيمون وأوجيست كونت**. بينما خُصصت الخاتمة لعرض أبرز **نتائج البحث**.

وقد استخدم الباحث **مناهج بحثيَّة** مختلفة لمعالجة موضوعه، من أهمّها: المنهج التحليلي بغية تحليل النصوص للوقوف على مكنوناتها. والمنهج المقارن لبيان أوجه الشبه والاختلاف بين نموذجي الدراسة (سان سيمون وأوجيست كونت) ومقارنة آراءهما بآراء غيرهما. والمنهج النقدي للمراجعة النقديَّة للتصورات الفلسفيَّة الخاصة بنموذجي الدراسة بحيث ينعكس إسهام الباحث الأصيل في معالجة الموضوع. هذا فضلا عن المنهج التاريخي الذي يفرض نفسه في معالجة مثل هذا الموضوع الذي يستقرأ تاريخ الفلسفة كله.

المحور الأول ـ مفهوم التقدُم في اللغة والاصطلاح:

بات سؤال التقدُّم من أهم التساؤلات الفلسفيَّة الجادة المطروحة اليوم على الساحة الفلسفيَّة العالميَّة؛ حيث أصبح التقدُّم كما يقول عبد الوهاب المسيري: "هدف كل الناس، التحديث يتم من أجل التقدُّم، والتنمية تتم من أجله، والبناء والمشاريع والخطط والانقلابات كلها تتم باسم هذا الشيء السحري"(١). ولكي نقف على ماهية التقدُّم وغايته علينا أولًا أن نقف على معناه في اللغة والاصطلاح.

التقدُّم في اللغة هو السير للأمام، ونقيضه التخلُّف، والتأخر، والتراجع. وأَصلُهُ من الفعل (تَقَدَّمَ)؛ وتَقَدَّمَ فلان: صار قدَّامًا، وتَقَدَّمَ إليه: تقرّب منه. وتَقَدَّمَ إلى فلان بكذا: أمره به أو طلبه منه. وتَقَدَّمَ إِلَيْهِ باقْتِراحٍ: وَضَعَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ. وتَقَدَّمَ القَومَ وعليهم: سبقهم في الشرف أو الرتبة فصار قدَّامهم. وتَقَدَّمَ بمعنى سار وانتقل إلى الأمام. والمصدر منه(تَقَدُّم)؛ فيقال: أَحْرَزَ المرءُ تَقَدُّمًا مَلْموسًا في عَمَلِهِ: تَحَسُّنًا، وتَدَرُّجًا(٢). ويشير إلى أي حركة تتجه وجهةً مرغوبًا فيها، وإلى التحول المُتدرج من حالٍ إلى ما هو خيرٍ منها. وعادة ما يرتبط التقدُّم في الخطاب السياسي والفلسفي الشائع بقيم مثل الانفتاح والتطور في الآراء السياسيَّة والاجتماعية والاستنارة وغيرها، والتقدُّم هو الإجابة التي تقدمها المنظومة المعرفيَّة (التحديثيّة الترشيديّة) على السؤال المعرفي النهائي الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون(٣). والتقدُّم بصفة عامة هو تحسُّن وترقٍّ في حال الإنسان على الأرض نتيجةً لنموِّ المعرفة الإنسانيَّة وللرُّقيّ العلميّ. أو هو تغير تدريجي إلى الأفضل.

ويطلق التقدُّم على **خمسة أشياء** بالحقيقة والمجاز؛ **الأول:** التقدُّم بالزمان، وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر فيه كتقدم أفلاطون على أرسطو، وتقدم الأخير على الفارابي؛ و**الثاني:** التقدُّم بالشرف، وهو أن يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم العالم على الجاهل؛ **والثالث:** التقدُّم بالرتبة بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين، وهذا الترتُّب إمَّا عقلي كما في الأجناس المترتبة على سبيل التصاعد والأنواع

الإضافية المترتبة على سبيل التنازل، فإن كان كل واحد من هذه الأمور المرتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها، وإمَّا وضعي وهو بإمكان وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر والمتأخر في مرتبة المتقدم بسبب اختلاف المبدأ، فإنك إذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدمًا على الحيوان، وإن جعلت الإنسان مبدأ انعكس الأمر؛ **والرابع:** التقدُّم بالطبع، وهو أن يكون المتقدم محتاجًا إليه المتأخر ولا يكون علة تامة له، كتقدم الواحد على الاثنين؛ **والخامس:** التقدُّم بالعلّية، وربما يقال له التقدُّم بالذات أيضًا، بأن يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتأثير ويسمى علة تامة(٤).

ويختلف التقدُّم من مجالٍ لآخر؛ فالتقدُّم الاقتصادي يعني زيادة الإنتاج على الواردات، وزيادة الدخل القومي والفردي. والتقدُّم الأخلاقي هو اتجاه إلى الكمال أو هو عملية تحقيق المثال الأخلاقي، فإذا كان هذا التقدُّم مثاليًا فهو تقدم لامتناه. وعند فلاسفة التطور فإنَّ تقدم الأفراد أخلاقيًا يسير بالتوازي مع تقدم المجتمع أخلاقيًا، ويعتمد كلاهما على الآخر(٥).

وكل تقدُّم له غرضٌ وغاية، ومنه التقدُّم المتصل، والمتواصل، وقد يتناهى أو لا يتناهى، والتقدُّم المتناهي الذي يحقق الغاية منه ويتوقف، وغير المتناهي الذي يكون ضروريًا ومن حدٍ إلى حد، كما في تسلسل الأعداد. ويقال لغير المتناهي تقدم مطلق. وغاية كل تقدم سيطرة الإنسان على مقدراته، وأن يعيش في حرية، ومساواة، وأن ينعم بالأمن والسلام، وأن يحصل على العمل المناسب، والتعليم المناسب، وألا يعاني من المرض والجهل والبطالة والظلم الاجتماعي(٦).

أمَّا **التقدُّم في الاصطلاح** كما يذكر المعجم الفلسفي، هو "انتقال تدريجي من الحسن إلى الأحسن كالتقدُّم العلمي والتقدُّم الحضاري، ويتميز التقدُّم بخاصيتين: (أ) أنَّه مسبوق بتخطيط. (ب) يستهدف غاية على غير الحال في التطور. وكثيرًا ما ترتبط فكرة التقدُّم بالحتميَّة التاريخيَّة، وبأن كل تطور يقود دائمًا إلى الأحسن، وتلك فكرة لا تخلو من معارضة" (٧) ؛ حيث إنَّ التقدُّم في فلسفة الحتمية التاريخية من أنواع المطلق،

فكل مرحلة أو طور تُسلِم إلى المرحلة أو الطور التالي، كأنما في خط منحن صاعد، أو خط كاللولب، ويرتبط بذلك أن التقدُّم دائمًا إلى الأمام أو إلى الأعلى، وهو ليس تقدمًا إلا إذا كان كذلك. وهو الأمر الذي اعترض عليه جوليان هكسلي Julian Huxley (١٨٨٧-١٩٧٥) عندما عرَّف التقدُّم بأنَّه التحكم المتزايد في البيئة، وأن التقدُّم التطوري Evolutionary Progress ليس بالضرورة ترقيًا مطردًا[٨]. لكنه في الغالب – كما ترى معظم المدونات الفلسفيَّة والاجتماعية– تغير تدريجي نحو الأفضل.

أي أن التقدُّم كمفهوم فلسفي يقصد به عملية انتقال من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى، ومن الأقل إلى الأكثر تطورًا، وإن كان قليل التداول في الخطاب الفلسفي المعاصر بعد أن وجهت له أنثروبولوجيا **ليفي شتراوس** Lévi-Strauss (١٩٠٨–٢٠٠٩) ضربة بنيوية شبه قاتلة، إلا إنَّه لا يزال يحتفظ بدلالته التاريخيَّة بوصفة مفهومًا يدل على حركة الانتقال التاريخي من الأدنى إلى الأعلى، أو من طور الهمجية والبداوة إلى طور التحضر والمدنيَّة، ومن التخلف والجمود إلى الرقي والتمدن.

كما يرى أحمد زكي بدوي في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن التقدُّم Progress هو تلك "الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيرًا أو تنتهي إلى نفع. وينطوي التقدُّم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهارًا أو أرقى من المرحلة السابقة. كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة والقدرة الإنتاجية والسيطرة على الطبيعة"[٩].

ويتضح مما سبق تقارب المفهوم في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من حيث إنَّه يُطلق على كل نشاط إنساني ينطوي على هدف غالٍ، يتوخى خيرًا، أو يتغيّا نفعًا. ولا بدّ لكلّ مرحلة لاحقة من مراحله، أن تكون أكثر ازدهارًا ورقيًا من سابقتها. كما يشير المفهوم– أيضًا– إلى انتقال المجتمع البشري من مستوى أقل إلى مستوى أعلى، من

حيث العلم، والمعرفة، والثقافة، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة، وتحقيق الرخاء الاقتصادي والرفاه الاجتماعي. وقد رأى العديد من مفكري القرن التاسع عشر أنَّ مفهوم التقدُّم يشير إلى حركة تطور نحو المنطق والعدالة، وتأكيد المساواة بوصفها جوهر العدل.

ويذهب أحد الباحثين[١٠] إلى أن للتقدم معانٍ أربعة يمكن من خلالها تقديم تعريفًا جامعًا مانعًا للتقدم، وهي:

١- **معنى تطوري:** نظر أصحاب نظرية التطور إلى الطبيعة الإنسانيَّة بوصفها أسمى حصيلة لعملية التطور ذاتها، ومن ثمَّ فإنَّ التقدم التاريخي متضمن في قانون الطبيعة، ولما كانت عملية التطور حتمية، فقد أدى ذلك بالإنسان إلى أن يصبح على رأس الكائنات الحية، ولذلك كان معنى التقدم متضمنًا في الطبيعة ذاتها، فالإنسان بوصفة ابنًا للطبيعة خاضع للقانون الطبيعي، ومن ثم فإن مسار التاريخ لابد أن ينطوي على التطور على نحو ما هو أسمى، وهو المعنى الذي نجده واضحا عند سان سيمون وأوجيست كونت.

٢- **معنى فلسفي مذهبي:** حيث يتخذ مفهوم التقدُّم طابع نظرية شاملة في فلسفة التاريخ، فهو تقدم نحو حرية الروح بوعيها لذاتها ونحو المجتمع اللاطبقي كما لدى ماركس.

٣- **معنى سياسي:** مكَّن له المد الاستعماري في القرن التاسع عشر، فحين وصلت الإمبراطورية البريطانية إلى أوج عظمتها، أصبح التقدُّم قضية مسلمًا بها لدى المؤرخين، فالتاريخ عند لورد أكتون هو علم التقدُّم، ويجب أن يُكتب على أنَّه تقدم الإنسان.

٤- **معنى حضاري:** ويعتمد هذا المعنى على أنه نتيجة لتقدم العلم والتطور والأنظمة السياسيَّة نحو الديمقراطية شاعت أفكار السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان وسعادته، هكذا بدأ لأنصار التقدُّم مقدرة الإنسان على أن يُتم من

الإنجازات ما يمكّنه من أن يستبدل بالفردوس الديني الأخروي، فردوسًا علمانيًا دنيويًا، فالحياة في باريس وروما أفضل عند فولتير من جنة عدن.

ووفقًا لهذه المعاني رأى عبد الوهاب المسيري أن مفهوم التقدُّم في الفكر الغربيَّ يستند إلى منطلقات محددة، ويتسم بسمات واضحة، حددها في عشر نقاط:

١- يستند مفهوم التقدُّم (شأنه شأن معظم المفاهيم الفلسفيَّة والمعرفيَّة الغربيَّة الحديثة) إلى مفهوم الطبيعة/ المادة. فالتقدُّم مثل قوانين الطبيعة عملية حتميَّة تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها.

٢- يؤدي الإيمان بالتقدُّم إلى الإيمان بحتميَّة التغيير والصيرورة في كل المجالات كحقيقة نهائية ومطلقة، ومن ثم يصبح الجديد بالضرورة إيجابيًا والقديم سلبيًا.

٣- التقدُّم عملية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعي) واحد يتبدى في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريبًا.

٤- يفترض قانون التقدُّم وجود تاريخ إنساني واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما، يصلح لكل التشكيلات الأخرى.

٥- قد يتم التقدُّم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب. ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.

٦- تعتبر المجتمعات الغربيَّة، خصوصًا غرب أوروبا، هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يُحتذى. ومن ثم يتحول الغرب إلى قيمة مطلقة يجب تبنيها ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها أو على الأقل نقترب منها، ومن ثمَّ، إن ازددنا قربًا من الغرب ازددنا تقدمًا، وإن ازددنا بُعدًا عنه ازددنا تخلفًا.

٧- تستند فكرة التقدُّم إلى تصور أن المعرفة الإنسانيَّة ستظل تتراكم بشكل مطرد.

٨- مع تزايد التراكم ستزداد المعرفة ومن ثم سيزداد تحكم الإنسان في بيئته.

٩- الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.

١٠- عقل الإنسان هو الآخر غير محدود. ولهذا فهم عادة ما يتحدثون عن التقدُّم اللانهائي(١١).

وفي ضوء النظرة النقديَّة لتلك السمات المحددة التي يتسم بها مفهوم التقدُّم في المنظومة الغربيَّة سيتم مقاربة البحث عن قانون للتقدم في الفكر الغربي بصفة عامة، وعلى وجه الخصوص عند الكونت سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت، مقاربة نقديَّة؛ إذ عَرَّفَ سان سيمون التقدُّم بوصفه حركة نحو العصر الذهبي الذي يمثل كمال النظام الاجتماعي الذي لم يشهده الآباء وسوف يبلغه الأبناء يومًا ما، وما على الجيل الراهن إلا أن يمهد لهم الطريق؛ ولذلك كان سؤال التقدُّم الذي طرحه في كتابه "بحث عن الجاذبية العامة"، وهو: "ما هي الوسائل التي يجب استخدامها لتسريع تقدم العالم"(١٢) هو محور اهتمامه. بينما رأى أوجيست كونت أنَّ التقدُّم غريزة ممتدة الجذور ومعقدة معًا، تدفع الإنسان إلى عدم الانقطاع عن الارتقاء بحاله، وإلى اتباع كل سبيل للنهوض بجوانب حياته الفيزيائية والأخلاقيَّة والفكريَّة في جملتها، مرتئيًا أنَّ هناك ثمة ارتباط وثيق بين كل ظواهر الحياة الاجتماعية، وبفضل هذا الارتباط الوثيق لا يوجد انفصال بين التقدُّم السياسي والأخلاقي والفكري، وبين التقدُّم المادي، فهناك تلازم بين التقدُّم الماديّ والتغيرات الفكريَّة(١٣). وهو الأمر الذي سوف نتناوله بمزيد من التفصيل في المحاور التالية.

المحور الثاني ـ المسار التاريخي لفكرة التقدم حتى سيمون وكونت

يقوم قانون التقدُّم على تفسير التاريخ تفسيرًا فلسفيًا بعيدًا عن النظرة القاصرة نحو الأحداث التاريخيَّة؛ حيث يتم اختزال العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة يُفسر في ضوئها التاريخ. ولذلك يتعلق قانون التقدُّم بالمستقبل ولا يقف بأحداث التاريخ عند اللحظة الحاضرة. فعلى ملاحظة أنَّ الناس يتقدمون تقدمًا حثيثًا في اتجاه محدد مرغوب ينشد الوصول إلى التمتع بحالة من السعادة غير المسبوقة لسكان الأرض ينبني قانون التقدُّم. وساعد على هذا التصور نهوض الإنسان تدريجيًا من حالة البداوة والهمجية إلى مستوى معين من الحضارة اعتمادًا على سلسلة من التقدُّم في كافة المجالات، التي رأى الإنسان أنها لا بد أن تكون محكومة بقانون. فصار يبحث بدأبٍ عن هذا القانون.

وباستقراء تاريخ الفلسفة حتى ظهور سان سيمون وأوجيست كونت بحثًا عن إرهاصات أولى أو بدايات حقيقية لقانون التقدُّم الذي أخذ البحث عنه يظهر بصورة ملموسة في القرن الثامن عشر الميلادي؛ حيث استقلال العقل، وذيوع التنوير، ونمو المعرف التراكمية، وزيادة قدرة البشر على إنتاج الثروات المادية، ثم وصل البحث عنه ذروته في القرن الذي يليه. نجد أنَّه مما يثير الدهشة أنَّ **فلاسفة اليونان**، مع ما عُرف من خصب تأملاتهم للحياة الإنسانيَّة لم يلمسوا فكرة التقدُّم، ولم توجد لديهم "أي فكرة واضحة عن التقدُّم باعتباره جزءًا من الكون وباعتباره عملية نمو وتطور من الأدنى إلى الأرقى"(١٤)؛ حيث اعتقد **أفلاطون** "أن الله قد هَنْدَسَ العالم وجعله فريدًا وشاملًا ومتكاملًا عن جميع أجزاء العناصر طرا، لا يهرم ولا ينتابه داء، وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس... وجعله أكمل الأشكال، وأشبه شيء بذاته وهو الشكل الكروي"(١٥).

