

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

قسنطينة-

تخصص: عقيدة

## الأخلاق في الفكر المعاصر بين الوضعية والمعيارية

- دراسة تحليلية مقارنة بين ليفي برونل وبرجسون -

رؤية إسلامية

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه علوم في العقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور:

اسعيد عليوان

إعداد الطالبة:

منصوري نجوى

- أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د. زروخي اسماعيل	أستاذ	رئيسا ومناقشا	جامعة منتوري 2 قسنطينة
أ.د. اسعيد عليوان	أستاذ	مشرفا ومناقشا	جامعة الأمير عبد القادر
أ. رايح مجاوي	أستاذ	عضوا مناقشا	جامعة قالمة
أ. سهيل سعيود	أستاذ	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر
أ. برامة حسن	أستاذ	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية: 1436هـ - 1437هـ / 2015 - 2016 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى:

﴿وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَىٰ

اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿۱۸﴾

[فاطر 18]

# الإهداء

إلى كل من قال لا إله إلا الله... مختصا من قلبه  
إلى الذي اختار جوار ربه ولم يترك لي فرصة إخراج هذا العمل إلى النور...  
إلى روح والدي الطاهرة... أحمد....  
إلى التي حملتني كرها... ووضعتني كرها...  
إلى التي ربّنتني صغيرا وربّعتني كبيرا... أمي  
إلى من جعلهم الله لي منابع نور وإيمان  
إخوتي وأخواتي: كريم، نوال، حسان، رابع، أمينة، مروة، نسبية ونور الهدى  
إلى رفيق الدرب: زوجي عبد الله  
إلى بسمة الروح... ابنتي هداية  
إلى خالي محمد، وما مثله لي من الدعم المعنوي لهذا البحث.  
إلى صديقتي وصفيتي: ليلى شنتوم  
إلى أختي الفاضلة جويذة خانم.  
إلى أختي الفاضلة صابرة، التي كانت لي خير رفيق في رحلة البحث العلمي.  
إلى أختي الفاضلة فاطمة بلبال.  
إلى أخواتي الفضليات: رقية، وحيدة، لطيفة وهيبة.  
إلى أختي الكريمة دليلة أتمنى لها كمال التوفيق.  
إلى كل طلبتي وطالباتي الذين لم يبخلوا علي بدعاء صالح،  
نفعني الله به في هذا البحث.  
إلى كل نفس لا تكمل عن النظر.  
ولا تمل التفكير والتأمل، وتتوق إلى البحث والبرهان.  
أهدي هذا المجهود المتواضع.

# شكر وعرفان

الشكر لله أولاً وأخراً على جزيل فضله وعظيم مننه

والشكر موصول إلى: أستاذي المشرف: اسعيد عليوان على صبره وتشجيعه لي للمضي في هذا البحث.

والأستاذة: نورة بوحناش التي يعود لها الفضل في توجيه هذا البحث نحو مساره الصحيح. وجزيل الشكر والامتنان للأخت الفاضلة دليلة التي سخرها الله لي عوناً في ترجمة مادة البحث.

وأختي الصغيرة نور المدي التي أبدت جهوداً مضيئة في كتابة هذا البحث.

وأستاذي الفاضل: صالح نعمان، الذي كان لي مثل الناصح الأمين.

والأستاذ: الفاضل عبد الوهاب فرحات، الذي كان لي مدداً وعوناً.

وأشكر عمال المكتبة: عمي ابراهيم، عبد السلام، ونجاة، الذين رعوني بعناية عند كل مساعدة كنت أطلبها.

وأشكر الأخت الفاضلة شبيلة على لطفها وصبرها.

وأشكر كل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى النور.

«المتدين الحقيقي، بالمعنى الفلسفي، هو من يجد في طلب الحقيقة ويفكر فيها ويحبها» .

غويو

«إن رجل الفلسفة قد أخفق في معرفة النفس البشرية ومعالجة قضاياها في حياة الواقع، ورجل الدين كان أقرب إلى نفس الرجل البسيط وأعرف بحاجاته الروحية والاجتماعية..»

ابن خلدون

« أول عمل يأتي به الإسلام أنه يزود الأخلاق الإنسانية بمركز صحيح وقطب مستقيم إذا اقتربت به حولها إلى الخير والرشد برمتها...»

أبو الأعلى المودودي

« الحكمة صاحبة الشريعة فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. إن الحكمة واجبة في الشريعة لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع » .

ابن رشد

« نظر فيما قالوه فما كان منه صحيحا قبلناه وما كان منه خاطئا نبهناهم إليه » .

ابن رشد

# حفظكم الله

جامعة الأمير عبد القادر  
مركز الدراسات الإسلامية

الحمد لله المتصف بصفات الكمال، المنعوت بنعوت الجلال، الذي علم ما كان وما يكون وماهو كائن في الحال والمآل، وحكم بالموت على كل ذي روح من مخلوقاته، وسأوى بين الملك والمملوك، الغني والفقير، الشريف والضعيف والعاصي والمطيع من سكان سماواته.

وصلي اللهم وسلم وبارك على خيرة خلقه أجمعين محمد ابن عبد الله الأمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

لقد اصطلح المؤرخون على أن عام (1831م) وهو العام الذي توفي فيه هيجل يعد البداية التقريبية للفلسفة المعاصرة.

ونحن لا نستطيع الجزم بأن الفكر الفلسفي المعاصر قد تميز بطابع فريد يختلف كثيراً عن الفكر الحديث في جملته، لأننا نلمس في المذاهب المعاصرة انطوائها على معظم التيارات الفلسفية القديمة والحديثة على السواء مع حساب حصيلة الفكر التي تنمو بالتدرج خلال التطورات التاريخية لحضارة الإنسان.

وهذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين يتناولون موضوعات ومشكلات فلسفية بنفس الأساليب التي استخدمها قدماء الفلاسفة مع إضافة ما تتطلبه روح العصر وتطور الفكر الإنساني من إضافات. وباختصار كان العلم في حقيقته ثورة عمت المجتمع من جميع جوانبه، وأحدث انقلاباً ضخماً في مضمون الحياة الإنسانية ومحتواها<sup>1</sup>.

ومن هنا لم يتفق الفلاسفة على الصلة القائمة بين العلم والفلسفة في ضوء الإنجازات العلمية التي تم تحقيقها. فبعضهم يقول بالقطيعة بين العلم والفلسفة، وبعضهم يرى ضرورة الوصل بينهما.

فاعتقد الفلاسفة الواقعيون والوطنيون أن مناهج البحث العلمي المطبقة في مجال العلوم هي وحدها المناهج الصحيحة والتي يجب التعويل عليها في أي بحث فلسفي. وأن كل ما لا نعرفه عن طريق هذه المناهج لا يمكن معرفته مطلقاً، وبالتالي فعلى الفلسفة أن تصبح منقاداً للعلم مقتفية أثره، فتصبح بذلك فلسفة علمية تقوم على الملاحظة والتجريب ومنهج الاستقراء، وبالتالي فلا ينبغي لها أن تستمر في الاتجاه التقليدي القائم على الجردات العقلية والميتافيزيقا العقيمة، التي هي مجرد نظريات

<sup>1</sup> إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ص15، 16.

مثالية خيالية لا تمت إلى البحث العلمي بصلة. فقد نادى النزعات التجريبية التي هي نزعات آلية مادية في جوهرها ضمناً بالقطيعة بين ميدان العلم وميدان الفلسفة، ولعل من أبرز أنصار هذا الاتجاه المدرسة الوضعية بزعامة أوجست كونت ودوركايم وليفي برون، والتي حاولت أن تخضع الظواهر الإنسانية بما في ذلك الظاهرة الأخلاقية إلى قوانين علمية دقيقة، وفي المقابل ظهرت نزعة مضادة جعلت من العلم نقطة بداية فلسفتها ولكنها لم تجعلها غايتها؛ فهي نزعة توفيقية بين ميدان العلم وميدان الفلسفة؛ وإن ميزت بين الاتجاهين وقرنت بينهما من حيث أن كلاهما يستطيعان أن يدركا حقيقة الواقع، والمطلق، ورفضت الآراء التي قال بها الفلاسفة وقبلها العلماء عن نسبية المعرفة، واستحالة الوصول إلى المطلق. فالعلم موضوعه المادة، ومنهجه التجربة الخارجية والحسية، وأما الفلسفة فموضوعها الروح، ومنهجها الحدس الذي أساسه التعاطف مع الواقع، وهناك تداخل متبادل بين الموضوعين، ولذا ينبغي لكلا المنهجين أن يتعاونوا.

هذه الفلسفة التي يضعها برحسون إلى جانب العلم، تعترف للعلم بالقدرة على تعمق المادة بقوة العقل وحدها ثم تحتفظ لنفسها بالروح، وقد أتيح للناس جميعاً أن يعرفوا أن الإيغال في معرفة الذات أصعب من الإيغال في معرفة العالم الخارجي<sup>1</sup>.

إن برحسون الذي يعطي لكل من العلم والفلسفة مجاله، يعطي لكل من المادة والروح حقه، فهو لا يرفض الحضارة المادية ولكنه يدعو إليها لأنها الركيزة الصحيحة التي تدعم الحضارة الروحية. وهو لا يستهين بالقيم الروحية ولكنه يعطيها الأولوية، لأنه يرى فيها دليل الحضارة، وغايتها الحقيقية<sup>2</sup>.

إن الفلسفة الحقة في نظر فيلسوف الديمومة هي من تبحث في هموم الإنسان ومشكلاته أياً كان وحيثما كان، وتعنى برسائله على الأرض ومصيره في هذا الكون ومسؤوليته عن قيادة هذا المصير.

إنها نزعة جعلت من التفكير الفلسفي جهداً حدسياً شاقاً، ينصرف فيه الفيلسوف عن النظر

<sup>1</sup> برحسون، الفكر والواقع المتحرك، ترجمة سامي الدروبي، ص33، 41، 175.

<sup>2</sup> الربيع ميمون، الأخلاق بين النسبية والمطلقية، رسالة دكتوراه منشورة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980م، ص80،



إلى الأشياء نظرة عملية مألوفة، فلا يصبح شيء في نظره عاديا طبيعيا، بل تسقط الألفة القائمة بينه وبين الواقع، وتصبح الدهشة هي علاقته الوحيدة بالوجود<sup>1</sup>.

تلك هي الفلسفة البرجسونية، الفلسفة الواعية لذاتها، القابضة على ناصية أمرها، ترمق من شرفات الماضي شعاب المستقبل، وتضيء بسنا المستقبل الجديد الثنايا المظلمة من الماضي. لقد عرف صاحبها كيف يتصل بتيار الحياة صافيا، وأن ينغمس فيه نقيا عن شوائبه، عاريا عما اعتراه من تمهل حيننا وتوقف حيننا آخر، ومن تجمد وآلية<sup>2</sup>.

فقد وجدت الآلة غير أنها إلى جانب خدماتها الكبرى للإنسان كانت تستعبده، وقد كان حريا بالآلة كما يقول برجسون أن تكون أداة تحرير للإنسان لا وسيلة جديدة من وسائل العبودية، إذ من شأنها أن تمد طاقة الإنسان وتجنبه شطرا كبيرا من العمل الآلي الصرف الذي لم يُخلَق له، وأن تُهيء له بالتالي من أوقات الفراغ ما يمكنه من التوفر على الاهتمام بما هو ألقى بحاجاته الإنسانية، من فكر وفن وأدب وغيرها. ولا يتم ذلك إلا إذا حكمت الآلة ووجهتها صبوات إنسانية حقة. تجعلها مخلوقة للإنسان ولإرواء حاجاته الحياتية والنفسية الأصيلة. ومن هنا فالصوفية تنادي بالآلية، كما يقول برجسون، وإن الآلية في حاجة إلى الصوفية، وليس هناك تناقض بين الصوفية من جانب، وبين العلم والآلية من جانب آخر، بل هما في الواقع متكاملان.

وقد استطاع برجسون أن يخرج التفكير من تفكير سكوني، إلى تفكير حركي، يساير وثبة الحياة فيساير حقائقها، ويتصل بمنبعها فيسقي منه جرعا يرش قطراتها على كل معضلة فتتحل، وعلى كل بذرة نكدة فتخصب.

لقد كان الداء تجميد الحياة، والدواء هو الرجوع بها إلى سيلائها، فقد جمدت أمور الحياة، فرصت في المكان، وهي من الديمومة، فكان من الضروري هجر ذلك الخلط الشنيع بين الزمان والمكان، بين الكم والكيف، وبهذا ابتدأ المذهب البرجسوني وبه انتهى.

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوايغ الفكر الغربي (3) برجسون، ط2، دار المعارف بمصر، القاهرة، ص4.

<sup>2</sup> تصدير الطبعة الثانية من الترجمة، بقلم الدكتور عبد الله عبد الدائم، من كتاب برجسون، منبع الأخلاق والدين، تعريب: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، كانون الثاني (يناير) 1984م، ص6، 19.

إنها التجربة الصوفية في أعلى صورها كما ينشدها برجسون، والتي يراها المصدر العلمي التجريبي الوحيد الذي نملكه، إذا أردنا أن نستبين حقيقة الدين وندرك وجود الإله ونعي ما يطلبه من الإنسان. فمن رأى حجة على من لم يَرِ. والصوفي رأى وعانى التجربة وسار في طريق الوجد والاتصال<sup>1</sup>.

وهكذا كانت نظرة برجسون لمشكلات الأخلاق والدين مشوبة بمسحة صوفية. وهي نزعة تنصت إلى الواقع وتحاول أن تجد حلولاً للأزمة الحضارية التي اجتاحت القارة الأوروبية، وأن تعلي من شأن الروح في ضوء سيادة النزعات المادية السابقة التي أطاحت بالقيم وبكل ماهو معياري.

### أهمية الموضوع:

لقد ظلت الدراسات الأخلاقية تحتل مكاناً مرموقاً في الدراسات النظرية لأنها تقوم على دراسة كثير من الظواهر السلوكية، وتحديد الطريق الأمثل الذي ينبغي أن يتخذه الإنسان منهجاً له حتى يكون كائناً سوياً<sup>2</sup>. ولأهمية الأخلاق في ضبط المجتمعات وتنظيمها لم نجد واحداً من الفلاسفة أو المفكرين والكتاب إلا وخصص حيزاً من كدحه الذهني لباب الأخلاق. ولكن جهود الأفراد في رسم المعايير والقواعد الأخلاقية تبقى في إطار النسبية، لأن للأفراد قناعات ومفاهيم وأهواء تلعب دوراً فيما يكتبون، ولكل فيلسوف اهتماماته وواقعه وعوامل الضغط الاجتماعي السائدة في عصره، وتبعاً لموقعه وسط الجماعة يكون قد رسم للأخلاق نهجاً يتميز به عن غيره.

إن فلسفة القيم هي فلسفة تتميز عن كل فلسفة غيرها، وهي فلسفة شاملة تهتم الإنسان أياً كان وأينما كان، حيث تهتم بالقضايا الأساسية التي لا زال يطرحها على نفسه وحاول أن يجد لها جواباً يهديه في مسيرة حياته، وفلسفة الأخلاق تهتم بالموضوعات التي تهتم بها الفلسفة عموماً، ولكن من وجهة نظر أخلاقية، وتبعاً لذلك فالاهتمام بها اهتمام بموضوع يتصدر الفكر الفلسفي كله<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، مصدر سابق، ص 8، 11، 19، 20.

<sup>2</sup> محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ط 1، دار القلم، الكويت، 1402هـ - 1982م، ص 7.

<sup>3</sup> الربيع ميمون، مرجع سابق، ص 16.

والبحث الذي بين أيدينا هو تجربة رائدة في ميدان علم الأخلاق، يتعرض فيه الباحث إلى بسط مادة الأخلاق في ضوء موازنة بين الفلسفة الوضعية التي يمثلها ليفي برون وهي فلسفة علمية مادية تحاول أن تخضع الظاهرة الأخلاقية كظاهرة اجتماعية إلى ميدان التجريب، وبالتالي ما يطبق على العلوم وما توصلت إليه من قوانين ثابتة دقيقة يطبق على هذه الظاهرة الإنسانية، وهذه النزعة المادية تقول بالاحتمية الأخلاقية وتحاول أن تفسر السلوك الإنساني تفسيراً آلياً، كالتفسير الهندسي لعمل الآلة الميكانيكية، إذ تصور سلوك الإنسان على أنه مجرد استجابة لاشعورية لسلطان الغرائز، وبالتالي فهي تنفي عنه كل إرادة في الهروب من سلطان هذه الغرائز، وهي تنفي وجود حياة إرادية (كجانب مهم من جوانب الشخصية الإنسانية) أي وجود تلك القوة الحيوية التي تريد هذا فتفعله ولا تريد ذلك فتنبذه، فكل ما هنالك حالات مادية متتابعة، وكل حالة تكون نتيجة لما قبلها ومقدمة لما بعدها، وبين الاتجاه المعياري، الذي يمثله هنري برجسون، الذي يظهر كنزعة مضادة تعلي من شأن الروح وتعنى بدراسة الشعور كجوهر للحياة النفسية، وترفض الاحتمية الأخلاقية، فهي تنطلق من التجربة الروحية وتعكف على التأمل الذاتي والحدس لتجعل منه منهاجاً للوصول إلى كل حقيقة أخلاقية. فقد أراد برجسون تطبيق نظريته في الأخلاق والدين على مشكلات الواقع السياسية، وعلى مشكلات التقدم الإنساني والحضارة في واقع الحياة العملية، وعني برسالة الإنسان على الأرض ومصيره في هذا الكون ومسؤوليته عن قيادة هذا المصير<sup>1</sup>. مؤكداً قيمة الإرادة في الوعي الإنساني، وهنا يتساءل برجسون: إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التي سبقتها، دون أن تكون هناك قوة مدركة تنشيء وتخلق وتختار، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة أثراً آلياً للتي سبقتها، وهكذا دواليك، فتحن سنرجع في هذا التسلسل إلى أن نصل إلى السديم الأول، ونتخذ منه سبباً لكل ما طرأ على الكون من أحداث، وأن نعتقد بأن السديم هو السبب في كل ما سطر كتبه شكسبير وأنه العلة في فصاحة هملمت... في كل جملة وعبارة قالوها<sup>2</sup>.

وستكون معالجتنا لهذا الموضوع كدراسة تحليلية مقارنة بين برجسون وليفي برون، في ضوء رؤية إسلامية، تتبنى طبعاً وتوافق في جانب منها الاتجاه المعياري في الأخلاق، من حيث كون علم

<sup>1</sup> وقد أشار إلى هذا الهدف عبد الله عبد الدايم في تصديره للطبعة الثانية من ترجمة كتاب برجسون، منبع الأخلاق والدين، ص 5.

<sup>2</sup> راجع هذه المقولة في كتاب: ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ط 1، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1424 هـ - 2004 م، ص 339.

الأخلاق كان ولا يزال علما من العلوم المعيارية يهدف بالسلوك الإنساني نحو ما ينبغي أن يكون، وتقر بعالم القيم والمثل العليا وتعلي من جانب الروح، التي تعد من أهم خصائص الإنسان، دون أن تغفل الوجهة الواقعية العملية، وهي بالتالي نظرة توفيقية تجمع بين الواقع والقيمة، بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون.

### إشكاليات البحث:

- والإشكالية التي تستوقفنا ضمن هذه الدراسة ذات محورين :
- أولا: إلى أي حد نجحت تجربة برجسون ليفي برول في دراسة الأخلاق؟
- وتندرج ضمن هذه الإشكالية المحورية إشكالات أخرى جزئية هي:
- ما مصدر الأخلاق عند كل من ليفي برول وبرجسون؟ وما علاقتها بالدين؟ وهل يمكن تأسيس الأخلاق على الدين وحده؟
- هل الأخلاق تخضع لوحى الدين والعقل أم إلى واقع التجربة؟
- ما المقصود بالأخلاق الميتافيزيقية أو الأخلاق النظرية؟ وهل يمكن رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا؟
- هل يمكن للعلم أن يكون أساسا للأخلاق؟ وهل يمكن إخضاع الظاهرة الأخلاقية للمنهج التجريبي؟
- هل يمكن أن نعتبر المجتمع وحده هو مصدر القيم الأخلاقية؟
- هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي في مجال الدراسات الأخلاقية، على نحو ما ادعى ليفي برول وأنصار المدرسة الاجتماعية؟
- هل يمكن للحدس ومنهج الاستبطان أن يوصلا إلى المعرفة الحقيقية؛ أو معرفة المطلق؟
- ماهو منهج كل من ليفي برول وبرجسون في الظاهرة الأخلاقية؟
- ما هو موقف برجسون من آراء ليفي برول؟ وما الجديد الذي أضافه في مجال الدراسات الأخلاقية؟
- إلى أي حد أسهم كل من ليفي برول وبرجسون في إثراء الدراسات المعاصرة؟

ثانياً: هل البحث النظري في الأخلاق يفضي بالضرورة إلى التطبيق العملي؟

وفي اعتقادنا أن هذه الزوايا الهامة ستتيح لنا الإطّلال على أطراف المشكلة فتكون لنا صورة عامة نسير في ضوئها إلى صميم الموضوع، فندرس أهم جوانبه ونستخلص أهم نتائجه، ونبدي فيها ما نستطيع أن نبديه من آراء.

### أسباب اختيارنا للموضوع

كان دافع هذا البحث إحساساً منا بأن المشكلة الأخلاقية قد ازدادت تأزماً في العصر الحاضر عامة، وإحساساً كذلك بقيمة الجهود البرجسونية في هذه المسألة خاصة، فمما لاشك فيه أن الظاهرة الأخلاقية هي سمة ملازمة للمجتمعات القديمة والحديثة، وهي ظاهرة متعلقة بعبادات الناس وتقاليدهم، كما أن الظاهرة الدينية ظلت وماتزال رفيقة الظاهرة الأخلاقية تستند عليها حيناً وتتأثر بمبادئها وقيمها حيناً آخر. ومن أجل هذا سنسعى إلى تحليل جنس الظاهرة الأخلاقية وعلاقتها بالظاهرة الدينية على ضوء الطرح البرجسوني ملقنين الضوء على عدة جوانب من النظرية البرجسونية حول الظاهرة الأخلاقية والدينية خاصة بالمقارنة مع ليفي بول أحد أعلام المدرسة الاجتماعية التي لها نظرتها الخاصة في هذا المجال.

### أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق عدة ما يأتي:

- إعادة الاعتبار إلى فلسفة الأخلاق ومكانتها اللائقة بها بين الدراسات النظرية، وإظهار أن ما يطبق على العلوم لا يطبق عليها من حيث كونها ظاهرة إنسانية، لأن هدفها الأساسي هو تنظيم وتوجيه سلوك الإنسان، فهي لاتزال تحافظ على مكانتها كعلم معياري.
- بيان آراء المدرسة الوضعية في الأخلاق الممثلة في آراء ليفي بول وموقفها من القيم وعرضها للنقد والتقييم، وفي المقابل عرض وجهة نظر برجسون للأخلاق والدين، وردوده على ليفي بول.
- أهمية الدراسة المقارنة في بناء موقف وسط من شأنه أن يجمع بين المثالية والواقعية في الأخلاق، أي الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

### صعوبات البحث

لاشك أن أي بحث لا يخلو من الصعوبات، لاسيما وأن موضوع بحثنا هذا يتعلق بفلسفة

الأخلاق، وهي فلسفة تمتاز بتعدد مادتها وتشابكها مع كل فن من الفنون، وهذا عند تصفحنا لأهم المؤلفات في ميدان الأخلاق الحديثة منها والقديمة؛ فلا نكاد نجد اثنين منها يتفقان في مادة البحث ومنهج دراستها، حتى قيل أن الحومان حول الأخلاق سهل، أما بحثها بدقة فهو صعب، فهي بحوث يتداخل فيها الدين والتصوف والميتافيزيقا والسياسة والتربية وعلمي الاجتماع والنفس، وليس من السهولة أن نخلص خيوطها المتشابكة والمتداخلة.

ضف إلى ذلك أن مادة البحث تعتمد على ترجمة اللغة الفرنسية، هذه الترجمة التي تحاول أن تفهم المعنى الذي يقصده صاحب النص، وقد تخفق في الوصول إلى المعنى الحقيقي، ضف إلى ذلك أن لغة الفيلسوفين برجسون وليفي برول هي لغة رشيقة ومفعمة بالمعاني العميقة إلى درجة أنه يصعب عليك فهم المعاني المرادة من النصوص في كثير من الأحيان.

### الدراسات السابقة حول موضوع البحث.

ويتنزل بحثنا هذا ضمن الدراسات التي أقيمت حول الظاهرة الأخلاقية والدينية وعلاقتها بمنهج علم الاجتماع من جهة، وسموها من جهة أخرى على نطاق المجتمع، فبحثنا بهذا التقدير يتجذر ضمن الظاهرة الأخلاقية وعلاقتها بالظاهرة الدينية عند كل من ليفي برول وبرجسون كدراسة مقارنة بينهما، حتى نتبين أهم ما أسهموا به للفكر البشري في هذا المجال.

فعسى أن يؤدي هذا البحث إلى مزيد من إلقاء الضوء على هذه القضية التي تبدو الآن على جانب كبير من الخطورة والأهمية، بل عساه أن يكشف عدة جوانب من موقف كل من برجسون وليفي برول من هذه القضية، وقد عمدنا إلى استخراج البحث من مصادره المتنوعة، فعولنا أولاً وأساساً على كتب برجسون وهي مصادره الأساسية وبخاصة كتاب منبعا الأخلاق والدين، كما عينا كذلك بالتراث الاجتماعي ونظرته للظاهرة الأخلاقية وفي هذا المجال استنطقنا مؤلفات ليفي برول، وبخاصة كتاب: الأخلاق وعلم العادات، وكذلك عولنا على بعض المصنفات المعاصرة له والتي جاءت بعده. ثم عينا أخيراً بالأبحاث والدراسات التي أقيمت حول كتابات كل من برجسون وليفي برول، فاستقرأنا العديد منها، أهمهما:

- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، رسالة دكتوراه، إشراف محمد السيد الجليلند، وبمشاركة أبو اليزيد العجمي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، 1412هـ، 1991م.

وقد احتوت هذه الدراسة عموماً على أربعة أبواب أساسية، حيث تناولت في الباب الأول: نقائص وسلبيات الميثودولوجيا الوضعية، وفي الباب الثاني: تمثيل المدارس الوضعية في الوطن العربي والبدليل المنهجي. وأما الباب الثالث فقد تناول أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي، وأما الباب الرابع والأخير فقد عرض للصياغة المنهجية لدراسة التراث الاجتماعي.

والملاحظ أن أهم باب من أبواب هذه الدراسة هو الباب الأول الذي عرض فيه صاحبه للتحول الثقافي في الغرب وأثره في توجيه البحث الاجتماعي، وقد أفدنا منه في بيان مبررات الاتجاه الوضعي وخصائصه وميزاته عن الاتجاه المعياري.

-الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية المطلقة، رسالة دكتوراه منشورة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

وهي تعرض لمشكلة القيم، وتُعرّف بالقيمة وتبين مدى الاهتمام بها في الفكر المعاصر، وفيها حديث عن البرجسونية والعلم، ثم تعرض للقيم بين المطلقة والنسبية، وأهم النظريات المتعلقة بها، ثم للقيمة وفلسفتها.

-لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1430هـ، 2009م. أطروحة دكتوراه دولة منشورة، نوقشت بجامعة منتوري بقسنطينة، الجزائر، سنة 2002م، بتقدير مشرف جدا وتوصية بالطبع.

وقد تناولت هذه الدراسة ثمانية فصول، تناولت جميعها فكرة التفتح وأبعادها وقد أفدنا من هذه الدراسة رؤية واضحة عن طبيعة المجتمع المفتوح عند بوبر التي تناولها الباحث في الفصل السادس.

وإلى جانب هذه الدراسات التي ذكرناها هناك بعض الدراسات الأخرى المتخصصة، والتي تعرضت للشخصيتين، من ذلك:

رسالة ماجستير في الفلسفة بعنوان: التجربة الباطنية في فلسفة برجسون: دراسة تحليلية مقارنة، من إعداد الطالب: أحمد موساوي، إشراف الأستاذة: د: فريدة غيوة، والتي نوقشت بتاريخ:

2006/02/28م، السنة الجامعية: 2004م/2005م.

حوت هذه الرسالة على أربع فصول؛ حيث خصص الباحث الفصل الأول منها للتعريف بالتجربة العلمية والتجربة الباطنية عند برجسون، وتناول في الفصل الثاني منها مفهوم الديمومة والمعرفة، وأما الفصل الثالث: فقد تكلم فيه عن أنواع المعارف البرجسونية والمناهج المستعملة في دراسة العلوم وأخيرا جاء الفصل الرابع ليحلل مصدر القيم الأخلاقية والدينية في فلسفة برجسون.

وقد أفدنا من هذه الدراسة في بسط الفلسفة البرجسونية جلية واضحة وبخاصة التجربة الروحية والباطنية عند برجسون، وأفدنا كذلك خاصة من الفصل الرابع الذي شرح فيه الطالب مصدر القيم الأخلاقية والدينية، التي لها علاقة بموضوع بحثنا.

وهناك دراسة أخرى عبارة عن رسالة ماجستير في الفلسفة بعنوان: مفهوم الزمان بين برجسون وإينشتاين، من إعداد الطالب عبد الفتاح سعدي، وإشراف الأستاذ الدكتور: لخضر مذبح، السنة الجامعية 2006م/2007م، حيث قسم الطالب بحثه هذا إلى أربعة فصول أساسية، حيث تناول في الفصل الأول منها تطور مفهوم فكرة الزمان، وخصص الفصل الثاني للحديث عن مفهوم الزمان عند برجسون، وأما الفصل الثالث فلمفهوم الزمان عند كل من برجسون وإينشتاين في الفكر العلمي المعاصر.

وفي هذه الدراسة بسط وتوضيح لفكرة الزمان الحقيقي أو الديمومة التي هي الأصل في الفلسفة البرجسونية .

وهناك رسالة ماجستير منشورة بعنوان: إشكالية القيم في فلسفة برجسون لنورة بوحناش، إشراف: طه عبد الرحمن، 1995م. حيث اشتملت هذه الدراسة على مدخل وظيفي وتأسيسي، وثلاثة أبواب، إذ تناولت في الباب الأول: إزدواجية القيم بين التشيؤ والتعاطف، وأما الباب الثاني فقد خصصته للقيم بين الانفتاح والانغلاق، والباب الثالث، تناولت فيه حركة القيم المفتوحة في الجمال والأخلاق والدين، وهي أهم ما ميز الطرح البرجسوني.

وركزت هذه الدراسة على مسألة القيم بين الانفتاح والانغلاق، وقد أفدنا أيضا في استجلاء الرؤية البرجسونية للأخلاق كقيمة من القيم وعلاقتها والدين، والتي عولجت في الباب الثالث منها.

هذا فيما يتعلق ببرجسون أحد طرقي الدراسة المقارنة التي نحن بصدددها، وأما الدراسات



الأكاديمية حول ليفي برول-الطرف الآخر- لتلك الدراسة، فتكاد تكون نادرة، إذ لم نعثر سوى على دراسة واحدة، وهي:

-لعبد الفتاح السيد هلال، الأخلاق والاتجاه العلمي عند ليفي برول، رسالة ماجستير بإشراف عبد العزيز عزت، جامعة القاهرة، بكلية الآداب، 1965م.

وقد احتوت هذه الدراسة على أبواب، حيث عرض صاحبها في الباب الأول منها لنقد الاتجاه الفلسفي عند ليفي برول وقد احتوى هذا الباب على ثلاثة فصول، الأول منها تحدث فيه عن زمان ليفي برول، والثاني عن حياة ليفي برول ومؤلفاته، والأخير عن ليفي برول قبل الاتجاه العلمي، وفي الحقيقة أننا ذكرنا فصول هذا الباب من هذه الدراسة لأنه أهم باب والذي أفدنا منه من خلال تفصيل وتتبع مراحل التطور الفكري عند ليفي برول من خلال مؤلفاته، وأما باقي الأبواب فكلها كانت في بسط الاتجاه العلمي والوضعي في الأخلاق.

### أهم الملاحظات حول هذه الدراسات.

أهم ما نلاحظه على هذه الدراسات في مجموعها أنها في معظمها أشارت إلى جانب من جوانب الدراسة ممثلة في شخصية برجسون، وركزت كل دراسة منها على جانب معين من جوانب الفلسفة البرجسونية، في حين أننا لم نعثر سوى على دراسة واحدة حول ليفي برول، فالدراسات حول ليفي برول تكاد تكون نادرة، فضلا عن الدراسة المقارنة بين برجسون وليفي برول والتي نحسبها لم تزل موضوعا بكرا.

ثم عينا أخيرا بجمع أهم الكتب التي تحدثت عن ليفي برول وبرجسون، فاطلنا على العديد منها، سواء ما كان منها باللغة العربية أو باللغات الأجنبية.

### منهج البحث:

ويتميز المنهج الذي اتبعناه في هذه الدراسة بأنه منهج استقرائي، يعتمد على تحليل المادة العلمية وتنظيمها وتركيبها والتأليف بينها، والخلوص إلى النتائج، والمنهج النقدي باعتباره يقدم أهم نقائص وعيوب المدرسة الوضعية، ومقابلتها بالاتجاه المعياري.

دون أن نغفل طبعا المنهج المقارن، لنقارن بين آراء كل من ليفي برول وبرجسون، وننظر أوجه التوافق والاختلاف بينهما، ونسج خيوط التداخل.

### خطة البحث:

هذا وسنحاول إن شاء الله أن يكون تعبيرنا عن المفاهيم والأفكار الواردة في ثنايا بحثنا بأسلوب نتوخى فيه الوضوح والدقة، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. ويبدو لنا أن الخطة التي صممناها لعناصر هذا البحث تحيط بأجزاء المشكلة من جميع جوانبها، فتعطينا عنها صورة جلية واضحة تجلوا لنا تفاصيلها، أبعادها وغاياتها.

وهذه الخطة تقسم موضوع البحث إلى ثلاثة أبواب:

حيث عرضنا في الباب الأول الاتجاه الوضعي ومبررات ظهوره عند المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ومثلها ليفي برول موضوع الدراسة، والاتجاه المعياري ومثله برجسون كرد فعل على الاتجاه الوضعي.

وأما الباب الثاني فقد تناولنا فيه ميزات فلسفة كل من برجسون وليفي برول ثم الاتجاه الاجتماعي الأنثروبولوجي عند ليفي برول، والتجربة الروحية عند برجسون، وأما الباب الثالث فقد خصصناه للمقارنة بين برجسون وليفي برول من ناحية الأخلاق والدين.

إلا أن تقسيم البحث إلى أبواب وفصول لا يعني استقلال هذه الفصول عن بعضها البعض بقدر ما يعني إقرار لمؤثرات التعاقب داخل البحث. وسنحاول في هذا البحث فحص المشكلة الأخلاقية والدينية عند كل من ليفي برول وهنري برجسون.

وسنبداً فيما يلي استعراض الباب الأول المتعلق بالاتجاه الوضعي، ممثلاً في أبروز رواده لاسيما ليفي برول موضوع الدراسة، لنضع مساهمة برجسون بعد ذلك في إطارها الصحيح. والله المستعان.

المباح الأول

طبيعة الأخلاق بين الوضعية والمعيارية

جامعة الأمير  
عبد القادر للعطوم الإسلامية

## الفصل الأول:

# الاتجاه الوضعي في الأخلاق (تاريخية القيم)

المبحث الأول: إرماحات ظهور المذهب الوضعي.

المبحث الثاني: الأسس التاريخية للوضعية.

المبحث الثالث: الاتجاه الوضعي الاجتماعي في فهم

الأخلاق.

## المبحث الأول: إرهابات ظهور المذهب الوضعي

### المطلب الأول: أوضاع أوروبا في القرون الوسطى

ليس الغرض من دراسة تاريخ الفلسفة مجرد العلم بالنظريات الفلسفية التي توصل إليها الفلاسفة كمعارف تنشأ لذاتها فحسب، فالكثير منها قد ثبت خطؤه ولم تعد له سوى قيمة تاريخية، وإنما ينبغي أن يكون الغرض قبل كل شيء تأمل أثر الظروف السياسية، الاجتماعية والفكرية في سيادة اتجاه فكري معين في عصر من العصور، ثم في تعديل هذا الاتجاه في العصر التالي، لنرى كيف يحدث التقدم الفكري في التاريخ، وما هي عوامل تشجيعه أو تعويقه، فهذه النظرة تمكننا من تفسير موقفنا الفكري المعاصر، وتساعدنا على تجنب المعوقات في طريق تقدم فكرنا الحديث<sup>1</sup>.

ونحن إذا أردنا معرفة العوامل التي مهدت لظهور المذهب الوضعي، نجد بدورها في العصور الوسطى عندما احتدم الصراع بين العلم والدين في القرون الوسطى، خاصة عندما سيطرت النزعة الكنسية على كل مناحي الحياة، فأفرز ذلك نزعة علمانية مضادة، راحت تقصي وتبعد التفكير الديني عن مجالات الحياة، وكان هذا دافعا أساسيا إلى تحرر العلم من هذه السيطرة. وفي الحقيقة أن هذا الصراع لم يكن في أصله موجها إلى الإيمان في حد ذاته، ولكن إلى نوع من التفكير الديني الذي فرضته الكنيسة الكاثوليكية<sup>2</sup> والتي جعلت سلطتها منذ القرن الحادي عشر فوق سلطة الأباطرة أنفسهم<sup>3</sup>. هذا التفكير الديني الكنسي الذي كان موغلا ومشحونا بميتافيزيقا عقيمة خلال العصور الوسطى. واحتكرت الكنيسة مجال التفكير وحرمت كل تفكير يخالف تقاليد وتعاليم البابوية.

فأدى هذا إلى جمود فكري وزاد من حدته سيطرة قوالب التفكير الأرسطي الصوري، فوفقا معا حجر عشرة أمام التطور العلمي الذي ظل جامدا طوال الفترة التي امتد فيها نفوذ الكنيسة<sup>4</sup>. فأحرقت الكنيسة كتب العلوم وساد ظلام كثيف عالم المسيحية، وثار بعد ذلك المثقفون الغربيون على أعمال الكنيسة، وبالتالي ظهر المصلحون وظهر البروتستانت، وضعف صوت الكنيسة. وفي الحقيقة أن

<sup>1</sup> عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1389هـ، 1969م، ص1.

<sup>2</sup> محمد محمد أمزيان، ط1، 1412هـ-1991م، المعهد العامي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1412هـ-1991م، ص33.

<sup>3</sup> عبده فراج، المرجع السابق، ص9.

<sup>4</sup> محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص34، 35.

الثورة على الكنيسة كانت ثورة على الدين، واعتبر الدين عدوا للعلم والمدنية. وهكذا كان انتصار الثورة ضد الكنيسة انتصارا على الجانب الروحي في الغرب، انتهى بإنكار الإله وبالسخرية من الجانب الروحي في الحياة، ولما أفلت الغرب من طغيان الكنيسة هوى في ثورة اللادينية، وفقد الغرب التوازن بين المادة والروح<sup>1</sup>. ومارست الكنيسة كل أنواع التعذيب والتنكيل بالعلماء والمفكرين، فسجنت بعضهم وأعدمت حرقا البعض الآخر<sup>2</sup>.

وبرزت معالم التفكير الحديث منذ القرن الرابع عشر، وهو التفكير الذي امتاز بالحرية والشك والاعتماد على العقل الحر لا على السلطة والإرهاب الذي مارسته الكنيسة على الناس. وقد تضافرت جملة من العوامل التي ساهمت في زعزعة سلطة الكنيسة الكاثوليكية. فقد أطلعت الحروب الصليبية الأوربيين على التفوق الثقافي الإسلامي، كما أطلعتهم على حياة الشرق المترفة، فحببت إليهم الإقبال على الدنيا وطبياتها، وعملت على تنشيط التجارة بين الشرق والغرب مما أدى إلى ظهور طبقة اجتماعية غير دينية ذات نفوذ وأهمية بالغة هي طبقة التجار الأغنياء، والتي سرعان ما آزرزت الملوك والأمراء في صراعهم ضد البابا من أجل السلطة العليا، فأخذت سلطة الكنيسة تزدوي في القرن الرابع عشر، خصوصا عندما ظهر ولع رجال الدين بالدنيا بينما يدعون غيرهم إلى احتقارها. فقامت حركة الإصلاح الديني التي جعلت هدفها الأول إزالة ما علق بالدين من الخرافات التي نسجها البابوات حول الفكر الديني ونسبها إلى الدين، وكذا التخلص من وصايا البابا على الفكر، كما قامت حركة فكرية تهدف إلى التخلص من وصاية أرسطو على العقل والفلسفة المدرسية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أحمد شلي، موسوعة الحضارة الإسلامية(الحضارة الإسلامية في مواجهة الحضارة الغربية)، ج12، مكتبة الشباب، ص59.

<sup>2</sup> حسين العودات، النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011م، ص20.

<sup>3</sup> الفلسفة المدرسية: هي فلسفة العصور الوسطى المسيحية التي نشأت في مدارس Schola، أو تطورت فيها، أو تبنها ودافع عنها خريجو المدارس. ولأن التعليم كان يقوم به جماعة من الرهبان في مدارس الكنائس، وقد كانت كلمة (Scholasticis) تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس، وعلى خريج المدرسة في وقت واحد. وانتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصا في فرنسا وألمانيا. وكانت في معظمها دينية: إما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة، أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة. وهي تشبه إلى حد ما الكتاتيب التي كانت ملحقة بالمساجد في بلادنا في ذلك الوقت. انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء، الإسكندرية، ص50. ووليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود

ومن خلال الإضطهادات البشعة وألوان الوحشية التي قاساها على أيدي رجال محكمة التفتيش الدينية أحرار الفكر في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وخصوصا علماء الفلك الحديث أمثال كوبرنيك<sup>1</sup> وجاليليو<sup>2</sup> وبرونو<sup>3</sup> وغيرهم، وتم النصر أخيرا لحرية الفكر، وبدأ الفلاسفة مع بيكون<sup>4</sup> وديكارت في القرن السابع عشر ينشئون فلسفات ثورية جديدة قائمة على الشك والحذر من الأوهام وعدم الإطمئنان إلى غير البديهيات الواضحة والتجارب المحسوسة، وأدى هذا الاتجاه التجريبي الرياضي إلى ظهور العلم الحديث وسيطرته على كل نواحي الحياة الحديثة<sup>5</sup>.

وكان تطور العلوم التجريبية وانتقالها إلى أوروبا عن طريق العرب عاملا مهما في انهيار النظام اللاهوتي، وتغيير أساليب هذا التفكير النظري المغرق في التجريد والميتافيزيقا<sup>6</sup>. فاكتشفت العرب العلمية عبرت عن أصالتهم وعبقريتهم وسجلت خطواتهم في عالم الفكر والحضارة. ولقد ترك العلماء

---

سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2001م، ص21. وانظر: أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الإيمان، المنصورة، القاهرة، ص24.

<sup>1</sup> نقولا كوبرنيك (Copernic) (1473م-1543م): من أسرة ألمانية استوطنت بولندا، درس الآداب والرياضيات والفلك، كان يرى أن بقاء أكبر الأجرام ثابتا، على حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى، أكثر تحقيقا لهذا المبدأ من دوران الأجرام جميعا حول الأرض. كتابه (في الحركات السماوية) لم ينشر إلا في أواخر حياته. انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة، ص17، 18.

<sup>2</sup> جاليليو (Galileo) (1564م-1642م): ولد بإيطاليا، ودرس الطب والفلسفة والرياضيات والفلك، وكان يؤثر أفلاطون وأرخميدس على أرسطو، صنع التلسكوب سنة (1609م)، صنف رسالة موجهة إلى أحد رجال الدين المعروفين، أسماها "المحاول" سنة 1623م أي محاولة في المنهج التجريبي، حمل فيها حملة عنيفة على الفلك القديم. انظر يوسف كرم، المصدر نفسه، ص19، 21، 23.

<sup>3</sup> جوردانو برونو: (Giordano bruno) (1548م-1600م): فلكي وأبرز ممثلي روح النهضة في الفلسفة، كان حاد المزاج قوي الشهوة، كثير الثقل، حتى بدرت منه آراء أثارت الريبة في عقيدته، وأعدم حرقا بسبب خروجه عن الدين المسيحي خروجا خطيرا، كتبه كثيرة رغم حدة قلقه، منها كتاب (في العلة والمبدأ الواحد) (1584م) وآخر (في المونادا والعدد والشكل) (1591م). مال إلى مذهب الأفلاطونية الجديدة، وقال بلائحية العالم، وبنسبية المكان والحركة والزمان. انظر يوسف كرم، المصدر نفسه، ص32-34.

<sup>4</sup> فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561م-1626م): حاول بيكون إصلاح العلوم وأحيائها وهي فكرة راودته وهو في الخامسة والعشرين من عمره، واعتبر نفسه داعيا إلى علم جديد، ففطن إلى العلم الاستقرائي وأغراضه ووسائله ووضع تصنيفا للعلوم، وفضل القول في الطرق التجريبية، وكتاب باللاتينية (الأورجانون الجديد) سنة 1630م. انظر محمد عزيز نظمي سالم، دراسات ومذاهب، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1988م، ص370-371.

<sup>5</sup> عبده فراج، مرجع سابق، ص9.

<sup>6</sup> محمد محمد أمزيان، مرجع سابق، ص37.

العرب مؤلفات ضخمة في مجالات علمية اعتمدت مراجع ومصادر لعلماء عصر النهضة منها: "الجبر والمقابلة" للخوارزمي، وكتاب "المناظر" لابن الهيثم، و"الحاوي" للرازي، و"القانون" لابن سينا.<sup>1</sup>

غير أنه ثمة تحولات قد هيأت لظهور الوضعية التي لم تنشأ نشأة طبيعية، وإنما جاءت كرد فعل قوي نشأ عن الصراع المتوتر الذي شهده تاريخ الفكر الغربي، فقامت أساساً لهدم البناء الفكري القديم وإنشاء بناء فكري جديد يناقضه في المنطلقات وعلى كل المستويات، فهي قامت أساساً في جو من المعاناة، فأصبحت تحتزن الوجود الإنساني ككل في جانبه المادي المحسوس، وأصبحت تخوض في مجالات لا تملك إمكانيات ووسائل البحث فيها، وخضعت لتوجهات أيديولوجية ونزعات ذاتية، ودخلت في صراعات وتناقضات، وتحولت من أسلوب في البحث العلمي إلى الاعتقاد في العلم كأداة أيديولوجية لا كوسيلة علمية ومعرفية.<sup>2</sup>

### المطلب الثاني: التحولات الصناعية والعلمية، السياسية، والاجتماعية في أوروبا:

لقد تضافرت جملة من العوامل مهدت لظهور المذهب الوضعي:

\* **الثورة الصناعية:** والتي نقلت المجتمع الأوروبي من الإقطاع إلى الرأسمالية، وقد صاحب عمليات التصنيع ظهور المدن بمجموعات وعلاقات اجتماعية لم يعهدها الإنسان من قبل، وبتزايد قدرة الإنسان على الإنتاج ظهرت مشكلة الأسواق ومشاكل إمكانية توفير الخدمات والسلع، وقد أدت هذه العمليات إلى ظهور التفاوت في مستويات الحياة بين جماعات المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة مما أدى إلى الصراع الطبقي والأمني، هذا بالإضافة إلى الآثار التي تركتها الآلة في حياة الإنسان.

