

علم الاجتماع والفلسفة
الجزء الاول

5

علم الاجتماع والفلسفة

الحمد لله

المنطق

دكتور

دكتور قاري محمد اسماعيل

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

الطبعة الثانية

طبعة منهجية ومنهجية

دار المعرفة الجامعية

١٠ شارع سويف - الإسكندرية

اسكندرية

C

5

إهداء

إلى الإنسان الكامل والملك الأعلى
الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

* إهداء الطبعة الأولى

اللَّهُمَّ *
 بِحَمْدِكَ

اَللّٰهُمَّ كُنْتَ اَوَّلَ مَنْ يَكُونُ اِلٰهًا جَانِبِي فِي
 هَذِهِ الدُّنْيَا ، اِنَّهُمْ اُسْرَعُوا لِحُطْمِي ، فَغَارَ اَسْوًا عَالَمِ
 الْفَنَاءِ ، لِيَسْ يَدْخُلَ عَالَمُ الْخُلُودِ ...

اَللّٰهُمَّ اَمِيْنُ

11

تصدير

على بركة الله ، وبتوفيقه وهداه ، اصدر
كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، وأتجه
الى المولى عز وجل ، حامدا شاكرا ، أحمدوه
سبحانه ونعالى . لا أنعم به علينا من جهد
وصبر وسهر .. وأشكره جل وعلا ، فهو
الواهب الوهاب ، الذي اليه يرجع الامر كله
... ربنا لا نزع 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 .

17

ولقد صادت الطبعة الاولى قبولاً 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 ثابت 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
الاشتراك قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث
والنظر فيهما ، ومهما تناوبت 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 اقلت
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 أن 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 عسر
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 الفيدى

تصدير

الحمد لله الذي برؤيته نستعين ، والى
أحدثه تنجه ونبتغي الوسيلة فهو العلي
القدير ، الذي منه وجلت القلوب ، وله عنت
الوجوه ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا
وعب 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 تلتحم 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 المألوف ، 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 تميط 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 موقفاً
ايجابياً ، بتقديم الحلول الاجتماعية •

ولقد حاولت بهذا الكتاب ان أحدد 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 بديلاً عن الفلسفة ؟! وهل قدم لمشكلات
المتنازعة حلاً نهائياً 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 تاريخياً بمعنى

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

ولعل هذا هو السبب الحقيقي الذي فرض علينا ان نجتمع مسائل المنطق على حدة ، ثم مسائل المعرفة ، ثم مسائل الاخلاق والدين . وفي كل مجموعة من هذه المسائل رأينا ان نتبع المنهج التاريخي الذي في ضوءه 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 - أعرض الى تفاصيلها محلا ومناقشا ، وهذا ما قصده بالمنهج التحليلي . كما انني لم أغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو 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 كوندت Auguste Comte » مسألة المنهج ، ودرس مناهج الفكر الانساني حين تتعاقب على مر التاريخ ، وبذلك المحاولة ربط كوندت بين المنطق وعلم الاجتماع ، وجعل من المنهج تأريخا للفكر الانساني ، حيث يمر العقل « بعالات » stades ، 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 انه 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 representations 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 مساهمته 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 « بعلم 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 الفلاسفة وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وانما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص في منابع « 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 مذهباً علمياً لدراسة الظواهر الخلقية على انها « واقع معطى » لا يصح اغفاله . وكانت هذه المعطيات donnés 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 الالهوية 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 والنعائر 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 كوزبولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك - في ان دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الاشكال الاولية 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 ومثيكلاتهم التي اثاروها في فلسفات الدين والاخلاق والمعرفة . فلتقد 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 . ا . ٠

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 ويقتحم هذا الميدان ، يقتصد اقتلاع المنطق من جذوره الميتافيزيقية وانتزاعه من اصوله البعيدة الغور في تاريخ الفكر والفلسفة ، وتفسيره اخيرا من زاوية المجتمع ، وتأويل مشكلاته من وجهة النظر الاجتماعية التفسيرية . تؤكد ابعاد الفكر السوسيولوجي .

وينبغي قبل الاحاطة بتفصيلات الموقف الاجتماعي من قضايا المنطق ، أن نستعرض أهم المشكلات والمسائل التي صادفها المنطق طوال تاريخه ، حتى يمكن بفضل هذا الاستعراض المبتافيزيقي 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 (٢) 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 (١) .

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 لتهجها الذي اصطنعاه وأسمياه بالمنطق الرمزي Symbolic Logic (٥) .

ولذلك بفضل هذا المبدأ الصوري للهوية ، انشغل المناطق من لوجستيين 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 » « ومبدأ 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 (٧) Species 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 أثارَت 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 وتطوراتهِ 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 دوركايم » و « لوسيان ليفي بربل » 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 أو ثلق 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 وتمتيز 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 مشيخة 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 واللغة ، ومناقشتها من وجهة نظرهم الاجتماعية الخالصة ، الا انهم قد تعرضوا أيضا للعديد من المسائل التي تعتبر من أهم مقاصد المنطق ، كمشكلة قوانين الفكر فعالجوا مباديء 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 أشكالا لا هوتية ، وميتافيزيقية ووضعية ، كما ربط كونت المنطق بعجلة علم الاجتماع (١٥) ، فجعل منه تاريخا للفكر الانساني ، وعقد صلة وثيقة بين المنطق والمجتمع في ضوء قانون الحالات الثلاث ، ذلك القانون الذي يشتمل أصلا 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 يفضلها يستند التصنيف المنطقي (١٨) .

وليس من شك في أن « كونت » قد احدث تأثيرا واضحا 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 ستياوت ميل J. Stuart mill » و « هربرت سبنسر H. Spencer »

وهو فدنچ Hoffding و « هوبهاوس 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 . وتقتضى الإشارة لموقف ليفي بريل من مسألة اللغة وصلتها بالمنطق (٢٠) ودراسته لفكرة « الشخص » و « المجرى » في اللغات الهندية البدائية في شمال أمريكا ، الامر الذي شاع 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 نغفل أيضا موقف « جيمس فريزر James Frazer » (٢٤) حين عقد صلة بين « منطق السحر » و « منطق العلم Science » ، بمقتضى قوانينه المعروفة للسحر التواصلى والسحر التشابهى . كما تقتضى الاشارة الى فهم الاجتماعيين للقضايا المنطقية والقضايا السحرية ، وتفسيرهم لقضايا المنطق في ضوء السحر و « الفلكلور Folklore » الفرنسى والجرمانى (٢٥) . ومناقشتهم لمسألة العلية الامبيريقية والعية السحرية او الغيبة ، وموقفهم من « نظرية التداعي » ونقصد بها « تداعي المعاني والافكار 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 ، بربطها بعقيدة سحرية كعقيدة « المانا Mana » ، كما يوضح لنا « مارسيل موس » كيف تقوم تلك المانا بدورها كرابطة Copula في القضية المنطقية كما يعقلها الفكر البدائى (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 يستطيع 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 ٠٠٠ هل ساهم علم الاجتماع حقا في حل مشكلات المنطق ؟ وهل أستطاع علم الاجتماع أن يقدم حلولا نهائية بصدد تلك المشكلات ؟ .

الفصل الأول

* المنطق - تعريفه - صلته بالميتافيزيقا

* النزعة السيكلولوجية Psychologisme

* قوانين المنطق أو المبادئ الاكسيوماتيكية للفكر

* بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع

أ - مشكلة التعريف والتصنيف

ب - مشكلة التصورات والاحكام

المنطق - تعريفه - صلته بالميتافيزيقا :

كثيرا ما سمي المنطق باسماء عديدة ، وبخاصة عند أرسطو Aristote « صائب المنطق » . والواضع الحقيقي لاسمه ومبادئه . . فاسماه « 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 فإن 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 السيكلولوجية 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 السيكلولوجي 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 باطللة 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 باطلّة 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 بجيلة 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 . اذن 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 تطمع 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 « لانها صورية Formal تعبر عن حقائق عارية عن المضمون خالية عن الواقع reality » .

ويقول « كرايتون Creighton في كتابه : *An Introductory Logic* ان قوانين الفكر هي « بديهيات أو أوليات » « axioms » ، أو هي قضايا الأولية Primitive Propositions التي نتقبلها قبولاً دون مناقشة ولا برهان عليها . ومعنى ذلك أن قوانين الفكر هي « مبادئ الأكسيوماتيكية » . 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 « الايليين » 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 (لا يست لا)

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 يستحيل علينا أن نثبت محمولا على موضوع ، وأن 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 - فإذا قلنا مثلا : « كل انسان فان » - كان نقيضها 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 إذن - أن النقيضين لا يصدقان معا - وبعبارة أخرى ، إذا 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 * »

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 * ولذلك سمي هذا المبدأ أيضا « بمبدأ التردد بين احتمالين » * فإذا 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 * واستنادا الى هذا الفهم لقد استخدم مبدأ الثالث المرفوع ، في ذلك النوع من الاستدلال الذي يسميه علماء الرياضات باسم « استدلال التفنيد Raisonement par l'absurde » *

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

بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع :

وينبغي 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 بمقولتي « الجنس » و « النوع » Species و Genus - وذلك يبدو بوضوح وجلاء أن للتعريف المنطقي صلة وثيقة بفكرة التصنيف .

وإذا 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 . « فالجوهر substance » مثلا - اما « مادي واما غير مادي » - وبالتالي يكون « المادي » اما « عضويا organic » 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 » .

وإذا كان افلاطون قد أكتشف بمنهجه الميتافيزيقي المنطقي طبيعة عمليتي التصنيف والتعريف ، إلا أن منهجه كان ناقصا ، فقد اخفق أفلاطون 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 « والطوبىقا 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 « سيائ 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 ، فأننا 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 العدسية الرياضية التي قال بها « ديكارت » في طبيعة الحكم ، ومن ثم كان له أتباعه في الرياضة 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 تعصيل حاصل في معارفنا من قبل ، وبالتالي فهو لغو باطل لا يوصلنا الى شيء .

وارتكنا 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 الالمانى تغييرا جذريا في الموقف الفلسفي على اطلاقه ، فتطورت نظرتنا الى مسألة التصورات والاحكام ، بفضل تلك الثورة التي أحدثها « ايمانويل 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 ١٩

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 اخرى . 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 « العنصرين » - 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 لأنها 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 فكر : 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 باللامحدود *L'indéfini* مثل قولنا « النفس لا فانية » .

أما من حيث الاضافة *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» .

واستطيع أن أختتم تلك الإشارة العجلى لنظرية الاحكام كما تناولها تاريخ الفكر المنطقي منذ تفاؤله 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 الظواهرات ، 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 Méthodologie 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 » ، و« كبلر » وغيرهم . ممن مارسوا عمليا الطرق التجريبية المميزة لعلوم المشاهدة والاختبار ، والذين وصلوا الى نتائج باهرة دون الالتجاء الى المنطق الارسطي . ولقد كان لهذه الحركة العلمية 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
الامبيرىقي . 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 الوضعي . 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 « شروحاته » أو « امكانها » ،
حاول كونت أن يتوصل الى معرفة وضعية استنادا الى دراسة
« الظواهر » دراسة علمية . فاضطدم كونت في دروسه عن
الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive . بعالم
الظواهر الاجتماعية . فكان اكتشاف حقل 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 منها 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 ستيوارت 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 شيئا •

من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي :

ورغم انتقاد « كونت » للمنهج التجريبي الخالص ، إلا أنه
حاول أن يشيد لنفسه « منطقا وضعيا » *Logique positive* «
تستند اليه 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 وثق الاتصال •

وحاول « كونت » ارتكانا 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 *Prediction* » ، الذي هو غاية العلم
البعيدة فيما يقول كلود برنار في مقدمته المشهورة لدراسة
الطب التجريبي • (٣٠)

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 الفيزيقية .

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 (٤٣) 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 الذاتي مع انكار التفكير الميتافيزيقي الذي يستند اليه « المنطق

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

فقد اثار كونت فكرة التصنيف ، فصنف في تصنيفه المشهور مختلف مناهج العلوم الطبيعية والرياضية واستخدم مناهج العلوم البيولوجية في التصنيف الى 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) ، واتخاذه 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* ، والفصائل *Classes* (٤٥) . ولعل كونت قد تأثر في تصانيفه بتقسيم « ارسطو » (٤٦) لاشكال الحياة العسوية *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 *theorique* ، وعلوم

عملية او تطبيقية Pratique كما صنف علم الطبيعة او الفيزيكا ، الى « فيزيقا مشخصة Physique abstraite » و « فيزيقا مجردة Physique concrete » (١٨) 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 » (١٩) :

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 (٢٠) 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 وأشدها 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 mathematiques ، هي أكثر ظواهر الوجود صورية ورمزية ، وحيث أن « النقطة » و « الزاوية » و « المستقيم » و « المثلث » و « المربع » ، كلها أشياء نتميز 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 والنجوم هي أجسام ، ولكنها لا تخضع للتجربة العملية المباشرة التي يجربها الانسان . حيث أن مراقبة الكواكب من تليسكوب ليست بتجربة . وانما هي من قبيل الملاحظة •

وبصدد علم الفلك Astronomie ينبغي لها ان تميز 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 يعنينا 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 أننا لا نعالج ظواهر أجرام الفضاء ، على نفس النحو الذي نعالج بسببه مختلف الظواهر الفيزيائية ، حيث يمكن عزل الظاهرة الطبيعية ، أما الظاهرة الفلكية فلا زالت مغفوضة علميا ، دون أن نتمكن من عزلها أو التحكم في مسارها ومن ثم كانت الظواهر الطبيعية أكثر تشخصا من الظواهر الفلكية ، إلا 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 إليها عناصر الحركة 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* والفسسيولوجيا *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 السوسولوجية ، ولذلك أطلق كونت على علم الاجتماع ، اسم « الفيزيكا الاجتماعية Physique sociale » .

قانون الحالات الثلاث :

هذا عن تصنيف « أوجست كونت » لمتخلف 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 الأصلية التي تربط المنطق بعلم الاجتماع . فذهب كونت الى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، انما يتدرج أو 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 أو 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 اشار اليها كونت في مواضع كثيرة من دروس الفلسفة الوضعية فاسماها حالات *états* (٥٥) ، واطلق عليها في مواضع أخرى أنساق *systemes* (٥٦) أو مقامات *methoues* (٥٧) ويسميتها في كتاب *Philosophies* (٥٨) « فلسفات » .

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 الظاهرات الفيزيقية 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 الظاهرات الفيزيقية التي تحيط به من كل جانب فيفسر تلك الظاهرات 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 الظاهرات الى فعل فاعل خارقة ، وعزل تصدر عن عالم « فوق طبيعي Surnaturel » . (٦١)

ويرى لوسيان ليفي بربيل 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 ، وبغلب عليها طابع القداسة لانها مبحث في « ذات الله » ، فطلع عليها هؤلاء الفلاسفة بمختلف الادلة العقلية بقصد الاستدلال والبرهن . فليس

« المنهج اللاهوتي » اذن في رأي ليفي بريل هو ذلك العلم العقلي أو المقدس Science rationnelle ou sacrée (١٢) الذي حاول شتى المحاولات في بحث الوجود الالهي ، باعتباره تعالى « الكائن الاسمي او 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 (١٢) والى افتراضات ميتافيزيقية - مثل فرض الاثير L'hypothèse d'un éther في 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'un âme » في علم النفس ، وكلها فروض ميتافيزيقا خالصة . (٦٤)

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 للأشياء ، والمتحكم في مسار الظواهر الطبيعية بدلا من الاقتصار على « أرواح » أو « نفوس » ومما يتميز به الفكر الميتافيزيقي ، هو انه يجعل « العقل » مساويا للعلّة . ولذلك يفسر الميتافيزيقي عن طريق العقل ، وبالعقل وحده ، يفسر علل الأشياء والموجودات . وفي اللغة الفرنسية نجد ما يؤكد هذا المعنى الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كلمة Raison انما تعني « عقل » تارة ، كما تعني « سببا » أو « علّة » 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 الأشياء .

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 الهيجيلية 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، فانه 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 »
- « وتشابها (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 تتخلى 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 » . (١٦)

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 * (١٧) 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 عساه القلق الفكري ، وشملتته القوضى العقلية ، فاهتدى الى تلك « الفلسفة الوضعية » لتوحيد الفكر وتنظيم المجتمع ، وتحقيق « الانساق المنطقي التام La parfaite cohérence logique » على ما يقول ليفي بريل (١٨) .

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 التحصيص . وابراز 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 فى كتابه
« Pensées et préceptes » فى تعريف الفلسفة الوضعية
التي هي منهج أو فلسفة علمية ، تتخلى عن الجوهر والمطلق ،
كي تقتصر على دراسة الظاهر .

أي أن قانون اوجست كونت يعتبر فى ذاته ، مساهمة
سوسيولوجية ، فى حل مشكلة الاضطراب المنطقى الذى ساد
المجتمع الفرنسى فى عصر كونت .

وكما يصدق هذا القانون السوسيولوجى العام الذى أطلقه
كونت ، على منطق الفكر الانسانى 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 افكاره الرئيسية ، لاهوتيا في
« حديثه ، ميتافيزيقيا في شبابه ، فيزيقيا
« في رجولته . (١٩) »

ولسنا مغالين في شيء اذا قلنا ان قانون اوجست كونت كان له
صداه وأثاره 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 ، واضحة المعالم في محاولات
كل من هفدينج Hoffding وهر بهاوس Hobhouse .

ولقد صاغ سبنسر (٢٠) حين يشبهه بكونت قانونا بتطور
المجتمعات من حالة الحرب والصراع ، الى حالة الامن والاستقرار
وذهب الى أن المجتمعات تتحول من الشكل العسكري ثم
يتعو البناء الاجتماعي بعد ذلك نحوا صناعيا ، ويبدو أن سبنسر
قد تأثر بفكرة التطور الداروينية 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 » (٧٣)

فلا شك أن هناك مسحة بيولوجية تطورية قد غلبت على منطق هربرت سبنسر وفلسفته وتصورات ، 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 الى لوجية 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 سينسر 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 سينسر وفلسفته التطورية ، فاننا نجد أيضا معالم تلك النزعة قد أثمرت في تكوين منطق جون ستيوارت ميل ، فقد كان صديقا لوجست 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 اولية ، 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 والثاني

- 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*, Sixieme Edition, Revue Et augmentée, P. 293 Presses Universit. Paris, 1951. 293.
- 10 — Lévy - Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*, Quatrieme Edition. Paris. 1921. P., 120.
- 11 — الدكتور على سامي النشار المنطق الصوري الطبعة الأولى ١٩٥٥ م ص ٤٥ .

- 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. Cohn : 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 Elementaires 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 Elementaires 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 — Levy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 45.
- 38 — Levy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 120.
- 39 — Ibid : P. 125.
- 40 — الاستاذ الدكتور محمد ثابت القندي « الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ — من مقدمة الكتاب .
- 41 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Tome Quatrieme, Paris, 1908, P. 193.
- 42 — Levy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 74-75.
- 43 — Ibid : P. 75.
- 44 — Comte, Auguste., «*Cours de Philosophie Positive*» Tom Troisième, Schleicher Freres, 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*.
Quatrieme 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. 1948, 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 والأثروبولوجيين 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 ليفي 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 تفاصيل 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 »
« الابصار ، فقد لا يمكن للبداي الهندي »
« أن يكون كلمة » العين « ، بل يحاول »
« أن يحدد أن المقصود بهذه الكلمة هو عين »
« انسان » أو عين « حيوان » ، كما »
« لا يستطيع البداي الهندي أن يعمم فكرة »
« مجردة عن العين لتكون ممثلة لكل فئة »
« العيون ، ولكنه يخصص (بدلا من أن »
« يعمم) باستعمال تعبير كالاتي : هذه »
« العين التي هنا * »

« كما لا يستطيع البداي الهندي أن »
« يعبر بلفظة وحيدة عن فكرة » العضو « »
« فنجد 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 فرائز 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 ، إذ أن الرجل البدائي حين يحدث أو يناقش زميلا له ، قلما يدور هذا الحديث أو النقاش حول مشكلات أو مسائل تتعلق بالمجردات ، وإنما تتركز كل أحاديثهم وأسماهم حول مشاغلهم اليومية . فالعد مثلا والجمع والحساب ، إنما يكون لها جميعا أشكالها العينية ، حيث أن العدد عند البدائيين ، كامن في الشيء ، ولا ينفصل العدد عن المحدود . وعند العقلية البدائية السابقة على المطلق ، ينقسم الجمع الى المثنى والمثلث والمربع ، ففي تلك اللغات سلسلة طويلة من المجموع 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 » . فإذا قلنا مثلا : انسان جالس ، فإن البدائي في Vancouver ، لا يستطيع أن يعبر بلغته

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 ، إذ 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 . (١)

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 تتعيز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الاوضاع الشخصية .

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 ينفعل 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 ثلعقل البدائي ، بحيث يصدق على كل مظهره وأحواله الغيبية ، وعلى سائر العلاقات التي تربط « الذات البدائية » بعالم الموضوعات التي من حولها تحيط (١٢) . 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 . » (١٣)

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 ، وبواجه 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 عالما رمزيا غامضا ، انفلق فيه الانسان البدائي على ذاته ، فلم يعد انسانا يواجه « وجوده » مباشرة ، أو يرى « واقعه » وجهها لوجه ، بل يراه في صور ، ويشاهده في رموز Symbols ، يراه منعكسا 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 *Intelligible* (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 قانونا . بحيث يفسر طبيعة تصوراتها وأحكامها منطقية كانت أو وجدانية ، فقد وجد « ليفي بريل » من خلال دراساته التي استقاها من رواد الشعوب البدائية أن هناك عنصرا معيننا 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 أصطنعه :

« انني اطلق 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 « معايبه 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 فكرا 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 الماركة 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 metamorphosé » — بل إن الأمر يختلف عن ذلك ، ففي هذا الصدد يقول M. von den Steinen ، إن الأفراد يؤكدون ببساطة أنهم ببغاوات في حالاتهم الراهنة — كما تؤكد دودة القز أنها كانت فراشة قبل أن تتحول . (١٤)

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

اعتقادهم ، أنهم كائنات انسانية ، وهم في نفس الوقت طيور
أو بيفاوات 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 دنشتاين » :

« لقد حكم « فون دنشتاين » 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 ،
فردّها الى « مبدأ المشاركة » الذي يفسر طبيعة « الهوية » عند
البدائي على اعتبار انها « هوية توتمية » ، ترتد الى صورة
التوتم نفسه ، وترجع الى هيئة أو 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 الملامسة *contact* واما بطريق الافعال السحرية التي تتردد صداها من مسافات بعيدة * (٢٠)

وارتكنا الى هذا الفهم ، فان « مبدأ المشاركة » عند ليفي بريل يرتبط أصلا بفكرة العلية والمعلولية في منطق الفكر المتحضر الذي يفسر الظواهرات 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 ، وبالهوية 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

احداث 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 ، اما اسباب الموت فلا شك أنها ناجمة عن السحر الاسود ، حيث أن عالم الموتى عند البدائي ، انما لا ينفصل عن عالم الاحياء حيث يمكن للساحر ان يتصل بعالم الاموات عن طريق الارواح .

ولذلك يؤمن العقل البدائي بالتناقض ، ايمانا واضحا . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن الفكر المنطقي المتحضر ، انما ينظر الى « الكائن » ، على انه اما « حي » واما « ميت » ولا وسط بينهما او « لا ثالث لهما » .

اما بالنسبة للعقلية البدائية ، فان الكائن في تلك التصورية ، وان كان ميتا فانه يحيا على نحو ما . فيشارك الكائن في مجتمع الاموات ، كما يشارك في الوقت عينه في مجتمع الاحياء .

وبالنسبة للعقلية البدائية ، ليس من المستحيل ان يظهر الحيوان في أشكال انسانية ، كما انه ليس مما يثير الدهشة أو الخوف ، أن يتخذ الانسان 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 انها لا تلتزم كما يفعل »
- « فكرنا بالامتناع عن التناقض » وانها »
- « 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 ، فان اذلك 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 المتعصر ، اذ أن لكل « صورة » من تلك الصور يجد البدائي مثالا « modèle » لها - ومن ثم اعتقد البدانيون استنادا لمنطق المشاركة ، بأنهم صور اثال حيواني أو نباتي ومن هنا كان اعتقاد Bororo بأنهم صبور على مثال البغاوات . (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 يلمتت 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 أخرى ، 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 Edition., 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 الظواهرات 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* * « *Theorie generale de la magie* »

وفي هذا المقال - عالج هوبيروموس قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق . ولقد افقت 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 والكيمايين ورجال اللاهوت القديم . (١)

ولذلك حاول هوبيروموس أن يصطنعا للسحر منطلقا خاصا به ، وان يشرعا للقضايا والتصورات السحرية قانونا يسير غورها ، ويفسر ظواهرها ويكشف عن مضمونها وخباياها .

والسحر ظاهرة اجتماعية . اذ انه يتسم بالعمومية والجماعية . والسحر ليس « نظاما » 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 سيطرة التحديد غريبة الاهداف .

ومهما تغيرت أشكال التجارب السحرية ، ومهما تغيرت الوان 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 ، الى تلك الدراسات القديمة التي بدأت لدى « الاخوين جريم ، Frères Grimm » ثم تطورت في كتابات « ادوارد بيرنت تابلور Tylor » وفي دراسات wilken وسيدني هارتلاند Sydney Hartland . كما استند هوبير وموس ايضا الى 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 اولى من مراحل التطور العقلي ، وأنه بداية اولية للمنطق الانساني ، وهذا ما اوحى به « أوجست كونت » في قانونه المأثور للحالات الثلاث .

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

ولقد اتجه wilken هو الآخر نحو تأكيد « المبدأ العيوي » 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 الفيزيائية .

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 محور
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 اسماء « السحر التواصلي » 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 « الفلكلور 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 ، انما 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 نفّض 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
شبهها بقانون كونت لتطور العقل الانساني ، فقال بتطور
الحياة الاجتماعية وتحولها من عالم السحر والغيبيات الى عالم
الدين ، وانتقالها أخيرا الى مرحلة العلم الوضعي •

ولقد قام 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 وشواذب 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 الأبحاث .

حيث وجد مارسيل موس أن هؤلاء العلماء ، لم يقوموا بإحصاء كامل لمختلف أنواع الظاهرات والوقائع السحرية ، مما جعل هوبير وموس يتشككان في صحة ما توصل اليه هؤلاء العلماء من حقائق ، اذ انها « فروض » لا توصلنا الى نظرية علمية صادقة للظاهرة السحرية . كما ويرى هوبير وموس 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 يوضحا مدى شرعية هذا الاختيار لتلك الظاهرات بالذات دون غيرها . على حين ينبغي في رأي هوبير وموس 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 هوبير وموس الاذهان نحو دراسة تاريخ السحر في العصر الوسيط ، وفهم مظاهره الفلكلورية المختلفة ، كأن تعقد 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 المظاهر السحرية ، بالاقتصار
على دراسة او تحليل شكل وحيد unique من اشكال السحر .

اصل 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
كبيرة ، 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
الاولية ، 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 مشغص ، 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 : « ياتوك بكل ساحر عليم » . *

منطق السحر وقوانين الظاهرات 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 هوبيروموس الى أن تلك القوانين الثلاثة للظواهرات
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 contrai agit le contraire »

ويقول هوبيروموس 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 (١٣) •

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 والتعاويذ » على مخصصات الانسان وممتلكاته ، فتصاب « شخصية الانسان أو ذاتيته » سواء بالخير أو بالشر ، وهذا هو ما يقصد من المبدأ الذي استند اليه هو بيروموس وهو القائل Totum ex parte أي أن الكل سابق على الجزء ، وبالتالي يؤثر الجزء في هوية الكل ، وفي هذا المعنى يقول هو بيروموس :

« 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 وابعاده » .

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 هوبير وموس :

- « 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 contiguité .
كما أن لتلك الصور وظيفتها fonction التي تتمثل في
تحديد الشخص المراد التأثير عليه ، إذ أن صور الأشياء في
منطق الساحر ، إنما هي « رموز Symbols » مجردة لتلك
الأشياء العينية المشخصة . ومن ثم يقوم الساحر بعملياته
السحرية ، وإطلاق تعاويذه على « صورته أو تمثال أو دمية »
فيكون لها بالتالي أثارها على الشخص موضوع الصورة .

القانون الثالث في منطق السحر :

هذه خلاصة « قانون المشابهة » ، أما عن القانون الثالث والآخر
من قوانين السحر ، فإنما 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 سترأوس » 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 أو
يستنبط كما قلنا من قانون المشابهة ، فمن حيث ان الشبيه يؤثر

على الشبيه ومن حيث أن الضد يقتضي المثل ، اذ أن الضدين من وجه ، هما مثلين 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 او جمعي " Origine collective » رأي هوبير وموس اجتماعية الاصل ، والمضمون ، لانها سابقة سيكولوجيا الجماعة Psychologie Collective ، فالاحكام اذا - في رأي هوبير وموس اجتماعية الاصل 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 ان يؤكد معقولية هذه الاحكام ، وأن يبطل في نفس الوقت ادعاء عدم معقوليتها ، مع تأكيد وضوحها في نسق استنباطي مناسب لمجموع القضايا السحرية Propositions magiques .

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

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

دورها الذي تلعبه في تركيب القضية المنطقية ٢٢٠

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 » أهمية 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 هوبير وموس لفكرة « المانا » قيمة سحرية تارة ، وقيمة روحية او دينية تارة اخرى ، كما ويعطيانهما 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 هوبير وموس عن « المانا » باعتبارها كيفا qualite خالصا ، كما ويعطيانهما أحيانا « قيمة شئئية » 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 ، »
« فأنها 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 تركيبية قبلية لأنها 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.

٨ - Ibid : P. 102.

٩ - 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 للجناس والانواع
- التصنيف التوتمي

نظرية دوركايم وتفسيره لمسائل 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 الاولى للحياة الدينية » « Les Formes Elémentaires 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 ثانيا 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 نظرا اليها الفلاسفة منذ عهد بعيد على أنها من قبيل المسلمات أو المعطيات données المباشرة الاولى ، كما أنها قبلية a priori في العقل لأنها داخلة 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 « دوركايم 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 ،

وتعتقد 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 انكروا أولية الاحكام وبساطتها المعهودة منذ كتابات « ديكرت » ، كما اعترضوا أيضا على قبليتها التي قال بها كانط . اذ 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 احكامه ، من خلال موقفه أو وجهة الاجتماعى - فمن المجتمع - كما يرى دوركيم وموس - قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكها (٣)

واذا كان التفكير المنطقي يتألف أصلا من تصورات واحكام، فان 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 يتمقق ووجوده الا فيما هو « جزئى » (٤) ، كما أن التسبيل

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 ، ففي ذلك موت »
« للتحليل . (٥) »

ويتضح من اعتراض « دوركيم » على الحلول الكلاسيكية ، بأنها ليست حقّة وعادلة ، بل ان القول بقبلية مقولات العقل هو « موت للتحليل » اذ أنها تترد في رأيه الى بنية الفـكر 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 « هوبيروموس » 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 معا . 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 اليها من عالم المجتمع . كما تتسم « اللفظة اللغوية » بالثبات وتميز 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 inférieures »

وخلاصة القول فيما ذهب اليه دوركيم ، وفيما عرضه اتباعه ، هو أن التصورات المنطقية ، ذات اصول يستمدّها 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 تصوراته 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 »
 « كائن 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 contradiction 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 المطلق » . « ولم تدلم فكرة الهوية l'identité » عند دوركيم - من النشأة الاجتماعية « حيث يرد معنى « الهوية » الى فكرة « الشخصية perosanlité » ، ثم عالج تلك المألني في ضوء المجتمع ، فذكر ان « هوية الشخص او ما هيته » انما تتحدد طبقا ل ماهية أو « هوية توتمية » (٢٠) ، 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 . (٢١) »

ومعنى هذا - أن شخصية الانسان البدائي أو ماهيته ، تتمركز حول توتمة أو « قرينة الحيواني Fellow animal » ، حيث نجد مثلا عند Mabuag 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 للقتال 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 جائتنا تلك المجاميع المتشابهة ؟ وكيف نفسر تلك المتشابهات التي تتجمع وتتقارب في وسط متجانس ، فانحصرت 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 العقليين قولهم حيث يتساءل : كيف نسمح لانفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن انيتنا او عقلنا ، هو المصدر الوحيد لكل تصنيف وما يعويه 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 والتوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف ، اذ اننا حين نصنف الاشياء ، لا نقتصر 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 دراستهما لمختلف النماذج او الاشكال الاولى للشعوب البدائية الاسترالية . وبرهن دوركيم وموس - استناداً الى الكثير من الامثلة والملاحظات ، على أن انساق 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 . (٢٣)

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 الأشياء ينجم عن »
« تصنيف الأشخاص » • (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 ، العشائر ، 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 حلولا 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 . (٢٩) »

وفي تلك الكلمات القليلة أذن 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 الاجتماعية للتصورات والاحكام ، والهوية والتناقض ، والتصنيف الى أجناس وأنواع ، و « سور » موضوعات القضايا .

وكل هذه المسائل هي من اهم مسائل المنطق الصوري ، التي ترى 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 ، يقصد 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 اضماء مختلف التفسيرات السوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا ومشكلات المنطق .

ولقد تعرضت تلك النزعة السوسيولوجية في تفسير المنطق ، للكثير من أشكال النقد والتجريح ، من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين من الفلاسفة والمناطق . إذ أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل ويمكننا أن نقول انه « هيكل » كل فلسفة اذا ما جردناها عن شحمها ولحمها ، إذ 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 السوسولوجية :

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 الستون» William Alston (٢) الذي كتب مقالا في صيغة سؤال ، ونشره في مجلة «Philosophical Review» وكان سؤاله الذي هو عنوان مقاله «Are Positivists Metaphysicians» وأشار الستون 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
استنداديا 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 قانوننا
واحدا ، يتم بفضل تطور المجتمع الانساني بوجه عام ، أي
المجتمع البشري المطلق .

وتلك نظرة خاطئة ، حيث أننا لا يمكن أن نطلق قانوننا
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 سادّة 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 »
 « تميزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار »
 « دقيق » (١)

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 الثانى وأعني به كوندورسيه ، فهو الذى عرض لفكرة المراحل فى كتابه « نبذة تاريخية عامة عن تقدم العقل البشرى » *Esquisse d'un 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 » ولقرذكر 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 شنها « 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 بعلمهم هذا كانوا ميتافيزيقيين أيضا .

واذا 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 .

فإن 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 إطلاقا 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 ، وإنما هو «فرض فلسفي» يراد به تدعيم العلم والفكر الوضعي حين يتوج المراحل

الثلاث للفكر الانسانى ، بعد اللاهوت والميتافيزيقا • ومن الغريب أيضا أن يصطنع كونت تلك الوضعية السوسولوجية ، 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 وباستعالة الوجود ، فلا يمكن أن توجد تجربة دون «وجه ذاتى دراك» ذلك هو العقل . كما أن الملاحظة لا تصبح علمية دون فروض نظرية مسبقة • فنحن في مسيس 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 بحت 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» تحتسها فلسفة التطور التاريخى ، التى تنحو فى النهاية نحو الغاية الوضعية •

ويعترض ولهم دلثي Wilhelm Dilthey على وضعية علم الاجتماع ونزعاته الموضوعية عند «كونت» وسائر الوضعيين و«المتعالين» حيث يذهب «دلثي» 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 دلثي الى عدم امكان قيام علم الاجتماع الوضعي .

ولذلك يأخذ «دلثي» بفكرة رفض قيام علم احادي النظرية ، مطلق الهدف ، كعلم الاجتماع الوضعي . فليست هناك أية أهداف مطلقة ، ولا يوجد أي هدف، سوى الهدف البشري ، الذي هو الواقع التاريخي .

فالتاريخ هو الهدف المسيطر عند «دلثي» ، 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 كالالاقتصاد 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 البشري ، والتي انتصرت للمنطق الامبيريقى وقوانينه وتعميماته الامبريقية ، وخذلت المنطق الصوري 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 ومعارضين ، فمنهم من يؤكد إمكان التوصل الى «القوانين» في علم الاجتماع والانتروبولوجيا الاجتماعية ، كما هو الحال عند «راد كليف براون Radcliffe-Brown» . ومنهم من اعترض على قيامها ، وعلى رأسهم أنتروبولوجى اجتماعى معاصر وأعنى به «ايفانز بريشارد» . فلقد نظر ايفانز بريشارد الى الانساق الاجتماعية على أنها انساق خلقية أو معنوية ، وليست أنساقا طبيعية يمكن مقارنتها بالانساق الفلكية أو الفسيولوجية .

وبذلك لا يمكن للانتروبولوجيا 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 يؤدي الى الوضعية النظرية في أسوأ صورها • (١١) ولعل « ايفانز بريتشارد » يقصد بذلك تلك النهاية السيئة التي انتهت اليها الوضعية في صورة « الوضعية المنطقية » • (١٢) *

وخلاصة القول ان الوضعية السوسولوجية عند أوجيست كونت هي محاولة نظرية فضاضة ، قصد بها كونت رفع علم الاجتماع الى مرتبة علم وضعي 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 ليفي بريل » وتفسيره لمشكلة قوانين الفكر في المنطق البدائي في ضوء قانون المشاركة ، فلم يسلم ذلك الموقف هو الآخر من الكثير من الاعتراضات والانتقادات ، التي اكدت تداعيه ، واثبتت تهافته ، حيث اعترض الكثيرون على قانون ليفي بريل في المشاركة ، ومنهم

* الوضعية المنطقية على الطفل المزعج لفلسفة القرن العشرين ، وعلى حركة ظهرت في النمسا سنة ١٩٢٢ • حين انفى جماعة من التمسوبين اطلقوا على أنفسهم اسم « جماعة فينا Vienna circle » تم غادرت هذه الحركة دوائر فينا العلمية ، لتبدأ في الظهور في عالم الفلسفة منذ سنة ١٩٣٦ ، حيث ظهرت على مسرح الفكر الفلسفي • 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» ، وانها 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 أن 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» ، أن 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 بثتى الظاهرات السوسولوجية 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 . » (٨١)

هذا قول صادق - نقند 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 للرسوم 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 والسبببات 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 ،
مردّها الى ذلك الفارق الواضح في نسبة مجال « ما هو طبيعي » الى
« ما هو فوق الطبيعي Super.natural » •

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 » ،
وارنكرت خلاصة نظرية ليفي بريل على أن العقل
الانساني قد تطوّر ، 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 فردّها 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 ظاهـر 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 وردها 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 بصفاتها ونقاتها .

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 مغشاة 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 ولسوف لا نعرف شيئاً عن عقلية الماوري ومعتقداتهم . . .
كما واننا نجهل أيضا 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 تنغلق 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 ، بفضلته 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 « شميت » - 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 « شميت » :

« 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 « شميت » الا أن هناك
اعتراضات منطقية أخرى قد نبهنا اليها « الأب شميت » 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 شमित 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 الأوربيين » .

وقد غاب عن « ليفي بريل » أن هناك الكثير من مظاهر التفكير السابق على المنطق تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة في أوروبا 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 هـ والكائن 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 نختم 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 فإن 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 بأن 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 بحث ، 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 والغلاص ، 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 موقفا محيرا ، »
« و ترسما سبيلا لا معقولا 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 •

وارتكنا الى هذا الأساس توهم هوبير وموس أن أساليب
السحر وتجاريبه ، إنما 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 أن تلك المبادئ قد تصلح »
« في تصنيف العمليات السحرية • ولكن »
« ذلك لا يعني مطلقا أن هذه العمليات »
« مشتقة من تلك المبادئ • وإذا 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 إليها قوانين ترابط الماني (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 وكتابات 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 المائلات بين منهج العلم ومنهج السحر ، إذ 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 الدوركايمية في الاصول السوسولوجية للفكر المنطقي ، جديرة بأن ينظر اليها المنطقة 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 تستاهل النظر حين يدرس مسألة التصورات المنطقية ، وعالج نظرية الحكم في ضوء مذهبه السوسولوجي . 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 السوسولوجي الدوركايمي ، 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 جاءت 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 فطري 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 بنفصل قانون المشاركة بين المحمول والموضوع . وقال أرسطو ، ان الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول نعمومه . 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 بالبداية 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 يستقضاها ترتبط اطراف 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 لنمتحن 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 كام على مواقف الفلسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدده 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 بصدده 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 المهيبط 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)

واعتقد 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 Mouy » 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 (٥٤) ، 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 (٥٥) ، 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 « (٥٦) 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 الى فهم
حقيقة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغات البدائية
وأجروميتها • (٥٧) •

وعلى هذا الأساس أو الافتراض الخاطئ - درس « لوسيان
ليفني 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 والمعقولات .

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 المتمتع الذي أسماه " The mind of Primitive Man " (٦١) .

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 . وكم 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 ولبابه . 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 السوري منذ —
أرسطو وتطوره المعاصر ص ٤٥ .
- 2 — Nelson, Everétt., « *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

- ١٠ — كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي — ترجمة الدكتور
عبد الحميد صبره — دار المعارف ١٩٥٩ ص ١٦ — ٢٤ .
- ١١ — ايفانز بريتشارد — الانثروبولوجيا الاجتماعية —
ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد . الاسكندرية . ١٩٥٨
ص ٩١ .
- ١٢ — Alston, William., *Readings In Twentieth-Century Philosophy*, The free Press of Glencoe. New York-London.
1963. P. 383.
- ١٣ — Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,
London. 1938. P. 218.
- ١٤ — Ibid : P. 220.
- ١٥ — Radin, Paul., *Primitive man as Philosopher*, N.Y. Lon-
don. 1927. P. 11.
- ١٦ — Ibid : P. 230 - 231.
- ١٧ — Ibid : P. 65 - 66.
- ١٨ — كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخي » ترجمة الدكتور
عبد الحميد صبره ص ١٦٢ .
- ١٩ — Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press,
London, New York, Toronto. 1949. PP. 224-225.
- ٢٠ — 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 الافر نجية

* 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'espritif, 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 idea 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 objet, 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 pi 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 Élémentaires 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 Élémentaires 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.

« 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 ~~la~~ 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	الزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المفتحة (برجسون)
A Posteriori	بمدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليفى بريل)
Anthropologie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des idées	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, M.	الحسب
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حتمي
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العالية السحرية
Causalité expérimentale	العالية التجريبية
Chosisme	الزعة الشيئية (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 الكتونة
Etre Suprême	الكائن الأعلى
-, grand	الموجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقي (دور كيم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كائنة ودور كائنة)
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
Isolément	عزلة
Jugement	حكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, <i>F</i>	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contigüité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفي بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malice, <i>F</i>	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطافى (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر - الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هاليفاكس)
Métamorphale	ماوراء الأخلق
Methodologie, <i>F</i>	علم المناهج (مناهج العلوم)
Monde, <i>F</i>	العالم الفيزيقي
Morbide	مرضى - غير سليم - وبل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلاق

Absolute	مطلق
Absolute existence/	الوجود المطلق
Abstract	مجرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	المحال عقلا
Action, act	فعل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدري (في نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدائية
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	الزعة التشبيهية (في الأنثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلي (عند كانط)
Arbitrary	تعسفي - تحكيمي
Association of ideas	تداعي المعاني
Assumption	إفترض
Axiom	الأمثل الموضوع (في المنطق الرياضي)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطاق
Causality	السببية - العلية
Change	التغير
—, Social	التغير الاجتماعي
Chaos	العناء - مادة الكون قبل تكوينه - ميول
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	الجمعية - الجبرية

Desirability	الغالبية للرجية
Divinity	الألوهية
Education	التربية
Effect	المعلول
Ego	الذات - الأنا
Egoism	أناية
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	الانطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكاني
Pathologique	مرضى - معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratric	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الاخلاقية (ليفى بربل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كوت)
Postulats mathématiques	المسلّمات الرياضية
Plaisir	اللاذّة

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

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

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

Negro	زنجى
Norm	معييار
Normative	معييارى
Number	العدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوجيا - علم الوجود (مبحث من مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الابوية
Pattern	نمط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	الترعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعي
Positivism	الترعة 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 (في الانثروبولوجيا الفيزيائية)
Random	عشوائي (في الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلي
Rational insight	حدس عقلي
Reaction	رد للفعل
Reality	الواقع

Reason	العقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبي
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعي
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دور كايم)
Rural	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	مجال
Segment	قسم - شذرة
Segmentary	إنقسامى
Sensation	إحساسى
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر - متزامن - في الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	إجتماعي
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

خرافة

Fact man	الانسان الواقعى (عند ماكس شيلر)
Factor	عامل
—,Social	عامل إجتماعى
Family	العائلة (فى البيولوجيا والانثروبولوجيا)
Families, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فلكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صورى
Formal Sociology	علم الاجتماع الصورى (فى ألمانيا)
Formalism	النزعة الصورية
Formulas	صيف
—,Mathematical	صيف رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب - شجرة الانساب

Generalization	تعميم (في المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعي
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	الزعة التاريخية (عند كارل بوبر و كارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (في الانثروبولوجيا الفيزيائية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	الزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التشبيلي (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (في المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطري
Innate ideas	الافكار الموروثة
Inorganic	لاعضوي
Insight	إستبصار
Institution	نظام

دراسات مركزة

Interaction	تفاعل
—, Social	التفاعل الاجتماعي
Introspective	استبطاني
—, psychology	علم النفس الاستبطاني
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قراءة
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 الانعطافي
Synchronic	متزامن
System	نسق - جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Teleology	الغاية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	التيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	العقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial and error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد - على ونيرة 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	متغيرات (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

الأكويني (توما) Thomas Aquinas ، ٢١٧

أفلاطون Platon ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٩٢ ، ١٢٤ ، ٢١٢ ،
٢١٣

الستون (وليم) William Alston ، ١٨٤ ، ١٨٥

السدون Elsdon Best ، ١١٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠١

أولد نبرج Oldenberg ، ١٣٢

ايفانز 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

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

۱۱۱ ، ۲۲۱

پوپر (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 ، ۲۴ ، ۳۵

حریم (الأخوان) Frères Grimm ، ۱۳۲

جلیلو Galileo Galilei ، ۶۵

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

۱۹۷ ، ۲۱۸

جورفيتس (ج -) G. Gurvitch . ۲۰۶

جولد نفيزر Goldenweiser . ۱۹۵

جيفونس Jevons . ۲۳ . ۴۹

داروين (تشارلس) Charles Darwin . ۸۹

دورکيم (اميل) Emile Durkheim . ۲۱ . ۲۵ . ۲۶ . ۲۵
۲۵ . ۳۹ . ۶۱ . ۸۲ . ۱۳۸ . ۱۵۷ . ۱۵۸ . ۱۵۹ . ۱۶۰
۱۶۱ . ۱۶۲ . ۱۶۳ . ۱۶۴ . ۱۶۵ . ۱۶۶ . ۱۶۷
۱۶۸ . ۱۶۹ . ۱۷۰ . ۱۷۱ . ۱۷۲ . ۱۷۳ . ۱۷۴
۲۱۱ . ۲۱۴ . ۲۱۵ . ۲۱۶ . ۲۱۷ . ۲۲۰

ديکارت (رينيه) René Descartes . ۵۵ . ۶۶ . ۸۰ . ۲۱۲

راد کليف براون (ا - ر) Radcliffe - Brown, A. R. . ۱۹۳

رادين (بول) Paul Radin . ۱۹۵

راسل (برتراند) Bertrand Russel . ۴۳ . ۱۸۴

سبنسر (هربرت) Herbert Spencer . ۳۶ . ۸۹ . ۹۰

۹۱

سپينوزا (ب -) B. Spinoza . ۵۵

سقراط Socrates . ۳۲ . ۴۸

سوانتون Swanton ، ۱۶۵ ، ۱۶۶

سوروکین (بتریم) 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 (ایمانوئل) 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 تچتون Godrington ، ۱۴۶ ، ۲۰۶

کرا بتون (جیمس ادوین) James Edwin Creighton ، ۴۴ ، ۴۹

کونت (اوجیت) Auguste Comte ، ۲۳ ، ۳۴ ، 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

لینتز Leibniz ، ۳۳ ، ۵۵

لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy-Bruhl ، ۳۷ ، ۹۳ ،
 ، ۱۱۳ ، ۱۱۲ ، ۱۱۱ ، ۱۱۰ ، ۱-۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۷
 ، 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

موبهاوس (ل) L. Hobhouse ، ۳۷ ، ۸۹ ، ۹۱ ، ۹۲

هوېير (هـ) Hubert H. ، ٢٨ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،
١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،
١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ،
٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠

هوفدنج Hoffding ، ٣٧ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

هويول (وليام) William Whewell ، ٥٥

هيجل (جـ و فـ) G.W.F. Hegel ، ٤٧ ، ٢٢١

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. Brunshvieg, 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 1e 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. Léénhardt, 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 M. itique 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 & 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 ٠٠	تقديم بقلم الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي
١٩ ٠٠٠٠٠	تصدير الطبعة الاولى
٢٨ ٠٠٠٠٠٠	مقدمة
٣٠ ٠٠٠	موقف علم الاجتماع من المنطق الصوري

الفصل الأول

٤٣ ٠٠٠	المنطق - تعريفه - صلته بالميتافيزيقا
٤٤ ٠٠٠٠٠٠٠٠	النزعة السيكلولوجية
٤٧ ٠٠٠	قوانين المنطق أو المبادئ الأكسيوماتيكية للفكر
٥١ ٠٠٠	بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع

الفصل الثاني

مشكلة مناهج الفكر

٦٥ ٠٠٠٠٠	علم المناهج أو الميتودولوجيا
٦٨ ٠٠٠٠٠	فلسفة العلوم عند «أوجست كونت»
٧٠ ٠٠٠٠	من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي

صفحة

٧٢		تصنيف مناهج العلوم
٧٧		قانون المحالات 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 وقواتين المظاهرات السحرية
- ١٤٠ قانون التجاور
- ١٤٢ قانون المشابهة
- ١٤٣ القانون الثالث في منطق السحر
- ١٤٤ أحكام السحر .. هل هي أحكام تركيبية
- المآل ودورها في تركيب القضية المنطقية
- ١٤٦ البدائية
- 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 الأصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض
- ١٦٧ الأصل التوتمي للأجناس والأنواع
- 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

علم الاجتماع والفلسفة

الحزب الثاني

نظرية المعرفة

دكتور قساري محمد اسماعيل

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثاب القندي

الطبعة الثانية

طبعة منهجية... مستعدة

دار المعرفة الجامعية

بمناجى مونتريال - الطراز المطبع

اسكندرية

تصدير

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

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

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

دكتور
قبارى محمد اسماعيل

لِللّٰهِ نَدْوُ *

اَلْحَمْدُ مَنْ كُنْتَ اَوْزْدًا نَسِيكَوْنَا اَلْحَمْدُ جَمَانِيْهِ فَيَسِيْ
هَذِهِ اِلَاطِيْم ، اِلَّا اَنْهَآ اُسْرَعَا اَلْخَطِيْءَ ، فَغَارَا سَوْنًا اِلَاطِيْم
اَلْفَنَاء ، كِيَسِيْ يَدْخُلُ اَلْعَالَمُ اَلْخَالُوْد ...

اَلْحَمْدُ اَلْحَمْدُ وَاَلْحَمْدُ

تقديم

الدكتور محمد ثابت 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
الاشتراك قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث
والنظر فيهما ، ومهما تناوب العلمان وادار كل
واحد منهما ظهره الى الآخر فيما يصل اليه من
نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه :
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 الان باحث مخلص في الفلسفة ان
يتجاهل هذا الرصيد الاجتماعي الضخم ، كما لا
يستطيع باحث مخلص في علم الاجتماع ان يفقه
علمه وامهات مسائله دون فقه وثيق للاصول
الفلسفية البحتة لكثير مما يتناوله الاجتماعيون
وبخاصة الانتروبولوجيون منهم .

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

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

تصدير

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

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

وفي الواقع لقد عالجت في هذا الكتاب موضوعا جديدا كل الجدة ، واعني به دراسة الاستمولوجيا من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد هاهنا كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين المعرفة ، وحيث نرى ايضا كيف تداخلت السوسيولوجيا وتغلغلّت وامتزجت في صلب الدراسات الاستمولوجية ، حيث خلق علم الاجتماع بعيدا في افاق الميتافيزيقا .

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

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

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

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

الدكتور

محمد ثابت الفيزي

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

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

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

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

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

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

برييه Emile Brehier « في كتابه » تاريخ الفلسفة :

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

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

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

ولكن هل ثبت علم الاجتماع اقدامه ؟! وهل أكد ذاته لكي يحل بديلاً عن الفلسفة ؟! وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولاً نهائية لا تقبل المناقشة ؟!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

ق . ا .

الاسكندرية
أغسطس ١٩٦٦

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع

✱ موقف علم الاجتماع من الاستيمولوجيا Epistemology

✱ ظهور علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie

✱ سوسيولوجية العلم Sociology of science

✱ مشكلة مقولات الفكر الانساني .

✱ التصورات الجمعية عند دوركيم .

✱ نظرية العقل الجمعي .

✱ الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs

✱ النزعة الشيئية Choisme



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

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

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

موقف علم الاجتماع من الاستمولوجيا :

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

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

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

وينبغي ان نتساءل أيضا : عن المسألة الاستمولوجية التي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في الواقع ان دراسة المشكلة الاستمولوجية من جهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع حديث من فروع علم الاجتماع يطلق عليه اسم « علم اجتماع المعرفة » *Wissenssoziologie* . وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا لا يتصل بعلم الاجتماع في ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتماع » او « فيما وراء علم الاجتماع » *Meta — Sociology* (١) .

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

المعرفة ونشأة العلوم (٥) ، وترتد تلك النظرية السوسولوجية للمعرفة ، الى اصليين رئيسيين في تاريخ الفكر الاجتماعي في فرنسا والمانيا .

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

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

ظهور علم اجتماع المعرفة :

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

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

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

ولقد حاول علم الاجتماع المعاصر ، الا يتعرض لمسائله

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سوسيولوجية العلم :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مشكلة مقولات الفكر الانساني :

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

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

وللاجابة على تلك المسائل - نقول : ان مقولات الفلاسفة ،

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

التصورات الجمعية عند دوركايم :

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

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

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

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

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

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

نظرية العقل الجمعي :

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

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

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

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

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

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

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

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

الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs :

ومعنى ذلك : ان التصورات الفردية ممتلئة بالعناصر والاطارات الاجتماعية . فقد كان يظن - في الماضي مثلاً - ان عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وان الذاكرة ظاهرة داخلية بحتة ، وان الانسان حين يتذكر انما يبذل مجهوداً ذاتياً او فردياً ، ولذلك حاول علماء النفس ان يماثلوا بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام . من حيث ان الحلم يشبه التذكر وبخاصة في عملية استحضار الذكريات وفي هذا المعنى يقول « فرويد Freud » : « ان الحلم يستحضر اجزاء متناثرة من الماضي - تلك هي القاعدة العامة » . (٣٦)

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

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

كما اننا نستعرض الماضي - في ظاهرة الاحلام - ونرى ذلك

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

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

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

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

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

بمعنى ان هناك شيئاً من المجتمع يوجد في جوف الشعور
الفردى « ويكمن في عقل الانسان وذاكرته » ، فما هو « جمعى »
يتمثل فيما هو « فردى » ، وما يحويه الفكر الجمعى وتصوراته ،
ينصب بالتالى في وعاء الفكر الفردى ويلج في مشاعر الفرد
وتصوراته .

وهنا يبدو اثر الاتجاه الدوركىمى واضحا في تفسير
« هاليفاكس » للذاكرة استنادا الى اطرارات وصور قائمة في
الذاكرة الجمعية ، ومن ثم تصبح الذكريات والتصورات ، وهي
ظواهر تتعلق بالانسان الفرد ، فنجدها تتحول عند الاجتماعيين
الى ذكريات جماعية وتصورات جمعية ، ممتلئة بالعناصر
الاجتماعية .

ويهدف الاجتماعيون من ذلك الى الغاء العنصر الفردى فى
التصور والتذكر ، وتأكيد العنصر الاجتماعى ، فيقول
هاليفاكس : « بذاكرة جمعية » تفسر ذكريات الفرد . ويقول
دوركاييم : « بعقل جمعى » يؤلف فيما بين العقول والتصورات
الفردية من جهة ويتميز عنها من جهة اخرى .

حيث ان التصورات الجمعية عند « دوركييم » هي : تصورات
خارجة عن عقول الافراد وتصوراتهم الفردية ، كما انها فى
الوقت ذاته لا تشتق من التصورات الفردية ولا تستند الى
الافراد من حيث هم كذلك ، وانما ترتد تلك التصورات

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

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

من حيث ان الكل الكيميائي يستقل تماما عن خصائص اجزائه وطبيعة عناصره الفردية ، حيث تنصهر فيه كل السمات والخصائص الجزئية ، وبالتالي تتمايز خصائص الكل وصفاته عن خصائص الاجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية ، وأغلب الظن ان « دوركيم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التي تلقاها عن استاذ « رينوفيه Renouvier » (٣٠) الذي لقنه تلك الحقيقة القائلة بان « الكل اكبر من مجموع اجزائه » .

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

ولعل فكرة العقل الجمعي قد استقاها دوركيم من مصادر

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

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

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

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

من حيث ان الحقيقة في العلم الوضعي ، انما تفرض على

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

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

وكان لا بد ايضا لدوركيم ، في بحثه عن مادة علم الاجتماع ان يقوم بدراسة الاحداث والوقائع والظواهر الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول ان يؤكد حقيقة تلك الظاهرات ، وان يدعم وجودها العقلي بنزعته الشيئية Chosisme (١٣) ، حين يعالج موضوعات علم الاجتماع وظواهره على انها اشياء قائمة بذاتها Sul-generis ، من حيث ان كل ما هو اجتماعي فقوامه التصورات ، وهو اذن حاصل تصورات (١٤) .

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

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

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

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

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

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

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

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

ملاحظات ومراجع الفصل الاول

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

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

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

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

الفصل الثاني

علم الاجتماع واصل المقولات

× ما هي المقولات ١٩

× الزمان الجمعي Le Temps Collective

× وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان •

× مقولة المكان L'Espace

× وجهة النظر البنائية في المكان •

× فكرة السببية Causalité

× الاصل الاجتماعي لمقولة العدد •

ما هي المقولات؟!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وهذه هي المسألة الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع الدوركييمي بصدد مقولات الفكر الانساني ومصادرها الدينية واصولها الجمعية . على اعتبار ان الدين بطقوسه وعباداته انما يثير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٣) ، ويخلق بين الناس تيارا فكريا واحدا . من حيث ان الطقوس والمراسم والعبادات الدينية ، انما هي حقيقة امرها انماط من السلوك واساليب من العمل تتجلى كظاهرة اجتماعية بوحى من عقل الجماعة .

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

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

الزمان الجمعي Le Temps Collective :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يكشف عن مغزاها الديني ومبناها الجمعي .

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

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

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

ومن ثم كان من الواضح ان الزمان اطار اجتماعي ، ممثلي ،
بالعناصر الاجتماعية والتجارب الجمعية والاحداث
الانسانية (١٠) . ومن هنا ربط « هاليفاكس » فكرة الزمن
بفكرة الماضي المتذكر ، واضفى على مقولة الزمان عنصرا
اجتماعيا خالصا باعتباره شرطا او اطارا لقيام الذكريات .

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

كما أن هناك أحداثا هامة قد تعتبرها مبدأ تاريخيا لحساب
السنين ، مثل « الاوليات الاولى » او « تأسيس روما » (١١) ،
كما ويتفق المؤرخون على ان « سقوط روما » أمام غزوات
البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم والعصور
الوسطى .

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

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

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان :

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

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

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

اتجاهات البحث في الدراسة العقلية ، وفي مناهج الانثروبولوجيا الاجتماعية .

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

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

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

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

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

وتضيف طابعا خاصا على فكرة تعاقب الليل والنهار . والتفسير الذي يعطيه « رادكليف براون » في هذا الصدد ، هو ان اسطورة « Akar-Bale » تعد تعبيرا اجتماعيا لتلك المشاعر الجماعية وفهمها لنظام الليل والنهار ، وردها الى « حشرة » يشيرون حولها قداسة وتحريما ، فربطوا بذلك بين غناء « السيكاذا » وتتابع الليل والنهار (١٧) .

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

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

الاجتماعية • (١٩)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

★ ★ ★

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

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

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

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

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

والشعائر بوظائف ثقافية وسوسيولوجية ، في حياة الفلاح الجزائري .

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

مقولة المكان : L'Espace

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

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

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

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

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

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

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

وعلى هذا الاساس يكون « المجتمع » هو المركز الحقيقي
للادراك المكاني ، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ،
يستطيع الانسان ان يتعرف على حقائق العالم الخارجي (٢٣) .
وتلك التمييزات المكانية القائمة بين اجزاء المكان ، انما تصدر
في رأي المدرسة الاجتماعية الفرنسية عن قيم اجتماعية خالصة ،
مشتقة من طبيعة الحياة القبلية حيث تقطن القبائل في مختلف
المواضع والاقاليم ، وحين تعيش العشائر والبطون في مختلف
انحاء القبائل .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبهذه الطريقة ، حاول « سوروكين » ان يوفق بين وجهات النظر المتعارضة حول فكرة المكان الاجتماعي الدوركييمي ، وفكرة المكان الهندسي كما يراه الفلاسفة والرياضيون . والمكان الاجتماعي ليس ثابتا (r_1) ، وانما هو مكان « متنقل » كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند انتقالها ، كما أنه مكان يمتد او يتضاءل في عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشائرها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وجهة النظر البنائية في المكان :

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

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

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

ولقد قام « ايفانز بريتشارد » بدراسة حقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير . فحدثنا عن « المكان البنائي Structural space » وعما يسميه بالمسافة البنائية « Structural distance » . استنادا الى تصنيف صوري للبناء الاجتماعي النويري ، بشتى انساقه البنائية التي تتعلق بمكانة الاسرة والبدنات والعشائر . وحاول ايفانز بريتشارد ، بتلك الدراسة الانثروبولوجية ، ان يهتدي من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، الى اصول تلك المقولات التي يسميها بالمقولات السوسيو مكانية Socio-Spatial Categories (٢٧)

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

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

السياسي للمجتمع النويري (٢٨) .

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

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

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

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

« نظام التكريس Initiation » حيث يجتاز الفتى امتحانا عسيراً ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (٤٠) .

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

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

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

النظم السوسيو مكانية •

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

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

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

فكرة السببية Causalité :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن هنا تهمل العقلية البدائية «عامل الصدفة Hasard (١٠)» ، ولا تبحث عن علل الظواهر وظروفها ، كما ان البدائي «ينفعل» اكثر مما «يدهش» عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال امر لا يبعث على التفكير ، لانه يحدث شللا جزئيا او كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفعال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته . أما «الدهشة» فهي على العكس من ذلك تماما ، فهي مصدر الفكر والتأمل والتفلسف على ما يقول أفلاطون Plato (١١) .

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

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

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

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

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

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

الاصل الاجتماعي لمقولة العدد :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وليس هناك اية دلائل في رأي « بواس » (٢٣) على ان ذلك النقص الكامن في استخدام الاعداد في اللغات البدائية ، تشير الى نقص في القدرة العقلية ، او ترتبط بقصور في الفكر البدائي وبعدم قدرته على تصور الاعداد الكبرى .

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

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

ولقد اعترض « دوركيم » على فلاسفة المعرفة (٢٤) الذين حاولوا رد المعنى الكلي الى اصل عقلي ، على ما يقول القبليون ، او الى اصل شعوري على ما يقول التجريبيون ، — من حيث ان المعنى الكلي ظاهرة غير شخصية ، كما انه ليس من صنع العقل الفردي ، بل انه من اختراع عقل تلتقي فيه جميع العقول ، وتمتزج فيه شتى الوجدانات والمشاعر الجمعية .

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

ولا شك ان فكرة الكلية هي الصورة المجردة لفكرة المجتمع عند دوركيم ، فالمجتمع في رأيه هو ذلك الكل الذي يحوي في طياته مجموع الاشياء ، وهو ايضا ذلك النوع المتعالي الذي يشتمل على كل الانواع (٩٥) . وتلك نظرة ، دوركايمية فلسفية ، ترد المجموع العددي الى مفهوم المجموع الاجتماعي .

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

حيث يعتبر الاهالي الرقم اربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم الى أربعة اقسام كبرى ، وهي « بيلكوت Peelkut » و « والدي Waldai » و « بوريتي Pureti » و « سوت Sot » (٩٦) بمعنى ان تلك الاقسام الاربعة تفسر الاصل الاجتماعي الذي يجعل من الرقم اربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر اجتماعية ودينية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ملاحظات ومراجع الفصل الثاني

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

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

(ملحق النصوص .. النص السابع)

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

(ملحق النصوص .. النص الثامن)

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

(ملحق النصوص .. النص التاسع)

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

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

(ملحق النصوص .. النص العاشر) •

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

(ملحق النصوص .. النص الحادي عشر) •

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

31. Lalande, André, *La Raison Et Les Normes*; Hachette, Paris 1948. P. 38.
32. Radcliffe - Brown, A. R., *Andaman Islanders*, Free Press, 1948. P. 258.
33. Lalande, André., Op. Cit. PP. 38-39.
34. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924. P. 153.

(ملحق النصوص .. النص الثاني عشر) •

35. Durkheim, Emile, *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique, Vol. V I P. 70.
36. Ibid : P. 67.
37. Evans - Pritchard. E. E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press 1950. P. 109.
38. Ibid : P. 109.
39. Ibid : P. 192.
40. Ibid : P. 255.
41. Ibid : P. 114.
42. القافلة - كارلتون كون - ترجمة « برهان دجاني »
ص ٣١٧ طبعة بيروت •
43. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, P. 326.

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

(ملحق النصوص .. النص الثالث عشر)

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

46. Ibid : P. 262.

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

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

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

(ملحق النصوص .. النص الرابع عشر)

50. Ibid : P. 80.

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

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

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

54. Ibid : P. 157.

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

(ملحق النصوص .. النص الخامس عشر)

56. Ibid : P. 153.

(ملحق النصوص .. النص السادس عشر)

57. Ibid : P. 154.

58. Ibid : P. 155.

59. Ibid : P. 156.

60. Ibid : P. 157.

61. Ibid : P. 159.

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

63. Ibid : P. 153.

(ملحق النصوص .. النص السابع عشر)

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

65. Ibid : P. 630.

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

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

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

الفصل الثالث

سوسيولوجية المعرفة

✱ تمهيد

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

تمهيد :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

في زعم الاجتماعيين انما تدور في حلقة مفرغة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

وازاء ذلك الاتجاه الكانطي أشار « ولهم جيرو سالم Wilhelm Jerusalem » (٢١) الكثير من الانتقادات والاعتراضات ، التي يؤيده فيها « ماكس شيلر Max Scheler » تلك التي تركز على تهافت قائمة المقولات التي وضعها كانط ، من حيث أنها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبي التي تمخض عنها العصر الكانطي .

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

من حيث أن قوانين الفكر البدائي تختلف اختلافا تاما عن

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

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

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

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

الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة :

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

أن المعرفة تصدر عن الواقعية الجمعية ، كما ينشأ الفكر عن التجربة المعاشة التي يحيها كل فرد في حياته الاجتماعية (٢٢)

من حيث أن الفرد لا يتجه كلية بفكره وشعوره نحو العالم أو الطبيعة ، بل انه على العكس من ذلك ، يتجه مباشرة نحو المجتمع الذي يشارك فيه (٢٣) ، كما أن التجارب الاجتماعية التي يمارسها الفرد داخل نطاق الجماعة ، انما تنطبع بطابع المجتمع ، تشكل من فكره ومعرفته ، وعلى هذا الأساس لا يعتبر الفكر عند دوركيم - واقعة أولية - وانما هو نتاج المجتمع والتاريخ (٢٤) .

وهذه نزعة كونتية الأصل ، فقد كان « أوجست كونت » يقول « اننا لا يمكن أن نعرف أية فكرة معرفة كاملة الا بالرجوع الى تاريخها » (٢٥) ومن ثم كانت النظرية السوسيولوجية في المعرفة ، تستند الى التاريخ وفي حدود التاريخ ، بتحليل الفكر طبقا للواقع التاريخي ، وتفسير الحقيقة استنادا الى التصور الجمعي ، من حيث أن المجتمع هو المصدر الحقيقي والشرعي للأفكار .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن هناك نظريات متعددة في سوسيولوجية المعرفة ، صدرت جميعها بظهور كتابات « بيتريم سوروكين Sorokin » و « كارل ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » (٢٦) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات :

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

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

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

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

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

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

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

ماركس « الاطارات الوجودية Existential Basis » للمعرفة والايديولوجيات ، تفسيراً اقتصادياً ، بصورها عن بنية الفكر الطبقي . حيث التفت ماركس الى عوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقي أو « البناء الأسفل Infra-Structure » الذي يستند « البناء الأعلى Supra-Structure » (٤٣) . ويتعلق البناء الأعلى بكل المظاهر العليا للفكر الانساني ، التي تتمثل في الايديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع . كما يرى ماركس أيضاً ، أن تحليل المجتمعات ، ومعرفة اتجاه تطورها ، يجب الرجوع فيه الى دراسة « البناء الأسفل » أو « البناء الاقتصادي » الذي يتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات ، على اعتبار أن طريقة الانتاج في الحياة المادية ، انما تسيطر على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، وعلى هذا الأساس أكد ماركس الصفات النوعية للظاهرة الاجتماعية حين يقول :

« ليس الشعور هو الذي يحدد وجود »

« الانسان ، ولكن على العكس فان »

« الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد »

« ذلك الشعور » . (٤٤)

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

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

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

المقولات والطبقات الاجتماعية :

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

« ان الأفكار والمقولات الانسانية ليست »
« خالدة ، وكذلك العلاقات التي تعبر عنها »
« ليست خالدة، وهي عبارة عن نتاج تاريخي »
« انتقالي (١) » .