كما اعتقد الكثير من فلاسفة اليونان أنهم يعيشون عصر التدهور والانحدار المحتوم، وترجع حتميته إلى أنَّه مرغم على اتباع هذا المصير بتأثير طبيعة الكون؛ فالكون من خلق الإله، ومنه يستمد قوته الدافعة، ويتميز بالكمال لأنه من صُنع الله

الكامل، لكنَّه ليس خالدًا، بل يحتوي على بذور ضعفه وتدهوره. وقد انقضت عصور الكمال، وتراخت القبضة التي يمسك بها الإله زمام العالم، واضطرب النظام، وفي نهاية هذه الحقبة، سيتحول العالم– لو ترك نفسه– إلى الفوضى، ثم يمسك الله بالزمام مرة أخرى ويعيد الأحوال سيرتها الأولى وتبدأ العملية من جديد(١٦). فالكون إذن، يمر بحركتين فقط، هما: الكون والفساد، وهما متصلتان وأبديتان ومتلازمتان. وقد عبَّر عن ذلك **أرسطو** بقوله في كتاب "الكون والفساد" :"إنَّ الإله قد أتم صنعه وجعل التوالد متصلًا وأبديًا"(١٧). أي أنَّ العالم لا يسير إلى نقطة نهاية مطلقة له، بل هو في حالة وجود مستمر عبر حركة توالد ذاتية بين كون وفساد. كما أنَّ فلاسفة اليونان قد أعطوا أفضلية للمجتمع الثابت معتبرين أن أي تغير هو انحراف تجاه الأسوأ، فالتغير عند معظم فلاسفة اليونان مرادف للفساد والخراب.

وقد ساد بعد أرسطو بين مثقفي العالم الإغريقي الروماني العديد من النظريات التي تحدثنا عن دورات للتاريخ وأكثر هذه النظريات شيوعًا تلك التي تحكي عن عصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة، ثم تبدأ الدورة من جديد بالعصر الذهبي. وهكذا عود على بدء، عالم يسير في دورانه بلا نهاية. ويبدو على الأرجح أن بعض هذه الأفكار ذات صلة بالأفكار الهندية عن تناسخ الأرواح، والعود الأبدي وما شابه ذلك. وجدير بالذكر أن المؤمنين بهذه الأفكار هم من يظنون أنفسهم يحيون في عصر حديدي. خلاصة القول أن هذه الأفكار عند المؤمنين بها، مثل الأفكار عن عصر ذهبي ولى، أساسها الإيمان بالتردي أو الانحلال وليس الإيمان بالتقدُّم(١٨).

ولكن هذا الرأي السائد عن غياب فكرة التقدم تماما عند فلاسفة اليونان– في رأي الباحث–لا يمنع من الإشارة إلى **أبيقور** الذي أشار من بعيدٍ إلى التقدُّم والقانون الذي يحكمه؛ حيث رفض نظرية الخلق عند أرسطو، ورأى أنَّه لا شيء يولد من لا شيء، ولا شيء يصير عدمًا. كما رأى أنَّ "الكون حافل بالعيوب"(١٩)، وأنَّ الحضارة من

صنع سلسلة من التحسينات المتلاحقة التي تحققت بفضل الإنسان وحده. وقد تبعه في هذا الرأي معظم الأبيقوريين، لكنهم لم يذهبوا بعيدًا في هذا الشأن.

ويقدم المؤرخ الأيرلندي جون بانيل بيوري J.B. Bury (١٨٦١-١٩٢٧) في كتابه "فكرة التقدُّم" تبريرًا يبدو منطقيًا لعدم اهتمام فلاسفة اليونان بفكرة التقدُّم، فيقول: "نستطيع أن ندرك الآن لماذا لم تهتد العقول اليونانية في نظرياتها إلى فكرة التقدُّم. فأولا لم تيسر تجربتهم التاريخيَّة المحدودة الإيحاء بمثل هذه الفكرة التركيبية. وثانيًا، لقد أوحت مسلمات فكرهم، وتشككهم في التغير، ونظرياتهم في الموبرا والتدهور والدورات بنظرة بالغة التعارض مع الرقي والتقدُّم"(٢٠).

ولم يختلف الوضع كثيرًا في **العصور الوسطى** عن المرحلة اليونانية وإن اختلفت الظروف والأحوال، فلم تحظ فكرة التقدُّم أو البحث عن قانون يحكمه بالاهتمام؛ حيث لم ينظر مفكرو هذا العصر من **الآباء والقساوسة** إلى التاريخ على أنَّه يتقدم تقدمًا طبيعيًا، بل نظروا إليه بوصفه مجموعة من الأحداث التي جاءت نتيجة للتدخل الإلهي. وأنَّه لو تُركت الإنسانيَّة لنفسها لما كان من المستبعد انحرافها إلى غاية غير مرغوبة إلى أبعد حد، ولواجه معظم الناس مصير الشقاء الدائم الذي نجت منه الأقليَّة بفضل التدخل الإلهي. فقد رأت النظرة التقليدية للمسيحيَّة إلى أنَّ خير حياةٍ هي الحياة الأولى؛ حياة البراءة قبل السقوط إلى الأرض على إثر خطيئة آدم. لقد زلّ الإنسان وبات عاجزًا عن استعادة جنة عدن على الأرض. حقًا أن باستطاعته أن يكون أفضل، ولكن لا يتأتى له هذا بأي عملية، ولا بأي أفعال تاريخيَّة بل سبيله إلى ذلك معجزة خارقة تتجاوز حدوده، هي معجزة الخلاص عن طريق النعمة الإلهية. فالجنة لا تتحقق قطعًا على الأرض(٢١).

أي أن النشاط الإنساني تُسيّره دائمًا العناية الإلهيَّة، وما جميع أعمال الإنسان إلا أدوات في تنفيذ المشيئة الإلهيَّة. وعليه فإن عقلية العصور الوسطى الكهنوتية قد

أعفت الإنسان من صُنع تاريخه أو تقدمه، فالأمر كله متروك لله، وذلك توافقًا مع التسليم الكاثوليكي بالقدر المكتوب[٢٢]. وتتمثل النظرة المسيحيَّة لتاريخ العالم في "مدينة الله" عند أوغسطين، حيث تتحقق الدولة الأفضل لا عن طريق التحسينات المستمرة التي ينجزها الإنسان على الأرض، وإنَّما عن طريق الوعد بعودة المسيح.

ورغم أن معظم **مفكري الإسلام** قد آمنوا بأنَّ وقائع التاريخ مظهر للمشيئة الإلهيَّة إلا أنَّ **ابن خلدون** (٧٣٢-٨٠٨ هـ) قد نظر إلى الدولة على أنَّها كائن حي يُولد وينمو ثم يهرم ليفنى. فللدولة عمر، مثلها مثل الكائن الحي تمامًا، وقد حدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة وهي تتكون من ثلاثة أجيال. وفي ذلك يقول: "إنَّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء"[٢٣]. وهنا تظهر إرهاصات حقيقية للبحث عن قانون التقدُّم.

لكن هذه الإرهاصات الخلدونيَّة لم تجد من يطورها أو يصل بها إلى نهاياتها المنطقية في البيئة الإسلاميَّة؛ نظرًا لوقوع الحضارة الإسلاميَّة في طور التدهور والانحدار. ولكنّها أخذت في الظهور بالفعل في عصر التنوير الأوروبي نتيجة للجرأة في استخدام العقل، ونظرًا للتراكم المعرفي والعلمي، وشيوع الحرية في العالم الأوروبي حينذاك، فتتبلور -بدايةً- مع الفيلسوف الإيطالي **جيامباتستا فيكو** Giambattista Vico (١٦٦٨-١٧٤٤) الذي نسب إلى الإنسان دورًا في صنع التقدُّم الإنساني، لكنَّه- مع ذلك- لم يستطع التخلص تمامًا من فكرة العناية الإلهيَّة، ورأى أنَّ التقدُّم لا يصنعه الناس إلا بالقدر الذي تسمح به العناية الإلهيَّة[٢٤]؛ حيث تتدخل العناية الإلهيَّة في الأزمات وحالات الفوضى بإظهار بطل، فإن لم يكن، فبغزو من شعب آخر أرقى، فإن لم يكن طبقت العناية الإلهيَّة دواءها الأخير، وهو الفناء! وبناء عليه، كان قانون الحياة في رأى فيكو أنّ التاريخ أطوار من النمو تنتهي بالانحلال والعودة إلى الهمجية الأولى، وعندئذ تبدأ دورة جديدة.

وإلى الأمر نفسه تقريبًا أشار **ليبنتز** Leibniz (١٦٤٦- ١٧١٦)؛ حيث ذهب إلى أن الله قد اختار أفضل العوالم الممكنة، إذ وضع الله في هذا العالم أفضل القوانين التي تسيّرُه، وهي الأفضل والأصلح لهذا العالم(٢٥). كما رأى ليبنتز أنَّه ليس للتاريخ هدف يمثل مبتغاه وكماله وَبِالتَّالِي نهايته، لِأَنَّ تقدم التَارِيخ قائم عَلَى عدم القابلية للاكتمال، فهو سيرورة متصلة ولا متناهية تسير فِي منحى دائم يهدف إلى اكتشاف مستقبل فيهِ الكثير من الخيرات قدّرها الله وحده.

ثم جاء الفيلسوف الفرنسي **فولتير** Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) فرفض أن يسير التقدُّم وفقًا لمفهوم العناية الإلهيَّة، وإنما يسير وفقًا لتطور العقل البشري نحو الأفضل والأحسن. ورأى أن الحروب والتعصب الديني أمران يعيقان تقدم البشريَّة، فإذا تمكن العالم من الخلاص منهما فإنَّه سيرتقي بسرعة فائقة. وعوَّلَ في ذلك على الفلسفة، التي رأى أنَّه بعد انتشارها في سائر الأنحاء ستخلص البشريَّة من الحروب والتعصب وكافة الشرور(٢٦). لكنَّه رأى أنَّ حركة التاريخ ليست دائمًا صاعدة بشكل متصل إذ قد تحدث مفاجآت، وإلا فكيف انتكست الدولة الرومانيَّة بعد تقدم وازدهار؟! وكيف تفككت الدولة الإسلاميَّة بعد وحدة وقوة؟!

ومن ثمَّ، مهد فولتير الطريق لمواطنه **تيرجو)** A. R. J. Turgot ١٧٢٧ - ١٧٨١) الذي حدد الخطوط الأساسيَّة لمذهب متكامل عن التقدُّم، وعرض قانونين للتقدم: فلاحظ في **الأول** أنَّه عند تقدم أي شعب فإن كل خطوة يخطوها تحدث إسراعًا في معدل التقدُّم. كما مهد لقانون كونت الشهير عن المراحل الثلاث؛ وإن لم يتحدث عنه بنفس الأهميّة التي تحدث عنه بها كونت. فافترض أنَّ البشريَّة مرت بثلاث مراحل، افترض في الأولى صدور الظواهر عن كائنات عاقلة خفية مشابهة لنا (المرحلة اللاهوتيَّة)، ثم مرحلة استطاع الإنسان فيها أن يفسر علل الظواهر بالاعتماد على عبارات مجردة تعتمد على كلمات مثل جواهر وملكات (المرحلة الميتافيزيقيَّة). والمرحلة التي تمكن فيها الإنسان من إنشاء فروض يمكن تنميتها بواسطة الرياضيات وإثباتها بالتجربة (المرحلة الوضعيَّة)(٢٧).

وقد تم تطوير هذا المذهب على يد صديق تيرجو وتلميذه **نيكولاس دو كوندورسيه** Nicolas de Condorcet (١٧٤٣-١٧٩٤) الذي آمن أنَّ تاريخ البشر يسير نحو التقدم ومن الأفضل إلى الأحسن؛ ولإثبات هذه الفكرة رأى أنَّ الإنسانيَّة مرت بتسع مراحل سابقة؛ بدأت بالمرحلة البدائيَّة حتى المرحلة التي عاصرها هو نفسه في عصر التنوير، والتي ظهر فيها بيكون وجاليلو وديكارت وفولتير ومونتسكيو، وشهد انتشار أفكار المساواة والحرية نتيجة للثورتين الأمريكيّة والفرنسيّة. ورأى أن سير الإنسانيَّة بهذه المراحل لن يتوقف؛ إذ لا بد أن تخطو قدمًا نحو المساواة والتخلص من العبوديَّة، وليست المساواة سياسية فقط، وإنما اقتصاديّة متمثلة في توزيع الثروات وتقسيم التركات والتأمين الاجتماعي. فدائمًا يحدو الإنسان الأمل في مستقبل مشرق قائم على احترام حقوق الفرد وتقدم العلم، وبذلك تسير الإنسانيَّة نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية[٢٨]. كما رأى كوندروسيه أنَّ قيمة التاريخ ترجع إلى ما يزود به من معلومات تساعد الإنسان على التنبؤ بالمستقبل. وقد رفع سان سيمون هذا الرأي إلى درجة العقيدة المقدسة. وذهب إلى أنَّه لكي يمكن التنبؤ بالمستقبل ينبغي اكتشاف قانونًا للحركة التاريخيَّة، لكنه لم يجد عند كوندورسيه أي قانون؛ حيث لم يسع الأخير لمثل هذا الاكتشاف. لكنه كان **كالفلاسفة الموسوعيين** (ديدرو- دالمبير- هولباخ- هلفسيوس- كابانيس ... وغيرهم) الذين اتفقوا على أن الإنسان يمتلك صلاحية مطلقة لبلوغ الكمال أي قادرًا على التحسن بلا حد، أو نحو تحقيق غاية المجتمع وهي بلوغ أبنائه السعادة على الأرض. فعلى سبيل المثال، كان يرى ديدرو أن الإنسان يسير في تقدم دائم، ولذلك كانت كل تنبؤاته مبنية على الأمل، في أن يصبح الإنسان في أفضل حياة، وأكثر سعادة. ولكنه عندما حاول الوقوف على قانون للتقدم ناقض نفسه ورأى أنه لا يوجد تقدم دائم، وأنَّه ليس من المفيد أن نرتفع بقيمة الفرد ارتفاعًا كبيرًا حتى لا نجعله يهوى من عليائه. فإنَّ تاريخ الإنسان، ربما لا يتعدى تاريخ دورات تمشي فيها الإنسانيَّة، وهي معصوبة الأعين لتعود إلى نقطة البداية[٢٩].

بينما حاول **كانط** I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) أن يضع نظرية في التقدُّم تقوم على أسس فلسفته الخلقية؛ حيث قصد بالتقدُّم النهوض بالأخلاق، فكانت إشاراته إلى التقدُّم العلمي أو المادي قليلة، وانحصرت جهوده على ضرورة تحقيق حرية المواطن وحرية التدين، وهما شرطان للنهوض الأخلاقي. وجلَّ ما قدمه كانط حول نظرية التقدم الإنساني يتمحور حول أن التطور النوعي للعقل لا يتم على مستوى الفرد، وإنما يتم على مستوى النوع البشري ككل؛ إذ يقول:"إن استعدادات الكائن البشري المهيأة لاستعمال قدرات العقل بالكامل لا تتطور إلا على مستوى النوع البشري، لا على مستوى الفرد"(٣٠). ولعل ما عاق كانط عن الإسهاب في نظرية التقدُّم هو إدراكه استحالة تقرير أي شيء بصورة حاسمة عن اتجاه الحضارة حتى تكشف قوانين حركتها، وأن هذه القوانين لم تُعرف بعد. فقوانين التقدُّم عند كانط لا يمكن الوصول إليها عن طريق التجربة، أعني عن طريق مشاهدة أحوال الإنسان، منذ القدم وحتى الآن(٣١). وأشار كانط إلى أنه قد يظهر عبقري في المستقبل يحقق لعالم الظواهر الاجتماعيَّة ما حققه كبلر ونيوتن بالنسبة للعلوم الطبيعيَّة.

وذهب **فيشته** Fichte (١٧٦٢-١٨١٤) إلى أنَّ العالم يتقدم نحو التحقق الكامل "للحرية"، فهي غايته وهدفه، ولكنَّه هدف دائم التباعد، ومن غير الميسور بلوغه. كما ذهب -من خلال مجموعة من المحاضرات التي نقحها فيما بعد ونشرها تحت عنوان "طبيعة الباحثOn the Nature of the Scholar"- إلى أن معظم الأفراد كسالى غير منتبهين إلى مسئولياتهم الكاملة وفرصهم، ومع ذلك يظهر من حين لآخر إنسان يغلب عليه الوعي برسالته، وتكون لديه قوى القيادة، ويستطيع أن يثير أقرانه ويحثهم على أن يبذلوا أقصى جهدهم، هؤلاء هم الأبطال الذين يكون لهم دورًا بارزًا في تقدم البشرية الذي لا ينتهي(٣٢). وهؤلاء الأبطال عينهم هم من وضع ديفيد جرين David G. Green في القرن العشرين وجود "بيئة تنافسية عادلة خاضعة لمنظومة قانونية عادلة"(٣٣) شرطًا لوجودهم. وهي الفكرة ذاتها التي تناولها بالتفصيل

توماس كارليل Thomas Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١) عن الإنسان العظيم في التاريخ، والتي عرضها في كتابه "الأبطال وعبادة البطل"؛ حيث يقول كارليل: "إن كل ما بلغه العالم، وكل ما تراه منجزًا في هذا العالم على نحو أفضل هو نتيجة أفكار هؤلاء العظماء، فتاريخ العالم هو تاريخ هؤلاء العظماء الذين أرسلوا إلى العالم"(٣٤). في حين رأى **هيجل** Hegel (١٧٧٠- ١٨٣١) أنَّ التقدُّم هو سعي نحو حرية الروح بوعيها لذاتها(٣٥). ومع هيجل يبدو التعارض الكبير بين تقدم فشته الذي لا ينتهي، وتقدم هيجل المكتمل بالفعل، وهو الأمر الذي يحتاج مزيدًا من التفاصيل ليس هذا موضعها.