\* **الثورة العلمية والمعرفية:** حيث حل العلم تدريجياً محل الفكر الديني الكنسي فتبني مصادر المعرفة، حتى صارت الطبيعة والواقع أساسها ومعياريها، كما تحول الاعتقاد بأن الإنسان هو منتجها ومحولها.<sup>3</sup>

\* **الثورة الفرنسية:** في أواخر القرن الثامن عشر سنة 1789م، وكانت أكبر ثورة اجتماعية

<sup>1</sup> كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990م، 1991م، ص 77.

<sup>2</sup> محمد محمد أمزيان، المرجع السابق، ص 30.

<sup>3</sup> إبراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، ط 1، دار الشروق، عمان، 1999م، ص 18.



وثقافية في تاريخ الغرب، وأعظم سند للوضعية حتى أن نقاد كونت ذهبوا إلى أن نظريته في علم الاجتماع لم تكن إلا تعبيراً عن " الأيدولوجيا الوضعية " المنبثقة من واقع المجتمع الفرنسي بعد الثورة، ويعبر عن هذا المعنى أوجست كونت<sup>1</sup> نفسه بقوله: «لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدم، ولما أمكن تبعاً لذلك، أن يوجد العلم الاجتماعي، ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية»<sup>2</sup>.

لقد كانت عاصفة الثورة هائلة، وكانت ضجتها تصم الآذان وكان الاضطراب الاجتماعي عنيفا جدا، وقد أحدثت هذه الثورة تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية، وتم استبدال البناءات القديمة ببناءات ونظم جديدة، كما تبدلت شرعية السلطة من الأسس التقليدية إلى العقلانية القانونية، وأصبحت الإرادة العامة الشعبية أساس قاعدة السلطة<sup>3</sup>.

وقد كان لهذه الثورة تأثيرا كبيرا في عقول أبناء المجتمع الفرنسي تبعاً لقيمة هذه العقول وأصالتها، ولكننا دون أي استثناء هناك بعض الصفات المشتركة بين أكبر هذه العقول، فجميع هؤلاء الذين فكروا في أثناء الجيل الذي شب في أوائل القرن التاسع عشر لم يعدوا أن يوجهوا هذا السؤال لأنفسهم: «ما الذي يجب أن يكون عليه النظام العام الذي ستوضع أسسه بعد الثورة»<sup>4</sup>. وقد أدرك هؤلاء جميعاً أن هذا السؤال ليس خاصاً بشكل الحكومة السياسية فحسب، بل بنفس مبادئ النظام الاجتماعي.

وقد بدت هذه المشكلة ملحة من الوجهة العملية، ورئيسية من الوجهة النظرية، وقد شغلت على اختلاف صورها كلا من: شاتو بريان<sup>5</sup>، فوريه<sup>1</sup>، وسان سيمون<sup>2</sup>، جوزيف دي مستر<sup>3</sup>،

---

<sup>1</sup> محمد محمد أمزيان، مرجع سابق، ص40.

<sup>2</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، ترجمة: محمود قاسم، السيد محمد بدوي، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص18.

<sup>3</sup> إبراهيم عثمان، المرجع السابق، ص17، 18.

<sup>4</sup> ليفي بول، المصدر السابق، ص18.

<sup>5</sup> فرانسوا رينيه دي شاتوبريان (Chateaubrian) (1768م-1848م): فرنسي، ملحد، كان مع المجموعة التي اشتهرت باسم الفلاسفة وأهمهم روسو، وتعاون لفترة مع الثورة الفرنسية، وانقلب عليها، وآثر النفي إلى إنجلترا. من أهم مؤلفاته: «مقال في التاريخ والسيادة وأحلاف الثورات»، و«عبقرية المسيحية». عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ط2، دار مدبولي للنشر، القاهرة، 1999م، ص777.

وكوزان<sup>4</sup>، وكونت. وقد اتفق هؤلاء جميعا على نقطة مبدئية وهي أنه يجب إنشاء المجتمع من جديد وأن يعقب عصر "الاضطراب" المنصرم عصر استقرار<sup>5</sup>. ذلك لأن الإنسانية لم تخلق لكي تسكن الأطلال على حد التعبير الفذ الذي ابتكره سان سيمون<sup>6</sup>.

وهكذا فقد أسهمت في الجملة هذه التغيرات السياسية والعلمية، الصناعية والاجتماعية وتضارب القديم والحديث في حالة عدم النظام، أو ما يمكن أن يطلق عليه حالة الفوضى الاجتماعية نموذج جديد للمجتمع ينبثق وآخر قديم يحاول البعض إبقائه، هذه الحالة وما نجم عن النظام الرأسمالي من المشكلات الاجتماعية، إضافة إلى الفوضى الثقافية في عصر أصبح فيه للعلم المكانة البارزة

---

<sup>1</sup> شارل فوريي (Fourier) (1772م-1837م): هو أحد آباء الشيوعية الحديثة، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح، قال إن العناية الإلهية التي يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا السعادة الفردية والاجتماعية، وعلى كل فرد أن =يختار العمل الذي يوافق ميله، ولا يتسنى هذا الاختيار إلا في فرق (Phalanges) تمثل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها. انظر يوسف كرم، مصدر سابق، ص 315.

<sup>2</sup> سان سيمون (Saint-Simon) (1760م-1825م): فيلسوف ومصلح اجتماعي فرنسي، انصب تفكيره على تحسين مصير الإنسانية ومصير الطبقات الفقيرة عن طريق العلم والصناعة، وقوام فلسفته هو أن العالم يفتقر إلى نوع من السلطة تهيمن على الحياة الداخلية للإنسان، كما آمن بضرورة دراسة السلوك الإنساني دراسة علمية، وهو الميدان الذي أطلق عليه الفسيولوجيا الاجتماعية. انظر غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، 2002م، ص 497، 499، 500. وانظر: فتحي العشري، مفكرون لكل العصور، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، 1409هـ-1989م، ص 70.

<sup>3</sup> جوزيف دي ماستر (Joseph de Maistre) (1753م-1821م): يرى أن العناية الإلهية طبعت فينا الحقائق، وعلمتنا الكلام، فتبلورت الحقائق في الألفاظ، وعارض لوك في دعواه أن جميع معارفنا مستفادة من الإحساس، ويعارض العلم الحديث في تفسيره للأشياء بالمادة، فهو يرى أن في شعورنا بتأثير إرادتنا دليل على أن علة الحركة إرادة. من أشهر مؤلفاته: "اعتبارات في الثورة الفرنسية"، و"مراجعة فلسفة بيكون". يوسف كرم، المصدر السابق، ص 311.

<sup>4</sup> فيكتور كوزان (Victor Cousin) (1792م-1867م): كان أستاذا في الأدب ثم مال إلى الفلسفة، فصار أستاذا فيها بمدرسة المعلمين سنة 1814م، جاء بمذهب جديد يرمي إلى استخلاص كل في مذهب ما من وجه حق، لذا أسماه بالتخير (Eclectisme)، وكان لتعليمه صبغة تاريخية ظاهرة، فهو من أدخل تاريخ الفلسفة في التعليم الجامعي بفرنسا، وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى: المذهب الحسي، والمذهب العقلي أو الروحي ومذهب الشك، والمذهب الصوفي، وظل كوزان إلى النهاية على المبدأ العقلي المنكر للوحي، ورغم سلطانه على التعليم فقد كان نفوذه ضئيلا على جمهرة المثقفين. انظر يوسف كرم، المصدر نفسه، ص 306-307.

<sup>5</sup> Organique, Critique: تعبيران مأخوذان عن سان سيمون، وكان يقول: إن المجتمع يمر دائما في دورة ثنائية: عصر اضطراب يعقبه عصر استقرار، وهكذا... انظر ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص 18.

<sup>6</sup> المصدر نفسه. ص 18.

استدعت الاستجابة العلمية للمجتمع الجديد ومشاكله، فكان المولد الثاني لعلم الاجتماع<sup>1</sup>، وكانت الاستجابة الأولى من فرنسا بزعامة أوجست كونت<sup>2</sup>، مؤسس ذلك العلم على المذهب الوضعي، والتي أطلق عليها سان سيمون اسم الفسيولوجيا الاجتماعية متأثراً في ذلك بالمماثلة بين المجتمع والكائن الحي<sup>3</sup>. وينسب الاستخدام الأول لكلمة سوسولوجي إلى عالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت (1798م-1857م)، وحايته في الاستخدام الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل (1806م-1873م)، وكلاهما نظر إليه على أنه الحقيقة والمنهج الواجب الاتباع في دراسة علم المجتمع، ليكون مطابقاً للعلوم الطبيعية من حيث الطريقة والمنهج<sup>4</sup>.

### المطلب الثالث: الموقف من الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية:

لم يعد التفكير الميتافيزيقي على مر العصور من يعاديه ويقف ضده بدءاً بالشكاك<sup>5</sup>، ووصولاً إلى الوضعية المنطقية<sup>6</sup>، ولكن الهجوم المباشر على الميتافيزيقا بدأه فرانسيس بيكون في مطلع الفلسفة

<sup>1</sup> حيث أن المولد الأول لعلم الاجتماع يعود إلى العلامة ابن خلدون (1332م-1406هـ)، الذي حدده بعلم العمران البشري باحثاً في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية المادية والعقلية، وتشكل تجربة ابن خلدون المقدمات الأولى والأساسية لهذا العلم، فقد اكتشف هذا العالم العربي المسلم في القرن الرابع عشر ضرورة وجود علم خاص بالعمران البشري والاجتماع الإنساني، وظلت تجربة ابن خلدون فريدة لم يتم البناء عليها في زمنه أو بعده مباشرة، عدا ما قدمه أبو عبد الله بن زريق في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملوك)، وبعد خمسة قرون عاد علم الاجتماع ليظهر في أوروبا نتيجة عوامل موضوعية وأخرى فكرية. انظر إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص 15، 17. وعبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 44، أغسطس، 1981م، ص 18-19.

<sup>2</sup> وإن كان البعض يشكك في أبوية أوجست كونت على علم الاجتماع، من ذلك ما ذهب إليه بودون (R. Boudon)، إذ نجدّه يتساءل: «يعتبر البعض كونت مؤسس علم الاجتماع، نعم حقيقة هو الذي أبدع الكلمة، لكن هل شكل إحدى القطاعات الاستيمولوجية التي يمكن أن تؤرخ لميلاد هذا العلم أولطريقة راديكالية أصيلة في بحث الظواهر الاجتماعية». انظر:

R. Boudoun, Dictionnaire Critique de la Sociologie. PUF. 1982. 2<sup>e</sup> ed. 1986. p. 86.

وغيره يراه المؤسس الحقيقي لهذا العلم، والسابق على دوركايم. انظر عبد العزيز محمد خواجه، محاضرات جامعية في علم الاجتماع المعاصر، دار نزهة الألباب، ص 60.

<sup>3</sup> فتحة محمود إبراهيم، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان، الرياض، 1408هـ-1988م، ص 39-41.

<sup>4</sup> صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع التربوي، دار العلوم، عنابة، 1425هـ-2004م، ص 9.

<sup>5</sup> الشكاك: هم من أواخر المدارس الفلسفية اليونانية، والتي تعمل على تشكيك العقل الإنساني في قدرته على معرفة الحقيقة، فزعزت الثقة في المعرفة الفلسفية ومهدت الطريق بشكل غير مباشر لامقصود للعودة إلى جو الإيمان الديني الذي امتاز به الشرق القديم. عبده فراج، مرجع سابق، ص 4.

<sup>6</sup> توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م، ص 256-258.

الحديثة، حيث كان هذا الفيلسوف أول من أقام التفرقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج، والميتافيزيقا عنده تستخدم المنهج التأملي، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائي، أو بعبارة أخرى المذاهب الميتافيزيقية هي من صنع الخيال وتقابلها النظريات العلمية التي هي نتيجة للاستدلال الاستقرائي من الوقائع<sup>1</sup>.

ويتفق كانط مع الوضعية في أنه يستبعد من القبلات كل الميتافيزيقا النظرية<sup>2</sup>. ويشبه موقف الوضعية موقف كانت باعتقادها أن ما يزودنا بمعارفنا هو العلم، وأن الميتافيزيقا هي عبارة عن ثرثرة لفظية فارغة، وأن لاشيء يمكن معرفته وراء التجربة، وفي هذا نجد بعض التشابه بينها وبين كانت، إذا حذفنا منها الشيء في ذاته<sup>3</sup>. فيرى كانط أن الإسم الطنان للأنتولوجيا التي تدعي معرفة قبلية تأليفية (تركيبية) بالأشياء بعامة يجب أن يخلي المحل لاسم متواضع هو تحليل الفاهمة المحض (الذهن المحض) وحسب<sup>4</sup>. فكانت يرفض الميتافيزيقا على أساس أنها تقيم مشكلات لا قبل لنا بحلها لأنها خارجة عن حدود خبرتنا، في حين ترفضها الوضعية لأنها عبارات بغير معنى<sup>5</sup>.

يقول فريدريك فايزمان<sup>6</sup>: «أن الفلاسفة منذ أفلاطون وحتى شوبنهاور قد اتفقوا على أن الدهشة هي أصل تفلسفهم»<sup>7</sup>. ولكن الأمر لم يستمر وتغير في القرن التاسع عشر، إذ أن من أهم السمات التي تطبع الفكر في ذلك القرن هو ذلك المنحى الأيديولوجي الذي وجه النظم الفلسفية. ذلك أن الفلسفة في القرن التاسع عشر لم تعد تفهم في معظمها على أنها امتداد للعلم أو أنها جزء منه. ففي بداية ذلك القرن ساد الاتجاه المثالي على يد فشته، وهيغل، لكن هذا الاتجاه سرعان ما انتهى بوفاة هيغل وظهور الاتجاه المادي وهيمنته على الفكر الفلسفي. بل عد الفكر الفلسفي عبارة عن أيديولوجيات ذات أغراض سياسية واجتماعية واقتصادية، تتخذ من الفلسفة أسسا تقوم عليها

<sup>1</sup> محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط3، مطابع دار روتابرينت، 1936م، ص234.

<sup>2</sup> ايونج، أ.س: أثر كانت في الفلسفة الحديثة، ضمن كتاب فلسفة القرن العشرين، نشر داجوبرت، د. روزنر، ص38.

<sup>3</sup> برتراند رسل، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج3، الكويت، 1968م، ص305.

<sup>4</sup> عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع، بيروت، دت، ص166.

<sup>5</sup> زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ط1، القاهرة، 1958م، ص70.

<sup>6</sup> فايزمان (F. Waismann) (1896-1959).

<sup>7</sup> Waismann, F. «How I See Philosophy» in H. D. Lewis (ed), C. B. P. P. 449.

ووسائل للوصول إلى غايات مرسومة مسبقا تحدها طبيعة المرحلة التاريخية والأوضاع الاقتصادية السائدة فيها. حتى أن من اهتم بالمسائل العلمية من فلاسفة القرن التاسع عشر لم يكن اهتمامه الفلسفي منصبا بصورة كلية على الوقائع بما هي وقائع، وإنما على الاتجاهات التي تؤيدها تلك الوقائع، وقد رفض هؤلاء الفلاسفة وجود أي موجودات وراء الحس، على أن اهتمامهم الأول كان باستخدام ذلك الرفض لإثارة شكوك عملية تتعلق بالديانة التقليدية، والاتجاهات الأخلاقية أكثر من اهتمامهم بالوصف العادي للسمات العامة في الكائن بما هو كذلك. فنرى مثلا أن كل من كونت، وماركس<sup>1</sup> ونييتشه يرون في التاريخ والعلم أدوات للتغيير الحضاري، ويجب أن تستعمل قصدا، لهدف إعادة بناء مواقف الإنسان الغربي من تراثه ومن نفسه، فقد رفض كثير من فلاسفة القرن التاسع عشر فكرة الألوهية مثلا بحجة أنها لا تقدم أية فائدة للناس في عصر العلم والمؤسسات العلمية السياسية والاجتماعية.

إن كثيرا من فلاسفة القرن التاسع عشر حاولوا تشييد بناء أيديولوجي ثقافي جديد يمنع حتى إمكانية ممارسة الفلسفة نفسها بالطرق التي رسخ مرور الزمان أنها عقلية(موضوعية)، والتي سادت الفلسفة منذ أيام أفلاطون وأرسطو. وهكذا نرى أن المسار التاريخي للفكر الفلسفي قد مر بمرحلة بناء الأنساق الفلسفية الميتافيزيقية، بدءا بنشوء الفكر الفلسفي المنظم.

ثم كانت نقطة التحول في القرن التاسع عشر مع ظهور الأيديولوجيا كهدف وغاية يسير نحوها الفكر ويسخر لأجلها الفلسفة بنظمها الميتافيزيقية، بل حتى العلوم وما تأتي به من نظريات. ثم كانت نقطة التحول الثانية في القرن العشرين مع ظهور حركات التحليل اللغوي والوضعية المنطقية.

إن نقطتي التحول هاتين تكونان هما المهمتين في هذا الإطار من وجهة النظر المسلطة على مسار الميتافيزيقا خلال التاريخ الفلسفي، ومن المعروف أن هناك جوانب أخرى كانت فيها تغييرات كبيرة متداخلة مع الميتافيزيقا أو مبتعدة عنها، مثل إنزال أرسطو الفلسفة من السماء إلى الأرض أو ثورة كانط الكوبرنيقية، ولكن إنزال أرسطو للفلسفة من السماء إلى الأرض هو تغيير داخل الميتافيزيقا

---

<sup>1</sup> كارل ماركس(Karl Marx)(1818-1838): هو نبي الشيوعية العصرية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية، ولد لأبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية من قبل أربع سنين. ولما درس الفلسفة أعجب بجدل هيغل، ولكنه أنكر إسرائفه في التصورية فاعتنق المادية، علم الفلسفة ثم بنفسه في العمل الاجتماعي والسياسي(1841م)، فكان صحفيا وداعيا للثورة. من أشهر كتبه(رأس المال)، وضعه عام(1867م). يوسف كرم، مصدر سابق، ص401.

وليس لغايتها أو منحها أو مسارها العام، كما أن ثورة كانت الكورنيكية تمت في مجال نظرية المعرفة، ورغم آثارها الميتافيزيقية الكبيرة، إلا أن آثارها الميتافيزيقية تلك إنما تقع ضمن حدود الميتافيزيقا، وليست تغييرا مجراها كما هو الحال مع التغيير الأيديولوجي، حيث أصبح البحث الميتافيزيقي عن الحقيقة مجرد وسيلة للوصول إلى غايات أخرى من الصعب أنها توصف بأنها غايات معرفية، أو كما هو الحال مع التغيير الوضعي المنطقي الذي أحدثه هذا الاتجاه في تاريخ الفلسفة عند رفضه للميتافيزيقا وعد عباراتها خالية من المعنى، وتوجيه اهتمام البحث الفلسفي وجهة أخرى هي أبعد ما تكون عن محاولات بناء أنساق ميتافيزيقية لوصف الوجود والله والنفس البشرية، والعلاقة بين ما تعبر عنه هذه المفاهيم، والاتجاه بالفلسفة نحو قصر حقوقها على المنطق ونظرية المعرفة.

ورغم أن الوضعية ليست هي الاتجاه الفلسفي الوحيد في القرن التاسع عشر إلا أن ذلك لا ينفي كون موقفها من الميتافيزيقا يمثل نقطة تحول في تاريخ الفلسفة. بل أن ما يؤكد حقيقة المسار التاريخي للميتافيزيقا الذي أشرنا إليه، أثر الوضعية في فلسفات القرن العشرين الأخرى، بحيث أن الفلسفات التي ظهرت في ذلك القرن بعد ظهور الوضعية كان لابد لها أن تأخذ موقف هذه المدرسة بعين الاعتبار لدى شروعها في طرح أفكارها، وإذا كانت الميتافيزيقا قد عادت إلى الظهور مرة أخرى في هذا القرن المليء بالتغيرات، فمن المؤكد أنها لم تعد بنفس الصورة السابقة التي كانت قد ظهرت بها قبل ظهور الوضعية، وليس هناك ما يمنع من أن تظهر ثمة نقاط تحول أخرى تجري على المواقع من الميتافيزيقا على مجرى تاريخ الفلسفة.

## المبحث الثاني: الأسس التاريخية للوضعية:

### المطلب الأول: نشأة الوضعية: (Positivisme)<sup>1</sup>

لقد ظهرت الوضعية كرد فعل عن ذلك الصراع الذي شهده الفكر الغربي بين العلم والدين، فقامت لهدم البناء الفكري القديم وإنشاء بناء فكري جديد يختلف عن الأول في المنطلقات والغايات. فحاولت منذ نشأتها أن تختزل الوجود بأسره في جانبه المادي المحسوس، وخضعت لتوجهات أيديولوجية ونزعات ذاتية، وتحولت من أسلوب في البحث العلمي إلى اتخاذ العلم كأداة أيديولوجية بدل أن يكون وسيلة علمية أو معرفية<sup>2</sup>.

وقد وضع الأساس المعرفي للاتجاه الوضعي في الفكر اليوناني القديم على يد أنصار المذهب الذري، وفي الآراء التي ثارت بها الحركة السفسطائية<sup>3</sup>، بيد أن التعبير الكامل عن الاتجاه الوضعي لم يظهر إلا بقيام العلم نفسه، بحيث أصبح الاتجاه الوضعي مرادفا لأية محاولة تجعل من القواعد المنهجية المستخدمة في العلم معيارا لكل تفكير منتج، ولهذا فيمكن أن نلتبس النشأة الحقيقية للاتجاه الوضعي في آراء فرانسيس بيكون (1561م-1626م)، حيث وضع في كتابه: "الأورجانون الجديد" سنة (1620م)، برنامجا لاتساع نطاق العلم ليحيط بكل مجالات الخبرة الاجتماعية والشخصية، كما دلت بيكون في هذا الكتاب على إمكان تطبيق المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية والنفسية، ثم تتابع ظهور الروح التجريبية الوضعية من خلال أنصار الاتجاه التجريبي في إنجلترا وفرنسا.

وكان من الطبيعي أن يجد الاتجاه الوضعي سندا في تقدم العلوم الطبيعية خلال القرن التاسع عشر، فلقد شهد هذا القرن تحولا ملحوظا في الفكر الإنساني، تحولا شكل ثورة فكرية، أرسى خلال

---

<sup>1</sup> كلمة وضعي (Positive) تدل في تفكير كونت على كلمة (Scientifique) علمي، وقد ذاع استخدام كلمة وضعي للدلالة على هذا المعنى. انظر ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص 17.

<sup>2</sup> Martingale, D, The Nature and Types of Sociological theory, C196, P.56\_57

<sup>3</sup> السفسطائيون: عرفوا بشكهم في العقليات والحسيات، واعتبارهم الوهميات فقط هي مقياس المعرفة الإنسانية، بل هم أول من شك في قيمة المعرفة الإنسانية، كانوا يقومون بدور الأساتذة المتجولين الذين ينتقلون من بلد إلى بلد، يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة فن الخطابة وفن النجاح في الحياة، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم. ثم تحول لفظ السفسطائي إلى معنى الزراية والتحقيق، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ط 1، دارالمعارف، القاهرة، ص 162، 163.

هذا القرن منطلق العلوم التحريبية الموضوعية ومنهجها وطرق البحث فيها على أسس ثابتة، وقد أدى ذلك إلى تطور هذه العلوم وازدهارها وتوصلها إلى كثير من النتائج المذهلة. وحلت سلطة العلم (السلطة العقلية) محل سلطة الكنيسة (السلطة الحكومية)، فليس ثمة عقوبات تقع على من يندونها، وإنما هي تتغلب فقط بمناشدتها الفعلية للعقل، زد على ذلك أنها سلطة تدريجية جزئية تبدي الرأي فيما يبدو في العصر مؤكدا تأكيداً علمياً، في حين أرست سلطة الكنيسة نسقاً كاملاً يغطي قواعد السلوك الإنساني، والآمال الإنسانية، وماضي تاريخ العالم ومستقبله<sup>1</sup>.

ولقد أرجع الباحثون تقدم هذه العلوم إلى المنهج المستخدم في دراسة ظواهرها. وكان هذا التقدم دافعاً للإنسان لمحاولة توسيع مجال المنهج العلمي ليحيط استخدامه بكل نواحي الفكر<sup>2</sup> وراح فلاسفة كثيرون يحاولون إيجاد أساس لأيدلوجية جديدة ذات طابع علمي تحل تماماً محل ما تبقى من نظرة العالم المسيحي في العصور الوسطى، وبين هؤلاء الفلاسفة يحتل أوجست كونت (1798م-1857م) مكان الصدارة<sup>3</sup>.

ولقد استمدت المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر القواعد والتصورات النظرية المتعلقة بالموضوع، والقواعد والمحطات المتعلقة بالمنهج، من البيولوجيا. فعند مستوى الموضوع، اعتمدت المدرسة الوضعية نموذج التطور البيولوجي، متخذة منه إطاراً نظرياً في دراسة التطور المجتمعي، وسعت إلى الكشف عن قوانين التطور بأسره في سياق النظر إلى مجتمعات القرن التاسع عشر على أنها تمثل أعلى نقطة في مراحل التطور، وأن المجتمعات البدائية التي يصفها علماء الأنتوغرافيا تمثل نقطة البداية لكل مجتمع. ولهذا استند منطق الدراسة عند أنصار المدرسة الوضعية إلى تنظيم ماهو ميسور من معطيات تاريخية وشواهد أنتوغرافية في صورة تسلسل قائم بين نقطتين: نقطة بداية المجتمع، ونقطة نهايته.

وعند مستوى المنهج، وبالرغم من أن أنصار المدرسة الوضعية أقرروا بأهمية التجربة العملية، إلا أن أحداً منهم لم يستطع أن يجد نموذج التجربة الذي يمكن أن يطبق في دراسة الوقائع المجتمعية. وفي

---

<sup>1</sup> محمد فتحي الشنيطي، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفصل الأول: الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م، ص7.

<sup>2</sup> أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف، مصر، 1970م، ص209.

<sup>3</sup> عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ط1، 1983م، ص25.



المقابل كانت المقارنة هي البديل المنهجي للتجربة وعلى الأخص أن المقارنة كانت مستخدمة في البيولوجيا، وحقت نجاحا بالغا في تقدم هذا العلم<sup>1</sup>.

ويؤكد ليفي بول أن كونت كان يمثل فلسفة القرن التاسع عشر بأسره. فمن بين جميع المذاهب التي نشأت في فرنسا في القرن التاسع عشر كان مذهب كونت هو المذهب الوحيد الذي استطاع أن يتجاوز الحدود وأن يترك أثرا قويا ملحوظا لدى المفكرين الأجانب. فامتدت الروح الوضعية إلى إنجلترا والجامعات الألمانية. ثم امتزجت الروح الوضعية بالتفكير العام فانعكست في التاريخ والقصة والشعر نفسه<sup>2</sup>.

ويضيف جوبلو: «يمكن أن نقول إن الوضعية هي تيار ضخمة من الأفكار التي يعتبر فيها كونت ممثلا بارزا وأصيلا، ولكنه يتفوق عليه ويتجاوزه بشكل واسع وهو تيار يتصل منبعه بعصر النهضة، وكان عليه أن يحدث الازدهار الضخم والسريع للعلوم المعاصرة» .

وقد كانت ثورة كونت بداية نقدا ورد فعل على كل الفلسفات التي سبقته، لأنها لم تكن إلا محاكاة للفلسفات التقليدية، فقد كانت فلسفته رد فعل على الاتجاهات النقدية للمذهب العقلاني والألماني على حد سواء، ففي ألمانيا كانت رد فعل على كانط وهيغل، وفي فرنسا على فلسفة ديكارته العقلية، وعصر التنوير<sup>3</sup>.

وسرعان ما اختمرت في ذهن كونت<sup>4</sup> الأسس الفلسفية لمذهبه الوضعي حتى أخرج كتابه عن

---

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، دراسة في فلسفة العلم (الابستمولوجيا)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص89.

<sup>2</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص34، 35، 36.

<sup>3</sup> سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989م، ص65.

<sup>4</sup> أوجست كونت: (Auguste Comte) (1798م-1857م): عالم اجتماع فرنسي، بدأ حياته العلمية سكريتيرا لسان سيمون الفيلسوف الفرنسي وعلى ذلك لم يكن غريبا أن يتأثر كونت به في حماسه لإصلاح المجتمع، وفي أن أنواع الفلسفة المختلفة يجب أن تتجه نحو تحسين النوع الإنساني خلقيا وسياسيا. ولقد حاول كونت أن يطبق فكرة أستاذه سان سيمون في أن الظواهر الاجتماعية يمكن أن تدرس بطريقة علمية، وكان بذلك أول من وضع الأساس لدراسة هذه الظواهر علميا ووجوب إيجاد علم يتفرغ لدراستها أسماه Sociologie. انظر عبد الحميد لطفي، علم الاجتماع، مؤسسة الثقافة الاجتماعية، الفصل الرابع من الكتاب، ص258، 259.

التفكير الوضعي<sup>1</sup>، ثم عكف مدة 12 عاما من (1830م-1842م) على إخراج كتابه الأكبر: "دروس في الفلسفة الوضعية"<sup>2</sup>، واستهدفت محاولة كونت تحقيق غرضين: أولهما: أن يجعل من العلوم العقلية علوما وضعية. والثاني: أن ينسق شتى العلوم بمالها من قوانين و مناهج، وما تناوله من موضوعات للبحث في بناء نسقي واحد، بحيث يصبح هذا البناء النسقي - وهو الفلسفة الوضعية - معيارا، حتى أن مالا يقع في حدود هذا البناء لا يكون من العلم في شيء إذ قد مضى عهد اللاهوت، وانقضى عصر الفلسفة التأملية، وأصبح التفكير الوضعي هو النهاية المحتومة لتطور الفكر الإنساني، فالوضعية تستبعد كل البعد كل فكرة دينية أو لاهوتية خالصة وكل مصدر ميتافيزيقي<sup>3</sup>. يزعم أصحابه أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة أسراره المتحجبة، والتعرف إلى حقيقة الموجودات وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها.

والوضعية التي حمل شعارها كونت (الحب مبدئنا، والنظام قاعدتنا، والتقدم غايتنا)<sup>4</sup>، لاتعترف بغير الواقع المحسوس الخاضع للملاحظة والتجربة. وتقرر العلوم الجزئية القائمة على الملاحظة والتي تدرس الواقع المحسوس أنها قد اقتطعت مجالات بحث الفلسفة القديمة، فلم يبق للفلسفة بعد انفصال العلوم عنها إلا دور بسيط هو تنظيم النتائج التي تصل إليها هذه العلوم الجزئية والربط بينها<sup>5</sup>، وفي تعبير كونت عن الفلسفة الوضعية يقول: «السمة الأساسية للفلسفة الوضعية هو النظر لكل الظواهر باعتبارها خاضعة لقوانين حتمية يحددها الاكتشاف والإسهام في تلخيصها إلى أقل عدد ممكن يشكل الهدف من كل مجهود<sup>6</sup>»، فقد صرح كونت نفسه بأن الفلسفة الميتافيزيقية أصبحت غير ذات موضوع وهي تمثل مرحلة تاريخية في تطور الفكر الإنساني وينبغي تجاوزها.

إن الوضعية التي تجد سندا لها كذلك في تجرانية هيوم تقوم المعرفة التي ينشدها على ما تقدمه

<sup>1</sup> فأحدث هذا الكتاب ضجة في تاريخ الفلسفة، انظر: ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، المصدر السابق، ص 6.

<sup>2</sup> عبد العزيز محمد حواجة، مرجع سابق، ص 50.

<sup>3</sup> حسين عبد الحميد رشوان، الأخلاق (علم الاجتماع الأخلاقي)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2000م، ص 187. (L'amour pour principe, L'ordre pour base, le progrès pour but)

<sup>4</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، المصدر السابق، ص 10.

<sup>5</sup> محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، ط 4، دار المعارف، ص 22.

<sup>6</sup> A. Comte. Cours de philosophie positive, idée, Gallimard. 1972, p134.

الحواس لعقلنا من ظواهر تقوم بينها علاقات ثابتة، فتكون من ثمة العلوم التجريبية هي النموذج السامي لليقين، ومادام الأمر كذلك فينبغي الابتعاد عن التفسير بواسطة العلل والغايات. ولكي يبرهن كونت على ذلك فإنه لا يحلل بنية العقل كما فعل من قبل لوك<sup>1</sup> وهيوم<sup>2</sup> وكانط<sup>3</sup>، بل يحلل تاريخ الفكر الإنساني في مراحلته المختلفة، منطلقا من البدايات الأولى والأكثر بساطة إلى المرحلة الحالية، واعتقد أنه اكتشف قانونا محكوما بضرورة غير قابلة للتبدل، مستندا في ذلك إلى فحص حركة التطور التاريخي التي شهدتها المعرفة الإنسانية، فانتهى إلى ما اعتقد أنه قانون كبير يتحكم في العقل الإنساني أسماه بقانون الأحوال الثلاث<sup>4</sup>، منذ بدايته البسيطة الأولى إلى أن وصل إلى مرحلة النضج والتي تتمثل في المرحلة العلمية أو الوضعية: (L'état scientifique ou positif). والمرحلة الأولى وهي الأساسية في رأيه وهي الحالة اللاهوتية: (L'état Theologique)، وأما المرحلة الثانية

<sup>1</sup> جون لوك (1632م-1704م): هو أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، جاء بعد هوبس ويكون وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق أن يدعى زعيمه في العصر الحديث، من أهم مؤلفاته (محاولة في الفهم الإنساني) وضعه سنة (1690م). انظر: يوسف كرم، مصدر سابق، ص 141-143. وانظر: فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة (جون لوك من فلاسفة الإنجليز في العصر الحديث)، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م، ص 5.

<sup>2</sup> ديفيد هيوم (1711م-1776م): شغف بالفلسفة منذ صباه، وكان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل تطبيق (منهج الاستدلال التجريبي)، نشر سنة (1739م) مجلدين الأول في المعرفة، والثاني في الانفعالات، وفي السنة التالية نشر مجلد ثالث في الأخلاق، فأشبهه باركلي في التفكير العقلي، يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقا للمبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعا لهذا التحليل. انظر: يوسف كرم، المصدر نفسه، ص 172-173.

<sup>3</sup> إمانويل كانت (Kant) (1724م-1804م): لقد شطر كانط الفلسفة الحديثة شطرين، فقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه، من ديكرت إلى هيوم وروسو، ولكن فكره أخذه إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تتحرر منها العقول إلا منذ عهد قريب، لقد كون كانت فلسفة تميز تميزا باتا بين صورة خالصة ومادة، فقال عنها: «أردت أن أهدم العلم (بما بعد الطبيعة) لأقيم الإيمان»، مؤكدا نزعتة الدينية (الشيعة البروستانتية) التي تدعى الشيعة التقوية (Piétisme)، ويعد كانط رأس الواجبيين المحدثين، من أهم أشهر كتبه: (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) (1785م) و(نقد العقل العملي) (1788م). انظر يوسف كرم، المصدر نفسه، ص 208، 209، 214. وانظر أبوبكر ذكري، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، ط 4، دار الفكر العربي، 1384م-1965م، ص 12. وانظر: علي حرب، نقد النص، ط 4، المركز الثقافي العربي، 2005م، الدار البيضاء، المغرب، ص 221.

<sup>4</sup> اتجاه تطور المراحل الدينية عند كونت مخالفا تماما للعقيدة الإسلامية التي تؤكد على أن التوحيد الخالص هو الأصل، هو دين الفطرة الذي عرفته البشرية منذ آدم، وبمرور الزمن طمس الشرك دين الفطرة، وفسدت عقيدة التوحيد في النفوس وحل محلها الاعتقاد في تعدد الآلهة وعبادة الأصنام ومن أجل ذلك بعث الله الأنبياء والرسل لإعادة الناس إلى عقيدة التوحيد. انظر هذا المعنى في كتاب: حسن رمضان فحلة، الخطر الداهم على العرب والمسلمين، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 98، 99، 113.

التي يعتبرها مرحلة انتقالية فهي الحالة الميتافيزيقية: (L'état Metaphisique).

وعلى هذا الأساس، فإن العقل الإنساني يستخدم في بحوثه مناهج متتابعة ومتباينة بل ومتضادة، وهي: أولاً: المنهج الديني، ثانياً: المنهج الميتافيزيقي، وأخيراً المنهج العلمي أو الوضعي<sup>1</sup>.

**1-المرحلة اللاهوتية:** وهي أوائل مراحل تطور الفكر الإنساني، وقد عني العقل في هذه المرحلة بشغفه بالبحث في كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، أي البحث عن العلل الأولى للأشياء<sup>2</sup>، محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ غيبي مفارق للطبيعة، وقد قسم كونت هذه المرحلة الدينية ذاتها إلى ثلاث مراحل<sup>3</sup>: الصنمية وتعدد الآلهة والتوحيد<sup>4</sup>.

**أولها:** عبادة الأشياء المادية لذاتها. وهي (المرحلة الوثنية)، أين سادت الخرافات والأساطير والكائنات الوهمية<sup>5</sup>.

**ثانيها:** القول بتعدد الآلهة وهي أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للمرحلة اللاهوتية وفيها يخلع العقل ما كان قد خلعه على الأشياء المادية من قدرة وحياء وينسبه إلى قوى غير منظورة تؤلف عالماً علوياً مفارقاً للعالم الحسي. (مرحلة الشرك).

**ثالثها:** الحالة التي جمع فيها العقل الآلهة المتعددة في إله واحد مفارق وهي مرحلة التوحيد<sup>6</sup>.

**2-المرحلة الميتافيزيقية:** استمر العقل الإنساني في هذه المرحلة في البحث في طبائع الأشياء ومصدرها، ولكنه استبدل بالعلل المفارقة عللاً ذاتية مبطنة للأشياء، ونسج الخيال الإنساني معاني مجردة يفسر بها الأشياء كالعلة والقوة والجوهر والغاية... الخ. والفرق واضح هنا بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية، من حيث أن المجرد في الثانية يحل محل المشخص، ويحل الاستدلال محل الخيال. أما

<sup>1</sup>Auguste Comte, Philosophie des Sciences, textes choisis, par Jean Laubier, puf, Paris 1974. p7.

<sup>2</sup> محمد عماد الدين إسماعيل، المنهج العلمي وتفسير السلوك، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1978م، ص13.

<sup>3</sup> محمد عبد الله الشرفاوي، في الفلسفة العامة. دراسة ونقد، ط2، دار الجيل، بيروت، 1411هـ، 1991م، ص40.

<sup>4</sup> أندريه كونت-سبونقيل، الفلسفة، ترجمة د. علي بوملحم، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1428هـ-2008م، ص64.

<sup>5</sup> محمد عبد الرحمن مرجبا، المسألة الفلسفية، ط3، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1988م، ص22.

<sup>6</sup> حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، 1978م، ص188، 190.

الملاحظة فلا وجود لها فيهما معا<sup>1</sup>.

**3-المرحلة الوضعية:** إن النظرة السحرية التي نجدها عند الإنسان البدائي قد حلت محلها النظرة الوضعية<sup>2</sup>. وهي آخر مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري وفيها أدرك العقل أنه ليس بإمكانه الوصول إلى معارف مطلقة فعدل عن البحث عن مبدأ العالم وغايته، وعن الكشف عن العلل البعيدة للأشياء وانصرف باستخدام الملاحظة والاستدلال معا للكشف عن قوانين الظواهر، أي عن علاقاتها الثابتة، ويشير كونت إلى أن هذه المراحل الثلاث لتطور الفكر البشري مماثلة للمراحل الثلاث لتطور النوع الإنساني، يقول كونت: «كل واحد منا لو تأمل تاريخه الخاص، ألا يتذكر أنه عاش مفاهيمه الأساسية الدينية أو البيولوجية في طفولته بشكل متتابع، والميتافيزيقية في شبابه والفيزيائية في شيخوخته».

ويمكن القول بأن قانون الحالات الثلاث الذي أفضى بكونت إلى وضع علم الاجتماع هو المحور الرئيسي لفلسفته<sup>3</sup>.

وتتميز هذه المرحلة عن المرحلتين السابقتين بـ:

1. تجنب البحث عن الأسباب الأولى أو الغائية.

2. الاهتمام بالعلاقات الثابتة التي تتكون منها القوانين الحقيقية للظواهر القابلة للملاحظة، التي يمكن أن يفسر بعضها البعض الآخر.

3. إن الحقيقة التي يطلبها العقل الوضعي هي تلك الحقيقة النسبية وليست المطلقة<sup>4</sup>. هذه المميزات تبين بوضوح من وجهة نظر كونت انتهاء المرحلة العقلية السلبية وبداية مرحلة إيجابية انقلب فيها السؤال الفلسفي من اللماذا إلى السؤال العلمي كيف؟

### المطلب الثاني: أسس الوضعية:

وأما الأساس المنهجي للاتجاه الوضعي، فهو يرى أن العلم هو أكثر أساليب الفكر نجاحا في العصر الحديث، وأجداها من حيث القدرة على الوصول إلى نتائج لها أهميتها في دراسة معطيات

<sup>1</sup> الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، تصدير محمود البعقوي، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، 2006م، ص166، 167.

<sup>2</sup> أحمد حيدر، من الإيديولوجيا إلى الفلسفة والدين، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2002م، ص62.

<sup>3</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص129.

<sup>4</sup> Auguste Comte, Philosophie des Sciences, OP, Cit, P. 12.

الخبرة. ولهذا اتخذت الوضعية من العلوم الطبيعية نقطة انطلاق لها، محاولة أن تصل إلى نظرة موحدة عن الظواهر التي توجد في هذا العالم، سواء كانت هذه الظواهر فيزيقية أو إنسانية. وتوصلت إلى ذلك بأمرين: أولهما: تطبيق مناهج البحث المستخدمة في العلوم الطبيعية في دراسة كل مجالات الخبرة. وثانيهما: توسيع نطاق النتائج التي انتهت إليها العلوم الطبيعية واتخاذها دلائل هادية لدراسة الظواهر الاجتماعية، ويعني ذلك استخدام مفهومات هذه العلوم الطبيعية ونظرياتها في دراسة الظواهر الإنسانية الجزئية القائمة على الملاحظة والتي تدرس الواقع المحسوس، وقد اقتطعت مجالات بحث الفلسفة القديمة، فلم يبق للفلسفة بعد انفصال العلوم عنها إلا دور بسيط هو تنظيم النتائج التي تصل إليها هذه العلوم الجزئية والربط بينها<sup>1</sup>.

والفلسفة الوضعية برمتها محاولة لدراسة المعرفة والأخلاق والدين من وجهة نظر العلم، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعي وينهض بحل مشكلات الأخلاق والدين، بدلا من أخلاق الفلسفة وميتافيزيقا الدين، وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من العقل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع بدلا من الذات والتصورات<sup>2</sup>.

والمذهب الوضعي يحتكم إلى المنطق في أمور ميتافيزيقية مع أنه لا يعترف بالميتافيزيقا ولا بمنطقها، ومنطقه الذي هو تحليل العبارات لا يمكن تطبيقه على الميتافيزيقا. إن الفلسفة الميتافيزيقية أمر واقع فعلا، وأن سلطاتها شامل لأنصارها وخصومها على السواء، وإن حمل العناد قوما على أن يدعوا عدم اعترافهم بها وعدم وجودها<sup>3</sup>.

ومهمة الفلسفة الوضعية هي العمل على محو فكرة الحق التي تعود إلى أصل لاهوتي، وتعميق فكرة الواجب، وإخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع الإنساني، والفلسفة الوضعية تجعل من الإنسانية ديناً، وتحل الإنسانية محل الإله طالما أن الدين حالة ملازمة للمجتمع وخاصة للنوع الإنساني، وديانة الإنسانية هي عبادة الإنسانية باعتبارها الموجود الأعظم الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلية، والمساهمة في تقدم الإنسانية وسعادتها<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص22.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة (الأخلاق والدين)، ج3، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص29، 30.

<sup>3</sup> سليمان دنيا، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1387هـ-1967م، ص394.

<sup>4</sup> عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ج2، ص1135.

إن ما يلاحظ أن أوجست كونت لم يحدد منطلقا للعلم في صورة صريحة محددة المعالم، بل إنه أخذ المنهج العلمي أمرا مسلما به دون أن يحلل أساسه المنطقي. ولذا كان إغفاله لتحديد الأساس المنطقي للمنهج العلمي نقطة ضعف بارزة في آرائه المنهجية<sup>1</sup>. حتى جاء الاتجاه الوضعي الحديث محاولا إحياء آراء كونت، مستكملا هذه الآراء بإضافات تحدد البناء المنطقي لقضايا العلم.

واحتفظ الاتجاه الوضعي الحديث بمجموعة من الأسس المنهجية التي ظهرت في آراء كونت، ومن هذه الأسس ما يشمل خضوع الظواهر الاجتماعية كغيرها من الظواهر لقوانين طبيعية ثابتة. ومنها ما يشير إلى تماثل العلوم التي تدرس المجتمع مع العلوم الأخرى في الهدف والمنهج، ومنها ما يشير إلى إمكان دراسة الجوانب الذاتية في الظواهر الاجتماعية دراسة علمية، طالما أن تلمس مجموعة من المظاهر السلوكية الظاهرة التي تعبر عن هذه الجوانب الذاتية وترتبط بها. وبالتالي يمكن دراسة هذه المظاهر السلوكية بالأساليب الموضوعية العلمية<sup>2</sup>.

بيد أن الاتجاه الوضعي الحديث أضاف كثيرا من الأسس التي تحدد الأساس المنطقي للعلم، ذلك أن الاتجاه الوضعي الحديث قد ارتبط بحركتين فكريتين. فهذا الاتجاه انعكاس لحركة فكرية تمثلت في حركة فيينا التي تجمعت حول شليك<sup>3</sup>، وانتهت إلى اتجاه منطقي يعرف باسم الوضعية المنطقية<sup>4</sup> اهتمت بتحليلها للغة العلم، وحثها على توسيع نطاق استخدام المنطق الرمزي، وهي لا تتصور مجال يدعى مجال المعنويات والقيم<sup>5</sup>. فقد راحت الوضعية المنطقية تنظر إلى الأحكام الأخلاقية نظرة مختلفة عن أحكام العلوم الأخرى، فقد اعترفت لسائر العلوم بأنه يمكن وصفها

<sup>1</sup> Furfey,P,The Scope and Method of Sociology,1953,P,38.

<sup>2</sup> Lunberg,G,Contemporary Positivism in Sociology,A. S. R,February,1989,PP. 42-55 .

<sup>3</sup> موريس شليك (Schlich) (1882م-1936م): فيلسوف نمساوي تزعم حلقة فيينا عام 1929م، داعيا إلى فلسفة علمية، مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائيا من كل أسباب اللبس والغموض عن طريق اصطناع منهج التحليل المنطقي، انظر زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، ص267. وانظر: بوشنكسي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، مجلة عالم المعرفة، 1990م، ص93، 94.

<sup>4</sup> الوضعية المنطقية: سميت بهذا الاسم لأنها (وضعية) من ناحية ارتكازها على الخبرة الحسية في مجال الطبيعة، و(منطقية) لأنها ترفض ما ترفضه وتقبل ما تقبله على أساس المنطق وحده، أي على أساس تحليل العبارات والألفاظ تحليلا يبين حقيقة بنائها. انظر: منذر الكوثر، فلسفة التحليل والبحث عن المعنى، الوضعية المنطقية عند آيار، ط1، دار الحكمة، لندن، 2004م، ص29. وانظر: يحيى هويدي، الوضعية المنطقية في الميزان، مكتبة النهضة المصرية، 1971م، ص157.

<sup>5</sup> عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، مذاهب وشخصيات، ص6.

