

علم الاجتماع والفلسفة
الجزء الاول

5

علم الاجتماع والفلسفة

الحمد لله

المنطق

دكتور

دكتور قباري محمد اسماعيل

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

الطبعة الثانية

طبعة متميزة ومنقحة

دار المعرفة الجامعية

٤ شارع سويف - الإسكندرية

اسكندرية

C

5

إهداء

إلى الإنسان الكامل والملك الأعلى
الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

اللَّهُ نَلُو *

اَلْحَمْدُ مَنْ كُنْتَ اَوْ تَرَانِي يَكُونَا اِلَى جَانِبِي فِي
هَذِهِ الْاَيَّامِ ، اِنَّهُمَا اُسْرِعَا الْخَطْوِ ، فَغَادِرًا سَوْنًا عَالَمِ
الْفَنَاءِ ، اِلَى يَدِ خِدَا عَالَمِ الْخُلُودِ ...

اَلْحَمْدُ اِلَى وَ اُمِّي

11

12

13

تصدير

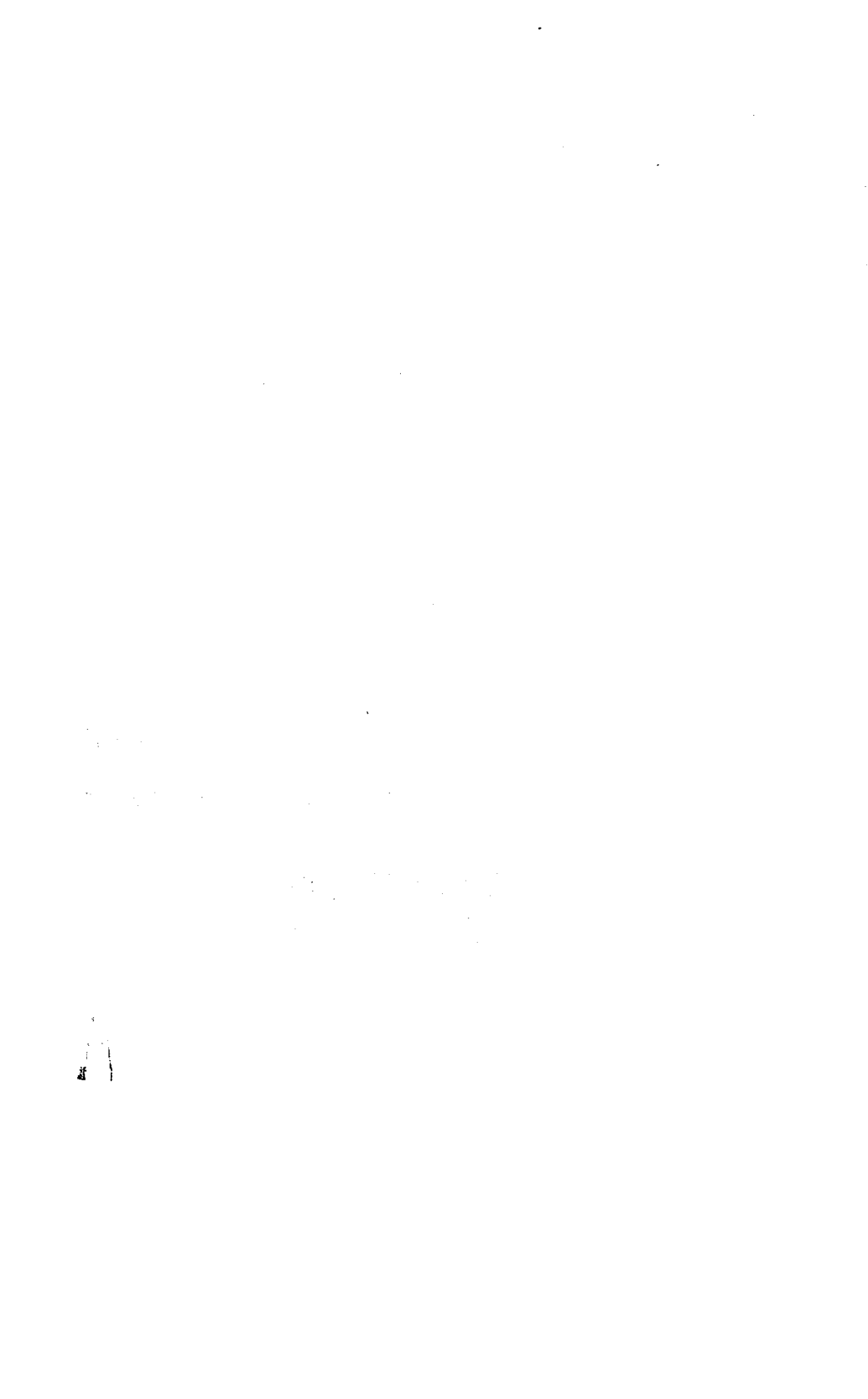
على بركة الله ، وبتوفيقه وهدايه ، اصدر
كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، وأتجه
الى المولى عز وجل ، حامدا شاكرا ، أحمد
سبحانه وتعالى ، لما أنعم به علينا من جهد
وصبر وسهر .. وأشكره جل وعلا ، فهو
الواهب الوهاب ، الذي اليه يرجع الامر كله
... ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ،
وهي لنا من امرنا رشدا ... وبعد

هذه هي الطبعة الثانية من كتاب « المنطق » ،
بعد ان زدت فيها وأضفت ، حيث أوضعت ونقحت
الكثير من المعاني ، فكشفت عن مغزاها ومبناها •

11

12

13



ولقد صادفت الطبعة الاولى قبولا في مصر ،
وسائر اقطار الوطن العربي ، فنفت 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

تقديم

الدكتور محمد زيات الفندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الاداب - جامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان في الكثير من موضوعاتهما مثل
ما اشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا
الاشترك 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 :
منهج الملاحظة الموضوعية في علم الاجتماع ومنهج
النقد والتحليل في الفلسفة .

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

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

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

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

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

اليه الاجتماعيون من انظار في بعض مشاكل
المنطق . ولقد استوفى المؤلف بحثه ، وجلا
غوامضه ، وأجاد في ترتيب مسأله ، والله اسأل ان
يفيد منه تلاميذه . . .

الدكتور

محمد ثابت الفيزي

تصدير

الحمد لله الذي برؤييته نستعين ، وإلى
أحديته نتجه ونبتغي الوسيلة فهو العلي
القدير ، الذي منه وجلت القلوب ، وله عنت
النجوم ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
... وبعد

عالجت في هذا الكتاب موضوعا جديدا كل الجدة ، وأعني به
دراسة الفلسفة من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهدها هنا
كيف تلتعم دراسات علم الاجتماع بميادين الفاسفة ، وحيث
نرى أيضا كيف تداخلت السوسيولوجيا وتغلغلّت وامتزجت في
صلب الدراسات الفلسفية ، حيث خلق علم الاجتماع بعيدا في
آفاق الميتافيزيقا .

(١) تصدير الطبعة الاولى

ولعل القارئ المثقف - يريد ان يعرف شيئا عن مغزى هذا الكتاب وفحواه ، ولعلني أيضا أريد أن اقدم لجمهور المثقفين في مصر والعالم العربي ، ما يشفي الغليل ، وأن أضيف الى المكتبة العربية ما يزيدها دواما ثراء على ثراء .

في الواقع ليس المقصود بهذا الكتاب أن يكون مجرد سرد لمذاهب الفلسفة بمعناها التقليدي المؤلف ، وانما هو دراسة سوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا . والكتاب بأجزائه الثلاثة عن « المنطق » و « نظرية المعرفة » و « الاخلاق والدين » ، انما يعالج مسائل الفلسفة في ضوء علم الاجتماع ، ويتناول دراسة وتحليل مشكلات الفلسفة من وجهة النظر السوسيولوجية .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل الفلسفة . فله صولاته في ميدان المنطق ، وجولاته في ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص في منابع الاخلاق والدين . بتلك المساهمات المتعددة ، اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة ، من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية ، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميظ اللثام عن اصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتلاع الميتافيزيقيا ، وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة . وفي هذا الصدد يقول « اميل برييه Emile Brehier » في كتابه « تاريخ الفلسفة » :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركي »
« أنه يتعين عليه أن يضع ويقدم »
« حلولاً لمسائل من صميم اختصاص »
« الفلسفة • وما يهمنا في هذا الصدد »
« هو هذا التحويل للمشكلات »
« الفلسفية الى مشكلات اجتماعية » (١) •

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

ولقد حاولت بهذا الكتاب ان احدد موقف علم الاجتماع من
مختلف ميادين الفلسفة ، وكيف أدلى بدلوه في مقولات المعرفة ،
وقوانين المنطق ، ومسلمات الاخلاق وقضايا الدين ، من زاوية
أبعاد الفكر السوسيولوجي •

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه ؟! وهل أكد
ذاته كي يحل بديلا عن الفلسفة ؟! وهل قدم لمشكلات
المتافيزيقا حلولاً نهائية لا تقبل المناقشة ؟!

في الرد على تلك الاسئلة ، رأينا ان المنهج القويم هو ان نلتزم
بمناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشات
الفلاسفة • ولذلك فان المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى

1 — Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie* Paris, 1932.
P. 1129.

من معاني هذه الكلمة ، لاننا لم نتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وانما رأينا أن ننتهج منهج اثاره الموضوعات كما رتبها الفلسفة .

ولعل هذا هو السبب الحقيقي الذي فرض علينا ان نجمع مسائل المنطق على حدة ، ثم مسائل المعرفة ، ثم مسائل الاخلاق والدين . وفي كل مجموعة من هذه المسائل رأينا ان نتبع المنهج التاريخي الذي في ضوئه نرى ترتيب ظهور النظريات الاجتماعية في مختلف المسائل كما جرت على مسرح تاريخ هذا العلم .

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

وبالاضافة الى ذلك - اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية في ان واحد ، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل - أتعرض الى تفاصيلها محللا ومناقشا ، وهذا ما قصده بالمنهج التحليلي . كما انني لم أغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث يبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائل كبرى تميزها الفلسفة - كالمنطق والمعرفة والاخلاق والدين . وهذا ما قصده بالمنهج التركيبي .

فهناك وحدة تربط بين اطراف ومسائل الجزء الاول من كتاب « علم الاجتماع والفلسفة » ، وتلك هي الوحدة التي تتعلق بمسائل ومشكلات « المنطق » حيث تناولت مختلف مشكلات هذا العلم ، كما اثارها الاجتماعيون .

فلقد تناول « أوجست كونت Auguste Comte » مسألة المنهج ، ودرس مناهج الفكر الانساني حين تتعاقب على مر التاريخ ، وبذلك المحاولة ربط كونت بين المنطق وعلم الاجتماع ، وجعل من المنهج تأريخا للفكر الانساني ، حيث يمر العقل « بحالات » états ، او « فلسفات » Philosophies ، او « مناهج » Méthodes ، بدأت باللاهوت ثم الميتافيزيقا وانتهت الى العلم الوضعي .

كما اثار ليفي بريل Lévy-Bruhl مشكلة « قوانين الفكر » ، وحاول ان يشرع للعقل البدائي قانونا يصدق على كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغيبية ، فقال بقانون المشاركة Loi de Participation ، على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذي يفسر احكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية .

واذا كان « ليفي بريل » قد انشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد التفت « هوبير وموس Hubert Et Mauss » الى مسألة « التصورات والقضايا والاحكام » ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية représentations magiques .

ولذلك عالج « هوبير وموس » قضايا المنطق من زوايا السحر ، ودرسوا قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالالتفات على وجه الخصوص الى فكرة « ألمانا Mana » ومدى ارتباطاتها بمختلف التصورات البدائية ، وتدخلها في تشكيل منطق الفكر البدائي .

ولم يقتصر علم الاجتماع على مساهمة في ميدان المنطق ، وإنما تطرق الى ميدان المعرفة والمقولات Categories . وفي الواقع - ان دراسة المسألة الاستمولوجية من وجهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع من فروع علم الاجتماع ، يطلق عليه علماء الاجتماع الالمان اسم « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » .

وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا ، لا يتصل بعلم الاجتماع ذاته ، وإنما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتماع » أو « فيما وراء علم الاجتماع Meta-Sociology » .

واستنادا الى هذا الفهم ، تعالج « ميتافيزيقا علم الاجتماع » - التي تتمثل في سوسيولوجية المعرفة - مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان « العوامل الاجتماعية Social Factors » إنما يكون لها أثرها الكبير في اكتساب المعرفة ونشأة العلوم . وعلى هذا الاساس ، لقد أضاف علم الاجتماع الى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلسفة وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وانما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص في منابح « الاخلاق والدين » . فلقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والالزام » ، فتناول « دور كايم » فكرة « الارادة » Volonté ، وعالج مشكلة « القيم والاحكام التقويمية » Jugement de Valeur كما طرق « ليفي بريل » فكرة المعيارى normatif والنسبي Relatif في الاخلاق ، وناقش « مشكلة الضمير » La Conscience وغاية السلوك الخلقي .

كما ذهب « البير بابيه Albert Bayer » بالوضعية والنسبية في الاخلاق ، الى الحد الذي يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على انها « واقع معطى » لا يصح اغفاله . وكانت هذه المعطيات données الاخلاقية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون . فتحولت الاخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » الى مجال « الحادث » و « النسبي » .

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم ايضا ، بصميم المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الانطولوجيا » ontologie « الكوزمولوجيا » Cosmologie . تلك الابواب الفلسفية الكبرى ، التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول وجود الانسان ، وتعالج فكرة الالهية واصل العالم ومصيره .

ولذلك حاول علم الاجتماع ان يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين

ووظيفته وقيمته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والسعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التي تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية او ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات وفي دنيا الثقافات .

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

وليس من شك - في ان دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الاشكال الأولية للحياة الدينية *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse* » ، بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني ، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي اثاروها في فلسفات الدين والاخلاق والمعرفة . فلتقدم تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع في تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصلية ، بقصد تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

* * *

ولا يفوتني - أن أختتم هذا التصدير ، بأن أحمد الله ، وأشكر الانسان الكامل ، والعالم الجليل . الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي .

وأن أرفع الى استاذيته البارة السخية ، عميم شكري ، وعظيم
تقديري ، وخالص محبتي ، فلم أكن أكتب سطور هذا الكتاب
الا من باب المحبة .

استاذي العظيم . . . هذه ثمرة من غرسك أقدمها اليك ،
ويكفيني فخرا أن أكون قد تتلمذت عليك ، وتزودت من زادك ،
وارتويت من فيض علمك ، حفظك الله ورعاك ، وأسأله تعالى
أن أكون قد تابعت واقتفيت .

ق . ١٠ .

مَقَدِّمَةٌ

موقف علم الاجتماع من المنطق الصوري

حاول علم الاجتماع ان يسهم في ميدان المنطق . * وجدير بنا ان نلتفت الى لون جديد من ألوان الفكر ، حين يلقي ضوءا على مشكلات المنطق ، ويضفي طابعا مميزا على مختلف مسائله وموضوعاته ، حيث يدلي علم الاجتماع بدلوه في ميدان غريب عنه ، ويسهم بصدد المنطق مساهمة — أقول : انها جديرة بالعناية والتحقيق . *

ذهب علماء الاجتماع الى ان المجتمع اساس المنطق ، حيث تستند الصور المنطقية الى الصور الاجتماعية ، وتصدر معايير الفكر عن بنية العقل الجمعي (٢) . * وتلك هي القضية الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع بصدد موقفه من مسائل المنطق ومشكلاته . *

واذا ما استعرضنا هذه القضية ينبغي ان نتابع علم الاجتماع حين يطرق أبواب المنطق ويتتحم هذا الميدان ، يقصد اقتلاع المنطق من جذوره الميتافيزيقية وانتزاعه من اصوله البعيدة الغور في تاريخ الفكر والفلسفة ، وتفسيره أخيرا من زاوية المجتمع ، وتأويل مشكلاته من وجهة النظر الاجتماعية التسي تؤكد ابعاد الفكر السوسيولوجي . *

2 Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.

وينبغي قبل الاحاطة بتفصيلات الموقف الاجتماعي من قضايا المنطق ، أن نستعرض أهم المشكلات والمسائل التي صادفها المنطق طوال تاريخه ، حتى يمكن بفضل هذا الاستعراض الميتافيزيقي لمشكلات المنطق ، ان نتبين موقف علم الاجتماع منها ، وما جاء به بصدها من حلول .

لا شك ان هناك مشكلات اساسية يضطلع بها المنطق الكلاسيكي ، تتصل جميعها ببنية الفكر المنطقي ، حين يتثبت من بطلان التفكير او زيفه ، وحين يتحقق من صحة القول وصوابه .

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فقد اضطلع منذ البدء بدراسة طبيعة الفكر وقوانينه وبديهياته وأصوله الموضوعية (٣) Axioms وما يتصل بها من قضايا أولية primitive propositions وعامة بين بني البشر ، اذ أن هناك نمطا عاما للفكر يتميز به الفكر الانساني على العموم مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره (٤) .

ومن مباحث المنطق دراسة قوانين الفكر الصوري ومبادئه ، كمبدأ الذاتية أو الهوية Principe D'identité ، وهو مبدأ منطقي قديم ، انحدر اليه منذ سقراط حين أعلن في الرد على أغاليط السفسطائيين أن ماهية الشيء هي لا تتغير .

3 — Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan New York. 1949. P. 397.

4 — Ibid : P. 383.

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ الفكر المنطقي ، حيث اشتق منه « ليبنز » Leibniz كل قضايا الرياضة ، وأصبحت الرياضيات Mathematics بفضل هذا المبدأ عند « ليبنز » امتدادا للمنطق الصوري . ولقد ادخل Boole وجيفونس Jevons على هذا المبدأ بعض التعديلات والتغييرات المنطقية استنادا لنهجهما الذي اصطنعاه وأسمياه بالمنطق الرمزي Symbolic Logic (٥) .

ولذلك بفضل هذا المبدأ الصوري للهوية ، انشغل المناطق من لوجستيقيين واكسيوماتيكيين بمسألة « الرمزية » و « الصورية » في قضايا الرياضة والمنطق ، كما انشغلوا أيضا بما أسموه « جبر المنطق » حين تتحول القضايا المنطقية الى حساب ، بحيث يستطيع المنطقي المعاصر ان يقول : « أنا أحسب » بدلا من أن يقول انه « يقيس أو يستنبط » .

وهناك مباديء صورية أخرى الى جانب مبدأ الذاتية ، وأعني بها « مبدأ عدم التناقض » و « مبدأ الثالث المرفوع » ، ويعني الاول أن النقيضين لا يصدقان معا ، بينما يعني الثاني أن النقيضين لا يكذبان معا (٦) .

ومن المسائل الرئيسية للمنطق الكلاسيكي ، مسألة التصورات والاحكام ومشكلة التعريف والتصنيف ، تلك المشكلة الهامة التي ترتبط بمقولتي « الجنس Genus والنوع Species (٧) » حيث يتصل كل من التعريف والتصنيف بمباديء الفكر الصوري . فيرجع التعريف الى « مبدأ الهوية » ويرتد التصنيف الى « مبدأ الثالث المرفوع » (٨) ، وكلها مباديء صورية تتصل بطبيعة العقل الخالص .

تلك اشارة عاجلة الى اهم المشكلات المنطقية ، التي اثارته
اهتمام الاجتماعيين . ونحن اذا تتبعنا البدايات الاولى لعلم
الاجتماع ، لوجدنا « أوجيست كونت » وقد تعرض لمسألة مناهج
الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ، فناقش طريق
التفكير عامة عند بني الانسان ، وعالج مناهج الفكر الانساني
وتطوراتها عبر التاريخ ، ولعل مسألة المنهج هي من مقاصد المنطق ،
كما ان مناهج العلوم أو الميثولوجيا (٩) La Méthodologie
تعد هي الاخرى جزءا من أجزاء المنطق وميدانا رئيسيا من
ميادينه .

ولقد ذهب الوضعيون بالمنهج - على انه منهج التفكير
العلمي ، لان الحركة الوضعية التي تزعمها « كونت » في علم
الاجتماع هي في حقيقة الامر حركة مؤيدة للعلم مضادة
للميتافيزيقا .

ولقد حاول كونت أن لا يميز بين « المنطق » و « العلم » على
اعتبار أن منطق الفلسفة الوضعية لا ينفصل عن منهج العلم ،
ومن هنا صدرت الرابطة الأساسية التي تربط أسس المنطق
الوضعي ، بمنهج علم الاجتماع (١٠) اما المسألة الثانية التي عقد
الاجتماعيون عليها أهمية كبرى بصدد تلك الصلة التي تربط المنطق
بعلم الاجتماع ، وأعني بها مسألة اللغة ، تلك المسألة المنطقية
والاجتماعية الهامة ، التي ألفت اليها « اميل دوركيم » و
« لوسيان ليفي بريل » و « مارسيل جرانيت » Marcel Granet .

واللغة عند الاجتماعيين من نتاج المجتمع ، ولا تصدر الا
عنه ، حيث أنها ظاهرة اجتماعية ، والمنطق بتصوراته واحكامه

وقضاياه ، انما يستند أصلا الى اللغة ويتصل بها أوثق اتصال (١١) . وقد كشف دوركايم عن الاصل اللغوي في التصورات المنطقية على اعتبار أن الألفاظ هي التي تحدد معاني التصورات ، كما أن اللفظة اللغوية تتسم بالثبات وتتميز بالعمومية (١٢) . وقد درس « لوسيان ليفي بريل » طبيعة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميتها ، وبخاصة تلك اللغات واللهجات التي تتعلق بهنود شمال أمريكا (١٣) . أما « مارسيل جرانيت » Marcel Granet فقد اهتم بدراسة مسألة اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية ، وتوصل بصدد دراسته للفكر الصيني القديم ، الى أن اللغة الصينية لغة مشخصة Concrete وليست مهياة لتحديد الافكار ، كما انها ليست صورية Formal كما هو الحال في اللغة الحديثة ، اذ ان الكلمة الصينية البدائية لا يمكنها أن تحدد الفكرة بدرجة كافية من العموم والتجريد ، ولكنها فقط يمكنها أن تستحضر تركيبا غير محدد من الصور الجزئية (١٤)

والنتيجة التي انتهى اليها الاجتماعيون هي أن اللغة أساس الفكر والمنطق ، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فيصبح من الطبيعي اذن أن يكون الفكر والمنطق من ظواهر المجتمع . ولم يقتصر الاجتماعيون على اثاره مشكلات المنهج واللفظة ، ومناقشتها من وجهة نظرهم الاجتماعية الخالصة ، الا انهم قد تعرضوا أيضا للعديد من المسائل التي تعتبر من أهم مقاصد المنطق ، كمشكلة قوانين الفكر فعالجوا مبادئ الذاتية وعدم التناقض ، وناقشوا أدق المسائل المنطقية واشدها ارتباطا ، كمسألة التصورات والقضايا والاحكام .

ونظرا لمختلف مساهمات علم الاجتماع في مسائل المنطق المتفرقة وجدت أن التزم بتحديد كل مسألة على حدة ، فقسمت هذا الكتاب الى خمسة فصول مختلفة ، أشرت في الفصل الاول الى المنطق وتعريفه وصلته بالميتافيزيقا ، مع استعراض أهم مشكلات المنطق وموضوعاته ، كما أشرت في الفصل الثاني الى مشكلة مناهج الفكر كما تناولها « أوجست كونت » ، ومن خلال معالجة كونت لمشكلة المنهج ، نجد انه قد اصطنع للمنهج أشكالاً لا هوتية ، وميتافيزيقية ووضعية ، كما ربط كونت المنطق بعجلة علم الاجتماع (١٥) ، فجعل منه تاريخاً للفكر الانساني ، وعقد صلة وثيقة بين المنطق والمجتمع في ضوء قانون الحالات الثلاث ، ذلك القانون الذي يشتمل أصلاً على تفسير الفلسفة الوضعية لمناهج الفكر الانساني وتطوراتها عبر التاريخ .

وفي استعراضنا لموقف كونت سنشير ايضا الى فهمه لمسألة التصنيف ومنهجه في تصنيفه المشهور للعلوم على اساس فكرة التعقيد (١٦) ، كما صنف المقولات في ضوء مناهج العلوم البيولوجية (١٧) ، على اعتبار ان علم البيولوجيا في رأيه يعتبر أداة من الادوات التي بفضلها يستند التصنيف المنطقي (١٨) .

وليس من شك في أن « كونت » قد احدث تأثيراً واضحاً في الفكر الاجتماعي الفرنسي الا أن آثاره قد امتدت وظهرت معالمها في الفكر الاجتماعي الانجليزي ، فتجلت اتجاهاته النظرية والفلسفة عند اتباعه ، في انجلترا - من أمثال « جون ستيوارت ميل » J. Stuart mill و « هربرت سبنسر » H. Spencer

وهوفدنچ Hoffding و « هو بهاوس Hobhouse ولقد تابع هؤلاء المفكرون علم الاجتماع الكونتي في اتجاهاته ومواقفه من الفلسفة والمنطق .

وأشرت في الفصل الثالث الى مشكلة قوانين الفكر ، كما تناولها « ليفي بريل » في تفسيره للمنطق البدائي في ضوء « قانون المشاركة. Loi de Participation (١٩) » حيث ربط « ليفي بريل » بمقتضى هذا القانون صور العقل البدائي بمعايير البناء الاجتماعي ، وعالج مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ، وفسر صور الفكر الاولى وقوانين المنطق الصوري من وجهة النظر الاجتماعية ، وذلك بانتزاعها من صلب السياق الاجتماعي وتفسيرها من خلال البناء الاجتماعي التي هي قائمة فيه . وتقتضي الاشارة لموقف ليفي بريل من مسألة اللغة وصلتها بالمنطق (٢٠) ودراسته لفكرة « الشخص » و « المجرّد » في اللغات الهندية البدائية في شمال أمريكا ، الامر الذي شايعه فيه رائد من رواد الانثروبولوجيا الثقافية المعاصرة ، وأعنى به « فرانز بواس » Franz Boas (٢١) حيث قارن بين اللغات الحديثة واللغات البدائية ، وخرج بنتائج تشبه الى حد كبير ما طلع علينا به « ليفي بريل » بصدد معالجته لمسألة اللغة والفكر البدائي .

وسنشير أيضا الى موقف ليفي بريل من مسألة الرموز Symbols (٢٢) في المنطق البدائي وصلتها بالواقع الاجتماعي ، وكيف يفسر العقل البدائي عالمه الغيبي ، (٢٣) استنادا لمبدأ المشاركة ،

الذي يجعل من العقلية البدائية « سابقة على التفكير المنطقي
 • « Prélogique

أما في الفصل الرابع فنشير الى مشكلة التصورات والقضايا والاحكام بالاشارة الى موقف « هوبيروموس » من مسألة السحر وصلته بالمنطق فعالج « هوبيروموس مسألة التصورات والقضايا في ضوء نظرية السحر في علم الاجتماع ، ولا نفعل أيضا موقف « جيمس فريزر James Frazer » (٢٤) حين عقد صلة بين « منطق السحر » و « منطق العلم Science » ، بمقتضى قوانينه المعروفة للسحر التواصلى والسحر التشابهي . كما تقتضي الاشارة الى فهم الاجتماعيين للقضايا المنطقية والقضايا السحرية ، وتفسيرهم لقضايا المنطق في ضوء السحر و « الفلكلور Folklore » الفرنسي والجرماني (٢٥) . ومناقشتهم لمسألة العلية الامبيريقية والعلية السحرية او الغيبية ، وموقفهم من « نظرية التداعي » ونقصدها بها « تداعي المعاني والافكار من L'association des idées » وصلتها بنظرية السحر عند « ادوارد بيرنت تايلور Tylor » ، (٢٦) وسنرى أخيرا كيف فسر « مارسيل موس » مسألة التصورات والماهيات المجردة ، وكيف يعرض لتحليل مسألة الاحكام التركيبية في قضايا السحر ، يربطها بعقيدة سحرية كعقيدة « المانا Mana » ، كما يوضح لنا « مارسيل موس » كيف تقوم تلك المانا بدورها كرابطة Copula في القضية المنطقية كما يعقلها الفكر البدائي (٢٧) .

اما في الفصل الخامس والاخير - سنعرض لموقف « اميل

دوركيم» وهو الممثل الحقيقي «للاتجاه السوسيولوجي الوضعي»، ومؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع حيث حاول ان يقيم نظرية نهائية في سوسيولوجية المنطق ، وعالج مسألة الهوية والتناقض ، ومسألة التصورات الجمعية ، وفسر تلك المسائل تفسيراً اجتماعياً خالصاً ، حيث أنكر تلك القضايا الأولية ورفض تلك التصورات القبلية *a priori* التي قال بها الفلاسفة ، اذ أن المجتمع في زعم « اميل دوركيم » قائم بين الانسان والطبيعة ، (٢٨) ومن ثم لا يستطع الانسان ان يفسر الطبيعة الا بالنظر اليها من خلال المجتمع القائم بينهما ، وبذلك تصبح الحياة الاجتماعية هي الاساس الذي تستند اليه الحياة المنطقية (٢٩) ، كما يصبح المجتمع أساس المنطق . اذ أن التصور المنطقي وليد التصور الجمعي . وارتكنا الى هذا الفهم أعلن دوركيم ميلاد المنطق الفردي في رحاب المنطق الجمعي .

هذا ، وسنشير أيضاً في هذا الفصل - الى موقف دوركيم من الاصول السوسيولوجية للصور والمقولات المنطقية ، بردها الى أصول « توتمية » وبهذا الفهم يعالج دوركيم قوانين المنطق الصوري من خلال التفسير التوتمي ، على أساس أن فكرة « التوتم Totem » هي أساس فكرة « الهوية » (٣٠) كما أن التقسيم التوتمي يعتبر في زعمه أساساً لعملية التصنيف ، كما يعد التعارض القائم بين الاشكال التوتمية أصلاً اجتماعياً لفكرة عدم التناقض (٣١) وبذلك تصبح الحدود والمراتب المنطقية هي أشكال أخرى للحدود والمراتب الاجتماعية فليست الاطارات المنطقية الا طباق الاطارات الاجتماعية .

هذه هي المسائل الرئيسية التي سنعرض لها خلال الفصول القادمة ، وسنحاول في نهاية المطاف أن نعقب على تلك المسائل ، وأن نناقش في موضوعية تامة تلك المساهمات السوسيولوجية في ميدان الفكر المنطقي ، حتى نستطيع أخيرا أن نجيب عما كنا قد تساءلنا عنه منذ البداية . . . هل ساهم علم الاجتماع حقا في حل مشكلات المنطق ؟ وهل أستطاع علم الاجتماع أن يقدم حولا نهائية بصدد تلك المشكلات ؟ .

الفصل الأول

* المنطق - تعريفه - صلته بالميتافيزيقا

* النزعة السيكلولوجية Psychologisme

* قوانين المنطق أو المبادئ الأكسيوماتيكية للفكر

* بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع

أ - مشكلة التعريف والتصنيف

ب - مشكلة التصورات والأحكام

المنطق - تعريفه - صلته بالميتافيزيقا :

كثيرا ما سمي المنطق بأسماء عديدة ، وبخاصة عند أرسطو Aristotle «صاحب المنطق» . والواضع الحقيقي لاسمه ومبادئه . . فأسماه « الاورجانون » « Organon » أو « القانون » - كما سماه « بالآلة » على اعتبار أنه « آلة العلم » أو « الأداة » التي بفضلها بدأ التفلسف ، ولقد اعتبره أرسطو أيضا « مقدمة للفلسفة الاولى » أو بداية أولية للميتافيزيقا .

ولا شك أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل ويمكننا أن نصل الى ما هو أبعد من ذلك فنقول انه « هيكل » كل فلسفة اذا ما جردت عن شحمها ولحمها ، اذ أن أي فلسفة من الفلسفات ليست في ذاتها الا نسقا رتبيا من القضايا المنطقية .

وفي هذا الصدد - يقول برتراندرسل B. Russell الفيلسوف الرياضي المنطقي : « ان صلة المنطق بالميتافيزيقا ، كصلة الرياضيات بالطبيعيات أو بالفيزيقا Physics » .

فكما أن الرياضيات mathematics تستند الى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية في حل مشاكل العلوم الطبيعية فان المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة . في حل مسائل الميتافيزيقا .

ولقد أكد لنا Everett J. Nelson في مقاله « صلة المنطق بالميتافيزيقا » الذي نشره في عدد فبراير سنة ١٩٤٩ من مجلة

The Philosophical Review حيث أكد في هذا المقال مساهمة المنطق الحديث مساهمة فعالة بصدد الميتافيزيقا - وبخاصة في « نظرية اللوجستيقا » Logistic Tehory في الرياضا ، ومدى فعاليتها وأهميتها في ايضاح طبيعة الرياضا ومنابعها وصلتها الوثيقة بفلسفة العلوم Philosophy of Science *

ولذلك يتجلى في المنطق الرياضي المعاصر ، ذلك « التكامل » البين الذي يربط بين مجال الرياضا ومنابعها الميتافيزيقية الصورية من جهة ، وبين ميدان المنطق ومصادره الفكرية من جهة أخرى ، ولقد تحققت في « نظرية اللوجستيقا » تلك السمات « الصورية » و « الرمزية » التي تتسم بها منابع المنطق ومصادر « ما وراء الرياضا Meta-mathematics » *

النزعة السيكلوجية ودراسة المنطق :

كثيرا ما عرف المنطق بأنه « علم الفكر » تارة « وبعلم التفكير الصحيح » تارة أخرى ، على اعتبار انه العلم الذي يدرس عملية التفكير ، ويعالج مختلف المناشط العقلية التي بفضلها نكتسب المعرفة ، وعلى هذا الاساس يعرف « جيمس كرايتون James Edwin Creighton » علم المنطق بأنه « العلم الذي يدرس العمليات العقلية التي بواسطتها يتوصل العقل الانساني الى الحقيقة » *

ولعلنا نجد في هذا التعريف طعما سيكلوجيا ، اذ تغلب عليه تلك النزعة التي ينادي بها أصحاب الاتجاه السيكلوجي في المنطق ، هؤلاء الذين أنكروا شرعية قيام المنطق بوصفه علما

مستقلا قائما بذاته ، واعتبروه تابعا وامتداد العلم النفس .

تلك هي النزعة السيكلوجية Psychologisme ، وهي اتجاه فلسفي حديث ، ظهر في انجلترا وبخاصة في اكسفورد Oxford ويتزعمه البروفسور سكت شيلر F. S. Schiller . ونادى أصحاب تلك النزعة - بأن العمليات المنطقية logical Operations مثل « الحكم » « والاستنباط » و « التصور » و « التعرف على هوية الشيء » تتضمن جميعا مظاهر نفسية ، ولا يمكن في زعمهم أن تتم « العمليات المنطقية الخالصة » عن طريق التفكير المجرد وحده . اذ أن المقومات المنطقية الأساسية عند « شيلر » مثل مفاهيم « الضرورة » و « اليقين » « والبداهة » ، ما هي الا مفهومات منطقية الظاهر ، ولكنها سيكلوجية المضمون ، ولذلك لا يمكن فصلها أو انتزاعها عن سياقها النفسي .

ويمكننا أن نرد على مزاعم تلك النزعة السيكلوجية المنطقية ، التي تزعم بأنها تأتي بسيكلوجية للعقل Psychologie de l'entendement - غير انها سيكلوجية باطلة وزائفة ، اذ أنها تجيد وصف العمليات التي بفضلها تتكون أحكامنا ، وترى أن الاحكام المنطقية ، لا يمكن دراستها بعيدة عن السياق العقلي أو المقاصد Les intentions التي توجه تلك الاحكام المنطقية وفي هذا الصدد يقول « بول موي Paul Mouy » في كتابه « المنطق وفلسفة العلوم » حين يفند موقف الاتجاه السيكلوجي في المنطق :

« عندما يصدر الانسان حكما حقيقيا ، »
« فان هناك ثمة قصد يسيطر على كل شيء ، »
« ويوجه النفس بأسرها ، هو قصد اجادة »
« الحكم والتفكير طبقا للحقيقة »

ويتضح لنا من قول Paul Mouy أن مزاعم النزعة السيكولوجية باطلة الاساس ، كما أن سيكولوجية العقل ومقاصدها سيكولوجية زائفة ، اذ أن المنطق يتعلق بقصد واحد معين بالذات ، هو « قصد التفكير طبقا للحقيقة » .

فالتفكير المنطقي اذا ، يختلف اختلافا جوهريا عن مظاهر التفكير السيكولوجي ، تلك التي تتمثل في ميدان « الشعور » و « الانفعال » ، وتلك هي ميادين علم النفس ، أما التفكير المنطقي la Pensée logique فيتعلق بجبلية الفكر وحدها ، بحيث تتحقق غاية الفكر المنطقي ، في توصلنا الى « محك لليقين » او الى « معيار للحقيقة » بفضلهما يستعين الفكر في التثبت من صواب الفكر ووضوحه ، وفي التحقق من بطلانه وزيفه ، ومن ثم كان المنطق علما « معياريا Normative » ، يتمثل موضوعه في اليقين ، وغايته هي الحق في ذاته ولذاته .

