

علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثالث

الأخلاق والدين

دكتور قباري محمد اسماعيل
أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٢

دار المعرفة الجامعية
٤ شارع سوثير - الانزاريطة
اسكندرية

علم الاجتماع والفلسفة
الجزء الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا »

- قرآنِ کریم -

اَهْدَاؤ

الى الإنسان الكامل والشيء الأعلى
الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

اللَّهُمَّ *
مبارک

اے جسے کہتے اور اُن سے کہنا اے جہانگیرے میں
ہذا ایلایم ، اے اُنہما اُسرا ایلایم ، فغادرا سونا ایلایم
الفناء ، اے یہ خدایا عالم الخلود ...

اے ایلایم ایلایم

ولقد صادفت الطبعة الاولى قبولا في مصر ،
وسائر اقطار الوطن العربي ، فنفتت كلها
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 ،
وارجو ان تخرج هذه الطبعة الوليدة ، التي تصدر
الان الى عالم النور ، فتصادف ما صادفته الطبعة
الاولى وتحظى برضى القاريء العربي العزيز ..
والله ولي التوفيق ...

دكتور
قبارى محمد اسماعيل

بيروت في ٣ تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٦٨

تقديم

الدكتور محمد ثابت الفندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الاداب - جامعة الاسكندرية

لم يشترك علما في الكثير من موضوعاتهما مثل
ما اشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا
الاشتراك قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث
والنظر فيهما ، ومهما تناوب العلمان وادار كل
واحد منهما ظهره الى الآخر فيما يصل اليه من
نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه :
مهج 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 ،

- ج -

اليه الاجتماعيون من انظار في بعض مشاكل
الاخلاق والدين - ولقد استوفى المؤلف بعثه، وجلا
نوامضه ، وأجاد في ترتيب مسائله ، والله اسأل از
بفيد منه تلاميذه . . .

الدكتور
محمد ثابت الفندي

تصدير

أحمد الله الراحم الرحيم ، القيوم بذاته ،
الذي يهيء من أمرنا رشداً ، وأشكره سبحانه
وتعالى الذي إليه يرجع الأمر كله ، فما من
خاطرة تخطر إلا بعلمه ، وما من واردة
تزد إلينا إلا بأذنه... ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت
الوهاب ... وبعد

يسعدني في نهاية المطاف ، وبعد جولاتنا الطويلة بصدد « المنطق »
و « المعرفة » ، أن أقدم للقاري الكريم الجزء الثالث والأخير من كتابنا
« علم الاجتماع والفلسفة » . حيث أشرفت فيه إلى مختلف المسائل التي يعالجها
« علم الاجتماع الأخلاقي » فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، حيث حاول علم
الاجتماع أن يضيئ طابعها إجتماعياً على فكرة « الواجب » و « الإرادة » ،
كما أسهم بحلول سوسيولوجية لمسائل « الخير » و « الشر » .

كما أشرت أيضا إلى موقف « علم الاجتماع الديني » من فلسفة الدين ، وكيف تطرق علم الاجتماع إلى ميدان الأنطولوجيا ، فيغطي مختلف التفاسير السوسيولوجية لـ « أفكارنا عن » الله ، و « النفس » و « العالم » .

فلم يقف علم الاجتماع عند حدود « المنطق » و « المعرفة » ، وإنما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص في منابع « الأخلاق والدين » . فلقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والإلزام » ، فتناول « دور كايم » فكرة « الإرادة Volonté » ، وعالج مشكلة « القيم والأحكام التقويمية Jugement de Valeur » ، كما طرق « ليفي بريل » فكرة المعيارى normatif والنسبي Relatif في الأخلاق بمناقش مشكلة « الضمير La Conscience » وغاية السلوك الخلقي .

كما ذهب « البر بابيه Albert Bayet » بالوضعية والنسبية في الأخلاق ، إلى الحد الذي يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إنفاله . وكانت هذه المعطيات données الأخلاقية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون . فتحوّل الأخلاق من مجال الواجب ، و « المطلق » إلى مجال الحادث ، و « النسبي » .

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم أيضا ، بمصمم المشكلة الدهلية ، واقتحمت معاقل مريبة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا Ontologie » و « الكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الكبرى ، التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول « وجود الإنسان » ، وتعالج « فكرة الألوهية » و « أصل العالم ومصدره » .

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمنه الاجتماعية، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية، وسائر المظاهر الفلكلورية، التي تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية، تتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات وفي دنيا الثقافات.

ولقد كانت الزعة التوتمية Totemism، هي المفتاح الاجتماعي، الذي بفضلله اقتحم دور كايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية.

وليس من شك - - في أن دور كايم، لم يكتب كتابه الضخم عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية Les Formes élémentaires de la vie Religieuse »، بقصد الإضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أناروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة. فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » في تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة، بقصد تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية.

• • •

وخلاصة القول - - لقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل الأخلاق والدين. فاقترح معادل الميتافيزيقا، وطرق الفلسفة من أوسع أبوابها، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية، بالكشف

من مصادر اجتماعية تميّط اللثام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى تنافح الفرصة لعلم الاجتماع في إبتلاع الميتافيزيقا ، وبنفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بدبلا عن الفلسفة . وفي هذا الصدد يقول « إميل برييه Emile Brehier » في كتابه « تاريخ الفلسفة » :

- « لقد وجد علم الاجتماع الدور كيمي »
- « أنه يتعين عليه أن يضع ويقدم »
- « حلولاً لمسائل من صميم اختصاص »
- « الفلسفة . وما يهمننا في هذا الصدد »
- « هو هذا التحويل للمشكلات »
- « الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية »^(١) .

وبتضح لنا من تلك الكلمات التي ساقها « المؤرخ الفيلسوف » إميل برييه ، أن مدرسة دوركايم الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفاً إيجابياً ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب أن أحدد موقف علم الاجتماع من مختلف ميادين فلسفة الأخلاق والدين ، وأن أعرض كيف أدلى علم الاجتماع بدلوه في مسلمات الأخلاق وقضايا الدين ، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوجي .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه ؟ وهل أكد ذاته كي يحل بدبلا عن الفلسفة ؟ وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولاً نهائية لا تقبل

المناقشة ؟

في الرد على تلك الأسئلة ، رأينا أن المنهج القويم هو أن نلتزم بمناقشة

وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشات الفلاسفة . ولذلك فإن المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى من معاني هذه الكلمة ، لأننا لم نتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وإنما رأينا أن ننتهج منهج إثارة الموضوعات كما رتبها الفلسفة .

ثم إن المنهج الذي اتبعناه هو نقدي في نفس الوقت ، بمعنى أننا في كل مسألة من مسائل فلسفة الأخلاق والدين التي تعرض لها علم الاجتماع ، إنما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ، ونقدم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، وهدفهم منها ، وحلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع .

وبالإضافة إلى ذلك - اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية في آن واحد ، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل - أتعرض إلى تفاصيلها محلاً ومناقشة ، وهذا ما قصده بالمنهج التحليلي . كما أنني لم أغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائل كبرى تميزها الفلسفة ، وهذا ما قصده بالمنهج التركيبي .

وختاماً ، بهذه الروح حاولت على قدر طاقتي أن لا أكون متعصباً لعلم دون آخر ، وأن أبرز نواحي القوة ونواحي الضعف في كل موقف لفكر أو مدرسة تعرضت لها ، وبهذه الروح ناقشت وقومت . وهذا ما فهمته من التزام الموضوعية حين تلمذت على أساتذتي ، منذ كنت طالبا للتمس دروس «الفلسفة والاجتماع» ، وحين كنت أتناقش دروساً فيها ينتقد «علم الاجتماع»

الفلسفة ، وفي درس آخر ، أجد نقداً للفلسفة لوجهة نظر عالم الاجتماع ، وفي درس ثالث ، أرى «علم النفس» ينتقد وجهات نظر الفلاسفة والاجتماع جميعا . كل ذلك في إخلاص ونقاء وقوة ، ما دام الغرض تمحيص الحقيقة .

عن هذه الروح أصدرت فصلا كاملا يختص بالمناقشة والتقويم ، لا أبدي من آراء في كل مسألة من المسائل المعروضة .

أما في عرض أمهات مواقف الاجتماعيين ، فلا أخفي أني قد أستقيتها من مصادرها الاولية ، مؤلفا مؤلفا ، وتشربت آراءهم وعانيت اختلافاتهم ونقدهم للفلسفة ، وبعضهم بعضا ، وأثبت جوهر ما قالوه ، وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهذا هو جوهر هذا البحث الذي يبرز ثمرة مجهوداتهم الجادة المخلصة .

ق . ا .

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

- تمهيد
- علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين.
- التوتمية كنظرية كوزمولوجية .
- فلسفة الأخلاق والدين .
- موقف علم الاجتماع من المطلقات .

تمهيد

إن الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع . تلك هي القضية الجوهرية العامة التي أعلنها علم العادات الأخلاقية ، والركيزة الأساسية التي استند إليها إليها علم الاجتماع الديني ، ولذلك يدرس الباحث الأنثروبولوجي الحقلي ظواهر الأخلاق والدين ، ويعالجها على أنها «أنساق Systems» لها وظائفها وضرورتها في البناء الاجتماعي ، كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها «نظم institutions» تترابط وتتفاعل في الميكانيزم الاجتماعي .

ولقد صدرت تلك النزعة الظواهرية اعلم اجتماع الأخلاق والدين ، مع دروس كونت في «الفلسفة الوضعية» ، حيث حاول أن يقيم أخلاقاً وضعية تستند إلى العلم ، وتؤمن بالنفسية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع ، كما تدعو أخلاق كونت «إلى المحبة» والعيش للآخرين *Vivre Pour autrui* .^(١) ففي فقرة هامة يقول كونت :

« إن العيش للآخرين ، ليس قانوناً »

« الواجب فحسب ، بل انه أيضاً »

« قانون للسعادة والرفاهية . »

وبذلك كان « مبدأ العيش للآخرين » قاعدة عامة للأخلاق الوضعية ، تلك القاعدة البسيطة التي تتألف من شقين : « العيش *Vivre* » و « الآخر *autrui* » واعتبر « كونت » الشق الأول وهو « العيش » أساساً للشق الثاني . (٢) وإلى جانب تلك الأخلاق الوضعية ، حاول « كونت » أيضاً

أن بصطنع « ديانة وضعية » تنجه نحو عبادة الإنسانية ، ولذلك أطلق كونت على تلك الديانة الوضعية ، اسم « ديانة الإنسانية La Religion de L'humanité » (٣) لأنها تدعو إلى تمجيد « الإنسانية » ، ذلك السكائن الاسمى L'Etre Suprême وتقديس ذلك « الموجود الاعظم Grand Etre » ، الذي تتحقق فيه معاني الخلود والبقاء والتضحية . (٤) تلك هي ديانة الإنسانية التي نصب كونت نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعارا يستند إلى المحبة كبدا والنظام كقاعدة والتقدم كغاية .

علم الاجتماع الوضعي وظواهر الاخلاق والدين :

وما يعيننا من تلك الوضعية في الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف حاول « الروح الوضعي » أن يفتحهم معاقل الفلسفة في مصادرها ومباحثها الأصلية ، حين تكشف عن منابع الاخلاق والدين . فلقد رفضت « وضعية كونت » أخلاق الفلسفة ، فاعتضت على فكري الإلزام الخلقى والإرادة الخيرة ، التي تقول بهما مدرسة الواجب عند « كانط » ، تلك المدرسة التي عرفها كونت عن طريق كتابات « فيكتور كوزان Victor Cousin » .

كما اعترض أيضا على نفعية « هلفيتيوس Helvétius » وانتقد أخلاق المدرسة الاسكتلندية L'Ecole Ecossaise أو مدرسة العاطفة Le sentiment ، واستند كونت في إعتراضاته على مدارس أخلاق الفلسفة ، بحجة أنها قد قامت جميعها دون سند من علم ، وتسكون قبل أن يصبح علم الاجتماع علما وضعيا (٥) .

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعي ، تستند إلى المشاهدة observation

ولا تقوم على الخيال *L'imagination* وهي اخلاق حقيقية وواقعية *réelle* لأنها تستند إلى التجربة ، كما أن القول بالاخلاق الوضعية يعني أنها نسبية *relative* ، حيث أن نسبية المعرفة في كل فلسفة وضعية كانت أم غير وضعية ، إنما تفترض نسبية الاخلاق كنتيجة حتمية لها ، نظرا للارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة من جهة ، والمشكلة الخلقية من جهة أخرى (٦) .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الاخلاق الوضعية ، إنما تعالج الظواهر الخلقية للانسان كما هي قائمة بالفعل ، حيث أنها تنبذ « ما ينبغي أن يكون » ، على اعتبار أن « ما يجب » لا أساس له من الواقع ، كما أنه من قبيل الوم الذي ينسكه الروح الوضعي ، ذلك الروح العلمي الذي يقتصر فيما يقول « كونت » على دراسة « الواقع » و « النافع » والمؤكد » و « المحدد » و « العضوي » و « النسبي » . (٧)

وإرتكنا إلى هذا الفهم لطبيعة الفكر الوضعي في المعرفة الاخلاقية ، نقول إن الفلسفة الوضعية تهدف في ميدان الدين ، إلى إحلال « الروح العلمي *L'esprit scientifique* محل « الروح الديني *L'esprit religieux* » ، كما أنها أيضا محاولة لتطوير الفلسفة الكاثوليكية داخل « إطار الفكرة الاجتماعية *L'idée sociale* » (٨) .

بمعنى ان تصبح الفلسفة الوضعية برمتها ، محاولة لدراسة المعرفة والاخلاق والدين من وجهة نظر العلم ، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعي ، وينهض بحل مشكلات الاخلاق والدين ، بدلا من « أخلاق الفلسفة » و « ميتافيزيقيا الدين » . وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من

العقل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع *faits* بدلا من الذات والعصورات
(٩) *conceptions* .

وبكلمات اكثر دقة - نقول مع « جورج بواس *George Boas* » : إن
الوضعية *Positivism* ، إنما تعني الوصف الدقيق والمحدد « للظواهر الحسية
sensory Phenomena » حتى يصاغ هذا الوصف الوضعي في « صيغ رياضية
mathematical Formulas » دون ما حاجة إلى الرجوع إلى علم النفس
الاستبطاني *introspective psychology* .

حيث رفض كونت نتائج علم النفس الديكارتي الذي يفصل فصلا تاما
بين النفس والبدن ، (١١) على الرغم من وجود وحدة عضوية ، ونوافر
ذلك النسق العام *Le consensus universel* (١٢) الذي يخضع له السكان
العضوي برمته . ولا شك أن « كونت » قد تأثر في هذا الصدد بكتابات أستاذه
« جال *Gall* » (١٣) وبخاصة في فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمباديء
المتافيزيقيا واللاهوت لأنها في رأيه مباديء عامة مجردة *abstraite* . (١٤)

وما عنيانا من تلك الحركة الوضعية التي اجتاحت ميدان علم الاجتماع
المعيني ، هي أنها قد أكدت على الجوانب الواقعية والنسبية لظواهر النفس
والأخلاق والدين .

وإستنادا إلى تلك النسبية والواقعية ، عالج الاجتماعيون مشكلات
الفلسفة في الأخلاق والدين ، من زاوية «النسي» و«الوضعي» ، ورفضوا
« المعيارى » أو « الداني » .

وبذلك تحققت مباديء تلك الفكرة الوضعية ، إجتماعيا في المدرسة

الفرنسية لعلم الاجتماع ، تلك المدرسة التي حاولت أن تقدم حلولاً اجتماعية ووضعية لفلسفات الدين والأخلاق . فأصطدمت مدرسة دوركايم بصميم المشكلة الأخلاقية ، وتناولت مسألة الإرادة والالتزام والواجب الخلقي ، وما لجأت « مشكلة القيم » و « الأحكام التفويجية Jugements de Valeur » .

وطرق ليفي بريل - مسألة « المعيارى والنسبى » فى الأخلاق وعام العادات الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقي ، وذهب « البريباييه Albert Bayet » بالوضعية والموضوعية فى الأخلاق إلى الحد الذى يصطنع فيه منهجاً علمياً لدراسة للظواهر الخلقية .

ولقد اصطدم الاجتماعيون أيضاً بصميم « المشكلة الدينية » ، فالتحموا معاً فى عريقة فى الفلسفة حين طرقوا أبواب « الانتولوجيا » *Ontologie* « والكوزمولوجيا » *Cosmologie* . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وهى مباحث فى الوجود المطلق ، تتناول « وجود الإنسان » ، وتعالج « فكرة الألوهية » و « أصل العالم ومصيره » ، وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة الدين ، التى يعبر عنها « فرجيليوس Ferm Vergilius » فى تعريف جامع دقيق ، فىقول :

« إن فلسفة الدين بحث فى موضوع الدين »
 « من الناحية الفلسفية ... ومن مسائلها طبيعية »
 « الدين ووظيفته وقيمه ، صدق دعاواه .. الدين »
 « والأخلاق .. صلة الله بالإنسان من حيث »
 « الحرية والمسئولية ، الكشف الصوتى ، الصلاة »
 « واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية »

« في التعابير والشعائر والمقائد والطقوس »
« والوعظ ، مسألة طييمية الاعتقاد والإيمان ، »
« مسألة الألوهية ووجودها . (١٥) »

ويتضح لنا من هذا التعريف الشامل - كيف تنتشعب المسائل في فلسفة الدين ، وكيف تتعدد أطراف المشكلة الدينية وتتكرر أبعادها ونترامى أجزاؤها .

ولقد حاول عام الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمه الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية وسائر المظاهر الفلكلورية (١٦) التي تحمل من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات ودنيا الثقافات . كما عكف الاجتماعيون أيضا على دراسة مسألة الألوهية ووجودها ، ومسألة النفس ، أصلها وروحانيتها وصلتها بالبدن ، وعلاقتها بالعالم ، ومصيرها في اتصالها ببدنها ، وانفصالها عن العالم .

التوتمية كنظرية كوزمولوجية :

ولقد كانت النزعة التوتمية totemism ، هي المفتاح الاجتماعي الذي بفضلها اقتحم دور كايم ميدان « الانطولوجيا » وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك في أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse* »

بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة في ميدان علم الاجتماع الديني، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات الدين والاخلاق والمعرفة. فلقد تعرضت «ميتافيزيقيا علم الاجتماع» في نضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية من الدرجة الاولى، بقصد تفسيرها وإمالة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية.

فلقد أعلن دور كايم في بداية هذا الكتاب، أن الدين «شيء اجتماعي chose Sociale»، وأنه مصدر العلم والفلسفة. ثم حاول في خاتمة كتابه، أن يؤكد صحة تلك القضية من خلال دراسته للظاهرة الدينية التوتمية، التي اعتبرها أبسط الظواهر وأكثرها بدائية، كما اعتبرها مصدرا أساسيا لاسائر الاتجاهات الفكرية الكبرى في الدبانات المعاصرة، فعن طريق التوتمية الاستراتيجية، اهتدى دور كايم إلى ذلك التقسيم الديني الحاسم بين ما هو «مقدس Sacré» وبين ما هو علماني أو «دنيوي Profane».

كما أكد دور كايم أيضا، أن الديانة التوتمية هي المصدر الاجتماعي الحاسم الذي بفضلله نهدي إلى فكرة «الروح» و«النفس» و«الشخص المجرافية» و«فلكلور الأساطير»، وهي الطريق الممهّد الذي بوصلنا إلى فكرة الألوهية المحلية والعالمية، وما بصاحبها من طقوس القرابان «والتناول الرباني» أو «العشاء المسيحي» وفي تفسيرها لطقوس المكفّر والتقرب من الذات الالهية المقدسة (١٧).

ولقد استخلص دور كايم من دراسته للدين التوتمي، أنه يمكن بفضلله

أن نتوصل إلى نتائج عامة ، لا تتعلق بالتوهمية فحسب بل وتعلق أيضا بفهمنا لماهية الدين وطبيعته بصفة عامة .

وأراد دوركايم بهذا المعنى أن يشيد نظرية عامة في الدين استنادا إلى تعميم تلك الظاهرة التوهمية التي يعتبرها أبسط الظواهر الدينية . ولقد استند دوركايم في هذا التعميم للفكرة التوهمية ، على اعتبار أن الدراسة الدقيقة - على حد قوله - « لظاهرة واحدة فريدة » ، قد تصل بفضلها إلى « قانون عام » ولذلك حاول دوركايم أن يؤكد ثبات هذه الظاهرة التوهمية وعمومها في مختلف الديانات البدائية والمتحضرة .

ويرهن دوركايم - على صحة هذا الزعم ، بمثال يستنبطه من علوم البيولوجيا ، فيقول : إنه إذا نجح العالم البيولوجي في اكتشاف سر الحياة وأصلها ، بدراسته لحالة جزئية فريدة لأية كائن من الكائنات البروتوبلازمية ، فإن هذا الاكتشاف يمكن العالم البيولوجي من تطبيقه على كل مظاهر الحياة العليا ، لأنه « قانون عام » يصدق على كل حالة جزئية من حالات الكائنات الحية حتى في أكثرها تعقيدا وأشدّها تركيبا .

وعلى هذا الأساس يريد دوركايم بدراسته لأبسط مظاهر الحياة الدينية أن نتوصل إلى اكتشاف الأصول الأولية والعناصر الأساسية للفكر الديني ، ومن ثم يستطيع بفضلها أن يعمم وأن يتوصل إلى قانون تخضع له الظاهرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوجيا في ميدان الظواهر الفيزيقية والبيولوجية .

وارتكنا إلى هذا الفهم - فأننا إذا ما درسنا الأصل السوسيولوجي

لفكرة الله ، وفكرة النفس عند أبسط الشعوب تدبنا وأكثرها بدائية فاننا نستطيع بالتالي أن نفسر هاتين الفكرتين الدينيتين ، لدى الشعوب المتقدمة والمجتمعات الأكثر تحضرا وثقافة .

ولذلك اعترض دور كايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الافكار التي تتعلق بموضوع محدد ، وصفوه بالسمو واللاتناهي infinite ، وخاعوا عليه معاني الخلود والقداسة . على الرغم من أن تلك الافكار التي تدور حول «الالوهية» وما تختص به من «خلود وتعال» ، انما صدرت جميعها عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التي تتعلق بالجوانب الفطرية في الانسان ، إذ أن جملة هذه الافكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الاجتماعي . (١٨)

وذهب دور كايم - إلى أن فكره القداسة في ذاتها هي تبجيل الجليل ، كما أن فكرة الله في نفس الوقت ، هي موضوع محبة بالرغبة والجذب (١٩) ، الا أن دور كايم ، يضيفي على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلع على المجتمع خصائص الالوهية بما فيها من جمال وجلال .

على اعتبار أن الدين في جوهره «شيء إجتماعي» له وظيفته كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك يتفاعل النظام الديني مما بلغت بدائيته أو تحضره . مع كل مظاهر الحياه الأخلاقية الجمعية ، بفضل تلك العلاقات التي تتولد عن روح تلك المشاعر الدينية التي تدفعنا بقوة نحو مثال «الحمير والحق والجمال» . (٢٠) فتقتصر قوى الحمير على قوى الشر ، وتنقلب الحياه على الموت ، وينشر النور أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها .

فلسفة الاخلاق والدين :

ومن هنا ننتقل إلى مسألة الصلة بين الاخلاق والدين ، وهي مسألة جوهرية تعتبر من المصادر الأساسية لفلسفة الدين ، كما وجدناها في تعريف « فرجيليوس فيرم » . وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسفة قد شيدوا أنساقهم الخلقية ، وأقاموا قواعد الاخلاق على أساس الدين .

فافترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد لـ « اخلاقه » ولفكرته عن الواجب . (٢١)

ولكن الفلسفة الوضعية الاجتماعية قد فصلت بصدد تلك المسألة بين الاخلاق والدين . فقد وجد « كونت » أن المشكلة الاخلاقية طالما كانت على اتصال وثيق بمشكلات الدين والميتافيزيقا ، فهاجم الحلول التي قدمها « علم اللاهوت » والفلسفة الكاثوليكية ، لأنها في رأيه تنسجم بالجمود ، ولا تتابع مقتضيات التقدم ، ولا تتماشى مع نتائج البحث العلمي أو الوضعي (٢٢)

وحاول « كونت » استنادا إلى هذا الفهم ، أن يصطنع أخلاقا وضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيقي . ولقد أعلن تلميذه النجيب « اميل دوركايم » في كتابه عن « التريية الاخلاقية *L'Education Morale* » أعلن الاستقلال الكامل ، والفصل التام لـ « اخلاق عن الدين » ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التريية الخلقية ذات صبغة دنيوية محضة ، لا تستند إلى الديانات المنزلة . بحجة أن أم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هي أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بصله الفرد البدائي بالآخر ، ولكنها جميعا تفسر علاقة البدائي وواجباته نحو الآلهة . (٢٣)

وطالما ارتبطت أيضا الاخلاق بالدين في المجتمع اليوناني ، وفي المجتمع المسيحي القديم . وما زال الدين حتى اليوم ، بضمن للاخلاق احتراماً ، ويحيطها بهالة من القداسة ، فيقوم بردع من تحدته نفسه في الخروج عليها . وذهب دور كايم - الى أن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الاخلاق ، فهو لا يؤسس الاخلاق بقدر ما هو رباط ضمان لها وأساس حماية . فالنظام الاخلاقي لم بشرع للآلهة وانما شرع للناس في المجتمع . (٢٤) ولقد ازداد استقلال الاخلاق قوة بعد قيام البروتستانتية ، لأن المذهب البروتستانتي يقلل كثيراً من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هنا بدأ الرباط الديني للاخلاق ينحل شيئاً فشيئاً مع مضي الزمان والتاريخ . ويقول دور كايم: إننا إذا كننا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأننا لا نفعل سوى أن نتابع مجرى التاريخ .

وينبغي أن لا ننسى ، أن الدين والاخلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة ، إذ أن الإله - وهو محور الحياة الدينية قد كان أيضاً الضمان الأعلى للنظام الحالي . (٢٥) هذا ما يذهب إليه دور كايم .

وليس من شك - من وجهة نظر الفلسفة - أن هناك اتصالاً وثيقاً بين مصادر المشكلة الاخلاقية وأصول المسألة الدينية . على اعتبار أن المسألة الاخلاقية في ذاتها ، إنها نفترض «إرادة» و «سلوكاً» و «عقلاً» ، كما أن الدين في ذاته هو «إعتقاد» و «إيمان» و «معرفة بالمطلق» فلا يمكن للمشكلة الاخلاقية إلا أن تثير المشكلة الدينية .

وما يعيننا من وجهة النظر الفلسفية ، هو مسألة منابع الاخلاق والدين ،

في عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان. وتلك هي المشكلة الحاسمة التي قامت بين علماء الاجتماع وفلاسفة الأخلاق. حيث أن الأخلاق بدورها الاجتماعي من زاوية «النسبي» و«الوضعي»، وبدرستها الفيلسوف من زاوية «المعياري» و«المطلق». ومن هنا يحدث النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى «الكلية» دون الالتفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة. ويتجلى هذا التطلع إلى الكلية في أكل صوره، في «صنغ الواجب» والقوانين الآمرة لدى مدرسة كانط. بقصد قيام «قواعد مطلقة» لما ينبغي أن نكون عليه الإرادة الحرة والسلوك الانساني الحق.

وعلى هذا الأساس أصدر كانط قوانين الواجب على اعتبار أنها قوانين أمرة مطلقة، وكأنما يشرع كانط لأخلاق الانسانية جمعا.

ولم يردد «رينويفيه Renouvier» بهذا الاعتبار المطلق، من أن يوازن بين «الأخلاق» من جهة «والرياضيات» من جهة أخرى. فهو يقول في فقرة هامة من كتابه «علم الأخلاق Science de la Morale» :

- «إنه يوجد شيء مشترك بين الأخلاق
- «والرياضيات. وهو أنهما لا يوجدان في
- «صورة العلم إلا إذا قامتا على أساس مفاهيم
- «محضة خالصة. فان التجربة والتاريخ هما
- «أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق مما بعد
- «الطبيعة، عن تحقيق الافكار الرياضية تحقيقا
- «دقيقا. ورغم ذلك، فان هذه القوانين وهذه
- «الافكار هي أشكال عقلية ضرورية أيضا،

« هذه ضرورية من أجل تنظيم الجواس ، »
 « وتلك ضرورية من أجل توجيه الحياة »
 « ومن أجل الحكم . (٢٦) »

ويتضح من هذا النص أن « رينوفييه » بظل أميناً على التقليد الكانطي ، حين نجده يقابل بين قوانين الأخلاق من جهة ، وبين التجربة والتاريخ من جهة أخرى . فيرى أن الأخلاق هي كالرياضيات تتميز عن الزمان ولا تتصل بالتاريخ . حيث أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشروعوا لأخلاق الإنسان المطلق ، الإنسان الفرد المجرد الذي نراه في كل زمان ومكان . الأمر الذي دفع « سبينوزا Spinoza » إلى أن يكتب أهم كتبه عن « الأخلاق Ethics » ليعبر فيه عن فلسفته الأخلاقية ، في صورة « تعريفات definitions » ، « ومسلّمات Postulates » ، و « قضايا أولية Axioms » ، تماماً كما فعل « إقليدس Euclid » بصدد قضايا الرياضة . (٢٧)

ولذلك لم يتقيد « سبينوزا » بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ ، وإنما يتحرر حكيم سبينوزا من أهوائه الحسية ، ولا يشغل بالاً أحداث من حوله ، فنشاهد هذا « الحكيم السبينوزي » وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى حال » ، و ينتقل من حال المعرفة من النوع الأول ، وهي تلك المعرفة التي تصدر عن الاحساسات والمشاعر والغرائز ، إلى تلك المعرفة التي من النوع الثاني ، ويراد بها تلك « المعرفة الحدسية » الصادرة من « الحدس العقلي Rational insight » . (٢٨)

تم ينتقل أخيراً ويتقدم إلى حال المعرفة من النوع الثالث ، وهو ما يسميه
« سينوزا » ، Scientia Intuitiva ، تلك المعرفة التي تصدر عن الحب العقلي
والغبطة بمعرفة الله ، والاستمتاع بالحرية الكاملة في بلوغ المخلود . (٢٩)
حيث أن « الانسان الحر » عند سينوزا هو ذلك « الانسان الفاضل » وال« أخلاقي
الامثل الذي يتحرر من كل علائق البدن ، ولا يحيا حياة « العبيد Slaves » الذين
أنغمسوا في جهالة المخارفة وشهوة الغرائز . فالعبد عند سينوزا هو ذلك
الانسان الذي أستهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الانسان الحر
Free Man فهو الذي استطاع أن يتحرر من شهوته ، فجرد ذاته عن الهوى
فأصبح حراً طليقاً (٣٠) من كل قيد أو حجاب .

وتتمثل فضيلة « الانسان الحر » في المحبة ، حيث أن الكراهية حجاب ،
وهي أم الرذائل عند سينوزا ، والانسان الحر لا يحقد ، لأنه يتحرر تماماً
عن حجب الكراهية والهوى والرغبة ، وإن دفع نحو غابة واحدة تتمثل في
تحقيق الخير والمحبة . (٣١)

هذا مثال من أخلاق انقلاسة ، الذين يشرعون « الانسان المطلق » ،
وما يعيننا من ذلك أن أخلاق الفلسفة كما وجدناها عند « سينوزا » ،
و « كانط » ، و « رينوفييه » هي أخلاق « الانسان بما هو إنسان » ، وهي
الأخلاق المطلقة التي تضع المعايير والقيم ، والتي تشرع للانسان في كل
زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من المطلقات :

ولكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهي ليست مطلقة ، وإنما
تتسم بالوضعية والنسبية ، فما هو أخلاقي وفاضل من ثقافة ما ، قد لا يمد كذلك
بالنسبة الى ثقافة أخرى . ولذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الاخلاق
المطلقة ، كما اعترض أيضاً أصحاب النزعة التاريخية على حرص فلسفات الاخلاق

على تجريد الانسان ، وتزعمه عن سياق التاريخ ، وأنكروا فصله أو عزله عن اطار الزمان . حيث الان الانسان لا يعيش في عزلة عن بنية الزمن ، والتاريخ والتجربة . فاعتراض التاريخيون على أخلاق الفلاسفة ، تلك التي تتغاضى عن أعراض الزمان والمكان ، وذهبوا إلى أن واضعي الأخلاق أنفسهم مثل «أرسطو» و «سينوزا» و «كانط» ، إنما هم بشر يعيشون في تاريخ ، ويفكرون داخل إطار التاريخ . حتى أننا نجد في كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية ، ما يعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التي صدرت عن واقعهم التاريخي والاجتماعي .

فلم يتجرد «ديكارت» عن ذاته ، حتى ولو عزل نفسه ، و «وضع العالم بين قوسين» ، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد عن شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل الفرنسي المذهب ، تلميذ اليسوعيين النجيب (٣٢) .