وهكذا ترك مفكرو القرن الثامن عشر " التقدُّم " مجرد فرض يعتمد على استقراءات غير وافية البتة. وحاول خلفاؤهم الارتفاع بها إلى مرتبة الفرض العلمي باكتشاف قانون للمجتمع، لا يقل صحة عن القانون الفيزيائي للجاذبية. وتركزت غاية كل من سان سيمون وأوجيست كونت على هذه المهمة(٣٦). فقد آمن كلاهما بأنَّ التقدُّم يجب أن يتخذ مفهومًا أعمق من مجرد تحرر الفكر من السلطتين الدينيَّة والسياسيَّة، ولابد من الوقوف على القانون الذي يحكم سير التقدُّم ودراسته بمنهجٍ علميّ على غرار العلوم الطبيعيَّة(٣٧). فالمعرفة تتم في حدود العلم، ووظيفة العالم التعرف على القوانين العلميَّة والتنبؤ بمسارها من أجل السيطرة عليها بغية تحقيق المنفعة العامة. وهكذا ظل البحث عن قانون للتقدم حلمًا يراود الكثير من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع دون أن يصلوا بالفعل إليه.

المحور الثالث ـ قانون التقدم ودعائمه عند سان سيمون

تبين مما سبق أنَّ كانط قد أثبت الحاجة إلى أمثال كبلر أو نيوتن للاهتداء إلى قانون لحركة الحضارة، وقد تصدى للمشكلة الكثير من الفلاسفة ولكنها لم تحل، حتى تم إنشاء علم جديد للاجتماع احتلت فيه فكرة التقدُّم الصدارة بين الأفكار الأخرى. وكان سان سيمون من أوائل الفلاسفة والسيسيولوجيين الذين سعوا لاكتشاف قانون لحركة تقدم المجتمع. فقد كان حريصًا على ألا يكون فلاسفة القرن التاسع عشر أصداء لفلاسفة القرون السابقة، فَتَقَدُّم الروح الإنسانيَّة يتطلب روحًا مغايرة لروح القرون السابقة؛ ولذلك رأى أنَّه إذا كان القرن السادس عشر قد تميز بسطوة رجال اللاهوت، وتميز القرن السابع عشر بازدهار الفنون الجميلة وروائع الأدب الحديث، في حين حاول فلاسفة القرن الثامن عشر أن يبينوا أنَّ النظم الاجتماعية المهمة كانت قائمة على أحكام خرافية(٣٨). فإن سان سيمون يرى أنَّ مهمة القرن التاسع عشر هي البحث في المسائل السياسيَّة الكبرى من أجل بناء مستقبل أفضل، ولذلك يقول: " إذا كانت فلسفة القرن الماضي ثورية فيجب أن تكون فلسفة القرن التاسع عشر فلسفة بناء"(٣٩).

فقد أدرك سيمون خطأ المؤرخين السابقين الذين لم ينجحوا في توجيه الانتباه إلى سير الحضارة أو تحديد قانونًا للتقدم، فرأى أننا عندما نفحص أحداث الماضي نغفل عن أن كافة التغيرات الكبرى قد تم إعدادها خلال فترة زمنية طويلة قبل أن تبدأ في الظهور، أو بالأحرى فإننا نجهل الحالة العامة للتقدم المتتابع للفكر الإنساني. ومن ثمَّ راح سيمون يبحث عن الأساس الذي يجب أن تقوم عليه أفكاره في سبيل الوصول إلى قانون يحكم حركة التقدُّم الإنساني، فاستطاع تحت تأثير أساتذته الأساسيين من أمثال: كوندورسيه، وشارل فورييه، والفسيولوجيين الكبار أن يصل إلى فكرتيه الأساسيتين اللتين أنارا له الطريق، وهما: ضرورة الوصول إلى قانون قادر على كشف حركة التقدُّم يكون على غرار مبدأ الجاذبية، وما قام به من تنسيق في عالم الفيزياء؛ إذ يقول سيمون: "يجب أن تقوم النظرية الفلسفيَّة على غرار مبدأ الجاذبية الكونيَّة، وأنَّ

المنطق الأكثر أهمية في السياسة يمكن، بل ويجب، استخلاصه مباشرة من المعرفة المكتسبة من العلوم الفيزيائية"[٤٠]. بالإضافة إلى فكرته الأخرى وهي الاعتقاد بوجود هوية بين التاريخ والتقدُّم.

وقد بدأ سيمون رحلة بحثه عن قانون للتقدم بفرضية أنَّ الإنسانيَّة تسير دائمًا نحو التقدُّم المطرد والسعادة الحقيقية، رافضًا القول بأنَّ مجد البشريَّة كان قديمًا في العصر البدائي؛ حيث كان الشعراء القدماء يقسمون تاريخ العالم إلى أربعة عصور؛ أولها العصر الذهبي وهو عصر البراءة والسعادة والخير الوفير من غير عمل ولا مشقة، كما كان عصر العدالة المُثلى والسلام والمساواة، وكان ربيعًا دائمًا يملأ الأرض بألوان النعيم، ويتلوه العصر الفضي الذي ساده جوبيتر، ثم عصر البرونز، ثم عصر الحديد. ولكن سيمون قلب هذا الرأي السائد رأسًا على عقب إذ يقول: "لقد وضع الخيال الشعري العصر الذهبي للإنسانيّة في مهد البشريَّة وسط جهل ووحشية العصور البدائية، بينما يمثل مهد البشريَّة العصر الحديدي. في حين يقبع العصر الذهبي للإنسانية في المستقبل، إنَّه أمامنا وليس خلفنا، يتجسد في تحسين أوضاعنا الاجتماعية. فأسلافنا لم يروا ذلك قط. ولكن أبناءنا سوف يسعدون به يومًا ما، وما علينا نحنى سوى أن نمهد لهم الطريق"[٤١].

وبناءً عليه فإنَّ سان سيمون يرى أن التاريخ الإنساني يمثل وحدة متكاملة مستمرة؛ إذ أنَّ كافة الأحداث التي مرت بالإنسانيَّة أو التي سوف تقع في المستقبل تمثل وحدة واحدة مستمرة ترمز بدايتها للماضي وتعبر نهايتها عن المستقبل. ومن ثم يصبح بالإمكان عن طريق الدراسة التتبعية للتفكير الإنساني منذ العصور القديمة وحتى يومنا هذا، كشف الخطوات الحقيقية التي يمكن أن يخطوها التفكير الإنساني في اتجاهه التقدُّمي العلمي نحو سعادة الإنسانيَّة.

فكأن فلسفة التاريخ عند سان سيمون تقوم على البحث عن الدوافع والأسباب التي تميز أحداث التاريخ وتلونها بلون خاص. فمن دراسة الأسباب والدوافع لا يصبح

التاريخ مجرد تسجيل للوقائع الحربيَّة ولحياة الولاة والحكام والملوك، بل يصبح التاريخ سجلًا للتطور الاجتماعي وصورة لا يكتنفها الشك لتفكير الشعوب وعاداتها وتقاليدها. ويمكن عن طريق المقاربة العلميَّة تحديد العوامل والظروف التي إذا اجتمعت يمكن أن تؤدي إلى أحداث معينة ومحددة.

ومن ثم رفض سان سيمون النظر إلى التاريخ الإنساني على أنَّه تاريخ الملوك والأمراء أو تاريخ الوقائع والحروب، وإنَّما ذهب إلى أن التاريخ الحقيقي للإنسانيَّة هو تاريخ العلوم، وأن التاريخ الحقيقي لا يعدو أن يكون مجموع المعارف العلميَّة، وأن أحداث التاريخ ليست إلا تفسيرًا لأحوال المجتمع ومستوى التفكير فيه. وإن كان كارل ماركس Karl Marx يرى أنَّ النظم الأخلاقيَّة والسياسيَّة والحالة الحضارية ليست إلا نتيجة للحالة الاقتصاديَّة، فإن سان سيمون لا يرجع أحداث التاريخ إلى الحالة الاقتصاديَّة وحدها، ولكنَّه لا يغفل أهمية الجانب الاقتصادي وعلى الأخص فيما يتعلق بالملكية الفردية، وإنما يقول بتعدد الأسباب المفسرة للتاريخ، فالتاريخ لا يفسر بظاهرة واحدة من الظواهر الاجتماعية مهما بلغت قوتها أو أهميتها وإنَّما بمجموع الظواهر الاجتماعية مجتمعة(٤٢). ولذلك يؤكد سيمون مرارًا على ترابط كل الظواهر الاجتماعية وتماسكها.

ومن هذا المنطلق ينتقد سيمون تفسير كوندورسيه لحركة التقدُّم التاريخي بالرجوع إلى الحركة النقديَّة في المعرفة فحسب. ويرى أنَّه ارتكب خطأين؛ فهو لم يدرك المدلول الاجتماعي للدين، وصوَّر العصور الوسطى كعهد معوق عديم الجدوى في حركة التقدُّم للأمام. ومن ثمَّ أكد سيمون على وجود دور اجتماعي طبيعي مشروع للدين لا يمكن إغفاله؛ لأن القول بعكس ذلك سيحكم على الفلسفة الاجتماعية الكامنة وراء نظرية التقدُّم بأنها غير علميَّة. كما أنه لو صح أنَّ العهد الوسيط كان عهدًا متخلفًا لم يشارك بشيء في الحركة التقدُّمية، ولكنَّه عاق تقدمها، فإن القول بالتقدُّم سيكون حينئذٍ معرضًا للنقد القائل بأنه فكرة تعسفية لا تؤيدها الوقائع التاريخيَّة إلا جزئيًا، ولا يستطاع تأكيد حدوثه مستقبلًا(٤٣).

وبناءً على ذلك رأى سيمون أنَّ العصر الوسيط كان عصر تنظيم جاء عقب انحلال الإمبراطورية الرومانية وحروب البرابرة، فكانت أوروبا خلاله مرتبطة بعقيدة مشتركة، ولم يكن القساوسة دجالين كما يزعم فولتير، بل كانوا أكثر أفراد الشعب استنارة، ولكن النقد ثم الثورة حطما هذا النظام، فسادت فوضى أخلاقية واجتماعية قوامها الإنكار والأنانية. فيتعين العمل على إقامة نظام جديد بوساطة العلم الواقعي(٤٤).

ومن هنا كان القانون الذي استخلصه سان سيمون من التاريخ هو القول بتناوب عهود التنظيم أو البناء متعاقبة مع عهود النقد أو الثورة. فكان العصر الوسيط عصر تنظيم، وجاء في أعقابه عصر نقدي ثوري انتهى عهده الآن، وينبغي أن يخلفه عصر جديد من عصور التنظيم. وبعد أن اكتشف سان سيمون مفتاح الطريق أصبح قادرًا على التنبؤ الذي سبق لكوندورسيه أن جعله الغاية من التاريخ(٤٥). وبناء عليه تتحدد المقومات الأساسيَّة لأي تنظيم سياسي أو نظام اجتماعي جديد من شأنه أن يُسرِع من وتيرة التقدُّم الإنساني.

وقد رأى سيمون أنَّ كل تنظيم سياسي وكل نظام اجتماعي يجب أن يتسم بسمتين ضروريتين ليكون نافعًا، وهما:

- **أولًا:** أن يكون مفيدا للمجتمع بمعنى أن يحقق للمجتمع فوائد ومزايا إيجابيَّة.
- **ثانيًا:** أن يكون متناسقًا مع الأوضاع القائمة في المجتمع، ومتفقًا مع الأفكار والاتجاهات السائدة به(٤٦).

ويؤكد سان سيمون أهمية هذا الشرط الثاني رغم أنَّه غير مألوف كالشرط الأول إلا أنه ضروري للغاية؛ لأنه عن طريق هذا الشرط تصبح النظم مقبولة؛ إذ أنه لا يمكن أن يقوم أي تنظيم سياسي أو اجتماعي دون أن يكون متوافقًا مع أوضاع المجتمع وعاداته وتقاليده، كما أنه لا يمكن أن تكون هذه النظم دائمة البقاء بالرغم من تغير

الأفكار والاتجاهات في المجتمع، ولا يمكن أيضًا أن تكون هذه النظم الاجتماعية والسياسيَّة في مستوى أرقى أو أدنى من مستوى الأوضاع القائمة بالمجتمع(٤٧).

والمتأمل في كتابات سان سيمون – رغم تناثرها– يجد أنَّه بعد أن اكتشف مفتاح الطريق إلى قانون التقدُّم لم ينشئ مذهبًا دقيقًا محددًا لطريقة الاهتداء إلى كمال المجتمع وتقدمه، وترك لتلاميذه مهمة النهوض بالفكرة التي رسمها من خلال نقاط وضَّحها بعناية تامة في مؤلفاته، ومثَّلت – في واقع الأمر– الملامح الرئيسة لفلسفته العامة، وتمثلت في النقاط التالية:

١- الارتقاء بأحوال الطبقات العاملة:

انطلق سان سيمون في تفكيره عن الطبقات متأثرًا بأفكار فولتير التي تقول إن نظام الطبقات ضرورة اجتماعية، فالطبقات من مستلزمات الحياة في المجتمع الإنساني، وأنَّه لا يمكن قيام مجتمع تنعدم فيه الطبقات أو وجود مجتمع تسوده طبقة واحدة. فالمساواة الكاملة هراء، أمَّا التفاوت المبني على اختلاف المميزات فمعقول وضروري. لكن سان سيمون يشترط أن يقوم النظام الطبقي على العدالة الاجتماعية. ورأى أنه لما كانت غاية التقدُّم هي سعادة المجتمع، فإن الخطوة الأولى تجاه الهدف تتطلب الارتقاء بأحوال الطبقات العاملة التي أُنتهك حقها طويلا لصالح طبقات أخرى أقل أهمية منها من النبلاء والعسكريين. ويسخر سان سيمون من سوء التنظيم الطبقي في فرنسا فيقول: "دعنا نتخيل أنَّ فرنسا فقدت فجأة: الخمسين الأول من علماء الطبيعة، والخمسين الأول من علماء الكيمياء، والخمسين الأول من علماء الفسيولوجيا وعلماء الرياضيات، والشعراء، والرسامين، والنحاتين، والموسيقيين، والكتاب. والخمسين الأوائل من رجال المال، والمائتين الأوائل من التجار، والمائتان الأوائل من رجال الزراعة بها، والخمسين الأوائل من رجال الحديد والصلب بها.... ومائة شخص آخر من الصناع والمهنيين والحرفيين، أي بما يقرب من ثلاثة آلاف من العلماء

والحرفيين... فلا شك أن الأمة ستصبح جثة هامدة بمجرد أن تفقدهم، وسوف تشعر بالنقص وتقع على الفور في حالة من الدونية أمام المجتمعات التي تنافسها اليوم... ودعنا نفترض افتراض آخر، فنفترض أن فرنسا تحتفظ بكل رجالها العباقرة في ميادين العلم والفن والصناعة، ولكنها تفقد في اليوم نفسه السيد شقيق الملك، والسيد دوق أنجولم، وتفقد في الوقت نفسه كافة زوجات النبلاء وكافة ضباط التاج، وجميع وزراء الدولة ومستشاريها، وكافة الكرادلة والرؤساء الدينيين. وجميع المديرين ومساعديهم وبالإضافة إلى كل ذلك أغنى عشرة آلاف مالك من بين الذين يعيشون عيشة النبلاء. هذا الحادث لا شك أنه سيهز مشاعر الفرنسيين، ولكن هذه الخسارة لثلاثين ألفًا من المواطنين ذوي الشهرة والمكانة في الدولة لا تسبب سوى آلامًا عاطفية لأنها لن تسبب أي أضرار سياسية للدولة"[٤٨].

وهنا تظهر بوضوح الفكرة الموجهة عند سان سيمون وهي أنَّ المجتمع ينبغي له أن يكون منظمًا بأسره من أجل الإنتاج وبواسطته. ولا ينبغي له أن يحكم بواسطة "الدبابير" ومن أجل الدبابير؛ أي بواسطة ومن أجل المرفهين من النبلاء والمعتمدين على الريع من غير المنتجين المعتمدين على عمل الغير، ومن أجلهم. أراد سان سيمون أن يعلي من قدر "النحل" أو بحسب تعبيره "رجال الصناعة" ومن بينهم رؤساء المصانع ورجال البنوك، والمهندسون وحتى العاملون الأكثر تواضعًا، العمال والفلاحون[٤٩].