واذا كان المنطق علما معياريا ينشد وجه الحق ، لذلك نجده مستقلا تمام الاستقلال عن علم النفس ، اذ أن للمنطق « صوره » و « مقولاته » ، كما أن له « مبادئه الاكسيوماتيكية Axiomatic Principles » تلك التي تحدد قوانين الفكر المنطقي ، التي يتميز بها علم المنطق وحده دون سائر العلوم .

قوانين المنطق أو المباديء الأكسيوماتيكية الفكر :

لا شك أن المنطق هو « علم قوانين الفكر » - حيث أنه يدرس « صور العقل » الانساني ، تلك الصور التي تتميز بأنها « أولية » كما أنها « عامة Universal » بين بني الانسان . اذ ان هناك « نمطا عاما للفكر Common mode of thinking » يتميز به « الفكر الانساني على العموم » - سواء أكان بدائيا أم متحضرا : ويستمد هذا « النمط العام للفكر » أصوله من « قوانين الفكر » التي هي « صورته أو اطاراته » وهي « صور فارغة » أو « اطارات جوفاء » - حددها هيغل Hegel - في كتابه « فينومينولوجيا العقل » حين يصف الخصائص العامة لتلك الصور الفكرية المجردة ، فيقول :

- « اذا قلنا انها عارية عن الواقع ، فان »
- « ذلك يعني انها لا تتضمن في ذاتها أية »
- « حقيقة . كما أنها لا تطمح في أن تصبح »
- « حقيقة كاملة ، ولكنها تظل مع ذلك »
- « حقيقة صورية . ولكنها اذا ظلت صورية »
- « خالصة دون أن تلبس بالواقع ، فهي »
- « تجريد فارغ لانها منفصلة عن »
- « مضمونها ومحتواها . » *

ويبدو من تلك الكلمات التي ساقها « هيغل » ، أن قوانين الفكر هي صورته المجردة عن محتواها Content وهي « اطارات

* Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. by Baille, London, 1931 Second Edition, PP. 329-330.

فارغة « لأنها صورية Formal تعبر عن حقائق عارية عن المضمون خالية عن الواقع reality »

ويقول « كرايتون Creighton في كتابه : *An Introductory Logic* ان قوانين الفكر هي « بديهاته أو أولياته » « axioms » ، أو هي قضايا الأولية Primitive Propositions التي نتقبلها قبولاً دون مناقشة ولا برهان عليها . ومعنى ذلك أن قوانين الفكر هي « مبادئه الأكسيوماتية » . ولقد اتفق المناطقة فيما بينهم على صيغ تلك القوانين الفكرية فقالوا بمبادئ ثلاثة وهي :

أ - مبدأ الذاتية أو الهوية Le Principe D'identité

ب - مبدأ التناقض Le Principe de Contradiction

ج - مبدأ الثالث المرفوع Le Principe du Milieu ou tiers exclu

أ - مبدأ الذاتية أو الهوية - وصيغته (أ هي أ)

وهو مبدأ قديم - أكده سقراط ، فرفض بفضله أغاليط السوفسطائيين في نسبية المعرفة ، وأضاليلهم التغيرية في الوجود ، وأعن سقراط أن الماهية ثابتة في الموجودات ، وأننا يمكن التوصل الى تلك الماهية « بالتعريف » الذي هو مجموع الخصائص الذاتية للشيء المعروف .

ويقول Paul Mouy ان « الاليلين » قد توصلوا أيضاً منذ القرن الخامس ق.م - الى فهم « مبدأ الهوية » فأكدوا ثبات الوجود وأزليته وأن المتغير هو « عدم » أو « لا وجود » .

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ المنطق ، وفي العصر الحديث أدخل عليه « بول Boole » و « جيفونس Jevons » بعض التعديلات حيث استخدمت الرموز وأصبح المنطق رمزيا أو جبريا ، وأطلق عليه اسم « المنطق الرمزي » أو « جبر المنطق » . Algebra of logic

ب - مبدأ التناقض - وصيغته (أ ليست لا أ)

وفي تفسير هذا المبدأ وايضاح مضمونه يقول أرسطو « صاحب المنطق » :

« من المستحيل أن نثبت محمولا بعينه »
« على موضوع بالذات ، ثم ننفيه في نفس »
« الوقت عن ذلك الموضوع » .

من ذلك يتبين لنا أننا نستحيل علينا أن نثبت محمولا على موضوع ، وان ننفي في الوقت ذاته نفس المحمول عن نفس الموضوع والا وقعنا في تناقض صريح . ولقد ميزت المناطق بين « المتناقضين والضدين » - فبينما يكون « النقيض » نفيا للقضية ، يكون « الضد » مقابلا . فاذا قلنا مثلا : « كل انسان فان » - كان نقيضا هو « ليس صحيحا أن كل انسان فان » - ومن تلك القضية ينتج أيضا أن « ليس بعض الناس فانيين » - بينما « الضد » هو في قولنا « لا انسان فان » .

فمبدأ التناقض يعني اذن - أن النقيضين لا يصدقان معا - وبعبارة أخرى ، اذا أثبتنا قضية فلا يمكننا أن ننفيها في الوقت نفسه ، على ما يقول أرسطو في النص السابق .

ج - مبدأ الثالث المرفوع - وصيغته على ما يقول Paul Mouy :

« ليس ثمة وسط أو ثالث بين (أولا ا) »

« أي أن النقيضين لا يكذبان معان ٠ » *

وبذلك يتضح لنا أن « مبدأ الثالث المرفوع » ينفي تماما وجود ثمة وسط أو « ثالث » بين « ا » و « لا ا » - أي أن النقيضين لا يكذبان معا ٠ ولذلك سمي هذا المبدأ أيضا « بمبدأ التردد بين احتمالين » ٠ فاذا قلنا بقضيتين ترددتا بين احتمالين ، فلا يمكن أن تكذبا معا ، ولا بد أن تصدق احدهما ، وعلى ذلك - اذا ما أثبتنا بطلان قضية من هاتين القضيتين ، كانت الثانية صحيحة بالضرورة ٠ واستنادا الى هذا الفهم لقد استخدم مبدأ الثالث المرفوع ، في ذلك النوع من الاستدلال الذي يسميه علماء الرياضات باسم « استدلال التفنيد *Raisonnement par l'absurde* » ٠

* ومعنى ذلك أنه ليس هناك وجود لامكان ثالث بين امكانين متناقضين ٠ فالكائن اما حيوان أو نبات وليس هناك امكان ثالث ٠ والحيوانات هي اما « فقريات » واما « لا فقريات » ٠ كذلك يجب ان نختار بين الحياة والموت ، وليس هناك حالة ثالثة ٠ فاذا كانت « ا » أو « لا ا » متناقضتين ، فان أي شيء من الاشياء يكون اما « ا » أو « لا ا » ، ولا ثالث لهما ٠٠٠ وهذا هو المقصود بالثالث المرفوع ٠

بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع :

وينبغي ها هنا أن نشير الى مختلف الموضوعات أو المشكلات الرئيسية التي عالجها المنطق ... تلك المشكلات التقليدية التي يقوم بها المنطق ويضطلع بها وحده دون سائر العلوم ... مثل مشكلة « الاحكام Jugements » أو « المحمولات » ومشكلة « التصورات العامة Concepts » ... ومشكلة التعريف « definition » ومشكلة « التصنيف Classification » .

وسنحاول أن نشير في استعراض سريع الى طبيعة تلك المشكلات المنطقية وأصولها وتطوراتها خلال تاريخ التفكير المنطقي ، حتى نستطيع أن نقف على بيان فحواها ، قبل أن نعالجها في ضوء علم الاجتماع ، وهو ما سنأتي على بيانه بعد قليل .

صلة التعريف بأشكال التصنيف :

التعريف هو تحديد الخصائص أو اللواحق الذاتية لشيء ما ، وينبغي أن يكون التعريف « جامعا مانعا » على حد قول المناطقة - جامعا لكل الافراد أو المعاني التي تدخل تحت جنس المعرف أو نوعه ، مانعا من دخول أفراد أو معان جديدة .

واستناداً الى هذا الفهم لماهية التعريف ، ارتبطت مسألة التعريف بمقولاتي « الجنس » و « النوع » - Genus و Species - وذلك يبدو بوضوح وجلاء أن للتعريف المنطقي صلة وثيقة بفكرة التصنيف .

واذا كانت فكرة « التعريف » تستند أصلا الى القانون الاول من قوانين الفكر وهو قانون « الذاتية أو الهوية » - فان عملية التصنيف ترجع هي الاخرى الى قانون « الثالث المرفوع » .
ولقد رأينا منذ قليل أن هذا القانون لا يدخل حدودا وسطى بين النقيضين - كأن نقول مثلا : « A » هي اما « B » واما « not B » أو أن نقول في تصنيف المثلث : « هو اما متساوي الاضلاع ، واما غير متساوي الاضلاع » .

وعلى هذا الاساس المنطقي الصوري الخالص ، يكون تصنيفا للاشياء . « فالجوهـر substance » مثلا - اما « مادي واما غير مادي » - وبالتالي يكون « المادي » اما « عضوياorganic » واما غير عضوي « not organic » .

ولقد اهتم « سقراط » كما أشرنا من قبل بمسألة « التعريف » والماهية ، وعرف أفلاطون Plato الاشياء او صنفها طبقا لاجناسها Genus ، ورد الاجناس الى أنواعها Species وأنواعها الفرعية Sub-species .

ففي تعريف الانسان مثلا - فان الانسان يعرف تحت جنس « الكائنات العينية أو الموجودات Corporeal being » ، وتصنف تلك على أنها « اما حيوانية » واما « غير حيوانية » ، وتصنف الانواع الحيوانية هي الاخرى ، بأنها اما « عاقلة » واما « غير عاقلة » ، ولذلك يكون « الانسان » استنادا الى هذا التصنيف المنطقي هو « الكائن الحيواني العاقل » .

واذا كان افلاطون قد أكتشف بمنهجه الميتافيزيقي المنطقي طبيعة عمليتي التصنيف والتعريف ، الا ان منهجه كان ناقصا ، فقد اخفق افلاطون في التوصل الى معرفة السبب الذي من أجله تنتظم الاشياء أو تصنف ، وهذا ما أكمله تلميذه أرسطو Aristote باكتشافه ما أسماه « بالحد الاوسط Middle Term » باعتباره « الرابطة » التي تربط الحد الاكبر الذي هو « الجنس » بالحد الاصغر الذي هو « النوع » .

وبذلك تنقسم الحدود Terms عند أرسطو ، الى حدود كبرى ووسطى وصغرى ، وهذا ما سماه « بالقياس Syllogism » .

ولقد اعتبر أرسطو بمساهمته الفعالة في الفكر المنطقي ، الواضع الحقيقي لعلم قوانين الفكر ، نظرا لكثرة ما ألف فيه من كتب ، وما دون من رسائل في المنطق ، ومن مؤلفاته المنطقية الكبرى كتابه « المقولات Categories » والتحليلات الاولى « Prior analytics » والتحليلات الثانية « Posterior » والطوبيقا Topics ورسائله التي دونها عن « الاغاليط Fallacies » وهي في الرد على أضاليل السفسطائيين ، وأغلب الظن أن كتابات أرسطو المنطقية برمتها كانت رد فعل فلسفي أو منطقي ازاء حركة السفسطة التي ذاعت وانتشرت في العصر الارسطي .

مشكلة الاحكام Jugements والتصورات Concepts :

يقول « سيائي Séailles » و « بول جانيت Paul Janet » في كتابهما « تاريخ الفلسفة Histoire de la Philosophie » - حيث

تعرضا في هذا الكتاب بوجه خاص الى مشكلات الميتافيزيقا ومدارسها ، وذكر الكاتبان فيما يتعلق بمشكلة « الاحكام والتصورات » - « أنه ليست هناك مسألة من مسائل الميتافيزيقا أو مشكلة من مشكلات المنطق ، قد احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي مثل ما احتلته مشكلة الاحكام والتصورات » .

فقد كانت مشكلة الاحكام هي المحور الاساسي الذي دارت حوله الفلسفة الاغريقية منذ سقراط وأصحاب السفسطة . فأكد سقراط ثبات الاحكام وعمومها بين الناس ، على حين قال السوفسطائيون Sophists بنسبية الاحكام ، وشككوا في منابع المعرفة . وليست فلسفة أفلاطون في جملتها الا موقفا خاصا ازاء نظرية الاحكام ، أما أرسطو فقد استند كما ذكرنا منذ قليل الى « المنهج القياسي » في أحكامه .

ولقد تطورت نظرية الحكم في الفلسفات الحديثة ، وتطورت معها النظرة المنطقية الى طبيعة الاحكام ، فأصبحت استقرائية « عند بيكون Francis Bacon » بعد أن أعلن ما أسماه « بالاورجانون الجديد Novum Organum » حيث نادى فيه باستناد « الاحكام » الى « الوقائع Facts » ، كما أكد « المنهج الاستقرائي » في الرد على « منهج القياس الارسطي » الذي اعترض عليه بيكون ، وأعلن بطلانه وتهافته ، على اعتبار أن « النتيجة المنطقية » في القضايا القياسية « انما هي متضمنة أصلا في « المقدمة الكبرى » .

واذا كنا نجد أحكاما « استقرائية » تستند الى الوقائع عند بيكون ، فاننا نجد أن تلك الاحكام قد أصبحت « اسمية nominaliste »

وتستند الى اللغة - عند « توماس هوبز Thomas Hobbes »
فقد نظر هوبز الى الحكم على انه عدد من الكلمات تفهم حسبما
اصطلحت عليه اللغة .

واذا كنا نجد ايضا - « منهجا استقرائيا » في الاحكام عند
بيكون ، فاننا نجد شكلا جديدا من أشكال الاحكام عند « رينيه
ديكارت Descartes » حيث استند في أحكامه واستدلالة المنطقي الى
الرياضيات Mathematics فأبرز أهمية الفكر الرياضي في المنطق،
على اعتبار انه النموذج الامثل الذي على شاكلته ينبغي
أن تكون الاحكام والمعارف .

ولقد سادت تلك النزعة الحدسية الرياضية التي قال بها
« ديكارت » في طبيعة الحكم ، ومن ثم كان له أتباعه في الرياضه
والمنطق ، وعلى رأسهم كبار الديكارتيين من أمثال « باروخ
سبينوزا Spinoza » و « جوتفريد ليبنز Leibniz » . كما سادت
أيضا النزعة الاستقرائية التجريبية التي نادى بها بيكون في
انجلترا ، كما كان له أيضا أتباعه من أمثال « جون لوك
John Lock » و « وليام هويول » William Whewell وجون
ستيوارت ميل J. Stuart Mill .

وأغلب الظن أن هذا الاخير هو الممثل الحقيقي لنظرية
الاحكام الاستقرائية فقد أنكر النزعة العقلية أو القياسية في
كتابه « المنطق Logic » ، واعترض به على الاتجاه الاستدلالي
القياسي « Syllogistic or deductive reasoning » ، وأكد « جون
ستيوارت ميل » بقوة وعمق أهمية الاستقراء ، وقيّمته في

الفكر المنطقي ، اذ أن « القياس » عند « ميل » ولدى غيره من الاستقرائيين أو الامبيريقيين ، ما هو الا تحصيل حاصل في معارفنا من قبل ، وبالتالي فهو لغو باطل لا يوصلنا الى شيء .

وارتكانا الى هذا الفهم - فقد أصبح الحكم المنطقي عند « ستيوارت ميل » « امبيريقيا empirique » يستند الى التجربة ، ويستنبط من قضايا استقرائية جزئية ، ولذلك - كانت القضية عند « ميل » ليست مجرد علاقة متبادلة بين أفكار ideas ، ولكنها في الحقيقة رابطة بين علاقات تربط بين الوقائع facts والظواهر بعضها بعضا .

ولقد تطورت نظرية الاحكام بتطور تاريخ الفكر المنطقي وبخاصة في المانيا حيث أحدث الفكر الالماني تغييرا جذريا في الموقف الفلسفي على اطلاقه ، فتطورت نظرتنا الى مسألة التصورات والاحكام ، بفضل تلك الثورة التي أحدثها « ايما نويل كانط Immanuel Kant » في الميتافيزيقا وفي نظرية المعرفة والمنطق على العموم .

وبفضل تلك النظرة الجديدة ، صار الحكم « ترانسندنتاليا نقديا Critique » عند « كانط » بعد أن كان « تجريبيا امبيريقيا » عند بيكون وميل .

وماذا نقصد بالمفهوم النقدي أو الترانسندنتالي للحكم
الكانطي ؟

للإجابة على هذا التساؤل - نقول ان الحكم عند كانط يستند الى أمرين ، معطيات الحساسة *Données de la sensibilité* من جهة ، والى صور قبلية *Formes a priori* من جهة أخرى . أما « المعطيات » فهي امدادات التجربة الآتية من مادة الحس ، وأما « الصور القبلية » فهي آتية من ذهننا ومن تكويننا العقلي الخالص ، الذي يرتب تلك « الامدادات » وينظمها ويربط فيما بينها ، ولا يمكن قيام « الحكم » عند كانط ، الا بالتقاء هذين « المنصرين » - معطيات التجربة وصور الفكر - فبفضلهما معا تتكون المعرفة الممكنة المشروعة عند كانط ، وهذه هي خلاصة النظرية النقدية للاحكام .

ولا تعبر الصور المنطقية للحكم الكانطي ، الا عن « وظيفة العقل المشرع » *La Fonction de l'entendement* ، كما أن الحكم من وجهة نظر كانط ، لا يعبر عن علاقات ترتبط « بعالم الاشياء في ذاتها » *noumènes* ، او عالم الحقائق الميتافيزيقية ، ولكن الحكم الكانطي يستند فقط الى الحكم على « الظواهر » *Phénomènes* وعلى ارتباطاتها الامبيريقية ، ولا يتحقق ذلك الا بفضل استناد الاحكام الى قوانين الفكر الضرورية التي تربط فيما بين تلك الظواهر ... وهذه هي النظرية الميتافيزيقية للاحكام تتجلى في أقوى صورها عند كانط .

استعرضنا في عجالة مفهوم الحكم الكانطي ، ذلك المفهوم الذي يسمح بإمكان المعرفة العلمية ، وباستحالة المعرفة الميتافيزيقية ، اذ أنها معرفة غير ممكنة لانها تفتقر الى مادة الحس وامدادات

التجربة • ولكن يمكننا أن نتساءل فيما يتعلق بمسألة الاحكام ما هو الحكم على العموم ؟! وما هي خصائصه العامة ؟!

لست مغاليا في شيء اذا ذهبت الى القول بأن الحكم هو عملية الفكر الاولى ، وبفضله تبدأ المعرفة • ونحن نعبر عن الحكم بمعناه التقليدي الشائع بقضية Proposition وتتألف القضية كما نعلم من موضوع ومحمول ورابطة Copula •

ففي قولنا مثلا : « Iron is metal » فموضوع القضية Iron ومحمولها metal وكلاهما يرتبط بالرابطة IS •

وعلى ذلك ينحصر الحكم في نظر المنطق التقليدي في اثبات محمول لموضوع ، أو نفي نسبة هذا المحمول الى الموضوع ، أو بمعنى أدق ان الحكم على العموم هو ايقاع نسبة بين معنيين •

والخاصية الاولى من خصائص الحكم هي عمومية universality ، أما الخاصية الثانية فهي « الضرورة necessity » - اذ أنها صادرة عن العقل بالضرورة ، لأنها فطرية innate في العقل ، ولذلك سمي هذا النوع من الاحكام « بالحقائق القبلية a priori truths » أو « بالمبادئ الاولى الرئيسية Fundamental first Principles » تمييزا لها عن تلك الاحكام الامبيريقية التي تستند الى التجربة experience •

وتتميز الاحكام Judgements عن التصورات concepts ، فالاولى هي مجموعة من الحدود التي تتألف منها القضية ، أما الثانية - أي التصورات - فيراد بها تلك المعاني أو الافكار

العامّة التي لا تشير الى موضوعات أو مدركات Percepts معينة باذات - ولكن على العكس من ذلك فقد تشير المدركات الى تصورات عامّة ، مثل رؤيتنا لذلك التمثال المقام على مدخل مدينة نيويورك وأعني به « تمثال الحرية » - وهو يمثل في الواقع مدركا عاما ، كما يشير في نفس الوقت الى فكرتنا أو تصورنا لمعنى أو مفهوم « الحرية » وهو في ذاته تصور عام أو فكرة عامّة مثل تصورنا لمعنى « العدالة » ، وهو تصور ميتافيزيقي لا يشير الى موضوع معين في الخارج . هذا عن مفهوم التصورات ، أما عن الاحكام ، فقد عرض « كانط » في كتابه « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » الى قائمة للاحكام ، واعتبرها على أربعة انحاء ، وتحت كل منها ثلاثة أنواع مختلفة من الاحكام ، وبالتالي يكون لدى كانط اثني عشر نوعا من الحكم . أما الانحاء الاربعة للاحكام عند كانط ، فهي الكم *quantité* والكيف *qualité* والاضافة *Relation* والجهة *Modalité* أما من حيث الكم - تنقسم الاحكام الى كلية *Universels* وجزئية *Particuliers* ومخصوصة *Singuliers* . وتنقسم الاحكام من حيث الكيف - الى موجبة *Affirmatif* وسالبة *Négatif* ونوع ثالث مركب من الموجب والسالب يسميه كانط بالامحدود *L'indéfini* مثل قولنا « النفس لا فانية » .

أما من حيث الضافة *Relation* فقد تكون الاحكام ، اما حملية واما شرطية ، واما انفصالية . أما من حيث جهة الحكم *Modalité* فتكون الاحكام اما تقريرية *Assertoriques* واما احتمالية *Problématiques* واما ضرورية *Apodictiques* والاحكام الاولى تعبر عن اليقين أما الثانية فتعبر عن الاحتمال ، والثالثة تعبر عن

الضرورة مثل قولنا «مجموع زوايا المثلث قائمتان بالضرورة» .

وأستطيع أن أختتم تلك الإشارة العجلى لنظرية الاحكام كما تناولها تاريخ الفكر المنطقي منذ تفاوله الافلاطوني الذي أعطي للميتافيزيقا حقا شرعيا في قيام عالم الاشياء في ذاتها ، حتى بلغنا ذلك الموقف النقدي الذي حرم على الميتافيزيقا حقها المشروع في قيامها كمعرفة ممكنة . فقد انتصر كانط للعلم - وهو الميتافيزيقي الخالص - الامر الذي جعل تلك الفلسفات اللاحقة عليه تقف من الميتافيزيقا موقفا خاصا .

* * *

وبعد ، فلقد أردت بهذه الإشارة العاجلة ، الكشف عن مفهوم المنطق وصلته بالميتافيزيقا ، كما أشرت الى طبيعة موضوعاته العامة ومشكلاته التقليدية .

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نشير الى موقف علم الاجتماع من مسائل المنطق وموضوعاته ، وكيف أدلى بدلوه ، وأسهم فيها مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق ، ولا شك أن هذا العلم الوضعي الجديد قد وقف من مسألة الفكر المنطقي موقفا تفسيريا خاصا ، فلقد ترددت في أذهان علماء الاجتماع الكثير من المسائل الميتافيزيقية الاصل ، الفلسفية الطابع والمضمون .

ولقد ثارت المسألة الاساسية حول النظر الى المنطق الانساني في جملته ومجموعه ، لا في تفصيلاته ودقائقه ... ومن ثم تساءل علماء الاجتماع - هل المنطق وبصفة خاصة التفكير

المنطقي ، واحد بعينه في كل المجتمعات ؟! أم أن التفكير المنطقي يخضع كغيره من الظاهرات ، لظروف تقدم المجتمع أو تأخره ؟؟

ولقد جاءت كتابات علماء الاجتماع ، بصدد تلك المسألة • متفقة في المبادئ والاصول العامة ، مختلفة في الجزئيات التفصيلية • فلقد طلع علينا «أوجست كونت Auguste Comte بقانون لتطور المنطق الانساني ، وجاءنا « دوركيم وموس » بنظرية سوسيولوجية للتصنيف Classification ، في مقال لهما نشرها في مجلة «السنة الاجتماعية» «L'année Sociologique Vol : VI» فكانت مساهمة طيبة منهما في مسألة التصنيف المنطقي و« نظرية المقولات Catégories » ، وبخاصة مقولات « الجنس والنوع » ، كما ألقى أصحاب « النشرة السوسيولوجية السنوية » ضوءا جديدا في تفسير « قانون التناقض Loi de Contradiction » •

ولقد كشف لنا « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl » عن قانون للفكر اسماء « بقانون المشاركة La loi de Participation » ، وهو تشكيل أو تفسير سوسيولوجي لقانون الهوية أو الذاتية La loi d'identité « كما يتفهمه الفكر البدائي بالذات ، على اعتبار أنه فكر سابق على المنطق Prélogique فيما يقول •

ولقد أسهم « مارسيل موس M. Mauss » هو الآخر بدراسة وافية للسحر في فصل له من فصول كتابه الضخم « Sociologie Et Anthropologie » فأشار « موس » الى « نظرية عامة للسحر Théorie générale de la magie » أبان فيها مدى

علاقة المنطق « بقوانين السحر » - وكشف عن مفهوم جديد لفكرة « المانا Mana » ، وكيف تكون تلك « المانا » رابطة Copula « في القضية المنطقية البدائية » .

وسنحاول الآن أن ننتقل الى الفصل الثاني ، حيث نتناول موقف « أوجست كونت » من مشكلة « مناهج الفكر » الانساني ، وكيف درس مسألة المنهج في ضوء علم الاجتماع . حيث حاول كونت أن يصطنع « منهجا » يؤسس به الجوانب الامبيريقية Empirique لعلم الاجتماع ، كما يؤكد في نفس الوقت على تلك الجوانب النظرية théorique التي بدونها لا تتحقق الاسس الميثودولوجية لذلك العلم الوليد .

الفصل الثاني

- * علم المناهج أو الميثودولوجيا Methodology
- * فلسفة العاوم عند « أوجست كونت »
- * من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي ...
- * تصنيف مناهج العلوم ...
- * قانون الحالات الثلاث

علم المناهج أو الميثودولوجيا :

لقد اصطدم « اوجست كونت » بمشكلة مناهج الفكر ، وأثار مسألة المنهج التي هي من مقاصد المنطق الرئيسية ، الامر الذي يجعلنا نؤكد مع « لالاند Lalande » أن مناهج العلوم أو الميثودولوجيا Methodologie تعد جزءا عاما من أجزاء المنطق ميدانا أساسيا من ميادينه (٢٢) . حيث أن المنطق ينقسم عادة عند الفلاسفة ، فيتشعب الى قسمين ، فهو اما « صوري Formal » وأما غير صوري ، وهو ما يسمى أيضا « بالمناهج Methodologie » .

وتلك التفرقة مأخوذة عن الفلسفة المشائية التي سادت أكثر من غيرها في الدراسات المنطقية الى عهد قريب . غير أن ارسطو صاحب المنطق ، لم يقل بهذه التفرقة على وجهها الصحيح ، لانه لم يقصد من لفظة « مادي » ، مجموع المباحث الخاصة بمناهج العلوم ، وانما قصد بها دراسة « مادة القضايا » استنادا الى بحث الاقيسة اليقينية في كل علم من العلوم .

ولم يتحول النظر المنطقي من التفكير في « مادة القضايا » الى الالتفات الى « مناهج العلوم » ، الا بعد بداية العلم الحديث ، وظهوره عند علماء النهضة ، منذ « جاليليو » ، وكبلر وغيرهم ، ممن مارسوا عمليا الطرق التجريبية المميزة لعلوم المشاهدة والاختبار ، والذين وصلوا الى نتائج باهرة دون الالتجاء الى المنطق الارسطي . ولقد كان لهذه الحركة العاصمة المبكرة رد فعلها في محيط الفلاسفة ، أدى بهم الى التنبيه بما أسموه « الطريقة » أو « المنهج Method » .

ولقد شاع استعمال هذا اللفظ عند « بيكون » و « ديكارت » .
فالاول هو واضع اصول المنهج الاستقرائي ، واستعاض الثاني
عن منطق ارسطو ، فاصطنع منطقا رياضيا ، وسمى هذا المنطق
منهجاً .

ولكن كلمة « المناهج Methodologie » ، بمعناها الدقيق ، لم
تصدر الا في كتابات « كانط » ، وبخاصة في نقد العقل الخالص
Critique de la Raison Pure . ولقد قصد كانط بعلم المناهج ،
أنه هو المنطق العملي Logique Pratique ، حين يتميز عن المنطق
العام Logique générale . ويقتصر علم المناهج الترانسندنتالي
Methodologie Transcendantale على دراسة « المناهج الممكنة »
Méthodes Possibles التي تنظم العلوم العملية . (٢٢)

ولقد شاع الاستعمال الكانطي لمفهوم مناهج العلوم . ولكن
هناك في مقابل هذا المفهوم ما يسمى « بفلسفة العلوم » وهو
ذلك الجزء من الفلسفة التي تنظر نظرة نقدية في العلوم
الطبيعية ، لترى مناهج العلماء ومدى امكان الوصول بها الى
الحقيقة ، بمعنى أن فلسفة العلوم ، هي أوسع وأشمل من
الاصطلاح الكانطي الذي هو علم المناهج ، لانها لا تقتصر فقط
على دراسة المنهج ، وانما تعمل أيضا على تقويم العلم .

ولعنا نستطيع أن نلقي ضوءا على علم الاجتماع الكونتي ،
حين نقارنه بنظرية كانط الترانسندنتالية في المعرفة ، أي أننا
سنحاول أن نعرف النزعة الوضعية في ضوء النزعة الكانطية
النقدية . فكلاهما - أي كانط وكونت - يهاجم الميتافيزيقا

واللاهوت ، وكلاهما ينكر وجود المطلق absolute ، ومعرفة
الاشياء كما هي في ذاتها Choses en soi .

ثم نجد أن كانط وكونت في النهاية ، وبخاصة فيما يتعلق
بميداني الاخلاق والدين ، نجد أن كليهما يؤكد على وجود
مقولات الاخلاق وقوانين الرأب ، كما أن كليهما لا ينكر أن
هناك أنواعا من المناشط الذهنية التي لا تتمشى ومطالب العلم
الامبيرى . حيث يؤيد كل من كانط وكونت ، بصدد
ميتافيزيقا الاخلاق ، على وجود بعض أشكال من التجربة
الصوفية والجمالية والفنية ، وهي تجربة من نوع خاص ،
تتميز تماما عن تجارب واجراءات العلم الوضعى . على الرغم
من أن نتائج هذه التجارب الجمالية والفنية ، لا تترقى أو تصل
الى درجة « معارف » .

هذه أوجه شبه ، أرصدها بين كونت وكانط ، ولكن هناك
الكثير من أوجه الخلاف ، حيث أن موقف كونت من المعرفة
ليس « نقديا » كما هو الحال عند « كانط » ، ولكن كونت
حاول أن يعلم الفلسفة ، فوقف منها موقفا « وضعيا » . وحين
حاول كانط أن يبيح عن « شروط المعرفة » أو « امكانها » ،
حاول كونت أن يتوصل الى معرفة وضعية استنادا الى دراسة
« الظواهر » دراسة علمية . فاصطدم كونت في دروسه عن
الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive . بعالم
الظواهر الاجتماعية . فكان اكتشاف حقول الظواهر الاجتماعية
من نتائج فلسفتين ، هما فلسفة كانط النقدية ، وفلسفة كونت
الوضعية ، حيث أكد الاول على معرفة « الظواهر Phénomenes »

التي تظهر عن الاشياء على العموم *Choses en général* ، مع انكاره معرفة أو وجود الظواهر التي تظهر عن « الاشياء كما هي في ذاتها *nomène* » . بينما أكد الثاني على وجود وانتشار الظواهر السائدة في العالم الفيزيقي ، وأن مهمة العالم الطبيعي هو اكتشاف القانون الذي يتحكم في مسار الظواهر الطبيعية .

فلسفة العلوم عند أوجست كونت :

وما يعنينا من مناهج وفلسفات العلوم ، هو انها جميعا أجزاء أساسية من المنطق ، تعرض لها أوجست كونت الذي أراد أن يصطنع المنهج العلمي في الفلسفة ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به ذلك الى اكتشاف علم الاجتماع .

ويقال في هذا الصدد . . . ان كونت كان يبغى بمحاولته في مدى امكان تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على ظواهر المجتمع . كان يبغى من تلك المحاولة الوضعية الى دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية . ولقد أدت هذه المحاولة الوضعية لدراسة المجتمع . . . أدت الى ما لم يهدف اليه كونت وهو اكتشاف علم الاجتماع .

ولهذا السبب يقال ان كونت يشبه كريستوف كولومبوس Christopher Columbus حين حاول أن يكتشف جزر الهند ، فاكشف امريكا . وفي هذا الصدد أيضا يقول « نيقولا تيماشيف » Timasheff في كتابه النظرية الاجتماعية *Sociological Theory*

يقول ان كونت - قد حاول أن يصطنع منهجا وضعيا يؤسس به الجوانب الامبيريقية لذلك العالم الوليد . كما حاول كونت أيضا - في زعم تيماشيف - أن يؤكد على تلك الجوانب النظرية التي بدونها لا تتحقق الاسس الميثودولوجية لعلم الاجتماع (٢٤)

واذا كانت النزعة الوضعية في ذاتها حركة مؤيدة للعلم ، ومعارضة للميتافيزيقا التقليدية فقد انكر أوجست كونت منذ البداية ، تلك الصلة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا . كما هاجم كونت المنطق الصوري La logique formelle الذي اقامه الميتافيزيقيون ، اذ أنه عنده منطق جدلي ينمى قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ، الا أن كونت في معرض هجومه على القياس الارسطي لم يأت بجديد فلقد أشار من قبله كل من بيكون وديكارت الى نفس هذا الانتقاد المشهور وهو أن القياس يفسر ما نعلم دون ان يكشف ما نجهل . (٢٥)

واذا كانت النزعة الوضعية قد أنكرت المنطق الميتافيزيقي الا انها أيدت وانتصرت للمنطق التجريبي الامبيريقى (٢٦) عند « فرنسيس بيكون » « وجون ستوارت ميل » ولهذا السبب انتهج « كونت » في ميدان الدراسة السوسيولوجية منهج الوصف والملاحظة Observation .

ولقد أصاب « كونت » في انتقاده واعتراضه على الاتجاه التجريبي الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » حيث اعترض عليه كونت (٢٧) وارتكز اعتراضه على أنه لا يمكن

أن توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ،
ولذلك فإن التفكير التجريبي المطلق في رأي كونت تفكير
عقيم . بل ولا يمكن تصويره 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 شيئاً .

من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي :

ورغم انتقاد « كونت » للمنهج التجريبي الخالص ، إلا أنه
حاول أن يشيد لنفسه « منطقاً وضعياً » Logique positive «
تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته
السوسيولوجية من جهة أخرى . ولذلك ربط كونت بين « العلم
والمنطق » على اعتبار أن كلا منهما متمم للآخر ، متصل به
أو ثق الاتصال .

وحاول « كونت » ارتكاناً الى هذا الفهم ، أن لا يفصل بين
وجهة النظر العلمية، ووجهة النظر المنطقية (٢٨) ، وأن لا يفرق
في الوقت عينه بين مضمون العلم وبين منهجه ، على اعتبار أن
منطق الفلسفة الوضعية ، لا ينفصل عن منهج العلم ، إذ أن
المنهج الوضعي واحد في جوهره . كما أن العلم واحد في ذاته ،
من حيث أنهما يتجهان الى نفس الغاية وهي التوصل الى فكرة
« القوانين Les lois (٢٩) » التي تخضع لها الوقائع والظواهر ،
وهكذا يمكن « التنبؤ Prédiction » ، الذي هو غاية العلم
البعيدة فيما يقول كلود برنار في مقدمته المشهورة لدراسة
الطب التجريبي . (٤٠)

ولقد قام « أوجست كونت » بمحاولة تطبيق « المنهج الوضعي » على دراسة الظواهر السوسيولوجية ، استنادا الى فكرة الملاحظة الموضوعية التي تفسح السبيل لعلم الاجتماع لامكان اطلاق « قوانين سوسيولوجية » (٤١) . عامة لتفسير تلك الظواهر والوقائع ، فان العلم عند « كونت » يتألف في الحقيقة من القوانين لا من مجرد المعلومات التي نجعلها عن الظواهر . (٤٢)

ومن ثم يكون لعلم الاجتماع أو الفيزيكا الاجتماعية Physique Sociale فيما أسماه كونت ، حقه المشروع في قيامه كعلم وضعي يدرس الظواهر الاجتماعية على نفس النحو الذي تعالج به العلوم الطبيعية سائر الظواهر الفيزيكية .

