الدين والمجتمع ونظرية المعرفة

قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم

ملف بحثي

2015 / 08 / 28

تنسيق وتقديم:

يونس الوكيلي

المشاركون:

- إيميل دوركهايم
- يوسف صديق
- إيمان الوكيلي
- حسن أحجيج
- روبرت باركين
- رشيد الجرموني
- محمد الحاج سالم
- محمد إدريس
- آن وارفيلد راولز

قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركهايم

الفهرس:

تقديم 3
يونس الوكيلي

دراسات ومقالات:

أصول ما قبل دوركهايم 5
روبرت باركين
ترجمة: إيمان الوكيلي

نظرية المعرفة عند دوركهايم 17
آن وارفيلد راولز
ترجمة: حسن أحجيج

نظرية دوركايم حول التماسك الاجتماعي والانتحار 67
يوسف صديق

ما مصير الدراسات الدينية لولا كتاب "الأشكال الأولية"؟ 77
محمّد يوسف إدريس

في منهج دراسة المعتقدات السحرية من منظور إيميل دوركايم 87
يونس الوكيلي

عروض كتب:

قراءة نقدية في كتاب "الأشكال الأوليّة" 93
حسن احجيج

قراءة في كتاب «الانتحار» 103
رشيد جرموني

نصوص دوركهايمية:

علم الاجتماع الدّيني ونظريّة المعرفة 117
إميل دوركايم
ترجمة: محمّد الحاج سالم

المساهمون في الملف..... 132

تقديم

يونس الوكيلي

1

يعد إيميل دوركهايم (1858-1917) من أهم العلماء الذين اقترنت أسماؤهم بنشأة علم الاجتماع، وعلى الرغم من شهرة علماء آخرين ساهموا في التأسيس، مثل كارل ماركس وماكس فيبر الذين يصف أعمالهم إيمانويل والرشتاين الرئيس الأسبق للجمعية الدولية لعلم الاجتماع بـ "تراث علم الاجتماع"[1]، إلا أن دوركهايم يبقى الأكثر حضورا في تاريخ علم الاجتماع، وأعماله الأقوى إسهاما في إنضاج علم الاجتماع كتخصص منفصل على الأقل عن الاقتصاد الذي كان التخصص الرئيس لكل من ماركس وفيبر.

لقد ظهر جهد تأسيس علم خاص بالمجتمع منذ بداية الحياة الأكاديمية لإيميل دوركهايم. فعندما كان متربعا على كرسي علم الاجتماع بجامعة بوردو وعمره لا يتجاوز التاسعة والعشرين، أصدر كتابيه: "في تقسيم العمل الاجتماعي" و"الانتحار"، ولم تكد تمر سنوات قليلة، وبالضبط سنة 1894، حتى أصدر كتابه الشهير "قواعد المنهج في علم الاجتماع" الذي بوأه مكانة مهمة بين علماء الاجتماع الذين عاصروه. والحقيقة أن هاذين الكتابين- بالإضافة، طبعا، إلى كتاب الأشكال الأولية الذي صدر بعد أن التحق دوركهايم بجامعة السوربون- كانا كفيلين لكي تسود المدرسة الدوركهايمية في فرنسا، خاصة إزاء اسمين بارزين في تلك المرحلة؛ جابرييل تارد (1849-1904) في الكوليج دو فرانس (وهو مؤلف "مبادئ السوسيولوجيا" و"قوانين المحاكاة"، وهو الكتاب الذي كان من أكثر كتب السوسيولوجيا الفرنسية رواجا). ثم روني وورم (1867-1956) في كلية الحقوق، مؤسس المجلة العالمية للسوسيولوجيا، ومؤسس المعهد الدولي للسوسيولوجيا سنة 1894، وجمعية باريس للسوسيولوجيا).

لقد حقق دوركهايم على حد تعبير لورون موشيلي،[2] شهرة كبيرة بفعل تضافر ثلاثة عوامل على الأقل: العامل الفكري، ففي أطروحته "تقسيم العمل الاجتماعي" (1893)، سيعد نفسه، مضادا لسبنسر، وللفردانية والنزعة الطبيعية؛ فالإنسان كائن اجتماعي، وطبيعته الاجتماعية تتشكل من كل ما يتعلمه من المجتمع الذي ينشأ فيه. والعامل السياسي حيث كان معظم شباب الجيل متأثرين بالفكر الاشتراكي بزعامة جان جوريس، فرأى دوركهايم أن السوسيولوجيا موهبة ورسالة سياسية بالمعنى النبيل للكلمة، إنها العلم الذي سيتيح فهم الأزمة الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع الفرنسي وعلاجها. ثم أخيرا العامل المؤسساتي

1- Immanuel Wallerstein, «L'héritage de la sociologie, la promesse de la science sociale», Cahiers de recherche sociologique, n° 31, 1998, pp 9 à 5, Montréal: Département de Sociologie, UQAM.

2- laurent Mucchielli, «La naissance de la sociologie française», *Sciences Humaines*, 2000, Hors Série n°31, pp. 26-31

أو ديناميكية الجماعة، إذ كانت مجلة "السـنة السوسـيولوجية" الذي كان يعمل معه فيها الشباب الاشتراكيون النشيطون في حركة "دريفوس" القناة الرئيسة التي أذكت النقاش السوسيولوجي في تلك المرحلة.

2

في هذا الملف البحثي التي دأبت مؤسسة مؤمنون بلا حدود نشره نهاية كل شهر على موقعها الإلكتروني، ارتأينا أن نعزز الانفتاح العلمي على العلوم الاجتماعية، وهكذا نقترح حزمة من الإسـهامات العلمية التي تلقي الضوء على جوانب متعددة في أعمال إيميل دوركهايم. فبدأنا بدراسـة للباحث البريطاني روبرت باركين ترجمتهما الباحثة إيمان الوكيلي، بعنوان: "أصول ما قبل دوركهايم"، ويتطرق فيها إلى المصادر المعرفية التي تأثر بها دوركهايم. ثم دراسة للباحثة آن راولز التي حاولت بناء نظرية المعرفة لدى دوركهايم، وهي بمثابة المبادئ الفلسفية أو الميتا-قول التي تقوم عليها أفكار دوركهايم.

أما المقالات، فقد تناول الباحث يوسـف صديق إشـكالية التماسك الاجتماعي وعلاقتها بالانتحار كما عرضها دوركهايم في كتاباته. فيما أنجز الباحث التونسي يوسف إدريس مقالا طريفا بعنوان "ما مصير الدراسات الدينية لولا كتاب الأشكال الأولية للحيـاة الدينيـة؟". أما المقال الثالث، فتطرق فيه الباحث يونس الوكيلي إلى منهج دوركهايم في تناول المعتقدات السـحرية في المجتمعات البدائية. وفي قراءات الكتب، قدمنا كتابين لدوركهايم، هما "الانتحار" للباحث رشـيد الجرموني، ثم كتاب الأشـكال الأولية للحياة الدينية للباحث حسـن أحجيج. ولم نشـأ أن ننهي هذا الملف دون التعامل المباشر مع نصوص دوركهايم، وأنجز الباحث التونسي محمد الحاج سـالم ترجمة لمقدمة كتاب الأشكال الأولية المعنونة ب "نظرية المعرفة وعلم الاجتماع الديني"، والتي لم يسبق أن ترجمت إلى العربية.

أخيرا، أملنا أن يقدم هذا الملف البحثي قيمة نوعية في حقل الدراسـات الاجتماعية عموما، ويسهم في تقريب القارئ من المفاهيم الأساسية لدوركهايم وطرائقه في تحليل الظواهر الاجتماعية.

أصول ما قبل دوركهايم[1]

روبرت باركين[2]
ترجمة: إيمان الوكيلي

التقليد الفرنسي للأنثروبولوجيا؟

دعُوني أبدأ بسؤال بلاغي: هل هناك تقليد أنثروبولوجي فرنسي ذو أهمية معتبرة؟ قد يبدو غريبا طرح هذا السؤال عند البدء بمجموع المحاضرات المخصصة لهذا التقليد. لكن في الواقع، الحالة الفرنسية تنطوي على تناقض غير موجود في الحالة البريطانية أو حالة الولايات المتحدة، والمستبعد أيضا في الحالة الألمانية، على الأقل بالقدر نفسه. بكل بساطة، كان هناك دائما تقسيم واضح للعمل في فرنسا، أكثر من أي مكان آخر، بين من أنتج النظريات والمناهج الرئيسة ذات الأهمية في الأنثربولوجيا، وبين من قام بجمع البيانات الإثنوغرافية في الميدان[3]. لا يعني ذلك أن علماء الأنثروبولوجيا الفرنسية غير مدركين للنظرية أو أنهم لم يسهموا فيها، أي، بعيدين عنها. لكن لا يوجد مثيل بين فرنسا وتقليد البريطاني Bronislaw Malinoski الذي، وفي مرحلة من مراحل تطور تبنيه للتقليد الأنثروبولوجي الوطني، ابتكر مناهج متينة في العمل الميداني، وأنتج نظريات أقل متانة على أساسها، وإن بشكل جزئي، وقام بتدريس الأنثروبولوجيا من خلالهما، وبالتالي دفع بالأجيال اللاحقة للسير وفق نموذج الجمع بين النظرية والممارسة.

أما ما يخص الدفع بالعمل الميداني وتدريسه، فيبقى كل من موس وكريول أقرب المتنافسين، على الرغم من وجود تقسيم واضح للأدوار بينهما. وكما أكد العديد من طلابه ومعاصريه، فإن موس اعتاد بشكل كبير دراسة الشعوب غير الأوروبية، لكنه في الحقيقة درسهم أكثر عن كثب عند قيامه برحلة استغرقت ثلاثة أسابيع إلى المغرب قصد دراسة طقوس الرقص[4] عام 1909.

1- هذه الدراسة مستلة من كتاب:

One Discipline ,Four Ways :British ,German ,French ,and American Anthropology .By Fredrik Barth ,Andre Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman With a Foreward Chris Hann .University of Chicago Press.157-169 ,2005 ,

2- أنثروبولوجي بريطاني، متخصص في القرابة والأنثربو لوجيا الفرنسية وأنثروبولوجيا أوروبا وجنوب آسيا. يدرس منذ 1990 في عدة جامعات، منها: جامعة برلين، ألمانيا، وجامعة أوتكل، الهند وغيرهما. نشر العديد من الدراسات في «المجلة الأنثروبولوجية للثقافات الأوروبية» Anthropological Journal of European Cultures، من أحدث أعماله: «القرَابة: مدخل إلى المفاهيم الأساسية» (1997)، و»خارج الدراسة، داخل الميدان: النظرية والممارسة الإثنوغرافيتين في فرنسا» (2010). كما نشر العديد من الكتابات الأنثروبولوجية الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية.

3- Adams, W. Y. 1998. The Philosophical Roots of Anthropology. Stanford, Calif: Center for the study of Language and Information, P. 373-77

4- يقصد دراسة:

Mauss Marcel, «voyage au Maroc», (compte rendu d'un voyage effectué en 1929,) L'anthropologie, 40, pp. 453456-. Paris. (المترجمة)

وبـدل ذلك، فقد كان دوره يتمثل في تدريس الإثنوغرافيا في ضوء النظرية الدوركهايمية في الفترة ما بين الحربين العالميتين. أما بخصوص كريول، وعلى الرغم من التأثير الخاص الذي خلفه في فرنسـا من ثلاثينيات إلى خمسـينيات القرن الماضي، من خلال ممارسـة العمل الميداني، وأيضا ما يتعلق بمحاولات ربط الأنثروبولوجيا بالفن والأدب، فإنه لم يسـتطع أن يمزج نشـاطه بعمق نظري. وبفعل تأثيره، مثله مثل موس، فقد عمد على مر السـنين الكثير من الأنثروبولوجيين الفرنسـيين إلى اتخاذ موقف صارم ضد ما هو نظري، وفضلوا من خلاله التأكيد على الإثنوغرافيا أكثر من النظرية كأساس حقيقي للأنثروبولوجيا.

وطبعا هناك الآن مجموعة مهمة من الأدب الإثنوغرافي الممتاز في فرنسـا، ولكن غير واضح تماما لماذا تأخر العمل الميداني المتقـن. وطبعـا، لم يحدث هذا إلا بعد الحرب العالمية الثانية، سـواءً على المسـتويين الكمي أو النوعي، رغم أنشـطة كريول المثيرة للجدل في الفترة ما بين الحربين العالميتين. يتمثل أحد الأسباب في أن المدرسة النظرية المهيمنة المحيطة بإميل دوركهايم ظلت على مقربة من السوسـيولوجيا الأوروبية حتى وقت متأخر جدا من المسـار المهني لدوركهايم، لتصبح بشـكل ملحوظ أكـثر أنثروبولوجية فقط عندما اقتبس موس من دوركهايم بعد الحرب العالمية الأولى. والحقيقة أن الأنثروبولوجيا كانت كلمة بغيضة شـيئا ما بالنسبة إلى دوركهايم، كونها استحضرت ذكريات المدرسـة البريطانية في القرن التاسع عشر، كما أن تفسيراتها للدين استوجبت، على كل حال، الاعتراض حسب دوركهايم.

ومع ذلك، فقد شجع كل من موس وروبرت هيرتز على إدراج الشعوب غير الأوروبية في المشروع الدوركهايمي بشكل كبير، مـما دفـع، من حيث المبدأ، بالمزيد من العمل الميداني. وبالتأكيـد، فالمجموعة التي تدخل في دائرة دوركهايم كانت على وعي متزايد بأن البريطانيين كانوا متقدمين كثيرا عليهم في هذه الشعبة، إن لم يكن في المجال النظري ككل. وهكذا اتخذوا خطوات لفعل شيء حيال ذلك. وأبرز هذه الجهود على الخصوص كانت رحلة هرتز لمدة ستة أسابيع إلى جبال الألب الإيطالية في سنة 1911، حيث قام بدراسة طائفة كاثوليكية يشرف عليها القديس بيسو المنعزل هناك. ومع ذلك، لم تتم الموافقة على ذلك تماما من قبل زملائه، الذين طالما راودهم الشك من أي شيء تفوح منه رائحة الفولكلور، وهي الطريقة التي كانت توصم بها الأسئلة الإثنوغرافية في أوروبا في هذه المرحلة، بل وحتى في وقت لاحق[5].

الأمر الآخر الذي يمكن أن يعيق العمل الميداني يتمثل في أن الدوركهايميين كانوا دائما رافضين لأرنولد فان جينيب Arnold van Gennep وأعماله الميدانية المناقضة تماما للنظرية الأنثروبولوجية الدوركهايمية السـائدة في جميع أوروبا آنذاك[6]. فرحلة هرتز القصيرة كانت لإثبات النقطة الأساسية للعمل الميداني الدوركهايمي قبل الحرب العالمية الأولى. وإذا تركنا جانبا رحلة موس الأقصر إلى المغرب، وحده هنري بوشات Henri Beuchat قام بمحاولة أخرى لزيارة الإسكيمو، حيث لقيّ المستكشف القطبي أكثر من الأكاديمي حتفه غرقا على متن سفينة في القطب الشمالي، وهكذا غرقت معه كل الملاحظات التي تمكن من جمعها.

والصحيح أن الزيارة تمت عام 1929وليس عام 1909 كما ذكر باركين.

5- Cole, J. 1977. ''Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe.'' Annual Review of Anthropology 6: 349-78 ; Abélès, M.1999. ''How the Anthropology of France Has Changed Anthropology in France: Assessing New Directions in the Field.'' Current Anthropology 14: 404-8

6- هنا تم حذف عبارة «كما سيأتي التفصيل فيه في المحاضرة القادمة».

لقد كان لفرنسا كقوة استعمارية، بطبيعة الحال، نصيب من هواة الإثنوغرافيا، والإداريين، والمبشرين، وضباط الجيش، وأمثالهم، لكن عملهم كان هامشيا من الناحية النظرية مثل نظرائهم في بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وألمانيا، وهولاندا. ففي البداية، لم تكن الدراسات الميدانية التي شجعها موس في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي أبحاثا ميدانية طويلة المدى باللغة المحلية، بل كانت أكثر من بعثات متنوعة، مثل رحلة كريول Griaule عبر إفريقيا، التي انطلقت من دجيبوتي إلى دكار، أو رحلات كلود ليفي ستراوس Claude Levi-Strauss حول الأمازون. على العموم، فقد شكلت الأنثروبولوجيا الفرنسية لفترة ما بين الحربين مرحلة انتقالية بين الأنثروبولوجيا النظرية والممارسة الميدانية طويلة المدى من النوع الذي أُحدث في الأنثروبولوجيا البريطانية بواسطة و. ش. ر. ريفرز W. H. R. Rivers وزملائه طوال المائة عام الماضية، ومثل بعثة ثوريس سترايت Straits Torres التي يمكن اعتبارها الأكثر شهرة. وعلى الرغم من استقرار كريول Griaule وزملائه مع دكون The Dogon خلال هذه المرحلة، فقد أصبح العمل الميداني المالينوسكي (نسبة إلى مالينوسكي Malinowski)، عملا مدرسيا مؤسِّساً في فرنسا بعد الحرب.

يمكن أن تقارَن مسألة الفجوة بين التطور النظري والممارسة الإثنوغرافية في فرنسا مع صعوبة أخرى تتمثل في الإهمال الذي تعرض له معظم المنظرين الفرنسيين. بينما تعد هذه الحدود أكثر وضوحا على وجه العموم في التقليد الأنجلوساكسوني. في فرنسا، علينا أن نسأل: من بين المنظرين، من يمكن أن نعدهم أنثروبولوجيين؟ هل نعد على سبيل المثال دوركهاييم فيلسوفا أم نعده عالم اجتماع؟ وهل نعد ليفي ستروس Strauss-Lévi فيلسوفا أم أنثروبولوجيا؟ هل نعد موس Maussوبيير بورديو Pierre Bourdieu كعالمي اجتماع أم أنثروبولوجيين؟ هل نعد فوكو Foucault مؤرخا أم عالم اجتماع؟ حسب ملاحظات أدامزW. Y. Adams[7]، هناك أيضا وعي كبير من الالتزام الشخصي الاختياري للنظرية في فرنسا الذي يشكل ويحدد تعريفا شاملا لمهنة المنظر: التحولات الفكرية الجذرية التي قام بها ريفرز Rivers في بريطانيا أو مارشال سهلينز Sahlins Marshall في الولايات المتحدة ستبقى خارج التفكير.

نتيجة واحدة لهذه العوامل، وهي أنه في الوقت الذي تعتبر الإثنوغرافيا الفرنسية في الدرجة الأولى من حيث الجودة، وإجمالا، ملتزمة بالنظرية بشكل واضح، فهي غالبا ما تظهر على أنها مهتمة بالتحليل الإثنوغرافي الدقيق أكثر من الجُهد المقارن النظري. وهذا غالبا ما يكون صحيحا في مكان آخر بطبيعة الحال. لكن، بينما يعتمد علماء أنثروبولوجيا الممارسة الميدانية على بعضهم البعض في تقاليد أخرى، تقوم التخصصات التي لا تعتمد على الممارسة الميدانية بتوليد نظريات خاصة بها بالاعتماد على أدواتها. كما أنهم أكثر ميلا إلى فعل ذلك مباشرة من خلال الإثنوغرافيا، بما في ذلك ما يقوم به الآخرون. تبقى هذه مفارقة، نظرا للحكمة الواردة في بعض الأوساط كون أن الفرنسيين معجبون بنظرياتهم المبنية على الخيال، في حين أن البريطانيين لا يستطيعون تجاوز الوقائع: في الحقيقة، الفظيع هو أن كثيرا من الإثنوغرافيا الفرنسية هي تجريبية من حيث الصرامة، ولكنها ليست طموحة نظريا[8].

7- Adams, W. Y. 1998. The Philosophical Roots of Anthropology. Stanford, Calif.: Center for the study of Language and Information, P. 377

8- Clifford, J. 1983. ‘’Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule’s Initiation.’’ In Observers Observed: Essays

من المؤكد أن ثمة علماء أنثروبولوجيا فرنسيين نجحوا في الجمع بين النظرية والممارسة على الطريقة الأنجلوساكسونية، مثل لويس دامونت Louis Dumont (الذي قام بالتدريس بجامعة أوكسفورد لمدة أربع سنوات في أوائل الخمسينيات، وفي أوج شباب إيدوارد إ. إيفانس بريتشارد Pritchard-Evans .E Edward)، وموريس غودولييه Maurice Godelier، وغيرهما من الماركسيين. ومع ذلك، فمن الواضح أن النظريات المبنية على الخيال في فرنسا عموما ليست حكرا على الإثنوغرافيين. على الأصح، هي نظريات تم توليدها من قبل مفكرين متخصصين. وعلى الرغم من أنهم قد يستخدمونها عند الاقتضاء، فإنهم يعدون الإثنوغرافيا مجرد أداة من بين العديد من الأدوات في بناء النظريات ذات الطبيعة الاستنتاجية التي غالبا ما تكون واضحة كليا. وفي الغالب عندما يستعملون الأنثروبولوجيا، فهو لمجرد توفير دعم بأثر رجعي للنظريات التي طوروها بشكل مستقل عنها. هذا واضح بشكل كبير في حالة ليفي ستراوس، وبخصوص تركيز دوركهايم على الوقائع، ففي الممارسة عرّف نفسه على أنه عقلاني أكثر من كونه وضعي، فضلا عن كونه تجريبي.

في هذه المحاضرات،[9] سأركز أساسا على المنظرين الذين تمت مناقشتهم أكثر، لكنني سأتناول عند الحاجة الفصل بين النظرية والإثنوغرافيا في فرنسا، وسأقوم أيضا بمناقشة مطولة لرواد الممارسة الميدانية. غير أنني، في بقية هذه المحاضرة الافتتاحية، سألقي نظرة على أسلاف السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الأساسيين في فرنسا، فضلا عن أصول التخصص سالف الذكر في المتاحف الفرنسية وجمعيات المثقفين في القرن التاسع عشر.

مونتسكيو وروسو: أصول ما قبل الثورة للفكر الاجتماعي الفرنسي

إذا لم يتعلق الأمر بالعمل الميداني المبتكر، من الأكيد أنه بإمكان فرنسا احتلال موقع الصدارة فيما يخص الأفكار التي شكلت الأنثروبولوجيا النظرية والتطبيقية. في الواقع، إنها تستحق المرتبة الأولى من حيث إنتاجها لكاتب حديث في وقت مبكر جمع بين الاهتمام بالعادات الأجنبية والغريبة للشعوب الأخرى، ومحاولة تنظيم المعرفة حول المجتمعات البشرية بصورة أكثر أو أقل موضوعية، ويتعلق الأمر بمونتسكيو. وهنا، أيضا سأقوم بدراسة روسو Rousseau، وبعد ذلك سان سيمون Saint-Simon وكونت Comte.[10]

عموما، إن كل هذه الشخصيات، إما أنتجَت أو كانت نتاجا لعصر التنوير، الطابع الذي هيمن على الفكر في أواخر القرنين السابع والثامن عشر، والمرتبط بفرنسا على وجه الخصوص. وللحفاظ على مكانة للعقلانيين، فقد كانت ردة الفعل

---

on Ethnographic Fieldwork, ed. G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press. ; Weber, F. 2001. ‘’Settings, Interactions and Things: A Plea for Multi-Integrative Ethnography.’’ Ethnos 2: 479

9- بعد باركين هذه المحاضرة افتتاحية بالنظر إلى أربع محاضرات أخرى تلتها وهي: «زمن دوركهايم»، و»موس والدوركهايميون الآخرون وتطورات ما بين الحربين»، و»البنيوية والماركسية»، و»الممارسة والتراتبية ومابعد الحداثة». وكلها تحت عنوان أكبر «الانثروبولوجيا في البلدان الناطقة بالفرنسية». (المترجمة)

10- Aron, R. 1968. Main Currents in Sociological Thought. Harmondsworth: Penguin. ; Lukes, S. 1973. Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study. London: Allen Lane. ; Shilling, C., and P. A. Mellor. 2001. The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life. London: Sage. ; Swingewood, A. 1984. A Short History of Sociological Thought. London: Macmillan.

بداية القرن التاسع عشر تجاه عصر الأنوار مختلفة عما كانت عليه في ألمانيا، حيث تم رفض العقلانية الكونية الفرنسية كليا لصالح التشويه المتزايد للعنصرية الثقافية والعرقية لمذهب جوهان فون هردر Herder von Gottfried Johann المتعلق بخصوصية الثقافات. هكذا بلغت لاعقلانية نتشه ذروتها، وحددت هوية القائد والدولة من خلال هيجل، وأخيرا الجرائم العنصرية النازية. وطبعا، فقد أنتجت فرنسا أيضا عنصرية أرثر دو كوبينو Gobineau de Arthur وبول بروكا Broca Paul ومجموعة علم النفس الجماهير لكوستاف لو بون Bon Le Gustave، وكلاهما أثرتا على النظرية الفاشية[11]. لكنها على المدى الطويل أصبحت هامشية بالنسبة إلى الفكر الفرنسي.

من أجل أهدافنا العاجلة، المهم هو تأثير شخصيات بداية عصر الأنوار على دوركهايم، والذي يُعد عملها وميراثها أساسيا في نواح كثيرة لهذه المحاضرات. والحقيقة أن مفهوم البعد الاجتماعي المشترك بالنسبة إلى الحياة البشرية التي تصبح بواسطتها أفكار وممارسات الفرد ملغزة، حيث إن ما هو اجتماعي يتدخل في إدراكنا المباشر للعالم، هو موضوع ثابت على الأقل منذ جان جاك روسو Rousseau Jacques-Jean حتى جان بودريار Baudrillard Jean وبرونو لاتور Latour Bruno. ولأنه تمّت معاملة دوركهايم في كثير من الأحيان على أنه نقطة ارتكاز هذه النزعة، سأواصل في جزء هنا تضمين ردود فعله حيال هذه الشخصيات واستخدامه لأفكارهم.

يحتل مونتسكيو Montesquieu (1689-1755) أهمية خاصة في سياق الفكر الدوركهايمي، كونه موضوع الأطروحة اللاتينية لدوركهايم التي ترجمت للغة الإنجليزية مؤخرا[12]. فمونتسكيو، الرجل النبيل الذي عاش أزمة دائمة إثر الحكم الاستبدادي الفرنسي في القرن الثامن عشر، أنتج أكثر أعماله أهمية من وجهة نظر السوسيولوجيا الحديثة في سنة 1748، تحت عنوان: «روح القوانين»[13]. لا يبدو للوهلة الأولى أن هذا العمل يمثل أي شيء جديد كونه يناقش خصائص ومزايا مختلف أنواع الدساتير بطريقة سطحية تشبه العديد من الكتابات، سواء من العصور القديمة (كتابات أفلاطون وأرسطو) أو عصر النهضة (مثل كتابات ميكيافيلي Machiavelli). في الواقع، فقد عرض مونتسكيو أنواعا مماثلة، رغم أنها غير متطابقة تماما، كالملكية، الديمقراطية، والحكم المطلق-الاستبدادي. ومع ذلك، إذا أجرينا تحقيقا إضافيا، فسنجد اختلافات استشرافية مهمة.

يميل الكُتّاب إلى إصدار الأحكام وتفسير القوانين بالرجوع إلى الدوافع الإنسانية، خصوصا الشخصيات التاريخية العظيمة، بما في ذلك المشرّعين أمثال سولون Solon أو ليكورگس Lycurgus؛ وفيما يخص الجزء الأكبر، نجد مونتسكيو قد وضع الدوافع الفردية بعيدا عن تفسيراته. وعموما، فتقديراته ليست حاسمة، رغم أن ما اقترحه أحيانا اعتبر أفضل الخيارات في حالات استثنائية. والأهم من ذلك هو اهتمامه بالدساتير التي وفرت له أساسا للنظر في أنواع المجتمع التي ترتبط بها. أدى به هذا إلى استخدام شكل من أشكال الاختلاف المصاحب له كأداة تحليلية. وبالتالي، فالجمهوريات، إما الأرستقراطية أو الديمقراطية، كان

11- Neocleous, M. 1997. Facism. Buckingham: Open University Press.

12- Durkheim, E. 1897/1997. ‘’On the Work of Taine.” In Montesquieu: Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit, ed. É. Durkheim. Oxford: Durkheim Press.; Lukes, S. 1973. Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study. London: Allen Lane. P. 279-82

13- Montesquieu, C. d. 1949. The Spirit of the Laws. New York: Hafner Press.

يحركها الصالح العام. في حين أن الملكيات كانت تخضع لمبدأ فصل السلط وكذا الطبقات الاجتماعية. وكانت الملكيات محط تركيز مختلف الاهتمامات، رغم أن النظامين أنتجوا، على الأقل، أوضاعا للحرية من خلال المنافسة بينهما. الحكم المطلق، من جهة ثانية، كان يتألف فقط من الحاكم والشعب المستعبَد. النظامان، كما قال، كانا أكثر ملاءمة للشعوب الآسيوية الممتدة (مثل شعب تركيا وإيران والصين)، في حين أن الأنظمة الملكية كانت ذات حجم متوسط، وكانت الجمهوريات عبارة عن وحدات صغيرة، وكلاهما كانا أكثر ملاءمة للتعقيدات الكبيرة المزعومة للشعوب الأوروبية. الشعوب الأخيرة كانت أيضا مسيحية، ليست إسلامية أو هندوسية أو كونفوشيوسية، رغم أن مونتسكيو ميّز بين البروتستانت المحبين للحرية والكاثوليك المستبدين. كما اشتمل مشروع مونتسكيو الإجمالي على المجتمعات "البدائية الوحشية" و"البربرية غير المتمدنة"، اللتان تفتقران إلى نظام الدولة، وعرفت بارتباطها بالصيد والالتقاط والرعي.

مع ذلك، ونظرا لتأثير الأحوال البيئية، خصوصا المناخية منها على المجتمعات وقوانينها، استحضر مونتسكيو بشكل واضح العوامل الخارجية غير الاجتماعية من النوع الذي اعتاد دوركهايم رفضها. أكد دوركهايم، في أطروحته حول مونتسكيو، على أن مونتسكيو وقع له خلط بين الأسباب الأيديولوجية الخاصة بالمجتمع لإدخال القوانين، وبين الظروف الموضوعية التي تم إدخال تلك القوانين في سياقها بشكل فعلي. كما أنه ناقش مطولا استخدام مونتسكيو للمصادفة تفسيرا انتهاك القانون من قبل الفرد، والتي فضل دوركهايم اعتبارها انحرافا عن القيم الاجتماعية. في المقابل، لاحظ دوركهايم بإعجاب أن مونتسكيو لم يُولِ أيَّ اعتبار لإرادة الفرد الحرة، اعترافا منه أن القوانين تعبر عن المُثل الاجتماعية، وأنه كان على استعداد للتفكير بطريقة استقرائية في بعض الأحيان، رغم أن سمة المنطق الاستنتاجي- الاستدلالي للمفكرين السابقين كانت لا تزال ظاهرة في بعض الأحيان. حتّى أن دوركهايم ادّعى أن تمييزه الخاص بين التضامن العضوي والتضامن الميكانيكي كان مرهونا بمعالجة مونتسكيو للنظام الجمهوري والملكي على التوالي، آخذا بعين الاعتبار امتيازات النظام الملكي وافتقار النظام الجمهوري لذات الامتيازات. أساسا، وعلى الرغم من ذلك، فقد اتخذ مونتسكيو خطوات مهمة إلى الأمام في تصنيف المجتمعات إلى أنواع ينبغي أن ينظر إليها كمجموعات مندمجة-متكاملة يمكن دراستها عن طريق القوانين الخاصة. إضافة إلى أنه كان من بين السبّاقين إلى استخدام مفهوم القانون السوسيولوجي الذي يختلف عن القوانين الأخلاقية التي تفرضها المجتمعات سعيا وراء أهدافها الخاصة.

إن الكاتب الآخر الذي كان له تأثير بالغ على دوركهايم هو روسو (1712-1778)، الذي جمع ستيفن ليوكس بينه وبين مونتسكيو في مناقشته المتعلقة بتأثيرات دوركهايم[14]. بينما كان مونتسكيو مدافعا عن الطبقة الأرستقراطية التي ينتمي إليها، كان معاصره الجينوفي روسو، المصاب بالوسواس والمضطرب اجتماعيا، مصدر إلهام للعديد من الثوار مستقبلا، والذي كثيرا ما يوجه إليه اللوم فيما يتعلق بالثورة الفرنسية وجميع المؤيدين للديكتاتورية التي تلت الحدث. ومع ذلك، فروسو معروف أكثر من أي أحد بدعوته المباشرة (أي غير التمثيلية) للديمقراطية، واقتراحه، المتناقض بوضوح، على أن حرية الفرد ازدادت من خلالها لتصل إلى أعلى مرتبة اجتماعية. حسب روسو، رغم أن البشر ذو طبيعة اجتماعية تضامنية، فإنَّ المؤسَّسات التي

14- Lukes, S. 1973. Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study. London: Allen Lane. P. 28288-, 125-28

أنشؤوها كثيرا ما استعبدتهم. والحل بالنسبة إليه، هو العمل معا في إطار عقد اجتماعي يمكنها من الهيمنة كمجموعة. عندئذ فقط، تكون كل من العدالة والنظام ممكنين من خلال التعبير عما سماه روسو بالإرادة العامة. ومع ذلك، فالإرادة العامة لم تكن مجرد تجميع، بل كانت أكبر من مجموع الإرادات الفردية التي تصنف وتستبدل معا. فمعارضة الإرادة الفردية يعني معارضة الذات، وبالتالي، الحد من حريات الفرد داخل المجتمع. ولقلب هذا المنظور السلبي بآخر إيجابي، من الممكن الكشف عن أصل فكرة دوركهايم لاحقا، وهي أن عبادة إله ما هي عبادة المجتمع، وبالتالي عبادة الذات أيضا.

في الحقيقة، إن دوركهايم نفسه سلط الضوء على فكرة روسو تعبيرا عن قيم المجتمع، لأنها تطابق بشكل واضح مفهومه الخاص للوعي الجمعي. بالإضافة إلى أنه اتفق مع موقف روسو على أن الحياة الاجتماعية وحدها تتم فعلا من أجل الفرد، وأنها تتطلب الاندماج الذاتي للفرد مع الجماعة الكبيرة. لكنه انتقد روسو في افتراضه أن حالة الطبيعة انبثق منها الإنسان وأنشأ المجتمع، رغم أن هذا ربما كان موجها بكل معنى الكلمة في حالة روسو، وليس جزء من التاريخ التأملي كما ذهب إلى ذلك هوبس. فبالنسبة إلى دوركهايم، بلغ هذا حد إنكار طبيعة المجتمع نفسه، وجعل المجتمع يبدو اصطناعيا. اعتقد دوركهايم أن مجتمع روسو كان نتاج العقل البشري، وأنه أُنْشِئَ لخدمة الفرد، لكنه في واقع الأمر كان خارجيا، ومنطقيا سابقا عن الفرد. ومع ذلك، اعتقد أن البيداغوجيا غير الناضجة لروسو، خاصة في كتاب إميلي (1762-1993)، كان بالإمكان تفسيرها على أنها اعتراف بمكانة التربية في تغيير طبيعة الإنسان، وبالتالي جعله جزءا من الكل الأكبر؛ أي المجتمع. كانت التربية إلى حد كبير مسألة تحفيز لمقاومة المعتاد عند الطفل ضدا في الجانب الطبيعي، ومن أجل الأهداف المشتركة الكبرى. على الأصح، وكفوكو في وقت لاحق، فقد رأى دوركهايم في "إميلي" غرسا للانضباط الذاتي من خلال موضوعية هذه الأهداف الجماعية، الأمر الذي جعل المصادر الخارجية للانضباط أقل ضرورة. وبالتالي، أصبحت فكرة روسو مظهرا أساسيا لتدريس دوركهايم المبكر للتربية.

سان سيمون وكونت: ردود لفعل القرن التاسع عشر المبكرة على عصر الأنوار

أدت هزيمة نابليون عام 1815 إلى ردة فعل سياسية وفكرية في فرنسا؛ فلقد قدم مشروع عصر الأنوار لاستبدال طقوس المامبو جامبو[15] الدينية بنزعة فردية عقلانية سمحت برد فعل معاكس لعصر الأنوار قبلت بالانسحاب النهائي للدين المتعارف عليه، لكنها لم تقبل بالأنانية التي ارتبطت الآن بالاحتفال بالفرد. ولقد رأى العديد من مفكري بداية القرن التاسع عشر، وبالذات في فرنسا، أن هناك ضرورة لحماية الجوهر الروحي لأديان الماضي، ولكن بشكل علماني وإنساني يقلل من أنانية عالم الجمود السياسي الذي اختلط بالتطور الصناعي التجاري. لهذا بدأوا في تطوير نماذج عضوية للمجتمع وضعت الحدس فوق العقل كطريقة لمواجهة النزعة الفردية لعصر الأنوار.

بطبيعة الحال، فالفِرق الدينية كانت متواجدة أثناء الثورة الفرنسية، لكن يبدو أنها أصبحت بارزة أكثر في الأجيال اللاحقة. فقد سعى كونت كلاود هنري دو سان سايمون Simon-Saint de Henri-Claude Comte (1760-1825)، الرجل الأرستقراطي غريب الأطوار، إلى نشرها كبدائل عملية للدين فوق الطبيعي، وشجب اللاأخلاقية الفردانية لإنكارها وجود الله وأنانيتها، وذلك في عمليه: "إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي" (1821) و"النظام الصناعي" (1821).

15- عبارة تقال للتعبير عن الكلام غير مفهوم أو الخالي من المعنى. (المترجمة)

حسب سان سايمون، كان المجتمع فوق الفرد supra-individual وعضوي، وتراتبي من حيث كونه يحتاج في واقع الأمر إلى القيادة، وديني من حيث إنه لا يمكن أن يعمل بطريقة صحية دون نوع من العبادة التي يمكن أن تكون ذات نشاط رمزي مركز ومصدر إلهام أخلاقي للمجتمع. فمن وجهة نظره، رأى سـاينت سـايمون Simon-Saint في أن المجتمع الصناعي أوائل القرن التاسع عشر نافع في معظم هذه النواحي، رغم أن الفطرة في هذا المجتمع الجديد كانت تستبدل بالاستحقاق تدريجيا كأسـاس للقيادة، وكانت ما تزال هناك كل من القيادة والروابط الأساسـية بين مختلف أجزاء المجتمع، وبين الفرد والمجتمع. وللبدء بفكرة سـان سـايمون، كان هذا كافيا؛ لكنه في وقت لاحق دعا أيضا إلى دين إنسـاني سيحتفل بهذا الشكل الجديد من التماسك من جهة ويمنحه أساسا أخلاقيا من جهة أخرى.

وعلى الرغم من أن رؤية سـان سـايمون كانت بالكاد ديمقراطية، فقد رأى أن المجتمع الصناعي كما هو، يتضمن في عمقه ما نسـميه اليوم بالمجتمع المدني؛ أي بمعنى أن الوحدات التي كانت على حد سواء مستقلة عن الحكومة وهي نفسها مرتبطة فيما بينها في جمعيات حرة تتمتع بالاسـتقلال السـياسي من خلال نظام تقسيم العمل. وقد كان هذا بمثابة تحول من الأنظمة السـابقة للحكم الاسـتبدادي المباشر للرعية في المجتمع الأوروبي. كان منهج سان سيمون يُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية بما فيه الكفاية ومتجذر في التأريخ العلمي ليقول عنه فريدريك إنجلز Engels Friedrich أنه اشـتراكي، ويعده دوركهايم كذلك اشـتراكيا، والمُؤسِّـس الحقيقي لعلم الاجتماع. وأُعجِب به دوركهايم إعجابا كبيرا بتأكيده على الطبيعة الدسـتورية للمجتمع الحديث، في حين انتقد تركيزه الحصري على النُّظُم الاقتصادية في بداية فكره.

ذهب مفكر آخر، وهو أوغست كونت Compte August (1798-1857) أبعد من معاصريه وسعى إلى الجمع بين نوع العبادة التي دعا إليها سابقه سان سايمون، وبين العلم الجديد الذي سمي في البداية بالفيزياء الاجتماعية، متعقبا في ذلك سان سايمون، وعلم الاجتماع المتأخر[16]. ورغم أن كونت، بدلا من سان سايمون، ارتبط بإحداثه للفلسفة الوضعية مصطلحا ومفهوما، لا يمكـن وصفـه بالعالم المحايد الذي جمع حقائق من غير نظام أو منطق. على الأصح، فقد كان مهموما بوضع أسـاس علمي لدسـتور يكون مقبولا مجتمعيا في المسـتقبل. وما هو روحي لهذه الغاية، كان يتحد مع ما هو علمي. في الواقع، توافقا مع برنامج مكافحة التنوير program Enlightenment-counter المشـار إليه سابقا، فقد رأى كونت أن استبدال العالم بالكاهن هو مصدر تفوق في المجتمع. تحول مشـابه يتعلق بدور النخب التي أصبحت طبقة صاعدة من رجال أعمال أغنياء – منتجين صناعيا ومهيمنين؛ بل وأيضا تجار، بدل محاربين أرستقراطيين. وعلى الرغم من أن عصره كان في حالة تغير مستمر، فقد اعتقد كونت أن العالم والصناعي سـينتصران في نهاية المطاف على الجندي والكاهن. كان من مهام السوسيولوجيا دعم هذا الاتجاه، باعتبارها من أبرز العلوم. وعلى وجه الخصوص، فعلى علم الاجتماع تولي المجموعة العلمية وتقييم البيانات السوسـيولوجية التي من شـأنها أن تثبط المنافسـة الاقتصادية المفرطة وضمان تنفيذ النخبة لواجباتها الاجتماعية في علاقتها مع بقية المجتمع. ومثل سان سايمون، لم يكن كونت ديمقراطيا؛ فقد شارك في حكم النخبة بشكل من الأشكال كونه من المسلَّمات.

16- Compte, A. 1973. System of Positive Polity. New York: Hill. , Compte, A. 1988. Introduction to Positive Philosophy. Indianapolis: Hackett.

ولأنه أمر محتوم، فقد كان هذا الاتجاه أيضا تاريخيا وكان يمثل المراحل الثلاث الشـهيرة لكونت والمتعلقة بذكاء الإنسان كما وردت في أشـكال تفسـير حالة الإنسان- نموذج القرن التاسع عشر الحقيقي – ففي المرحلة الأولى، كانت التفسيرات تدرس بالرجوع إلى المخلوقات فوق الطبيعية المشـكلة للإنسـان نفسـه. وفي المرحلة الثانية، تم الاستشهاد بالقوى المجردة كالطبيعة ومفهوم دوركهايم، في وقت لاحق، للمانا (قوى طبيعية مجسـدة) باعتبارها تفسـيرات. أما المرحلة الثالثة، فقد نُسـبت للعلم حيث حلت ملاحظة الظواهر الأكثر بسـاطة وتأسـيس القوانين العلمية. لكن، رغم أن الانتصار المسـتقبلي للعلم كان مؤكدا، سـيتم إحداثه ككل المنجزات ليس عن طريق العقل أو الذكاء وإنما عن طريق العاطفة. غالبا ما كان كونت يعارض العاطفة والذكاء: بينما كانت العاطفة تحث على التغيير يعزز الذكاء التغيير من خلال إيجاد أسـباب لذلك. والسوسـيولوجيا، باعتبارها أسمى علم، ستعمل على تجسيد ذلك المنطق.

وهكـذا، فهناك جانب صوفي واضح لعمل كونت Compte. حتى أنـه أضعف من جانب الذكاء لإنتاج الوقائع العقلانية السابقة. علاوة على ذلك، فالعلم حسب كونت، كان متعالٍ مثل الدين، وهو مثله في منح الإنسان معنى لوجوده، كونه مقيد بالمجتمع وملزم بحكم المجتمع عليه، كما يمكنه أن يهدِّئ الأمور. بخلاف الدين، من ناحية ثانية، فقد كان العلم واقعا معاشا في حقيقة الأمر وليس في الخيال. ومع ذلك، فعلم كونت يعتبر غير حقيقي لأنه غير حاسم أو حتى تجريبي بقدر ما هو دوغمائي جازم ونهائي، مرة أخرى فإنه مثل الدين.

وفعلا، أَحْدَث كونت دينا إنسـانيا بدافع حبه لامرأة باريسـية شـابة وافتها المنية مُبكِّرا، وهكذا تأثر كونت كثيرا بمرضه العقـلي الـذي طالما عانى منه. إن عظمة هذا الدين الوليد كان يمثل الإنسـانية وكل إنجازاتها حتى اللحظة. ومثل روبيسـبيير Rosbespierre وسان سايمون Simon-Saint قبله، اتضح أن كونت غير قادر على تحرير نفسه من أشكال الدين، بالرغم من أنه كان يدرك أن رسـالة الدين قد توقفت عن احتكار فكر الإنسـان أو إنتاج ارتباطه بالمجتمع. ويعتبر دين كونت مثالا كاملا لنموذج دوركهايم للشـعائر كعبادة المجتمع لنفسـه، إلا أن هنا بالأحرى كانت الإنسـانية جمعاء هي الله والمتعبد في نفس الوقت، وليس فقط المجتمعات المتفردة. وبخلاف مونتسكيو أو حتى دوركهايم، بعد ذلك، لم يكن كونت مهتما بتنوع الإنسانية أساسـا. فالإنسـانية كانت واحدة على مسـتوى الروح، وربما تصبح في نهاية المطاف واحدة حقيقـة. إن ظهور فكرة الحتمية الاجتماعية بمعنى اختلاف الحقائق الاجتماعية بسبب اختلاف الظروف الاجتماعية، بما فيها الأيديولوجية، لم تكن ذات أهمية بالنسـبة إلى كونـت، لأن التاريخ بدا مقدرا لحمل الإنسـانية إلى نفس النقطة عاجلا أم آجـلا – الرؤية الأخرى الفعلية للقرن التاسع عشر، وإن دفعه ذلك لكي يكون حاسما بسبب الكولونيالية المهيمنة.

من وجهة نظر دوركهايم، فقد كان إدراك كونت للحتمية التاريخية مناسبا، بشكل أقل، بسبب إمكانية صحتها وغياب أية إشـارة إلى الإرادة الحرة للفرد أو دور العظماء كما عند مونتسـكيو، الأمر الذي دفع بدوركهايم إلى عدم مشاركتها. أكد كونت على الأولوية الاجتماعية ككل فوق الأفراد الذين صنعوها، والتزم بنوع التشـابه الجزئي بين المجتمع والنظام البيولوجي الذي كان قد وضعه سبنسر Spencer في بريطانيا في نفس الفترة تقريبا. هذا ما جعل تفسير كونت وظيفيا مثل دوركهايم. كما أكد كونت على أهمية دراسة الظاهرة الاجتماعية في سياقها الاجتماعي الكلي، وبخلاف مونتسكيو، فقد اعتبر المجتمع كعالَم فريد

حيث امتنع عن التوسل بالعوامل غير الاجتماعية لتفسير ما هو اجتماعي. لكن التشابه الملفت أكثر للنظر هو ربما مركزية الدين في عمل كل من كونت ودوركهايم: خاصة، كونه اجتماعي، فقد كان الدين تقليدي حسب كونت، وبالتالي شمل ما نسميه الآن بالذاكرة الاجتماعية التي تربط مختلف الأجيال.

على الرغم من أن الكُتَّاب الذين قمنا بدراستهم هم أقرب إلى الفلاسفة أكثر من كونهم علماء اجتماع؛ فقد بدا العمل السوسيولوجي أكثر تفصيلا ويرتكز على مقابلات وأشكال أخرى للبحث الميداني المباشر الذي لم يكتمل بعد في القرن التاسع عشر. كانت الشخصية الرئيسة هنا هي بيير كيلوم فريدريك لو بلاي Play Le Frédéric Guillaume Pierre (1806-1882) الذي انبثق عمله البارز "دراسة مقارنة لظروف الأسرة والروابط بين الأسرة والعمل" في سنة 1855 [17]من عمله كمحقق متنقل للألغام لصالح مدرسة المناجم بباريس، والتي أخذته بعيدا إلى الأورال[18]. وكمهتم بآثار الإبداع التكنولوجي خدمة للبنية الاجتماعية والاستقرار، فقد شدد بيير كيلوم على الإمكانات العظيمة للأسرة الأبوية في توفير الاستقرار، وفي الوقت نفسه، حدد أشكال الأسرة الوسيطة، كالأسرة الجذعية[19] (الآباء والأمهات، الأطفال، والأجداد الأرامل) التي سعت إلى إضعاف مكانتها. أما هجرة الأطفال بعيدا عن منزل الأسرة في المجتمع الصناعي، فقد كان مصدرا آخر لعدم الاستقرار، الأمر الذي دفع لوبلاي إلى التشديد على أهمية المكان كحافظ للاستقرار[20].

أصول القرن التاسع عشر للإثنوغرافيا الفرنسية: المتاحف والجمعيات المثقفة

شهد القرن التاسع عشر أيضا، تطورا في الاهتمام المتزايد بعلم الإثنوغرافيا في فرنسا، موازاة بشكل عام مع التطورات الحاصلة في أمكنة أخرى في أوروبا والولايات المتحدة. وكما في أماكن أخرى، فقد تميزت الإثنوغرافيا الفرنسية عن السوسيولوجيا باهتمامها الكبير بالشعوب غير الأوروبيّة من المنظور التطوري؛ وامتزاجها بالعرق والثقافة واللغة، وخضوعها لمفاهيم التمييز العنصري والاختلاف الثقافي؛ ومنح الأهمية للثقافة المادية. فالفكر الإنساني لعصر الأنوار، والموقف الحاسم تجاه الدين المنزل كان أيضا له وقع على هذه التطورات. فالبنية المؤسساتية التي احتضنت هذه التطورات، في فرنسا كما في مكان آخر، نزعت إلى أن تكون المتحف وجمعيات المثقفين بدلا من الجامعة.

وقد بذل مجهود -سرعان ت أجهض في وقت مبكر- لبدء مجتمع إثنولوجي سنة 1799، مع تأسيس مؤسسة المراقبين الإنسانيين Homme'l de Observateurs des Société. ولقد هيمن المنادون بالمذهب الطبيعي على المجتمع كلويس فرانسوا جوفريت Jauffret Francois-Louis وما يسمى بالأيديولوجيين-العقائديين الذين رأوا علم الإثنولوجيا كنظام علمي

17- Le Play, F. 1982. Frédéric Le Play on Family, Work, and Social Change. Chicago: University of Chicago Press.

18- نسبة إلى جبال الأورال.

19- حسب الدراسات التجريبية التي قام بها لو بلاي في منتصف القرن التاسع عشر، خَلصَ إلى أن هناك ثلاثة أنواع من الأسر في جميع أنحاء العالم عبر التاريخ: الأسرة المشتركة، الأسرة النووية، والأسرة الجِذعية. في هذه الأخيرة، يختار الأب ابنا من أبناءه ليعيش معه والاشتغال بمزرعته وإرثه فيما بعد ليستمر نسله. فيما يستقل باقي الأبناء بعيدا لتكوين أسر نووية. (**المترجمة**)

20- Brooke, M. Z. 1970. Le Play: Engineer and Social Scientist: The Life and Work of Frédéric Le Play. London: Longmans.

وضعي بالأســاس ينغمس في التفســيرات النفعية. كان جان بابتيســت لامارك Lamarck Baptiste-Jean أيضا عضوا قياديا. ومن بين الأمور الأخرى، شجعت الجمعية إصدار استبيانات إثنولوجية للمسافرين. بقيت الجمعية على قيد الحياة حتى سنة 1804، عندما انضم معظم أعضائه إلى مؤسسة فيلنتروبي Philanthropie[21] de Société. بعد ذلك، تأسست كل من الجمعية الآسيوية Asiatique Société The والجمعية الجغرافية Géographique Société سنة 1822، وأصبحت هذه الأخيرة، على وجه الخصوص، حافزا قويا لاستكشاف ما وراء البحار.

أسس الفيزيولوجي ومنظر علم الأعراق ويليام إدواردز Edwards William وآخرين بين سنة 1839 وسنة 1847 الجمعية الإثنوغرافيــة لباريس Paris de Ethnologique Société لدراســة " النظام الطبيعي، والطابــع الفكري والأخلاقي، واللغات والتقاليد التاريخية "، حيث وصفها هان فرمولن Vermeulen Han بـ"اندماج التاريخ العرقي والعنصري"[22]. وقد نافس وجهة النظــر هذه التوجه اللغــوي الجغرافي للجمعية الإثنوغرافية الأمريكية والشرقيــة Américaine Ethnographie'd Société Orientale et التي أسســها هنري دو لونكبيريي Longpérier de Henri وآخرين ســنة 1859. وفي النفس الســنة، أســس الأنثروبولوجــي البيولوجي بول بــروكا Broca Paul وآخرين الجمعية الجديدة للأنثروبولوجيــا Anthropologie'd Société في باريــس (بمعنى أربع ســنوات قبل المعهد الأنثروبولوجــي في لندن) ليظهر تطورا بعيدا عــن الإثنولوجيا القائمة على العرق بــكل معنــى الكلمة إلى أنثروبولوجيا أكثر تقدما، توحد المنظور المادي مع المنظورين الاجتماعي والثقافي. كما تأســس في وقت لاحق مشروع في هانوي Hanoi سنة 1898 سمي بالمدرسة الفرنسية للشرق الأقصى Orient-extreme'd Francaise Ecole. وكمساند للبحث وناشر لأبرز جريدة استشراقية وأنثروبولوجية، فقد كان لها وجود مشائي-أريسطوطاليسي بعد نهاية التدخل الفرنسي في الهند الصينية، وهي الآن تتخذ مقاطعة بونديشري "Pondicherry الفرنسية السابقة مقرا لها في جنوب الهند[23].

شهد القرن التاسع عشر أيضا تأسيس المتاحف الإثنولوجية في فرنسا. وقد كان إ.ف. جوارد Jouardأحد المؤسسين للفكرة في وقت مبكر، الُّذي أصبح القيِّم على المكتبة الملكية Royale Bibliothèque في العشرينيات من القرن الماضي. وأكد باستمرار

21- Kilborne, B. 1982. ''Anthropological Thought in the French Revolution: The Société des Observateurs de l'Homme.'' European Journal of Sociology 23: 73-91

22- Vermeulen, H. 1995. ''Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771-1845.'' In Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology, ed. H. Vermeulen and A. A. Roldán. London: Routledge. P. 50

23- Dias, N. 1991. ''Musées.'' In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, ed. P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France. ;Dias, N., and J. Jamin. 1991. ''Origines de l'anthropologie: Du début du xixe siècle à 1860.'' In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, ed. P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France. ; Karady, V. 1981. ''French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough.'' Journal of the Anthropological Society of Oxford 12: 165-76. ; Stocking, G. W., Jr. 1964. ''French Anthropology in 1800.'' Isis 4/2: 134-50. ; Vermeulen, H. 1995. ''Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771-1845.'' In Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology, ed. H. Vermeulen and A. A. Roldán. London: Routledge. ; Williams, E. A. 1985. ''Art and Artefact at the Trocadero: Ars Americana and the Primitivist Revolution.'' In Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture, ed. G. W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press.

على أن التُحف الإثنولوجية أهميتها العلمية في المقام الأول، وليســت كأعمال فنية فقط. لكن فكرة افتتاح متحف إثنولوجي في برلــين من قبل أدولف باســتيان ســنة 1868 هــي التي أجبرت في الأخير أرمنــدا داكاترفــاج Armand de Quatrefages، أســتاذ الأنثروبولوجيا في متحف التاريخ الطبيعي Naturelle Histoire'd Musée، وتلميذه إرنســت تيودور هامي Ernest-Hamy Théodore للدفع من أجل إنشــاء مؤسســة مماثلــة في باريس. أدى هذا إلى إقامة متحــف للإثنوغرافيا Musée de l'Ethnographie في تروكاديرو Trocadero ســنة 1878، بداية مع التركيز على تحف العهد ما قبل الكولومبي للعالم الجديد، ليُســتكمل لاحقا بالاهتمام بمعهد الإمبراطورية الفرنســية والريف الفرنسي. كان هامي Hamy القيم الأول على المتحف الذي أعيقت إدارته بشــكل مســتمر بســبب نقص التمويل والافتقار إلى مساحة لاســتضافة معارض فعالة أو حتى لتخزين التُحف بشكل لائق. واصل تصنيف التُحف المرتكز على وظيفتها بدلا من تصنيفها على أساس تطورها أو منطقتها الإثنوغرافية. فهامي Hamy وداكاترفاج Quatrefages كلاهما رافقا بروكا في تأســيس المدرســة الأنثروبولوجية Anthropologique Ecole ســنة 1875 التي ســعت إلى توحيد الدراسة الإنســانية عن طريق الجمع بين الجوانب المادية والثقافية واللغوية. ومع ذلك، فهامي نفســه أراد أن يوجه الأنثروبولوجيا الفرنســية بعيدا عن البيولوجيا في اتجاه التاريخ والإثنوغرافيا. توقف نشــاطه الرئيسي في سعي منه لإثبات أصول العلم القديم للحضارة الماقبل كولومبية.

قدمت المؤسسات القائمة أيضا منتدى للأنثروبولوجيا الأكاديمية عند الحاجة. وفي سنة 1855، منح كرسي للأنثروبولوجيا في متحف التاريخ الطبيعي Naturelle Histoire'd Musée، وتم تدريس الأنثروبولوجيا بكلية الطب في باريس بداية عام 1875. وتكفلت المدرسة الأنثروبولوجية Anthropologique Ecole بدعم كلا النشاطين.[24]

هكذا، وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، كان قد حدث انقسام في نشاط الأنثروبولوجيا الفرنسية بين الإثنوغرافيا (بما في ذلك تجميع المعطيات) والنظرية، التي لم يظهر على أنه تم انقسامها في بريطانيا أو في الولايات المتحدة، رغم تقسيم العمل بين علماء الأنثروبولوجيا المنظرين والمشتغلين بالميدان في بريطانيا. وفي الولايات المتحدة، بدأ لويس هنري موركان Henry Lewis Morgan، على الأقل، في قضاء الصيف في الميدان، والشــتاء في التدريس. ومع نهاية القرن، كان دوركهايم قد اعتاد ومجموعته مراجعة المواد الإثنوغرافية وإدماجها في عملهم، على الرغم من أنهم لم يحصل أن جمعوا مثل هذه المواد بشكل جدي.

24- Dias, N. 1991. ''Musées.'' In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, ed. P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France. ;Dias, N., and J. Jamin. 1991. ''Origines de l'anthropologie: Du début du xixe siècle à 1860.'' In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, ed. P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France. ; Karady, V. 1981. ''French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough.'' Journal of the Anthropological Society of Oxford 12: 165-76. ; Williams, E. A. 1985. ''Art and Artefact at the Trocadero: Ars Americana and the Primitivist Revolution.'' In Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture, ed. G. W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press.

نظرية المعرفة عند دوركهايم
البُعد المُهمل[1]

آن وارفيلد راولز
ترجمة: حسن أحجيج

تقديم:

يقوم الصرح المعقد لكلّ النظريات السوسيولوجية للآباء المؤسسين على مساءلة أصل الواقع الاجتماعي ووضعه الأنطولوجي. ومن المفارق أن نلاحظ أنّ السوسيولوجيا، التي نشأت في القرن التاسع عشر في خضم التحولات التي أحدثتها الثورة والعلمنة، كرّســت معظم جهودها الأولى لتحليل الظاهرة الدينية. وقد ذهب البعض إلى اعتبار علم الاجتماع الديني هو ما دشــن ولادة النظرية السوسيولوجية ذاتها[2].

في هذا السياق انبثقت سوسيولوجيا إميل دوركهايم (1858-1917) الوفيّة للتقليد الفكري الفرنسي المتساوق مع المذهب الديكارتي. والظاهر أنّ النظرية الاجتماعية الدوركهايمية ترتكز كلها على سؤال الأصول: من أين يأتي المجتمع، هذا الكيان المكون من الأفراد، لكن الذي يتمتع بوجود فريد من نوعه؟ ما هي القوانين الخاصة بالمجتمع؟ كيف أمكن لعدد كبير من البشر الذين يتمتع كل واحد منهم بحياة داخلية خاصة أن يفكروا ويشعروا ويتصرفوا بالطريقة نفسها؟

أشــار شرّاح دوركهايم إلى أنّ هذا الأخير أعاد أصل الحياة الاجتماعية إلى اندماج الضمائر الفردية في ضمير جمعي مشترك مزوّد بخاصيتي الخارجية والقدرة على ممارســة الإكراه.[3] ولكي يقوم الإكراه بمهمته الإدماجية، يجب أن يتحين في مؤسســات يقسمها دوركهايم إلى صنفين: المؤسسات الاجتماعية (التربية، الأسرة، الدين، اللغة...)، والمؤسسات المنطقية (مبادئ العقلانية، مقولات الإدراك).

1- استفاد هذا النص من عدة تعليقات واقتراحات. أريد بالخصوص أن أشكر هارولد غارفينكل وراندي كولينز على تعليقاتهم العميقة والنقاشات المتطورة التي دارت بيننا. وقد قدّم لي نورب ويلي، إيرا كوهن، أنطوني غيدنز، ستيفن فاكس، غاري شيفرد وقراء آخرون عديدون في **المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع** ملاحظات وجيهة حاولت أخذها بعين الاعتبار. وأشكر شارلز ليميرت على إعادة إحياء اهتمامي بدوركايم، وبيتر ك. مانينغ ودايفد ماينز على تشجيعهما لي في لحظات دقيقة. كما ساعدتني كثيراً القراءات المتأنية لألبيرت ج. ميهان. وتستحق لينيتا موسبي الشكر الحار على اهتمامها الشديد بالعثور على نصوص مجهولة في المكتبة. وأود أيضاً أن أشكر طلاب محاضرتي حول دوركهايم – ريكو ريشاردسون، ويندي إيفانس، تيروت جيبس، جيري شاربونو، أبدي كاسو، إدوارد ماينز، غاري دايفيد وكاري فورد - لما أبدوه من اهتمام بالقضايا المعالجة في هذا المقال. وأخيراً، أتوجه بشكر كبير لبيرنار إليفيتش الذي قرأت معه الاختباريين البريطانيين، ولجون لافلي الذي قرأت معه كانط. وأدين لهم بالكثير لإلحاحهم على أهمية القراءة المتأنية للنصوص.

2- Trigano, Shmuel, *Qu'est ce que la religion? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2001, p. 9

3- Ogien, Albert, *Les règles de la pratique sociologique*, Paris, coll. «Pratiques théoriques », P.U.F., 2007, p. 142

هذه الثنائية بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية أسالت الكثير من التعليقات والتعليقات المضادة في حقل المعرفة السوسيولوجية إلى اليوم. لكنها كانت أكثر حدة لدى الآباء المؤسسين، ولاسيما في ما أطلق عليه «حرب المناهج» التي دارت رحاها في البداية في ألمانيا بين أنصار المذهب التفسيري وأنصار المذهب التأويلي، والتي انتقلت بعد ذلك إلى بلدان أخرى ولاسيما فرنسا. ويعتبر دوركهايم واحداً من أهم هؤلاء الذين شاركوا في هذا السجال المعرفي الخصب، كما أنّ موقفه النظري، وخصوصاً الأنطولوجي، من «الاجتماعي» ظلّ موضوع خلافات عميقة بين شراحه ومعلقيه في كل بقاع العالم الغربي. فمنهم من اعتبره رائد المذهب الطبيعي في علم الاجتماع، وبالتالي يعطي الأهمية الكبرى للطابع الشيئي للظاهرة الاجتماعية، ومنهم من اعتبر أنّه عالم اجتماع بنائي constructionniste منح الأولوية الأنطولوجية لدور المعرفة في بناء الواقع الاجتماعي، وخصوصاً التمثلات الجماعية.

في الدراسة التي بين أيدينا، تفحص آن وارفيلد راولز Anne Warfield Rawls، عالمة الاجتماع الأمريكية المنتمية للإتنوميتودولوجيا، وجهتي النظر هاتين وتتتبع تحولاتهما في سياق الهيمنة المؤسساتية للباراديجمات السوسيولوجية في الولايات المتحدة بالخصوص. وبعد أن تبين راولز قصورهما، توضح وجهة نظرها الخاصة التي تشدد على أهمية الممارسة الاجتماعية في بناء «المشترك» communauté، وذلك انطلاقاً من تحليلها لكتاب **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة** الذي نشره دوركهايم سنة 1912 وحاول فيه بيان أشكال القصور التي تعتري نظريات المذهب التجريبي والمذهب العقلي في تفسير نشأة المعرفية البشرية، معتمداً في ذلك على دراسة الديانات الطوطمية.

وبالفعل، ينطلق دوركهايم في كتابه **الأشكال الأوليّة** من السؤال التقليدي: كيف يمكن للإدراكات الحسية الفردية للواقع أن تنتج معرفة صادقة لهذا الواقع؟ وفي معرض جوابه على هذا السؤال، يرفض دوركهايم الجوابين التجريبي والقبلي، لأنهما في رأيه يفسّران نشأة المعرفة بعلاقة بين الفرد والواقع المادي، وبالتالي يعجزان عن تقديم أي برهان اختباري لعملية المعرفة. فبالنسبة للمذهب التجريبي، يجب تفسير كيف أنّ مجموعة من الانطباعات الحسية تسمح للأفراد بإدارك موضوع ما بطريقة متطابقة؛ وبالنسبة للمذهب القبلي، ينبغي تفسير كيف يمكن لترسيمات مفاهيمية أن تفرض شكلاً على الواقع وتترك في الوقت نفسه لهذا الواقع خاصيته كموضوع معرفي.[4] ويرى دوركهايم أنّ علم الاجتماع وحده قادر على تجاوز المأزقين لأنه ينطلق من مسلّمة أنّ المعرفة ظاهرة اجتماعية، ولأنه يأخذ بعين الاعتبار مسألة أساسية، وهي أنّ الكائنات البشرية تعيش في جماعات ومزودة بما يساعدها على استشعار تشابه مشاعرها sentiments عندما تنخرط في لحظات الفوران الجماعي، كما هو الحال بالنسبة للطقس الطوطمي.

لقد شكك دوركهايم في إمكانية البرهنة على وجود علاقة سببية بين الضمير الجمعي والضمائر الفردية. واعتقد أنه لمعرفة كيف «يتسرّب» المجتمع إلى العقول الفردية، ينبغي معرفة مصدر القدرة على تشكيل تمثلات متطابقة مع تمثلات الآخرين، أي نشأة الفكر المنطقي. ووجد هذا المصدر في المشاركة الجماعية في الممارسات الطقوسية: إذ يعتقد دوركهايم أنّ الإنجاز

4- Ogien, Albert, *Les formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*, Paris, coll. «Individu et Société », Armand Colin, 2007, p. 23

الجماعي للطقس الديني، أي أنّ اجتماع مجموعة من الأفراد لممارسة الأصوات والحركات الملموسة جماعياً، يولد مجموعة من المشـاعر والانفعالات المشـتركة، التي تنبثق عنها بدورها مقولات الفكر les catégories de pensée، أو ما كان يسميها ديفيد هيوم «مبادئ الفهم»، والتي يتمّ بواسـطتها بعد ذلك تثبيت أسـاليب الفعل والتفكير من خلال تحويلها إلى مؤسسات تحظى بالخارجية وبقوة الإكراه.

لا نريد أن نفسـد على القارئ متعة اكتشـاف مضمون هذه الدراسـة الرائدة لآن وارفيلد راولز بمزيد من الشروح، لذلك نكتفي بهذا القدر من التقديم. وقراءة ممتعة.