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

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

واستنادا الى ذلك الفرض الاقتصادي التاريخي ، يقيم ماركس نظرية في سوسيولوجية المعرفة ، تفسر الرابطة الاقتصادية بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ، وترد البناء الايديولوجي الأعلى La superstructure idéologique (٢) الى أصول وجذور طبقية .

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

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

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

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

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

ودرس وظيفة العلم الوضعي والتكنولوجيا في المجتمع الرأسمالي، على اعتبار أنهما من ضرورات الاقتصاد وأدواته . حيث يستخدمهما العلم الاقتصادي في اشباع حاجات الانسان (٥٢) .

وما يعنينا من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، ليس مجرد دراسة الظاهرة الاقتصادية في حياة المجتمعات ، بل بالالتفات الى ذلك الاتجاه الماركسي الذي أبرز مدءا هاما بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة ، وهو أن تطور الفكر والمعرفة في السياق التاريخي ، لا تفسرهما الا أسباب اجتماعية ، وأن الفكر لا يتشكل الا حسب الظروف التاريخية ، وأن كل مجتمع يصنع بناءه الفكري بشروط مستمدة من ماضيه ، ومن تراثه الحضاري ، المستند الى أصول اقتصادية وأسس مادية .

موقف ماكس شيلر Max Scheler :

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

فاذا كان ماركس قد التفت الى ذلك التلازم بين المثالي والواقعي (٥٣) فيما يسميه بالأساس الأسفل والبناء الأعلى ، وما يصدر عن كل منهما من تكامل متبادل ، فإن « ماكس شيلر » ، قد تابع هذا الاتجاه بالالتفات الى القوى السيكولوجية ، و « العناصر البيولوجية » الكامنة في تلك البناءات والطبقات السفلى ، والتي تصدر عنها امكانيات خاصة تحدد معالم البناء العقلي والثقافي للمجتمع (٥٤) .

واذا كان ماركس ماديا في تفسيره الايديولوجي للتاريخ ، فان « مانهايم » يرد تلك الايديولوجيات التي تحدد معالم الفكر الانساني ، بالنظر الى الشروط الاجتماعية ، كما يفسر الأسس الوجودية للفكر الانساني بالرجوع الى المواقف التاريخية (٥٦) . ومعنى ذلك أن النزعة الماركسية ، كانت إحدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الاتجاه الفلسفي التاريخي عند « كارل مانهايم » (٥٧) .

علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie :

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

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

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

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

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

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

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

السيكولوجية والبيولوجية ، على العكس من تلك العوامل
السوسيو اقتصادية Socio-economic Factors التي أكد عليها
« كارل ماركس » (١١) .

ولكن شيلر لم يستطع أن يشيد نظرية تاريخية من هذا النوع
الماركسي القائم على أساس التفاعل المتبادل بين أسفل البناء
وأعلاه ، وانما وجدناه يكتفي بالنظر الى تلك الحوافز
السيكوبيولوجية ، تلك التي يستند اليها الفكر الانساني في
عمومه (١٢) .

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

وارتكانا الى هذا الزعم ، فان الفكرة عند « ماكس شيلر »
ينبغي أن تستند الى أساسها الموضوعي الكامن في البناء الأسفل
المحرك ، والا تحولت الى مجرد نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة
عقيمة لا أساس لها من الموضوعية (١٣) . حيث أن تلك القوى
البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار وتنبت
عنها أشكال المعرفة ، ولها امكانياتها الذاتية في تكوين البناءات

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

هكذا يؤكد « ماكس شيلر » (٦٤) على تلك الميول والقوى السفلية التي تفتح في زعمه نوافذ الفكر والمعرفة ، وتطرق الأبواب للوصول الى « الروح » ، كما ينبغي أن يوجد صاحب « العقل الخلاق » والروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ويترك تلك الأبواب . حتى تتحول تلك القوى السفلية الكامنة من « عالم القوة » والامكان ، الى « عالم الفعل » والتحقق ، فتتفتح تلك الامكانيات المغلقة وتنطلق تلك القوى الحبيسة من عقالها .

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

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

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

وعلى ذلك النحو الذي نراه كونه ميز « شيلر » (٩٥) بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، يسود كل منها في كل المجتمعات ، وتتعاصر تلك الأشكال في كل مجتمع وتتخذ نمطا ثابتا في الحياة الاجتماعية ، وتلك الأشكال الثلاثة للمعرفة هي « المعرفة الدينية » و « المعرفة الميتافيزيقية » و « المعرفة العلمية » .

ويمثل كل شكل منها بعض الأفراد من « حاملي المعرفة Carriers of Knowledge » على حد تعبير « زنانيكى Florian Znaniecki » (٩٦) الذي لا يرى داعيا لوجود علم اجتماع المعرفة . وانما يؤكد فقط على وجود « علم اجتماع حاملي المعرفة » ، ويقصد « زنانيكى » بحامل المعرفة ذلك الانسان الذي يتقبل المعرفة ويتفهمها وينقلها عن طريق التربية الى الآخرين ، ولذلك كان لحامل المعرفة وظيفته الاجتماعية في البناء الثقافي والاجتماعي .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وعلى العكس من الانسان الجوهري ، يكون « الانسان

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

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

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

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

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

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

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

كارل مانهايم وموضوعية المعرفة :

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

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

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

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

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

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

ولد مانهايم في بودابست (٨٢) ، وهي مركز من مراكز الانتشار الثقافي للفكر الألماني ، وعاش في فترة سياسية عصبية ، وشاهد جوا فكريا متصارعا أثناء الحرب العالمية الأولى ، وعاصر فترة حرجة في تاريخ العالم . حيث اجتاحت أوروبا كثير من الثورات والاضطرابات ، وكان لتلك الظروف السياسية والاجتماعية أثرها في تشكيل الفكر المانهيمي ، فخلقت منه انسانا من طراز خاص ، اذ أنه شاهد أزمة الفكر والثقافة التي سيطرت على العقل الأوروبي ، وراقب عن قرب تلك النكسة الاقتصادية العالمية التي نكبت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث اجتاحتها الكثير من حركات التمرد والعصيان .

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

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

على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

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

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

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

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

الفينومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها :

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

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

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

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

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

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

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

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

اعتراضات ما نهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي :

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

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

الذات نحو ادراك الموضوعات وفهم الظواهر .

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

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

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

وعلى هذا الأساس أنكر مانهايم الموقف الوضعي لأنه ينهض

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

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

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

النزعة التاريخية : Historicism

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

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

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

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

وكذلك رفض مانهايم المذهب الدوركايمي (٩٩) الذي افترض « عقلا ميتافيزيقيا خالصا » يخلق بعيدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

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

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

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

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

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

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

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

وعلى هذا الأساس ، ارتكزت اهتمامات مانهايم الى دراسة « المواقف » (١.٢) ودورها الحتمي في تحديد الكيفية التي يدرك بها الفرد موضوعا من الموضوعات ، وفي وضع طريقة فهمه وتأويله لتلك الموضوعات .

وارتكنا الى هذا الفهم المانهيمي - تعددت طرق الفكر وأساليب المعرفة ، اذ أنها تتعدل وتتبدل طبقا لتبدل المواقف وتحولها على مر العصور ، وبذلك يضيف مانهايم الى منطقها الاجتماعي للمواقف عنصرا تاريخيا ديناميكيا (١.٣) يفسر « نسبية العمليات » و « المواقف السوسيوتاريخية » ، وصلتها الوثيقة بسوسيولوجية الفكر والمعرفة .

كما أن تلك « العمليات التاريخية » ، لا تدور رحاها « كما هي في ذاتها » في كل عصر ، ولكن تلك العمليات تتقيد فحسب بموقف تاريخي محدد بالذات . تلك المواقف التي لا تتكرر « بشحمها ولحمها » لأنها تمر ولن تعود ، كما يتحدد كل موقف منها تحديدا تاريخيا واجتماعيا (١.٤) . ولذلك تضيف تلك المواقف على الأشياء معانيها ، كما أنها لا تفرض ذاتها على الفكر فحسب ، بل وعلى سائر موضوعات العالم أيضا ، حيث تختلف أنظارنا الى العالم باختلاف تلك المواقف .

ومن هنا صدرت أسس الاتجاه المانهيمي في نسبية المعرفة ، وتلك سمة أساسية من سمات الفكر (١.٥) عند مانهايم على ما يذكر « روبرت ميرتون » .

الاتجاه الوظيفي Functionalism :

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

حيث يستند المنهج المانهائمي في البحث الى وجهة النظر البنائية في تحليله للمعرفة ، وتفسيره للوقائع الجزئية بالنظر الى سياقها العام ، (١٠٦) دون عزلها أو فصلها عن ذلك البناء الكلي التي هي جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعي والسياق التاريخي ، يضيفان على الظاهرات والأحداث الجزئية مغزاها ومبناها .

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

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

وعلى هذا الأساس لا نفهم أية فكرة جزئية الا من خلال سيافها العقلي الكامن في بنية « الحقيقة السوسيو تاريخية » ولا تتسم الحقيقة عند مانهايم بخصائص استاتيكية (١٠٧) ثابتة ، على ما تصور الفلاسفة ، ولكن بنية الحقيقة عند مانهايم حافلة في باطنها وجوهرها بشتى « القوى » و « الصراعات » و « المتناقضات » المنبثقة أصلا من القوى الديناميكية التاريخية التي تنبث وتنتشر في السياق التاريخي .

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

ومن ثم لا ينبغي في رأي مانهايم ، أن ننتزع أنماط الفكر ومناهج المعرفة من وجودها الشخص ، ومن سياقها الاجتماعي . وعلى هذا الأساس وجه مانهايم انتقاداته (١٠٨) العنيفة الى تلك التحليلات الجافة المجردة التي قدمها المناطق في الفكر السوري ، فان المنطق الميتافيزيقي في زعمه ، انما ينتزع الفكر انتزاعا تعسفيا من وجوده التاريخي ، ومن مصادره الاجتماعية تلك التي تحمل في طياتها عناصر فهمها وتبريرها .

وهكذا نجد أن الفكر المانهامي في المعرفة ، يتجه اتجاهها وظيفيا ، وينحو نحواً بنائيا ، فأصبح علم اجتماع المعرفة عند

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

دينامية العمليات والمواقف في التاريخ :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولكن سوسيولوجية الحقيقة عند مانهايم ، انما تقيم وزنا

لدراسة البنية الاجتماعية للفكر (١١٨) في مختلف أشكاله وصوره وتطوراتهِ خلال عصور التاريخ ، ومن هنا استند علم اجتماع المعرفة عند مانهايم الى تاريخ الفكر ، فبه نتعرف على نشأة الأفكار وعلى ما يطرأ عليها من تغيرات .

على اعتبار أن « أحداث التاريخ » هي مادة علم اجتماع المعرفة ، وأن الفعل الانساني هو الجوهر الحقيقي لعمليات التاريخ ، وأن التاريخ الحقيقي للأفكار والمعارف ، يستند الى تحليل الفكر في أصوله الجذرية بالنظر الى المواقف الاجتماعية ، حيث نستطلع أشكال الفكر وأنماطه في استنادها الى الحقائق السوسيو تاريخية Historico-social reality (١١٩) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

مناهج الفكر عند مانهايم :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

التخطيط. ومنهج التفكير :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

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

12. Ibid : P. VI.

13. Ibid : P. 54.

14. Ibid :

15. Ibid : P. 254.

• (ملحق النصوص .. النص الحادي والعشرون)

16. Ibid : P. 49.

• (ملحق النصوص .. النص الثاني والعشرون)

17. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 366.

18. Ibid : PP. 372 373.

19. Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Vol: I Georges Routledge, London. 1945. P. 201.

20. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia, an Introduction, to the Sociology of Knowledge*, Trans By Louis Wirth, and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 237.

21. Ibid : P. 238.

22. Gurvitch, Georges, *The Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 379.

23. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, P. 12.

24. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

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

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للاستاذ الدكتور
السيد بدوي .

36. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. P. 373.
37. Ibid : P. 379.
38. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans. By Paul Kecskemeti, London. 1952 P. 4.
39. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kagan Paul, London. 1960. P. IX.
40. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Fourth Edition Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. London. 1948 P. 36.

• (ملحق النصص ٠٠ النص السادس والعشرون)

41. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 374.
42. Mannheim, Karl., Op. Cit. PP. 49-50.
43. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 373.
44. Ibid : P. 373.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص السابع والعشرون)

45. Ibid : P. 390.
46. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » دار الفكر العربي ، فبراير ١٩٤٩ ص ٤٥

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

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

(ملحق النصوص . . النص الثلاثون)

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

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

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

(ملحق النصوص ٠٠ النص الحادي والثلاثون)

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

(ملحق النصوص .. النص الثالث والثلاثون)

109. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge*, Routledge, & Kegan Paul, London. 1952. P. 190.

• (ملحق النصوص .. النص الرابع والثلاثون)

110. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology and Social Psychology*, Trans. By Paul Kecskemeti, London. 1953. P. 30.

111. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940 P. 130.

112. Ibid : P. 272.

113. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, London. 1953. P. 3.

114. Ibid : P. 6.

115. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London. 1940. P. 240.

• (ملحق النصوص .. النص الخامس والثلاثون)

116. Ibid : P. 239.

117. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 178.

118. Ibid : P.179.

119. Ibid : P. 182.

• (ملحق النصوص .. النص السادس والثلاثون)

120. Ibid : P. 189.

121. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. PP. 11-12.

122. Ibid : PP. 13-14.

123. Ibid : P. 38.

124. Ibid : P. 15.

125. Mannheim, Karl., *Man and Society in An Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942. P. 163.

• (ملحق النصوص .. النص الثامن والثلاثون)

126. Ibid : P. 150.

• (ملحق النصوص .. النص التاسع والثلاثون)

127. Ibid : P. 151.

• (ملحق النصوص .. النص الاربعون)

128. Ibid : P. 152.

• (ملحق النصوص .. النص الحادي والاربعون)

129. Ibid : P. 153.

130. Ibid : P. 33.

• (ملحق النصوص .. النص الثاني والاربعون) •

131. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. P. 105.

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

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ميدان المعرفة والمقولات

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

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

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

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

تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة .

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

مشكلة المقولات في الفلسفة :

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

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

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

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

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

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

بمعنى أن المقولات الأرسطية ليست الا تجريدات أو صورا

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

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

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

واذا كان « كانط » قد التفت الى « صور المقولات » ، فقد انشغل « هيجل Hegel » من بعد ، « بمادة تلك المقولات » وفحوى تلك الصور . ونظر هيجل بذلك الى « مضمون الفكر » . وحاول أن يبتدع منطقاً جديداً يبحث في « مادة الفكر » ويتعلق بفحوى المقولات ، ولا يقيم وزناً لصوريتها أو فراغها الكانطي .

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

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

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

« اذا قلنا ان المقولات عارية تماما عن »
 « الواقع . فان ذلك القول يعني أنها لا تتضمن »
 « في ذاتها اية حقيقة . لأنها تظل حقيقة »
 « صورية دون أن تصبح حقيقة كاملة . واذا »
 « ظلت الحقيقة صورية خاصة ، دون أن تلتبس »
 « بالواقع ، فهي تجريد فارغ ، اذ أنها حقيقة »
 « منفصلة عن مضمونها ومحتواها » . (١)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الهيجيلية والنظرية السوسيولوجية :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فاذا كان هيجل « ديناميكيًا » في تصوره المنطقي « لتطور الفكرة » ، فان ماركس كان ديناميكيًا هو الآخر في تصوره الجدلي « لتطور المجتمعات » . واذا كانت « الفكرة » هي التي تحدد التاريخ عند هيجل - فان « التاريخ » عند ماركس ، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذي يعد « الفكرة » (١٧) .

المدرسة الفرنسية الجديدة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مقولة الزمان :

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

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

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

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

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

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

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

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

الزمان باعتباره كما منفصلا (٢١) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فليس الزمان الكانطي تصورا امبيريقيا مشتقا من التجربة أيا كانت ، ولكن هو ذلك التآني La simultanéité (٢٧) المشاهد في تتابع الأحداث والذي يتجلى في سياقها .

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

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

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما الى مجرد ماهيات أو تصورات عقلية على ما يقول « ليبنتز » وهذا هو الاعتراض الرئيسي الذي اعترض به « كانط » على « ليبنتز » فان الزمان الكانطي ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة *une forme pure* في « الحدس الحسي *L'intuition sensible* » (٣٨) .

ومن هنا ينكر « كانط » على « ليبنتز » الصفة العقلية الخالصة لفكرة الزمان ، اذ أن الزمان الكانطي من معطيات الحساسية ، لأنه « صورة الحس الداخلي *La forme de sens interne* » (٣٩) ، أن أنه صورة الحدس ، ومن ثم كان الزمان الكانطي « حدسيا » من ناحية و « أوليا » من ناحية أخرى ، اذ أنه صورة أولية من صور الحساسية ، ولذلك يصبح الزمان هو « الشرط الصوري والقبلي *La Condition formelle a Priori* لكل الظاهرات على العموم » .

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

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

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

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

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

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

البرجسوني على التصور الكانطي لفكرة الزمان .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« اذا كان التقسيم الزماني الى أيام وأسابيع »
« وأشهر وسنوات يطابق تنظيم النشاط »
« الاجتماعي ، فانه يطابق أيضا نظام »
« الظواهر الطبيعية » (١٠) •

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

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

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

مقولة المكان في الفلسفة :

وعلى نفس النحو الذي انتحيناه بصدد عرضنا لفكرة الزمان، سنعالج فكرة المكان حيث نشاهد في تاريخ الفلسفة موقفين أساسيين للتصورية المكانية ، وهي التصورية الواقعية الأرسطية والبرجسونية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية المجردة من جهة أخرى .

فقد درس « أرسطو » فكرة المكان بالنظر الى المكان الواقعي المحسوس ، ولم يلتفت على ما فعل « كانط » الى المكان المجرد أو المثالي *Ideale* (٦٠) . فالمكان عند « أرسطو » هو المكان الطبيعي الذي يتميز بالأبعاد الثلاثة ، ولذلك كان المكان الأرسطي هو موضوع الهندسة ، حيث أن أشكال الهندسة إنما تتعلق وتستند أصلا الى المكان ، الا أن الشكل الهندسي ، كما عبر عنه أرسطو هو « صورة بلا مادة » (٦١) .

ومن هنا تصور « كانط » فكرة المكان ، على نحو مخالف للتصور الأرسطي فقدم في كتابه « نقد العقل الخالص *Critique de la Raison Pure* » عرضا ميتافيزيقيا لفكرة المكان ، وقصد كانط بالاستعراض الميتافيزيقي بأنه السند الفلسفي الذي يبرر أولية فكرة المكان .

ولذلك يقول كانط : « ان الاستعراض الميتافيزيقي إنما يبرر تلك الأولوية التي تتميز بها الفكرة » (٦٢) واستخلص كانط من ذلك ، أن المكان ليس تصورا امبيريقيا منتزعا من التجربة الخارجية ، اذ أننا اذا ما أدركنا محتويات المكان عن طريق

التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللانهائي ؟! وعلى ذلك فلا يمكن ان نتصور الا أن « المكان في ذاته » هو صورة أولية من صور العقل ، باعتباره اطارا قبليا لمواضع الأشياء .

ودليلنا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه « لا متناه » وليس في التجربة الحسية سوى المقادير « المتناهية » ، فالمكان « اللانهائي » هو تمثيل قبلي وتصور معطى في العقل ، ولا يوجد في التجربة ، ويعبر كانط عن دليله الذي يسوقه ليستدل به على قبيلة المكان بقوله :

« ان المكان تصور ضروري قبلي ، ويستخدم »
« كأصل أو أساس لكل الحدوس الخارجية . »
« ولا يمكن اطلاقا أن يتصور الانسان »
« استحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن »
« أن يتصور مكانا خاليا من الموضوعات »
« ولذلك يمكن اعتبار المكان كشرط لامكان »
« قيام الظواهر » (٦٣) .

ومن هذا النص الذي ساقه كانط ، يتضح لنا ان المكان هو بالضرورة تصور أولي قبلي « a Priori » ، كما أنه أيضا هو الشرط الضروري لقيام الظواهر الخارجية . وبفضل تلك الضرورة والقبلية يستند اليقين الرياضي ، الذي يبرر مشروعية قيام « مبادئ الهندسة » و « قضاياها الأولية التركيبية » اذ أن الهندسة عند كانط هي علم القضايا التركيبية الأولية (٦٤) .

وخلاصة القول : ان المكان من وجهة النظر الكانطية ، ليس « واقعا محسوسا » كما يتصور « أرسطو » ، كما أنه لا يستند كلية الى التجربة ، كما يدعي « جون لوك » و « دافيد هيوم » ، وانما المكان عند كانط هو « صورة » أو « قالب » أو « اطار » وهو صورة فارغة وقالب أجوف ، واطار ينتظر الامتلاء عن طريق الحس والامدادات الآنية من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكانطي هو « صورة الحساسية الخارجية » ، التي نؤلفها عن طريق « الحدس الخالص » باعتباره « صورة خالصة للحساسية Forme Pure de la sensibilité » (٦٥)

واذا كان المكان كما تصوره أرسطو هو « موضوع الهندسة » فان هذا الموضوع ليس « شيئا » ، وانما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها . فليس المكان « مادة » أو وجودا « قائما بذاته » وانما هو صورة أولية من صور الحساسية .

ولقد رفض « برجسون Bergson » هذا الحل الصوري الخالص لمشكلة المكان ، وأنكر تلك القبيلة والأولية التي يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المكان ، وأخذ على كانط أنه اعتبر المكان « تجريدا ذهنيا » ، وذهب في فلسفته الترانسندنتالية الى سلخ المكان عن مضمونه (٦٦) ففصل ما بين « صورة » المكان و « مادته » .

ولكن التصور البرجسوني للمكان - ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطي - الا أنه يتميز بأنه مكان واقعي ، وليس صورة فارغة ، جوفاء ، ومن ثم كان المكان عند « برجسون » هو الوسط المادي الواقعي الذي بفضلله يشيد الفكر تصوراته في

« الكم » و « المقدار » : هو المادة التي على أساسها يكون العقل
فكرة « العدد Le nombre » (٦٧) .

وإذا كان الزمان عند « برجسون » هو ديمومة تستعصي على
لغة الكم ، لأنها لا تقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، إلا أن
المكان البرجسوني ، هو ذلك الكم الواقعي المتجانس الذي يقبل
التقسيم والتكميم ، ومن ثم كان « المكان » عند برجسون هو
« مبدأ العدد » وليس « الزمان المحدود » كما تصور أرسطو .

وإذا كانت الزمانية البرجسونية ، هي « كيف » صرف ،
وجريان دائم لا ينقطع ، وهو ما يميز الحياة الوجدانية
والروحية ، حين تسري في امتداد متتابع في مجرى الوجدان ، إلا
أن المكانية البرجسونية هي « كم » خالص ، على اعتبار أن الكم
هو العنصر المميز لعالم المادة .

فالمكان اذن ، عند برجسون ليس « شرطاً أساسياً » من شروط
قوانا العارفة كما يقول كانط ، وإنما هو أسلوب من أساليب
العقل ، حين يتعامل مع المادة الجامدة . وهو رمز للاتجاه
الصانع للعقل الانساني ، لأن الصانع الأساسية للعقل هي
الصناعة . ومعنى ذلك أن المكان البرجسوني هو من انشاء العقل
وصناعته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف مجعول بقصد
العمل .

ولعل برجسون في استعماله لفكرة المكان لم يكن امبيريقيا أو
صوريا ، وإنما كان « براجماتيكيا » خالصا . فان المكان عنده لم
يكن كليا أو ضروريا بالمعنى الكانطي ، ولم يكن واقعيا بالمعنى

الأرسطي ، وانما هو اصطلاح بسيط مجعول للعمل ، هو — انشاء العقل الصانع ، ومن خلق العقل العلمي الذي يستخدم لغة الكم والقياس في معالجته للمادة في امتدادها ، وحين يتعامل مع سائر الأجسام والحركات والمقادير في وجودها الكمي الجامد .

ولقد حاول « بول موي Paul Mouy » أن يوفق بين وجهات النظر « الصورية » و « البراجماتيكية » للمكان ، بتعريف جامع شامل مانع ، فيقرر صورية المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراجماتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

« المكان صورة أولية - وهو رمز »
« ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك »
« أنه يعرف عن طريق الحدس الفطري »
« ولكنه ينشأ بواسطة نشاط العمليات »
« العقلية المستقلة ، ويبدو أولا في الإدراك »
« الحسي ، ومن بعده في الرسم أو في غيره »
« من الأساليب العملية (١٨) »

وفي ضوء تلك الكلمات التي ساقها « منطقي معاصر » ، يرى « بول موي » أن المكان « صورة أولية » ، وهو في هذا القول يؤيد الاتجاه الكانطي ، الا أنه يؤكد في نفس الوقت على أنه « رمز ومقياس » يستخدم في الجوانب العملية .

ولقد التفت « عالم معاصر » ، وأعني به « جيمس جينس Sir James Jeans » الى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها

ومصادرها ، فحدثنا في طيات كتابه « الفيزيكا والفلسفة » عن المكان « التصوري » و « الادراكي » ، وعن المكان « الفيزيقي » و « المطلق » .

أما عن « المكان التصوري Conceptual Space » (٦٩) ، فيعني به ذلك المكان الهندسي الذي يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك المكان الهندسي المجرد الا في عالم العقل ، ومن هنا يمكن أن يكون المكان « أقلديا Euclidean » ام « غير أقلدي Non Euclidean » ، وسواء أكان المكان « ثلاثي الأبعاد » أم « متعدد الأبعاد multi-dimensional » فان هذه التصورات جميعها ، هي من قبيل التصورات المكانية الهندسية ذات الأصل العقلي الخالص .

ويعني جيمس جينس ، بالمكان « الحسي أو الادراكي Perceptual Space » ذلك المكان المدرك عن طريق التجربة والاحساسات ، حين نشعر بمكان موضوع ما عن طريق الحس لادراك شكله أو حجمه أو مقداره . أما عن « المكان الفيزيقي Physical Space » (٧٠) فهو ذلك المكان المستخدم في الطبيعيات والفلك Astronomy » .

واذا كان المكان التصوري والمكان الادراكي ، هي أمكنة خاصة بتصورات الانسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك حساس ، فان المكان الفيزيقي هو ذلك النوع الذي يعالجه « العلم الطبيعي » حين يدرس الحركة والسكون وحين يقيس سقوط الأجسام ومختلف السرعات الحادثة في المكان الطبيعي .

أما عن النوع الرابع والأخير من أنواع المكان ، فهو « المكان المطلق absolute space » (٧١) ويعتبره « جيمس جينس » شكلا خاصا آخر من أشكال المكان الفيزيقي ، افترضه « نيوتن » حتى يستطيع على أساس هذا الفرض المكاني المطلق ، أن يضع أسسا يقيم عليها نظرياته في الميكانيكا والحركة .

الا أن الحركة عند « اينشتين Einstein » من بعد ، لم ترتبط بفكرة المكان المطلق ، وانما ارتبطت بفكرة « المكان النسبي » ، واتصلت فكرة الحركة عند « اينشتين » بالنسبية المكانية ، حيث تحدث الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى .

ولذلك نلاحظ أن علم « اينشتين » انما يتفق مع علم « نيوتن » في واقعية المكان ، ويختلف عنه ، في أن واقعية المكان عند اينشتين هي واقعية نسبية وليست مطلقة ، ومن هنا صدرت « النظرية النسبية » في المكان والزمان عند اينشتين .

وفي الواقع ، لقد انشغل « نيوتن » و « كانط » بالمكان الأقليدي ذي الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما الى أن « الضوء » والظواهر « الكهرومغناطيسية » لها زمانها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكاني ، وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتني الذي عاشه كانط وآمن به . على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلكي دانمركي يدعى « رومر Roemer » منذ سنة ١٦٧٥ (٧٢) .

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتين » حيث توصل بفضلها الى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكي ذي الأبعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » الذي اكتشفه « اينشتين » ، هو الزمان الذي يتوحد مع المكان في وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء .

وارتكانا الى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتين » التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأسا على عقب ، فقد كانت الطبيعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » و « كانط » ، تنظر الى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماما احدهما عن الأخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الأجسام تتحدد في المكان الأقلدي بأبعاد ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدي زمانا كليا كونيًا ، وهو زمان بعينه في كل أرجاء المكان .

وينعكس الحال تماما عند « اينشتين » في النظرية النسبية حيث لا يستقل الزمان عن المكان ، ولا ينفصل كل منهما عن الآخر ، فأصبح الزمان « بعدا رابعا » لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدين ، وأصبح مبدأ الفصل بينهما من قبيل الضلال والخطأ .

فقد كان الزمان والمكان عند « كانط » مجرد اطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الحسية ، تماما كتميز المسرح عن التمثيلية التي تدور فيه . ولكن المكان عند « اينشتين » الذي أصبح بعده الرابع هو الزمان . هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لأية تمثيلية ، وانما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقي كله ، فهو والمادة شيء واحد عند « اينشتين » .

تلك هي فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة، حيث انهارت التصويرية الكلاسيكية للمكان ، بصور « هندسات لا اقليدية » عند «ريمان Riemann» و «لوباتشفسكي Lobtchevsky» تلك الهندسات « اللاأقليدية » التي أخذت بالمكان الهندسي الذي أبعاده « ٥ » ، والتي هدمت ثلاثية أبعاد المكان الأقليدي ووحدايته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكلية التي حدثنا عنهما « كانط » ، إذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهي من الهندسات والأمكنة والأبعاد والسطوح اللاأقليدية .

وكذلك انهارت أيضا التصويرية النيوتونية للزمان الكلاسيكي بحيث وجدنا الزمان عند « اينشتين » ليس شيئا منفصلا في ذاته وإنما هو عنصر متمم لفكرة المكان الفيزيقي باعتباره « بعدا رابعا » من أبعاد المكان .



هكذا عولجت فكرة المكان في ميدان الفلسفة ، وفي مجال العلوم والطبيعة .

ومن هذه النظريات التي رويتها عن المفكرين في نطاق المعرفة العلمية فيما يختص بالمكان والزمان كأساسين لظواهر الطبيعة ، وللمعرفة العلمية الطبيعية كانت أم رياضية ، وبغض النظر عن اختلاف هؤلاء الفلاسفة من حيث هم تصوريين أو واقعيين . فإن الأمر الهام هنا ، هو أنهم يتحدثون عن المكان والزمان ، كما هما في المعرفة العلمية ، بينما

يتحدث الاجتماعيون كما رأينا عن الأمكنة والأزمنة المختلفة
باختلاف مجتمعات البدائيين .

لذلك نراهم يتناولون غير ما يتناوله الفلاسفة . فالفلاسفة
عنوا بما يحتص بالمعرفة العلمية وحدها ، وبأصول هذه المعرفة
في الذهن .

وان الممعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولتي الزمان والمكان ،
لا يسعه الا ان يقول : انه موقف يجدد الموقف التجريبي القديم ،
في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه الا في القول ، بأن التجربة
عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة
عن دين الجماعة أو نشاطها ، أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة
في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة
كمنبع للمعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الحسية
الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثيرات
هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما
هو « جماعي » وما هو « فردي » ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا
تجريبييا خالصا .

ونحن نعلم بأن التجربة وحدها ، ليست هي المعلم الوحيد
للإنسان ، فكما أن الإنسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثالا لا
ينبض بالحياة والحس والعقل ، ورد الفعل حيال ما يتلقاه من
التجربة . فالإنسان العارف يعطي كما يأخذ ، ومكان العطاء
مجهول مغفل عنه ، في ذل مه تف تجريبي ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأي حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردي ، هو بيان ما يعطيه الانسان للتجربة ، وما يعطيه انسان يحتاج الى تحليل آخر ، ليس من طبيعة علم الاجتماع • ومن هنا تجيء ضرورة التحليل الفلسفي الميتافيزيقي ، الذي نحلل به المعرفة وننقدها ، لنتبين العناصر الأساسية التي يجيء بها الانسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو « انسان » لا تمثال •

ومثل هذا التحليل الفلسفي ، هو الذي ينقلنا الى القول بزمان ومكان قبلين أو حتى علميين يرضى بهذا العلم •

فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين • ففي العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهي ، وهذا الزمان المفرغ هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمي أو الفلكي •

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانساني من عنده ، الى عالم تجاربه ومجتمعه ، رغم التجربة والمجتمع •

أما المكان الذي تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المتشابه الأجزاء ذو الأبعاد الثلاثة ، الذي تنتقل فيه الأجسام انتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية ، أو حكومة محلية ، أو أعمال اجتماعية تعوق

الحركة لامتلائه بها ، فهو مكان هندسي يليق بالمعرفة العلمية وحدها . تلك المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان ، رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، بأن يصبح المكان ذو أبعاد عددها - ، و « ر » أكثر من ثلاثة أي أنها الى ما لا ينتهي ، فماذا يقول لنا المجتمع بصدد هذا المكان العلمي المعقد ؟!

مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، انما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم ان مسألة الزمان والمكان عندما تتعقد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى في مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع أو أبعاد لا تنتهي ، فاننا لن نعثر عليها مطلقا في المجتمع ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع . وانما السبيل اليها المعرفة العلمية التي هي مجهود العقل الفردي . فان « اينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع . لذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص .

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد الى المكان والزمان كما يريد العلم الرياضي والطبيعي . وكما يبحثهما الفيلسوف .

وهما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما •

وبذلك سسطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد على مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع •

ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطلع الى الزمان والمكان العلميين في طبيعتهم العلمية • تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل الا بالتحليل والنقد العقلين •

فالفلسفة في اتجاه ومعها العلم ، والأصالة ، والابتكار الفرديين ، وعلم الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف الى آخر . عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة •

وان من يستسلم للموقف الاجتماعي وحده لا يكون قد ألغى الفلسفة ، وانما يكون في الواقع قد أنكر العقل والقدرة العلمية ، الذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية •

* * *

فكرة العلية ومبدأ الحتمية :

واذا ما انتقلنا الى فكرة العلية وهي مقولة من مقولات الميتافيزيقا ، حاول الاجتماعيون أن ينسجوا اليها أصلا اجتماعيا • وربما لا توجد مسألة لقيت عناية من الفلاسفة ،

مثل ما لقيته مسألة العلية ، نبدوونها تستحيل كل فلسفة في المعرفة ، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود .

اذ أن مبدأ السببية على حد قول «مايرسون Meyerson» (٧٢) هو الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم ، بحيث اذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية ، فلسوف يتردى العالم الى فوضى ، والفكر الى اضطراب ونظرا لتلك الأهمية المعقودة حول فكرة السببية ، فقد انشغل الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم ، بفكرة العلية بقصد تفسيرها ، واماطة اللثام عن حقيقتها وطبيعتها .

والذي يعنينا من فيض مناقشات الفلاسفة في العلية ، هي أنها فكرة غامضة ومعقدة ، وأن القول البسيط « لكل معلول علة » انما يكتنفه الكثير من الصعوبات والمشكلات التي تقف عقبة أمام بداهته وبساطته . ولكن ما هي تلك العلية ؟ ولم نعتقد بمبدأ السببية ؟ وهل العلية مسلمة من المسلمات التي نتقبلها قبولاً دون مناقشة ؟ أم أنها مكتسبة من تجاربنا السابقة ؟!

في الواقع — اننا لا نستطيع أن نسلم بأن العلية قضية واضحة بداتها . نتقبلها قبولاً ، لأن العلية كمسلمة تفسح المجال لقبول مسلمات أخرى تناقضها . ومن جهة أخرى ، فاننا اذا اعتبرنا العلية قضية تجريبية ، نكتسبها اكتساباً من تجاربنا السابقة ، اذا ما وجدناها قائمة في كل حالة جزئية تصادفنا من تجاربنا ، ومن ثم نستطيع الاعاية التجريبية أن تكتسب صفة العموم ، على اعتبار أنها تلخيص لاحصاء الجزئيات ، وهذا هو الرأي السائد الذي ينادي به « جون ستيوارت ميل J. S. Mill » .

ولكننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي، لأنه ليس حاسما ...
فان الاحصاء لا يمكن أن يكون كاملا الا في أندر الأحوال ، كما
لا يمكن أيضا أن يؤدي الى حقائق يقينية كل اثنين ، اذ أن
الاحصاء يؤدي بنا الى نتائج محتملة فقط ، والاحتمال لا يتضمن
يقينا .

واذا كانت العلية ، على ما يقول « هاملان Hamelin » (٧٤)
هي ذلك الرباط الضروري لسياق الظواهر وتتابعها في نمط
عقلي محدد ، فلقد رفض « دافيد هيوم David Hume » فكرة
الرابطة التي تربط العلة بالمعلول ، بل وأنكر ضرورتها
واعتبرها ضربا من السفسطة والوهم Sophisme (٧٥) .

ومن ثم فسر « هيوم » فكرة العلية بردها الى العادة والتداعي ،
حيث أن فكرة الرابطة عند هيوم ، هي فكرة غيبية ليست
مستمدة من التجربة ، حيث أن « كل أفكارنا هي انطباعات
تصدر عن مشاعرنا All our Ideas are Copied
From our Impressions » (٧٦) .

واستنادا الى ذلك المبدأ التجريبي الخالص ، يقول هيوم « انني
لا أجد أن فكرة العلية هي الفكرة الوحيدة التي لا نراها أو
نعسها » لأنها تكن فيما وراء حواسنا كما أنها ليست في متناول
مشاعرنا (٧٧) .

فما تؤكده التجربة ، هو أن العلة والمعلول حادثان مختلفان ،
وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل وحده على الآخر ، فان
حركة الكرة الثانية من كرتي البلياردو (٧٨) ، هو حادث قائم

بذاته بالنسبة الى حركة الكرة الأولى ، وليس بينهما أية علاقة تشير الى ضرورة أو رابطة • اذ اننا لا نشاهد الا مجرد تعاقب أو تتابع بين حركة الكرة الأولى وحركة الكرة الثانية • ومن هنا الشك عند هيوم في أصل الضرورة وانكار مبدأ العلية •

ولعل مناقشة « هيوم » لفكرة السببية ، كانت عاملا حاسما في قيام فلسفة كانط النقدية ، فقد أيقظه هيوم من نومه الدجماطيقي وسباته الاعتقادي (٧٩) • واذا كان « هيوم » بفلسفته الشكية لمبدأ العلية ، قد حاول أن يدفع بالمعرفة الى الأمام ، الا أنه أخفق في اقامة المعرفة الكلية الضرورية ، بما أخذ به من مبادئ تجريبية وبما اعتقده من مناهج تداعي المعاني (٨٠) • فليست المعرفة مجرد تداع للمعاني ، كما أن مبدأ « العادة » الذي يأخذ به هيوم لا يؤدي بنا الى المعرفة •

ولقد أشار « ايمانويل كانط » في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (٨١) « نقد العقل الخالص » الى خطأ هيوم وشكه في العلية وردها الى التداعي والعادة ، على حين أن السببية عند « كانط » هي مبدأ قبلي A Priori يتصف بالضرورة والكلية « حتى يصبح العلم ممكنا » على الأقل •

وبذلك أنقذ « كانط » العلم والمعرفة من تلك الشكوك التي أثارها « هيوم » حول فكرة العلية ، وأزال الغموض الذي فرضه هيوم على فكرة « الضرورة » • فالعلة عند « كانط » تقوم على أساس « قبلي » ، فان العقل الخالص مزود بمقولة السببية • تلك المقولة التي تنصب فيها مادة الأحداث الآتية من الخارج ،

فترتبط العلة بالمعلول، ويتصل السابق باللاحق والتالي بالمقدم، في ارتباط ضروري يحتمه العقل، ويؤكد الفكر الرابط، وإن لم تحتمه التجربة .

تلك هي النظرة الكانطية التي تعتبر قانون العلية قانوناً قبلياً في العقل، ولكن تلك النظرة لا يمكن قبولها أو رفضها كلية، بل يمكن تجريحها فيبدو وضعها، ضعيفا، وذلك عندما نصوغ العلية صياغة محكمة، فيتضح عندئذ أن العلة فكرة معقدة غاية التعقيد، بل وغريبة عن أذهاننا، بحيث يتعذر القول بأنها قبلية .

لأنه عند الفحص الدقيق لا نقول : « لكل معلول علة » ، وإنما نذهب الى القول بأنه : « تنتج المعلولات عن أسبابها اذا توفرت ظروفها المعينة » أو كما يقول « ماركسون » Meyerson : « في كتابه « الهوية والواقع *l'identité et la Réalité* » : ان العلة والمعلول بينهما مساواة *Egalité* (٨٠) ، فلا سبق لاحدهما على الآخر ، فأننا اذا قلنا : « ان الأوكسجين والايديروجين هما علة تكوين الماء » ، فأننا نستطيع أيضا أن نقول : « ان الماء هو علة تكوين الأيديروجين والأكسجين » ، وهنا تزول فكرة سبق العلة على المعلول ، وتتكون « فكرة المساواة » بين طرفي العلة .

وتبدو بذلك فكرة العلية غير قبلية كما يقوله « كانط » ، ومعنى ذلك أن اليقين المستمد من القبلية أصبح أمراً مشكوكاً فيه بصدد العلية ، حيث أننا في مجال العلوم الطبيعية ، عندما نقول : ان هناك علاقة عليية بين « الضغط والحرارة » ، فأننا

نفهم من العلية علاقة ثابتة بين الطرفين ، بحيث اذا تغير أحدهما تغير الآخر تبعاً لذلك ، وهذا ما يقال في عبارة بلغة الرياضيات ان « العلية دالة متغيرين أو أكثر » .

وهنا تتبادل مواضع العلة والمعلول ، بحيث لا نرى وجهاً لتسمية أحدهما علة والآخر معلولاً - حيث أن فكرة العلية بهذا المعنى تتضمن فكرة المساواة بين طرفي العلة - على ما يقول « مايرسون » Meyerson : « ومن ثم نرى كيف ابتعدت المعرفة العلمية عن تلك الصيغة البسيطة « لكل معلول علة » دون أن تخرج عنها - تلك هي العلية - كما يتناولها العلم ، وكما تعالجها الميتافيزيقا » .

ولقد حاول الوضعيون والاجتماعيون ، أن يأخذوا « بمبدأ الحتمية » بدلا من القول « بمبدأ العلية » ، ولذلك رفض « اوجست كونت » Auguste Comte : فكرة العلية ، نظرا لما تتضمنه من معان وأصول ميتافيزيقية ، وأحل « كونت » بدلا منها فكرة « القانون » Chaos .

على اعتبار أن العالم الفيزيقي عند « كونت » وسائر الوضعيين ليس انطوائيا حقيقيا ، وليس عالما من « العماء » Le Vide ، فلسفة العلية - ولكن الوجود منظم وفقا لقانون .

ومهمة العالم الوضعي هي البحث عن هذا القانون حيث أن القانون هو العلة الوحيدة التي تفسر اطراد الأحداث وتتابع الظواهر - بمعنى أننا بدلا من أن نقول مع الفلاسفة : « لكل

معلول علة » ، نستطيع أن نقول مع الوضعيين : « لكل ظاهرة قانون يفسرها » .

فليس مبدأ السببية كما يقول « هلمهولتز Helmholtz » شيئاً آخر ، الا الافتراض بأن الظواهر في الطبيعة تخضع لقانون ، وفي هذا المعنى أعلن « هنكوين Hennequin » أن البحث عن سبب الظاهرة بالنسبة للعالم الفيزيقي ، هو في حقيقة الأمر ، البحث عن القانون La Loi (٨٣) .

وفي هذا الصدد يقول « أوجست كونت » في عبارة شهيرة :
« يحيد الانسان بسهولة عن العلة حين يكتشف القانون » (٨٤) .
« On se détourne aisément de la cause »
« quand on dévoile la loi. »

عل أن البحث عن القانون ، عند أوجست كونت . هو غاية العقل في المرحلة الوضعية النهائية ، على حين أن العقل في المرحلة اللاهوتية كان ينزع نحو التفسير العلي المشخص (٨٥) حين ينسب الى الأحداث والظواهر قوى أو ارادات مشخصة ، أما العقل في مرحلته الميتافيزيقية ، فينزع نحو التفسير العلي المجرد ، حين يفسر الظواهر بالايمان بقوى مجردة تكمن وراء الظواهر والأحداث . أما العقل الوضعي ، فينتقل من « ارادة العلة » الى « ارادة الطبيعة » ، ويهمل البحث عن العلة ، ويكد في اكتشاف القانون .

ومهما يكن من شيء فان مسألة العلية كما يرى « أوجست كونت » لها أصولها اللاهوتية والميتافيزيقية ، ولذلك لجأ

« هربرت سبنسر Herbert Spencer » الى « نظرية المجهول The unknowable » وبخاصة في كتابه « المبادئ الأولى First Principles » ، حيث نسب مبدأ العلية الى عالم المجهولات (٨٦) .

واذا كان « كونت » و « سبنسر » قد رفضا فكرة العلية ، وأعلنوا زوالها من مجال البحث العلمي (٨٧) ، الا أن « اميل دوركيم » قد علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لأهميتها وصلتها بالأصل الديني « لفكرة المانا Mana » .

حيث تستمد فكرة العلية وجودها وحيويتها من فكرة المانا ، تلك القوة الدينية الخفية التي تتمركزا حول « العلو طوم Totem » ، الذي هو المصدر الأول لسائر القوى الخفية والظاهرة ، فالعو طوم هو العلة الأولى لكل حركة في المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية .

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمقولة السببية ، حاول « ليفي بريل » ، أن يربط بين « مبدأ المشاركة Participation » في العقلية البدائية ، وبين مبدأ العلية في العقلية المتحضرة . فوجد « ليفي بريل » (٨٨) أن العقلية البدائية تهمل « عامل الصدفة Hasard » ، كما يقف البدائي ازاء السببية موقفا يختلف تماما عن موقف الانسان المتحضر ، فما نعهده سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائي على أنه أداة تحركها قوى غيبية وأمور غير منظورة تسيطر على سائر الأشياء والكائنات .

ولقد أضفى « هوبيروموس » على فكرة العلية طابعا سحريا ،

يصدد دراساتها للتصورات السحرية فأصبح لدينا أيضا ، شكل جديد من أشكال العلية ، وهو ما يعني به « دوبيرو دوس » باسم « العلية السحرية Causalité magique » .

* * *

ولكن تلك النظرية الاجتماعية في تفسير العلية ، لم تسلم من النقد والتجريح ، حيث واجهت حتمية « كونت » موجة من الانتقاد ، بظهور حركة مضادة لفكرة الحتم ومبدأ الجبر الآلي ، حيث صدرت « المدرسة الفرنسية الجديدة » ، وظهرت طبقة من الفلاسفة تزعمها « رافيسون Ravaisson » و « لاشيليه Lachelier » و « اميل بوترو Emile Boudroux » .

ومن الغريب أن فرنسا ، مهد الحركة الوضعية في الفلسفة وفي علم الاجتماع ، كانت هي نفس المصدر الذي تعرض فيه المذهب الوضعي لأقصى ضربات النقد المستنير .

فلقد نظر الحتميون الكونتيون الى العالم نظرة فيزيقية خالصة ، وتصوروا الكون تصورا يجعل منه هيكلأليا تسيطر عليه سببية مادية وتحكمها العلية الفاعلية . ومن تلك الزاوية هاجم « رافيسون » تلك النظرة الآلية في تفسير مبدأ العلية ، حيث أنها في نظره لا يمكن أن تقف على قدميها كنظرة ميتافيزيقية ، لأنها تخفق في تصوير العلية في صرحها الكامل .

حيث أن الكون لا يخضع لمبدأ السببية الفاعلية فحسب ، انما ينطوي أيضا على مبدأ السببية الفاعلية Teleology ، وهي العلية النهائية (٨٩) . فإذا كانت العلية الفاعلية تتقيد بالسابق

حين يفسر الملاحق . فان العلية الغائية تتمسك باللاحق حين يفصح عن السابق ، وبالنظام الذي يفسر المقدمات .

ومعنى ذلك أن « رافيسون » يقول مع لينتز « بمبدأ العلية الكافية حين يجمع بين العلية الفاعلية والعية الغائية معا ، اذ أن العلية الفاعلية وحدها لا تفسر حقيقة الروح ، وهي حقيقة طالما حاول « رافيسون » أن يدعمها على اعتبار أنها الجوهر الكامن وراء ظاهر الكون المادي .

ومن الغريب أن النزعة الوضعية . بالرغم من أنها حركة فلسفية الأصل الا أنها ادعت انها حركة علمية خالصة . ولكن لما تتعرض له الفلسفة الوضعية من نقد ، قد يبدو ثورة على العلم ، وهذا ما يرفضه « لاشيليه » لأنه ينتقد فقط تلك الفلسفة التي ذهبت الى أن العلم هو النوع « الوحيد الممكن » من المعرفة . *The only possible Kind of Knowledge*

حيث تكون النتيجة الحتمية لتلك النظر . المتاملة هي اختزال العقل الى لون من ألوان الآلية البامدة . ولذلك حاول « اميل بوتر » أن يدعم فكرة الحرية . وأن يؤكد العقل والروح . فاعترض على فكرة « الحتم » وأنكر الاقتصار على « الية المادية » وحدها ، حيث أن السببية الوضعية لا يمكن أن تستوعب كل حقائق الوجود .

فان هناك من الحقائق ما لا تبلغه المعرفة العلمية . وهناك أشياء لا قيل للعلم بتفسيرها ، حيث أن الحتمية تتعلق بعالم الجمادات . ولا تشمل اطلاقا بعالم الانسان ، كما أن السببية

الوضعية تحكم عالم الأشياء ولا تبلغ عالم الحق والخير والجمال، وهو عالم مثالي خالص بعيد كل البعد عن عالم الشيء والجماد .

تلك هي بعض الاعتراضات التي ثارت حول مبدأ الحتمية الذي يقول به « كونت » ، غير أن هناك الكثير من الانتقادات التي وجهت الى كل من « ليفي بريل » و « مارسيل موس » و « اميل دوركيم » في تصور كل منهم في تحديد معنى العلية .

فقد زعم « ليفي بريل » أن العقلية البدائية ، عقلية غيبية تهمل عامل الصدفة ، ولا تؤمن بمبدأ العلة والمعلول . على حين أن العقلية المتحضرة ، انما تؤمن بالقانون الثابت الذي لا يتغير ، وتثق ثقة تامة ، بخضوع العالم والطبيعة ، الى مثل هذا القانون الثابت .

على عكس الحال في موقف الفكر البدائي ، حين لا يؤمن بالقانون الطبيعي ، فيرجع في تفسيره وتعليله الى قوى غيبية خفية ، يفسر بها معنى الموت وعلة المرض ، بالنظر الى « ارادة ساحر » أو « روح ميت » أو « قوة غير منظورة » كقوة « المانا » .

ويرى هنري برجسون Bergson (١٠) في الرد على « لوسيان ليفي بريل » أن البدائي حين يلجأ الى التعليل الغيبي ، انما يحاول أن يفسر أحداثا تتصل بالانسان وتتعلق بحالاته الخاصة كحالات المرض أو الموت . أي أن التعليل البدائي انما يكون غيبيا حين يتصل بالتفسير البدائي العلمي بحادث يقع لانسان .

ولكن « ليفي بريل » لم يتعرض لتفسير البدائي للظواهر الفيزيائية الخالصة ، تلك الظواهر التي تتصل بتأثير الجماد على الجماد ، فليس من شك أن البدائي انما يفترض ما نسميه بالعلية الآلية ، حين يرى الريح تحني غصنا ، أو حين يقود قاربه الذي يحمله تيار النهر ، وحين يعتمد على توتر قوسه كي يقذف به سهمه . ومن ثم يؤمن البدائي بالسببية ، ويؤكد العلاقة الدائمة التي يراها بين السابق واللاحق ، ويلتفت بكل تأكيد الى حقيقة مبدأ العلية في ذاته .

ولهذا السبب نفسه ، فان العقل البدائي فيما يرى « برجسون » لا يختلف عن العقل المتحضر حين يشاهد الأحداث المادية ، وحين يفسر الظواهر الفيزيائية ، اذ أن نشاط البدائي اليومي ، انما ينطوي - كما هو الحال عند المتحضر تماما - على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير . ولكن متى يلجأ البدائي في تفسيره الى « قوى غيبية » ؟؟

يقول « برجسون » : ان البدائي لا يلجأ الى علة غيبية ، الا اذا اراد أن يفسر ظاهرة أو حادثا يقع لانسان ، ويتعلق بأحوال البشر كحالات المرض أو الموت . فاذا شاهد البشري مثلاً ، أن رجلاً قتل بشظية من صخرة انهارت أثناء عاصفة ، فان البدائي لا ينكر اطلاقاً أن الصخرة قد تصدعت ، وأن الريح قد اقتلعت الحجر ، وأن الشظية قد حطمت الجمجمة .

وهذه كلها هي مظاهر التعليل المادي التي يؤمن بها البدائي ، ولكنه حين يرجع الأمر الى علة فوق طبيعية ، فلا يقصد تعليل

الأثر المادي ، وإنما قصد «معناه الانساني» وهو «موت انسان» .
وفي هذا المعنى يقول « برجسون » :

« ان العلة تتضمن المعلول ، هذا ما كان »
« يقوله الفلاسفة الأقدمون ، فإذا كان »
« للمعلول معنى انساني جسيم ، فينبغي »
« أن تكون للعللة معنى مكافئ على الأقل ، »
« ويجب أن تكون من نوعه على كل حال »
« أي يجب أن تكون نية (١) » .

وما يعنينا من هذا القول البرجسوني ، هو أن البدائي يفسر بقانون العلية مختلف الظواهر الفيزيكية . كما أنه ينسب « قصدا » أو « نية » الى العلة اذا ارتبط معلولها بعادث انساني . ومهما يكن من شيء فإن البدائي يتميز بعقلية منطقية تؤمن بمبدأ العلة والمعلول .

الا أن عدم ايمانه بعامل الصدفة ، وهو الامر الثاني الذي التفت اليه « لوسيان ليفي بريل » حث يرى أن عدم قبول العقلية البدائية لعنصر الصدفة ، هو صفة مميزة لمثل تلك العقلية ، فإذا سقطت الحجر فأصابنا مارا ، قال : ان روحا خبيثة قد اقتلعت الحجر ، فلا صدفة . واذا اختطف التماسح رجلا من زورقه ، قال : لأنه مسحور ، فلا صدفة ، ولذلك فإن العقل البدائي فيما يرى ليني بريل ، يمان في قبول « عامل الصدفة Hasard » .

وهنا يقول برجسون في الرد على « ليفي بريل » :

« نحن نقول للفيلسوف العظيم : حين
« يعيب على البدائي انه لا يؤمن بالصدفة ،
« أو حين يؤكد على الاقل أن عدم الايمان
« بها صفة مميزة لعقليته ، ألا تقرر أنت اذن
« بأن ثمة صدفة ؟ فاذا كان ذلك ، أفواثق
« أنك لم تهبط بهذه العقلية البدائية التي
« تنتقدها ، أو التي تريد على كل حال أن
« تميزها عن عقليتك (١٢) ؟ ! »

فاذا كان « ليفي بريل » يؤمن بالصدفة ، كايमान العقل
المتحضر ، حين يفسر سقوط الصخرة على رجل فتقتله ، ولكننا
لا نقول بالصدفة اطلاقا لو ان هذه الصخرة قد سقطت على
الارض وتحطمت !! وذلك لان سقوط الحجر واصطدامه
بالارض ليس الا حادثا آليا ، ومن هنا يزول تفسير الصدفة .

ولكن عقلنا يدخل عامل الصدفة في سقوط الصخرة ، اذا كان
للمنتيجة معنى انساني ، وهنا ينصب هذا المعنى الانساني على
العلة فيصبغها بصبغة انسانية . واذلك يقول « برجسون » :
ان الصدفة - ان صح التعبير - هي اذن الآلية التي تتم وكأن
لها « نية » أو « قصدا » .

واذا كان البدائي - فيما يرى ليفي بريل - يعاند في قبول
عامل الصدفة ، حين يلجأ في نفس الافعال والاحداث ، الى « قوة
المانا » او الى « روح ميت » أو « ارادة ساحر » ، فانما يكون

هذا التعليل البدائي الساذج للأحداث ، هو في حقيقة الامر تطبيقا صارما لمبدأ العلية ، وليس مجرد معاندة في قبول الصدفة .

فلقد أسرف العقل البدائي ، اسرافا شديدا في تطبيق السببية ، وتفسيره للظواهر الطبيعية والاحداث الانسانية . تلك الاحداث التي لم يقف ازاءها موقفا سائيا ، اذا اقتصر فقط على قبول عنصر الصدفة ، اذ ان الصدفة « تعليل ضعيف » و « تفسير أجوف » لا ينم عن شيء .

تلك هي اعتراضات فيلسوف مثل « برجسون » على نظرية « ليفي بريل » في العلية . ولكن علماء الاجتماع أنفسهم قد اعترضوا ايضا على تلك النظرية ومنهم « موريس جنزبرج » حيث يقول في هذا الصدد :

« رغم ان البدائي ليست اذيه اية فكرة عن »
 « مبدأ العلية في ذاته ، فان خصائصه »
 « الاساسية متضمنة في سلوكه . ما دام يبحث »
 « عن السوابق ، ويغير سلوكه ونشاطه وفقا »
 « للنتائج التي يريد ان يحصل عليها ، »
 « ويستخدم الوسائل التي قد يصفها المنطقي »
 « اذا ما تأمل اعماله ، بأنها مناهج استقرار »
 « وهي مناهج الاتفاق والاختلاف (١٣) » .

ومن هذا النص يتضح لنا ان العقلية البدائية عقلية منطقية ، تستخدم في تفسيرها مبدأ العلية والمعلولية ، وهو مبدأ أصيل

في الفكر الانساني ، اذ انه متضمن حتما في كل سلوك ، ولولاه
لاضطربت حياتنا اليومية برمتها ، كما ان البدائي ، فيما يقول
« جنزبرج » لا يلجأ الى السببية الغيبية ، الا اذا اخفقت لديه
السببيات التي اعتاد عليها في حياته اليومية .

كما اننا نستطيع في الرد على « دوركيم » و « موس » أن
نقول : ان « المانا Mana » لا يمكن ان تكون اصلا لفكرة العلية،
حيث ان فكرة « المانا » هي الملجأ الذي يلجأ اليه البدائي في
التفسير ، وهي الملاذ الذي يلوذ به العقل البدائي في التعليل
والتأويل ، ومن ثم فان مبدأ العلية موجود أصلا في بنية العقل
البدائي الفردي ، وهو سابق في وجوده بلا شك على « مبدأ
المانا » السحري ، فالعلة كمبدأ عقلي لها وجودها المسبق على
« المانا » كمبدأ اجتماعي .

وجملة القول : لقد القى الاجتماعيون على العلية ضوءا
اجتماعيا ، وأضافوا على السببية عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة .
الا ان الاجتماعيين لم يقدموا بصدها حولا نهائية . فالمسألة
ما زالت قائمة كما هي ، ومهما حاول الاجتماعيون ان يقدموا
شيئا من المجتمع لتفسير السببية ، الا انها ستظل دائما فيما
يقول « لالاند » من المبادئ الرئيسية Axioms للفكر (٩٤) ،
على اعتبار أنها فكرة مستنبطة أصلا من جلبة العقل
وحده (٩٥) .

فكرة العدد :

ناقشنا فلسفيا واجتماعيا مقولات ثلاثا تندرج جميعها في ذلك الاطار الثلاثي الفلسفي المؤلف من الزمان والمكان والعلية .
واذا ما انتقلنا اخيرا الى فكرة العدد وهي من الافكار الفلسفية الرئيسية التي درسها الاجتماعيون بقصد اكتشاف بعض المصادر الاجتماعية التي قد تفسر نشأة العدد . نجد أننا ينبغي ان نبدأ أول ما نبدأ باستعراض مختلف المصادر الفلسفية لفكرة العدد، حتى يمكن في ضوء تلك المصادر ان نتعرف على طبيعة الموقف الاجتماعي حين ينهض بتفسير مسألة العدد .

ولعل فكرة العدد ، هي من اكثر الافكار الفلسفية تجريدا ، ومن اشدها عموما وبعدا عن اشياء هذا العالم وموضوعاته المشخصة . ومن ثم كانت فكرة العدد من الافكار الفلسفية الخالصة ، حيث أننا اذا ما تأملنا فكرة العدد ودرسناها في ضوء تاريخ الفكر الفلسفي ، لوجدناها ، كما يشهد تاريخ الفلسفة بانها من اقدم الافكار والمباحث التي تعرضت لها الميتافيزيقا .

حيث اختلطت فكرة العدد منذ « فيثاغورس » ببعض الافكار الانطولوجية ، فنظر الفيثاغوريون الى العدد على انه « مبدأ الوجود » (١٦) . وأضحى كل شيء في الوجود الفيثاغوري شكلا هندسيا وعددا . وعكف الفيثاغوريون على دراسة خصائص الاعداد وصلتها بأشكال الهندسة ، فرمzوا الى الاشكال الهندسية بنقط تدل على المستقيم أو المثلث أو المربع ، وحصلوا بذلك على أعداد مستقيمة ومثلثة ومربعة .

وفي هذا الصدد يقول « نيقوماخوس الجاراسيني » وهو من شيعة فيثاغورس . في « كتاب المدخل الى علم العدد » . حيث تكلم عن صلة العدد بالهندسة يقول :

« علم العدد هو العلم الذي يعلم به امر الكمية »
« اذا فهمت على سبيل الانفراد (٩٧) . وعلم »
« العدد يرتفع ويبطل بارتفاعه وبطلانه علم »
« الهندسة ، ويرتفع هو ويبطل ببطلان علم »
« الهندسة ، وان ذلك العلم يجب بوجوب »
« هذا العلم (٩٨) . »

ومن ذلك النص يتبين لنا ان العدد هو « علم الكم المنفصل » اذا استعرنا لغة أرسطو . وهو أساس الهندسة التي هي « علم الكم المتصل » .

ولقد حاول الفيثاغوريون أن يتقدموا بفكرة العدد . فميزوا بين الاعداد الاولية والاعداد القاسمة والاعداد الصماء . كما وضعوا ايضا بعض الخصائص العامة التي تميز الاعداد المخصصة والمقلة والكاملة . وذلك عن طريق قسمة مجموع قواسم العدد على العدد نفسه .

ويتضح لنا من قول « الجاراسيني » أن الفيثاغوريين قد مرجوا بين الاعداد والهندسة . فاعتبروا العدد « واحدا » مثلا . يقابل النقطة في الهندسة . والعدد اثنين يقابل الخط . والعدد ثلاثة يقابل المثلث . والعدد أربعة يقابل المربع (٩٩) .

وما يعنيننا من فكرة العدد عند فيثاغورس ، هو انه قد طابق بين النسب الرياضية ، والنسب الوجودية ، ومزج بذلك فكرة العدد بمباديء ميتافيزيقية ، وخلط الاعداد بأصول أنطولوجية خالصة ، (١٠٠) حيث أصبح الوجود الفيثاغوري هو « عدد ونعم » .

ولقد عالج أفلاطون مسألة العدد في ضوء نظريته العامة في المعرفة والوجود ، فاعتبر الاعداد موجودات عقلية ، ونظر الى موضوعات الرياضة على انها « مثل مفارقة » ، كما ذكر أفلاطون أن للمثل اعدادا . (١٠٢) .

ولعل فيثاغورس - حين نظر الى الاعداد كمبدأ للوجود ، وحين عالج نشأة العدد بأصول أنطولوجية - كان مبشرا بفكرة « المثل الافلاطوني » الا ان العدد الفيثاغوري لم يكن مفارقا ، وانما هو شيء مادي ، على حين ان مثال أفلاطون عقلي « مفارق » ، فالعدد الافلاطوني موجود عقلي ثابت يتأمله الرياضي ويستوحيه .

وحين ذهب الفيثاغوريون الى ان وجود الاشياء يعاكي الاعداد محاكاة تامة ، الا ان افلاطون لم يجعل للاعداد وجودا حقيقيا مستقلا عن الاشياء ، كما هو الحال في وجود المثل ، ولكنه جعل الاعداد وكأنها تتوسط المحسوسات والمثل ، من حيث ان الاعداد الافلاطونية لا تفارق المحسوسات من جهة ، كما انها ليست مجردة عن المثل ، من جهة اخرى (١٠٢) .

واذا كان افلاطون قد مزج بين فكرة العدد وفكرة المثلث ،
الا ان تلميذه أرسطو ، قد هبط بالاعداد من عالم المثلث الثابتة ،
الى عالم الحركة والتغير والزمان ، حيث ربط أرسطو فكرة
العدد بفكرة الزمان ، وخلط بين حركة الاعداد وحركة الزمن ،
واعتبر الزمان هو « عدد الحركة » أو هو الحركة المعدودة ،
التي هي شكل من أشكال « الحركة القابلة للعد » (١.٣) .

ولعل أرسطو فيما يقول « هاملان Hamelin » ، هو الفيلسوف
الاول الذي يربط بين فكرة الزمن وفكرة العدد ، حيث فسر
طبيعته الزمن عن طريق الحركة المعدودة (٢.٤) . ورفض قيام
الاعداد في الخارج في عالم « المثلث الافلاطونية » اذ ان تصور
العدد ، هو تصور ذهني مجرد ، ويتوقف على وجود « النفس
العادة » لا على وجود « المثلث الثابتة » . واستنادا الى ذلك الفهم
الارسطي - نستطيع ان نقول : ان تعريف الزمان بالعدد ،
أصبح مسألة مشهورة في الميتافيزيقا وضعها أرسطو (١.٥) .

واذا ما انتقلنا من ميتافيزيقا أرسطو ، الى الفلسفات الحديثة ،
نجد ان كانط لم يدخل فكرة العدد في قائمة مقولاته ، (١.٦)
فليس العدد الكانطي صورة قبلية A Proiri ، ولذلك لم يعتبر
كانط العدد مقولة من مقولاته ، اذ أن العدد عنده هو
« صورة الكمية Le Schéma de la Quantité » ، كما تصدر الاعداد
عن « الفعل التركيبي L'acte Synthétique » للعقل (١.٧) .

ومن ثم كانت القضايا العددية هي قضايا تركيبية ، فاذا قلنا
مثلا : ان ٧ ، ٥ ، ١٢ (١.٧) ، فان تلك القضية العددية هي

قضية تركيبية تنشأ من عملية التركيب العقلي للاعداد ، لانها عملية « قبل » أو انشاء تركيبى يقوم به الفكر .

ولم يقبل كانط أن تكون خصائص الاعداد او الخواص الرياضية على العموم ، هي خواص الاشياء الحسية التي تتأثر بها حواسنا ، فيما ذهب الحسيون ، وانما وضع كانط تلك الخواص الرياضية ، في موضع وسط بين الفهم الخالص ، وبين الحس التجريبي البحت ، على ما فعل أفلاطون . حيث أن الاعداد لا ترتقي الى المعقول الكامل الذي يتحقق في عالم المثل ، لان الماهيات الرياضية وثيقة الصلة بالمحسوسات ، وهذا معناه في لغة كانط ، أن الاصول الرياضية انما هي معطاة لنا في حدس أو بداهة غير عقلية .

ولقد أيد « هاملان Hamelin » ، ذلك الاتجاه الكانطى باعتباره واحدا من « الكانطيين الجدد » فقال بفكرة الحدس والبداهة غير العقلية ، وأكد الاصل التركيبى العقلي لفكرة العدد . حين ان التركيب عند « هاملان » هو أمر سابق بالضرورة على التحليل . ومن ثم كانت فكرة « العلاقة Relation » هي لمقولة « الاولى » في قائمة مقولاته ، كما كانت فكرة « العدد » عند هاملان هي المقولة « الثانية » التي تاتي بعد « العلاقة » .