ولذلك أنكرت الروح العلمية في منهج كونت الوضعي ، تلك الاتجاهات الفلسفية التي تستند الى فروض غيبية أو ميتافيزيقية ، كما رفضت أيضا الاتجاه الامبيريقى الخالص باعتباره اتجاها مضادا لروح العلم ، حين يقتصر الامبيريقيون على مجرد الوقوف عند الظواهر وتكديسها وجمعها ، على حين ينبغي لكي يصبح العلم وضعيا ، أن نتخذ أولا بعض الفروض الموجهة (٤٢) Hypothèses directrices التي بفضلها تتحقق فكرة القانون .

ومعنى ذلك ان أوجست كونت ، أراد أن يوجه الاذهان الى الالتفات الى منهج « المشاهدة والفرض » برفضه لمنهج التأمل الذاتى مع انكار التفكير الميتافيزيقى الذي يستند اليه « المنطق

التقليدي الارسطي » ، اذ أنه في رأي كونت منطق عقيم ، لا يؤدي الى جديد . واستنادا الى هذا الفهم فلسفت مغاليا في شيء اذا ذهبت الى القول بأن « اوجيست كونت » قد اسهم في ميدان الدراسات المنطقية مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق .

فقد اثار كونت فكرة التصنيف ، فصنف في تصنيفه المشهور مختلف مناهج العلوم الطبيعية والرياضية واستخدم مناهج العلوم البيولوجية في التصنيف اى أجناس وأنواع وعائلات . ولذلك غلبت على كونت بصدد تصانيفه ، تلك الصبغة البيولوجية العامة ، حيث أشار في المجلد الثالث من « دروس الفلسفة الوضعية *Cours de philosophie positive* » عن امكان الاستفادة من علم البيولوجيا *Biologie* (٤٤) ، واتخاذها فيما يقول « كونت » أداة من « الادوات المنطقية *Un instrument Logique* » للتصنيف .

ولذلك وجدنا كونت يحدثنا عن تصانيف متباينة للمملكة النباتية والمملكة الحيوانية طبقا لمقولات « الجنس *Genre* » والعائلات *Familles* ، الفصائل *Classes* (٤٥) . ولعل كونت قد تأثر في تصانيفه بتقسيم « ارسطو » (٤٦) لاشكال الحياة العضوية *Le vie organique* والحيوانية *animale* والنباتية *végétative* .

تصنيف مناهج العلوم :

واذا كان الطابع البيولوجي قد كان غالبا على تصنيف كونت لاشكال الحياة على العموم ، الا انه صنف العلوم استنادا لوجهة النظر الميثودولوجية (٤٧) ، الى علوم نظرية *théorique* ، وعلوم

عملية او تطبيقية Pratique كما صنف علم الطبيعة او الفيزيكا ، الى « فيزيقا مشخصة Physique abstraite » و « فيزيقا مجردة Physique concrete » * (٤٨) كما يتضح في الشكل الآتي :



كما قام كونت بتصنيف مناهج العلوم الانسانية ، استنادا لفكر البساطة والتعقيد ، فقسم العلوم من أكثرها تجريدا ، الى أشدها تركيبا وتعقيدا ، فبدأ « بالرياضيات » فالفلك L'astronomie فالطبيعة La physique ، فالكيمياء La chimie ، فعلم الفيزيولوجيا أو الحياة la Biologie ، ثم أخيرا علم الفيزيكا الاجتماعية « أو علم الاجتماع ، Sociologie » * (٤٩)

ولقد كان تصنيف كونت للعلوم ، بناء على «درجة عمومها» التي تنقص شيئا فشيئا ، وعلى درجة التعقيد Complexité التي تزداد هي الاخرى شيئا فشيئا ، كلما نقصت درجة العموم généralité (٥٠) حيث تتقدم العلوم من أكثرها صورية وعموما حتى أشدها تشخصا وتركيبا كما هو الحال في الشكل الآتي :

الرياضة ← الفلك ← الطبيعة ← الكيمياء ← البيولوجيا ← علم الاجتماع

فعلم الرياضة مثلا - يفحص أشد الظواهر عموما وأقلها تركيبا ، وأشدها تجريدا ، وأكثرها بعدا عن الانسانية ، أما العلم الاخير ، الذي هو علم الاجتماع ، فيدرس أكثر الظواهر

تركيبا Compliqué وأشدّها تشخصا concrete وتعقيدا • ويرى « Paul Mouy » أن هناك نوعا من « الارتقاء » يغلب على تصنيف كونت للعلوم المتعاقبة ، فكل منها يأتي بشيء جديد بالنسبة الى ما سبقه • (٥١)

فالظواهر الرياضية mathématiques ، هي أكثر ظواهر الوجود صورية ورمزية ، وحيث أن « النقطة » و « الزاوية » و « المستقيم » و « المثلث » و « المربع » ، كلها أشياء تتميز بصورتيتها وفراغها ورمزيتها ، حيث لا يمكنني مثلا القبض على « مثلث » او « شبه منحرف » • حيث ان الاشكال الهندسية ، انما تعبر عن صور مجردة ، أو أشكال مفرغة •

ومن ثم تميزت الظواهر الرياضية بالعمومية نظرا لصورها وعمومها بين بني البشر • ولذلك وضع « كونت » العلم الرياضي على قمة التسلسل التصنيفي الذي اصطنعه لتصنيف الظواهر والعلوم • وبعد الرياضة ، تأتي مباشرة الظواهر الفلكية ، تلك التي تتميز بأنها أكثر تشخصا من الظواهر الرياضية ، حيث أن الأفلاك والأجرام هي أجسام ، ولكنها لا تخضع للتجربة العملية المباشرة التي يجريها الانسان ، حيث أن مراقبة الكواكب من تليسكوب ليست بتجربة ، وانما هي من قبيل الملاحظة •

وبصدد علم الفلك Astronomie ينبغي ها هنا ان نميز بين الملاحظة والتجربة ، فالملاحظة هي ادراك ما يجري في ظاهرة

ما ، لا نستطيع أن نعزلها أو أن نتحكم في ظروفها ، أما التجربة فهي على العكس من ذلك ، هي ادراك الظاهرة حين نستطيع أن نعزلها وبعد أن نتحكم في تغيير ظروفها . وبهذا المعنى تكون مراقبة الكواكب ملاحظة ، واشعال شمعة في حين محصور من الهواء تجربة . على اعتبار أن التجربة لا دخل لها باستخدام أو عدم استخدام أجهزة للتفرقة بين الملاحظة والتجربة .

وما يعيننا من هذا المثال ، هو أن الانسان يحاول أن يحيل ملاحظاته لعالم الاجرام الى تجارب ، حتى تتحول الظاهرة الفلكية الى ظاهرة فيزيقية مشخصة ، كما هو الحال في ظواهر « الحرارة » و « الضوء » و « الكهرباء » . ولكن الظاهرة الفلكية ، هي أكثر تجريدا من أية ظاهرة فيزيائية ، كما انها في الوقت عينه أكثر تشخصا من الظواهر الرياضية ، حيث أن المثلثات والمربعات ليست بالاجسام ، أما الاجرام الفلكية فهي أجسام نحاول التوصل اليها .

ثم ينتقل كونت بعد ذلك الى الاشارة الى الظواهر الطبيعية أو الفيزيائية Physiques ، على اعتبار اننا لا نعالج ظواهر أجرام الفضاء ، على نفس النحو الذي نعالج بسببه مختلف الظواهر الفيزيائية ، حيث يمكن عزل الظاهرة الطبيعية ، أما الظاهرة الفلكية فلا زالت مفروضة علينا فرضا ، دون أن تتمكن من عزلها أو التحكم في مسارها ومن ثم كانت الظواهر الطبيعية أكثر تشخصا من الظواهر الفلكية ، الا أن الطبيعيات انما تعتمد دائما على نتائج دراسات علم الفلك ، كما يعتمد

عالم الفلك بالتالي على قوانين الرياضيات من أجل حل مشكلات حركات الافلاك .

والعلم الرابع في سلم تصنيف العلوم عند كونت ، هو علم الكيمياء Chemie ، وهو علم « الجوامد » التي هي ظواهر أكثر تحققا وتشخصا من الغازات والسوائل ، فالظواهر الكيميائية ، كالفلزات واللافلزات ، والاحماض والقلويات ، كلها ظواهر مركبة ، تتألف من جزئيات كيميائية معقدة ، وتمتاز بالكثافة ، على عكس الحال في الظواهر الفيزيائية كالحراريات والضوئيات . ولذلك تعتمد الكيمياء في تفاعلاتها ومعادلاتها على قوانين الفيزياء .

واذا كانت الكيمياء هي علم الجوامد ، فان البيولوجيا Biology هي علم المادة حين تضاف اليها عناصر الحرية والنمو والحياة ، ومن ثم كانت الظواهر البيولوجية (وهي ظواهر المادة الحية) أكثر تركيبا وتشخصا من ظواهر الكيمياء ، الا ان الظواهر البيولوجية ، وما تشتمل عليه من الخلايا الحية والانسجة والاجهزة العضوية ، انما تعتمد أولا وقبل كل شيء على نتائج علوم الكيمياء العضوية وغير العضوية .

ومن المعلوم لدينا أن الدراسات البيولوجية ، انما تشتمل على علوم التشريح Anatomy والفسيولوجيا Physiology والهستولوجيا Histology ، كما تتصل العلوم البيولوجية ، بعلوم الأجنة Embryology ، والحيوان Zoology والنبات Botany « وكلها علوم وظواهر معقدة تتصل بعناصر المادة الحية كما صدرت على سطح الارض .

وفي ختام هذه السلسلة المركبة من الظواهر ، يأتي دور علم الاجتماع Sociology ، الذي يدرس الظواهر الاجتماعية ، أكثر الظواهر على العموم تشخصا وتعقدا . حيث ان البيولوجيا انما هي ظواهر الكائن العضوي الحي ، وهو كائن وحيد ، تدرسه العلوم البيولوجية من حيث البناء structure والوظيفة Function ، والتاريخ الطبيعي Natural history .

ولكن عالم الاجتماع لا ينشغل بدراسة كائن وحيد ، على ما يفعل عالم البيولوجيا ، وانما يدرس عالم الاجتماع تلك الظواهر التي تصدر عن تلك الكتلة البشرية الهائلة ، التي هي « المجتمع » ، ولذلك كانت تلك الظواهر الانسانية ، هي أعقد الظواهر على العموم . وبذلك درس « كونت » الظواهر السائدة في العالم الفيزيقي ، استنادا على درجة بساطتها Simplicity كما هو الشأن في الظاهرة الرياضية ، أو درجة تعقيدها وتشخصها كما هو الشأن في الظواهر السوسيولوجية ، ولذلك أطلق كونت على علم الاجتماع ، اسم « الفيزيكا الاجتماعية Physique sociale » .

قانون الحالات الثلاث :

هذا عن تصنيف « أوجست كونت » لمختلف مناهج العلوم ، ولكن 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 جاء كونت ، بقانون الحالات الثلاث *Loi de trois états* الذي اعتبره كونت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام الذي يكشف عن تلك الرابطة الاصلية التي تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فذهب كونت الى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، انما يتدرج او يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة غيبية أولية (٥٢) *etat Primitif* ، الى حالة ميتافيزيقية انتقالية (٥٣) *état metaphysique transitoire* ومن ثم يصل العقل في النهاية الى مرحلة « الروح الوضعي *L'esprit Positif* » .

ولما كان ذلك كذلك - فان أوجست كونت قد أرخ للمنطق الانساني وجعل منه تاريخا للفكر الاجتماعي . ولقد صدق Roger Bastide حين يصرح في هذا الصدد ، بقوله :

« ان كونت قد جعل من علم الاجتماع »
 « تاريخا للفكر الانساني ، حين وضع »
 « قانون الحالات الثلاث » (٥٤)

فقد تصور ، أوجست كونت ، المنطق الانساني او العقل البشري تصورا خاصا ، يتميز به وحده دون سائر المناطق والمفكرين ، فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ منطقا محتوما ، يسير في حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التي أشار اليها كونت في مواضع كثيرة من دروس الفلسفة الوضعية فاسماها حالات *états* (٥٥) ، واطلق عليها في مواضع أخرى أنساق *systemes* (٥٦) أو مناهج *méthodes* (٥٧) ويسميتها في أغلب الأحيان « فلسفات » *Philosophies* (٥٨)

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون التقدم باعتبارها
مراحل تقدمية يمر بها الفكر الانساني ، اذ أن ظهور الفلسفات
في أنفسها ما هي الا مراحل اجتماعية تحتمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » في رأي كونت ، ما هي
الا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، اذ تحتمها ضرورة الانتقال
من المنطق اللاهوتي الغيبي ، كي يصل الفكر بفضلها الى
« وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة ، تلك التي
وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعي » .

ولكن ما هي حقيقة هذا القانون الديناميكي التقدمي الذي
صاغه كونت ؟؟ وكيف يرتبط هذا القانون بمنطق الانسان
وتصوراته ؟؟ يحدد كونت صيغة هذا القانون في بداية الدرس
الاول من دروسه في الفلسفة الوضعية بقوله :

« ان مضمون هذا القانون - هو أن
« كل تصور من تصوراتنا الرئيسية ، وكل
« فرع من فروع معارفنا ، يمر في تتابع
« بثلاث حالات نظرية مختلفة : وهي الحالة
« اللاهوتية أو الخيالية ، والحالة
« الميتافيزيقية أو المجردة ، ثم الحالة العلمية
« أو الوضعية » . (٩٥) »

وفي ضوء تلك الصيغة التي صاغها كونت لذلك القانون
السوسيولوجي العام ، يتبين لنا أن منطق الانسان وفكرة ، قد
التزما منذ البداية « منهجا ثيولوجيا méthode théologique » قد

قصد به كونت ، اتجاه الانسان في تفسير الظواهر الفيزيكية بقوى غيبية ، مثل « ارادة الآلهة La Volonté de dieux » .

وقد أطلق كونت كلمة « لاهوتي théologique » كي يعني بها خرافي Fictif او خيالي imaginaire ، وقد يستخدمها أحيانا أخرى بمعنى اسطوري mythologique . (٦٠)

وقد قصد كونت بتلك النزعة اللاهوتية البدائية ، ذلك الميل الانساني الفطري أو الاتجاه الاولى الساذج لمنطق الانسان حين يعمل الظواهر الفيزيكية التي تحيط به من كل جانب فيفسر تلك الظواهر بالرجوع الى عناصر حيوية مشخصة ، وهي نزعة من نزعات التعليل الاولى البدائي ، يطلق عليها علماء الانثروبولوجيا اسم anthropomorphisme وهي نزعة عقلية تفسر الاحداث والوقائع ، وترد الظواهر الى فعل في خارقة ، وعذل تصدر عن عالم « فوق طبيعي Surnaturel » . (٦١)

ويرى لوسيان ليفي بريل باعتباره تلميذا ، وشارحا من شراح « فلسفة أوجست كونت » أن رائد الفلسفة الوضعية لا يعنى « بمنهج التفسير اللاهوتي » - ذلك الجدل النظري الذي ثار حول مسألة وجود الله ، تلك التي تحققت في الفلسفات الكبرى ، كما وجدناها عند أفلاطون وديكارت وكانط ، فقد كانت هذه المسألة لدى هؤلاء الفلاسفة ، مسألة ميتافيزيقية من الدرجة الاولى يشوبها التفلسف الخالص ، ويغلب عليها طابع القداسة لانها مبحث في « ذات الله » ، فطلع عليها هؤلاء الفلاسفة بمختلف الادلة العقلية بقصد الاستدلال والبرهان . فليس

« المنهج اللاهوتي » اذن في رأي ليفي بريل هو ذلك العلم العقلي أو المقدس Science rationnelle ou sacrée (٦٢) الذي حاول شتى المحاولات في بحث الوجود الالهي ، باعتباره تعالى « الكائن الاسمي أو اللامتناهي » او من حيث هو « واجب الوجود » كما يقول المتفلسفة الاسلاميون .

وجملة القول - يتجه الذكاء في مراحل المبكرة اللاهوتية ، الى تشبيه الطبيعة بكائن حي ، حيث يفترض الفكر اللاهوتي ، وجود علل غيبية تفسر الظواهر الحسية ، فحين يحدث البرق وترعد السماء وتعصف الرياح ، ينظر البدائي الى تلك الظواهر الطبيعية على انها من فعل « آلهة » أو « أرواح » أو « ارادات كامنة » فظاهرة البرق الخاطف مثلا حين تصاحبها زمجرة الرعد ، يفسرها العقل اللاهوتي البدائي ، بأنها أصوات الآلهة حين تتصارع في فورة غضب أو حالة حرب .

فالصفة الغالبة على التفكير اللاهوتي ، هي افتراض وجود « العلل الاولى » تلك التي لا تصدر الا عن فعل كائنات فوق طبيعية Surnaturel ، فالفكر البدائي اللاهوتي لا يميز بين كيف ؟! او لماذا ؟! ولا يدرك الفارق بين « التبرير » و « التفسير » ، فيتصور الاشياء تصورا أسطوريا غيبيا . بالنظر الى الارواح والكائنات الغيبية على أنها « علل » تسبب سائر الاحداث والظواهر . بمعنى أن كل ما يحدث ، انما يسببه « فعل » او « قوة » أو علة ، وهي أفعال اسطورية ، وقوى روحية ، وعلل غيبية .

ولذلك كانت الفلسفة اللاهوتية في التفسير ، هي الاصل القديم في كل فلسفة ميتافيزيقية أو وضعية . فقد كان اللاهوت دائما هو القوة الدافعة للعقل ، ومبعث الفكر من اجل الحركة والتقدم . ولا شك أن المرحلة النهائية ، وأعنى بها مرحلة الفكر الوضعي ، انما تدين لأوهام التنجيم وكيمياء الشعوذة ، على ما يذكر « كبلر » في علم الفلك ، و « برتوليه Berthollet » في علم الكيمياء .

فالفلسفة اللاهوتية هي المنهج الممكن الوحيد ، الذي عنه تصدر سائر الفلسفات ، فلقد نشأت الفلسفة والعلم في أحضان الدين ، على ما يذكر دوركايم في كتابه « الصور الاولى للحياة الدينية Les Formes Elementaires de la vie religieuse » ولعل دوركايم قد انتزع هذا المنزع بتأثير استاذه « كونت » .

وقد رأى ليفي بريل أيضا - أن كونت لا يستخدم كلمة « الميتافيزيقا » في اصطلاحها التقليدي ، ولا يتناولها في معناها المؤلف فلم يقصد بها كونت ذلك العلم الذي يدرس « الوجود من حيث هو وجود » أو انها « علم الجوهر Substance » أو علم المبادئ الاولى « بل ان الميتافيزيقا في رأي كونت - هي « موقف أو اتجاه » التزم به العقل الانساني في التحليل والتعليل ، بعد انتهائه من الحالة الاسطورية أو الخيالية ، فاستند العقل الانساني في تفسيره للمظاهر الفيزيقية بقوى مجردة Forces abstraites (٦٣) والى افتراضات ميتافيزيقية - مثل فرض الاثير L'hypothèse d'un éther فى علم الطبيعة ، لتفسير المظاهر الضوئية والكهربية ، و « فرض المبدأ الحيوى

L'hypothèse d'un principe vital في علم الفيزيولوجيا ، ومثال ذلك أيضا - « فرض الروح L'hypothèse d'une âme » في علم النفس ، وكلها فروض ميتافيزيقا خالصة . (١٤)

ففي المرحلة الميتافيزيقية ، لا يؤمن العقل الانساني بوجود كائنات غيبية ، أو علل مشخصة ، كما هو الحال في مرحلة الفكر اللاهوتي . وانما يفترض العقل الميتافيزيقي وجود « قوى مجردة » كامنة في الاشياء ، « وقادرة » على الفعل واحداث الظواهر .

بمعنى أن العلة بعد أن كانت « فوق طبيعية Surnaturel » ، أصبحت « طبيعية » ، وبعد أن كان السبب « مفارقا » و « قائما » خارج الاشياء ، كما هو الشأن في الحالة اللاهوتية ، أصبح السبب في مرحلة الفكر الميتافيزيقي ، « كامنا » ، و « قائما » في الاشياء ذاتها .

وبالاضافة الى هذه السمة العقلية ، تختفي صفة الحياة والخصائص الحيوية عن الاشياء والجمادات ، في مرحلة الفكر الميتافيزيقي . ومن ثم تزول الى الابد تلك النزعة التشبيهية anthropomorphism التي تنزع نحو تشبيه الطبيعة بالانسان .

فاذا كان الفكر الاولي اللاهوتي ، يتصور الآلهة على أنهم « أشخاص » فإن العقل في المرحلة الميتافيزيقية انما ينظر الى الله ، على انه « قوة مجردة » « وقادرة » كعلة اولى لصدور العالم . ومن ثم لا يتعلق الوعي الميتافيزيقي بتلك « الارواح المشخصة » التي تبعث الحياة في الكائنات والجمادات ، كما هو

الشأن في الوعي اللاهوتي ، وانما يؤمن العقل في المرحلة الميتافيزيقية « بقوى لا شخصية impersonal » ، يكون لها فعلها وآثارها في ظواهر الطبيعة .

ولذلك يؤمن الميتافيزيقي بوجود « اللوغوس Logos » او العقل المنظم للاشياء ، والمتحكم في مسار الظواهر الطبيعية بدلا من الاقتصار على « أرواح » أو « نفوس » ومما يتميز به الفكر الميتافيزيقي ، هو انه يجعل « العقل » مساويا للعلة . ولذلك يفسر الميتافيزيقي عن طريق العقل ، وبالعقل وحده ، يفسر علل الاشياء والموجودات . وفي اللغة الفرنسية نجد ما يؤكد هذا المعنى الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كلمة Raison انما تعني « عقل » تارة ، كما تعني « سببا » أو « علة » تارة أخرى .

ومما يميز مرحلة الفكر الميتافيزيقي هو غلبة « الفكر » و « الحقائق المجردة » ، بدلا من غلبة « الارواح » و « الغيبيات » ، حيث بدأ العقل الميتافيزيقي في الاخذ بفكرة « الماهيات » و « الامكانيات » و « الطبائع » الكامنة في الاشياء .

وقد تسمى مرحلة الفكر الميتافيزيقي ، بالحالة الانتقالية état transitoire كما ذكرنا منذ قليل ، اذ انها مرحلة ضرورية ، ووسيلة انتقالية ، فلم يكن في مقدور العقل الانساني في تطوره المتباطيء ، أن يثب وثبة واحدة من الحال اللاهوتي الى الحال الوضعي .

حيث يوجد من التعارض الهائل بين الفكر اللاهوتي والفكر

الوضعي ، ما يحتم ضرورة توافر حالة ثالثة من حالات الفكر يكون لها القدرة على الحركة بين نقيضين ، والانتقال بين ضدين . الأمر الذي يذكرنا بحركة الجدل الهيجيلية ، فقانون كونت هذا ، انما يؤكد لنا بصورة أو بأخرى ، مدى تأثير الفلسفة الجدلية الهيجلية على فلسفة كونت الوضعية . الا اننا مع ذلك ينبغي أن نؤكد أن كونت هو مفكر يتسم بالعمق ، وفيلسوف يتصف بالاصالة .

هذا عن منهجي الفكر « الثيولوجي والميتافيزيقي » ، أما عن منهج الفكر الوضعي فيحدده أوجست كونت في صياغة دقيقة وبخاصة في كتابه مبادئ الفلسفة الوضعية *Principes de Philosophie Positive* حيث يقول :

- « وأخيرا في الحالة الوضعية - حين »
- « اتضح للفكر الانساني استحالة حصوله »
- « على معان مطلقة ، فإنه قد عدل عن البحث »
- « عن أصل العالم ومصيرة وعن معرفة »
- « العلل الكامنة للظواهر ، فاقصر فقط »
- « على اكتشاف قوانينها الحقيقية »
- « باستخدام الاستدلال والملاحظة »
- « (باقترانهما معا) ، ونقصد بالقوانين »
- « العلاقات الثابتة في تتابع الظواهر »
- « وتشابهها (١٠) »

من ذلك يتبين لنا أن منهج الفكر الوضعي عند كونت يختلف تماما عن منهجية السالفين فلقد عدل الفكر في تلك المرحلة

الاخيرة عن البحث في المطلقات absolues وعن دراسة « غاية العالم ومصيره » ، كما عدل الفكر عن البحث في مسألة أصل الظواهر ، وهي كلها مسائل ميتافيزيقية . فاستند الفكر الوضعي أخيرا الى منهج الملاحظة Observation في معالجته للظواهر ، ودراسة العلاقات الثابتة فيما بينها ، والتعبير عنها في صورة « قوانين Lois » تخضع لها سائر تلك الظواهر ، من حيث أن القانون هو في ذاته صيغة عامة مجردة ، تصدق على عدد معين بالذات من الظواهر العينية المشخصة .

ففي الحالة الوضعية ، كف العقل الانساني عن البحث العقيم في المطلقات ، وانصرف الى دراسة قوانين الظواهر ، بالنظر الى علاقات التعاقب والتواتر ، عن طريق قياس ما يتكرر أو ما يتواتر ، اذ أن وظيفة العلم الوضعي هي « القياس » ، وأن يجعل العلم كل ما لا يقاس قابلا لان يقاس . ولذلك يدرس العلم الوضعي كل ما يتواتر بين الظاهرة « س » ، والظاهرة « ص » ، في علاقة ثابتة . وبفضل الاستدلال والملاحظة ، يمكن ايجاد معاملات الارتباط بين الظواهر التي تتواتر بصفة دائمة وثابتة .

وبذلك تتغلى التصورية الوضعية نهائيا عن عقم التصورية اللاهوتية ، والتصورية الميتافيزيقية . ففي الحال الوضعي ، لا يفسر الفكر شيئا ، الا من خلال « الفروض hypothesis » التي تتحقق كي تصل الى درجة القوانين الامبيريقية « Empirical Laws » ، تلك القوانين التجريبية التي تحكم العلاقات بين سائر أشكال الظواهر .

ويمكننا في هذا الصدد - أن نعقد مقارنة عامة بين مناهج الفكر الثلاثة عند أوجست كونت ، فنلاحظ أول ما نلاحظ أن التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي ، يتميز بأنه عام universal وبأنه خيالي Fictif أما التفكير الوضعي ، فهو على العكس من ذلك ، إذ أنه تفكير « واقعي » reel ويتميز بأنه « خاص Spécial » • (٦٦)

كما نلاحظ ثانية ، أن التفكير « اللاهوتي البدائي » إذا كان مثاليا ومطلقا فإن التفكير الوضعي يستعيز بمنهج الملاحظة Observation عن منهج الخيال، وبالمعاني النسبية Notions relatives عن المعاني المطلقة notions absolues • (٦٧) ولعل أوجست كونت قد أراد منذ البداية • أن يوفق بين مناهج الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ، فصاغها جميعا في قانون سوسيولوجي وحيد ، بفضلته يقوم علم الاجتماع باعتباره الصورة الوضعية الأخيرة للفكر والمنطق على السواء •

وأغلب الظن ، أن أوجست كونت قد أراد منذ البداية أيضا ، أن يوفق بين مناهج الفكر التي اضطربت في عصره ، وسادت المجتمع الفرنسي بأسره ، فاصطنع فلسفة وضعية ، تؤسس أخلاقا جديدة وسياسة وضعية Politique Positive لمجتمعها الذي عمه القلق الفكري ، وشملتته الفوضى العقلية ، فاهتدى الى تلك « الفلسفة الوضعية » لتوحيد الفكر وتنظيم المجتمع ، وتحقيق « الانساق المنطقية التامة La parfaite cohérence logique » على ما يقول ليفي بريل (٦٨) •

فيسود الاتفاق والاتساق بعد القضاء على أسباب القلق
الفكري والاضطراب العقلي . وحين يسود الاتفاق ، تظهر
النظم دون اصطدام أو مقاومة .

ومن ثم كان للفلسفة الوضعية ضرورتها ، لاعادة تنظيم
المجتمع ، وتأکید التحصن ، وابرار دور ووظيفة العقل ، مع
احياء التعليم الوضعي ، فتتطلع الفلسفة الوضعية بذلك الى
تحقيق المجتمع السوى المنتظم ، عن طريق التوصل الى وحدة
المنهج وتجانس مذاهب الفكر على اختلاف أذواقه ومشاربه .

ولقد اراد كونت بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز تلك الفلسفة
السلبية التي اتسمت بها الثورة الفرنسية ، فاذا كان اللفظ
« ثوري » يرادف اللفظ « سلبى » أو متمرد ، فان اللفظ
« وضعى » انما يعنى كل ما هو مضاد للثورة . فكل ما هو وضعى
هو واقعى ونافع ونسبى وعضوى ومؤكد ، كما أن الوضعى هو
المعطى المباشر من التجربة ، على ما يذكر كونت في كتابه
« Pensées et préceptes » في تعريف الفلسفة الوضعية
التي هي منهج أو فلسفة علمية ، تتخلى عن الجوهر والمطلق ،
كي تقتصر على دراسة الظاهر .

أي أن قانون اوجست كونت يعتبر في ذاته ، مساهمة
سوسيولوجية ، في حل مشكلة الاضطراب المنطقي الذي ساد
المجتمع الفرنسى في عصر كونت .

وكما يصدق هذا القانون السوسيولوجي العام الذي أطلقه
كونت ، على منطق الفكر الانساني وتاريخه ، فانه يصدق أيضا

على تاريخ العلوم . وعلى كل نظام من النظم الاجتماعية ، بل ويصدق أيضا على التاريخ الفردي لمنطق الانسان نفسه ، من حيث أن الانسان الفرد يبدأ « ثيولوجيا » في طفولته ، « ميتافيزيقا » في صباه « وضعيا » في رجولته ، وهذا ما يؤكد قول كونت :

« الا يتذكر كل واحد منا - عندما
« يتأمل تاريخه الخاص أنه كان على
« التابع في أفكاره الرئيسية ، لاهوتيا في
« حديثه ، ميتافيزيقيا في شبابه ، فيزيقيا
« في رجولته . » (٦٩) »

ولسنا مغالين في شيء اذا قلنا ان قانون اوجست كونت كان له صدها وآثاره في شتى الدراسات السوسيولوجية والمنطقية اللاحقة . فلقد ذاعت وضعية كونت وكان لها صداها في علم الاجتماع الانجليزي ، وبخاصة لدى كل من هربرت سبنسر Herbert Spencer وجون ستيوارت ميل كما ظهرت فكرة « المراحل العقلية » التي قال بها كونت ، واضعة المعالم في محاولات كل من هفدنج Hoffding وهر بهاوس Hobhouse .

ولقد صاغ سبنسر (٧٠) حين يتشبه بكونت قانونا بتطور المجتمعات من حالة الحرب والصراع ، الى حالة الامن والاستقرار وذهب الى أن المجتمعات تتحول من الشكل العسكري ثم ينحو البناء الاجتماعي بعد ذلك نحو صناعيا ، ويبدو أن سبنسر قد تأثر بفكرة التطور الدارويني Darwinism فتصور

المجتمع كائنا فوق عضوي (٧١) Superorganic ، يتطور من حيث البناء Structure والوظيفة Function . وأن « البناء الاجتماعي » يتحول هو الآخر من حالة المتجانس homogeneous الى حالة اللامتجانس heterogeneous (٧٢) . ولقد صدق اميل دوركايم حين يصرح بصدد النزعة التطورية عند سبنسر ، فيقول :

« ان مؤلف سبنسر في علم الاجتماع »
« على ضخامته - لم يكن يرمي الى شيء »
« آخر غير التدليل على ان قانون التطور »
« العام يصدق أيضا على المجتمعات »
« الانسانية » (٧٢)

فلا شك أن هناك مسحة بيولوجية تطورية قد غلبت على منطق هربرت سبنسر وفلسفته وتصوراته ، فقد اعتبر « قانون التطور » قانونا عاما ، يصدق على الكائنات العضوية في ميدان البيولوجيا ، كما يصدق أيضا على المجتمعات الانسانية في ميدان السوسيولوجيا .

ولقد غلبت تلك النزعة البيولوجية على مفهومات سبنسر المنطقية ، وعلى فهمه لطبيعة « مقولات الفكر الانساني » . وبخاصة فيما يتعلق بفكرتي « الجنس والنوع » (٧٤) ، كما غلبت أيضا وضعية كونت على منطق سبنسر فيما يتعلق بمسألة التصورات Concepts .

فلمقد رفض سبنسر التصورات المجردة abstract concepts وقال باستحالة وجودها (٧٥) ، اذ ان النفس عنده ليست الا مجرد مجموعة من الانطباعات impressions والمشاعر feelings والعلاقات الرابطة بينها ، فلا مكان او وجود لتلك « التصورات المجردة » (٧٦) •

واذا كانت النزعة الوضعية عند كونت قد أثرت الى حد بعيد في تشكيل عقلية سبنسر وفلسفته التطورية ، فاننا نجد أيضا معالم تلك النزعة قد أثمرت في تكوين منطق جون ستيوارت ميل ، فقد كان صديقا لـأوجست كونت ، وتشهد بذلك تلك الرسائل التي كانا يتبادلانها. والتي نشرت في طبعة تذكارية في باريس سنة ١٩٤٢ تحت اسم « *Système de philosophie* positive » •

وفي تلك الرسائل نجد كيف يتابع ميل *Mill* اتجاهات كونت في المنطق والاجتماع ، فلقد اعتقد ميل *Mill* ان التاريخ الانساني يوضح لنا أن العامل الاساسي البارز في التقدم ، انما يتحقق في حالة الملكات الفكرية للبشر *State of speculative faculties of mankind* (٧٧) •

ولقد بذلت الكثير من الجهود والمحاولات التي تتابع أوجست كونت في تقسيمه لمناهج الفكر الانساني ، وأقرب هذه المحاولات ، الى تقسيم كونت ، هو ذلك التقسيم الذي وضعه كل من هوفدنج *Hoffding* وهوبهاوس •

فأشار « هوفدنج » الى ثلاث مراحل رئيسية ، ينتقل بمقتضاها العقل البشري ، من حالة اولية ينزع فيها العقل نزعة حيوية animism في تفسيره ، ثم يتجه الى « النزعة الافلاطونية platonism » ، ومنها يصل العقل أخيرا الى الحالة الوضعية positivism (٧٨) .

أما هوبهاوس فقد درس التطور العقلي على العموم في عالم الحيوان ، وفي ميدان المجتمعات الانسانية ، كما قد كانت لدراساته آثارها في الفكر الفلسفي والفكر السوسيولوجي (٧٩) على السواء - وهذا ما أعلنه موريس جنزبرج في محاضرة تذكارية القاها عن استاذ هوبهاوس .

ولقد اعتقد ليونارد هوبهاوس بالمبدأ الكونتي لتطور العقل الانساني ، اذ أن الفلسفة عنده ما هي الا محاولة عقلية كبرى لتفسير الحقيقة ، ولذلك يعلى هوبهاوس من قيمة العقل ، وجعل الحياة برمتها تتجه نحو الانتصار الكامل للعقل (٩٠) .

وتأييدا لتلك النزعة العقلية التطورية ، اقترح هوبهاوس تقسيما رباعيا للتطور العقلي ، حيث يبدأ فيه الفكر بمرحلة تكوينية أولية ، ثم يشيد الفكر لذاته نظاما عاما للادراك والتجريب ، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة نقد عقلي لمذاهب الفكر يغلب عليها الطابع الجدلي . أما المرحلة الرابعة ففيها يكون الفكر في حالة « بناء تجريبي Experimental reconstruction » حيث يرتبط فيها منهج الفكر بمنهج التجربة . (٨١)

من تلك الامثلة التي سقناها عند « سبنسر » « وهوفدنج » و
« هوبهاوس » ، يتضح فيها أثر فكرة « المراحل » في قانون
كونت .

ولكن اذا كان اوجيست كونت قد أسهم في ميدان المنطق
بقانون الاحوال الثلاث - فان واحدا من كبار تلامذته وهو
« لوسيان ليفي بريل » Lucien Lévy-Bruhl قد طلع علينا بقانون
جديد للفكر ، أسماه بقانون المشاركة La loi de participation ،
واذا كان كونت قد التفت الى « منطق الروح الوضعي » -
فسنرى الآن كيف يعالج « لوسيان ليفي بريل » ما يسميه
« بمنطق الروح البدائي » .

ملاحظات الفصلين الاول والثانى

ملاحظات الفصلين الاول والثانى

- 1 — Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie* Paris, 1932. P. 1129.

ملحق النصوص . . . التص الاول

- 2 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.
- 3 — Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan New York. 1949. P. 397.
- 4 — Ibid : P. 383.
- 5 — Ibid : P. 398.
- 6 — Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris, 1944 P. 29.
- 7 — Creighton, James Edwin., Op. cit., P. 84.
- 8 — Ibid : P. 93.
- 9 — Lalande, Andre., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Sixième Edition. Revue Et augmentée, P. 293 Presses Universit. Paris. 1951. 293.
- 10 — Lévy - Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*, Quatrième Edition. Paris. 1921. P., 120.
- 11 — الدكتور على سامى النشار المنطق الصورى الطبعة -
الأولى ١٩٥٥ م ص ٤٥٠ .