العنوان الأصلي للنص:

Rawls, Anne Warfield, «**Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument**», *American Jou - nal of Sociology*, 1996, 102 (2), pp. 430-482

تُعتبر نظريةُ المعرفة[5] البُعْدَ الأهمَّ في فكر دوركهايم، ولكنْ الأكثر عرضةً للإهمال. فقد طوّر دوركهايم هذه الأطروحة حول الأصول الاجتماعية لمقولات الفهم (the categories of the understunding) في أهم فصول كتابه **الأشـكال الأوليّة للحياة الدينيّة** (1912). وترجع هذه الأصول إلى التفاصيل الملموسـة لإنجاز الممارسـات. لكنّ هذا الاستدلال الخاص بنظرية المعرفة تَمَّ للأسـف خلطه مع علم اجتماع المعرفة لدى دوركايم: وهذا الخلط هو الذي أدّى إلى تقديم تأويل خاطئ لنظرية المعرفة الدوركهايميـة، حيث تمّ اعتماد التصور المثـالي الذي يعيد أصل مقولات الفكر الأساسـية إلى المعتقدات والتمثلات الجماعية. وبذلـك أُهْمِلَتْ النظريـةُ الدوركهايمية في المعرفة برمّتها. وانطلاقـاً من هذا المنظور، فإنّ التأويلات السوسـيوبنائية (social constructivism) أو الثقافية، التي تحظى اليوم بشـعبية كبـيرة والتي تهدف إلى إنقاذ دوركهايم من التأويلات الوظيفية أو الوضعية التي نشرها تالكوت بارسونز على نطاق واسع، تتسم بالقدر نفسه من الخداع الذي يشوب هذه التأويلات الأخيرة. فلا هذه ولا تلك تسـتطيع أن تمسـك بالكيفية التي تتمفصل بها مختلف أبعاد الاستدلال الدوركايمي، أي علم اجتماع المعرفة من جهة، ونظرية المعرفة من جهة أخرى.

كانت نظرية المعرفة، قبل إيمانويل كانط Kant، تعاني من مشكلة الفصل بين الفكر والواقع الذي خلقته مسلمة الفروق **الجوهريّـة** بينهما، والتي ترى أنّ الفكرَ مُكَوَّنٌ من مفاهيم عامة ومسـتمرة، وأنّ الواقعَ مُكَـوَّنٌ من تدفقات. واجهت نظريةُ المعرفـة منذ كانط مشـكلةَ الفصـل بين الفكر والواقع الذي **أبدعـه الفهم البشري**: فقد أصبح الواقـعُ الطبيعي يُدْرَكُ منذئذ بواسـطة مقـولات الفكر البشرية وليس بما هو كذلك. ففي كل حالة، يضيـف الإدراكُ الحسي والفكرُ البشري للواقع عناصرَ لم تكن توجد فيه من قبل. وبالتالي، تبدو المعرفة البشرية عاجزةً عن أن تقيم مع الواقع علاقةً اختباريةً صادقةً.

5- تستخدم المؤلفة مصطلح epistemoligy، بينما يستخدم الفرنسيون كمقابل لها عبارة théorie de la connaissance التي تطابق مبحث المعرفة، وهو أحد المباحث الفلسفية الثلاثة التي تضم بالإضافة إلى المبحث السابق مبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث الأخلاق (الأكسيولوجيا) [المترجم].

طوال القرن العشرين تَمَّ التخلي تدريجياً، باسم إجماع متزايد حول استحالة الاستدلال على الصدق التجريبي (emp-rical validity) للعلاقة بين المعرفة والواقع، عن هذا التصور الكلاسيكي لموضوع المعرفة الذي يتطلب بالضبط ذلك النوع من الاستدلال، وتَمَّ في مقابل ذلك تبنّي مقاربة سوسيوبنائية للمعرفة تتضمن مبدأ **اللاتحديد** indeterminacy. فانطلاقاً من وجهة النظر هذه، يُسْتَخْدَمُ التوافقُ الاجتماعي والتعريفاتُ المقبولة اجتماعياً كمقياس لكل تعريف للصدق الاختباري. هذا ما يمكن استنتاجه من خلال التأثير المتزايد للمقاربات ما بعد حديثة والبرجماتية داخل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

والحال أنّ هذا التخلي عن المعيار الكلاسيكي للصدق لصالح نظرية للمعرفة كتوافق، التي انتشرت بفضل أعمال وليام جيمس في نهاية القرن التاسع عشر، لا يبدو ضرورياً إلا لسبب وحيد وهو أنه طُرِحَتْ مسألة المعرفة - على يد التجريبيين (empiricists) والقَبْلِيِّين (apriorists) على حد سواء ـ بمصطلحات تنتمي للمذهب الفردي والمذهب الطبيعي: كيف يمكن للإدراكات الحسية الفردية والواقع الطبيعي أن تشكل معرفةً صادقةً بهذا الواقع. (انظر Cuvillier [1955] لمناقشة مفصلة حول تطور البرجماتية وتأثيرها في فرنسا خلال تلك الفترة). يرى دوركهايم أنّ ما حال دون حلّ هذه المسألة هي الأهمية المفرطة الممنوحة للفرد وللإدراك الحسي الفردي للقوى الطبيعية. ولذلك سعى إلى استبدال المقاربة الفردانية، الخاصة بالفلسفة التقليدية، بمقاربة متجذرة بقوة في إنجاز الممارسات الاجتماعية.

طوّر دوركهايم أفكاره المتعلقة بأسس المعرفة في ثلاثة نصوص أساساً: **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة**[6] (1915 [1912] Durkheim)، **في بعض الأشكال البدائيّة للتصنيف** (Durkheim & Mauss [1912] 1915)، و**البرجماتية وعلم الاجتماع** (Durkheim [1913-1914] 1955). يضع النص المتعلق بالتصنيف البدائي عناصر أصل مقولة التصنيف، لكنه لا يذهب إلى حد تمييز الأصل الاجتماعي للمفهوم (علم اجتماع المعرفة) عن نشأة المفهوم أثناء إنجاز الممارسة (نظرية المعرفة). أمّا الدروس التي قدّمها دوركهايم حول البرجماتية فإنها تدرس بتفصيل المشكلة الكلاسيكية للمعرفة وتقدّم تقييماً نقدياً للحل البرجماتي أو السوسيوبنائي لهذه المشكلة. ومع ذلك، فإنّ هذه الدروس لا تتضمّن نظرية دوركهايم في المعرفة. فهذه الأخيرة لا توجد مفصلة إلا في كتاب **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة** الذي ينتقد فيه دوركهايم التيارات الإبستمولوجية الخاصة بالنزعة التجريبية والنزعة القبلية والنزعة البرجماتية (التي كانت كلها تحظى بشعبية كبيرة في نهاية القرن التاسع عشر)، والذي يقترح فيه، خصوصاً في الفصول الوسطى، نظريته السوسيوتجريبية (social empiricism) للمعرفة كَحَلٍّ بديلٍ وحيد.

يرى دوركهايم أنّ تبني مقاربة فردانية للمعرفة، أي الاعتقاد أنّ المعرفة تنطلق من التجربة الفردية، يثير بالضرورة مشكلات يستحيل حلها. ذلك أنّ الأشياء التي يجربها الأفراد تتغير من يوم لآخر ومن لحظة لأخرى. فلا شيء يعيد إنتاج نفسه بصورة متطابقة، كما أنّ مجرى التجربة (في حالة ما إذا كان الأفراد لم يكتسبوا بعد مقولات الفكر العامة) يخضع لعملية تطور دائم وتمايز مستمر (بما أنه في تدفق لا يتوقف). فضلاً عن ذلك، فحتى وإن كان من الممكن الاعتراف بأنّ التجارب الفردية الخاصة صادقة تجريبياً، فإنّ كل محاولة للتعميم انطلاقاً منها تبقى غير صادقة إذا لم يكن ما أُضِيفَ أثناء عملية التعميم هذه

6ـ صدرت ترجمة جديدة لكتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** على يد كارين فيلدس عندما كان هذا المقال قيد القراءة لدى **المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع**. إلا أنني اقتطفت الاستشهادات من الترجمة الأصلية التي أنجزها جوزيف وارد سواين، كما أنني قمت شخصياً بترجمة بعض الاستشهادات مباشرة من النص الفرنسي.

خاصيــةً أوليّــةً للتجارب الخاصة. لكن ما الذي يميّز في هذه الحالة مقولة عامة عن تجربة مواضيع وأحداث خاصة؟ إذا كانت المقولات العامة شيئاً لا يوجد في التجارب الخاصة المأخوذة كُلّ واحدة على حدة، أي إذا كانت شيئاً أضافه العقل إلى مجموع الكيانات الخاصة، فإنّ الأفكار العامة تخلو من كلّ صدق تجريبي.

إنّ محاولات التجريبيين حلّ هذه المشكلة بواسطة تحليل منطقي مُفَصَّلٍ للإدراك الفردي وللعلاقة المنطقية بين المواضيع المُدْرَكَةِ قادتهم لاســتنتاج أنّ العلاقات المنطقية ليست وحدها ما يضيفها العقل كخصائص، وإنما كل العلاقات، وأنها لا تشكل جــزءاً من الموضوع المُــدْرَكِ. وعليه، فإنّ محاولة التجريبيين إقامة علاقة مباشرة بــين الإدراك وواقع طبيعي مضمر قادتهم إلى النزعة الشــكيّة. وقد انتقد دوركهايم (Durkheim 1915, p. 27) النزعة التجريبية الكلاســيكية لعجزها عن تفسير إمكانية اشــتقاق أبســط الأفكار العامة (general ideas) مباشرة من التجربة: «تتحول النزعة التجريبية الكلاسيكية إلى نزعة لاعقلية؛ ربما يجدر نعتها بهذا اللفظ الأخير». كما يعتقد أنّ النزعة القَبْلِيّة لم تســتطع أن تفرض نفســها كبديل عن النزعة التجريبية، مادامت تقبل هي أيضاً المأزق التجريبي وتســتخدم اســتحالة توليد المقولات بطريقة اختبارية للدفاع عن الطابع القبلي لتلك المقولات.

دافــع دوركهايم في دروســه حول البرجماتيــة عن فكرة أنّ «التجريبيــة الراديكالية» لوليام جيمس نفســها لم تقطع مع المشــكلات التي أثارتها التجريبية الكلاســيكية. فعندما اســتبدل جيمس ثنائية الفكر والواقع بالفعل الفــردي المُدْرَك كعلاقة ديناميكية بين الاثنين في ســياق منفعي، يكون قد تخلى عن إمكانية الاحتفاظ بمفهومي الحقيقة والمنطق. ســتظل منفعةُ فعلِ البرجماتيين منفعةً فرديةً، بحيث لم يتوصل جيمس أبداً إلى أن يفسّر (بدون الســقوط ثانية في الواقعية أو المثالية) كيف يمكن للمعتقدات والممارسات المرتبطة بالمنفعة الفردية أن تُعَمِّمَ بطريقة صادقة اختبارياً. هكذا يرفض دوركهايم التجريبية والقبلية، ويعترض على أطروحة جيمس، ويؤكد على أنه طالما لم ينجح في إقامة أساس مفهومي صادق ومقتسم بين الجميع، فإنّ مشكلة تفسير المعرفة الفردية والتواصل التذاوتي (بين الذوات) ستظل بدون حل، وستظل الحقيقة والمعرفة غير محددتين.

تتمركــز التجريبيــة الاجتماعيــة لدوركايم حول العلاقة الديناميكيــة القائمة بين أعضاء الجماعة كمشــاركين في الطقوس الجماعية من جهة، والعمليات الاجتماعية المنجزة خلال هذه المشــاركة من جهة أخرى. فإذا كانت القوى الطبيعية لا تُدْرك إلا ككيانات خاصة، فإنّ دوركهايم بالمقابل يدافع عن فكرة أنّ القوى الاجتماعية تتميز بالديناميكية والاستمرارية. علاوة على ذلك، عندما يدرك بعض الأشــخاص المجتمعين لإنجاز ممارســات جماعية القوى الاجتماعية على ذلك النحو، فإنّ هذه الأخيرة تمثل أساســاً اختبارياً للمقولات. هذه الطريقة في معالجة الهوّة بين الفكر والواقع تستبدل المقاربة الفردانية، التي كانت تميز التجريبيــة والقبلية معاً، بنظريــة للمعرفة قائمة اجتماعياً. هذه النظرية تنظر إلى العمليات الاجتماعية الملموســة كعمليات طبيعية تتمثل وظيفتها في توفير المقولات الفكرية العامة للأشخاص الذين يشاركون فيها. كان دوركهايم يطمح بذلك إلى تجاوز المآزق الإبســتمولوجية التي خلقتها الفردانية وإلى حلّ مسألة المعقولية المتبادلة. هكذا، يكون دوركهايم برفضه الانطلاق من الفرد قد فسّر أصل المفاهيم الأولية الضرورية بالعمليات الاجتماعية الملموسة، وهو شيء لم يسبق لأحد قبله أن حاول القيام به.

لكنّ استبدالَ الفردي بالجماعي تمّ للأسف تأويله تأويلاً خاطئاً كاستبدال للتجريبي بالمثالي. عندما كان دوركايم، وهو يبحث عن طريقٍ وسطٍ بين التجريبية والقبلية، يؤكد على أنه لا يمكن توليد مقولات الفهم الصادقة من داخل الإطار التجريبي، فإنه كان مرغماً على وضع ذاته العارفة خارج العالم التجريبي. وربّما كان مرغماً بسبب ذلك على خلق عالم مثالي من الرموز والأفكار (التمثلات) والمعتقدات، عالمٍ يعتبر أصل (الأشكال) الأساسية للفكر البشري.

إلا أنّ الأمر يتعلق هنا بتأويل خاطئ تماماً لنظرية المعرفة التي طوّرها دوركايم. فهذا الأخير لم يكن يريد أن يتموضع بين التجريبية والقبلية عندما أرجع أصل المقولات إلى حالة اجتماعية مثالية توجد خارج الزمان والتاريخ، ولا عندما وضع الذاتَ العارفةَ خارج التجريبية. بل إنه على العكس من ذلك يشير بوضوح تام إلى الأهمية التي يجب إيلاؤها إلى التاريخي والتجريبي. فالطريق الوسط بالنسبة إليه طريق ملموسة، تجريبية واجتماعية، مكوّنة من الممارسات، وليست نسقاً من الرموز والمعتقدات. هذا التشديد على الاجتماعي والملموس أدّى به- حتى قبل طرح مسألة المعرفة- إلى تأمّل الأشخاص الفرديين وهم بين أقرانهم، منخرطين في الإنجاز المشترك للممارسات الاجتماعية، وخصوصاً الطقوس الدينية، وذلك بدل أن يتأملهم وهم في سياق طبيعي فرداني. الشيء الذي مكنه من التمييز بين الانطباعات الحسية الفردية بالقوى الطبيعية التي كانت تشكل مشكلة للنزعة التجريبية من جهة، وبين تجربة القوة الأخلاقية التي كان الأفراد منقادين لخوضها كلما شاركوا في الإنجاز المشترك للممارسات من جهة أخرى. ويؤكد على أنّ إدراكاتِ القوة الأخلاقية التي يُوَلِّدُها الإنجازُ المشتركُ للممارسات تنتمي لنظام تجربة داخلية، انفعالية وفورية، ولا تتطلب بالتالي عمليةَ تجريدٍ انطلاقاً من سلسلة الإدراكات الخاصة؛ وهذه هي النقطة التي تَوَقَّفَ عندها التفسيرُ التجريبي للأفكار العامة.[7] ليست الممارساتُ الاجتماعية، في رأي دوركايم، ممارساتٍ مثاليةً ولا تتكون أساساً من أفكار وتمثلات ومعتقدات. هذه الظواهر الأخيرة كيانات ثانوية فقط. بل إنّ المجتمع يتكوّن أولاً وقبل كل شيء من ممارسات منجزة جماعياً، ومنها تنبثق القوى الاجتماعية الواقعية التي تمثل موضوعَ تجربةٍ متبادلةٍ بين أعضاء الجماعة مجتمعين. وتُنْتِجُ بعضُ هذه القوى الاجتماعية أفكاراً رئيسةً معيشةً من طرف الجميع، وهذه الأفكار هي التي يسميها دوركهايم «مقولات الفهم».[8] ولم تكن وظيفةُ الدين طوال التاريخ البشري سوى السماح بإنجاز الممارسات الضرورية لتوليد هذه الأفكار الرئيسة.

يعرض كتاب **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة** فحصاً تاريخياً ومقارناً دقيقاً جداً للأصل التجريبي لِستٍّ أفكارٍ أوليّةٍ (مقولات الفهم) حدّدتها النقاشات الفلسفية كأفكار أساسية لصدق المعرفة (الزمان، والمكان، والتصنيف، والقوة، والسببية، والكليّة).[9]

7- يمثل البعد الانفعالي لإدراك القوة الأخلاقية مسألة مهمة. ذلك أنّ دوركهايم عندما ميز بين الإدراك الإنفعالي والإدراكات الناتجة عن الحواس الخمس، فإنه عزز نظريته القائلة إنّ إدراك القوى الاجتماعية لا يخضع للمشكلات نفسها التي يخضع لها إدراك القوى الطبيعية. فالقوى الاجتماعية ليست متصلة فيما بينها فحسب، وإنما تُدْرَكُ بواسطة مَلَكَةٍ مختلفة عن العقل، أي ملكة ذات طبيعة انفعالية. ويتفق دوركهايم في هذه النقطة قليلاً مع دافيد هيوم. يوجد تحليل أعمق لهذه المسألة في بعض أعمالي الأخرى (Rawls 1999b).

*في مقابل الكلمة الإنجليزية intelligibility؛ [المترجم].

8- إنّ أداة التعريف «the» في جملة «the categories of the understanding» (مقولات الفهم) ليست مسألة نحوية سببها االجهل بالفرق بين الفرنسية والإنجليزية. استخدم جون لوك عبارة «مقولات الفهم» سنة 1690. ولم يطرح أي مشكل بما أنه كان يكتب بالإنجليزية. أما العبارة كما استشهدت بها فإنها تعود إلى كانط ([1781] 1965) وتتم ترجمتها دوماً إلى الإنجليزية مصحوبة بأداة التعريف «the» كما وردت عند لوك. ذلك أنّ الاستدلال المستخدم ليس استدلالاً نسبياً. فهو لا يحيل إلى أية مقولات خاصة بأي فهم، بل إنها تحيل إلى «مقولات الفهم» بالتعريف «the categories of the understanding» كمقولات مطلقة. إنّ الإحالة إلى المقولات كـ»مقولات فهم» (نكرة) توحي بعدم خضوعها للتحديد. وقراءة النص بهذه الطريقة يؤدي إلى سوء الفهم.

9- يبدو أنّه لا أحد أعار انتباهاً لكون دوركهايم سعى في **الأشكال الأولية** إلى بيان الأصل التجريبي لِستٍّ مقولات فقط (الزمان، والمكان، والتصنيف، والقوة،

لكن للأسف، يُتَرْجَمُ اهتمامُ دوركهايم بالتفاصيل التجريبية للممارسات بمقاطع طويلة حول الطوطمية (totemism)، تمثل جوانبَ مثيرةً للفضول من تفكيره في أسس المعرفة البشرية، لكنها طويلة جداً، وتبدو ظاهرياً أنها متمركزة على الطوطمية بما هي كذلك، لدرجة أنّه غابت دلالتها الإبستمولوجية الخالصة عن ذهن معظم قرائه. في هذه المقاطع مثلاً يفحص دوركهايم المذهب الحيوي (animism)* بهدف البرهنة ضد التفسير القَبْلِي للطوطم. وفي هذه المقاطع أيضاً يناقش دوركهايم أعمال جيمس فرايزر J. Frazer وإدوارد تايلور E. Taylor بهدف معارضة التفسير التجريبي الكلاسيكي. إذ استخدم دوركهايم الطواطم الفردية والجنسية لبيان أنه ليس للطوطم أصل فردي. ولأن دوركهايم أقام نظريته المعرفية على التفاصيل الملموسة لإنجاز الطقوس الطوطمية، فإنّ الأعمال التي تعتبر أنّ لمثل تلك التفاصيل الملموسة أصلاً فردياً تصطدم بموقفه الجمعي. ولذلك كان عليه أن يعللها. ومن هذه الزاوية، لا يسعنا إلا أن نأسف لكون هذه الدراسة المفصلة للطواطم غالباً ما اعتبرت كدراسة للطواطم بما هي كذلك، أو أيضاً كاستكشاف لـ«الأنساق المفهومية» بدلاً من النظر إليها كتحليل معمّق للتفاصيل التجريبية للممارسات في خدمة برهنة تلعب دوراً أساسياً في نظرية المعرفة لدى دوركايم.

كل ذلك أدى بمعظم الباحثين الذين اهتموا من بعيد أو قريب بنظرية المعرفة الدوركهايمية إلى قَصْرِ اهتمامهم على الفصلين الأول والأخير من الكتاب اللذين كانا يتضمنان فقط الخطوط العريضة للبرهنة الإبستمولوجية، متجاهلين الدراسة المفصلة الأساسية في الفصول الوسطى. وهذا ما نتج عنه قراءة مغلوطة. فالفصل الأول يقدم بالفعل توضيحاً سابقاً للمشكلة، سبق وأن عرضه دوركهايم سنة 1909 تحت عنوان «علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفة»، وهو فصل لا يميز إلا قليلاً قضايا نظرية المعرفة عن قضايا علم اجتماع المعرفة (Lukes 1973, p. 408).[10] وتعرض خاتمة الكتاب صعوبة من النوع نفسه. فهي تعالج علم اجتماع المعرفة بالاعتماد على خلاصات البرهنة الخاصة بنظرية المعرفة، وبالتالي بافتراض أنّ هذه الأخيرة مفهومة سلفاً. إنّ تجاهل العديد من الباحثين للفصول الوسطى جعلهم يستخرجون نظرية المعرفة الدوركهايمية من المقدمة والخاتمة اللتين لم يتم فيهما سوى تقديم ملخص إجمالي غير واضح لها. هذه القراءة أخطأت الدراسة المعمقة التي قام بها دوركهايم

والسببية والكلية). ذلك أنّ المؤلفين الذين قاربوا نظرية المعرفة لدى دوركهايم لم ينتبهوا لمحدودية هذه اللائحة التي عُرِضَتْ بطرق مختلفة حسب الأعمال، وغالباً مع استعمال كلمة «إلخ». وربما يرجع ذلك جزئياً إلى الإحالات التي قام دوركهايم نفسه - عدة مرات في مؤلفه - إلى المقولات (العديدة) التي وضعها أرسطو وفلاسفة آخرون. أولى الإحالات في كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (ص 12-13) تحيل مثلاً إلى لائحة مقولات أرسطو التي تشمل «الشخصية» و«العدد»، وهما مقولتان لا تندرجان في لائحة دوركايم. وتظهر مقولة «العدد» مرة أخرى في الصفحة 24، ومقولة «الشخصية» في الصفحة 26. كل هذه التواردات توجد في مقدمة الكتاب التي يتناول فيها دوركايم، من خلال لائحة مقولات أرسطو، المشكلة الفلسفية العامة التي تطرحها المقولات. هذه التواردات لا تطابق المقولات الست التي بذل دوركهايم جهوده في متن الكتاب للبرهنة على صدقها التجريبي. كما أبان دوركهايم على قليل من الصرامة في معالجته للمقولات في خاتمة الكتاب. وهذا على ما أظن هو مصدر سوء فهم الباحثين لما كان يعنيه بمصطلح «المقولات»؛ ومن نتائج سوء الفهم هذا اعتبار إحدى أهم هذه المقولات الست (التصنيف) كذريعة لدراسة ممارسات التصنيف وليس كمقولة مستقلة. لنقرأ ما كتبه أحد المعلقين على هذا المقال:»إنّ ما يشغلني أساساً هو معرفة لماذا أثار تحليل دوركهايم لمقولة التصنيف كل هذه البحوث، ولم يُثِرْ تحليلُه للمقولات الأخرى (المكان، الكلية، السببية، إلخ) إلا قليلاً من الدراسة». أعتقد أنّ الجواب يكمن في السؤال نفسه. فكما أنّ هذا المعلق لم يعترف بكون مقولة التصنيف تمثل واحدة من مقولات اللائحة، لم يستطع الوسط السوسيولوجي عموماً قبول وجود علاقة بين دراسات دوركهايم للتصنيف ونظريته في المعرفة. وأخيراً، بينما كانت نظرية المعرفة لدى دوركهايم عرضة للجهل الكلي، حظيت أعماله حول التصنيف، المُؤَوَّلَة عن خطأ كدراسة للأنساق الرمزية، باهتمام كبير.

*يرجع هذا المذهب إلى تايلور Taylor وسبنسر Spencer. ويذهب المذهب الحيوي إلى أنّ أقدم دين في التاريخ هو عبادة الأرواح. وكلمة animisme مشتقة من الكلمة اللاتينية animus التي تعني روح، نفس. وكانت في الأصل تعني الإيمان بوجود روح، قوة حيوية، تحرك الكائنات البشرية والعناصر الطبيعية، كالحجر والريح. فقد اكتشف الإنسان «البدائي» أنّ هناك كائناً آخر غير الجسد هو النفس وذلك من خلال الحلم. واعتبر النفس كائناً مكوناً من مادة، غير أنها مادة لطيفة وهلامية. ويمكن لهذه النفس أثناء النوم أن تسافر وتزور أماكن بعيدة وأن تخترق كل المجالات. وتتحول هذه الأنفس إلى أرواح عندما تدخل في نوم سرمدي، أي في حالة الموت، وتصبح قادرة على إلحاق الخير والأذى بالناس [المترجم].

10- يرى لوكس (1973، ص. 582) أنّ جزءاً سابقاً على علم الاجتماع والفلسفة لا يوجد أيضاً في كتاب **الأشكال الأولية**.

في الفصول الوسطى للعلاقة القائمة بين ممارسات نوعية ومقولات نوعية، وأوحت بأنّ دوركهايم ركز اهتمامه على أنساق المعتقدات الرمزية.

وكان من نتائج الإهمال الذي تعرضت له الفصول الوسطى للكتاب عدم الاعتراف أبداً بنظرية المعرفة الدوركهايمية بما هي كذلك. بل إنّ أفضل المقاربات التي تناولت أطروحة الأصل الاجتماعي للمقولات لدى دوركايم، كمقاربة دافيد بلور (Bloor 1982) الجديرة بالاحترام، تناولتها كبرهنة تتعلق بعلم اجتماع المعرفة وليس كبرهنة عامة تتعلق بطبيعة العقل وأصل العقل البشري. لكن يتضح بجلاء من خلال قراءة **الأشكال الأوليّة** أنّ دوركهايم أسّس نظرية للمعرفة بالمعنى الأكثر كلاسيكية للكلمة. أمّا علم اجتماع المعرفة لديه، فيمثل برهنة ثانوية ومختلفة تعتمد أساساً على نظريته في المعرفة. كتب جون ألكوك J. Allcock في مقدمته للطبعة الإنجليزية لدروس دوركهايم حول البرجماتية أنّه «ما يزال من الواجب القيام بتقييم شامل لنظرية المعرفة عند دوركايم» (Allcock 1983, p. xi). ويؤكد ألكوك على أنّ مناقشة طبيعة الوقائع الاجتماعية لدى دوركهايم، وكذلك علم اجتماع المعرفة لديه، كانت هي الانشغال الأساسي للأعمال التي تناولت هذا المؤلَّف وساهمت في استمرار الخلط بينها وبين نظريته في المعرفة.[11] وتولدت عن ذلك صعوبةُ فهمِ التمييز الذي أجراه دوركهايم بين القوة الأخلاقية (أو الاجتماعية) والإدراك التجريبي كأساس لمقولات الفهم، صعوبةٌ قادت الباحثين إلى رفض نظرية المعرفة عند دوركهايم باعتبارها غير مبررة، وإلى التركيز فقط على علم اجتماع المعرفة لديه. فحتى الأعمال التي تطمح إلى التعامل فعلياً مع نظرية المعرفة الدوركهايمية، بالإحالة غالباً إلى ملاحظات ألكوك، تستمرّ في تقديم وصف مثالي للاستدلال الدوركايمي، متجاهلة كليّاً تجذرها التجريبي في الممارسات الملموسة (Goodlove 1989). وفي الوقت نفسه، غالباً ما أُوِّلَتْ نظرية المعرفة الدوركهايمية كما لو أنها التأكيد القاطع على أنّ مقولات الفهم، التي يقول عنها دوركهايم أنها صادقة تجريبياً، تنبثق من التمثلات الاجتماعية أو من أنساق المعتقدات، وهو أمر يستحيل الدفاع عنه. هذا التأويل حَمَلَ على الاعتقاد أنّ دوركهايم كان يجهل الأسئلة الفلسفية المرتبطة بمشكلة المعرفة (Gehlke 1915; Dennes 1924; Parsons [1937] 1968; Lukes 1973; Mestrovic 1993; stone & Fa-berman 1967; LaCapra 1972). فقد اتُّهِمَ دوركهايم بكونه لم يستطع التعرف على حدود النظرية التجريبية للأفكار العامة، ممّا جعل منه مفكراً وضعياً، كما اتُّهِمَ بكونه أكد على أنّ مقولات الفهم تنتج عن أفكار أخرى، ممّا جعل منه مفكراً مثالياً. صحيح أنّ البرهان المثالي أو السوسيوبنائي الذي بمقتضاه تصدر الأفكار عن أفكار أخرى يشكل جزءاً من علم اجتماع المعرفة الدوركهايمية (التي لا يطالب لها بصدق تجريبي)، لكنه لا ينتمي إلى نظريته في المعرفة. سوء الفهم هذا افترض أنّ دوركهايم يقترح وجهة نظر مثالية باعتقاده أنّ المقولات تكمن في التمثلات الجماعية، بينما في الحقيقة يعتقد أنها ترتكز ارتكازاً مباشراً على التجربة الملموسة لإنجاز الممارسات.

وبالفعل، كان دوركهايم يؤكد على أنّ مقولات الفهم تتسرب إلى عقول الأشخاص الفرديين، بطريقة صادقة تجريبياً، أثناء إنجاز الممارسات. ووصف بالتفصيل العملية التي بواسطتها تُوَلِّدُ الممارساتُ الأفكارَ. يرى دوركهايم أنّ إرجاع أصل هذه المقولات الست إلى إنجاز الممارسات هو ما يمكِّن نظريتَه المعرفية من تجاوز ثنائية الفكر والواقع. ذلك أنّ المقولات تكون

11- للأسف، وعلى الرغم من أنّ مقال ألكوك يبقى من أفضل الدراسات، فإنه يفضل استخراج نظرية المعرفة لدى دوركهايم من دروسه حول البرجماتية.

مطابقة لواقع القوى الاجتماعية بما أنّ هذه الأخيرة قد انبثقت أثناء إنجاز الممارسات. وبالتالي فإنّ الأطروحة التي يدافع عنها دوركهايم تتعلق بنظرية المعرفة بالمعنى الأكثر كلاسيكية للكلمة، إذ أنها تفسّر العلاقة بين الإدراكات الحسية والأفكار والواقع الخارجي بطريقة تُبَيِّنُ أنّ الأفكارَ الأوليةَ والمفاهيمَ يمكنها إقامة علاقةٍ صادقةٍ أو فعليةٍ مع الواقع الخارجي الذي يتكون كله في هذه الحالة من القوى الاجتماعية. وكان دوركهايم ينوي بنظريته خَلْعَ نظريات كانط وهيوم وجيمس وورثتهم، وبالتالي التغيير النهائي للغة النقاش الفلسفي حول صدق المعرفة.

إنّ أحد الأهداف الرئيسة لكتاب **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة** هو إقامة البرهان التجريبي على أنّ الإنجاز الجماعي للممارسات الطقوسية (الدينية) يزوِّد الأفراد بمقولات الفهم. يشير ستيفن لوكس (Lukes 1973, pp. 407-408, 459) إلى أنّ العنوان الذي اقترحه دوركهايم في البداية في رسالة بعثها إلى ليون Léon سنة 1908 («الأشكال الأولية للفكر والممارسة الدينية») يوحي بأنّ الاهتمام بالدين يرجع إلى انشغال أقدم وأقوى بنظرية المعرفة والأخلاق.[12] وبالتالي فإنه لم يمحور أعماله حول الدين إلا لأنه كان مقتنعاً بأنّ الممارسات الدينية ضرورية لتوليد مقولات الفكر الصادقة. وتبنّى في **الأشكال الأوليّة** أسلوباً في العرض شبيها بأسلوب العرض الذي اعتمده هيوم في كتابه **رسالة في الطبيعة البشرية** (Hume [1739] 1978) وهذا الأسلوب في العرض يسمح بتقديم استدلال إبستمولوجي وليس بدراسة المعتقدات الدينية. ونعلم أنّ دوركهايم كان مهتماً أساساً بالقوى الأخلاقية وبمقولات الفكر التي تطابقها والتي تُوَلِّدُهَا الممارساتُ الدينية حسب اعتقاده. واهتمامه بأنساق الاعتقاد الديني ليس سوى اهتمام ثانوي. فقد كان يعتبر «الاعتقاد» الديني ظاهرة ثانوية تماماً، لا تتمتع بصدق تجريبي، وكان يتناولها انطلاقاً من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة، وليس انطلاقاً من وجهة نظرية المعرفة.

الفكرة القائلة إنّ أعمال دوركهايم اللاحقة تسجّل منعطفاً مثالياً، وهي الفكرة التي تمتّعت بقيمة كبرى منذ ظهورها، ستتحوّل إلى عقيدة وحقيقة في الولايات المتحدة بعد أن أكد بارسونز، في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي**، على أنّ دوركهايم أصبح في أواخر مساره الفكري قريباً من المثالية (Parsons 1968, pp. 460-465). وانتشرت هذه العقيدة في أوروبا بسبب الخلط الذي أجراه لوسيان ليفي-برول Lévy-Bruhl وآخرون بين علم اجتماع المعرفة عند دوركهايم ونظريته في المعرفة. فمن جهة، إذا اعْتُبِر كتاب **الأشكال الأوليّة** مؤلفاً ذا طبيعة مثالية (لا يسترشد بنظرية المعرفة الدوركهايمية)، فقد تمّ من جهة أخرى تأويلُ تَصَوُّرِهِ للوقائع الاجتماعية في كتابيه **قواعد المنهج في علم الاجتماع** (Durkheim [1915] 1982) و**في تقسيم العمل الاجتماعي** تأويلاً وضعياً (Durkheim [1893] 1933). الشيء الذي أعطى الانطباع بأنّ هناك دوركايمين اثنين: دوركهايم وظيفي ووضعي، ودوركايم آخر مثالي (وظهر مؤخراً دوركهايم مثالي ما بعد حداثي أو براجماتي) (Lévy-Bruhl [1910] 1966; Lévi-Strauss [1958] 1963; Parsons 1968; Stone & Farberman 1967; LaCapra 1972; Lukes 1973; Alexander 1988; Lehmann 1990; Mestrovic 1993).

12- كانت أطروحة دكتوراه دوركهايم (التي نشرت بعد ذلك تحت عنوان **في تقسيم العمل الاجتماعي**) تشمل في طبعتها الأولى مقدمة تشير إلى علاقاتها الضمنية بالفلسفة الأخلاقية. وكانت أطروحته في اللاتينية *(Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* [1892], éd. par M. Rivière, Paris, 1966) تتمحور كلها حول العلاقة بين الأخلاق عند مونتسكيو وروسو وما كان يُؤَوِّلُهُ دوركهايم كمقاربتهم السوسيولوجية للحياة الأخلاقية. يشرح دوركهايم في رسالة وجهها إلى **المجلة السكولانية الجديدة** بتاريخ 8 نونبر 1907 كيف أنه لم يختر الدين كموضوع مركزي لأعماله إلا سنة 1895، أي بعد أن اكتشف أنها توفر أساساً لمحاولته بناء أخلاق صادقة تجريبياً، والتي دشنها في النسخة الأصلية لكتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي**.

لنقــل مرّة أخرى إنّ الخطأ الأســاسي يكمن في عدم التمييز بــين نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفــة لدى دوركايم. إنّ نظريته في المعرفة، التي تتضمنها الفصول الوسطى لكتاب **الأشكال الأوليّة**، تجيب بوضوح عن السؤال التالي: هل يمكن البرهنة على أنّ مقولاتِ الفهم السِّت صادقة تجريبياً؟ وتقدّم تلك الفصول إجابة إيجابية: إنّ صدقها التجريبي يصدر عن كونها مدركة بصورة مباشرة على شكل قوى اجتماعية أو أخلاقية مجرّبة أثناء إنجاز الممارسات الاجتماعية (الدينية).

ومن جهة أخرى، فإنّ علم اجتماع المعرفة الدوركايمي، الذي تتضمنه مقدمة وخاتمة كتاب **الأشكال الأوليّة** ونهاية دروسه حول البرجماتية، يتمحور من دون إتقان حول البرهنة على أنّ اللغة والثقافة تتكوّنان من كوزمولوجيات من الأفكار* Cosm-logy تقدّم نفسها كتفسيرات جماعية للقوى الاجتماعية، وعلى أنّ هذه الأفكار تتحوّل إلى قوى مستقلة يمكن دراسة علاقاتها المنطقيــة. هــذه الكوزمولوجيات حسّاســة جداً للتغيرات البنيويــة، لكنها تتميز أيضاً بنوع من الجمــود الذي يجعل الأفكار المتولــدة أَوَّلاً عــن تأويل العمليات الاجتماعية تفقد العلاقة- كيفما كانت- التي كانت تقيمها إلى تلك اللحظة مع الممارســات الاجتماعية. إذ تفقد إذن كلّ علاقة ضرورية مع الواقع المضمر وعلم اجتماع المعرفة الدوركايمي هو الذي يعالج منطقَ الأفكارِ المضمرة في مثل هذه الكوزمولوجيات.

ليس هناك تناقض بين هذين الموقفين لأنهما يعالجان مشكلات مختلفة. فنظرية المعرفة تطرح سؤال معرفة كيف يطور الأفــراد مجتمعــين في البداية إطاراً مكوناً من سِــتِّ أفكار أوليــة صادقة تجريبياً، بحيث تكون كلّ واحدة مشــتركة كفاية بين الجميع حتى تمكِّن من بناء كوزمولوجيا معينة (Durkheim 1915, p. 30). يدرس علم اجتماع المعرفة العلاقات بين المفاهيم داخــل الكوزمولوجيات عندما تنشــأ المقولات. وتصادر نظرية المعرفة الدوركهايميــة على علاقة مباشرة بين مجموعة محدودة من المقولات وواقع اجتماعي مضمر. ولا يفلت من انعدام التحديد، حســب تلك النظرية، ســوى منطقة صغيرة من المعرفة. وفيما يتعلق بالعالم الطبيعي وعالم العلم وأكبر جزء من المفاهيم الاجتماعية، فإنّ نظرية المعرفة لدى دوركهايم لم تلامس كلّ مشــكلات انعدام التحديد التي وصفها كلٌّ من لودفيغ فتغنشــتاين ووليام كوين وطوماس كوهن وبول فييرابند وديفيد بلور وســتيف فولر وبرونو لاتور وستيف وولغار (Wittgenstein [1953] 1958; Quine [1966] 1977; Kuhn 1962; Feyer-bend 1975; Bloor 1976, 1982, 1983; Fuller 1989; Latour & Woolgar 1979). يدافــع دوركهايم بالفعل عن الفكرة القائلــة إنّ «ضرورات الفعل وحدها، وخصوصاً الفعل الجماعي، يمكنها ويجب عليها أن تعبّر عن نفســها في شــكل مقولات» (Durkheim 1915, p. 412). وكلّ ما يوجد خارج لائحة المقولات الست يسقط في ميدان علم اجتماع المعرفة.

ولتطوير نظريته المعرفية، اهتم دوركهايم بالممارســات الدينية نظراً لأنــه كان يعتقد أنّ الطابع الجماعي الذي يميّز تلك الممارسات في المجتمعات «البسيطة» كبير لدرجة تكفي للسماح بتكون مقولات فكرية عامة. إذ يعتقد أنّ المجتمعات البشرية لم تتطــور إلا في الأماكــن التي أدّى فيها إنجاز الممارســات إلى ظهور مقولات الفهم المشــتركة التي ســمحت لأعضاء الجماعة الواحدة بالتواصل فيما بينهم (Durkheim 1915, p. 30). هكذا فإنّ استدلاله الدقيق على أصل الدين وكذلك وصفه المفصّل للطوطمية الأســترالية، اللذين اعْتُــبِرا عن خطأ أنهما ينتميان لعلم الاجتماع الثقافي أو علــم الاجتماع الديني، يمثلان في الواقع تحليلاً دقيقاً وطليعياً للأصل الاجتماعي لمقولات الفهم.

عكـف دوركهايم طوال مسـاره الفكري على إقامة نظرية معرفية متماسـكة وأكثر تعقيداً وجديّـة مما كان رائجاً لدى المعلقـين. فهـذه النظرية بدت واضحـة في أعماله الأولى وأعماله المتأخرة على حد سـواء، ويتوقّف تماسـك تصوره للوقائع الاجتماعية كلياً على نظريته في المعرفة، وبدونها كان سيبدو بسهولة تصوراً وضعياً. وكانت النتيجة أطروحة تقيم علاقة مباشرة (وإن كانـت محدودة) بين مقولات الفكر المتولدة اجتماعياً والواقع الاجتماعي عموماً، وتفسّر تطور مقولات الفكر دون إثارة مشكلات النزعتين القبلية والتجريبية.

قدّم دوركهايم وصفاً شاملاً للأصل السوسيواختباري لمقولات الفهم الست. إلا أننا لن نفحص في هذا المقال تحليلاته لكلّ واحدة منها. ذلك أنّ استدلالاته التي تهدف إلى بيان الأصول السوسيوتجريبية للقوة والسببية والتصنيف هي أهم الاستدلالات. أمّا الاسـتدلالات المتعلقة بالقوة، فإنها متضمنة في تلك المتعلقة بالسـببية. وبدافع الاختصار، سنقتصر هنا على تلخيص تحليل الأصول السوسيوتجريبية لمفهومي السببية والتصنيف اللذين يمثلان في آخر المطاف أهم المفاهيم على المستوى الإبستمولوجي، ولن نتناول مفهوم القوة إلا في علاقته بالسـببية. وفي الأخير، سـنناقش الانتقادات وأشـكال سـوء الفهم التي كانت النظرية المعرفية الدوركهايمية ضحية لها.

مقولة السببية

يُعتبر اسـتدلال دوركهايم على الأصل الاجتماعي لمقولة السببية، المعروض في الفصل الثالث، ذروة كتاب **الأشكال الأوليّة**: فالسـببية هي المفهوم الأسـاسي الذي يتعين على كلّ نظرية للمعرفة أن تفسره؛ أمّا أجزاء الكتاب السابقة (وخصوصاً الفصول الطويلة حول الطواطم، التي تتحدث عن الأسـاس الاجتماعي للمقولات الأخرى: المكان، الزمان، التصنيف، القوة)، فإنها تهيّئ الطريق لعرض الأساس السوسيواختباري لمقولة السببية.

فعلى الرغم من الحجم الكبير من الصفحات التي تشغلها المقاربة المفصّلة لمقولة السببية مقارنة بمجموع الكتاب، وعلى الرغم أيضاً من أنّ كثيراً من التحليلات السابقة تقود نحو تلك المقاربة المفصلة وأنّ هذه الأخيرة تفتح المجال لمقاربات أخرى تليها، فإنّ معظم المناقشـات التي تناولت كتاب **الأشـكال الأوليّة** تتجاهلها، وفي مقابل ذلك تركّز على مقولات الزمان والمكان والتصنيف. ويرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب: أولاً، إنّ الخطأ الرائج الذي بموجبه يعالج دوركهايم التصنيف والزمان والمكان كأنساق اجتماعية من الأفكار بدلاً من معالجتها كمقولات، يؤدّي بالمعلقين إلى التركيز على تماسك «الأنساق» التي يُفْتَرَضُ أنّ دوركهايم وصفهـا. وانطلاقـاً من هذا المنظور، فإنّ المقولات التي لا يتناولها علم اجتماع المعرفة كـ«أنسـاق» من المفاهيم لا تُؤْخَذ بعين الاعتبار. ثانياً، ينتج عن ذلك ربط استدلال دوركهايم برؤية سوسيوبنائية وغير حتمية للمعرفة، ممّا يضفي الغموض فوراً على أطروحته الإبستمولوجية التي تحاول البرهنة على الصدق التجريبي لمقولة السببية. ثالثاً وأخيراً، لم يتعوّد علماء اجتماع عموماً على أن يحظى مفهوم السببية بأهمية في نظرية المعرفة، ولم يألفوا أيضاً القضايا المتعلقة بمسألة المعرفة عموماً.

يرى دوركهايم أنّ القوةَ أوالسببيةَ علاقةٌ بين شيئين أو شخصين، يتمّ التعرف عليها من خلال نتائجها. فمسألة إقامة مفهوم القوة تطابق مسـألة إقامة مفهوم السببية. وقد عرض دوركهايم الأسـاس السوسيوتجريبي لمفهوم القوة في الفصول السابقة على الفصول التي عرض فيها مفهوم السببية.

هذه الفصول الأخيرة تشـمل أيضاً عنصراً إضافياً: الضرورة. وبالفعل، إنّ السـببية علاقة **ضرورية** بين شـيئين أو حدثين. ويصف دوركهايم إدراك السـببية كإدراك لنوع خاص من القوة الذي يسـميه **القوة الضرورية** أو القوة الفعّالة (Durkheim 1915, pp. 410-411, 488).

يؤكد دوركهايم على أنّه إذا كان للسـببية أسـاس سوسـيوتجريبي، فينبغي أن توجد طقوس اجتماعية تظهر فيها القوة الضرورية كسـمة مميزة لإنجازها (Durkheim 1915, pp. 408-413). وكما هو الحال بالنسـبة لكل المقولات الأخرى، يجب أن تكون القوة الضرورية، في كل الحالات بدون اسـتثناء، متوفرة للإدراك أثناء إنجاز الطقس، ولا ينبغي أن تكون هذه القوة تعميماً مسـتنتجاً من سلسـلة من إدراكات الطقوس الاجتماعية، لأنه في هذه الحالة سـيتم الاعتراض على فكرة أنه يمكن أن تصدر مفاهيم عامة صادقة من مجموعة من الانطباعات الحسية المعزولة.

أمّـا فيما يخصّ الأصل السوسـيوتجريبي لمفهوم **القوة**، فإنّ دوركهايم يركز اسـتدلاله عـلى الطقوس الطوطمية الخاصة بالتضحيـة والقربـان نظراً لأنّها تعتبر في رأيه الطقـوس التي تتم فيها إعادة إنتاج القوة الأخلاقيـة (Durkheim 1915, pp. 318-392). هذه الاسـتدلالات التي تربط بين أنواع مختلفة من الطقوس الطوطمية بالقوة وبالسببية هي استدلالات نوعية. إذ يؤكد دوركهايم أنّ القوة الأخلاقية للجماعة والقوة الأخلاقية للرمز الطوطمي يعاد إنتاجهما معاً بواسـطة طقوس التضحية (Durkheim 1915, pp. 381-385). كما أنّ القوة الأخلاقية للآلهة يعاد إنتاجها هي أيضاً في طقوس القربان وبواسـطتها، بما أنّ تلـك الآلهة هي تمثلات للقـوى الاجتماعية وليس لقوى فوق طبيعية (Durkheim 1915, pp. 385-392). يرى دوركهايم أنّ الطقوس المحاكاتية imitative rituals هي ما يضع حيز التنفيذ مبدأ القوة الضرورية، أو السـببية، وبالتالي فإنه يضعها في مركز دراسته للسببية (Durkheim 1915, pp. 393-414). فبينما تمكن طقوس التضحية والقربان من اكتساب احترام عميق وحسّ أخلاقي منظور إليهما **كقوة**، تسـتدعي الطقوس المحاكاتية وتنتـج علاقة مباشرة بين الفعل والنتائج، علاقة تنتج وتعيد إنتاج الجماعة فعلياً، وتوفر لأعضائها مفهوم القوة الضرورية أو مفهوم **السببية** كخاصية محايثة لما ينجزونه في تلك اللحظة.

يدافع لوكس Lukes (1973، ص. 448) عن فكرة أنّ دوركهايم لم يقدم في كتاب **الأشكال الأوليّة** أيّ دليل على وجود علاقة سببية بين ممارسات اجتماعية خاصة و»أنساق مفهومية» خاصة. لقد أصبحت المشكلة غامضة لكون لوكس أدخل في المعادلة مفهوم الأنساق المفهومية كعنصر لتأويل تصور دوركهايم المرتبط بعلم اجتماع المعرفة لديه وليس بنظريته في المعرفة. والحال أنّ دوركهايم لم يَسْـعَ أبداً إلى أن يدافع، في علم اجتماعه المعرفي، عن الفكرة القائلة إنّ أشـكالاً اجتماعية خاصة تخلق أنساقاً مفهومية خاصة. وبالمقابل، فإنّ نظريته المعرفية تتضمن التأكيد الأقوى على وجود علاقة مباشرة بين أنماط خاصة من الممارسات الاجتماعيـة ومقولات فهم خاصة. ويؤكد دوركهايم على أنّ الطقوس المحاكاتية تمثل أصل مفهوم السـببية. إنّ قراءةً صحيحةً تُمَكِّنُ هكذا من إدراك أنّ البراهين التي يدّعي لوكس غيابها من خطاب دوركهايم توجد في الجزء المخصص لدراسـة الطواطم.

يؤكد دوركهايم على أنه إذا كان الأفراد يدركون القوة الضرورية بشكل مباشر كجزء من تجربتهم لبعض الطقوس، فذلك نظراً لأنّ القوة الضرورية، باعتبارها علاقة اجتماعية، تمثل خاصيّة لإنجاز تلك الطقوس. هكذا فإنّ تحليله المفصّل (Durkheim

1915, pp. 393-414) للطقــوس المحاكاتية يهدف إلى إقامة وجود الطقوس التي يتمثل نجاحها فقط في قدرتها على التحقيق العملي لمبدأ السببية.

لعب مفهوم الســببية، كمفهوم أســاسي في الفلســفة، دوراً مركزياً في النقاش بين المذهب التجريبي والمذهب القبلي. إذ يتفق فلاســفة المذهبين على فكرة أنّ العلم لا أســاس له بدون الســببية. فالمعرفة نفسها، التي قال عنها هيوم إنها تتكون من استنتاجات النتائج من الأسباب، ستكون مستحيلة بدون مفهوم السببية. عندما توصّل دوركهايم إلى إثبات أنّ مفهوم السببية منبثــق مــن التجربة المباشرة للاجتماعي، يكون بذلك قد أنجز شــيئاً ذا أهمية بالغة، له انعكاســات حقيقية على النقاشــات المنهجية والنظرية الحاليّة.

مفهوم السببيّة في نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة

غالبــاً ما اعتُبِرَ دوركهايم كانطياً أو كانطياً جديداً لمجرد ادّعائه أنه ســلط الضوء على الأصل الاجتماعي لمقولات الفهم. لم يعالج القَبْلِيُون وحدهم مشــكلة المعرفة باســتخدام مصطلحات المقولات و/أو الأفكار العامة، بل قام بذلك التجريبيون أيضاً. لكن الفرق بين المعسكرين يتمثل في تفسيرهما لأصل المقولات، وليس في الأهمية التي يوليانها للمقولات في نظرية المعرفة.

يشــير دوركهايم بوضوح تام إلى أنه يرى أنّ قَبْلِيَةَ كانط لا تتوفر على أي معيار للصدق، وأنّ اســتدلالها لا يقدّم «تفسيراً» (Durkheim 1915, p. 27). حيــث يعتقــد دوركهايــم أنّ «الجــواب بأنهــا [فكرة التصنيــف] معطاة لنا قَبْلِيّــاً ليس جواباً [...]»(Durkheim 1915, p. 172). ويضيف: «[...] هذا الحل الكســول يعني [...] موت التحليل [...]» (Durkheim 1915, p. 172). فإمّا يتم تفســير وجود المقولات، أو يتمّ على غرار ما فعل هيوم اســتنتاج أنّ المقولات لا يمكن تفســيرها وأنها بالتالي ليســت صادقة. أمّا دوركهايم فإنه يبحث من جهته عن تفســير **تجريبي** لأصل المقولات، حتى وإن كان يقصد بذلك أصلها في الإنجاز المشــترك للممارسات. وبذلك تكون مقاربته السوسيواختبارية قد استجابت لمعيار الصدق التجريبي لدى هيوم، وليس لدى كانط.[13]

مع ذلك، حتى وإن اقترح دوركهايم تحقيق هدف هيوم، فإنه لم يكن ينوي اســتخدام مقاربةٍ تجريبية مُعَدَّلَةٍ ومعتدلةٍ. فمن جهة، كان يريد أن يســتجيب اســتدلاله لكل معايير هيوم؛ ومن جهة أخرى، كان يعتقد أنّ نقل أسس استدلاله من الفرد

13- يتم عموماً اعتبار دوركهايم كانطياً أو كانطياً جديداً. فعندما يهاجم التجريبية، يقال غالباً إنه يستهدف لوك Locke. إلا أنه إذا كان لوك راضياً جداً عن التجريبية في نسختها الخاصة به، فإنه لم يحمل أبداً المقاصد الشكلية التي يرجع إليها دوركايم. إن تلك الاستدلالات تميز بالأحرى هيوم أكثر مما تميز جيمس. وإن الفكرة التي مؤداها أن دوركهايم لم يكن لديه اطلاع جيد على التجريبية نظراً لأنه كان يدرس بجانب الكانطيين الجدد تتجاهل كونه حصل على شهادة في الفلسفة من المدرسة العليا للأساتذة (ENS). إن دراسة الجامعات الألمانية خلال الفترة بين 1862 و1890 (C. Kohnke, *The rise of Neo-kantianism. German academic philosophy between idealism and positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 249) تبين أن تصاعد الكانطية الجديدة صاحبه اهتمام متزايد بالتجريبية والنزعة العقلية وصاحبه أيضاً ارتفاع لعدد الدروس حول هذه المواضيع. فخلال هذه الفترة، حسب كوهنكه Kohnke (ن.م.، ص. 249)، «لم يتوقف عدد الدروس المخصصة لكل من أفلاطون وأرسطو وهيجل عن الانخفاض، بينما استمر في الارتفاع عدد الدروس المخصصة لسبينوزا وديكارت ولايبنتز ولوك وهيوم وكانط». لذلك فإن التكوين الكانطي الجديد لدوركايم يقوي احتمال كونه كان على معرفة جيدة بهيوم الذي تعتبر أطروحاته ضرورية لفهم كانط فهماً مناسباً. فضلاً عن ذلك، يستخدم دوركهايم أطروحات هيوم بمهارة كبيرة. وحده علم اجتماع المعرفي الدوركايمي يحمل نبرات كانطية جديدة، وحتى هذه النقطة لا يمكن اعتبارها خارج نظريته في المعرفة التي في سياقها تعرف تلك النقطة تغيرات مهمة.

إلى الممارسات سيقدّم حلاً جديداً للمشكلة. لكلّ هذا لا يجب اعتبار دوركهايم تجريبياً، وإنما بالأحرى سوسيوتجريبياً. وبالتالي يجب القيام بفحص متأنٍ للمشكلات التي عالجها هيوم إذا أُريدَ تقديرُ دقة أطروحة دوركهايم وتقييم وجاهتها.

كان هيوم يؤكد على أنه يمكن تقسيم كلّ معرفة إلى نمطين: المعرفة الرياضية والمعرفة الأخلاقية/التجريبية (Hume [1777] 1975, p. 25). بالنسبة لهيوم، المعرفة الرياضية مُشْكِلَةٌ تنتمي للعقل الخالص (نظراً لأنّ الأعداد numbers ليست واقعية، وإنما هي بناءات منطقية للعقل)، بينما تتوقف المعرفة التجريبية أو الأخلاقية على مفهومي السبب والنتيجة، والتجاور والتشابه (Hume 1975, p. 26). «إننا نتجاوز بداهة ذاكرتنا وحواسنا بواسطة هذه العلاقة [السبب والنتيجة]... إنّ لجميع استدلالاتنا حول الوقائع الطبيعة نفسها. إننا نقترح فيها دوماً أنّ هناك ارتباطاً بين الواقعة الحالية وما نستنتج منها» (Hume 1975, pp. 26-27).

يعتقد هيوم أنّ تلك الاستدلالات بدون علاقات سببية بين الإدراكات الحسية ستظل ذات طابع خاص وبدون رابط. فمفهوم السببية هو ما يُدخِلُ النظامَ في التجربة المتدفقة. إنّ كل استدلال، أي كل ربط بين حدث حالي وشرط سابق، يستلزم فكرة السببية. فهذه الأخيرة هي التي تمكن الأفراد من استخراج أفكار خاصة من التجربة المتدفقة وربطها بأفكار أخرى. يبدو واضحاً إذن أنّ الأفراد يستخدمون هذا المفهوم. لم يكن الأمر بالنسبة لهيوم يتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا المفهوم موجوداً، ما دام الأمر لا يمكن أن يكون على نحو آخر، وإنما بمعرفة مصدره وما إذا كان صادقاً تجريبياً (Hume 1975, p. 27). كان هيوم يؤكد بهذا الصدد أنه يستحيل التوصل إلى معرفة السبب والنتيجة انطلاقاً من تجربة حدث واحد. بل يجب على الأشياء أن تتضمن أسبابها وتكشف عنها، وهو ما ينفيه هيوم: «ليس هناك شيء يكشف، انطلاقاً من الخصائص التي تبدو للحواس، عن الأسباب التي أنتجته ولا عن النتائج التي تتولد عنه» (Hume 1975, p. 27). علاوة على ذلك، يرى هيوم «[...] أنّ كل نتيجة هي حدث مختلف عن السبب. لذلك لا يمكن اكتشافها في السبب...» (Hume 1975, p. 30).

ومن جهة أخرى، فإنّ التعميم الذي يتم انطلاقاً من سلسلة من التجارب الخاصة لا يفعل غير أن يضيف إلى هذه الأخيرة الإحساسات التي تحملها الذاتُ المدرِكة إزاء السلسلة بما هي سلسلة، وهي إحساسات لا تمثل تجربة اختبارية للسبب والنتيجة. «بالفعل، بما أنّ هذه الفكرة تنتج عن عدد من الحالات المتشابهة وليس عن حالة معزولة، يجب أن تنتج عن الظرف الذي يميز حالات عن كل حالة فردية. لكن هذا الارتباط أو الانتقال المألوف للخيال يمثل فقط الظرف الذي تختلف فيه. لكنها تتشابه في كلّ ظرف خاص آخر» (Hume 1975, p. 78).

يؤكد هيوم على أنّ الشيء الوحيد الذي يقوم تراكمُه في سلسلة بإضافته إلى الأحداث المعزولة هو الإحساس الذي يستشعره الأفراد إزاء هذه الأخيرة. فمن الناحية التجريبية، ليست السلسلة شيئاً آخر غير مجموع الأجزاء التي تكونها. ويستنتج هيوم من ذلك أنّ السببية ليست سوى نتيجة للإحساسات التي تؤدي إلى الألفة والعادة. فبالنسبة إليه (Hume 1975, p. 78)، لا توجد أية تجربة صادقة تجريبياً تطابق السببية: «كلّ فكرة منسوخة عن انطباع، عن إحساس يسبقها؛ فإذا لم نستطع العثور على إحساس، يمكن أن نكون على يقين من عدم وجود أية فكرة. إذ لا يوجد في كل الحالات المعزولة لعمل الأجساد والعقول ما ينتج انطباعاً، وبالتالي ما يمكن أن يوحي بفكرة سلطة أو ربط ضروري».[14]

14- يستعمل هيوم في هذا المقطع كلمة «فكرة» بالمعنى الذي كان يحمله في القرن الثامن عشر مصطلحا «انطباع حسي» أو «إحساس»، وفي الوقت نفسه بأحدث

كما أنّ التكرار لا يستطيع أبداً إنتاج معرفة السببية. فهو لا يستطيع غير إثارة الإحساس أو الاعتقاد بأنّ أشياء متشابهة ستنتج باستمرار. هذا الاعتقاد يصبح مألوفاً وعادياً، بحيث أنّ الإحساس أو الاعتقاد هو بالضبط حسب هيوم ما يشكل أصل مفهوم السببية: «لكن عندما تحدث كثير من الحالات المتشابهة، وعندما يلي الحدث نفسه الشيء نفسه على الدوام، فإننا نبدأ إذن في تصوّر مفهوم السبب والربط. إذ نحسّ بإحساس جديد، بانطباع جديد... وهذا الشعور هو أصل ما نبحث عنه» (Hume 1975, p. 78).

هكذا، فإنّ السببية تصدر عن إحساس، وليس عن تجربة اختبارية. وبالتالي فإنها تفتقد إلى كل صدق تجريبي، ويخطئ الناس عندما يتبعون المألوف والعادة ويسندون صدقاً إلى نقل هذا الإحساس نحو العلاقات الخارجية: «فمثلما **نحسّ** برابط مألوف بين الأفكار، فإننا ننقل هذا الإحساس إلى الأشياء؛ وذلك بما أنّه لا شيء أكثر اعتياداً من أن نطبق على الأجسام الخارجية كلّ إحساس داخلي، علما أنّ تلك الأجسام هي التي تسبب ذلك الإحساس» (Hume 1975, p. 78n).

يبرهن هيوم بذلك على أنه لا يمكن تفسير السببية على أساس التجربة الفردية للأشياء الطبيعية، بما أنها ليست خاصية حسيّة للأشياء الطبيعية وعلاقاتها التي يجربها الأفراد كحدث معزول. فإذا كان الاستعداد للإيمان بالسببية استعداداً غريزياً، أو إذا كان استنتاجاً مستخلصاً من إدراك سلسلة من الأشياء والأحداث الطبيعية، أو إذا كانت مسألةَ عادةٍ وألفةٍ، إذن فإنها تمثل شيئاً يضيفه العقل للإدراك الحسي. ممّا يعني أنها ليست صادقة تجريبياً.

يهدف المشروع الهيومي إلى البرهنة على أنّ هذا الاستعداد للاعتقاد يفشل، أو على وجه الدقة يهدف إلى بيان أنّ تجريبية قائمة على الفرد لا تستطيع أن تفسّر الأصل التجريبي للمقولات العامة الأساسية. عندما تقبل السوسيوبنائية الحديثة فكرة أنّ معرفة السببية ليست صادقة تجريبياً، فإنها تتبّنى بذلك الخلاصة التي توصل إليها هيوم. ومع ذلك، فإنّ السوسيوبنائيين يدعون تصوراً للتحديد الاجتماعي للأعراف والعادات التي تدخل مزيداً من التماسك بين الأفكار الفردية، وهو ما لم تستطع خلاصة هيوم القيام به. ويمكن التساؤل بهذا الصدد عمّا إذا لم يكن «القبول المشترك» لجون لوك (Locke [1690] 1959) قد سبق وأن ظهر قبل الأطروحة السوسيوبنائية (Rawls 1977).

أطروحة دوركهايم السوسيوتجريبية حول السببية

إذا كان دوركهايم يقبل بأطروحة هيوم التي بموجبها لا يمكن للإدراكات الفردية للأحداث الطبيعية أن تفضي إلى فكرة صادقة للسببية، فإنه لا يقبل بالمقابل استنتاج هيوم الذي بمقتضاه ليس للسببية أصل صادق تجريبياً. فالممارسات الاجتماعية بالنسبة لدوركايم تجريبية، إنها مُدْرَكَةٌ؛ إنها قادرة على أن تكون أصلاً صادقاً تجريبياً لمفهوم السببية. عندما يعلن دوركهايم أنّ مقولة السببية ليست مجرد تعميم قائم على سلسلة من إدراكات الاجتماعي، وأنه يمكن بالأحرى إدراكها فوراً كظاهرة عامة

معاني كلمة «فكر» pensée. فإذا كانت الفكرة نسخة للانطباع الحسي، فإنها إذن صادقة اختبارياً. وإذا كانت نسخة للإحساس، فإنها ليست كذلك. وعلى الرغم من أن الصعوبة التي تعترض هيوم في استخدام كلمة «فكرة» بطريقة متماسكة في هذا المقطع تجعل هذا الأخير مقطعاً غامضاً، فمن الواضح أنه لا يؤكد على أن الأفراد لا يملكون مفهوم السببية ولا يستخدمونه. بل إن ما يقترحه بالأحرى هو أنه ليست هناك فكرة أو انطباع حسي صادق يطابق المفهوم المستخدم.

انطلاقـاً من حدوثها مرّة واحدة، فإنه يكون في قلب نظرية المعرفـة. وعندما يؤكد على أنّ النتائج التجريبية (المدرَكة) للفعل الطقوسي تمثل شيئاً أكثر من مجموع الأجزاء الفردية التي تكونها (بمعنى أنّ للطقس المشترك دلالة وقوةً اجتماعية أو أخلاقية لا تتوفر عليها الأجزاء التي تكونه منفردة)، فإنه يحسِّـن بذلك كثيراً الموقف التجريبي.[15] فبالنسـبة لدوركايم، ليست مقولات الفهم والعلاقات الاجتماعية التي تنتجها شيئاً يضيفه العقل إلى سلسلة من الإدراكات الحسيّة للأشياء والأحداث الطبيعية: إنه بالأحرى خصائص محايثة لإنجاز الممارسـات الطقوسـية، وبالتالي فإنها خصائص تتوفر على الفور لإدراك أولئك الذين ينجزون الممارسات في كل مرّة ينجزونها.

لقد اسـتأنف دوركهايم المشـكلة من حيث توقّف فيها هيوم، لكن مع تحويرها تحويراً ملحوظاً. ذلك أنّ دوركايم، حتى وإن كان يقبل فكرة هيوم المتمثلة في اسـتحالة قيام تجريبية فردانية، فإنه يؤكد على أنه يمكن العثور على حلٍ للمشـكلة في تجريبية مبرّرة سوسيوتجريبياً. وبالفعل، فقد تجنّب دوركهايم السقوط ضحية الخلاصة الشكية لهيوم عندما استبدل الإدراكات الفردية للظواهر الطبيعية بإنجاز الممارسـات الاجتماعية وبإدراكات القـوى الأخلاقية التي يولدها هذا الإنجاز الذي يقوم به المساهمون (في الطقس الجماعي). يرى دوركهايم أنّ الممارسات المنجزة جماعياً تكشف عن أسبابها في نتائجها. إلا أنّ دوركهايم يتفق مع هيوم في القول إنه ليس للمقولات تطبيق صادق تجريبياً في العلوم الطبيعية.

يدّعي دوركهايم أنّ مقولة السـببية كانت على الدوام متوفرة للإدراك في بعض أنواع المناسـبات الاجتماعية، وأنّ استبدال الإدراك الفردي بالمشـاركة في إنجاز الممارسـات الاجتماعية هو ما يقدّم الحلّ لمأزق هيوم، وهو في الوقت نفسه ما جاء ليحدّد بطريقة متماسكة على مَرِّ السنوات ورغم أشكال سوء الفهم، ما يميّز علم الاجتماع كعلم: فالوَحدَةُ الصغرى للتحليل السوسيولوجي ليسـت هي الفرد، بل هي مختلف المسـتويات القائمة سلفاً من التنظيم الاجتماعي والممارسات الاجتماعية الملاحظة تجريبياً.