إن «ديكارت» رغم الشك في ذاته وفي العالم - يحتفظ دون شك « بذاته التاريخية » التي تتمثل في صورة إنسان وفيلسوف فرنسي ، يعبر عن فلسفة القرن السابع عشر ، ويحتفظ بصورته الانسانية التي يمكن أن « نختليها » وأن نتكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية . ولذلك كان الزمان التاريخي عند «مانهايم» هو الذي « يخلق الفكر » ويفسر مختلف الفلاسفات ، ويضع القيم الاخلاقية التي تصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٣٣) ، على ما أشرنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب . * ولذلك ، فإن «القيم الاخلاقية» لا توجد خارج التاريخ ، وإنما هي وليدة

عمليات التاريخ ، وتتصل بالوجود الانساني الكامل . فالقيمة الخلقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزماني المتصل بالوجود الانساني ، والمرتبط بالوضع الطبقي والاجتماعي . حيث أن القيم التي ينهض بدراستها علم الاجتماع ، هي قيم موضوعية objective values تصدر عن المجتمع والتاريخ ، وعن نظرتنا

(*) دكتور قباري محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الثاني - صفحات

إلى عالم الموضوعات الشخصية . فهي ليست بالتالي قيما ذاتية ، كذلك التي حدثنا عنها الفلاسفة ، فهذه قيم ميتافيزيقية خالصة ، تختلف تماما عن تلك القيم الاجتماعية الحية، الصادرة عن بنية الحياة ، وروح المجتمع والتاريخ ، وعن احتكاكنا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٢٤) .

ولذلك يقول « ويرنر ستارك » Werner Stark «إن هذه القيم التاريخية، فوق أنها قيم موضوعية ، هي أيضا قيم واقعية لأنها تصدر عن الواقع الاجتماعي ، وتستمد شروطها ومادتها من شروط التاريخ ومادة المجتمع ، ولذلك فإنها قيم نسبية ، لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية (٢٥) .

واستنادا إلى هذا الفهم التاريخي والاجتماعي ، أصبحت «نسبية القيم» بمثابة حادث واقع لا يصح إغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . وكانت هذه النسبية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون . وتحوات الأخلاق من مجال «الواجب» و «المطلق» إلى مجال «الحادث» و «النسبي» ومن ميدان «ما ينبغي أن يكون» ، إلى دراسة «ما هو كائن بالفعل» ، وأصبحت القواعد الأخلاقية عند «دور كايم» و «ليشي بريل» و «البرباييه» واقعا معطى ، يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمي .

* * *

وختاماً - بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التي تعرض لها علم الاجتماع في ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول في الفصل الثاني ، أن نناقش المشكلة الأخلاقية برمتها ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا في

حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية . فعالج «دور كايم»
«مشكلة القيم والأحكام التقويمية» ، ودرس مشكلة الإرادة والإلزام
و«الواجب» إستناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عالج «لوسيان ليثي بريل»
مسألة «المعياري والذنبى» في الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، وناقش
مسألة «الضمير الخلقى ومحتوياته» ، ودرس مسألة «الزمان والمكان» في
الأخلاق وغاية السلوك الخلقى .

ولقد أكل «البربايه Albert Bayet» وجهة النظر الاجتماعية
الوضعية، حين يتمم مباديء النزعة الوضعية في الأخلاق، وبصوغها في منهج
علمي لدراسة الظواهر الأخلاقية ، في ضوء نزعة أو موقف موضوعي خالص
وسنحاول في الفصل الثالث - أن نقتصر فيه على بحث المشكلة الدينية ،
بالإشارة إلى النظرية التوتمية، وتفسيرها لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم»
من وجهة النظر السوسولوجية .

الفصل الثاني

المشكلة الأخلاقية

- فكرة الواجب بين «كانط» و «دوركايم» .
- مبدأ استقلال الإرادة .
- مشكلة القيم والأحكام القيمية .
- «المعياري» و «النسبي» في الأخلاق .
- مشكلة الإنسان والضمير الخلق .
- «البيروني» ودراسة الظواهر الخلقية .

حين افتتح « جورفيتش Gurvitch » كتابه عن الاخلاق النظرية وعام
المعادن الخلقية *Morale Théorique Et Science des Moeurs* يقول: إنه
ليست هناك مشكلة تارت حولها المناقشات ، واكففتها الصعوبات
والمناقضات ، كما هو الحال في المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أنارت صراعا
رهيبا بين وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق .

حيث حارت المسألة الاخلاقية وترددت بين « الاخلاق النظرية » وهي
أخلاق الفلسفة ، التي أطلق عليها ليقي بريل إسم « ما وراء الأخلاق
Métamorale » ، وبين علم الاجتماع الاخلاقي أو ما أسماه ليقي بريل أيضا -
بعلم المعادن الخلقية *La Science des Moeurs* . (٣٦) .

ولقد قسم « رنيه لوسين René Lesenne » في كتابه « رسالة في
الاخلاق العامة *Traité de Morale générale* » ، قسم مدارس الاخلاق التي
اصططعت في الفلسفة ، إلى ما أسماه « بأخلاق اللذة *Morales Du Plaisir* » (٣٧) .
عند « أرسطيبي » و « أبيقور » ، وأخلاق المنفعة *Morales de L'intérêt* (٣٨)
عند « بنتام » و « ميل » ، ثم الاخلاق النفعية التطورية *L'utilitarisme*
évolutionniste (٣٩) عند « هربرت سبنسر » .

ثم أشار « لوسين » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الاخلاق الاجتماعية ،
مثل الاخلاق القديرة *L'altruisme* (٤٠) عند كونت ، والاخلاق الوضعية
السوسيولوجية *La Positivisme Sociologique* عند « إميل دوركايم »
و « لوسيان ليقي بريل » (٤١) .

وفي الواقع لقد صدرت المشكلة الاخلاقية في الفلسفة اليونانية كمسألة
سلوكية خالصة ، وإستنادا إلى مبادئ عملية ، ولذلك جعلت الاخلاق

السقراطية من «الفضيلة علما» ومن «الرزيلة جملا». الأمر الذي دفع «إميل بوترو Boutroux» أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق. (٤٢)

ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقية عند اليونان ، في وسائل غائية ، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للإنسان (٤٣) . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا أخلاق اللذة عند «أرستيب Aristippe» وتجلت ونضجت عند «أبيقور Epicure» . ولقد اتجهت الأخلاق في الفلسفة الحديثة اتجاهها نفعيا عند «هوبز Hobbes» و«هلفتيوس Helvétius» ، وتكلم النفعيون مما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادئ المنفعة ، فاستندت أخلاق «دافيد هيوم» إلى فلسفة اللذة واللام ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان . فالخير هو ما يجلب اللذة ، والشر هو ما يجلب الألم ، لأننا نتجه بمواطنتنا نحو اللذات ، ونبتعد عن المؤلم . (٤٤)

ونشتق مواطن الاستهجان والاستحسان عند «هيوم» ، مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الإنسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التعاسة ، ومن ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة إنسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الإنسانية Sentiment of Humanity . (٤٥) .

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند هيوم ،

فلم تذكر تجريبية هيوم شيئا عن مفهوم «الواجب Le Devoir»، أو «الالزام الخلقى»، أو الإرادة الحميدة La bonne volonté على ما فعل كانط. حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديدة بالنظر، وحين اعتبر «الواجب والالزام» والصواب والخطأ، من الأفكار الاخلاقية الرئيسية. حيث أن الانسان الاخلاقي عند كانط هو ذلك الانسان الذي يمتاز بالارادة الحميدة أو بالنية الطيبة، التي تدفعه نحو فعل الخير طبقا للواجب ووفقا للقانون الاخلاقي. (٤٦)

ولا يصدر الفعل الاخلاقي عند كانط إلا عن إرادة خيرة، كما أن من طبيعة الإرادة الحميدة أنها تزرع دائما نحو الصواب. حيث أن صواب العقل أو خطأه انها يستند اما الى ارادة الخير او ارادة الشر، أي ان طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ، تعتمد أصلا على طبيعة الدافع الاخلاقي أو «النية».

فهناك أفعال ارادية تستند إلى دافع impulse، وأخرى تستند إلى مبدأ principle. (٤٧). فإذا ما أحسنت مثلا إلى انسان نظرا لبؤسه أو فظاعة حاله، فإن هذا الفعل الارادي الخلقى، يستند أصلا إلى دافع الشفقة. ولكنني إذا أردت العمل طبقا للإرادة الخيرة، التي هي «إرادة العمل بمقتضى الواجب»، فاني أقوم بواجب الاحسان لالشيء إلا أنه الواجب، ومعنى ذلك أنني أقوم بهذا الفعل الارادي الخلقى، تبعاً لقانون مطلق، واستنادا لمبدأ أخلاقي عام.

والواجب عند كانط - قانون - وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو «القانون الربيعي الذي يفرضه العقل العملي

الخالف « Loi fondamentale de la Raison pure pratique » انه من قبيل المسلمات الرياضية *Pastulates mathématiques* غير قابل للبرهنة ، لأنه من فرض العقل العملي الخالف - الذي يحتم الواجب بقوله : « تلك هي ارادتي ، وذلك هو أمري » *Sic volo, Sic Jubeo* (٤٨) « إن واجبي هو الا أسرق ، يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ، ولأن العقل العملي هو الذي أمرني بطاعته » (٤٩) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هي السلبية والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف ، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما في كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للارادة الخيرة ، ولننظر إلى الانسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كانه إلى فكرة إرادة خلقية ، هي « إرادة الواجب » ، وهي إرادة مشرعة تصدر القانون الكلي المطلق ، وتلك هي ميتافيزيقا كانه في الاخلاق ، وفلسفته في الواجب .

* * *

ولقد اعترض الاجتماعيون على تلك الاخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانه للواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التي يتسم بها القانون الاخلاقي . وذهب الاجتماعيون إلى أن الاخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة ، وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

واستنادا إلى تلك الاسس الوضعية والنسبية ، صدرت أصول المذهب

الاجتماعي في دراسة الاخلاق .

تلك الأصول والقواعد التي أرساها « أوجست كونت » واكملتها
 جهود « دور كايم » وكتابات « ليثي بريل » و « البربايه » ، حيث لا يشغل
 كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية . فانشغل
 « دور كايم » ، بمسألة « الواجب والإرادة » ، والتفت « ليثي بريل » إلى فكرة
 النفسية في الأخلاق والضمير الخلقية ، وأكمل « البربايه » جهود المدرسة
 الاجتماعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمي لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة
 وضعية .

فكرة الواجب والقواعد الأخلاقية بين « كانط » و « دور كايم » :

ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هي بالضرورة حقيقة
 اجتماعية ، وأن القواعد الأخلاقية ، إنما تصدر أصلاً عن سلطة خاصة بمقتضاها
 نساك سلوكاً أخلاقياً . ولذلك يؤكد « دور كايم » على فكرة الواجب
 الكانطية ، وبأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الالتزام الخلقية . حيث أن
 الالتزام عند « دور كايم » هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (٥١) .

ولكن « دور كايم » من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » أن فكرة
 الواجب المجرد ، هي فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلق . فمن
 المستحيل أن نقوم بفعل ما - لمجرد الواجب أو الأمر القطعي - دون أن
 نأخذ في اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نعمن الفكر في هذا
 للمضمون .

إن القانون الخلقية والقواعد الأخلاقية ، لا تصدر عند « دور كايم »
 عن مسلمات قبلية على ما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » هي أخلاقية
 « مجردة » . والواجب الكانطي هو « صوري خالص » (٥٢) .

ولذلك رفض « دور كايم » واجبات وقواعد العقل العملي الخالص ، وقبل الواجب الخلقي حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأعظم ، الذي عنه تصدر الحياة الأخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقي شروطه الاجتماعية ، التي تفرض على الإنسان الاجتماعي إلزاما وقهرا ، ومن هنا نشأ الأخلاقية الاجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفي محاضرة ألقاها « دور كايم » عن « تحديد الوقائع الخلقية » ، في الجمعية الفلسفية الفرنسية التي انعقدت في ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دور كايم : إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين ، ينبغي أن نميز بينهما : « مظهر موضوعي objective » و « مظهر ذاتي subjective » (٥٤) .

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة ، قواعد أخلاقية عامة تنقسم بها الحياة الجمعية ، وتسود في حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات .

ولكننا إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عددا من الأخلاق الخاصة لا حصر له فكل فرد ، وكل ضمير خلقي إنما يعبر عن الأخلاق العامة بطريقة الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماما للأخلاق السائدة في زمانه ، حتى ليتمكن القول : إن الضمير الخلقي قد يبدو « لا خلقيا » إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

وبقول دور كايم : « إننا إذا كنا نريد دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، فلا يهمنا من هذين المظهرين ، إلا المظهر الأول ، لأنه يعبر عن الحقيقة

الخلقية الموضوعية التي تعد مصدرا عاما نستطيع بفضلها أن نحكم على الافعال الفردية .

وذهب دور كايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعي ، يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات ، التي يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . (٥٥) فالأخلاق إذن ليست الا مجموعة من القواعد الخلقية . علينا أن نلتزم بها ، وأن لا نخرج عليها . وهنا يتفق « دور كايم » مع كانط ، في فكرة « الالتزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الالتزام عند دور كايم إنما يصدر عن المجتمع ، لاعتن العقل كما يقول كانط . كما أنكر « دور كايم » أيضا ، تلك الجزاءات التي تصدر عن « الفرد » أو التي تنشأ عن « مبدأ اللذة واللام » ، الذي يقول به « هربرت سبنسر » ، وغيره من سائر الأخلاقيين من تطوريين ونفعيين ، حيث أن « دور كايم » قد ميز الالتزام الخلقى باستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفي رأيه ان هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية . فان أخلاق « سبنسر » مثلا ، فيما يقول دور كايم - تبجل جهلا تاما طبيعيتها الالتزام الخلقى ، حين تنظر إلى « العقاب Punishment » على أنه « ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما » ، وهذا يبدو واضحا في كتاب « سبنسر » عن « التربية Education » في دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الالتزام عند التجريبيين والنفعيين ، ولذلك يتابع دور كايم فكرة الالتزام عن كانط ، ويتفق معه في تحليله للفعل الخلقى . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة في نظر دور كايم ،

إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا نطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام^(٥٦) .

ولذلك يختلف دور كايم - مع كانط من جهة أخرى وهي أننا من الناحية السيكلولوجية لا نقوم بفعل ما لا نأمرنا به بحسب ، إذ لا بد أن يكون لهذا الأمر صداه في نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في شعورنا . وعلى ذلك - ينبغي كما يقول دور كايم - إلى جانب صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية « مرغوبا فيها desired »^(٥٧) .

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية ، للحقيقة الأخلاقية عند دور كايم ، هي صفة « القابلية للرغبة desirability » أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواستنا^(٥٨) . وهذه الصفة فيما يقول دور كايم - هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نسقطشعر اللذة ونظهر علينا معالم الرضا في أداء كل عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنما يرجع إلى الموضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، وبفمرنا سرور من نوع خاص ، حين تؤدي واجبتنا ، لا شيء . إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن - أو الأمر الحتمى عند كانط ، ليس إلا مظهرا مجردا ، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية . والواقع كما يقول دور كايم - إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى « الرغبة » و « الإلزام » معا . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالالزام الذي يصدر عن المجتمع ، كما تمتاز أيضا بأنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذي يتوق إلى تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الخاصة - يقول دور كايم : إن الإلزام كصفة أولى للقاعدة الأخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعي في الأخلاق ، أما الصفة الثانية للقساعدة الخلقية ، وهي التي تتعلق « بفكرة الخير » أو « السعادة » ، فتظهر لنا عدم كفاية الأخذ بالتفسير الكانطي للإلزام الخلقى .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول : إن الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات . وتلك الغايات هي أما « فردية » تعود إلى الفرد ، وأما « جمعية » تعود إلى المجموع . ولعمل دور كايم قد تأثر فى ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى انشغاله بدروس أستاذه « فوننت Wundt » (٥٩) .

إلا أن دور كايم يرى أن الفعل الخلقى فى ذاته مجعول لتحقيق غاية جمعية . إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هي غاية كل فعل خلقى وهي جمعية بحتة ، وليست فردية ، لأن الإنسان الفرد ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يعد السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن - قيمة خلقية محددة ، يتجه إليها الفعل الخلقى ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الغايات الفردية، ولذلك فإن تلك « القيمة الخلقية »، لا بد من وجودها في عالم آخر، يتمايز عن عالم الأفراد، وتصدر عنه تلك القيم، وذلك هو العالم الاجتماعي، حيث أن المجتمع هو « الكائن الجمعي الأمثل »، وهو المثل الأخلاقي الأعلى، وهو غاية الغايات، و « مثال الغايات ».

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خاقية من « نوع خاص Sui-generis » . وغاية المجتمع، ك شخصية جمعية مثالية، تعدى تلك الغايات الفردية الجزئية، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى . وإذا كانت الأخلاق من حيث هي كذلك، نسقا من الالتزامات والواجبات فإن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأمثل الذي يتمايز كيفيا عن سائر أفرادهِ .

وإذا كان كانط، قد وضع « فكرة الله » كسلمة خاقية، وافترضها كفرض، بدونه لا تتحقق معقوليّة الأفعال الأخلاقية، فإن دور كايم يفترض المجتمع، وبسلم به كسلمة بدونها، لا تتحقق فكرة الواجب، ولولاها لا تقوم الحياة الأخلاقية برمتها . (٦٠) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التي تبدأ منها النزاهة والاخلاص، ولا تصبح لتلك للنزاهة معقوية، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خاقية أعلى من مستوى القيم للفردية، تلك هي القيمة الخلقية المثلى التي تنبج نحو كائن متعال هو الكائن الجمعي .

وهنا نجد أن دور كايم - لا يضع تمييزا فاصلا بين فكرة « الألوهية Divinity » وبين « فكرة المجتمع »، حيث أن الألوهية في زعم دور كايم ليست

إلا المجتمع شخصا ، وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي (٦١) .

فالمجتمع الدور كايي هو غاية كل فعل أخلاقي ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلى ، يعبر عن قوة مادية ، وإنما هو مظهر خلقي للقوة ، أي أن المجتمع «قوة خلقية» ، وهو أيضا قوة روحية مثالية تتمدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا . لأنه مصدر القيم ، ومهبط القواعد الخلقية ، التي يخاقها وابتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (٦٢) .

ولذلك فإن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التي تفرض علينا سائر القواعد والملازمات imperatives . ولذلك يقول دور كايم : لم أجد في كل أبحاثي ودراساتي ، قاعدة خلقية واحدة ، ليست نتاجا لعوامل إجتماعية خاصة (٦٣) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التي نشاهدها في دنيا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Function في التنظيم الاجتماعي المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك - في أن المثال الأخلاقي الأعلى ، له وظيفة في المجتمع ، لأنه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذي يحقق هذا المثال الأخلاقي على صورته . فالمثال الروماني أو الاتيني ، مرتبط بلا شك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة في تلك المدينتين . على اعتبار أنه النمط المثالي الذي يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية في النسق الخلقي برمته ، كما أنه يضيف عليه وحدته وتماسكه (٦٤) .

وختاماً - فإن الإلزام الخلقي - في رأي دور كايم ، لا يصدر إلا عن

المجتمع ، وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ إلا من الواقع الجمعي . فالمجتمع - وليس العقل - هو الأمر الحتمي . وهو حين يأمرنا يكون « خارجا عنا » exterior أي أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردي ، كما أن « المسافة الخلقية » التي نشاهدها بين الفاعل الأخلاقي ، وبين الإلزام والواجب ، يجعل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتمايز تماما عن ارادتنا الجزئية . ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الإرادة ، ويناقش أخلاقية الإرادة عند كانط .

مبدأ استقلال الإرادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط . ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، تأتي من الخارج ، وتهبط إلينا من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضا - أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، ويترعاها من الإنسان الفرد ، ويضعها في عالم آخر يتمثل في إرادة المجتمع .

وفي الواقع - لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين في قوة تلك الصلة الوثيقة التي تربط الإرادة بقانون الواجب ، والتزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالاً تاماً نهائياً ، حين تخضع سلبياً لقانون لم تشعه هي ، وإنما يشرعه العقل . وتلك هي المشكلة التي أثارها دور كايم بصدد الإرادة - واستقلالها (٦٥) .

فذهب كانط - إلى أن استقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لإقيام القوانين الأخلاقية ، على اعتبار أن الإرادة الخلقية ، إذا خضعت لشيء آخر ، فإن ذلك يتعارض مع أخلاقية الإرادة نفسها .

ومنشأ استقلال الارادة عند كانط ، هو أنها إذا لم تكن خاضعة لتأثير
الاهواء ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب ، وتستجيب لدافع
طبيعتها وحدها . فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقي
بالنسبة إليه كل طابع إلزامي ، وكل صفة آمرة ، ولا أصبح استقلال الارادة
لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالتزام ؟؟ .. يجيب كانط بأننا لسنا «عقولا خالصة» ،
حيث أن لدينا عواطفنا التي تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان
الواجب . فبينما يتجه العقل نحو «العام» و«اللامشخص» فان «عواطفنا» تتجه
نحو «الذاتي» أو «الإناني» وتعلق بالفردى واللا أخلاقي .

ومعنى ذلك - أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة
بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حدة تيار الاهواء . ولذلك فاننا نشعر بأنه
«ملزم» وبأنه «قاهر» ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا
الشعور بالاضغط والجبرية ، يتولد الشعور بالالزام .

وهنا يعترض دور كايم - حيث أن كانط لم يوفق ، في حل التعارض
بين الالتزام واستقلال الارادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود
ثنائية في طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن «الارادة العقلية»
« La Volonté Raisonnée » ، وبحيث يكون الخضوع من شأن العواطف
والاهواء .

ولذلك يرى دور كايم - أن الالتزام الكانطي ، سوف تكون له صفة
العرضية accidental في القانون الأخلاقي . فليس ذلك القانون «آمرا
impérative» بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالتزام والملاطة والجبر ،

إلا عندما يحدث الصراع بينه وبين العواطف والالهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها فيفرض عليها سلطانها (٦٦) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطي لا يقوم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقي يتصرف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لا نشعر بأن القانون الأخلاقي لا يتحكم في أحوالنا فحسب ، بل إنه يتحكم أيضا في «طبيعتنا العاقلة» Nature Rationnelle (٦٧) .

ولذلك يتساءل دور كايم - عن ذلك الأساس الذي يستند إليه كانط في هذا الفرض الملزم الذي تلزم به الإرادة ؟... إذ أن الالتزام في ذاته - عند دور كايم - عنصر أساسي في كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقلل من حدة الهواء .

ويقول دور كايم : إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستقلال التام للإرادة ، أن يسلم بأن الإرادة من حيث هي إرادة عاقلة بحسب Purement Rationnelle ، لا تستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الإرادة الأخلاقية ملكة منعزلة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الإرادة لتأثير العالم والوجود والتاريخ . وإنما تنطوي تلك الإرادة الخلقية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية (٦٨) .

ومن هنا يعترض دور كايم على ذلك الاتجاه الكانطي في الأخلاق ، لأنه اتجاه «صوري منعزل» كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتماشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على القيمة الخلقية ، التي ترتبط بتلك الإرادة العنصرية المنعزلة . فهذه الإرادة الكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا

بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لارادة خارجة عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيا ؟ . وكيف يتأتى لعقل صوري ، خارج عن الأشياء ، أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق !!

إن هذا الحل ، الذي يقول به كانط ، هو في رأي دور كايم حل تجريدي *abstraite* كما أنه جدلي *dialectique* محض . حيث أن الحرية التي يكسبها إيانا ، هي حرية ممكنة منطقيا ، غير أنها لاصلة لها بالواقع ، لأنها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ .

إن ما يتطلبه للضمير الأخلاقي ، هو الاستقلال الفعلي الحقيقي ، بعيدا عن ذلك الصراع القائم بين العقل والأهواء . كما لا ينبغي أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة إلى كائن مثالي ، مؤلف من عقل خالص ، فإن عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاقي .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ، بل موافقة صريحة مستنيرة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس في ذلك خضوع لأبي ضغط ، لأنه على يقين من أن تلك القاعدة هي « كما ينبغي أن تكون » . ولذلك يتقبلها الانسان في ارادة حرة . (٧٠)

ولكن - يقول دور كايم - قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية ، إنما تفقد صفتها الآمرة ، بمجرد أن نتقبلها قبولاً حراً ، لأننا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟ ؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذي وجهه دور كايم إلى كانط ، وهو التضيحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، في سبيل الاحتفاظ بمبدأ استقلال الارادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر ،

مع أن الالتزام هو من أخص خصائص القاعدة الأخلاقية . (٧١)

ويجب دور كايم - بأن الشيء لا يتغير طبيعته لمجرد أننا قد عرفنا سببه ، فإن معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لا تستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك الحال في علم الظواهر الأخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الآمرة السكينة في القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدي مطلقا ، إلى أن نساب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فعلمنا بأن في امتثالنا للقاعدة الخلقية نفعا لنا ، وبؤدي بنا إلى أن نطيع وفق إرادتنا ، ولا أن نعصي تلك القاعدة على الإطلاق .

ولذلك يرى دور كايم - أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية عمية ، وهي أن نقاد في جهل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهي أن نقاد في حرية وفي علم تام بسببها . وهنا نكون إرادتنا حرة ، وتصبح مصدرا وحيدا لافعالنا الخلقية . وبهذا الفهم ، يحل دور كايم مسألة التعارض القائم بين الالتزام والإرادة ، ويقدم حلا اجتماعيا لفكرة استقلال الإرادة في الأخلاق .

مشكلة القيم والأحكام القيمية :

في محاضرة مشهورة - ألقاها دور كايم في المؤتمر الدولي للفلسفة ، الذي انعقد في بولونيا في السادس من أبريل ، والتي نشرت في عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر في ٣ يوليو سنة ١٩١١ . عالج دور كايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعاً رئيسياً من مباحث الفكر الفلسفي ، وأعني به « فلسفة القيم *Philosophie de la valeur* » .

ولقد حاول دور كايم - أن يقدم حلاً اجتماعياً لفلسفة القيم ، تلك

الفلسفة التي تعددت حولها النظريات والمذاهب، واصطُرعت فيما بينها لتتسم طبيعة القيمة فلسفيا وأخلاقيا .

فلقد صدرت « النزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعيين والتراپطين associationists واتجاهات الوضعيين والمتعالين Scientistes، ومجل تلك النظرية الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى « الموضوع object » وتفسر الظواهر الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعي .

ولقد صدرت أيضا « النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط وكانط وفخته Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes، واتفقت جميعها على رد القيمة إلى « الذات subject » لا إلى الموضوع، على اعتبار أن للقيمة وجودا مثاليا، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة، وأعني بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif. وهي التي توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية، فتري الواقع معقولا، والمعقول واقعا، كفلسفات « لينتز Leibniz » و« شلنج » و« هيغل Hegel. » (٧٢)

وما يعنينا من تلك النظرات الفلسفية، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفي، بصدد الفلسفات الحديثة، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم، قد تمتد بعيدا في تاريخ الفلسفة، حيث نجد فاسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم « الحق » و« الخير » و« الجمال » .

واقده عولجت فلسفة القيم، من جوانب عديدة، فمالجها « لالاند Lalande » من الناحية المنطقية، ومالجها Perroux من الناحية السياسية والاقتصادية، ومالجها Perry من الناحية السيكلولوجية، إلا أن دور كايم

ها هنا - يعالجها من وجهة النظر السوبولوجية . (٧٣)

ويميز دور كايم في محاضراته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع
Value Judgments and Judgments of Reality " بين الحكم الواقعي ،
 والحكم التقويمي .

يقول دور كايم - حين يستهل محاضراته ، إننا حين نقول « إن الأجسام
 ثقيلة » أو « إن حجم الغاز يطرده إطرادا عكسيا مع ضغطه » فإن تلك أحكام
 أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دور كايم « أحكام
 الواقع *Judgments of Reality* » (٧٤)

ولكنني حين أقول : « إنني مغرم بالصيد » أو « إنني أفضل الشاي على
 القهوة » ، فإن هذه أحكام الذات ، أو هي قيم الأشياء في علاقتها بالذات .
 إلا أننا حين نقول « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » و « إن لتلك الصورة
 قيمة جمالية عظيمة » ، أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » .

ففي كل تلك الأمثلة ، إنما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة
 موضوعية ، هي مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الانسان
 كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه
 من معرفة طبيعية « القيمة الخلقية » ، والايثار بوجودها .

وقد لا يكون الانسان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك
 الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود « القيم الجمالية
 Aesthetic values » .

واستنادا إلى ذلك الفهم حاول دور كايم ، أن يؤكد وجود القيم ، خارج
 الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها

Sui-generis . تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذواتنا ، فاننا نستطيع أن نعبّر عن وجودها ، وأن نشير إليها بأحكام ، بسميها دور كايم « أحكام القيمة Value Judgments » . (٧٥)

وذهب دور كايم - إلى أن النفعيين Utilitarians في الأخلاق ، قد اقتصرُوا على ذلك الاثر الذي تخلفه « القيم » في النفس ، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعي في رأيه - لم يفهم عمومها بين الناس ، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . فما يسعد به انسان ، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات ، وتباين الانطباعات . ومعنى ذلك - فان مبدأ اللذة والالْم ، ليس حتميا في ميدان الاخلاق ، كما ويتضمن في ذاته عناصر هدمه . (٧٦)

ولذلك وجد دور كايم - أنه لكي تتاح له فرصة الافلات من تلك المصعوبات القائمة في فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحقيقها في « الذات الفردية » . لأنها في رأيه قائمة في « الذات الجمعية Collective subject » . (٧٧) . وبذلك التفت دور كايم - إلى فكرة « الضمير الجمعي » ، واعتبره مصدراً للقيم ، وواهب ضرورتها وکليتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعي باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس القيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار الجمعي ، عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة :

ومن ثم يكون التقييم الجمعي ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، استنادا إلى أن فكرة «الضمم الجمعي» هي الرابطة الأولية ، التي تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها ببعض .

فالمجتمع عند دور كايم - هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتها وفضائلها ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنة تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧٨) .

ولكن النظرية السوسولوجية للقيم ، تثمر بعض الصعوبات ، وتقف بازاءها - في رأي دور كايم - بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعنى بها تلك «القيم الاقتصادية» و«الخلقية» و«الدينية» و«الجمالية» ، وهي جميعها من وجهة النظر السيكلوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول . وأن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردّها إلى أصل وحيد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاختفاق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ، وصدورها جميعاً عن أصل واحد رغم تباينها أو كيف نفسر عمومها رغم تناقضها؟ (٧٩) .

يجيب دور كايم - وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة . يقول - إن القيمة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة وربة . فليس «الوثن» إلا حجرا نقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة «شيث» أو «حجرا» أو «قطعة من الخشب» ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعي .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة ، التي هي قايلة الفائدة ،

والتي بنقصها عنصر الرهبة أو الانجذاب . ولكنها رغم ذلك - تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس ، كما أن «المعلم» ما هو إلا قطعة بسيطة من القماش ، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها ، وقد يلقي حتفه في الزود عنها . وطابع الريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والابداع ، ومع ذلك فانها قد تساوي ثروة هائلة (٨٠) .

ويهدف دور كايم - من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة ، ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك . فليست للأشياء قيمة في ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دور كايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى في الأشياء قيا موضوعية كامنة في الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لان القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة في الأشياء (٨١) .

فليست للأشياء أية قيمة إلا في صلتها بحالات وأصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأي العام . ومن ثم يستنتج دور كايم ، أن القيم الخلقية ، هي «قيم زمنية Temporal Values» من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعي العظيم ، الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضمائرنا ومشاعرنا (٨٧) .

وكما رد دور كايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية في للقيمة ، نجد أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية ، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقلين . وهنا يتساءل دور كايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة في «الشيء» ، وليست كامنة في الواقع الامبريقي ، أو المصدر

الموضوعي ، فهل يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعي ؟

يجيب دور كايم - أن تلك هي نظرية الفلاسفة التي صدرت مع أخلاقيات « ريتشل Ritschl » وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهي كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها و كليتها عن طريق « التعدي » تعدي التجربة Transcending experience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذي يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفي عليها معقوليتها ومغزاها . (٨٣) . تلك هي فلسفة القيمة عند المثاليين .

ولكن بذهب دور كايم - إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجريبيا يكن في أعماق النزعة المثالية idealism . فمن المؤكد أن الانسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغي أن لا نذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات . فان هناك في رأي دور كايم ، ما يمنعنا من الايمان بالمطلق الميتافيزيقي ، والذهاب فيما وراء القبيات . ومن ثم ينبغي أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التي لم تصدر عن عالم الواقع - من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون - بوجود «عالم المثل العليا» ، وهو عالم مفارق لأنه « فوق التجربة supra-experimental » . ولكن اللاهوتيين فيما يقول دور كايم - لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعي .

وللخروج من هذا المأزق، ينبغي أن نخرج عن نطاق ذواتنا، حيث القيمة لا تكن في أعماقنا، وإلا لكانت واحدة في كل زمان ومكان، ولك نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ.

فإن «المثل الأعلى الروماني»، لا يعيش بيننا الآن، كما لا نعتبره مثلاً أعلى بل قد يكون محل الازدراء والاستهجان. ومعنى ذلك أن معيار القيم، هو معيار متغير، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب الثقافة والتاريخ. وتلك حقيقة يؤكدها دور كايم، على أنها حقيقة اجتماعية، أو واقعة تاريخية، ينبغي الالتفات إليها والاعتماد بها.