- 12 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse* Paris. 1912. P. 619.
- 13 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition., Paris. 1928. P. 152-153.
- 14 — Gurvitch, Georges, *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1945, P. 387.
- 15 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collection A. Colin : 2e édition Paris 1947, P. 6.
- 16 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Vol : I 5e édition, Schleicher Frères, Paris; 1907. P. 53.
- 17 — Hamelin, Octave., *Essai Sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers, Paris. 1952 P. 165.
- 18 — Comte, August., *Cours de Philosophie Positive*, Vol : III, Schleicher, Paris. 1908, P. 290.
- 19 — Lévy - Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 76.
- 20 — Ibid : P. 152.
- 21 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York. 1911, P. 149.
- 22 — Leenhardt, Maurice., *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Press Univers, Paris 1949. P. X.
- 23 — Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Paris 1928. P. 79.

- 24 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris, 1950.
P. 4
- 25 — Ibid : P. 9.
- 26 — Ibid : P. 57.
- 27 — Ibid : P. 116.
- 28 — Durkheim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique Vol. VI P. 70.
- 29 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris, 1912, P. 616.
- 30 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives De Classification*, L'année Sociologique, Vol. : VI, P. 4.
- 31 — Durkheim, Emile., *Les formes Elémentaires de la vie Religieuse* Paris, 1912, P. 207.
- 32 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique Et critique de la Philosophie*, Sixième Edition, Press. Univers. Paris. 1951, P. 293.
- 33 — Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduct. Par Tremesaygues Et Pacaud, Press. Univers. Paris. 1950. P. 489.
- 34 — Timashoff, Nicholas S., *Sociological Theory, Its nature and growth*, Fordham University, New York. 1955. P. 27-28.
- 35 — Levy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comtes*, Quatrième Edition. Paris, 1921. P. 117-118.

- 36 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome Pr., 5e édition, Schleicher Frères, Editeurs, Paris. 1907, P. 5.
- 37 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 45.
- 38 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 120.
- 39 — Ibid : P. 125.
- 40 — الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى « الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ — من مقدمة الكتاب .
- 41 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Tome Quatrième, Paris, 1908, P. 193.
- 42 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 74-75.
- 43 — Ibid : P. 75.
- 44 — Comte, Auguste., «*Cours de Philosophie Positive*» Tom Troisième, Schleicher Frères, Editeurs, Paris 1908. P. 290.
- 45 — Ibid : P. 289.
- 46 — Ibid : P. 156.
- 47 — Comte, Auguste., «*Cours de Philosophie Positive*». Vol : I P. 34.
- 48 — Ibid : P. 40.
- 49 — Ibid : P. 53.

- 50 — Lévy-Bruhl, Lucien., «*La Philosophie D'auguste Comte*»
P. 59.
- 51 — Mouy, Paul., «*Logique et Philosophie des Sciences* »,
Paris, 1944. P. 58.
- 52 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I
P. 15.
- 53 — Ibid : P. 7.
- 54 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse* Col-
lect. A. Colin. 2e edition. Paris, 1947. P. 6.
- 55 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I
P. 2.
- 56 — Ibid : P. 3.
- 57 — Ibid : P. 12.
- 58 — Ibid : P. 27.
- 59 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I,
P. 2.
- ملحق التصوص • النص الثاني •
- 60 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*.
Quatrième Edition, Paris, 1921. P. 41.
- 61 — Ibid : P. 42.
- 62 — Ibid : P. 41.
- 63 — Comte, Auguste., *Course de Philosophie Positive*. Vol. :
I, P. 2.

64 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*.
P. 42.

65 — Comte, Auguste., *Principes de Philosophie Positive*.
Paris 1868. PP. 88.

• ملحق النصوص • النص الثالث •

66 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*,
P. 33-34.

67 — Ibid : P. 51.

68 — Ibid : P. 38.

69 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. :
I P. 4.

• ملحق النصوص • النص الرابع •

70 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology*. London. 1882
Vol : II. P. 605.

71 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology*. Third Edition., Vol : I. London. 1885. P. 437.

72 — Ibid : P. 495.

73 — Durkheim. Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième édition., Paris. 1927, P. 2.

• ملحق النصوص • النص الخامس •

74 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology*. Vol : I P. 594.

- 75 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology*. Vol : II. London, 1881. P. 525.
- 76 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology*, Vol : I, Third Edition, London., 1881. P. 163.
- 77 — Ginsberg, Morris., *Sociology*., Oxford Univers. Press London, New York, Toronto. 1949, P. 216.
- 78 — Ibid : P. 223.
- 79 — Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
- 80 — Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy*. New York. 1925, P. 151.
- 81 — Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers, Press. P. 223-224.

الفصل الثالث

مشكلة قوانين الفكر

- ✧ اللغة والمنطق في المجتمعات البدائية
- ✧ سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة
- ✧ Loi de participation قانون المشاركة
- ✧ قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض
- ✧ معنى السابق على المنطق prélogique

تمهيد :

إذا كان كونت بصدد المنطق ، قد أثار مشكلة مناهج الفكر ، استنادا الى قانونه الثلاثي المشهور ، فان « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl » قد أثار مشكلة رئيسية من مشكلات المنطق ، تلك هي مشكلة « قوانين الفكر » التي عالجها ليفي بريل على نحو اجتماعي ، وفسر قوانين الفكر البدائي استنادا الى ما أسماه بقانون المشاركة Participation .

ولقد ربط لوسيان ليفي بريل صور العقل بمعايير المجتمع ، على نحو لم نألفه عند كونت ، وتصور العلاقة بين المنطق والمجتمع ، على نحو مختلف . فأدلى في ميدان الدراسات المنطقية ، مساهمة واضحة ، وألقى ضوءا جديدا في فهم مبدأ الهوية Principe d'identité ، وطبيعة مبدأ عدم التناقض Principe de contradiction وكلاهما من قوانين المنطق ، ودرس ليفي بريل مثل هذه القوانين المنطقية في ضوء البناء الاجتماعي البدائي .

ولا شك أن ليفي بريل كان من أبرز السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين دراسة « للمنطق البدائي » ، وأكثرهم عناية وانشغالا بطبيعة العقل البدائي ، وأغزرهم مادة في هذا الميدان .

اللغة والمنطق في المجتمعات البدائية :

وقد تلمس ليفي بريل السبيل الى حقيقة المنطق البدائي ، عن طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميتها (١) ، حتى يتحقق

من طبيعة « التصورات » عند البدائيين - كيف يفكرون ؟
وكيف يعبرون عما يفكرون فيه ؟ وما هي طبيعة التصورات
representations التي يتميز بها « المنطق البدائي » ؟

وقد استخلص ليند بريل من دراسته لعدد كبير من لغات
هنود شمال أمريكا (٢) ، أن « اللغة البدائية » تتضمن في ذاتها
الكثير من التفاصيل الجزئية المشخصة ، تلك التي لا تلتفت
اليها لغاتنا المتحضرة ، إذ أنها لغة « التجريد » والمعاني المجردة
abstrait ، لأنها غالبا ما تتجرد عن شتى التفاصيل الجزئية ،
تلك التي تحتويها ضمنا لا صراحة ، ودون ما حاجة الى التعبير
عنها . على العكس من اللغة البدائية فهي تتميز بانها مشخصة
concrete وذلك لشدة ارتباطها بعالم « المشخصات » بتفصيلاته ،
وابتعادها عن عالم « المجردات » . بمعنى ان العقلية البدائية ،
انما تهتم بالتعبير عن تفصيلات عينية تتركها لغاتنا المتحضرة
مضمرة أو غير معبر عنها .

ولقد شايع ليفي بريل هذا الرأي بصدد مسألة اللغة ، عالم
اجتماع أمريكي وأعني به « فرانز بواس Franz Boas » وهو
أحد أصحاب الاتجاه الانثروبولوجي الثقافي في علم الاجتماع
المعاصر ، فلقد درس فرانز بواس اللغات البدائية الهندية ،
وميز بينها وبين اللغات الأوروبية الحديثة ، باستخدامه للمنهج
المقارن .

فوجد « بواس » أن اللغات البدائية الهندية تتميز بأنها
مشخصة كما يغلب عليها عدم التجريد ، على عكس ما هو

مألف في اللغات الأوروبية الحديثة من صورية وتجريد ، ولقد ضرب لنا بواس على ذلك مثالا طيبا بقوله :

« اذا قلنا مثلا : ان العين هي عضو - و »
« الابصار ، فقد لا يمكن للبدائي الهندي »
« أن يكون كلمة « العين » ، بل يحاول »
« أن يحدد أن المقصود بهذه الكلمة هو عين »
« انسان » أو عين « حيوان » ، كما »
« لا يستطيع البدائي الهندي أن يعمم فكرة »
« مجردة عن العين لتكون ممثلة لكل فئة »
« العيون ، ولكنه يخصص (بدلا من أن »
« يعمم) باستعمال تعبير كالآتي : هذه »
« العين التي هنا • »

« كما لا يستطيع البدائي الهندي أن »
« يعبر بلفظة وحيدة عن فكرة « العضو » »
« فنجده يحاول أن يخصصها بعبارة « أداة »
« الابصار » وبذلك قد تأخذ الجملة الصيغة »
« الآتية : « ان عين شخص ما هي أداة »
« ابصاره (٢) » • »

واستنادا الى هذا القول - تتميز اللغات البدائية الهندية ،
بانعدام القدرة على التعبير عن صياغة الأفكار العامة أو المعاني
المجردة ، كما تتميز أيضا بنقص وقصور في تعميم تلك الافكار
والمعاني • ويرجع ذلك في رأي فرانز بواس الى عدم وجود
الحاجة الى التعبير عن تلك الصورة العامة والمعاني المجردة

بالنسبة للبدائي الهندي ، أثناء حياته العملية ، ومن ثم لا نجد في لغاته ما يعبر عن تلك الصور والافكار المجردة ، اذ أن الرجل البدائي حين يعادث أو يناقش زميلا له ، قلما يدور هذا الحديث أو النقاش حول مشكلات أو مسائل تتعلق بالمجردات ، وانما تتركز كل أحاديثهم وأسماهم حول مشاغلهم اليومية . فالعد مثلا والجمع والحساب ، انما يكون لها جميعا أشكالها العينية ، حيث ان العدد عند البدائيين ، كامن في الشيء ، ولا ينفصل العدد عن المحدود . وعند العقلية البدائية السابقة على المطلق ، ينقسم الجمع الى المثني والمثلث والمربع ، ففي تلك اللغات سلسلة طويلة من الجموع ومن الكلمات والمفردات الكثيرة العدد . وهذا يفسر لنا تلك الاعداد الهائلة لأسماء الأعلام التي كانت تطلق على الأشياء المفردة ، الى الدرجة التي معها يطلق النويريون في مجتمع « النوير - Nuer » اسما لكل « بقرة » أو « ثور » حتى يتميز كل حيوان عن الآخر . *

ولقد قام فرانز بواس بتجربة عقلية لدراسة اللغات البدائية المنتشرة في « جزيرة فانكوفر VanCovver Island » (٤) ، حيث لم يجد أية ألفاظ في لهجات تلك الجزيرة تشير الى معان مجردة ، كما وجد لغتها خالية تماما من « ضمير الملكية » ، وتعاني نقصا شديدا في التعبير عن الصور المتخيلة ، وقصورا واضحا في التعبير عن « الأوضاع أو المواضع المكانية » ، فاذا قلنا مثلا : انسان جالس ، فان البدائي في Vancouver ، لا يستطيع أن يعبر بلغته

* Evans Pritchard, E.E., *The Nuer* Clarendon Press. Oxford, 1950.

عن ذلك الوضع المكاني وهو « الجلوس » وانما يحاول أن يتكلم عن « حالة الجلوس » في ذاتها ، بالتعبير عن كیفيتها المشخصة أو المرئية • (٥)

ويعتقد « فرانز بواس » أن أية لغة حديثة انما تتطلب في ذاتها احتوائها على الكثير من العناصر الصورية Formal elements بالاستناد الى الاشتقاق اللفظي والتصنيف النحوي ، ومن هنا نستطيع أن نحدد تلك العلاقة الوثيقة التي تربط عالم الفكر بعالم اللغة ، فان علو كعبة الفكر - في رأي بواس - انما يستند الى اللغة (٦) كما أن سمو الثقافة وارتقاء الحضارة يعود على تلك اللغة بالثراء ، ولذلك كان الاحتكاك الثقافي عاملا أساسيا في تطوير اللغة ونموها ، اذ أن اللغة الهندية الحديثة باحتكاكها بالثقافات الأوروبية قد أفادت الى حد كبير مما جعلها تصبح على درجة كبيرة من التجريد •

ومعنى ذلك أن الاحتكاك اللغوي ، هو الأصل الثقافي في تقدم الفكر واللغة ، فالبدائي مثلا لا يستطيع أن يتصور فكرة « الجوهر أو فكرة الوجود » الا اذا اتصل بثقافات أخرى متقدمة • (٧) ولهذا السبب نفسه يؤكد فرانز بواس على أثر الانتشار الثقافي في ثراء اللغة وتقدم الفكر والمنطق • (٨)

فالمنطق البدائي اذن - كما يبدو في لغته - انما يهتم بالتفصيلات اللغوية المشخصة ، ويتميز بالاضافات المرئية الزائدة ونقص القدرة على التصنيف والتجريد ، على عكس الحال تماما بالنسبة للمنطق المتحضر الذي يتميز بالتعميم

والتجريد ووضوح التصورات وحذف الاضافات والزوائد . (٩)

هذه هي النتائج التي جاء بها فرانز بواس بدراسته العقلية المقارنة في « جزيرة فانكوفر Vancouver Island » ، وهي تتفق تماما مع ما أدلى به ليفي بريل بصدد مسألة اللغة والمنطق ، على اعتبار أن المنطق تابع من توابع اللغة ، من حيث أن اللغة تعبر عن التصورات العامة التي يستخدمها المنطق في قضاياها .

سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة :

وقد انتهى ليفي بريل من خلاصة دراساته « للعقل البدائي » في ضوء لغته ، إلا أن هناك نوعين من المنطق ، أحدهما للانسان المتحضر الذي تتميز لغته بالتعقيد والتجريد ، وثانيهما للانسان البدائي حيث تتميز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الاوضاع المشخصة .

ويؤكد ليفي بريل في كتابه « الخوارق الطبيعية لدى العقلية البدائية » ، أن البدائي لا يميز بين ما هو « عادي » مألوف ، وبين ما هو « خارق للطبيعة » ، كما أن غير العادي ، لا يثير دهشة البدائي ، بقدر ما يثير خوفه - بتأثير القوى الغيبية الخفية التي سببت وجود هذا الشيء « غير العادي » . فالبدائي ينفاعل اكثر مما يدهش ، ويؤمن بالسحر الأسود الذي يسبب الموت ، ويرفع السحر عن طريق الماء والنار . كأن يحرق سرير الميت مثلا حتى يتطهر البيت .

وتتميز « التصورات البدائية » عند ليفي بريل بأنها غيبية Mystique ، ومن ثم فهي تختلف كل الاختلاف عن تلك « التصورات » التي تجدها لدى الشعوب المتحضرة . (١٠)

وفي ضوء تلك المقدمات العامة ، وبصدد « مسألة التصورات » بالذات ، يتساءل ليفي بريل . . هل نستنتج أن « التصورات البدائية » تخضع من حيث صورتها ومادتها لمنطق آخر ، يختلف كلية عن منطق الانسان المتحضر ؟؟

لقد أجاب ليفي بريل عن تساؤله هذا بالايجاب ، وحاول التدليل على صحة هذا « الفرض l'hypothèse » فيما وصفه هو نفسه بأنه كذلك (١١) - فقام بدراسات عديدة ، وجمع الكثير من الشواهد والوقائع والظواهر المؤيدة ، التي استقاها ليفي بريل من رواد الشعوب البدائية ، وعلماء وصف الأجناس .

فقد التفت ليفي بريل الى دراسات F. H. Cushing . في أمريكا الشمالية ، كما اعتمد على أبحاث Miss Kingsley لزنج الكونغو الفرنسية ، واستند الى كتابات « Elsdon Best » عن الماوري Maoris في زيلاندة الجديدة . (١٢)

وقد استنتج ليفي بريل من كل تلك المصادر « الاثنوجرافية » التي عكف على دراستها ، ما يؤيد صحة فرضه ، وما يؤكد نظريته العامة التي تذهب الى أن هناك منطقا سابقا للانسان يتمثل في « المنطق البدائي » ويتحقق في بنية العقلية البدائية التي تتمايز في رأيه عن بنية الفكر المتحضر .

وارتكانا الى هذا الفرض - أراد ليفي بريل أن يشرع قانونا ثلعل البدائي ، بحيث يصدق على كل مظهره وأحواله الغيبية ، وعلى سائر العلاقات التي تربط « الذات البدائية » بعالم الموضوعات التي من حولها تحيط (١٣) . ذلك العالم الغريب الذي حار في فهمه الفكر البدائي فوقف ازاءه مشدوها ، لما يكتنفه من طلاسم وأسرار . وفي كلمات دقيقة حدد ليفي بريل في كتابه « L'âme Primitive » ملامح ذلك العالم وموقف العقل البدائي منه ، حيث نجده يقول :

« عند هذه العقلية ، انما توجد تحت »
 « الصور المختلفة التي تأخذها الكائنات »
 « والأشياء في الأرض والهواء والماء ، »
 « وتتخللها أيضا حقيقة بعينها هامة ، وهي »
 « أنها واحدة وكثيرة مادية وروحية »
 « في آن واحد . » (١٤)

يتضح لنا من هذا النص - أن العقلية البدائية تتسم « بعدم التمييز » ، لأنها تخلط بين الواحد والكثير ، وتمزج بين المادي والروحي كما يتبين لنا أيضا - من هذا النص . كيف يقف البدائي أمام عالم الظواهر والموضوعات على اختلاف صورها وكيف يشاهد الفكر البدائي الساذج ، عالمه الفيزيقي ببحره ، وبره ، وبسمائه وهوائه ، ويواجه واقعة الاجتماعي في أرضه وحيوانه ونباته . واذا كان هذا هو واقع البدائي - فكيف يؤوله ؟ وهل يعتبره واقعا موضوعيا على ما يفعل الانسان المعاصر ؟

يجيب ليفي بريل - بأن الفكر البدائي - قد شيد لنفسه عالماً رمزياً غامضاً ، انفلق فيه الانسان البدائي على ذاته ، فلم يعد انساناً يواجه « وجوده » مباشرة ، أو يرى « واقعه » وجهاً لوجه ، بل يراه في صور ، ويشاهده في رموز Symbols ، يراه منعكساً في مرآة نفسه ، تلك التي تتألف من شبكة معقدة استقاها من مجموع تجاربه الغيبية .

وقد كشف لنا « ليفي بريل » عن وجهة نظره تلك في كتابه الذي نشره في هذا المعنى باسم *L'Experience Mystique et les Symbols chez Les Primitifs* حيث أوضح فيه تلك النزعة الرمزية التي غلبت على الفكر البدائي - فذكر لنا أن واقع البدائي هو واقعة الغيبي ، وأن عالمه هو عالم من الرموز ، تلك التي تتميز بأنها غير معقولة *inintelligible* (١٥) ويرجع السبب في عدم معقوليتها ، الى أن الفكر البدائي قد أحاط نفسه بأغلفة كثيفة من الغيبيات ، وبطبقات متراكمة من الرموز ، تلك التي حجبت عنه كل واقع في ذاته .

قانون المشاركة Loi de Participation

وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي من أجله أراد « ليفي بريل » أن يقنن للعقلية البدائية قانوناً . بحيث يفسر طبيعة تصوراتها وأحكامها منطقية كانت أو وجدانية ، فقد وجد « ليفي بريل » من خلال دراساته التي استقاها من رواد الشعوب البدائية أن هناك عنصراً معيناً بالذات يغلب على الفكر

البدائي برمته ، وأن هناك طابعا عاما يميز كل حالاته المنطقية .
من حيث صورتها ومادتها بحيث تتضمن كل حالة من تلك الحالات
المنطقية نوعا من المشاركة participation بين عالم الذات البدائية
من جهة ، وعالم الموضوعات objets وما يرتبط بها من
« تصورات جمعية » من جهة أخرى .

واستنادا الى ذلك الفهم - أطلق « ليفي بريل » ما أسماه
بقانون المشاركة Loi de Participation - باعتباره قانونا عاما
للعقلية البدائية ، يفسر كل « تصوراتها » ، ويصدق على كل
حالاتها العقلية ومظاهرها الوجدانية جميعا .

ويقول « ليفي بريل » في تحديد صيغة هذا القانون الذي قد
اصطنعه :

« انني أطلق قانون المشاركة على المبدأ »
« المميز للعقلية البدائية الذي يحكم »
« الروابط وسوابق الروابط التي تربط »
« التصورات (١٦) » .

في ضوء هذا القانون يتضح لنا كيف أراد « ليفي بريل » ان
يضع تعميما generalisation لسائر التصورات الجمعية
البدائية ، وبفضل هذا القانون أيضا - نستطيع أن نسير غور
العقل البدائي ، وأن نتعرف على طبيعة « معايير المنطقية
وأقيسته العقلية » ، كما يفسر لنا « قانون المشاركة » على
اية صورة يتفهم الفكر البدائي الساذج حركة الظواهر الفيزيائية
من حوله ، وكيف يتعقل « مبدأ العلية Principe de Causalité »

الذي يفسر تتابع الاحداث والوقائع الجزئية التي تقع تحت بصره وسمعه . . . وكيف يتصور البدائي « هوية الاشياء ؟ » وذاتية بني البشر .

ذهب « ليفي بريل » الى أن العقلية البدائية تتصور الاشياء والكائنات بطريقة غريبة ، إذ أن البدائيين لا يميزون بين الاشياء ، بل ويخلطون بينها أشد الخلط ، كما غفلوا عن « مبدأ عدم التناقض » الذي يتميز به منطق الفكر المتحضر ، ولذلك كانت الاشياء والكائنات والظواهر حسب منطق الفكر البدائي ، يمكن أن تكون هي نفسها وشيء آخر في نفس الوقت على حد قول « ليفي بريل » في هذا الصدد :

« ان العقلية البدائية - تتصور الاشياء »
 « والكائنات والظواهر بطريقة غريبة »
 « لا يتقبلها فكريا فهذه الاشياء يمكن أن »
 « تكون هي نفسها وشيئا آخر في نفس »
 « الوقت (١٧) » .

ومعنى ذلك - أن « ليفي بريل » قد كشف عن طبيعة الاشياء وهويتها كما يتفهمها البدائي ، فوجد أن تلك الاشياء قد تظل في مكانها دون أن تنتقل منه ، وبالرغم من ذلك تكون مصدرا لقوى وتأثيرات تنبعث منها ، وتسري الى أمكنة بعيدة .

قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض :

ولقد أطلق « ليفي بريل » على تلك الظاهرة التي يتميز بها منطق الفكر البدائي اسم « مبدأ المشاركة » ، وهو ضرب من

مبدأ الذاتية Principe d'identité يطبقه البدائيون تطبيقاً غير موفق بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التي تعطل مبدأ عدم التناقض ، ومعنى ذلك أن البدائي لا يفهم المضمون المنطقي لحقيقة التناقض ، فبالنسبة للعقلية البدائية ، لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر . . . إذ أن هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له البدائي كثيراً في رأي ليفي بريل . . . ولكن البدائي في رأيه إنما يؤمن بقوة المشاركة الخفية تلك التي توحد بين أشياء وكائنات ، لا يستطيع فكرنا أن يمزج أو يوحد بينها .

ويقصد بتلك « المشاركة » في زعم ليفي بريل ، اشتراك كل فرد من أفراد العشيرة البدائية في طبيعة « طوطم Totem » معين بالذات ، كأن يعتبر نفسه حيواناً أو طائراً ، فمثلاً عند قبائل Trumoi في شمال البرازيل ، يؤكد الأفراد أنهم من سلالة حيوانات مائية ، ويفخر قبائل Bororo وهي قبائل مجاورة « للتراموا » أنهم ببغاوات حمراء . ولا يعنى ذلك أنهم يعتقدون بالتحول إلى ببغاوات بعد الموت عن طريق التناسخ ، أو أن الببغاوات ليست إلا أفراد القبيلة « متناسخة métamorphosé » — بل أن الأمر يختلف عن ذلك ، ففي هذا الصدد يقول M. von den Steinen أن الأفراد يؤكدون ببساطة أنهم ببغاوات في حالاتهم الراهنة — كما تؤكد دودة القز أنها كانت فراشة قبل أن تتحول . (١٨)

هذا هو معنى « المشاركة » عند M. Von den Steinen فالمسألة ليست مجرد تسمية ، كما نعتقد ، أو مجرد قرابة أو حقيقة سلالية يدعونها ، بل أن الأمر عند Bororo يتلخص في

اعتقادهم ، أنهم كائنات انسانية ، وهم في نفس الوقت طيور
أو ببغاوات ذات ريش أحمر •

ولقد وجد « فون Den Steinen » صعوبة كبيرة في استساغة
تلك الظاهرة أو تفسيرها ، ولكنه اضطر الى الاعتراف بوجودها
بعد التأكيدات القوية التي سمعها من بين أفراد تلك القبائل •

ولكن ليفي بريل قد أزال تلك الصعوبات التي واجهت
Den Steinen في تفسير تلك الظاهرة الغريبة ، فنبه ليفي بريل
الاذهان الى قيمة « قانون المشاركة » باعتباره تفسيراً لتلك
الظاهرة ، ويقول ليفي بريل في الرد على « فون دنشتاينن » :

« لقد حكم « فون دنشتاينن » حكماً »
« غير قابل للتصور • ولكن عند عقلية »
« يحكمها قانون المشاركة فلا تكون هناك »
« أية صعوبات •• اذ ان كل المجتمعات ذات »
« الشكل التوتمي تحمل تصورات جمعية من »
« نفس النوع ، كما يتضمن كل فرد من »
« أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على »
« صورة التوتم الجمعي • (١٩) »

في ضوء هذا النص - يتضح لنا أن ليفي بريل قد أدلى برأية في
تفسير تلك الظواهر الغريبة التي اتسمت بها العقلية البدائية ،
فردها الى « مبدأ المشاركة » الذي يفسر طبيعة « الهوية » عند
البدائي على اعتبار انها « هوية توتمية » ، ترتد الى صورة
التوتم نفسه ، وترجع الى هيئة او نوع الآله المعبود •

وعلى هذا الاساس - كانت العقلية البدائية عند ليفي بريل عقلية غيبية *Mystique* تعتقد في قوى خفية او علل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها، اذ أن هناك نوعا من «المشاركة» بين الكائنات الانسانية والحيوانية وبعض الظواهر الفيزيائية كالبرق والريح ، وتحدث هذه المشاركة في صور واشكال مختلفة ، اما بطريق الاحتكاك او الملاسة *contact* واما بطريق الافعال السحرية التي تتردد صداها من مسافات بعيدة . (٢٠)

وارتكانا الى هذا الفهم ، فان « مبدأ المشاركة » عند ليفي بريل يرتبط أصلا بفكرة العلية والمعلولية في منطق الفكر المتحضر الذي يفسر الظاهرات بعلاقاتها السببية ، وبذلك يتبين لنا في النهاية أن فكرة «المشاركة الغيبية *Participation mystique* تفسر شكلا من أشكال « العلية الغيبية » ، كما وتحتل مكانا هاما في تشكيل المنطق البدائي .

ونظرا لما تتميز به « العقلية البدائية من اعتقاد بالعلية الغيبية » ، وايمان بفكرة المشاركة ، وبالهوة التوتمية ، ونظرا لاغفال العقلية البدائية « لمبدأ عدم التناقض » ، وتعطيلها له ، وعدم التزامها به ، فقد أطلق عليها ليفي بريل اسم « العقلية السابقة على التفكير المنطقي *Prélogique* » . والعقلية السابقة علم المنطق قليلة التحليل، بل انها تركيبية وغيبية في جوهرها ، ولها تصوراتها الخاصة بالصيد والحرب ، والمرض والموت . فهناك رقصات خاصة تمارس للتأثير على الاسماك كي تقع في الشباك بأعداد هائلة . والرقص هنا له معناه الغيبي ، فهو

أحداث فعل سحري كي تقع الفريسة ، بتأثير تلك الطقوس .

وهناك رقصات الحرب ، وهي رقصات مقدسة ، عبارة عن طقوس خاصة بمرحلة ما قبل الحرب ، وتمارس هذه الطقوس الغيبية استعدادا لدخول ميدان القتال .

وينشأ المرض عند البدائي ، من عمليات غيبية مضادة ، أما أسباب الموت فلا شك أنها ناجمة عن السحر الاسود ، حيث أن عالم الموتى عند البدائي ، إنما لا ينفصل عن عالم الأحياء حيث يمكن للساحر أن يتصل بعالم الأموات عن طريق الأرواح .

ولذلك يؤمن العقل البدائي بالتناقض ، إيماناً واضحاً ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن الفكر المنطقي المتحضر ، إنما ينظر إلى « الكائن » ، على أنه إما « حي » وإما « ميت » ولا وسط بينهما أو « لا ثالث لهما » ..

أما بالنسبة للعقلية البدائية ، فإن الكائن في تلك التصورية ، وإن كان ميتاً فإنه يحيا على نحو ما . فيشارك الكائن في مجتمع الأموات ، كما يشارك في الوقت عينه في مجتمع الأحياء .

وبالنسبة للعقلية البدائية ، ليس من المستحيل أن يظهر الحيوان في أشكال إنسانية ، كما أنه ليس مما يثير الدهشة أو الخوف ، أن يتخذ الإنسان المظهر الخارجي للحيوان .

معنى السابق على المنطق Prélogique

ولكن - ماذا يعني ليفي بريل بهذا الاصطلاح المنطقي الجديد، الذي اشتهر به وحده دون سائر السوسيولوجيين والانثربولوجيين ؟ يجب ليفي بريل عن سؤالنا بقوله :

- « انها ليست عقلية » مضادة للمنطق «
 « كما انها ليست مقيدة بمعايير منطقية »
 « وحين أسميها سابقة على التفكير المنطقي ،
 « فانما أعني فقط أنها لا تلتزم كما يفعل
 « فكرنا بالامتناع عن التناقض . وأنها
 « تخضع فقط لقانون المشاركة » (٢١)

من خلال تلك الكلمات التي ساقها ليفي بريل يتضح لنا ما يعنيه بتلك العقلية التي وصفها بأنها « سابقة على المنطق » ، فلم يقل انها مضادة للمنطق Antilogique كما أنه لم يعتبروها بمعزل عن المنطق alogique بمعنى أنها لا تتقيد بأي معيار منطقي ، ولكن ليفي بريل قد قصد بتلك العقلية السابقة على المنطق ، بمعنى أن الفكر البدائي لا يتقيد بما يتقيد به الفكر المتحضر من قيود ، فلم يلتزم ذلك العقل السابق على المنطق بمبدأ عدم التناقض ، بل أنه على العكس من ذلك قد التزم بمبدأ المشاركة ، ذلك المبدأ الغيبي ، الذي يفسر حذر البدائي وحرصه على عدم ترك أي أثر من آثاره ، ويستطيع العدو استخدامه لايقاع الاذى به .

اذ أن طعام البدائي وملابسه وأثار أقدامه ، وقصاصات شعره ، وقلامة ظفره ، كلها أمور تتعلق بذاتيته او « هويته » ، وفي اعتقاده أن التأثير عليها عن طريق العمليات السحرية قد تؤثر في كيان الشخص نفسه (٢٢) وعلى هذا الاساس يقول ليفي بريل :

« لا يحتم التعارض بين الواحد والكثير »
 « وبين الذات والغير ، بالنسبة لتلك »
 « العقلية ، أن تأكيد أحد الطرفين »
 « يستوجب نفي الآخر ، فإن لذلك قيمة »
 « ثانوية لدى العقل البدائي » (٢٣)

يتضح لنا من هذا النص أن « مبدأ المشاركة الغيبي » لا يتفق أصلا ومبدأ التناقض اذ أن هذا المبدأ الاخير يكون له في منطق التفكير البدائي قيمة ثانوية محسنة .

وخلاصة القول - فيما ذهب اليه ليفي بريل - أن تصورات البدائي وأحكامه تختلف كلية عن طبيعة تصوراتنا وأحكامنا ، كما أن « الصور Les images » التي يؤلفها ويشاهدها الذهن البدائي ، ليست شبيهة بتلك التي يؤلفها ويشاهدها الذهن المتحضر ، اذ أن لكل « صورة ، من تلك الصور يجد البدائي مثالا « modele » لها - ومن ثم اعتقد البدائيون استنادا لمنطق المشاركة ، بأنهم صور لمثال حيواني أو نباتي ومن هنا كان اعتقاد Bororo بأنهم صور على مثال الببغاوات . (٢٤)

ولعل هذا التفسير الذي ساقه لوسيان ليفي بريل يذكرنا بالتصور الميتافيزيقي اليوناني القديم ، لفكرة المشاركة بين « الصورة والمثال » عند أفلاطون . وينبغي في ختام استعراضنا لمساهمة ليفي بريل في ميدان الدراسات المنطقية البدائية ، أن نقول انها مساهمة رائعة لسبر غور الفكر البدائي ، فليس من شك أن ليفي بريل قد أضاف الى المنطق مادة جديدة ، وطرق بمعالجته للعقلية البدائية ميدانا لم يتعرض له الفلاسفة ، وافتتح بدراسته لمنطق الفكر البدائي بابا رحبا لم يلتفت اليه المناطق .

ولكن هل أصاب . . ليفي بريل أم أخفق ؟؟

وهل نجح في التوصل الى حلول نهائية لمسألة قوانين الفكر ؟؟

واذا كان ليفي بريل قد بين امكان « تصور مبدأ منطقي جديد » ، يخفف من حدة مبادئ المنطق الصوري في الهوية والتناقض من ناحية ، ويعتبره « مبدأ سابقا عليها » من ناحية اخرى ، الا أننا نتساءل : هل يتصف مبدأ المشاركة حقيقة بالسبق والاولوية والبساطة ؟؟ . . هذه مسائل سوف نضعها موضع البحث ، وتلك أمور سوف نناقشها ونعمل على تقويمها في موضوعية تامة ، حتى نتبين قيمتها الفلسفية والاجتماعية .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, neuvième Editon, Paris. 1928. P. 152.

2 — Ibid : P. 152-153.

3 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1911. P. 149.

ملحق النصوص : النص السادس

4 — Ibid : P. 150.

5 — Ibid : P. 151.

6 — Ibid : P. 148.

7 — Ibid : P. 153.

8 — Ibid : P. 154.

9 — Ibid : P. 148.

10 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, neuvième Editon., Paris 1928. P. 68.

11 — Ibid : P. 68.

12 — Ibid : P. 69.

13 — Ibid : P. 76.

14 — Lévy - Bruhl, Lucien., *L'Ame Primitive*, Paris. 1927. P. 3.
Deuxième Edition.

ملحق النصوص : النص السابع

15 — Leenhardt, Maurice., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*,
Presses Univers, de France, Paris 1949. P. X.

16 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les
Sociétés Inférieures*, Paris. 1928. P. 76.

ملحق النصوص : النص الثامن

17 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص التاسع

18 — Ibid : P. 77.

19 — Ibid : P. 78.

ملحق النصوص : النص العاشر

20 — Ibid : P. 79.

21 — Ibid : P. 79.

ملحق النصوص : النص الحادي عشر

22 — Ibid : P. 79.

23 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص الثاني عشر

24 — Ibid : P. 80.

الفصل الرابع

التصورات والقضايا والأحكام

- ✧ السحر والمنطق في الدراسات القديمة •
- ✧ نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية •
- ✧ انتقاد « هوبيروموس » لنظرية السحر عند القدماء •
- ✧ أصل التصورات والقضايا عند « هوبيروموس » •
- ✧ منطق السحر وقوانين الظاهرات السحرية •
- ✧ قانون التجاور Loi de contiguïté •
- ✧ قانون المشابهة Loi de Similitude •
- ✧ القانون الثالث في منطق السحر •
- ✧ أحكام السحر .. هل هي أحكام تركيبية ؟!
- ✧ المانا Mana .. ودورها في تركيب القضية المنطقية البدائية •

تمهيد :

حين انشغل ليفي بريل بدراسة الظاهرات الغيبية ، وصلتها بقوانين الفكر ، اتجه « هوبيروموس » نحو التصورات والقضايا والاحكام في منطق العقل البدائي وبذلك انتقل هوبيروموس الى منطق السحر البدائي ، وتفسير قضايا وقوانينه ، من وجهة النظر الاجتماعية ، وبخاصة في مقالهما المنشور في المجلد السابع من مجلة السنة الاجتماعية بعنوان : *Esquisse D'une* « Théorie générale de la magie » .