بالصدق والكذب، على خلاف الأحكام الأخلاقية التي لا يمكن في نظرها أن توصف بذلك، لأنها تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر إنسانية فقط<sup>1</sup>. فالوضعية المنطقية تتبنى الآراء التحريبية المعتمدة على الحواس، وتعتمد طريقة التحليلين في فهم أقوال العلوم وقوانينها<sup>2</sup>. وقد اشترك في هذه الحركة كثيرا من المفكرين الذين ينتمون إلى علوم متعددة منها علم الاجتماع.

والواقع أن الاتجاه الوضعي الحديث الذي ظهر في العشر الثالث من القرن العشرين حركة هادفة إلى إقامة أساس منطقي سليم لكل العلوم. ولهذا يهتم هذا الاتجاه بتحليل البناء المنطقي لقضايا العلم، وإيضاح معاني العبارات التي تؤلف هذا البناء. ووسيلته إلى ذلك وضع حدود فاصلة بين تلك العبارات ذات المعنى وتلك التي تخلو من المعنى، وذلك على أساس مبدأ التحقق<sup>3</sup> التحريبي الذي قال به آير<sup>4</sup>. فالعبارة التي تقبل التحقق هي عبارة ذات معنى. والعبارة ذات المعنى هي التي يمكن الحكم على صدقها أو كذبها<sup>5</sup>.

ولهذا ينصب اهتمام الاتجاه الوضعي الحديث بتحليل لغة العلم، لأن اللغة هي التي نعبر بواسطتها عن الأفكار. ومن ثم كان اهتمام الاتجاه الوضعي الحديث باستخدام طريقة التحليل المنطقي لكل المفاهيم والقضايا الذي يأتلفها بناء العلم.

وفي ميدان العلوم الاجتماعية، ظهر الاهتمام بالتفكير العلمي والإمبريقي، وراحت الوضعية تعترف بنموذجين من المعرفة المشروعة: العلوم الإمبريقية أو الطبيعية والعلوم الصورية التي من بينها

<sup>1</sup> مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1305هـ-1985م، ص16.

<sup>2</sup> منى أحمد أبو زيد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م، ص38.

<sup>3</sup> التحقق: هو الإجراء الذي يتبع بغية اكتشاف صدق العبارة أو كذبها، ويرجع معظم الباحثين العرب كلمة: (Verification) الإنجليزية إلى كلمة (تحقق) من (أحقق) و(تحقق). يقول (ابن منظور) في معجم (لسان العرب): (أحقق الشيء أي أوجبه. وتحقق عنده الخبر أي صح. وحقق قوله وظنه تحقيقا أي صدق، راجع: ابن منظور، لسان العرب، بيروت، مج10، 1956م، ص52.

<sup>4</sup> ألفرد ج. آير: ولد سنة (1910م)، من بين أعلام الوضعية المنطقية في إنجلترا، أستاذ مشهور من أساتذة المنطق في الجامعات البريطانية، الذي قال عنه راسل-بحق- أنه داعية من دعاة الفكر الواضح، حتى في أعقد المشكلات وأشدّها عسرا، يرى آير أن الفلسفة لا بد لها من أن تفقد عند حدود المعطيات الحسية، حتى تكشف لنا عن قيمة الصدق في التركيب اللغوي، بالرجوع إلى إمكانية التحقق التحريبي. من أهم مؤلفاته: (اللغة، والصدق، والمنطق) (1936م)، و(أسس المعرفة التحريبية) الذي ظهر عام (1940م). انظر زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص289-292.

<sup>5</sup> زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ-1987م، صم.



المنطق والرياضة، وأي علم لا يمكن إدراجه ضمنها أولاً يحقق معاييرها الصارمة فهو علم محل شك<sup>1</sup>. والفلسفة الاجتماعية توحى بفروض إمبريقية تحتاج إلى الاختبار وللتحقق من صحتها، ولكن هذه الأنساق الفلسفية تخلط الواقع بالقيمة والحكم الوصفي بالحكم المعرفي، فمن الضروري أن نميز بين حكم الواقع وحكم القيمة كما أشار فير،<sup>2</sup> فهناك مجالان مستقلان، مجال الحقائق ومجال القيم، والأول: هو مجال العلم الفيزيقي أو الاجتماعي، لأن الحقائق فقط لا القيم هي ما يمكن التحقق منه بمناهج الملاحظة العلمية، كما أن صحة الأحكام القيمية أوزيفها لاعلاقة له بصحة أحكام الواقع أوزيفها.<sup>3</sup>

وينبغي أن تستبعد كل المفهومات القيمية بدرجة ما من ميدان العلم الاجتماعي، سفاذا تناولنا مثلاً مفهوم العدالة، اتضح لنا أن التساؤل عن شروط المجتمع العادل تساؤل خارج عن نطاق العلم الاجتماعي، فهناك تصورات متعددة لمفهوم المجتمع العادل، مما يؤكد استحالة وجود ما يسمى بعلم اجتماع العدالة، يضاف إلى هذا أن البعض يلجئون غالباً إلى تجاهل الفارق بين مفهومات القيمة، ومفهومات الواقع من أجل إضفاء طابع علمي على مقوماتهم القيمية المفضلة<sup>4</sup>.

وحتى الأخلاق الوضعية فهي تهتم بمعرفة الوقائع لا بوضع المعايير، وهذه وجهة نظر شليك، وقد بين أن فكرة الإلزام المطلق، والقيم المطلقة وفكرة الأمر الجازم الكانتية، مفاهيم زائفة مزعومة، ويرى أن مهمة عالم الأخلاق ليس كما زعمت معظم مذاهب الفلسفة الخلقية مجرد تقديم تحليل مطابق لمعنى المفردات والمفاهيم الأخلاقية الرئيسية وتفسيرها، فالمهمة الأولى لفيلسوف الأخلاق عنده هي اكتساب معرفة بالظواهر الأخلاقية<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> أحمد سليمان أبوزيد، نظرية علم الاجتماع: رؤية نقدية راديكالية، دار المعرفة الجامعية، 2006م، ص 244.

<sup>2</sup> ماكس فير (1864م-1920م): عالم اجتماع، نشأ في وسط عائلي بروتستانتي، وكان من طبقة ثرية، كان عالماً ألمانيا في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، اهتم بعلم الاجتماع الذي حاول من خلاله فهم آليات تأثير الدوافع وأصل الفعل عند الأفراد. وعمله الأكثر شهرة هو كتاب "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". وانظر: محمد مسلم، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، ط 1 دار قرطبة، الجزائر، 1428هـ-2007، ص 146.

<sup>3</sup> Michael Lessnoff, The Structure of Social Science, A philosophique. Introduction, George Allen, London, 1974, pp.131-133.

<sup>4</sup> Ibid, p134.

<sup>5</sup> قدرية إسماعيل، موريس شليك محاولة لرؤية أخلاقية وضعية، يناير، 1993م، ص 24، 25.

واستمد علم الاجتماع الوضعي في القرن التاسع عشر نظريته التصورية من الفلسفة، وبناءه المنهجي من العلوم الطبيعية، ومادته التجريبية من التاريخ والأثنوجرافيا. ولذا فقد حمل البحث الاجتماعي في هذا القرن ملامح ثلاثة، فقد كانت النظرية الأساسية التي استند إليها هذا العلم نظرية تطويرية، وكان منهجه الأساسي هو المشاهدة المقارنة، وكانت معطياته الرئيسية التجريبية شواهد من الحقائق التاريخية والأثنوجرافية<sup>1</sup>. ولقد سعى البحث الاجتماعي في هذا القرن إلى الكشف عن قوانين التطور بأسره، ذلك أن الكشف عن هذه القوانين التطورية وصوغها كان محور اهتمام العلوم البيولوجية والاجتماعية على السواء.

والأخلاق الوضعية الاجتماعية تلاحظ وتوصف الظاهرة الأخلاقية كما توصف الظواهر الطبيعية، وتحاول الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية<sup>2</sup>، وهي تفرض نفسها على الباحث كوقائع موضوعية، في الأعراف والعادات والنظم والعقائد القائمة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية وعلى الباحث أن يلاحظها في الماضي والحاضر، وأن يميز فيها بين الثابت والمتغير وأن يلاحظ كيف تتغير، وبهذا يستطيع أن يستخلص قوانين عامة ضرورية، وبالتالي يقام علم الأخلاق كما قامت البيولوجيا، فهي لم تصبح علما دقيقا إلا حينما انصرفت عن التفكير في مبدأ الحياة وعكفت على ظواهر الحياة. ويخطيء الفلاسفة حين يظنون أن الأخلاق ينبغي أن نصنعها، إذ الأخلاق عتيدة حاضرة فعلا في المجتمعات الإنسانية، وما علينا إلا أن نلاحظها. وليس لعالم الأخلاق أن يبدل في وقائع الأخلاق، بل كل ما يحق له هو أن يدرسها ويصنفها ويستنبط قوانينها.<sup>3</sup>

### المطلب الثالث: تقويم المذهب الوضعي.

1. عدم اتباع كونت للمنهج العلمي في ما ذهب إليه: وهذا ما يجعلنا نتساءل:

ماهو رأي كونت فيما يقرره العلم الذي اعتبره كونت هو الحكم النهائي لأي أمر من الأمور؟ والعلم يقول إن الجنس البشري عمره ملايين السنين، فكيف تم لكونت من الناحية العلمية توزيع الحالات الثلاثة على هذه الملايين على اعتبار أن المرحلة الثالثة الواقعية أو العلمية بدأت في زمنه. إنه

<sup>1</sup> Martindale,D,« Sociological Theory and the Ideal Type »,in Gross,L. (ed),Symposium on Sociological Theory 1959,pp. 57-91.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الاجتماع المعاصر، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص77.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، باريس، 1974م، ص39، 40.

إلزام لا يجد كونت ولا أتباعه جوابا عليه<sup>1</sup>.

فدعوى كونت تظل غير سليمة لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب، بل لأنها تحرف التاريخ وتصادم العيان<sup>2</sup>. فكونت قد بمره العلم التجريبي فحصر فيه كل الحقيقة وجاءت فلسفته الواقعية هي الفلسفة المادية بالرغم من تحفظه إذ أنها تؤدي إلى النتيجة ذاتها، وهي إنكار الميتافيزيقا والغيبيات<sup>3</sup>.

ثم إن أوجست كونت عندما وضع نظريته الوضعية لم ينظر في العلوم الدينية والعلوم التجريبية نظرة موضوعية، وإلا كان لزاما عليه أن ينظر في علوم سائر الأديان وخاصة الإسلام، قبل أن يعمم الحكم الذي استخلصه من النظر في دين الكنيسة على كل الأديان. وهذا التعميم مخالف للموضوعية من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لم يستخلص نظريته من مجرد النظر في الدين والعلوم، ولكنه أتى وقد اعتقد بفكرة تنازعهما وتعارضهما ثم حاول أن يأتي بالشواهد الدالة على هذا الحكم الموضوعي السابق. والمذهب الوضعي في تحليله النهائي جاء نتيجة رد فعل الكنيسة من العلم. ومن ثم فهو إفراز خاص لحالة رد الفعل يمنع كونها نتيجة بحث موضوعي.

## 2. ديانة الإنسانية وهدمها للمذهب الوضعي.

أين العلم الوضعي عند مدعيه كونت فيما اخترعه من ديانة الإنسانية<sup>4</sup> بعد أن رفض الأديان جميعها، وصنع دينا جعل المعبود فيه هو الإنسان بدلا من الله؟

(إمراة) تدعى: "كلوتيد دي فو". والكتاب المقدس لدى الإنسانية إنجيل الوضعية عبارة عن الرسائل المتبادلة بينه وبينها. وقدس الأقداس الكرسي الذي كانت تجلس عليه وبعض متعلقاتها الشخصية بل أكثر من هذا صاغ صلاة لها، يقف هو وأتباعه أمام تمثال أم البشرية لمناجاتها. وقد أدى صنيعه هذا إلى اعتزال تلاميذه له وعدوه خارجا عن الفلسفة الواقعية الخاصة<sup>5</sup>. يقول عبد الله

<sup>1</sup> يحيى هاشم حسن فرغل، الإسلام والاتجاهات العلمية، دار المعارف، ص11.

<sup>2</sup> حمدي عبيد، معجم المصطلحات، ملحق بالموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب، ج2، نشر في الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، 1998م، ص822.

<sup>3</sup> يوسف كرم، مصدر سابق، ص329.

<sup>4</sup> ديانة الإنسانية هي (عبادة الإنسانية باعتبارها الموجود الأعظم الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والمستقبلية المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم)، انظر: المصدر نفسه، ص328.

<sup>5</sup> يوسف كرم، المصدر السابق، ص327.

دراز: «... فهذا كونت نفسه الذي كان يتنبأ بأن فناء الديانات سيكون هو النهاية لتقدم العلوم فعاد آخر أمره إلى الدين وكلل حياته بوضع ديانة جديدة طبعها على غرار النظام الكنسي للديانة الكاثوليكية في عقائدها وطقوسها، وأعيادها وطبقات قساوستها. رواية كاملة أعاد فصولها ولم يغير إلا أشخاصها»<sup>1</sup>. ولكنه استبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير فرجع إلى وثنية بدائية ساذجة ذكرتنا بأشد الشعوب همجية حين تنحرف عن الوحي والحق، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا﴾<sup>2</sup>.

وهذه الآية وإن نزلت في أهل مكة الذين كانوا يعبدون الأوثان ويسموونها باسم الإناث إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقول الأصوليون. ولذا فإن الآية عامة في أمثال كونت ومن بعده في كل زمان ومكان. وتأتي الدقة في التعبير بالإناث، كما ورد عن الحسن وقتادة إلا إناثا: أي موتا لا روح فيه لأن أصنامهم كانت من الجمادات سماها إناثا لأنه يخبر عن الموت كما يخبر عن الإناث، ولأن الإناث أدون الجنسين، كما أن الموات أرذل من الحياة<sup>3</sup>. وقد تحققت الخستان في المعبودة التي عبدها كونت بعد مماتها وأقيمت لها المعابد في باريس، بل إن أكبر المعابد لأتباع الوضعية في البرازيل، إنهم تركوا الإله الحق واتخذوا آلهة متعددة عبدها من دون الله وأنزلوا عليها صفات الإله الحق. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مَن بَعْدَ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>4</sup>، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>5</sup>.

إن الله يرسم صورة للنفس البشرية حين تترك الأصل الثابت الذي يحركها وتشعر به وهو الله. ثم تتعبد للهوى وتخضع له وتقيمه إلها قاهرا مستوليا عليها، وإن العجب من الذي اتخذ إلهه هواه بعد أن عرف الحق، ولكنه لم يرعوى لهدى الله فاستحق الإضلال من الله وتركه في عمالته<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، ص 94 .

<sup>2</sup> سورة النساء الآية 117.

<sup>3</sup> عبد الله الزيد، مختصر تفسير البغوي، ج 1، مكتبة المعارف للنشر، ص 196.

<sup>4</sup> سورة الجاثية الآية 23.

<sup>5</sup> سورة الجاثية الآية 24.

<sup>6</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مح 5، ج 25، طبعة جديدة ومنقحة، 330-332.

### المبحث الثالث: الاتجاه الوضعي الاجتماعي في فهم الأخلاق.

ظهرت في القرن التاسع عشر محاولات متفرقة لبناء الأخلاق على علم الاجتماع، تريد أن تجعل علم الأخلاق علما وضعيا، كما فعلوا بعلم الاجتماع<sup>1</sup>، فأرادوا أن يتوجهوا بالأخلاق إلى الواقع الثابت، فرفضوا ما ليس مسلما به من المبادئ المختلفة أيا كان مصدرها، وأن يجعلوا للأخلاق مثلا أعلى مستمدا من الجماعة التي تعيش فيه وليس مستمدا من الدين وحده أو من تفكير فلاسفة ما بعد الطبيعة.

واعتبروا الظواهر الخلقية وقائع اجتماعية تقبل الوصف والتحليل والتصنيف<sup>2</sup>، فالجماعة هي أصل الوقائع والحقائق الأخلاقية ودراستها في الماضي والحاضر لتمييز الثابت منها من المتغير، وعندما تعرف عن طريق الاستقراء لماذا وفي أي النواحي تغيرت يكون من الممكن أن نستخلص منها القوانين الضرورية التي تفسر الماضي وتنير الحاضر وتصدق على المستقبل، ونكون بهذه الدراسة الواقعية قد وصلنا إلى جعل الأخلاق علما له أساسه من الظواهر الأخلاقية نفسها لا من مبادئ مفترضة غير يقينية.

وأن تقوم هذه الأخلاق على أسس علمية وتستند إلى الوضعية، وتستقل عن نظريات الفلاسفة، لأن مهمة الفلاسفة عند الوضعيين تقرير قواعد السلوك وتحديد صيغها، ووضع الأسس العقلية، أما هم أي (أي الوضعيون)، فيتجهون إلى العلم ويعتبرونه الوسيلة الوحيدة للمعرفة العلمية.

ويقرر الوضعيون أن الظواهر الأخلاقية لا تقدم على الخيال والتأمل، وإنما يمكن النظر إليها على أنها حقيقة موضوعية، تستند إلى المشاهدة والوصف الدقيق والمحدد باعتبار أنها قائمة بالفعل، فهي تنبذ ما ينبغي أن يكون، على اعتبار أن ما ينبغي أن يكون لا أساس له من الواقع. كما أنه من قبيل الوهم الذي ينكره الروح الوضعي.

والأخلاق الوضعية أخلاق حقيقية وواقعية لأنها تستند إلى التجربة، وهي ظاهرة اجتماعية. فهي ليست مطلقة، وإنما تتسم بالوضعية والنسبية، لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعي لا وجود

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص 39.

<sup>2</sup> أحمد الأنصاري، الأخلاق الاجتماعية عند برتراند رسل، ط 1، مركز الكتاب للنشر، 2003م، ص 59.

له، إنما يحدد عن طريق القواعد العامة السارية فعلا في مجتمع ما، والتي يتصرف الأفراد بمقتضاها.<sup>1</sup> فاستبعدوا بذلك التفكير الفلسفي من مجال البحث، وانتهى بهم الأمر إلى القول بنسبية القيم في مجال الأخلاق وغيرها من العلوم المعيارية.<sup>2</sup>

وعلم الاجتماع يحاول أن يجر الأخلاق من كل نزعة ذاتية عاطفية ومن ثم فهو لا يدرسها كما يدرسها الفلاسفة، فقد اعترضوا على تلك الأخلاق الصورية وخرجوا على ميتافيزيقا كانت للواجب المطلق. وإنما تدرس الأخلاق دراسة وضعية أنواع السلوك التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفي عصر معين، وقدروا أن كل فرد منا إنما يتلقى ضميره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد ويعيش فيه، وذلك بما يشمل من عادات متبعة، وتقاليد متوارثة، وأمثال شعبية. وليس المنهج المستخدم في علم الاجتماع لدراسة المبادئ الأخلاقية منهجا استبطانيا ولا حدسيا، أو تأمليا نظريا. وإنما هو منهج كمي استقرائي يستند إلى الملاحظة والتجربة، ويستهدف علم الاجتماع بهذه الدراسة استخدام هذه المناهج للوصول إلى القوانين التي تحكم هذه الظواهر وتنبئنا بما سيحدث في المستقبل. إذن عن الأسس الوضعية والنسبية صدرت أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق، وتحولت الأخلاق من مجال الواجب والمطلق إلى مجال الحادث والنسبي، ومن ميدان ما ينبغي أن يكون إلى دراسة ما هو كائن بالفعل.

وقد عرفت نواة المشكلة الأخلاقية في وضعها الاجتماعي عند اسبيناس في حديثه عن المجتمعات الحيوانية، وأوجست كونت في بحثه عن السياسة الوضعية، وتأكد الاتجاه في مؤلفات دوركايم (Durkheim) توزيع العمل الاجتماعي (1893م)، وقواعد المنهج الاجتماعي (1894م) والانتحار والأشكال البدائية للحياة الدينية، كما ظهر واضحا عند ليفي برول في كتابه: الأخلاق وعلم العادات، وفي فصل قيم عقده عن منهج الأخلاق، ونشر مع فصول عن مناهج العلوم الأخرى، وانشغل كل منهم بمسألة أوعديد من المسائل الخاصة بالمشكلة الخلقية معتمدين على الملاحظة العلمية وطرق البحث العلمي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق، ص 165.

<sup>2</sup> توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967م، ص3.

<sup>3</sup> هـ. سدجويك، الجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة وتقديم: توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، ج1، ط1، 1949م، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ص10.

## المطلب الأول: الأخلاق في مذهب أوجست كونت:

كانت الثورة الفرنسية هي الظاهرة الاجتماعية الكبرى التي سيطرت على العصر الذي عاش فيه أوجست كونت. وهي التي أوجبت على مفكري هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر أن يتجهوا أولاً صوب المشاكل الاجتماعية والدينية. ومع أن الاهتمام بالناحية العلمية كانت له مكانته في هذا العصر فإنه كان يأتي في المرتبة الثانية. وأراد أوجست كونت أن يجمع بين هذين الاتجاهين عندما اعتقد أنه لا بد من دراسة فلسفة العلوم الحديثة دراسة تفصيلية، حتى يمكن العثور فيها على أسس عقلية ثابتة تصلح أن تكون دعامة لمجتمع أفضل<sup>1</sup>.

لقد كان الإصلاح غاية لفلسفة كونت، لأنه رأى أنه لا بد من ربط الفلسفة بالحياة حتى يمكن إصلاح المجتمع، ثم إن صلاح المجتمع لا يمكن أن يحقق إلا إذا صلحت الأخلاق، فقد ساهمت الثورة الفرنسية في التطويع بالنظام الاجتماعي القديم، ووجهت ضربتها القاسمة إلى الديانة المسيحية، التي سعت إلى تحقيق الاتساق العقلي، لكنها عجزت عن متابعة خط العلم، فرأى كونت أنه من العبث أن نبحث عن أسس الأخلاق في الديانة المسيحية، ولن يكون هذا الأساس الجديد إلا في العلم الوضعي، وقد خصص كونت النصف الأول من حياته لدراسة المشكلة الفلسفية ووضع أسسها، لكي يقيم عليها الأخلاق والدين ويستعيز بها عن العقيدة التي انتهت إلى الجمود بعقيدة على الرهان وتكفل للأخلاق حياة جديدة.

وجه كونت همه صوب الأخلاق لماشهد من اضطراب خلقي في عصره الذي لم يرجعه إلى أسباب سياسية ولكن إلى الاضطراب العقلي لأن الناس لا يتبعون في التفكير منهجا واحدا، يقودهم إلى حقائق واحدة يتفق عليها الجميع بل يتبعون مناهج ثلاث هي مراحل التفكير التي حددها كونت، فما لم تنفذ الفلسفة العلمية إلى جميع العقول لم يمكن تحقيق الوفاق العقلي الذي يؤدي إلى الانسجام الخلقي، وإذا تحقق ذلك لم تعد مشكلة إعادة تنظيم المجتمع شيئا عسيرا. وقد رأى كونت أنه على التفكير العلمي أن يحرز النصر في دراسة العلوم الاجتماعية والأخلاقية التي تدرس الظواهر الإنسانية، كما أحرز النصر في البحوث التي تدرس العلوم الطبيعية، حتى تتحقق وحدة المنهج ووحدة

---

<sup>1</sup> محمود قاسم، دروس في الفلسفة الوضعية لأوجست كونت، موسوعة تراث الإنسانية، ج3، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص3.

التفكير<sup>1</sup>.

وهكذا فقد بذل كونت جهده في محاولة إصلاح نظام المجتمع فكان هو المؤسس لعلم الاجتماع بدون منازع، أطلق عليه في البداية-لما كان للعلوم الطبيعية من مكانة-الفيزياء الاجتماعية، ثم حوله إلى علم الاجتماع<sup>2</sup>. واعتقد كونت أن هذا العلم هو المظهر المتطور النهائي للمعرفة الإنسانية، وأنه يقوم على المناهج نفسها التي قامت عليها العلوم الطبيعية، وذلك بافتراض التماثل بين ما هو اجتماعي وطبيعي<sup>3</sup>.

وحاول كونت تطبيق المنهج التجريبي في دراسته للظواهر الاجتماعية، وانطلق أوجست كونت من فكرة أساسية أقام عليها علم الاجتماع، فهو يرى أن القوانين الاجتماعية يجب أن تعبر قبل كل شيء عن الاتجاه العام الذي تتجه فيه الإنسانية أثناء تطورها. وهو يقول بتعدد الأسباب، وهذا في رأي دوركايم هو في حقيقته إنكار لمبدأ السببية، وهو المبدأ الذي يقوم عليه العالم الحديث حيث يوجد دائما سبب معين لكل مسبب<sup>4</sup>.

واعتقد كونت أن علم الاجتماع هو الذي سيهديه إلى تعميم طريقة التفكير العلمي، وإلى التحرر نهائيا من التفكير اللاهوتي أو الميتافيزيقي، وإلى تقرير أسس السياسة والدين، ويرى أن علم الاجتماع نقطة انتهاء ونقطة بدء، فهو غاية للعلوم وبدء للسياسة الوضعية ولديانة الإنسانية. وقد صنف كونت العلوم الأساسية تبعا لدرجة تحررها من التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي، وتدرج هذه العلوم شيئا فشيئا بناء على عموميتها ودرجة تعقيد موضوعاتها التي تزيد بالتدرج. ولهذا التصنيف أهمية كبرى في مذهب كونت، فقد رأى فيه تأكيدا لصدق قانون الحالات الثلاث، كما اتخذ أساسا لعرض فكرته عن العلوم<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص10، 12.

<sup>2</sup> « La Sociology » تم نحت هذا المصطلح من اللغتين اللاتينية واليونانية، فكلمة: (Societas): لاتينية معناها الجماعة. وكلمة (Logos) يونانية معناها العلم، وبهذا يصبح المعنى: علم الجماعة أو علم المجتمع. انظر: إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص19.

<sup>3</sup> إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص19.

<sup>4</sup> محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوأنثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات، الكويت، ص104.

<sup>5</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص12.



وقبل أن يشرع كونت في التفصيل في كل علم على حدة رأى أنه من الضروري أولاً البحث في طبيعة العلم كي يبين منابعه، ويرى أن كل علم يولد من فن مقابل له، أي سبب بعض الحاجات العملية، فكل تقدم في العلم النظري إنما يؤدي في الواقع إلى إشباع كثير من الحاجات العملية التي لا يتنبه لها الإنسان إن لم يبحث في طبيعة الأشياء إلا للذة المعرفة نفسها، ونجد تلميذ كونت وهو ليفي برول يتوسع في هذه الفكرة ويرى ضرورة التفرقة بين المعرفة النظرية وتطبيقاتها العملية<sup>1</sup> التي يمكن استنباطها منها، وسيأتي تفصيل ذلك في الباب الثالث من هذا البحث لأن هذه الشخصية أحد طرقي هذه الدراسة المقارنة.

ويرى كونت أن العلم لا يتألف من هذه الظواهر بل يتركب من القوانين. فهو لا يبحث عن العلة الأولى (أي عن غايات الأشياء وجواهرها)، بل يبحث عن العلاقات التي توجد بينها، فمعرفة هذه العلاقات والقوانين هي التي تكفل لنا السيطرة على الطبيعة وتوجيهها نحو الإنسانية وقد اهتمت كونت إلى طبيعة المنهج العلمي الصحيح وحدد مراحلها: مرحلة البحث، مرحلة الفرض ومرحلة البرهنة<sup>2</sup>، ثم ذهب كونت إلى القول بنسبية العلم وتطوره ونسبية القوانين التي يكشف عنها.

كما تحدث كونت عن مبدأ الحتمية، الذي يرى فيه أن جميع الظواهر سواء كانت عضوية أم غير عضوية، طبيعية أم خلقية، فردية أم اجتماعية فهي تخضع لقوانين ثابتة، كما درس هذا المبدأ من الوجهة المنطقية الحديثة.

وهكذا لم تكن دراسات كونت لمختلف العلوم إلا إعداداً وتمهيداً لدراسة علم الاجتماع<sup>3</sup>، الذي قسمه في كتابه: "دروس في الفلسفة الوضعية" إلى قسمين:

**الأول: علم الاجتماع الخاص بالاستقرار أو الاستاتيكا الاجتماعية.**

**والثاني: علم الاجتماع الخاص بالتطور أو الديناميكا الاجتماعية.**

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة: محمود قاسم، ومراجعة: السيد محمد بدوي، إدارة الترجمة: وزارة المعارف العمومية وإدارة الثقافة العامة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ص: د، ه، و، ز.

<sup>2</sup> ليفي برول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص: 12، 13.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص: 15.

ويعتبر كونت كلا القسمين من علم الاجتماع مظهرين مختلفين لحقيقة واحدة<sup>1</sup>. وهذا في الحقيقة ما هو إلا تقسيم افتراضي لأن المجتمع يتغير في كل وقت، ولكن مع ذلك يمكن أن نختار لحظة من اللحظات التي تدرس فيها المجتمع استاتيكيًا، لأن المجتمع في تفكيره يكون بطيئًا في العادة. ودراسة الاستقرار الاجتماعي في نظر كونت هو نوع من التشريع الاجتماعي، يهتم بالدراسة الوضعية، تجريبية كانت أو عقلية للتفاعلات والتأثيرات المتبادلة التي تحدث بشكل مستمر بين الأجزاء المختلفة للمجتمع ومدى تأثير هذه الأجزاء على الأجزاء الأخرى وتأثرها بها، وما يؤدي إليه ذلك من عمليات اجتماعية تقوم على التعاون بين الأفراد وتوزيع العمل بينهم كما يدرس الانسجام المتبادل بين أجزاء المجتمع ونظمه. معتبرا أن الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع، وأن العاطفة هي أساس الأسرة<sup>2</sup>، وأما القسم الثاني من علم الاجتماع فقد عرض فيه فكرته عن التقدم، ورد عن الاعتراضات التي وجهت إليها، وبين القوانين التي يخضع إليها المجتمع في تطوره.

وقد قصد كونت من تأسيسه لعلم الاجتماع الوصول إلى قواعد وقوانين خلقية ثابتة ونهائية تحكم الظواهر، وختتم ذلك بفكرته عن الأخلاق الاجتماعية حيث اعتبر كونت مبدأ العيش مع الآخرين قاعدة عامة للأخلاق الوضعية، وتعمل هذه القاعدة على تحقيق الانسجام بين جميع الناس عن طريق الإرادة الطبيعية المتبادلة فيما بينهم ولايتأتى ذلك إلا عن طريق تحقيق الانسجام في كل نفس فردية وذلك بتغليب عواطف الإيثار على عواطف الأثرة، والتي تجعل من حب الإنسانية المبدأ الذي تقوم عليه كل الحياة الاجتماعية<sup>3</sup>.

واعتبر كونت نسبية الأخلاق ضرورة نظرية وعقلية تقتضيها المعرفة عموما طبقا لتعاليم المذهب الوضعي، فالإنسان بما وضع فيه من عقل وقدرة محدودة لا يستطيع إلا الوصول إلى النتائج النسبية، فكل فرد في مجتمع معين يعكس في أفكاره، تصورات وأحكامه تراث أجيال عديدة، فالأخلاق تختلف حسب البناء الاجتماعي من مجتمع إلى آخر. وتتحقق هذه النسبية في المجتمع الواحد خلال الزمان تحت ضغط التغيير الاجتماعي، والتغيير في النظم المختلفة يؤدي بالضرورة إلى تغيير مماثل في النظام الأخلاقي، لذا رفض كونت المطلقات التي نادي بها عمانويل كانت، فهي فكرة زائفة لا يقبلها

<sup>1</sup> فالقسم الأول يفترض في المجتمع حالة الثبات، والقسم الثاني يفترض فيه ناحية التطور.

<sup>2</sup> عبد الحميد لطفي، مرجع سابق، ص 110، 111.

<sup>3</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص 15، 16.

العلم الوضعي الذي يقتصر على النسبية، لأن المطلق لا وجود له في العالم. وقد أعطى كونت فكرة الواجب<sup>1</sup> أهمية أكبر مما أعطى لفكرة الحق، فالواجب في نظره هو القاعدة التي يعمل بمقتضاها الفرد وتفرضها العاطفة والعقل معا، وكل فرد عليه واجبات فإذا خرق القاعدة التي تأمره بأن لا يقتل، تعرض للتأنيب والعقوبة. أما فكرة الحق فيقول كونت أنه يجب أن تختفي في الحالة الوضعية. فليس الإنسان حق بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، وفكرة الحق عنده فكرة خاطئة بقدر ما هي منافية للأخلاق، لأنها تفترض مبدأ الفردية المطلق<sup>2</sup>.

ثم إننا نجد كونت قد وضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية، ولكن عندما حان الوقت لتطبيقها خرج كونت عن العلم وتقمص شخصية رسول الإنسانية، وأراد أن يحقق حلم ديانة الإنسانية، وأخلاق المستقبل، والتي خلط فيها عاطفته الشخصية بحبه للإنسانية بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة، فقد اهتم بوضع عاطفته الشخصية، وخرج عن المبادئ التي وضعها لفلسفته، وحاد عنها في النصف الثاني من حياته، تلك الفلسفة التي تمجد العلم، وتقوم على ملاحظة الظواهر، وتؤمن بفكرة النسبية. هذه المبادئ التي اتخذها علماء الاجتماع نبراسا لهم بعده. ثم أراد دور كايم أن يصل ما قطعه كونت بأحلامه الإنسانية، فقصده رأسا إلى الظواهر يبحثها ويخرج من البحث بكتابه القيم "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، وعكف على دراسة الحقيقة الخلقية، ولكنه للأسف لم يستطع هو أيضا أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الذاتية.

وعلى الرغم مما وجه لكونت من اعتراضات وانتقادات لآرائه حول الأخلاق الاجتماعية، وبخاصة فكرة النسبية فقد كان في طليعة المدرسة الفرنسية التي يترأسها دور كايم.

<sup>1</sup> أي صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الخلقية.

<sup>2</sup> حسين عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص 189، 190.

## المطلب الثاني: الأخلاق الاجتماعية عند إميل دور كايم<sup>1</sup>:

كان إميل دوركايم (Emile Durkheim)، أول عالم اجتماع فرنسي أكاديمي محترف، شغل كرسي أستاذية علم الاجتماع<sup>2</sup>، فيرجع له الفضل في النهوض بهذا العلم، إذ عمل على إبرازه وتطويره، وكان همه الأول وضع الأسس التي تحدد موضوعه ومناهجه<sup>3</sup> وطرق دراسته، واشتهر بدراسة الظاهرة الاجتماعية وطبيعتها وتحديد صفاتها، توطئة لإقامة الاجتماع علما واقعيًا مستقلًا<sup>4</sup>. واعتبر دوركايم الحوادث الاجتماعية حوادث مستقلة عن الأفراد، وهي تصورات جمعية، وتمثلات مشتركة<sup>5</sup>. وقد جمع في دراسته بين المنطق والفلسفة والطريقة العلمية التي تعتمد على استقراء الحوادث، وهذا ما جعل مؤلفاته تمتاز عن مؤلفات من سبقوه، وقد أضاف دور كايم دراسات في علم الاجتماع كان لها أكبر الأثر في تدعيم مركز هذا العلم بين العلوم<sup>6</sup>.

ويرى إميل دوركايم صاحب نظرية العقد الجمعي، أن الفرد لا يكتسب هويته إلا انطلاقًا من الإطار الاجتماعي الذي ينحدر منه، ومن ثمة فبنيتنا الوجدانية والذهنية والقيمية هي انعكاس للحياة الاجتماعية<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> إميل دوركايم (Durkheim Emile) (1858م-1917م): فيلسوف اجتماعي فرنسي، رئيس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، من أصل يهودي، اطلع على ما كتبه أوجست كونت، وكان صديقًا حميمًا لجان جوريس. ويرى دوركايم أن ليس للفرد أي قيمة إلا بالمجتمع الذي يمنحه قيمة ووجدانا أخلاقيا، فالفرد لا يوجد إلا من أجل الآخر وبه. قال عنه داقي Dag: « إن عقيدته كانت تضفي على فكره وحديثه طابعا حماسيا وقاهرا يوحي بأنه أحد الملهمين، كما كان يشعر كل من يستمع إليه أنه أحد المبشرين بدين جديد»، من أهم مؤلفاته: تقسيم العمل الاجتماعي، التربية الأخلاقية، الانتحار، وقواعد المنهج في علم الاجتماع، هذا الأخير الذي ساهم في تعجيل نشأة المدرسة الاجتماعية التي انضم إليها كثير من الفلاسفة والمؤرخين واللغويين. انظر: تراث الإنسانية، مج2، ج2، دار الفكر، ص589، 590. ونهى حنا، موسوعة كنوز المعرفة، مج2، ج10، ط4، دار نظير عبود، ص322. وانظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ص480.

<sup>2</sup> السيد عبد العاطي السيد، النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005م، ص123.

<sup>3</sup> إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص24.

<sup>4</sup> توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية دراسة مقارنة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ص11.

<sup>5</sup> عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986م، ص194.

<sup>6</sup> عبد الحميد لطفي، مرجع سابق، ص274.

<sup>7</sup> عبد الرحمن علمي إدريسي، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، مطبعة آنفو-برانت، فاس، 2008م، ص14.

ويعد إميل دوركايم من أشهر تلاميذ أوجست كونت، والأكثر دفاعاً عن وجهات نظره. فقد كان مخلصاً لأستاذه كونت الذي أراد أن يجعل من الفلسفة الوضعية ديانة الإنسانية باستبعاد كل تفكير ديني، لاسيما عندما اعتقد أنه أخضع مجال الإنسانيات (علم الاجتماع، الأخلاق) للفلسفة الوضعية، فأراد دوركايم أن يكمل مشروع أستاذه، فانصبت مجهوداته حول تحديد القوانين والقواعد المنهجية التي ينبغي للتفكير العلمي أن يسير عليها، وإن كان قد نحي منحى أستاذه في الاتجاه الوضعي، لكن المشكلات التي عالجها دوركايم كانت من نوع جديد<sup>1</sup>، يسير إلى ذلك المعنى بقوله: « إن العلم هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرنا... قبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بالمهمة نفسها لأن كل ميثلوجيا تشتمل على تصور مهياً مبدئياً للإنسان والكون وقد كان العلم وريثاً للدين»<sup>2</sup>.

وقد أولى دوركايم أهمية بالغة للأخلاق والتربية الخلقية، حيث ذهب إلى أن الفرنسيين ابتداء من العشرين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر، قد استقر عزمهم على أن تكون التربية الخلقية التي يلقونها لأبنائهم في المدارس ذات صبغة دنيوية محضة، أي تربية لا تستند إلى المبادئ التي تقوم عليها الديانات المنزلة، وإنما هي تربية عقلية خالصة. وقد خصص دوركايم الفصل الأول من كتابه: "التربية الأخلاقية" للحديث عن الأخلاق غير القائمة على الدين، رغم أن الأخلاق الدينية هي من أهم سمات الشعوب المتخلفة والبدائية، ثم إن دور الدين في الأخلاق يتضاءل شيئاً فشيئاً في عصرنا الحديث وأن الرباط الوثيق الذي كان يربط قديماً الأخلاق بالدين، أخذ بمرور الزمن ينحل شيئاً فشيئاً، وأنه إذا كان يطالب بفصل الدين عن التربية الأخلاقية فإنه لا يفعل سوى أن يدعو إلى أن يسير مع مجرى التاريخ.

وأقر دوركايم بوجود أخلاق بين البشر طالما هناك تمييز بين الخير والشر، وعرف الظاهرة الخلقية بأنها: (عبارة عن مجموعة من القوانين العملية الثابتة التي تحدد سلوكنا، والسلوك الخلقى هو السلوك وفقاً لمقياس (Norme) أو قاعدة تحدد كيف يجب أن نتصرف في الحالات والمواقف التي تعرض لنا دون أن نخالف في ذلك ضميرنا أو العرف السائد في مجتمعنا، كذلك إنها تمنع الفرد من أن يظأ

<sup>1</sup> فقد أخذ عن كونت فكرته في المنهج، وتفرقت بين الظاهرة الاجتماعية السليمة والظاهرة المعتلة.

<sup>2</sup> Emile Durkheim, Education Sociologie, édition 4, 1980, Presses Universitaire de France, P. 56.

المناطق المحرمة، إنها إذا نظام ضخم من النواهي).

واعتمد دوركايم في مجال الأخلاق على المعطيات المستمدة من واقع الحياة الاجتماعية، حيث تظهر القواعد الأخلاقية في مظهرين مظهر موضوعي ومظهر ذاتي، ودراسة الأخلاق دراسة موضوعية هو تعبير عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية<sup>1</sup>.

ولذلك رفض دور كايم واجبات وقواعد العقل العملي الخالص<sup>2</sup>، والواقع أن الأخلاق لا تبدأ عند دوركايم إلا حيث تبدأ الحياة الاجتماعية، وليس الإنسان كائنا أخلاقيا إلا لأنه يعيش في جماعة، فلو قضينا على الحياة الاجتماعية فإننا سنقضي حتما على الحياة الأخلاقية، لأنها عندئذ ستصبح غير ذات موضوع<sup>3</sup>. فلا أخلاق دون مجتمع عند دوركايم، لأنه يرى أن الحياة الاجتماعية هي التي تخلق الإلزام الأخلاقي<sup>4</sup>. ويبين دوركايم أن المجتمع ليس مجرد جسم عضوي يحقق بعض الوظائف الحيوية، وإنما هو كائن حي تشيع فيه روح ناشطة فعالة، ألا وهي مجموع المثل العليا الجمعية<sup>5</sup>.

ويرى دوركايم أن الحقيقة الأخلاقية هي بالضرورة حقيقة اجتماعية، والقواعد الأخلاقية إنما تصدر أصلا عن سلطة خاصة بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا. ولذلك يؤكد دوركايم على فكرة الواجب الكانطية، ويأخذ بتعريف كانط لفكرة الإلزام الخلقية، حيث أن الإلزام عند دوركايم هو الخصيصة الأولى لكل قاعدة أخلاقية.

ولكن دوركايم من جهة أخرى قد أخذ على كانط أن فكرة الواجب المجرد، فكرة فارغة وصورية، ولا تتضمن فكرة التخلق، فمن المستحيل أن تقوم بفعل ما مجرد الواجب أو الأمر القطعي، دون أن نأخذ في اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه، وأن نمنع الفكر في هذا المضمون. إن القانون الخلقية والقواعد الأخلاقية، إنما لا تصدر عند دوركايم عن مسلمات قبلية، على ما يقول كانط،

<sup>1</sup> حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق، ص 190، 191.

<sup>2</sup> انظر فكرة عمانويل كانط عن العقل العملي الخالص.

<sup>3</sup> E.Durkheim: «Jugements de valeur et Jugements de Réalité,dans Sociologie et Philosophie », Alcan,Paris,1924, p.136.

<sup>4</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان (2)، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص 165.

<sup>5</sup> E.Durkheim: «De la Division du travail Social »,Alcan,1893, p. 448.

فأخلاقية كانط هي أخلاقية مجردة، والواجب الكانطي هو واجب صوري خالص<sup>1</sup>.

وهو يرى أن الأخلاق لا تتبع من ذات الفرد، بل هي تنشأ و تفرض عليه من الخارج، وهي تنحصر في مجموعة من القواعد المحدودة التي تتحكم في سلوكنا بطريقة أمر، فالأخلاق هي نتيجة لجهود جمعي، ذلك أننا نلتقها أكثر مما نصنعها، وسلوكنا مسير أكثر مما هوسائر بإرادته.

ويذهب دور كايم بالوضعية إلى أقصاها حينما يقرر أن فكرة الله لم تصدر عن الفرد، بل هي فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها، فالحقيقة الدينية عنده هي حقيقة اجتماعية إذ أن الديني لا يصدر إلا عن الجمعي، ولا يتحقق إلا في المجتمع؛ فالمجتمع هو قوة خلقية، وقوة روحية مثالية، والحقيقة الدينية تتعدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا، لأنها مصدر القيم ومهبط القواعد الخلقية، وعلى ذلك فكل النظم الاجتماعية ذات أصل ديني.

ويرى دور كايم أن الدين حتى اليوم لا يزال يضمن للأخلاق احتراماً، ويحيطها بهالة من القداسة فيقوم بردع كل من تحدته نفسه بالخروج عليه، فقواعد الدين تفرض نفسها على مظاهر السلوك الخلقية، والدين هو رباط ضمان وحماية للأخلاق. وإذا كانت الأخلاق تفرض إرادة وسلوكاً، وعملاً، فإن الدين في ذاته هو اعتقاد وإيمان وعمل، فلا يمكن للمسألة الأخلاقية إلا أن تثير المسألة الدينية<sup>2</sup>.

وفي الجملة إن ما يمكن أن نوجهه لآراء دور كايم من نقد هو:

أنه تصور ضميراً جمعياً وأضفى عليه طابعاً إلهياً مقدساً، أما صفة الإلزام والقهر التي تتميز بها الظاهرة الخلقية إذا أرجعناها إلى المجتمع، فإننا بذلك نفقد الإنسان حرته وكرامته، فالإنسان ليس مجرد أداة يحركها الكل الجمعي وإنما هو كائن يحمل في طبيعته كل خصائص الجماعة وثقافتها.

وصفة الإلزام والقهر التي تتمتع بها الظاهرة الأخلاقية ليست قاصرة على الظاهرة الأخلاقية، لأن الأوامر والنواهي ذات الطابع الطوطمي أو الديني هي أيضاً ملزمة، بل هي الأكثر إلزاماً في نظر الإنسان البدائي، وهناك من الفلاسفة من أسس مذهباً أخلاقياً بدون إلزام.

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، ط2، دار المطبوعات الجديدة للطباعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1978م، ص146.

<sup>2</sup> Durkheim, Emile, « L'éducation Morale », Paris, 1925, PP. 6-8.

أما النظرة النسبية التي قال بها دوركايم، فهي تحمل في طياتها عوامل هدمها، فمن المتعذر أن نقنن القواعد الأخلاقية لعالم متغير لا ثبات فيه، ففي المجتمع هناك عادات تفتى وتزول وعادات تتولد وتنتعش. وبهذا فمن الصعوبة بمكان أن نشرع لقانون أخلاقي ثابت وقولنا بنسبية الأخلاق إنما نعني أننا ننكر وجودها، فإما أن يكون الأمر الذي يمليه الواجب مطلقا وإما فلا وجود لأمر أخلاقي<sup>1</sup>.

ثم في تفسير دوركايم لفكرة الدين، فالدين ليس ظاهرة اجتماعية نستخلصها من دراسة الطقوس والشعائر الدينية، وعمما يتصل بالدين من متابعة في القلب والضمير. وأما الشعور الديني فهو شعور ذاتي خالص يتصل بالإنسان الفرد، وبعيدا عن المجتمع.

### المطلب الثالث: الوضعية الاجتماعية عند ليفي برون<sup>2</sup> (1857م-1939م):

إن التطور الذي عرفته العلوم الطبيعية خاصة في القرن التاسع عشر جعل منها نموذجا لكل معرفة تنوحي الدقة واليقين، مما أدى بالعلوم الإنسانية إلى محاولة تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية، وهذا ما يجعلنا نتساءل هل نستطيع أن نتنبأ بما يصدر عن الإنسان وبالتالي للعلوم الإنسانية من دور في فهم الواقع الإنساني؟

وهل يمكن دراسة الظواهر الإنسانية دراسة تجريبية علمية أم أنها علومنا على منوالها؟

لقد نحى ليفي برون منحى جديد عن أستاذه دوركايم كشأن أي فيلسوف لا يهمل القديم ولا يركن إليه إلا أن يأتي بالجديد.