ولكن لماذا نخشى التعرض «المثل الأعلى»؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة في ذاتها؟ هل لاننا نؤمن بالمثال الأعلى والقيم؟ استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة الالهوية Divinity؟ (٤٨)

ولكن فكرة الالهوية - في زعم دور كايم - هي الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان. وأن فكرة الله في ذاتها، هي في حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية، لانها فكرة يلحقها التغير، وفي حاجة إلى ما يثبتها، حين يؤكدها «مثال مسبق» يحقق ثباتها ومعقوليتها.

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا في المجتمع. ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التي تركز إليها الحياة الأخلاقية Le Foyer d'une vie Morale. حيث تتركز فيه السلطة الخلقية (٨٥) وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية، التي تحقق «مملكة الله» على الأرض. (٧٦)

فالمجتمع هو «الكائن المطلق»، وهو الله حين يتجلى في روح الجماعة لانه

قوة متسامية، « وقيمة متعالية » تحقق غايات انسانية ومثل جمعية (٧٧). وهذا هو السبب الذي من أجله ، يسمو الانسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتي ، ليشترك في صورة أعلى ، وينخرط في الوجود الجمعي ، فيتحقق مانسميه « بالمشاركة الوجدانية » التي تتمثل في تلك المشاعر السامية التي تؤلف بين بني البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بني الانسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ، يتحقق في عقل الانسان أو تجربته الفردية ، وإنما يأتي هذا الرباط الاخلاقي ، من مصدر جمعي أسمى ، هو المجتمع الذي هو الكائن الأمثل الذي عنه تصدر القيم الاخلاقية . (٨٨)

ولا يمكن - في رأي دور كايم - أن تقوم للمجتمع قائمة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هي الأسس الوجودية التي يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال في تصورية « هربرت سبنسر » البيولوجية - مجرد « كائن عضوي » براه في حالة عضوية تؤلف نسفا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يعترض دور كايم - ويرى أن الكائن العضوي ، ليس جسدا بلا روح ، وإنما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل في روح المجتمع الحاكمة للقيم والمثل العليا ، والتي هي في ذاتها تأليفات اجتماعية من الافكار والمبادئ الجمعية . فالمثل العليا ليست مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية جامدة ، تنقصها الحرارة والفاعلية والقوة . إذ أنها بالضرورة « قيم دينامية » ، لما وراءها من قوى جمعية تستند لها وتشبثها وتدعمها .

وخلاصة القول - لقد ألقى علم الاجتماع الدور كيمي ضوءاً على مسألة «الواجب» و«الارادة» و«القيم». تلك التي يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية، حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي، استناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعي. على اعتبار أن الظواهر الرئيسية في الدين والاخلاق والقانون والاقتصاد، هي كلها ظواهر اجتماعية (٨٩) وليست في ذاتها إلا انساقاً من القيم أو المثل، التي تعالج في علم الاجتماع كأنساق طبيعية، على ما يفعل العالم الطبيعي بصدد الظواهر الفيزيقية.

«المعياري» و«النسبي» في الاخلاق :

لاشك في أن أخلاق الفلسفة إنما تحاول أن تحدد لنا «قواعد للعمل Régles d'action» بمقتضى العقل وتلك هي وجهة النظر المعيارية Normatif أو الغائية finaliste، حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ما ينبغي أن تكون عليه أخلاقنا بوضع «معايير» للعمل بمقتضاها في حياتنا الاجتماعية. وذلك هو الاتجاه المعيارى الفلسفى فى الأخلاق . (٩٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم «الانثوجرافيا» و«الانثولوجيا» والدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية الحقلية، قد جاءتنا بمبادئ هامة. لأنها أدت إلى الالتفات وتوجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعى والجوانب الثقافية، التي تكن في أعماق الحقيقة الاخلاقية، استناداً إلى ما نشاهده من قابلية النظم الاخلاقية للتغير في الزمان والمكان.

ولقد أكد «رينيه ديكارت» هذه الفكرة، حين يقول في مقاله عن المنهج : ما أعظم الاختلاف الذي يحدث في طبيعة الانسان، إذ اقدر له

بدلاً من أن ينشأ ويتعرع منذ حدائته بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين . (٩١)

ولذلك - تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ الإيمان مع علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، بمبدأ قابلية التغير في الزمان والمكان ، وأنهى الأمر أخيراً بانتصار وجهة النظر النسبية ، واختفاق وجهة النظر المعيارية .
ولذلك - وجدنا « لوسيان ليفي بريل » قد هاجم الأخلاق المعيارية هجوماً عنيفاً لاهوائه فيه . وافترض أن مبادئ الأخلاق النظرية أو « ما وراء الأخلاق Metamoraless » إنما تعارض بعضها بعضاً ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات . (٩٢)

واستناداً إلى ذلك التعارض القائم في أخلاق الفلسفة ، أنكر ليفي بريل هذا الاتجاه المعيارى في الأخلاق . وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبى أو الوضعى ، وأن يحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية ، فأقام ما أمماه بعلم الظواهر أو العادات الأخلاقية .

والأخلاق المعيارية من وجهة نظر « ليفي بريل » هي أخلاق عقيمة مجدبة . حيث لا نجد في ميتافيزيقا الأخلاق إلا صراعاً رهيباً بين « الرواقية » و « الأبيقورية » ، وبين « الفرية » و « الانانية » ، وبين أخلاق اللذة والمنفعة ، وأخلاق الواجب والعقل . (٩٣)

ولذلك رفض « ليفي بريل » معيارية الأخلاق ، وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظراً لعقمها وعدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الأخلاق المعيارية ، وأحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية .

حيث أن علم الاجتماع الاخلاقي ، يؤلف نوعا من الفيزيكا الاخلاقية - Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف العصور وفي سائر المجتمعات والثقافات (٩٥).

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هي بمثابة صلب البحث الوضعي في علم العادات الاخلاقية ، ذلك العلم الذي يدرس الحقيقة الخلقية على أنها إحدى «الوقائع الاجتماعية» أو «الاحداث الفيزيقية» (٩٦) ونظراً لتلك الموازنة التي أقامها « ليفي بريل » بين العلم الاخلاقي ، والعلم الطبيعي ، فإنه يستند إلى أن الظواهر الاخلاقية إنما تخضع لقوانين ثابتة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الاخلاقية، تفرض القواعد والمسلّمات ، التي تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية، تتفاوت بتفاوت واختلاف الزمان والمكان . (٩٧) وإذا ما كانت العلوم الطبيعية تستند إلى الرياضيات، فإن مجال البحث في علم العادات الاخلاقية ، يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ . (٩٨)

واستناداً إلى ذلك الفهم - ذهب « ليفي بريل » إلى إمكان قيام العلم الوضعي والنسبي للاخلاق ، حتى ينهض بالبحث عن القواعد والقوانين الاخلاقية التي تحكم مختلف الظواهر الخلقية .

وبذلك انتهى « ليفي بريل » ، إلى هدم التصور التقليدي للاخلاق ، ورفضه لمعيارية القواعد والمسلّمات الخلقية، مستنداً في ذلك إلى قواعد العلم الوضعي ، التي ليست إلاوصفا موضوعيا للاحداث والظواهر الخلقية كما هي قائمة بالفعل ، دون أن تتقيد بتصوير «مأبغني أن يكون» .

وبذلك أنكر « ليفي بريل » تلك العمومية والضرورة التي تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم الأخلاقية ، وحاول « ليفي بريل » بذلك الموقف أن يحل علم العادات الخلقية ، بدلا عن فلسفة الأخلاق حيث أن أخلاق الفلاسفة ، تستند إلى وجهة النظر المعيارية ، على حين أن أخلاق علم الاجتماع تقيد بوجهة النظر النسبية .

واقد ثارت المعارضات والانتقادات التي أثارها « فوييه » و « بيلو Belot » و « بارودي Parodi » (١٩) . بصدد احلال « علم العادات الخلقية » . محل « الفلسفة الخلقية » . فرأى « فوييه Fouillée » أن إتجاه « ليفي بريل » النسبي ، إنما يهدم الأخلاق من أساسها ، دون أن يقيم أخلاقا ، فهو يهدم دون أن يشيد أخلاقا جديدة ، حيث أن « علم الظواهر الخلقية » ، الذي يدعى أنه يهدم الأخلاق ، لا يستطيع أن يحل بدلا منها . فالأخلاق إذن باقية . (١٠٠)

إلا أن « ليفي بريل » قد رد على فوييه ، زعمه أن علم العادات الخلقية إنما يهدم الأخلاق ، دون أن يحل محلها . فمضى « ليفي بريل » على العكس من ذلك ، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحل محل الفلسفة الخلقية ، دون أن يكون في حاجة إلى هدمها . فهو يحل محلها ، لأنه يرفض الاستمرار في استخدام المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات « الواجب » و « المنفعة » و « الخير » . ولأن العالم الوضعي ، لا يفكر تفكيراً نظرياً تأملياً في المعاني ، وإنما يترك المناقشات الجدلية جانبا .

ويرى « ليفي بريل » أنه لا ينبغي أن يكون التفكير النظري في الأخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنحن لا ننتظر من أحد مؤلفات « علم الصوت » ، أو « علم وظائف الاعضاء » ، أن يكون « منسجما » مثل الصوت ، أو أن يكون « مؤلفا حيا » كالحياة نفسها ، فإن رسوم أحد كتب « علم الحياة » إذا ما استرعيينا إليها النظر ، لوجدنا فارقا بين هذه « الرسوم » ، وتلك « الوظائف الحيوية » التي تعبر عن تفاصيلها . (١٠١)

ولذلك سنألف - على حد قول « ليفي بريل » - الان نجد في علم العادات الاخلاقية ، صنوفا من التفكير القياسي المجرد ، أو تأملات الفلاسفة الاخلاقيين ، بل سنجد فحسب تلك الملاحظات العلمية عن الانجناس البشرية ، ونرى رسوما بيانية إحصائية ، وجداول اعداد ، وكل ما يبدو من الوهلة الأولى ابعدا ما يكون عن نطاق ما نطلق عليه اسم « الاخلاق » . على اعتبار ان الاهتمام الوحيد ، الذي يشغل العلم ، من حيث هو علم ، هو ان يجعل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية . يمكن دراستها ومعالجتها من الخارج على انها اشياء - كما يقول دوركايم . (١٠٢)

وختاماً - فان المسألة التي ينهض بها علم الاخلاق التقليدي ، وهي في نظر « ليفي بريل » معيارية الاخلاق ، وبحث ما ينبغي ان يكون ، قد رفضت ، كي تنحصر فقط في « النسبي » أو « الوضعي » بدراسة الظواهر الاخلاقية كما توجد ، ومعالجتها على انها « ظواهر طبيعية » . وذلك عن طريق الاتفاقات فقط إلى ما هو قائم بالفعل في سائر الثقافات والمجتمعات . (١٠٣)

مشكلة الانسان والضمير الخلقي :

لما كانت اخلاق الفلاسفة معيارية ونظرية ، فهي تنحرف في زعم « ليفي بريل » عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الاخلاقية ، كما انها ابتعدت عن النظر

إلى القواعد المسلمات الخلقية على أنها « واقع معطى Donne » يخضع
للمشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمي .

وبعد أن انتقد ليثي بريل ، المنهج الفلسفي في دراسة الاخلاق ، وجد
أن مصادر خطأ الفلاسفة ، تكن في فرضين أساسيين عني « ليثي بريل »
بتنفيذها :

وينحصر الفرض الأول ، في « أن الطبيعة الانسانية ، تظل على
حالتها دائما في كل زمان ومكان . *La Nature Humaine* »
(١٠٤) *est toujours identique à elle - même, en tout temps et tout lieu.*
بمعنى أن هذه الطبيعة الانسانية انما نعرفها معرفة كافية ، إلى الدرجة التي
نستطيع معها أن نحدد قواعد السلوك المناسبة ، في كل ظرف من الظروف .
ولقد افترضت كل المذاهب الاخلاقية - في زعم « ليثي بريل » صدق
هذا المبدأ ، وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذي تذهب فيه مدرسة
الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقا ، لكل كائن حر عاقل ، وتقنن
القانون الذي يلتزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليثي بريل » - على هذا المبدأ الفلسفي ، الذي يجعل
من « الانسان على العموم *L'homme en Général* » (١٠٥) موضوعا من حيث
المبدأ للتفكير الاخلاقي برمته . حيث أن فكرة الانسان المطلق أو العام ، هي
فكرة مجردة وليست علمية . وانما يأخذ علم الاجتماع بالانسان الواقعي
التاريخي أو الانسان في ضوء الوجود الاجتماعي .

ولذلك حاول « ليثي بريل » أن يبين إلى أي حد يلبذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام ، التي يستند إليها علم النفس وعلم الاخلاق النظري ، على الرغم من أنها فكرة مجدية ، وترتبط على نحو شعوري بمقائد دينية ، يشاهدها علم الاجتماع في كل مكان . وهي تلك الفكرة القائلة ، بوجود البدأ الروحي الذي يعيش في البدن ، ويبقى خالدا بعد الموت . ويرى ليفي بربل أن تلك الفكرة التي نعتنقها عن الانسان العام ، قد نتجت أصلا عن تلك المبادئ الروحية والدينية . (١٠٦)

واعترض ليفي بربل على تلك الفكرة ، حيث أن الفكر الوضعي لا يقبل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير لدى فلاسفة الاخلاق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العكس من ذلك ، انسان من جنس خاص ، ومن عصر معين . (١٠٧) حيث تشهد التجربة العقلية ، بأن الانسان ليس واحدا مطلقا ، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تناسى الفلاسفة أن الانسانية ليست واحدة ، وإنما تتخذ في حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتماعية ، فإن حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، نسبية القواعد العقلية والمعايير العقلية ، في شتى المجتمعات والأزمنة . وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة ، ونؤكد هنا نتائج علم الانسان الاجتماعي المقارن أو « الأنثروبولوجيا المقارنة » L'anthropologie comparée .

ولذلك حاول ليفي بربل - أن يستعيض بفكرة الانسان العام

L'homme en général ذات المعنى الكلي المجرد، إلى فكرة «الإنسان الفعلي المعطى في الواقع الحي» *L'homme donné dans la réalité vivante* (١٠٨).

وهكذا رفض « ليفي بريل » المسئلة الأولى ، أو الفرض الفلسفي الأول من الفروض النظرية لـ «خلاق الفلسفة» . أما عن الفرض الثاني ، فمؤداه ، هو المبدأ القائل بأن « محتويات » الضمير الخلقى ، تؤلف فيما بينها وحدة عضوية متجانسة الاجزاء *I.e contenu de la Conscience Morale forme un ensemble harmonieux et organique* (١٩).

واستنادا إلى ذلك المبدأ النظري ، توجد علاقات منطقية ، لا يرقى إليها الطعن ، بين تلك الأوامر والواجبات التي يملئها علينا الضمير الخلقى . ولذلك كان لهذه الوحدة المتسقة في محتويات الضمير الخلقى ، ما يقابلها من وحدة منظمة في النسق النظري لـ «خلاق الفلاسفة» . وهذا هو السبب الذي من أجله يكتفي كانط - على حد تعبيره - بالاستماع إلى « صوت الضمير » ، والاطمئنان إليه في تشييد الأخلاق .

ولقد رفض « ليفي بريل » - أيضا - هذا المبدأ الثاني من مبادئ الأخلاق المعيارية ، فليس الضمير الخلقى وحدة عضوية متجانسة الاجزاء . حيث أننا إذا فحصنا - محتويات ذلك الضمير فحسب موضوعيا - لوجدنا أنه من العسير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدته العضوية المتجانسة .

فما أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لأنها في صراع ، وبلحقها التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حتى تحل وتنضم في بنية الضمير

تلك العناصر الجديدة، ولا يتم هذا التغير دون إصطدام بين محتويات الضمير،
في إستبقاء البعض، واستبعاد البعض الآخر. (١١٠)

وهذا هو السبب الذي من أجله يعلن ليقي بريل - أن إنسجام محتويات
الضمير، إنما هو أمر ظاهري، وليس إنسجاماً حقيقياً، حيث أن هناك
ما يسميه «بتنازع الواجبات *conflits des devoirs*» تلك الواجبات الأخلاقية
التي تتصارع في بنية الضمير.

ولقد حاول أصحاب الفاسفات والنزعات الأخلاقية، هؤلاء الذين
التفتوا إلى مسألة «تضارب الواجبات»، فحاولوا تفسير هذا التنازع في
الواجبات، عن طريق تفسيرها بوجود تلك الظروف التي لا يملك الإنسان
تغييرها، أو قد يرجع هؤلاء الفلاسفة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد
التعارض بين الواجبات العادية.

وتلك تفاسير يرفضها جميعاً «لوسيان ليقي بريل»، حيث أنه يفسر هذا
التضارب بين الواجبات، فيرده إلى تلك الصراعات الكامنة في بنية الضمير
الإنساني، بمعنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلاً عن «التناقض الداخلي»
الحادث بين «محتويات الضمير».

ذاك التناقض الذي يصدر عن تعارض العناصر المتضادة التي توجد في
ضمير الإنسان، حيث تجذبه وتمزقه مختلف الإلزامات... ومن هنا تتصارع
وتتضارب محتويات الضمير، وتمزق وحدته العضوية. (١١١)

وذهب «ليقي بريل» إلى أننا لو حللنا الضمير الخلقي لأحد النبلاء
الفرنسيين في القرن الثالث عشر. لوجدنا أن هذا الضمير يحتوي على عناصر

من أصل جرمانى ترتبط بعقائد وعادات الشعوب التي احتلت « بلاد الغال »
la Gaule .

وكذلك قد يحتوي هذا الضمير الفرنسي على عناصر من أصل مسيحي
أي شرقي ، وهي عناصر تتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة وطقوس الكنيسة
الكاثوليكية . وقد نعت أيضاً في محتويات هذا الضمير على عناصر اغريقية
ولاتينية ، ولذلك يؤدي هذا المزيج الاجتماعي من المحتويات الثقافية والعاريخية ،
إلى « أخلاق اقطاعية » ، أو « أخلاق الفروسية » . (١١٢)

ولذلك تصبح فكرة تجانس محتويات الضمير ، فكرة خاطئة من وجهة
النظر الاجتماعية والتاريخية . (١١٣) وعلى هذا الأساس يرى ليفي بريل ،
أن هذه المسألة الثانية من مسلمات انقلاصة الأخلاقية ، ليست أمينة أساساً من
المسألة الأولى التي تتعلق بفكرة الإنسان الكلي ، ومبدأ الطبيعة الإنسانية
التي تظل على حالها identique وتبقى هي دائماً في كل زمان ومكان . وبانهيار
هاتين المسلمتين تنهار في زعم « ليفي بريل » ، تلك الفروض النظرية التي
على أساسها تقوم فلسفة الأخلاق .

« البربائية Albert Bayet » ودراسة الطواهر الاخلاقية :

إذا كان دور كايم - بصدد المشكلة الخلقية - قد عالج مسائل الواجب
والالزام والارادة والقيم ، من وجهة النظر الاجتماعية . وإذا كان ليفي
بريل ، قد هدم التصور التقليدي للأخلاق المعيارية . فان « البربائية » قد
أكمل الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع الأخلاقي ، وحاول أن يحقق
« الموضوعية التامة » في دراسة الطواهر الاخلاقية .

فلقد بدأ « البيربايه » كتابه الرئيسى عن « علم الظواهر الخلقية *La Science des faits Moraux* » بنقد مختلف فلسفات الاخلاق التى تضع القواعد الخلقية ، وتشرع للمسألة الاخلاقية حلولاً متباينة ، فتارة تبحث تلك الفلسفات عن المبدأ الخلاقى فى ذات الله ، والارادة الالهية *La volonté divine* وتارة أخرى تضعها فى « الضمير *La conscience* » أوفى « العقل *La Raison* » وطوراً يكون « الشعور *Le sentiment* » الانسانى مصدراً أخلاقياً ، وطوراً آخر تكون اللذة ، أو المنفعة الخاصة أو الجمعية *L'intérêt particulier ou collectif* « (١١٤) .

ولكن الاخلاق عند « البيربايه » لا تنحل إلى فلسفات ، ولكنها تنحصر فى علم وضع ، وتحقق دراستها فى « علم الظواهر الخلقية » ذلك العلم الذى يشرع للظواهر الاخلاقية ، ويقنن لها قوانينها العامة ، تماماً كما تعالج العلوم الطبيعية سائر الظواهر الفلكية والفيزيقية والبيولوجية .

ولذلك حاول « البيربايه » أن يقيم الأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الاخلاقى ، ولاشك أنه فى ذلك الاتجاه ، يتابع تعاليم المدرسة الدوركايمية ، فلقد حدد « دوركايم » أبعاد الحقيقة الخلقية ، وحاول أن يبين طريقة دراستها ، ومنهجه فى تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقة العلمية الوحيدة ، تتمثل فى حصر تلك الظواهر والقواعد الاخلاقية فى قوانين محددة ، ثم تصنيفها وتبويبها ، حتى يتسنى لعالم الاجتماع تفسيرها ، بإلقاء الضوء على أسبابها التاريخية . ووظائفها الاجتماعية . (١١٥)

وبرى « البيربايه » أن النتائج التى وصلت إليها جهود دوركايم ،

وكتابات ليفي بريل في علم الظواهر الخلقية ، يمكن أن نضمها في قاعدتين أساسيتين :-

الأولى : وهى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الاخلاقي هى تحديد قواعد السلوك ، ولقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتعلق بالعدول نهائيا عن الفكرة الوهمية القائلة ، بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التى تخضع لها ، إلا بعد بحوث شاقة وجهود مضنية . (١١٦)

ولقد حاول ليفي بريل فى كتابه عن «الاخلاق وعلم الظواهر الخلقية» أن يحقق مضمون تلك القاعدة الأولى عند «البريباييه» ، حين فصل « ليفي بريل » فصلا تاما بين « وجهة النظر العلمية Point de vue Scientifique » و« وجهة النظر المعيارية Point de Vue normatif » ، فيما يتعلق بدراسة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Données يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية - فقد سار « البريباييه » على هديها وأخذ نفسه على السير بمقتضاها ، وفى رأيه أن « دور كايم » لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب « البريباييه » بالموضوعية الاخلاقية إلى أبعد حد ، ورأى أن « دور كايم » لم يتقيد بتلك الموضوعية العلمية

التامه للاخلاق ، لأنه عكف مع أنصاره من أمثال « بوجلية Bouglé » و « فوكونيه Fauconnet » و « دافى Davy » ، على دراسة الحقيقة الاخلاقية .

ولم يستطيع « دور كايم » في رأى « بايه » أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر المعيارية . فلقد حاول « دور كايم » في دراسته للظواهر الخلقية ، أن يميز بين ما يسميه بالظواهر السليمة normal وبفصلها عما يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هذا الفصل الدور كيمي ، قد كشف عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو الفوائد ، والحكم عليها حكما « لا يمتشى مع الروح الوضعى .

ففى كتاب « دور كايم » عن « الانتحار Le suicide » نجده يقول فى فقرة هامة « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه ، ينبغى أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١١٧) .

Il faut Maintenir le principe, à savoir que l'homicide de soi-même doit être réprouvé .

مثل هذه العبارة - تقرر فى رأى البير بايه - مبدأ خلقيا ، دون التوصل إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تغير بطبيعة الحال وتقلل من قيمة المنهج الموضوعى الذى ينبغى أن يسود البحث العلمى . فقد وضع دور كايم - بهذا المبدأ « معيارا خلقيا » دون أن يسبقه بدراسة موضوعية . وليس فى العلم مبادئ غير مسبقة يبحث أو تحقيق .

ويرى « البير بايه » . أننا لا نجد من بين علماء الاجتماع فى العصر

الحديث غير « ليفي بريل » الذى أستطاع ان يتحرر تماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

فقد إنفتح الآن - كما يقول باييه - إن الأخلاق ، وهى مجموعة القواعد والأوامر والواجبات ، إنما يكون لها وجودها الخاص ، كوجود الأدب واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات التجربة » التى يمكننا أن ندرسها من الخارج . وينحصر البحث العلمى فى دراسة هذه « المعطيات » كما تظهر لنا فى المجتمعات الانسانية المختلفة ، ودراستها بنفس الروح التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه .

ويضرب « البير باييه » على ذلك مثالا بقوله : إذا قلنا مثلا : « إن السرقة جريمة لا تغتفر » فتلك قضية خلقية نردها منذ أرسطو - ولكن لما إذا اعتبرنا السرقة فى ذاتها جريمة ؟

التفت دور كايم ، إلى فكرة النفور والاستهجان La réprobation ، على اعتبار أن السرقة عند دور كايم ، هى موضوع استهجان يجب أن ننتبذه ، ولكن هل هذا الاستهجان الذى موضوعه السرقة ، يعد شيئا أخلاقيا سليما chose normale ؟ أم نعد أمرنا من الأمور المرضية chose morbide ؟ .

لقد بحث « ليفي بريل » - هذه المسألة بحثا علميا - وحاول أن ينحو نحو موضوعيا ، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ؟ وكيف نشاهده فى مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصوغه ، يمكن لنا أن نرد مثل هذا الاستهجان ؟ وماهى طبيعة ظواهره فى سائر المجتمعات الانسانية ؟

مثل هذه الماثل ، هي ما ينبغي أن ينشغل به عالم الاجتماع الاخلاقي : دون أن يتقيد بمبادئ أو بمعايير سابقة ، تشوه البحث العلمى النزيه . (١١٨)

ولكن إذا كان « البير باييه » قد شابع الاتجاه العلمى الموضوعى عند « ليثى بريل » إلا أن باييه لم يتفق مع « ليثى بريل » فى بعض الجوانب ، ولم يتقيد كآية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى أقصاها . واعررض على « ليثى بريل » قوله إنه من الممكن إقامة « فن أخلاقى عقلى » على أساس فكرة « التعديل » أو « الاصلاح » للاوضاع الاجتماعية القائمة ، بشرط أن يكون نوع الاصلاح أو التعديل ، مستمدا من الطريقة المنهجية التى إتبع فى بحث الظواهر الاخلاقية .

وبرى البير باييه على العكس من ذلك - أن فكرة « الاصلاح » أو « التعديل » ستصبح غاية فى ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاهها أو معيارا فلسفيا يرفضه « البير باييه » . لأنه يرى أن يقتصر عالم الاجتماع الاخلاقي ، على بحث الظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتعديلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لعالم الاجتماع فى ميدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بمعايير ما . ولذلك يخطئ دور كايم حين يعطى لعلم الظواهر الخلقية ، الحق فى الثورة والاصلاح ، بقصد إزالة الاخلاق البالية والتقاليد العتيقة . (١١٩)

وبذلك نستطيع أن نقول إن « البير باييه » قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الدور كايمية ، لأنها تتقيد ببعض المبادئ والمعايير الفلسفية ، على حين أن « البير باييه » أراد أن يخرج دراسة الاخلاق - كلية - كعلم موضوعى ، من نطاق الفلسفة نهائيا

ولذلك أخذ « البربايه » على مائدة إقامة المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية، وهو يرى أن الظاهرة الخلقية ليست ظاهرة « بسيطة » فى ذاتها، وإنما هى ظاهرة « مركبة »، تحتاج فى تحليلها إلى عناية فائقة . ولكننا نتساءل بدورنا: فبم تتركب الظاهرة الخلقية . ؟

أشار « البربايه » فى الفصل الثانى من كتابه « علم الظواهر الأخلاقية » إلى طرق البحث العلمى التى يستخدمها عالم الاجتماع الاخلاقى فى دراسة الظواهر الخلقية . وهى ظواهر مركبة ، نستطيع أن ندرسها بتتبع أصولها وتطورها عن طريق دراسة المفردات والصيغ اللغوية ، ومن خلال الآداب والحكم والأمثال ومظاهر الفن، وأيضا من خلال القوانين والتشريعات .

وحين نتبع أصول هذه الظواهر الخلقية فى مظاهر الفن والآداب littératures ، والقانون droit واللغة Langue ، والعرف والقواعد Formules نستطيع أن نستنتج مع « البربايه » أن الظاهرة الاخلاقية ليست بسيطة ، وإنما هى « ظاهرة مركبة Un fait construit »، فهى ليست جزءا من الحاضر أو الماضى ، وإنما نستخلصها ونجزئها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظواهر الاجتماعية . (١٠)

وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث - فى الظاهرة الخلقية - وكما اشتملت الدراسة على عدد أوفر من النماذج الاجتماعية ، كلما استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الحالة الخلقية للمجتمع موضوع الدراسة .

فاذا افترضنا مثلا- أننا نريد البحث عن الاتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة لظاهرة السرقة . فأننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ اللغوية والأمثال التى تظهر فى أحاديث الناس عن السرقة . ولكن معرفتنا

بتلك الظاهرة سترداد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائي الخاصة بجريمة السرقة ، ومقارنتها بالنتائج التي نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام ، وما يحتويه الانتاج الأدبي عن السرقة ، فإنا سنصل في النهاية إلى تحديد تام للظاهرة التي ندرسها . (١٢١)

وقد لاحظ « البيربايه » أن دور كايم ، قد ميز أحد عناصر الظاهرة الخلقية في فكرة الالتزام L' obligation ^(١٢٢) . ولكن الاتجاه العلمي - عند البيربايه ، في دراسة الظواهر الخلقية ، يجب أن لا ينحصر في دراسة « الواجبات » والأفعال المألوفة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة عند معظم فلاسفة الاخلاق ، ولذلك حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « الاخلاق بدون جزاء ولا إلزام » في كتابه *Esquisse d'une Morale sans obligation, ni sanction* (١٢٣)

ولكن « البيربايه » ينكر هذا الاتجاه الفاسفي في الاخلاق ، لأن الأمر لا يتعلق كما يتوهموا بالتمييز بين « الخير Le Bien والشر Le Mal » على اعتبار أن الخير هو ما يفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولكن الحقيقة في نظر « بايه » ، أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين أفعال ملزمة ، إما بالسلب وإما بالإيجاب ، حيث يتسع نطاق الاخلاق ، فيجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهي أفعال تنصح بها الاخلاق ولكن لا توجبها .

بمعنى أن هناك - عند « البيربايه » أشكالاً خلقية ، تتفاوت في قوتها ، وتدرج بين المثالية التي لا تتحقق الا لدى الحكماء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هذا التدرج . فهناك القديس Saint والحكيم Sage ، والأمين Honnête ، والنبيل ، والشهم

و الفاضل ، والمواطن العادى citizen . فلماذا نحذف إذن هذا التدرج
ودراسة الاشكال الخلقية المختلفة، من دراستنا للاخلاق والظواهر الخلقية ؟
هذه هى الفكرة الرئيسية التى أثارها «البيربايه» فى كتابه « علم الظواهر
الخلقية » . (١٢٤)

ولكن كيف نحدد مجال علم الظواهر الاخلاقية ؟ . يقول « ليتريه Litré » فى
تعريفه لعلم العادات الاخلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما تشتمل
عليه من العادات والعرف والاحكام الاجتماعية السائدة، بين مختلف الشعوب،
فى سائر الأزمنة والقرون » (١٢٥) .

واكن « البيربايه » لا يأخذ بهذا التعريف الشامل القضاضى، ولا يدرس
العادات الخلقية بمعناها الواسع الذى يعنيه « ليتريه » . فقد جمع « ليتريه » فى
تعريفه كل العادات، وضم سائر الحقائق الجمعية، فى مفهوم الاخلاق،
ومن ثم تصيح الاخلاق عند « ليتريه » هى دراسة « كل ما هو اجتماعى
، ، Tout ce qui est Social

ولكن الظواهر الاخلاقية عند « البيربايه » لا تعنى هذا الفهم الشامل
الوسيع، ولا يستخدم علم الظواهر الخلقية، فى دراسة هذا الخاط المضطرب
لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة الموضوعية لعلم الاخلاق
الاجتماعى، إلى معالجة تلك العادات Moeurs التى تتصل بالخير، وتلك
الظواهر التى ترتبط بالشر فى حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتسائل « البيربايه » كيف نحصل على تلك الظواهرات والعادات
التي نؤلف ما ندعوه وما نسميه بالاخلاق ??

هناك عند « البيربايه » طريقان لابد من عبورهما ، وبابان أساسيان لابد من طرقهما للتوصل إلى كبد الحقيقة الاخلاقية .

يتعلق الأول بميدان الظواهرات التي يدرسها علم الاجتماع الجنائي *La statistique Morale* وعلم الاحصاء الاخلاقي *La Sociologie Criminelle* أما الثاني فيتعلق بميدان الظواهر الجمعية ، ودائرة الاخلاق الجمعية *(١٢٦) L'éthologie Collective*

أما عن الميدان الأول .. فيرتبط بدراسة ظواهر الجريمة ، ومظاهر الانحرافات ، كأن نحدد مثلاً .. عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والانتحار . ولكن تلك الاحصاءات في رأى « البيربايه » إنما تعبر عن حقائق وأعداد مضبوطة *des chiffres précis* ولكنها ليست مؤكدة *non des chiffres sûrs* . حيث أن الاحصاءات لا تؤدي إلى حقائق يقينية كل اليقين ، وإنما تؤدي فقط إلى « احتمال » ولكننا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية المنطقية الخالصة . .

أما عن الميدان الثاني الذي يرتبط بالاخلاق الجمعية (١٢٧) *L'éthologie Collective* تلك التي يعرفها « M. Perr » بأنها خصائص الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلمسها ونشاهدها في الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة ، وكما تنظم أيضاً في المجتمعات السياسية .