وفي هذا المقال - عالج هوبيروموس قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرس قضايا السحر في ضوء المنطق . ولقد لفتت مسألة السحر أنظار الاجتماعيين ، واتجهوا الى تفسير تلك الظاهرة الاجتماعية الغريبة ، التي ثارت حولها شتى الفكر ، منذ قديم الزمان وحارت الازهان في فهمها ، حيث انشغل بها أوائل الفلاسفة والكيميائيين ورجال اللاهوت القديم (١)

ولذلك حاول هوبيروموس أن يصطنعاً للسحر منطقاً خاصاً به ، وان يشرعاً للقضايا والتصورات السحرية قانوناً يسبر غورها ، ويفسر ظواهرها ويكشف عن مضمونها وخباياها .

والسحر ظاهرة اجتماعية . اذ انه يتسم بالعمومية والجماعية . والسحر ليس « نظاماً » الا على نحو مخفف ، اذ انه نوع من التجارب الغيبية . فهو تجارب ، لان السحر هو مجموع أفعال وأعمال ، كما نقول انها غيبية . لان هذه التجارب السحرية ، هي تجارب سينة التحديد غريبة الاهداف .

ومهما تغيرت أشكال التجارب السحرية ، ومهما تغيرت ألوان الثقافات والعصارات ، فالسحر قائم كظاهرة اجتماعية عامة ، كما أنه واحد في جوهره في كل زمان ومكان .

السحر والمنطق في الدراسات القديمة :

ولقد استند « هوبير وموس » في دراستيهما لمنطق السحر ، إلى تلك الدراسات القديمة التي بدأت لدى « الأخوين جريم ، Frères Grimm » ثم تطورت في كتابات « إدوارد بيرنت تابلور Tylor » وفي دراسات wilken وسيدني هارتلاند Sydney Hartland . كما استند هوبير وموس أيضا إلى جهود « ليمان Lehmann » وجيمس فريز Frazer ، وتابعاها في صورتها النهائية عند كل من « Sir Alfred Lyall » ، وجيفونس Jevons ولانج Lang وأولدنبرج Oldenberg (٢) .

ولقد اتفقت كل تلك الدراسات العديدة ، عند هؤلاء العلماء جميعا ، على أن السحر مرحلة أولى من مراحل التطور العقلي ، وأنه بداية أولية للمنطق الانساني ، وهذا ما أوحى به « أوجست كونت » في قانونه المأثور للحالات الثلاث .

ولذلك - ربط « تايلور Tylor » بين السحر والنزعة الحيوية البدائية ، والتفت إلى ما أسماه بالسحر الانعطافي أو الانجذابي La magie Sympathie (٢) .

ولقد اتجه wilken هو الآخر نحو تأكيد « المبدأ الحيوي » فيما انتهج تايلور ولذلك فسر wilken الظواهرات السحرية في

ضوء المنطق الحيوي ، وجعله معيارا وحيدا لنظريته في السحر
أما Sydney Hartland ، فقد ماثل بين السحر وسائر
« العلاقات الانجذابية » relations sympathique تلك التي
تتحقق بل وتربط الانسان بالمرجودات من حوله ، فأكد هارتلاند
تلك الصلات الوثيقة التي تربط حياة الكائن الانساني بعالم
الاشياء والظواهر الفيزيكية .

نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية :

ولقد توصل كل من Lehmann وجيمس فريزر Frazer في
رأي مارسيل موس وهوبير - الى تكوين نظرية حقه في مسألة
السحر وصلته بالمنطق .

وبالرغم من تلك الاختلافات الجزئية التي توجد في تفصيلات
هذه الدراسات العديدة ، التي تتعلق بالسحر والمنطق . الا أنها
قد اتفقت على أن السحر نوع من « العلم Science » او انه
« علم سابق » على العلم نفسه . وهذه الفكرة الاخيرة هي محو
نظرية فريزر في السحر . (٤)

فلقد اكد فريزر عمومية الظواهر والمعتقدات السحرية ،
ورد بناءها المنطقي عن طريق التحليل الى نوعين من السحر ،
فقارن بين ما اسماه « السحر التواصل » من جهة ، و « السحر
التشابهي » من جهة اخرى ، ويرجع هذين النوعين للسحر - في
رأي فريزر - الى قانون التجاور Loi de Contiguïté .

بمعنى ان الكائنات والاشياء المتجاورة. يؤثر بعضها في البعض

الآخر ، فما يؤثر على الجزء يؤثر بالتالي على الكل ، أما « السحر التشابهي » فيرجع الى « قانون المشابهة Loi de Similarité » ، بمعنى أن الساحر يستطيع أن يجري عملياته السحرية على « صورة او تمثال » الشخص الذي يراد التأثير عليه ، استنادا الى مبدأ الشبيه « يؤثر في الشبيه » . (٥)

ولقد افترض فريزر أن السحر هو أول مظهر من مظاهر التفكير الانساني ، ومما يؤيد صدق هذا الفرض عند فريزر ، هو التفاته الى تسلط الطقوس السحرية على عقائد البدائيين ، وعلى مختلف مظاهر « الفلكور Folklore » السائدة في البناء الاجتماعي البدائي حيث تأكد من وجود تلك الظواهر السحرية في بعض قبائل استراليا الوسطى ، تلك التي تسودها الطقوس التوتمية Totemique التي اختلطت بها بعض السمات السحرية حيث يؤسس السحر كل معالم الحياة الغيبية .

ومن ثم اعتقد فريزر أن التفكير السحري ، إنما هو مرحلة أولية من مراحل التفكير المنطقي ، كما اعتقد أيضا أن « مرحلة التفكير الديني » كانت هي المرحلة التالية ، باعتبارها منفذا او مخرجا بل واعتراضا على اخطاء التفكير السحري وأوهامه .

ولم يكتف جيمس فريزر بهذا الافتراض التامل بسبق التفكير السحري على التفكير الديني ، بل أنه قد اتم فرضه هذا ، حين أعلن مرحلة انتقالية أخيرة لمنطق الفكر الانساني ، واتجاه العقل في النهاية نحو « العلم Science » بعد ان نفى العقل عن نفسه أوهام الدين ، وتخلص نهائيا من كل شكل من

أشكال العلية الغيبية ، والعلية السحرية *causalité magique* ،
ليؤمن العقل في النهاية بفكرة « العلية التجريبية »
• (٦) *Causalité expérimentale*

ونستخلص من كل ذلك أن فريزر قد أراد أن يصطنع قانونا
شبيها بقانون كونت لتطور العقل الانساني ، فقال بتطور
الحياة الاجتماعية وتحولها من عالم السحر والغيبيات الى عالم
الدين ، وانتقالها أخيرا الى مرحلة العلم الوضعي •

ولقد فام Lehmann بمحاولة أخرى ، لدراسة مظاهر
التفكير السحري ، الا أن تلك الدراسة قد غلب عليها الطابع
الميكولوجي ، حيث اعتبر السحر في ذاته ، هو « مجموعة من
المعتقدات اللا دينية واللاعلمية » - تلك المعتقدات التي تسود
المجتمعات في شتى الاشكال والصور التي تتشكل في « معارف
سحرية او علوم روحانية » •

واستعان Lehmann بطرائق علم النفس التجريبي ، حيث
توصل بفضلها الى أن هناك عناصر خفية وشوائب غريبة تسود
كل مظاهر التفكير السحري ، ورد بعضها الى أوهام في الفكر ،
ورد بعضها الآخر الى اخطاء في الإدراك والشعور • (٧)

انتقاد « هوبير وموس » لنظرية السحر عند القدماء :

ولقد انتقد هوبير وموس كل تلك الدراسات السابقة عليهما
في ميدان السحر والمنطق ، وقدا بعض الاعتراضات من وجهة
النظر الميثودولوجية البحتة ، حيث وجد هوبير وموس أن هناك

نقطة ضعف شديدة تتسم بها كل تلك الدراسات ، كما أن هناك أيضا في رأيهما نقصا واضحا وقصورا منهجيا في سائر تلك الابحاث .

حيث وجد مارسيل موس أن هؤلاء العلماء ، لم يقوموا باحصاء كامل لمختلف أنواع الظاهرات والوقائع السحرية ، مما جعل هوبيروموس يتشكك في صحة ما توصل اليه هؤلاء العلماء من حقائق ، اذ انها « فروض » لا توصلنا الى نظرية علمية صادقة للظاهرة السحرية . كما ويرى هوبيروموس أيضا أن المحاولة الوحيدة التي قام بها كل من جيفونس Jevons وفريزر لتحديد مفهوم السحر قد شابتها العجلة وعدم الروية . (٨)

فقد اختار هذان العالمان بعض الظاهرات المعينة بالذات ، ولكنهما لم يشيرا أو يوضعا مدى شرعية هذا الاختيار لتلك الظاهرات بالذات دون غيرها . على حين ينبغي في رأي هوبيروموس أن يأخذ علماء الاجتماع بالمنهج المقارن (٩) لدراسة مختلف أشكال السحر في المجتمعات الانسانية ، كما وأن يأخذوا في اعتبارهم أيضا دراسة السحر الحديث والسحر القديم . كأن تعقد المقارنات مثلا ، بين مظاهر السحر في المجتمعات الهندية والملايوية المعاصرة ، وبين أشكاله في المجتمعات اليونانية القديمة ، وذلك لمعرفة طبيعية التصورات السحرية Les représentations magiques وتطورها خلال التاريخ ، وكذلك نبه هوبيروموس الاذهان نحو دراسة تاريخ السحر في العصر الوسيط ، وفهم مظاهره الفلكلورية المختلفة ، كأن نعقد المقارنة بين الفلكلور الفرنسي والفلكلور الجرمانى (١٠) .

وفي ضوء تلك المقارنات ، وبدراسة أكبر عدد ممكن لأشكال السحر في مختلف المجتمعات الانسانية ، نستطيع في رأي هوبيروموس أن نتوصل الى فكرة اطلاق « القوانين العامة » لدراسة الظواهر السحرية ، اذ أننا لا نستطيع التوصل الى قانون عام يصدق على كل اشكال الظواهر السحرية ، بالاختصار على دراسة او تحليل شكل وحيد unique من أشكال السحر .

أصل التصورات والقضايا عند هوبيروموس :

وحين انتقل هوبيروموس الى تفسير أصول التصورات والقضايا المنطقية ، في ضوء قوانين السحر وأحكامه ، ذهب الى ان التصورات تنقسم الى ثلاثة أقسام ، يحتل القسم الأول منها التصورات العامة المجردة Les représentations impersonnelles abstraites وتلك التصورات المجردة العامة ، تتعلق بقوانين السحر Les lois de la magie (١١) .

ويختص القسم الثاني بالتصورات العامة المشخصة Concrete أما القسم الثالث فيتعلق بالتصورات الخاصة Les représentations personnelles . تلك التصورات التي تتعلق بعالم الجن والارواح Démonologie .

ولقد اهتم هوبيروموس بمسألة التصورات العامة المجردة ، تلك التي تتصل بقوانين السحر العامة ، مما يعطي لتلك التصورات قيمتها الكبرى في ميدان الدراسات السحرية .

ولما كان ذلك كذلك فقد اهتم هوبيروموس بدراسة السحر ،

باعتباره في رأيهما نوعا من العلم Science أو باعتباره « علما بدائيا أوليا » على ما يقول فريزر وجيفونس Jevons (١٢) .

ولقد عقد الاجتماعيون والانثروبولوجيون على السحر أهمية كبرى ، اذ أنه ألقى ضوءا جديدا في تشكيل « مبدأ العلية » ، وأصبح لدينا شكلا جديدا من أشكال العلية ، وهو ما أسماه هوبيروموس بالعلية السحرية Causalité magique .

وأضاف هوبيروموس الى أن السحر يقوم بوظيفة تشبه الى حد بعيد « وظيفة العلم » كما أنه يأخذ مكانة العلوم في صورتها الاولى ، كما ويضفي الساحر وما يقوم به من عمليات وتجارب سحرية ، سمة من سمات العلم على طبيعة السحر . ولما كان للعلم قوانينه الموضوعية ، فان للسحر أيضا قوانينه ، التي تفسر الظواهرات السحرية ، وتصدق على كل عمليات السحر وتجاريبه .

ويتابع مارسيل موس ، ذلك الاتجاه الدوركييمي في الدراسات السحرية ، حين ينظر « دوركايم » و « موس » الى الدراسات السحرية على أنها « فصل » من فصول علم الاجتماع الديني حيث ان للسحر صلته بالعلم ، كما أن له أيضا علاقته بالدين .

فبينما ينحو الدين نحو الميتافيزيقا ، يتجه السحر نحو الحياة الغيبية ويختلط بامور مادية وواقعية . واذا اتجه الدين نحو « الروحي » ، فان السحر يتجه نحو « الدنيوي » .

وحيث ينحو السحر الى ما هو عيني مشخص ، يتجه الدين نحو المجرد الخالص . وحين يعمل السحر في الطبيعة، يعمل الدين فيما وراء الطبيعة .

والسحر مرتبط بالصناعة ، وهو مجعول للعمل وبمجال الانتاج ولذلك كثيرا ما اختلط السحر بالطب والصيدلة والكيمياء والفلك والتنجيم . وهي علوم نشأت في جوف السحر، وصدرت منذ ماضيها في جو سحري خالص .

وليس من الغريب اذا قلنا ان جانبا من العلوم كان مستغرقا في باطن السحر ، وكلما تقدم العلم ، كلما تحرر عن ماضيه السحري ، وتجرد عن جوانبه الغيبية. بمعنى أن قدامى العلماء، كانوا سحرة ، وأن شطرا من العلوم قد وضعه السحرة ولقد أكد القرآن العظيم ، هذا المعنى حين يجمع بين مفهوم السحر ، ومفهوم العلم . وليس العلم هنا هو العلم الحديث وانما هو ذلك «العلم العتيق» حيث تقول الآية المباركة « قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليهم » . وفي آية أخرى يقول المولى سبحانه وتعالى : « يأتوك بكل ساحر عليم » . *

منطق السحر وقوانين الظواهرات السحرية :

وصنف، هوبير وموس لمنطق السحر ثلاثة قوانين ، تحكم الظواهر السحرية وتفسر كل حالاتها الجزئية . والقانون الاول هو قانون التجاور والاتصال Loi de contiguïté والثاني هو

* (انظر سورة الاعراف الآية ١٠٩ ، والآية ١١٢) .

قانون المشابهة *Loi de Similarité* أما القانون الثالث فهو قانون
التضاد *La loi de contrariété* (١٢) •

وذهب هوبير وموس الى أن تلك القوانين الثلاثة للظواهر
السحرية، قد صدرت عن مبادئ أولية عامة، مثل مبدأ « الشبيه ينتج
الشبيه » *Le semblable produit le semblable* ومثل المبدأ
العكسي وهو أن الضد يعمل على إيجاد الضد والتأثير
عليه • « *Le contraire agit le contraire* »

ويقول هوبير وموس ان قوانين «التجاور والتشابه والتضاد»
في ميدان السحر، تماثل تماما مبادئ «الاقتران *Simultanéité*»
والهوية *Identité* والتضاد *Opposition* في ميدان الدراسات
المنطقية •

وأغلب الظن - أن تلك القوانين السحرية، تعود بنا الى نظرية
« تداعي المعاني أو ترابط الافكار *L'association des idées* »
فيما لحظ « ادوارد تايلور *Tylor* » بمعنى أن التداعي الذاتي
للافكار والمعاني، ينجم عنه بالتالي تداعيا موضوعيا للوقائع
والاحداث *L'association objective des faits* (١٤) •

• قانون التجاور *Loi de Contiguité* :

أما فيما يتعلق بالقانون الاول من قوانين السحر، فإنه
يستند الى مبدأ قديم هو أن « خصائص الجزء تحتوي على
خصائص الكل » بمعنى أن الجزء صادر عن الكل، ويحوي في
طياته « هوية الكل وذاتيته » • واستنادا الى هذا الفهم، فإن

أسنان الانسان وأظافره ولعابه وعرقه ، انما تمثل الانسان نفسه أي أن مخصصات الانسان « تتضمن في ذاتها » خصائص الانسان نفسه .

وفي ضوء هذا الفهم أيضا ، يمكن القيام ببعض العمليات السحرية مثل « الرقي والتعاويد » على مخصصات الانسان وممتلكاته ، فتصاب « شخصية الانسان أو ذاتيته » سواء بالخير أو بالشر ، وهذا هو ما يقصد من المبدأ الذي استند اليه هوبيروموس وهو القائل Totum ex parte أي أن الكل سابق على الجزء ، وبالتالي يؤثر الجزء في هوية الكل ، وفي هذا المعنى يقول هوبيروموس :

« في السحر ، ان ماهية الشيء تخص »
« الجزئيات كما تخص الكل . وجملة القول ، »
« ان القانون بصفة عامة دائمة ، هو أن »
« خاصية ما انما تنسب الى أنفس الافراد ، »
« والى الماهية الروحية للأشياء . » (١٤)

يتضح لنا من ذلك - أن « جوهر الاشياء » انما يكمن في جزئياتها ، كما أن « ماهية الانسان او هويته » انما تنبث في كل متعلقاته ومخصصاته على سبيل المشاع . واستنادا الى هذا المعنى فان « عظام الموتى » تتضمن في ذاتها معنى « الموت » كما أن « شعر الانسان » يحمل في طياته معنى « الحياة » ويتضمن فيه هذا المبدأ الحيوي الذي يفسر حياة الانسان برمتها .

قانون المشابهة : Loi de Similarité

هذا عن قانون « التجاور والاتصال » وهو القانون الاول من قوانين السحر ، أما عن القانون الثاني ، وهو قانون المشابهة Similarité فقد صدر عن مبدأين قديمين - أولهما مبدأ يقول Similia Similibus evocantur أي أن « الشبيه يدعو الشبيه ، وله أثره في ايقاع الضرر به » - أما المبدأ الثاني فهو القائل Smilia similibus curantur فهو اذا على العكس من المبدأ الاول ، لانه يقول « ان الشبيه يؤثر على الشبيه في شفاؤه وابعائه » .

ومعنى ذلك أن القانون الثاني من قوانين السحر ، يفترض أصلاً قيام القانون الاول ، حيث يشتق منه ، ويستند اليه ، اذ أننا نستخلص منه ، أن « صورة l'image » الشيء ، إنما يكون لها أثرها بالضرر أو النفع على « موضوعها l'objet » وفي هذا الصدد يقول هوبيروموس :

« ان الصورة وموضوعها - ليس بينهما »
 « نقطة مشتركة الا الاتفاق الذي يربطهما ، »
 « فهذه الصورة دمية كانت او رسماً ، إنما »
 « هي رسم مصغر جداً او هي صورة »
 « ذهنية مشوهة لا تشبه الاصل الا نظرياً »
 « وعلى سبيل التجريد » . (١٦)

ونستنتج من هذا النص ، أن « صورة الاشياء والاشخاص » ، إنما تؤثر في ذات الاشياء وكيان الاشخاص انفسهم - لما بين

الصور وموضوعاتها من رابطة أو اتصال contiguïté .
كما أن لتلك الصور وظيفتها fonction التي تتمثل في
تحديد الشخص المراد التأثير عليه ، اذ أن صور الاشياء في
منطق الساحر ، انما هي « رموز Symbols » مجردة لتلك
الاشياء العينية المشخصة . ومن ثم يقوم الساحر بعملياته
السحرية ، واطلاق تعاويذه على « صورته او تمثال او دمية »
فيكون لها بالتالي آثارها على الشخص موضوع الصورة .

القانون الثالث في منطق السحر :

هذه خلاصة « قانون المشابهة » ، أما عن القانون الثالث والآخر
من قوانين السحر ، فانما يستنبط هو الآخر من المبدأ الثاني
من مبادئ قانون المشابهة ، بحيث يمكن أن تؤلف هذه القوانين
الثلاثة للسحر ، نسقا استنباطيا رتيباً ، كما هو الحال في انساق
المنطق ، ونظرية النسق الفرضي الاستنباطي في الرياضيات ،
على ما يقول « كلود ليفي سترافوس » Claude Lévy-Strauss في
مقدمته لكتاب Sociologie et Anthropologie (١٨)

وتتحدد صيغة القانون الثالث كما صاغها هوبير وموس بتلك
الكلمات الدقيقة والقليلة :

« ان الشبيه يعمل على ذهاب الشبيه »
« كي يحدث الضد أو يسبب العكس (٥٤) »

ومعنى ذلك أن القانون الثالث من قوانين السحر يشتق او
يستنبط كما قلنا من قانون المشابهة ، فمن حيث ان الشبيه يؤثر

على الشبيه ومن حيث أن الضد يقتضي المثل ، إذ أن الضدين من وجه ، هما مثليين من وجه آخر ، فاننا نستطيع أن نستنبط من مبدأ المشابهة ، أن الاضداد هي الاخرى تؤثر في بعضها بعضا ، بمعنى أننا نستطيع أن نستخدم الشبيه في أحداث الاثر على « الضد أو غير الشبيه » ، ولذلك يستطيع الساحر بفضل هذا الشبيه أن يؤثر على « عكسه أو ضده » .

ولقد حاول هوبيروموس أن يتشبهها بالفلاسفة والمناطق ، بصدد معالجتهم لمسألة « التصورات والاحكام » ، حيث أنهما قد أكدوا ضرورة فهم « الفعل السحري L'acte magique » على أنه « حكم Jugement » ولذلك ميز هوبيروموس بين خصائص « الحكم التحليلي » و « الحكم التركيبي » بالمعنى الكانطي .

وبصدد تلك المسألة المنطقية الخالصة يتساءل هوبيروموس : هل يمكن اعتبار الاحكام السحرية أحكاما تركيبية بعدية des jugements synthétiques a posteriori وهل تستند تلك الاحكام السحرية الى التجربة ؟ كما هو الحال في ميدان العلم ؟ (٢٢) .

أحكام السحر . . هل هي أحكام تركيبية ؟!

لقد أجاب هوبيروموس بإمكان استخلاص الاحكام العامة ، من نتائج العمليات السحرية التي يجريها الساحر في عالمه السحري التجريبي ، وان تلك الاحكام الناتجة عن تلك التجارب السحرية ، انما هي « أحكام تركيبية » تستند اصلا الى تجربة السحر . (٢٠)

ومعنى ذلك - أن عمومية الاحكام السحرية وقبليتها ، قد صدرت جميعها عن أصل اجتماعي أو جمعي « Origine collective » رأي هوبير وموس اجتماعية الأصل ، والمضمون ، لانها سابقة سيكولوجيا الجماعة Psychologie Collective ، فالاحكام اذا - في رأي هوبير وموس اجتماعية الأصل - والمضمون ، لانها سابقة على الفرد وتصدر عن المجتمع . (٢١)

ولقد اعتبر هوبير وموس « فكرة » المانا Mana « على أنها مقولة رئيسية من « مقولات منطق السحر » ، اذ أن « المانا - في رأيهما - تتعلق بصورة الاشياء ومادتها . كما أنها فكرة ليست « عقلية » intellectuelle ، وانما هي فكرة جمعية collective لانها من خلق المجتمع ومصادرة عنه ، كما أن هذه الفكرة او تلك المقولة catégorie (٢٢) . هي التي تبرر - في رأي هوبير وموس شرعية قيام منطق يحدد احكام السحر وقضاياها ، بحيث يمكن لهذا المنطق السحري أن يؤكد معقولية هذه الاحكام ، وأن يبطل في نفس الوقت ادعاء عدم معقوليتها ، مع تأكيد وضوحها في نسق استنباطي مرتب لمجموع القضايا السحرية Propositions magiques .

ومعنى ذلك - ان هوبير وموس - قد حاولا أن يضيفا على فكرة « المانا » معنى عقليا ، وان يعطيا للسحر طعما منطقيا ، رغبة منهما في اضعاف المعقولية التامة على احكام السحر وتصوراته . (٢٣)

وما هي تلك « المانا Mana » ؟ وما معناها ومغزاها ؟ وما هو

دورها الذي تلعبه في تركيب القضية المنطقية ؟؟

في الواقع ان « المانا » كلمة شائعة في لغات ميلانيزيا وبولينزيا على ما يذكر codrington ، وتعني « المانا » في لغات الميلانيزيين تلك القدرة المطلقة التي تنبث في العالم ، وتتميز بأنها ذات فعل وأثر على سائر الكائنات والموجودات ، من حيث أنها « شيء سحري une chose magique » (٢٤) . ولذلك عقد « اميل دوركايم » على فكرة « المانا » همية كبرى واعتبرها اصلا اجتماعيا لفكرة القوة Force ومصدرا لفكرة الحركة في ميدان العلم الطبيعي (٢٥) - كما وقد نظر اليها الاجتماعيون والانثروبولوجيون على انها تعبير اجتماعي لفكرة السببية Causalité (٢٦)

المانا ودورها في تركيب القضية المنطقية البدائية :

ويعطي هوبيروموس لفكرة « المانا » قيمة سحرية تارة . وقيمة روحية او دينية تارة اخرى ، كما ويعطيها في أغلب الاحيان قيمة اجتماعية Valeur Sociale اذ أن مكانة الفرد في المجتمع البدائي ، ترتبط أشد الارتباط بتلك القيمة السحرية للمانا ، تلك التي تفرض على الفرد فرضا ، وتحل فيه حلولا « اكتسابيا » عن طريق انتقالها من فرد الى آخر (٢٧) ،

كما يحدثنا هوبيروموس عن « المانا » باعتبارها كيفا Qualité خالصا ، كما ويعطيها أحيانا « قيمة شيئية » من حيث كونها مادة substance او جوهر « essence » ، له صفة الانتقال بين الافراد عن طريق العدوى contagion (٢٨) .

ويقول هوبيروموس اذا كانت لتلك « المانا » دورها الخطير في « ميكانيزم » الحياة الاجتماعية البدائية ، وفي تشكيل التصورات الجمعية ، فلا شك أن لتلك « المانا » آثارها البعيدة في تشكيل منطق الفكر البدائي وأحكامه السحرية ولذلك ارتبطت فكرة « المانا » ارتباط وثيقا « بتركيب القضية المنطقية البدائية » - وفي هذا المعنى يقول هوبيروموس :

« ان فكرة الفاعلية السحرية حاضرة »
« دائما ، وهي ليست أمرا زائدا ، وانما »
« تقوم بدور الرابطة في القضية المنطقية ، »
« فانها هي التي تفرض فكرة السحر »
« ووجودها وواقعيتها وصدقها . ونحن »
« نعلم كم هي خطيرة ؟؟ » (٢٩)

ويتضح من ذلك - كيف تلعب « المانا » تلك القوة السحرية الخفية ، دور الرابطة copula في القضية المنطقية البدائية ، وبذلك نستطيع أن نقول ان هوبيروموس قد أسهما بصدد مشكلة الاحكام ، بكشفهما عن دور « الرابطة » في قضايا المنطق ، في شكل لم نألفه في المنطق الكلاسيكي .

حيث بين هوبيروموس أن فكرة المانا ، هي أساس الحكم المنطقي ، وهي مبعث الرابطة المنطقية التي تربط بين موضوع ومحمول . وأن الاحكام المنطقية هي وليدة التصورات الجمعية . وبالتالي يفسر الاجتماعيون الاحكام بأنها تركيبيه قبلية لانها صادرة عن العقل الجمعي ، كما أن طرفي القضية انما يتألفان

من تصورات جمعية • وبذلك أعطانا هوبيروموس ، أصولاً اجتماعية لفكرة التصورات والاحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي ، فإذا بها تبحث في نطاق علم الاجتماع •

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

ملاحظات وامراجع الفصل الرابع

- 1 — Mauss, Marcel., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, L'Année Sociologique 1902 - 1903 Vol: VII.
- 2 — Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 3.
- 3 — Ibid : P. 4.
- 4 — Ibid : P. 4.
- 5 — Ibid : P. 4.
- 6 — Ibid : P. 5.
- 7 — Ibid : P. 6.
- 8 — Ibid : P. 6.
- 9 — Ibid : P. 7.
- 10 — Ibid : P. 9.
- 11 — Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 56.
- 13 — Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 57.
- 14 — Ibid : P. 57.

15 -- Ibid : P. 57.

ملحق النصوص : النص الثالث عشر

16 -- Hubert et Mauss., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, article in Mauss «*Sociologie et Anthropologie*» Paris. 1950 PP. 60-61.

ملحق النصوص : النص الرابع عشر

17 -- MAUSS, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950 P. XI.

18 -- Ibid : P. 63.

ملحق النصوص : النص الخامس عشر

19 -- Ibid : P. 116.

20 -- Ibid : P. 117.

21 -- Ibid : P. 118.

22 -- Ibid : P. 119.

23 -- Ibid : P. 120.

24 -- Ibid : P. 101.

25 -- Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 292.

26 -- Ibid : P. 518.

Hubert Et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris
1950. P. 102.

3 — Ibid : P. 102.

9 — Ibid : P. 116.

ملحق النصوص : النص السادس عشر

الفصل الخامس

المنطق في ضوء علم الاجتماع

- ✱ نظرية دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق •
- ✱ موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة •
- ✱ النظرية التوتمية والتصورات الجمعية •
- ✱ الاصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض •
- ✱ الاصل التوتمي للاجناس والانواع •
- ✱ التصنيف التوتمي •

نظرية دوركايم وتفسيره مسائل المنطق :

بعد أن استعرضنا بعض مسائل المنطق في ضوء الاتجاهات الاجتماعية، نريد الآن أن نلم بأطراف المسائل المتفرقة المتباعدة في وحدة مذهبية، وفي ضوء نظرية دوركايم Durkheim الذي حاول جاهدا أن يجيب على هذه المسائل المتفرقة في نظرية واحدة متسقة .

فلقد وقف دوركايم، من المنطق موقفا خاصا، وأشار الى هذا الموقف في مواضع متعددة من كتابه القيم « الصور الأولية للحياة الدينية » « Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse » .

كما وقد ركز دوركايم على مسألة « التصنيف المنطقي » بالذات، مشتركا مع تلميذه « مارسيل موس » في مقال طيب نشره في افتتاح المجلد السادس من مجلة النشرة الاجتماعية L'année Sociologique تحت عنوان .

« De quelques Formes Primitives de Classification.

« Contribution à l'étude des représentations collectives »

وفي ثنايا هذا المقال - تناول دوركايم وموس « مسألة الهوية أو الذاتية » من وجهة النظر الاجتماعية، كما ألقيا ضوءا على طبيعة « فكرة التناقض » في شكل جديد، يختلف تماما عما وجدناه في موقف لوسيان ليفي بريل الذي بيناه منذ حين .

فقد درس دوركايم وموس فكرتي « الهوية والتناقض » من خلال فهمهما لطبيعة التصورات الجمعية représentations collectives

السائدة في البناء الاجتماعي • وذهب دوركايم وموس الى أن ملكات التعريف définir والاستنتاج والاستقراء induire التي طالما نظروا اليها الفلاسفة منذ عهد بعيد على أنها من قبيل المسلمات أو المعطيات données المباشرة الاولى ، كما أنها قبلية a priori في العقل لانها داخلية في تركيبه دون وساطة • وظل هذا الفهم الميتافيزيقي سائدا طوال عصور الفكر ، حيث نادى به الفلاسفة وقالت به سائر المناطق ، باعتباره حلا فلسفيا لمسألة عملية التصور ومفهوم الملكات المنطقية من تعريف وتصنيف واستقراء •

موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة :

لقد رفض دوركايم كل نزعة قبلية A priorisme ، ونظر الى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، وهي أشياء موضوعية كما أنها أشياء اجتماعية ، بمعنى انها أشياء عارية عن كل استبطان أو معنى ذاتي ، كما أنها أيضا خاضعة للحتمية • بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، انما تخضع لمبادئ الحتمية والوضعية والنسبية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية •

ولعل دوركايم في هذه النزعة ، قد حاول أن يكون عالما مثل « جاليليو » أو « لافوازييه » ، كما حاول أن يكون فيلسوفا مثل « كانط » أو « هيجل » ، ولذلك أراد أن يصبح « ديكارت » علم الاجتماع • • وكتابه الرئيسي عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع Les Règles de la Méthode Sociologique » هو بمعنى من المعاني ، معارضة اجتماعية ، لكتاب ديكارت الرئيسي واعنى به « مقال عن المنهج Discours de la Méthode » •

حيث ان القاعدة الجوهرية في منهج علم الاجتماع الدوركي، هي معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء . . . فنبه دوركايم بذلك ، الى ضرورة اهتمام علم الاجتماع بالاشياء الموضوعية ، لا « التصورات » كما كان الحال في علم الاجتماع القديم ، حين اهتم بالتصورات « لا الأشياء » .

والشيء عند دوركايم ، هو كل ما يفرض على عياننا من الخارج ، بمعنى أن الشيء هو كل ما يتبدى ويفرض نفسه على الملاحظة .

وحين ننظر الى الظواهر على أنها أشياء ، فانما ننظر اليها ببساطة على أنها « معطيات données » تؤلف نقطة البدء في العلم الوضعي ، الا ان كل هذه المعطيات هي معطيات التجربة الاجتماعية . فليست هناك تصورات أو معطيات قبلية *A priori* .

ولقد علل « دوركيم وموس » سيادة هذه الحل الفلسفي في تفسير قبلية المقولات والعمليات المنطقية ، الى أن ذلك الاتجاه الفلسفي لم يكن غريبا طيلة العهد الذي كان فيه مصير الملكات المنطقية *Facultés logiques* منوطا بالسيكولوجيا الفردية وحدها ، فلم تكن قد نشأت بعد « وجهة النظر السوسيولوجية » تلك التي تستطيع وحدها - في رأيهما - أن تفسر لنا عمومية تلك التصورات والعمليات المنطقية من حيث أصلها ونشأتها . (١)

ولقد استند دوركايم وموس في الرد على الفلاسفة والمناطق، بصدد مسألة التصورات الى تلك الاكتشافات التي توصل اليها « علم النفس المعاصر » في طبيعة عملية الادراك الحسي للعالم ،

وتمتد هذه العملية لتعدد العناصر الداخلة في تركيبها .

حيث أن هناك عناصر خارجية واردة من المجتمع تتلون بواسطتها عملية الادراك في ذاتها ، ومن ثم كان الحكم المنطقي من وجهة نظر دوركيم وموس على درجة كبيرة من التعقيد والتركيب . (٢)

واستنادا الى هذا الفهم - اعترض « دوركيم وموس » على وجه النظر الفلسفية ، حيث أنكروا أولية الاحكام وبساطتها المعهودة منذ كتابات « ديكرت » . كما اعترضوا أيضا على قبليتها التي قال بها كانط . إذ أن الانسان - من وجهة نظرهما - ليس منفردا في مواجهته للطبيعة ، لان المجتمع قائم دون شك بين الانسان والطبيعة ، ولذلك كانت عملية الادراك الحسي مشوبة بعناصر اجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعي للانسان ونظرته الى العالم الطبيعي من خلال عالمه الاجتماعي .

ولهذا السبب تتأثر العمليات المنطقية التي يقوم بها الانسان كما تتلون أحكامه ، من خلل موقفه أو وضعه الاجتماعي - فمن المجتمع - كما يرى دوركيم وموس - قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكها (٣)

واذا كان التفكير المنطقي يتألف أصلا من تصورات وأحكام ، فإن المجتمع - فيما يقول دوركيم - يلعب دورا رئيسيا في تشكيل تلك التصورات والاحكام ، من حيث أن تلك الاحكام انما تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، حيث أن ما هو « عام » لا يتحقق ووجوده الا فيما هو « جزئي » (٤) ، كما أن القبول

بقبلية تلك التصورات في العقل الانساني ، يعتبر عند «دوركيم»
من قبيل « الكسل العقلي » فليس هناك - في رأيه ، أية قبلية
في الذهن ، وفي هذا المعنى يقول « دوركيم » :

« ان القول بأن المقولات من »
« المعطيات القبليّة ليس بالقول »
« الفصل ٠٠٠ ، ففي ذلك موت »
« للتحليل ٠ (٥) »

ويتضح من اعتراض « دوركيم » على الحلول الكلاسيكية ،
بأنها ليست حقّة وعادلة . بل أن القول بقبلية مقولات العقل
هو « موت للتحليل » إذ أنها تترد في رأيه الى بنية الفكر
الجمعي وبالتالي فان النسق (٦) المنطقي ، هو مظهر من مظاهر
النسق الاجتماعي *

وارتكانا الى هذا الفهم - كانت « الحياة الاجتماعية » - من
وجهة النظر الدوركايمية ، هي الاساس التي تستند اليه «الحياة
المنطقية» ، وفي فقرة هامة يقول دوركايم :

« ويمكننا ان نتساءل بالكلمات الآتية - »
« التي تبرز على نحو أفضل المشكلة برمتها : »
« ماذا جعل الحياة الاجتماعية منبعاً هاماً »
« للحياة المنطقية ؟ (٧) »

ويرى دوركايم - في الرد على هذا التساؤل - أن المجتمع هو
أساس المنطق ، وأن القضية المنطقية تستنبط من اصول

اجتماعية • فالمجتمع اذا - هو أساس المنطق ، واذا كنا قد رأينا كيف طرق « هوبير وموس » مسألة التصور ونظرية الحكم ، في ضوء المبدأ السحري لفكرة « المانا » فسنرى كيف درس « دوركيم » هذه المسائل في « الاشكال الاولى للحياة الدينية » - من خلال فهمه لطبيعة المبدأ التوتمي *Principe totémique* ، حيث ربط المنطق بالدين التوتمي . (٨)

النظرية التوتمية والتصورات الجمعية :

وتعطي النظرية التوتمية عند دوركيم - تفسير ادقيقا لظواهر العقل الانساني ، مما كان لها في رأيه - أهمية كبرى في تاريخ الفكر ، كما أن أصول الفكر المنطقي قد ارتبطت بتطور « الفكر الديني التوتمي » ومن ثم ارتبط التفكير المنطقي بأشكال اولية للتفكير الاجتماعي الذي انبثق هو الآخر عن « الدين الاول التوتمي » وتصوراته الجمعية ، وفي هذا المعنى يقول « دوركيم » :

« ان التصورات الدينية هي تصورات
« جمعية تعبر عن حقائق جمعية ، كما أن
« انطقوس هي أساليب للعمل التي لا تنشأ
« الا في أحضان الجماعات المتجمعة ،
« والمقصود منها اثاره او استبقاء أو بناء
« حالات عقلية معينة خاصة بتلك
« الجماعات » . (٩) »

واذا كانت « التصورات » على ما يقول « دوركيم » ترتد في اصولها الى تلك التصورات الجمعية الدينية ، فانها بهذا المعنى

اجتماعية المضمون ، كما انها تكون في محتواها دينية ولغوية
دعا ، اذ ان الانسان حين يفكر انما يفكر داخل نسق من
التصورات ، تلك التي تصدر أصلا عن « اللغة » باعتبارها
« ظاهرة اجتماعية » ، حيث أن « الالفاظ والكلمات » التي تحدد
معاني التصورات والاحكام ، ليست من خلق الانسان الفرد ، اذ
انها هبطت الينا من عالم المجتمع . كما تتسم « اللفظة اللغوية »
بالثبات وتتميز بالعمومية .