لان فكرة العدد تتضمن في ذاتها فكرة العلاقة ، حيث تمتاز الاعداد بأنها منعزلة ومنفصلة ، بالرغم من أنها تكون مجموعة متحدة هي مجموعة العدد ، ولذلك نظر هاملان الى الزمان على انه المقولة الثالثة . حيث أن فكرة الزمان انما تتألف من العلاقة

والعدد معا ، حيث يعبر الزمان عن ارتباط صرف كالعلاقة ،
كما انه يعبر ايضا عن تمايز خالص كالعدد •

واستنادا الى هذا الفهم ، فان العدد عند هاملان ، هو المركب
من « الوحدة Unité » و « الكثرة Pluralité » ، وهذا التأليف
من الوحدة والكثرة ، هو الذي يكون فكرة العدد (١.٩) • ولكي
يؤكد هاملان علاقة العدد بالزمان ، يذكر القياس الآتي :

« اذا كان الزمان الارسطي هو عدد • واذا »
« كان العدد هو المركب من الوحدة »
« والكثرة • فالزمان اذن هو المركب من »
« الواحد والكثير • »

واذا كان « هاملان » قد ربط فكرة العدد بفكرة الزمن ، الا
ان « برجسون » قد فعل العكس حين يربط العدد بالمكان ، حيث
تستند فكرة العدد الى فكرة المكان ، اذ أن المكان هو المادة التي
بفضلها يكون العقل العدد • ويتفق « برجسون » مع « هاملان »
بالانتقادات الى فكرة الوحدة والكثرة كأساس يستند اليه العدد •
وهنا يقول برجسون في مقاله عن « معطيات الشعور
المباشرة » :

« نعرف العدد غالبا بأنه مجموع وحدات ، او »
« بمعنى أوضح ، انه تركيب الواحد »
« بالكثير (١٠) • »

ويتضح من قول برجسون أن العدد هو ذلك الكل المؤلف من
الوحدات والاجزاء ، وهو ذلك المجموع المركب من الوحدات

المتشابهة ، والمتجانسة فيما بينها ، فحين نقوم مثلا بعد مجموعة من الخراف في قطع ، نجد انها مجموعة متجانسة ليس بينها فروق فردية ، ولذلك فاننا حينما نبدأ عملية العد ، نجد أننا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

ومن ثم فنحن نتمثل فكرة العدد فيما يرى برجسون استنادا الى « حدس بسيط *Une Intuition Simple* » اذ ان فكرة العدد تنطوي على كثرة من الاجزاء أو الوحدات المتجانسة ، تلك التي نتمثلها بالحدس البسيط ، ذلك الحدس الذي ينتقل بنا في عملية العد ، من صورة متجانسة الى صورة اخرى ، مما يجعلنا نكرر بالتتابع صورة المعدود .

تلك هي فكرة العدد عند برجسون ، وهي تتصل أساسا بفكرة الحدس ، كما ترتبط أيضا بفكرة « المجاميع » ، فأصبحت الاعداد عند « Frege » و « Russell » (١١١) هي عبارة عن مجموعة من المجاميع *Classes* .

ولذلك نجد ان اصحاب الاتجاهات المعاصرة في منطق العدد يقسمون الاعداد الى اعداد نهائية ، واعداد لا نهائية ، كما ادخلوا فكرة العدد في صلب فكرة « الفئات *Sets* » او المجاميع بقصد استكشاف طبيعة العدد الخيالي والعدد الاصم .

وما يعنيننا من تلك المناقشات الفلسفية لفكرة العدد ، هو التأكيد على ان فكرة العدد فكرة ميتافيزيقية بعيدة الغور في الفكر الفلسفي منذ صدرت طلائع الفكر اليوناني عند فيثاغورس ، كما ترتبط فكرة العدد أيضا بالبناء الميتافيزيقي الذي يشيده الفيلسوف سواء في المعرفة او في الوجود ، لاننا

وجدنا ان فكرة العدد وثيقة الصلة بمذهب الفيلسوف ومنهجه سواء أكان رياضيا أم منطقيا ، واقعيا أم مثاليا .
واذا كانت فكرة العدد هي بعيدة الغور في التصور الفلسفي ، فانها بعيدة كل البعد عن التصور السوسيولوجي . حيث ان الاجتماعيين قد اقتصروا على مفهوم ضيق قاصر لفكرة العدد، فهم لم يضيفوا شيئا ، الا اضافة طابع القداسة على فكرة العدد ، او الفناء الصورة الكمية للعدد وتأکید الصورة الكيفية .

حين يقول « مارسيل جرانيت » (١١٢) : ان العدد في المجتمع الصيني القديم لا يعبر عن الكم بقدر ما يعبر عن الكيف ، ومن ثم نسب الصينيون الى الاعداد قيما عاطفية تتصل بالسعادة او بالتعاسة ، وليس هذا الفهم البدائي غريبا . اذ أننا كثيرا ما نشاهد في المجتمعات المتحضرة من يؤمن به ، حين يتشاءم الناس من بعض الارقام ، ويتفاءلون في نفس الوقت بأرقام معينة بالذات . ولقد ذكر « لوسيان ليفي بريل » ان البدائيين لا يستطيعون العد الى اكثر من العدد ثلاثة او اربعة (١١٢) .

ولكننا نقول مع « فرانز بواس Franz Boas » (١١٤) : ان البدائيين حين يقفون عند اعداد محدودة ، وبسيطة ، فما ذلك الا لعدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات البدائية المغلقة .

فلا شك ان التفسير الاجتماعي لفكرة العدد هو تفسير غير كاف تماما لتحديد نشأة الاعداد اذ ان البدائي حين يقوم

بعملية العد بواسطة الاصابع او الاصداف او الجيوب . انما يتوسل بهذه الاشياء كوسائل لعمليات العد التي تعبر اصلا عن حقيقة العدد .

وليست فكرة العدد نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تصور الاجتماعيون ، اذ انها فكرة ثابتة مطلقة في كل المجتمعات والحضارات ، وما يختلف فيما بينها هو اشكال الارقام ومظاهر عمليات العد .

واذا كان الاجتماعيون يحاولون رد الاعداد الى اصول غير رياضية او عقلية ، فهذه محاولة لم يلزمها التوفيق ، اذ ان هناك الكثير من انواع العدد التي يتعذر ردها الى الاصل الاجتماعي ، فلا شك ان « العدد الاصم Irrationnel » و « العدد الخيالي Imaginaire » (١١٥) ، وهي من الاعداد التي يتعذر معها التفسير السوسولوجي وكلها اعداد بعيدة كل البعد عن الاصول الاجتماعية .

ومن ثم نستطيع ان نقول مع « لالاند » : ان فكرة العدد لا تفسر بعالم التجربة ولا تصدر عن المجتمع . اذ ان لفكرة العدد « صورا عقلية » (١١٦) ، تحتاج الى قدرة رياضية في التفسير ، لا يمكن ردها الى عناصر اجتماعية .

* * *

وختاماً وجدنا كيف تنهافت وجهة النظر الاجتماعية في صلب الفكرة ، فالتفكير الانساني لا تطابق

الواقع الاجتماعي » ، ولا تستمد من بنية المجتمع كما يريد دوركايم . اذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال المجتمع ، ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات اجتماعية ، ومن ثم لا تصبح المقولات مجرد اطرارات اجتماعية .

فليست الطبيعة ، فيما يقول « شارل بلوندل » ، جزءا من المجتمع بل اننا ، نجد العكس ، فان المجتمع يؤلف جزءا من العالم . وليس المجتمع تلخيصا للعالم ، وبذلك فان مصطنعات المجتمع وتصوراته انما تعجز دون شك عن ان تأتينا بمعرفة حقيقية ، كما انها ليست كافية بذاتها في تفسير مقولات الفكر الانساني . ولكن لما كان الدين والمجتمع - هما اصل المقولات - كما أشار دوركايم ، فان النظرة الاولى تعلمنا انه كان لا بد من ان تتحول بالضرورة تحولا أساسيا في مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجيء ، وأنه كان لا بد من تجردها عن الصبغة الدينية لكي تصبح أهلا للتجربتنا ومنطقنا وعلمنا (١١٧) .

ويرى « بلوندل » انه اذا كانت المقولات ذات اصول اجتماعية ، فما من فكرة تخطر بالعقل او احساس يجيش في العاطفة ، الا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الانسان - عند دوركايم - حيوانا يذوب ذوبانا في بنية المجتمع . وقد فقد عناصره الانسانية الفريدة الكامنة في عقله ومشاعره (١١٨) .

وبذلك فقد ناقشنا موقف علم الاجتماع من مشكلة أصل المقولات ، ووجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الاصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد ان يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها . ولا يمكن ان يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة ، لانه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها - بكل تأكيد - فالمقولات لا يمكن ان تصدر عن التجربة فردية كانت او جماعية ، وانما هي مفروضة عليها ومنظمة لها . لذلك انشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحثة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر . فقد اصطدم « كانط » مثلا - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة ، تفوق حدود التجربة ، فذهب الى أن الكلية والضرورة ترجعان الى قبلية عقلية للمقولات . و « هيجل » - وهو فيلسوف عقلي أيضا - قد اصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تتفجر واحدة بعد اخرى ، بقوة المنطق وحده . وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي - منطق « القضية » ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية في اصل المقولات ، هو الاعتماد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لان هذه المقولات مفروضة على التجربة وتنظم التجربة فلا يمكن ان تصدر عنها .

لذلك لا نعتقد ان الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟ وبدلاً من ان يجيب الاجتماعيون عن تلك المسألة . وبدلاً من ان يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا ان يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هي اصول المقولات ، بينما هي مجرد تنظيم للتجربة بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية ١١ بصدد المقولات •

★ ★ ★

تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة في اضافة المنصر الاجتماعي بصدد تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، الا ان علماء الاجتماع يناقشون بعضهم بعضاً في تفسير اصول المعرفة . وفي ضوء ذلك التماوض ظهرت في علم الاجتماع بعض «الاتجاهات» و « النزعات » . كما أثارت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال في الفكر الفلسفي . عدداً من « المدارس » ، التي تتفق في الاصول الاجتماعية . وتتباين في طبيعة تلك الاصول •

فمن خلال استعراضنا لمساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا « مذهبا داركسيا » صدرت معه البدايات الأولية . لعلم اجتماع المعرفة . ويذهب الى ان التفسير التاريخي والاساسي لا يقتضي ان « الاساس الانساني » هو المصدر الوحيد

لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الاول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة « دوركايم » كي تفند مزاعم الاتجاه الماركسي ، فانكرت في نزعة مثالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية . جاءت الدوركايمية وأنكرت ذلك الاساس المادي للمجتمعات . وذهبت الى ان اصول المعرفة لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وانما تتميز التصورات العامة بصورها عن « بنية العقل الجمعي » .

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

ومما يعنينا من كل ذلك هو انقسام علم الاجتماع الى مختلف الاتجاهات التي يزخر بها الفكر الاجتماعي ، وما يعنينا ايضا - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي النائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التي ينحو كل منها نحو خاصا في تفسير المعرفة في ضوء الفكر الطبقي او الاجتماعي او التاريخي .

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمية ، اقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، الا انها لم تفترض اساسا ماديا كما هو الحال عند ماركس ، وانما حاولت ان تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها الايمان بعقل روحي خالص ، يصدر عن بنية الفكر الجمعي .

ولذلك وجدنا دوركايم يلتزم منهجا فلسفيا في اقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ اولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة في تفسير المعرفة • ثم هو يحاول بعد ذلك ، التوفيق بينها وتوحيد المعرفة بالالتفات الى الاصل الاجتماعي ، باعتباره الاساس الموضوعي الوحيد •

ويهدف « دوركايم » من ذلك - الى ان يخلص مشكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها الى بنية المجتمع دون ان يتكلف تلك الجهود التي بذلها أصحاب النظر العتلم التجريبي • فقبل من العقليين قولهم في « عمومية المعرفة وكليتها » ، كما اتفق مع التجريبيين ، في ضرورة النظر الى الاساس الموضوعي استنادا الى منهج المشاهدة والاستقراء •

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له باقامة نظرية «سوسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الافلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة أخرى • فاقترح « عقلا جميعا » تتحقق فيه فكرة ضرورة المعرفة وعمومها ، وهو في ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية في المعرفة •

كما يقول « دوركايم » بـ « فكرة معالجة الظواهر على أنها أشياء Comme des Choses » وهو في تلك الفكرة يريد ان يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التي تستند اليها المعرفة •

ولكن نظرية « دوركايم » في المعرفة ، لم تستطع ان تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، حيث واجهها الكثير من الانتقادات التي اكدت تهافتها ، فأينا منذ قليل ، كيف انهار الفرض

الاجتماعي للمقولات ، وسنرى الآن - كيف يمكن قبول فكرة العقل الجمعي ؟ وهل هي مسلمة اجتماعية لا تقبل للمناقشة ؟

نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد :

في الواقع - ليست نظريات الاجتماعيين في العقل والمعرفة ، الا تردادا لنظرات « هيجل Hegel » فيما يسميه « بروح الشعب Volksgeist » او فيما أسماه « مونتسكيو » بالروح العامة للامة L'esprit Général d'une Nation .

كما اننا نعلم ان التعريف الرئيسي للثقافة Culture ، وهو التعريف الذي اشتهر به « ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnt Tylor » حين يعتبرها « ذلك الكل المعقد Complex Whole » الذي يشمل المعرفة والفن والقانون والاخلاق والعادات . وهذا هو التعريف الرئيسي في علم الاجتماع ، وهو ليس في الواقع الا تكرارا يذكركنا بفكرة هيجل عن « روح الشعب » او عن « العقل الموضوعي der objektive giest » (١٢٢) .

ويقول « نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجل :

« انه كولومبوس جديد » فان ما عثر عليه فيما أسماه « بروح » او « عقل » وما وصفه بأنه « فوق العنصري Superorganic » او « فوق الفردي Supper individual » قد أدى بالاجتماعيين والانثروبولوجيين الى اكتشاف قارة جديدة للمواقع ، ذلك هو ما أسموه بالمواقع الاجتماعي Social Reality .

فان فكرة العقل الموضوعي عند « هيجل » تشبه في اطارها العام فكرة « العقل الجمعي » عند دوركايم ، كما توحى بفكرة « الثقافة » كما يتفهمها علم الاجتماع الامريكى وبخاصة عند Kroeber (١٢٢) .

واذا كان « هيجل » يذهب الى أن « كل ما هو واقعي هو معقول » فان دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون الى ان « كل ما هو اجتماعي هو معقول ، وكل ما هو معقول هو اجتماعي » .

ويقول « هارتمان » في سيمينار Seminar « عقد في برلين سنة ١٩٣٩ : ان العقل الموضوعي قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذي يفرض على الانسان ويضطلع به الفرد . وما يسميه هارتمان « بالتكوين المتجانس » ، هو تماما ما نجد عند الانثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين ، بما يسمونه « بالانماط Patterns » .

ولذلك فاننا يمكن ان نقول - وفقا لنظرية العقل الموضوعي عند هيجل : ان الانسان لا يولد الا في « اطار عقلي عام » يستمد منه انماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية . وهذا هو ما يعني به تماما « رالف لنتون Ralph Linton » (١٢٤) وغيره من سائر الانثروبولوجيين الثقافيين ، حين يذهبون الى أن الانسان يولد في ثقافة يستوحى منها فكره ومنطقه ، بمعنى ان الانسان لا يخلق لفته او يصطنع اخلاقه ، وانما يكتسبهما من ذلك « الاطار العقلي العام » ويستوحيهما من « نمط الثقافة » التي يولد ويعيش فيها .

ومن ثم نجد ان نظرية « العقل الموضوعي » عند هيجل ،
انما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف
الانثروبولوجيين الثقافيين من أمثال « كروبر Kroeber » و
« هرسكرفتز Herskovits » و « رالف لنتون Ralph Linton » .
اننا نأخذ على علماء الانثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم وضعوا
« تمايزا » وفرضوا خلاء او مفارقة بين الانسان وثقافته ، على
حين اننا لا نجد الا نظاما كليا ميتافيزيقيا يربط الانسان
بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك اننا من وجهة نظر الفلسفة الانثروبولوجية ،
وهي مبحث فيما وراء الانثروبولوجيا Meta-Anthropology لا
نضع تمايزا بين « الانسان » من جهة ، و « ثقافته » من جهة
اخرى ، فليس فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث انهما وجهان
لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١٢٥) .

ولقد اعترض « هيرمان وين Hermann Wein » ، الاستاذ
بجامعة « جوتنجن Gottingen » ، على نظريات الاجتماعيين في
العقل والثقافة في مقالة نشرها في مجلة « فلسفة العلم
Philosophy of Science » تحت عنوان « اتجاهات الفلسفة
الانثروبولوجية والانثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا بعد
الحرب » .

« Trends in Philosophical Anthropology and Cultural
Anthropology in Postwar Germany ».

يقول « هيرماوين » : ان كل ما يسميه الانثروبولوجيون
« بالاجتماعي Social » تارة وبخاصة في الانثروبولوجيا

الانجليزية ، « وبالثقافي Cultural » تارة اخرى ، وبخاصة في الانثروبولوجيا الامريكية ، انما ترجع جميعها الى مقولة « العقل » او « الروح » التي أثارها هيجل .

ولذلك فاننا اذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية الاجتماعية التي تستند اليها ، ولذلك تساءل « وين » بقوله : كيف نفسر في ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى لدى « موسى » و « بوذا » و عيسى » و « محمد » صلى الله عليه وسلم ؟ ! .

وكيف نعلل فكرة الزعامة او « القيادة » بظهور القادة والعظماء والفلاسفة ، وصدور المذاهب الاخلاقية الكبرى عند « سقراط » و « جوته Goethe » (١٢٦) ؟ وأثار « هيرمان وين » تلك التساؤلات كي تضع حدا ، لادعاءات الاجتماعيين وقولهم في « العقل الجمعي » وما احاطوه به من قداسة ، وما اصفوه على الثقافة من قهر وسلطان .

ولقد تعالت الصيحات من بين علماء الاجتماع انفسهم ، حين انكر البعض الاخذ بفكرة « العقل الجمعي » فذهب « بوخارين Boukharine » الى ان فكرة العقل او الشعور الجمعي ، هي فكرة غيبية خالصة (١٢٧) .

وذهب « كارل مانهايم » الى انها « فرض ميتافيزيقي » ، لان دوركايم جعل من « العقل الجمعي » كائنا وهميا يخلق فوق العقول والتصورات الفردية (١٢٨) . ولذلك يقول « جورفتش Gurvitch » (١٢٩) : ان العقل الجمعي هو محض افتراض لاشياء

غير موجودة ، فقد نحا دوركيم نحوا مثاليا وفلسفيا في تفسيره للعقل والتصورات ، فجعله أشبه بـ « اللوغوس » أو « الروح » ، وهي فكرة مسرفة في الخيال ، كما انها فرض ميتافيزيقي خالص لا يتصل بالعلم الوضعي الذي يلوح به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلمي انما يوضع تحت محك التجربة ويخضع لها كمعيار للخطأ او الصواب ، والعقل الجمعي فرض لا تشهد التجربة بوجوده .

وعلى هذا الاساس نقول مع « أرمان كيفيه » (١٣٠) : انما ينبغي أن لا ننسى أن « دوركيم » قد حاول - بمذهبه في العقل الجمعي - أن يكون فيلسوفا ، كما اراد في الوقت نفسه أن يكون عالم اجتماع ، حين يستخدم العلم الاجتماعي في حل مشكلات المعرفة والاخلاق والتصورات .

ولذلك عاب عليه « لاقومب Lacombe » ، فوجدناه ينتقد فكرة الشعور نقدا عنيفا ، وقال : ان دوركيم لم يستطع ان يخلع رداء الفيلسوف الميتافيزيقي حين يتمسك في اصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولعله قد تأثر في هذا الاتجاه الفلسفي بأراء أستاذه « رينوفيه Renouvier » وفلسفته في العقل والتصورات .

ويقول « شارل بلوندل Blondel » : ان التصورات الجمعية التي اشتهرت عن دوركايم . تلك التصورات التي تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتي من شأنها أن يخضع لها سائر البشر . . . ان تلك التصورات هي سواء في القيمة مع افكار و « مثل » أفلاطون دون نقص او زيادة (١٣١) .

ولقد تقدم « مورييس جينزبرج Ginsberg » ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعي . وقال ان فيها تاليها للمجتمع . والغاء لعقل الفرد الذي يغمر ويدوب في المجموع . فنسب دوركايم الى المجتمع من الهيبة والقوة . ما يجعله لها قادرا جبارا . ينبغي أن نقف منه موقف الطاعة والخشوع والتعبد (١٣٢) .

ويرى « جنزبرج » أن روح المحافظة الأصيلية . عند « دوركايم » والندرة الى الابقاء على الاوضاع القائمة انما هي جليلة واصحة عند « هيجل » وأتباعه ، حين حاولوا معالجة مشكلة « المقاومة resistance » وحل مسألة الاعتراض . فقالوا بتأليه الدولة ، ووجوب ابتعاد الفرد من ان يعترض على ارادة الدولة . ولا شك ان فكرة المجتمع عند دوركايم انما تتساوى مع فكرة الدولة لدى « هيجل » فكلاهما مصدر القانون Law ومظهر السلطة الاخلاقية المثلى (١٣٣) . وكلاهما يمثل الروح المطلق الذي يتجلى في الشعور والارادة .

واذا كان « هيجل » قد فرض للدولة سلطانا وقهرا وجعل لها ارادة مطلقة ، وكأنها ارادة الله تتجلى على الارض ، فان « دوركايم » حاول هو الآخر ان يجعل من المجتمع الها . حين نسب الى العقل الجمعي قيمة روحية مثالية تحلق فوق عقول الافراد .

وهنا يتساءل « جنزبرج » في الرد على فكرة « العقل » عند دوركايم فيقول : هل تعمي المجتمعات بنفسها ؟ وادا كانت تعمي بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما يفكر فيه العقل الجمعي ؟ (١٣٤) .

ولقد زعم دوركايم ، ان عقل الفرد من حيث شكله ومضمونه مدين للمجتمع والعقل الجمعي ، فمنه وردت كافة المقولات والتصورات ، ورأى « جنزبرج » ان دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعترض عليه بقوله : « بأي معنى نقول ان فعلا من افعال الوعي يصدر عن عقل الفرد ، يعد نتاجا لحالة اكثر اولية مما هي في ذاتها ؟ ... ان ذلك يتعذر علينا تحديده دون شك » (١٢٥) .

واغلب الظن ، ان دوركايم قد تابع ذلك الاتجاه الذي يقول به « فونت Wundt » والذي يأخذ بفكرة « تركيب حالات الوعي » . وهنا يتساءل جنزبرج بصدد اعتراضه على فكرة التركيب او التفاعل فيما بين العقول الفردية « ما هو الدليل القاطع الذي يثبت امكان وقوع تفاعل عقلي بين الافراد ؟ ! » .

ان الدليل التجريبي لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل او التركيب العقلي بين العقول الفردية ، مما يؤكـد بالنطـع ، أن مسألة « اتحاد » العقول الفردية في « عقل جمعي وحيد » ، هي مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفي الرد على فكرة « التفاعل » وعلاقتها بالفكر ، يقول بيترين سوروكين Sorokin :

« دعنا نسأل أولا ، هل يعد عامل التفاعل »
« تفسيرا كافيا لصدور الفكر او الظواهر »
« فوق العضوية ؟؟ »

« انني لا اعتقد ذلك • لاننا نجد تفاعلا »
« ثابتا معقدا في مجتمعات النحل والنمل »
« والحيوانات الاخرى ، ومع ذلك فلم »
« يصدر عنها فكر او ما هو أشبه • (١٣٦) »

ويتضح من ذلك القول ، أن مجرد « التفاعل فيما بين العقول » لا يصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوروكين » ، وفي الواقع ان القول بفكرة العقل الجمعي ، يدعونا الى انكار التصورات والعقول الفردية . فان العقل عند دوركايم ، لا يعدو ان يكون « وعيا جماعيا » حل في جسد الفرد على حد تعبير جنز برج (١٣٧) .

وفي ذلك ينكر دوركايم على الفرد أية قدرة على التفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الانسان وظيفته ودوره وقدرته • وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي انزلق او انساق اليها دوركايم انسياقا لا شعوريا •

فليس هناك اي دليل يستند اليه دوركايم واتباعه لما يزعمونه للعقل الجمعي من سمو ورفعة ، بالرغم من أن الدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعي ، قد اكدت ان عقل الجماعة يتصف بالغباء والجبين وعدم المسؤولية ، وفي هذا المعنى سخر « شيلر Schiller » بقوله : « خذ كل شخص بمفرده ، ترفيه

سدادا وحكمة . ولكن انظر الى الافراد وقد انخرطوا في جماعة • تلف نفسك امام طائفة من البلهاء » وفي هذا المعنى ايضا تقول « مدام رولان Mme Roland » : « حينما يجتمع الناس تستطيل اذانهم » (١٣٨) •

تلك شذرات من اقوال الاجتماعيين واعتراضاتهم على فكرة العقل الجمعي ، وينبغي ان لا يفوتنا ايضا في هذا الصدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم لها تقييما فلسفيا . وبخاصة بالاشارة الى « هنري برجسون » و « أندريه لالاند » .

ولقد انكر « برجسون » على دوركايم قوله : ان التصورات ليست من صنع العقول الفردية ، بل هي من صنع العقل الجمعي ، كما اعترض برجسون على فهم دوركايم لطبيعة الفكر الجمعي ، واعتبارها متميزة كلية عن طبيعة الفكر الفردي ، على اعتبار ان للعقل الجمعي ، حقيقة قائمة بذاتها ، وان للمجتمع وجوده الخاص به وهنا يعترض برجسون في عبارة فلسفية رائعة :

« نحن نفترض عن طيب خاطر وجود »
« تصورات جمعية قائمة في النظم واللغة »
« والعادات . وأن مجموعها يكون الذكاء »
« الاجتماعي المتمم للعقول الفردية »
« ولكننا لا نفهم كيف يمكن ان تكون هاتان »
« العقليتان متنافرتين؟! وكيف يمكن ان »
« تبطل احدهما الاخرى؟! فالتجربة لا »
« تقول شيئا من هذا ، وليس علم الاجتماع »
« على حق في ان يفترض ذلك » (١٢١)

ويتضح لنا من هذا القول ان برجسون ينكر امكان قيام عقل جمعي يعبر عن تركيب متميز عن مجموع العقول الفردية . فيرى « برجسون » انه قد كان يمكننا ان نأخذ بهذا الرأي الى

أقصاه ، اذا اعتقدنا أن التقاء الافراد عقليا ، هذا الذي يشبهه دوركايم بالتقاء الاجسام البسيطة ، التي تتحد مع بعضها بعضا في مركب كيميائي ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعي .

ولكن هذا التصور الدوركايمي يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا الى المجتمع اصلا عرضيا ، ولو ذهبنا الى ان اتحاد الافراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا او اتفاقا ، وهذا امر لا يقره دوركايم ، ولا يرضى عنه الاجتماعيون .

ويرى برجسون ان الاجتماعيين يرون ان المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها . اما الفرد فليس الا تجريدا ، واذا كان الامر كذلك ، يتساءل برجسون : « لم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما في العقلية الفردية ؟ » (١٤٠) .

ولكننا لا نستطيع ان نتصور ان ثمة عقلية اجتماعية ، تأتي الى العقلية الفردية ، وتكون في نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض « العقل الفردي » مع « العقل الجمعي » ؟؟ . وهذا هو السؤال البرجسوني الرئيسي ، الذي تنتهي منه بأن تصورات الانسان لا تتعلق الا بجبهة عقله الفردي ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطنبوا فيما سموه « بالتصورات الجمعية » .

ولقد حل « لالاند مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردي » و « العقل الجمعي » ، فذهب الى القول بوجود ما أسماه بـ «العقل المتكون La Raison Constituée » وميزه تماما عما يسبب « العقل المكون La Raison Constituante » ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل « القابل للتغير

Variable « دون مساوٍ بجوهر العقل الثابت أو المكون »

والعقل المتكون أذن هو «العقل الديناميكي La Raison dynamique»
لأنه عقل متطور متغير ، يلجأ اليه الانسان في حياته اليومية ،
وفي لحظات جزئية محدودة . ولذلك نجد ان هذا النوع من
العقل ، انما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط
الحضارة ، ويتغير طبقا لتغير التجارب الجزئية التي يمر بها
الانسان في احتكاكه المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن «العقل المكون» ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل
الثابت والمبدأ الواضع للقيم ، والمنظم التجربة ، كما أنه المصدر
الأصيل لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماه
« لالاند » بالعقل الاستاتيكي La Raison Statique ، حيث أنه
لا يتغير ، ويبقى ثابتا في بنيته ، واحدا في صفاته وسماته
العامة (١٤١) .

وبالإضافة الى كل تلك الانتقادات القاسية ، انتقد
عالم المناهج وفلسفات العلوم « ف . أ . فون هايك
F.A. Von Hayek » ، تلك النزعة الوضيعة المتعالة ،
وذلك في مقالته المشهور الذي نشره في مجلة
Economica ، تحت عنوان « التعالم ودراسة المجتمع
Scientism and the study of Society » ، ورفض « هايك » في
هذا المقال ، نظرية عقل جمعي غيبي يسبح فوق عقول
الافراد ، اذ أنها نظرية غريبة وغير علمية ، كما
انها لا تستطيع ان تقف على اقدامها كنظرية ميتافيزيقية .

وبذلك انتقد هايك « المذهب الجمعي Collectivism » المنهجي، كما

ناقش « المذهب الفردي individualism » مناقشة مفصلة * .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو ان الفلاسفة انما يشيدون بقيمة العقل الفردي ووظيفته في صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف « دوركايم » نفسه ، في كتابه عن « التربية الاخلاقية L'éducation Morale » حيث يعترف بقيمة العقلية الفردية وينكر عبودية الفكر ، وذلك حين يحدثنا عن الاخلاق وتحرير الفكر من التديم وتأكيد النزعة الفردية .

ولذلك وجدنا « دوركايم » صاحب « التصورية الجمعية » ، ينتصر للمذهب الفردي ، ويؤكد الحرية للانسان الفرد ، على اعتبار ان الايمان بالعقل ، انما يقوي المشاعر الفردية ويدفعها دفعا نحو الامام (١٤٢) ، وهذا ما يتعارض تماما مع المذهب الدوركايمي والنزعة الجمعية ، التي تقول بعقل جمعي وحيد ، وتنكر وظائف العقل الفردي ، وتؤكد نسبية المعرفة والحقيقة .

الامر الذي يرفضه « فرانز بواس Boas » عالم الاجتماع الامريكي ، حيث يؤكد في كتابه « عقل الرجل البدائي The Mind of Primitive Man » ان جوهر العقل الانساني يبقى هو هو في كل المجتمعات ، وان الوظائف العقلية تظل متشابهة تماما ، في كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها او تحضرها (١٤٣) .

* * *

* Hayek, F. A. Von., *Scientism and the Study of Society, Economica*, Vol. : 1 x PP. 267-291

يتضح لنا من فيض مناقشات الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية الجمعية التي انتهى اليها « دوركايم » ، حيث انه في تلك التصورية الغريبة التي يقول بها يقضي على الذكاء الفردي قضاء مبرما ، فقد اراد ان يخضع الفكر الفردي بحيث يجعله يفكر من خلال اطرارات الفكر الجمعي فحسب ، تلك الاطرارات التي يستمد منها الانسان مقولاته وقوابله الفكرية ، بمعنى ان تترد ملكات الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كأثنا سلبيا غريبا ، يتصور تصوراته الخاصة من خلال التصورية الجمعية ، ويتخيل احلامه وآماله بالتعامها بأحلام الجماعة ومشاعرها الجمعية . وحتى ذكرياته وعالمه الذاتي الخاص ، انما تستمد اطراراتها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها الى عالم الذاكرة الجمعية . وبذلك ينبغي أن نؤكد ان النزعة التصورية الجمعية هي نزعة مسرفة ومتطرفة ، لانها تنكر مصادر الادراك الانساني ولا تعترف بملكات الانسان الفرد .

تقييم النزعة الشيئية Chosisme في التفسير :

قلنا : ان « دوركايم » ، قد حاول ان يقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها القول « بعقل جمعي » ، ومعالجة الظواهر على انها اشياء *comme des choses* ، ورأينا كيف تنهافت فكرة العقل الجمعي امام التقييم الاجتماعي والفلسفي . وسنعالج الآن مبدأ « شيئية الظواهر » الذي يقول به « دوركايم » لتحقيق موضوعية علم الاجتماع .

لقد نظر الاجتماعيون الى ظواهر الدين والاخلاق والمعرفة، على انها اشياء اجتماعية ، وحاولوا معالجتها على انها اشياء يمكن النظر اليها من الخارج . وفي الواقع اننا لا نعرف طبيعة تلك « الشيئية » التي يضيفها علم الاجتماع على معالجته للظواهر الاجتماعية .

فما معنى القول بشيئية الظواهر ؟! هل يعني به «دوركايم» ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ؟! ام انها ظواهر تلك الاشياء او الموضوعات الساهرة ، كما تتجلى وتبدو امام حسنا ؟!

اننا ينبغي ان لا نأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبدأ الدوركيمي الغامض ، اذ اننا لا يمكن أن نتصور « شيئية تلك الظواهر » . . .!! . . . فالظواهر في حقيقة امرها ليست أشياء او شبيهة بالاشياء .

حيث ان تصوراتنا للاشياء ، هي بلغة كانط ، اما تصورات ترتبط بالاشياء على العموم Choses en général ، واما تتعلق تصوراتنا بالاشياء كما هي في ذاتها Choses en soi هذا هو الاستعمال الكانطي لفكرة الظواهر Phénomène (١،٤) .

ولقد رفض الوضعيون ومنهم علماء الاجتماع ، فكرة قيام عالم الاشياء كما هي في ذاتها ، كما رفضها كانط ، فبالرغم من انه يقرر وجود الاشياء كما هي في ذاتها ، الا انه اخرجها من دائرة البحث الترانسندنتالي في المعرفة .

حيث ان موضوعات الاشياء كما هي في ذاتها ليس من قبيل المعطيات Donnés الحسية ، كما انها ليست قائمة في مجال الحدس الحسي . ولما كان الشيء في ذاته ليس قائما في التجربة الحسية ، فماذا يعني « دوركايم » بتلك الشيئية الظاهرة ؟ او تلك الظواهر الاشياء ؟! فليست الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ، كما انها ليست في نفس الوقت ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا امام الحس .

يقول « كولنجوود Collingwood » : ان مبدأ شيئية الظواهر يشوه طبيعة العلم الوضعي ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة . ثم ان هذا المبدأ يشوه ايضا ، موقف علم الاجتماع ، لانه يعني ان عالم الاجتماع ليس الا مجرد مشاهد للوقائع والظواهر التي يعرض لها بالوصف (١٥٤) .

ومعنى ذلك ان يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفي ، فلا يحق له التفسير او حتى المقارنة . وبذلك فاننا اذا ما اخذنا بمبدأ معالجة الظواهر على انها اشياء ، يجعلنا نتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا للظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا الفهم ، هو مجرد « المشاهد السلبي » لما يبدو امامه من احداث او ظواهر ، وهذا ما لا يوافق يوافق عليه الاجتماعيون انفسهم ، اذ ان غاية العلم هي « التفسير » ، كما ان علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير .

وأغلب ، إذن ان دوركايم بنزعته الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون ان يتعمقها ويسير عورها . وهنا ينبغي ان نميز بين مبدأ العلم ومبدأ الفهم ، فمن العلم لدينا ان التفسير يتصل بتعليل تتابع الوقائع والظواهر ، أي ان التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر .

على حين ان « الفهم » يتصل بادراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الانسان ان يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانها ليست « اشياء خارجية مستقلة » بل هي مرتبطة بالانسان متعلقة باوداته وقله ونفسه .

كما ان عالم الاجتماع هو بالضرورة ، انسان من عصر معين ومن بيئة معينة ، ومن ثم لا يستطيع ان يعيش كآلهة أبيقور « فيما بين العوالم » ومعنى ذلك اننا ما زلنا بمعدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١٤٦) .

واذا كان دوركايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » ان يحقق الموضوعية التامة لعلم الاجتماع ، فانه نجد ان علم الاجتماع في ميسس الحاجة - حتى يستقيم علما - الى توحيد مداخلاته في لغة علمية مضبوطة .

الأمر الذي تشهد به وتؤكد أقوال الاجتماعيين أنفسهم . فتقول « لوسي مير Lucy Mair » في مقال نشرته في « المجلة البريطانية لعلم الاجتماع The British Journal of Sociology » بعنوان « لغة العلوم الاجتماعية » (١٤٧) « The Language of The Social Sciences »

تقول « لوسي مير » في هذا المقال : ان الكثير من مصطلحات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ما زالت حتى الآن يكتنفها الغموض والاضطراب ، تلك المصطلحات التي تتعلق بمفهوم « الثقافة » أو « الطبقة » مما يشهد بحاجة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، الى الكثير من العناية والدقة في تحديد لغة العلوم الاجتماعية ، حتى تبلغ درجة الدقة التي بلغتها سائر العلوم الفيزيائية .

ولقد أكد « مالينوسكي Malinowski » و « رادكليف براون » أهمية إعادة النظر في تلك المصطلحات وصياغتها صياغة علمية دقيقة (١٤٨) . فان مفهوم « البناء الاجتماعي » مثلا ، يختلف باختلاف علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فمنهم من يراه على أنه « نسق طبيعي » أو فيزيقي ، كما هو الحال عند رادكليف براون ، ومنهم من ينظر اليه على أنه « نسق خلقي » أو معنوي ، فيما يقول ايفانز بريثارد ، ومنهم من يراه « نسقا اقتصادية » فيما يرى « رايموند فيرث Raymond Firth » في دراسته للبناء الاقتصادي في « تيكوبيا Tekopia » .

كما اختلف علماء الاجتماع أيضا حول معنى « النظام Institution » و « النسق System » ومفهوم « البناء Structure » و « التنظيم Organization » وطبيعة « الدور Role » و « الوضع Position » . كما اختلفوا أيضا في التمييز بين « الوظيفة الاجتماعية Social Function » و « العملية الاجتماعية Social Process » .

فكثيرا ما نشبت الخلافات بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، في تفسير مفاهيم تلك المصطلحات ، كل يفسرها وفقا للون الثقافة التي استقهاها ، ومن ثم نشأت « المدارس » في صلب علم الاجتماع ، كما هو الحال تماما في ميدان الفلسفة .

وان التفاتة عابرة لكتاب «سوروكين Sorokin» عن «النظريات السوسيولوجية المعاصرة *Contemporary Sociological Theories*» تبين لنا الى أي حد انقسم علم الاجتماع على ذاته ، الى عدد كبير من المدارس المتصارعة على مسرح الفكر الاجتماعي .

وفي تهكم لاذع ، ذهب « هنري بوانكاريه Poincaré » الى أن كل فكرة سوسيولوجية ، انما تفترض منهجا خاصا ، ولذلك كان علم الاجتماع في رأيه ، علم متعدد المناهج قليل النتائج (١٤٩) . ولعل ذلك التعدد الضخم في مناهج ومدارس علم الاجتماع ، يرجع الى أن لغة العلوم الاجتماعية ، ما زالت تتميز بأنها « لغة كيفية Qualitative » غالبا ما تتأثر بالنزعات الذاتية ، والاتجاهات المذهبية .

ولذلك حاول « رادكليف براون » (١٥٠) أن يجعل منها « لغة علمية » لا تثير خلافا حولها ، وأن يعرر « مصطلحات علم الاجتماع » من تلك الروح المذهبية والاتجاهات اللاموضوعية التي يتردد صداها في علم الاجتماع . فليس هناك على حد قوله « مدارس في العلم » .

وما يعنيننا من كل ذلك هو أن نذهب الى القول بأن علم اجتماع ما زال يتعثر في سيره نحو تحقيق الموضوعية ، حيث

أنه يتأثر في تحديد مناهجه في التفسير باتجاهات فلسفية • مما لا يتمشى مع الروح الوضعى الكامن في المبدأ الدوركيى بصدد تفسير الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها أشياء •

حيث أن الظواهر الاجتماعية لا يمكننا أن ندركها على أنها أشياء نفسرها من الخارج ، بل لا بد لنا من أن نتفهمها على أنها « دلالات » ندركها عن طريق الفهم العميق مما يتعذر علينا تطبيق الموضوعية الخالصة على تلك الظواهر التي تتعلق بعالم لانسان ، والتي تختلف اختلافا كليا عن تلك الظواهر التي نشاهدها في العالم الطبيعى •

* * *

من ذلك نرى كيف تقوم الصعوبات أما « دوركيم » ، لتحقيق نظرية اجتماعية حقة في المعرفة ، نظرا لوهمية العقل الجمعى ، واستنادا الى أن الأصل الموضوعى لدراسة الظواهر الاجتماعية ، هو أصل مشكوك فيه ، ويتعذر علينا قبوله •

ومعنى ذلك أن محاولة « دوركيم » في تشييد نظرية اجتماعية للمعرفة ، هي محاولة عسيرة ، تقوم أمامها مختلف الصعوبات •

ولقد قامت في علم الاجتماع محاولات أخرى ، بقصد الكشف عن أصول ثقافية ومصادر تاريخية للفكر والمعرفة ، على نحو ما وجدناه عند « سوروكين » و « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » •

فلقد تميزت نظرية سوروكين بنزعتها التصورية المثالية ، حين ترد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة على اعتبار أن معايير الثقافة تنعكس على المدركات العقلية للانسان . ومن ثم تتمايز العقليات في رأيه طبقا لتمايز أنماط الثقافة . ولذلك وجدنا « سوروكين » على غرار « كونت » يميز بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، صدرت عن أنماط ثلاثة من الثقافة ، وهو ما قصده بأشكال الثقافة الروحية والحسية والمثالية .

الا أن « روبرت ميرتون Merton » (١٩١١) يعتبر نظرية « سوروكين » هي من قبيل اللغو الذي لا طائل تحته ، لأنه يكرر خصائص كل عقلية في طبيعة كل ثقافة ، فلم يفعل أكثر من القول بأن الثقافة الحسية تستند الى نسق من السمات التي تتجه نحو الايمان بالحقيقة الحسية . وهذا قول عقيم لا ينتج شيئا سوى أن يفسر الثقافة الحسية بوجود حقيقة حسية مسبقة .

كما أن « سوروكين » لم يحاول أن يكشف عن الأصول الفكرية الكامنة في مجتمع معين بالذات ، ولم يبذل جهداً يذكر ، في أن يكتشف أو أن يحلل تلك الارتباطات القائمة بين الشروط الاجتماعية وصلتها بالفكر والمعرفة ، في دراسة منهجية لثقافة محددة بالذات (١٩٥٢) .

وانما حاول « سوروكين » فقط ، أن يلتفت الى تلك الاتجاهات العامة التي تتسلط على كل أشكال الثقافة على العموم . وهذا خطأ منهجي نراه واضحا في اتجاهات علم الاجتماع الثقافي لأنه يعمم حيث لا يجب التعميم ، الامر الذي كثيرا ما حذرنا من الوقوع فيه ، الوضعيون أنفسهم .

ولقد انتقد كارل مانهايم وجهة نظر « ماكس شيلر » في تحديده لأصل الفكر والمعرفة . على اعتبار أن نظرية شيلر - تتميز في رأي مانهايم - بأنها نظرية أحادية الجانب One Sidedness (١٥٣) - حيث أنه لم يصنع شيئاً أكثر من مشايعة التصور الفينومينولوجي حين يفصل بين « الواقعي » و « العقلي » .

ولم يخرج شيلر ، عن التصور الأفلاطوني القديم ، حين يميز بين « الواقعي » و « الحقيقي » أو « المثالي Ideal » كما أنه ، في رأي مانهايم ، لم يصف شيئاً أو يقدم حلولاً تذكر بصدد تلك المسألة (١٥٤) .

ولم يستطع شيلر ، أن يخلع رداء الفيلسوف ، حين يميز بين « الانسان الحقيقي » أو « الانسان الجوهرى Essence Man » وبين « الانسان الواقعي Fact Man » (١٥٥) .

كما أنه وضع تمايزاً فلسفياً بين ما هو « تاريخي » أو « زمني » من جهة ، وبين ما هو « فوق زمني » أو « لا تاريخي » من جهة أخرى . وهو ذلك التمايز الفلسفي القائم بين « الزماني المتغير الواقعي » وبين « اللازماني الجوهرى الثابت » . وهذه - في رأي مانهايم - مسحة ميتافيزيقية خالصة غلبت حلى نظرية « شيلر » في تفسير المعرفة (١٥٦) .

حيث أن كارل مانهايم - في نظريته التاريخية للمعرفة - قد ألغى تلك الفواصل التي أقامها شيلر « بين الزماني Temporal والخالد أو « ما فوق الزماني Supra Temporal » حين يذهب الى

القول بزمان وحيد ، تدور فيه رحى العمليات التاريخية ، وذلك هو الزمان التاريخي ، الذي هو المرجع الوحيد لتحديد أشكال سوسيولوجية الفكر ، حين نتبع الخطى التي ترسمها حتمية التاريخ (١٥٧) .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن لنظرية « شيلر » قيمة ضئيلة في ميدان علم اجتماع المعرفة ، ولم تحقق جهود « شيلر » كسبا أو شيئا نافعا في اماطة اللثام عن حقيقة المعرفة (١٥٨) ، كما أن الدوافع الحقيقية التي تصدر عن « البناء الأسفل Triebstruktur » عند شيلر ، لا تختلف تماما عن تلك الدوافع المادية والحوافز الطبيعية (١٥٩) . وهي نقطة ضعف شديدة عابها عليه « مانهايم » .

الا أننا نقول - في الدفاع عن « شيلر » : انه يؤيد الاتجاه الميتافيزيقي في التفسير ، حين ينادي بضرورة الأخذ بمقولات الفلسفة والميتافيزيقا نظرا لأهميتها في ميدان التفسير العقلي للتاريخ . وفي ضوء هذا التأييد الفلسفي الذي يعلنه شيلر ، يؤكد « مانهايم » نفسه بأننا ينبغي ألا نحذف الفكر الميتافيزيقي ، بل ولا نستطيع أن نرفض التفسير الفلسفي ، من ميدان البحث في سوسيولوجية المعرفة (١٦٠) .

* * *

مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم :

واذا ما حاولنا مناقشة أصول النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل مانهايم » في علم الاجتماع ، الأمر الذي يدعونا حتما إلى تقييم نتائج الاتجاه التاريخي في تفسير المعرفة وموقفه منها .

ونحن لو تتبعنا مساهمة « مانهايم » بصدد المعرفة ، لوجدنا أن علم الاجتماع المانهائمي ، يفسر الآراء والمعتقدات التي تسود بنية المجتمع ، بردها الى الظروف الاجتماعية والمواقف التاريخية . ولذلك انتقد « مانهايم » بشدة ، تلك النتائج التقليدية لنظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة ، حيث أنها في رأيه تدور في حلقة مفرغة ، دون أن تكشف عن جديد ، فوصفها بالعمى نظراً لانحصارها منذ أرسطو وكانط ، بين قطبي الذات والموضوع (١١١) . ولذلك بدأت حلول الفلسفة ، لمشكلة المعرفة ، وأخذت في الذبول ، كي تفسح الطريق أمام قيام « علم اجتماع المعرفة » كي يحل أخيراً بديلاً عنها ، وكي يأتي بالجديد في ميدان الفكر والمعرفة .

والفلسفة من وجهة النظر المانهائية - قد تجمدت بصدد نظرية المعرفة في مواقف بعينها ، دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي .

وهم في ذلك يرجعون الى مواقف تاريخية سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة . ولذلك عجزت الأستمولوجيا التقليدية عن اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، حيث أن فكرة الصدق في ذاتها ، تختلف من عصر الى عصر ، وتتباين خلال تتابع الأجيال والأزمان ، فما نراه واقعا ينقلب ليصبح وهماً من الأوهام ، وما ننظر اليه على أنه حقيقة ، نجده يتحول بعد ذلك ليصبح ضلالة من الضلالات . والعلم الذي يهديننا - في زعم

مانهايم - الى مصادر الصحة ومعرفة الصواب ، هو « علم اجتماع المعرفة » Wissenssoziologie .

وتتجلى مهمة هذا العلم السوسيولوجي الجديد في تفسير المبادئ والمذاهب العقلية والفلسفية التي تسود المجتمع ، والتي تعبر عن روح العصر ، وتميزه عن طريق ربط تلك المبادئ العقلية والمذاهب الفلسفية بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بالمجتمع والتي شكلت روح العصر .
وليس من شك في أن « روح العصر » من وجهة النظر المانهائمية ، ليست الا نتيجة حتمية لمراحل تطورية وظروف تاريخية ، تلك التي تشكل أنماط الثقافة وتحدد تيارات الفكر وتصنع معايير المعرفة (١٦٢) . وعلى هذا الأساس واستناداً الى فكرة الحتم التاريخي ، ربطها مانهايم بفكرة « الحتم الوجودي للفكر والمعرفة Seinsverbundenheit des Wissens » .

ولكن «روبرت ميرتون Metron في كتابه عن «النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي Social Theory and Social structure» ، يقول : ان تحليل مانهايم لسوسيولوجية المعرفة تحليل مبتسر . كما أن تفسيره لمصادر الفكر تفسير قاصر .

فقد أخفق مانهايم - في رأي ميرتون - في تحديد أشكال العلاقات التي تربط « البناء الاجتماعي » بمصادر المعرفة وأصول الفكر . وهذه ثغرة واضحة في نظرية مانهايم للمعرفة ، لأن تلك الثغرة تقودنا الى الغموض والاضطراب ، وبخاصة في فهم الفكرة الرئيسية التي تركز عليها نظرية مانهايم في

سوسيولوجية المعرفة ، حيث أن محور الارتكاز في نظريته ،
يدور حول فكرة « الحتم الوجودي للفكر » (١٦٣) .

ولقد اعترف « مانهايم » نفسه بوجود تلك الصعوبات التي
تواجهه في تحقيق فكرة « الحتم الوجودي للفكر » كما أنه لم
يقم أيضا ، بأية محاولة لتذليل تلك الصعوبات . فماذا نقصد
بذلك الحتم الذي يربط المعرفة بمواقف الحياة والتاريخ !!!
هنا يقول « مانهايم » في فقرة هامة :

« نحن لا نعني « بالحتم » تتابعا آليا لليلة »
« والمعلول : ولنترك معنى « الحتم » مفتوحا . »
« ولسوف يظهرنا البحث الامبيرقي على »
« شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية »
« الفكر ، وعلى مدى ما يطرأ على ذلك »
« الارتباط من تغيرات (١٦٤) . »

من تلك الفقرة يتبين لنا طبيعة تلك الصعوبات المنطقية التي
تواجه « كارل مانهايم » في تحديد فهمه للحتم السوسيولوجي
للمعرفة ، فهل المعرفة معلولة لعلة تاريخية أو اجتماعية ؟ وهل
يؤكد ذلك الحتم السوسيولوجي حقيقة ، شدة الارتباط بين
موقف الحياة وعملية الفكر ؟

ان مانهايم يقف من تلك المسائل ، موقف الفيلسوف المتنبئ ،
ويعتق مبدأ من مبادئ فلسفات التفاؤل ، حين يستعيز عن الفكر
الميتافيزيقي الخالص ، بفلسفة تاريخ عقلية مبسطة ، فيعدنا
وعدا وضعيا ، مضمونه أن البحث الامبيرقي سوف يظهرنا
على ذلك الارتباط القائم بين « المعرفة وموقف الحياة » . وما

علينا الا أن نتريث حتى تتحقق نبوءة مانهايم ، وأن نصبر حتى تتأكد نتائج ذلك البحث الامبيرىقي المزعوم .

ويعترض « بول كسكمتي Paul Keschemeti » وهو أحد شراح مانهايم ومترجم كتاباته ، فذهب الى أن هناك « دورا منطقيا » في نظرية مانهايم للمعرفة ، وفهمه للفكر الانساني على أنه يتحدد بعوامل موضوعية ، وتفسيره للحقيقة في ضوء الواقع الاجتماعى .

لأننا فيما يقول « بول كسكمتي » اذا أخذنا بمضمون تلك النظرية ، فلسوف نتعرض لمحاولة خطيرة ، حين نخاطر بنظرية مانهايم نفسها ، حين تتلاشى فلا تقوم لها قائمة ، باعتبارها في ذاتها نتاجا فكريا يخضع لسائر التيارات والقوى الاجتماعية !! (١٦٥) .

ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة عند مانهايم ، قد أتت حتفها ، لأنها تحمل عناصر هدمها . ونحن فيما يقول « كسكمتي » (١٦٦) اذا استطعنا الافلات من تلك الصعوبات المنطقية التي تدمر النظرية من أساسها فلا مهرب لنا من أن نصممها بأنها نظرية تحكمية وتعسفية في أساسها الميتافيزيقى .

حيث أننا سوف نخطيء دائما في أحكامنا على الواقع الاجتماعى والتاريخى ، وسوف ينغلق فكرنا ، دون أن يصدر حكما صادقا على موضوعات الفكر ، بل وسيتلاشى أيضا موقفنا المنطقى من صدق الأحكام أو كذبها .

حيث أننا لو تركنا الأمر لحكم الواقع التاريخي ، فلسوف نتقبله ولو كان ممضاً ، حيث أننا إذا أخذنا بمنطق التاريخ الذي يكون صادقاً على الدوام ولو كان مفزعا ، فلسوف يتعذر علينا أن نصدر حكماً منطقياً يستند إلى العقل لا إلى الواقع ، حيث أننا لا نفكر في حدود حتمية ، وخطوط صارمة رسمها مانهايم ، وفرضها على الفكر الانساني من الخارج وبطريقة تعسفية .

وتلك ثغرات واضحة بلا شك قلبت نظرية المعرفة عند مانهايم رأساً على عقب . فكيف تتحقق الموضوعية التامة في التفكير والأحكام ، بالالتفات إلى تلك المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ؟!

اذ أن الحتم السوسيولوجي الذي يربط المعرفة بالعمليات التاريخية والشروط الاجتماعية ، إنما يعبر في الواقع عن الايمان بحقيقة واحدة فردة ، وهي في رأي مانهايم - الحقيقة في التاريخ ، بالرغم من أن حقيقة التاريخ ليست مطلقة ، كما أنها ليست نهائية أو كاملة .

وعلى هذا الأساس فإن محاولة مانهايم في نزعه التاريخية ، قد جانبها التوفيق حين تحاول جاهدة إخضاع الفكر الانساني للواقع التاريخي . كما أننا نعلم أن الاتجاه التاريخي المانهيمي يذهب إلى الأخذ بمبدأ نسبية الحقائق والمواقف التاريخية . فمن الناحية المنطقية البحتة نقول : كيف يتفق القول بمبدأ مطلق كمبدأ الحتم السوسيولوجي ؟! مع الايمان في الوقت ذاته بمبدأ نسبية الفكر ؟!

اذ أن القول بالحتمية الاجتماعية والتاريخية يتضمن نوعاً من الحتمية الكلية ، تلك الحتمية التي تفتح الباب على مضراعيه للايمان بالمطلقات والقوى المطلقة ، مما يتعارض أساساً ويتناقض مع فكرة مانهايم الأساسية في نسبية الفكر والمعرفة .

الأمر الذي يجعلنا نذهب الى القول بأن نظرية مانهايم في المعرفة هي على حد تعبير « كسكمتي » نظرية ميتافيزيقية خالصة ، صاغها مانهايم في ثوب تاريخي ، وفي شكل اجتماعي ، إلا أنها لا تستطيع أن تثبت - كنظرية للمعرفة - أمام النقد الفلسفي والتقييم المنطقي .

واذا كان مانهايم ، قد عاب على كانط نظريته الصورية للمعرفة ، وأبرز خطأ الفلاسفة التصوريين والمثاليين ، حين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة ، الأمر الذي أعلن بصدده سائر علماء اجتماع المعرفة الثورة على الفلسفة ، وتصحيح تلك النظرات الكلاسيكية الخاطئة .

فحاولوا تفسير المعرفة بالالتفات فقط الى العقل من خلال المعايير والصور الفكرية التي يكتسبها من المجتمع ، على اعتبار أن الانسان لا يفكر الا من خلال ظروفه ومواقفه الاجتماعية .

فلم يكن كانط فيما ذهب علماء الاجتماع واقعياً في نظريته الى المعرفة ، فقد أحال المعرفة - في زعمهم - الى « تصورية تركيبية » ، ونظر الى الانسان على أنه « كائن مجرد abstract » ،

وإلى عقله على أنه « عقل خالص » . فالإنسان الكانطي إنسان
ميتافيزيقي منعزل ، وهو إنسان صوري خالص .

وليس الإنسان العارف عند مانهايم هو ذلك الإنسان الذي
يفكر في عزلة ميتافيزيقية ، ومن خلال « عقل صوري » ، إنما
يكون الإنسان المفكر عند « مانهايم » ، هو الإنسان في وضعه
المشخص ، وقد انخرط في جماعة والتزم موقفا يرتبط بوجوده
السوسيولوجي العام .

وأزاء هذه المسألة الهامة ، التي أثارها علماء اجتماع المعرفة ،
ينبغي أن نميز مع « لاقومب Lacombe » (١٩٧) بين ما يسميه
« بالإنسان الوقتي L'homme temporel » وبين ما يسميه
« بالإنسان العام L'homme général » .

ذلك أن ما يطلق عليه لاقومب اسم الإنسان الوقتي هو ذلك
الإنسان التاريخي المشخص الذي يعيش في عصر معين ومكان
بالذات ، *C'est l'homme d'une époque et d'un lieu* .

ذلك الإنسان الذي تتوفر لديه طرائق التفكير والعمل ، التي
يستمدّها من حياته الجمعية ، بمقتضى مشاركته في « طبقة »
أو « زمرة » وذلك هو الإنسان الاجتماعي الذي يمثل « حقيقة »
ذلك الإنسان التاريخي . الذي قصده مانهايم .

ولكن ينبغي أن نميز ذلك « الإنسان التاريخي » المشخص ،
عن الإنسان الميتافيزيقي المطلق ، ذلك الإنسان العام
L'homme général الذي حدثنا عنه الفلاسفة ، وهو الإنسان

بالذات ، أو الانسان بما هو انسان دون نظر الى زمان أو مكان ، فهو الانسان الذي لا يسمح لحتمية السياق التاريخي ، والذي يصنع معرفته وفكره بشروط مستمدة من عقله المجرد وذاته الواعية .

ولا يفوتنا أن نؤكد هنا خطأ التاريخيين والاجتماعيين ، حين تتفق النزعات التاريخية والاجتماعية . وتتطلع الى القضاء على الفلسفة ، وتتمرد على مذاهب الفلاسفة بمحاولة تفسير مسائل المعرفة بالقول بذلك الحل السوسيولوجي التاريخي الغريب ، الذي يفسر المعرفة من الخارج . ولكن الفلسفة تظل مع ذلك حصنا مغلقا دونهم ! . حيث أننا لا يمكن أن نتصور المعرفة ، في صدورنا عن موقف الكل الاجتماعي في سياق تاريخي محدد !!

* * *

وانتقد عالم المناهج « فون هايك » تلك النزعة التاريخية التي تتعلق بالنظر الى دراسة وملاحظة التطورات والقوانين الخاصة بتغير ما هو « كلي » في المواقف والمجتمعات . بمعنى ان النزعة التاريخية انما تهدف الى دراسة « تطور الكليات Wholes » ، وهذه نقطة ضعف يوتوبية شديدة الغموض ، حين نحاول أن نتوصل الى قانون تاريخي عام .

كما أن مهمة العلوم الاجتماعية ، لا تتصل فحسب بدراسة تلك « الكليات » التي تزخر بها المجتمعات ، بقدر ما تتصل بتركيب أو تأليف Constitute هذه الكليات في نسق من « العلاقات Relationships » ، أو في « بناء Structure » من الظواهر والأنساق Systems والنظم institutions .

وهذه نقطة ضعف شديدة أيضا ، حيث انها وجهة نظر ميتافيزيقية ، تدور حول « البناءات » و « الكليات » و « المركبات Complexes » ، تلك التي يكون لها أساسها الفردي Individualism والشخصاني Personalism .

فعالم الاجتماع ، كما يذهب « هايك » * ، انما يحاول أن ينظر الى الكليات ، نظرة موضوعية ، فيدرس « المجتمع » او « الاقتصاد Economy » او « الرأسمالية Capitalism » ، ويدرسها في مرحلة من مراحل تاريخها ، أو أنه قد يدرس « الصناعة Industry » أو « الطبقة Class » ، كموضوعات يمكن أن ندرسها ، وأن نكتشف قوانينها ، وأن نلاحظ مسلكها ومسارها ككل ، حتى نتوصل فيما يظن عالم الاجتماع ويتوهم الى تلك « الأنماط » ، أو « الايقاعات الامبيريقية Empirical Regulations » ، بالنسبة لما تشابك وتمعد من ظواهر وأحداث تخضع للملاحظة ، والملاحظة .

وبالتالي فان عالم الاجتماع ، انما يضع « المجتمع » أو « الطبقة » كموضوع للملاحظة . ولعل وجه الخطأ الذي انزلق اليه أصحاب النزعة الجمعية ، أنهم جعلوا من الموضوعات والعناصر الذاتية ، موضوعات وعناصر غير ذات موضوع ، فألقوا بها خارج ميدان الدراسة ، وأنكروا موقف الذات حين تشاهد وتفسر . على اعتبار أن « الجمعيين Collectivists » و « الوضعيين Positivists » ، انما ينظرون الى الظواهر على أنها « وقائع موضوعية » .

* Hayek, F.A. Von., Scientism and the study of Society, Economica, Vol. : X 1943. PP. 34-63.

اذ أن المعرفة الحقيقية ، لا تصدر الا عن موقف الانسان
الفرد . وهو وحده مصدر الحكم والفكر والحقيقة . فان
المجموع لا يستطيع أن يعي شيئاً ، كما أن تفكير الانسان على
النحو الذي يفكر به الجميع ، لا يؤدي الى الحقيقة (١٦٨) ، على
حد قول « بول موي » كما أشرنا في الجزء الأول من كتابنا (**) .

وحتى لو أخذنا بتلك التصورية التاريخية لخضوع الفكر
الانساني لحتمية الوجود الاجتماعي، فكيف نفسر تلك «الارادة»
أو « القدرة » على تغيير الوجود الاجتماعي ، وتطويع موافق
التاريخ ، لو اقتصرنا على ذلك الموقف السلبي للفكر في خضوعه
لحتم التاريخ وحكمه ؟!

ولو قبلنا جدلاً فكرة الحتم التاريخي للفكر ، لوجدنا
أن التاريخ في ذاته ، لا يستند الى « تعميم » أو الى « قانون
عام » ، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية ، لأن التاريخ يمتاز
بالمضي والانفراد في وقائعه الجزئية و « قضاياها المخصوصة » ،
وأحداثه الفردية ، ومن ثم يصعب علينا التعميم والتوصل من
تلك القضايا الفريدة ، الى قانون يفسرها .

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

اذ أن الواقعة التاريخية تتميز بأنها « واقعة فردة لا تتكرر » ،
ومن ثم لا نستطيع أن نقبض عليها لأنها تنتهي ولا تعود ، حيث
أنها تمضي الى غير رجعة ، فلا يجوز للتاريخ في التعبير عن
« حتم » أو في « صياغة قانون » .

وكي نعين بين « المؤرخ » و « العالم الطبيعي » أشار « بوانكاريه
Poincaré » في فقرة هامة من كتابه عن « العلم والفرض
La Science Et L'hypothèse » أشار الى أن « كارليل Carlyle »
كتب يقول : « جيان الذي لا أرض له ، مر من هنا
Jean Sans Terre A Passé par ici » .

تلك حقيقة أتنازل في مقابلها عن كل نظريات العالم ، وهذه
لغة مؤرخ ، فيما يقول بوانكاريه . لأن عالما طبيعيا مثل « بيكون
Bacon » يمكنه أن يقول : « ان جان الذي لا أرض له ، مر
من هنا ، ولكن هذا أمر لا يهمني لأنه لن يمر ثانية !! » (١٦٩) .

بمعنى أن الواقعة التاريخية ، لا تشبه اطلاقا الظاهرة
الطبيعية ، التي يمكن أن توجد ، وأن تتكرر أمامنا في « هنا »
و « الآن » على حد تعبير الفلسفة . وليس من شك ، في أن فهم
الانسان الواقعي الذي يكمن وراء الظواهر والأحداث هو الغاية
المنشودة والهدف الأخير للمعرفة لتاريخية . تلك المعرفة التي
تنظر الى جهود الانسان وفكره وأعماله ، على أنها تستند الى
شروط مستمدة من ماضيه ، وصادرة عن حياته في المجتمع ،
وموقفه في التاريخ .

ومن ثم تحاول تلك المعرفة التاريخية وتنزع الى « اعادة بناء الماضي » في صورته الأصلية ، وفي منبعه الانساني البعيد .
ولكننا نتساءل - اذا كانت المعرفة بالانسان هي الغاية المقصودة من كل معرفة تاريخية ، فكيف يفسر المؤرخ ذلك الماضي البعيد ويعيد بناءه ؟ وكيف يستحضر المؤرخ حياة الماضي وينزلها عبر الزمن الى حياتنا الواقعية وعالمنا الحقيقي ؟! فينظر بمنظار الواقع الفعلي لذلك الماضي الذي ولى وانقضى ولن يعود ؟!

واذا قلنا : أن الماضي لن يتكرر ، وان التاريخ لن يعيد نفسه . فلا شك أن هناك صعوبات منهجية تنف عقبه كأداء ازاء التفسير التاريخي ، الأمر الذي يجعلنا نقف موقف الشك في قبول المعرفة التاريخية ، والتردد ازاء كل نظرية تفسر المعرفة بردها الى التاريخ .

ولذلك كان المذهب التاريخي Historicism ، على حد تعبير « بوبر Popper » منهجا عقيما لا ينتج شيئا ، ولا يجني ثمارا وهو يستهل كتابه الممتع « عقم المذهب التاريخي Poverty of Historicism » بقوله :

« ان الدعوى الأساسية في هذا الكتاب »
« هي قولي : ان الاعتقاد بالمصير التاريخي »
« مجرد خرافة ، وانه لا يمكن التنبؤ بمجرى »
« التاريخ الانساني بطريقة من الطرق العلمية »
« أو العقلية » (١٧٠) »

ولقد ساق « بوبر » في طيات كتابه الكثير من الانتقادات والاعتراضات التي تقتلع جذور تلك النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل مانهايم » أصدق تمثيل ، والتي صاغها في نظريته في علم اجتماع المعرفة .

وأثبت « بوبر » عجز هذا المذهب التاريخي عن الوصول بنا الى ما يدعيه من نتائج في نظرية المعرفة ، كما كشف عن بطلان فكرة « التنبؤ التاريخي » وهي الغاية التي تبتغيها كل معرفة في التاريخ ، لأنه يتعذر علينا امكان التوصل الى تلك الغاية المنشودة ، نظراً لتعدد الصعوبات المنطقية والمنهجية في الكشف عن « القوانين » أو الاتجاهات « التي يسير التطور التاريخي وفقا لها » .

ولقد تعرض « بوبر » لمناقشة وتقييم « قانون التطور » ، هذا القانون ، الذي يمثل محور الارتكاز في كل نظرية للمعرفة تستند الى تطور التاريخ ، وهو المصدر الأساسي لكل فلسفات التاريخ التي تضاربت نزاعاتها وتباينت مناهجها عند «ماركس» و « كونت » و « مانهايم » .

فليس التقسيم الثلاثي الذي وضعه « مانهايم » لأشكال المعرفة ولتطور الفكر ، الا من وحي كتابات « أوجست كونت » ، وفلسفته التي تفترض اتجاهات معينة يسير على هديها العقل ، وتتطور مناهج الفكر .

ومن ثم وجدنا « مانهايم » أيضا ، على غرار « كونت » ، يقول بمراحل تطورية ثلاثة للمعرفة ، تبدأ بمنهج الاكتشاف عن

طريق المصادفة Finden (١٧١) وتنتقل الى مراحل الاختراع Erfinden وتنتهي أخيرا الى مرحلة التخطيط Planen (١٧٢) .

ولكننا نعترض على « مانهايم » بنفس تلك الاعتراضات التي وجهت الى « كونت » . فان مانهايم في هذا التقسيم الثلاثي ، انما يعبر في الواقع عن فلسفة تطويرية للمعرفة ، ولذلك فان تقسيمه يعتبر من وجهة النظر الموضوعية تقسيما ميتافيزيقا ، لا يخضع لاختبار علمي دقيق ولا تشهد به التجربة .

اذ أننا نشاهد في معظم المجتمعات البدائية والمتحضرة الكثير من المجتمعات التي تؤكد تداخل مناهج المحاولة والاختراع والتخطيط ، دون ما حاجة الى انتهاء مرحلة لكي تبدأ أخرى ، مما يثبت خطأ فكرة « المراحل » ويكشف عن تهافت فكرة « التطور » في مصادر المعرفة .