فقد تحرر ليفي برون من وجهة النظر الذاتية واعترض على المبدأ الفلسفي الذي يجعل من الإنسان على العموم موضوعا من حيث المبدأ للتفكير الأخلاقي برمته، ذلك أن فكرة الإنسان المطلق هي فكرة مجردة وليست علمية، وعلم الاجتماع يأخذ الإنسان الواقعي في ضوء الوجود الاجتماعي. ويرى ليفي برون أن الإنسانية ليست واحدة، حيث شهدت بذلك التجربة فهي تختلف باختلاف الحضارة والتاريخ.

<sup>1</sup> قباري محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج3، ص141.

<sup>2</sup> ليفي برون (1857م-1939م): عالم اجتماع فرنسي، تأثر في مذهبه بوضعية كونت، وقد صاحب دوركايم وتأثر ببعض آرائه في الأخلاق وعلم الاجتماع، وسيأتي الحديث عن مزيد من تفاصيل حياته في الباب الثاني.



ومن خلال الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية يرى ليفي برول أنها أكدت نسبية القواعد الخلقية، والمعايير العقلية في شتى المجتمعات والأزمنة، وأن الطبيعة الإنسانية تختلف في الواقع بحسب الحضارات<sup>1</sup> فأهم آراء ليفي برول تتناول الأخلاق والعقلية البدائية، فهو يرى أن المشكلات الأخلاقية هي معطيات يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية. وقد ميز ليفي برول بين القواعد التي تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك.

وقد حاول ليفي برول من خلال كتابه: "الأخلاق وعلم العادات" بيان استحالة وعدم جدوى كل الأخلاق النظرية، سواء منها الأخلاق التي اتخذت طابعا علميا مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا، أو تلك القائمة على علم النفس أو (علم الاجتماع). والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور، فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أن يكون نظريا ومعياريا في آن واحد، فيقدم علما ويفرض واجبات معا، وهذان الأمران لا يجتمعان معا في علم واحد، ذلك أن النظرية تتناول ما هو كائن بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون، والدليل في نظره على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها رغم اختلاف أساسها فهي متفقة في تعاليمها العملية<sup>2</sup>، فمذهب المنفعة عند جون استوارت مل يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الإنجيل<sup>3</sup>.

وبدلا من هذه الأخلاق النظرية، يريد ليفي برول أن يضع أساس علمي وضعي يقوم على علم العادات، والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع ما، ويريد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفيزياء، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحتة وأن يبحث عن قوانينها بدلا من أن يسعى لتأويلها، وهذا بدلا من علم الأخلاق، فهو لا يدعي تأسيس الأخلاق، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي. وعليه أن يحسب حسابا للعواطف والامتثال بوصفها معطيات واقعية<sup>4</sup>.

والنظرة الوضعية للأخلاق عند ليفي برول تقوم بدراسة الواقع الاجتماعي، وذلك بالتحليل العلمي لماضي العلم، ويسميه علم عادات المجتمعات الإنسانية المختلفة، وكذا القوانين التي تحكم

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص399.

<sup>2</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص:د، هـ.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ج2، ص399.

<sup>4</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، المصدر السابق، ص:ح.

السلاسل المختلفة للظواهر الاجتماعية وروابطها، فليفي برول يسعى إلى معرفة الواقع العملي، وإحراز عددا معلوما من القوانين التي تحكم الوقائع، حتى إذا ما عرفت هذه الممارسة العملية معرفة كافية فيمكن بعدئذ الرجاء في تعديلها بواسطة تطبيق عقلي للمعرفة العلمية، لأن المعرفة العلمية وحدها في نظر ليفي برول هي التي تحرر العقل، وهذا الفن الأخلاقي العقلي هو السبيل الوحيد إلى تحسين الحياة الاجتماعية الأخلاقية<sup>1</sup>. وبينما الفكرة المشوشة عن الأخلاق النظرية قد قدر لها الزوال، فإن فكرة أخرى واضحة ووضعية بدأت في التكون، وفحواها النظر إلى القواعد الأخلاقية والالتزامات والحقوق وبالجملة مضمون العلم، وينبغي دراسته بنفس الروح ونفس المنهج مثل سائر الوقائع الاجتماعية<sup>2</sup>.

فليفي برول يرى أن موضوع المعرفة النظرية في الأخلاق هو دراسة الممارسة الفعلية للأخلاق بطريقة موضوعية، أي دراستها من وجهة النظر الاجتماعية<sup>3</sup>. فهو يطرح التمييز بين عالم الطبيعة الفيزيائية وعالم الطبيعة الأخلاقية ويدرج الواقع الأخلاقي في الطبيعة، أي ترتيب الوقائع الأخلاقية من ضمن الوقائع الاجتماعية، والنظر إلى هذه الوقائع على أنها موضوع للبحث العلمي<sup>4</sup>، وذلك بنفس المنهج الذي ينظر به إلى سائر الظواهر الطبيعية. (أي المنهج العلمي).

وليفي برول ليس يهدف من وراء علم العادات إلى تحديد ما ينبغي أن يكون أي وضع القواعد، بل موضوعه هو تحصيل المعرفة<sup>5</sup>، لأن في ميدان الأخلاق كما يرى لا يمكن أن يكون ثمة تغيير في الممارسة الفعلية تحت تأثير تقدم النظرية، بل بالعكس يتم التأثير في الاتجاه المضاد، فتغيرات الممارسة الفعلية هي التي تعين التغيرات في النظرية<sup>6</sup> ويرى ليفي برول أن الأخلاق ليست في حاجة إلى تأسيس أو بناء، كما أن الطبيعة بمعناها الفيزيائي ليست في حاجة إلى ذلك، فكلتاها ذات وجود واقعي يفرض نفسه على كل فرد، ولايسمح له بالشك في موضوعيتها. أي أن الأخلاق وقائع اجتماعية لاتبنى ولا تؤسس شأنها شأن الوقائع الطبيعية، بل تلاحظ وتحلل وترد إلى قوانين. فليفي

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص:ك.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص:ي.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص18، 20.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص33.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص68.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص49.

برول هنا يدعو إلى الاستمساك بالتحربة والتخلي النهائي عن كل أخلاق ميتافيزيقية<sup>1</sup>، فإنه في الفيزياء الأخلاقية ينبغي أن تلعب العلوم التاريخية دورا لا غنى عنه، شبيها بدور العلوم الرياضية في الفيزياء بالمعنى الدقيق، والعلوم التاريخية ينبغي أن تكون بالنسبة لعلم العادات مثل التجريب بالنسبة إلى علم النفس التجريبي، والمنهج المقارن هناك يمكن الاستغناء عنه للوصول إلى قوانين اجتماعية، ولن يصبح قابلا للتطبيق إلا بفضل نتائج العلوم التاريخية<sup>2</sup>.

ويرى ليفي برول أن استخدام المنهج العلمي له نتيجة مباشرة في إخراج الجماعات الإنسانية من الوضع المنعزل الذي يضعها فيه علم النفس التقليدي وإعادة وضعها على قمة السلم الحيواني، ذلك أن الحياة النفسية البدائية للجماعات الإنسانية فيما يرى لا تختلف من حيث الطبيعة، بل من حيث الدرجة فحسب عن الحياة النفسية منظورا إليها في المجتمعات الحيوانية، وكما وضح ذلك اسبيناس<sup>3</sup>.

وبفضل استخدام هذا المنهج العلمي ستصبح الأخلاق العملية فنا أخلاقيا عقليا مؤسسا على علم العادات، فنا لا يتكون إلا وفقا لتقدم العلوم التي يستند إليها والذي لن يستطيع تغيير الواقع إلا في حدود معلومة<sup>4</sup>.

### المطلب الرابع: خصائص الاتجاه الوضعي في دراسة الأخلاق.

لقد كانت الدراسات الأخلاقية ميدانا خصيبا لتصارع النظريات والمذاهب، ولكننا إذا نظرنا في الخلاف الجوهرية الذي يجب أن يلاحظ بين المدارس الأخلاقية العديدة، إنما نجد أنه يتمثل في المنهج أو الطريقة التي بها ينظر إلى الأخلاق والمشاكل الأخلاقية. كما ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 127.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 120، 121.

<sup>3</sup> ألفرد اسبيناس (1844م-1922م): يريد اسبيناس أن يعطي علم الاجتماع أساسا وضعيا علميا، ويسعى لبيان أن القوانين التي تسود في ميدان التطور البيولوجي هي بعينها التي تسود الوقائع الاجتماعية، وبعبارة أخرى فإن نقطة الابتداء عند اسبيناس هي الفكرة القائلة بأن قوانين الاجتماع لدى الإنسان هي في أساسها نفس القوانين التي توجد في مجموع المملكة الحيوانية. من أهم مؤلفاته: الجماعات الحيوانية: دراسات في علم النفس المقارن، سنة 1877م، والفلسفة الاجتماعية في القرن الثامن عشر سنة 1897م، ج. بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج 1، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، ص 220.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 257، 258.

طبيعة المسائل التي يعالجها كل منهج على حدة، واضعين يدنا في النهاية على وظيفة وطبيعة الأخلاق، والهدف المراد تحقيقه من دراستها. وفي هذا الصدد يمكننا التعرف على منهجين رئيسيين، يقوم كل منهما على أساس فلسفي معين، يختلف عن الأساس الذي يقوم عليه الآخر<sup>1</sup>.

إن الاتجاه الوضعي في دراسة الأخلاق اختلف عن الاتجاه المعياري لدى التقليديين، وذلك في الموضوع والغاية، وتحولت الأخلاق إلى نوع من التقريرية الوضعية بدلا من التقديرية المعيارية. ولعل أول فكرة توقف أمامها هؤلاء هي فكرة استبعاد أن يكون الخير الأسمى هو موضوع الأخلاق، ذلك لأن القول بعموم وإطلاق أي فكرة أخلاقية إنما يعني مجرد الاصطلاح فقط والصحيح أن المثل العليا إن وجدت، ينبغي أن ترد إلى التجربة المرتبطة بالظروف الواقعية لكل بيئة من البيئات، والخير والشر ليسا من الأمور المطلقة الثابتة وإنما هو مجرد استحسان واستهجان لعمل ما يختلف من شخص إلى آخر ويرجع في النهاية إلى ما يترتب عليه العمل من نفع أو ضرر أولذة أو ألم<sup>2</sup>.

والفلسفة الوضعية برمتها محاولة لدراسة المعرفة والأخلاق والدين من وجهة نظر العلم، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعي وينهض بجل مشكلات الأخلاق والدين، بدلا من أخلاق الفلسفة وميتافيزيقا الدين، وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من العقل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع بدلا من الذات والتصورات<sup>3</sup>.

والمذهب الوضعي يحتكم إلى المنطق في أمور ميتافيزيقية مع أنه لا يعترف بالميتافيزيقا ولا بمنطقها، ومنطقه الذي هو تحليل العبارات لا يمكن تطبيقه على الميتافيزيقا.

إن الفلسفة الميتافيزيقية أمر واقع فعلا، وأن سلطانها شامل لأنصارها وخصومها على السواء، وإن حمل العناد قوما على أن يدعوا عدم اعترافهم بها وعدم وجودها<sup>4</sup>.

وقد اهتم الوضعيون بتحليل الأخلاق الإنسانية بناء على هذه النظرة، واختلطت لديهم مباحث الأخلاق بمباحث علمي النفس والاجتماع، فالنفسيون منهم أرجعوا الأحكام الخلقية

<sup>1</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعية، 1968م، ص156، 157.

<sup>2</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص40.

<sup>3</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم اجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج3، ص29، 30.

<sup>4</sup> سليمان دنيا، مرجع سابق، ص394.

وتفسيرها إلى الآثار المترتبة على الأحداث والخبرات التي اكتسبها الإنسان أثناء طفولته والتي استقرت في اللاشعور عن طريق ما يسمى بالكبت. هذا بجانب التعاليم التي يتشربها الطفل في مهده الأول سواء كانت تلك التعاليم دينية أم اجتماعية أم عادات تنزل البيئة على احترامها، وأما الاجتماعيون منهم وخاصة علماء الأنثروبولوجيا، فقد اعتبروا الأحكام الخلقية ليست إلا مجرد تعبيرات عن الناحية الوجدانية التي تحمل أصحابها على الحكم بأن هذا العمل خير أو شر، والسبب في إصدار الحكم بالخير أو الشر على الأفعال إنما يرجع إلى الخبرات التي اكتسبها الإنسان من بيئته الاجتماعية، والتجربة هي التي تعلم الإنسان أن هذا الفعل نافع فيكون خيرا وذاك الفعل ضار فيكون شرا.

وعلى هذا الأساس حال هؤلاء الضمير فأرجعوا أوامره إلى أنها مستمدة من الخبرة التي تقرر قيمة الأعمال بقدر ما فيها من نفع أو ضرر.

وهكذا فقد رفض أصحاب هذا الاتجاه أن يكون الخير ضرورة عقلية، وأخضعوا علم الأخلاق للتجربة المطلقة وأبعدوا من مجاله جميع الأحكام الكلية والمفاهيم المطلقة وأقروا بنسبية الأحكام الخلقية، وقد ساعدهم على ذلك ظهور نظرية النسبية في مجال العلوم الطبيعية على يد "أينشتاين"<sup>1</sup>. وبناء على هذه النظرة فقد تغير علم الأخلاق لديهم من حيث المنهج والغاية عما كان عليه لدى التقليديين، فحلت التجربة محل الاستنباط في مجال المنهج، وحل دراسة السلوك بحسب الواقع الكائن محل ما ينبغي أن يكون في مجال الغاية. ووقفت دراستهم عند مجرد ملاحظة الظواهر السلوكية، دون تعديلها أو رسم الطريق الصحيح لتقومها. وقد اعتبر أصحاب هذا الاتجاه البحث الخلقى بمعناه التقليدي إنما ينزع نحو الميتافيزيقا<sup>2</sup> وليس من البحث العلمي في شيء، لأن أهم ما يميز البحث العلمي في نظرهم هو أن يدرس الواقع في حالته الراهنة بمنهج تجريبي استقرائي، وما عدا هذا فمنهاج خيالية لا تحمل شيئا من معنى الواقعية الموضوعية، وفي هذا المعنى يقول ليفي برون مثل الوضعية الأخلاقية في القرن العشرين: «ليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلقى، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة، واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة، وليس علم الاجتماع-وعلم الأخلاق فرع منه-إلا فتحا من فتوحات هذا النوع

<sup>1</sup> محمد عبد الرحمن مرجبا، فنحشتين، حياته، عصره، نظرياته، فلسفته، دار النشر للجامعيين، مكتبة النهضة بغداد، ص 69.

<sup>2</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 40، 41.

## الجديد من البحث «<sup>1</sup> .

وقد ذهب "بول جانيه" إلى ما ذهب إليه حين زعم أنه من الخطأ في تعليم الأخلاق البدء بالنظرية منها قبل العملية، لأننا من هذه نصعد إلى النظرية ونقررهما.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الباحثين السابقين قد أخطأوا في بدئهم بالأخلاق النظرية لينتهوا بعد ذلك إلى الأخلاق العملية، والأولى أن يعكس الأمر، فنبداً بالأخلاق العملية المتحققة فعلا في أنماط السلوك العديدة لكي ننتهي بعد ذلك إلى القواعد النظرية، وقد استند هؤلاء في دعم وجهة نظرهم إلى حجج تربوية وفلسفية، أهمها ما يلاحظه هؤلاء من اختلاف المذاهب الأخلاقية النظرية مع اتفاق الأخلاق العملية، بمعنى تختلف النظريات ويتشابه العمل، إلا في أحوال نادرة جدا، فالمدارس القديمة الشهيرة مثل الرواقية والأبيقورية أضداد في المبادئ والنظريات، ومع ذلك نجد نفس السلوك لدى الجميع، وبالمثل نجد الأمر لدى الأخلاقيين المحدثين<sup>2</sup>. وما يؤكد هذا بالنسبة للأخلاقيين المحدثين أننا نلاحظ أن مغزى أوجه النقد الموجهة إليهم ينصب في أغلب الأحيان على الجانب النظري في مذاهب هؤلاء الأخلاقيين. والأخلاق بمعناها التقليدي تقوم على مصدرتين اثنتين:

**أولها:** أن الطبيعة الإنسانية في نظر التقليديين واحدة في كل زمان ومكان، ومن ثم أمكن وضع مبادئ عامة للسلوك الإنساني بما هو كذلك مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلاف الأفراد في الزمان والمكان.

**ثانيها:** زعمهم أن الضمير فطري مطلق، ولهذا أخذوا يبررون أوامره منطقياً، مع أنه وليد التجربة من ناحية، ونسبي متغير من ناحية أخرى<sup>3</sup>.

إن أخص خصائص العلم أنه نزيه وموضوعي، يسعى إلى معرفة الأشياء كما هي في الواقع، بصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علما، وجب علينا أن نحرر بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

وكما حمل لواء الدعوة إلى الاتجاه الجديد في دراسة الأخلاق زعماء المدرسة الاجتماعية

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 41، 42.

<sup>2</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 161.

<sup>3</sup> محمد عبد الستار نصار، المرجع السابق، ص 42.

الفرنسية، الذين يرون أن الأخلاق في صورتها التقليدية هي أخلاق ميتافيزيقية تصورية، غريبة عن الواقع، بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود<sup>1</sup>، وعلى رأس هؤلاء، أوجست كونت ثم تأكد هذا الاتجاه بشكل واضح لدى "دور كايم" و"لوفي برول" و"بارودي"<sup>2</sup>، و"لاشلييه".

وأكد هذا الاتجاه زعماء المنطقية الوضعية المعاصرة في النمسا و إنجلترا وأمريكا، وانتهت أبحاثهم باستبعاد الأخلاق والعلوم المعيارية بوجه عام من مجال الدراسات العلمية، وحجتهم في ذلك أن قضايا هذه العلوم وخاصة علم الأخلاق لا تحتمل معنى يحتمل الصدق والكذب، ويزعم كارناب<sup>3</sup> أحد زعماء المدرسة الوضعية المنطقية أنها لا تعدو أن تكون أوامر في صيغ مضللة، كما يرى "آير" أنها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن عواطف وتمنيات<sup>4</sup>.

### ملاحظة وتقييم:

نلاحظ من خلال هذا العرض لوجهة نظر أصحاب الاتجاه الوضعي في الأخلاق، فإننا نجد أنها مرتبطة إلى حد كبير بموقفهم من الميتافيزيقا على وجه العموم ومن الدين ونظرية المعرفة على وجه الخصوص، وسيوضح هذا بشكل أكثر عند تقويمنا لهذين الاتجاهين من خلال نظرتنا المحايدة التي تحاول تحري الحقيقة لذاتها، باعتبار ما يقوم عليها من أدلة مقبولة في نظر العقل. وإذا كان العقل يقرر أن منهج البحث العلمي يتفاوت في طبيعته بتفاوت موضوعاته فكيف يتقرر بعد ذلك لدى

<sup>1</sup> عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، ص 21.

<sup>2</sup> دومينيك بارودي (1870م-1955م): يقدم لنا بارودي مخططاً لمذهب عقلي كامل أو لمثالية نقدية ترتبط جوهرها بكنة، لكنها تكشف عن طابع تلفيقي، بمعنى أنه يسعى ليكون وسيطاً بين الاتجاهات المثابنة كل التباين، بل المتناقضة، والموجودة حالياً في فرنسا، يرى بارودي أن الوجود والفكر ليسا غير حقيقة جوهرية واحدة، والطبيعة طموح عميق كلي إلى الشعور والوعي. لقد حاول بارودي بيان خصوبة المثالية النقدية أو المذهب العقلي الكامل حتي في ميدان الأخلاق. من أشهر مؤلفاته: "المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر". ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 406-408.

<sup>3</sup> رودولف كارناب: ولد في ألمانيا عام (1891م): كان بمثابة الزعيم الروحي لحركة الوضعية المنطقية، كانت له اليد الطولى في نشأة حلقة فيينا واتساع دائرتها، وقد انظم إليه في تلك الآونة هانس ريشنباخ (1891م) والذي اشترك معه في تأسيس حلقة فيينا. يرى كارناب أن أية قضية لا يمكن إلا أن تشتمل إلا على ما هو قابل للتحقق، وبالتالي ما هو واقعة من وقائع التجربة. وما هو وراء التجربة لن يكون قابلاً للصياغة أو التعقل. من أهم كتبه: (التركيب المنطقي للعالم) الذي كان بمثابة الإنجيل الحقيقي للوضعية المنطقية، وكتاب: (التركيب المنطقي للغة) ألفه بالألمانية عام 1934م، وترجم إلى الإنجليزية عام 1937م). وكتب أخرى عديدة. انظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 268-270.

<sup>4</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 43، 44.

هؤلاء أن يوحدوا بين منهج العلوم الإنسانية في المجال القيمي والعلوم الطبيعية؟

وإذا أردنا أن نبحث عن السبب المباشر الذي جعل أصحاب الاتجاه الوضعي يقفون هذا الموقف من الأخلاق التقليدية فإننا نستطيع أن نقرر أن التقدم العلمي الهائل في مجال العلوم الطبيعية قد غير من النظرة إلى الأخلاق بمعناها التقليدي، كما أن ارتباط الأخلاق منذ الماضي السحيق بالدين واتصالها بفكرة المقدس، وكان لها فيه أهمية كبرى حيث أصبحت جزءاً رئيسياً فيه، أوصارت عنصراً وشرطاً لازماً لبقية أجزائه الأخرى<sup>1</sup>، مع ظهور النزعة الإنسانية التي تقرر أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع الحكم على الأشياء من خلال وجودها الموضوعي. ولعل ما يؤكد هذا ما قاله دوركايم لأصحاب الاتجاه التقليدي: «إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووجيه فلماذا ترفضون إخضاعه لمنهج البحث العلم». كما هاجم بيير لافيت الاتجاه التقليدي في دراسة الأخلاق الممثل في شخص رجال اللاهوت، وهاجم الطرق التي يزعمون أنها تسلم إلى الجنة<sup>2</sup>، ويقول في ذلك: «إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية، وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقي اتجاهاً وضعياً خالصاً، حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الأسس التي تقوم عليها، والأغراض التي تهدف إليها والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها..»<sup>3</sup>. ويبقى أن الأخلاق لا يعيبها أن تكون أحكامها خاضعة لسلطة خارجة عن الذات تكون آتية من وحي الدين، ذلك أن أي دين سماوي إنما جاء ليعلي من شأن الإنسان من حيث هو، ويسمو به فوق مستوى الأثرة والأنانية، اللتين هما من صفات العجماءات، وذلك بما يضع من قواعد للسلوك القويم<sup>4</sup>.

وبعد بيان أهم خصائص ومميزات الاتجاه الوضعي في الأخلاق، سنرحل إلى بيان الاتجاه المعياري في الأخلاق وأهم ميزاته وخصائصه.

<sup>1</sup> عبد الحميد عبد المنعم، دراسات في علم الأخلاق، مكتبة الشباب، جامعة القاهرة، 1990م، ص26.

<sup>2</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص44.

<sup>3</sup> توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص442.

<sup>4</sup> محمد عبد الستار نصار، المرجع السابق، ص49.



## الفصل الثاني:

### الاتجاه المعياري في الأخلاق

#### (مطلعية القيم).

المبحث الأول: خصائص الاتجاه المعياري في الأخلاق.

المبحث الثاني: الخلفية الفكرية للنزعة البرجسونية.

المبحث الثالث: معالجة الكانطية الجديدة للظاهرة

الاجتماعية.

المبحث الرابع: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام

### المبحث الأول: خصائص الاتجاه المعيارى في الأخلاق.

المعيار (Norme): مقياس مجرد أو نموذج مشخص لما ينبغي أن يكون عليه الشيء، أو هو ما جعل قياساً ونظاماً للشيء، والعلوم المعيارية (Sciences Normatives) هي العلوم التي تهدف إلى صوغ القواعد والنماذج الضرورية لتحديد القيم<sup>1</sup> (فهى مقابلة للعلوم المسماة بالعلوم التفسيرية أو التقريرية) (Sciences Explicatives)، فالعلوم المعيارية تهتم بوضع المعايير والمقاييس التي تحدد ما يجب (ينبغي) أن يكون عليه الشيء، كعلم المنطق والجمال والأخلاق. وبالتالي فإن موضوع هذه العلوم هو دراسة القيم ووضع المقاييس والقواعد التي تفهم على ضوءها.

فالمنطق معياره الحق، ويبحث في القواعد التي يجب أن يكون عليها التفكير السليم. وعلم الأخلاق معياره الخير، ويبحث في القواعد التي ينبغي أن يكون عليها السلوك الإنساني، وعلم الجمال معياره الجمال، ويبحث في الأسس التي يمكن التمييز فيها بين الحسن والقبيح<sup>2</sup>.

فالأخلاق تتكون في مجملها من مبادئ أو معايير تتعلق بالخير والشر، تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية وأن نحكم عليها. ويشير تعبير الأخلاق (Morale) في الغالب إلى الإرث المشترك للقيم الكلية الكونية التي تطبق على أفعال البشر<sup>3</sup>.

وعلم الأخلاق هو علم تحليل السلوك الإنساني من حيث بواعثه وأهدافه، مع دراسة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الخلقية بركنيتها: العقل والاختيار<sup>4</sup>.

وغاية الفعل الإنساني هو التحلي بالفضيلة والخلق الحسن<sup>5</sup>، وحسن الخلق هو الإيمان وسوء الخلق هو النفاق، وقد ذكر الله تعالى صفات المؤمنين والمنافقين في كتابه وهي بجملتها ثمرة حسن

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979م، ص399، 400.

<sup>2</sup> رمضان بوحبيبة، السامي في الفلسفة (دروس نظرية)، دار نوميديا للطباعة والنشر، قسنطينة، 2011م، ص132.

<sup>3</sup> مونيكا كانتوسبيرير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: جورج زيتاني، ط1، دار الكتب الجديدة المتحدة، 2008م، ص7، 9.

<sup>4</sup> محمد عبد الله الشرفاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1410هـ، 1990م، ص17.

<sup>5</sup> وكما قال الشاعر في التحلي بمكارم الأخلاق: لما عفوت ولم أحقد على أحد أرحت نفسي من هم العداوات  
إني أحبي عدوي عند رؤيته لأدفع الشر عني بالتحيات  
وأظهر البشر للإنسان أبغضه كأنه قد حشى قلبي محبات

ديوان الإمام الشافعي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1425هـ-2004م، ص16، 17.

الخلق<sup>1</sup> وسوء الخلق<sup>2</sup>.

وتبحث الفلسفة الأخلاقية في الخير<sup>3</sup> الإنساني (ذلك أن فعل الخير في حق الإنسان فضيلة وكمال، لانقصان؛ لأنه يتوقع منه الشر، فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير؛ وإلا فهو في الحقيقة وبالإضافة إلى الكمال المطلق نقصان)<sup>4</sup>، وهي تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقى، أو ما يجب على الإنسان كي يكون فاضلاً، لأن السعادة لا تكون إلا في ممارسة الفضيلة والتي ليست سوى الخلق الجميل، وجودة التمييز، وهذه هي الأطروحة التي أعلن عنها الفارابي في مطلع كتابه: التنبيه على سبيل السعادة<sup>5</sup>. وإذا كانت السعادة لا تكون إلا بفعل الخير فقد أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل<sup>6</sup>. ولكن الإنسان لا تربطه بالحياة علاقات بشرية فحسب، ومن ثم فهو مطالب بأن يكون فاضلاً؛ ولكنه جزء من الكون لا يستطيع أن يعيش بمعزل عنه أو لا يتأثر به، ومن ثم يتعذر قيام الخير الخلقى دون وجود الخير الميتافيزيقي والطبيعي<sup>7</sup>.

وقد جعل الكندي فلسفة الأخلاق صناعة الصناعات وحكمة الحكم. وواضح أن لفظ صناعة وحكمة هنا وارد بمعنى العمل، ويدخل في نطاق العقل العملي أو القوة العملية حسب وظائفه<sup>8</sup>.

ويرى الفارابي أن الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالممارسة، فإذا لم تكن للإنسان أخلاق محمودة فبوسعه أن يحصل عليها بالعادة<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ط1، 1978م، ص81.

<sup>2</sup> محمد عقيل بن علي المهدي، الأخلاق عند الصوفية، ط1، دار الحديث، 1416 هـ-1996م، ص32.

<sup>3</sup> يرى جورج مور أن الخير صفة في الفعل تدرك إدراكاً مباشراً، ولا يستدل عليه من مقدمات أو مؤخرات. أحمد الأنصاري، الأخلاق الاجتماعية عند برجسون، ط1، مركز الكتاب للنشر، 2003م، ص64.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424 هـ-2003م، ص150.

<sup>5</sup> محمد قشيقش، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2011م، ص133، 134.

<sup>6</sup> أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة: أرسطو طاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2007م، ص53.

<sup>7</sup> أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص51.

<sup>8</sup> حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1985م، ص268.

<sup>9</sup> الفارابي، التنبيه على سبل السعادة، طبعة حيدر آباد، 1346 هـ، ص8.

ويرى الفارابي أن الإنسان يسعى وراء العفة، لكن اللذات منها ما هي جسدية وهذه تأتي عن طريق الحواس، ومنها ما هي فكرية مثل لذة المعرفة<sup>1</sup>.

ولبيان أهمية الأخلاق في حياة الإنسان نجد أن الله عز وجل قد خلق الإنسان في أفضل وضع وأعدله وفي أكمل صورة وأتمها، فحركاته وسكناته قد سارت على وفق الاعتدال والاستقامة، وسيرته الشريفة تبين هذا بيانا قاطعا وبوضوح تام، بأنه قد مضى وفق الاعتدال والاستقامة في كل حركة من حركاته متجنباً الإفراط والتفريط<sup>2</sup>.

والحق أن الإنسان هو موجود القيم الذي لا يقنع دائما بما هو كائن، بل يحاول في كثير من الأحيان تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغي أن يكون. وليس من الضروري أن يعرف الإنسان على وجه التحديد ما هو هذا الذي ينبغي أن يكون، وإنما حسب ما يمضي إلى الأمام، لكي يحقق من الأفعال ما يضمن له تجاوز حالته الراهنة، أو العلو على مستواه الواقعي. وإن كان هو كموجود يظهر بذلك التعارض القوي القائم بين الكائن الواقعي بنقصه وضعفه، والكائن المثالي بكماله وسعوه الذي يظهر بصورة خيالية أو حقيقة قصوى بعيدة المنال، ولكنه لا بد مع ذلك أن يمارس تأثيره البعيد أو القريب على حاضر الشخصية<sup>3</sup>. والإنسان في الإسلام لا يرتفع إلى مستوى الألوهية والقداسة في التقدير، كما لا ينزل إلى مستوى الحيوان في السلوك والمعاملة، ولا يعصم من الخطأ في الحكم والرأي والسلوك بل كما يصيب يخطيء<sup>4</sup>.

وتحاول فلسفة الأخلاق تربية الإنسان وإصلاحه من أجل الوصول به إلى غايتين أساسيتين:

#### 1. بقاء الإنسان.

#### 2. الارتقاء بهذا الإنسان إلى المستوى الذي يليق بمكانته في الوجود.

يلي العلاقة بين :

<sup>1</sup> أحمد خواجه، الله والعالم والإنسان في الفكر العربي والإسلامي، ط1، دار منشورات عويدات، بيروت، 1983م، ص236.

<sup>2</sup> بديع الزمان سعيد النورسي، اللغات، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، ط3، دار الكتب المصرية، مصر، 2001م، ص95.

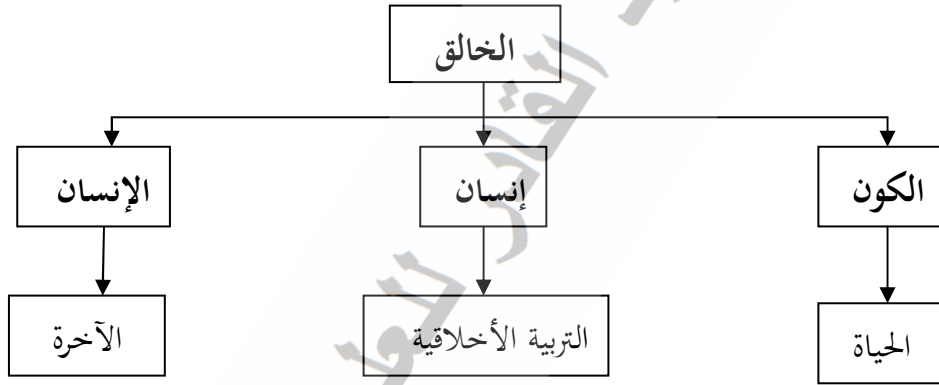
<sup>3</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية: المشكلة الخلقية (6)، دار مصر للطباعة، ص26، 27.

<sup>4</sup> محمد أحمد العزيري، الإسلام والتيارات الإلحادية المعاصرة، ط2، دار الحضارة، 1422هـ-2001م، ص135.

- الخالق ← والإنسان = علاقة عبودية.  
الإنسان ← والكون = علاقة تسخير.  
الإنسان ← وبني الإنسان = علاقة عدل وإحسان  
الإنسان ← والحياة = علاقة ابتلاء.  
الإنسان ← والآخرة = علاقة مسؤولية وجزاء

ومحور هذه العلاقات كلها هي-علاقة العبودية- إذ من علاقة العبودية تستمد بقية العلاقات روحها وتطبيقاتها. فإذا ضعفت علاقة العبودية انعكس هذا الضعف على بقية العلاقات فأفرغت من محتوياتها وفقدت فاعليتها وأصبحت شعارات بدون مضمون.

### نموذج العلاقات في فلسفة الأخلاق:



### رسم توضيحي، شكل رقم (1)

ويشمل الاتجاه التقليدي في دراسة الأخلاق جميع المدارس المثالية في الفلسفة الحديثة من أنصار مذهب الحاسة الخلقية، والنزعة العقلية وفلسفة كانط والأفلاطونية الحديثة في كمبريدج، كما يدخل في هذا الاتجاه فلسفة سقراط وأفلاطون من مفكري اليونان<sup>1</sup>.

وقد أدخل الفلاسفة التقليديون علم الأخلاق ضمن علومهم المعيارية، فوضعوها على قدم المساواة مع علم المنطق وعلم الجمال<sup>2</sup>، ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن علم الأخلاق يدرس الطرق والوسائل التي ينبغي أن تتبع في السلوك، ويرسم المثل الأعلى الذي يهدف إليه كل سالك، ويضع

<sup>1</sup> محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، دار النشر للجامعات، مصر، مطبعة العمرانية للأوفست، 1990م، ص48.

<sup>2</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفلسفة (4)، دار مصر للطباعة، الفجالة، ص205.

المقاييس التي يمكن أن يقاس عليها سلوك الإنسان، كما يدرس الخير الأسمى باعتباره غاية الإنسان التي يسعى إلى تحقيقها، ويعمل على شيوعها وسيادتها كمعاني الحب والحق والخير المروءة والشجاعة والوفاء... والذي لا يمكن أن يكون وسيلة لغاية وراءه، بل هو غاية الغايات<sup>1</sup>.

فأنت إذا حاولت أن تنقذ غريقا، فينبغي أن يكون الباعث لك على القيام بهذا الفعل هو معنى المروءة وحده، دون أن تنتظر على ذلك جزاء من الغريق أو ثناء ومدحا من المجتمع أو مباحاة وفخرا بأنك شجاع، أو إعلاء لشأنك بين زملائك، فإذا تحقق الفعل على هذه الصورة صح أن يسمى عملا خلقيا، وتكون له قيمة خلقية عند المثاليين.

ولذلك كانت مهمة علم الأخلاق عند هذا الفريق من الدارسين تتمثل في وضع القواعد الثابتة التي تحكم سلوك الإنسان كي يكون سلوكه أخلاقيا<sup>2</sup>. وكان سقراط أول من عرض إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها، وقد رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان<sup>3</sup>.

وإن ما يسعى البعض إلى تحقيقه كطلب العلم وجمع المال أو الوصول إلى مركز مرموق، قد يقال عن ذلك كله أن امتلاكه هو تحقيق للخير الأسمى.

ولكن الحق أن هذه الظواهر ليست تعبيرا عن الوصول إلى الغاية القصوى، وإنما هي وسائل لغايات أكبر منها، ولا يمكن أن ترقى إلى مستوى الأعمال الخيرة إلا إذا حققت معنى إنسانيا لا يكون أثره محصورا في دائرة النفع الذاتي، أو نفع بعض الناس وإنما يكون متجها إلى الإنسانية جمعاء. فهذه الغاية الإنسانية السامية تكمل صاحبها وتعلو به وتزيد من إنسانيته، وتجعل منه حارسا أميناً على سيادة الخير وإحلال السلام في بني جنسه<sup>4</sup>.

ولقد عرف المثاليون علم الأخلاق بأنه: «علم يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني والتي تحقق ذاتية الإنسان بما هو إنسان»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص33.

<sup>2</sup> محمد السيد الجليلند، مرجع سابق، ص49.

<sup>3</sup> محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، 2005م، ص36.

<sup>4</sup> محمد عبد الستار نصار، المرجع السابق، ص33.

<sup>5</sup> محمد السيد الجليلند، المرجع السابق، ص49.

ومن ثم يتضح أن علم الأخلاق في نظر المفكرين التقليديين لا يتعرض لدراسة الغايات الجزئية للسلوك الإنساني، وإنما يتعرض لدراسة الغايات الكلية التي تهدف إلى خدمة الإنسانية جمعاء، أو على الأقل إلى خدمة المجموع الكبير من الناس<sup>1</sup>.

فعلم الأخلاق بهذا المعنى علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي<sup>2</sup>.

وهذا الموقف يؤكد في نظرهم أن القوانين التي يضعها علم الأخلاق، والمقاييس التي يمكن بواسطتها معرفة السلوك الإنساني ينبغي أن تكون عامة، أي أنها يشترط فيها أن تستهدف الإنسان من حيث هو إنسان، والذي يمكن أن يرتقي فوق الارتباط بزمان ومكان معينين.

ولعل هذه النظرة إلى هذا العلم من أصحاب هذا الاتجاه تقرر التمايز من حيث الغاية بين علم الأخلاق وبين العلوم الأخرى التي تتصل بدراسة سلوك الإنسان، ولكن في حالته الكائنة، ولا تهدف إلى رسم الطريق الصحيح لما ينبغي أن يكون عليه سلوكه، وذلك كعلمي الاجتماع والنفوس وغيرهما<sup>3</sup>.

والسلوك الذي تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته إنما يشترط فيه أن يكون صادراً عن إنسان ذي عقل وروية، وعن إرادة صاحب العمل، ومتى اختل هذا الشرط سقطت المسؤولية<sup>4</sup>؛ ذلك لأن المسؤولية الخلقية لا توجد إلا إذا توافرت أركانها، والتعقل مع حرية الإرادة هما الركبان الأساسيان في ثبوت تلك المسؤولية، هذه المسؤولية التي أشار إليها القرآن الكريم وأمرنا أن لا نعمل عملاً لا نعلم مغيبه ونتأخذه<sup>5</sup>، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء 36. لأن موضوع علم الأخلاق هو أعمال الإنسان الإرادية التي صدرت

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص33.

<sup>2</sup> أحمد أمين، كتاب الأخلاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م، ص9.

<sup>3</sup> محمد عبد الستار نصار، المرجع السابق، ص34.

<sup>4</sup> عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج1، ط4، دار القلم، دمشق، 1417هـ-1996م، ص118.

<sup>5</sup> عبد الرحمن النحلاوي، التربية الاجتماعية في الإسلام، دار الفكر، دمشق، 2006م، ص96.

عن عمد واختيار منه، يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يفعل، وهذه هي الأعمال التي يمكن الحكم عليها بالخير والشر-والتي منها ما يكون قبيحا لما يعقبه من الألم، ومنها ما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم<sup>1</sup>-وكذلك الأعمال التي لم تصدر عن إرادة ولكن أمكن الاحتياط لها وقت الانتباه والاختيار. أما ما لا يصدر عن إرادة وشعور ولا يمكن الاحتياط له فهو ليس من موضوعات علم الأخلاق<sup>2</sup>. وقد استعملت الإرادة في القرآن الكريم للدلالة على بلوغ الاتجاه النفسي نحو عمل ما مستوى الجزم به، ولا يشترط في هذا الجزم أن تقترن به رغبة شديدة أو إصرار وعزم، من ذلك ما جاء في سورة الإسراء في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴿١٩﴾﴾ [الإسراء: 18-19].

فمريد العاجلة-وهي الحياة الدنيا وزينتها-يجد سبله إليها ميسورة، لا تقف في اتجاهه رغبات صادة، نظرا إلى أن حب العاجلة متأصل في نفسه، فهو يعمل للوصول إلى ما يريد ببذل طاقات التنفيذ العادية، فيعجل الله له من الدنيا ما تقضي به مشيئته وفق سنته.

ولكن من أراد الآخرة فلا بد أن يسعى لها سعيها مع شرط الإيمان حتى ينال جزاءه، فالسعي للآخرة لا تكفي فيه الإرادة العادية، بل يحتاج إلى طاقات تنفيذ زائدة، فالقضية هنا هي مصارعة ومغالبة لأهواء النفس وشهواتها<sup>3</sup>، ولا يكون ذلك إلا بالتدريب العملي على مقاومة هذه الأهواء ومخالفتها كلما ألحت عليه بمطالبها<sup>4</sup>.

وبهذه النظرة يصير موضوع الأخلاق سلوك الإنسان العاقل المرید المختار وبهذا تستبعد من دائرة الأحكام الخلقية جميع الأعمال التي لا يتحقق فيها هذان الركنان (أي العقل والإرادة).

ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن الاتجاه التقليدي في الأخلاق<sup>5</sup> يقرر أصحابه أن

<sup>1</sup> محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمود أبو ربه، ط1، دار المعارف، مصر، ص77.

<sup>2</sup> أحمد أمين، مرجع سابق، ص11.

<sup>3</sup> حبنكة الميداني، مرجع سابق، ج1، ص111.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص127.

<sup>5</sup> مناقشة الاتجاه المعياري في الأخلاق في حوار مع الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، أستاذ الفلسفة الإسلامية والخلقية، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، يوم الثلاثاء، 31 مارس، 2009م، من الساعة 11.00-12.00.



القوانين الخلقية التي ينبغي إسقاطها على السلوك الإنساني، إنما هي من وحي العقل نفسه، وليست تقريرا لسلطة خارجة عنه سواء كانت تلك السلطة عرفية أو قانونية أو وضعية أو دينية. وحجتهم في ذلك أن الخير الأسمى الذي هو غاية علم الأخلاق إنما يدرك بالعقل بواسطة الحدس، شأنه في ذلك شأن البديهيات الرياضية. لذا يرى هؤلاء أن المنهج الأمثل في البحث الخلقى ينبغي أن يبدأ بافتراض مسلمات خلقية تستنبط منها قواعد السلوك الأخلاقي<sup>1</sup>.

كانت هذه هي إذن ملامح الاتجاه المثالي العقلي في دراسة الأخلاق، فهي تنحو بالأخلاق نحو ماينبغي أن يكون وفقا للمثل العليا التي توجب على العقل الإنساني أن يراعيها في سلوكه لا لغاية، بل لأنها واجب، فالشعور بأن هذا السلوك واجب هو الذي يضفي عليها الصفة الخلقية<sup>2</sup>. وهي تنزع نحو العموم والإطلاق<sup>3</sup>، كما تجعل العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، ومن ثمة فهو المصدر الوحيد للإلزام أيضا، فما يقبله العقل وكان صريحا في دلالاته على المطلوب فهو حق، وما يرفضه العقل لا يمكن أن يسمى معرفة حقيقية. ولا تجعل لشيء آخر سوى العقل أثرا في الالتزام بقوانين الأخلاق. إذا فالإلزام في الأخلاق عند هؤلاء مرده إلى سلطة تنبع من الذات-الضمير أو العقل أو نحوه-ولا تجيء من خارج، وبهذا فإن الإنسان لا يطيع مبادئ الأخلاق طمعا في نعيم الله ولا خوفا من جحيمه، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون، بل يطيعها تقديرا للواجب لذاته، أو إرضاء للضمير أوجبا في الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو إلى كل جميل<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص34، 35.

<sup>2</sup> مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1392هـ-1973م، ص36.

<sup>3</sup> محمد عبد الستار نصار، المرجع السابق، ص35، وقد أنكر نيتشه (Nietzsche) (1844م-1900م): وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتغير، ورفض القول بإرجاعها إلى الله، كما أنكر القول بردها إلى العقل فأنكر بالتالي وجود حق أو خير في ذاته، ورأى أن مرد المعايير إلى الإنسان الذي يتغير بتغير ظروفه وأحواله. ونيتشه هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة إذاعته واتساعه بين الناس، وهو المسؤول عن سيادة القيمة تصورا أسمى وأقصى للفلسفة. كامل محمد محمد عويضة، كلية الآداب جامعة المنصورة، فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م، ص89، 90. صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ط3، 2002م، دار الكلمة، القاهرة، ص21.

<sup>4</sup> توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص444.

وهناك اتجاه آخر يمثل مع الاتجاه العقلي نزوعاً إلى الأخلاق المثالية، يمثله رجال اللاهوت الذين جمعوا بين الدين والفلسفة، منهم: (دنس سكوت<sup>1</sup> وأوكام<sup>2</sup>) من فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين، والغزالي<sup>3</sup> ومسكويه<sup>4</sup> من مفكري الإسلام في العصور الوسطى. وهؤلاء وغيرهم ممن يتفقون في هذا الاتجاه يقررون أن مصدر الإلزام الخلقى هو الله، باعتباره الكائن الأعلى الذي لا يمكن أن ترقى عقول البشر مهما بلغت قوة استنارتها، أن تصل إلى رسم الطريق القويم للسلوك، وأن تحدد مصدر الإلزام الخلقى على غرار ما يفعل الله، إنه قوة عليا فوق مستوى العقل البشري، وهذا يخول له أن يكون مصدر الإلزام ومصدر رسم الطريق القويم في السلوك معاً.

وهكذا فالإتجاه المعياري في الأخلاق قد وجد له ممثلون في كل عصر. وربما طغى الإتجاه العقلي على الإتجاه الديني في أغلب الأحيان، ومرد ذلك إلى أن أصحاب النزعة المثالية يرون أن العقل ملكة مشتركة بين جميع طوائف البشر، مهما اختلفت أديانهم، وكونه كذلك يجعله أكداً في مصدريته للإلزام، والأديان إنما تتعامل مع من يؤمنون بها فقط، كما أنها توحى بشيء من الرهبة حين

---

<sup>1</sup> دنس سكوت (Duns Scot) (1266م-1308م): يبرهن سكوت على أن موضوع الفلسفة الصحيح هو الوجود المطلق، وأنه لا يقتصر على الماهية المجردة من المحسوس، وأن أرسطو لم يجعله الماهية إلا لأنه وصف الأمر الواقع، من مؤلفاته: (مسائل في ميتافيزيقا أرسطو). عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 583.

<sup>2</sup> وليام أوكام (William Of Ockham) (1285هـ-1349م): فيلسوف إنجليزي، يعد واحد من أبرز أعلام "الإسمانية" (nominalisme)، أكد على ضرورة البحث العقلائي، وقال بأن معرفة الله مسألة إيمان لا غير، هاجم المبدأ القائل بأن سلطة البابا تلو كل سلطة دنيوية أخرى. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ص 76.