ولقد تابع « لوسيان ليفي بريل » هذا الاتجاه الدوركي في
دراسة المنطق البدائي وتصوراته عن طريق فهم « اللغة البدائية »
وعقد بينها وبين المنطق صلة وثيقة ، في تضاعيف كتابه
« الوظائف العقلية للمجتمعات الدنيا » (١) :

« Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inferieures »

وخلاصة القول فيما ذهب اليه دوركيم ، وفيما عرضه اتباعه ،
هو أن التصورات المنطقية ، ذات اصول يستمدها الانسان من
الخارج ، وليست من خلق « الذات المفكرة » اذ أنها وليدة
« التصور الجمعي » ومن خلق الذات الجمعية .

وعلى هذا الاساس تضيف تلك التصورات الجمعية على
الانسان طابعا اجتماعيا - على ما يقول دوركيم - لانها تعبر
عن صورة اجتماعية لا يفكر الانسان الا من خلالها ، ولا يكتسب
الانسان انسانيته او كينونته الاجتماعية - في رأي دوركايم - الا
بفضل تلك التصورات ، اذ أننا اذا ما جردنا الانسان عن تصورات
ولغته ، فسوف لا يصبح انسانا ، بمعنى ان الانسان يستحيل عليه

أن يتجرد عن تلك القوالب الفكرية الاجتماعية، الا اذا تصورناه وحشا من وحوش الغاب ، أو على حد تعبير دوركيم :

« ان الانسان الذي لا يفكر بواسطة »
 « التصورات لا يعد انسانا ، لانه لا يكون »
 « كائنا اجتماعيا • فهو بارتداده الى »
 « مدركات حسية فردية ، لا يكون متميزا »
 « عن الحيوان • (١٢) »

واستنادا الى هذا الفهم - ربط دوركيم بين التصورات وماهية الانسان ، ونظر الى المنطق على انه يقوم بوظيفة اجتماعية ، يستطيع الانسان بفضلها أن يربط تصوراته الفردية الخاصة ، بتلك التصورات السائدة داخل اطار البناء الاجتماعي (١٣) •

ولما كان ذلك كذلك - فلم يتخرج دوركيم بهذه البراعة الجدلية الفائقة التي أتم بها مذهبه السوسيولوجي (١٤) ، من أن يعلن ان المنطق الفردي بتصوراته واحكامه ناشيء عن المنطق الجمعي • ومن ثم جاءت مبادئ « الهوية » و « التناقض » و « العلية » وصدرت جميعها عن اصول اجتماعية ، وكذلك الحال بصدد « مقولات الفكر الانساني » مثل مقولتي « الجنس والنوع » ، فبالرغم من أنها من مسائل المنطق ومقاصده ، وبالرغم من انها تدخل من حيث المنهج والموضوع في صلب الدراسات المنطقية ، لم يتخرج دوركيم من انتزاعها من ميدان المنطق ، ليقول ان مصدرها جميعا هو المجتمع •

الاصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض :

فان فكرة التناقض *contradition* وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهدا عقليا يقوم به الانسان ، وانما هي - في رأيه - ذات طبيعة اجتماعية من جهة ، كما وانها دينية الاصل من جهة أخرى ، ولقد صدرت هذه الفكرة عن ذلك التعارض الاجتماعي والتمييز الديني بين ما هو « مقدس *Sacré* » وبين « ما هو غير مقدس *Profane* » (١٤) .

وفي ضوء ذلك التمايز الديني بين « المقدس والمدنس » استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، ويعني - « دوركيم - من ذلك أن هذا التمايز مرجعه الى المجتمع واتفاق الجماعة او عدم اتفاقها ، وعلى هذا الاساس ، كانت مسألة الصواب والخطأ - وهي حجر الزاوية في قيام المنطق باعتباره علما معياريا - مسألة نسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات ، حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب ، أي أن قيمة الحقيقة آتية من اتفاق الجماعة لما تفرضه على الافراد من قيم ومعايير اجتماعية .

ويسوق « دوركيم » على ذلك مثالا يبين به أن فكرة « التناقض » المنطقية ، قد صدرت أصلا عن فكرة « الصراع » بين سائر البطون والعشائر البدائية ، وما يقوم بينها من حرب وعداء . يقول « Swanton » اننا اذا نظرنا الى فردين من مجتمع *Haida* بحيث ينتمي كل منهما الى « اتحاد او بطن *Phratric* » معين بالذات ، كأن ينتمي الاول الى « اتحاد الغراب » والثاني الى

« اتحاد النسر » فانهما يعتبران نفسيهما عدوين لدودين ،
نظرا لما بين اتحاديهما من عدااء مستحكم (١٩) .

ومعنى ذلك - في رأي «دوركيم» وما يستشهد به من مثال Swanton أن فكرة « الصراع الاجتماعي » هي الاصل الطبيعي لفكرة « التناقض المنطقي » . « ولم تسلم فكرة الهوية l'identité » عند دوركيم - من النشأة الاجتماعية « حيث يرد معنى « الهوية » الى فكرة « الشخصية perosanlité » ، ثم عالج تلك المعاني في ضوء المجتمع ، فذكر ان « هوية الشخص او ما هيته » انما تتحدد طبقا لماهية أو « هوية توتمية » (١٧) ، وفي هذا الصدد يقول دوركيم :

« هنا يفقد الانسان ذاتيته ، ويصبح »
« عدم التمايز بينه وبين نفسه الخارجية ، »
« أعني بينه وبين توتمه كاملا وتاما . اذ »
« أنه يعتقد أن شخصيته ، وشخصية »
« قرينة الحيواني » ليستا الا شيئا واحدا . »
« وأن - التوحد في الهوية هي بحيث أن »
« الانسان يكتسب خصائص الشيء أو »
« الحيوان الذي هو قرينه . » (١٨)

ومعنى هذا - أن شخصية الانسان البدائي أو ماهيته ، تتمركز حول توتمة أو « قرينة الحيواني Fellow animal » ، حيث نجد مثلا عند Mabuiag ان افراد عشيرة التمساح Clan du Corcodile ، يعتقدون أنهم يحملون في انفسهم ، ويكتسبون في

ثنايا ذواتهم ، طباع التماسيح . فهم أقوياء شجعان ، يفخرون بأنهم قوم قساة القلوب ، يستعد كل منهم للمقتال والنزال ، حيث يتأهب كل لحظة للحرب والعراك أي أن خصائص التماسيح وطباعه قد حددت معالم شخصية كل منهم ، « وتوحدت هوية التماسيح » في كل منهم .

الاصل التوتمي للاجناس والانواع :

هكذا شرح لنا دوركيم معنى « الهوية ومعنى التناقض » في ضوء مذهبه السوسيولوجي ، ومسألة اخرى من مسائل المنطق - هي مسألة التصنيف الى أجناس وأنواع منطقية . ولقد أثار دوركيم وموس هذه المسألة لردّها هي الاخرى الى عناصر غير منطقية ، وتحليلها بالرجوع الى أصول خارجة عن عقل الانسان وذاته المفكرة .

وبصدد مسألة التصنيف المنطقي ، يتساءل دوركيم كيف تقوم بعملية التصنيف ؟! واذا كان « الجنس المنطقي » في ذاته هو مجموعة الاشياء المتشابهة في الخصائص والسمات ، فمن أين جائت تلك المجاميع المتشابهة ؟ وكيف نفسر تلك المتشابهات التي تتجمع وتتقارب في وسط متجانس ، فانهضرت فيما نسميه « أجناسا وأنواعا » ؟ (١٩) .

واذا كانت فكرة الجنس هي الاداة التي يستخدمها الفكر في عملية التركيب والتصنيف المنطقي ، فما هو النموذج الذي على مثالة توصل الفكر الفردي ، فاهتدى الى مقولة الجنس ؟ وكيف صدرت هذا المقولة ؟ .

واذا أجاب العقليون ، بأنها قبلية *a priori* في العقل ، وإذا قال التجريبيون بأنها صادرة عن التجربة ، فقد رفض دوركيم هذه الحلول ، وانكر على العقلين قولهم حيث يتساءل : كيف نسمح لانفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن انيتنا او عقلنا ، هو المصدر الوحيد لكل تصنيف وما يحويه من أجناس وأنواع ؟

وعلى هذا الاساس رفض دوركيم فكرة القبلية *a priority* واعتبرها من قبيل « الكسل العقلي » الذي يقتل كل تحليل على نحو ما أشرنا من قبل ، وكما اعترض دوركيم على الموقف العقلي ، فقد أنكر أيضا الموقف التجريبي ، حيث أن التصورات المنطقية تختلف تماما عن التصورات الحسية ، فالاولى ثابتة وعامة ، أما المدركات والتصورات الحسية ، فهي تصدر عن احساسات متغيرة ، كما انها تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا • (٢٠)

وحين انكر دوركيم حلول الفلسفة ، أراد أن يعالج مقولات الفكر الانساني التي تتعلق بفكرتي « الجنس والنوع » على اساس سوسيولوجية التصنيف ، اذ اننا حين نصنف الاشياء ، لا نقصر على مجرد تحديد الاشياء المتشابهة في جماعات وفئات ، ولكننا نصنف وفقا لعلاقات *Relations* تربط بين تلك الاشياء والفئات ، اذ أن تلك الفئات الداخلة في التصنيف هي اما مشتملة على غيرها ، واما تندرج تحت غيرها عن طريق التضمن في سائر الفئات الاخرى •

اذ أن كل تصنيف - في رأي دوركايم - يتضمن في ذاته نسقا

من المراتب un ordre hiérarchique ويتطلب هذا النسق نموذجاً « un modèle » على شاكلته نقوم بعملية التصنيف ، ولا يمكن - في رأي دوركيم - أن يكون هذا « النموذج » منحصراً في عالم الذات المغلقة ، على نفسها ، إذ أن تلك الصور المنطقية المتعلقة بعملية التصنيف ، لا بد أن تستمد وجودها عن أصل خارجي ، وعن مصدر « فوق منطقي » (٢١) « extra logique » تصدر عن تلك « النماذج والقوالب » التي بفضلها نصنف الأشياء والكائنات ، هذا الأصل الخارجي ، وهذا النموذج المنطقي ، هو المجتمع وما يحويه من نماذج وصور تصنيفية .

ففي فكرة « الابوة parenté » مثلاً ، وما يتصل بها من روابط وعلاقات بسائر أفراد الأسرة ، نستطيع أن نتفهم معنى « الجنس والنوع » وكيف تنتمي « الانواع » الى جنس معين بالذات ، ولذلك اطلقنا على بعض الانواع اسم « العائلات Familles » كما تشير كلمة « الجنس » genre في ذاتها الى فكرة الجماعة العائلية واصولها . (٢٢)

التصنيف التوتمي :

وارتكانا الى هذا الاساس - درس دوركيم وموس صور التصنيف ونماذجه ، من خلال دراساتها لمختلف النماذج او الاشكال الاولى للشعوب البدائية الاسترالية ، وبرهن دوركيم وموس - استناداً الى الكثير من الامثلة والمشاهدات ، على أن أنساق التصنيف المنطقي آتية من طبيعة الانسان الاجتماعية المتعددة الداخلة في بنية القبائل البدائية ، حيث تنقسم القبيلة

بنائيا الى مجموعة من « الاتحادات والعشائر والعائلات والافراد » .

ومعنى ذلك أن فكرة التصنيف وما يتخللها من بناء منطقي منظم ، قد صدرت أصلا عن طبيعة « التنظيم الاجتماعي » للقبائل البدائية ، ولقد وجد دوركيم وموس أن القبيلة البدائية تنقسم الى شقين كبيرين ، يسمى كل منهما اتحادا أو بطنا Phratric كما ينقسم كل اتحاد الى عدد من العشائر clans والعشيرة هي عدد من الاسر familles يشتمل كل منها على عدد من الافراد . (٢٢)

هذا هو نسق التنظيم البنائي للاشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ، ويتعلق هذا « التنظيم المورفولوجي » في رأي دوركيم - بنوع آخر من التنظيم يختص بالاشكال التوتمية لتلك الانساق البنائية القبلية .

فاذا كانت كل قبيلة تنقسم مورفولوجيا الى « اتحادين متغابرين » فإن لكل اتحاد منهما توتما خاصا به ، حيث يدخل تحت لوائه ، سائر العشائر التي تنتسب الى هذا الاتحاد ، والتي اليه تنتمي اجتماعيا وتوتميا . كما أن ما يجمع الافراد داخل نطاق عشيرة واحدة هو انتسابهم الى توتم العشيرة .

ونستنتج من ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين النظام التوتمي من جهة ، والتشكيل المورفولوجي القبائلي من جهة اخرى ، حيث أن تلك الاشكال التوتمية هي النماذج الاولى التي بفضلها يقوم التنظيم البشري والتصنيف الانساني ، ومن ثم تنجم

عملية التصنيف المنطقي للأشياء choses عن طبيعة التصنيف الاجتماعي للأشخاص les hommes وهو ما قصده دوركيم وموس بقولهما : « La classification des choses reproduit cette classification des hommes »

« ان تصنيف الاشياء ينجم عن »
« تصنيف الاشخاص • (٢٤) »

ونستخلص من هذا القول - أن النظام التوتمي ، هو في ذاته نظام تصنيفي ، يحمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم Totem يحدد بالضرورة فئة او دائرة الافراد التي تندرج تحته بانتمائها وانتسابها اليه ، أي أن هناك صلة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » .

وعلى هذا الاساس - يكون « سور القضية » المنطقية البدائية اذا استعرنا لغة ارسطو هو « سور توتمي » ، يتحدد وفقا لمختلف الاشكال والانساق البنائية للقبائل البدائية • واذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها •

فان مفهوم « القبيلة » يستغرق كل « أفراد الاتحادات والعشائر » . كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالي تكون القبائل والاتحادات والعشائر ، هي حدود اجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر التسوير المنطقي •

وعلى هذا الاساس - يقول دوركيم وموس - ان الحدود

والمراتب المنطقية La hiérarchie logique هي في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية La hiérarchie Sociale (٢٥)، كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لا تفهم الا في ضوء « الروابط الاجتماعية » التي تربط بين افراد « الاتحاد والعشيرة » . ومن ثم كانت الاتحادات Phratries هي « أوائل الاجناس » وكانت العشائر clans هي « أوائل الانواع » (٢٦) .

واستنادا الى هذا الفهم ، فان العلاقات المنطقية التي تربط سائر الاشياء التي تندرج تحت جنس معين بالذات، يمكن النظر اليها على أنها علاقات قرابية او عائلية domestique وفي هذا المعنى يقول دوركيم وموس :

« ان الاشياء التي من نفس النوع »
 « تعتبر في الحقيقة (مثل الاقارب بين »
 « أفراد الجماعة الواحدة ، ومن ثم فان »
 « الافراد والاشياء أقارب ، (فهم من نفس »
 « اللحم) ، ومن نفس العائلة ، فالعلاقات »
 « المنطقية هي اذن ، على نحو ما »
 « علاقات عائلية » . (٢٧)

ويتضح لنا من سياق هذا القول - أن العلاقات المنطقية relations logique تستمد اصولها من العلاقات القرابية relations domestique التي تربط بين الجماعات القرابية التي هي من « نفس الدم واللحم » « La même chair » .

واذا كان النظام القرابي التوتمي ، هو الذي يحدد لنا طبيعة تلك العلاقات العائلية، ويرسم لنا حدود التصنيف السوسولوجي، فان ذلك يعني أن الاطارات المنطقية les cadres logiques ليست الا طباق الاطارات الاجتماعية les cadres sociales السابقة عليها في الوجود .

فالتنظيم المنطقي كان في بادئ الامر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، كما قامت الوحدة الاجتماعية أساسا للوحدة المنطقية ، وأن نظام الكون le monde على العموم - هي في رأي دوركيم - صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعي . (٢٨)



وخلاصة القول - فقد القى علم الاجتماع الدوركيمي ضوءا جديدا على مختلف مسائل المنطق ومشكلاته ، وأبرزت وجهة النظر الاجتماعية بعض الجوانب والابعاد التي بفضلها تتحدد سوسولوجية التصنيف المنطقي ، دون ردها الى قواعد المنطق الكلاسيكي التي رفضها دوركيم وأتباعه ، وأتاح الفرصة لوجهة النظر الاجتماعية أن تسهم في هذا الميدان ، وأخلى لعلم الاجتماع السبيل كي يقدم حلولاً سوسولوجية لمسائل المنطق ومشكلاته الميتافيزيقية ، وفي هذا المعنى - يقول دوركيم وموس - في ختام مقالهما عن « الاشكال البدائية للتصنيف » :

« ان كل تلك المسائل التي طالما عالجها »
« الميتافيزيقيون وعلماء النفس منذ عهد »
« بعيد ، سوف تتحرر من الاقوال المرددة »
« والاغلال التي عوقتها ، يوم تطرح في »
« شكل سوسيولوجي . فهنا على الاقل »
« سبيل جديدة تستحق أن تسلك » (٢١)

وفي تلك الكلمات القليلة أعني دوركايم وموس ، قيام وجهة النظر السوسيولوجية الجديدة لتحرير مشكلات المنطق من حائل البحث السيكلوجي وأغلال الفكر الميتافيزيقي ، ولعلها وجهة نظر تستأهل منا كل عناية وتقدير .

وبعبارة اخرى ، أراد دوركايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ، والدراسات السيكلوجية ، التي طالما حاولها المفكرون في حل مشاكل المنطق . حين حاول دوركايم في براعة فائقة ، أن يكتشف منابع الاجتماععية للتصورات والاحكام ، والهوية والتناقض ، والتصنيف الى أجناس وأنواع ، و « سور » موضوعات القضايا .

وكل هذه المسائل هي من اهم مسائل المنطق السوري ، التي نرى دوركايم يرتد بها جميعا الى منابع اجتماعية فيلقى ضوءا جديدا على هذه المسائل المنطقية الصرفة ، من وجهة نظر علم الاجتماع .

ملاحظات الفصل الخامس

ملاحظات الفصل الخامس

- 1 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique*, Vol. VI PP. 1-72. P. 2.
- 2 — Ibid : P. 1.
- 3 — Ibid : P. 70.
- 4 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcon, Paris. 1912. P. 617.
- 5 — Ibid : P. 209.
(ملحق النصوص النص السابع عشر)
- 6 — Ibid : P. 24.
- 7 — Ibid : P. 616.
(ملحق النصوص النص الثامن عشر)
- 8 — Ibid : P. 336.
- 9 — Ibid : PP. 13-14.
(ملحق النصوص النص التاسع عشر)
- 10 — Ibid : P. 619.
- 11 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris. 1928. PP. 151-159.

- 12 — Durkheim Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris 1912. P. 626.

(ملحق النصوص النص العشرون)

- 13 — Ibid : P. 339-340.

- 14 — Blondel, ch., *Introduction à la psychologie collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin. P. 15.

- 15 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 207.

- 16 — Ibid : P. 207.

- 17 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*. L'Année Sociologique, Vol : VI P. 4.

- 18 — Ibid : P. 4.

ملحق النصوص ... النص الحادي والعشرون

- 19 — Ibid : P. 5.

- 20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 618.

- 21 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol : VI P. 5.

- 22 — Ibid : P. 6.

- 23 — Ibid : P. 7.

- 24 — Ibid : P. 8.

25 — Ibid : P. 68.

26 — Ibid : P. 67.

27 — Ibid : P. 68.

ملحق النصوص : النص الثاني والعشرون

28 — Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, collection Armand Colin. Paris. 1952. P. 57.

29 — Durkheim et Mauss, *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol : VI P. 72.

ملحق النصوص : النص الثالث والعشرون

جدير بنا في نهاية المطاف ، أن نعقب على تلك المساهمات المتعددة التي أسهم بها علم الاجتماع في ميدان المنطق ، وأن نشير الى تلك الاعتراضات الكثيرة التي واجهت تلك النزعة الاجتماعية في القاء ضوء سوسيولوجي على مسائل المنطق .

في الحقيقة لقد حاول علم الاجتماع أن يقتحم ميدان المنطق ، بقصد انتزاعه من ميدان الفكر الميتافيزيقي ، كما حاول أن يغزو الفلسفة في عقر دارها باستئصال المنطق ، وتحريره من اطار الفكر الفلسفي ، وذلك بقصد القضاء على الفلسفة وابتلاع المنطق (١) . حتى يحل علم الاجتماع أخيرا ، ويتخذ مكانه على أنقاض الفلسفة والمنطق ، عن طريق اضعاف مختلف التفاسير السوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا ومشكلات المنطق .

ولقد تعرضت تلك النزعة السوسيولوجية في تفسير المنطق ، للكثير من أشكال النقد والتجريح ، من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين من الفلاسفة والمناطقة . اذ أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل ويمكننا أن نقول انه «هيكل» كل فلسفة اذا ما جردناها عن شحمها ولحمها ، اذ أن أية فلسفة من الفلسفات ليست في ذاتها الانسقا مرتبا من القضايا المنطقية ، فيمكننا أن نفسر فلسفات ارسطو وديكارت ، وكانط وهيجل ، في ضوء المنطق الصوري والرياضي عند ارسطو وديكارت ، أو من خلال المنطق الترانسندنتالي والجدلي عند كانط وهيجل .

وارتكانا الى هذا الفهم - نستطيع أن نقول مع « برتراند

رسل Russell « الفيلسوف الرياضي المنطقي المعاصر : ان صلة المنطق بالميتافيزيقا تشبه تماما صلة الرياضيات بالطبيعيات (٢) . فكما أن الرياضيات تستند الى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية في حل مسائل الطبيعيات ، فان المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة في حل مشاكل الميتافيزيقا .

انتقاد الوضعية السوسيولوجية :

وسنحاول في هذا التعقيب أن نشير الى سائر تلك الاعتراضات التي واجهت علماء الاجتماع بصدد مواقفه من المنطق .

ونبدأ أول ما نبدأ فنبين كيف أراد الوضعيون كما رأينا أن يستقلوا بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعلوا منه « علما وضعيا » حين يتخلى نهائيا عن « معياريته » المعهودة منذ أرسطو ، بأن يأخذ صورة العلم الاستقرائي تارة وأن يتخذ شكل العلم الرياضي تارة أخرى ، ولكننا يجب أن نؤكد كما بينا منذ البدء ، تلك الصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا ، اذ أن المنطق حتى في آخر صورته وأشكاله الوضعية هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن اقامة أي شكل من أشكال المنطق الا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

وان كان ذلك كذلك — فيمكننا أن نتساءل مع «وليم أليستون» William Alston (٣) الذي كتب مقالا في صيغة سؤال ، ونشره في مجلة «Philosophical Review» وكان سؤاله الذي هو عنوان مقاله «Are Positivists Metaphysicians» وأشار أليستون في هذا

المقال الى امكان أو ضرورة اعتبار الميتافيزيقا أساسا للفلسفة
الامبيريقية Empirical philosophy بالرغم من تعارضها أصلا مع
الموقف الميتافيزيقي . ولقد أشار وليم أليستون أيضا الى أن
النزعة الوضعية تحمل في طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا ، اذ
أنها نزعة « متعالة » Scientism تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم
استند الى منطق التجربة .

ولقد انتقد اميل دوركيم نفسه ، أستاذه كونت ، حيث أنكر
قانون الحالات الثلاث ، ورفض بشدة نظرة كونت الى علم
الاجتماع ، وانتقد بقسوة أستاذه كونت ، حين يقنن قانونا
واحدا ، يتم بفضله تطور المجتمع الانساني بوجه عام ، أي
المجتمع البشري المطلق .

وتلك نظرة خاطئة ، حيث أننا لا يمكن أن نطلق قانونا
مطلقا ، ينظر الى العالم الاجتماعي نظرة مطلقة ، ولا يمكن أن
نتصور المجتمع البشري ، على أنه مجتمع وحيد ، وانما يوجد
في الواقع «مجتمعات انسانية» ، أما «المجتمع الانساني» المطلق ،
فهو مجرد تجريد ، لا يتحقق بصفة كلية أو يدرس على نحو
موضوعي .

فلقد كان كونت يفكر ، تفكيرا فلسفيا مطلقا ، كما لو
كانت المجتمعات تؤلف كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس
الانساني ، يتحرك في مسار محدد بالذات ، ويسير في خط واحد
وفقا لخط مستقيم .

ولكن الواقع الموضوعي ، يؤكد ان الانسانية ، هي فكرة عقلية مجردة ، وان المجتمعات والقبائل والقرى والمدن هي الوقائع التاريخية الحقيقية التي ينبغي أن يدرسها علم الاجتماع.

وهذه نقطة ضعف شديدة يعاني منها علم الاجتماع الكونتي ، واذا كان الوضعيون وعلى رأسهم « كونت » قد نظروا الى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سائدة على الفكر الوضعي . . فاننا نسأل كونت: ما هي تلك الميتافيزيقا التي يعترض عليها ؟؟ وهل كانت الميتافيزيقا كما تصورها كونت مجرد تفكير في الصور الجوهرية والقوى أو « الفروض الغيبية » التي حدثنا عنها المدرسيون والكلاسيكيون فحسب ؟؟

ان أوجست كونت قد أخفق بالتأكيد في فهم « الميتافيزيقا » فلم يفهم منها الا ذلك الفهم الضيق القاصر ، ومن الغريب أن كونت كان فيلسوفا على الرغم من اعتراضه وانتقاده للفلسفة ، وفي هذا المعنى يقول - مورييس جنزبرج :

« ان كونت - كما قيل عنه في أغلب »
 « الأحيان - كان ميتافيزيقيا بالرغم منه »
 « Malgré lui » كما كان فهمه لطبيعة »
 « المنهج الوضعي يركز أيضا على »
 « تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار »
 « دقيق » (٤)

وبتلك الكلمات التي ساقها جنزبرج ، تنهدم وجهة النظر الوضعية ، حيث اعترض جنزبرج على وضعية كونت التي تدعي

و كوندورسيه Condorcet « ، حيث عرض الاول لفكرة التقدم في كتابه الرئيسي وهو الكتاب الذى نشره بعنوان : « منهج لمقاتلين عن التاريخ الانسانى العالمى » .

Plan de deux discours sur l'histoire universelle »

بينما عرض الثاني وأعني به كوندورسيه ، فهو الذى عرض لفكرة المراحل فى كتابه « نبذة تاريخية عامة عن تقدم العقل البشرى » *« Esquisse d'une tableau historique des progrès de l'esprit humain »* (٨) .

وأكبر الظن أيضا ، أن بذور الوضعية قد نبتت وصدرت في عقل كونت نظرا لقراءته المبكرة لكتابات « كانط Kant » ولقرذر كونت نفسه في رسالة كتبها الى صديقه Eichthal في ١٠ من ديسمبر سنة ١٨٢٤ ، كتب اليه يقول :

« كثيرا ما لاحظت « كانط » ، على
« أنه ليس عقلا شامخا قويا فحسب ، بل
« وعلى أنه أيضا أكثر الميتافيزيقيين
« قربا واتصالا بالفلسفة الوضعية » (٩)

ومن تلك الكلمات القليلة التى كتبها كونت ، يتبين لنا كيف أن - الميتافيزيقا الكانطية ، قد صارت مهبطا للفلسفة الوضعية عند « كونت » ، فليست تلك الهجمات التى شنّها « كونت » ، وسائر السوسيولوجيين من اتباعه على الفكر الميتافيزيقى ، الا تكرارا لصدى نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية ، فكلهم يشتركون في نقد الميتافيزيقا ، ولكن هذا لا يمنع أنهم بعملهم هذا كانوا ميتافيزيقيين أيضا .

وإذا كانت النزعة الكانطية في المعرفة والمنطق ، قد مهدت لصدور الوضعية السوسيولوجية ، الا أن هناك اعتراضات منهجية نستطيع أن نوجهها الى علم الاجتماع الوضعي ، حين يعالج الظواهر الاجتماعية على نفس النحو الذي تعالج به العلوم الفيزيائية سائر الظواهر الطبيعية .

حيث أن « كونت » وسائر الوضعيين قد غاب عنهم أن هناك الكثير من العقبات والصعوبات التي تعترض منهج علم الاجتماع لتحقيق تلك الموضوعية التامة ، التي أراد أوجيست كونت أن يضيفها على علم الاجتماع ، وعلى منهجه الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية ، حيث أن الظواهر الاجتماعية إنما هي في ذاتها ظواهر انسانية ، وتتميز تماما عن تلك الظواهر الطبيعية .

فان الظاهرة الاجتماعية كما يعلن كونت نفسه تتسم بالتعقيد الذي لا يتوفر في الظاهرة الطبيعية التي تتميز ببساطتها وخضوعها « للقياس و « الكم » و « التجربة » و « التنبؤ » (١٠) . وهذه أمور وخواص لا تتوافر اطلاقا في طبيعة الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم تصبح وضعية علم الاجتماع أقل درجة من وضعية العلم الطبيعي .

ومن الغريب أن ينادى كونت بالوضعية السوسيولوجية ، ثم يضع لنا ويشرع للمنطق والفكر الانساني قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية في شيء ، وانما هو «فرض فلسفي» يراد به تدعيم العلم والفكر الوضعي حين يتوج المراحل

الثلاث للفكر الانساني ، بعد اللاهوت والميتافيزيقا . ومن الغريب أيضا أن يصطنع كونت تلك الوضعية السوسيولوجية ، ثم يرتدى في أواخر أيامه مسوح الرهبان لينادى بدين جديد هو دين الانسانية .

وفيما يتعلق بانصاف «كونت» ، ينبغي أن نؤكد على أنه لم يكن ماديا أو تجريبييا مطلقا ، بل انه هاجم المادية حين تصور الماديين ، على أنهم «عقول لا علمية» فهم يتصورون المادة على أنها حامل للظواهر ، وأنها أيضا حامل غير محدد . ولذلك هاجم كونت التجريبية المطلقة ، واعتبرها نزعة تتصف بالعقم ، بل وباستحالة الوجود ، فلا يمكن أن توجد تجربة دون « موجه ذاتى دراك » ذلك هو العقل ، كما أن الملاحظة لا تصبح علمية دون فروض نظرية مسبقة . فنحن في ميسس الحاجة الى الفرض النظرى ، وهو الفرض الموجه الذى يرشدنا خلال خليط الوقائع .

فليس قانون كونت ، سوى وصف تاريخى لتطور العقل الانسانى ، او هو فرض نظرى بحث وليس بالفرض الامبيريقى لامكان وجود قانون للتقدم يحدد مسار العقل وحركة الفكر . ومن هنا يذكرنا كونت بالموقف الهيجلى ، حيث يحمل قانون كونت طابعا هيجليا ثلاثيا . كما ويذهب كونت مثل أستاذه «هيجل» الى أن ظهور الفلسفات ، ما هى الا «لحظات» تحتتمها فلسفة التطور التاريخى ، التى تنحو في النهاية نحو الغاية الوضعية .

ويعترض ولهم دلتي Wilhelm Dilthey على وضعية علم الاجتماع ونزعاته الموضوعية عند «كونت» وسائر الوضعيين و «المتعالين» حيث يذهب «دلتي» أن علم الاجتماع وفلسفة التاريخ قد وقعا في نفس الخطأ . فكلاهما يحاول التوصل الى «مبدأ» أو «قانون» يفسر الظواهر ويحدد مسارها ، وتلك نزعة متيافيزيقية ، وقع فيها كونت ، حين حاول أن يصطنع قانون الحالات الثلاث .

ولا ينبغي أن نأخذ بمبدأ واحد يفسر الظواهر ، وليس من الوضعية في شيء أن نبحث عن هدف مسيطر فوق البشر ، فمن الخطأ أن يتطلع علم الاجتماع الوضعي الى قوة دافعة تفسر حركة المجتمع . ومن هنا ذهب دلتي الى عدم امكان قيام علم الاجتماع الوضعي .

ولذلك يأخذ «دلتي» بفكرة رفض قيام علم احادى النظرة ، مطلق الهدف ، كعلم الاجتماع الوضعي . فليست هناك أية أهداف مطلقة ، ولا يوجد أى هدف ، سوى الهدف البشرى ، الذى هو الواقع التاريخى .

فالتاريخ هو الهدف المسيطر عند «دلتي» ، ويواجه علم الاجتماع الكثير من الحقائق المعقدة والظواهر المركبة والمتشابكة ، وكلها ليست من اختصاص علم الاجتماع الوضعي وحده ، وانما تدخل هذه الظواهر في اختصاص علوم متعددة كالاقتصاد والاحصاء والسياسة وعلم النفس ومن هنا ينبغي أن تدخل هذه العلوم المتخصصة الى جانب علم الاجتماع

الوضعي ، لمعرفة أو للتوصل الى تلك القوانين السوسولوجية العامة ، فيما يزعم أصحاب النزعة الوضعية .

وأكبر الظن أن تلك الوضعية التي يقول بها كونت ، والتي تعتبر في رأيه أعلى مراحل الفكر البشرى ، والتي انتصرت للمنطق الامبيريقى وقوانينه وتعميماته الامبريكية ، وخذلت المنطق الصورى بقوانينه القبلية *a priori* في الفكر ، إنما كانت اتجاها مقصودا لتبرير قيام «القوانين السوسولوجية العامة» وتحقيقها في علم الاجتماع ، على اعتبار ان الانساق الاجتماعية هي « أنساق طبيعية *natural systems* » .

فكرة القانون في علم الاجتماع :

ولعل فكرة قيام وامكان التوصل الى «القوانين الاجتماعية» أثارت الكثير من المشاكل العلمية بين الاجتماعيين أنفسهم ، وانقسم علماء الاجتماع فيما بينهم بين مؤيدين ومعترضين ، فمنهم من يؤكد إمكان التوصل الى «القوانين» في علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية . كما هو الحال عند «رادكليف بروان Radcliffe-Brown» . ومنهم من اعترض على قيامها ، وعلى رأسهم أنثروبولوجى اجتماعى معاصر وأعنى به «ايفانز بريتشارد» . فلقد نظر ايفانز بريتشارد الى الانساق الاجتماعية على أنها انساق خلقية أو معنوية ، وليست أنساقا طبيعية يمكن مقارنتها بالانساق الفلكية أو الفسيولوجية .

وبذلك لا يمكن للانثروبولوجيا أن تتوصل الا الى مجرد التعميمات الفضفاضة ، لا الى القوانين الدقيقة المضبوطة ، التي

يصوغها علماء الطبيعة والفلك في صيغ رياضية كمية . وعلى هذا الاساس يرى « ايفانز بريتشارد » ان أية محاولة للقول بإمكان قيام القوانين السوسولوجية ، انما يؤدى الى الوضعية النظرية في أسوأ صورها . (١١) ولعل « ايفانز بريتشارد » يقصد بذلك تلك النهاية السيئة التى انتهت اليها الوضعية في صورة « الوضعية المنطقية » . (١٢) *

و خلاصة القول ان الوضعية السوسولوجية عند أوجيست كونت هى محاولة نظرية فضاضة ، قصد بها كونت رفع علم الاجتماع الى مرتبة علم وضعى كالطبيعيات ولاحلل الفكر السوسولوجي الوضعي محل الفكر الميتافيزيقي حتى يقوم علم الاجتماع مقام الفلسفة .

