

علم الاجتماع والفلسفة

الحزب الثاني

نظرية المعرفة

دكتور قساري محمد اسماعيل

فناز سام عليا - قنوبان - جامعة الاعرنية

تقديم

الاستاذ الدكتور محمد ثابت القندي

الطبعة الثانية

طبعة مهيبة وسفحة

دار المعرفة الجامعية

قناح سوثير - الطاريط

اسكندرية

تصدير

على بركة الله ، وبتوقيقه وهداه ، أصدر
كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، وأتجه
الى المولى عز وجل ، حامدا شاكرا ، أحمده
سبحانه وتعالى ، لما أنعم به علينا من جهد
وصبر وسهر .. وأشكره جل وعلا ، فهو
الواهب الوهاب ، الذى اليه يرجع الامر كله
... ربنا ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ،
وهي لنا من أمرنا رشدا ... وبعد

هذه هي الطبعة الثانية من كتاب « نظريّة
المعرفة » ، بعد ان أزدت فيها وأضفت ، حيث
أوضحت ونقحت الكثير من المعاني ، فكشفت عن
مغزاها ومبناها .

ولقد صادفت الطبعة الاولى قبولا في مصر ،
وسائر اقطار الوطن العربي ، فنفتت الطبعة الاولى
مسرعة الخطى ، الى درجة لم تكن تخطر على البال ،
فعلى الرغم من جنوح الكتاب احيانا الى الجفاف
والتجريد . . . فقد تخاطفته في سرعة مذهلة
أيدي الفئات المثقفة من جمهور القراء العرب ،
وأرجو ان تخرج هذه الطبعة الوليدة ، التي تصدر
الان الى عالم النور ، فتصادف ما صادفته الطبعة
الاولى وتحظى برضى القارئ العربي العزيز . .
والله ولي التوفيق . . .

دكتور
قبارى محمد اسماعيل

اللَّهُ نَدْوُ *

اِحسے مرنے کنتے اوند اُنے یكونا احسے جمانبیے فیے
هذه الأيام ، اِلا انهما اُسرعاً الخطفے ، ففادرا سوناً عالم
الفناء ، کیے یبخدا عالم الخلود ...

احسے اُجیے و اُجیے

قديم

الدكتور محمد ثابت الفندي

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الاداب - جامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان في الكثير من موضوعاتهما مثل
ما اشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا
الاشترار قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث
والنظر فيها ، ومهما تناوب العلمان وادار كل
واحد منهما ظهره الى الاخر فيما يصل اليه من
نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه :
منهج الملاحظة الموضوعية في علم الاجتماع ومنهج
النقد والتحليل في الفلسفة .

ولما كانت تلك الموضوعات المشتركة هي في
الاصل موضوعات الفلسفة منذ القدم ، فقد القت
الحلول التي جاء بها علم الاجتماع ، والمستمدة
من الملاحظة الموضوعية للمجتمعات البشرية ،

اضواء جديدة على مشاكل عريقة في القدم في الفكر
الانساني وكونت في مجموعها رصيذا ضخما لمواقف
علم الاجتماع من المشاكل الفلسفية التقليدية .

ولا يستطيع الان باحث مخلص في الفلسفة ان
يتجاهل هذا الرصيد الاجتماعي الضخم ، كما لا
يستطيع باحث مخلص في علم الاجتماع ان يفقه
علمه وامهات مسائله دون فقه وثيق للاصول
الفلسفية البحتة لكثير مما يتناوله الاجتماعيون
وبخاصة الانتروبولوجيون منهم .

وينبغي ان نؤكد في هذا التقديم الوجيز ، انه في
نطاق هذا الاشتراك بين العلمين الذي اثمر حلولا
اجتماعية مختلفة ، ومتعارضة فيما بينها احيانا
لمشاكل الفلسفة ، كرس الزميل الدكتور قباري
محمد اسماعيل باكورة جهوده العلمية ، حين تناول
ابحاث الاجتماعيين في مدى قرن ونصف ، هي عمر
علم الاجتماع وادارها حول مسائل الفلسفة ، كما
رتبتها الفلسفة نفسها الى «منطق» و «نظرية للمعرفة»
وفلسفة « للاخلاق والدين » لكي يكشف عن مواقف
علم الاجتماع في كل مسألة منها على حدة في سلسلة
متابعة من الكتب .

والكتاب الذي يسعدني الان ان اقدمه لقرائه
الفلاسفة والاجتماعيين معا ، هو خلاصة ما وصل

تصدير

أحمد الله الراحم الرحيم ، القيوم بذاته ، الذي
يهيئ من أمرنا رشدا ، وأشكره سبحانه وتعالى
الذي اليه يرجع الامر كله ، فما من خاطرة تخطر
الا بعلمه ، وما من واردة ترد الينا الا باذنه ...
سبحانك ربي انك انت الواهب الوهاب ، وبعد ..

يسعدني ان اقدم للقارىء العزيز الجزء الثاني
من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » . واذا كنت
قد اقتصرت في الجزء الاول على اكتشاف مباحث
« المنطق » في علم الاجتماع ، فانني سأحاول في
هذا الكتاب ان استعرض مساهمة علم الاجتماع في
ميدان « الابدستمولوجيا » وذلك بالتركيز على
ابراز « البعد الاجتماعي » الكامن في عقل الانسان
وموقفه من العالم ...

وفي الواقع لقد عالجت في هذا الكتاب موضوعا
جديدا كل الجدة ، واعني به دراسة الابدستمولوجيا
من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد هاهنا كيف
تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين المعرفة ،
وحيث نرى ايضا كيف تداخلت السوسيوولوجيا
وتغلغلت وامتزجت في صلب الدراسات
الابدستمولوجية ، حيث حلق علم الاجتماع بعيدا في
افاق الميتافيزيقا .

ولعل القارئ العزيز - يريد ان يعرف شيئا عن مغزى هذا الكتاب وفحواه ، ولعلني ايضا اريد ان أقدم لجمهور المثقفين في مصر والعالم العربي ، ما يشفي الغليل ، وان اضيف الى المكتبة العربية ما يزيدها دواما ثراء على ثراء .

في الواقع ليس المقصود بهذا الكتاب ان يكون مجرد سرد لمذاهب المعرفة بمعناها التقليدي المؤلف ، وانما هو دراسة سوسولوجية لمسائل المعرفة ، بمعنى اننا نحاول ان نعالج المسألة الاستمولوجية من وجهة النظر السوسولوجية .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل المعرفة . فله صولاته في ميدان المقولات ، وجولاته في ميدان الميتافيزيقا ، كما تعمق وغاص في تفسير العقل والوجود . بتلك المساهمات المتعددة . . . اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة من اوسع ابوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من اصولها العقلية والميتافيزيقية ، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميظ اللثام عن اصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حيث تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتلاع الميتافيزيقا ، وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة . وفي هذا الصدد يقول « اميل

اليه الاجتماعيون من انظار في بعض مشاكل
المعرفة . ولقد استوفى المؤلف بحثه ، وجلا
غوامضه ، وأجاد في ترتيب مسائله ، والله اسأل ان
بفيد منه تلاميذه

الدكتور

محمد ثابت الفيدي

ولقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة - ان الفلسفة ومساثلها هي نقطة البدء وحجر الزاوية، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع في حقبة من حقبة ، وحتى في اتجاهات عديدة من اتجاهاته المعاصرة ، وان اغفال دراسة الفلسفة وعدم انتباه اليها في دراسة علم الاجتماع في تاريخه منذ « كونت » الى الان ، يجعلنا عندما نقتصر على علم الاجتماع وحده ، امام مسائل مبتورة اصولها . بحيث لا ندري لماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ربما ما كان يعالجها لو انه كان مستقلا في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة .

حقيقة انه يجاهد في ان يكون علما في منهجه وموضوعه . ولكن علم الاجتماع عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا والاخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمي البحت . بما ادخله في موضوعه من مشاكل الفلسفة البحتة .

ولذلك نرى علم الاجتماع، في مراحل المعاصرة، وفي كثير من مدارسها قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ، متجها بكل طاقاته نحو المجتمع وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير .

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ، ومستوى المعيشة ، ونظم الاسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وما شابه ذلك من ظواهر تقترن تحت المشاهدة ، وربما تزيد ، فحاول تطبيقا لنتائج دراساته هذه في شكل خدمات ورعاية اجتماعية •

وفي كل هذا يستطيع علم الاجتماع ان يدعي بحق أنه علمي ، ومنتهج للطرق العلمية ، ولكنه كما نراه عند كثيرين من انصاره المعاصرين ممن يشار اليهم في هذا العلم - ما زال يحن حنيننا شديدا الى التزام خط سيره الاول الذي يصل ما بينه وبين الفلسفة ، فيعمل في « نظرية المعرفة » بالذات ، وهي ام المسائل الفلسفية ، وكأنه بذلك ما زال يرى ان وطنه الاصلي هو مسائل الميتافيزيقا ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل •

ولا غرابة في هذا ، فان علوما كثيرة كالتطبيقيات والرياضيات والاخلاق وعلم النفس وعلم الجمال ، قد اصبحت علوما على اقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند اصحابها من طبيعيين ورياضيين واخلاقيين ونفسيين وجمالين ، تتعلق بالانظار الفلسفية ، حين يتعمقون في علومهم ، ويتحدثون حديث فلاسفة ، لا حديث علماء •

برييه Emile Brehier « في كتابه » تاريخ
الفلسفة » :

- « لقد وجد علم الاجتماع الدوركييمي »
- « انه يتعين عليه ان يضع ويقدم حلولا »
- « لمسائل من صميم اختصاص الفلسفة . »
- « وما يهمننا في هذا الصدد هو هذا »
- « التحويل للمشكلات الفلسفية الى »
- « مشكلات اجتماعية » .

ويتضح من تلك الكلمات التي ساقها « المؤرخ
الفيلسوف » اميل برييه ، ان مدرسة دوركيم
الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ،
ووقفت من مسائل الفلسفة موقفا ايجابيا ، بتقديم
الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب ان احدد موقف علم
الاجتماع من مختلف ميادين الميتافيزيقا ، وكيف
ادلى بدلوه في مقولات المعرفة ، ومصادر الفكر ،
ومنابع الحقيقة ، من زاوية ابعاد الفكر
السوسيولوجي .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع اقدمه؟! وهل أكد
ذاته لكي يحل بدلا عن الفلسفة؟! وهل
قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولا نهائية لا تقبل
المناقشة؟!!

في الرد على تلك الاسئلة ، رأينا ان المنهج القويم هو ان نلتزم بمناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشة الفلاسفة . ولذلك فان المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى من معاني هذه الكلمة ، لاننا لم نتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وانما رأينا ان ننتهج منهج اثاره الموضوعات كما رتبته الفلسفة .

ثم ان المنهج الذي اتبعناه هو نقدي في نفس الوقت ، بمعنى اننا في كل مسألة من مسائل المعرفة التي تعرض لها علم الاجتماع ، انما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ونقدم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، وهدفهم منها ، وحلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع .

وبالاضافة الى ذلك - اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية في آن واحد ، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل - اتعرض الى تفاصيلها محلا ومناقشا ، وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلي . كما انني لم اغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائل كبرى تميزها الفلسفة ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبي .

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، فهي كلما امعنت في التقدم الى الامام او نحو اهدافها كعلم ، نجدها تتوقف حتى عند اصحابها لتنظر الى الوراء ، متطلعة الى الفلسفة ، والتفلسف في اخطر مشاكلها ، وهي مشكلة اساس الرياضيات التي تشغل الرأي العام الرياضي ، والتي هي مجال فلسفة ومنطق لا مجال رياضة .

فاذا كان موضوع البحث ، هو مساهمة علم الاجتماع في حل مشاكل الفلسفة وبدا ان هذا البحث لا ينطبق الا على فريق من الاجتماعيين دون اخر ، الا ان هذا الموضوع لا يزال مفتوحا في الحاضر والمستقبل ، بحيث سنرى تجديدا لمواقف علم الاجتماع من مسائل الفلسفة ، وخاصة في « نظرية المعرفة » .

وبذلك لا اعتبر ان الحد الذي وصلت اليه في هذا البحث في الصلة بين الفلسفة والاجتماع يمثل عهدا قد مضى وانقضى ، ولكنه حلقة من حلقات اخرى قادمة في الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ما قامت « نظرية المعرفة » على الاقل .

وعلى الاجتماعيين ان يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكي لا يقعوا في سطحية النداء القائل بان علم الاجتماع قد ادار ظهره الى الفلسفة ، فالتعاون

بين العلوم امر مفروض مقدما ، عند كل باحث
مخلص جاد .

وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث ،
ولا يضير العلوم بعد ذلك التعاون ان ينقد بعضها
البعض في سبيل تمحيص الحقيقة ، فالامر ليس
تعصبا لعلم ، لكي لا يكون العالم كمن فقد احدى
عينيه ، فلا يبصر الا بوحدة . . . انما الشأن ان يبصر
الباحث بعينين ، وان يرى تضافر العلوم مهما
تناهدت في انماء الحقيقة واجتلائها ، اذ ان الحقيقة
هي المطلوب الاول والاخير . . .

وختاماً ، ان دراسة المسألة الاستمولوجية ، تعد
من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع من
فروع علم الاجتماع ، يطلق عليه علماء الاجتماع
الالمان اسم « علم اجتماع المعرفة Meta-Sociology »

وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم
الاجتماع ميدانا رحبا ، لا يتصل بعلم الاجتماع في
ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة
تتصل بما « بعد علم الاجتماع » او « فيما وراء
علم الاجتماع wissenssoziologie »

واستنادا الى هذا الفهم ، تعالج « ميتافيزيقا علم
الاجتماع » ، التي تتمثل في سوسيولوجية المعرفة -
مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان « العوامل

الاجتماعية Social Factors « انما يكون لها اثرها الكبير في اكتساب المعرفة ونشأة العلوم . وعلى هذا الاساس ، لقد اضاف علم الاجتماع الى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها .

* * *

ولا يفوتني - قبل ان اختتم هذا التصدير ، ان أقدم جزيل شكري للاستاذ احمد معروف مدير الدار القومية للطباعة والنشر بالاسكندرية ، على ما بذله من جهود مشكورة ، وما قام به العاملون بالدار من نشاط ملحوظ .

ق . ا .

الاسكندرية

أغسطس ١٩٦٦

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع

- ✱ موقف علم الاجتماع من الاستيمولوجيا Epistemology
- ✱ ظهور علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie
- ✱ سوسيولوجية العلم Sociology of science
 - ✱ مشكلة مقولات الفكر الانساني .
 - ✱ التصورات الجمعية عند دوركيم .
 - ✱ نظرية العقل الجمعي .
- ✱ الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs
- ✱ النزعة الشيئية Choisme



لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في ميدان المنطق ، على نحو ما أشرنا في الجزء الاول من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » ، فقد امتدت مساهمات علم الاجتماع الى ميدان الاستمولوجيا Epistemology ، حيث طرق بابا رحبا من أبواب الفلسفة ، واقتحم معقلا هائلا ، من معادل الميتافيزيقا . وبذلك يتناول علم الاجتماع - أهم أجزاء الفلسفة العامة - فيتطرق الى ما يسميه الفلاسفة « بنظرية المعرفة » .

ولقد استند علم الاجتماع في ذلك ، الى ان المجتمع مصدر المعرفة ومبعث الحقيقة ، ومن خلال تلك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الاستمولوجية وتدارسوها من زاوية المجتمع ، وقدموا لها مختلف الحلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجي .

والمذهب السوسيولوجي في حقيقة الامر ، يعبر أصلا عن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التي تتفق مع ما نسميه اليوم « بالنزعة الاجتماعية Sociologism » ويقصد بهذه النزعة تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » الذي يتجه نحو تفسير « المعرفة » وفهم الروح الانساني بطريقة سوسيولوجية . ويرى « بوجليه Bouglé » (١) انها محاولة فلسفية الاصل ، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها الى تكوين نظرية عامة للمعرفة ، مستندا في ذلك الى الدراسة الوصفية الوضعية المقارنة ، تلك التي تتجنب طرائق الفكر الميتافيزيقي لينفتح السبيل امام قيام علم اجتماع وضعي .

موقف علم الاجتماع من الاستمولوجيا :

ولا شك ان علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهم الى حد بعيد في حل المشاكل الاستمولوجية ، ووقف منها موقفا خاصا ، ولا شك ايضا ان هناك قضية عامة يشتغل بها دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية التي تتعلق بمشكلة الانسان وموقفه من الحقيقة ، وسعيه الحثيث في اقامة نسق او بناء من المعرفة .

ولا مشاحة في ان مشكلة المعرفة هي من اكثر المشكلات اتصالا بالانسان ، واشدها تعلقا بالفكر الميتافيزيقي ، بل ولعلها مفتاح المشكلات الميتافيزيقية برمتها . ولذلك اتسع نطاق البحث في ميدان المعرفة ، وصدر عن هذا الميدان الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الغالصة ، مثل « طبيعة المعرفة » و « مصادرها » و « موقف الانسان » منها .

ولقد كثرت المصطلحات في ميادين الفلسفة ، وغزرت في ميدان علم الاجتماع ، تلك المصطلحات التي تدور رحاها حول مسألة « الحقيقة » و « الواقع » و « مشكلة المعرفة » و « التجربة » . وهذه كلمات وألفاظ كثيرا ما ترددت في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي . ولكن ينبغي ان نتساءل : أية حقيقة تلك التي يتضمنها علم الاجتماع ؟ وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة ؟! واذا كان ذلك كذلك - فكيف ولماذا ؟؟؟

وينبغي ان نتساءل أيضا : عن المسألة الاستمولوجية التي

حيرت أذهان الفلاسفة ، ما هي ؟؟ وكيف انقسمت الفلسفة
بصددها ؟ ولماذا اضطرت حولها وجهات النظر ؟؟؟

وإذا ما تتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، لوجدناها تتجه
نحو النظر في المعرفة من جهات مختلفة ، منها : هل المعرفة
ممكنة للإنسان أم غير ممكنة ؟ - وهنا تظهر في الفلسفة مذاهب
« الشك » التي تشك في إمكان المعرفة ، ومذاهب « اللادارية » التي
تقول : « لا ندري شيئاً » ، ومذاهب « الايقان » بإمكان المعرفة ،
وهي التي تؤكد ان الانسان يعرف الحقيقة .

ثم يدرس الفلاسفة المعرفة ، من حيث طبيعتها : هل هي
حسية أم عقلية أم غير ذلك ؟ وهنا تصطرع مذاهب الفكر ،
مثل المذاهب التجريبية والمذاهب العقلية ، والمذاهب الحدسية ،
والمذاهب التصورية أو المثالية . ثم يدرس الفلاسفة ايضاً
مسألة « حدود المعرفة » هل نعرف الحقيقة معرفة تامة مطلقة
كما يقول « أفلاطون » ؟ أم اننا نعرف الحقيقة معرفة محدودة
في نطاق الظواهر الطبيعية - كما يقول المذهب النقدي ؟

ولقد حصر « داجوبير رون Dagobert Runes » في « قاموسه
الفلسفي » مختلف مسائل المعرفة ، فيقول : انها تتعلق بفحص
« أصول المعرفة » و « حدودها » ومناهجها ، وأشكالها ، كما
تعالج ايضاً مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة ، وهي « مشكلة
الحقيقة » : هل هي تطابق بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ؟
أم ان عالم الحقائق ينفصل تماماً عن عالم الاشياء ؟ ومن ثم
تكون الحقيقة عالماً قائماً بذاته ؟ (٢) .

ولكن ربما كانت - أهم مسألة في المعرفة استرعت نظر
الاجتماعيين هي تساؤل الفلاسفة عن منابع المعرفة ومصادر
الحقيقة ، حين اختلف هؤلاء الى من قال بالحواس كمصدر
للحقيقة ، او العقل ، أو الحدس ، أو حتى العقل الالهي . . .

كما نجد ان الفلاسفة قد ناقشوا أهم الافكار المحركة في
نظرية المعرفة ، مثل المكان والزمان والعلية والعدد ، وغيرها
من اطارات المعرفة ، فصدرت عن الفلاسفة مناقشات طويلة
لبيان أصول مثل هذه الحقائق العامة ، في ضوء واحد من تلك
المصادر ، ومصادر الفلاسفة للمعرفة كلها مصادر فرية خالصة .

وهنا نجد ان الاجتماعيين ، قد حاولوا أهم محاولاتهم في
مساهمتهم باماطة اللثام عن الاصول الاجتماعية لمثل هذه
المقولات ، وللحقائق العلمية عامة . فأضافوا الى نظرية المعرفة
عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة ، وهو اثر المجتمع وبنيته في
نشأة المعرفة ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المصادر
الفردية وحدها .

ولعل مسألة المقولات قد اتصلت في بعض الفلاسفات بميدان
المنطق ، على اعتبار انها محاولة من محاولات التصنيف ، او
ضرب من ضروب الحصر للموجودات والاجناس العليا ، على
ما اشرنا في الجزء الاول من هذا الكتاب فيما يتعلق بمقولتي
« الجنس والنوع » .

ولعل هذا هو السبب الذي من أجله عالج « أرسطو » و « ابن
سينا » مسألة المقولات (٣) على اعتبار انها من لواحق المنطق

ومقاصده ، ولكننا نجد جانبا اخر من جوانب تلك المسألة ،
يتعلق بأصل المقولات ، ويتصل بمصدر تلك الصور الفكرية
الخالصة ، حيث ناقش الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومدارسهم
أصل الزمان والمكان والعلية والعدد ، في ضوء فلسفاتهم
ومذاهبهم ، ولعل تلك المسألة الاخيرة ، هي أدخل في « باب
المعرفة » منها في « باب المنطق » .

وسنحاول في الفصلين القادمين ان نبين الى اي حد ساهم
علم الاجتماع في حل مشكلات المعرفة والمقولات ، وهل اصدرت
النظرية السوسيولوجية بصدها حلولا نهائية ، وعلى اي اساس
تستند تلك النظرية في معالجتها لمشكلة المعرفة ، وكيف وقفت
النزعة الاجتماعية ازاء مسألة المعرفة والعلم والمقولات ؟

في الواقع ان دراسة المشكلة الاستمولوجية من جهة النظر
السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها
فرع حديث من فروع علم الاجتماع يطلق عليه اسم « علم
اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » . وبفضل دراسات هذا
العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا لا يتصل بعلم
الاجتماع في ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة
تتصل بما « بعد علم الاجتماع » او « فيما وراء علم الاجتماع
» (٤) « Meta — Sociology » .

وتعالج ميتافيزيقا علم الاجتماع - التي تتمثل في
« سوسيولوجية المعرفة » - مسألة موضوعية المعرفة ، على
اعتبار ان العوامل الاجتماعية لها اثرها الكبير في اكتساب

المعرفة ونشأة العلوم (هـ) ، وترتد تلك النظرية السوسولوجية للمعرفة ، الى اصليين رئيسيين في تاريخ الفكر الاجتماعي في فرنسا والمانيا .

ففي علم الاجتماع الفرنسي - تعرض « اميل دوركيم » في كتابه الرئيسي « البدايات الاولى للحياة الدينية *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* » حيث درس مشكلة هامة من مشكلات المعرفة ، فأعطى تحليلا اضافيا في تضاعيف هذا الكتاب لمسألة الاصول الاجتماعية لنشأة المقولات الرئيسية للفكر الانساني .

كما عالج تلميذه « لوسيان ليفي بريل » في كتاباته المشهورة عن العقلية البدائية مسألة الاختلافات التي تميز العقلية المتحضرة عن العقلية البدائية ، بالنظر الى خصائص منطوق الفكر البدائي والمتحضر ، ولقد درس بعض اصحاب الاتجاهات الدوركايمية كثيرا من المجتمعات البدائية وطبقوا عليها الاسس النظرية لعلم الاجتماع الدوركايمي ، على ما فعل « راد كليف براون Radcliffe-Brown » في دراساته الحقلية للجزر الاندمانية ، وعلى ما فعل « مارسيل جرانت M. Granet » ايضا في دراسته عن الفكر الصيني القديم ، وفي كتاباته المختلفة عن ملامح البناء الاجتماعي الصيني . وبهذه الصورة الانثروبولوجية ، يسهم علم الاجتماع الدوركيمي بدراسة الاشكال الاجتماعية للفكر ومظاهر المعرفة في شتى المجتمعات والبناءات البدائية .

ظهور علم اجتماع المعرفة :

وفي علم الاجتماع الالمانى - صدرت البدايات الاولية لعلم اجتماع المعرفة ، حيث ظهرت سوسيولوجية المعرفة بظهور الماركسية وكتابات ماركس Marx ، بتحليله للمعرفة وتفسيره للتاريخ ، وكشفه عن طبيعة الايديولوجيات والحقائق السائدة في المجتمعات (٦) . ولقد رد علم الاجتماع الماركسي كلا من الفكر والمعرفة الى الاساس المادي للمجتمع .

وارتكانا الى هذا الفهم الماركسي تترد الذات العارفة الى طبيعة الموضوعات من حولها ، ويرجع الفكر الى الواقع الاجتماعي . وبالتالي يمكن تفسير الافكار والايديولوجيات الى طبيعة الموقف الاجتماعي العام ، ذلك الموقف الذي يحدد اطارها ، والذي يضي عليها معناها ومغزاها ، فتصبح « الايديولوجية الماركسية » ظاهرة فكرية عامة تتضمن احكاما في الاخلاق والمعرفة باستنادها الى الاساس الاقتصادي ، كما يصبح الوضع المادي للطبقة ، هو المصدر الوحيد الذي يفسر طبيعة المضمون الفكري ومحتواه الداخلي (٧) .

ولقد تطورت النظرية السوسيولوجية للمعرفة ، في الفكر الاجتماعي الالمانى عند « ماكس شيلر Scheler » و « كارل مانهايم Mannheim » حيث أفاض كل منهما في دراسة المعرفة بالنظر الى علاقتها بالاصول الثقافية والاجتماعية وردها الى عناصر وجودية كامنة في بنية الثقافة والمجتمع .

ولقد حاول علم الاجتماع المعاصر ، الا يتعرض لمسائله

السوسيولوجية فحسب ، بل وان يتعرض ايضا لكافة المسائل
الابستمولوجية العامة التي اثارها الفلاسفة ، فحاول ان يميظ
اللثام عن مشكلة « العقل » و « الحقيقة » ، وان يعالج مسألة
« المادة » و « الحس » ، وان يكشف عن مصادر اخرى للمعرفة
استنادا الى ما تضيفه الحقيقة الاجتماعية من ثراء .

وسنرى الى اي حد يعيد علم الاجتماع أمجاد الميتافيزيقا ،
وكيف يسهم بصدها بتقديم مختلف الحلول والتفسير التي
يقول بها علماء الاجتماع على اختلاف نحلهم وفرقهم
ومدارسهم ، حيث اختلف علماء الاجتماع في التفصيلات
الجزئية للمشكلة الابستمولوجية ، واتفقوا جميعا على الاصل
الاجتماعي .

وعلى هذا الاساس ، اصطنع علم الاجتماع الدوركييمي نظرية
ابستمولوجية تشير الى ان الحقيقة والمعرفة اساسها الدين
والمجتمع (٨) . وان الفرد في مدركاته ومعارفه ، انما يتغذى
على افكار المجتمع وتصوراته (٩) .

على حين يؤكد علم الاجتماع الماركسي على ان الحقيقة
تنبثق من بنية الطبقة Class (١٠) ، ولقد استند « كارل ماركس
Karl Marx » الى الاساس المادي للمجتمع ، حيث نظر الى
ذلك « البناء الاسفل Infra-structure » ، على انه مصدر كل
اشكال المعرفة من « ايدولوجيات » و « فلسفات » و « علوم »
و « اديان » ، هكذا فسر الماديون الجدليون مضمون الحقيقة ،
وبتلك النظرة عالجا مشكلة المعرفة ، بردها الى الاساس
الاقتصادي الذي يربط الفكر والواقع داخل اطار الطبقة (١١) .

وحاول « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » ، محاولة أخرى ، في معالجته لمسألة الحقيقة والمعرفة ، فربط «سوروكين» بين « مفهوم الحقيقة » و « طبيعة الثقافة Culture » السائدة في المجتمع ، على اعتبار ان الثقافة هي الاساس الوجودي الذي عنه ينبثق كل فكر وكل معرفة . وارتكنا الى ذلك الفهم تتمايز العقليات وتتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة ، تلك التي يرتد اليها كل شكل من اشكال الحقيقة (١٢)

ولقد اتصل « ماكس شيلر Max Scheler » باتجاه النزعة الاجتماعية ، وبالتصور السوسولوجي للمعرفة ، حين نظر الى العقل والنتاج العقلي على انه لا يفسر بالنظر الى محتواه ومضمونه فحسب ، بل وفي حدود الوظيفة الاجتماعية والدور الذي يقوم به هذا المحتوى والنتاج العقلي في دنيا الثقافات وعالم المجتمعات (١٣) .

ونظر « كارل مانهايم Karl Mannheim » الى مسألة الحقيقة على انها وليدة عملية التاريخ (١٤) ، فاستند الى التاريخ والى دوره الديناميكي التطوري . ونظر الى ما يسميه « بعلم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » على انه نظرية امبيريقية ، والى منهجه على انه منهج سوسيو تاريخي Socio-Historical . وهو من مناهج البحث التي تتعلق فقط بدراسة اشكال العلاقات التي تربط المعرفة بالبناء الاجتماعي (١٥) .

وخلاصة القول : ان النزعة الاجتماعية ، هي نزعة متعددة الجوانب متشعبة الاتجاهات ، بالرغم من استنادها الى اساس وحيد ، وهو تأييد الاصل السوسولوجي للمعرفة ، وتأكيد

المصدر الاجتماعي لمشكلة الحقيقة ، فمنهم من وجدها في جوف الدين وفي باطن التصورات الدينية الجمعية ، على ما يقول « دوركيم » . ومنهم من وضعها في بنية الطبقة ، على ما فعل « ماركس » ، او في بنية الثقافة على ما يذكر « سوركين » ، ومنهم من اهتمى اليها خلال التاريخ ، كما هو الحال عند « كارل مانهايم » .

سوسيولوجية العلم :

ولم يقتصر علم الاجتماع على دراسة « سوسيولوجية المعرفة » وانما نجده يتمدى تلك الدراسة ويجتازها لاقتحام ميدان العلم ومعالجة المعرفة العلمية من وجهة النظر الاجتماعية ، وهي مساهمة كبرى قام بها فرع اخر يعد من احدث فروع علم الاجتماع ، ونقصد به « علم اجتماع العلم Sociology of Science »

ولعلنا نتساءل - ماذا نعني بسوسيولوجية العلم ، او « علم اجتماع العلم » على ما يسميه الاجتماعيون ، وكيف يعالج علم الاجتماع مسألة المعرفة الوضعية او العلمية ؟

ان « علم اجتماع العلم » - يعتبر ميدانا من احدث ميادين علم الاجتماع ، ويؤلف جزءا من « علم اجتماع المعرفة » ، حيث يعالج مسألة العلم في ضوء البيئة الاجتماعية ، ويدرس نشأة العلم واصوله التاريخية من خلال الاطار الاجتماعي لكي يفسر تلك العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع ، وينظر الى العلم باعتباره ظاهرة من ظواهر النشاط الجمعي وكدعامة من دعائم الثقافة والحضارة ، حيث يصبح العلم كما يقول « روبرت

ميرتون Robert Merton « عاملا بعيد الاثر في التغير الاجتماعي بما له من قيمة ديناميكية ونتائج تكنولوجية اثناء دوره الاجتماعي الكبير في عملية التغير ، وفي النشاط الاجتماعي في ميدان الصناعة والتربية » - (١٦)

ولقد بدأت تباشير « سوسيولوجية العلم » حين صدرت كتابات الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين من امثال « تالكوت بارسونز Talcott persons » و « روبرت ميرتون » و « برنارد باربر Bernard Barber » و « روبرت ابنهيمر Robert Oppenheimer »

حيث اسهم هؤلاء في الكشف عن اصول « علم اجتماع العلم » وبحث مجاله ، والاشارة الى اهمية هذا الحقل في البحث السوسيولوجي . حيث اشار « بارسونز » الى اهمية البحث في ميدان سوسيولوجية العلم ، من حيث ان العلم ظاهرة اجتماعية ، توجد في كل مجتمع من المجتمعات مهما بلغت درجة بدائيته او تحضره .

كما كشف « بارسونز » عن دور المعايير الثقافية في المجتمع الغربي ، واثرها في تطور العلم الحديث (١٧) ، ورأى ان المعرفة الامبيريقية تتحول في مراحل تطورها الى عمليات تكنولوجية ، تلك العمليات التي تتطلب مهارات انسانية خاصة ، حيث ينجم عن ذلك ان يصبح للعلم دوره الاجتماعي ، وان تصبح للابحاث العلمية وظيفتها في المجتمع وفي تقسيم العمل الاجتماعي (١٨) .

وأكد « روبرت ميرتون » على تلك الروابط الاساسية التي تربط العلم بميدان الاقتصاد ، فأشار الى اثر الجوانب

« السوسيو اقتصادية Socio - Economic » وصلتها بالتطورات العلمية ، وتأثير الدراسات الاجتماعية والاقتصادية في تطور العلم وتقدمه . (١٩)

كما كشف « برنارد باربر Bernard Barber » عن الدور الوظيفي والاجتماعي الذي يقوم به « العالم » في الحقل العلمي والميدان الاجتماعي ، من حيث ان المعرفة الوضعية لا تفهم في اصولها الا في ضوء الثقافة والنظم الاجتماعية السائدة ، وليست المعرفة العلمية على حد هذا القول الا ظاهرة من ظواهر الثقافة والمجتمع .

وتهدف سوسولوجية العلم في رأي « برنارد باربر » الى اضاء السمة الاجتماعية والروح الثقافي على طبيعة العلم والمعرفة الوضعية ، بدراسة التطورات السوسيو تاريخية Socio Historical التي تطراً على تلك العلاقة التي تربط العلم بالمجتمع اثناء تطوره خلال التاريخ . (٢٠)

ولعل « اوجست كونت » كان اول من نبه الازهان الى تلك المسألة ، فأشار الى الاهتمام بتاريخ العلوم ، فلم تصدر العلوم والمعارف الامبيريقية عن العدم ، وانما تنبثق عن المجتمعات ، وتمتد اصولها الجذرية في باطن البناءات الاجتماعية (٢١) وهذا ما يشهد به تاريخ العلوم . فقد صدر العلم الفرنسي مثلاً عن حركة « التنوير Enlightenment » (٢٢) . فمن الاجفاف اذن ان ندرس العلم ونعالج الظاهرة العلمية دون الرجوع الى الظروف الاجتماعية التي أحاطت بها .

ولا ينبغي ان ينتهي العلم عند حدود المعمل ، بل ان الوظيفة الاجتماعية للعلم تتطلع الى عالم المجتمع ، وتمتد الى خارج جدران المعامل ، حيث يقوم العلم على خدمة الدولة ، لترقية اساليب الحياة العائلية ، وتطوير انماط الحياة الاجتماعية على العموم .

وعلى هذا الاساس يقول « بارنل J. D. Barneel » ان العلم لا ينبغي ان يقتصر على الدراسة الاكاديمية الخالصة (٢٣) ، ولذلك أخذت الدول النامية والمتقدمة بفكرة اخضاع العلم لسلطة المجتمع والدولة ، حتى يقوم العلم بدوره الوظيفي في التقدم الاجتماعي .

كما اصبحت الان حقيقة « العلم الخالص » او « العلم للعلم » لا وزن لها ، حين تعالت الصيحات منذ اشتعلت الحرب العالمية الثانية ، تنادي بسيطرة الدولة على العلم وعلى الطاقة الفكرية ، وتعبئة الفكر العلمي والنشاط الاكاديمي لضرورات الحياة الاجتماعية في الحرب والسلم .

ولم تقف اهتمامات سوسيولوجية العلم ، عند حد علاقة العلم بالمجتمع ، وانما تمتد ايضا الى دراسة حياة العلماء باعتبارهم « الصفوة المختارة Elite » من ذوي العقول المتفتحة . فهم العناصر الاجتماعية التي تحمل بين طياتها ثقافة العصر الذي يعيشون فيه . ويشير « روبرت اوپنهيمر Robert Oppenheimer » الى هذا المعنى في كتابه : « The Open Mind » ، حيث اكد الدور الوظيفي للعقل المتفتح في البحث العلمي والتقدم الاجتماعي على السواء . (٢٤)

تلك هي سوسيولوجية العلم التي اصطنعتها النزعة الاجتماعية باضفاء الطابع الاجتماعي ، والروح الثقافي والحضاري على العلم والمعرفة العلمية . ولقد اصطنعت النزعة الاجتماعية ايضا « سوسيولوجية للمعرفة » ، مستهدفة بذلك الاتجاه الى صياغة نظرية عامة للمعرفة من وجهة النظر الاجتماعية .

مشكلة مقولات الفكر الانساني :

ولعلم علم الاجتماع لم يقتصر على مساهمته في سوسيولوجية العلم والمعرفة ، ولعله ايضا لم يكتف بمناقشته لمسألة المعرفة بشقيها الامبيريقى والميتافيزيقى ، ولم يتناول فقط مشكلة الحقيقة وهي من المشكلات الاستمولوجية التقليدية ، وانما تقدمت الدراسات السوسيولوجية ، فطرقت ميدانا رحبا من ميادين الفكر الميتافيزيقى ، وساهمت الى حد بعيد في البحث الاستمولوجى ، حين اراد علم الاجتماع ان يعالج مشكلة مقولات الفكر الانساني ، ودراسة تلك المقولات من حيث اصولها ومصادرها ، تلك المسألة التي تعرض لها اصحاب الاتجاه الدوركي في علم الاجتماع ، حين تلمسوا مختلف السبل للكشف عن الاصل الاجتماعي والمضمون السوسيولوجى لمقولات الزمان والمكان والعلية والعدد .

ويمكننا ان نتساءل - ما هي تلك المقولات Categories ? وماذا يعنى بها الفلاسفة ؟ وكيف يتفهمها الاجتماعيون ؟ وكيف فسر علم الاجتماع اصولها ومصادرها ؟

وللاجابة على تلك المسائل - نقول : ان مقولات الفلاسفة ،

هي مجموع المبادئ الاساسية التي توجد في العقل الانساني ،
والتي لا يستطيع الفكر بدونها ان يعمل . ولقد عرف كانط
« Kant » المقولات بأنها مجموع التصورات العامة والرئيسية
لفهم الخاص ، وهي الصور القبلية للمعرفة التي تمثل الوظائف
الضرورية للفكر . كما عرف لالاند « Lalande » المقولات في
قاموسه الفلسفي بأنها المبادئ العامة والاساسية التي اعتاد
الفكر في الرجوع اليها ، حين يحدد عناصر الاشياء ، من حيث
انها القوانين الاولية للمعرفة على ما يقول رينوفيه
« Renouvier » .

فالمقولات بهذا المعنى - هي تصورات او مبادئ عامة للفكر ،
وقد حاول الاجتماعيون ان يجعلوا منها رواسب اجتماعية
رسبت في ذهن الانساني بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية
التي مر بها الانسان منذ تكوينه للمجتمعات الاولى ، واصبح
العقل الانساني بهذا المعنى نتاجا للتاريخ الاجتماعي ، حيث
يقوم العقل عند هربرت سبنسر « Herbert Spencer » بوظيفة
حيوية ، كما اصبحت الوراثة الاجتماعية هي قانون
الحياة (٢٦) .

وليست المقولات عند « دوركيم » مجرد تركيبات مصطنعة ،
كما انها ليست من معطيات الفهم او الوجدان ، على ما يرى
« كانط » و « برجسون » ، ولكنها ادوات الفكر التي صدرت عن
حركة التاريخ ، والتي استعارها الفكر الانساني عبر القرون
عن طبيعة الحياة الاجتماعية .

ومن ثم يصبح التاريخ عند « دوركيم » والتاريخ الاجتماعي بالذات (٢٧) ، هو السبيل الوحيد الذي نستطيع بفضل ان نعثر على الاصول الاولى التي صدرت عنها « مقولات الفكر » • وتلك الاصول الاولى والصادر البدائية ، هي ممتلئة عند دوركيم « بالعناصر الاجتماعية » مشحونة بالصور التي وردت من عالم المجتمع •

* * *

ويؤلف العقل - كما يراه دوركيم - نسقا من المقولات ، التي تعتبر عنده من نتاج الحياة الجمعية ، حيث أن محتويات العقل ، وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات ، انما صدرت جميعها عن الاصل الاجتماعي ، ذلك الاصل الذي يمثل « عند دوركيم » الاساس الموضوعي للفكر •

فلقد ولد العلم ، ونشأت الفلسفة في أحضان الدين ، والدين من ظواهر المجتمع • ولما كانت « المقولات » هي صور الفكر واطاراته التي بدونها لا يستطيع العقل الانساني ان يقوم بوظيفته ، فقد صدرت تلك المقولات وولدت في جوف الدين ، ونشأت في « الفكر الديني » لانها مليئة بالعناصر والتصورات الدينية •

وليست « التصورات الدينية » في حقيقة امرها الا « تصورات جمعية » ، لانها تعبر عن حقائق ووقائع جمعية ، كما ان الطقوس الدينية تثير بين الجماعات جوا فكريا خاصا ، كما تفرض عليها « حالة عقلية عامة » (٢٨) •

ولما كان للدين اصله الاجتماعي ، فان المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع ، لانها صادرة عن الفكر الجمعي . ولعل فكرة الاصل الديني للعلم والفلسفة والمقولات ، فكرة ميتافيزيقية استعارها « دوركيم » من استاذة الفيلسوف « اوجيست كونت » حين التفت الاخير الى الفكر اللاهوتي باعتباره اصلا اوليا لاشكال الفكر الميتافيزيقي والوضعي .

التصورات الجمعية عند دوركايم :

ولقد ناقش « دوركيم » مسألة اصل التصورات في العقل الانساني ، ولذلك وجدناه يتعرض لفكرة التصورات الجمعية ، ويحاول ان يقيم بصدها نظريته المشهور في العقل الجمعي ، حيث انكر دوركيم منذ البداية ، تلك التيارات البيولوجية التي اجتاحت الدراسات الاجتماعية وسيطرت على اتجاهات علم الاجتماع منذ ميلاده وبداياته الاولى .

ورفض دوركايم تلك النزعة الحيوية التطورية التي ذهب اليها « هربرت سبنسر » كما اعترض دوركايم ايضا على تلك النزعة البيولوجية المسرفة التي تزعمها الفرد اسبيناس « Alfred Espinas » ورينيه فورمس « Worms » ، حيث عقدت تلك الاتجاهات البيولوجية في علم الاجتماع شتى المماثلات بين المجتمعات الانسانية والمجتمعات الحيوانية .

وقال اصحاب علم الاجتماع الحيواني Zoosociologie بوجود مجتمعات حيوانية ومستعمرات ذات طابع شيوعي عند الحشرات (٢٩) ، على حين فصل دوركايم فصلا تاما بين

« طبيعة التجمع الانساني » و التجمع الحيواني « على اعتبار ان التصورات البيولوجية تصدر عن الفرائز والدوافع الفطرية، كما اننا لا نشاهد في تلك المجتمعات الحيوانية تلك النظم والانساق والملاقات التي تتميز بها المجتمعات الانسانية وحدها (٢٠) .

كما ان الخطأ الذي وقع فيه اصحاب النزعات الحيوية والاتجاهات العضوية في علم الاجتماع البيولوجي ، ليس قائما على استخدام المنهج البيولوجي ، ولكن مرجع الخطأ - في رأي دوركيم - يكمن في استخدام هذا المنهج استخداما خاطئا . فقد حاول البيولوجيون اعضاء الطابع البيولوجي على علم الاجتماع، وان يجعلوا منه امتدادا للبيولوجيا .

غير ان هناك مميزات عامة تميز علم الاجتماع عن البيولوجيا، من حيث ان التصورات الفردية ليست مجرد تصورات قائمة بذاتها ، وانما تستمد هذه التصورات اصولها من بنية الحياة الجمعية ، تلك التي تتألف من تصورات عامة تشيع في البناء الاجتماعي ، ومن ثم لا تنفصل التصورات الفردية من وجهة النظر الدوركايمية عن التصورات الجماعية .

نظرية العقل الجمعي :

واذا كان دوركيم - قد اعترض على تلك الاتجاهات البيولوجية التي سادت علم الاجتماع ، الا انه انكر ايضا ما يدعيه اصحاب « النزعة الظلية Epiphénoménisme » (٢١) . ورفض ما يقول به اصحاب الاتجاهات السيكوفيزيولوجية ، تلك

التي تعتبر العقل ظاهرة لاحقة او مضافة تصدر عن طبيعة الحياة الفيزيائية ، والتي ترى ان - العمليات العصبية والفسولوجية انما هي ظواهر فيزيائية خالصة ، وهي المصادر التي يتولد عنها حالات نفسية هي بمثابة الظل « Le reflet » أو الانعكاس (٢٢) ، وان عملية التداعي العقلي للمعاني ، ليست الا صدى لعملية التداعي الفيزيقي (٢٣) .

ويرى دوركيم ان تلك الاتجاهات الغريبة ، انما تنتهي حقا الى الشك في وجود العقل والحياة العقلية لانها عاجزة تماما عن تفسير الذاكرة والمخيلة وقوى العقل المدركة ، من حيث ان التصورات والذكريات ، انما تصدر عن العقل الذي يستقل تماما عن الاصل العضوي ، كما ان الذاكرة لا يمكن ان ترتد الى سلسلة من العمليات البيولوجية ، ولا تشتق الحالات العقلية اشتقاقا مباشرا عن الخلايا والانسجة ، والا وقمنا في الشك في حقيقة العقل ، تلك الحقيقة التي تتمتع باستقلالها القائم بذاته Sui generis (٢٤) ، والتي تستقل تماما عن الظواهر البيولوجية والفسولوجية .

وخلاصة القول : فقد تقدم دوركيم بالكثير من الاعتراضات على اصحاب النزعة السيكوفيزيولوجية من امثال « مودسلي Maudsley » و « هكسلي Huxley » ، هؤلاء الذين حاولوا ان يردوا الظواهر العقلية التي تتصل بقوى الادراك والمعرفة - مثل عمليات التذكر والتخيل والتصور ، الى ظلال تنبث من مادة عضوية ، وتصدر عن اصول بيولوجية .

ولقد أنقذ دوركيم العقل والتصورات العقلية من تلك التفسيرات المتعسفة التي يقول بها السيكوفيزيولوجيون ، اذ ان التصور ليس مجرد حالة فسيولوجية تتضمن عنصرا عصبيا أو شوكيا ، حسيا كان أو حركيا .

لأننا اذا ما نظرنا الى تلك العلاقات والارتباطات التي تربط بين التصورات فانما نجد ما تتمايز تماما عن طبيعة تلك العناصر الفسيولوجية الشوكية ، ومعنى ذلك ان الحياة العقلية لا يمكن ان تشتق أصلا عن حياة الخلايا العصبية . فالعقل حقيقة مستقلة قائمة بذاتها وليس ظللا للحياة البيولوجية .

ولكن ما هو اذن المصدر الذي تستند اليه الحياة العقلية ؟ وكيف فسر دوركيم مشكلة العقل والتصورات ؟ وعلى اي اساس تصور المعرفة وهل شك دوركيم في تلك الحقائق التي تصدر عن العقل الفردي ؟ وماذا يقصد دوركيم بنظريته في العقل الجمعي وكيف يميزه عن العقل الفردي ؟

يقول دوركيم - في الرد على تلك المسائل : ان ظواهر المجتمع تستقل عن الافراد ، كما ان التصورات الجمعية خارجة في نفس الوقت عن التصورات والعقول الفردية ، وارتكانا الى هذا الفرض الدوركيمي تصبح الحياة الجمعية هي الاساس الذي تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء ، وتصبح التصورات الجمعية بالتالي هي المصدر الوحيد للتصورات الفردية (٢٥) .

الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs :

ومعنى ذلك : ان التصورات الفردية ممتلئة بالعناصر والاطارات الاجتماعية . فقد كان يظن - في الماضي مثلا - ان عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وان الذاكرة ظاهرة داخلية بحتة ، وان الانسان حين يتذكر انما يبذل مجهودا ذاتيا او فرديا ، ولذلك حاول علماء النفس ان يماثلوا بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام . من حيث ان الحلم يشبه التذكر وبخاصة في عملية استحضار الذكريات وفي هذا المعنى يقول « فرويد Freud » : « ان العلم يستحضر اجزاء متناثرة من الماضي - تلك هي القاعدة العامة » . (٢٦)

ولكن « موريس هاليفاكس Halbwachs » في كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* » ينكر على علماء النفس قولهم في عقد المائات بين العلم والتذكر . ويؤكد « هاليفاكس » ان هناك اختلافا حاسما بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام ، فليس العلم عند « هاليفاكس » عملية تذكر ، تترك لنفسها العنان طليقة من كل قيد اجتماعي .

حيث اننا في ظاهرة الاحلام ، انما نمر امامنا مختلف الصور المضطربة التي لا نستطيع ان نحدد ازمانها او مكانها ، على عكس الحال تماما في عملية التذكر التي تفترض جهدا حقيقيا لتكوين هيكل من الافكار ، وتأليف اطار متناسق من العناصر والصور .

كما اننا نستعرض الماضي - في ظاهرة الاحلام - ونرى ذلك

الماضي في صور مبعثرة لا ترتيب بينها ، الا اننا نحاول فسي عملية التذكر ، ان نستحضر هذا الماضي في صور مرتبة ، ونسترجعه في استحضار منظم للاحداث والوقائع (٢٧) ويرى « هاليفاكس » ان المجتمع يزودنا في رأيه « بالاطارات Les Cadres التي تساعدنا في اتمام عملية التذكر ، حيث ان كل عملية من عمليات التذكر انما تتصل في اذهاننا بعناصر اجتماعية تلك التي تتمثل في « اشخاص » او « جماعات » او « أماكن » .

ومعنى ذلك ان الوسط الاجتماعي - عند هاليفاكس - هو المرجع الوحيد الذي يحدد لنا معالم الطريق في الكشف عن عملية التذكر ، تلك العملية التي كان يظن انها عملية فردية ذاتية بحتة ، اذ ان كل استحضار للذاكرة - يقتضي عند هاليفاكس - تدخل اطارات اجتماعية Cadres Sociaux يعجز المرء بدونها عن اعادة بناء الماضي وارتباط الذكريات .

ومعنى ذلك - ان « هاليفاكس » قد ربط بين اطارات اجتماعية خالصة ، مثل اللغة والدين والتاريخ والاساطير ، تلك الاطارات التي تجعل من عملية التذكر ، عملية مشروطة بالشروط الاجتماعية ، فالذاكرة الفردية بهذا المعنى انما تلتحم تماما باطارات صادرة عن ذاكرة الجماعة أو الذاكرة الجمعية La Mémoire collective (٢٨) .

فان الكلمات التي نستخدمها في بلورة افكارنا وذكرياتنا ، والتواريخ التي ترتب بفضلها هذه الذكريات ، والاحداث الهامة

التي نحدد بها ذكرياتنا ، كل هذه اطارات اجتماعية يظهر فيها
اثر حياة الجماعة وتقاليدھا في اتمام عملية التذكر .

بمعنى ان هناك شيئاً من المجتمع يوجد في جوف الشعور
الفردی « ويكمن في عقل الانسان وذاكرته » ، فما هو « جمعی »
يتمثل فيما هو « فردي » ، وما يحويه الفكر الجمعی وتصوراتھ ،
ينصب بالتالي في وعاء الفكر الفردي ويلج في مشاعر الفرد
وتصوراتھ .

وهنا يبدو اثر الاتجاه الدوركيمي واضحا في تفسير
« هاليفاكس » للذاكرة استنادا الى اطارات وصور قائمة في
الذاكرة الجمعیة ، ومن ثم تصبح الذكريات والتصورات ، وهي
ظواهر تتعلق بالانسان الفرد ، فنجدھا تتحول عند الاجتماعيين
الى ذكريات جماعیة وتصورات جمعیة ، ممثلة بالعناصر
الاجتماعیة .

ويهدف الاجتماعيون من ذلك الى الغاء العنصر الفردي في
التصور والتذكر ، وتأكيد العنصر الاجتماعي ، فيقول
هاليفاكس : « بذاكرة جمعیة » تفسر ذكريات الفرد . ويقول
دوركايم : « بعقل جمعی » يؤلف فيما بين العقول والتصورات
الفردیة من جهة ويتمایز عنها من جهة اخرى .

حيث ان التصورات الجمعیة عند « دوركيم » هي : تصورات
خارجة عن عقول الافراد وتصوراتهم الفردیة ، كما انها في
الوقت ذاته لا تشتق من التصورات الفردیة ولا تستند الى
الافراد من حيث هم كذلك ، وانما ترتد تلك التصورات

الجمعية ، الى ذلك التأليف الفريد الذي يجمع بين العقل والتصورات الفردية في اطار وحيد .

فليست التصورات الجمعية اذن هي مجموع التصورات الفردية ، كما ان العقل الجمعي ليس مجموع العقول الفردية اذ ان « الكل » على ما يقول الجشططليون « ليس مجموع الاجزاء » . وقد استند دوركيم في تأكيد هذا الفهم - الى امثلة من علم الكيمياء . (٢٩)

من حيث ان الكل الكيميائي يستقل تماما عن خصائص اجزائه وطبيعة عناصره الفردية ، حيث تنصهر فيه كل السمات والخصائص الجزئية ، وبالتالي تتمايز خصائص الكل وصفاته عن خصائص الاجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية ، وأغلب الظن ان « دوركيم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التي تلقاها عن استاذة « رينوفيه Renouvier » (١٠) الذي لقنه تلك الحقيقة القائلة بان « الكل اكبر من مجموع اجزائه » .

واستنادا الى هذا الفهم ، فلا يستطيع الفرد ان يخلق بذاته تصورات اجتماعية ، الا عن طريق احتكاكه بالآخرين ، اذ ان ما هو « جماعي » لا يمكن ان تكون علته الا اجتماعية ، ولذلك فان ما يسميه « دوركيم » بالعقل الجمعي انما يفيد جملة المشاعر والتصورات الجمعية ، التي تميزه تماما عن « العقل الفردي » .

ولعل فكرة العقل الجمعي قد استقاها دوركيم من مصادر

فلسفية المانية ، تذكرنا بفكرة « هيجل Hegel » عما اسماه « روح الشعب Volksgeist » (٤١) ، ذلك الروح المطلق او « روح الكل Allgeist » كما يسميه « ستينثال Steinthal » (٤٢) الذي نظر اليه على انه الروح الموضوعي الكلي ، او الروح الجمعي الذي عنه تصدر القيم والاساطير ، والذي عنه تنبثق التقاليد والتصورات .

ولعل « اميل دوركيم » اراد بنظريته في العقل الجمعي ، ان يرفع المجتمع درجة فوق الفرد ، وان يسمو بالعقل الجمعي باعتباره كائنا علويا مفارقا ، يخلق فوق مشاعر الافراد وعقولهم وذكرياتهم ، وان يجعل منه مصدرا وحيدا للمعرفة ، ومهبطا فريدا للمقولات والتصورات .

وهكذا وقف علم الاجتماع الدوركيمي من مسألة العقل والتصورات ، رافضا تلك الاتجاهات الحيوية والنزعات السيكوفيزيولوجية ، وانتهى الى ما افترضه بما اسماه العقل الجمعي والتصورات الجمعية .
النزعة الشيئية Chosisme :

ولقد حاول « دوركيم » ان يقيم نظرية للمعرفة يستند اليها علم الاجتماع الوضعي ، وتنبني على اساس المشاهدة والمقارنة والتفسير ، استنادا الى مبدأ دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها « على انها اشياء Comme des choses » حتى تتحقق الموضوعية التامة في علم الاجتماع .

من حيث ان الحقيقة في العلم الوضعي ، انما تفرض على

عياننا من الخارج ، كما ان العلم الحق لا يمضي من عالم الفكر الى عالم الاشياء ، ولكن على العكس من ذلك فانه يبدأ من الاشياء « كمعطيات أولية » تكون نقطة البدء في العلم ، وينتهي الى الفكر .

ومن ثم ينبغي ان نبدأ ، في رأي دوركيم ، بالظواهر وان ندرسها على انها اشياء ، ومن ثم كان لا بد من ان يتيسر لعلم الاجتماع طائفة من الظواهر والاشياء ، يستطيع بفضلها ان يصبح علما كسائر العلوم ، وان يكون له ميدانه الخاص الذي يكتشف تلك الارض المجهولة التي تكتنف العالم الاجتماعي .

وكان لا بد ايضا لدوركيم ، في بحثه عن مادة علم الاجتماع ان يقوم بدراسة الاحداث والوقائع والظواهر الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول ان يؤكد حقيقة تلك الظواهر ، وان يدعم وجودها العقلي بنزعة الشيئية Chosisme (٤٣) ، حين يعالج موضوعات علم الاجتماع وظواهره على انها اشياء قائمة بذاتها Sui-generis ، من حيث ان كل ما هو اجتماعي فقوامه التصورات ، وهو اذن حاصل تصورات (٤٤) .

وأغلب الظن ان تلك الحقيقة الشيئية التي حاول دوركيم ان يضيفها على طبيعة الظواهر الاجتماعية ، ليست من وحي الفلسفة الدوركيميا ، ولعلها صدرت عن « فلسفة اوجيست كونت الوضعية » ، حين التفت الى الظواهر الاجتماعية ودرسها على انها ظواهر فيزيقية تخضع لقوانين الطبيعة ، ولعل في هذا اعترافا ضمنيا من « اوجيست كونت » بان الظواهر

الاجتماعية تنطوي على خصائص شيئية ، من حيث ان الظواهر الفيزيقية انما تصدر عن طبيعة الاشياء . (٤٥) .

ولقد عاب البعض على دوركيم تلك النزعة الشيئية بصددها مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ، وبعثوا نظرتهم على انها من الاساليب الميتافيزيقية التي ليست من العلم في شيء - ولكن « دوركيم » في افتتاحه لمقدمة الطبعة الثانية من كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع *Les Règles De La Méthode Sociologique* » حاول الرد على تلك الاعتراضات التي ترميه بالمادية ، حيث شبه حقائق العالم الاجتماعي بتلك الحقائق التي نشاهدها في العالم الفيزيقي الخارجي .

ولكن دوركيم ، يرى انه لم يقصد بهذا التشبيه مجرد الهبوط بصور الوجود العليا الى مستوى صورته السفلى ، كما انه لم ينظر الى الظواهر الاجتماعية على انها « اشياء مادية *Des choses matérielles* » (٤٦) وانما يريد بها ان توصف على انها « اشياء كالظواهر الفيزيقية » من حيث ان « الشيء » يقابل « الفكرة *L'idée* » ، بمعنى ان معرفتنا له انما تأتي الينا من الخارج وتصدر عن عالم الموضوع ، على حين ان معرفتنا بالفكرة ، انما تأتي من عالم الذات ، وتصدر عن الداخل . وليس معنى اننا نعالج الظواهر الاجتماعية من الخارج ، هو ان ننظر اليها على انها كائنات مادية بعثة .

وانما قصد دوركيم من ذلك ، ان نسلك حيال تلك الظواهر مسلكا عقليا خاصا ، على اعتبار اننا لا نعرف شيئا عن جوهرها

ونجهل تماما كل ما يتعلق بخصائصها وطبيعتها . وعلينا ان نبذل جهدا في الكشف عن خواصها الذاتية بالطرق الموضوعية ، حتى تدخل الحقائق والظواهر السوسولوجية في صلب العلم الانساني ، وحتى يشق علم الاجتماع طريقه نحو الوضعية التامة .

وختاما - رأينا كيف عالجت النزعة الدوركيميية مسألة الظواهر ، وكيف وقف دوركيم من مشكلة العقل الجمعي والحقيقة الاجتماعية ، الامر الذي يجعلنا نؤكد وجود تلك المساهمات المتعددة التي اسهم بها « علم الاجتماع الفرنسي والالمانى » ، بصدد المشكلات الاستمولوجية ، فصدرت « سوسولوجيات » متفرقة باكتشاف ميادين جديدة في علم الاجتماع ، فظهر « علم اجتماع المعرفة » ، وصدر « علم اجتماع العلم » ، كما طرق علم الاجتماع الدوركيمي مسألة العقل ومشكلة التصورات « والمقولات » .

وسنحاول في الفصلين القادمين ، ان نستعرض في شيء من الاسهاب مختلف تلك المساهمات التي قام بها علم الاجتماع المعاصر في حل المشكلات الفلسفية . وبخاصة مشكلة مقولات الفكر الانساني ، و « مسألة مصادر المعرفة » وأصولها الاولى . وسنقوم في الفصل الثاني بدراسة « سوسولوجية المقولات » دراسة مفصلة ، كما سنركز الانتباه في الفصل الثالث على مشكلة المعرفة بالاشارة الى مختلف المواقف السوسولوجية العامة التي قام بها « دوركيم » و « ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الاول

1. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Translated by D.F. Pocock, Cohen & West, London 1953, P. XXX VII.
2. Runes, Dagobert, *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New York 1942 PP. 94 - 96.
3. ابن سينا ، الشيخ الرئيس : الشفاء - باب المقولات تحقيق الاب قنواتي - ومحمود محمد الخضيرى - وقدم له ، ابراهيم بيومي مذكور - ص ٢ ، القاهرة ١٩٥٩
4. Ehrlich, Howard, J., «Some Observations on the Neglect of the Sociology of Science,» *Philosophy of Science*, volume 29, No. 4 October 1962. P. 369.
5. Merton, Robert., *Social Theory and 'Social' Structure*, Revised and Enlarged Edition, Glencoe, New York. 1962. P. 489.
6. Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 278.
7. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical library, New York. 1945. P. 372.
8. Durkheim, Emile, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 14.
9. Durkheim, Emile, *L'Education Morale*, Paris, 1925 P. 80.

10. Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 374.
11. Aron, Raymond, " *La Sociologie Allemande contemporaine*, Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 75 - 76.
12. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology* Op. cit. P. 378.
13. Mannheim, Karl, *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.
14. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Op. Cit, P. 178.
15. Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, The Free press of Glencoe, The fifth printing, New York. 1962. P. 494.
16. Merton Robert., *Social Theory and Social Structure*, fifth Printing, New York. 1962. P. 531.
17. Barber, Bernard, *Sociology of Science*, The Free press of Glencoe, New York. 1962. P. 6.
18. Ibid : P. 14.
19. Ibid : P. 67.
20. Ibid : P. 539.
21. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Fifth Printing, New York. 1962. P. 533.
22. Barber, Bernard, *Sociology of Science* Op. Cit, P. 90.

23. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of The Faculty of Arts, Alexandria University Press, Vol. VIII Dec. 1954.
24. Barber, Bernard, *Sociology of Science*, Op. Cit., P. 540.
25. Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophie*, Sixième Edition Revue et augmentée, Presses Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.
26. Séailles, Gabriel, & Paul Janet, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles*, Quatrième Edition Paris. 1928. P. 168.
72. Ibid : P. 34.
28. Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 14.
29. Cuvillier, Armand, *Introduction à La Sociologie*, 4e édition, Collection Armand Colin, Paris. 1949. P. 36.
30. Durkheim, Emile, *L'année Sociologique*, Vol : V, P. 129.
31. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. By D. F. Pocock, London. 1953. PP. 2 - 4.
32. Blondel, ch, *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris. 1952. P. 44.
33. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Op. cit. P. 8.
34. Blondel, ch., Op. P. 45.

ملحق الحرس الوطني . . .

35. Durkheim, Emile, *Individual and Collective Representations, Sociology and Philosophy*, London, 1953, P. 24.
36. Halbwachs, Maurice, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris, 1935, P. 5.
37. Ibid : P. 19.
38. Ibid : P. 377.
39. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Cohen west, London, 1953, P. 26.
40. Ibid : P. XXXIX.
41. Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris, 1952, P. 51.
42. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Collection, Armand Colin, Paris, 1949, P. 45.
43. Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris, 1952, P. 46.
44. Ibid : P. 40.
45. Durkheim, Emile, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition, Paris, 1927, P. 25.
- (ملحق النصوص)
46. Durkheim, Emile, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, 1927, P. XI.
- (ملحق النصوص)

الفصل الثاني

علم الاجتماع واصل المقولات

* ما هي المقولات ١٩

* الزمان الجسمي Le Temps Collective

* وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان •

* مقولة المكان L'Espace

* وجهة النظر البنائية في المكان •

* فكرة السببية Causalité

* الاصل الاجتماعي لمقولة المدد •

ما هي المقولات!؟

المقولات في عرف الفلاسفة جملة ، هي الاطارات العامة المنظمة لمعرفتنا وافكارنا ، وهي الوسائل العامة التي يفهم فكرنا في اطارها كل معارفه المختلفة واحكامه المتباينة التي تؤلف معرفته .

فأحكام الفكر ايا كانت ، انما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه ، او علة بمتعلول ، كما تعبر ايضا عن علاقات مكانية او زمانية . ومن ثم فالمقولات اشبه شيء بالقوانين الفكرية العامة التي تندرج تحتها كل احكام المعرفة ، من حيث انها اطارات الفكر المتينة التي تحيط بها من كل جانب فهي مصادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل للعقل .

بمعنى ان كل فكرة من أفكارنا لا تستطيع أن تتحرر من تلك الاطارات الصارمة ، فتظل فيها دون ان تبرحها ، فكأننا لا نعقل شيئا لا يكون في « الاين » او « في المتى » ، كما لا نستطيع أن نفسر تتابع الاحداث والوقائع الا في نطاق « العملية والمعلولية » ، واستنادا الى ذلك ، لا تستقيم للفكر فاعلية بينما هو منفصل عن المقولات .

ولا شك ان مشكلة المقولات ، تعد من اهم المشكلات التي تعرضت لها الفلسفات ، ولذلك لم يغفل علم الاجتماع عن المشاركة في التعرض لتلك المشكلة ، فأسهم بصدها مساهمة تتفق وما لها من اهمية في تاريخ الفكر الفلسفي . كما حاول علم الاجتماع ان يجد لها تفسيراً سوسولوجياً بالكشف عن

مصادرها واصولها الاجتماعية . ونظرا لما عقده علم الاجتماع الفرنسي من اهمية بصدد تلك المسألة فقد حاول دوركيم ، أن يحدد ماهية المقولات وطبيعتها ومداها بقوله : (١) .

« انه توجد في جذور احكامنا ، عدد »
« من الافكار الهامة التي تسود حياتنا »
« العقلية برمتها ، وهي التي يسميها الفلاسفة »
« منذ ارسطو بمقولات العقل : كالزمان ، »
« والجوهر والشخصية . وهي تطابق »
« والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلّة »
« الخصائص العامة للأشياء » .

ولقد تتبع « اميل دوركيم » الاصول البعيدة لمقولات الفكر ، فوجد انها آتية من الجماعة ، كما انها مشبعة بعناصر اجتماعية وتصورات دينية ، وفي هذا المعنى يقول دوركايم :

« ونحن اذا حللنا العقائد الدينية البدائية »
« تحليلا منهجيا ، لوجدنا في طريقنا »
« مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت هي »
« جوف الدين ونجمت عن الدين ، ولذلك »
« فهي نتاج للفكر الديني (٢) » .

والدين عند دوركايم - ليس كمثل شيء يتصف بكونه اجتماعيا ، والتصورات الدينية ، انما هي تصورات جمعية تفصح عن حقائق جمعية . ولما كانت المقولات ناشئة عن الدين ، فهي بالتالي تصدر عن المجتمع على اعتبار أن الدين « شيء اجتماعي » une chose sociale .

وهذه هي المسألة الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع الدوركيمي بصدده مقولات الفكر الانساني ومصادرها الدينية واصولها الجمعية . على اعتبار ان الدين بطقوسه وعباداته انما يثير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٢) ، ويخلق بين الناس تيارا فكريا واحدا . من حيث ان الطقوس والمراسم والعبادات الدينية ، انما هي حقيقة امرها انماط من السلوك وأساليب من العمل تتجلى كظاهرة اجتماعية بوحى من عقل الجماعة .

وان كان ذلك كذلك - فليس من الغريب ، أن تصبح مقولات الفكر ومبادئ العقل ثمرة من ثمرات الفكر الديني . واذا كان الفكر الديني يعبر عن اشياء اجتماعية، فتصبح المقولات بالتالي ثمرة من ثمار الفكر الجمعي .