وتلك الاخلاق الجمعية ، هي التي تعبر في الواقع عن سيكولوجيا الشعوب *La Psychologie du peuple* ، وهي ما يسميه المؤرخين بروح العصر (١٢٨) ، تلك « الروح الجمعية » التي تصدر عن الوسط الانساني

Milieu humain»، والجغرافى فلكل شعب روحه وسيكولوجيته وأخلاقه، بدراسة «الملكور»، والعناية بالأدب واللغة والقصص الشعبي والأساطير.

ونستخلص من كل ذلك - أن عالم الظواهر الخلقية، عالم زاخر ممتلئ بالجوانب التى ينبغى بحتمها ودراستها. ولذلك يرى «البربايه» أن الظواهر الخلقية إذا كانت «مألوفة» لدينا، لأنها تظهر فى علاقتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية. فنحن نجد أن كل الناس يتكلمون، ولكن كم منهم من يدرك المشاكل العويصة التى تثيرها اللغة أمام «عالم اللغة Philologue» ورجل المنطق، وعالم الاجتماع. (١٢٩)



وختاما - فإن مساهمة «البربايه» فى علم الظواهر الخلقية، قد بلغت بالفكرة الوضعية إلى أقصاها، ووصلت بموضوعيه الاخلاق إلى أبعد الآماد. وما يصنينا من ذلك ... هو أن المشكلة الأخلاقية، قد خرجت نهائيا عند «البربايه» من ميدان البحث الفلسفى.

وفى الفصل القادم - سنرى كيف عالج الاجتماعيون «المشكلة الدينية». وكيف ساهموا بصدد مساهمات تؤكد على المصادر الاجتماعية فى دراسة حقائق الدين، وفهم مقولات الوجود. وهنا تتجلى أيضا النظرة الاجتماعية فى مباحث ميتافيزيقية من الدرجة الأولى، حين نكشف عن مضامين اجتماعية لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم».

ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

1. Comte, auguste. *Pensées et Préceptes*, recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924 P. 223.

ملحق النصوص ... النص الأول

2. Ibid ; P. 219.

ملحق للنصوص ... النص الثاني

3. Ibid : P. 263.

4. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*. Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 881.

5. Lévy - Bruhl, J Lucien., *La Philosophie D'auguste comte*., Quatrième Edition, Paris. 1921. P. 350.

6. Ibid : P. 354 — 355.

7. Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

ملحق النصوص ... النص الثالث

8. Comte, Auguste., *Philosophie Positive, Resume*., Par Emile Rigolage, Flammarion. Paris. V.III. P. 61.

9. Ibid : P. 78.

10. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New york. 1942. P. 243.

11. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Schlicheher Frères Tome Troisième. Paris. 1908. P. 402.

12. Ibid : P. 421.
13. Ibid : P. 402.
14. Ibid : P. 421.
15. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى « من فلسفة الدين عند الغزالي »
مهرجان الغزالي في دمشق، شوال ١٣٨٠ - مارس ١٩٦١ . الذكري
المتوبة التاسعة لميلاد ابي حامد الغزالي - نشرة المجلس الاعلى لرعاية
الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية . ص ٨٨
ملحوظة : أنظر أيضا :
- «Runes, Dobbert., *The Dictionary of Philosophy.*, P. 235».
16. Linton, Ralph , *An Introduction to Anthropology.* Macmillan,
Second Edition. New york. 1950 P. 527.
17. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse*,
Félix Alcan, Paris. 1912. P. 593.
18. Ibid : P. 594.
19. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, Trans. By Pocock,
London. 1953. P. 48.
20. Durkheim , Emile ., *Les Formes Elémentaires de la vie
Religieuse.*, P. 600.
21. Aburnethy , George & Langford ., *Philosophy of Religion* ,
Macmillan, New york. 1962. PP. 7 - 8
22. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ، الطبعة
الأولى القاهرة ١٩٦٠ . ص ٢٦٥ .
23. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. pp. 6 - 7.
24. Ibid : P. 8.

25. Ibid : P. 9.

« أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب الاستاذ الدكتور السيد محمد بدوي »
(بتكليف من وزارة التربية والتعليم)

26. Renouvier, Ch., *Science de La Morale*, Nouvelle Edition, Tome
Premier, F. Alcen. Paris. 1908. P. V

ملحق النصوص ... النص الرابع

27. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London.
1944. P. 4.

28. Ibid : P. 21.

29. Ibid : P. 15.

30. Ibid : P. 40.

31. Ibid : P. 48.

32. الدكتور عادل الحوا ... « القيمة الخلقية » مطبعة جامعة دمشق
سنة ١٩٦٠ ص ١٨

33. Manheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge,
London. 1952. P. 5.

34. Stark., Werner., *The Sociology of Knowledge*, Kegan Paul,
London. 1960. P. 126.

35. Ibid : P. 127.

36. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*, Press.
Univers. 1948. P. 1.

37. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Logos, Press.
Univers. Paris. 1949. P. 378.

38. Ibid : P. 391.
39. Ibid ; P. 402.
40. Ibid ; PP. 430 - 431.
41. Ibid ; P. 500.
42. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, F.Alcan. Paris. 1925. P. 11.
43. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Editon, Paris. 1928. P. 406.
44. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944. PP. 44 - 85.
45. Ibid : P. 91.
46. Ibid : P. 116.
47. Ibid : P. 117.
84. Cresson, André., *Le Problème Moral Et Les Philosophes*, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 133.
49. Ibid : P. 134.
50. Ibid : P. 135.
51. Darkheim, Emile. *Sociology and Philosophy*, Trans. By D.F. Pocock, London. 1953. P. 35.
52. Ibid : P. 36.
53. Ibid : P. 37.

ملحوظة :

أنظر « أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق »

للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوي فصلة من مجلّة كلية الآداب

جامعة الإسكندرية المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ .

54. Ibid ; P. 40.

55. Ibid ; P. 42.

56. Ibid ; P. 44.

57. Ibid ; P. 45

58. Ibid ; P. 45.

59. Ibid ; P. 50.

60. Ibid ; P. 51.

61. Ibid ; P. 52.

62. Ibid ; P. 54.

63. Ibid ; P. 56.

64. Ibid ; P. 57.

65. Durkheim , Emile . , *L'Education Morale*. Paris . 1925 . "

PP. - 124. 125.

66. Ibid ; P. 125.

67. Ibid ; P. 126.

86. Ibid ; P. 129.
69. Ibid ; P. 170.
70. Ibid ; P. 132.
71. Ibid ; P. 134.
72. Ruyer, Raymond., *Philosophie de Valeur*, Collect. A. Colin.
Paris, 1952. P. 122.
73. Ibid ; P. 5.
74. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By D. F.
Pocock, Cohen & West, London, 1953. P. 80.
75. Ibid ; P. 81.
76. Ibid ; P. 82.
77. Ibid ; P. 83.
78. Ibid ; P. 84.
79. Ibid ; P. 85.
80. Ibid ; PP. 86-87.
81. Ibid ; P. 57.
82. Ibid ; P. 58.
83. Ibid ; PP. 87-88.
84. Ibid ; P. 88.
85. Ibid ; P. 91.
86. Ibid ; P. 92.
78. Ibid ; P. 93.
88. Ibid ; P. 53.

89. Ibid ; P. 96.

90. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Collec. A. Colib.
Paris. 1949. P. 8.

91. Ibid ; P. 17.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى

92. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Mœurs*, Press.
Univers. Paris. 1948. P. 9.

93. Ibid ; P. 11.

94. Ibid ; P. 12.

95. Ibid ; P. 14.

69. Ibid ; P. 15.

97. Ibid ; P. 16.

98. Ibid ; P. 17.

99. Ibid ; P. 18.

100. Lévy - Bruhl, Lucien., *La Morale Et La Science des Mœurs*,
Dixième Edition, F Alcan, Paris. 1927. P. 11.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم

ومراجعة الاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى - القاهرة ١٩٥٣ -

101. Ibid ; P. IV

102. Ibid ; P. 24.

103. Ibid ; P. 66.

104. Ibid ; P. 67.

105. Ibid ; P. 70.

106. Ibid ; P. 81.

107 الأستاذ الدكتور محمد بدوى - « أصول المذهب الاجتماعى فى
الإخلاق » فصله من مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ،
المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ ص ٩٤ .

108. Lévy - Bruhl, Lucien, *La Morale Et la Science des Moeurs*,
Dixième Edition, F. Alcan, Paris. 1927. P. 85.

ملخص النصوص ... النص الخامس

109. Ibid ; P. 83.

110. Ibid ; P. 84

111. Ibid : P. 86.

112. Ibid ; P. 87.

113. Ibid ; P. 88.

114. Bayet, Albert. *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan, Paris.
1925 P. 2.

115. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, London. 1953. P.49.

116. Bayet, Albert, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan,
Paris. 1925. PP. 2 - 3.

117. Ibid : P. 4.

118. Ibid ; P. 5.

119. Durkheim , Emile ., *Sociology and Philosophy*, London
1953. P. 66.

120. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F Alcan, Paris.
1925. P. 17.

121. Ibid ; PP. 17 - 18.

أنظر ه أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق «فصلة من
مجلة كلية الآداب جامعة الأسكندرية - للاستاذ الدكتور
السيد بدوى - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩ .

122. Ibid ; P. 18.

123. Ibid ; P. 19.

124. Ibid ; P. 20.

125. Ibid ; P. 75.

126. Ibid ; P. 77.

127. Ibid ; P. 79.

128. Ibid ; P. 80.

129. Ibid ; P. 6.

فصل الثالث

المشكلة الدينية

- * تمهيد
- * مراحل الفكر الدينى عند كونت .
- * الظاهرة الدينية عند « كولانج Coulanges » .
- * الاتجاه الوطني التاريخى عند « دوركايم » .
- * الدين والسحر .
- * التابو Taboo
- * الدين التوتمى .
- * اللاهوية والتوتمية .
- * « النفس » مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن .
- * التوتمية كنظرية كوزمولوجية فى الوجود .

تمهيد :

لاشك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقي ، البدايات الأولية للفكر الديني ، وبخاصة عند قدماء اليونان منذ « هزبود و هومير » (١) بمعنى أن المشكلة الدينية ، هي قديمة قدم الفكر الفلسفي (٢) . فقد تكلم « أفلاطون » عن « مثال الخير » و « مثال المثل » (٣) وعالج « أرسطو » فكرة « القوة والفعل Le puissance et l'acte » والامكان والضرورة ، كما أصطدم أيضا بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الأول » (٤) .

وفي الفلسفة الحديثة ، إصطنع « ديكارت » ، منهجا فلسفيا للوصول إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية وبراهين عقلية تؤكد وجود الذات الإلهية ، وكلاما — تتعلق بفكرتنا عن الخالق و « الكامل » و « اللامتناهي » (٥) .

كما إصطدم « كانط » أيضا بمشكلات الأنطولوجيا ، في موقفه النقدي للمعرفة ، ففي « نقد العقل الخالص » إعتبر المبحث الإلهي مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لا قبل له بالعلم ، إلا أنه يتراجع في « نقد العقل العملي » (٦) ، لكي يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين . فافترض للواجبات الأخلاقية مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذي يبرر الأخلاق ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الديني لفكرة الواجب الأخلاقي . (٧)

ويرى « كانط » ، أن الأفكار الأنطولوجية الرئيسية ، كإنكارنا عن « الله Dieu » . و « النفس أو الذات Le Moi » و « العالم Le monde »

إنما هي أفكار أساسية في الذهن ، تتصل بمبادئ كلية وعامة في مدر كانتا
وتعقلاتنا Raisonnements .

وترتبط تلك الأفكار الثلاثة على « نحو تركيبى synthétiquement »
بتعدى التجربة ، ودون أن يستند إلى مصادر ترانسندنالية للحساسية
والمعرفة (٨) .

وهنا تكمن نقطة الضعف الشديدة ، في فلسفة كانط ، حيث أنه إمتحن
تلك المقولات الانطولوجية في ضوء فلسفته العلمية ، وأنهى للأسف إلى
بطلانها واستحاجاتها كعارف للانسان ، بحجة أنه لا توجد لتلك المقولات
الميتافيزيقية الخالصة ، إمدادات معطاة Donnée في الحساسية كي تصاغ في
قوانين قبلية .

وإذلك كانت فلسفة كانط الترانسندنالية هزيمة للميتافيزيقا ، وانتصار
للمعرفة العلمية التي غزت الفلسفة في عقر دارها ، ثم صدرت النزعة الوضعية
التي لا نجد لها إلا مجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب
النقدى منها ، حيث أن المذهب الوضعى مدين إلى كانط في أنه أستطاع
الاعتماد على « العلم » والانصراف عن « الفلسفة » .

فرفض أوجست كونت البحث في « المطلقات » ، وأنكر القول بالجوهر
الميتافيزيقى ، حيث أشار في خطاب إلى صديقه « فالأ Valat » في ١٥ مايو
سنة ١٨١٨ ، وذكر فيه كونت أن « المطلق L'absolu » لا وجود له في العالم ،
وأنه لا يوجد إلا « النسبى relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة
زائفة faussee لا يقبلها العلم الوضعى ، الذى يقتصر على المعرفة النسبية .

مراحل الفكر الدينى عند كونت :

وبصدد المشكلة الدينية ، حاول كونت أن يخضع الدين للفكر الاجتماعى
الضعى ، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانون
الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الدينى برمه .

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية L'Etat Théologique إلى ثلاثة
أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم ، ويسمى كونت
« الحالة الوثنية Fétichisme » (١٠) وتستقى كلمة « fetish » من الأصل
البرتغالى « Feitico » كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتينى «Facticus» ،
وتعنى «رقية» أو «طاسم» أو «تعويذة» .

ونقد استخدمت هذه الكلمة بين البرتغاليين ، أثناء تعاملهم مع زنوج
غرب إفريقيا ، كما تعنى وتشير إلى أشياء خاصة ، مثل الأسنان أو الخاب ،
أو الحار أو الریش ، وكلها من تلك الأشياء التى كان يرتديها الزنوج
ويصفون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحظ والقبال الحسن (١١)

واستنادا إلى قانون التطور العقلى ، يتحرر الفكر الدينى من تلك الحالة
الوثنية الضالعة ، فيتقدم الفكر نحو الطور الثانى من المرحلة اللاهوتية
ويسميه كونت « بمرحلة تعدد الآلهة Polythéisme » وفى تلك المرحلة
يتطور الفكر الدينى عند كونت ، من النظر إلى الطبيعة ، إلى النظر العقلى
والتأمل والخيال (١٢) . ثم يصل الفكر الدينى إلى أوج تطوره فى مرحلة
« التوحيد الالهى Monothéisme » . (١٣)

وما يعيننا من تلك الحالات الثلاثة لتطور الفكر الدينى ، هو أن كونت
قد افترض قانونا تغيريا ديناميكيا ، يفسر تلك التطورات التى طرأت على

الظاهرة الدينية، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون « دوره العقلي Role Mental » و « دوره الاجتماعى Role Social » .

ويمثل الدور العقلي فى ذلك « الاضمحلال أو التقهقر السريع Un rapide décroissement » (١٤) حيث أن كونت فى قانونه الثلاثى لتطور الدين ، قد اعتبر عبادة الأصنام والشمس والنجوم ، هى الظاهرة الدينية الأولى ، « والصورة الأولية » لفجر الدين الانسانى . حيث كانت الافكار الدينية فى رأى كونت ، متحدة اتحادا تاما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر .

ثم كانت ظاهرة « تعدد الآلهة polythéisme » التى هى بمثابة أول اضمحلال أو تقهقر أو هبوط عام Un Premier décroissement général فى التفكير الدينى ، كما كان « التوحيد Monothéisme » سببا فى ازدياد هذا الاضمحلال والتقهقر فى الفكر الدينى . (١٥)

هذا عن الدور العقلي لقانون كونت ، أما عن الدور الاجتماعى ، فيتمثل فى أن الديانة الانسانية قد كانت منبعا لكل الظواهر الاجتماعية ، من سحر وعلم وسياسة واقتصاد ، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة الدينية شيئا فشيئا .

ومن ثم كان القانون العام للتطور الدينى هو « التقهقر » فقد بدأت ديانة الانسان « بالوثنية » ، لأنها كانت ديانة مزلية تتعلق بالامرة و « آلهة الامرة » ، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتحققت فى ظاهرة « تعدد الآلهة » ، بظهور « المدن » ، وتحول الأسر والعشائر والقبائل كى تتركز جميعها فى مدن وأقاليم . وبظهور الحضارات والامبراطوريات الكبرى ، ظهرت « ديانة التوحيد » ،

الظاهرة الدينية عند « كولانج » :

واقـد أكد « فوستلدى كولانج Fustel De Coulanges » هذه الصورة التاريخية لتطور الفكر الدينى - فى كتابه المشهور عن « المدينة العتيقة La Cité Antiquae » . حيث أعلن « كولانج » أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم فى كل ما يتعلق بالأسرة من نظم « الزواج » و « التبني » و الملكية » و « الميراث » و « القرابة » (١٦) .

وبذلك كشف « كولانج » عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، والقى ضوءا على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشق الأنساق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القديم ، قد كان - فى رأى كولانج - مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق « بالمدينة العاصية agnatic lineage » ، وقوانين « الميراث والملكية » و « الساطة الأبوية Patriarchal » (٧١) .

وكان الاب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية ربطا وظيفيا ، كما كان « الدين الرومانى » بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى معها تنطبق صورة الدين القديم ، انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت « عبادة الاسلاف Worship of ancestors » هى جوهر الدين العائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الابطال ، تلك العادة الاجتماعى القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ، وكانت الأسرة هي مهد الدين، وهي التي «صنعت آلهتها» بنفسها ولنفسها، على حد تعبير كولانج، كما كان الدين هو الأساس الذي تستند إليه النظم الاجتماعية، كالزواج ونظم القرابة - وفي هذا المعنى يقول أفلاطون « إن القرابة هي المشاركة في نفس الآلهة المنزلين » (١٨) .

الاتجاه الوضعي التاريخي عند « دوركايم » :

وتحقيقاً لذلك الاتجاه التاريخي الوظيفي، الذي نشاهده عند « فوستل دي كولانج »، وجدنا تلميذه النجيب « إميل دوركايم »، يحاول تطبيق المنهج التاريخي، وربطه بأسس التحليل السوسيولوجي، في دراسة الظاهرة الدينية، وتطور الفكر الديني، ويرتبط المنهج السوسيولوجي التاريخي عند دوركايم، بناحيتين، إحداهما « بنائية Structural » والثانية « وظيفية functional » .

وتتعلق الناحية الأولى بالمظاهر البنائية الاستاتيكية الثابتة، أما الناحية الوظيفية، فتربط بالمظاهر الديناميكية التغيرية (١٩) . وحاول دوركايم أن يطبق هذا المنهج البنائي الوظيفي على المظاهر الاجتماعية والدينية، وذلك بالالتفات إلى « تاريخ الظاهرة » ودراسة ماضيها وتطورها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية، وعلاقتها البنائية التي تربطها بسائر النظم وللغايات الاجتماعية الأخرى .

فاذا ما أردنا مثلاً دراسة آلهة الإغريق، فعلينا طبقاً لمنهج دوركايم، أن نتبع تطور « فكرة الألوهية » خلال التاريخ اليوناني، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التي تطرأ على البناء الاجتماعي، بدراسة نظم الأسرة اليونانية

القديمة ووظيفتها، والكشف عن طبيعة بناء الأسرة الأبوية Patriarchal Family ونظم المدينة اليونانية ودستورها. (٢) .

وفي ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل - في رأى دور كايم - إلى فهم واضح لآلهة الاغريق، وأن تكون لدينا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعى والتاريخى .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها في إحداث التغيرات الدينية ، والتأثير المباشر في تطوير الأفكار التى تتعلق بالآلهة القديمة . كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بآلهة اليونان ، إنما باقى ضوء اعلى طبيعة النظم الاجتماعية السائدة في بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت كل النظم الاجتماعية عند دور كايم ، هى ذات أصل دينى ، حيث عز دور كايم في جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل «نظام اجتماعى» ، وإنهى إلى أن روح المجتمع كامنة في روح الدين ، وأن كل ما هو اجتماعى - كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولانج - هو دينى الأصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢١) . إذ أن الدين لا يصدر إلا عن الجمعى ، ولا يتحقق إلا في المجتمع الذى يستمد منه كايته وضرورته . ولذلك كان الشعور الدينى هو في ذاته شعورا جمعية - ا ، على اعتبار أن الدين نابع عن المجتمع ، وليس صادرا عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دور كايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التى طالما فسرت قدرات الانسان ومثله العاليا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض

الصور الفطرية التي تضطرب في نفس الانسان ونجربته ، والتي تتضمن في ذاته الفردية .

ولذلك رد دور كايم ، تلك «الصور الدينية» والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتميز تماما عن عالم الانسان الفرد - وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دور كايم في هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انغلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهي حقيقة محفوفة بالعقبات والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الانسانية ، على أنها « غاية الطبيعة Finis Naturae » وأن الكائن الانساني هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهاي ، حيث أنه الكائن الذي لانعلوه حقيقة ، لانه «الحقيقة النهائية المطلقة» .^(٢٢)

ولكن « دور كايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناك حقيقة أخرى «أسمى من الفرد» ، تلك التي تتحقق في «المجتمع» باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفي داخل إطار المجتمع صدرت حقائق الدين ، باعتبارها أشياء اجتماعية Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل مميزات الحقيقة الجمعية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui-generis كما أنه يتسم بالجمعية ، لا يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دور كايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا يميز للحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين ، بظهور فكرة الآلهة فيما يرى «فريزر Frazer» ، حيث أن هناك ديانات قد صدرت واستقامت «بلا آلهة» ، فالبوذية - فيما يقول «Burnouf»

أخلاق بلادين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهية ، ولذلك
اسماها « أولندبرج Oldenburg » « ديننا بغير إله » . (٢٣)

و « الجانية Jainism » ، أيضا هى ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم
قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « الخالد »
« السكامل » ، ولذلك حذف دور كايم فكرة « وجود الإله » كعنصر يميز
الحياة الدينية وكشرط أساسى لظهور الدين .

وبرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما -
« العقائد Les Croyances » « والطقوس Les rites » . وتفترض العقائد -
فى رأى دور كايم - تقسيم الأشياء والعالم إلى ما هو « مقدس Sacré » وما هو
« غير مقدس Profane » . وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، ذو الصفة
الميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة
الأشياء المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات . أما « الطقوس Les rites »
هى نماذج الأفعال ، وه أشكال السلوك التى يتبغى أن يمارسها الانسان حيال
تلك الأشياء المقدسة . (٢٤)

الدين والسحر :

ولكن دور كايم ، يرى أن هذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهر
الدينية ، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله
كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج
السحر بالدين امتزاجا شديدا . فاليهودية والمسيحية أمشاج سحر ودين .

ولكن « هوبير Hubert » و« مارسيل موس Mauss » قد فصلا بين الدين والسكر فصلا تاما ، في كتابهما « علم الاجتماع والانثروبولوجيا

• « *Sociologie Et Anthropologie*

وبرى « هوبير وموس » أن الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، قد ألفت ضوءا واضحا في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إنتقد « هوبير وموس » علم تاريخ الأديان انتقادا شديدا ، لأنه - بالرغم من وفرة الوقائع وخصوصية مادة هذا العلم ، إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التي يغلب عليها طابع الهوى والتحيز .

ومما يعيب هذا التاريخ الدينى ، أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لا تنتم بالعلمية ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل « للدين والسحر » ، « والعصوات والقربان » ، « والاساطير Mythes » ، و « والحرافات Légendes » ، وأفكارنا عن « الله Dieu » وعن « الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعها بمعان واحدة أو متقاربة ، دون تحديد أية فروق لغوية أو علمية .

وبعدد التمايز القائم بين الدين والسحر ، قدم « هوبير وموس » تحليلا ضافيا لفكرة القربان sacrifice ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما تتميز به من « عمومية universalité » و« ثبات constance » ، في كل المجتمعات الانسانية .

وأكد « هوبير وموس » أن ظاهرة القربان ، هي بمثابة تطبيق منطقي

واجتماعى لفكرة « المقدس sacré » ، حيث أن الأشياء التى نقدمها قربانا ليست مجرد « أشياء وهمية » لافيفة لها ، وإنما هى « أشياء اجتماعية choses sociales » ومن ثم فهى أشياء « واقعية réelle » (٢٥) .

ولقد عقد « مارسيل موس » مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجارب السحر . فالسحر - فى حقيقة أمره - بقايا معتقدات قديمة ، فيما يرى بعض علماء الفلكلور Folklore من أمثال M.Skeat ، الذى وجد أن السحر ما هو إلا مجموعة من الطقوس القديمة ، التى تتعلق بالنشاط الزراعى ، واللاراضى الزراعية فى « ماليز Malais » . (٢٦)

والمميز الاساسى الذى يميز السحر عن الدين - فى رأى موس - هو التحريم L'interdiction . فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا بين ذلك التعارض l'antagonisme بين طقوس الدين وتجارب السحر . فاذا كان الدين يتعلق بظاهرة المحرم والقربان sacrifice ، فإن السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Moléficé .

ففى كل الديانات ، نجد دائما نوعا من المثالية الروحية التى تتجلى فى القرية من الله ، بالقسا ببح والعبادات والقربان ، والايمانى والندور ، وتلك مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاريبه ، التى تنتج لا إلى الله ، وإنما إلى استدعاء أرواح الاسلاف والاجداد ، لايقاع الاذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الاجراءات السحرية . (٢٧)

وإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والحفاء ، وترديد الكلمات غير المميزة ، واللغة الغامضة حتى تتحقق السرية التامة ، فإن الدين على العكس

تماما ، بفتضى العلانية ، والوضوح وتميز كلماته ولفته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كي « يفرض » على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات ، وفقا لرغبات الساحر ، فان رجل الدين « يسترحم » الاله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القرбан على مذبح المعبود حتى تصفح عنه الآلهة . (٢٨)

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن ظاهرة الدين تتميز بتمايز تماما عن ظاهرة السحر ، فقد حارب السحر الدين محاربة لا هوادة فيها ، كما أننا نجد في أعمال السحرة كثيرا من الأعمال والزعات « اللادينية » .

التابو Taboo :

كما أن الظاهرة الدينية تفرض قيام المحرمات l'interdictions أو « التابو taboo » . وفي هذا الصدد يرى رادكليف براون - أن كلمة « تابو » مشتقة من كلمة « tabu » في اللغات البولينية Polynesian ، ومعناها « يمنع أو يحرم » (٢٩) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذي يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك ينطبق عليه أيضا قانون التابو .

ويفضل دوركايم استخدام كلمة « محرمات interdictions » فهي تنفي بالفرض أكثر من كلمة « التابو » التي استخدمها « فريزر » . كما أن المحرمات تتصل بالدين أكثر من انصافها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس لحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام . فان رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس .

وهناك بعض الطقوس بين «الأرانتا Arunta» تفرض على أفرادها صحتائهما، فيحرم الكلام بطريقة جبرية في الاحتفالات الدينية الكبرى (٣٠). كما أن هناك بعض الكلمات الممينة التي لا ينبغي أن يتفوه بها الأفراد، كأن لا يذكر مثلاً اسم الميت في فترة الحداد إلا همسا وإذا اقتضت الضرورة.

كما تتضمن فكره التحريم، فكرة القداسة، إذ أن كل ما هو مقدس، يعتبر موضوعاً للتبجيل والاحترام، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٣١).

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن التحريم هو جوهر الدين، حين يميز بين المقدس وغير المقدس، وأن الدين من ظواهر المجتمع التي تمتاز بالثبات والعمومية. فليس الجميع جسماً عضوياً خالصاً، وإنما تكن في أعماقه، تلك الجوانب الهامة التي ترتبط بتصوراته الدينية، ومشاعره الأخلاقية ومثله العليا. ومن هنا كان الدين عند دور كايم، هو بمثابة «نفس المجتمع» أو «روحه» (٣٢).

ولذلك حاول دور كايم - في ضوء فلسفته الدينية الاجتماعية، أن يبيط اللثام عن أصول اجتماعية لا أفكارنا عن «الله والنفس والعالم». تلك الأفكار الميتافيزيقية البحتة، التي هي من مقاصد فلسفات الدين والوجود.

فاصطنع دور كايم نظرية توتمية، لها جوانبها الدينية والاجتماعية، واعتبرها مذهباً كوزمولوجياً *Système cosmologique* يفسر وجود الله والنفس والعالم، من وجهة النظر الاجتماعية (٣٣). مما بدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ما هي؟ وكيف تشيد مذهباً اجتماعياً في الوجود؟؟

الدين التوتمي :

ذهب دور كايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإليه أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في زعم دور كايم ، هي أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتيم Totem » كمصطلح علمي ، إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، في تلك الكتابات الانثوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندي « J. Long » الذي نشر كتابا في لندن سنة ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة توتيم لأول مرة في تاريخ الانثروبولوجيا الاجتماعية (٢١) . ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام إجتماعي ، إلا أنه لم يضعها في صورتها النهائية ، ولم يضعها في صيغتها الكاملة (٢٥) .

ولقد اكتشف « بالدوين سبنسر Baldwin spencer » و « جيلين Gillen » ، خلال أبحاثهما التي قاما بها في وسط استراليا - فاكشفا عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (٢٣) .

ثم قام مبشر ألماني هو « كارل سترولو Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والملاحظات عن تلك القبائل الاسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منها ، هما « أرنغا Arunta » و « لوريتشا Loritja » وبسميها بالدوين سبنسر وجيلين « أرنغا » و « لوريتشا Luritcha » وبفضل جهود « كارل سترولو » الذي كان عالما وملا بالغة الاسترالية البدائية علما وإماما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٢٧) .

ولقد أكل «إميل دوركايم» ، تلك الجهود ، فاقصر في أبحاثه على دراسة الدين البدائي للمجتمعات الاسقلية، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الدينى فى «الارنتا» لأنها فى رأيه أبسط الاشكال الاجتماعية، حيث أنها تقوم فى تنظيمها الاجتماعى على أساس العشائر Les clans .

وهذا الشكل الاجتماعى العشائرى يعتبر فى رأى دوركايم أبسط النظم الاجتماعية فى الحياة البدائية (٢٨) . وذهب دوركايم إلى أن العشيرة فى صورتها الأولية ، وهى الصورة الاسقلية ، لا يمكن أن توجد بدون «التوتوم Totem» (٢٩) .

ولكننا نساءل: ما التوتوم؟ وما هى وظيفته الدينية والاجتماعية؟ فى الرد على تلك المسائل، نقول إن التوتوم هو إسم أو «رمز embleme» أو «شعار العشيرة»، فهو العلم الذى يعبر عن شخصية العشيرة، ويميزها عن غيرها من العشائر . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برابط القرابة فيما بينهم، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلا عن اشتراكهم فى اسم واحد .

وهذا الإسم الذى تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النباتات أو الحيوان أو الجمادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتى أو الحيوانى هو التوتوم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتمها الخاص . وبجانب توتم العشيرة ، يوجد توتم الاتحاد Phratric وهو رمز تدرج تحته مختلف العشائر التى تشترك فى توائم الاتحادات التى تنقسم إليها القبيلة (٣٠) . وهو العلم الذى يحملونه معهم فى القتال ، ويدافعون عنه، ويضمون على رؤوسهم بعضا من أجزائه أو أعضائه (٣١) .

وإلى جانب ذلك ، يؤكد دور كايم ، أن لكل فرد توتمة الفردى الخاص ، الذى يختلف من توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائى بتوتمة الخاص ، بعلائق وثيقة إلى الدرجة التى معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية ، (٤٢) فإذا كان توتمة الخاص مثلاً هو النسر ، فإنه يعتقد أنه يتميز بقوة الابصار التى يمتاز بها النسر ، ويعتقد أنه حاميهِ فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٤٣) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمعى ، وهى أن التوتم الجمعى «ورائى» يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التوتم الفردى فيحصل عايه الفرد «باختياره الحر» ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يعاني أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على توتمة الخاص بعد بلوغه ، وانتهاء عمليات «التكريس initiation» الصارمة . (٤٤)

وهناك أيضاً «التوتم الجنسى» ، وهو صورة متوسطة بين التوتم الجمعى والتوتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الاسقراطية . حيث يكون رجال القبيلة ونساؤها مجتمعين منفصلين ، «مجتمع الرجال» و«مجتمع النساء» . ولكل جنس توتمة الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميهِ الذى يقدسه ويحرم قتله ، ويحتل التوتم الجنسى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحتلها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة . (٤٥)

ويؤكد دور كايم - أن التوتم كرمز أو شعار ليس فرداً ، وإنما هو «نوع espèce» بمعنى أنه ليس حيواناً بالذات ، كسلحفاة أو كانجارو ، وإنما هو «معنى كلى» ، يمثل السلحفاة ، أو الكانجارو على وجه العموم . (٤٦)

كما يرمز التوتم إلى قوة غيبية دينية، وهو صورة لوجود مقدس، أذن أن التوتم كرمز هو الصورة المرئية، لما يسميه دور كايم بالمبدأ التوتمي Principe totémique الذى يتعلق بوجود اسمى هو « الموجود التوتمي L'Etre totémique ». كما أن صورة الموجود التوتمي، التى ينقشها البدائي على الاخشاب أو الاحجار قد تكون أقدس من الموجود التوتمي نفسه. (١٧)

الالوهية والتوتمية :

ذهب دور كايم إلى أن للتوتم « دوره » الدينى والاجتماعى، فهو موضوع قداسة وعبادة. وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمي. وصورة مرئية لمكرة غيبية، وأن للعبادة التى يمارسها البدائي، انما تنتج نحو مبدأ منبث في الطبيعة، وصورة مقدسة اقوى عامة مطلقة تتحقق في الموجود التوتمي. (١٨)

وذهب دور كايم إلى أن التوتمية - ليست هي الدين الذى يقدر بعض الحيوانات أو الصور، وإنما تتحقق في تلك التوانم، أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها، ونشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية. وفي فقرة هامة يقول دور كايم عن « القوة التوتمية » :

- « إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية »
- « التى تحمل فيها. ثم إنها سابقة عليها فى »
- « الوجود، وتخلد بعدها. يموت الأفراد »
- « وتتعاقب الاجيال، وهذه القوة باقية »

« حاضرة على الدوام في حيويتها ونباتها .
 « تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت
 « أجيال الماضي وستهب أجيال المستقبل .
 « إن الآلة الذي تتجه إليه كل عبادة توتمية
 « بالتقديس والتبجيل ، إله غير مشخص ،
 « لا إسم له ولا تاريخ ، يفيض على العالم ،
 « وينبث فيما لا يحصى ولا يعد من
 « الأشياء . » (٤١)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمي ، هو « قوة عامة » منبثة في
 الأشياء ، وتتخصص في التوتم . بمعنى أن الآلة التوتمي ، هو تلك القوة
 الغيبية أو هذا المبدأ الذي يشيع في سائر كائنات العالم . والتوتم ليس إلا الصورة
 المادية أو الجوهر المرئي لتلك القوة أو الطاقة المنبثة في عالم البدائي ، وهذه
 الطاقة وحدها التي يتجه إليها بالعبادة ... إنها جوهر الحياة ومبدأها ...