هذا عن موقف أوجيست كونت ، واستعراضه لمشكلة مناهج الفكر ، فاذا ما انتقلنا الى موقف « لوسيان ليفى بريل » وتفسيره لمشكلة قوانين الفكر في المنطق البدائى في ضوء قانون المشاركة ، فلم يسلم ذلك الموقف هو الآخر من الكثير من الاعتراضات والانتقادات ، التى اكدت تداعيه ، وأثبتت تهافته ، حيث اعترض الكثيرون على قانون ليفى بريل في المشاركة ، ومنهم

* الوضعية المنطقية على الطفل المزعج لفلسفة القرن العشرين . وهى حركة ظهرت فى النمسا سنة ١٩٢٢ . حين التقى جماعة من النمسيين أطلقوا على أنفسهم اسم « جماعة فينا Vienna circle » ثم غادرت هذه الحركة دوائر فينا العلمية ، لتبدأ فى الظهور فى عالم الفلسفة منذ سنة ١٩٣٦ . حيث ظهرت على مسرح الفكر الفلسفى . ومن ممثليها الحاليين « رودلف كارناب Rudolf Carnap » وهو فيلسوف معاصر ومن كبار ممثليها السابقين موريتز شليك Moritz Schlick ، وهانز هان Hanz Han

روبرت لوى Robert Lowie ، وجولدن فيرز ، وبول رادين

• Paul Radin

الاعتراض على نظرية ليفى بريل بصدد العقلية البدائية :

لقد ذكر «لوى Lowie» أن ليفى بريل قد تجاهل ذكاء الفرد البدائي وعقله (١٤) ومنطقه ، حين طلع علينا بقانون المشاركة ، إذ أن قول ليفى بريل - بأن العقلية البدائية سابقة على التفكير المنطقي ، وأنها لا تعرف القواعد المنطقية - قول لا يطابق الحقيقة ، فلا مشاحة في أن البدائي يفكر ، وأنه حين يفكر انما يفكر داخل نطاق منطقي ، وحسب أقيسة منطقية أيضا ، فلا يصح اطلاقا أن ننفي قدرة البدائي على التفكير المنطقي ، أو أن ننكر قواه الذكائية والفكرية ، فمن الثابت ان البدائي «انسان منطقي» ، بل انه «فيلسوف Philosopher» له موقفه وفلسفته في الحياة ، ونظراته في الله وفي نفسه وفي العالم ، كما يؤكد «بول رادين» في كتابه :
« Primitive man as Philosopher » • (١٥)

اذ يرى «بول رادين Radin» في الرد على موقف ليفى بريل من المنطق البدائي واعتباره «منطقا سابقا على المنطق Prélogique» ، ان البدائي يستطيع أن يميز بين الصواب والخطأ (١٦) ، فهو انسان مفكر ، وأن لفكره هذا أشكاله العديدة التي تتمثل في اخلاقه ومثله ، كما وقد أطلعنا «رادين» على الكثير من أقوال البدائيين وكلماتهم الماثورة التي تؤكد فهما منطقيا واضحا لا ينبغي انكاره • (١٧)

ولعل مصدر الخطأ الذي وقع فيه « ليفي بريل » أنه أصدر « فرضا ميتافيزيقيا » وحاول أن يدعمه بشتى الظاهرات السوسيولوجية المؤيدة ، وهذه محاولة فاشلة من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة ، إذ أننا ينبغي أن « نضع فروضا » تحت محك التجارب والوقائع ، حتى تؤيدها أو ترفضها . لا أن نفترض الفروض ثم نحاول البحث عما يؤيدها ويدعمها باكتشاف « الشواهد » المؤيدة للفروض . على ما فعل « ليفي بريل » حين جمع الكثير من الوقائع والظواهر التي استقاها من رواد الشعوب البدائية - من أمثال « Elsdon Best » و « Cushing » و « Kingsley » - ويقول « كارل بوبر Popper » في هذا المعنى :

« اننا اذا لم نتخذ ازاء النظريات موقفا »
 « نقديا ، فسوف نعثر دائما على ما نريد ، »
 « أي أننا سنبحث عما يؤيدها وسنجد ، »
 « وسنصرف النظر عن كل ما يهدد »
 « النظريات التي نفضلها فلا تقع عليه »
 « أبصارنا . » (١)

هذا قول صادق - نفند به زعم ليفي بريل ، إذ أن المنهج العلمي في الحقيقة لا يقوم على اثبات أو تأييد الفروض ، وإنما يقوم أصلا على منهج انتخاب الحقائق عن طريق حذف الفروض الباطلة ، كما يذهب « كارل بوبر » .

ولقد أخطأ ليفي بريل أيضا ، فيما يتعلق بمسألة « قوانين الفكر » في العقلية البدائية . حيث زعم أنها تكون مختلطة

ويشوبها الاضطراب في منطق البدائي ، حيث يغفل « مبدأ عدم التناقض » ويعطل « مبدأ الهوية » - ولكن من الواضح ، على ما يقول « موريس جنزبرج Ginsberg » ان البدائيين في تعاملهم مع سائر الأشياء والموجودات الطبيعية في حياتهم اليومية ، لا يقعون في هذا « الخلط المنطقي » ، والا فانهم ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا على الاطلاق . (١١)

فلقد تبين أنه لدى « أقزام بنجالا Rangala » عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب وصناعتها ، وأسماء لأجزائها ، وطرقهم المختلفة للرسم والاقلاع ، وأساليبهم في الملاحاة والدوران بزوايا حادة ، وكل هذه أمور منطقية بحتة تتعلق بالفن البدائي ، وتمس الصناعات ومظاهر التكنيك البدائي . وهي من المسائل الهامة التي لا يستغني عنها في دراسة العقلية البدائية ، الأمر الذي جعل دوركيم نفسه ، يعيب على ليفي بريل اغفاله هذه الجوانب الضرورية في دراسة المنطق البدائي . (٢٠)

فبالرغم من أن البدائي في حياته « التكنولوجية » البسيطة لا يعرف حقيقة مبدأ العلية في ذاته ، الا أن خصائص هذا المبدأ الأساسية ، متضمنة بل وظاهرة في سلوكه . إذ أن هناك مقدمات ونتائج منطقية لأفعاله ، ثم أن البدائي لا يلجأ الى القوى الغيبية في تفسيره للظواهرات ، الا اذا أخفقت لديه تلك الارتباطات والسببيات التي اعتاد عليها ، ومن هنا كان الفارق الحقيقي ، بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة ، الذي كشف عنه « موريس جنزبرج » في قوله :

« ان الاختلاف الرئيسي بين العقلية »
« البدائية والعقلية المتحضرة ، هو في نسبة »
« مجال ما هو طبيعي الى ما هو فوق »
« الطبيعي عند كل منهما • فكلما اتسع مجال »
« الأول ، ضاق مجال الثاني • (٢١) »

يتضح لنا اذا - أن السببيات الغيبية التي يلجأ اليها البدائي ،
مرددا الى ذلك الفارق الواضح في نسبة مجال « ما هو طبيعي » الى
« ما هو فوق الطبيعي Supernatural » •

واعترض برجسون على ليفي بريل وسخر منه ، رغم أنه
الصديق الحميم ، وأنكر قيمة كتب ليفي بريل الجميلة (٢٢) ،
تلك التي تؤكد نمطا « بدائيا » للتفكير ، ينسب اليه ليفي بريل
كل ما هو « لا معقول » وكل ما هو « وهمي أو غيبي » ،
وارتكزت خلاصة نظرية ليفي بريل على أن العقل
الانساني قد تطور ، وأن المنطق الطبيعي لم يكن
كما هو الآن ، وأن للعقلية البدائية بنيانا أساسيا يتميز كلية
عن بنيان العقل الحديث •

والحقيقة عند برجسون - أن « بنية الفكر » لا تتغير وتبقى
هي هي ، ولكن التجربة التي اكتسبتها الأجيال المتعاقبة ،
وأودعتها المحيط الاجتماعي ، ثم عاد المجتمع فردا الى كل منا ،
هذه التجربة هي السبب في رأي برجسون ، في اختلاف تفكير
البدائي عن تفكير المتحضر ، اذ أن الفكر يعمل اليوم كما كان
يعمل بالأمس ، ولكنه لا ينصب اليوم على نفس المادة ، وهذا
ناتج في رأيه الى تبدل حاجات المجتمع بالأمس ، واختلافها عن
حاجته في هذه الأيام • (٢٣)

ومعنى ذلك أن «مادة الفكر» قد تغيرت بفضل تغيير الحاجات الاجتماعية ، وأن ظاهر الفكر قد تغير أيضا بما اكتسبه من تجارب اجتماعية ، الا أن « بنية الفكر الصورية » ظلت كما هي دون تغير ، رغم فوات الأزمان وتعاقب القرون ، وفي ايضاح هذا الرأي يقول « برجسون » :

« ان بنية الفكر هي نفسها »
« ولكن التجارب التي اكتسبتها الأجيال »
« المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعي ، »
« ثم عاد المجتمع وردّها الى كل منا ، هذه »
« التجربة هي السبب في اختلاف تفكيرنا »
« عن تفكير البدائيين ، وفي اختلاف انسان »
« الأمس عن انسان اليوم » (٢٤)

في ضوء تلك الكلمات الصادقة التي ساقها « برجسون » نجد أن الحضارة الاجتماعية قد بدلت الانسان تبديلا عميقا ، اذ أنها ركمت في المحيط الاجتماعي ، حيث زحفت على الانسان طبقات كثيفة من العادات وركمت عليه الكثير من الركامات والمعارف التي سكبها المجتمع في الفرد ، واذا نحن انتزعنا تلك القشرة السطحية ومحوناها ، لوجدنا في أعماق الفرد تلك الانسانية البدائية بصفائها ونقاها .

واستنادا الى هذا الفهم — يقول برجسون — ان البدائيين الحاليين الذين نلاحظهم اليوم ونقيم عليهم دراساتنا الانثروبولوجية الاجتماعية ، ليسوا اطلاقا صورة صادقة لتلك الانسانية البدائية

ال بسيطة النقية ، اذ أن العقلية البدائية الحالية مغطاة أيضا
بطبقة من النظم والرموز البدائية ، اختزنها المجتمع البدائي ،
وسكبها في كل فرد منهم .

الا أننا لا نغالي مع « برجسون » اذا ذهبنا الى القول - بأن هذه
الطبقات الكثيفة التي غشت على عقل الانسان البدائي ، لهي
أقل كثافة بلا شك مما هي لدى المتحضر . (٢٥)

وهذا الفهم البرجسوني الدقيق لطبيعة الفكر البدائي ، هو
ما تؤكد كلمات Elsdon Best ، في حقيقة الفكر الماوري حيث
يقول :

« نحن لا نعرف شيئاً مطلقاً عن باطن »
« الفكر الماوري . اذ ينبغي لأجل ذلك »
« أن نصعد عبر القرون الكثيرة الى تلك »
« الحقبة الغابرة حيث كنا نعيش في الحال »
« البدائي ، وقد مضى وقت طويل منذ أن »
« أغلقت أماننا أبواب هذا الطريق »
« الغامض . (٢٦)

يتضح لنا من كلمات Elsdon Best وهو نفس المصدر الذي
استقى منه ليفي بريل ، واستند اليه في دراساته عن منطق العقل
البدائي وبالرغم من أنه كذلك - الا أنه يقول : اننا لا نعرف
شيئاً ولنسوف لا نعرف شيئاً عن عقلية الماوري ومعتقداتهم ...
كما وأننا نجهل أيضاً ما ينطوي عليه باطن الفكر الماوري
ومحتوياته من تصورات غيبية - اذ أن العقلية المتحضرة في رأيه ،

لا تستطيع اطلاقا أن تهضم محتويات تملك العقلية التي مرت عليها القرون وهي مغلقة على ذاتها في عالمها الغيبي .

ومعنى ذلك أن Elsdon Best نفسه ، قد تردد الى حد بعيد في تفسيره لتلك العقلية الغيبية البدائية، نظرا لشدة جهلنا بطبيعة الفكر الماورى وسبر أغواره التي تمتد بعيدا عبر القرون وهي تنغل على ذاتها . . . ونحن نتساءل - بدورنا اذن ؟

ولماذا يعتمد ليفي بريل على أصول لا تستند الى تجربة عقلية ولا تقوم على يقين ثابت ؟ .

هذه بعض الاعتراضات التي قال بها الفلاسفة وعلماء الاجتماع أنفسهم في دحض نظرية « ليفي بريل » في المنطق البدائي ، ولقد أشار الأب شميت Schmidt في كتابه : « أصل ونشأة الدين The Origin and growth of Religion الى اعتراض آخر استند اليه من وجهة النظر التاريخية البحتة التي يمثلها «شميت» خير تمثيل .

فذكر أن « ليفي بريل » قد أخفق في دعواه التي تتعلق بمسألة التفكير البدائي السابق على المنطق prélogique اذ أن « ليفي بريل » لم يحاول أن يحدد نسقا تاريخيا ، بفضل تترتب المجتمعات وفق ترتيب او في تتابع زمني حيث تتضح لنا من خلاله ملامح المراحل المختلفة لمظاهر « التفكير اللامنطقي » أو « السابق على المنطق » .

وبالتالي يستحيل علينا - في رأي « شमित » - القول
« بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية دون اي تحديد
سابق لها ، من حيث نشأة هذا التفكير المنطقي وتطوره خلال
التاريخ . وهنا يكمن المصدر الأساسي في اضطراب دراسات
« ليفي بريل » الأنثروبولوجية . (٢٧)

ويتمثل النقد الهادم لنظرية « ليفي بريل » في تلك الكلمات
التي ساقها « شमित » :

« لقد أخفق ليفي بريل في أن يقوم »
« بأدنى محاولة في ترتيب مراحل الفكر »
« السابق على المنطق في نسق تاريخي ، كما »
« لم يبحث أيضا عما اذا كانت هناك مرحلة »
« أكثر سبقا للمنطق في مراحل متأخرة »
« أو مبكرة ، أو أن يحدد لنا مرحلة »
« أكثر ثباتا عن غيرها . ومن ثم يستحيل »
« علينا أن نعرف كيف ظهرت واستقامت . » (٢٨)

هذا اعتراض تاريخي خالص ، التفت اليه « شمت » الا أن هناك
اعتراضات منطقية أخرى قد نبهنا اليها « الأب شमित » فاذا كان
« ليفي بريل » قد حاول أن يثبت أن العقلية البدائية بعيدة عن
فهم الفكر العلمي ، فهي بالضرورة - في رأيه - لا تستطيع
اطلاقا أن تستخلص النتائج المنطقية من مقدماتها ، نظرا
لانعدام مبادئ « العلية » « والتناقض » « والهوية » في العقل
البدائي .

وهنا يقدم شميت اعتراضاته ، حيث أن « ليفي بريل » لم يحدد لنا تعريفا علميا دقيقا لما يقصده « بالبدائي Primitive » ، وهي كلمة عسيرة الفهم ، جعلها ليفي بريل قاصرة على « غير الأوروبيين » .

وقد غاب عن « ليفي بريل » أن هناك الكثير من مظاهر التفكير السابق على المنطق تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة في أوربا وأمريكا ، حيث نشاهد أحيانا شدة الايمان بمسائل غيبية أو خرافية . إذ أن هناك آثارا للسحر ما زالت عالقة في جوانب الحضارة الحديثة .

كما ان للخرافة la superstition فيما يقول « برجسون » وظيفتها في العقل الانساني ، إذ أن « الكائن العاقل هو بطبيعته كائن متوهم » - لأن هناك جوانب « لا معقولة » في العقل ، تميل الى الأخذ بالغريب و « اللامعقول » . (٢٩) فالخرافة - اذا فيما يقول « برجسون » - موجودة في كل المجتمعات (٣٠) لأن الانسان هوالكائن الوحيد الذي يرتبط عقله بأشياء « غير معقولة déraisonnable ، وفي هذا المعنى يقول « برجسون » :

« ان الانسان العارف هو الكائن »
« الوحيد الذي بعقله يستطيع أن يربط »
« وجوده بأشياء غير معقولة » . (٣١)

وأخيرا نستطيع أن نختتم تعقيبنا على وجهة النظر الاجتماعية عند ليفي بريل ومساهماته في ميدان الدراسات المنطقية البدائية ، فنقول انه قد أخفق بلا شك بمساهمته تلك ، لأنه فيما يرى

« روجيه باستيد Bastide (٢٢) » ، قد اقتصر في دراسته للعقلية البدائية على المرحلة اللاهوتية في قانون أوجست كونت .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات ليفي بريل عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن الا أن يكون نقدا في مستوى فلسفي بحت ، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، الانسان واحد بعينه ، لا يختلف منطق قديما وحديثا ، وأن الفكر الانساني أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك ، واحد في كل الأجيال ، ولذلك فان افتراضا كافتراض قانون المشاركة ، ان هو الا خيال خصب عند ليفي بريل فلا يختلف البدائي عن المتحضر الا في المادة أو التطبيقات المختلفة لقانوني الفكر الاساسيين أعني « الذاتية والتناقض » .

وفي محاضرة مشهورة القاها « ليفي بريل » في اكسفورد ، تنازل فيها عن كل ما يشوب نظريته في العقلية البدائية من لبس وغموض . فاعترف بأنه لم يحسن اختيار لفظ « بدائي Primitif » . ثم اعترف ايضا بان الطبيعة الانسانية واحدة في كل زمان ومكان ، كما أكد ليفي بريل على وجود آثار للسحر وللعقلية البدائية ما زالت قائمة في مجتمعاتنا المتحضرة . وبذلك خفف ليفي بريل من حدة الغموض الذي كان واضحا في نظريته من العقلية السابقة على التفكير المنطقي .

مناقشة نظرية السحر عند مارسيل موس :

واذا ما انتقلنا الى مناقشة وتقويم موقف « هوبير وموس » بصدد التصورات والقضايا والاحكام ، وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر وقوانينه ، وبالاستناد الى سيادة وجهة النظر الاجتماعية في الكشف عن مصادر اجتماعية للتصورات والاحكام .

نقول لقد جعل « هوبير وموس » من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين أنه في الواقع أمر غيبي بحت ، ولا علاقة له بعالم « الظواهر » التي هي موضوع العلم الوضعي ، اذ أن فكرة « المانا Mana » باعتراف مارسيل موس نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست « عقلية أو منطقية » .

فكيف تكون تلك المانا - هذه الفكرة اللامنطقية « رابطة coupla » في بنية القضية المنطقية - على ما يدعى هوبير وموس ؟ وفي أي صورة يشاء هوبير وموس أن يؤلفا شكلا من القضايا المنطقية تلعب فيه « المانا » دور « الرابطة » ؟

في الواقع - ان علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الامر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الغيبي الخالص ويربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق .

ولقد اعترض الكثيرون من الفلاسفة وعلماء الاجتماع

انفسهم على هذا المسلك الغريب الذي سلكه هوبير وموس
وسلفهما جيمس فريزر .

فلقد رفض « جيرفتش Gurvitch » وجهات النظر المختلفة
التي قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون Codrington »
و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر ، كما أنكر جيرفتش
فكرة « المانا » بقوله :

« ان المانا قوة فوق طبيعية لا تتضمن
« قداسة أو خضوعا أو قهرا ، كما أنها
« لا تجلب النجاة والخلص ، وهي دون
« أن تكون سامية هي كامنة في
« الموجودات (٢٢) »

ومعنى ذلك - أن « فكرة المانا » تلك التي أضفى عليها هوبير
وموس طابع القداسة والقهر ، نجدها عند جيرفتش مجردة عن
تلك المعاني ، اذ أنها فكرة « فوق طبيعية Surnaturelle » ولا
علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات ، واذا كان هوبير وموس قد
نسبا الى فكرة المانا تفسيراً لمبدأ العلية ، فلقد اعترض « الأب
شميت Schmidt » على هذا الفهم ، ورفض كتابات هوبير وموس
بصدد نظريتهما عن مبدأ العلية والسحر ، وعلق عليها بقوله :

« لقد اتخذ هذان العالمان موقفاً محيراً ،
« و ترسماً سيئاً لا معقولاً بصدد تفسيرهما
« لقوانين العلية كما يتفهمها السحر . (٢٤) »

ومعنى ذلك أن «الأب شमित» قد أنكر صلة السحر بالعلية ،
وعاب على هوبير وموس تلك المواقف المحيرة labyrinthine
واللامعقولة ، لتفسير مبدأ العلية في ضوء منطق المانا •

ولقد رفض « هنري برجسون Bergson » أيضا فكرة المانا
واعترض عليها ، كما رد على كل من هوبير وموس بصدد مسألة
قوانين السحر ، وزعمهما أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن
الاعتقاد « بالمانا » ، بمعنى أن تصور « المانا » هو المقدمة المنطقية
والقضية الأولية التي تكونت في بنية الفكر البدائي ، ومن ثم
صدرت «التصورات السحرية» كنتيجة حتمية لهذا التصور
الأولي السابق •

وارتكانا الى هذا الأساس توهم هوبير وموس أن أساليب
السحر وتجاريبه ، انما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية ،
مثل « الشبيه يؤثر في الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » -
ولقد اعترض برجسون على تلك المبادئ الوهمية التي صاغها
علماء السحر بقوله :

« لا شك في ان تلك المبادئ قد تصلح »
« في تصنيف العمليات السحرية • ولكن »
« ذلك لا يعني مطلقا أن هذه العمليات »
« مشتقة من تلك المبادئ • واذا بدأ »
« العقل البدائي أول ما بدأ يتصور »
« المبادئ لسرعان ما فضحت له التجربة »
« خطاه • (٢٥) »

ويتضح من اعتراض برجسون هذا ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها هوبير وموس ، قد تفيد وتصلح في التصنيف اللاحق لعمليات السحر السابقة ، ولكنها لا تصلح إطلاقاً في تفسيرها ، بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك المبادئ والقوانين التي لا تصدق بالتالي على كل حالاتها الجزئية، إذ أن كذب النتائج التي تفضي إليها تجارب السحر وأساليبه ، تبين بشكل واضح للذكاء البدائي الساذج خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما ويكمن السر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها ، الى أن الاخفاق في عملية من عملياته ، يمكن أن يعزي الى نجاح عملية أخرى معاكسة ، وهذا وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت . (٢٦)

موقت « روجيه باستيد » من قوانين السحر

ويمكننا في هذا الصدد - ان نشير الى اعتراض « روجيه باستيد Bastide » حيث أنه قد أنكر تلك القوانين السحرية التي أطلقها علماء السحر ، لكي تفسر سائر الظواهرات السحرية ، من حيث أن تلك القوانين في زعمهم ، إنما هي نتيجة حتمية لعملية ترابط المعاني L'association d'idées .

ولقد أنكر « باستيد » هذا الزعم ، وذهب الى أنه لا يوجد في الحقيقة بين «موضوع السحر» و «صورته L'image » الا مجرد اتفاق وشبه ضعيف . إذ أنه في بعض ضروب السحر ، يعمل الساحر على موت عدوه بأن يغرز دبوساً في « تمثال أو صورة

هذا العدو » - ولكن ليس ثمة حاجة الى أن يشبه هذا التمثال صورة العدو الذي يراد موته ، حتى ولو كان الشبه بينهما ضعيفا باهتا .

ومعنى ذلك أن السحر - في رأي « باستيد » - على جانب كبير من التأويل ، كما وأنه يفوق مجرد النتائج التي تؤدي اليها قوانين ترابط المعاني (٢٧) . وإذا كان باستيد قد اعترض على تايلون وهوبير وموس ، فقد أنكر أيضا تلك المحاولة الفاشلة التي قام بها فريزر في معالجته لظواهر السحر ، حيث جاءت دراسته سطحية لا عمق فيها ، (٢٨) باعتراف الاجتماعيين أنفسهم .

فقد ذهب فريزر الى أن السحر مرحلة أولية لمنطق الذكاء الانساني ، كما أنه أول العلوم ، ولعله قد استوحى في ذلك آراء أوجست كونت وكتاباتة بصدد تلك المسألة ، حيث أعلن أن كيمياء الشعوذة Alchimie كانت مصدرا لعلم الكيمياء ، وأن علم التنجيم Astrologie كان أصلا لعلم الفلك .

وعلى هذا الاساس ، حاول جيمس فريزر أن يعقد شتى المماثلات بين منهج العلم ومنهج السحر ، اذ أن منطق السحر يؤمن بخضوع الطبيعة لنظام ثابت ، كما أن منهج الساحر يستند الى أن نفس الأسباب تفضي الى نفس النتائج ، ولكن باستيد ذهب الى أن هناك اختلافات واضحة بين العلم والسحر من حيث المنهج - فيقول :

« ان الخاصية الأولى للعلم هي روح »
 « النقد، ولم يولد العلم الا منذ اليوم الذي »
 « استعاض فيه الباحثون بحكم العقل على »
 « رأي السلف • أما السحر ، فهو على »
 « العكس من ذلك ، لأنه مقيّد بالحدود »
 « التي رسمتها التقاليد • (٢٩) »

وفي هذا القول الفصل - يتمثل الخلاف بين روح العلم التي
 انبثقت من روح النقد Critique ، وبين طبيعة السحر التي
 استندت - كعقيدة راسخة في عقل السلف - الى حدود جامدة
 رسمتها التقاليد •

فليس هناك ثمة شبه في المنهج ، بين منطق العلم ومنطق
 السحر ، بل هما على طرفي نقيض ، فان السحر يأخذ في التقلص
 كلما اتسعت دائرة العلم (٣٠) وليس السحر علما ، وكيف يكون
 ذلك كذلك ؟ • وقد كان السحر عقبة كأداة في سبيل نشأة
 العلم ، فوقف حجر عثرة ازاء تقدمه وتطوره (٣١) •

هكذا يقول برجسون وباستيد في الرد على هوبير وموس ، ثم
 ان هنا أيضا افتراضا لا يقوم الا في وهم هذين الكاتبين لتبرير
 أثر المجتمع في قيام التصورات والاحكام • وكان الأولى أن يقال،
 ان العقل الانساني مجرد معاني الأشياء ، ويضع الالفاظ ويربط
 بينها في أحكام ، طبقا للقوانين المنطقية ، دون ما حاجة الى أن
 يكون ساحرا وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان يعقل
 ويتكلم ويحكم بطبعه فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا •

مناقشة وتقييم موقف دور كايم :

ولا شك أن وجهة النظر الدور كايمية في الاصول السوسيولوجية للفكر المنطقي ، جديرة بأن ينظر اليها المناطق بعين الاعتبار ، فقد كشف دور كايم ببراعته الجدلية الفائقة ، عن الأصل الاجتماعي ، في عملية التصنيف وما يتعلق بها من مقولات الجنس والنوع ، كما ساهم دور كايم مساهمة تستأهل النظر حين يدرس مسألة التصورات المنطقية ، وعالج نظرية الحكم في ضوء مذهبه السوسيولوجي . وفي الواقع يعطينا دور كايم نظرة شاملة للحول الاجتماعية لمشاكل المنطق .

وفي الحقيقة ان مشكلة الحكم والتصور هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى قديمها وحديثها ، بحيث نستطيع أن نقول مع « سيبي Séailles وبول جانيت Paul Janet » حين أشارا الى قيمة مشكلة الحكم والتصور بقولهما :

« ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا في
« تاريخ الفلسفة مثل ما احتلته نظرية »
« التصور » (٤٢) »

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة ، ووجهات النظر الميتافيزيقية بصدد نظرية الحكم ، قبل مناقشة الحل السوسيولوجي الدور كايمي ، وعلينا أيضا أن نتابع تلك النظرية في أصولها الفلسفية ، فان مسألة التصورات والاحكام ، هي مسألة عريقة في التفكير الفلسفي والمنطق .

فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعاني التي تمتاز بالعموم والكلية ولا تخص فردا بالذات ؟ • فذهب أفلاطون الى أنها لا بد أن تكون «مثلا» سبق أن شاهدها في حياة أخرى سابقة • وذهب أرسطو الى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الأجناس والانواع • ورأى الاسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وانما هناك فقط الألفاظ العامة • ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات انما هو فطري في الذهن •

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون أن لا شيء بفطري في الذهن ، وأن المعاني ان هي الا احساسات جاءت من التجربة • ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة اكمال التفسير التجريبي • فالاحساسات في التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا ان المعاني انما أصبحت كلية في النوع الانساني وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية •

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

أما عن فكرة الاحكام ، فمن المعروف في التفكير الفلسفي منذ القدم ، أن المفكر لا يستطيع أن يفكر ويتقدم الا بربط

التصورات في أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية • فقال أفلاطون ، ان الاحكام انما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين المحمول والموضوع • وقال أرسطو ، ان الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لعمومه ، وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة •

وفي الفلسفة الحديثة - نجد أن «التصوريين» من أمثال «ديكارت» يرون أن أطراف الحكم أي التصورات ، انما هي متضمنة بعضها في بعض وما علينا الا أن نلتفت اليها بالبداهة والحدس فنستخرج الاحكام • أما التجريبيون ، فقد قالوا ان الاحكام انما ترتبط أطرافها ، أعني المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعي السيكلوجية ، فهم عند موقفهم الحسي •

و «كانط» يعارضهم بقوله - ان العلم يقوم على الاحكام ولا يمكن ان يقوم على مجرد التداعي الحسي ، ولا بد أن تكون هذه الاحكام لها اصول وقوانين سابقة في الذهن بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا • مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها من مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة • ولذلك ميز كانط بين ما أسماه «بالاحكام التحليلية» و «الاحكام التركيبية» و «الاحكام التركيبية الأولية» •

وبعد هذا الاستطراد التاريخي السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الاحكام - وهي الفعل الاساسي للفكر • فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حتى

بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع ، ونريد أن نبدأ الآن لנمتحن موقفهم هذا في الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات •

في الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعي الدور كايمي - كما هو الحال في كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفي - أن يهدم المذاهب السابقة عليه ، وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا •

ولذلك اعترض دور كايم على مواقف الفلسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية انما تتميز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، اذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن احساسات متغيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما • (٤٣) وهكذا اعترض دور كايم على أصحاب النزعة التجريبية •

ولقد اعترض دور كايم أيضا على المذهب العقلي ، وأنكر تلك القبلية التي قال بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، اذ أن المجتمع في زعم دور كايم يلعب دورا أساسيا في تشكيل تلك الأحكام • حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، فان ما هو «عام» لا يتحقق وجوده الا فيما هو «جزئي» (٤٤) •

كما أن الانسان من وجهة النظر الدور كايمية ليس وحيدا ومنفردا في مواجهته للطبيعة ، لأن المجتمع قائم بلا شك بين الانسان والطبيعة ، فتتلون اذن أحكامه وتصوراته بالعناصر الاجتماعية ، ومن بنية الفكر الجمعي وردت على الانسان

وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها (٤٥) ، ومن ثم يصبح النظام المنطقي هو أحد أشكال النظام الاجتماعي . (٤٦)

فالمجتمع اذن - في زعم دور كايم - أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هي ذات أصول يستمدّها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، اذ أنها وليدة التصور الجمعي ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دور كايم ازاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع في الأخطاء ، فاذا كان المجتمع في زعمه ، هو المهبط الوحيد لتلك التصورات على اعتبار أن للمنطق الجمعي طريقته الخاصة في التفكير ، فاننا نتساءل مع « هنري برجسون Bergson » في الرد على دور كايم ، .. بأننا اذ نسلم معه بوجود تصورات مشتركة بين الأفراد تلك التي تتمثل في اللغة والتقاليد ، ولكن كيف يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجمعي ؟؟ وكيف نلاحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟؟ (٤٧) .

ولقد رد برجسون ، هذا التعارض الذي نلاحظه أحيانا بين منطق الفرد ومنطق المجتمع ، الى أن هناك تمايز أكيد بين « الذات الفردية Le moi individuel » من جهة ، و « الذات الاجتماعية Le Moi social » (٤٨) ، من جهة أخرى .

واذا كانت الذات الفردية تنتسب الى الذات الاجتماعية، الا أن هناك خصائص أصيلة وفريدة Unique « تتسم بها الذات الفردية ، مما يجعلها تتعارض مع اتفاق الجماعة ، تلك

الخصائص الأصيلة التي تتمثل في عقل حر مبدع ، وفكر خالص خلاق ، دون النظر الى ما أجمع عليه الناس من اتفاق ، اذ أن « تفكير المرء على النحو الذي يفكر به الجميع لا يوصل الى الحقيقة » على ما يقول Paul Mouy (٤٩) ، اذ أن الفكر المنطقي الذي ينشد وجه الحق ، انما يخضع لقوانين العقل الصوري ومبادئه المجردة ، دون الخضوع اطلاقا الى اتفاق الجماعة .

واستنادا الى هذا الفهم - نتقد Paul Mouy نظرية الاحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الحكم عملية ذاتية ، تعبر عن حقيقة داخلية réalité intérieure على اعتبار أن الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر ، بعيدا عن معايير الجماعة .

ولقد غاب عن «دور كايم» ، أن المنطق علم معياري Normative تتعلق أحكامه ببنية الفكر الداخلية ، دون ما حاجة الى « صور خارجية » ونماذج اجتماعية ، اذ أن «المعيار» شيء أصيل في العلم المعياري ، وهو الذي يكون موضوعه الخاص (٥٠) . ومن ثم كان المنطق هو علم التحقق من الصدق والتثبت من اليقين ، وعلى هذا الاساس يكون المنطق علما برهانيا ، ويستقل تماما عن علم الاجتماع ، وبالتالي لا تكون الحياة الاجتماعية أساسا لقوانين الفكر والمنطق (٥١)

ولقد اعترض Pitrim Sorokin على فكرة الاصل السوسيولوجي لمقولات الفكر الانساني ، وهي أعم وأهم التصورات العامة . وأنكر مزاعم دور كايم بصدد هذا الأصل الذي يثير الشك والريبة ، وأعلن تهافته بقوله :

« اننا نرى أن تلك المقولات المنطقية »
 « الرئيسية ، انما هي واحدة بذاتها في »
 « عقول الفلاسفة ونجدها كما هي نفسها »
 « عند كونفوشيوس ، وأرسطو ، وتوما »
 « الاكويني ، وعند ايمانويل كانط »
 « ونيوتن ، وباسكال ، ودور كايم . وهذا »
 « لا يتأتى أو يتحقق ، اذا ما كانت »
 « المقولات مجرد انعكاس لتلك الخصائص »
 « الكامنة في مجتمع معين بالذات ، حيث »
 « أن تلك المجتمعات التي عاش فيها هؤلاء »
 « الفلاسفة ، انما تختلف فيما بينها اختلافا »
 « كاملا . (٥٢) »

وأعتقد أن هذا الاعتراض ، الذي ساقه Sorokin ، يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد سوسيولوجية مقولات الفكر ، إذ أننا نستطيع أن نسأل « دور كايم » وأتباعه - كيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها في عقول الفلاسفة ؟ على الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافتهم ؟

وبصدد فكرة التصنيف الى أجناس وأنواع ، ظن دور كايم ، أن مصادر التصنيف و «تسوير» موضوعات القضايا ، قد أتت من الخارج ، وصدرت عن الوجود الاجتماعي الخارجي . ولكننا نقول مع بول موى « Paul Moly » ان مقولات المنطق على العموم ، ليست « أنماطا » للوجود ، وانما هي « أنماط للفكر » (٥٣) .

بمعنى أن المقولات ، في واقع أمرها هي ، مبادئ أو وظائف

الفكر حين ينظم التجربة ، فمن ثم لا تقوم أمام الفلاسفة أية صعوبات في اعتبارها قائمة كجزء جوهري في بنية العقل الفردي .

ولذلك يرى جنزبرج - Ginsberg أن دوركيم ، لم يوفق في تفسير مقولات المنطق من وجهة النظر الاجتماعية (٤٤) ، حيث التفسير الاجتماعي يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب ، في تحليل أصول المقولات .

وفيما يتعلق بمسألة التمايز بين الصواب والخطأ ، وهي من المقاصد الرئيسية للمنطق ، أقام دوركيم ، تمايزا اجتماعيا بين « المقدس » Sacré وغير المقدس Profane (٤٥) ، واستنادا الى ذلك الاصل الاجتماعي لفكرة التناقض ، يستطيع الانسان في زعم دوركيم ، أن يميز بين الصواب والخطأ ، فأصبحت تلك المسألة المنطقية العامة ، ظاهرة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، بمعنى أن قيمة الحقيقة في رأي دوركيم انما هي آتية من اتفاق الجماعة بما تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير مستمدة من بنية الفكر الجمعي .

ولكننا في الرد على دوركيم - يجب أن نميز تماما مع « ج . م . بالدوين J. M. Baldwin » (٤٦) بين الاتفاق الذي أصله الجماعة syndoxique ، وبين الاتفاق غير الجماعي synnomique . ولقد اصطنع « بالدوين » هذين المصطلحين ، ليعني بالمصطلح الأول syndoxique تلك الحقيقة أن الاحكام التي يعتنقها الفرد نظرا لعمومها وشيوعها بين الناس . ومثل تلك الحقيقة انما تصدر

عن اتفاق الجماعة ، كما أنها تفسر بالجماعة وحدها لأنها من
ظواهر المجتمع ومن ثم يكون موضوعها علم الاجتماع .