وهكذا اراد دوركييم - منذ بداية كتابه عن « الاشكال الاولية للحياة الدينية » ، أن يلقي ضوءا على نظريته في المقولات ، وان يضيف الى نظرية المعرفة ، وجهة نظر اجتماعية جديدة قوامها سوسيولوجية مقولات الفكر الانساني .

: الزمان الجمعي Le Temps Collective

ان فكرتنا عن « الزمان » مثلا - لا يمكن فهمها ، ولا نستطيع ان نتمثلها الا اذا اخضعناها للبحث الوضعي الذي يستند الى القياس ، ولن تتفهم طبيعة الزمن الا بقياس لحظاته وتقسيم آتاته ، والتعبير عنها بنسب وعلامات موضوعية ، كما اننا لن نتصور المفهوم الوضعي للزمان الآ بتحليله وتفسيره بمختلف

الدلالات والوقائع والاحداث ، باعتباره تتابعا للسنين ، والاشهر
واستمرارا متتاليا للايام والاسبوع (٤) .

وهكذا لا ندرك معنى الزمن - في رأي دوركيم - الا اذا ميزنا
بين جزئياته البسيطة التي تنسال خلال نتجه المتتالي المستمر ،
فليس الزمان مجرد تتابع يسبح في فراغ ، كما انه ليس صورة
فارغة جوفاء ، على نحو ما يقول كانط Kant (٥) .

ولقد تساءل - اميل دوركيم - عن العلة التي تفسر ذلك
التتابع الزماني ، وعن الاصل الذي بفضل حدث ذلك السياق
القائم في ديمومة الزمان ، كما تساءل ايضا ، عن سر ذلك التمايز
الحادث بين جزئيات النسيج الزمني المتتالي ؟ وهل يرجع ذلك
التمايز الى مجرد تتابع احساساتنا وانطباعاتنا كما تجري على
صقعة الوجدان ؟ وهل تفسر فكرة الزمن على انها بقايا
احساسات افقرها التجريد من محتواها الحسي ؟! على نحو
ما يذهب « دافيد هيوم David Hume » (٦) ومن نحا نحوه من
سائر اصحاب المذهب التجريبي ؟

لقد حاول دوركيم - ان يرد على تلك المسألة التي أثارها ،
وأراد أن يكتشف علة التتابع الزمني وأصله ، فذهب الى أن
هناك بلا شك حالات شعورية تتتابع في جوف وجداننا ومشاعرنا ،
تلك الحالات التي تعد جزءا هاما من ماضينا وحاضرنا ، ولذلك
قد تكون تلك التجربة الشعورية الذاتية هي الاصل السيكولوجي
لفكرة الزمن ... ولكن هذا « الزمان الشعوري » - هو « زمان
ذاتي » ، وهو « زماني أنا Mon Temps » (٧) .

اما الزمان الموضوعي - فما معناه ؟ - وما هو اصل الزمان كفكرة مجردة ؟ وكمقولة غير ذاتية impersonnel ؟ - وكيف نفسر حقيقة الزمان باعتباره اطارا عاما يغلف وجودنا الفردي ؟ وما هو الزمان العام - زمان الانسانية ؟؟

وازاء تلك المسائل المتعددة ، التفت دوركيم ، الى الزمان كديمومة لا نهائية لا تنقطع ، كما لم يقتصر على ذلك الزمان السيكولوجي القاصر . فرفض الحل التجريبي الذي يأخذ بالاصل الشعوري لفكرة الزمان ، واتجه دوركيم نحو الزمان اللانهائي المطلق ، وهو زمان كل انسان في كل حضارة ، وهذا الزمان الكلي هو الزمان الجمعي Le Temps collective (٨) .

وارتكانا الى هذا الفهم - التفت دوركيم الى الزمان الجمعي ، ورفض الزمان الفردي الذي ابتغاه « هيوم » وذهب دوركيم الى ان الزمان باعتباره تنظيما للاحداث ، وتصنيفا للوقائع ، لا بد وان يكون مشتقا من طبيعة الحياة الاجتماعية ، وما يتخللها من تتابع رتيب لمختلف الظاهرات والاحداث الدينية .

حيث ان التقسيمات الزمانية ودوامها في أشهر وأيام وسنين ، لها صلتها الوثيقة بدورات اجتماعية ، كتلك المناسبات الدينية ، كما ويتصل التواتر الزماني الجمعي ايضا ، بتواتر الطقوس والاعياد والشعائر الجمعية .

وعلى هذا الاساس - فان تلك الديمومة الزمانية الذاتية التي نستشعرها في تتابع انطباعاتنا واحساساتنا الداخلية ، لا يمكنها مطلقا أن تكون أصلا لفكرة الزمان بمعناه المطلق

او اللانهائي ، من حيث ان تلك الديمومة الذاتية ، انما تؤكد فقط ذلك الايقاع الرتيب الذي نلمسه في حياتنا الشعورية ، ولكنها لا تفسر لنا حقيقة التتابع الملحوظ في حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر وطقوس (٩) .

كما أن ذلك التتابع المتناسق في ايقاع حياتنا الجمعية ، وانما يشتمل بالضرورة على مختلف اشكال الايقاعات الزمانية لحياتنا الفردية ، باعتبارها نتاجا لحياتنا الجمعية ، وبالتالي فان ما نستشعره من تتابع زمني ، انما يعبر عن ديمومة جزئية تترد صداها في حياتنا الشعورية ، والتي هي جزء من الديمومة الكلية للحياة الشعورية الجمعية .

وهذا هو الزمان بمعناه الحقيقي ، الزمان الاجتماعي الكلي ، الذي يتشخص في كل حالة فردية جزئية ، من حيث ان الزمان المطلق لا يتحقق وجوده الا في حياة المجتمعات . اذ ان تاريخ العالم ليس الا تاريخا للمجتمعات . كما ان تلك الديمومة الكلية القائمة في الزمان الاجتماعي المطلق ، لا يتحقق وجودها الا بفضل التجدد والحركة العادئة في مجرى الحياة الجمعية . (١٠)

وان كان ذلك كذلك - فان فكرة الزمان ، لا تتولد عن التجربة الشعورية للفرد ، وانما تصدر عن اصل اجتماعي ، وتنبع من تلك التجربة الحية القائمة في الحياة الجمعية ، فالتقويم الزمني هو اذن تعبير صريح عن ايقاع الحياة الاجتماعية وما يصاحبها من مظاهر . النشاط الجمعي . وهكذا يصدر « الزمان

الاجتماعي « عن تلك الديمومة الكلية المطلقة ، الكامنة في حياة الجماعات .

ولقد تابع « هوبير » و « موس » هذا الاتجاه الدوركييمي ، وقالوا بالاصل الديني والسحري لفكرة الزمان . والتفت « مارسيل موس » الى الزمان باعتباره نتاجا ضروريا ينجم عن تلك الافعال والطقوس الدينية ، كما حاول ايضا ان يؤكد الاصل الديني الفيني وان يدعمه بدراساته المختلفة حول التصورات السحرية (١١) .

وخلاصة القول : ان الزمان الدوركييمي ليس صورة من صور الحدس ، كما انه ليس قبليا a Priori في العقل الخالص ، على نحو ما ذهب كانط Kant (١٢) وانما حاول دوركيم واتباعه ان يؤكدوا الصورة الاجتماعية لفكرة الزمان ، وان ينكروا قبليتها ، بابرار الاصل الاجتماعي لصورة الزمان ، من حيث ان تلك الصورة انما تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقع التابع الاجتماعي للاحداث ، ومن تتال للشعائر والطقوس الدينية .

وبهذا المعنى يصبح الزمان عند دوركيم ، هو زمان الجماعة وديمومتها الكلية الصائرة على مر السنين كما تصبح « مقولة الزمن » عند دوركيم ، ظاهرة اجتماعية ، تشكل في بنية المجتمع « نظاما اجتماعيا » ثابتا . (١٣)

وهكذا يلقي علم الاجتماع الدوركييمي على فكرة الزمان ضوءا ، ويضفي عليها طابعا اجتماعيا ، ويعطي لها تفسيرا

يكشف عن مغزاها الديني ومبناها الجمعي .

ولقد عقد الاجتماعيون والتاريخيون أهمية كبرى على فكرة الزمن؛ وذلك بربطها بالماضي الاجتماعي، او الماضي التاريخي، ذلك الماضي الانساني الذي يظهر بظهور المجتمعات ، والذي يتصل بالانسان منذ ان كانت له تجاربه واعماله وجهوده ومنذ ان شاد نظمه الاجتماعية ، تلك التي تلخصها جميعا كلمة « الحضارة » ، ومن ثم كان الزمان الاجتماعي هو الزمان الممتليء بالتجارب الانسانية والاجتماعية ، وهو « الذاكرة الاجتماعية » التي تحفظ حضارة الانسان الفكرية والدينية والخلقية .

وفي هذا الصدد كشف «موريس هاليفاكس Halbwachs» في كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Mémoire » (١٤) كشف عن فكرة الزمان باعتبارها اطارا اجتماعيا من اطارات الذاكرة ، وعنصرا رئيسيا من عناصر عملية التذكر . حيث اننا أثناء قيامنا بالتذكر ، انما نحاول أن نتوصل الى الاحداث من خلال معرفتنا وتذكرنا لزمانها ومكانها .

ولما كانت الذكريات تتصل بالواقع الاجتماعي فاننا نقول مع « هاليفاكس » : ان الزمان والمكان من الاطارات الاجتماعية للذاكرة ، حيث اننا لا نمضي من الذكرى الى الزمان ، ولكننا نمضي من الزمان كاطار اجتماعي ، الى الذكرى كحدث ولى وانقضى ، كما اننا لا نستثير الذكرى الا في سبيل ملء الاطار . ولقد كنا نفقد الذكرى لو لم يكن لدينا الاطار لنملأه .

ومن ثم كان من الواضح ان الزمان اطار اجتماعي ، ممتليء
بالعناصر الاجتماعية والتجارب الجمعية والاحداث
الانسانية (١٥) . ومن هنا ربط « هاليفاكس » فكرة الزمن
بفكرة الماضي المتذكر ، واضفى على مقولة الزمان عنصرا
اجتماعيا خالصا باعتباره شرطا او اطارا لقيام الذكريات .

وهناك من الدلائل الاجتماعية ما يكشف عن العناصر
الاجتماعية والتاريخية التي تكمن في فكرة الزمن ، مؤداها
« ان المجموعات الزمنية » والتقاويم المستعملة في قياس الزمن ،
قد صدرت جميعها بصدور حضارات نبتت في مجتمعات قديمة ،
كما هو الحال في مصر واليونان وفلسطين والهند ، ومن ثم فقد
اصبح لدينا تلك التقاويم الهامة كالتقويم المصري والتقويم
الفلسطيني والتقويم الهندي .

كما أن هناك أحداثا هامة قد تعتبرها مبدأ تاريخيا لحساب
السنين ، مثل « الاوليات الاولى » او « تأسيس روما » (١٦) ،
كما ويتفق المؤرخون على ان « سقوط روما » أمام غزوات
البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم والعصور
الوسطى .

وتلك أحداث تاريخية خالصة ، ولكن هناك أيضا أحداثا دينية
كبرى قبلتها الجماعات البشرية كبدايات للتقويم الميلادي او
الهجري ، تلك التي بدأت « بميلاد » المسيح عليه السلام ، او
« بهجرة » الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهي أحداث زمانية
مقدسة لدى الشعوب الاوروبية والاسلامية مما يجعلها « مراكز
تثبيت » ، او نقاط ارتكاز هامة في التاريخ الانساني .

ولعل « موريس هاليفاكس » قد عبر تعبيراً صادقا « عن المعنى الاجتماعي والتاريخي » للزمان بالاشارة الى فكرة الذاكرة الجمعية ، والمجموعات الزمنية ، اي التقاويم المستخدمة في قياس الزمن وبهذا المعنى يكون « هاليفاكس » مكملا « للاتجاه الدوركييمي » في فهم مضمون الزمان الاجتماعي .

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان :

وهناك تطبيقات حقلية ، قام بهارادكليف براون Radcliffe-Brown و « ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard » في دراستيهما التجريبية « للاندمان Andaman » و « النوير Nuer » ، استنادا الى ذلك الفرض الدوركييمي للزمان الاجتماعي .

فلقد درس « رادكليف براون » المجتمع الاندماي ، دراسة حقلية في الفترة ما بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩٠٨ . وهي محاولة تطبيقية خالصة للاسس النظرية لوجهة النظر الدوركايمية ، كما انها ايضا محاولة لوصف الحياة الاجتماعية بشكل يتطابق مع وجهة النظر الفرنسية في علم الاجتماع ، لتحقيق ذلك المنهج التكاملي في علم الاجتماع .

وليس من شك في ان « رادكليف براون » قد تأثر بالاتجاه الدوركايمي الاجتماعي اذ ان معظم الفروض التي اختبرها في التجربة الاندمايية ، انما هي فروض نظرية مستمدة من الفكر الاجتماعي الفرنسي ، ومستوحاه من مدرسة دوركايم ، الامر الذي يؤكد اثر الاتجاه النظري الفلسفي في تشكيل

اتجاهات البحث في الدراسة العقلية ، وفي مناهج الانثروبولوجيا الاجتماعية .

وبالاشارة الى فكرة الزمان بالذات - حدثنا رادكليف براون ، عن بعض المظاهر الاجتماعية التي تؤكد صدق الفرض الدوركايمي للزمان الاجتماعي . فقام بدراسة « للزمان الاندماي » من زاوية المجتمع .

ففي Akar Bale - وهي قبيلة اندمانية - تدور القصص والاساطير حول اصل الليل والنهار . وربط الاندمايون بين تلك الدورة الزمانية اليومية بنوع من الحشرات يسمى Cicada وهي حشرة مقدسة عندهم .

وتحدث هذه الحشرة المقدسة نفما خاصا ، وتشجو بالحنان معينة منذ مطلع الفجر ، وتنقطع هذه الانغام عندما تزحف على القبيلة طلائع الليل . واعتقد الاندماي ان جحافل تلك الحشرة وجموعها ، انما تحتفل وتزهو بمطلع الشمس ، فتأخذ في الضجة والغناء ، على حد تعبير الاندمايين .

ويعتقد الاندماي ايضا - ان الاذى الذي يلحق بتلك الحشرة ، انما يشكل خطرا جسيما على الجاني ، وبذلك فان هناك تحريما اجتماعيا قاطعا يحرم قتل هذه الحشرة المقدسة . وتقول الاساطير عندهم : ان احد الاسلاف القدامى قد قتل واحدة من Cicada ، فعم الظلام العالم .

ومعنى ذلك ان لهذه الاساطير قيمتها ودورها ووظيفتها الاجتماعية ، حيث انها تفسر شكلا اجتماعيا لفكرة الزمن ،

وتضفي طابعا خاصا على فكرة تعاقب الليل والنهار . والتفسير الذي يعطيه « رادكليف براون » في هذا الصدد ، هو ان اسطورة « Akar-Bale » تعد تعبيراً اجتماعياً لتلك المشاعر الجماعية وفهماً لنظام الليل والنهار ، وردها الى « حشرة » يثيرون حولها قداسة وتحريماً ، فربطوا بذلك بين غناء « السيكادا » وتتابع الليل والنهار (١٧) .

وفي كتاب « النوبر » عقد ايفانز بريتشارد ، فصلاً كاملاً عن « الزمان والمكان » ، في ضوء البناء الاجتماعي النويري - فحدثنا « ايفانز برتشارد » عما أسماه « بالزمان البنائي Structural Time » وميزه عما أسماه أيضاً « بالزمان الايكولوجي Oecological Time » (١٨) .

ولقد قصد « ايفانز برتشارد » بالزمان البنائي ، هو ذلك الزمان الكلي الذي يحدث في النسق الاجتماعي . وهو زمان تغييري يلحق بملامح البناء الاجتماعي ، لان الزمان البنائي هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية تطراً على سائر انساق المجتمع . وذلك هو زمان « الصورة البنائية Structural form » على حد تعبير « رادكليف براون » ، الذي يميز في نظريته العامة للبناء الاجتماعي ، بين ما يسميه بالصورة البنائية ، وهي صورة ثابتة استاتيكية لا يلحقها التغير الا قليلاً ، وبين « البناء الواقعي Real Structure » وهو البناء كحقيقة عينية قائمة نراها « بشحمها ولحمها » ، وذلك هو البناء الذي يخضع للمشاهدة والتغير في ديمومة الزمان ، لانه بناء ديناميكي تتجدد فيه الحياة بتجدد التيار الزمني وفعله الاكيد في تحديد مظاهر الحياة

الاجتماعية • (١٩)

هذه اشارة عجلى عن فكرة « الزمان البنائي » كما نراها عند « ايفانز بريتشارد وراذكليف براون » • اما عن الزمان الايكولوجي ، فهو ذلك الزما الذي يتجلى للفرد ، كحركة موقوفة او دائرية cyclical • وبذلك يكون «الزمان البنائي» للنوير ، متعلقا بحركة البناء الاجتماعى النويري برمته •

اما الزمان الايكولوجي ، فهو ذلك الزمان الذي يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الافراد والاسر والقرى والبدنات Lineage والعشائر Clans • كما ان الزمان الايكولوجي للنوير ، هو زمان الفصول والاشهر القمرية وتتابع السنين تلك الاحوال الزمانية المتكررة التي يقف ازاءها النويري موقفا خاصا ، ومن ثم يكون عنده فكرة واضحة عن تتابع الزمن في مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعي بفضلهما يستطيع ان يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضي والزمان المستقبل •

والدائرة الايكولوجية عند النويري هي السنة • فهي تتابع مميز لحركة الاحداث وايقاع الحياة الاجتماعية • وللسنة في تلك الدائرة الايكولوجية فصلان هما « توت Tot » و « ماي Mai » • و « توت » هو فصل المطر الذي يبدأ من منتصف مارس الى منتصف سبتمبر ، حيث يبدأ فصل « ماي Mai » • ويتعاقب كل منهما في دائرة ايكولوجية مغلقة •

فالفصل الاول يتعلق بزمان المطر والفيضان ، اما الفصل الثاني فهو زمان الرعي والنشاط والحركة . ومن ثم تتصل بتلك المظاهر الزمانية بعض الاشكال او المناشط الاجتماعية Social activities ، استنادا الى تلك الاشكال والعلاقات الايكولوجية Oecological relations (٢٠) والتقويم النويري - تقويم قمري - يتعلق بالدورة القمرية . وترتبط هذه الدورة بدورة اجتماعية . تتعلق بمختلف المناشط الجمعية .

بمعنى ان تكون لهذه الدورة القمرية « وظيفة اجتماعية Social Function » ترتبط بدائرة المناشط والجهود الاجتماعية، تلك الوظيفة التي تعطى معناها ومغزاها . وبفصلها ينظم البدائي النويري حياته الاجتماعية بالرعي والحصاد صيفا ، وبصيد الاسماك شتاء .

وبذلك يصبح الزمان عند النويري هو تلك العلاقة الثابتة التي تربط بين مختلف المناشط الاجتماعية والاقتصادية والايكولوجية .

وليس من شك في ان هذا الفهم الذي يعطيه « ايفانز بريتشارد » للزمان النويري، هو في حقيقة امره زمان دوركايمي، ولذلك حاول « ايفانز بريتشارد » ان يحقق فروضا نظرية لفكرة الزمان الاجتماعي بدراسة عقلية للمجتمع النويري .

وانتهى « ايفانز بريتشارد » الى ان الزمان حين يطبق حقليا في الدراسة الانثروبولوجية الاجتماعية تكون له وظائفه الاجتماعية والبنائية ، حيث نهتدي عن واقع البناء الاجتماعي،

الى ما يسميه « ايفانز بريتشارد » بالمقولات « السوسيو زمانية
(٢١) « Socio - Temporal categories

* * *

وفي دراسة حقلية اخرى ، قام بها « بيير بورديه Pierre Bourdieu » بصدد معالجة فكرة الزمن كما يتمثلها الفلاح الجزائري . ولقد صدرت هذه الدراسة بعنوان : *The attitude of the Algerian Peasant toward Time.*

ونشرها « جوليان بت ريفرز Julian Pitt-Rivers » في كتاب يجمع بين طياته بعض الدراسات الحقلية عن شعوب البحر الابيض المتوسط ، وعنوان هذا الكتاب الذي نشره « بت ريفرز » *«Mediterranean Countrymen*

ومن سمات الزمن عند فلاح القرية الجزائرية Kabyle ، هي التزام الفلاح الجزائري بالموقف القدرى ، ومن ثم تدفعه قدرتيه تلك ، الى النظر الى الزمن على انه كم يتميز بعدم التجانس . (*)

وينشأ عدم التجانس الزماني عند القروي الجزائري ، عن تلك الاهتمامات القروية التي تتعلق بالنسق الاسطوري mythico-ritual system حيث تقوم الاساطير والطقوس

* Bourdieu, Pierre ; *The attitude of the Algerian Peasant toward Time*, article from. *Mediterranean Countrymen*, Mouton. 1963 p. 56.

والشعائر بوظائف ثقافية وسوسولوجية ، في حياة الفلاح الجزائري .

ولعل الجزائري ، يربط بين الزمن من جهة ، وبين الفصول الجغرافية وتتابعها ، حين تتصل بمباشرة ايكولوجية معينة بالذات ، مثل زراعة ارض معينة من المحاصيل ، وتتابع نمو النبات ، وعمليات الحرث ، وجمع المحصول . وتلك احداث تتواتر كل عام . كما يستند الفلاح الجزائري في تحديد الزمان ، الى احداث زمانية جزئية وقعت في الماضي ، ويجعل منها مراكز تثبيت زمانية ، مثل ظهور الطاعون ، او انتشار الكوليرا ، وهي احداث فاجعة ، كثيرا ما يرد اليها بدايات زمانية محددة .

وكثيرا ما يعدد الفلاح الجزائري ارتباطاته الزمنية بالسوق ، فيحدد الاسبوع مثلا ، بالسوق القادم *The next market* . وهنا يربط بين فكرة السوق وفكرة الزمن .

ولا يعرف الفلاح الجزائري القدري ، طعم الزمن ، ولا يحسب لليوم حسابا ، حيث تتواتر الايام على شكل استاتيكي ثابت ، فيمر الزمن دون قياس موضوعي ، وتنقضي الاوقات خلال المناقشات اليومية ، التي قد تطول ، لا من اجل الوصول الى حقيقة بالذات ، وانما من اجل المناقشة في حد ذاتها . وبذلك يتحرر الفلاح الجزائري من قسوة الزمن ، ويحارب الملل بالمناقشات ، ويزيل هذا الكم الزماني الهائل ، بالتجرد والهروب من قسوة البصمات التي تتركها آتات الزمان .

وهكذا يكون تصور الزمن في المجتمعات التقليدية والقروية،
زمان قدرى ، استاتيكي ، متكرر ، وكأنه طاحونة هوائية
تتواتر حركتها الدائبة دون ملل .

وجملة القول - فان الزمان عند الفلاح الجزائري ليس
ديمومة صائرة في سيلان دائم متغير ، وانما نلاحظ ان زمانه ،
هو الزمان المكاني Spatial Time المتحجر ، حيث تنتقل اوقات الزمان
انتقالا مكانيا ، وتتحرك هذه الالات المكانية ، حيث تتواتر في
الاعياد ومواسم الحصاد ، تلك التي تتكرر كل عام .

ويرتبط الزمن عند الفلاح الجزائري بالواقع العاضر
Presentation ، ولا يتصل بالتصور representation ، لذلك
يتحدد الزمن، بموت فلان او ميلاد زيد، او فرح عبيد . ويستخدم
الفلاح الجزائري، الوقت في حرية، حيث يتخير الاوقات التي يعمل
فيها ، ثم أنه حر في تخير نوع العمل الذي يبدأ به يومه ، وفي
تقدير السرعة التي يؤديه بها . ويمكنه اذا شاء ان يتوقف عن
عمله أو أن يقبل عليه اقبالا شديدا في يوم دون اخر . . . وهذه
هي سمات العقلية القروية في كل مكان ، في تصورنا لفكرة
الزمن .

* * *

وما يعيننا من تلك الدراسات والتطبيقات العقلية، هو التأكيد
على ان مقولة الزمن مشبعة بالعناصر الاجتماعية ، تلك العناصر
التي قد تكشف عن معناها الديني في رأي دوركايم ، او عن
اصول جمعية تاريخية كما اشار « هاليفاكس » ، او عن مناقش

اجتماعية تشاهد في البناء الاجتماعي كما فعل « رادكليف براون »
و « ايفانز بريتشارد » و « بيير بوردييه » .

مقولة المكان L'Espace :

وعلى نفس هذا النحو عالج الاجتماعيون فكرة المكان L'Espace .
فليس المكان عند دوركايم هو ذلك الوسط المبهم الذي
حدثنا عنه « كانط » . فالمكان الكانطي غير محدد ، لانه وسط
متجانس ، لا يضيف شيئا جديدا الى الفكر من حيث انه يعبر
عن فكرة مطلقة خالصة .

ولقد رفض دوركايم هذا التصور الكانطي للمكان . لان
المكان اذا كان شيئا متجانسا على الاطلاق ، فلسوف يستحيل
على العقل ادراكه ، او تصوره تصورا موضوعيا ، اذ ان التصور
المكاني انما يتألف بالضرورة من نسق مرتب من الاشياء
والموضوعات المستمدة من معطيات التجربة الحسية . ولسوف
يستحيل قيام هذا النسق التصوري للمكان . اذا ما كانت اجزاء
المكان متساوية ومتجانسة كيفما وكما .

بمعنى ان الظواهر المكانية في جوهرها ، لا بد وان تكون غير
متجانسة ، اذ اننا لن نتصور وضع الاشياء وضعا مكانيا ، الا
اذا لاحظناها في مواضع غير متجانسة ، ورأيناها في اماكن
مختلفة ، وهذا لن يتأتى الا بتقسيم المكان الى اجزاء ومواقع ،
على اعتبار ان التصور المكاني لا يقوم الا بفضل عدم التجانس
الواضح بين الاجزاء المكانية ومواقعها .

وإذا ما حاولنا تنظيم الأشياء والموضوعات في نسق مكاني ، فانما نضع تلك الأشياء عن يمنة او يسرة ، ونرتبها شمالا او جنوبا ، وتحدد موضعها في الشرق أو الغرب ، تماما كما نفعل بصدد تنظيم حالاتنا الشعورية في نسق زمني مرتب ، فنحصر ازماتها في تاريخ محدد . فالمكان بهذا المعنى ليس وسطا متجانسا مطلقا ، وانما تتجلى اجزائه في مواضع متعددة .

وقد تساءل « دوركيم » عن العلة في تعدد المواضع المكانية ، فمن اين وصلتنا تلك التقسيمات ؟ وكيف يحدث ذلك التمايز بين اجزاء ذلك المكان ؟ وهل صدرت تلك الاوضاع المكانية صدورا ذاتيا مطلقا ؟

في الواقع ان المكان الاجتماعي فيما يرى « دوركيم » يختلف اختلافا كليا عن التصور الكانطي ، من حيث ان المفهوم المكاني فيما يرى « دوركيم » يختلف اختلافا تاما عن المفهوم الكانطي ، من حيث ان المكان الدوركيمي لا يصدر صدورا ذاتيا او قبليا عن بنية العقل ، كما انه ليس بالمكان المطلق الذي يتسم بسمة العموم وانما هو مكان « نسبي » يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي والمكان الاجتماعي (٢٢) .

وحين نتأمل تلك الاوضاع والتقسيمات المكانية ، في صدورها ونشأتها ، فانما يظهر لنا انها ليست ذاتية او مطلقة ، وانما هي مقيدة بتصورات المجتمع للمكان ، اذ ان الانسان لا يدرك « المكان » ادراكا عقليا مباشرا ، وانما يدركه بفضل « وسائط اجتماعية » لا بد من عبورها ، حتى يستطيع ان يتفهم حقيقة العالم الخارجي .

وعلى هذا الاساس يكون « المجتمع » هو المركز الحقيقي
للادراك المكاني ، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ،
يستطيع الانسان ان يتعرف على حقائق العالم الخارجي (٢٢) .
وتلك التمييزات المكانية القائمة بين اجزاء المكان ، انما تصدر
في رأي المدرسة الاجتماعية الفرنسية عن قيم اجتماعية خالصة ،
مشتقة من طبيعة الحياة القبلية حيث تقطن القبائل في مختلف
المواضع والاقاليم ، وحين تعيش العشائر والبطون في مختلف
انحاء القبائل .

وهذا هو الاصل الاجتماعي للمكان الدوركيمي الذي يصدر
عن المكان القبلي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده « طوطم
العشيرة » ، ومن ثم اصبح المكان طوطميا ، على اعتبار ان
« الطوطم » هو المصدر الاجتماعي لنشأة التقسيمات الاجتماعية ،
والعلة التي بفضلها تتعدد المواضع المكانية .

فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضارية في الشمال ،
والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب . ومعنى
ذلك ان مقولة المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب ، بل
انها اجتماعية الصورة والمحتوى ، وهي آتية من المجتمع
بصورتها ومادتها على السواء (٢٤) .

وارتكانا الى هذا الفهم - يتفق التصور المكاني مع طبيعة
التصور الجمعي ، وتستند الاختلافات والتقسيم المكانية ، الى
تلك القيم الاجتماعية والروابط الوجدانية المتعلقة بفكرة
المكان الاجتماعي . وهناك شواهد كثيرة تؤكد صدق الزعم
الدوركيمي . ففي كثير من المجتمعات الاسترالية (٢٥) ، وفي

مختلف مجتمعات أمريكا الشمالية ، يتصور البدائيون المكان على انه دائرة فسيحة الارحاء .

ولعل السر في ذلك التصور الغريب يرجع في رأي دوركيم الى ان هيئة المكان القبلي الذي ينتسب اليه هؤلاء القوم ، انما تتخذ شكلا دائريا ، ولذلك ترجع تلك الدائرة المكانية المتصورة ذهنيا في عقول البدائيين ، ترجع بالضرورة الى تلك الصورة الاجتماعية التي نجمت عن شكل الدائرة التي تقطن فيها القبيلة ، ومن هنا يستطيع البدائي ان يميز بين الصور المكانية ، وان يحدد مواضع مختلف عشائر القبيلة بالاستناد الى ذلك الاصل الاجتماعي لفكرة المكان .

وينقسم الناس عند « الزوني سس » ، (٢٦) مثلا - الى سبعة أقسام ، ويضم كل قسم منها عددا كبيرا من العشائر التي تؤلف فيما بينها وحدة مكانية . ومن ثم ينقسم المكان الذي تشغله القبيلة الى سبعة انحاء ، يعتبر كل نحو منها عالما خاصا قائما بذاته ، حين يؤلف مجموعة من العشائر تربطها بالمكان القبلي الاصيل روابط اجتماعية معينة بالذات . ولذلك يقال ان أجزاء المكان القبلي انما تتعدد وتنقسم طبقا لاماكن العشائر ، التي قد تقع في الجزء الشمالي ، او التي قد يتصورها البعض في الجزء الشرقي ، ويخالها البعض الاخر في الجنوب او الغرب .

ومن هنا صدر الاصل الاجتماعي للتمييز المكاني الذي وضعناه ، بين الشرق والغرب ، وهو بعيد كل البعد عن التصور الذاتي او الفطري من حيث ان « التنظيم الاجتماعي

L'organisation sociale « هو النموذج الاساسي الذي على مثاله
نجم « التنظيم المكاني L'organisation spatiale » (٢٧) .

وعلى هذا النحو يؤكد « مارسيل جرانيت Granet » ذلك
الاتجاه الدوركييمي في تفسير فكرة المكان ، وذهب جرانيت ،
الى ان التصور المكاني في الفكر الصيني القديم ، هو تصور
رباعي الشكل (٢٨) حيث ان الارض رباعية الهيئة ، وتنقسم
الى عدد المربعات ، ومن ثم كانت الحقول والمناطق الزراعية ،
رباعية الاشكال هي الاخرى كما نسب الصينيون القدماء الى
المكان بعض الخصائص الغيبية ، لانهم كانوا يعتقدون بقداسة
الارض (٢٩) ، وهكذا اتت فكرة المكان في المجتمع الصيني
القديم ، وصدرت عن بنية المجتمع الاقطاعي ، وعن الفكر
الصيني العتيق .

وتأكيدا للمصدر الاجتماعي والتصور الدوركييمي لمقولة
المكان عالج « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » (٣٠) فكرة المكان
في ضوء البناء الثقافي ، حيث ميز « سوروكين بين المكان
الهندسي الاقليدي ، وسائر انواع المكان التي صدرت في هندسات
« لوباتشفسكي Lobtchevsky » و « ريمان Riemann »
و « اينشتين » . فعقد سوروكين شتى المقارنات بين تلك
الاشكال الهندسية للمكان ، وبين ما يسميه « بالمكان
السوسيوثقافي Socio - Cultural Space » الذي ينجم عن تلك
الظواهر السوسيوثقافية السائدة في بنية المجتمع .

وعلى هذا الاساس ، اكد سوروكين عدم التجانس القائم بين المكان الهندسي ، وبين المكان السوسيوثقافي ، من حيث ان المكان الهندسي يتعلق بهندسات كثيرة ومتنوعة ، وتتصل بدراسة المكان المتكثر ذي الابعاد المتعددة التي عددها « ن » $N. dimensional$. أما « المكان السوسيوثقافي » فيتعلق بالمكان الاجتماعية التي يشغلها الانسان في طبقته واسرته ومجتمعه ، ومن ثم يختلف المكان الهندسي عن المكان الاجتماعي كما لا يقوم الاول مقام الثاني .

وكذلك الحال بالنسبة للوضع الاجتماعي والثقافي للفرد ومكانته الاجتماعية ، فلا يمكن ان تقاس تلك المسائل بمقاييس هندسية ، ولا يمكن ايضا ان تفهم طبقا لمعايير المكان الهندسي . ويضرب « سوروكين » على ذلك مثالا بقوله « ان الرئيس روزفلت حين ينتقل من واشنطن الى طهران فانما يتحرك في مكان هندسي ، ولكنه لم يغير بطبيعة الحال من مكانه الاجتماعي » .

وبهذه الطريقة ، حاول « سوروكين » ان يوفق بين وجهات النظر المتعارضة حول فكرة المكان الاجتماعي الدوركييمي ، وفكرة المكان الهندسي كما يراه الفلاسفة والرياضيون . والمكان الاجتماعي ليس ثابتا (P_1) ، وانما هو مكان « متنقل » كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند انتقالها ، كما أنه مكان يمتد او يتضاءل في عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشائرها .

ولقد ذكر « رادكليف براون » في دراسته العقلية لجزر الاندمان ، (٢٢) ان الاندمايين يحملون مكانهم اينما ذهبوا ، من حيث ان الاندمايين لا يستقر على حال ، فهو في ترحال دائم ، وهو في انتقاله من مكانه ، تظل في ذهنه قيمه ومعايره المكانية الاولى ، وتلك هي طبيعة المكان البدائي المتنقل .

وعند شعوب اكثر استقرارا ، يصبح المكان ثابتا بالنسبة للجهات الاربع ، ولكنه يبقى نسبيا في امتداده وفي تمركزه حول القبيلة ، وتلك الخاصية الاخيرة تشاهد على نحو متفاوت عند كثير من الشعوب ، وهي الخاصية التي تردد صداها عبارة مألوفة في بعض الثقافات والحضارات ، تلك هي عبارة « سره العالم Nombrial du monde » (٢٣) التي اطلقها المصريون في العصر الفرعوني على « ممفيس Memphis » والتي ردها اليونانيون القدماء على معبد « دلف Delphes » ، كما اعتبر الصينيون امبراطوريتهم هي « امبراطورية الوسط L'empire du Milieu » .

ولا شك ان الانتقال من هذا التصور البدائي للكم او المكان ، الى تصورنا الحديث للكم الرياضي او المكان الهندسي المجرد الذي لا يختلف باختلاف الشعوب ، انما هو امر يحتاج الى حضارة ارقى ، لكي يرتقى المكان الاجتماعي النسبي الى درجة المكان الهندسي المطلق .

وبصدد فكرة « المسافة الهندسية » مثلا - حاول « ريفرز W.H.R. Rivers » (٢٤) في دراسته « للطوائف الهندية Castes » ان يشير الى ربط فكرة المسافة الهندسية بفكرة « المسافة

الاجتماعية « في دراساته حول طوائف الهنود . فدرس « ريفرز »
« ظاهرة الاحتكاك الاجتماعي » ، وحدد لتلك الدراسة قواعد
« الاحتكاك الشخصي Personal Contact » ، حيث عالج ملامح
الاحتكاك الطائفي في « مالابار Malabar » ، ووجد ان
الفرد من طائفة Nayar لا يستطيع ان يدنو من « البرهمي
Brahmin » بمسافة تزيد عن ست خطوات كما ان « الحلاق »
وهو من طائفة خاصة به - لا يقربه الا بمسافة ١٢ خطوة ،
على حين ان الفرد من « طائفة النجارين » لا يجروا على الاقتراب
من البرهمي بأكثر من ٢٤ خطوة .

ومعنى ذلك ان فكرة المسافة الاجتماعية هي التي تحدد
قواعد الاحتكاك الشخصي والطبقي ، وتنظم العلاقات الاجتماعية
بين سائر الطوائف الهندية فالمسافة في المكان الهندسي ، هي
اجتماعية الاصل والمحتوى ، تفسرها نظم المكانة الاجتماعية
بين الطبقات والطوائف الاجتماعية .

وهكذا درس الاجتماعيون فكرة المكان والتصورات والمسافات
المكانية بصدورها عن الاصل الاجتماعي ، من حيث ان « مواضع
الاشياء » في المكان ليست منعزلة عن « عالم الحياة الاجتماعية » ،
فهناك روابط اجتماعية تربط عالم الاشياء بالعالم الاجتماعي .

ومن ثم لا يكون « الشيء La Chose » موضوعا بسيطا من
موضوعات المعرفة (٣٥) ، وانما يقف الانسان من هذا « الشيء »
موقفا خاصا ، من حيث ان الاشياء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم
الاجتماعي ، وان مواضع تلك الاشياء في المجتمع هي التي

تحدد مواضعها في الطبيعة • فليس هناك مكانا مثاليا مطلقا ،
وليس هناك ايضا وسطا وهميا متخيلا يحدد مواضع تلك
الاشياء ، وعلى هذا الاساس تصبح مقولة المكان صادرة عن
فكرة المكان الاجتماعي الواقعي (٣٦) •

وجهة النظر البنائية في المكان :

أكد الاجتماعيون نسبية المكان الاجتماعي ورفضوا كليته
وضرورته او صوريته الكانطية ، نظرا لاختلاف المكان الكانطي
عن المكان الاجتماعي الواقعي - حيث ان المكان في المجتمع
يمتاز « بالوضوح والتميز » ، وهو الوضوح الفيزيقي والتميز
الاقليمي او الايكولوجي على حد تعبير « ايفانز بريتشارد » •

فالوحدة المكانية الاجتماعية ، قد لا تميزها حدود او علامات ،
ومع ذلك تعتبر متميزة اجتماعيا بالنسبة للسكان الاصليين •
فان الزائر الغريب ، اذا سار مثلا في متاهات الصحراء بين
الواحات والمنخفضات والابار ، قد لا يعرف اين يبدأ المكان
واين ينتهي • حيث تتجانس الوحدات المكانية • وحيث تتعدد
المسالك وتتبعثر الاماكن ، فيستعصي عليه الامر في اماكن
لا حدود لها على الاطلاق •

ومن ثم تصبح مسألة المكان امام الغريب خالية من كل وضوح
او تميز ، على عكس الحال بالنسبة للسكان الاصليين ، حيث
يختلف الامر ، فيعرفون تماما حدود مساكنهم وقراهم وكفورهم •
وهنا نجد نوعا من « الوضوح والتميز » الذي يوجد في اذهان
الناس ، ولا يظهر امام الزائر الغريب •

ولقد قام « ايفانز بريتشارد » بدراسة حقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير . فحدثنا عن «المكان البنائي Structural space» و عما يسميه بالمسافة البنائية « Structural distance » . استنادا الى تصنيف صوري للبناء الاجتماعي النويري ، بشتى انساقه البنائية التي تتعلق بمكانة الاسرة والبدنات والعشائر . وحاول ايفانز بريتشارد ، بتلك الدراسة الانثروبولوجية ، ان يهتدي من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، الى اصول تلك المقولات التي يسميها بالمقولات السوسيو مكانية Socio-Spatial Categories (٣٧)

ولقد قصد ايفانز بريتشارد « بالمسافة البنائية » انها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الافراد والبدنات lineages والعشائر clans في البناء الاجتماعي النويري . كما ان لتلك المسافة البنائية أشكالها وأنواعها المختلفة ، باختلاف الانساق البنائية ، فمنها « المسافة السياسية Political distance » و « المسافة بين البدنات Lineage distance » و المسافة بين طبقات العمر « age - set distance » .

بمعنى ان فكرة « المسافة البنائية » تتصل اتصالا وثيقا بمختلف انساق البناء النويري . الذي ينقسم الى مجموعة من القبائل الشرقية والغربية التي تربط بينها علاقات سياسية ، بمعنى ان تصبح المسافة السياسية هي المسافة القائمة بين « القرى Villages » و « بين الاقسام الاقليمية من الدرجة الثالثة tertiary tribal section » ، كما انها ايضا تقوم بين اقسام الدرجة الثانية والاقسام الاقليمية الكبرى Primary tribal section وتلك هي مختلف اقسام البناء

السياسي للمجتمع النويري (٢٨) .

ومن الزاوية الاجتماعية درس ايفانز بريتشارد « نظام البدنات Lineages » استنادا الى « طريقة جمع الانساب » ، وهي وسيلة عقلية من وسائل « مالفينوسكي » تعرف بالطريقة الجينالوجية genealogical system .

فنظر « ايفانز بريتشارد » الى البدنة على انها جزء جينالوجي منشطر من العشيرة ، وان العشيرة clan هي المصدر الاول للبناء الجينالوجي genealogical structure . حيث تنقسم العشيرة على ذاتها بنائيا ، فتنشق الى عدد من الاجزاء القرابية هي البدنات Lineages . بمعنى ان العشيرة هي « نسق البدنات System of Lineages » ومن هنا تصبح البدنة هي جزء جينالوجي يصدر عن العشيرة (٢٩) . وهناك بدنات كبرى أساسية ، وبدنات فرعية صغرى ، وبذلك تزداد المسافة البنائية او تقصر ، طبقا لزيادة المسافة بين سائر البدنات والعشائر ، وتسمى بالمسافة فيما بين البدنات Lineage distance .

أما عن النوع الاخير من المسافة البنائية ، فهو الذي يسميه ايفانز بريتشارد بالمسافة بين « طبقات العمر age-set distance » وطبقات العمر ، نظام اجتماعي يتصل بمبادئ ونظم وعلاقات بنائية ، اذا ما درسناه في ضوء البناء الاجتماعي النويري برمته .

حيث ان « نظام طبقات العمر » يحدد لنا طبيعة العلاقات الاجتماعية بين كبار السن والرجال والشبان والاطفال ، كما يدرس ايضا ظاهرة اجتماعية هامة تتعلق بالاسرة ، تسمى

« نظام التكريس Initiation » حيث يجتاز الفتى امتحانا عسيرا ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (٤) .

كما حدثنا ايفانز بريتشارد ، في دراسته للمجتمع النويري ، عما يسميه « بالمقولات السوسيو مكانية » تلك التي تحدد اشكال العلاقات الاجتماعية برمتها . حيث تابع ايفانز بريتشارد منهاجا تكامليا في دراسته للمكان والعلاقات المكانية ، استنادا الى مبدأ معين هو « مبدأ الانشقاق والالتحام » الذي استمده ايفانز بريتشارد من قراءاته للعالم المستشرق « روبرتسون سميث Robertson Smith » والذي مؤداه ان الفرد في المجتمعات القبلية ينفصل في وحدة مكانية معينة بالذات ، لكي يلتحم في نفس الوقت في وحدة مكانية أكبر .

بمعنى ان الزمر والجماعات تتداخل وتلتحم ، وتنفرد وتتبعثر ، حسب المواقف والاحوال والاماكن الاجتماعية . وهناك مقاييس مكانية اجتماعية ، تبدأ من « الكوخ » الى (٤١) العزبة او المحلة Hamlet ، كما تنقسم كل عزبة الى عدد من الوحدات السكنية يسمى كل منها « Momestead » والوحدة السكنية عبارة عن عائلة كبيرة « Household » ، ترتبط بعلاقات مكانية وقرابية ، وتتعلق جميعها بالمكان الفيزيقي او الايكولوجي Ecological space .

كما تحدد تلك العلاقات المكانية ، مختلف اشكال القيم والمسافات البنائية في أنساق المجتمع النويري ، بين مختلف « طبقات العمر » وانساق القرابة و « الجنس Sex » ، و « مكانة البدنة » وتلك هي مختلف اشكال العلاقات النويرية من زاوية

النظم السوسيومكانية .

وقد يتدخل « المكان الاجتماعي » كعامل أساسي ، يحدد طبيعة مجتمعات الحدود أو « البناءات الهامشية Marginal Structures » فالقبائل التي تقع على الحدود الغربية والجنوبية ، بين بلاد النوير والدنكا ، تكون ثقافتها وسماتها العامة ، مزيجا مختلطا بين الثقافة النويرية والدنكاوية ، وكذلك الحال في المجتمعات التي تقع على الحدود الشمالية والشمالية الغربية بين بلاد النوير وبلاد الشلوك ، حيث نجد التحاما ثقافيا بين البناء النويري والبناء الشلوكي .

ولقد حدثنا « كارلتون كون Carlton Coon » (٤٢) في كتابه الممتع « القافلة Caravan » . حدثنا عن مجتمع الشرق الاوسط وثقافته ككل عضوي فسيفسائي متناسق الاجزاء . ويقسم البدو الى انماط ، منها « البداوة الخالصة » ومنها أنماط « البداوة الهامشية » ، تلك التي تقع على الحدود فتمتزج ثقافات وتختلط بناؤها الاجتماعية وتتفاعل في امتزاج فريد .

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات العقلية ، هو التأكيد على ان مقولة المكان مشبعة بالعناصر الاجتماعية والثقافية ، تلك العناصر التي قد تكشف عن معناها الديني في رأي « دوركيم » أو عن مبناها الثقافي كما اشار « سوروكين » ، أو عن علاقات ووظائف اجتماعية ومناشط تشاهد في البناء الاجتماعي ، على ما فعل « ايفانز بريتشارد » .

فكرة السببية Causalité :

ولم تكتف النزعة الدوركايمية بتفسير الزمان والمكان ، وانما حاولت ان تنتقل الى ما هو أبعد من ذلك وان تستكمل جهودها في تأكيد المضمون الاجتماعي لفكرة العلية ، وبذلك تتكون لعلم الاجتماع نظرية متكاملة لتفسير الظواهر ، حيث تشاهد الاحداث وهي تندرج في ذلك الاطار الثلاثي المؤلف من « الزمان والمكان والعلية » .

ولعل مسألة « السببية Causalité » هي من اهم معاقل الميتافيزيقا ، وربما لا توجد فكرة من الافكار قد لقيت عناية من الفلاسفة ، مثلما لقيته فكرة العلية لما لها من اهمية في البحث الفلسفي ، لاننا نجد فكرة العلية متضمنة حتما في كل فلسفة من فلسفات الوجود ، وفي كل مبحث من مباحث المعرفة .

وبعبارة أخرى نستطيع ان نقول ان العلية هي القنطرة التي لا يمكن عبور غيرها ، اذا ما حاولنا الانتقال بين الفكر والعالم ، بحيث اذا ما حذفنا تلك القنطرة ، لم يعد بيننا وبين العالم اية صلة ، ولاستحال كل بحث في المعرفة والوجود . اذ اننا لا نستطيع ان نتفهم الظواهر ونتمثل الوقائع الا بعد رؤيتها في نطاق العلية والمعلولية .

ولقد رفضت المدرسة الاجتماعية الدوركايمية ، حلول المذاهب الكلاسيكية في الفلسفة ، وأنكرت التفاسير الميتافيزيقية فيما يتعلق بمسألة السببية ، ووقفت المدرسة الاجتماعية موقفا خاصا من تلك المسألة ، كما انها حاولت التوفيق بين سائر

المدارس والنزعات الفكرية التي تصارعت وتضاربت أقوالها على مسرح الفكر الميتافيزيقي .

حيث أنكر « دوركيم » (٤٣) على اصحاب النزعة العقلية قولهم بصدد الضرورة والكلية كخاصيتين أساسيتين تقوم عليهما فكرة العلاقة التي تربط العلة بالمعلول على اعتبار انها علاقة اولية قبلية في الذهن .

كما رفض دوركيم ايضا ، ما يدعيه اصحاب الاتجاه الامبيريقى ، في رد العلية الى فكرة التواتر الذي تشهد به التجربة والعادة - على ما يقول « ديفيد هيوم David Hume » (٤٤) ، حين رأى أن قانون العلية ليس قانونا اوليا للذهن ، وانما تصبح العلية مجرد « تداعي » يكون « عادة ذهنية » لا ينفك الفكر عنها ، كما أن ما يصدر عنها من ضرورة انما هو ناشيء من ان تلك العادة تتولد عن تكرار التجربة وتواتر الصلة بين العلة والمعلول .

ولقد حاول « دوركيم » بعد رفضه لحلول الفلسفة العقلية والتجريبية ، ان يفسر العلية بالرجوع الى مصدر موضوعي ، ليس هو بالعقلي او بالتجريبي وانما بالالتفات الى الاصل الاجتماعي لفكرة السببية ، على اعتبار انها من صنع العقل الجمعي حيث يقدمها جاهزة تامة الصنع الى عقل الفرد ، فيشاهدها في حياته الاجتماعية ، ويراها خلال تجربته اليومية .

حيث ان فكرة « القوة الجمعية » هي النمط الاول والنموذج الاصلى لفكرة « القوة الفاعلة » ، التي هي العنصر الاساسي في

مقولة السببية (٤٥) . بمعنى ان فكرة العلة تتضمن في ذاتها معنى قوة موجودة ، تلك القوة هي المجتمع وما يتميز به من سلطة متسامية ملزمة ، ولعل فكرة القوة ، تتدخل الى حد كبير في فهمنا لفكرة السببية .

ولقد صدرت « فكرة القوة » عن الفلسفة ثم عن العلم ، الا انها في رأي دوركيم - دينية الاصل ، مستنبطة من فكرة « القوة الجمعية » . ولقد تنبأ « اوجيست كونت » (٤٦) لفكرة القوة بالزوال من ميدان البحث العلمي ، لانها في رأيه ذات اصول غيبية دينية . ولكن تلميذه « دوركيم » علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لاهميتها وقيمتها الموضوعية ، فيما يتعلق بالاصل الديني لعقيدة « المانا » ، تلك القوة الدينية الخفية ، التي تتركز حول « الطوطم Totem » الذي هو المصدر الاول لسائر القوى الظاهرة والخفية ، تلك القوى الدينية التي تشير مشاعر افراد القبيلة فتركز وتتجمع حول طوطمها .

و « الطوطم » اذا انعمنا النظر في تحليله ، تبين لنا وكأنه « تجسد مادي » مختلف الاشكال لجوهر روحي لا مادي ، هو « المانا » (٤٧) ، وتكمن في هذا الجوهر طاقة روحية وطبيعية تنبث في اركان الكون ، تلك القوة التي تنتشر ومعها اول معرفة بالسببية الصادرة عن قوة الطوطم الروحية المنتشرة الطاقة ، وهي العلة الاولى لكل حركة في المجتمع ، والاصل المباشر لسائر الاحداث الاجتماعية .

ومعنى ذلك ان فكرة « المانا » هي الصورة الاولى للسببية ، وتتخذ تلك « المانا » اشكالا متعددة في سائر المجتمعات . وسميت

باسماء مختلفة ، فقد عرفت باسم « Wakan » في مجتمعات « كانساس Kansas » و « داكوتا Dakota » ، وسميت « بالاورندا Orenda » التي هي العلة الفاعلة والقوة المحدثة لكل الظواهر بين « الاوروكوا Iroquois » .

ومعنى ذلك ان فكرة السببية ترد - عند دوركيم - الى عناصر اجتماعية ، كفكرة القوة الكامنة في الطوطم ، وكفكرة الفاعلية السحرية والسببية الغيبية الصادرة عن تأثير « المانا » أو « الواكان » أو « الاورندا » ، تلك المعتقدات الدينية التي انبثقت في سائر المجتمعات البدائية (٤٨) .

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمقولة السببية ، حاول « لوسيان ليفي بريل » ان يدرس العقلية البدائية ، تلك التي تتميز عنده بانها « غيبية » تعتقد في قوى خفية وعلل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها . ويرى « ليفي بريل » ان العقل البدائي ، يربط بين مختلف الظواهر الانسانية والحيوانية والفيزيائية ربطا عليا ، ويمزج بينها مزجا تاما .

ويعتقد البدائي ايضا ، ان في استطاعته التأثير في تلك الظواهر ، اما بطريقة الاحتكاك أو الملامسة Contact (٤٩) ، واما بطريق الافعال السحرية التي يتردد صداها بانتقالها الى مسافات بعيدة .

ففي كثير من المجتمعات المفلقة - على ما يذكر ليفي بريل - يسود الاعتقاد بان كثرة الاسماك في البحيرات والفواكه على الاشجار ، وسقوط الامطار ، انما تتوقف جميعها على القيام

بطقوس خاصة ، يقوم بها أفراد تعينهم القبيلة ، وقد تعم الحروب أو تنتشر الاوبئة ، اذا مرض أو غضب رئيس من رؤسائهم الروحيين . كما يعتقد البدائي الهندي ، ان حظة في الحرب او القنص انما يرتبط بتصرفات زوجته في بيته ، ويؤول فوزه أو اندحاره في المارك ، بان زوجته قد أكلت طعاما معيناً ، أو قامت بأعمال معينة اثناء غيبة زوجها .

من ذلك يتبين لنا الى اي حد يرتبط « مبدأ المشاركة Participation » في العقل البدائي بمبدأ العلية ، وفي تفسيره لسائر الظواهر الانسانية والفيزيقية ، كما نرى ايضا ان البدائي لا يتقيد بتلك العلاقة السببية التي تربط العلة بالمعلول بمعناها الفلسفي ، فالمشاركة الخفية عند البدائي تحتل المكان الاول في فكره ومنطقه .

وارتكانا الى هذا الفهم الغيبي لفكرة السببية - يرى « ليفي بريل » ان العقل البدائي لا يتصرف ازاء الاشياء التي تهمة أو تخيفه بطريقة مماثلة لفكرنا ومنطقنا ، اذ يشعر المتحضر دائما بالطمأنينة العقلية ، وحين يفاجأ بظاهرة غريبة لا يعرف لها سببا او تعليلا ، يظل مقتنعا دائما بان جهله بها ليس الا مؤقتا ، وان هناك أسبابا لا بد منها ، ستعرف أو تحدد ان أجلا أو عاجلا .

وعلى هذا الاساس ، فان منطق المتحضر ، انما يأخذ بحكم العقل مقدا في تفسير الظواهر الفيزيقية والانسانية ، ومن هنا كانت الثقة في احكام العقل ، وفي ثبات القوانين الطبيعية . ولكن الفكر البدائي يقف ازاء السببية موقفا مختلفا ، فما نعه

سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائي على انه اداة تحركها قوى غيبية وأمور خفية غير منظورة تسيطر على الكائنات والاشياء .

ومن هنا تهمل العقلية البدائية «عامل الصدفة Hasard (٥٠)» ، ولا تبحث عن علل الظواهر وظروفها ، كما ان البدائي «ينفعل» اكثر مما «يدهش» عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال امر لا يبعث على التفكير ، لانه يحدث شللا جزئيا او كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفعال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته . أما «الدهشة» فهي على العكس من ذلك تماما ، فهي مصدر الفكر والتأمل والتفلسف على ما يقول أفلاطون Plato (٥١) .

ومن كل ما تقدم من امثلة انثروبولوجية وتطبيقات عقلية ، نستخلص منها ان فكرة العلية عند دوركيم - دينية الاصل مصدرها «عقيدة المانا» على حين انها غيبية المضمون عند «ليفى بريل» وتصدر عن قانون المشاركة الذي يسيطر تماما على العقل البدائي وتصوراتة .

فالسببية اجتماعية الاصل ، وردت من المجتمع ومن صنع الجماعة ، ولا ترتد الى عقل الفرد ، كما انها لا تصدر عن التجربة ، على ما يقول العقليون والتجريبيون . وانما أتت فكرة السببية من حياة الجماعة وتستمد عناصرها من طبيعة العقل الجمعي ، وتصدر أصولها عن تلك التجربة اليومية التي يقوم بها الانسان في حياته الاجتماعية .

ولقد تقدمت الدراسات الاجتماعية تقدما ملحوظا في استعمالها لفكرة العلية في علم الاجتماع ، فلقد مزج « روبرت موريسون ماكيفر Robert Morrison Mac Iver » بين فكرة السببية الاجتماعية وفكرة التغير الاجتماعي ، في مقاله عن « السببية الاجتماعية والتغير » (٥٢) . كما حاولت النزعة الوظيفية Functionalism التي اجتاحت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية والثقافية عند « رادكليف براون » و « مالينوفسكي Malinowski » (٥٢) ، ان تؤكد العلاقة بين الفكرة « الوظيفة Function » وفكرة « العلية » على اعتبار ان وظيفة النظام في النسق الاجتماعي ، هي دوره وعلته التي تفسر سائر الوظائف في الانساق الاجتماعية الاخرى ، والتي يتوصل اليها الباحث الانثروبولوجي الاجتماعي عن طريق التحليل الوظيفي لسائر انساق البناء الاجتماعي .

فالثقافة عند « مالينوسكي » انما تؤلف وحدة عضوية ، حيث تعتبر العادات والمعتقدات الاجتماعية ، صورا وظواهر جزئية صدرت عن وحدة النسق الكلي للبناء الثقافي المتكامل النظم والوظائف .

وارتكانا الى هذا الفهم - فان « صورة » النظام هي ، « وظيفته » على اعتبار ان هناك « ارتباطات سببية » وعلاقات وظيفية تربط النظم الاجتماعية بعضها بعضا ، ونحن حين نتكلم عن وظيفة النظام الاجتماعي ، انما نؤكد دوره في البناء الثقافي والاجتماعي .

وهكذا استخدم « علم الاجتماع الوظيفي » في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، فكرة العلية استخداما اجتماعيا بربطها بفكرة الدور الوظيفي لسائر النظم الانساق الاجتماعية ، ولعلنا نجد في ذلك الاتجاه الوظيفي مسحة غائية غلبت على اتجاهات علم الاجتماع ، على ما يذكر « جولدشتين Goldstein » (٥٤)

الاصل الاجتماعي لمقولة العدد :

ولم يقتصر علماء الاجتماع على اكتشاف الاصل الاجتماعي لمقولات الزمان والمكان والعلية ، وانما تعرض الاجتماعيون ايضا « لفكرة العدد Nombre » ، وهي فكرة فلسفية اكثر عمقا وتجريدا ، وتتعلق بالفكر الرياضي الميتافيزيقي .

ولقد ألفت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة العدد ، ضوءا لتفسير أصولها ومصادرها الاولية ، على اعتبار ان حالتها الاولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هي شأنها الان بما تتميز به من التجرد والعموم .

وتأكيدا للاصل الاجتماعي لمقولة العدد ، درس « لوسيان ليفي برييل Lévy - Bruhl » (●) و « فرانز بواس Franz Boas » مسألة صلة اللغة البدائية بالاعداد والارقام ، حيث درس الاول مختلف اللغات البدائية في المجتمعات الهندية وكيفية تصورهما للارقام ، ودرس الثانى اللغات البدائية عند الاسكيمو ، ومدى فهمهم الساذج البسيط لفكرة العدد .

(●) انظر في ذلك : الجزء الاول من كتابنا «علم الاجتماع والفلسفة، وخاصة الفصل الثالث

ويرى « ليفي بريل » ان الفعل في الاجرومية البدائية عند « هنود Ponka » (٥٥) يعبر عن صور مشخصة لا تجريد فيها ، كما يصرف « الفعل » في الجملة البدائية ، تصريفا خاصا يحدد « موقف الفاعل » وموضعه ، كما يحدد ايضا عدده سواء اكان واحدا ام كثيرا . وهذا هو نفس الحال الذي نجده في لغات « الشيروكي Cherokee » (٥٦) فهم يعبرون عن العدد تعبيرا خاصا ، ولا يحسنون التعبير عن ضمير الجمع « نحن » . فيقال عندهم مثلا : « أنا وأنت » أو « أنا وأنتم » أو يقال احيانا عندهم « أنا وهو » أو « أنا وهم » .

ومعنى ذلك ان مقولة العدد واضحة متميزة عند « الشيروكي » ولكنهم لا يعبرون عن العدد بنفس الاساليب التي نشاهدها في اللغات الحديثة ، حيث تنقسم الأعداد الى صيغ « للمفرد » و « المثني » و « الجمع » ، ويتحدد نوع المعدود ان كان « مؤنثا » ، أم « مذكرا » ، ومحلّه في الجملة ان كان « فاعلا » أم « مفعولا » .

ويمكننا الرجوع الى « جاتشيه Gatschet » (٥٧) ، وهو عالم لغوي ، درس لغة هنود « كلاماث Klamath » ، وهو الذي وضع قواعد الاجرومية لتلك اللغة الهندية البدائية . ولقد استخلص « جاتشيه Gatschet » ، من تلك الدراسات الانثروبولوجية اللغوية ، ان العقلية البدائية الهندية ، تعبر عن مقولة العدد تعبيرا خاصا بها .

ووجد ان هنود « الكلاماث Klamath » لا يعرفون صيغة الجمع ، ولكنهم مع ذلك يستخدمون الفاظا تشير الى معنى « المثني » ، على عكس الحال في لغاتنا فنستطيع ان نضيف الى

الاسم المحدود ما يشير الى جمعه او تثنيته ، والى مقداره اذا كان جزئيا أم كلياً ، بقولنا « بعض » او « كل » ، ولكننا بصدد اللغات البدائية نجد ان صيغة الجمع مضمرة وليست ظاهرة أو صريحة (٥٨) .

ويقول « كودرنجتون Codrington » (٥٩) ان صيغة العدد المثنى ، ليست متميزة وواضحة تماما في لغات الميلانيزيين ، اذا استثنينا عددا يسيرا من بضع كلمات يستخدمونها عن صيغ عديدة مميزة . وتلك الملاحظة التي اشار اليها « كودرنجتون » تصدق ايضا على الكثير من لغات « غينيا الانجليزية الجديدة La Nouvelle-Guinée Anglaise » . ودراسة البناء اللغوي في لهجات Tyattyalla (٦٠) في استراليا ، نلاحظ ان هناك اربعة صيغ عديدة تتميز بها الانساق اللغوية لتلك اللهجات ، منها ما يتعلق بصيغة « المفرد » ، « والمثنى » و « الثلاثي » و « الجمع » .

ونستخلص من ذلك ، ان فكرة العدد هي مقولة اجتماعية ، كما انها تستند الى اصل لغوي ، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فان العدد يستمد منها اصوله الاولية الكامنة في بنية المجتمع والصادرة عن الأنساق اللغوية .

وعلى هذا الاساس يفسر « ليفي بريل » فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد في دراساته اللغوية على وجود الاعداد الثلاثة الاولى في كثير من الشعوب البدائية ، ثم انهم بعد ذلك يعبرون عن بقية الاعداد بكلمة « كثير » دون ان

يضعوا تحديدا رقميا لتلك الكثرة ، نظرا لان الاعداد البدائية هي « صيغ مشخصة » تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وقد تطورت تلك الصيغ العددية في تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائي الساذج ، الى درجة اكثر عموما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة . (٦١)

هذا عن موقف « ليفي برييل » من فكرة العدد وتفسيرها في ضوء اللغات البدائية الهندية ، اما عن « فرانز بواس Franz Boas » (٦٢) فقد اكد هو الاخر ، ان فكرة العدد عند « الاسكيمو » محدودة ضيقة الى حد كبير ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة ، اما الاعداد الكبرى فلا يستطيع الاسكيمو التعبير عنها او تصورها ، اذ انهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد الى اكثر من العدد عشرة .

ولقد رد « فرانز بواس » تلك السطحية والبساطة في الاعداد عند « الاسكيمو » الى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات المغلقة المحدودة ، ، فان من يملك قطيعا من الحيوان يستطيع ان يتعرف عليها باسمائها ومميزاتها الخاصة ، دون ما حاجة الى عدها .

ولكن بفضل عمليات النقل والاحتكاك الثقافي بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة ، دخلت الى تلك اللغات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين صيغ عددية متقدمة ، كما ساعدت ايضا على ممارسة عمليات العد والحساب ، تلك التي نجدتها هي الاخرى في تطور ملحوظ .

وليس هناك اية دلائل في رأي « بواس » (٦٣) على ان ذلك النقص الكامن في استخدام الاعداد في اللغات البدائية ، تشير الى نقص في القدرة العقلية ، او ترتبط بقصور في الفكر البدائي وبعدم قدرته على تصور الاعداد الكبرى .

على عكس ما زعم « لوسيان ليفي بريل » حين أكد بصدده المنطق واللغة والعد ، ان العقلية البدائية « سابقة على التفكير المنطقي » ، حيث ان اللغة في رأي « بواس » لا ينبغي ان تكون وسيلة للكشف عن الاختلافات العقلية بين سائر البشر .

واذا كان « ليفي بريل » و « بواس » قد عالجا فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، فقد درس « دوركيم » تلك الفكرة من زاوية المجموع ومقولة الكلية Totalite . وليست فكرة المجموع أو « الكل » عند دوركيم - من خلق الفرد أو من صنعه ، اذ ان الانسان في رأيه ليس الا جزءا بسيطا في علاقته بالكل او بالمجموع الاجتماعي ، بل انه جزئي متناهي بالنسبة الى الحقيقة الاجتماعية الكلية ، وبالنظر الى الواقع الاجتماعي المطلق .

ولقد اعترض « دوركيم » على فلاسفة المعرفة (٦٤) الذين حاولوا رد المعنى الكلي الى اصل عقلي ، على ما يقول القبليون ، او الى اصل شعوري على ما يقول التجريبيون ، من حيث ان المعنى الكلي ظاهرة غير شخصية ، كما انه ليس من صنع العقل الفردي ، بل انه من اختراع عقل تلتقي فيه جميع العقول ، وتمتزج فيه شتى الوجدانات والمشاعر الجمعية .

فالمنى الكلي ليس اذا خاصا بالفكر او الظواهر الفردية ، اذ ان فكرة الكلية تتجاوز عقل الفرد وشعوره ، باعتبارها فكرة متفوقة صدرت عن شعور الجماعة ، وباعتبارها ايضا فكرة متعالية انبثقت عن عقل متسام خلاق ، وهو ما نعني به العقل الجمعي .

ولا شك ان فكرة الكلية هي الصورة المجردة لفكرة المجتمع عند دوركيم ، فالمجتمع في رأيه هو ذلك الكل الذي يحوي في طياته مجموع الاشياء ، وهو ايضا ذلك النوع المتعالي الذي يشتمل على كل الانواع (٦٥) . وتلك نظرة ، دوركاييمية فلسفية ، ترد المجموع العددي الى مفهوم المجموع الاجتماعي .

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية التي قام بها « بريستياني » *Peristiany* و « مارسيل جرانيت » والتي تؤكد ان فكرة العدد قد اختلطت بالكثير من التصورات الغيبية ، وامتزجت بالعناصر الدينية . فأصبحت الاعداد في المجتمعات البدائية ظواهر مقدسة ، كما هو الحال مثلا في مجتمع « الكبسجيس » *Kipsigis* .

حيث يعتبر الاهالي الرقم اربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم الى اربعة اقسام كبرى ، وهي « بيلكوت *Peelkut* » و « والدي *Waldai* » و « بوريتي *Pureti* » و « سوت *Sot* » (٦٦) بمعنى ان تلك الاقسام الاربعة تفسر الاصل الاجتماعي الذي يجعل من الرقم اربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر اجتماعية ودينية .

وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، اثبتت الدراسات الانثروبولوجية ان فكرة العدد فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تتسمى الاعداد باسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود (٦٧) ، فالعدد اربعة لا يطلق بنفسه على اربعة من الاشخاص او القوارب او الثمار .

وفي كثير من الشعوب البدائية لا توجد اسماء الاعداد الثلاثة الاولى وليس معنى ذلك ان البدائيين يجهلون عملية العد او الحساب وانما يتصورون الاعداد على نحو بدائي ساذج ، يختلف عن تصورنا ، فهو يتصورون الاعداد كمجموعات معينة من المعدودات (٦٨) ، كما ان هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية مثل العد بالاصابع او بمقبض اليد أو بالكتف أو بالاصداق او بالحبوب .

واستنادا الى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول ان هناك اصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الاخذ بالاصول الرياضية او العقلية للاعداد ، فقد كشفت الدراسات العقلية عن اصول غير رياضية او عقلية .

ومما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي في رفضه الاصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التي قام بها « مارسيل جرانيت Marcel Garant » (٦٩) بصدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث اكد ان فكرة العدد كما يتصورها الفكر الغربي ، تختلف في اصولها عن الفكر البدائي عند قدماء الصينيين .

فاذا كانت الثقافات الغربية تنظر الى العدد على انه « صورة كمية Quantitative » ترادف فكرة الكم ، فان المجتمع البدائي الصيني القديم ينظر الى العدد على انه صورة كيفية Qualitative لا تتصل بفكرة الكمية .

فاذا اشار البدائي الصيني الى « العدد ١٣ » ، فهو لا يعني انه يعادل (١٢+١) او يساوي (١١+٢) ، وانما يفيد هذا العدد عنده معنى النحس والتعاسة . ومعنى ذلك ان الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره كما مجردا ، وانما هو شيء عاطفي أو غيبي ، يتصل بعاطفة السعادة او بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالي يقسمون الارقام الى اعداد تبشر بالحظ والسعادة واخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

ومعنى ذلك ان القضايا العددية بمعناها الاجتماعية ، ليست قضايا تركيبية ، كما عهدناها في التصور الكانطي (٧٠) . حيث ان الاعداد لا تعبر في صورها الاجتماعية عن صور الكم والمقدار ، كما اننا نلاحظ ان العدد الاجتماعي ليس « فعلا تركيبيا acte synthétique » للعقل كما تصور كانط وهاملان Hamelin (٧١) .

وانما تعبر الارقام والاعداد في صورها الاجتماعية عن احوال كيفية خالصة تتصل بأمور غيبية وصور عاطفية وردت من بنية المجتمع . وهكذا تعقب الاجتماعيون فكرة العدد وأكدوا مصادر اجتماعية او دينية لها ، ورفضوا الاقتصار على مجرد الاصول الرياضية او العقلية .

وخلاصة القول - ان المقولات من وجهة النظر الاجتماعية - هي قوالب الفكر التي يستمدّها الانسان من حياته الجمعية ، ومن ثم كانت تلك الاطارات العامة للفكر من صنع المجتمع ، ومنه هبطت الى الانسان بصورتها ومادتها على السواء .

فمقولة الجنس لم تكن متميزة عن فكرة الجنس البشري ، ومقولة الزمن آتت من ايقاع الحياة الاجتماعية ، كما ان الموضوع الذي حلت منه القبيلة هو الذي جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هي النمط الاول لمفهوم القوة الفاعلة التي هي العنصر الاول في مقولة السببية .

واستنادا الى هذا الفهم الدوركيومي ، تصبح المقولات ظواهر اجتماعية لانها تعبر عن اشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دورا هاما في الفكر والمعرفة ، وللمقولات وظيفتها (٧٢) باعتبارها قوالب فكرية ثابتة تستند اليها حياتنا العقلية ، وتستمد في الوقت ذاته اصولها الاولية بصدورها عن بنية الفكر الجمعي .

وليست المقولات الدوركيومية صورا فارغة جوفاء كتلك الصور والمقولات الكانطية ، وانما هي صور ممتلئة ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية ، اذ ان المقولات الاجتماعية هي قوالب التفكير وانماط السلوك العقلي التي يستعين بها الانسان في حياته الاجتماعية ، ولم يعمل المجتمع على خلق تلك القوالب الفكرية وانما وجدها المجتمع في ذاته (٧٣) ، فهو لم يصطنعها اصطناعا مقصودا ، وانما صدرت عن شعوره وتصوراتته

الجمعية ، فنشأت في جوف الدين ، وانبثقت من تلك الصور الدينية الجمعية .

وليست المقولات الدوركايمية عارية عن كل قيمة موضوعية ، حيث اصطنع لها دوركيم اساسا موضوعيا بصدورها عن الاصل الاجتماعي (٧٤) ، بمعنى ان الصور الاجتماعية هي الاساس الموضوعي لصور الفكر ، كما اننا لا نعثر على مقولات الفكر الانساني الا بانتزاعها من تلك الصور الاجتماعية الكامنة في بنية الفكر الجمعي .

ومن المسائل الرئيسية التي تعرض لها دوركيم - هي مناقشته لمسألة المقولات في ضوء ما ثار بصددها من مختلف وجهات النظر حول أساسها الموضوعي ، حيث ذهب العقليون الى أن المقولات لا تستند الى أصول حسية او تجريبية ، لانها حقائق أولية قبلية a Priori لا تتصل بالتجربة بسبب ، حيث انها منطقيا سابقة على التجربة ، ولا تتأتى الا بفضل التركيب الفطري للعقل الانساني .

وعلى العكس من ذلك تماما ، ذهب التجريبيون من امثال « جون لوك » و « دافيد هيوم » و « هربرت سبنسر » ، وهم من كبار ممثلي الاتجاه التجريبي في الميتافيزيقا وعلم الاجتماع ، ذهبوا الى ان المقوت تستند الى عناصر تجريبية ، كما إنها تشتق من عالم الحس والشعور ، أو قد ترتد الى عامل الوراثة حين تتراكم نتائج التجربة الفردية ، على ما يقول « هربرت سبنسر » الممثل الحقيقي للنزعة التجريبية التطورية في علم الاجتماع (٧٥)

ويرى « دوركيم » ان ذلك الفرض الاجتماعي الذي وضعه لتفسير أصل المقولات ، يسمح له باقامة نظرية سوسولوجية للمعرفة (٧٦) ، تستطيع الافلات من مشكلات الميتافيزيقا ، اذ ان هناك صعوبات كثيرة تعترض البحث الميتافيزيقي لمشكلة المقولات ، نظرا لانحصارها في الفلسفة بين قطبي العقل والتجربة .

ولا نستطيع ازاء تلك الصعوبات التي يثيرها العقليون والعقبات التي يضعها التجريبيون ، من أن نأخذ بواحد من تلك الحلول المتناقضة ، فاذا قنعنا بالحل التجريبي ، فلسوف يكون ذلك الغاء لسُلطان العقل ، وانكار لتلك الخصائص الضرورية العامة التي تتميز بها المقولات .

ومن ناحية أخرى فان الاحساسات والمعطيات التجريبية ، انما هي ظواهر متعارضة تعبر عن حالات وقتية ومشاعر جزئية ، لا تستطيع اطلاقا ان توصلنا الى تلك الافكار العامة المطلقة ، والمبادئ الكلية التي تعبر عنها مقولات الفكر الانساني .

ولقد أخذ دوركيم على « العلقين » و « القبليين » ، قولهم ببداية الافكار وضرورتها ، دون ان يفسروا لنا اصل تلك الضرورة او يعللوا طبيعة تلك البداهة ، اذ ان المقولات في زعمهم تتميز بالضرورة ، لان وظائف العقل انما تتطلب تلك الضرورة . وفي ذلك القول في رأي « دوركيم » تكرار للزعم الاول ، ولقد اضفى القبليون على العقل قوة متسامية تتخطى

عالم التجربة وتتجاوزه ، دون ان يكون لذلك تبريرا عقليا ،
سوى ان للعقل طبيعة فطرية جبل عليها الانسان (٧٧) •

وإذا قلنا مع العقليين ان التجربة ليست ممكنة وليست كافية
في ذاتها ، فهذا اعتراض سليم ، الا ان العقليين ، لا يستندون
في حقيقة الامر الى العقل الانساني الفرد ، وانما يرجعون في
ذلك الى العقل الالهي المقدس ، ويستندون الى الضمان الالهي
باعتباره أساسا لكل معرفة تربط العقل الانساني بالعالم
الخارجي ، وهذا هو الفرض الالهي الذي افترضه « ديكرت »
ومن نحا نحوه من سائر العقليين ، كي يتخلصوا من كل سيطرة
للمادة او الحس او التجربة •

ولقد اعترض دوركيم على تلك النزعة الديكارتية العقلية
التي تتمسك بالضمان الالهي ، على اعتبار ان المقولات ليست
بالصور الثابتة ، وانما هي صور متغيرة نسبية تختلف باختلاف
الزمان والمكان (٧٨) • ومع ذلك يظل « العقل الالهي ثابتا » ••
فكيف يكون ذلك الثبات الذي يتميز به عقل الله ، سببا لنسبية
المقولات وتغيرها وصورورتها؟! وكيف يكون ذلك الضمان
الالهي علة لذلك التغير الذي لا ينقطع!!؟

وازاء تلك الاعتراضات ، فان الفلسفة لا محالة محكوم عليها
بالثنائية ، ثنائية الواقع والمثال ، الحس والتصور ، التجربة
والعقل ، فاذا ما أخذنا بوجهة النظر الواقعية التجريبية ، فان
في ذلك الغاء لسلطان العقل ، واذا ما بهرنا بسلطان العقل
وتصوراته ، فلسوف يضعف ايماننا بالعلم الوضعي •

وازاء تلك الحيرة بين مختلف تلك الحلول المتعارضة في النظرية الاستمولوجية ، استغل دوركيم تلك الخصومة الفلسفية استغلالا بارعا واسعا ، وحاول تفسير نظرية المقولات بردها الى الاصول الاجتماعية ، مما يسمح له بالتخلص من صعوبات الفلسفات العقلية والتجريبية .

كما ولقد رد « دوركيم » تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة بين العقل والتجربة ، الى ثنائية الفرد والمجتمع باعتبارها أصلا لثنائية التصور والاحساس من وجهة نظر المدرسة الدوكيمية . حيث أن الانسان من حيث هو كذلك ، انما يمثل كائنا ثنائيا مزدوجا ، فهو من ناحية « كائن فردي Un être individuel » باعتباره في ذاته يؤلف « بناء عضويا بيولوجيا » وهو من ناحية اخرى « كائن اجتماعي Un être social » باعتباره عضوا في جماعة تربطه بها مجموعة من العلاقات الاجتماعية (٧٩) .

ومن هنا ينبغي ان لا ندهش في رأي دوركيم ، اذا حاولنا ان نربط بصدد الانسان والمجتمع ، بين عالم الشهوات والذات ، وبين عالم العقل والاخلاق ، فقد ربطت الجذور والاصول الاجتماعية اسمى اشكال الفكر بأدناه . وانصهرت تلك العوالم المتعارضة في بوتقة المجتمع ، حيث يتميز المجتمع بقوة خلاقة لا تعادلها قوة في الوجود ، لانها قوة متعالية وحيدة تربط بين سائر القوى الفيزيقية والحسية ، من ناحية ، وبين مختلف القوى الدينية والفكرية من ناحية اخرى .

وارتكانا الى ذلك الفهم - فقد حاول « دوركيم » ان يسهم بحلول اجتماعية ، لتفسير تلك الثنائية الفلسفية الخالدة ، التي

غلبت على فلسفات أفلاطون وأرسطو ، كما شاهدناها في أقوى صورها عند « ديكارت » و « كانط » و « هيغل » .

ولعل السبب في تلك الثنائية القائمة في الفلسفة - يرجع في رأي دوركيم - الى أن الفلاسفة قد انغلقوا على أنفسهم أمام مسألة بعينها ، فانحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا ، في النظر الى الانسان على انه « غاية الطبيعة Finis Naturae » (٨٠) ، وعلى انه الكائن الطبيعي النهائي الذي يمثل الحقيقة المطلقة ، وهو المخلوق الذي ما بعده خليفة ، والحقيقة التي لا تتعداها حقيقة .

واعترض دوركيم على ذلك الموقف التقليدي في الفلسفة ، على اعتبار أن هناك حقيقة أسمى من الفرد، تلك هي « الحقيقة العليا » التي تتمثل في المجتمع باعتباره كائنا خلاقا فرديا . وهكذا أراد « دوركيم » ان يشق بعلم الاجتماع طريقا جديدا لتفسير الانسان ، فليس الانسان غاية في ذاته ، وانما هو موضوع الدراسة ونقطة الابتداء .

يرى « جورج دافي Georges Davy » (٨١) ، وهو احد شراح دوركيم ومن تلامذته المعاصرين - والذي يرى ان دوركيم ، بنزغته الاجتماعية وفي تفسيره للمقولات ، قد استبدل الموقف الاستمولوجي التقليدي بموقفه السوسولوجي ، وذلك لبناء نظرية سوسولوجية للمعرفة ، من شأنها ان تعالج مشكلات الميتافيزيقا ، بالنظر الى تلك الخصومة التي تتميز بها الحقيقة الاجتماعية ، باعتبارها حقيقة مميزة من نوع خاص ،

تفرض ذاتها على عقل الفرد وقيمه ودينه وأخلاقه • وسنحاول
في الفصل التالي ان نحدد موقف علم الاجتماع من المشكلة
الابستمولوجية، وما جاء به بصددها من حلول •

ملاحظات ومراجع الفصل الثاني

1. Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912. PP. 12-13.
(ملحق النصوص .. النص الرابع)
2. Ibid : 13
(ملحق النصوص .. النص الخامس)
3. Ibid : 13
(ملحق النصوص .. النص السادس)
4. Ibid : 14
5. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Collection Louis-Michaud, Paris. 1927 P. 181.
6. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Vol: I Everyman's Library, 1939. P. 42.
7. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 14.
8. Davy, Georges., *Emile-Durkeim.*, Collection Loui-Michand, Paris. 1927. P. 182.
9. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris, 1912 P. 630.
10. Ibid : P. 631.

11. Hubert Et Mauss, *Mélanges D'Histoire des Religions*, Paris. 1929. P. 191.
12. Kant, Emmanuel, *Critique De La Raison Pure*, Traduction Française avec notes Par A. Tremesaygues, Et B. Pacaud, Press Universitaires De France, Paris. 1950. P. 63.
13. Durkheim, Emile., *Les Formes Eélémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(ملحق النصوص .. النص السابع)

14. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux De La Mémoire*, Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1955. P. 28.
15. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*. Collection Armand colin, Paris. 1946. P. 137.

(ملحق النصوص .. النص الثامن)

16. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie collective*, A. Colin. Paris. 1946. P. 123.
17. Radcliffe -- Brown, A. R. *Andaman Islanders*, Free Press, 1948. P. 332.

(ملحق النصوص .. النص التاسع)

18. Evans Pritchard, E.E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press. 1950. P. 95.
19. Radcliffe -- Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second impression, London. 1956. pp. 191-193.

20. Evans - Pritchard, E. E., Op. Cit. P. 98.
21. Ibid : p. 100.
22. Durkheim, Emile., *Les Fermes Elémentaires de La Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 630.
23. Durkeim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique Vol : V I P. 70.
24. Blondel, Ch. *Introduction à la psychologie collective*, collection Armand colin, Paris. 1952. P. 58.
52. Durkheim, Emile., *Les Forms Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 16.

(ملحق النصوص .. النص العاشر)

26. Ibid : P. 16.
20. Ibid : P. 17.

(ملحق النصوص .. النص الحادي عشر)

28. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, New York. 1945 P. 388.
22. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي - الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربي ، فبراير ١٩٤٩ ص ١٦٤
30. Sorokin, Pitrim. *Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics*, Harper, New York & London. 1947. P. 359.

31. Lalande, André, *La Raison Et Les Normes*; Hachette, Paris 1948. P. 38.
32. Radcliffe - Brown, A. R., *Andaman Islanders*, Free Press, 1948. P. 258.
33. Lalande, André., Op. Cit. PP. 38-39.
34. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924. P. 153.
- (ملحق النصوص .. النص الثاني عشر) •
35. Durkheim, Emile, *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique, Vol. V I P. 70.
36. Ibid : P. 67.
37. Evans - Pritchard. E. E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press. 1950. P. 109.
38. Ibid : P. 109.
39. Ibid : P. 192.
40. Ibid : P. 255.
41. Ibid : P. 114.
42. القافلة - كارلتون كون - ترجمة « برهان دجاني »
ص ٣١٧ طبعة بيروت •
43. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, P. 326.

44. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, London 1939. PP. 153-154.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص الثالث عشر)

45. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912 P. 628.

46. Ibid : P. 262.

47. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie collective*, Collection A. Colin, Paris. 1952. P. 57.

48. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 363.

49. Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928, P. 78.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص الرابع عشر)

50. Ibid : P. 80.

51. Webb Clement C.J., *A History of Philosophy*, Oxford University Press, London. 1949. P. 9.

52. Murvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, New York. P. 121.

53. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. : 2 April 1957. P. 156.

54. Ibid : P. 157.

55. Levy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Societes Inferieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 152.

(ملحق النصوص .. النص الخامس عشر)

56. Ibid : P. 153.

(ملحق النصوص .. النص السادس عشر)

57. Ibid : P. 154.

58. Ibid : P. 155.

59. Ibid : P. 156.

60. Ibid : P. 157.

61. Ibid : P. 159.

62. Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan, New York. 1911. P. 152.

63. Ibid : P. 153.

(ملحق النصوص .. النص السابع عشر)

64. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse*, Félix Alcan. Paris. 1912. P. 629.

65. Ibid : P. 630.

66. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939. P. 2.

67. Lalande, André., *La Raison et Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 45
68. Ibid : P. 46.
69. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essey in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul. London, 1960. P. 161.
70. Kant, Emmanuel, *Critique De La Raison Pure*, Traduction Française Par Tremesaygues & Pacaud, Press. Univers. Paris. 1950. P. 14.
71. Hamelin O., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers. Paris. 1952. P. 36.
72. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan Paris. 1912 P. 668.
73. Ibid : P. 633.
74. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 26.
- (ملحق النصوص .. النص الثامن عشر)
75. Ibid : P. 18.
76. Davy, Georges., *Emile Durkheim.*, Collection Louis - Michaud, Paris. 1927. PP. 63-64.
77. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 20.
78. Ibid : P. 21.
- (ملحق النصوص .. النص التاسع عشر)

79. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Paris. 1927. P. 188.
80. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan., Paris. 1912. P. 627.
81. Davy Georges., *Op. Cit.* P. 65.

الفصل الثالث

سوسيولوجية المعرفة

- ✱ تمهيد
- ✱ الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة .
- ✱ علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات .
 - ✱ المقولات والطبقات الاجتماعية .
- ✱ موقف ماكس شيلر Max Scheler .
- ✱ علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie .
 - ✱ كارل مانهايم وموضوعية المعرفة .
- ✱ الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها .
- ✱ اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي .
 - ✱ النزعة التاريخية Historicism .
- ✱ الاتجاه الوظيفي Functionalism .
 - ✱ دينامية العمليات والمواقف في التاريخ .

تمهيد :

لقد حاول علم الاجتماع ، ان يقيم « نظرية اجتماعية في المعرفة » ، حتى يتوج بتلك النظرية أعظم انتصاراته على الفلسفة . وليس من شك - في ان مشكلة المعرفة تعد من أهم المشكلات التي ذهب بصدها الفلاسفة الى مذاهب شتى . ولذلك كانت المعرفة هي المحور الاساسي للفكر الفلسفي برمته ، فهي لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا .

ولقد صدرت مسألة المعرفة في الفكر الفلسفي بتحديد « موقف الانسان العارف » أو « الأنا المدركة » من الموضوعات ؟ وتساءلت الفلاسفة - كيف ندرك تلك الموضوعات؟ وما أصل المعرفة؟ وبأية وسيلة ترتبط المدركات بالذهن ؟ وما هو الاساس الذي يستند اليه الانسان المدرك حين يحاول ان يتعرف على طبيعة الاشياء من حوله ؟

وفي الحقيقة - لقد صدرت البدايات الاولية لمشكلة المعرفة بصدور فلسفات اليونان ، ولكنها اصبحت ملحة على الفكر الحديث ، بعد ان سادت مشكلة الوجود على كل الفلسفات القديمة . فقد كان الفيلسوف القديم ينظر الى العالم « نظرة عالمية » من ناحية العالم ومن ناحية الموضوع ، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم عبارة عن مرآة للوجود وللعالم .

على العكس تماما من حال الفيلسوف الحديث ، فقد نظر الى العالم من « ناحية الذات » ومن « ناحية الأنا » ، ومن ثم تعبر المعرفة عن الفلسفة الحديثة تعبيراً واضحاً مجرداً عن نظرة الفيلسوف الى العالم .

وإذا كان موضوع المعرفة في الفلسفات القديمة ، هو الكون والوجود والعالم من حيث بحث المبادئ الأولى والعلل الرئيسية، فقد انصبت المعرفة في الفلسفة الحديثة بالالتفات الى العالم من ناحية العقل ، ، وبالنظر الى الوجود من زاوية « الأنا » أو « النفس » أو « الشعور » (١) .

ومثالنا الذي نسوقه على ذلك ، هو موقف كل من كانط وأرسطو من مسألة المقولات، حيث وضع كل منهما قائمة لها. وكان أرسطو في قائمة مقولاته « وجوديا » يرتب الاشياء وخصائصها . على حين كان كانط « ذاتيا » يرتب وظائف العقل ، ويربط بين الوظائف المنطقية .

وأغلب الظن - ان هذا الاتجاه « الذاتي » ، هو السبب الذي من اجله كانت الفلسفة الحديثة برمتها فلسفة « تصورية » او « مثالية » حيث انتقلت من « التصورية الذاتية » التي يمثلها « ديكارت » الى « التصورية العلمية او النقدية » التي يمثلها كانط .

ويشهد تاريخ الفلسفة الحديثة ، كيف اخضع « ديكارت » العالم الخارجي الى حكم الذات أو « الأنا أفكر » ، وكيف خضعت الفلسفة عند كانط الى حكم العلم اذ ان - الانسان العارف عند كانط ، انما يعرف العالم حسب مقولات صورية من ناحية . ومادة في الحس من ناحية اخرى . ومعنى ذلك ان مشكلة المعرفة بوجه عام هي « مشكلة الادراك » وهي « مشكلة العقل والتصورات » .

وترجع حلول الفلسفة - بصدد المعرفة - الى نزعتين رئيسيتين في تفسير العقل والتصورات ، فقد انشغل « ديكارت » بالبحث عن محك لليقين او محك للحقيقة ، ولذلك واصلت وجهة النظر الديكارتية . تلك « التصورية الدجماطيقية القديمة » ، ولم تر في المعرفة الحسية الا ظاهرا خداعا ، وان الادراك الصادق الذي يوصلنا الى الحقيقة انما يحمل في طياته علامتي « الوضوح والتمييز » .

كما ذهبت التصورية الديكارتية الى ان العقل وحده هو الذي يدخل في احكام المعرفة كل جلاء وتميز ، فهو الذي يضع « البسيط » تحت المركب ، و « الجوهر » تحت الاعراض ، « والعلة » تحت العماء الظاهر في موضوعات العالم الخارجي ، فالعقل وحده هو مصدر المعرفة والحكم . وبهذا الفهم انغلق « ديكارت » على ذاته انغلاقا تاما .

وعلى العكس من التصورية الديكارتية ، ذهب التجريبيون من اتباع المدرسة الانجليزية ، الى ان الواضح المتميز لا يتحقق الا في التجربة الحسية ، فلا علم لنا الا بما هو محسوس ، على اعتبار ان التجربة هي التي تصلنا بالواقع ، اما التصورات العقلية التي اطنب الديكارتيون في تفسير وضوحها وجلائها وحدهستها ، فليست الا بقايا مستمدة من الاحساسات ، وقد افقرها التجريد من محتوياتها الحسية (٢) .

فالتجربة هي المصدر الوحيد للحقيقة ، وهي التي تنقش على صفحة العقل كل المعاني والمبادئ التي هي تجريبية الاصل ، بمعنى ان الحس والتجربة هما ينبوعان اللذان تتدفق منهما

المعرفة، وهما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى حجرة العقل المظلمة، لذلك فان « كل الافكار هي صور Images » ، وكل صورة محددة هي كلية ومشروطة بشروط التجربة (٣) .

والفلسفة بهذا الموقف لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، حيث ان الحلول الاساسية لمسألة المعرفة ، انما ترتد في نظر الفلاسفة الى « ثنائية » في الفكر والوجود ، وهي ثنائية «العقل والحس» . ومن ثم صدرت عن هذا الموقف الميتافيزيقي الثنائي سائر الفلسفات العقلية والنزعات التجريبية ، منذ ظهر « أفلاطون » و « ديكارت » و « دافيد هيوم » .

فقد التفت « أفلاطون » الى المحسوس على انه ظلال وأشباح لمثل معقولة ، ونظر « ديكارت » الى الامتداد والحركة في العالم الفيزيقي وردهما الى معان واضحة في الذهن . وبهذه الوسيلة رد العقليون عالم الحس الى العقل ، لكي يتخلصوا من تلك الثنائية القائمة بين « العقل والوجود » .

وكذلك الحال فيما يتعلق بسائر الفلسفات التجريبية ، فلم يرض الحسيون عن تلك الثنائية ، ولذلك حاول التجريبيون ان يردوا كل « ما هو معقول » الى « ما هو محسوس » ، فان اول ما صنعه « جون لوك » في كتابه « محاولة في الفهم الانساني » هو انه حاول ان ينحى المذهب العقلي من طريقه . وان ينكر الاتجاه الديكارتي الفطري ، لكي يؤكد مذهب الحسي وفلسفته التجريبية (٤) .

والعقل عند « لوك » لوح مصقول ، تنقش عليه التجربة كل المعاني والمبادئ على اطلاقها ، فلا يوجد شيء في العقل الا وقد سبق وجوده في الحس . وتدور فلسفة « دافيد هيوم » حول تحليل المعرفة الخالصة من كل اضافة عقلية وفقا للمبدأ الحسي .

والانا عند « هيوم » مقولة تخضع للتجربة الخارجية والباطنية ، على اعتبار ان « مقولة الانا » عنده ليست الا مجموعة من الاحساسات (ه) ، كما ان المعرفة برمتها عند هيوم ترتد الى مجموعة من الادراكات Perceptions (و) . وتنقسم تلك الادراكات الى نوعين ، فمنها « اثار » وانطباعات Impressions ومنها معاني او أفكار Ideas .

وهناك ايضا نوع اخر يؤكد هيوم ، وهو « العلاقات » بين المعاني والافكار بعضها بعضا من ناحية ، والعلاقات القائمة بين الاثار والافكار من ناحية اخرى . وتتميز « الاثار أو الانطباعات » بانها اكثر قوة وفاعلية من « المعاني » او « الافكار » . اذ ان « الفكرة » في حقيقة امرها ، هي عند هيوم « صورة باهتة » تتخلف في الوجدان بعد اندثار « الاثر » او « الانطباع » ، كما ان عملية « التذكر » هي عملية استعادة (و) لذلك « الاثر المندثر » ، ولذلك كانت الافكار اضعف من الاثار .

وبهذه الفلسفة الحسية ، رفض هيوم كل المعاني المجردة ، وانكر وجود « الجواهر » مثل جوهر النفس (٨) وجوهر الله . بل وذهب الى ما هو ابعد من ذلك فانكر قيام الجواهر المادية والروحية على السواء (٩) ، اذ ان التجربة المباشرة في زعمه لا

تؤدي الى معرفة جوهر ما ، حيث ان الجوهر فكرة ميتافيزيقية
مجهولة لا تتبدى لنا في الحس الظاهر .

وتؤمن تجريبية هيوم بفكرة العلاقات والارتباطات القائمة
بين الافكار والاثار ، وتنشأ تلك العلاقات بفعل « قوانين
التداعي » ، ويقصد بها قوانين « التشابه Resemblance »
و « التقارن Contiguity » في المكان والزمان والعلية (١٠) .

هناك اذن موقفان متعارضان بصدد المعرفة عند العقليين
والحسيين ، ولم يقتنع « كانط » بهذين الاتجاهين المناقضين
في اصل المعرفة ، حيث التفت كل اتجاه منهما الى الفكر من
ناحية صلته بالاشياء كي يتحرى عن مصدر الحقيقة ، اما « في
الاشياء » واما « في المعاني العقلية » التي ينطوي عندها الفكر
كالمثل والافكار الفطرية .

ولكن « كانط » في فلسفته النقدية قد اغفل قيمة الموجودات
والمعقولات ولم يقيم وزنا لمسألة الفكر والوجود ، وانما التفت
فقط الى المعرفة العلية وحدها ، المعرفة كما هي قائمة بالفعل ،
ومن هنا تساءل « كانط » كيف اعرف الموضوعات ؟ (١١) وما
هي شروط المعرفة الممكنة !؟

وجد « كانط » في الرد على هذا التساؤل ، ان الميتافيزيقا
غير مجدية بصدد المعرفة لانها اقامت حرباً لا تنتهي بين
الحسيين والعقليين ، فليست المعرفة مجرد « تداعي للمعاني »
على ما يقول الحسيون ، اذ ان « هيوم » وغيره من سائر
التجريبيين قد اخفقوا في اقامة المعرفة الكلية الضرورية .

ولم يجد كانط أيضا في النزعة الأرسطية ، ما يضيف شيئا الى نظرية المعرفة (١٢) حيث لجأ الى طريقة جديدة ، وأراد ان يتخذ موضوعا لفلسفته بالنظر الى الفكر العلمي حين يضع المعرفة ، والى الذهن حين يقوم بعملية المعرفة .

فاتجه « كانط » بفلسفته الترانسندنتالية الى الفكر حين يعمل ، واتخذ أمرا وسطا بين المعرفة والوجود ، بالاشارة الى قوتين اساسيتين هما « الحساسية » و « الفهم » ، حيث تقوم كل فوة منها بدورها في انشاء المعرفة وصنعها .

فالحساسية La Sensibilité (١٣) تتأثر وتتقبل اثارها كإمدادات معطاة Donnés الى الفكر . وتعرض هذه المعطيات الى الفكر كمادة فحسب . وهذا التأثير الذي تقوم به الحساسية حين تتقبل اثار الاشياء . انما هو وعي مباشر - اي دون واسطة - يعبر عنه كانط بأنه « حدس Intuition » ، على ان الحدس الكانطي هو الوسيلة التي بفضلها يتقبل الفكر الاشياء ويتصل بالموضوعات (١٤) فهذا هو الحدس الحسي L'intuition Sensible .

واستنادا الى ذلك الفهم الكانطي ، تصبح الامدادات الحسية هي مادة للمعرفة ، وليست بالمعرفة كما يذهب التجريبيون ، اذ ان تلك الامدادات عارية عن كل صورة من صور الفهم .

وفي هذا الصدد يرى « كانط » ان كل معارفنا انما تبدأ بالاحساسات ، تلك التي تمر بالفهم ثم تكتمل في العقل الخالص (١٥) . ومعنى ذلك ان الفهم L'entendement هو الدور

الايجابي للفكر حين يعقل تلك الامدادات الحسية ، وهنا يقوم « الفهم » بأفعال أساسية مثل « التصور » و « الحكم » و « الاستدلال » ، وهذا هو دور « الفكر الرابط » ووظيفة « الفكر الصانع » والمشيء للمعرفة •

وبكلمات اكثر دقة - ان وظيفة الحساسية هي « التقبل السلبي » للامدادات عن طريق الحدس ، اما وظيفة الفهم فهي في « التركيب الايجابى » للامدادات ، والتأليف بين المعروضات المتناثرة في الحساسية في وحدات عامة بواسطة « الكليات » وعن طريق التعبيرات الكلية ، اي ان المعرفة الترانسندنتالية عند كانط تقوم على « معطيات الحساسية » وتستند في الوقت ذاته الى صور « الفهم » (١٦) •

وفي ضوء هذا الفهم - نلمس السمات العامة للمذهب النقدي الكانطي ، حين ينتقل من « التصورية المطلقة » الى « الموضوعية » المتحققة في العلم ، ثم ينتقل من تلك الموضوعية الى « التصورية الترانسندنتالية » تلك التي تقول : ان الموضوعية في المعرفة انما تتضمنها شروط اولية في الذهن نفسه مثل الزمان والمكان والعلية ، وبذلك تختلف تصورية « كانط » عن تصورية العقليين والتجريبيين معا ، اذ انها تصورية مخففة لانها قاصرة على تلك الشروط الاولية ، وتتضمن في الوقت ذاته قيام موضوعية الاشياء •

وخلاصة القول - ان السؤال الذي القاه الفلاسفة عن اصل المعرفة . قد تمخض عنه في الفلسفة الكثير من وجهات النظر .

ولقد حاول علم الاجتماع . ان يحقق لذاته « وجهة نظر » يفسر بفضلها مشاكل المعرفة . فاقتم بتلك المحاولة ميدانا غريبا عنه . حين يسهم بنظرية سوسولوجية في المعرفة . كي تقوم مقام الابستمولوجيا التقليدية .

وبذلك حاولت وجهة النظر الاجتماعية . ان تفسر مشكلات المعرفة في ضوء اجتماعي خالص بصدور ما يسميه الاجتماعيون « بعلم الاجتماع المعرفي » .

ولعلنا نتساءل - ماذا يقصد علم اجتماع بسوسولوجية المعرفة ؟ وما هي الفروق الاساسية التي تميز « علم اجتماع المعرفة » عن ميدان البحث الابستمولوجي ؟ وكيف ادلى علم الاجتماع الابستمولوجي بدلوه في مشكلات المعرفة ؟

وللاجابة على هذه المسائل نقول ان « علم اجتماع المعرفة » هو احدث فروع علم الاجتماع التي تعرضت لميدان جديد من ميادين البحث التي تسهم في مباحث وثيقة الصلة بالفكر الميتافيزيقي الخالص . اذ يتصل مجال هذا العلم بدراسة الافكار والايديولوجيات وما يرتبط بهما من علم وتكنولوجيا (١٧) .

وهناك مسائل رئيسية تعرض لها علم اجتماع المعرفة . كمسألة اصل المعرفة ومصدر الحقيقة واسباب الصدق الابستمولوجي . مما جعل علم اجتماع المعرفة يتحول بالضرورة

الى نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، من حيث ان الحقيقة من وجهة نظر هذا العلم انما تصدر عن الواقع الاجتماعي (١٨) .

ويرى « كارل بوبر Popper » ان « علم اجتماع المعرفة » هو وليد « النزعة السوسيولوجية Sociologisme » باعتبارها مذهبا حديثا في نظرية الحتم السوسيولوجي Social determination ويهدف « علم اجتماع المعرفة » في نظره ، الى ابراز قيمة هذا الحتم الاجتماعي في بناء المعرفة (١٩) .

ولقد نظر « كارل مانهايم Mannheim » الى هذا العلم من زاويتين (٢٠) الاولى بالتفاتة الى ذلك العلم باعتباره « نظرية بحتة » ، اما الثانية - فقد نظر الى « علم اجتماع المعرفة » على انه « منهج من مناهج البحث » في الدراسات السوسيولوجية والتاريخية .

واذا نظرنا في رأي « مانهايم » - الى علم اجتماع المعرفة ، باعتباره « نظرية خالصة » ، فانه يبحث في تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود ، وتفسير الصلة بين الحقيقة والواقع . اما اذا نظرنا اليه باعتباره بحثا من الابحاث السوسيوتاريخية ، فان علم اجتماع المعرفة يبحث في مختلف الاشكال التي تتخذها تلك العلاقة القائمة بين الفكر والوجود ، واقتفاء آثار هذه العلاقة خلال التطور العقلي للجنس البشري .

ويأخذ « علم اجتماع المعرفة » على عاتقه دراسة الايدولوجيات وتطورها خلال التاريخ العقلي للانسانية ، كما يبحث مختلف الطرق التي بفضلها تتطرق تلك الايدولوجيات الى المعرفة

الانسانية ، بحيث تختلف صور الموضوعات Objects التي تشاهدها الذات Subject (٢١) وفقا لاختلاف المواقف والاوزاع الاجتماعية .

واستنادا الى هذا الفهم تصبح «المواقف التاريخية» والاوزاع الاجتماعية ، هي المصادر الاولية التي تشكل « النسق العقلي والفكري » للانسان ، ومن ثم يدرس علم اجتماع المعرفة مشكلة ذلك النسق العقلي في كليته وشموله ، حيث يتبلور نظام العقل والمعرفة ، وحيث تتطور تيارات الفكر المتصارعة ، باحتكاكها المستمر بالجماعات ، والزمير السوسيو تاريخية .

وفي الواقع ان المعرفة - على ما يقول « روبرت ميرتون MertonRobert » (٢٢) هي كلمة واسعة فضفاضة ، تضم في محتواها وتشمل في طياتها كل اشكال الفكر واساليبه ، تلك التي تبدأ من المعرفة الاولية الساذجة لدى رجل الشارع ، وتنتهي بأسمائها متمثلة في صورة العلم الوضعي .

ويرتد مصدر المعرفة - في رأي « ميرتون » - الى بنية الثقافة السائدة في المجتمع ، والى كل ما تحويه كلمة « الثقافة Culture » من معاني عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه « روح الثقافة » من معايير ومقولات ومسلمات ابستمولوجية امبيريقية .
وخلاصة القول - لقد بحث الاجتماعيون مسألة منابع المعرفة والحقيقة ، تلك المسألة التي تردت حولها سائر الفلسفات .

وحاول الاجتماعيون أن يكتشفوا مصادر اجتماعية تركز اليها المعرفة ، بالبحث عن سند يستند اليه الفكر ، فأنكروا تلك

الحلول الميتافيزيقية وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعي وبالأساس الثقافي ، وأصبح « الوجود الاجتماعي » هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر من وجهة النظر الاجتماعية على أرضية الوجود الاجتماعي .

وإذا ما عقدنا شتى المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول ان الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها في الانسان الفرد ، ولكن « ميتافيزيقا علم الاجتماع » قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخي ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخي ، بالنظر اليه ككائن اجتماعي يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

* * *

ولا يقتصر البحث السوسولوجي في المعرفة ، على مجرد ادراك العلاقة بين معايير الفكر باحتكاكها ، بالعوامل الثقافية والاجتماعية ، أو على مجرد تطور مثل تلك العلاقة على مر التاريخ ، بل أن ثمة مباحث أخرى هي على درجة كبيرة من الأهمية يتعرض لها « علم اجتماع المعرفة » ، حين يقوم ، « بنقد الاستمولوجيا القديمة » وهدم نظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة .

حيث وجد علماء سوسولوجية المعرفة ان الاستمولوجيا التقليدية قد عجزت تماما عن حل مشكلاتها ، كما عجزت أيضا عن اكتشاف الجديد في ميدانها ، اذ أن النتائج الاستمولوجية

في زعم الاجتماعيين انما تدور في حلقة مفرغة .

فلقد انحصرت وجهات النظر الاستمولوجية منذ « أرسطو » و « ديكرت » و « كانط » بين قطبي الذات Subject والموضوع Object (٢٢) على حين أرادت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة ان تقوم بتغيير هذه المعايير الاستمولوجية التقليدية ، وأن تتمرد على تلك الحدود القاصرة التي انحصرت فيها الميتافيزيقا .

ويرى « مانهايم » أن حلول الميتافيزيقا للمشكلة الاستمولوجية قد بدأت في الذبول ، حين توقف النظر في المسائل التقليدية للمعرفة ، وما يتعلق بها من تفسيرات كلاسيكية ، ومن ثم بدأ « علم اجتماع المعرفة » في الظهور ، حين يشق السبيل كي يحل أخيرا بديلا عن الاستمولوجيا محاولا أن يأتي بالجديد في ميدان المعرفة وفي عالم الميتافيزيقا (٢٤) .

ولقد وجه « مانهايم » (٢٥) شتى الانتقادات الى وجهات النظر التقليدية بصدد المشكلة الاستمولوجية وموقف الفلسفة منها ، حيث أن الفلسفة من وجهة نظر ، قد تجمدت في مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة « سجناء أفكارهم » ، لأنهم ربطوا عقولهم « بتاريخ الفلسفة » وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي .

ولقد أخذ « مانهايم » على الفلاسفة ، أنهم حين نظروا في المعرفة ، أو في طبيعة الفكر ، فانما يرتدون في ذلك الى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة . ويرجعون الى مواقف تاريخية

سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، أو بالالتفات أحيانا الى مجالات خاصة من المعرفة يستندون اليها ، مثل المجال الرياضي أو الفيزيقي في المعرفة ، حين يستند الفيلسوف أحيانا « الى حقيقة البرهان الرياضي وبداهته » أو الى ذلك اليقين الذي يبدو في مجال العلوم الطبيعية .

على الرغم من أن هناك في رأي مانهايم « مجالات مخصصة » ، تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة بالاستناد الى المجال السوسيولوجي ، الذي يفضله يمكن فهم الأصول الاجتماعية للفكر والصادر التاريخية للحقيقة .

ويرى « ورنر ستارك (Werner Stark) » ان الاستمولوجيين في الفلسفة ، قد ألفوا بصدد المعرفة - النظر الى « الذات المدركة » ، على أنها « الانسان الفرد » أو « الانسان المنعزل » أو « الانسان الصوري الخالص » بالمعنى الكانطي .

ولم يميز الاستمولوجيين بين « الذات العارفة أو المدركة » من جهة وبين « عالم الموضوعات » التي يراد ادراكها من جهة أخرى ، كما أنهم لم يفسروا كيف يدخل « العالم الموضوعي » وينبج بموضوعاته الى عالم الوجدان والشعور ، فتتمثله الذات الشاعرة أو المدركة .

وان « كانط » من وجهة نظر « ورنر ستارك » لم يكن واقعيا في نظريته الى المعرفة ، فقد أهمل المعرفة الى « تصورية تركيبية » ، ونظر الى الانسان على أنه « كائن مجرد Abstract » والى عقله على أنه عقل خالص .

على حين أننا لا نجد - فيما يقول « ورنر ستارك » ، انسانا بدون تاريخ ، ولا نجد انسانا مجردا على الاطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا . ولا يوجد في الواقع الا ذلك « الانسان المشخص » المحدد بالذات ، ذلك الانسان الاجتماعي الذي نراه من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذي يتأثر بمختلف المعايير الاجتماعية ، والذي يتشكل عقله بالتربية وتصاغ شخصيته في صور اجتماعية ، كما يصاغ عقله في اطار اجتماعي ويتحدد في قالب ثقافي .

وهذا هو الانسان الاجتماعي لا المجرد ، الانسان الذي يختلف من عصر الى عصر ، ومن مجتمع الى مجتمع ، فمن خلال روح العصر وبنية المجتمع ، نستطيع أن نعرف كيف يفكر هذا الانسان وفيه يفكر . . . فمن الخطأ اذن من وجهة نظر سوسولوجية المعرفة ، أن نميز بين الانسان باعتباره « ذاتا مدركة » وعقلا مفسرا للعالم الخارجي ، وبين الانسان باعتباره كائنا وعضوا في مجتمع محدود بالذات . ومن الاجحاف أن نهمل ذلك « البعد الاجتماعي » الكامن في جبهه الفكر والوعي الانساني .

من حيث أن « الذات العارفة » هي تلك الذات الاجتماعية المدركة ، التي يحملها الانسان بين طياته ويتمثلها في حسه وشعوره وعقله . والانسان كائن اجتماعي يتعقل مدركاته من خلال احتكاكه بالآخرين ، ويفسرها في ضوء المعايير السائدة في مجتمعه ، تلك المعايير العقلية التي تمخضت عن بنية المجتمع بانساقه ونظمه .

ومن هنا يصبح « علم اجتماع المعرفة » علما مكتملا للإبستمولوجيا، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة (٢٧) ، حين يظهر خطأ التصوريين والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من « مقولات استاتيكية » ثابتة ، كما يظهر أيضا خطأ الحسينيين والتجريبيين ، الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات الحسية ، على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن علم اجتماع المعرفة ، يصحح تلك النظرات الكلاسيكية ، ويلتفت فقط الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي اكتسبها من المجتمع ، اولى الادراك الحسي للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بعناصر اجتماعية .

من حيث أن الانسان المفكر سواء أكان فيلسوفا أم فنانا ، ليس كائنا وحيدا منعزلا وكأنما « ألقى في هذا العالم » ، كما أنه ليس كائنا غريبا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده . ولكننا اذا ما تناولنا « فلسفة الفيلسوف » مهما كان في عزلة ، واذا عالجتنا « الخلق الفني » للفنان مهما حلق بعيدا في برج عاجي ، لوجدنا أن الفن قد انطبع بالطابع الاجتماعي ، وأن النتاج الفلسفي قد امتزج بالكثير من العناصر الثقافية والاجتماعية .

يقول « ورنر ستارك Werner Stark » اننا اذا اهتممنا مثلا الى سيمفونيات « موزار Mozart » (٢٨) ، لوجدناها ممتزجة بموسيقى الموت ، ذات اللحن الجنائزي ، مشحونة بعناصر الحزن

الدفين . ففي موسيقى « موزار » صلاة على أرواح الموتى ،
وفيها طلب للرحمة والغفران • وهذا هو ظاهر النغم الحزين •

ويرى ورنر ستارك أننا نستطيع أن نفسر حقيقة تلك الألحان
وأن نتوصل الى باطن تلك الأنغام الحزينة ، ، باكتشاف العنصر
الاجتماعي الكامن فيها ، حين تصبح تلك الموسيقى من وجهة
النظر الاجتماعية ، انعكاسا فنيا لأحوال « موزار » الاجتماعية ،
وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثا عما يسد رمقه للحياة ،
ومن هنا كانت نظرتة القلقة الى العالم ، تلك التي صاغها في
« قوالب موسيقية » تغلب عليها فلسفة الفن الحزين وتعبّر عن
ذلك « الموقف الاجتماعي » في قلقه ويأسه واضطرابه •

وارتكانا الى هذا الفهم - لا ينبغي أن ننظر بصدد تفسير
المعرفة ، الى الانسان العارف على أنه ذلك الكائن الفرد المنعزل ،
من حيث أن الانسان من وجهة النظر السوسولوجية للمعرفة ،
ليس كائنا « يفكر في عزلة » ، كما تصورت الفلسفات
الكلاسيكية ، وانما يفكر الانسان من خلال ظروفه الاجتماعية
وروح العصر الذي يعيش فيه •

والذات الانسانية العارفة لا تعيش في جزيرة نائية ، مثل
« روبنسون كروسو » وانما يكتسب الانسان انسانيته باعتباره
كائنا اجتماعيا ، ولذلك فان الانسان لا يفكر الا من خلال
بنية المجتمع أو روح الثقافة السائدة في مجتمعه ، ومن ثم كانت
الرابطة أصيلة بين الفكر والمجتمع •

وعلى هذا الأساس حاول علماء سوسيولوجية المعرفة ، سبر غور الفكر ، فحفروا طويلا ، بحثا عن مصادره ، وتعمقوا بعيدا طلبا للأصول الجزرية للمعرفة ، ومن تلك الأعماق الاجتماعية حاولوا كشف وجه الحقيقة .

* * *

ولعل البحث الميتافيزيقي بصدد الحقيقة ، يعتبر محورا رئيسيا تدور حوله الدراسات الابستمولوجية في الفلسفة العامة ، وكذلك الحال فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة ، فقد أسهم في تلك المسألة ، ورفعها الى درجة رفيعة في البحث السوسيولوجي ، وحاول علم الاجتماع أن يؤكد الحقيقة في ضوء الفهم الاجتماعي . والحقيقة « نسبية » فيما يرى علماء اجتماع المعرفة (٢٩) ، ولقد استندوا في ذلك الى ان « الحقيقة ليست مطلقة » ، لأن الحقائق انما تقفز قفزا من عالم الوقائع الاجتماعية ، والأحداث التاريخية ، ومن هنا كانت نسبية الحقائق في المجتمعات نظرا لموضوعية الحقيقة ، كما تشاهد في مجتمع معين بالذات ولكنها لا تظهر « بشحمها ولحمها » بنفس الصورة ونفس الموضوعية في مجتمع أو في ثقافة أخرى . ومن هنا يرتكز علم اجتماع المعرفة على أساس النسبية لكل حقيقة ، ومن هنا أيضا رفض البحث في المطلقات واستقر في حدود النسبية لكل معرفة ، ولقد حاول علماء اجتماع المعرفة البرهنة على نسبية المعارف والحقائق في المجتمعات الانسانية .

واستند علماء اجتماع المعرفة ، في بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ،

هو تلك « المتغيرات التاريخية Historical Variability » (١٢) التي تطرأ على مقولات الفكر الانساني ، تلك المقولات الفكرية التي نظر اليها « كانط » على أنها « صورية Formal » الشكل فارغة المضمون ، واستنادا الى هذا الفهم شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة التي لا تتغير .

وازاء ذلك الاتجاه الكانطي أثار « ولهم جيروسالم Wilhelm Jerusalem » (٣١) الكثير من الانتقادات والاعتراضات ، التي يؤيده فيها « ماكس شيلر Max Scheler » تلك التي تركز على تهافت قائمة المقولات التي وضعها كانط ، من حيث أنها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبي التي تمخض عنها العصر الكانطي .

ومما أيد هذا الاتجاه الجديد في علم اجتماع المعرفة ، وتأكيده على انكار الفهم الكانطي لمقولات الفكر الانساني ، ظهور كتابات « لوسيان ليفي بريل » التي أكدت « نسبية المقولات » ، والتي فصلت بين منطق الفكر البدائي ومنطق الفكر المتحضر ، ونظرت الى العقلية البدائية على أنها « سابقة على الفكر المنطقي Prélogique » على نحو ما أشرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب . (★)

من حيث أن قوانين الفكر البدائي تختلف اختلافا تاما عن

(★) دكتور قباري محمد اسماعيل . علم الاجتماع والفلسفة . . الجزء الاول ، صفحات ٩٣

تلك القوانين التي يتميز بها الفكر الحديث ، وبخاصة فيما يتعلق بقانون الهوية وقانون عدم التناقض ، كما أكدت أيضا دراسات « ليفي برييل » و « مارسيل جرانيت Granet » في المجتمعات البدائية ، مسألة « نسبية العدد » في المجتمعات الحديثة والمتأخرة ، ومن هنا صدرت نسبية المعرفة والمقولات ، واخفقت وجهة النظر الكانطية في عمومها وثباتها وقبليتها .

هذه بعض الانتقادات العامة التي ساقها علم اجتماع المعرفة ، وتلك هي الوظيفة النقدية التي اضطلعت بها سوسيولوجية المعرفة في موقفها من مشكلات المعرفة ، وازاء ما جادت به قرائح الفلاسفة من حلول بصدد المسألة الاستمولوجية .

وإذا كان موضوع البحث في علم اجتماع المعرفة يتعلق بدراسة العلاقة بين الثقافة والفكر وتفسير الصور التي تتخذها مثل تلك العلاقة على مر التاريخ ، فإننا نعتبر « أوجست كونت Comte » هو أول من طرق تلك المسألة ، وأبرز فيلسوف اجتماعي تناول تلك العلاقة . حيث قسم مراحل الفكر الانساني الى حالات لاهوتية وميتافيزيقية ووضعية كما ان تلك الحالة الاخيرة ، هي الصورة النهائية للمعرفة عند كونت ، باعتبارها أسمى مظاهر الفكر البشري .

الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة :

ولعل « اميل دوركيم » قد أسهم في مسألة العلاقة بين المعرفة والوجود ، على اعتبار ان « دوركيم » وأتباع مدرسته يمثلون جميعا امتدادا طبيعيا لآراء كونت . فقد أشار « دوركيم » الى

أن المعرفة تصدر عن الواقعية الجمعية ، كما ينشأ الفكر عن التجربة المعاشة التي يحيها كل فرد في حياته الاجتماعية (٣٢)

من حيث أن الفرد لا يتجه كلية بفكره وشعوره نحو العالم أو الطبيعة ، بل انه على العكس من ذلك ، يتجه مباشرة نحو المجتمع الذي يشارك فيه (٣٣) ، كما أن التجارب الاجتماعية التي يمارسها الفرد داخل نطاق الجماعة ، انما تنطبع بطابع المجتمع ، تشكل من فكره ومعرفته ، وعلى هذا الأساس لا يعتبر الفكر عند دوركيم - واقعة أولية - وانما هو نتاج المجتمع والتاريخ (٣٤) .

وهذه نزعة كونتية الأصل ، فقد كان « أوجست كونت » يقول « اننا لا يمكن أن نعرف أية فكرة معرفة كاملة الا بالرجوع الى تاريخها » (٣٥) ومن ثم كانت النظرية السوسيولوجية في المعرفة ، تستند الى التاريخ وفي حدود التاريخ ، بتحليل الفكر طبقا للواقع التاريخي ، وتفسير الحقيقة استنادا الى التصور الجمعي ، من حيث أن المجتمع هو المصدر الحقيقي والشرعي للأفكار .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن هناك نظريات متعددة في سوسيولوجية المعرفة ، صدرت بجمعها بظهور كتابات « بيترين سوروكين Sorokin » و « كارل ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » . (٣٦)

وتميزت نظرية « سوروكين » عن مختلف النظريات بنزعتها التصورية واتجاهها المثالي ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية

الثقافة ، وانعكاس معايير الثقافة على المدركات العقلية
للإنسان ، ومن هنا كانت العلة ، في تمايز العقلية وتباين
أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة
عند « سوروبكين » هي « الأساس الوجودي » الذي عنه ينبثق
الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية ،
ومن ثم يتكون ما يسميه « سوروبكين » بالعقلية الثقافية
Culture Mentality .

وعلى غرار « كونت » يميز سوروبكين بين ثلاث أشكال من
الفكر والمعرفة صدرت أصلا عن أنماط ثلاثة من الثقافة ،
وتمثلها ثلاثة أنواع من العقلية ، تلك هي العقلية الروحية ،
والعقلية الحسية Sensate Mentality والعقلية المثالية Idealistic

أما العقلية الروحية ، فتنبثق عن ثقافة فكرية ، فتدرك
الحقيقة وتشاهد الواقع على أنه أمر « لا مادي non-material »
أو « غير محسوس » . وترى الحقيقة في صورة روحية خالصة ،
وتنزح تلك العقلية نحو التقليل من أمر العاجات المادية
والفيزيقية للإنسان ، وعدم الالتفات إلى تلك الشهوات الزائلة .
حيث أنها تعظم كل ما هو روحي خالد . بالايان بكائن سام
خلاق يتجلى في ذات الله سبحانه وتعالى .

وتتجلى تلك العقلية الروحية بوضوح بين « جماعات الفرق
الصوفية » ، حيث يعيش الصوفي في صومعته وخلوته ، وقد
تجرد من كل علائق دنياه ، متجها بذلك نحو الحق ، بانقطاعه
عن الخلق في عزلته الميتافيزيقية ، حيث الحضرة مع الله ، وحيث

لا ينشد الصوفي الا وجه الحق ، وتلك هي العقلية الروحية في
أسمى صورها .

اما العقلية الحسية ، فهي على العكس من ذلك فلا تصدر الا
عن « ثقافة مادية » . ولا ترى في الواقع الا صورته الحسية ،
ولا تشاهد الحقيقة الا في تجسيدها المادي الخالص ، حيث
نستند تلك العقلية في المعرفة الى ما تحكم به المشاهدة الحسية
وحدها ، وما يهدف الى شباع الحاجات الفريزيقية للانسان الى
أكبر قدر ممكن ، والاعلاء من شأن الحقائق المادية والقيم
المستمدة من الواقع الحسي .

ويرى « سوروكين » أن ذلك الطابع الثقافي المادي ، أصبح الآن
أقل انتشارا من الطابع الثقافي الروحي ، ويعد ذلك شاهدا من
الشواهد التي تؤكد عدم التكامل الكامن للأصول الحسية
والمصادر المادية التي تركز عليها تلك الثقافة الحسية
المادية (٢٧) .

ومزج سوروكين بين هذين النمطين للثقافة الروحية
والحسية ، في نمط ثالث تمثله « العقلية المثالية » ، التي بفضلها
يحدث « التوازن » بين كل ما هو روحي وما هو حسي في بنية
العقل ، حيث تترايط سائر الأفكار وتنعكس مباحث الفكر
ومضامين التجربة الانسانية ، وتتجلى كل تلك الانطباعات
برمتها على مظاهر الفن والأدب .

هذه هي الأشكال الثلاثة للمعرفة عند سوروكين ، وتلك
الأشكال التي صدرت عن الأصل الاجتماعي والواقع الثقافي .

ولا شك أن هذا الاتجاه الثقافي نجده عند سوروكين ، يمثل أحد الأهداف الكبرى التي يهدف إليها علم اجتماع المعرفة في ربط الفكر بالأساس الاجتماعي .

علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات :

وجدير بالذكر أن نشير الى ما جادت به العقلية الألمانية في علم اجتماع المعرفة ، لما أضفته تلك العقلية من خصوبة وثراء بصدد سوسيولوجية المعرفة ، حيث تقدم علم الاجتماع الماركسي بالكثير من المبادئ والمفاهيم الجديدة ، فأدخل فكرة « الايديولوجيا » في علم الاجتماع ، ونادى بحتمية التاريخ ، وعالج فكرة « الضرورة » و « الفاعلية » في دراسة العمليات الثقافية والتاريخية (٣٨) .

ويرى كارل ماركس - أن الايديولوجيات والأفكار - انما تنجم عن مظاهر الحياة الجمعية والاقتصادية ، كما أكدت الايديولوجيا الماركسية على العناصر الاجتماعية في صدور الفكر وفي انبثاق المعرفة .

وفي ضوء هذا الفهم الماركسي ، يهدف علم اجتماع المعرفة الى دراسة العناصر الاجتماعية والطبقية في التفكير ، ووظيفة تلك العناصر في تكوين صورة عامة للعقل داخل اطار الواقع الاقتصادي (٣٩) . ولقد نجمت فكرة الايديولوجيا أصلا في الفكر الماركسي ، على اعتبار أنها انعكاس للصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يتحكم في الفكر الطبقي، ويتركز

في تلك المواقف والارتباطات العامة التي تتعلق بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ (٤٠) .

واستنادا الى ذلك الفهم ، يرد « ماركس » الايديولوجيات والأفكار الى تلك المشكلات الاجتماعية التي تنبثق من داخل بنية الطبقة . على أساس أن الفكر لا يتوقف على مجرد « الوضع الاجتماعي » للفرد ، بل أنه يتوقف أصلا على الوضع الاقتصادي ويصدر عن الموقف الاجتماعي والسيكولوجي للطبقة برمتها ، من خلال صراعاتها وآمالها ومخاوفها (٤١) ، وامكانياتها الموضوعية ، تلك الآمال والمخاوف التي تنبثق عن ظروف وضعية يحددها السياق السوسيو تاريخي .

فاننا حين نتعرف على أيديولوجية العصر أو الطبقة ، وحين نحاول أن نفهم حقيقة جماعة من الجماعات والزمرة السوسيو تاريخية ، فاننا نعني بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلي « لروح العصر » أو « فكر الطبقة » أو « عقل الجماعة » ، ذلك البناء الفكري الشامخ ، الذي يتألف من مجموع الأفكار والآراء والظروف المنبثقة عن نسق القيم الاجتماعية . وبتعبير أدق أن ذلك البناء العقلي لروح العصر والطبقة ، إنما يعبر على العموم عن « موقف الحياة Life. Situation » ويفسر الوضع الراهن ، حيث تعبر تلك الأفكار العصرية والطبقية عن وظائف وجودها في الوسط الاجتماعي . (٤٢)

ويرى « ميرتون Merton » أن الاتجاه الماركسي يعد محورا أساسيا من محاور الارتكاز في علم اجتماع المعرفة ، حيث فسر

ماركس « الاطارات الوجودية Existential Basis » للمعرفة والايديولوجيات ، تفسيرا اقتصاديا ، بصورها عن بنية الفكر الطبقي . حيث التفت ماركس الى عوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقي أو « البناء الأسفل Infra-Structure » الذي يه يستند « البناء الأعلى Supra-Structure » (٤٣) .

ويتعلق البناء الأعلى بكل المظاهر العليا للفكر الانساني ، التي تتمثل في الايديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع . كما يرى ماركس أيضا ، أن تحليل المجتمعات ، ومعرفة اتجاه تطورها ، يجب الرجوع فيه الى دراسة « البناء الأسفل » أو « البناء الاقتصادي » الذي يتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات ، على اعتبار أن طريقة الانتاج في الحياة المادية ، انما تسيطر على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، وعلى هذا الأساس أكد ماركس الصفات النوعية للظاهرة الاجتماعية حين يقول :

« ليس الشعور هو الذي يحدد وجود »

« الانسان ، ولكن على العكس فان »

« الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد »

« ذلك الشعور » . (٤٤)

من ذلك يتبين لنا أن الفكر الانساني - عند ماركس - لا يشتق من الذات المفكرة ، كما أن الضمير لا يصدر عن الانسان الفرد ، بل عن طبيعة وضع الطبقة في صراعها واحتكاكها بسائر الطبقات ، فينعكس الفكر بهذا المعنى عن ذلك الموقف الوضعي الذي تحتله الطبقة في البناء الاقتصادي (٤٥) .

وارتكانا الى هذا الفهم - نجد أن الشعور أو الوجدان الطبقي عند ماركس - انما ينبثق عن مجموع التصورات الجماعية (٤٦) التي تترسب في أعماق الطبقة ، ومن ثم كانت التصورات الجماعية لكل طبقة ، تتصل بمسألة « الأحكام التقويمية Jugement de Valeur » تلك الأحكام التي تعطيها مكانتها في سلسلة القيم الطبقيّة (٤٧) .

وان كان ذلك كذلك - فان الطبقة لدى أصحاب الاتجاه الماركسي هي نقطة البدء في مستوى التحليل السوسيولوجي في علم اجتماع المعرفة ، إذ أن الأفراد داخل اطار الطبقة انما تتحقق لدى كل منهم مقولات الفكر التي تترسب في أعماق الفكر الطبقي ، كما يتولد الفكر عند ماركس ، من ذلك الكفاح بين الطبقات ، « طبقات العمال » أو « البروليتاريا » في صراعها مع « البرجوازية » و « الارستقراطية » ، وعن ذلك الصراع الطبقي ، تصدر التصورات المنطقية التي ترتبط بتلك المشاعر والمصالح الاقتصادية والعلاقات الطبقيّة .

المقولات والطبقات الاجتماعية :

وارتكانا الى هذا الفهم - تصبح المقولات الماركسية ذات أساس اقتصادي . كما تصدر عن طبيعة الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد داخل اطار الطبقة ، وتعبّر عن تجريدات نظرية نجمت عن علاقات اقتصادية، وصدرت عن عناصر الانتاج (٤٨) .
وفي هذا المعنى يقول ماركس :

« ان الأفكار والمقولات الانسانية ليست
« خالدة ، وكذلك العلاقات التي تعبر عنها
« ليست خالدة، وهي عبارة عن نتاج تاريخي
« انتقالي (١٠) »

وبذلك القول - أكد ماركس الدور التاريخي والاقتصادي
للمقولات ، واذا كان « دوركيم » قد رد المقولات الى بنية العقل
الجمعي ، فان « ماركس » يضعها باعتبارها أفكارا نسبية تاريخية
متغيرة - داخل البناء الطبقي التاريخي المتطور ، حيث يصبح
للتاريخ أثره الحاسم في تشكيل التصورات والايديولوجيات .

ومن هنا كانت الماركسية احدى فلسفات التاريخ ، التي
تفترض فرضا اقتصاديا تاريخيا للتغير الاجتماعي ، في
محاولاتها لوضع قواعد ثابتة للتطور في حدود الدوافع
الاقتصادية التي تنجم عن البناء الأسفل ، باعتبارها مصدرا
حاسما يشكل صور الفكر وشروط المعرفة .

واستنادا الى ذلك الفرض الاقتصادي التاريخي ، يقيم
ماركس نظرية في سوسيولوجية المعرفة ، تفسر الرابطة
الاقتصادية بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ، وترد البناء
الايديولوجي الأعلى La superstructure idéologique (١٠) الى
أصول وجذور طبقية .

وبالتالي تصبح الماركسية كما يقول « رايموند آرون
Raymond Aron » احدى وجهات النظر السوسيولوجية التي
تحاول أن تفسر الأفكار بالرجوع الى طبيعة « المواقف

الاجتماعية والاقتصادية » ، تلك المواقف التي تضفي على الفكر قيما اقتصادية تفسر محتواه الداخلي وتحلل مفزاه الحقيقي ، على اعتبار أن الايديولوجيا ما هي الا ظاهرة فكرية عامة تستند الى أسس اقتصادية ، تنجم عنها أحكامنا في الأخلاق والمعرفة والفن والفلسفة (٥١) .

وإذا كان ماركس قد ربط الايديولوجيا بالأساس الأسفل ، فليس معنى ذلك أنه قد أغفل قيمة الثقافة فجعل للاتجاهات الثقافية قيمة ثانوية ، بل ان ماركس في الواقع - يؤكد على حتمية التفاعل المتبادل بين الأساس الاقتصادي ، وبين المظاهر العليا في حياة المجتمعات .

بحيث نستطيع أن نقول مع « انجلز Engels » بأن التطور في عالم السياسة والتشريع والفن والفلسفة ، انما يستند الى التطور الاقتصادي (٥٢) وبأنه ليس هناك استقلال تام للتركيب الأسفل عن البناء الأعلى ، بل تقوم بينهما بالضرورة علاقات تبادلية تتفاعل وتتداخل بين المظاهر المادية والمظاهر الايديولوجية ، فالقانون مثلا وهو من ظواهر الفكر العليا ، يرتبط بالأسس الاقتصادية ، بحيث تتغير التشريعات العمالية بتغير النظم الاقتصادية في المجتمع .

ومن المسائل التي تعرض لها علم الاجتماع الماركسي ، مسألة عامة تتعلق بالتفسير العلمي في الفكر والمعرفة ، حيث استند ماركس الى التفسير الوظيفي لأشكال الفكر في البناء الاجتماعي ، وأشار الى وظيفة التفكير الايديولوجي ودوره في بنية الطبقة -

و درس وظيفة العلم الوضعي والتكنولوجيا في المجتمع الرأسمالي ،
على اعتبار أنهما من ضرورات الاقتصاد وأدواته ، حيث
يستخدمهما العلم الاقتصادي في اشباع حاجات الانسان (٥٢) .
وما يعيننا من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، ليس مجرد
دراسة الظاهرة الاقتصادية في حياة المجتمعات ، بل بالالتفات
الى ذلك الاتجاه الماركسي الذي أبرز مبدءا هاما بالنسبة لعلم
اجتماع المعرفة ، وهو أن تطور السكر والمعرفة في السياق
التاريخي ، لا تفسرهما الا أسباب اجتماعية ، وأن الفكر لا
يتشكل الا حسب الظروف التاريخية ، وأن كل مجتمع يصنع
بناءه الفكري بشروط مستمدة من ماضيه ، ومن تراثه
الحضاري ، المستند الى أصول اقتصادية وأسس مادية .

موقف ماكس شيلر Max Scheler :

ولا شك أن الاتجاه الماركسي ، قد أحدث آثاره الواضحة في
ميدان سوسيولوجية المعرفة ، فكان للكتابات الماركسية صداها
في الدراسات اللاحقة في هذا الميدان ، وبخاصة عند « ماكس
شيلر Max Scheler » و « كارل مانهايم Karl Mannheim » .

فاذا كان ماركس قد التفت الى ذلك التلازم بين المثالي
والواقعي (٥٣) فيما يسميه بالأساس الأسفل والبناء الأعلى ،
وما يصدر عن كل منهما من تكامل متبادل ، فإن « ماكس شيلر » ،
قد تابع هذا الاتجاه بالالتفات الى القوى السيكلوجية ،
و « العناصر البيولوجية » الكامنة في تلك البناءات والطبقات
السفلى ، والتي تصدر عنها امكانيات خاصة تحدد معالم البناء
العقلي والثقافي للمجتمع (٥٥) .