وما يعنينا هو أن نقول مع « كارل بوبر » : ان « قانون التطور » الذي يمثل أصل الدعوى المركزية في المذهب التاريخي للمعرفة هو قانون مشكوك فيه من الناحية المنهجية البحتة . فهل للتطور قانون يحكمه !!؟ .

يقول « بوبر » ليس للتطور قانون (١٧٢) . من حيث أن « قانون التطور » ليس قانونا علميا ، وانما هو « فرض ميتافيزيقي » ، يفترض أصلا واحدا تنبع منه سائر أشكال الحياة . ولقد استخدم التاريخيون هذا الفرض الحيوي الذي يتعلق بالظواهرات البيولوجية والكائنات العضوية الحية ، وحاولوا تطبيقه على حياة المجتمعات ، وتطورها خلال التاريخ .

على حين أن هذا الفرض التطوري - ليس قانونا كلياً -
وانما يغلب عليه في رأي « بوبر » طابع القضية التاريخية
الجزئية أو المخصوصة، كقولنا تماما : « يشترك تشارلس داروين
وفرانسييس جالتون في جد واحد » . فتلك قضية تاريخية جزئية
لا تستند الى قانون .

ومن ثم كان « قانون التطور » هو بلغة العلم ليس قانونا ،
وانما هو فرض Hypothesis أو قضية تاريخية تتعلق ببيولوجيا
بأصل واحد لبعض النباتات والحيوانات .

واذا كانت القوانين الطبيعية هي جميعها فروض محققة ،
فلا يعني ذلك أن كل الفروض هي قوانين . إذ أن الفروض
التاريخية ليست قضايا كلية ، وانما هي قضايا مخصصة
Singular تتعلق بعادث فردي واحد ، أو بعدد من الأحداث
الفردية .

ومن ثم ، فإن البحث عن قانون للنظام الثابت في التطور ، لا
يمكن أن يكون في متناول المنهج العلمي ، سواء في البيولوجيا أو
في علم الاجتماع . والأسباب التي تدعو « بوبر » الى أن يذهب
الى هذا القول ، هو أن تطور الحياة على الأرض ، هو « عملية
تاريخية فردية A Unique Historical Process » وليس قانونا
كلياً (١٧٤) .

فمن الناحية الميثولوجية الخالصة ، فإن أي قانون نصوغه ،
لا بد من اختباره Must be Tested أولا ، في حالات
جديدة (١٧٥) حتى يأخذه العلم مأخذا جديا . ولكننا لا نستطيع

أن نأمل في اختبار « فرض كلي A Universal Hypothesis » أو في العثور على « قانون طبيعي » يقبله العلم ، اذا كنا قد قضى علينا بالاقتصار الى الأبد على مشاهدة حالة جزئية واحدة .

كما أن الحالة الجزئية ، هي علة لحالة جزئية أخرى ، بالنسبة لقانون عام ، ولا يمكن أن تسعفنا مشاهدة الحالة الجزئية الواحدة ، في التنبؤ بمستقبل تطورها ، كما لا يمكننا أن نصدر التعميمات بشأنها ، لانها واقعة فردة ، فليس التطور قانونا وانما هو « فرض تاريخي » لا يرقى الى درجة « القانون » .

ولعل « بوبر » في هذا القول قد قصد تهافت كل فلسفة للتاريخ ، تستند الى التطور ، أو تقول بقانون للتغيير أو التقدم التاريخي . وقد قصد بالذات فلسفات « كونت » و « سبنسر » و « جون ستيوارت ميل » و « كارل مانهايم » .

فليس من شك في أن كونت كان فيلسوفا تاريخيا ووضعييا . فهو فيلسوف تاريخي ، لأنه يحدثنا في المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » (١٧٦) ، عن أهمية المنهج التاريخي La Méthode Historique . ويقول بتطور المعرفة تاريخيا ، من « اللاهوت » الى « الميتافيزيقا » وتنتهي الى « الحالة الوضعية » .

كما أنه أيضا فيلسوف وضعي - لأنه يحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية ، فيحدثنا عما يسميه « بالفيزيقا الاجتماعية Physique Sociale » حين يميز بين « الدراسة الاستاتيكية للمجتمع Statique Sociale » (١٧٧)

وبين ما يسميه بالدراسة « الديناميكية للمجتمع
Dynamique Sociale (١٧٨) » .

وتتعلق الدراسة الاستاتيكية للمجتمع ، بدراسته في حالته
السكونية الثابتة ، في البحث عن النظم والعلاقات المتبادلة بين
الظواهر الاجتماعية القائمة في البناء الاجتماعي ، تلك الدراسة
التي تلخصها نظرية كونت في « النظام L'ordre » .

أما الدراسة الديناميكية للمجتمع فتتعلق بدراسته في حالته
التغيرية ، وترتبط بحركة المجتمع في التاريخ ، وهنا يقوم
كونت بدوره الرئيسي كفيلسوف للتاريخ وبخاصة حين يبحث
عن تطور المعرفة والأخلاق والدين ، فيضطلع بدراسة قوانين
التعاقب أو التطور التاريخي ، ويبحث عن قوانين التغير
الاجتماعي التي تفسر المجتمع في حالته الديناميكية ، تلك الحالة
التي تلخصها نظرية كونت في « التقدم Le Progrès » .

ولقد وافق « جون ستيوارت ميل » على هذا التمييز الذي
أقامه « كونت » بين الحال الاستاتيكي والديناميكي ، وأشار الى
أن اطراد الأحوال والظواهر الاجتماعية ، لا بد أن يكون في
نهاية الأمر نتيجة لقوانين السببية Laws of Causation (١٧٩) .

وكانت مشكلة « جون ستيوارت ميل » الكبرى ، هي الاهتمام
الى « قوانين التعاقب » ، التي تجمع بين الحال الاستاتيكي
والديناميكي ، على نحو يمكننا من ادراك التغيرات التي قد
تطرا على جزء معين من المجتمع ، والتي قد يكون لها صداها في
سائر الأنساق الاخرى في البناء الاجتماعي .

وهنا يصطدم « جون ستيوارت ميل » بفكرة القانون ، وامكان تحقيقها وانطباقها على الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية . ويكتشف « جون ستيوارت ميل » حلا لمشكلة القانون الاجتماعي ، ويقول : اننا لو اهتدينا الى مثل تلك القوانين الاجتماعية ، لتوصلنا الى ما أسماه « بالمقدمات المتوسطة Axiomata Media » وهو اصطلاح علمي استعاره « ميل » من بيكون Bacon (١٨٠) .

ولكن ما هي تلك « المقدمات المتوسطة » التي يقول بها ميل Mill ويبيكون ؟ وهل تصل الى درجة القانون الطبيعي ؟ .

يقول « جون ستيوارت ميل » : اننا لا ينبغي أن نفهم القانون التاريخي ، على أنه قانون من قوانين الطبيعة . فان مثل هذا القانون لا يكون الا قانونا امبيريقيا ، لا يجب الارتكان اليه قبل رده الى مرتبة القانون الطبيعي الحق . حيث أن القانون الاميريقي فيما يذهب « ميل » ، هو قانون منخفض في درجة التعميم .

وهذا « الحل » الذي يكتشفه « ميل » ، يستند الى منهج يرد بواسطته القوانين التاريخية الى فئة من القوانين التي تفوقها في درجة التعميم ، وهذا ما يسمى بمنهج الرد Method of Reduction ، وهو ما يدعوه « ميل » بـ « المنهج الاستنباطي العكسي The Inverse Deductive Method » (١٨١) .

بمعنى أننا نجد أن هذا المنهج الاستنباطي العكسي ، انما ينتقل من مبادئ خاصة الى مبادئ أعم منها وأشمل في درجة

العموم • على العكس تماما من «المنهج الاستنباطي التقليدي» ،
الذي ينتقل من « المباديء العامة » الى « مباديء أقل درجة في
التعميم » •

ويتضح من ذلك ان المنهج المستخدم في علم الاجتماع والتاريخ
انما يستند عند « ميل » الى المنهج الاستنباطي العكسي ، على
اعتبار أنه المنهج الجامع بين التعميم الاستقرائي الذي نصل
اليه عن طريق استخدام مناهج المقارنة والاحصاء من جهة ،
وبين الاستنباط من قوانين أعم وأشمل ، من جهة أخرى •

ولقد أخذ « كارل مانهايم » في نظريته للمعرفة وفلسفته في
التخطيط الاجتماعي بهذه النظرة ، واستند في منهجه للتنبؤ
وتخطيط الفكر ، الى تلك «المقدمات المتوسطة Axiomata Media» ،
التي أشار اليها جون ستيوارت ميل في كتابه عن المنطق
« System of Logic » حيث يأخذ «ميل» بقوانين كبلر Kepler
مثالا على ما يسميه ، بلغة بيكون « مقدمات متوسطة » ، وذلك
لأنها ليست قوانين عامة للحركة وانما هي قوانين تقريبية
لحركة السيارات •

ولكن « كارل مانهايم » قد أدخل في نظريته عبارة « المباديء
المتوسطة Principia Media » وقصدها في كتابه «الانسان والمجتمع
Man and Society» الاشارة الى تلك « التعميمات القاصرة على
الفترات التاريخية المعينة » •

وبذلك فان ما يعنيه « مانهايم » بتلك « المباديء المتوسطة » ،
هو أنها ليست قوانين كلية ، وانما تستخدم فحسب للدلالة على

تلك التعميمات التي تصدق على كل الأنساق الاجتماعية التي من نفس النوع والعصر والموقف ، وللإشارة الى تلك القوانين التي تقتصر على فترة تاريخية معينة بالذات . وفي فقرة هامة في هذا الصدد يقول « مانهايم » :

« ان الرجل العادي هو الذي يلحظ الحياة »
« الاجتماعية في ذكاء ، ويكون فهمه للأحداث »
« معتمدا أولا وعن غير وعي لمثل هذه »
« (المبادئ المتوسطة) . كما أنه في الفترات »
« الاستاتيكية ، عاجز على أية حال ، عن »
« التمييز بين القانون الاجتماعي المجرد »
« العام ، وبين المبادئ الخاصة التي يقتصر »
« انطباقها على عصر معين ، وذلك لأن الفوارق »
« بين هذين النوعين لا تتضح للمشاهد في »
« الفترات التي يغلب عليها السكون (١٨٢) » .

ويتضح من هذه الفقرة - أن المبادئ المتوسطة ، التي يستخدمها « مانهايم » في عليّة التاريخ ، هي مبادئ جزئية لا تصدق الا على عصر معين . على اعتبار أننا يمكن القبض عليها في ذكاء . والعثور على القانون التاريخي الخاص ، حين يقتصر فقط على فترة محددة بالذات ، ويصدق فحسب على عصر تاريخي واحد ، دون سائر العصور .

حيث أن لكل فترة تاريخية وضعها الاجتماعي المميز ، وتحدد منطقاً تاريخياً خاصاً بها دون غيرها . ويمكن للمؤرخ أن يتوصل

الى تلك « المقدمات المتوسطة » وأن يقبض « بحس مباشر
Immediate Intuition » على قانون العصر التاريخي موضوع
الدراسة . حيث يستقل كل عنصر تاريخي بما يتميز به وحدة
وانفراداً Uniqueness (١٨٣) *

وما يعنينا من كل ذلك ، هو أن هذه « المبادئ المتوسطة » التي
يقول بها مانهايم هي في نهاية الأمر ، قوى كلية تجمعت في موقف
معين ، وهي مجموعة من الظروف والعناصر التي ائتلفت في
مكان وزمان ، على نحو خاص قد لا يتكرر أبداً . ومن ثم فإن
موقف مانهايم ، هو موقف من يلح في أهمية « التعميمات القاصرة
على الفترات Generalizations Confined to Periods » التاريخية
المعينة ، وأن يؤكد كل تعميم منها على حدة .

بينما يسلم مانهايم أخيراً ، بأنه من الجائز الانتقال من تلك
التعميمات القاصرة ، بواسطة ما يسميه « بطريقة التجريد
Method of Abstraction » (١٨٤) الى « المبادئ العامة المتضمنة
فيها » General Principles Which Are Contained In Them *

وهنا يعترض « كارل بوبر » على « كارل مانهايم » ، حيث أن
تلك التعميمات القاصرة ، لا تصل في عمومها الى درجة القانون
كما لا يمكننا الحصول على « مبادئ عامة » أو نتوصل حتى الى
« تعميمات جزئية » ، استناداً الى فترات تاريخية متغيرة بذاتها ،
وبالرجوع الى مواقف تاريخية تنقضي ولن تعود .

كما أن هناك فوارق بين تلك الفترات التاريخية ، تدل على
استحالة اكتشاف مثل تلك « المبادئ المتوسطة » ، ومن ثم فإن

القول بالتعميمات القاصرة و « المبادئ المتوسطة » قول ناقص مبتسر . وتعوزه الدقة من وجهة النظر الميثودولوجية ، فلا وجود اذن لقوانين التاريخ ، ولا وجود لتلك « المبادئ المتوسطة » .

وهذه اعتراضات منهجية ، نقدمها الى كل نزعة اجتماعية أو تاريخية ، والى كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، تقول بإمكان التوصل الى التعميمات التي تصدق على الاحداث التاريخية ، لأن تلك الاعتراضات انما تضعف تماما من حدة الحتم السوسيولوجي ، وتشكك الى حد كبير في كل محاولة تفسر المعرفة بالرجوع الى التاريخ ونسوق الى جانب تلك الاعتراضات الميثودولوجية ، شكلا من الانتقاد الفلسفي ، ازاء فكرة اخضاع الفكر لحتمية التاريخ .

فليس من شك ، في أن صعوبات فلسفية تواجهها كل محاولة لاختضاع الفكر للحتم السوسيولوجي ، وتعاني منها كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، حيث أن هذا الحتم الخارجي الغريب ، انما يفلق أمامنا المجال ، لتأكيد فكرة « الحرية » الأمر الذي اعترضت عليه سائر الفلسفات الوجودية . فأنكرت فكرة الحتم الاجتماعي والتاريخي ، واثارت على كل نزعة ماركسية أو جمعية ، ورفضت حتميات الطبقة والمجتمع والتاريخ .

لأنها جميعها لا تقرر في برامجها واقعة « الحرية » ، بالرغم من أنها واقعة أولية ، وهي على الدوام بداية أولى في كل فكرة ، وفي كل معرفة ، حيث أن عملية التفكير في ذاتها ، انما هي على حد تعبير « برجسون » جهد يصدر عن « فعل حر

على اعتبار أن مبدأ « الحتم » أو الضرورة ، لا يصدق على ظواهر العالم الانساني ، التي تتمثل في الفكر والأخلاق والمعرفة ، وانما يصدق فحسب ، على العالم الفيزيقي ، حين تتمثل الكون خاضعا لقانون صارم تخضع له سائر الظواهر الفلكية والفيزيائية (١٨٦) .

فالحتمية ترتبط بعالم المادة لا الانسان ، حيث أن مبدأ الحتمية لا ينسحب بهذا المعنى على عالم المعرفة والفكر ، فان فكرة « الحرية » وفكرة « الحتمية » انما هما على طرفي نقيض .

اذ أن الفعل الحر ، بالمعنى البرجسوني ، انما يتحدى كل « حتمية » لأنه ينبع من « الذات العميقة Le moi Profond » ، ولا يصدر عن الذات الاجتماعية السطحية . فالحرية واقعة أولية عند برجسون . ولقد استخدم الوجوديون تلك الفكرة استخداما بارعا ، في الرد على الضرورة الاجتماعية والحتم التاريخي ، ونظروا الى « الحرية » نظرتهم الى « قوة مبدعة » تحيل كل « ضرورة » الى « امكان » .

ويمكننا أن نتساءل : هل يخضع فكر « مانهايم » وعقله ومنطقه ، لذلك النوع الغريب من الحتم السوسيولوجي الصارم ؟! ان ذلك لا يبدو صحيحا ، اذ أن « مانهايم » لم يحدثنا عن طبيعة ذلك الحتم الذي يخضع له فكره هو نفسه!! . سوى أنه قد افترض في كل كتاباته ، عاملا وحيدا وهاما ، يلعب دوره في نشأة الفكر والمعرفة ، وذلك هو « التاريخ » ؟!! .

فذهب الى أن عمليات التاريخ ، هي في ذاتها عمليات ذات « دلالة » أو « قصد » ، وأن روح العصر هي التي تحدد معالم الفكر « الظاهرة » و « الباطنة » في العقل الانساني ، من حيث أنها تنظم نسقا كليا لشتى الأفكار والآراء والنظريات السائدة ، فتبدو صادقة بذاتها Self-evident بتقبلها العقل قبولا منطقيا لا يقبل المناقشة •

بمعنى أن هناك منطقا تاريخيا عاما ، يصدر عما يسميه علماء اجتماع المعرفة « بالأيديولوجية الكلية Total Ideology » (١٨٧) تلك التي « تفسر الميول » أو « الاتجاهات » أو الأنماط العامة لسائر الثقافات والمجتمعات •

ويعترض « كارل بوبر Popper » في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه *The Open Society and Its Enemies* ، حيث أنكر على مانهايم قوله بروح العصر ، ورفض كل « نزعة تاريخية » تفسر المعرفة بردها الى التاريخ ، ونجده يتساءل مع مانهايم : هل هناك معنى في التاريخ ؟ Is There a Meaning in History ؟ (١٨٨) •

ان التاريخ على حد تعبير بوبر « ليس له معنى » كما أن «العقل» على حد تعبير كسكمتي - لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن «دلالة» أو مغزى (٨١٩) • فليس هناك منطق للتاريخ، كما أن عملياته لا معنى لها ، كما أن القول بروح العصر قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنغلق أمام « التاريخ » ، كل محاولة للتفكير أو التصور، وتبطل كل مبادأة للخلق والابداع •

وكيف تتحقق تلك « الايديولوجيا العامة » ، وكيف تفسر تلك « النظرة الكلية الشاملة Weltanschauung » ؟! تلك التي تفسر موضوعات الثقافة ، وتتفهم أحداث التاريخ ، اذا لم تتأكد ولم تتحقق في «عقل فيلسوف» يتخذ منها موقفا تفسيريا؟! لا شك أن « كارل مانهايم » قد حاول أن يرتدي رداء الفيلسوف ولكنه أخفق .

وفي ضوء كل تلك الاعتراضات المنطقية والانتقادات الفلسفية نستطيع ، أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم في العرفة ، تلك التي ترد مظاهر الفكر والعرفة ، الى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، الا أن « مانهايم » لم يبذل جهدا في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه استثنى الفكر الرياضي والعلم الطبيعي .

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسيولوجي الذي اصطنعه لكل أشكال الفكر والعرفة . كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند « الرياضيين » و « الفيزيقيين » ؟! (١٩٠) بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التي أثارها الفلاسفة . منذ ديكارت وكانط . ويبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة .

واذا كان « مانهايم » قد وضع حتما كليا ، وشرطا اجتماعيا ضروريا ، لصدور كل ما هو معرفة ، فكيف لا يصدق هذا الحتم أيضا ، على « الرياضة » و « الطبيعة » ؟! لا شك أنه حتم تعسفي صارم ، وقانون قاصر ناقص ، وضعه مانهايم بطريقة

تحكمية وفرضه بأسلوب تعسفي ، وبالتالي يرفضه كل فيلسوف ، وينكره كل دارس لمشكلة المعرفة ، ومن ثم لا تصمد نظرية مانهايم للمعرفة ، أمام ذلك الانتقاد الذي أثاره « بول كسكمتي » .

اذ أن ذلك الحتم السوسيولوجي للمعرفة ، لا يلائم أو يصدق على كل أشكال المعرفة ، حيث أن مصادر الفكر الرياضي والطبيعي بعيدة كل البعد عن تلك الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية .

ويبدو أن الاجتماعيين قد تطرفوا الى أبعد حد ، فخرجوا عن نطاق علمهم ، وظنوا أن « المجتمع » يطابق « الطبيعة » ، وأن الظواهر الاجتماعية تماثل الظواهر الطبيعية . ولذلك أخفق « أوجست كونت » حين أراد أن يصبح « متعالما » ويتخذ المنهج العلمي لدى « جاليليو » و « نيوتن » في امكان تطبيقه على ظواهر علم الفيزيكا الاجتماعية الذي اصطنعه .

ويكفي أن نشير هنا الى صدق الاتجاه الفينومينولوجي عند « كارل مانهايم » (١٩١١) الأمر الذي ينبغي تأييده كفلاسفة ، وهو انه بهذا الاتجاه قد انتبذ علم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به . اذ أن نقطة الضعف الشديدة في وضعية كونت وموقفه « المتعالم » تتركز في عدم الالتفات الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي القائم بين ما يتحقق في العالم المادي من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك

الظواهرات الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وهذا هو الانتقاد الفلسفي الذي أثاره « مانهايم » كحجة ودليل على اخفاق علم الاجتماع الكونتي الوضعي . ولذلك وجدنا « كونت » يتعثر في تحقيق نبؤاته ، ولم تسعفه التطورات الاجتماعية المؤيدة لقانونه في الحالات الثلاث ، مما أدى الى اخفاقه وفشله في التحليل التاريخي لتطور المعرفة . حيث أن فكرة التطور — كما أشرنا — لا تفترض قانونا ، ولا تقتضي « حتما » فان « قانون التطور » أصبح مشكوكا فيه من الناحية المنهجية الخالصة .

* * *

وختاما فان السؤال الذي ألقاه الفلاسفة عن أصل المعرفة ، قد تمخض عنه الكثير من وجهات النظر المتعارضة في علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ . فقد أجاب الديكارتيون بالبحث عن الصور الفطرية ، وذهب التجريبيون الى أن التجربة هي الأصل الوحيد لمبادئ العقل الأولية . كما أجابت مدرسة التداعي ، بالرجوع الى التجربة الفردية والى تداعي المعاني ، على اعتبار أن التداعي هو الذي يثبتها .

وقال التطوريون ، ان التجربة والتداعي لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة ، وفسر التطوريون تلك العمومية بالرجوع الى فكرة الوراثة في النوع . واستبدل سبنسر « التجربة الفردية »

بتجربة « النوع الانساني » كما استبدل « فكرة التداعي » بفكرة « العادات الموروثة » (١٩٢) .

غير أن الاجتماعيين ، حين حاولوا تفسير عمومها ، لم يقولوا بفطريتها الديكارتية ، أو قبليتها الكانطية ، وقالوا انها تصدر عن البنية الاجتماعية ، وظنوا بذلك أنهم فسروا عمومها أو كليتها التي تمتاز بها .

الا أن المدرسة الاجتماعية في الواقع ، لم تضيف شيئا ، الا أنها قد أكملت المذهب التجريبي ، وأصبحت مجرد امتداد له دون نقص أو زيادة . اذ أن التفسير السوسيولوجي للمعرفة ، هو تفسير غير كاف ، من حيث أن المسألة برمتها لا تزال قائمة ، وهي عمومها في البشرية وفي الفكر الانساني بأسره ، لا في مجرد بنية اجتماعية دون أخرى !! . ولذلك نرى أنه ربما وجب العودة الى « كانط » والالتفات الى « العقل » لا الى « المجتمع » .

فلقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيولوجي ، فقال أصحاب الاتجاه الماركسي بوجودها في بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها ونشأتها في بنية الثقافة ، وقال أصحاب الاتجاه التاريخي بصدورها عن مواقف التاريخ .

ولكننا نقول - مع كانط : ان المعرفة هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات أولية Concepts Primitifs للعقل الخالص

L'entendement Pure وهي تصورات أصيلة Originale كما أنها أولية A Priori فيه . بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات أو صور قبلية ، هي حصة مشتركة ، بين سائر الناس .

ولكن التاريخيين والاجتماعيين رفضوا القول بالقبلية ، وأنكروا تلك الضرورة والكلية لقائمة في الفرد المجرد ، وقالوا بعمومها في بنية المجتمع أو الثقافة أو التاريخ . وأن عمومها في المجتمع والتاريخ هو الذي يبرر ضرورتها وكليتها ، بمعنى أن الكلية والضرورة في نطاق عقل الفرد لا تفسر ، وانما يفسرها الاصل الاجتماعي والحتم التاريخي .

ولكننا نعترض على اعتبار المعرفة قائمة في الخارج سواء أكانت عقل المجتمع أو منطق التاريخ ، ولا ضرورة اطلاقا للقول بالأصول الجمعية أو التاريخية في الرد على تلك القبلية الكانطية .

وليس هناك ما يدعونا الى البحث عن أصول اجتماعية أو تاريخية للمعرفة ، حيث أن هناك اتفاقا قبليا مسبقا ، يفسر عمومها وضرورتها ، دون ما حاجة الى البحث عن تلك الضرورة والعمومية في الخارج .

ان المعرفة ، لا توجد ولن توجد خارج الانسان ، اذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بالضرورة بوجود الذات العارفة . وأن الحقيقة في ذاتها ، تاريخية كانت أم جمعية ، هي في ميسس الحاجة الى تلك الذات

الواعية المفكرة ، التي تفضيها وتحملها وتعيها وتميط اللثام عنها • تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا • وأعني به قصد اجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة • وهنا نقول مع «أوغسطين» ونؤكد تلك العبارة التي اشتهرت عنه :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد »

« اليها ، فان الحقيقة تكمن في أعماقك »

• « أيها الانسان » (١٩٣)

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, The Philosophical Review, An International Journal, January. 1949. P. 2.
 2. الاستاذ الدكتور علي سامي النشار « المنطق السوري »
الطبعة الاولى ١٩٥٥ ص ١٥٧ .
 3. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France, Paris. 1950, P. 262.
 4. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944. P. 20.
 5. Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. P. 99.
 6. Ibid : P. 100.
 7. Kant, Immanuel., *Critique De La Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris. 1950. P. XIII.
 8. Ibid : P. 32.
 9. Hegel, G.W.F., *The phenomenology of Mind*, Trans. by J. Baillie, Second edition, London. New York. 1931. PP. 329 330.
- (ملحق النصوص .. النص الثالث والاربعون)

10. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston. 1960. P. 121.
11. Ibid : P. 3.
12. Ibid : P. 10.
13. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, London. 1952. P. 175.
14. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill. Boston 1960. P. 16.
15. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative, Paris. 1942. P. 12.
16. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 123.
17. بوتول جاستون « تاريخ علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمد عاطف غيث - الدار القومية للطباعة والنشر - الاسكندرية ١٩٦٤ ص ٦٦ .
18. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London. 1946. P. 185.
19. Ibid : P. 186.
20. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Press. Univers. Paris. 1954. P. 125.

21. Ibid : P. 13.
22. Ibid : P. 149.
23. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Presses Universitaires de France, Paris. 1954. P. 125.
24. Boutraux, Emile., *Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine*, Flammarion, Paris. 1947. P. 344.
25. Ibid : P. 2.
26. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, trans. by D. F. Pocock, an Introduction by J. Peristiany, Cohen & West, London. 1953. P. XXXIX.
27. Brehier, Emile., *L'histoire De La Philosophie*, Paris. 1932. P. 1129.

• (ملحق النصوص • النص الرابع والاربعون) •

28. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 34.
29. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 44.
30. Hamelin, O., *Le Système D'aristote*, Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris. 1931. P. 295.
31. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، « الزمان الوجودي » مكتبة النهضة القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٥ .

32. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 174.

• (ملحق النصوص .. النص الخامس والاربعون)

33. Alexander, S., *Space-Time & deity*, Macmillan, London. 1934. P. 36.

34. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris. 1911. P. 159.

35. Hamelin, Octave., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 52.

36. Ibid : P. 53.

• (ملحق النصوص .. النص السادس والاربعون)

37. Kant. Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec Notes Par. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 61.

• (ملحق النصوص .. النص السابع والاربعون)

38. Ibid : P. 62.

39. Kant, Emmanuel., *Critique de la Raison pure*, P. 63.

40. Hamelin, Octove., *Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 45.

41. Ibid : P. 47.

42. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates De La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 178.
43. Ibid : P. 175.
- (ملحق النصوص . . النص الثامن والاربعون)
44. مارتن هيدجر « في الفلسفة والشعر » ترجمة الدكتور عثمان أمين الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠ .
45. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي « الزمان الوجودي » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ .
46. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Paris. 1949, Collection Armand Colin. P. 17.
47. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, London. 1946. Clarendon Press, Oxford. P. 113.
48. Hamelin, B., *Essai Sur Les Eléments Principaux de La Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 48.
49. Ibid : P. 50.
50. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York, 1945. P. 57.
51. Ibid : P. 58.
52. Ibid : P. 60.

63. Ibid : P. 56.
64. Ibid : P. 57.
65. Ibid : P. 54.
66. Bergson, Henri, *Essai Sur Les Données Immédiates de la Conscience*, F. Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911. P. 70.
67. Hamelin, O., *Essai Sur Les Éléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires, Paris. 1952. P. 37.
68. Mouy, Paul, *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. P. 63.
- (ملحق النصومي . . النص التأملي والبنسوني)
69. Jeans, James, *Physics and Philosophy*, New York, 1945. P. 55.
70. Ibid : P. 56.
71. Ibid : P. 56.
72. Ibid : P. 63.
73. Meyerson, Emile, *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris. 1932. P. 3.
74. Hamelin, Octave, *Essai Sur Les Éléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France. Paris. 1952. P. 168.

75. Ibid : P. 170.
76. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : 1, Every man's, London. 1939. P. 76.
77. Ibid : P. 78.
78. Kemp, Norman., *The Philosophy of David Hume*. Macmillan, London. 1949. P. 364.
79. Ibid : P. 2.
80. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduc. France, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. VI.
81. Ibid : P. 34.
82. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris. 1932. P. 12.
83. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris. 1932. P. 2.
84. Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 10.
85. Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Sixième Edition, Presses Universitaires de France, Paris. 1951. P. 131.
86. Spencer, Herbert., *First Principles*, Fifth Edition, William & Norgates, London. 1890. P. 39.

87. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan Paris. 1912. P. 262.
88. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 78.
89. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, London. 1946. Clarendon Press — Oxford. P. 185.
90. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 150.
91. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1955. P. 152.
- (ملحق النصوص .. النص الثالث والخمسون)
92. Ibid : P. 154.
- (ملحق النصوص .. النص الرابع والخمسون)
93. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949. P. 225.
- (ملحق النصوص .. النص الخامس والخمسون)
94. Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Press Univers. Paris. 1951. P. 126.
95. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 54.

96. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية - دار المعارف - ١٩٦٤ ص ٥٣ .
97. نيقوماخوس الجاراسيني « المدخل في علم العدد » ترجمة ثابت ابن قرة - عني بنشره وتصحيحه « الاب ولهلم كوتش اليسوعي » المطبعة الكاثوليكية - بيروت ص ١٤ .
98. المصدر السابق - ص ١٧ .
99. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية - دار المعارف - ١٩٦٤ ص ٥٢ .
100. الدكتور محمد علي أبو ريان « أصول الفلسفة الاشراقية » الطبعة الاولى - القاهرة - ١٩٥٩ ص ١٧٧ .
101. المصدر السابق - ١٧٧ .
102. الدكتور علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » اسكندرية - دار المعارف - ص ١٩٩ .
103. Hamelin, Octave, *Le Système D'Aristote*, Deuxième Edition Revue, Félix Alcan, Paris. 1931. P. 295.
104. Ibid : P. 295.
105. Ibid : P. 296.
106. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 44.

107. Hemelin, O., *Essai Sur La Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 36.
108. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison pure*, Presses Universit. de France, Paris. 1950. P. 41.
109. Hamelin, O., *Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. P. 295.
110. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, Felix Alcan. Paris. 1911. P. 57.
- (ملحق النصوص • النص السادس والخمسون) •
111. Alexander, S., *Space - Time and deity*, Macmillan, London. 1934. P. 317.
112. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of A deeper Understanding of the History of ideas* Routledge, London. 1960. P. 161.
113. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Stock, Paris. 1926. P. 89.
114. Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, Macmillan, New York. 1911. P. 153.
115. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 50.

116. Ibid : P. 52.
117. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris. 1946. P. 60.
- (ملحق النصوص • النص السابع والخمسون)
118. Ibid : P. 63.
119. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. 373.
120. Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London, 1928. P. 598.
121. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » • الاسكندرية ١٩٤٩ - ص ٢٧٤ •
122. Wein, Hermann., *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, Philosophy of Science, Vol : 24, No : I, January. 1957. P. 48.
123. Ibid : P. 49.
124. Ibid : P. 50.
125. Ibid : P. 56.
126. Ibid : P. P.51.
127. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin Paris. 1949. P. 104.

- 128 Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, Second Impression, London. 1940. P. 2.
• (ملحق النصوص .. النص الثامن والخمسون)
129. Gurvitch, Georges., *Annales Sociologiques*, Fasc. 4, P. 117.
130. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin. Paris. 1949. P. 64
• (ملحق النصوص .. النص التاسع والخمسون)
- 131 Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Coll. A. Colin, Paris. 1946. P. 69.
• (ملحق النصوص .. النص الستون)
132. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 50.
• (ملحق النصوص .. النص الحادي والستون)
133. Popper, K.R., *The open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945. V. II PP. 62-63.
134. Ginsberg, Morris, *Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 54.
• (ملحق النصوص .. النص الثاني والستون)
135. Ibid : P. 57.
• (ملحق النصوص .. النص الثالث والستون)
136. Sorokin., Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928. PP. 452-453.
• (ملحق النصوص .. النص الرابع والستون)

137. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949. P. 58.
138. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collec. A. Colin. Paris. 1946. P. 6.
139. Bèrgson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Paris. 1955. Presses Univers. PP. 10' -108.

(ملحق النصوص .. النص الخامس والستون)

140. Ibid : P. 111.
141. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. PP. 16-17.
142. Durkheim, Emile., *L'éducation Morale*, Paris. 1925. PP. 13-14.
143. Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York. 1911. P. 122.

(ملحق النصوص .. النص السادس والستون)

144. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Univers. Paris. 1950. P. 217.
145. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon, Oxford, London. 1946. P. 96.
146. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec A. Colin Paris. 1949. P. 90.
147. Mair, Lucy., *The Language of Social Sciences*, *The British Journal of Sociology*, March, 1963. P. 20.

148. Ibid : P. 21.

149. Nadel, S. F., *The Foundation of Social Anthropology*, London. 1953. P. V.

• (ملحق النصوص .. النص السابع والستون) •

150. Radcliffe-Brown, A. R. *Methods in Social Anthropology*, Scope and Meaning of Social Anthropology, Selected by Srinivas, The University of Chicago. 1958. P. 96.

151. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, ch. X III, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library New York. 1945. P. 378.

152. Ibid : P. 379.

153. Mannheim, Karl., *Essay On Sociology of Knowledge*, Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1952. P. 160.

• (ملحق النصوص .. النص الثامن والستون) •

154. Ibid : P. 162.

155. Ibid : P. 158.

156. Ibid : P. 164.

157. Ibid : P. 167.

158. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 377.

159. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, London. 1952. P. 162.

160. Ibid : P. 175.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص التاسع والستون)

161. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth, Second Impression, Kegan Paul, London. 1940. P. 12.

162. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

163. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York. 1962. P. 498.

194. Ibid : P. 498.

165. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. by Kecskemeti, London. 1952. P. 27.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص السابعون)

166. Ibid : P. 30.

• (ملحق النصوص ٠٠ النص الحادي والسبعون)

167. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin. Paris. 1949. P. 52.

168. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944. P. 11.

169. Poincaré Henri.. *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903. PP. 168 - 169.

• (ملحق النصوص .. النص الثاني والسبعون) •

170. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul, London. 1945. P. VII.

نقل هذا الكتاب الى العربية الدكتور عبد الحميد
صبرة - دار المعارف - ١٩٥٩ •

171. Mannheim, Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kagan Paul, London. 1942. P. 150.

172. Ibid : 151 - 152.

173. Popper, Karl., *The Poverty Historicism*, Routledge, London. 1957. P. 107.

174. Ibid : P. 108.

175. Ibid : P. 109.

176. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome Quatrième, Paris. 1908. P. 216.

177. Ibid : P. 283.

178. Ibid : P. 328.

179. Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949. P. 20.

180. Mannheim, Karl., *Man and Society In an age of Reconstruction*, Kegan Paul, Trans. By Edward Shils, London. 1942. P. 177.
181. Ginsberg, Morris., *Sociology*, PP. 23 - 24.
182. Mannheim, Karl., *Man and Society In an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kagan, Paul, London. 1942. P. 178.
- ...
- ملحق النصوص • النص الثالث والسبعون •
183. Ibid : P. 177.
184. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, London. 1957. P. 102.
185. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris. 1911 P. 125.
186. Ibid : P. 109.
187. Popper, Karl., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London. 1945. Vol : II., P. 201.
168. Ibid : P. 256.
189. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 30.

190. Ibid : P. 29.

• (ملحق النصوص .. النص الرابع والسبعون)

191. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, PP. 8 - 9.

192. Janet, Paul & Séailles Gabriel, *Histoire de la Philosophie*, Les Problèmes et Les Ecoles, Quatrième Edition. Paris. 1928. P. 168.

193. هوسرل ، ادموند « تأملات ديكارتيّة » أو المدخل الى
الفينومينولوجيا ترجمة تيسير شيخ الارض - بيروت
١٩٥٨ - ص ٣٣٢ •

دليل عام

- ملحق النصوص
- ملحق المصطلحات الافرنجية
- ملحق الاعلام
- ملحق المراجع



(1)

« D'une façon moins technique, on entend par catégories
« Les concepts généraux auxquels un esprit (ou un groupe
« d'esprits) a l'habitude de rapporter ses pensées et ses
« jugements. »

Lalande, André., Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie, Sixième Edition, Revue et Augmentée, Presses, Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.

(2)

« Comte il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux
« sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par
« là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses, car
« il n'y,a que des choses dans la nature. »

Durkheim, Emile, Les Règles de la Méthode Sociologique, Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(3)

« Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des
« choses matérielles, mais sont des choses au même titre que
« les choses matérielles, quoique d'une autre manière. Qu'est-
« ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose à l'idée comme
« ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du
« dedans. »

Durkheim, Emile., *Les Règles de La Méthode Sociologique*,
Huitième Edition, Paris. 1927. P. XI.

(4)

« Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre
« de notions essentielles qui dominent toute notre vie intel-
« lectuelle; ce sont celle que les philosophes, depuis Aristote,
« appellent les catégories de l'entendement : notions de
« temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de subs-
« tance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux pro-
« priétés les plus universelles des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires De La Vie
Religieuse*. F. Alcan. Paris. 1912. PP. 12 - 13.

(5)

« Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Felix Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(6)

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

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, 1 Alcan, Paris. 1912. P. 13.

- III -

(7)

« Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps. C'est un
« temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut
« ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution
« sociale. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(8)

« D'abord, nous n'allons plus ici du souvenir à sa date et du
« tableau au cadre, mais de la date au souvenir et du cadre au
« tableau. Nous n'évoquons le souvenir que pour remplir le
« cadre et nous n'aurions pratiquement pas le souvenir si nous
« n'avions le cadre à remplir. L'existence du cadre se trouve
« donc, en l'espèce, la première condition efficace du souve-
« nir. Ensuite, il est manifeste que, ce cadre, nous le tenons
« non de notre expérience personnelle, mais de l'expérience
« collective. »

Blondel, Charles, *Introduction à la psychologie collective*,
Collection Armand Colin, Paris. 1946. P. 137.

(9)

« This interpretation that I Would offer of the Akar — Bale
« legend is that it is an expression of these sentiments relating
« to the night, an expression that takes advantage of the
« connection between the song of the cicada and the alter-
« nation of night and day. »

Radcliffe - Brown, A. R., *Andaman Islanders*, free Press,
Paris. 1948. P. 332.

(10)

« Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du
« Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle
« immense, parce que le camp a lui-même une forme circu-
« laire, et le cercle spatial est exactement divisé comme le
« cercle tribal et à l'image de ce dernier. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie
Religieuse*, F. Alcan, Paris, 1912. P. 16.

(11)

« Ainsi, l'organisation sociale à été le modele de l'organisa-
« tion spatiale qui est comme un décalque de la première. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elementaires de la Vie
Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 17

(12)

« Another group of rules of avoidance apply to personal contact, these rules have been especially developed in Malabar, where the order of the precedence receives a quantitative character in terms of the distance which members of various castes must keep from a Brahmin. Thus, a Nayar may not approach within six paces of a Nabutiri Brahmin, a man of the barber caste not within twelve paces, a carpenter or goldsmith not within twenty-four. »

Rivers, W.H.R. *Social Organization*, Kegan Paul, London, 1924. P. 153.

(13)

« For, after a frequent repetition, I find that upon the appearance of one of the objects the mind is determined by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object. »

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, London. 1939. P. 154.

(14)

« L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou mal-
« heureux, selon que sa femme, restée dans son campement
« s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes.
« Les relations de ce genre sont innombrables dans les repré-
« sentations collectives. Ce que nous appelons rapports natu-
« rels de causalité entre les événements passe inaperçu ou n'a
« qu'une importance minime, ces sont les participations mys-
« tiques qui occupent la première place, et souvent toute la
« place. »

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

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un homme à tué un lapin»,
« doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif),
« a tué exprès, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé,
« assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer»
« devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de
« forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour
« désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inani-
« mé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. »

Levy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression
« vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et
« toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux»,
« combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous,
« etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux; moi, vous, et lui
« ou eux., etc. »

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 153.

(17)

« For this reason it is possible that even a person who owns a
« herd of domesticated animals may know them by name and
« by their characteristics, without ever desiring to count
« them. Members of war expeditions may be known by name,
« and may not be counted. In short, there is no proof that the
« lack of the use of numerals is in any way connected with
« the inability to form the concepts of higher numbers when
« needed. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, Macmillan, New York. 1911. P. 153.

(14)

« L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou mal-
« heureux, selon que sa femme, restée dans son campement
« s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes.
« Les relations de ce genre sont innombrables dans les repré-
« sentations collectives. Ce que nous appelons rapports natu-
« rels de causalité entre les événements passe inaperçu ou n'a
« qu'une importance minime, ces sont les participations mys-
« tiques qui occupent la première place, et souvent toute la
« place. »

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

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un homme à tué un lapin»,
« doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif),
« a tué exprès, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé,
« assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer»
« devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de
« forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour
« désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inani-
« mé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. »

Levy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvieme Edition, Paris, 1928, P. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression
« vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et
« toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux»,
« combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous,
« etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux; moi, vous, et lui
« ou eux., etc. »

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 153.

(17)

« For this reason it is possible that even a person who owns a
« herd of domesticated animals may know them by name and
« by their characteristics, without ever desiring to count
« them. Members of war expeditions may be known by name,
« and may not be counted. In short, there is no proof that the
« lack of the use of numerals is in any way connected with
« the inability to form the concepts of higher numbers when
« needed. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, Macmillan, New York. 1911. P. 153.

(18)

« De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause,
« de personnalité sont construites avec des éléments sociaux,
« il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de tout
« valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plu-
« tôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la
« nature des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 26.

(19)

« De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais
« fixées sous une forme définie, elles se font, se défont, se
« refont sans cesse, elles changent suivant les lieux et les
« temps. »

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

(20)

« All the perceptions of the human mind resolve themselves
« into two distinct kinds, which I shall call impressions and
« ideas. The difference betwixt these consists in the degrees
« of force and liveliness, with which they strike upon the
« mind, and make their way into our thought or conscious-
« ness. »

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol.: I Everyman's Library, London. 1939. P. 11.

(21)

« Toute notre connaissance commence par le sens, passe de là
« à l'entendement et s'achève dans la raison. »

Kant, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*. Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris. 1950. P. 254.

(22)

« Il est seulement nécessaire pour une introduction ou un
« avant-propos de noter qu'il y a deux souches de la connais-
« sance humaine qui portent peut-être d'une racine commu-
« ne, mais inconnue de nous, à savoir : la sensibilité et l'en-
« tendement; par la première les objets nous sont donnés,
« mais par la seconde ils sont pensés. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris. 1950. P. 49.

(23)

« Philosophers have too long concerned themselves with their
« own thinking. When they wrote of thought, they had in
« mind primarily their own history, the history of philoso-
« phy, or quite special fields of knowledge such as mathema-
« tics or physics. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 1 - 2.

(24)

« The theory of knowledge-or epistemology, as it is also called
« — is concerned with the relation between the knowing or
« Perceiving subject on the one hand, and the world of ob-
« jects which he sets out to perceive and know on the other.
« How is it that the objective world enters into subjective
« consciousness, and that an ordered, structured and unified
« image of that world appears therein ? The classical episte-
« mologists, when they set about answering this question,
« understood by «subject» in this connection the individual —
« the individual seen in isolation, Man with a capital M as it
« were. »

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.

(25)

« The sociologist of knowledge would urge that the idea with
« which Kant was operating was a construct rather than a
« reality. In reality we find no abstract man (singular) but
« only concrete man (plural)-men, that is, who have been
« shaped by diverse social influences and educated into defi-
« nite and specific beings differing from age to age, from
« country to country, and from society to society. »

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge*. An Essay in aid of a deeper understanding of the History of ideas, Routledge, London. 1960. P. 14.

(26)

« The concept «ideology» reflects the one discovery which
« emerged from political conflict, namely, that ruling groups
« can in their thinking become so intensively interest - bound
« to a situation that they are simply no longer able to see
« certain facts which undermine their sense of domination. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.*, Fourth Edition,
Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 36.

(27)

« The mode of production in material life determines the
« general character of the social, political and intellectual
« processes of life. It is not the consciousness of men that
« determines their existence, but on the contrary, their social
« existence determines their consciousness. »

Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth
Century Sociology, New York. 1945. P. 373.

(28)

« Les idées, les catégories humaines sont aussi peu éternelles
« que les relations qu'elles expriment, elles sont des produits
« historiques et transitoires. »

Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, 4e Edition,
Collection Armand Colin, Paris. 1949. P. 20.

(29)

« Political, Juridical, philosophical, religious, literary, artistic,
« etc., development is based on economic development. But all
« these react upon one another and also upon the economic
« base. It is not that the economic position is the cause and
« alone active, while every thing else only has a passive effect.
« There is, rather, interaction on the basis of the economic
« necessity, which ultimately always asserts itself. »

Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1945. P. 381.

(30)

« To use and elaborate his own simile : the substructural
« tendencies open the sluice-gates of the spirit, but there must
« be mentally creative men-aggressive men as it were—who see
« the gaps opened up and press forward through them, carrying
« a possible cultural achievement or a set of achievements
« from the sphere of mere potentiality forward into the
« sphere of actualization and actuality. »

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Kegan Paul & Routledge, London. 1960. P. 33.

(31)

« There is no such metaphysical entity as a group mind which
« thinks over and above the heads of individuals, or whose
« ideas the individual merely reproduces. Nevertheless it
« would be false to deduce from this that all the ideas and
« sentiments which motivate an individual have their own
« origin in him alone, and can be adequately explained solely
« on the basis of his own life-experience. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul,
Trans. from German by Louis Wirth and Edward Shils, Lon-
don 1940. P. 2.

(32)

« Every individual is therefore in a two - fold sense predeter-
« mined by the fact of growing up in a society : on the one
« hand he finds a ready — made situation and on the other
« he finds in that situation preformed patterns of thought
« and of conduct. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul,
London, 1940. P. 3.

(33)

« Just as pure logical analysis has severed individual thought
« from its group situation, so it also separated thought from
« action. It did this on the tacit assumption that those
« inherent connections which always exist in reality between
« thought on the one hand, and group and activity on the
« other. »

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London. 1940. PP. 3 - 4.

(34)

« If, then, we define the sociology of knowledge as a discipline
« which explores the functional dependence of each intellectual
« standpoint on the differentiated social group reality
« standing behind it, and which sets itself the task of retracing
« the evolution of the various standpoints, then it seems
« that the fruitful beginnings made by historicism may
« point in a direction in which further progress is possible.
« Having indicated the systematic premises characterizing
« historicism as a point of departure for a sociology of knowledge
« we then went on to suggest a few methodological problems
« involved in this approach. »

Mannheim Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans., by Paul Kecskemeti, London, 1952. T. 190.

(35)

« The process of Knowing does not actually develop histori-
« cally in accordance with immanent laws, that it does not
« follow only from the «nature of things» or from «pure logi-
« cal possibilities», and that it is not driven by an «inner
« dialectic». On the contrary, the emergence and the crystal-
« lization of actual thought is influenced in many decisive
« points by extra-theoretical factors of the most diverse sort.»

Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans.
By Louis Wirth and Edward Shils, Second impression, London.
1940. P. 240.

(36)

« A purely immanent analysis of the genesis of intellectual
« standpoints is still nothing but a history of ideas. This pre-
« liminary systematic work in the history of ideas can lead
« to a sociology of knowledge only when we examine the
« problem of how the various intellectual standpoints and
« «styles of thought» are rooted in an underlying historico-
« social reality. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, Trans. By Paul Kecskemeti, Lon-
don. 1952. P. 182.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we
« want to emphasize that our theory does presuppose such an
« assumption) is that the global process within which the
« various intellectual standpoints emerge is a meaningful
« one. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the
« stages of chance discovery, invention, and planning and at
« first these exist side by side. »

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London 1942. P. 163.

(39)

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour
« of the primitive group which is ruled by custom and tradi-
« tion are based on chance discovery (Finden). In a world in
« which man carries on his struggle with nature directly, and
« in which natural selection regulates every process, some
« individual or group discovers accidentally, among a large
« number of possibilities, the kinds of reaction which fit a
« given situation. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 150.

(40)

« Great progress was made beyond this «chance discovery»
« type of reasoning when single tools and institutions were
« consciously modified and then directed towards particular
« goals. This phase in the history of thought may be called
« the stage of inventing (Erfinden). »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1941. P. 151.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we
« want to emphasize that our theory does presuppose such an
« assumption) is that the global process within which the
« various intellectual standpoints emerge is a meaningful
« one. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the
« stages of chance discovery, invention, and planning and at
« first these exist side by side. »

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London 1942. P. 163.

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour
« of the primitive group which is ruled by custom and tradi-
« tion are based on chance discovery (Finden). In a world in
« which man carries on his struggle with nature directly, and
« in which natural selection regulates every process, some
« individual or group discovers accidentally, among a large
« number of possibilities, the kinds of reaction which fit a
« given situation. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 150.

« Great progress was made beyond this «chance discovery»
« type of reasoning when single tools and institutions were
« consciously modified and then directed towards particular
« goals. This phase in the history of thought may be called
« the stage of inventing (Erfinden). »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1941. P. 151.

(41)

« We will speak of planning and planned thinking (planen)
« when man and society advance from the deliberate inven-
« tion of single objects or institutions to the deliberate regu-
« lation and intelligent mastery of the relationships between
« these objects. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 152.

(42)

« Our main task is rather to break the old habits of thought
« and to find the new keys to the understanding of the chan-
« ging world. »

Mannheim, Karl., *Man and Society In an Age of Recons-
truction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul,
London. 1942. P. 33.

(43)

« To say «they have no reality» means in general «noting else
« than that they are without any truth. And in fact they do
« not claim to be entire truth, but still formal ruth. But what
« is purely formal without reality is an ens intellectus, or
« empty abstraction without the internal diremption which
« would be nothing else, but the content. »

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind*. Trans. by J. Baillie, Second edition. London. New York. 1931. PP. 329-330.

(44)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à
« résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie:
« C'est surtout cette transmutation des problèmes philoso-
« phiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici. »

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

(45)

« Qu'est-ce que la durée au dedans de nous ? Une multiplicité
« qualitative, sans ressemblance avec le nombre, un dévelop-
« pement organique qui n'est pourtant pas une quantité crois-
« sante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a
« pas de qualités distinctes. »

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris, 1911. P. 174

(46)

« Ce n'est pas une vitesse : d'où il suit qu'on n'a pas à se
« demander s'il s'écoule uniformément ou non, s'il pourrait se
« dérouler plus ou moins vite . »

Hamelin, Octave, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952. P. 53.

(47)

« Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une
« expérience quelconque. En effet, la simultanéité ou succes-
« sion ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la
« représentation du temps ne lui servait a priori de fonde-
« ment. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses universitaires de France, Paris. 1950. P. 61.

(٢8)

« Mettre la Durée dans l'espace, c'est par une contradiction
« véritable, placer la succession au sein même de la simulta-
« néité. »

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. Neuvième Edition F. Alcan, Paris, 1911, P. 175.

(49)

« If division of time into days, weeks, months, and years,
« expresses the rhythm of the collective activity, it even more
« clearly expresses the rhythm of natural phenomena. »

Sorokin, Pitrin., *Contemporary Sociological Theories*,
New York and London. 1928. P. 477.

(50)

« J'entends par exposition (expositio) la représentation
« claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un
« concept; mais cette exposition est métaphysique lorsqu'elle
« contient ce qui représente le concept comme donné à
« priori. »

Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc. par
A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France,
Paris. 1950. P. 55.

(51)

« L'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert
« de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut
« jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on
« puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace.
« Il est considéré comme la condition de la possibilité des
« phénomènes. »

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduc. par
A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France,
Paris. 1950. P. 56.

(52)

« L'espace, symbole et mesure de toute grandeur, est une
« «forme a priori», non pas en ce sens qu'il serait connu par
« une intuition innée, mais en ce sens qu'il est construit par
« une activité opératoire autonome de l'esprit, dans la per-
« ception d'abord, dans le dessin et dans d'autres techniques,
« ensuite. »

Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*. Paris.
1944. P. 63.

« La Cause contient éminemment l'effect, disaient jadis les
« philosophes, et si l'effet a une signification humaine consi-
• « dérable, la cause doit avoir une signification au moins égale,
« elle est en tout cas de même ordre : C'est une intention. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 152.

« Mais, dirons nous à l'éminent philosophe, en reprochant au
« primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en
« constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité,
« qu'il n'y a croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du
« hasard ? Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne
« retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez,
« que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la
« vôtre. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Presses Universitaires de France, Paris. 1955. P. 154.

(୫୫)

« Similar, though the savage has no idea of the principle of
« causation as such, its chief characteristics are implied in his
« behaviour, since he clearly looks for antecedents, varies his
« behaviour and the energy he puts forth in proportion to the
« result he wants to get, and used the methods which a
« logician, looking at his actions, would describe as methods
« of induction, that is to say, agreement and difference. »
« He sees the world pervaded by forces acting on the whole
« uniformly, and it is when ordinary connections fail that he
« appeals to capricious powers, as in animism, or mystical
« powers, as in magic. »

Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford, University Press,
London, 1949. P. 225.

(୫୬)

« On définit généralement le nombre une collection d'unités,
« ou pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et
« du multiple. »

Bergson, Henri, *Essai sur les données Immédiates de la
Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911 P. 57.

(57)

« La nature n'est pas dans la société, la société ne resume
« pas le monde et ce qui est naturel à la société devient en
« soi-même parfaitement artificiel, une fois transféré au reste
« de la nature, c'est-à-dire ne peut nous en apporter aucune
« connaissance réelle. Si religion et société sont bien, comme
« le veut Durkheim, à l'origine des catégories, à première vue
« il semble tout de même qu'il a fallu qu'au cours des temps,
« par évolution lente ou par mutation brusque, elles se trans-
« forment radicalement, qu'elles se laissent pour devenir
« capables de notre expérience, de notre logique et de notre
« science ».

Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie Collec-
tive*, Collection Armand Colin, Paris, 1946. P. 60.

(58)

« In ne faut jamais oublier que Durkheim, en même temps
« que sociologue, a voulu être philosophe. Il a voulu faire ser-
« vir la sociologie à la solution des problèmes traditionnels de
« l'éthique et de la théorie de la connaissance, et ce n'est pas
« tout à fait sans raison que M. R. E. Lacombe, dans l'étude
« qu'il a consacrée à sa méthode sociologique, lui reproche de
« n'avoir pu se dépouiller de métaphysicien. On sait d'ailleurs
« quelle fut l'influence sur la pensée de Durkheim de celle de
« Renouvier. »

Cuvillier., A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin,
Paris. 1949. P. 64.

(59)

« Les fameuses représentations collectives de Durkheim, qui
« planent en dehors et au-dessus des consciences individuel-
« les, ces représentations qui appartiennent à tout le monde
« et qui ne sont à personne, ne valent, à tout prendre, ni plus
« ni moins que les idées de Platon. »

Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collec-
tive*, Collec. A. Colin, Paris. 1946. P. 69.

(60)

« Once we begin with the conception of a mind immensely
« superior to the individual mind, a mind, moreover, frequent-
« ly presumed from the outset to be rational, there cannot but
« follow, inevitably though often unconsciously, an attitude
« toward it of submission and even adoration, and a conse-
« quent disinclination on the part of the individual to put
« himself against this god.

« This fundamental conservatism is apparent in all the fol-
« lowers of Hegel, particularly in their treatment of the
« problem of resistance. »

Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh
Edition, London. 1949. P. 50.

(61)

« Are Societies Conscious of themselves ? If they are, why it
« so difficult to determine what the social mind thinks. »

Ginsberg, Morris., *Psychology of Society*, Seventh Edition,
London. 1949. P. 54.

(62)

« In what sense an act of consciousness on the part of an in-
« dividual mind may be said to be the product of a union or
« fusion of more elementary states than itself it is difficult to
« determine. »

Ginsberg, Morris., *Psychology of Society*, Seventh Edition
London. 1949. P. 57.

(63)

« In the first place, let us ask, is the factor of interaction a
« sufficient explanation of the origin of thought or of super-
« organic phenomena ? »

« I do not think so among bees and ants and other animals,
« we find permanent and complex interaction, yet it has not
« originated «thought» or anything like it. »

Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*,
New York, London, 1928, PP. 452-453.

(64)

« Chacun pris à part, dit Schiller, est raisonnablement doté
« de sagesse et d'intelligence. Prenez-les Incorpore, du coup
« vous n'avez plus affaire qu'à des imbéciles. Quand les hom-
« mes s'assemblent, note Mme Roland, leurs oreilles s'allon-
« gent. »

Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie Collective*,
Collec. A. Colin. Paris. 1946. P. 6

(65)

« Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de
« représentations collectives, déposées dans les institutions,
« le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelli-
« gence sociale, complémentaire des intelligences individuel-
« les. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités
« seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait
« «déconcerter» l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable,
« et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le
« supposer. »

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

(66)

« Our brief consideration of some of the mental activities of
« man in civilized and in primitive society has led us to the
« conclusion that these functions of the human mind are
« common to the whole of humanity. »

Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillon, New
York. 1911. P. 122.

(67)

« Nearly every sociological theses proposes a new method
« which however, its author is careful not apply, so that
« sociology is the science with the greatest number of methods
« and the least results. »

Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*,
London 1953. P. V.

(68)

« Its one-sidedness, however, consists in our opinion in this,
« Scheler does not go beyond the assertion of a phenomenolo-
« gical separation of the «real» and «mental.» »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. by Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London
1952, P. 160.

(69)

« We completely agree with Scheler, then, that metaphysics
« has not been and cannot be eliminated from our world
« conception, and that metaphysical categories are indispen-
« sable for the interpretation of the historical and intellec-
« tual world. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans, by Kecskemeti, London. 1952. P. 175.

(70)

« Here we do not mean by «determination» a mechanical
« cause-effect sequence : we leave the meaning of «determi-
« nation» open, and only empirical investigation will show us
« how strict is the correlation between life-situation and
« thought-process, or what scope exists for variations in the
« correlation. »

Merton, Robert., *Social Thecry and Social Structure*, Re-
vised and Enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth
Printing, New York. 1962. P. 498.

(71)

« Undertaking to demonstrate that human thought is deter-
« mined by objective factors, such as social reality, is a hazar-
« dous enterprise. For if we hold such a theory, we risk expos-
« ing ourselves to the objection that the theory itself, being
« an element of thought, is the product of objective social
« forces which have been shaping our thinking. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. by Kecskemeti, London. 1952. P. 27.

(72)

« But the enterprise of demonstrating this «social determi-
« nation» is still hazardous. For if we escape the objection
« that the theory destroys itself, we immediately face another
« one : namely, that the theory in its new garb is completely
« metaphysical. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. By Kecskemeti, London. 1952. P. 30.

(73)

« Et avant tout le savant doit prévoir. Carlyle a écrit quelque part quelque chose comme ceci : «le fait seul importe, Jean Sans Terre a passé par ici, voilà ce qui est admirable, voilà une réalité pour laquelle je donnerais toutes les théories du monde». Carlyle était un compatriote de Bacon, mais Bacon n'aurait pas dit cela. C'est la langage de l'historien. Le Physicien dirait plutôt : «Jean Sans Terre a passé par ici, cela n'est bien égal, puis qu'il n'y repassera plus. »

Poincaré, Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903. PP. 168-169.

(74)

« I think that any theory which asserts that all thinking is totally determined by social factors is effectively destroyed by this argument. »

« Mannheim of course, did not apply his theory to «all» thinking, since he actually excepted mathematical and natural science from his verdict of existential determination. »

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952 P. 29.

« The Layman who observes the social world intelligently
« understands events primarily by the unconscious use of
« such Principia Media. »

« In static periods he is unable, in any case, to distinguish
« between a general abstract social law and particular prin-
« ciples which obtain only in a certain epoch, since in periods
« of only slight variability, the divergences between these two
« types do not become clear to the observer. »

Mannheim, Karl., *Mind and Society In an Age of Re-
construction*, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London.
1942. P. 178.