وذهب دوركايم - إلى أن للمبدأ التوتمي ، وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى
 جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ أخلاقي أيضا ، حيث أن البدائي يقوم
 بالعبادة وفقا لما قام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك
 العبادات ، إلا قوة الآلهة الخلق الجمعية ، التي تفرض عليه هذا الواجب الديني .

ولذلك كان التوتم هو منبع الحياة الأخلاقية للعشيرة ، فهو « قوة
 أخلاقية جمعية » ، إلى جانب « قوته الدينية المقدسة » . (٥٠) وللمبدأ التوتمي
 فيما يرى دوركايم - أشكاله أو صورة المتعة مدة ، غير أن أهم تلك الصور
 وأقواها هي « المانا Mana » .

ولقد اكتشف « كودرنجتون Codrington » هذه المانا ، وعبر عنها بقوله - « يعتقد الميلانيزيون في وجود قوى متميزة تميزا تاما عن كل قوة مادية . وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما للخير وإما للشر ، ويكون للإنسان أكبر الميزات إذا ما كانت في متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هي ، المانا » (٥١) .

هذا ما يقوله « كودرنجتون » عن إكتشافه للمانا ، ويرى دور كايم أن لتلك المانا دورها الدينى ، باعتبارها قوة « فوق طبيعية Surnaturel » تتميز بالآثر المادى والروحى ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلانيزى » هي الحصول على تلك « المانا » .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دور كايم بالمبدأ التوتمى ، فإن المانا التوتمية هي الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الدينى للمبدأ ، وهي أساس الدين التوتمى . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمى ، لأنه « رمز » للاله وشعار الجماعة ، و« علم » العشيرة .

وهنا يصل دور كايم - إله تلك النتيجة القاطعة ، التى اهتدى إليها بفضل مذهبه الاجتماعى ، وهى أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحداً ...
« Le dieu et la Société ne font qu'un » (٥٢) .

واستنادا إله ذلك الفهم للدور كيمى ، فإن إله العشيرة أو الإله التوتمى لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هذا الإله الذى يتصوره أفراد العشيرة ويرونه فى رؤية عينية ، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النباتات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عادت نفسها . بمعنى أن الديانة التوتمية ، التي يعتبرها دور كايم « أول ديانة في الوجود » ، هي عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدائي الإحساس بالآلوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر العميق الذي يشبه إلى حد كبير التأثير الديني الذي تفرضه فكرة الآلوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توظف فينا فكرة « المقدس » ، تلك للفكرة السامية التي تقف إزاءها موقف الرهبة والقربة ، ونتجه إليها في « طمأنينة » و « محبة » .

هكذا فسرد دور كايم فكرة الآلوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فبردها إلى أصل توتمي غريب عنها ، وبضفى عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه الاجتماعي . الأمر الذي بدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله « أفلاطون » هو « مثال الخير » . وإله « أرسطو » هو « العملة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا تصور « ابن سينا » الوجود الإلهي على أنه « واجب الوجود » ^(٥٣) ، فإن التصور الدور كايمي لطبيعة الآلوهية هو تصور « إجماعي توتمي » وأن الإله الدور كايمي إنما هو الإله التوتم .

وإذا كان التصور الديكارتي للآلوهية يتحقق في « الكامل واللامتناهي » ، وإذا كان التصور الكانطي للآلوهية يتمثل في مبدأ كلي في ذهن الإنسان . فإن إله دور كايم يتحقق في المبدأ التوتمي ، الذي يتشخص في التوتم ، ويتجلى في العشيرة ، فعبد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع

عبادة وموضع قداسة . وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة ، حيث إن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

ودور كايم فى هذا التفسير الاجتماعى للالوهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفرد ، وإنما هى فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها . وإنساق دور كايم فى هذا الفهم الاجتماعى ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلا عن فكرة «عبادة الأسلاف» ، وأن فكرة الالوهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع . فالله عند البدائيين هو «الجد الأول» الذى يمجده البدائي ، ويتحدث عنه كما يتحدث عن إنسان فذ له قدرة خارقة ، كان يعيش «كصائد عظيم» و«كساحر عليم» ، وكؤسس للقبيلة ، فالله فى اعتقادهم هو الجد الأول للقبيلة ، ومن هنا ترتبط فكرة الالوهية بالعقيدة التوتمية (٥١) .

ولذلك يرى دور كايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلها مكونا كله من عناصر إنسانية ، فانما نجده فى المسيحية . ففي المسيحية الله إنسان لا بشكله المادى الذى تجسم فيه - ولكن بالأفكار والعواطف التى عبر عنها . بالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٥٥) . وهذا تبرير دور كايمى يبرر به تشخيص الله فى صورة إنسان فى العقيدة الطوطمية .

«النفس ، مصرها وأخاودها وعلاقتها بالبلد :

كما عالج دور كايم فكرة الالوهية فقد تنطرق أيضا إلى بحث مسألة النفس نظرا

لأهميتها في كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ،
خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هي على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة
منذ أفلاطون وأرسطو، هي المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر، كيف جاء؟
ولم جاء ؟ وإلى أين المصير ؟ (٥٦)

وحاول دوركايم ، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حلولا
من وجهة النظر الاجتماعية، فدرس مصادرها في المجتمعات البدائية ، وكشف
عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففي المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائي أن «النفس» تتميز تماما عن البدن
باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلى عنه في حالات النوم أو
الانغماء أو الموت ، كما قد تغيب عنه في كثير من الأحيان . كما أن النفس
حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة في الغابات ، وتتحرك
حرة بين الاشجار والأغصان ، كما أنها في حياتها تلك، يكون لها وجودها
المستقل في العالم الآخر ، فهي تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقتل .

والنفس عند البدائي الاسترالي، قوة «غيبية» لامرئية ، لا يراها إلا الساحر،
أو كبار السن من رجال القبيلة ، فان لديهم القدة والمران على مشاهدتها ،
إذ أنها قوة لامادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة " Tully River "
فهي عندم مادة أنثوية مثل الظل، أو النفس كما يتمثل في الشقيق والزفير (٥٧) .

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الارواح ، حيث يرتبط
مصيرها بأرواح الاجداد والأسلاف ، وتقام الطقوس أحيانا عند « أرانقا
Aranta » عند خروج الروح من الجسد حتى تناديه تماما . ومن ثم غالبا

ما تقدم طقوس جنازية حيث يأكلون لحم الميت اعتقاداً منهم أنه يحتوي على مبدأ القداسة ، الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كوضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند « أراننا » باسم Gumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Iana . (٥٨)

والنفس عندهم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى فى سعادة ، إما على شاطئ البحيرة ، أو فى السماء خلف السحب ، أو بعيداً فيها وراء البحر . (٥٩) ويكون عالم الأرواح والنفس وبؤاف مجتمعاله أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدراً للخير والنعمة أو مبعثاً للشر والنعمة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش فى العالم الآخر لى تتجسد كما يقول « سبلر » و « جيلين » Gillen ، فى الأطفال حديثى العهد بالولادة (٦٠) كما قد تظهر ثانية فى صورة جدمن الأسلاف للقدامى ، وهذا مما يؤكد خلود النفس فى حياتها الأخرى ، وفى تجسدها ثانية لاستعادة أجداد الأسلاف وبطولاتهم ، فإن الأسلاف هم « كائنات مقدسة » ، بل هم « آلهة » القبيلة نفسها كما أشار دور كايم . (٦١)

وهناك تمايز قائم بين « عالم النفوس » و « عالم الأرواح » ، حيث أن عالم الأرواح أسمى وأرفع ، وهو يشتمل فى الديانة الأسترالية البدائية ، على شخوص خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهى كائنات روحية تعتبر محورا أساسيا للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق فى أرواح « الأبطال » و « الأسلاف » و « الآلهة » . (٦٢)

وليس النفس روحاً ، لأن النفس تنفلق فى جسم وترتبط فى بدن ،

يمكن أن تفسده في حالات الحلم أو النفلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهي حرة في انتقالها وحركتها المكانية ، وفي وجودها المستقل إلا أنها ترتبط في حركتها وانتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ما تعيش تلك الأرواح إلى جانب البعير أو الصخور أو النباتات ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم . (٦٣) كما أنها قد تتجسد الأطفال وتخصب النساء عن طريق الحلول في البدن (٦٤) والنفس لا تصبح روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحورت من الجسم ، والموت هو وسيلة للانتقال والتحرر .

ولقد إعرض دور كايم - على « تايلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الانسانية حين يقتصر على ظاهرة الاحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الانسان البدائي في « الحياة المزدوجة » التي يحياها في بقعة من ناحية ، وفي نومه من ناحية أخرى . (٦٥)

وأن ظاهرة الاحلام هي التي تفسر للبدائي وجود النفس وحركتها وفعاليتها وانتقالها إلى مختلف الاماكن . ولكن دور كايم يعترض على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذي أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فان فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هي من العمق والتعقيد بحيث لا يتوصل إليها العقل البدائي الساذج . فليس للبدائي تلك الخيلة القوية التي تستطيع أن ترى في النفس قوة أتمية تنطلق من داخله . (٦٦)

ولذلك يرى دور كايم أن ظاهرة الاحلام ليست سببا كافيا في صدور

فكرة النفس وخلودها . (٦٧) حيث أن فكرة النفس ، في رأى دور كايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجد أنها لا تتضمن فكرة خلودها ، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتأيز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كلياً .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يشغله من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال مشابهة على البدن الذى تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعي أو البديهي أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة - فما هو مصدر خلودها ؟ وكيف نفسر بقاءها بعد الموت ؟

يجيب دور كايم على تلك المسألة الفلسفية الصعبة ، فيقدم لها حلاً اجتماعياً عثر عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف . فهو يرى أن الأرواح حين تستقل عن أبدانها ، إنما تحمل ثانية وتتجسد في نفوس المواليد الجدد من الأطفال ، فتبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف . وإستناداً إلى خلود نفوس الأجداد فإن أرواح الأسلاف هي المبدأ التوتمى في إنتشاره وتجزئته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تماماً كما تفعل البلازما الجرثومية في إنتقالها وتوريثها وإنتشارها .

ولذلك - ذهب دور كايم - إلى أن الاعتقاد في خلود النفس ، قد صدر أصلاً عن خلود الحياة الاجتماعية وأزلية البقاء الاجتماعى ، حيث «يموت أفراد العشيرة ، ولكن تبقى العشيرة أبداً» *Les individus meurent, mais le Clan Survit* .
وبغنى الأشخاص ، ولكن المجتمع يدوم ويمحيا ويمخلد . ولذلك كان «خلود

المجتمع»، هو التفسير الاجتماعي الدور كايمى لفكرة «خلود النفس». (٦٨)

التوتمية كنظرية كوزمولوجية فى الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوتمية لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دور كايم أن يجعل من التوتمية مذهبا فى الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانسانى وطفولته ، ذلك الدين البدائى الذى إستطاع كاشى دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع للعالم تصورا عاما يتقبله العقل البدائى :

ولذلك أكد دور كايم أن نظام الكون فى المجتمعات البدائية ، ليس إلا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعى . فالقبيلة وهى الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى ، تنشطر إلى بطون أو إتحادات Phratries . وتنقسم البطون إلى عشائر clans وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شئ من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات ، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعها إمتدادا طبيعيا للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنتسب كلية إلى عالم القبيلة فى رحابته وسعته .

فالقبيلة لاتضم فى بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد فحسب ، بل وإنها تشتمل على الكون بأجمعه ، وفى جوف ذلك الكون الذى هو كون القبيلة نلثم الأحياء والأشياء . ولذلك يعتقد البدائى كما يقول «فيزون Fison» أن «القبيلة» هى «العالم Le Monde» ، وأنه كفرد ينتسب إلى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، إنما هى أجزاء من القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (٦٩) .

ولقد أستخلص دور كايم - من ذلك أن التوتمية هي مذهب في الوجود، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم». وإذا كانت حقائق الدين الرئيسية، تلك الحقائق الانطولوجية، التي تدور حول وجود الله والنفس والعالم، هي حقائق اجتماعية، فإن الدين عند دور كايم، هو الحقيقة الأولية التي صدرت عن المجتمع، وفي أحضان الدين انتشت سائر الفلسفات والعلوم.

فالدين إذن، عند دور كايم، حقيقة اجتماعية، وليس حقيقة تجريبية، كما يدعى «ماكس مولر Max Muller»، حين أخذ بالمبدأ التجريبي القديم «لاشيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس»
"Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus" (٧٠).

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي وطبقه على الدين، باعتباره ظاهرة حسية تجريبية، حيث أن ظواهر الطبيعة، هي التي تثير الفكر الديني، حين يتأملها الإنسان، فيصيبه الدهش وبلطفه العجب والبهر. ولذلك كانت الطبيعة عند ماكس مولر، هي مصدر الاحساس الديني بما يحويه من رهبة وخوف، وما يتسم به من دهشة وإعجاب، وعن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعي فاض الدين، وعن تلك الانفعالات الحسية من دهشة وخوف وإعجاب صدرت التصورات الدينية. (٧١)

ولقد إعترض دور كايم على ماكس مولر الذي التفت إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية. وذهب دور كايم، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية، ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة، ولا يمكن اعتبارها مصدرا دينا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٧٢).

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاعر الدينية القوية . وكذلك ليس للبدائي القدرة على التفكير والتأمل في تلك المظاهر المتناسقة الرائبة ، واستكشاف الدين في هذا النظام الطبيعي الرتيب . ثم أنه لا يمكن على الإطلاق أن نعجب بشيء لكن نعتبره مقدسا ، إنما ينبغي أن نميز تمام التمييز بين إنفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الديني والتصورات الدينية . (٧٣)

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بثباتها وعمومها في كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفتها ودورها في البناء الاجتماعي ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفي ضوء مناهج الانثروبولوجيا الوظيفية .

وفي هذا العدد لقد درس « بريستياني Peristiany » ، الدين عند « الكبسجيس Kipsigis » ، وتبع الظاهرة الدينية في هذا المجتمع البدائي ، عن طريق الدراسة الانثروبوجرافية لطقوس الكبسجيس وصلواتهم التي يقيمونها للاله « آسيس Asis » . (٧٤)

كما طبق « راد كليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفي التكامل ، في دراسة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهدة الجوانب الخارجية للشعائر والطقوس الأندمانية ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للآثار التي تظهر في عواطف الأفراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « راد كليف براون » معالم منهجه في دراسة الدين ، من وجهة

النظر البنائية ، في محاضراته المشهورة عن « الدين والمجتمع *Religion and Society* » ، وفي تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التي تتبع دراسة الظاهرة الدينية ، تلك التي تبدأ بدراسة المظاهر السلوكية والعملية التي تدور حول الشعائر والطقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الانساني الديني على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعية ، تظهر في طقوس ، وتتحقق في عبادات ، ويعبر عنها في شعائر . (٧٥)

ولا يقتصر راد كليف براون على مجرد الوصف الاثنوجرافي ، بل إنه يؤكد أهمية إختبار السلوك الديني ، ويضعه تحت محك التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات ، أثناء الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك النواتج القائم في أوقات الشعائر والطقوس ، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وما تشير إليه ودورها في النسق الديني .

ثم يربط راد كليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية في ضوء البناء الاجتماعي ، ووظيفة الدين والطقوس في الميكانيزم الاجتماعي ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، وتلك هي غاية النزعة الوضعية الاجتماعية ، التي تمثلها مدرسة « إميل دوركايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. Séailles, Gabriel & Paul, Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 709.
2. Ibid ; P. 803
3. Ibid ; P. 804.
4. Ibid ; P. 809.
5. Ibid ; P. 837.
6. Ibid ; P. 846.
7. Albernethy , George., *Philosophy of Religion*, Macmillan , New York. 1962. PP. 7 - 8 .
8. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Trans. Par Tremesaygues, Press. Univers. Paris. 1950. P. xxv.
9. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris. P. 7.

ملحق النصوص ... النص السادس

10. Comte, Auguste., *Discours Sur L'esprit Positif*, Société Positiviste Internationale, Paris. 1923. PP. 3 - 4.
11. Schmidt, W., *The Origin and the Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. From German by . H. J. Rose., London. 1931. P. 59.
12. Comte, Auguste , *Discours Sur L'esprit Positif*, P. 5.

13. Ibid : P. 6.

14. Ibid : P. 6.

15. Bostide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 193.

16. فوستل دي كولانج - المدينة العتيقة ، الزجعة العربية لعباس بيوى
والدواخلى ص ٢٢٦

17. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, London. 1956. P. 162.

18 فوستل دي كولانج - المدينة العتيقة - ص ٤١

19. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Cohen, London. 1953. P. xxiii.

20. Ibid : P. 31.

21. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 598.

22. Ibid : P. 637.

23. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 42.

24. Ibid ; P. 58.

25. Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 138.

26. Ibid : P. 10.

27. Ibid : P. 14.

28. Ibid : P. 18.

9. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function In Primitive Society*, Cohen, Second Imp. London. 1956. P. 133.
10. Durkheim, Emile., *Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. Second Impr. P. 305.
31. Ibid ; P. 303.
32. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse* F.Alcan. Paris. 1912. P. 599.
33. Ibid ; P. 200.
34. Ibid ; P. 124.
35. Ibid ; P. 126.
36. Ibid ; P. 128.
37. Ibid ; PP. 129.
38. Ibid ; P. 136.
39. Ibid ; P. 230.
40. Ibid ; P. 150.
41. Ibid ; P. 153.
42. Ibid ; P. 223.
43. Ibid ; P. 225.
44. Ibid ; P. 229-230.
45. Ibid ; P. 234.
46. Ibid ; P. 146.
47. Ibid ; P. 198.

48. Ibid ; P. 269.

49. Ibid ; P. 269.

ملحق النصوص ... النص السابع

50. Ibid ; P. 271.

15. Ibid ; P. 277.

ملحق النصوص ... النص الثامن

25. Ibid : PP. 294 - 295

ملحق النصوص ... النص التاسع

53. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الله والعالم - الصلاة بينهما
عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها . الكتاب الذهبي -
المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا المنعقد في بغداد من ٢٠ مارس
سنة ١٩٥٢ - إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ - القاهرة - مطبعة
مصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

54. Durkheim, Emile. *Les Formes Elémentaire de la vie Religieuse*,
PP. 415 - 416.

55. Durkheim Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*,
P. 96.

57. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الله والعالم والصلاة بينهما -
الكتاب الذهبي المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا مطبعة مصر
١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

57. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*,
Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. P. 242.

58. Ibid ; P. 244.

59. Ibid ; P. 245.

60. Ibid ; P. 247.

61. Ibid ; P. 248.

62. Ibid ; P. 273.

63. Ibid ; P. 273.

64. Ibid ; P. 275.

65. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F.Alcan. Paris. 1912. P. 70.

66. Ibid : P. 68.

67. Ibid : P. 383.

68. Ibid : P. 384.

ملحق النصوص ... النص العاشر

69. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F.Alcan. Paris. 1912. P. 201.

ملحق النصوص ... النص الحادى عشر

70. Ibid : P. 103.

71. Ibid ; P. 104.

ملحق النصوص ... النص الثانى عشر

72. Ibid : P. 119

74. *Ibid.* ; P. 120.

74. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis*,
Routledge, London. 1939. P. 214.

74 Radcliff, - Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive
Society*, Cohen, Second impression, London. 1956. P. 153.

الفصل الرابع

مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين

- دور كايم كفيلسوف أخلاق .
- بين « دور كايم » و « كانط » .
- هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الاجتماعي .
- أخلاق « للضغط » وأخلاق « للتطلع » .
- الإلزام الوجودي .
- الشعور الديني والإيمان .
- « الدين التوهمي » في ميزان النقد .

لم يمتز علم الاجتماع في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تمزق في ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت «ميتافيزيقا علم الاجتماع» أن تنتزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلاقية » ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الأخلاق حق كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلاسفة ، ولا أن تنجرد عن الانس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل « الخير والشر » و « التفاؤل والتشاؤم » و « الغمير والواجب الحالى » ، كل هذه المسائل عندما تدرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد في قول الاجتماعيين إن الظاهرة الأخلاقية هي واحة اجتماعية ، حيث أن « الظاهرة » أو « الواقعة » هي مجردة تماما عن كل صفة أخلاقية ، حيث أن الأمر الواقع لا يستغرق الأمر الواجب فلا يمكن أن نستفيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لا تكفى اطلاقا لحل تلك المشكلات التى تعترض سبيل « الفاعل الأخلاقى » ، فإن ما يدرس « وما يصنع » لا يسوغ الأمر « بما يجب أن يكون » .

دور كايم كلياسوف اخلاقى :

ومن الواضح أن دور كايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرهم إلى صهورة مستمرة في الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر هدمها ، حيث يتعذر علينا

أن نقنن القواعد الأخلاقية ، لعالم متغير لاثبات فيه ، فهناك عادات تفنى وتزول ، وعادات تولد وتنتعش ، ومن شأن هذا التكرار في الحال الاجتماعي المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام «علم المعادات الأخلاقية» . فلا يمكنه أن يشرع قانوناً أخلاقياً ثابتاً ، ومن هنا تنزعزع الأسس التي يقوم عليها علم الاخلاق الاجتماعية ، الذي شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بدلاً عن «أخلاق الفلسفة» . (١)

كما نلاحظ أن دور كايم يؤكّد أول ما يؤكّد ، على أن الاخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه بصدد فكرة استقلال الارادة الخلقية ، استقلالاً ذاتياً ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن استقلال الارادة الذاتي ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع في ذاته ، وييسر له الاضطلاع بهذا النظام الاخلاقي الاجتماعي من طريق التربية ، فيقول دور كايم في فقرة هامة من كتابته عن «التربية الاخلاقية L' Education Morale» :-

« إننا نبدأ بالشعور بالقواعد »
 « الاخلاقية على نحو سلبي ، ونجد أن »
 « القرية تحملها إلى الطفل من خارج »
 « ونفرضها عليه ، فتبسط سلطانها »
 « ونفوذها . »

« ولكن في وسعنا أن نبحث عن طبيعتها »
 « وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن »
 « سبب وجودها . »

« وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن
ننخذها موضوع علم » .

« فإذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى
« واكتمل ، لا أصبحنا سادة العالم
« الاخلاقي ، ولرأينا أن الاخلاق لم تعد
« أمرا خارجا عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا
« من الافكار الواضحة المتميزة ، التي ندرك
« كل صلاتها بعضها ببعض . » (٢)

يتضح من تلك الفقرة الدور كايمية الهامة ، أنها تتم عن مقصد ميتافيزيقى
خفى ، يود دور كايم أن لا يعترف به . ففي قوله « إذا فرضنا أن هذا
العالم قد إنتهى وإكتمل » . . . ، يقف دور كايم موقف الفلاسوف المتفائل ،
حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الاخلاقي ، وهو يعتقد بهذا القول الفلسفى مبدأ
تاريخيا من مبادئ فاسفات التاريخ ، حين يعدنا وعدا وضعيا ، مضمونه
أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ « استقلال ارادته الذاتى » ، إلا إذا اكتمل
علم الاخلاق الاجتماعية ، وعلينا أن نتظر حق تتحقق نبوءة دور كايم ويتم
العلم المرموق .

ولاشك أن تلك النبوءة الدور كايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعى ،
لأن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهى ، وبخاصة علم الاجتماع
الاخلاقي . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة
النظام والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع فى ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة

أحوال المجتمعات ، هو علم بالزمان والتاريخ ، ولذلك فانه ان ينتهى قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دور كايم أن المسألة الاخلاقية ، هى مسألة محلولة ؟ فيمدنا بانتظار اكتمال علم الاخلاق الاجتماعية وإنتهائه !!

وكيف يستعوض دور كايم عن الفكر الميتافيزيقى الاخلاقى ، بتصور ضمير جمعى كائن غيبى هو الكائن الاجتماعى الاكظم ؟ فيضفى عليه طابعا إليها مقدسا ؟ لا شك أن دور كايم لم يخرج عن نطاق الفيدوف ، ولذلك وضع « جورفيتش Gurvitch » مذهب دور كايم فى عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التى هاجمها ليقى بريل وأسمائها مذاهب « ما بعد الاخلاق التقليدية Les Métamorales traditionnelles » ، ولم يتردد « جورفيتش » من أن ينعت المذهب الاجتماعى الدور كايمى ، بأنه مذهب أخلاقى نظرى ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعى ، والمذهب الميتافيزيقى . « Une Métamorale Semi sociologique, semi-metaphysique »

لأن دور كايم فى رأى جورفيتش ، قد افترض ضميرا جمعيا وهميا ، وخلع على المجتمع سمات الألوهية والقداسة . (٢)
بين دور كايم وكانط :

ولم يختلف دور كايم كثيرا عن الفيلسوف الالمانى « كانط Kant » وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد افترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب . ونحن لانرى ودور كايم ولا نجده إلا « أنه كانط نفسه » وقد إرتدى رداء عالم الاجتماع .

حيث أن دور كايم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقى إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما إفترض دور كايم للواجب الخلقى مصدرا اجتماعيا .

على إعتبار أن «المجتمع» هو السلطة الأخلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة لكل سلوك أخلاقى . لأن المجتمع هو مبعث الروح الدينى، وهو «الله بذاته» حين يتجلى أو يتحقق فى الجماعة .

هكذا يتابع دور كايم ما يذهب إليه كانط بصدد الواجب والقيم الخلقية ، إلا أن كانط فى ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التى يواجهها دور كايم فى ميدان علم الاجتماع .

فقد أشار « أوكشاف هاملان Hamelin » إلى خطأ التصورية السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهت مسألة الإلزام الخلقى ، فنظرت أخلاق دور كايم إلى الإلزام على أنه وليد الضغط الاجتماعى ، أو القسر الخارجى ، على إعتبار أن كل ما هو « ملزم obligatoire » إنما يأتى من « خارج الإنسان » . (٤)

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعى ، ليس ملزما فى ذاته ، حيث أن القاعدة التى يفرضها المجتمع قد تكون سخيفة ، أو « لامةقولة » إلى حد كبير ، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزما بها . (٥)

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، وتستند إلى شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعى La contrainte sociale ، ليس إلزاما خلقيا ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفى arbitraire . وإستنادا إلى

ذلك الاعراض، يؤكد « هاملان » عجز الأخلاق الاجتماعية، وقصورها ونقصها، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجي في تفسير الالتزام الخلقى . (٦)

هجوم الفلاسفة على فكرة الالتزام الاجتماعى :

ولقد إحتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الالتزام الاجتماعى بقوله « إنه شيء لا معنى له، ذلك الالتزام الذى له من القدرة، ما يجعل الانسان يريد على الرغم منه » . (٧)

وذهب الفيلسوف الاخلاقى « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Formaliste » تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الاخلاق . (٨) فذهب « بارودى » فى كتابه « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يتلع الأخلاق ويحولها إلى علم تاريخى وصفى للعادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . (٩) ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند « بارودى » هى « أخلاق بلا واجب أو إزام » .

على اعتبار أن الواجب الحقيقى فى رأيه هو « الواجب الذاتى » الذى ، الذى يفرض نفسه مقدما على الانسان المخلص الذى بنى بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فإن « الواجب المطلق » ، هو إرادة ذاتية الانسان لتحقيق واجبه ، ومن ثم لا تكون الأخلاق عند بارودى « علما » بل « منهجا » . (١٠)

ولقد هاجم « هنرى برچسون Bergson » الاخلاق الاجتماعية هجوما

عنيفا ، وبخاصة في كتابه « منبعا الاخلاق والدين *Les Deux Sources de La Morale Et de La Religion* » ، وإعتبر المجتمع الاخلاقى الدور كيمى ، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الاخلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته في المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية فى الاخلاق ، فكيف نفسر ظهور « النبى » و « القديس » و « البطل » ؟ وعلى أى أساس اجتماعى يصدر « والحكيم » و « الزعيم » و « الفيلسوف » ؟ ؟ ؟

ومن هنا يعصف « برجسون » أخلاق دور كايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزا تاما بين ما هو « إستاتيكي » وما هو « ديناميكي » ، فى ميدان الاخلاق . كما يميز بصدد الالتزام بين « الضرورة » و « الواجب » . وذهب إلى أن جبرية دور كايم الاخلاقية ، هى قرية كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوجى » ، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الالتزام الآلى » الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما فى الالتزام الغريزى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية » .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تعتمد تماما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ، لأن الواجب البرجسونى هو أمر إنسانى خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » ، فالإنسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

« والاخلاق الديناميكية » المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة

ذاتية دون ما قسر أو إكراه ، لأنها « نزوع حر » وليست خضوعاً لضرورة
الاخلاق المغلقة ، فالواجب الخلقى يتضمن في ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض
قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها . (١١)

اخلاق الضغط و اخلاق التطلع :

ولذلك اعرض برجسون على دور كايم ، لأنه يفسر الالتزام بضغط
المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دور كايم على حد تعبير برجسون
هى « أخلاق الضغط . Pression » تلك التى يميزها عن أخلاق الجذب « والتطلع
aspiration » . (١٢)

فأخلاق الضغط . ضرورة تتعلق بالاعادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن
أخلاق التطلع تزداد سلطاناً كلما كانت مستوحاة من أخلاق النفس
المتفتحة L'âme ouverte (١٣) تلك التى تتحقق فى أخلاق « القديس » ،
وتتجسم فى أخلاق « الحكيم » والبطل ، وتصل إلى ذروتها فى أخلاق
« الأنبياء » وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هى أخلاق النفس المتفتحة ، التى هى « نداء
un appel » (١٤) نداء البطل ، وإستجابة الفرد لنداء الانسانية ، فهى المثل
الاعلى « للمحبة والكمال الاخلاقى » . ولذلك قامت « الاخلاق
الديناميكية » المتحركة ، على اكتاف عظماء البشر من الابطال والأنبياء .
الامر الذى يختلف تماماً عن الاخلاق الاستاتيكية المغلقة ، أخلاق الضغط
والإكراه ، التى تفرض على أساس « الدفع من الخلف vis - a - tergo » .
على حين أن أخلاق التطلع هى انطلاقه حرة بدافع التطلع و « الماذاية »

من الأمام ، وهي حركة تقدمية لا تقاوم ، تتضمن شعورا بالفرح والحاسة ، حيث أن فرح للتطلع البرجسوني ، لا يصدر إلا عن تلك النفس المفتوحة ، التي تفيض حاسة نحو « الغيرى ، واللامحدود .

حيث أن الفارق الاساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى ؛ وأخلاق التطلع الانسانى ، هو الفارق بين « المحدود واللامحدود » بين « الثابت والحركى » ، بين « النفعية والتعبية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المغلقة l'âme close » ، « والنفس المفتوحة » ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة ، وليس فارقا من حيث الدرجة .

وهكذا إنتصرت أخلاق الالزام الديناميكى المفتوح ، على أخلاق الالزام الاستاتيكي المغلق ، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة ، والالزام المغلق يستند إلى الضغط والقسر والاكراه . وفي فقرة هامة يقول برجسون :

- « نرى أن الاستاتيكي اثبت فى »
- « الاخلاق هو أمر (تحت عقلى) أما »
- « الديناميكى المحض ، فهو أمر (فوق »
- « عقلى) ، أحدهما يصدر من ارادة »
- « الطبيعة ، والثانى يتصل بعقوبة »
- « الانسان » . (١٦)

ومن تلك الفقرة ، يتضح التمايز الأكيد بين أخلاق المجتمع التى هي غلاف خارجى ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهي قشرة التقاليد والمعادات ،

ولذلك إعتبرها برجسون أخلاقا استاتيكية جامدة تفصل بما هو « تحت عقل » L'Infra-intellectuel .