وإذا كان ماركس ماديا في تفسيره الايديولوجي للتاريخ ، فان « مانهايم » يرد تلك الايديولوجيات التي تعدد معالم الفكر الانساني ، بالنظر الى الشروط الاجتماعية ، كما يفسر الأسس الوجودية للفكر الانساني بالرجوع الى المواقف التاريخية (٥٩) . ومعنى ذلك أن النزعة الماركسية ، كانت إحدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الاتجاه الفلسفي التاريخي عند « كارل مانهايم » (٥٧) .

علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie :

وإذا كان « كارل ماركس » قد رد الأساس الوجودي للفكر ، والأصل الاجتماعي للمعرفة الى بنية الطبقة وما يسودها من تصورات جمعية رسبت في مشاعرها واستقرت في وجدانها الداخلي ، - فان « ماكس شيلر » قد افترض فرضا مغايرا للفرض الماركسي ، في تفسيره للاطار الوجودي للفكر والمعرفة .

فلقد ميز ماكس شيلر بين نوعين من علم الاجتماع ، أولهما « علم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology » (٥٨) ، وثانيهما ما أسماه شيلر « بعلم الاجتماع الواقعي Realsoziologie » ونظر الى علم اجتماع المعرفة على أنه جزء من علم الاجتماع الثقافي (٥٩) الذي يدرس الأشكال العليا لصور الفكر السائدة في بنية المجتمع ، كما يعالج تلك الأنماط المثالية لنظم الثقافة وما يتعلق بها من قيم ومثل عليا .

أما عن « علم الاجتماع الواقعي » فلا يتصل اطلاقا بتلك المسائل التي يطرقها علم الاجتماع الثقافي ، وانما ينحصر

ميدانه بدراسة « الدوافع الحقيقية Real Factors » التي تفضي الى التغير الاجتماعي والثقافي ، ومعنى ذلك أن علم الاجتماع الواقعي يهدف بدراساته الى الكشف عن تلك العوامل التغيرية الحاسمة التي تصيب التركيب الثقافي السائد في بنية المجتمع .

واستنادا الى ذلك الفهم - فقد قصد « ماكس شيلر » بذلك التمييز ، أن يفصل بين « الجوانب الثقافية » و « الجوانب الدافعية » في علم الاجتماع ، حيث ينحصر مجال علم الاجتماع الثقافي بدراسة المعرفة في أشكالها العليا ، والفكر في أهدافه ومقاصده المثالية . أما الجانب الثاني من علم الاجتماع ، فيتعلق مجاله بدراسة طبيعة « البناء المحرك » وما يعتمل فيه من دافعيات محرّكة في اطاره الداخلي ، ذلك البناء الأسفل الذي يسميه شيلر (٦٠) « Triebstruktur » أي « البناء المحرك » والذي يعني به مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة، والعوامل المغيرة التي تغير من أشكال الفكر والمعرفة .

وتلك الدوافع التي يعنها « شيلر » هي في الواقع « دوافع سيكولوجية » تكتنفها الكثير من القوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و « القوة » ، ويسمياها شيلر « بالحوافز Drives » .

ويرى « كارل مانهايم » أنه اذا كان هناك تمايز تقليدي في كل سوسيلوجيات الثقافة ، بين البناء الأسفل والبناء الأعلى ، فقد اشتمل البناء الأسفل عند « شيلر » على الكثير من العناصر

السيكولوجية والبيولوجية ، على العكس من تلك العوامل
السوسيو اقتصادية Socio-economic Factors التي أكد عليها
« كارل ماركس » (٦١) .

ولكن شيلر لم يستطع أن يثبته نظرية تاريخية من هذا النوع
الماركسي القائم على أساس التفاعل المتبادل بين أسفل البناء
وأعلاه ، وإنما وجدناه يكتفي بالنظر الى تلك الحوافز
السيكوبيولوجية ، تلك التي يستند اليها الفكر الانساني في
عمومه (٦٢) .

ولقد أكد « ماكس شيلر » ذاتية تلك الدوافع الواقعية ،
وأبرز استقلالها الكامل ، وكشف عن ديمومتها وتتابعها في
سياق محدد ، كما أثبت شيلر أن الأفكار مشحونة بعناصر
مستمدة من تلك الدوافع الأولية المحركة للفكر والمعرفة ، وأن
كل فكرة لا يمكنها أن تحقق ذاتها ، أو أن تتجسد في بنية الثقافة ،
الا اذا ارتبطت بتلك الأصول الدافعية المحركة للصراع بين
المصالح والغايات ، فتتمشى مع الميول الجمعية ، وتندمج في
صلب الأنماط الثقافية السائدة في البناء الاجتماعي .

وارتكنا الى هذا الزعم ، فان الفكرة عند « ماكس شيلر »
ينبغي أن تستند الى أساسها الموضوعي الكامن في البناء الأسفل
المحرك ، والا تحولت الى مجرد نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة
عقيمة لا أساس لها من الموضوعية (٦٣) . حيث أن تلك القوى
البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار وتنبثق
عنها أشكال المعرفة ، ولها امكانياتها الذاتية في تكوين البناءات

العقلية العليا ، ولكن تلك « الامكانيات الكامنة » لا تتحول الى فاعليات متغيرة متحركة ، ولا تتحقق في « عالم الفعل والواقع » الا بفضل قادة الفكر ورواد العلم والثقافة .

هكذا يؤكد « ماكس شيلر » (١٤) على تلك الميول والقوى السفلية التي تفتح في زعمه نوافذ الفكر والمعرفة ، وتطرق الأبواب للوصول الى « الروح » ، كما ينبغي أن يوجد صاحب « العقل الخلاق » والروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ويترك تلك الأبواب . حتى تتحول تلك القوى السفلية الكامنة من « عالم القوة » والامكان ، الى « عالم الفعل » والتحقق ، فتتفتح تلك الامكانيات المغلقة وتنطلق تلك القوى الحبيسة من عقالها .

ولقد أيد « ماكس شيلر » هذا الزعم ، حين نظر الى تاريخ العلوم الامبيريقية ، وفسر نشأة العلم الطبيعي الحديث ، بفضل قادة الفكر الميتافيزيقي ، تلك الطبقة المختارة التي كان لها دورها الخطير في تحقيق الفكر الوضعي وظهوره ، فصدرت العلوم وظهرت الى عالم الوجود الفعلي بقوة الفكر الفلسفي ، وأصبح العلم الوضعي من حيث نشأته ، هو الابن الشرعي لزواج الفكر الميتافيزيقي بالتجربة العملية .

لكن ذلك الزواج الفكري ، لم يتم الا بفضل تلك الشروط التاريخية والظروف الاجتماعية السابقة عليه . والتي مهدت لظهوره ، فقد تطلب ذلك وسطا بيولوجيا خاصا وبيئة سياسية معينة ، وجوا اقتصاديا محددا بالذات ، وتلك هي قوى البناء الأسفل التي يستند اليها الفكر .

وهكذا وفق « ماكس شيلر » بتلك النظرية السوسولوجية في المعرفة ، بين « مضامين الفكر الميتافيزيقي » و « مباحث الفكر التجريبي » ، وألف بين الأفكار وتجسدها الموضوعية بصورها عن تلك القوى والميول الاجتماعية ، وقام في براعة فائقة بعملية التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة حول مشكلات « القوة والفعل » و « الامكان والتحقق » و « الحرية والضرورة » ، كما استطاع شيلر أن يجمع أسس الفكر الميتافيزيقي وقواعد التجربة الامبيريقية .

وعلى ذلك النحو الذي نراه كونه ميز « شيلر » (٦٥) بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، يسود كل منها في كل المجتمعات ، وتتعاصر تلك الأشكال في كل مجتمع وتتخذ نمطا ثابتا في الحياة الاجتماعية ، وتلك الأشكال الثلاثة للمعرفة هي « المعرفة الدينية » و « المعرفة الميتافيزيقية » و « المعرفة العلمية » .

ويمثل كل شكل منها بعض الأفراد من « حاملي المعرفة Carriers of Knowledge » على حد تعبير « زنانيكسي Florian Znaniecki » (٦٦) الذي لا يرى داعيا لوجود علم اجتماع المعرفة . وانما يؤكد فقط على وجود « علم اجتماع حاملي المعرفة » ، ويقصد « زنانيكسي » بحامل المعرفة ذلك الانسان الذي يتقبل المعرفة ويتفهمها وينقلها عن طريق التربية الى الآخرين ، ولذلك كان لحامل المعرفة وظيفته الاجتماعية في البناء الثقافي والاجتماعي .

ومم ثم تتصل تلك الأشكال الثلاثة للمعرفة التي يقول بها شيلر ، بتلك الوظائف البراجماتيكية ، والأدوار الاجتماعية

العليا التي يقوم بها قادة الفكر من أمثال كبار رجال «اللاهوت»
و «الفلاسفة» و «العلماء» .

كما ترتبط تلك النماذج البشرية الثلاثة ، بأشكال ثلاثة
من النظم والمؤسسات الاجتماعية « كالكنيسة » و « المدرسة
الفلسفية » و « المعهد العلمي » وعأى هذا النحو نجد في نظرية
شيلر ذلك التآليف المتكامل أو « ترابط الفكر » الذي يسميه
الألمان Sinnzusammenhang (١٧) ، وهي عملية التوفيق والمزج
العقلي بين ثلاث محتويات عقلية ، تصاغ فيها أشكال ثلاثة من
المعرفة ، حين تحملها ثلاثة نماذج بشرية ، تتصل بثلاثة أشكال
من التنظيم الاجتماعي .

وبهذا المعنى يربط « ماكس شيلر » بين « فعوى المعرفة »
من ناحية وصاغها في صورة من « صور التنظيم » من ناحية
أخرى . فان فعوى المذهب الأفلاطوني مثلا ونظريته في الفكر
والمثل ، قد صاغهما أفلاطون في تنظيم « الأكاديمية » (١٨) كما
أن تنظيم الكنيسة البروتستانتية وطوائفها ، انما يستوحى من
مضمون العقيدة البروتستانتية ، أي أن شكل العقيدة قد صاغه
رجال الدين داخل اطار اجتماعي له تنظيمه وصورته الاجتماعية
المحددة بالذات . وبهذا الفهم وفق « شيلر » بين « منطق
الفحوى » و « منطق الصورة » ، وجمع بين « الشكل »
و « المضمون » ، ومزج بين « المعرفة » و « النظم الاجتماعية » .

تلك هي سوسولوجية المعرفة عند « ماكس شيلر » ، أما في
ميدان سوسولوجية الثقافة ، فيميز « شيلر » بين « الانسان

الجوهري « Essence Man » (٦٩) و « الانسان الواقعي Fact man » ويخضع الانسان الجوهري عند « شيلر » لوحدة الطبيعة الانسانية ، تلك الوحدة الثابتة اللامتغيرة والتي تتميز بأنها « وحدة فوق زمانية Supra-temporal » لأنها تنظر الى الانسان الجوهري على انه كائن « فوق زمني » لا يخضع لحتمية التاريخ .

وأغلب الظن أن « ماكس شيلر » قد شايح الاتجاه « الفينومينولوجي » (٧٠) في الابستمولوجيا وفي علم اجتماع المعرفة ، حيث ميز بين ما هو « زمني » و « لا زمني » ، وحين وضع خطا فاصلا بين « الجوهري » و « الواقعي » اذ يستفد الاتجاه الفينومينولوجي الى انه باستطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق « فوق الزمانية » بواسطة « حدس جوهري Wessnsschau » (٧١) .

ولذلك تسمى فينومينولوجيا « شيلر » نحو تأكيد الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الانساني ، وتحاول أن تفسر المواقف السوسيولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر اليها على انها مجموعة متشابكة من العناصر اللازمانية .

وإذلك أصبح الانسان الجوهري عند شيلر « كائنا لا زمنيا » ولعله في ضوء ذلك الفهم يصل الى الأخذ بالفلسفة الصورية التي تذكرنا بالاتجاهات الكانطية بقوانينها وقوالبها الصارمة التي صاغها للفكر الانساني .

وعلى العكس من الانسان الجوهري ، يكون « الانسان

الواقعي « هو ذلك الكائن الذي يخضع للضرورة والتغير التاريخي ، نظرا لتسلط الظاهرات العقلية والتاريخية ، فهو اذن « كائن تاريخي زمني » يخضع لفعل التاريخ ، كما أنه انسان ديناميكي متغير يختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات (٧٢) .

وان كان ذلك كذلك - فان الانسان الجوهري عند « شيلر » هو كائن استاتيكي لا زمني ، أما الانسان الواقعي ، فهو انسان تاريخي وقتي باعتباره كائنا ديناميكيا متغيرا يخضع للتجربة والضرورة وحتمية الزمان التاريخي (٧٣) .

وبهذا المعنى - يكون « علم اجتماع الثقافة Sociology of Culture » عند « ماكس شيلر » ، ما هو الا مجرد محاولة لتحليل المواقف التاريخية من خلال شبكة العوامل التي تحدد اتجاه الفكر ، وتفسر نشأته وأصوله بالرجوع الى العناصر الثقافية الصائرة في عملية التاريخ (٧٤) .

وليس هناك في نظرية شيلر « متغير ثابت مستقل » يسيطر على الزمان ويوجه عملية التاريخ ، كما هو الحال في الفهم الماركسي ، ولكننا نجد عند شيلر تنابعا محددًا يستند الى قانون منظم لمراحل ثلاث ، تلك المراحل التي تحدد سير الفكر ، استنادا الى نظريته العامة في الدوافع الانسانية والحيوية التي يعتبرها « شيلر » أساسا موضوعيا للفكر والقيم .

وتتمثل المرحلة الأولى في « رابطة الدم » والعصبية وما يتعلق بهما من نظم القرابة والعلاقات القرابية السائدة في النسق

القرابي ، اما المرحلة الثانية فتستند الى « القوة السياسية » ، على حين تقوم المرحلة الثالثة على تلك العوامل و « القوى الاقتصادية » . تلك هي نظرية شيلر في « الدوافع الحقيقية Real Faktoren » (٧٥) التي تؤلف فيما بينها مصادر الفكر والمعرفة ، والتي تغير من أشكال التجمع الانساني من حيث « الكم » و « الكيف » ، كما تسيطر على حركة الثقافة السائدة في بناء المجتمع (٧٦) .

و خلاصة القول - لقد أسهم « ماكس شيلر » الى حد بعيد في مناهج علم اجتماع المعرفة . وفي تحديد معالنه . فقام بالكثير من الجهود في ذلك الميدان ، كما حاول أن يتوج أبحاثه وكتاباتة في علم اجتماع المعرفة بدمجها في صلب البحث الميتافيزيقي ، عن طريق التوفيق بين وجهات النظر المتصارعة بصدد مشكلات الوجود والمعرفة على السواء . حيث أراد بنظريته في سوسيولوجية المعرفة أن يشيد نظرة كلية للمعرفة وللعالم ، وأن يتخذ موقفا خاصا من الفكر والوجود على ما يفعل الفيلسوف (٧٧) .

كارل مانهايم وموضوعية المعرفة :

و بعد شيلر - تقدمت الدراسات الاجتماعية في سوسيولوجية المعرفة . حيث اتسع مجال العلم الاجتماعي بظهور « كارل مانهايم Mannheim » . ولعله يعد الممثل الحقيقي لعلم الاجتماع الألماني المعاصر . نظرا لمساهماته المتعددة في علم اجتماع المعرفة ، حيث عالج مانهايم مسألة « موضوعية المعرفة » بالنظر الى العوامل الاجتماعية (٧٨) . وما لها من كبير الأثر في نشأة المعارف واكتسابها وانتشارها .

وحاول مانهايم أن يعقد شتى الصلات التي تربط بين الفكر السياسي والنزعات النظرية في الفلسفة من جهة ، وردّها الى الجذور الاجتماعية والأصول التاريخية من جهة أخرى .

ومن ثم يذهب علم الاجتماع المانهيمي الى أن الأسباب المباشرة في تكوين النظريات والمذاهب الفلسفية ، وفي نشأة الحركات الفكرية ، انما تكمن في تلك الأهداف والأغراض التي تسيطر على اتجاه الجماعات ، وينبثق من تلك الصراعات والمصالح السائدة بين مختلف الزمر الاجتماعية (٧٩) .

ولذلك فان علم اجتماع المعرفة ، يدرس عند « مانهايم » تلك العلاقة التي تربط المعرفة بالشروط الاجتماعية ، ويحلل صلة الفكر بالوجود الاجتماعي والمواقف التاريخية (٨٠) كما تحاول سوسيولوجية المعرفة في رأي مانهايم ، ان تفسر مختلف النظريات والأفكار بالرجوع الى تلك « المواقف الاجتماعية الكلية » التي صدرت عنها ، وأن تتفهم نشأة الفكر ومدى ارتباطه الوثيق بالحشود الجمعية ، أي أننا في رأيه ينبغي أن نؤلف بين الفكر والوجود الاجتماعي بدراسة الارتباطات الداخلية التي تربط المعرفة بالثقافة والتاريخ (٨١) .

وفي الواقع ، لقد بذل « مانهايم » الكثير من الجهود في تأكيد سوسيولوجية المعرفة على ما يقول « بول كسكمتي Paul Kecskemeti » (٨٢) الذي جمع كتابات مانهايم وترجم أشاتها المبشرة وعمل على إذاعتها ونشرها . ولكننا نريد أن نتساءل - كيف صدرت تلك الأفكار الرئيسية التي تكمن في

نظرية المعرفة عند مانهايم ؟ وبأي صورة دفع الاتجاه الألماني كما يتمثل في علم الاجتماع المانهيمي ، بالنظرية الاجتماعية نحو آفاق جديدة ؟ وما هي المؤثرات الاجتماعية والفلسفية التي شكلت اتجاهات الفكر عند « مانهايم » ؟ .

ولد مانهايم في بودابست (١٨٣) ، وهي مركز من مراكز الانتشار الثقافي للفكر الألماني ، وعاش في فترة سياسية عصيبة ، وشاهد جوا فكريا متصارعا أثناء الحرب العالمية الأولى ، وعاصر فترة حرجة في تاريخ العالم . حيث اجتاح أوروبا كثير من الثورات والاضطرابات ، وكان لتلك الظروف السياسية والاجتماعية أثرها في تشكيل الفكر المانهيمي ، فخلقت منه انسانا من طراز خاص ، إذ أنه شاهد أزمة الفكر والثقافة التي سيطرت على العقل الأوروبي ، وراقب عن قرب تلك النكسة الاقتصادية العالمية التي نكبت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث اجتاحتها الكثير من حركات التمرد والمصيان .

وفي هذا الجو السياسي المضطرب ولد مانهايم ، ونشأ في تلك الظروف العنيفة ، وتشكل فكره من خلال هذا الجو الاجتماعي المفزع ، فما كان يتخيله الانسان « ممكنا » انقلب فجأة وأصبح « واقعا » ، وما كان يظنه « حقيقة » أضحى « وهما من الأوهام » .

ولقد ظهرت الحاجة الى قيم جديدة يستضيء بها الانسان في ذلك الضياع الشامل ، حيث يجدد الانسان من تقاليده وفكره في ضوء الأوضاع والمواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغيير والتجديد عن طريق النورة

على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وكان لكل تلك الاتجاهات والمواقف السياسية والاجتماعية آثارها في تشكيل عقلية « كارل مانهايم » وفي تطوير نظريته في علم اجتماع المعرفة (٨٤) . ولا شك أن مانهايم الى جانب تلك الظروف الاجتماعية قد تأثر ببعض اتجاهات ومواقف الفلسفة حين تأثر بفلسفات كانط وهيجل . ولقد تأثر بوجه خاص بفكرة التحول الهيجيلية (٨٥) .

وكانت الماركسية بالطبع هي احدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الاتجاه العقلي التاريخي عند كارل مانهايم . حيث لاقت الماركسية قبولا عند الكثيرين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، اذ أن النبوءة الجديدة التي أتى بها ماركس «نبي الشيوعية» ، تلك النبوءة اليوتوبية التي افترضت في «احلال حكم البروليتاريا» بعد اندحار الرأسمالية والبورجوازية ، وتلك هي جوهر وخلاصة الفكرة الماركسية التي تحركت وهاجرت وذاعت في شتى بلدان أوروبا الوسطى .

ولم يكن مانهايم ماركسيا خالصا ، ولكنه مزج العناصر الماركسية بالكثير من الاتجاهات والنزعات الفكرية المتعددة ، ورأى مانهايم ، أن اندحار البورجوازية أمام تقدم البروليتاريا، يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر . كما استضاء مانهايم أيضا ببعض المبادئ الماركسية التي تتصل بالطبيعة الايديولوجية للفكر الاجتماعي ، مما دفعته الى الايمان بفكرة الضرورة الاجتماعية وحتميتها في الفكر وفاعليتها الواضحة في العمليات التاريخية (٨٦) .

واستنادا الى ذلك الاتجاه الماركسي ، حاول مانهايم أن يدرس المضمون الحقيقي الكامن في كل عملية تاريخية بما تحققه من قيم وما تخلفه من تصورات ، على اعتبار أننا لا يمكن أن نشاهد قيما أو نصنع أفكارا دون أن نتحقق في زمن أو أن تلتحم في تاريخ . ومن هنا كان الزمان المانهايمي التاريخي هو الذي « يخلق الفكر » و « يضع القيم » ، تلك التي تنبثق وتصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٨٧) .

الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها :

والى جانب الماركسية ، تأثر الفكر المانهايمي بالموقف الفينومينولوجي الذي اصطنعه « ادموند هوسرل Edmund Husserl » والذي شاع عند أتباعه من أمثال « جاسبرز Jaspers » و « هيدجر Heidegger » و « ماكس شيلر Max Scheler » (٨٨) . وكان هذا الأخير هو الممثل الحقيقي للتيار الفينومينولوجي في علم اجتماع المعرفة (٨٩) ، حين حاول تطبيق « المنهج الفينومينولوجي » في دراسة القيم الموضوعية ، بقصد الكشف عن مكنونها الجوهرية العميقة .

ولقد تابع مانهايم ماكس شيلر ، واستمد من الاتجاه الفينومينولوجي الذي يمثله ، عنصرا هاما يتعلق بتأكيد الاهتمامات على الوصف الدقيق « لمعطيات الوقائع » في تجاربنا المباشرة (٩٠) . وما هي تلك الفينومينولوجيا التي جاء بها « هوسرل » ؟ وما صلتها بعلم اجتماع المعرفة ؟

ان الفينومينولوجيا هي علم الظواهر ، ولقد أراد « هوسرل » أن يميز « الموقف الفينومينولوجي » عن تلك « النزعة الظاهرية Phenomenalisme » (٩١) التي كانت سائدة في الفلسفة . فلقد رأى أصحاب النزعة الظاهرية ، أنه ما من شيء يمكن ان يتبدى الى الانسان غير « الظواهر » وأن الادعاء بوجود «شيء في ذاته» يكمن وراء تلك الظواهر ، ليس غير بدعة لا أساس لها . فنحن لا نعرف غير الظواهر ، وتلك هي النزعة الظاهرية عند « كانط » و « هيغل » .

ولكن هوسرل أراد بالموقف الفينومينولوجي، دراسة الظواهرات دراسة وصفية ، فتصبح الفينومينولوجيا « منهجا من مناهج البحث » يهدف الى دراسة الظواهر وادراكها حدسيا مباشرا ، بذلك « الجهد الدائب » الذي يبذله المرء في سبيل الوصول الى « فهم الماهيات » (٩٢) .

وأغلب الظن - أن « ادموند هوسرل » قد اتجه ذلك الاتجاه الفينومينولوجي كي يعلن به احتجاجه على الموقف الكانطي الذي افترض سيادة الذات على الموضوع ، والذي نظر الى موضوعات المعرفة ، على أنها انعكاسات للعنصر الذاتي ، وحاول « هوسرل » (٩٣) أن يطيح بتلك الثورة الكوبرنيقية التي قام بها كانط ، وأن يقلب ما جاءت به رأسا على عقب ، بموقفه الحدسي ومنهجه الفينومينولوجي في التوصل المباشر الى « ادراك الماهيات » والقبض على « جوهر الأشياء » .

ومن ثم تفتح لنا الفينومينولوجيا طريقا الى المعرفة الجوهرية ، ويتيح لنا المنهج الفينومينولوجي مجالا للمعرفة

« بمكنون الجوهر » ، دون الالتفات الى جوانبه السطحية ، أو الى أعراضه الحسية الظاهرة . من حيث أن - المعرفة الحقيقية ، هي ادراكنا لذلك الجوهر حين يكشف عن ذاته كلية ، وحين تتجلى تلك النماذج والماهيات المثالية الكامنة في موضوعات الرياضة وأشكال الهندسة ، فتكشف عن مضمونها العقلي ، وتزيل النقاب عن مكنونها الجوهرى العميق .

ولقد حاول علماء سوسولوجية المعرفة ، استنادا الى ذلك المنهج الفينومينولوجي ، أن يقوموا بمعالجة مسألة « القيم الانسانية » ودراستها دراسة « موضوعية مطلقة » ، بقصد الكشف عن خصائصها والقبض على جوهرها ، على ما فعل « ماكس شيلر » .

اعتراضات ما نهائم على مناهج علم الاجتماع الوضعي :

ولم يقبل ما نهائم كل ما جاءت به المدرسة الفينومينولوجية عند هوسرل ، حيث رفض ما تدعيه من ادراك المطلقات وحدث الماهيات ، وأنكر تلك الموضوعية المطلقة التي تضيفها على طريقة ادراكنا للقيم الموضوعية .

ومعنى ذلك أن ما نهائم قد اعترض على النظرية الفينومينولوجية باعتبارها منهجا مطلقا ، على حين لا يؤمن ما نهائم بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة . ولكنه بالرغم من ذلك لم يعترض على بعض التعاليم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود ، و « الأفعال القصدية intentional acts » (٩٤) التي تقوم بها

الذات نحو ادراك الموضوعات وفهم الظواهر .

بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر لديها « اتجاه قصدي » و « جهد خاص » للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع وحده و جوهره ومكونه .

وإذا كانت معرفتنا بظواهر العالم المادي ، تقتضي أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظواهر الفيزيقية بلفظة « الكم » و « القياس » ولكننا بصدد معرفة ظواهر العالم الانساني وما يتعلق بقيمه وأفعاله ودفاعياته ، تلك الظواهر التي تتطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف عن موقفنا من ظواهر العالم الفيزيقي ، إذ أن قيم الانسان وأفعاله تقتضي منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها « موقفا قصديا » لفض مكنونها .

ومن ثم انتبذ « مانهايم » علم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق . وذهب مانهايم الى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في علم الاجتماع ، تتركز في عدم التفاته الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي بين ما يتحقق في العالم المادي من « موضوعات جامدة » لا حياة فيها ، وبين تلك « الظواهر الحية » والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وعلى هذا الأساس أنكر مانهايم الموقف الوضعي لأنه ينهض

بدراسة تلك « الظواهر السطحية » دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده في اتجاه الموقف الفينومينولوجي نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر .

ولذلك حاول مانهايم واستبدت به الرغبة الى النفاذ فيما وراء الظواهر ، وأحس بالحاجة الملحة لاختراق حدودها الخارجية ، والولوج الى « ما وراء السطح الفينومينولوجي » ، حتى يشاهد وجه الحقيقة « مجردة عن مادة الظواهر » ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

تلك هي الأسس الجوهرية التي يستند اليها علم الاجتماع المانهايمي في سوسيولوجية المعرفة ، تلك الأسس التي استمدها مانهايم من تلك الفلسفات والقيم التي اجتاحت روح عصره وبما اكتسبه فلسفيا من اتجاهات ماركسية وما خلطه بها من مواقف فينومينولوجية ، ارتكزت عليها نظريته العامة في المعرفة وفلسفته الخاصة في التاريخ (٩٥) .

النزعة التاريخية Historicism :

وتتميز نظرية المعرفة عند مانهايم ، بنزعة التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفي في تفسير الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية . فقد بدأ مانهايم أول ما بدأ في تشييد سوسيولوجية المعرفة ، بنقد الاستمولوجيا التقليدية وتأكيد عجزها ، إذ أنها انحصرت بين قطبي « الذات » و « الموضوع » (٩٦) مما أصابها بالركود والعقم ، وبأن العلم

الحق الذي يهدينا سواء السبيل في حل المسألة الاستمولوجية ،
وفي اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، هو علم اجتماع المعرفة ،
الذي بدأ في الظهور كمي يحل بديلا عن الاستمولوجيا
المتقليدية (٩٧) وينهض بتفسير مسائلها . وذلك بربط الفكر
والمعرفة بالظروف الثقافية والتاريخية ، ووصل المبادئ
العقلية بتلك الأنماط الثقافية السائدة ، وتفسير مسألة الإدراك
الانساني في ضوء « روح العصر » بما يسود تلك الروح من
نيارات فكرية متباينة .

ولم يقتصر مانهايم على مجرد انتقاد الفلسفة والاستمولوجيا ،
وانما تعدى ذلك الانتقاد الفلسفي ، الى رفض بعض الاتجاهات
القائمة في علم الاجتماع ، فلقد وقف مثلا « موقفا نقديا » من
علم الاجتماع الماركسي ، ومن فكرة « العقل الجمعي »
الدوركايمية ، حيث أن مانهايم لم يكن ماركسيا خالصا على
نحو ما أشرنا ، إذ أنه رفض الزعم الماركسي القائل بأن
« وضعية الطبقة » هي القرار الحاسم (٩٨) والنهائي في تفسير
الفكر والايديولوجيات .

ورأى مانهايم أن « حركة التاريخ » وحدها هي مبعث الفكر ،
وأن الحدس التاريخي في سعيه الحتمي الدائم ، هو المصدر
الوحيد للمعرفة . ومعنى ذلك أن الفكرة التي يركز عليها علم
الاجتماع المانهايمي في المعرفة ، انما تتمثل في أن أنماط الفكر
وأساليبه ، لا يمكن فهمها الا في ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر
التاريخية ، فلا ينبغي أن تقتصر مع ماركس على مجرد الوقوف
عند حدود الطبقة وحدها .

وكذلك رفض مانهايم المذهب الدوركايمي (١٩٩) الذي افترض « عقلا ميتافيزيقيا خالصا » يخلق بعيدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

ان « الانسان الفرد » فيما يرى مانهايم هو « الكائن الوحيد » الذي يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكد لها سوسيولوجيته المعرفة المانهائمية ، دون الرجوع في ذلك الى ميتافيزيقا دوركايم القائلة « بعقل جمعي رهمي » ، ودون الاستناد الى « انسان الفلسفة » ذلك الكائن المطلق .

اذ أن « الانسان العارف » عند مانهايم ليس ذلك الانسان الدوركايمي الذي يفكر من خلال العقل الجمعي ، كما أنه ليس ذلك الانسان الكانطي المنعزل الذي يفكر في عزلة صورية خالصة ولكن الانسان المفكر عند مانهايم ، هو الانسان « في وضعه المشخص » . « الانسان في موقف » ، « الانسان المرتبط بوجوده السوسيولوجي العام » . أي أن مانهايم ينظر الى الفكر الانساني في استجاباته وصراعاته حين يواجه موقفا من المواقف أو يصادف أزمة من الأزمات .

حيث أن دور الانسان الفرد في علم اجتماع المعرفة ، يختلف تماما عن دوره في ميدان « علم النفس الاجتماعي » ، السذي يدرس الانسان على أنه « كائن سلبي » ليس منتجا أو خالقا للمواقف ، بل هو نتاج لها من حيث خضوعه للمجال السيكلوجي ، ومن حيث كونه منتجا ومؤثرا في الموقف الاجتماعي .

ولكن دور الانسان الفرد في علم اجتماع المعرفة يتميز بأنه دور « ايجابي فعال » على ما يقول « دانزجر Danziger (١٠٠) الذي شايح الاتجاه المانهائمي في تأكيد العنصر الانساني ودوره الايجابي ازاء مختلف المواقف الاجتماعية .

ولا شك أن علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، لا يبتأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ « بفكرة المواقف الكلية » وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر الى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتماعية واستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعي بمواقف موروثه في الفكر والعمل (١٠١) .

ومعنى ذلك أن هناك « مواقف » تثير الفكر الانساني من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى « استجابات جاهزة » من السلوك وأنماطا سابقة من الفكر ، بفضلهما يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية . وعلى هذا الأساس ، نستطيع أن نتفهم نظرية مانهايم في المعرفة ، بالرجوع الى منطق « المواقف السوسيو تاريخية » .

حيث يعبر كل موقف تاريخي عن روح العصر وسماته ومعانيه الفكرية ، بمعنى أن تصبح « حتمية المواقف » هي المصدر الوحيد عند مانهايم ، الذي ينبغي الالتفات اليه بصدد تفسير المعرفة ، حيث تصبح أيضا المواقف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هي المصادر الحقيقية للفكر ، والمرجع الأساسي لتفسير طبيعة كل فكرة أو ظاهرة تظهر في الحقل الاجتماعي .

وعلى هذا الأساس ، ارتكزت اهتمامات مانهايم الى دراسة « المواقف » (١٠٢) ودورها الحتمي في تحديد الكيفية التي يدرك بها الفرد موضوعا من الموضوعات ، وفي وضع طريقة فهمه وتأويله لتلك الموضوعات .

وارتكنا الى هذا الفهم المانهيمي - تعددت طرق الفكر وأساليب المعرفة ، اذ أنها تتعدل وتتبدل طبقا لتبدل المواقف وتحولها على مر العصور ، وبذلك يضيف مانهايم الى منطقها الاجتماعي للمواقف عنصرا تاريخيا ديناميكيا (١٠٣) يفسر « نسبية العمليات » و « المواقف السوسيو تاريخية » ، وصلتها الوثيقة بسوسولوجية الفكر والمعرفة .

كما أن تلك « العمليات التاريخية » ، لا تدور رحاها « كما هي في ذاتها » في كل عصر ، ولكن تلك العمليات تتقيد فحسب بموقف تاريخي محدد بالذات ، تلك المواقف التي لا تتكرر « بشحمها ولحمها » لأنها تمر ولن تعود ، كما يتحدد كل موقف منها تحديدا تاريخيا واجتماعيا (١٠٤) . ولذلك تضي تلك المواقف على الأشياء معانيها ، كما أنها لا تفرض ذاتها على الفكر فحسب ، بل وعلى سائر موضوعات العالم أيضا ، حيث تختلف أنظارتنا الى العالم باختلاف تلك المواقف .

ومن هنا صدرت أسس الاتجاه المانهيمي في نسبية المعرفة ، وتلك سمة أساسية من سمات الفكر (١٠٥) عند مانهايم على ما يذكر « روبرت ميرتون » .

الاتجاه الوظيفي Functionalism :

ان الفكرة النسبية هي السمة الأولى لفلسفة المواقف التاريخية عند مانهايم ، بما يتمخض عنها من نسبية الفكر والمقولات في مختلف العصور والثقافات ، أما عن السمة الثانية التي يتسم بها علم الاحتساع المانهائمي في المعرفة ، فهي « اتجاهه الوظيفي » في تفسير الظاهرات والأحداث التاريخية والاجتماعية .

حيث يستند المنهج المانهائمي في البحث الى وجهة النظر البنائية في تحليله للمعرفة ، وتفسيره للوقائع الجزئية بالنظر الى سياقها العام ، (١٠٠٦) دون عزلها أو فصلها عن ذلك البناء الكلي التي هي جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعي والسياق التاريخي ، يضيفان على الظاهرات والأحداث الجزئية مغزاها ومبناها .

بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع في « عزلتها » وانتزاعها من « بنائها الكلي » ، وانما نتفهما فقط بالتحامها في سياقها التاريخي والاجتماعي .

وارتكانا الى ذلك الفهم ، سيطرت وجهة النظر البنائية على الاتجاه المانهائمي ، وأصبحت ركيزة أساسية يرتكز اليها منهجه السوسيولوجي في المعرفة حيث نظر مانهايم الى « بنية الحقيقة الاجتماعية » من خلال السياق التاريخي ، وترسم معالم الطريق نحو المعرفة السوسيولوجية المستمدة من بنية الحقيقة الاجتماعية الواقعية .

وعلى هذا الأساس لا نفهم أية فكرة جزئية إلا من خلال سيافها العقلي الكامن في بنية « الحقيقة السوسيو تاريخية » ولا تقسم الحقيقة عند مانهايم بخصائص استاتيكية (١.٧) ثابتة ، على ما تصور الفلاسفة ، ولكن بنية الحقيقة عند مانهايم حافلة في باطنها وجوهرها بشتى « القوى » و « الصراعات » و « المتناقضات » المنبثقة أصلا من القوى الديناميكية التاريخية التي تنبث وتنتشر في السياق التاريخي .

وبهذا المعنى أضفى مانهايم على الحقيقة « عنصرا ديناميا » متغيرا وأنكر ثباتها الفلسفي ، كما أن تلك الدينامية التي أضفاها مانهايم على الحقيقة ، ليست « دينامية عمياء » وإنما تتميز بأنها « دينامية هادفة » إذ أن اتجاهها الهادف هو الذي يضفي على الحقيقة معقوليتها بفضل تلك القوى الديناميكية المتصارعة في الزمان التاريخي ، وبالنظر الى تلك العمليات الخلاقة القائمة في أعماق البنية الاجتماعية .

ومن ثم لا ينبغي في رأي مانهايم ، أن تنتزع أنماط الفكر ومناهج المعرفة من وجودها المشخص ، ومن سياقها الاجتماعي . وعلى هذا الأساس وجه مانهايم انتقاداته (١.٨) العنيفة الى تلك التحليلات الجافة المجردة التي قدمها المناطق في الفكر السوري ، فإن المنطق الميتافيزيقي في زعمه ، إنما ينتزع الفكر انتزاعا تعسفيا من وجوده التاريخي ، ومن مصادره الاجتماعية تلك التي تحمل في طياتها عناصر فهمها وتبريرها .

وهكذا نجد أن الفكر المانهيمي في المعرفة ، يتجه اتجاهها وظيفيا ، وينحو نحو بنانيا ، فأصبح علم اجتماع المعرفة عند

مانهايم ، هو ذلك العلم الذي يكتشف الأساس الوظيفي في كل موقف عقلي أو تاريخي . استنادا الى الحقيقة الاجتماعية وحدها ، تلك الحقيقة التي تختفي فيما وراء المواقف العقلية والتاريخية . ومن هنا صدرت النزعة التاريخية المانهائمية ، تلك النزعة التي يعتبرها مانهايم هي نقطة البدء في كل بحث من أبحاث سوسيولوجية المعرفة (١٠٩) .

دينامية العمليات والمواقف في التاريخ :

وعلى هذا الأساس يؤمن مانهايم بفكرة التاريخ ، على اعتبار أنها فكرة ايجابية « خالقة للفكر » ، كما يؤمن أيضا بقدرية التاريخ ، وبألا نعترض على حكمه مهما كان قاسيا صارما ، اذ أن حكم التاريخ هو « حكم الحياة » . وبهذا المعنى تستمد الحقيقة مادتها عند مانهايم من التاريخ (١٠٩) ، كما تستند أحكام المعرفة الى منطق التاريخ ، حيث أن التفسير التاريخي هو الذي يضيف على الوقائع والأحداث معناها ومبناها ، فالتاريخ هو الذي يصنع المقولات ، ويخلق الأفكار حين نشاهدها مرتبطة بنسيج الزمان التاريخي .

من حيث أن المقولات انما تصدر عن « ظروف التجربة » التي يعانها الانسان في حياته الاجتماعية ، ولذلك تختلف تلك المقولات باختلاف المواقف والظروف الاجتماعية (١١١) ، اذ أن الأفكار لا تتولد الا عن طبيعة روح العصر ، تلك الروح التي تتمخض عن سائر العمليات التاريخية والثقافية القائمة في البناء الاجتماعي

واستنادا الى هذا الفهم المانهامي ، تصبح المقولات « صورا اجتماعية » منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة . وهي صور مجردة عن مادتها التاريخية ، ومحتوياتها الاجتماعية (١١٢) . كما يؤمن مانهام أيضا « بدينامية العمليات التاريخية » لأنها تلعب دورا أساسيا في سوسيولوجية الفكر والمعرفة (١١٣) .

اذ أن تلك العمليات التاريخية تضيف بفضل ديناميتها على أحداث التاريخ ووقائعه معقولة ومغزى . فتصبح العملية الاجتماعية بالضرورة « عملية معقولة » لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا في ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة التي تعطى مغزاها ومبناها .

ومن ثم يؤمن مانهام بصدد المعرفة بالفكر التاريخي وبمعقولة التاريخ . حيث يصبح التاريخ والحياة وحدهما هما اللذان يخططان سبيل المعرفة . ويرسمان طريق الفكر للجنس البشري برمته (١١٤) .

واذا ما استعرنا شيئا من « الفلسفة الهيكلية » . نستطيع أن نقول مع مانهام : « كل ما هو تاريخي هو معقول . وكل ما هو معقول هو تاريخي » . اذ ان عملية المعرفة عند مانهام ، لا تنجم بالضرورة عن « قوانين قبلية » في العقل . كما أنها ليست « وليدة جدل باطني » (١١٥) .

ولكن صدور الفكر ونشأة المعرفة . انما يرجعان عند أصحاب النزعة التاريخية الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر .

ويصدران عن « عوامل فوق نظرية Extra-theoretical factors » ، تلك العوامل التي تترد الى عمليات التاريخ ، والتي تتجلى على « أرضية الوجود الاجتماعي » . (١١٦)

ولذلك التفت مانهايم الى العمليات الاجتماعية كمصدر أساسي لعملية المعرفة ، وأكد الوجود الاجتماعي على أنه المحك الوحيد والمعياري الفريد في الفكر والمعرفة .

حيث أن الأصل الاجتماعي والتاريخي للفكرة هو الذي يحدد بالضرورة صورة تلك الفكرة ومحتواها ، بالرجوع الى شروطها السوسيولوجية وطبقا للمواقف التاريخية . وبهذا الفهم ، تتحدد مسألة المعرفة عند مانهايم بشروط اجتماعية يطلق عليها الاصطلاح الألماني «Seinsverbundenheit des Wissens» ويقصد بهذا الاصطلاح تلك العلاقات الحتمية والارتباطات الضرورية التي « تربط الفكر بمواقف الحياة » ، بمعنى أن تلك الشروط الاجتماعية ، هي الحتم السوسيولوجي الضروري الذي تستند اليه كل فكرة ، كما أنها أيضا هي « الحتم الوجودي للمعرفة » .
«Existential determination of knowledge»

وكان الحقيقة عند مانهايم هي وليدة « عملية التاريخ » ، وكان عين الله ساهرة على تلك العملية الخالدة ، مما جعل مانهايم يعترض على (١١٧) « ماكس شيلر » الذي عالج مسألة الحقيقة معالجة ميتافيزيقية فنظر الى الحقيقة والى العالم كأنه « يرى بعين الله » .

ولكن سوسيولوجية الحقيقة عند مانهايم ، انما تقيم وزنا

لدراسة البنية الاجتماعية للفكر (١١١٨) في مختلف أشكاله وصوره وتطوراته خلال عصور التاريخ ، ومن هنا استند علم اجتماع المعرفة عند مانهايم الى تاريخ الفكر ، فيه نتعرف على نشأة الأفكار وعلى ما يطرأ عليها من تغيرات .

على اعتبار أن « أحداث التاريخ » هي مادة علم اجتماع المعرفة ، وأن الفعل الانساني هو الجوهر الحقيقي لعمليات التاريخ ، وأن التاريخ الحقيقي للأفكار والمعارف ، يستند الى تحليل الفكر في أصوله الجذرية بالنظر الى المواقف الاجتماعية ، حيث نستطلع أشكال الفكر وأنماطه في استنادها الى الحقائق السوسيو تاريخية *Historico-social reality* (١١١٩) .

وتتمثل غاية علم اجتماع المعرفة عند مانهايم في ربط الفكر بأصوله التاريخية والاجتماعية ، ودراسة تلك العلاقات التي تربط المواقف العقلية بالتيارات الاجتماعية ، واكتشاف الأصول التاريخية للحقائق عن طريق تتبعها خلال عملية التطور التاريخي (١٢٠) .

على اعتبار أن المجتمع والتاريخ عند مانهايم هما القطبان الرئيسيان اللذان يمثلان محور الارتكاز الذي تركز اليه كل فكرة وكل حقيقة . فان « محتوى الحقيقة » يزداد ثراء على ثراء ، بما يكتسبه من عالم الفكر الاجتماعي ، كما يزداد هذا المحتوى معقولة ومغزى ، بما يضيفه التاريخ من معان خلال العمليات التطورية في التاريخ ، فتتطور بذلك أشكال هذا المحتوى أثناء مختلف المراحل . كما تتغير في نفس الوقت الوظيفة الاجتماعية الكامنة في طبيعة الفكر .

ولقد افترض مانهايم فرضا ميتافيزيقيا ، مؤداه أن « العملية الكلية global Process » التي بفضلها تنبثق المواقف العقلية ، انما هي عملية تاريخية « ذات دلالة ومعنى » ، كما أن الدور الوظيفي الذي يقوم به الفكر بأنماطه المختلفة انما هو « دور نسبي » ، يتناسب مع تلك الأهداف البعيدة التي تهدف اليها العملية التطورية ، ومن ثم يصبح الدور الذي يقوم به الفكر دورا « تاريخيا ديناميكيا » الى جانب كونه دورا « اجتماعيا ونسبيا » ، كما أنه « تطوري » في الوقت ذاته .

وهناك الكثير من الأمثلة التي يشهد بها تاريخ الفكر بصدد تلك المواقف الفكرية والتاريخية ، فان الصراع العقلي والفلسفي الذي نشب منذ فجر الفلسفة بين « سقراط » و « السوفسطائيين » ، انما يتوقف أصلا على تلك الشروط الاجتماعية ، ويستند الى تلك المواقف التاريخية والثقافية ، تلك التي صدرت عن « روح العصر الأثيني السقراطي » .

كما أننا نعرف مقدما ، ويعرف المؤرخ العقلي والاجتماعي ، أن كل عصر من العصور انما يخضع لأسلوب معين من الفكر ، ويسوده بعض المظاهر والاتجاهات العقلية المحددة بالذات ، حيث نشاهد في كل عصور التاريخ ، نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة ، ويغلب على تلك النماذج بعض المظاهر الكلية العامة التي تنطبع بلون خاص من التفكير وتؤدي الى وجود « معايير فكرية » معينة ، تصدر جميعها عن روح « العصر التاريخي » .

ويرى مانهايم أن دراسة الموضوعات الثقافية (١٢١) ، مثل موضوعات الفن والأدب والفلسفة ، إنما يتعذر معها تطبيق مناهج العلوم الطبيعية . بمعنى أننا لا يمكن أن نتفهم حقيقة الظواهر الثقافية إلا بتفسير معناها ، حيث أنها لا يمكن أن « تشاهد » أو أن يقام عليها « منهج » من مناهج الملاحظة والاستقراء كما هو الحال في دراسة الظواهر العينية المشخصة التي يعالجها العلم الفيزيقي .

ولذلك حاول مانهايم تطبيق « الاتجاه الوظيفي » في دراسة الظواهر الثقافية والتاريخية ، وتفسيرها بالنظر الى السياق التاريخي والزمني ، وتحليلها تحليلًا بنائياً ، وهذا هو مجهود الفكر الذي يبذله نحو « القبض » على معنى تلك الموضوعات الثقافية بقصد فهمها وتفسيرها . ولقد قصد مانهايم بمنهج التفسير التاريخي بما يشير اليه الاصطلاح الألماني Weltanschauung (١٢٢) الذي يعني « الإدراك الكوني العالمي » الشامل ، وما يتعلق به من معان تتضمن ذلك الروح التفسيري الذي يستند الى تلك « النظرة الكلية » والفهم الشامل لبنية الأحداث ومغزى الوقائع التاريخية .

بمعنى أن هذا التصور الكلي المطلق أو أن هذا « Weltanschauung » هو الذي يميز روح العصر ، ويجب البحث عنه في كل عصر من العصور ، إذا أردنا أن نتعرف على أنماط التفكير السائدة به . وليس الـ Weltanschauung نتاجاً للفكر النظري (١٢٣) أو الفلسفي ، وإنما يكون الحال على العكس من ذلك ، حيث أن « الفلسفة » والاتجاهات العقلية تعتبر عند

مانهايم من مظاهر « روح العصر » تصدر عنها ومن ثم فهي
« ليست خالقة لروح العصر »

ولذلك كان العلم التاريخي ضروريا في تحليل الظواهر
الحضارية ، وتفسير أنماط الفكر والثقافة ، في ضوء ذلك
« المظهر الكلي » أو « الروح العام » ، ومن ثم فان دراسة
الـ Weltanschauung هي دراسة ديناميكية ، لأنها تتضمن
تحليلا تاريخيا لتطور معايير الفكر ، ولما يطرأ على روح
العصور التاريخية من تغيرات .

ويبدو من تلك النزعة التاريخية التي يمثلها مانهايم أصدق
تمثيل ، أنه يؤمن بالحقيقة التاريخية وحدها (١٢٤) لأن التاريخ
يقدم المادة الخام التي يستند اليها الفكر ولأن الحقيقة انما
تتجسد في واقع التاريخ ، وتتحقق في عملية التطور الاجتماعي
والتاريخي للمعرفة .

* * *

مناهج الفكر عند مانهايم :

وعلى غرار أوجست كونت ، يميز كارل مانهايم بين ثلاث
مستويات لتطور المعرفة وتغير الفكر ، حيث أن هناك اتجاهات
معينة على هديها يسير العقل (١٢٥) وبفضلها يتجه الفكر .
وتتصل هذه الاتجاهات عند مانهايم ، بمراحل فكرية ، أولها مرحلة
أو منهج « المحاولة والخطأ » أو الاكتشاف بطريق المصادفة
« chance discovery » ، ثم يتجه الفكر نحو « الاختراع invention »
وأخيرا يصل العقل الى مرحلة « التخطيط planning » .

ومعنى ذلك أن كارل مانهايم ، كغيره من فلاسفة التاريخ ، يضع اتجاهها عاما يسير فيه الفكر ، ويحاول أن يفسر لنا كيف تخلق « الحاجات الانسانية » نوعا من التفكير ، وكيف يرتبط الفكر في جذوره الأولية بحاجات الانسان الفيزيائية ، فان من يتتبع الفكر في سيره التاريخي النظري ، المستند الى ضرورات التغيير الاجتماعي ، وأن من يشاهد الأشكال الأولى للمعرفة ، فليسوف يجد أنها قد صدرت عن طبيعة العلاقة بين البيئة الفيزيائية وبين الانسان القديم بأنماط فكره البدائية .

ولقد تمخضت عن تلك العلاقة التي ربطت الانسان بالبيئة ، وانبثق عن ذلك الاحتكاك الانساني والفكر البدائي ، في ذلك المحيط البيئي الصارم ، أن ظهرت أولى مناهج الفكر الانساني الساذج ، ألا وهي صدور « مناهج المحاولة والخطأ » أو « الاكتشاف عن طريق المصادفة » .

اذ أن التكيف الانساني والاحتكاك المستمر بالبيئة الطبيعية ، يولدان نوعا من السلوك أو موقفا بدائيا ، يقفه الانسان حيال قسوة البيئة ، ويستند موقف الانسان وسلوكه الى ما تفرضه العادة والى ما يضعه التقليد . وتخضع كل من العادة والتقليد الى منهج الاكتشاف عن طريق المصادفة ، أو ما يسميه مانهايم بما يشير اليه الاصطلاح الألماني Finden (١٢٦) .

في تلك المرحلة التي تتميز بالكفاح من أجل الحياة ، وبالصرع المباشر بالبيئة ، وبالاحتكاك المستمر بالطبيعة ، يكتشف الانسان أنماطا من السلوك ، ويستلهم عددا من ردود

الأفعال المختلفة التي يتسلح بها ، لمقاومة الطبيعة في عالم مرير من الكفاح والصراع ، كما يكتسب الانسان في الوقت ذاته بعضا من الامكانيات التي تمكنه من مواجهة المواقف الجديدة **جدوالتي** تساعده على « التكيف الناجح » ازاء بيئة قاسية .

ولقد قصد مانهايم بذلك المثال الذي التفت اليه ، ليعبر به عن نوع الحياة الاجتماعية الأولى ، التي صدرت معها « أشكال الفكر البدائية » و « صور المعرفة الأولية » انما قصد بذلك تلك المرحلة التي تتعلق بالصيد وتتميز بجمع الطعام . والتي تستند الى نوع من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، وترتكز الى أسلوب بدائي من أساليب الحياة ، تصاحبه أولى مناهج الفكر التي امتازت بالمحاولة والخطأ .

وبعد انتهاء مرحلة « الاكتشاف عن طريق المصادفة » ، صدرت المرحلة الثانية من مراحل التطور التاريخي والتغير الفكري في أساليب المعرفة الانسانية ، حيث حدث تطور هائل في البناء الاجتماعي ، وطرأ على المجتمع تغير جذري في نظمه وانساقه . فصاحب ذلك التطور التاريخي والتغير الاجتماعي تقدم واضح في مناهج الفكر وفي طرق المعرفة . فقد حدث هذا التغير وظهر هذا التقدم ، حين استخدم الانسان مختلف الأدوات والنظم التي بفضلها يستطيع أن يحقق بها أهدافا جموعية ، ومن هنا صدرت تلك المرحلة التغيرية الرئيسية ، التي أسماها مانهايم « بمرحلة الاختراع **Erfinden** (١٢٧) » .

وفي تلك المرحلة الثانية ، يتجه الفكر الانساني نحو تكوين الأهداف المحددة ، ومن ثم يفكر الانسان أثناء تقدمه وتطوره ،

في كيفية توزيع مناشطه الفكرية ، لتحقيق تلك الأهداف ، وهو في ذلك لا يفكر في موضوعات البيئة المباشرة ، بل يفكر في أشياء لا تقع تحت بصره أو سمعه ، أي أنه بدأ يفكر « فيما وراء الموضوعات » و « فيما وراء البيئة » .

ولقد نتج عن تلك المرحلة الهامة من مراحل الفكر في رأي مانهايم ، ذلك التطور التكنولوجي الهائل ، ونجم عن الاختراع ذلك التقدم الآلي ، من أبسط الأشكال التكنولوجية ، وأكثر الأدوات بدائية ، الى تلك التي أكثرها تعقيدا وأشدّها تركيبا ، فتطور مثلا استخدام « الحيوان » و « المحراث » ، الى استخدام « البخار » و « الكهرباء » . وما يتصل بهما من اختراعات ومنافع تحقق أهدافا رئيسية في حياة الانسان والجماعة .

التخطيط. ومنهج التفكير :

ويرى كارل مانهايم - أن « الشدة » و « التوتر » اللذين ينبجمان عن « مرحلة الاختراع » وما يصاحبها من قوى متعارضة ، انما تفرض علينا وعلى فكرنا أن نمر بمرحلة ثالثة ، تلك التي يسميها مانهايم « بمرحلة التخطيط Planen » (١٢٨) او « مرحلة التفكير المخطط Planned Thinking » .

وتتجلى مظاهر تلك المرحلة حين يتقدم الانسان ، ويتخطى الفكر الانساني مرحلة الاختراع ، ويتعداها نحو مرحلة التخطيط Planen . حيث يتقدم المجتمع حين يتخطى عن تلك التنظيمات العشوائية ، التي كان الفكر الانساني يستعين بها في مراحلها البدائية الأولية .

وفي مرحلة التخطيط - تظهر الى الوجود الاجتماعي أنماط جديدة من المعرفة ، حيث تتعدد أبعاد الفكر ببلوغه درجة عالية من التطور ، وحيث تتداخل ميادين الفكر ، في عالم الاقتصاد والسياسة ، حين تتعقد أنساق البناء الاجتماعي ، وحين يتحول المجتمع من « بناء استاتيكي بدائي » الى بناء « ديناميكي متغير متعدد الأبعاد . (١٢٩) » .

ومم ثم اهتم مانهايم بمرحلة التخطيط ، حيث ظهرت في علم الاجتماع اتجاهات عملية ونزعات تكنولوجية ، تهدف الى تكوين « تكنولوجيا » أو « هندسة اجتماعية » ، بالاستناد الى دراسات التخطيط العلمي والاجتماعي .

وأصبحت عملية التخطيط عند مانهايم ومن نحا نحوه من سائر التاريخيين - عملية ضرورية « لتنظيم التغير الاجتماعي » على اعتبار أن التغير هو الحقيقة الأولى في الوجود ، وأن التطور هو لب الحياة وجوهرها .

واستنادا الى ذلك الفهم - فان التغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي ، يجعل من التخطيط أمرا « ضروريا » لا مفر منه ، لمواجهة تلك التغيرات الهائلة التي تصيب الأسس الجوهرية في البناءات والأنساق الاجتماعية ، والتي تلحق بالجوانب الرئيسية في سائر المجتمعات المعاصرة .

ويعتقد أصحاب التخطيط - كما يقول مانهايم : « أن مهمتهم الرئيسية تقوم على تحطيم العادات الفكرية القديمة ، والكشف عن الوسائل الجديدة التي تؤدي الى فهم هذا العالم المتغير » (١٣٠)

ويتضح لنا من هذا القول - كيف حولت النزعة المانهائمية اهتماماتها فاتجهت نحو « الفكر السياسي » وأشادت بدوره الخطير ، الى الدرجة التي أصبح فيها هذا اللون من التفكير السياسي ، مصدرا هاما من مصادر المعرفة .

حيث يربط الفكر السياسي بين « النظرية » و « التطبيق » (١٣١) ، لأنه ينبثق من واقع « التجربة السوسيو تاريخية » ، كما يتصل بالمصالح الجمعية من جهة ، ويتجه نحو العمل والانتاج من جهة أخرى . ولذلك اختلفت وجهات النظر السياسية ، وتباينت أشكالها أحيانا من اتجاهات « بيروقراطية » و « ليبرالية » ، أو نزعات « اشتراكية » و « ديموقراطية » في أغلب الأحيان .

ولعلها نجمت جميعها عن طبيعة « التجربة السياسية » وصدرت عن المواقف والأوضاع الاجتماعية السائدة . إذ أن الفكر السياسي انما يرتبط في الواقع بحقيقة الوضع الاجتماعي والظرف التاريخي .

ومن ثم تصدر الفلسفة السياسية ، عن تجربة المجتمع وعن سياق التاريخ ، فلأفكار السياسية جذورها البعيدة الكائنة في « روح العصر » و « نسيج التاريخ » و « تربة الفكر الاجتماعي » ، نلى اعتبار أن المجتمع والتاريخ ، هما المهبط الوحيد لكل « فكرة » أو « اتجاه » أو « مذهب » من مذاهب فلسفة السياسة .

ولعل مانهايم - في تأكيده على الفكر السياسي ، ودوره في التخطيط والتغير والمعرفة ، انما ينجم عن ايمانه بالنزعة

التاريخية وبالاتجاهات العملية في علم الاجتماع ، وذلك بتحويلها الى أداة قوية في أيدي السياسيين وأصحاب التخطيط .

وختاما - في ضوء استعراضنا لمساهمات مانهايم في سوسيولوجية المعرفة نجد أن اتجاهاته السياسية والتاريخية ، قد تأثرت الى حد بعيد بالنزعات الهيغيلية والماركسية والتاريخية (١٣٢) ، مما كان لهما أكبر الأثر في تشكيل الفكر المانهايمي وتكوين اتجاهاته النظرية في سوسيولوجية المعرفة ، استنادا الى « نسبية الفكر » و « المواقف التاريخية » و الأخذ بالنزعات « البنائية » والوظيفية في التفسير التاريخي والتحليل الاجتماعي .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » دار المعارف
١٩٦٢ - ص ٢٢٣ .
2. Kemp, Norman, Smith., *The Philosophy of David Hume*,
Macmillan, London. 1949. P. 258.
3. Ibid : P. 257.
- 4 يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » دار المعارف
١٩٦٢ ص ١٤٤
5. Janet, Paul & Gabriel Séailles, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Ecoles*, Quatrième Edition
Paris. 1928. P. 701.
6. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol. I.
Everyman's Library, London 1939. P. 11.
(ملحق النصوص .. النص العشرون)
7. Ibid : P. 14.
8. Ibid : P. 6.
9. Janet, Paul & Gabriel Séailles., Op. Cit. P. 700.
10. Hume, David., Op. Cit, P. 19.
11. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc-
tion Française par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press
Univers. de France, Paris. 1950. P. V.

12. Ibid : P. VI.
13. Ibid : P. 54.
14. Ibid :
15. Ibid : P. 254.
(ملحق النصوص .. النص الحادي والعشرون)
16. Ibid : P. 49.
(ملحق النصوص .. النص الثاني والعشرون)
17. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 366.
18. Ibid : PP. 372 373.
19. Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Vol: I Georges Routledge, London. 1945. P. 201.
20. Mannheim. Karl., *Ideology and Utopia, an Introduction, to the Sociology of Knowledge*, Trans By Louis Wirth, and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 237.
21. Ibid : P. 238.
22. Gurvitch, Georges, *The Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 379.
23. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, P. 12.
24. Mannheim. Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

25. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*. PP. 1. 2.
• (ملحق النصوص .. النص الثالث والعشرون)
 26. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.
• (ملحق النصوص .. النص الرابع والعشرون)
 27. Ibid : P. 14.
• (ملحق النصوص .. النص الخامس والعشرون)
 28. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1960. P. 27.
 29. Ibid : P. 155.
 30. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, P. 160.
 31. Ibid : P. 161.
 32. Aron, Raymond, *la Sociologie Allemande Contemporaine*, F. Alcan. Paris. 1935. P. 90.
 33. Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*, New York. 1945. P. 377.
 34. Ibid : P. 387.
 35. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, Armand Colin, Paris. 1949. P. 7.
- انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للاستاذ الدكتور
السيد بدوي •

36. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. P. 373.
37. Ibid : P. 379.
38. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans. By Paul Kecskemeti, London. 1952 P. 4.
39. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kagan Paul, London. 1960. P. IX.
40. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Fourth Edition Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. London. 1948 P. 36.
- (ملحق النصص .. النص السادس والعشرون)
41. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 374.
42. Mannheim, Karl., Op. Cit. PP. 49-50.
43. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 373.
44. Ibid : P. 373.
- (ملحق النصوص .. النص السابع والعشرون)
45. Ibid : P. 390.
46. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » دار الفكر العربي ، فبراير ١٩٤٩ ص ٤٥

47. المرجع السابق ص ٣٦
48. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 51.
49. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, 4ème Edition, Collection Armand Collin, Paris, P. 20.
- (ملحق النصوص ٠٠ النص الثامن والعشرون)
50. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine*, F. Alcan, Paris. 1935. P. 75.
51. Ibid : P. 76.
52. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology Philosophical Library*, New York. 1945. P. 381.
- (ملحق النصوص ٠٠ النص التاسع والعشرون)
53. Ibid : P. 399.
54. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. P. 157.
55. Ibid : P. 150.
56. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1960. P. 102.
57. Mannheim, Karl., Op. Cit. P. 3.
58. Merton, Robert., *Sociology of knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 375.

59. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge*, Routledge London. 1952. P. 156
60. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.
61. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 156.
62. Ibid : P. 157.
63. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.
64. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1960. P. 33.

(ملحق النصوص ٠٠ النص الثلاثون)

65. Stark, Werner., Op. Cit. 34.
66. Ibid : P. 28.
67. Ibid : P. 34.
68. Ibid : P. 35.
69. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 158.
70. Ibid : P. 154.
71. Ibid : P. 155.
72. Ibid : P. 158.

73. Ibid : P. 159.
74. Ibid : P. 158.
75. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology. Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.
76. Ibid : P. 377.
77. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*. Kegan Paul, London. 1940. P. 279.
78. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*. Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York. 1962. P. 489.
79. Mannheim, Karl., Op. Cit. P. XXX.
80. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*. Kegan Paul, London. 1940. P. 237.
81. Ibid : P. 12.
82. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. V.
83. Ibid : P. 2.
84. Ibid : P. 3.
85. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York. 1962. P. 490.
86. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 4.

87. Ibid : P. 5.
88. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Fifth Printing, Glencoe, New York. 1962. P. 491.
89. Mannheim. Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1962. P. 8.
90. Merton, Robert., Op. Cit. P. 491.
91. هوسرل ، ادموند : تأملات ديكارتيّة ، او المدخل الى
الفينومينولوجيا ترجمة تيسير شيخ الارض . بيروت
١٩٥٨ ص ١٠ .
92. المرجع السابق ١١
93. Mannheim. Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 7.
94. Ibid : P. 8
95. Ibid : P. 9
96. Mannheim. Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. P. 12.
97. Mannheim. Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.
98. Gurvitch. Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 377.
99. Mannheim. Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. P. 2.

(ملحق النصوص .. النص الحادي والثلاثون)

100. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa : A methodological Contribution to the Sociology of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March, 1963. P. 64.
101. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. P. 3.
- (ملحق النصوص .. النص الثاني والثلاثون)
102. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York, 1945. P. 383.
103. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940. P. 6.
104. Stark, Werner., *Sociology of knowledge*, Routledge, London. 1960. P. 153.
105. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe. New York. 1962. P. 503.
106. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 9.
107. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, London. 1953. PP. 1-2.
108. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. PP. 3-4.
- (ملحق النصوص .. النص الثالث والثلاثون)

109. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge*, Routledge, & Kegan Paul, London. 1952. P. 190.
- (ملحق النصوص .. النص الرابع والثلاثون)
110. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology and Social Psychology*, Trans. By Paul Kecskemeti, London. 1953. P. 30.
111. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940 P. 130.
112. Ibid : P. 272.
113. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, London. 1953. P. 3.
114. Ibid : P. 6.
115. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940. P. 240.
- (ملحق النصوص .. النص الخامس والثلاثون)
116. Ibid : P. 239.
117. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 178.
118. Ibid : P.179.

119. Ibid : P. 182.
- (ملحق النصوص .. النص السادس والثلاثون)
120. Ibid : P. 189.
121. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. PP. 11-12.
122. Ibid : PP. 13-14.
123. Ibid : P. 38.
124. Ibid : P. 15.
125. Mannheim, Karl., *Man and Society in An Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 163.
- (ملحق النصوص .. النص الثامن والثلاثون)
126. Ibid : P. 150.
- (ملحق النصوص .. النص التاسع والثلاثون)
127. Ibid : P. 151.
- (ملحق النصوص .. النص الاربعون)
128. Ibid : P. 152.
- (ملحق النصوص .. النص الحادي والاربعون)
129. Ibid : P. 153.

130. Ibid : P. 33.

• (ملحق النصوص .. النص الثاني والاربعون)

131. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. P. 165.

132. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 82-83.

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ميدان المعرفة والمقولات

- مشكلة المقولات في الفلسفة .
- النزعة الهيكلية والنظرية السوسولوجية .
- المدرسة الفرنسية الجديدة .
- مقولة الزمان وتقييمها .
- مقولة المكان في الفلسفة .
- فكرة العلية ومبدأ الحتمية .
- فكرة العدد .
- تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسولوجية المعرفة .
- نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد .
- تقييم النزعة الشيئية Chosisme في التفسير ;
- مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم .

استعرضنا في الفصول السابقة ، موقت علم الاجتماع من مشكلات الفلسفة العامة ، حين يؤكد على الأصل الاجتماعي - عن طريق اضافة المضامين الاجتماعية لمصادر المعرفة والمقولات . ولكن يتعذر علينا القول بأن وجهة النظر الاجتماعية قد صاغت الكلمة النهائية في حل مشكلات المعرفة . مما يدعونا الى مناقشة ذلك الأصل الاجتماعي في ضوء مناقشات الفلاسفة ، ومما يدعونا أيضا الى تقييم تلك المصادر الاجتماعية تقييما فلسفيا ، حين نقارن الموقف الفلسفي بما جاء به الاجتماعيون في تفسير طبيعة الفكر والمقولات .

وفي الواقع - لقد تعرضت «سوسيولوجية المعرفة للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاها تنهافت وجهة النظر الاجتماعية ، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المتسر ، لمشكلات الفلسفة . ففي ضوء مناقشتنا للأصول الفلسفية لنظرية المعرفة ، نجد أن المصادر الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشاكل الفكر الميتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها .

ولذلك فاننا سنحاول أن نقدم بعض الاعتراضات الفلسفية في الرد على وجهة النظر الاجتماعية ، وأن نشير أيضا الى تلك الاتجاهات الاجتماعية المتعارضة في تفسير أصول الفكر ومصادر المعرفة ، حين ينقسم علم الاجتماع على ذاته الى « مذاهب ماركسية » و « اتجاهات دوركيمية » و « نزعات مانهايمية » تتعارض جميعها فتثير في علم الاجتماع - كما هو الحال في الفلسفة - عددا من المدارس ، ينحو كل منها نحو خاصا في

• تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة •

وعلى نفس النحو الذي انتجيناه في عرضنا لوجهة النظر الاجتماعية ، حين حاولنا في الفصل الثاني أن نعرض موقف علم الاجتماع من أصول المقولات ، سنحاول أيضا ، طبقا لمنهج العرض ، أن نبدأ أولا بمناقشة تلك الأصول الاجتماعية للمقولات ، في ضوء مصادر الفلسفة • ثم نشير بعد ذلك الى مختلف الاعتراضات التي قامت بصددها مساهمات الاجتماعيين في سوسيولوجية المعرفة •

مشكلة المقولات في الفلسفة :

وإذا ما بدأنا بمسألة المقولات ، فليس من شك في أن تلك المسألة لهي من أهم المسائل التي تعرضت لها الفلسفة • فقد تساءل الفلاسفة عن مصادر تلك المقولات ، وهل تخضع لأصول تجريبية ؟ أم أنها تتجاوز حدود التجربة (١) ؟ وهل تفرض المقولات على التجربة من الخارج ؟! أم أنها جميعا مستمدة من عناصر تجريبية ؟

تلك مسائل قديمة أثارها الفلاسفة ، حيث عالج أفلاطون • فكرة المقولات وعددها في خمس (٢) ، وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهو » و « الغير » • ولعل النظرة الأفلاطونية في المقولات ليست منطقية خالصة ، وإنما تجدها ميتافيزيقية في جوهرها . إذ أن أفلاطون قد استخدم لفظة « الفكرة Lidée » ليعني بها « مثال الشيء » (٣) • وبهذا المنهج المثالي فصل أفلاطون بين الفكر والوجود فصلا تاما .

حين يميز تماما بين « ما هو معقول » و « ما هو محسوس » •

وعلى العكس من ذلك فلم يفصل أرسطو في مقولاته بين الفكر والوجود ، إذ أن « الفكرة L'idée » عنده ، لا تتحقق الا في تطابقها مع الشيء موضوع الفكرة ، على اعتبار أن الحقيقة عند أرسطو انما تتمثل في تطابق العقل والوجود ، وفي اتفاق الفكر والأشياء • تلك هي النظرية التطابقية التي استند اليها أرسطو بضد تفسيره لطبيعة المقولات •

ولذلك كانت النظرية الأرسطية هي منطقية من جهة ، وميتافيزيقية من جهة أخرى ، إذ أن المقولات عند أرسطو من حيث أصولها ومصادرها هي « أجناس الوجود Genres de L'Être » (٤) ، حيث قسم أرسطو الوجود الى تقاسيم منطقية بتصنيفه المشهور للأجناس والأنواع ، ومن ثم أصبحت المقولات الأرسطية هي أكثر الأجناس عموما في الوجود (٥) وأشدّها اتصالا بالمعاني والتصورات الكلية •

وعلى حد قول « هاملان Hamelin » فإنه يمكننا أن نرى مقولات أرسطو على أنها « صورية » ، ومن ثم تتصل بأصول « المنطق الصوري » • نظرا لما تتصف به من عموم وتجريد (٦) • ولكن Ch. Serrus (٧) في مقدمته المشهورة لكتاب « كانط » عن « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » • إنما يرى أن مقولات أرسطو ليست بالصورية ، وانما هي واقع أمرها « ماهيات منتزعة » من التجربة •

بمعنى أن المقولات الأرسطية ليست الا تجريدات أو صورا

مجردة عن مضمونها الواقعي ، بعكس الحال في المقولات الكانطية
اذ أنها في رأي « Ch. Serrus » صور منطقية خالصة ، وليست
صورا مجردة ، من حيث أن هناك فارقا أساسيا بين ما هو
« صوري Formel » وما هو « مجرد abstrait » .

وهذا ما يميزه كانط بوضوح فيما يسميه بالمعرفة القبليّة
• (٨) A Priori ، والمعرفة البعدية Posteriori .

وإذا استخدمنا لغة كانط ومصطلحاته ، نستطيع أن نقول :
ان « المجرّد الأرسطي » هو في حقيقة أمره « بعدي » أي لاحق
على التجربة ، أما « الصوري الكانطي » فهو « قبلي » أي سابق
على التجربة • وبهذا المعنى أصبحت المقولات عند كانط هي
« صور الفكر القبليّة » الكامنة في العقل الخالص ، كما أنها
أيضا شروط الفهم الضرورية لقيام المعرفة •

وإذا كان « كانط » قد التفت إلى « صور المقولات » ، فقد
انشغل « هيغل Hegel » من بعد ، « بمادة تلك المقولات »
وفحوى تلك الصور • ونظر هيغل بذلك إلى « مضمون الفكر » •
وحاول أن يبتدع منطلقا جديدا يبحث في « مادة الفكر » ويتعلق
بفحوى المقولات ، ولا يقيم وزنا لصوريتها أو فراغها الكانطي •

ذلك هو « منطق الفحوى » أو المضمون الذي التفت اليه
منطق الجدال الهيجلي ، معترضا به على المنطق الصوري الكانطي ،
اذ حاول هيغل أن ينظر الى مضمون الحكم والفكر دون الالتفات
الى صورته أو أشكاله • وبهذا الفهم الهيجلي ارتبط الفكر بالتاريخ ،
اذ أن التاريخ هو المصدر الخصب لمضمون الفكر • فلم يلتفت

كانط الى التاريخ ، ولم يؤكد تاريخ الفكرة ، ولم يعرف كانط أن لهذا التاريخ قانونا ومنطقا ، وهذا ما اعترض به « هيجل » على كانط ورفض ارجاع الحقيقة الى مجرد قوانين صورية في العقل ، اذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ، تصبح « حقيقة غير ذات مضمون » ، ولكننا نجد أن للحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقاءها ، حيث أن للحقيقة تاريخا في النفس وتاريخا في الوجود .

وبذلك حاول هيجل أن يقيم « قنطرة » بين العقل والوجود الواقعي . وأصبح « كل ما هو واقعي معقول ، وكل ما هو معقول هو واقعي » وفي هذا المعنى يقول هيجل في كتابه « فينومينولوجيا المد *The Phenomenology of mind* » :

« اذا قلنا ان المقولات عارية تماما عن »
« الواقع . فان ذلك القول يعني انها لا تتضمن »
« في ذاتها اية حقيقة . لأنها تظل حقيقة »
« صورية دون أن تصبح حقيقة كاملة . واذا »
« ظلت الحقيقة صورية خاصة ، دون أن تلتبس »
« بالواقع ، فهي تجريد فارغ ، اذ أنها حقيقة »
« منفصلة عن مضمونها ومحتواها » . (٤)

ومن هذا القول يتضح أن « الواقع » و « المعقول » شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد ليس صوريا . لأنه ليس عاريا عن المادة والمضمون ، بل هو شيء خصب ، ممتليء بالتنوع والاختلاف والحركة والحياة لأنه زاخر بالتناقضات .

ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من المنطق الذي يضحى بالخصوبة والحركة والتاريخ ، من أجل التزام الضيق الصوري ، وعاب « هيجل » على « كانط » حين يقول بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنها عارية عن الواقع والمضمون .

ومن ثم يكون الفارق الأساسي بين المنطق الهيجلي والمنطق الكانطي ، هو أن هيجل قد استبدل المنطق الصوري بمنطق الجدل ، وفصل صور المقولات عن محتوياتها ، بتأكيد على ذلك المحتوى الواقعي والتاريخي للفكر والمقولات (١٠) .

على اعتبار أن « فحوى المقولة » ومضمونها هو الذي يحدد صورة تلك المقولة ويرسم اطوارها ، ففي هذا المحتوى يتجلى المضمون الداخلي للفكر ، ومن خلاله تعيش الفكرة ، وتنتعش ، لما يتميز محتواها من خصوبة وامتلاء .

وليس مضمون المقولة الهيجلية ، ثابتا ، وإنما هو مضمون متغير ، لا يستقر على حال ، تلحقه « الصيرورة » الدائمة لارتباطه المستمر بالواقع واحتكاكه الدائم بحركة التاريخ ، فلقد صدرت « مثالية » الفكر الألماني عن « واقع » الثورة الفرنسية (١١) .

وهذا هو المثال التاريخي الحي الذي أخذ به هيجل ، كي يؤكد ارتباط الفكر بحركة التاريخ ، وكي يفسر صلة العقل بالواقع . من حيث أن العقل هو بالضرورة قوة تاريخية يخضع لها كل من في الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر . بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ، ليس الا مراحل

فكرية عامة (١٢) . ولذلك كان « هيجل » فيما يقول « مانهايم » هو الذي دفع بالفكرة الوضعية الى الأمام ، حين ربط « المطلق » بعملية التاريخ ، والروح بعجلة تطور العالم . (١٣)

ويرى « هيجل » ، أن كل فكرة هي « خصبة ممتلئة » وليست جوفاء ، كما أنها تحيا وتتطور ، وأن الحقيقة في ذاتها وفي فحواها ، انما هي في تغير دائم ، حيث أن الجمود هو الموت والثبوت هو العدم .

وللفكرة عند « هيجل » وظيفتان - احدهما منطقية ، بمعنى أن الفكرة تحمل في طياتها مبدأ لتوكيدها وبقائها . أما الوظيفة الثانية ، فهي ديناميكية ، بمعنى أن الفكرة تنكر ذاتها وتناقضها ، لأنها تحمل أيضا مبدأ لنفيها ، وهذا النفي يثير في الفكرة « أزمة باطنية » ، تجبرها على « الحركة » و « النمو » و « التقدم » ، حين تخرج عن انطوائها الى عالم أكي ر خصوبة ، وحين يأتلف الضدان في وحدة أعلى هي « التركيب » بين « الفكرة » و « نقيضها » .

ومثال « هيجل » على ذلك ما قام به الفكر الألماني الكانطي ، حين ألف بين الفكر الفرنسي العقلي والفكر الانجليزي الامبيريقى ، في فلسفة وحيدة تجمع بينهما (١٤) . ومعنى ذلك أن « هيجل » قد اكتشف « مقولة النفي أو التناقض » لا من حيث أنها « مقولة منطقية » ، بل من حيث أنها « مقولة فلسفية ميتافيزيقية » ، مقولة تستند الى « جدل باطني » ، من حيث أن الجدل هو مصدر الفكر وأساس المقولات .

« فالوجود » مثلا هو أول المقولات التي تقابلها مقولة « العدم » ،
ومن ثم ينتقل الفكر بين « الوجود » و « العدم » ويخرج من
ذلك التناقض القائم بينهما ، حين يوفق بين « الوجود »
و « العدم » في مقولة أعلى هي « الصيرورة » ، اذ أنها مركب
يجمع بين النقيضين ففيها « ما هو وجود » وفيها « ما هو عدم » .

ومعنى ذلك أن الحقيقة الهيجلية كامنة في الصيرورة
والحركة ، كما أنها وليدة « الصراع » القائم في الوجود ، كما
انها أيضا وليدة « الخصب » الذي يعمل في قلب الوجود . أي أن
الحقيقة تنتقل من الوجود الى السلب الى الصيرورة ، ولا تخمد
أو تنكمش والا أصابها الموت ولحقها الذبول ، ان لم تتسرب
اليها ثانية عناصر النفي والتناقض فتبعث فيها الحياة ، وتضفي
على وجودها غنى وخصوبة حين تبحث عن الجديد ، وتتجه نحو
التقدم .

الهيجلية والنظرية السوسولوجية :

ازاء هذا الموقف الهيجلي بصدد الفكر والمعرفة والوجود -
نستطيع أن نتساءل : هل يمكن اعتبار ميتافيزيقا هيجل منهجا
رئيسيا للفكر الاجتماعي والتاريخي ؟ والى أي حد كانت فكرة
التحول الهيجلية مصدرا أساسيا من مصادر علم الاجتماع
الماركسي والمانهايمي ؟ وكيف كانت الفلسفات السابقة على
ظهور علم الاجتماع الوضعي ، مهدا فكريا خالصا لصدور
النظرية الاجتماعية في المعرفة والمقولات ؟

لا شك أن هيجل في ربطه الديالكتيكي بين حركة الفكر وحركة التاريخ قد وصل بين العقل والواقع ، وربط بين المنطق والتاريخ ، أو بكلمات أكثر دقة ، نستطيع أن نؤكد أن النزعة الهيجيلية كانت حلقة الاتصال بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ .

وبذلك ساعدت النظرية الهيجيلية على ظهور النزعات التاريخية ، وكانت سببا مباشرا لصدور النظرية الاجتماعية وظهورها على مسرح الفكر الانساني ، وهذا ما أكده « هربرت ماركيزوز Herbert Marcuse » في كتابه « العقل والثورة *Reason and Revolution* » والذي جعل له عنوانا ثانويا « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية *Hegel and the Rise of Social Theory* » .

حيث صدرت عن هيجل البذور الأولية للاتجاهات الوضعية والماركسية في علم الاجتماع . فقد قرأ « أوغست كونت Auguste Comte » منذ حداثة كتابات « هيجل » حيث ذكر « كونت » في إحدى رسائله الى صديقه d'Eichthal في ١٠ ديسمبر ١٨٢٤ ، الذي كتب اليه يقول : انه « يعتبر هيجل واحدا من كبار الميتافيزيقيين الذين توصلوا بالميتافيزيقا الى فكرة النسبية عن طريق الجدل الديالكتيكي » (١٥) .

واذا كان هيجل قد تمكن من العثور على مفتاح التاريخ في ديالكتيك الفكرة ، فقد كان الوضعيون يرون أن هذا المفتاح التاريخي يتمثل في اكتشاف « القوانين » والتعميمات التي تفسر التغيرات الاجتماعية والتطورات التاريخية ، مما جعل « كونت »

يقول « بالديناميكا الاجتماعية » كي يعبر بهذا العلم التغيري الذي اصطنعه لتحديد فلسفة التاريخ ويرسم حدود التطور للعقل الانساني في ضوء قانون الحالات الثلاث .

وإذا كان لفكرة التحول الهيجيلية أثرها في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع الديناميكي عند « كونت » ، فقد كان لها أيضا صداها عند أصحاب المادية الجدلية لدى الماركسيين ومن هنا نحوم . ولعلنا نعلم - أن المادية الجدلية كفلسفة من فلسفات المادة ، لا تهتم بالمادة في صورة جماد ولكنها تنظر الى المادة وقد عملت فيها يد الانسان وعقله » .

واهتمت المادية الجدلية فلسفيا ومنطقيا « بمادة » الأحكام ولم تلتفت الى « صورتها » ، ومن هنا صدرت تسميتها « بالمادية الجدلية » . من حيث أن صور الأحكام لها وجودها الذهني ، أما الوجود الحقيقي عند ماركس فهو الوجود المادي ، ذلك الوجود الذي يتفاعل فيه فعل المادة بعقل الانسان وفكره . ولقد كان « ماركس » فخورا كل الفخر ، إذ أنه أخذ منطلق هيجل الجدلي ثم قلبه رأسا على عقب (١٦) . فإذا كان هيجل قد ابتدأ بالفكر ثم انتقل الى الطبيعة ، فإن الماركسية قد عكست الوضع ، فبدأت المادية الجدلية بالطبيعة ثم انتهت أخيرا الى الفكر .

ولقد اتفق الماركسيون مع هيجل ، بأنه قد أصاب في اعتباره «التناقض» خطوة أساسية في سبيل التوصل الى الحقيقة، واستفاد الماركسيون من هذا الاكتشاف ، وأصبحت الحقيقة في نظر

الماركسي وليدة التناقض والصراع ولا بد من رفع ذلك التناقض ، والعمل على ازالة الصراع .

وإذا كان الجدل الديالكتيكي الهيجلي ، يتجه في نهاية التاريخ نحو تحقيق الحرية ، فإن المادية الجدلية ، انما تهدف تاريخيا نحو تحقيق المجتمع الشيوعي اللاتبقي ، حيث أن المشكلة الأساسية للفلسفة المادية الجدلية هي مشكلة الانسان وشقاؤه في حياته العملية ، وغاية المادية الجدلية تحتم حل مشكلة الانسان ، عن طريق الايمان بعتمية الحل الاشتراكي ، بقصد تطوير العالم وتغيير الانسان .

وليس من شك أن هناك قدرية في الاتجاه الماركسي - فكما اعتبر كونت - الحالة الوضعية هي النهاية ، فإن ماركس قد نظر الى الاشتراكية العلمية على أن غايتها انما تتجه في النهاية نحو مجتمع بلا طبقات .

وليس من شك أيضا - أن الجدل الماركسي لم يعد كما هو الحال بالنسبة لهيجل - نوعا من البحث النظري الميتافيزيقي - فلم يكن الجدل الماركسي جدلا منطقيًا ، بل لقد صار « تحليلا واقعيًا » للقوى الاجتماعية في سيرها وصراعها التاريخي .

فاذا كان هيجل « ديناميكيا » في تصوره المنطقي « لتطور الفكرة » ، فإن ماركس كان ديناميكيا هو الآخر في تصوره الجدلي « لتطور المجتمعات » . وإذا كانت « الفكرة » هي التي تحدد التاريخ عند هيجل - فإن « التاريخ » عند ماركس ، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذي يحد « الفكرة » (١٧) :

المدرسة الفرنسية الجديدة :

وهكذا ارتبط مصير الجدل الهيجلي بدخوله في صلب الفكر الاجتماعي ، وظهور التيارات المادية والوضعية والماركسية ، كبدائيات أولية لنشأة علم الاجتماع ، أما في ميدان الفكر الفلسفي ، فقد صدرت عن هيغل «المدرسة الفرنسية الجديدة» .

تلك المدرسة التي قادت حركة مضادة للوضعية والآلية، والتي أنكرت الجبرية والحتمية المادية ، ودافعت بحرارة عن «الروحية والغائية» ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية من أمثال «رافيسون Ravaisson» و«لاشيليه Lachelier» و«اميل بوترو Emile Boutroux» ، وظهرت هذه الطبقة كي تقاوم وضعية كونت ، وتناهض مادية ماركس .

فليس العالم كما يتصوره الوضعيون والماركسيون حقيقة مادية تسيطر عليه العلية الآلية ، إذ أن «مبدأ الحتمية» أو «السببية المادية» ، ينبغي في رأي رافيسون أن يتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية . ولذلك حاول «رافيسون» أن يؤكد «حقيقة الروح» عن طريق القول بان تلك الروح هي «الجوهر الكامن» وراء حقيقة وظاهر الكون المادي (١٨) .

والفكر عند «لاشيليه» لا يخضع لتلك الحتمية الآلية التي يقول بها الوضعيون ، وإنما يتميز الفكر بأنه نشاط تلقائي حر يقوم به الانسان المفكر ، إذ أن المعرفة في ذاتها هي «دالة الحرية» ، والمعرفة ممكنة عند «لاشيليه» لما تتميز به الروح الخلاقة من تلقائية وابتكار .

وحاول « اميل بوترو » رائد المدرسة الفرنسية الجديدة أن يدعم حقيقة الحياة الروحية عن طريق القاء الشك في قيمة المعرفة العلمية ومبلفها من اليقين . (١٩) على اعتبار أن العلم ليس كما تدعي الفلسفة الوضعية ، هو اللون الوحيد الممكن للمعرفة ، والا انطبع العقل بطابع الجمود ، وهو طابع غريب عنه ، ومن ثم تكون النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هي اختزال العقل الى لون من ألوان الطبيعة المادية .

ولقد كانت لفلسفة Cournot « ، عن الصدفة ومبدأ الحتمية رد فعلها الفلسفي المباشر عند « بوترو » . فكان لتلك الفلسفة صداها المباشر في الالاح بالعودة الى « الاتجاه العقلي Rationalism » وتأكيد فكرتي « الروح » و « الحرية » . (٢٠)

ويرى « رايموند باييه Raymond Bayer » أن أصول الاتجاه الفلسفي عند بورترو، انما ترجع الى أصلين فكريين استمدهما من Claude Bernard من ناحية ، وفون هارتمان Von Hartmann من ناحية أخرى (٢١) ، ومن التقاء هذين التيارين : التجريبي عند « برنارد » والتطوري عند « هارتمان » استطاع « بوترو » أن يكون لنفسه فلسفة روحية تقوم على الايمان بالعقل والحرية .

فهاجم الحتميين القائلين بالجبرية (٢٢) ، وأثار الكثير من المسائل الفلسفية ، التي تدخل في صلب الميتافيزيقا . كمسألة « الضرورة » ان كانت نسبية أم مطلقة ، ومسألة « القانون الطبيعي » وامكان تحقيقه ، ومشكلات العلية والزمان والمكان ومصادرها في الفلسفة وعلم النفس والتاريخ .

ولقد أنكر « اميل بوترو » مبادئ العملية المادية ، واعترض على القول بالاحتمية في الطبيعة ، وأكد الحرية في مقابل العجزية (٢٣) . وبالرغم من تلك الحركة المضادة الوضعية التي أثارها « اميل بوترو » إلا أنه قد حاول أن يوثق الصلة بين روح الدين وروح العلم ، (٢٤) وأكد انبثاق الفلسفة والعلم عن روح الفكر الديني منذ صدرت فاسفات اليونان الأولى في عصر ما قبل سقراط (٢٥) .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نقول بأن ، المدرسة الفرنسية الجديدة التي قامت بزعامة « لاشيليه » و « اميل بوترو » قد أثارَت الكثير من المسائل الميتافيزيقية ، وتعرضت لشتى مشكلات الفكر الفلسفي ، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة مقولات الفكر الانساني ، وما ثار حولها من مناقشات الفلاسفة ، حين تناولوا كثيرا من المسائل المتخلفة عن مذهب كانط وميتافيزيقا هيجل .

وفي ضوء مناقشات فلاسفة المدرسة الجديدة ، صدرت المدرسة الفرنسية الاجتماعية ، وفي هذا الجو الفكري الفلسفي ، ظهر « اميل دوركيم » وتلامذته المعاصرون له من أمثال « لوسيان ليفي بريل » و « مارسيل موس » و « البير باييه Albert Beyer » .

ولعل « اميل دوركيم » قد استقى بين جدران وأروقة « Normale » ما يجعله على دراية بأصول تلك المسائل المطروحة أمام الفكر الفلسفي في عصره ، فدرسها دراسة فلسفية كاملة حين تلقاها من دروس أساتذته من أمثال « اميل بوترو » و « شارل رينوفيه Renouvier » (٢٦) .

وحاول دوركيم أن يقف من تلك المسائل الفلسفية موقفا إيجابيا ، وأن يفسرها تفسيراً اجتماعياً ، كما حاول أيضاً أن يقدم لها حلولاً من وجهة نظره الاجتماعية - وفي هذا الصدد يقول « اميل برييه Brehier » في تاريخ الفلسفة :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيمي أنه »
« يتعين عليه أن يضع ويقدم حلولاً لأسئلة »
« من صميم اختصاص الفلسفة • وما يهمنا »
« في هذا الصدد هو هذا التحويل للمشكلات »
« الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية » • (٢٧)

من تلك الكلمات التي ساقها المؤرخ الفيلسوف « اميل برييه » يتضح لنا أن مدرسة دوركيم الاجتماعية قد قامت بمحاولة كبرى بصدد نقل أو تحويل مشكلات الميتافيزيقا وتفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ولكن ما هي تلك المشكلات التي طرقتها « اميل دوركيم » في ميدان الفلسفة ؟ وهل قدم علم الاجتماع بصدها حلولاً نهائية ؟

ليس من شك أن « اميل دوركيم » قد حاول أن يقيم « نظرية للمعرفة » ، وأن يضع أساساً نظرياً لعلم الاجتماع ، فاصطدم بميدان الميتافيزيقا ، وتعرض لمشكلات الفلسفة في المعرفة والمقولات ••

وليس من شك أيضاً أن اهتمام علم الاجتماع الدوركيمي بمسألة مقولات الفكر ومشكلات المعرفة ، يرجع إلى أن « دوركيم » و « ليفي بريل » و « مارسيل موس » قد حاولوا جميعاً ، الرد

على تحليلات الفلاسفة والاعتراض على مناقشتهم بتأكيد
الأصل السوسولوجي للمعرفة ، وتفسير المقولات من وجهة
النظر الاجتماعية ، عن طريق الكشف عن المصادر الثقافية
والاجتماعية لأفكارنا عن الزمان والمكان والعلية والعدد .

ولكن - تلك المقولات ما مصادرها ؟ وما أصولها في الفكر
الفلسفي ؟ وكيف ناقشها الفلاسفة طوال تاريخ الفكر ؟ وكيف
تعددت حولها مختلف وجهات النظر ؟

مقولة الزمان :

ولنبداً بمقولة الزمان ، ولنحدد طبيعة تلك المقولة
المتافيزيقية بمناقشة أصولها ومصادرها في الفلسفة ، حتى
تتبين لنا الفوارق الأساسية بين الزمان الاجتماعي والزمان
المتافيزيقي .

ان التصور الأفلاطوني لفكرة الزمان ، هو تصور استاتيكي
دائري يستند الى تتابع الحركة الرتيبة المطلقة للأجرام الفلكية ،
بمعنى أن الزمان كما عرفه أفلاطون في « طيماوس » هو الصورة
المتحركة ، للأبدية (٢٨) . فالزمان الأفلاطوني هو زمان يتميز
بالسرمدية والحركة الدائمة ، اذ أنه زمان أبدي خالد لا ينقطع .

وعلى غرار أفلاطون ، ربط أرسطو بين الزمان والحركة ،
الا أن الفارق الأساسي بين التصورين الأرسطي والأفلاطوني ،
يرجع الى أن أفلاطون قد اعتبر الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما
أرسطو فقد اعتبر الزمان هو مقدار الحركة (٢٩) ، كما أن

« لا نهائية » الزمان الأفلاطوني ليست أفقية كلانهاية الزمان الأرسطي .

حيث أن الزمان الأفلاطوني دائري مقفل يتألف من دورات متعاقبة في الزمان ، تلك التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت ، أما الزمان الأرسطي فهو زمان يسير في خط مستقيم ، ويستند الى فكرة « الآن » ، حيث أن « الآن » هو الذي يحدد الماضي والمستقبل في حركة مستقيمة أفقية متجانسة .

ولذلك اعتبر أرسطو الزمان هو « مقدار الحركة » أو هو « عدد الحركة المقاسة » (٣٠) المحددة باللحظات والآتات . فالزمان الأرسطي اذن ليس مطلقا كالزمان الأفلاطوني ، وانما هو زمان طبيعي حسي يقاس بالحركة ، أي أنه زمان الساعات لأنه زمان معدود مقاس ، والمعدود هو « الآتات » المتوالية المتتابعة في حركة أفقية مستقيمة .

وبهذا المعنى الأرسطي ، أصبح الزمان نوعا من العدد أو المقدار أو الكم ، اذ أن الزمان مثل العدد له ناحيتا الاتصال والانفصال . ونحن لكي نشعر بحركة الزمان وقياسها ، لا بد وأن ننظر اليه على أنه « كم منفصل » وأن نميز في الوقت ذاته ، بين « العدد المعدود » أو القابل للعد ، وهو العدد الموضوعي ، وبين « العدد الذاتي » ، أو العدد كفكرة يكونها العقل كوسيلة للعد .

وفي ضوء هذا التمييز الزماني العددي ، نقول : ان العدد القابل للعد هو الزمان المتصل ، أما العدد كوسيلة للعد هو

الزمان باعتباره كما منفصلا (٢١) .

و خلاصة القول: ان تعريف الزمان بالعدد أصبح في الميتافيزيقا مسألة مشهورة وضعها أرسطو ، اذ أن الزمان ليس خاضعا للمقياس والموضوعية ، وانما الزمان في النفس ، والعدد لا يوجد الا في النفس العادة .

وليس من شك أن التصورية الأرسطية لفكرة الزمان ، تصورية خاطئة ، لانها خلطت بوضوح بين فكرة الزمان وفكرة المكان ، اذ أن الزمان الأرسطي يستند في حقيقة أمره الى مكان « الآن » في ذلك النسق الحركي المتتابع للآتات المتوالية .

ولكن الزمان لا ينقسم ، لأننا اذا قسمناه الى « آتات » أو « لحظات » فليسوف يتحول الزمان الى مكان الأمر الذي لا نستطيع معه الرد على حجة السهم المشهورة لدى « زينون » ، فليس لدينا الا أن نرفض ذلك الحل الأرسطي لمسألة الزمان. وأن نعرض عما جاء به بصددها من افتراضات تتعلق بفكرة « الحركة المعدودة » ، والزمان المنقسم ذي الآتات المتوالية .

حيث أن « ديمومة الزمان La durée » فيما يقول برجسون ، هذه الديمومة هي ذاتها كثرة كيفية Multiplicité Qualitative (٢٢) لا تمت بصلة ما الى العدد ، كما أن الزمان نمو عضوي وليس « كما » متزايدا ، اذ أنه يتميز « باللاتجانس Hétérogénéité » بمعنى أن الديمومة الزمانية لا تقبل التفكك أو التكميم ، فليس الزمان « كما » أو « عددا » فيما ظنت التصورية الأرسطية .

وأكبر الظن - أن خطأ التصورية اليونانية للزمان . يرجع الى أن الفلاسفة القدماء قد مزجوا بين نظرياتهم في الزمان وبين فلسفاتهم في الوجود ، حيث كان الفيلسوف اليوناني القديم ينظر الى الزمن من خلال الوجود فربط بذلك بين عالم الفكر والمقولات من ناحية ، وبين عالم الوجود من ناحية أخرى .

فقد حاول أفلاطون مثلاً - أن يوفق بنظريته في المثل بين فكرة السكون البرمنيدي ، وفكرة التغير الهرقليطي ، وتتعلق هاتان الفكرتان بالوجود والحركة والزمان ، وحل أفلاطون ذلك التعارض القائم بين الحركة والسكون ، بأن وضع الزمان الثابت والوجود الساكن في عالم المثل ، أما الزمان المتحرك والوجود المتغير فهو يلحق بعالم الأشباح ويتصل بعالم المحسوسات .

ولقد ارتبطت نظرية الزمان الأرسطية بنظريته في الوجود ، حيث ربط أرسطو مسألة قدم الزمان ولا نهائيته بفكرته عن قدم العالم ، فلم يأخذ أرسطو بفكرة اللانهاية الدائرية المقفلة التي قال بها أفلاطون ، وإنما يؤيد لا نهائية الزمن في المستوى الأفقي وفي اتجاهه المستقيم . ولذلك كان الزمان الأرسطي يتصف بالقدم لأنه زمان لا بداية له ، وبالتالي ، فهو زمان قديم قدم العالم .

وإذا كانت التصورية اليونانية القديمة لفكرة الزمان ، قد ارتبطت في أساسها بفلسفات اليونان في الحركة ونظراتهم في الوجود ، إلا أن التصورية الحديثة تتصل برمتها بنظرية المعرفة . فقد انقسمت الفلاسفة في العصر الحديث حول فكرة

الزمن ، وظهرت في نظرياتهم في المعرفة مختلف المدارس
« الواقعية » و « التصورية » .

ويقول الواقعيون بواقعية الزمان في الخارج على اعتبار أن
الزمان عند التجريبيين هو ظاهرة فيزيقية أو امبيريقية تخضع
للكم والقياس والملاحظة (٣٣) ، أما التصوريون فقد ردوا فكرة
الزمن الى عالم « التصورات » .

ويمدنا المذهب الديكارتي - بمثال للواقعية الزمانية حيث
أن الزمان عند ديكارت له أساس واقعي ، كما يستند الى فكرة
اللحظة أو البرهة الحاضرة (٣٤) ، تلك الفكرة التي تميز الخلق
المستمر عند ديكارت ، إذ أن فكرة الخلق الديكارتي هي عبارة عن
لحظات متتابة ، وهذه اللحظات هي خواص ذاتية للأشياء
باعتبارها مخلوقات .

وليس من شك في أن النظرية الواقعية الزمانية لم تتخذ
مبناها الكامل الا عند « اسحق نيوتن » مؤسس علم الطبيعة ،
حيث رأى « نيوتن » أن العلم الفيزيقي يحتاج مقدما - لامكان
التفسير العلمي - الى افتراض واقعية الزمان والمكان ، وقيام
كل منهما في وحدة لا متناهية مطلقة متجانسة الأجزاء .

ومن ثم حاول « نيوتن » أن يعطي حلا لمسألة الزمان والمكان ،
وأن يقرر طبيعة فكرة الزمن ، فطلع علينا بفكرة « السرعة
المنتظمة Une Vitesse Uniforme » حيث أن كل السرعات في رأي
نيوتن انما تتألف من عنصرين رئيسيين :

أولهما « العنصر المكاني » الذي تبدأ منه الحركة ثم تنتهي .
وثانيهما «العنصر الزماني» ويقصد به زمان السرعات المستغرق
في سائر الحركات (t_0) والذي هو أيضا زمان الحركات المستغرق
في سائر السرعات . واستنادا الى ذلك الفهم . أكد نيوتن واقعية
الزمان بتعريفه الذي يتعلق بالسرعة والحركة ، وخيل اليه
بذلك أنه قد وضع حلا نهائيا لمشكلة الزمان .

فقد اعترض « أوكتاف هاملان Octave Hamelin » (٢٦) على
نظرية الزمن التي يقول بها نيوتن ، فليس الزمان هو السرعة
المنتظمة ، اذ أن ذلك يتطلب منا أن نعرف مقدما طبيعة الزمان
الذي مضى وهل مضى هذا الزمان على نمط واحد ؟ وهل
ما زال يمضي في شكل متساو رتيب ؟!! أم أن الزمان يمضي على
غير نمط ، وفي سرعات غير متساوية؟ وهل تستطيع آتات الزمان
المتتابة أن تقع في سرعات أكثر أم أنها قد تبطيء كي تقع في
سرعات أقل ؟ . وتلك مسائل عديدة أثارها « هاملان » في الرد
على واقعية نيوتن . بل وفي رفض التصورية الواقعية برمتها .

وفي مقابل المدرسة الواقعية للزمان ، ظهرت المدرسة
التصورية التي يمثلها « ليبنتز » أصدق تمثيل ، حيث وجه
« ليبنتز » الكثير من الانتقادات والاعتراضات التي تنهافت
معها واقعية « ديكارت » و « نيوتن » .

فليس في فكرة الزمان ما يشير الى جوهريتها الشئئية ، ولا
تتصل مقولة الزمن بعالم الأشياء الواقعية . فالزمان عند
« ليبنتز » أمر تصوري بحت . وينبغي في رأيه النظر الى الزمان

والمكان على أنها مجرد اعتبارات في الذهن ، فلكي تكون لدينا فكرة عن المكان يجب أن نتصور علاقات مواضع الأشياء ، كما أن اللحظات التي تقع خارج الأحداث لا وجود لها ، فهي ليست الا تتابع الأحداث من وجهة النظر التصورية الخالصة .

ومعنى ذلك أن المكان هو كتصور عقلي ليس الا نظام تواجد الأشياء معا أي نظام «التصاحب في الوجود» ، بينما يكون الزمان هو نظام «التتابع للأحداث» وكل من نظام التصاحب في الوجود ، ونظام التتابع في الأحداث ، هما من قبل التصور العقلي ، ولذلك فهما تصوريان فحسب .

وفي نطاق هذين المذهبين الواقعي والتصوري عند « نيوتن » و « ليبنتز » نستطيع أن نتفهم موقف كانط ، الذي تكونت نظريته على أساس وجهتي النظر الواقعية والتصورية . حيث قبل « كانط » من نيوتن حاجة العلم الفيزيقي الى افتراض واقعية الزمان والمكان ، في وحدة لا متناهية مطلقة « متجانسة الأجزاء » .

ولكن كانط رفض الواقعية النيوتينية لأنها لا تستطيع أن تفسر معنى الكلية والضرورة ، فلا بد اذا من رفض التصورية الواقعية عند نيوتن ، والقول بأولية الزمان والمكان من حيث كونهما ضروريين وكليين .

فليس الزمان الكانطي تصورا امبيريقيا مشتقا من التجربة أيا كانت ، ولكن هو ذلك التآني *La simultanéité* (٣٧) المشاهد في تتابع الأحداث والذي يتجلى في سياقها .

فليس من شك أن الزمان هو تصور ضروري لأنه يخدم في قيام كل « حدس Intuition » ، كما أنه وان كان تصورا معطى من *Donné* من ناحية فهو « قبلي *a Priori* » من ناحية أخرى .

ومن ذلك يتضح أن « ليبنتز » كان على حق في انكاره على « نيوتن » بصدد واقعية الزمان والمكان ، لأنهما نظامان ذهنيان لملاقات الأشياء والأحداث .

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما الى مجرد ماهيات أو تصورات عقلية على ما يقول « ليبنتز » وهذا هو الاعتراض الرئيسي الذي اعترض به « كانط » على « ليبنتز » فان الزمان الكانطي ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة *une forme pure* في « الحدس الحسي *L'Intuition sensible* » (٢٨) .

ومن هنا ينكر « كانط » على « ليبنتز » الصفة العقلية الخالصة لفكرة الزمان ، إذ أن الزمان الكانطي من معطيات الحساسة ، لأنه « صورة الحس الداخلي *La forme de sens interne* » (٢٩) ، أن أنه صورة الحدس ، ومن ثم كان الزمان الكانطي « حدسيا » من ناحية و « أوليا » من ناحية أخرى ، إذ أنه صورة أولية من صور الحساسة ، ولذلك يصبح الزمان هو « الشرط الصوري والقبلي *La Condition formelle a Priori* لكل الظاهرات على العموم » .

وهكذا تكونت التصورية الترانسندنتالية الكانطية لفكرة الزمان ، على أساس نظريتي « نيوتن » و « ليبنتز » ، فقد قبل كانط من الأول فكرة الزمان والمكان كأساس للعلم ولكنه رفض

واقعيته • وحين قبل من الثاني موقفه التصوري حيا لهما ،
رفض كانط اعتبارهما تصورات جوفاء مؤكدا أنهما « حدود
أولية » ، حيث أنهما صور قبلية لكل احساس عند بني الانسان ،
وهذه هي التصورية الترانسندنتالية •

وليس من شك في أن « ليبنتز » قد وقع في خطأ التصورية
الأرسطية ، حين نظر الى الزمان على أنه « نظام التوالي
L'ordre des Successifs » (٤٠) ، أو بما أسماه بـ « نسق
المتواليات الممكنة » ، بحيث أصبح الزمان عند ليبنتز هو نظام
النسب والاضافات القائمة بين الأشياء والموجودات •

ولقد اعترض « أوكتاف هاملان Octave Hamelin » بأن
هناك غموضا واضحا في موقف « ليبنتز » وتصوره لفكرة الزمان ،
اذ أنه مزج في تصوريته الزمانية بين التصور المكاني والتصور
الزمني ، وخلط ليبنتز بوضوح بين الحركة والامتداد ، بحيث
أصبح الزمان عند ليبنتز مساويا للكمية سواء بسواء (٤١) •

ولقد كانت آفة « كانط » - فيما يقول « برجسون
Bergson » (٤٢) انه اعتبر الزمان وسطا متجانسا ، ولم ينتبه
كانط الى أن الزمان هو « الديمومة La Durée » الواقعية من
الآنات واللحظات المتداخلة •

فاذا ما اتخذ الزمان الكانطي صورة الكل المتجانس ، فانه
يكون قد عبر عن المكان • اذ أننا اذا ما وضعنا الديمومة في حيز
مكاني ، فان ذلك يكون بمثابة اقامة التعاقب في قلب التعاصر
ذاته ، وفي ذلك تناقض صريح (٤٣) • هذا هو مضمون الاعتراض

البرجسوني على التصور الكانطي لفكرة الزمان .

وهناك اعتراض من نوع آخر ، صدر ازاء « كانط » عن الفلاسفات الوجودية المعاصرة ، وبخاصة لدى « مارتن هيدجر Heidegger » الذي عالج فكرة الزمان بالنظر الى « الزمان الوجودي » ، أو زمان الكينونة الفردية .

فقد التفت الفلاسفة الوجوديون الى الزمان على أنه « زمان الذات » ، زمان الوجود الانساني المشخص ، ولم يلتفتوا الى ذلك « الزمان العالمي » المتجانس الذي حدثنا عنه « كانط » ، اذ أن ذلك الزمان الكانطي ، هو في نظرهم « زمان لا وجودي » لأنه يتعلق فقط بوجود العالم ، بينما الأمر الهام عندهم هو وجود الانسان .

فظهرت في الفلسفة الوجودية مقولات جديدة للزمان ، حيث يتكلم الوجوديون عن معنى « الآن Maintenant » و « الموقف Situation » و « اللحظة Instant » بالاشارة الى وجود الذات (٤٤) .

وقد كان لزاما على كانط - في رأي « هيدجر » أن يعتبر الزمان ليس مجرد صورة من صورتها الحساسة ، بل بالنظر اليه على أنه الصورة الأولى لتجلي « الذات الترانسندنتالية » . حيث أن الزمان من وجهة النظر الميتافيزيقية الغالصة هو موجود حقيقي ، وشأنه في ذلك شأن الذات ، ما دامت الزمانية هي الشرط الأول لكينونة ذهن الانساني .

واستنادا الى هذا الفهم الوجودي لفكرة الزمان ، فقد أشاد الوجوديون بالديالكتيك الهيجلي اشادة كبرى ، وبخاصة في فلسفة « سورين كيركجورد Soren Kier Kegaard » (٤٥) .

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الجدل الهيجلي والنزعات الوجودية ، فلقد أكد هيجل بجدله الديالكتيكي - أن الفلسفة هي « الزمن مدركا في الفكرة Le Temps saisi en Pensée » (٤٦) وأن التناقض هو أساس كل حياة وكل حركة ، ومن ثم أعطى هيجل للصيرورة الزمانية مكانها الشرعي في مجال التفكير العقلي .

ومن هنا بدأ العقل يتحرر من جموده ، ويتجرد من أسطورة « الثابت » وسراب « المثل الأفلاطونية » . إذ أن الفكرة خصبة ممتلئة ليست جوفاء تتميز بالحركة والحيوية ، كما أن فيها ما يحمل عناصر هدمها ونفيها ، وتتضمن في باطنها تعارضا وصراعا داخليا ، يدفعها نحو فكرة أكثر خصوبة .

وان كان هذا هو حال الجدل الهيجلي ، فاننا نجد أن سورين كيركجورد « أبو الوجودية » قد سار على نفس الدرب ولكن بأسلوب مختلف .

حيث رأى أن المقولات الوجودية الرئيسية مثل « القلق » و « اليأس » و « العدم » وهذه كلها مقولات ديالكتيكية في جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن وتحتوي تعارضا باطنيا في داخلها ، فالقلق يتضمن الطمأنينة ، والعدم يستلزم « الوجود » ، واليأس يفترض « الرجاء » .

على حين أن الفارق الجوهرى بين الديالكتيك الكبير كجوردي الوجودى والديالكتيك الهيجيلى ، هو أن الأول يتميز بأنه ديالكتيك الوجود الحى الذى يتسم بالصيرورة والاتجانس والتقطع المستمر ، بينما يكون الديالكتيك الهيجيلى مطردا رتبيا متجانسا ، حيث أن الزمان الهيجيلى هو زمان الفكر وحركته الثلاثية فى الاطار الديالكتيكي -

ومن ثم كان الزمان عند هيجل هو زمان الفكرة فى انتقالها الديالكتيكي وفى حركتها الدائبة نحو تحقيق الحرية ، على اعتبار أن تاريخ الفكر عند هيجل هو تاريخ الحرية ، كما أنه فى الوقت ذاته هو تاريخ الفكر فى انتقاله المذقى فى سياق تاريخي محتوم ، ومعنى ذلك أن السياق الزمنى الهيجلي هو سياق منطقي ، يخضع للجبرية المنطقية . (٤٧)

ولقد ميز « هاملان Hamelin » (٤٨) بين ما يسميه بالزمان العلمى ، وهو الزمان المستخدم فى الكم والقياس ، وذلك هو الزمان الموضوعى أو « زمان الكم المتجانس Quantité Homogène » وبين ما يسميه « بالزمان الكيفي Qualitative » .

أما عن الزمان الموضوعى العلمى ، فهو - عند « ملان ويرجسون - ليس الا المكان كما يظهر ويتجلى على صفحة الشعور ، والذى يترسب وينطبع على سطح الوجدان ، عن طريق الاحتكاك بالواقع الخارجى ، أما عن « الزمان الكيفي » أو « زمان الكيفية Qualité » فهو الزمان الحقيقى الخالص لأنه « ديمومة خالصة Pure Durée » تترسب فى أعماق الشعور .

ومن ثم كان الزمان البرجسوني فكرة مباشرة صدرت عن معطيات الشعور ، ولا انفصال في ذلك الزمان الكيفي البرجسوني بين جزئياته ولا تمايز بين وحداته ، حيث تتوحد لحظاته وآناته بذاتها في وحدة كيفية فريدة ، باعتبارها « وحدة متآنية Simultané » (٤٩) ، تتميز بالتقدم والتتابع والتآني المستمر الذي لا يقبل العودة الى الخلف أو الورا .

ولذلك حاول « هاملان » أن يوفق بين نوعي الزمان الموضوعي والكيفي ، ونظر الى الزمان كتركيب مؤلف من العلاقة والعدد ، حيث أن الزمان يعبر في الحقيقة عن ارتباط بحت مثل « العلاقة » ، وعن تمايز صرف مثل « العدد » . فالزمان عند هاملان تركيب قبلي يربط بين الاتصال الكيفي والتمايز العددي .

وإذا كان « هاملان » قد ميز بين الزمان الموضوعي والزمان الكيفي ، وبين الزمان كتركيب قبلي يربط العلاقة بالعدد . فقد ميز العالم الفيلسوف الانجليزي « السير جيمس جينس Sir James Jeans » (٥٠) بين أنواع متعددة من الزمان في كتابه القيم « الفيزيكا والفلسفة *Physics and Philosophy* » .

حيث ذكر في طيات هذا الكتاب بعض المصادر المختلفة لفكرة الزمان ، مثل النظر المجرد الصادر عن العقل والتصور كأصل لفكرة « الزمان التصوري Conceptual Time » والشعور والتجربة والحساسية الداخلية بالنسبة للزمان « الادراكي أو الحسي Perceptual Time » والتفت الى مصدر ثالث مثل الطبيعة وحركة

الفلك ، حيث ينشأ عنهما « الزمان الفيزيقي Physical Time » ،
أما النوع الرابع للزمان عند « جيمس جينس » فهو « الزمان
المطلق Absolute Time » (٥١) ويعني به زمان السرعات
الضوئية والصوتية . ولقد تابع « جيمس جينس » الاتجاه
الكانطي في تفسير فكرة الزمان ، على اعتبار أنها ليست واقعية
أو حقيقية ، وليس لها وجود قائم بذاته خارج العقل ، إذ أنها
فكرة « قبلية A Priori » لا تستند الى التجربة . (٥٢)

وهكذا عولجت فكرة الزمان طوال تاريخ الفكر الفلسفي ،
وتلك هي نظرات الفلاسفة في فهم وتحديد مقولة الزمن ، وما
يهمنا من هذا الاستعراض الفلسفي هو نقشة موقف علم
الاجتماع وما جاء به - بصدد مقولة الزمان - من جديد ، وهل
وقف منها موقفا نهائيا حين فسرها تفسيراً سوسولوجيا ؟

في الواقع لقد حاول الاجتماعيون أن يتعقبوا تلك « الأولية »
التي نسبها كانط الى فكرتنا عن الزمان ، فزعم علماء الاجتماع
أن الزمان اجتماعي في مصادره، وأنه يختلف باختلاف المجتمعات .
ومن ثم أصبحت فكرة الزمان الاجتماعي أمراً نسبياً بحتاً، فليس
الزمان مطلقاً ، كما أنه ليس صورة قبلية في الذهن الانساني ،
ومن ثم أنكر الاجتماعيون تلك الضرورة والكلية التي يقول
بها كانط .

كما رفض « دوركيم » أيضاً كل ما جادت به قرائح الفلاسفة،
ودرس تلامذته « فكرة الزمان الاجتماعي » في مستوى الشعوب
البدائية . حيث أكد « مارسيل ماس Marcel Mauss » على الأصل

الغيبية أو السحري للتصورات الزمانية ، بدراساته المختلفة
حول الشعائر والطقوس والتصورات السحرية . (٥٣)

كما أصبح الزمان الدوركييمي هو التعبير الصحيح عن ايقاع
الحياة الجمعية ، باعتباره ذلك التابع المشاهد في حياتنا الجمعية
بما نمارسه من شعائر وطقوس (٥٤) فليس الزمان مجرد تتابع
يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة جوفاء على ما يقول
كانط (٥٥) وانما هي صورة ممثلة بعناصر اجتماعية .

ولكننا اذا ما قارنا الزمان الدوركييمي بالزمان الفلسفي
المتافيزيقي من جهة، واذا ما تعرضنا لمناقشة الزمان الاجتماعي
في ضوء التفاسير الفلسفية من جهة أخرى ، لوجدنا أن التصور
الاجتماعي لفكرة الزمن تصور قاصر ضيق . إذ أن الزمان
الدوركييمي ليس الا ذلك الزمان الاستاتيكي الثابت ، فهو زمان
الذي يذكرنا بالتصور الأفلاطوني، لأنه مقيد بالحركة الاجتماعية
الدائرية الجامدة ، ومن ثم كان التصور الاجتماعي لحركة
الزمان ، تصورا دائريا مغلقا ، لا يفسر الزمان كحركة تقدمية
تربط بين الحاضر والمستقبل .

وليس من شك ، أن الزمان الاجتماعي هو في حقيقة أمره
« زمان مكاني » ، لأنه زمان يتعلق بمكان الطقوس والشعائر
خلال ديمومة الحياة الاجتماعية أثناء تتابع السنين والأشهر
والأيام والساعات على ما يقول دوركييم (٥٦) . ولكن تلك
السنين والأشهر والساعات انما هي علامات زمانية مكانية ، لأن
الساعة الزمنية هي ساعة تخضع لاعتبارات المكان ، حيث تبدو

فيها الأوقات المختلفة وهي في عزلة عن بعضها بعضا ، ومثلها في ذلك كمثل أجزاء المكان (٥٧) .

وفي ضوء التصور البرجسوني المكاني ، نقول : ان الزمان الاجتماعى هو ذلك الزمان المكاني الجامد الذي لا يفسر معنى الديمومة الصائرة ، والذي لا يكشف الغطاء عن مفهوم الصيرورة الدائمة .

حيث أن حركة الزمان الدوركيميية تستند الى حركة الطقوس والشعائر في مجتمع آلي جامد يذكرنا بمجتمعات النحل ، ومن ثم فهي حركة متجانسة تماثل تماما حركة «الأفك الاستاتيكية» . على حين أن الزمان الحقيقي هو حركة ديناميكية تتميز باللاتجانس ، لأن الزمان « أمر كيفي » بحث لا يتعلق بالكم أو المكان .

وإذا ما أخذنا بالتفسير الاجتماعى ، فكيف نفسر حقيقة الزمان الميتافيزيقي المطلق ؟ وما معنى الزمان الوجودى زمان « الكينونة » الشاعرة ؟ وكيف نتصور أشكال الزمان التي حدثنا عنها « جيمس جنس James Jeans » ؟ (٥٨)

في الواقع ان المعنى الاجتماعى للزمان لا يكفى - لضيقه وقصوره - لتفسير تلك التصورات الزمانية المعقدة التي جادت بها قرائح العلماء والفلاسفة ، فلقد التفت دوركيم الى ذلك المفهوم الاستاتيكي المغلق لفكرة الزمان ، ولم يلتفت الى تلك التصورات المطلقة والنسبية ، أو الى تلك التصورات الكميية والكيفية مما يصعب معها التفسير الاجتماعى الضيق .

فلقد اصبح الزمان « بعدا رابعا » في نظرية « انشتين » ذي النسبية ، على حين اقتصر دور كيم - على الالتفات الى بعد « وحيد » من أبعاد الزمان وهو « البعد الاجتماعي » .

وربما كان النقد الأساسي الذي نوجهه الى التفسير الاجتماعي للزمان ، هو أن الزمان ليس واحدا بل هو كثير . فهناك الزمان الفلكي ، والزمان السيكولوجي ، والزمان الوجودي ، وهنا يصبح الزمان الاجتماعي شكلا من أشكال الزمان .

مما يتضح أن المجتمع ليس هو الحكم الفصل الذي يتحكم في مسألة الزمان ، ومن ثم نستطيع أن نقرر أن علم الاجتماع لم يقدم حلولا كاملة لفكرة الزمان ، فالمشكلة برمتها ما زالت قائمة وانما تعرض علم الاجتماع فقط الى الكشف عن بعض الجوانب الاجتماعية التي قد تستطيع المساهمة في تفسير طبيعة التصور الزماني .

ومن الغريب أن تلك الجوانب الاجتماعية التي اكتشفها علم الاجتماع في تفسير مقولة الزمان ، قد تعرضت للكثير من النقد والتجريح من علماء الاجتماع أنفسهم ، ومنهم مثلا « بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin » وبخاصة في كتابه الضخم « النظريات السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociological Theories » حيث هاجم النظرية الاجتماعية بصدد المقولات بوجه عام ، واعترض على الزمان الاجتماعي بوجه خاص حيث يقول سوروكين :

« اذا كان التقسيم الزمني الى أيام وأسابيع »
« وأشهر وسنوات يطابق تنظيم النشاط »
« الاجتماعي ، فانه يطابق أيضا نظام »
« الظواهر الطبيعية » (٥٩) .

ويتضح من هذا النص ، أن التقسيم الزمني الذي يدعي « دوركيم » صدوره عن مظاهر الحياة الجمعية ، انما يطابق أيضا تلك التغيرات التي تطرأ على حركة الأجرام السماوية وتعاقب الليل والنهار وتغير أوجه القمر وتتابع الفصول ودورات السنة الشمسية ، وكلها مظاهر فلكية متتابعة . ومعنى ذلك أن القول بأن التقسيم الزمني يصدر عن تقسيم النشاط الاجتماعي ، هو تحكم لا مبرر له .

واذا كان « ايفانز بريتشارد » و « رادكليف براون » قد أشارا في دراستيهما الحقلية الى معان للزمان البنائي ، والمقولات السوسيو زمانية ، الا أننا نقول : انها دراسات تطبيقية ، وظن الاجتماعيون أن هذه التطبيقات هي مصادر تفسر أصول مقولة الزمان ، بينما هي مجرد تطبيقات عقلية ، وليست بحثا عز أصل الزمان كعامل « منظم للتجربة » وكصورة « قبلية » في اذهن الانساني .

ومن هنا نستطيع أن نضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ،
بصدد الأصل الاجتماعي لمقولة الزمان .

مقولة المكان في الفلسفة :

وعلى نفس النحو الذي انتحينا به بصدد عرضنا لفكرة الزمان ،
سنعالج فكرة المكان حيث نشاهد في تاريخ الفلسفة موقفين
أساسيين للتصورية المكانية ، وهي التصورية الواقعية الأرسطية
والبرجسونية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية المجردة
من جهة أخرى .

فقد درس « أرسطو » فكرة المكان بالنظر الى المكان الواقعي
المحسوس ، ولم يلتفت على ما فعل « كانط » الى المكان المجرد
أو المثالي *Ideale* (٦٠) . فالمكان عند « أرسطو » هو المكان
الطبيعي الذي يتميز بالأبعاد الثلاثة ، ولذلك كان المكان
الأرسطي هو موضوع الهندسة ، حيث أن أشكال الهندسة إنما
تتعلق وتستند أصلا الى المكان ، إلا أن الشكل الهندسي ، كما
عبر عنه أرسطو هو « صورة بلا مادة » (٦١) .

ومن هنا تصور « كانط » فكرة المكان ، على نحو مخالف
للتصور الأرسطي فقدم في كتابه « نقد العقل الخالص
Critique de la Raison Pure » عرضا ميتافيزيقيا لفكرة المكان ،
وقصد كانط بالاستعراض الميتافيزيقي بأنه السند الفلسفي
الذي يبرر أولية فكرة المكان .

ولذلك يقول كانط : « ان الاستعراض الميتافيزيقي إنما يبرر
تلك الأولوية التي تتميز بها الفكرة » (٦٢) واستخلص كانط
من ذلك ، أن المكان ليس تصورا امبيريقيا منتزعا من التجربة
الخارجية ، إذ أننا اذا ما أدركنا محتويات المكان عن طريق

التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللانهائي ؟! وعلى ذلك فلا يمكن ان نتصور الا أن « المكان في ذاته » هو صورة أولية من صور العقل ، باعتباره اطارا قبليا لمواضع الأشياء .

ودليلنا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه « لا متناه » وليس في التجربة الحسية سوى المقادير « المتناهية » ، فالمكان « اللانهائي » هو تمثيل قبلي وتصور معطى في العقل ، ولا يوجد في التجربة ، ويعبر كانط عن دليله الذي يسوقه ليستدل به على قبيلة المكان بقوله :

« ان المكان تصور ضروري قبلي ، ويستخدم »
« كأصل أو أساس لكل الحدوس الخارجية . »
« ولا يمكن اطلاقا أن يتصور الانسان »
« استحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن »
« أن يتصور مكانا خاليا من الموضوعات »
« ولذلك يمكن اعتبار المكان كشرط لامكان »
« قيام الظواهر » (٦٢) .

ومن هذا النص الذي ساقه كانط ، يتضح لنا ان المكان هو بالضرورة تصور أولي قبلي « a Priori » ، كما أنه أيضا هو الشرط الضروري لقيام الظواهر الخارجية . وبفضل تلك الضرورة والقبلية يستند اليقين الرياضي ، الذي يبرر مشروعية قيام «مباديء الهندسة» و «قضاياها الأولية التركيبية» اذ أن الهندسة عند كانط هي علم القضايا التركيبية الأولية (٦٤) .

و خلاصة القول : ان المكان من وجهة النظر الكانطية ، ليس « واقعا محسوسا » كما يتصور « أرسطو » ، كما أنه لا يستند كلية الى التجربة ، كما يدعي « جون لوك » و « دافيد هيوم » ، وانما المكان عند كانط هو « صورة » أو « قالب » أو « اطار » وهو صورة فارغة وقالب أجوف ، و اطار ينتظر الامتلاء عن طريق الحس والامدادات الآتية من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكانطي هو « صورة الحساسية الخارجية » ، التي نؤلفها عن طريق « الحدس الخالص » باعتباره « صورة خالصة للحساسية *Forme Pure de la sensibilité* » (٦٥)

واذا كان المكان كما تصوره أرسطو هو « موضوع الهندسة » فان هذا الموضوع ليس « شيئا » ، وانما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها - فليس المكان « مادة » أو وجودا « قائما بذاته » وانما هو صورة أولية من صور الحساسية .

ولقد رفض « برجسون Bergson » هذا الحل الصوري الخالص لمشكلة المكان ، وأنكر تلك القبيلة والأولية التي يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المكان ، وأخذ على كانط أنه اعتبر المكان « تجريدا ذهنيا » ، وذهب في فلسفته الترانسندنتالية الى سلخ المكان عن مضمونه (٦٦) ففصل ما بين « صورة » المكان و « مادته » .

ولكن التصور البرجسوني للمكان - ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطي - الا أنه يتميز بأنه مكان واقعي ، وليس صورة فارغة ، جوفاء ، ومن ثم كان المكان عند « برجسون » هو الوسط المادي الواقعي الذي يفضلته يشيد الفكر تصوراته في

« الكم » و « المقدار » وهو المادة التي على أساسها يكون العقل
فكرة « العدد Le nombre » (٦٧) .

وإذا كان الزمان عند « برجسون » هو ديمومة تستعصي على
لغة الكم ، لأنها لا تقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، إلا أن
المكان البرجسوني ، هو ذلك الكم الواقعي المتجانس الذي يقبل
التقسيم والتكميم ، ومن ثم كان « المكان » عند برجسون هو
« مبدأ العدد » وليس « الزمان المحدود » كما تصور أرسطو .

وإذا كانت الزمانية البرجسونية ، هي « كيف » صرف ،
وجريان دائم لا ينقطع ، وهو ما يميز الحياة الوجدانية
والروحية ، حين تسري في امتداد متتابع في مجرى الوجدان ، إلا
أن المكانية البرجسونية هي « كم » خالص ، على اعتبار أن الكم
هو العنصر المميز لعالم المادة .

فالمكان اذن ، عند برجسون ليس « شرطا أساسيا » من شروط
قوانا العارفة كما يقول كانط ، وإنما هو أسلوب من أساليب
العقل ، حين يتعامل مع المادة الجامدة . وهو رمز للاتجاه
الصانع للعقل الانساني ، لأن الصناعة الأساسية للعقل هي
الصناعة ، ومعنى ذلك أن المكان البرجسوني هو من انشاء العقل
وصناعته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف مجعول بقصد
العمل .

ولعل برجسون في استعماله لفكرة المكان لم يكن امبيريقيا أو
صوريا ، وإنما كان « براجماتيكيًا » خالصا . فإن المكان عنده لم
يكن كليًا أو ضروريا بالمعنى الكانطي ، ولم يكن واقعيًا بالمعنى

الأرسطي ، وانما هو اصطلاح بسيط مجعول للعمل ، هو من انشاء العقل الصانع ، ومن خلق العقل العلمي الذي يستخدم لغة الكم والقياس في معالجته للمادة في امتدادها ، وحين يتعامل مع سائر الأجسام والحركات والمقادير في وجودها الكمي الجامد .

ولقد حاول « بول موي Paul Mouy » أن يوفق بين وجهات النظر « الصورية » و « البراجماتيكية » للمكان ، بتعريف جامع شامل مانع ، فيقرر صورية المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراجماتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

« المكان صورة أولية - وهو رمز »
« ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك »
« أنه يعرف عن طريق الحدس الفطري »
« ولكنه ينشأ بواسطة نشاط العمليات »
« العقلية المستقلة ، ويبدو أولا في الإدراك »
« الحسي ، ومن بعده في الرسم أو في غيره »
« من الأساليب العملية (٦٨) »

وفي ضوء تلك الكلمات التي ساقها « منطقي معاصر » ، يرى « بول موي » أن المكان « صورة أولية » ، وهو في هذا القول يؤيد الاتجاه الكانطي ، الا أنه يؤكد في نفس الوقت على أنه « رمز ومقياس » يستخدم في الجوانب العملية .

ولقد التفت « عالم معاصر » ، وأعني به « جيمس جينس Sir James Jeans » الى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها

ومصادرها ، فحدثنا في طيات كتابه « الفيزيكا والفلسفة » عن
المكان « التصوري » و « الادراكي » ، وعن المكان « الفيزيقي »
و « المطلق » .

أما عن « المكان التصوري Conceptual Space » (٦٩) ، فيعني
به ذلك المكان الهندسي الذي يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك
المكان الهندسي المجرد الا في عالم العقل ، ومن هنا يمكن أن يكون
المكان « أقليديا Euclidean » أم « غير أقليدي Non Euclidean » ،
وسواء أكان المكان « ثلاثي الأبعاد » أم « متعدد الأبعاد
multi-dimensional » فان هذه التصورات جميعها ، هي من قبيل
التصورات المكانية الهندسية ذات الأصل العقلي الخالص .

ويعني جيمس جينس ، بالمكان « الحسي أو الادراكي
Perceptual Space » ذلك المكان المدرك عن طريق التجربة
والاحساسات ، حين نشعر بمكان موضوع ما عن طريق الحس
لادراك شكله أو حجمه أو مقداره . أما عن « المكان الفيزيقي
Physical Space » (٧٠) فهو ذلك المكان المستخدم في الطبيعيات
« والفلك Astronomy » .

وإذا كان المكان التصوري والمكان الادراكي ، هي أمكنة
خاصة بتصورات الانسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك
حساس ، فان المكان الفيزيقي هو ذلك النوع الذي يعالجه
« العلم الطبيعي » حين يدرس الحركة والسكون وحين يقيس
سقوط الأجسام ومختلف السرعات الحادثة في المكان الطبيعي .

أما عن النوع الرابع والأخير من أنواع المكان ، فهو « المكان المطلق absolute space » (٧١) ويعتبره « جيمس جينس » شكلا خاصا آخر من أشكال المكان الفيزيقي ، افترضه « نيوتن » حتى يستطيع على أساس هذا الفرض المكاني المطلق ، أن يضع أسسا يقيم عليها نظرياته في الميكانيكا والحركة .

الا أن الحركة عند « اينشتين Einstein » من بعد ، لم ترتبط بفكرة المكان المطلق ، وانما ارتبطت بفكرة « المكان النسبي » ، واتصلت فكرة الحركة عند « اينشتين » بالنسبية المكانية ، حيث تحدثت الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى .

ولذلك نلاحظ أن علم « اينشتين » انما يتفق مع علم « نيوتن » في واقعية المكان ، ويختلف عنه ، في أن واقعية المكان عند اينشتين هي واقعية نسبية وليست مطلقة ، ومن هنا صدرت « النظرية النسبية » في المكان والزمان عند اينشتين .

وفي الواقع ، لقد انشغل « نيوتن » و « كانط » بالمكان الأقليدي ذي الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما الى أن « الضوء » والظواهر « الكهرومغناطيسية » لها زمانها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكاني ، وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتني الذي عاشه كانط وآمن به . على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلكي دانمركي يدعى « روميرو Roemer » منذ سنة ١٦٧٥ (٧٢) .

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتين » حيث توصل بفضلها الى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكي ذي الأبعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » الذي اكتشفه « اينشتين » ، هو الزمان الذي يتوحد مع المكان في وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء .

وارتكانا الى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتين » التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأسا على عقب ، فقد كانت الطبيعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » و « كانط » ، تنظر الى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماما احدهما عن الأخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الأجسام تتحدد في المكان الأقليدي بأبعاد ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدي زمانا كليا كونييا ، وهو زمان بعينه في كل أرجاء المكان .

وينعكس الحال تماما عند « اينشتين » في النظرية النسبية حيث لا يستقل الزمان عن المكان ، ولا ينفصل كل منهما عن الآخر ، فأصبح الزمان « بعدا رابعا » لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدين ، وأصبح مبدأ الفصل بينوما من قبيل الضلال والخطأ .

فقد كان الزمان والمكان عند « كانط » مجرد اطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الحسية ، تماما كتميز المسرح عن التمثيلية التي تدور فيه . ولكن المكان عند « اينشتين » الذي أصبح بعده الرابع هو الزمان . هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لأية تمثيلية ، وانما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقي كله ، فهو والمادة شيء واحد عند « اينشتين » .

تلك هي فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة، حيث انهارت التصورية الكلاسيكية للمكان ، بصور « هندسات لا أقليدية » عند «ريمان Riemann» و «لوباتشفسكي Lobtchevsky» تلك الهندسات « اللاأقليدية » التي أخذت بالمكان الهندسي الذي أبعاده « ٣ » ، والتي هدمت ثلاثية أبعاد المكان الأقليدي ووحدايته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكلية التي حدثنا عنهما « كانط » ، إذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهي من الهندسات والأمكنة والأبعاد والسطوح اللاأقليدية .

وكذلك انهارت أيضا التصورية النيوتونية للزمان الكلاسيكي بحيث وجدنا الزمان عند « اينشتين » ليس شيئا منفصلا في ذاته وإنما هو عنصر متمم لفكرة المكان الفيزيقي باعتباره « بعدا رابعا » من أبعاد المكان .

* * *

هكذا عولجت فكرة المكان في ميدان الفلسفة ، وفي مجال العلوم والطبيعة .

ومن هذه النظريات التي رويناها عن المفكرين في نطاق المعرفة العلمية فيما يختص بالمكان والزمان كأساسين لظواهر الطبيعة ، وللمعرفة العلمية الطبيعية كانت أم رياضية ، وبغض النظر عن اختلاف هؤلاء الفلاسفة من حيث هم تصوريين أو واقعيين . فان الأمر الهام هنا ، هو أنهم يتحدثون عن المكان والزمان ، كما هما في المعرفة العلمية ، بينما

يتحدث الاجتماعيون كما رأينا عن الأمكنة والأزمنة المختلفة
باختلاف مجتمعات البدائيين .

لذلك نراهم يتناولون غير ما يتناوله الفلاسفة . فالفلاسفة
عنوا بما يختص بالمعرفة العلمية وحدها ، وبأصول هذه المعرفة
في الذهن .