ولهذا يرى سان سيمون ضرورة إعطاء كل طبقة مكانتها بما يتفق مع فائدتها للمجتمع دون اعتبار للحسب أو النسب أو للمركز الاجتماعي، شريطة أن تكون الطبقة الصانعة على رأس الأمة؛ لأنَّ مصالحها الخاصة تتفق تمامًا مع مصلحة العامة، بقوة الأمور وحدها. وعلى الحكومات أن تعمل بدأب على تحسين أحوال الطبقات العاملة نظرًا لدورها المحوري في تقدم الإنسانيَّة؛ لأنَّ الجنس البشري لن يسير سيرًا حثيثًا في طريق التقدُّم مادام أنَّه منقسم إلى معسكرين غير متعادلين، هما: معسكر أقل عددًا هو

معسكر أصحاب الأعمال من جانب، ومعسكر أكثر عددًا هو معسكر أصحاب الأيدي العاملة من جانب آخر. ودائمًا ما يستخدم المعسكر الأقل عددًا كل قوته للسيطرة على المعسكر الأكثر عددًا(٥٠). وهكذا يعمل سان سيمون على تحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان له استغلالا لا يليق بكرامته من جانب، وإلى تخليصه من رق العادات والتقاليد التي تعطي لكل شخص مكانة طبقية تتناسب مع حسبه ونسبه دون أن تعطي أي عناية لعمله أو قدراته العقلية والإبداعية من جانب آخر.

٢- اتباع النظام الجديد للمِلكية

يرى سان سيمون أنه لا يمكن أن يحدث أي تغير في النظام الاجتماعي دون أن يرافقه تغير في نظام المِلكية. إذ يؤكد التطور التاريخي للملكية أن نظمها تسير وفقًا للمستوى العقلي في كل عصر، فتختلف من عصر إلى عصر، فهي في العصر الإقطاعي الحربي كانت تنتقل بين الأجيال عن طريق الميراث لأنها قامت على الحروب والسلب والاغتصاب. أمَّا اليوم فإن المِلكية يجب أن يحصل عليها الفرد نتيجة لمميزاته الشخصية لا نتيجة لمولده أو لعنصره؛ لأن توارث الثروات ينتهي بالسيطرة والتحكم في ملكية وسائل الإنتاج التي تؤدي إلى استغلال الطبقة العاملة. وهذا لا يتفق مع طبيعة العصر ولا مع الدور الفعال الذي تؤديه الطبقة العاملة في السير بالمجتمع عن طريق التقدُّم(٥١).

إن قانون التقدُّم الذي تتجه نحوه الإنسانيَّة يميل إلى إقرار نوع من النظام الذي ترث فيه الدولة –لا الأسرة– من الثروة ما يطلق عليه رجال الاقتصاد "جوهر الإنتاج" وهو لا يحدث نتيجة لشيوع في الثروة، ولا نتيجة لتحديد في المقدرة على التملك، ولكن نتيجة لحق جديد هو حق كل فرد تبعًا لمقدرته، ولكل مقدرة تبعًا لما تحققه من أعمال. ويتألف المجتمع من طبقات ثلاث من العاملين: الصناع، ورجال العلم، والفنانون، ويكلف نفر من العاملين البارزين في كل طبقة بتحديد موضع كل فرد تبعًا لقدراته(٥٢).

وهنا يظهر النظام الجديد للملكية الذي يحدد الملكية تبعًا لقدرات الفرد ومميزاته الشخصية، حيث يصبح التفاني والعبقرية هما المقياس الأساسي للملكية. وهنا تتلاشى الأحقاد والكراهية ويحل محلهما الشعور بقيمة العمل وقدسيته. وهكذا تكون الدولة هي المالك الوحيد وهي التي تقوم بتوزيع الدخل على الأفراد كلٌ بحسب عمله وقدراته الذاتية. وبناء عليه يرفض سيمون الملكية الفردية ويرى فيها عادة سيئة لا يمكن أن تستمر في عصر تقدم العلوم والأخلاق الإنسانيَّة(٥٣). وهكذا تنعكس فلسفة سان سيمون في قضيتين رئيسيتين: الأولى: احتياج الناس إلى العمل حتى يصبح سعداء. والثانية، كل سلوك اجتماعي موجه بمصالح ذاتية تقوم على الأنانية. وهو الأمر نفسه الذي نجده عند تلميذه كونت مما يعكس مهمة الفلسفة الوضعيَّة في التوفيق بين المصالح المختلفة وتوجيهها نحو الصالح العام، وهذا يقتضي وجود سلطة قوية تتطلب الطاعة والخضوع لقيادة واحدة. وهو الأمر الذي أخذ بقوة على تلك الفلسفة بوصفها تدعيمًا للنظم السياسيَّة القائمة.

٣- الاهتمام بالعلم والعلماء

يرى سيمون أنَّه على الأمم الراغبة في التقدُّم أن تتبع نظامًا جديدًا يعتمد على العلم لا على الدين؛ فيجب ألا تكمن القوة الروحية في القسيس بل في أهل العلم، فالعلماء وحدهم هم القادرون على قيادة الأمم نحو التقدُّم المنشود. ولذلك يحاول سان سيمون أن يجيب على سؤالين مهمين في "رسائل من أحد سكان جنيف إلى معاصريه" هما: مَنْ هو العالم؟ وما هي الأسباب التي تجعل من العلماء قادة الإنسانيَّة؟ فيقول: إن العالم هو الرجل الذي يتنبأ بالأمور. وهذا التنبؤ هو الذي يجعل العلماء يتخذون بالضرورة مكان القيادة في المجتمع. ويطالب بإبعاد العلماء عن سيطرة الدولة وسيطرة الملاك بضمان وسائل الحياة الكريمة لهم. وأن يتفرغ العلماء لأمرين مهمين هما: البحث عن الوقائع العلميَّة الجديدة، والعمل على تحسين النظريات السابقة(٥٤). ويؤكد سان سيمون أن عصر العلوم اللاهوتيَّة قد انقضى لأنه لم يعد يلائم ظروف المجتمع

المتطور ولا طبيعة الحياة فيه. وهو الأمر المشاهد في الحياة اليومية؛ فقد انصرف الناس عن اللاهوتيين إلى رجال العلم فهم الجديرون وحدهم بالسير بالإنسانيَّة في طريق التقدُّم. ويذهب سان سيمون إلى القول بأن الإنسانيَّة قد مرت في تطورها إلى عصور ثلاثة: الأول تخميني؛ حيث كانت العلوم كلها تخمينية، وبتراكم العلوم والمعارف أصبحت مزيجًا من التخمين والواقعية، وذلك هو العصر الثاني. أمَّا العصر الثالث فهو العصر الواقعي الذي يذهب إلى تفسير الأحداث بقانون واحد. وقد بدأ هذا العصر منذ فترة وجيزة [٥٥]. ويؤكد سان سيمون أن التقدُّم العلمي وتمكين رجال العلم لن يؤدي في يوم من الأيام إلى الظلم أو السيطرة أو قيام حكم استبدادي كما حدث مع رجال الدين والكهنة والقساوسة. لكن هذا لا يعني أن سان سيمون يعادي الدين كلية، فهو يؤمن بالدين لضمان التماسك الاجتماعي[٥٦]، وبالإله الذي خلق العالم وأخضعه لقانون الجاذبية، ويؤكد مرارا أن الإنسانيَّة لا يمكنها أن تعيش دون ديانة ما لكنه يعادي تسلط رجال الدين الذين لم يعد لهم عملًا سوى البحث عن مصالحهم الخاصة دون أدنى مساهمة في تقدم العلم[٥٧]، فضلا عن تلك المسحة الإرهابية التي تسود الدين من خلال تشدد رجاله. فهو يريد أن يستبدل بالرهبان والكهنة ورجال الدين العلماء ورجال الفكر الإيجابيين[٥٨] الذين يمكنهم أن يأخذوا بناصر الإنسان، والذين يمكنهم أن يقودوه إلى طريق التقدُّم والازدهار. وتلك هي المسيحيَّة الجديدة التي ينشدها التي تتخلص من هيمنة رجال الدين، والتي يتآلف فيها الدين والعلم في انسجام تام حتى يمكن تأصيل الكتاب المقدس على أسس علمية[٥٩]. كما أن اعتماد المسيحيَّة الكاثوليكية على ثنائية المادة والروح، وتحقيرها للمادة يجعلها غير ملائمة لثقافة العصر المادية. ولذلك رأى سيمون أنه لابد أن يكون الدين الجديد وحدويًا، ومبادئه باختصار: الله واحد، والله كل ما هو كائن. والكل هو الله. فالله محبة شاملة تكشف عن نفسها في صورة عقل ومادة. ويناظر هذا الثالوث عوالم ثلاثة: الدين، والعلم، والصناعة.

٤- النظر إلى الصراع بوصفه من مستلزمات التقدُّم

يرى سان سيمون أن الصراع من مستلزمات التقدُّم، فهذا الصراع هو الذي يدفع الإنسانيَّة إلى الأمام ويساعدها على التقدُّم، وهو هنا يبدو متأثرًا بفلسفة التاريخ عند تيرجو، إلا أن الصراع في نظر سان سيمون لا يعني استخدام القوة أو العنف، وإنما يعني التسلح بالمعرفة والعلوم. ويؤكد سان سيمون أننا إذا نظرنا إلى التطور التاريخي للإنسانية فإننا سوف نجد أن الصراع هو الذي يمهد الطريق للتقدم. فمنذ القرن الرابع عشر وقع صراع مكشوف بين النظام الصناعي والنظام الإقطاعي، كما وقع صراع بين رجال الدين من جانب والعلاء ورجال الفكر من جانب آخر. وقد تزايد هذا الصراع في القرن السادس عشر داخل الكنيسة الكاثوليكية مما ساعد على قيام الإصلاح البروتستانتي. كما تزايد الصراع بين طبقة العسكريين وطبقة الصناع مما ساعد على ظهور طبقة جديدة هي طبقة المشرعين والميتافيزيقيين(٦٠).

ولا يحبذ سان سيمون الصراع العنيف فيرى أنه لابد أن يبدأ بصورة سلمية، فإذا لم يفلح الصراع السلمي فلا مناص من قيام الثورات. والثورة في نظره- كما هي الحال عند تيرجو- لا تعني الفوضى وإنما تهدف إلى إيقاف الظلم والاستبداد، وإزالة عوامل التخلف والسير بالإنسانيَّة في طريق الارتقاء والتقدُّم. فالثورة، في الحقيقة، لا يمكن أن تُفتعل، ولا يمكن أن تكون شيئًا دخيلا على المجتمعات الإنسانيَّة، وإنَّما هي حالة تنبع عن حاجات المجتمع وظروفه. ومهما كانت نتائج هذه الثورات فإنها تسير بالإنسانيَّة نحو التقدُّم(٦١).

ومن ثم يرى سيمون أنَّه كان على طبقة الصناع أن تصارع وتستمر في صراعها مع الطبقات الأخرى الإقطاعية أو العسكرية التي وضعت يدها على الحكم لتحصل على حقوقها كاملة. فمن خلال هذه الطبقة تتحقق الإنسانيَّة العالمية التي تقضي على النزعات القومية، وتنظر إلى المجتمع الإنساني بوصفه وحدة واحدة، والتي

تتعاون من أجل الارتقاء بالإنسان ولا يحدها بحار ولا محيطات. فالتصنيع ليس غاية في ذاته وإنما وسيلة للوصول بالمجتمعات إلى حالة من الاستقرار السياسي والاجتماعي، فالعمل الجماعي هو مصدر جميع القيم الأخلاقيَّة، والعمل الفردي في نظر سان سيمون هو عمل مفكك أناني لا يؤدي إلى سعادة الإنسانيَّة وتقدمها. والحب هو دين المجتمع الجديد الذي يربط كل أفراده فيمنعها من التشظي في حالة نشوب الصراع.

وهكذا ينتهي سان سيمون إلى أن الجنس البشري يشبه كائنًا جماعيًا يكشف عن طبيعته خلال الأجيال المتعاقبة وفقًا لقانون التقدُّم الذي يصح تسميته بالقانون الفسيولوجي للجنس البشري، ويتألف هذا القانون كما رأى سان سيمون من تناوب عهدين: العهد العضوي، والعهد النقدي. في العهد العضوي يدرك أبناء البشر وجود غاية ما فيعملون على تنسيق كل جهودهم لبلوغها. أمَّا في العهد النقدي، فإنهم لا يكونون على وعي بأي هدف، ومن ثم تتشتت جهودهم وتتنافر. وبناء عليه رأى سان سيمون أنَّه كان هناك عصر عضوي قبل عصر سقراط خلفه عصر نقدي استمر حتى جاء الغزو البربري. ثم جاء عصر عضوي في المجتمعات المتجانسة في أوروبا، ابتداء من عهد شارلمان حتى نهاية القرن الخامس عشر، ثم استهل بلوتر عصر نقدي جديد، مازال باقيًا. والآن قد حان الوقت لظهور عصر عضوي جديد ينبغي أن يتبع العصر السابق بالضرورة[٦٢]. فيكشف بذلك عن نزعة تفاؤلية تجاه مستقبل البشريَّة في العصر القادم، وإمكانية تنظيم المجتمع على أسس علمية تلبية لحاجاته، وقضاء لمصالحه، طبقًا لقدرة العلم على التنبؤ ثم التطبيق. وهي النزعة ذاتها التي ستظهر بوضوح أكثر من خلال الفلسفة الوضعيَّة الاجتماعية عند أوجيست كونت.

المحور الرابع ـ المراحل الثلاث وحركة التقدُّم للأمام عند أوجيست كونت

يُعد أوجيست كونت من أشهر فلاسفة الوضعية الاجتماعية الذين آمنوا بالتقدُّم، إذ جعل التقدُّم الموضوع الرئيسي للنظرية الاجتماعية، ورفض الاقتصاد السياسيَّ أساسًا لها، وفصل بين النظرية الاجتماعية وبين فلسفة النفي، وجعل الأولى جزءا من الفلسفة الوضعيَّة وأصبح المجتمع موضوعًا لعلم الاجتماع. ويعني لفظ وضعي لديه الانتقال من نظرة فلسفيَّة إلى نظرة علمية، كما تعني فلسفة وضعيَّة جمع كل المعارف التجريبية وتنظيمها وفقًا للتقدم الذي يخضع لقوانين حتميَّة(٦٣). ورأى "أن هدف كل فلسفة حقيقية هو التأطير لتقديم نظام يفهم الحياة البشرية بجميع جوانبها الاجتماعية والفردية"(٦٤).

فإذا كان كونت أول من صاغ مصطلح "سوسيولوجيا" فإنَّه أكثر من أعطى فكرة التقدُّم اهتمامًا غير مسبوق حتى أصبح من الصعب على من جاء بعده تجنب رؤاه، لدرجة أن شعاره الذي أوصى أن يكتب على قبره هو: "الحب مبدؤنا، والنظام قاعدتنا، والتقدُّم غايتنا"، وهو الشعار الذي جعل أحد الباحثين المعاصرين يؤكد على أن "مؤلفات كونت في الفلسفة والعلوم وعلم الاجتماع والسياسة والدين تستحق إعادة النظر إليها"(٦٥). فقد كان بالفعل من أبرز المهتمين بدراسة المجتمع دراسة علمية وضعية؛ لذلك لم يكن غريبا أن يكون حريصًا على الوصول إلى القوانين التي تحكم سيره، انطلاقًا من فلسفته الوضعيَّة التي تؤمن بالسببية، وتستهدف الوصول إلى قواعد وقوانين أخلاقية ثابتة ونهائية تحكم الظواهر الإنسانيَّة.

وقد انطلق كونت من أفكار أستاذه سان سيمون فآمن بأن هناك صلة وثيقة بين الظواهر الاجتماعية والحالة الفكريَّة للمجتمع، فلا انفصال بين التقدُّم الفكري والتقدُّم المادي، وأن العصر القادم هو عصر تنظيم، وضرورة أن يتقلد أهل العلم والصناعة زمام الأمور كطبقة مسيطرة. ولا شك أن هذه أفكار سان سيمونية خالصة، ولكن كونت تميز بعقلية علمية ومنهجية تفوق بها على أستاذه الذي انفصل عنه بعد ست سنوات من التلمذة.