أما أخلاق الانسانية فلا ترتبط بقشرة التقاليد ، وإنما تنبثق مما هو « فوق عقل » Supra-intellectuel ، وتصدر عن « العبقريّة الانسانية le génie humain » حيث أن هناك « كائنا غافيا » في أعماق النفس المتفتحة ، تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفي كل منا « جانبا صوفيا » مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلقة ؟ (١٨) لقد أيقظ سقراط العقل اليوناني ، وكان له أثره العظيم في مستقبل الفكر الاخلاقي .

وسقراط هو « نفس متفتحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلقة ، ولذلك فإن الحكم الأخلاقي الجمعي حكم صارم عنيف ، ويعتبر مسئولاً مسئولية مباشرة عن إعدام سقراط .

إن الاخلاق الجمعية تحرص بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بمعاييرها ، ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل في حكم المجموع والرأى العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنها تعتبره عبدا خاضعا لالزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلاسفات الوجودية كي تتحدى فكرة الالزام الجمعي وكي تؤكد فردانية الذات وحريتها . فناهضت النزعة الجمعية ، وأنكرت إلزامها وحنمها . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة

العادات والتقاليد ، لكى يحدد الانسان مصيره على نحو أفضل مما قدر له .
ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هى إحتجاج مستمر للعقل ، وللذات الانسانية
الفردة ، ضد الاستغراق فى العادات الجامدة .

الالزام الوجودى :

والالزام الاخلاقى - عند فيلسوف وجودى مثل «سورين كير كجورد»
ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو ارادة قوية تنبع من
ذاته . ولذلك افترضت الاخلاقية الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن
الحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند « كير كجورد » . فى مجاله الأخلاقى إلى
« سلطة خارجية » ، وإلا أصبح أداة فى يد الآخرين ، أو دمية يحررها
المجتمع كما يهوى ، ولذلك فإن الانسان الأخلاقى الحق ، هو الذى يختار
« قيمة » وحرية .

وإذا كانت الحرية هى إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا
ينبغى أن تكون الذات لا المجتمع ، هى المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية .
ولذلك يقول كير كجورد فى عبارة مشهورة « إختار ذاتك قبل أن تختارها
لك الآخرون » (٣٠)

فالانسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت
الحرية هى جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حريته ، وإنما
فرضت عليه الحرية ، بمعنى أن الحرية هى أمر حتمى مفروض على الانسان ،
فهو « حر » و« مختار » بالضرورة .

ومن هنا كانت الحرية - عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هي
« الأصل الوحيد لكل القيم *L'unique fondement des valeurs* » (٢١).

واستنادا إلى ذلك الفهم، فإن القيمة الأخلاقية، لا تصدر كما شاء لها دور كايم
أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع، وإنما تتعلق القيم الأخلاقية بوجودنا
الفردى الخاص، فإن « القيمة »، هي ما يطلب وما يراد، باعتراف العقل
وتأييده، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية، لأنها « حافز عمل »
« ودافع سلوك ».

ولقد توم دور كايم، أن القيمة. تتضمن بذاتها وجودا متحققا، ولكن
القيمة ليست بذاتها وجودا، وإنما هي « شرط للوجود »، وجود الذات
أو « الأنا » مصدر القيمة. في الواقع لقد بحث دور كايم عن القيمة الخلقية
في الخارج، بحث عنها حيث لا توجد، لأنها كامنة في ذات الانسان.

ولذلك ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » الذي يقف من
الأخلاق موقفا « وجوديا روحيا » (٢٢)، وذهب إلى أن وجهة النظر
السوسيولوجية في الأخلاق، قد أخطأت حين تنظر إلى المجمع على أنه
« جزء من الطبيعة ». (٢٣) وسلمت بأن الظواهر الأخلاقية هي كالظواهر
الطبيعية، وهذه مسألة تثير الكثير من الصعوبات، ويقول « لوسن »، إن رد
الأخلاق إلى الميتافيزيقيا، يقدم لنا الكثير من الحلول، التي تتعلق بمسائل الالتزام
والواجب والضمير، وكلها مسائل يتعثر فيها علم الاجتماع. كما أن الميتافيزيقا
بصدد الأخلاق، تؤكد حرية الإرادة، فبدون الحرية تفقد الأخلاق
قيمتها، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها. (٢٤) إن القيمة الخلقية
عند « لوسن » هي قيمة الذات *Valeur du moi*، حين تفعل هذه الذات حرة
وباختيارها الحر. (٢٥)

كما أن القيم لا تصدر إلا عن «الفكر» و«الروح» كما تصدر الأشعة عن بؤرة تبديع النور . وبذلك يعتقد «رينيه لوسن» (٢٦) فلسفة روحية من «فلسفات القيم Philosophie de Valeur» ويؤمن بأن الأخلاق انما تصدر عن «الإنسان» أو الذات ، التي تنشأ وجه المطلق والتي تتجه نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان «رينيه لوسن» قد أعاد الأخلاق والقيم الخلقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الأخلاقية إلى الميثافيزيقا ، فإن هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد «موريس جنتزبرج» الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الأخلاقي . (٢٧)

وذهب «جورفيتش» إلى ضرورة الأخذ بمذاهب الأخلاق النظرية La Morale théorique دون الحاجة إلى انتقادها والاستراض عاينها على ما فعل ليفي بربل Lévy Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفلاسفة وأثرها المتبادل في علم العادات الأخلاقية .

حيث أننا لا نستطيع أن نحذف من تاريخ الأخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الأخلاقي ، صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، صدرت كلها مع فلسفات ديكارت (٢٨) وكاانت ، وفيتشه Fichte .

كما أننا لا نستطيع إلغاء فلسفة «باسكال» الأخلاقية ، تلك الفلاسفة المشرقة التي تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلى ، ويسمو بمرتبة الأخلاق

إلى أرفع المراتب، ليقول لنا: « إن الاخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق (٢٩) *La Vraie Morale se moque de la morale* » .

وذهب « باسكال » إلى أن معطيات الاخلاق لا تصدر عن « العقل *La Raison* » ، وإنما تصدر جميعها بفضل « الحدس الدينى *L' intuition religieuse* » ، عن « القلب *la coeur* » الذى هو منبع كل حدس أخلاقى . وبذلك يقابل باسكال بين « حدس العقل، و حدس القلب » ، فيقول فى عبارة مشهورة : « إن للقلب أسبابه التى لا يدركها العقل » (٣٠) *La coeur a ses raisons que la raison ne connaît point* .

وبعدد قيام علم العادات الخلقية ، يعترض « جورفتش » على « ليقى بريل » وذهب إلى أن تلك الموازنة التى وضعها « ليقى بريل » بين « الحقيقة الأخلاقية » ، « والحقيقة الفيزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة (٣١)

وعلى هذا الأساس أصبح « اليقين العلمى » الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية ، أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتمايز تماما عن ذلك اليقين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيميائية .

ولا يفوتنا أن الأخلاق العلمية التى يبتغيها « ليقى بريل » و « البربايه » إنما تهبط بالانسان إلى « منزلة الشئ » ، فتقضى تماما على جوانبه الانسانية . كما أن تلك « الموضوعية الخالصة » التى ذهب إليها « البربايه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لا تقوم فى الموضوع وحده . كما لا يمكن أن نخذف « الذات » أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء دراستنا

لسائل عسيرة وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفي ضوء تلك الاعتراضات تنهافت وتبطل وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق الوضعية .

* * *

وإذا إنقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في « الدين » ، لوجدنا كيف يتعثر علم الاجتماع الدور كيمى في تفسيره لفكرة الألوهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتماع الدور كيمى في فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة اجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه في « القلب » « والضمير » ، ويتمثل في الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية » في الاتجاه ، بالتعبد « والمناجاة » ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها في حر كات وسكنات ظاهرة ، إنما هي « موقف » بين العبد وربّه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهى موقف صوفى خالص ، بفيض جلالا وحيا ، وتفمره الخشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الدينى » على حد تعبير « رينيه لوسن » هو القوة الروحية الباطنة التى تسمى بالانسان فتزفعه من عالم المادة إلى عالم الروح (٣٢) ، بدافع التجرد الخالص والحب العميم L'amour généreux ،

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الانسانى ، وينكشف في « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة ،

بالنظر إلى الله تعالى كموضوع عبادة ومحبة *objet d'amour* ، نتاجيه سبحانه دون غلة أو حجاب ، فنه نقرب ، وإليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدین حقيقة لبس ظاهرة اجتماعية ، إنما هو موقف صوفي خالص بين يدي الله ، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة . والدین منطلق مشاعر تيمش في الوجدان ، وجماع معان ، تقع في القلب ، وهو تجربة يعانها الصوفي حين يقع في الحال ، والحال بلغة « القشيري هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إجتهاد ولا إكتساب » (٣٣) بمعنى أننا لا نستمد منه من الآخرين .

لأن الشعور الديني إنما هو « شعور ذاتي خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعي كي يحظى الإنسان بالحضور الالهي . والله لا يتصل إلا بالإنسان الفرد ، ولا ينكشف إلا في « عزلة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ، حيث يشعر الإنسان الفرد « بالحضور الالهي » .

الشعور الديني والإيمان :

فالشعور الديني إذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما نؤمن دور كاي . فالدين إيمان فردي خالص بحضور الله ، واتصاله ودوامه ، يتناجيه الإنسان ويخاطبه بلغة قد تجمع لها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز ، وهي لغة الشاعر ، التي تحتاج إلى « الصمت البليغ » ، الذي يفوق فصاحة الكلام الذي هو « لغة المجتمع » .

وفي عبارة مشهورة بقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » (٣٤) والشعور الديني ، شعور فطري ، قديم قدم

الانسان ، وهو حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبهة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن مد نرى مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة ، ولكننا لانعرف أبدا مجتمعا بلا دين .

ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه لم يميز بين ماهر ديني ، وما هو اجتماعي ، ولم يضع خطأ فاصلا بين العنصر الفردي في الدين والعنصر الجماعي ، حيث أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهرى ، قبل أن يكون شعورا جماعيا .

ومن المؤسف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » أن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة في الدين ، لأنهم يميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإذا كان الدين عند دور كايم ظاهرة اجتماعية ، نظرا لجريرتها وعموميتها ، ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع « باستيد » أن دور كايم ، قد خلط خلطا تاما بين ما هو « ديني » وما هو « اجتماعي » (٣٥)

فلقد بدأ العنصر الديني نقيضا خالصا ، على ما يقول « أندرو لانج Andrew Lang » ثم جاء العنصر الاجتماعي الاسطوري ، كي يغلفه من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء الاجتماعي وطغى على الجوانب البقية ، وقفت القشرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية . (٣٦)

ولذلك تار « مارتن لوثر » على تلك القشرة التي حجبت النقاء الديني ، وإعترض على طقوس الكاثوليك وشعائهم ، (٣٧) وأقام المذهب البروتستانتي

الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الغطاء الاجتماعى على الدين .

على إعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدد ويحجبه ، ولذلك فإن الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إستاتيكية » على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقة » ، لأنها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على العكس الحال فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الاصلية فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافية » (٣٨) .

حيث أن الدين يتصل بمنابعه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناة فى عزلة ، وقد تنمر بالمجاهدة فى « خلوة روحية » ، ولقد أكد « ديسو Dussaud » ، على قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الانسان إلى حالة « الإنجذاب L'extase » (٣٩) والله يتجلى للفرد لا للمجتمع .

الدين التوئمى فى ميزان النقد :

فنحن نسأل دور كايم بدورنا - لماذا لا يقرر أن العاطفة الدينية ، هى فردية خالصة ، وهى فى نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دور كايم - عن صورة أولية لشكل بدائى للدين ، هو الدين التوئمى - إلا أننا نجد أن « الانب شميت Schmidt » قد عقّد

فصلا كاملا عن «التوتمية» في كتابه المشهور الذي نشره عن «أصل الدين ونشأته»

« *The Origin and growth of Religion, Facts and Theories* »

وذهب شملت إلى أن «التوتمية» ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا إليها كظاهرة دينية . ولقد ظهرت التوتمية لأول مرة كاعتقد ديني في كتابات J.F.M'Lennan ، الذي إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين في مقاله المشهور : « *On the Worship of Animals and Plants* » . (٤٠)

ثم ذاعت كلمة التوتمية في دراسات Lubbock وتاييلور Tylor و« سبنسر Spencer » ، ولكن هؤلاء جميعا ، لم يتمكنوا - في رأى « شملت » من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة تلك ، الظاهرة التي نعاني حتى اليوم صعوبة واضحة في فهمها ، وسبرغورها ، وبخاصة في مسألة علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

ولقد كتب « فريزر Frazer » - سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن «التوتمية» ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع « فريزر » في تلك الكتابات ، كتلة هائلة من المعلومات والفصيلات الجزئية ، عن الظاهرة التوتمية ، وأراد « فريزر » أن يستخلص من كل تلك المسادة الغزيرة ، التي جمعها عن الظاهرة التوتمية ، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة «أصل التوتمية» .

ولقد إفترض « فريزر » لتفسير أصل الظاهرة التوتمية ، فروضا ثلاثة ، إفترضها « فريزر » طوال حياته العلمية ، التي مر بها ، كلما

ازداد جمعا للمادة التوتمية ، بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية .

ولقد أكد « فريزر » في دراساته الأولى المبكرة، أن التوتمية ظاهرة « نصف دينية Half-religious » ، كما أنها « نصف اجتماعية » فعكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحددنا عن العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحرية » ، وفي أواخر حياته العلمية ، اعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين (٤١)

وبرى « شميت » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر ، حين أكد أن التوتمية المحالصة ليست من الدين في شيء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة ، (٤٢) . وهنا يتفق « شميت » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه في مسألة سبق السحر على الدين . (٤٣)

وفي هذا الصدد يتفق « باستيد » مع « شميت » ، فانتقد دور كايم ، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن « التوتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائلي الذي يشبه احترام الابن لأبيه (٤٤) ولذلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ، وتصبح الظاهرة التوتمية لا تتعلق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلى أو العشائرى .

فقد اتسمت التوتمية إتصالا قويا بنظم العشيرة والانحداد والقبيلة ، وهى

نظم اجتماعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الدينى من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكّد « لادينية » التوتمية ، وإلغاء العصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتماق بالبناء العائلى والنظام القبلى دون أن تتأكّد الرابطة بينها وبين النظام الدينى (٤٥) .

وعلى هذا الاساس - أثار « شميت » الشكوك حول الاصل الدينى لظاهرة التوتمية ، وإعترض على « دور كايم » ، حين إقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الاشكال التوتمية فى العالم الاجتماعى ، على الرغم من أن « المنهج المقارن » هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فلماذا ينحصر « دور كايم » فى التوتمية الأسترالية وحدها ؟؟

وإذا كان دور كايم ، قد إعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقدم الأجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الأجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية ، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى ، و « الأرناتا Arunta » (٤٦) بالذات ، وهى التى أقام دور كايم عليها دراسته المركزة ، لم تكن أقدم جماعة إنسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الأسترالية ، حيث أن قبائل استراليا الجنوبية الشرقية ، هى أقدم قبائل استراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الأرناتا Arunta » هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ، فى هذه القبائل الأسترالية الجنوبية

الشرقية ، فقد ثبت أنثروبولوجيا، أنها مكتسبة في عصر متأخر . ونتحقق صورة العقيدة لدى هذه القبائل الأولية، في صورة الكائن أو الإله الاسمى (٤٧) Supreme Being ، وهي عندم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التوتمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر للدور كإيمية في «المور الأولية للحياة الدينية» .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. عادل العوا - « القيمة الأخلاقية » مطبعة جامعة دمشق -
١٩٦٠ ص ٢٤ .

2. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 133.
ملحق النصوص ... النص الثالث عشر

(أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للاستاذ الدكتور السيد
محمد بدوي) .

3. Gurvitch, Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Press.
Univers. Paris. 1950. p. 527.

ملحق النصوص ... النص الرابع عشر

(أنظر أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق
للدكتور السيد محمد بدوي فصلة من مجلة كلية الآداب
بجامعة الإسكندرية - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٢ .

4. Hamelin , O., *Essai Sur les Eléments Principaux de la
représentation*, Press. Univers. Paris. 1952. P. 336.

5. Ibid ; P. 338.

6. Ibid : P. 337.

بارودي « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ترجمة
الدكتور محمد غلاب مراجعة الدكتور ابراهيم بيومي مذكور -
الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٧ .

8. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Sciences des Moeurs*, Press. Univers. Pais. 1948. P. 20.
9. بارودي «المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر» ترجمة الدكتور محمد غلاب القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٩ .
10. المرجع السابق ص ٧٨ .
11. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Press. Univers. Paris. 1955. P. 24.
12. Ibid ; P. 49.
13. Ibid ; P. 34.
14. Ibid ; P. 30.
15. Ibid ; P. 27.
16. Ibid ; P. 62 63.
- ملحق النصوص ... النص الخامس عشر
17. Ibid : P. 102.
18. Ibid : P. 61.
19. الدكتور فوزية ميخائيل «سورين كير كجورد - أبو الوجودية» القاهرة ١٩٦٢ ص ٩٢ .
20. المرجع السابق ص ٩٨ .

21. Wahl, Jean., *Les Philosophies de l'existence*, Collec. A. Colin.
Paris. 1954. P. 89.
22. الدكتور عادل العوا - القيمة الخلقية - مطبعة جامعة دمشق
١٩٦٠ ص ٢٤٠.
23. Le Senne, René., *Traité de Morale générale*, Press. Univers.
Paris 1949. P. 512.
24. Ibid : P. 687.
25. Ibid ; P. 700.
26. عادل العوا - القيمة الخلقية - جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٢
27. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers. London.
1949. P. 33.
28. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*,
Press. Univers. Paris. 1948. P. 54.
29. Ibid : P. 44.
30. Ibid : P. 45.
31. Ibid : P. 29.
32. Le Senne, René, *Traité de Morale Générale*, Press. Universitaires
de France, Paris. 1949. P. 312.
33. الرسالة القشيرية - لآبي القاسم القشيري - القاهرة
١٩٤٨ - ٣٦٧ ص ٣٢.

34. الدكتور فوزية ميخائيل « سورين كير كجورد » القاهرة

١٩٦٢ ص ١١٨ .

35. Bestide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect. A. Colin.
Paris. 1947. P. 5.

36. Ibid ; P. 170.

37. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 8.

38. Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*,
Press. Univers. Paris. 1955. P. 102.

39. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect.
A. Colin. Paris. 1949. P. 169.

40. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and
Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931 P. 103.

41. Ibid : P. 104.

42. Ibid : P: 105.

43. Ibid : P. 117.

44. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect A. Colin,
Paris. 1949. P. 186

45. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and
Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931. P. 115,

46. Ibid ; P. 116.

ملحق النصوص ... النص السابع عشر

47. Ibid ; P. 117.

ملحق النصوص ... النص الثامن عشر

خاتمة الكتاب

هذه الخاتمة العامة ، لم أقصد بها أن أختم هذا الجزء الثالث من كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، إنما قصدت بها أن أختم الكتاب كله بأجزائه الثلاثة ، كما صدرت عن « المنطق » و « نظرية المعرفة » وفلسفة « الأخلاق والدين » .

ويتضح من إستعراض مختلف مواقف علم الاجتماع بعدد مشكلات الفلسفة ، أن هناك مساهمات لوجهة النظر الاجتماعية ، حين تطرق أبواب المنطق ، وتنتقل إلى معال المعرفة ومصادرها ، وحين تكشف عن أصول اجتماعية لمناخ الأخلاق والدين .

ففي ميدان المنطق تناول « أوجست كونت » شيخ علماء الاجتماع « مسألة المنهج » ونقلنا نقلة هائلة من المنهج التجريبي إلى المنطق الوضعي . كما عالج كونت مشكلات علم المناهج أو الميثودولوجيا La Méthodologie الأمر الذي يعرضه إلى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها ، حيث إنزمت حدود « الفلسفة الوضعية » ، تلك الفلسفة التي يصطنع فيها المنهج العلمي ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به ذلك إلى إكتشاف علم الاجتماع ...

وإل الفلسفة الوضعية في ذاتها ، هي نزعة متعالة Scientism أو هي حركة مؤيدة للعلم مضادة للديماغوجيا ، فهاجم كونت المنطق الصوري الذي أقامة الميتافيزيقيون ، إذ إنه عنده منطق جدلي ينمي قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الأرسطي ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجمل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق الصوري ، إلا أنه إنتقد أيضا الإتجاه

التجريبي الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث إعرض عليه « كونت » ، وإرنكز إعتراضه على أنه لا توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبي المطلق ، في رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره في نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فسرت في ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يفيد شيئا ...

وإزاء تلك الإعتراضات والانتقادات التي يواجه بها كونت سائر المناطقه النصوريين والتجريبيين الخالص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا Logique positive » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن كونت ، حين أثار مسألة المنهج في المنطق وفي علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما ، يفسر تقدم الذكاء الانساني ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث Loi de trois états الذي إعتبره كونت ، القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام . ذلك القانون الذي يكشف عن تلك الرابطة الاصلية التي تربط المنطق بعلم الاجتماع .

فذهب كونت إلى أن منطق الإنسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة « غيبية أولية état primitif إلى حالة ميتافيزيقية إنتقالية " Etat metaphysique transitoire "

ومن ثم يصل العقل الإنسانى فى النهاية إلى مرحلة « الروح الوضعى
« L'esprit psailig » .

ولما كان ذلك كذلك - فإن أوجست كونت قد أرخ للمنطق الإنسانى ،
وجعل منه تاريخاً للفكر الاجتماعى ، ولقد صدق Roger Bastide حين
صرح فى هذا الصدد بقوله :

« إن كونت قد جعل من علم الاجتماع »
« تاريخاً للفكر الإنسانى ، حين وضع »
« قانون الحالات الثلاث »

فلقد تصور « أوجست كونت » ، المنطق الإنسانى أو العقل البشرى
تصوراً خاصاً ، يتميز به وحده دون سائر المناطقة والمفكرين ، فاصطنع
للمنطق تاريخاً ، وخلق للتاريخ منطقاً محتوماً ، يسير فى حلقات ، ويمر
بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار إليها كونت فى مواضع كثيرة من «دروس
الفلسفة الوضعية» فاسماها « حالات états » ، وأطلق عليها فى مواضع
أخرى « أنساق Systèmes » أو « مناهج Méthodes » ، وبسميها فى
أغلب الأحيان « فلسفات Philosophies » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكى تطورى ، ذلك
هو « قانون الحالات الثلاث » الذى هو قانون التقدم ، الذى يرى أن ظهور
« الفلسفات » فى أنفسها ما هى إلا « مراحل إجتماعية » تختمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » فى رأى كونت ، ما هى إلا مرحلة
تتسم بالضرورة والحتم ، إذ تختمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتى

النبيى ، كى يصل الفكر بفضلها إلى « وضعية العلم » ، حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية ، تلك التى وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعى » .

ولكننا إذا ما وضعنا كونت وقانونه السوسولوجى فى ميزان النقد ، لوجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسولوجية ، إلا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعى يرتكز أيضا على تميزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق .

وإنما كانت « الروح الوضعية » ، قد إقتصرت على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذى يتمثل فى التجربة الدينية والتجربة الجمالية Aesthetic .



ولكن إذا كان أوجست كونت قد أسهم فى ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث - فإن واحدا من كبار تلامذته واعى به « لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy-Bruhl » قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماء « بقانون المشاركة La loi de participation » . وإذا كان كونت قد إلتفت إلى منطق « الروح الوضعى » ، فإن ليفى بريل قد عالجه ما يسميه بمنطق « الروح البدائى » .

حيث أثار ليفى بريل مشكلة « قوانين الفكر » وبخاصة « قانون الذاتية » و« عدم التناقض » ، وحاول أن يشرع للعقل البدائى قانونا يصدق على

كل مظاهره . ويفسر أحواله الغيبية ، فاصطنع قانون المشاركة ، على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذي يفسر أحكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية .

وبهذا القانون الغريب ، كشف ليفي بربل عن كيفية استعمال المنطق البدائي لمبادئ الذاتية وعدم التناقض ، فاعتبر « مبدأ المشاركة » نوعا من « الذاتية » يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق ، بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التي تعطل « مبدأ عدأ التناقض » . بمعنى أن البدائيين فيما يذهب « ليفي بربل » قد غفلوا عن مبدأ التناقض ، لأنهم لا يميزون بين الأشياء ويخلطون بينها أشد الخلط . فبالنسبة للعقلية البدائية فيما يقول « ليفي بربل » ، لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تؤكد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر . . إذ أن هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له العقل البدائي كثيرا ، في زعم ليفي بربل ، ولذلك إعتبره مقلا « سابقا على المنطق prélogique » .

وإذا كان ليفي بربل قد إنشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد إلتفت « هوبير وموس » إلى مسألة التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية .

وإذ ذلك عالج « هوبير وموس Hubert Et Mauss » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرس قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالإلتفات على وجه الخصوص إلى فكرة « ألمانا Mana » ، ومدى إرتباطها بمختلف

التصورات العقلية البدائية ، بحيث يبدو أن منطق ألمانا السحري هو الذى يضى على الأحكام والقضايا معقوليتها ، ويبتل فى نفس الوقت إدعاء عدم معقوليتها ، حيث أن « ألمانا » فى زعم « هوبيروموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعاقب بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « ألمانا السحرية » دور « الرابطة Copula » فى بنية القضية المنطقية البدائية .

وبذلك تصبح فكرة ألمانا عند « هوبيروموس » هى أساس الحكم ، وهى مبعث الرابطة المنطقية التى تربط ما بين موضوع ومحول ، وتكون الأحكام المنطقية هى وليدة التصورات الجمعية ، كما تصبح الأحكام تركيبية وقبلية لأنها صادرة عن العقل الجمعى ، كما أن طرفى القضية إنما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطانا « هوبيروموس » أصولا إجتماعية لفكرة التصورات والأحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي ، فإذا بها تبحث فى نطاق علم الاجتماع .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دور كايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين ألم بأطراف مسأله المتفرقة ، وفسرها جميعا فى وحدة مذهبية ، وأجاب عنها فى نظرية واحدة متسقة .

ولقد ذهب دور كايم إلى أن المنابع الإجتماعية هى المصادر الأولية ، إدراكنا وتصوراتنا المنطقية ، لأن الانسان ليس منفردا فى مواجهته للطبيعة ، حيث أن المجتمع قائم دون شك بين الانسان والعالم . ولذلك كانت عمليات الإدراك والتصور ، هى مشوبة بعناصر إجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للانسان . حيث تتأثر العمليات المنطقية وتشكل نظرة الانسان إلى العالم الطبيعى حين تصدر أحكامه وقضاياه من

خلال نظريته إلى عالمه الاجتماعي ، فمن المجتمع ، قد وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها . وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا إلى المجتمع من حيث عمومها وقبليتها ، بمعنى أن « الإطارات المنطقية » ليست إلا شكلا من أشكال « الإطارات الاجتماعية » السابقة عليها في الوجود .

ولذلك لم يتخرج دور كايم براءة جدلية فائقة يتسم بها مذهبه السوسيولوجي ، من أن يعلن أن المنطق الفردي هو ناشئ بالضرورة عن المنطق الجمعي . ففكرة التناقض وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها إجتهاادا عقليا يقوم به الإنسان ، وإنما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض الاجتماعي ، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفي ضوء ذلك التمايز الديني ، استطاع الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقي ، مرجعه إلى المجتمع وإتفاق الجماعة أو عدم إتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة إجتماعية ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دور كايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى الذاتية إلى فكرة الشخصية ، فذكر أن هوية الشخص أو ماهيته ، إنما تتحدد طبقا لما هية أو هوية توتمية ، حيث تتمركز شخصية الإنسان أو ذاتيته ، حول توتمة أو « قرينه الحيواني » . وبصدد مسألة التصنيف إلى أجباس وأنواع ، رفض دور كايم حلول الفلسفة ، وعالج فكرة « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع - في زعم دور كايم ، صدرت نماذج التصنيف المنطقي ، وإستنادا إلى التنظيم البنائي للأشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ، تنبعت قوالب التنظيم المنطقي ، ولذلك كانت الأشكال القبلية والعشائرية هي النماذج الأولية ، التي بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، ومن ثم تنجم عملية التصنيف المنطقي للأشياء choses ، من طبيعة التصنيف الاجتماعي للأشخاص hommes .

والنظام التوتمي - عند دور كايم ، هو في ذاته نظام تصنيفي يحمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التي تندرج تحته بانتمائها وإنتسابها إليه . أي أن هناك فيما يذهب دور كايم ، صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » . وعلى هذا الأساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا إستعملنا لغة أرسطو - هو سور توتمي ، يتحدد وفقا لمختلف الأشكال والأنساق البنائية للقبائل البدائية .

وإذا إستخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه للفئات الاجتماعية وما صدقاتها ، فإن مفهوم القبيسالة يستغرق « كل » أفراد الاتحادات والعشائر ، كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالي تكون القبيلة والاتحاد العشيرة ، هي حدود إجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر « التسوير المنطقي » . ولذلك يقول دور كايم في فقرة هامة :

« إن الحدود والمراتب المنطقية ، هي »

« في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب »

« الاجتماعية » .

كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لانفهم إلا في ضوء الروابط الاجتماعية ، التي تربط بين أفراد الاتحاد والعشيرة » ، ومن ثم كانت الاتحادات هي « أوائل الأجناس » ، وكانت المعاشير هي « أوائل الأنواع » . بمعنى أن التنظيم المنطقي كان في بادئ أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، من حيث أن « نظام العالم » وطبيعة الكون ، هي صورة مطبوعة عن « النظام الاجتماعي » وأنساقه .

وجملة قول الاجتماعيين ، أن وجهة النظر الاجتماعية ، إنما استطاعت أن تفسر مشكلات المنطق ، وأن تحرره من أصوله الفلسفية . وبعبارة أخرى ، حاول دور كايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ، التي طالما حاولها المناطقة ، حين اكتشف علم الاجتماع منابع اجتماعية للتصورات والقضايا والأحكام ، ومصادر جمعية للذاتية والتنافض والتصنيف وتسوير القضايا المنطقية .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية في ميدان المنطق لم تساهم من الانتقاد ، وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين . فلقد حاول « كونت » بصدد معالجته لمشكلة مناهج الفكر ، أن يستقل بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علما وضعيا » ، حين يتخلى عن معياره المعهودة منذ أرسطو ، ولكننا ينبغي أن لا ننقل تلك الصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أى شكل من أشكاله الوضعية أو الرياضية إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

حيث أن الزعة الوضعية في ذاتها ، إنما تحمل في طياتها هدفا ميتافيزيقيا

خالصا ، حيث أنها نزعة «متعالة» تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم ، إستنادا الى منطق التجربة . على الرغم من أن العالم ليس هو اللون الوحيد المعرفة كما يزعم الوضعيون . وإذا كان « كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ، إستنادا الى قانون للحالات الثلاث ، نقول إن « كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جنزبرج ، اذ أنه يشرع للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فيطلق قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية في شيء .

ولقد هوجت كتابات « ليقي بريل » التي تشرع للمنطق البدائي قانونا غريبا ، يجمع من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تغفل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الاشياء خاطا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقي .

ومن هنا إعترض على كتابات « ليقي بريل » ، كل من « برجسون » و « شميث و رادين و روبرت لوى Lowie » .

وذهب « برجسون » الى أن « بنية الفكر تبقى هي هي لا تتغير » ، فلا تمايز بين الفكر البدائي والمتحضر ، الا في المادة والتجربة التي يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التي بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات .

ولكننا إذا إنتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية ، لوجدنا في أعماقه بنية الفكر الصورية تظل كما هي في حالها الأولى ، دون تغيير أو تبديل . وذهب « شميث » - الى أن « ليقي بريل » ، قد أخفق في دعواه

التي تتعلق بمسألة التفكير السابق على المنطق ، إذ أن « ليفي بريل » لم يحدد « نسفا تاريخياً » بفضل تترتب المجتمعات في تتابع زمني ، حتى يتضح لنا من خلال هذا النسق التاريخي مختلف مظاهر أو تطور التفكير « اللامنتقي » ، حيث يستحيل علينا القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية ، دون أي تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليفي بريل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير الغيبي والسابق على المنطق ، حين تجعل بوضوح في مجتمعات متقدمة ، إذ أن هناك آثاراً خرافية للسحر مازالت عالقة حتى اليوم في جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات « ليفي بريل » عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن إلا أن يكون نقداً في مستوى فلسفي بحث ، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، الإنسان واحد بعينه ، لا يختلف منطق قديماً أو حديثاً ، وأن الفكر الإنساني أياً كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » . فاعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال ، ولذلك فإن افتراضاً كافتراض « قانون المشاركة » ، إن هو إلا خيال خصب عند « ليفي بريل » ، فلا يختلف البدائي عن المتحضر ، إلا في المادة أو التطبيقات المختلفة ، لقانوني الفكر الأساسيين أعني « الذاتية » و « عدم التناقض » .

* * *

وإذا انتقلنا إلى مساهمة « هوبر وموس » بصدد التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسيرها لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر

وفوائيته إستنادا إلى سيادة وجهة النظر الاجتماعية ، في الكشف عن مصادر إجتماعية لتصوراتنا وأحكامنا . نقول لقد جمل « هوبير وموس » من السحر ظاهرة إجتماعية ، على حين أنه أمر غيبي محتم ، لا علاقة له بعالم الظواهر التي هي موضوع العلم الوضعي .