وان الممعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولتي الزمان والمكان ،
لا يسعه الا ان يقول : انه موقف يجدد الموقف التجريبي القديم ،
في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه الا في القول ، بأن التجربة
عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة
عن دين الجماعة أو نشاطها ، أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة
في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة
كمنبع للمعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الحسية
الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثيرات
هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما
هو « جماعي » وما هو « فردي » ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا
تجريبييا خالصا .

ونحن نعلم بأن التجربة وحدها ، ليست هي المعلم الوحييد
للانسان ، فكما أن الانسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثالا لا
ينبض بالحياة والحس والعقل ، ورد الفعل حيال ما يتلقاه من
التجربة . فالانسان العارف يعطي كما يأخذ ، ومكان العطاء
مجهول مغفل عنه ، في كل مه تف تجريبي ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأي حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردي ، هو بيان ما يعطيه الانسان للتجربة ، وما يعطيه انسان يحتاج الى تحليل آخر ، ليس من طبيعة علم الاجتماع . ومن هنا تجيء ضرورة التحليل الفلسفي الميتافيزيقي ، الذي نحلل به المعرفة وننقدها ، لنتبين العناصر الأساسية التي يجيء بها الانسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو « انسان » لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفي ، هو الذي ينقلنا الى القول بزمان ومكان قبلين أو حتى علميين يرضى بهذا العلم .

فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين . ففي العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيايا لا ينتهي ، وهذا الزمان المفرغ هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمي أو الفلكي .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانساني من عنده ، الى عالم تجاربه ومجتمعه ، رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذي تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المتشابه الأجزاء ذو الأبعاد الثلاثة ، الذي تنتقل فيه الأجسام انتقالاتا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية ، أو حكومة محلية ، أو أعمال اجتماعية تعوق

الحركة لامتلأه بها ، فهو مكان هندسي يليق بالمعرفة العلمية وحدها . تلك المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان ، رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، بأن يصبح المكان ذو أبعاد عددها - ، و « ر » أكثر من ثلاثة أي أنها الى ما لا ينتهي ، فماذا يقول لنا المجتمع بصدد هذا المكان العلمي المعقد !؟

مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، انما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم ان مسألة الزمان والمكان عندما تتعقد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى في مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع أو أبعاد لا تنتهي ، فاننا لن نعثر لديها مطلقا في المجتمع ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع . وانما السبيل اليها المعرفة العلمية التي هي مجهود العقل الفردي . فان « اينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع . لذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص .

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع . فانه لم يتطرق بعد الى المكان والزمان كما يريد هما العلم الرياضي والطبيعي . وكما يبحثهما الفيلسوف .

• وهما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما .

وبذلك سنستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فإنه لم يزد على مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع .

ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطلع الى الزمان والمكان العلميين في طبيعتهما العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل الا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفلسفة في اتجاه ومعها العلم ، والأصالة ، والابتكار الفرديين ، وعلم الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف الى آخر . عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وان من يستسلم للموقف الاجتماعي وحده لا يكون قد الغى الفلسفة ، وانما يكون في الواقع قد أنكر العقل والقدرة العلمية ، الذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

* * *

فكرة العلية ومبدأ الحتمية :

واذا ما انتقلنا الى فكرة العلية وهي مقولة من مقولات الميتافيزيقا ، حاول الاجتماعيون أن ينسبوا اليها أصلا اجتماعيا . وربما لا توجد مسألة لقيت عناية من الفلاسفة ،

مثل ما لقيته مسألة العلية ، فبدونها تستحيل كل فلسفة في المعرفة ، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود .

اذ أن مبدأ السببية على حد قول «مايرسون Meyerson» (٧٢) هو الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم ، بحيث اذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية ، فسوف يتردى العالم الى فوضى ، والفكر الى اضطراب ونظرا لتلك الأهمية المعقودة حول فكرة السببية ، فقد انشغل الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم ، بفكرة العلية بقصد تفسيرها ، واماطة اللثام عن حقيقتها وطبيعتها .

والذي يعنيننا من فيض مناقشات الفلاسفة في العلية ، هي أنها فكرة غامضة ومعقدة ، وأن القول البسيط « لكل معلول علة » انما يكتنفه الكثير من الصعوبات والمشكلات التي تقف عقبة أمام بدايته وبساطته . ولكن ما هي تلك العلية ؟ ولم نعتقد بمبدأ السببية؟ وهل العلية مسلمة من المسلمات التي نتقبلها قبولاً دون مناقشة؟! أم أنها مكتسبة من تجاربنا السابقة؟! .

في الواقع - اننا لا نستطيع أن نسلم بأن العلية قضية واضحة بذاتها . نتقبلها قبولاً ، لأن العلية كمسلمة تفسح المجال لقبول مسلمات أخرى تناقضها . ومن جهة أخرى ، فاننا اذا اعتبرنا العلية قضية تجريبية ، نكتسبها اكتساباً من تجاربنا السابقة ، اذا ما وجدناها قائمة في كل حالة جزئية تصادفنا من تجاربنا ، ومن ثم نستطيع العلية التجريبية أن تكتسب صفة العموم ، على اعتبار أنها تلخيص لاحصاء الجزئيات ، وهذا هو الرأي السائد الذي ينادي به « جون ستيوارت ميل J. S. Mill » .

ولكننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي، لأنه ليس حاسما . . .
فان الاحصاء لا يمكن أن يكون كاملا الا في أندر الأحوال ، كما
لا يمكن أيضا أن يؤدي الى حقائق يقينية كل التين ، اذ أن
الاحصاء يؤدي بنا الى نتائج محتملة فقط ، والاحتمال لا يتضمن
يقينا .

واذا كانت العلية ، على ما يقول « هاملان Hamelin » (٧٤) هي ذلك الرباط الضروري لسياق الظواهر وتتابعها في نمط عقلي محدد ، فلقد رفض « دافيد هيوم David Hume » فكرة الرابطة التي تربط العلة بالمعلول ، بل وأنكر ضرورتها واعتبرها ضربا من السفسطة والوهم Sophisme (٧٥) .

ومن ثم فسر « هيوم » فكرة العلية بردها الى العادة والتداعي ، حيث أن فكرة الرابطة عند هيوم ، هي فكرة غيبية ليست مستمدة من التجربة ، حيث أن « كل أفكارنا هي انطباعات تصدر عن مشاعرنا All our Ideas are Copied From our Impressions » (٧٦) .

واستنادا الى ذلك المبدأ التجريبي الخالص ، يقول هيوم « انني لا أجد أن فكرة العلية هي الفكرة الوحيدة التي لا نراها أو نحسها » لأنها تكن فيما وراء حواسنا كما أنها ليست في متناول مشاعرنا (٧٧) .

فما تؤكد التجربة ، هو أن العلة والمعلول حادثان مختلفان ، وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل وحده على الآخر ، فان حركة الكرة الثانية من كرتي البلياردو (٧٨) ، هو حادث قائم

بذاته بالنسبة الى حركة الكرة الأولى ، وليس بينهما أية علاقة تشير الى ضرورة أو رابطة . اذ أننا لا نشاهد الا مجرد تعاقب أو تتابع بين حركة الكرة الأولى وحركة الكرة الثانية . ومن هنا الشك عند هيوم في أصل الضرورة وانكار مبدأ العلية .

ولعل مناقشة « هيوم » لفكرة السببية ، كانت عاملاً حاسماً في قيام فلسفة كانط النقدية ، فقد أيقظه هيوم من نومه الدجماطيقي وسباته الاعتقادي (٧٩) . واذا كان « هيوم » بفلسفته الشكية لمبدأ العلية ، قد حاول أن يدفع بالمعرفة الى الأمام ، الا أنه أخفق في اقامة المعرفة الكلية الضرورية ، بما أخذ به من مبادئ تجريبية وبما اعتقده من مناهج تداعي المعاني (٨٠) . فليست المعرفة مجرد تداع للمعاني ، كما أن مبدأ « العادة » الذي يأخذ به هيوم لا يؤدي بنا الى المعرفة .

ولقد أشار « ايمانويل كانط » في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (٨١) « نقد العقل الخالص » الى خطأ هيوم وشكه في العلية وردّها الى التداعي والعادة ، على حين أن السببية عند « كانط » هي مبدأ قبلي A Priori يتصف بالضرورة والكلية « حتى يصبح العلم ممكناً » على الأقل .

وبذلك أنقذ « كانط » العلم والمعرفة من تلك الشكوك التي أثارها « هيوم » حول فكرة العلية ، وأزال الغموض الذي فرضه هيوم على فكرة « الضرورة » . فالعلة عند « كانط » تقوم على أساس « قبلي » ، فان العقل الخالص مزود بمقولة السببية . تلك المقولة التي تنصب فيها مادة الأحداث الآتية من الخارج ،

فترتبط العلة بالمعلول، ويتصل السابق باللاحق والتالي بالمقدم، في ارتباط ضروري يحتمه العقل، ويؤكد الفكر الرابط، وأن لم تحتمه التجربة .

تلك هي النظرة الكانطية التي تعتبر قانون العملية قانونا قبليا في العقل، ولكن تلك النظرة لا يمكن قبولها أو رفضها كلية، بل يمكن تجريحها فيبدو وضعها، ضعيفا، وذلك عندما نصوغ العلية صياغة محكمة، فيتضح عندئذ أن العلة فكرة معقدة غاية التعقيد، بل وغريبة عن أذهاننا، بحيث يتعذر القول بأنها قبلية .

لأنه عند الفحص الدقيق لا نقول : « لكل معلول علة » ، وإنما نذهب الى القول بأنه : « تنتج المعلولات عن أسبابها اذا توفرت ظروفها المعينة » أو كما يقول « مايسون Meyerson » في كتابه « الهوية والواقع *l'Identité et Réalité* » : ان العلة والمعلول بينهما مساواة *Egalité* (٨٢) ، فلا سبق لاحدهما على الآخر ، فاننا اذا قلنا : « ان الأوكسجين والايديروجين هما علة تكوين الماء » ، فاننا نستطيع أيضا أن نقول : « ان الماء هو علة تكوين الأيديروجين والأوكسجين » ، وهنا تزول فكرة سبق العلة على المعلول ، وتتكون « فكرة المساواة » بين طرفي العلة .

وتبدو بذلك فكرة العلية غير قبلية كما يقوله « كانط » ، ومعنى ذلك أن اليقين المستمد من القبلية أصبح أمرا مشكوكا فيه بصدد العلية ، حيث أننا في مجال العلوم الطبيعية ، عندما نقول : ان هناك علاقة عليية بين « الضغط والحرارة » ، فاننا

نصهم من العلية علاقة ثابتة بين الطرفين ، بحيث اذا تغير
أحدهما تغير الآخر تبعاً لذلك ، وهذا ما يقال في عبارة بلغة
الرياضة ان « العلية دالة متغيرين أو أكثر » .

وهنا تتبادل مواضع العلة والمعلول ، بحيث لا نرى وجهها
لتسمية أحدهما علة والآخر معلولا - حيث أن فكرة العلية بهذا
المعنى تتضمن فكرة المساواة بين طرفي العلة على ما يقول
« مايرسون Meyerson » ، ومن ثم نرى كيف ابتعدت المعرفة
العلمية عن تلك الصيغة البسيطة « لكل معلول علة » دون أن
تخرج عنها - تلك هي العلية ، كما يتناولها العلم ، وكما تعالجها
الميتافيزيقا .

ولقد حاول الوضعيون والاجتماعيون ، أن يأخذوا « بمبدأ
العتمية » بدلا من القول « بمبدأ العلية » ، ولذلك رفض
« أوغست كونت Auguste Comte » فكرة العلية ، نظرا لما
تتضمنه من معان وأصول ميتافيزيقية ، وأجل « كونت » بدلا
منها فكرة « القانون Chaos » .

على اعتبار أن العالم الفيزيقي عند « كونت » وسائر
الوضعيين ، ليس اضطراريا حسيبا محضا ، وليس عالما من « العماء
La Loi » تخلفه العلية ، ولكن الوجود منتظم وفقا لقانون .

ومهمة العالم الوضعي هي البحث عن هذا القانون حيث أن
القانون هو العلة الوحيدة التي تفسر اطراد الأحداث وتتابع
الظواهر ، بمعنى أننا بدلا من أن نقول مع الفلاسفة : « لكل

معلول علة » ، نستطيع أن نقول مع الوضعيين : « لكل ظاهرة قانون يفسرها » .

فليس مبدأ السببية كما يقول « هلمهولتز Helmholtz » شيئاً آخر ، الا الافتراض بأن الظواهر في الطبيعة تخضع لقانون ، وفي هذا المعنى أعلن « هنكوين Hennequin » أن البحث عن سبب الظاهرة بالنسبة للعالم الفيزيقي ، هو في حقيقة الأمر ، البحث عن القانون La Loi (٨٢) .

وفي هذا الصدد يقول « أوجست كونت » في عبارة شهيرة :
« يجيد الانسان بسهولة عن العلة حين يكتشف القانون » (٨٤) .
« *On se détourne aisément de la cause* »
« *quand on dévoile la loi.* »

عل أن البحث عن القانون ، عند أوجست كونت . هو غاية العقل في المرحلة الوضعية النهائية ، على حين أن العقل في المرحلة اللاهوتية كان ينزع نحو التفسير العلمي المشخص (٨٥) حين ينسب الى الأحداث والظواهر قوى أو ارادات مشخصة ، أما العقل في مرحلته الميتافيزيقية ، فينزع نحو التفسير العلمي المجرد ، حين يفسر الظواهر بالايمان بقوى مجردة تكمن وراء الظواهر والأحداث . أما العقل الوضعي ، فينتقل من « ارادة العلة » الى « ارادة الطبيعة » ، ويهمل البحث عن العلة ، ويكد في اكتشاف القانون .

ومهما يكن من شيء فان مسألة العلية كما يرى « أوجست كونت » لها أصولها اللاهوتية والميتافيزيقية ، ولذلك لجأ

« هربرت سبنسر Herbert Spencer » الى « نظرية الجهول
The unknowable » وبخاصة في كتابه « المبادئ الأولى
First Principles » ، حيث نسب مبدأ العلية الى عالم
المجهولات (٨٦) .

وإذا كان « كونت » و « سبنسر » قد رفضا فكرة العلية ،
وأعلنا زوالها من مجال البحث العلمي (٨٧) ، الا أن « اميل
دوركايم » قد علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لأهميتها وصلتها
بالأصل الديني « لفكرة المانا Mana » .

حيث تستمد فكرة العلية وجودها وحيويتها من فكرة المانا ،
تلك القوة الدينية الخفية التي تتمركزا حول « الطولم Totem » ،
الذي هو المصدر الأول لسائر القوى الخفية والظاهرة ، فالطولم
هو العلة الأولى لكل حركة في المجتمع ، والأصل المباشر لسائر
الأحداث الاجتماعية .

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمقولة السببية ، حاول « ليفي
بريل » ، أن يربط بين « مبدأ المشاركة Participation » في
العقلية البدائية ، وبين مبدأ العلية في العقلية المتحضرة . فوجد
« ليفي بريل » (٨٨) أن العقلية البدائية تهمل « عامل الصدفة
Hasard » ، كما يقف البدائي ازاء السببية موقفا يختلف تماما
عن موقف الانسان المتحضر ، فما نعه سببا لظاهرة ما ، ينظر
اليه البدائي على أنه أداة تحركها قوى غيبية وأمور غير
منظورة تسيطر على سائر الأشياء والكائنات .

ولقد أضفى « هوبير وموس » على فكرة العلية طابعا سحريا ،

بصدد دراساتها للتصورات السحرية فأصبح لدينا أيضا ، شكل جديد من أشكال العلية ، وهو ما يعني به « دوييرو دوس » باسم « العلية السحرية Causalité magique » .

* * *

ولكن تلك النظرية الاجتماعية في تفسير العلية ، لم تسلم من النقد والتجريح ، حيث واجهت حتمية « كونت » موجة من الانتقاد ، بظهور حركة مضادة لفكرة الحتم ومبدأ الجبر الآلي ، حيث صدرت « المدرسة الفرنسية الجديدة » ، وظهرت طبقة من الفلاسفة تزعمها « رافيسون Ravaisson » و « لاشيليه Lachelier » و « اميل بوترو Emile Boutroux » .

ومن الغريب أن فرنسا ، مهد الحركة الوضعية في الفلسفة وفي علم الاجتماع ، كانت هي نفس المصدر الذي تعرض فيه المذهب الوضعي لأقصى ضربات النقد المستنير .

فلقد نظر الحتميون الكونتيون الى العالم نظرة فيزيقية خالصة ، وتصوروا الكون تصورا يجعل منه هيكلآليا تسيطر عليه سببية مادية وتحكمه العلية الفاعلية . ومن تلك الزاوية هاجم « رافيسون » تلك النظرة الآلية في تفسير مبدأ العلية ، حيث أنها في نظره لا يمكن أن تقف على قدميها كظاهرة ميتافيزيقية ، لأنها تخفق في تصوير العلية في صرحها الكامل .

حيث أن الكون لا يخضع لمبدأ السببية الفاعلية فحسب ، انما ينطوي أيضا على مبدأ السببية الغائية Teleology ، وهي العلية النهائية (٨٩) . فاذا كانت العلية الفاعلية تتقيد بالسابق

حين يفسر اللاحق ، فان العلية الغائية تتمسك باللاحق حين يفصح عن السابق ، وبالختم الذي يفسر المقدمات .

ومعنى ذلك أن « رافيسون » يقول مع ليينتز « بمبدأ العلة الكافية حين يجمع بين العلية الفاعلية والعلية الغائية معا ، إذ أن العلية الفاعلية وحدها لا تفسر حقيقة الروح ، وهي حقيقة طالما حاول « رافيسون » أن يدعمها على اعتبار أنها الجوهر الكامن وراء ظاهر الكون المادي .

ومن الغريب أن النزعة الوضعية ، بالرغم من أنها حركة فلسفية الأصل الا أنها ادعت انها حركة علمية خالصة . ولكن ما تتعرض له الفلسفة الوضعية من نقد ، قد يبدو ثورة على العلم ، وهذا ما يرفضه « لاشيليه » لأنه ينتقد فقط تلك الفلسفة التي ذهبت الى أن العلم هو النوع « الوحيد الممكن » من المعرفة . *The only possible Kind of Knowledge*

حيث تكون النتيجة الحتمية لتلك النظرة المتعالة هي اختزال العقل الى لون من ألوان الآلية البامدة . ولذلك حاول « اميل بوترو » أن يدعم فكرة الحرية ، وأن يؤكد العقل والروح ، فاعترض على فكرة « الحتم » وأنكر الاقتصار على « الية المادية » وحدها ، حيث أن السببية الوضعية لا يمكن أن تستوعب كل حقائق الوجود .

فان هناك من الحقائق ما لا تبلغه المعرفة العلمية ، وهناك أشياء لا قبل للعلم بتفسيرها ، حيث أن الحتمية تتعلق بعالم الجمادات ، ولا تتصل اطلاقا بعالم الانسان ، كما أن السببية

الوضعية تحكم عالم الأشياء ولا تبلغ عالم الحق والخير والجمال، وهو عالم مثالي خالص بعيد كل البعد عن عالم الشيء والجماد .

تلك هي بعض الاعتراضات التي ثارت حول مبدأ الحتمية الذي يقول به « كونت » ، غير أن هناك الكثير من الانتقادات التي وجهت الى كل من « ليفي بريل » و « مارسيل موس » و « اميل دوركيم » في تصور كل منهم في تحديد معنى العلية .

فقد زعم « ليفي بريل » أن العقلية البدائية ، عقلية غيبية تهمل عامل الصدفة ، ولا تؤمن بمبدأ العلة والمعلول . على حين أن العقلية المتحضرة ، انما تؤمن بالقانون الثابت الذي لا يتغير ، وتثق ثقة تامة ، بخضوع العالم والطبيعة ، الى مثل هذا القانون الثابت .

على عكس الحال في موقف الفكر البدائي ، حين لا يؤمن بالقانون الطبيعي ، فيرجع في تفسيره وتعليقه الى قوى غيبية خفية ، يفسر بها معنى الموت وعلة المرض ، بالنظر الى « ارادة ساحر » أو « روح ميت » أو « قوة غير منظورة » كقوة « المانا » .

ويرى هنري برجسون Bergson (١٠) في الرد على « لوسيان ليفي بريل » أن البدائي حين يلجأ الى التعليل الغيبي ، انما يحاول أن يفسر أحداثا تتصل بالانسان وتتعلق بحالاته الخاصة كحالات المرض أو الموت . أي أن التعليل البدائي انما يكون غيبيا حين يتصل بالتفسير البدائي العلي بحادث يقع لانسان .

ولكن « ليفي بريل » لم يتعرض لتفسير البدائي للظواهرات الفيزيائية الخالصة ، تلك الظواهرات التي تتصل بتأثير الجمداد على الجمداد ، فليس من شك أن البدائي انما يفترض ما نسميه بالعلية الآلية ، حين يرى الريح تحني غصنا ، أو حين يقود قاربه الذي يحمله تيار النهر ، وحين يعتمد على توتر قوسه كي يقذف به سهمه • ومن ثم يؤمن البدائي بالسببية ، ويؤكد العلاقة الدائمة التي يراها بين السابق واللاحق ، ويلتفت بكل تأكيد الى حقيقة مبدأ العلية في ذاته •

ولهذا السبب نفسه ، فان العقل البدائي فيما يرى « برجسون » لا يختلف عن العقل المتحضر حين يشاهد الأحداث المادية ، وحين يفسر الظواهرات الفيزيائية ، اذ أن نشاط البدائي اليومي ، انما ينطوي - كما هو الحال عند المتحضر تماما - على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير • ولكن متى يلجأ البدائي في تفسيره الى « قوى غيبية » ؟؟

يقول « برجسون » : ان البدائي لا يلجأ الى علة غيبية ، الا اذا اراد أن يفسر ظاهرة أو حادثا يقع لانسان ، ويتعلق بأحوال البشر كحالات المرض أو الموت • فاذا شاهد البدائي مثلا ، أن رجلا قتل بشظية من صخرة انهارت أثناء عاصفة ، فان البدائي لا ينكر اطلاقا أن الصخرة قد تصدعت ، وأن الريح قد اقتلعت الحجر ، وأن الشظية قد حطمت الجمجمة •

وهذه كلها هي مظاهر التعليل المادي التي يؤمن بها البدائي ، ولكنه حين يرجع الأمر الى علة فوق طبيعية ، فلا يقصد تعليل

الأثر المادي ، وإنما قصد «معناه الانساني» وهو «موت انسان» .
وفي هذا المعنى يقول « برجسون » :

« ان العلة تتضمن المعلول ، هذا ما كان »
« يقوله الفلاسفة الأقدمون ، فاذا كان »
« للمعلول معنى انساني جسيم ، فينبغي »
« أن تكون للعللة معنى مكافئ على الأقل ، »
« ويجب أن تكون من نوعه على كل حال »
« أي يجب أن تكون نية (١١) . »

وما يعيننا من هذا القول البرجسوني ، هو أن البدائي يفسر بقانون العلية مختلف الظواهر الفيزيقية . كما أنه ينسب « قصدا » أو « نية » الى العلة اذا ارتبط معلولها بجاذب انساني . ومهما يكن من شيء فان البدائي يتميز بعقلية منطقية تؤمن بمبدأ العلة والمعلول .

الا أن عدم ايمانه بعامل الصدفة ، وهو الأمر الثاني الذي التفت اليه « لوسيان ليفي بريل » حيث يرى أن عدم قبول العقلية البدائية لعنصر الصدفة ، هو صفة مميزة لمثل تلك العقلية ، فاذا سقطت الحجر فأصابت مارا ، قال : ان روحا خبيثة قد اقتلعت الحجر ، فلا صدفة . واذا اختطاف التمساح رجلا من زورقه ، قال : لأنه مسحور ، فلا صدفة ، ولذلك فان العقل البدائي فيما يرى لبني بريل ، يعاند في قبول « عامل الصدفة Hasard » .

وهنا يقول برجسون في الرد على « ليفي بريل » :

« نحن نقول للفيلسوف العظيم : حين »
« يعيب على البدائي انه لا يؤمن بالصدفة ، »
« أو حين يؤكد على الاقل أن عدم الايمان »
« بها صفة مميزة لعقليته ، ألا تقر انت اذن »
« بأن ثمة صدفة ؟ فاذا كان ذلك ، أفواتق »
« انك لم تهبط بهذه العقلية البدائية التي »
« تنتقدها ، او التي تريد على كل حال أن »
« تميزها عن عقليتك (١٢) ؟ ! »

فاذا كان « ليفي بريل » يؤمن بالصدفة ، كمايمان العقل المتحضر ، حين يفسر سقوط الصخرة على رجل فتقتله ، ولكننا لا نقول بالصدفة اطلاقا لو ان هذه الصخرة قد سقطت على الارض وتحطمت !! وذلك لان سقوط الحجر واصطدامه بالارض ليس الاحداثا اليا ، ومن هنا يزول تفسير الصدفة .

ولكن عقلنا يدخل عامل الصدفة في سقوط الصخرة ، اذا كان للنتيجة معنى انساني ، وهنا ينصب هذا المعنى الانساني على العلة فيصبغها بصبغة انسانية . واذلك يقول « برجسون » : ان الصدفة - ان صح التعبير - هي اذن الآلية التي تتم وكأن لها « نية » أو « قصدا » .

واذا كان البدائي - فيما يرى ليفي بريل - يعاند في قبول عامل الصدفة ، حين يلجأ في نفس الافعال والاحداث ، الى « قوة المانا » او الى « روح ميت » أو « ارادة ساحر » ، فانما يكون

هذا التعليل البدائي الساذج للأحداث ، هو في حقيقة الامر تطبيقا صارما لمبدأ العلية ، وليس مجرد معاندة في قبول الصدفة .

فلقد أسرف العقل البدائي ، اسرافا شديدا في تطبيق السببية ، وتفسيره للظواهر الطبيعية والاحداث الانسانية ، تلك الاحداث التي لم يقف ازاءها موقفا ساميا ، اذا اقتصر فقط على قبول عنصر الصدفة ، اذ ان الصدفة « تعليل ضعيف » و « تفسير أجوف » لا ينم عن شيء .

تلك هي اعتراضات فيلسوف مثل « برجسون » على نظرية « ليفي بريل » في العلية ، ولكن علماء الاجتماع أنفسهم قد اعترضوا ايضا على تلك النظرية ومنهم « موريس جنزبرج » حيث يقول في هذا الصدد :

- « رغم أن البدائي ليست لديه أية فكرة عن »
- « مبدأ العلية في ذاته ، فإن خصائصه »
- « الاساسية متضمنة في سلوكه ، ما دام يبحث »
- « عن السوابق ، ويغير سلوكه ونشاطه وفقا »
- « للنتائج التي يريد أن يحصل عليها ، »
- « ويستخدم الوسائل التي قد يصفها المنطقي »
- « اذا ما تأمل أفعاله ، بأنها مناهج استقرار . »
- « وهي مناهج الاتفاق والاختلاف (١٢) . »

ومن هذا النص يتضح لنا ان العقلية البدائية عقلية منطقية ، تستخدم في تفسيرها مبدأ العلية والمعلولية ، وهو مبدأ أصيل

في الفكر الانساني ، اذ انه متضمن حتما في كل سلوك ، ولولاه
لاضطربت حياتنا اليومية برمتها ، كما ان البدائي ، فيما يقول
« جنزبرج » لا يلجأ الى السببية الغيبية ، الا اذا اخفقت لديه
السببيات التي اعتاد عليها في حياته اليومية .

كما اننا نستطيع في الرد على « دوركيم » و « موس » أن
نقول : ان « المانا Mana » لا يمكن ان تكون اصلا لفكرة العلية،
حيث ان فكرة « المانا » هي الملجأ الذي يلجأ اليه البدائي في
التفسير ، وهي الملاذ الذي يلوذ به العقل البدائي في التعليل
والتأويل ، ومن ثم فان مبدأ العلية موجود أصلا في بنية العقل
البدائي الفردي ، وهو سابق في وجوده بلا شك على « مبدأ
المانا » السحري ، فالعلة كمبدأ عقلي لها وجودها المسبق على
« المانا » كمبدأ اجتماعي .

وجملة القول : لقد القى الاجتماعيون على العلية ضوءا
اجتماعيا ، وأضافوا على السببية عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة .
الا ان الاجتماعيين لم يقدموا بصددها حلولا نهائية . فالمسألة
ما زالت قائمة كما هي ، ومهما حاول الاجتماعيون ان يقدموا
شيئا من المجتمع لتفسير السببية ، الا انها ستظل دائما فيما
يقول « لالاند » من المبادئ الرئيسية Axioms للفكر (٩٤) ،
على اعتبار أنها فكرة مستنبطة أصلا من جيلة العقل
وحده (٩٥) .

فكرة العدد :

ناقشنا فلسفيا واجتماعيا مقولات ثلاثا تندرج جميعها في ذلك الاطار الثلاثي الفلسفي المؤلف من الزمان والمكان والعلية .
وإذا ما انتقلنا اخيرا الى فكرة العدد وهي من الافكار الفلسفية الرئيسية التي درسها الاجتماعيون بقصد اكتشاف بعض المصادر الاجتماعية التي قد تفسر نشأة العدد . نجد أننا ينبغي ان نبدأ أول ما نبدأ باستعراض مختلف المصادر الفلسفية لفكرة العدد، حتى يمكن في ضوء تلك المصادر ان نتعرف على طبيعة الموقف الاجتماعي حين ينهض بتفسير مسألة العدد .

ولعل فكرة العدد ، هي من اكثر الافكار الفلسفية تجريدا ، ومن اشدها عموما وبعدا عن اشياء هذا العالم وموضوعاته المشخصة . ومن ثم كانت فكرة العدد من الافكار الفلسفية الخالصة ، حيث أننا اذا ما تأملنا فكرة العدد ودرسناها في ضوء تاريخ الفكر الفلسفي ، لوجدناها ، كما يشهد تاريخ الفلسفة بأنها من اقدم الافكار والمباحث التي تعرضت لها الميتافيزيقا .

حيث اختلطت فكرة العدد منذ « فيثاغورس » ببعض الافكار الانطولوجية ، فنظر الفيثاغوريون الى العدد على انه « مبدأ الوجود (١٦) » . وأضحى كل شيء في الوجود الفيثاغوري شكلا هندسيا وعددا . وعكف الفيثاغوريون على دراسة خصائص الاعداد وصلتها بأشكال الهندسة ، فرمزوا الى الاشكال الهندسية بنقط تدل على المستقيم او المثلث او المربع ، وحصلوا بذلك على أعداد مستقيمة ومثلثة ومربعة .

وفي هذا الصدد يقول « نيقوماخوس الجاراسيني » وهو من شيعة فيثاغورس ، في « كتاب المدخل الى علم العدد » . حيث تكلم عن صلة العدد بالهندسة يقول :

« علم العدد هو العلم الذي يعلم به امر الكمية »
« اذا فهمت على سبيل الانفراد (٩٧) . وعلم »
« العدد يرتفع ويبطل بارتفاعه وبطلانه علم »
« الهندسة ، ويرتفع هو ويبطل ببطلان علم »
« الهندسة ، وان ذلك العلم يجب بوجود »
« هذا العلم (٩٨) . »

ومن ذلك النص يتبين لنا ان العدد هو « علم الكم المنفصل » اذا استعرنا لفة أرسطو . وهو أساس الهندسة التي هي « علم الكم المتصل » .

ولقد حاول الفيثاغوريون أن يتقدموا بفكرة العدد . فميزوا بين الاعداد الاولية والاعداد القاسمة والاعداد الصماء . كما وضعوا ايضا بعض الخصائص العامة التي تميز الاعداد المخصصة والمقلة والكاملة . وذلك عن طريق قسمة مجموع قواسم العدد على العدد نفسه .

ويتضح لنا من قول « الجاراسيني » أن الفيثاغوريين قد مرجوا بين الاعداد والهندسة . فاعتبروا العدد « واحدا » مثلا . يقابل النقطة في الهندسة . والعدد اثنين يقابل الخط . والعدد ثلاثة يقابل المثلث . والعدد أربعة يقابل المربع (٩٩) .

وما يعنينا من فكرة العدد عند فيثاغورس ، هو انه قد طابق بين النسب الرياضية ، والنسب الوجودية ، ومزج بذلك فكرة العدد بمباديء ميتافيزيقية ، وخلط الاعداد بأصول أنطولوجية خالصة ، (١٠٠) حيث أصبح الوجود الفيثاغوري هو « عدد ونغم » .

ولقد عالج أفلاطون مسألة العدد في ضوء نظريته العامة في المعرفة والوجود ، فاعتبر الاعداد موجودات عقلية ، ونظر الى موضوعات الرياضة على انها « مثل مفارقة » ، كما ذكر أفلاطون أن للمثل اعدادا . (١٠٢) .

ولعل فيثاغورس - حين نظر الى الاعداد كمبدأ للوجود ، وحين عالج نشأة العدد بأصول أنطولوجية - كان مبشرا بفكرة « المثل الافلاطوني » الا ان العدد الفيثاغوري لم يكن مفارقا ، وانما هو شيء مادي ، على حين ان مثال أفلاطون عقلي « مفارق » ، فالعدد الافلاطوني موجود عقلي ثابت يتأمله الرياضي ويستوحيه .

وحين ذهب الفيثاغوريون الى ان وجود الاشياء يحاكي الاعداد محاكاة تامة ، الا ان افلاطون لم يجعل للاعداد وجودا حقيقيا مستقلا عن الاشياء ، كما هو الحال في وجود المثل ، ولكنه جعل الاعداد وكأنها تتوسط المحسوسات والمثل ، من حيث ان الاعداد الافلاطونية لا تفارق المحسوسات من جهة ، كما انها ليست مجردة عن المثل ، من جهة اخرى (١٠٢) .

وإذا كان افلاطون قد مزج بين فكرة العدد وفكرة المثال ،
الا ان تلميذه أرسطو ، قد هبط بالاعداد من عالم المثل الثابتة ،
الى عالم الحركة والتغير والزمان ، حيث ربط أرسطو فكرة
العدد بفكرة الزمان ، وخلط بين حركة الاعداد وحركة الزمن ،
واعتبر الزمان هو « عدد الحركة » أو هو الحركة المعدودة ،
التي هي شكل من أشكال « الحركة القابلة للعد » (١.٣) .

ولعل أرسطو فيما يقول « هاملان Hamelin » ، هو الفيلسوف
الاول الذي يربط بين فكرة الزمن وفكرة العدد ، حيث فسر
طبيعة الزمن عن طريق الحركة المعدودة (٢.٤) . ورفض قيام
الاعداد في الخارج في عالم « المثل الافلاطونية » اذ ان تصور
العدد ، هو تصور ذهني مجرد ، ويتوقف على وجود « النفس
العادة » لا على وجود « المثل الثابتة » . واستنادا الى ذلك الفهم
الارسطوي - نستطيع ان نقول : ان تعريف الزمان بالعدد ،
أصبح مسألة مشهورة في الميتافيزيقا وضعها أرسطو (١.٥) .

وإذا ما انتقلنا من ميتافيزيقا أرسطو ، الى الفلسفات الحديثة ،
نجد ان كانط لم يدخل فكرة العدد في قائمة مقولاته ، (١.٦)
فليس العدد الكانطي صورة قبلية A Proiri ، ولذلك لم يعتبر
كانط العدد مقولة من مقولاته ، اذ أن العدد عنده هو
« صورة الكم Le Schéma de la Quantité » ، كما تصدر الاعداد
عن « الفعل التركيبي L'acte Synthétique » للعقل (١.٧) .

ومن ثم كانت القضايا العددية هي قضايا تركيبية ، فاذا قلنا
مثلا : ان ٧ ، ٥ ، ١٢ (١.٧) ، فان تلك القضية العددية هي

قضية تركيبية تنشأ من عملية التركيب العقلي للاعداد ، لانها عملية « فعل » أو انشاء تركيبى يقوم به الفكر .

ولم يقبل كانط أن تكون خصائص الاعداد او الخواص الرياضية على العموم ، هي خواص الاشياء الحسية التي تتأثر بها حواسنا ، فيما ذهب الحسيون ، وانما وضع كانط تلك الخواص الرياضية ، في موضع وسط بين الفهم النخلص ، وبين الحس التجريبي البحت ، على ما فعل أفلاطون . حيث أن الاعداد لا ترتقي الى المعقول الكامل الذي يتحقق في عالم المثل ، لان الماديات الرياضية وثيقة الصلة بالمحسوسات ، وهذا معناه في لغة كانط ، أن الاصول الرياضية انما هي معطاة لنا في حدس أو بدهة غير عقلية .

ولقد أيد « هاملان Hamelin » ، ذلك الاتجاه الكانطي باعتماره واحدا من « الكانطيين الجدد » فقال بفكرة الحدس والبدهة غير العقلية ، وأكد الاصل التركيبى العقلي لفكرة العدد . حين أن التركيب عند « هاملان » هو أمر سابق بالضرورة على التحليل . ومن ثم كانت فكرة « العلاقة Relation » هي لمقولة « الاولى » في قائمة مقولاته ، كما كانت فكرة « العدد » عند هاملان هي المقولة « الثانية » التي تأتي بعد « العلاقة » .

لان فكرة العدد تتضمن في ذاتها فكرة العلاقة ، حيث تمتاز الاعداد بأنها منعزلة ومنفصلة ، بالرغم من أنها تكون مجموعة متحدة هي مجموعة العدد ، ولذلك نظر هاملان الى الزمان على انه المقولة الثالثة . حيث أن فكرة الزمان انما تتألف من العلاقة

والعدد معا ، حيث يعبر الزمان عن ارتباط صرف كالعلاقة ،
كما انه يعبر ايضا عن تمايز خالص كالعدد .

واستنادا الى هذا الفهم ، فان العدد عند هاملان ، هو المركب
من « الوحدة Unité » و « الكثرة Pluralité » ، وهذا التأليف
من الوحدة والكثرة ، هو الذي يكون فكرة العدد (١.٩) . ولكي
يؤكد هاملان علاقة العدد بالزمان ، يذكر القياس الآتي :

« اذا كان الزمان الارسطي هو عدد . واذا »
« كان العدد هو المركب من الوحدة »
« والكثرة . فالزمان اذن هو المركب من »
« الواحد والكثير . »

واذا كان « هاملان » قد ربط فكرة العدد بفكرة الزمن ، الا
ان « برجسون » قد فعل العكس حين يربط العدد بالمكان ، حيث
تستند فكرة العدد الى فكرة المكان ، اذ أن المكان هو المادة التي
بفضلها يكون العقل العدد . ويتفق « برجسون » مع « هاملان »
بالإلتفات الى فكرة الوحدة والكثرة كأساس يستند اليه العدد .
وهنا يقول برجسون في مقاله عن « معطيات الشعور
المباشرة » :

« نعرف العدد غالبا بأنه مجموع وحدات ، او »
« بمعنى أوضح ، انه تركيب الواحد »
« بالكثير (١) . »

ويتضح من قول برجسون أن العدد هو ذلك الكل المؤلف من
الوحدات والاجزاء ، وهو ذلك المجموع المركب من الوحدات

المتشابهة ، والمتجانسة فيما بينها ، فحين نقوم مثلا بعد مجموعة من الخراف في قطع ، نجد انها مجموعة متجانسة ليس بينها فروق فردية ، ولذلك فاننا حينما نبدأ عملية العد ، نجد أننا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

ومن ثم فنحن نتمثل فكرة العدد فيما يرى برجسون استنادا الى « حدس بسيط *Une Intuition Simple* » اذ ان فكرة المعدد تنطوي على كثرة من الاجزاء أو الوحدات المتجانسة ، تلك التي نتمثلها بالحدس البسيط ، ذلك الحدس الذي ينتقل بنا في عملية العد ، من صورة متجانسة الى صورة اخرى ، مما يجعلنا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

تلك هي فكرة العدد عند برجسون ، وهي تتصل أساسا بفكرة الحدس ، كما ترتبط أيضا بفكرة « المجاميع » ، فأصبحت الاعداد عند « Frege » و « Russell » (١١١١) هي عبارة عن مجموعة من المجاميع *Classes* .

ولذلك نجد ان اصحاب الاتجاهات المعاصرة في منطق العدد يقسمون الاعداد الى اعداد نهائية ، واعداد لا نهائية ، كما ادخلوا فكرة العدد في صلب فكرة « الفئات *Sets* » او المجاميع بقصد استكشاف طبيعة العدد الخيالي والعدد الاصم .

وما يعنيننا من تلك المناقشات الفلسفية لفكرة العدد ، هو التأكيد على ان فكرة العدد فكرة ميتافيزيقية بعيدة الغور في الفكر الفلسفي منذ صدرت طلائع الفكر اليوناني عند فيثاغورس ، كما ترتبط فكرة العدد ايضا بالبناء الميتافيزيقي الذي يشيده الفيلسوف سواء في المعرفة او في الوجود ، لاننا

وجدنا ان فكرة العدد وثيقة الصلة بمذهب الفيلسوف ومنهجه سواء أكان رياضيا أم منطقيًا ، واقعيًا أم مثاليًا .
وإذا كانت فكرة العدد هي بعيدة الغور في التصور الفلسفي ، فإنها بعيدة كل البعد عن التصور السوسولوجي . حيث ان الاجتماعيين قد اقتصروا على مفهوم ضيق قاصر لفكرة العدد، فهم لم يضيفوا شيئًا ، الا اضافة طابع القداسة على فكرة العدد ، او الغاء الصورة الكمية للعدد وتأكيد الصورة الكيفية .

حين يقول « مارسيل جرانيت » (١١٢) : ان العدد في المجتمع الصيني القديم لا يعبر عن الكم بقدر ما يعبر عن الكيف ، ومن ثم نسب الصينيون الى الاعداد قيما عاطفية تتصل بالسعادة او بالتعاسة ، وليس هذا الفهم البدائي غريبًا . اذ أننا كثيرا ما نشاهد في المجتمعات المتحضرة من يؤمن به ، حين يتشاءم الناس من بعض الارقام ، ويتفاءلون في نفس الوقت بأرقام معينة بالذات . ولقد ذكر « لوسيان ليفي بريل » ان البدائيين لا يستطيعون العد الى اكثر من العدد ثلاثة او اربعة (١١٢) .

ولكننا نقول مع « فرانز بواس Franz Boas » (١١٤) : ان البدائيين حين يقفون عند اعداد محدودة ، وبسيطة ، فما ذلك الا لعدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات البدائية المغلقة .

فلا شك ان التفسير الاجتماعي لفكرة العدد هو تفسير غير كاف تماما لتحديد نشأة الاعداد اذ ان البدائي حين يقوم

بعملية العد بواسطة الاصابع او الاصداف او الحبوب . انما يتوسل بهذه الاشياء كوسائل لعمليات العد التي تعبر اصلا عن حقيقة العدد .

وليست فكرة العدد نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تصور الاجتماعيون ، اذ انها فكرة ثابتة مطلقة في كل المجتمعات والحضارات ، وما يختلف فيما بينها هو اشكال الارقام ومظاهر عمليات العد .

واذا كان الاجتماعيون يحاولون رد الاعداد الى اصول غير رياضية او عقلية ، فهذه محاولة لم يلازمها التوفيق ، اذ ان هناك الكثير من انواع العدد التي يتعذر ردها الى الاصل الاجتماعي ، فلا شك ان « العدد الاصم Irrationnel » و « العدد الخيالي Imaginaire » (١١٥) ، وهي من الاعداد التي يتعذر معها التفسير السوسولوجي وكلها اعداد بعيدة كل البعد عن الاصول الاجتماعية .

ومن ثم نستطيع ان نقول مع « لالاند » : ان فكرة العدد لا تفسر بعالم التجربة ولا تصدر عن المجتمع . اذ ار لفكرة العدد « صوراً عقلية » (١١٦) ، تحتاج الى قدرة رياضية في التفسير ، لا يمكن ردها الى عناصر اجتماعية .

* * *

وختاماً وجدنا كيف تنهافت وجهة النظر الاجتماعية في صلب الفكرة ، انما ان عمليات الفكر الانساني « لا تطابق

الواقع الاجتماعي » ، ولا تستمد من بنية المجتمع كما يريد دوركايم . إذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال المجتمع ، ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات اجتماعية ، ومن ثم لا تصبح المقولات مجرد اطارات اجتماعية .

فليست الطبيعة ، فيما يقول « شارل بلوندل » ، جزءا من المجتمع بل اننا ، نجد العكس . فان المجتمع يؤلف جزءا من العالم . وليس المجتمع تلخيصا للعالم ، وبذلك فان مصطنعات المجتمع وتصوراته انما تعجز دون شك عن ان تأتينا بمعرفة حقيقية ، كما انها ليست كافية بذاتها في تفسير مقولات الفكر الانساني . ولكن لما كان الدين والمجتمع - هما اصل المقولات - كما أشار دوركايم ، فان النظرة الاولى تعلمنا انه كان لا بد من ان تتحول بالضرورة تحولا أساسيا في مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجيء ، وأنه كان لا بد من تجردها عن الصبغة الدينية لكي تصبح أهلا لتجربتنا ومنطقنا وعلمنا (١١٧) .

ويرى « بلوندل » انه اذا كانت المقولات ذات اصول اجتماعية . فما من فكرة تخطر بالعقل او احساس يجيش في العاطفة ، الا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الانسان - عند دوركايم - حيوانا يذوب ذوبانا في بنية المجتمع . وقد فقد عناصره الانسانية الفريدة الكامنة في عقله ومشاعره (١١٨) .

وبذلك فقد ناقشنا موقف علم الاجتماع من مشكلة أصل المقولات ، ووجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها . ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها - بكل تأكيد - فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أو جماعية ، وإنما هي مفروضة عليها ومنظمة لها . لذلك انشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحتة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر . فقد اصطدم « كانط » مثلا - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة ، تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبلية عقلية للمقولات . و « هيجل » - وهو فيلسوف عقلي أيضا - قد اصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده . وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي - منطق « القضية » ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية في أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك لا نعتقد ان الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟ وبدلا من ان يجيب الاجتماعيون عن تلك المسألة ، وبدلا من ان يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا ان يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هي اصول المقولات ، بينما هي مجرد تنظيم للتجربة بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية اا بصدد المقولات .

* * *

تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة في اضافة العنصر الاجتماعي بصدد تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، الا ان علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا في تفسير اصول المعرفة . وفي ضوء ذلك التعاوض ظهرت في علم الاجتماع بعض «الاتجاهات» و « النزعات » . كما أثارت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال في الفكر الفلسفي ، عددا من « المدارس » ، التي تتفق في الاصول الاجتماعية ، وتتباين في طبيعة تلك الاصول .

فمن خلال استعراضنا لمساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا « مذهباً ماركسياً » صدرت معه البدايات الاولية ، لعلم اجتماع المعرفة ، ويذهب الى ان التفسير التاريخي والاساس الاقتصادي او « الاساس الاسفل » هو المصدر الوحيد

لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الاول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة « دوركايم » كي تفند مزاعم الاتجاه الماركسي ، فانكرت في نزعة مثالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية . جاءت الدوركايمية وأنكرت ذلك الأساس المادي للمجتمعات ، وذهبت الى ان اصول المعرفة لا تصدر عن « عقل الطيقة » ، وانما تتميز التصورات العامة بصورها عن « بنية العقل الجمعي » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » كي ترفض وضعية دوركايم وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم « مانهايم » ايضا تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التي وجدها عند « دوركايم » و « ماكس شيلبر » .

ومما يعنيننا من كل ذلك هو انقسام علم الاجتماع الى مختلف الاتجاهات التي يزخر بها الفكر الاجتماعي ، وما يعنيننا ايضا - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي التام بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التي ينحو كل منها نحو خاصا في تفسير المعرفة في ضوء الفكر الطبقي او الاجتماعي او التاريخي .

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمية ، اقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، الا انها لم تفترض اساسا ماديا كما هو الحال عند ماركس ، وانما حاولت ان تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها الايمان بعقل روحي خالص ، يصدر عن بنية الفكر الجمعي .

ولذلك وجدنا دوركايم يلتزم منها فلسفيا في اقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ اولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة في تفسير المعرفة . ثم هو يحاول بعد ذلك ، التوفيق بينها وتوحيد المعرفة بالالتفات الى الاصل الاجتماعي ، باعتباره الاساس الموضوعي الوحيد .

ويهدف « دوركايم » من ذلك - الى ان يخلص مشكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها الى بنية المجتمع دون ان يتكلف تلك الجهود التي بذلها أصحاب النظر العتلم والتجريبي . فقبل من العقليين قولهم في « عمومية المعرفة وكليتها » ، كما اتفق مع التجريبيين ، في ضرورة النظر الى الاساس الموضوعي استنادا الى منهج المشاهدة والاستقراء .

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له باقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الافلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة أخرى . فاقترح « عقلا جميعا » تتحقق فيه فكرة ضرورة المعرفة وعمومها ، وهو في ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية في المعرفة .

كما يقول « دوركايم » بـ « فكرة معالجة الظواهر على أنها أشياء Comme des Choses » وهو في تلك الفكرة يريد ان يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التي تستند اليها المعرفة .

ولكن نظرية « دوركايم » في المعرفة ، لم تستطع ان تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، حيث واجهها الكثير من الانتقادات التي اكدت تهافتها ، فأينا منذ قليل ، كيف انهار الفرض

الاجتماعي للمقولات ، وسنرى الآن - كيف يمكن قبول فكرة العقل الجمعي ؟ وهل هي مسلمة اجتماعية لا تقبل المناقشة ؟

نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد :

في الواقع - ليست نظريات الاجتماعيين في العقل والمعرفة ، الا تردادا لنظرات « هيجل Hegel » فيما يسميه « بروح الشعب Volksgeist » او فيما أسماه « مونتسكيو » بالروح العامة للامة L'esprit Général d'une Nation *

كما اننا نعلم ان التعريف الرئيسي للثقافة Culture ، وهو التعريف الذي اشتهر به « ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnt Tylor » حين يعتبرها « ذلك الكل المعقد Complex Whole » الذي يشمل المعرفة والفن والقانون والاخلاق والعادات . وهذا هو التعريف الرئيسي في علم الاجتماع ، وهو ليس في الواقع الا تكرارا يذكركنا بفكرة هيجل عن « روح الشعب » او عن « العقل الموضوعي der objektive giest » (١٢٢) *

ويقول « نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجل :

« انه كولومبوس جديد » فان ما عثر عليه فيما اسماه « بروح » او « عقل » وما وصفه بأنه « فوق العنصري Superorganic » او « فوق الفردي Super individual » قد أدى بالاجتماعيين والانثروبولوجيين الى اكتشاف قارة جديدة للمواقع ، ذلك هو ما أسماه بالواقع الاجتماعي Social Reality *

فان فكرة العقل الموضوعي عند « هيجل » تشبه في اطارها العام فكرة « العقل الجمعي » عند دوركايم ، كما توحى بفكرة « الثقافة » كما يتفهمها علم الاجتماع الامريكى وبخاصة عند Kroeber (١٢٢) .

واذا كان « هيجل » يذهب الى أن « كل ما هو واقعي هو معقول » فان دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون الى ان « كل ما هو اجتماعي هو معقول ، وكل ما هو معقول هو اجتماعي » .

ويقول « هارتمان » في سيمينار Seminar « عقد في برلين سنة ١٩٣٩ : ان العقل الموضوعي قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذي يفرض على الانسان ويضطلع به الفرد . وما يسميه هارتمان « بالتكوين المتجانس » ، هو تماما ما نجد عند الانثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين ، بما يسمونه « بالانماط Patterns » .

ولذلك فاننا يمكن ان نقول - وفقا لنظرية العقل الموضوعي عند هيجل : ان الانسان لا يولد الا في « اطار عقلي عام » يستمد منه انماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية . وهذا هو ما يعني به تماما « رالف لنتون Ralph Linton » (١٢٤) وغيره من سائر الانثروبولوجيين الثقافيين ، حين يذهبون الى أن الانسان يولد في ثقافة يستوحى منها فكره ومنطقه ، بمعنى ان الانسان لا يخلق لغته او يصطنع اخلاقه ، وانما يكتسبهما من ذلك « الاطار العقلي العام » ويستوحيهما من « نمط الثقافة » التي يولد ويعيش فيها .

ومن ثم نجد ان نظرية « العقل الموضوعي » عند هيجل ،
انما تفسر كل النظريات السوسولوجية للثقافة عند مختلف
الانثروبولوجيين الثقافيين من أمثال « كروبر Kroeber » و
« هرسكرفتزHerskovits » و « رالف لنتونRalph Linton » . الا
اننا نأخذ على علماء الانثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم وضعوا
« تمايزا » وفرضوا خلاء او مفارقة بين الانسان وثقافته ، على
حين اننا لا نجد الا نظاما كليا ميتافيزيقيا يربط الانسان
بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك اننا من وجهة نظر الفلسفة الانثروبولوجية ،
وهي مبحث فيما وراء الانثروبولوجيا Meta-Anthropology لا
نضع تمايزا بين « الانسان » من جهة ، و « ثقافته » من جهة
اخرى ، فليس فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث انهما وجهان
لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١٢٥) .

ولقد اعترض « هيرمان وينHermann Wein » ، الاستاذ
بجامعة « جوتنجنGottingen » ، على نظريات الاجتماعيين في
العقل والثقافة في مقالة نشرها في مجلة « فلسفة العلم
Philosophy of Science » تحت عنوان « اتجاهات الفلسفة
الانثروبولوجية والانثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا بعد
الحرب » .

« Trends in Philosophical Anthropology and Cultural »
« Anthropology in Postwar Germany ».

يقول « هيرماوين » : ان كل ما يسميه الانثروبولوجيون
« بالاجتماعي Social » تارة وبخاصة في الانثروبولوجيا

الانجليزية ، « وبالثقافي Cultural » تارة اخرى ، وبخاصة في
الانثروبولوجيا الامريكية ، انما ترجع جميعها الى مقولة
« العقل » او « الروح » التي أثارها هيجل .

ولذلك فاننا اذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية
الاجتماعية التي تستند اليها ، ولذلك تساءل « وين » بقوله :
كيف نفسر في ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى
لدى « موسى » و « بوذا » و عيسى » و « محمد » صلى الله عليه
وسلم !؟ .

وكيف نعلل فكرة الزعامة او « القيادة » بظهور القادة
والعظماء والفلاسفة ، وصدور المذاهب الاخلاقية الكبرى عند
« سقراط » و « جوته Goethe » (١٢٦) ؟ وأثار « هيرمان وين »
تلك التساؤلات كي تضع حدا ، لادعاءات الاجتماعيين وقولهم
في « العقل الجمعي » وما احاطوه به من قداسة ، وما اصفوه
على الثقافة من قهر وسلطان .

ولقد تماثلت الصيحات من بين علماء الاجتماع انفسهم ، حين
انكر البعض الاخذ بفكرة « العقل الجمعي » فذهب « بوخارين
Boukharine » الى ان فكرة العقل او الشعور الجمعي ، هي
فكرة غيبية خالصة (١٢٧) .

وذهب « كارل مانهايم » الى انها « فرض ميتافيزيقي » ، لان
دوركايم جعل من « العقل الجمعي » كائنا وهميا يخلق فوق
العقول والتصورات الفردية (١٢٨) . ولذلك يقول « جورفتش
Gurvitch » (١٢٩) : ان العقل الجمعي هو محض افتراض لاشياء

غير موجودة ، فقد دعا دوركيم نحوا مثاليا وفلسفيا في تفسيره للعقل والتصورات ، فجعله أشبه بـ « اللوغوس » أو « الروح » ، وهي فكرة مسرفة في الخيال ، كما انها فرض ميتافيزيقي خالص لا يتصل بالعلم الوضعي الذي يلوح به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلمي انما يوضع تحت محك التجربة ويخضع لها كمييار للخطأ او الصواب ، والعقل الجمعي فرض لا تشهد التجربة بوجوده .

وعلى هذا الاساس نقول مع « أرمان كيفيه » (١٣٠) : انما ينبغي أن لا ننسى أن « دوركيم » قد حاول - بمذهبه في العقل الجمعي - أن يكون فيلسوفا ، كما اراد في الوقت نفسه أن يكون عالم اجتماع ، حين يستخدم العلم الاجتماعي في حل مشكلات المعرفة والاخلاق والتصورات .

ولذلك عاب عليه « لاقومب Lacombe » . فوجدناه ينتقد فكرة الشعور نقدا عنيفا ، وقال : ان دوركيم لم يستطع ان يخلع رداء الفيلسوف الميتافيزيقي حين يتمسك في اصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولعله قد تأثر في هذا الاتجاه الفلسفي بأراء أستاذه « رينوفيه Renouvier » وفلسفته في العقل والتصورات .

ويقول « شارل بلوندل Blondel » : ان التصورات الجمعية التي اشتهرت عن دوركايم . تلك التصورات التي تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتي من شأنها أن يخضع لها سائر البشر . . . ان تلك التصورات هي سواء في القيمة مع افكار و « مثل » أفلاطون دون نقص او زيادة (١٣١) .

ولقد تقدم « موريس جنزبرج Ginsberg » ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعي . وقال : ان فيها تاليها للمجتمع . والفاء لعقل الفرد الذي ينغمز ويذوب في المجموع . فنسب دوركايم الى المجتمع من الهيبة والقوة . ما يجعله لها قادرا جبارا . ينبغي أن نعلم منه موقف الطاعة والخشوع والتعبد (١٣٢) .

ويرى « جنزبرج » أن روح المحافظة الأصيلة . عند « دوركايم » والنزعة الى الابقاء على الاوضاع القائمة انما هي جلية واصحة عند « هيغل » وأتباعه ، حين حاولوا معالجة مشكلة « المقاومة resistance » وحل مسألة الاعتراض . فقالوا بتاليه الدولة ، ووجوب ابتعاد الفرد من ان يعترض على ارادة الدولة . ولا شك ان فكرة المجتمع عند دوركايم انما تتساوى مع فكرة الدولة لدى « هيغل » فكلاهما مصدر القانون Law ومظهر السلطة الاخلاقية المثلى (١٣٣) . وكلاهما يمثل الروح المطلق الذي يتجلى في الشعور والارادة .

واذا كان « هيغل » قد فرض للدولة سلطانا وقهرا وجعل لها ارادة مطلقة ، وكأنها ارادة الله تتجلى على الارض ، فان « دوركايم » حاول هو الآخر ان يجعل من المجتمع الها . حين نسب الى العقل الجمعي قيمة روحية مثالية تحلق فوق عقول الافراد .

وهنا يتساءل « جنزبرج » في الرد على فكرة « العقل » عند دوركايم فيقول : هل تعمي المجتمعات بنفسها ، وادا كانت تعمي بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما يفكر فيه العقل الجمعي ؟ (١٣٤) .

ولقد زعم دوركايم ، ان عقل الفرد من حيث شكله ومضمونه مدين للمجتمع والعقل الجمعي ، فمنه وردت كافة المقولات والتصورات ، ورأى « جنزبرج » ان دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعترض عليه بقوله : « بأي معنى نقول ان فعلا من افعال الوعي يصدر عن عقل الفرد ، يعد نتاجا لحالة اكثر اولية مما هي في ذاتها ؟ ... ان ذلك يتعذر علينا تحديده دون شك » (١٣٥) .

واغلب الظن ، ان دوركايم قد تابع ذلك الاتجاه الذي يقول به « فونت Wundt » والذي يأخذ بفكرة « تركيب حالات الوعي » . وهنا يتساءل جنزبرج بصدد اعتراضه على فكرة التركيب او التفاعل فيما بين العقول الفردية « ما هو الدليل القاطع الذي يثبت امكان وقوع تفاعل عقلي بين الافراد ؟ ! » .

ان الدليل التجريبي لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل او التركيب العقلي بين العقول الفردية ، مما يؤك بانطبع ، أن مسألة « اتحاد » العقول الفردية في « عقل جمعي وحيد » ، هي مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفي الرد على فكرة « التفاعل » وعلاقتها بالفكر ، يقول بيترين سوروكين Sorokin : «

« دعنا نسأل أولا ، هل يعد عامل التفاعل

« تفسيراً كافياً لصدور الفكر او الظواهر

« فوق العضوية ؟؟ »

« انني لا اعتقد ذلك • لاننا نجد تفاعلا »
« ثابتا معقدا في مجتمعات النحل والنمل »
« والحيوانات الاخرى ، ومع ذلك فلم »
« يصدر عنها فكر او ما هو أشبه • (١٣٦) »

ويتضح من ذلك القول ، أن مجرد « التفاعل فيما بين العقول » لا يصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوروكين » ، وفي الواقع ان القول بفكرة العقل الجمعي ، يدعونا الى انكار التصورات والعقول الفردية . فان العقل عند دوركايم ، لا يعدو ان يكون « وعيا جماعيا » حل في جسد الفرد على حد تعبير جنز برج (١٣٧) .

وفي ذلك ينكر دوركايم على الفرد أية قدرة على التفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الانسان وظيفته ودوره وقدرته • وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي انزلق او انساق اليها دوركايم انسياقا لا شعوريا •

فليس هناك اي دليل يستند اليه دوركايم واتباعه لما يزعمونه للعقل الجمعي من سمو ورفعة ، بالرغم من أن الدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعي ، قد اكدت ان عقل الجماعة يتصف بالغباء والجنون وعدم المسؤولية ، وفي هذا المعنى سخر « شيلر Schiller » بقوله : « خذ كل شخص بمفرده ، ترفيه سادا وحكمة . ولكن أنظر الى الافراد وقد انخرطوا في جماعة • تلف نفسك امام طائفة من البلهاء » وفي هذا المعنى ايضا تقول « مدام رولان Mme Roland » : « حينما يجتمع الناس تستطيل اذانهم » (١٣٨) •

تلك شذرات من اقوال الاجتماعيين واعتراضاتهم على فكرة العقل الجمعي ، وينبغي ان لا يفوتنا ايضا في هذا الصدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم لها تقييما فلسفيا . وبخاصة بالاشارة الى « هنري برجسون » و « أندريه لالاند » .

ولقد انكر « برجسون » على دوركايم قوله : ان التصورات ليست من صنع العقول الفردية ، بل هي من صنع العقل الجمعي ، كما اعترض برجسون على فهم دوركايم لطبيعة الفكر الجمعي ، واعتبارها متمايضة كلية عن طبيعة الفكر الفردي ، على اعتبار ان للعقل الجمعي ، حقيقة قائمة بذاتها ، وان للمجتمع وجوده الخاص به وهنا يعترض برجسون في عبارة فلسفية رائعة :

« نحن نفترض عن طيب خاطر وجود »
« تصورات جمعية قائمة في النظم واللغة »
« والعادات . وأن مجموعها يكون الذكاء »
« الاجتماعي المتمم للعقول الفردية »
« ولكننا لا نفهم كيف يمكن ان تكون هاتان »
« العقليتان متنافرتين؟! وكيف يمكن ان »
« تبطل احدهما الاخرى؟! فالتجربة لا »
« تقول شيئا من هذا ، وليس علم الاجتماع »
« على حق في ان يفترض ذلك » (١٢٩)

ويتضح لنا من هذا القول ان برجسون ينكر امكان قيام عقل جمعي يعبر عن تركيب متمايز عن مجموع العقول الفردية . فيرى « برجسون » انه قد كان يمكننا ان نأخذ بهذا الرأي الى

أقصاه ، اذا اعتقدنا أن التقاء الافراد عقليا ، هذا الذي يشبهه دوركايم بالتقاء الاجسام البسيطة ، التي تتحد مع بعضها بعضا في مركب كيميائي ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعي .

ولكن هذا التصور الدوركايمي يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا الى المجتمع اصلا عرضيا ، ولو ذهبنا الى ان اتحاد الافراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا او اتفاقا ، وهذا امر لا يقره دوركايم ، ولا يرضى عنه الاجتماعيون .

ويرى برجسون ان الاجتماعيين يرون ان المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها . اما الفرد فليس الا تجريدا ، واذا كان الامر كذلك ، يتساءل برجسون : « لم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما في العقلية الفردية ؟ » (١٤٠) .

ولكننا لا نستطيع ان نتصور ان ثمة عقلية اجتماعية ، تأتي الى العقلية الفردية ، وتكون في نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض « العقل الفردي » مع « العقل الجمعي » ؟! وهذا هو السؤال البرجسوني الرئيسي ، الذي تنتهي منه بأن تصورات الانسان لا تتعلق الا بجبلة عقله الفردي ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطنبوا فيما سموه « بالتصورات الجمعية » .

ولقد حل « لالاند مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردي » و « العقل الجمعي » ، فذهب الى القول بوجود ما أسماه بـ «العقل المتكون La Raison Constituée » وميزه تماما عما يسبب بـ « العقل المكون La Raison Constituante » ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل « القابل للتغير

« Variable » دون مسان بجوهر العقل الثابت أو المكون .»

والعقل المتكون اذن هو «العقل الديناميكي La Raison dynamique»
لانه عقل متطور متغير ، يلجأ اليه الانسان في حياته اليومية ،
وفي لحظات جزئية محدودة . ولذلك نجد ان هذا النوع من
العقل ، انما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط
الحضارة ، ويتغير طبقا لتغير التجارب الجزئية التي يمر بها
الانسان في احتكاكه المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن «العقل المكون» ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل
الثابت والمبدأ الواضع للقيم ، والمنظم للتجربة ، كما أنه المصدر
الأصيل لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماه
« لالاند » بالعقل الاستاتيكي La Raison Statique ، حيث أنه
لا يتغير ، ويبقى ثابتا في بنيته ، واحدا في صفاته وسماته
العامة (١٤١) .

وبالاضافة الى كل تلك الانتقادات القاسية ، انتقد
عالم المناهج وفلسفات العلوم « ف . أ . فون هايك
F.A. Von Hayek » ، تلك النزعة الوضيعة المتعالة ،
وذلك في مقاله المشهور الذي نشره في مجلة
Economica ، تحت عنوان « التعالم ودراسة المجتمع
Scientism and the study of Society » ، ورفض « هايك » في
هذا المقال ، نظرية عقل جمعي غيبي يسبح فوق عقول
الافراد ، اذ أنها نظرية غريبة وغير علمية ، كما
انها لا تستطيع ان تقف على اقدامها كنظرية ميتافيزيقية .

وبذلك انتقد هايك « المذهب الجمعي Collectivism » المنهجي، كما

ناقش « المذهب الفردي individualism » مناقشة مفصلة * .

وما يعيننا من كل ذلك ، هو ان الفلاسفة انما يشيدون بقيمة العقل الفردي ووظيفته في صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف « دوركايم » نفسه، في كتابه عن « التربية الاخلاقية L'éducation Morale » حيث يعترف بقيمة العقلية الفردية وينكر عبودية الفكر ، وذلك حين يحدثنا عن الاخلاق وتحرير الفكر من التديم وتأكيد النزعة الفردية .

ولذلك وجدنا « دوركايم » صاحب « التصورية الجمعية » ، ينتصر للمذهب الفردي ، ويؤكد الحرية للانسان الفرد ، على اعتبار ان الايمان بالعقل ، انما يقوي المشاعر الفردية ويدفعها دفعا نحو الامام (١٤٢) ، وهذا ما يتعارض تماما مع المذهب الدوركايمي والنزعة الجمعية ، التي تقول بعقل جمعي وحيد، وتنكر وظائف العقل الفردي ، وتؤكد نسبية المعرفة والحقيقة .

الامر الذي يرفضه « فرانز بواس Boas » عالم الاجتماع الامريكي ، حيث يؤكد في كتابه « عقل الرجل البدائي The Mind of Primitive Man » ان جوهر العقل الانساني يبقى هو هو في كل المجتمعات ، وان الوظائف العقلية تظل متشابهة تماما ، في كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها او تحضرها (١٤٢) .