<sup>3</sup> الغزالي (450هـ-1111م): هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الطوسي، اتضح له أن الفلسفة وحدها لا تصلح كمنهج لكشف الحقائق الإيمانية وكذلك علم الكلام وإن صدقت عقائد المتكلمين، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التي نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هي الطريق الصحيح للإيمان، وهذه هي المعرفة الصوفية، فلم تطب نفسه إلا إليها، فهي تفيض عليه فيضاً، وتلهمه إلهاماً. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م، ص 355. وانظر: إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 1، ط 2، سميركو للطباعة والنشر، ص 32.

<sup>4</sup> مسكويه (230هـ-421هـ): أبو علي بن يعقوب الملقب بمسكويه، فيلسوف أخلاقي ومؤرخ، من أشهر مؤلفاته في ميدان الأخلاق: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، وقد حدد غرضه الأساسي من تأليفه لهذا الكتاب: أن غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة. كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة، ابن مسكويه (مذاهب أخلاقية)، ط 1، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م، ص 13. وانظر: حسن شحاتة سغفان، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه، موسوعة تراث الإنسانية، ج 5، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص 54.

تكون مصدرا للإلزام الخلقى، ومن ثم لا يتوقفون طويلا أمام تقرير أن العقل وحده هو مصدر الإلزام الخلقى، وليس ذلك راجعا إلى مؤثر خارجي ولو كان الدين نفسه<sup>1</sup>.

والأخلاق لدى الاتجاه التقليدي عامة وليست جزئية؛ ضرورة وليست عرضية، واضحة بذاتها؛ لا تقبل برهاننا ولا تقبل جدلا ولا تحمل تناقضا<sup>2</sup>. وأما المبدأ الخلقى عندهم فأهم ما يميزه:

1. أن يكون المبدأ عاما ومطلقا يتخطى حدود الزمان والمكان ولا يختلف باختلاف الظروف والشخص والبيئة.

2. أن يكون ضروريا سابقا على التجربة متحكما فيها وليس محكوما بها، فهو الذي يوضح كيف تكون التجربة في الفعل الخلقى، وليس أسيرا لمعطيات هذه التجربة.

3. أن يكون المبدأ واضحا في ذاته لا يحتاج في قبوله إلى برهان خارج عنه بحيث يكون مجرد فهمه دليلا على التسليم بصحته وصوابه وذلك كالأمانة والعدل، فإذا عرفت أن هذا الفعل بعينه أمانة وذاك عدل فلا شك في أنه فعل أخلاقي.

4. أن يكون هذا المبدأ غير محتمل لقبول نقيضه، بمعنى أنه إذا كنت حاكما وعرفت أن المساواة بين الناس عدل، فينبغي عليك أن ترفض نقيضه وهو بين الناس في المعاملة، لأن ذلك ظلم ولا يجوز أن تجعل التفرقة بين الناس هي القاعدة العامة في السلوك.

#### مناقشة هذا الرأي:

هذه أهم الخصائص التي تميز المبدأ الأخلاقي عند المثاليين، والتي يتضح منها أنها كلها مباديء تهدف إلى تحقيق المثل العليا في السلوك البشري، ولعل من هنا أطلق عليه الاتجاه المثالي في دراسة الأخلاق.

وقد قرر أصحاب الاتجاه العقلي المثالي في الأخلاق فكرة الإلزام الأخلاقي كمبدأ أساسي تبنى عليه المسؤولية الأخلاقية، وهو رأي جدير بالتقدير والاحترام. وهو منافي لمن يزعمون وجود أخلاق بلا إلزام ولاجزاء<sup>3</sup>. وهذا اتجاه يحمل في ثناياه معنى التناقض، لأن القول بمذهبية بدون إلزام قول

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 35، 36.

<sup>2</sup> مقداد ياجن، مرجع سابق، ص 36، 37.

<sup>3</sup> ويحمل لواء هذه الدعوة من المحدثين: (جيو)، وله كتاب بهذا العنوان: نحو أخلاقية بلا إلزام ولاجزاء، وقد ترجمه إلى العربية الدكتور سامي الدروبي.

مردود، وفي ذلك يقول محمد عبد الله دراز: «ومن هنا نرى إلى أي اتجاه يمكن أن يقودنا بعض أصحاب النظريات الأخلاقية من المحدثين. ومن ناحية أخرى، كيف نتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام؟ أليس هذا تناقضا في الحدود؟ أم أننا نجعل من الضمير مجرد أداة للتقدير الفني؟ ولكن أليس بديهيا أن علم الأخلاق وعلم الجمال أمران مختلفان»<sup>1</sup>.

ولكن الذي نقف عنده هو ما ذهب إليه أصحاب النزعة المثالية من القول بأن العقل وحده هو مصدر الإلزام الخلقى، مستبعدين الدين أن يكون مصدرا للإلزام. والواقع أن هذا التصور غير صحيح، لا من ناحية ما تمسكوا به وهو العقل، ولا من جهة ما رفضوه وهو الدين.

**فأما من الناحية الأولى:** فإن العقل مهما بلغ من الصفاء وقوة الإدراك فإنه غير معصوم من الخطأ والزلل والقصور والتأثير عليه من باقي قوى الإنسان، الأمر الذي يحول بينه وبين اكتشاف ما هو واجب<sup>2</sup>، ثم إنه آلة أو ملكة للإدراك والحكم، قد يدرك ما في الأشياء من خير أو شر، ولكن المسألة لا ينبغي أن تقف عند هذا الحد، فإدراك ما في الأشياء من الحسن والقبح فحسب، لا يمكن أن يكون غاية يسعى إليها علم الأخلاق بالمعنى الصحيح، لأن مهمته تتجاوز ذلك إلى التحقق الفعلي بما هو خير، والابتعاد الحقيقي عما هو شر، بوعي كامل لحقيقة الفعل والترك معا، حتى لا يكون السلوك حينئذ عفويا، ولا يتأتى ذلك إلا بإرادة حرة قوية، إذ هي التي تحرك الإنسان، وتحمله على العمل، فإذا استندت إلى الحاسة الخلقية (الضمير) الذي يرضى على الفعل إذا كان خيرا، ويؤنب عليه إذا كان شرا، فإن ملكات الإنسان حينئذ تكون مكتملة، يغذي بعضها بعضا وتعمل في اتساق وتناغم، وتجعل منه كائنا سويا.

**وأما من الناحية الثانية:** وهي استبعاد الدين عن أن يكون مصدرا للإلزام، فإن الأمر ليس على إطلاقه، ذلك لأن الأديان بحسب ما صارت إليه تتفاوت في قوة تأثيرها على النفس البشرية، وهيمنتها على شعور الإنسان وتصرفاته، ومرجع ذلك أن ما حدث في أغلبها من خلل في أساسها وبنائها، مما أحدث تصدعا في نفوس أتباعها، وأفقدتها معنى القدسية والاحترام، والدين الإسلامي

<sup>1</sup> محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: السيد محمد بدوي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1410هـ-1998م، ص21.

<sup>2</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، ط1، مطبعة الجبلاوي، شبرا، 1410هـ-1990م، ص47.

نسيج وحده في هذا المقام، ذلك لأنه الدين الوحيد الذي لم يمس لا في أساسه ولا في بنائه<sup>1</sup>، ومن ثم نلاحظ أنه لا تزال له الهيمنة على نفوس كثير من الناس الذين يؤمنون به أو ينبغي أن يكونوا كذلك، وما يوجد من خلل في محيط مجتمعاته، إنما مرجعه إلى أن معتنقيه قد أساؤوا التمثل الحقيقي لهذا الدين.

إن هذا الذي قرناه من قدسية الدين كمصدر للإلزام الخلقى، قد انتهى إليه من قبل باحث معاصر، له في مجال الدراسات الفلسفية دور مرموق، أعني به الفيلسوف الفرنسي (هنري برجسون)، فقد قرر في كتابه: "منبع الأخلاق والدين": «أن قوة الجذب المستمدة من العون الإلهي، هي قوة أوسع مدى من قوة الضغط الاجتماعي (العقل الجمعي)»، يعني بذلك، أثرها الواضح والأشمل في تقدير السلوك الإنساني، القائم على احترام مصدر الإلزام.

وقد قرر كانت أيضا أهمية الواجب حيث يقول: «أيها الواجب، أيها الإسم العظيم... أي مصدر جدير بك؟... وأين نجد جذور ساقك النبيلة؟ لعله لا يكون سوى ذلك الذي يرفع الإنسان فوق ذاته. والذي يشده إلى نظام للأشياء، لا يمكن لقوة أن تتصوره سوى قوة الإدراك»<sup>2</sup>. والأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة، إذ أن الدين قد وضع فعلا المبادئ الخلقية التي يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلا<sup>3</sup>.

### والخلاصة مما سبق:

وبعد عرضنا لخصائص الاتجاهين الوضعي والمعيارى، نخلص إلى:

أنه لا تزال السيادة للاتجاه المعيارى في دراسة الأخلاق، على الرغم من المحاولات التي بذلها علماء الاجتماع في تحويل طبيعة هذا العلم من المعيارية التي تنشده السلوك الأمثل، إلى الوصفية التقريرية التي تدرس الظواهر السلوكية في الواقع دون أن -تقترح لها تعديلا، وحثهم في ذلك أن من

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 36، 37.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 39.

<sup>3</sup> محمود حمدي زقروق، مقدمة في علم الأخلاق، ط2، دار القلم، جامعة قطر، 1401هـ-1980م، ص 13.

خصائص العلم أنه نزيه وموضوعي، يسعى إلى معرفة الأشياء كما هي في الواقع بصرف النظر عما وراء ذلك، وادعوا أنهم بهذه النظرة الجديدة إلى الأخلاق، قد وجد لديهم ما يبرر إهمالهم للنظرة التقليدية لهذا العلم، تلك التي تقوم على دراسة ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني.

ولكن هذا الاتجاه لم ينجح في تحويل علم الأخلاق التقليدي عن غايته، لاسيما بعد أن ظهرت نوايا أصحابه، وما يقصدون من وراء ما ينادون به، فقد أثبت البحث أن أكبر دعاة هذا الاتجاه من اليهود، الذين لا يهمهم إلا الاستجابة لنداء المصلحة الخاصة، ولا يراعون للقيم الرفيعة والمثل العليا قدسية أو حرمة.

وإذا كنا في حالتنا الراهنة أحوج ما نكون إلى بناء أمتنا على أسس قوية، فإن ذلك لن يتأتى إلا إذا كانت الأخلاق العليا والمثل الرفيعة هي الأساس في هذا البناء؛ ذلك أن صلاح الأمم والجماعات والأفراد إنما يعتمد أساساً على الأخلاق، فكم من أمة رصيدها من المادة لا يكاد يذكر، ولكنها في الناحية الأخلاقية ذات رصيد مدخر، وهي بهذا الرصيد تطاول الشمس وتجاوز القمر، وما ذاك إلا بفضل أخلاقها<sup>1</sup>. فقد كانت مهمة إتمام مكارم الأخلاق بعد بناء العقيدة الصحيحة أهم المقاصد التي جاء بها الأنبياء والرسول، وكان هذا الأمر أظهر ما يكون في الدين الإسلامي، حتى خيل إلى القاريء أن هذه المهمة هي غاية الغايات، وذلك عندما نسمع حديث رسول الله ﷺ، الذي جاء في صورة أسلوب القصر وهو قوله: {إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق}<sup>2</sup>.

كما كانت هذه الغاية أمل كثير من المربين والمصلحين على مر العصور والدهور، على اختلاف مشاربهم ونزعاتهم، وتباين آرائهم وأفكارهم في حقيقة الأخلاق.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص7، 8، 43.

<sup>2</sup> البيهقي، السنن، كتاب الشهادات، باب مكارم الأخلاق ومعاليها، ج1، ط1، الهند، مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344هـ، ص191، رقم21301. وأخرجه الألباني، السلسلة الصحيحة، ج1، الرياض، مكتبة المعارف، ص45، رقم45. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ج14، ط2، 1420هـ-1999م، مؤسسة الرسالة، رقم8952، ص512. والحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق عبد القادر عطا، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1990م، رقم4221، ص670.

<sup>3</sup> عوض الله جاد حجازي ومحمد عبد الستار أحمد نصار، في العقيدة الإسلامية والأخلاق، ط1، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، 1393هـ-1972م، ص111.

ولن يتأتى لنا ذلك إلا إذا كان لنا رصيد من الدراسة النظرية لعلم الأخلاق يحملنا على التطبيق العملي في سلوكنا، حتى يتوقف هذا السلوك مع المعرفة النظرية لقضاياها، وحسبنا في ذلك أن أي فكرة من الأفكار أو نظرية من النظريات تتعلق بسلوك الإنسان لا تظهر قيمتها إلا في تطبيقاتها العملية.

ولو ظل مدعو الإصلاح آلاف السنين يصوغون النظريات وينمقون الأفكار كي يستطيعوا أن يقنعوا الناس بجدوى نظرياتهم وأفكارهم ما أمكنهم ذلك حتى يطبقوا ما يقولون على أنفسهم قبل أن يطالبوا غيرهم بتطبيقه، لأن السلوك أقوى تأثيراً من القول الأجوف<sup>1</sup>، وقد صدق الله العظيم حيث يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص9.

<sup>2</sup> سورة الصف، الآيات: (2-3).

## المبحث الثاني: الخلفية الفكرية للنزعة البرجسونية:

عندما بالغ الماديون التجريبيون فى تجاهل العامل الروحى، وأقاموا مذاهبهم على أساس المادة وحدها تلك التى يرون أن العلم التجريبي لا يقوم بدونها، وحين تأزم الموقف كنتيجة لهذه المبالغات المادية التى وجدت فى العلم سندا لها بحيث أصبحت المادة قابضة على ناصية الفكر وتلونت الرياسة والدين والأخلاق، والاقتصاد والفن بهذا التيار المادي الخطير، حيث ذلك هب الفكر الروحى ليعاود مسيرته و يمارس نشاطه فى ممارسة النكسة المادية فوجدنا الفيلسوف الروحى: إميل بوترو يواجه الماديين ويعلى قدر العامل الروحى، فى الوجود، وجاء بعده برجسون فيلسوف الروحىة المعاصر، الذى وقف يتصدى للفكر المادي ناقضا قضاياه متوجها إلى الثراء الروحى والخصوبة الروحىة التى يتضمنها الوجود.<sup>1</sup>

جاء برجسون حتى يقلب الاتجاه الذى كان سائدا والذى يرى أن المادة أصل الحياة، ليؤكد أن الحياة هى أصل المادة ومنشؤها. وليست الحياة فكرة مجردة، بل هى قوة ديناميكية متحركة خالقة، وهى سيل جارف دائم التغيير يحيا فيه ما غمرها موجهها، فى حين يجمد ما تخلف عن تيارها. والحقيقة أن هنرى برجسون كان واحدا من أولئك المفكرين القلائل الذين مارست أفكارهم تأثيرا لا يضارع، ولم يكن هنا من حيث ما اشتملت عليه أو عكست من أصالة وعمق فحسب، ولكن أيضا لأن أسلوبه كان ينساب بطريقة تماثل وعيه أو إدراكه الذاتى للشعور والفكر وبدا بذلك أبعد من أن يكون مجرد مصفوفة أو سلسلة من الكلمات والجمل التى يمكن فهمها أو الوقوف على معناها إذا ما انقسمت وتناثرت حلقاتها فقد كانت كتاباته فى أى من مراحل حياته مرآة لنفس صافية، كما كانت انعكاسا لخبرة ذاتية تحاول دائما أن تجد تفسيرا لخبرة الإنسان وتجربته وقد جعلها برجسون تبدو أقرب إلى الشعر الرقيق المرهف منها إلى النثر الفلسفى المؤلف.

لقد كان هنرى برجسون أحد أولئك الفلاسفة والمفكرين الذين قدر لهم أن ينتموا إلى فترة تعتبر ولاشك من أخطر مامرت به الثقافة العربية عموما والثقافة الفرنسية على وجه الخصوص، فقد ولد فى

<sup>1</sup> محمد على أبو ريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون، مرجع سابق، ص 32، 33.



عام (1859م)، الذي صدر فيه كتاب تشارلس داروين<sup>1</sup> المشهور بأصل الأنواع ( Origin of Species)، وهو نفس العام أيضا الذي ولد فيه جون ديوي وإدموند هوسرل (Husserl)، وتوفي عام (1941م)، ومعنى ذلك أنه عاش حقبة زمنية طويلة عاصر فيها كل ما زحرت به أخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين من اتجاهات اجتماعية وتيارات ومدارس فكرية وفلسفية مختلفة<sup>2</sup>.

والواقع أننا هنا نلتقي بأول ناحية لها دلالتها، ويجب أن تؤخذ بعين الاعتبار منذ البدء وهي أن آراءه وأفكاره الرئيسية قد ألفت بجذورها وتمت صياغتها في الربع الأخير من القرن الماضي، كما أنها وجدت التعبير الكامل عن ذاتها بعد ذلك خلال تلك العقود المميزة والحاسمة في تاريخ أوروبا التي شهدت أحداث الحربين العالميتين الأولى والثانية، وهذا معناه أنه قدر لهنري أن يشارك وبكيفية مافي الرؤية العامة لواقع الحياة الاجتماعية والفكرية في أوروبا، وأن يسهم في الوقت نفسه وعلى النحو الذي هيأته رؤيته الخاصة في إعادة تشكيل ليس فقط واقع الحياة الفكرية والثقافية في القارة ولكن العقلية الغربية ذاتها. وكان من الطبيعي أن ينزع برجسون إلى رؤية تشاؤمية بسبب تلك اللحظات التاريخية التي عاشها أو بسبب إدراكه لحقيقة أننا قد أصبحنا نعيش في زمن بارد قاس يقوم على الصراع ولا يعرف في أحيان كثيرة معنى للالتزام أو الحب أو المسؤولية، بالإضافة إلى ظروفه الطبيعية الصعبة.

والسبب في تلك الأزمة كذلك تلك النزعة العلمية الزائدة التي تمادت إلى حد المغالاة في إقامة الرموز والتجريدات إلى الدرجة التي طمست الجوهر الحقيقي للإنسان ولم تأخذ البرجسونية على أي من تلك الاتجاهات التي سادت أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين عن أصل السلوك وعن حقيقة التطور ولكنه أعلن رفضه لها جميعا، واعتبر سبب ذلك واحدا من أقوى ردود الفعل ضد القبضة الفولاذية التي أحكمتها التفاسير اللاهوتية والتصورات السيكولوجية والشروح الآلية

<sup>1</sup> تشارلز داروين (1809م-1882م): عالم طبيعي وضع نظرية في تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية في الطبيعة، وعالج تبعاً لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية. أخرج نظرية التطور في كتابه: "أصل الأنواع" عام (1859م)، ثم طبقها على الإنسان في كتابه: "تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعي" عام (1871م). يوسف كرم، مصدر سابق، ص 351.

<sup>2</sup> محمود أبو زيد، المشكلة الاجتماعية في فكر هنري برجسون (دراسة في فلسفة التغير)، مكتبة غريب، مصر الجديدة نوفمبر، 1989م، ص 5، 6.

والميكانيكية، إلى جانب المواقف العقلية والحتمية وسائر النظريات التي نادى بها لامارك وداروين، والتي تبناها بعض المفكرين الذين اعتقدوا أن بإمكانهم استنادا إلى هذه الاتجاهات والمواقف تخطى الفلسفة الوضعية وتجاوزها. وأنه من الصعب جدا أن نمر دون الإشارة إلى الخلفية الفكرية التي انطلق منها برجسون، هذه الخلفية الفكرية التي وضحت منذ البداية رفض برجسون الصريح للوضعية الكونتية. وعلى الرغم من وجود مظاهر للاختلاف بين الفلسفة الوضعية خاصة عندما نجدها عند أوجست كونت من جهة وبين المذهب العلمي وأنصاره من ناحية أخرى، فإن كل منهما يتفقان في النظرة إلى العالم المادي من حيث اعتبارهم أنه خاضع لحتمية تصل إلى الحد الذي تنتفي معه أي مظاهر للحرية. هذه الناحية بالذات التي تظهر التميز الحقيقي لهنري برجسون لاسيما أنه أكد منذ البداية على الاختيار الحر والإرادة الحرة، أي التأكيد على قضية الحرية الإنسانية<sup>1</sup>.

وليس هذا تقليلا من شأن ما أوجده التقدم العلمي ومختلف النزعات والاتجاهات الفلسفية والفكرية التي سيطرت على القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، لكننا أردنا أن نلمح إلى بداية ظهور مجموعة من الأنماط الفكرية الجديدة التي حاولت تجاوز مظاهر التقدير التفكيري للمجردات وللمثل وللتفكير العقلي وللآلية المحضة، وتسعى هذه الأنماط فضلا عن ذلك إلى إبراز بعض المفاهيم والتصورات التي ساعدت على إسباغ طابع التفاؤل على النظر إلى الأشياء وإلى الحياة ككل، فقد مثلت تصورات الحدس ومقولات الزمان والدفعة الحيوية والغريزة، المحاور الرئيسية التي ارتبط بها برجسون وكانت بمثابة الموجهات الحقيقية لتفكيره، وقد ارتكز تفكير برجسون على البيولوجيا وعلم الحياة.

لقد كانت محاولة برجسون واحدة من المحاولات التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالإنسان وبالمشكلة الإنسانية وبمشكلات الحياة الاجتماعية أكثر من الوقوف عند رهبة التجريدات وما تسبغه مفهومات المطلق من سياج يعرقل رغبة الإنسان في أن يدرك الأبعاد الحقيقية لمشكلات خلقه ووجوده وحياته على السواء. إن البناء المتكامل لفكر برجسون قد تضمنته أعماله الرئيسية الثلاثة التي ظهر أولها عام 1889م باسم: "رسالة في معطيات الشعور المباشر"، " Essai Sur les données Immédiates

<sup>1</sup> محمود أبوزيد، مرجع سابق، ص 6-8.

"de la conscience"<sup>1</sup> ، وظهر ثانياها عام 1897م "Matière et- Mémoire"، "المادة والذاكرة"، ثم بعد ذلك كتابه الثالث التطور الخالق عام(1907م) «L'évolution Créatrice».

وكان الاهتمام الرئيسى لبرجسون هو معارضته للفلسفة الميكانيكية والتي سيطرت سيطرة كاملة على الفكر الفلسفى والاجتماعى عامة، وامتد تأثيرها إلى مجال تفسير السلوك والتصرفات والنشاطات الإنسانية.

إن فلسفة برجسون ليست فى الواقع نسقا بالمعنى التقليدي كما يجب الكثيرون رؤيتها من خلاله، لأنها فى حقيقتها ليست مجرد سرد لطبيعة الكون القصوى كما يقول الفلاسفة لذلك فهى ليست تشخيص للطبيعة على النحو الذى يجعلها تطابق المعرفة الحقيقية بكل الحقيقة، لكن إن لم تكن الفلسفة البرجسونية نسقا فما الذى تمثله إذن؟

حسب وجهة نظر برجسون فإنه لا يوجد ما يمكن أن يوصف بأنه حقيقة كاملة وتامة فيما يتعلق بهذا الكون الفسيح، وإن كان الأمر كذلك فليس معنى هذا أنه قد أُلغى الحقيقة، أو أنه تشكك فى وجودها، وإنما هو قد تشكك فى قدرة الإنسان على إدراك هذه الحقيقة، وفى إمكاناته الوقوف على ماهيتها وفى وسائله التي تيسر له معرفته بها<sup>2</sup>.

فمعرفةنا بالحقيقة إن كان ثمة حقيقة قائمة كما يرى برجسون هي معرفة ناقصة، وذلك لسببين أساسيين أولهما: أن الحقيقة الكلية أشمل من أن تحيط بها وسائلنا المحدودة القاصرة، والثاني: أن الكون الذى يعتبر واحدا من تكتشفات هذه الحقيقة هو فى حد ذاته استمرارية دائمة أي صيرورة بمعنى أدق. ومادامت معرفةنا بحقيقة الكون والوجود هي معرفة ناقصة وغير كاملة فمن المنطقي أن ينصب جهد برجسون على البحث فى الكيفية التي يمكن لنا أن نصل بها إلى المعرفة التامة والكاملة، أو على الأقل الدرجة التي قد نقرب بها من حافة اليقين.

---

<sup>1</sup> وقد أهدى برجسون كتابه هذا إلى جون لاشلييه، ذلك أن برجسون كان يجل لاشلييه الإمام العالم النابه، وقد نجد لذلك تعليلا آخر، وهو أن ما صدر عن لاشلييه من أقوال حول اتصال الوجدان، اتصالا أشبه ما يكون باطراد النغمات فى اللحن الموسيقى الواحد، وحول القوانين اللينة المطوعة، وسطحية الأشياء المناقضة لحقائقها الضاربة فى الأعماق، كان كل ذلك لايزال يتردد فى خاطر برجسون. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: الأب مارون خوري، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1988م، ص116.

<sup>2</sup> محمود أبوزيد، مرجع سابق، ص 9-11.

وهذه النقطة تعد أساس المشكلة الجوهرية في فكر برجسون، ذلك أن هذه المعرفة واليقين الذي تجلبه للإنسان لاتعتمد على براعة منطقتها، لكن على التعرف على حقيقة ومغزى وقائع الشعور البسيطة، ذلك المغزى الذي لايلتقط بواسطة التفكير والمنطق. لأنه فيما يرى برجسون ليس هو أداة المعرفة الحقيقية.

ولكنه الأداة التي اخترعتها الحقيقة الكبرى للوجود<sup>1</sup>، هذه الحقيقة هي بالذات ما عبر عنه برجسون بمصطلح الدفعة الحيوية على وجه التحديد.<sup>2</sup>

ولاشك أن هذه الناحية لها أهمية خاصة في تفكير هنري برجسون، لأن عندها تمثلت تفرقة الرئيسية التي أقامها بين العلم والفلسفة، وهي التفرقة التي سوف يظل مرتبطا بها في كل مراحل تفكيره، والتي سوف تنعكس تأثيراتها كذلك في طبيعة المعرفة ذاتها التي قد يتوصل إليها ودرجة اليقين الذي تتضمنه هذه المعرفة. وليس في هذا ما يدعو إلى الاستغراب فقد ميز برجسون منذ البداية بين العلم والفلسفة التي اعتبرها تدور حول الكيف والتوتر والحركة والزمان.

وإذا كان برجسون يسلم منذ البداية بأنه بمقدور كل من العلم والفلسفة أن يقدم لنا معرفة مطلقة، فإن المعرفة التي يقدمها العلم هي معرفة مطلقة بالجامد، والمعرفة التي تقدمها الفلسفة هي معرفة بالحى وبالحركة وبكل مايقوم أومايتصف بالثبات بعيدا عن عملية التجميد التي تسكن بها الحياة وتتجمد.<sup>3</sup>

ويرى برجسون أن الاكتشافات العلمية العظيمة كثيرا ما كانت ترجع في أصلها إلى حقيقة كانت دائما متناهية البساطة، فظهرت وكأنها كامنة في الوعي المباشر بمعرفة بعض الوقائع المألوفة. وهو مغزى يرى برجسون أنه لا يمكن التشكك أو الارتياب فيه. وذلك لسبب بسيط أيضا هو أن الواقعة ذاتها عمادية وجد مألوفة، وهذا ما نجده بالفعل في قصة نيوتن وتفاحته الساقطة. ثم إن برجسون باعتباره كان أميل إلى النظر والتأمل الميتافيزيقيين، فهولم ينظر إلى الفلسفة على

<sup>1</sup> فقد كون العقل ليخدم أغراض الفاعلية النهائية التي نسميها الحياة.

<sup>2</sup> Rogers,A. K,A student's History of Philosophy. Third édition. N. Y . The Macmillan and Co, 1936,p. 471.

وانظر محمود أبو زيد، المرجع السابق، ص 11 .

<sup>3</sup> محمود أبو زيد، المرجع نفسه، ص 12. وانظر:

Morton White,The âge of Analyses The 20th Century philosophie, A Mentor Book, The New American Library. 1955. p190 .

أنها منافسة للعلم ولكنه اعتبرها مسائل أو نقاط تهدف إلى توضيحه وتحديد مكانه الصحيح، فذهب إلى أن الاكتشافات التي حددت الاتجاهات السائدة في التفكير الفلسفي كانت ترجع في أغلب الأحيان إلى الانتباه إلى وقائع بسيطة للغاية وعادية وأن هذه الوقائع دائمة الحدوث في كل يوم إلى حد أن بساطتها اللامتناهية واعتيادها قد حجبها عن الملاحظة، ولعل أفضل توضيح يمكن أن نقدمه لهذه الفكرة هو ما نجده في فلسفة بركلي Berkeley (1685م-1753م) بالذات، عندما ننظر إلى قضيته المشهورة القائلة بأن « الوجود هو ما يدرك » ، لرأينا أنها تقوم على ملاحظة بسيطة وعادية جدا إلى الحد الذي جعل هذه البساطة هي السبب الوحيد في أننا بقينا على جهلنا بها لمدة طويلة، فعندما قال بركلي: « إن الحقيقة هي الإدراك »، لم نفهم المقصود على أكثر مما يلفت النظر إلى أن معناه أن الحقيقة هي ما يدرك، بل ما من شيء نعقله إلا ويمكننا إدراكه، وبتعبير أصح يكون موضوعا لنوع أو لآخر من الإدراك<sup>1</sup>. إنها إذن رؤية الحقيقة التي تربط المخلوق الواعي المدرك بالحقيقة التي يعيش في داخلها ليعرف فيما بعد جوانبها وأبعادها، إنه لارتباط حيوي أو عضوي بالمعنى البرجسوني.

إذن فالمعرفة عند برجسون لا تتم بالعلم الذي يدعي المعرفة بالكامل وبالمطلق وبالحقيقة في ذاتها (وليس معنى هذا أنه رفضه كليا)<sup>2</sup>، ولا يتم حتى عن طريق التأمل أو النظر الفلسفي التقليدي، ولكنها تقوم على الحدس (Intuition)، الذي يصفه برجسون بأنه لا يمكن أن يكون تصورا خالصا من ماهية الحياة<sup>3</sup> ذاتها.

وأما العقل، فإن الحياة هي صناعته أكثر، وأعلى الأقل أحد الأشكال التي وضعته فيه الحياة، لكي يوجه ويخدم غايات الكائنات الحية التي وهب لها العقل.

<sup>1</sup> محمود أبو زيد، مرجع سابق، ص13.

<sup>2</sup> لأن المعرفة العلمية فيما يرى برجسون ليست سوى معرفة جزئية وناقصة قياسا بالمعرفة الكلية.

<sup>3</sup> تلك الحياة التي يصفها الفيلسوف الفرنسي غويو بأنها الخصوبة، والخصوبة بدورها هي الحياة الفائضة الطافحة، وكلما كانت الحياة أغنى وأخصب، كانت في الوقت نفسه أشد ميلا إلى البذل، وأقوى نزوعا نحو السخاء، وأكثر اندفاعا نحو التضحية، وأعظم رغبة في المشاركة مع الآخرين، والحياة قوة روحانية مستقلة عن المادة... والعالم الروحاني له قوانين خاصة به أعلى من هذا العالم المادي... انظر:

J. M. Guyau: *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, Paris. Alcan. P. 194  
وانظر: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، مج3، ص658-659. وانظر: إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة، مفاهيم أساسية في العقيدة الإسلامية، دار الكتاب الثقافي، الأردن، 1426هـ-2005م، ص90، 91.

وهكذا فقد أكد برجسون على الأهمية الفائقة أو الألفية لتصوير الحياة<sup>1</sup> باعتبارها الوسيلة لفهم طبيعة المعرفة فيلزمنا أولاً أن ندرك معنى الحياة.

يعتبر برجسون أحد القلائل الذين نظروا إلى العالم من خلال تصور مركزي يتبلور فيه كل اتجاههم واعتقادهم. فقد أقام مقابلة بين الإرادة والعقل. وأهم ما ميزه هو تركيزه الأساسي على مفهوم الحياة، وهكذا فقد جاء بأفكار جديدة نسبياً على الفكر الفلسفي والعلمي التقليدي، بالإضافة إلى نظراته الشمولية والكلية للأشياء ومعارضته العنيفة لمختلف التقاليد العقلية والميول والاتجاهات التحليلية التي سادت فلسفة وعلوم هذا القرن.

إذن رفض برجسون النزعات التقليدية والقوالب الجاهزة لأنه من المستحيل أن نفهم التجربة الإنسانية أو الواقع دون أن نعبر من الواقع أو بالأصح نخترقه كي نقف على كل ما يتضمنه، ولا يتم ذلك إلا عن طريق الحدس، ثم إن هذه المعرفة ليست في نظر برجسون هي كل شيء ولكن معرفة من الحياة، إذن فمفتاح تفسير مشكلة الحقيقة والمعرفة عند برجسون لا تكمن في العقل ولا في الخارج، ولكن في الحياة ذاتها.

فالحياة هي الحقيقة التي من أجلها تقوم المعرفة، وذلك في الواقع ما يحدد في النهاية وظيفة الفلسفة وعملها، فمهمتها أو عملها الرئيسي هو أن تفعل ما يعجز العلم عن فعله، وأن تهتم بالمشكلة الإنسانية بعيداً عن التجريديات، وبدلاً من الاهتمام فحسب بالموضوعات الجامدة التي يصب العلم عليها كل اهتمامه.

وقد أكد برجسون أن دفعة الحياة وتوثبها إلى الأمام وتدفعها واستمرار حركتها المتغيرة دائماً قد حفزت العقل على تعرف خفايا عالم المادة، كما أعطت المادة مظهر الوجود الأزلي الجامد الممتد في المكان (Espace).

فالحقيقة التي يقصدها برجسون لا تبدو على أنها مادة جامدة، ولكنها حياة وتطور خلاق، فالتصور إذن البرجسوني يتبلور كلياً في معنى واحد هو أن الحاضر الحقيقي الآن هو الذي يتجمع فيه

<sup>1</sup> الحي والحياة نقيض الموت. ابن منظور، لسان العرب، مج14، دار الفكر، بيروت، ص211. والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مج4، دارالفكر، بيروت، 1987م، ص321. والجوهري، الصحاح، ج6، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص32-33.

كل الوجود وهو عينه هذه الحركة المتممة لذاتها<sup>1</sup>.

فالماضى إذن متجمع ومهمل فى هذه الحركة أثناء تدافعها وهى تتقدم ضاربة فى المستقبل الذى يسير على الدوام وبلا توقف حقيقى. هذه الحقيقة هى ما يطلق عليه برجسون "الحياة" التى هى صيرورة مستمرة تحفظ الماضى وتبدع المستقبل.<sup>2</sup>

وهذه هى صورة الحقيقة التى يقدمها لنا برجسون بفكره المتوثب اليقظ، إذن فالغاية النهائية التى كان برجسون يعمل من أجلها فكره وعقله هى محاولة فهم حقائق التجربة الإنسانية فى ضوء يتيح رؤية أعمق مما يتيحها العلم التقليدى والفلسفات القائمة.

لقد كان برجسون يشيع أفكاره هذه فى قاعات مدرسة المعلمين العليا التى تخرج فيها، وكذلك حلقات ولقاءات باريس التى كانت تجمه بأقرب أصدقاءه من وقت لآخر بطريقة شبه منتظمة<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> محمود أبو زيد، مرجع سابق، ص 16-19.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 19.

<sup>3</sup> يعتبر جوليان بندا (Benda) بصفة خاصة من أكبر معارضى برجسون حتى أنه استمر هكذا لفترة زادت على الأربعين عاماً. ذلك على الرغم من أنه كانت تربطهم الصداقة ووحدة المشاركة فى الحياة الثقافية الفرنسية منذ الثمانينات على الأقل من القرن الماضى، علاوة على انتمائهما الدينى الواحد باعتبارهما من أصل يهودى، ومعارضة بندا لبرجسون ركزها فى أربعة أعمال رئيسية.

Benda, Julien, La Bergsonisme ou une philosophie de la mombilité-Paris. 1912.

وكذلك كتابه الرئيسى الآخر الذى أصدره بعد ذلك بعامين باسم:

Sur le Succée du Bergsonisme, Paris, 1914.

أما الأعمال الأخرى التى نقد فيها بندا برجسون فىمكن الرجوع إلى:

Robert. J. Niess:Julien Benda/Ann. Arbor. Mich. 1956-PP :95-143 .

وانظر:محمود أبو زيد، مرجع سابق، ص 18.

### المبحث الثاني: معالجة الكانطية الجديدة للظاهرة الاجتماعية.

لقد أخذت الأخلاق منذ القرن الثامن عشر تميل إلى أن ينظر إليها من المنظور الاجتماعي، فقد اعترض علماء الاجتماع على تلك الأخلاق الصورية وخرجوا على ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق، وقرروا أن كل فرد منا يتلقى ضميره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد ويعيش فيه، وذلك بما تشمله من عادات وتقاليد وعقائد. فواجباتنا تحدد سلفاً، والضغط الاجتماعي يفرضها على كل واحد منا، وقد يستطيع الإنسان في بعض الحالات أن يقاوم هذا الضغط وأن يسلك سلوكاً مخالفاً كما يطلب منه، ولكنه لا يستطيع قط أن يتحرر من سلطان هذا الضغط الاجتماعي والذي يشكل أحد المصادر الهامة للإلزام الخلقى. وكذا فإن الحكم على أفعال الإنسان وتصرفاته لا تأتي من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع، وكذا جميع التيارات الخلقية فهي ترجع إلى أصولها الاجتماعية. وعالم الاجتماع يحاول أن يجر الأخلاق من كل نزعة ذاتية عاطفية، ومن ثم فهو لا يدرسها كما يدرسها الفلاسفة، وإنما يدرسها دراسة وضعية، يدرس أنواع السلوكات التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفي عصر معين، والتي تتمثل في القوانين السائدة في كل مجتمع والعادات المتبعة، والتقاليد المتوارثة.<sup>1</sup> وهكذا فقد ارتبط ظهور علم الاجتماع وتطوره بظروف موضوعية وفكرية أهمها قيام وظهور مجتمع الدولة، فقد كان علم الإنسان (Anthropology) الذي اختص بدراسة المجتمعات البسيطة، فجاء علم الاجتماع الذي اختص بالمجتمعات الحديثة، مجتمعات ما بعد الثورات السياسية والصناعية وعمليات التحضر، هذا برغم وجود تجربة رائدة فريدة سابقة زمنية، صاحبها العلامة عبد الرحمن بن خلدون (1332م-1406م)<sup>2</sup>.

وقد واجه علم الاجتماع منذ بداية نشأته مشكلة العلاقة مع المنهج العلمي كما يستخدم في العلوم الطبيعية، وتأثر بكل التيارات التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حتى تبلور في نهاية الأمر في الفترة الخصبة من الدراسات التطورية الذي ارتبط فيها بأسماء الرواد الأوائل لعلم الاجتماع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم بعد ذلك في الاتجاهات النقدية التي كانت بداية لمسارات جديدة في العمل الحقلّي والتحليل النظري، وأخذت هذه المسارات اتجاهات متميزة في كل من إنجلترا وأمريكا وفرنسا وألمانيا، وإن كان يجمعها في نهاية الأمر تأثيرها المبدئي ببعض الأفكار الأساسية التي كانت سائدة في القارة الأوروبية كالاتجاه الوضعي في فرنسا، والكانطية

<sup>1</sup> حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق، ص185.

<sup>2</sup> إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص14، 15.



الجديدة فى ألمانيا، ويمثل هذان التياران الفكرىان نوعا من المقابلة فى إدراك ودراسة الظاهرة الاجتماعية والتي أثرت بعد ذلك على الأختلاف بين علماء الاجتماع فى النظر إلى علمهم الناشئ من حيث هدفه وأسلوبه فى معالجة موضوعاته.

فأهم ما يميز الاتجاه الوضعى فى تطوره فى فرنسا الميل الواضح نحو استخدام مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الإنسانية، وخاصة بعد أن أحرزت هذه العلوم وضعها المتميز فى العالم الحديث، والمبدأ الأساسى هنا هو الألتزام بأن تتم الدراسة فى نطاق التجربة الحسية وحدها، وقد دعا كل من سان سيمون وأوجست كونت إلى علم الاجتماع (Sociology) <sup>1</sup>.

وقد ركز كونت على دراسة الظواهر الاجتماعية كموضوعات مستقلة يفسر بعضها بعضا، ولها قوانينها الخاصة التي تحكم حركتها، وهذا ما أكده أيضا دوركايم فى قواعد المنهج، بقوله بوجوب البحث عن السبب المحدد للواقعة الاجتماعية بين الوقائع الاجتماعية الأخرى لابين الحالات الشعورية للأفراد. فالواقعة الاجتماعية ينبغى أن تدرس على أنها شيء له موضوعيته الخاصة التي تجعله مستقلا عن مشاعر الفرد المدرك له.

هذا عن النظرة الوضعية للظاهرة الاجتماعية، أما عن النظرة الكانطية الجديدة للظاهرة الاجتماعية، فظهرت بعدما حققت العلوم الفيزيقية تقدما ملحوظا خلال القرن التاسع عشر، وبدأت الميتافيزيقا فى الأضمحلال فى ألمانيا، وبدلا من الوقوع فى المادية الخالصة كان لدى عدد من المفكرين الألمان يتمثل فى العودة إلى فلسفة كانط التي كانت تمثل موقفا وسطا بين المثالية والمادية، فهي تجمع فى نظرية المعرفة مثلا بين فاعلية العقل وبين التأثيرات الحسية للعالم الخارجى. وقد اهتمت الكانطية الجديدة بالتمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، على أساس الأختلاف بين موضوعاتها ومناهج البحث المناسبة لكل منها والهدف الذي تسعى لتحقيقه، ويبدو الفارق واضحا بين الاتجاه الوضعى وهذا الاتجاه الجديد فى رؤية كل منهما للعلاقة بين الشخص المدرك والموضوع

<sup>1</sup> فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، مدخل إلى مناهج البحث فى علم الإنسان (الأنتروبولوجيا)، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ-1988م، ص40. وانظر:

Comte,A,cours de la philosophie positive,1830, quote in M. Harris,the Rise of Antropological théorie, London,Kegen Paul,1969,p. 62.

الذي يدركه، ففي رأي دولتاي<sup>1</sup> أن الظاهرة الطبيعية لا يمكن دراستها من الباطن، ولا بد للتعرف عليها من اللجوء إلى الافتراضات التي توضح النظام السببي الذي تقوم عليه، بينما يمكن للباحث أن يتعرف تعرفاً مباشراً على الموضوع الإنساني الذي يدرسه. فالفعل الإنساني يختلف عن الموضوع الطبيعي في أن له معنى ذاتياً نحتاجه لكي نعرفه أوندرکه من الباطن، ولا ينطبق هذا على أفعال الإنسان وحدها، وإنما على كل شيء يجسد فيه الإنسان أفكاره ومشاعره ومقاصده سواء كان شكلاً من أشكال التفاعل الاجتماعي أو أسلوباً من أساليب الحياة<sup>2</sup>، وينطبق هذا على الإنسان، وفي هذا يقول دولتاي: «إن سر الفرد يجذبنا إلى بذل محاولات دائبة ومتجددة لفهمه وهذا الفهم سوف يكشف لنا ليس فقط ما يتصل بالفرد وإنما بالنوع الإنساني العام».

ويتصل هذا الهدف بوسيلة أساسية هي الدراسة التاريخية، فالطريق إلى المعرفة العميقة بحياة الفرد لا بد أن تبدأ بالتعرف على تاريخ حياته، وينطبق هذا على أي موضوع آخر يدرس في مجال الإنسانيات. وهكذا يبدو الاختلاف واضحاً بين الاتجاه الوضعي والكانطية الجديدة كمثالين للتيارات المتباينة التي كانت تمثل المناخ الفكري السائد في نهاية القرن التاسع عشر، ويتمثل الاختلاف بوجه خاص في رؤية كل منهما للاختلاف بين الموضوع الطبيعي والموضوع الإنساني، وبالتالي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وما يترتب عن ذلك من نوعية أساليب البحث الملائمة لكل منهما، وكان لتمييز ماكس فيبر بين الوقائع والقيم أو بين دراسة ما هو كائن بالفعل وبين ما ينبغي أن يكون أثر واضح في اكتساب فكرة الموضوعية في البحث العلمي أهمية محورية<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> دلتيي وليام (Wilhem Dilthey) (1833م-1911م): مثالي ألماني، تأثر بكنط وفلسفة هيغل، أطلق على فلسفته فلسفة الحياة، لأن الإنسان به ميل دؤوب أن تكون له رؤية أو فلسفة شاملة، وكان نقد الفهم التاريخي هو الموضوع القريب من قلب دلتيي. عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ج1، ص580-582.

<sup>2</sup> فتحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، مرجع سابق، ص41.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص41.

### المبحث الرابع: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام:

يكتسي النظام الأخلاقي في الإسلام طابعين مميزين، الأول طابع إلهي من حيث أنه مراد الله، إذ أنه يجب أن يتبع الإنسان في هذه الحياة نظاما محددًا، ولذلك جاء هذا الوحي بصورة هذا النظام وطلب من الإنسان أن يشترك في تطبيقه بقلبه وروحه، وإيرادته الخيرة الخاصة لوجه الله مع سلوكه الظاهري المادي، والثاني طابع إنساني من حيث أن هذا النظام عام في بعض نواحيه لم يحدد تحديداً دقيقاً، وإنما فيه بعض المبادئ العامة، مثل التنظيم السياسي في الإسلام، فإنه غير محدد من جميع النواحي، ولكن هناك معالم خاصة لهذا النظام، وعلى الحاكم أن ينظم الدولة ويحكم على أساسها، إذن فلإنسان هنا مجهود ودخل في تحديد هذا النظام من الناحية العملية.

والأخلاق في المفهوم الإسلامي نظام من العمل من أجل حياة خيرة، أي هي طراز من السلوك وطريقة للتعامل مع الغير أيا كان هذا الغير إنساناً كان أم حيواناً أو غير حيوان من حيث ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك كسلوك إنساني اتجاه الغير، وذلك بناء على مكانته في الكون ومسؤولياته التي يجب أن ينهض بها، وبناء على ما وضع له خالقه من أهداف في هذه الحياة<sup>1</sup>.

هذا جانب من مفهوم الأخلاق في الإسلام، وهناك جانب آخر وهو تكامل الجانب النظري مع الجانب العملي منه، ثم إن هناك شيئاً آخر هاما لا بد من ملاحظته، وهو أن النظام الأخلاقي ليس جزءاً من نظام الإسلام العام، بل إن الأخلاق هي جوهر الإسلام وروحه السارية في جميع جوانبه، فالنظام الإسلامي عموماً مبني على فلسفته الخلقية أساساً.

ومصدقا لذلك قول الرسول ﷺ: {إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق}<sup>2</sup>، فقد قصر الرسول صلى الله عليه وسلم أهداف رسالته في هذا الحديث على الأخلاق، وإنه جاء ليتم البناء الأخلاقي الذي بدأت الرسائل السابقة به<sup>3</sup>.

إذن فهدف الرسائل الإلهية كلها هدف أخلاقي أيضاً، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها عن أخلاق الرسول ﷺ أنه كان خلقه القرآن، وجاء في تفسير القرطبي وابن كثير في قوله تعالى:

<sup>1</sup> مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1392هـ-1978م، ص47.

<sup>2</sup> سبق تخريج الحديث.

<sup>3</sup> مقداد يالجن، مرجع سابق، ص47، 48.

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾<sup>1</sup>، أي على دين من الأديان، وكذلك فسرهما ابن عباس ومجاهد. لأن الدين عبارة عن واجبات نحو الله تعالى ونحو الإنسان نفسه وغيره وواجباته نحو المخلوقات الحية الأخرى.