ملحق المصطلحات الافرنجية

Abstrait	مجرد
Accidental	عرضى - حادث
Alchimie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	الزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المفتوحة (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.	الحسب
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حتمي
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	الزعة الشيفية (دور كيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الأخقي
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 الكتونة
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

Infinite	لامتناهى
Interdictions	المهرمات
Intuition sensible	الحدس الحسى (كانط)
Imperative	آمر - حتمى
Isolement	عزلة
Jugement	حكم
-, de valeur	الاحكام التقويمية
Loi, F	القانون
Littérature	الادب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفى بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malice, F	السحر
Magie sympathie	السحر الانعطافى (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر - الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هاليفاكس)
Métamorphose	ماوراء الاخلاق
Methodologie, F	علم المناهج (مناهج العموم)
Monde, F	العالم الفيزيقي
Morbide	مرضى - غير سليم - وبيل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الاخلاق

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غميبي
Negatif	سلبى - القضية السالبة (فى المنطق)
Nombre	العدد
Normal	عادى - مألوف
Noumènes	عالم الأشياء فى ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الأنطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكاني
Pathologique	مرضى - معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratricie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليفى بربل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلّمات الرياضية
Plaisir	اللذة

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

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

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

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

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	الزرعة التشبيهية (في الأنثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلي (عند كانط)
Arbitrary	تعسفي - تحكسي
Association of ideas	تداعي المعاني
Assumption	إفتراض
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 - ميولي
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
Capula	الرابطة (في القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الإنصالي
Content	مضمون - محتوى
Contiguity	تجاور
Cosmic	كوني
Cosmology	الكوزمولوجيا - العلم الكوني
Cults	عبادات
Culture	ثقافة
Cultural Contact	الإحتكاك الثقافي
Data	بيانات - حقائق
Demography	الديموجرافيا - علم السكان
Determinism	الحتمية - الجبرية

Desirability	الغالبية للرغبة
Divinity	الألوهية
Education	التربية
Effect	المعلول
Ego	الذات - الأنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبيرى - تجريبى
Empirical data	معطيات إمبيريقية
Empiricism	المنهج 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

Pable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعي (عند ماكس شيلر)
Factor	عامل
—, Social	عامل إجتماعي
Family	العائلة (في البيولوجيا والانثروبولوجيا)
Families, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فلكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صوري
Formal Sociology	علم الاجتماع الصوري (في ألمانيا)
Formalism	الزعة الصورية
Formulas	صمغ
—, Mathematical	صمغ رياضية
Function	وظيفة
—, Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب - شجرة الانساب

Generalization	تعميم (في المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعى
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	النزعة التاريخية (عند كارل بوبر و كارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (في الا*نثروپولوجيا الفيزيائية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	النزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيلى (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (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	إستبطاني
—, psychology	علم النفس الاستبطاني
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قرابة
Labour	العمل
—,division of	تقسيم العمل (دور كايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائي
—, Sociological	القانون السوسيولوجي
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الانثروبولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير - الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق - عدم التكيف

Mankind	الجنس البشرى
Marginal	هامشى
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
—, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الام
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الانسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا - دراسة الاشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا - علم الاساطير
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زنجى
Norm	معييار
Normative	معيارى
Number	العدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوجيا - علم الوجود (مبحث من مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الابوية
Pattern	نمط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	الزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعي
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلّمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبدأ
Process	عملية
Progress	تقدم
Punishment	عقاب
Quality	الكيف
Quantity	الكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ؛ العنصر (في الانثروبولوجيا الفيزيائية)
Random	عشوائي (في الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلي
Rational insight	حدس عقلي
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

Reason	العقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبي
Relativity	النظرية النسبية (عند أينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعي
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دوركايم)
Rural	ريفية
Rural Sociology	علم الاجتماع الريفي
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية - قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	مجال
Segment	قسم - شذرة
Segmentary	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	إجتماعى
Socialism	المذهب الاشتراكى
Socialization	التطبع الاجتماعى
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 الاجتماعى

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	المسحر الانعطافي
Synchronic	متزامن
System	نسق - جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Telcology	الغائية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	التيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	العقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial and error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد - على وتيرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد - إفراد

Unity	وحده
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى - حضرى
Urban Sociology	علم الاجتماع الحضرى
Utilitarian	نفعى
Utilitarianism	الزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صلىق - صحة
Values., Social	القيم الاجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	تغيرات (فى المنطق)
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الاجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship	عبادة
Worship of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الاجتماع الحيوانى

ملحق الاعلام

ابن سينا (الشيخ الرئيس) ، ٦

أرسطو Aristote ٦ ، ٨٧ ، ١٠٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٩٤ ،

١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٧٧

آرون (ريموند) Raymond Aron ، ١٢٦

أفلاطون Platon ٧٢ ، ١٠٢ ، ١٣٤ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٤ ،

٢٠٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٨ ، ٢٧٥

أقليدس Euclid ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ؛

اسبيناس (الفرد) Alfred Espinas ، ١٩

الجاراسيني (نيقوماخوس) ، ٢٤١

انجلز Engels ، ١٢٧

أوبنهايمر (روبرت) Robert Oppenheimer ، ١٣ ، ١٥

أوغسطين (القديس) Saint Augustin ، ٣٠٧

ايفانز بريتشارد (١٠٠١) ، Evans-Pritchard, E. E. ، ٤٦ ،

٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٢١١ ،

٢٧٠

اينشتين Einstein ، ٥٨ ، ٢١٠ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠

باربر (برنارد) Bernard Barber ، ۱۳ ، ۱۴

پارسونز (تالکوت) Talcott Parsons ، ۱۳

بارنل (ج . د .) J. D. Barnel ، ۱۵

پاییه (رایموند) Raymond Bayer ، ۱۹۱

پاییه (البیر) Albert Bayet ، ۱۹۲

برجسون (هنری) Henri Bergson ، ۲۰۲ ، ۲۰۶ ،
۲۰۹ ، ۲۱۴ ، ۲۱۵ ، ۲۳۴ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۴۵ ،
۲۶۲ ، ۲۶۳ ، ۲۹۹ ، ۳۰۰

پرستیانی (ج .) G. Peristiany ، ۷۹

پرنارد (کلود) Claude Bernard ، ۱۹۱

پرییه (امیل) Emile Brehier ، ۱۹۳

بلوندل (ش .) Ch. Blondel ، ۲۴۹ ، ۲۵۸

بواس (فرانز) Franz Boas ، ۷۴ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۲۴۷ ،
۲۶۵

پوانکاریه (هنری) Henri Poincaré ، ۲۷۱ ، ۲۸۷

پوپر (کارل) Karl Popper ، ۱۰۸ ، ۲۸۸ ، ۲۸۹ ،
۲۹۰ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، ۲۹۸ ، ۳۰۱

بوترو (امیل) Emile Boutroux ، ۱۹۲ ، ۱۹۱ ، ۱۹۰ ،
۲۲۳ ، ۲۲۲

بوجلیه Bouglé ، ۳

بوخارین Boukharine ، ۲۵۷

بوردییه (بییر) Pierre Bourdieu ، ۵۴ ، ۵۲ ، ۵۱

بیکون (فرانسیس) Francis Bacon ، ۲۹۵ ، ۲۹۴ ، ۲۸۷

تایلور (ادوارد بیرنت) Edward B. Tylor ، ۲۵۴

جاشیه Gatschet ، ۷۵

جالتون (فرنسیس) ، ۲۹۱

جاسبرز Japers ، ۱۴۱

جرانیت (مارسیل) Marcel Granet ، ۱۱۸ ، ۸۰ ، ۵۸ ، ۸

جلیلیو Galileo Galilei ، ۳۰۳

جنزبرج (موریس) Morris Ginsberg ، ۲۶۱ ، ۲۶۰ ، ۲۵۹

جوته Goethe ، ۲۵۷

جورفیتش (ج .) G. Gurvitch ، ۲۵۷

جولدشتين Goldstein ، ۷۴

جیروسالم (ولهم) Wilhelm Jerusalem ، ۱۱۷

جینسن (جیمس) Sir James Jeans ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۹ ،
۲۱۶ ، ۲۱۸

داروین (تشارلس) Charles Darwin ، ۲۹۱

دافی (جورج) Georges Davy ، ۸۷

دانزجر Danziger ، ۱۴۸

دلف Delphes (المعبد اليوناني المشهور) ، ۶۰

دورکیم (امیل) Emile Durkheim ، ۸ ، ۱۰ ، ۱۲ ، ۱۶ ،
۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۲۷ ، ۲۸ ،
۲۹ ، ۳۰ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ ،
۴۳ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ،
۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۵۹ ، ۶۷ ، ۶۸ ،
۶۹ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۱۱۸ ،
۱۹۲ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۳۱ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ،
۲۶۹ ، ۲۷۰ ، ۲۷۳

دیکارت (رینیہ) René Descartes ، ۸۵ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱

۱۰۲ ، ۱۹۸

رادکلیف براون (۰ ۱ ر) ، Radcliffe - Brown, A. R., ۸ ،
۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۵۴ ، ۶۰ ، ۲۱۱ ، ۲۷۰ ، ۲۷۱

رافیسون Ravaisson ، ۱۹۰ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳

رسل (برتراند) Bertrand Russel ، ۲۴۶

رولان (مدام) Mme Roland ، ۲۶۱

رون (داجوبیر) Dagobert Runes ، ۵

رویمِر Roemer ، ۲۱۸

ریفرز (۰ ۵ ر) W.H.R. Rivers ، ۶۰ ، ۶۱

ریمان Riemann ، ۵۸ ، ۲۲۰

رینوفیه (ش) Ch. Renouvier ، ۱۷ ، ۲۶ ، ۱۹۲ ، ۲۵۸

زنانیکی (فلوریان) Florian Znaniecki ، ۱۳۳

زینون Zenon ، ۱۹۶

سبنسر (هربرت) Herbert Spencer ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۸۳ ،
۲۳۱ ، ۲۹۲ ، ۳۰۴

ستارک (ورنر) Werner Stark ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵

ستینتال Steinthal ، ۲۷

سقراط Socrates ، ۱۵۶ ، ۱۹۲

سمیث (روبرتسون) Robertson Smith ، ۶۵

سوروکین (بتریم) Pitrim Sorokin ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۵۸ ، ۵۹ ،

۶۶ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۴۲ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ،

۲۷۱

شیلر Schiller ، ۲۶۱

شیلر (ماکس) Max Scheler ، ۹ ، ۱۱ ، ۱۱۷ ، ۱۲۸ ،

۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۵ ،

۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵

فروید Freud ، ۲۳

فریج Frege ، ۲۴۶

فورمس (رینیہ) R. Worms ، ۱۹

فونت Wundt ، ۲۶۰

فیناغورس ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲

فیوٹ (رایموند) Raymond Firth ، ۲۷۰

فین (هیرمان) Hermann Wein ، ۲۲۲

کارلایل ، Garlyle ، ۲۸۷

کانت (ایمانوئل) Immanuel Kant ، ۱۷ ، ۴۰ ، ۴۳ ، ۵۴ ،
۵۵ ، ۸۷ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳ ،
۱۱۷ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۱۲ ،
۲۱۳ ، ۲۱۴ ، ۲۱۵ ، ۲۱۶ ، ۲۲۷ ، ۲۸۳ ، ۳۰۵

کبلر (یوهانس) Yohannes Kepler ، ۲۹۵

کروبر Kroeber ۲۵۶

کروسو (روبنسون) ، ۱۱۵

کسکمتی (بول) Paul Kecskemeti ، ۱۳۸ ، ۲۸۰ ، ۲۸۲

کودرنجتون Godrington ، ۷۶

کورنو Cournot ، ۱۹۱

کولنچوود Collingwood ، ۲۶۸

کون (کارلتون) Carlton Coon ، ۶۶

کونت (اوجست) Auguste Comte ، ۱۴ ، ۱۹ ، ۲۸ ،
۱۱۹ ، ۱۳۳ ، ۱۵۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰ ،
۲۳۱ ، ۲۳۴ ، ۲۹۲ ، ۲۹۳

کیرکجورد (سورین) Soren Kierkegaard ، ۲۰۴ ، ۲۰۵

کیفیه (ارمان) Armand Cuvillier ، ۲۵۸

لالاند (آندریه) André Lalande ، ۱۲ ، ۲۶۲ ، ۲۶۳

۲۶۴

لاشیلیه Lachelier ، ۱۹۰ ، ۱۹۲ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳

لاکومب Lacombe ، ۳۵۸ ، ۲۸۳

لوباتشفسکی Lobtchevsky ، ۵۸ ، ۲۲۰

لوک (جون) John Locke ، ۸۳ ، ۱۰۳ ، ۲۱۴

لیبنز Leibniz ، ۱۹۹ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۳۳

لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy-Bruhl ، ۸ ، ۷۰ ، ۷۱

۷۲ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۲۳۴ ، ۲۳۶

لینتون (رالف) Ralph Linton ، ۲۵۵ ، ۲۵۶

مارکس (کارل) Karl Marx ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۳۰

۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸

۱۲۹ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۳۰۵

مارکیوز (هربرت) Herbert Marcuse ، ۱۸۷ ، ۱۸۸

ماكيفر (روبرت موريسون) Robert Morrison Mac Iver ، ٧٣

مالينوفسكي Malinowski ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٢٧٠

مانهايم (كارل) Karl Mannheim ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ٣٠ ،
١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٩ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ،
١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،
١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،
١٦٣ ، ١٦٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ،
٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ،
٣٠٢ ، ٣٠٣ ،

مايرسون Meyerson ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩

ممفيس Memphis (المدينة الفرعونية المشهورة) ، ٦٠

موس (مارسيل) Marcel Mauss ، ٤٣ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ،
٢٠٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤

مودسلي Maudsley ، ٢١

مونتسكيو Montesquieu ، ٢٥٤

موزار Mozart ، ١١٤ ، ١١٥

موي (بول) Paul Mouy ، ٢١٦ ، ٢٨٦

ميل ا (جون ستيوارت) John S. Mill ، ٢٩٢ ، ٢٢٥ ،
٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥

مير (لوسي) Lucy Mair ، ٢٦٩ ، ٢٧٠

ميرتون (روبرت) Robert Merton ، ١٢ ، ١٣ ، ١٠٩ ،
١١٩ ، ١٢٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ،

نيوتن (اسحق) Isaak Newton ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ،
٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٣٠٣

هارتمان (فون) Von Hartmann ، ١٩١

هارتمان (نيكولاى) Nicolai Hartmann ، ٢٥٤ ، ٢٥٥

هاليفاكس (موريس) Morris Halbwachs ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ،
٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٣ ،

هاملان (اوكتاف) Octave Hamelin ، ٨١ ، ١٨١ ، ٢٠٢ ،
٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٢٦ ،

هايك (ف٠٠ فون) F. A. Von Hayek ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٨٤

هرسكوفتز Helmholtz ، ٢٥٦

هكسلي Huxley ، ٢١

هلمهولتز Helmholtz ، ٢٣٠

هنگوین Hennequin ، ٢٣٠

هوبیر (ه) Hubert H. ، ٤٣ ، ٢٣٢

هوسرل (ادموند) Edmund Husserl ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣

هیگل (ج . و . ف .) G.W.F. Hegel ، ٢٧ ، ٨٧ ، ١٨٢ ،
١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ،
٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٥٤

هیدجر Heidegger ، ١٤١ ، ٢٠٣

هیوم (دافید) David Hume ، ٤٠ ، ٤١ ، ٦٨ ، ١٠٢ ،
١٠٣ ، ١٠٤ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨

وین (هیرمان) Hermann Wein ، ٢٥٦

ملحق المراجع

المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.
2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.
3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.
4. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris. 1954. Presses Universitaires de France.
5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires de France, 1955.
6. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.
7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.
8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.
9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.
10. Boutroux, Emile., *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.
11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Bréhier, Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Vol : II
Paris. 1932.
13. 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*, Quatrième Edition, Paris. 1921.
55. » » ; *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris. 1938.
56. » » ; *La Morale et la Science des Mœurs*, Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.
 58. » » ; *Esquisse D'une Théorie Générale de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.
 59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière*, Presses universitaires de France Paris. 1945.
 60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929.
 61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903.
 62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.
 63. Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
 64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris. 1952 Collection Armand Colin.
- المجلات العلمية الفرنسية :
65. *L'année Sociologique*.
 66. *L'annales Sociologique*.
- المراجع الانجليزية :
67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.
 68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe New York. 1963.
70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press of Glencoe New York. 1962.
71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.
72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company. New York. 1911.
73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition. New York 1949.
74. Bourdieu, Pier e., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, *Mediterranean Countrymen*, Mouton. 1963.
75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944.
76. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London. 1946.
77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York. 1949.
78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March. 1963. P. 59.
79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.
81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.
82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.
83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.
84. » » ; *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950
85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology*, London: 1932.
86. » » ; *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.
87. » » ; *Sociology*, Oxford University Press, London, New York Toronto. 1949.
88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.
89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology*. The Philosophical Library, New York, 1945.
90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.
91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : I
Everyman's Library. London. 1939.
94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society*,
Economica, Vol. X, 1943.
95. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty
of Arts, Alexandria University (Alexandria University
Press, Vol. : VIII Dec. 1954).
96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.
97. Johnson, Harry., *Sociology, A Systematic Introduction*,
New York. 1960.
98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to*
Anthropology Macmillan, Second Edition New York.
1959.
99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,
London. 1938.
100. Lowie, Robert., *The Primitive Religion*, Routledge, Lon-
don. 1936.
101. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences, The*
British Journal of Sociology. March. 1963. P. 20.
102. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. By Paul Kecskemeti, Rout-
ledge & Kegan Paul, London. 1952.
103. » » ; *Essays On Sociology and Social Psy-*
chology, Trans. by Paul Kecskemeti,
London. 1953.

104. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.
105. » » ; *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London., 1942.
106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.
107. » » ; *The Sociology of Knowledge*, The Twentieth century Sociology, New York 1945.
108. Nadel, S.F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.
109. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, the Philosophical Review, An International Journal. January. 1949.
110. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939.
111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London. 1945. Vol. I, II.
112. » » ; *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul. London. 1957.
113. Radcliffe-Brown, A.R., *Andaman Islanders*, Free Press. 1948.

114. Radcliffe-Brown, A.R., *Methods in Social Anthropology*,
Selected by Srinivas. The University of Chicago Press,
Chicago, Chicago. 1958.
115. » » ; *Structure and Function in Primitive
Society*, Cohen & West, Second Impression
London. 1956.
116. » » ; *Social Structure*, Studies Presented to
Radcliff-Brown, Preface by M. Fortes
Oxford, 1944.
117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York
and London. 1927.
118. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, Lon-
don. 1924.
119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth
Edition, Philosophical Library, New York 1942.
120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts
and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.
121. Smith, Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*,
Macmillan, London. 1949.
122. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*,
New York, London. 1928.
123. » » ; *Society Culture, and Personality*,
Their Structure and dynamics, Har-
per & Brothers Publishers New York
& London. 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology*, Third Edition, Vol. I London. 1881.
125. » » ; *First Principles*, London. 1890. First Edition, William and Norgate.
126. » » ; *The Study of Sociology*. London. 1872.
127. » » ; *The Data of Ethics*, London. 1890.
128. » » ; *The Principles of Sociology*, Third edition, Vol. I. London. 1885.
129. Sprott, W.J.H., *Sociology*, Second Edition London 1956.
130. Stark, Werner. *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.
131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy*, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXX VI No. 129 January 1961.
132. Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, New York. 1955. Fordham University.
133. Von Bertalanffy, L, *An Essay on the Relativity of Categories*, *Philosophy of Science*, Vol. 22 No. 4 October, 1955. P. 249.
134. Webb, Clement, *A History of Philosophy*, London New York Toronto. 1949. Oxford University Press.
135. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

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 ١٩٥١ .

٥ - دكتور علي سامي النشار .
« المنطق السوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر » الطبعة
الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م .

٦ - لوسيان ليفي بريل .
« الاخلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

قاسم القاهرة ١٩٥٢ •

« فلسفة اوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد
بدوي والدكتور محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٢ •

٧ - لوك لوزافر •

« سارتر والفلسفه » ترجمة حنا دميان - بيروت ١٩٥٤ •

٨ - دكتور محمد ثابت الفندي •

« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ •

« الفلسفة الدينية عند الغزالي » مؤتمر الغزالي بدمشق
١٩٦٢ •

« الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج » •

مجلة كلية الآداب • جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ - ١٩٥٣

« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب

الوثنية والاسلام فيها ، المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا

المنعقد في بغداد من ٢٠ الى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ -

الكتاب الذهبي - مطبعة مصر - القاهرة ١٩٥٢ •

٩ - دكتور محمد عاطف غيث •

« علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ •

١٠ - دكتور قباري محمد اسماعيل •

« علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق » •

والجزء الثالث « الاخلاق والدين » •

« الأنثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربي ١٩٦٨

١١ - نيقو ماخوس الجاراسيني •
« كتاب المدخل الى علم العدد » بيروت - المطبعة
الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قرة - عني بنشره الأب
ولهم كوتش اليسوعي •

١٢ - هوسرل (ادموند)
« تأملات ديكرتية » المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة
« تيسير شيخ الأرض » - بيروت ١٩٥٨ •

١٣ - يوسف كرم
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر - ١٩٥٩



المحتويات

.....	اهداء
.....	تصدير الطبعة الأولى
.....	تقديم
.....	بقلم الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي
.....	تصدير الطبعة الثانية
.....	هـ

الفصل الأول

صفحة

.....		مقدمة عامة ومدخل
.....		نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع
.....		موقف علم الاجتماع من الابستمولوجيا Epistemology
.....		ظهور علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie
.....		« Sociology of Science علم الاجتماع »
.....		مشكلة مقولات الفكر الانساني
.....		التصورات الجمعية عند « دوركيم »
.....		نظرية العقل الجمعي
.....		الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs
.....		« Chosisme الشيئية »
.....		ملاحظات ومراجع الفصل الأول

الفصل الثاني

صفحة

٣٥		علم الاجتماع وأصل المقولات
٣٧		ما هي المقولات Categories !؟
٣٩		« الزمان الجمعي Le Temps Collective »
٤٦		وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان
٥٤		« مقولة المكان L'Espace »
٦٢		وجهة النظر البنائية في المكان
٦٧		« فكرة السببية Causalité »
٧٤		الأصل الاجتماعي لمقولة العدد
٨٩		ملاحظات ومراجع الفصل الثاني

التصل الثالث

٩٧		سوسيولوجية المعرفة
٩٩		تمهيد
١١٨		« الفكر والوجود » في سوسيولوجية المعرفة
١٢٢		« علم الاجتماع الماركسي » والأيديولوجيات
١٣٥		المقولات والطبقات الاجتماعية

صفحة

١٢٨		موقف « ماكس شيلر Max Scheler »
١٢٩		« علم الاجتماع الواقعي Relaziologie »
١٣٧		« كارل مانهايم Mannheim » وموضوعية المعرفة
١٤١		« الفينومينولوجيا » وموقف كارل مانهايم منها
١٤٣		اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي
١٤٥		« النزعة التاريخية Historicism »
١٥٠		« الاتجاه الوظيفي Functionalism »
١٥٢		دينامية العمليات والمواقف في التاريخ
١٥٨		مناهج الفكر عند « مانهايم »
١٦١		« التخطيط » ومنهج التفكير المخطط
١٦٥		ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم لاجتماع في ميدان المعرفة	
١٧٧	 المقولات
١٨٠	 مشكلة المقولات في الفلسفة
١٨٦	 « النزعة الهيجيلية » والنظرية السوسيولوجية
١٩٠	 « المدرسة الفرنسية الجديدة »

صفحة

١٩٤		« مقولة الزمان » وتقييمها
٢١٢		« مقولة المكان » في الفلسفة
٢٢٤		فكرة العلية ومبدأ الحتمية
٢٤٠		« فكرة العدد » وتقييمها
٢٥١		تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة
٢٥٤		« نظرية العقل الجمعي » في ميزان النقد
٢٦٦		تقييم « النزعة الشيئية Chosisme » في التفسير
٢٧٦		مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم
٣٠٧		ملاحظات ومراجع الفصل الرابع
٣٢٥		دليل عام
٣٢٩		ملحق النصوص الافرنجية
٣٨١		ملحق المصطلحات
٣٩١		ملحق الأعلام
٤٠٥		ملحق المراجع
		المحتويات

علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثالث

الأخلاق والدين

دكتور قباري محمد اسماعيل
أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٨٢

دار المعرفة الجامعية
٤ شارع سوثير - الانزاريطة
اسكندرية

علم الاجتماع والفلسفة
الجزء الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

- قرآنِ کریم -

إهداء

إلى الإنسان الكامل والشمس الأعلی
الأستاذ الدكتور محمد ثابت القندي

* إهداء الطبعة الأولى

اللَّهُمَّ *
مَعُونَا

اَللّٰهُمَّ مَنْ كُنْتَ اَوْدَّ اَنْتَ يَكُونَا اَللّٰهُمَّ جَمَانِيْ فِيْ
هَذِهِ الدُّنْيَا ، اِنَّهُمَا اَسْرَعَا الْخَطَا ، فَعَادَا سَوْنًا عَالَم
الْفَنَاء ، كَيْفَ يَدْخُلُ عَالَمُ الْخُلُود ...

اَللّٰهُمَّ اَللّٰهُمَّ

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

دكتور
قبارى محمد اسماعيل

بيروت في ٣ تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٦٨

تقديم

الدكتور محمد نواب الفندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الاداب - جامعة الاسكندرية

لم يشترك علما في الكثير من موضوعاتهما مثل
الاشترك 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 ،

- ج -

اليه الاجتماعيون من انظار في بعض مشاكل
الاخلاق والدين . ولقد استوفى المؤلف بحثه ، وجلا
غوامضه ، وأجاد في ترتيب مسائله ، والله اسأل از
يفيد منه تلاميذه

الدكتور
محمد ثابت الفندي

تصدير

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

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

كما أشرت أيضا إلى موقف « علم الاجتماع الديني » من فلسفة الدين ،
و كيف تطرق علم الاجتماع إلى ميدان الأنطولوجيا ، فيطلي مختلف التفاسير
السوسيولوجية لأفكارنا عن « الله » و « النفس » و « العالم » .

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

المناقشة ؟

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

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

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

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

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

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

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

أما في عرض أمهات مواقف الاجتماعيين ، فلا أخفي أنني قد أستقيمتها من مصادرها الأولية ، مؤلفاً مؤلفاً ، وتشربت آراءهم وعانيت اختلافاتهم ونقدتهم للفلسفة ، وبعضهم بعضاً ، وأثبت جوهر ما قالوه . وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهذا هو جوهر هذا البحث الذي يبرز ثمرة مجهوداتهم الجادة المخلصة .

ق . ا .

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

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

تمهيد

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

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

« إن العيش للآخرين ، ليس قانوناً »

« الواجب فحسب ، بل انه أيضاً »

« قانون للسعادة والرفاهية . »

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

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

علم الاجتماع الوضعي وظواهر الاخلاق والدين :

وما يعني لنا من تلك الوضعية في الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف حاول « الروح الوضعي » أن يقتحم معادل الفلسفة في مصادرها ومباحثها الاصلية ، حين تكشف عن منابع الاخلاق والدين . فلقد رفضت « وضعية كونت » أخلاق الفلسفة ، فاعتزمت على فكريتي الإلزام الخلقى والارادة الخيرة ، التي تقول بهما مدرسة الواجب عند « كانط » ، تلك المدرسة التي عرفها كونت عن طريق كتابات « فيكتور كوزان Victor Cousin » .

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

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعي ، تستند إلى المشاهدة observation

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

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

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

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

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

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

حيث رفض كونت نتائج علم النفس الديكارتي الذي يفصل فصلا تاما
بين النفس والبدن ، (١١) على الرغم من وجود وحدة عضوية ، ونوامر
ذلك النسق العام Le consensus universel (١٢) الذي يخضع له السكان
العضوي برمته . ولا شك أن « كونت » قد تأثر في هذا الصدد بكتابات أستاذه
« جال Gall » (١٣) وبخاصة في فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمباني
المتافيزيقيا واللاهوت لأنها في رأيه مباني عامة مجردة abstraite . (١٤)
وما يعنيننا من تلك الحركة الوضعية التي اجتاحت ميدان علم الاجتماع
الديني ، هي أنها قد أكدت على الجوانب الواقعية والنسبية لظواهر النفس
والاخلاق والدين .

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

وبذلك تحققت مباني تلك الفكرة الوضعية ، إجتماعيا في المدرسة

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

وطرق لبني بربل -مسألة «المعياري والنسبي» في الأخلاق وعام المعاداة الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقي ، وذهب « البربايه Albert Bayet » بالوضعية والموضوعية في الأخلاق إلى الحد الذي يصلح فيه منهجا علميا لدراسة الظواهر الخلقية .

ولقد اصطدم الاجتماعيون أيضا بصميم «المشكلة الدينية» ، فاقترحوا معادل عريقة في الفلسفة حين طرّقوا أبواب « الانتولوجيا Ontologie » و « الكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وهي مباحث في الوجود المطلق ، تتناول «وجود الإنسان» ، وتعالج «فكرة الألوهية» و «أصل العالم ومصيره» ، وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة الدين ، التي يعبر عنها « فرجيليوس Vergilius Ferm » في تعريف جامع دقيق ، فيقول :

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

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

ويتضح لنا من هذا التعريف الشامل - كيف تنشعب المسائل في فلسفة الدين ، وكيف تعدد أطراف المشكلة الدينية وتتكرر أبعادها وتتراعى أجزاؤها .

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

التوتمية كنظرية كوزمولوجية :

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

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

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

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

كما أكد دور كايم أيضا، أن الديانة التوتمية هي المصدر الاجتماعي الحاسم الذي بفضلته نهدي إلى فكرة «الروح» و«النفس» و«الشخص المخرافية» و«فلكلور الأساطير»، وهي الطريق الممهّد الذي يوصلنا إلى فكرة اللاهوتية المحلية والعالمية، وما يصاحبها من طقوس القربان «والتناول الرباني» أو «العشاء المسيحي» وفي تفسيرها لطقوس المكفّر والتقرب من الذات الإلهية المقدسة (١٧).

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

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

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

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

وعلى هذا الأساس يريد دور كايم بدراسته لأبسط مظاهر الحياة
الدينية أن نتوصل إلى اكتشاف الأصول الأولية والعناصر الأساسية
للفكر الديني ، ومن ثم نستطيع بفضلها أن نعمم وأن نتوصل إلى قانون
تخضع له الظاهرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوجيا في ميدان
الظواهر الفيزيائية والبيولوجية .

وارتكنا إلى هذا الفهم - فأننا إذا ما درسنا الأصل السوسيولوجي

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

ولذلك اعترض دور كايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الافكار التي تتعلق بموضوع محدد ، وصفوه بالسمو واللاتناهي infinite ، وخاعوا عليه معاني الخلود والقداسة . على الرغم من أن تلك الافكار التي تدور حول «الالوهية» وما تختص به من «خلود وتعال» ، انما صدرت جميعها عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التي تتعلق بالجوانب الفطرية في الانسان ، إذ أن جملة هذه الافكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الإجتماعي . (١٨)

وذهب دور كايم - إلى أن فكره القداسة في ذاتها هي تبجيل الجليل ، كما أن فكرة الله في نفس الوقت ، هي موضوع محبة بالرغبة والجذب^(١٩) ، الا أن دور كايم ، يضيف على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلع على المجتمع خصائص الالوهية بما فيها من جمال وجلال .

على اعتبار أن الدين في جوهره «شيء إجتماعي» له وظيفته كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك يتفاعل النظام الديني معها بلفت بدائيتها أو تحضره . مع كل مظاهر الحياة الاخلاقية الجمعية ، بفضل تلك العلاقات التي تتولد عن روح تلك المشاعر الدينية التي تدفعنا بقوة نحو مثال «الحمير والحق والجمال» . (٢٠) فتتصر قوى الحمير على قوى الشر ، وتتغلب الحياة على الموت ، وينشر النور أجنته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها .

فلسفة الاخلاق والدين :

ومن هنا تنتقل إلى مسألة الصلة بين الاخلاق والدين ، وهي مسألة جوهرية تتميز من المصادر الأساسية لفلسفة الدين ، كما وجدناها في تعريف « فرجيليوس فيرم » . وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسفة قد شيدوا أنساقهم الخلقية ، وأقاموا قواعد الاخلاق على أساس الدين .

فافترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد لـ « أخلاقه » ولفكرته عن الواجب . (٢١)

ولكن الفلسفة الوضعية الاجتماعية قد فصلت بصدد تلك المسألة بين الاخلاق والدين . فقد وجد « كونت » أن المشكلة الاخلاقية طالما كانت على اتصال وثيق بمشكلات الدين والميتافيزيقا ، فهاجم الحلول التي قدمها « علم اللاهوت » والفلسفة الكاثوليكية ، لأنها في رأيه تنسجم بالجمود ، ولا تتابع مقتضيات التقدم ، ولا تتماشى مع نتائج البحث العلمي أو الوضعي (٢٢)

وحاول « كونت » استنادا إلى هذا الفهم ، أن يصطنع أخلاقا وضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيقي . ولقد أعلن تلميذه النجيب « اميل دوركايم » في كتابه من « التريسة الاخلاقية *L'Education Morale* » أعلن الاستقلال الكامل ، والفصل التام للاخلاق عن الدين ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التربية الخلقية ذات صبغة دنيوية محضة ، لا تستند إلى البيانات المثزلة . بحجة أن أم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هي أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بصله الفرد البدائي بالآخر ، ولكنها جميعا تفسر علاقة البدائي وواجباته نحو الآلهة . (٢٣)

وطالما ارتبطت أيضا الاخلاق بالدين في المجتمع اليوناني ، وفي المجتمع المسيحي القديم . وما زال الدين حتى اليوم ، بضمن للاخلاق احتراماً ، ويحيطها بهالة من القداسة ، فيقوم بردع من تحدته نفسه في الخروج عليها . وذهب دور كايم - الى أن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الاخلاق ، فهو لا يؤسس الاخلاق بقدر ما هو رباط ضمان لها وأساس حماية . فالنظام الاخلاقي لم يشرع للآلهة وإنما شرع للناس في المجتمع . (٢٤) ولقد ازداد استقلال الاخلاق قوة بعد قيام البروتستانتية ، لأن المذهب البروتستانتي يقلل كثيراً من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هنا بدأ الرباط الديني للاخلاق ينحل شيئاً فشيئاً مع مضي الزمان والتاريخ . ويقول دور كايم: إننا إذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأنا لا نفعل سوى أن نتابع مجرى التاريخ .

وينبغي أن لا ننسى ، أن الدين والاخلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة ، إذ أن الإله - وهو محور الحياة الدينية قد كان أيضاً الضمان الأعلى للنظام الخلفي . (٢٥) هذا ما يذهب إليه دور كايم .

وليس من شك - من وجهة نظر الفلسفة - أن هناك اتصالاً وثيقاً بين مصادر المشكلة الاخلاقية وأصول المسألة الدينية . على اعتبار أن المسألة الاخلاقية في ذاتها ، إنما نفترض «إرادة» و «سلوكاً» و «عملاً» ، كما أن الدين في ذاته هو «إعتقاد» و «إيمان» و «معرفة بالمطلق» فلا يمكن للمشكلة الاخلاقية إلا أن تثير المشكلة الدينية .

وما يعنيننا من وجهة النظر الفلسفية ، هو مسألة منابع الاخلاق والدين ،

في عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان. وتلك هي المشكلة الحاسمة التي قامت بين علماء الاجتماع وفلاسفة الأخلاق. حيث أن الأخلاق بدرسها الاجتماعي من زاوية «النسبي» و«الوضعي»، وبدرسها الفيلسوف من زاوية «المعياري» و«المطلق». ومن هنا يحدث النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى «الكلية» دون الالتفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة. ويتجلى هذا التطلع إلى الكلية في أكل صورته، في «صين الواجب» والقوانين الآمرة لدى مدرسة كانط. بقصد قيام «قواعد مطلقة» لما ينبغي أن تكون عليه الإرادة الحرة والسلوك الانساني الحق.

وعلى هذا الأساس أصدر كانط قوانين الواجب على اعتبار أنها قوانين أمرة مطلقة، وكأنا يشرع كانط لأخلاق الانسانية جمعا.

ولم يردد «رينوفييه Renouvier» بهذا الاعتبار المطلق، من أن يوازن بين «الأخلاق» من جهة «والرياضيات» من جهة أخرى. فهو يقول في فقرة هامة من كتابه «علم الأخلاق Science de la Morale» :

«إنه يوجد شيء مشترك بين الأخلاق
«والرياضيات. وهو أنهما لا يوجدان في
«صورة العلم إلا إذا قامت على أساس مفاهيم
«محضة خالصة. فان التجربة والتاريخ هما
«أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق مما بعد
«الطبيعة، عن تحقيق الافكار الرياضية تحقيقا
«دقيقا. ورغم ذلك، فان هذه القوانين وهذه
«الافكار هي أشكال عقلية ضرورية أيضا،»

« هذه ضرورة من أجل تنظيم الجواس ، »
 « وتلك ضرورة من أجل توجيه الحياة »
 « ومن أجل الحكم . (٢٦) »

ويتضح من هذا النص أن « رينوفييه » بظل أميناً على التقليد الكانطي ، حين نجده يقابل بين قوانين الأخلاق من جهة ، وبين التجربة والتاريخ من جهة أخرى . فيرى أن الأخلاق هي كالرياضيات تتمايز عن الزمان ولا تتصل بالتاريخ . حيث أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشعروا لا أخلاق الانسان المطلق ، الانسان الفرد المجرد الذي نراه في كل زمان ومكان . الأمر الذي دفع « سبينوزا Spinoza » إلى ، أن يكتب أهم كتبه عن « الأخلاق Ethics » ليعبر فيه عن فلسفته الأخلاقية ، في صورة « تعريفات definitions » ، « ومسلّمات Postulates » ، و « قضايا أولية Axioms » ، تماماً كما فعل « إقليدس Euclid » بصدد قضايا الرياضيات . (٢٧)

ولذلك لم يتقيد « سبينوزا » بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ ، وإنما يتحرر حكيم سبينوزا من أهوائه الحسية ، ولا يشغل بالاً أحداث من حوله ، فنشاهد هذا « الحكيم السبينوزي » وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى حال » ، و ينتقل من حال المعرفة من النوع الأول ، وهي تلك المعرفة التي تصدر عن الاحساسات والمشاعر والغرائز ، إلى تلك المعرفة التي من النوع الثاني ، ويراد بها تلك « المعرفة الحدسية » المبادرة عن « الحدس العقلي

تم ينتقل أخيراً ويتقدم إلى حال المعرفة من النوع الثالث ، وهو ما يسميه « سبينوزا » ، Scientia Intuitiva ، تلك المعرفة التي تصدر عن الحب العقلي والقبطة معرفة الله ، والاستمتاع بالحرية الكاملة في بلوغ الخلود . (٢٩) حيث أن « الانسان الحر » عند سبينوزا هو ذلك « الانسان الفاضل » والـ « الخلاق » الا مثل الذي يتحرر من كل علائق البدن ، ولا يحيا حياة « العبيد Slaves » الذين أنغمسوا في جهالة الخرافة وشهوة الفرائز . فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الانسان الذي أستهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الانسان الحر Free Man فهو الذي استطاع أن يتحرر من شهوته ، فجرد ذاته عن الهوى فأصبح حراً طليقاً (٣٠) من كل قيد أو حجاب .

وتتمثل فضيلة « الانسان الحر » في المحبة ، حيث أن الكراهية حجاب ، وهي أم الرذائل عند سبينوزا ، والانسان الحر لا يحقد ، لأنه يتحرر تماماً عن حجب الكراهية والهوى والرغبة ، وإن دفع نحو غاية واحدة تتمثل في تحقيق الخير والمحبة . (٣١)

هذا مثال من أخلاق افلاسة ، الذين يشعرون « للانسان المطلق » ، وما يعيننا من ذلك أن أخلاق الفلسفة كما وجدناها عند « سبينوزا » ، و « كانط » ، و « ربنوقيه » هي أخلاق « الانسان بما هو إنسان » ، وهي الا « أخلاق المطلقة التي تضع المعايير والقيم » ، والتي تشرع للانسان في كل زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من المطالقات :

ولكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهي ليست مطلقة ، وإنما تنقسم بالوضعية والنسبية ، فما هو أخلاقي وفاضل من ثقافة ما ، قد لا يعد كذلك بالنسبة الى ثقافة أخرى . ولذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الاخلاق المطلقة ، كما اعترض أيضاً أصحاب النزعة التاريخية على حرص فلسفات الاخلاق

على تجريد الانسان ، ونزعه عن سياق التاريخ ، وأنكروا فصله أو عزله عن إطار الزمان . حيث الان الانسان لا يعيش في عزلة عن بنية الزمن والتاريخ والتجربة . فاعترض التاريخيون على أخلاق الفلاسفة ، تلك التي تتغاضى عن أعراض الزمان والمكان ، وذهبوا إلى أن واضعي الأخلاق أنفسهم مثل «أرسطو» و«سينوزا» و«كانط» ، إنما هم بشر يعيشون في تاريخ ، ويفكرون داخل إطار التاريخ . حتى أننا نجد في كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية ، ما يعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التي صدرت عن واقعهم التاريخي والاجتماعي .

فلم يتجرد «ديكارت» عن ذاته ، حتى ولو عزل نفسه ، و«وضع العالم بين قوسين» ، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد عن شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل الفرنسي المذهب ، تلميذ اليسوعيين النجيب (٣٢) .

إن «ديكارت» رغم الشك في ذاته وفي العالم - يحتفظ دون شك «بذاته التاريخية» التي تتمثل في صورة إنسان وفيلسوف فرنسي ، يعبر عن فلسفة القرن السابع عشر ، ويحتفظ بصورته الإنسانية التي يمكن أن «نجليها» وأن نتكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية . ولذلك كان الزمان التاريخي عند «مانهايم» هو الذي «يخلق الفكر» ويفسر مختلف الفلسفات ، ويضع القيم الأخلاقية التي تصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٣٣) ، على ما أشرنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب . * ولذلك ، فإن «القيم الأخلاقية» لا توجد خارج التاريخ ، وإنما هي وليدة

عمليات التاريخ ، وتتصل بالوجود الإنساني الكامل . فالقيمة الخلقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزماني المتصل بالوجود الإنساني ، والمرتبط بالوضع الطبقي والاجتماعي . حيث أن القيم التي ينهض بدراستها علم الاجتماع ، هي قيم موضوعية objective values تصدر عن المجتمع والتاريخ ، وعن نظرتنا

(*) دكتور قباري محمد اسماعيل «علم الاجتماع والفلسفة» الجزء الثاني - صفحات

إلى عالم الموضوعات المشخصة . فهي ليست بالتالي قيما ذاتية ، كذلك التي حدثنا عنها الفلاسفة ، فهذه قيم ميتافيزيقية خالصة ، تختلف تماما عن تلك القيم الاجتماعية الحية، الصادرة عن بنية الحياة، وروح المجتمع والتاريخ ، وعن احتكاكنا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٢١) .

ولذلك يقول « ويرنر ستارك Werner Stark » بأن هذه القيم التاريخية، فوق أنها قيم موضوعية ، هي أيضا قيم واقعية لأنها تصدر عن الواقع الاجتماعي ، وتستمد شروطها ومادتها من شروط التاريخ ومادة المجتمع ، ولذلك فإنها قيم نسبية ، لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية (٢٥) .

واستنادا إلى هذا الفهم التاريخي والاجتماعي ، أصبحت « نسبية القيم » بمثابة حادث واقع لا يصح إغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . وكانت هذه النسبية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون . وتحوات الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » إلى مجال « الحادث » و « النسبي » ومن ميدان « ما ينبغي أن يكون » ، إلى دراسة « ما هو كائن بالفعل » ، وأصبحت القواعد الأخلاقية عند « دوركايم » و « ليفي بريل » و « البربايه » واقعا معطى ، يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمي .

* * *

وختاماً - بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التي تعرض لها علم الاجتماع في ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول في الفصل الثاني ، أن نناقش المشكلة الأخلاقية برمتها ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسموها في

حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية . فعالج «دور كايم»
«مشكلة القيم والأحكام التقويمية» ، ودرس مشكلة الإرادة والإلزام
و«الواجب» إستناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عالج «لوسيان ليثي بريل»
مسألة «المعياري والذنب» في الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، وناقش
مسألة «الضمير الخلقى ومحتوياته» ، ودرس مسألة «الزمان والمكان» في
الأخلاق وغاية السلوك الخلقى .

ولقد أكل «البربايه Albert Bayet» وجهة النظر الاجتماعية
الوضعية، حين يتمم مباديء النزعة الوضعية في الأخلاق، ويصوغها في منهج
علمي لدراسة الظواهر الأخلاقية ، في ضوء نزعة أو موقف موضوعي خالص
وسنحاول في الفصل الثالث - أن نقصر فيه على بحث المشكلة الدينية ،
بالإشارة إلى النظرية التوتمية، وتفسيرها لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم»
من وجهة النظر السوسيولوجية .

الفصل الثاني

المشكلة الأخلاقية

- فكرة الواجب بين «كانط» و «دوركايم» .
- مبدأ استقلال الإرادة .
- مشكلة القيم والأحكام القيمية .
- «المعياري» و «النسبي» في الأخلاق .
- مشكلة الإنسان والضمير الخلق .
- «البيروني» ودراسة الظواهر الخلقية .

حين اففتح « جورفيتش Gurvitch » كتابه عن الاخلاق النظرية وعام
العادات الخلقية *Morale Théorique Et Science des Moeurs* يقول: إنه
ليست هناك مشكلة تارت حولها المناقشات ، واكففتها الصعوبات
والتناقضات ، كما هو الحال في المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أثار صراعا
رهيبا بين وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق .

حيث حارت المسألة الاخلاقية ونرددت بين « الاخلاق النظرية » وهي
أخلاق الفلسفة ، التي أطلق عليها ليفي بربل إسم « ما وراء الأخلاق
Métamorale » ، وبين علم الاجتماع الاخلاقي أو ما أسماه ليفي بربل أيضا -
بعلم العادات الخلقية *La Science des Moeurs* (٣٦) .

ولقد قسم « رينيه لوسين René Lesenne » في كتابه « رسالة في
الاخلاق العامة *Traité de Morale générale* » ، قسم مدارس الأخلاق التي
اصططرت في الفلسفة ، إلى ما أسماه « بأخلاق اللذة *Morales Du Plaisir* (٣٧) » ،
عند « أرسطيب » و « أبيقور » ، وأخلاق المنفعة *Morales de L'intérêt* (٣٨)
عند « بنتام » و « ميل » ، ثم الاخلاق النفعية التطورية *L'utilitarisme*
évolutionniste (٣٩) عند « هربرت سبنسر » .

ثم أشار « لوسين » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ،
مثل الاخلاق الغيرية *L'altruisme* (٤٠) عند كوت ، والاخلاق الوضعية
السوسيولوجية *La Positivisme Sociologique* عند « إميل دوركايم »
و « لوسيان ليفي بربل » (٤١) .

وفي الواقع لقد صدرت المشكلة الاخلاقية في الفلسفة اليونانية كمسألة
سلوكية خائصة ، وإستنادا إلى مبادئ عملية ، ولذلك جمعت الأخلاق

السقراطية من «الفضيلة علما» ومن «الرذيلة جهلا». الأمر الذي دفع «إميل بوترو Boutroux» أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق. (٤٢)

ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقية عند اليونان ، في وسائل غائية ، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلى للإنسان (٤٣) . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا أخلاق اللذة عند «أرستيب Aristippe» ونجحت ونضجت عند «أبيقور Epicure» . ولقد اتجهت الأخلاق في الفلسفة الحديثة اتجاهها نفعيا عند «هوبز Hobbes» و«هلفتيوس Helvétius» ، وتكلم النفعيون مما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادئ المنفعة ، فاستندت أخلاق «دافيد هيوم» إلى فلسفة اللذة والام ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان . فالخير هو ما يجلب اللذة ، والشر هو ما يجلب الام ، لأننا نتجه بمواطفتنا نحو اللذ ، ونبتعد عن المؤلم . (٤٤)

ونشتق موافف الاستهجان والاستحسان عند «هيوم» ، مما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الإنسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التعاسة ، ومن ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة إنسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الانسانية Sentiment of Humanity . (٤٥)

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند «هيوم» ،

فلم تذكر تجريبية هيوم شيئا عن مفهوم «الواجب Le Devoir»، أو «الالزام الخلقي»، أو الإرادة الخيرة La bonne volonté على ما فعل كانط. حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديدة بالنظر، وحين اعتبر «الواجب والالزام» والصواب والخطأ، من الأفكار الاخلاقية الرئيسية. حيث أن الانسان الاخلاقي عند كانط هو ذلك الانسان الذي يمتاز بالارادة الخيرة أو بالنية الطيبة، التي تدفعه نحو فعل الخير طبقا للواجب ووفقا للقانون الاخلاقي. (٤٦)

ولا يصدر الفعل الاخلاقي عند كانط إلا عن إرادة خيرة، كما أن من طبيعة الإرادة الخيرة أنها تنزع دائما نحو الصواب. حيث أن صواب العقل أو خطأه انما يستند اما الى ارادة الخير او ارادة الشر، أي ان طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ، تعتمد أصلا على طبيعة الدافع الاخلاقي أو «النية».

فهناك أفعال ارادية تستند إلى دافع impulse، وأخرى تستند إلى مبدأ principle. (٤٧). فإذا ما أحسنت مثلا إلى انسان نظرا لبؤسه أو فظاعة حالة، فان هذا الفعل الارادي الخلقي، يستند أصلا إلى دافع الشفقة. ولكنني إذا أردت العمل طبقا للإرادة الخيرة، التي هي «ارادة العمل بمقتضى الواجب»، فاني أقوم بواجب الاحسان لا لشيء إلا أنه الواجب، ومعنى ذلك أنني أقوم بهذا الفعل الارادي الخلقي، تبعا لقانون مطلق، واستنادا لمبدأ أخلاقي عام.

والواجب عند كانط - قانون - لهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو «القانون الرئيسي الذي يفرضه العقل العملي

الخالص « Loi fondamentale de la Raison pure pratique » انه من قبيل المسلمات الرياضية *Pastulates mathématiques* غير قابل للبرهنة ، لانه من فرض العقل العملي الخالص - الذي يحتم الواجب بقوله : « تلك هي ارادتي ، وذلك هو أمري » *Sic volo, Sic Jubeo* (٤٨) « إن واجبي هو الا أسرق ، يجب أن احترم هذا الواجب لانه هو الواجب ، ولأن العقل العملي هو الذي أمرني بطاعته » (٤٩) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هي السكينة والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف ، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما في كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للارادة الخيرة ، ولننظر إلى الانسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كانب إلى فكرة إرادة خلقية ، هي « إرادة الواجب » ، وهي إرادة مشرعة تصدر القانون الكلي المطلق ، وتلك هي ميتافيزيقا كانب في الاخلاق ، وفلسفته في الواجب .

* * *

ولقد اعترض الاجتماعيون على تلك الاخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانب للواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التي يتسم بها القانون الاخلاقي . وذهب الاجتماعيون إلى أن الاخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة ، وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

واستنادا إلى تلك الاسس الوضعية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاقي .

تلك الأصول والقواعد التي أرساها « أوجست كونت » واكملتها
 جهرد « دور كايم » وكتابات « ليقي بريل » و « البربايه » ، حيث يشغل
 كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلّقة بالمشكلة الأخلاقية . فانشغل
 « دور كايم » ، بمسألة « الواجب والإرادة » ، والتفت « ليقي بريل » إلى فكرة
 النسبية في الأخلاق والضمير الخلقى ، وأكمل « البربايه » جهود المدرسة
 الاجتماعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة
 وضعية .

فكرة الواجب والقواعد الأخلاقية بين « كانط » و « دور كايم » :

ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هي بالضرورة حقيقة
 اجتماعية ، وأن القواعد الأخلاقية ، إنما تصدر أصلاً عن سلطة خاصة بمقتضاها
 نساك سلوكاً أخلاقياً . ولذلك يؤكد « دور كايم » على فكرة الواجب
 الكانطية ، وبأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الالتزام الخلقى . حيث أن
 الالتزام عند « دور كايم » هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (٥١) .

ولكن « دور كايم » من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » أن فكرة
 الواجب المجرد ، هي فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلق . فمن
 المستحيل أن نقوم بفعل ما - لمجرد الواجب أو الأمر القطعى - دون أن
 نأخذ في اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نعمن الفكر فى هذا
 للمضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الأخلاقية ، لا تصدر عند « دور كايم »
 عن مسلمات قبلية على ما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » هي أخلاقية
 « مجردة » . والواجب الكانطى هو « صوري خالص » (٥٢) .

ولذلك رفض « دور كايم » واجبات وقواعد العقل العملي الخالص ، وقبل الواجب الخلقي حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأعظم ، الذي عنه تصدر الحياة الأخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقي شروطه الاجتماعية ، التي تفرض على الإنسان الاجتماعي إلزاماً وقهراً ، ومن هنا نشأ الأخلاقية الاجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفي محاضرة ألقاها « دور كايم » عن « تحديد الوقائع الخلقية » ، في الجمعية الفلسفية الفرنسية التي انعقدت في ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دور كايم : إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين ، ينبغي أن نميز بينهما : « مظهر موضوعي objective » و « مظهر ذاتي subjective » (٥٤) .

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة ، قواعد أخلاقية عامة تنقسم بها الحياة الجمعية ، وتسود في حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات .

ولكننا إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عدداً من الأخلاق الخاصة لا حصر له فكل فرد ، وكل ضمير خلقي إنما يعبر عن الأخلاق العامة بطريقة الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماماً للأخلاق السائدة في زمانه ، حتى ليتمكن القول : إن الضمير الخلقي قد يبدو « لا أخلاقياً » إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

وبقول دور كايم : « إذا كنا نريد دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، فلا يهمنا من هذين المظهرين ، إلا المظهر الأول ، لأنه يعبر عن الحقيقة

الخلقية الموضوعية التي تعد مصدرا عاما نستطيع بفضلها أن نحكم على الافعال الفردية .

وذهب دور كايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعي ، يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات ، التي يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . (٥٥) فالأخلاق إذن ليست المجموعة من القواعد الخلقية . علينا أن نلتزم بها ، وأن لا نخرج عليها . وهنا يتفق « دور كايم » مع كانط ، في فكرة « الالتزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الالتزام عند دور كايم إنما يصدر عن المجتمع ، لاعتن العقل كما يقول كانط . كما أنكر « دور كايم » أيضا ، تلك الجزاءات التي تصدر عن « الفرد » أو التي تنشأ عن « مبدأ اللذة والالم » ، الذي يقول به « هربرت سبنسر » ، وغيره من سائر الأخلاقيين من تطوريين ونفعيين ، حيث أن « دور كايم » قد ميز الالتزام الخلقي باستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفي رأيه ان هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية . فان أخلاق « سبنسر » مثلا ، فيما يقول دور كايم - تبجل جهلا تاما طبيعية الالتزام الخلقي ، حين تنظر إلى « العقاب Punishment » على أنه « ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما » ، وهذا يبدو واضحا في كتاب « سبنسر » عن « التربية Education » في دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الالتزام عند التجريبيين والنفعيين ، ولذلك يتابع دور كايم فكرة الالتزام عن كانط ، ويتفق معه في تحليله للفعل الخلقي . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة في نظر دور كايم ،

إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام ^(٥٦) .

ولذلك يختلف دور كايم - مع كانط من جهة أخرى وهي أننا من الناحية السيكلوجية لا نقوم بفعل ما لاننا أمرنا به فحسب ، إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صدهاء في نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في شعورنا . وعلى ذلك - ينبغي كما يقول دور كايم - إلى جانب صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية « مرغوبا فيها desired » ^(٥٧) .

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية ، للحقيقة الأخلاقية عند دور كايم ، هي صفة « القابلية للرغبة desirability » أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا ^(٥٨) . وهذه الصفة فيما يقول دور كايم - هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نسقشعر اللذة ونظهر علينا معالم الرضا في أداء كل عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنما يرجع إلى الموضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، وبغمرنا سرور من نوع خاص ، حين تؤدي واجبتنا ، لا شيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن - أو الأمر الحتمي عند كانط ، ليس إلا مظهرا مجردا ، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية . والواقع كما يقول دور كايم - إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى « الرغبة » و « الإلزام » معا . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالالزام الذي يصدر عن المجتمع ، كما تمتاز أيضا بأنها تجذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذي يتوق إلى تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الحالية - يقول دور كايم : إن الالزام كصفة أولى للقاعدة الأخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعي في الأخلاق ، أما الصفة الثانية للمساعدة الخلقية ، وهي التي تتعلق « بفكرة الخير » أو « السعادة » ، فتظهر لنا عدم كفاية الأخذ بالتفسير الكانطي للالزام الخلقى .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول : إن الفعل الخلقى يتميز بأنه في ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات . وتلك الغايات هي أما « فردية » تعود إلى الفرد ، وأما « جمعية » تعود إلى المجموع . ولعل دور كايم قد تأثر في ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى انشغاله بدروس أستاذه « فونت Wundt » (٥٩) .

إلا أن دور كايم يرى أن الفعل الخلقى في ذاته مجعول لتحقيق غاية جمعية . إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هي غاية كل فعل خلقي وهي جمعية بحتة ، وليست فردية ، لأن الإنسان الفرد ليس غاية في ذاته ، ومن ثم لا يعد السلوك الفردي الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن - قيمة خلقية محددة ، يتجه إليها الفعل الخلقى ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الغايات الفردية، ولذلك فإن تلك « القيمة الخلقية »، لا بد من وجودها في عالم آخر، يتمايز عن عالم الأفراد، وتصدر عنه تلك القيم، وذلك هو العالم الاجتماعي، حيث أن المجتمع هو « الكائن الجمعي الأمثل »، وهو المثل الأخلاقي الأعلى، وهو غاية الغايات، و « مثال الغايات » .

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خاقية من « نوع خاص Sui-generis » . وغاية المجتمع، ك شخصية جمعية مثالية، تتعدى تلك الغايات الفردية الجزئية، ومن ثم فليست هناك قيمة خاقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى . وإذا كانت الأخلاق من حيث هي كذلك، نسقا من الالتزامات والواجبات فإن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأمثل الذي يتمايز كيفيا عن سائر أفرادهِ .

وإذا كان كانط، قد وضع « فكرة الله » كسلمة خاقية، وافترضها كفرض، بدونه لا تتحقق معقولية الأفعال الأخلاقية، فإن دور كايم يفترض المجتمع، ويسلم به كسلمة بدونها، لا تتحقق فكرة الواجب، ولولاها لا تقوم الحياة الأخلاقية برمتها . (٦٠) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التي تبدأ منها النزاهة والاخلاص، ولا تصبح لتلك النزاهة معقولية، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خاقية أعلى من مستوى القيم للفردية، تلك هي القيمة الخلقية المثلى التي تتجه نحو كائن متعال هو الكائن الجمعي .

وهنا نجد أن دور كايم - لا يضع تمييزا فاصلا بين فكرة « الألوهية Divinity » وبين « فكرة المجتمع »، حيث أن الألوهية في زعم دور كايم ليست

إلا المجتمع مشخصا ، وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي (٦١) .

فالمجتمع الدور كايي هو غاية كل فعل أخلاقي ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلى ، يعبر عن قوة مادية، وإنما هو مظهر أخلاقي للقوة ، أي أن المجتمع «قوة خلقية»، وهو أيضا قوة روحية مثالية تتمدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا . لأنه مصدر القيم ، ومهبط القواعد الخلقية ، التي يخاقها وابتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (٦٢) .

ولذلك فإن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التي تفرض علينا سائر القواعد والملازمات imperatives . ولذلك يقول دور كايم : لم أجد في كل أبحاثي ودراساتي، قاعدة خلقية واحدة ، ليست نتاجا لعوامل إجتماعية خاصة (٦٣) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التي نشاهدها في دنيا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Function في التنظيم الاجتماعي المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك - في أن المثل الأخلاقي الأعلى، له وظيفة في المجتمع ، لأنه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذي يحقق هذا المثل الأخلاقي على صورته . فالمثال الروماني أو الاتيني، مرتبط بلا شك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة في تلك المدينتين . على اعتبار أنه النمط المثالي الذي يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية في النسق الخلفي برمته ، كما أنه يضافي عليه وحدته وتماسكه (٦٤) .

وختاماً - فإن الإلزام الخلفي - في رأي دور كايم ، لا يصدر إلا عن

المجتمع ، وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ إلا من الواقع الجمعي . فالمجتمع - وليس العقل - هو الأمر الحتمي وهو حين يأمرنا يكون «خارجا عنا» exterior أي أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردي ، كما أن «المساواة الخلقية» التي نشاهدها بين الفاعل الأخلاقي ، وبين الإلزام والواجب ، يجعل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتأيز تماما عن ارادتنا الجزئية . ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الإرادة ، ويناقش أخلاقية الإرادة عند كانط .

مبدأ استقلال الإرادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط . ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، تأتي من الخارج ، وتهبط إلينا من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضا - أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، ويترعاها من الإنسان الفرد ، ويضعها في عالم آخر يتمثل في إرادة المجتمع .

وفي الواقع - لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين في قوة تلك الصلة الوثيقة التي تربط الإرادة بقانون الواجب ، والزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالاً تاماً نهائياً ، حين تخضع سلبياً لقانون لم تشعه هي ، وإنما يشعه العقل . وتلك هي المشكلة التي أثارها دور كايم بصدد الإرادة - واستقلالها (٦٥) .

فذهب كانط - إلى أن استقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لقيام القوانين الأخلاقية ، على اعتبار أن الإرادة الخلقية ، إذا خضعت لشيء آخر ، فإن ذلك يتعارض مع أخلاقية الإرادة نفسها .

ومنشأ استقلال الارادة عند كانط ، هو أنها إذا لم تكن خاضعة لتأثير
الاهواء ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب ، وتستجيب لدافع
طبيعتها وحدها . فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقي
بالنسبة إليه كل طابع إلزامي ، وكل صفة آمرة ، ولا يصبح استقلال الارادة
لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالتزام ؟؟ .. يجيب كانط بأننا لسنا «عقولا خالصة» ،
حيث أن لدينا عواطفنا التي تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان
الواجب . فبينما يتجه العقل نحو «العام» و«اللامشخص» فإن «عواطفنا» تتجه
نحو «الذاتي» أو «الإناني» وتتعلق بالفردى واللا أخلاقي .

ومعنى ذلك - أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة
بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حدة تيار الاهواء . ولذلك فإننا نشعر بأنه
«ملزم» وبأنه «قاهر» ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا
الشعور بالضغط والجبرية ، يتولد الشعور بالالتزام .

وهنا يعترض دور كايم - حيث أن كانط لم يوفق ، في حل التعارض
بين الالتزام واستقلال الارادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود
ثنائية في طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن «الارادة العـاقلـة»
La Volonté Raisonnée ، وبحيث يكون الخضوع من شأن العواطف
والاهواء .

ولذلك يرى دور كايم - أن الالتزام الكانطي ، سوف تكون له صفته
العرضية *accidental* في القانون الأخلاقي . فليس ذلك القانون «آمرا
impérative بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالتزام والسيادة والجبر ،

إلا عندما يحدث الصراع بينه وبين العواطف والالهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها فيفرض عليها سلطانه (٦٦) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطية لا يقوم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقي يتصف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لانشعر بأن القانون الخلفي لا يتحكم في أهوائنا نجسب ، بل إنه يتحكم أيضا في «طبيعتنا العاقلة» Nature Rationnelle « (٦٧) .

ولذلك يتساءل دور كايم - عن ذلك الأساس الذي يستند إليه كانط في هذا الفرض الملزم الذي تلزم به الإرادة ؟... إذ أن الالتزام في ذاته - عند دور كايم - عنصر أساسي في كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقلل من حدة الهواء .

ويقول دور كايم : إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستقلال التام للإرادة ، أن يسلم بأن الإرادة من حيث هي إرادة عاقلة محتصة Purement Rationnelle ، لاستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الإرادة الأخلاقية ملكة منعزلة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الإرادة لتأثير العالم والوجود والاربع . وإنما تنطوي تلك الإرادة الخلقية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية (٦٨) .

ومن هنا يعترض دور كايم على ذلك الاتجاه الكانطية في الأخلاق ، لأنه اتجاه «صوري منعزل» كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتماشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على القيمة الخلقية ، التي ترتبط بتلك الإرادة الصورية المنعزلة . فهذه الإرادة الكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا

بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لارادة خارجة عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيا ؟ . . وكيف يتأتى لعقل صوري ، خارج عن الأشياء ، أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق !!

إن هذا الحل ، الذي يقول به كانط ، هو في رأي دور كايم حل تجريدي *abstraite* كما أنه جدي *dialectique* محض . حيث أن الحرية التي يكسبها إيانا ، هي حرية ممكنة منطقيا ، غير أنها لاصلة لها بالواقع ، لأنها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ .

إن ما يتطلبه للضمير الأخلاقي ، هو الاستقلال الفعلي الحقيقي ، بعيدا عن ذلك الصراع القاسم بين العقل والأهواء . كما لا ينبغي أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة إلى كائن مثالي ، مؤلف من عقل خالص ، فان عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاقي .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ، بل موافقة صريحة مستنيرة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس في ذلك خضوع لأبي ضغط ، لأنه على يقين من أن تلك القاعدة هي « كما ينبغي أن تكون » . ولذلك بتقبلها الانسان في ارادة حرة . (٧٠)

ولكن- يقول دور كايم- قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية ، انما تفقد صفتها الآمرة ، بمجرد أن نتقبلها قبولاً حراً ، لأننا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟ ؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذي وجهه دور كايم إلى كانط ، وهو التضحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، في سبيل الاحتفاظ بمبدأ استقلال الارادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر ،

مع أن الالتزام هو من أخص خصائص القاعدة الأخلاقية . (٧١)

ويجب دور كايم - بأن الشيء لا تغير طبيعته بمجرد أننا قد عرفنا سببه ، فإن معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لا نستطيع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك الحال في علم الظواهر الأخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الآمرة السكينة في القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدي مطلقا ، إلى أن نساب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فعلما بأن في امتثالنا للقاعدة الخلقية نقما لنا ، وبؤدي بنا إلى أن نطيع وفق إرادتنا ، ولا أن نعصي تلك القاعدة على الإطلاق .

ولذلك يرى دور كايم - أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية عمية ، وهي أن نقاد في جهل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهي أن نقاد في حرية وفي علم تام بسببها . وهنا نكون إرادتنا حرة ، وتصبح مصدرا وحيدا لأفعالنا الخلقية . وبهذا الفهم ، يحل دور كايم مسألة التعارض القائم بين الالتزام والإرادة ، ويقدم حلا اجتماعيا لفكرة استقلال الإرادة في الأخلاق .

مشكلة القيم والأحكام القيمية :

في محاضرة مشهورة - ألقاها دور كايم في المؤتمر الدولي للفلسفة ، الذي انعقد في بولونيا في السادس من أبريل ، والتي نشرت في عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر في ٣ يوليو سنة ١٩١١ . عالج دور كايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعاً رئيسياً من مباحث الفكر الفلسفي ، وأعني به « فلسفة القيم *Philosophie de la valeur* » .

ولقد حاول دور كايم - أن يقدم حلولاً اجتماعية لفلسفة القيم ، تلك

الفلسفة التي تعددت حولها النظريات والمذاهب، واصطُرعت فيما بينها لتفسر طبيعة القيمة فلسفياً وأخلاقياً .

فلقد صدرت « النزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعيين والتراپطيين associationists واتجاهات الوضعيين والمتعالمين Scientistes، وبجمل تلك النظرية الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى « الموضوع object » وتفسر الظواهر الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقاً للقانون الطبيعي .

ولقد صدرت أيضاً « النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط و كانط وفخه Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes، واتفقت جميعها على رد القيمة إلى « الذات subject » لا إلى الموضوع، على اعتبار أن للقيمة وجوداً مثالياً، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلاً أو مصدراً موضوعياً .

وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة، وأعني بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif . وهي التي توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية، فتري الواقع معقولاً، والمعقول واقعاً، كفلسفات « لينتز Leibniz » و« شلنج » و« هيغل Hegel. » (٧٢)

وما يعنينا من تلك النظرات الفلسفية، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفي . بصدور الفلسفات الحديثة، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم، قد تمتد بعيداً في تاريخ الفلسفة، حيث نجد فلسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم « الحق » و« الخير » و« الجمال » .

ولقد عولجت فلسفة القيم، من جوانب عديدة، فعالجها « لالاند Lalande » من الناحية المنطقية، وعالجها Perroux من الناحية السياسية والاقتصادية، وعالجها Perry من الناحية السيكولوجية، إلا أن دور كايم

ها هنا - بإلحاحها من وجهة النظر السوبولوجية . (٧٣)

ويعيز دور كايم في محاضراته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع
Value Judgments and Judgments of Reality " بين الحكم الواقعي ،
 والحكم التقويمي .

يقول دور كايم - حين يستهل محاضراته ، إننا حين نقول « إن الأجسام
 ثقيلة » أو « إن حجم الغاز يطرده إطرادا عكسيا مع ضغطه » فإن تلك أحكام
 أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دور كايم « أحكام
 الواقع *Judgments of Reality* » (٧٤)

ولكنني حين أقول : « إنني مغرم بالصيد » أو « إنني أفضل الشاي على
 القهوة » ، فإن هذه أحكام الذات ، أو هي قيم الأشياء في علاقتها بالذات .
 إلا أننا حين نقول « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » و « إن لتلك الصورة
 قيمة جمالية عظيمة » ، أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » .

ففي كل تلك الأمثلة ، إنما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة
 موضوعية ، هي مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الإنسان
 كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه
 من معرفة طبيعية « القيمة الخلقية » ، والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الإنسان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك
 الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود « القيم الجمالية
 « *Aesthetic values* » .

واستنادا إلى ذلك الفهم حاول دور كايم ، أن يؤكد وجود القيم ، خارج
 الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها

Sui-generis . تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذاتنا ، فأننا نستطيع أن نعبر عن وجودها ، وأن نشير إليها بأحكام ، بسميها دور كايم « أحكام القيمة Value Judgments » . (٧٠)

وذهب دور كايم - إلى أن النفعيين Utilitarians في الأخلاق ، قد افترضوا على ذلك الاثر الذي تخلفه « القيم » في النفس ، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعي في رأيه - لم يفسر عمومها بين الناس ، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . فما يسمد به انسان ، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات ، وتباين الانطباعات . ومعنى ذلك - فان مبدأ اللذة والألم ، ليس حتميا في ميدان الاخلاق ، كما يتضمن في ذاته عناصر هدمه . (٧٦)

ولذلك وجد دور كايم - أنه لكي نتاح له فرصة الافلات من تلك الصعوبات القائمة في فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحقيقها في « الذات الفردية » . لأنها في رأيه قائمة في « الذات الجمعية Collective subject » . فحسب (٧٧) . وبذلك التفت دور كايم - إلى فكرة « الضمير الجمعي » ، واعتبره مصدراً للقيم ، وواهب ضرورتها وكتبتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعي باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس القيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار الجمعي ، عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة :

ومن ثم يكون التقييم الجمعي ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل التغيرات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، استنادا إلى أن فكرة «الضمير الجمعي» هي الرابطة الأولية ، التي تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها ببعض .

فالمجتمع عند دور كايم - هو المشرع الوحيد للتقييم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الخارس الأمين لكل خيراتها وفضائلها ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنة تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧٨) .

ولكن النظرية السوسولوجية للتقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتنف بازامها - في رأي دور كايم - بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعنى بها تلك «القيم الاقتصادية» و«الخلقية» و«الدينية» و«الجمالية» ، وهي جميعها من وجهة النظر السيكلولوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول . وأن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردّها إلى أصل وحيد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاختناق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ، وصدورها جميعاً عن أصل واحد رغم تباينها ؟ وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها ؟ (٧٩) .

يجيب دور كايم - وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة . يقول : - إن القيمة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة وربة . فليس «الوثن» إلا حجرا نقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة «شيد» أو «حجرا» أو «قطعة من الخشب» ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعي .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة ، التي هي قابلة للفائدة ،

والتي ينقصها عنصر الرهبة أو الانجذاب . ولكنها رغم ذلك - نعتبر من موضوعات العبادة والتقديس، كما أن «العلم» ما هو إلا قطعة بسيطة من الفهاش، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها ، وقد يلقي حتفه في الود عنها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والابداع ، ومع ذلك فانها قد تساوي ثروة هائلة ^(٨٠) .

ويهدف دور كايم - من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة، ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك . فليست للأشياء قيمة في ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دور كايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى في الأشياء قيا موضوعية كامنة في الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لان القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة في الأشياء ^(٨١) .

فليست للأشياء أية قيمة إلا في صلتها بحالات وأصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأي العام . ومن ثم يستنتج دور كايم، أن القيم الخلقية ، هي «قيم وقتية Temporal Values» من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعي العظيم ، الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضمائرنا ومشاعرنا ^(٨٢) .

وكما رد دور كايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية في القيمة، نجد أنه أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقلين . وهنا يتساءل دور كايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة في «الشيء» ، وليست كامنة في الواقع الامبريوي ، أو المصدر

الموضوعي ، فهل يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعي ؟

يجيب دور كايم - أن تلك هي نظرية الفلاسفة التي صدرت مع أخلاقيات « ريتشل Ritschl » وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهي كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها و كليتها عن طريق « التعدي » تعدي التجربة Transcending experience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذي يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفي عليها معقوليتها ومفزاها . (٨٣) . تلك هي فلسفة القيمة عند المثاليين .

ولكن بذهب دور كايم - إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجريبيا يكن في أعماق الزعة المثالية idealism . فمن المؤكد أن الانسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، وينتج نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغي أن لا نذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات . فان هناك في رأي دور كايم ، ما يمنحنا من الايمان بالمطلق الميتافيزيقي ، والذهاب فيما وراء الغيبيات . ومن ثم ينبغي أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التي لم تصدر عن عالم الواقع - من أين أنت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون - بوجود « عالم المثل العليا » ، وهو عالم مفارق لانه « فوق التجربة supra-experimental » . ولكن اللاهوتيين فيما يقول دور كايم - لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعي .

وللخروج من هذا المأزق، ينبغي أن نخرج عن نطاق ذواتنا، حيث القيمة لا تكن في أعماقنا، وإلا لكانت واحدة في كل زمان ومكان، ولك نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فان «المثل الأعلى الروماني»، لا يعيش بيننا الآن، كما لا نعتبره مثلاً أعلى بل قد يكون محل الازدراء والاستهجان. ومعنى ذلك أن معيار القيم، هو معيار متغير، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دور كايم، على أنها حقيقة اجتماعية، أو واقعة تاريخية، ينبغي الالتفات إليها والامان بها .

ولكن لماذا نخشى التعرض «المثل الأعلى»؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة في ذاتها؟ هل لاننا نؤمن بالمثل الأعلى والقيم؟ استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة الالهوية Divinity؟ (٤٨)

ولكن فكرة الالهوية - في زعم دور كايم - هي الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وأن فكرة الله في ذاتها، هي في حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية، لانها فكرة يلحقها التغير، وفي حاجة إلى ما يثبتها، حين يؤكدها «مثال مسبق» يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا في المجتمع . ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التي تركز إليها الحياة الاخلاقية Le Foyer d'une vie Morale. حيث تركز فيه السلطة الخلقية (٨٥) وتصدر عنه المثل الاخلاقية الجمعية، التي تحقق «مملكة الله» على الأرض . (٧٦)

فالمجتمع هو «الكائن المطلق»، وهو الله حين يتجلى في روح الجماعة لانه

قوة متسامية، «قيمة متعالية» تحقق غايات انسانية ومثل جمعية (٧٢). وهذا هو السبب الذي من أجله ، يسمو الانسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتي ، ليشترك في صورة أعلى ، وينخرط في الوجود الجمعي ، فيتحقق مانسميه « بالمشاركة الوجدانية » التي تتمثل في تلك المشاعر السامية التي تؤلف بين بني البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بني الانسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ، يتحقق في عقل الانسان أو تجربته الفردية ، وانما يأتي هذا الرباط الاخلاقي ، من مصدر جمعي أسمى ، هو المجتمع الذي هو الكائن الامل الذي عنه تصدر القيم الاخلاقية . (٨٨)

ولا يمكن - في رأي دور كايم - أن تقوم للمجتمع قائمة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هي الاسس الوجودية التي يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال في تصورية «هربرت سبنسر» البيولوجية - مجرد « كائن عضوي » براه في حالة عضوية تؤلف نسقا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يعترض دور كايم - ويرى أن الكائن العضوي ، ليس جسدا بلا روح ، وانما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل في روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا ، والتي هي في ذاتها تأليفات اجتماعية من الافكار والمبادئ الجمعية . فالمثل العليا ليست مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية جامدة ، تنقصها الحرارة والفاعلية والقوة . إذ أنها بالضرورة «قيم دينامية» ، لما وراءها من قوى جمعية تسندها وتثبتها وتدعمها .