إذ أن فكرة « المانا » باعتراف «مارسيل موس» نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست عقلية أو منطقية ، فكيف تكون تلك « المانا » - هذه الفكرة اللامنتطقية - رابطة في بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى « هوبير وموس » ؟ وفي أى صورة يشاء « هوبير وموس » أن يؤلفا « شكلا » من القضايا المنطقية ، نلعب فيه « المانا » دور الرابطة ؟

في الواقع - إن علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقيا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شق الصلات بين هذا العالم الغيبي الخالص ، ليربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنا يمكن جوهر إعتراضنا وإنتقادنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد إعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسلك الغريب الذي سلكه « هوبير وموس » وسلفهما « جيمس فريزر » .

فلقد رفض « جورفيتش » مختلف وجهات النظر التي قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون Codrington » ، و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر . كما أنكر « جورفيتش » فكرة « المانا » ، تلك الفكرة التي أضفى عليها « هوبير وموس » طابع القداسة والقهرة ، نجدها عند « جورفيتش » مجردة عن تلك المعاني ، إذ أنها فكرة « فوق طبيعية »

Surnaturelle ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات .

ولقد إعتزس الأب شميث على فكرة « العملية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التي صاغها « هوبير وموس » ، وأنكر زعمها في أن الاعتقاد بالسحر لا يتفصل عن الاعتقاد بالمانا ، بمعنى أن تصور المانا هو المقدمة الضرورية والقضية الأولية التي تكونت في بنية الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبلي والسابق .

وإرتكنا إلى هذا الفهم ، توهم « هوبير وموس » أن أساليب السحر وتجاريبه ، إنما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية مثل : « الشبه يؤثر في الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » . ورفض برجسون تلك المبادئ الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التي صاغها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادئ قد تصلح في تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعنى مطلقا أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادئ .

ويتضح من إعتراض برجسون ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها « هوبير وموس » قد تفيدنا في التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح إطلاقا في تفسيرها . بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث أن كذب النتائج التي نفى إليها تجارب السحر وأساليبه ، إنما تبين بشكل واضح للذكااء البدائي خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما ويمكن السر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها، إلى أن الإخفاق في عملية من عملياته، إنما يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة، وهذا وهم كاذب، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت .

وهكذا إعترض برجسون على موقف « هوبير وموس » بهدد نظرية السحر والقضايا السحرية . ثم إن هنا أيضا افتراضا لا يقوم إلا في وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات والأحكام . وكان الأولى أن يقال، إن العقل الانساني مجرد معاني الأشياء، ويضع الألفاظ ويربط بينها في أحكام، طبقا للقوانين المنطقية، دون ما حاجة إلى أن يكون ساحرا، وقبل أن يكون ساحرا، فما دام الانسان يعقل، ويتكلم ويحكم بطبعه، فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

* * *

ولاشك أن وجهة النظر الدوركايمية في الأصول السوسولوجية للفكر المنطقي، لم تكن جذيرة بأن ينظر إليها المناطقة بعين الاعتبار، وفي الواقع يعطينا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق، حين يعالج في ضوء مذهبه السوسولوجي، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم .

ولاشك أن مشكلة الحكم والتصور، هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى، بحيث نستطيع أن نقول مع « سيائى » و « بول » « چانيت » : « ليست هناك مسألة إحتلت مكانا بارزا في تاريخ الفلسفة مثل ما إحتلته نظرية التصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بهدد « نظرية الحكم » ومشكلة

التصورات . فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءت التصورات أو المعاني التي تتميز بالكلية والعموم ولا تخص فردا بالذات ؟ فذهب أفلاطون ، إلى أنها لابد أن تكون « مثالا » سبق أن شاهدناها ، وذهب أرسطو ، إلى أنها صور منزعجة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الأجناس والأنواع . ورأى الإسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وإنما هناك فقط الألفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات ، إنما هو « فطري » في الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون إنه لا شيء فطري في الذهن ، وإن المعاني إن هي إلا إحساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبي . فلاحساسات في التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، إعتبرات مستمدة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا إن المعاني إنما أصبحت كلية في النوع الانساني ، وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفي ضوء هذا نجد أن الاجتماعيين ، يريدون إضافة تفسير اجتماعي لأصل هذه التصورات في المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف في التفكير الفلسفي منذ القدم ، أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويتقدم ، إلا بربط التصورات في أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الأحكام إنما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول .

وقال أرسطو، إن الحكم إنما هو ممكن، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لعمومه، وقال الميغاربيون باستحالة الحكم أصالة.

وفي الفلسفة الحديثة - نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات، إنما هي متضمنة بعضها في بعض، وما علينا إلا أن نلتفت إليها بالبداهة و« الحدس » فنستخرج الأحكام. أما « التجريبيون »، فقد قالوا إن الأحكام إنما ترتبط أطرافها، أعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة النداعى السيكلولوجية، فهم عند موقفهم الحسى.

و « كانط » يعارضهم بقوله: إن العلم يقوم على الأحكام، ولا يمكن أن يقوم على مجرد النداعى الحسى، ولا بد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن، بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام، إرتباطا كليا وضروريا، مما يصون قيمة المعرفة العالمية، ويرفعها عن مرتبة الحس، الى مرتبة المعرفة العالمية الوثيقة. واذلك ميز « كانط » بين ما أسماه « بالأحكام التحليلية » و « الأحكام التركيبية » و « والأحكام التركيبية الأولية ».

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حق بنظرية الأحكام - وهى الفعل الأساسى للفكر، فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حق يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حق بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع !! ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات.

في الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعي الدور كايي ، كما هو الحال في كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفي ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا . ولذلك إعترض دور كايي على مواقف الفلاسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن إحساسات متغيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما . كما إعترض دور كايي أيضا - على المذهب العقلي ، وأنكر تلك القبلية التي يقول بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، إذ أن المجتمع في زعم دور كايي يلعب دور أساسيا في تشكيل تلك الأحكام ، حيث أنها تستمد عمومها و قبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دور كايي - هو أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هي ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، إذ أنها وليدة التصور الجمعي ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دور كايي إذا . موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع في الاخطاء ، فان كان المجتمع في زعمه ، هو المحيط الوحيد لتلك التصورات ، على إعتبار أن للمنطق الجمعي طريقته الخاصة في التفكير . فاننا في الرد على دور كايي ، نتساءل مع برجسون - بأننا اذا سلمنا بوجود التصورات الجمعية المشكوكة بين الافراد ، تلك التصورات التي تتمثل في اللغة والتقاليد - ولكن .. كيف يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجمعي ؟ وكيف نلحظ ذلك التناقض البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟

ولقد إنتقد «بول موى Paul Mouy» نظرية الأحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الفكر الذى بنشد وجه الحق، إنما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة، دون الموضوع إطلاقاً إلى إتفاق الجماعة. إذ أن تفكير الإنسان على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة. والحكم عمالية ذاتية، تعبر عن حقيقة داخلية، من حيث أن الحكم، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر، بعيداً عن معايير الجماعة.

ولقد إعترض «بيترىم سوروكين» على فكرة الأصل السيوسولوجى لمقولات الفكر الإنسانى، وهى أهم وأعم التصورات العامة، وأنكر مزاعم دور كايم بصدد هذا الأصل الذى يثير الشك والريبة، إذ أن المقولات المنطقية الرئيسية، إنما هى واحدة بذاتها فى عقول الفلاسفة، ونجدها كما هى نفسها عند «كوتشوشوس» و«أرسطو» و«نيوتن» و«كانط» و«باسكال». فكيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول الفلاسفة؟ على الرغم من إختلاف شعوبهم وثقافتهم؟.

ولا شك أن هذا الإعتراض الذى ساقه «سوروكين»، إستطاع أن يضع حداً لإدعاءات علم الاجتماع، بصدد سيوسولوجية مقولات الفكر والمنطق.

وفى الواقع - لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى القليل، وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السيوسولوجية إلى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر، بدلاً من إقتصرها على القليل المتبسر من مشكلات المنطق الكلاسيكى.

حيث أننا بعد إستعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق،

رأينا انهم، قد تطرقوا إلى تناول أجزاء طفيفة من المنطق في ضوء إتجاههم، بينما ظلت أهم أهداف المنطق ومسائله، أعنى قوانين الاستنباط والاستقراء، ومعالجاتها الرياضية، وهذا هو جماع المنطق، ظلت هذه كلها بعيدة - خارج نطاق بحثهم - مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته في إستيعاب المنطق .

وبالتالى فإن كل ما هو منطقى حقيقة ، فى علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحدث من قدرات هذا العلم فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبابه .

بحيث يبدو ، أن مجهود الاجتماعيين ، ليس إلا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصناً مغلقاً دونهم .

وهكذا نرى - أن حصر المشاكل المنطقية التى تناولها الاجتماعيون على اختلاف مشاربهم ، وهى مسائل وردت متفرقة فى كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة الحدود التى وقفت عندها بمجهوداتهم ، ومعرفة أهداف المنطق الحقيقية التى لم يتطرقوا إليها ، كل هذا جانب من أهم نتائج هذه الدراسة التى جلوت فيها موقف علم الاجتماع من المنطق .

* * *

ولم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته فى ميدان المنطق ، وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات . فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة ، وإقتحم معقلا هائلا من معادل الميتافيزيقا . بالكشف عن أصول إجتماعية للحقيقة ، وباماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لمقولات المعرفة .

فأضاف علم الاجتماع إلى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة، وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها.

فبصد المقولات - حاول دور كايم - أن يتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر، وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر إجتماعية، حيث - أننا - في رأيه - إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلاً منهجياً، لوجدنا في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين وأحضانها.

والدين - عند دور كايم ليس كمثل شيء يتصف بكونه إجتماعياً، حيث أن التصورات الدينية تعبر عن حقائق جمعية، كما أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يثير في الجماعة حالة عقلية عامة. بمعنى أن طقوس الدين وشعائره هي في حقيقة أمرها - أنماط من السلوك بمقتضاها يعمل الفكر، وهي أساليب للعمل، يستوحىها الإنسان من عقل الجماعة.

وبذلك يكون الجمعي عند دور كايم - هو الإطار الذي يحوى في طياته الأصول الأولية التي تهبط منها مقولات الفكر الانساني.

فان تصورنا للزمان مثلاً، لا يمكن أن يكون فردياً، حيث أن الزمان ليس « زمان الذات الفردية »، ولكنه « الزمان اللانهائي المطلق »، باعتباره ديمومة لا تنقطع، وذلك هو الزمان الانساني الجمعي، الذي تفسره تواتر طقوس الدين وشعائره.

وليس المكان في زعم دور كايم - صورة قبلية جوفاء على ما يقول « كانط ». لأن المكان الكانطي وسط متجانس مبهم، على حين أن الظواهر

المكانية ، هي في جوهرها وسائط غير متجانسة . ومن ثم فلا يصدر عدم التجانس القاسم في المواضع والأجزاء المكانية ، صدوراً ذاتياً أو قلياً ، فالمكان - عند دور كايم - وسط نسبي ، يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي ، ويفرضه موضع الإنسان في المكان الاجتماعي .

ومن ثم فلا يدرك الإنسان « مكانه » إدراكاً عقلياً مباشراً ، وإنما يدركه بفضل وسلطة إجتماعية لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يفهم حقيقة العالم الخارجي . وعلى هذا الأساس يكون المجتمع هو المصدر الحقيقي للادراك المكاني ، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يصل الإنسان إلى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففي المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل في مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون في سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعي ، الذي يصدر أصلاً - لا عن الذات - بل عن المكان القبلي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلاً يلحقه طوطم العشيرة الضاربة في الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجمعة في الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست إجتماعية بصورتها فحسب ، بل إنها إجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .



ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « إيفانز

بريتشارد « عما يسميه « بالزمان البنائي » و « المكان البنائي » .

وبصدد فكرة الزمان يميز « إيثانز بريتشارد » بين « الزمان البنائي » و « الزمان الايكولوجي » . وقصد بالزمان البنائي - ذلك الزمان الكلي الذي يطرأ على النسق الاجتماعي ، وهو زمان تغيرى يلحق بعلامج البناء الاجتماعي ، لأن الزمان البنائي هو الزمان كحركة تغيرية ونقدية لها أثرها على سائر البناء الاجتماعي .

أما الزمان الايكولوجي - فهو ذلك الزمان الذي يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى ، وبين مختلف البدنات والعشائر . كما أن الزمان الايكولوجي للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التي يقف إزاءها البدائي موقفا خاصا .

ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن في مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعي ، بفضلها يستطيع البدائي أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضي والزمان المستقبل .

ولقد ميز « إيثانز بريتشارد » أيضا ، بين « المكان البنائي » و « المسافة البنائية » . إستنادا إلى تصنيفه لأنساق البناء الاجتماعي النويري ، وحاول « إيثانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، إلى أصول تلك المقولات التي يسميها « بالمقولات السوسيو مكانية » .

ولقد قصد « إيقانز بريشارد » بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانة التي تحتلها مختلف العشائر والبدنات . كما تعددت أشكال المسافة البنائية ، فهناك « المسافة السياسية » ، و « المسافة فيما بين البدنات » ، و « المسافة فيما بين طبقات العمر » .

* * *

ولم يقتصر الاجتماعيون على تفسير مقومات الزمان والمكان، وإنما تطرقوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعي لفكرة العلية . على إعتبار أنها ليست فكرة قبلية في الذهن، وإنما يستعيرها الانسان من حياته الجمعية ، ولذلك إكتشف الاجتماعيون أصلا إجتماعيا لفكرة العلية ، إستنادا إلى فكرة « القوة الجمعية » ، التي هي عندم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التي تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتتصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هي الأصل الاجتماعي الأول، الذي عند صدرت فكرة السببية .

ولقد ألفت الدراسات الاجتماعية بعدد فكرة « العدد » ضوءا جديدا لتفسير أصولها ومصادرها ، على إعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هي شأنها الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم . فلقد درس « ليفي بريل » فكرة العدد ، في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكّد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى في كثير من الشعوب البدائية ، وإعتبر « ليفي بريل » الأعداد « صيغا مشخصة » تعبر عن موضوعات إجتماعية ، وفي زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، في تاريخ اللغة ، من مظهرها

البدائي الساذج إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة .

ولقد أكد « فرايز بواس » ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة إلى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة . وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تنقسم الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بمقبض اليد أو بالأصداق أو بالحبوب .

وإستنادا إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

وبما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي في رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التي قام بها « مارسيل جرانيت » ، بعدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد « جرانيت » ، أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر الغربي ، تختلف في أصولها في الفكر البدائي عند قدماء الصينيين ، فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه « صورة كمية » ترادف فكرة الكم ، فإن المجتمع البدائي الصيني القديم ، ينظر إلى العدد على أنه « صورة كيفية » لا تتصل بفكرة الكمية .

بمعنى أن الكمّ عندهم ليس كما رياضياً مقسماً باعتباره « كما مجرداً » ، وإنما هو شيء عاطفي أو غيبي ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالي فهم يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة ، وأخرى تنذر بالتحس والشر المستطير .

* * *

وما يعيننا من كل ذلك - هو أن المقولات ، من ضمن المجتمع ، ومنه هبطت إلى الإنسان ، فإن فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشري » ، ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذي حلت فيه القبيلة ، هو الذي جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هي البنية الأولى لمفهوم القوة الفاعلة التي هي العنصر الكامن في مقولة السببية .

وهكذا فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على اعتبار أنها جميعاً من ظواهر المجتمع ، وتغير عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دورها الأول كيد في الفكر والمعرفة . كما تستمد مصادرها عن بنية الفكر الجمعي .

* * *

تلك إشارة عاجلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الإنساني ، إلا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضاً إلى مناقشة وتفسير المشكلة الاستمولوجية ، ومن ثم صدر علم اجتماع المعرفة - كي يحل بدلا عن الاستمولوجيا التقليدية ، تلك التي انحصرت بين قطبي الذات والموضوع ،

لحاوت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة بين معايير الفكر وإحتكاكها بالعوامل الثقافية والاجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتغيير مقاييس الفكر الفلسفي ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة التي إنحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها في زعم الاجتماعيين قد بدأت في الذبول حين توقف النظر في التفسير الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجمدت الفلسفة 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 ، فانما يرتدون إلى مافي أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة ، وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، على الرغم من أن هناك في زعم مانهايم ، مجالات مخمصة تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة . إستنادا إلى دراسة المجال السوسيولوجي الذي يفضلهُ يمكن في رأيه ، فهم الأصول الاجتماعية للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنرستارك » إلى أن فلاسفة المعرفة ، قد ألفوا النظر إلى الذات المدركة على أنها « الإنسان الفرد أو الإنسان المنزل » ، فالتفتوا فقط إلى « الإنسان العنصري الخالص » . ولقد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر « ورنرستارك » أنه لم يكن واقعا في نظريته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى العقل على أنه « عقل خالص » ، وإلى الإنسان على أنه « كائن مجرد » بلا تاريخ .

على حين أننا لانجد في زعم « ورنر ستارك » إنسانا مجردا على الإطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد في الواقع الا الانسان المشخص أو التاريخي ، الذي نشاهده وندرسه من خلال إحتكاكه بالآخرين ، والذي يتأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، ونصاغ شخصيته في قالب ثقافي أو في صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة ، حين يظهر خطأ التصورين والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » ، يتميز بما يحويه من مقولات إستاتيكية ثابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحيح نظرات الفلاسفة ، فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي يكتسبها من المجتمع . والى الإدراك الحسي للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث أن الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكأنما ألقى في هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غريبا منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده .

ولقد إستند علماء اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية » التي تطرأ على مقولات الفكر الانساني ، تلك التي نظر اليها « كانط » على أنها « صورية الشكل » فارغة المضمون ،

وإستنادا الى هذا الفهم العمورى شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة .

وإزاء ذلك الانجاء الكانطى أثار «ولهم جروسالم wilhelm Jerosalem» كثيرا من الاعتراضات التى يؤيده فيها «ماكس شيلر» . ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات على تنافى قائمة المقولات التى وضعها «كانط» ، من حيث أنها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبى التى تمخض عنها العصر الكانطى .

وبما أيد هذا الانجاء فى علم إجتماع المعرفة ، ظهور كتابات «كارل ماركس» ، التى أكدت أن المقولات ليست خالدة، بل انها تتغير وتبدل، حين تصدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركس الدور التاريخى والاقتصادى فى تشكيل مقولات الفكر، على اعتبار أنها أفكار ديناميكية متغيرة ، تصدر عن البناء الطبقي التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتاريخ وحده أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والايديولوجيات.

* * *

ولقد كانت لتلك الكتابات الماركسية صداها فى الدراسات اللاحقة ، فى ميدان سوسيولوجية المعرفة ، وبخاصة عند «ماكس شيلر» و «كارل مانهايم» . فلقد التفت شيلر فى تفسيره للمعرفة ، الى ذلك البناء الأسفل الذى يسميه «بالبناء الحركى» ، الذى يعنى به «مجموع الدوافع الحركية لتنظيم الثقافة» ، والعوامل الغيرة لأشكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التى يعينها «شيلر» ، هى فى الواقع دوافع سيكويولوجية نكتنفها

الكثير من القوى السوسولوجية ، مثل دافعية « الجنس والجوع والقوة » ، ويسمى شيلر بالحوافز ، وكلها عناصر سيكولوجية أو قوى بيولوجية ، وهي جميعا ، تمثل في زعمه ، الدوافع الأولية والحركة للفكر والمعرفة . وإرتكانا الى هذا الزعم ، فإن كل فكرة عند « شيلر » ، لا تستند في أساسها الموضوعي إلا في كونها في البناء الأسفل ، والانتحولات الى نزعة بوتوية ، وأصبحت فكرة عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار ، وتصدر عنها أشكال المعرفة ولها إمكانياتها الذاتية في تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الإمكانيات الكامنة لا تتحول إلى « فاعليات » متغيرة متحركة ، ولا تتحقق في عالم الواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ، ورواد العلم والثقافة .

وهكذا يؤكد « ماكس شيلر » ، على تلك الميول والقوى السفلية ، التي تفتح في زعمه « نوافذ الفكر والمعرفة » ، والتي تطرق الأبواب للوصول إلى « الروح » ، كما ينبغي في نفس الوقت ، توافر صاحب العقل الخلاق ، أو الروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ، ويطرق تلك الأبواب . حتى تتحول القوى السفلى الكامنة ، من عالم القوة والإمكان ، إلى عالم الفعل والتحقق ، فتتفتح بالتالي ، تلك الإمكانيات المغلقة ، وتنطق تلك القوى الحبيسة من عقالها .

ويستند « ماكس شيلر » في ، سوسولوجية المعرفة ، إلى الاتجاه الفينومينولوجي . حين يميز بين « الزماني » و « اللازماني » ، وحين يضع خطأ فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » . حيث أن فينومينولوجيا

شيلر ، قد ذهبت ، إلى أنه باستطاعتنا أن نتوصل إلى إدراك الحقائق « فوق الزمانية » بواسطة « حدسى جوهرى » .

ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الإنسانى ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر إليها على أنها مجموعة متشابكة ، من العناصر اللازمانية .

ولذلك أصبح الانسان الجوهري عند « شيلر » ، كائنا « لازمانيا » . على عكس الانسان الواقعى الذى يخضع للضرورة والتغير التاريخى ، نظرا لتسلط الظواهر العاقية والتاريخية . فالانسان الواقعى إذن - عند شيلر - هو كائن زمانى يخضع لفعل التاريخ ، وهو إنسان ديناميكى متغير ، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات .

* * *

ولقد كانت لاتجاهات « شيلر » وكتاباتة ، أثرها الحاسم فى تشكيل عقلية « كارل مانهايم » ، فلقد تأثر الفكر المانهيمى فى علم الاجتماع بالماركسية ، وبالاتجاه الفينومينولوجى الذى إصطنعه « إدموند هوسرل » ، والذى شاع عند أتباعه من أمثال « جاسبرز » و « هيدجر » و « ماكس شيلر » .

ولم يقبل « مانهايم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحدس الماهيات . على حين أن الاتجاه التاريخى فى ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة .

ولكن « مانهايم » رغم ذلك ، قد قبل بعض التعاليم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود و« الأفعال القصدية » ، والتي تقوم بها الذات نحو إدراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر لديها « اتجاه قصدي » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادي ، تقتضي أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نبرع عن تلك الظواهرات الفيزيكية بلغة « الكم والقياس » ، ولكننا بصدد ظواهر العالم الإنساني ، وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التي تطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظواهرات العالم الفيزيقي .

إذ أن قيم الإنسان وأفعاله ، تقتضي منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفض مكنونها . ومن ثم إننبذ مانهايم عالم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق .

وذهب « مانهايم » - وهو صادق في هذا المذهب كل الصدق - إلى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في عالم الاجتماع ، تتركز في عدم إلتفاته إلى ذلك التباين الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الإنساني ، وتتجلى في عدم الانتباه إلى ذلك التباين الفينومينولوجي بين ما يتحقق في العالم المادي من موضوعات جامدة لاهياة فيها ، وبين تلك الظواهرات الحية والقيم الإنسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وارتكنا الى هذا الاساس - أنكر « مانهايم » الموقف الوضعى ، لأنه ينهض بدراسة تلك الظواهر السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده فى إتجاه الموقف الفينومينولوجى ، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر . ولذلك حاول « مانهايم » وإستبدت به الرغبة إلى النفاذ فيما وراء السطح الفينومينولوجى ، حتى يشاهد وجهة الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحق يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

وتتميز نظرية المعرفة عند « مانهايم » بزعته التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهاته الوظيفى فى تفسير الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانهايم إلى أن حركة التاريخ هى وحدها مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخى فى سعيه الحتمى الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة .

بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها ، إلا فى ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدور كايمى الذى يفترض عقلا ميتافيزيقيا أسما « بالعقل الجمعى » ، يحلق بعيدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

إن الانسان الفرد - هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوجية المعرفة المانهايمية ، دون الرجوع إلى ميتافيزيقا دور كايم التى تفترض عقلا جمعيا وميما .

ولكن ما نهايم لم يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ بفكرة المواقف السكلية بمنطق المواقف الجممية ، حين ينظر إلى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتماعية ، وفي إستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعي عندما نهايم بمواقف موروثية في الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثير الفكر من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى إستجابات جاهزة من السلوك ، وأنماط سابقة من الفكر بفضلها يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية .

كما يستند منهج البحث المانهيمي إلى وجهة النظر البنائية في تحليله للمعرفة ، وفي تفسيره الوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلي التي هي جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعي والسياق التاريخي يضيفان على الظاهرات والأحداث الجزئية معناها ومبناها ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع في عزلتها وإنتزاعها من بنائها الكلي ، وإنما نفهمها فقط بانحائها في سياقها التاريخي والاجتماعي .

وجملة القول - فإن كارل مانهيم ، يؤمن بفكرة التاريخ ، على إعتبار أنها فكرة ايجابية خالقة للفكر ، بمعنى « أن كل ما هو تاريخي هو معقول » ، لأن العمليات التاريخية ، إنما تلعب دوراً أساسياً في سوسيولوجية الفكر ، إذ أن تلك العمليات بفضل ديناميتها تضيف على أحداث التاريخ ووقائعه معقولة دغزى ، فنصبح العملية التاريخية بالضرورة عملية معقولة ، لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا في ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة ، تلك التي تعطيها معقوليتها ومغزاها .

ومن ثم لانجزم عملية المعرفة عند مانهايم - بالضرورة عن قوانين قبلية في العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها ليست وليدة جدل باطنى ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، انما يرجعان الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التى ترتد الى عمليات التاريخ ، والتى تتجلى على أرضية الوجود التاريخى .

حيث أن التاريخ ، هو الذى يصنع المواقف ، وبخلاف المقولات ويشير الفكر ، كما تستند أحكام المعرفة إلى منطق التاريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح المقولات صوراً اجتماعية منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية الشخصية ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

واذا كان مانهايم - فى سوسيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فاقدم تميزت نظرية « سوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالى ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاسها بغير الثقافة على المدرجات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة فى تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقاً لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة عند سوروكين - هى الأساس الوجودى الذى عنه ينبثق الفكر ، وتشكل المعرفة عن طريق إكتساب السمات الثقافية .

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمة فضفاضة ، تضم فى محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التى تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجل الشارع » . وتنتهى بأسمائها متمثلة فى صورة « العلم الوضعى » .

ويرتد مصدر المعرفة في رأى «ميرتون» ، إلى كل ما تحويه بنية الثقافة من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معايير ومقولات ومسلّمات إبستمولوجية ومعارف إمبيريقية .

وجملة القول - لقد بحث الاجتماعيون ، مسألة منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التى ترددت حولها سائر الفلسفات . وبذلك - حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر إجتماعية ترتكز إليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوجى يستند إليه الفكر ، فأنكروا تلك الحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعى وبالأساس الثقافى ، وأصبح الوجود الاجتماعى هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعى .

* * *

وإذا ما عقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول إن الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها فى الانسان الفرد .

ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخى ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخى ، بالنظر إليه ككائن اجتماعى يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، فى سوسيولوجية المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التى بمقتضاها تنهافت مساهمة

هؤلاء الاجتماعيين، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبسر لمشكلات الفلسفة .

حيث أن المصادر الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشاكل الفكر الميتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها . فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد إنقسم على ذاته إلى مذاهب ماركسية ، وإتجاهات دوركايمة ، ونزعات ماهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير في علم الاجتماع - كما هو الحال في الفلسفة - عدداً من المدارس ، ينحو كل منها نحواً خاصاً في تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة .

فبمحدد مسألة المقولات بالذات ، إن المعنى في فهم الموقف الاجتماعي لمقولات الزمان والمكان ، لا يسعه إلا أن يقول إنه موقف يحدد الموقف للتجريبى القديم في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه إلا في القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية وإجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعهما المتشابكة في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كنبيح المعرفة أو أمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل إليه تأثيرات هي أصول المعرفة ، والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما هو جماعى وما هو فردى ، ولكنهما يظلان يكونان موقفاً تجريبياً خالصاً .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هي المعلم الوحيد للإنسان ، فكما أن الإنسان يتعلم منها، إلا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحس والعقل،

ورد الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى كما يأخذ .
ومكان العطاء مجهول مغفل عنه في كل موقف تجريبي ولو كان إجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال ،
وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردى ، هو بيان ما يعطيه الإنسان
للتجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ليس من طبيعة علم
الاجتماع .

ومن هنا نجيء ضرورة التحليل الفلسفي الميتافيزيقي الذي نحلل به المعرفة
ونقدها لتبين العناصر الأساسية التي يبنى بها من عنده لينظم التجربة .
ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو
إنسان لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفي ، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان
قبليين أو حتى علميين يرضى بهما 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
إنسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو
الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه
العقل الإنسانى من عنده إلى عالم تجاربه ومجتمعه . رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلاسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ،

ذو الأبعاد الثلاثة ، والذي تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال إجتماعية تعوق الحركة ، لإمتلائه بها ، فهو مكان هندسى بايق بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، حين يصبح المكان ذا أبعاد عددها « ٣ » ، و « ٤ » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل وإلى مالا ينتهى منها ، فإذا يقول لنا المجتمع - عن هذا المكان العلمى المعقد ؟!

فى الواقع - إن مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عند الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان ، عندما تتمعد فى نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلاسفة على حق عندما ترى فى مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا مهما إتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثنا وراء بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهى ، فأننا لن نعثر عليها مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ، وإنما السبيل إليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التى هى مجهود العقل الفردى . فان « إينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يعاق نظريته من المجتمع . ولذلك هى نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الاصلالة عمل فردى خالص .

ولذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريد هما العلم الرياضى والطبيعى ، وكما يبحثهما الفيلسوف . وهما ما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد عن مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطاع إلى الزمان والمكان العلميين في طبيعتها العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل . إلا بالتحليل والنقد العقلين .

فالفسفة في إتجاه ومعهما العلم والاتصال والابتكار الفردين ، وعلم الاجتماع لا يزال في إتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للموقف الاجتماعى وحده ، لا يكون قد ألغى العاسفة ، وإنما يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، اللذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

. . .

ولا يفوتنا أننا قد وجدنا 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 مستمداً 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 أم جماعية ، ، وإنما هي مفروضة عليها ومنظمة لها .

ولذلك إنشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحثة مثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر . فقد إصطدم كانط - مثلاً - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبائية عقلية للمقولات .

وهيجل - وهو فيلسوف عقلي أيضاً - قد إصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تنفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة ، المطلق وحده ، وبذلك لا تكون آتية من من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي - منطق القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب القليلة في أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة ، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك - نعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟!

وبدلاً من أن يجيب الاجتماعيين عن تلك المسألة ، وبدلاً من أن يبحنوا

عن حل هذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات إجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هي أصول المقولات بينما هي مجرد تنظيم للتجربة ، بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الإجتاعيين لم يواجهوا المشكله الفلسفية العميقة بصدد المقولات .

فالنتيجة الهامة والأصيلة - التي وصلت إليها في هذه المرحلة من البحث ، هي أن الموقف الإجتماعي بأزاء المقولات ، إن هو إلا فهم في إطار المذهب التجريبي الذي عرفته الفلسفة طويلا ، والذي قامت عليه الاعتراضات الكثيرة إلى الآن .

. . .

وإذا ما إنتقلنا إلى مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة - نقول ، لقد ساهمت دراسات علم إجتماع المعرفة في إضفاء المنصر الاجتماعي بصدد تفسيرها لمشكلات الفاسفة العامة إلا أن علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا في تفسير أصول المعرفة ، فتارة تكون في « الطبقة » ، وتارة أخرى يبحثون عنها في « البناء الاجتماعي » ، وطورا تكون في « التاريخ » ، وطورا آخر يتطلعون إلى « البناء الثقافي » .

وفي ضوء ذلك التعارض ، ظهرت في علم الاجتماع بعض « الاتجاهات » أو « الزعات » ، أثارت - كما هو الحال في الفكر الفاسفي - عددا من « المدارس » و « النظريات » ، التي تنفق في الأصول الاجتماعية ، وتباين في طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال إستعراضنا لمختلف مساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية

المعرفة ، وجدنا مذهباً ماركسياً - صدرت معه البدايات الأولية لعلم اجتماع المعرفة - ويذهب إلى أن التفسير التاريخي والأساس الاقتصادي أو الأسفل ، هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة دوركايم ، كي تفند مزاعم الانحياز الماركسي ، فأنكرت في نزعة مثالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية ، وأنكرت ذلك الأساس المادي للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنما تتميز بالتصورات العامة بصورتها عن « بنية العقل الجمعي » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » ، كي ترفض وضعية دوركايم ، وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم « مانهايم » أيضاً ، تلك الاتجاهات الفلسفية المتألّفة التي وجدها عند « دوركايم » و« ماكس شيلر » .

وما يعنيننا من كل ذلك ، هو إنقسام علم الاجتماع إلى مختلف « الاتجاهات » و « المدارس » التي يزرعها الفكر الاجتماعي ، وما يعنيننا أيضاً - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التي بنحو كل منها نحواً خاصاً في تفسير المعرفة ، في ضوء الفكر الطبقي أو الاجتماعي أو التاريخي .