رابطة السببية والطقوس المحاكاتية

يعتقد دوركهايم أنّ مقولة السـببية تجد أصلها في الطقوس المحاكاتية التـي يُعاد خلالها إنتاج الجماعة الطوطمية ويتمّ خلالها أيضاً إنجاز قوة الجماعة وتجسـيدها واستشـعارها. إذ يرى دوركهايم أنّ الطقوس المحاكاتية تقوم على المبدأ المركزي القائل إنّ **المتشـابه يُنْتِجُ المتشـابه**. وبعبارة أخرى، عندما يُحَاكَى شيءٌ ما، فإنّ الشيء المُحَاكَى ينقاد إلى إعادة إنتاج ذاته. هكذا فإنّ الفعالية السـببية للطقوس المحاكاتية تحمل خاصيّة فريدة: فهذه الطقوس تشكل وتنجز وتعيد إنتاج القوى نفسها التي تمثلها، وبالتالي فإنها تجعل الأشخاص المشاركين فيها يجربون القوة **الضرورية**. هذه الطقوس هي ما تمثله: فما يشتغل هنا هي علاقة التكافؤ والخلق وليست علاقة التمثيل والتطابق (Durkheim 1915, pp. 393-414).

15- هذا ما يعنيه دوركهايم عندما يلح على كون «المجتمع» أكبر من مجموع الأجزاء التي تكونه. وما يقترحه هنا حلٌّ لمشكلة العام في وجه الخاص- وهي نقطة أخرى من نقط استدلاله التي لم يتم الانتباه إليها للأسف. فعادة ما يتم تأويل «الأجزاء» كأشخاص فرديين، وليس كإدراكات فردية، والخلاصة التي يتم استنتاجها من ذلك عموما هي: إذا كانت جماعة من الأشخاص تمثل شيئاً أكبر من مجموع أفراد الجماعة، سيكون دوركهايم إذن قد شيَّد نظرية روح الجماعة. لكن الحال ليس كذلك. بل إننا بالأحرى أمام استدلال خاص بنظرية المعرفة، يقيم إمكانية إدراك المعاني العامة (أو مقولات الفهم) على الممارسات التي تُفَعِّلُ القوى الاجتماعيةَ التي تمثل هي أيضاً شيئاً أكبر من الأجزاء التي تكونها.

إحدى المشـكلات التي تُطْرَحُ على دوركهايم في برهنته هي كون تأويله الخاص للطقوس المحاكاتية، الضروري لاسـتدلاله، يبدو مختلفاً جذرياً عن تأويل معاصريه الذي تقوم الطقوس المحاكاتية بمقتضاه على تطبيق خاطئ تماماً لفكرة السببيّة. هكذا يرى دوركهايم (1975، ص. 399) أنّ المنظور التجريبي المتبنّى من قبل جيمس فرايزر وإدوارد تايلور يؤدي إلى اعتبار الطقس إعادة إنتاج واقعية للأنواع الحيوانية التي يمثلها الطوطم (Frazer 1887, 1889, 1910; Taylor [1874] 1973, 1889).

إنّ اتبـاع وجهـة النظر هذه يقود إلى الاعتقاد بأنّ أعضاء الطوطم أخطؤوا، نظـراً لأنّ الرمز الطوطمي لا يمكن أن يؤدي إلى إعادة إنتاج الحيوانات البيولوجية. إذا تم الاعتقاد أنّ الطقس لم ينجح في إعادة إنتاج النوع الطوطمي إلا لأنه سبب إعادة إنتاج الحيوان البيولوجي، فإنّ الاعتقاد في الفعاليّة السببيّة للحفل يبدو أنه خطأ شاذ لدرجة يصعب معها فهمه. ويبدو بذلك أنه تمّت المصادقة على أطروحة هيوم القائلة إنّ السببية توجد خلف قدرات العقل البشري، بحيث يتم باسم السببية تطبيق الأفكار المألوفة والمعتادة تطبيقاً فطرياً على العلاقات الطبيعية.

ولبناء موقفه الخاص، أجرى دوركهايم فحصاً عميقاً ومفصّلاً للتأويل التجريبي للطواطم. وقد اعتبرت تلك المناقشـة عن خطأ بانوارما من الممارسات الطوطمية وكذلك وصفاً سوسيوبنائياً لمنطق الرموز الطوطمي. ولهذا السبب، لم ينتبه المعلقون إلى أنها في الواقع تمثل أهمّ جزء في نظرية المعرفة الدوركهايمية. يتفق دوركهايم مع التجريبيين على كون الناس قادرين على إقامة علاقات سببية فطرية بين الأفعال (أو بين الأحداث) والنتائج على أساس التعميمات الخاطئة التي يستمدّونها من التجربة. لكنه يعتقد أنّ تفسـير هذه المعتقدات بمصطلحات تجريبية يسـتلزم أكثر من ذلك. إذا اقتصر المرء على مقاربة تجريبية كلاسيكية، فإنّ تلك الطقوس لن تبدو فقط أنها تعكس تطبيقاً سيئاً للمبدأين البدائيين التجاور والتشابه مع الأحداث الطبيعية، كما دافع عـن ذلـك كلٌ من فرايزر وتايلور، بل إنها أيضاً تُظهِر الشـعوبَ البدائيةَ كما لو أنها فاقـدةٌ للعقل. يؤكد دوركهايم أنه لا أحد يمكنه الاعتقاد في الفعالية السببية الحرفية لطقوس المحاكاة إن لم يكن يوجد في الطقس شيء أكثر من الإدراك الفطري المتولد عن العرف والعادة والتشـابه والتجاور. هذه المعتقدات ينبغي تقويتها من زاوية الفعاليّة السـببيّة الواقعيّة للقوى الأخلاقيّة الفاعلة في الطقس ما دام ليسـت هناك فعالية سـببية حرفية فيما يتعلق بالأحداث الطبيعية. ولما كان المشـاركون في الطقس لا يدركون جيداً أصل هذه الفعاليّة السـببيّة، فإنهم ينقلونها إلى أحداث (أو أنشـطة) طبيعية أو فوق طبيعية، مُوَلِّدَةً بذلك معتقدات دينية.

يـرى دوركهايم أنه لما لم تكن إعادة إنتاج الأنواع الحيوانية هي الفعاليّة الحقيقية للطقس، وإنما هي إعادة إنتاج الطاقة الأخلاقيـة للجماعة، فإنّ الاعتقاد يجد تفسـيره في الطقس. وهكـذا فإنّ للطقس بالفعل فعالية سـببية. فبما أنه يعيد إنتاج الوحدة الأخلاقية للجماعة الطوطمية، فإنه يؤدي بالفعل إلى إعادة الإنتاج الأخلاقي للأنواع الطوطمية (Durkheim 1915, p. 400). إنّ ما يجعل الأفراد يشعرون بأنّ الطقس ناجح هو تأثير ذلك على الأفراد أنفسهم وعلى مشاعرهم المتعلقة بسعادتهم وبالوحدة الأخلاقية، وليس أي تأثير سحري مفترض للطقس على الأشياء الطبيعية أو الحيوانات (Durkheim 1915, p. 402). يميّز دوركهايم هنا بوضوح بين السببية كعلاقة بين الأحداث الطبيعية التي يجب استخراجها من سلسلة من الحوادث العارضة من جهة، والسببية كقوة أخلاقية مستشعرة أثناء كلّ عملية إنجاز للممارسة.

يرى دوركهايم أنه يختفي وراء مبدأ التشـابه (المبدأ القائل إنّ **المتشـابه ينتج المتشـابه**) مبدأُ الخلق أو السببية الذي لم ينجـح التجريبيون في رؤيته. ويعتقـد أنّ لهذا المبدأ الخفي نتيجتين: 1) إعادة إنتاج الجماعة الأخلاقية؛ 2) إعادة إنتاج الأنواع الطوطميـة (Durkheim 1915, pp. 400-401). ويؤكد دوركهايم على كـون الطقوس المحاكاتية تؤدي إلى إعادة إنتاج شيء جديد تماماً (Durkheim 1915, p. 399)، شيء لا يمكن بالتالي تفسـيره على أسـاس التشـابه والتجاور (وهو ما يمثل التفسير الاختباري التقليدي).

بالنسـبة لدوركايم، بما أنّ المنطقَ نفسَـه نتيجةٌ للممارسات الاجتماعية، يجب اعتبار مسألة معرفة ما إذا كان للطقس أم لا بالفعل فعاليةٌ سـببيةٌ مسـألةَ واقعٍ وليس قضيةَ منطق. ويؤكد دوركهايم إذن أنه يجب إجراء فحص تجريبي متأنٍ لإمكانية انبثاق مبدأ السببية في الطقوس المحاكاتية وبواسطتها. فبدلاً من اعتبار المبدأ في صورته العامة والمجردة، يطالب دوركهايم بأن نربطه بمجموع الأفكار والأحاسيس التي تنشأ عنها الطقوس التي يطبق فيها ذلك المبدأ» (Durkheim 1915, p. 400).[...»

ولدعـم هذا البرهان، انخرط دوركهايم في مناقشـة عميقـة للإنجاز الواقعي للطقوس المحاكاتيـة. يُعْتَقَدُ عموماً أنّ تلك المناقشة، شأنها شان مناقشة الطواطم، تنتمي لعلم اجتماع الدين، الشيء الذي يؤدي إلى إهمال علاقتها بنظرية المعرفة. إلا أنّ تلك المناقشـة تهدف إلى إقامة أساسٍ لمفهوم السـببية والبرهنة على علاقته بإنجاز ممارسات خاصة، وليس إلى دراسة تفاصيل الطقوس المحاكاتية لذاتها.

في الطقـوس المحاكاتيـة، يحاكي أعضاءُ الطوطم الحيواناتِ أو الأشـياءَ التي يمثلها الطوطـم. إنّ أعضاء الطوطم لا يمثلون الطوطـم ويقوونـه فقط من خلال الطقس، بل إنهم «يصنعونه» و«يعيدون صنعه» كجماعة أخلاقية. «إنّ الشـبانم (مفردها شَبْنَم وهي نعامة أسترالية ذات أجنحة قصيرة) والكناغر (مفردها كنغر)، بما أنها شبانم وكناغر، تتصرف إذن كالحيوانات التي تحمل الاسـم نفسه. ويشهد أعضاء الطوطم بتلك الوسيلة على بعضهم البعض أنهم أعضاء ينتمون للجماعة الأخلاقية نفسها، ويعـون القرابة التي تربط بينهـم. هذه القرابة لا يكتفي الطقس بالتعبير عنها: بل إنه يصنعها ويعيد صنعها» (Durkheim 1915, p. 400).

لَـمَّا كانـت الفكرة الطوطمية هي التي تربـط بينهم وهي ما يحملونها في عقولهم، فمـن الطبيعي والضروري أن يكون الطقس مصحوباً بتمثلاتُ الطوطم. لكن يجب ألا يجعلنا ذلك نعتقد أنّ الفكرة القائلة إنّه يمكن لهذه الرموز أن تضمن إعادة الإنتاج تجد أصلها في مجرد تشـابه تلك الرموزمع الحيوانات الطوطمية، أو إنّ الرمزية نفسـها هي التي تنتج الأفكار السببية، سيكون ذلك تأويلاً مثالياً. فالفكرة القائلة إنّ الطقوسَ الطوطميةَ فعالةٌ سببياً تَنْتُجُ، حسب رأي دوركايم، عن كون الرموز تمثل في الواقع أعضاء الطوطم الذين يتأسّسـون ويعيدون إنتاج أنفسهم كجماعة أخلاقية. فهم ينتجون وِحْدَتَهُم الخاصة وهويتهم الخاصة من خلال إنجاز الطقس.

عندما ينجز أعضاءُ الطوطمِ اعتقادَهم في الفعاليّة السـببيّة للرمز الطوطمي (كلّ عضو يُظهِر للآخرين الرمز الذي يحمله على جسـده ويتـصرف كالحيوان الطوطمي أثناء الطقس)، فإنهم لا «يعيدون ترسـيخ» الجماعـة القرابية فقط، بل إنهم في

الواقع «يعيدون صنعها» في الطقس وبواسطته. «يمارس الطقس تأثيراً عميقاً على روح المؤمنين المشاركين فيه. يستخلص هؤلاء منه انطباعاً بالسعادة لا يعرفون جيداً أسبابه، لكن له ما يبررها. إنهم يعون أنّ الحفل يحقق خلاصهم؛ كما أنهم في الواقع يعيدون صنع وجودهم الأخلاقي فيه. كيف يمكن لهذا الحفل ألا يجعلهم يشعرون بأنّ الطقس ناجح، أي أنه كان ما كانوا يتوقعون منه أن يكون، وأنه حقق هدفه؟ ولما كان الهدف الوحيد المتبع عن وعي هو إعادة إنتاج النوع الطوطمي، فيبدو أنّ هذا الأخير تضمنه الوسائل المستخدمة التي تمّت البرهنة على فعاليتها» (Durkheim 1915, p. 402).

ليس شعور المشاركين بنجاح الطقس شعوراً شخصياً، بل إنّ هناك، حسب دوركايم، شعوراً عاماً مقتسماً بين جميع المشاركين، يجد أصله في الإنجاز المشترك للممارسة. ذلك أنّ المشاركين وأعضاء الطوطم يعزّزون بفضل الطقس المشاعرَ الطوطميةَ التي يحملونها إزاء بعضهم بعضاً. إنّ مشاركتهم في الطوطم هي ما يتمّ تقويته. إنّ النوع الطوطمي إذن **هو** ما يُعاد إنتاجه في داخلهم.

بما أنّ الجماعة لا توجد إلا عندما تكون الطواطم التي تمثلها موضوع إنجاز عملي، ممّا يخلق ويصون الأفكار والمعتقدات المقتسمة، فإنّ الطقوس التي «تصنع» وتقوي شعور الفعالية السببية للطوطم «تصونه» و«تعيد صنع» - تقريباً حرفياً - الجماعة الأخلاقية. وهكذا فإنّ أعضاء الطوطم الذين يشاركون في الطقس يُعادُ بذلك إنتاجُهم كأعضاء في الجماعة الأخلاقية. وما يجعل المشاركين يعتقدون أنّ الطقسَ كان ناجحاً هو الشعور بالسعادة والوحدة الأخلاقية الناتج عن الطقس، وليس هو إعادة الإنتاج البيولوجي للأنواع الطوطمية (Durkheim 1915, p. 402). إنّ العلاقةَ السببيةَ قوةٌ اجتماعيةٌ مدركةٌ إدراكاً مباشراً، وليست استدلالاً متعلقاً بعلاقة الطقس بحدث طبيعي (كإعادة إنتاج النوع، مثلاً).

إذا كان الأفراد ينجزون الطقوس لتحقيق التبادل، فيمكنهم أن يكونوا واعين وعياً فورياً بتلك الظاهرة. إنّ **الطقوس من إنتاجهم الخاص**. «[...] [يبدو أنّ للطقوس تأثيراً على الأشياء، نظراً لأنها تصلح لإعادة صنع الأفراد والجماعات صنعاً أخلاقياً» (Durkheim 1915, p. 414). يكتب دوركهايم أيضاً: «يكمن تَصَوُّرٌ للعلاقة السببية بكامله في السلطة الممنوحة للمتشابه لإنتاج شبيهه» (Durkheim 1915, p. 406). هكذا فإنّ العلاقة السببية في الطقوس المحاكاتية تظهر فوراً في نتائجها: هكذا تمّ تجنّب مشكلة استخلاص النتائج من الأسباب التي شكلت حجر عثرة لم تستطع التجريبية تخطيها.

تختلف العلاقة السببية الفاعلة في الطقوس المحاكاتية اختلافاً كبيراً عن العلاقة السببية الفيزيقية/الطبيعية. ويحرص دوركهايم على التمييز بين الاثنين: ليس للحركات الفيزيقية للطقس أيّة فعالية طبيعية، إنّ فعاليتَها فعاليةٌ اجتماعية خالصة (Durkheim 1915, p. 402). إذا كان استدلاله يتوقف على العلاقات القائمة بين الأحداث الطبيعية، أو بين الأحداث الاجتماعية والطبيعية، فإنّ العلاقة السببية كانت تتوقف على الاستنتاج، وستكون بالتالي خاضعة للنقد الذي وجّهه للمذهب التجريبي. لكنّ دوركهايم يؤكد على أنّ الحركات النوعية المنجزة في الطقس ليست لها أهمية خاصة ويمكن تعويضها بحركات أخرى. ففعاليتها السببية لا ترجع إلى خصائص سحرية أو نوعية تجعلها تفعل فعلها في الأشياء أو الحيوانات، وإنما إلى كونها، بما أنها تمثيلات مستخدمة للرمز الطوطمي المشترك للجماعة، تخلق قوى أخلاقية تخلق بدورها مشاعر الوحدة الأخلاقية لدى

أعضائهـا، مُقَوِّيَةً الجماعة ومن ثم الطوطم أيضاً: «ذلك أنّ التبرير الحقيقي للممارسـات الدينية لا يوجد في الغايات الظاهرة التي تسـعى إلى تحقيقها، وإنما في التأثير الخفي الذي تمارسـه على الضمائر، وفي الطريقة التي تؤثّر بها على مستوانا الذهني» (Durkheim 1915, p. 403).

العلاقة السـببية التي يتحدث عنها دوركهايم علاقة أخلاقية. فهي حسـب رأيه تفعـل في حالاتنا «الداخلية». إنّ تحليله لـ«المشـاعر» (feelings) و«الحالات الداخليـة» (internal states) كأسـاس للمعرفة، الذي وصف أحيانا كَعِلْمِ نَفْسٍ سـيّئ للحشـود، يمثل في الواقع برهاناً مهماً. فمشـاعر السـعادة والقوة الأخلاقية تعتبر إحدى نتائج الطقوس المحاكاتية التي تفتح الطريق أمام مقولة السببيّة، إذ يتمّ إدراك الفعالية السببية للطقس بصورة مباشرة كشعور بالوحدة الأخلاقية. ويرى دوركهايم أنه نظراً لأنّ هذه المشـاعر بدهية على المسـتوى الداخلي، فإنها متوفرة على نحو فوري ويمكن التعرف عليها بشـكل مباشر، وليس على نحو غير مباشر كما هو الحال بالنسبة للأشياء الخارجية. وبالتالي فإنّ معرفة هذه الحالات الداخلية أفضل وأصدق من معرفة حالات الأشياء الخارجية.

تحـدّث هيوم (Hume 1975; p. 78) أيضاً عن السـببية كما لو أنها شـعور داخلي، أي شـعور فـرد حيال مجموعة من الكيانات الخاصة في سلسـلة. ومع ذلك، مثل هذه المشـاعر بالنسبة لهيوم فردية بالضرورة. لكنّ دوركهايم يعترف أنّ المشاعر الشـخصية والفردية الخالصة لا يتمّ تواصلها (Durkheim 1915, p. 408) ويؤكد على أنّ مشـاعر القوة الأخلاقية والسـعادة التـي تولدها الطقوس الطوطمية تمثل إدراكاً للقوى الأخلاقية العامّة التي يقتسـمها أعضاء الجماعة (Rawls 1996b). هذه المشـاعر هي نتاج للتعاون مـع الآخرين في إنجاز الطقوس الطوطمية: «إنّ القوى الأخلاقيـة منتوج جماعي، إنها لا تعود إلى شخص محدد» (Durkheim 1915, p. 408).

في الواقع، إنّ السببية خاصّية للممارسة الاجتماعية نفسها. يمكن أن نقول هنا، إذا ما أردنا شرح أطروحة هيوم، إنّ النتيجة تتضمّن السـبب وتكشف عنه. لهذا فإنّ كلّ المشـاركين في الطقس يستشعرونه- أي يدركونه- وسيحملون جميعهم الفكرة أو المقولة نفسـها. هكذا أمكن لدوركايم أن يؤكد في كتاب **الانتحار** (Durkheim [1897] 1951) أنّ هذه الحالات الداخلية أو «النفسية» تجد أصلها السوسيوتجريبي المشترك في الوقائع الاجتماعية التي تفسّرها وتنتجها. هذه الحالات النفسية تمثل قوى جماعية «تشكل جزءاً من حياتنا الداخلية» (Durkheim 1915, p. 408). وتجدر الإشارة إلى أنّ المشاعر الجماعية التي تطابق المقولات الست - التي يسميها دوركهايم «القوى الأخلاقية»- هي وحدها المشاعر العامّة بهذا المعنى النوعي.

إنّ القـوى الأخلاقيـة المتولدة عن إنجاز الممارسـات يتمّ اسـتنباطها كمقولات. إنها تجد أصلهـا الاجتماعي الخارجي في الطقوس الطوطمية التي تهدف بالأسـاس إلى توليد هذه المشـاعر لكي تكون أساسـاً مشتركاً للعقل. والدين، حسب دوركايم، هـو الذي يقوم بوظيفة إنتاج هذه القاعدة المنطقية للفهم (Durkheim 1915, pp. 465-466). وخلافاً للطريقة التي غالباً ما تمّ بها تأويل نظريته (Nisbet 1974; Parsons 1968)، ليست القوى الأخلاقية صادرة عن «وعي جمعي روحاني»، ولا من

روح جماعية تعمل بواسطة نوع من الإكراه. وإنما هي بالأحرى النتيجة العملية للممارسات الاجتماعية الملموسة.[16] ذلك أنّ هدف الطقس هو توليد الشعور بالوحدة الأخلاقية الذي لا يوجد في العقل ولا مضافاً من قبل هذا الأخير. بل إنّ هذا الشعور هو مادة الطقس نفسه، وهو بالتالي خارجي وعام ومقتسم، وليس داخلياً وفردياً.

إنّ **الشعور** هو **الإدراك** لفعالية الطقس. فكما أنّ الانطباعات الخاصّة باللون والشكل هي إدراكات للحالة الخارجية للأشياء، فإنّ مشاعر خلق وحدة أخلاقية هي أيضاً إدراكات للحالة الاجتماعية الخارجية للأشياء، والتي هي حالة «واقعية» جداً سواء على مستوى المادة أو النتيجة. علاوة على ذلك، يسند دوركهايم للمشاعر التي تنتج عن الطقوس الاجتماعية صدقاً تجريبياً أكبر ممّا يسنده لإدراكات الأشياء الخارجية، نظراً لأنّ المشاعر إدراكات فورية للقوى الاجتماعية أو الأخلاقية العامة التي تؤثر بصورة داخلية على الأشخاص، بينما تظلّ إدراكات الأشياء الخارجية إدراكات خاصة، وتقتضي دوماً تلك العملية الإشكالية المتمثلة في الاستنتاج إن أرادت أن تصبح إدراكات عامة.

هذه النقطة مهمة في فهم تأكيد دوركهايم على أنّ للمقولات المتولدة اجتماعياً صدقاً تجريبياً أعلى من صدق العلم الطبيعي والمنطق، وهو التأكيد الذي بدا طويلاً للنقاد كتأكيد غير منطقي، غير مبرر وقائم على عِلْمِ نَفْسٍ غامضٍ للوعي الجمعي. لكنّ البرهان متماسك جداً على المستوى المنطقي: بينما لا يمكن إدراك القوى الطبيعية إدراكاً مباشراً، فإنّ القوى الاجتماعية يمكن إدراكها مباشرة، ويمكن بالتالي لإدراكها أن يكون مقتسَماً مع شخص آخر بطريقة صادقة. إنّ الإدراك المشترك للقوى الأخلاقية أثناء الممارسات وبواسطتها يُعتبر نوعاً من المعرفة أفضل من الإدراك الفردي للتمظهرات الخاصة للقوى الطبيعية التي ينبغي أن يقوم عليها العلم والفلسفة الطبيعيان.[17]

ذلك هو ما يحتفظ لنظرية دوركهايم في المعرفة بدرجة معينة من النسبية ما دام يمكن للمقولات أن تتنوع إلى حد معين حسب الجماعات، وما دام الاستدلال الدوركايمي لا يقيم الصدق الاختباري إلا للمقولات الست، (من هنا بالضبط مصدر حاجة دوركهايم إلى بناء علم اجتماع للمعرفة). كما يجدر الإشارة إلى أنّ مقولات الفهم، بالنسبة لدوركايم، لم تهدف أبداً إلى ضمان حقيقة مطلقة أو صدق متعال لكلّ الجماعات. فالمقولات لم يتمّ تطويرها لأهداف فلسفية.[18] بل إنّ المقولات والممارسات الاجتماعية التي أنتجتها وُلِدَتْ لإشباع الحاجة الاجتماعية التي يستشعرها أعضاء الجماعة نفسها إلى مقولات فهم مشتركة: ولذلك يؤكد دوركهايم على أنّ التفاهم والتعاون الاجتماعيين سيكونان مستحيلين بدون تلك المقولات المشتركة: «إذا لم يتفق الأفراد في كلّ لحظة على هذه الأفكار الأساسية... سيصبح كل اتفاق بين العقول مستحيلاً، وبالتالي ستستحيل كلّ حياة

16- انظر مناقشة مفهوم الإكراه في الهامش رقم 23 أدناه.

17- انظر استدلالاً أقدم لدى Vico (1948 [1744]) لكنه عرضة للإهمال هو أيضاً، يشير إلى أن معرفة الاجتماعي أكثر صدقاً من معرفة الأحداث الطبيعية. الاختلاف بين المؤلفين فيما يخص هذه النقطة يكمن في كون دوركهايم يركز على القوة الأخلاقية للفعل الجماعي كعامل مُحَدِّدٍ، بينما يركز فيكو على المعرفة الفورية للنوايا، وهي مفهوم إشكالي جداً.

18- إن أطروحة دوركايم، التي بموجبها لا تولد مقولات الفهم لغايات فلسفية، تمثل نقداً للفلسفة (انظر بهذا الصدد التأويل السيئ لريتشارد هيلبرت [Hilbert 1992, pp. 798]). كان دوركهايم يهدف بنظريته المعرفية إلى أن يجعل الفلسفة التقليدية مهجورة. أكيد أن مقولات الفهم التي ينتجها المجتمع لن تستجيب كلياً للاهتمامات الفلسفية التقليدية المتعلقة بنظرية المعرفة، لكن ليس ذلك هدفها. إنها تهدف بالأحرى إلى جعل التفاهم والتعاون الاجتماعيين ممكنين.

مشتركة» (Durkheim 1915, p. 30). يوجد هنا استدلال مبكر على المتطلبات التي تفرضها المعقولية على تطوير أشكال من الممارسات الاجتماعية. ليس هناك من سبب يجعل المقولات عاجزة عن إظهار درجة معينة من التنوع تبعاً للأماكن، مستجيبة في الوقت نفسه لتلك الخاصيّة الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، بما أنّ المقولات تقوم على التجربة، فإنّ التفاهم بين الجماعات سيكون ممكناً، حتى حيثما تنتج التنوعات.

التصنيف

إنّ التصنيف مفهوم أساسي جداً بالنسبة لنظرية المعرفة، كمفهوم السببية تماماً، وترجع مشكلة الهويّة والاختلاف على الأقل إلى بداية الفكر اليوناني. لكنّ مقاربة دوركهايم التفصيلية للتصنيف، حتى وإن حظيت باهتمام أكبر ممّا حظيت به مقاربة السببية، أُوِّلَتْ بالخصوص كنسخة سوسيوبنائية لأصول منظومات التصنيف الخاصة، بحيث ظلت أهميتها بالنسبة لمسألة الصدق التجريبي للتصنيف كمقولة للفهم عرضة للجهل التام.[19]

من الممكن أن يكون هذا التجاهل قد تفاقم بكون دوركهايم عالج مشكلة التصنيف على ثلاثة مستويات لم يميّز بينها بوضوح. أولاً، أكد أنّ القدرة على إدراك التشابه والاختلاف، بطريقة فطرية وبدون صدق تجريبي، قدرة يقتسمها البشر مع الحيوانات (Durkheim 1915, p. 170). هذا التأكيد يردّد صدى تأكيداته على وجود القدرة نفسها بالنسبة للسببية (Durkheim 1915, p. 401). ثانياً، درس دوركهايم تطور الأنساق الاجتماعية للتصنيف، أو «الكوزمولوجيات» المشكَّلة تبعاً للتقسيمات الموجودة في العلاقات الاجتماعية. ويُعدّ ذلك نقطة أساسية في علم اجتماع المعرفة، وتكون التصنيفات في هذا المستوى غير صادقة تجريبياً. وأخيراً، دافع دوركهايم عن الأطروحة القائلة إنّ نشأة مقولة التصنيف كان مرتبطاً بالإدراك المباشر للقوة الأخلاقية أثناء إنجاز الممارسات التي تخلق العلاقات الثنائية للمقدّس والدنيوي، للطوطم وغير الطوطم. وفي هذا المستوى الأخير يوجد استدلاله المنتمي لنظرية المعرفة والمتعلق بالصدق التجريبي لمقولة التصنيف (Durkheim 1915, pp. 174-175).

تعرّضت معالجة دوركهايم لمقولة التصنيف لسوء فهم رهيب. فغالباً ما أُوِّلَتْ فقط انطلاقاً من المستوى الثاني، أي انطلاقاً من علم اجتماع المعرفة الذي يصف أنساق التصنيف المطابقة لجماعات ثقافية خاصة. هذا التأويل الخاطئ يقود إلى اعتبار مقولة التصنيف كمجموعة من التمثلات الجماعية التي تنشأ بواسطة سلسلة من الإدراكات الحسيّة للأحداث الثقافية. وجهة النظر هذه تنزع إلى إعادة وضع دوركهايم في مواجهة المأزق التجريبي المتمثل في محاولة استخراج أفكار عامة صادقة تجريبياً من سلسلة من الكيانات الخاصة.

19- كتب أحد المعلقين في **المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع** إنّ استدلالي بخصوص الأهمية الفلسفية لفكرة «التصنيف» عند دوركهايم خاطئ، نظراً لأنّ دوركهايم يستخدم في الطبعة الفرنسية الأصلية كلمة «جنس» genre وليس كلمة «تصنيف». ويضيف المعلق أنّ قراءة متأنية للطبعة الأصلية تبين أنّ دوركهايم لم يستخدم كلمة «فئة» classe (صنف) إلا مرّة واحدة (ن.م.، ص. 205). جواباً على ذلك، تكفي الإشارة إلى أنّ دوركهايم يستخدم، في الصفحات من 200 إلى 222 من الطبعة الأصلية التي تطابق الفصل III من الكتاب II، كلمات «تصنيف» و«صنف/ فئة» و«مصنف» و«فئات/أصناف» (مشدداً عليها أو بدون تشديد) ليس أقل من 29 مرة في النص أو الهوامش. وعلى الرغم من أنّ لفظتي «فئة/صنف» و«نوع» تبدوان أحياناً مترادفتين، فلا شك أنّ دوركهايم كان يتمنى أن تفهم فكرة التصنيف كصورة فكرية form of thought وليس كفكرة تمثل صنفاً من الأشياء.

إنّ النقد الذي يتردّد بانتظام (Dennes 1924; Schaub 1920) والذي يعتبر استدلالات دوركهايم حول الزمان والمكان والتصنيف أطروحات دائرية circular، يرتكز على سوء الفهم ذاك. إذ نُسِبَ إلى دوركهايم القول إنّ الإدراكات المتكرّرة للتجسيدات الاجتماعية للزمان والمكان ككيانات تؤدي إلى ظهور مقولتي الزمان والمكان بواسطة عملية تجريد. وعندما لا تستطيع سلسلة من الكيانات الخاصة أن تؤدي إلى ظهور فكرة عامة صادقة، يُتَّهَمُ دوركهايم بالسذاجة الفلسفية. كما أشار النقاد أيضاً إلى أنّ إدراك الأفراد للتجسيد في كيانات مشروط بالوجود المسبق لفكرتي المكان والزمان في أذهانهم.

يوضح هذا الاستدلال إلى أيّة درجة يخلط النقاد المستويين الأول والثاني بالمستوى الثالث لدى دوركايم، أي مستوى البرهنة على الصدق التجريبي لمقولات الفهم. إذا كان دوركهايم قد لاحظ أنه يمكن أن يكون للحيوانات إدراك فطري لعلاقات المكان والزمان والاختلاف والتشابه (المستوى الأول)، وأنه يمكن للطابع الدوري periodicity للطقوس الاجتماعية والتقسيمات الاجتماعية أن يتغير بواسطة القدرة الفطرية على تَبَيُّنِ الزمان والمكان والصنف class كتصنيفات قائمة على الأشكال الاجتماعية (المستوى الثاني)، فإنه لم يفعل ذلك ليبرهن على أطروحته في الصدق السوسيوتجريبي لمقولة التصنيف (المستوى الثالث). وإذا قبل (عام 1912) كون الأفراد قادرين على تشكيل أفكار عامة غير صادقة حتى قبل أن تتطور المقولات، فإنّ تلك الأشكال غير الصادقة لا تمثل أساس المقولات. هكذا لا يمكن لمقولة تصنيف صادقة أن تصدر عن أفكار غير صادقة.

يعتقد دوركهايم أنّ مقولة تصنيف صادقة تجريبياً لا يمكنها أن تنشأ إلا عندما تُنْتِجُ الممارساتُ التي تستخدم العلاقات الأخلاقية مشاعرَ القوة الأخلاقية. وبالتالي فإنّ مستوى معقداً من التنظيم الاجتماعي لا يصبح ممكناً إلا بعد نشوء التقسيم الأخلاقي الأول وإنجازه (Durkheim 1915, pp. 174-175).

كان دوركهايم يرفض رفضاً واضحاً الاستدلال الذي بمقتضاه يمكن استخراج الأفكار **الصادقة** من إدراكات حسية خاصة متراكمة، ويُرْجِعُ هذا الموقفَ إلى التجريبية الكلاسيكية. وبالمقابل، يمكن نظرياً، استخراج كوزمولوجيا **بدون صدق تجريبي** من تراكم الإدراكات الحسيّة (Durkheim 1915, pp. 171-172).. لكن حسب دوركايم، حتى في هذه الحالة، لكي ينتج مجتمع معقد جداً مثل هذه الكوزمولوجيا يجب أن تتطور مسبقاً مقولات صادقة تجريبياً، وهو ما يعتبره شرطاً لازماً لكلّ تطور اجتماعي معقد. وإذا تبيّنا وجهة نظره، فسيبدو الموقف السوسيوبنائي لانتقاداته موقفاً دائرياً، نظراً لأنه يفترض أنّ المجتمعات المعقدة تشتغل على أساس وقائع متخيّلة مقتسمة. كان دوركهايم من جهته يؤكد أنه لا يمكن للمجتمعات أن تتطور إلا إذا حلت أولاً مشكلة المعقولية المتبادلة من خلال إنتاج مقولات صادقة.

وبما أنّ أعمال دوركهايم في التصنيف أُوِّلَتْ كبناء لأنساق التصنيف، أي كمساهمة في علم اجتماع المعرفة، وليس أولاً كاستدلال على الصدق التجريبي لمقولة التصنيف، فقد انْتُقِدَ كثيراً في الوقت نفسه انعدام دقة المعطيات التي تأسست عليها مقاصده (الدقة تمثل النقطة المركزية لعلم اجتماع المعرفة)، وكونه لم يسع إلى اتخاذ موقف سوسيوبنائي متماسك. وقد كان المستوى الثالث من استدلاله عموماً عرضة للإهمال، ومازال التجاهل يلفّ إلى اليوم التضمينات الإبستمولوجية التي كانت علة وجودها. غالباً لا يُعْتَقَدُ أنّ أطروحة دوركهايم في التصنيف تهدف إلى تفسير أصل المقولة الصادقة تجريبياً: إذ يُنْظَرُ إليها فقط

كمجهود مبذول من أجل فحص تطور الاستعمالات الخاصة، في مجتمعات مختلفة، للمفاهيم التي يُطلَقُ عليها اسمٌ غامضٌ هو «التصنيفات»، ممّا يدرج هذه الأطروحة في منظور علم اجتماع الأنساق المفهومية (أو علم اجتماع المعرفة).

من الواضح أنّ دوركهايم يصف بالتفصيل بعض أنساق التصنيف. لكنّ هاجس التفصيل التجريبي، سواء في أعماله السابقة حول التصنيف البدائي (Durkheim & Mauss 1963) أو في **الأشكال الأوليّة** (1915)، لم يكن يهدف من ورائه إلى تسليط الضوء على مختلف الأنظمة الاجتماعية للتصنيف في ذاتها. بل كان بالأحرى يهدف إلى تقييم إلى أيّ حد يمكن أن تكون تلك الأنساق التصنيفية قد أدّت، أثناء إنجازها وبواسطته، إلى نشأة مقولة التصنيف. إنّ العلاقة القائمة بين مناقشة مختلف أنساق التصنيف تنتمي هنا إلى النظام نفسه الذي تنتمي إليه العلاقة القائمة بين مختلف مناقشات الطواطم ومقولات القوة الفعليّة والسببيّة.

ولمّا لم يكن ممكناً استخراج مقولة صادقة تجريبياً من سلسلة من الإدراكات الحسيّة، فينبغي أن تنشأ مقولة التصنيف انطلاقاً من تقسيم أخلاقي يتجسّد في الممارسات الاجتماعية، ويعاش أثناء حدثٍ مفردٍ كقوة أخلاقية وليس كتقسيم طبيعي مدرك انطلاقاً من سلسلة من الكيانات الخاصة. ويرى دوركهايم أنّ التقسيمَ الأخلاقيَّ الأولَ المنجَزَ يصبح هو التقسيم الاجتماعي الثنائي الأول الذي انطلاقاً منه تصدر كلّ التصنيفات الأخرى.[20]

إنّ الممارسات الطوطمية، حسب دوركايم، تمكن من إنتاج هذا التقسيم الأخلاقي داخل العلاقات البشرية، وذاك بجعله قابلاً للإدراك الفوري من قبل أولئك الذين ينجزون الطقس. وعلى الرغم من أنّ الطواطم شكل من التقسيم الاجتماعي أكثر تعقيداً من التقسيم الأول بين المقدّس والدنيوي، فإنها تعتبر، من بين الممارسات التي ما زالت تمارس، الأقرب إلى ما كانت عليه الصورة الأصلية للتقسيم. هكذا أمكن لمقولة التصنيف وتقسيماتها اللاحقة أن تتطور انطلاقاً من التقسيم الأصلي للعلاقات الاجتماعية إلى حدين: الطوطم واللاطوطم.

الطوطمية والتصنيف

لا يمكن للطواطم أو العشائر clans)) أن تكون أصلاً اجتماعياً لمقولة التصنيف إلا إذا كان لها هي نفسها أصل اجتماعي وليس فردياً. كان دوركهايم يعتقد أنّ منح الطواطم أصلاً فردياً سيجعل نظريته في نشأة مفهوم التصنيف نظرية دائرية، وسيجعلها تواجه من جديد المأزق التجريبي: «إذا كانت]الطوطمية الفردية] هي الحدث البدائي، سيكون من اللازم القول إنّ الدين ولد في الضمير الفردي، وأنه يستجيب لطموحات فردية، وأنه لم يَكْتَسِ الشكلَ الجماعي إلا على نحو ثانوي» (Durkheim 1915, p. 200). هكذا أثار دوركهايم نقاشاً مطوّلاً حول أصول الطوطمية، وذلك لهدفين مختلفين: أولاً، البرهنة على أنه لا يمكن للتجربة الفردية أبداً أن تكون أصل الطواطم، بحيث أنّ مقاربةً فردانيةً مطبقةً لفهم الطواطم والدين عموماً لا يمكن أن تكون صادقة؛ ثانياً، البرهنة على أنّ مفهوم التصنيف يقوم على الطواطم كإنجاز عملي، وبالتالي فهو صادق تجريبياً

20- هذه هي نقطة انطلاق كلود ليفي- ستروس (Lévi-Strauss 1963). حدّد هذا الأخير مكان هذا التعارض الثنائي في المعتقدات الجماعية وليس في إنجاز الممارسات الجماعية، وهو ما جعله يقيم استدلاله على عالم من بنيات المعتقدات- وهذا موقف ما زلنا نحاول أن نتخلص منه على المستوى النظري.

(بالمعنى الدقيق الذي يقصده دوركايم)، وليس دائرياً بمعنى التجريبيين. وإذا لم يتمّ إدراك هذين الهدفين، فإنّ الاستدلال الذي صاغه دوركهايم بخصوص الأصل الاجتماعي للطواطم سيبدو من جديد كنسخة سوسيوبنائية للكوزمولوجيا الدينية: إذ لن يُدْرَكَ أنّ الأمر يتعلق فعلاً بالاستدلال على أنه ليس للممارسات أصل فردي، وهو الاستدلال الذي مكّن دوركهايم من القول إنّ المقولات الناشئة عن الممارسات تحظى بصدق تجريبي.

لنتأمّل الهدف الأول: إذا كان دوركهايم قد طوّر علمَ اجتماعٍ لأنساق التصنيف، فذلك كان أولاً لتوضيح كون هذه الأخيرة تصدر عن التجربة الجماعية لا عن التجربة الفردية. وبالفعل، يعتقد دوركهايم أنّ الجماعات الاجتماعية، وهي تطور تنظيمها الداخلي، قسّمت الطبيعة والمجتمع إلى أصناف، تُسمى طواطم، أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ذلك التنظيم. فكلّ شيء، كلّ حيوان، كلّ نبات، كلّ معدن يطابقه طوطم: «إنّ وحدة هذه الأنساق المنطقية الأولى لا تفعل غير إعادة إنتاج وحدة المجتمع» (Durkheim 1915, p. 170). إنّ النظام الديني أو الطوطمي لا يعكس إذن الإدراك الفردي للنظام الطبيعي. بل على العكس من ذلك، إنّ تصنيف الظواهر الطبيعية يقوم على تقسيمات مألوفة في الحياة الاجتماعية المنظمة. «توجد في قبيلة مونت-غامبيي... عشر عشائر؛ لذلك ينقسم العالم إلى عشرة أصناف... هذه الأصناف من الأشياء تمثل مجتمعة تمثلاً تاماً ونسقياً للعالم» (Durkheim 1915, p. 179).

في البداية، إنّ الخلط، في التصنيفات الطوطمية الأولى، بين تقسيمات الأشكال الاجتماعية وتقسيمات الطبيعة هو ما دفع الناس إلى تطبيق فكرة التصنيف على الطبيعة. هكذا مثلاً، فإنّ كلّ العناصر المنتمية للطوطم نفسه (حيوان أو نبات أو معدن) صُنِّفَتْ جميعُها نظراً لأنها مرتبطة بِسَلَفٍ مشترك، وهي فكرة مشتقة بوضوح من العلاقات الاجتماعية وحدها، بما أنه ليس لتلك الفكرة أيّ أساس ممكن في الطبيعة. «تبعاً لكلّ احتمال، لم يكن لنا إذن أبداً أن نفكّر في جميع كائنات الكون في جماعات متجانسة، تُسمى أصنافاً classes، لو لم نكن قد رأينا مثال المجتمعات البشرية، ولو لم نبدأ أن نجعل من الأشياء نفسها أعضاء في مجتمع البشر، وإن لم يتم أولاً المزج بين المجتمعات البشرية والتجمعات المنطقية» (Durkheim 1915, pp. 172-173).

بما أنّ التصنيفات تُعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية وتفرضها على الطبيعة، فإنّ مماثلةَ المبدأ الطبيعي مع المبدأ الاجتماعي تعتبر خلطاً. لكنّ لهذا الخلط فائدة: إنّ البناء الاجتماعي للتصنيفات يعتبر وسيلة، مقتسمة إلى درجة معينة، لتفييئ الأشياء في الطبيعة. هكذا يكتب دوركهايم (Durkheim 1915, p. 169): «استطاع البشر تجميع الأشياء نظراً لأنهم كانوا مُجَمَّعِين».

في غياب التصنيفات القائمة على التقسيمات الاجتماعية، لم يكن للبشر أن يتوصلوا أبداً إلى اعتبار أنه يمكن لعلاقة التشابه الفطري أن تكون دالة بطريقة أو بأخرى. «لم يكن للإنسان حتى أن يفكر في تنظيم معارفه بهذه الطريقة إن لم يكن يعلم مسبقاً ما يعنيه التراتب. والحال أنه لا مشهد الطبيعة الفيزيقية ولا آلية التداعيات الذهنية كان بإمكانهما أن تقدما لنا فكرة التراتب. فالتراتب شيء اجتماعي حصراً. فلا يوجد أفراد فوق وأفراد تحت وأفراد متساوون إلا في المجتمع... إنّ المجتمع هو من منحنا الشبكة التي اشتغل عليها الفكر المنطقي (Durkheim 1915, p. 173).

إنّ إدراكَ التشابهات والاختلافات بين الكيانات الطبيعية قدرةٌ أوليةٌ: فالحيوانات نفسها تدرك الأشياءَ ككائناتٍ من أصناف مختلفة. ومع ذلك، فإنّ التصنيفاتِ الطوطميةَ تُدْخِلُ فكرةَ التراتب الذي يعتبر تنظيماً اجتماعياً أو أخلاقياً تخلو منه الطبيعة. وبالتالي، فإنّ كلّ التصنيفات المتضمنة لمفهوم التراتب لها بالضرورة أصل اجتماعي.

لنتأمّل الآن الهدف الثاني المشار إليه سابقاً: يتقدّم دوركهايم بأطروحة مختلفة عن الأولى، مفادها أنّ مقولةَ التصنيف الناتجةَ عن إنجاز الممارسات صادقة تجريبياً. فمقولة التصنيف نفسها لم تنشأ على أساس التصنيفات العديدة والمتنوعة التي تظهر في كل مجتمع. بل إنها تنشأ على أساس مشاعر القوة الأخلاقية التي يعمل إنتاجُ هذه التقسيمات الاجتماعية في الطقوس الطوطمية وبواسطتها على حملها إلى المشاركين في الطقس. ذلك أنّ إنجازَ أعضاء الجماعة الطوطمية للطقوس الطوطمية يُنْتِجُ بالفعل "رابطاً داخلياً يربطهم بالجماعة التي يوجدون مُرَتَّبينَ فيها» (Durkheim 1915, p. 174). إنّ ذلك يُعتبر تجربةً أصيلةً لتقسيم ثنائي بين الطوطم واللاطوطم، بين المقدّس والدنيوي: "إنّ رابطاً من التعاطف الصوفي يُوَحِّدُ هكذا كلَّ فرد بالكائنات (الطوطمية) التي ترتبط به"، حيةً كانت أو غير حية. (Durkheim 1915, p. 174).

إنّ تجربة التقسيم الاجتماعي كقوة أخلاقية تصبح منذئذ أساسَ البناء المنطقي والصادق تجريبياً للتصنيف، مانحةً للعقل طريقةً في التفكير غيرَ مرتبطةٍ بظروف إدراكها: "إنّ هذا التنظيم الذي بدا لنا منطقياً خالصاً في البداية هو تنظيم أخلاقي في الآن نفسه" (Durkheim 1915, p. 175).[21] إنّ العلاقة الأخلاقية بين الكائنات المنتمية للصنف نفسه هي التي تمثل أساس علاقتها المنطقية: إنّ كائنات الطواطم الواحد متطابقة "واقعياً" نظراً لأنّ القوة الأخلاقية نفسها تربط بينهم.

بالنسبة لدوركهايم، إنّ التركيزَ على الإدراك الفردي وتطبيقَ مقولة التصنيف على الأشياء والأحداث والقوة الطبيعية - التي ليس لها أية صدق بالنسبة لها - أظهرا وحدهما أنّ مشكلة الصدق التجريبي لا حلَّ لها بالنسبة للفلسفة وعلم الاجتماع معاً. لا يمكن لهذا النوع من التجريبية الفردانية أن تتوصّل إلا إلى تفسير نشأة ما يسمّيه دوركهايم "الأفكار العامة" في الجسد الفردي، والحال أنّ الصور الجنسية generic ideas و«الرموز المنطقية" (كالتصنيف) ليست شيئاً واحداً. إذ يرى دوركهايم (Durkheim 1915, p. 172) أنّ الحيوانات قادرة على إنتاج تمثلات جنسية generic representations: «إنّ الحيوان قادر على صياغة صور جنسية، بينما يجعل فنُّ التفكير حسب الأصناف classes وحسب الأنواع species الكائنات التي تنتج القوة الأخلاقية وحدها قادرة على تطوير مقولات.

الإدراك الفردي في مقابل المقولات: ثنائية دوركهايم المزعومة

إنّ التمييز الذي أجراه دوركهايم بين قدرةِ الأفراد الأوليّة على أخذ التشابهات والاختلافات بعين الاعتبار، وهي قدرة غير صادقة تجريبياً (المستوى الأول من أطروحته في التصنيف) من جهة، ومن جهة أخرى بين مقولاتِ التفكير الصادقة تجريبياً (المستوى الثالث)، تمّ تأويله من قبل النقاد كتمييز مرتبط بموقف ثنائي. إنّ اتهامه بالثنائية، كتهمة الدائرية، يرتكز على سوء

21- يقدّم شعورُ القوةِ الأخلاقية فقط قاعدة سوسيوتجريبية لصدق فكرة التصنيف نفسها. لكنه لا يضمن صدق كلّ التصنيفات الخاصة التي هي في الغالب اعتباطية للغاية.

الفهم. تُطْلَقُ كلمةُ "ثنائية" على مختلف النظريات التي تعالج الهوّة القائمة بين الفكر والواقع، أو بين الروح والجسد. عموماً، هذا النوع من النظرية يقترح أنّ طبيعةَ الروح وطبيعةَ الجسد، أو طبيعةَ الروح وطبيعةَ المادة، مختلفتان لدرجة التعارض. في الثنائية الديكارتية مثلاً، لا يمكن للنفس العقلية أن تعرف إلا ما هو عقلي في الكون، وليس ما هو مادي (اللهم إذا كانت العناصرُ الماديّةُ مدركةً كعناصر عقلية خالصة، الشيء الذي يطابق وجهة النظر المثالية). يُسْتَخْدَمُ مصطلحُ "ثنائية" في علم الاجتماع غالباً للدلالة على الهوّة التي يفترض أنها تفصل الفرد عن المجتمع.

إنّ جزءاً كبيراً من ثنائية دوركهايم المزعومة ناتجٌ عن سوء فهم محاولته التمييز بين القدرة الفطرية للحيوانات على إدراك التجاور والاختلاف والتشابه من جهة، وبين مقولة التصنيف الصادقة تجريبياً من جهة أخرى. ويتزايد سوء الفهم هذا بفعل القراءة الخاطئة غالباً لمقال أقدم لدوركايم (Durkheim [1898] 1953)، يُعبّر فيه عن رفضه لما كان يسميّه "نزعة الاختزال النفسي" لوليام جيمس. وغالباً ما خلطت تأويلات هذا المقال بين الموقف الخاص لدوركايم والموقف الفرداني الذي كان ينسبه لجيمس (Rawls 1996a).

يعترف دوركهايم بوجود نزعة تجريبية أوليّة في قلب الإدراك الفردي، تجريبية لا تقدم معرفة صادقة، لكن على الأقل لها علاقة بالواقع. «ومع ذلك، فإننا لا ننوي حرمان الضمير الفردي، ولو مختزلاً في قواه فقط، من القدرة على إدراك تشابهات بين الأشياء الخاصّة التي يتمثلها. بل بالعكس، من الواضح أنّ التصنيفات، بما فيها أبسطها وأكثرها بدائية، تفترض تلك المَلَكَة مسبقاً (Durkheim 1915, p. 170).

غالباً ما يُنْظَرُ إلى هذا الاستدلال كحجّة على ثنائية دوركهايم الديكارتية (Lukes 1973). لكن دوركهايم في الواقع يؤكد أنّ الفرد البيولوجي عاجز عن ممارسة عقله، وهي وجهة نظر لا علاقة لها بديكارت. ذلك أنّ النظرية الديكارتية تؤكد أولاً على أنّ المنطق العقلي منطق معطى، وثانياً أنه ذو وظيفة مختلفة تماماً عن تنظيم (أو غياب التنظيم عن) عالم الطبيعة "القابل للتلف"، والذي يقترب من النور الخالص للعقل، لكن دون أن يصل إليه أبداً. أمّا بالنسبة لدوركهايم، فإنّ الفرد البيولوجي على العكس من ذلك لا يملك سوى قدرة أولية على فرز الإدراكات الحسّية تبعاً لمبدأ التشابه والتجاور، الشيء الذي لا يبتعد كثيراً عن العادة والعرف لدى هيوم، ولا ينتج بالتأكيد أيّة معرفة صادقة.

لنضف أنّ الاستدلال الذي بموجبه يملك الأشخاص البشريون القدرةَ الفطريةَ على صياغة تمثلات جنسية -generic repr sentations ينبغي أن يروق لأولئك الذين يدينون الطابع الدائري لآراء دوركايم، مادام هذا الأخير يعلن بوضوح عن اعتقاده أنّ الأفكار غير الصادقة تجريبياً المتمثلة في الزمان والمكان والصنف والسببية **تسبق** نشأة مقولات الفكر الصادقة. علاوة على ذلك، فإنّ النقاد أنفسهم الذين يتّهمون دوركهايم بالثنائية والذين يعرفون بالتالي استدلاله بخصوص القدرات الفطرية، يتهمونه أيضاً بالدائرية.

وخلافاً للتأويل المألوف الذي يسند لدوركايم موقفاً ثنائياً وكانطياً جديداً، نجد دوركهايم يدافع عن الموقف الأصيل جداً التالي: قبل المشاركة في الممارسات العملية، لا يكون بحوزة الأشخاص سوى قدرة الحيوانات الأوليّة على صياغة تمثلات

جنسية - وهي قدرة مماثلة للقدرات التي يعترف بها التجريبيون ـ بينما يصبح هؤلاء الأشخاص أنفسهم يتوفرون على مقولات فهم صادقة تجريبياً بعد أن يجرّبوا الإنجاز المشترك للممارسات الطقوسية. هكذا يبدو أنّ استدلال دوركهايم القائل بالأصل التجريبي لمقولات الفكر متعارض مع وجهة النظر الكانطية والديكارتية التي ألصقت بها.

عندما دافع دوركهايم عن فكرة أنّ العلاقات الطبيعية لا يمكنها أن تكون مصدر مقولات الفهم، وأنّ هذا الأصل يتمثل في العلاقات الاجتماعية، فإنه كان يؤكد في الوقت نفسه على أنّ العلاقات الاجتماعية علاقات طبيعية من نوع معين، وأنه كان يعتقد بالتالي أنه ليس هناك تنافر مطلق بين العقل وعالم الطبيعة التجريبي، أو بين الفرد والمجتمع: «لو كانت التجربة غريبة كليّاً على ما هو عقلي لما أمكن للعقل أن يُطَبَّقَ عليها؛ مثلما لو كانت الطبيعة النفسية للفرد لا تتأثر بالحياة الاجتماعية لكان المجتمع مستحيلاً» (Durkheim 1915, pp. 28-29). ذلك لم يمنع دوركهايم من قبول وجود هوّة فاصلة بين العقل والإدراكات الحسيّة للقوى الطبيعية، ومن التأكيد على أنه لا يمكن للمقولات في أي حال من الأحوال أن تصدر من إدراك حسي للأحداث الطبيعية. إلا أنه يؤكد أيضاً على أنّ المقولات ليست عشوائية مقارنة بالنظام الطبيعي، ويرجع ذلك إلى سببين: (1) إنّ النظام الاجتماعي الذي يسمح بتكوين المقولات هو نفسه نظام طبيعي يخضع بما هو كذلك لقوانين الطبيعة. لهذا السبب فإنّ المقولات المتولدة اجتماعياً هي، بمعنى ما، مقولات طبيعية (الشيء الذي لن يكون صحيحاً بالنسبة للكوزمولوجيات التي هي مثالية)؛ (2) حتى وإن كان يقين المعرفة التي أنتجتها الانطباعات الحسيّة يصادف حدوداً معينة، فإنّ تلك الانطباعات تسمح بإجراء فرز للأشياء حسب تشابهها الذي، حتى وإن لم يكن صادقاً تجريبياً، يضع حدوداً لإعادة الخلق الاجتماعي للطبيعة.

ينطلق دوركهايم من المبدأ القائل إنّ مقولات الفهم الناشئة انطلاقاً من العمليات الاجتماعية هي إضافة للقدرة الطبيعية على إدراك التشابه، ولذلك فهو يعتقد أنه ليس هناك سبب يَحْرِمُ الفَرزَ حسب التشابه من نوع من الصدق الاختباري، وإن كان محدوداً، إزاء الظواهر الطبيعية (Durkheim 1915, p. 486). بالتأكيد هذا الصدق لا يساوي صدق الظواهر الاجتماعية، لكنه ليس فاقداً لكل علاقة بالواقع الطبيعي.

يؤكد دوركهايم مثلاً أنه إذا كان تقسيم الأشياء إلى "أضداد" يوجد في عدد كبير من المجتمعات، فذلك لأنّ درجة عالية من التضاد تؤدي إلى درجة عالية من وضوح الرؤية الطبيعية وإلى "حدوس" و"مشاعر التلاؤم والتنافر" بالنسبة لتلك التضادات (Durkheim 1915, p. 170). ويضيف دوركهايم أنّ هناك "نوعاً من حَدْسِ التشابهات والاختلافات التي تحملها الأشياء"، وأنّ ذلك الحدسَ لعب دوراً مهمّاً «في نشأة هذه التصنيفات [للأضداد]» (Durkheim 1915, p. 170). ومع ذلك، فإنّ تقسيم الأشياء الطبيعية حسب تشابهاتها لا يمثل معرفة صادقة. فالتشابه والتجاور يمكنهما فقط أن ينتجا رأياً أو عادةً فكريةً معينة. ولا يمكن للمقولات أن تتطور إلا عندما يجتمع الكائن الاجتماعي مع أمثاله لتفعيل التقسيمات الأخلاقية للجماعة بطريقة مرئية ومتاحة (في المتناول)[22].

22- "مرئي ومتاح" (Witnessable) هذه العبارة تحيل هنا إلى خاصيّة شيء أو حدث، وليس إلى كون هذا الشيء أو هذا الحدث تمّت رؤيته وإثباته (Witnessed). فالتقسيمات الأخلاقية مثلاً ليست على العموم مرئية ومتاحة، تماماً كالمشاعر والمفاهيم، إنّ إنجازها في الممارسات الاجتماعية هو ما يجعلها مرئية ومتاحة.

أوَّلَ النقــادُ عموماً آراء دوركهايــم في الإدراكات الفردية وفي التمييز بين الأنا الاجتماعي والجســد البيولوجي كدليل على كونه وضعياً أو ثنائياً أو واقعياً أو عقلياً ديكارتياً. والحال أنّ ذلك التمييز ليس أكثر ثنائية من تمييز جورج هيربرت ميد G. H. Mead بين "الأنا الفردي" (I) و"الأنا الاجتماعي" (me)، وهو تمييز يشبه بشكل كبير تمييز دوركايم. فهذا الأخير وهيربيرت ميد يتفقان معاً على أنّ هناك قدرات فطرية ومبدأ فعالاً تسبق تطور الأنا الاجتماعي. ويؤكد دوركهايم على أنّ الكائن الاجتماعي وحده يمتلك مقولات فهم صادقة تجريبياً. أمّا الفرد البيولوجي، فإنه لا يتوفر سوى على قدرات فطرية غير قادرة على أن تكون وحدها إطاراً للمعرفة أو التفاهم المتبادل: «لكنّ شعور التشابه شيء، ومفهوم الجنس genre شيء آخر. إنّ الجنس هو الإطار الخارجي الذي يتكوّن مضمونه من الأشياء المدركة كأشياء متشابهة. بيد أنّ المضمون لا يستطيع وحده أن يكون الإطار الذي يوجــد فيه الجنس. إنه مكوّن من صور مبهمــة وغامضة ناتجة عن تراكب عددٍ مُحَدَّدٍ من الصور الفردية أو تمازجها الجزئي... وبالعكس، فإنّ الإطارَ شــكلٌ محَدَّدٌ، له حدود ثابتة، لكن يمكن تطبيقه على عدد محدّد من الأشــياء، المدركة أو غير المدركة، الراهنة أو الممكنة» (Durkheim 1915, pp171-172).

يمكــن لباحــث واقعي أن يصادر على الصدق الطبيعي للمقولات، بينما ســيؤكد الباحث العقــلي على أنّ المقولات يمكن إدراكهــا مــن قِبَلِ أَيِّ نفْسٍ عقليةٍ فرديةٍ. أمّا دوركهايم، فإنه يرفض هاتين الأطروحتين ويؤكد على أنه لا يمكن لمشــاعر التلاؤم والتنافــر وحدها أن تؤدي إلى تطور مقولة التصنيف. فهي ليســت إلا شــعوراً يتعلق بالعلاقــات الطبيعية القائمة بين الأفراد، وبالتالي لا يمكنها أن تســبب المقولات التي هي بالتعريف مقولات عامة. ويعتبر الوضعيون والواقعيون هذه المشــاعر الأصول الوحيــدة الممكنة للمعرفــة الصادقة تجريبياً. أمّا دوركهايــم فإنه كان بالأحرى ضدّ وضعي وضدّ واقعــي، ما دامت القدرات الطبيعية التي يصادر عليها ليس لها أيّ صدق تجريبي ولا يمكنها أن تنتج مقولات الفهم وإنما فقط مشــاعر التشــابه، كما هو الحال لدى هيوم.

ومن جهة أخرى، حتى وإن كان دوركهايم قد ادّعى نزعةً عقليةً مؤسســةً اجتماعياً، فإنه لم يكن المفكر العقلي الديكارتي الذي تحدث عنه لوكس (Lukes 1973). إنّ المفكر العقلي يدافع عن الفكرة القائلة إنّ معرفة العالم يجب أن تصدر عن بعض مبادئ العقل الأساسية. وبالمقابل، فإنّ دوركهايم يقول إنّ مبادئ العقل يكمن أصلها بكامله في تجربة القوى الأخلاقية الناتجة عن المشــاركة في بعض الممارســات، وإنه لا يكون للمعرفة الناتجة على هذا النحو ســوى صدق نسبي منذ اللحظة التي تطبّق فيها على العالم الطبيعي.

إنّ التفســير القَبْــلي، (الكانطي)، لتطور مقولات الفهم يشــترك مع النزعة العقلية في فكرة كــون المقولات تخضع لمنطق خالص. أمّا دوركايم، فإنه بخلاف ذلك يؤكد أنّ تنظيم العالم في طواطم، "الذي أمكن أن يظهر لنا منطقياً خالصاً في البداية، هو تنظيــم أخلاقي في الوقت نفســه" (Durkheim 1915, p. 175). علاوة عــلى ذلك، إذا كانت وجهة النظر الكانطية تؤكد على أنّ المقولات فطرية وســابقة على كل فهم، فإنّ دوركهايم يقبل فكرة أنّ القدرات البدائية على إدراك التجاور والتشــابه يمكنها مع الســلوكات الاجتماعية ضعيفة التطور، أن تكون ســابقة على تطور المقولات. إنّ المقولات إذن ضرورات تاريخية-تجريبية، وليســت ضرورات منطقية. والمنطق نفســه يصدر عن تطور المقولات؛ وبالتالي فإنّ النقاش حول وضع المقولة الخاصّة بأفكار

مختلفة ينبغي أن يكون ذا طبيعة تجريبية وتاريخية. فالطواطم تؤدي إلى تطور مقولة التصنيف باعتبارها إنجازاً عملياً، وليس باعتبارها أنساق تصنيف أولية. إنّ مقولة التصنيف المتولدة عن إنجاز الطقوس الطوطمية هي التي تصبح أساساً للمنطق وليس العكس. وهكذا، إذا كان دوركهايم يساند فكرة أنه ربما كان من الضروري أن يسبق مفهومُ التصنيف المقولاتِ الأخرى، فإنه يحرص على تأكيد ذلك باستدلال تاريخي، وليس باستدلال منطقي. ذلك أنه يعتقد أنّ المنطقَ نفسَه منتوجٌ اجتماعي ولا يمكن استخدامه في الاستدلال في تلك المرحلة (Durkheim 1915, p. 169)[23].

من الواضح أنّ الأطروحة التي بموجبها ينتج المنطق عن سيرورة اجتماعية (أبسط الطقوس الطوطمية) ليست أطروحة ديكارتية ولا كانطية جديدة، بل إنها أطروحة جديدة تماماً تتعلق بالأصول الاجتماعية للمنطق. فالمقولات، حسب دوركايم، تقوم بوظيفة اجتماعية: إنّ كونَها تتيح انبثاقَ منطقٍ مشتركٍ من شأنه أن يجعل وجود المجتمع نفسه ممكناً. وبعبارة أخرى، إنّ المجتمع في حاجة إلى الإنجاز المشترك للممارسات لكي ينتج مقولات الفهم التي يستحيل بدونها التعاون والتواصل (Durkheim 1915, pp. 30,482, 487). تتمثل الوظيفة الأولى للدين بالضبط في توفير المناسبة للإنجاز المشترك للممارسات الضرورية لإنتاج المقولات (Durkheim 1915, p. 467). فكلّ المجتمعات، حسب دوركايم، تتوفر على المقولات لأنها إن لم تتمكن من إنتاجها، فإنها لن تستطيع أن توجد كمجتمعات. لهذا السبب فإنه حيثما وجدت مجتمعات فإنها تنتج المقولات. «لا يمكن للمجتمع أن يتخلى عن المقولات للإدارة الحرّة للأفراد دون أن يتخلى عن ذاته. فلكي يعيش، لا يحتاج لامتثال أخلاقي كافٍ فقط، بل لا يمكنه أيضاً أن يستغني عن حدٍ أدنى من الامتثال المنطقي" (Durkheim 1915, p. 30).

تُعتبر الكوزمولوجيا الدينية إحدى وسائل تمثيل القوة الأخلاقية، لكنّ الممارسة الدينية هي التي تسمح بخلق تلك القوة. هذا هو التمييز المركزي الذي يقيمه دوركهايم بين علم اجتماع المعرفة ونظرية المعرفة: توجد ممارسات (الوقائع الاجتماعية) التي تخلق المقولات، وتوجد كوزمولوجيات (الأفكار الجماعية) التي تفسّرها وتمثلها. إنّ المقولات صادقة تجريبياً، لكن الكوزمولوجيات ليست كذلك.

إنّ تعيين دوركهايم لأسس العلم والفلسفة في الممارسات الاجتماعية والدينية الأهلية قاده إلى احترام ما أسماه "العقل البدائي"، وهو ما كان نادراً في عصره. فقد كان يؤكد على أنّ الشعوب "البدائية" لا تفتقد إلى المنطق: كلّ ما في الأمر أنّ تلك الشعوب لها منطقها الخاص (Durkheim 1915, pp. 15, 166, 203, 219, 361-362, 476, 487). وحده الاعتقادُ في قانون كونيٍّ للعقل والمنطق يمكنه أن يجعل المرء يعتقد أنّ تلك الشعوب ناقصة. إنّ هذا النقصانَ بناءٌ اجتماعي لا يعكس الواقع. لم يَحْذ ليفي- برول حذو دوركايم، ورفض بالتالي التخلي عن فكرة أولوية المنطق، الشيء الذي أدّى به إلى القول إنّ العقل "البدائي" كانت تنقصه نقط عديدة. إنّ المفهوم النسبي للحقيقة نفسه الذي طوّره البرجماتيون ينسب عدة أشكال

23- بالنسبة لدوركهايم (1912، ص. 211)، المنطق شيء يبقى من اللازم بناؤه على المستوى السوسيو تجريبي. وهذا ما يفسّر كونه يبني استدلالاً تجريبياً، وليس باستدلال منطقي، لتعليل تطوّر مقولات الفكر المنطقية: "إنّ المجتمع هو الذي وفر الشبكة التي اشتغل عليها الفكر المنطقي". أعتقد أنّ دوركهايم كان يعتبر المنطق كابتكار اجتماعي، كرسم، كعمل منجز انطلاقاً من إكراهات الشبكة الاجتماعية. أكيد أنه لم يكن يَسْعى إلى أن يضع داخل إطار اجتماعي كياناً (المنطق) من الممكن أن يكون قد وُجِدَ قبل هذا الإطار. انظر أيضاً النص الذي ينتقد فيه دوركهايم (1955) استعمال جيمس للمنطق في استدلاله، مؤكداً أنّ المنطق يختلف من لحظة إلى أخرى.