ولقد قصد بالدوين بالمصطلح الثاني synnomique ذلك الاتفاق
التلقائي أو الاعتناق الفردي الذي أساسه اعتناق الحقيقة اعتناقاً
حرّاً . وهذا هو الاعتناق الحر أو الاذعان الفردي للحقيقة من حيث
هي كذلك ، تلك الحقيقة التي تتقبلها العقول الفردية مهما
اختلفت الصور أو النظم الاجتماعية .

ويتمشى مثل هذا النوع الثاني من الاعتناق ، مع طبيعة الفكر
وتقدمه ، إذ أن الحقائق أياً كانت إنما يتفق عليها الناس ، لا
لأنها صادرة عن المجتمع ، وإنما لأنها اتفاق طبيعي وانصياع
حر لعقول طليقة من قيود المجتمع . وأعتقد أن « بالدوين »
استطاع بذلك أن يضع حداً لادعاءات علم الاجتماع .

وإذا كانت اللغة هي أساس الفكر والمنطق ، كما افترض
الاجتماعيون بصدد تفسير مسألة صلة اللغة بالمنطق ، فإن هذا
افتراض خاطئ . فقد تلمس الاجتماعيون السبيل إلى فهم
حقيقة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغات البدائية
وأجروميتها . (٥٧) .

وعلى هذا الأساس أو الافتراض الخاطئ - درس « لوسيان
ليفي بريل » و « مارسيل جرانيت » و « فرانز بواس » اللغات
البدائية دراسة وصفية مقارنة ، واتفقت أبحاثهم ودراساتهم
باستخدام المنهج المقارن على أن اللغة البدائية - على عكس ما
هو مألوف في اللغات الحديثة - إنما يغلب عليها عدم الصورية
والتجريد .

وذهب دوركيم - الى أن الانسان لا يفكر تفكيراً منطقياً الا داخل اطار النسق اللغوي الذي ينتسب اليه الانسان في حياته الاجتماعية ، على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية تعم البناء الاجتماعي برمته .

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضمون ، لأنها ليست من خلق الانسان الفرد ، اذ أنها هبات الينا من عالم الفكر الجمعي ، ويعتبر ذلك في رأي دوركيم مصدر ثبات اللغة وعمومها (٥١) . كما تصبح بالتالي مصدر ثبات الفكر وعمومه بين الناس .

ولكننا في الرد على دوركيم وأتباعه من سائر الاجتماعيين ، نقول ان اللغة لا يمكن اطلاقاً أن تفرض الخطوط الأولى التي بفضلها يعمل الفكر المنطقي ، اذ أن الأفكار ليست مصنوعات لغوية ، وقد تكون روح المجتمع كامنة في اللغة ، ولكن تلك الروح بعيدة تماماً عن عالم المعاني والمقولات .

فالفكر سابق على اللغة ، اذ أن اللغة ليست الا تعبيراً عن تصور أو عن حكم عقلي ، وهو سابق على اللغة بالضرورة . اذ أننا نفكر أولاً ثم نصوغ افكارنا تلك في قوالب لغوية . وقد تكون اللغة من صنع المجتمع ، ولكن عالم المعاني والمقولات والصور العقلية الخالصة هي من خلق العقل ، وليس الانسان مفكراً أو عاقلاً لأنه حيوان اجتماعي ، كما زعم دوركيم ، بل ان الانسان على العكس من ذلك هو اجتماعي لأنه كائن عاقل مفكر ، ولو لم يكن « العقل » لما كان الانسان بما هو انسان ابداً (٥٢) .

ولقد ذاع الشك في صحة الأبحاث التي قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بصدد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائي ، ولم يستطع هؤلاء العلماء معرفة خفايا تلك اللغات الغريبة ومفهوماتها ودلالاتها . ولقد اعترف « لوسيان ليفي بريل » نفسه بتلك الصعوبات التي واجهت علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية للامام بتلك اللغات البدائية نظرا لتعددتها ، وتعدد مصطلحاتها وقواعدها اللغوية . (٦٠)

ومن ناحية أخرى - لا يمكن أن نعتبر اللغة وسيلة لسبر غور الفكر الانساني ، أو للكشف عن الاختلافات العقلية التي توجد بين الانسان ، وهذا ما أكده فرانز بواس في كتابه عن العقل البدائي ، ذلك الكتاب المتمع الذي أسماه . (٦١) The mind of Primitive Man

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعي القائل بأن اللغة أساس الفكر ، إذ أن العقل - فيما يرى هيجل Hegel هو مصدر اللغة ، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هي من خلق الفلسفة والفكر الفلسفي ، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة ، كما تنمو وتنتعش على صفحة الوجدان . (٦٢)

* * *

وختاما - لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفي الغليل . وكما كان يود طالب الفلسفة ودارس علم الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل المبتر من مشكلات المنطق الكلاسيكي .

وأخيرا ، بعد استعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ، حيث رأينا أنهم قد تطرقوا الى تناول أجزاء طفيفة من المنطق في ضوء اتجاههم . بينما ظلت أهم مميزات المنطق ومسائله مثل عملية الاستنباط والاستقراء ، والعمليات المنطقية الرياضية عند المناطقة الرياضيين ، وبذلك ظلت أهم أجزاء المنطق الرياضي المعاصر لهم - خارج نطاق بحثهم مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته في استيعاب المنطق .

وبالتالي فإن كل ما هو منطقي حقيقة في علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العلم في اعطاء اي تفسير لجوهر المنطق وللبابه . بحيث يبدو أن مجهود الاجتماعيين ليس الا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق لم تنفذ أو تتغلغل في صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم .

ملاحظات الفصل السادس



ملاحظات الفصل السادس

- 1 — الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري منذ —
أرسطو وتطوره المعاصر ص ٤٥ .
- 2 — Nelson, Everett., « *The Relation of Logic to Metaphysics.* » The Philosophical Review., An International Journal January. 1949. P. 6.
- 3 — Alston., William., «*Are Positivists Metaphysicians*». The Philosophical Review. A Quarterly Journal, January. 1954. P. 43.
- 4 — Ginsberg, Morris., «*Sociology*». Oxford Univers. Press. London 1949., P. 222.
ملحق النصوص : النص الرابع والعشرون .
- 5 — Ibid : P. 222 - 223.
- 6 — Ibid : P. 220.
- 7 — Ibid : P. 221.
- 8 — Comte, Auguste., *Philosophie positive*, Résumé Par Emile Rigolage, Ernest Flammarion, Editeur., Paris. Vol : III. P. 73.
- 9 — Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative., Paris. 1942. PP. 11 - 12.
ملحق النصوص ... النص الخامس والعشرون

- 10 — كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي — ترجمة الدكتور
عبد الحميد صبره — دار المعارف ١٩٥٩ ص ١٦ — ٢٤ .
- 11 — ايفانز بريتشارد — الانثروبولوجيا الاجتماعية —
ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد . الاسكندرية . ١٩٥٨
ص ٩١ .
- 12 — Alston, William., *Readings In Twentieth-Century Philosophy*, The free Press o' Glencoe. New York-London.
1963. P. 383.
- 13 — Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,
London. 1938. P. 218.
- 14 — Ibid : P. 220.
- 15 — Radin, Paul., *Primitive man as Philosopher*, N.Y. Lon-
don. 1927. P. 11.
- 16 — Ibid : P. 230 - 231.
- 17 — Ibid : P. 65 - 66.
- 18 — كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخي » ترجمة الدكتور
عبد الحميد صبره ص ١٦٢ .
- 19 — Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press,
London, New York, Toronto. 1949. PP. 224-225.
- 20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 340.

21 — Ginsberg, Morris., *Sociology* P. 227.

ملحق النصوص .. النص السادس والعشرون

22 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris 1955. P. 106.

23 — Ibid : P. 107.

24 — Ibid; P. 107 - 108.

ملحق النصوص .. النص السابع والعشرون

25 — Ibid : P. 133.

26 — Lévy - Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les sociétés inférieures*, Neuvième Edition Paris. 1928. P. 69.

ملحق النصوص .. النص الثامن والعشرون

27 — Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, translated from the Original germany By : H.J. Rose - London. 1931. P. 133.

28 — Ibid : P. 133.

ملحق النصوص ... النص التاسع والعشرون

29 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, P. 113.

30 — Ibid : P. 105.

31 — Ibid : P. 106.

ملحق النصوص ... النص الثلاثون

32 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Paris. 1947. Collection Armand Colin. P. 6.

33 — Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie*, Annales Sociologiques, Fasc 4. P. 117.

ملحق النصوص ... النص الحادي والثلاثون

34 — Schmidt, W., *The Origin and growth of Religion*, trans. by H.J. Rose London. 1931. P. 130.

(ملحق النصوص : النص الثاني والثلاثون)

35 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. PP. 174 - 175.

(ملحق النصوص : النص الثالث والثلاثون)

36 — Ibid : P. 181.

37 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collection Armand Colin. Paris. 1947. P. 20.

38 — الدكتور علي عيسى « المنهج العلمي عند ابن خلدون »
أعمال مهرجان ابن خلدون .

39 — Bastide, Roger., Op. Cit., P. 28.

ملحق النصوص ... النص الرابع والثلاثون

40 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. P. 181.

41. — Bastide, Roger., Op. Cit., P. 30.

- 42 — Janet, Paul & Séailles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles*, Quatrième Paris : 1928. P. 473.

ملحق النصوص . . . النص الخامس والثلاثون

- 43 — Durkheim Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 618.
- 44 — Ibid : P. 617.
- 45 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitive de Classification*, L'année Sociologique. Vol : VI P. 70.
- 46 — Durkheim, Emile., Op. Cit., P. 24.
- 47 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. P. 108.
- 48 — Ibid : P. 7.
- 49 — Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944. P. 11.
- 50 — Ibid : P. 14.
- 51 — Ibid : P. 23.
- 52 — Sorokin., Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York and London. 1928. P. 459.
- (ملحق النصوص : النص السادس والثلاثون)
- 53 — Mouy, Paul., *Logique Et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944. P. 11.

- 54 — Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, London. 1949. P. 59.
- 55 — Durkhiem, Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 207.
- 56 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, sixième Edition Revue et augmentée, Press Universitaires de France, Paris. 1951. PP. 1089 - 1090.
- 57 — Lévy — Bruhl., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928 PP. 151-152.
- 58 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, P. 619.
- 59 — الدكتور سامي النشار — المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر الطبعة الاولى ص ٤٦ .
- 60 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 151.
- 61 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York, 1911. P. 154.
- 62 — Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, trans. By J. B. Baillie, Second Edition, Macmillan, New York. 1931. P. 34.

دليل عام

* ملحق النصوص

* ملحق المصطلحات الافرنجية

* ملحق الأعلام

* ملحق المراجع



ملحق النصوص الافرنجية

(1)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie :

C'est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici ».

Brehier, Emile., *L'Histoire de la Philosophie*, Paris. 1932. P. 1129.

(2)

« Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif, l'état métaphysique, ou abstrait, l'état scientifique, ou positif ».

Comte, Auguste, *Cours de Philosophie Positive*, Tome Premier, 5ème édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 2.

(3)

« Enfin, dans l'état positif, l'espitif, humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement de l'observation, leurs lois effectives. C'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude ».

Comte, Auguste., *Principes de Philosophie Positive*, Paris. 1868. P. 88.

(4)

« Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans son jeunesse et physicien dans sa virilité ».

Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Vol. I 5e édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 4.

(5)

« Même la volumineuse sociologie de M. Spencer n'a guère d'autre objet que de montrer comment la loi de l'évolution universelle s'applique aux sociétés ».

« Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition, Paris. 1927. P. 2 ».

(6)

« When we say, «The eye is the organ of sight», the Indian may not be able to form the expression «the eye», but may have to define that the eye of a person or of an animal is meant ».

« Neither may the Indian be able to generalize readily the abstract ideas of an eye as the representative of the whole class of objects, but may have to specialize by an expression like «this eye here ».

« Neither may be able to express by a single term the idea of «organ», but may have to specify it by an expression like «instrument of seeing », so that the whole sentence might assume a form like «an indefinite »person's eye is his means of seeing ».

« Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York. 1911. P. 149.

(7)

« Pour cette mentalité, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *L'Ame Primitive*, Deuxième Edition, Paris, 1927. P. 3.

(8)

« J'appellerai loi de participation le principe propre de la mentalité «Primitive» qui régit les liaisons et les préliations de ces représentations ».

Lévy-Bruhl, Lucien., «*Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*», Paris, 1928. P. 76 Neuvième Edition.

(9)

«Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris 1928. P. 77.

(10)

« M. Von Den Steinen le juge inconcevable. Mais pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquent une semblable identité entre les individus d'une groupe totémique et leur totem ».

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

(11)

« Elle n'est pas antilogique, elle n'est pas non plus alologique. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 79.

(12)

« En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on ni l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris 1928 P. 77.

(13)

« En magie, l'essence d'une chose appartient à ses parties, aussi bien qu'à son tout. La loi est, en somme, tout à fait générale et constante une propriété, également attribuée à l'âme des individus et à l'essence spirituelle des choses ».

Muss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, P. 57.

(14)

« L'image et son objet n'ont de commun que la convention qui les associe. Cette image, poupée ou dessin, est un schème très réduit, un idéogramme déformé, elle n'est ressemblante que théoriquement et abstraitement ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 60-61.

(15)

« La semblable fait partir le semblable pour susciter le contraire ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 63.

(16)

« La notion d'efficacité magique est toujours présente, et c'est elle qui, loin d'être accessoire, joue un quelque sorte, le rôle qui joue la copule dans la proposition. C'est elle qui pose l'idée magique, lui donne son être, sa réalité, sa vérité, et l'on sait qu'elle est considérable ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, P. 116.

(17)

« Répondre qu'elle nous est donnée à priori, ce n'est pas répondre, cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 209.

(18)

« La question peut se poser dans les termes suivants qui en font mieux apparaître encore toute la difficulté : qu'est-ce qui a pu faire de la vie sociale une source aussi importante de la vie logique ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912 P. 616.

(19)

« Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives, les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. PP. 13-14.

(20)

« Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme, car ce ne serait pas un être social. Réduit aux seuls percepts individuels, il serait indistinct de l'animal ».

Durkheim. Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912. P. 626.

(21)

« Ici l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète. Sa personnalité et celle de son fellow-animal ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol. VI P. 4.

(22)

« Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parentes des individus du même groupe sociale, et par suite, comme parentes uns des autres. Elles sont de «la même chair», de la même famille. Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol. VI P. 68.

(23)

« Toutes ces questions, que métaphysiciens et psychologues agitent depuis si longtemps, seront enfin libérées des redites où elles seront posées en termes sociologiques, Il y a là du moins une voie nouvelle qui mérite d'être tentée ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol. VI P. 72.

(24)

« Indeed, as has frequently been pointed out, he himself was a metaphysician malgré lui, and his conceptions on the nature of the positive method itself rests upon metaphysical distinctions which he does not further examine ».

Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949. P. 222.

(25)

« J'avais toujours regardé Kant non seulement comme une très forte tête, mais comme le métaphysicien le plus rapproché de la philosophie positive ».

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative., Paris. 1942 PP. 11-12.

(26)

« The chief difference between savage mentality and civilized mentality is in the relative range of the natural and supernatural. As the sphere of the former expands, that of the latter contracts ».

Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London New York Toronto. 1949. P. 227.

(27)

« Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé. Pourquoi, l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. PP. 107-108.

(28)

«Nous ne connaissons jamais l'intimité de la pensée indigène. Car il nous faudrait pour cela remonter le cours de beaucoup de siècles.. jusqu'au temps où nous aussi nous avions un esprit de primitif. Et il y a longtemps que les portes se sont fermées sur cette route mystérieuse.»

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 69.

(29)

«He fails to make the least attempt at a historical arrangement of the several stages of prelogical thought, or any investigation of the question whether there is more prelogicality in the earlier or the later stages, or where it is more marked in the one or the other. Consequently, it is impossible that there should be any determination of how it arose.»

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, Trans. From the original Germany By. H. J. Rose. London. 1931. P. 133.

(30)

«L'homo sapiens, seul être doué de raison, et le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables.»

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. P. 106.

(31)

«Le Mana est une force surnaturelle qui n'est pas sacré, qui n'implique pas obéissance et soumission, n'apporte pas le salut, qui loin d'être supérieure, est imminente aux êtres.»

Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie*, Annales Sociologique, Fasc 4. P. 117.

(32)

«These two authors trace the labyrinthine and often unintelligible laws of causality as magic understands it to»

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Trans. from the original Germany By H. J. Rose London. 1931. P. 130.

(33)

«Que ces formules puissent servir à classer les opérations magiques, cela n'est pas douteux. Mais il ne s'ensuit nullement que les opérations magiques dérivent d'elles. Si l'intelligence primitive commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré à fausseté».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*, Paris. 1955. PP. 174-175.

(34)

« Le première Qualité du savant, c'est l'esprit critique et la science est née seulement le jour où l'autorité de la raison s'est substituée à celle des anciens. La magie au contraire, est réglée par la traduction ».

Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*. Collection Armand Colin, Paris. 1947. P. 28.

(35)

« Il n'y a pas dans tout l'histoire de la philosophie une théorie qui tienne une aussi grande place que la théorie du concept ».

Janet, Paul & Séailles, Gabriel., *Histoire de La Philosophie. Les Problèmes et Les Ecoles*, Quatrième Edition. Paris. 1928 P. 473.

(36)

« We see that these fundamental logical categories are essentially the same in the minds of Confucius, Aristotle, St. Thomas Aquinas, Immanuel Kant, Newton, pascal, Durkheim and Mandeleeff. This could not be if they were a mere reflection of the characteristics of a particular society, because societies in which these men lived are quite different ».

Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York & London. 1928 P. 459.

(37)

« Il s'en faut d'ailleurs ~~que~~ toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme des ~~des~~ feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon. »

Bergson, Henri., *Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience*. Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 103.

ملحق المصطلحات الأفرنجية

Abstrait	مجرد
Accidental	عرضى - حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	النزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليفى بريل)
Anthropologie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des idées	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, M.	الحخير
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حتمي
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	الزعة الشيثية (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 (كونت)

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 (كائنة ودور كيم)
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Genres	أجناس
harmonieux	منسجم الأجزاء
Hétérogénéité	اللاتجانس
Honnête	الأمين
Humanité	الإنسانية
Hypothèse	الفرض
Hypothèses directrices	الفروض الموجهة
Imagination	الخيال
Induire	الاستفراء

Infinité	لامتناهى
Interdictions	المحرمات
Intuition sensible	الحدس الحسى (كانط.)
Imperative	آمر - حتمى
Isolement	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)
Métamorphale	ما وراء الاءخلاق
Methodologie, F	علم المناهج (مناهج العلوم)
Monde, F	العالم الفيزيقي
Morbide	مرضى - غير سليم - وييل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الاءخلاق

Absolute	مطلق
Absolute existence	الموجود المطلق
Abstract	مجرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	الحال عكس
Action, act	فعل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدري (في نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدانية
Amalgamation	إدماج
Analogy	مماثلة
Analysis	تحليل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلاف
Ancestor worship	عبادة الأسلاف
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	الزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	النزعة التشبيهية (في الأنثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلي (عند كانط)
Arbitrary	تعسفي - تحكسي
Association of ideas	تداعي المعاني
Assumption	إفترض
Axiom	الأصل الموضوع (في المنطق الرياضي)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطابق
Causality	السببية - العلية
Change	التغير
—, Social	التغير الاجتماعي
Chaos	العناء - مادة الكون قبل تكوينه - هبول
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمني
Clan	عشيرة
Class	طبقة (في المجتمع)

Class	فئة (في المنطق أو حساب الفئات)
Classification	تصنيف
Collective	جمعي
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	مقارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية - تكوين
Contact	إحتكاك
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 - الأنا
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

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	الأونطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرضى - معتل
Peusée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليشى بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلّمات الرياضية
Plaisir	اللاذّة

- ,Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقي
Pression	الضغط (بر جسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوي - علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفي
Quantité	الكم
Quantitative	كمي
Raison, F.	العقل
Rationnelle., nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Rèel	واقعي
Règle	قاعدة
Règles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبي
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentations impersonnelles	التصورات العامة
abstraites.	المجردة
Réprobation., F.	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	جزاء
Science de Mœurs	علم العادات الخلقية (ليفي بريل)
Sentiment., M.	الشعور
Simultané	متآني
Singulier, proposition	القضية المخصوصة (عند كانط.)
Subjective	ذاتي
Substance	مادة
Suicide., M.	الانتحار (دوكايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعي
Symbol	رمز
Symbolique	رمزي
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المحرّمات)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totémique	طوطمى
Totémisme	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد - وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية فى الأخلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الحميدة

Negro	زنجى
Norm	معييار
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	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	الزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أم الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعى
Positivism	التزعة 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 الفيزيقية)
Random	عشوائى (فى الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلى
Rational insight	حدس عقلى
Reaction	رد للفعّل
Reality	الواقع

Reason	المقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبي
Relativity	النظرية النسبية (عند إبنشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعي
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دوركايم)
Rural	ريفي
Rural Sociology	علم الاجتماع الريفي
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية - قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	بجـال
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 السوسيولوجية
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

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	العلة 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	صمغ
—, Mathematical	صمغ رياضية
Function	وظيفة
—, Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	مسألة الانساب - شجرة الانساب

Generalization	تعميم (في المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعى
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	الزعة التاريخية (عند كارل پوپر و كارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (في الا*نثروپولوجيا الفيزيكية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	الزعة المثالية
Imagination	خيـال
Imitative magic	السحر التمثيلى (عن طريق المحاكاة)
Implication	نضمّن (في المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطرى
Innate ideas	الا*فكار الموروثة
Inorganic	لاعضوى
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعل
—, Social	التفاعل الاجتماعي
Introspective	استبطاني
—, 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	الأنثروبولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير - الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق - عدم التكيف

Mankind	الجنس البشري
Marginal	هامشي
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادي
—, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الأم
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الإنسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا - دراسة الأشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا - علم الأساطير
Natural	طبيعي
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Structural time	الزمان البنائي
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتي
Substance	جوهر مادي
Super organic	ما فوق العضوي
Supra-temporal	ما فوق الزماني (عند ماكس شيلر)
Supra-experimental	ما فوق التجربة
Superstitions	خرافات
Survey	مسح
—, Social	المستح الاجتماعي
Symbol	رمز
Symbolic	رمزي
Symbolism	الترعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Sympathic magic	السحر الإيعطافي
Synchronic	متزامن
System	نسق - جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Teleology	الغائية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	التيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوتم
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 ونمرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد - إنفراد

Unity	وحدته
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى - حضرى
Urban Sociology	علم الاجتماع الحضرى
Utilitarian	نفعى
Utilitarianism	الزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	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	الشعوذة
Worship	عبادة
Worship of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الاجتماع الحيوانى

ملحق الأعلام

أرسطو Aristote ، ٤٣ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٥ ، ١٨٣ .

١٨٤ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٧ .

الأكوبني (توما) Thomas Aquinas ، ٢١٧ .

أفلاطون Platon ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٩٢ ، ١٢٤ ، ٢١٢ .

٢١٣

ألستون (وليم) William Alston ، ١٨٤ ، ١٨٥ .

السدون Elsdon Best ، ١١٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ .

أولد نبرج Oldenberg ، ١٣٢ .

إيفانز بريتشارد (٠١٠١) Evans-Pritchard, E. E. ، ١٩٣ .

١٩٤

باستيد (روجيه) Roger Bastide ، ٧٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ .

٢٠٩ ، ٢١٠

بالدوين (ج. م.) J. M. Baldwin ، ٢١٨ ، ٢١٩ .

باسكال Pascal ، ٢١٧ .

برجسون (هنري) Henri Bergson ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ .

٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٥ .

بریه (امیل) Emile Brehier ، ۲۱

بواس (فرانز) Franz Boas ، ۳۷ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰ ،

۱۱۱ ، ۲۲۱

بوپر (کارل) Karl Popper ، ۱۹۶

بول Boole ، ۳۳ ، ۴۹

بیکون (فرانسیس) Francis Bacon ، ۵۴ ، ۵۵ ، ۶۶ ، ۶۹

تایلور (ادوارد بیرنت) Edward B. Tylor ، ۲۸ ، ۱۳۲ ،

۱۴۰

تورجو Turgot ، ۱۸۸

تیماشیف (نیکولا) N. Timasheff ، ۶۸ ، ۶۹

جانیه (بول) Paul Janet ، ۵۳ ، ۲۱۱

جرانیت (مارسیل) Marcel Granet ، ۳۴ ، ۳۵

جریم (الأخوان) Frères Grimm ، ۱۳۲

جلیلیو Galileo Galilei ، ۶۵

جنزبرج (موریس) Morris Ginsberg ، ۹۲ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ،

۱۹۷ ، ۲۱۸

جورفيتس (ج .) G. Gurvitch ۲۰۶

جولڈ نفیزر Goldenweiser ، ۱۹۵

جیفو نس Jevons ، ۳۳ ، ۴۹

داروین (تشارلس) Charles Darwin ، ۱۸

دور کیم (امیل) Emile Durkheim

۲۶ ، ۲۵ ، ۲۱ ، ۱۵۹ ، ۱۵۸ ، ۱۵۷ ، ۱۳۸ ، ۸۲ ، ۶۱ ، ۳۹ ، ۲۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۵ ، ۱۶۴ ، ۱۶۳ ، ۱۶۲ ، ۱۶۱ ، ۱۶۰ ، ۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰ ، ۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۷ ، ۲۲۰ ، ۲۱۷ ، ۲۱۶ ، ۲۱۵ ، ۲۱۴ ، ۲۱۱ ، ۱۷۴

دیکارت (رینیہ) René Descartes ، ۵۵ ، ۶۶ ، ۸۰ ، ۲۱۲

۱۹۳ . Radcliffe - Brown, A. R., (أ . ر) راد کلیف براون

۱۹۵ ، Paul Radin (بول) رادین

۱۸۴ ، ۴۳ راسل (برتراند) Bertrand Russel

سپنسر (ہربرت) Herbert Spencer ، ۳۶ ۸۹ ، ۹۰

91

سبينوزا (ب .) B. Spinoza ، ۵۵

٤٨ ، ٣٢ ، Socrates سقراط

سوانتون Swanton ، ۱۶۵ ، ۱۶۶

سوروکین (پتریم) Pitrim Sorokin ، ۲۱۶ ، ۲۱۷

سیای Séailles ، ۵۳ ، ۲۱۱

سیدنی هارتلاند Sydney Hartland ، ۱۳۲ ، ۱۳۳

شمیت (و) W. Schmidt ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷

شلیک (موریتز) Moritz Schlick ، ۱۹۴

شیلر (س) S. Schiller ، ۴۵

فریزر (جیمس) Sir James Frazer ، ۳۸ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ،
۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۲۰۶ ، ۲۰۹

فون دنشتاینن Von Den Steinen ، ۱۱۸ ، ۱۱۹

کارناب (رودلف) Rudolf Carnap ، ۱۹۴

کانط (ایمانویل) Immanuel Kant ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸ ،
۵۹ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۲۱۳

کبلر (ی) Yohannes Kepler ، ۶۵ ، ۸۲ ، ۱۸۸

کشنج (ف . ه) F. H. Cushing ، ۱۱۳ ، ۱۹۶

کنجسلی Kingsley ، ۱۱۳ ، ۱۹۶

کودر نجتون Godrington ، ۱۴۶ ، ۲۰۶

کرا بتون (جیمس ادوین) James Edwin Creighton ، ۴۴ ،

۴۸

کونت (اوجست) Auguste Comte ، ۲۳ ، ۲۴ ، ۳۶ ،

۶۵ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ،

۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰ ،

۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ،

۸۹ ، ۹۰ ، ۹۱ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ،

۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴

کوندرسیه Condorcet ، ۱۸۸

کونفوشیوش Confucius ، ۲۱۷

لالاند (آندریه) André Lalande ، ۶۵

لانج Lang ، ۱۳۲

لهمان Lehmann ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵

لوك (جون) John Locke ، ۵۵

لوي (روبرت) Robert Lowie ، ۱۹۵

لیبنز Leibniz ، ۳۳ ، ۵۵

لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy-Bruhl ، ۳۷ ، ۹۳ ،
 ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ،
 ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ،
 ، ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۳۱ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ،
 ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ،
 ۲۰۴

لیفی سترائوس (کلود) Claude Lévi-Strauss ، ۱۴۳

موس (مارسیل) Marcel Mauss ، ۳۸ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ،
 ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ،
 ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ،
 ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ،
 ۲۱۰

موی (بول) Paul Mouy ، ۴۶ ، ۴۸ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷

میل (جون ستيوارت) John S. Mill ، ۳۶ ، ۶۹ ، ۹۱

نيوتن (اسحق) Isaak Newton ، ۱۸۸

هانز هان Hanz Han ، ۱۹۴

هوبز (توماس) Thomas Hobbes ، ۵۵

هوبهاوس (ل) L. Hobhouse ، ۳۷ ، ۸۹ ، ۹۱ ، ۹۲ ،

هویر (۰۵) ، Hubert H. ، ۲۸ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ،
، ۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ،
، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷ ،
۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰

هوفدنج Hoffding ، ۳۷ ، ۸۹ ، ۹۱ ، ۹۲ ، ۹۳

هویول (ولیام) William Whewell ، ۵۵

هیگل (ج . و . ف .) G.W.F. Hegel ، ۴۷ ، ۲۲۱

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'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Bréhier, 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 Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.
31. » » ; *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.
32. » » ; *L'Education Morale*, Paris. 1925.
33. » » ; *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique.
Vol : VI PP. 1-72.
34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

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*, Qautrième Edition, Paris. 1921.
55. » » ; *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris. 1938.
56. » » ; *La Morale et la Science des Mœurs*, Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.
58. » » ; *Esquisse D'une Théorie Générale de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.
59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière*, Presses universitaires de France Paris. 1945.
60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929.
61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903.
62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.
63. Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris. 1952 Collection Armand Colin.

المجلات العلمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique*.
66. *L'annales Sociologique*.

المراجع الانجليزية :

67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.
68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe New York. 1963.
70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press of Glencoe New York. 1962.
71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.
72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company. New York. 1911.
73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition. New York 1949.
74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, *Mediterranean Countrymen*, Mouton. 1963.
75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944.
76. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London. 1946.
77. Creighton. James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York. 1949.
78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, *The British Journal of Sociology*, March. 1963. P. 59.
79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.
81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.
82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.
83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.
84. » » ; *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950
85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology*, London. 1932.
86. » » ; *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.
87. » » ; *Sociology*, Oxford University Press, London, New York Toronto. 1949.
88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.
89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology*. The Philosophical Library, New York, 1945.
90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.
91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : I
Everyman's Library. London. 1939.
94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society*,
Economica, Vol. X, 1943.
95. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty
of Arts, Alexandria University (Alexandria University
Press, Vol. : VIII Dec. 1954).
96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.
97. Johnson, Harry., *Sociology, A Systematic Introduction*,
New York. 1960.
98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to*
Anthropology Macmillan, Second Edition New York.
1959.
99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,
London. 1938.
100. Lowie, Robert., *The Primitive Religion*, Routledge, Lon-
don. 1936.
101. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences, The*
British Journal of Sociology, March. 1963. P. 20.
102. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. By Paul Kecskemeti, Rout-
ledge & Kegan Paul, London. 1952.
103. » » : *Essays On Sociology and Social Psy-*
chology, Trans. by Paul Kecskemeti,
London. 1953.

104. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.
105. » » ; *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London., 1942.
106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.
107. » » ; *The Sociology of Knowledge*, The Twentieth century Sociology, New York 1945.
108. Nadel, S.F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.
109. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, the Philosophical Review, An International Journal. January. 1949.
110. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939.
111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London. 1945. Vol. I, II.
112. » » ; *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul. London. 1957.
113. Radcliffe-Brown, A.R., *Andaman Islanders*, Free Press. 1948.

114. Radcliffe-Brown, A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago. 1958.
115. » » ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.
116. » » ; *Social Structure*, Studies Presented to Radcliff-Brown, Preface by M. Fortes Oxford, 1944.
117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London. 1927.
118. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924.
119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Philosophical Library, New York 1942.
120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.
121. Smith, Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London. 1949.
122. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928.
123. » » ; *Society Culture, and Personality*, Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology*, Third Edition, Vol. I London. 1881.
125. » » ; *First Principles*, London. 1890. First Edition, William and Norgate.
126. » » ; *The Study of Sociology*. London. 1872.
127. » » ; *The Data of Ethics*, London. 1890.
128. » » ; *The Principles of Sociology*, Third edition, Vol. I. London. 1885.
129. Sprott, W.J.H., *Sociology*, Second Edition London 1956.
130. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.
131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy*, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXX VI No. 129 January 1961.
132. Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, New York. 1955. Fordham University.
133. Von Bertalanffy, L, *An Essay on the Relativity of Categories*, *Philosophy of Science*, Vol. 22 No. 4 October, 1955, P. 249.
134. Webb, Clement, *A History of Philosophy*, London New York Toronto. 1949. Oxford University Press.
135. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

- 136 « *The Philosophy* »
The Journal of the Royal Institute of Philosophy
Edited by H. B. Acton.
137. « *The Philosophical Review* »
A Quarterly Journal, Cornell University Press.
138. « *The Philosophy of Science* »
139. « *The British Journal of Sociology* »

المراجع العربية

- ١ - ابن سينا « الشيخ الرئيس » أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي .
« الشفاء - باب المقولات » تحقيق الاب قنواتي ومحمود محمد الخضيرى القاهرة : ١٩٥٩ .
- ٢ - الدكتور السيد بدوي .
« أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » - فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر . ١٩٥٩ .
- ٣ - ايفانز 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 » لاسكندرية 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

.....	اهداء
.....	تصدير الطبعة الثانية
١٥	تقديم بقلم الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي
١٩	تصدير الطبعة الاولى
٢٨	مقدمة
٣٠	موقف علم الاجتماع من المنطق السوري

الفصل الأول

٤٣	المنطق - تعريفه - صلته بالميتافيزيقا
٤٤	النزعة السيكلولوجية
٤٧	قوانين المنطق أو المبادئ الأكسيوماتيكية للفكر
٥١	بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع

الفصل الثاني

مشكلة مناهج الفكر

٦٥	علم المناهج أو الميتودولوجيا
٦٨	فلسفة العلوم عند «أوجست كونت»
٧٠	من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي

صفحة

٧٢		تصنيف مناهج العلوم
٧٧		قانون الحالات الثلاث
٩٧		ملاحظات وامراجع الفصلين الأول والثاني

الفصل الثالث

مشكلة قوانين الفكر

١٠٧		اللغة والمنطق في المجتمعات البدائية
١١٢		سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة
١١٥		قانون المشاركة
١١٧		قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض
١٢٢		معنى السابق على المنطق
١٢٧		ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

الفصل الرابع

التصورات والقضايا والأحكام

١٣٢		السحر والمنطق من الدراسات القديمة
١٣٣		نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية
		انتقاد « هوبير وموس » لنظرية السحر عند القدماء
١٣٥		

صفحة

١٣٧		أصل التصورات والقضايا عند «هوبير وموس»
١٣٩		منطق السحر وقوانين الظاهرات السحرية
١٤٠		قانون التجاور
١٤٢		قانون المشابهة
١٤٣		القانون الثالث في منطق السحر
١٤٤		أحكام السحر ٠٠ هل هي أحكام تركيبية
		المانا ودورها في تركيب القضية المنطقية
١٤٦		البداية
١٥١		ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

الفصل الخامس

المنطق في ضوء علم الاجتماع

١٥٧		نظرية دور كايم وتفسيره لمسائل المنطق
١٥٨		موقف دور كايم من مذاهب الفلسفة
١٦٢		النظرية التوتمية والتصورات الجمعية
١٦٥		الاصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض
١٦٧		الاصل التوتمي للجناس والانواع
١٦٩		التصنيف التوتمي
١٧٧		ملاحظات ومراجع الفصل الخامس

الفصل السادس

مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في مسائل المنطق

صفحة

١٨٤		انتقاد الوضعية السوسيولوجية
١٨٨		قانون أوجست كونت في ميزان النقد
١٩٣		فكرة القانون في علم الاجتماع
١٩٥	..	تقييم نظرية «ليفى بريل» بصدد العقلية البدائية
٢٠٥	...	مناقشة نظرية السحر عند «مارسيل موسى»
٢٠٨		موقف روجيه باستيد من قوانين السحر
٢١١		مناقشة وتقييم موقف اميل دوركايم
٢٢٥		ملاحظات ومراجع الفصل السادس
.....		دليل عام

.....	ملحق النصوص
.....	ملحق المصطلحات
.....	ملحق الأعلام
.....	ملحق المراجع
.....	المحتويات