و خلاصة القول - لقد ألقى علم الاجتماع الدور كيمي ضوءاً على مسألة «الواجب» و«الارادة» و«القيم». تلك التي يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية، حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي، استناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعي. على اعتبار أن الظواهر الرئيسية في الدين والاخلاق والقانون والاقتصاد، هي كلها ظواهر اجتماعية (٨٩) وليست في ذاتها إلا انساقاً من القيم أو المثل، التي تعالج في علم الاجتماع كأنساق طبيعية، على ما يفعل العالم الطبيعي بصدده الظواهر الفيزيقية.

«المعياري» و«النسبي» في الاخلاق :

لا شك في أن أخلاق الفلسفة إنما تحاول أن تحدد لنا «قواعد للعمل Régles d'action» بمقتضى العقل وتلك هي وجهة النظر المعيارية Normatif أو الغائية finaliste، حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ما ينبغي أن تكون عليه أخلاقنا بوضع «معايير» للعمل بمقتضاها في حياتنا الاجتماعية. وذلك هو الاتجاه المعياري الفلسفي في الاخلاق. (٩٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم «الانوجرافيا» و«الانولوجيا» والدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية الحقلية، قد جاءتنا بمبادئ هامة لا تها أدت إلى الالتفات وتوجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعي والجوانب الثقافية، التي تكن في أعماق الحقيقة الاخلاقية، استناداً إلى ما نشاهده من قابلية النظم الاخلاقية للتغير في الزمان والمكان.

ولقد أكد «رينيه ديكارت» هذه الفكرة، حين يقول في مقاله عن المنهج: ما أعظم الاختلاف الذي يحدث في طبيعة الانسان، إذا قدر له

بدلاً من أن ينشأ ويتعرع منذ حدائته بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين . (٩١)

ولذلك - تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ الإيمان مع علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، بمبدأ قابلية التغير في الزمان والمكان ، وأنهى الأمر أخيراً بانتصار وجهة النظر النسبية ، واختفاق وجهة النظر المعيارية .
ولذلك - وجدنا « لوسيان ليفي بريل » قد هاجم الأخلاق المعيارية هجوماً عنيفاً لاهوائه فيه . وافترض أن مبادئ الأخلاق النظرية أو « ما وراء الأخلاق Metamorales » إنما تعارض بعضها بعضاً ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات . (٩٢)

واستناداً إلى ذلك التعارض القائم في أخلاق الفلسفة ، أنكر ليفي بريل هذا الاتجاه المعياري في الأخلاق . وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبي أو الوضعي ، وأن يحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية ، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر أو العادات الأخلاقية .

والأخلاق المعيارية من وجهة نظر « ليفي بريل » هي أخلاق عقيمة مجدبة . حيث لا نجد في ميتافيزيقا الأخلاق إلا صراعاً رهيباً بين « الرواقية » و « الأبيقورية » ، وبين « النهمية » و « الانانية » ، وبين أخلاق اللذة والمنفعة ، وأخلاق الواجب والعقل . (٩٣)

ولذلك رفض « ليفي بريل » معيارية الأخلاق ، وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظراً لعقمها وعدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الأخلاق المعيارية ، وأحلال العلم الوضعي والموقف النسبي لدراسة الظواهر الأخلاقية .

حيث أن علم الاجتماع الاخلاقي ، يؤلف نوعا من الفيزيكا الاخلاقية
Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف
العصور وفي سائر المجتمعات والثقافات (٩٥).

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هي بمثابة صلب
البحث الوضعي في علم العادات الاخلاقية ، ذلك العلم الذي يدرس الحقيقة
الخلقية على أنها إحدى « الوقائع الاجتماعية » أو « الاحداث الفيزيقية » (٩٦)
ونظراً لتلك الموازنة التي أقامها « ليفي بريل » بين العلم الاخلاقي ،
والعلم الطبيعي ، فإنه يستند إلى أن الظواهر الاخلاقية إنما تخضع لقوانين
ثابتة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الاخلاقية، تفرض
القواعد والمسلّمات ، التي تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية،
تتفاوت بتفاوت واختلاف الزمان والمكان . (٩٧) وإذا ما كانت العلوم
الطبيعية تستند إلى الرياضيات، فإن مجال البحث في علم العادات الاخلاقية ،
يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ . (٩٨)

واستناداً إلى ذلك الفهم - ذهب « ليفي بريل » إلى إمكان قيام العلم
الوضعي والنسبي للاخلاق ، حتى ينهض بالبحث عن القواعد والقوانين
الاخلاقية التي تحكم مختلف الظواهر الخلقية .

وبذلك انتهى « ليفي بريل » ، إلى هدم التصور التقليدي للاخلاق ،
ورفضه لمعيارية القواعد والمسلّمات الخلقية، مستنداً في ذلك إلى قواعد
العلم الوضعي ، التي ليست إلا وصفاً موضوعياً للاحداث والظواهر الخلقية
كما هي قائمة بالفعل ، دون أن تتقيد بتصوير « ما ينبغي أن يكون » .

وبذلك أنكر « ليفي بريل » تلك العمومية والضرورة التي تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم الأخلاقية ، وحاول « ليفي بريل » بذلك الموقف أن يحل علم العادات الخلقية ، بدلا عن فلسفة الأخلاق حيث أن أخلاق الفلاسفة ، تستند إلى وجهة النظر المعيارية ، على حين أن أخلاق علم الاجتماع تتقيد بوجهة النظر النسبية .

واقد ثارت المعارضات والانتقادات التي أثارها « فوييه » و « بيلو Belot » و « بارودي Parodi » (٩٩) . بصدد احلال « علم العادات الخلقية » . محل « الفلسفة الخلقية » . فرأى « فوييه Fouillée » أن إنجاء « ليفي بريل » النسبي ، إنما يهدم الأخلاق من أساسها ، دون أن يقيم أخلاقا ، فهو يهدم دون أن يشيد أخلاقا جديدة ، حيث أن « علم الظواهر الخلقية » ، الذي يدعى أنه يهدم الأخلاق ، لا يستطيع أن يحل بدلا منها . فالأخلاق إذن باقية . (١٠٠)

إلا أن « ليفي بريل » قد رد على فوييه ، زعمه أن علم العادات الخلقية إنما يهدم الأخلاق ، دون أن يحل محلها . فمدى « ليفي بريل » على العكس من ذلك ، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحل محل الفلسفة الخلقية ، دون أن يكون في حاجة إلى هدمها . فهو يحل محلها ، لأنه يرفض الاستمرار في استخدام المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات « الواجب » و « المنفعة » و « الخير » . ولأن العالم الوضعي ، لا يفكر تفكيرا نظريا تأمليا في المعاني ، وإنما يترك المناقشات الجدلية جانبا .

ويرى « ليفي بريل » أنه لا ينبغي أن يكون التفكير النظري في الأخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنحن لا ننتظر من أحد مؤلفات « علم الصوت » ، أو « علم وظائف الاعضاء » ، أن يكون « منسجما » مثل الصوت ، أو أن يكون « مؤلفا حيا » كالحياة نفسها ، فإن رسوم أحد كتب « علم الحياة » إذا ما استرعيينا إليهم النظر ، لوجدنا فارقا بين هذه « الرسوم » ، وتلك « الوظائف الحيوية » التي تعبر عن تفاصيلها . (١٠١)

ولذلك سنألف - على حد قول « ليفي بريل » الانجد في علم العادات الاخلاقية ، صنوفا من التفكير القياسي المجرد ، أو تأملات الفلاسفة الاخلاقيين ، بل سنجد فحسب تلك الملاحظات العلمية عن الانجناس البشرية ، ونرى رسوما بيانية إحصائية ، وجداول اعداد ، وكل ما يبدو من الوهلة الاولى ابعدا ما يكون عن نطاق ما نطلق عليه اسم « الاخلاق » . على اعتبار ان الاهتمام الوحيد ، الذي يشغل العلم ، من حيث هو علم ، هو ان يجعل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية . يمكن دراستها ومعالجتها من الخارج على اشياء - كما يقول دور كايم . (١٠٢)

وختاماً - فان المسألة التي ينهض بها علم الاخلاق التقليدي ، وهي في نظر « ليفي بريل » معيارية الاخلاق ، وبحث ما ينبغي ان يكون ، قد رفضت ، كي تنحصر فقط في « النسبي » أو « الوضعي » بدراسة الظواهر الاخلاقية كما توجد ، ومعالجتها على انها « ظواهر طبيعية » . وذلك عن طريق الاتفاقات فقط إلى ما هو قائم بالفعل في سائر الثقافات والمجتمعات . (١٠٣)

مشكلة الانسان والضمير الخلقى :

لما كانت اخلاق الفلاسفة معيارية ونظرية ، فهي تنحرف في زعم « ليفي بريل » عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الاخلاقية ، كما انها ابتعدت عن النظر

إلى القواعد المسلمات الخلقية على أنها « واقع معطى Donné » يخضع للمشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمي .

وبعد أن انتقد ليقي بريل ، المنهج الفلسفي في دراسة الاخلاق ، وجد أن مصادر خطأ الفلاسفة ، تكن في فرضين أساسيين عني « ليقي بريل » بتنفيذهما :

وينحصر الفرض الأول ، في « أن الطبيعة الانسانية ، تظل على حالها دائما في كل زمان ومكان . *La Nature Humaine* » (١٠٤) *est toujours identique à elle - même, en tout temps et tout lieu.* »

بمعنى أن هذه الطبيعة الانسانية انما نعرفها معرفة كافية ، إلى الدرجة التي نستطيع معها أن نحدد قواعد السلوك المناسبة ، في كل ظرف من الظروف .

ولقد افترضت كل المذاهب الاخلاقية - في زعم « ليقي بريل » صدق هذا المبدأ ، وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذي تذهب فيه مدرسة الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقا ، لكل كائن حر عاقل ، وتقنن القانون الذي يلتزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليقي بريل » - على هذا المبدأ الفلسفي ، الذي يجعل من « الانسان على العموم L'homme en Général » (١٠٥) موضوعا من حيث المبدأ للتفكير الاخلاقي برمته . حيث أن فكرة الانسان المطلق أو العام ، هي فكرة مجردة وليست علمية . وانما يأخذ علم الاجتماع بالانسان الواقعي التاريخي أو الانسان في ضوء الوجود الاجتماعي .

ولذلك حاول « ليقي بريل » أن يبين إلى أي حد يبنذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام ، التي يستند إليها علم النفس وعلم الاخلاق النظري ، على الرغم من أنها فكرة مجدية ، وترتبط على نحو شعوري بعقائد دينية ، يشاهدها علم الاجتماع في كل مكان . وهي تلك الفكرة القائلة ، بوجود المبدأ الروحي الذي يعيش في البدن ، ويبقى خالدا بعد الموت . ويرى ليفي بربل أن تلك الفكرة التي نعتنقها عن الانسان العام ، قد نتجت أصلا عن تلك المبادئ الروحية والدينية . (١٠٦)

واعترض ليفي بربل على تلك الفكرة ، حيث أن الفكر الوضعي لا يقبل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير لدى فلاسفة الاخلاق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العكس من ذلك ، انسان من جنس خاص ، ومن عصر معين . (١٠٧) حيث تشهد التجربة الحقلية ، بأن الانسان ليس واحدا مطلقا ، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تناسى الفلاسفة أن الانسانية ليست واحدة ، وإنما تتخذ في حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتماعية ، فإن حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، نسبية للقواعد الحقلية والمعايير العقلية ، في شتى المجتمعات والأزمنة . وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة ، ونؤكد هنا نتائج علم الانسان الاجتماعي المقارن أو « الأنثروبولوجيا المقارنة » L'anthropologie comparée .

ولذلك حاول ليفي بربل - أن يستعيض بفكرة الانسان العام

L'homme en général ذات المعنى الكلي المجرد، إلى فكرة «الانسان الفعلي المعطى في الواقع الحي» *L'homme donné dans la réalité vivante* «(١٠٨).

وهكذا رفض « ليفي بربل » المسئلة الأولى ، أو الفرض الفلسفي الأول من الفروض النظرية لأخلاق الفلسفة . أما عن الفرض الثاني ، فمؤداه ، هو المبدأ القائل بأن « محتويات » الضمير الخلقي ، تؤلف فيما بينها وحدة عضوية متجانسة الاجزاء *Le contenu de la Conscience Morale forme un ensemble harmonieux et organique* ^(١١).

واستنادا إلى ذلك المبدأ النظري ، توجد علاقات منطقية ، لا يرق إليها الطعن ، بين تلك الأوامر والواجبات التي عليها علينا الضمير الخلقي . ولذلك كان لهذه الوحدة المتسقة في محتويات الضمير الخلقي ، ما يقابلها من وحدة منظمة في النسق النظري لأخلاق الفلسفة . وهذا هو السبب الذي من أجله يكتبني كانط - على حد تعبيره - بالاستماع إلى « صوت الضمير » ، والاطمئنان إليه في تشييد الأخلاق .

ولقد رفض « ليفي بربل » - أيضا هذا المبدأ الثاني من مبادئ الأخلاق المعيارية ، فليس الضمير الخلقي وحدة عضوية متجانسة الاجزاء . حيث أننا إذا فحصنا - محتويات ذلك الضمير فحصا موضوعيا - لوجدنا أنه من العسير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدته العضوية المعجاجة .

فما أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لأنها في صراع ، وبلحقها التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حتى تحل وتنضم في بنية الضمير

تلك العناصر الجديدة، ولا يتم هذا التغير دون اصطدام بين محتويات الضمير،
في إستيقاظ البعض، واستبعاد البعض الآخر. (١١٠)

وهذا هو السبب الذي من أجله يعلن ليفي بريل - أن إنسجام محتويات
الضمير، إنما هو أمر ظاهري، وليس إنسجاما حقيقيا، حيث أن هناك
ما يسميه «بتنازع الواجبات *conflits des devoirs*» تلك الواجبات الأخلاقية
التي تتصارع في بنية الضمير.

ولقد حاول أصحاب الفلسفات والنزعات الأخلاقية، هؤلاء الذين
التفتوا إلى مسألة «تضارب الواجبات»، فحاولوا تفسير هذا التنازع في
الواجبات، عن طريق تفسيرها بوجود تلك الظروف التي لا يملك الإنسان
تغييرها، أو قد يرجع هؤلاء الفلاسفة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد
التعارض بين الواجبات العادية.

وتلك تفاسير يرفضها جميعا «لوسيان ليفي بريل»، حيث أنه يفسر هذا
التضارب بين الواجبات، فمده إلى تلك الصراعات الكامنة في بنية الضمير
الإنساني، بمعنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلا عن «التناقض الداخلي»
الحادث بين «محتويات الضمير».

ذاك التناقض الذي يصدر عن تعارض العناصر المتضادة التي توجد في
ضمير الإنسان، حيث تجذبه وتمزقه مختلف الالتزامات... ومن هنا تتصارع
وتتضارب محتويات الضمير، وتمزق وحدته العضوية. (١١١)

ودهب «ليفي بريل» إلى أننا لو حللنا الضمير الخلقي لأحد النبلاء
الفرنسيين في القرن الثالث عشر. لوجدنا أن هذا الضمير يحتوي على عناصر

من أصل جرمانى ترتبط بعقائد وعادات الشعوب التي احتلت « بلاد الغال »
 . « la Gaule »

وكذلك قد يحتوي هذا الضمير الفرنسي على عناصر من أصل مسيحي
 أي شرقي ، وهي عناصر تتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة وطقوس الكنيسة
 الكاثوليكية . وقد نعت أيضاً في محتويات هذا الضمير على عناصر إفريقية
 ولا تينية ، ولذلك يؤدي هذا المزيج الاجتماعي من المحتويات الثقافية والعرقية ،
 إلى « أخلاق إقطاعية » ، أو « أخلاق الفروسية » . (١١٢)

ولذلك تصبح فكرة تجانس محتويات الضمير ، فكرة خاطئة من وجهة
 النظر الاجتماعية والتاريخية . (١١٣) وعلى هذا الأساس يرى ليثي بريل ،
 أن هذه المسألة الثانية من مسلمات الفلاسفة الأخلاقية ، ليست أمتن أساساً من
 المسألة الأولى التي تتعلق بفكرة الإنسان الكلي ، ومبدأ الطبيعة الإنسانية
 التي تظل على حالها *identique* وتبقى هي دائماً في كل زمان ومكان . وبانهيار
 هاتين المسلمتين تنهار في زعم « ليفي بريل » ، تلك الفروض النظرية التي
 على أساسها تقوم فلسفة الأخلاق .

« البيرباية Albert Bayet ، ودراسة الظواهر الأخلاقية :

إذا كان دور كايم - بصدد المشكلة الخلقية - قد عالج مسائل الواجب
 والالتزام والارادة والقيم ، من وجهة النظر الاجتماعية . وإذا كان ليثي
 بريل ، قد هدم التصور التقليدي للأخلاق المعيارية . فإن « البيرباية » قد
 أكل الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع الأخلاقي ، وحاول أن يحقق
 « الموضوعية التامة » في دراسة الظواهر الأخلاقية .

فلقد بدأ « البيربايه » كتابه الرئيسى عن « علم الظواهر الخلقية *La Science des faits Moraux* » بنقد مختلف فلسفات الاخلاق التى تضع القواعد الخلقية ، وتشرع المسألة الاخلاقية حلولاً متباينة ، فتارة تبحث تلك الفلسفات عن المبدأ الاخلاقى فى ذات الله ، والارادة الالهية *La volonté divine* وتارة أخرى تضمها فى « الضمير *La conscience* » أو فى « العقل *La Raison* » وطوراً يكون « الشعور *Le sentiment* » الانسانى مصدراً أخلاقياً ، وطوراً آخر تكون اللذة ، أو المنفعة الخاصة أو الجمعية *L'intérêt particulier ou collectif* « (١١٤) .

ولكن الاخلاق عند « البيربايه » لا تنحل إلى فلسفات ، ولكنها تنحصر فى علم وضع ، وتنحقق دراستها فى « علم الظواهر الخلقية » ذلك العلم الذى يشرع للظواهر الاخلاقية ، ويقتن لها قوانينها العامة ، تماماً كما تعالج العلوم الطبيعية سائر الظواهر الفلكية والفيزيكية والبيولوجية .

ولذلك حاول « البيربايه » أن يقيم الأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الاخلاقى ، ولاشك أنه فى ذلك الاتجاه ، يتابع تعاليم المدرسة الدوركايمية ، فلقد حدد « دوركايم » أبعاد الحقيقة الخلقية ، وحاول أن يبين طريقة دراستها ، ومنهجه فى تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقة العلمية الوحيدة ، تتمثل فى حصر تلك الظواهر والقواعد الاخلاقية فى قوانين محددة ، ثم تصنيفها وتبويبها ، حتى يقسنى لعالم الاجتماع تفسيرها ، بإلقاء الضوء على أسبابها التاريخية ، ووظائفها الاجتماعية . (١١٥)

وبرى « البيربايه » أن النتائج التى وصلت إليها جهود دوركايم ،

وكتابات ليفي بريل في علم الظواهر الخلقية ، يمكن أن نضمها في قاعدتين أساسيتين :-

الأولى : وهى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الاخلاقي هى تحديد قواعد السلوك ، ولقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتعلق بالعدول نهائيا عن الفكرة الوهمية القائلة ، بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التى تخضع لها ، إلا بعد بحوث شاقة وجهود مضية . (١١٦)

ولقد حاول ليفي بريل فى كتابه عن «الاخلاق وعلم الظواهر الخلقية» أن يحقق مضمون تلك القاعدة الأولى عند «البربايه» ، حين فصل « ليفي بريل » فصلا تاما بين « وجهة النظر العلمية Point de vue Scientifique » و« وجهة النظر المعيارية Point de Vue normatif » فيما يتعلق بدراسة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Données يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية - فقد سار « البربايه » على هديها وأخذ نفسه على السير بمقتضاها ، وفى رأيه أن « دور كايم » لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب « البربايه » بالموضوعية الاخلاقية إلى أبعد حد ، ورأى أن « دور كايم » لم يتقيد بتلك الموضوعية العلمية

التامة للاخلاق ، لأنه عكف مع أنصاره من أمثال « بوجلية Bouglé » و « فوكونيه Fauconnet » و « دافى Davy » ، على دراسة الحقيقة الاخلاقية .

ولم يستطيع « دور كايم » في رأى « باييه » أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر المعيارية . فلقد حاول « دور كايم » في دراسته للظواهر الخلقية ، أن يميز بين ما يسميه بالظواهر السليمة normal وبفصلها عما يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هذا الفصل الدور كيمي ، قد كشف عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو الفوائد ، والحكم عليها حكما « لا يمتشى مع الروح الوضعى » .

ففى كتاب « دور كايم » عن « الانتحار Le suicide » نجده يقول فى فقرة هامة « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه ، ينفى أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١١٧) .

Il faut Maintenir le principe, à savoir que l'homicide de soi-même doit être réprouvé .

مثل هذه العبارة - تقرر فى رأى البير باييه - مبدأ خلقيا ، دون التوصل إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تغير بطبيعة الحال وتقلل من قيمة المنهج الموضوعى الذى ينبغى أن يسود البحث العلمى . فقد وضع دور كايم - بهذا المبدأ « معيارا خلقيا » دون أن يسبقه بدراسة موضوعيه . وليس فى العلم مبادئ غير مسبقة يبحث أو تحقيق .

وبرى « البير باييه » . أننا لا نجد من بين علماء الاجتماع فى العصر

الحديث غير « ليقى بريل » الذى أستطاع ان يتحرر تماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

فقد إتضح الآن - كما يقول باييه - إن الأخلاق ، وهى مجموعة القواعد والأوامر والواجبات ، إنما يكون لها وجودها الخاص ، كوجود الادبان واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات التجربة » التى يمكننا أن ندرسها من الخارج . وينحصر البحث العلمى فى دراسة هذه « المعطيات » كما تظهر لنا فى المجتمعات الانسانية المختلفة ، ودراستها بنفس الروح التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه .

ويضرب « البير باييه » على ذلك مثالا بقوله : إذا قلنا مثلا : « إن السرقة جريمة لا تغتفر » فتلك قضية خلقية نردها منذ أرسطو - ولكن لماذا اعتبرنا السرقة فى ذاتها جريمة ؟

التفت دور كايم ، إلى فكرة النفور والاستهجان La réprobation ، على اعتبار أن السرقة عند دور كايم ، هى موضوع إستهجان يجب أن نقتبذه ، ولكن هل هذا الاستهجان الذى موضوعه السرقة ، يعد شيئا أخلاقيا سليما chose normale ؟ أم نعهده أمرا من الامور المرضية chose morbide ؟ .

لقد بحث « ليقى بريل » - هذه المسألة بحثا علميا - وحاول أن ينحو نحو موضوعيا ، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ؟ وكيف نشاهده فى مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصوغه ، يمكن لنا أن نرد مثل هذا الاستهجان ؟ وماهى طبيعة ظواهره فى سائر المجتمعات الانسانية ؟

مثل هذه المثل ، هي ما ينبغي أن ينفصل به عالم الاجتماع الاخلاقي : دون أن يتقيد بمبادئ أو بمعايير سابقة ، تشوه البحث العلمى الزيه . (١١٨)

ولكن إذا كان « البر بابيه » قد شايح الاتجاه العلمى الموضوعى عند « ليثى بريل » إلا أن بابيه لم يتفق مع « ليثى بريل » فى بعض الجوانب ، ولم يتقيد كاية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى اقصادها . واءترض على « ليثى بريل » قوله إنه من الممكن إقامة « فن أخلاقى عقلى » على أساس فكرة « التعديل » أو « الاصلاح » للاوضاع الاجتماعية القائمة ، شرط أن يكون نوع الاصلاح أو التعديل ، مستمدا من الطريقة المنهجية التى إتبعتم فى بحث الظواهر الاخلاقية .

ويرى البر بابيه على العكس من ذلك - أن فكرة « الاصلاح » أو « التعديل » ستصبح غاية فى ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاهها أو معيارا فلسفيا يرفضه « البر بابيه » . لأنه يرى أن يقتصر عالم الاجتماع الاخلاقى ، على بحث الظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتعديلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لعالم الاجتماع فى ميدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بمعيار ما . ولذلك يخطئ دور كايم حين يعطى لعلم الظواهر الخلقية ، الحق فى الثورة والاصلاح ، بقصد إزالة الاخلاق البالية والتقاليد العتيقة . (١١٩)

وبذلك نستطيع أن نقول إن « البر بابيه » قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الدور كايمية ، لأنها تتقيد ببعض المبادئ والمعايير الفلسفية ، على حين أن « البر بابيه » أراد أن يخرج دراسة الاخلاق - كلية - كعلم موضوعى ، من نطاق الفلسفة نهائيا

ولذلك أخذ « البيرباييه » على عاتقه إقامة المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية، وهو يرى أن الظاهرة الخلقية ليست ظاهرة « بسيطة » فى ذاتها، وإنما هى ظاهرة « مركبة »، تحتاج فى تحليلها إلى عناية فائقة . ولكننا نتساءل بدورنا: فم تتركب الظاهرة الخلقية . ؟

أشار « البيرباييه » فى الفصل الثانى من كتابه « علم الظواهر الأخلاقية » إلى طرق البحث العلمى التى يستخدمها عالم الاجتماع الاخلاقى فى دراسة الظواهر الخلقية . وهى ظواهر مركبة ، نستطيع أن ندرسها بتتبع أصولها وتطورها عن طريق دراسة المفردات والصيغ اللغوية ، ومن خلال الآداب والحكم والأمثال ومظاهر الفن، وأيضاً من خلال القوانين والتشريعات .

وحيث نتبع أصول هذه الظواهر الخلقية فى مظاهر الفن والآداب littératures ، والقانون droit ، واللغة Langue ، والأعراف والقواعد Formules نستطيع أن نستنتج مع « البيرباييه » أن الظاهرة الاخلاقية ليست بسيطة ، وإنما هى « ظاهرة مركبة Un fait construit » فهى ليست جزءاً من الحاضر أو الماضى ، وإنما نستخلصها ونجزمها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظواهر الاجتماعية . (١٠)

وطى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث - فى الظاهرة الخلقية - وكذا اشتملت الدراسة على عدد أوفر من النماذج الاجتماعية ، كلما استطعنا الحصول على معلومات أولى عن الحالة الخلقية للمجتمع موضوع الدراسة .

فاذا افترضنا مثلاً- أننا نريد البحث عن الاتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة لظاهرة السرقة . فافتنا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ اللغوية والأمثال التى تظهر فى أحاديث الناس عن السرقة . ولكن معرفتنا

بتلك الظاهرة - تردد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائي الخاصة بجريمة السرقة ، ومقارنتها بالنتائج التي نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام ، وما يحتويه الانتاج الأدبي عن السرقة ، فاننا سنصل في النهاية إلى تحديد قام للظاهرة التي ندرسها . (١٢١)

وقد لاحظ « البيربايه » أن دور كليم ، قد ميز أحد عناصر الظاهرة الخلقية في فكرة الالتزام L' obligation (١٢٢) . ولكن الاتجاه العلمى - عند البيربايه ، في دراسة الظواهر الخلقية ، يجب أن لا ينحصر في دراسة « الواجبات » والافعال المزمومة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة عند معظم فلاسفة الاخلاق ، ولذلك حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « للاخلاق بدون جزاء ولا إلزام » في كتابه (١٢٣) « Esquisse d'une Morale sans obligation, ni sanction »

ولكن « البيربايه » ينكر هذا الاتجاه الفلسفى في الاخلاق ، لأن الأمر لا يتعلق كما يتوهموا بالتمييز بين « الخير Le Bien والشر Le Mal » على اعتبار أن الخير هو ما يفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولكن الحقيقة في نظر « بايه » ، أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين أفعال ملزمة ، إما بالسلب وإما بالإيجاب ، حيث يتسع نطاق الاخلاق ، ف بجانب الافعال المزمومة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهى أفعال تنصح بها الاخلاق ولكن لا توجبها .

بمعنى أن هناك - عند « البيربايه » أشكالاً خلقية ، تتفاوت في قوتها ، وتدرج بين المثالية التي لا تتحقق الا لدى الحكماء والأنبياء وبين الافعال العادية التي يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هذا التدرج . فهناك القديس Saint والحكيم Sage ، والأمين Honnête ، والنبيل ، والشهم

و الفاضل ، والمواطن العادى citizen . فلماذا نحذف إذن هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية المختلفة، من دراستنا للاخلاق والظواهر الخلقية ؟ هذه هي الفكرة الرئيسية التي أثارها «البيربايه» في كتابه « علم الظواهر الخلقية » . (١٢٤)

ولكن كيف نحدد مجال علم الظواهر الاخلاقية ؟ يقول « ليتريه » (Littre) في تعريفه لعلم العادات الاخلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما نشتمل عليه من العادات والعرف والاحكام الاجتماعية السائدة، بين مختلف الشعوب، في سائر الأزمنة والقرون » (١٢٥) .

والكن « البيربايه » لا يأخذ بهذا التعريف الشامل القضيض، ولا يدرس العادات الخلقية بمعناها الواسع الذي يعنيه « ليتريه » . فقد جمع « ليتريه » في تعريفه كل العادات، وضم سائر الحقائق الجمعية، في مفهوم الاخلاق، ومن ثم تصبغ الاخلاق عند « ليتريه » هي دراسة « كل ما هو اجتماعي Tout ce qui est Social » .

ولكن الظواهر الاخلاقية عند « البيربايه » لا تعنى هذا الفهم الشامل الواسع، ولا يستخدم علم الظواهر الخلقية، في دراسة هذا الخاط المضطرب لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة الموضوعية لعلم الاخلاق الاجتماعى، إلى معالجة تلك العادات Moeurs التي تتصل بالخير، وتلك الظواهر التي ترتبط بالشر في حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتساءل « البيربايه » كيف نحصل على تلك الظواهر والعادات التي تؤلف ما ندعوه وما نسميه بالاخلاق ??

هناك عند « البيربايه » طريقان لابد من عبورهما ، وبابان أساسيان لابد من طرقهما للتوصل إلى كبد الحقيقة الاخلاقية .

يتعلق الأول بميدان الظواهر التي يدرسها علم الاجتماع الجنائي *La statistique Morale* الاخلاقي و *La Sociologie Criminelle* وعلم الاحصاء . أما الثاني فيتعلق بميدان الظواهر الجمعية ، ودائرة الاخلاق الجمعية *L'éthologie Collective* . (١٢٦)

أما عن الميدان الأول - فيرتبط بدراسة ظواهر الجريمة ، ومظاهر الانحرافات ، كأن نحدد مثلاً - عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والانتحار . ولكن تلك الاحصاءات في رأى « البيربايه » إنما تعبر عن حقائق وأعداد مضبوطة *des chiffres précis* ولكنها ليست مؤكدة *non des chiffres sûrs* . حيث أن الاحصاءات لا تؤدي إلى حقائق يقينية كل اليقين ، وإنما تؤدي فقط إلى « إحتال » ولكننا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية المنطقية الخالصة .

أما عن الميدان الثاني الذي يرتبط بالاخلاق الجمعية (١٢٧) *L'éthologie Collective* تلك التي يعرفها « M. Perr » بأنها خصائص الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلمسها ونشاهدها في الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة ، وكما تنظم أيضاً في المجتمعات السياسية .

وتلك الاخلاق الجمعية ، هي التي تعبر في الواقع عن سيكولوجيا الشعوب *La Psychologie du peuple* ، وهي ما يسميه المؤرخين بروح العصر (١٢٨) ، تلك « الروح الجمعية » التي تصدر عن الوسط الانساني

« Milieu humain » ، والجغرافى فلكل شعب روحه وسيكولوجيته وأخلاقه ،
بدراسة « الملوكور » ، والعناية بالأدب واللغة والقصص الشعبي والأساطير .

ونستخلص من كل ذلك - أن عالم الظواهر الخلقية ، عالم زاخر ممتلئ .
بالجوانب التى ينبغى بحثها - ودراستها . ولذلك يرى « البريباييه » أن
الظواهر الخلقية إذا كانت « مألوفة » لدينا ، لا أنها تظهر فى علاقتنا اليومية ،
فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية . فنحن نجد أن كل
الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم من يدرك المشاكل العويصة التى تثيرها
اللغة أمام « عالم اللغة Philologue » ورجل المنطق ، وعالم الاجتماع . (١٢٩)



وختاما - فإن مساهمة « البريباييه » فى علم الظواهر الخلقية ، قد بلغت
بالفكرة الوضعية إلى أقصاها ، ووصلت بموضوعيه الاخلاق إلى أبعد
الآماد . وما يصنينا من ذلك . . . هو أن المشكلة الأخلاقية ، قد خرجت
نهائيا عند « البريباييه » من ميدان البحث الفلسفى .

وفى الفصل القادم - سنرى كيف عالج الاجتماعيون « المشكلة الدينية » .
وكيف ساهموا بصدد مساهمات تؤكد على المصادر الاجتماعية فى دراسة
حقائق الدين ، وفهم مقولات الوجود . وهنا نتجلى أيضا النظرة الاجتماعية
فى مباحث ميتافيزيقية من الدرجة الاولى ، حين تكشف عن مضامين اجتماعية
لمقولات « الله » و « النفس » و « العالم » .

ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

1. Comte, auguste. *Pensées et Préceptes*, recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924 P. 223.

ملحق النصوص ... النص الأول

2. Ibid ; P. 219.

ملحق النصوص ... النص الثاني

3. Ibid : P. 263.

4. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 881.

5. Lévy - Bruhl, j Lucien., *La Philosophie D'auguste comte*., Quatrième Edition, Paris. 1921. P. 350.

6. Ibid : P. 354 — 355.

7. Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

ملحق النصوص ... النص الثالث

8. Comte, Auguste., *Philosophie Positive, Resume*., Par Emile Rigolage, Flammarion. Paris. V.III. P. 61.

9. Ibid : P. 78.

10. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New york. 1942. P. 243.

11. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Schlecher Frères Tome Troisième. Paris. 1908. P. 402.

12. Ibid : P. 421.

13. Ibid : P. 402.

14. Ibid : P. 421.

15. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى « من فلسفة الدين عند الغزالي »
مهرجان الغزالي في دمشق، شوال ١٣٨٠ - مارس ١٩٦١ . الذكري
المتوبة التاسعة لميلاد ابي حامد الغزالي - نشرة المجلس الاعلى لرعاية
الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية . ص ٨٨
ملحوظة : أنظر أيضا :

«Runes, Dogobert., *The Dictionary of Philosophy.*, P. 235».

16. Linton, Ralph , *An Introduction to Anthropology*, Macmillan,
Second Edition. New york. 1959 P. 527.

17. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires De La Vie Religieuse*,
Félix Alcan, Paris. 1912. P. 593.

18. Ibid : P. 594.

19. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, Trans. By Pocock,
London. 1953. P. 48.

20. Durkheim , Emile ., *Les Formes Elémentaires de la vie
Religieuse.*, P. 600.

21. Abernethy, George & Langford ., *Philosophy of Religion* ,
Macmillan, New york. 1962. PP. 7 - 8

22. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ، الطبعة
الأولى القاهرة ١٩٦٠ . ص ٢٦٥ .

23. Durkheim, Emile., *l'Education Morale*, Paris. 1925. pp. 6 - 7.

24. Ibid : P. 8.

25. Ibid : P. 9.

« أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي »
(بتكليف من وزارة التربية والتعليم)

26. Renouvier, Ch., *Science de La Morale*, Nouvelle Edition, Tome Premier, F. Alcen. Paris. 1908. P. V

ملحق النصوص ... النص الرابع

27. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944. P. 4.

28. Ibid : P. 21.

29. Ibid : P. 15.

30. Ibid : P. 40.

31. Ibid : P. 48.

32. الدكتور عادل الحوا ... « القيمة الخلقية » مطبعة جامعة دمشق
سنة ١٩٦٠ ص ١٨

33. Manubheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 5.

34. Stark., Werner., *The Sociology of Knowledge*, Kegan Paul, London. 1960. P. 126.

35. Ibid : P. 127.

36. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*, Press. Univers. 1948. P. 1.

37. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Logos, Press. Univers. Paris. 1949. P. 378.

38. Ibid : P. 391.
39. Ibid ; P. 402.
40. Ibid ; PP. 430 - 431.
41. Ibid ; P. 500.
42. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, F.Alcan.
Paris. 1925. P. 41.
43. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*,
Quatrième Editon, Paris. 1928. P. 406.
44. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London.
1944. PP. 44 - 85.
45. Ibid : P. 91.
46. Ibid : P. 116.
47. Ibid : P. 117.
48. Cresson, André., *Le Problème Moral Et Les Philosophes*, Collec.
A. Colin. Paris. 1947. P. 133.
49. Ibid : P. 134.
50. Ibid : P. 135.
51. Durkheim, Emile. *Sociology and Philosophy*, Trans. By D.F.
Pocock, London. 1963. P. 35.
52. Ibid : P. 36.
53. Ibid : P. 37.

ملحوظة :

أنظر « أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق »

للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوي فصلة من مجلة كلية الآداب

جامعة الإسكندرية المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ .

54. Ibid ; P. 40.

55. Ibid ; P. 42.

56. Ibid ; P. 44.

57. Ibid ; P. 45.

58. Ibid ; P. 45.

59. Ibid ; P. 50.

60. Ibid ; P. 51.

61. Ibid ; P. 52.

62. Ibid ; P. 54.

63. Ibid ; P. 56.

64. Ibid ; P. 57.

65. Durkheim , Emile . , *L'Education Morale*. Paris . 1925 .
PP. - 124. 126.

66. Ibid : P. 125.

67. Ibid ; P. 126.

86. Ibid ; P. 129.
69. Ibid ; P. 130.
70. Ibid ; P. 132.
71. Ibid ; P. 134.
72. Ruyer, Raymond., *Philosophie de l'aleur*, Collect A. Colin.
Paris, 1952. P. 122.
73. Ibid ; P. 5.
74. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans By D. F.
Pocock, Cohen & West, London. 1953. P. 80.
75. Ibid ; P. 81.
76. Ibid ; P. 82.
77. Ibid ; P. 83.
78. Ibid ; P. 84.
79. Ibid ; P. 85.
80. Ibid ; PP. 86-87.
81. Ibid ; P. 57.
82. Ibid ; P. 58.
83. Ibid ; PP. 87-88.
84. Ibid ; P. 88.
85. Ibid ; P. 91.
86. Ibid ; P. 92.
78. Ibid ; P. 93.
88. Ibid ; P. 53.

89. Ibid ; P. 96.

90. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Collec. A. Colib., Paris. 1949. P. 8.

91. Ibid ; P. 17.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى

92. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Mœurs*, Press. Univers. Paris. 1948. P. 9.

93. Ibid ; P. 11.

94. Ibid ; P. 12.

95. Ibid ; P. 14.

69. Ibid ; P. 15.

97. Ibid ; P. 16.

98. Ibid ; P. 17.

99. Ibid ; P. 18.

100. Lévy - Bruhl, Lucien., *La Morale Et La Science des Mœurs*, Dixième Edition, F Alcan, Paris. 1927. P. 11.

أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم

ومراجعة الاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى - القاهرة ١٩٥٣ -

101. Ibid ; P. IV

102. Ibid ; P. 24.

103. Ibid ; P. 66.

104. Ibid ; P. 67.

105. Ibid ; P. 70.

106. Ibid ; P. 81.
107. الأستاذ الدكتور محمد بدوى - « أصول المذهب الاجتماعى فى
ال«خلاق» فصله من مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ،
المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ ص ٩٤ .
108. Lévy - Bruhl, Lucien, *La Morale Et la Science des Moeurs*,
Dixième Edition, F. Alcan, Paris. 1927. P. 85.
- ملخص النصوص ... النص الخامس
109. Ibid ; P. 83.
110. Ibid ; P. 84.
111. Ibid ; P. 85.
112. Ibid ; P. 87.
113. Ibid ; P. 88.
114. Bayet, Albert, *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan, Paris.
1925 P. 2.
115. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, London. 1953. P.49.
116. Bayet, Albert, *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan,
Paris. 1925. PP. 2 - 3.
117. Ibid ; P. 4.
118. Ibid ; P. 5.
119. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, London
1953. P. 65.
120. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan, Paris.
1925. P. 17.

121. Ibid ; PP. 17 - 18.

أنظر « أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق » فصلة من
مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية - للاستاذ الدكتور
السيد بدوي - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩ .

122. Ibid ; P. 18.

123. Ibid ; P. 19.

124. Ibid ; P. 20.

125. Ibid ; P. 75.

126. Ibid ; P. 77.

127. Ibid ; P. 79.

128. Ibid ; P. 80.

129. Ibid ; P. 6.

الفصل الثالث

المشكلة الدينية

- * تمهيد
- * مراحل الفكر الدينى عند كونت .
- * الظاهرة الدينية عند « كولانج Coulanges » .
- * الاتجاه الوظيفى التاريخى عند « دوركايم » .
- * الدين والسحر .
- * التابو Taboo
- * الدين التوتمى .
- * الالهية والتوتمية .
- * « النفس » مصرها وخلودها وعلاقتها بالبدن .
- * التوتمية كنظرية كوزمولوجية فى الوجود .

تمهيد :

لاشك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقي ، البدايات الأولية للفكر الديني ، وبخاصة عند قدماء اليونان منذ « هزبود و هومير » (١) بمعنى أن المشكلة الدينية ، هي قديمة قدم الفكر الفلسفي (٢) . فقد تكلم « أفلاطون » عن « مثال الخير » و « مثال المثل » (٣) وعالج « أرسطو » فكرة « القوة والفعل Le puissance et l'acte » والامكان والضرورة ، كما أصطلم أيضا بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الأول » (٤) .

وفي الفلسفة الحديثة ، إصطلح « ديكارت » ، منهجا فلسفيا للوصول إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية وبراهين عقلية تؤكد وجود الذات الالهية ، وكلاما — تتعلق بفكرتنا عن الخالق و « الكامل » و « اللامتناهي » (٥) .

كما إصطلم « كانط » أيضا بمشكلات الأنطولوجيا ، في موقفه النقدي للمعرفة ، ففي « نقد العقل الخالص » إعتبر المبحث الالهى مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لا قبل له بالعلم ، إلا أنه يتراجع في « نقد العقل العملي » (٦) ، لكي يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين . فافترض للواجبات الاخلاقية مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذى يبرر الأخلاق ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الدينى لفكرة الواجب الاخلاقى . (٧)

ويرى « كانط » ، أن الأفكار الأنطولوجية الرئيسية ، كأنكارنا عن « الله Dieu » . و « النفس أو الذات Le Moi » و « العالم Le monde »

إنما هي أفكار أساسية في الذهن ، تتصل بمبادئ كلية وعامة في مدر كانتا
وتعقلاتنا Raisonsments .

وترتبط تلك الأفكار الثلاثة على « نحو تركيبى synthétiquement »
يتعدى التجربة ، ودون أن يستند إلى مصادر ترانسندنتالية للحساسية
والمعرفة (٨) .

وهنا تكمن نقطة الضعف الشديدة ، في فلسفة كانط ، حيث أنه إمتحن
تلك المقولات الانطولوجية في ضوء فلسفته العلمية ، وأنهى الأسف إلى
بطلانها واستحالتها كعارف للانسان ، بحجة أنه لا توجد لتلك المقولات
الميتافيزيقية الخالصة ، إمدادات معطاة Donnée في الحساسية كي تصاغ في
قوانين قبلية .

ولذلك كانت فلسفة كانط الترانسندنتالية هزيمة للميتافيزيقا ، وانتصار
للمعرفة العلمية التي غزت الفلسفة في عقر دارها ، ثم صدرت النزعة الوضعية
التي لا نجد لها إلا مجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب
النقدى منها ، حيث أن المذهب الوضعى مدين إلى كانط في أنه أستطاع
الاعتماد على « العالم » والانصراف عن « الفلسفة » .

فرفض أوجست كونت البحث في « المطلقات » ، وأنكر القول بالجوهر
الميتافيزيقى ، حيث أشار في خطاب إلى صديقه « فالأ Valat » في ١٥ مايو
سنة ١٨١٨ ، وذكر فيه كونت أن « المطلق L'absolu » لا وجود له في العالم ،
وأنه لا يوجد إلا « النسبى relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة
زائفة faussee لا يقبلها العلم الوضعى ، الذى يقتصر على المعرفة النسبية .

مراحل الفكر الدينى عند كونت :

وبعدد المشكلة الدينية ، حاول كونت أن يخضع الدين للفكر الاجتماعى
الوضعى ، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانون
الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الدينى برمه .

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية L'Etat Théologique إلى ثلاثة
أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم ، ويسمى كونت
« الحالة الوثنية Fétichisme » (١٠) وتستقى كلمة « fetish » من الأصل
البرتغالى « Feitico » كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتينى « Facticius » ،
وتعنى « رقية » أو « طاسم » أو « تعويذة » .

ولقد استخدمت هذه الكلمة بين البرتغاليين ، أثناء تعاملهم مع زنوج
غرب إفريقيا ، كما تعنى وتشير إلى أشياء خاصة ، مثل الأسنان أو المخاب ،
أو الحمار أو الريش ، وكلها من تلك الأشياء التى كان برنديم-ال زنوج
ويضيفون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحظ والقبال الحسن (١١)

واستنادا إلى قانون التطور العقلى ، يتحرر الفكر الدينى من تلك الحالة
الوثنية الخالصة ، فيتقدم الفكر نحو الطور الثانى من المرحلة اللاهوتية
ويسميه كونت « بمرحلة تعدد الآلهة Polythéisme » وفى تلك المرحلة
يتطور الفكر الدينى عند كونت ، من النظر إلى الطبيعة ، إلى النظر العقلى
والتأمل والتخيال (١٢) . ثم يصل الفكر الدينى إلى أوج تطوره فى مرحلة
« التوحيد الإلهى Monothéisme » . (١٣)

وما يعنينا من تلك الحالات الثلاثة لتطور الفكر الدينى ، هو أن كونت
قد افترض قانونا تغيريا ديناميكيا ، يفسر تلك التطورات التى طرأت على

الظاهرة الدينية، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون « دوره العقلي Role Mental » و « دوره الاجتماعى Role Social » .

ويتمثل الدور العقلي فى ذلك « الاضمحلال أو التقهقر السريع Un rapide décroissement » (١٤) حيث أن كونت فى قانونه الثلاثى لتطور الدين ، قد اعتبر عبادة الأصنام والشمس والنجوم ، هى الظاهرة الدينية الأولى ، « والصورة الأولية » لفجر الدين الانسانى . حيث كانت الافكار الدينية فى رأى كونت ، متحدة اتحادا تاما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر .

ثم كانت ظاهرة « تعدد الآلهة polythéisme » التى هى بمثابة أول اضمحلال أو تقهقر أو هبوط عام Un Premier décroissement général فى التفكير الدينى ، كما كان « التوحيد Monothéisme » سببا فى ازدياد هذا الاضمحلال والتقهقر فى الفكر الدينى . (١٥)

هذا عن الدور العقلي لقانون كونت ، أما عن الدور الاجتماعى ، فيتمثل فى أن الديانة الانسانية قد كانت منبعا لكل الظواهر الاجتماعية ، من سحر وعلم وسياسة واقتصاد ، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة الدينية شيئا فشيئا .

ومن ثم كان القانون العام للتطور الدينى هو « التقهقر » فقد بدأت ديانة الانسان « بالوثنية » ، لأنها كانت ديانة منزلية تتعلق بالامرة و « آلهة الاسرة » ، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتحققت فى ظاهرة « تعدد الآلهة » ، بظهور « المدن » ، وتحول الأسر والعشائر والقبائل كى تتركز جميعها فى مدن وأقاليم . وبظهور الحضارات والامبراطوريات الكبرى ، ظهرت « ديانة للتوحيد » ،

الظاهرة الدينية عند « كولانج » :

واقدا أكد « فوستل دى كولانج Fustel De Coulanges » هذه الصورة التاريخية لطور الفكر الدينى - فى كتابه المشهور عن « المدينة العتيقة *La Cité Antique* » . حيث أعلن « كولانج » أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم فى كل ما يتعلق بالأسرة من نظم « الزواج » و « التبنى » و « الملكية » و « الميراث » و « القرابة » (١٦) .

وبذلك كشف « كولانج » عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، والقى ضوءا على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشق الأنساق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القديم ، قد كان - فى رأى كولانج - مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق « بالبدنة العاصبة agnatic lineage » ، وبقوانين « الميراث والملكية » و « الساطة الأبوية Patriarchal » (١٧) .

وكان الاب هو الرئيس الأعلى للبدانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية ربطا وظيفيا ، كما كان « الدين الرومانى » بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى معها تنطبق صورة الدين القديم ، انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت « عبادة الاسلاف Worship of ancestors » هى جوهر الدين العائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الابطال ، تلك العادة الاجتماعية القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ، وكانت الأسرة هي مهد الدين، وهي التي «صنعت آلهتها» بنفسها ولنفسها، على حد تعبير كولانج، كما كان الدين هو الأساس الذي تستند إليه النظم الاجتماعية، كالزواج ونظم القرابة - وفي هذا المعنى يقول أفلاطون « إن القرابة هي المشاركة في نفس الآلهة المنزلين » (١٨) .

الاتجاه الوضعي التاريخي عند « دوركايم » :

وتحقيقاً لذلك الاتجاه التاريخي الوظيفي، الذي نشاهده عند « فوستل دي كولانج »، وجدنا تليذه النجيب « إميل دوركايم »، يحاول تطبيق المنهج التاريخي، وربطه بأسس التحليل السوسيولوجي، في دراسة الظاهرة الدينية، وتطور الفكر الديني، ويرتبط المنهج السوسيولوجي التاريخي عند دوركايم، بناحيتين، إحداهما « بنائية Structural » والثانية « وظيفية functional » .

وتتعلق الناحية الأولى بالمظاهر البنائية الاستاتيكية الثابتة، أما الناحية الوظيفية، فتربط بالمظاهر الديناميكية التغيرية (١٩) . وحاول دوركايم أن يطبق هذا المنهج البنائي الوظيفي على الظواهر الاجتماعية والدينية، وذلك بالالتفات إلى « تاريخ الظاهرة » ودراسة ماضيها وتطورها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية، وعلاقاتها البنائية التي تربطها بسائر النظم وللظواهر الاجتماعية الأخرى .

فاذا ما أردنا مثلاً دراسة آلهة الإغريق، فعلينا طبقاً لمنهج دوركايم، أن نتبع تطور « فكرة الألوهية » خلال التاريخ اليوناني، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التي تطرأ على البناء الاجتماعي، بدراسة نظم الأسرة اليونانية

القديمة ووظيفتها، والكشف عن طبيعة بناء الأسرة الأبوية Patriarchal Family ونظم المدينة اليونانية ودستورها. (٢) .

وفي ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل - في رأى دور كايم - إلى فهم واضح لآلهة الاغريق، وأن تكون لدينا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعى والتاريخى .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها في إحداث التغيرات الدينية ، والتأثير المباشر في تطوير الأفكار التى تتعلق بالآلهة القديمة . كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بآلهة اليونان ، إنما يأتى ضوءا على طبيعة النظم الاجتماعية السائدة في بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت كل النظم الاجتماعية عند دور كايم ، هى ذات أصل دينى ، حيث عثر دور كايم في جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل «نظام اجتماعى» ، وإنهى إلى أن روح المجتمع كاملة في روح الدين ، وأن كل ما هو اجتماعى - كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولانج - هو دينى الأصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢١) . إذ أن الدينى لا يصدر إلا عن الجمعى ، ولا يتحقق إلا في المجتمع الذى يستمد منه كليته وضرورته . ولذلك كان الشعور الدينى هو في ذاته شعورا جمعيًا ، على اعتبار أن الدين تابع عن المجتمع ، وليس صادرا عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دور كايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التى طالما فسرت قدرات الانسان ومثله العليا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض

الصور القطرية التي تضطرب في نفس الانسان ونجربته ، والتي تتمثل في ذاته الفردية .

ولذلك رد دور كايم ، تلك «الصور الدينية» والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتميز تماما عن عالم الانسان الفرد - وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دور كايم في هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انغلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهي حقيقة محفوفة بالعقبات والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الانسانية ، على أنها « غاية الطبيعة Finis Naturae » وأن الكائن الانساني هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهاي ، حيث أنه الكائن الذي لا نعلوه حقيقة ، لانه «الحقيقة النهائية المطلقة» .^(٢٢)

ولكن « دور كايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناك حقيقة أخرى «أسمى من الفرد» ، تلك التي تتحقق في «المجتمع» باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفي داخل إطار المجتمع صدرت حقائق الدين ، باعتبارها أشياء اجتماعية Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل مميزات الحقيقة الجمعية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui-generis كما أنه يتسم بالجمعية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دور كايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا مميزا للحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين ، بظهور فكرة الآلهة فيما يرى «فريزر Frazer» ، حيث أن هناك ديانات قد صدرت واستقامت «بلا آلهة» ، فالجوديه - فيما يقول «Burnouf»

أخلاق بلاد دين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهية ، ولذلك
أسمائها « أولندبرج Oldenburg » « دينا بغير إله » . (٢٣)

و« الجانية Jainism » ، أيضا هى ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم
قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « الخالد »
« السكامل » ، ولذلك حذف دور كايم ففكرة « وجود الإله » كعنصر يميز
الحياة الدينية وكشرط أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما -
« العقائد Les Croyances » « والطقوس Les rites » . وتفترض العقائد -
فى رأى دور كايم - تقسيم الأشياء والعالم إلى ما هو « مقدس Sacré » وما هو
« غير مقدس Profane » . وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، ذو الصفة
المميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة مذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة
الأشياء المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات . أما « الطقوس Les rites »
فهى نماذج الأفعال ، و« أشكال السلوك » التى ينبغى أن يمارسها الإنسان حيال
تلك الأشياء المقدسة . (٢٤)

الدين والسحر :

ولكن دور كايم ، يرى أن هذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهر
الدينية ، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله
كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج
السحر بالدين امتزاجا شديدا . فاليهودية والمسيحية أمشاج سحر ودين .

ولكن « هوبير Hubert » و« مارسيل موس Mauss » قد فصلا بين الدين والسحر فعلا تاما ، في كتابهما « علم الاجتماع والانثروبولوجيا

« Sociologie Et Anthropologie » .

وبرى « هوبير وموس » أن الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، قد ألقت ضوءا واضحا في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إنتقد « هوبير وموس » علم تاريخ الأدبان انتقادا شديدا ، لأنه - بالرغم من وفرة الوقائع وخصوبة مادة هذا العلم ، إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التي يغلب عليها طابع الهوى والتحيز .

ومما يعيب هذا التاريخ الدينى ، أن أحدائه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لا تنتم بالعلمية ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل « للدين والسحر » ، « والعسلوات والقربان » ، « والاساطير Mythes » ، و « والحرافات » « Légende » ، وأفكارنا عن « الله Dieu » وعن « الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعها بمعان واحدة أو متقاربة ، دون تحديد أية فروق لغوية أو علمية .

وبعدد التمايز القائم بين الدين والسحر ، قدم « هوبير وموس » تحليلا ضافيا لفكرة القربان sacrifice ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما تتميز به من « عمومية universalité » و« ثبات constance » ، في كل المجتمعات الانسانية .

وأكد « هوبير وموس » أن ظاهرة القربان ، هي بمثابة تطبيق منطقي

واجتماعى لفكرة «المقدس sacré»، حيث أن الأشياء التى نقدمها قربانا ليست مجرد أشياء وهمية، لافيتها لها، وإنما هى «أشياء اجتماعية choses sociales» ومن ثم فهى أشياء «واقعية réelle» (٢٥).

ولقد عقد «مارسيل موس» مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجارب السحر. فالسحر - فى حقيقة أمره - بقايا معتقدات قديمة، فيما يرى بعض علماء الفلكلور Folklore من أمثال M.Skeat، الذى وجد أن السحر ما هو إلا مجموعة من الطقوس القديمة، التى تتعلق بالنشاط الزراعى، والاراضى الزراعية فى «ماليزيا Malais» (٢٦).

والمميز الاساسى الذى يميز السحر عن الدين - فى رأى موس - هو التحريم L'interdiction. فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا بين ذلك التعارض l'antagonisme بين طقوس الدين وتجارب السحر. فاذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخير والقربان sacrifice، فإن السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Moléficé.

ففى كل الديانات، نجد دائما نوعا من المثالية الروحية التى تتجلى فى القربة من الله، بالتساوىح والعبادات والقربان، والامانى والنذور، وتلك مظاهر دينية خالصة، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاربه، التى تنجس لا إلى الله، وإنما إلى استدعاء أرواح الاسلاف والاجداد، لا يقع الاذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الاجراءات السحرية. (٢٧)

وإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والحفا، وترديد الكلمات غير المميزة، واللغة الغامضة حتى تتحقق السرية التامة، فإن الدين على العكس

تماما ، بفتننى العلانية ، والوضوح وتميز كلماته ولغته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كى « بفرض » على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات ، وفقا لرغبات الساحر ، فان رجل الدين « يسترحم » الاله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القرбан على مذبح المعبد حتى تصفح عنه الآلهة . (٢٨)

وما يعيننا من كل ذلك - هو أن ظاهرة الدين تتميز بتمايز تماما عن ظاهرة السحر ، فقد حارب السحر الدين محاربة لا هوادة فيها ، كما أننا نجد فى أفعال السحرة كثيرا من الأعمال والزعات « اللادينية » .

التابو Taboo :

كما أن الظاهرة الدينية تفرض قيام المحرمات l'interdictions أو « التابو taboo » . وفى هذا الصدد يرى رادكليف براون - أن كلمة « تابو » مشتقة من كلمة « tabu » فى اللغات البولينيزية Polynesiens ، ومعناها « يمنع أو يحرم » (٢٩) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذى يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك ينطبق عليه أيضا قانون التابو .

ويفضل دوركايم استخدام كلمة « محرمات interdictions » فهى تنفى بالفرض أكثر من كلمة « التابو » التى استخدمها « فريزر » . كما أن المحرمات تتصل بالدين أكثر من اتصالها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس فحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام . فان رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس .

وهناك بعض الطقوس بين «الأرانتا Arunta» تفرض على أفرادها صمتا تاما، فيحرم الكلام بطريقة جبرية في الاحتفالات الدينية الكبرى (٣٠). كما أن هناك بعض الكلمات المعينة التي لا ينبغي أن يتفوه بها الأفراد، كأن لا يذكر مثلا اسم الميت في فترة الحداد إلا هسا وإذا اقتضت الضرورة.

كما تتضمن فكره التحريم، فكرة القداسة، إذ أن كل ما هو مقدس، يعتبر موضوعا للتبجيل والاحترام، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول الثعالب المقدسة (٣١).

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن التحريم هو جوهر الدين، حين يميز بين المقدس وغير المقدس، وأن الدين من ظواهر المجتمع التي تمتاز بالثبات والعمومية. فليس المجيع جسماء عضويا خالصا، وإنما تكن في أعماقه، تلك الجوانب الهامة التي ترتبط بتصوراته الدينية، ومشاعره الأخلاقية ومثله العليا. ومن هنا كان الدين عند دور كايم، هو بمثابة «نفس المجتمع» أو «روحه» (٣٢).

ولذلك حاول دور كايم - في ضوء فلسفته الدينية الاجتماعية، أن يربط اللتام عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن «الله والنفس والعالم». تلك الأفكار الميتافيزيقية البحتة، التي هي من مقاصد فلسفات الدين والوجود.

فاصطنع دور كايم نظرية توتمية، لها جوانبها الدينية والاجتماعية، واعتبرها مذهباً كوزمولوجياً *Système cosmologique* يفسر وجود الله والنفس والعالم، من وجهة النظر الاجتماعية (٣٣). مما بدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ما هي؟ وكيف تشيد مذهباً اجتماعياً في الوجود؟؟

الدين التوتمي :

ذهب دوركايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإليه أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في زعم دوركايم ، هي أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدّها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتيم Totem » كمصطلح علمي ، إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، في تلك الكتابات الانثوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندي « J. Long » الذي نشر كتابا في لندن سنة ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة توتيم لأول مرة في تاريخ الانثروبولوجيا الاجتماعية (٢١) . ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام إجتماعي ، إلا أنه لم يضعها في صورتها النهائية ، ولم يضعها في صيغتها الكاملة (٢٥) .

ولقد اكتشف « بالدوين سبنسر Baldwin spencer » و « جيلين Gillen » ، خلال أبحاثهما التي قاما بها في وسط استراليا - فاكشفا عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (٢٣) .

ثم قام مبشر ألماني هو « كارل سترولو Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والمشاهدات عن تلك القبائل الاسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منها ، هما « أرنغا Arunta » و « لوريتشا Loritja » وبسميها بالدوين سبنسر وجيلين « أرنغا » و « لوريتشا Luritcha » وبفضل جهود « كارل سترولو » الذي كان عالما ومثقا باللغة الاسترالية البدائية علما وإماما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٢٧) .

ولقد أكل «إميل دوركايم» ، تلك الجهود ، فاقصر في أبحاثه على دراسة الدين البدائي للمجتمعات الاسترالية، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الديني في «الآرنتا» لأنها في رأيه أبسط الأشكال الاجتماعية، حيث أنها تقوم في تنظيمها الاجتماعي على أساس العشائر Les clans .

وهذا الشكل الاجتماعي العشائري يعتبر في رأى دوركايم أبسط النظم الاجتماعية في الحياة البدائية (٣٨) . وذهب دوركايم إلى أن العشيرة في صورتها الأولية ، وهى الصورة الاسترالية ، لا يمكن أن توجد بدون «التوتيم Totem» (٣٩) .

ولكننا ندسال: ما التوتيم؟ وما هى وظيفته الدينية والاجتماعية؟ في الرد على تلك المسائل، نقول إن التوتيم هو إسم أو «رمز emblème» أو «شعار العشيرة»، فهو العلم الذى يعبر عن شخصية العشيرة، ويميزها عن غيرها من العشائر . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برابط القرابة فيما بينهم، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلا عن اشتراكهم فى اسم واحد .

وهذا الاسم الذى تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجمادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتى أو الحيوانى هو التوتيم .

وتوتيم العشيرة هو توتيم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتيمها الخاص . وبجانب توتيم العشيرة ، يوجد توتيم الاتحاد Phratric وهو رمز تدرج تحته مختلف العشائر التى تشترك فى توائم الاتحادات التى تنقسم إليها القبيلة (٤٠) . وهو العلم الذى يحملونه معهم فى القتال ، وبدافعون عنه، ويضمعون على رؤوسهم بعضا من اجزائه أو أعضائه (٤١) .

وإلى جانب ذلك ، يؤكد دور كايم ، أن لكل فرد نوتمة الفردى الخاص ، الذى يختلف من نوتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائى بتوتمه الخاص ، بملائق وثيقة إلى الدرجة التى معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية ، (٤٢) فإذا كان نوتمه الخاص مثلا هو النسر ، فإنه يعتقد أنه يتميز بقوة الابصار التى يمتاز بها النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٤٣) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمعى ، وهى أن التوتم الجمعى «ورائى» يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التوتم الفردى فيحصل عليه الفرد «باختياره الحر» ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يعانى أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على نوتمه الخاص بعد بلوغه ، وانتهاء عمليات «التكريس initiation» الصارمة . (٤٤)

وهناك أيضا «التوتم الجنسى» ، وهو صورة معوسطة بين التوتم الجمعى والتوتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الاسترالية . حيث يكون رجال القبيلة ونساؤها مجتمعين منفصلين ، «مجتمع الرجال» و«مجتمع النساء» . ولكل جنس نوتمه الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذى يقدسه ويحرم قتله ، ويحتل التوتم الجنسى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحتلها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة . (٤٥)

ويؤكد دور كايم - أن التوتم كرمز أو شعار ليس فردا ، وإنما هو «نوع espèce» بمعنى أنه ليس حيوانا بالذات ، كسلحفاة أو كانجارو ، وإنما هو «معنى كلى» ، يمثل السلحفاة ، أو الكانجارو على وجه العموم . (٤٦)

كما يرمز التوتم إلى قوة غيبية دينية، وهو صورة لوجود مقدس، إذ أن التوتم كرمز هو الصورة المرئية، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمي Principe totémique الذى يتعلق بوجود اسمى هو « الموجود التوتمي L'Etre totémique ». كما أن صورة الموجود التوتمي، التى ينقشها البدائي على الاخشاب أو الاحجار قد تكون أقدس من الموجود التوتمي نفسه. (١٧)

الالهية والتوتمية :

ذهب دوركايم إلى أن التوتم « دوره » الدينى والاجتماعى، فهو موضوع قداسة وعبادة. وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمي. وصورة مرئية لأكبر غيبية، وأن للعبادة التى يمارسها البدائي، انما تنجى نحو مبدأ منبث فى الطبيعة، وصورة مقدسة لقوى عامة مطابقة لتحقق فى الموجود التوتمي. (١٨)

وذهب دوركايم إلى أن التوتمية - ليست هى الدين الذى يقدر بعض الحيوانات أو الصور، وإنما تتحقق فى تلك التوائم، أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها، ونشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية. وفى فقرة هامة يقول دوركايم عن « القوة التوتمية » :

- « إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية »
- « التى تحمل فيها . تم إنها سابقة عليها فى »
- « الوجود، وتخلد بعدها . يموت الأفراد »
- « وتتعاقب الاجيال، وهذه القوة باقية »

« حاضرة على الدوام في حيويتها ونباتها .
 « تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت
 « أجيال الماضى وستهب أجيال المستقبل .
 « إن الالة الذى تنتجه إليه كل عبادة وتوحيه
 « بالتقديس والتبجيل ، إله غير مشخص ،
 « لا إسم له ولا تاريخ ، يفيض على العالم ،
 « وينبت فيما لا يحصى ولا يعد من
 « الاشياء . » (٤١)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوحي ، هو « قوة عامة » منبثة في
 الاشياء ، وتشخص في التوحي . بمعنى أن الالة التوحي ، هو تلك القوة
 الغيبية أو هذا المبدأ الذى يشيع في سائر كائنات العالم . والتوحي ليس الا الصورة
 المادية أو الجوهر المرئى لتلك القوة أو الطاقة المنبثة في عالم البدائى ، وهذه
 الطاقة وحدها التى يتجه إليها بالعبادة ... إنها جوهر الحياة ومبدأها ...
 وذهب دوركايم - إلى أن للمبدأ التوحي ، وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى
 جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ اخلاقى أيضا ، حيث أن البدائى يقوم
 بالعبادة وفقا لما قام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك
 العبادات ، إلا قوة الاخلاق الجمعية ، التى تفرض عليه هذا الواجب الدينى .
 ولذلك كان التوحي هو منبع الحياة الاخلاقية للعشيرة ، فهو « قوة
 أخلاقية جمعية » ، إلى جانب « قوته الدينية المقدسة » . (٥٠) وللمبدأ التوحي
 فيما يرى دوركايم - أشكاله أو صورة المتمددة ، غير أن أهم تلك الصور
 وأقواها هي « المانا Mana » .

ولقد اكتشف « كودرنجتون Codrington » هذه المانا ، وعبر عنها بقوله - « يعتقد الميلانيزيون في وجود قوى متميزة تميزا تاما عن كل قوة مادية. وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما للخير وإما للشر، ويكون للإنسان أكبر الميزات إذا ما كانت في متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هي ، المانا ، (٥١) .

هذا ما يقوله « كودرنجتون » عن إكتشافه للمانا ، ويرى دور كايم أن لتلك المانا دورها الديني ، باعتبارها قوة « فوق طبيعية Surnaturel » تتميز بالآثر المادي والروحي ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلانيزي » هي الحصول على تلك « المانا » .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دور كايم بالمبدأ التوتمي ، فإن المانا التوتمية هي الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الديني للمبدأ ، وهي أساس الدين التوتمي . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمي ، لأنه « رمز » للاله وشعار الجماعة، و« علم » العشيرة .