ولكننا نقول - في الرد على كل تلك الاتجاهات المتعارضة - إن حرية الفكر ، لا ينبغي أن تخضع لسلطان خارجي ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة .

حيث أن روح الطبقة إنما تعمل على جمود الفكر ، حين ينغلق الفكر
الطبيعى على ذاته ، ويحاط بسياج نفعى جشع ، بعيد كل البعد عن روح
الفكر الخلافة . بمعنى أن « روح الطبقة » أو « عقل الجماعة » . كلاهما قيد
لا يتفق وطبيعة الفكر الحر ، وكلاهما حجاب لا يوصلنا إلى الحقيقة .

ففى تلك القيود الاجتماعية ، والحجب المادية قضاء مبرم ، على كل ما يتمتع
به الفكر من أصالة وإبداع . كما لا يمكن أن نثبت الحقيقة عن تلك المجتمعات
المغلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر .

والحرية هى الواقعة الأولية ، وهى الشاهد الوحيد على قيام الفكر ،
ولا يمكن أن نتصور المعرفة فى صدورهما عن « منطق التاريخ » . إذ أنها
لا تصدر إلا عن « ذات الإنسان » ، تلك الذات التى تتميز بالوعى والإصالة .

ولذلك شاهدنا فى تاريخ الفلسفة ، كيف قامت الفلسفات الوجودية برد
فعل مباشر ، إزاء التزعزعات الماركسية والجمعية ، التى تجمل من الإنسان فرداً
منخرطاً فى طبقة ، أو متميماً إلى جماعة ، فرداً يتصرفون به باسم الحركة
التقدمية الجمعية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات ، إذ أن روح الجماعة
تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هى نقطة الضعف الشديدة التى
تعانى منها وجهات النظر التاريخية والجمعية .

واقف وقف « كارل مانهايم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف
التاريخى . إلا أننا لو قبلنا جدلاً - فكرة الحتم التاريخى ، لوجدنا أن التاريخ
فى ذاته ، لا يستند إلى تعميم أو إلى « قانون عام » كما هو الشأن فى
العلوم الطبيعية .

لأن التاريخ يتمتاز بالمضى و « الانفراد » في وقائعه الجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياها المخصوصة إلى قانون عام يفسرها . فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » أو « لصياغة قانون » . ويقول كارل بوبر - بصدد الاعتراض على مانهايم - إن المذهب التاريخي ، منهج عقيم لا ينتج شيئاً ولا ينجي ثمار . ويتساءل بوبر - في كتابه عن « المجتمع المفتوح وأعداؤه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟

إن التاريخ - في رأى بوبر - ليس له معنى . كما أن العقل على حد تعبير « بول كسكيتى » - لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى . فليس هناك منطقاً للتاريخ ، 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 للخلاق والإبداع .

وفي ضوء تلك الاعتراضات - نستطيع أن نؤكد تفاوت نظرية مانهايم في المعرفة ، تلك التي ترد كل مظاهر الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، إلا أن مانهايم ، لم يبذل جهداً في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه يستثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى .

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسولوجى الذى إصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند الرياضيين و « الفيزيقيين » ؟ بالرغم من إعتبارها أظهر أشكال المعرفة التى أثارها الفلاسفة ، منذ فيثاغورس وأفلاطون ودبكاترت

وكانط . ويبدو أن مانهايم قد تفاضل عن تلك المسألة الفلسفية الصعبة .

إلا أننا في الرد على جملة المدارس الاجتماعية في سوسيولوجية المعرفة - نقول - لقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة ، وذهب أتباع الاتجاه التاريخي إلى نشأتها في مواقف التاريخ .

ولكننا نقول مع كانط - إن المعرفة ، هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات ابتدائية للعقل الخالص ، كما أنها تصورات أولية أصيلة ، بمعنى أنها تشمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتبرها « حصنة مشتركة » بين سائر البشر .

كما أن المعرفة - لا توجد خارج الانسان ، إذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بوجود الذات العارفة . وأن الحقيقة في ذاتها تاريخية كانت أم إجتماعية ، هي في ميسس الحاجة إلى تلك الذات المفكرة ، التي تفضيها وتحملها وتعيها ، وتميط اللثام عنها . تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، وأعنى به قصد إجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا نحاول الخروج من نفسك ، بل عد إليها ، »

« فإن الحقيقة تكن في أعماقك أيها الانسان . »

...

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه

يتعداها جميعا، كي يتعمق في منابع الأخلاق والدين فأثار الاجتماعيون مسألة « الواجب » والإلزام ، وتناول دور كاييم مشكلة الإرادة ، وعالج مسألة القيم والأحكام التقويمية .

وطرق ليفي بريل - فكرة المعيارى والنسبى فى الأخلاق ، وعلم العادات الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى ، وذهب « البر بابيه » بالوضعية والنسبية ، إلى الحد الذى يصطنع منه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إغفاله .

وكانت هذه المعطيات الأخلاقية هى نقطة البدء التى إنطلق منها الاجتماعيون . فتحوات الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » ، إلى مجال « الحادث » و « النسبى » .

ولقد إصطدمت مدرسة دور كاييم ، أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، وإقتحمت معاقل عريقة فى الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا » و « الكوزمولوجيا » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسنة الوجود .

وكلها مباحث فى الوجود المطلق ، تتناول وجود الإنسان ، وتعالج فكرة الأنوهمية وأصل العالم ومصدره . ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل يسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته رقيته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات .

ولقد كانت الزعة التوتمية ، هي المفتاح الاجتماعى ، الذى بفضلہ إقتحم دور كايم ميدان الانطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك - فى أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن «البدایات الأولية للحياة الدينية» ، بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتماع الدينى ، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أناروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع فى نضايف هـ - هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها ، وإمالة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

إلا أننا - كفلاسفة - ومن وجهة النظر النقدية ، وجدنا أن علم الاجتماع ، لم يتعثر فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاول الاجتماعيون أن ينتزعوا من الفلسفة مسائل الأخلاق ، وإعتبروا الأخلاق ظاهرة إجتماعية يدرسها «علم العادات الأخلاقية» .

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تنجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناولہ الأخلاق من مسائل «الحمد» و«الشر» و«التفائل» و«التشاؤم» ، و«الضمير الخلقى» و«الواجب» . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وطاداتها الجزئية تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين كما يدعى الاجتماعيون - ظاهرة اجتماعية ، نستغلها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمناخه في القلب والضمير ، عن طريق إخلاص النية في الاتجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شعائر أو طقوس .

ومن هنا تصبح فكرة الألوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليست جمعية ، فالله يتجلى للفرد لا للجماعة . حيث أن الدين في ذاته هو منطلق مشاعر تجيش في الوجدان ، وجماع معان تقع في القلب ، والدين تجربة - يعانيها الصوفي ، حين يقع في الحال . والحال بلغة « القشيري » هو معنى يرد إلى « القلب » من غير تعمد ، ولا إجتلاب ولا « إكتساب » . بمعنى أننا لانستمد من الآخرين ، لأن الشعور الديني شعور ذاتي خالص ، لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما نؤمن دور كايم .

فالدين إيمان فردي خالص بحضور الله ، وإنصالة ودوامه ، يتاجيه الانسان ويخاطبه ، بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز . وهي لغة المشاعر ، التي تحتاج إلى الصمت البليغ ، الذي يفوق فصاحة الكلام الذي هو لغة المجتمع . وفي عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الإله يعلمنا الصمت » .

بمعنى أن الشعور الديني ، شعور فطري بحت ، وهو قد يمد قدم الانسان ، كما أنه حقيقة يدرها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبهة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . كما أن الدين حقيقة ، هو موقف صوفي خالص ، بين العبد وربّه ، دون هيابة من شعائر جماعية او طقوس مرسومّة .

. . .

وختاماً - فقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة - أن الفلسفة ومسائلها هي نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع . إذ أن إغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبيه إليها في دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندري لما إذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشاكل ، ربما ما كان يعالجها لو أنه كان مستقلاً في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة .

حقيقة - إنه يجاهد في أن يكون علماً في منهجه وموضوعه . ولكن علم الاجتماع ، عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والأخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمى البحث . بما أدخله في موضوعه من مشاكل الفلسفة البحثية .

ولذلك نرى علم الاجتماع ، في مراحله المعاصرة ، وفي كثير من مدارسه ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية . متجهاً 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 الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وربما تزيد محاول تطبيقاً لنتائج دراساته تلك ، في شكل خدمات ورعاية إجتماعية .

وفي كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق أنه علمى ، ومتجهج للطرق العلمية .

إلا أننا - ينبغي حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعي لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وإنما قام على أساس إثارة الموضوعات والمشكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية .

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره المعاصرين ، ما زال يحن حنيناً شديداً إلى الزام خط سيره الأول ، الذي يصل بينه وبين الفاسفة ، فيعمل في نظرية المعرفة بالذات ، وهي أم المسائل الفلسفية . وكأنه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأول هو مسائل الميتافيزيقيا ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل .

ولا غرابة في هذا - فإن علوماً كثيرة كالطبيعيات والرياضيات ، و « الأخلاق » و « علم النفس » ، و « علم الجمال » ، قد أصبحت علوماً على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها من « طبيعيين » و « رياضيين » و « أخلاقيين » و « نفسيين » و « جماليين » ، تتعلق بالأنظار الفلسفية ، حين يتعمقوا في علومهم ، فهم يتحدثون حديث فلاسفة لا حديث علماء .

ونحن لا نجعل موقف الرياضيات بالذات ، وهي أضبط العلوم جميعاً ، فهي كلما أمعنت في التقدم إلى الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجدها تعوق حتى عند أصحابها لتنظر إلى الوراء ، متطلعة إلى الفلسفة ، والتفاسف في أخطر مشاكلها ، وهي مشكلة أسس الرياضيات التي ما زالت تشغل الرأي العام الرياضي ، والتي هي مجال فلسفة ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم أطلقوا عليها إسم « ما بعد الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » .

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع والفلسفة » ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق إلا على فريق من الاجتماعيين دون آخر ، إلا أن

هذا الموضوع لا يزال مفتوحا في الحاضر والمستقبل ، فلا تزال مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق ، موضوعات قائمة ، وستبقى حية خصبة ، مابقيت الفلسفة وعلم الاجتماع .

وبذلك - لا أعتبر أن الحد الذي وصلت إليه ، في هذا البحث ، في الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهدا قد مضى وإنقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة في الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة على الأقل .

وعلى الاجتماعيين أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكن لا يقعوا في سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد . وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث . إذ أن الحقيقة هي المطلوب الأول والأخير .

موجز بالإنجليزية لمحتويات الكتاب

CONTRIBUTION OF SOCIOLOGY TO SOLVE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

(1)

Sociology contributed to a very large extent towards philosophical problems. It has its own point of view in both logic and epistemology. Besides, we notice that the sociological point of view, tried to elucidate the social origins of ethics and religion .

So, Sociology interferes by these contributions in the well known fields of metaphysics, and enters deeply in the great forts of philosophy, aiming at solving the metaphysical problems, and taking them out, depriving them of their mental and philosophical origins .

Sociology, tries then, to discover the social sources which unveil the real and social origins of the mental problems, from the point of sociological view. Therefore, Sociology's own aim, is to swallow metaphysics, and to replace philosophy.

In this connection « Emile Brehier » in « *L'histoire de la philosophie* » Says :

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions que sont du ressort de la Philosophie :
« C'est surtout cette transmutation des problèmes Philosophiques
« en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici ». (1)

(1) Brehier , Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Paris. 1932.
P. 1129 .

We Can see from these words of Emile Brehier, the historian philosopher, that Durkheim's sociological school, made a great philosophic trial, to take a position towards philosophic problems, and to represent social solutions.

I meant by this thesis to limit the contributions of sociology in different fields of philosophy, and to show how sociology shared in « categories of knowledge, » « Laws of thought and logic », and « postulates of ethics and religion » from the angle of sociological dimensions.

But did sociology, by these contributions, stand on a firm ground ? Did it assure itself to replace philosophy ?, and to what extent did it elucidate the metaphysical problems ? and did it give final solutions which could not be discussed any more ?

For all these questions, I tried to discuss and to evaluate the results of sociology in the light of the discussions of philosophers.

(2) .

The method I followed was not historic in one of the senses of this word. Because I have not followed the sociologists as they appeared in the history of sociology, and I have not studied everyone's position towards philosophy as he dealt with.

But I followed the method of rousing the subjects and problems as philosophy arranged it. For, the title of the thesis is « *Contribution of Sociology to solve problems of Philosophy* ». Then, it is dutiable that I must begin from these problems as philosophy wanted it to be.

is a unit that combines the parts and the problems of the first chapter Concerning « Logic », where I tried to deal with the problems of logic as the sociologists aroused them.

Inside and through that frame, I divided logical problems especially, the problem of « *Methods of thought* », « *Laws of Formal Logic* », « *Representations* », « *Propositions* », and « *Concepts* ». Finally I dealt with logic in the light of Durkheimian sociology, for « Emile Durkheim » is considered the most famous sociologist who contributed deeply in many philosophical problems. Then I concluded the different sociological contributions to logic, with extensive discussion and evaluation.

There is also a unit that combines the parts and the problems of the second chapter, it is the unit of « *The theory of knowledge* », where I tried to deal with the epistemological problems, such as « *categories* » and « *Origins of knowledge* », from the sociological point of view, in reference to « Karl Marx », « Durkheim », « Max Scheler », « Mannheim », « Sorokin » and « Robert Merton ».

Then I concluded the different social contributions with discussion, and I tried to evaluate the results of Sociology in « Knowledge » and « Categories ».

But the unit that combines the parts and problems of the third chapter, is the unit of « *Ethics and Religion* », where I tried to deal with the « Ethical problem » and « The religious problem », to elucidate the position of sociology towards the deep sources of ethics and religion.

Then I concluded the social point of view, with discussion and evaluation.

(4)

In these papers; we notice that philosophy and its problems are the beginning and the necessary introduction for sociology. Because, without philosophy we cannot understand the sociological theories, in any period, and in many contemporary attitudes.

If we ignore philosophy in the study of sociology, since «Auguste Comte» up till now, we will fall in ambiguity and confusion, to study problems without origins.

Thus, we do not know why sociology deals with subjects and problems, with which it may not deal, if sociology was independent in origin and development from philosophy and philosophers.

In fact, Sociology tries to be scientific in its method and subject. But, when sociology deals with logic, epistemology, ethics and religion, it will deviate from its pure scientific aims. Hence, sociology, in its contemporary stages, has cut every relation with philosophical problems, to tend only to society, and to study social phenomena, by using scientific methods, such as methods of *observation, statistic, comparison* and *explanation*. In sociology, we can study the different primitive, rural and urban societies. we can also study social mobility, industrialization, standard of living and the different institutions of the family and marriage.

In all these fields, sociology can be considered as scientific and follows scientific methods. But, it will not be so, if it is combined with philosophy and its problems.

(5)

Finally, I offer my deepest heart thanks to ch. Professor Dr. Mohamed Sabet El - Fandy, who gave the main push to this intensive study. I owe him a great debt of honour, as he spared thankful efforts, and did all his best, to give every possible guidance, which lighted clearly my way.

Dr. Gabbary Mohammed Ismail

Alexandria,

December, 1966.

دليل عام

* ملحق النصوص

* ملحق المصطلحات الإفرنجية .

* ملحق الاعلام .

* ملحق المراجع .

(1)

« Vivre pour autrui n'est pas seulement la loi du devoir, c'est aussi la loi du bonheur. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P.223.

(2)

« Vivre pour autrui. Cette règle constitue un dualisme dont le premier élément (vivre) devient la base du second. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 249.

(3)

« (Positif) signifie, à la fois, réel, utile, certain, Précis, organique, relatif, et même sympathique. »

Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

(4)

« La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que,
« Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de
« purs concepts. »

« L'expérience et l'histoire sont plus loin de représenter les
« lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement
« les idées mathématiques, cependant ces lois et ces idées sont
« des formes rationnelles également nécessaires, celles - ci pour
« être la règle des sens, celles - ci là pour diriger la vie et pour
« la juger. »

Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Nouvelle Edition, Tome
premier F.Alcan. Paris. 1908. P.V.

(5)

« Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de
« (l'homme) en général, l'analyse positive et précise de l'homme
« donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle on
« disparue. »

Levy-Bruhl., Lucien., *La Morale Et la science des Moeurs*.
Dixième Edition, F.Alcan. Paris. 1927. P. 85.

(6)

« Tes idées générales, mais surtout tes idées sociales, sont
« toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de
« l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif,
« plus tu y penses, plus tu en seras convaincu. »

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition
commémorative, Paris. 1942. P. 7.

(7)

« Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui
« elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les
« individus meurent, les générations passent et sont remplacées
« par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante
« et semblable à elle-même. »

« Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait
« celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le
« mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu
« qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu
« impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde,
« diffus dans une multitude innombrable de choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F.Alcan. Paris. 1912. P. 269.

(8)

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument distincte et tout force matérielle, qui agit de toutes sortes de façons, soit pour le bien, soit pour le mal, et que l'homme à le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 277.

(9)

« Si donc il est, à la fois, le symbol du dieu et de la société, n'est - ce pas que le dieu et la société ne font qu'un. Comment l'emblème du groupe aurait - il pu devenir la figure de cette quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ?

« Le Dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. PP. 294 - 295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immortalité des âmes est la
« seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer à lui-même
« un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est
« la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais
« le clan survit. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F.Alcan. P. 384.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées
« européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la
« société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les
« choses qui peuplent l'univers, font partie de la tribu; elles en
« sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres
« régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place
« déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de
« l'Australie du sud, dit M.Fison, considère l'univers. comme la
« grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et
« toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le
« même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est
« lui-même membre. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie
Religieuse*. F. Alcan P. 201.

(12)

« Au Premier regard que les hommes jetèrent sur le monde,
« rien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature
« était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une
« merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard,
« quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour
« régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés
« naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles...
« Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et
« de crainte c'est cette merveille, ce miracle, c'est immense
« inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première
« impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*,
F.Alcan. Paris. 1912. P. 104.

(13)

« Ce règles de la morale que nous commençons par subir
« passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'éducation, et qui
« s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en
« chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison
« d'être. En un mot, nous pouvons en faire la science ».

« Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend
« fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de
« nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par
« un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons
« tous les rapports ».

Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 133.

(14)

« La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle
« il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamorale semi -
« sociologique, semi- métaphysique, fondée sur l'équation suivant :
« Société (conscience Collective) - Esprit - Bien Suprême. »

Gurvitch, Georges., *La Vocation actuelle de la Sociologie*,
Press. Univers. Paris. 1950. P. 527.

(15)

« Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de
« l'infra - intellectuel et le pur dynamique du supra - intellectuel.
« L'un à été voulu par la nature, l'autre est un rapport du
« génie humain ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la morale et de la Religion*,
Press. Univers. Paris. 1955. PP. 62 - 63.

(16)

« On trouve dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des
« sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie.
« Mais il n'y a jamais eu de société sans religion ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*,
Press. Univers. Paris. 1955. P. 105.

(17)

« For according to this, the central Australian in general, and
« the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, of
« the six strata, or so into which the native culture of that
« continent is divided ».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and
Theories*, Trans. by. H. J. Rose, London. 1931. P. 116.

(18)

« Now these oldest tribes have either no totemism at all to show, or only fragments of it, acquired at a later date. « what we do find among them is the figure of the suprême « Being, clear, definite, and quite independent of totemism».

Fchmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, trans. By. H. J. Rose, London. 1931. P. 117.

Abstrait	مجرد
Accedental	عرضى - حادث
Alchemie	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 (ليفى بريل)
Anthropolgie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des idées	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, M.	الحسن
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حمى
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	الزعة الشبيهة (دور كيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الخلقى
Consensus. M.	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوجيا
Critique	نقدى (كانط.)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلال - تدهور - هبوط
Définir	التعريف
Déraisonnable	لا معقول
Devoir. M.	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطيات (كانط.)
Droit	قانون
Durée	الديمومة (برجسون)
Elémentaire	أولى
Esprit positif	الروح الوضعى (كوت)

Essence	جوهر
Etat	حالة
Etat primitif	حالة أولية
Etre	الوجود أو الكنونة
Etre Suprême	الكائن الأعلى
-, grand	الموجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقي (دور كيم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كائط 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

Infinité	لامتناهى
Interdictions	المحرمات
Intuition sensible	الحدس الحسى (كانط)
Impérative	أمر - حتمى
Isolément	عزلة
Jugement	حكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, F	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contigüité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفى بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malice, F	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطافى (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر - الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هاليفاكس)
Métamorphose	ماوراء الأخلق
Methodologie, F	علم المناهج (مناهج العموم)
Monde, F	العالم الفيزيقي
Morbide	مرضى - غمير سليم - ويل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلق

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غيبى
Negatif	سلبى - القضية السالبة (فى المنطق)
Nombre	العدد
Normal	عادى - مألوف
Noumènes	عالم الأشياء فى ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الانطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكاني
Pathologique	مرضى - معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليفى بربل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلطات الرياضية
Plaisir	اللاذعة

-, 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	دنيوى - 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
Règle	قاعدة
Règles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبى
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentations impersonnelles	التصورات العامة
abstraites.	المجردة
Réprobation., F.	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	ج-زاه
Science de Moeurs	علم العادات الخلقية (ليفى بريل)
Sentiment., M.	الشعور
Simultané	متآنى
Singulier, proposition	القضية المخصوصة (عند كانط.)
Subjective	ذاتى
Substance	مادة
Suicide., M.	الانتحار (دوكايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعى
Symbol	رمز
Symbolique	رمزى
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المحرمان)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totémique	طوطمى
Totemism	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد - وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية فى الأخلق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الحميدة

Absolute	مطلق
Absolute existence	الوجود المطلق
Abstaact	مجرد
Abstraction	تجريد
Ābsurdity	الحال 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 - تحكمي
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	العماء - مادة الكون قبل تكوينه - هيولى
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	ممارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية - تكوين
Contact	إحتكاك
Copula	الرابطة (في القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الإلتصالي
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 - أنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبيرى - تجريبى
Empirical data	معطيات إمبيريقية
Empiricism	النزعة الإمبيريقية - المذهب التجريبى
Emotions	إنفعالات وجدانية
Enlightenment	حركة التنوير
Epistemology	الإبستمولوجيا - نظرية المعرفة
Essence	جوهر
Essence man	الإنسان الجوهرى (عند ماكس شيلر)
Essential property	خاصية أو صفة جوهرية
Ethics	الأخلاق
Ethnography	الأنثوجرافيا
Ethnology	الأنثولوجيا
Exterior	خارجى
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 والانتروبولوجيا)
Families, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلّة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فلكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صوري
Formal Sociology	علم الاجتماع الصوري (في ألمانيا)
Formalism	الزعة الصورية
Formulas	صينغ
—,Mathematical	صينغ 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 هربرت سبنسر)
Historicism	الفرقة التاريخية (عند كارل بوبر و كارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (في الأنثروبولوجيا الفيزيائية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	الفرقة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيلي (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 السوسيولوجي
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	عماية 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	للوجود الظاهرى
Phenomenalism	الزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعى
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلمات
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 (فى الانثروبولوجيا الفيزيائية)
Random	عشوائى (فى الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلى
Rational insight	حدس عقلى
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

Reason	المقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبى
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعى
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دوركايم)
Rural	ريفى
Rural Sociology	علم الاجتماع الريفى
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	إنقسامى
Sensation	إحساسى
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 للسوسيولوجية
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
Superstitious	خرافات
Survey	مسح
Social	المستح الاجتماعي
Symbol	رمز
Symbolic	رمزي
Symbolism	التزعة 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	الغائية
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 ونبرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد - إنفراد

Unity	وحده
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى - حضرى
Urban Sociology	علم الاجتماع الحضرى
Utilitarian	نفعى
Utilitarianism	الزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صدق - 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	الشموذة
Worship	عبادة
Worship of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الاجتماع الحيوانى

ملحق الاعلام

ابن سينا (الشيخ الرئيس) ۹۸

أبيقور Epicure ۲۳، ۲۲

أرسطيب Aristippe ۲۳، ۲۲

أرسطو Aristotle ۱۷، ۷۹، ۹۸، ۱۰۰، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴

۱۶۴، ۱۶۲

أفلاطون Plato ۷۹، ۸۴، ۹۸، ۱۰۰، ۱۶۱، ۱۹۰

إقليدس Euclid ۱۵

القشيري (صاحب الرسالة القشيرية) ۱۳۲، ۱۹۴

أوغسطين Saint Augustin ۱۹۱

إيفانز بريشارد (إ. إ.) Evans - Pritchard, E.E., ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹

إينشتين Einstein ۱۸۴

باستيد (روجيه) Roger Bastide ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۹

باسكال Pascal ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۶۴

بارودي Parodi ۴۹، ۱۲۲

باييه (البير) Albert Bayet ۷، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸

۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۱۳۰

برجسون (هنري) Henri Bergson ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶

۱۳۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳

برستياني Peristiany ۱۰۶

برنوف Burnouf ۸۶

۱۷۰ ، Franz Boas (فرانز) بواس

۶ ، George Boos (جورج) بواس

۱۹۰ ، Karl Popper (کارل) پوپر

۲۳ ، Emie Boutroux (ایمیل) بوترو

۵۸ ، Bouglé بوجلیه

۴۹ ، Belot بیلو

۱۴۸ ، F. Bacon (فرنسیس) بیکن

۱۳۵ ، ۱۰۲ ، Edward B. Tylor (ایدوارد ب. تایلور) تایلور

۱۷۶ ، Jaspers چاسبرز

۶ ، Gall جال

۱۶۰ ، Paul Janet (پول) چانیه

۱۷۰ ، Marcel Granet (مارسیل) جرانیٹ

۱۵۶ ، ۱۲۹ ، Morris Ginsberg (موریس) جینزبرج

۱۵۸ ، ۱۳۰ ، ۱۲۹ ، ۱۲۰ ، ۲۲ ، G. Gurvitch (ج. ج) جورفتش

۱۰۱ ، ۹۲ ، Gillen جیلین

۱۷۴ ، Wilhelm Jerosalem (ولہلم) جیرو سالم

۵۸ ، Davy دافی

سپینوزا (ب. B. Spinoza ۱۷، ۱۶، ۱۵،

ستارك (ویرنر) Werner Stark ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۸،

سترولو (كارل) Strehlow ۹۲،

سقراط Socrates ۱۲۶، ۳۸،

سكيت Skeat ۸۹،

سوروکین (پتریم) Pitrim Sorokin ۱۸۰، ۱۶۴،

سیای Séailles ۱۶۰،

شمیت (و. W. Schmidt ۱۵۹، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴،

شیلر (ماکس) Max Scheler ۱۸۸، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴،

فالا Valat ۸۰،

فخته Fichte ۱۲۹، ۳۸،

فریزر (جیمس) Sir James Frazer ۱۵۸، ۱۳۶، ۱۳۵، ۹۲، ۹۰، ۸۶،

فوییه Fouillée ۴۹،

فونت Wundt ۳۰،

فیثاغورس ۱۹۰،

فیرم (فرجیلیوس) Vergilius Ferm ۱۲، ۷،

كانط (إيمانويل) Immanuel Kant ۲۴، ۲۳، ۱۷، ۱۶، ۱۴، ۱۲، ۴،

۷۹، ۴۳، ۳۸، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۲۵،

۱۷۲، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۲۹، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۹۸، ۸۰،

۱۹۱، ۱۸۶، ۱۸۰، ۱۷۴، ۱۷۳

کودرنجتون Codrington ۱۵۸، ۹۷،

کوزان (فیکتور) Victor Cousin ۴،

کونت (اوجست) Auguste Comte ۴، ۳، ۱۲، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲۶، ۲۲،

۱۵۶، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۸۲، ۸۱، ۸۰،

کونفوشیوس Confucius ۱۶۴،

کولانج (فوستل) Fustel de Coulanges ۸۵، ۸۴، ۸۳،

کیر کجورد (سورین) Soren Kierkegaard ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۹۴،

لالاند (آندریه) André Lalande ۱۲۲، ۳۸،

لانج (آندرو) Andrew Lang ۱۳۳،

لبوک Lubbock ۱۳۵،

لوئر (مارتن) Martin Luther ۱۳۳،

لوسن (رینییه) René Le Senne ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸، ۲۲،

لوی (روبرت) Robert Lowie ۱۵۶،

لونج (ج) J. Long ۹۲،

لیبنز Leibniz ۳۸،

لیتریه Littre ۶۳،

لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy - Bruhl ۲۶، ۲۲، ۱۹، ۱۸، ۱۷،

۶۰، ۵۹، ۵۷، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷،

۱۹۲، ۱۶۹، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۳۰، ۱۲۹،

مارکس (کارل) Karl Marx ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹

ماکلنن M'Lennan ، ۱۳۵

مانهایم (کارل) Karl Mannheim ، ۱۷ ، ۱۷۲ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷

۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰

موس (مارسیل) Marcel Mauss ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸

۱۵۹ ، ۱۶۰

مولر (ماکس) Max Muller ، ۱۰۰ ، ۱۰۶

موی (پول) Paul Mouy ، ۱۶۴

میل (چون سٹیوارت) John S. Mill ، ۷۷

میرتون (روبرت) Robert Merton ، ۱۸۰ ، ۱۸۱

نیوٹن (ایسحق) Isaak Newton ، ۱۶۴

هاملان (اوکتاف) Octave Hamelin ، ۱۲۱ ، ۱۲۲

هلفتیوس Helvétius ، ۷۳

هوبز (ت.) T. Hobbes ، ۷۳

هوبز (ا. ه.) Hubert. H. ، ۸۸ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰

هوسرل (ادموند) Edmund Husserl ، ۱۷۶

هیگل (ج. و. ف.) G. W. F. Hegel ، ۳۸ ، ۱۸۶

هیدجر Heidegger ، ۱۷۶

هیوم (دافید) David Hume ، ۲۳ ، ۲۴

ملحق المراجع

المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociology 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'histotre de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Brehler, Emile., *L'histoire de la Philosophie*. Vol : II
Paris. 1932.
13. Brunschvicg, 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*, Edi-
tion 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. Re-
cueillis 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 Elementaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.
31. » » ; *Les Règles de la Methode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.
32. » » ; *L'Education Morale*, Paris. 1925.
33. » » ; *De Quelques Formes Primitive de classification*, L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1-72.
34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

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'annee 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. Geldstein, 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 Holjer., *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, Chicago. 1958.
115. " : *Structure and Function in Primitive
Society*, Cohen & West, Second Impres-
sion 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, Lon-
don. 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, Har-
per & 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.

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 بريتشارد .
« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور احمد أبو زيد - الاسكندرية ١٩٥٨ .
- ٤ - دور كايم - اميل .
« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي - ادارة الثقافة ، الفجالة - القاهرة ١٩٥٣ .
- 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 لوفافر .

« 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 قرة - عني بنشره الأب
ولهم كوتش اليسوعي •

١٢ - هوسرل (ادموند)
« تأملات ديكرتية » المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة
« تيسير شيخ الأرض » - بيروت ١٩٥٨ •

١٣ - يوسف كرم
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر - ١٩٥٩

المحتويات

صفحة	تقديم بقلم الاستاذ الدكتور ثابت الفندي
١٥	تسدير الكتاب
١٩	

الفصل الأول

٢٥	مقدمة عامة ومدخل
٢٨	علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين
٣٢	التوتية كنظرية أونطولوجية
٣٦	فلسفة الأخلاق والدين
٤٠	موقف علم الاجتماع من المطلقات

الفصل الثاني

٤٥	المشكلة الأخلاقية
٥١	فكرة الواجب بين كانط ودوركايم
٥٨	مبدأ استقلال الارادة

صفحة

٦٢	مشكلة القيم والأحكام القيمة
٧١	« المعيارى » و « النسبى » في الأخلاق
٧٥	مشكلة الانسان والضير الخلقي
٨٠	البير بايه Albert Bayer ودراسة الظواهر الخلقية
٩١	ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني
	الفصل الثالث
١٠١	المشكلة الدينية
١٠٣	تمهيد
١٠٥	مراحل الفكر الديني عند كونت
١٠٧	الظاهرة الدينية عند كولانج Coulanges
١٠٨	الاتجاه الوظيفي التاريخي عند دوركايم
١١١	الدين والسحر
١١٤	التابو Toboo «
١١٦	الدين التوتمي
١١٩	الألوهية والتوتمية
١٢٣	« النفس » مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن

صفحة

١٢٨

التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود

١٣٣

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

الفصل الرابع

١٣٩

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين

١٤١

دور كايم كفيلسوف أخلاقي

١٤٤

بين « دور كايم » و « كانط »

١٤٦

هجوم الفلاسفة على فكرة الالتزام الاجتماعي

١٤٨

أخلاق « الضغط » وأخلاق « التطلع »

١٥١

الالتزام الوجودي

١٥٦

الشعور الديني والايان

١٥٨

الدين التوتمي في ميزان النقد

١٦٣

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

١٦٩

خاتمة الكتاب

٢٢٣

موجز بالانجليزية لمحتويات الكتاب

٢٣١

دليل عام

٢٣٣

ملحق النصوص الافرنجية

صفحة

٢٤٣

ملحق المصطلحات

٢٦٧

ملحق الأعلام

٢٧٥

ملحق المراجع

٢٩١

المراجع العربية

٢٩٧

المحتويات