وقد سُمي البعض الأخلاق بأنها علم الواجب، أي أنها علم يعرف الإنسان الواجبات كما يجب أن يفعلها، ومن ثم كان إطلاق الأخلاق على الدين في اللغة، وفي الاصطلاح أيضا.

وليس هذا الفهم الذي عرضناه مفروضا على الإسلام أو غريبا عنه، بل روح الإسلام، فإن هذه الروح روح أخلاقية، وهدف الإسلام في الحياة تحقيق غاية أخلاقية، وهذه روح نجدها في كل جانب من جوانب الإسلام، نجدها في جانب العقيدة التي أصل الدين.

ثم إن الإسلام اعتبر الإيمان برا فقال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾<sup>2</sup>، ومعلوم أن البر صفة للعمل بالأخلاق أو هو جامع لأنواع الخير، كما يقول بعض العلماء.

وقد بين الرسول ﷺ في أحاديثه الكثيرة أنه من لم يتخلق بالأخلاق الحسنة لا يقبل الله منه الإيمان، فقال: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»<sup>3</sup>.

وأخلاقية الإيمان تتضح من ناحيتين: الأولى باعتباره عملا، ذلك أن الأعمال إما باطنية أو ظاهرية، والإيمان من النوع الأول، ولذلك فقد نص الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الكثيرة على أن أفضل العمل الإيمان بالله والجهاد في سبيله، لأنه عمل إيجابي من أعمال القلب<sup>4</sup>. الناحية الثانية: أن الإيمان في حقيقته عمل القلب بالاعتراف بالحقيقة الإلهية وأن الاعتراف بالحقيقة فضيلة، وعدم الاعتراف بما مكابرة، وهي خروج على الخلق الحسن، وهو اعتراف أيضا بإنعام المنعم والاعتراف بالفضل له، وهو أخلاق. ولهذا بين الله في الآية السابقة، (أن الإيمان به بر) لأنه من

<sup>1</sup> سورة القلم، الآية 4 .

<sup>2</sup> سورة البقرة، الآية 177.

<sup>3</sup> البخاري، صحيح البخاري، ج1، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، دار ومطابع الشعب، ص10.

<sup>4</sup> مقدار بالجن، مرجع سابق، ص48-50.

أعمال القلوب الإيجابية الأخلاقية، ثم الشكر على هذا واجب وأداء الواجب أخلاق. ومن هنا نجد أن روح العبادة روح أخلاقية فى جوهرها، لأنها أداء الواجبات الإلهية. ولهذا نجد الاتجاه الأخلاقى سائدا فى جميع العبادات، فى الصلاة قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>1</sup>. وقال فى الحج: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ النَّقْوَى وَاتَّقُوا إِن يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ﴾<sup>2</sup>. وقال فى الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾<sup>3</sup>.

وهنا نجد الإسلام يختلف فى نظريته الأخلاقية بالنسبة إلى الله عن بعض الفلاسفة مثل كانط الذى يرى عدم وجود هذا النوع من الأخلاقية. لأنها فى نظره واجبة، والواجب يقتضى سبق حق، وليس للإنسان حق سابق على الله. أما الإسلام فقد قرر أن للعباد حقا على الله كتبه الله على نفسه إذا عبده ولم يشركوا به أن يدخلهم الجنة. وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْبَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيَعْيِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾<sup>4</sup>.

بل أكثر من ذلك فقد قرر الإسلام حقوقا للحيوان على الإنسان فى مقابل حتى تسخيرها له، قال تعالى: ﴿وَاللَّائِمَةَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَوْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٧﴾﴾<sup>5</sup>. هذا إلى أن الإسلام قرر الحقوق الطبيعية للحيوان،

<sup>1</sup> سورة العنكبوت، الآية 45.

<sup>2</sup> سورة البقرة، الآية 197.

<sup>3</sup> سورة التوبة، الآية 103.

<sup>4</sup> سورة التوبة، الآية 111.

<sup>5</sup> سورة النحل، الآية 5 - 7.

وعلى الإنسان أن يحترم هذه الحقوق<sup>1</sup>.

أما روح الأخلاق في المعاملة العامة بين الناس في جانب الشريعة الإسلامية فنجدها بصورة أوضح، ومن الأدلة الواضحة على ذلك ما نجد من اعترافات علماء الشريعة أنفسهم بهذا المفهوم، ذلك أنهم في بيان مقاصد الشريعة قالوا إن مقاصد الشريعة ثلاثة، وهي تحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينيات للإنسان في هذه الحياة، والضروريات في نظرهم هي الأمور التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث لو فقدت لم تخر مصالح الدنيا بل على فساد وبهاج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النعيم والنجاة، والرجوع بالخسران المبين... ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وأما الحاجيات فهي الأمور التي يحتاج إليها الإنسان في هذه الحياة لرفع الضيق والحر والمشقة والتي تكون نتيجة عدم تحقيق بعض المطالب، مثل تحقيق كل حاجيات الإنسان بشيء من السعة والرفاهية من المأكل والمشرب والملبس والمسكن، وإزالة ما يؤدي إلى الضيق والحر في بعض الظروف، كالتخفيف عن المكلف بالرخص بعض التكاليف في حالات الاضطرار. وأما التحسينيات فهي اتخاذ أجمل وأحسن الأساليب في حالة معايشة الناس ومراعاة شعورهم وإحساساتهم الأدبية.

وإذا كان الأمر كذلك نجد مقاصد الشريعة مقاصد أخلاقية، لذا من الممكن تفسير النظام التشريعي في ضوء النظرية الأخلاقية، ويؤيدنا في هذه الفكرة نصوص كثيرة لاحصر لها، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۗ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ ۗ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّىٰ ۗ﴾<sup>2</sup>.

وهكذا نجد أن الإسلام قد ربط بين جوانب الإسلام برباط أخلاقي لتحقيق غاية أخلاقية وأصدق دليل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُؤُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ

<sup>1</sup> مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 51، 50.

<sup>2</sup> سورة طه، الآية 74-76

وَالْيَتَمَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّالِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾<sup>1</sup>. وأصحاب الخلق هم هؤلاء الذين يؤدون تلك الواجبات السابقة، وقد فهم هذه الروح الأخلاقية في الإسلام أكثم ابن صيفي أحد حكماء العرب الذي قال عندما دعا قومه إلى الإسلام: « إن الذي يدعو إليه محمد لولم يكن ديننا لكان في أخلاق الناس حسنا ».

وبعد هذا كله لا نبالغ إذا قلنا إن الأخلاق في الإسلام بالمفهوم السابق هي روح الرسالة الإسلامية، وإن النظام الإسلامي التشريعي يعد صورة مجسمة لهذه الروح<sup>2</sup>.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

<sup>1</sup> سورة البقرة، الآية 177.

<sup>2</sup> مقداد يالجن، مرجع سابق، ص 54، 53.

خلاصة الباب الأول: أنه وبعد أن بسطنا وأعطينا لمحة عامة عن الموضوع، وبيننا أهم ملامح وميزات وخصائص كل من الاتجاهين: الوضعي والمعياري، وألحنا إلى الشخصيتين موضوع الدراسة المقارنة، وهما ليفي برول وبرجسون، وتناولنا الرؤية والاتجاه الأخلاقي في الإسلام، وجعلناها متضمنة في الاتجاه المعياري في الأخلاق، من حيث أن علم الأخلاق يظل دوماً علماً من العلوم المعيارية التي تكتسي طابعاً نظرياً وتطبيقياً معاً، ذلك لأن الوجهة المعيارية تعني بوضع القواعد والمبادئ العامة لموضوعاتها، فعلم الأخلاق كأحد هذه العلوم يسعى إلى وضع المبادئ والقوانين التي ينبغي أن تتخذ أساساً للممارسة والسلوك، كما يعني بوضع المقاييس الخلقية التي بها تقاس جميع تصرفات الإنسان الإرادية، وهذه الناحية تمثل الجانب النظري لهذا العلم. سنعرض في الباب الثاني، وهو الباب التالي مباشرة سيرة حياة ليفي برول وبرجسون، وفلسفتيهما، انطلاقاً من الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى حدس الديمومة.



البياب الثاني:

من الأنتربولوجيا الاجتماعية إلى حدس  
الديمومة (التجربة الباطنية)

## الفصل الأول:

# الأنترولوجيا الاجتماعية عند ليفي برول

المبحث الأول: ليفي برول، حياته، ونزغته العلمية الوضعية

المبحث الثاني: الأنترولوجيا الاجتماعية عند ليفي برول.

المبحث الثالث: علم اجتماع المعرفة عند ليفي برول.

المبحث الرابع: القوانين والمقولات الفكرية لدى البدائيين.

المبحث الخامس: المفاهيم والتصورات المتعلقة بالعقلية

البدائية عند ليفي برول.

## المبحث الأول: ليفي برون، حياته، ونزعتة العلمية الوضعية.

### المطلب الأول: حياة ليفي برون.

لا ينكر علماء الاجتماع في عصرنا الحاضر النصيب الكبير الذي ساهمت به المدرسة الفرنسية في إنشاء علم الاجتماع، والنهوض بمناهج البحث في الدراسات الإنسانية من أخلاق واقتصاد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وما زالت أسماء مثل: أوجست كونت ودوركايم وتارد<sup>1</sup> وموس، وفوكنيه<sup>2</sup> وشارل بلوندل<sup>3</sup> وليفي برون، وآخرين كثيرين من الأسماء التي لا يخلو منها أحدث المؤلفات في هذا العلم. ومن الاعتراف بالفضل لما أسهمت به شخصية فذة من دراسات للثقافة العربية، حري بنا أن نذكر شيئاً عن تاريخ حياتها، وعن مجهودها العلمي الضخم خاصة من خلال أشهر كتبها: "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية"<sup>4</sup>. ومن الضروري إذن قبل أن نعرض لآراء ليفي برون وأفكاره وفلسفته أن نحيا في الجو الذي يحيا فيه من خلال محطات حياته ومراحل تطوره الفكري.

فهل رأيت رجلاً يوصف بطيبة القلب وعبقورية في العقل، فضلاً عن روعة أسلوبه وجماله، وحدة في الفكر ومرونته، ودقة في الفهم والإدراك، والرفعة والطلاقة، حتى قال فيه تلميذه جورج

---

<sup>1</sup> جبريل تارد (Gabriel Tarde) (1834م-1904م): سعى تارد إلى تجاوز بعض الأفكار الأساسية المميزة للوضعية التجريبية، وهاجم المادية التاريخية، كما هاجم التطورية الآلية عند سبنسر، ورفض تارد تطبيق منهج العلوم الدقيقة في ميدان الحياة، كما يرفض الحتمية النفسانية والاجتماعية، وعلم الاجتماع عنده يختلف اختلافاً عميقاً عن ذلك الذي أنشأه كنت وتابعه دوركايم وليفي برون. وحاول وضع علم اجتماع نفسي في جوهره. من أهم مؤلفاته: "قوانين المحاكاة". ج. بنروي، مرجع سابق، ج1، ص 288-289.

<sup>2</sup> فوكنيه: كتابه عن المسؤولية يشهد من أوله إلى آخره بتأثير دوركايم العميق، وهدف فوكنيه هو البحث في تحليل الوقائع الاجتماعية عن عناصر نظرية في المسؤولية، ج. بنروي، المرجع نفسه، ج2، ص 169.

<sup>3</sup> شارل بلوندل (Charles Blondel) (1876م-1939م): عالم النفس المرضي، يرى بلوندل أن ثمة هوة بين العيان والتصور، بين الحياة الباطنة والمنطق، كما يرى أنه لتفسير مجموع الاضطرابات العقلية تكفي نظريته التي تجعل في الشعور المرضي شعوراً فردياً، غير قادر على اختزال مضمون ماهو نفسي خالص والوصول تبعاً لذلك إلى ذلك الشكل المجرد للحياة العقلية الذي هو الشعور الواضح التصوري. له كتاب "التحليل النفسي"، يقدم بلوندل من خلاله عرضاً نقدياً للتحليل النفسي عند فرويد، ج. بنروي، المرجع نفسه، ج2، ص 319-320.

<sup>4</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، مقدمة الترجمة، ص أ.

دافى (Georges Davy)<sup>1</sup>: « شخصية هذا الرجل تجمع بين العظمة والبساطة، له قدرة قوية على الفهم وعلى إفهام غيره ما جعله أمير الذكاء، وكان متحمسا لكل الفنون »<sup>2</sup>. فيما ذكره كازانوف<sup>3</sup>.

وهل رأيت مفكرا تستغرقه أفكاره ما يزيد عن ثلاثين عاما في تأييده لفكرة كانت مصدر شهرته، ثم تجده يعدل ويتخلى عنها في أواخر حياته، طالما ظهر له عدم صحتها. إنه المفكر والفيلسوف وعالم الاجتماع والأنثولوجي الفرنسي<sup>4</sup>، من أنصار وضعية أوجست كونت، ومن بين ممثلي الحركة المعاصرة في فرنسا، ومن أنصار المذهب الاجتماعي<sup>5</sup>، إنه لوسيان ليفي برول: (Lucien, Lévy-Bruh).

والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: كيف يمكننا معالجة حياة ليفي برول ومراحل تطور فكره؟ وفي الحقيقة أن الإجابة عن هذا السؤال تتمحور في النقاط الآتية:  
أ. تتبع تفصيلي لحياة ليفي برول.

ب. تتبع مراحل تطور فكره مرحلة تلو الأخرى من خلال مؤلفاته. وتفسير لمؤثرات التعاقب والانتقال (أي علاقة المرحلة السابقة بالمرحلة اللاحقة) من مرحلة إلى أخرى، من مراحل حياته.  
ج. منهج ليفي برول في بحوثه ومؤلفاته.

د. تتبع مؤلفاته حسب تاريخ صدورها، وخصائصها، تماشيا مع مراحل تطور فكره.

---

<sup>1</sup> جورج دافى (Georges Davy) (1883م-1976م): عالم اجتماعي فرنسي، كان أستاذ علم الاجتماع في السوربون، وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، واشتغل كعميد بكلية الفنون في باريس. وهو من أخلص تلاميذ دوركايم والمعلم، يسعى للإفادة من أفكار أستاذه الأساسية ومواصلتها، خصوصا في ميدان القانون، ويفسر آراء أستاذه في اتجاه مثالي، ويمكن أن نسمي وجهة نظره بأنها مثالية تجريبية اجتماعية. من أشهر مؤلفاته: التعهد دراسة اجتماعية لمشكلة العقد: تكوين الرابطة التعاقدية. ج. بنروي، مرجع سابق، ج1، ص154-156.

<sup>2</sup>G. Davy, Sociologue d'hier et d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, 1960, 2<sup>éd.</sup> revue et augmentée, p. 233.

<sup>3</sup>Jean Cazeneuve, Lucien Lévy-Bruhl: Sa Vie, Son Œuvres avec un Exposé de Sa Philosophie, 1<sup>re</sup> Édition, 1963, Presses Universitaires de France, P.6.

<sup>4</sup> محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مج4، ط2، دار الجيل، بيروت، القاهرة، 2001م، ص2129.

<sup>5</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج1، ص171.

وأما عن حياة ليفي برون (Lévy-Bruhl, Lucien) فقد ولد في باريس في 10 أبريل (نيسان)، سنة (1273هـ/1857م)، أكمل دراسته في معهد شارلمان<sup>1</sup>، وكانت دراسته جد ممتازة. وقد تردد فيلسوف المستقبل بين هوايتين الفلسفة والموسيقى، ثم اجتاز مسابقة والتحق بمعهد المعلمين العالي فرع الأدب لينجز دراساته الفلسفية سنة (1876م). وقد نصحه مدير المدرسة العليا بأن يكون مؤرخاً فأبى إلا أن يكون فيلسوفاً، وفي سنة (1879م) نجح في مسابقة التخرج وحصل على شهادة التدرج في الفلسفة ومعه زميله جان جوريس (Jean Jaurès)<sup>2</sup>، والفضل في ذلك التكوين الفلسفي يعود إلى (Jules Lachelier)<sup>3</sup>. كما اهتم ليفي برون بعلم النفس المرضي وتابع دروساً في طب النفس العيادي في: (Sainte-Anne)، وعين ليفي أستاذاً في بواتيه (Poitiers) ما بين (1879م-1882م)، أين كان يلتقي بعشاق الموسيقى في مجلس الكونتيسة، وكان للموسيقى تأثير كبير في نفسيته طوال حياته، وما بين (1882م-1883م)، درس الفلسفة في مدينة أميانس (Amiens)، وفي هذه الفترة تزوج ابنة الرجل الثري بائع الألبان ابن عم عالم الرياضيات الكبير: (Hadamard). وقد ولد له ثلاث أبناء منهم هنري (سنة 1884م) الذي تألق في علم الاجتماع القانوني، وفي سنة (1884م)، ناقش ليفي برون أطروحته دكتوراه الأولى حول (فكرة المسؤولية): (L'idée de Responsabilité). والثانية باللغة اللاتينية وهي: (فكرة الله عند سنيكا) (Quid de deo Senecae Senerit)<sup>4</sup>، ومنذ ذلك الحين بدأ مسيره الجامعي المتألق، فحصل على شهادة التبريز

<sup>1</sup> روني إيلي ألف، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تحقيق شارل الحلو، مراجعة جورج نخل، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م، ص400.

<sup>2</sup> جان جوريس (Jean Jaurès) (1859م-1914م): رجل السياسة الفرنسية، ومن قادة الحركة الاجتماعية الفرنسية، أسس ونشر صحيفة L'humanité، وكان زعيماً للجنح اليميني في الحزب الاشتراكي، وبعدما نال إجازة الفلسفة عام 1881م، اتجه إلى الاشتغال بعالم الأدب والبلاغة، ثم جذبته دنيا السياسة، فكرس حياته لخدمة الاشتراكية، وتفسير مضامين هذا الفكر واتجاهاته المذهبية والعقائدية. قباري محمد إسماعيل، أصول علم الاجتماع، دار الكتب الجامعية، 1974م، ص160.

<sup>3</sup> جول لاشليي (Jules Lachelier) (1832م-1918م): فسيولوجي مشهور بكتاب عنوانه: (الطب التحريبي)، مصنفاته قليلة العدد صغيرة الحجم، ولكنها غاية في الرصانة والعمق، وهي لاتعدو رسالتين للدكتوراه، إحداهما (في أساس الاستقراء) سنة (1871م)، والأخرى (في طبيعة القياس)، عمل لاشليي على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المباديء الأولى والدفاع عنه ضد الآلية والجزئية. يوسف كرم، مصدر سابق، ص384، 385.

<sup>4</sup> Jean Cazeneuve, OP. Cit, PP. 1-2.

في الفلسفة سنة (1885م)، واختير ليخلف الأستاذ بيردو (Burdeau) في كرسي الفلسفة في ثانوية لويس الكبير، واشتغل مدرسا بها مابين (1883م-1895م)، وفي عام (1890م) توجه نحو فلسفة ليبنتز، وكرس له بعد حرب (1914م) سلسلة من المحاضرات في دار المعلمين العليا، كما اجتذبه الفكر الألماني، ويشهد على ذلك إثنان من مؤلفاته: (ألمانيا منذ ليبنتز)، و(فلسفة جاكوبي) سنة (1894م)<sup>1</sup>، وعين محاضرا في المعهد العالي للمعلمين سنة (1895م). وبدأ بعد هذا التاريخ بالتعليم الجامعي في جامعة السوربون سنة (1896م). ودرس في مدرسة العلوم السياسية الحرة، وبدأ بحوثه في تاريخ الأفكار في ألمانيا وأجلترا وتطور الروح الشعبية فيهما.

وقد ترك ليفي بول أثرا كبيرا في الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته في مدرج ديكرت في السوربون، حيث كان يدرسهم مناهج كبار الفلاسفة، وكان إلقاءه للدروس تلقائيا إلا إذا ساق قولا مأثورا فيقرأه من ورقة صغيرة كان يحتفظ بها في ظرف في جيبه، قال عنه بيغي (Péguy): «كانت الفلسفة أثناء تدريسه لها موسومة بالحرية الكبرى والروح الطيبة»<sup>2</sup>.

محاضراته عن هيوم وشوبنهاور مفقودة، ولم يبق لنا من محاضراته عن ديكرت إلا ما احتفظ به أحد تلاميذه وهو (Etienne Gilson)<sup>3</sup>.

وفي سنة (1899م) أخرج كتابه: (رسائل ستيوارت مل إلى أوجست كونت)، كما عين محاضرا في السوربون، وألف سنة (1900م) كتاب فلسفة أوجست كونت، وعين سنة (1902م) مشرفا على الدراسات الفلسفية. وفي سنة (1903م) أخرج كتابه: (الأخلاق وعلم العادات)، الذي يعد منعرجا حاسما في مؤلفاته كلها<sup>4</sup>، ورفي إلى منصب أستاذ مساعد عام (1905م)، ثم إلى منصب الأستاذية عام (1908م)، ثم انتخب عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية عام (1917م)<sup>5</sup>.

وهكذا عني ليفي بول بدراسة الناحية الأخلاقية ووضع دعائم علم الاجتماع الأخلاقي، من

<sup>1</sup> جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1987م، ص563.

<sup>2</sup> Jean Cazeneuve, OP, Cit, pp. 2-3.

<sup>3</sup> E. Gilson, « Le Descartes de L. Lévy-Bruhl », Revu Philosophique, Octobre-décembre, 1957, pp. 432-451.

<sup>4</sup> Encyclopedia Universalis, France, volume 9, première publication, Mars, 1969, P. 941.

<sup>5</sup> ليفي بول، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مصدر سابق، المقدمة، ص ب.

خلال كتابه الشهير: (الأخلاق وعلم العادات)<sup>1</sup>، عام (1903م)، وقد انتخب عضواً في مجمع العلوم الأخلاقية والسياسية.

.وفي سنة (1916م) أخرج كتاب بعض الصفحات عن جان جوريس (Jean Jaurès).

.وفي النصف الثاني من الحياة العلمية لليفي برول اتجه إلى دراسة عقلية الشعوب البدائية، وله في ذلك مؤلفات قيمة عديدة هي<sup>2</sup>:

(الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا)، سنة (1910م):

(Les fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures)

.وفي سنة (1922م) أخرج كتابه: (العقلية البدائية) (La Mentalité primitive)، وقد أشار ليفي برول في مقدمة هذا الكتاب إلى أنه كان يعزم أن يسمي كتابه الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا الذي أصدره منذ اثني عشر عاماً بالعقلية البدائية، ولكن مصطلحي العقلية والبدائية لم يكونا قد تداولوا في الاستعمال، كما هما اليوم، فعدل عن هذه التسمية. وعاد ليطلقها على مؤلفه هذا<sup>3</sup>.

. وأخرج سنة (1927م) كتابه: (الروح البدائي) (L'Âme primitive).

. وفي سنة (1931م) وضع كتابه (الخارق للطبيعة والطبيعة لدى العقلية البدائية)،

(Le Surnaturel et la Nature Dans la Mentalité primitive)

. وفي سنة (1935م) وضع كتابه: (الأساطير البدائية) (La Mythologie primitive)

. وفي سنة (1938م)، وضع كتاب: (التجربة الصوفية والرموز لدى البدائيين)

(L'expérience- Mystique et les Symboles Chez Les Primitifs)

ويعد ليفي برول أشهر من درس الجماعات البدائية، والذي تحرر إلى حد كبير من تعاليم أستاذه دوركايم وجمع حوله عصبه من أنصاره وسموا أنفسهم أصحاب مذهب كونت الجديد Neo-Contisme).

<sup>1</sup> مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثالث، المدارس الاجتماعية المعاصرة، 1966م، ص 14.

<sup>2</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، المقدمة، ص ج.

<sup>3</sup> Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, Préface de Louis-Vincent Thomas, Dans la Collection: «Les Classiques Des Sciences Humaines» Retz, 114 Champs-Élysées 75008, Paris. Avant-Propos. p. 29.

وتمتاز كتابات ليفي برول عموماً بمادتها الغزيرة، ويكشف تأليفها خاصة كتاب الروح البدائية والتجربة الصوفية والرموز عند البدائيين عن موهبة عميقة تتجلى في التفكير الدقيق والواضح، والأسلوب المبدع الذي يستحوذ على مشاعر القاريء كل لحظة، وقل أن يجد المرء كتباً تعادل هذه الكتب في السهولة وسرعة الاطلاع ومتعته.

وقد لازم ليفي برول سنة (1925م) كلا من: مارسال موس (Marsel Mause)، وبول ريفيت: <sup>1</sup>(Paul Rivet)، وأسسوا ثلاثتهم معهد علم الأجناس بباريس، واشترك ليفي برول في إدارة هذا المعهد بجامعة باريس حتى سنة (1838م) <sup>2</sup>.

توفي ليفي برول في 13 مارس (آذار) سنة (1939م)، في نفس السنة التي وضع فيها مذكراته (Carnets) (Lucien, Lévy-Bruhl (1938-1939)، التي كتبها ما بين (1938-1939)، ولم تصدر إلا بعد 10 سنوات من وفاته، أي سنة (1949م)، وفي هذه المذكرات يعترف ليفي برول بتهاافت نظريته حول الشعوب البدائية، ذلك الخطأ الذي لازمه حوالي ربع قرن.

وقد حاول دوركايم وبخاصة تلامذته بناء سوسولوجيا علمية، خلصوا فيها إلى مبدئين اثنين هما:

أ. إن الدراسة العلمية للظواهر الإنسانية، من وجهة نظر منطقية، لا يمكنها لوحدها أن تؤسس أي حكم قيمة.

ب. إن الباحث ملزم ببذل أقصى جهده من أجل الوصول إلى صورة تتلائم والظواهر المدروسة، متفادياً كل تشويه قد ينجم على تدخل الذات ميولاً أو نفوراً <sup>3</sup>.

ومن النواحي التي لا ينبغي إغفالها في حياة ليفي برول هو نشاطه الصحفي والاجتماعي

والثقافي، وقد كتب ليفي برول مختلف المقالات، وساهم في العديد من المجالات منها:

---

<sup>1</sup> بول ريفيت (Paul Rivet) (1876م-1958م): هو طبيب فرنسي وأثنولوجي (عالم أجناس)، ولد في 07 ماي 1876م في واسني بفرنسا، وتوفي في 21 مارس 1958م، بباريس بعد صراع طويل مع المرض. ويعود له الفضل في إنشاء متحف الإنسان في قصر شايبو بباريس، أبويه: بيار جوستاف روما ريفيت، وأن ماري لاجو. انظر:

R. d'Harcourt, « Nécrologie de Paul Rivet 1876-1958 », in Journal de la Société des américanistes, t. 47, 1958, P.6-20.

<sup>2</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، مقدمة الترجمة، ص ج.

<sup>3</sup> لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة: محمد العدلوني الإدريسي ويوسف عبد المنعم، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1422هـ-2001م، ص 37، 38.



Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet(1903), Revue Criterion, Février (1924), Revue des Deux Mondes, Octobre,(1905)

ولعل ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن ممارسة ليفي برول لنشاطه الصحفي هو الذي أكسبه روعة الأسلوب وجزالته، كما ساهم في إنشاء جريدة (L'humanité). التي أسسها صديقه جوريس<sup>1</sup>.

وتعد المجالات والمقالات التي نشرها ليفي برول منافذ أطل بها على العالم كله، فقد كان متأثرا بالأحداث الدائرة في عصره من الكتاب والشعراء، وظل حتى في أخريات حياته يتمتع بنشاط عقلي، ونور ذكائه اللامع<sup>2</sup>، الذي أكسبه شهرة عالمية واسعة المدى سجلت له مكانا مرموقا بين مؤرخي الفكر البشري.

كما أجمع المؤرخون على أن ليفي برول كان أستاذا عظيما يمتاز بالطلاقة والدقة بدرجة لا مثيل لها، وطيبة في علاقاته مع أصدقائه وتلاميذه. ومن الطبيعي إذن أن كل ذلك لا بد أن يكسب صاحبه أصدقاء وأنصار ومريدون في كل مكان.

والجدير بالذكر كذلك أن ليفي بريل كان حسن المعاملة وحسن التقدير لتلاميذه وخاصة غير الفرنسيين منهم بإهدائهم بعض مؤلفاته، كما يتبين ذلك من خلال هداياه لتلميذه الدكتور منصور فهمي الذي زاره بالقاهرة وقضى معه حوالي خمسة عشر يوما<sup>3</sup>. وكان ليفي برول لقاء كل يوم أحد مع أصدقائه وتلاميذه في بيته مع نقاش شيق. كان حيبا وصامتا أحيانا حتى قيل عنه رجل متعال وماهو كذلك ولكن سمته التواضع، وكان يملك حس الفكاهة<sup>4</sup>. وكان ليفي برول يتمتع بالهبة ومقام عال في الجامعة وفي غيرها.

وفي الواقع أن النشاط الكتابي لليفى برول لم يتوقف، حيث كتب عدة مقالات في صحف شتى منها: مقال يدرس فلسفة (Gustave Flaubert) في مجلة باريس. وكتب في المجلة الجديدة سنة (1881م) مقالا بعنوان: (هنري هاين Henri Heine والسياسة المعاصرة). كما نشر ليفي برول عدة مقالات في

<sup>1</sup> Jean Cazeneuve, OP, Cit, p.12.

<sup>2</sup> Ibid, p.14.

<sup>3</sup> هذه المعلومات قد صرح بها الدكتور: منصور فهمي ضمن حوار مع أحد الباحثين ذهب لاستعارة كتب ليفي برول.

<sup>4</sup> A. Rivaud, Notice Sur la Vie et les travaux de Lucien Lévy-Bruhl (Institut de France, Académie des Sciences morales et politiques, 1950), pp. 6-7.

حوليات المدرسة الحرة للعلوم الساسية منها: (النظريات السياسية لفريدريك) (Frédéric) (1989م)، (تأثير جون جاك روسو في ألمانيا في جويلية (1887م)، وفي (1912م) نشر في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق شيئاً من المشاحنة التي جرت بين هيوم وجون جاك روسو.

وقد شارك ليفي برول بنشاطاته في الجامعات العامة حيث استفادت من خبرته وزارة التعليم العام في المجالس الاستشارية، وكان ليفي برول مهتما بالقضايا السياسية دون أن يكون منتمياً إلى حزب معين. وهو لا يخفي ميوله للاشتراكية، ولكنه لم يكن متعصباً ولا ضيق الفكر، ولا يحكم على الناس من خلال آرائهم. ولصداقته مع بيغي شارك في المنشور الدوري<sup>1</sup> ولى نفسه مدافعا عن الجمعيات الخيرية للمبشرين الكاثوليك في أمريكا، ورأى مدى فائدة هذه الجمعيات هناك.

نشر ليفي برول مقال في صحيفة نيوفري زيلونغ (New Freic Zeitung)، خاص بالفلسفة الفرنسية المعاصرة.

ولما اندلعت الحرب العالمية الأولى كان ليفي برول قد تجاوز سن الاندماج في الجيش، ولكن ذكائه ووطنيته دفعاه إلى الاندماج في السياسة العسكرية، فاستعان به تلميذه ألبرت توماس (Albert Tomas)، الذي كان وزير الدفاع آنذاك، وعين ليفي برول كمندوب عنده ثم كمندوب في الوزارة الخارجية، ثم في مصلحة الوثائق لمؤتمر السلم<sup>2</sup>.

وشارك أثناء الحرب العالمية الأولى في بيان أخبار المصانع الحربية وبيان أخبار الاتحادية الفرنسية. وفي سنة (1917م)، أصبح ليفي برول رئيس المجلة الفلسفية التي أسسها تيودور ريبو (Théodule Ribot)، وفي نفس السنة دخل المعهد كعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. وبعد (1919م)، كانت قد اتسعت شهرة ليفي برول خارج الوطن، فأصبح ينتقل من بلاد إلى أخرى مدعوا من طرف الجامعات الأجنبية. وتحت شعار التحالف الفرنسي ساهم ليفي برول في

<sup>1</sup> Etienne Gilson, Le philosophe et la Théologie (éd. A. Fayard, 1960), P. 35.

اتين جيلسون (Etienne Gilson) (1884م-1978م) مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى، ذو مكانة رفيعة وتأثير واسع، يسعى سواء بأبحاثه أو بتعليمه، أو بالمجموعة التي يديرها في فلسفة العصور الوسطى، أن يسهم في نهضة التوماوية في فرنسا، وهو يعتبرها مذهبا في العالم، وتفسيرا شاملا للكون يستند إلى وجهة نظر العقل. رسالته للدكتوراه بعنوان: "الحرية عند ديكرت واللاهوت"، واحتج جيلسون بشدة على إهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى في الجامعات. ج. بنروي، مرجع سابق، ج 2، ص 359، 360. وعبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 441، 442.

<sup>2</sup> Jean Cazeneuve, OP. Cit, PP. 6-7.

تطوير الثقافة الفرنسية عبر العالم، فكان من أجود الممثلين. وأتيحت له فرصة السفر إلى البلدان البعيدة الأمر الذي ساعده على معرفة شعوب أخرى مختلفة عن ما ألفه، وهذا ما أكسبه خبرة عملية ضمن الأنثولوجيا.

وأجرى ليفي برول اتصالاً ومناقشة هامة خاصة مع موس (Mauss)، وبالوت (Balot) حول العقلية البدائية. وفي سنة (1925م) أنشأ ليفي برول معهد الأنثولوجيا ودعا كل من بول ريفي (Paul Rivet)، ومرسال موس (Marcel Mauss) لمساعدته.

وفي سنة (1927م)، حصل ليفي برول على التقاعد ليتفرغ لبحوثه حول العقلية البدائية، تاركا منصب أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة في جامعة السوربون ولو شاء لاحتفظ به.

وفي سنة (1929م)، ألقى ليفي برول محاضرة حول الروح البدائية وكان من بين الحاضرين الفيلسوف والأنثولوجي: فرانز بواس (Fr. Boas).<sup>1</sup>

وبين (1919م-1920م)، بعث ليفي برول إلى أمريكا كأستاذ متبادل في جامعة هارفارد (Harvard)، وعند رجوعه من أمريكا اغتتم الفرصة لزيارة: الصين، اليابان، الفيليبين، جافا، والهند الصينية، وهذا في إطار مهام التحالف الفرنسي.<sup>2</sup>

وفي سنة (1922م)، وبمدينة بروكسل ألقى ليفي برول محاضرة بعنوان: «ديكارت والفكر الديكارتي»، ثم أمضى صيفه يناضل في مؤتمر التيار الأمريكي الذي يجري في البرازيل أين زار الجنرال روندن (Rondon). ثم أجرى ليفي برول عدة محاضرات في: البراغواي، بوليفيا، الأرجنتين، البيرو والشيلي. وفي سنة (1923م)، أجرى ليفي برول محاضرة على شخصية بيار بايل (Pierre

---

<sup>1</sup> فرانز بواس (Franz Boas) (1858م-1942م): ينحدر من عائلة يهودية ألمانية ذات فكر ليبرالي، لكنه أمريكي الجنسية، وكان بواس رائد علم الأنثروبولوجيا الحديث، مما حدا ببعض أن يطلق عليه لقب الأب المؤسس لعلم الأنثروبولوجيا الحديثة، طبق بواس المنهج العلمي في دراسة الثقافات والمجتمعات، وكانت كل أعماله هي محاولة للتفكير في الاختلاف الأساسي بين المجموعات البشرية، ورأى أنه لا يوجد تباين بيولوجي بين البدائيين والمتحضرين، بل تباينات ثقافية فحسب، وهي مكتسبة لافطرية، دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2007م، ص34، 35، 36.

<sup>2</sup> Jean Cazeneuve, OP, Cit, PP.8-10.

(Bayle) ورينان (Renan)<sup>1</sup> في مدينة بروكسل.

وفي سنة (1925م) ألقى ليفي برول محاضرة في جامعة لندن. وفي (1926م)، ألقى محاضرة أخرى في جامعة لاهاي (La Haye). وفي جوان من نفس السنة دعي لحفل خمسينية جامعة: "جون هوبكينس" في أمريكا أين أشرف على الخطاب المتعلق بالبحث العلمي مؤكدا على أهمية البحث القاعدي، ثم ألقى ست محاضرات عن الذهنية البدائية بجامعة باركلي (Berkeley) بسان فرانسيسكو (San-Francisco).

وفي مارس (1928م)، التقى ليفي برول بأنشتاين (Enstein) في افتتاح الموسم الجامعي بدافوس (Davos). ثم حضر في برلين (Berlin) وهامبورغ (Hamborg).

زار ليفي برول بلدان أمريكا الوسطى: ككوستاريكا، نيكاراغوا، سان سلفدور، قواتمالا، أين أنشأ ليفي برول عدة معاهد للأنتولوجيا. وألقى محاضرة في سان سلفدور.

وفي سنة (1930م) ذهب ليفي برول إلى تونس، ثم إلى روما لحضور اجتماع المعهد الدولي للدراسات الإفريقية، ومن ثمة قطع المحيط الأطلسي للمرة الخامسة ذاهبا إلى أمريكا لإلقاء محاضرة حول الفلسفة الفرنسية وذلك أمام أكاديمية الفنون واللغات بنيويورك<sup>2</sup>. وفي سنة (1931م)، حضر ليفي برول حول العقلية البدائية في أكسفورد وفي كوبن هاغ وفي بلدان البالت (Les Pays Baltes). وفي أكتوبر (1932م) أشرف ليفي برول على دورية الامتحانات في فلسطين، مصر وسوريا. وفي سنة (1934م) ألقى ليفي برول محاضرة بلاهاي (La Haye) يرد فيها على من نقد نظريته حول العقلية البدائية.

وفي سنة (1935م)، قام ليفي برول بجولة في أوروبا الوسطى منها: براغ (Prague)، فيينا (Vienne)، وذلك لإلقاء محاضرة حول العقلية البدائية وأخرى حول أوجست كونت (Auguste-Conte).

---

<sup>1</sup> أرنست رينان (Ernest Renan) (1823م-1892م): ليس رينان من شيعة وضعية كونت، فهو ينقد كونت بقسوة، لكنه يشترك وإياه في أنه يسوده ويشيع في نفسه إيمان عصره بالمقدرة الهائلة التي للعلم الوضعي والمنهج العلمي وللتنجربة وقوانين الطبيعة، وهو الآخر قد خضع لتأثير التفكير الألماني، خصوصا مذهب كنت وهيغل، كما كان لصديق شبابه مارسلان برتيلو تأثير حاسم على تكوين آرائه، من مؤلفاته: مستقبل العلم، وضعه سنة 1848م. ج. بنروي، مرجع سابق، ج1، ص26-27.

<sup>2</sup> Jean Cazeneuve, OP, Cit, P. 10-11.

(Comte). وفي النمسا تعرف ليفي برول على سيجموند فرويد: (S. Freud)<sup>1</sup>. ثم عاد ليفي برول لإلقاء كلمة في المعهد العالمي، ومن ثمة إلى بلجيكا، بروكسل في مؤتمر تاريخ الأديان. وكل هذه النشاطات في الحقيقة لم تؤثر على عملية البحث والانتاج لمؤلفنا، فكتب مقالات عدة لمجلات فرنسية وأجنبية من بينها:

الأسباب السياسية والاقتصادية للنزاع الأوروبي، وقد نشر هذا المقال على شكل كتيب في سنة (1915م). وفي سنة (1916م)، نشر رسائل وترجمة لصديقه جان جوريس تحت عنوان: « صفحات عن جان جوريس » .

وفي عام (1920م)، نشر ليفي برول مقال تحت عنوان: « زعزعة العالم الأسفر » في مجلة باريس ومقالات أخرى سياسية. وفي أواخر حياة ليفي برول دفعه نقد الفلاسفة وعلماء الأنتولوجيا إلى إعادة النظر في أسس مفهوم العقلية البدائية<sup>2</sup>.

وكان ليفي برول أيام العطل وأثناء تجوله عبر العالم يفكر ويسجل كل فكرة خطرت بباله تتعلق بموضوع العقلية البدائية ضمن مفكراته. وبعد وفاته قام صديقه القسيس موريس لينهارد (Leenhardt Maurice) بطبع محتوى تلك المذكرات المثيرة. وكانت أواخر حياته مكدره بسبب قرب حدوث فاجعة العالم التي كان يشعر بها في أعماق وعيه، ولكن نور ذكائه بقي لامعا حتى وفاته في 13 مارس (1939م)<sup>3</sup>.

### المطلب الثاني: مراحل تطور فكر ليفي برول.

من خلال عرضنا لحياة ليفي برول يمكننا أن نقسم مراحل حياته إلى أربعة أقسام<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> سيجموند فرويد (Sigmund Freud) (1856م-1939م): طبيب نمساوي من أصل يهودي، أحد أقطاب النظريات النفسية في ميدان علم النفس التحليلي، وكان يرى أن اللذة الجنسية هي المحرك الأول في حوافز اللاشعور، واللاشعور في نظره يكون معظم الجهاز النفسي من أهم مؤلفاته: تفسير الأحلام سنة (1900م)، ودراسات في الهستيريا. بكبير بن سعيد أعوش، الإسلام ومدرسة فرويد، ط1، دار البعث، قسنطينة (الجزائر)، 1403هـ-1983م، ص41، 47. وانظر: صلاح الدين شروخ، مرجع سابق، ص118.

<sup>2</sup> Jean Cazeneuve, OP, Cit. PP. 11-13.

<sup>3</sup> Ibid, PP. 13-14.

<sup>4</sup> وقد أشار عبد الفتاح السيد هلال، في الأخلاق والاتجاه العلمي عند ليفي برول، رسالة ماجستير، إشراف عبد العزيز عزت، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1965م، ص83-85. إلى مراحل التطور الفكري لدى ليفي برول، وقد قسمها إلى أربعة مراحل

**المرحلة الأولى:** من بداية حياته إلى حصوله على درجة الدكتوراه عام (1884م)، واهتمامه بالفلسفة الميتافيزيقية.

**المرحلة الثانية:** تحوله من الفلسفة الميتافيزيقية إلى الفلسفة العلمية، بظهور كتابه عن أوجست كونت عام (1894م).

**المرحلة الثالثة:** ويمثلها تحوله من الفلسفة إلى علم الاجتماع، بظهور كتابه حول الأخلاق وعلم العادات عام (1903م).

**المرحلة الرابعة:** وتمثلها مجموعة كتبه حول العقلية البدائية، وذلك منذ سنة (1910م)، حتى وفاته في 13 مارس (1939م)، بما في ذلك كتابه: مذكرات ليفي برول الذي نشرت بعد وفاته<sup>1</sup>. وإليك تفصيل هذه المراحل على النحو الآتي:

**فأما عن المرحلة الأولى:** والتي تبدأ كما قلنا من بداية حياة ليفي برول إلى حصوله على درجة الدكتوراه عام (1884م)، واهتمامه بالفلسفة الميتافيزيقية، حيث ناقش ليفي برول أطروحتي دكتوراه: الأولى حول فكرة المسؤولية: (*L'idée de Responsabilité*)، وهي رسالة تأثر فيها بكانت. والثانية باللغة اللاتينية وهي: فكرة الله عند سنيكا: (*Quid de deo Seneca*)<sup>2</sup>، ومنذ ذلك الحين بدأ مسيره المتألق في عالم الفلسفة والتأليف، وفي عام (1890م) توجه نحو فلسفة ليبنتز، كما اجتذبه الفكر الألماني، ويشهد على ذلك إثنان من مؤلفاته: ألمانيا منذ ليبنتز؛ والذي تناول فيه ليفي برول تطور الوعي القومي بألمانيا، وحالة ألمانيا منذ مطلع القرن الثامن

---

كذلك بقدر كبير من التفصيل حيث يذكر كل مرحلة وأهم ما ميزها وما ظهر فيها من مؤلفات متتبعاً تاريخ صدور كل مؤلف ودواعي ظهوره، على نحو ما ذكرناه، وفي الحقيقة أننا أفدنا كثيراً من هذه الدراسة في تفصيل مراحل تطور فكر ليفي برول على نحو من الدقة والوضوح بقدر كبير، ونحن في الحقيقة من خلال عودتنا إلى مؤلفات ليفي برول وكتبه وتبعنا أيضاً لظروف تأليفها ودواعيها ارتضينا هذا التقسيم، كما عدنا كذلك إلى المصادر التي تحدثت عن ليفي برول وتطور مساره الفكري، ك: ج. بنروي، في مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا في جزئه الأول، وكذا كازانوف، عن حياة ليفي برول وعرض لفلسفته، وكل ما كتبه ليفي برول وما كتب عنه قد أعاننا على هذا التقسيم. وقد كانت لنا نظرتنا الخاصة وأسلوبنا الخاص في صياغة مسار تطور فكر ليفي برول، وفق ما كشفت عنه معاشتنا للموضوع التي استغرقت منا وقتاً طويلاً.

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, OP. Cit, Préface.

<sup>2</sup> Jean Cazeneuve, OP. Cit, PP. 1-2.

عشر<sup>1</sup>، و(فلسفة جاكوبي) سنة(1894م)<sup>2</sup>. وقد عرض ليفي برول في كتابه هذا الأخير حياة جاكوبي مفكرا وفيلسوبا ألمانيا بأسلوب غاية في المرونة والرشاقة، وكانت طريقته في دراسة هذا المفكر من خلال كتابه هذا طريقة بحث قيمة جدا، ويبدو ليفي برول من خلال دراسته للمفكر جاكوبي أنه متأثر بالفلسفة الألمانية، دون أن يتخذها منهجا للتفكير طبعا، فقد ظل أصيلا في فلسفته ومذهبه الفكري، له طريقته الخاصة ومنهجه الفريد في معالجة الموضوعات والقضايا الفلسفية.

ولم يكن الاتجاه الفكري لجاكوبي عقلاني الطابع، بل اتخذ لنفسه منهجا خاصا وأسلوبا مشحونا بالعاطفة والحماس، فقد حاول جاكوبي أن يقيم فلسفة بلا منق و هي فلسفة العاطفة أو الإيمان<sup>3</sup>.

فلم يكن جاكوبي يؤمن بالمنطق، رغم أنه من موضوعات الفلسفة، بل يبدو أنه ناقم على هذا اللون من التفكير، وعلى الصيغ الفلسفية التقليدية، وقد اتخذ العاطفة منهجا وأسلوبا له.

لقد رفض جاكوبي النزعة المنطقية وعارض جميع فلاسفة عصره<sup>4</sup>، وكم كان الصراع بينه وبين كانط كبير<sup>5</sup>، رغم ما تتسم به فلسفة كانط من التجريد العقلي ومن الحكمة المنطقية، فقد كانت فلسفة أخلاقية، وتعد فلسفته نقطة تحول في الفكر الفلسفي بأسره، وقد سمت فلسفة كانط بأنها فلسفة نقدية، لأن مهمته كفيلسوف هي نقد<sup>6</sup> العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه.

وقد كان الخلاف بين كانط وجاكوبي خلافا منهجيا، فمنهج كانط المنطق والتحليل<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> L,Lévy-Bruhl,L'Allmagne depuis Leibnitz,OP,Cit.P.3.

<sup>2</sup> جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1987م، ص563.

<sup>3</sup> L,Lévy-Bruhl,La Philosophie De Jacobi,Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Ancienne Librairie Germer Baillièrre, Filix Alcan,Editeur,1894,Préface P.V.

<sup>4</sup> «...et d'une déclaration de guère contre les doctrines Alors dominantes.c'est un défi jeté à la toutes puissante philosophie du siècle».Ibid,Chapitre : I ,P:13.

<sup>5</sup> Ibid,Chapetre:VII: « Jacobi et Kant ».P:174-204.