وذهب كونت عبر قانون المراحل الثلاث بأن الناس قد حاولوا تفسير الظواهر الطبيعيَّة أولًا تفسيرًا دينيًا، ثم تفسيرًا تجريديا، ثم تفسيرًا علميًا تجريبيًا [٦٦]. ورأى أن كل مرحلة من هذه المراحل تشكل مرحلة من مراحل التقدُّم والتطور الإنساني، على النحو التالي:

- **المرحلة اللاهوتيَّة:** وهي أولى مراحل تطور الفكر الإنساني، وما يميز العقل في هذه المرحلة هو شغفه بالبحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولًا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ غيبي مفارق للطبيعة. وينقسم هذا العصر إلى ثلاث مراحل تعاقبت فيها سيطرة الفتيشية Fetishism (التميمية): أي افتراض أن كل شيء حي، ويفعل وفقًا لإرادته الخاصة، ولابد من استرضاء تلك الأرواح القوية. ثم تليها مرحلة تعدد الآلهة Polytheism: وهي المرحلة التي تُنسب فيها الإرادة المسيطرة في كل مجال من الطبيعة إلى إله مفرد يختص بها. ثم المرحلة الثالثة وهي مرحلة التوحيد Monotheism وهي الخطوة الثالثة والأخيرة حيث تجتمع كل تلك الآلهة في إله واحد يسيطر على كل الأشياء، وتعد هذه الخطوة في نظر كونت قمة تلك المرحلة والنقطة الأكثر كمالا في هذه المرحلة[٦٧]. وتميزت هذه المرحلة برفض العقل الدائم للموضوعية التامة الخالصة، والانتقال من تفسير وهمي معين إلى آخر، دون تجانس منطقي، وقد انتهت هذه المرحلة – طبقا لكونت– حوالي سنة ١٤٠٠م.
- **المرحلة الميتافيزيقيَّة:** وتتميز هذه المرحلة باستمرار البحث في طبائع الأشياء وأصلها ومصيرها، لكنها تستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية مباطنة للأشياء، وينسج فيها الخيال الإنساني معاني مجردة يفسر بها الأشياء كالعلة والقوة والجوهر ...إلخ[٦٨]. أي أن الأرواح السابقة أو الآلهة لا تكون أشخاصًا بل تصبح قوى مجردة. وكان كثير من العلم الحديث المبكر من هذا الطابع: لأن الناس تصوروا بصورة غامضة قوى كيمائية أو حيوية تسري في الأشياء من حولهم، وتجعل

الأشياء تتغير في المظهر. وتميل تلك القوى الكثيرة في الوقت المناسب إلى أن تتوحد في قوة واحدة تُسمى الطبيعة، وتفعل هذا وذاك لأن قوى الطبيعة خيّرة.. إلخ. ويعتقد كونت أن أناس عصر التنوير فكروا تقريبًا بتلك المصطلحات الميتافيزيقية؛ إذ أنهم نقلوها إلى فلسفتهم الاجتماعية، وآمنوا بأوهام مثل "العقد الاجتماعي"، و"الحقوق الطبيعية" و"سيادة الشعب". لقد غالوا في التأكيد على الأنانية والحقوق الفردية، ولم يعرفوا الغيرية وواجبات المجتمع معرفة كافية. ومع ذلك حققوا تقدمًا مهمًا، كالإصرار على أن الحرب يجب أن تقتصر على الحرب الدفاعية، وتلك، على الأقل، خطوة في الاتجاه نحو استبعادها تمامًا[٦٩]. ويرى كونت أن هذا العصر قد اقترب من نهايته ليفسح المجال أما المرحلة الوضعيَّة التي مهد لها.

- **المرحلة الوضعيَّة:** وهي المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر البشري، وفيها أدرك العقل أنه ليس في إمكانه التوصل إلى معارف مطلقة، فعدل عن البحث عن بدء العالم أو مصدره، وغايته ومصيره، وعن الكشف عن العلل البعيدة للأشياء، وانصرف – باستخدام الملاحظة والاستدلال معا– إلى الكشف عن قوانين الظواهر، أي عن علاقاتها الثابتة. ويفترض كونت أن كل قوانين الظواهر الطبيعية يمكن أن ترد إلى قانون واحد، ربما يكون قانون الجاذبية، غير أنه يعود ويرفض هذا الافتراض ويراه مستحيلًا. وقد وصل العالم من منظور كونت بهذه المرحلة إلى أعلى مرحلة ممكنة من مراحل تطور العقل البشري [٧٠].

ورأى كونت " أن الاضطراب الحالي للعقول يرجع إلى استخدام ثلاث فلسفات متنافية تمامًا... وهي الفلسفة اللاهوتيَّة، والفلسفة الميتافيزيقيَّة، والفلسفة الوضعيَّة... وإن وجود هذه الفلسفات المتضادة جنبًا إلى جنب هو الذي يحول حتمًا دون الاتفاق على أية نقطة جوهرية"[٧١].

ويرى أنه بينما يقوم الصراع بين التفسيرات اللاهوتيَّة والميتافيزيقة تتدخل الفلسفة الوضعيَّة لتنقد كلتا هاتين الفلسفتين. ويرى أنها قد قامت بما ينبغي أن تقوم به

على خير وجه عندما بيّنت عدم جدواهما. ويطالب كونت بأن تكون الفلسفة الوضعيَّة هي صاحبة الكلمة الأخيرة والنهائية دون أن ننشغل بتلك المناقشات اللاهوتيَّة والميتافيزيقة التي أصبحت غير مجدية(٧٢). كما يرى أنه كشف عن قانون أساسي كبير يخضع له النمو العام للتقدم الإنساني، وينحصر هذا القانون في أن كل فكرة من أفكارنا الرئيسة وكل فرع من فروع معرفتنا الأساسيَّة يمر بثلاث حالات مختلفة: اللاهوتيَّة، والميتافيزيقيَّة، والعلميَّة الوضعيَّة. بل إنه "إذا نظر كل منا في تاريخه فسيجد نفسه لاهوتيًا في طفولته، وميتافيزيقيًا في شبابه، وعالما وضعيًا في رجولته"(٧٣).

ويقسم كونت السيسيولوجيا بوصفها دراسة وضعيَّة للأبنية الاجتماعية إلى قسمين كبيرين: يتناول القسم الأول الثبات الاجتماعي أو الاستاتيكا الاجتماعية التي تهتم بدراسة الظواهر المستقرة وتحاول الكشف عن قوانين الاستقرار والاستمرار والتعايش والبقاء. أمَّا القسم الثاني فيتناول الحراك الاجتماعي أو الديناميكا الاجتماعية التي تدرس التغير وحركة المجتمع عبر الصيرورة الزمنية، أي الذي يختص بدراسة القوانين الاجتماعية، والكشف عن مدى التقدُّم الذي تخطوه الإنسانيَّة في تطورها.

ومن ثم ينطلق أوجيست كونت في دراسة التقدُّم الاجتماعي من خلال اعتقاده بأن المجتمع يجب أن يكون خاضعًا لقوانين كقوانين العلوم الطبيعيَّة، وهو الأمر الذي جعله يطلق على "السيسيولوجيا" في البداية اسم "الفيزياء الاجتماعية"(٧٤). مرتئيًا أنَّ تقدم الإنسانيَّة غالبًا ما يأتي مرتبطًا بتحسن أو تطور في جانبين: التقدُّم المادي، والتقدُّم في الطبيعة الإنسانيَّة؛ الأول أوضح وأسرع حركة وأسهل تحقيقيًا. أما الثاني فيكون واضحًا في الطبيعة البيولوجية والعقلية. ويرتبط الأول بالثاني ارتباطًا وثيقًا فالتقدُّم العقلي غالبًا ما يؤدي إلى تقدم مادي(٧٥). ويعبر كونت بكلمة التقدُّم عن "السير الاجتماعي نحو نهاية محددة، وإن كان من المستحيل إدراكها أبدًا. ويتحقق هذا السير عن طريق سلسلة من الخطوات المحددة بالضرورة"(٧٦). أي أن التقدُّم هو ذلك النمو الذي يخضع لشروط ثابتة، ويعمل وفق قوانين ضرورية تحدد سيره ومداه.

ويبدأ كونت برفض فكرة الفلاسفة عن التقدُّم التي ترى أن الإنسان قابل للكمال بشكل غير محدود، حيث يرى أن مثل هذه الفكرة الميتافيزيقيَّة يحتل فيها الخيال مكانًا أكثر اتساعًا من الملاحظة(٧٧). ويرى أن الماضي يحمل الحاضر في طياته ويمهد للمستقبل، فكلما نمت البشريَّة حدث لها من التطور والتحسن، وينعكس هذا التطور في مقدار التحكم في الظواهر الطبيعيَّة، وتعتمد هذه المقدرة في ذاتها على معرفتنا بقوانين الظواهر، معرفة تؤدي إلى التنبؤ ويكون غرضها التدبير. ويتجلى التقدُّم في هذا المجال باتساع معارفنا العلميَّة، وبتقدم الفنون القائمة على هذه المعارف(٧٨). ويرى أن أكبر الظواهر القابلة للتعديل والتطوير هي الظواهر الإنسانيَّة التي يجب أن نوجه إليها اهتماماتنا ونحاول أن نبلغ بها درجة الكمال الذي لن يتحقق أبدًا. وهو هنا يفرق بين نوعين من التقدُّم، هما:

١- **التقدُّم المادي:** وهو أكثر أشكال التقدُّم سرعة لأنه أسهلها، ويعطيه الناس أهمية كبرى فيها شيء من الغلو.

٢- **تقدم الطبيعة البشريَّة:** وهو الشكل الثاني من أشكال التقدُّم، ويشمل عدًدا من النواحي:

(أ) تقدم النواحي الجسمية: ويعتمد ذلك على زيادة متوسط العمر للحياة الإنسانيَّة، ويتوقف ذلك على تقدم علوم الحياة، والطب والصحة.

(ب) تقدم النواحي العقلية: وسواء كان التقدُّم علميًا أو أدبيًا فهو يتضمن محيطًا أوسع وأشمل من محيط جميع أنواع التقدُّم الطبيعيَّة أو بالأحرى المادية؛ لأن الذكاء أداة عامة يمتد استخدامها إلى ما لا نهاية.

(ت) التقدُّم الخلقي: وهو أكثر أنواع التقدُّم أهمية؛ إذ تتوقف سعادة الإنسانيَّة على هذا التقدُّم. فليس هنا تفوق عقلي يعادل التفوق في الخير أو الشجاعة. ويؤكد على أنه من الأفضل أن نهتم به أكثر من غيره، لأن أنواع التقدُّم الأخرى مجرد وسائل وأننا نرغب فيها بوصفها وسائل، أم التقدُّم الخلقي فهو غاية في ذاته(٧٩).

وهنا يؤكد كونت على أن النظام الذي تسير فيه المراحل المختلفة للتقدم محدد بقوانين، ولا يستطيع أي مؤثر خارجي أن يقلب هذا النظام أو يبدله أو يختصر إحدى المراحل التي يجب أن يمر بها، وكل ما يمكن القيام به هو العمل على سرعة التقدُّم، أي تمهيد السبل لحدوثه في سهولة ويسر. وقد يجد رجل الدولة المعتز بسطوته وسلطانه أن هذا الدور الذي يلعبه الإنسان في التأثير في الظواهر الاجتماعية متواضع جدا. ولكن الحقيقة هي أن تدخل الإنسان – حتى في هذا النطاق الضيق– يمكن أن يكون ذا أهمية عظمى، بشرط أن يسترشد بنور العلم.

وهنا يطرح سؤال جوهري نفسه وهو: **مادام التطور سوف يحدث من تلقاء نفسه، فلماذا يتدخل الإنسان؟ ولماذا لا يترك الإنسان التطور الطبيعي يسير في طريقه مادام سيفضي حتمًا إلى هذا التقدُّم؟**

ولا شك أن هذا التساؤل تساؤل وجيه جدًا، لكنه من منظور كونت يخلط بين نوعين من التقدُّم: يدل الأول على تتابع سلسلة من الحالات تسير وفق قانون، ويعبر الآخر عن التحسن الذي لا حد له. ويتضح الأمر إذا ما قورن تقدم المجتمع بنمو الكائنات الحية، فهذه الكائنات تنمو وتتطور وفق قوانين ثابتة. ومع ذلك فإن كونت يرى عيوبًا كثيرة تظهر أثناء النمو الحتمي تستدعي التدخل البشري لتقويمها، وما علينا إلا أن ننظر إلى الجسم البشري وحده لنقتنع بأن تدخل الطبيب أو الجراح يكون ذا فائدة كبيرة. بل قد يكون ضروريًا أحيانًا. ومن ثم فلا يمكن أن تؤخذ نظرية كونت بمزيد من التفاؤل إلا إذا اعتبرنا أنها تمجيد للوضع القائم بكل ما فيه [٨٠]. وهو النقد الذي أخذه عليه هربرت ماركيوز Herbert Marcuse (١٨٩٨– ١٩٧٩) الذي رأى أن كونت عندما نادى بالخضوع والاستسلام لقوانين المجتمع التي لا تتغير، فإنه بذلك عمل على تدعيم النظام القائم، فراح يدحض كل نظرية مناهضة للنظام. بل يؤكد ماركيوز على أن قوانين التقدُّم عند كونت جزء من النظام القائم الذي يتغير تدريجيًا دون ثورات فجائية، وأن الانتقال من التأمل إلى الملاحظة هو انتقال من الثورة والانقطاع إلى

النظام القائم والاستمرار[٨١]. ومن ثم كان النظام order هو أحد المفاهيم الرئيسة في فلسفة كونت إن لم يكن أهمها على الإطلاق لأن التقدُّم لا يكون إلا من خلال النظام، أو التقدُّم هو النظام[٨٢].ويرى الباحث أن نقد ماركيوز في محله تمامًا؛ فالتقدم عند كونت مرتبط بالنظام ارتباطًا وثيقًا كما أكد كونت نفسه [٨٣]. ولهذا قيل عن الفلسفة الوضعيَّة إنها فلسفة تبرير النظم القائمة.

وهكذا يتم تبرير التدخل الإنساني في تحقيق التقدُّم؛ لأنه يعجل بظهور مراحل لم تكن لتظهر لولا تدخل النشاط الإنساني أو نشاط الحكومة باعتبارها تمثل المجتمع. والتطور كما يراه كونت غالبا ما يكون مصحوبا بتحسن وتقدم مطرد، ولكنه في اتجاهه نحو الكمال يكون بطيئا وتتخلله صعاب وعقبات كثيرة، تتطلب التدخل الإنساني ما بين الحين والآخر. وإنه كلما زاد تعقيد الظواهر كلما تعددت أوجه النقص فيها، فالظواهر الاجتماعية أكثر تعقيدًا من الظواهر الطبيعيَّة ولذلك لابد أن تكون أكثر الظواهر اضطرابًا.

وخلاصة القول إنه إذا كانت فكرة القانون الطبيعي تتضمن نظامًا معينًا فمن الواجب إكمال الفكرة الخاصة بأن نلاحظ أن هذا النظام ناقص بالضرورة. ومن ثم يُرفع التعارض بين حتميَّة التقدُّم ودور العنصر البشري الذي يعالج كافة صور النقص فور ظهورها. وهكذا تكشف نظرية كونت حول قانون التقدُّم كما يقول حسن حنفي: " عن تفاؤل شديد بالنسبة لمستقبل البشريَّة وإمكانية تنظيم المجتمع على أسس علمية تلبية لاحتياجاته، وقضاء لمصالحه، طبقًا لقدرة العلم على التنبؤ ثم التطبيق"[٨٤].

وهنا تبرز نظرية التقدُّم بين الفلسفة والسيسولوجيا؛ الفلسفة تعمل على تيسير تطور الإنسانيَّة بأن تضيء السبيل أمامها، والسيسولوجيا تقدم دراسة وضعيَّة بعيدًا عن التأملات القبلية الخالصة. إذ يظهر هنا فارق كبير بين الخضوع للقانون دون فهمه وبين طاعته مع معرفة السبب في طاعته. إن الإنسان يستطيع دائمًا أن يخفف وطأة الأزمات، وأن يعجل بانتهائها بمجرد أن يقف على أسبابها أو يجد لها مخرجًا. ولن

يطمح المرء مطلقًا بالسيطرة على الظواهر؛ بل سيكتفي بتعديل نموها التلقائي، وذلك يقتضي منه أن يكون على علم بقوانينيها.

وهكذا يدرس أوجيست كونت نظرية التقدُّم في دائرة السيسولوجيا وبمنهجية وضعيَّة تبحث عن القوانين التي تخضع لها الظواهر في استقرارها وتطورها، لكنه وقع دون أن يدري في الرؤى الميتافيزيقيَّة التي حرص على ألا يقع فيها. جعلته يفترض أن التقدُّم ضرورة حتميَّة لكنه بطيء وشاق جدًا ويتخلله أزمات كثيرة ويعوق سيره كثيرا من ضروب الصراع، إلى درجة أن الإنسانيَّة إذا أرادت أن تحسن من أحوالها وتعيش في ظروف أفضل عليها أن تبذل جهودًا خاصة لتحقق هدفها المنشود.

وهو الأمر الذي جعل على عبد الواحد وافي يرى أن أوجيست كونت قد جانبه التوفيق في كل ما انتهت إليه دراساته، سواء فيما أطلق عليه الديناميكا أو الاستاتيكا الاجتماعية، ويرجع ذلك إلى أنه لم يستنطق الحوادث، ولم يلاحظ الواقع والتاريخ ملاحظة أمينة صادقة، عندما استوحى مبادئه الفلسفيَّة وما كان يدين به من آراء في شؤون الكون والتفكير، وقد تصيد لهذه الآراء ولهذه المبادئ ما يؤيدها من الحوادث، وحال هواه بينه وبين النظر إلى مئات الشواهد الواقعية التي تدل على بطلانها(٨٥). وهو الأمر ذاته الذي جعل الكثير من أتباعه أن يوجهوا له النقد تلو الآخر، مرتئين أنه إذا كان قد بدأ وضعيًا فإنه انتهى ميتافيزيقيا ذا صبغة صوفية واضحة.