مــن النقصــان للديانات البدائية، حيث يحكم عليهــم انطلاقاً من مبدأ المنفعة دون أن يأخــذ في الاعتبار الأهمية الاجتماعية والإبستولوجية لما تحققه الطقوس البدائية.

كيف أُهْمِلَتْ ورُفِضَتْ نظريةُ دوركهايم المعرفية؟

ما من شك أنّ دوركهايم كان ينوي بكتابه **الأشكال الأوليّة** تغييرَ وجه الفلسفة تغييراً نهائياً بتقديمه حلاً بديلاً، ذا طبيعة غير فلســفية (سوسيومنطقية)، للمشــكلات التي طرحها النقاش الذي كان دائراً بين التجريبيين والقبليين: "إنّ نظرية المعرفة، التــي جددناهــا على هذا النحو، تبدو أنها تشــمل المزايا المتناقضة للنظريتين المتنافســتين معاً في الوقت نفســه الذي تطرح عيوبهما. فهي تحتفظ بكلّ المبادئ الأساسية للنزعة القبليّة، لكنها تستلهم الروح الوضعية التي تحاول النزعة التجريبية جاهدةً إشباعَها» (Durkheim 1915, p. 32). صاغ دوركهايم الأمل في أن يصبح العلم السوسيولوجي الجديد مركز المشاريع العلمية والفلســفية معاً. فقد كان يعتقد أنّ علم الاجتماع مدعو لتعويض الفلســفة كمجال مناسب لإدارة النقاش حول أسس المعرفة. مــن الواضح أنّ الأمور لم تحدث على هذا النحو. ومــا زال علماء الاجتماع إلى اليوم يرتكزون على نظريات المعرفة القائمة على الفردانية ومازال الفلاسفة ينتقدون الأساس الإبستمولوجي لعلم الاجتماع (Winch 1956 ; Rorty 1979 ; Turner 1994).

لقد تمّ منذ البداية الخلط بين نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة عند دوركايم، ممّا أدى إلى رفض الأولى باعتبارها نظرية تافهة. يبين دوركهايم أنّ لنظريته المعرفية طموحات نحو الصدق التجريبي تبدو عبثية تماماً منذ اللحظة التي تطبق فيها على علم اجتماع المعرفة لديه، كما حدث فعلاً. زدْ على ذلك أنه نظراً لأنّ النقاد لم يتوصلوا إلى الإمســاك بالدلالة الإبســتمولوجية لاســتدلاله الطويل حول الطواطم، فقد شــعروا أنّ النظرية الدوركهايمية في المعرفة كانت على الإجمال مشتتة وموجزة. هكذا، كتب ألكســندر غولدنفايــزر (Goldenweiser 1915, p. 733)، أحــد النقاد الأمريكيين الأوائل: «فضــلاً عن كون ملاحظات المؤلف في الموضوع ليست معمّقة ولا منظّمة... إنّ محاولته استخراج مجموع المقولات الذهنية من مراحل محدّدة من الحياة الاجتماعية، والتي أمكن أن تكون موضوع مفهمة تدريجية، تتميّز بقدر كبير من السطحية والأحادية لدرجة أنه يصعب معها تصوّر وجهة نظره بشــكل جدّي»[24]. كان غولدنفايزر يعتقد أنّ نظرية المعرفة لدى دوركهايم فاشــلة نظراً لأنها تفترض مسبقاً وجود نظام اجتماعي ومفهومي معقد من المســتبعد أن يوجد في كل المجتمعات. إنّ الحكم المســبق لغولدنفايزر المتمثل في افتقــاد الثقافات البدائية للدقة، مصحوباً بتأويله الخاطئ للنظريــة الدوركهايمية المتعلقة بالأنظمة المفهومية، أدّى، على غرار الانتقادات المبكرة، إلى الحيلولة دون أن يفهم فكر دوركهايم فهماً صحيحاً.

24- يؤكد غولدنفايرز أنّ قبائل الإسكيمو وبعض الجماعات البدائية الأخرى تجهل أبسط التصنيفات الاجتماعية التي تحتاج إليها أطروحة دوركهايم لكي تدافع على مصداقيتها (ن.م.). ويعود ذلك جزئياً إلى عدم فهم الدور الذي تلعبه الطواطم في الأطروحة الدوركهايمية. لكن يُسْتَشْعَرُ في هذا العزم أيضاً الادعاء العام بتفوّق أشكال الفكر الغربية. وبنفس الروح، يستعين دينس (Dennes 1924, p. 52) بمثال ذي طابع عنصري واضح ليؤكد على خطأ نظرية دوركايم: ''لا يمكن تطبيق النتائج التي وصفها دوركهايم إلا على أعضاء أعراق مماثلة. بينت تجربة الولايات المتحدة الأمريكية أنّ جماعة من أطفال الإسكيمو أو الزنوج الذين يتمّ دمجهم في جماعة إنجليزية لا يطورون الخصائص العقلية نفسها، ولا يقيمون العلاقات نفسها مع العادات والمؤسسات الاجتماعية التي تطورها وتقيمها جماعة مماثلة من الأطفال الألمان والفرنسيين، وكان المعلقون الأوائل متفقين عموماً على القول إنّ دوركهايم غالى عندما وضع مساواة قاعدية بين جميع الكائنات البشرية. هذا ''الخطأ'' كان مصدر شرف لدوركايم. فقد كان، خلافاً لليفي-برول، يلحّ على كون ''البدائيين'' لم يكونوا أقل ذكاء وعقلاً من الكائنات البشرية الأخرى، وعلى أنه كان ينبغي بالأحرى فهم أشكال فكرهم كنتيجة لممارساتهم الدينية. إنّ فكرة اللامساواة العرقية التي كانت سائدة آنذاك حالت دون تقديم تقييم صحيح لتشديد دوركهايم على وجود تشابه أساسي بين البشر فيما يخصّ القدرات العقلية.

نشر وليام دينيس Dennes بعد سنوات من ذلك مقالاً نقدياً تمّ الاستشهاد به كثيراً، يدين فيه نظرية دوركهايم كنظرية دائرية وغامضة.

تتميـز نظرية دوركهايم الخاصة بأصـل المقولات بتصور غامض للعقل. لو تناول دوركهايـم العقل بالمعنى الذي يعزوه كانط لنسق القدرات المعرفية للذات، وهو المعنى المعتاد في نظرية المعرفة، لكان من السخف القول إنّ المقولات مشتقة، بأيّ شكل من الأشكال، من التنظيم الاجتماعي، حيث ينبغي أولاً أن تكون مقولة الكم موجودة وأن تكون فاعلة حتى يكون العقل الفردي قادراً على التعرّف على الوحدة، أو الأجزاء أو الكليّة التي تشكلها تقسيمات جماعته الاجتماعية... ومن جهة أخرى، إذا كان دوركهايـم يعني بكلمة "عقل" مجرد تجمّع للتمثـلات والأفكار، ربما كانت هناك دلالة للافتراض القائل إنّ الأفكار الأولى المتعلقة بالزمن كانت تتمثل في الطابع الدوري للطقوس الدينية البدائية، والأفكار الأولى للكم، وتقسيم القبيلة، إلخ. لكن ليس لهذا الافتراض سـوى أهمية تاريخية خالصة، إذا ما كانت له أهمية. وليسـت له أية علاقة مباشرة بالدراسة الإبستمولوجية أو النفسية للطبيعة، ولا بوضع مقولات العقل (Dennes 1924, p. 39).

أكـد دينيـس (Dennes 1924, p. 53) على أنّ نظرية المعرفة لدى دوركهايم لم يكن لها من صدق إلا كنظرية للمضامين، أو كعلم اجتماع المعرفة، وليس كنظرية لشكل العقل. وقد اعتبر أيضاً هذه النظرية فاشلة. هذا التحليل كان له تأثير كبير إذْ وجّه كثيراً قراءة تالكوت بارسونز لدوركايم، وما زال يُسْتَشْهَدُ به بانتظام في الأعمال التي تتناول نظرية المعرفة عند دوركهايم و/أو علم اجتماع المعرفة لديه.

من الصعب وضع إطار للاسـتدلال العميق الذي طوّره دوركهايم بالاعتماد على التأويل الذي خُصِّصَ له. إنّ إلقاء نظرة عـلى الموجـة الأولى من الانتقادات الخاطئة بين سـنتي 1910 و1925، يعطي الانطباع بأنه لم يتـّم أبداً إعادة النظر في نظرية المعرفة الدوركهايمية (Rawls 1996a). إذ أنّ هناك إجماعاً على أنّ نظرية المعرفة عند دوركهايم كانت فشلاً ذريعاً. إنّ الرؤيتين اللتين تمّ اجترارهما باستمرار هما الرؤية التي تؤكد أنّ دوركهايم لم ينتبه أبداً إلى أنّ علم اجتماع المعرفة كان في نهاية مساره المهني متعارضاً بشـكل فاضح مع الدراسـات التجريبية التي كانت رائجة في بدايته (Parsons 1968). والرؤية التي ترى فيه رجلاً مات مبكراً ولم يستطع حلّ هذه المشكلة (Stone & Farberman 1967 ; Hughes [1958] 1977 ; Parsons 1968). ويبدو أنه لم يتمّ في أية لحظة ملاحظة أنّ علم اجتماع المعرفة، مثلما الدراسات التجريبية السابقة، يقوم على نظرية للمعرفة تشـمله وتشمل تلك الدراسـات. كما أنّ الباحثين يبيّنون غالباً شراسة قوية في التعبير عن إحباطهم أمام ما يعتبرونه تناقضات عمل دوركهايم التي لم تجد حلاً، والتي يعزونها إلى نوع من السـذاجة الفلسـفية. وهكذا فإنهم يتهمونه في كتبهم ومقالاتهم المتتالية بكونه لم يستجب لما هو متوقع من بحث جيد.

ويعبّر النقاد في الغالب عن الشعور بكونهم لم ينالوا ما كانوا يتوقعون منه، وأنهم كانوا ينتظرون منه أكثر من ذلك. وقد ذهب دومينيك لاكابرا LaCapra إلى حدّ القول إنّ نظرية دوركهايم تشبه "الجسد المُكتَّل لنوع من فرانكشتاين غير محتمل" (LaCapra 1972, p. 287). وبالنظر إلى الاعتراف الواسع بأهمية أعمال دوركايم، فإنّ عبارات الإحباط المتعلقة بنظريته في المعرفة تخرج بشكل مثير للانتباه.

وعـلى الرغم من كون بارسـونز عبَّر علانية عـن احترامه لعمل دوركهايم عندما دافع عنه ضدّ عدة قراءات بارزة سـيئة، وعندمـا بنـى وظيفيته الاجتماعية انطلاقاً من تأويله الخاص لهذا المؤلف، فإنه عبّر عن سـخطه وعـن نوع من الارتباك أمام نظرية المعرفة لدى دوركايم: «إنّ نظريته في المعرفة تُدْخِلُ أسسَ العقل البشري نفسَها في الدائرة النسبية، جاعلة من النسبية السابقة نفسها نسبية، بما أنّ نسبية الأنماط الاجتماعية هي نتاج لنسق من المقولات التي لا تحظى بالصدق إلا بالنسبة لنمط اجتماعي مخصوص. ويمكن تسـمية هذا المذهب بـ"أحادية تصورية اجتماعية" (Solipsism Social) إنها تتضمن كلّ النتائج الشـكية المعروفة جيداً في حالة الأحادية التطورية الفردية. وباختصار، إنها اسـتدلال بالعبث (Parsons 1968, p. 447). إنّ انتقادات بارسونز التي اتّهمت نظرية المعرفة لدى دوركهايم بكونها دائرية وأحادية التصور، وهي انتقادات مستلهمة نفسها من دينيس وشارل إلميرت جيلكه (Dennes 1924 ; Gehlke 1915)، كان لها تأثير كبير جداً.

ومن جهته، يعكس لاكابرا الاتجاه العام بفشـله في التمييز بين علـم اجتماع المعرفة لدى دوركهايم ونظريته في المعرفة، وبين المقولات والتمثلات الجماعية. إذ يؤكد أنّ «التمثلات الجماعية»، كما يستخدمها دوركايم، تبدو كأنها تغطي كلّ شيء، من السلوك اللفظي المشترك القائم على المعتقدات المتجذرة بعمق إلى بعض الأفكار النظرية الدقيقة إلى هذا الحدّ أو ذاك، مروراً ببعض "الإيديولوجيات المبنية" (LaCapra 1972, pp. 265-266). هكذا يستنتج: «للأسف، عندما وَثِقَ دوركهايم بشيء يتميز بهذا القدر من انعدام الفعالية؛ أي الميتافيزيقا الاجتماعية، فإنه أفسد في آن واحد ذكاءه الكبير والكثافة الروحية الأصيلة التي كانـت تحركه. فقد كنـا نأمل منه القيام بمحاولة أكثر إقناعاً لبناء تركيبة بين العناصر غير المنظمة للتجربة الحديثة والأشـكال الرمزية الفاقدة القيمة الموروثة (LaCapra 1972, p. 281).

ومن المألوف أيضاً الحكم على نظرية المعرفة على أسـاس نصوص لا علاقة لها بها. هكذا ركّز النقاد الأوائل، أمثال جيلكه (Gehlke 1915) وإدوارد شـاوب (Schaub 1920) ودينيس (Dennes 1924)، على مقال نشر قبل **الأشـكال الأوليّة** بأربع عشرة سنة، وهو "التمثلات الفردية والتمثلات الجماعية" (Durkheim 1953)، وهو مقال تضمن نقداً لوليام جيمس، ولم يكن عرضـاً لنظريـة دوركهايم في المعرفة (Rawls 1996a). إنّ أحد الأعمال المخصّصة لنظرية المعرفة الدوركهايمية (**دوركايم، برنار ونظرية المعرفة**، لبول هيرسـت (Hirst 1975) يقترح تحليلاً لتلك النظرية بالاعتماد على كتاب **قواعد المنهج في علم الاجتماع** الذي لا يبني فيه دوركهايم اسـتدلاله حول أسـس المعرفة. وكما هو متوقع، يعلن هيرسـت أنّ وجهة نظر دوركهايم لا يمكن الدفاع عنها: "إنّ نظرية المعرفة المبنية في كتاب **قواعد المنهج في علم الاجتماع** مسـتحيلة" (Hirst 1975, p. 5). يشـير ألكوك (Allcock 1983)، أحد القلائل الذين دافعوا عن نظرية المعرفة لدى دوركايم، إلى سـيادة الموقف المتمثل في اسـتخراج هذه النظرية من الأعمال التجريبية الأولى لدوركايم بدل اسـتنباطها من أعماله الأخيرة. لكن للأسـف، عوض أن يستند ألكوك على كتاب **الأشـكال الأوليّة**، يعتقد أنّ الدروس في البرجماتية هي التي تمثـل أفضل مصدر للإحاطة بنظرية المعرفة لدى دوركايم، وهو ما يخلق مشاكل جديدة بما أنّ تلك النظرية لا توجد في تلك الدروس.

ويترجـم لويـس كـوزر (Coser 1971, p. 140) الشـعور العام عندما يؤكد أنـه على ضوء النقاشـات النقدية المتأخرة للأطروحة، «فإنّ دوركهايم لم ينجح في إقامة الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر»، وإنه من الأهمية إدراك أنه مع ذلك سـاهم

بقوة في علم اجتماع المعرفة. إنّ الرسالة التي تتردد هي أنّ دوركهايم حتى وإن فشل فشلاً ذريعاً في تأسيس نظرية للمعرفة، فإنّ أعماله التجريبية وعلم اجتماع المعرفة عنده تعتبر أعمالاً ناجحة.

في مقدمته لترجمة كتاب **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، يُعبِّر لوكس (Lukes 1982) عن اعتقاده بأنّ نظرية المعرفة لدى دوركهايم تركز على الرموز دون أن تبدي اهتماماً مماثلاً ببعدها الهرمينوطيقي. هذه المماثلة بين علم اجتماع المعرفة ونظرية المعرفة مماثلة مؤسفة لأنها جعلت لوكس يؤكد أنّ دوركهايم أهمل بعد المعنى أو الهرمينوطيقا. وهذا يخفي على الملاحظ أنّ المشكلة الأساسية التي تدرسها نظرية المعرفة الدوركهايمية هي المعقولية*.

صحيح أنّ الطريقة التي يعالج بها دوركهايم مسألة المعنى لا تصبح لهذا السبب هيرمينوطيقية: يعتقد مؤلف **الأشكال الأوليّة** أنّ تأسيس مقولات فكرية صادقة تجريبياً جَنَّبَهُ، على المستوى الإبستمولوجي، مشكلة انعدام التحديد ومشكلة التأويل. فإذا لم تخضع المقولات للتأويل لن يكون للهيرمينوطيقا وجود. هذه النقطة لم يلاحظها لوكس، ولذلك أَوَّلَ مقاربة دوركهايم كما لو "أملاها الهوَسُ بتصوّرٍ "مطلق" للموضوعية لا يمكن أن يكون سوى تزكية عقيمة للعلوم الإنسانية (Lukes 1982, p. 15).

إنّ المعلقين الذين أيدوا نظرية المعرفة لدى دوركهايم أنفسهم أَوَّلُوهَا عموماً انطلاقاً من نزعة سوسيوبنائية مثالية ليس لها في الحقيقة من معنى سوى بالنسبة لعلم اجتماعه المعرفي. ويرجع تقييمهم الوضعي فقط إلى كونهم سوسيوبنائيين أو برجماتيين يقبلون فكرة أنّ المعرفة غير محدَّدة. ويُعدّ غريغوري ستون وهارفي فاربرمان (Stone & Farberman 1967) من بين المدافعين الأوائل في أمريكا عن دوركهايم برجماتي مثالي. وعلى الرغم من كونهما يؤكدان ابتعادهما الجذري عن الدراسات السابقة لدوركايم، فإنهما يتبعان الاتجاه العام ما داما يخلطان بين نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة، الشيء الذي أدى بهما إلى الاعتقاد أنّ دوركهايم "كان متردداً ومشوش الذهن وهو يبحث عن نظرية جديدة للمعرفة، وضمنياً عن أنطولوجيا جديدة" (Stone & Farberman 1967, pp. 163-164). لقد كانا يعتقدان أنّ مثاليته المزعومة كانت توجّهه نحو البرجماتية.

الفكرة القائلة إنّ هذه المثالية هي أهمُّ بُعْدٍ في عمل دوركهايم أصبحت مؤخراً فكرة شعبية للغاية. فقد دافع عنها جيفري ألكسندر (Alexander 1988) وراندال كولينس (Collins 1988) في ميدان الدراسات حول الثقافة، ودافع عنها ستيبان ميستروفيتش (Metrovic 1988, 1993) وجينيفر ليمان (Lehmann 1990) في ميدان المثالية بعد بنيوية، ودافع عنها تيري غودلوف (Goodlove 1989) في ميدان الدراسات الدينية، ودافع عنها في ميدان اجتماع العلوم ديفيد بلور (Bloor 1982) وآخرون، الذين أولوا علم اجتماع المعرفة الدوركايمي كنزعة سوسيوبنائية سبقت الدراسات المعاصرة في الممارسة العلمية.

وعندما أَوَّلَ ريتشارد هيلبرت دوركهايم وهارولد غارفينكل كسوسيوبنائيين، فقد ساير هذا التوجه المعاصر نحو التأويل المثالي لنظرية المعرفة الدوركهايمية. إذ يرى أنه لا يصعب على المرء أن يدرك لماذا أقام دوركهايم تكافؤاً نهائياً [بين المجتمع والأفكار] (Hilbert 1992, p. 78) إذ يعتبر هيلبرت بالفعل أنّ نظرية المعرفة لدى دوركهايم تقتضي مجموعة من الأفكار المحددة اجتماعياً التي تحدّد حقلَ التجربة. والممارسات، حسب رأيه، ليست أكثر من "أساليب" ماهرة لبناء مجاري الفعل

الاجتماعـي. في الواقع، لا توجد في الممارسـات دوافع ضمنية وإنمـا دوافع ظاهرة فقط: «يُلاَحَـظ في التدبير الماهر للتعبيرات الفهرسـية طريقـة جماعية للحفاظ على مظهر الدوافـع الضمنية الثابتة نسـبياً (Hilbert 1992, pp. 51, 56, 66, 75, 91). مـن وجهة النظر هـذه، يتوقف الطابع المتخيل لواقع مسـتقر على الإكراه الذي تمثله، حسـب هيلـبرت، المقولات المثالية مادامـت هذه الأخيرة مـن "صنع" المجتمع (Hilbert 1992, p. 78)، فهي لا تطابـق أي واقع تجريبي، ولا يمكن اختبار أي واقـع. فالحقيقة تتوقف كلها إذن على المقـولات المثالية الفاعلة في كلّ مجتمع مدروس. يبدو أنّ هيلبرت لم يلاحظ أنّ قراءته لدوركهايم تسـتلزم غياب كلّ معيار مسـتقل للحقيقة.[25] إنّ تأويله المثالي يتعارض كُليّاً مـع نظرية المعرفة الدوركهايمية التي كانت على العكس من ذلك تسعى إلى تحديد معايير للحقيقة.

على الرغم من أنّ كولينس سـاهم مسـاهمة ملحوظة في الدراسـات الحديثة حول دوركهايم بتأويلـه التفاعلي لنظرية الممارسـة لدى هـذا الأخير، وعلى الرغم من أنـه دافع عن المكانة المركزية التي يشـغلها علم اجتماع المعرفة لديه بالنسـبة للنظرية الاجتماعية المعاصرة، فإنه يتبنّى التأويل المثالي لنظرية المعرفة، ويؤكد كولينس بهذا الصدد أنّ كتاب **الأشكال الأوليّة** عـانى عمومـاً من إهمال الباحثين المختصين في دوركايم: «ماذا تُرِكَ جانباً؟ عموماً، يبدو لي أنّ ما تُرِكَ يشـكل أهمَّ جزء في عمل دوركايـم. فقد تمّ اعتبار أهمّ كتبه، **الأشـكال الأوليّة للحياة الدينيّة**... كمؤلـف متخصّص موجّه لعلماء اجتماع الأديان، حتى وإن كانـت تتمّ الإحالة أحياناً (وغالباً بطريقة نقدية جداً) إلى نظريته السوسـيواختزالية للمعرفة (Collins 1988, p. 108). يعتقد كولينس، كما اعتقد سـتون وفابرمان قبله، أنّ نظرية دوركهايم المعرفية "شـكل من الاختزالية الاجتماعية". كما يعتقد أنّ الأهمية الأساسية لأعمال دوركهايم تكمن في وجاهتها الكبرى بالنسبة للدراسات حول الثقافة.

كما أنّ غولدلوف نفسـه، الذي ناقش بشـكل مباشر تحليل أصل مقولات الفهم في **الأشـكال الأوليّة**، يخلط علم اجتماع المعرفـة بنظريـة المعرفة. إذ يؤكد على أنّ نظرية المعرفة "المثاليـة" لدوركايم مبنية جيداً لدرجة لا يقبل بها النقاد، وعلى أنّ دوركهايـم كانت له أسـباب وجيهة لمحاولة "زرع البنيـة النموذجية للمقولات على خصائص موضـوع موجود **خارج** العالم" (Goodlove 1986, p. 385 التشـديد في النص الأصلي). فحسـب غولدلوف، "عاد دوركهايم إلى المثالية، لأنه رأى فيها وسيلة للخروج مما كان يعتبره المأزق التجريبي-القبلي" (Goodlove 1986, p. 390). ويزعم غولدلوف أنه لمواجهة النقد التجريبي، خلص دوركهايم إلى أنه لا يمكن أن يكون للمقولات سوى أصل غير تجريبي، أي "مثالي".

إنّ النقـد الذي وجّهه دوركهايـم للنزعة التجريبية أدقّ ممّا تصـوّره غولدلوف. أمّا نظرية المعرفـة الدوركهايمية، فإنها تجريبية كليّاً، بالمعنى الذي يدرك به دوركهايم الممارسـات الاجتماعية كظواهر ملموسـة، مرئية وجاهزة، وليست مثالية. لقد أشـار غولدلـوف إلى أهمية التمييز بين علم اجتماع المعرفة ونظرية المعرفة، لكنه خلـط بينهما. فقد أَوَّلَ نظريةَ دوركهايم في المعرفـة بلغة مثالية، أي كاسـتبدال التجريبي بالمثالي، وهي لغة لا تلائم سـوى علم اجتماع المعرفة. ويسـتنتج غولدلوف في الأخير:

25- مثلما يجهل انعكاسات تأويله لجارفينكل كسوسيوبنائي مثالي، وهو تأويل غير مقنع بدوره.

أنّه على الرغم من أنّ دوركهايم أبان عن وعي تام بالمشكلة التي كانت تطرحها نظريته السوسيولوجية نسبياً على قضية أسس المعرفة، فإنّ جميع محاولاته إيجاد حلول لها باءت بالفشل الذريع (Goodlove 1986, p. 400). ويضيف في أحد هوامش مقاله أنّ "الحجج التي تبرهن على هذا الفشل تمّ جردها مرات عديدة يبدو معها من غير المفيد ذكرها مرّة أخرى" (Goodlove 1986, p. 400, n. 28).

الخلاف حول "دُورْكَايْمَيْنِ"

إنّ هذا الإحباط الكبير إزاء باحث عرف تخصصه المعرفي تطورات كثيرة وأثارت أعماله كلّ هذا الاهتمام بعد قرن من نشرها يستحق تفسيراً. هذا التفسير يرتبط بالتاريخ المعقد للتأويلات الخاطئة لعمل دوركهايم ولردود الفعل التي أثارها، سواء في الولايات المتحدة أو أوروبا. فقد سار النقاد منذ البداية في الطريق الخطأ، معتبرين دوركهايم مثالياً، خالطين نظريته المعرفية بعلم اجتماعه المعرفي. وانطلاقاً من هذه اللحظة، شكلت الدراسات التي تناولت دوركهايم نقاشاً بين تأويلات خاطئة لم تقم أيّ واحدة منها بإعادة النظر في الوصف الأول لدوركهايم كمثالي.

كانت التأويلات الأوروبية والأمريكية لعمل دوركهايم خلال الجزء الأكبر من القرن العشرين متنافرة جداً: فقد أوّل الأوروبيون دوركهايم اعتماداً على المثالية والبنائية الاجتماعية، بينما تطوّر في الولايات المتحدة وبريطانيا تأويل وظيفي ووضعي استناداً إلى أعماله الأولى. لكن تجدر الاشارة إلى أنّ المعلقين الأوائل لدوركايم، سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة، كانوا مجمعين على تأويل أعماله، على ضوء كتاباته المتأخرة ككتاب **الأشكال الأوليّة**، كأعمال مفكر مثالي أو سوسيوبنائي (De-nes 1920; Gehlke 1915; Lévy-Bruhl 1922) ولم يظهر تباين التأويلات إلا ابتداء من سنوات الثلاثينات، عندما ظهرت القراءة الوضعية في الولايات المتحدة. إذ ظلت أوروبا تعترض على تأويل دوركهايم الأول كمثالي، ومارس دوركهايم تأثيره على الأنتروبولوجيا واللسانيات وعلم الاجتماع انطلاقاً من منظور مثاليته المزعومة.

أمّا في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد اتخذت الدراسات حول دوركهايم منحى مختلفاً، وذلك انطلاقاً من اللحظة التي بدأ فيها الابتعاد عن البرجماتيين وبعض المفكرين الاجتماعيين الآخرين الذين رأوا في دوركهايم مفكراً مثالياً في العقدين الأولين من القرن العشرين (Rawls 1996a). هكذا إذن بدأت في ثلاثينات القرن العشرين، وخصوصاً بفضل ما بذله تالكوت بارسونز من مجهودات لتحرير العمل الدوركايمي من التأويل المثالي الذي سجن فيه، تنتشر قراءة جديدة لدوركايم تجعل منه مفكراً وظيفياً ووضعياً. يكتب بارسونز في هذا السياق: «قضيت سنة بين عامي 1924-1925 طالباً باحثاً في علم الاجتماع في جامعة لندن للاقتصاد [...] كان دوركهايم بالطبع مشهوراً في إنجلترا وأمريكا، لكن النقاشات كان **معظمها** منافياً للصواب: إذ كانت تعتبره مَدّاحَ النظرية "الخرقاء للعقل الجمعي" (Parsons 1968, p. Vii).

رغم أنّ بارسونز يتهم بإلحاح نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة لدى دوركهايم بالمثالية، فإنه ليس هو من دشن هذه القراءة لدوركايم. وسيكون من الأصح القول إنّ بارسونز انقاد إلى صياغة تأويل وضعي لعمل دوركايم، باذلاً جهوده لتخليصه من التأويل المثالي الذي وجده مترسّخاً. فحسب وجهة النظر التي حاول الدفاع عنها، كان يجب تأويل أعمال دوركهايم

"الأول" بلغة وظيفية ووضعية ومختلفة كليّاً عن أعماله "اللاحقة" التي كان ينبغي الاستمرار في فهمها كتعبير عن علم اجتماع مثالي للمعرفة. في الولايات المتحدة، هذا التأويل الذي قسّم أعمال دوركهايم إلى جزء أول وضعي وجزء ثانٍ مثالي (وهو تأويل يُسمّى عادة "فرضية الدوركايمين") منع الباحثين إلى وقت متأخر من القيام بفحص جدّي لأعمال المرحلة الأخيرة.

خلال المدة ما بين ثلاثينات وثمانينات القرن العشرين، آمن الأوروبيون بـ"وجه" واحد للعمل الدوركهايمي، بينما آمن الأمريكيون بالوجه الآخر. فعندما يؤول الأوروبيون دوركهايم كمثالي، يؤكد الأمريكيون على البعد الوظيفي والوضعي لعمله. وبعد الثمانينات، مع أفول تأثير بارسونز، انتقل الإيمان الأمريكي من دوركهايم "المرحلة الأولى"، المفضّل لدى بارسونز، إلى دوركهايم "المرحلة الثانية" الذي قلل بارسونز من قيمته. هذا الاكتشاف الجديد في الولايات المتحدة لدوركايم "المرحلة الثانية" أدّى إلى تزايد الاهتمام بعلم اجتماع المعرفة أو بعلم اجتماع الثقافة لدى دوركايم، وكذلك بالنظرية الاجتماعية الأوروبية التي تأسست على أساس تأويل مثالي لأعمال دوركهايم. ومع هذا، فإنّ ذلك لم يُطْرَحْ للتساؤل فرضية بارسونز حول الدوركايمين ولا التأويل الأصلي لدوركهايم كمثالي.

هكذا نرى أنّ التأويل الأول لكتاب **الأشكال الأوليّة** كعمل مثالي يوجد في قلب المشكلة. إذ بسبب هذا التأويل الأول، الخاطئ مع الأسف، ابتكر بارسونز فرضية الدوركايمين، وكان يهدف بذلك إلى تجنّب النتائج المترتبة على قبول تأويل مثالي لأعمال دوركايم. ولم تفعل إعادة الاكتشاف المعاصرة لدوركايم "ثقافي" سوى إحالة الباحثين على الفهم الأول الخاطئ لأعماله، الذي أدّى بعلماء الاجتماع الأمريكيين والبريطانيين في العشرينات إلى اعتبار عمل دوركهايم عملاً غير مقبول (باستثناء جماعة صغيرة من علماء الاجتماع البرجماتيين في جامعة شيكاغو). ولم يصبح دوركهايم مفكراً شعبياً في الولايات المتحدة إلا بعد أن أجرى بارسونز تمييزه بين المرحلتين "الأولى" و"الثانية"، متخلصاً من الأطروحات المتعلقة بنظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة لصالح تأويل وظيفي ووضعي.

في الولايات المتحدة، تعتمد أطروحة الدوركايمين عموماً على تحليل بارسونز المتضمن في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي**. ويستحضر بارسونز في هذا الأخير حكماً مسبقاً أنجلوأمريكياً ضدّ المثالية: «إنّ النزوع الفرداني للتقليد الذي يهيمن على الفكر الوضعي الأنجلوأمريكي أدّى إلى إلصاق نعت "مثالي" بكل نظرية يعتقد أنها تعيد النظر في ذلك التقليد، وبالتالي أدّى إلى إدانتها كنظرية "ميتافيزيقية". وقد بدا ذلك واضحاً في حالة دوركهايم بالخصوص، والنتيجة هي أنّ معظم الباحثين ما زالوا يعتبرونه إلى اليوم منظر التصور "الأخرق" و"الميتافيزيقي" للعقل الجمعي (Parsons 1968, p. 307).

إلا أنه رغم مهارة بارسونز في إظهار الطابع المجحف للرفض الذي تعرّضت له نظرية دوركهايم المثالية، فإنه لم يسعَ إلى معارضة التأويل المثالي. بل إنه يقترح بالأحرى أنّ السبب الوحيد الذي جعل آخر أعمال دوركهايم يحمل تلك الخاصية هو أنه ظل ناقصاً بسبب موت مؤلفه المبكر (Parsons 1968, p. 304). الشيء الذي يعني ضمنياً أنّ دوركهايم لم يكن ليترك عمله في هذه الحالة المثالية لو بقي أمامه وقتٌ كافٍ. لكنّ هذا التفسير ليس مقنعاً، نظراً لأنّ خمس سنوات تفصل بين تاريخ نشر كتاب **الأشكال الأوليّة** وتاريخ وفاة دوركايم، وهي سنوات قضاها في تأكيد موقفه المثالي المزعوم.[26]

26- انظر مثلاً الدروس حول البرجماتية (Durkheim 1955) و« Dualism of Human Nature and its Social conditions » (Dirkheim

لكن للأسـف، ضحّى بارسـونز بكتاب **الأشكال الأوليّة** لينقذ ما تبقّى من عمل دوركهايم من الحكم المسبق ضد مثالي. إذ كان يؤكـد أنّ دوركايم، "وهو يحاول تجنّب رعب النزعة الوضعيـة، أخطأ الهدف وغرق كليّاً في المثالية" (Parsons 1968, p. 445). فلـكي يحمي علم الاجتماع من هذا التأثير المثالي، طالب بارسـونز بالتركيز عـلى ما يعتبره دوركهايم الوضعي الوظيفي المرتبـط بأولى الدراسـات الاختبارية. "وجد علم الاجتماع الدوركايمي نفسـه في مرحلته الأخيرة أمام مفـرق الطرق هذا. إنّ الطريقين معاً يمكنان من الإفلات من الوضعية، لكن تبعاً لتوجه الفكر السوسـيولوجي المدروس في كتاب بارسـونز، وخصوصاً في الجـزء الموالي، ينبغي اعتبار المرحلة المثالية كمرحلة ضلال، كمأزق (Parsons 1968, p. 447). ونتيجة لذلك لم يكن لكتاب **الأشكال الأوليّة** تأثير كبير على تطور النظرية السوسيولوجية الأمريكية. كان لمحاولة بارسونز التمييز بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية من عمل دوركهايم تأثير قوي على القرارات اللاحقة لكتاب **الأشـكال الأوليّة**. فحسـب لاكابرا: "يرى بارسـونز في كتابه الضخم **بنية الفعل الاجتماعي** أنّ فكر دوركهايم **يشق له طريقاً متعرجاً** يوجّهه نحو نظريات إراديّة أخرى للفعل، كما يرى أنّ فكر دوركهايم يهيمن عليه توتر غير محلول بين وضعية مرحلته الأولى ومثالية سنواته الأخيرة" (LaCapra 1972, p.5).

بدأت الإحالة إلى "دوركهايمين اثنين" تظهر منذ بارسونز بانتظام في الأعمال حول دوركهايم (Parsons 1968; Stone & Farbe-man 1967; Hughes 1977; Coser 1971; Lukes 1973; LaCapra 1972; Fenton 1984; Alexander 1988). كتب جيفري ألكسندر (Alexander 1988, pp. 10-11) أنه "حتى وإن كان بعض القراء لا يوافقون على ذلك (Traugott 1978; Giddens 1977) فإنّ عدداً متزايداً من الناس يتفقون على كون علم الاجتماع الدوركهايمي شهد في مرحلته الأخيرة تغييراً حاسماً في وجهته".[27]

يتبنّى ستيوارت هيوغس في كتابه **الوعي والمجتمع**، أطروحة الدوركايمين، عارضاً تأويلاً لتطور فكر دوركهايم اعتماداً على النص البارسونزي: "في حالة دوركايم، سجّلت المواجهة مع الدين بداية انتقال بطيء نحو فهم جديد وأعمق لموضوع دراسته،

1960 [1913]).

27- إنّ غيرنز هو الوحيد الذي رفض تمام الرفض أطروحة بارسونز التي أقامت تمييزاً جذرياً بين مرحلتين لأعمال دوركهايم الأولى والثانية. فقد عارض غيدنز، منذ بداية سبعينيات القرن العشرين، فرضية الدوركايمين ووصف بدقة الاستمرارية بين آراء دوركهايم التي تَضَمَّنَهَا في بداية مساره الفكري تقريرُه حول شافل Schaeffle وآراؤه المتضمنة في أعماله اللاحقة (Giddens 1971, pp. 65-82, 105-106, 114). ويشير غيدنز إلى أنّ التشابهات بين هذا التقرير حول شافل وخلاصات **الأشكال الأولية** مثيرة جداً؛ ويؤكد غيدنز (ن.م.، ص. 87-89) أنّ تقسيم دوركهايم إلى دوركايمين على أساس تحوّل مفهوم الإكراه كان فكرة خاطئة. كما أدخل باحثون آخرون يرفضون فرضية الدوركايمين تمييزاً آخر بين شكلين من الإكراه، وهو تمييز فيه كثير من الخلاف أيضاً. هكذا، إن كان نيسبت Nisbet يناصر أطروحة الدوركايمين (يتحدث فينتون [Fenton 1984, p. 32] مثلاً عن نظرية الدوركهايمين لدى غيدنز)، فإنه في الواقع يتفق مع جماعة المعلقين الذين يميزون بين شكلين من الإكراه لدى دوركايم. ينتقد نيسبت بوضوح (Nisbet 1974, p. 59) فرضية الدوركايمين: "يرى البعض أنّ هذا العمل [**الأشكال الأوليّة**] يسجل انتقال فكر دوركهايم إلى طريقة في التفكير أكثر مثالية، أو على الأقل أقلّ وضعية. أما بالنسبة لي، فأنا مرغم على الاعتراف بأنّ ذلك ليس ما استنتجته" (ص. 59). وبالمقابل، يؤكد نيسبت في كتابه **التقليد السوسيولوجي** [1993 [1966] Nisbet] على أنّ دوركهايم حقق نقلة انطلاقاً من تحرير كتابه **في تقسيم العمل الاجتماعي**. هذه النقلة، حسب رأيه، ترجع إلى كون دوركهايم أدرك أنّ التضامن والتمثلات الجماعية كانت تلعب دوراً في المجتمع الحديث، بما في ذلك بواسطة الإكراه. هذه النقلة لم تكن انتقالاً إلى المثالية. يكتب نيسبت Nisbet بهذا الخصوص: "ظلت الدراسات حول دوركهايم لمدة طويلة تضع هذه الأعمال في مقولات فكرية متمايزة، كما لو أنّ تلك الأعمال تسجل قطائع في استمرارية عمله" (ن.م.، ص. 87). كوزر Coser من جهته يجري تمييزاً قائماً على معالجة الإكراه. هكذا يؤكد أثناء مناقشته لدوركهايم الأول ودوركهايم الثاني أنّ تغييرات عديدة حدثت (Coser, 1971 , pp. 129,132,136.): الانتقال من الإكراه الخارجي إلى استدماج الإكراه كإكراه أخلاقي؛ الانتقال من تصور للحاجة إلى وعي جمعي إلى تصور آخر؛ وأخيراً، الانتقال من قانون مستخرج إلى قواعد مستدخلة. وينتهي بارسونز نفسه بقبول برهان الإكراه لتأويل الجزء الأخير من عمل دوركهايم (Parsons 1973). وقد عارض دوركهايم التأويل الذي يربط عمله بالإكراه الخارجي، "ممّا نتج عنه أكثر من سوء فهم" (Durkheim 1915, p. 239n). كان دوركهايم يأمل أن يعمل تحليل **الأشكال الأوليّة** على وضع حد لسوء الفهم الذي يصفه كما يلي: "[...] ساد الاعتقاد أنّ الإكراه المادي كان بالنسبة لنا أهمّ شيء في الحياة الاجتماعية. في الواقع لم نَرَ فيه سوى التعبير المادي والظاهر لحدث داخلي وعميق مثالي تماماً؛ إنه السلطة الأخلاقية" (ن.م). ويضيف دوركهايم أنّ المشكلة السوسيولوجية تتمثل في البحث عن أشكال الإكراه الخارجي التي تطابق مختلف أشكال السلطة الأخلاقية، وهي المهمة التي قام بها في كتابه: **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة**.

لكــنّ هــذا الانتقال جاء متأخّراً، ولم يتمكن دوركهايم من مراجعة بحوثه مراجعــة كُليّة كما كان يتوقع" (Hughes 1977, p. 284).

يظهر تأثير بارســونز واضحاً على هيوغس بهذا الصدد، كما في هذا المقطع الذي يستشــهد فيه هيوغس ببارسونز: «فضلاً عن ذلك، انقاد دوركهايم إلى التأكيد على أنّ المجتمع يوجد "فقط في أذهان الأفراد. لقد أراد تجنّب صعوبات النزعة الوضعية"، لكنه "أخطأ الهدف" و"غرق في المثالية". إنها نتيجة مثيرة للسخرية بالنسبة لرجل بدأ بمحاولة تحديد المجتمع كـ"أشياء" (H-ghes 1977, p. 285). يفسّر هيوغس أنّ دوركهايم لم ينجح أبداً في حلّ هذا التناقض.

لكن بمعنى أكثر فلســفية، لم يفصح عمله أبداً عن توجّه واضح، إذْ ظلّ تناقض مركزي يرافقه إلى نهايته: كانت توجد لغة وضعية وبحث عن نســق من "القواعد الأمرية" التي رأى فيها النقاد الآثار الأخيرة لميتافيزيقا أوغســت كونت. وصاحب ذلك رغبة في إيجاد تفســيرات بســيطة وأحادية. وفي الوقت نفسه، كان يوجد تعريف روحي واسع جداً للواقع الاجتماعي، تعريف يتميز بوضوح تضميناته المثالية والتسامحية والتعددية. ولم يتوصّل دوركهايم أبداً إلى القيام بتركيب نهائي لهذين البُعدين من مذهبه» (Hughes 1977, p. 286).

أوصى بارســونز بعدم اتباع الطريق التي رســمها دوركهايم المرحلــة الأخيرة، ومَحْوَرَ علمَ اجتماعــه حول ما كان يعتبره دوركهايــم الأول، الوظيفــي و"الوضعي". وهذا ما أثار في الولايات المتحدة اهتماماً كبــيراً جداً بدوركهايم الوظيفي، وأدّى إلى إهمال علم اجتماعه المعرفي ونظريته في المعرفة.

لكن ما حصل في أوروبا مختلف جداً، حيث كان تأثير دوركهايم المرحلة الأخيرة واضحاً، وهي المرحلة التي تطابق نظرية دوركهايم المعرفية؛ أي منطق المفاهيم الذي تضمنه سنة 1912 الفصل الأخير من **الأشكال الأوليّة**، وكذلك الفصل الحادي عشر من الدروس حول البرجماتية في ســنتي 1913و1914، الذي تحتويه أيضاً المناقشــات المطولة حول التصنيف والطوطمية التي اعتبرت عن خطأ "أنســاقاً" من الأفكار. إنّ التأويل الأول لليفي- برول لنظرية المعرفة الدوركهايمية كفلســفة لمنطق المفاهيم المجردة أثّر بشــكل كبير على كلود ليفي-ســتروس الذي أدمج وجهة النظر تلك في بنيويته التي أثرت بدورها بقوة على تطور البنيوية الفرنسية. كما أنّ ما بعد البنيوية ورثت هي أيضاً التأويل الذي جعل من نظرية المعرفة نسقاً من المعتقدات.

كما أثرت نظرية المعرفة الدوركهايمية إلى حدٍ ما على النظريات الســميولوجية لفيرديناند دي سوســير (Jameson 1972; Aarsleff 1982; Alexander 1988). يعتقد فريديرك جيمسون أنّ التمييز الذي أجراه دي سوسير بين اللغة والكلام مستلهم مــن دوركايــم: «يمكن قياس المزايا النظرية لهذا النمــوذج الجديد، إذا قارناه بما يبدو أنّ مصــدره في علم اجتماع دوركهايم (Jameson 1972, p. 27).

ويستشهد فريديرك جيمسون أيضاً في هذا الخصوص بدوروزيفسكي (Doreszewski 1933, pp. 82-91) وروبير غوديل (Godel 1957, p. 282): «إنّ إلحاح دوركهايم الأخير على الطبيعة التمثيلية للوقائع الاجتماعية يشبه كثيراً مفهوم العلامة عند

دوسوسير... لكنّ الدلالة الحقيقية لفكر دوركهايم، وهو يحاول فصل الشخصي والفردي عن الموضوعي والاجتماعي، تتوافق مع التمييز الدوسوسيري بين اللغة والكلام (Jameson 1972, p. 29).

إنّ هــذه المرحلة الأخيرة من أعمال دوركهايم، المعترف لهــا بأهمية بالغة في أوروبا، حظيت باهتمام معاصر في الولايات المتحدة. فقد فقدت الوظيفية اليوم خطوتها إلى حدٍ ما، وتوجّه عموم الباحثين في أمريكا إلى اعتبار أنّ المثالية الظاهرة للأعمال الأخيرة الدوركهايمية هي التي تمثل دوركهايم "الحقيقي". وهذا ســبب اعتبار تلك الأعمال في الوقت الراهن حاســمة بالنسبة لعلــم الاجتــماع أكثر من أعمال المرحلة الأولى. وهكذا فإنّ أهم الباحثين الذين يجدون أنفســهم في المقاربة السوســيوبنائية، وخصوصاً في مجال دراسة العلم والثقافة، جعلوا طيلة العقود الأخيرة من علم اجتماع المعرفة الدوركهايمي، كما عرضه في كتابيه **الأشكال الأوليّة وفي بعض الأشكال البدائيّة للتصنيف**، فكراً رائداً مهماً لموقفهم الخاص. ولمّا كان كثير من علماء الاجتماع خلال المرحلة ما بعد وضعية قد انتقلوا إلى دراسة الثقافة، منخرطين بذلك في مأزق ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والسميولوجيا، فإنّ البراهين الدوركهايمية المتعلقة بأهمية التمثلات الجماعية أضفت راهنية كبيرة على دوركهايم المرحلة المتأخرة.

يؤكد ألســكندر (Alexander 1988) وكولينس (Collins 1990) أنّ هــذه المدارس الفكرية الجديدة تطورت بالاعتماد على دوركهايم المرحلة الأخيرة. يكتب ألسكندر (Alexander 1988, pp. 10-11) بهذا الخصوص: «من دون شك، إنّ الاعتراف بخصوصيــة هذه الأعمال الأخيرة هو ما مكن الدراســات المعاصرة حول الثقافة مــن أن تحظى بجذور دوركايمية». ويضيف: «يمكن لما بعد البنيوية والبحوث السميولوجية أن تعتبر عموماً، سواء على المستوى النظري أو على مستوى البحث الاختباري، تطورات على الطرق التي استصلحها علم الاجتماع المتأخر لدوركهايم. فقد بَيَّنَتْ أهميةَ علم الاجتماع الدوركهايمي المتأخر هذا بطريقة أكثر دقة، مما فعلت التخصصات التي تنتمي للعلوم الاجتماعية بمفهومها الضيق» (Alexander 1988, p. 6).

وفي السياق نفسه، يعزو ستيف فينتون (Fenton 1984, p. 1) عودةَ الاهتمام بدوركهايم في سبعينيات وثمانينيات القرن العشريــن إلى اســتبدال دوركهايم المرحلة الأولى بدوركايــم المرحلة الثانية في الفكر السوســيولوجي الأمريكي: «كان يُعْتَقَدُ في بدايات علم الاجتماع الأمريكي أنّ كتابات دوركهايم كانت تسند للظواهر الاجتماعية واقعيةً غير مستحقة، وكان يُعْتَقَدُ بالتالي أنّ تلك الكتابات كانت تتعارض مع الفردانية الأمريكية والتقليد الإراديّ».

علاوة على ذلك، يستشهد فينتون هنا ببارسونز(Parsons 1968)وهينكله وهينكله (Hinkle & Hinkle 1954): «تميزت عــودة الاهتــمام هذه بابتعاد واضح عن التأويلات القديمــة التي كانت ترى في دوركهايم الحجر الأســاس للنزعة الاجتماعية المحافظة. فعلى الرغم من أنّ الدراسات الجديدة لم تَتَخَلَّ عن كل الأحكام السابقة بخصوص نقط الضعف لدى دوركهايم كعالم اجتماع، فإنها على الأقل تأملت نقط الضعف من زاوية جديدة» (Fenton 1984, p. 1).

لكنّ إعادة الاعتبار للنســخة المثالية لعمل دوركهايم، حتى وإن اعْتُبِرَتْ من وجهة نظر معينة كتقدم بعد ســنوات طويلة ســادت فيها صورةُ دوركهايم وضعي ووظيفي ومثالي، وثنائي وعقــلي وواقعي، فإنها تظلّ مع ذلك ترتكز على القراءة الخاطئة نفسها لعمل دوركهايم الذي تقسمه إلى مرحلتين: الأولى وضعية والثانية مثالية. عندما يؤكد المنظرون المعاصرون أنّ دوركهايم

كان رائداً لما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة والبرجماتية، فإنهم لا يفعلون في الأخير سوى الذهاب إلى نهايته المنطقية بالاستدلال الذي سبق أن دشنه التأويل المثالي لدوركهايم الذي نقله ليفي- برول وجيلكه ودينيس وليفي-ستروس وبارسونز، وهذا التأويل الذي استمر إلى اليوم تبعاً لسلسلة لم تنقطع تقريباً، وما زال هؤلاء المفكرون يخلطون لدى دوركهايم بين علم اجتماع المعرفة ونظرية المعرفة.

إنّ الافتتـان الحـالي بأعمال المرحلة "الثانية" يتمركز حول علم اجتـماع المعرفة الدوركايمي: إذ لم يعترف هذا الافتتان إلى اليـوم بنظرية المعرفة لدى دوركايم. ولهذا السـبب تدور النقاشـات والمآزق الحالية بخصـوص دوركهايم حول نقط ضعف مرتبطة بواقعة اتخاذ علم اجتماعه المعرفي كأسـاس إبسـتمولوجي ممكن لعلم الاجتماع (Bloor 1982; alexander 1988; Collins 1988; Mestrovic 1993)، حيثما ينبغي بالأحرى تأمل وظيفته ودراساته التجريبية ونظريته في المعرفة في ذاتها. وفي آخر المطاف، فإنّ هذه الرؤية لعمل دوركهايم "تعيد اكتشاف" وجه دوركهايم الذي كان مفضّلاً دوماً في أوروبا. إنها لا تعيد التساؤل في التأويل المثالي لكتاب **الأشكال الأوليّة**، بل إنها تؤكد فقط على أنّ المثالية المتأخرة لعلم اجتماعه المعرفي خيار أفضل من وظيفية المرحلة الأولى. ومن باب السـخرية أنّه كان ذلك هو السـبب الذي جعل الاهتمام الجديد بعلم الاجتماع المعرفي لدى دوركهايم لم يفعل سوى تقوية اللامبالاة بنظرية المعرفة لديه.

مشـكلة كلّ هذا النقاش هي أنه لم يوجد أبداً دوركايمان اثنان.[28] يشكل التأويلان الأوروبي والأمريكي وجهين لتصورٍ واحدٍ ناتجٍ عن فهم سـيّئ لكتاب **الأشـكال الأوليّة**. ويرجع خطأ هذين التأويلين إلى عدم إدراك التمييز لدى دوركهايم بين نظرية سوسـيوتجريبية للمعرفة وعلم اجتماع المعرفة. وهذا الأخير، إن لم يقم على نظرية المعرفة، فسـيكون بالتأكيد نظرية مثالية للواقع. والحال أنّ دوركهايم كان يريد أن يُؤَوَّلَ علمُ اجتماعه المعرفي على أساس نظرية المعرفة التي أسّسها.

يرى ألكسـندر(Alexander 1988, p. 6) أنه إذا كان دوركهايم المرحلة الأخيرة حاسـمًا بالنسبة للدراسات حول الثقافة، فينبغي لمقاربته أن تتقبّل النوع نفسـه من الحدود التي تصادفها تلك الدراسـات فيما يخصّ صدقها التجريبي. هذا التأكيد يتعـارض بوضوح مع موقف دوركهايم فيما يتعلـق بالصدق الاختباري لعمله. إذا كان صحيحاً أنّ دوركهايم مارس تأثيراً كبيراً، غـير معترف به دائماً، على تطور علم اجتماع المعرفـة وعلى البنائية الاجتماعية (Bloor 1982 ; Alexander 1988 ; Fenton 1984)، فإنّ تلك التيارات بعيدة جداً عن نظريته في المعرفة غير المضطرة أبداً لقبول الحدود نفسـها، والالتباسات نفسها التي تقبل بها الدراسات حول الثقافة.

يرى السوسـيوبنائيون أنّ علم اجتماع المعرفة الذي يقيم علاقة غير محدّدة بين الفكر والواقع، والذي لا يمكنه أن يحقق لنفسـه صدقـاً تجريبياً، هو أفضل نظريـة للمعرفة يمكن انتظارها. ويعتقدون أنّ التوافق أو البنية الاجتماعية أو الممارسـات المشتركة هي التي تحمل الأفراد على الاعتقاد في بعض الأشياء أو التفكير بطريقة محدّدة. وبما أنّ الأفراد يقتسمون المعتقدات

28- يقول دوركهايم نفسه، إنّ "منعطفاً" حدث في فكره، ويقول إنه حدث حوالي سنة 1895، لكنه يدقق القول: إنّ ما تغير هو قدرته على المعالجة السوسيولوجية للمسألة الدينية، وليس نظريته المعرفية، ولا منهجه، ولا حتى اتجاهه النظري العام، كما قال ذلك بعض المعلقين (Lukes 1982, p. 259).

نفسها، فإنهم يتصرّفون بطريقة من شأنها تعزيز تلك المعتقدات. إنّ التوافق الذي ينتج عن ذلك يَخْلقُ علاقةً صادقةً ظاهريةً بين الفكر والواقع، بينما يمكن ألا توجد هذه العلاقة في الواقع. وهذا ما يجعل الممارسات العلمية والفهم اليومي ممكنة إلى حد ما، لكنه يُقصي إمكانية وجود صدق تجريبي.

أمّا بالنسبة لدوركهايم، فإنّ نشأة مقولات الفهم أثناء إنجاز الممارسات تقدم حَلاً لمشكلة انعدام التحديد. صحيح أنّ دوركهايم أُعْجِبَ بمحاولة البرجماتيين تجاوز ثنائية الفكر والواقع باعتماد علاقة دينامية للفعل، لكنه لم يَتَبَنَّ أبداً النظريةَ البرجماتية للواقع الخيالي fictive reality. إذ صرّح بأنّ محاولة جيمس باءت بالفشل لكون استدلاله ظلّ فردانياً. لأنه تنبثق أثناء تدفق التجربة لحظة إشكاليةٌ، لحظة تَوَتّر. يعتقد جيمس أنّ الأفراد تجرفهم في تلك اللحظات إلى حالةِ الوعي الحاجة إلى الفعل. إنّ الفعل، أو الحاجة إلى الفعل، يُحَوِّلُ تدفقَ الواقع التجريبي إلى واقع مفهومي conceptual reality. وفي هذه الحالة ينتفي الفصل بين الفكر والواقع وينصهر الاثنان في الفعل. فإذا كان هذا التصور يتجاوز الثنائية، فإنه بالمقابل يتوصل إلى الفكرة القائلة إنّ أي فعل يمثل الحقيقة طالما يحدث نظراً، لأنه لا توجد في تلك اللحظة أية علاقة مع واقع مضمر underlying reality. أمّا بالنسبة لدوركايم، فإنّ الطريقة التي تتصور بها البرجماتية الحقيقة والمنطق والتماسك المفهومي تفتح المجال أمام الحقيقة كما يُحَدِّدُها فعلُ كلِّ لحظة على حدة. ويعتقد من جهته أنّ صدقَ المعرفة يمكن تفسيُرِه، وأنّ العقلَ يمكن إنقاذُه، لكن هذا لا يمكن أن يتم إلا شريطة نَقْلِ مركزِ ثقل نظرية المعرفة من الفاعل الفردي إلى إنجاز الممارسات المشتركة (وليس إلى المعتقدات المشتركة). ويشير إلى أنّ هذا النقل، كما هو الحال بالنسبة لوليام جيمس، يطابق تركيزاً دينامياً على الفعل، مع فارق أنّ الأفعال بالنسبة لدوركهايم هي ممارسات ذات طابع جماعي محايث (أي حركات تنجزها جماعة مجتمعة)، بينما هي بالنسبة لجيمس ممارسات فردية.

إذا كان دوركهايم قد طوّر في الجزء الأخير من **الأشكال الأوليّة** علم اجتماع للمعرفة منسجماً مع مبادئ البنائية الاجتماعية، فإنه لم يكن يريد أبداً أن يحلّ هذا الجزء من عمله محل نظرية المعرفة. في الواقع، عكف دوركهايم بدقة، في الصفحات الخمس مائة من كتابه، على تأسيس نظرية للمعرفة تبرهن على الصدق التجريبي لمقولات الفهم الأساسية الست. بينما كان الهدف الوحيد لعلم اجتماعه المعرفي هو تفسير نشأة الأفكار بعيداً عن هذه المقولات الست الصادقة تجريبياً، وعن المعرفة المباشرة للقوة الاجتماعية التي تمثلها. لم يكن دوركهايم يبحث على أساس سوسيوبنائي لصدق المقولات: ومع ذلك، فقد فُهِمَ مشروعُه على أنه كذلك.

تهدف نظريةُ المعرفة الدوركهايمية إلى تسليط الضوء على العلاقة المباشرة الموجودة بين المقولات والواقع السوسيوتجريبي؛ فالمعرفة والواقع ليسا مُتَخَيَّلَيْن. إنّ الكوزمولوجيات متخيلةٌ، لكن يمكن في آخر المطاف اكتشافُ التشكيلات الاجتماعية التي تنتجها، نظراً لأنّ إمكانية وجود معرفة صادقة يتضمن هذا الواقع المتخيل. هكذا إذن، فإنّ علم اجتماع المعرفة الدوركهايمي لا يرتكز على نظرية مثالية للمعرفة. ذلك أنّ "موضوعية" الواقع الاجتماعية تحظى بالنسبة لمؤلف **الأشكال الأوليّة** بالقدر نفسه من الأهميّة الذي كانت تحظى به بالنسبة لمؤلف **قواعد المنهج في علم الاجتماع**. ومن جهة أخرى، لم يكن الاستدلال أبداً ذا نزعة وضعية، بما في ذلك النصوص الأولى، على خلاف ما تؤكده أطروحة الدوركايمين، نظراً لأنّ "المعطيات" كانت دوماً

ظواهر مبنية اجتماعياً وقائمة على أســاس مقولات الفكر الصادقة سوسيوتجريبياً (Durkheim 1975, p. 465). إنّ الاستدلال يكتســب مزيداً من الدقة مع نظرية إنجاز الممارســات التي يتضمنها كتاب **الأشكال الأوليّة**، لكنّ مضمونه لا يتغير، ولا ينتقل أبداً من موقف وضعي إلى موقف مثالي. فالمصادرة على وجود دوركهايمين لا تبدو ضرورية، إلا عندما لا يتم تناول الاستدلالات التجريبية وعلم اجتماع المعرفة مجتمعة في سياق نظرية سوسيوتجريبية للمعرفة.

للجهل بنظرية المعرفة لدى دوركهايم انعكاسات جدّية سواء على علم الاجتماع أو الفلسفة. وتبدو هذه الانعكاسات أكثر وضوحاً بالنســبة لعلم الاجتماع. ذلك أنّ القراءة الخاطئة لنظرية دوركهايم في المعرفة تؤدي مباشرة إلى قراءة خاطئة لمجموع عمل دوركايم. لقد سيء فهمُ المؤلِّف الذي يعتبره معظم علماء الاجتماع كأحد مؤســسي علم الاجتماع. فعندما قام هذ العلم على عمل دوركهايم وتجاهل نظريته المعرفية، فإنه وضع نفسه عموماً في موقف إبستمولوجي غير حصين، كما أوضح الفلاسفة ذلــك مــرّات عديدة (Winch 1958 ; Rorty 1979; Turner 1994). هناك نقطة مهمــة أخرى، وهي أنّ العمل الذي أمكن لدوركهايم أن يعتبره عملاً مركزياً بالنســبة لعلم الاجتماع- مثلاً دراســة إنجاز الممارسات المشتركة (التفاعل)- أُبْعِدَ إلى المرتبة الثانية لفائدة البحث الهادف إلى اكتشــاف "البنيات" الدوركهايمية أو "الوقائع الاجتماعية"، الدوركهايمية، أو منطق الأنســاق المفاهيمية أو السردية.

لقد تمّ اعتماد كلّ جزء من نِصْفَيْ نظرية دوركهايم على حدة؛ في تخصصات معرفية، وتخصصات معرفية فرعية مختلفة، وفي قارتــين مختلفتــين، الشيء الذي حرمهما معاً من التماســك الإبســتمولوجي. فمن الأهمية بمكان بالنســبة لهذا العلم في عموميته أن يعرف ما إذا كان دوركهايم يعتبر الوقائع الاجتماعية ككيانات قهرية خارجية بما هي كذلك (هكذا يُؤَوَّلُ عموماً)، أو بالأحرى كممارســات منجزة جماعياً تمارس إكراهات أخلاقية بواســطة «المشاعر» الناتجة عن هذا الإنجاز. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإنّ تفاصيل إنجاز الممارســات المشتركة هي التي تشكل بنية الوقائع الاجتماعية، وليست المعايير والقواعد غير المرئية كــما ردّدت ذلــك الشروحات التقليدية. هذه المعايير والقواعد غير المرئية لا يمكن أن تظهر من خلال المفهمة المجرّدة والمنهج الكيفي والنمذجة. أمّا تفاصيل الممارسات، فلا يمكنها أن تكون موضوعاً إلا لمقاربة كيفية مفصّلة. إنّ انعكاسات ذلك على الفهم النظري لـ«البنية"، كما على المناهج التي ينبغي أن يفصلها البحث، كبيرة جداً. فلكي يكون علم الاجتماع الدوركايمي منســجماً مــع نظريــة دوركايم، كان يجب عليه أن يفترض وجود نظام واقعي في عملية إنجاز كلّ حالة فردية بدلاً من محاولة تأســيس توجهات تتطلب النمذجة.[29]

مهما كانت درجة أهمية هذه الانعكاسات، فإنّ تلك المتعلقة بالفلسفة تحظى بأهمية أكبر، حتى وإن كانت أقل وضوحاً. إذا كان من الممكن إقامة نظرية معرفة صادقة تجريبياً انطلاقاً من الدراسات التي تتناول إنجاز الممارسات الاجتماعية، فينبغي، كما اعترف بذلك دوركهايم سنة 1912، إعادة النظر في نظريات المعرفة الحالية، وخصوصاً نظريات البنائيين الاجتماعيين. ينبغي

29- انظر مناقشة غارفينكل (Garfinkel 1988) لموضوع (plenum) لدى بارسونز (هذه "الجمعية العمومية" المكونة من مجموع الكائنات البشرية بغرائزها والمعايير الاجتماعية التي ينسبها لهم عالم الاجتماع بهدف فهم اتجاهاتهم ومواقفهم). هذه المناقشة تفحص فحصاً عميقاً ممارسة النمذجة ذات الطبيعة الافتراضية التي تميز علم الاجتماع الكلاسيكي، في مقابل فكرة غار فينكل التي بموجبها تُظْهِرُ كلُّ حالةٍ فردية نظاماً مرئياً ووصوفاً (قابلاً للوصف) وجاهزاً تماماً سلفاً للبحث.

لعلم اجتماع الممارسات المشتركة، ضمن هذا المنظور، أن يتخلى عن الافتتان الحالي بنظريات الممارسة القائمة على الفعل الفردي أو أنساق المعتقدات أو الباراديجم الجماعي. بل يتعيّن على علم الاجتماع أن يضع نفسه في قلب النقاش الإبستمولوجي، وأن يحدّد معايير صدقه بدلاً من أن يبقى على هامشه.

إنّ الاعتراض على نظرية المعرفة الدوركهايمية سيستمر، ويجب أن يستمر. حتى وإن كان يبدو من الممكن الدفاع عن موقف دوركهايم، فإنّ الأهم في الأخير هو اعتبار عمله كمبادرة دشّنت شكلاً مهمّاً من الاستدلال لعب دوراً مركزياً في المشروع السوسيولوجي، وإن لم يُعْتَرَفْ به علناً. سيكون من الخطأ تقييم نظرية دوركهايم على أساس الكمال الذي كان يستحيل عليه بلوغها بالنظر إلى محدوديّة مناهج البحث في تلك الفترة. فبما أنّ نظرية المعرفة لدى دوركهايم تتوقف كثيراً على التفاصيل التجريبية لإنجاز الممارسات المشتركة (التفاصيل التي تجعل من الممكن وصف إنجاز الوقائع الاجتماعية، والتي لم تساهم ممارسات البحث في تلك الفترة في تسليط الضوء عليها)، فلن يكون من المفاجئ اكتشاف بعض الثغرات في الاستدلال ودرجة معّينة من انعدام الدقة في التفاصيل. وللاقتناع بذلك، يكفي إجراء مقارنة بين الوسائل التكنولوجية الحديثة لجمع المعطيات ودقة العمل الميداني المعاصر من جهة، وغياب الاهتمام بمثل هذه التفاصيل في القرن العشرين من جهة أخرى. ولقياس الانعكاسات المحتملة لتصورات دوركهايم، ينبغي العودة إلى الدراسات الحالية التي تتناول إنجاز الممارسات الاجتماعية، وهي دراسات تعتبر عموماً كما لو أنه ليس لها؛ أيّ تأثير في نظرية المعرفة، ولا أي تأثير عام، بينما كانت هذه الدراسات تشغل مركز المشروع الدوركهايمي عندما نفهمها بطريقة صحيحة.

هناك مشكلة سيصادفها كل استدلال مصاغ انطلاقاً من النموذج الدوركهايمي، وهي مشكلة تتعلق بتطويرِ تحليلٍ يتوقف كثيراً على إنجاز ما يسّميه دوركهايم التفاعلات الطقوسية، بينما هذا النوع من التفاعلات (إذا ما اعْتُمِدَ على الأقل تعريفٌ صوريٌ للمؤسسة) يلعب دوراً أقلَّ أهمية في المجتمعات الصناعية الحديثة. أكد منظرون معاصرون أمثال غارفينكل (Ga-finkel 1988) وغوفمان (Goffman 1959) وكولينس (Collins 1988, 1990) على أنّ الأنظمة المحليّة غير الصوريّة حلت في مجتمعاتنا محل الطقوس الصوريّة كمصدر للنظام والمعنى. هكذا يمكن تأويل غوفمان كمدافع عن الاعتراف بـ"نظام تفاعل" interaction order منفصل عن الممارسات الاجتماعية المؤسساتية (Rawls 1987). وركز غارفينكل من جهته على إنتاج المعقولية في الأنظمة المحلية التي تطابق الممارسات التي تتحقق بواسطتها. أمّا كولينس، فيشير إلى أهمية ما يسمّيه "سلسلات التفاعل الطقوسي" ritual interaction chains للحفاظ على التضامن الاجتماعي وعلى الذات عبر الزمن. وربما ينبغي تأويل الممارسات المنجزة جماعياً كما يفهمها دوركهايم بأشكال مماثلة، بحيث تكون متضمّنة لإنجازات عاديّة لـ"نظام التفاعل" في الحياة اليومية.[30] وعلى كل حال ينبغي تميزها بشكل واضح عن أنساق المعتقدات المؤسسة.