* * *

* Hayek, F. A. Von., *Scientism and the Study of Society, Economica*, Vol. : 1 x PP. 267-291

يتضح لنا من فيض مناقشات الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية الجمعية التي انتهى اليها « دوركايم » ، حيث انه في تلك التصورية الغريبة التي يقول بها يقضي على الذكاء الفردي قضاء مبرما ، فقد اراد ان يخضع الفكر الفردي بحيث يجعله يفكر من خلال اطارات الفكر الجمعي فحسب، تلك الاطارات التي يستمد منها الانسان مقولاته وقوالبه الفكرية . بمعنى ان تترد ملكات الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كأنا سلبيا غريبا . يتصور تصوراته الخاصة من خلال التصورية الجمعية ، ويتخيل احلامه وآماله بالتعامها بأحلام الجماعة ومشاعرها الجمعية، وحتى ذكرياته وعالمه الذاتي الخاص ، انما تستمد اطاراتها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها الى عالم الذاكرة الجمعية . وبذلك ينبغي أن نؤكد ان النزعة التصورية الجمعية هي نزعة مسرفة ومتطرفة ، لانها تنكر مصادر الادراك الانساني ولا تعترف بملكات الانسان الفرد .

تقييم النزعة الشيئية Chosisme في التفسير :

قلنا : ان « دوركايم » ، قد حاول ان يقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها القول « بعقل جمعي » ، ومعالجة الظواهر على انها اشياء *comme des choses* ، وراينا كيف تنهافت فكرة العقل الجمعي امام التقييم الاجتماعي والفلسفي . وسنعالج الآن مبدأ « شيئية الظواهر » الذي يقول به « دوركايم » لتحقيق موضوعية علم الاجتماع .

لقد نظر الاجتماعيون الى ظواهر الدين والاخلاق والمعرفة، على انها اشياء اجتماعية ، وحاولوا معالجتها على انها اشياء يمكن النظر اليها من الخارج . وفي الواقع اننا لا نعرف طبيعة تلك « الشيئية » التي يضيفها علم الاجتماع على معالجته للظواهر الاجتماعية .

فما معنى القول بشيئية الظواهر؟! هل يعني به «دوركايم» ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها؟! ام انها ظواهر تلك الاشياء او الموضوعات الساهرة ، كما تتجلى وتبدو امام حسنا؟! .

اننا ينبغي ان لا نأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبدأ الدوركيمي الغامض ، اذ اننا لا يمكن أن نتصور « شيئية تلك الظواهر » . . .!! . . . فالظواهر في حقيقة امرها ليست أشياء او شبيهة بالاشياء .

حيث ان تصوراتنا للاشياء ، هي بلغة كانط ، اما تصورات ترتبط بالاشياء على العموم Choses en général ، واما تتعلق تصوراتنا بالاشياء كما هي في ذاتها Choses en soi هذا هو الاستعمال الكانطي لفكرة الظواهر Phénomène (١٤٤) .

ولقد رفض الوضعيون ومنهم علماء الاجتماع ، فكرة قيام عالم الاشياء كما هي في ذاتها ، كما رفضها كانط ، فبالرغم من انه يقرر وجود الاشياء كما هي في ذاتها ، الا انه اخرجها من دائرة البحث التراسنديتالي في المعرفة .

حيث ان موضوعات الاشياء كما هي في ذاتها ليس من قبيل المعطيات Donnés الحسية ، كما انها ليست قائمة في مجال الحدس الحسي . ولما كان الشيء في ذاته ليس قائما في التجربة الحسية ، فماذا يعني « دوركايم » بتلك الشيئية الظاهرة ؟ او تلك الظواهر الاشياء ؟! فليست الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ، كما انها ليست في نفس الوقت ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا امام الحس .

يقول « كولنجوود Collingwood » : ان مبدأ شيئية الظواهر يشوه طبيعة العلم الوضعي ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة . ثم ان هذا المبدأ يشوه ايضا ، موقف علم الاجتماع ، لانه يعني ان عالم الاجتماع ليس الا مجرد مشاهد للوقائع والظواهر التي يعرض لها بالوصف (١٥٤) .

ومعنى ذلك ان يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفي ، فلا يحق له التفسير او حتى المقارنة . وبذلك فاننا اذا ما اخذنا بمبدأ معالجة الظواهر على انها اشياء ، يجعلنا نتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا للظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا الفهم ، هو مجرد « المشاهد السلبي » لما يبدو امامه من احداث او ظواهر ، وهذا ما لا يوافق يوافق عليه الاجتماعيون انفسهم ، اذ ان غاية العلم هي « التفسير » ، كما ان علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير .

واعلم ، ان دوركايم بنزعتة الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون ان يتعمقها ويسير عورها . وهنا ينبغي ان نميز بين مبدأ العلم ومبدأ الفهم ، فمن المعزم لدينا ان التفسير يتصل بتعليل تتابع الوقائع والظواهر ، أي ان التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر .

على حين ان « الفهم » يتصل بادراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الانسان ان يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانها ليست « اشياء خارجية مستقلة » بل هي مرتبطة بالانسان متعلقة باوادته وقله ونفسه .

كما ان عالم الاجتماع هو بالضرورة ، انسان من عصر معين ومن بيئة معينة ، ومن ثم لا يستطيع ان يعيش كآلهة أبيقور « فيما بين العوالم » ومعنى ذلك اننا ما زلنا بمعدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١٤٦) .

واذا كان دوركايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » ان يحقق الموضوعية التامة لعلم الاجتماع ، فاننا نجد ان علم الاجتماع في مسيس الحاجة - حتى يستقيم علما - الى توحيد مدطلحاته في لغة علمية مضبوطة .

الأمر الذي تشهد به وتؤكده أقوال الاجتماعيين أنفسهم . فتقول « لوسي مير Lucy Mair » في مقال نشرته في « المجلة البريطانية لعلم الاجتماع The British Journal of Sociology » بعنوان « لغة العلوم الاجتماعية » (١٤٧) « The Language of The Social Sciences »

تقول « لوسي مير » في هذا المقال : ان الكثير من مصطلحات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ما زالت حتى الآن يكتنفها الغموض والاضطراب ، تلك المصطلحات التي تتعلق بمفهوم « الثقافة » أو « الطبقة » مما يشهد بحاجة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية . الى الكثير من العناية والدقة في تحديد لغة العلوم الاجتماعية ، حتى تبلغ درجة الدقة التي بلغتها سائر العلوم الفيزيقية .

ولقد أكد « مالينوسكي Malinowski » و « رادكليف براون » أهمية إعادة النظر في تلك المصطلحات وصياغتها صياغة علمية دقيقة (١٤٨) . فان مفهوم « البناء الاجتماعي » مثلا ، يختلف باختلاف علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فمنهم من يراه على أنه « نسق طبيعي » أو فيزيقي ، كما هو الحال عند رادكليف براون ، ومنهم من ينظر اليه على أنه « نسق خلقي » أو معنوي ، فيما يقول ايفانز بريتشارد ، ومنهم من يراه « نسقا اقتصادية » فيما يرى « رايموند فيرث Raymond Firth » في دراسته للبناء الاقتصادي في « تيكوبيا Tekopia » .

كما اختلف علماء الاجتماع أيضا حول معنى « النظام Institution » و « النسق System » ومفهوم « البناء Structure » و « التنظيم Organization » وطبيعة « الدور Role » و « الوضع Position » . كما اختلفوا أيضا في التمييز بين « الوظيفة الاجتماعية Social Function » و « العملية الاجتماعية Social Process » .

فكثيرا ما نشبت الخلافات بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، في تفسير مفاهيم تلك المصطلحات ، كل يفسرها وفقا للون الثقافة التي استقاها ، ومن ثم نشأت « المدارس » في صلب علم الاجتماع ، كما هو الحال تماما في ميدان الفلسفة .

وان التفاتة عابرة لكتاب «سوروكين Sorokin» عن «النظريات السوسيولوجية المعاصرة *Contemporary Sociological Theories*» تبين لنا الى أي حد انقسم علم الاجتماع على ذاته ، الى عدد كبير من المدارس المتصارعة على مسرح الفكر الاجتماعي .

وفي تهكم لاذع ، ذهب « هنري بوانكاريه Poincaré » الى أن كل فكرة سوسيولوجية ، انما تفترض منهاجا خاصا ، ولذلك كان علم الاجتماع في رأيه ، علم متعدد المناهج قليل النتائج (١٤٩) .

ولعل ذلك التعدد الضخم في مناهج ومدارس علم الاجتماع ، يرجع الى أن لغة العلوم الاجتماعية ، ما زالت تتميز بأنها « لغة كيفية Qualitative» غالبا ما تتأثر بالنزعات الذاتية ، والاتجاهات المذهبية .

ولذلك حاول « رادكليف براون » (١٥٠) أن يجعل منها « لغة علمية » لا تثير خلافا حولها ، وأن يحرر « مصطلحات علم الاجتماع » من تلك الروح المذهبية والاتجاهات اللاموضوعية التي يتردد صداها في علم الاجتماع . فليس هناك على حد قوله « مدارس في العلم » .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن نذهب الى القول بأن علم الاجتماع ما زال يتعثر في سيره نحو تحقيق الموضوعية ، حيث

انه يتأثر في تحديد مناهجه في التفسير باتجاهات فلسفية . مما لا يتمشى مع الروح الوضعى الكامن في المبدأ الدوركي مي بصدد تفسير الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها أشياء .

حيث أن الظواهر الاجتماعية لا يمكننا أن ندركها على أنها أشياء نفسرها من الخارج ، بل لا بد لنا من أن نتفهمها على أنها « دلالات » ندركها عن طريق الفهم العميق مما يتعذر علينا تطبيق الموضوعية الخالصة على تلك الظواهر التي تتعلق بعالم لانسان ، والتي تختلف اختلافا كلياً عن تلك الظواهر التي تشاهدها في العالم الطبيعي .

* * *

من ذلك نرى كيف تقوم الصعوبات أما « دوركيم » ، لتحقيق نظرية اجتماعية حقة في المعرفة ، نظراً لوهمية العقل الجمعي ، واستناداً الى أن الأصل الموضوعي لدراسة الظواهر الاجتماعية ، هو أصل مشكوك فيه ، ويتعذر علينا قبوله .

ومعنى ذلك أن محاولة « دوركيم » في تشييد نظرية اجتماعية للمعرفة ، هي محاولة عسيرة ، تقوم أمامها مختلف الصعوبات .

ولقد قامت في علم الاجتماع محاولات أخرى ، بقصد الكشف عن أصول ثقافية ومصادر تاريخية للفكر والمعرفة ، على نحو ما وجدناه عند « سوروكين » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » .

فلقد تميزت نظرية سوروكين بنزعتها التصورية المثالية ، حين ترد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة على اعتبار أن معايير الثقافة تنعكس على المدركات العقلية للانسان . ومن ثم تتمايز العقليات في رأيه طبقاً لتمايز أنماط الثقافة . ولذلك وجدنا « سوروكين » على غرار « كونت » يميز بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، صدرت عن أنماط ثلاثة من الثقافة ، وهو ما قصده بأشكال الثقافة الروحية والحسية والمثالية .

الا أن « روبرت ميرتون Merton » (١٥١) يعتبر نظرية « سوروكين » هي من قبيل اللغو الذي لا طائل تحته ، لأنه يكرر خصائص كل عقلية في طبيعة كل ثقافة ، فلم يفعل أكثر من القول بأن الثقافة الحسية تستند الى نسق من السمات التي تتجه نحو الايمان بالحقيقة الحسية . وهذا قول عقيم لا ينتج شيئاً سوى أن يفسر الثقافة الحسية بوجود حقيقة حسية مسبقة .

كما أن « سوروكين » لم يحاول أن يكشف عن الأصول الفكرية الكامنة في مجتمع معين بالذات ، ولم يبذل جهداً يذكر ، في أن يكتشف أو أن يحلل تلك الارتباطات القائمة بين الشروط الاجتماعية وصلتها بالفكر والمعرفة ، في دراسة منهجية لثقافة محددة بالذات (١٥٢) .

وانما حاول « سوروكين » فقط ، أن يلتفت الى تلك الاتجاهات العامة التي تتسلط على كل أشكال الثقافة على العموم . وهذا خطأ منهجي نراه واضحاً في اتجاهات علم الاجتماع الثقافي لأنه يعمم حيث لا يجب التعميم ، الامر الذي كثيراً ما حذرنا من الوقوع فيه ، الوضعيون أنفسهم .

ولقد انتقد كارل مانهايم وجهة نظر « ماكس شيلر » في تحديده لأصل الفكر والمعرفة . على اعتبار أن نظرية شيلر - تتميز في رأي مانهايم - بأنها نظرية أحادية الجانب One Sidedness (١٥٣) - حيث أنه لم يصنع شيئاً أكثر من مشايعة التصور الفينومينولوجي حين يفصل بين « الواقعي » و « العقلي » .

ولم يخرج شيلر ، عن التصور الأفلاطوني القديم ، حين يميز بين « الواقعي » و « الحقيقي » أو « المثالي Ideal » كما أنه ، في رأي مانهايم ، لم يضيف شيئاً أو يقدم حلولاً تذكر بصدد تلك المسألة (١٥٤) .

ولم يستطع شيلر ، أن يخلع رداء الفيلسوف ، حين يميز بين « الانسان الحقيقي » أو « الانسان الجوهرى Essence Man » وبين « الانسان الواقعي Fact Man » (١٥٥) .

كما أنه وضع تمايزاً فلسفياً بين ما هو « تاريخي » أو « زمني » من جهة ، وبين ما هو « فوق زمني » أو « لا تاريخي » من جهة أخرى . وهو ذلك التمايز الفلسفي القائم بين « الزماني المتغير الواقعي » وبين « اللازماني الجوهرى الثابت » . وهذه - في رأي مانهايم - مسحة ميتافيزيقية خالصة غلبت على نظرية « شيلر » في تفسير المعرفة (١٥٦) .

حيث أن كارل مانهايم - في نظريته التاريخية للمعرفة - قد ألغى تلك الفواصل التي أقامها شيلر « بين الزماني Temporal والخالد أو « ما فوق الزماني Supra Temporal » حين يذهب الى

القول بزمان وحيد ، تدور فيه رحى العمليات التاريخية ، وذلك هو الزمان التاريخي ، الذي هو المرجع الوحيد لتحديد أشكال سوسولوجية الفكر ، حين نتبع الخطى التي ترسمها حتمية التاريخ (١٥٧) .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن لنظرية « شيلر » قيمة ضئيلة في ميدان علم اجتماع المعرفة ، ولم تحقق جهود « شيلر » كسبا أو شيئا نافعا في اماطة اللثام عن حقيقة المعرفة (١٥٨) ، كما أن الدوافع الحقيقية التي تصدر عن « البناء الأسفل Triebstruktur » عند شيلر ، لا تختلف تماما عن تلك الدوافع المادية والحوافز الطبيعية (١٥٩) . وهي نقطة ضعف شديدة عابها عليه « مانهايم » .

الا أننا نقول - في الدفاع عن « شيلر » : انه يؤيد الاتجاه الميتافيزيقي في التفسير ، حين ينادي بضرورة الأخذ بمقولات الفلسفة والميتافيزيكا نظرا لأهميتها في ميدان التفسير العقلي للتاريخ . وفي ضوء هذا التأييد الفلسفي الذي يعلنه شيلر ، يؤكد « مانهايم » نفسه بأننا ينبغي ألا نحذف الفكر الميتافيزيقي ، بل ولا نستطيع أن نرفض التفسير الفلسفي ، من ميدان البحث في سوسولوجية المعرفة (١٦٠) .

* * *

مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم :

وإذا ما حاولنا مناقشة أصول النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل مانهايم » في علم الاجتماع ، الأمر الذي يدعونا حتما الى تقييم نتائج الاتجاه التاريخي في تفسير المعرفة وموقفه منها .

ونحن لو تتبعنا مساهمة « مانهايم » بصدد المعرفة ، لوجدنا أن علم الاجتماع المانهايمي ، يفسر الآراء والمعتقدات التي تسود بنية المجتمع ، بردها الى الظروف الاجتماعية والمواقف التاريخية . ولذلك انتقد « مانهايم » بشدة ، تلك النتائج التقليدية لنظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة ، حيث أنها في رأيه تدور في حلقة مفرغة ، دون أن تكشف عن جديد ، فوصفها بالمقم نظراً لانحصارها منذ أرسطو وكانط ، بين قطبي الذات والموضوع (١٩١١) . ولذلك بدأت حلول الفلسفة ، لمشكلة المعرفة ، وأخذت في الذبول ، كي تفسح الطريق أمام قيام « علم اجتماع المعرفة » كي يحل أخيراً بديلاً عنها ، وكي يأتي بالجديد في ميدان الفكر والمعرفة .

والفلسفة من وجهة النظر المانهايمية - قد تجمدت بصدد نظرية المعرفة في مواقف بعينها ، دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي .

وهم في ذلك يرجعون الى مواقف تاريخية سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة . ولذلك عجزت الأبيستمولوجيا التقليدية عن اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، حيث أن فكرة الصدق في ذاتها ، تختلف من عصر الى عصر ، وتتباين خلال تتابع الأجيال والأزمان ، فما نراه واقعا ينقلب ليصبح وهماً من الأوهام ، وما ننظر اليه على أنه حقيقة ، نجده يتحول بعد ذلك ليصبح ضلالة من الضلالات . والعلم الذي يهدينا - في زعم

مانهايم - الى مصادر الصحة ومعرفة الصواب ، هو « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » .

وتتجلى مهمة هذا العلم السوسيولوجي الجديد في تفسير المادي والمذاهب العقلية والفلسفية التي تسود المجتمع ، والتي تعبر عن روح العصر ، وتميزه عن طريق ربط تلك المبادئ العقلية والمذاهب الفلسفية بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بالمجتمع والتي شكلت روح العصر .
وليس من شك في أن « روح العصر » من وجهة النظر المانهائمية ، ليست الا نتيجة حتمية لمراحل تطويرية وظروف تاريخية ، تلك التي تشكل أنماط الثقافة وتحدد تيارات الفكر وتصنع معايير المعرفة (١٩٢) . وعلى هذا الأساس واستناداً الى فكرة الحتم التاريخي ، ربطها مانهايم بفكرة « الحتم الوجودي للفكر والمعرفة Seinsverbundenheit des Wissens » .

ولكن « روبرت ميرتون Metron » في كتابه عن « النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي Social Theory and Social structure » ، يقول : ان تحليل مانهايم لسوسيولوجية المعرفة تحليل مبتسر . كما أن تفسيره لمصادر الفكر تفسير قاصر .

فقد أخفق مانهايم - في رأي ميرتون - في تحديد أشكال العلاقات التي تربط « البناء الاجتماعي » بمصادر المعرفة وأصول الفكر . وهذه ثغرة واضحة في نظرية مانهايم للمعرفة ، لأن تلك الثغرة تقودنا الى الغموض والاضطراب ، وبخاصة في فهم الفكرة الرئيسية التي تركز عليها نظرية مانهايم في

سوسولوجية المعرفة ، حيث أن محور الارتكاز في نظريته ،
يدور حول فكرة « الحتم الوجودي للفكر » (١٦٣) .

ولقد اعترف « مانهايم » نفسه بوجود تلك الصعوبات التي
تواجهه في تحقيق فكرة « الحتم الوجودي للفكر » كما أنه لم
يقم أيضا ، بأية محاولة لتذليل تلك الصعوبات . فماذا نقصد
بذلك الحتم الذي يربط المعرفة بمواقف الحياة والتاريخ !!!
هنا يقول « مانهايم » في فقرة هامة :

« نحن لا نعني « بالحتم » تابعا آليا للعلة »
« والمعلول : ولنترك معنى « الحتم » مفتوحا . »
« ولسوف يظهرنا البحث الامبيريقى على »
« شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية »
« الفكر ، وعلى مدى ما يطرأ على ذلك »
« الارتباط من تغيرات (١٦٤) . »

من تلك الفقرة يتبين لنا طبيعة تلك الصعوبات المنطقية التي
تواجه « كارل مانهايم » في تحديد فهمه للحتم السوسولوجي
للمعرفة ، فهل المعرفة معلولة لعلة تاريخية أو اجتماعية ؟ وهل
يؤكد ذلك الحتم السوسولوجي حقيقة ، شدة الارتباط بين
موقف الحياة وعملية الفكر ؟

ان مانهايم يقف من تلك المسائل ، موقف الفيلسوف المتنبئ ،
ويعتق مبدأ من مبادئ فلسفات التفاؤل ، حين يستعيز عن الفكر
الميتافيزيقي الخالص ، بفلسفة تاريخ عقلية مبسطة ، فيعدنا
وعدا وضعيا ، مضمونه أن البحث الامبيريقى سوف يظهرنا
على ذلك الارتباط القائم بين « المعرفة وموقف الحياة » . وما

علينا الا أن نتريث حتى تتحقق نبوءة مانهايم ، وأن نصبر حتى تتأكد نتائج ذلك البحث الامبيريقى المزعوم .

ويعترض « بول كسكمتي Paul Kesckemeti » وهو أحد شراح مانهايم ومترجم كتاباته ، فذهب الى أن هناك « دورا منطقيًا » في نظرية مانهايم لليمعرفة ، وفهمه للفكر الانساني على أنه يتحدد بعوامل موضوعية ، وتفسيره للحقيقة في ضوء الواقع الاجتماعي .

لأننا فيما يقول « بول كسكمتي » اذا أخذنا بمضمون تلك النظرية ، فلسوف نتعرض لمحاولة خطيرة ، حين نخاطر بنظرية مانهايم نفسها ، حين تتلاشى فلا تقوم لها قائمة ، باعتبارها في ذاتها نتاجا فكريا يخضع لسائر التيارات والقوى الاجتماعية !! (١٦٥) .

ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة عند مانهايم ، قد أتت حتفها ، لأنها تحمل عناصر هدمها . ونحن فيما يقول « كسكمتي » (١٦٦) اذا استطعنا الافلات من تلك الصعوبات المنطقية التي تدمر النظرية من أساسها فلا مهرب لنا من أن نصمها بأنها نظرية تحكمية وتعسفية في أساسها الميتافيزيقى .

حيث أننا سوف نخطيء دائما في أحكامنا على الواقع الاجتماعي والتاريخي ، وسوف ينغلق فكرنا ، دون أن يصدر حكما صادقا على موضوعات الفكر ، بل وسيتلاشى أيضا موقفنا المنطقي من صدق الأحكام أو كذبها .

حيث أننا لو تركنا الأمر لحكم الواقع التاريخي ، فلسوف نتقبله ولو كان ممضاً ، حيث أننا إذا أخذنا بمنطق التاريخ الذي يكون صادقاً على الدوام ولو كان مفزعا ، فلسوف يتعذر علينا أن نصدر حكماً منطقياً يستند إلى العقل لا إلى الواقع ، حيث أننا لا نفكر في حدود حتمية ، وخطوط صارمة رسمها مانهايم ، وفرضها على الفكر الانساني من الخارج وبطريقة تعسفية .

وتلك ثغرات واضحة بلا شك قلبت نظرية المعرفة عند مانهايم رأساً على عقب . فكيف تتحقق الموضوعية التامة في التفكير والأحكام ، بالالتفات إلى تلك المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ؟!

اذ أن الحتم السوسولوجي الذي يربط المعرفة بالعملية التاريخية والشروط الاجتماعية ، إنما يعبر في الواقع عن الايمان بحقيقة واحدة فردة ، وهي في رأي مانهايم - الحقيقة في التاريخ ، بالرغم من أن حقيقة التاريخ ليست مطلقة ، كما أنها ليست نهائية أو كاملة .

وعلى هذا الأساس فإن محاولة مانهايم في نزعه التاريخية ، قد جانبها التوفيق حين تحاول جاهدة إخضاع الفكر الانساني للواقع التاريخي . كما أننا نعلم أن الاتجاه التاريخي المانهيمي يذهب إلى الأخذ بمبدأ نسبية الحقائق والمواقف التاريخية . فمن الناحية المنطقية البحتة نقول : كيف يتفق القول بمبدأ مطلق كمبدأ الحتم السوسولوجي ؟! مع الايمان في الوقت ذاته بمبدأ نسبية الفكر ؟!

اذ أن القول بالحتمية الاجتماعية والتاريخية يتضمن نوعا من الحتمية الكلية ، تلك الحتمية التي تفتح الباب على مضراعيه للايمان بالملقات والقوى المطلقة ، مما يتعارض أساسا ويتناقض مع فكرة مانهايم الأساسية في نسبة الفكر والمعرفة .

الأمر الذي يجعلنا نذهب الى القول بأن نظرية مانهايم في المعرفة هي على حد تعبير « كسكمتي » نظرية ميتافيزيقية خالصة ، صاغها مانهايم في ثوب تاريخي ، وفي شكل اجتماعي ، إلا أنها لا يستطيع أن تثبت - كنظرية للمعرفة - أمام النقد الفلسفي والتقييم المنطقي .

وإذا كان مانهايم ، قد عاب على كانط نظريته الصورية للمعرفة ، وأبرز خطأ الفلاسفة التصوريين والمثاليين ، حين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة ، الأمر الذي أعلن بصدده سائر علماء اجتماع المعرفة الثورة على الفلسفة ، وتصحيح تلك النظرات الكلاسيكية الخاطئة .

فحاولوا تفسير المعرفة بالالتفات فقط الى العقل من خلال المعايير والصور الفكرية التي يكتسبها من المجتمع ، على اعتبار أن الانسان لا يفكر الا من خلال ظروفه ومواقفه الاجتماعية .

فلم يكن كانط فيما ذهب علماء الاجتماع واقعيا في نظريته الى المعرفة ، فقد أحال المعرفة - في زعمهم - الى « تصورية تركيبية » ، ونظر الى الانسان على أنه « كائن مجرد abstract » ،

والى عقله على أنه « عقل خالص » . فالانسان الكانطي انسان
ميتافيزيقي منمزل ، وهو انسان صوري خالص .

وليس الانسان العارف عند مانهايم هو ذلك الانسان الذي
يفكر في عزلة ميتافيزيقية ، ومن خلال « عقل صوري » ، انما
يكون الانسان المفكر عند « مانهايم » ، هو الانسان في وضعه
المشخص ، وقد انخرط في جماعة والتزم موقفا يرتبط بوجوده
السوسيولوجي العام .

وازاء هذه المسألة الهامة ، التي اثارها علماء اجتماع المعرفة ،
ينبغي أن نميز مع « لاکومب Lacombe » (١٩٧) بين ما يسميه
« بالانسان الوقتي L'homme temporaire » وبين ما يسميه
« بالانسان العام L'homme général » .

ذلك أن ما يطلق عليه لاکومب اسم الانسان الوقتي هو ذلك
الانسان التاريخي المشخص الذي يمشي في عصر معين ومكان
بالذات ، *C'est l'homme d'une époque et d'un lieu* .

ذلك الانسان الذي تتوفر لديه طرائق التفكير والعمل ، التي
يستمدّها من حياته الجمعية ، بمقتضى مشاركته في « طبقة »
أو « زمرة » وذلك هو الانسان الاجتماعي الذي يمثل « حقيقة
ذلك الانسان التاريخي » الذي قصده مانهايم .

ولكن ينبغي أن نميز ذلك « الانسان التاريخي » المشخص
عن الانسان الميتافيزيقي المطلق ، ذلك الانسان العام
L'homme général الذي حدثنا عنه الفلاسفة ، وهو الانسان

بالذات ، أو الانسان بما هو انسان دون نظر الى زمان أو مكان ، فهو الانسان الذي لا يسمح لحتمية السياق التاريخي ، والذي يصنع معرفته وفكره بشروط مستمدة من عقله المجرد وذاته الواعية .

ولا يفوتنا أن نؤكد هنا خطأ التاريخيين والاجتماعيين ، حين تتفق النزعات التاريخية والاجتماعية . وتتطلع الى القضاء على الفلسفة ، وتتمرد على مذاهب الفلاسفة بمحاولة تفسير مسائل المعرفة بالقول بذلك الحل السوسيولوجي التاريخي الغريب ، الذي يفسر المعرفة من الخارج ، ولكن الفلسفة تظل مع ذلك حصنا مغلقا دونهم ! - حيث أننا لا يمكن أن نتصور المعرفة ، في صدورنا عن موقف الكل الاجتماعي في سياق تاريخي محدد !!

* * *

وانتقد عالم المناهج « فون هايك » تلك النزعة التاريخية التي تتعلق بالنظر الى دراسة وملاحظة التطورات والقوانين الخاصة بتغير ما هو « كلي » في المواقف والمجتمعات - بمعنى ان النزعة التاريخية انما تهدف الى دراسة « تطور الكليات Wholes » ، وهذه نقطة ضعف يوتوبية شديدة الغموض ، حين نحاول أن نتوصل الى قانون تاريخي عام .

كما أن مهمة العلوم الاجتماعية ، لا تتصل فحسب بدراسة تلك « الكليات » التي تزخر بها المجتمعات ، بقدر ما تتصل بتركيب أو تأليف Constitute هذه الكليات في نسق من « العلاقات Relationships » ، أو في « بناء Structure » من الظواهر والأنساق Systems والنظم institutions .

وهذه نقطة ضعف شديدة أيضا ، حيث انها وجهة نظر ميتافيزيقية ، تدور حول « البناءات » و « الكليات » و « المركبات Complexes » ، تلك التي يكون لها أساسها الفردي Individualism والشخصاني Personalism .

فعالم الاجتماع ، كما يذهب « هايك » * ، انما يحاول أن ينظر الى الكليات ، نظرة موضوعية ، فيدرس « المجتمع » او « الاقتصاد Economy » او « الرأسمالية Capitatism » ، ويدرسها في مرحلة من مراحل تاريخها ، أو أنه قد يدرس « الصناعة industry » أو « الطبقة Class » ، كموضوعات يمكن أن ندرسها ، وأن نكتشف قوانينها ، وأن نلاحظ مسلكها ومسارها ككل ، حتى نتوصل فيما يظن عالم الاجتماع ويتوهم الى تلك « الأنماط » . أو « الايقاعات الامبيريقية Empirical Regulations » ، بالنسبة لما تشابك وتعقد من ظواهر وأحداث تخضع للملاحظة ، والمشاهدة .

وبالتالي فان عالم الاجتماع ، انما يضع « المجتمع » أو « الطبقة » كموضوع للملاحظة - ولعل وجه الخطأ الذي انزلق اليه أصحاب النزعة الجمعية ، أنهم جعلوا من الموضوعات والعناصر الذاتية ، موضوعات وعناصر غير ذات موضوع ، فألقوا بها خارج ميدان الدراسة ، وأنكروا موقف الذات حين تشاهد وتفسر . على اعتبار أن « الجمعيين Collectivists » و « الوضعيين Postivists » ، انما ينظرون الى الظواهر على أنها « وقائع موضوعية » .

* Hayek, F.A. Von., Scientism and the study of Society, Economica, Vol. : X 1943. PP. 34-63.

اذ أن المعرفة الحقيقية ، لا تصدر الا عن موقف الانسان الفرد . وهو وحده مصدر الحكم والفكر والحقيقة . فان المجموع لا يستطيع أن يعي شيئاً ، كما أن تفكير الانسان على النحو الذي يفكر به الجميع ، لا يؤدي الى الحقيقة (١٦٨) ، على حد قول « بول موي » كما أشرنا في الجزء الأول من كتابنا (**).

وحتى لو أخذنا بتلك التصورية التاريخية لخضوع الفكر الانساني لحتمية الوجود الاجتماعي، فكيف نفسر تلك «الارادة» أو « القدرة » على تغيير الوجود الاجتماعي ، وتطوير مواقف التاريخ ، لو اقتصرنا على ذلك الموقف السلبي للفكر في خضوعه لحتم التاريخ وحكمه !؟

ولو قبلنا جدلاً فكرة الحتم التاريخي للفكر ، لوجدنا أن التاريخ في ذاته ، لا يستند الى « تعميم » أو الى « قانون عام » ، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية ، لأن التاريخ يمتاز بالمضي والانفراد في وقائعه الجزئية و « قضاياها المخصوصة » ، وأحداثه الفردية ، ومن ثم يصعب علينا التعميم والتوصل من تلك القضايا الفريدة ، الى قانون يفسرها .

(**) دكتور قباري محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء

اذ أن الواقعة التاريخية تتميز بأنها « واقعة فردة لا تتكرر » ،
ومن ثم لا نستطيع أن نقبض عليها لأنها تنتهي ولا تعود ، حيث
أنها تمضي الى غير رجعة ، فلا يجوز للتاريخ في التعبير عن
« حتم » أو في « صياغة قانون » .

وكي نميز بين « المؤرخ » و « العالم الطبيعي » أشار « بوانكاريه
Poincaré » في فقرة هامة من كتابه عن « العلم والفرض
« La Science Et L'hypothèse » أشار الى أن « كارليل Carlyle »
كتب يقول : « جيان الذي لا أرض له ، مر من هنا
* « Jean Sans Terre A Passé par ici

تلك حقيقة أتنازل في مقابلها عن كل نظريات العالم ، وهذه
لغة مؤرخ ، فيما يقول بوانكاريه . لأن عالما طبيعيا مثل « بيكون
Bacon » يمكنه أن يقول : « ان جان الذي لا أرض له ، مر
من هنا ، ولكن هذا أمر لا يهمني لأنه لن يمر ثانية !! » (١٦٩) .

بمعنى أن الواقعة التاريخية ، لا تشبه اطلاقا الظاهرة
الطبيعية ، التي يمكن أن توجد ، وأن تتكرر أمامنا في « الهنا »
و « الآن » على حد تعبير الفلاسفة . وليس من شك ، في أن فهم
الانسان الواقعي الذي يكمن وراء الظواهر والأحداث هو الغاية
المنشودة والهدف الأخير للمعرفة لتاريخية . تلك المعرفة التي
تنظر الى جهود الانسان وفكره وأعماله ، على أنها تستند الى
شروط مستمدة من ماضيه ، وصادرة عن حياته في المجتمع ،
وموقفه في التاريخ .

ومن ثم تحاول تلك المعرفة التاريخية وتنزع الى « اعادة بناء الماضي » في صورته الأصيلية ، وفي منبعه الانساني البعيد . ولكننا نتساءل - اذا كانت المعرفة بالانسان هي الغاية المقصودة من كل معرفة تاريخية ، فكيف يفسر المؤرخ ذلك الماضي البعيد ويعيد بناءه ؟ وكيف يستحضر المؤرخ حياة الماضي وينزلها عبر الزمن الى حياتنا الواقعية وعالمنا الحقيقي ؟! فينظر بمنظار الواقع الفعلي لذلك الماضي الذي ولى وانقضى ولن يعود ؟!

وإذا قلنا : أن الماضي لن يتكرر ، وان التاريخ لن يعيد نفسه . فلا شك أن هناك صعوبات منهجية تنف عقبه كأداء ازاء التفسير التاريخي ، الأمر الذي يجعلنا نقف موقف الشك في قبول المعرفة التاريخية ، والتردد ازاء كل نظرية تفسر المعرفة بردها الى التاريخ .

ولذلك كان المذهب التاريخي *Historicism* ، على حد تعبير « بوبر Popper » منهجا عقيما لا ينتج شيئا ، ولا يجني ثمارا وهو يستهل كتابه الممتع « عقم المذهب التاريخي *Poverty of Historicism* » بقوله :

« ان الدعوى الأساسية في هذا الكتاب »
« هي قولي : ان الاعتقاد بالمصير التاريخي »
« مجرد خرافة ، وانه لا يمكن التنبؤ بمجرى »
« التاريخ الانساني بطريقة من الطرق العلمية »
« أو العقلية . » (١٧٠)

ولقد ساق « بوبر » في طيات كتابه الكثير من الانتقادات والاعتراضات التي تقتلع جذور تلك النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل مانهايم » أصدق تمثيل ، والتي صاغها في نظريته في علم اجتماع المعرفة .

وأثبت « بوبر » عجز هذا المذهب التاريخي عن الوصول بنا الى ما يدعيه من نتائج في نظرية المعرفة ، كما كشف عن بطلان فكرة « التنبؤ التاريخي » وهي الغاية التي تبتغيها كل معرفة في التاريخ ، لأنه يتعذر علينا امكان التوصل الى تلك الغاية المنشودة ، نظراً لتعدد الصعوبات المنطقية والمنهجية في الكشف عن « القوانين » أو الاتجاهات « التي يسير التطور التاريخي وفقا لها .

ولقد تعرض « بوبر » لمناقشة وتقييم « قانون التطور » ، هذا القانون ، الذي يمثل محور الارتكاز في كل نظرية للمعرفة تستند الى تطور التاريخ ، وهو المصدر الأساسي لكل فلسفات التاريخ التي تضاربت نزعاتها وتباينت مناهجها عند «ماركس» و « كونت » و « مانهايم » .

فليس التقسيم الثلاثي الذي وضعه « مانهايم » لأشكال المعرفة ولتطور الفكر ، الامن وحي كتابات « أوجست كونت » ، وفلسفته التي تفترض اتجاهات معينة يسير على هديها العقل ، وتتطور مناهج الفكر .

ومن ثم وجدنا « مانهايم » أيضا ، على غرار « كونت » ، يقول بمراحل تطورية ثلاثة للمعرفة ، تبدأ بمنهج الاكتشاف عن

طريق المصادفة Finden (١٧١) وتنتقل الى مراحل الاختراع Erfinden وتنتهي أخيرا الى مرحلة التخطيط Planen (١٧٢) .

ولكننا نعترض على « مانهايم » بنفس تلك الاعتراضات التي وجهت الى « كونت » . فان مانهايم في هذا التقسيم الثلاثي ، انما يعبر في الواقع عن فلسفة تطويرية للمعرفة ، ولذلك فان تقسيمه يعتبر من وجهة النظر الموضوعية تقسيما ميتافيزيقا ، لا يخضع لاختبار علمي دقيق ولا تشهد به التجربة .

اذ أننا نشاهد في معظم المجتمعات البدائية والمتحضرة الكثير من المجتمعات التي تؤكد تداخل مناهج ا محاولة والاختراع والتخطيط ، دون ما حاجة الى انتهاء مرحلة لكي تبدأ أخرى ، مما يثبت خطأ فكرة « المراحل » ويكشف عن تهاافت فكرة « التطور » في مصادر المعرفة .

وما يعنينا هو أن نقول مع « كارل بوبر » : ان « قانون التطور » الذي يمثل أصل الدعوى المركزية في المذهب التاريخي للمعرفة هو قانون مشكوك فيه من الناحية المنهجية البحتة . فهل للتطور قانون يحكمه !!؟ .

يقول « بوبر » ليس للتطور قانون (١٧٢) . من حيث أن « قانون التطور » ليس قانونا علميا ، وانما هو « فرض ميتافيزيقي » ، يفترض أصلا واحدا تنبع منه سائر أشكال الحياة . ولقد استخدم التاريخيون هذا الفرض الحيوي الذي يتعلق بالظواهرات البيولوجية والكائنات العضوية الحية ، وحاولوا تطبيقه على حياة المجتمعات ، وتطورها خلال التاريخ .

على حين أن هذا الفرض التطوري - ليس قانونا كلياً -
وانما يغلب عليه في رأي « بوبر » طابع القضية التاريخية
الجزئية أو المخصوصة، كقولنا تماما : « يشترك تشارلس داروين
وفرانسيس جالتون في جد واحد » . فتلك قضية تاريخية جزئية
لا تستند الى قانون .

ومن ثم كان « قانون التطور » هو بلغة العلم ليس قانونا ،
وانما هو فرض Hypothesis أو قضية تاريخية تتعلق ببيولوجيا
بأصل واحد لبعض النباتات والحيوانات .

واذا كانت القوانين الطبيعية هي جميعها فروض محققة ،
فلا يعني ذلك أن كل الفروض هي قوانين . إذ أن الفروض
التاريخية ليست قضايا كلية ، وانما هي قضايا مخصوصة
Singular تتعلق بحادث فردي واحد ، أو بعدد من الأحداث
الفردية .

ومن ثم ، فإن البحث عن قانون للنظام الثابت في التطور ، لا
يمكن أن يكون في متناول المنهج العلمي ، سواء في البيولوجيا أو
في علم الاجتماع . والأسباب التي تدعو « بوبر » الى أن يذهب
الى هذا القول ، هو أن تطور الحياة على الأرض ، هو « عملية
تاريخية فردة A Unique Historical Process » وليس قانونا
كلياً (١٧٤) .

فمن الناحية الميثولوجية الخالصة ، فإن أي قانون نصوغه ،
لا بد من اختباره Must be Tested أولاً ، في حالات
جديدة (١٧٥) حتى يأخذه العلم مأخذاً جدياً . ولكننا لا نستطيع

أن نأمل في اختبار « فرض كلي A Universal Hypothesis » أو في العثور على « قانون طبيعي » يقبله العلم ، إذا كنا قد قضى علينا بالاختصار إلى الأبد على مشاهدة حالة جزئية واحدة .

كما أن الحالة الجزئية ، هي علة لحالة جزئية أخرى ، بالنسبة لقانون عام ، ولا يمكن أن تسعفنا مشاهدة الحالة الجزئية الواحدة ، في التنبؤ بمستقبل تطورها ، كما لا يمكننا أن نصدر التعميمات بشأنها ، لأنها واقعة فردة ، فليس التطور قانونا وإنما هو « فرض تاريخي » لا يرقى إلى درجة « القانون » .

ولعل « بوبر » في هذا القول قد قصد تهافت كل فلسفة للتاريخ ، تستند إلى التطور ، أو تقول بقانون للتغيير أو التقدم التاريخي . وقد قصد بالذات فلسفات « كونت » و « سبنسر » و « جون ستيوارت ميل » و « كارل مانهايم » .

فليس من شك في أن كونت كان فيلسوفا تاريخيا ووضعيا . فهو فيلسوف تاريخي ، لأنه يحدثنا في المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » (١٧٦) ، عن أهمية المنهج التاريخي La Méthode Historique . ويقول بتطور المعرفة تاريخيا ، من « اللاهوت » إلى « الميتافيزيقا » وتنتهي إلى « الحالة الوضعية » .

كما أنه أيضا فيلسوف وضعي - لأنه يحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية ، فيحدثنا عما يسميه « بالفيزيقا الاجتماعية Physique Sociale » حين يميز بين « الدراسة الاستاتيكية للمجتمع Statique Sociale » (١٧٧)

وبين ما يسميه بالدراسة « الديناميكية للمجتمع »
Dynamique Sociale (١٧٨) *

وتتعلق الدراسة الاستاتيكية للمجتمع ، بدراسته في حالته
السكونية الثابتة ، في البحث عن النظم والعلاقات المتبادلة بين
الظواهر الاجتماعية القائمة في البناء الاجتماعي ، تلك الدراسة
التي تلخصها نظرية كونت في « النظام L'ordre » *

أما الدراسة الديناميكية للمجتمع فتتعلق بدراسته في حالته
التغيرية ، وترتبط بحركة المجتمع في التاريخ ، وهنا يقوم
كونت بدوره الرئيسي كفيلسوف للتاريخ وبخاصة حين يبحث
عن تطور المعرفة والأخلاق والدين ، فيضطلع بدراسة قوانين
التعاقب أو التطور التاريخي ، ويبحث عن قوانين التغير
الاجتماعي التي تفسر المجتمع في حالته الديناميكية ، تلك الحالة
التي تلخصها نظرية كونت في « التقدم Le Progrès » *

ولقد وافق « جون ستيوارت ميل » على هذا التمييز الذي
أقامه « كونت » بين الحال الاستاتيكي والديناميكي ، وأشار الى
أن اطراد الأحوال والظواهر الاجتماعية ، لا بد أن يكون في
نهاية الأمر نتيجة لقوانين السببية Laws of Causation (١٧٩) *

وكانت مشكلة « جون ستيوارت ميل » الكبرى ، هي الاهتداء
الى « قوانين التعاقب » ، التي تجمع بين الحال الاستاتيكي
والديناميكي ، على نحو يمكننا من ادراك التغيرات التي قد
تطراً على جزء معين من المجتمع ، والتي قد يكون لها صداها في
سائر الأنساق الاخرى في البناء الاجتماعي *

وهنا يصطدم « جون ستيوارت ميل » بفكرة القانون ، وامكان تحقيقها وانطباقها على الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية . ويكتشف « جون ستيوارت ميل » حلا لمشكلة القانون الاجتماعي ، ويقول : اننا لو اهتدينا الى مثل تلك القوانين الاجتماعية ، لتوصلنا الى ما أسماه « بالمقدمات المتوسطة Axiomata Media » وهو اصطلاح علمي استعاره « ميل » من بيكون Bacon (١٨٠) .

ولكن ما هي تلك « المقدمات المتوسطة » التي يقول بها ميل Mill وبيكون ؟ وهل تصل الى درجة القانون الطبيعي ؟ .

يقول « جون ستيوارت ميل » : اننا لا ينبغي أن نفهم القانون التاريخي ، على أنه قانون من قوانين الطبيعة . فان مثل هذا القانون لا يكون الا قانونا امبيريقيا ، لا يجب الارتكان اليه قبل رده الى مرتبة القانون الطبيعي الحق . حيث أن القانون الاميريقي فيما يذهب « ميل » ، هو قانون منخفض في درجة التعميم .

وهذا « الحل » الذي يكتشفه « ميل » ، يستند الى منهج يرد بواسطته القوانين التاريخية الى فئة من القوانين التي تفوقها في درجة التعميم ، وهذا ما يسمى بمنهج الرد Method of Reduction ، وهو ما يدعوه « ميل » بـ « المنهج الاستنباطي العكسي The Inverse Deductive Method » (١٨١) .

بمعنى أننا نجد أن هذا المنهج الاستنباطي العكسي ، انما ينتقل من مبادئ خاصة الى مبادئ أعم منها وأشمل في درجة

العموم . على العكس تماما من « المنهج الاستنباطي التقليدي » ،
الذي ينتقل من « المبادئ العامة » الى « مبادئ أقل درجة في
التعميم » .

ويتضح من ذلك ان المنهج المستخدم في علم الاجتماع والتاريخ
انما يستند عند « ميل » الى المنهج الاستنباطي العكسي ، على
اعتبار أنه المنهج الجامع بين التعميم الاستقرائي الذي نصل
اليه عن طريق استخدام مناهج المقارنة والاحصاء من جهة ،
وبين الاستنباط من قوانين أعم وأشمل ، من جهة أخرى .

ولقد أخذ « كارل مانهايم » في نظريته للمعرفة وفلسفته في
التخطيط الاجتماعي بهذه النظرة ، واستند في منهجه للتنبؤ
وتخطيط الفكر ، الى تلك « المقدمات المتوسطة Axiomata Media » ،
التي أشار اليها جون ستيوارت ميل في كتابه عن المنطق
« System of Logic » حيث يأخذ « ميل » بقوانين كبلر Kepler
مثالا على ما يسميه ، بلغة بيكون « مقدمات متوسطة » ، وذلك
لأنها ليست قوانين عامة للحركة وانما هي قوانين تقريبية
لحركة السيارات .

ولكن « كارل مانهايم » قد أدخل في نظريته عبارة « المبادئ
المتوسطة Principia Media » وقصد بها في كتابه « الانسان والمجتمع
Man and Society » الاشارة الى تلك « التعميمات القاصرة على
الفترات التاريخية المعينة » .

وبذلك فان ما يعنيه « مانهايم » بتلك « المبادئ المتوسطة » ،
هو أنها ليست قوانين كلية ، وانما تستخدم فحسب للدلالة على

تلك التعميمات التي تصدق على كل الأنساق الاجتماعية التي من نفس النوع والعصر والموقف ، وللإشارة الى تلك القوانين التي تقتصر على فترة تاريخية معينة بالذات . وفي فقرة هامة في هذا الصدد يقول « مانهايم » :

« ان الرجل العادي هو الذي يلحظ الحياة »
« الاجتماعية في ذكاء ، ويكون فهمه للأحداث »
« معتمدا أولا وعن غير وعي لمثل هذه »
« (المبادئ المتوسطة) . كما أنه في الفترات »
« الاستاتيكية ، عاجز على أية حال ، عن »
« التمييز بين القانون الاجتماعي المجرد »
« العام ، وبين المبادئ الخاصة التي يقتصر »
« انطباقها على عصر معين ، وذلك لأن الفوارق »
« بين هذين النوعين لا تتضح للمشاهد في »
« الفترات التي يغلب عليها السكون (١٨٢) . »

ويتضح من هذه الفقرة - أن المبادئ المتوسطة ، التي يستخدمها « مانهايم » في علية التاريخ ، هي مبادئ جزئية لا تصدق الا على عصر معين . على اعتبار أننا يمكن القبض عليها في ذكاء . والعثور على القانون التاريخي الخاص ، حين يقتصر فقط على فترة محددة بالذات ، ويصدق فحسب على عصر تاريخي واحد ، دون سائر العصور .

حيث أن لكل فترة تاريخية وضعها الاجتماعي المميز ، وتحدد منطلقا تاريخيا خاصا بها دون غيرها . ويمكن للمؤرخ أن يتوصل

الى تلك « المقدمات المتوسطة » وأن يقبض « بحسب مباشر
Immediate Intuition » على قانون العصر التاريخي موضوع
الدراسة . حيث يستقل كل عنصر تاريخي بما يتميز به وحدة
وانفراداً Uniqueness (١٨٣) .

وما يعيننا من كل ذلك ، هو أن هذه « المباديء المتوسطة » التي
يقول بها مانهايم هي في نهاية الأمر ، قوى كلية تجمعت في موقف
معين ، وهي مجموعة من الظروف والعناصر التي ائتلفت في
مكان وزمان ، على نحو خاص قد لا يتكرر أبداً . ومن ثم فإن
موقف مانهايم ، هو موقف من يلح في أهمية « التعميمات القاصرة
على الفترات Generalizations Confined to Periods » التاريخية
المعينة ، وأن يؤكد كل تعميم منها على حدة .

بينما يسلم مانهايم أخيراً ، بأنه من الجائز الانتقال من تلك
التعميمات القاصرة ، بواسطة ما يسميه « بطريقة التجريد
Method of Abstraction » (١٨٤) الى « المباديء العامة المتضمنة
فيها General Principles Which Are Contained In Them » .

وهنا يعترض « كارل بوبر » على « كارل مانهايم » ، حيث أن
تلك التعميمات القاصرة ، لا تصل في عمومها الى درجة القانون
كما لا يمكننا الحصول على « مباديء عامة » أو نتوصل حتى الى
« تعميمات جزئية » ، استناداً الى فترات تاريخية متغيرة بذاتها ،
وبالرجوع الى مواقف تاريخية تنقضي ولن تعود .

كما أن هناك فوارق بين تلك الفترات التاريخية ، تدل على
استحالة اكتشاف مثل تلك « المباديء المتوسطة » ، ومن ثم فإن

القول بالتعميمات القاصرة و « المبادئ المتوسطة » قول ناقص مبتسر . وتعوزه الدقة من وجهة النظر الميثودولوجية ، فلا وجود اذن لقوانين التاريخ ، ولا وجود لتلك « المبادئ المتوسطة » .

وهذه اعتراضات منهجية ، نقدمها الى كل نزعة اجتماعية أو تاريخية ، والى كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، تقول بإمكان التوصل الى التعميمات التي تصدق على الاحداث التاريخية ، لأن تلك الاعتراضات انما تضعف تماما من حدة الحتم السوسيولوجي ، وتشكك الى حد كبير في كل محاولة تفسر المعرفة بالرجوع الى التاريخ ونسوق الى جانب تلك الاعتراضات الميثودولوجية ، شكلا من الانتقاد الفلسفي ، ازاء فكرة اخضاع الفكر لحتمية التاريخ .

فليس من شك ، في أن صعوبات فلسفية تواجهها كل محاولة لاختراع الفكر للحتم السوسيولوجي ، وتعاني منها كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، حيث أن هذا الحتم الخارجي الغريب ، انما يخلق أمانا المجال ، لتأكيد فكرة « الحرية ، الأمر الذي اعترضت عليه سائر الفلسفات الوجودية . فأنكرت فكرة الحتم الاجتماعي والتاريخي ، واثارت على كل نزعة ماركسية او جمعية ، ورفضت حتميات الطبقة والمجتمع والتاريخ .

لأنها جميعها لا تقرر في برامجها واقعة « الحرية » ، بالرغم من أنها واقعة أولية ، وهي على الدوام بداية أولى في كل فكرة ، وفي كل معرفة ، حيث أن عملية التفكير في ذاتها ، انما هي على حد تعبير « برجسون » جهد يصدر عن « فعل حر

على اعتبار أن مبدأ « الحتم » أو الضرورة ، لا يصدق على
ظواهر العالم الانساني ، التي تتمثل في الفكر والأخلاق
والمعرفة ، وانما يصدق فحسب ، على العالم الفيزيقي ، حين
تتمثل الكون خاضعا لقانون صارم تخضع له سائر الظواهرات
الفلكية والفيزيقية (١٨٦) .

فالحتمية ترتبط بعالم المادة لا الانسان ، حيث أن مبدأ الحتمية
لا ينسحب بهذا المعنى على عالم المعرفة والفكر ، فان فكرة
« الحرية » وفكرة « الحتمية » انما هما على طرفي نقيض .

اذ أن الفعل الحر ، بالمعنى البرجسوني ، انما يتحدى كل
« حتمية » لأنه ينبع من « الذات العميقة Le moi Profond » ،
ولا يصدر عن الذات الاجتماعية السطحية . فالحرية واقعة
أولية عند برجسون . ولقد استخدم الوجوديون تلك الفكرة
استخداما بارعا ، في الرد على الضرورة الاجتماعية والحتم
التاريخي ، ونظروا الى « الحرية » نظرتهم الى « قوة مبدعة »
تحيل كل « ضرورة » الى « امكان » .

ويمكننا أن نتساءل : هل يخضع فكر « مانهايم » وعقله
ومنطقه ، لذلك النوع الغريب من الحتم السوسيولوجي
الصارم؟! ان ذلك لا يبدو صحيحا ، اذ أن « مانهايم » لم
يحدثنا عن طبيعة ذلك الحتم الذي يخضع له فكره هو نفسه!!
سوى أنه قد افترض في كل كتاباته ، عاملا وحيدا وهاما ، يلعب
دوره في نشأة الفكر والمعرفة ، وذلك هو « التاريخ »!!؟ .

فذهب الى أن عمليات التاريخ ، هي في ذاتها عمليات ذات « دلالة » أو « قصد » ، وأن روح العصر هي التي تحدد معالم الفكر « الظاهرة » و « الباطنة » في العقل الانساني ، من حيث أنها تنظم نسقا كليا لشتى الأفكار والآراء والنظريات السائدة ، فتبدو صادقة بذاتها Self-evident بتقبلها العقل قبولا منطقيًا لا يقبل المناقشة •

بمعنى أن هناك منطقا تاريخيا عاما ، يصدر عما يسميه علماء اجتماع المعرفة « بالأيديولوجية الكلية Total Ideology » (١٨٧) تلك التي « تفسر الميول » أو « الاتجاهات » أو الأنماط العامة لسائر الثقافات والمجتمعات •

ويعترض « كارل بوبر Popper » في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه *The Open Society and Its Enemies* ، حيث أنكر على مانهايم قوله بروح العصر ، ورفض كل « نزعة تاريخية » تفسر المعرفة بردها الى التاريخ ، ونجده يتساءل مع مانهايم : هل هناك معنى في التاريخ ؟ Is There a Meaning in History (١٨٨) •

ان التاريخ على حد تعبير بوبر « ليس له معنى » كما أن «العقل» على حد تعبير كسكمتي - لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن «دلالة» أو مغزى (١٨٩) • فليس هناك منطق للتاريخ ، كما أن عملياته لا معنى لها ، كما أن القول بروح العصر قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنغلق أمام « التاريخ » ، كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهة للخلق والابداع •

وكيف تتحقق تلك « الايديولوجيا العامة » ، وكيف تفسر تلك « النظرة الكلية الشاملة Weltanschauung » ؟! تلك التي تفسر موضوعات الثقافة ، وتتفهم أحداث التاريخ ، اذا لم تتأكد ولم تتحقق في «عقل فيلسوف» يتخذ منها موقفا تفسيريا؟! لا شك أن « كارل مانهايم » قد حاول أن يرتدي رداء الفيلسوف ولكنه أخفق .

وفي ضوء كل تلك الاعتراضات المنطقية والانتقادات الفلسفية نستطيع ، أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم في العرفة ، تلك التي ترد مظاهر الفكر والمعرفة ، الى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، الا أن « مانهايم » لم يبذل جهدا في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه استثنى الفكر الرياضي والعلم الطبيعي .

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسيولوجي الذي اصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة . كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند « الرياضيين » و « الفيزيقيين » ؟! (١٩٠) بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التي أثارها الفلاسفة . منذ ديكارت وكانط . ويبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة .

واذا كان « مانهايم » قد وضع حتما كليا ، وشرطا اجتماعيا ضروريا ، لصدور كل ما هو معرفة ، فكيف لا يصدق هذا الحتم أيضا ، على « الرياضة » و « الطبيعة » ؟! لا شك أنه حتم تعسفي صارم ، وقانون قاصر ناقص ، وضعه مانهايم بطريقة

تحكمية وفرضه بأسلوب تعسفي ، وبالتالي يرفضه كل فيلسوف ، وينكره كل دارس لمشكلة المعرفة ، ومن ثم لا تصمد نظرية مانهايم للمعرفة ، أمام ذلك الانتقاد الذي أثاره « بول كسكمتي » .

اذ أن ذلك الحتم السوسيولوجي للمعرفة ، لا يلائم أو يصدق على كل أشكال المعرفة ، حيث أن مصادر الفكر الرياضي والطبيعي بعيدة كل البعد عن تلك الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية .

ويبدو أن الاجتماعيين قد تطرفوا الى أبعد حد ، فخرجوا عن نطاق علمهم ، وظنوا أن « المجتمع » يطابق « الطبيعة » ، وأن الظواهر الاجتماعية تماثل الظواهر الطبيعية . ولذلك أخفق « أوجست كونت » حين أراد أن يصبح « متعالما » ويتخذ المنهج العلمي لدى « جاليليو » و « نيوتن » في امكان تطبيقه على ظواهر علم الفيزيكا الاجتماعية الذي اصطنعه .

ويكفي أن نشير هنا الى صدق الاتجاه الفينومينولوجي عند « كارل مانهايم » (١٩١١) الأمر الذي ينبغي تأييده كفلاسفة ، وهو انه بهذا الاتجاه قد انتبد علم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به . اذ أن نقطة الضعف الشديدة في وضعية كونت وموقفه « المتعالما » تتركز في عدم الالتفات الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي القائم بين ما يتحقق في العالم المادي من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك

الظواهر الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وهذا هو الانتقاد الفلسفي الذي أثاره « مانهايم » كحجة ودليل على اخفاق علم الاجتماع الكونتي الوضعي . ولذلك وجدنا « كونت » يتعثر في تحقيق نبؤاته ، ولم تسعفه التطورات الاجتماعية المؤيدة لقانونه في الحالات الثلاث ، مما أدى الى اخفاقه وفشله في التحليل التاريخي لتطور المعرفة . حيث أن فكرة التطور - كما أشرنا - لا تفترض قانونا ، ولا تقتضي « حتما » فان « قانون التطور » أصبح مشكوكا فيه من الناحية المنهجية الخالصة .

* * *

وختاما فان السؤال الذي ألقاه الفلاسفة عن أصل المعرفة ، قد تمخض عنه الكثير من وجهات النظر المتعارضة في علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ . فقد أجاب الديكارتيون بالبحث عن الصور الفطرية ، وذهب التجريبيون الى أن التجربة هي الأصل الوحيد لمباني العقل الأولية . كما أجابت مدرسة التداعي ، بالرجوع الى التجربة الفردية والى تداعي المعاني ، على اعتبار أن التداعي هو الذي يثبتها .

وقال التطوريون ، ان التجربة والتداعي لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة ، وفسر التطوريون تلك العمومية بالرجوع الى فكرة الوراثة في النوع . واستبدل سبنسر « التجربة الفردية »

بتجربة « النوع الانساني » كما استبدل « فكرة التداعي » بفكرة « العادات الموروثة » (١٩٢) .

غير أن الاجتماعيين ، حين حاولوا تفسير عمومها ، لم يقولوا بفطريتها الديكارتية ، أو قبليتها الكانطية ، وقالوا انها تصدر عن البنية الاجتماعية ، وظنوا بذلك أنهم فسروا عمومها أو كليتها التي تمتاز بها .

الا أن المدرسة الاجتماعية في الواقع ، لم تضيف شيئا ، الا أنها قد أكملت المذهب التجريبي ، وأصبحت مجرد امتداد له دون نقص أو زيادة . اذ أن التفسير السوسيولوجي للمعرفة ، هو تفسير غير كاف ، من حيث أن المسألة برمتها لا تزال قائمة ، وهي عمومها في البشرية وفي الفكر الانساني بأسره ، لا في مجرد بنية اجتماعية دون أخرى !! . ولذلك نرى أنه ربما وجب العودة الى « كانط » والالتفات الى « العقل » لا الى « المجتمع » .

فلقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيولوجي ، فقال أصحاب الاتجاه الماركسي بوجودها في بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها ونشأتها في بنية الثقافة ، وقال أصحاب الاتجاه التاريخي بصدورها عن مواقف التاريخ .

ولكننا نقول - مع كانط : ان المعرفة هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات أولية Concepts Primitifs للعقل الخالص

L'entendement Pure وهي تصورات أصيلة Originaire كما أنها أولية A Priori فيه . بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات أو صور قبلية ، هي حصة مشتركة ، بين سائر الناس .

ولكن التاريخيين والاجتماعيين رفضوا القول بالقبلية ، وأنكروا تلك الضرورة والكلية لقائمة في الفرد المجرّد ، وقالوا بعمومها في بنية المجتمع أو الثقافة أو التاريخ . وأن عمومها في المجتمع والتاريخ هو الذي يبرر ضرورتها وكليتها ، بمعنى أن الكلية والضرورة في نطاق عقل الفرد لا تفسر ، وإنما يفسرها الاصل الاجتماعي والحتم التاريخي .

ولكننا نعترض على اعتبار المعرفة قائمة في الخارج سواء أكانت عقل المجتمع أو منطق التاريخ ، ولا ضرورة اطلاقا للقول بالأصول الجمعية أو التاريخية في الرد على تلك القبليّة الكانطية .

وليس هناك ما يدعوننا الى البحث عن أصول اجتماعية أو تاريخية للمعرفة ، حيث أن هناك اتفاقا قبليا مسبقا ، يفسر عمومها وضرورتها ، دون ما حاجة الى البحث عن تلك الضرورة والعمومية في الخارج .

ان المعرفة ، لا توجد ولن توجد خارج الانسان ، اذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بالضرورة بوجود الذات العارفة . وأن الحقيقة في ذاتها ، تاريخية كانت أم جمعية ، هي في ميسس الحاجة الى تلك الذات

الواعية المفكرة ، التي تفضها وتحملها وتعيها وتميط اللثام عنها • تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا • وأعني به قصد اجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة • وهنأقول مع «أوغسطين» ونؤكد تلك العبارة التي اشتهرت عنه :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد »

« اليها ، فان الحقيقة تكمن في أعماقك »

• « أيها الانسان » (١٩٣)

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*,
The Philosophical Review, An Internatiinal Journal,
January. 1949. P. 2.
 2. الاستاذ الدكتور علي سامي النشار « المنطق السوري »
الطبعة الاولى ١٩٥٥ ص ١٥٧ .
 3. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses
Universitaires de France, Paris. 1950, P. 262.
 4. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris.
1944. P. 20.
 5. Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition
Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. P. 99.
 6. Ibid : P. 100.
 7. Kant, Immanuel., *Critique De La Raison Pure*, Presses
Universitaires de France. Paris. 1950. P. XIII.
 8. Ibid : P. 32.
 9. Hegel, G.W.F., *The phenomenology of Mind*, Trans. by
J. Baillie, Second edition, London. New York. 1931. PP.
329 330.
- (ملحق النصوص •• النص الثالث والاربعون)

10. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston. 1960. P. 121.
11. Ibid : P. 3.
12. Ibid : P. 10.
13. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, London. 1952. P. 175.
14. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston 1960. P. 16.
15. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative, Paris. 1942. P. 12.
16. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 123.
17. بوتول جاستون « تاريخ علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمد عاطف غيث - الدار القومية للطباعة والنشر - الاسكندرية ١٩٦٤ ص ٦٦ .
18. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 185.
19. Ibid : P. 186.
20. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique, Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours*, Press. Univers. Paris. 1954. P. 125.

21. Ibid : P. 13.
22. Ibid : P. 149.
23. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Presses Universitaires de France, Paris. 1954. P. 125.
24. Boutraux, Emile., *Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine*, Flammarion, Paris. 1947. P. 344.
25. Ibid : P. 2.
26. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, trans. by D. F. Pocock, an Introduction by J. Peristiany, Cohen & West, London. 1953. P. XXXIX.
27. Brehier, Emile., *L'histoire De La Philosophie*, Paris. 1932. P. 1129.

• (ملحق النصوص .. النص الرابع والاربعون)

28. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 34.
29. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments principaux de la Représention*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 44.
30. Hamelin, O., *Le Système D'aristote*, Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris. 1931. P. 295.
31. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، « الزمان الوجودي » مكتبة النهضة القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٥ .

32. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 174.
- (ملحق النصوص .. النص الخامس والاربعون)
33. Alexander, S., *Space-Time & deity*, Macmillan, London. 1934. P. 36.
34. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris. 1911. P. 159.
35. Hamelin, Octave., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 52.
36. Ibid : P. 53.
- (ملحق النصوص .. النص السادس والاربعون)
37. Kant. Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec Notes Par. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 61.
- (ملحق النصوص .. النص السابع والاربعون)
38. Ibid : P. 62.
39. Kant, Emmanuel., *Critique de la Raison pure*, P. 63.
40. Hamelin, Octove., *Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 45.
41. Ibid : P. 47.

42. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates De La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 178.
43. Ibid : P. 175.
- (ملحق النصوص .. النص الثامن والاربعون)
44. مارتن هيدجر « في الفلسفة والشعر » ترجمة الدكتور عثمان أمين الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠
45. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي « الزمان الوجودي » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦
46. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Paris. 1949, Collection Armand Colin. P. 17.
47. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, London. 1946. Clarendon Press, Oxford. P. 113.
48. Hamelin, B., *Essai Sur Les Eléments Principaux de La Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 48.
49. Ibid : P. 50.
50. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York, 1945. P. 57.
51. Ibid : P. 58.
52. Ibid : P. 60.

74. Hamelin, Octave, *Essai Sur Les Elements principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952. P. 168.
73. Meyerson, Emile, *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris, 1932. P. 3.
72. Ibid : P. 63.
71. Ibid : P. 56.
70. Ibid : P. 56.
69. Jeans, James, *Physics and Philosophy*, New York, 1945. P. 55.
- (ملحق النصوص)
 • النص الثاني والجمهورية
68. Mouy, Paul, *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris, 1944. P. 63.
67. Hamelin, O., *Essai Sur Les Elements Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires, Paris, 1952. P. 37.
- 70.
66. Bergson, Henri, *Essai Sur Les Données Immédiates de la Conscience*, F. Alcan, Neuvième Edition, Paris, 1911. P.
65. Ibid : P. 54.
64. Ibid : P. 57.
- (ملحق النصوص)
 • النص الثاني والجمهورية
63. Ibid : P. 56.

75. Ibid : P. 170.
76. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : 1, Every man's, London. 1939. P. 76.
77. Ibid : P. 78.
78. Kemp, Norman., *The Philosophy of David Hume*. Macmillan, London. 1949. P. 364.
79. Ibid : P. 2.
80. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduc. France, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. VI.
81. Ibid : P. 34.
82. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris. 1932. P. 12.
83. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris. 1932. P. 2.
84. Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 10.
85. Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Sixième Edition, Presses Universitaires de France, Paris. 1951. P. 131.
86. Spencer, Herbert., *First Principles*, Fifth Edition, William & Norgates, London. 1890. P. 39.

87. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan Paris. 1912. P. 262.
88. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 78.
89. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, London. 1946. Clarendon Press — Oxford. P. 185.
90. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 150.
91. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1955. P. 152.
- (ملحق النصوص .. النص الثالث والخمسون)
92. Ibid : P. 154.
- (ملحق النصوص .. النص الرابع والخمسون)
93. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949. P. 225.
- (ملحق النصوص .. النص الخامس والخمسون)
94. Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Press Univers. Paris. 1951. P. 126.
95. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 54.

96. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية - دار المعارف - ١٩٦٤ ص ٥٣ .
97. نيقوماخوس الجاراسيني « المدخل في علم العدد » ترجمة ثابت ابن قرة - عني بنشره وتصحيحه « الاب ولهلم كوتش اليسوعي » المطبعة الكاثوليكية - بيروت ص ١٤ .
98. المصدر السابق - ص ١٧ .
99. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية - دار المعارف - ١٩٦٤ ص ٥٢ .
100. الدكتور محمد علي أبو ريان « أصول الفلسفة الاشرافية » الطبعة الاولى - القاهرة - ١٩٥٩ ص ١٧٧ .
101. المصدر السابق - ١٧٧ .
102. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية - دار المعارف - ص ١٩٩ .
103. Hamelin, Octave, *Le Système D'Aristote*, Deuxième Edition Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. P. 295.
104. Ibid : P. 295.
105. Ibid : P. 296.
106. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 44.

107. Hemelin, O., *Essai Sur La Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 36.
108. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison pure*, Presses Universit. de France, Paris. 1950. P. 41.
109. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 295.
110. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, Felix Alcan. Paris. 1911. P. 57.
- (ملحق النصوص • النص السادس والخمسون)
111. Alexander, S., *Space - Time and deity*, Macmillan, London. 1934. P. 317.
112. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of A deeper Understanding of the History of ideas* Routledge, London. 1960. P. 161.
113. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Stock, Paris. 1926. P. 89.
114. Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, Macmillan, New York. 1911. P. 153.
115. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 50.

116. Ibid : P. 52.
117. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris. 1946. P. 60.
- (ملحق النصوص • النص السابع والخمسون)
118. Ibid : P. 63.
119. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. 373.
120. Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London, 1928. P. 598.
121. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » • الاسكندرية ١٩٤٩ - ص ٢٧٤ •
122. Wein, Hermann., *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, Philosophy of Science, Vol : 24, No : I, January. 1957. P. 48.
123. Ibid : P. 49.
124. Ibid : P. 50.
125. Ibid : P. 56.
126. Ibid : P. P.51.
127. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin Paris. 1949. P. 104.

- 128 Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth and Edward Shiis, Kegan Paul, Second Impression, London. 1940. P. 2.
• (ملحق النصوص •• النص الثامن والخمسون)
129. Gurvitch, Georges., *Annales Sociologiques*, Fasc. 4, P. 117.
130. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin. Paris. 1949. P. 64
• (ملحق النصوص •• النص التاسع والخمسون) •
- 131 Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Coll. A. Colin, Paris. 1946. P. 69.
• (ملحق النصوص •• النص الستون) •
132. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 50.
• (ملحق النصوص •• النص الحادي والستون)
133. Popper, K.R., *The open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945. V. II PP. 62-63.
134. Ginsberg, Morris, *Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 54.
• (ملحق النصوص •• النص الثاني والستون)
135. Ibid : P. 57.
• (ملحق النصوص •• النص الثالث والستون)
136. Sorokin., Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928. PP. 452-453.
• (ملحق النصوص •• النص الرابع والستون)

137. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 58.
138. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collec. A. Colln. Paris. 1946. P. 6.
139. Bèrgson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Paris. 1955. Presses Univers. PP. 10' -108.
- (ملحق النصوص .. النص الخامس والستون)
140. Ibid : P. 111.
141. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. PP. 16-17.
142. Durkheim, Emile., *L'éducation Morale*, Paris. 1925. PP. 13-14.
143. Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York. 1911. P. 122.
- (ملحق النصوص .. النص السادس والستون)
144. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Univers. Paris. 1950. P. 217.
145. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon, Oxford, London. 1946. P. 96.
146. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec A. Colin Paris. 1949. P. 90.
147. Mair, Lucy., *The Language of Social Sciences*, *The British Journal of Sociology*, March, 1963. P. 20.

148. Ibid : P. 21.

149. Nadel, S. F., *The Foundation of Social Anthropology*, London. 1953. P. V.

• (ملحق النصوص .. النص السابع والستون)

150. Radcliffe-Brown, A. R. *Methods in Social Anthropology*, Scope and Meaning of Social Anthropology, Selected by Srinivas, The University of Chicago. 1958. P. 96.

151. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, ch. X III, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library New York. 1945. P. 378.

152. Ibid : P. 379.

153. Mannheim, Karl., *Essay On Sociology of Knowledge*, Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1952. P. 160.

• (ملحق النصوص .. النص الثامن والستون)

154. Ibid : P. 162.

155. Ibid : P. 158.

156. Ibid : P. 164.

157. Ibid : P. 167.

158. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 377.

159. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, London. 1952. P. 162.

160. Ibid : P. 175.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص التاسع والستون)

161. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth, Second Impression, Kegan Paul, London. 1940. P. 12.

162. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

163. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York. 1962. P. 498.

194. Ibid : P. 498.

165. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. by Kecskemeti, London. 1952. P. 27.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص السابعون)

166. Ibid : P. 30.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص الحادي والسبعون)

167. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin. Paris. 1949. P. 52.

168. Mouton, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944. P. 11.

169. Poincaré Henri.. *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903. PP. 168 - 169.
- (ملحق النصوص .. النص الثاني والسبعون)
170. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul, London. 1945. P. VII.
نقل هذا الكتاب الى العربية الدكتور عبد الحميد
صبرة - دار المعارف - ١٩٥٩ .
171. Mannheim, Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kagan Paul, London. 1942. P. 150.
172. Ibid : 151 - 152.
173. Popper, Karl., *The Poverty Historicism*, Routledge, London. 1957. P. 107.
174. Ibid : P. 108.
175. Ibid : P. 109.
176. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome Quatrième, Paris. 1908. P. 216.
177. Ibid : P. 283.
178. Ibid : P. 328.
179. Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949. P. 20.

180. Mannheim, Karl., *Man and Society In an age of Reconstruction*, Kegan Paul, Trans. By Edward Shils, London. 1942. P. 177.
181. Ginsberg, Morris., *Sociology*, PP. 23 - 24.
182. Mannheim, Karl., *Man and Society In an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kagan, Paul, London. 1942. P. 178.
- (ملحق النصوص .. النص الثالث والسبعون)
183. Ibid : P. 177.
184. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, London. 1957. P. 102.
185. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates De La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris. 1911 P. 125.
186. Ibid : P. 109.
187. Popper, Karl., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London. 1945. Vol : II., P. 201.
188. Ibid : P. 256.
189. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 30.

190. Ibid : P. 29.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص الرابع والسبعون)

191. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
PP. 8 - 9.

192. Janet, Paul & Séailles Gabriel, *Histoire de la Philosophie*,
Les Problèmes et Les Ecoles, Quatrième Edition.
Paris. 1928. P. 168.

193. هوسرل ، ادموند « تأملات ديكرتية » أو المدخل الى
الفيينومينولوجيا ترجمة تيسير شيخ الارض - بيروت
٠ ٣٣٢ - ص ١٩٥٨

دليل عام

- ملحق النصوص
- ملحق المصطلحات الافرنجية
- ملحق الاعلام
- ملحق المراجع



(1)

« D'une façon moins technique, on entend par catégories
« Les concepts généraux auxquels un esprit (ou un groupe
« d'esprits) a l'habitude de rapporter ses pensées et ses
« jugements. »

*Lalande, André., Vocabulaire Technique et critique de la
Philosophie, Sixième Edition, Revue et Augmentée, Presses,
Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.*

(2)

« Comte il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux
« sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par
« là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses, car
« il n'y,a que des choses dans la nature. »

*Durkheim, Emile, Les Règles de la Méthode Sociologique,
Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.*

(3)

« Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des
« choses matérielles, mais sont des choses au même titre que
« les choses matérielles, quoique d'une autre manière. Qu'est-
« ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose à l'idée comme
« ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du
« dedans. »

Durkheim, Emile., *Les Règles de La Méthode Sociologique*,
Huitième Edition, Paris. 1927. P. XI.

(4)

« Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre
« de notions essentielles qui dominent toute notre vie intel-
« lectuelle; ce sont celle que les philosophes, depuis Aristote,
« appellent les catégories de l'entendement : notions de
« temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de subs-
« tance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux pro-
« priétés les plus universelles des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires De La Vie
Religieuse*. F. Alcan. Paris. 1912. PP. 12 - 13.

(5)

« Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Felix Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(6)

* Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(7)

« Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps. C'est un
« temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut
« ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution
« sociale. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(8)

« D'abord, nous n'allons plus ici du souvenir à sa date et du
« tableau au cadre, mais de la date au souvenir et du cadre au
« tableau. Nous n'évoquons le souvenir que pour remplir le
« cadre et nous n'aurions pratiquement pas le souvenir si nous
« n'avions le cadre à remplir. L'existence du cadre se trouve
« donc, en l'espèce, la première condition efficace du souve-
« nir. Ensuite, il est manifeste que, ce cadre, nous le tenons
« non de notre expérience personnelle, mais de l'expérience
« collective. »

Blondel, Charles, *Introduction à la psychologie collective*,
Collection Armand Colin, Paris. 1946. P. 137.

(9)

« This interpretation that I Would offer of the Akar — Bale
« legend is that it is an expression of these sentiments relating
« to the night, an expression that takes advantage of the
« connection between the song of the cicada and the alter-
« nation of night and day. »

Radcliffe - Brown, A. R., *Andaman Islanders*, free Press,
Paris. 1948. P. 332.

(10)

« Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du
« Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle
« immense, parce que le camp a lui-même une forme circu-
« laire, et le cercle spatial est exactement divisé comme le
« cercle tribal et à l'image de ce dernier. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie
Religieuse*, F. Alcan, Paris, 1912. P. 16.

(11)

« Ainsi, l'organisation sociale à été le modele de l'organisa-
« tion spatiale qui est comme un décalque de la première. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elementaires de la Vie
Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 17

(12)

« Another group of rules of avoidance apply to personal contact, these rules have been especially developed in Malabar, where the order of the precedence receives a quantitative character in terms of the distance which members of various castes must keep from a Brahmin. Thus, a Nayar may not approach within six paces of a Nabutiri Brahmin, a man of the barber caste not within twelve paces, a carpenter or goldsmith not within twenty-four. »

Rivers, W.H.R. *Social Organization*, Kegan Paul, London, 1924. P. 153.

(13)

« For, after a frequent repetition, I find that upon the appearance of one of the objects the mind is determined by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object. »

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, London. 1939. P. 154.

(14)

« L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou mal-
« heureux, selon que sa femme, restée dans son campement
« s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes.
« Les relations de ce genre sont innombrables dans les repré-
« sentations collectives. Ce que nous appelons rapports natu-
« rels de causalité entre les événements passe inaperçu ou n'a
« qu'une importance minime, ces sont les participations mys-
« tiques qui occupent la première place, et souvent toute la
« place. »

Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928. P. 78.

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un homme à tué un lapin»,
« doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif),
« a tué exprès, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé,
« assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer»
« devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de
« forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour
« désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inani-
« mé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. »

Levy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression
« vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et
« toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux»,
« combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous,
« etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux; moi, vous, et lui
« ou eux., etc. »

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 153.

(17)

« For this reason it is possible that even a person who owns a
« herd of domesticated animals may know them by name and
« by their characteristics, without ever desiring to count
« them. Members of war expeditions may be known by name,
« and may not be counted. In short, there is no proof that the
« lack of the use of numerals is in any way connected with
« the inability to form the concepts of higher numbers when
« needed. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, Macmillan, New York. 1911. P. 153.

(14)

« L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou mal-
« heureux, selon que sa femme, restée dans son campement
« s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes.
« Les relations de ce genre sont innombrables dans les repré-
« sentations collectives. Ce que nous appelons rapports natu-
« rels de causalité entre les évènements passe inaperçu ou n'a
« qu'une importance minime, ces sont les participations mys-
« tiques qui occupent la première place, et souvent toute la
« place. »

Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvieme Edition, Paris, 1928. P. 78.

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un homme à tué un lapin»,
« doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif),
« a tué exprés. en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé,
« assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer»
« devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de
« forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour
« désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inani-
« mé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. »

Levy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression
« vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et
« toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux»,
« combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous,
« etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux; moi, vous, et lui
« ou eux., etc. »

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 153.

(17)

« For this reason it is possible that even a person who owns a
« herd of domesticated animals may know them by name and
« by their characteristics, without ever desiring to count
« them. Members of war expeditions may be known by name,
« and may not be counted. In short, there is no proof that the
« lack of the use of numerals is in any way connected with
« the inability to form the concepts of higher numbers when
« needed. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, Macmillan, New York. 1911. P. 153.

(18)

« De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause,
« de personnalité sont construites avec des éléments sociaux,
« il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de tout
« valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plu-
« tôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la
« nature des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 26.

(19)

« De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais
« fixées sous une forme définie, elles se font, se défont, se
« refont sans cesse, elles changent suivant les lieux et les
« temps. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 21.

(20)

« All the perceptions of the human mind resolve themselves
« into two distinct kinds, which I shall call impressions and
« ideas. The difference betwixt these consists in the degrees
« of force and liveliness, with which they strike upon the
« mind, and make their way into our thought or conscious-
« ness. »

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol.: I Everyman's Library, London. 1939. P. 11,

(21)

« Toute notre connaissance commence par le sens, passe de là
« à l'entendement et s'achève dans la raison. »

Kant, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*. Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris. 1950. P. 254.

(22)

« Il est seulement nécessaire pour une introduction ou un
« avant-propos de noter qu'il y a deux souches de la connais-
« sance humaine qui portent peut-être d'une racine commu-
« ne, mais inconnue de nous, à savoir : la sensibilité et l'en-
« tendement; par la première les objets nous sont donnés,
« mais par la seconde ils sont pensés. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 49.

(23)

« Philosophers have too long concerned themselves with their
« own thinking. When they wrote of thought, they had in
« mind primarily their own history, the history of philoso-
« phy, or quite special fields of knowledge such as mathema-
« tics or physics. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 1 - 2.

(24)

« The theory of knowledge-or epistemology, as it is also called
« — is concerned with the relation between the knowing or
« Perceiving subject on the one hand, and the world of ob-
« jects which he sets out to perceive and know on the other.
« How is it that the objective world enters into subjective
« consciousness, and that an ordered, structured and unified
« image of that world appears therein ? The classical episte-
« mologists, when they set about answering this question,
« understood by «subject» in this connection the individual —
« the individual seen in isolation, Man with a capital M as it
« were. »

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas*, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.

(25)

« The sociologist of knowledge would urge that the idea with
« which Kant was operating was a construct rather than a
« reality. In reality we find no abstract man (singular) but
« only concrete man (plural)-men, that is, who have been
« shaped by diverse social influences and educated into defi-
« nite and specific beings differing from age to age, from
« country to country, and from society to society. »

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge. An Essay in aid of a deeper understanding of the History of ideas*, Routledge, London. 1960. P. 14.

(26)

« The concept «ideology» reflects the one discovery which
« emerged from political conflict, namely, that ruling groups
« can in their thinking become so intensively interest - bound
« to a situation that they are simply no longer able to see
« certain facts which undermine their sense of domination. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.*, Fourth Edition,
Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 36.

(27)

« The mode of production in material life determines the
« general character of the social, political and intellectual
« processes of life. It is not the consciousness of men that
« determines their existence, but on the contrary, their social
« existence determines their consciousness. »

Merton, Robert., *Sociology of Knowledge, The Twentieth
Century Sociology*, New York. 1945. P. 373.

(28)

« Les idées, les catégories humaines sont aussi peu éternelles
« que les relations qu'elles expriment, elles sont des produits
« historiques et transitoires. »

Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, 4e Edition,
Collection Armand Colin, Paris. 1949, P. 20.

(29)

« Political, Juridical, philosophical, religious, literary, artistic,
« etc., development is based on economic development. But all
« these react upon one another and also upon the economic
« base. It is not that the economic position is the cause and
« alone active, while every thing else only has a passive effect.
« There is, rather, interaction on the basis of the economic
« necessity, which ultimately always asserts itself. »

Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1945. P. 381.

(30)

« To use and elaborate his own simile : the substructural
« tendencies open the sluice-gates of the spirit, but there must
« be mentally creative men-aggressive men as it were-who see
« the gaps opened up and press forward through them, carry-
« ing a possible cultural achievement or a set of achievements
« from the sphere of mere potentiality forward into the
« sphere of actualization and actuality. »

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Kegan Paul & Routledge, London. 1960. P. 33.

(31)

« There is no such metaphysical entity as a group mind which
« thinks over and above the heads of individuals, or whose
« ideas the individual merely reproduces. Nevertheless it
« would be false to deduce from this that all the ideas and
« sentiments which motivate an individual have their own
« origin in him alone, and can be adequately explained solely
« on the basis of his own life-experience. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul,
Trans. from German by Louis Wirth and Edward Shils, Lon-
don 1940. P. 2.

(32)

« Every individual is therefore in a two - fold sense predeter-
« mined by the fact of growing up in a society : on the one
« hand he finds a ready — made situation and on the other
« he finds in that situation preformed patterns of thought
« and of conduct. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul,
London, 1940. P. 3.

(33)

« Just as pure logical analysis has severed individual thought
« from its group situation, so it also separated thought from
« action. It did this on the tacit assumption that those
« inherent connections which always exist in reality between
« thought on the one hand, and group and activity on the
« other. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. PP. 3 - 4.

(34)

« If, then, we define the sociology of knowledge as a discipline
« which explores the functional dependence of each intellectual
« standpoint on the differentiated social group reality
« standing behind it, and which sets itself the task of retracing
« the evolution of the various standpoints, then it seems
« that the fruitful beginnings made by historicism may
« point in a direction in which further progress is possible.
« Having indicated the systematic premises characterizing
« historicism as a point of departure for a sociology of knowledge
« we then went on to suggest a few methodological problems
« involved in this approach. »

Mannheim Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans., by Paul Kecskemeti, London, 1952. T. 190.

(35)

« The process of Knowing does not actually develop histori-
« cally in accordance with immanent laws, that it does not
« follow only from the «nature of things» or from «pure logi-
« cal possibilities», and that it is not driven by an «inner
« dialectic». On the contrary, the emergence and the crystal-
« lization of actual thought is influenced in many decisive
« points by extra-theoretical factors of the most diverse sort.»

Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans.
By Louis Wirth and Edward Shils, Second impression, London.
1940. P. 240.

(36)

« A purely immanent analysis of the genesis of intellectual
« standpoints is still nothing but a history of ideas. This pre-
« liminary systematic work in the history of ideas can lead
« to a sociology of knowledge only when we examine the
« problem of how the various intellectual standpoints and
« «styles of thought» are rooted in an underlying historico-
« social reality. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, Trans. By Paul Kecskemeti, Lon-
don. 1952. P. 182.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we
« want to emphasize that our theory does presuppose such an
« assumption) is that the global process within which the
« various intellectual standpoints emerge is a meaningful
« one. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the
« stages of chance discovery, invention, and planning and at
« first these exist side by side. »

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London 1942. P. 163.

(39)

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour
« of the primitive group which is ruled by custom and tradi-
« tion are based on chance discovery (Finden). In a world in
« which man carries on his struggle with nature directly, and
« in which natural selection regulates every process, some
« individual or group discovers accidentally, among a large
« number of possibilities, the kinds of reaction which fit a
« given situation. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 150.

(40)

« Great progress was made beyond this «chance discovery»
« type of reasoning when single tools and institutions were
« consciously modified and then directed towards particular
« goals. This phase in the history of thought may be called
« the stage of inventing (Erfinden). »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1941. P. 151.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we
« want to emphasize that our theory does presuppose such an
« assumption) is that the global process within which the
« various intellectual standpoints emerge is a meaningful
« one. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the
« stages of chance discovery, invention, and planning and at
« first these exist side by side. »

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London 1942. P. 163.

(39)

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour
« of the primitive group which is ruled by custom and tradi-
« tion are based on chance discovery (Finden). In a world in
« which man carries on his struggle with nature directly, and
« in which natural selection regulates every process, some
« individual or group discovers accidentally, among a large
« number of possibilities, the kinds of reaction which fit a
« given situation. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 150.

(40)

« Great progress was made beyond this «chance discovery»
« type of reasoning when single tools and institutions were
« consciously modified and then directed towards particular
« goals. This phase in the history of thought may be called
« the stage of inventing (Erfinden). »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1941. P. 151.

(41)

« We will speak of planning and planned thinking (planen)
« when man and society advance from the deliberate inven-
« tion of single objects or institutions to the deliberate regu-
« lation and intelligent mastery of the relationships between
« these objects. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 152.

(42)

« Our main task is rather to break the old habits of thought
« and to find the new keys to the understanding of the chan-
« ging world. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 33.

(43)

« To say «they have no reality» means in general «noting else
« than that they are without any truth. And in fact they do
« not claim to be entire truth, but still formal truth. But what
« is purely formal without reality is an ens intellectus, or
« empty abstraction without the internal diremption which
« would be nothing else, but the content. »

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind*. Trans. by J. Baillie, Second edition. London. New York. 1931. PP. 329-330.

(44)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à
« résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie :
« C'est surtout cette transmutation des problèmes philoso-
« phiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici. »

Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie*. Paris. 1932.
P. 1129.

(45)

« Qu'est-ce que la durée au dedans de nous ? Une multiplicité
« qualitative, sans ressemblance avec le nombre, un dévelop-
« pement organique qui n'est pourtant pas une quantité crois-
« sante ; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a
« pas de qualités distinctes. »

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris, 1911. P. 174

(46)

« Ce n'est pas une vitesse : d'où il suit qu'on n'a pas à se
« demander s'il s'écoule uniformément ou non, s'il pourrait se
« dérouler plus ou moins vite . »

Hamelin, Octave, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952. P. 53.

(47)

« Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une
« expérience quelconque. En effet, la simultanéité ou succes-
« sion ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la
« représentation du temps ne lui servait a priori de fonde-
« ment. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses universitaires de France, Paris. 1950. P. 61.

(٤٨)

« Mettre la Durée dans l'espace, c'est par une contradiction
« véritable, placer la succession au sein même de la simulta-
« néité. »

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. Neuvième Edition F. Alcan, Paris, 1911, P. 175.

(49)

« If division of time into days, weeks, months, and years,
« expresses the rhythm of the collective activity, it even more
« clearly expresses the rhythm of natural phenomena. »

Sorokin, Pitrin., *Contemporary Sociological Theories*,
New York and London. 1928. P. 477.

(50)

« J'entends par exposition (expositio) la représentation
« claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un
« concept; mais cette exposition est métaphysique lorsqu'elle
« contient ce qui représente le concept comme donné à
« priori. »

Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc. par
A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France,
Paris. 1950. P. 55.

(51)

« L'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert
« de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut
« jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on
« puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace.
« Il est considéré comme la condition de la possibilité des
« phénomènes. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduc. par
A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France,
Paris. 1950. P. 56.

(52)

« L'espace, symbole et mesure de toute grandeur, est une
« «forme a priori», non pas en ce sens qu'il serait connu par
« une intuition innée, mais en ce sens qu'il est construit par
« une activité opératoire autonome de l'esprit, dans la per-
« ception d'abord, dans le dessin et dans d'autres techniques,
« ensuite. »

Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*. Paris.
1944. P. 63.

« La Cause contient éminemment l'effect, disaient jadis les
« philosophes, et si l'effet a une signification humaine consi-
• « dérable, la cause doit avoir une signification au moins égale,
« elle est en tout cas de même ordre : C'est une intention. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 152.

« Mais, dirons nous à l'éminent philosophe, en reprochant au
« primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en
« constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité,
« qu'il n'y a pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du
« hasard ? Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne
« retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez,
« que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la
« vôtre. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 154.

(55)

« Similarly, though the savage has no idea of the principle of
« causation as such, its chief characteristics are implied in his
« behaviour, since he clearly looks for antecedents, varies his
« behaviour and the energy he puts forth in proportion to the
« result he wants to get, and used the methods which a
« logician, looking at his actions, would describe as methods
« of induction, that is to say, agreement and difference. »
« He sees the world pre-^{va}ded by forces acting on the whole
« uniformly, and it is when ordinary connections fail that he
« appeals to capricious powers, as in animism, or mystical
« powers, as in magic. »

Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford, University Press,
London, 1949. P. 225.

(56)

* On définit généralement le nombre une collection d'unités,
« ou pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et
« du multiple. »

Bergson, Henri, *Essai sur les données Immédiates de la
Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911 P. 57.

(57)

« La nature n'est pas dans la société, la société ne resume
« pas le monde et ce qui est naturel à la société devient en
« soi-même parfaitement artificiel, une fois transféré au reste
« de la nature, c'est-à-dire ne peut nous en apporter aucune
« connaissance réelle. Si religion et société sont bien, comme
« le veut Durkheim, à l'origine des catégories, à première vue
« il semble tout de même qu'il a fallu qu'au cours des temps,
« par évolution lente ou par mutation brusque, elles se trans-
« forment radicalement, qu'elles se laissent pour devenir
« capables de notre expérience, de notre logique et de notre
« science ».

Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris, 1946. P. 60.

(58)

« In ne faut jamais oublier que Durkheim, en même temps
« que sociologue, a voulu être philosophe. Il a voulu faire ser-
« vir la sociologie à la solution des problèmes traditionnels de
« l'éthique et de la théorie de la connaissance, et ce n'est pas
« tout à fait sans raison que M. R. E. Lacombe, dans l'étude
« qu'il a consacrée à sa méthode sociologique, lui reproche de
« n'avoir pu se dépouiller de métaphysicien. On sait d'ailleurs
« quelle fut l'influence sur la pensée de Durkheim de celle de
« Renouvier. »

Cuvillier., A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin, Paris. 1949. P. 64.

(59)

« Les fameuses représentations collectives de Durkheim, qui
« planent en dehors et au-dessus des consciences individuel-
« les, ces représentations qui appartiennent à tout le monde
« et qui ne sont à personne, ne valent, à tout prendre, ni plus
« ni moins que les idées de Platon. »

Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collec. A. Colin, Paris. 1946. P. 69.

(60)

« Once we begin with the conception of a mind immensely
« superior to the individual mind, a mind, moreover, frequent-
« ly presumed from the outset to be rational, there cannot but
« follow, inevitably though often unconsciously, an attitude
« toward it of submission and even adoration, and a conse-
« quent disinclination on the part of the individual to put
« himself against this god.

« This fundamental conservatism is apparent in all the fol-
« lowers of Hegel, particularly in their treatment of the
« problem of resistance. »

Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London, 1949. P. 50.

(61)

« Are Societies Conscious of themselves ? If they are, why it
« so difficult to determine what the social mind thinks. »

Ginsberg, Morris., *Psychology of Society*, Seventh Edition,
London. 1949. P. 54.

(62)

« In what sense an act of consciousness on the part of an in-
« dividual mind may be said to be the product of a union or
« fusion of more elementary states than itself it is difficult to
« determine. »

Ginsberg, Morris., *Psychology of Society*, Seventh Edition
London. 1949. P. 57.

(63)

« In the first place, let us ask, is the factor of interaction a
« sufficient explanation of the origin of thought or of super-
« organic phenomena ? »

« I do not think so among bees and ants and other animals,
« we find permanent and complex interaction, yet it has not
« originated «thought» or anything like it. »

Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*,
New York, London, 1928, PP. 452-453.

(64)

« Chacun pris à part, dit Schiller, est raisonnablement doté
« de sagesse et d'intelligence. Prenez-les incorporez du coup
« vous n'avez plus affaire qu'à des imbéciles. Quand les hom-
« mes s'assemblent, note Mme Roland, leurs oreilles s'allon-
« gent. »

Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie Collective*,
Collec. A. Colin. Paris. 1946. P. 6

(65)

« Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de
« représentations collectives, déposées dans les institutions,
« le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelli-
« gence sociale, complément des intelligences individuel-
« les. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités
« seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait
« «déconcerter» l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable,
« et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le
« supposer. »

Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la
Religion*, Presses Univers. Paris. 1955. PP. 107-108.

(66)

« Our brief consideration of some of the mental activities of
« man in civilized and in primitive society has led us to the
« conclusion that these functions of the human mind are
« common to the whole of humanity. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New
York. 1911. P. 122.

(67)

« Nearly every sociological theses proposes a new method
« which however, its author is careful not apply, so that
« sociology is the science with the greatest number of methods
« and the least results. »

Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*,
London. 1953. P. V.

(68)

« Its one-sidedness, however, consists in our opinion in this,
« Scheler does not go beyond the assertion of a phenomenolo-
« gical separation of the «real» and «mental.» »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
« Trans. by Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London
1952, P. 160.

(69)

« We completely agree with Scheler, then, that metaphysics
« has not been and cannot be eliminated from our world
« conception, and that metaphysical categories are indispen-
« sable for the interpretation of the historical and intellec-
« tual world. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans, by Kecskemeti, London. 1952. P. 175.

(70)

« Here we do not mean by «determination» a mechanical
« cause-effect sequence : we leave the meaning of «determi-
« nation» open, and only empirical investigation will show us
« how strict is the correlation between life-situation and
« thought-process, or what scope exists for variations in the
« correlation. »

Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Re-
vised and Enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth
Printing, New York. 1962. P. 498.

(71)

« Undertaking to demonstrate that human thought is deter-
« mined by objective factors, such as social reality, is a hazar-
« dous enterprise. For if we hold such a theory, we risk expos-
« ing ourselves to the objection that the theory itself, being
« an element of thought, is the product of objective social
« forces which have been shaping our thinking. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. by Kecskemeti, London. 1952. P. 27.

(72)

« But the enterprise of demonstrating this «social determi-
« nation» is still hazardous. For if we escape the objection
« that the theory destroys itself, we immediately face another
« one : namely, that the theory in its new garb is completely
« metaphysical. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. By Kecskemeti, London. 1952. P. 30.

(73)

« Et avant tout le savant doit prévoir. Carlyle a écrit quelque part quelque chose comme ceci : « le fait seul importe, Jean Sans Terre a passé par ici, voilà ce qui est admirable, voilà une réalité pour laquelle je donnerais toutes les théories du monde ». Carlyle était un compatriote de Bacon, mais Bacon n'aurait pas dit cela. C'est la langage de l'historien. Le Physicien dirait plutôt : « Jean Sans Terre a passé par ici, cela n'est bien égal, puis qu'il n'y repassera plus. »

Poincaré, Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903. PP. 168-169.

(74)

« I think that any theory which asserts that all thinking is totally determined by social factors is effectively destroyed by this argument. »

« Mannheim of course, did not apply his theory to «all» thinking, since he actually excepted mathematical and natural science from his verdict of existential determination. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952 P. 29.

« The Layman who observes the social world intelligently
« understands events primarily by the unconscious use of
« such Principia Media. »

« In static periods he is unable, in any case, to distinguish
« between a general abstract social law and particular prin-
« ciples which obtain only in a certain epoch, since in periods
« of only slight variability, the divergences between these two
« types do not become clear to the observer. »

Mannheim, Karl., *Mind and Society In an Age of Re-
construction*, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London.
1942. P. 178.

ملحق المصطلحات الأفرنجية

Abstrait	مجرد
Accidental	عرضى - حادث
Alchimie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	الزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليثى بريل)
Anthropologie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des idées	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, M.	الحسب
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حتمي
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العاية التجريبية
Chosisme	الزعة الشبيهة (دور كيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير اخمتمى
Consensus. M.	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوجيا
Critique	نقدى (كانط.)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلل - تقهقر - هبوط
Définir	التعريف
Déraisonnable	لا معقول
Devoir. M.	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطيات (كانط.)
Droit	قانون
Durée	الديومة (برجسون)
Elémentaire	أولى
Esprit positif	الروح الوضعى (كونت)

Essence	جوهر
Etat	حالة
Etat primitif	حالة أولية
Etre	الوجود أو الكونونة
Etre Suprême	الكائن الأعلى
-, grand	الوجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقي (دور كيم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كائنة ودور كيم)
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Genres	أجناس
harmonieux	منسجم الأجزاء
Hétérogénéité	اللاتجانس
Honnête	الأمين
Humanité	الإنسانية
Hypothèse	الفرض
Hypothèses directrices	الفروض الموجهة
Imagination	الخيال
Induire	الاستفراء

Infinite	لامتناهي
Interdictions	المحرمات
Intuition sensible	الحدس الحسي (كانط)
Imperative	أمر - حتمي
Isolement	عزلة
Jugement	حكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, F	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفى بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malic, F	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطافي (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر - الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هاليفاكس)
Métamorphe	ماوراء الأخلاق
Methodologie, F	علم المناهج (مناهج العموم)
Monde, F	العالم الفيزيقي
Morbide	مرضى - غير سليم - وييل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلاق

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غيبى
Negatif	سلبى - القضية السالبة (في المنطق)
Nombre	العدد
Normal	عادى - مألوف
Noumènes	عالم الأشياء في ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الأنطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكاني
Pathologique	مرضى - معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (في التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليشى بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلّمات الرياضية
Plaisir	اللذة

- ,Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقي
Pression	الضغط (برجسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوي - علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفي
Quantité	الكم
Quantitative	كمي
Raison, F.	العقل
Rationnelle., nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Réel	واقعي
Régle	قاعدة
Règles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبي
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentations impersonnelles abstraites.	التصورات العامة المجردة
Réprobation., F.	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	جزاء
Science de Moeurs	علم العادات الخلقية (ليفي بريل)
Sentiment., M.	الشعور
Simultané	متأني
Singulier, proposition	القضية المخصوصة (عند كانط.)
Subjective	ذاتي
Substance	مادة
Suicide., M.	الانتحار (دوكايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعي
Symbol	رمز
Symbolique	رمزي
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المحرمات)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totémique	طوطمى
Totémisme	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد - وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	الزعة النفعية فى الأُخلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الخيرة

Absolute	مطلق
Absolute existence:	الوجود المطلق
Abstaact	مجرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	المحال عقلا
Action, act	فعل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدري (في نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدارية
Amalgamation	إدماج
Analogy	مماثلة
Analysis	تحليل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلاف
Ancestar worship	عبادة الأسلاف
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	الزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	الزعة التشبيهية (في الأنثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلي (عند كانط)
Arbitrary	تعسفي - تحكيمي
Association of ideas	تداعي المعاني
Assumption	إفتراض
Axiom	الأصل الموضوع (في المنطق الرياضي)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطلق
Causality	السببية - العلية
Change	التغير
—, Social	التغير الاجتماعي
Chaos	العناء - مادة الكون قبل تكوينه - هيولي
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمني
Clan	عشيرة
Class	طبقة (في المجتمع)

Class	فئة (في المنطق أو حساب الفئات)
Classification	تصنيف
Collective	جمعي
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	مقارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية - تكوين
Contact	إحتكاك
Capala	الرابطة (في القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الإنصالي
Content	مضمون - محتوى
Contiguity	تجاور
Cosmic	كوني
Cosmology	الكوزمولوجيا - العلم الكوني
Cults	عبادات
Culture	ثقافة
Cultural Contact	الإحتكاك الثقافي
Data	بيانات - حقائق
Demography	الديموجرافيا - علم السكان
Determinism	الاحتمية - الجبرية

Desirability	القابلية للرغبة
Divinity	الألوهية
Education	التربية
Effect	المعلول
Ego	الذات - الأنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبيربي - تجريبي
Empirical data	معطيات إمبيريقية
Empiricism	الذعة الإمبيريقية - المذهب التجريبي
Emotions	إنفعالات وجدانية
Enlightenment	حركة التنوير
Epistemology	الإبستمولوجيا - نظرية المعرفة
Essence	جوهر
Essence man	الإنسان الجوهري (عند ماكس شيلر)
Essential property	خاصية أو صفة جوهرية
Ethics	الأخلاق
Ethnography	الأنثوجرافيا
Ethnology	الإثنولوجيا
Exterior	خارجي
Evolution	تطور
Existence	الوجود
Extra - empirical	فوق تجريبية

Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعي (عند ماكس شيلر)
Factor	عامل
—,Social	عامل إجتماعي
Family	العائلة (في البيولوجيا والانثروبولوجيا)
Families, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فلكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صوري
Formal Sociology	علم الإجتماع الصوري (في ألمانيا)
Formalism	الزعة الصورية
Formulas	صيغ
—,Mathematical	صيغ رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب - شجرة الانساب

Generalization	تعميم (في المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعي
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هيربرت سبنسر)
Historicism	الزعة التاريخية (عند كارل يوبر و كارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هيربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (في الأنتروبولوجيا الفيزيقية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	الزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيل (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (في المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطري
Innate ideas	الأفكار الموروثة
Inorganic	لاعضوي
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعل
—, Social	التفاعل الاجتماعي
Introspective	إستبطاني
—, psychology	علم النفس الاستبطاني
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قراية
Labour	العمل
—,division of	تقسيم العمل (دور كايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائي
—, Sociological	القانون السوسيو لوجي
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الانثروبولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير - الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق - عدم التكيف

Mankind	الجنس البشرى
Marginal	هامشى
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
—, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الام
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الانسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا - دراسة الاشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا - علم الاساطير
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زنجى
Norm	معيار
Normative	معيارى
Number	العدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوجيا - علم الوجود (مبحث من مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الابوية
Pattern	نمط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	الزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعي
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلّمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبدأ
Process	عملية
Progress	تقدم
Punishment	عقاب
Quality	الكيف
Quantity	الكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ؛ العنصر (في الانثروبولوجيا الفيزيقية)
Random	عشوائى (في الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلى
Rational insight	حدس عقلى
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

Reason	العقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبي
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعي
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دور كايم)
Rural	ريفية
Rural Sociology	علم الاجتماع الريفي
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية - قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	مجال
Segment	قسم - شذرة
Segmentary	إنقسامي
Sensation	إحساسي
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر - متزامن - في الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	اجتماعي
Socialism	المذهب الاشتراكي
Socialization	التطبع الاجتماعي
Sociologism	النزعة السوسيو لوجية
Sorcery	العرافة - السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكاني
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحاني
Stability	الثبات
Static	إستاتيكي - ساكن
Statics	الاحصاء
Status	المكانة الاجتماعية
Structure	بناء
—, Social	البناء الاجتماعي

Structural time	الزمان البنائي
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتي
Substance	جوهر مادي
Super-organic	ما فوق العضوي
Supra-temporal	ما فوق الزماني (عند ماكس شيلر)
Supra-experimental	ما فوق التجربة
Superstitions	تحرفات
Survey	مسح
--Social	المستح الاجتماعي
Symbol	رمز
Symbolic	رمزي
Symbolism	الترعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Sympathic magic	السحر الانعطافي
Synchronic	متزامن
System	نسق - جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Telcology	العائية
Temporal	زمانى
Temporal Values:	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	التيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	العقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial and error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد - على وتيرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد - إنفراد

Unity	وحدته
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى - حضرى
Urban Sociology	علم الاجتماع الحضرى
Utilitarian	نفعى
Utilitarianism	الزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صلىق - صحة
Values, Social	القيم الاجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	تغيرات (فى المنطق)
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الاجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship	عبادة
Worship of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الاجتماع الحيوانى

ملحق الاعلام

ابن سينا (الشيخ الرئيس) ، ٦ ،

أرسطو Aristotle ، ٦ ، ٨٧ ، ١٠٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٩٤ ،
١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٧٧ ،

أرون (ريموند) Raymond Aron ، ١٢٦ ،

أفلاطون Platon ، ٧٢ ، ١٠٢ ، ١٣٤ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٤ ،
٢٠٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٨ ، ٢٧٥ ،

أقليدس Euclid ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ،

اسبيناس (الفرد) Alfred Espinas ، ١٩ ،

الجاراسيني (نيقوماخوس) ، ٢٤١ ،

انجلز Engels ، ١٢٧ ،

أوبنهايمر (روبرت) Robert Oppenheimer ، ١٣ ، ١٥ ،

أوغسطين (القديس) Saint Augustin ، ٣٠٧ ،

ايفانز بريتشارد (٠١٠١) Evans-Pritchard, E. E. ، ٤٦ ،

٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٢١١ ،

٢٧٠

اينشتين Einstein ، ٥٨ ، ٢١٠ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،

۱۴ ، ۱۳ ، Bernard Barber (برنارد)

۱۳ ، Talcott Parsons (تالکوت)

۱۵ ، J. D. Barnel (ج . د .)

۱۹۱ ، Raymond Bayer (رایموند)

۱۹۲ ، Albert Bayet (البیر)

، ۲۰۶ ، ۲۰۲ ، Henri Bergson (هنری)

، ۲۴۵ ، ۲۳۷ ، ۲۳۶ ، ۲۳۵ ، ۲۳۴ ، ۲۱۵ ، ۲۱۴ ، ۲۰۹

۳۰۰ ، ۲۹۹ ، ۲۶۳ ، ۲۶۲

۷۹ ، G. Peristlany (ج .)

۱۹۱ ، Claude Bernard (کلود)

۱۹۳ ، Emile Brehler (امیل)

۲۵۸ ، ۲۴۹ ، Ch. Blondel (ش .)

، ۲۴۷ ، ۷۸ ، ۷۷ ، ۷۴ Franz Boas (فرانز)

۲۶۵

، ۲۸۷ ، ۲۷۱ ، Henri Poincaré (هنری)

، ۲۸۹ ، ۲۸۸ ، ۱۰۸ ، Karl Popper (کارل)

۳۰۱ ، ۲۹۸ ، ۲۹۲ ، ۲۹۱ ، ۲۹۰

بوترو (امیل) Emile Boutroux ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۲ ،
۲۲۲ ، ۲۲۳

بوجلیه Bouglé ، ۳

بوخارین Boukharine ، ۲۵۷

بوردییه (بییر) Pierre Bourdieu ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۴

بیگون (فرانسیس) Francis Bacon ، ۲۸۷ ، ۲۹۴ ، ۲۹۵

تایلور (ادوارد بییرنت) Edward B. Tylor ، ۲۵۴

جاتشیه Gatschet ، ۷۵

جالتون (فرنسیس) ، ۲۹۱

جاسبرز Japers ، ۱۴۱

جرانیت (مارسیل) Marcel Granet ، ۸ ، ۵۸ ، ۸۰ ، ۱۱۸

جلیلیو Galileo Galilei ، ۳۰۳

جنزبرج (موریس) Morris Ginsberg ، ۲۵۹ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱

جوته Goethe ، ۲۵۷

جورفیتش (ج .) G. Gurvitch ، ۲۵۷

جولدشتين Goldstein ، ۷۴

جیروسالم (ولهم) Wilhelm Jerusalem ، ۱۱۷

، ۲۰۹ ، ۲۰۷ ، ۲۰۶ ، Sir James Jeans (جيمس)
۲۱۸ ، ۲۱۶

داروين (تشارلس) Charles Darwin ، ۲۹۱

دافي (جورج) Georges Davy ، ۸۷

دانزجر Danziger ، ۱۴۸

دلف Delphes (المعبد اليوناني المشهور) ، ۶۰

دورکيم (اميل) Emile Durkheim ، ۸ ، ۱۰ ، ۱۲ ، ۱۶ ،
، ۲۸ ، ۲۷ ، ۲۶ ، ۲۵ ، ۲۳ ، ۲۲ ، ۲۱ ، ۲۰ ، ۱۹ ، ۱۸ ، ۱۷
، ۴۲ ، ۴۱ ، ۴۰ ، ۳۹ ، ۳۸ ، ۳۷ ، ۳۰ ، ۲۹
، ۵۰ ، ۴۹ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۴۶ ، ۴۵ ، ۴۴ ، ۴۳
، ۶۸ ، ۶۷ ، ۵۹ ، ۵۸ ، ۵۷ ، ۵۶ ، ۵۵ ، ۵۴
، ۱۱۸ ، ۸۷ ، ۸۶ ، ۸۵ ، ۸۴ ، ۸۳ ، ۸۲ ، ۶۹
، ۲۶۸ ، ۲۶۷ ، ۲۶۶ ، ۲۳۱ ، ۲۱۱ ، ۲۱۰ ، ۱۹۲
۲۷۳ ، ۲۷۰ ، ۲۶۹

ديکارت (رينيه) René Descartes ، ۸۵ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱

۱۹۸ ، ۱۰۲

رادکلیف براون (ا . ر .) ، Radcliffe - Brown, A. R. ، ۸ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۵۴ ، ۶۰ ، ۲۱۱ ، ۲۷۰ ، ۲۷۱

رافیسون Ravaisson ، ۱۹۰ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳

رسل (برتراند) Bertrand Russel ، ۲۴۶

رولان (مدام) Mme Roland ، ۲۶۱

رون (داجوبیر) Dagobert Runes ، ۵

رویمر Roemer ، ۲۱۸

ریفرز (ر . ه . ر) W.H.R. Rivers ، ۶۰ ، ۶۱

ریمان Riemann ، ۵۸ ، ۲۲۰

رینوفییه (ش .) Ch. Renouvier ، ۱۷ ، ۲۶ ، ۱۹۲ ، ۲۵۸

زنانیکی (فلوریان) Florian Znaniecki ، ۱۳۳

زینون Zenon ، ۱۹۶

سبنسر (هربرت) Herbert Spencer ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۸۳ ، ۲۳۱ ، ۲۹۲ ، ۳۰۴

ستارک (ورنر) Werner Stark ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵

ستینتال Steinthal ، ۲۷

سقراط Socrates ، ۱۵۶ ، ۱۹۲

سمیث (روبرتسون) Robertson Smith ، ۶۵

سوروکین (بتریم) Pitrim Sorokin ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۵۸ ، ۵۹

، ۶۶ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱

۲۷۱

شیلر Schiller ، ۲۶۱

شیلر (ماکس) Max Scheler ، ۹ ، ۱۱ ، ۱۱۷ ، ۱۲۸

، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۵

، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵

فروید Freud ، ۲۳

فریج Frege ، ۲۴۶

فورمس (رینیہ) R. Worms ، ۱۹

فونت Wundt ، ۲۶۰

فیناغورس ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲

فیوٹ (رایموند) Raymond Firth ، ۲۷۰

فین (هیرمان) Hermann Wein ، ۲۲۲

۲۸۷ ، Garlyle کارلایل

، ۵۴ ، ۴۳ ، ۴۰ ، ۱۷ ، Immanuel Kant (ایمانویل)
، ۱۱۳ ، ۱۱۱ ، ۱۰۶ ، ۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۸۷ ، ۵۵
، ۲۱۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۲ ، ۱۸۴ ، ۱۸۳ ، ۱۸۲ ، ۱۱۷
۳۰۵ ، ۲۸۳ ، ۲۲۷ ، ۲۱۶ ، ۲۱۵ ، ۲۱۴ ، ۲۱۳

۲۹۵ ، Yohannes Kepler (یوهانس)

۲۵۶ Kroeber کروبر

۱۱۵ ، (روبسنون)

۲۸۲ ، ۲۸۰ ، ۱۳۸ ، Paul Kecskemeti (بول)

۷۶ ، Godrington کودرنجتون

۱۹۱ ، Cournot کورنو

۲۶۸ ، Collingwood کولنجوود

۶۶ ، Carlton Coon (کارلتون)

، ۲۸ ، ۱۹ ، ۱۴ ، Auguste Comte (اوجست)

، ۲۳۰ ، ۲۲۹ ، ۱۸۸ ، ۱۸۷ ، ۱۵۸ ، ۱۳۳ ، ۱۱۹

۲۹۳ ، ۲۹۲ ، ۲۳۴ ، ۲۳۱

کیرکجورد (سورین) Soren Kierkegaard ، ۲۰۵ ، ۲۰۴

کیفیه (ارمان) Armand Cuvillier ، ۲۵۸

لالاند (اندریه) André Lalande ، ۲۶۳ ، ۲۶۲ ، ۱۷

۲۶۴

لاشیلیه Lachelier ، ۲۳۳ ، ۲۳۲ ، ۱۹۲ ، ۱۹۰

لاکومب Lacombe ، ۲۸۳ ، ۳۵۸

لوباتشفسکی Lobtchevsky ، ۲۲۰ ، ۵۸

لوك (جون) John Locke ، ۲۱۴ ، ۱۰۳ ، ۸۳

لیبنز Leibniz ، ۲۳۳ ، ۲۰۲ ، ۲۰۱ ، ۲۰۰ ، ۱۹۹

لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy-Bruhl ، ۷۱ ، ۷۰ ، ۸

۲۳۶ ، ۲۳۴ ، ۷۸ ، ۷۷ ، ۷۶ ، ۷۵ ، ۷۴ ، ۷۲

لینتون (رالف) Ralph Linton ، ۲۵۶ ، ۲۵۵

مارکس (کارل) Karl Max ، ۳۰ ، ۱۲ ، ۱۱ ، ۱۰ ، ۹

۱۲۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵ ، ۱۲۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۲ ، ۱۱۹

۳۰۵ ، ۱۹۰ ، ۱۸۹ ، ۱۸۸ ، ۱۴۱ ، ۱۴۰ ، ۱۲۹

مارکیوز (هربرت) Herbert Marcuse ، ۱۸۸ ، ۱۸۷

٧٣ ، Robert Morrison Mac Iver (روبرت موريسون) ماكيفر

٢٧٠ ، ٧٤ ، ٧٣ ، Malinowski مالمينوفسكي

، ٣٠ ، ١٢ ، ١١ ، ٩ ، Karl Mannheim (كارل) مانهايم
، ١٣٨ ، ١٣٧ ، ١٢٩ ، ١٢٨ ، ١١٩ ، ١١٢ ، ١١١ ، ١٠٨
، ١٤٦ ، ١٤٥ ، ١٤٤ ، ١٤٣ ، ١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠ ، ١٣٩
، ١٥٤ ، ١٥٣ ، ١٥٢ ، ١٥١ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٤٨ ، ١٤٧
، ١٦٢ ، ١٦١ ، ١٦٠ ، ١٥٩ ، ١٥٨ ، ١٥٧ ، ١٥٦ ، ١٥٥
، ٢٨٠ ، ٢٧٩ ، ٢٧٨ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦ ، ١٦٤ ، ١٦٣
، ٢٩٨ ، ٢٩٧ ، ٢٩٦ ، ٢٩٥ ، ٢٨٣ ، ٢٨٢ ، ٢٨١
، ٣٠٣ ، ٣٠٢

٢٢٩ ، ٢٢٨ ، ٢٢٥ ، Meyerson مايرسون

٦٠ ، Memphis ممفيس (المدينة الفرعونية المشهورة)

، ١٩٣ ، ١٩٢ ، ٤٣ ، Marcel Mauss (مارسيل) موس
٢٣٤ ، ٢٣٢ ، ٢٠٧

٢١ ، Maudsley مودسلي

٢٥٤ ، Montesquieu مونتسكيو

١١٥ ، ١١٤ ، Mozart موزار

٢٨٦ ، ٢١٦ ، Paul Mouy (بول) موي

ميل ا (جون ستيوارت) John S. Mill ، ٢٩٢ ، ٢٢٥ ،
٢٩٥ ، ٢٩٤ ، ٢٩٣

مير (لوسي) Lucy Mair ، ٢٦٩ ، ٢٧٠

ميرتون (روبرت) Robert Merton ، ١٢ ، ١٣ ، ١٠٩ ،
١١٩ ، ١٢٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨

نيوتن (اسحق) Isaak Newton ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ،
٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٣٠٣

هارتمان (فون) Von Hartmann ، ١٩١

هارتمان (نيكولاي) Nicolai Hartmann ، ٢٥٤ ، ٢٥٥

هاليفاكس (موريس) Morris Halbwachs ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ،
٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٣

هاملان (اوكتاف) Octave Hamelin ، ٨١ ، ١٨١ ، ٢٠٢ ،
٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٢٦

هايك (ف٠١٠ فون) F. A. Von Hayek ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٨٤

هرسكوفتز Helmholtz ، ٢٥٦

هكسلي Huxley ، ٢١

هلمهولتز Helmholtz ، ٢٣٠

٢٣٠ ، Hennequin هنکوین

٢٣٢ ، ٤٣ ، Hubert H. (٥) هوپیر

١٤٣ ، ١٤٢ ، ١٤١ ، Edmund Husserl (ادموند) هوسرل

، ١٨٢ ، ٨٧ ، ٢٧ ، G.W.F. Hegel (ج . و . ف) هیگل
، ١٩٠ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٨٧ ، ١٨٦ ، ١٨٥ ، ١٨٤ ، ١٨٣
٢٥٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٤

٢٠٣ ، ١٤١ ، Heidegger هیدجر

، ١٠٢ ، ٦٨ ، ٤١ ، ٤٠ ، David Hume (دافید) هیوم
٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٦ ، ٢١٤ ، ١٠٤ ، ١٠٣

٢٥٦ ، Hermann Wein (هیرمان) وین

ملحق المراجع



المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.
2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.
3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.
4. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris. 1954. Presses Universitaires de France.
5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires de France, 1955.
6. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.
7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.
8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.
9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.
10. Boutroux, Emile., *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.
11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Bréhier, Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Vol : II Paris. 1932.
13. Brunshvïcg, Léon., *Le Progrès de la Conscience*, Paris. 1953. Tome Second, Deuxième Edition.
14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome Premier 5e Edition. Paris. 1907.
15. » » ; *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative. Paris. 1942.
16. » » ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome Quatrième. Paris. 1908.
17. » » ; *Discours sur L'esprit Positif*, Société Positiviste Internationale, Paris. 1923.
18. » » ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome Troisième Paris. 1908.
19. » » ; *Pensées et Préceptes*, Paris. 1924. Recueillis par Georges Deherme.
20. » » ; *Principes de Philosophie Positive*, Paris. 1868.
21. » » ; *Philosophie Positive, Résumé par Emile Rigolage*, Ernest Flammarion.
22. Crésson, André., *Auguste Comte*. Paris. 1947. Presses Universitaires de France.
23. » » ; *Les Système Philosophiques*, Paris. 1951, Collection Armand Colin.

24. » » ; *Bergson*, Paris. 1958. Presses Universitaires de France.
25. » » ; *Le Problème Moral et les Philosophes*, Collection Armand Colin. Paris. 1947.
26. Cuviller, A., *Introduction à la Sociologie*, Paris. 1949. Collection Armand Colin.
27. Davale, Simone., *La Philosophie Générale*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952.
28. Davy, Georges *Emile Durkheim*, Paris. 1927 Collection Louis-Michaud.
29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions*, Paris. 1953 Classiques Hachette.
30. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.
31. » » ; *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.
32. » » ; *L'Éducation Morale*, Paris. 1925.
33. » » ; *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1-72.
34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animales*, Paris. 1935
Quatrième Edition, Félix Alcan.
36. Guillaume, Paul., *La Psychologie de la Forme*, Paris,
1948.
37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris.
1947.
38. » » ; *Morale Théorique et Science des
Mœurs*, Presses Universitaires de
France, Paris. 1948.
39. » » ; *Essai de Sociologie*, Annales Socio-
logique, Fasc. 4.
40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres sociaux de la Mémoire*,
Nouvelle Edition, Paris. 1935.
41. » » ; *Les Origines du Sentiment Religieux
D'après Durkheim*, Paris. 1925. Lib-
rairie Stock.
42. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la
Représentation*, Presses Universi-
taires de France, Paris. 1952.
43. » » ; *Le Système d'Aristote*. Deuxième
Edition Revue Félix Alcan Paris.
1931.
44. Hoffding, Harold., *Histoire de la Philosophie Moderne*,
Tome Second, Paris. 1924. Félix Alcan.
45. Janet, Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philoso-
phie, Les Problèmes et les Ecoles*, Paris. 1928. Quatrième
Edition.

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris. 1950.
47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences*, Neuvième Edition, Paris. 1920.
48. Lalande André., *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, Sixième Edition Revue et Augmentée, Presses Universitaires de France. Paris. 1951.
49. Lalande, André., *La Raison & Normes*, Librairie Hachette. Paris. 1948.
50. Léenhardt, Maurice., *Les Carnets du Lucien Lévy-Bruhl*, Paris. 1949., Presses Universitaires de France.
51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Presses Universitaires de France, Paris. 1949.
52. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928.
53. » » ; *L'âme Primitive*, Paris. 1927. Deuxième Edition
54. » » ; *La Philosophie D'Auguste Comte*, Quatrième Edition, Paris. 1921.
55. » » ; *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris. 1938.
56. » » ; *La Morale et la Science des Mœurs*, Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.
58. » » ; *Esquisse D'une Théorie Générale de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.
59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière*, Presses universitaires de France Paris. 1945.
60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929.
61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903.
62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.
63. Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris. 1952 Collection Armand Colin.
- المجلات العلمية الفرنسية :
65. *L'année Sociologique*.
66. *L'Annales Sociologique*.
- المراجع الانجليزية :
67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.
68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe New York. 1963.
70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press of Glencoe New York. 1962.
71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.
72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company. New York. 1911.
73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition. New York 1949.
74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, *Mediterranean Countrymen*, Mouton. 1963.
75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944.
76. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London. 1946.
77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York. 1949.
78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, *The British Journal of Sociology*, March. 1963. P. 59.
79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.
81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.
82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.
83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.
84. » » ; *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950
85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology*, London: 1932.
86. » » ; *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.
87. » » ; *Sociology*, Oxford University Press, London, New York Toronto. 1949.
88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.
89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology*. The Philosophical Library, New York, 1945.
90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.
91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : I
Everyman's Library. London. 1939.
94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society*,
Economica, Vol. X, 1943.
95. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty
of Arts, Alexandria University (Alexandria University
Press, Vol. : VIII Dec. 1954).
96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.
97. Johnson, Harry., *Sociology*, A Systematic Introduction,
New York. 1960.
98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to*
Anthropology Macmillan, Second Edition New York.
1959.
99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,
London. 1938.
100. Lowie, Robert.. *The Primitive Religion*, Routledge, Lon-
don. 1936.
101. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences*, *The*
British Journal of Sociology. March. 1963. P. 20.
102. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. By Paul Kecskemeti, Rout-
ledge & Kegan Paul, London. 1952.
103. » » ; *Essays On Sociology and Social Psy-*
chology, Trans. by Paul Kecskemeti,
London. 1953.

104. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.
105. » » ; *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London., 1942.
106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.
107. » » ; *The Sociology of Knowledge*, The Twentieth century Sociology, New York 1945.
108. Nadel, S.F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.
109. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, the Philosophical Review, An International Journal. January. 1949.
110. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939.
111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London. 1945. Vol. I, II.
112. » » ; *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul. London. 1957.
113. Radcliffe-Brown, A.R., *Andaman Islanders*, Free Press. 1948.

114. Radcliffe-Brown, A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago Press, Chicago, Chicago. 1958.
115. » » ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.
116. » » ; *Social Structure*, Studies Presented to Radcliff-Brown, Preface by M. Fortes Oxford, 1944.
117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London. 1927.
118. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924.
119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Philosophical Library, New York 1942.
120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.
121. Smith, Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London. 1949.
122. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928.
123. » » ; *Society Culture, and Personality*, Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology*, Third Edition, Vol. I London. 1881.
125. » » ; *First Principles*, London. 1890. First Edition, William and Norgate.
126. » » ; *The Study of Sociology*. London. 1872.
127. » » ; *The Data of Ethics*, London. 1890.
128. » » ; *The Principles of Sociology*, Third edition, Vol. I. London. 1885.
129. Sprott, W.J.H., *Sociology*, Second Edition London 1956.
130. Stark, Werner. *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.
131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy*, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXX VI No. 129 January 1961.
132. Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, New York. 1955. Fordham University.
133. Von Bertalanffy, L, *An Essay on the Relativity of Categories*, *Philosophy of Science*, Vol. 22 No. 4 October, 1955. P. 249.
134. Webb, Clement, *A History of Philosophy*, London New York Toronto. 1949. Oxford University Press.
135. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

- 136 « *The Philosophy* »
The Journal of the Royal Institute of Philosophy
Edited by H. B. Acton.
137. « *The Philosophical Review* »
A Quarterly Journal, Cornell University Press.
138. « *The Philosophy of Science* »
139. « *The British Journal of Sociology* ».



المراجع العربية

- ١ - ابن سينا « الشيخ الرئيس » أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي .
« الشفاء - باب المقولات » تحقيق الاب قنواتي ومحمود محمد الخضيرى القاهرة : ١٩٥٩ .
- ٢ - الدكتور السيد بدوي .
« أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » - فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر . ١٩٥٩ .
- ٣ - ايفانز بريشارد .
« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور احمد أبو زيد - الاسكندرية ١٩٥٨ .
- ٤ - دور كايم - اميل .
« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي - ادارة الثقافة ، الفجالة - الناهرة ١٩٥٢ .
- ٥ - دكتور علي سامي النشار .
« المنطق الصوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر » الطبعة الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م .
- ٦ - لوسيان ليفي بريل .
« الاخلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

• قاسم القاهرة ١٩٥٢

« فلسفة اوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد

بدوي والدكتور محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٢ •

٧ - لوك لوزافر •

« سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان - بيروت ١٩٥٤ •

٨ - دكتور محمد ثابت الفندي •

« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ •

« الفلسفة الدينية عند الغزالي » مؤتمر الغزالي بدمشق

• ١٩٦٢

• « الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج »

مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ - ١٩٥٣

« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب

الوثنية والاسلام فيها ، المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا

المنعقد في بغداد من ٢٠ الى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ -

• الكتاب الذهبي - مطبعة مصر - القاهرة ١٩٥٢ •

٩ - دكتور محمد عاطف غيث •

• « علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ •

١٠ - دكتور قباري محمد اسماعيل •

• « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق »

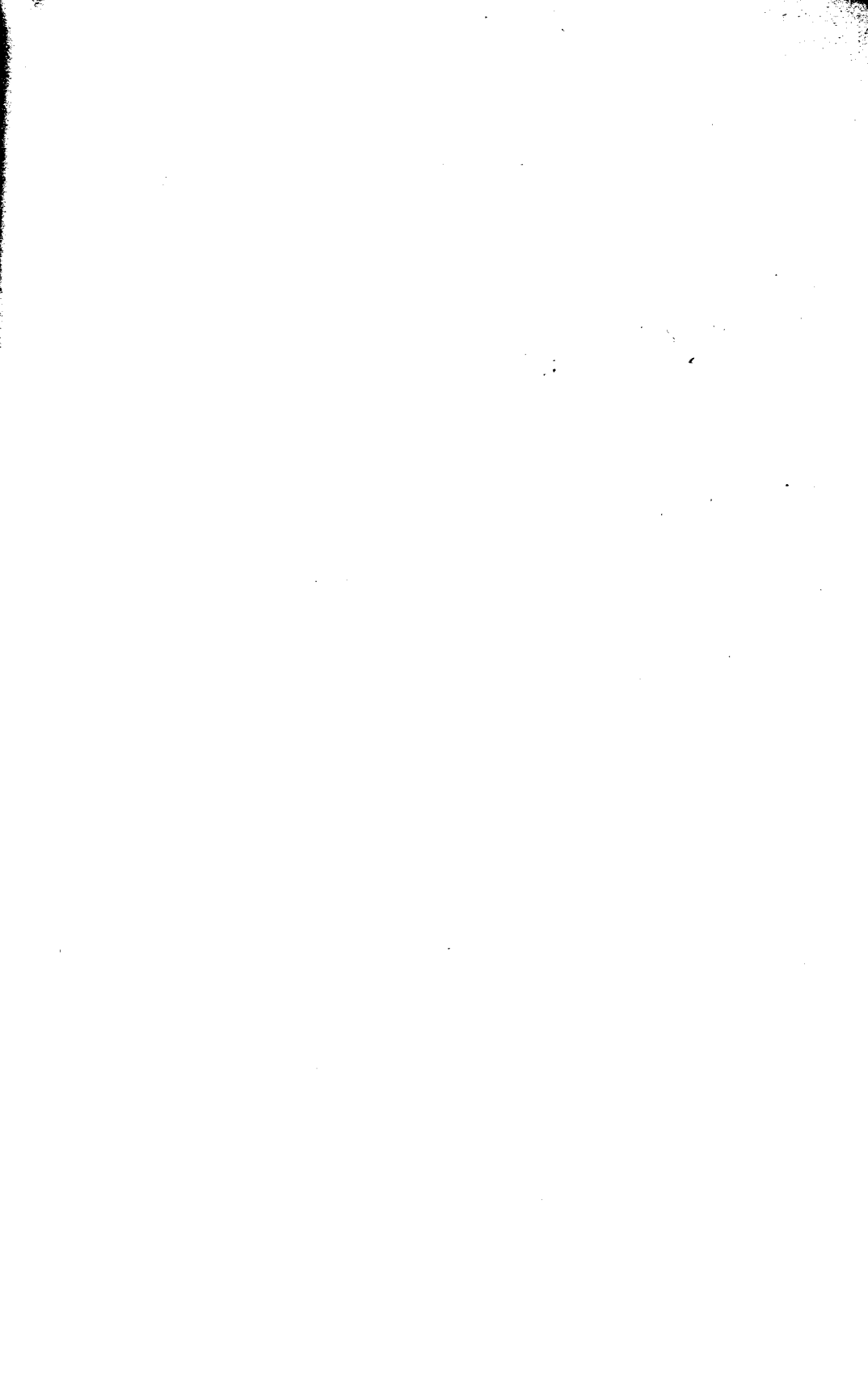
والجزء الثالث « الاخلاق والدين »

« الأنثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربي ١٩٦٨

١١ - نيقو ماخوس الجاراسيني •
« كتاب المدخل الى علم العدد » بيروت - المطبعة
الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قررة - عني بنشره الأب
ولهلم كوتش اليسوعي •

١٢ - هوسرل (ادموند)
« تأملات ديكرتية » المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة
« تيسير شيخ الأرض » - بيروت ١٩٥٨ •

١٣ - يوتسف كرم
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر - ١٩٥٩



المحتويات

.....	اهداء
.....	تصدير الطبعة الأولى
.....	تقديم
.....	بقلم الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي
.....	تصدير الطبعة الثانية
.....	هـ

الفصل الأول

صفحة

٣	مقدمة عامة ومدخل
٤	نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع
٤	موقف علم الاجتماع من الابستمولوجيا Epistemology
٩	ظهور علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie
١٢	« Sociology of Science علم الاجتماع »
١٦	مشكلة مقولات الفكر الانساني
١٩	التصورات الجمعية عند « دوركيم »
٢٠	نظرية العقل الجمعي
٢٣	الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs
٢٧	« Chosisme النزعة الشيئية »
٣١	ملاحظات ومراجع الفصل الأول

الفصل الثاني

صفحة

٣٥	علم الاجتماع وأصل المقولات
٣٧	ما هي المقولات Categories !؟
٣٩	« الزمان الجمعي Le Temps Collective »
٤٦	وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان
٥٤	« مقولة المكان L'Espace »
٦٢	وجهة النظر البنائية في المكان
٦٧	« فكرة السببية Causalité »
٧٤	الأصل الاجتماعي لمقولة العدد
٨٩	ملاحظات ومراجع الفصل الثاني

التصل الثالث

٩٧	سوسيولوجية المعرفة
٩٩	تمهيد
١١٨	« الفكر والوجود » في سوسيولوجية المعرفة
١٢٢	« علم الاجتماع الماركسي » والأيديولوجيات
١٢٥	المقولات والطبقات الاجتماعية

صفحة	
١٢٨	موقف « ماكس شيلر Max Scheler »
١٢٩	« علم الاجتماع الواقعي Relaziologie »
١٣٧	« كارل مانهايم Mannheim » وموضوعية المعرفة ...
١٤١	« الفينومينولوجيا » وموقف كارل مانهايم منها ...
١٤٣	اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي
١٤٥	« النزعة التاريخية Historicism »
١٥٠	« الاتجاه الوظيفي Functionalism »
١٥٢	دينامية العمليات والمواقف في التاريخ
١٥٨	مناهج الفكر عند « مانهايم »
١٦١	« التخطيط » ومنهج التفكير المخطط
١٦٥	ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم لاجتماع في ميدان المعرفة	
١٧٧	والمقولات
١٨٠	مشكلة المقولات في الفلسفة
١٨٦	« النزعة الهيجيلية » والنظرية السوسيولوجية ...
١٩٠	« المدرسة الفرنسية الجديدة »

صفحة

١٩٤	« مقولة الزمان » وتقييمها
٢١٢	« مقولة المكان » في الفلسفة
٢٢٤	فكرة العلية ومبدأ الحتمية
٢٤٠	« فكرة العدد » وتقييمها
٢٥١		تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة
٢٥٤	« نظرية العقل الجمعي » في ميزان النقد
٢٦٦		تقييم « النزعة الشيئية Chosisme » في التفسير
٢٧٦	مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم
٣٠٧	ملاحظات ومراجع الفصل الرابع
٣٢٥	دليل عام
٣٢٩	ملحق النصوص الافرنجية
٣٨١	ملحق المصطلحات
٣٩١	ملحق الأعلام
٤٠٥	ملحق المراجع
	المحتويات