المحور الخامس ـ التناول النقدي لآراء سان سيمون وأوجيست كونت

تمثل فكرة المركزيَّة الغربيَّة أولى الملاحظات الجديرة بالذكر التي يمكن أن نأخذها على التناول الغربي لإشكاليَّة البحث عن قانون للتقدم في الفكر الغربي؛ إذ تقوم جُلّ المحاولات – إن لم يكن جميعها– على تأكيد مركزية العقل الأوروبي في مجال العلم والفكر، وهو الأمر الذي لاحظناه بقوة على تناول سان سيمون وأوجيست كونت، حيث إنهما حين يرصدان أهم المحطات التي ساهمت في بلورة فكرة التقدم، فإنهما يرجعونها إلى الحضارات الغربيَّة التي ظهرت عبر التاريخ (اليونانية، الرومانية، التنوير) وبهذا يستثنيان القبائل والشعوب والحضارات التي حكما بتخلفها وعدم إسهامها بشيء في ركب الحضارة، وهذا بلا شك مناف لكل الوقائع التاريخية وتاريخ الحضارات. وهو الأمر الذي لاحظه عبد الوهاب المسيري ورصد لخطورة تبعاته حيث رأى أن فكرة مركزية الغرب تؤدي إلى مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه بحيث يصبح نموذجًا للبشرية جمعاء، ويصبح نسقًا واحدًا على الجميع الالتزام به وإتباعه إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلى إسقاط القيم والمُثُل والغايات والخبرة الغربيَّة على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (خصوصًا العلوم الاجتماعية) دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات، كما يؤدي إلى إنكار التجارب الإنسانيَّة، وإنكار أهمية الآخر والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادي وإنما من خلال الحضور المتميز المعبّر عن الهوية وإن كانت بعض عمليات الإبادة الجسدية التي قام بها الإنسان الغربي تمت باسم التقدم! [٨٦].

كما أنّه إذا كان المذهب الوضعي يرى أنَّ الفكر الإنساني لا يدرك سوى المظاهر الواقعية المحسوسة، وما بينها من علاقات أو قوانين، وأنَّ المُثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية ذات القوانين الثابتة، فإنه وانطلاقا من تلك الرؤية انشغل سان سيمون وأوجيست كونت بالبحث عن قانون يحكم ظاهرة التقدُّم كإحدى الظواهر

الاجتماعية على طريقة العلوم التجريبية؛ فرآه سان سيمون في القول بتناوب عهود التنظيم أو البناء متعاقبة مع عهود النقد أو الثورة، ورآه كونت في قانون الحالات الثلاث.

فإذا ما وقفنا مع رؤية سان سيمون لقانون التقدُّم نجد أن صاحبها مُصلحًا اجتماعيًا وفيلسوفًا ثائرًا على ظروف عصره التي سادها الاستبداد والاضطراب والفوضى، وأنهكها سوء التنظيم الطبقي؛ فأراد أن يعطي لكل طبقة من المكانة مع ما يتفق مع فائدتها الحقيقية دون اعتبار للحسب والنسب أو للمركز الاجتماعي. فعمل على تهيئة الأسباب التي تساعد على رفع مستوى معيشة الطبقة الكادحة والتخلي عن الأساليب المنافية للإنسانية في استغلالها لصالح أصحاب رؤوس الأموال. فرأى أن الوصول لعصر التنظيم أو البناء الذي يعكس مدى التقدُّم الإنساني يكمن في تحسين حال الطبقة العاملة، وجعلها على رأس طبقات الأمة، وأن يُنظر إليها كعنصر أساسي في تقدم الإنسانيَّة. لأن انقسام المجتمع إلى معسكرين غير متعادلين: الأول يملك كل شيء وهو المعسكر الأقل عددًا وهو الذي يضم السادة والنبلاء، والثاني هو المعسكر الأكثر عددًا الذي يضم أصحاب الأيدي العاملة التي لا تملك شيئًا، ويعيش أفرادها على حد الكفاف مما يعرض المجتمع للثورات والحروب الأهلية والاضطرابات التي تحول دون تقدم المجتمع. ولكنه في رؤيته الخاصة لترتيب الطبقات وقع في التطرف نفسه الذي كان يسود عصره فأعطى الطبقة العاملة كل الامتيازات، وسلب طبقة النبلاء والعسكريين وكبار الساسة من كل قيمة، وصوَّرها عالة على المجتمع لو فقدها المجتمع فلن تسبب أي أضرار سياسية للدولة(٨٧). وهذا بلا شك به إجحاف بحق هذه الطبقة.

كما أن سان سيمون رفض مبدأ المساواة (شعار الثورة الفرنسية) ورأى "أن المساواة الكاملة هراء، أمَّا الاختلاف المبني على اختلاف المميزات فمعقول وضروري"(٨٨). كما رفض الديمقراطية والحرية، ونظر إليهما بازدراء لا يقل عنفًا عن الازدراء الذي وجهه لشعار الليبرالية (الديمقراطية والحرية والمساواة) أنصار حركة

الارتداد[٨٩]. ولا شك أن رفض مثل تلك المبادئ السامية أمرًا يؤخذ على سان سيمون كما يؤخذ على تلميذه كونت الذي تابعه في ذلك الإطار.

ولا شك أن سان سيمون تأثر كثيرًا برواسب التفكير الفلسفي الذي ساد القرن الثامن عشر وبالنزعة العدائية لرجال الدين؛ فعمل على استبدال رجال العلم والفكر برجال الدين، فالعلماء وحدهم- في نظر سيمون- هم من يمكنهم أن يأخذوا بناصر الإنسان وقيادته إلى طريق التقدُّم والازدهار. فلم يكن غريبًا أن يغفل سان سيمون عن دور الدين في تنظيم المجتمعات، لكنه كان بإمكانه ألا يساير عصره في هذا الاتجاه؛ إذ أثبتت دراسات وضعيَّة كثيرة، يصعب حصرها، أنَّه لا يمكن لمجتمع أن يعيش بلا دين. وخاصة أن سيمون قد فطن إلى الفارق الخطير بين الدين وبين رجاله. إلا أنَّه – بالرغم من ذلك- رأى أنَّ المعتقدات الدينيَّة التي سادت أوائل القرن التاسع عشر لا تتفق مع التقدُّم الفكري أو العقلي أو طبيعة الحياة الاجتماعية في المجتمع الحديث؛ إذ كان يجب عليه أن يدرك أنَّه لا سبيل له إلى خلق دين جديد، فقد زعم أن الدين الذي يتفق مع الحالة الوضعيَّة يجب أن يكون دين العلم أو دين نيوتن، فنادى بقيام ديانة جديدة تلائم تطور الإنسانيَّة تنأى عن كل نزعة روحية أو سماوية حتى لا تغرس في قلوب الأفراد ونفوسهم مشاعر الرهبة والخوف من سوء المصير[٩٠]. تلك الديانة التي لم يصرّح بها وإنما مهد لها الطريق وهي ديانة الإنسانيَّة التي تبلورت على يد تلميذه أوجيست كونت. ليؤخذ على سان سيمون أنَّه وقع تحت تأثير نزعاته الخاصة واعتقاداته الشخصية ليشوه بذلك تفكيره العلمي الوضعي الذي أعلن الإخلاص له وصبغه بصبغة فلسفيَّة ذاتية مثالية تبحث فيما ينبغي أن يكون وليس فيما هو كائن.

كما أن قوله بتناوب عصور التنظيم مع عصور النقد قد تركها بدون تحديد، فكم تستمر عصور التنظيم؟ وكم تستمر عصور الانهيار؟ فقد تركها سان سيمون دون تحديد لكنه اكتفى بإشارات متناثرة تبين العوامل التي تؤدي إلى كمال المجتمع وتقدمه. **كما أن الناظر إلى فلسفة سان سيمون الوضعيَّة من خلال آرائه حول قانون التقدُّم**

يجد أنها فلسفة تنتمي إلى الاتجاه المحافظ الذي يقبل المجتمع الصناعي بوصفه نهاية المطاف في التقدُّم الاجتماعي، ويقف موقفًا إيجابيًا من نظمه الاجتماعية (الأسرة والطبقات)، ويجعل من مهمته الأساسيَّة الترميم والإصلاح لا الرفض والتغيير الجذري. ولا شك أن فلسفة تلميذه كونت لم تبتعد كثيرًا عن هذا الاتجاه.

أمَّا قانون الحالات الثلاث عند كونت فأول ما يؤخذ عليه أنَّه ليس فكرة أصيلة لكونت كما ادعى بنَسبِه إلى نفسه، فقد وُجِدَ صراحة عند تيرجو وكوندروسيه والدكتور بيردان Dr. Burdin، بل إنَّ صيغته قد حُددت منذ القرن الثامن عشر، ومع هذا فإن كونت ينسب إلى نفسه أنَّه كشف عنه(٩١).

كما أنَّه طبقًا لهذا القانون تصبح قضايا العلم التجريبي هي القضايا الجديرة بالاهتمام، أمَّا قضايا الدين والميتافيزيقا فهي لا تعدو كونها خيالا بلا معنى يوثق به، وهذه دعوى تم بيان تهافتها فيما بعد. هذا فضلا عن أن كونت جعل من نظريته هذه قانونًا يستوعب التاريخ كله في شوط واحد، قطعت الإنسانيَّة ثلثيه بالفعل، ونفضت – أو كادت تنفض– يدها منهما إلى غير رجعة. ولو أنه جعل منه سلسلة دورية، كلما ختمت البشريَّة شوطًا، رجعت عَودًا، لكان الخطأ في هذه النظرية أقل شناعة(٩٢).

كما لا يخفى على القارئ المدقق أن هذه النظرية تظل دعوى غير مسلمة، لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب، بل لأنَّها تحرف التاريخ، وتصادم العيان. فنحن ما زلنا نسمع ونرى في كل عصر تقديسًا للروحانيات، وشغفا بالمعنويات والمعقولات الكلية، عند فريق من الناس، إلى جانب الكلف بالحوادث والحقائق الجزئية، عند فريق آخر(٩٣). بل إنَّ الدكتور محمد عبدالله دراز يقلب نظرية كونت رأسًا على عقب، فيقول: "إن النظرة الوقوعية تقع في مبدأ الطريق لا في نهايته، وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية، لا مرحلة النضج والكمال، ذلك أنَّ مبعثها الحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليوميَّة، وبأنها وظيفة الحس لا العقل، وبأنها من معدن القابلية والانفعال لا من معدن

الفاعليـة والإنشـاء"[٩٤]. وبهـذا القلـب تعـود الحاجـات النفسـية الـثلاث إلـى أوضـاعها الطبيعيَّة المعقولـة حاجـة الحس، فحاجـة العقل فحاجـة الروح، وإن شئت قلت: حاجـة الحس، فحاجة العقل القانع، فحاجة العقل المتسامي.

كمـا إنَّ من أهم مـا يؤخذ علـى كونـت هو رفضـه للميتافيزيقا، وبالتـالي رفضـه لوجود الأديان، ومـع ذلك نجده متناقضًـا مـع نفسـه، حيث يقرر إننـا إذا أردنـا تحقيـق مجتمـع يسوده النظـام من أجـل التقدُّم، فيجب أن ننشـئ لديـه، وإلـى أقصـى حد ممكن (ديانة ملائمة). وادعى كونت أنه اكتشف عناصرها، وجعلها من تعاليم علم الاجتماع، وسماها ديانـة الإنسانيَّة، ورأى أنهـا ضـرورية للفرد كمـا هـي ضـرورية للمجتمـع؛ لأن "الإيمان بها يحفز التعاطف، وفي الوقت نفسه، يوسع نطاق وقوة الفكر"[٩٥].

أليس هذا تناقضًـا وقـع فيـه كونـت؛ حيث إنَّـه حذا فـي بنـاء ديانتـه هذه حذو الكاثوليكيـة شبرا بشبر، واقترح لهـا عقيدة تتمثل في فلسفته الوضـعيَّة، وقوانينـه الفكريَّة الخاصـة، وتصـوره لتصـنيف العلـوم، واقترح لهـا عبـادة تتمثل فـي مجموعـة واسـعة من الأعمـال التذكاريـة، وجعل لهـا صـلوات ثلاثـة شـعرية، معتبرًا أنَّ الشـعر يأخذ بمجـامع القلـوب، وجعـل الخلـود فيهـا متمـثلا فـي الـذكرى الدائمـة لعظمـاء البشريَّة وأفذاذها من العباقرة والمبدعين. وهكذا انتهى كونت إلى ما كان قد رفضـه في قانونـه عن المراحل الثلاث ليعبر عن أزمة عقلية أصابت صاحب البحث عن قانون للتقدم الذي رفض من قبل كل ما يخالف العلم الوضعي التجريبي.

وقد ادَّعى كونت – مثل سان سيمون– قدرة وقائع التاريخ بعد تفسيرها العلمي على التنبؤ، ومن الطريف أن نلاحظ كيف أخفق هو نفسه كمتنبئ، وكيف أساء إدراك الدور الحيوي للدين، وكيف كذَّبت الأحداث تكذيبًا قاطعًا نبوءته عن انقطاع الحروب، فعاش وعاصر حرب القرم. ومن ثم فقد فشل كمتنبئ كما فشل سان سيمون من قبله، وماركس من بعدهما. فلقد تنبأ كونت بأن القرن التاسع عشر سيكون قرن انسجام

وسعادة، ولكن ما حدث كان الصراع المرير بين الرأسمالية والعمال، والحرب الأهلية في أمريكا، وحرب سنة ١٨٧٠ بين ألمانيا وفرنسا، ومذابح الآمنين في روسيا، وكارثة الحربين العالميتين الأولى والثانية...إلخ(٩٦).

كذلك غفل قانون المراحل الثلاث عند كونت عن مسألة أساسية كان ينبغي مواجهتها إذا أريد كشف النقاب عن النسيج التاريخي، أو البحث عن قانون لأحداث التاريخ، وأعني بذلك مسألة الوقائع الطارئة التي تعمل أحيانًا على تغيير مجرى التاريخ وتنعطف به إلى منعطفات أخرى غير متوقعة. وبناء عليه- كما يقول المسيري- لا يصبح التقدُّم عملية خطية ذات اتجاه واحد، فكثيرا ما يحدث انقطاع ونتائج فجائية غير مقصودة(٩٧).

كما يمكن بيان تهافت قانون المراحل الثلاث، إذا نُظر له كفلسفة للتاريخ، لعدم صلاحيته لتفسير كل الحالات، إذ إنَّه لا ينطبق إلا على الحضارة الغربيَّة، بل ويخالف ما حدث مع باقي الحضارات التي ازدهرت وذبلت كالحضارة المصرية القديمة وحضارات الهند والصين، والحضارة العربيَّة الإسلاميَّة.

كما يبدو ظاهرًا للعيان انغلاق النسق الذي وضعه كونت للتقدم الإنساني، وهو في ذلك يتشابه مع هيجل، فكما بدت لهيجل فلسفته المطلقة ذروة التقدُّم البشري ونهايته، بدا لكونت قانون المراحل الثلاث الذي قام بتصوير ملامح نظامه بوصفه حالة نهائية للبشرية لن يحدث أي تحرك بعدها، فلم يخطر ببال كونت احتواء المستقبل البعيد على أية مفاجآت أو نشوء مراحل أخرى من الممكن أن تضاف إلى قانونه المنغلق.

كذلك يبقى أهم أوجه النقد التي توجه إلى قانون المراحل الثلاث وأطرفها أن القانون ذاته أدخل في باب التفكير الفلسفي الميتافيزيقي منه في باب العلم الوضعي. كما أن افتراض كونت العشوائي باتصاف معتقدات الإنسانيَّة في المرحلة الأولى

بالخرافية، وأن المرحلة برمتها كانت بعيدة عن العلم، فلا وجود لأي دليل يؤكد صحة هذا الزعم بل يمكن ترجيح الزعم المضاد الذي يرى أنه قد أُخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء. كما أنه في المرحلة الميتافيزيقيَّة قد وجدت فيها مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية، وعُرفت هندسة "أقليدس"، وطب "أبقراط"، وطبيعيات "أرسطو"، وكيمياء العرب وطبهم وفلكهم وسائر علومهم التجريبية. وفي المرحلة الوضعيَّة– التي هي طابع العصور الحديثة– توجد كثرة غفيرة من دعاة الدين والقيم الأخلاقيَّة والتأمل الفلسفي(٩٨). الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الحالات الثلاث التي يصورها كونت لا تمثل أدوارًا تاريخية متعاقبة، بل تمثل نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب، وليست متناقضة ولا متضادة بحيث إذا وجدت إحداها تنتفي الأخرى. فلا يوجد مجتمع متقدم بلا دين، والفلسفة التي تبدأ حيث ينتهي العلم تكمل العلم تكملة ضرورية، فهي قمة في بناء لا ينتهي.

كما أنَّ النظر إلى قانون التقدُّم –كما بدا عند سيمون وكونت– من خلال النظرة الوضعيَّة، يجعله مثل قوانين الطبيعة عمليةً حتميَّة تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها، يجعله أمرًا معادٍ للإنسان والإنسانيَّة؛ إذ ينكر مقدرة الإنسان على التجاوز واتباع مسارات مختلفة باختلاف الزمان والمكان والهوية. هذا فضلا عن أن النظر إلى قانون التقدُّم بوصفه يسير في منظومة خطية إلى الأمام يجعل كل جديد بالضرورة إيجابيًا وكل قديم سلبيًا وهذا ليس أمرًا صحيحًا حسب الكثير من الشواهد التي نعيشها.