يعتقد دوركهايم أنّ تجربة القوة الأخلاقية هي أهم خاصيّة لإنجاز الممارسات، نظراً لأنها هي التي تسمح بتجربة المقولات الست بشكل مباشر. ويبدو أنّ الإنجاز العادي لأنظمة التفاعل المحليّة (المختلفة عن الأنظمة ذات الطبيعة المؤسساتية)

30- ليست الأنظمة التفاعلية عشوائية، ملقنة فردانياً، أو أنّه "مفاوض حولها"، بل هي أنظمة منظمة، متواترة ومنتظرة تبادلياً، ويعوّل المشاركون على انتظامها لتحقيق المعقولية (Rawls, 1987).

تســتجيب لهذا الشرط. إذ توجد بالفعل واجبات أخلاقية على مســتوى "النظام التفاعلي" حيثما يتوقف كلّ شيء على الالتزام المتبادل بإنجاز الممارسات (Rawls 1987). وذلك ما يعطي للتفاعل بُعداً أخلاقياً، وما يجعله يتضمّن الخجل والمؤاخذة والولاء (Rawls 1990)، وربما لعب الطابع المقدّس المرتبط في الأصل بالممارســات الطقوســيّة الصوريّة (الرسميّة) دوراً في نشأة مقولة التصنيف الأوليّة: إذ أدّى إلى التقســيم الأخلاقي للعالم إلى عالمين، وذلك بطريقة جعلت هذا التقســيم الأولي الأصلي يمتلك قوة أخلاقيّة، وبالتالي، صدقاً سوســيوتجريبياً. وتجدر الاشارة إلى أنّ المكوّن الرئيس للممارسات المنجزة جماعيّاً كان دوماً هو إدراك المشــاركين للقــوة الأخلاقيّة، وهو عنصر يمكن من حيث المبدأ فصلــه عن الإكراهات الدينيّة أو المؤسســيّة. إنّ تجربة الخلق المتبادل للقوة الأخلاقيّة في إنجازات الممارسات المشتركة وبواسطتها، وتجربة الواجب المتبادل لتحقيق هذا الانجاز، تميّزان معاً الممارسات التي تتمّ على مستوى "نظام التفاعل" (Rawls 1987, 1990). إنّ تأكيد دوركهايم على أنّ الجمعيات المهنيّة يمكنها أن تلعب في المجتمعات الحديثة دوراً أخلاقيّاً مكافئاً للدور الذي تلعبه الطقوس الطوطميّة في المجتمعات التقليديّة يســير في الاتجاه نفسه.

المراجع:

- Aarsleff, Hans. 1982. From Locke to Saussure. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alexander, Jeffrey C. 1982. The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C., ed. 1988. Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C., and Steven Seidman, eds. 1990. Culture and Society. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allcock, John, ed. 1983. Introduction to Emile Durkheim>s Pragmatism and Sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloor, David. 1976. Knowledge and Social Imagery. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor, David. 1982. «Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge.» Journal of the History and Philosophy of Science 13 (4):267-97.
- Bloor, David. 1983. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. New York: Columbia University Press.
- Collins, Randall. 1988. «The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology.» Pp. 107- 28 in Durkheimian Sociology: Cultural Studies, edited by Jeffrey C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, Randall. 1990. «Ritual Interaction Chains.» Symbolic Interaction 12 (1): 1-32.
- Coser, Lewis A. 1971. Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. New York: Harcourt.
- Cuvillier, Armand, ed. 1955. Introduction to mile Durkheim's Pragmatism and Sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennes, W. R. 1924. «The Methods and Presuppositions of Group Psychology.» University of California Publications in Philosophy 6 (1): 1-182.
- Doroszewski, W. 1933. «Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de le linguistique: Durkheim et F. de Saussure.» Journal de Psychologie 30:83-91.
- Durkheim, Emile. (1892) 1960. Montesquieu and Rousseau. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Durkheim, Emile. (1893) 1933. The Division of Labor in Society, translated by George Simpson. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (1895) 1982. The Rules of the Sociological Method, translated by W. D. Halls, edited by Steven Lukes. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (1897) 1951. Suicide: A Study in Sociology, translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (1898) 1953. «Individual and Collective Representations,» translated by D. F. Pocock. In Sociology and Philosophy. Glencoe, Ill.: Free Press.

- Durkheim, Emile. 1912.Les Formes e'le'mentaires de la vie religieuse: Le Systime totémique en Australie. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Durkheim, Emile. (1912) 1915. The Elementary Foms of the Religious L$e. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (1912) 1995. The Elementary Forms of Religious Life, translated by Karen Fields. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. (J913) 1960. «Dualism of Human Nature and Its Social Conditions.» Pp. 325- 40 in Emile Durkheim, edited by Kurt H. Wolff. Columbus: Ohio State University Press.
- Durkheim, Emile. (1913-14) 1955. Pragmatism and Sociology, translated by J. C. Whitehouse, edited by,John B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile, and Marcel Mauss. (1901) 1963. Primitive Classification, translated and edited by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.
- Fenton, Steve, with Robert Reiner and Ian Hamnett. 1984. Durkheim and Modern Sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, Paul. 1975. Against Method. London: NLB.
- Frazer, John George. 1887. Totemism. Edinburgh.
- Frazer, John George. 1889. «The Origin of Totemism.» Fortnightly Review 65:647-65.
- Frazer, John George, 1910. Totemism and Exogamy. London: Macmillan.
- Fuller, Steve. 1989. Philosophy of Science and Its Discontents. San Francisco: Westview.
- Garfinkel, Harold. 1988. «Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Haecceity of Immortal, Ordinary Society.» Sociological Theory 6 (1): 103-9.
- Gehlke, Charles Elmer. 1915. «Emile Durkheim's Contribution to Social Theory.»
- Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law 63 (1): 7-187.
- Giddens, Anthony. 1971. Capitalism and Modern Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony. 1977. «The Individual in the Writing of c mile Durkheim.» Pp. 273-91 in Studies in Social and Political Theory. New York: Basic Books.
- Godel, Robert. 1957. Addendum to Les Sources manuscrites du cours de linguistique ge'ne'rales de F. de Saussure. Geneva: Droz.
- Godlove, Terry. 1986. «Epistemology in Durkheim>s Elementary Forms of Religious Life.» Journal of the History of Philosophy 24 (3): 385-401.
- Goffman, Erving. 1959. Presentation of Self in Everyday Life. New York: Doubleday Anchor.
- Goldenweiser, A. A. 1915. «Review of The Elementary Forms.» American Anthropologist 17:719-35.
- Hilbert, Richard A. 1992. The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garjinkel. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hinkle, R. C., and Hinkle, G. J. 1954. The Development of Modern Sociology. New York: Random House.

- Hirst, Paul Q. 1975. Durkheim, Bernard and Epistemology. London: Routledge.
- Hughes, H. Stuart. (1958) 1977. Consciousness and Society. New York: Random House.
- Hume, David. (1739) 1978. A Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David.. (1777) 1975. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Oxford: Clarendon Press.
- James, William. (1907) 1955. Pragmatism. New York: Meridian Books.
- Jameson, Frederic. 1972. The Prison-House of Language. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel. (1781) 1965. The Critique of Pure Reason. New York: St. Martin's Press.
- Kohnke, Klaus Christian. 1991. The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, Thomas. 1962. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.
- LaCapra, Dominick. 1972. d mile Durkheim: Sociologist and Philosopher. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar. 1979. Laboratory L$e: The Social Construction of Scientific Facts. London: Sage.
- Lehmann, Jennifer. 1990. Deconstructing Durkheim. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévy-Bruhl, Lucien. (1910) 1966. How Natives Think. New York: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien. (1922) 1966. The «Soul» of the Primitive. Chicago: Henry Regnery.
- Lévi-Strauss, Claude. (1958) 1963. Structural Anthropology. New York: Basic Books.
- Locke, John. (1690) 1959. An Essay Concerning Human Understanding. New York: Dover.
- Lukes, Steven. 1973. Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. Stanford, Calif.: Stanford,University Press.
- Lukes, Steven, ed. 1982. Introduction to Emile Durkheim>s The Rules of the Sociological Method. New York: Free Press.
- Mestrovic, Stjepan. 1988. Emile Durkheim and the Reformation of Sociology. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- Mestrovic, Stjepan. 1993. Durkheim and Poststructuralism. New York: Aldine DeGruyter.
- Nisbet, Robert. (1966) 1993. The Sociological Tradition. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Nisbet, Robert. 1974. The Sociology of mile Durkheim. New York. Oxford University Press.
- Parsons, Talcott. (1937) 1968. The Structure of Social Action. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1973. «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at The Elementary Forms of the Religious Life.» pp. 156-87 in Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion, edited by Charles Y. Glock and Phillip E. Hammond. New York: Harper & Row.
- Quine, Williard Van Orman. (1966) 1977. The Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Rawls, Anne Warfield. 1977. «The Ordinary Language Philosophy of John Locke.» Manuscript. Wayne State University, Department of Sociology.
- Rawls, Anne Warfield. 1987. «The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory.» Sociological Theory 5 (2): 136-49.
- Rawls, Anne Warfield. 1989. «Language, Self, and Social Order: A Re-Evaluation of Goffman and Sacks.» Human Studies 12 (1): 147-72.
- Rawls, Anne Warfield. 1990. «Emergent Sociability: A Dialectic of Commitment and Order.» Symbolic Interaction 13 (1): 63-82.
- Rawls, Anne Warfield. 1996a. «Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924.» Sociological Quarterly 38 (I), in press.
- Rawls, Anne Warfield. 1996b. «Durkheim's Sentiments and Hume's Passions: Emotion and the Validity of Knowledge.» Manuscript. Wayne State University, Department of Sociology.
- Rorty, Richard. 1979. Philosophy and the Mirvor of Nature. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Schaub, Charles. 1920. «A Sociological Theory of Knowledge.» Philosophical Review 29 (4): 319-39.
- Sirianni, Carmen. 1981. «Justice and the Division of Labor: A Reconsideration of Durkheim's Division of Labor in Society.» Sociological Review 32:449-70.
- Stone, Gregory, and Harvey Farberman. 1967. «On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving toward the Perspective of Symbolic Interaction?» Sociological Quarterly, pp. 147-64.
- Traugott, Mark. 1978. Introduction to mile Durkheim on Institutional Analysis, edited by Mark Traugott. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Stephen. 1994. The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions. Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor, Sir Edward Burnett. (1874) 1973. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. London: J. Murray.
- Tylor, Sir Edward Burnett. 1899. «Remarks on Totemism with Especial Reference to Some Modern Theories Concerning it.» Journal of the Royal Anthropological Institute 28:138-48.
- Vico, Giambattista. (1744) 1948. The New Science of Giambattista Vico. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Winch, Peter. 1956. The Idea of a Social Science. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig Josef Johan. (1953) 1958. Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell.

قراءات معاصـــرة في أعمال
إيميل دوركهايم

نظرية دوركايم حول التماسك الاجتماعي والانتحار

يوسف صديق

توطئة لابدّ منها:

عاش دوركايم، مثله مثل باريتو، وماكس فيبر، في أجواء يسِمُها السلم، وتحت سماء لم تعكّر صفوها الحروب، على الرغم من بروز بعض الصراعات العابرة بين بعض الدول الأوروبية. لم يجعل السلم، الذي نعمت به أوروبا، طيلة عقود من الزمن، هؤلاء المفكرين يؤسّسون لتحليل متفائل للتاريخ، على حدّ تعبير رايمون آرون. على العكس من ذلك، كانت نظرتهم متشائمة، وعبّروا، غير مرّة، عن تشاؤمهم إزاء الأزمة العميقة التي تمرُّ منها مجتمعاتهم[1].

إذا كانت الرغبة، التي تجمع بين هؤلاء المفكرين، أن يصبحوا علماء، بالقدر الذي كان فيه العلم، في زمانهم، التعبيرَ الطبيعي عن التفكير الصارم والفعّال، فإنّ مشاريعهم الفكرية كانت كلّها، بأشكال متفاوتة نسبياً، تطمح إلى فهم العلاقات الموجودة، أو المحتملة، بين الدين والعلم.

بهذا المعنى، كما أشار إلى ذلك آرون بنوع من الحدس السوسيولوجي، جلّ تلك المشاريع الفكرية خلصت إلى الفكرة نفسها التي أسَّس لها أوغست كونت، والتي تعتبر أنّ المجتمعات لكي تحقِّق نوعاً من الانسجام، لا بدّ لها من اقتسام معتقدات مشتركة في الوقت الذي، على النقيض من ذلك، تتعرّض فيه القيم والتقاليد الموروثة لنوع من التفتُّت المتنامي، عن طريق ارتفاع نسبة التطوّر وانتشار العلم.[2]

من هنا، حاول كلّ واحد من السوسيولوجيين العظام تقديم إجابته عن إشكالية تكاد تشكّل النواة الرئيسة المشتركة بين مشاريعهم الفكرية: كيف يمكن للمجتمع الصناعي أن يحصّن وحدته وترابطه الاجتماعي، دون أن تتوقّف عجلة تطوّره الاقتصادي؟

حاول دوركايم، معتمداً على مورثه الفلسفي، أستاذاً للفلسفة، ثمّ موظفاً، إنجاز دراسة عميقة بالنقاش المفتوح بين الكنيسة الكاثوليكية والفكر اللائيكي؛ أن يقدّم إجابات وتفسيرات لما وقع، معتبراً الدين التقليدي غير قادر على الإجابة على إكراهات التقدّم والتطوّر، التي تعيشها الدول الأوروبية. من هنا، دعوته إلى خلق أخلاق مبنية على العلم والسوسيولجيا هي

1- Raymond Aron les étapes de la pensée sociologique, Paris, PUF, 1967.

2- ibid p.310

القناة، التي ستسمح بعبور المجتمع إلى هذه المرحلة، وستخفّف من آلام ولادة نظام اجتماعي جديد قادر على الإجابة عن الأسئلة الملّحة للإنسان والمجتمع المعاصرين.

لا تتوقف هويات الإنسان سوى أمام قوّة أخلاقية تحترمها، وإذا ما غابت هذه السلطة، فإنّ قانون (الغلبة للأقوى) هو الذي سيسود، وستصبح الحرب، بشكلٍ واضحٍ، أو خفي، حولية هي السمة البارزة للمجتمعات البشرية.

في الوقت الذي لم تكن تؤدي فيه الوظائف الاقتصادية سوى أدوار ثانوية من قبل أصبحت تحتلّ، اليوم، الصدارة، أصبحنا نرى دور الوظائف العسكرية، والإدارية، والدينية، يتراجع يوماً بعد آخر. وحدها الوظائف العلمية قادرة على منازعتها مكانتها، على الرغم من أنّ مكانة العلم تُقاس بقدرته على خدمة الحياة العملية؛ أيّ، في شقٍّ كبير منه، على خدمة المهن الاقتصادية. ولهذا، فإنّنا نعتبر، وفي ذلك نسبة من الحقيقة، أنّ مجتمعاتنا أصبحت، أو في طريقها لتصبح، مجتمعات صناعية أساساً. دوركايم(1).

لا يمكن لنشاط، من هذا النوع، يحظى بموقع مؤثّر في الحياة الاجتماعية، أنّ يختلّ دون أن يخلق أزمات عميقة، فهو، بهذا المعنى، مصدر للاختلال الأخلاقي العام[3].

الإطار العام لنَظرية إميل دوركايم:

يستعمل دوركايم، من خلال كلّ أعماله السوسيولوجية، منهجاً واحداً، يعتمد على تحديد مفهوم الظاهرة، ثم على دحض التأويلات المتباينة التي قدّم لها أسلافه، ليصلَ إلى تقديم التحليل السوسيولوجي للظاهرة، في إطار القواعد العامة للمنهج السوسيولوجي، كما حدّدها في كتابه (**تقسيم العمل الاجتماعي**) (1895م).

ولكي نتحدّث عن السوسيولوجيا لا بدّ من توافر شرطين أساسيين:

1. موضوع خاصّ بهذا العلم يميّزه عن باقي العلوم.

2. لا بدّ لهذا الموضوع من أن يكون قابلاً للتحليل السوسيولوجي والموضوعي في الكيفية نفسها، التي تدرس بها العلوم الأخرى مواضيعها.

ينطلق دوركايم من هاجس معرفي عميق يتمثّل في وضع قواعد علمية لدراسة الظواهر الاجتماعية بمنأى عن الانطباعية، أو عن التوصيفات الميتافيزيقية، التي تميّزت بها المحاولات الأولى لكلٍّ من كونت، ودوسيسير.

تتميّز الظاهرة الاجتماعية، حسب دوركايم، بعدّة خصائص أهمّها:

3- A.DUM KHEIM de la division du travail référence de la 2ème édition, p III IV cité par R Avon les étapes p 317.

2. يجب تناول الظواهر الاجتماعية كأشياء، بمعنى عدم التعاطي معها بالأفكار والمعلومات المسبقة، التي كونّاها عنها قبل تناولهـا كموضوع علمي. الشيء الذي يَعدّه دوركايم مدخلاً للتعاطي السوسـيولوجي مع الظواهر الاجتماعية، باعتبارها غير معروفة على هذا النحو من قبل، وكأنّه يدخل إلى حلبة المجهول موقِعاً الاصطدام بحقائق غريبة، وغير مسبوقة.

2. الظاهرة الاجتماعية عامّةً خارجة، في الوقت نفسـه، عن رغبات الأفراد، حيث إنّها تنشـأ خارج العوالم الفردية. ولهذا وجب البحث عنها فيما هو جماعيّ وجمعيّ، وليس في أفكار الأفراد، أو تمثّلاتهم الاجتماعية. من هنا، يميّز دوركايم بين الجانب السـيكولوجي، والجانب السوسـيولوجي، ويعتبر أنّ الظاهرة الاجتماعية تختلف عن الظاهرة النفسـية، حيث إنهما تنموان وتتطوّران في أوساط مختلفة، وتخضعان لشروط متباينة.

3. تمارس الظاهرة الاجتماعية ضغطاً وإكراهاً على الأفراد، حيث ينصاع هؤلاء لها ولقواعدها، سواء أحبّوا أم أُكرهوا. هكذا، فعندما أحاول خرق قاعدة قانونية، مثلاً، فإنّ القيم، والتعاليم، والمبادئ، التي تؤطّر علاقات الأفراد داخل المجتمع الذي أنتمي إليه، تحاول منعي من القيام بذلك الأمر، أو إلغائه وتصحيحه، إذا تمّ القيام به، إذا كان يقبل التصحيح، أو تمكّنني، في المقابل، من دفع ثمنه إذا كان تصحيحه غير ممكن.

اسـتطاع دوركايم، على حد تعبير محمد علي، "فصل علم الاجتماع عن الفلسـفة والتصورات الميتافيزيقية، فهو، وإن كان يؤمن بالمنهج الوضعي، إلا أنّها ليسـت الوضعية الميتافيزيقية التي تبنّاها كونت وسـبنسر، حيث نظرا إلى الظواهر المجتمعية بوصفها تسـير عبر خط تطوّري تقدّمي واحد"[4]. والظاهرة السوسـيولوجية، بهذا المعنى، أقوى وأعمق من الأحداث السياسية؛ والسوسيولوجي لا يمكن أن يهتمّ بالثانية على حساب الأولى. وهنا، يشدّد دوركايم على ضرورة التمييز بين الثابت والمتحوّل من أحوال المجتمع، والكامن والظاهر من ظواهرها. فالأشـياء والأحداث الأكثر ظهوراً أو إثارةً ليسـت، بالضرورة، هي الأكثر عمقاً، وقوةً، وتأثيراً، على دينامية المجتمع وتطوّره.

إنّ إعادة صياغة قواعد المنهج على هذا النحو، تُعدّ، في نظر دوركايم، الأساس المتين الوحيد، الذي سيضمن له استقلاليته وموضوعيته دون نزعة تبشـيرية، أو نبوءة سوسـيولوجية، كما حاول أسـلافه القيام بها. هذا المبدأ العلمي الصارم هو نفسه، وفي جزء مهمٍّ منه، الإطار العام، الذي انطلق منه سـان سـيمون مثلاً، غير أنّ المنهجية، التي اتّبعها لم تكن لتسـمح له بالقيام بالقفزة النوعية التي أنجزها دوركايم على هذا المسـتوى، ويمكن القول: إنّ دوركايم وسـان سـيمون، مثلاً، يتفقان على ظهور العلم كأهمّ سـمة مميّزة لتطوّر المجتمع الصناعي، إلى حدود أنّ سـان سيمون لا يولي، مثلاً، إلا أهمية ثانوية للثورة الصناعية (1789م)، التـي لا تُعدُّ، في نظره، إلا مقطعاً بسـيطاً من الثورة الصناعيـة العامّة، والتي غيّرت معالم المجتمع الأوروبي[5]. (انظر الجدول التوضيحي الآتي):

4- محمد علي، المفكرون الاجتماعيون، بيروت، دار النهضة العربية، 1983م، ص 98

5- Gaston Bouthol, histoire de la sociologie, PUF, Que sais-je, 4eme édition, 1961.

	المجتمع الإقطاعي	المجتمع الصناعي
البنية الثقافية الدينية والاجتماعية	سيطرة رجال الدين والكنيسة الإكليروس/ النبلاء والأرستقراطية ديموغرافياً ارتفاع نسبة الوفيات والأمراض والأوبئة والمجاعات.	هيمنة أفكار ليبرالية بورجوازية، وظهور أفكار بينة متنوّرة. الهجرة، وتحسُّن بعض المؤشرات السوسيوديموغرافية.
البنية الاقتصادية	الفلاحة، واستغلال الأراضي بشكل تقليدي، واحتكارها من طرف الإقطاعيين مقابل تهميش طبقة الأقنان والمزارعين، واحتكار التجارة.	أنشطة صناعية وتجارية. ظهور البروليتارية/ إدخال تقنيات جديدة في القطاع الفلاحي. المنافسة، وتحرير التجارة.
البنية السياسية	هيمنة العائلات الملكية ،وأنظمة الحكم المطلق، والإمبراطوريات ،وعصر الاستكشافات.	ظهور النقابات والأحزاب. ظهور الاستعمار والثورات (البلشفية). تغيّر طبيعة أنظمة الحكم. بوادر النظام الديمقراطي.

حاول دوركايم (1858-1917م) أن يجيب عن هاجس معرفي ومنهجي، هو نفسه، تقريباً، السؤال، الذي حاول هوبز أن يجيب عنه، وهو كالآتي: ما الآليات التي بوساطتها يندمج الأفراد داخل المجتمع؟ إلى أيّ حدٍّ تتلاءم أنشطتهم مع ضرورة الحفاظ على نظام اجتماعي منسجم؟

في إطار أيّ شروط، يشعرون بتلاحم بعضهم ببعض؟ في ظلِّ أية شروط، ووفق أيّة آليات اجتماعية يمكن لاستقلالية الأفراد ألا تتعارض مع وجود نظام اجتماعي منسجم[6]؟

على الرغم من تشابه الأسئلة التي طرحها دوركايم مع تلك التي طرحها هوبز، أو جان جاك روسو، إلا أنّ أجوبتهم كانت جدّ مختلفة، حيث حاول دوركايم أن يستمدّ مرجعيته ممّا يسميه العلم الوضعي للأخلاق، الذي يعده أهم دور يجب على السوسيولوجيا القيام به.

* يعتبر بودون وبوريكو أنّ دور دوركايم في الحدِّ من لحظة تمفصُلٍ بين مرحلتين من التصوّرات الاصطناعية والإرادوية للنظام الاجتماعي كان حاسماً. لقد حاول دوركايم، من خلال تقسيم العمل الاجتماعي، أن يعترض على سبنسر، وعلى كلِّ الذين حاولوا تفسّير التعقُّد المتزايد لتقسيم العمل، بردّه إلى انعكاساته الايجابية على الأفراد والمجتمع. ويعتبر دوركايم أنّ تقسيم العمل يتطوّر تاريخياً، ليس لأنّه ايجابي أو نافع، ولكن سيرورة ميكانيكية تحيل إلى الأنموذج الداروينى للتطوّر[7].

6- Bondon et Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, PUF, 4ème édition, 1994.

7- Ibid. p: 200

وهكذا، فإنّ تزايد ما يمكن تسميته بـ (الكثافة الاجتماعية[8] والأخلاقية للمجتمعات) (ارتفاع نسبة العلاقات الاجتماعية وتعقّدها)؛ يرفع من وتيرة التمايز الاجتماعي للأدوار والوظائف الاجتماعية، ما يؤدي إلى تغيير القيم والضوابط الاجتماعية، التي تؤثّر، بدورها، في الكثافة الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع (في إطار دورة تصاعدية)، ما يجعل التضامن الآلي يفسح المجال أمام تطوّر التضامن العضوي.

ينعكس ذلك على المستوى العام للمجتمع، ففي مقابل الضعف المتزايد للأنظمة القانونية التقليدية، التي تتميّز بممارسة ضغط قوي على أفراد المجتمع، يتزايد حجم ومساحة القانون المبني على التعاون، والذي يرتبط بالمجتمعات ذات التضامن العضوي. إلى جانب ذلك، تدفع هذه التغييرات الاجتماعية إلى ارتفاع وتيرة الفردانية والأنانية، ما يؤثّر، بشكل قوي، في طبيعة التضامن الاجتماعي داخل المجتمع، ومن ثمّ على أشكال تقسيم العمل الاجتماعي، ما يشكّل سبباً رئيساً، حسب دوركايم، في تفسير الأزمات الاجتماعية والاقتصادية لذلك العصر[9].

الإطار التفسيري العام لظاهرة الانتحار:

حاول دوركايم، من خلال أطروحته حول تقسيم العمل الاجتماعي، أن يميّز بين نوعين من التضامن، ومن ثمّ من المجتمعات: مجتمعات ذات تضامن ميكانيكي/ آلي، ومجتمعات ذات تضامن عضوي.

وتتميّز المجتمعات ذات التضامن الميكانيكي باعتبار الفرد نفسه مثيلاً لغيره، ما يحدّ من فردانيته، في حين تتميّز المجتمعات ذات التضامن العضوي باعتبار الفرد نفسه وحدة شبه مستقلّة تشكّل قواماً لمجتمعه. إذا كان الفرد داخل المجتمعات الأولى جزءاً من كلّ غير قابل للقسمة، فإنّه، في المجتمعات الثانية، يميل إلى الإحساس بالعزلة داخل الجسد الاجتماعي.

يحاول دوركايم أن يقدّم، بهذا الصدد، فرضية تجعل من الانتحار أحد أهم المؤشرات السوسيولوجية لقياس درجة تلاحم مجتمع ما، حيث يعتبر أنّ توازن الشخصية، بلغة اليوم، أو ما يسميه سعادة الفرد، مرتبط بنسبة كثافة العلاقات بين الفرد والمجتمع (5)[10].

في هذا الصدد، وبقصد الحد من أيّ تفسير خاطئ ومجانب لصواب ظاهرة الانتحار، قدّم دوركايم تعريفاً لما يقصده بهذه الظاهرة، عندما اعتبر أنّ الانتحار كلّ حالة موت نتجت بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، عن تصرُّف إيجابي أو سلبي للضحية نفسها، التي تعرف سلفاً نتيجة ذلك التصرُّف.

بعد تمحيص العديد من التعاريف، التي قُدِّمت للانتحار، سواء داخل المجتمع، أم داخل ردهات الجامعات والمختبرات العلمية، حاول دوركايم أن يتساءل عن أفضل طريقة لتعريف هذه الظاهرة، تماماً كما حدّد ذلك في قواعد المنهج.

8- Ibid.

9- ibid.

10- Ibid. p: 202

رفــض دوركايــم، في البداية، ومنذ الصفحات الأولى من مقدّمة كتابه **(الانتحار)**[11]، تفســير الظاهــرة، بردّها إلى خاصيتها البريزة، ألا وهي (الموت)، كأهمّ دافع وراء الانتحار، مستطرداً: "كيف لنا أن نعرف الدافع الذي حمل الفاعل على القيام بهذا الفعل، وما إن كان يريد الموت، بالذات، حين اتّخذ قراره، أو كان له هدف آخر؟ ذلك أنّ النيّة شيءٌ أشدُّ حميميّة من أن نتمكّن مــن الوصــول إليها، ومعرفتها من الخارج، للهمّ إلا عبر تخمينات تقريبية... فكم من مرّة أخطأنا في معرفة الأســباب الحقيقية التي تحرك أفعالنا"[12].

يردّ دوركايم، كذلك، على من يحاول تعريق ظاهرة أو فعل الانتحار، بردّه على (النية) الكامنة وراء هذا السلوك، والتي، غالباً، يربطها المفهوم العامي الشــائع باليأس، وفقدان الشــعور بالتعلّق بالحياة. إلا أنّ تنوّع الدوافع بين حالة الجندي، الذي يهب نفســه لإنقاذ فوجه، أو الأمّ التي تضّحي بنفســها من أجل ولدها، أو التاجر، أو الصانع، الذي يقدم على الانتحار للتخلص مــن فضيحة الإفلاس، إلى غير ذلك من الحالات، لا يعنــي أنّنا بصدد ظواهر مختلفة في الأصل والبنية[13]. على العكس من ذلك، يــرى دوركايم أنّ هذه الفروقات تعبّر عن دوافع مختلفة، تملك خصائص مشــتركة، وتباينــات ثانوية، يرجع دوركايم ركائزها المشتركة إلى وجود فعل إرادي واعٍ، يعرف من يُقدِمُ عليه أنّ نتيجته هي الموت.

مــن هنــا، يعتبر دوركايم أنّ الأفعال المنتمية إلى هذا الصنف "تشــكّل فئة محدّدة، متجانســة قابلة للتمييز عن كلِّ ما عداها، وينبغي، من ثمّ، تسميتها بمسمّى خاصّ، وكلمة انتحار هي التي تناسبها"[14].

لماذا، إذاً -يتساءل دوركايم- لا ينحصر الاهتمام بالانتحار في علم النفس فحسب، باعتباره فعلاً فردياً (لا يطال أثره سوى الفرد)، وكيف يمكن لفعل وسلوك فردي أن يصبح موضوعاً لعلم الاجتماع؟

هذا هو الســؤال الذي حاول دوركايم، طيلة بحثه، أن يجيب عنه بشــكل علمي وإحصائي لم يضاهه في ذلك كلّ رواد علم الاجتماع الذين ســبقوه. ما جعله يحجز لهذا العلم الجديد موقعاً ريادياً ضمن قائمة العلوم، التي يعتمد عليها تطوّر وتحوّل المجتمع الصناعي ككلّ.

يرى دوركايم أنّه إذا اســتثنينا المنظور (الفردي) لظاهرة الانتحار، وتناولنا المعطيات المتوافرة في شــموليّتها داخل مجتمع محــدّد، ضمن وحدة زمنية محدّدة، فسنكتشــف إلى أيّ حدٍّ تتحدّث هذه المعطيات عــن "واقعة جديدة من نوعٍ خاصٍّ، لا وحدتها، وفرديتها، وطبيعتها الخاصّة، بالتالي. وإنّ طبيعتها هذه، فوق ذلك، اجتماعية بامتياز"[15]، بخلاف الأشكال التي يسميها (لا اجتماعية)، أو خارجة عن نطاق تعاطي علم الاجتماع، الذي، كما يحدّده مارســيل موس، يدرس الظواهر الكليّة؛ أيّ التي تملك الصفات التي حدّدها دوركايم، كالوحدة، والطبيعة الخاصّة، والعمومية، والتكرار.

11- إميل دوركايم، الانتحار، ترجمة حسن عودة، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، ص ص 5 - 25

12- المصدر نفسه، ص 8

13- المصدر نفسه، ص ص 8- 9

14- المصدر نفسه، ص ص 9- 10

15- المرجع نفسه ص 13

يحاول دوركايم أن يشرح أوجه الاختلاف، من خلال التحليل السيكولوجي للانتحار، وبين الموقف الذي عبّر عنه آنفاً، مُعتبِراً أنّ الانتحار الهوسي، والانتحار الاكتئابي، والانتحار الوسواسي، إلى جانب الانتحار الاندفاعي، أو الأوتوماتيكي، كلّها انتحارات دون أساس واقعي، مدفوعة، في الغالب الأعمّ، بأسباب متخيّلة عصبية أو عضوية، مع استثناء طفيف للانتحار الاكتئابي، الذي يمكن أن يصيب الناس الأسوياء كذلك[16].

وهنا، يتّخذ دوركايم موقفاً علمياً صارماً بعزله كلّ أنواع الانتحارات الناتجة عن اضطراب نفسي - عقلي أو عصبي؛ للإقرار بأنّ الانتحار، الذي يدخل ضمن خانة علم الاجتماع، والفعل الناتج عن سلوك متعمّد وبعد رويّة، وأنّ التصوّرات والتمثُّلات، التي نتج عنها هذا القرار المتروّي، ليس هلوسة على الإطلاق[17].

يعتبر دوركايم أنّ الانتحار ليس ظاهرة نفسية، ولا فردية، منطلقاً، في طرحه هذا، من تباين المعطيات الإحصائية بين نسبة الأمراض النفسية، ونسبة الانتحار، كما يرفض التفسير الذي يروم ردَّ التباين الحاصل في الإحصاءات إلى عامل تغيير المواسم، وحالات الطقس، مثلما ذهب إلى ذلك كثير من النظريات التي يعدّها (عفوية)، أو شبه ميتافيزيقية.

يرفض دوركايم التحاليل والاستنتاجات المستنبَطة، التي حاول عدّة باحثين تقديمها لظاهرة الانتحار، كتلك التي قدّمها فيري ومورسلي (Morselli et Ferri)، حيث يربطون بين ارتفاع حالة التوتر النفسي والانتحار، أو علاقة هذا الأخير بالعرف أو التوارث. كما يرفض دوركايم الاستنتاجات، التي تقوم على أساس ردّ الانتحار إلى العامل الأيكولوجي، أو إلى الارتفاع أو الانخفاض الحادّ للحرارة، معبّراً بأنّ هذه الاستنتاجات لم تخضع للتمحيص العلمي الدقيق، الذي يجب أن تخضع له الظواهر الاجتماعية.

من هنا، يعتبر دوركايم أنّ أوّل عمل يجب على الباحث القيام به هو تعريف الظاهرة المراد دراستها، وتصنيف مختلف أنواعها ظاهرياً، حتى نتمكّن من الوقوف عند أسبابها.

ونظراً لأنّه يستحيل تعداد جميع أشكال الانتحار، فإنّ دوركايم يقترح توزيع أنواع الانتحار حسب أسبابه، ويرفض كلّ تلك التصنيفات النفسانية، التي حاول كلّ من (Jouset) و(Moreau) تقديمها لتفسير ظاهرة الانتحار كحالة فردية معزولة تقترب نوعاً ما من الجنون، معتبراً أنّها لا تربط بين الظاهرة والواقع الاجتماعي الذي أنتجها.

يميز دوركايم ثلاثة أنواع من الانتحار هي:

الانتحار الأناني: حيث يلاحظ ارتفاع نسبة الانتحار في المجتمعات البروتستانتية، وانخفاضها في المجتمعات الكاثوليكية، أو لدى اليهود. ويردُّ ذلك إلى انخفاض نسبة الفردانية الدينية، وقوة اندماج الكنيسة الكاثوليكية. ويعزو الاستثناء، الذي يميّز إنجلترا من غيرها من الدول البروتستانتية، إلى طبيعة الكنيسة الأنجليكانية (angilicane).

16- المرج نفسه ص 37

17- المرجع نفسه، ص 39

كما يفسّر دوركايم دور عوامل أخرى، كالتقدُّم العلمي، ويرى أن التقدُّم العلمي يشـكّل سـبباً وراء ارتفاع نسبة الانتحار، معتبراً أنّ ضعف هذه الظاهرة في المجتمعات المتديّنة يرجع، أساساً، إلى التماسك القوي الذي يميّز هذه المجتمعات. ويشرح بإسـهاب إلى أيّ حـدٍّ يحتاج الفـرد إلى المجتمع، وإلى أيّ حدٍّ كلّما تفكّك هذا الأخير ارتفعت نسـبة الانتحار. يرى دوركايم أنّ الانتحار الأناني يمكن أن ينتج، كذلك، عن شدّة التماسك والتلاحم الذي يمكن أن يؤدّي إلى إغماء معالم الفرد وحريته.

"وبالطريقة ذاتها، يغدو وضع اليهودية مفسّراً. فالرفض الذي أظهرته المسـيحية تجاه اليهود، خلال أزمان متعاقبة، خلق لديهم، في الواقع، مشـاعر تضامن بوجه خاصّ، فقد اضطرتهم ضرورة الصراع ضد مشـاعر عداء عام، واسـتحالة تواصل، أيضاً، مع بقية السـكان، إلى أن يلبثوا متراصين بعضهم إلى جانب بعض. ومن ثمّ فقد تحولت كل طائفة إلى مجتمع صغير متلاحم، يشعر تجاه ذاته، وتجاه وحدته، بشعور بالغ القوة. وكان الجميع يفكر في تلك المجتمعات، ويعيش داخلها بالطريقة نفسها، لذا، فقد جعلت الانشقاقات داخلها مستحيلة تقريباً، بسبب وحدة وجودهم، وبسبب الرقابة المشدّدة والدائمة، التي يمارسها الجميع تجاه كلّ واحد منهم. وهكذا، فإنّ الكنيسـة اليهودية أصبحت أشـدّ تمركزاً من أيّة كنيسة أخرى، فحين جرى إقصاؤها انكفأت على نفسها جراء التعصُّب، الذي كانت هدفاً له.

وهكذا، وبالقياس إلى ما لاحظناه بخصوص البروتسـتانتية، ينبغي أن نعزو إلى هذا السـبب، بالذات، ميل الضعيف لدى اليهـود إلى الانتحـار، على الرغم من الظروف القاسـية، من كلّ نوع، التي كان ينبغي لها، عـلى العكس، أن تدفعهم إلى ذلك، وبمعنـى مـن المعاني، فإنّهم -لا ريبَ- يدينون بهذه الميّزة، بالضرورة، لهذا العداء الذي يطوّقهم. ولكن إذا كان له (أي العداء) هـذا التأثـير، فليس لأنّه يفرض عليهم أخلاقية أعلى؛ بل لأنّه يجبرهم على العيش متّحدين اتّحاداً وثيقاً. فلأنّ المجتمع الديني، الـذي ينتمـون إليه، متماسـك بقوة، فإنّه يجمعهـم ويحصنهم على هذا الحـدّ إزاء ذلك العداء. وفوق ذلـك، إنّ النبذ الذي يتعرضون له ليس سـوى أحد الأسباب التي تخلق هذه النتيجة. كما أنّ طبيعة المعتقدات اليهودية، بالذات، أسهمت في ذلك بقسط كبير. فاليهودية، في واقع الأمر، مثل جميع الديانات الدنية تتكوّن جوهرياً من مجموع من الممارسات تقنّن بدقّة جميع تفاصيل الوجود، ولا تترك سوى حيّز صغير للرأي الفردي"[18].

- الانتحار الغيري (Altruiste)/ الاثاري:

يمثّل التماسـك الاجتماعي القوي المبني على أسـس رمزية، كالدين، أحد أهمّ العوامل، التي تدفع الفرد إلى التضحية من أجل المجموعة، ويمكن اعتبار الكاميكاز أنموذجاً لهذا النوع من الانتحار.

أمّـا الانتحار الأنومـي (Anomique)، فينتج من فقدان ضوابط ومعايير اجتماعية ترشـد الفرد، وتجعل لوجوده معنى داخل جماعة أو مجموعة ما، وهو الوضع الذي يحيل، عند إميل دوركايم، إلى تفكك آليات الرقابة الاجتماعية.

"الانتحار هو موضوع تسامح عظيم؛ لأنّ الخوف من اللوم الذي يطاله، مهما كان خفياً، لا يمكنه أن يؤثر بمثل هذه القوة، حتـى على الأقليات، التي يضطرّها وضعها إلى الحرص الشـديد، على نحوٍ خاصٍّ، على التقيّـد بالرأي العام. وبما أنّ هذا الفعل

18- إميل دوركايم، الانتحار، ترجمة حسن عودة، دمشق، وزارة الثقافة، 2011م، ص ص 182-181

لا يؤذي أحداً، وما من أحد يوجّه، بسببه، اللوم إلى الجماعات التي تميل إليه أكثر من الآخرين، وهو لا يجازف بأن يزيد من النفور، الذي تثيره هذه الجماعات، مثل ما ستفعل بالتأكيد كثرة كبيرة جداً من الجرائم والجنايات. زد على ذلك أنّ التسامح الديني، حينما يكون قويّاً جداً، يخلق، غالباً، نتيجة متناقضة، فبدلاً من أن يحثّ المخالفين في الرأي على مزيد من الاحترام للرأي العام، فهو يعوّدهم، غالباً، على الاستهانة به. فحينما يشعر المرء بأنّه معرَّضٌ لعدائية مريرة يستنكف عن تهدئتها، ويصرّ، بعناد، على انتهاج سلوكات أشدّ إثارة للاستنكار"[19].

يعتبر دوركايم أنّ نسبة الانتحار ترتفع وتنخفض، حسب التغيرات المجتمعية، في ارتباط تامّ مع تطوّر، أو تقلُّص نسبة الأنانية الفردانية في المجتمع. ففي لحظات الحرب، أو الأزمات السياسية، تتقلص نسبة الانتحار، في حين ترتفع في لحظات الرفاه الاقتصادي، ويمكن أن يكون ذلك أكثر وضوحاً داخل المهن المرتبطة بالمجتمع الصناعي الحديث عكس المهن التقليدية.

ونظراً لكون دوركايم يربط بين نسبة الانتحار، ونسبة تفكّك المجتمع، فإنّه يؤكّد تزامن ارتفاع ظاهرة الانتحار مع ظواهر اجتماعية أخرى كالطلاق مثلاً.

يرى موريس هالفاكس، بعد ثلاثين سنة على صدور الطبعة الأولى (1897م) من **(الانتحار)**، أنّ بعض النتائج، التي خلص إليها دوركايم، لم تكن تتوافق وخصائص السوسيولوجيا لبعض المجتمعات، وقدّم، في هذا الإطار، أنموذجاً ألمانياً، والدول الاسكندنافية، كالسويد والنرويج. واعتبر هالفاكس أنّ البروتستانت ليسوا بروتستانت فحسب؛ بل لديهم خصائص سوسيولوجيا أخرى كتجمُّعهم في المدن أكثر من الكاثوليك، وطبيعة انتشارهم على المستوى السوسيومهني، ما يعطي الانطباع بأنّ المتغيّرة الدينية وحدها غير كافية لفهم الفرق في نسب الانتحار بين المجتمعات. ومن ثمّ فإنّ العوامل، التي تُعبّر عن نفسها أكثر من غيرها، كالدين مثلاً، ليس، بالضرورة، هي سبب الاختلاف في العلاقات الاجتماعية.

يعتبر هالفاكس أنّ أهمّ الحدود المنهجية، التي يمكن أن نرسمها لعمل دوركايم، تتمثّل في ثلاث ملاحظات أساسية هي:

1 - صعوبة تأويل إحصاءات تختلف في الزمان، والمكان، وفي شكلها، وطرق الحصول عليها.

2 - إذا كان دوركايم قد درس أشكال الانتحار الناجح، واقتصر عليه، فعلى الباحث أن يدرس، كذلك، محاولات الانتحار التي باءت بالفشل، وهو ما قد يعصف ببعض النتائج التي خلص إليها دوركايم نفسه، فإذا كان هذا الأخير يعتبر، حسب الإحصاءات المتوافرة لديه، أنّ نسبة الرجال المنتحرين أكثر من نسبة النساء، فإنّ هالفاكس يعتبر أنّ نسبة محاولات الانتحار لدى النساء أكثر من تلك التي سجِّلت عند الرجال.

3 - إذا كان دوركايم قد لاحظ، في فترته تلك، ارتفاعاً متزايداً للانتحار، فإنّ هالفاكس قد لاحظ ميله إلى الاستقرار والانخفاض، بعد ثلاثين سنة على الاستنتاج الذي حاول به دوركايم تفسّير الشيء الذي يحدّ من فجاعة التحليل المتسرّع، سنة (1900م) و(1970م)، فإنّ نسبة الانتحار قد استقرّت في لندن، وانخفضت بشكلٍ كبير في باريس في الفترة نفسها، ما يدفعنا إلى البحث، كما يقول بودون ويوريكو، عن تشكُّلات جديدة للظاهرة عن طريق البحث الميداني المبني على عينات.

19- المصدر نفسه، ص 177

قراءات معاصـــرة في أعمال
إيميل دوركهايم

ما مصير الدراسات الدينية لو لم يكتب دوركايم "الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطم في أستراليا"؟*

محمّد يوسف إدريس
جامعي من تونس

إنّ هذا السؤال لا يكتسب أيّ قيمة من الناحية التاريخية والمنطقية، فالسؤال عن انعدام ما تحقّق ضرب من ضروب الخَبل، زِدْ على ذلك أنّ السؤال، الذي ننطلق منه، يقوم على فرضية مؤدّاها وجود تأثير عميق لأعمال دوركايم في الدراسات الدينية، من ناحية. ومن ناحية أخرى، تنطوي صيغة السؤال على إقرار بضرورة العودة إلى الوراء (بداية العقد الثاني من القرن العشرين)، وتحديد آثار المنجز المعرفي الدوركايمي في الدراسات الدينية، بصرف النظر عن نوع تلك التأثيرات.

منذ قرن من الزمن (1912م)، ألّف دوركايم (**الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطم في أستراليا**) (**Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie**)[1]، ولا شيء يمنعنا من القول إنّ ما توصّل إليه دوركايم، كان بالإمكان أنْ يتوصّل إليه غيره من العلماء، ولكن متى؟

نقدّر أنّ ما قام به دوركايم، وما ترتّب على آرائه من ظهور مؤلّفات (مناصرة، معارضة)...، كلّ ذلك يبقى رهين (متى) المستحيل تحديدها، وإذا أمكن لنا تحديدها (متى)، فحينها، فحسب، يتسنى لنا الإجابة عن مصير الدراسات الدينية لو لم يكتب دوركايم كتاب (**الأشكال الأولية للحياة الدينية**).

سؤالنا، الآن، عن مدى إفادة البحوث الموصولة بالظاهرة الدينية من مقاربة دوركايم لا يمنعنا من افتراض أنّ ما قام به دوركايم لا يفي بحاجة البحث المعاصر في حقل الدراسات الاجتماعية والدينية.

للتحقّق من أهمية ما قام به دوركايم، لا بدّ من إقامة قراءة تأليفية للظاهرة الدينية في مشروع دوركايم، كي يتسنى لنا تحديد تأثيره في الدراسات الدينية المعاصرة (علم الأنثربولوجيا الدينية، وعلم الأديان، وعلم الأديان المقارن...).

ومن أجل تحقيق ذلك، ارتأينا توزيع هذا البحث على مبحثين، نعرّج فيهما على أهم خصائص المشروع الدوركايمي، فنخصّص المبحث الأوّل للنظر (في مقوّمات علم الاجتماع الديني) من خلال تحديد موقع علم الاجتماع الديني من علم

* نواة هذا البحث أفكار وآراء اقترحها الباحث للنقاش ضمن المنتدى الدولي للأديان المقارنة، شيكاغو، الولايات المتحدة الأمريكية، تموز/يوليو –2013م.

1- Durkheim (Emile): Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie, 7em Ed, paris, 1985

الاجتماع، من جهة، والسؤال عن الظاهرة الدينية، وماهيتها عند دوركايم، من جهة أخرى. أمّا المبحث الثاني؛ ففيه نتطرّق إلى بعض خصائص علم الاجتماع الديني، باعتباره علماً وضعياً تجريبياً.

ونقــدّر أنّ هذين المبحثين قادران على الكشــف عن جوهر مقاربة دوركايــم، وإبراز أهم الإضافات الّتي حقّقها في مجال الدراسات الدينية.

1: في مقوّمات علم الاجتماع الديني:

أ: موقع علم الاجتماع الديني من علم الاجتماع:

لا اختلاف في أنّ العلوم الإنســانية والاجتماعية، على تباعد مسلّماتها ومنطلقاتها، تظلّ موصولة بعضها ببعض، بالنظر إلى اشتراكها في السؤال عن الإنسان وأوضاعه في الوجود، ومن شأن ذلك أنْ يؤكّد أنّ أيّ علم لا يمتح من فراغ، مثلما لا يصح إرجاع نشــأة هذا العلم أو ذاك إلى عالِم دون آخر، فاســتقلال علم ما يكون بتبيّن إشكالاته الرئيسة، وتحديد الآفاق الإبستمولوجية، التي يتحرّك فيها، والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، وهو ما يتطلّب الوقوف على مختلف وجوه الاتّصال والانفصال القائمة بينه (العلم)، وبين بقية العلوم التي تشاركه الأُسُس والمنطلقات.

ونحــن - إذا ما رمنا النظر في مقوّمات (علم الاجتماع الدينــي) (La Sociologie religieuse) - ألفيناه، في الأصل، فرعاً من فروع علم الاجتماع[2] يســعى إلى دراسة المعتقدات، والممارســات، ومختلف أشكال التديُّن، بإماطة اللثام عمّا تنطوي عليه الظاهرة الدينية من أبعاد اجتماعية.

وعلى الرغم من اختلاف الباحثين في شأن مُؤسِّس هذا العلم[3]، فإنّ ثمّة إجماعاً واضحاً على اعتبار دوركايم أحد أبرز الذين عبّدوا مسالكه، وبيّنوا مقوّماته، حتّى استوى علماً مستقلاً بذاته. على أنّ انفصال (علم الاجتماع الديني) عن (علم الاجتماع)، وبقيّة العلوم والفلســفات (الفلسفة العامّة...)[4]، لا يعني، بالضرورة، وقوع قطيعة إبستمولوجية (Coupure épistémolog-que)، فعلم الاجتماع الديني كان -ولا يزال- موصولاً بتلك الحقول المعرفية، ولاســيما علم الاجتماع، ذلك أنّهما عِلمان يرومان تفسير الظواهر الإنسانية، بالاستناد إلى مبدأ واضح قوامه أنّ الحقائق هي وقائع اجتماعية بالأساس.

2- نشير، في ما يتّصل بهذه المسألة، إلى أنّ دوركايم لم يفصل فصلاً واضحاً بين (علم الاجتماع الديني)، و(علم الاجتماع)، في مقدّمة كتاب (الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطم في أستراليا)، فلئن اعتمد، في العنوان الفرعي للمقدّمة، مصطلح (Sociologie religieuse)، فإنّه اعتمد، في متن المقدّمة، مصطلح (Sociologie). في حين وزّع في (Durkheim (Emile): Les règles de la méthode sociologique, collection Quadrige, PUF, 6 éd, paris, 1992) علم الاجتماع على فروع عديدة؛ منها: علم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع الاقتصادي...، ما يكشف عن رغبة دوركايم في جعل علم الاجتماع الديني جزءاً لا يتجزّأ من علم الاجتماع. وفي المقابل، عدّ في المبحث الثالث (ص137 وما بعدها) من الفصل الأوّل من (La science sociale et l'action PUF, 2émed , Paris, 1987.) علم الاجتماع الديني علماً جديداً مستقلاً بذاته.

3- Meslin (Michel)(1926-2010): pour une science des religions, Ed du seuil, Paris, 1973 paragraphe «a: La sociologie positive», p 56.

4- Durkheim(Emile): Les règles de la méthode sociologique,(op cit), p XII.

وفي هــذا الأفق المعــرفي، ننزّل معالجة دوركايم لمختلف الظواهر (الانتحار، والعمــل، والأخلاق، ...)، وفي مقدّمتها الدين، الــذي اعتــبره ظاهرة اجتماعيــة مميّــزة (Le phénomène social par excellence)، لا تنطوي عــلى عناصر غير مرئية، أو مفارقة للمجتمع، فالمعتقدات الدينية (البســيطة أو المركّبة)، والعادات...[5]، وإنْ كانت تعبيراً عن طبيعة الأشــياء المقدّسة؛ فإنّ تلك الأشــياء المقدّســة ما انفكّت تتّخذ أشــكالاً عديدة، سواء تعلّقت المســألة بالمجتمع الواحد، أم بمجتمعات متباعدة ثقافياً وجغرافياً.

ب: في السؤال عن الظاهرة الدينية:

حظي الدين[6] في المشروع الدوركايمي بحيّزٍ مهمٍّ[7]، ففي كتاب **(الانتحار)** (1896) (Le suicide)، كشف عن دور الدين في انتشار الانتحار من عدمه، وذلك من خلال المقارنة بين نسب الانتحار في الجماعات الدينية المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية، محاولاً تبيّن تأثيرات الدين في حيوات الأفراد، وتحديد مواقفهم وآرائهم من الوجود...، مخرجاً، بذلك، (الانتحار) من دائرة علم النفس (المرض النفسي...)، الذي بسط سلطانه على آفاق البحث في ظاهرة الانتحار. وذلك من خلال السعي إلى تأكيد البعد الاجتماعي للظاهرة، بتفسير أسبابها بالاستناد إلى العوامل الاجتماعية[8]، وهو ما اقتضى منه النظر في السياقات الاجتماعية، والظروف التي حفّت بانتشار الظاهرة في هذا المجتمع دون الآخر، مبيّناً التأثير العميق للمعتقدات الدينية، وأشكال التديُّن في الفرد والجماعة.

وهو تصوّر حلّل مختلف مظاهره وأبعاده في كتاب **(الأشــكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطم في أســتراليا)**، الذي يُعــدُّ أكــثر مؤلَّفاته اتصالاً بالمســألة الدينية، ففيه تناول، بالبحــث، خصائص الطقوس الطوطميــة ((Totémisme، باعتبارها أبسط أشكال الحياة الدينية وأوضحها، وهي خصال أهّلتها لأنْ تكون الأقدر على الكشف عن علاقة الدين بمختلف مؤسّسات المجتمع. ففي مقدّمة الكتاب التي وسمها بـ (موضوع البحث: علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفة)(objet de la recherche:

5- راجع ،في شأن الفروق التي وضعها دوركايم بين العادات والتقاليد ،والعقائد والطقوس ،...كلاً من:

سعيّد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، ط 1، سلسلة مفاتيح، تونس، 1994م، مقال الدين.

- Hervieu –Leger (Danièle) &Willaime(Jean Paul): sociologie et religion, collection Sociologie d'aujourd'hui, PUF, Paris, 2001, ch 5.

- Meslin (Michel): pour une science des religions, (op cit), p 54.

- Ferréol (Gilles): vocabulaire de la sociologie, PUF, collection Que sais-je, 2005, art «Mœurs» & art «Ritualisme».

6- راجع، في شأن اختلاف المقاربة الغربية -بما فيها مقاربة دوركايم- في تحديد ماهية الدين: مقال (صعوبات تحديد الدين) للسيد حسين الأطاسي، ضمن كتاب (أبعاد الدين الاجتماعية)، تعريب صالح البكاري، الدار التونسية للنشر، ط1، تونس، 1993م، ص ص 62-7.

7- اهتمّ دوركايم بالظاهرة (الدينية) في دراسات عديدة توزّعت على مقالات نشرها في مجلة حولية علم الاجتماع (l'année sociologique)، وكتب أهمّها كتاب (الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطم في أستراليا).

8- نشير، أيضاً، إلى أنّ دوركايم وأتباعه قد أخرجوا المسألة الأخلاقية من دائرة السؤال الفلسفي إلى دائرة السؤال العلمي (علم الاجتماع)، فالمجتمع، دون غيره، هو من يحدّد قيمتيْ الخير والشر، فلا وجود لقيم في ذاتها متعالية على المجتمع، وهو ما يعني أنّ القيم الأخلاقية هي قيم نسبيّة. وبهذه الطريقة استطاع فضّ الشراكة بين الفلسفة العامّة، وعلم الاجتماع. انظر:

Durkheim (Emile): Les règles de la méthode sociologique, (op cit), p XII.

Sociologie religieuse et théorie de la connaissance)، حـدّد الأسـباب التـي دفعت بـه إلى النظر في الطوطم، وذلك بالقول إنّنا "لن ندرس، إذاً، الدّين القديم جدّاً، والّذي سـيكون موضوع الدرس من أجل التلذّذ، وحده، بحكي غرائبه، وأشكال تفرّده. وإذا اعتمدناه موضوع بحثنا؛ فلأنّه بدا لنا جديراً، أكثر من غيره، بإفهامنا الطبيعة الدينية للإنسان؛ أيّ بأنْ يكشف لنا عن المظهر الرئيس والمتواصل للإنسانية"[9].

أراد دوركايم، من خلال النظر في بنية المجتمعات البدائية، إبراز خصائص الظاهرة الاجتماعية في وضعها الأصلي من ناحية، ومن ناحية أخرى، أراد المقارنة بين المجتمعات البسيطة، والمجتمعات المتطوّرة، استخلاصاً للقوانين والقواعد.

وقـد أدّى به البحـث في خصائص (الظاهرة الدينية) ومختلـف مظاهرها وأبعادها، في تلك المجتمعـات، إلى الإقرار بأنّ موضوع الدين هو المجتمع نفسـه، فالآلهة المُتجسّـدة في الطوطم لا تعدو أنْ تكون صورة للمجتمع (العشيرة، ...). فالأنشطة الطقوسية، والاحتفالية...، المشكّلة للدين تهدف مجتمعة إلى توطيد دعائم الإحساس بالتضامن الاجتماعي بين الأفراد، وبهذه الطريقة استطاع تأكيد دور الدين في تعزيز التماسك بين الأفراد داخل الجماعات البشرية.

ج: الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم:

ما الظاهرة الاجتماعية؟ وما أهم مقوّماتها وخصائصها؟ وما أهم ملامح العلاقة التي تقوم بين الفرد والجماعة؟

هذه الأسـئلة هي مدار اشـتغالنا في هذا المبحث، الذي نقف فيه على حدِّ الظاهرة الاجتماعية، من خلال النظر في أبعاد الدين -في تقدير دوركايم- باعتباره ظاهرة اجتماعية، ففي ما يتّصل بالمسـألة الأولى نشـير إلى أنّ دوركايم قد عرّف الظاهرة الاجتماعية بأنّها كلّ ضرب من السـلوك الثابت، أو غير الثابت، الذي يُمارس قهراً خارجياً على الأفراد، وهي، أيضاً، كلّ سـلوك يسود المجتمع[10].

هـذا التعريـف، على ما فيه من بسـاطة، ينطوي عـلى أبعاد عديـدة منها اتّصـاف الظاهرة الاجتماعية بـ (الإكراه) (Contrainte)[11]، المتمثّل في إلزام الأفراد بأنماط مخصوصة من السـلوك.[12] فالأفراد كثيراً ما يأتون أعمالاً، ويقومون بواجبات،

9- Ibid, p2 «Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est – à- dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité».

النص العربي الموثّق في المتن من تعريب حمّادي المسعودي.

10- Durkheim (Emile): Les règles de la méthode sociologique, (op cit), p 14.

11- (الإكراه الاجتماعي): إكراه لا يتسنّى لنا الوقوف على مظاهره بدقة، أو الوعي بآثاره، بالنظر إلى تعوّد الناس على ممارسة جملة من العادات والتقاليد بشكل تلقائي، ما يجعل الوعي بالبعد الإكراهي الثاوي فيها أمراً صعب المنال. وللتوسُّع في المعاني المتعلّقة بالإكراه في علم الاجتماع، انظر: خليل، أحمد خليل، المفاهيم الأساسيّة في علم الاجتماع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 1984م، ص 33.

12- لا يعني (الإكراه الاجتماعي) ثبات الظاهرة الاجتماعية، فالمجتمع لا يتّصف بالثبات، وإنّما هو يسعى دائماً إلى احتواء كل تحوّل أو تغيّر يقع، بما يسهم في بناء توازن جديد.

يجهلون أسبابها وتفاصيلها، فهم يؤمنون بجملة من العقائد السابقة لوجودهم، فإذا بتلك العقائد ذات وجود خارجي يجعلها قوة آمرة قاهرة لهم.

وقد اعتمد دوركايم مصطلح (الضمير الجمعي) للدلالة على المعتقدات، التي تفرض نفسها على أفراد المجتمع، بما يؤدّي إلى بناء واقع مُتسيّد (souveraine réalité)[13]، فالضمير الجمعي بمنزلة الوعي الجماعي المتجلّي في الأعراف، والقيم، والمعتقدات، التي نتوارثها عن الأجيال السابقة، ونسعى إلى المحافظة عليها، باعتبارها سمات مميزة للفرد وشخصيته، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ الوعي الجماعي يتحكّم في الوعي الفردي ((الأعراف (Normes)، القيم (valeurs)، ....)). وهو ما يُثبت أنّ المجتمع هو المصدر الوحيد لجميع الأوامر والنواهي الأخلاقيّة، فهو الّذي يُحدّد ماهية المؤسّسات الاجتماعية؛ ذلك أنّ المجتمع يعيش في ضمائرنا، ف»حين يتكلّم الضمير فينا فإنّ المجتمع هو الذي يتكلّم».

يصدر الدين عن سلطة متعالية عن الأفراد، وهي سلطة المجتمع التي لا مناصَ من الامتثال لها، فالأفراد لا يستطيعون خرق الضوابط الاجتماعية؛ لأنّ ذلك يُؤدّي إلى إقصائهم ولفظِهم[14]. بيد أنّ للفرد -حسب رأي دوركايم- تأثيراً واضحاً في تلك العادات والمعتقدات، فامتثالنا لها يضفي عليها طابعاً شخصياً، فنحن لا نمتلك، بالضرورة، حسّاً واحداً أثناء القيام بها.

يُحدّد المجتمع للمُتديّن التعاليم، والممارسات، والطقوس، التي عليه ممارستها، ونحن -إذا ما رمنا فهم الظاهرة الدينية- علينا البحث في بنية المجتمع، وآليات اشتغال الضمير الجمعي. وبذلك بسط دوركايم المسألة من منظور مخصوص مخالف لما هو سائد في عصره، قوامه الارتقاء بالدين إلى مستوى الحقيقة الموضوعية، التي تفرض نفسها على الإنسان، دون أنْ تتعالى على هواجسه. فلا قيمة للظاهرة في ذاتها، وإنّما قيمتها ماثلة في المنزلة، التي يحظى بها الإنسان فيها، فعلم الاجتماع «علم وضعي (يسعى إلى فهم الواقع)، وهذا الواقع هو الإنسان»[15].

وفي هذا السياق، نشير إلى أنّ دوركايم قد رفض رفضاً قاطعاً أنْ يكون الدين مجرّد وهم، فالأساطير والأديان...، تعبّر عن حاجة بشرية[16]. تتمّ تلبيتها بالانصهار في الجماعة، ومن هذا المنظور، فإنّ عبادة الآلهة (الطوطم، ...)[17]، تعبير مجازي عن سلطة المجتمع، ذلك أنّ «الله هو المجتمع».

وبهذا المعنى، إنّ أهمّ مجالات النظر في علم الاجتماع الديني تتّصل بالبحث في الشروط الاجتماعية، التي تؤكّد أنّ الدّين يوفّر التماسك في النظام الاجتماعي، على اعتبار الدين فعلاً اجتماعياً (Social Fait) قبل كلّ شيء.

13- Luckmanni (Thomas): La Construction sociale de la réalité, Armand Colin, P 72. (Peter Ludwig) Berge

14- تؤثّر الظواهر الاجتماعية في الفرد، وتتحكّم في سلوكه على غير إرادة منه، وليس له أيّ قدرة على مقاومتها، وهي ظواهر تقوم على قوانين واضحة، شأنها، في ذلك، شأن الظواهر الطبيعية، وهي تنشأ بنشأة المجتمع، فهي من صنع العقل الجمعي ما يمنحها قوّة إلزام.

15- Durkheim(Emile): Les formes élémentaires de la vie religieuse (op cit), p 2.

16- Ibid, p 4.

17- يتقرّب أفراد العشيرة من الطوطم لاعتقادهم أنّ فيه قوىً تحقّق لهم الأمن والسعادة، وتبعد عنهم الشرّ، والشقاء، والعذاب، والبؤس.

فـأنْ يكـون الدّين من صنع المجتمع، فذلك يؤدّي، بالضرورة، إلى نفي وجود الآلهـة (الإله، الله، ...) باعتبارها قوة غيبية متعاليـة عـلى واقع الجماعة[18]، ولا غـرو في ذلك، فوظيفة الدين لا تتعلّق بالإيمان بالآلهة[19]، بقـدر ما تتمثّل في المحافظة على التماسك الاجتماعي.

انطلاقاً من هذا الموقف، يبدو الدين بمنزلة الخيط الرفيع، الذي يجمع شتّى أفراد المجتمع، ويوحّدهم، ويشدّ بعضهم إلى بعض بإثبات الجوامع بينهم، والقيم المشتركة، والمعتقدات المنظمة لحيواتهم.

وفي هذا المسـتوى، نشـير إلى أنّ دوركايم، عندما اعتبر هذه الأحكام بمنزلة القانون، الذي يسري على جميع المجتمعات، لم ينـفِ عنهـا الخصوصيات، التـي تميّزها بعضها من بعض....، وإنّمـا رام تأكيد حقيقة واحدة مؤدّاهـا أنّ (الضمير الجمعي) يفكّر بطريقة واحدة، من أهمّ مظاهرها تصنيف الأشـياء، فـمختلف أشـكال التديُّن المعروفة، بسيطة كانت أم مركّبة، تتّخذ سـمة مشـتركة: وهي توزيع الأشـياء الواقعية أو المثالية، التي يتصوّرها الإنسـان على صنفين؛ هما المقدّس(sacré) والدنيوي ((profane[20].

وقـد انطلق دوركايـم، في مقاربة علاقة المقدس بالدنيوي، من تصوّر مفاده تداخلهما حيناً وتبادلهما المواقع حيناً آخر[21]، وذلـك بالنظر إلى اختلاف المجتمعات والأزمنة. فعلى الرغم مـن أنّ جميع المجتمعات تُبنى على قاعدة واحدة مؤدّاها توزيع الأشياء على مقدس ودنيوي[22]، فإنّ معايير التصنيف تختلف من حيّز جغرافيّ إلى آخر، ومن زمن إلى آخر[23].

18- لا يتمثّل الدين، في تقدير دوركايم، في الاعتقاد بوجود إله غيبي يتحكّم في مصائر العباد، وإنّما مداره على تقسيم العالم (مقدّس/مدنّس)، بما يسمح بانخراط الفرد في الجماعة، من خلال مشاركته الآخرين الطقوس، والشعائر، والمعتقدات. وبناءً على ذلك، فإنّ الطقوس، والاحتفالات، والعادات (الولادة، الزواج، ....)، لا تعبّر عن اعتناق الفرد لهذا الدين أو ذاك، وإنّما توطّد وشائج القُربى بين أفراد الجماعة الواحدة من جهة، ومن جهة أخرى، توفّر للأفراد فرصة التخلّص من وطأة الحياة بالانغماس في عالم آخر.

19- ركّز دوركايم، في تناوله الظاهرة الدينية، على الطقوس والاحتفالات التي يشارك فيها المتديّنون/ المؤمنون، التضامن (solidarité)، أكثر من التركيز على العقائد.