<sup>6</sup> والنقد بالمعنى الكانطي: هو تحليل لطاقت العقل وإمكانياته بغية الوصول إلى القواعد العامة التي تضبط كل علم وكل أخلاق.انظر:إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له:محمد فتحي الشنيطي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1969م، ص7، 19.

<sup>7</sup> كان كانط مقتنعا بأنه لاسبيل لنا إلى أن نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات إلى الأمام إلا بالتحليل.فبالتحليل وحده يمكن للفلسفة أن تصل إلى تطورات راسخة وواضحة، ومن ثمة فالتحليل عند كانط يكتسي أهمية بالغة لأنه يراه دعامة لكل فكر فلسفي.المرجع نفسه، ص12.

المنطقي، والعقل<sup>1</sup> عنده أساس التفكير ومصدره، أما جاكوبي فمنهجه العاطفة، والحدس المباشر<sup>2</sup>. وما يمكننا ملاحظته هو أنه رغم تأثر ليفي برول في هذه المرحلة الأولى من حياته بالفلسفة الألمانية، كفلسفة جاكوبي، واهتمامه بدراسة وتحليل جوانب فكره، وخصوصية اتجاهه الفكري عمّن سبقوه وعاصروه، غير أنه لم يخرج في النهاية متبني لفكره، أو مؤمنا بمذهبه، ولا بمذهب غيره من الفلاسفة، بل اتجه إلى ميدان آخر هو ميدان العلم الوضعي.

ومما هو جدير بالذكر هنا، هو أن كونت قد مثل عاملا حاسما في تطور فكر ليفي برول، ولعل ذلك التأثير يجد جذوره من خلال ميلاد ليفي برول الذي كان في نفس العام الذي توفي فيه كونت، أي عام (1857م)، فقد راح ليفي برول يعمل فكره في مراسلات جون ستوارت مل إلى أوجست كونت عام (1899م)، قبل أن يضع كتابه حول أوجست كونت، والذي كان إيذانا بمرحلة جديدة من مراحل تطور فكر ليفي برول.

### المرحلة الثانية:

وتمثل هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور فكر ليفي برول مرحلة انتقالية، بحيث انتقل فيها ليفي برول من بحوثه الميتافيزيقية نحو: فكرة المسؤولية، (1884م)، وألمانيا منذ لينيتز (1890م)، وفلسفة جاكوبي (1894م)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، إلى فلسفة أوجست كونت (1900م)، فهي مرحلة تأثر فيها ليفي برول بكونت والفكر الوضعي، وأعرض عن الاتجاه الفلسفي التقليدي. وكان كونت مؤسس الفلسفة الوضعية له الفضل في توجيه الدراسات الأخلاقية إلى الناحية الاجتماعية<sup>3</sup>، فتحول ليفي برول على إثر ذلك من الفلسفة إلى علم الاجتماع<sup>4</sup>، بظهور كتابه الأخلاق وعلم العادات عام (1903م).

### المرحلة الثالثة:

تعد هذه المرحلة حاسمة في حياة ليفي برول، فلولاها لظلت بحوث ليفي برول في ميدان

---

<sup>1</sup> العقل: الذي يراه لازما لكل تجربة، ويرى أن مهمة الفيلسوف هي أن يحلل العقل بنقده، وقد تبلورت هذه الفكرة وتحددت من خلال عمدة كتبه وهو: "نقد العقل الخالص النظري"، الذي صدر له عام 1781م. المرجع نفسه، ص 14.

<sup>2</sup> L,Lévy-Bruhl,La Philosophie De Jacobi,OP.Cit, Préface:V,174 .

<sup>3</sup> محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ط3، 1953م، ص 291.

<sup>4</sup> Jean Cazeneuve ,OP.Cit.P. 17.



الفلسفة، ولكن ظهور كتابه (الأخلاق وعلم العادات)، والذي صنف بفضله ضمن العلماء الكبار لعلم الاجتماع بحيث لا يمكن لأي باحث أخلاقي جاء بعده أن يغفل الإشارة إلى وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق أو إلى ليفي برون نفسه، هذا الكتاب الذي وجهت له اعتراضات وانتقادات كثيرة، عبر عنها في ثنايا كتابه هذا<sup>1</sup>.

ويعد كتاب ليفي برون "الأخلاق وعلم العادات" ثورة كبرى في الدراسات الأنثروبولوجية، وهو أصدق تعبير عما يطلق عليه الآن اسم مذهب الوضعيين في دراسة الأخلاق، ومن هذا الإسم يتبين لنا أن ليفي برون كان من مدرسة كونت ودوركايم، الذين أرادوا تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية.

وكان اهتمام ليفي برون بتطبيق المنهج الاستقرائي على دراسة الأخلاق، ويمكن أن نعد كتاب ليفي برون (الأخلاق وعلم العادات) منهجا للبحث في علم الأخلاق<sup>2</sup>.

ولم يترك علماء المدرسة الفرنسية الاجتماعية أية ناحية من النواحي الإنسانية إلا درسوها في ضوء المنهج الاجتماعي، فجعلوا من علم الاجتماع علما تكامليا<sup>3</sup>. وقد تعدت أعمال هذه المدرسة (مدرسة علم الاجتماع في فرنسا) حدود فرنسا، وكان لها أبعاد الأثر في الفلسفة الاجتماعية عند الانجليز والأمريكان، ويمكننا أن نقول أن علماء الرعيل الأول في أمريكا تتلمذوا مباشرة على تعاليم كونت ودوركايم وأتباعهما.

### المرحلة الرابعة:

وهي كذلك مرحلة انتقالية، انتقل فيها ليفي برون من الاهتمام ببحوثه في الأخلاق من خلال كتابه: الأخلاق وعلم العادات ضمن ميدان علم الاجتماع، إلى ميدان الأنثروبولوجيا ليدرس العقلية البدائية. وتعد هذه المرحلة أطول مرحلة من مراحل تطور فكر ليفي برون، إذ دامت ما يربو على ثلاثين عاما، وتعد هذه المرحلة مصدر شهرته، فيها عرف كفيلسوف وعالم نفس، وعالم اجتماع، واشتهر بدراساته حول دين البدائيين والعقلية البدائية، التي لا يكاد يعرف إلا بها.

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 2-49.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، المقدمة، ص د.

<sup>3</sup> مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، ص 14.

### المطلب الثالث: منهج ليفي برول في بحوثه السابقة

إنه ومن خلال تقسيم حياة ليفي برول إلى أربع مراحل، نلاحظ أن كل مرحلة من هذه المراحل تمتاز بطابع خاص ومنهج خاص، لماذا منهج خاص؟ لأن ليفي برول الفيلسوف غير ليفي برول الباحث في ميدان العلم الوضعي، غير ليفي برول الباحث في ميدان الأخلاق وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجي، إذا فكل ميدان من هذه الميادين يمتاز بطابع متميز عن غيره، دون طبعاً أن تنفصل شخصية ليفي برول الفيلسوف عن الباحث العلمي في الأخلاق وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا، أي يظل الرابط بين هذه الميادين جميعها موجوداً.

وتعد المرحلة الثانية من مراحل تطور فكر ليفي برول هي المرحلة الحاسمة، إذ تعد مرحلة انتقالية كانت إيذاناً بتحول ليفي برول إلى ميدان البحث العلمي، ولولاها لظل مؤرخاً للفلسفة، ولاكتست بحوثه في الأخلاق الصبغة الفلسفية التقليدية، ممارساً قطيعة إبستيمولوجية بين ميدان العلم وميدان الفلسفة، فقد أراد ليفي برول دراسة الظاهرة الأخلاقية دراسة علمية في ضوء المنهج الوضعي، وعارض فكرة الأخلاق التقليدية التي تقوم على مصادرتين:

1. فكرة العموم والإطلاق التي قال بها الفلاسفة التقليديون، والتي تقر بأن الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان. فقال ليفي برول أن الأخلاق دائماً عادات، وهي نسبية متغيرة.
2. وأن الضمير مطلق. فرأى ليفي برول أن الضمير نسبي وهو نتاج الأيام.

وإذا كان كونت هو أول من عزل الدراسات الأخلاقية عن الفلسفة ووجهها تلك الوجهة الاجتماعية، وحاول أن يجعلها علماً أو يصوغها صياغة علمية، فقد جاء ليفي برول واعتنق فكرته، وسار على منهاجه، وأخذ في إتمام عمله<sup>1</sup>.

فقد أراد ليفي برول أن يدرس الأخلاق دراسة علمية دقيقة وكأنها فيزياء اجتماعية، واقترح أن ترتب الوقائع الأخلاقية من ضمن الوقائع الاجتماعية، وهو يعارض بعلم العادات الأخلاقية، الأخلاق النظرية التقليدية، ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بدراسة الواقع الاجتماعي. ويرى ليفي برول أن أخلاق الشعب أو أخلاق الحضارة لا تصنع، لأنها مصنوعة فعلاً، وكل مهمة العلماء هي دراستها

---

<sup>1</sup> محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 291.

لمعرفتها، ومعرفتها لتعديلها فيما بعد بقدر ممكن<sup>1</sup>.

هذا وقد كانت بحوث ليفي برول حول العقلية البدائية منافذ جديدة أطل بها على العالم، وهي دراسات دخل بها ميدان الأنثروبولوجيا من بابها الواسع، مستخدما المنهج المقارن، عندما درس عقلية الشعوب البدائية التي راح يفرق بينها وبين عقلية الشعوب المتحضرة، دون أن ننسى توظيفه للمذهب الوضعي في هذا المجال.

وفي ذلك يقول ماسون أورسل في استعمال ليفي برول للمنهج المقارن<sup>2</sup>: «إنه لم يكن يستطيع النجاح في دراسة الفلسفة المقارنة ما لم يكن ليفي برول قد بلغ الذروة في استعمال هذه الطريقة<sup>3</sup>».

وفيما يلي سنتتبع مؤلفات ليفي برول حسب تاريخ صدورها، لتبين أهم خصائصها وميزاتها وضرورة تقسيم مراحل حياة ليفي برول إلى أربع، وضرورة ذلك المنهج.

### 1. فكرة المسؤولية: (L'idée de Responsabilité) ، الذي صدر عام (1884م)، وهو

موضوع رسالة ليفي برول للدكتوراه. حيث يذكر ليفي برول في مستهل هذا الكتاب أنه ليس هناك من فكرة أوضح في الأذهان كفكرة المسؤولية، وهي مرتبطة في وعينا بجرية الإرادة<sup>4</sup>، وهي رسالة تأثر فيها بكانط.

<sup>1</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج1، ص175.

<sup>2</sup> المنهج المقارن: هو طريقة للمقارنة بين مجتمعات مختلفة، أو جماعات داخل مجتمع واحد للكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بينها وإبراز أسبابها، وقد استخدمت هذه الطريقة في القرن الثامن عشر عندما حاول علماء اللغة مقارنة لغات مختلفة للكشف عن خصائصها العامة حتى يمكن تصنيفها إلى مجموعات لغوية. كما استخدمت في القرن التاسع عشر كطريقة لتحديد أوجه الشبه بين النظم الاجتماعية حتى يمكن تتبع أصولها العامة. وكان أرسطو أول من استخدم هذه الطريقة استخداما منظما في دراسته للأنشطة السياسية. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دط، دن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص75.

<sup>3</sup> Paul. Masson-Oursel, Lucien, Lévy-Bruhl (1857-1939), Review Summary, volume 4 Number 1, December, 1939, P.19.

<sup>4</sup> Lévy-Bruhl, L'idée de Responsabilité, Librairie Hachette, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1884, Chapitre Premier, L'idée Commune de Responsabilité.

2. ألمانيا منذ ليبينيس<sup>1</sup>: (L'Allemagne depuis Leibniz): والذي صدر عام (1890م)، ويحاول ليفي بول في مستهل هذا الكتاب أن يبحث في تطور الوعي القومي في ألمانيا من عام (1700م-1848م) وحالة ألمانيا منذ مطلع القرن الثامن عشر وهو<sup>2</sup>.

3. فلسفة جاكوبي<sup>3</sup>: سنة (1894م): (La philosophie de Jacobi):

وعرض ليفي بول في هذا الكتاب حياة جاكوبي، وتطور فكره، ومنهجه الفكري الذي لم يكن عقلاني الطابع، ولكنه هو أسلوب العاطفة<sup>4</sup>.

4. تاريخ الفلسفة الحديثة في فرنسا: (History of Modern philosophy in- France)

ظهر هذا الكتاب في شيكاغو عام (1899م)، وأعيد طبعه سنة (1924م)، وبين ليفي بول من خلال هذا الكتاب أنه طالما يعالج تاريخ الفلسفة الحديثة في فرنسا أنه من الطبيعي أن يبدأ

---

<sup>1</sup> ليبينيس (1646م-1716م): فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم، الفكرة السائدة عند ليبينيس هي الانسجام الكلي في الكون، فالكون كله يؤلف انسجاما، وفيه وحدة وتعدد في آن معاً، ولذا سادت لدى ليبينيس فكرة التناسق والتفاضل. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص387، 389.

<sup>2</sup> L,Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz, Essai sur le développement de la Conscience Douzième Édition, Chapitre I, Paris, Hachette, C79, Boulevard, Saint-Germain, 1907, P. 3.

<sup>3</sup> فريديريك هنري جاكوبي (Frédéric Henri Jacobi): جاكوبي هو فيلسوف وكاتب ألماني، ولد في ديسلدورف بتاريخ 25 جانفي 1743م، وكان والده تاجرا ثريا متعلما، وأما والدته فلا نعلم عنها شيئا، فقد توفيت في سن صغيرة، وتركت ولدان: الثاني هو: فريديريك هنري، والابن الأكبر هو جان جورج جاكوبي، وأحب هنري منذ صباه الغوص في الكتب التي تهتم بالمثل العليا والتهذيب، وكان يُؤثر العزلة عن أترابه من الأطفال، وكان يقضي الساعات الطويلة في الصلاة مع عابدة عجوز متصوفة، ثم انضم إلى إحدى الجمعيات التّقوية. وهكذا نشأ نشأة صوفية. كتب جاكوبي: رسائل عن مذهب سبينوزا، (Lettres sur la Doctrine- de Spinoza)، في سن الثامنة أو التاسعة من عمره، وكانت رحلته إلى جنيف لمدة ثلاث سنوات هي التي فتحت ذهنه بعد تلك الحياة الأولى التعسة التي قضاها جاكوبي في بداية طفولته، والتقى بعالم الرياضي والطبيعي لوساج (Le Sage) الذي كان أول أساتذة الجامعة الذي شجع جاكوبي، وأعجب به. فكان أول اهتمامه متوجها نحو الأخلاق والميتافيزيقا، وقد نشأ جاكوبي متأثرا بفولتير وروسو وباسكال، توفي جاكوبي بتاريخ: 10 مارس 1819م. انظر:

L,Lévy-Bruhl, La Philosophie De Jacobi ,Chapiter Premier : « Vie de Jacobi », OP.Cit, P: 1-6, 22.

<sup>4</sup> Ibid, Préface.

بديكارت من ناحية، ومن ناحية أخرى ألا يذكر سوى كبار الفلاسفة.<sup>1</sup>

5.مراسلات بين جون ستيوارت مل وأوجست كونت، عام (1899م): (Lettres- Inédites De John Stuart Mill A Auguste Comte)، والواضح من خلال هذه المراسلات التي تمت بين جون ستيوارت مل وكونت كما نقل ذلك ليفي برول، أن مل كان من أشد المعجبين بكونت إلى أن حانت الفرصة للدخول معه في علاقة، وأنه لم يره البتة شخصيا إلا أنهما تبادلنا لمدة بضع سنوات مراسلات كان طابعها النشاط والحيوية، غير أنه اعتورها بعد ذلك فساد وانقلبت إلى مجادلات، ومن ثمة أخذ الحماس يفتر بين الطرفين، وكان مل أول من عمل على الإبطاء في مراسلته لكونت، وكان كونت أول من عمل على قطعها.<sup>2</sup>

وقد ساهم ليفي برول في نشر خطابات مل إلى كونت، وكانت النقطة التي قربت بين الطرفين رغم الخلاف الذي كان بينهما<sup>3</sup> هي ضرورة التخلص من الأفكار القديمة والقضاء على منهج التفكير اللاهوتي، واقترحا ضرورة أن يحل محل هذا المنهج منهج التفكير العلمي والوضعي. لأن العلم الإنساني ينحصر في معرفة الظواهر والقوانين.<sup>4</sup>

ويبدو أن مل قد تأثر بكونت الذي ألمح له بالفكر الوضعي<sup>5</sup>، وقد قبل مل آراء كونت في المعرفة الإنسانية، ولكنه لم يتابعه في آرائه السياسية والدينية، بل اعتبرها إضافات مستقلة عن الأولى كل الاستقلال، وقد أعرب عن ذلك من خلال كتابه (أوجست كونت والفلسفة الواقعية) وضعه

<sup>1</sup> Lévy Bruhl, Lucien :History of Modern philosophy in France,Chicago(reprint Édition,1924) préface, pp.V-VIII.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl,Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte,publiées Avec Les Réponses de Comte et une introduction,Paris,Félix Alcan, Éditeur ,1899,introduction,p.I.

<sup>3</sup> إن تصور مل لعلم الأخلاق كان تصورا معاديا لمذهب كونت، ذلك أنه يلحق علم الاجتماع بمعرفة قوانين النفس والأخلاق، في حين أن هذه المعرفة لا يمكن اكتسابها في نظر كونت إلا من وجهة النظر الاجتماعية، حيث يقول: « يجب أن لا نفسر الإنسانية بالإنسان(الفرد)، بل يجب على العكس تفسير الإنسان بالإنسانية، وعليه فإن دراسة الوظائف العقلية لا يمكن أن تكون عند كونت دون أن نضع في الاعتبار التطور التاريخي للجنس البشري» ، انظر:

Lévy-Bruhl,Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures,Neuvième Édition,Bibliothèque de Philosophie Contemporaine,Filix Alcan,Presses Universitaires De France,108,Boulevard Saint-Germain,Paris,1951,pp.3-4.

<sup>4</sup> Lévy-Bruhl,Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, introd, OP.Cit, P.XX-XXI.

<sup>5</sup> ليفي برول، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص35.

سنة (1865م)<sup>1</sup>، غير أن مل ترك ميدان الفلسفة الوضعية وانتقل إلى الاقتصاد السياسي هذا الميدان الذي وجدته متلائما معه<sup>2</sup>. وبهذا تنتهي المرحلة الأولى من حياة ليفي بول، لتبدأ مرحلة ثانية جديدة من تطور فكره.

### 6. كتاب فلسفة أوجست كونت: (La Philosophie d'Auguste Comte)

يعد هذا الكتاب بمثابة قفزة من ليفي بول من ميدان الفلسفة إلى ميدان العلم الوضعي، ويعد هذا الكتاب بداية مرحلة جديدة، وهي المرحلة الثانية من مراحل تطور فكر ليفي بول، ويستعرض ليفي بول في فاتحة هذا الكتاب السيرة الذاتية لأوجست كونت، ويبدو من خلاله أنه يوافق روحه موافقة تامة، ويعد حياته مثالا لما يعانيه المصلحون من ظلم واضطهاد، وقد كان يصبو إلى تحقيق الوحدة الدينية بإنشاء ما أطلق عليه ديانة الإنسانية<sup>3</sup>.

ويعلن ليفي بول في هذا الكتاب «إن كل مذهب فلسفي، مهما بدا مبتكرا بحسب الظاهر، يتصل بالمذاهب التي سبقتة ويتربط عليها بطريقة مباشرة إلى حد كبير أو قليل<sup>4</sup>»، وقد طبع هذا الكتاب في باريس سنة (1900م)، وقد ترجم إلى العربية سنة (1952م).

### 7. الأخلاق وعلم العادات: (La morale et la science des mœurs): أخرجته سنة

(1903م)، وقد حاول ليفي بول في هذا الكتاب أن يقيم علم الأخلاق يعتمد على نتائج العلم الوضعي الذي يدرس الحقيقة الاجتماعية، والذي يميل إلى احتلال المكان الذي يشغله علم الأخلاق النظري<sup>5</sup>، وهذا الكتاب هو من وجه ليفي بول نحو ميدان الأنثروبولوجيا، إذ قضى ما يربو عن ثلاثين عاما في دراساته حول العقلية البدائية، وبها نال شهرته، ولا يكاد يذكر كعالم اجتماع إلا بها.

يقول كازانوف: «إن بحث ليفي بول في الأخلاق وعلم العادات القنطرة التي قفز

<sup>1</sup> يوسف كرم، مصدر سابق، ص 342.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 467، 471، 472.

<sup>3</sup> Lévy-Bruhl, La Philosophie D'Auguste Comte, Sixième Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Filix Alcan, 108, Boulevard, Saint-Germain, Paris, 1921, Introduction, p. I.

<sup>4</sup> ليفي بول، فلسفة أوجست كونت، المصدر السابق، ص 17.

<sup>5</sup> Lévy-bruhl, Lucien, La morale et la science des mœurs, Quinzième Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Filix Alcan, (P. U. F), 108, Boulevard Saint Germain, Paris, 1953, P. 100.

عليها من الفلسفة البحتة إلى ميدان علم اجتماع البدائيين»<sup>1</sup>.

8. دمار أوروبا: (La Conflagration Européenne, Ses Causes- Economiques et Politiques)، هذه الدراسة ظهرت بداية في مجلة (Scientia)، وهي مجلة دولية لطريجة علمية نشرت للتحقيق في أسباب الحرب<sup>2</sup>، ظهرت سنة 1915 م.

9. بعض الصفحات عن جان جوريس: (Jean Jaurès, Esquisse- biographique Suivie de Lettres Inédites)

وفي سنة (1916م)، نشر ليفي برول رسائل وترجمة لصديقه جان جوريس تحت عنوان: « بعض الصفحات عن جوريس » (Quelques Pages sur Jaurès)<sup>3</sup>.

وفي سنة (1916م) أخرج كتاب بعض الصفحات عن جان جوريس (Jean Jaurès)، والذي حاول من خلاله ليفي برول أن يعطي صورة صادقة لحياة جان جوريس منذ ميلاده إلى وفاته، لمعرفة سيرته المستقبلية، وأن يعرض تطور مساره الفكري الفلسفي والديني<sup>4</sup>.

وأما عن مؤلفات ليفي برول حول العقلية البدائية، فقد انتقل فيها من علم الاجتماع إلى علم الإنسان أو الأنتروبولوجيا (علم اجتماع الشعوب البدائية).

1. الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا، سنة (1910م): (Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures)

ونجد روح دوركايم أيضا تسري إلى درجة عالية في كتابه هذا، وهو كتاب لا يمكن أن يعد مجرد إسهام في المذهب الاجتماعي والنزعة إلى جعل المجتمع هو المركز مما نراه عند دوركايم، ولا شك أن الوظائف العقلية للفرد وثيقة الارتباط بكل تركيب الواقع الاجتماعي<sup>5</sup>، وبالتالي فإن الوظائف العقلية للإنسان البدائي أو المجتمعات الدنيا تختلف أساسيا عن الوظائف العقلية للإنسان في مجتمعا،

<sup>1</sup> Jean, Gazeneuve, OP. Cit, p17.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl, Conflagration Européene, Ses Causes Économiques et Politiques, 108, Boulevard, Librairie Filix Alcan, Paris, 1915, P. 1

<sup>3</sup> Jean Cazeneuve, OP. Cit. P. 13.

<sup>4</sup> Lévy-Bruhl, Quelques pages sur Jean Jaurès, Paris, Librairie de rHumanit, 142, Rue Montmartre, 1916, Avant-Propos, P. 3-4

<sup>5</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 176.

فدراسة التصورات الجماعية وروابطها في المجتمعات الدنيا هو الذي يستطيع أن يلقي ضوءا على تكوين مقولاتنا ومبادئنا المنطقية<sup>1</sup>.

والفكرة الأساسية التي تسري في هذا الكتاب كله هي أن النشاط العقلي في الجماعات الدنيا صوفي الطابع، ويشير ليفي برول هنا أنه يستخدم هذا اللفظ لا للإشارة إلى التصوف الديني لمجتمعاتنا بل بالمعنى المحدد الضيق لكلمة صوفي أي يعتقد في قوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها فعلية<sup>2</sup>، فالواقع إذا الذي يجول فيه البدائيون هو واقع صوفي (أي غيبي). فمثلا بالنسبة إلى البدئي الذي ينتسب إلى مجتمع طوطمي، فكل حيوان، وكل نبات، وكل شيء كالنجوم والشمس والقمر، يؤلف جزءا من الطوطم، ومن طبقة فرعية، كذلك نجد في الجسم الانساني أن لكل عضو معنى صوفي: فالقلب والكبد، والعينان، والذهن والمخ، إلخ يعتقد أنها تحب هذه الصفة أو تلك لمن يأكلها، والصخور نفسها لها طابع مقدس، نظرا إلى قوتها الصوفية المزعومة<sup>3</sup>. وهكذا فالبدائيون لا يدركون الأشياء على نحو إدراكنا نحن لها، فعندهم لا توجد واقعة فيزيائية حقا، بالمعنى الذي نعطيه لهذا اللفظ، فهم يرون بنفس العيون التي نرى بها نحن، لكنهم لا يدركون بنفس العقل الذي ندرك به نحن، وكل العملية الفيزيائية النفسانية للإدراك تتم عندهم كما عندنا، لكن نتاجها سرعان ما يغطي بحالة من التصور المركب التي تسود في التصورات الجماعية<sup>4</sup>.

والقانون الأساسي للعقلية الصوفية عند البدائيين هو في نظر ليفي برول قانون المشاركة<sup>5</sup>، وهو قانون يسمح لنا بتفسير وجه أساسي من أوجه الوظائف العقلية في الجماعات الدنيا، تخضع له الارتباطات والارتباطات القبلية للتصورات الجماعية<sup>6</sup>.

## 2. وأخرج ليفي برول سنة (1916م) العقلية البدائية (La Mentalité Primitive)

ويشير ليفي برول في مقدمة هذا الكتاب إلى أن موضوع هذا العقلية البدائية ينحصر في بيان

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, OP.Cit. P. 2.

<sup>2</sup> Ibid, P.30.

<sup>3</sup> Ibid, P.31-33.

<sup>4</sup> Ibid, P.37-38.

<sup>5</sup> Ibid, P.76.

<sup>6</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج1، ص178.



فكرة البدائيين عن السببية والنتائج التي تترتب على هذه الفكرة<sup>1</sup>.

### 3. وأخرج ليفي برون سنة (1927م) الروح البدائي (L'ame primitive)

ويشير ليفي برون إلى أن موضوع هذا الكتاب هو دراسة كيفية تصور الناس الذين اصطلح على تسميتهم بالبدائيين لشخصيتهم. وعزم على البحث في هذا الكتاب في ضوء النتائج التي توصل إليها في أعماله السابقة<sup>2</sup>. وقد لاحظ ليفي برون وجود تجانس جوهري بين كل الكائنات في تصورات البدائيين. فبالنسبة للعقلية البدائية ليس من المستبعد ولا من المحال أن يظهر الحيوان الخارق في أشكال إنسانية، كما أنه ليس مما يثير الدهشة ولا الخوف أن يتخذ الإنسان المظهر الخارجي للحيوان، كذلك تميل العقلية البدائية إلى الخلط بين الفرد والنوع، فثمة تضامن وثيق جدا يربط بين الحيوانات التي من نوع واحد، والرفاهية والسلامة تكون لمجموعة إنسانية تتوقف على علاقاتها بالجنسيات؛ وبالمباديء الخفية لبعض الأنواع النباتية والحيوانية، فمادامت الوحدة الحقيقية في هذه الجماعات هي المجموعة الاجتماعية (القبيلة، الأسرة) التي يؤلف الأفراد مجرد عناصر فيها، فإنه من الطبيعي أن لا يكون الأفراد هم أرباب أفعالهم، بل المجموعة الاجتماعية، أو رئيسها هو الذي يقرر لهم. وهذا التضامن يظهر أيضا في فكرة قتل الأخ ونكاح المحارم، والزواج... إلخ.

والتعارض بين المادة والروح المؤلف لنا لوجود له عند العقلية البدائية، فالأفريقي لا يعتقد وجود كائن بغير روح، ويرى أن المادة نفسها شكل من أشكال الروح. وفي بعض الجماعات البدائية يعد ما يملكه الشخص جزءا من شخصه، ولذا ينبغي أن تحتفي ممتلكاته معه. وبهذا يمكن أن نتحدث عن امتداد الشخصية عند البدائي<sup>3</sup>، وفي كثير جدا من الأحوال نجد أن في التصورات الجماعية لدى البدائيين لا توجد تفرقة بين المبدأ الخيري أو الحياة التي للفرد وبين ظله أو صورته أو انعكاسه، والميلانيزيون ينظرون إلى النفس على أنها لامادية، لكنهم لا يستطيعون أن يتصوروها إلا في ثوب مادي، وعليه فإن ثمة اتفاق بين الشخص وممتلكاته، ويمكن أن نتحدث عن ثنائية وحضور مزدوج للشخص الواحد، فالشخص مثلا يشعر بأنه إنسان ونمر، وهو يكون كذلك، والبدائي بوجه

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، ومراجعة حسن الساعاتي، مكتبة مصر، الفجالة، المقدمة، ص 3.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl, L'Âme Primitive, Nouvelle Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, (P. U. F), Felix Alcan, Avant-Propos, Introduction. P. 1.

<sup>3</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 188، 189.

عام يؤمن ببقاء الفرد بعد الموت<sup>1</sup>.

4. وأخرج ليفي برول سنة (1931م) الخارق للطبيعة والطبيعة في العقلية البدائية: Le- (Surnaturel et la nature dans la Mentalité Primitive)، وبين ليفي برول من خلال هذا الكتاب أن البدائيين مع تمييزهم تماما في تيار الحياة العادي ما يبدو خارقا للطبيعة، فإنهم في تصوراتهم لا يميزون بينهما أبدا تقريبا<sup>2</sup> (أي بين العالم المنظور وغير المنظور، فلا يكونان إلا عالما واحدا)<sup>3</sup>. والأحداث التي تثير دهشتهم لا تصدر عن علل ثانوية. بل هي ترجع إلى تأثير قوى خفية<sup>4</sup>. وهناك مسألة أخرى يلح ليفي برول على توكيدها طوال هذا الكتاب وهي أن الخوف من هذه القوى الخفية يشغل مكانا مركزيا في حياة البدائيين ومعتقداتهم؛ أما المسائل التي من نوع: هل للبدائيين ديانة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فما هي؟ هل لديهم فكرة عن إله أعلى؟ وجوابه هي أن هذه المسائل يرى ليفي برول أنه ينبغي عليه ألا يتناولها. وليفي برول لا يدرس العادات غير التأثيرات والقوى الخفية التي فطن البدائي أنه يخشاها والتي تهدده بالإيلام والمجاعة والمرض والموت، ثم إن ليفي برول اقتصر على الاعتماد على الوقائع المستمدة من عدد قليل من مجموعات اجتماعية ظلت كما هي، وهو في هذا يعتمد خصوصا على مؤلفات سبنسر وجلن<sup>5</sup>.

5. وأخرج ليفي برول سنة (1935م): ميثولوجيا البدائي (La Mythologie- Primitive)،

وقد وضع ليفي برول هذا الكتاب لمرحلة قبل دينية أطلق عليها اسم «الميثولوجيا البدائية»، وقد اعتمد هذا المفكر كما اعتمد دوركايم من قبله على الدراسات الأنثروبولوجية والأثنوغرافية للمجتمعات البدائية، ولقد ركز ليفي برول تحاليله أثناء دراسته للميثولوجيا البدائية على أمثلة مستخرجة من دراسات أقيمت على قبائل أستراليا وغينيا الجديدة<sup>6</sup>، وكان غرض كتابه هو دراسة

<sup>1</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 189.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 190.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 53.

<sup>4</sup> Lévy-Bruhl, Le Surnaturel et la Nature Dans la Mentalité Primitive, Nouvelle Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, (P. U. F), Filix Alcan, Paris, 1963, Avant-Propos.

<sup>5</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 190، 191.

<sup>6</sup> L' Australie et la Nouvelle-Guinée.

أساطير هذه الشعوب عن طريق الأمثلة المستقاة من كتب علم الأجناس<sup>1</sup>.

6. وأخرج سنة (1938م) التجربة الصوفية والرموز عند البدائيين:

### (L'Expérience Mystique et Les Symboles Chez les Primitifs) وأوضح

ليفي برول في هذا الكتاب تلك النزعة الغيبية والرمزية التي غلبت على الفكر البدائي، فذكر لنا أن واقع البدائي هو واقعه الغيبي، وأن عالمه هو عالم من الرموز، تلك التي تتميز بأنها غير معقولة. هذه الرموز التي من خلالها يحاول البدائي أن يفسر بها العالم غير المنظور، حتى قال بودلير<sup>2</sup>: «العقلية البدائية تتحرك وسط غابة من الرموز»<sup>3</sup>.

ونضيف إلى مؤلفات ليفي برول هذه مذكراته التي نشرها له تلاميذه من بعده تحت عنوان:

10. دفاتر ليفي برول، وضعها سنة (1939م): (Carnets)، ولم تنشر إلا بعد وفاته، أي

سنة (1949م)، وهذه المذكرات ليست منضافة مجرد إضافة بل لها صلة وطيدة بمؤلفات ليفي برول حول العقلية البدائية، فقد قضى ليفي برول ما يزيد عن 30 سنة من عمره مهتما بدراسة علم اجتماع الشعوب البدائية، وكانت هي مصدر شهرته، ويعتبر كتابه (العقلية البدائية) قاعدة ومرجع مهم اليوم في الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية والنفسية، حيث قدم نظريته في تطور عقل الإنسان، وبين فيه الكيفية التي يفكر بها البدائي، وكيف يمكن تمييزه أساسا عن الفكر المتحضر وبين الاختلافات الجوهرية بين العقليتين، وقرر أن العقلية البدائية سابقة على المنطق، وصوفية<sup>4</sup>، يحكمها قانون المشاركة (La Loi de Participation)، واشتملت مذكرات ليفي برول هذه اعترافاته وتنكراته وتخلصه من آرائه حول العقلية البدائية، هذه الآراء التي كلفته جهد حياته كلها إنصافا

<sup>1</sup> L'éthnologie.

<sup>2</sup> بودلير شارل (Charles Baudelaire) (1821م-1861م): شاعر فرنسي، عرف بمنزعه الإباحي، يعتبر واحدا من أبرز الدعاة للأخذ بنظرية الفن للفن (art for art's sake)، وعده كثير من النقاد شاعر الحضارة الحديثة، وكان لنظرياته الجمالية أبعاد الأثر في نشوء المدرسة الرمزية، اشتهر بديوانه أزهار الشر (Les Fleurs du mal)، (عام 1857م). منير البعلبكي، مرجع سابق، ص 115.

<sup>3</sup> Lucien, Lévy-Bruhl, L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs, Chapitre: V, «Nature et fonctions des symboles». Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, Une Édition Électronique, Réalisée Par: Jean-Marie Tremblay, à Chicoutimi, Québec. 22 Février 2002, P. 91-93.

<sup>4</sup> Lucien, Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, OP. Cit. 78.

للحق، وإخلاصاً له. وأكد بأن البنية المنطقية للعقل الإنساني هي نفسها في كل مكان<sup>1</sup>.

ويبرر ليفي برول في هذه المذكرات قولاً حول العقلية البدائية بأنها سابقة على المنطق، ويعلل ذلك بأنه كان يبدو له واضحاً أن هذه العقول البدائية لا يمكنها في بعض الأحيان، أن تسلك نفس المسلك الذي تسلكه عقولنا نحن، وفسر ذلك على أن لها عادات عقلية غير العادات التي تتبعها عقولنا، عادات يرى أنه من الضروري أن نبحث تكوينها وأصولها النفسية والاجتماعية .

أما عن العلة الثانية، فيقول إن الحاجة إلى التناسق كانت تحكم تفكيره. فقد أقامت الدراسات النفسية والمنطقية عندنا منذ القدم مجموعة من المشاكل خاصة بعقولنا، وأمدتنا بنظم من الحلول كافية إلى حد ما للرد على هذه المشاكل، وبالنسبة للوظائف العقلية عند البدائيين لم أجد شيئاً من هذا الأمر الذي حدا بي إلى التفكير في أن للعقليات المتباينة أنواعاً متباينة من المنطق<sup>2</sup>. ويرجع الفضل في يقظته وفي عودته عن العقلية البدائية إلى مطالعته مخطوط بحث لينهارت Leenhart: (الدين عند البدائيين الحاليين) (Religion des primitifs actuels). فبعدهما اطلع ليفي برول على هذا الكتاب اقتنع بأن التكوين المنطقي للعقل واحد عند جميع الناس، وعند كافة المجتمعات، وأن البدائيين بالتالي يرفضون مثلنا التناقض عندما يلمحونه، لكن كما يقول لينهارت: « بأنهم في هذا الخضم الشاسع من الخارق للطبيعة لا يلمحونه على وجه العموم، ومن ثم فإنه لا يصدمهم ». ولم يكتف ليفي برول بالتخلص من نظريته القديمة حول العقلية البدائية وتقديم تبريراته، بل يتمنى أن يعيد طبع كتابه طبعة جديدة ليكمل فيها النقص، ويصحح أخطائه التي وقع فيها منذ عام (1910م)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jean Cazeneuve ,OP.Cit.P.57.

<sup>2</sup> Lucien, Lévy-Bruhl (1938-1939), Carnets, 1<sup>er</sup> Édition, (P. U. F), Paris, 1949, Carnet: III. Juin-Août. 1938. Une Édition Électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, à Chicoutimi, Québec, 5 Juin, 2002. P :42,43.

<sup>3</sup> Ibid, Carnet: VI. «Position actuelle Comparée à l'ancienne Abandon de ((Prélogique)), Août-Septembre, 1938, P. 82.

## المبحث الثاني: الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي برون.

### المطلب الأول: الاتجاه الأنثروبولوجي الاجتماعي عند ليفي برون.

لاشك أن فلسفة الأخلاق إنما تحاول أن تنهض بالبحث عن المثل الأعلى، وتحقيق ما ينبغي أن تكون عليه أخلاقنا بوضع معايير للعمل بمقتضاها في حياتنا الاجتماعية، وتلك هي وجهة النظر المعيارية (Normative) في الأخلاق<sup>2</sup>. ولكن صدور وجهة النظر النسبية (Relativity) وظهور علوم الأنثوجرافيا (Ethnography) والأنثولوجيا (Ethnology)، والدراسات العقلية في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية، التي تهتم بدراسة النظم الاجتماعية ووظائفها في إطار البناء الاجتماعي مجتمع ما<sup>3</sup>، قد جئتنا بمبادئ هامة، إذ أنها أدت إلى توجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعي، والجوانب الثقافية التي تكمن في أعماق الحقيقة الأخلاقية، استنادا إلى ما نشاهده من قابلية النظم الاجتماعية للتغير في الزمان والمكان. ولقد أكد رينيه ديكارت من جهته على هذه الفكرة بقوله: «ولما تأملت في أن الرجل نفسه، بنفس عقله، إذا نشأ طفولته بين فرنسيين وألمان،

---

<sup>1</sup> الأنثروبولوجيا: هي نسق من التفكير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك، وقد ظهرت الأنثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع، وهو علم يعنى بدراسة الإنسان الأول في نشأته، ولغته وأساليبه في التفكير والعمل والحرف التي امتعتها وطورها، والعادات والتقاليد التي اعتمدها في ضبط سلوكياته وتحديد علاقاته ولغاته وعناصر ثقافته. وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى أربعة أقسام: (1) الأنثروبولوجيا الطبيعية: وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس. (2) الأنثولوجيا: وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية. وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة، وهي تنهج في دراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمع البدائي نمحا تاريخيا، طلبا لمعرفة نشأتها وتتبع مراحل نموها وتطورها، وقد ظهر اهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة، وسمي بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية. (3) الأيكولوجيا: وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية. (4) علم اللغة (La Linguistique). انظر:

Cressant Pierre, Lévi-Strauss (Psychothèque éditions Universitaires), 1970, P. 23. Golfen Jeen, 50 mots-clés de la Sociologie. p. 18.

وانظر: إحسان محمد الحسن، وعدنان سليمان الأحمد، المدخل إلى علم الاجتماع، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، عمان، 2005م، ص39، 40. وانظر عادل العوا، الأخلاق والحضارة، ط3، طبعة جامعة دمشق، 1422، 1423هـ، 2002م، 2003م، ص5. وعبد الوهاب جعفر، مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م، ص10. وأحمد الخشاب، دراسات أنثروبولوجية، دار المعارف، القاهرة، 1970م، ص31. وانظر فاروق محمد العادلي، دراسات في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص9.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق (دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع)، مرجع سابق، ص119، 120.

<sup>3</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ط2، دار المعارف، مصر، 1975م، ص58.

فما أعظم الاختلاف إذ قدر له أن يعيش دائما بين الصينيين أو بين المتوحشين من أكلة لحم البشر<sup>1</sup>. كما يؤكد ديكارت على أن الأزياء التي أعجبنا منذ عشر سنوات، قد تبدو الآن أمامنا شاذة ومضحكة، ومن هنا تؤثر العادات والتقاليد في آرائنا أكثر من أي علم يقيني على حد تعبير ديكارت.

ولذلك تقدمت الفكرة النسبية، وآمن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون الاجتماعيون بمبدأ قابلية التغير في الزمان والمكان<sup>2</sup>. وإن دراسة المجتمعات غير الغربية خصوصا من طرف علماء الأنثروبولوجيا الغربيين النشويين، أدى بهم إلى اكتشاف أنماط اجتماعية أخرى لحياة المجتمعات وصفوها في الأغلب بأنها بدائية (Primitive) ومتخلفة وغريبة في أحسن الأحوال<sup>3</sup>. وقد حاول ليفي برون أن يؤكد الاتجاه النسبي أو الوضعي في الأخلاق، ليحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر أو العادات الأخلاقية<sup>4</sup>. فعلم الاجتماع الأخلاقي يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقية، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانينها وتطورها في مختلف العصور وفي سائر المجتمعات والثقافات<sup>5</sup>. وتقوم هذه الدراسة على منهج تجريبي استقرائي هو منهج العلوم الطبيعية التي تطمح المدرسة الاجتماعية إلى جعله منهجا للعلوم الاجتماعية كلها<sup>6</sup>. لذلك افترض ليفي برون أن مبادئ الأخلاق النظرية (ما وراء الأخلاق)<sup>7</sup> (Metamoraless)، إنما تتعارض بعضها مع بعض، وتكتنفها الكثير من التناقضات<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص120. وانظر:

Descartes, René, Discours de la Méthode, Hachette, Paris. 1937. P.33.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص121.

<sup>3</sup> محمد الذوايدي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي ونظيراتها لدى رواد علم الاجتماع الغربي، مجلة عالم الفكر، العدد 1، مج39، يوليو-سبتمبر 2010م، ص167.

<sup>4</sup> قبارى محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص121.

<sup>5</sup> حسين عبد الحميد رشوان، مرجع سابق، ص200.

<sup>6</sup> هـ. سدجويك، مرجع سابق، ص11.

<sup>7</sup> جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، ط1، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001م، ص11.

<sup>8</sup> قبارى محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص121. وانظر:

Gurvitch, G, Morale Théorique Et Science des Mœurs, Press univers. Paris. 1948. P.q.

ويعد كتاب ليفي برول (الأخلاق وعلم العادات) هو البداية والمنطلق بالنسبة له، والذي أثار اهتمامه نحو الأنتروبولوجيا، ويؤكد هذا التحول من ميدان الأخلاق إلى الأنتروبولوجيا على محاولة ليفي برول تأكيد فرضيتين أساسيتين هما:

**الأولى:** أن الطبيعة الإنسانية ليست واحدة، فقد أنكر القول بعمومية المثل العليا وقبلية الأحكام والمبادئ الخلقية، لأن الواقع الاجتماعي إنما يكشف عن هذا الاختلاف الهائل بين سائر القيم والمثل والمبادئ بين ثقافة وأخرى، ثم إن في ذلك تسليما بعدم تطور طبيعة الإنسان، ورفض أن يكون الإنسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير لدى فلاسفة الأخلاق هو الإنسان الذي يمثل الإنسانية كلها تمثيلا صحيحا، بل هو على العكس من ذلك إنسان من جنس خاص، ومن عصر معين<sup>1</sup>، فهو ليس إنسانا واحدا مطلقا، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ. لذا فلا نفر من التسليم بنسبية الأخلاق وتطورها بتطور الفرد والمجتمع.

**والثانية:** أنه عارض فكرة فطرية الضمير، وأنه أمر مطلق كما أكدته الفلاسفة التقليديون، وبين أنه أمر نسبي وأنه نتاج الأيام. وبهذين الفرضيتين يؤكد ليفي برول نسبية القواعد الأخلاقية. وحاول أن يثبت بأن التاريخ وعلم الاجتماع يبديان لنا أن الوجدان متباين مع نفسه بدون انقطاع، وأنه في كل عصر ثمرة من ثمار شروط اجتماعية معقدة متعددة متنوعة، وأنهما يكشفان فيه عن إزمات ومنابع وتاريخ جد متباينة، وطبقات متباينة ومنظمة<sup>2</sup>. ولتحقيق هذا الغرض، جاء اهتمام ليفي برول بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، ليدرس النظم والعادات والتقاليد والأعراف، انطلاقا من الشعوب البدائية ووصولاً إلى الشعوب المتحضرة.

لذلك نجد في مؤلفاته كلها حول العقلية البدائية يؤكد فيها على الفروقات بين العقليات البدائية والمتحضرة.

وقد أشار ليفي برول من خلال هذا الكتاب إلى استحالة وجود أخلاق نظرية<sup>3</sup> بحجة عدم إمكانية التأكد من أنظمة الفكر في مختلف الثقافات التي تجول حول معرفة الأنظمة والأنساق

<sup>1</sup> السيد بدوي، أصول المذهب الاجتماعي في الأخلاق، مجلة كلية الآداب، الإسكندرية، 1959م، ص 94.

<sup>2</sup> بارودي، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، نقله إلى العربية محمد غلاب، إبراهيم بيومي مذكور، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 34.

<sup>3</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مصدر سابق، ص 50.

الأخلاقية التي تشتمل عليها الشعوب البدائية. ودعا إلى دراسة الظواهر الأخلاقية دراسة علمية موضوعية<sup>1</sup>، ومعالجتها بنفس المنهج الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية<sup>2</sup>. واقترح تسمية الدراسات الأخلاقية بعلم العادات بدلا من علم الأخلاق<sup>3</sup>.

ويرى ليفي برون أنه إذا ما درسنا العادات الخلقية والديانات والعواطف في هذه المجتمعات التي توصف بالبدائية دراسة دقيقة، حصلنا على مواد أولية ثمينة جدا تتيح لنا إعادة تركيب الحالة الأخلاقية والعقلية للإنسان الأول إلى حد ما. ولن نتمكن بوجه من الوجوه ومهما توخينا الدقة والصرامة من إعادة تركيب هذه الحالة إذا اعتمدنا فقط على دراسة الإنسانية التي نشهد كل يوم في الحضارات التاريخية. وعندما ننتهي من تركيب هذه الحالة من جديد-ولو على وجه الاحتمال- سينكشف لنا الكثير مما يغطي طبيعتنا الخلقية ومنازعتنا الروحية والعاطفية. وليست هذه فكرة مثالية أو مجرد وجهة نظر عقلية شخصية، فقد بدأ البحث يقررها منذ حين<sup>4</sup>. كما يهدف ليفي برون بعلم العادات وعلم الأعراف لاستخلاص تاريخ عام لهذه العادات والأعراف من وقائع الحوادث التاريخية والأنتوغرافية<sup>5</sup>.