ولا ينبغي لنا أن نهمل **النظرة الراهنة لمفهوم التقدم في الفكر الغربي**، وهي في أصلها **نظرة نقديَّة** لنظرية التقدم كما تبلورت في الفكر الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث أجهض الدمار الشامل الذي أحدثته الحربان العالميتان الأولى والثانية تلك النظرية، وقد انعكس ذلك بوضوح عند الفيلسوف البنيوي **ليفي شتراوس** الذي رأى أنَّ التاريخ يثيره إلى درجة الإزعاج، ليس لأن موضوعه هو البحث في الماضي البشري وإعادة إنشاءه كما حدث، ولكن لكونه أصبح المقولة الفلسفية الكبرى

التي هيمنت على الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر[٩٩]. فعمل شتراوس على إقصاء مفهوم الزمان أو إلغائه تماما، وراح ينقص من قيمة التاريخ، ويرجع التطور والتقدم إلى مجرد إحساس ذاتي بالاستمرارية والتعاقب، يستشعره أفراد يقعون فريسة لوهم الاتصال التاريخي ولميثولوجيا الماضي[١٠٠].

ومن ثم يرفض شتراوس ما يصف به البعض التاريخ بكونه يكشف عن تقدم البشر والعلم والعقلانية أو القول بأن هناك معنى إنسانيا لمسيرة التاريخ. فهذه الأفكار هي بالذات ما ينفيه ليفي شتراوس ويعتبرها محض أوهام، فالمعنى الذي يضفيه البشر على الأحداث التاريخية ليس في نظره سوى "معنى أسطوري". فرفض شتراوس بذلك رؤى الفلاسفة والمفكرين الغربيين من أصحاب المذهب التاريخي الذين قالوا إنَّ التاريخ في تقدم دائم من أدنى إلى أعلى، وأنَّ البشرية تتقدم عن طريق التخلص من أخطاء الماضي بمرور الزمن، ومن ثم بإمكان البشر بلوغ الكمال. ولذلك ذهب شتراوس إلى أن ما يظهر من فكر لدى الإنسان، بل ما سوف يتم الكشف عنه، موجود من آلاف السنين في البنيَّة الاجتماعيَّة، فالتاريخ يعيد نفسه مرارًا وتكرارًا، مع بعض التغيرات الظاهرية. ولذلك يرى شتراوس إن التقدم ليس ظاهرة خطية خاضعة إلى منطق النظام والتواصل بل يتخذ صورة القفزات أو الوثبات التي لا تقوم على الاتجاه في ذات الخط، بل يرافقها تحويل الوجهة، كما يقول علماء الأحياء، فتطور الإنسانية عند شتراوس لا يشبه أبدًا الفرد الذي يصعد سلمًا ، حيث يضيف في كل حركة من حركاته خطوة جديدة كتلك التي حققها، بل يشبه لاعب النرد الذي يتوزع حظه على مجموعة من المكعبات التي يراها كلما قام برميها مبعثرة على السجاد، ومؤدية إلى حسابات مختلفة[١٠١].

إنَّ ما يريد شتراوس تأكيده باسم رؤيته البنيويّة هو أنَّ العقل ثابت ولا يتقدم أو يتطور وليس له تاريخ، وأنه "هناك" دائما وسيظل على حالة الدوام، وليس هناك فارق بين العقل البدائي والعقل المتحضر، وأنَّ التفكير الأسطوري ليس تفكيرًا سابقًا على

المنطق[١٠٢]. والفارق بين الماضي والحاضر من حيث التطور هو توسيع أفكار اللاحق على السابق. ومن ثم يرفض ليفي شتراوس بالفعل كل تفسير تطوري للعقل البشري، وكل تفسير يتأسس ضمنا أو صراحة على فرضية أن هذا العقل يتقدم وينمو تدريجيا عبر التاريخ وهو ما يعنيه بقوله:" إن ما نجنيه في ربح من كعب يمكن أن نخسره في مكعب آخر"[١٠٣]. إنَّه يؤكد على أن العقل البشري باعتباره أساسا بنية صورية وعلائقية لا شعورية لا ينمو ولا يتطور، وهو يحافظ على هويته باستمرار، ويؤثر في كل العصور بالكيفية نفسها. وهكذا رفض شتراوس القول بتقدم المجتمع البشري بصورة متدرجة من أدنى إلى أعلى، محاولًا أن يثبت أن التاريخ ثابت نسبيًا، وأنَّه ليس متدرجًا كالسلم في صعود مستمر، بل شبيه بحركة رمي حجر النرد[١٠٤]. فالثقافات المختلفة تسير في اتجاه مواز لثقافتنا المعاصرة، وأفكار الإنسان القديم موازية لأفكار الإنسان المعاصر مع فارق في نمو وتوسع أفكار الإنسان المعاصر.

وفضلا عما تقدم، فإن تشكيك ليفي شتراوس في واقعية التطور التاريخي، وفي فكرة التقدم البشري على المستوى العقلي والاجتماعي، والقول بأن التقدم من الممكن أن يتم على شكل قفزات أو وثبات، يعتمد تبرير آخر على حجة أخرى يمكن وصفها بأنها حجة أخلاقية فإذا سلمنا بفكرة التطور والتقدم، فإن فكر "البدائي" "الأسطوري" و"المتوحش" سيصنف في مرحلة غابرة وسحيقة من تاريخ البشرية تجاوزتها الآن تماما، أي أنَّه سينسب إلى طفولة البشرية الضاربة في القدم، وفي هذا لم تكن لهذا الفكر أية أهمية بالنسبة لما حققه الفكر العقلاني والعلمي، من إنجازات كبرى وقد يسهل الانزلاق في هذه الحالة إلى تبني موقف يحتقر الشعوب والمجتمعات البشرية التي لا يزال هذا النمط من التفكير سائدا فيها (نظرة الغرب المتقدم للشرق، تجدر هنا الإشارة إلى أمريكا في علاقتها بالهنود الحمر، وكذلك الحرب التي قدتها أمريكا ضد العراق، فهنا تصبح فكرة التقدم ذريعة من أجل احتقار الشعوب التي لم تشهد تحولات كبرى على المستوى التاريخي[١٠٥].

وهكذا أبقى النقد الذاتي الذي قدَّمه ليفي شتراوس –وكان بمثابة ضربة بنيوية شبه قاتلة للنظريات الغربيَّة حول قانون التقدم– **الإشكالية قائمة ولم تُحسم بعد**، وهنا لم يتوانى الفكر العربي الحديث والمعاصر عن أن يدلي بدلوه في هذه الإشكالية؛ حيث أكدت المعالجات العربيَّة في بحثها عن قانون للتقدم على خصوصية التجربة، وأن ما يصلح قانونًا للتقدم لأمة ما أو عصر ما، لا يصلح بالضرورة لكل الأمم أو لكافة العصور الأخرى، وحذَّرت المعالجات العربيَّة من نقل التجارب بين الأمم مبينًا أنها حتى لو حققت بعض النجاحات في الأمم المنقولة إليها، فهي بالطبع نجاحات مؤقتة لأنها لم تستند إلى أرضية صلبة من التنمية الحقيقية. وتبعًا لذلك رفض المفكرون العرب حتمية التقدم، فالتقدم تجربة خاصة جدًا، له مقومات إذا ما توافرت تحقق، وإذا غابت غاب.

ويؤكد المفكرون العرب في العصرين الحديث والمعاصر على دور الإنسان في صنع التقدم، منذ بداياته وحتى عصرنا الراهن؛ إذ يقول **رفاعة الطهطاوي** (١٨٠١–١٨٧٣) عن التقدم إنَّه: "كد وكدح وحركة ونقلة، وإقدام على ركوب المخاطر"[١٠٦]. فضلًا عن القول بأن للتقدم مقومات يراها الطهطاوي في مقومتين أساسيتين؛ **الأولى:** تهذيب الأخلاق بالآداب الدينيَّة والفضائل الإنسانيَّة التي هي لسلوك الإنسان مع نفسه ومع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس وتطهره من الأرجاس. **والثانية:** هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال. فإذا ما حصلت هاتان المقومتان سطع نور التقدم[١٠٧]. وهو الأمر نفسه الذي يتردد مع المفكرين العرب من الطهطاوي حتى يومنا الراهن مع اختلاف تصور مقومات التقدم بين مفكر وآخر؛ إذ ترى المحاولات الراهنة أن التقدم يحدث بتوافر مقوماته –وهذا هو جوهر قانون التقدم العربي– وهذه المقومات لها جانبان؛ أحدهما إيجابي والآخر سلبي، يتلخص الجانب الإيجابي في: (أ) توافر الإرادة السياسيَّة للتحول نحو ثقافة التقدم، فالتغير نحو التقدم يبدأ – في العادة– من الأعلى للأسفل، وما خالف ذلك فهو استثناء

لا يقاس عليه. (ب) إصلاح النظم التعليمية بشكل جوهري، فالتعليم هو قاطرة التقدم. (ج) إصلاح الثقافة العربيَّة المعاصرة بالإحياء اللامحدود للتراث الإسلامي والانفتاح التام على الثقافة الغربيَّة المعاصرة[١٠٨]. (د) خلق بيئة تنافسية عادلة حتى يتحقق الإبداع والابتكار. (هـ) تفعيل مناخ الحرية لأنَّه بدون الحرية لا توجد إمكانية لتحقيق الذات ولا يتسنى ممارسة أي فعل إبداعي. (و) سيادة قانون عادل يسري على الجميع ولا يميز بين المواطنين أدنى تمييز. (س) تقديس ثقافة التنمية والإنتاج ورفض ثقافة العجز والاستهلاك[١٠٩]. أمَّا الجانب السلبي فيتمثل في: (أ) التخلص من هيمنة البيروقراطية المركزية على المجتمع والاقتصاد. (ب) عدم استئثار فئات قليلة من المجتمع بمصادر القوة الاقتصاديّة والسياسيَّة. (ج) عدم تصدير رؤوس الأموال العربيَّة إلى الأسواق الأوروبية الغربيَّة. (د) تضييق الهوة بين الأغنياء والفقراء[١١٠].

وهكذا يقدم المفكرون العرب رؤية تختلف تمامًا عن التصورات الغربيَّة التي همَّشت الإنسان وسلبته حريته ودوره في صنع التقدم عندما جعلته عملية حتمية؛ حيث صوَّره سان سيمون في دورتين يتعاقبان بصورة حتمية، وصوَّره أوجيست كونت في قانون المراحل الثلاث. كما أكد المفكرون العرب على خصوصية كل أمة في صياغة قانون تقدمها، وهو الأمر الذي يستلزم دراسة أخرى تكون متممة لهذه الدراسة تتناول إشكالية البحث عن قانون للتقدم في الفكر العربي الحديث والمعاصر أرجو أن يُتاح العمر والوقت وتتوفر الصحة لإنجازها.

خاتمة (أهم نتائج البحث)

انتهى هذا البحث حول "**البحث عن قانون للتقدم عند سان سيمون وأوجيست كونت**" إلى مجموعة من النتائج المهمة نوجزها فيما يلي:

أولا– استطاع كل من سان سيمون وأوجيست كونت أن يقدما تصورات فلسفيَّة في ثياب وضعيَّة لقانون التقدُّم، بدت مناسبة تمامًا للتصورات المعرفيَّة السائدة في عصرهما، إلا إنّها لا تبدو اليوم ساطعة ومثيرة كما كانت في الماضي، لكنها مع ذلك يمكن اعتبارها تصورات مفيدة يمكن البناء عليها والانطلاق منها، فلا يمكن الانطلاق من الصفر المعرفي.

ثانيًا– إذا كان التقدُّم من المفاهيم الأساسيَّة التي تلهج به كل الألسنة، وهو الهدف الذي تتمحور حوله كافة الأنشطة الإنسانيَّة، فإنَّ البحث عن قانون للتقدم يحكم تطور العالم المتغير دومًا بالمعنى الهيراقليطي، كان هو الغاية التي بحث عنها سان سيمون فوجدها في القانون المكون من دورتين كلما انقضت دورة تبعتها الأخرى بصورة حتميَّة.. وهكذا دواليك، ومن ثم عَمَدَ إلى بيان عوامل البناء لاستعجال وإطالة عصر التنظيم والبناء. أمَّا كونت فجعل من نظريته قانونًا يستوعب التاريخ كله في شوط واحد، قطعت الإنسانيَّة ثلثيه بالفعل، ونفضت – أو كادت تنفض– يدها منهما إلى غير رجعة، وهو قانون حتمي يتبع متتالية واحدة، مما جعله عرضة لكثير من أوجه النقد.

ثالثًا– إذا كان كل من سان سيمون وأوجيست كونت قد نظرا إلى قانون التقدُّم بوصفه قانونًا حتميًا، يتبع متتالية واحدة، فإنهما بذلك يقولان بالطابع التسلطي لنظام المستقبل، ويضعان مسألة الحرية في مأزق خطير، فقد أظهر العرض السابق بالفعل أنهما لم يختلفا عن أفلاطون أو بوسويه في قلة تعاطفهما مع الحرية، بل كانا أقل فلاسفة القرن الثامن عشر شعورا بها. وكان هذا التوجه ناتجًا لانضوائهما تحت مظلة النزعة الوضعيَّة ومنطق العلماء التجريبيين. فإذا كانت القوانين الاجتماعية تماثل القوانين العلميَّة الطبيعيَّة في توطدها ويقينها فلا مجال حينئذ لرأي الأفراد، وأي حديث عن الحرية الفردية فهو انحراف غير مقبول.

رابعًا– أسفرت هذه الدراسة عن أن التقدُّم في الفكر الغربيّ حتى عصر سان سيمون وأوجيست كونت كان يُنظر إليه بوصفه يتم عبر مراحل تطورية متتالية في سلسلة منتظمة ومتصلة الحلقات، وبدا هذا الرأي بعيدًا جدا عن الصواب، ومتناقضًا مع بعض وجهات النظر الغربيَّة المعاصرة؛ حيث إن التقدُّم من الممكن أن يحدث –كما رأى شتراوس– في شكل قفزات أو وثبات أو تحولات فجائية، أو أنَّه من الممكن أن يحدث في مجتمعات دون غيرها. كما أظهرت هذه الدراسة أن كلا من سيمون وكونت بقولهما بحتميَّة قانون التقدُّم لم يعطيا دورًا حقيقيًا وفعالا للإنسان في عملية التقدُّم، رغم أن أهم مَا يميز التقدُّم كما رأى (ريمون أرون) هُوَ أنواع النشاط الإنساني الَّتِي تفرض الاعتراف بتفوق الحاضر عَلَى الماضي مَعَ الاحتفاظ بأعمال الأجيال السابقة فَضْلًا عَنْ اعتبار النشاط العلمي معرفة متراكمة مميزة لسياق التقدُّم.

خامسًا– كما أسفر هذا البحث عن نتيجة مهمة فحواها أنَّ النظر إلى فلسفة سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت الوضعيَّة من خلال آرائهما حول قانون التقدُّم نجد أنها فلسفة تنتمي إلى الاتجاه المحافظ الذي يقبل المجتمع الصناعي بوصفه نهاية المطاف في التقدُّم الاجتماعي، ويقف موقفًا إيجابيًا من نظمه الاجتماعية (الأسرة والطبقات)، ويجعل من مهمته الأساسيَّة الترميم والإصلاح لا الرفض والتغيير الراديكالي.

سادسًا– أثبت هذا البحث أنَّ كثيرًا من المقولات التي يستند إليها مفهوم التقدم في الفكر الغربي هي مقولات خاطئة، عبارة عن تخيلات نظرية ليس لها أساس عقلي أو واقعي، فالموارد الطبيعية محدودة، وليست غير محدودة في الكون كما ادعى معظم المفكرين الغربيين، والعصر الذهبي هو ما يصنعه الإنسان بكدِّه واجتهاده وليس في الماضي السحيق ولا سيأتي بصورة حتمية في المستقبل. وعقل الإنسان محدود، والتقدم ليس عملية خطية ذات اتجاه واحد؛ إذ كثيرًا ما يحدث انقطاع ونتائج سلبية غير مقصودة.

سابعًا- إنَّ النظر إلى التقدُّم بوصفه عملية خطيَّة ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون طبيعي واحد يتبدى في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريبا- كما زعم سيمون وكونت وغيرهما- بات أمرًا غير صحيح إلى حد كبير، فكثيرًا ما يحدث انقطاع ونتائج سلبية غير مقصودة؛ ولأنه -أيضًا- يفترض وجود تاريخ إنساني واحد، لا إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة، فما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي لا يصلح لكل التشكيلات الأخرى على السواء. وبناء على ذلك نصل إلى النتيجة الأهم في هذا البحث وهو أن ما تقدم به الغرب ليس بالضرورة هو ما يتقدم به الشرق، فالاعتقاد بأن التقدُّم الغربي هو النموذج الذي يجب أن تتبعه بقية الأمم هو الخطيئة الكبرى التي وقعت فيها كثيرًا من المجتمعات الشرقية فتحول الغرب لديها إلى قيمة مطلقة يجب تبنيها ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها أو على الأقل نقترب منها، وبناء على ذلك تم تبرير الإمبريالية الغربيَّة. ويعد ذلك -في رأي الباحث- عائقًا يجب تجاوزه، فلابد من الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف كل حضارة عن الأخرى. وبناء على ذلك من الممكن أن نقول إن قانون التقدُّم الذي يجب على بلادنا العربيَّة الالتزام به يقوم على توافر مقومات أساسية لحدوثه، أهمها: الوعي المجتمعي الذي يهيئ الإرادة المجتمعية والسياسيَّة للتحول والتغير نحو الأفضل، وخلق بيئة تنافسية عادلة، وتقديس ثقافة التنمية والإنتاج، وتعديل فلسفة التعليم لتصبح فلسفة للإبداع وليس للتكرار والاجترار، والقضاء التام على الأمية، والدعم اللامحدود للبحث العلمي، والثقة بالذات وبقدرتها على الإبداع والابتكار، وإشاعة مناخ التسامح، وقبول الآخر، وتفعيل مبادئ المواطنة، والقضاء على التعصب بكافة أشكاله وألوانه، والتعامل مع المخترعات التكنولوجية الحديثة ليس بوصفها وسائل للرفاهية ولكن بوصفها قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانيَّة التي يحددها كل مجتمع بالطريقة التي يراها وحسب رؤيته الخاصة لله والإنسان والكون.