20- Durkheim(Emile): Les formes élémentaires de la vie religieuse (op cit), p 50.

21- نشير، في هذا المقام، إلى أنّ الأفراد، الذين لا ينتمون إلى العشيرة، لهم أنْ يأكلوا من الطوطم، في حين يحرّم ذلك على المنتمين إلى العشيرة.

22- قامت نظريات مُؤسِّسيْ علم الاجتماع الديني على الإقرار بوجود تعارض بين ثنائيات (الثقافة/ الطبيعة، ...)، وهي ثنائيات ما انفكّ علم الاجتماع المعاصر يطالب بتجاوزها واستبدالها. اُنظر: الدريدي، محمّد لطفي، علم الاجتماع الديني، منشورات جامعة الزيتونة، سلسلة دراسات، تونس، ط1، 1999م، ص 9

23- المقدّس مفهوم شاسع يسع المعنى ونقيضه. فما قُدّس الآن قد يُنجّس غداً. ويعني ذلك أنّ المقدّس رؤية ثقافية واجتماعية متغيّرة، وأنّ القداسة ليس صفة في المقدَّس، وإنّما هي موقف يتّخذه المُقدِّسُ من الأشياء؟ راجع: المسعودي، حمّادي، مُتخيّل النـصوص الـمـقدّسة في الـتراث العـــربي الإسلامي، دار المعرفة، ط1، سلسلة مقام مقال، تونس، 2007م، ص20. من جهة، ومن جهة أخرى، بيّن روجيه كايوا أنّ «اكتساب الطهارة يأتي نتيجة التقيّد بمجموعة ممارسات طقسيّة، [وذلك لـ] فصل الذات عن العالم الدنيوي تدريجياً بغية التمكّن من اختراق عالم المقدّس». اُنظر: كايوا، روجيه، الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت- لبنان، 2010م، ص 61

2: في خصائص علم الاجتماع الديني:

أ: علم الاجتماع الديني علم تجريبي[24]:

هــدف عالِم الاجتماع فهم الظواهر الاجتماعية، وتفســير تأثيرهــا في الأفراد بالاعتماد على الملاحظــة، والمعاينة المباشرة، للوقائع الاجتماعية، انطلاقاً من ســؤال مداره على: لماذا اتّخذت هذه الظاهرة، أو تلك، هذا الشــكل دون غيره من الأشكال، في هذا المجتمع، أو ذاك؟

وفي هذا المســتوى، يتجلّى البعد التأويلي، الذي ينطلق من محاولة فهم الواقع الاجتماعي في ظل العلاقة الجدلية القائمة بين الفرد والمجتمع[25]. وفي جميع المراحل، على عالِم الاجتماع أنْ لا يتّخذ أيّ مواقف أو أحكام قيمية.

ففي (قواعد المنهج في علم الاجتماع)، وفي مقدّمة كتاب (**الأشــكال الأولية للحياة الدينية**)، بيّن أهم مقومات البحث في (علم الاجتماع)، وأسّ نظرية المعرفة، التي يرفد منها مشروعه القائم، بالأساس، على النزعة التجريبية، ففهم الظواهر الاجتماعية (الديــن، ....) يظــلّ عصيّاً على التحقّق ما لم نعوّل في تبيّن ماهيتها على البعد التجريبي، وهو ما تجلّى في دراســة الطوطم عند بعض قبائل أســتراليا. ففي (الأشــكال الأولية) أثنى على مكتســبات الإثنوغرافيا (L'ethnographie)، والتاريخ (L'histoire)، وأشار إلى مدى إفادته منهما، على الرغم من مخالفتهما لعلم الاجتماع، الآليات والأهداف، فعلم الاجتماع لا يسعى إلى معرفة الأشكال البالية للحضارة بقدر ما يسعى إلى تفسير الواقع. ومن أجل تحقيق ذلك، لا مناص -في تقديره- من إبراز أهم مظاهر تطوّر هذا المجتمع أو ذاك، بقصد الكشف عن المنطق، الذي يتحكّم في أنماط السلوك الديني.

وقــد حدّد المنحى، الذي يجب على عالِم الاجتماع اتّباعه، ومداره على ضرورة العودة إلى الماضي البعيد لتلك المجتمعات. وما الطوطمية إلّا شــكل من الأشــكال الدينية، التي تساعد دراستها على تبيّن القواسم المشتركة بين أفراد المجتمع الواحد. ومن مظاهــر ذلــك أنّ الطوطمي (المتديّن) لا ينخرط في عالم المقدّس إلّا بعد مشــاركة الجماعة طقوس التعبّد والاحتفالات[26]، التي تنتهي به إلى ولوج عوالم المقدّس، على أنّ تقديس الطوطم ليس سوى تقدّيس للمجتمع وسلطانه. وبذلك يكون الدين امتداداً للمجتمع. فالعشيرة (Le Clan) هي مصدر الاعتقاد الديني، الذي يتّخذ أشكالاً ودلالات تحدّدها الجماعة وفق ما استقرّ عليه ضميرها الجمعي.

24- بيّن ألبير أوجيان، في **كتابه (الأشكال الاجتماعية للفكر)**، أنّ دوركايم ما انفكّ يعتبر جميع شروط المعرفة قابلة للبحث التجريبي.

Ogien (Albert): Les formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein, Armand colin, Paris, 2007, p 25.

25- راجع، في شأن هذه العلاقة وأشكالها المختلفة: برجر بيتر.ل، القرص المقدّس، عناصر نظرية سوسيولوجيّة في الدّين، تعريب مجموعة من الأساتذة، مركز النّشر الجامعيّ، تونس، 2003م. (الباب الأوّل: الدين وبناء عالم بشري).

26- Durkheim(Emile): Les formes élémentaires de la vie religieuse, (op cit), p 6

ب: الوظيفية عند دوركايم:

تنـاول دوركايم وظائف[27] الظواهـر الاجتماعية في مواضع عديدة من أعماله؛ أهمّها: **(قواعـد المنهج في علم الاجتماع)**، ففـي المبحـث الأوّل من الفصل الخامس من الكتاب، تطرّق إلى جملة من الإشـكالات؛ أهمها: ضرورة التمييز بين (السـبب)، و(الوظيفة)، فالأسباب، عنده، تتّصل بظروف نشأة الظاهرة الاجتماعية، في حين على عالِم الاجتماع النظر في حاجيات المجتمع، وكيفية سدّ تلك الحاجيات عند البحث في الوظيفة، مقدّماً السبب على الوظيفة، فلكي نفهم الظاهرة الدينية/ الاجتماعية لا بدّ من الوقوف على أسبابها[28]؛ ذلك أنّ تحديد السبب من شأنه أنْ يكشف عن وظيفتها، فالمسألة أشبه بسلسلة متكاملة الحلقات، فالظاهرة الواحدة هي، في الآن نفسه، نتيجة لغيرها من الظواهر، وسبب ظهور غيرها.

ومـن أهم الوظائف، التـي تنهض بها الظاهرة الدينية؛ جمـع الأفراد (الأعياد، ...)، ما يؤدي إلى إنتاج «عاطفة جيّاشـة، وإحساس بالحماسة، يردّونه إلى قوى خارجة عن ذواتهم هي الإله»[29]. وبهذا المعنى، فإنّ وظائف الظواهر الاجتماعية[30] تتمثّل في المساعدة على المحافظة على مسار الحياة في المجتمع.

****

تـمّ تجـاوز جزء مهمّ من نظرية دوركايم، مثلما أصبح بعضها من المسـلّمات، التي لا تنازع بين الباحثين في شـأنها، ومن المؤكّد، أيضاً، أنّ ما قام به دوركايم لم يقتصر تأثيره على حقل الدراسات الدينية فحسب، وإنّما طال، أيضاً، بنية مجالات معرفية عديدة.

وضع دوركايم أسّ قراءة وضعية للدين تقف على مصادره، وتكشف ما غمض من دلالاته، وما انمحى من آثاره وأبعاده. جاعـلاً، بذلـك، علم الاجتماع علـماً تجريبياً لا يتطرّق إلى الواقع الاجتماعي من خارجه بقدر ما يسـعى إلى سـبر أغواره من الداخل، بتفكيك شـبكة العلاقات التي تصل الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض. فشـيّأ الظواهر الاجتماعية، على اعتبار الشيء هو الحقيقة التي تقع تحت ملاحظتنا، ودعا إلى دراسـتها بمنأى عن الأفكار المسـبقة. وقد جنّبه هذا الأمر الوقوع في تصنيف

27- استعار علم الاجتماع مفهوم (الوظيفة) من علم الأحياء، ولهذا المفهوم معانٍ عديدة عند دوركايم، وعند علماء الاجتماع، يصعب حصرها، راجع في ذلك: دركهايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع والأونسكو، ط1، بيروت- لبنان، 1982م، ص 63 وما بعدها.

- Boudon (Raymond) Bourricaud (François): Dictionnaire critique de la sociologie, PUF, 4ém, Paris, 2011, art «fonction»

Burke (Peter): History and Social Theory, Polity Press, Cambridge, UK, 2005, ch 4.-

28- Durkheim(Emile): Les règles de la méthode sociologique, (op cit), p 96.

29- راجع: الجمل، بسّام، في حركية العقائد الدينية مقاربة علم الاجتماع الديني، العـددان 10/9، مجلة آداب القيروان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، جامعة القيروان، تونس، 2012-2013م، ص 257.

30- لا بدّ، في هذا المقام، من الإشارة إلى أنّ الظواهر الاجتماعية، عند دوركايم، متكاملة، فهي تقوم على تصوّر واحد، فالدين والأخلاق... تنهض بأدوار ووظائف اجتماعية واحدة، وإنْ اختلفت المسالك، فعلى سبيل المثال، تتمثّل وظيفة العمل، بالأساس، في إرساء أسس التضامن والتآزر الاجتماعيين بين أفراد المجتمع. ولتجنّب الصراع الذي ينذر به التفاوت الطبقي، يجب على الدولة دعم التربية الأخلاقية، التي من شأنها أنْ توحّد المجتمع.

العادات والمعتقدات إلى صحيحة وخاطئة، ذلك أنّ القاعدة الأولى، عنده، تتمثّل في أنّ علم الاجتماع الديني يفسّر ولا يُقيّم.

وفي المقابل، بيّنت جملة من الدراسات المعاصرة -بما لا يترك للشّك سبيلاً- أنّ آراء دوركايم، ونظريته في المعرفة، تعزوها الدّقة، ولا تخلو من مصادرات، بعضها موصول بالمفاهيم والمصطلحات (الضمير الجمعي، ...)، وبعضها الآخر متعلّق بالمرجعيات والمستخلصات، وهي أمور جعلت دوركايم يقع في إصدار أحكام قيمية، وتعميمها، باعتبارها قوانين عامّة[31].

وقد يدفع ذلك البعض إلى القول: ذهب الرجل، وذهبت أفكاره، ولم يعد الباحثون يهشون إليها، وما العودة إليه إلّا عودة للإلمام بظروف النشأة، وبدايات تكوّن العلم، ولكنّ دوركايم ترك ما هو أعظم من ذلك، يكفينا منه إخراجه العديد من المباحث من دوائرها التقليدية، وتحريرنا من سلطان الفكر اللاهوتي، والمقاربات الفلسفية التقليدية؛ بدعوتنا إلى فهم الظواهر تجريبياً، بعيداً عن المعايير القيمية. وذلك في إطار رؤية واضحة منطلقها السؤال عن الإنسان أوّلاً وأخيراً[32]. بالاستناد إلى علوم مختلفة تؤكّد أنّ له فهماً مخصوصاً للبحث العلمي، تتكامل فيه الحقول المعرفية وتتداخل. وذاك ما جعل، في تقديرنا، أعمال دوركايم أهمّ روافد المقاربة الأنثربولوجية[33]، والدراسات المقارنة. ولو أنّ دوركايم لم يترك لنا شيئاً آخر غير قوله "لا توجد في الحقيقة أديان خاطئة، فجميع الأديان صحيحة، كلّ دين منها صحيح بطريقته الخاصّة"[34]. لكفانا منه ذلك.

31- راجع في شأن أهمّ النقود الموجّهة إلى مقاربة دوركايم: ويليام، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، تعريب بسمة بدران، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 2001م، ص 27 وما بعدها.

32- ذكر ميشيل مسلان أنّ دوركايم لم يولِ اهتماماً بأصل فكرة الله، وإنّما انصب اهتمامه على الإنسان.

Meslin (Michel): pour une science des religions, (op cit), p 54.

33- اُنظر: ستروس، كلود ليفي، الإناسة البنيانيّة- الأنثربولوجيا البنيويّة، القسم الثاني، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، 1990م، (الفصل الثالث: ما تدين به النياسة إلى دوركايم)، ص 43 وما بعدها.

34- «Il n'y a pas donc, au fond de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon» Durkheim(Emile): Les formes élémentaires de la vie religieuse,(op cit), p3.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

المصادر:

- دركهايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع والأونسكو، ط1، بيروت- لبنان، 1982م.
- Durkheim (Emile): Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie, 7 em Ed, paris, 1985.
- Durkheim (Emile): La science sociale et l'action, PUF, 2émed, Paris, 1987.
- Durkheim (Emile): Les règles de la méthode sociologique, collection Quadrige, PUF, 6 éd, paris, 1992.

المراجع:

- الأطاسي، سيد حسن، وآخرون، أبعاد الدين الاجتماعية، تعريب صالح البكاري، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1، 1993م.
- برجر، بيتر.ل، القرص المقدّس، عناصر نظرية سوسيولوجيّة في الدّين، تعريب مجموعة من الأساتذة، مركز النّشر الجامعيّ، تونس، 2003م.
- الجمل، بسّام، في حركية العقائد الدينية مقاربة علم الاجتماع الديني، العددان 10/9، مجلة آداب القيروان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، جامعة القيروان، تونس، 2012-2013م.
- خليل، أحمد خليل، المفاهيم الأساسيّة في علم الاجتماع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 1984م.
- الدريدي، محمّد لطفي، علم الاجتماع الديني، منشورات جامعة الزيتونة، ط1، سلسلة دراسات، تونس، 1999م.
- ستروس، كلود ليفي، الإناسة البنيانيّة - الأنثربولوجيا البنيويّة (القسم الثاني)، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، 1990م.
- سعيّد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، سلسلة مفاتيح، تونس، ط 1، 1994م.
- كايوا، روجيه، الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت- لبنان، 2010م.
- المسعودي، حمّادي، مُتخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة، ط1، سلسلة مقام مقال، تونس، 2007م.
- ويليام، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، تعريب بسمة بدران، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 2001م.

- Luckmanni) Thomas :(La Construction sociale de la réalité ,Armand Colin) Peter Ludwig (Berge
- Boudon) Raymond (Bourricaud) François :(Dictionnaire critique de la sociologie ,PUF 4 ,ém, Paris, 2011.
- Burke (Peter): History and Social Theory, Polity Press, Cambridge, UK, 2005.
- Ferréol) Gilles :(vocabulaire de la sociologie ,PUF ,collection Que sais-je, Paris, 2005.
- Hervieu –Leger (Danièle) & Willaime (Jean Paul): sociologie et religion, PUF, collection Sociologied'aujourd'hui, Paris, 2001.
- Meslin (Michel): pour une science des religions, Ed du seuil, Paris, 1973.
- Ogien(Albert): Les formes sociales de la pensée La sociologie après Wittgenstein, Armand colin, Paris, 2007.

في منهج دراسة المعتقدات السحرية من منظور إيميل دوركايم

يونس الوكيلي

عرفت الأنثربولوجيا، منذ نشأتها، جدلاً حول طبيعة المجتمعات التي تدرسها. سُميّت تلك المجتمعات بأسماء مختلفة؛ ما قبل الصناعية، أو البدائية، أو الشفوية، أو مجتمعات ما قبل الدولة، وكلّها تسميات لا تخلو من أغراض إيديولوجية، لاسيما أن الأنثربولوجيا حقل دراسي من صناعة الغرب، ومؤسساته العلمية، ما يعني أنّ هذه المجتمعات كانت موضوعاً بحثياً خارجياً. على هذا الأساس، يُعدّ النقاش حول طبيعة عقلية تلك المجتمعات (البعيدة) عن الغرب جوهرياً وتأسيسياً، والرحم الذي وُلِدت منه قضايا الأنثربولوجيا، وتنبّى عليه كلّ المواضيع التي اتخذتها مجالاً للبحث، ومنها المعتقدات السحرية.

سنقف، في هذا المقال، عند مثال إيميل دوركايم (1858-1917م)، فنبرز، من ناحية أولى، سياق النقاش الذي دار مطلع القرن العشرين حول طبيعة العقل البدائي. ثمّ ننتقل، من ناحية ثانية، إلى قراءة منهجه في دراسة المعتقدات السحرية كأحد الموضوعات.

- جدل حول طبيعة العقلية البدائية:

كتب ليفي بروهل سنة (1910م) كتابه الشهير (**الوظائف الذهنية في مجتمعات بدائية**)[1]، سعى فيه إلى دراسة تحوّلات الوظائف الذهنية حسب أشكال الحياة الاجتماعية، يحرّكه هاجس اكتشاف التطوّر، الذي حصل من العقلية البدائيّة إلى الحالة العقلانية الوضعيّة، متأثراً بقانون المراحل الثلاث لأوجست كومت[2]، كما يعلن ذلك، منذ الصفحات الأولى للكتاب.

لا يغيب عنّا، في هذا السياق، أنّ ليفي بروهل أنجز رسالة حول فلسفة أوجست كومت سنة (1900م). حاول ليفي بروهل البرهنة على أنّ العقل الغربي ليس كونياً، كما ادعى ذلك ديكارت؛ لأنّ شعوب المجتمعات الدنيا (sociétés inférieures) تفكّر حسب تصنيفات أخرى مقارنة بالشعوب المتحضّرة، ويخضع تفكيرهم لمبادئ مختلفة ترتكز على الاعتقاد في القوى الـ فوق - طبيعية، وهو ما سمّاه (العقلية قبل - المنطقية)، ووصفُها هكذا لا يعني أنّها خلف، أو عكس المنطق؛ بل إنّها لا تخضع

1- Lévy - Bruhl Lucien, **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** (1910). Paris: Les Presses universitaires de France. 1re édition: 1910. 9e édition, 1951, 474 pages. [Les classiques des sciences sociales].

2- Auguste Comte, **Cours de philosophie positive**, 6 vol, Paris, Rowen frères (Bachelier), 1830-1842, vol 1, Préliminaires généraux et philosophie mathématique.

للمبادئ نفسها؛ التي يخضع لها التفكير الغربي المؤسّس على مبدأ الهوية الأرسطي. إنّ التفكير البدائي المشَكّل من التمثّلات الجماعية يتّسع ليستوعب التناقضات[3]، ويخضع لمبادئ ليست جزءاً من المنطق والعلم الغربيين.

نحتَ ليفي بروهل مفهوم (قانون المشاركة) للتعبير عن هذا النوع من التفكير. يقتنع ليفي بروهل أنّ هذا التفكير (قبل - المنطقي) يعبّر عن انشغالات أخرى تجاوزها التفكير التجريبي في الغرب، وهو استنتاج طبيعي إذا استحضرنا التأثّر البالغ بأطروحة أوجست كومت حول المراحل الثلاث لتطوّر الفكر البشري[4]. وهذا ما يدعونا إلى تأكيد أنّ الاختلاف بين العقلية البدائية والغربية، حسب ليفي بروهل، اختلاف في الطبيعة والجوهر[5]، وليس في الدرجة فحسب.

- العقل البدائي من وجهة نظر إيميل دوركهايم:

كان لا بدّ من الإشارة، باقتضاب شديد، إلى ليفي بروهل قبل التطرّق إلى إيميل دوركايم، الذي انخرط في هذا النقاش إثر كتاب ليفي بروهل المشار إليها آنفاً، وذلك سنة (1913م) في مجلة (السنة السوسيولوجية). لقد وقف على الضد من ليفي بروهل، وأكّد أنّ استمرارية التطوّر المنطقي ابتداءً من الأسطورة، والتفكير الديني، فالتفكير الغربي. يقول دوركايم إنّ «المنطق الغربي وُلِد من المنطق البدائي»[6]. كما أنّ تفسيرات العلم الحديث أكثر موضوعية؛ لأنّها أكثر منهجية فحسب، وناتجة من ملاحظات مراقبة بدقّة، ولكنّها لا تختلف، في الطبيعة، عن ما تتشبع به العقلية البدائية[7].

لا توجد هوّة بين منطق الفكر الديني، ومنطق الفكر العلمي، يتكوّنان معاً من العناصر الأساسية نفسها، لكنّهما تطوّرا تاريخياً بشكل مختلف، وغير متساوٍ. ففي كليهما، عندما نقرّب نُدمج، وعندما نُميز نعارض، وهكذا من العمليات الذهنية[8]. على الضد من ليفي بروهل، دائماً، أكّد دوركايم شمولية الفكر الإنساني، «فالروح العقلانية، تتمظهر في شكل بسيط؛ لأنّ الحاجة إلى الفهم كونية، وبوجه عام إنسانية»[9].

3- Ibid, p. 82.

4- كان من الطبيعي أن ينتقل ليفي بروهل من الطور الأوّل في تفكيره حول العقل البشري، إلى الطور الثاني؛ لأنّ أوجست كومت نفسه يقرّ بهذا الأمر، فليست هناك قطيعة بين العقل اللاهوتي، والميتافيزيقي، والعلمي، يقول كومت: «ليس هناك علم من العلوم بلغ المرحلة الوضعية إلا بإمكان كلّ منّا أن يتمثّله مكوّناً، في ماضيه، من تجريدات ميتافيزيقية، وإذا ما نحن تغلغلنا في ذلك الماضي أبعد من ذلك وجدناه تحت رحمة المفاهيم اللاهوتية (...)، نعترف بأنّ أكثر العلوم تقدّما لا يزال، بكلّ أسف، محتفظاً، حتى اليوم، ببعض الآثار الجلية للمرحلتين الأوليين». انظر:

Auguste Comte, **Cours de philosophie positive**, 6 vol, Paris, Rowen frères (Bachelier), 1830-1842, vol 1, Préliminaires généraux et philosophie mathématique.

5- نميّز في أعمال ليفي بروهل بين طورين؛ الطوّر الأوّل، الذي عرضنا أبرز أفكاره، وهناك الطور الثاني، حيث طوّر تصوّره عن العقل البدائي على أساس مفهوم (الانفعال)، وهو ما نجده في كتابه الذي صدر سنة (1938م) بعنوان: (التجربة الصوفية والرموز عند البدائيين) (1938م)، ثمّ في سيرته الذاتية التي نُشرَت بعد وفاته (الدفاتر) (1949م).

6- Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuses**. Le systéme totémique en Australie. Livre II, les croyances élémentaires, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition. 1re édition. Une édition numérique [Les classiques des sciences sociales. p. 229]

7- Ibidem.

8- Ibid, p. 230.

9- Emile Durkheim, **Pragmatisme et sociologie. Cours dispensé à La Sorbonne en 1913-1914**. Paris: Librairie

يستجمع بودون الرؤية نفسها عن دوركهايم من خلال كتابه (**الأشكال**)، في تفسير المعتقدات الجماعية، التي يلحُّ فيها على مبدأين؛ **الأوّل**: أنّ معارف المُلاحِظ ليست هي نفسها معارف المُلاحَظ، ولا هما يستعملان المفاهيم نفسها؛ إذ لكلِّ حضارة نظامها المفهومي المنظّم الذي يميّزها[10]. يؤكّد دوركايم مبدأ آخر، فعلى المُلاحِظ أن يحترس من إسقاط معارفه ومفاهيمه الخاصّة على المُلاحَظ، وأن ينطلق من افتراض أن (البدائي) مثله لا يقتنع إلا بما يرى له معنى بالنسبة إليه، فهو يعتقد في فائدة وصفة علاجية؛ لأنّه مؤمن بالطب الذي وصفها[11]. من هنا، يعلّق بودون مقارناً: «تبدو منهجية دوركايم، هنا، غير متمايزة عن منهجية فيبر، حيث المقصود بتفسير أحد المعتقدات هو الاهتداء إلى معناه، بالنسبة إلى من يعتقد به؛ أي افتراض هذا المعتقد (عقلانياً)، وبعبارة أخرى، يعني الاهتداء إلى (الأسباب) الكامنة وراء الاعتقاد بها.

إنّ الفرضية الأشمل، التي ينطلق منها دوركهايم هي كونية التفكير البشري[12]، وأنّ الزعم بتعارض الفكر الحديث، والفكر التقليدي من أوهام المركزية الاجتماعية (sociocentrisme)، فبدل أن ننسب إلى البدائيّ (عقلية بدائية)، أو (فكراً متوحِّشاً)، يجب أن نسند إليه القواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، ونعترف، ببساطة، بأنّه لم يكن في إمكانه بلوغ معرفة تطلّبت من المجتمعات الغربية قروناً طويلة في تكوينها، فإذا تجرّدنا من (التمركز الاجتماعي) أصبحت معتقداته مفهومة من قبلنا[13]؛ لذلك يقول دوركايم، معلقاً على مفهوم الذهنية البدائية: «من المستبعَد (...) ألا يكون لهذه الذهنية أيّة علاقة بذهنيتنا. لقد نشأ منطقنا من هذا المنطق بالذات».

- المعتقدات السحرية من وجهة نظر إيميل دوركايم:

يعالج دوركايم المعتقدات السحرية، كمعتقدات جماعية، معتمداً على مبدأ ألمحنا إليه سابقاً، وهو أنّ علم (البدائي) ليس هو علم الإنسان الحديث، ولاسيّما منهجيّة الاستدلال السببي، التي يتقنها الرجل الغربي[14]. إنّ السببية طريقة في النظر إلى الطبيعة والواقع من نتاج العقل الحديث في ربطه بين معطيات التجربة المحسوسة، والبدائي لم يكن في حاجة إليها، فكانت التعاليم الدينية، ومخزون المعارف المتاح، هما الكفيلين بالتنسيق بين تلك المعطيات. «إنّ الشرط الأساسي ألّا يُترك الفكر أسير المظاهر الحسيّة، وإنّما صقل قدرته على إحكام السيطرة والتقريب بين ما تباعد من معانٍ» بتعبير دوركايم[15]. يقول دوركايم: «إنّ الخدمة العظيمة، التي قدّمتها الديانات إلى التفكير، تتجسّد في إنشائها تمثُّلاً أولياً لما يمكن أن تكون عليه علاقات الصلة

philosophique, J. Vrin, 1955, 212 pages. 1re édition. Une édition numérique [Les classiques des sciences sociales. p. 104].

10- raymond Boudon ,**Essais sur la théorie générale de la rationalité: Action sociale et sens commun**, PUF, Paris, 2007, p. 214.

11- Ibid ,p.215 .

12- Ibid ,p.242 .

13- Ibid ,p.151 .

14- Ibid, p. 236.

15- Ibid, p. 237.

بين الأشياء»[16]. وهكذا فإنّ المعتقدات السحريّة للبدائي عبارة عن وصفات مستمدّة من (البيولوجيا) المبنيّة على أساس المعارف السائدة في مجتمعه[17].

يدافع دوركايم عن وجهة نظره، ويفترض اعتراضاً وجيهاً؛ إذ كيف يمكن أن نفسِّر افتقار الوصفات السحرية إلى الفاعلية حيناً، وتناقضها مع الواقع أحياناً أخرى؟ لقد كان دوركايم واعياً بهذا الاعتراض، الذي فعلاً يواجه به كلّ ملاحظ للوصفات السحرية؛ لذلك انطلق دوركايم من مبدأ السببيّة نفسه، وعلاقته بمبدأ اختلاف معارف الإنسان البدائي عن معارف الإنسان الحديث، واعتمد على حجج من العلم المعاصر. فحسب دوركايم، ليس من السهل تعريض أيّة علاقة سببيّة إلى النقد، وما يقوم عليها من نظريات؛ لأنّ ذلك يقتضي استعمال أدوات إحصائيّة لا يتوافر عليها البدائي[18]. حتى في العلم الحديث لا يُسارع العلماء إلى فقدان الثقة في النظرية عندما يتنافى أحد المعتقدات السببية مع أحكام التجربة والملاحظة[19]، وهذا ما يفسّر استمرار نظريات قروناً، على الرغم من وجود وقائع تدحضها؛ لأنّ (تكلفة الخروج/ التخلّي) عن إحدى النظريات قد يكون باهظاً جداً[20]، بدل ذلك يمكن أن يكون العنصر المسؤول عن تناقض النظرية عبارة عن عنصر عارض (artefact)، ومن ثمّ يكفي إجراء تعديل طفيف ليتبدّد التناقض[21]. وإجمالاً، فإنّه من العقلاني الاحتفاظ بنظرية تناقضها الوقائع، والسعي إلى تعديلها خير من استبعادها. يقول دوركهايم: «عندما يؤيّد قانون علميّ بتجارب عديدة ومتنوعة، فإنّ التخلّي عنه بسهولة، فور اكتشاف واقعة تظهر مناقضة له، يخالف كلّ منهجية»[22]. والسحرة، حسب دوركايم، يشتغلون مثل العلماء المعاصرين، ولا يجدون صعوبة في وضع (فرضيات مساعدة) (auxiliaires hypothèses)، لتبرير فشل نظرياتهم، فيبرّرون الأمر، مثلاً، بأنّ الآلهة في مزاج سيّئ هذا اليوم، أو بعدم إتمام الطقوس، أو أيّة عوامل غير محدّدة شوّشت على التجربة[23].

من جانب آخر، فالطقوس التي يقوم بها البدائي لهطول المطر، أو تسهيل توالد القطعان، أو العلاج، تُقام في الفترة المواتية لحصول النتيجة المرجوّة، في وقت هطول المطر، أو في فترة توالد القطعان[24]. يقول دوركايم: «إنّ المطر أكثر ما يهطل، في الواقع، خلال الفترات التي تمارس فيها هذه الطقوس، فتتعزّز الثقة عند البدائي بما يفعل؛ ولذلك يحصل الاعتقاد بوجود تلازم سببي زائف قطعاً، لكنّه واقعي[25]. وعلى أساس ذلك، يتمّ اعتبار حالات الإخفاق استثنائية»[26]. يلخّص دوركايم سرّ فعالية الطقوس

16- Ibid, p. 237.
17- Ibid, p. 237.
18- Ibid, p. 238.
19- Ibid, p. 238.
20- Ibid, p. 239.
21- Ibid, p. 238.
22- Ibid, p. 239.
23- Ibid, p. 239.
24- Ibid, p. 240.
25- Ibid, p. 240.
26- Ibid, p. 240.

البدائية، بالقول: «ولما لم تكن الطقوس[27]، لاسـيّما الدورية منها، تنتظر من الطبيعة إلا أن تجري في مسـارها المعتاد، فلا عجب إن بـدت الطبيعة وكأنّها تخضع لتلك الطقوس»[28]. يؤكّد هذا التفسّـير أنّ البـدائي -بشيء لا يخلو من دهاء- يقوم بطقوسٍ في ظروف مواتية لنجاحها، حسبما تعلم من خبرته المتاحة.

على سبيل الختام:

يعـدّ النقـاش، الذي عرضناه أعلاه، حول العقل البدائي، أساسـياً لنظـرة الأنثربولوجيا لكلّ موضوعاتهـا، ويؤكّد حيوية الجدل، الذي لم يخضع لتصوّر وحيد، ينظر بشـكل سـلبي إلى تلك المجتمعات، كما يروّج عن الأنثربولوجيا. ففي الوقت الذي كان ليفي بروهل يصف البدائي بالعقل قبل - المنطقي، وارثاً إرث أوجست كومت، وممارساً له في الأنثربولوجيا، كان دوركايم، وأيضاً، فيبر وبواس الذين عاصروه، يحاججونه في قصور تصوّره ولا نسـقية معطياته، وعوض ذلك، انطلق دوركايم من فكرة كونية التفكير البشري، وترابط حلقاته. وهكذا تبدو نظرية دوركايم حول المعتقدات السـحرية مقنعة، من حيث الحجج التي قدّمها؛ لأنّها، من جهة أولى، اسـتطاعت أن تبيّن أنّ مصدر معتقدات الإنسـان الحديث هي نفسـها مصدر معتقدات الإنسان البدائي، واستطاعت أن تصوغ ما يدور في ذهن الساحر وجعلها معتقدات (مفهومة) لدينا. ومن جهة أخرى، مكّنت من تفسير الصعوبة، التي نجدها في فهم معتقدات البدائي؛ ذلك أنّه يشقّ على الإنسان الحديث التجرّد من معرفته الخاصّة[29]. وبناءً على هذه الخصائص، يمكن اعتبار المنهج الدوركايمي ممثلاً للوجه الإنساني التواصلي للأنثربولوجيا، الذي سيتكرّس لاحقاً في مدارس أنثربولوجية ظهرت في منتصف القرن العشرين.

27- وتذكّرنا هذه الفكرة بقول جيمس فريزر: «فلا غرابةَ، إذاً، إذا كان الرجل الهمجي ذو النزعة العملية المحافظة يسدُّ أذنيه عن آراء المتشكّكين، والنظريين، والراديكاليين المتفلسفين، الذين يلمحون أنّ الشمس والربيع قد لا يكونان، بعد كلّ شيء، نتائج مباشرة لممارسة بعض الطقوس اليومية، أو السنوية بدقّة وانتظام، وأنّ الشمس قد تستمرّ في الشروق، كما قد تستمر الأشجار في الإثمار، إذا أهمل الناس أداءها من حين لآخر، أو حتى أغفلوها تماماً، وليس من شكّ في أن هذه الشكوك، والريب، كانت تقابل بالرفض والاحتقار والسخط».

جيمس فريزر، **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م، الجزء الأول، ص 240

28- Ibid, p 240.

29- Ibid, p. 246.

لائحة المراجع

- Lévy-Bruhl Lucien, **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** (1910). Paris: Les Presses universitaires de France. 1re édition: 1910. 9e édition, 1951, 474 pages. [Les classiques des sciences sociales].
- Auguste Comte, **Cours de philosophie positive**, 6 vol, Paris, Rowen frères (Bachelier), 1830 - 1842, vol 1, Préliminaires généraux et philosophie mathématique.
- Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuses**. Le systéme totémique en Australie. Livre II, les croyances élémentaires, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition. 1re édition. Une édition numérique [Les classiques des sciences sociales].
- Emile Durkheim, **Pragmatisme et sociologie. Cours dispensé à La Sorbonne en 19131914-**. Paris: Librairie philosophique, J. Vrin, 1955, 212 pages. 1re édition. Une édition numérique [Les classiques des sciences sociales].
- raymond Boudon ,**Essais sur la théorie générale de la rationalité: Action sociale et sens commun**, PUF, Paris, 2007.
- جيمس فريزر، **الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين**، الترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م، الجزء الأوّل.

قراءة نقدية في كتاب الأشكال الأوليّة للحياة الدينية لإميل دوركايم

حسن احجيج

تقديم:

لمــاذا الاهتمام بكتاب (**الأشــكال الأولية للحياة الدينية**)[1] لعالم الاجتماع الفرنسي إميــل دوركايم، بعد أكثر من قرنٍ على صدور أوّل طبعة له[2]؟ دعنا نبدأ بالمزحة، التي كان يتداولها علماء الاجتماع والإناسة بُعيد صدور الكتاب، والتي تقول:

سؤال: كيف يمكن التمييز بين عالم اجتماع وعالم إناسة؟

جــواب: يعتقد عالم الاجتماع أن كتاب (**الانتحار**) أهمّ كتب دوركايم، بينما يفضل عالم الإناســة كتاب (**الأشــكال الأولية للحياة الدينية**)[3].

إنّ تأثــير كتاب (**الأشــكال**) في حقل الأنثربولوجيا واضــحٌ جداً، بالنظر إلى غزارة الإحالات عليه. لكنّنا ســنلاحظ أنّ علماء الاجتماع رجعوا إلى كتابَيْ (**الانتحار**)، و(**تقسيم العمل الاجتماعي**)، أكثر بكثير ممّا أحالوا على كتاب (**الأشكال**)، الذي استخدمه، بوفرة، علماء الإناسة والفلاسفة. ومن ثمّ، فإنّ تلك المزحة كان لها معنى في وقتها؛ لأنّ اهتماماً جديداً حظي به كتاب (**الأشكال**) في أعمال علماء الاجتماع منذ ستينيات القرن الماضي.

ويعود تجدّد اهتمام علماء الاجتماع بكتاب (**الأشكال**) - حسب سميث وجيفري[4] - إلى ثلاثة عوامل؛ أوّلاً: الانتقال الواضح في علــم الاجتــماع إلى التحليل الثقافي، الذي تميّز بانبثاق الهرمينوطيقا، وعلم الدلالــة، والبنيوية، وما بعد الحداثة، في النظرية السوســيولوجية المعاصرة، والذي أســهم في عودة دوركايم (المتأخّر)، الذي ألّف (**الأشــكال**)، إلى حقل هذه النظريّة. ويتعلّق العامــل الثــاني بالطريقة، التي كيَّف فيها الباحثون أطروحات كتاب (**الأشــكال**) مع الأجواء الفكريــة المتغيّرة. فمن جهة، تمّ اســتبعاد الأفكار المتعلّقة بالمجتمعات المتجانســة والحتميّة الثقافية المثالية، ومن جهة أخرى، تمّ الاهتمام بالتطوّرات النظرية في مجــالاتٍ مجاورة كالنقد الأدبي، والتاريخ، والفلســفة السرديــة، وما بعد الحداثة، وعلم الدلالة، وتــمّ تكييفها مع المشروع

1- سنشير إلى الكتاب فيما يأتي باسم الأشكال.

2- Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

3- Smith, P. and Alexander, J.C., «Durkheim's Religious Revival», The American Journal of Sociology, Vol. 102, n° 2 september 1996, pp. 585-592, p. 585.

4- Ibid, pp.587-588.

الدوركايمي. والعامل الثالث، يرتبط بالقراءة المعاصرة لكتاب (**الأشكال**)، حيث استخلصت هذه القراءات، لاسيما الدراسات الثقافية، من هذا الأخير، ما أصبح يُطلق عليه (استقلالية الثقافة)، وأضحى دوركايم السلف الطوطمي، الذي يستمدُّ منه المشروع الثقافوي مشروعيته.

وعلاوة على ذلك، إنّ راهنية كتاب (**الأشكال**) يبرّرها موقف دوركايم من مستقبل الدين. فقد دافع على فكرة الاستمرارية بين المجتمعات القديمة المسّماة دينية، والمجتمعات الحديثة المسّماة علمانية؛ أي فكرة العلاقة الماهوية المتبادلة بين الدين والمجتمع. وبالفعل، كان دوركايم منشغلاً بالكشف عن الأسباب الخفيّة للشعور الديني في العالم الحديث؛ إذ بيَّن كيف أمكن، في مجتمع الثورة الفرنسية، تحويل أشياء علمانية (كالعقل، والوطن، والحريّة) إلى أشياء (مقدّسة)، وفتح، بذلك، المجال أمام التساؤلات المعاصرة، حول مدلول (الدين العلماني). كما وضّح أولوية الدين في تطوّر المقولات، التي تشكّل أساس الفكر في كلّ الحقول، من المجتمع إلى السياسة والعلم، مستخلصاً أنّه «يوجد في الدين شيء خالد مقدّر له أن يبقى بعد زوال كلّ الرموز الخاصّة، التي حملها الفكر الديني عبر الزمن؛ إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يستشعر الحاجة إلى أن يصون ويرسخ، تبعاً لفترات فاصلة منتظمة، المشاعرَ الجماعية، والأفكارَ الجماعية، التي تؤسّس وحدته وشخصيته»(ص 609-610).

إنّ المجتمع يحتاج إلى ما يعادل وظيفياً الجانب التعبدي للدين، وإن كانت الحفلات والطقوس ذات بعدٍ سياسي وليس دينياً. كما يحتاج إلى معادل وظيفي للدين، بهدف إنتاج المثل العليا، التي توحِّد الجماعات الاجتماعية حول قاعدة أخلاقية واحدة. يمكن للعلم أن يقوم بالوظيفة المعرفية، التي كان يقوم بها الدين، وذلك حتى إن استعمل المناهج التجريبية والنقدية التي لم يكن يستعملها الدين[5].

الاهتمامات الأولى والسياق الفكري:

في رسالة بعث بها إلى **المجلة السوسيولوجية الجديدة**، يعترف دوركايم بأنّه لم يستشعر الدور الكبير، الذي يؤديه الدين في الحياة الاجتماعية، ولم يعثر على وسيلة لمعالجة الظاهرة معالجة سوسيولوجية إلا سنة (1895)[6]. وقد عرف تصورُه للدين تطوّراً يتّضح، بجلاءٍ، في أعماله الأربعة الأساسية؛ إذ يصرح، في لقاء نظّمته الجمعية الفرنسية للفلسفة يوم (4/ شباط/ فبراير 1913م)، بأنّ الأطروحتين اللتين دافع عنهما كتاب (**الأشكال**) هما: (خاصية القدرة التوليدية للدين)، و(ثنائية الطبيعة البشرية). لكن هذه المقاربة الجديدة للحياة الدينية تختلف عن تصوّراته لها، كما تضمنتها كتبه الرئيسة الأخرى (**تقسيم العمل الاجتماعي**) (1893م)، و(**قواعد المنهج السوسيولوجي**) (1895م)، و(**الانتحار**) (1897م). ذلك أنّ دوركايم كان يُلحق الدين بالقانون والأخلاق، ويجعله واحداً من المؤسّسات الثلاث الكبرى، التي تضبط السلوكات الاجتماعية. ولم تكن (الخاصية التوليدية للدين) قد ظهرت بوضوح بعد.

5- Thompson, K., Emile Durkheim, London & New York: Routledge, 1982, p. 110.

6- نقلاً عن:

Sumpf, J., «Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion», Archives de sociologie de religions, n° 20, 1965, pp. 63-73, p. 63.

في كتابه (**تقسيم العمل الاجتماعي**)، كان دوركايم، ولا يزال، يستخدم مصطلحات الواجب، والإلزام، والإكراه، كما كان، ولا يزال، يَعدّ المعتقدات والمشاعر الدينية ظواهرَ فرعيةً تفتقد أيّ قوّة تفسيريّة مستقلّة. وفي (**قواعد المنهج السوسيولوجي**)، يبقى الإكراه إحدى الخصائص التي تُميّز أيّ حدث اجتماعي؛ إذ يجد الفرد نفسه «أمام قوى تهيمن عليه ويذعن لها»، والدين واحد من هذه القوى الاجتماعية. وفي كتاب (**الانتحار**)، اعتمد دوركايم، في تحديده للظاهرة الدينية الطوطمية، على كتاب فريزر (**الغصن الذهبي**) (1890م)، وظلّت تصوّراته للدين تقوم على مفاهيم الواجب، والإلزام، والإكراه، والعقاب، والتحريم، والقواعد، ولم يظهر أيّ أثر للخاصية (التوليدية) للدين، حيث يمكن أن نتّفق مع ستيفن لوكس في اعتقاده أنّ كتابات دوركايم المبكّرة حول الدين كانت «صورية جداً؛ بل تبسيطية»[7]. ولم تظهر (خاصية القوّة التوليدية) للدين، و(ثنائية الطبيعة البشرية)، إلا في مراحل متأخّرة من تفكيره، لاسيما في النصوص، التي نشرها قبل صدور كتاب (**الأشكال**)، والتي شكّلت بعض فصوله.

شرع دوركايم في تحرير كتابه (**الأشكال الأوّلية للحياة الدينية**) في ربيع (1908م)، وذلك حسب ما جاء في الرسالة، التي بعثها إلى صديقه ليون (Xavier Léon)، في (24 تموز/ يوليو- 1908م). وقد نشر الفصلين الثاني والثالث من الكتاب الأوّل المتعلقين بالمذهب الحيوي، والمذهب الطبيعي، في (فاتح كانون الثاني/ يناير 1909م) على صفحات (**المجلة الفرنسية**). ونشر مقدّمة الكتاب، التي تحمل عنوان (**علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفة**) في (تشرين الثاني/ نوفمبر 1909م) في مجلة (**الميتافيزيقا والأخلاق**).

عنوان الكتاب (**الأشكال الأولية للحياة الدينية**) لم يظهر لأوّل مرّة سنة (1912م)، تاريخ صدور الكتاب. فقد كان قد ظهر في العددين (5-6) من مجلة (**الحولية السوسيولوجية**) (1902-1903م)؛ بل إنّه يتقاطع مع عنوان (**الأشكال الأوّلية للدين**)، الذي وسم به الدرس الثاني، الذي قدّمه في جامعة بوردو برسم الموسم الجامعي (1900-1901م)[8].

صدرت للكتاب طبعات عديدة، وذلك سنوات (1912م، و1925م، و1937م، و1960م، و1985م، و1991م، و2008م، و2012م، و2014م). وصدرت له ترجمات عديدة إلى معظم لغات العالم؛ بل أعيد طبع هذه الترجمات عدّة مرات، كما هو الشأن بالنسبة إلى النصّين الإنجليزيين لسنتي (1915م و1995م)، اللذين ترجمهما شخصان مختلفان، وإلى الترجمة الإسبانية، التي صدرت سنة (1968م)، وأعيد طبعها سنتي (1982م و1993م)، وإلى الترجمة الإيطالية، التي صدرت طبعتها الأولى عام (1963م)، وأعيد طبعها سنتي (1973م و2005م).

يتكوّن مؤلَّف (**الأشكال الأولية للحياة الدينية**)[9] من مقدّمة، وثلاثة كتب، وخاتمة موزّعة على (647) صفحة:

7- Lukes, S., Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study, London: Penguin Books, 1972; p. 240.

8- Borlandi, M., «Présentation» du dossier «Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, un siècle après», l'Année sociologique, 2012, 62, n° 2, pp. 283-288, p. 283.

9- اعتمدنا، في قراءتنا لهذا الكتاب، على الطبعة الرابعة الصادرة سنة 1960م:

Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, coll. «Quadrige», Presses Universitaires de France,]1912[4e édition 1960, 647 pages.

المقدّمة: موضوع البحث (علم الاجتماع الديني وموضوع المعرفة).

الكتاب الأوّل: أسئلة أولية. ويتكوّن من خمسة فصول خصّصها لتعريف خصائص الشعور الديني، وتحديد الطوطمية كدين أولي.

الكتاب الثاني: المعتقدات الأولية. ويتكوّن من تسعة فصول درس فيها مفهوم التمثّلات الجماعية الأولية، والمعتقدات الطوطمية وأصولها.

الكتاب الثالث: المواقف الطقوسية الأساسية. ويتكوّن من خمسة فصول خصّصها لدراسة الطقوس والممارسات الدينية.

تربط العادةُ الفكرية السائدة مسألةَ عمليتيْ العقلنة ونزع الطابع السحري عن العالم الحديث بعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر. بيدَ أنّ إميل دوركايم كانت له مطارحات ذات أهمية بالغة بخصوص تلك المسألة، لكنّها مطارحات مختلفة عن تلك الخاصّة بفيبر وأتباعه. ذلك أنّ تصوّر دوركايم لمشكلة العقلنة، ونزع الطابع السحري، يتضمّن فكرته عن التحوّلات البنيوية للمقدّس، وتعريف الدين، ودور الطقوسي في الحياة الاجتماعية، والمكانة التي يشغلها الفرد في الدين والمجتمع. كما أنّ تصوّره ذاك أثّر تأثيراً كبيراً في نظريته الاجتماعية، بدءاً باشتغاله المبكّر حول تقسيم العمل، والانتحار، والجمعيات المهنية، وانتهاءً بنظريته المتأخّرة في الدين[10].

وتجدر الإشارة إلى أنّ كتاب (**الأشكال**) يختلف، من حيث منهجه، عن كتاب (**الانتحار**). فبينما اعتمد هذا الأخير على الإحصاء لإجراء مقارنات كمية، اختار الأوّل دراسة حالة واحدة دراسة عميقة، من أجل بناء أطروحة. والحالة التي اختارها هي الديانة الطوطمية الخاصّة بقبائل الأبوريجين في أستراليا، التي يعدّها دوركايم الشكل الديني، والتنظيم الاجتماعي، الأكثر أوّلية وبساطة.

أهداف الكتاب:

إنّ أهداف دوركايم من وصف وتفسير أبسط ديانة عرفها الإنسان (الطوطمية) تختلف اختلافاً جذرياً عن أهداف الإثنوغرافي أو المؤرّخ، حيث إنّ غايته النهائية تذهب أبعد من مجرّد إعادة تركيب ثقافة (بدائية)؛ بل على العكس، «إذا اخترنا الديانة البدائية موضوعاً لبحثنا، فذلك لأنّه بدا لنا أكثر قدرة من غيره على مساعدتنا في فهم الطبيعة الدينية للإنسان؛ أي في توضيح بعدٍ أساسي ودائم من أبعاد البشرية»(ص 2)[11].

إذا كان هدف دوركايم فهمَ الإنسان المعاصر، فلماذا عاد إلى بداية التاريخ؟ يعتقد دوركايم بأنّ الباحثين كانوا يركّزون على الديانات البدائية بهدف تجريد الديانات المعاصرة من صدقيتها، رافضاً هذا العداء (الفولتيري) ضد الدين، وذلك لسببين:

10- Nielson, D., «Transformations of Society and the Sacred in Durkheim's Religious Sociology», in R.K. Fenn (ed.), TheBlackwell Companion to Sociology of Religion, Oxford: Blackwell Publications, 2001, p. 120.

11- سنكتفي، في ما تبقى من المقال، بالإشارة إلى الصفحة التي نقتطف منها الاستشهاد، بوضعها بين قوسين بعد الاستشهاد مباشرة.

أوّلاً، يحيل دوركايم على الفصل الثاني من كتابه (**قواعد المنهج السوسيولوجي**)، الذي يَعدّ هذا العداء موقفاً غيرَ علميٍّ يحكم مسبقاً على نتائج البحث، ويجعل صدقيتها محطّ شكوك. ثانياً، وهذا هو الأهمّ، يَعدّ دوركايم ذلك عملاً لا علاقة له بعلم الاجتماع، بما أنّ هذا الأخير يصادر على نقطة أساسية: «في الواقع، تتمثّل إحدى المسلّمات الأساسية في علم الاجتماع في كون المؤسّسة الاجتماعية لا يمكن أن تقوم على الخطأ أو الكذب، وإلا فإنّه لا يمكنها أن تستمر... إنّ الطقوس الأكثر همجية، والأساطير الأكثر إثارة للغرابة، تترجم حاجة بشرية معينة، أو بُعداً معيناً من أبعاد الحياة، فردياً كان أو جماعياً. يمكن للأسباب التي يعتمدها المؤمنون لتبرير تلك الأساطير والطقوس أن تكون خاطئة، وغالباً تكون كذلك؛ لكن الأسباب الحقيقية لا تتوقّف عن الوجود، وترجع إلى العلم مهمّة اكتشافها. في الواقع، ليست هناك ديانة خاطئة. إنّها كلّها صحيحة، بطريقتها الخاصّة: فهي تستجيب، ولو بأساليب مختلفة، لشروط معطاة للوجود البشري»(ص 3).

وفضلاً عن ذلك، يشدّد دوركايم على ضرورة إعادة رسم التطوّر التاريخي لأيّ مؤسّسة اجتماعية؛ لأنّها منتوج تاريخي بامتياز: «لا يمكن التوصُّل إلى فهم معظم الديانات المتأخّرة إلا بوساطة تتبّع الطريقة، التي تشكّلت فيها تدريجياً عبر التاريخ...، عندما نريد أن نفسّر شيئاً بشرياً ظهر في لحظة محدّدة من التاريخ، سواء كان معتقداً دينياً، أم قاعدة أخلاقية، أم مبدأً قانونياً، أم تقنيةً جماليةً، أم نظاماً اقتصادياً، فمن الضروري البدء بالعودة إلى أشكاله الأكثر بدائية وبساطة، ومحاولة معالجة الخصائص، التي كانت تميّزه، في ذلك الوقت من وجوده، ثمّ توضيح كيف تطوّر، وأصبح أكثر فأكثر تعقيداً، وكيف أصبح ما هو عليه في الوقت الراهن»(ص 4-5).

إنّ للدين خصائص أساسية، على الرغم من تنوّع الأشكال الدينية؛ ذلك أنّ «جميع أنساق المعتقدات، وكلّ الديانات، تقوم على عدد من التمثّلات أو التصوّرات الأساسية، وبعض المواقف الطقوسية، التي تحمل الدلالة الموضوعية نفسها، وتقوم بالوظائف نفسها في كلّ مكان»(ص 6). فالمنهج الملائم لدراسة الدين، حسب دوركايم، يتجسّد في حصر كلّ تلك العناصر والخصائص في أبسط الأشكال الدينية المعروفة، أوّلاً، لأنّه سيكون من الصعب تمييز العناصر الأولية من العناصر الثانوية في الديانات المعقّدة، وثانياً، لأنّ العناصر والعلاقات الأساسية كانت في المجتمعات البسيطة أقرب إلى شكلها الأصلي.

إنّ كتاب (**الأشكال**) مساهمة في الإجابة عن سؤال (أصل الدين)، و(طبيعته الأساسية)، التي شغلت الفلاسفة وعلماء اللاهوت منذ قرون، لكنّها مساهمة مختلفة من حيث زاوية المعالجة، والوسائل الفكرية المستخدمة؛ حيث إنّه «إذا كان المقصود بالأصل البدايةَ الأولى المطلقة، فإنّ المسألة تخلو من العلمية، ومن ثمّ يجب استبعادها بحزم... إنّ الدين، شأنه شأن كل المؤسّسات البشرية، لم يبدأ في أيّ مكان... إنّ المشكلة التي نطرح هنا مختلفة جداً؛ فما نريد القيام به هو العثور على وسيلة لحصر الأسباب الحاضرة دوماً، التي تتوقف عليها الأشكال الأساسية للفكر والممارسة الدينيين»(ص 10-11).

يحدّد دوركايم الخلاصة العامة لكتابه (**الأشكال**) في البرهنة، أوّلاً، على أنّ الدين «شيء اجتماعي بشكل محايث»، ما دامت التمثلات الدينية تمثلات اجتماعية تعبر عن وقائع جماعية؛ وثانياً، على أنّ الفكر المنطقي؛ أي مقولات الفهم، نتاج للحياة الدينية، حيث إنّ الطقوس «تتجه نحو تحفيز بعض الحالات العقلية للجماعات»(ص 13-14).

المعتقدات الطوطمية:

للبرهنة على هذه الأطروحة، يواجه دوركايم سؤال (ما الدين؟). لكن جوابه يتّخذ، كما العادة، المسار المعتاد، الذي يقطعه دفاع دوركايم عن أطروحاته السوسيولوجية؛ **أوّلاً**: فحص التعريفات والنظريات الرائجة، وبيان خطئها وإقصائها؛ **ثانياً**: دراسة الواقع الملموس لمختلف الأنساق الدينية المعروفة، بهدف تحديد العناصر المشتركة بينها.

أوّل الأحكام المسبقة، التي حاول دوركايم استبعادها، القول إنّ الدين اعتقاد في كائنات فوق طبيعية، وإنّ الناس يؤمنون بهذه الكائنات، بهدف تفسير الأشياء التي تتجاوز حدود معرفتهم وفهمهم. ويقدّم دوركايم استدلاله على تهافت هذا التفسير، أوّلاً بالتشديد على أنّه ليس هناك دليل على أنّ الإنسان البدائي وجد أشياء غامضة وملغزة، وحاول حلّها باللجوء إلى الكائنات فوق الطبيعية؛ وثانياً، يلحّ دوركايم، في معرض تفنيده لهذا التفسير، على أنّه لا يجب البحث عن تعريف للظاهرة الدينية في مضامينها، كالعنصر فوق الطبيعي؛ بل في الموقف النوعي للبشر من بعض الظواهر التي يميّزها عن ظواهر أخرى. ذلك أنّ محتويات المعتقدات الدينية، والأشياء المقدّسة، تتنوّع تنوّعاً شديداً. فهناك ديانات لا تتضمّن أيّ مرجعيات فوق طبيعية، ويقدّم دوركايم، مثالاً عليها، الديانة البوذية والمسيحية في بعض مراحلها. ويضيف دوركايم أنّ بعض الديانات، التي كانت تتضمّن الإيمان بإله، أو آلهة، كانت تشتمل على طقوس دينية عديدة لم يثبت أنّ لها علاقة بتلك المعتقدات الإيمانية. وثالثاً، إنّ فكرة النظام فوق الطبيعي يستلزم وجود نقيضه؛ أي (النظام الطبيعي للأشياء)، أو (القانون الطبيعي). وهذا التمييز بين القوى الدينية، والقوى المادية، تصوّرٌ متأخّر خاصّ بالعلم الحديث.

هذه الملاحظة الأخيرة تُوصلنا إلى الحكم المسبق الثاني، الذي يرفضه دوركايم في تعريف الدين، وهو فكرة (الآلهة)، أو (الكائنات الروحية). يلاحظ دوركايم أنّ العلاقات التي يمكن إقامتها مع هذه الكائنات تتحدّد بالطبيعة المسَندة إليها: إنّها كائنات **واعية**، ومن ثمّ لا يمكن التأثير فيها إلا بوساطة عمليات **واعية** (الأدعية، والصلوات، والقرابين)؛ وبما أنّ موضوع الدين يتمثّل في ضبط علاقاتنا بهذه الكائنات، فلا يمكن أن توجد ديانة إلا إذا كانت تشتغل فيها هذه العمليات الواعية.

يشير دوركايم إلى أنّ خطأ هذا التعريف يرجع إلى كونه يفشل في التعرّف إلى نوعين من الوقائع الدينية الثابتة؛ أوّلاً، توجد ديانات كبرى (البوذية، واليانية، والإبراهيمية...إلخ) تغيب فيها فكرة الآلهة والأرواح، وتؤدي فيها (العمليات الواعية) دوراً بسيطاً في أفضل الحالات. ثانياً، حتى في الديانات التي تعترف بهذه الكائنات، توجد طقوس عديدة تجري في استقلال عن هذه الفكرة، وفي بعض الحالات توجد «طقوس دون آلهة؛ بل هناك طقوس تمّ اشتقاق آلهة منها... إنّ الدين يتجاوز، إذاً، فكرة الآلهة والأرواح، ومن ثمّ لا يمكن تعريفه، حصراً، من خلال علاقته بهذه الأخيرة»(ص 49).

بعد أن يبين دوركايم أشكال القصور التي تعتري تعريف الدين، من خلال الكائنات الروحية، وفوق الطبيعية، ينتقل إلى بناء تعريفه الخاصّ للظاهرة الدينية، ويبدأ بتقسيمها إلى فئتين أساسيتين: المعتقدات والطقوس؛ «الأولى عبارة عن حالات رأي، وتتكوّن من التمثّلات، والثانية عبارة عن أنماط فعل محدّدة»(ص 50).

ويشــدّد دوركايم على ضرورة تمييز الطقوس من ممارســات أخرى، كالممارســات الأخلاقية، بالطبيعة الخاصّة لموضوعها، وبكون هذه الطبيعة تعبّر عنها هذه المعتقدات نفسها: «إنّ كلّ المعتقدات الدينية المعروفة، البسيطة والمركّبة، تحمل خاصية واحدة مشتركة؛ إنّها تقتضي تصنيف الأشياء، الواقعية والمثالية، التي يتمثّلها البشر، إلى صنفين أو مجموعتين متعارضتين، نطلق عليهما، عادةً، كلمتين مختلفتين يترجمهما جيداً مصطلحا **دنيوي** و**مقدّس**. إنّ تقسيم العالم إلى مجالين واحد يتضمّن كلّ ما هو مقدّس، والثاني كل ما هو دنيوي، هو الخاصية المميّزة للفكر الديني؛ إنّ المعتقدات، والأســاطير، والخرافات، عبارة عن تمثّلات، وأنســاق تمثّلات تعبّر عن طبيعة الأشــياء المقدّسة، والفضائل والقوى المسنَدة إليها، وعن تاريخها، وعن العلاقات القائمة بينها، أو التي تقيمها مع الأشياء الدنيوية»(ص 50-51).

يهاجم دوركايم النظرية الحيوية، التي دافع عنها سبنسر، والنظرية الطبيعانية، التي دافع عنهما تايلور وفريزر، وبعدهما سيغموند فرويد، حول الدين، اللتين كانتا تحظيان بشعبية كبيرة في أوساط علماء الاجتماع والإناسة آنذاك. ويرى أنّهما أخطأتا عندما حدّدتا أصل المشاعر الدينية في الظواهر السيكولوجية (كالأحلام)، أو في الخوارق الطبيعية (كالعواصف والزلازل). يعتقد دوركايم بأنّ النظرية الطبيعانية حول الدين نزعة سيكولوجية ساذجة تفسّر إيمان الإنسان بالروح، كما لو أنّه يعيش حلماً، أو تجربة الجذبة، التي يشعر فيها الفرد بأنّه يوجد في مكانين مختلفين في آنٍ واحد. هذا المذهب السيكولوجي يَعدّ الدين مجرّد وهم دون أيّ أســاس واقعي في الحياة الاجتماعية. والحال أنّ الاعتقاد في الروح، ككلّ المعتقدات الدينية، يطابق شــيئاً واقعياً؛ إنّه تمثيل رمزي للعلاقة بين الفرد والمجتمع. فالروح هي ذاك الجزء من المجتمع الموجود داخل الفرد، إنّها الســلطة الأخلاقية للمجتمع، التي تُعدّ المرجع الموضوعي الكامن خلف فكرة الروح.

يؤكّد دوركايم، كثيراً، الطبيعة الاجتماعية لمشاعر القداسة، حيث يَعدّ السلطة الأخلاقية، التي يمارسها المجتمع على الفرد، مصدرَ المواقف المقدّســة، التي بمقتضاها اعتُبِرَتْ بعض الأشــياء رموزاً لقوة مقدّسة ومتفوّقة أخلاقياً. تبعاً لدوركايم، يمكن لأيّ شيء أن يكون مقدّســاً؛ الأشــياء المادية، والأشــخاص، والأزمنة، والأمكنة... إلخ (ص 50-51). لكن كيف يمكن لشيء عادي أن يصبح مقدّســاً؟ يجيب دوركايم بأنّ هذا التحوّل يتمّ بوســاطة قوّة أو ســلطة معمَّمَة ومنتشرة. ومثالاً على هذه القوّة، يقدّم دوركايم ظاهرة (المانا) المالينيزية، التي استعارها من مارسيل موس[12]، والتي ترمز إلى مصدر كلّ قوّة روحية، وتؤدي دور الرابط الاجتماعي في المجتمعات، والتي تحمل تســميات مختلفة حســب الشعوب. وهي فكرة أدّت دوراً مهمّاً في تفسيرات دوركايم للظاهــرة الدينيــة. إنّ هذه القوى، بالنســبة إلى دوركايم، تنبثق من المجتمع، لكن لا يمكنها أن تحظى بتســمية ثابتة إلا إذا ارتبطت بأشياء تشتغل حاملاتٍ للمقدّس.

وبذلك يصل دوركايم إلى تعريفه الخاصّ للدين؛ إنّه «نســق موحَّد من المعتقدات والممارســات المرتبطة بأشــياء مقدّسة، ومنفصلة، ومحرّمة. إنّها عقائد وممارسات توحِّد، في جماعة أخلاقية واحدة تسمّى كنيسة، كلَّ الذين ينتمون إليها»(ص 65).

12- Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», in Sociologie et anthropologie, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige», 1968, 4eéd.

ولكي يبرهن دوركايم على أطروحته القائلة بالتطابق بين الدين والمجتمع، اختار، موضوعاً له، الديانة الطوطمية في مجتمع عشائري هو مجتمع الأبوريجين الأسترالية. وتتميّز هذه الديانة بكون أعضاء العشيرة يَعدّون أنفسهم موحَّدين برابطة القرابة، لكنّها قرابة لا تقوم على الدم، وإنّما على اسم مشترك هو اسم شيء مادي (الطوطم)، تعتقد العشيرة بأنّ لها، بفضله، علاقات قرابة تربط أعضاءها. ويمكن لهذه الأشياء أن تكون حيوانات، أو نباتات، أو أشياء جامدة. لكن الناس لا يبجلونها كآلهة؛ بل ينظرون إليها كأنّها أخ أو أخت، ويشعرون بأنهم يقتسمون القرابة مع الكنغر، أو الغراب، أو أيّ شيء يجسّد طوطمهم. إنّ الطواطم، وصورها المنقوشة في أجساد الأفراد والأشياء التي يصنعونها، والأفراد أنفسهم يشتركون في الجوهر نفسه، أو المبدأ الحيوي. إنّ الطوطم هو، في آنٍ واحد، رمزٌ للمبدأ الحيوي ((المانا) في بعض المجتمعات الأسترالية)، وللمجتمع، بما أنّ الله والمجتمع شيء واحد: «لا يمكن لإله العشيرة؛ أيّ الطوطم الرئيسي، أن يكون شيئاً آخر غير العشيرة نفسها، لكنّه يحمل صفات إنسانية، ومقدَّمٌ للخيال على شكل أنواع ملموسة من النبات والحيوان، الذي يستخدم كطوطم للعشيرة»(ص 295).

لكن كيف يكون هذا التأليه ممكناً، وما سبب حدوثه بهذه الطريقة؟ يعتقد دوركايم أنّ الجواب يكمن في مشاعر التبعية، التي يخلقها الطوطم والمجتمع. ذلك أن الطوطم (راية) تستخدم للتعبير عن إحساس أعضاء العشيرة بتبعية بعضهم لبعض، وبهويّتهم الأخلاقية، كما تستخدم وسيلة تسهِّل عليهم التفكير في واقعهم المعقَّد نظراً لأنّ العشيرة «واقع معقد جداً لا تستطيع العقول البسيطة تمثّله بوضوح كوحدة ملموسة»(ص 315).

الطقوس الطوطمية:

يشدِّد دوركايم على فكرة أنّه لا يمكن للمعتقدات الطوطمية أن توجد بمعزل عن الطقوس الطوطمية. إنّ التجمعات الطقوسية ترسّخ لدى أعضاء العشيرة الطوطمية حسَّ الانتماء إلى جماعة معيّنة، وتطوّر لديهم حسَّ التبعية لقوة أخلاقية أسمى من الأفراد. يميّز دوركايم بين نوعين من الطقوس التي تعزّز شعورهم بالانتماء إلى وحدة مقدّسة: طقوس سلبية تتمثّل في طقوس الاجتناب والتحرّيم، وطقوس إيجابية تتمثّل في طقوس الاتحاد بالجوهر المتعالي. والهدف من الطقوس السلبية منع تلامس المقدّس والدنيوي، وإعداد المبتدئ لدخول عالم المقدّس. وتتميّز عملية الانتقال من المجال الدنيوي إلى عالم القداسة بالتقشُّف، والمحن الجسدية، مع ارتداء ملابس وزينة خاصّة. أمّا الطقوس الإيجابية، فتتضمّن حفلات تهدف إلى ضمان نمو الحيوان أو النبات، الذي يُستخدم طوطماً. ويشتمل، أيضاً، على حفلة ختامية يتمّ فيها أكل الطوطم بطريقة طقوسية، وترتيل أناشيد تمجّد الإنجازات الماضية لأعضاء العشيرة السابقين، البشر منهم وغير البشر.

لم يكن تحليل دوركايم لهذه الطقوس يهدف إلى دراسة ديانة المجتمعات (البدائية) فحسب؛ وإنّما من أجل الوصول إلى جذور العمليات والمؤسسات الاجتماعية في المجتمع المعاصر. يقدّم دوركايم مثالاً على أهمية العناصر النفسية الاجتماعية في حياة الأفراد في المجتمعات الحديثة بحسّ التضامن والتبعية المتزايد، الذي خلّفه فوران التجمُّعات الجماعية الكبرى، والذي شهدته المراحل الثورية والخلاقة، كالثورة الفرنسية، مثلاً (ص 301). ويوضّح دوركايم كيف أمكن لناس عاديين أن يصبحوا قادة متميزين «تحت تأثير التمجيد الجماعي»(ص 301).