وهنا يصل دور كايم - إله تلك النتيجة القاطعة ، التي اهتدى إليها بفضل مذهبه الاجتماعي ، وهي أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحداً ...
« Le dieu et la Société ne font qu'un » (٥٢).

واستنادا إله ذلك الفهم للدور كيمي ، فإن إله العشيرة أو الإله التوتمي لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هذا الإله الذي يتصوره أفراد العشيرة ويرونه في رؤية عينية، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النباتات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلهاً خارجاً عنها ، وإنما عادت نفسها . بمعنى أن الديانة التوتمية ، التي يعتبرها دور كايم « أول ديانة في الوجود » ، هي عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدائي الإحساس بالآلوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر العميق الذي يشبه إلى حد كبير التأثير الديني الذي تفرضه فكرة الآلوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توظف فيها فكرة « المقدس » ، تلك للفكرة السامية التي نقف إزاءها موقف الرهبة والقربة ، ونتجه إليها في « طمأنينة » و « محبة » .

هكذا فسرد دور كايم فكرة الآلوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فبردها إلى أصل توتمي غريب عنها ، ويضفي عليها طابعاً يتمشى مع أصول مذهبه الاجتماعي . الأمر الذي يدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله « أفلاطون » هو « مثال الخير » . وإله « أرسطو » هو « العملة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا تصور « ابن سينا » الوجود الإلهي على أنه « واجب الوجود » (٥٣) ، فإن التصور الدور كايمي لطبيعة الآلوهية هو تصور « إجماعي توتمي » وأن الإله الدور كايمي إنما هو الإله التوتم .

وإذا كان التصور الديكارتي للآلوهية يتحقق في « الكامل واللامتناهي » ، وإذا كان التصور الكانطي للآلوهية يتمثل في مبدأ كلي في ذهن الإنسان . فإن إله دور كايم يتحقق في المبدأ التوتمي ، الذي يتشخص في التوتم ، ويتجلى في العشيرة ، فعبد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع

عبادة وموضع قداة . وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة ، حيث إن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

ودور كايم فى هذا التفسير الاجتماعى للالوهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفرد ، وإنما هى فكرة إجماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها . وإنساق دور كايم فى هذا الفهم الاجتماعى ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلا عن فكرة «عبادة الأسلاف» ، وأن فكرة الالوهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع . فالله عند البدائيين هو «الجد الأول» الذى يمجده البدائي ، ويتحدث عنه كما يتحدث عن إنسان فذ له قدرة خارقة ، كان يعيش «كصائد عظيم» و«كساحر عليم» ، وكؤسس للقبيلة ، فالله فى اعتقادهم هو الجد الأول للقبيلة ، ومن هنا ترتبط فكرة الالوهية بالعقيدة التوهمية (٥١) .

ولذلك يرى دور كايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلها مكونا كله من عناصر إنسانية ، فانما نجده فى المسيحية . ففى المسيحية الله إنسان لا بشكله المادى الذى تجسم فيه - ولكن بالافكار والعواطف التى عبر عنها . بالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٥٥) . وهذا تبرير دور كايم يبرر به تشخص الله فى صورة إنسان فى العقيدة الطوطمية .

«النفس ، مصرها وأخاودها وعلاقتها بالبلد :

كما عالج دور كايم فكرة الالوهية فقد تطرق أيضا إلى بحث مسألة النفس نظرا

لأهميتها في كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ،
خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هي على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة
منذ أفلاطون وأرسطو، هي المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر، كيف جاء؟
ولم جاء؟ وإلى أين المصير؟ (٥٦)

وحاول دوركايم ، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حلا
من وجهة النظر الاجتماعية، فدرس مصادرها في المجتمعات البدائية ، وكشف
عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففي المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائي أن «النفس» تتميز تماما عن البدن
باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلى عنه في حالات النوم أو
الاعياء أو الموت ، كما قد تغيب عنه في كثير من الأحيان . كما أن النفس
حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة في الغابات ، وتتحرك
حرة بين الاشجار والأغصان ، كما أنها في حياتها تلك، يكون لها وجودها
المستقل في العالم الآخر ، فهي تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقتل .
والنفس عند البدائي الاسترالي، قوة «غيبية» لامرئية ، لا يراها إلا الساحر ،
أو كبار السن من رجال القبيلة ، فان لديهم القدة والمران على مشاهدتها ،
إذ أنها قوة لامادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة " Tully River " .
فهي عندم مادة أثيرية مثل الظل ، أو النفس كما يتمثل في الشهيق والزفير (٥٧) .

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الارواح ، حيث يرتبط
مصيرها بأرواح الاجداد والأسلاف ، وتقام الطقوس أحيانا عند « أرانغا
Aranta » عند خروج الروح من الجسد حتى تضادره تماما . ومن ثم غالبا

ما تقدم طفوس جنازية حيث يأكلون لحم الميت اعتقاداً منهم أنه يحتوي على مبدأ القداسة ، الذي هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كوضوعات مقدسة ، وتسمى النفس في حياتها عند « أرانقا » باسم Gumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana . (٥٨)

والنفس عندم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى في سمادة ، إما على شاطئ البحيرة ، أو في السماء خلف السحب ، أو بعيداً فيما وراء البحر . (٥٩) ويكون عالم الأرواح والنفوس وبؤلف مجتمعاله أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدراً للخير والنعمة أو مبعثاً للشر والنعمة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش في العالم الآخر لكي تتجسد كما يقول « سبلر » و « جيلين » Gillen ، في الأطفال حديثي العهد بالولادة (٦٠) كما قد تظهر ثانية في صورة جدمن الأسلاف للقدمى ، وهذا مما يؤكّد خلود النفس في حياتها الأخرى ، وفي تجسدها ثانية لاستعادة أجداد الأسلاف وبطالانهم ، فإن الأسلاف هم « كائنات مقدسة » ، بل هم « آلهة » القبيلة نفسها كما أشار دور كايم . (٦١)

وهناك تمايز قائم بين « عالم النفوس » و « عالم الأرواح » ، حيث أن عالم الأرواح أسمى وأرفع ، وهو يشتمل في الديانة الأسترالية البدائية ، على شخص خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهي كائنات روحية تعتبر محورا أساسيا للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق في أرواح « الأبطال » و « الأسلاف » و « الآلهة » . (٦٢)

وليس النفس روحاً ، لأن النفس تنفلق في جسم وترتبط في بدن ،

يمكن أن تفاديه في حالات الحام أو النفلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهي حرة في انتقالها وحركتها المكانية ، وفي وجودها المستقل إلا أنها ترتبط في حركتها وانتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ماتعش تلك الأرواح إلى جانب البعير أو الصنوبر أو الينابيع ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم . (٦٣) كما أنها قد تتجسد الأطفال وتخصب النساء عن طريق الحلول في البدن (٦٤) والنفس لا تصبح روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلة للانتقال والتحرر .

ولقد إعرض دور كايم - على « تايلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الانسانية حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الانسان البدائي في الحياة المزدوجة التي يحياها في يقظته من ناحية ، وفي نومه من ناحية أخرى . (٦٥)

وأن ظاهرة الأحلام هي التي تفسر للبدائي وجود النفس وحركتها وفعاليتها وانتقالها إلى مختلف الأماكن . ولكن دور كايم يعترض على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذي أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فان فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هي من العمق والتعقيد بحيث لا يتوصل إليها العقل البدائي الساذج . فليس للبدائي تلك الخيلة القوية التي تستطيع أن ترى في النفس قوة أنهدية تنطلق من داخله . (٦٦)

ولذلك يرى دور كايم أن ظاهرة الأحلام ليست سببا كافيا في صدور

فكرة النفس وخلودها . (٦٧) حيث أن فكرة النفس ، في رأى دور كايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجد أنها لا تتضمن فكرة خلودها ، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتأيز عن البدن ، كما يقول نابور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كلياً .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يشغله من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال مشابهة على البدن الذي تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعي أو البديهي أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة - فما هو مصدر خلودها ؟ وكيف تفسر بقاها بعد الموت ؟!

يجيب دور كايم على تلك المسألة الفلسفية الصعبة ، فيقدم لها حلاً اجتماعياً عثر عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف . فهو يرى أن الأرواح حين تنقل عن أبدانها ، إنما تحمل ثانية وتتجسد في نفوس المواليد الجدد من الأطفال ، فتبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف . وإستناداً إلى خلود نفوس الأجداد فإن أرواح الأسلاف هي البدن الذى التوتمى في إنتشاره وتجزئته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تماماً كما تفعل البلازما الحركية في إنتقالها وتوريثها وإنتشارها .

ولذلك - ذهب دور كايم - إلى أن الاعتقاد في خلود النفس ، قد صدر أصلاً عن خلود الحياة الاجتماعية وأزالية البقاء الاجتماعى ، حيث «يموت أفراد العشيرة ، ولكن تبقى العشيرة أيداً» *Les individus meurent, mais le Clan Survit* . وبغنى الأشخاص ، ولكن المجتمع يدوم ويمحيا ويمخلد . ولذلك كان «خلود

المجتمع»، هو التفسير الاجتماعي الدور كايمى لفكرة «خلود النفس». (٦٨)

التوتميه كنظرية كوزمولوجية في الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوتمية لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دور كايم أن يجعل من التوتمية مذهبا في الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانسانى وطفولته ، ذلك الدين البدائى الذى إستطاع كائى دين من الأدبان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع للعالم تصورا عاما يتقبله العقل البدائى .

ولذلك أكد دور كايم أن نظام الكون في المجتمعات البدائية ، ليس إلا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعى . فالقبيلة وهى الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى ، تنشط إلى بطون أو إتحادات Phratries . وتنقسم البطون إلى عشائر clans وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شئ من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات ، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعها إمتدادا طبيعيا للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنتسب كلية إلى عالم القبيلة فى رحابته وسعته .

فالقبيلة لاتضم فى بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد لحسب ، بل وإنها تشتمل على الكون بأجمعه ، وفى جوف ذلك الكون الذى هو كون القبيلة نائض الأحياء والأشياء . ولذلك يعتقد البدائى كما يقول «فيزون Fison» أن «القبيلة» هى «العالم Le Monde» ، وأنه كفرد ينتسب إلى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، إنما هى أجزاء من القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (٦٩) .

ولقد أستخلص دور كايم - من ذلك أن التوتمية هي مذهب في الوجود، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم». وإذا كانت حقائق الدين الرئيسية، تلك الحقائق الانطولوجية، التي تدور حول وجود الله والنفس والعالم، هي حقائق اجتماعية، فإن الدين عند دور كايم، هو الحقيقة الأولية التي صدرت عن المجتمع، وفي أحضان الدين انتشت سائر الفلسفات والعلوم.

فالدين إذن، عند دور كايم، حقيقة اجتماعية، وليس حقيقة تجريبية، كما يدعى «ماكس مولر Max Muller»، حين أخذ بالمبدأ التجريبي القديم «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس»
"Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus" (٧٠).

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي وطبقه على الدين، باعتباره ظاهرة حسية تجريبية، حيث أن ظواهر الطبيعة، هي التي تثير الفكر الديني، حين يتأملها الإنسان، فيصيبه الدهش وبلذقه العجب والبهر. ولذلك كانت الطبيعة عند ماكس مولر، هي مصدر الاحساس الديني بما يحويه من رهة وخوف، وما يتسم به من دهشة وإعجاب، وعن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعي فاض الدين، وعن تلك الانفعالات الحسية من دهشة وخوف وإعجاب صدرت التصورات الدينية. (٧١)

ولقد إعرض دور كايم على ماكس مولر الذي التفت إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية. وذهب دور كايم، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية، ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة، ولا يمكن اعتبارها مصدرا دينيا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٧٢).

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاعر الدينية القوية . وكذلك ليس للبدائي القدرة على التفكير والتأمل في تلك المظاهر المتناسقة الرائبة ، واستكشاف الدين في هذا النظام الطبيعي الرتيب . ثم أنه لا يمكن على الإطلاق أن نعجب بشيء لكي نعتبره مقدساً ، إنما ينبغي أن نميز تمام التمييز بين إنفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الديني والتصورات الدينية . (٧٣)

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بثباتها وعمومها في كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظائفها ودورها في البناء الاجتماعي ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفي ضوء مناهج الانثروبولوجيا الوظيفية .

وفي هذا العدد لقد درس « بريستياني Peristiany » ، الدين عند « الكبسجيس Kipsigis » ، وتبع الظاهرة الدينية في هذا المجتمع البدائي ، عن طريق الدراسة الانثروبولوجية لطقوس الكبسجيس وصلواتهم التي يقيمونها للاله « آسيس Asis » . (٧٤)

كما طبق « راد كليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفي التكامل ، في دراسة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهدة الجوانب الخارجية للشعائر والطقوس الأندمانية ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للآثار التي تظهر في عواطف الأفراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « راد كليف براون » معالم منهجه في دراسة الدين ، من وجهة

النظر البنائية ، في محاضراته المشهورة عن « الدين والمجتمع *Religion and Society* » ، وفي تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التي تتبع دراسة الظاهرة الدينية ، تلك التي تبدأ بدراسة انظاها السلوكية والعملية التي تدور حول الشعائر والطقوس الدينية ، والظر إلى السلوك الانساني الديني على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعية ، تظهر في طقوس ، وتنحقق في عبادات ، ويعبر عنها في شعائر . (٧٥)

ولا يقتصر راد كليف براون على مجرد الوصف الاثنوجرافي ، بل إنه يؤكد أهمية إختبار السلوك الديني ، ويضعه تحت محك التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات ، أثناء الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك الأثر القائم في أوقات الشعائر والطقوس ، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وما تشير إليه ودورها في النسق الديني .

ثم يربط راد كليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية في ضوء البناء الاجتماعي ، ووظيفة الدين والطقوس في الميكانيزم الاجتماعي ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام مناهج للعلوم الطبيعية ، وتلك هي غاية النزعة الوضعية الاجتماعية ، التي تمثلها مدرسة « إميل دوركايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. Séailles, Gabriel & Paul, Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 799.
2. Ibid ; P. 803
3. Ibid ; P. 804.
4. Ibid ; P. 809.
5. Ibid ; P. 837.
6. Ibid ; P. 846.
7. Albernethy, George., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962. PP. 7 - 8 .
8. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Trans. Par Tremesaygues, Press. Univers. Paris. 1950. P. xxv.
9. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris. P. 7.

ملحق النصوص ... النص السادس

10. Comte, Auguste., *Discours Sur L'esprit Positif*, Société Positiviste Internationale, Paris. 1923. PP. 3 - 4.
11. Schmidt, W., *The Origin and the Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. From German by . H. J. Rose., London. 1931. P. 59.
12. Comte, Auguste, *Discours Sur L'esprit Positif*, P. 5.

13. Ibid : P. 6.

14. Ibid : P. 6.

15. Bostide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 193.

16. فوستل دي كولانج - المدينة العتيقة ، الترجمة العربية لعباس بيومي
والدواخلي ص ٢٢٦

17. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, London. 1956. P. 162.

18 فوستل دي كولانج - المدينة العتيقة - ص ٤١

19. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Cohen, London. 1953. P. xxiii.

20. Ibid : P. 31.

21. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 598.

22. Ibid : P. 637.

23. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 42.

24. Ibid ; P. 58.

25. Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 138.

26. Ibid : P. 10.

27. Ibid : P. 14.

28. Ibid : P. 16.

۱. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function In Primitive Society*, Cohen, Second Imp. London. 1956. P. 133.
۲. Durkheim, Emile., *Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. Second Impr. P. 305.
31. Ibid ; P. 303.
۳۲. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse* F.Alcan. Paris. 1912. P. 599.
33. Ibid ; P. 200.
34. Ibid ; P. 124.
35. Ibid ; P. 126.
36. Ibid ; P. 128.
37. Ibid ; PP. 129.
38. Ibid ; P. 136.
39. Ibid ; P. 230.
40. Ibid ; P. 150.
41. Ibid ; P. 153.
42. Ibid ; P. 223.
43. Ibid ; P. 225.
44. Ibid ; P. 229-230.
45. Ibid ; P. 234.
46. Ibid ; P. 146.
47. Ibid ; P. 198.

48. Ibid ; P. 269.

49. Ibid ; P. 269.

ملحق النصوص ... للنص السابع

50. Ibid ; P. 271.

15. Ibid ; P. 277.

ملحق النصوص ... للنص الثامن

25. Ibid : PP. 294 - 295

ملحق النصوص ... للنص التاسع

53. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الله والعالم - الصلاة بينهما
عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها . الكتاب الذهبى -
المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا المنعقد فى بغداد من ٢٠ مارس
سنة ١٩٥٢ - إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ - القاهرة - مطبعة
مصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

54. Durkheim, Emile. *Les Formes Elémentaire de la vie Religieuse*,
PP. 415 - 416.

55. Durkheim Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*,
P. 96.

57٠ الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الله والعالم والصلاة بينهما -
الكتاب الذهبى المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا مطبعة مصر
١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

57. Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*,
Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. P. 242.

58. Ibid ; P. 244.

59. Ibid ; P. 245.

60. Ibid ; P. 247.

61. Ibid ; P. 248.

62. Ibid ; P. 273.

63. Ibid ; P. 273.

64. Ibid ; P. 275.

65. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F.Alcan. Paris. 1912. P. 70.

66. Ibid ; P. 68.

67. Ibid ; P. 383.

68. Ibid ; P. 384.

ملحق النصوص ... النص العاشر

69. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F.Alcan. Paris. 1912. P. 201.

ملحق النصوص ... النص الحادى عشر

70. Ibid ; P. 103.

71. Ibid ; P. 104.

ملحق النصوص ... النص الثانى عشر

72. Ibid ; P. 119

۷۳ Ibid. ; P. 120.

۷۴ Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis*,
Routledge, London. 1939. P. 214.

۷۵ Radcliff, - Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive
Society*, Cohen, Second impression, London. 1956. P. 153.

الفصل الرابع

مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين

- دور كايم كفيلسوف أخلاق .
- بين « دور كايم » و « كانط » .
- هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الاجتماعي .
- أخلاق « للضغط » وأخلاق « للتطلع » .
- الإلزام الوجودي .
- الشعور الديني والإيمان .
- « الدين التوهمي » في ميزان النقد .

لم يتمش علم الاجتماع في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تمش في ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت «ميتافيزيقا علم الاجتماع» أن تنتزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلاقية » ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعية لطواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الأخلاق حق كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل « الحمى والنشر » و « التفاؤل والتشاؤم » و « الغمير والواجب الخفى » ، كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد في قول الاجتماعيين إن الظاهرة الأخلاقية هي واحة اجتماعية ، حيث أن «الظاهرة» أو «الواقعة» هي مجردة تماما عن كل صفة أخلاقية ، حيث أن الأمر الواقع لا يستغرق الأمر الواجب فلا يمكن أن نستفيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لا تكفى إطلاقا لحل تلك المشكلات التى تعترض سبيل «الفاعل الأخلاقى» ، فإن ما يدرس « وما يصنع » لا يسوغ الأمر « بما يجب أن يكون » .

دوركايم كلفيسوف اخلاقى :

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرته إلى صهورة مستمرة في الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تعمل عناصر هدمها ، حيث يتعذر علينا

أن نقن القواعد الأخلاقية ، لعالم متغير لا ثبات فيه ، فهناك عادات تفنى وتزول ، وعادات تولد وتنتعش ، ومن شأن هذا التكثر في الحال الاجتماعى المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام «علم العادات الأخلاقية» . فلا يمكنه أن يشرع قانوناً أخلاقياً ثابتاً ، ومن هنا نزعزاع الأسس التى يقوم عليها علم الاخلاق الاجتماعية ، الذى شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بدلا عن «أخلاق الفلسفة» . (١)

كما نلاحظ أن دور كليم يؤكّد أول ما يؤكّد ، على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه بصدد فكرة إستقلال الارادة الخلقية ، استقلاً ذاتياً ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن إستقلال الارادة الذاتى ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع فى ذاته ، ويسر له الاضطلاع بهذا النظام الاخلاقى الاجتماعى من طريق التربية ، فيقول دور كليم فى فقرة هامة من كتابه «التربية الاخلاقية L' Education Morale» :-

« إننا نبدأ بالشعور بالقواعد »
 « الاخلاقية على نحو سلبى ، ونجد أن »
 « التربية تحملنا إلى الطفل من خارج »
 « ونفرضها عليه ، فتبسط سلطانها »
 « ونفوذها . »

« ولكن فى وسعنا أن نبحث عن طبيعتها »
 « وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن »
 « سبب وجودها . »

« وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن »
« نتخذها موضوع علم » .

« فإذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى »
« واكتمل ، لا أصبحنا سادة العالم »
« الاخلاقي ، ولرأينا أن الاخلاق لم تعد »
« أمرا خارجا عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا »
« من الافكار الواضحة المتميزة ، التي ندرك »
« كل صلاتها بعضها ببعض . »^(٢)

يتضح من تلك الفقرة الدور كائمية الهامة ، أنها تتم عن مقصد ميتافيزيقى خفى ، يود دور كايم أن لا يعترف به . ففي قوله « إذا فرضنا أن هذا العالم قد إنتهى وإكتمل » . . . ، يقف دور كايم موقف القياسوف المتفائل ، حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الاخلاقي ، وهو يعتقد بهذا القول الفاسفى مبدأ تاريخيا من مبادئ فاسفات التاريخ ، حين يعدنا وعدا وضعيا ، مضمونه أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ « استقلال ارادته الذاتى » ، إلا إذا اكتمل علم الاخلاق الاجتماعية ، وعلينا أن ننتظر حتى تتحقق نبوءة دور كايم ويتم العلم المرموق .

ولاشك أن تلك النبوءة الدور كائمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعى ، لأن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهى ، وبخاصة علم الاجتماع الاخلاقى . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة التمام والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع فى ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة

أحوال المجتمعات ، هو علم بالزمان والتاريخ ، ولذلك فانه ان ينتهى قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دور كايم أن المسألة الاخلاقية ، هى مسألة محلولة ١٢ فيعدنا بانتظار إكمال علم الاخلاق الاجتماعية وإنتهائه ١١

وكيف يستعيز دور كايم عن الفكر الميتافيزيقي الاخلاقى ، بتصوير ضمير جمى الكائن غيسى هو الكائن الاجتماعى الاكظم ١٢ فيضفى عليه طابعا إليها مقدسا ١٢. لا شك أن دور كايم لم يخرج عن نطاق القيد وف ، ولذلك وضع « جورفنتش Gurvitch » مذهب دور كايم فى عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التى هاجمها ليفى بريل وأسمائها مذاهب « ما بعد الاخلاق التقليدية Les Métamorphales traditionnelles » ، ولم يتردد « جورفنتش » من أن ينعت المذهب الاجتماعى الدور كايمى ، بأنه مذهب أخلاقى نظرى ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعى ، والمذهب الميتافيزيقي . « Une Métamorphale Semi sociologique, semi-metaphysique »

لأن دور كايم فى رأى جورفنتش ، قد أفترض ضميرا جميا وهما ، وخاع على المجتمع سمات الالهية والقداة . (٣)
بين دور كايم وكانط :

ولم يختلف دور كايم كثيرا عن الفيلسوف الالماني « كانط Kant » وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد افترض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب . ونحن لانرى ودور كايم ولا نجد إلا « أنه كانط نفسه » وقد إرتدى رداء عالم الاجتماع .

حيث أن دور كايم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقى
إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما إفترض دور كايم للواحد
الخلقى مصدرا اجتماعيا .

على إعتبار أن «المجتمع» هو السلطة الأخلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة
لكل سلوك أخلاقى . لأن المجتمع هو مبعث الروح الدينى، وهو «الله بذاته»
حين يتجلى أو يتحقق فى الجماعة .

هكذا يتابع دور كايم ما يذهب إليه كانط . بصدد الواجب والقيم
الخلقية ، إلا أن كانط فى ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التى
يواجهها دور كايم فى ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتان هاملان Hamelin » إلى خطأ التصورية
السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهت مسألة الإلزام الخلقى ، فنظرت
أخلاق دور كايم إلى الإلزام على أنه وليد الضغط الاجتماعى ، أو القسر
الخارجى ، على إعتبار أن كل ما هو « ملزم obligatoire » إنما يأتي من
« خارج الإنسان » .^(٤)

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعى ، ليس ملزما فى ذاته،
حيث أن القاعدة التى يفرضها المجتمع قد تكون سلبية ، أو « لامةقولة »
إلى حد كبير ، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزما بها .^(٥)

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، وتستند إلى
شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعى La contrainte sociale ، ليس
إلزاما خلقيا ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفى arbitraire . وإستنادا إلى

ذلك الاعتراض، يؤكد « هاملان » عجز الأخلاق الاجتماعية، وقصورها ونقصها، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجي في تفسير الالتزام الخلقى . (٦)

هجوم الفلاسفة على فكرة الالتزام الاجتماعى :

ولقد إحتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الالتزام الاجتماعى بقوله « إنه شيء لا معنى له، ذلك الالتزام الذى له من القدرة، ما يجعل الانسان يريد على الرغم منه » . (٧)

وذهب الفيلسوف الاخلاقى « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Formaliste » تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الاخلاق . (٨) فذهب « بارودى » فى كتابه « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يتلع الأخلاق ويحولها إلى علم تاريخى وصفى للعادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . (٩) ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند « بارودى » هى « أخلاق بلا واجب أو إزام » .

على اعتبار أن الواجب الحقيقى فى رأيه هو « الواجب الذاتى » الذى ، الذى يفرض نفسه مقدما على الانسان المخلص الذى بنى بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فإن « الواجب المطلق » ، هو إرادة ذاتية الانسان لتحقيق واجبه ، ومن ثم لا تكون الأخلاق عند بارودى « علما » بل « منهجا » . (١٠)

ولقد هاجم « هنرى برغسون Bergson » الاخلاق الاجتماعية هجوما

عنيفا ، وبخاصة في كتابه « منبعا الاُخلاق والدين *Les Deux Sources de* ، وبخاصة في كتابه « منبعا الاُخلاق والدين *La Morale Et de La Religion* ، وإعتبر المجتمع الاُخلاقى الدور كيمى ، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الاُخلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته في المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية فى الاُخلاق ، فكيف تفسر ظهور « النبى » « والقديس » و « البطل » ؟ وعلى أى أساس اجتماعى يصدر « والحكيم » « والزعم » و « الفيلسوف » ؟ ؟ ؟

ومن هنا يصف « برجسون » أخلاق دور كايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزا تاما بين ما هو « إستاتيكى » وما هو « ديناميكى » ، فى ميدان الاُخلاق . كما يميز بصدد الالزام بين « الضرورة » و « الواجب » . وذهب إلى أن جبرية دور كايم الاُخلاقية ، هى قريبة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوجى » ، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الالزام الآلى » الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما فى الالزام الفريزى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية » .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تبعد تماما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ، لأن الواجب البرجسونى هو أمر إنسانى خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » ، فالإنسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

« والاُخلاق الديناميكية » المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة

ذاتية دون ما قسر أو إكراه ، لأنها « نزوع حر » وليست خضوعا لضرورة الاخلاق المغلقة ، فالواجب الخلقى يتضمن في ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها . (١١)

اخلاق الضغط و اخلاق التطلع :

ولذلك اعرض برجسون على دور كايم ، لأنه يفسر الالتزام بضغط المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دور كايم على حد تعبير برجسون هي « أخلاق الضغط . Pression » تلك التي يميزها عن أخلاق الجذب « والتطام aspiration » . (١٢)

فأخلاق الضغط . ضرورة تتعلق بالاعادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق التطلع تزداد سلطانا كلما كانت مستوحاة من أخلاق النفس المتفتحة L'âme ouverte (١٣) تلك التي تتحقق في أخلاق « القديس » ، وتتجسم في أخلاق « الحكيم » والبطل ، وتصل إلى ذروتها في أخلاق « الأنبياء » وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هي أخلاق النفس المتفتحة ، التي هي « نداء un appel » (١٤) نداء البطل ، وإستجابة الفرد لنداء الانسانية ، فهي المثل الأعلى « للمحبة والكمال الاخلاقي » . ولذلك قامت « الاخلاق الديناميكية » المتحركة ، على اكتاف عظماء للبشر من الابطال والأنبياء . الامر الذي يختلف تماما عن الاخلاق الاستاتيكية المغلقة ، أخلاق الضغط والإكراه ، التي تفرض على أساس « الدفع من الخلف vis - a - tergo » .

على حين أن أخلاق التطلع هي انطلاقه حرة بدافع التطلع و« الجاذبية »

من الأمام ، وهي حركة تقدمية لا تقاوم ، تتضمن شعورا بالفرح والحماسة ، حيث أن فرح التطلع البرجسوني ، لا يصدر إلا عن تلك النفس المتفتحة ، التي تفيض حماسة نحو « الغيرى ، واللامحدود .

حيث أن الفارق الاساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى ، وأخلاق التطلع الانسانى ، هو الفارق بين « المحدود واللامحدود » بين « الثابت والحركى » ، بين « النفعية والغيرية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المغلقة l'âme close » ، « والنفس المفتوحة » ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة ، وليس فارقا من حيث الدرجة .

وهكذا إنتصرت أخلاق الالزام الديناميكى المفتوح ، على أخلاق الالزام الاستاتيكي المغلق ، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة ، والالزام المغلق يستند إلى الضغط والقسر والاكراه . وفي فقرة هامة يقول برجسون :

- « نرى أن الاستاتيكي يبحث في .
- « الاخلاق هو أمر (تحت عقلى) أما
- « الديناميكى المحض ، فهو أمر (فوق
- « عقلى) ، أحدهما يصدر من ارادة
- « الطبيعة ، والثانى يتصل بعقريه
- « الانسان » . (١٦)

ومن تلك الفقرة ، يتضح التباين الأكيد بين أخلاق المجتمع التى هى غلاف خارجى ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهي قشرة التقاليد والعادات ،

ولذلك إعتبرها برجسون أخلاقا استانيكية جامدة تفصل بما هو « تحت عقلي L'Infra-intellectuel » .

أما أخلاق الانسانية فلان ترتبط بقشرة التقاليد ، وإنما تنبثق بما هو « فوق عقلي Supra-intellectuel » وتصدر عن « العبقريّة الانسانية le génie humain » حيث أن هناك « كائنا غافيا » في أعماق النفس المتفتحة ، تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفي كل منا « جانبا صوفيا » مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلقة ؟ (١٨) لقد أيقظ سقراط العقل اليوناني ، وكان له أثره العظيم في مستقبل الفكر الاخلاقي .

وسقراط هو « نفس متفتحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلقة ، ولذلك فإن الحكم الأخلاقي الجمعي حكم صارم عنيف ، ويعتبر مسئولاً مسئولية مباشرة عن إعدام سقراط .

إن الاخلاق الجمعية تحرص بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بمعاييرها ، ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل في حكم المجموع والرأى العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنها تعتبره عبدا خاضعا لالزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلاسفات الوجودية كي تتحدى فكرة الالزام الجمعي وكي تؤكد فردانية الذات وحريتها . فناهضت النزعة الجمعية ، وأنكرت إلزامها وحنمها . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة

العادات والتقاليد ، لكى يحدد الانسان مصيره على نحو أفضل مما قدر له .
ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هى إحتجاج مستمر للعقل ، وللذات الانسانية
الفردة ، ضد الاستغراق فى العادات الجامدة .

الالزام الوجودى :

والالزام الاخلاقى - عند فيلسوف وجودى مثل «سورين كير كجورد»
ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو ارادة قوية تنبع من
ذاته . ولذلك افترضت الاخلاقية الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن
الحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند « كير كجورد » . فى مجاله الأخلاقى إلى
« سلطة خارجية » ، وإلا أصبح أداة فى يد الآخرين ، أو دمية يحررها
المجتمع كما يهوى ، ولذلك فإن الانسان الأخلاقى الحق ، هو الذى يختار
« قيمة » وحرية .

وإذا كانت الحرية هى إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا
ينبغى أن تكون الذات لا المجتمع ، هى المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية .
ولذلك يقول كير كجورد فى عبارة مشهورة « إختار ذاتك قبل أن يختارها
لك الآخرون » (٣٠)

فالانسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت
الحرية هى جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حريته ، وإنما
فرضت عليه الحرية ، بمعنى أن الحرية هى أهرحتمى مفروض على الانسان ،
فهو « حر » و« مختار » بالضرورة .

ومن هنا كانت الحربة - عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هي
« الأصل الوحيد لكل القيم *L'unique fondement des valeurs* » (٢١).

واستنادا إلى ذلك الفهم، فإن القيمة الأخلاقية، لا تصدر كما شاء لها دور كايم
أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع، وإنما تتعلق القيم الأخلاقية بوجودنا
الفردى الخالص، فإن « القيمة »، هي ما يطلب وما يراد، باعتراف العقل
وتأييده، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية، لأنها « حافز عمل »
« ودافع سلوك ».

ولقد توم دور كايم، أن القيمة. تتضمن بذاتها وجودا متحققا، ولكن
القيمة ليست بذاتها وجودا، وإنما هي « شرط للوجود »، وجود الذات
أو « الأنا » مصدر القيمة. في الواقع لقد بحث دور كايم عن القيمة الخلقية
في الخارج، بحث عنها حيث لا توجد، لأنها كامنة في ذات الإنسان.

ولذلك ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » الذي يقف من
الأخلاق موقفا « وجوديا روحيا » (٢٢)، وذهب إلى أن وجهة النظر
السوسيولوجية في الأخلاق، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه
« جزء من الطبيعة ». (٢٣) وسلمت بأن الظواهر الأخلاقية هي كالظواهر
الطبيعية، وهذه مسلمة تثير الكثير من الصعوبات، ويقول « لوسن »، إن رد
الأخلاق إلى الميتافيزيقيا، يقدم لنا الكثير من الحلول، التي تتعلق بمسائل الالتزام
والواجب والضمير، وكلها مسائل يتعثر فيها علم الاجتماع. كما أن الميتافيزيقا
بصدد الأخلاق، تؤكد حرية الإرادة، فبدون الحرية تفقد الأخلاق
قيمتها، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها. (٢٤) إن القيمة الخلقية
عند « لوسن » هي قيمة الذات *Valeur du moi*، حين تفعل هذه الذات حرة
وباختيارها الحر. (٢٥)

كما أن القيم لا تصدر إلا عن «الفكر» و «الروح» كما تصدر الأشعة عن بؤرة تبتدع النور . وبذلك يعتقد «رينيه لوسن» (٢٦) فلسفة روحية من «فلسفات القيم Philosophie de Valeur» ويؤمن بأن الأخلاق انما تصدر عن «الأنا» أو الذات ، التي تنشد وجه المطلق والتي تتجه نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان «رينيه لوسن» قد أعاد الأخلاق والقيم الخلقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الأخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فإن هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد «موريس جنزبرج» الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الأخلاقي . (٢٧)

وذهب «جورفيتش» إلى ضرورة الأخذ بمذاهب الأخلاق النظرية La Morale théorique دون ما حاجة إلى انتقادها والاستراض عليها على ما فعل ليفي بربل Lévy Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفلاسفة وأثرها المتبادل في علم العادات الأخلاقية .

حيث أننا لا نستطيع أن نحذف من تاريخ الأخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الأخلاقي ، صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، صدرت كلها مع فلسفات ديكارت (٢٨) وكايط ، وفخته Fichte .

كما أننا لا نستطيع إلغاء فلسفة «باسكال» الأخلاقية ، تلك الفلاسفة المشرقة التي تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلى ، ويسمو بمرتبة الأخلاق

إله أرفع المراتب، ليقول لنا: « إن الاخلاق الحقيقية نسخر من الأخلاق (٢٩) *La Vraie Morale se moque de la morale* » .

وذهب « باسكال » إلى أن معطيات الاخلاق لا تصدر عن « العقل *La Raison* » ، وإنما تصدر جميعها بفضل « الحدس الديني *L' intuition religieuse* » ، عن « القلب *la coeur* » الذى هو منبع كل حدس أخلاقى . وبذلك يقابل باسكال بين « حدس العقل، و حدس القلب » ، فيقول فى عبارة مشهورة : « إن للقلب أسبابه التى لا يدركها العقل » (٣٠) *« La coeur a ses raisons que la raison ne connaît point »* .

وبصدد قيام علم العادات الخلقية ، إعرض « جورفتش » على « ليقى بريل » وذهب إلى أن تلك الموازنة التى وضعها « ليقى بريل » بين « الحقيقة الأخلاقية » ، « والحقيقة الفيزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة (٣١)

وعلى هذا الأساس أصبح « اليقين العلمى » الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية ، أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتمايز تماما عن ذلك اليقين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيميائية .

ولا يفوتنا أن الأخلاق العلمية التى يبتغيها « ليقى بريل » و « البيربايه » إنما تهبط بالإنسان إلى « منزلة الشيء » ، فتقتضى تماما على جوانبه الانسانية . كما أن تلك « الموضوعية الخالصة » التى ذهب إليها « البيربايه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لا تقوم فى الموضوع وحده كما لا يمكن أن نحذف « الذات » أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء دراستنا

لمسائل عميقة وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفي ضوء تلك الاعتراضات تنهافت وتبطل وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق الوضعية .



وإذا إنقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في « الدين » ، لوجدنا كيف يتعثر علم الاجتماع الدور كيمى في تفسيره لفكرة الألوهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتماع الدور كيمى في فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة اجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه في « القلب » « والضمير » ، ويتمثل في الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية » في الاتجاه ، بالتعبد « والمناجاة » ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها في حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هي « موقف » بين العبد وربّه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهى موقف صوفى خالص ، يفيض جلالا وحبا ، وتغمره الخشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الدينى » على حد تعبير « رينيه لوسن » هو القوة الروحية الباطنة التى تسمو بالانسان فترفعه من عالم المادة إلى عالم الروح (٣٧) ، بدافع التجرد الخالص والحب العميم L'amour généreux ،

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الانسانى ، وينكشف في « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة ،

بالنظر إلى الله تعالى كموضوع عبادة ومحبة objet d'amour، نناجيه سبحانه دون غفلة أو حجاب، فنه نقرب، وإليه نتجه، وبه نستعين.

فالدين حقيقة ليس ظاهرة اجتماعية، إنما هو موقف صوفي خالص بين يدي الله، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة. والدين منطلق مشاعر تجيش في الوجدان، وجماع معان، تقع في القلب، وهو تجربة يعانها الصوفي حين يقع في الحال، والحال بلغة «القشيري هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إجتلاب ولا إكتساب» (٣٣) بمعنى أننا لانستمده من الآخرين.

لأن الشعور الديني إنما هو «شعور ذاتي خالص»، يتخطى الواقع الاجتماعي كي يحظى الانسان بالحضور الالهي. وألله لا يتصل إلا بالانسان الفرد، ولا ينكشف إلا في «عزلة ميتافيزيقية» أو «خلوة روحية» بعيد عن المجتمع، حيث يشعر الانسان الفرد «بالحضور الالهي».

الشعور الديني والايمان :

فالشعور الديني اذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة، ولا يستند إليها كما نؤمن دور كايم. فالدين إيمان فردي خالص بحضور الله، واتصاله ودرواه. نناجيه الانسان ويخاطبه بلغة قد تجملها الجماعة، لأنها لغة الإشارة والرمز، وهي لغة الشاعر، التي تحتاج إلى «الصمت البليغ»، الذي يفوق فصاحة الكلام الذي هو «لغة المجتمع».

وفي عبارة مشهورة يقول كيركجورد : «يعلمنا الناس الكلام، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت» (٣٤) والشعور الديني، شعور فطري، قديم قدم

الانسان ، وهو حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبهة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن مد نرى مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة ، ولكننا لانعرف أبدا مجتمعا بلا دين .
ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه لم يميز بين ماهر ديني ، وما هو اجتماعي ، ولم يضع خطأ فاصلا بين العنصر الفردي في الدين والعنصر الجماعي ، حيث أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهرى ، قبل أن يكون شعورا جماعيا .

ومن المؤسف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » أن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة في الدين ، لأنهم يميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .
وإذا كان الدين عند دور كايم ظاهرة اجتماعية ، نظرا لجريرتها وعموميتها ، ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع « باستيد » أن دور كايم ، قد خلط خلطا تاما بين ما هو « ديني » وما هو « اجتماعي » (٣٥)

فلقد بدأ العنصر الديني نقيضا خالصا ، على ما يقول « أندرو لانج Andrew Lang » ثم جاء العنصر الاجتماعي الاسطوري ، كي يفاقمه من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء الاجتماعي وطغى على الجوانب البقية ، وقعت القشرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية . (٣٦)

ولذلك تار « مارتن لوثر » على تلك القشرة التي حجبت النقاء الديني ، وإعترض على طقوس الكاثوليك وشعائهم ، (٣٧) وأقام المذهب البروتستانتي

الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الغطاء الاجتماعى على الدين .

على إعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدد ويحجبه ، ولذلك فإن الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إستاتيكية » على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقة » ، لأنها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على العكس الحال فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الأنصيلة فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافية » (٣٨) .

حيث أن الدين يتصل بمناخه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناه فى عزلة ، وقد تثمر بالمجاهدة فى « خلوة روحية » ، ولقد أكد « ديسو Dussaud » ، على قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الانسان إلى حالة « الانجذاب L'extase » (٣٩) والله يتجلى للفرد لا للمجتمع .

الدين التوتمى فى ميزان النقد :

فتحن نسأل دور كايم بدورنا - لماذا لا يقرر أن العاطفة الدينية ، هى فردية خالصة ، وهى فى نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دور كايم - عن صورة أولية لشكل بدانى للدين ، هو الدين التوتمى - إلا أننا نجد أن « الألب شميت Schmidt » قد عقد

فصلا كاملا عن «التوتمية» في كتابه المشهور الذي نشره عن «أصل الدين ونشأته»

« *The Origin and growth of Religion, Facts and Theories* »

وذهب شملت إلى أن «التوتمية» ظاهرة غامضة، إذا ما نظرنا إليها كظاهرة دينية. ولقد ظهرت التوتمية لأول مرة كاعتقد ديني في كتابات J.F.M'Lennan ، الذي إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين في مقاله المشهور: « *On the Worship of Animals and Plants* » . (٤٠)

ثم ذاعت كلمة التوتمية في دراسات Lubbock وتاييلور Tylor و«سبنسر» Spencer ، ولكن هؤلاء جميعا، لم يتمكنوا - في رأى «شملت» من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة تلك، الظاهرة التي نعاني حتى اليوم صعوبة واضحة في فهمها، وسبرغورها، وبخاصة في مسألة علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

ولقد كتب «فريزر Frazer» - سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن «التوتمية» ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية، وجمع «فريزر» في تلك الكتابات ، كتلة هائلة من المعلومات والفتصيلات الجزئية، عن الظاهرة التوتمية، وأراد «فريزر» أن يستخلص من كل تلك المسادة الغزيرة، التي جمعها عن الظاهرة التوتمية، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة «أصل التوتمية» .

ولقد إفترض «فريزر» لتفسير أصل الظاهرة التوتمية ، فروضا ثلاثة، إفترضها «فريزر» طوال حياته العلمية، التي مر بها، كلما

ازداد جمعا للمادة التوتمية ، بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية .

ولقد أكد « فريزر » في دراساته الأولى المبكرة، أن التوتمية ظاهرة « نصف دينية Half-religious » ، كما أنها « نصف اجتماعية » فعكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثنا عن العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحرية » ، وفي أواخر حياته العلمية ، اعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين (٤١)

ويرى « شميت » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر ، حين أكد أن التوتمية المحالصة ليست من الدين في شيء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة ، (٤٢) . وهنا يتفق « شميت » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه في مسألة سبق السحر على الدين . (٤٣)

وفي هذا الصدد يتفق « باستيد » مع « شميت » ، فانتقد دور كابم ، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن « التوتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائلي الذي يشبه احترام الابن لأبيه (٤٤) ولذلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ، وتصبح الظاهرة التوتمية لا تتعلق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلى أو العشائرى .

فقد اتسمت التوتمية إنصافا قويا بنظم العشرة والاتحاد والقبيلة، وهى

نظم اجتماعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الدينى من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكد « لادينية » التوتمية ، وإلغاء الصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعاقب بالبناء العائلى والنظام القبلى دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الدينى (٤٥) .

وعلى هذا الاساس - أثار « شميت » الشكوك حول الاصل الدينى لظاهرة التوتمية ، وإعترض على « دور كايم » ، حين إقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الاشكال التوتمية فى العالم الاجتماعى ، على الرغم من أن « المنهج المقارن » هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فلماذا ينحصر « دور كايم » فى التوتمية الأسترالية وحدها ؟

وإذا كان دور كايم ، قد إعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقدم الأجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الأجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للأجناس البشرية ، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى ، و « الأرنتا Arunta » (٤٦) بالذات ، وهى التى أقام دور كايم عليها دراسته المركزة ، لم تكن أقدم جماعة انسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الأسترالية ، حيث أن قبائل استراليا الجنوبية الشرقية ، هى أقدم قبائل استراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الأرنتا Arunta » هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ، فى هذه القبائل الأسترالية الجنوبية

الشرقية ، فقد ثبت أنثروبولوجيا ، أنها مكتسبة في عصر متأخر . ونتحقق صورة العقيدة لدى هذه القبائل الأولية ، في صورة الكائن أو الإله المسمى (٤٧) Supreme Being ، وهي عندم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التوتمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر الدور كابية في « الصور الأولية للحياة الدينية » .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. عادل العوا - « القيمة الأخلاقية » مطبعة جامعة دمشق -
١٩٦٠ ص ٢٤ .

2. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 133.
ملحق النصوص ... النص الثالث عشر

(أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للاستاذ الدكتور السيد
محمد بدوي) .

3. Gurvitch, Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Press.
Univers. Paris. 1950. p. 527.

ملحق النصوص ... النص الرابع عشر

(أنظر أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق
للدكتور السيد محمد بدوي فصلة من مجلة كلية الآداب
بجامعة الإسكندرية - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٢ .

4. Hamelin , O., *Essai Sur les Eléments Principaux de la
représentation*, Press. Univers. Paris. 1952. P. 336.

5. Ibid ; P. 338.

6. Ibid : P. 337.

بارودي « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ترجمة
الدكتور محمد غلاب مراجعة الدكتور ابراهيم بيومي مذكور -
الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٧ .

8. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Sciences des Moeurs*, Press. Univers. Pais, 1948. P. 20.

9. بارودي «المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر» ترجمة الدكتور محمد غلاب القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٩ .

10. المرجع السابق ص ٧٨ .

11. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Press. Univers. Paris, 1955. P. 24.

12. Ibid ; P. 49.

13. Ibid ; P. 34

14. Ibid : P. 30.

15. Ibid ; P. 27.

16. Ibid ; P. 62 63.

ملحق النصوص ... النص الخامس عشر

17. Ibid ; P. 102.

18. Ibid : P. 61.

19. الدكتور فوزية ميخائيل «سورين كير كجورد - أبو الوجودية» القاهرة ١٩٦٢ ص ٩٢ .

20. المرجع السابق ص ٩٨ .

21. Wahl, Jean., *Les Philosophies de l'existence*, Collec. A. Colin.
Paris. 1954. P. 89.

22. الدكتور عادل العوا - القيمة الخلقية - مطبعة جامعة دمشق
١٩٦٠ ص ٢٤٠.

23. Le Senne, René., *Traité de Morale générale*, Press. Univers.
Paris 1949. P. 512.

24. Ibid : P. 687.

25. Ibid ; P. 700.

26. عادل العوا - القيمة الخلقية - جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٢

27. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers. London.
1949. P. 33.

28. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Science des Mœurs*,
Press. Univers. Paris. 1948. P. 54.

29. Ibid : P. 44.

30. Ibid : P. 45.

31. Ibid : P. 29.

32. Le Senne, René, *Traité de Morale Générale*, Press. Universitaires
de France, Paris 1949. P. 312.

33. الرسالة القشيرية - لآبي القاسم القشيري - القاهرة
١٩٤٨ - ٣٦٧ ص ٣٢.

34. الدكتور فوزية ميخائيل « سورين كير كجورد » القاهرة

١٩٦٢ ص ١١٨ .

35. Bestide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse.*, Collect. A. Colin.
Paris. 1947. P. 5.

36. Ibid ; P. 170.

37. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 8.

38. Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*,
Press. Univers. Paris. 1955. P. 102.

39. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect.
A. Colin. Paris. 1949. P. 169.

40. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and
Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931 P. 103.

41. Ibid : P. 104.

42. Ibid : P: 105.

43. Ibid : P. 117.

44. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect A. Colin,
Paris. 1949. P. 186

45. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and
Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931. P. 115,

46. Ibid ; P. 116.

ملحق النصوص ... النص السابع عشر

47. Ibid ; P. 117.

ملحق النصوص ... النص الثامن عشر

خاتمة الكتاب

هذه الخاتمة العامة ، لم أقصد بها أن أختم هذا الجزء الثالث من كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، إنما قصدت بها أن أختم الكتاب كله بأجزائه الثلاثة ، كما صدرت عن « المنطق » و « نظرية المعرفة » وفلسفة « الأخلاق والدين » .

ويتضح من إستعراض مختلف مواقف علم الاجتماع بصدد مشكلات الفلسفة ، أن هناك مساهمات لوجهة النظر الاجتماعية ، حين تطرق أبواب المنطق ، وتنتقل إلى مناقش المعرفة ومصادرها ، وحين تكشف عن أصول إجتماعية لمناخ الأخلاق والدين .

ففي ميدان المنطق تناول « أوجست كونت » شيخ علماء الاجتماع « مسألة المنهج » ونقلنا نقلة هائلة من المنهج التجريبي إلى المنطق الوضعي . كما عالج كونت مشكلات علم المناهج أو الميتودولوجيا La Méthodologie الأمر الذي يعرضه إلى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها ، حيث إلزم حدود « الفلسفة الوضعية » ، تلك الفلسفة التي يصطنع فيها المنهج العلمي ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به ذلك إلى إكتشاف علم الاجتماع ...

وإل الفلسفة الوضعية في ذاتها ، هي نزعة متمالة Scientism أو هي حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا ، فهاجم كونت المنطق الصوري الذي أقامة الميتافيزيقيون ، إذ إنه عنده منطق جدلي بنى قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الأرسطي ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجمل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق الصوري ، إلا أنه إنتقد أيضا الإتجاه

التجريبى المحالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث إعرض عليه « كونت » ، وإرنكز إعتراضه على أنه لانوجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فان التفكير التجريبى المطلق ، فى رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره فى نظره ، إذ أن الملاحظة لانصيح علمية إلا إذا فسرت فى ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكدس الظاهرات لايفيد شيئا ...

وإزاء تلك الإعتراضات والانتقادات التى يواجه بها كونت سائر المناطقة النصوريين والتجريبيين المحالص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا Logique positive » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته للسوسيولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن كونت ، حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما ، يفسر تقدم الذكاء الإنسانى ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث Loi de trois états الذى إعتبره كونت ، القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام . ذلك القانون الذى يكشف عن تلك الرابطة الاصلية التى تربط المنطق بعلم الاجتماع .

فذهب كونت إلى أن منطق الإنسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة « غيبية أولية état primitif » إلى حالة ميتافيزيقية إنتقالية " Etat metaphysique transitoire "

ومن ثم يصل العقل الإنسانى فى النهاية إلى مرحلة « الروح الوضعى
« L'esprit psailig » .

ولما كان ذلك كذلك - فإن أوجست كونت قد أرخ للمنطق الإنسانى ،
وجعل منه تاريخاً للفكر الاجتماعى ، ولقد صدق Roger Bastide حين
صرح فى هذا الصدد بقوله :

« إن كونت قد جعل من علم الاجتماع »
« تاريخاً للفكر الإنسانى ، حين وضع »
« قانون الحالات الثلاث »

فلقد تصور « أوجست كونت » ، المنطق الإنسانى أو العقل البشرى
تصوراً خاصاً ، يتميز به وحده دون سائر المناطق والمفكرين ، فاصطنع
للمنطق تاريخاً ، وخلق للتاريخ منطقاً محتوماً ، يسير فى حلقات ، ويمر
بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار إليها كونت فى مواضع كثيرة من «دروس
الفلسفة الوضعية» فأسماعها « حالات états » ، وأطلق عليها فى مواضع
أخرى « أنساق Systèmes » أو « مناهج Méthodes » ، وبسميها فى
أغلب الأحيان « فلسفات Philosophies » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكى تطورى ، ذلك
هو « قانون الحالات الثلاث » الذى هو قانون التقدم ، الذى يرى أن ظهور
« الفلسفات » فى أنفسها ما هى إلا « مراحل إجتماعية » تختمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » فى رأى كونت ، ما هى إلا مرحلة
تنسجم بالضرورة والحتم ، إذ تختمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتى

القيى ، كى يصل الفكر بفضلها إلى « وضعية العلم » ، حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية ، تلك التى وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعى » .

ولكننا إذا ما وضعنا كونت وقانونه السوسولوجى فى ميزان النقد ، لوجدنا أن كونت على الرغم من أنه بلوح بالوضعية السوسولوجية ، إلا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعى يرتكز أيضا على تميزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق .

وإنما كانت « الروح الوضعية » ، قد إقتصرت على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذى يتمثل فى التجربة الدينية والتجربة الجمالية Aesthetic .



ولكن إذا كان أوجست كونت قد أسهم فى ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث - فإن واحدا من كبار تلامذته واعى به « لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy-Bruhl » قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماء « بقانون المشاركة La loi de participation » . وإذا كان كونت قد إلتفت إلى منطق « الروح الوضعى » ، فإن ليفى بريل قد هالج ما يسميه بمنطق « الروح البدائى » .

حيث أنار ليفى بريل مشكلة « قوانين الفكر » وبخاصة « قانون الذاتية » و « عدم التناقض » ، وحاول أن يشرع للعقل البدائى قانونا يصدق على

كل مظهره . ويفسر أحواله الغيبية ، فاصطنع قانون المشاركة ، على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذي يفسر أحكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية .

وبهذا القانون الغريب ، كشف ليفي بريل عن كيفية استعمال المنطق البدائي لمبادئ الذاتية وعدم التناقض ، فاعتبر « مبدأ المشاركة » نوعاً من « الذاتية » يطبقه البدائيون تطبيقاً غير موفق ، بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التي تعطل « مبدأ عدأ التناقض » . بمعنى أن البدائيين فيما يذهب « ليفي بريل » قد غفلوا عن مبدأ التناقض ، لأنهم لا يميزون بين الأشياء ويخلطون بينها أشد الخلط . فبالنسبة للعقلية البدائية فيما يقول « ليفي بريل » ، لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن نؤكد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر . إذ أن هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له العقل البدائي كثيراً ، في زعم ليفي بريل ، ولذلك اعتبره حقلاً « سابقاً على المنطق prélogique » .

وإذا كان ليفي بريل قد إنشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد إلتفت « هوبير وموس » إلى مسألة التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية .

ولذلك عالج « هوبير وموس Hubert Et Mauss » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرساً قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالإلتفات على وجه الخصوص إلى فكرة « أمانا Mana » ، ومدى إرتباطها بمختلف

التصورات العقلية البدائية ، بحيث يبدو أن منطق ألمانا السحري هو الذى يضى على الأحكام والقضايا معقوليتها ، ويبتل فى نفس الوقت إدعاء عدم معقوليتها ، حيث أن « ألمانا » فى زعم « هويروموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « ألمانا السحرية » دور « الرابطة Copula » ، فى بنية القضية المنطقية البدائية .

وبذلك تصبح فكرة ألمانا عند « هويروموس » هى أساس الحكم ، وهى مبعث الرابطة المنطقية التى تربط ما بين موضوع ومحمول ، وتكون الأحكام المنطقية هى وليدة التصورات الجمعية ، كما تصبح الأحكام تركيبية وقبلية لأنها صادرة عن العقل الجمعى ، كما أن طرفى القضية إنما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطانا « هويروموس » أصولا إجتماعية لفكرة التصورات والأحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي ، فإذا بها تبحث فى نطاق علم الاجتماع .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين ألم بأطراف مسأله المتفرقة ، وفسرها جميعا فى وحدة مذهبية ، وأجاب عنها فى نظرية واحدة متسقة .

ولقد ذهب دوركايم إلى أن المنابع الإجتماعية هى المصادر الأولية ، لدركاننا وتصوراتنا المنطقية ، لأن الانسان ليس منفردا فى مواجهته للطبيعة ، حيث أن المجتمع قائم دون شك بين الانسان والعالم . ولذلك كانت عمليات الادراك والتصور ، هى مشوبة بعناصر إجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للانسان . حيث تتأثر العمليات المنطقية وتشكل نظرة الانسان إلى العالم الطبيعى حين تصدر أحكامه وقضاياه من

خلال نظريته إلى عالمه الاجتماعي ، فمن المجتمع ، قد وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها . وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا إلى المجتمع من حيث عمومها وقبلتها ، بمعنى أن « الإطارات المنطقية » ليست إلا شكلا من أشكال « الإطارات الاجتماعية » السابقة عليها في الوجود .

ولذلك لم يتحرج دور كايم براءة جدلية فائقة يتسم بها مذهبه السوسيولوجي ، من أن يعلن أن المنطق الفردي هو ناشئ بالضرورة عن المنطق الجمعي . ففكرة التناقض وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها إجتهاادا عقليا يقوم به الإنسان ، وإنما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض الاجتماعي ، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفي ضوء ذلك التمايز الديني ، استطاع الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقي ، مرجعه إلى المجتمع وإتفاق الجماعة أو عدم إتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة إجتماعية ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دور كايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من نشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى الذاتية إلى فكرة الشخصية ، فذكر أن هوية الشخص أو ماهيته ، إنما تتحدد طبقا لما هية أو هوية توتمية ، حيث تتمركز شخصية الإنسان أو ذاتيته ، حول توتمة أو « قرينه الحيواني » . وبصدد مسألة التصنيف إلى أجباس وأنواع ، رفض دور كايم حلول الفلاسفة ، وعالج فكرة « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع - في زعم دور كايم ، صدرت نماذج التصنيف المنطقي ، وإستنادا إلى التنظيم البنائي للأشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ، تنبعت قوالب التنظيم المنطقي ، ولذلك كانت الأشكال القبلية والعشائرية هي النماذج الأولية ، التي بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، ومن ثم تنجم عملية التصنيف المنطقي للأشياء choses ، عن طبيعة التصنيف الاجتماعي للأشخاص hommes .

والنظام التوتمي - عند دور كايم ، هو في ذاته نظام تصنيفي يحمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التي تندرج تحته بانتمائها وإنتسابها إليه . أي أن هناك فيما يذهب دور كايم ، صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » . وعلى هذا الأساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا إستعرنا لغة أرسطو - هو سور توتمي ، يتحدد وفقا لمختلف الأشكال والأنساق البنائية للقبائل البدائية .

وإذا إستخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها ، فإن مفهوم القياسية يستغرق « كل » أفراد الاتحادات والعشائر ، كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالي تكون القبيلة والاتحاد العشيرة ، هي حدود إجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر « التسوير المنطقي » . ولذلك يقول دور كايم في فقرة هامة :

« إن الحدود والمراتب المنطقية ، هي »

« في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب »

« الاجتماعية » .

كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ،
 لاتفهم إلا في ضوء الروابط الاجتماعية ، التي تربط بين أفراد الاتحاد
 والعشيرة ، ، ومن ثم كانت الاتحادات هي « أوائل الأجناس » ، وكانت
 العشائر هي « أوائل الأنواع » . بمعنى أن التنظيم المنطقي كان في بادئ
 أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، من حيث أن « نظام العالم » وطبيعة
 الكون ، هي صورة مطبوعة عن « النظام الاجتماعي » وأنساقه .

وجملة قول الاجتماعيين ، أن وجهة النظر الاجتماعية ، إنما استطاعت
 أن تفسر مشكلات المنطق ، وأن تحرره من أصوله الفلسفية . وبعبارة
 أخرى ، حاول دوركايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ،
 التي طالما حاولها المناطقة ، حين اكتشف علم الاجتماع منابع إجتماعية
 للتصورات والقضايا والأحكام ، ومصادر جمعية للذاتية والتنافر والنصب
 وتسوير القضايا المنطقية .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية في ميدان المنطق لم تساهم من الانتقاد ،
 وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين .
 فلقد حاول « كونت » بصدد معالجته لمشكلة منهج الفكر ، أن يستقل
 بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علما وضعيا » ، حين
 يتخلى عن معياره المعهودة منذ أرسطو ، ولكننا ينبغي أن لا ننقل تلك
 اللصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لباب الفلسفة
 وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أى شكل من أشكاله الوضعية أو
 الرياضية إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

حيث أن الزعة الوضعية في ذاتها ، إنما تحمل في طياتها هدفا ميتافيزيقيا

خالصا ، حيث أنها نزعة «متعالة» تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم ، إستنادا الى منطق التجربة . على الرغم من أن العالم ليس هو اللون الوحيد للمعرفة كما يزعم الوضعيون . وإذا كان « كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ، إستنادا الى قانون للحالات الثلاث ، نقول إن « كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جتزربرج ، اذ أنه يشرع للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فبطلق قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية في شيء .

ولقد هوجت كتابات « ليقي بريل » التي تشرع للمنطق البدائي قانونا غريبا ، يجمع من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تغفل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الأشياء خاطئا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقي .

ومن هنا إعرض على كتابات « ليقي بريل » ، كل من « برجسون » و « شميث و رادين و روبرت لوى Lowie » .

وذهب « برجسون » الى أن « بنية الفكر تبقى هي هي لا تتغير » ، فلا تمايز بين الفكر البدائي والمتحضر ، الا في المادة والتجربة التي يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التي بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات .

ولكننا إذا إنتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية ، لوجدنا في أعماقه بنية الفكر المصورية تظل كما هي في حالها الأولى ، دون تغيير أو تبديل . وذهب « شميث » - الى أن « ليقي بريل » ، قد أخفق في دعواه

التي تتعلق بمسألة التفكير السابق على المنطق ، إذ أن « ليفي بريل » لم يحدد « نسفا تاريخيا » بفضل تترتب المجتمعات في تنابع زمني ، حتى يتضح لنا من خلال هذا النسق التاريخي مختلف مظاهر أو تطور التفكير « اللامنتقي » ، حيث يستحيل علينا القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقاية البدائية ، دون أى تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليفي بريل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير الغيبي والسابق على المنطق ، حين تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة ، إذ أن هناك آثاراً خرافية للسحر مازالت عالقة حتى اليوم في جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات « ليفي بريل » عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن إلا أن يكون نقداً في مستوى فلسفي بحث ، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، الإنسان واحد بعينه ، لا يختلف منطق قديماً أو حديثاً ، وأن الفكر الإنساني أياً كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال ، ولذلك فإن افتراضاً كافتراض « قانون المشاركة » ، إن هو إلا خيال خصب عند « ليفي بريل » ، فلا يختلف البدائي عن المتحضر ، إلا في المادة أو التطبيقات المختلفة ، لقانوني الفكر الأساسيين أعني « الذاتية » و « عدم التناقض » .

* * *

وإذا إنتقلنا إلى مساهمة « هوبير وموس » بصدد التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسيرها لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر

وهو انبثاقه إستنادا إلى سيادة وجهة النظر الاجتماعية ، في الكشف عن مصادر إجتماعية لتصوراتنا وأحكامنا . نقول لقد جعل «هوبير وموس» من السحر ظاهرة إجتماعية ، على حين أنه أمر غيبي تحت ، لا علاقة له بعالم الظواهر التي هي موضوع العلم الوضعي .

إذ أن فكرة «المانا» باعتراف «مارسيل موس» نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست عقلية أو منطقية ، فكيف تكون تلك «المانا» - هذه الفكرة اللامنتطقية - رابطة في بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى «هوبير وموس» ؟! وفي أى صورة يشاء «هوبير وموس» أن يؤلفا «شكلا» من القضايا المنطقية ، تلعب فيه «المانا» دور الرابطة ؟!

في الواقع - إن علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقيا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شق الصلات بين هذا العالم الغيبي الخالص ، ايربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنا يكن جوهر إعتراضنا وإنتقاداتنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد إعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسلك الغريب الذي سلكه «هوبير وموس» وسلفهما «جيمس فريزر» .

فلقد رفض «جورفيتش» مختلف وجهات النظر التي قال بها كل من «فريزر» و «كودرنجتون Codrington» ، و «هوبير وموس» بصدد نظرية السحر . كما أنكر «جورفيتش» فكرة «المانا» ، تلك الفكرة التي أضفى عليها «هوبير وموس» طابع القداسة واللقهر ، نجدها عند «جورفيتش» مجردة عن تلك المعاني ، إذ أنها فكرة «فوق طبيعية»

Surnaturelle ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات .

ولقد إعتزص الأب ثميث على فكرة « العلية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التي صاغها « هوبير وموس » ، وأنكر زعمها في أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد بالمآنا ، بمعنى أن تصور المآنا هو المقدمة الضرورية والقضية الأولية التي تكونت في بنية الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبلي والسابق .

وإرتكنا إلى هذا الفهم ، توهم « هوبير وموس » أن أساليب السحر وتجاريبه ، إنما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية مثل : « الشبه يؤثر في الشبه » و « الجزء يقوم مقام الكل » . ورفض برجسون تلك المبادئ الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التي صاغها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادئ قد تصلح في تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعنى مطلقاً أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادئ .

ويتضح من إعتراض برجسون ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها « هوبير وموس » قد تفيدنا في التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح إطلاقاً في تفسيرها . بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث أن كذب النتائج التي نفقئ إليها تجارب السحر وأساليبه ، إنما تبين بشكل واضح للذكا البدائي خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما ويمكن السر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها، إلى أن الإخفاق في عملية من عملياته، إنما يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة، وهذا وم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت .

وهكذا إعترض برجسون على موقف « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر والقضايا السحرية . ثم إن هنا أيضا إفتراضا لا يقوم إلا في وم هذين الكائنين لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات والأحكام . وكان الأولى أن يقال، إن العقل الانساني مجرد معانى الأشياء ، ويضع الالفاظ ويربط بينها في أحكام ، طبقا للقوانين المنطقية، دون ما حاجة إلى أن يكون ساحراً ، وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان بعقل ، ويتكلم ويحكم بطبعه ، فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

* * *

ولاشك أن وجهة النظر الدوركائية في الأصول السوسولوجية للفكر المنطقي ، لمى جديرة بأن ينظر إليها المناطقة بعين الاعتبار ، وفي الواقع يعطينا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق ، حين يعالج في ضوء مذهب السوسولوجى ، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم .

ولاشك أن مشكلة الحكم والتصور ، هى مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقى ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى ، بحيث نستطيع أن نقول مع « سيائى » وبول « چانيت » : « ليست هناك مسألة إحتلت مكانا بارزا في تاريخ الفلسفة مثل ما إحتلته نظرية التصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بصدد « نظرية الحكم » ومشكلة

التصورات . فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءت التصورات أو المعاني التي تمتاز بالكلية والعموم ولا تخص فردا بالذات ؟ فذهب أفلاطون ، إلى أنها لا بد أن تكون «مثلا» سبق أن شاهدها ، وذهب أرسطو ، إلى أنها صور منزعّة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الانجاس والانواع . ورأى الإسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وإنما هناك فقط الالفاظ العامة . ورأى الديكارتون ، أن الكثير من التصورات ، إنما هو «فطري» في الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون إنه لاشيء فطري في الذهن ، وإن المعاني إن هي إلا إحساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبي . فلاحساسات في التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الانجاس ، فقالوا إن المعاني إنما أصبحت كلية في النوع الانساني ، وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفي ضوء هذا نجد أن الاجتماعيين ، يربدون إضافة تفسير اجتماعي لأصل هذه التصورات في المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الاحكام ، فمن المعروف في التفكير الفلسفي منذ القدم ، أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويتقدم ، إلا بربط التصورات في أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الاحكام إنما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول .

وقال أرسطو، إن الحكم إنما هو ممكن، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لعمومه، وقال الميغاربيون باستحالة الحكم أصالة.

وفي الفلسفة الحديثة - نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات، إنما هي متضمنة بعضها في بعض، وما علينا إلا أن نلتفت إليها بالبداهة و« الحدس » فنستخرج الأحكام. أما « التجريبيون »، فقد قالوا إن الأحكام إنما ترتبط أطرافها، أعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكلولوجية، فهم عند موقفهم الحسى.

و « كانط » يعارضهم بقوله: إن العلم يقوم على الأحكام، ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى، ولا بد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن، بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام، إرتباطا كائنا وضروريا، مما يصون قيمة المعرفة العالمية، ويرفعها عن مرتبة الحس، الى مرتبة المعرفة العالمية الوثيقة. واذلك ميز « كانط » بين ما أسماه « بالأحكام التحليلية » و « الأحكام التركيبية » و « والأحكام التركيبية الأولية ».