الهوامش

(١)عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، دار الهلال، القاهرة،(د.ط) ، فبراير ٢٠٠١، ص١٣٩.

(٢) مجمع اللغة العربيَّة، **المعجم الوجيز**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥، ص٤٩٣، (قدَّم).

(٣)عبدالوهاب المسيري، قراءة في مفهوم التقدُّم، **نشرة نوافذ**، هيئة الأعمال الفكريَّة، الخرطوم، العدد الرابع، يناير ٢٠٠٤، ص ١.

(٤)عبدالمنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠، ص٢١٠-٢١١، (مادة: تقدُّم).

(٥) المرجع السابق، ص٢١٢.

(٦) المرجع السابق، ص٢١٢-٢١٣.

(٧) مجمع اللغة العربيَّة، **المعجم الفلسفي**، تقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٥١، (مادة: تقدم).

(8) Julian Huxley, *Evolutionary Progress: the modern synthesis [3rd ed.]*, George Allan& Unwin LTD, London, 1944, p.564.

(٩)أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص٣٣١، (التقدُّم).

(١٠) أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ١٧٨-١٧٩.

(١١) انظر، عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ١٤٤-١٤٦.

(12) Saint Simon, Study on Universal Gravitation, In *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015, p. 124.

(١٣) ج. ب، بيوري، **فكرة التقدُّم** (ترجمة: أحمد حمدي محمود)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٤٩.

(١٤) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، (ترجمة: شوقي جلال)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٢٤.

(١٥) أفلاطون، **طيماوس**، (ترجمة: فؤاد جرجي بربارة) منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨، ص٢١٨

(١٦) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٣٥.

(17) Aristotle, *On Generation and Corruption*, translated by H. Joachim in" Great Books of The Western World", part 8, Vol 1, William Benton published, U.S.A, 1952, p.438.

(١٨) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص١٢٤.

(١٩) انظر: أبيقور، **الرسائل والحكم** (دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد)، الدار العربيَّة للكتاب، تونس، د. ت، ص ٦١.

(٢٠) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٤٣.

(٢١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص١٢٥.

(٢٢) محمد عواد حسين، صناعة التاريخ، **مجلة عالم الفكر**، العدد الأول، المجلد الخامس، أبريل- يونيو ١٩٧٤، ص ١٢٦

(٢٣) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج١، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص٣٣٥.

(٢٤) رأفت الشيخ، **تفسير مسار التاريخ**، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١٠٥.

(25) Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil*, edited with Austin Farrer, translated by E.m., Huggard, Chicago and la Salle, Illinois,1990, p.74, p.129, p.263.

(٢٦) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ١٣٥.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٤٠.

(٢٨) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٩٠-١٩١.

(٢٩) ملكة على لهيطة، **المقدمة العربيَّة لمسرحية: دينيس ديدرو، الابن الطبيعي**، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٥، ص٥.

(30) Kant, Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim, in Kant, *Anthropology, History and Education*, Edited by Gunter Zoller and Robert Louden, Cambridge University Press, 2007, p. 109.

(٣١) عبدالرحمن بدوي، **أمانويل كنت– فلسفة القانون والسياسة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص٢٩٧.

(32) See, Johann Gottlieb Fichte, *On the Nature of the Scholar, and its Manifestations*, Translated from the German, with a Memoir of the Author, by William Smith, University of Toronto, London, 1845, pp.144-153.

(33) David G.Green, *Reinventing Civil Society*, London, Institute of Economic Affairs, 1993, p.viii.

(34) Thomas Carlyle, On *Heroes-Hero Worship, and The Heroic in History*, Edited by Henry David Gray, Longmans, Green, and Co, New York, 1906, pp.1-2.

(35) Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol.1, Edited by Peter C. Hodgson and translated by R. Brown, Peter Hodgson and J. Stewart, University of California Press,1984, p.429.

(٣٦) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٤١.

(37) Saint Simon, Essay of The Science of Man (1813), In : *Social Organization the Science of Man and Other Writings*, Edited and Translated with an Introduction by Felix Markham, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston,1952,p.21.

(38) Saint Simon, A. Thierry, The Reorganization of The European Community, In : *Social Organization the Science of Man and Other Writings*, Edited and Translated with an Introduction by Felix Markham, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston,1952, pp.28-29.

(39) Ibid, p.29.

(40) Simon, Study on Universal Gravitation, p.124.

(41) Simon, A. Thierry, The Reorganization of The European Community,

p.68.

(٤٢) طلعت عيسى، **سان سيمون**، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، د.ت، ص ٣٧.

(٤٣) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٢٤١.

(٤٤) يوسف **كرم**، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم، بيروت، د.ت، ص٣١٤.

(٤٥) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٢٤١.

(46) Saint Simon, Industry, In: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015, p.174.

(47) Idem.

(48) Saint Simon, The Organizer, In: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015, p.194.

(٤٩) أمين فخري عبدالنور، مقدمة الترجمة العربيَّة لكتاب: فيليب رينيه، **السان سيمونيون في مصر**، ترجمة أمل الصبان وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص١٢. وكانت هذه الفكرة الرئيسة التي تمحور حولها السان سيمونيون، وهم جماعة من الشباب، مهندسون وأطباء في معظمهم، تجمعوا حول اسم سان سيمون وأفكاره، ولم يعودوا يحتملون أن يبقى الشعب في البؤس بينما هم يعرفون– لأنهم درسوا الآلات– أن هناك وسائل حديثة للإنتاج بكميات كبيرة. وقد تجمعوا وشكلوا حزبًا صغيرًا، كان أول حزب (اشتراكي) في القرن التاسع عشر.

(٥٠) طلعت عيسى، سان سيمون، ص ٤٣.

(٥١) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٥٢) بيوري، فكرة التقدُّم، ص٢٤٣.

(٥٣) طلعت عيسى، سان سيمون، ص ٣٨

(54) Saint Simon, Introduction to the Scientific Studies of the Nineteenth Century, in: *Social Organization the Science of Man and Other Writings*, Edited and Translated with an Introduction by Felix Markham, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston,1952, p.13.

(55) Simon, *Essay of The Science of Man (1813)*, p.21-23.

(56) Simon, *Introduction to the Scientific Studies of the 19th Century*, p.102.

(57) Ibid, p.100.

(58) Saint Simon, Second Prospectus for A New Encyclopedia, In: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015, p.110.

(59) Saint Simon, *New Christianity*, translated by J. E. Smith, Published by B.D. Cousins, London, 1834, pp.50-51.

(٦٠) طلعت عيسى، سان سيمون، ص٣٩-٤٠.

(٦١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٦٢) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٢٤٤.

(٦٣) حسن حنفي، **قضايا معاصرة**، ج٢، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص٤٩٩.

(64) Auguste Comte, *A General View of Positivism*, Cambridge University Press, New York, 2009, p.8.

(65) Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, New York, 2003, p.1.

(66) Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, freely translated and condensed by, H. Martineau, Vol.1, New York-London, 1753, pp.1-2.

(67) Ibid, p.2.

(68) Idem.

(٦٩) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة (ترجمة محمود سيد أحمد)، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٩٧.

(70) Auguste Comte, The Positive Philosophy of Auguste Comte, p.2.

(71) Ibid, pp.1-2.

(72) Ibid, p.2.

(73) Ibid, p.3.

(74) Auguste Comte, *Social Physics: from The Positive Philosophy*, Calvin

Blanchard, New York, 1856, p.400.

(٧٥) إحسان محمد الحسن، **النظريات الاجتماعية المتقدمة (دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة)**، دار الأوائل للنشر، عمان، ط٣، ٢٠١٥، ص ١١٣.

(٧٦) ليفي بريل، **فلسفة أوجيست كونت، (**ترجمة محمود قاسم– السيد محمد بدوي)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت، ص٢٥٦.

(٧٧) السابق، ص ٢٥٨.

(٧٨) المرجع السابق، ص ٢٦١.

(٧٩) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(٨٠) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(81) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge, London, 2nd Edition, 1941, p.345.

(82) Ibid, p.353.

(83) See, Auguste Comte, A General View of Positivism, p.75.

(٨٤) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩٠، ص٤٠٢–٤٠٣.

(٨٥) علي عبدالواحد وافي، **عبقريات ابن خلدون**، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٢، ص٢٢٦.

(٨٦) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص١٤٦.

(87) Simon, The Organizer, p.194.

(٨٨) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٢٤٣.

(٨٩) المرجع نفسه.

(٩٠) طلعت عيسى، سان سيمون، ص٣٩–٤٠.

(٩١) فاروق عبدالمعطي، **أوجيست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث**، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٢٧.

(٩٢) محمد عبدالله دراز، **الدين– بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار القلم، الكويت، د.ت، ص٨٤–٨٥

(٩٣) المرجع السابق، ص٨٥

(٩٤) المرجع السابق، ص٨٦

(95) Auguste Comte, A General View of Positivism, p.349.

(٩٦) بيوري، فكرة التقدُّم، ص ٢٤٣.

(٩٧) عبدالوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ١٤٨.

(٩٨) توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربيَّة، ط٧، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٨٢.

(99) Levi-Strauss, *Race and History*, Published by the United Nations, Unesco, Paris, 1952, pp.20-21.

(١٠٠) يوسف الكلاخي، **مفهوم التقدُّم في التاريخ**، منشور بواسطة "الحوار المتمدن"، متاح على الرابط (شوهد يوم ٢٠٢٣/٨/٢٥):

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=289894

(101) Levi-Strauss, Race and History, pp. 21-22.

(١٠٢) نبيل رشاد سعيد، **فلسفة التاريخ عند كلود ليفي شتراوس**، مجلة كلية الآداب– جامعة بغداد، عدد (٧٨)، ٢٠٠٧، ص٣٨١.

(103) Levi-Strauss, Race and History, p. 22.

(104) Ibid, p. 22.

(١٠٥) يوسف الكلاخي، **مفهوم التقدُّم في التاريخ**، مرجع إلكتروني سبق ذكره.

(١٠٦) رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، شركة الرغائب بمصر، ط٢، القاهرة، ١٣٣٠/١٩١٢، ص١٨–١٩.

(١٠٧) المرجع السابق، ص٧–٨.

(١٠٨) انظر، مصطفى النشار، **في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠١٢، ص١١٢–١٤١.

(١٠٩) انظر، محمد عثمان الخشت، **أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية**، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧، ص١٢٣–١٢٧.

(١١٠) مصطفى النشار، في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي، ص ١٠٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا– المصادر والمراجع العربيَّة والمترجمة إلى العربيَّة

١- ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج١، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ٢٠٠٤.

٢- أبيقور، **الرسائل والحكم** (دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد)، الدار العربيَّة للكتاب، تونس، د.ت.

٣- أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥.

٤- إحسان محمد الحسن، **النظريات الاجتماعية المتقدمة** (دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة)، دار الأوائل للنشر، عمان، ط٣، ٢٠١٥.

٥- أفلاطون، **طيماوس**، (ترجمة: فؤاد جرجي بربارة) منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨.

٦- أمين فخري عبد النور، مقدمة الترجمة العربيَّة لكتاب: فيليب رينيه، **السان سيمونيون في مصر**، ترجمة أمل الصبان وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة،٢٠١١.

٧- توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربيَّة، ط٧، القاهرة، ١٩٧٩.

٨- ج. ب بيوري، **فكرة التقدم** (ترجمة: أحمد حمدي محمود)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢.

٩- حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩٠.

١٠- _____، **قضايا معاصرة**، ج٢، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

١١- رأفت الشيخ، **تفسير مسار التاريخ**، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٢- رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، شركة الرغائب بمصر، ط٢، القاهرة، ١٣٣٠/١٩١٢.

١٣- طلعت عيسى، **سان سيمون**، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، د.ت.

١٤- عبد الرحمن بدوي، **أمانويل كنت– فلسفة القانون والسياسة**، وكالة المطبوعات، الكويت،

.١٩٧٩

١٥- عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، دار الهلال، القاهرة، فبراير ٢٠٠١.

١٦- _____، "قراءة في مفهوم التقدُّم"، **نشرة نوافذ**، هيئة الأعمال الفكريَّة، الخرطوم، العدد الرابع، يناير ٢٠٠٤.

١٧- على عبد الواحد وافي، **عبقريات ابن خلدون**، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٢.

١٨- فاروق عبد المعطي، **أوجيست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث**، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٣.

١٩- كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، (ترجمة: شوقي جلال)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.

٢٠- ليفي بريل، **فلسفة أوجيست كونت**، (ترجمة محمود قاسم- السيد محمد بدوي)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

٢١- محمد عبد الله دراز، **الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار القلم، الكويت، د.ت.

٢٢- محمد عثمان الخشت، **أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية**، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧.

٢٣- محمد عواد حسين، صناعة التاريخ، **مجلة عالم الفكر**، العدد الأول، المجلد الخامس، أبريل- يونيو ١٩٧٤.

٢٤- مصطفى النشار، **في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ص٢٠١٢.

٢٥- ملكة على لهيطة، **مقدمة كتاب: دينيس ديدرو، الابن الطبيعي**، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٥.

٢٦- نبيل رشاد سعيد، فلسفة التاريخ عند كلود ليفي شتراوس، **مجلة كلية الآداب**- جامعة بغداد، عدد (٧٨)، ٢٠٠٧.

٢٧- وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، (ترجمة محمود سيد أحمد)، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٥.

٢٨- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم، بيروت، د.ت.

ثانيًا– المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Aristotle, *On Generation and Corruption*, translated by H. Joachim in "Great Books of the Western World", part 8, Vol 1, William Benton published, U.S.A, 1952.

2- Carlyle (Thomas), *On Heroes-Hero Worship, and The Heroic in History*, Edited by Henry David Gray, Longmans, Green, and Co, New York, 1906.

3- Comte (Auguste), *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, freely translated and condensed by, H. Martineau, Vol.1, New York - London, 1753.

4- _____, *Social Physics: from the Positive Philosophy*, Calvin Blanchard, New York, 1856.

5- _____, *a General View of Positivism*, Cambridge University Press, New York, 2009.

6- Fichte (Johann Gottlieb), *On the Nature of the Scholar, and its Manifestations*, Translated from the German, with a Memoir of the Author, by William Smith, University of Toronto, London, 1845.

7- Green (David), *Reinventing Civil Society*, London, Institute of Economic Affairs, 1993.

8- Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol.1, Edited by Peter C. Hodgson and translated by R. Brown, Peter Hodgson and J. Stewart, University of California Press,1984.

9- Huxley (Julian), *Evolutionary Progress: the modern synthesis [3rd ed.]*, George Allan & Unwin LTD, London, 1944.

10- Kant, Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim, in Kant, *Anthropology, History and Education*, Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden, Cambridge University Press, 2007.

11- Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man*

and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, translated by E.M., Huggard, Chicago and La Salle, Illinois, 1990.

12- Marcuse (Herbert), *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge, London, second Edition, 1941.

13- Simon (Saint), New *Christianity*, translated by J. E. Smith, Published by B.D. Cousins, London, 1834.

14- _____, Introduction to the Scientific Studies of the Nineteenth Century, In: *Social Organization the Science of Man and Other Writings*, Edited and Translated with an Introduction by Felix Markham, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston,1952.

15- _____, A. Thierry, The Reorganization of the European Community, in: *Social Organization the Science of Man and Other Writings*, Edited and Translated with an Introduction by Felix Markham, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston,1952.

16- _____, The Organizer, In: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015.

17- _____, Essay of The Science of Man (1813)، In: *Social Organization the Science of Man and Other Writings*, Edited and Translated with an Introduction by Felix Markham, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston,1952.

18- _____, Study on Universal Gravitation, In: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015.

19- _____, Second Prospectus for A New Encyclopedia, In: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015.

20- _____, Industry, in: *Henri Saint-Simon (1760-1825) Selected*

Writings on Science, Industry and Social Organization, Translated and edited by Keith Taylor, Routledge, London and New York, 2015.

21- Strauss (Claude Levi-), *Race and History*, Published by the United Nations, Unesco, Paris, 1952.

22- Wernick (Andrew), *Auguste Comte and the Religion of Humanity The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, New York, 2003.

ثالثًا- المعاجم والقواميس والموسوعات

١- عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠.

٢- أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٢.

٣- مجمع اللغة العربيَّة، **المعجم الفلسفي**، تقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.

٤- مجمع اللغة العربيَّة، **المعجم الوجيز**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

رابعا – المراجع الإلكترونية

١- يوسف الكلاخي، **مفهوم التقدُّم في التاريخ**، منشور بواسطة "الحوار المتمدن"، متاح على الرابط (شوهد يوم ٢٠٢٣/٨/٢٥):

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=289894