في الإطار نفسه المتعلّق بالممارسات الطوطمية، ومن أجل تمكين علم الاجتماع من الاستقلال عن علم النفس والفلسفة، قدّم دوركايم مساهمة أساسية في علم اجتماع المعرفة، من خلال معالجته أهمّ مقولات الفهم (الزمان، والمكان، والعدد، والسبب، والجوهر، والكليّة) والفكر المنطقي. فمعلوم أنّ هذا الموضوع كان حكراً على الفلاسفة، الذين ينقسمون إلى قسمين: القبليون (aprioristes) الذين كانوا، مثل كانط، يَعدّون هذه المقولات سابقة على التجربة، ومعطاة قبلياً في العقل، والتجريبيون (e-piristes) الذين كانوا، مثل دافيد هيوم، يعتقدون بأنّ لهذه المقولات أصلاً متجذّراً في التجربة، وأنّها ناتجة عن الانطباعات الحسّية. غير أنّ دوركايم يرجّع هذه المقولات، التي يسميها (الأفكار الأساسية)، إلى المجتمع، ويَعدّها ذات طبيعة تاريخية. وهكذا، «إنّ إيقاع الحياة الاجتماعية هو أساس مقولة الزمن؛ كما أنّ المجال، الذي يشغله المجتمع، هو الذي شكّلَ مادةَ مقولة المكان؛ وإنّ القوة الجماعية هي التي تعتبر النموذج الأصلي لمفهوم القوة الفاعلة، باعتبارها العنصر الأساسي لمقولة السببية»(ص 628).

إنّ المفاهيم والمقولات، التي تمثّل المجتمع وأقسامه الفرعية هي التي تزوّد بالثنائيات والتعارضات المنطقية الواضحة (التعارضات بين المقدس والدنيوي، بين الطاهر والملوث)، وتمارس هذه الأخيرة تأثيراً كبيراً في الحياة العقلية. فبينما تتميّز التجربة الفردية للأشياء بحالة من التدفّق الدائم، تتميّز المفاهيم بقدر أكبر من الثبات، نظراً لأنّها نابعة من المجتمع. إنّ المشاركة الجماعية للأفراد في الطقوس والحفلات المقدّسة تخلق لديهم مشاعر جماعية بفعل الانخراط في الفوران الجماعي، الذي تنتجه المشاركة في الطقس الجماعي، وهذه المشاعر تنتج، بدورها، مقولات الزمان، والمكان، والنوع، والسبب، وغيرها، التي يعتمد عليها العقل البشري في إنتاج المعرفة.

وتجدر الإشارة، هنا، إلى التأثير الذي مارسته نظرية دوركايم في المعرفة في كثير من الأعمال، التي سعت إلى إقامة علاقة بين صور الفكر والشروط الاجتماعية، كأعمال لوسيان ليفي برول حول العقلية البدائية، ورد ليفي شتروس على هذا الأخير في كتابه (**الفكر المتوحّش**)، وأعمال موريس هالبواش حول الأطر الاجتماعية للذاكرة، وأعمال مارسيل غراني حول الفكر الصيني، وأعمال جون بيير فيرنان حول أصول الفكر الإغريقي، وأعمال عالمة الإناسة البريطانية ماري دوغلاس، التي اقترحت مقاربة سوسيولوجية للمعرفة ترتكز على أطروحات دوركايم ولودفيغ فليك[13].

13- لمزيد من التفاصيل، بخصوص المصدر الديني للفكر المنطقي، يمكن العودة إلى مقالنا (الأصول الدينية للعقل عند دوركايم) المنشور في موقع مؤسسة (مؤمنون بلا حدود).

قراءات معاصـــرة في أعمال
إيميل دوركهايم

قراءة في كتاب «الانتحار»

تأليف: "إميل دوركايم"
ترجمة: حسن عودة
وزارة الثقافة، الهيأة العامة السورية للكتاب (دمشق)
سنة: 2011
عدد الصفحات: 514

إعداد وتقديم: **د. رشيد جرموني**
أستاذ علم الاجتماع
جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الانسانية

أولاً: في السياق والدواعي

ربما يطرح السؤال حول راهنية العودة إلى كتاب ألف في أواخر القرن التاسع عشر، بما يعني ذلك، تباعدًا زمنيًّا وسياقيًّا ومجاليًّا (الكتاب يتحدث عن ظاهرة الانتحار في أوربا) وتاريخيًّا وحتى سوسيوثقافيًّا؟

بدوري طرحت على نفسي هذا السؤال قبل الاطلاع على الكتاب، لكن ما إن بدأت في قراءته حتى تبين لي قيمته المعرفية والابستمولوجية والمنهجية، لأنّه ليس كتابًا عاديًّا، مثل الكتب التي نقرأها في الآونة الأخيرة، وليس دراسة خاصة بالانتحار في أوربا، ولا حتى كتابًا يعود إلى القرن 19، وبالتالي لا حاجة لنا في العودة إليه. بل إنّني أعتقد أنّ ما من باحث في السوسيولوجيا وفي العلوم الإنسانية بصفة عامة، إلا ويجب أن يقرأ هذا الكتاب، لما يتضمنه من رصيد معرفي ومنهجي ثري، قلما يتوفر في كتاب.

ونحن إذ نباشر قراءة هذا المؤلف، لا بأس من بسط بعض المعطيات العالمية حول ظاهرة الانتحار، فحسب آخر تقرير صدر عن منظمة الصحة العالمية لسنة 2014، تحدث عن أنّ العالم يشهد حالة انتحار في كل 40 ثانية، بما مجموعه أكثر من 800.000 شخص ينتحرون في السنة[1]. وهذا يعني أنّ الظاهرة عالمية وهي لا تفتأ تستفحل سنة بعد أخرى، هذا على الرغم من أنّ المعطيات المستقاة من طرف المنظمات العالمية وعلى رأسها منظمة الصحة العالمية، تبقى تقديرية وتقريبية. لأنّ العديد من الدول، كما هو معروف، وخصوصًا دول العالم الإسلامي، لا تتوفر على سجلات لإحصاء المنتحرين، وذلك لاعتبارات دينية وثقافية ليس المجال مناسبًا لبسطها في هذه القراءة.

1- Voir le dernier rapport de l'organisation mondiale de la santé, 2014 intitulé «prévention du suicide: l'état d'urgence mondial» http: //www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/, date de consultation: 30/09/2014.

ولـكي نوضح طبيعــة معضلة الانتحار، فإنّ المثال التالي الذي نســوقه من دولة الهند، يبين لنــا بالملموس كيف أنّ هذه الظاهرة تبقى مؤرقة على نحو مستمر، فحسب اللجنة القومية لسجلات الجريمة بالهند، ما بين عامي 1995 و2007، أكثر من **184000** مزارع انتحروا، هربًا من الفاقة والعوز. ولم يستطع هؤلاء المزارعون تسديد الديون التي اضطروا إلى اقتراضها من أجل شراء المخصبات والمبيدات والوقود.. «وقد ساهم كل ما سبق في تكوين طبقة اجتماعية جديدة تعرف باسم الفلاحين الأطفال، على نحو ما يشير إليه تقرير لوكالة الأنباء المحلية..، ففي المناطق التي تسجل فيها حالات انتحار عالية تتجه الأرامل الشابات إلى تربية الأبناء في ظروف من الحرمان الشديد ويسيطر عليهن شبح مستقبل كالح مفزع[2]».

وبعيدًا عن لغة الأرقام والمعطيات الإحصائية، فإنّ الواقع الحالي، ينبئ بتحول عميق في منظومة القيم المجتمعية لدى كل دول المعمورة. وقد برزت بشــكل حاد، حالات من القلق الحضاري الذي بدأ ينتاب البشرية كلها، وبدأ معها السؤال الوجودي يتجدد؟ ما مصير الإنســان؟ وما هو هدفه في الحياة؟ وما معنى الحياة أصلاً؟ إلى غيرها من الأســئلة المحرقة التي باتت تؤرق البشرية برمتها في ظل تعدد المرجعيات الدينية والثقافية والقانونية والسياســية وما إلى ذلك. ولعنا نجد في اســتشرافات الكثير من الباحثين بعضًا من الجواب عن حيرة الإنســان المعاصر، الذي «أصبح يلهث وراء المال، ووراء البحث عن الطريف والجديد والصارخ والمتفرد، فبدأ ينغمس في العوالم الافتراضية الوهمية بحثًا عن التسلية الواهية، فيحصل له التبدد ثم الضياع[3]». وأصبح يعيــش في عزلــة تامة، على الرغم من قوة التدفقات التكنولوجية التي بدأت تحيطه من كل جانب؟ وهو الأمر المفارق للغاية، في ظل حضور أشكال التواصل اللامتناهية، فإنّ الإنسان المعاصر، يحس باليتم والانعزال، مما يدفعه إلى التفكير في مجموعة من الحلول، لعل من بينها الأكثر دراماتيكية، الانتحار.

فكيف يشرح لنا دوركايم، هذه الظاهرة؟ هل يرجعها إلى ما هو سيكولوجي؟ أم إلى ما هو كوني طبيعي؟ أم إلى محددات عرقية وإثنية؟ أم إلى معطيات طبيعية كالطقس وتغيراته؟ أم إلى أسباب اقتصادية وصناعية؟ أم إلى اعتبارات اجتماعية مرتبطة بالهشاشة والفقر والعوز؟ أم إلى تفكك الرابطة الأسرية والعائلية بشكل أوسع؟ أم إلى تراجع دور الدين في تأطير المجتمع؟ أم إلى وجود تحولات سوسيوثقافية وسوسيواقتصادية، هي التي دفعت بالظاهرة نحو البروز بشكل لافت للنظر في أواخر القرن 19؟

وما هي أنواع الانتحار التي توقف عندها دوركايم؟ وما هي التفسيرات التي توصل إليها لشرح سوسيولوجيي للظاهرة؟ وأخيرًا ما هي المداخل التي يقترحها «دوركايم» للخروج من معضلة الانتحار الكونية؟

ثانيا: في مورفولوجية الكتاب/ الأطروحة

نظرًا للخصوصية التي يتميز بها «دوركايم» والتي تتمثل في الطابع الجدالي والنقدي الذي ينتهجه في الكتابة السوسيولوجية، فـإنّ الكتــاب/ الأطروحة، ممفصل على ثلاثة أبواب. نجد في الباب الأول، تســاؤلاً عن معنى الانتحــار من خلال الوقوف عند

2- مجموعة من المشاركين، تحرير، (محمد علي عبد العاطي)، الهند: عوامل النهوض وتحديات الصعود، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، الدوحة، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، لبنان، بيروت، 2010

3- خالد ميار الإدريسي، نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية، مساهمة وردت في كتاب جماعي، «سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر»، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات(4)، تقديم، أحمد العبادي، تنسيق، عبد السلام الطويل، الدار البيضاء، 2011، ص 332

الأسباب اللااجتماعية، وهو الذي يضم أربعة فصول: الأول (الانتحار والحالات السيكولجية)، والثاني، (الانتحار والحالات السيكولوجيية السوية)، والثالث (الانتحار والعوامل الكونية)، وأخيراً (الانتحار والمحاكاة). أما الباب الثاني فهو عبارة عن نقد للأطروحات السابقة التي وردت في الباب الأول، وهي التي اختار لها الباحث اسم: الأسباب الاجتماعية للانتحار، والتي تتوزع على ستة فصول: أولها (منهج لتحديد الأسباب والنماذج)، ثانيها (الانتحار الأناني)، وثالثها (الانتحار الغيري)، ورابعها (الانتحار الفوضوي)، وخامسها (الأشكال الفردية لمختلف نماذج الانتحار). في حين أنّ الباب الثالث، من الدراسة، تضمن أهم الخلاصات التي توصل إليها الباحث، حيث عنون هذا الباب، بـ «الانتحار كظاهرة اجتماعية بوجه عام»، وفيه نجد ثلاثة فصول: الأول (العنصر الاجتماعي للانتحار)، والثاني (صلات الانتحار بالظواهر الاجتماعية الأخرى)، وأخير (نتائج عملية) وهي التي يطرح فيها الاقتراحات والحلول للخروج من معضلة الانتحار.

هكذا يتبين من خلال هذه الهيكلة المتناسقة، الطرح العلمي والمنهجيي والنقدي الذي اعتمده «دوركايم» في قراءة ظاهرة الانتحار. ولعله بهذا الطرح، يفتح آفاقا جديدة في التعامل مع الظاهرة التي تقع على أرضية مشتركة بين العديد من التخصصات العلمية.

ثالثا: منهجية الدراسة

عندما تطالع كتاب «الانتحار»، تفهم كيف تطورت الظاهرة عبر الحقب الزمنية والتاريخية، وكيف كانت الظاهرة تعاش في العديد من الثقافات والديانات والخصوصيات السوسيوثقافية. ولم يكن ليتوفر ذلك، بدون منهج واضح للمؤلف، إذ أنّه آلى على نفسه ألا يقحم في كتابه إلا ما هو مؤكد من المعلومات، حيث يقول في هذا الصدد: «... فقد اتخذنا قاعدة لنا بأن لا نقحم في أبحاثنا معلومات غير مؤكدة بقدر ما هي مفيدة علميًّا». وأكثر من ذلك، فإنّ المؤلف اجتهد في الوصول إلى مجموعة كبيرة ومتنوعة من الإحصائيات والمعطيات والأرقام والخرائط التي تبين تطور ظاهرة الانتحار في مجموعة من الدول الأوربية في نهاية القرن 19. وهذه المعطيات - وجب أن نعترف أنّه ليس من السهل على باحث بمفرده أن يجمعها ويبوبها ويستخلص منها خصائص الظاهرة - تبقى جد هامة في توضيح العديد من الفرضيات التي قد يطرحها كل متتبع ومهتم بظاهرة الانتحار سواء في أوربا أو في غيرها من القارات والدول.

وعندما نتوقف عند هذا المعطى، لكي نبين حجم الجهد الذي يتكبده الباحث، في سبيل توضيح ظاهرة ما. فعلى سبيل المثال: تداول العديد من الباحثين، فرضية أنّ الانتحار قد يكون في الأشهر الباردة من السنة، خصوصا ونحن نعلم أنّ بعض الدول في أوربا (الاسكندنافية منها)، تعرف شتاءً طويلاً يمتد إلى ستة أشهر. ولهذا تتبع «دوركايم» الإحصائيات السنوية والشهرية لأعداد المنتحرين في أوربا، ليجد أنّ الشهور التي يكثر فيها الانتحار ليست هي الشهور التي تقع في فصلي الخريف والشتاء، وإنّما هي التي تقع في فصلي الربيع والصيف[4].

من بين الخصائص المنهجية التي تشدّك في كتاب «الانتحار»، هو قدرة دوركايم على تطبيق المنهج المقارن بنوع من الحرفية العالية، ففهم ظاهرة من الظواهر، سواء دينية أو سياسية أو اجتماعية أو رياضية أو فنية.. يقتضي وضعها في سياقها

4- انظر، إيميل دوركايم، الانتحار، ص ص 103-104

المقارن. لاستخلاص النمذجات الضرورية لقراءة الظاهرة. ولهذا فقد استطاع دوركايم من خلال تدقيقه في مختلف خصائص الظاهرة، أن يستجلي نماذج للانتحار فردية، وهي: الأناني، الغيري، الفوضوي. ثم نماذج أخرى مختلطة وهي: انتحار أناني-فوضوي، انتحار فوضوي-غيري، وأخيراً، انتحار أناني-غيري[5]. ولعل هذه الميزة قلما تجدها في الدراسات السوسيولوجية، والتي تكثر فيها المعطيات والأرقام والإحصائيات والجداول، إلى درجة يغيب معها المعنى وتشت الفكر. لكن منهج دوركايم، كان جد موفق، لأنّه انتهج الخطوات الثلاث في البحث السوسيولوجي، وهي الوصف والتفسير وأخيراً الاستشراف، فهو لم يتوقف في لحظة وصف الظاهرة، بقدر ما سعى إلى إيجاد تفسير مقنع لها، وأخيراً توصل إلى وضع بعض الاستشرافات الممكنة لتجاوز هذه المعضلة.

لا يمكن أن تقرأ كتاب «الانتحار» بدون أن تستخلص أهم فكرة إبداعية بلورها «دوركايم» وأصبحت أيقونة المنهج السوسيولوجي برمته، وهي، «**لا يمكن فهم الاجتماعي إلا بما هو اجتماعي**» أي أنّ فهم الظاهرة لا يمكن أن يكون إلا إذا اعتمد الباحث على منهج سوسيولوجي واقعي وموضوعي. في هذا الصدد، يؤكد دوركايم: «لا بد لنا من الاتفاق، أنّه إذا كان للسوسيولوجيا من وجود، فلا يمكنها إلا أن تكون دراسة عالم ما يزال مجهولاً، ومختلفًا عن العوالم التي تتحراها العلوم الأخرى. وعليه فإنّ هذا العالم ليس شيئًا إن لم يكن نظامًا من الحقائق الواقعية[6]».

وفوق كل هذا وذاك، نجد في منهجية «دوركايم» جدلاً في بناء الفرضيات وفي تفنيد الأطروحات السابقة، والتي حاولت أن تحلل ظاهرة الانتحار. فمثلاً نجده في الباب الأول (الفصل الأول)، يعرض وجهة نظر الأطباء العقليين (اسكيرول)، والذين يؤكدون أنّ «الانتحار ناجم عن الاضطراب العقلي». بيد أنّ دوركايم من خلال تتبعه لمجموعة من المعطيات المتفرقة والمقارنة، توصل إلى أنّه «لا يمكن رد كل حالات الانتحار إلى وجود أعراض لمرض عقلي». «فالخلاصة أنّ جميع الانتحارات الناجمة عن الاضطراب العقلي، إما أن تكون مجردة من أي سبب، أو مدفوعة بأسباب متخيلة بوجه الدقة. والحال فإنّ عددًا كبيرًا من الموتى الإراديين لا يندرجون في هذه الفئة ولا تلك، فالغالبية منهم لهم أسبابهم التي ليست من دون أساس في الواقع. **وهكذا فنحن لن نستطيع إذن، من دون تعسف في استخدام الكلمات، أن نرى مجنونًا في كل منتحر.** فمن بين جميع الانتحارات التي قمنا بوصفها، فإنّ الانتحارات التي لاحظناها لدى الناس الأسوياء هو الانتحار السوداوي. ذلك أنّ الرجل السوي الذي ينتحر يكون هو أيضًا في حالة من الخور والاكتئاب على غرار المريض العقلي[7]». وهذا يعني أنّ منهج دوركايم تفكيكي-نقدي في الآن نفسه، فهو لا يكتفي بتوجيه النقد للأطروحات السابقة - ومنها بطبيعة الحال النظريات السيكولوجية - بل إنّه يعمل على استعراض وجهة نظرها، وأدلتها وبراهينها. ثم بعد ذلك، يقدم النقد بإعمال أدواته العقلية والعلمية والمنهجية. فعلى سبيل المثال، يتوارد لدى العديد من الأطباء النفسانيين، أنّه من أسباب الانتحار، المرض العصابي أو مدمنو الكحول، لكن دوركايم لم يستسلم لهذه النتائج، بل اعتبرها فرضيات أولية، قابلة للفحص والنقد. وهكذا فقد بين أنّه «ليس هناك أية حالة سيكوباتية

5- نفسه، ص 378

6- نفسه، ص 398

7- نفسه، ص 37

تحتفظ بعلاقة منتظمة وأكيدة مع الانتحارات. فأن يضم مجتمع من المجتمعات في داخله عددًا أقل أو أكثر من العصابيين أو الكحوليين، فإنّ هذا لا يفضي إلى أن يكون لديه عدد أكبر أو أقل من المنتحرين، ورغم أنّ الانحطاط العضوي بمختلف أشكاله يشكل تربة سيكولوجية صالحة للغاية للتأثير في الأسباب التي يمكن أن تدفع إنسانًا إلى الانتحار، فإنّه هو ذاته لا يمثل أحد الأسباب. ويمكننا أن نسلم بأنّه في ظروف مماثلة، فإنّ المنحط عصبيًّا ينتحر بسهولة أكبر من الإنسان السليم، ولكنه لا ينتحر بالضرورة بمقتضى حالته تلك. فالإمكانية الافتراضية التي في داخله لا تدخل في الفعل إلا تحت تأثير عوامل أخرى لا مفر لنا من البحث عنها[8]».

إنّ هذا المقطع - الذي سقناه على سبيل التمثل لا الحصر - إنّما يؤكد النفس النقدي والحجاجي الذي اتسم به الباحث في مجمل تحليلاته وتفسيراته للظاهرة.

رابعًا: أهم النتائج

أ) العوامل اللااجتماعية

لم يكن من الهين ولا بالسهل على باحث بل باحثين من أن يتوصلوا إلى نتائج مفاجئة في موضوع الانتحار، ولعل ما قام به «دوركايم» يعد في نظرنا جزءًا من هذا التحدي والمغامرة العلمية التي ركبها هذا الباحث والمؤسس لعلم الاجتماع. إذ أنّ الظاهرة متلبسة بالأحكام الجاهزة وبالانطباعات التي يحملها الحس المشترك، هذا بالإضافة إلى النتائج العلمية التي توصل إليها باحثون آخرون درسوا الموضوع. لذا فإنّ الوصول إلى تحديد سبب ظاهرة تحديدًا دقيقًا يشكل دائمًا معضلة شائكة. وهذا ما حصل بالضبط لدوركايم في هذا الكتاب. اعتبارًا لكل ما سبق: نتساءل: ما هي الأسباب العميقة والمحددة لظاهرة الانتحار؟ هل يمكن ردها لعوامل سيكولوجية؟ أم إلى عوامل عرقية أو وراثية؟ أم إلى عوامل كونية؟ أم إلى عامل المحاكاة؟

1- العامل العرقي (الإثني) والانتحار

ساد الخطاب العلمي في القرن 19 مجموعة من المقولات والأحكام والنتائج التي أصبحت في حكم المسلم بها، ومن بينها الأصل العرقي (الإثني)، من حيث هو محدد للعديد من الظواهر، سواء اللسنية أو الاجتماعية أو الأصول الصافية لعرق معين. لكن الباحث في السوسيولوجيا أو الأنثربولوجيا، عليه أن يبقى متسلحًا بحسه النقدي متتبعًا للمعطيات والنتائج حيثما انتهت به. في هذا السياق، أكد «دوركايم» في معرض رده على المزاعم التي كانت تعتقد أنّ الانتحار يقع بسبب الانتماء العرقي للشخص، وأنّ أعراقًا (مثل الألمان) أكثر انتحارًا من غيرهم. فإنّ هذا الاستنتاج يبقى جد متسرع. ولهذا نجده يستشهد بالنموذج الألماني، باعتباره أكثر الشعوب «محافظة» على أصالة عرقه، فقد تبين أنّه «**إذا كان الألمان ينتحرون أكثر من الشعوب الأخرى، فإنّ سبب ذلك لا يكمن في الدم الذي يجري في عروقهم، وإنّما إلى المدنيات التي تسربوا في كنفها**». ويضيف «دوركايم» مثالاً آخر يفند نظرية العرق وعلاقتها بالانتحار، قائلاً: فإذا كان أناس في الشمال (فرنسا) ينتحرون إذن أكثر من

8- نفسه، ص 63

أناس الجنوب، فليس لأنّهم أكثر اســتعدادًا بحكم مزاجهم العرقي، وإنّما ببساطة، لأنّ الأسباب الاجتماعية للانتحار أكثر تجمعًا بنحو خاص، في شمال اللوار أكثر مما في جنوبه».

إنّ مســألة العلاقة بــين العرق والانتحار تقتضي أنّ هناك أجناســا «خالصة» وأخرى مختلطــة، والحاصل أن هذا الصفاء العرقي لم يستطع الكشف عنه كبار الأنثروبولوجيين، لما يكتنفه من صعوبات إبستمولوجية وتاريخية معقدة ومتعبة، والتي لم تخرج إلا ببعض الفرضيات التي تعوزها الأدلة الدامغة. ولهذا فإنّ هذا الطرح يتهاوى أمام وجود معطيات علمية تؤكد أنّه لا توجد علاقة وطيدة بين انتشار الانتحار والأصل العرقي، بل إنّ المحدد الرئيس في العملية هو الشروط الاجتماعية كما يذهب إلى ذلك دوركايم.

2- الانتحار والعوامل الكونية

يقصد بالعوامل الكونية، مختلف العوامل الفزيائية الطبيعية، كالطقس داخل المناطق المختلفة، والاختلافات بين الفصول السنوية. حيث أنّه ساد في الحس المشترك أنّ المناطق الباردة هي التي تكثر فيها ظاهرة الانتحار، لكن هذه الدعوى، أصبحت باطلة بدليل ما أفصحت عنه المعطيات الإحصائية المجمعة حول تتبع الظاهرة عبر الشــهور والفصول السنوية في أوربا. حيث تبين أنّ أكثر الفصول انتشــارًا للانتحار هما فصلا الربيع والصيف وليس الخريف والشــتاء. ولهذا تساءل دوركايم، لماذا لا تكثر الانتحــارات في المناطق الأكثر ســخونة على وجه البســيطة؟ هذا المثال لا ينقــض الأول، لكنّه يعزز المنحــى الذي توصل إليه «دوركايم»، وهو أنّه إذا كان من نتيجة يمكننا استخلاصها، فهي أنّه إذا لاحظنا كثرة الانتحارات سواء في شهر دجنبر أو يوليوز، فليس ذلك بســبب درجة الحرارة أو البرودة، بقدر ما هو نتيجة لطبيعة الحياة الاجتماعية **وللقابلية التي يتمتع بها الســكان في منطقة محددة**. أي مختلف الشروط القبلية والبعدية التي يقيمها الفرد مع البيئة التي يعيش فيها وكيفية اســتجابته لها، ومدى وجود محفزات اجتماعية تغذي عملية التفكير في الانتحار أو تنفيذه مطلقًا.

3- المحاكاة (L'imitation)

يمكن القول إنّ هذا العامل مثير للعديد من الجدالات العلمية والسوسيولوجية في إعطائه القدرة على التأثر لدى الأفراد، في اســتبطان ظاهرة الانتحار والنســج على منوال من يقوم بها. خصوصًا إذا كان من الأقران (أي الفئات المتقاربة في الســن). في هذا الســياق، قد توصــل التقرير الأخير لمنظمة الصحة العالمية حول الانتحــار، إلى أنّ كل بالغ يقوم بالانتحار فإنّه يؤثر في أكــثر من 20 شــخصًا آخرين[9]. ونظرًا لأهمية هذا العامل، فقد توقف عنــده «دوركايم»، وخصص له حيزًا مهمًّا في كتابه، مبينًا ســطحية هذا التحليل، الذي يذهب في تفســير الظاهرة، انطلاقًا من تأثير فرد معين في آخرين. وكأنّنا لسنا أمام مجتمع - بكل ما يختزنه من بنيات ومن ديناميات ومن شــبكات معقدة - بل نحن أمام أفراد يتأثرون بصورة سلبية وساذجة أحيانًا، وكأنّهم آلات وليسوا بشرًا. والحاصل أنّ هذا الأمر، إذا كان ينطبق على عالم الحيوان، فهو جد معقد بالنسبة إلى الكائن البشري. وهذا

9- Prévention du suicide, op, cit.

ما يناقض المسلمات التي قام عليها العلم. ولعل الداعين لهذه الفكرة (أي المحاكاة) يفتقرون إلى نتائج تجريبية تسند مقولاتهم. إنّ الذين يروجون لمثل هذه الأقوال (المحاكاة) ليسوا أكثر من لا هوتيين يرددون المقولات بدون إعطاء الدليل العملي عليها. «كيف يمكن لفرد وهو ليس شيئًا أكثر من فرد، أن يكون لديه القوة الكافية كي يصنع مجتمعًا على صورته؟». صحيح أنّه مر في التاريخ - وما زال - أشخاص يستطيعون التأثير في مجتمعات بأكملها. لكن الذي يجب أن ننتبه إليه، هو الخوف في السقوط في سذاجة علمية ما.

ب) العوامل الاجتماعية

لا شك أنّ المتتبع لكتاب «دوركايم» يكتشف إلى أي حد نافح هذا السوسيولوجي عن أطروحة «الاجتماعي يفسر بما هو اجتماعي»، بمعنى آخر فإذا كانت ظاهرة الانتحار نابعة من المجتمع، فلا يمكن تفسيرها عمليًّا وعلميًّا إلا بالبحث عما هو اجتماعي فيها. في هذا السياق، فإنّ البحث السوسيولوجي يتخذ أبعادًا علمية منهجية تمتح من طبيعة هذا العلم، القائم أساسًا على المنهج العلمي، في تتبع الظاهرة من خلال الملاحظة والفرضيات والإحصائيات والنتائج للخلوص إلى نماذج مثالية في الظاهرة. وهو ما توفق فيه «دوركايم» إلى أبعد حدود.

اعتبارًا لكل ما سبق، فقد توصل «دوركايم» إلى مجموعة من العوامل المؤثرة في ظاهرة الانتحار، منها ما هو ديني ومنها ما هو سياسي ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو سوسيوثقافي إلى ما هناك من العوامل. لكن أهم نتيجة توصل إليها «دوركايم» - في اعتقادنا - هي النمذجة المثالية للانتحار، والتي يمكن إسقاطها على كثير من التجارب سواء التي تعود إلى القرن 19 أو 20 أو حتى 21.

1- الانتحار الأناني:

توصل «دوركايم» بعد تفحص العديد من الإحصائيات والمعطيات والمقارنات، إلى أنّ مفهوم الانتحار ليس مفهومًا واحدًا، بل إنّه يتعدد بحسب السياقات والشروط الاجتماعية التي تشرطه. في هذا السياق، أطلق الباحث، مفهوم «الانتحار الأناني» الذي يأتي نتيجةً طبيعيةً لانحلال الروابط الاجتماعية، سواء العائلية أو السياسية أو الدينية. وقد انطلق من مجموعة من الفرضيات التي عزز بها دواعي إطلاق هذا المفهوم. فأولاً، يتغير الانتحار تغيرًا عكسيًّا مع درجة اندماج المجتمع الديني. ثانيًا يتغير الانتحار تغيرًا عكسيًّا مع درجة اندماج المجتمع العائلي. وثالثًا، يتغير الانتحار عكسيًّا مع درجة اندماج المجتمع السياسي. وأخيرًا يتغير الانتحار عكسيًّا مع درجة اندماج الجماعات الاجتماعية التي يشكل الفرد جزءًا منها. ولكي يشرح هذه الفرضيات، فإنّ «دوركايم» اعتمد على منهج نقدي صارم في بناء أدلته، حيث يؤكد أنّ الانتحار الأناني، يتولد عندما تنتهي صلاحية القيم المجتمعية السابقة، لتولد معها قيم جديدة، أو «أخلاق جديدة». وهذه الأخلاق لا تستطيع أن تقدم للفرد، ذلك الدعم والسند اللذين كان يحظى بهما في السابق. «مثلما أنّ الكرب الفردي حينما يكون مزمنًا، فهو يعكس بطريقته، الحالة العفوية السقيمة للفرد. وحينئذ تظهر تلك النظم الميتافيزيقية والدينية التي بتحويلها تلك المشاعر المظلمة إلى صيغ تبادر إلى تقديم البراهين للناس بأنّ الحياة لامعنى لها، وأنّ من خداع الذات أن ننسب إليها أي معنى. حينذاك تتشكل أخلاق جديدة، وقيم هي التي

تشـكل الواقع وتجعله واقعًا بحق، فهي توحي بالانتحار، أو على الأقل توجه الناس إليه ناصحة إياهم بالعيش أقل ما يمكن». ولا تحصل هذه الحالة إلا إذا وقع نوع من «البؤس السيكولوجي للجسد الاجتماعي»، وانحلت الروابط الاجتماعية التي كانت قويـة في الماضي. وسـاد قلق اجتماعي مزمن. وفي كل هـذه الحجج، ينتصر «دوركايم» لما هو اجتماعـي وليس لما هو فردي. فالانتحار الأناني لا يقع إلا إذا تهيأت أسبابه الاجتماعية، وحينها يستسلم الفرد لأقل صدمة من صدمات الظروف المحيطة، من قلق وحيرة وتصدع وصدمة وغياب المعنى، مما يوقع الفرد في أحضان الانتحار. وبكلمة، فإنّ الانتحار الأناني هو تعبير عن تراخ عـن الفعل في المجتمع، وهو انفصال سـوداوي، ينجم عن حالة مفرطة من **التفـردن**. حيث أنّه إذا انعزل الفرد، فلأنّ الروابط التي توحده بالآخرين وهنت أو تقطعت. لذا فهذه الفراغات التي تفصل الوجدانات وتجعلها غريبة بعضها عن بعضها الآخر، تنبع بالتحديد من تحلل النسيج المجتمعي.

2- الانتحار الغيري

يمثل النوع الثاني من الانتحارات التي عرفتها البشرية منذ القدم. فقد كان يقع في لحظات تاريخية وفي ظروف سوسيوثقافية مختلفة. ولهذا اسـتخلص «دوركايم» من خلال تتبعه لأهم ما كتب في الموضوع، أنّ وقوع مثل هذه الانتحارات، «متواتر لدى الشعوب البدائية»، وقد توقف الباحث على ثلاثة أنواع منه:

- انتحار الرجال الذين بلغوا عتبة الشيخوخة أو أصيبوا بمرض.
- انتحار النساء بعدما فقدوا أزواجهن.
- انتحار الحاشية أو الخدم أو الجنود، لدى موت زعمائهم.

ولعل في هذه الأنواع الثلاثة، ما نجده منتشراً في بعض الشـعوب حتى في أيامنا هذه. ولهذا فهذه الأصناف تقربنا من طبيعـة هذا الانتحار وتعريفه. وهو الذي يقع عندما يكون الفرد مندمجًا بشـكل قوي مع المجتمع. وعلى عكس النوع الأول (الأناني)، فإنّ "الفردانية الناقصة" تحدث النتائج نفسها وهو الانتحار.

وهـذا النوع، يقع في التجمعات الدينية المنغلقة (الكاسـت) وفي الثكنات العسـكرية وفي لحظـات الحروب والنزاعات القبلية. أما عن الأسباب التي تدفع لهذا الانتحار، فهي تتمثل في القيم المجتمعية التي تدفع للانتحار عبر تثمينه وشرعنته، لأنّه في مثـل هـذه الحالات، يكون ضغط المجتمع قويًّا على الفرد، وهذا الضغط يمنعه مـن أن يتحرك حركة خاصة واحدة. وهذا الضغط يشكل بيئة معنوية، ويمثل الأرضية الخصبة لانتعاش الانتحار الغيري.

3- الانتحار الفوضوي

ثمة بعض المسلمات التي أصبحت بمثابة بديهيات. كالتي تعتقد أنّ الانتحار ينتج عن الهشاشة والفقر والعوز وما إلى ذلك من العوامل الاقتصادية والمادية، لكن الباحث "دوركايم"، من خلال تتبعه لهذا النوع من الانتحار، قلب الطاولة على أصحاب

هذه الدعوى، مبينًا أنّ السبب لا يرجع إلى الفقر والبؤس في حد ذاتهما، بل هو نتيجة لأزمات واضطرابات في النظام الجمعي ناتجة عن الأوضاع الاقتصادية. فالنتيجة التي **توصل إليها "دوركايم" هو أنّ الغنى كما الفقر يسبب الانتحار الفوضوي**. وقد وسمه بهذا الاسم لأنّه يأتي نتيجة الاضطراب والاختلال اللذين يقعان في المجتمع. ولعل السمة البارزة في مجتمعاتنا المعاصرة اليوم وحتى زمن إجراء الدراسة (القرن 19)، هي حالة "الفوضى الناجمة عن فقدان النظام الطبيعي أو الشرعي، والذي يحدث على هيئة فوران متقطع وفي شكل أزمات حادة، مما يتغير معها المعدل الاجتماعي للانتحار، لأنّه بفعل التحولات العميقة والنوعية التي تحصل في جل المجتمعات البشرية اليوم، فإنّ حالة الفوضى واضطراب المرجعيات، أصبحت حالة مزمنة وليست عرضية وزائلة. ولعل من بين العوامل المساهمة في هذه الفوضى، ذلك التشابك العلائقي والعولمي الذي دخلته البشرية بحيث لم يعد هناك حديث عن الخصوصيات أو المرجعيات الوحيدة أو الصفة الثقافية المميزة لشعب من الشعوب. بل إنّ الكل انسحق في الكل، وأصبحنا أمام وضع جديد سمته أنا إنسان عالمي وعولمي. بطبيعة الحال، لا يمكن الاعتقاد فقط في النتائج السلبية لهذه الموجة، والتي تبرز في أبهى صورها، في الانتحار. لكن ذلك لا يمنع من الوقوف عند بعض المؤشرات البارزة والتي وإن - كان دوركايم قد تحدث عنها في سياق مختلف - فإنّنا نزعم أنّ تحليلاته تلتقي بشكل كبير مع ما يشهده العالم المعاصر من تموجات.

خامسًا: المدخل التفسيري (الاجتماعي) لظاهرة الانتحار

بعدما فند "دوركايم" الأصل النفسي للانتحار وبين العوامل الاجتماعية المحددة للظاهرة، مستخلصًا النماذج الأكثر انتشارًا للانتحارات، فإنّ الباب الثاني من الكتاب، سيخصص لتفسير الظاهرة، انطلاقًا من أطروحته المركزية، وهي أنّ الظاهرة تنجم عن ما هو سوسيولوجي. حيث يؤكد أنّ "المعدل الاجتماعي للانتحارات لا يجد تفسيره إلا سوسيولوجيًا، ذلك أنّ البنية الأخلاقية للمجتمع هي التي تحدد في كل لحظة القسط العددي للموتى الإراديين". فكيف يمكن فهم هذا العامل التفسيري؟ وهل يستقيم عاملاً محددًا ووحيدًا للظاهرة المعقدة والمركبة والملغزة في آن واحد؟

لا شك أنّ المطلع على كتاب "قواعد المنهج السوسيولوجي" لدوركايم، يلحظ قوة طرح هذا السوسيولوجي عندما اعتبر أنّ من خصائص الظاهرة السوسيولوجية، كونها خارجية عن الفرد، وليس ثمة من شيء خارجي سوى المجتمع. ولهذا نفهم لماذا شدد "دوركايم" على رد تفسير ظاهرة الانتحار إلى هذا المعطى، مبينًا أنّ "الاعتراف بحقيقتها الواقعية، وتصورها كمجموع من الطاقات التي تدفعنا من الخارج إلى الفعل، على غرار القوى الفزيا-كميائية والتي نتعرض لتأثيرها. وهي أشياء من نوع خاص، وليست جواهر لفظية، بحيث يمكن قياسها، ومقارنة حجمها النسبي مثلما نفعل مع قوة التيارات الكهربائية أو المصادر الضوئية". لهذا إذا كان هناك من خلاصة، يمكن استخلاصها من هذه الأطروحة، هو أنّ دوركايم كان ينظر إلى الظواهر الاجتماعية، ومن بينها الانتحار بمنظار السوسيولوجي الذي يرجع الظاهرة إلى موضعها الأصلي الذي تخلقت فيه وتولدت عنه، وذلك عبر موضعتها، وعبر استنطاق كل الإحصائيات والمؤشرات الرقمية التي تظهر إلى أي حد أنّ الشروط الاجتماعية هي المحددة أولاً وأخيرًا في إبراز الظاهرة. ولتوضيح الأمر بشكل جلي، يمكن قراءة هذا المقطع من الكتاب، والذي يورد فيه "دوركايم" تصوره للظاهرة، قائلاً: "... على هذا النحو يتوضح الطابع المزدوج للانتحار، فحينما ننظر إليه عبر جميع تجلياته

الخارجية، نميل إلى أن لا نرى فيها سوى مجموعة من الحوادث المستقلة عن بعضها، لأنّه لا يحدث في مواقع منفصلة (أي الانتحار)، دون روابط مرئية فيما بينها. ومع ذلك فالمجموع المكون من كل هذه الحالات الخاصة المجتمعة يمتلك وحدته وفرديته، ما دام المعدل الاجتماعي للانتحارات يمثل سمة مميزة لكل شخصية جمعية". وما يستشف من هذا التحليل، هو أنّ "دوركايم" عندما يحلل ظاهرة الانتحار وكيف تقع في المجتمع، يربط بشكل جدلي بين الاستعدادات القبلية للمجتمع لتخلق الظاهرة، أي العوامل الفاعلة فيها، وبين الميل الجمعي لتوليد الظاهرة. وهذا يعني أنّ هناك مستويين من التحليل، الأول يركز على ما هو واقعي عملي، متمثلاً في الشروط البنيوية التي تسبق ظهور أي ظاهرة، وبين القبول الاجتماعي لها. وبكلمة جامعة، مادام المجتمع هو الذي يصنع الفرد وليس العكس، فهذا يعني أنّ "القوة الجمعية التي تدفع الإنسان إلى الانتحار لا تتغلغل فيه إلا قليلاً قليلاً. فكلما تقدم الإنسان في العمر، غدا أسهل تأثرًا بهذه القوة، ذلك لأنّه يلزمه، من دون شك، تجارب متكررة لكي تقوده إلى الشعور بالخواء المطبق لوجود أناني، وبعبثية طموحات لا نهاية لها، لهذا فإنّ المنتحرين يملؤون مصيرهم بطبقات متعاقبة من الأجيال". وكما أنّه لا يسقط مطر إلا بعد توفر الشروط الموضوعية له، فكذلك الفعل الإنساني لا يقع على أرض الواقع، إلا إذا استنفد كافة الشروط القبلية التي تدفع إلى بروز سلوك وممارسات في الواقع، ولعل الانتحار واحد من هذه السلسلة المجتمعية التي لا تتخلق إلا بوجود هذا الشرط القبلي، وهو المجتمع، وكذلك الاستعداد الشخصي الذي يتفاعل بشكل جد معقد مع مختلف الاستعدادات ليعطينا سلوكًا بهذا النوع.

يجب أن نقر، أنّ هذا التحليل الذي ساقه دوركايم لظاهرة الانتحار، سوف يعرضه لمجموعة هائلة من الانتقادات، والتي شككت في مصداقية تفسير الظاهرة بما هو اجتماعي محض، لأنّها تقع على أرض مشتركة من مجموعة من العوامل، منها ما هو مرئي وملاحظ وهو لا يمثل إلا جزء الجليد البارز، ومنها ما هو خفي وكامن لا يظهر إلا عبر سنوات وبعد إعمال آليات منهجية جد صارمة وأكثر مطابقة لظاهرة تنفلت من كل تفسير[10].

سادسًا: عناصر الحل المقترح من طرف «دوركايم»

لا شك أنّ عملاً بحثيًّا بهذا الحجم، إلا وينتهي إلى مجموعة من التوصيات أو الحلول أو مقدمات للعلاج من ظاهرة مؤرقة للمجتمعات، هذا على الرغم من أنّ السوسيولوجيا لا تهتم بوضع الحلول، بقدر ما تهتم بفهم الظاهرة وتحليلها وتجلية غوامضها. إلا أنّ دوركايم، - وهو الذي تعلمنا منه هذا المنهج في التعامل مع الظواهر الاجتماعية -، يفاجئنا بتقديم رؤية خاصة للعلاج من الظاهرة. فما هي وجهة نظره في الموضوع؟ وهل يمكن التعويل عليها للتغلب على الظاهرة اليوم؟

بعدما يستعرض بعض الإجراءات القانونية والدينية التي اعتمدتها بعض الشعوب في مواجهة ظاهرة الانتحار بشتى أنواعه، فإنّ «دوركايم» لا يميل إلى «تجريم» الانتحار، نظرًا لأنّه لا يقدم أيّ فائدة في مواجهته، بقدر ما يؤزم الوضع أكثر. بل أقصى ما يمكن الوصول إليه، هو الحرمان من استفادة المنتحر من الطقوس الدينية المصاحبة للميت، وهذا ما يتوافق مع ما تنص عليه الكثير من الديانات السماوية.

10- ربما نطمح في عمل لاحق أن نقدم رؤية مناقضة ومعارضة لما ذهب إليه دوركايم في تفسير الانتحار، وهو ما سيشكل بكل تأكيد مجال بحثنا في المستقبل القريب.

بيد أن «دوركايم» لا يستسلم لهذا الطرح، معتبرًا أنّه غير كاف للقضاء على الظاهرة، فما سيتفيد المجتمع إذا ما وضع قانونًا زجريًّا أو رسخ طقوسًا تدين الانتحار؟

لهذا نجده يتتبع بعض الحلول التي عبر عنها من سبقوه بالدراسة للموضوع، أمثال «فرانك» والذي اعتبر أنّ أهم ما يمكن الاستثمار فيه لتجنيب المجتمع معضلة الانتحار، هو التربية، عبر «الاشتغال على تطوير الطبائع والقناعات» بما يستقيم مع ميلاد قيم جديدة تقدس الحياة وتدنس الموت كيفما كان.

وعلى الرغم من أنّ هذا الطرح، قد يعتقد البعض أنّه يتماشى من التوجه الدوركايمي في سوسيولوجيا التربية - على اعتباره من أوائل من بلور هذا التخصص - لكن الشيء المفاجئ هو أنّ «دوركايم» يتساءل: أليست «التربية سوى صورة عن المجتمع وانعكاس له، فهي تحاكيه وتعيد إنتاجه بنحو مجمل، ولكنها لا تخلقه؟».

ولهذا لا يمكن عمليًّا الاعتماد على شيء هو جزء من «أزمة» المجتمع. لأنّ هذا الأمر يعيدنا إلى جدل لا يتوقف: من يصلح من: التربية أو المجتمع؟

ويتساءل بعد ذلك «دوركايم» هل يمكن التعويل على المجتمع السياسي لإصلاح المجتمع وبالتالي لإيقاف آفة الانتحار؟ أم وجب الاعتماد على المجتمع العائلي (الاسري) في تدعيم قيم الترابط المجتمعي وإعادة اللحمة له؟ أم أنّه وجب اللجوء إلى الدين، باعتباره يتضمن معاني سامية وقيمًا عليا تستطيع أن ترفد المجتمع وتخرجه من براثن التفكك والترهل إلى العافية والتلاحم؟

بخصوص التعويل على الجماعة السياسية، فهو غير مأمون العواقب، نظرًا لترهل العلاقة بين المواطن وهذه الجماعات التي ابتعدت عن تأطير الفرد وتربيته بشكل واضح ومستمر. وعلى الرغم من بروز بعض حالات التشبب بهذه الجماعات في حالات استثنائية، كالحروب والنزعات والاضطرابات، فإنّها تبقى موسمية ولا تعكس التجذر الحقيقي لهذه المؤسسات في بناء المواطن الفرد. ولهذا فإنّ هذه الحالة المتقطعة والمتوترة بين الفرد والجماعات السياسية، لا تمنع من حصول انتحارات بشكل مضطرد. ولعل في هذا المثال ما يذكرنا بما آلت إليه الأوضاع اليوم، من موت السياسة ومن فقدان الثقة بين المجتمع السياسي والمواطن العادي، لدرجة يصعب معها تصور علاقة متداخلة ومتواشجة ومتلاحمة.

لعل قائلاً يقول: عن العاصم من هذه الآفة الاجتماعية، هو الدين، فهو الأمضى سلاحًا مقارنة ببقية العناصر؟ وهذا القول، نجد من يكرره اليوم في المحافل العلمية واللقاءات الأكاديمية والنقاشات العمومية، بل إنّ بعض جماعات الإسلام السياسي اليوم، تؤكده، نظرًا لأنّه يشكل الصمغ التي تنضغط فيه كل الآفات و«الأمراض». لكن «دوركايم» و - وإن كان يتحدث في سياق الانتقال من الفكر الكنسي إلى الفكر العلمي في أوربا القرن 18 و19، - فإنّه مع ذلك، حاول أن يبين أنّ هذا الرابط (الدين)، فقد الكثير من عناصر قوته وامتداده داخل المجتمع الحديث، فعلى الرغم من «التفوق الأخلاقي والفكري للعقيدة، لا يمكنه أن يمارس أي تأثير فيى الانتحار». ولعل أقوى الأمثلة يمكن تقديمها اليوم، من الدول الإسلامية والمغرب واحد منها،

فعلى الرغم من أنّ الحس العام المجتمعي مصبوغ بصبغة دينية بارزة، فإنّ ذلك لم يمنع الظاهرة من الاستفحال، فحسب التقرير الصادر عن منظمة الصحة العالمية المشار إليه آنفًا، فإنّ المغرب عرف تطورًا في السنوات الأخيرة، ما بين (2000-2014) في ظاهرة الانتحار. ولهذا فإنّ ذلك ما يؤكد محدودية هذا العامل كما ذكر «دوركايم».

بالموازاة مع ذلك، هناك من طرح أنّ الحل، يكمن في الجماعة العائلية، والتي تعد البيت الدفيء لاحتضان الفرد ولتعزيز روابط التلاحم بين مكونات المجتمع؟

وبالفعل، فقد توقف «دوركايم» عند هذا العنصر، شارحًا له ومقدمًا مجموعة من التوضيحات بشأنه. حيث يرى «دوركايم»، أنّ العائلة طرأت عليها تغيرات كبيرة في بنيتها وفي وظيفتها، ولم «تعد تمارس التأثير الواقعي نفسه الذي كان لها في ما مضى». ويضيف أيضًا: «ففي حين كانت العائلة قديمًا تصون أغلبية أعضائها الذين يعيشون في كنفها منذ ولادتهم وحتى مماتهم، مكونة كتلة متراصة عصية على الانقسام، موهوبة نوعًا من الخلود، لم يعد لها اليوم سوى ديمومة عابرة، فما تكاد تتشكل حتى تتشتت، وما إن يترعرع الأولاد جسديًّا حتى يذهبوا ليتابعوا حياتهم في الخارج». ونحن لا نستغرب من هذا التحليل، فعلى الرغم من أنّنا نتباعد زمنيًّا وسياقيًّا مع زمن الدراسة، فإنّ هذا التحليل، ينطبق بأجلى صوره في واقعنا المعاصر، سواء في المجتمعات الأوربية والأمريكية أو حتى في المجتمعات العربية الإسلامية، حيث فقدت العائلة الكثير من أدوارها ووظائفها التنشئوية والتثقيفية والتربوية، لتحل مكانها وسائط جديدة، رسخت تلك القطيعة بين أفرادها. ولعل المثال الصارخ على ذلك، هو بروز الأسر النووية، والتي تعد مؤشرًا على انحلال الروابط الأسرية، مما أصبح معه الفرد يتيمًا في مجتمع فيه إفراط في الأنانية المجتمعية. ولهذا لا نستغرب إذا ما وجدنا الانتحارات تكثر في السنوات الأخيرة، في جل هذه المجتمعات.

لكن ما هو الحل بالنسبة إلى دوركايم؟

يقدم «دوركايم» حلاً - قد يعتبره البعض بعيدًا عن العلاج الحقيقي للظاهرة - إذ أنّه يتحدث في نهاية بحثه عن «الجماعية الوظيفية» أو ما يمكن أو نطلق عليه «النقابات العمالية والوظيفية». ذلك «أنّ التماثل في الأصل والثقافة والاهتمامات يجعل النشاط المهني المادة الأكثر ثراء لحياة مشتركة، إنّها أكثر من إطار تنظيمي، بل إنّها وسط أخلاقي». قادر - حسب دوركايم - على أن يقدم عناصر التلاحم والترابط لأفراد المجتمع. لأنّ التنظيم الحرفي (أو النقابي)، لا يجسد - دائمًا حسب دوركايم - وحدة تنظيمية فحسب، بل إنّه كيان يتوفر على قيم أخلاقية وآداب وأعراف وله حقوق وواجبات، يمكنه إذا توفرت بعض شروط إصلاحه وتأهيله، أن يؤدي أدوارًا جد طلائعية في التخفيف أو القضاء على معضلة الانتحار.

طبعًا، يمكن القول إنّ هذا الحل قد يواجه اليوم - على الأقل - بعدة اعتراضات جد وجيهة، وهي أنّ هذا التنظيم لم يعد بدوره يستقطب الكثير من الموظفين والعمال والمستخدمين، فقد غدا بدوره - أي التنظيم النقابي - جد متأخر عن السيرورات والديناميات المجتمعية المتسارعة، وبدا وكأنه غير قابل للإصلاح أو الرجوع إلى اختلال مكانته السابقة، في ظل منافسات شرسة يقدمها الإعلام الجديد، والشبكات الافتراضية وكل الوسائط الجديدة. علاوة على أنّ هذا التنظيم لا يشمل الحياة المجتمعية ككل، فهو يقتصر على شريحة من العمال والموظفين والمستخدمين (أي شريحة متوسطة أو متوسطة عليا من المجتمع) في حين

أنّ باقـي الفئات غير ممثلة فيه. زد على ذلك هامشـيه حركيتـه في كل تفاصيل المجتمع، مما نعتقد معه، أنّه يصعب التعويل عليـه في القضـاء على معضلة بل هي آفـة تحتاج في نظرنا إلى تظافر الكثير من العوامل والمداخـل، منها ما ذكره «دوركايم» كالعامل السياسي والديني والعائلي والتربوي، بتجديد وظائفها بإعادة موضعتها التموضع المطابق. ونضيف إليها اليوم العامل الإعلامي، باعتباره عاملاً حاسمًا في صناعة الرأي والأذواق والاتجاهات والميول والممارسات.

قراءات معاصـــرة في أعمال
إيميل دوركهايم

علم الاجتماع الدّيني ونظريّة المعرفة(*)

إميل دوركايم (Émile Durkheim)
ترجمة: محمّد الحاج سالم
مستشار بمعهد لندن للاقتصاديّات والعلوم السياسيّة

I

نقترح في هذا الكتاب دراسة الدّين الأشدّ بدائيّة والأكثر بساطة من بين الأديان التي نعرفها في الوقت الرّاهن، وذلك بغرض تحليله ومن ثمّة محاولة تفسيره. ونحن نصف نسقاً دينيّاً مّا من بين الأنساق المتاح ملاحظتها بأنّه الأكثر بدائيّة إذا توفّر فيه الشّرطان التّاليان: أوّلاً، وجوده في مجتمعات هي الأبسط في تنظيمها قياساً ببقيّة المجتمعات[1]، ثمّ إمكانيّة شرحه دون الاستعانة بأيّ عنصر مقترض من دين سابق عليه.

وسنبذل أقصى جهدنا في محاولة وصف اقتصاد هذا النّسق بكلّ الدقّة والأمانة التي يمكن أن يتّصف بها عالم نياسة وصفيّة (اثنوغرافي) أو مؤرّخ. ولكن مهمّتنا لن تقتصر على هذا. فعلم الاجتماع يثير مسائل أخرى غير تلك التي يثيرها علم التّاريخ أو النّياسة الوصفيّة. إنّه لا يسعى لمعرفة الأشكال البائدة للحضارة بغرض وحيد هو التعرّف إليها وإعادة تركيبها، إذ أنّ موضوعه قبل كلّ شيء، شأنه شأن أيّ علم وضعيّ، هو شرح واقع راهن قريب منّا، وقادر بالتّالي على التّأثير في أفكارنا وأفعالنا: وهذا الواقع هو الإنسان، وخصوصاً إنسان اليوم، إذ لا يوجد من يستحقّ اهتمامنا بمعرفته معرفة جيّدة أكثر منه. لذا، فإنّنا لن ندرس الدّين القديم الذي سيكون موضوع بحثنا من أجل التمتّع برواية الغرائب والعجائب، فنحن لم نخترعه إلاّ بعد أن رأينا فيه الدّين الأكثر إتاحة لفهم الطّبيعة الدّينيّة للإنسان، بمعنى الكشف عن مظهر جوهريّ ودائم من مظاهر الإنسانيّة.

ولكن ما نقترحه لا يمكننا القيام به دون أن يثير اعتراضات قويّة. فقد يستغرب البعض أن يكون سبيلنا نحو التوصّل إلى فهم الإنسانيّة الحاضرة، هو الانعطاف عنها والانتقال نحو بدايات التاريخ. فمثل هذا النّهج يبدو مناقضاً لما نرومه من المسألة

* هذه ترجمة مقدّمة كتاب عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم الموسوم بـ: **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة: النسق الطوطمي في أستراليا**. وقد تولّينا ترجمة جزء منه من ضمنها هذه المقدّمة بناء على طلب من الصديق د. أحمد نظير الأتاسي منذ حوالي عشر سنوات ضمن مشروع كبير للترجمة لم يكتب له النجاح. وقد كان طلب مؤسّسة مؤمنون بلا حدود الكتابة عن دوركايم فرصة لإخراج هذا النصّ من غياهب النسيان ونشره تعميماً للفائدة.

الكتاب في نسخته الأصليّة:

Durkheim (Émile), ***Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*** (1912). Paris: Les Presses universitaires de France, cinquième édition, 1968, 647 pp. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

1- وبنفس المعنى، نصف هذه المجتمعات بأنّها بدائيّة ونطلق على الإنسان الذي يعيش فيها صفة بدائيّ. وهذا المصطلح بلا شكّ غير دقيق، ولكن لا يمكن تفاديه إلاّ بصعوبة. ونظنّ أنّ تحديدنا لمدلوله بدقّة، نفى عنه كلّ عيب.

المطروحة. فالنّظـرة السّـائدة للأديان في الواقع، تقوم عـلى المفاضلة بينها في القدر والشّرف، حتّـى أنّها توصف عموماً بعدم تضمّنها نفس القدر من الحقيقة. ومن هنا، تبدو المقارنة بين أرقى أشـكال الفكر الدّينيّ وأدناها أمراً صعب المنال دون إنزال الأولى إلى مسـتوى الثّانية. أفلا يقتضي القول مثلاً بإمكانيّة أن تسـاعدنا الأديان الفظّة للقبائل الاسـتراليّة على فهم المسيحيّة، القـول بصدور كليهما عـن نفس العقليّة، بمعنى أنّهما يتضمّنان نفس الخرافات ويسـتندان إلى نفـس الأخطاء؟ هكذا تغدو الأهميّـة النّظريّة التي نسـبت أحياناً إلى الأديـان البدائيّة، دليلاً على إلحاد منهجيّ يصدر أحكاماً مسـبقة على نتائج البحث، وبالتّالي يفسدها.

ولسـنا هنا بصدد البحث عمّا إذا كان هناك فعلاً علماء يسـتحقّون مثل هذا اللّوم وجعلوا من علمي التّاريخ والنّياسـة الدّينيّـة الوصفيّـة آلة حرب ضدّ الدّين، وهو مـا لا يمكن أن يمثّل على كلّ حال وجهة نظر عـالم اجتماع. ذلك أنّ إحدى أهمّ المصـادرات التـي يقوم عليهـا علم الاجتماع أنّه لا يمكن لمؤسّسـة بشريّة أن تقوم على خطإٍ وعلى باطـل، وإلاّ لما تمكّنت من الدّيمومة. وهي إن لم تتأسّس حسب مقتضيات طبيعة الأشياء، لقاومتها تلك الأشياء عينها بما لا يمكنها التغلّب عليه. لذا، فإنّنا حين نتعرّض لدراسة الأديان البدائيّة، فإنّنا نفعل ذلك ونحن على يقين من أنّها تمثّل جزءاً من الواقع، وأنّها تعبّر عنه؛ وهو المبدأ الذي سنعود إليه باستمرار خلال التّحليل والمناقشات التي ستتلو هذا، وما نأخذه على المدارس التي نختلف معها هو بالذّات عدم تقديرها هذا الأمر حقّ قدره. ولا مشاحة أنّ التقيّد بالظّاهر من شأنه أن يجعل تلك المعتقدات والممارسات الدّينيّة تبدو مربكة أحياناً، وهو ما قد يغري بنسبتها إلى نوع من الزّيغ والضّلال. ولكن يجب علينا أن نبحث في ما وراء الرّمز لبلوغ الواقع الذي يمثّله والذي يكسـبه معناه الحقيقيّ. فالطّقوس الأكثر همجيّة أو الأكثر شذوذاً، والأساطير الأكثر غرابة، إنّما تترجم حاجة إنسانيّة، وجانباً من جوانب الحياة، سواء كانت شخصيّة أو اجتماعيّة. وقد تكون الحجج التي ينتحلها المؤمن لتبريرها مغلوطة، وهي كذلك في أكثر الأحيان، إلاّ أنّ الأسباب الحقيقيّة لا تزال موجودة، وعلى العلم أن يسعى إلى كشفها.

ومن هنا، فلا وجود لأديان زائفة أساساً، إذ جميع الأديان قويمة على طريقتها الخاصّة: إنّها تستجيب جميعها، ولو بطرق مختلفة، لأوضاع معيّنة من الوجود البشريّ. ومن دون شكّ، فإنّه لا يستحيل ترتيب الأديان حسب تسلسل هرميّ بحيث يمكننا وصـف بعضهـا بأنّه متفوّق على غيره بمعنى اعتماده وظائف ذهنيّة أرقى، وأنّه أكثر ثراء في الأفكار والمشـاعر، وأنّه يتضمّن مفاهيـم أكثر، وأحاسـيس وصوراً أقلّ، وأنّ تنظيمه أكثر عقلانيّة. ولكن رغـم حقيقة وجود أديان أكثر تعقيداً وأكثر مثاليّة من غيرها، فإنّ ذلك لا يكفي لترتيبها ضمن أنواع منفصلة. إنّها جميعا أديان متسـاوية على غرار تساوي الكائنات الحيّة من حيث هي حيّة، من البلاسـتيدات الخضراء الأكثر تواضعاً وصولاً إلى الإنسان. ومن هنا، فإنّ توجّهنا صوب الأديان البدائيّة، لا يتضمّن أيّ نيّة مبيّتة في الحطّ من شـأن الدّين عموما؛ ذلك أنّ هذه الأديان لا تقلّ جدارة بالاحترام عن غيرها. إنّها تسـتجيب لنفس الضّرورات، وتلعب نفس الدّور، وهي خاضعة لنفس الدّواعي؛ ومن هنا قدرتها أيضاً على كشف طبيعة الحياة الدّينيّة، وبالتّالي حلّ المسألة التي نروم معالجتها.

ولكن لم أعطيناها نوعاً من الامتياز؟ لم خصصناها دون غيرها بالدّراسة؟- لأسباب تتعلّق بالمنهج فحسب.

أوّلاً، لا يمكننا التوصّل إلى فهم الأديان المتأخرّة الظّهور إلاّ بتتبّع كيفيّة تكوّنها تدريجيّاً في التّاريخ. وبالفعل، فالتّاريخ هو طريقة التّحليل البيانيّ الوحيدة التي يمكن تطبيقها في هذا المجال، وهو الوحيد الذي يتيح لنا تحليل مؤسّسة ما إلى عناصرها الأولى، لأنّه يظهرها لنا وهي تتولّد في الزّمن واحداً بعد آخر. ومن ناحية أخرى، فإنّ تعيين موضع كلّ عنصر منها من مجمل الظّروف التي ظهر فيها، يوفّر لنا الوسيلة الوحيدة التي تمكّننا من تحديد الأسباب التي أدّت إلى ولادته. ومن هنا، فإنّ محاولة تفسير شيء إنسانيّ في لحظة معيّنة من الزّمن – سواء تعلّق الأمر بمعتقد دينيّ أو قاعدة أخلاقيّة أو مبدأ قانونيّ أو تقنية جماليّة أو نظام اقتصادي - يقتضي أوّلاً أن نبدأ بالعودة إلى شكله الأكثر بدائيّة والأكثر بساطة، ومحاولة تحديد الخصائص التي كانت تميّزه في تلك الفترة من وجوده، ومن ثمّ إظهار كيفيّة تطوّره وتعقّده تدريجيّاً وصولاً إلى ما هو عليه في تلك اللّحظة المعيّنة.

وفي هذه الحالة، يمكننا أن ندرك بيسر الأهميّة الكبرى لتحديد نقطة البداية التي تتعلّق بها تلك السّلسلة من التّفسيرات المتدرجّة. إنّه نفس المبدأ الدّيكارتي القائل بالدّور المهمّ الذي تلعبه الحلقة الأولى في سلسلة الحقائق العلميّة. وواضح هنا أنّ الأمر لا يتعلّق هنا باعتماد مفهوم مصاغ على الطّريقة الدّيكارتيّة أساساً لعلم الأديان، أي اعتماد مفهوم منطقيّ هو محض احتمال عقليّ فحسب، إذ أنّ ما يجب علينا إيجاده هو واقعة محسوسة لا يمكن كشفها إلاّ بالملاحظة التّاريخية والنّياسيّة. ولكن إذا كان الحصول على هذا التصوّر الجذريّ ينبغي أن يتمّ باستخدام أساليب مختلفة، فإنّه لا مندوحة من أن يكون له تأثير كبير على كلّ سلسلة القضايا التي يطرحها العلم. لقد تمّت إعادة تصوّر التطوّر البيولوجي بطريقة مخالفة تماماً لما كان سائداً انطلاقاً من اللّحظة التي عرفنا فيها بوجود كائنات وحيدة الخليّة. وبالمثل، فإنّ تفاصيل الوقائع الدّينيّة تفسّر بطرق مختلفة باختلاف ما نعتبره أصل تطوّرها، سواء كان ذلك المذهب الطّبيعيّ أو الأرواحيّة أو أيّ شكل آخر من أشكال الدّين. فحتّى أكثر العلماء تخصّصاً، إذا ما كانوا يريدون عدم قصر أعمالهم على مهامّ دراسيّة محضة وسعوا إلى معرفة الحقائق التي يقومون بتحليلها، سيجدون أنفسهم مضطرّين لاختيار واحد من هذه الافتراضات واستلهامه. فسواء شاؤوا أم أبوا، فإنّ ما يطرحونه من أسئلة سيأخذ بالضّرورة الشّكل التّالي: كيف كان من المحتّم أن يتّخذ المذهب الطبيعيّ أو الأرواحيّة هنا أو هناك، ذاك الشّكل المخصوص بالذّات، وأن يغتني أو يفتقر بهذه أو تلك من الطّرق؟ ونظراً إلى استحالة تجنّب عدم اتّخاذ موقف محدّد بشأن هذه المسألة المبدئيّة، وبما أنّه سيكون للحلّ المتبنّى تأثير على مجمل العلم، فإنّه لا مندوحة من مواجهتها؛ وهذا ما نعتزم القيام به.

وبعيداً عن هذه الانعكاسات غير المباشرة، فإنّ لدراسة الأديان البدائيّة بحدّ ذاتها فائدة مباشرة على درجة كبيرة من الأهميّة.