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حق بنظرية الأحكام - وهى الفعل الأساسى الفكر، فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حق يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حق بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع !! ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات.

فى الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعى الدور كايمى ، كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا . ولذلك إعترض دور كايم على مواقف الفلاسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن إحساسات متغيرة ، كما أنها فى الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تختلف وراءها شيئا ما . كما إعترض دور كايم أيضا - على المذهب العقلى ، وأنكر تلك القليلة التى يقول بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، إذ أن المجتمع فى زعم دور كايم يلعب دور أساسيا فى تشكيل تلك الأحكام ، حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دور كايم - هو أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، إذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دور كايم إزاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع فى الأخطاء ، فان كان المجتمع فى زعمه ، هو المهيط الوحيد لتلك التصورات ، على إعتبار أن للمنطق الجمعى طريقته الخاصة فى التفكير . فاننا فى الرد على دور كايم ، نقسام مع برجسون - بأننا اذا سلمنا بوجود التصورات الجمعية المشتركة بين الافراد ، تلك التصورات التى تتمثل فى اللغة والتقاليد - ولكن .. كيف يتعارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟ وكيف نلاحظ ذلك التناقض بين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟

ولقد إنتقد «بول موى Paul Mouy» نظرية الأحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الفكر الذى ينشد وجه الحق، إنما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة، دون الموضوع إطلاقاً إلى إتفاق الجماعة. إذ أن تفكير الإنسان على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة. والحكم عملية ذاتية، تعبر عن حقيقة داخلية، من حيث أن الحكم، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر، بعيداً عن معايير الجماعة.

ولقد إعترض «بيترىم سوروكين» على فكرة الأصل السيوسولوجى لمقولات الفكر الإنسانى، وهى أهم وأعم التصورات العامة، وأنكر مزاعم دور كايم بصدد هذا الأصل الذى يشم الشك والريبة، إذ أن المقولات المنطقية الرئيسية، إنما هى واحدة بذاتها فى عقول الفلاسفة، ونجدها كما هى نفسها عند «كونفوشيوس» و«أرسطو» و«نيوتن» و«كانط» و«باسكال». فكيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول الفلاسفة؟ على الرغم من إختلاف شعوبهم وثقافتهم؟.

ولا شك أن هذا الإعتراض الذى ساقه «سوروكين»، إستطاع أن يضع حداً لإدعاءات علم الاجتماع، بصدد سيولوجية مقولات الفكر والمنطق.

وفى الواقع - لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشقى الغليل، وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السيوسولوجية إلى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر، بدلاً من إقتصارها على القليل المتبصر من مشكلات المنطق الكلاسيكى.

حيث أننا بعد إستعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق،

رأبنا انهم، قد تطرقوا إلى تناول أجزاء طفيفة من المنطق في ضوء إتجاههم، بينما ظلت أهم أهداف المنطق ومسائله، أعنى قوانين الاستنباط والاستقراء، ومعالجاتها الرياضية، وهذا هو جماع المنطق، ظلت هذه كلها بعيدة - خارج نطاق بحثهم - مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته في إستيعاب المنطق .

وبالتالى فإن كل ما هو منطقى حقيقة ، فى علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحدث من قدرات هذا العلم فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبايه .

بحيث يبدو ، أن مجهود الاجتماعيين ، ليس إلا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصناً مغلقاً دونهم .

وهكذا نرى - أن حصر المشاكل المنطقية التى تناولها الاجتماعيون على اختلاف مشاربهم ، وهى مسائل وردت متفرقة فى كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة الحدود التى وقفت عندها بمجهوداتهم ، ومعرفة أهداف المنطق الحقيقية التى لم يتطرقوا إليها ، كل هذا جانب من اهم نتائج هذه الدراسة التى جلوت فيها موقف علم الاجتماع من المنطق .

* * *

ولم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته فى ميدان المنطق ، وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات . فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة ، وإنتاجهم معقلاً هائلاً من معادل الميتافيزيقا . بالكشف عن أصول إجتماعية للحقيقة ، وباماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لمقولات المعرفة .

فأضاف علم الاجتماع إلى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة، وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها.

فبصدد المقولات - حاول دور كايم - أن يتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر، وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر إجتماعية، حيث - أننا - في رأيه - إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلاً منهجياً، لوجدنا في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين وأحضانها.

والدين - عند دور كايم ليس كمثل شيء يتصف بكونه إجتماعياً، حيث أن التصورات الدينية تعبر عن حقائق جمعية، كما أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يثير في الجماعة حالة عقلية عامة. بمعنى أن طقوس الدين وشعائره هي في حقيقة أمرها - أنماط من السلوك بمقتضاها يعدل الفكر، وهي أساليب للعمل، يستوحىها الإنسان من عقل الجماعة.

وبذلك يكون الجمعي عند دور كايم - هو الإطار الذي يحوى في طياته الأصول الأولية التي تهبط منها مقولات الفكر الانساني.

فان تصورنا للزمان مثلاً، لا يمكن أن يكون فردياً، حيث أن الزمان ليس « زمان الذات الفردية »، ولكنه « الزمان اللانهاي المطلق »، باعتباره ديمومة لا تنقطع، وذلك هو الزمان الانساني الجمعي، الذي تفسره تواتر طقوس الدين وشعائره.

وليس المسكان في زعم دور كايم - صورة قبلية جوفاء على ما يقول « كانط ». لأن المكان الكانطي وسط متجانس مبهم، على حين أن الظواهر

المكانية ، هي في جوهرها وسائط غير متجانسة . ومن ثم فلا يصدر عدم التجانس القائم في المواضع والأجزاء المكانية ، صدورا ذاتيا أو قبليا ، فالمكان - عند دور كايم - وسط نسبي ، يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي ، ويفرضه موضع الإنسان في المكان الاجتماعي .

ومن ثم فلا يدرك الإنسان « مكانه » إدراكا عقليا مباشرا ، وإنما يدركه بفضل وسلط إجتماعية لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يفهم حقيقة العالم الخارجي . وعلى هذا الأساس يكون المجتمع هو المصدر الحقيقي للادراك المكاني ، ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يصل الإنسان إلى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففي المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل في مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون في سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعي ، الذي يصدر أصلا - لا عن الذات - بل عن المكان القبلي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة في الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست إجتماعية بصورتها فحسب ، بل إنها إجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .



ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « إيفانز

بريتشارد « عما يسميه « بالزمان البنائي » و « المكان البنائي » .

وبصدد فكرة الزمان يميز « إيقانز بريتشارد » بين « الزمان البنائي » و « الزمان الايكولوجي » . وقصد بالزمان البنائي - ذلك الزمان الكلي الذي يطرأ على النسق الاجتماعي ، وهو زمان تغيرى يلحق بعلامح البناء الاجتماعي ، لأن الزمان البنائي هو الزمان كحركة تغيرية ونقدية لها أثرها على سائر البناء الاجتماعي .

أما الزمان الايكولوجي - فهو ذلك الزمان الذي يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى ، وبين مختلف البدنات والعشائر . كما أن الزمان الايكولوجي للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التي يقف إزاءها البدائي موقفا خاصا .

ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن في مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعي ، بفضلهما يستطيع البدائي أن يقتبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضي والزمان المستقبل .

ولقد ميز « إيقانز بريتشارد » أيضا ، بين « المكان البنائي » و « المسافة البنائية » . إستناداً إلى تصنيفه لأنساق البناء الاجتماعي النويري ، وحاول « إيقانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، إلى أصول تلك المقولات التي يسميها « بالمقولات السوسيو مكانية » .

ولقد قصد « إيقانز بريشارد » بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانة التي تحتلها مختلف العشائر والبدنات . كما تعددت أشكال للمسافة البنائية ، فهناك « المسافة السياسية » ، و « المسافة فيما بين البدنات » ، و « المسافة فيما بين طبقات العمر » .

* * *

ولم يقتصر الاجتماعيون على تفسير مقولات الزمان والمكان، وإنما تطرقوا إلى ماهو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعى لفكرة العلية . على إعتبار أنها ليست فكرة قبلية فى الذهن، وإنما يستعمرها الانسان من حياة الجمعية ، ولذلك إكتشف الاجتماعيون أصلا إجتماعيا لفكرة العلية ، إستنادا إلى فكرة « القوة الجمعية » ، التى هى عندم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التى تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتتصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هى الأصل الاجتماعى الأول، الذى عند صدرت فكرة السببية .

ولقد ألفت الدراسات الاجتماعية بعدد فكرة « العدد » ضوءا جديدا لتفسير أصولها ومصادرها ، على إعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هى شأنها الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم . فلقد درس « ليفى بريل » فكرة العدد ، فى ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكّد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى فى كثير من الشعوب البدائية ، وإعتبر « ليفى بريل » الأعداد « صيغا مشخّصة » تعبر عن موضوعات إجتماعية ، وفى زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، فى تاريخ اللغة ، من مظهرها

البدائي الساذج إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة .

ولقد أكد « فرائز بواس » ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة إلى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة . وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تنسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بمقبض اليد أو بالأصداف أو بالحبوب .

وإستنادا إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

وبما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي في رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التي قام بها « مارسيل جرانيت » ، بعدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد « جرانيت » ، أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر الغربي ، تختلف في أصولها في الفكر البدائي عند قدماء الصينيين ، فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه « صورة كمية » ترادف فكرة الكم ، فإن المجتمع البدائي الصيني القديم ، ينظر إلى العدد على أنه « صورة كيفية » لا تتصل بفكرة الكمية .

بمعنى أن الكمّ عندهم ليس كما رياضياً مقسماً باعتباره « كما مجرداً » ، وإنما هو شيء عاطفي أو غيبي ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالنعاسة ، وبالتالي فهم يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالخط والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

* * *

وما يعنيننا من كل ذلك - هو أن المقولات ، من جنس المجتمع ، ومنه هبطت إلى الإنسان ، فإن فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشري » ، ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضوع الذي حلت فيه القبيلة ، هو الذي جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هي البنية الأولى لمفهوم القوة الفاعلة التي هي العنصر الكامن في مقولة السببية .

وهكذا فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على اعتبار أنها جميعاً من ظواهر المجتمع ، وتعبّر عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دورها الأول في الفكر والمعرفة . كما تستمد مصادرها عن بنية الفكر الجمعي .

* * *

تلك إشارة عاجلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الإنساني ، إلا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضاً إلى مناقشة وتفسير المشكلة الاستمولوجية ، ومن ثم صدر علم اجتماع المعرفة - كي يحل بدلاً عن الاستمولوجيا التقليدية ، تلك التي إنحصرت بين قطبي الذات والموضوع ،

محاوالت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة بين معايير الفكر وإحتكاكها بالعوامل الثقافية والاجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتغيير مقاييس الفكر الفلسفي ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة التي إنحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها في زعم الاجتماعيين قد بدأت في الذبول حين توقف النظر في التفسير الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجمدت الفلسفة في مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي .

ولقد أخذ « مانهايم » على الفلاسفة أنهم حين نظروا في المعرفة ، فانما يرتدون إلى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة ، وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، على الرغم من أن هناك في زعم مانهايم ، مجالات مخصصة تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة . إستنادا إلى دراسة المجال السوسيولوجي الذي يفضلهُ يمكن في رأيه ، فهم الأصول الاجتماعية للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنرستارك » إلى أن فلاسفة المعرفة ، قد ألقوا النظر إلى الذات المدركة على أنها « الإنسان الفرد أو الإنسان المنعزل » ، فالتفتوا فقط إلى « الإنسان المبورى الخالص » . ولقد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر « ورنرستارك » أنه لم يكن واقعيا في نظريته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى « نصورية تركيبية » ، ونظر إلى العقل على أنه « عقل خالص » ، وإلى الإنسان على أنه « كائن مجرد » بلا تاريخ .

على حين أننا لانجد في زعم « ورنر ستارك » إنسانا مجردا على الإطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد في الواقع الا الانسان المشخص أو التاريخي ، الذي نشاهده وندرسه من خلال إحتكاكه بالآخرين ، والذي يتأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، ونصاغ شخصيته في قالب ثقافي أو في صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة ، حين يظهر خطأ التصورين والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منعزل » ، يتميز بما يحويه من مقولات إستاتيكية ثابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسين والتجريبين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحيح نظرات الفلاسفة ، فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي يكتسبها من المجتمع . والى الإدراك الحسي للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث أن الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكانما ألقى في هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غريبا منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده .

ولقد إستند علماء اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية » التي تطرأ على مقولات الفكر الانساني ، تلك التي نظر اليها « كانط » على أنها « صورة الشكل » فارغة المضمون ،

وإستنادا الى هذا الفهم المصورى شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة .

وإزاء ذلك الاتجاه الكانطى أثار «وللم جروسالم wilhelm Jerosalem» كثيرا من الاعتراضات التى يؤيده فيها «ماكس شيلر» . ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات على تماث قائمة المقولات التى وضعها «كانط» ، من حيث أنها ليست القائمة لمقولات الفكر الاوروبى التى تمخض عنها العصر الكانطى .

ومما أيد هذا الاتجاه فى علم إجتماع المعرفة ، ظهور كتابات «كارل ماركس» ، التى أكدت أن المقولات ليست خالدة، بل انها تتغير وتبدل، حين تصدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركس الدور التاريخى والاقتصادى فى تشكيل مقولات الفكر، على اعتبار أنها أفكار ديناميكية متغيرة ، تصدر عن البناء الطبقي التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتاريخ وحده أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والايديولوجيات.

* * *

ولقد كانت لتلك الكتابات الماركسية صداها فى الدراسات اللاحقة، فى ميدان سوسيولوجية المعرفة، وبخاصة عند «ماكس شيلر» و «كارل مانهايم» . فلقد التفت شيلر فى تفسيره للمعرفة ، الى ذلك البناء الأسفل الذى يسميه «بالبناء المحرك» ، الذى يعنى به «مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة» ، والعوامل الغيرة لأشكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التى يعينها «شيلر»، هى فى الواقع دوافع سيكويولوجية تكتنفها

الكثير من القوى السوسولوجية ، مثل دافعية « الجنس والجوع والقوة » ، ويسمى شيلر بالحوافز ، وكلها عناصر سيكولوجية أو قوى بيولوجية ، وهى جميعا ، تمثل فى زعمه ، الدوافع الأولية والمحركة للفكر والمعرفة . وإرتكانا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عند « شيلر » ، لا تستند فى أساسها الموضوعى إلا فى كونها فى البناء الأسفل ، والاتحولت الى نزعة بوتوية ، وأصبحت فكرة عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هى التى تخلق الأفكار ، وتصدر عنها أشكال المعرفة ولها إمكانياتها الذاتية فى تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الإمكانيات الكامنة لا تتحول إلى « فاعليات » متغيرة متحركة ، ولا تتحقق فى عالم الواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ، ورواد العلم والثقافة .

وهكذا يؤكد « ماكس شيلر » ، على تلك الميول والقوى السفلية ، التى تفتح فى زعمه « نوافذ الفكر والمعرفة » ، والتى تطرق الأبواب للوصول إلى « الروح » ، كما ينبغى فى نفس الوقت ، توافر صاحب العقل الخلاق ، أو الروح المبدع الذى يفتح تلك النوافذ ، ويترك تلك الأبواب . حتى تتحول القوى السفلى الكامنة ، من عالم القوة والإمكان ، إلى عالم الفعل والتحقق ، فتتفتح بالآلى ، تلك الإمكانيات المغلقة ، وتنطاق تلك القوى الحية من عقلاها .

ويستند « ماكس شيلر » فى ، سوسولوجية المعرفة ، إلى الاتجاه الفينومينولوجى ، حين يميز بين « الزمانى » و « اللازمانى » ، وحين يضع خطأ فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » . حيث أن فينومينولوجيا

شيلر ، قد ذهبت ، إلى أنه باستطاعتنا أن نتوصل إلى إدراك الحقائق « فوق الزمانية » بواسطة « حدسى جوهرى » .

ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الأبدية واللازمانية للفكر الإنسانى ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر إليهم على أنها مجموعة متشابهة ، من العناصر اللازمانية .

ولذلك أصبح الانسان الجوهري عند « شيلر » ، كائنا « لازمانيا » . على عكس الانسان الواقعى الذى يخضع للضرورة والتغير التاريخى ، نظرا لتسلط الظواهر العقلية والتاريخية . فالانسان الواقعى إذن - عند شيلر - هو كائن زمانى يخضع لفعل التاريخ ، وهو إنسان ديناميكى متغير ، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات .

* * *

ولقد كانت لاتجاهات « شيلر » وكتاباتة ، أثرها الحاسم فى تشكيل عقلية « كارل مانهايم » ، فلقد تأثر الفكر المانهيمى فى علم الاجتماع بالماركسية ، وبالاتجاه الفينومينولوجى الذى إصطنعه « إدموند هوسرل » ، والذى شاع عند أتباعه من أمثال « ياسبرز » و « هيدجر » و « ماكس شيلر » .

ولم يقبل « مانهايم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحدس الماهيات . على حين أن الاتجاه التاريخى فى ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة .

ولكن «مانهايم» رغم ذلك ، قد قبل بعض النعالم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجى ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود و«الأفعال القصدية» ، والتي تقوم بها الذات نحو إدراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لا يمكن أن تتقدم من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر لديها «إتجاه قصدى» ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادى ، تقتضى أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نبر عن تلك الظواهرات الفيزيكية بلغة «الكَم والقياس» ، ولكننا بصدد ظواهر العالم الإنسانى ، وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التي تطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظواهرات العالم الفيزيقي .

إذ أن قيم الإنسان وأفعاله ، تقتضى منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفض مكنونها . ومن ثم إن تبذ ما نهايم عام الاجتماع الوضعى ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق .

وذهب «مانهايم» - وهو صادق في هذا المذهب كل الصدق - إلى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعى في عام الاجتماع ، تتركز في عدم إلتفاتة الى ذلك التباين الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الإنسانى ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجى بين ما يتحقق في العالم المادى من موضوعات جامدة لاهية فيها ، وبين تلك الظواهرات الحية والقيم الإنسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وارتكانا الى هذا الاساس - أنكر « مانهايم » الموقف الوضعى، لأنه ينهض بدراسة تلك الظواهر السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها، ويكشف عن باطنها ومضمونها، على عكس ما نشاهده في إتجاه الموقف الفينومينولوجى، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر. ولذلك حاول « مانهايم » وإستبدت به الرغبة إلى النفاذ فيما وراء السطح الفينومينولوجى، حتى يشاهد وجهة الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون.

وتتميز نظرية المعرفة عند « مانهايم » بزعته التاريخية، وإيمانه بفكرة النسبية، وباتجاهاته الوظيفى فى تفسير الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية. حيث ذهب مانهايم إلى أن حركة التاريخ هى وحدها مبعث الفكر، وأن الحدس التاريخى فى سعيه الحتمى الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة.

بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها، إلا فى ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدور كايمى الذى يفترض عقلا ميتافيزيقيا أسماه « بالعقل الجمعى»، يخلق بعيدا فوق عقول الأفراد، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم.

إن الانسان الفرد - هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوجية المعرفة المانهائمية، دون الرجوع إلى ميتافيزيقا دور كايم التى تفترض عقلا جمعيا ومبيا.

ولكن ما نهائم لم يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ بفكرة المواقف السكلية ويمتدق المواقف الجمعية ، حين ينظر إلى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتماعية ، وفي إستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعى عند ما نهائم بمواقف موروثية في الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثمر الفكر من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى إستجابات جاهزة من السلوك ، وأنماط سابقة من الفكر بفضلها يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية .

كما يستند منهج البحث المانهائى إلى وجهة النظر البنائية في تحليله للمعرفة ، وفي تفسيره الوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلى التى هى جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعى والسياق التاريخى يضيفان على الظاهرات والأحداث الجزئية معناها ومبناها ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع فى عزلتها وإنتزاعها من بنائها الكلى ، وإنما نتفهمها فقط بانحماها فى سياقها التاريخى والاجتماعى .

وجملة القول - فإن كارل مانهائم ، يؤمن بفكرة التاريخ ، على إعتبار أنها فكرة إيجابية خالقة للفكر ، بمعنى « أن كل ما هو تاريخى هو معقول » ، لأن العمليات التاريخية ، إنما تلعب دوراً أساسياً فى سوسيولوجية الفكر ، إذ أن تلك العمليات بفضل ديناميتها تضيف على أحداث التاريخ ووقائعه معقولة دغزى ، فنصبح العملية التاريخية بالضرورة عملية معقولة ، لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا فى ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية المائدة ، تلك التى تعطىها معقوليتها ومغزاها .

ومن ثم لا تنتجم عملية المعرفة عند مانهايم - بالضرورة عن قوانين قبلية في العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها ليست وليدة جدل باطنى ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، انما يرجعان الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التى ترتد الى عمليات التاريخ ، والتى تتجلى على أرضية الوجود التاريخى .

حيث أن التاريخ ، هو الذى يصنع المواقف ، ويخاق المقولات ويشير الفكر ، كما تستند أحكام المعرفة إلى منطق التاريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح المقولات صوراً اجتماعية منتزعة من تلك الاوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

واذا كان مانهايم - فى سوسيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فلقد تميزت نظرية « سوروكين » بنزعها التصورية واتجاهها المثالى ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاس ماير الثقافة على المدركات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة فى تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقاً لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة عند سوروكين - هى الأساس الوجودى الذى عنه ينبثق الفكر ، وتشكل المعرفة عن طريق إكتساب السمات الثقافية .

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمة فضفاضة ، تضم فى محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التى تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجل الشارع » . وتنتهى بأسمائها متمثلة فى صورة « العلم الوضعى » .

ويرتد مصدر المعرفة في رأى «ميرتون» ، إلى كل ما تحويه بنية الثقافة من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معايير ومقولات ومسلّمات إبستمولوجية ومعارف إمبيريقية .

وجملة القول - لقد بحث الاجتماعيون ، مسألة منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التى تردت حولها سائر الفلسفات . وبذلك - حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر إجتماعية ترتكز إليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوجى يستند إليه الفكر ، فأذكروا تلك الحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعى وبالأساس الثقافى ، وأصبح الوجود الاجتماعى هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعى .

* * *

وإذا ما عقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول إن الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها فى الانسان الفرد .

ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخى ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخى ، بالنظر إليه ككائن اجتماعى يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، فى سوسيولوجية المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التى بمقتضاها تنهافت مساهمة

هؤلاء الاجتماعيين، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبسر لمشكلات الفلسفة .

حيث أن المصادر الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشاكل الفكر الميتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها . فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد إنقسم على ذاته إلى مذاهب ماركسية ، وإتجاهات دوركايمية ، ونزعات ماوهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير في علم الاجتماع - كما هو الحال في الفلسفة - عدداً من المدارس ، ينحو كل منها نحواً خاصاً في تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة .

فبصدد مسألة المقولات بالذات ، إن الممعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولات الزمان والمكان ، لا يسهه إلا أن يقول إنه موقف يحدد الموقف للتجريبي القديم في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه إلا في القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية وإجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعتها المتشابكة في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كنسج المعرفة أو مثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل إليه تأثيرات هي أصول المعرفة ، والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما هو جماعي وما هو فردي ، ولكنهما يظلمان بكونان موقفاً تجريبياً خالصاً .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هي المعام الوحيد للإنسان ، فكما أن الإنسان يتعلم منها ، إلا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحس والعقل ،

ورد الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى كما يأخذ .
ومكان العطاء مجهول مغفل عنه في كل موقف تجريبي ولو كان إجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال ،
وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردى ، هو بيان ما يعطيه الإنسان
للتجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ليس من طبيعة علم
الاجتماع .

ومن هنا نحى ضرورة التحليل الفلسفي الميتافيزيقي الذي نحلل به المعرفة
ونفقد لها لتبين العناصر الأساسية التي يحى بها من عنده لينظم التجربة .
ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو
إنسان لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفي ، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان
قبلين أو حتى علميين يرضى بهما العلم . فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان
القبيلة ، وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان
والزمان العلميين .

ففي العلم - نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، متناسبا
إنسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو
الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه
العقل الإنسانى من عنده إلى عالم تجاربه ومجتمعه . رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه للفلسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ،

ذو الأبعاد الثلاثة ، والذي تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال إجتماعية تعوق الحركة ، لإمتلائه بها ، فهو مكان هندسى يابق بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، حين يصبح المكان ذا أبعاد عددها « ٣ » ، و « ٤ » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل وإلى مالا ينتهى منها ، فهاذا يقول لنا المجتمع - عن هذا المكان العلى المعقد ؟!

فى الواقع - إن مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عند الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان ، عندما تتعقد فى نظرية كالتسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلاسفة على حق عندما ترى فى مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا مهما إتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهى ، فأننا لن نعتز عليها مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ، وإنما السبيل إليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التى هى مجهود العقل الفردى . فان « إينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يعاق نظريته من المجتمع . ولذلك هى نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الاصلالة عمل فردى خالص .

ولذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريدما العلم الرياضي والطبيعي ، وكما يبحثهما الفيلسوف . وهما ما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد عن مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطاع إلى الزمان والمكان العلميين في طبيعتها العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل . إلا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفسفة في إتجاه ومعهما العلم والاتصاله والابتكار الفردين ، وعلم الاجتماع لا يزال في إتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للموقف الاجتماعي وحده ، لا يكون قد ألغى العالسة ، وإنما يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، اللذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

. . .

ولا يفوتنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمداً من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها - بكل تأكيد - ، فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، وإنما هي مفروضة عليها ومنظمة لها .

ولذلك إنشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحثة مثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر . فقد إصطدم كانط - مثلاً - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبائية عقلية للمقولات .

وهيجل - وهو فيلسوف عقلى أيضاً - قد إصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تنفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة ، المطلق وحده ، وبذلك لا تكون آتية من من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي - منطق القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب القليلة في أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة ، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك - نعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلاسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟!

وبدلاً من أن يجيب الاجتماعيين عن تلك المسألة ، وبدلاً من أن يبحنوا

عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات إجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هي أصول المقولات بينما هي مجرد تنظيم للتجربة ، بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الإجتاعيين لم يواجهوا المشكله الفلسفية العميقة بصدد المقولات .

فالتنتيجة الهامة والأصيلة - التي وصلت إليها في هذه المرحلة من البحث ، هي أن الموقف الإجتماعي بازاء المقولات ، إن هو إلا فهم في إطار المذهب التجريبي الذي عرفته الفلسفة طويلا ، والذي قامت عليه الاعتراضات الكثيرة إلى الآن .

. . .

وإذا ما إنتقلنا إلى مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة - نقول ، لقد ساهمت دراسات علم إجتماع المعرفة في إضفاء العنصر الإجتماعي بصدد تفسيرها لمشكلات الفاسفة العامة إلا أن علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا في تفسير أصول المعرفة ، فتارة تكون في « الطبقة » ، وتارة أخرى يبحثون عنها في « البناء الإجتماعي » ، وطورا تكون في « التاريخ » ، وطورا آخر يتطلعون إلى « البناء الثقافي » .

وفي ضوء ذلك التعارض ، ظهرت في علم الاجتماع بعض « الاتجاهات » أو « الزعات » ، أثار - كما هو الحال في الفكر الفاسفي - عددا من « المدارس » و « النظريات » ، التي تتفق في الأصول الإجتماعية ، وتباين في طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال إستعراضنا لمختلف مساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية

المعرفة ، وجدنا مذهباً ماركسياً - صدرت معه البدايات الأولية لعلم اجتماع المعرفة - ويذهب إلى أن التفسير التاريخي والأساس الاقتصادي أو الأسفل ، هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة دوركايم ، كي تفند مزاعم الاتجاه الماركسي ، فأنكرت في نزعة مثالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، وتستوحى منها المثالية الجمعية ، وأنكرت ذلك الأساس المادي للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنما تتميز بالتصورات العامة بصورتها عن « بنية العقل الجمعي » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » ، كي ترفض وضعية دوركايم ، وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم « مانهايم » أيضاً ، تلك الاتجاهات الفلسفية المتألّفة التي وجدها عند « دوركايم » و« ماكس شيلر » .

وما يعنيننا من كل ذلك ، هو إنقسام علم الاجتماع إلى مختلف « الاتجاهات » و « المدارس » التي يزخر بها الفكر الاجتماعي ، وما يعنيننا أيضاً - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التي ينحو كل منها نحواً خاصاً في تفسير المعرفة ، في ضوء الفكر الطبقي أو الاجتماعي أو التاريخي .

ولكننا نقول - في الرد على كل تلك الاتجاهات المتعارضة - إن حرية الفكر ، لا ينبغي أن تخضع لسلطان خارجي ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة .

حيث أن روح الطبقة إنما تعمل على جمود الفكر ، حين ينغلق الفكر
الطبيعى على ذاته ، ويحاط بسياج نفعى جشع ، بعيد كل البعد عن روح
الفكر الخلافة . بمعنى أن « روح الطبقة » أو « عقل الجماعة » . كلاهما قيد
لا يتفق وطبيعة الفكر الحر ، وكلاهما حجاب لا يوصلنا إلى الحقيقة .

ففى تلك القيود الاجتماعية ، والحجب المادية قضاء مبرم ، على كل ما يتمتع
به الفكر من أصالة وإبداع . كما لا يمكن أن تنبثق الحقيقة عن تلك المجتمعات
المغلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر .

والحرية هى الواقعة الأولية ، وهى الشاهد الوحيد على قيام الفكر ،
ولا يمكن أن نتصور المعرفة فى صدورهما عن « منطق التاريخ » . إذ أنها
لا تصدر إلا عن « ذات الإنسان » ، تلك الذات التى تتميز بالوعى والإصالة .

ولذلك شاهدنا فى تاريخ الفلسفة ، كيف قامت الفلاسفات الوجودية برد
فعل مباشر ، إزاء التمرعات الماركسية والجمعية ، التى تجمل من الإنسان فردا
منخرطا فى طبقة ، أو منتميا إلى جماعة ، فردا يتصرفون به باسم الحركة
النقدية الجمعية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات ، إذ أن روح الجماعة
تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هى نقطة الضعف الشديدة التى
تعانى منها وجهات النظر التاريخية والجمعية .

ولقد وقف « كارل مانهايم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف
التاريخى . إلا أننا لو قبلنا جدلا - فكرة الحتم التاريخى ، لوجدنا أن التاريخ
فى ذاته ، لا يستند إلى تعميم أو إلى « قانون عام » كما هو الشأن فى
العلوم الطبيعية .

لأن التاريخ يتمـاز بالمضى و « الانفراد » في وقائمه الجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياها المخصوصة إلى قانون عام يفسرها . فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » أو « لصياغة قانون » . ويقول كارل بوبر - بصدد الاعتراض على مانهايم - إن المذهب التاريخي ، منهج عقيم لا ينتج شيئا ولا يحلّ تمار . وبداهل بوبر - في كتابه من « المجتمع المفتوح وأعداؤه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟

إن التاريخ - في رأى بوبر - ليس له معنى . كما أن العقل على حد تعبير « بول كسكنى » - لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى . فليس هناك منطقاً للتاريخ ، كما أن القول بروح العصر - قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنغلق أمام التاريخ ، كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهة للخلق والإبداع .

وفي ضوء تلك الاعتراضات - نستطيع أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم في المعرفة ، تلك التي ترد كل مظاهر الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى إجتماعية ، إلا أن مانهايم ، لم يبذل جهداً في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه إستثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى .

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، في ضوء ذلك الحتم السوسولوجى الذى إصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نقدر صدور المعرفة عند الرياضيين و « الفيزيقيين » ؟ بالرغم من إعتبارها أظهر أشكال المعرفة التى أثارها الفلاسفة ، منذ فيثاغورس وأفلاطون ودبكاتر

وكانظ . ويبدو أن مانهايم قد تغافل عن ذلك المسألة الفلسفية العميقة .

إلا أننا في الرد على جملة المدارس الاجتماعية في سوسيولوجية المعرفة - نقول - لقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة ، وذهب أتباع الاتجاه التاريخي إلى نشأتها في مواقف التاريخ .

ولكننا نقول مع كانظ - إن المعرفة ، هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات ابتدائية للعقل الخالص ، كما أنها تصورات أولية أصيلة ، بمعنى أنها تشمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتبرها « حصة مشتركة » بين سائر البشر .

كما أن المعرفة - لا توجد خارج الانسان ، إذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بوجود الذات العارفة . وأن الحقيقة في ذاتها تاريخية كانت أم إجتماعية ، هي في ميسس الحاجة إلى تلك الذات المفكرة ، التي تفضيها وتحملها وتعيها ، وتميط اللثام عنها . تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، وأعني به قصد إجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا نحاول الخروج من نفسك ، بل عد إليها ، »

« فإن الحقيقة تكن في أعماقك أيها الانسان . »

. . .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه

يتعداها جميعا، كي يتعمق في منابع الأخلاق والدين فأثار الاجتماعيون مسألة « الواجب » والإلزام ، وتناول دور كاييم مشكلة الإرادة ، وعالج مسألة القيم والأحكام التقويمية .

وطرق ليثى بريل - فكرة المعيارى والنسبى فى الأخلاق ، وعلم العادات الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى ، وذهب « البرباييه » بالوضعية والنسبية ، إلى الحد الذى يصطنع منه مذهبا علميا لدراسة للظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إغفاله .

وكانت هذه المعطيات الأخلاقية هى نقطة البدء التى إنطلق منها الاجتماعيون . فتحوات الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » ، إلى مجال « الحادث » و « النسبى » .

ولقد إصطدمت مدرسة دور كاييم ، أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، وإقتحمت معاقل عريقة فى الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا » و « الكوزمولوجيا » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بمتافيزيقا الدين وفلسنة الوجود .

وكلها مباحث فى الوجود المطلق ، نتناول وجود الإنسان ، وتعالج فكرة الألوهية وأصل العالم ومصيره . ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل يسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته رقيمه الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التى تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية أوثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات .

ولقد كانت النزعة التوتمية ، هي المفتاح الاجتماعى ، الذى بفضلہ إقتحم دور كايم ميدان الانطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك - فى أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن «البدایات الأولية للحياة الدينية» ، بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتماع الدينى ، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع فى تضاعيف هــ هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها ، وإمالة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

إلا أننا - كفلاسفة - ومن وجهة النظر النقدية ، وجدنا أن علم الاجتماع ، لم يتعثر فى مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر فى ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاول الاجتماعيون أن ينتزعوا من الفلسفة مسائل الأخلاق ، وإعتبروا الأخلاق ظاهرة إجتماعية يدرسها «علم العادات الأخلاقية» .

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تناوله الأخلاق من مسائل «الحميم» و«الشر» و«التفاضل» و«النشأوم» ، و«الضمير الخلقى» و«الواجب» . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وطاداتها الجزئية تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين كما يدعى الاجتماعيون - ظاهرة اجتماعية ، نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمناخه في القلب والضمير ، عن طريق إخلاص النية في الاتجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شعائر أو طقوس .

ومن هنا تصبح فكرة الألوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليست جمعية ، فالله يتجلى للفرد وللجماعة . حيث أن الدين في ذاته هو منطلق مشاعر تجيش في الوجدان ، وجماع معان تقع في القلب ، والدين تجربة - يعانها الصوفي ، حين يقع في الحال . والحال بلغة « القشيري » هو معنى يرد إلى « القلب » من غير تعمد ، ولا إجتلاب ولا « إكتساب » . بمعنى أننا لانستمده من الآخرين ، لأن الشعور الديني شعور ذاتي خالص ، لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دور كايم .

فالدين إيمان فردي خالص بحضور الله ، وإنصالة ودوامه ، يناجيهِ الانسان ويخاطبه ، بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز . وهي لغة المشاعر ، التي تحتاج إلى الصمت البليغ ، الذي يفوق فصاحة الكلام الذي هو لغة المجتمع . وفي عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الإله يعلمنا الصمت » .

بمعنى أن الشعور الديني ، شعور فطري بحت ، وهو قديم قدم الانسان ، كما أنه حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جيلة الانسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . كما أن الدين حقيقة ، هو موقف صوفي خالص ، بين العبد وربّه ، دون هيابة من شعائر جماعية او طقوس مرسومة .

وختاماً - فقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة - أن الفلسفة ومساائلها هي نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع . إذ أن إغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبيه إليها في دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندري لما إذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشاكل ، ربما ما كان يعالجها لو أنه كان مستقلاً في نشأته وتطوره عن الفلاسفة والفلاسفة .

حقيقة - إنه يجاهد في أن يكون عالماً في منهجه وموضوعه . ولكن علم الاجتماع ، عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والأخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمى البحث . بما أدخله في موضوعه من مشاكل الفلسفة البحثية .

ولذلك نرى علم الاجتماع ، في مراحل المعاصرة ، وفي كثير من مدارس ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية . متجهاً بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير .

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ومستوى المعيشة ، ونظم الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وربما تزيد فأول تطبيقاً لنتائج دراساته تلك ، في شكل خدمات ورعاية إجتماعية .

وفي كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق أنه علمى ، ومنتج للطرق العلمية .

إلا أننا - ينبغي حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعي لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وإنما قام على أساس إثارة الموضوعات والمشكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية .

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره المعاصرين ، ما زال يحن حنيناً شديداً إلى الزام خط سيره الأول ، الذي يصل بينه وبين الفاسفة ، فيعمل في نظرية المعرفة بالذات ، وهي أم المسائل الفلسفية . وكأنه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأول هو مسائل الميتافيزيقيا ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل .

ولا غرابة في هذا - فإن علوماً كثيرة كالطبيعيات والرياضيات ، و « الأخلاق » و « علم النفس » ، وعلم الجبال ، قد أصبحت علوماً على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها من « طبيعيين » و « رياضيين » و « أخلاقيين » و « نفسيين » و « جماليين » ، تتعلق بالأنظار الفلسفية ، حين يتعمقوا في علومهم ، فهم يتحدثون حديث فلاسفة لا حديث علماء .

ونحن لا نجعل موقف الرياضيات بالذات ، وهي أضبط العلوم جميعاً ، فهي كلها أمعن في التقدم إلى الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجدها تعوق حتى عند أصحابها لتنظر إلى الوراء ، متطلعة إلى الفلسفة ، والتفاسف في أخطر مشاكلها ، وهي مشكلة أسس الرياضيات التي ما زالت تشغل الرأي العام الرياضي ، والتي هي مجال فلسفة ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم أطلقوا عليها إسم « ما بعد الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » .

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع والفلسفة » ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق إلا على فريق من الاجتماعيين دون آخر ، إلا أن

هذا الموضوع لا يزال مفتوحا في الحاضر والمستقبل ، فلا تزال مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق ، موضوعات قائمة ، وستبقى حية خصبة ، مابقيت الفلسفة وعلم الاجتماع .

وبذلك - لا أعتبر أن الحد الذي وصات إليه ، في هذا البحث ، في الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهدا قد مضى وإنقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة في الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة على الأقل .

وعلى الاجتماعيين أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكي لا يقعوا في سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد . وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث . إذ أن الحقيقة هي المطلوب الأول والأخير .

موجز بالإنجليزية لمحتويات الكتاب

CONTRIBUTION OF SOCIOLOGY TO SOLVE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

(1)

Sociology contributed to a very large extent towards philosophical problems. It has its own point of view in both logic and epistemology. Besides, we notice that the sociological point of view, tried to elucidate the social origins of ethics and religion .

So, Sociology interferes by these contributions in the well known fields of metaphysics, and enters deeply in the great forts of philosophy, aiming at solving the metaphysical problems, and taking them out, depriving them of their mental and philosophical origins

Sociology, tries then, to discover the social sources which unveil the real and social origins of the mental problems, from the point of sociological view. Therefore, Sociology's own aim, is to swallow metaphysics, and to replace philosophy.

In this connection « Emile Brehier » in « *L'histoire de la philosophie* » Says :

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions que sont du ressort de la Philosophie : C'est surtout cette transmutation des problèmes Philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici ». (1)

(1) Brehier , Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Paris. 1932.
P. 1129 ,

We Can see from these words of Emile Brehier, the historian philosopher, that Durkheim's sociological school, made a great philosophic trial, to take a position towards philosophic problems, and to represent social solutions.

I meant by this thesis to limit the contributions of sociology in different fields of philosophy, and to show how sociology shared in « categories of knowledge, » « Laws of thought and logic », and « postulates of ethics and religion » from the angle of sociological dimensions.

But did sociology, by these contributions, stand on a firm ground ? Did it assure itself to replace philosophy ?, and to what extent did it elucidate the metaphysical problems ? and did it give final solutions which could not be discussed any more ?

For all these questions, I tried to discuss and to evaluate the results of sociology in the light of the discussions of philosophers.

(2) .

The method I followed was not historic in one of the senses of this word. Because I have not followed the sociologists as they appeared in the history of sociology, and I have not studied everyone's position towards philosophy as he dealt with.

But I followed the method of rousing the subjects and problems as philosophy arranged it. For, the title of the thesis is « *Contribution of Sociology to solve problems of Philosophy* ». Then, it is dutiable that I must begin from these problems as philosophy wanted it to be.

is a unit that combines the parts and the problems of the first chapter Concerning « Logic », where I tried to deal with the problems of logic as the sociologists aroused them.

Inside and through that frame, I divided logical problems especially, the problem of « *Methods of thought* », « *Laws of Formal Logic* », « *Representations* », « *Propositions* », and « *Concepts* ». Finally I dealt with logic in the light of Durkheimian sociology, for « Emile Durkheim » is considered the most famous sociologist who contributed deeply in many philosophical problems. Then I concluded the different sociological contributions to logic, with extensive discussion and evaluation.

There is also a unit that combines the parts and the problems of the second chapter, it is the unit of « *The theory of knowledge* », where I tried to deal with the epistemological problems, such as « *categories* » and « *Origins of knowledge* », from the sociological point of view, in reference to « Karl Marx », « Durkheim », « Max Scheler », « Mannheim », « Sorokin » and « Robert Merton ».

Then I concluded the different social contributions with discussion, and I tried to evaluate the results of Sociology in « Knowledge » and « Categories ».

But the unit that combines the parts and problems of the third chapter, is the unit of « *Ethics and Religion* », where I tried to deal with the « Ethical problem » and « The religious problem », to elucidate the position of sociology towards the deep sources of ethics and religion.

Then I concluded the social point of view, with discussion and evaluation.

(4)

In these papers; we notice that philosophy and its problems are the beginning and the necessary introduction for sociology. Because, without philosophy we cannot understand the sociological theories, in any period, and in many contemporary attitudes.

If we ignore philosophy in the study of sociology, since «Auguste Comte» up till now, we will fall in ambiguity and confusion, to study problems without origins.

Thus, we do not know why sociology deals with subjects and problems, with which it may not deal, if sociology was independent in origin and development from philosophy and philosophers.

In fact, Sociology tries to be scientific in its method and subject. But, when sociology deals with logic, epistemology, ethics and religion, it will deviate from its pure scientific aims. Hence, sociology, in its contemporary stages, has cut every relation with philosophical problems, to tend only to society, and to study social phenomena, by using scientific methods, such as methods of *observation, statistic, comparison and explanation*. In sociology, we can study the different primitive, rural and urban societies. we can also study social mobility, industrialization, standard of living and the different institutions of the family and marriage.

In all these fields, sociology can be considered as scientific and follows scientific methods. But, it will not be so, if it is combined with philosophy and its problems.

(5)

Finally, I offer my deepest heart thanks to ch. Professor Dr. Mohamed Sabet El - Fandy, who gave the main push to this intensive study. I owe him a great debt of honour, as he spared thankful efforts, and did all his best, to give every possible guidance, which lighted clearly my way.

Dr. Gabbary Mohammed Ismail

Alexandria,

December, 1966.

دليل عام

* ملحق النصوص

* ملحق المصطلحات الإفرنجية .

* ملحق الاعلام .

* ملحق المراجع .

(1)

« Vivre pour autrui n'est pas seulement la loi du devoir, c'est aussi la loi du bonheur. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P.223.

(2)

« Vivre pour autrui. Cette règle constitue un dualisme dont le premier élément (vivre) devient la base du second. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P. 249.

(3)

« (Positif) signifie, à la fois, réel, utile, certain, Précis, organique, relatif, et même sympathique. »

Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, recueillis par Goerges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

(4)

« La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que,
« Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de
« purs concepts. »

« L'expérience et l'histoire sont plus loin de représenter les
« lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement
« les idées mathématiques, cependant ces lois et ces idées sont
« des formes rationnelles également nécessaires, celles-ci pour
« être la règle des sens, celles-ci là pour diriger la vie et pour
« la juger. »

Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Nouvelle Edition, Tome
premier F.Alcan. Paris. 1908. P.V.

(5)

« Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de
« (l'homme) en général, l'analyse positive et précise de l'homme
« donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle on
« disparue. »

Levy-Bruhl., Lucien., *La Morale Et la science des Mœurs*,
Dixième Edition, F.Alcan. Paris. 1927. P. 85.

(6)

« Tes idées générales, mais surtout tes idées sociales, sont
« toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de
« l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif,
« plus tu y penses, plus tu en seras convaincu. »

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition
commémorative, Paris. 1942. P. 7.

(7)

« Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui
« elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les
« individus meurent, les générations passent et sont remplacées
« par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante
« et semblable à elle-même. »

« Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait
« celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le
« mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu
« qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu
« impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde,
« diffus dans une multitude innombrable de choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F. Alcan. Paris. 1912. P. 269.

(8)

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument distincte et toute force matérielle, qui agit de toutes sortes de façons, soit pour le bien, soit pour le mal, et que l'homme a le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 277.

(9)

« Si donc il est, à la fois, le symbol du dieu et de la société, n'est - ce pas que le dieu et la société ne font qu'un. Comment l'emblème du groupe aurait - il pu devenir la figure de cette quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ?.

« Le Dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. PP. 294 - 295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immortalité des âmes est la
« seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer à lui-même
« un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est
« la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais
« le clan survit. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
F. Alcan. P. 384.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées
« européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la
« société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les
« choses qui peuplent l'univers, font partie de la tribu; elles en
« sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres
« régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place
« déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de
« l'Australie du sud, dit M. Fison, considère l'univers comme la
« grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et
« toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le
« même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est
« lui-même membre. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. F. Alcan P. 201.

(12)

« Au Premier regard que les hommes jetèrent sur le monde,
« rien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature
« était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une
« merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard,
« quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour
« régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés
« naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles..
« Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et
« de crainte c'est cette merveille, ce miracle, c'est immense
« inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première
« impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*,
F. Alcan. Paris. 1912. P. 104.

(13)

« Ce règles de la morale que nous commençons par subir
« passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'éducation, et qui
« s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en
« chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison
« d'être. En un mot, nous pouvons en faire la science ».

« Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend
« fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de
« nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par
« un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons
« tous les rapports».

Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 133.

(14)

« La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle
« il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamorale semi -
« sociologique, semi- métaphysique, fondée sur l'équation suivant :
« Société (conscience Collective) - Esprit - Bien Suprême.»

Gurvitch, Georges., *La Vocation actuelle de la Sociologie*,
Press. Univers. Paris. 1950. P. 527.

(15)

« Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de
« l'infra - intellectuel et le pur dynamique du supra - intellectuel.
« L'un à été voulu par la nature, l'autre est un rapport du
« génie humain ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la morale et de la Religion*,
Press. Univers. Paris. 1955. PP. 62 - 63.

(16)

« On trouve dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des
« sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie.
« Mais il n'y a jamais eu de société sans religion ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*,
Press. Univers. Paris. 1955. P. 105.

(17)

« For according to this, the central Australian in general, and
« the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, of
« the six strata, or so into which the native culture of that
« continent is divided ».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and
Theories*, Trans. by. H. J. Rose, London. 1931. P. 116.

(18)

« Now these oldest tribes have either no totemism at all to show, or only fragments of it, acquired at a later date. what we do find among them is the figure of the supreme Being, clear, definite, and quite independent of totemism».

Fchmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, trans. By. H. J. Rose, London. 1931. P. 117.

Abstrait	مجرد
Accedental	عرضى - حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	الزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليفى بريل)
Anthropolgie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des idées	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, M.	الحسن
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حمى
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط.)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العاية التجريبية
Chosisme	الزعة الشبيهة (دور كيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الخلقى
Consensus. M.	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوجيا
Critique	نقدى (كانط.)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلال - تقهقر - 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 الكتونة
Etre Suprême	الكائن الأعلى
-, grand	الموجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقي (دور كيم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كائط ودور كيم)
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Genres	أجناس
harmonieux	منسجم الأجزاء
Hétérogénéité	اللاتجانس
Honnête	الأمين
Humanité	الإنسانية
Hypothèse	الفرض
Hypothèses directrices	الفروض الموجهة
Imagination	الخيال
Induire	الاستفراء

Infinite	لامتناهى
Interdictions	المهرمات
Intuition sensible	الحدس الحسى (كانط.)
Imperative	آمر - حتمى
Isolément	عزلة
Jugement	حكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, F	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليثى 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	ماوراء الأخلاق
Methodologie, F	علم المناهج (مناهج العموم)
Monde, F	العالم الفيزيقي
Morbide	مرضى - غير سليم - وييل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلاق

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	فهيبي
Negatif	سلبى - القضية السالبة (فى المنطق)
Nombre	العدد
Normal	عادى - مألوف
Noumènes	عالم الأشياء فى ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الانطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرضى - معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليفى بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلّمات الرياضية
Plaisir	اللاذة

- ,Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقي
Pression	الضغط (برجسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوى - علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفي
Quantité	الكم
Quantitative	كمي
Raison, F.	العقل
Rationnelle , nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Réel	واقعي
Règle	قاعدة
Règles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبى
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentations impersonnelles abstraites.	التصورات العامة المجردة
Réprobation., F.	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	ج-زاء
Science de Moeurs	علم العادات الخلقية (ليفى بريل)
Sentiment., M.	الشعور
Simultané	متآنى
Singulier, proposition	القضية المخصوصة (عند كانط.)
Subjective	ذاتى
Substance	مادة
Suicide., M.	الانتحار (دوكايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعى
Symbol	رمز
Symbolique	رمزى
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المهرمات)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totémique	طوطمى
Totémisme	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد - وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	الزعة النفعية فى الأخلق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة المحميدة

Absolute	مطلق
Absolute existence	الوجود المطلق
Abstaact	مجرد
Abstraction	تجريد
Ābsurdity	المحال عقلا
Action, act	فعل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدري (في نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدارية
Amalgamation	إدماج
Analogy	مماثلة
Analysis	تحليل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلاف
Ancestor worship	عبادة الأسلاف
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	الزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	الزعة النشبية (فى الانثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلى (عند كانط)
Arbitrary	تعسفى - تحكمى
Association of ideas	تداعى المعانى
Assumption	إفتراض
Axiom	الأصل الموضوع (فى المنطق الرياضى)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطلق
Causality	السببية - العلية
Change	التغير
—, Social	التغير الاجتماعى
Chaos	العناء - مادة الكون قبل تكوينه - هوى
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمنى
Clan	عشيرة
Class	طبقة (فى المجتمع)

Class	فئة (في المنطق أو حساب الفئات)
Classification	تصنيف
Collective	جمعي
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	معارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية - تكوين
Contact	إحتكاك
Copula	الرابطة (في القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الانعصالي
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

Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعي (عند ماكس شيلر)
Factor	عامل
—,Social	عامل إجتماعي
Family	العائلة (في البيولوجيا والانتروبولوجيا)
Families, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلّة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فلكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صوري
Formal Sociology	علم الاجتماع الصوري (في ألمانيا)
Formalism	النزعة الصورية
Formulas	صنغ
—,Mathematical	صنغ رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	مسألة الانساب - شجرة الانساب

Generalization	تعميم (في المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعي
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	الزعة التاريخية (عند كارل بوبر و كارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (في الانثروبولوجيا الفيزيائية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	الزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيلي (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (في المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطري
Innate ideas	الافكار الموروثة
Inorganic	لاعضوي
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعل
—, Social	التفاعل الاجتماعي
Introspective	إستبطاني
—, psychology	علم النفس الاستبطاني
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قراية
Labour	العمل
—, division of	تقسيم العمل (دور كايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائي
—, Sociological	القانون السوسيولوجي
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الانثروبولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير - الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق - عدم التكيف

Mankind	الجنس البشرى
Marginal	هامشى
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الام
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الانسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا - دراسة الاشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا - علم الاساطير
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زنجى
Norm	معيار
Normative	معيارى
Number	العدد
Numeration	عمالية 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 الايوبية
Pattern	نمط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	للوجود الظاهرى
Phenomenalism	النزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعي
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مساومات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبدأ
Process	عملية
Progress	تقدم
Punishment	عقاب
Quality	الكيف
Quantity	الكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ؛ العنصر (في الانثروبولوجيا الفيزيائية)
Random	عشوائي (في الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلي
Rational insight	حدس عقلي
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

Reason	المعل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبي
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعي
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دور كايم)
Rural	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	مجال
Segment	قسم - شذرة
Segmentary	إنقسامي
Sensation	إحساسي
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر - متزامن - في الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	اجتماعي
Socialism	المذهب الاشتراكي
Socialization	التطبع الاجتماعي
Sociologism	النزعة للسوسيولوجية
Sorcery	العرافة - السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكاني
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحاني
Stability	الثبات
Static	إستاتيكي - ساكن
Statics	الاحصاء
Status	المكانة الاجتماعية
Structure	بناء
—, Social	البناء الاجتماعي

Structural time	الزمان البنائي
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتي
Substance	جوهر مادي
Super-organic	ما فوق العضوي
Super-temporal	ما فوق الزماني (عند ماكس شيلر)
Supra-experimental	ما فوق التجربة
Superstitious	خرافات
Symbol	مصح
Social	المستح الاجتماعي
Symbol	رمز
Symbolic	رمزي
Symbolism	الثرعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Sympathic magic	السحر الانعطافي
Synchronic	متزامن
System	نسق - جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Telcology	الغائية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	التيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	المقيدة الطوطمية
Tractions	نقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial aud error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد - على ونمرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	نفرد - إنفراد

Unity	وحده
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى - حضرى
Urban Sociology	علم الاجتماع الحضرى
Utilitarian	نفعى
Utilitarianism	الزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صدق - صحة
Values., Social	القيم الاجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	تغيرات (فى المنطق)
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الاجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship	عبادة
Worship of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الاجتماع الحيوانى

ملحق الاعلام

إبن سبنا (الشيخ الرئيس) ۹۸

أبيقور Epicure ، ۲۲ ، ۲۳

أرستيب Aristippe ، ۲۲ ، ۲۳

أرسطو Aristotle ، ۱۷ ، ۷۹ ، ۹۸ ، ۱۰۰ ، ۱۴۷ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۶۱ ،

۱۶۲ ، ۱۶۴

أفلاطون Plato ، ۷۹ ، ۸۴ ، ۹۸ ، ۱۰۰ ، ۱۶۱ ، ۱۹۰

إقليدس Euclid ، ۱۵

القشيري (صاحب الرسالة القشيرية) ، ۱۳۲ ، ۱۹۴

أوغسطين Saint Augustin ، ۱۹۱

إيفانز بريشارد (إ. إ.) Evans - Pritchard. E.E. ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹

إينشتين Einstein ، ۱۸۴

باستيد (روجيه) Roger Bastide ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ، ۱۴۹

باسكال Pascal ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۶۴

بارودي Parodi ، ۴۹ ، ۱۲۲

باييه (البير) Albert Bayet ، ۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۶ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸

۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۱۳۰

برجسون (هنري) Henri Bergson ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ،

۱۳۴ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۳

برستياني Peristiany ، ۱۰۶

برنوف Burnouf ، ۸۶

بواس (فرانز) Franz Boas ، ۱۷۰

بواس (جورج) George Boos ، ۶

پوپر (کارل) Karl Popper ، ۱۹۰

بوترو (ایمل) Emie Boudroux ، ۲۳

بوجلیه Bouglé ، ۵۸

یلو Belot ، ۴۹

بیکون (فرنسیس) F. Bacon ، ۱۴۸

تایلور (ادوارد ب. تایلور) Edward B. Tylor ، ۱۰۲ ، ۱۳۵

چاسپرز Jaspers ، ۱۷۶

جال Gall ، ۶

چانیه (پول) Paul Janet ، ۱۶۰

جرانیت (مارسیل) Marcel Granet ، ۱۷۰

جنتزبرج (موریس) Morris Ginsberg ، ۱۲۹ ، ۱۵۶

جورفتش (ج. G. Gurvitch) ، ۲۲ ، ۱۲۰ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۵۸

جیلین Gillen ، ۹۲ ، ۱۰۱

جیرو سالم (ولهلم) Wilhelm Jerosalem ، ۱۷۴

دافی Davy ، ۵۸

سپینوزا (ب.) B. Spinoza ۱۷، ۱۶، ۱۵،

ستارك (ویرنر) Werner Stark ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۸،

سترولو (كارل) Strehlow ۹۲،

سقراط Socrates ۱۲۶، ۳۸،

سكيت Skeat ۸۹،

سوروکین (پتریم) Pitrim Sorokin ۱۸۰، ۱۶۴،

سیای Séailles ۱۶۰،

شمیت (و.) W. Schmidt ۱۵۹، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴،

شیلر (ماکس) Max Scheler ۱۸۸، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴،

فالا Valat ۸۰،

فخته Fichte ۱۲۹، ۳۸،

فریزر (جیمس) Sir James Frazer ۱۵۸، ۱۳۶، ۱۳۵، ۹۲، ۹۰، ۸۶،

فوییه Fouillée ۴۹،

فونت Wundt ۳۰،

فیثافورس ۱۹۰،

فهرم (فرجیلیوس) Vergilius Ferm ۱۲، ۷،

کانط (ایمانویل) Immanuel Kant ۲۴، ۲۳، ۱۷، ۱۶، ۱۴، ۱۲، ۴،

۷۹، ۴۳، ۳۸، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۲۵،

۱۷۲، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۲۹، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۹۸، ۸۰،

۱۹۱، ۱۸۶، ۱۸۰، ۱۷۴، ۱۷۳

۱۵۸، ۹۷، Codrington کودرنجتون

۴، Victor Cousin (فیکتور) کوزان

۲۶، ۲۲، ۱۲، ۶، ۵، ۴، ۳، Auguste Comte (اوجست) کونت

۱۵۶، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۸۲، ۸۱، ۸۰

۱۶۴، Confucius کونفوشیوس

۸۵، ۸۴، ۸۳، Fustel de Coulanges (فوستل) کولانچ

۱۹۴، ۱۳۲، ۱۲۷، Soren Kierkegaard (سورین) کیرکجورد

۱۲۲، ۳۸، André Lalande (آندریه) لالاند

۱۳۳، Andrew Lang (آندرو) لانچ

۱۳۵، Lubbock لبوک

۱۳۳، Martin Luther (مارتن) لوئر

۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸، ۲۲، René Le Senne (رینیه) لوسن

۱۵۶، Robert Lowie (روبرت) لوی

۹۲، J. Long (ج) لونچ

۳۸، Leibniz لیبنز

۶۳، Littre لیتره

۲۶، ۲۲، ۱۹، ۱۸، ۷، Lucien Lévy - Bruhl (لوسیان) لیفی بریل

۶۰، ۵۹، ۵۷، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷

۱۹۲، ۱۶۹، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۳۰، ۱۲۹

مارکس (کارل) Karl Marx ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹

ماکلینان M'Lennan ، ۱۳۵

مانهایم (کارل) Karl Mannheim ، ۱۷ ، ۱۷۲ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷

۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰

موس (مارسیل) Marcel Mauss ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸

۱۵۹ ، ۱۶۰

مولر (ماکس) Max Muller ، ۱۰۰ ، ۱۰۶

موی (پول) Paul Mouy ، ۱۶۴

میل (چون سٹیوارت) John S. Mill ، ۷۲

میرتون (روبرت) Robert Merton ، ۱۸۰ ، ۱۸۱

نیوٹن (اسحاق) Isaac Newton ، ۱۶۴

هاملان (أوكتاف) Octave Hamelin ، ۱۲۱ ، ۱۲۲

هلفتیوس Helvétius ، ۴ ، ۷۳

هوبز (ت.) T. Hobbes ، ۷۳

هوبز (ا.) Hubert. H. ، ۸۸ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰

هوسرل (ادموند) Edmund Husserl ، ۱۷۶

هیگل (ج. و. ف.) G. W. F. Hegel ، ۳۸ ، ۱۸۶

هیدجر Heidegger ، ۱۷۶

هیوم (دافید) David Hume ، ۲۳ ، ۲۴

ملحق المراجع

المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociology Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.
2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.
3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.
4. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris 1954. Presses Universitaires de France.
5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires de France, 1955.
6. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.
7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.
8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.
9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.
10. Boutroux, Emile., *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.
11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Brehler, Emile., *L'histoire de la Philosophie*. Vol II
Paris. 1932.
13. Brunshvicg, Léon., *Le Progrès de la Conscience*, Paris.
1953. Tome Second, Deuxième Edition.
14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome
Premier 5e Edition. Paris. 1907.
15. » » ; *Système de Philosophie Positive*, Edi-
tion Commémorative. Paris. 1942.
16. » » ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome
Quatrième. Paris. 1908.
17. » » ; *Discours sur L'esprit Positif*, Société
Positiviste Internationale, Paris. 1923
18. » » ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome
Troisième Paris. 1908.
19. » » ; *Pensées et Préceptes*, Paris. 1924. Re-
cueillis par Georges Deherme.
20. » » ; *Principes de Philosophie Positive*,
Paris. 1868.
21. » » ; *Philosophie Positive, Résumé par*
Emile Rigolage, Ernest Flammarion.
22. Crésson, André., *Auguste Comte*. Paris. 1947. Presses
Universitaires de France.
23. » » ; *Les Système Philosophiques*, Paris.
1951, Collection Armand Colin.

24. * » ; *Bergson*, Paris. 1958. Presses Universitaires de France.
25. " " ; *Le Problème Moral et les Philosophes*, Collection Armand Colin Paris. 1947.
26. Cuviller, A., *Introduction à la Sociologie*, Paris. 1949. Collection Armand Colin.
27. Davale, Simone., *La Philosophie Générale*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952.
28. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Paris. 1927 Collection Louis-Michaud.
29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions*, Paris. 1953 Classiques Hachette.
30. Durkheim, Emile , *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.
31. " " ; *Les Règles de la Methode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.
32. " " ; *L'Education Morale*, Paris. 1925.
33. " " ; *De Quelques Formes Primitive de classification*, L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1-72.
34. " " ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris. 1950.
47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences*, Neuvième Edition, Paris. 1920.
48. Lalande André., *Vocabutatre 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'Expértence Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris. 1938.
56. » » ; *La Morale et la Science des Mœurs*, Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.
 58. » » ; *Esquisse D'une Théorie Générale de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.
 59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière*, Presses universitaires de France Paris. 1945.
 60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929.
 61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903.
 62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.
 63. Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
 64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris. 1952 Collection Armand Colin.
- المجلات العلمية الفرنسية :
65. *L'annee Sociologique*.
 66. *L'annales Sociologique*.
- المراجع الانجليزية :
67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.
 68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe New York. 1963.
70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press of Glencoe New York. 1962.
71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.
72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company. New York. 1911.
73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition. New York 1949.
74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, *Mediterranean Countrymen*, Mouton. 1963.
75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944.
76. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London. 1946.
77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York. 1949.
78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, *The British Journal of Sociology*, March. 1963. P. 59.
79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.
81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.
82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.
83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.
84. » » ; *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950
85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology*, London. 1932.
86. » » ; *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.
87. » » ; *Sociology*, Oxford University Press. London, New York Toronto. 1949.
88. Geldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.
89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology*. The Philosophical Library, New York, 1945.
90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.
91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : I
Everyman's Library. London. 1939.
94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society*,
Economica, Vol. X, 1943.
95. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty
of Arts, Alexandria University (Alexandria University
Press, Vol. : VIII Dec. 1954).
96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.
97. Johnson, Harry., *Sociology, A Systematic Introduction*,
New York. 1960.
98. Linton, Ralph and Harry 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.

136 « *The Philosophy* »

The Journal of the Royal Institute of Philosophy

Edited by H. B. Acton.

137. « *The Philosophical Review* »

A Quarterly Journal, Cornell University Press.

138. « *The Philosophy of Science* »

139. « *The British Journal of Sociology* »

المراجع العربية

- ١ - ابن سينا « الشيخ الرئيس » أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي .
« الشفاء - باب المقولات » تحقيق الاب قنواتي ومحمود محمد الخضيرى القاهرة : ١٩٥٩ .
- ٢ - الدكتور السيد بدوي .
« أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » - فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر . ١٩٥٩ .
- ٣ - ايفانز بريتشارد .
« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور احمد أبو زيد - الاسكندرية ١٩٥٨ .
- ٤ - دور كايم - اميل .
« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي - ادارة الثقافة ، الفجالة - القاهرة ١٩٥٣ .
- ٥ - دكتور علي سامي النشار .
« المنطق الصوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر » الطبعة الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م .
- ٦ - لوسيان ليفي بريل .
« الاخلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

قاسم القاهرة ١٩٥٢ .

« فلسفة اوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي والدكتور محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٢ .

٧ - لوك لوفافر .

« سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان - بيروت ١٩٥٤ .

٨ - دكتور محمد ثابت الفندي .

« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ .

« الفلسفة الدينية عند الغزالي » مؤتمر الغزالي بدمشق ١٩٦٢ .

« الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج » - مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ - ١٩٥٣
« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب الوثنية والاسلام فيها ، المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا المنعقد في بغداد من ٢٠ الى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ - الكتاب الذهبي - مطبعة مصر - القاهرة ١٩٥٢ .

٩ - دكتور محمد عاطف غيث .

« علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ .

١٠ - دكتور قباري محمد اسماعيل .

« علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق » .
والجزء الثالث « الاخلاق والدين » .
« الأنثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربي ١٩٦٨

١١ - نيقو ماخوس الجاراسيني .
« كتاب المدخل الى علم العدد » بيروت - المطبعة
الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قرة - عني بنشره الأب
ولهلم 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

١٥

تقديم بقلم الاستاذ الدكتور ثابت الفندي

١٩

تسدير الكتاب

الفصل الأول

٢٥

مقدمة عامة ومدخل

٢٨

علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين

٣٢

التوتية كنظرية أونطولوجية

٣٦

فلسفة الأخلاق والدين

٤٠

موقف علم الاجتماع من المطلقات

الفصل الثاني

٤٥

المشكلة الأخلاقية

٥١

فكرة الواجب بين كانط ودوركايم

٥٨

مبدأ استقلال الارادة

صفحة	
٦٢	مشكلة القيم والأحكام القيمة
٧١	« المعيارى » و « النسبى » في الأخلاق
٧٥	مشكلة الانسان والضير الخلقي
٨٠	الير بايه Albert Bayer ودراسة الظواهر الخلقية
٩١	ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني
	الفصل الثالث
١٠١	المشكلة الدينية
١٠٣	تمهيد
١٠٥	مراحل الفكر الديني عند كونت
١٠٧	الظاهرة الدينية عند كولانج Coulanges
١٠٨	الاتجاه الوظيفي التاريخي عند دوركايم
١١١	الدين والسحر
١١٤	التابو Toboo «
١١٦	الدين التوتمي
١١٩	الألوهية والتوتمية
١٢٣	« النفس » مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن

صفحة

١٢٨	التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود
١٣٣	ملاحظات ومراجع الفصل الثالث
	الفصل الرابع
١٣٩	مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين
١٤١	دور كايم كفيلسوف أخلاقي
١٤٤	بين « دور كايم » و « كانط »
١٤٦	هجوم الفلاسفة على فكرة الالتزام الاجتماعي
١٤٨	أخلاق « الضغط » وأخلاق « التطلع »
١٥١	الالتزام الوجودي
١٥٦	الشعور الديني والايان
١٥٨	الدين التوتمي في ميزان النقد
١٦٣	ملاحظات ومراجع الفصل الرابع
١٦٩	خاتمة الكتاب
٢٢٣	موجز بالانجليزية لمحتويات الكتاب
٢٣١	دليل عام
٢٣٣	ملحق النصوص الافرنجية

صفحة

٢٤٣

ملحق المصطلحات

٢٦٧

ملحق الأعلام

٢٧٥

ملحق المراجع

٢٩١

المراجع العربية

٢٩٧

المحتويات