وإذا ما كان من المفيد، في الواقع، معرفة ماهيّة دين معيّن، فإنّ الفائدة ستكون أعظم لو امتدّ بحثنا ليشمل ماهيّة الدّين بصفة عامّة. وهذه هي المسألة التي استقطبت فضول الفلاسفة على مرّ الأزمان، ولم يكن ذلك إلاّ لسبب وجيه يكمن في أنّها تمسّ البشريّة جمعاء. ولكن الطّريقة التي استخدمها الفلاسفة في الغالب لحلّ تلك المسألة كانت لسوء الحظ جدليّة بحتة: لقد اقتصروا على تحليل الفكرة التي كوّنوها عن الدّين، ولم يتجاوزا ذلك إلاّ إذا تعلّق الأمر بتوضيح نتائج ذاك التّحليل الذّهني

بأمثلــة منتقاة من الأديان بمــا يحقّق أهدافهم على الوجه المطلوب. ولكن إذا كان علينا التخلّي عن هذا المنهج، فإنّ المســألة تبقى على ما هي عليه والخدمة الجليلة التي قدّمتها الفلسفة تتمثّل في منع تغييبها بفعل ازدراء كبار العلماء لها. إلاّ أنّه يمكن إعادة طرح تلك المسألة بطرق أخرى. فبما أنّ جميع الأديان متشابهة لأنّها لا تعدو أن تكون تنويعات من نفس الجنس، فهي تتضمّن بالضّرورة عناصر جوهريّة مشتركة. ونحن لا نقصد بهذا فحسب الخصائص الخارجيّة والظّاهرة التي تتّصف بها جميع تلك العناصر بنفس القدر والتي تســمح – منذ بداية البحث- بتعريفها بصفة مؤقّتة؛ إذ أنّ اكتشــاف تلك العلامات الظّاهرة ســهل نســبيّاً، ما دامت الملاحظة التي يتطلّبها ذلك لا تتجاوز ســطح الأشياء. ولكن هذا التّشــابهات الخارجيّة تفترض وجود أخرى عميقة. ففي أساس جميع نظم الاعتقاد وجميع الأديان، لا بدّ ضرورة من وجود عدد من التصوّرات الأساسيّة والمواقف الطّقوسيّة التي تحمل جميعها، رغم اختلاف الأمكنة وتنوّع الأشكال التي يمكن أن تتلبّس بها، نفس الدّلالة الموضوعيّة وتقوم بالوظائف نفســها. هذه هي العناصر الدّائمة التي تشــكّل ما هو خالد وإنسانيّ في الدّين، إنّها كلّ المضمون الموضوعيّ للفكرة التي نعرب عنها حين نتحدّث عن الدّين بشكل عامّ.

فكيف يمكن إذن الوصول إليها ؟ من المؤكّد أنّ ذلك لن يكون بملاحظة الأديان المعقّدة التي تظهر متأخّرة في التّاريخ. فكلّ منهــا يتكــوّن مــن عناصر يصل تنوّعها حدّاً يصعب معه التّمييز بين ما هو أســاسيّ وما هو ثانوي منهــا، وبين ما هو جوهريّ ومــا هو ملصق فيها. ولنأخذ بعض الأديان مثل أديان مصر والهند أو العصر القديم الكلاســيكيّ! إنّها تمثّل أجمة متداخلة من العبادات المتعدّدة والمتغيّرة بتغيّر المدن والمعابد والأجيال والسّلالات الحاكمة والغزوات، وما إلى ذلك، وتختلط فيها الخرافات الشّــعبية مع أرقى العقائد. ولا وجود فيها لفكر أو نشــاط دينيّ موزّع بالتّساوي بين حشد المؤمنين؛ فالمعتقدات كما الطّقوس يشعر بها بطرق مختلفة بحسب اختلاف البشر والبيئات والظّروف. إنّك تجد كهنة هنا ورهباناً هناك وعلمانيّين في مكان آخر؛ وهناك المتصوّفون والعقلانيّون، واللاّهوتيّون والأنبياء، إلخ. وفي مثل هذه الظّروف، يعسر تبيّن ما هو مشترك بين الجميع. وقد نجد طريقة فعّالة لدراســة إحدى الوقائع الخصوصيّة التي تطوّرت في هذا النّســق أو ذاك من بين تلك الأنســاق، كالتّضحية أو النبوّة أو الرّهبنة أو السرّانيّة؛ ولكن كيف يمكن بلوغ الأرضيّة المشــتركة للحياة الدّينيّة القابعة تحت الغطاء الكثيف الذي يحجبها؟ كيــف يمكــن التوصّل، وراء تصــادم علوم اللاّهوت وتغــيّرات الطّقوس وتعدّد الجماعات وتنــوّع الأفراد، إلى المبادئ الأساسيّة، أي خصائص العقليّة الدّينيّة بشكل عامّ؟

إنّ الأمر يختلف تماماً في المجتمعات الدّنيا. فالتطوّر الضّئيل للفردانيّات، والتمدّد الضّعيف للجماعات، وتجانس الظّروف الخارجيّة، أمور تساعد كلّها على التّقليل من الاختلافات والتباينات إلى أدنى حدّ ممكن. كما أنّ الجماعة البشريّة تحقّق، على نحو منتظم، اتّساقاً فكريّاً وأخلاقيّاً لا نجد سوى أمثلة قليلة عنه في المجتمعات الأكثر تقدّماً. فالكلّ مشترك بين الجميع، والتحرّكات منمّطــة، إذ أنّ الجميع يعمــل نفس الشّيء في نفس الظّروف، بحيث يعكس هذا التّطابق في السّــلوك التّطابق في الفكر. وبما أنّ جميع الضّمائر منجذبة إلى نفس الدوّامة، فإنّ النّمط الفرديّ يكاد يتطابق مع النّمط العامّ. فالكلّ متّســق، والكلّ في نفس

الوقت بسـيط، ولا وجود لما هو فظّ على غرار تلك الأسـاطير المؤلّفة من موضوع واحد يتكرّر إلى ما لا نهاية، أو تلك الطّقوس المكوّنة من عدد محدود من الحركات المكرّرة إلى حدّ الإشباع. لم يتوفّر للخيال الشّعبيّ أو الكهنوتيّ آنذاك لا الوقت ولا الوسائل لتهذيب المادّة الأوليّة الخام للأفكار والممارسـات الدّينيّة وتطويرها؛ وهذا ما يجعلها تعرض نفسها عارية للملاحظة التي ليس عليها سـوى بذل أقلّ جهد ممكن لاكتشـافها. ولم يتسنّ بعد لما هو كماليّ وثانويّ، وللتطوّرات الباذخة أن تنشأ وتخفي ما هو رئيسيّ[2]. فـكلّ شيء مختـزل إلى الضّروري، إلى ما لا يمكن أن يكون دين بدونه. ولكن الضّروريّ هو الجوهريّ أيضاً، أي ما يهمّنا بالدّرجة الأولى معرفته.

ومن هنا، فإنّ الحضارات البدائيّة تمثّل حالات مفضّلة للبحث، لأنّها حالات بسيطة. وهذا هو السّبب الذي جعل ملاحظات الإثوغرافيّين تمثّل في معظم الأحيان كشـوفاً حقيقيّة سـاهمت في تجديد دراسة المؤسّسات الإنسـانيّة. ومن ذلك مثلاً أنّنا كنّا قبل منتصف القرن التّاسـع عشر مقتنعين بأنّ الأب كان العنصر الأسـاسيّ في الأسرة، ولم نكن نتصوّر حتّى مجرّد إمكانيّة وجود تنظيم أسريّ لا تكون فيه سـلطة الأب حجر الزّاوية. وجاء اكتشـاف باخوفـن (Bachofen) ليطيح بهذا التصوّر القديم. فإلى وقت قريب جدّاً، كنّا نعتبر من البدهيّ أنّ العلاقات الأخلاقيّة والقانونيّة التي تشـكّل صلة القرابة لم تكن سـوى مظهراً آخر مـن مظاهر العلاقات الفسـيولوجيّة المتولّدة عن جماعة النّسـب، وقد كان باخوفن وخلفاؤه مثـل ماكلينن (McLennan) ومورغان (*Morgan*) وكثيرون غيرهم لا يزالون تحت تأثير هذا الحكم المسبق.

إلاّ أنّنا أضحينا منذ أن عرفنا طبيعة العشيرة البدائيّة، نعرف على العكس من ذلك أنّ القرابة لا يمكن أن تحدّد من خلال زواج الأقارب. ولكي نعود الى موضوع الأديان، نشـير إلى قصر الدّراسـة على الأشـكال الدّينية المألوفة لدينا أكثر من غيرها هو ما أدّى إلى الاعتقاد خلال فترة طويلة بأنّ مفهوم الإله هو من خصائص كلّ ما هو دينيّ، والحال أنّ الدّين الذي سندرسـه في مـا يـلي من صفحات بعيد في جانب كبـير منه عن أيّ فكرة لاهوتيّة، فيما تختلف القوى التـي يتوجّه إليها بالطقوس اختلافاً كبيراً عن تلك التي تحتلّ الصّدارة في أديانا الحديثة، إلاّ أنّ ذلك لن يمنعها من مسـاعدتنا على فهم هذه الأخيرة فهماً أفضل. فلا شيء إذن أكثر ظلماً من ذاك الاسـتخفاف الذي يبديه كثير من المؤرّخين الذين يواصلون القيام بأعمال هي من مهامّ علماء النّياسـة الوصفيّة. فمن المؤكّد، على عكس ذلك، أنّ النّياسـة الوصفيّة هي التي كانت غالباً وراء أخصب الثّورات في مختلف فروع علم الاجتماع، إذ لعبت دوراً شـبيهاً بدور اكتشـاف الكائنات وحيدة الخليّة التي ذكرناه سابقاً في تغيير فكرتنا الشّائعة حول الحياة. فبما أنّ الحياة مختزلة عند هذه الكائنات البسـيطة إلى أدنى سماتها الأساسيّة، فإنّ تجاهل تلك السّمات يضحي أكثر صعوبة.

ولكن الدّيانات البدائيّة لا تسمح باستخراج العناصر المكوّنة للدّين فحسب، بل تتميّز أيضاً بميزة عظيمة هي تيسير تفسير تلـك العناصر. فالوقائع فيها أكثر بسـاطة، وهـو ما يجعل العلاقة بين تلك الوقائع أكـثر وضوحاً. فالحجج التي يبرّر بها البشر

2- ولا شكّ في أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ بذخ من شأنه أن يفسد العبادات البدائيّة. وسنرى لاحقا، على العكس من ذلك، أنّه توجد في جميع الدّيانات معتقدات وممارسات لا أغراض منفعيّة ضيّقة لها (الكتاب الثّالث، الفصل الرّابع، § 2). ولكن هذا البذخ ضروريّ للحياة الدّينيّة، بل هو من جوهرها. إلاّ أنّه أبسط في الأديان الدّنيا ممّا هو في غيرها، وهذا ما سيعيننا على تحديد علّة وجوده.

أعمالهم لم تكن وضعت ولا شوّهها النّظر العقليّ بعد؛ لقد كانت حينها أكثر قرباً وأكثر قرابة من الدّوافع التي حدّدت بالفعل تلـك الأعمال. فمن أجل فهم الهذيان ووصف أنسـب علاج له، يحتاج الطّبيـب معرفة نقطة انطلاق المرض. وفي هذه الحالة سـتكون الإحاطـة بهذا الحدث أكثر يسراً لو تمّت معاينة ذاك الهذيان في زمـن قريب من بدايته. وعلى العكس من ذلك، فإنّه كلّما أفسـحنا في الزّمن للمرض كي يتقدّم، كلّما أضحت الملاحظة أبعد منالاً، ذلك أنّ المرض سـيتعرّض خلال تقدّمه إلى ضروب شتّى من التّأويلات التي تنحو إلى كبت الحالة الأصليّة في اللاّوعي واستبدالها بأخرى قد يصعب أحياناً الوصول من خلالها إلى تحديد أوّلها.

فالمسافة بين هذيان نمطيّ والانطباعات الأولى التي ولّدته، قد تكون كبيرة في كثير من الأحيان. وهذا ما ينطبق أيضاً على الفكر الدّينيّ، فهو كلّما تقدّم في التّاريخ، كلّما أضحت ملاحظة الأسباب التي دعت إلى وجوده، رغم تواصل تأثيرها، غير متاحة إلاّ من خلال مجموعة واسـعة من التّأويلات التي تشوّهها. لقد قامت الأساطير الشّعبيّة والتّفسيرات اللاّهوتيّة الملغزة بفعلها: لقد ركّبت على المشـاعر البدائيّة مشـاعر أخرى مختلفة جدّاً إلى درجة أنّها لم تعد تسـمح، رغم تواصل ارتباطها بالأولى التي تمثّل شـكلها الأصليّ، بالوصول إلى طبيعتها الحقيقيّة إلاّ بصورة منقوصة للغاية. وبذلك تعاظمت المسـافة النّفسيّة بين السّبب والنّتيجة، بين السّبب الظّاهر والسّبب الفعليّ، وأضحى استيعاب العقل لها أكثر عسراً. وسنكرّس ما يلي من كتابنا هذا لتوضيح هذه الملاحظة المنهجيّة والتحقّق منها. سوف نرى أنّ الواقعة الدّينيّة لا تزال تحمل، في الأديان البدائيّة، بصمة أصولها بوضوح، وسنرى أنّ الاستدلال عليها كان يغدو أكثر عسراً لو اقتصرنا على مجرّد البحث في الأديان الأكثر تطوّراً.

إنّ الدّراسـة التي نقوم بها هي إذن وسـيلة لاسـتعادة مسـألة قديمة، ولكن في ظلّ ظروف جديدة، هي مسـألة أصل الدّين. وبالتّأكيـد، فإنّنـا إذا كنّـا نعني بالأصل بداية أولى مطلقة، فإنّ السّـؤال يضحي بغير أسـاس علمـيّ ويجب أن يرفض رفضـاً باتّاً. فلا وجود للحظة حاسـمة بدأ الدّين فيها وجوده، ولا يتعلّق الأمر بإيجاد وسـيلة تسـمح لنـا بالانتقال إليها من خـلال الفكر. فالدّيـن مثله مثل أيّة مؤسّسـة بشريّة، لا يبدأ في مكان بعينه. لذا، فإنّ جميـع التأمّلات من هذا النّوع هي بلا مصداقيّة، ولا يمكنها أن تكون سـوى إنشـاءات ذاتيّة واعتباطيّة غير مسـيطر عليها. أمّا ما نطرحه، فمسـألة أخرى مختلفة تماماً. فـما نريـده هو إيجاد طريقة لتبيّن الأسـباب التي ما تزال موجودة، والتي تقوم عليها أهمّ الأشـكال الأساسـيّة للفكر الدّينيّ والممارسـة الدّينيّة. إلاّ أنّه، وللأسـباب التي بيّناها، فإنّ ملاحظة تلك الأسـباب تكون أكثر يسراً كلّما كانت المجتمعات الملاحظة أقلّ تعقيداً. وهذا هو السّـبب في محاولتنا الاقتراب من الأصول[3]. ولا يعني هذا أنّنا نضفي على الأديان الدّنيا فضائل مخصوصة، فهي، على العكس من ذلك، غير متطوّرة وفظّة، وبالتّالي فإنّنالا ننوي جعلها نماذج ليس على الأديان اللاّحقة سـوى استنسـاخها. إلاّ أنّ فظاظتها هي بالذّات ما يجعلها في غاية الإفادة، ذلك أنّها تمثّل تجارب مريحة تسـهل فيها ملاحظة الوقائع وما تقيمه بينها من علاقات. وإذا ما كان من شأن عالم الفيزياء، في سبيل اكتشاف قوانين الظّواهر التي يدرسها، أن يسعى إلى تبسيطها وتخليصها من سماتها الثّانويّة، فإنّ الطّبيعة تقوم بصفة عفويّة، فيما يتعلّق بالمؤسّسات، بتبسيطات مماثلة عند بداية

3- ننوّه إلى أنّنا نعطي كلمة (أصل)، على غرار كلمة (بدائيّ)، معنى نسبيّاً. ولا نقصد بذلك بداية مطلقة، بل أبسط حالة اجتماعيّة معروفة لدينا حاليّاً، أي تلك الحالة التي لا يمكننا راهناً الرّجوع إلى ما قبلها. هذا هو المعنى الذي ينبغي أن يُفهم من هذه العبارات حين نتحدّث عن بدايات التّاريخ أو الفكر الدّينيّ.

التّاريخ، وهو ما نريد الاســتفادة منه تحديداً. وبلا شــكّ، فإنّنا لن نتوصّل من خلال هذا المنهج إلاّ لوقائع بسيطة للغاية. وحين سنتمكّن من تقريرها، في حدود إمكانيّاتنا، فإنّ المستجدّات من كلّ نوع والتي قد تكون حدثت خلال مسار التطوّر لا يمكن أن تفسّر بذلك. إنّنا لا ننكر حجم المشــكلات النّاجمة عن تلك المستجدّات، ونقدّر أن يتمّ بحثها في أوانها، وهو ما ستكون فائدته أعظم بعد دراستنا لبعضها في كتابنا هذا.

II

ولكن بحثنا لا يختصّ بعلم الأديان فحسب. فلكلّ دين، في الواقع، جانب يتجاوز من خلاله الدّائرة الضيّقة للأفكار الدّينيّة، وهو ما يجعل دراسة الظّواهر الدّينيّة وسيلة لتجديد طرح المسائل التي كانت مناقشتها حتّى الآن حكراً على الفلاسفة.

إنّنا نعرف منذ أمد طويل أنّ أولى أنساق التمثّلات التي أنشأها الإنسان حول العالم وحول نفسه هي من أصل دينيّ. ولا يوجد دين إلاّ وهو في ذات الوقت علم للكونيّات، وتفكّر في الإلهيّات. وإذا ما كانت الفلســفة والعلوم ولدت من رحم الدّين، فذلك لأنّ الدّين ذاته كان في البداية قائماً مقام العلوم والفلســفة. ولكن ما لم تتمّ الإشــارة إليه كما ينبغي له، هو أنّ الدّين لم يقتصر على إثراء ذهن بشريّ مشــكّل مســبقاً بعدد من الأفكار، بل ساهم في تشكيله أيضاً. فالبشر لا يدينون للدّين بجزء كبير من مادّة معارفهم فحسب، بل وبالشّكل الذي تطوّرت من خلاله تلك المعارف أيضاً.

يوجد في أصل أحكامنا، عدد من المفاهيم الرّئيسيّة التي تهيمن على حياتنا الفكريّة برمّتها، وهي ما يسمّيه الفلاسفة منذ أرســطو مقولات الفهم ممثّلة في مفاهيم الأين [المكان] والمتــى [الزّمان][4] والكمّ والفعل والجوهر والوضع، إلخ، وهي تتوافق مــع الخصائص الأكثر كونيّة للأشــياء. إنّها بمثابة الأطر القويّة التي تحيط بالفكــر، والتي يبدو ألاّ انعتاق له منها دون أن يدمّر نفســه. ذلك أنّه ليس بإمكاننا على ما يبدو التّفكير في أشــياء غير متعيّنة في الزّمان والمكان أو التي لا كمّ لها، إلخ. فبينما تكون المفاهيــم الأخرى، حادثة ومتحرّكة، وندرك أنّها يمكن أن تغيب عند إنســان أو عند مجتمــع أو في حقبة، فإنّ هذه تبدو غير ممكنة الانفصال تقريباً عن الأداء السويّ للذّهن. إنّها بمنزلة الهيكل العظميّ للذّكاء. ومع ذلك، فإنّنا حين نقوم بتحليل منهجيّ للمعتقدات الدّينيّة البدائيّة، فإنّ أهمّ تلك المقولات تعترضنا بطبيعة الحال. ذلك أنّها ولدت في الدّين، ومن الدّين، وهي نتاج للفكر الدّيني. وهذه ملاحظة سنعود إليها مرّات خلال هذا العمل.

ولئن كان لهذه الملاحظة فائدة بذاتها، إلاّ أنّني سأشير إلى ما يعطيها زخمها الحقيقيّ.

إنّ الخلاصة العامّة للكتاب الذي ســتقرؤونه هي أنّ الدّين شيء اجتماعيّ للغاية. فالتمثّلات الدّينيّة هي تمثّلات جماعيّة معبّرة عن حقائق جماعيّة؛ والطّقوس هي طرق تصرّف لا يمكنها أن تنشأ إلاّ داخل جماعات ملتئمة بهدف توليد بعض الحالات

4- نقول عن الزّمان والمكان أنّهما مقولتان لأنّه لا يوجد فرق بين الدّور الذي يلعبه هذان المفهومان في الحياة العقليّة وذاك العائد إلى مفاهيم النّوع أو العلّة (انظر بخصوص هذه النّقطة: أوكتاف هاملين، مقال حول العناصر الأساسيّة للتمثّل، ص 63، ص 76).

Hamelin (Octave), ***Essai sur les éléments principaux de la représentation***, Paris: Alcan, 1907 (puis P.U.F), p. 63, 76.

الذهنيّة لتلك الجماعات، وصيانتها أو إعادة صياغتها. ولكن إذا كانت المقولات من أصل دينيّ، فإنّه يجب أن تكون من نفس الطّبيعة المشــتركة لجميع الظّواهر الدّينيّة: يجب أن تكون، هي أيضاً، أشــياء اجتماعيّة، ونتاجاً للفكر الجمعيّ. وأقلّ ما يجب أن يقال- لأنّه في الحالة الرّاهنة لمعارفنا بشأن هذه المسائل، يجب أن نكون حذرين من الطّروحات الجذريّة والحصريّة - إنّه من المشروع أن نفترض أنّها ثريّة بعناصر اجتماعيّة.

وهذا ما يمكننا بالفعل تبيّنه منذ الآن بالنّســبة لبعضها. دعونا نحاول، على ســبيل المثال، تخيّل ما يمكن أن يكونه مفهوم الزّمن، فنحن نجرّد العمليّات التي نقسّمه بها، ونقيسه، ونعبّر عن ذلك من خلال علامات موضوعيّة، إنّه الزّمن الذي لن يكون تعاقباً للسّــنوات والأشهر والأسابيع والأيّام والسّاعات! بل شيئاً لا يمكن تصوّره تقريباً. إنّه لا يمكننا أن نتصوّر الزّمن إلاّ بشرط التّمييز فيه بين آنات مختلفة. ولكن ما هو أصل هذا التّمييز؟ ممّا لا شكّ فيه، أنّه يمكننا استرجاع حالات الوعي التي سبق لنا معايشــتها بالفعل، وحســب التّرتيب الذي وقعت به أصلاً، وهو ما يعني عودة أجزاء من ماضينا لتضحي حاضرة مرّة أخرى، مــع تميّزها تلقائيّاً عن الحاضر. ولكن أهميّة هــذا التّمييز لتجربتنا الخاصّة، لا ينفي كونها غير كافية لتحديد مفهوم أو مقولة الزّمان. فهذه المقولة لا تشــمل مجرّد إحياء ذكرى، جزئيّة أو تامّة، من حياتنا الماضيّة. بل هي إطار مجرّد ولاشــخصيّ يحيط بوجودنا الفرديّ، بل وبوجود الإنسانيّة جمعاء. إنّها بمثابة لوحة لامحدودة تكون فيها المدّة الزّمنيّة معروضة تحت نظر الفكر، ويمكن من خلالها تحديد جميع الأحداث الممكنة بحسب نقاط مرجعيّة ثابتة ومحدّدة. وليس زمني هو المنظّم بهذه الكيفيّة، بل الزّمن كما هو مفكّر فيه موضوعيّاً من قبل جميع البشر المنتمين لحضارة واحدة. وهذا لعمري كفيل وحده لتبيّن أنّ مثل هــذا التّنظيم يجــب أن يكون جماعيّاً. وبالفعل، فإنّ الملاحظة تؤكّد أنّ تلك النّقاط المرجعيّة الضّروريّة التي تصنّف بحســبها جميع الأشياء مؤقّتاً، مقتبسة من الحياة الاجتماعيّة. فتقسيمات الزّمن إلى أيّام وأسابيع وأشهر وسنوات، إلخ، تتوافق مع تواتر الطّقوس والأعياد والاحتفالات العامّة[5]. كما أنّ التّقويم يترجم إيقاع النّشــاط الجماعيّ ويقوم في الوقت نفســه بوظيفة ضمان تساوقه[6].

وهذا هو شــأن الفضاء أيضاً. فهو كما بيّنه هاملين (Hamelin)[7] ليس ذاك الوسط المبهم وغير المحدّد الذي كان يتصوّره عمّانويــل كانــط (Emmanuel Kant) مــن كونه تامّ التّجانس وخالصــه، فهذا لا يخدم أيّ غرض، ولا يســتميل الفكر حتّى. فالتّمثّل المكانيّ يقوم في جوهره على تنســيق أوّلي بين معطيات التّجربة الحسّــية. ولكن هذا التّنســيق سيكون مستحيلاً إذا

5- انظر دعما لهذا الزّعم عند: هنري هوبرت ومارسيل موسّ، **مقالات في تاريخ الأديان**، الحوليّة الاجتماعيّة، باريس، 1909، الفصل المعنون: «**تمثّل الزّمن في الدّين**».

Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), ***Mélanges d'histoire des Religions***, Paris: Alcan, 1909 (chapitre sur «La représentation du temps dans la religion»).

6- وهذا يدلّ على وجود فارق بين مجموعة الأحاسيس والصّور المستخدمة في استدلالنا على المدّة، ومقولة الزّمان. فالأولى هي خلاصة تجارب فرديّة صالحة فقط للفرد الذي صنعها. وعلى العكس من ذلك، فإنّ ما تعبّر عنه مقولة الزّمان هو الزّمان المشترك بين الجماعة، أي الزّمن الاجتماعيّ إن جاز التّعبير. بل إنّها هي نفسها مؤسّسة اجتماعيّة حقيقيّة. كما أنّها خاصّة بالبشر، ولا وجود لتمثّل من هذا النّوع عند الحيوان.

كما يمكن للتّمييز بين مقولة الزّمن وما يقابلها من أحاسيس، أن نقوم به أيضا في ما يخصّ المكان والعلّة. فقد يكون من شأن ذلك المساعدة على تبديد بعض الالتباس المحيط بهذه المسائل. وسنعود إلى هذه النّقطة في خاتمة هذا العمل (§ 4).

7- المرجع نفسه، ص 75 وما يليها.

كانت أجزاء الفضاء متعادلة من حيث الكيف، وإذا ما كانت حقّاً قابلة لأن يقوم بعضها مقام بعض. فلكي ننظّم الأشياء فضائيّاً، يجب أن نكون قادرين على وضعها بطرق مختلفة: وضع بعضها يميناً، وبعضها يساراً، وأخرى في الأعلى، وغيرها في الأسفل، شمالاً أو جنوباً، شرقاً أو غرباً، الخ... وبالمثل أيضاً لا بدّ لتنظيم حالات الوعي مؤقّتاً، أن نكون قادرين على تعيينها في مواعيد محدّدة. وهذا يعني أنّ الفضاء لا يمكن أن يكون هو نفسه ما لم يكن، شأنه شأن الزّمن، مقسّماً ومتمايزاً. ولكن من أين تأتي هذه التّقسيمات الجوهريّة للفضاء؟ فالفضاء في حدّ ذاته لا يمين أو يسار له، ولا أعلى وأسفل، ولا شمال وجنوب، إلخ، وما جميع هذه التّمييزات بالطّبع إلاّ نتيجة إسنادنا قيماً وجدانيّة مختلفة للمناطق. وبما أنّ جميع البشر المنتمين إلى نفس الحضارة يتمثّلون الفضاء بنفس الكيفيّة، فإنّه لا بدّ بداهة أن تكون تلك القيم الوجدانيّة والتّمييزات المرتبطة بها، مشتركة هي أيضا؛ الأمر الذي يعني أنّها تكاد تكون بالضّرورة من أصل اجتماعيّ[8].

كما نجد، من جهة أخرى، حالات أضحى فيها هذا الطّابع الاجتماعيّ واضحاً جليّاً. توجد بعض المجتمعات في استراليا وأمريكا الشماليّة، يتمّ فيها تصوّر الفضاء على شكل دائرة كبيرة، وذلك لأنّ للمخيّم نفسه شكل دائريّ[9]، فالدّائرة الفضائيّة مقسّمة تماماً على غرار الدّائرة القبليّة وعلى صورتها، وتوجد مناطق متمايزة بقدر ما توجد عشائر في القبيلة، إذ أنّ المكان الذي تشغله العشائر داخل المخيّم، هو ما يحدّد اتّجاه المناطق. وتتحدّد كلّ منطقة بطوطم العشيرة الذي تنتمي إليه. ومن ذلك على سبيل المثال، احتواء «البويبلو» (pueblo) عند قبائل الزّوني (Zuñi) على سبعة أحياء، كلّ حيّ منها عبارة عن مجموعة عشائر توحّدت، أو هي بالأحرى حسب أغلب الاحتمالات عشيرة واحدة في الأصل انقسمت في وقت لاحق. ولكنّ الفضاء يحتوي أيضاً على سبع مناطق، ولكلّ من أحياء العالم السّبعة هذه علاقات حميمة مع حيّ من أحياء البويبلو، أي مع مجموعة من العشائر[10]. وهكذا نجد، حسب قول كوشينغ «**قسم يفترض أن يكون ذا صلة بالشّمال، وآخر يمثّل الغرب، وثالث يمثّل الجنوب**»[11]، إلخ... و«**لكل حيّ من أحياء البويبلو لونه المميّز الذي يرمز له؛ ولكلّ منطقة أيضاً لون، هو بالتّحديد لون الحيّ المُناظر لها**». وخلال مسار التّاريخ، اختلف عدد العشائر الأساسيّة، كما اختلف بنفس الطّريقة أيضاً عدد مناطق الفضاء. ومن هنا، كان التّنظيم الاجتماعيّ مثالاً للتّنظيم الفضائيّ، بحيث كان الثّاني مثيل نسخة كربونيّة من الأوّل. وإلى هذا الحدّ، لم يكن يوجد تمييز بين اليمين واليسار، وهو تمييز يبعد أن يكون راجعاً لطبيعة الإنسان بصفة عامّة، بل ويحتمل جدّاً أن يكون نتيجة تمثّلات دينيّة، وبالتّالي جماعيّة[12].

8- بخلاف ذلك، فإنّه لا بدّ لتفسير هذا الاتّفاق من قبول القول بأنّ جميع الأفراد بخضوعهم لتركيبتهم النّفسيّة -العضويّة، يتأثّرون تلقائيّاً بنفس الطّريقة بمختلف أقسام الفضاء: وهذا بقدر ما هو مستبعد أن تكون مختلف المناطق متساوية بذاتها ظاهريّاً. ومن جهة أخرى، فإنّ تقسيمات الفضاء تتغيّر بتغيّر المجتمعات، وفي هذا دليل على عدم وجودها حصراً في الطّبيعة الخلقيّة للإنسان.

9- انظر: إميل دوركهايم ومارسيل موسّ، «حول بعض الأشكال البدائيّة للتّصنيف»، الحوليّة الاجتماعيّة، العدد 6، ص 47 وما يليها.

Durkheim (Emile) & Mauss (Marcel), « De quelques formes primitives de classification », *Année sociologique*, VI, p. 47 sq.

10- المرجع نفسه، ص 34 وما يليها.

11- **أساطير الخلق عند قبائل الزّوني**، التّقرير الثّالث عشر لمكتب النّياسة الأمريكيّة، ص 367 وما يليها.

Zuñi Creation Myths, in: 13th Report of the Bureau of American Ethnology, p. 367 sq.

12- انظر: روبير هيرتز، «أفضليّة اليد اليمنى: دراسة في القطبيّة الدّينيّة»، في: **المجلّة الفلسفيّة**، ديسمبر 1909. وانظر حول نفس مسألة العلاقات بين تمثّل

وستعترضنا في ما يلي أدلّة أخرى مماثلة تتعلّق بمفاهيم النّوع، والقوّة، والشّخصيّة، والفعاليّة. بل ويمكننا أيضاً أن نتساءل مـا إذا كان مفهـوم التّناقض هو أيضاً، غير متوقّف على الظّروف الاجتماعيّة. وما يميل بنا إلى هذا الاعتقاد، هو أنّ النّفوذ الذي مارسه على الفكر قد تغيّر باختلاف الأزمنة والمجتمعات. وإذا ما كان مبدأ الهويّة هو المهيمن حاليّاً على التّفكير العلميّ، فقد سـبق أن وجدت أنسـاق تمثّلات واسـعة لعبت في تاريخ الأفكار دوراً خطيراً وكثيراً ما أسيء فهمه: وهي الأساطير، من أشدّها فجاجـة إلى أكثرها علميّة[13]. ويتعلّق الأمر باسـتمرار بكائنات اتّصفت في نفس الوقت بأشـدّ الصّفـات تناقضاً، صفات واحدة ومتعدّدة معاً، ماديّة وروحيّة، ويمكنها الانقسام على ذاتها بلا حدّ ودون أن تفقد أيّ من مكوّناتها؛ إذ من بديهيّات الميثولوجيا أن يكون الجزء مساوياً للكلّ. وتدلّ هذه الاختلافات التي طرأت عبر التّاريخ على القاعدة التي تتحكّم في منطقنا الحاليّ، بعيداً عن كونها كانت مسجّلة منذ الأزل في التّركيبة الذّهنيّة للإنسان، على أنّها ناتجة، جزئيّاً على الأقلّ، عن عوامل تاريخيّة، وبالتّالي اجتماعيّة. ونحن لا نعرف بالضّبط ما هي تلك العوامل، ولكنّنا نستطيع أن نفترض وجودها[14].

وإذا ما تمّ القبول بهذه الفرضيّة، فإنّ من شأن ذلك إعادة طرح مسألة المعرفة بمصطلحات جديدة.

إنّنا لا نجد إلى حدّ الآن سوى مذهبين اثنين. مذهب يرى أتباعه استحالة استقاء المقولات من التّجربة: فهي سابقة عليها منطقيّاً ومشروطة بها. ومن هنا يتمّ تمثّلها بوصفها معطيات بسـيطة، غير قابلة للاختزال، ومتأصّلة في الذّهن الإنسانيّ بموجب تركيبتها الأصليّة. ولذلك نقول إنّها ماقبليّة [سـابقة للتّجربة]. وعلى العكس من ذلك، يرى أصحاب المذهب الثّاني أنّها مبنيّة، مكوّنة من أجزاء وقطع، وأنّ الفرد هو من يبنيها[15].

ولكن كلا الحلّين يثير صعوبات جديّة.

الفضاء وشكل الجماعة: فريدريش بازل، **الجغرافيا السّياسيّة، أو جغرافيّة الدّول، والحركة والحرب**، الفصل المعنون «الفضاء في فكر الشّعب».

Hertz (Robert), « La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse », *Revue philosophique*, XXXIV, décembre 1909.

Batzel (Friedrich), ***Politische geographie; oder, Die geographie der staaten, des verkehres und des krieges***, Druck und Verlag von R. Oldenbourg: München und Berlin, 1903 (le chapitre intitulé «Der Raum im Geist der Völker»).

13- نحن لا نقول إنّ الفكر الأسطوريّ يجهله، بل ينقضه في أكثر الأحيان وبشكل أكثر وضوحاً ممّا يفعل الفكر العلميّ. وبالمقابل، سنظهر أنّ العلم لا يمكن له إلاّ أن يخرقه، في نفس الوقت الذي يتطابق فيه معه بدقّة تفوق ما يفعله الدّين. وفي هذا الخصوص، فإنّه لا يوجد بين العلم والدّين، كما هو الحال في عدد من الأمور الأخرى، سوى اختلافات في الدّرجة؛ ولكن إذا كان لنا ألاّ نبالغ في شأنها، فمن المهمّ الإشارة إليها نظراً لدلالتها البالغة.

14- هذه الفرضيّة كانت صدرت بالفعل من قبل مؤسّسي الـ«Volkerpsychologie» [علم نفس الشّعوب - م]. وهي مذكورة على وجه الخصوص في مقالة قصيرة لويندلبند (Wilhelm Windelband) بعنوان: «نظريّة المعرفة من وجهة نظر علم نفس الشّعوب»، في: مجلّة علم نفس الشّعوب واللّسانيّات، VIII، ص 166 وما يليها. وانظر مذكّرة لشتاينثال (Heymann Steinthal) حول نفس الموضوع في: المرجع نفسه، ص 178 وما يليها.

Windelband (Wilhelm), « Die Erkenntnisslehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunkte », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, VIII, p. 166 sq.

15- حتّى في نظريّة سبنسر (Herbert Spencer)، فإنّ المقولات يتمّ بناؤها مع التّجربة الفرديّة. والفرق الوحيد في هذا الصّدد بين التّجريبيّة العاديّة والتّجريبيّة التّطوريّة هو ذهاب هذه الأخيرة إلى أنّ نتائج الخبرة الفرديّة تتدعّم بالوراثة. ولكن هذا التّدعيم لا يضيف لها شيئاً جوهريّاً؛ ولا يدخل في تكوينها أيّ عنصر إلاّ وهو متولّد عن خبرة الفرد. وفي هذه النّظريّة أيضاً، تبدو الضّرورة التي تفرض من خلالها المقولات نفسها علينا راهناً، نتاج وهم، أو حكم مسبق خرافيّ، متجذّر بقوّة في الجسم، ولكن بلا أيّ أساس في طبيعة الأشياء.

فهل نتبنّى الأطروحة التّجريبيّة (الأمبيريقيّة)؟ وفي هذه الحالة لا بدّ من تجريد جميع المقولات من خصائصها المميّزة. وبالفعل، فهي تتميّز عن جميع المعارف الأخرى بكونيّتها وضرورتها. وهي التصوّرات الأكثر عموميّة نظراً لانطباقها على كلّ ما هو واقعيّ، وعدم ارتباطها بالتّالي بشيء خاصّ، فهي مستقلّة عن كلّ ذات فرديّة: إنّها السّاحة العامّة حيث تجتمع كلّ الأذهان. أضف إلى ذلك، أنّها تلتقي هناك بالضّرورة، وذلك لأنّ العقل، وهو لا يخرج عن كونه مجموع المقولات الأساسيّة، يتمتّع بسطوة لا نستطيع أن نتحاشاها حتّى لو أردنا ذلك. وإذا ما حاولنا التمرّد عليه، والتحرّر من بعض تلك المفاهيم الأساسيّة، فإنّنا نواجه مقاومات قويّة. لذا، فإنّ تلك المفاهيم ليست تحت سيطرة إرادتنا فحسب، بل هي تفرض نفسها علينا أيضاً. - ولكن المعطيات التّجريبيّة تظهر خاصيّات على طرفي نقيض. فما من إحساس أو صورة إلاّ وهما متعلّقان على الدّوام بشيء محدّد أو بمجموعة من الأشياء من هذا النّوع، ويعرب عن حالة مؤقّتة لوعي مخصوص: إنّه في جوهره فرديّ وذاتيّ. لذلك فإنّه يمكننا، بحريّة نسبيّة، استخدام التمثّلات المنحدرة من هذا الأصل. ولا شكّ في أنّه حين تكون مشاعرنا آنيّة، فهي تفرض نفسها علينا فعلاً. ولكنّنا نبقى بالقوّة أحراراً في إدراكها على غير ما هي عليه، في تمثّلها كما لو كانت حادثة في نظام مختلف عن ذاك الذي حدثت فيه. فنحن لا يربطنا حيالها أيّ رابط ما لم تتدخّل اعتبارات من نوع آخر. ونحن هنا بالتّالي أمام نوعين من المعارف، مثيل قطبين متعاكسين للفهم. وفي ظلّ هذه الظّروف، تغدو إعادة العقل إلى التّجربة، تغييباً له، لأنّ في ذلك اختزالاً للشّموليّة ولما يتّصف به من ضرورة إلى مجرّد مظاهر، مجرّد أوهام يمكن أن تكون ملائمة عمليّاً، ولكنّها لا تتطابق مطلقاً مع أيّ من مكوّنات تلك الأشياء. وهو ما يعني بالنّتيجة، إنكار كلّ واقع موضوعيّ للحياة المنطقيّة التي تتولّى المقولات وظيفة ضبطها وتنظيمها. فالتّجريبيّة الكلاسيكيّة تؤدّي إلى اللاّعقلانيّة، وربّما كان هذا هو الاسم الذي ينبغي أن تسمّى به.

والماقبليّون (aprioristes)، رغم المعنى المرتبط عادة بالتّسميات، هم أكثر احتراماً للوقائع من غيرهم. ذلك أنّهم لا يقبلون كحقيقة بدهيّة أنّ المقولات مكوّنة من نفس عناصر تمثّلاتنا الحسّية، فهم ليسوا مضطرّين إلى إفقارها نسقيّاً، وإفراغها من كلّ مضمون واقعيّ، واختزالها إلى مجرّد ألعاب لفظيّة. إنّهم يتركون لها، على العكس، جميع سماتها الخاصّة. والماقبليّون عقلانيّون، ويعتقدون أنّ للعالم جانباً منطقيّاً يعبّر عنه العقل بكلّ وضوح. ولكي يتحقّق ذلك، توجّب عليهم أن يعزوا للذّهن قدرة على مجاوزة التّجربة، قدرة على أن يضيف إلى ما هو معطى مباشر، ولكنّهم لم يقدّموا لهذه القدرة الفريدة تفسيراً ولا تبريراً. ولا يمكن أن يعتبر تفسيراً، الاقتصار على القول بتأصّلها في طبيعة الذّكاء الإنسانيّ. بل يجب علينا أيضاً أن نتبيّن مصدر هذه الميزة المدهشة، وكيف يمكننا أن نرى في الأشياء، علاقات لا يمكن لمظهر الأشياء كشفها لنا. فالقول بأنّ التّجربة نفسها غير ممكنة إلاّ في ظلّ هذا الشّرط ربّما كان مجرّد نقل للمسألة، وليس حلاً لها. ذلك أنّ الأمر يتعلّق تحديداً بمعرفة من أين جاءنا أنّ التجربة لا تكتفي بذاتها، وأنّها تتطلّب شروطاً خارجيّة وسابقة عليها، وكيف أمكن لتلك الشّروط التحقّق في الوقت المناسب وبالكيفيّة المناسبة. وللإجابة على هذه الأسئلة، تمّ أحياناً تخيّل وجود عقل أسمى وكامل فوق العقول الفرديّة تصدر عنه وتستمدّ منه بضرب من المشاركة الصّوفيّة ملكتها الرّائعة: ألا وهو العقل الإلهيّ. ولكن لهذه الفرضيّة، وهذا أقلّ ما يقال عنها، عيب خطير يتمثّل في خروجها عن نطاق كلّ سيطرة تجريبيّة، وبالتّالي عدم خضوعها للشّروط المطلوبة في كلّ فرضيّة علميّة. أضف إلى ذلك أنّ مقولات الفكر الإنسانيّ ليست ثابتة إطلاقاً في شكل محدّد، فهي تصاغ، وتنقض، وتعاد صياغتها مجدّداً باستمرار؛ وهي تتغيّر وفقاً للأمكنة والأزمنة. أمّا العقل الإلهيّ، فهو على العكس من ذلك، ثابت غير متغيّر. فكيف لهذا الثّبات أن يفسّر ذلك التغيّر المستمرّ؟

هذان هما المفهومان المتجابهان منذ قرون؛ وإذا ما كان للجدل أن يستمرّ، فإنّ ذلك عائد في الحقيقة إلى تعادل الحجج المتبادلة بقدر ملموس. فإذا كان العقل مجرّد شكل من أشكال الخبرة الفرديّة، فلن يكون هناك عقل. أمّا إذا اعترفنا له بالقدرات التي ينسبها لنفسه، ولكن دون أن ندركها، فإنّ من شأن ذلك أن يلقي به خارج مجال الطّبيعة وخارج نطاق العلم. وفي وجود هذه الاعتراضات، يبقى الذّهن بعيداً عن كلّ يقين. - ولكن إذا أقررنا بالأصل الاجتماعيّ للمقولات، فإنّ موقفاً جديداً يمكن أن يفصح عن نفسه ليسمح، في اعتقادنا، بتفادي هذه الصّعوبات المتعارضة.

إنّ الافتراض الأساسيّ للماقبليّة هو أنّ المعرفة مكوّنة من ضربين من العناصر لا يمكن أن يتحلّل أحدهما إلى الآخر، مثيل طبقتين متمايزتين ومتراكبتين[16]. وفرضيّتنا تحافظ على هذا المبدأ بالكامل. ففي الواقع، فإنّ المعارف التي نسمّيها تجربيّة، وهي الوحيدة التي لم يستخدمها منظّرو التّجربيّة مطلقاً لبناء العقل، هي ذاتها تلك التي يولّدها الفعل المباشر للأشياء في أذهاننا. إنّها إذن حالات فرديّة، تعرب عن نفسها جملة[17] من خلال الطّبيعة النّفسيّة للفرد. وعلى العكس من ذلك، فإنّه إذا ما كانت المقولات في أساسها، كما نرى، تمثّلات جماعيّة، فهي تعكس في المقام الأول حالات الجماعة: إنّها تتوقّف على الكيفيّة التي تشكّلت بها الجماعة وانتظمت بموجبها، وشكلها الخارجيّ، ومؤسّساتها الدّينيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة، وما إلى ذلك. ومن هنا، نجد بين هذين النّوعين من التمثّلات جميع المسافة الفاصلة بين ما هو فرديّ وما هو اجتماعيّ، ولا يمكننا بالتّالي اشتقاق الثّانية من الأولى إلاّ بقدر ما نستنبط المجتمع من الفرد، والكلّ من الجزء، والمعقّد من البسيط[18]. إنّ المجتمع حقيقة واقعة (sui generis)، وهو فريد في نوعه وذو خصائص لا نعثر عليها، أو بالأحرى لا نعثر عليها تحت نفس الشّكل، في بقيّة المعمورة. ومن هنا، فإنّ للمقولات التي تعبّر عنه مضموناً آخر مختلفاً تمام الاختلاف عن مضمون التمثّلات الفرديّة البحتة، بل ويمكننا أن نطمئنّ سلفاً إلى أنّ الأولى هي التي تفسّر الثّانية.

بل إنّ من شأن الكيفيّة التي تتشكّل بها كلّ من التمثّلات الجماعيّة والفرديّة، أن تنتهي بنا إلى التّمييز بينها. فالتمثّلات الجماعيّة هي نتاج تعاون هائل لا يمتدّ في الفضاء فحسب، بل وفي الزّمن أيضا؛ وقد اقتضى إنشاؤها قيام عدد كبير من الأذهان المتنوّعة بالمساهمة بأفكار وأحاسيس تضافرت وامتزجت وتراكبت، وقيام سلسلة طويلة من الأجيال بمراكمة خبراتها ومعارفها. إنّها تتوفّر إذن على عقلانيّة خاصّة جدّاً، هي أكثر ثراء وتعقيداً من عقلانيّة الفرد بما لا يقاس، ولعلّ هذا ما يجعل قدرة العقل على تجاوز نطاق المعرفة التّجريبيّة، أمراً مفهوماً. وهي غير مدينة في ذلك لأيّ قوّة غامضة، بل لحقيقة بسيطة مفادها أنّ الإنسان، وفقاً لصيغة معروفة، ذو شقّين. إنّه يشتمل على كائنين: كائن فرديّ أساسه الجسم يكون مجال فعله،

16- ربّما يستغرب البعض عدم تعريفنا الماقبليّة بفرضيّة الفطرة. ولكن في الواقع، لا يلعب هذا التصوّر سوى دور ثانويّ في هذا المذهب. بل هو وسيلة مبسطة لتمثّل تحلّل المعارف العقلانيّة إلى معطيات تجربيّة. فالقول بفطريّة الأولى لا يعدو سوى وسيلة وضعيّة للقول بأنّها ليست نتاجاً للتّجربة كما يتمّ تصوّرها عادة.

17- على الأقلّ بقدر ما توجد تمثّلات فرديّة، وبالنّتيجة، تجربيّة بالكامل. ولكن في الواقع لا يحتمل وجود هذين النّوعين من العناصر في حالة اتّصال وثيق.

18- ولا ينبغي أن يفهم، من جهة أخرى، عدم التحلّل هذا بالمعنى المطلق. ونحن لا نريد القول بخلوّ التّمثّلات التّجربيّة من كلّ ما من شأنه الإفصاح عن التمثّلات العقلانيّة، أو أنّه لا يوجد شيء في الفرد يمكن النّظر إليه كإفصاح عن الحياة الاجتماعيّة. فإذا ما كانت التّجربة غريبة تماماً عن كلّ ما هو عقلانيّ، فإنّ العقل لا يمكنه أن يتطابق معها؛ وبالمثل، إذا كانت الطّبيعة النّفسيّة للفرد متعارضة تماماً مع الحياة الاجتماعيّة، فإنّ المجتمع سيكون محالاً. لذا لا بدّ على كلّ تحليل شامل للمقولات، التّنقيب عن بذور العقلانية تلك حتّى في الضّمير الفرديّ. وبما أنّه ستكون لدينا فرصة للعودة إلى هذه النّقطة في خاتمة الكتاب، فإنّ ما نبغي تأكيده هنا هو وجود مسافة فاصلة بين تلك البذور المبهمة للعقل بمعناه المعروف، مماثلة لتلك القائمة بين خصائص المعادن المشكّلة للحيّ، والخواصّ المميّزة للحياة بعد تكوّنها.

نتيجة ذلك بالذّات، محدوداً للغاية، وكائن اجتماعيّ يعبّر فينا عن أسمى حقيقة، في معناها الفكريّ والأخلاقيّ، يمكننا معرفتها من خلال الملاحظة، ألا وهي المجتمع. وتؤدّي هذه الازدواجيّة في طبيعتنا، على المستوى العمليّ، إلى عدم تحلّل المثال الأخلاقيّ إلى دافع نفعيّ، وعلى المستوى الفكريّ، إلى عدم تحلّل العقل إلى تجربة فرديّة. فما دام الفرد يشارك في المجتمع، فإنّه بطبيعة الحال يتجاوز نفسه، سواء عندما يفكرّ أو حين يفعل.

ويمكّن هذا الطّابع الاجتماعيّ ذاته من فهم من أين تولّدت ضرورة المقولات. وتوصف فكرة ما بأنّها ضروريّة حين تفرض نفسها على الذّهن، بضرب من القوّة الدّاخليّة، دون أن يرافقها أيّ دليل. وهي بذلك تتضمّن شيئاً مرغماً للعقل، يستدعي القبول دون سابق امتحان. هذه الفاعليّة الفذّة، هو ما تفترضه الماقبليّة، ولكن دون أن تفصح عنه؛ ذلك أنّ القول بأنّ المقولات ضروريّة لأنّها لازمة لسير الفكر، لا يعدو تكراراً للقول بأنّها ضروريّة. أمّا إذا كانت نابعة من الأصل الذي أسندناه إليها، فإنّ سطوتها تغدو مفهومة. فهي تعبّر في الواقع عن العلاقات الأكثر عموميّة بين الأشياء؛ بل وتسيطر من خلال امتدادها وتجاوزها لجميع مفاهيمنا الأخرى، على أدقّ تفاصيل حياتنا العقليّة. فإذا ما كان البشر غير مجمعين في كلّ لحظة من الزّمن على هذه الأفكار الأساسيّة، وإذا لم يكن لديهم نفس التصوّر عن الزّمان والمكان، والسّبب، العدد، الخ...، فإنّ كلّ اتّفاق بين العقول يغدو مستحيلاً، ويستحيل بالتّالي بينهم، كلّ عيش مشترك. أضف إلى ذلك أنّ المجتمع لا يمكنه التخلّي عن المقولات وفقاً لتقدير الأفراد دون أن يسلم عنانه لهم. فالمجتمع لا يحتاج لكي يعيش إلى قدر أدنى من الالتزام الأخلاقيّ فحسب، بل لا بدّ أيضاً من وجود حدّ أدنى من التّساوق المنطقيّ لا يمكن له تجاوزه. ولهذا السّبب، فهو يضغط بثقله أجمع على أعضائه من أجل منع الانشقاقات. فهل لعقل أن يخرق جهاراً هذه المعايير اللاّزمة لكلّ فكر؟ في هذه الحالة، لن يعتبره المجتمع عقلاً بشريّاً بالمعنى الكامل للكلمة، وسيعامله وفقاً لهذا الاعتبار. ولذلك نشعر حين نحاول، ولو في دخيلة أنفسنا، التحرّر من هذه المفاهيم الأساسيّة، بأنّنا غير مطلقي الحريّة، وأنّ شيئاً ما يستعصي علينا، وهو في آن داخلنا وخارج ذواتنا. فخارج ذواتنا، يوجد الرّأي العامّ الذي يحاكمنا، أضف إلى ذلك أنّ المجتمع بوصفه ممثّلاً فينا أيضاً، فهو يقوم من داخل أنفسنا بالذّات، بمعارضة هذه الرّغبات الثّوريّة؛ وهو ما يشعرنا بالعجز عن مسايرتها دون أن يتخلّى فكرنا عن أن يكون بحقّ فكراً بشريّاً. هذا ما يبدو أصل السّلطة الاستثنائيّة الكامنة في العقل، تلك التي تجعلنا نتقبّل اقتراحاته بكلّ ثقة. بل إنّ سلطة المجتمع نفسها[19]، من خلال تواصلها مع أساليب معيّنة من التّفكير، هي بمثابة الشّروط الضّروريّة لأيّ فعل مشترك. وبالتّالي، فإنّ الضّرورة التي تفرض بها المقولات نفسها علينا ليست نتيجة عادات بسيطة يمكننا التخلّص من نيرها بقليل من الجهد؛ كما أنّها ليست أيضا ضرورة ماديّة أو ميتافيزيقيّة، لأنّ المقولات تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة؛ إنّها نوع معيّن من الضّرورة الأخلاقيّة التي تمثّل بالنّسبة للحياة العقليّة ما يمثّله الواجب الأخلاقيّ بالنّسبة للإرادة[20].

19- كثيراً ما لوحظ أنّ الاضطرابات الاجتماعيّة من شأنها مضاعفة الاضطرابات النّفسيّة. وفي هذا دليل إضافيّ على أنّ الانضباط المنطقيّ هو وجه مخصوص من وجوه الانضباط الاجتماعيّ. إنّ الأوّل يتراخى عندما يضعف الثّاني.

20- يوجد تماثل بين هذه الضّرورة المنطقيّة والواجب الأخلاقيّ، ولكن لا يوجد تماهٍ، على الأقلّ في الوقت الرّاهن. فالمجتمع اليوم يعامل المجرمين بأسلوب مختلف عن معاملة الأشخاص الذين يعانون فحسب من اختلال الذّكاء؛ وفي هذا دليل على أنّ السّطوة المنسوبة إلى المعايير المنطقيّة وتلك الكامنة في المعايير الأخلاقيّة، رغم بعض التّشابهات الهامّة، ليست من نفس الطّبيعة، بل صنفان مختلفان من نفس النّوعيّة. وسيكون من المفيد البحث في ماهيّة هذا الاختلاف غير الأوّلي على ما يبدو، وفي مصدره، وذلك أنّ الوعي العامّ لم يميّز بشكل غير صحيح ولفترة طويلة بين من هو مختلّ عقليّاً ومن هو جانح. ونحن نكتفي هنا بالإشارة إلى المسألة بعد أن رأينا من خلال هذا المثال، عدد المشاكل التي يثيرها تحليل تلك المفاهيم التي تعتبر عادة أوّليّة وبسيطة، بينما يدلّ واقع الحال أنّها في غاية التّعقيد.

ولكــن إذا كان المقولات لا تعكس في الأصل ســوى حالات اجتماعيّة، ألا يســتتبع ذلك أنّــه لا يمكنها أن تنطبق على بقيّة الطّبيعة إلاّ بصفة مجازيّة ؟ فإذا ما كانت حادثة للتّعبير عن الأمور الاجتماعيّة فحســب، فهي قاصرة على ما يبدو على توسيع نطاقها ليشــمل عــوالم [أحيائيّة] أخرى إلاّ عن طريق المواضعة. وبالتّالي، فطالما كنّا نســتخدمها للتفكّــر في العالم الفيزيائيّ أو البيولوجيّ، فإنّ قيمتها لا يمكن أن تكون ســوى قيمة رموز مصطنعة، قد تكون ربّما مفيدة من النّاحيّة العمليّة، لكن لا علاقة لها بالواقع. وبذلك نعود، عبر سبيل أخرى، إلى الاسميّة (nominalisme) والتّجريبيّة.

ولكــن تأوّل نظريّة سوســيولوجيّة للمعرفة على هذا النّحو، ســيكون معناه تناسي أنّــه إذا كان المجتمع حقيقة واقعيّة محــدّدة، فإنّه ليس امبراطوريّة داخل امبراطوريّة؛ إنّه جزء من الطّبيعة، بل هو أســمى مظاهرها. فالعالم الاجتماعيّ هو عالم طبيعــيّ، ولا يتميّــز عمّا عداه من عوالم إلاّ بقــدر أكبر من التّعقيد. وفي هذه الحال، فإنّه يســتحيل أن تكون الطّبيعة، في ما يتعلّق بأخصّ جوهرها، مغايرة لنفسها بصفة جذريّة، هنا أو هناك. وبالتّالي، فإنّ العلاقات الأساسيّة الموجودة بين الأشياء – تلك بالذّات التي تقوم المقولات بوظيفة التّعبير عنها - لا يمكن أن تكون متنافرة جوهريّاً بحسب كلّ عالم من عوالم الأحياء. وإذا ما كانت تبدو، لأسباب علينا أن نسعى إلى معرفتها[21]، أكثر وضوحاً في العالم الاجتماعيّ، فإنّه من المستحيل أن تكون غير موجودة في أماكن أخرى، وإن بأشــكال أكثر اســتتاراً. وإذا ما كان المجتمع يجعلها أكثر وضوحاً، فإنّ ذلك ليس حكراً عليه. وهكذا نرى كيف يمكن لمفاهيم تمّ وضعها حســب نموذج الأشــياء الاجتماعيّة أن تســاعدنا على تفكّر أشــياء من طبيعة مغايرة. وهذا ما يســمح على الأقــلّ لتلك المفاهيم، حين يتمّ حرفها عن معناها الأصليّ، وكان لها أن تلعــب، بمعنى من المعاني، دور الرّموز، أن تكون رموزاً ذات أســاس مكين. فإذا ما دخل على تلك المفاهيم، بوصفها فحســب مفاهيم مبنيّة، بعض اصطناع، فإنّه سيكون اصطناعاً يســاير الطّبيعة عن كثب، ويجهد للاقتراب منها قدما[22]. أمّا كون أفكار الزّمان، والمكان، والنّوع، والعلّة، والشّــخصيّة، مبنيّــة انطلاقــاً من عناصر اجتماعيّة، فلا يجب أن يفهم منه خلوّها مــن كلّ قيمة موضوعيّة. بل على العكس من ذلك، إذ أنّ أصلها الاجتماعيّ يفترض بالأحرى وجود أساس لها في طبيعة الأشياء[23].

وبهذا التّجديد، تبدو نظريّة المعرفة متّجهة نحو توحيد المزايا المتعاكسة للنّظريّتين المتنافستين، دون اكتساب عيوبها. إنّها تحتفظ بجميع المبادئ الأساســيّة للماقبليّة؛ ولكنّها تســتلهم في الآن نفســه من ذلك النَّفَس الوضعيّ (esprit de positivité) التي تجهد التّجريبيّة في تحقيقه. إنّها تترك للعقل سلطته الخاصّة، ولكنّها تعرب عنه، وذلك دون الابتعاد عن العالم المعاين. إنّها

21- سيتمّ بحث المسألة في خاتمة الكتاب.

22- ومن ثمّ، فإنّ العقلانية المتأصّلة في نظريّة سوسيولوجيّة للمعرفة تقف في منتصف الطريق بين الماقبليّة والتّجريبيّة الكلاسيكيّة. فبالنّسبة للأولى، فإنّ المقولات هي أبنية محض مصطنعة؛ وهي عند الثّانية، عكس ذلك، معطيات طبيعيّة؛ أمّا بالنّسبة إلينا، فهي بمعنى من المعاني، أعمال فنيّة، لكنّه فنّ يقلّد الطّبيعة بإتقان قادر على النموّ بلا حدود.

23- على سبيل المثال، فإنّ ما هو في أساس مقولة الزّمان، هو إيقاع الحياة الاجتماعيّة؛ ولكن إذا كان يوجد إيقاع للحياة الجماعيّة، فللمرء أن يكون واثقاً من وجود إيقاع آخر في حياة الفرد، وبصورة أعمّ في الكون. ولا يتميّز الأوّل إلاّ بكونه أكثر وضوحاً وأقوى بروزاً من الآخرين. وبالمثل، سنرى أنّ مفهوم النّوع متشكّل على مثال مفهوم الجماعة البشريّة. ولكن إذا كان البشر يشكّلون جماعات طبيعيّة، فإنّ لنا أن نفترض أنّه يوجد، بين الأشياء، مجموعات متماثلة ومختلفة في آن.

وهذه المجموعات الطّبيعيّة هي الأجناس والأنواع.

وإذا ما بدا لكثير من الأذهان أنّه لا يمكن تعيين أصل اجتماعيّ للمقولات دون انتزاع كلّ قيمة فكريّة منها، فإنّ ذلك عائد إلى أنّ المجتمع لا يزال ينظر إليه غالباً على أنّه ليس شيئاً طبيعيّاً؛ ومن ثمّ يستنتج أنّ المقولات التي تعبّر عنه لا تعبّر في شيء عن الطّبيعة. ولكن قيمة الاستنتاج من قيمة المبدأ.

تثبــت ثنائيّة حياتنا العقليّة كحقيقة واقعيّة، لكنّها تفسّرها، وبأســباب طبيعيّة. وبهــذا تتوقّف المقولات عن أن تكون حقائق أوّليّــة وغــير قابلة للتّحليــل، ولكنّها تبقى مع ذلك على درجة مــن التّعقيد تعجز التّحاليل المبسّــطة كتلك التي تقتصر عليها التّجريبيّــة، عــن إدراكهــا. ذلك أنّها تظهر عندئذ، ليس كمفاهيم غاية في البســاطة يمكن لأيّ عابر ســبيل أن يســتخلصها من ملاحظاته الشّــخصيّة فيما قام الخيال الشّــعبيّ عَرَضــاً بتعقيدها، بل على العكس، كأدوات علميّــة للفكر، جهدت الجماعات البشريّة في صهرها على مدى قرون، وراكمت فيها أفضل ما لديها من رأسمال فكريّ[24]. إنّها بمثابة ملخّص موجز لجزء من تاريخ البشريّة. وهذا يعني أنّ الوصول إلى فهمها والحكم عليها، يستوجب الاستعانة بوسائل أخرى غير تلك التي استخدمت إلى حدّ الآن. ولمعرفة ممّا تتكوّن تلك المفاهيم التي لم نصنعها بأنفســنا، فإنّه لا يكفي أن نســائل ضميرنا؛ بل علينا أن نمدّ النّظر إلى ما هو خارجنا، لا بدّ أن ننظر إلى التّاريخ، وهذا علم كامل لا بدّ من إنشــائه، علم معقّد لا يمكنه أن يتقدّم إلاّ ببطء، ومن خلال عمل جماعيّ هو ما يسعى أن يكون كتابنا فاتحة له، وإن كان في قالب مساهمات متناثرة. ودون أن نجعل من هذه القضايا موضوعاً مباشراً لدراستنا، سوف نستخدم كلّ الفرص المتاحة لنا للإمساك ببعض المفاهيم، على الأقلّ لحظة ولادتها؛ إذ أنّها رغم هويّتها الدّينيّة من حيث أصولها، إلاّ أنّها تظلّ مع ذلك في أساس الذّهنيّة البشريّة.

24- ولذلك فإنّه من المشروع مقارنة المقولات بأدوات، ذلك أنّ الأداة، من جهتها، هي رأسمال ماديّ مراكَم. ومن جهة أخرى، فإنّ بين المفاهيم الثّلاثة للأداة والمقولة والمؤسّسة، علاقة قرابة وثيقة.

المساهمون في الملف

إيميل دوركهايم/ (1858-1817)، عالم اجتماع فرنسي وأحد مؤسسي علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، حاصل على التبريز في الفلسفة سنة 1882 من المدرسة العليا للأساتذة، بدأ تجربته التدريسية في البيداغوجيا والعلوم الاجتماعية بجامعة بوردو سنة 1887. التحق سنة 1902 للتدريس بكلية الآداب بباريس. من أشهر مؤلفاته: "في تقسيم العمل الاجتماعي"(1893)، و"قواعد المنهج في علم الاجتماع" (1895)، و"الأشكال الأولية للحياة الدينية" (1912).

آن وارفيلد راولز/ باحثة أمريكية، حاصلة على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة بوسطن، الولايات المتحدة الأمريكية،(1983). أستاذة مشاركة بمركز دراسات الحركات الاجتماعية، والمركز الوطني للبحث العلمي بباريس، مديرة مركز كارفينكل، خبيرة دولية في المدرسة العليا للاقتصاد بموسكو. لها عشرات المشاركات في الندوات والمقالات والكتب، من بينها: "نحو نظرية سوسيولوجية للمعلومات" (2008)، و"الإبستيمولوجيا والممارسة" (2004).

روبرت باركين/ أنثروبلوجي بريطاني، متخصص في القرابة والأنثربولوجيا الفرنسية وأنثروبولوجيا أوروبا وجنوب آسيا، يدرس منذ 1990 في عدة جامعات، منها: جامعة برلين، ألمانيا، وجامعة أوتكل، الهند وغيرهما. نشر العديد من الدراسات في "المجلة الأنثروبولوجية للثقافات الأوروبية" Anthropological Journal of European Cultures، من أحدث أعماله: "القرَابة: مدخل إلى المفاهيم الأساسية" (1997)، و"خارج الدراسة، داخل الميدان: النظرية والممارسة الإثنوغرافيتين في فرنسا" (2010). كما نشر العديد من الكتابات الأنثروبولوجية الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية.

حسن أحجيج/ باحث ومترجم مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة محمد الخامس بالرباط، ترجم العديد من الأعمال، منها: " الفلسفة في القرن العشرين" لفرانسوا دولاكومبان، الصادر عن دار جداول ومؤسسة مؤمنون بلا حدود 2015. كما شارك في ترجمة عدة كتب وموسوعات من الفرنسية إلى العربية.

محمد الحاج سالم/ باحث ومترجم تونسي، حاصل على شهادة الدكتوراه في الحضارة العربية من كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة عن أطروحة بعنوان:" من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية: قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى"، وصدرت سنة 2014. له عدة ترجمات، منها: "مقالة في الهبة" لمارسيل موس. نشر عدة مقالات في مجلات عربية فضلا عن مساهمات في ندوات دولية.

محمد يوسف إدريس/ باحث وأكاديمي تونسي، مختص في الدراسات المقارنة (الأديان التوحيدية) والمقاربات المعاصرة للبحث في الإنسانيات. أستاذ مساعد للتعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان - جامعة القيروان - تونس، وعضو بمخبر تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات. من مؤلفاته: "الغفران في الأديان الكتابية" (2015).

إيمان الوكيلي/ باحثة ومترجمة مغربية، حاصلة على الإجازة في الأدب الإنجليزي (2006) وإجازة في العمل الاجتماعي (2009). أستاذة متعاونة في العمل الاجتماعي، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المغرب. متخصصة في بيداغوجيا تدريس اللغة الإنجليزية.

يوسف صديق/ باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة محمد الخامس، الرباط. أستاذ علم الاجتماع بكلية علوم التربية، الرباط. أستاذ زائر بمدرسة التدبير بجامعة ليون، فرنسا. عضو مؤسس للعديد من المجلات العلمية، رئيس مرصد التحولات الاجتماعية. نشر العديد من الأبحاث والمؤلفات في مجال سوسيولوجيا التنظيمات والتحولات الاجتماعية.

رشيد الجرموني/ باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس، الرباط. أستاذ مساعد لعلم الاجتماع بجامعة المولى إسماعيل، مكناس، المغرب. مختص في علم الاجتماع الديني والتربوي، له عدة أبحاث ومقالات منشورة حول الشباب والقيم الدينية.

يونس الوكيلي/ باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب. صدر له كتاب "سوسيولوجيا الإسلام المغربي" عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود (2013). له دراسات ومقالات منشورة، منها: "الإسلام اليومي مقارنا: قراءة في منظور كليفورد جيرتز"، و"إثنوغرافيا الطب التقليدي بالمغرب"، و"التأويل الرمزي للثقافة".

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com