كما يهدف ليفي برون وأصحاب المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع إلى دراسة مختلف الحضارات الماضية والمعاصرة، مع تحليل العبادات والعقائد والشعائر، لتتضح كيفية نشأة الحضورات والمباحث، كما تتضح كيفية تطور بعض القيم الأخلاقية، مثل فكرة العدل والكرامة، كما يمكن من خلال هذه الدراسة إدراك سير تطور العادات الأخلاقية، ومن ثم ندرك القوانين التي تحكمها وتسيرها.

<sup>1</sup> الموضوعية (Objectivité): يفسر دروركاهم الموضوعية، بأن الظاهرة الاجتماعية تتمتع بوجود مستقل عن الأفراد. فالظاهرة الاجتماعية ليست من صنع مفرد، بل إن الفرد يتلقاها تامة التكوين، وهذا ما يجعلها تختلف عن الظاهرة السيكولوجية. إن مفهوم الموضوعية يختلف تطبيقها من العلوم التحريية إلى العلوم الإنسانية، ومن أكبر خصائص الموضوعية في مجال هذه العلوم الأخيرة، عدم إهمال التعاطف مع موضوع الدراسة، وكذا السعي إلى فهمه من الداخل النفسي والثقافي. محمد عباس نور الدين، الفلسفة، ج1، مكتبة الوحدة العربية، ص195. وانظر: حسين بن عبد السلام وجمال الدين بوقلي حسن، نصوص فلسفية مختارة، السنة الثالثة من التعليم الثانوي، شعبة آداب وفلسفة، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2014م-2015م، ص142.

<sup>2</sup> محمد عباس نور الدين، المرجع السابق، ص143.

<sup>3</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص160.

<sup>4</sup> محمد عبد الرحمن مرجبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ط1، جروس بُرس، طرابلس، لبنان، 1988م، ص54، 55.

<sup>5</sup> عادل العوا، الأخلاق والحضارة، ط3، دمشق، 1422-1423، 2002م-2003م، ص9.



وينبغي أن نشير هنا إلى أن الدراسة المنهجية تقتضي منا أن نتحدث عن الأخلاق ومفهومها وموقف ليفي برول منها، باعتبار أن اهتمامه الأول كان موجها إلى الأخلاق قبل أن ينتقل إلى الأنثروبولوجيا، كما ألقينا إلى ذلك من خلال مراحل تطوره الفكري، غير أننا سنتحدث بدءا عن مساهمة ليفي برول في ميدان الأنثروبولوجيا، لنرجع حديثنا عن الأخلاق عند ليفي برول في الباب الثالث، الذي خصصناه للموازنة بينه وبين برجسون في فهمهما للظاهرة الأخلاقية ومدى صلتها بالدين.

ولنا أن نتساءل هنا عن مفهوم العقلية البدائية، خصائصها، وما هي أهم الفروقات التي وضعها ليفي برول للتمييز بينها وبين عقلية المتحضرين؟ وإذا كانت العادات أو الخلقية تابعة لوضعية المجتمع، أفلا يمكن أن يقال الشيء نفسه عن الذهنية البشرية بوجه عام، وعلى الأخص المبادئ الموجهة للعقل التي تتفق ورأي الفلسفة التجريبية أو المثالية على اعتبارها واحدة في كل آن وزمان، ومكونة لعقل إنساني كلي؟ تلك هي المسألة التي يتحرى ليفي برول عن حلها من خلال فحص المبادئ العقلية للذهنية البدائية، كما يمكن معرفتها عن طريق الأنثولوجيا من خلال: (الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا)، و(العقلية البدائية)، و(الروح البدائي)، و(التجربة الصوفية والرموز لدى البدائيين).

### المطلب الثاني: العقلية البدائية، مفهومها وخصائصها.

وقبل أن نتعرض إلى العقلية البدائية وخصائصها عند ليفي برول لابد أن نعرض لمصطلح البدائي، كمفهوم ولماذا استخدم ليفي برول هذا المصطلح "البدائي" بالذات دون غيره.

### الفرع الأول: المجتمع البدائي كوحدة للبحث الأنثروبولوجي.

\* معنى البدائية: يشير مصطلح البدائية إلى عدة معاني:

1. يشير بوجه عام إلى الفجاجة، وانعدام التطور والحشونة وتدني النوعية.

أ. وفي بعض السياقات يعني المصطلح أيضا عدم كفاية الوسائل بالنسبة للأهداف سواء الصريحة أو المفهومة ضمنا. ولهذا علاقة بالمجال التكنولوجي خاصة، ولكن أيضا بالظروف الموجودة داخل مجتمع ما، وبالمفاضلة بين الثقافات. فالعصا التي تستخدم للحفر مثلا بدائية، بالمقارنة مع آلة مثل التراكاتور، والمضخة التي تشغل باليد بدائية بالمقارنة مع شبكة للمياه تستخدم الأنابيب والحفريات، والخيمة أو الكوخ بدائيان بالمقارنة مع البيت... إلخ

ب. ويستخدم المصطلح أحيانا ليؤدي معنى البساطة أو عدم التمايز أوللتعبير عن النقيض العام «للتعقيد» ، وعلى العكس من ذلك قد يفيد معنى «التعقيد» ، أي «ضد البساطة» ، وللتعبير عما يتصف بالتمايز فيما يتعلق بصفات معينة تقوم سلبيا. واللغة هي أوضح مثال على ذلك.

ج. قد تعني الكلمة طبقا لاشتقاقها اللغوي نقطة في الزمان "مبكرة" أو أولى. وأحيانا تستعمل للدلالة على ما هو أصلي أو قديم، أي أنها تتصل ببدايات الأشياء بفجر المجتمع الإنساني. كما أنها تشير ضمن الإطار الفكري الذي يؤمن بسير التطور الإنساني في خط مستقيم (وهو إطار ما يزال واسع الانتشار)، إلى مجتمعات سحيقة في القدم لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال الحفريات الأثرية، وكذلك إلى مجتمعات معاصرة يقال إنها تشبه القديمة في عدد من الأمور المهمة كاستخدام الآلات الحجرية، والاقتصاد القائم على الصيد والزراعة<sup>1</sup>. وهذه المجتمعات تؤخذ من ثم كمثلة «للإنسان الأول» وكأمثلة واضحة كل الوضوح على ما كان عليه المجتمع والثقافة في فترة ما قبل التاريخ ومن تفرعات هذه النظرة التي لم تختلف حتى في أيامنا هذه ما يدعى بنظرية التلخيص، وهي التي تقول إن تطور المجتمع الإنساني عبر التاريخ يوازيه تطور الأفراد من عهد الطفولة إلى عهد النمو الجسماني والاجتماعي، وقد تشير إلى طفولة الجنس البشري، وإلى إنسان ما قبل التاريخ وأنداده الأحياء، وإلى تناولهم الساذج غير الراشد لعالم الواقع<sup>2</sup>.

نتيجة: تعني البدائية في كل تلك الحالات استمرار بعض الصفات عبر حقب زمنية طويلة مع أقل ما يمكن من التغيير، وهي بهذا المعنى تتصف بصفة «لازمانية» بحيث تبدو الشعوب التي توصف بها وكأنها خارج الزمن. فصحيح أن من يتصورون تلك الشعوب على هذا الشكل يعترفون أنها باعتبارها أحياء طبيعية معاصرة لنا، إلا أن ذلك في نظرهم شذوذ عن القاعدة، إنها تعيش في زمننا ولكنها ليست منه لأنها تنتمي إلى عالم آخر، هو عالم الماضي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أشلي مونتاغيو، البدائية، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة محمد عصفور، العدد 53، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب، شعبان، مايو 1402هـ - 1982م، ص 23.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 23-24.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 25.

### الفرع الثاني: خصائص العقلية البدائية.

لقد اهتمت الكتابات السوسولوجية التي تأثرت بالتيار التطوري بدراسة العقلية البدائية وخصائص الفكر الغيبي. وقد تلمس ليفي برون السبيل إلى حقيقة المنطق البدائي، عن طريق دراسة اللغة البدائية، حتى يتحقق من طبيعة "التصورات" عند البدائيين، كيف يفكرون؟ وكيف يعبرون عما يفكرون فيه؟ وما هي طبيعة التصورات التي تميز بها المنطق البدائي؟

ومما شك في أن موقف ليفي برون من العقلية البدائية يعد مساهمة رائعة في ميدان الدراسات المنطقية البدائية، كما أنها محاولة تفرد بها وحده دون سائر العلماء لسبر أغوار الفكر البدائي. ولكن هل أصاب ليفي برون أم أخفق؟ وهل نجح بصفة قاطعة في رسم الخطوط الرئيسية لملامح العقلية البدائية؟ وسنحاول فيما بعد الرد على مثل هذه المسائل، حين نعالج العقلية البدائية وما تتسم به من تصورات وغيبيات.

إن كل عرض لنظريات الديانة البدائية يظل ناقصا ما لم نول انتباهنا خاصا لكتابات ليفي برون العديدة حول العقلية البدائية، وهي العبارة التي عنون بها أحد كتبه الشهيرة "العقلية البدائية". فقد ظلت النتائج التي خلص إليها في دراسته لطبيعة الفكر البدائي موضوعا لنقاشات حامية لسنوات طويلة.

إن ليفي برون كان قد اكتسب شهرته كفيلسوف عندما وضع كتابه عن جاكوبي وكونت، ثم انصرف كما فعل معاصره دوركايم إلى دراسة الإنسان البدائي، وقد شكل كتابه "الأخلاق وعلم العادات الخلقية" منعطفا جديدا باتجاه دراسة العقلية البدائية التي ما لبثت أن أصبحت موضع اهتمامه الوحيد حتى وفاته سنة (1939م). ورغم أن أبحاثه الرئيسية كانت في حقل الاجتماعيات فبوسعنا أن نصنفه مع مؤلفين أمثال كونت ودوركايم، إلا أنه كان يرفض دائما أن يعتبر نفسه في عداد جماعة دوركايم، فلا يصح إذن أن نقول إنه كان من جملة المتعاونين معه كما يقول "وب"<sup>1</sup>، فقد ظل فيلسوفا، ومن هنا كان اهتمام ليفي برون بسساتيم الفكر البدائي يغلب على اهتمامه بالمؤسسات البدائية.

<sup>1</sup> C.C.j.Webb, Group théories of religion and the individuel, 1916. p.13,14.

الذين يصبان في الشعوب البدائية وهما: "الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا" و"العقلية البدائية" يعرضان نظريته العامة حول العقلية البدائية التي كانت أساس شهرته، وقد حاول ليفي برون من خلال هذا الكتاب أن يضع مقدمة عامة لدراسة العقلية البدائية، بالالتفات إلى البناء الصوري لمنطق الفكر البدائي، مع الإشارة إلى محتويات العقل البدائي وإطاراته الفكرية في ضوء تجربته البدائية الساذجة. وفيما يلي سنعرض لأهم آرائه حول العقلية البدائية وننقدها.

إن الفكر البدائي يعيش وسط عالم غريب حار في فهمه فوقف إزاءه مندهشا لما يكتنفه من طلاس وأسرار، وفي كلمات دقيقة حدد ليفي برون في كتابه ملامح ذلك العالم وموقف العقل البدائي منه، حيث يصف ليفي برون هذه العقلية، بأنها توجد الصور المختلفة التي تأخذها الكائنات والأشياء في الأرض والهواء والماء، وكل ما يوجد داخل حدود القرية التي بها المجموعة الاجتماعية، ينتسب إلى هذه المجموعة بالمعنى الغيبي للكلمة، وهذه المجموعة ترتبط بضروب من المشاركة (وهي أنها واحدة وكثيرة مادية وروحية في آن واحدة) بالقرية نفسها وبالقوى الخفية التي تقيم فيها وتدمغها بآثارها المحسوسة<sup>1</sup>.

يتضح لنا أن العقلية البدائية: تتسم بعدم التمييز لأنها تخلط بين الواحد والكثير، وتخلط بين المادي والروحي، كما يتضح لنا أيضا كيف يقف البدائي أمام عالم الظواهر والموضوعات على اختلاف صورها، وكيف يشاهد الفكر البدائي الساذج عالمه الفيزيقي ببه وبجره، بسمائه وهوائه، وعلى أي صورة يواجه واقعه الاجتماعي في أرضه وحيوانه ونباته.

ويؤكد ليفي برون في كتابه: "الخارق للطبيعة والطبيعي لدى العقلية البدائي"، أن البدائي لا يميز بين ما هو عادي (مألوف) وبين ما هو خارق للطبيعة، كما أن غير العادي لا يثير دهشة البدائي، بقدر ما يثير خوفه بتأثير القوى الغيبية الخفية التي سببت وجود هذا الشيء (غير العادي). والفكر قبل المنطقي هو التعليل الوحيد في ما هو خارق للطبيعة، ذلك الاعتقاد الذي يرى الأشياء محبوة بقدرات غيبية قادرة على تسبب الهناء أو الشقاء، كما أنه التعليل الوحيد للخوف الديني من حدوث بلبلة في النظام الاجتماعي إذا لم يتقيد الإنسان بالقواعد التقليدية للسلوك حيال تلك القوى<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص440.

<sup>2</sup> إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرايشي، ط1، ج7، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1987م، ص270.

فالبدائي ينفعل أكثر مما يدهش، ويؤمن بالسحر الأسود الذي يسبب الموت، ويحاول أن يرفع السحر عن طريق المال والنار، كأن يحرق سرير الميت حتى يتطهر البيت كله. والعقلية البدائية قليلة التحليل، بل إنها تركيبية وغيبية في جوهرها.

ولم ينهج ليفي برول في كتابه "العقلية البدائية" منهجا بنائيا في دراسة النظم البدائية، حيث أنه لم يتقيد بالمنهج البنائي لدراسة النظم أو الأنساق أوحى دراسة التنظيم الاجتماعي عند البدائيين، كأن يركز الاهتمام مثلا على دراسة الأسرة أو القانون، كما لم ينشغل ليفي برول بدراسة عقيدة دينية كالعقيدة الطوطمية<sup>1</sup> (Totemism)، بقدر ما يلتفت إلى دراسة العقل أو منطق التفكير البدائي، وذلك بقصد سير غور العقلية البدائية، ومعرفة العادات العقلية لدى البدائيين من حيث اختلافها عن عاداتنا، وتمييز الغايات التي يهدفون إليها بصورة شعورية إلى حد ما، وتصحيح فهمنا للوسائل التي ينساقون إلى استعمالها والتي كثيرا ماتبدو لنا صبيانية شنيعة، وبذلك يمكن الاهتداء إلى العلل العميقة التي تفسر صور نشاطهم المعتاد، سواء أكان فرديا أم جماعيا<sup>2</sup>.

ويؤكد ليفي برول أنه ليس للعقل البدائي القدرة على الاستدلال المنطقي أو القيام بالعمليات المنطقية للتفكير، وفي زعم ليفي برول أن البدائي لم يتقدم ذكاء وفكرا إلا بالاحتكاك بالثقافات الأوروبية المتحضرة، الأمر الذي جعل العقلية البدائية تبذل جهدا عقليا أكثر تجريدا .

وقد يتساءل الإنسان العادي، كيف تعزف العقلية البدائية عن عملية الاستدلال والتعليل، على الرغم من أنها من عمليات التفكير الطبيعية التي لها وظيفتها المنطقية الدائمة في العقل الإنساني؟ يقول ليفي برول في الرد على هذه الأسئلة بأن هذا العزوف عن الاستدلال والنفور من التفكير العلي الطبيعي، إنما لا يرجع إلى قصور أصيل أو عجز طبيعي في إدراكهم، بل بالأحرى إلى مجموعة

---

<sup>1</sup> لم تظهر كلمة توتيم (Totem): كمصطلح في علم الأجناس إلا في آخر القرن الثامن عشر. وقد ظهرت للمرة الأولى في كتاب (long) الهندي، وقد ظهر هذا الكتاب في لندن سنة (1791م)، فمصطلح الطوطم بالذات هو مصطلح مأخوذ من إحدى لغات الهنود الحمر، وجرى فيما بعد تعميمه على نطاق واسع في أمريكا وأستراليا على حد سواء. وقد تولدت هذه الديانة من قبيل الشعور بالخوف، والإحساس بالقوة الغالبة للذات يولدان في القلب أسس الديانة، فالإنسان قد انتابته هذه المشاعر في ابتداء عهده، فقدس الحيوان واتخذها إلهًا، فنشأت عن هذه العبادة ديانة الطوطم. فراس السواح، دين الإنسان، ط3، دار علاء الدين، دمشق، 1998م، ص179، 180. وانظر: يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق وتقديم: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، لبنان، ص158. وانظر: علي سامي النشار، نشأة الدين، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995م، ص82.

<sup>2</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص4، 5.

العادات العقلية التي درجوا عليها، أي إلى طريقتهم في التفكير، يقول ليفي برون: «لاشك أن الأروكيين عاجزون عن التفكير المنطقي الذي يباشره الصينيون والشعوب المتحضرة الأخرى التي اهتمت بتفكيرها المنطقي إلى نور العقيدة وحقيقة الإله، ولكن الأروكي لا ينقاد للأدلة بأية حال... بل كثيرا ما نراه يصف حقائقنا الكبرى بالكذب. كما أنه في العادة لا يصدق إلا ما يرى»<sup>1</sup>.

وعلى هذا الأساس فقد نبه ليفي برون إلى أن هذا العزوف عن التفكير المنطقي لا يرجع إلى حالة من الفتور أو الخمود العقلي، حيث يوجد بين البدائيين من يتسم بالذكاء والفتنة والمهارة، ولعلها عقلية تنفر من المنطق (غير منطقية) لأنها عقلية غيبية بحتة<sup>2</sup>، ولا تفرق بين الواحد والكثير، أو المنظور وغير المنظور<sup>3</sup>.

وفي هذا الصدد يقول جون فيليب، في كتابه: «أبحاث في جنوب أفريقيا»<sup>4</sup>، يقول فيه: «إن البتسوانيين يحيطون بالإجلال كل شيء مجهول، وذلك لأنهم يجهلون الأسباب الطبيعية، ويؤمنون بالقوى غير المنظورة».

كما تتميز العقلية البدائية بغلبة الانفعال على البدائي وبعده عن الدهشة (فهو يفعل أكثر مما يدهش)<sup>5</sup> والتفكير والتأمل، كما أنها ليست عقلية غيبية فحسب، وليست مجرد عقلية سابقة على التفكير المنطقي، بل هي عقلية لا تؤمن بالسببية كما يتصورها العقل المتحضر، حيث أن فكرة السببية كما يتصورها العقل البدائي لها طابعها الذي يختلف تماما عن الطابع الذي نألفه، على الرغم من وجود فكرة السببية في حياتنا الفكرية، فالسببية بلغة الفلاسفة هي القنطرة الوحيدة التي تنقلنا من العقل إلى الوجود، والتي تربطنا بالعالم، لأنها الرابطة التي ترتبط بها الظواهر ربطا زمنيا محكما، حيث هي المجموع الكلي لظواهر العالم برتمته، وهذه الظواهر في مجموعها إنما هي في تفاعل متبادل عام على ما يقول الفيلسوف الألماني كانط.

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 6.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 94.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 52، 53.

<sup>4</sup> Researches in South Africa.

<sup>5</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، المصدر السابق، ص 48.

ولقد استند ليفي برونل أيضا إلى كتابات الرحالة والآباء اليسوعيين الذين وصلوا إلى المجتمعات الهندية في أمريكا وبخاصة مجتمع الأروكو، فوجدوا أن الهندي الأروكي يعجز عن القيام بعمليات الاستدلال والتفكير المنطقي، كما اعتمد ليفي برونل أيضا على كتاب المبشر جرانتس عن سكان جرينلاند تحت عنوان: (The history of Groenland)، ولقد شايح ليفي برونل في هذا الكتاب اتجاهات وآراء اليسوعيين والمبشرين، التي ترى أن البدائيين لا يشغلهم سوى الصيد والغذاء، وأن التفكير يكاد يكون معدوما لدى الشعوب البدائية، فالإسكيمو لا ينشغلون إلا بالصيد وجمع كمية اللحم الكافية للشتاء، والبوشمن يتصفون ببلادة الذهن، والتعلق بالأشياء المادية على ما يزعم برتشل في كتابه أسفار داخل أفريقيا الجنوبية. ولقد عاش المبشر (Moffatt) بين الهوتنتوت، فوصفهم بالتفكير البسيط الساذج الذي يصل إلى مستوى تفكير الأطفال وضعاف العقول، ولقد نشر (Moffatt) آرائه في كتابه (Missionner Labours and Scènes in South- Africa).<sup>1</sup>

كما تتميز العقلية البدائية بخاصية اللاتمايز (Syncretisme)، وهي نموذج من التفكير السابق للتحليل، لا يستطيع صاحبه أن يدرك الأمور إلا في صورة عامة، فعقلية الرجل البدائي فيما يرى ليفي برونل «تحلل قليلا، وإنما في جوهرها تركيبية»<sup>2</sup>؛ مع ملاحظة أن العمليات التركيبية التي تتسم بها عقلية لا تقتضي تحليلا مسبقا تسجل نتائجها في التصورات كما هو الشأن في العمليات التركيبية التي يقوم بها التفكير المنطقي، بل إنها صور إجمالية أو تصورات عقلية غير محددة وكثيرة الغموض، وليس لديه إلا ردود أفعال فطرية تعبر عن نشاطه النفسي اتجاه الأشياء.

ثم إن البدائي يجد صعوبة في التجريد وتحديد تصورات له لأنه ينقصه التجانس المنطقي ويؤمن بالمشاركات السحرية، الأمر الذي جعل ليفي برونل يصف عقلية أول الأمر بأنها سابقة للمنطق. وقد لوحظ أن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلي ومما يسميه المناطقة بالعمليات المنطقية للتفكير.<sup>3</sup>

وتظل فكرة الموضوعية لدى البدائي فكرة مجهولة، فهو لا يميز بين ما هو ذاتي وما هو

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، أصول علم الاجتماع، دط، دار الكتب الجامعية، 1974م، ص 161-162.

<sup>2</sup> «... La Mentalité Prélogique analyse peu. Sans doute, en un sens, tout acte de pensée est Synthétique ». L. Bruhl, Les Fonctions Mentales, OP. Cit. P. 113

<sup>3</sup> ليفي برونل، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 6.

موضوعي، ويختص البدائي بظاهرة المشاركة؛ أي أنه يمكن أن تكون الأشياء أو الظواهر بالنسبة إليه هي هي، وهي وغيرها في آن واحد، ذلك الإحساس بالمشاركة (Participation) الذي يسمح بتطبيقات سحرية حقيقية، كما يختص البدائي بالإحيائية (Animisme)<sup>1</sup>، أي الاعتقاد بأن لجميع الموجودات روحا تتمتع بالحياة، وهذه الموجودات في نظر البدائي ليست أشياء جامدة معدومة الحيوية، بل كلها تخفي ورائها قوى سحرية<sup>2</sup>.

كما ذهب ليفي برول إلى أن العقلية البدائية تجهل مبادئ الهوية والتناقض (فالبورورو هم أرازا)، وهذا يعني أن هذا الشعب لا يختلف عن طوطمه الذي هو نوع من البيغاوات يدعى أرازا. إنهم يفترضون أنفسهم طيوراً، ويفكرون عبر فئة من المشاركة تجعلهم يخلطون بين الألف والباء تحت تأثير نوازع عاطفية غامضة، والرجل منهم ماهو في الوقت عينه برجل، بل ببغاء. وهذا ما ينم عن عقلية سابقة للمنطق ومختلفة جذريا بالتالي عن طريقة التفكير المتحضرة. ولا يمكن لهذه العقلية اللاعقلية والغيبية أن تتأثر بالتناقض، أو حتى أن تشعر بوجوده. فلكونها قائمة على مبدأ المشاركة، يفترض استقرارها المعمم بأن كل شبيه متمائل وكل متوافق ثابت ودائم.

ثم إن الحياة الاجتماعية بالنسبة للبدائي لا تختلف عن نفسيته، حتى قيل: «في المجتمع البدائي لا يوجد أي شخص ولا أي فرد»، لأنه ذائب في الجماعة، ولأن الفرد لا يعرف نفسه إلا بعلاقته مع الآخرين. فالخطأ مثلا، يتطلب عقابا يمس كل أفراد العشيرة دون تمييز الجريمة والجرم الفاعل. والانفعالات هي الأخرى كما لاحظ ليفي برول هي عند البدائي كل ماهو جمعي مشترك، كما أن الإحيائية أو المشاركات التي يؤمن بها والتي تفسر التباساته الظاهرية التي تنطوي على معتقداته المشتركة، وأن نفوره من الاستدلال مثلا، لا يرجع إلى قصور أصيل أو عجز طبيعي في إدراكه بل يرجع بالأحرى إلى مجموعة العادات العقلية التي درج عليها، أي إلى طريقته في التفكير<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> الإحيائية (Animisme): يقوم هذا المذهب على الاعتقاد الراسخ بوجود مبدأ روحي أو نفس حية، يكمن في الأشياء والظواهر الطبيعية: الجماد، النبات، الحيوان، الكواكب، الأفلاك، وقد اشتهر بذلك خاصة سكان آسيا وإفريقيا، ويذهب بعض الأنتروبولوجيين إلى اعتبار مثل هذا التصور بمثابة الأصل الأول الذي انبثقت عنه الأديان. انظر محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2008م، ص152.

<sup>2</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، ج2، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص542، 543.

<sup>3</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص6.



ولكن بعد أن أصدر أ. لوروا<sup>1</sup> دراسة بعنوان: "مقالة في رفض فكرة التفكير ما قبل المنطقي" عام (1927م)، فإن أي تحليل دقيق يبين أن وصف ليفي برول يفتقد إلى الدقة. وهو نفسه اعترف بذلك شيئاً فشيئاً بأمانة علمية نموذجية. وفي الطبيعة وما فوق الطبيعة عند البدائيين نرى ليفي برول يتجنب التركيز على ما قبل المنطق لينتقل إلى ما يدعوه بالفئة العاطفية للغيبات لدى البدائيين، مع أنه لا يمكن جمع مفاهيم ضمن فئات واضحة التعريف؛ ولكنهم عندما يحاولون التعميم فإنهم لا يجدون إلا وسيلة واحدة لتنظيم أفكارهم في الموقف الانفعالي والعاطفي الذي يربطون فيه بين مفهومين عند حديثهم عن شعورين متقاربين. ومنذ (1923م)، كان ليفي برول قد كتب: «أعترف بأن دراستي عن العقلية البدائية قد أغفلت جوانب عديدة، وبأنني أهملت الحديث عن التقنيات وتاريخها»<sup>2</sup>، يضع في مفكراته مشروع كتاب ينقض فيه المرتكزات الأساسية لنظريته، يقول: «لم أعد مهتماً بالفكرة المسبقة عن فروقات منطقية بين الموقف العقلي للشعوب البدائية في ظروف معينة وموافقنا نحن (...). سوف أؤكد مرة أخرى أن البنية المنطقية للفكر هي واحدة عند جميع البشر»<sup>3</sup>.

يقول دوركايم منتقداً ليفي برول: «لا يمكن لهذه العقلية أن تكون منقطعة الصلة بنا، فلقد ولد منطقنا من هذا المنطق» .

وهذا لا يعني عدم وجود اختلاف بين نظام القيم الذي يحكم المجتمعات التقليدية، وذلك الذي يسود مثلاً بين النخب العلمية للمجتمعات الصناعية المعاصرة. ولكن يجدر بنا فهم ماهية تلك الفروقات. ويبرهن ليفي ستراوس في كتابه الفكر البري أنه لا يمكننا أن ننكر على البريين لا قدرتهم على التجريد (فلغة الشينوك مثلاً في أمريكا الشمالية هي أغنى بالتعبير المجردة من

<sup>1</sup> لوروا (1870م-1954): نزعتة مضادة للعقلية والنزعة الروحية عند برجسون، والواقع أن لوروا يسعى إلى عدم كفاية وعقم البراهين على وجود الله، وله في ذلك كتاب: (كيف توضع مشكلة الله)، يرى لوروا أنه لا يستطيع إنسان إنكار الحقيقة الأخلاقية، التي لا يمكن أن ترد بأي شكل من الأشكال إلى الحقيقة الواقعية، نظراً لمكانتها في القمة أو بالأحرى في ينبوع الوجود، ولهذا ينبغي توكيد أوليتها، وهذا هو توكيد وجود الله. ج. بنروي، مرجع سابق، ج2، ص409، 412.

<sup>2</sup> فيليب لا بورت. تولرا وجان. بيار فارنييه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1423هـ-2004م، ص240.

<sup>3</sup> Lévy-Bruhl, Carnet, OP. Cit, VI, P. 82.

أي لغة أخرى)، ولا بمتعة الملاحظة المحايدة، ولا بمعنى الاختبارات المنهجية أو تطبيقاتها<sup>1</sup>.

وينتج عن ذلك أن معرفتهم بالنباتات وتصنيفهم لها يتجاوزان كثيرا ما يعرفه الأوروبي المتوسط عنها، وينافسان معارف عالم النباتات الغربي. ويستخدم الهانونو في الفيليين لغايات غذائية أو علاجية 93% من نباتاتهم، ويعرفون ما يناهز ألفي نبتة مختلفة، ولديهم حوالي (150) كلمة للدلالة على أجزاء النباتات وخصائصها. وفي إفريقيا يميز أقزام بيناتوبو خمسة عشر نوعا من الخفافيش، وعشرين من النمل، و450 نبتة.

فهذه الأمثلة تقدم شهادة على فكر علمي قريب من فكر علماء الطبيعة في العصور القديمة والوسطى<sup>2</sup>.

هذا وقد بينت الدراسات المتأخرة أن للبدائيين تصورهم للعالم وفلسفتهم بكل ما تحمل هذه الكلمة من معاني، بحيث إن كل من يريد دراستهم فهو مضطر إلى أن ينزل بعين المكان أي بمجتمع البدائيين، ليقف على مميزاتهم، وإذا كان لهم تصور خاص للوجود والكون، فإن هذا التصور (الأنطولوجي) يضيء على معتقداتهم وأخلاقهم وشرائعهم ونظمهم طابعا<sup>3</sup>.

ومن الناحية الاجتماعية لوحظ أن المعتقدات البدائية اعتقادات مباشرة تعتمد على خرافات وأوهام، وتستمد من الثقة واحترام بعض الرؤساء والسحرة ورجال الدين، ولا تزال لها مخلفات في المجتمعات المتحضرة<sup>4</sup>.

هذا والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية، وهذا يتجلى خصوصا في طريقته في العد؛ فالأعداد ذوات خصائص كيفية أكثر منها كمية. ولهذا أثره أيضا في لغة البدائي. فإن ألفاظهم وفيرة جدا، لأنها قليلة التجريد. وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة.

وهكذا بالنسبة للبدائي فإنك لا تميز بين الجسم والنفس، وتتصور الشخص واحد أو اثنين أو أكثر، وهذا يفسر اعتقاد البدائي في إمكان وجود الشخص الواحد في عدة أماكن متباعدة في وقت

<sup>1</sup> فيليب لا بورت. تولرا وجان. بيار فارنييه، مرجع سابق، ص 242.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 240-242.

<sup>3</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج 2، ص 545.

<sup>4</sup> ابراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص 49.

واحد، أو ازدواج الشخص في الأحلام، والدليل على ذلك معتقدات البدائيين الخاصة بالموت، فهم يعتقدون أن الجماعة كلها تصاب بموت أي فرد منها، والميت يذهب إلى عالم الموتى مع بقاءه متحدا بالجنّة<sup>1</sup>.

وأكد ليفي بول أن الفرد آلة تعكس فيها آراء المجتمع وطريقة تفكيره وقوالب سلوكه، وأوضح أن هناك تبايناً بين تفكير وسلوك الفرد الذي ينتمي إلى مجتمع متخلف، والفرد الذي ينتمي إلى مجتمع متمدين، فالبدائيون في نظره يفكرون بصور خيالية، ولا يراعون مبدأ عدم التناقض<sup>2</sup> وهذا يخالف تفكيرنا المنطقي الراجي، وجميع نشاط البدائيين يركز حول تكريم القوى الخارقة حتى لاضطرب نظام الجماعة إن أهملوا عبادتها وتقاليدها، وهذا يبين بجلاء مدى فناء الفردية في الجماعة.

### وختلاصة ما سبق:

على العكس من تايلور وفريزر وأمثالهما ممن كانوا يرون أن الوظائف العقلية عند البدائي هي هي نفسها عند المتمدين، والفارق هو في استعمال البدائي لها على نحو خاطيء، نتيجة لقصور معارفه، ويرى ليفي بول أن هناك فارقاً أساسياً جوهرياً في عقلية البدائي يميزها عن عقلية المتمدين، وهو فارق في التركيب العقلي والنفسي، وليس مجرد فارق عرضي ناجم عن درجة المعرفة. فالوظائف العقلية عند البدائي وغيرها عند المتمدين، لا ترجع إلى نمط واحد. إن البدائي كما يرى ليفي بول لا يفكر تفكيراً خاطئاً، بل تفكيراً مختلفاً عن تفكير المتمدين. والسبب في ذلك أن لكل جماعة نفسية جماعية خاصة، وفي سبيل ذلك درس ليفي بول الجماعات الأبعد عنا في طرائق البرهنة والتفكير، أي تلك التي تتميز بالافتقار إلى التجريد والتصورات العقلية، وهي في مجموعها الجماعات التي لا تكتب وليست لديها كتابة. وسبيلنا إلى معرفة عقلية هذه المجتمعات هو الدراسات التي قام بها علماء الأجناس، وأوصاف رحلات الرحالة والمبشرين في ديار هذه المجتمعات. وقد أخذ عليه اجتماعيون،

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص400.

<sup>2</sup> مبدأ التناقض: صيغته: (أ ليست لا أ)، يقول أرسطو في تفسير هذا المبدأ: «من المستحيل أن نثبت محمولاً بعينه على موضوع بالذات، ثم ننفيه في نفس الوقت عن ذلك الموضوع». ويبين هذا المبدأ أنه يستحيل علينا أن نثبت محمولاً على موضوع، وأن ننفي في الوقت ذاته نفس المحمول على نفس الموضوع وإلا وقعنا في تناقض صريح. ولقد ميز المناطق بين المتناقضين والضدين، فبينما يكون النقيض نفيًا للقضية يكون الضد مقابلها. فإذا قلنا مثلاً: «كل إنسان فان»، كان نقيضها هو «ليس صحيحاً أن كل إنسان فان». ومن تلك القضية ينتج أيضاً أن ليس بعض الناس فانين، بينما الضد هو في قولنا «لا إنسان فان». قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، ج1، المنطق، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص49.

مثل (Evans Pritchard) الذي درس خصوصا قبائل النوير والبجة في السودان، والرحالة والمبشرين إنما سجلوا ما أثار دهشتهم وما بدا لهم غريبا، دون أن يسجلوا حياة هذه المجتمعات كما تجري في العادة، وبهذا بالغوا في إبراز الفارق بينهم وبيننا. ولكن ليفي برول رد على هذا الاعتراض قائلاً أنه غير مهم، لأن ما يهمه ليس أن يقدم لوحة كاملة عن أحوال المجتمعات البدائية، بل فقط أن يبرز الفروق بين العقلية البدائية وعقليتنا نحن<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: الفرق بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة.

تصنف المجتمعات البشرية إلى عدد معين من الأنماط المختلفة، ولكن إذا نظرنا إلى الأمور من عليائها، كما يقول ليفي برول وجدنا أن هناك نمطين رئيسيين هما المجتمع البدائي والمتحضر، وطريقتين متضادتين في التفكير تقابلان هذين النمطين. وهكذا نستطيع أن نتحدث عن عقلية بدائية وعقلية متحضرة، إذ أننا لا نجد بينهما اختلافا في الدرجة فقط، بل اختلافا في النوعية كذلك فيما يرى ليفي برول. وقد عدد ليفي برول الفروقات القائمة بين الشعوب المتحضرة والشعوب البدائية، وربما كانت هذه الفكرة أهم ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في وجهة نظره النظرية وأصالة تفكيره. فقد كان المؤلفون يشددون دائما ولأسباب عدة، على أوجه الشبه التي تقوم في رأيهم بين الشعوب البدائية وبيننا. وأما ليفي برول فرأى أنه لا بأس من باب التغيير، أن تلفت الأنظار إلى أوجه الاختلاف. وكثيرا ما أخذ البعض عليه كونه لا يرى أوجه الشبه التي توجد بيننا وبين البدائيين في كثير من الأمور، لكن هذا النقد يفقد قيمته عندما نفهم قصد الرجل، فهو إنما يشدد على أوجه الاختلاف ويبرزها، ويدع المشابهات في الظل وكان يعلم أنه بذلك يحور الوقائع. وأنه يقوم بتركيبة ذهنية. لكنه لم يدع أبدا أنه قام بشيء آخر، علما أن الطريقة التي يتبعها مبررة من الناحية المنهجية.

إن ما يود ليفي برول قوله هو إننا ورثنا نحن الأوروبيين قرونا من التحليل والنظر الذهني المتناسك.

وبالتالي فنحن نيمم أنظارنا نحو المنطق، بمعنى أننا نبحث عن أسباب طبيعية للظواهر، وحتى عندما نكون حيال ظاهرة لانعرف تفسيرها علميا لها، فإننا نسلم بأن ذلك إنما يعود إلى نقص في معارفنا.

أما التفكير البدائي فهو يتصف بصفة مختلفة كل الاختلاف، فهو يوجه نظره نحو الغيب، ومن

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص399.

خلال دراسة ليفي برول للعقلية البدائية فقد لاحظ ثمة فروقات جمة بين هذه العقلية وعقلية الإنسان المتحضر.

فقد لاحظ أن تصورات البدائي وأحكامه تصورات غيبية (Mystique)، ومن ثم فهي تختلف تماما عن التصورات والأحكام التي نجدتها عند الشعوب المتحضرة؛ كما أن الصور التي يؤلفها ويشاهدها العقل البدائي ليست شبيهة بتلك الصور التي يؤلفها ويشاهدها العقل المتحضر.

وعقلية الفرد عند البدائي تنشأ عن التمثلات الجماعية<sup>1</sup> السائدة في المجتمع الذي ينتمي إليه، وهي تمثلات ترتدي طابعا إلزاميا بالنسبة إليه كفرد كما أنها متوقفة على المؤسسات وتابعة لها. وبالتالي فإن أنماطا معينة من التصور وطرائق معينة من التفكير لا بد أن تتوقف على أنماط معينة من البنى المجتمعية. وتعبير آخر بما أن البنى المجتمعية متغيرة فلا بد أن تكون تصورات الفرد وأفكاره متغيرة أيضا، وإذن فلكل نمط من أنماط المجتمع عقليته المخصوصة، إذ أن لكل نمط عاداته ومؤسساته التي ليست إلا وجهها معين من التصورات الجماعية. إنها التصورات وقد أخذت من ناحية موضوعية، وبهذا لم يكن ليفي برول يريد أن يقول إن تصورات قوم من الأقوام تقل واقعية عن مؤسساته<sup>2</sup>. وإذا سألنا لماذا لا تبحث الشعوب البدائية عن صلات سببية موضوعية بين الظواهرات كان جوابنا أن تصوراتهم الجماعية التي هي غيبية وما قبل منطقية تمنعهم من ذلك.

وحتى يميز ليفي برول العقلية البدائية عن عقليتنا عمد إلى نعت العقلية البدائية بالصوفية (الغيبية)، (أي مؤسسة على الإيمان بقوى فائقة للطبيعة)، وتأثيرات، وأفعال غير مدركة بالحواس،

---

<sup>1</sup> التمثلات الاجتماعية (Representations Collective): التمثل في علم النفس فعل ذهني به تحصل المعرفة، كالإدراك الحسي، والتخيل، والحكم من جهة ماهي باعثة على حصول صورة الشيء في النفس أو في الذهن، نقول تمثل الشيء أي تصور مثاله، وهو إدراك المضمون المشخص لكل فعل ذهني. جميل صليبا، مصدر سابق، ج1، ص341، 342. والتمثل مصطلح أدخله إميل دوركايم ليشير إلى رمز يحمل معنى عقليا وعاطفيا مشتركا بالنسبة لأعضاء الجماعة، فالتمثلات الجماعية تعبر عن مشاعر وأفكار جمعية، تمنح الجماعة وحدتها وطابعها وشخصيتها، ولهذا فهي من عوامل تضامن المجتمع أو الجماعة الاجتماعية. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص69، 70. ويعتبر دوركايم التصورات الجماعية جوهرها للحياة الاجتماعية، واعتبار الدين أقدم الظواهر الاجتماعية كعوامل توحيد بين الناس. الطاهر لبيب، سوسيولوجية المعرفة، ط2، الدار البيضاء، 1986م، ص20.

<sup>2</sup> إيفنز برتشارد، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، ترجمة حسن قبيسي، ط1، دار الحدائق، بيروت، لبنان، 1986م، ص248، 249.

ولكنها مع ذلك واقعية. ولافارق عند البدائي بين ماهو طبيعي وماهو خارق للطبيعة، بل كلاهما واحد.

العقلية البدائية ما قبل منطقية (Prélogique)، وأن هذه العقلية لاتستجيب لقوانين منطقنا، فالفكر البدائي المكون من تصورات جماعية يستطيع أن يفهم ويقبل التناقض.

وعقلية البدائي غير قادرة على التجريد والتعميم، ولديها معرفة حسية متماسكة للطبيعة ولكل الكائنات، وهو يؤمن بفاعلية القوى الخفية مما يدفعه إلى إهمال الأسباب الثانوية لمصلحة الأسباب الصوفية (الغيبية).

وإذا كان الإنسان البدائي قادرا على نشاط تقني موسع فلأن هذا النوع من النشاط يظهر قوانين الفيزياء بيد أنه لايعني أن البدائي يمتلك وعيا وذهنا واضحا ونقيا<sup>1</sup>.

والبدائي لا يكتنه ذاته كذات منفصلة ومميزة، بل يميل إلى اعتبار كل الكائنات كأوعية لقوى غير شرعية ومتفرقة (مفارقة). وهكذا فالفرد البدائي يعجز عن وعي ذاته خارج الجماعة التي تحيط به فلا ينفصل أبدا عن انتماءاته.

وقد دون ليفي برول الفوارق في الطبيعة بين العقلية البدائية والعقلية المتمدنة (المتحضرة)، غير أنه لم يحذف إمكانية وجود صلات وصل بينها، فعند الأستراليين مثلا يلاحظ أن المشاركة معيشة مباشرة في تناسق تام، بينما نلاحظ عند هنود أميركا الأقل بدائية أن المقدس منفصل عن الشعبي والعادي، وأن المشاركة تتمثل بصورة مختلفة، إنها مرحلة نحو الفكر التجريدي<sup>2</sup>.

ويؤكد ليفي برول من جهة أخرى ويحرص على التوكيد على أن العقل الإنساني لا يمكن أن يستغني كليا عن المنطق ولاعلى المشاركة، بحيث تظهر العقلية البدائية وكأنها جزء من بينات ثابتة للطبيعة الإنسانية.

والملاحظ للكتب الثلاثة للوسيان ليفي برول يجدها تحمل المتناقضات وتخفي كل إمكانية للتطور. الذي ينقل العقل من حالة ما قبل المنطق إلى حالة عقلية ووضعية.

<sup>1</sup> روني إيلي ألف، مرجع سابق، ج2، ص400، 401.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ج2، ص401.

وهنا يأتي دور الانفعال الذي يشرح الفكر بالمشاركة، وما يبدو الأهم في العقلية البدائية هو علاقة الصلات العقلية بالواقع أي التجربة الصوفية التي غلبت عليها المقولة الانفعالية للفوطيبي<sup>1</sup>. لقد ألقى ليفي برول الضوء على النسق العام والانفعالي، والذي يميز نوع التجربة الخاصة والتي يشعر بها ويعانيها البدائي، فهو متصل بالفوطيبي.

ويعتقد البدائي أن القوى الفوطيبيية تتدخل وتتصرف وتفرض سلطتها على الأشخاص، وهذه القوى تستطيع أن تكون خيرة وشريرة، وتستطيع أن تورث الحظ الحسن والسيئ على حد سواء، وهذا لا يعني أن البدائي يعير أشياء الطبيعة انتباهه. فالسحر والأحلام والرؤى ووجود الأموات تسمح للبدائي أن يخلق التجارب الصوفية والتي تنبئه على طريقتها عن هذا العالم. ومن خلال دراسة دقيقة عن عبادات الأستراليين وشعوب البابو، أظهر ليفي برول أن ميثولوجيا البدائيين ليست منظمة، بل تنبثق من نوع التجربة متناسق يفسر بالمقولة الانفعالية للفوطيبي.

والعالم الميثولوجي عالم مائع مقولاته غير منفصلة، والأساطير تملك قيمة استعلائية ومحمية وهي بالتالي تقوي شعور المشاركة، أما الرموز فهي تغيير الوعي، وتجعل منه تجربة ملموسة وتسمح له باكتناه ما كان غير مرئي.

والرمزية تتحدد على كل حال في حقبة أقل بدائية من الشعور المباشر للوحدة بين الواقعي والفوطيبي<sup>2</sup>. وهكذا وفي معرض إثبات ليفي برول للتنوع البشري، ذهب إلى القول بوجود تعارض جذري بين الفكر المنطقي والعلمي الذي عرفه الغرب وبين العقلية البدائية التي وصفها بأنها "ما قبل منطقية"، وفي كتابين من كتب ليفي برول بشكل خاص هما "العقلية البدائية" و"الروح البدائي"، عمد إلى طرح النتائج التي توصل إليها تطوريون مثل: فريزر وتيلور ممن فسروا التأخر المنطقي للعقليات الغابرة بالمستوى التقني المجتمعي، وذهب إلى أن البدائيين يفكرون بطريقة مختلفة عن الطريقة التي نفكر بها نحن (أو العقلية المتحضرة)، وأهم الصفات التي تتصف بها العقلية البدائية كما وصفها ليفي برول ما يأتي:

<sup>1</sup> روني إيلي ألف، مرجع سابق، ج2، ص401-402.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص401-402.

1. إن التصورات الجماعية (Présentation Collective) أي الطرق المعتمدة لإدراك الوقائع، وهي التصورات المشتركة بين أبناء الجماعة المجتمعية الواحدة، تصورات صوفية، بمعنى أنها تقوم على «الإيمان بقوى وتأثيرات لا تدركها الحواس، رغم أنها قوى فعلية». والتميز الذي يقيمه البدائي بين العالم الطبيعي والعالم الغيبي ليس تمييزاً واضحاً. فالعقلية البدائية فيما يراها ليفي برول محكومة بتمثيلات صوفية ووجدانية، ويغلب عليها الطابع الوجداني العاطفي الانفعالي، في حين يقول كلود ليفي ستراوس<sup>1</sup>: «إن الشعوب التي نسميها بدائية على سبيل الاعتقاد والخطأ والأجدر بنا تسميتها شعوباً "دون كتابة" هي عامل التمييز الحقيقي بيننا وبينها»، وهو يراها ذات طابع عقلي فكري، وهو يفتقر في ذلك عن ليفي برول<sup>2</sup>، وهو يحذر من الحكم على الحضارات بمعايير غريبة عن روحها<sup>3</sup>.

وتذكر د. يحيى طريف الخولي رأي ليفي برول في الإنسان البدائي، الذي يراه: «كأننا يعجز تماماً عن النظر إلى الطبيعة باعتبارها واقعا موضوعيا على نحو ما يفعل الإنسان الأوروبي المتحضر صانع العلم» [...] «إن العقلية البدائية لا تتقدم ولا تكتسب القوى المنطقية إلا عن طريق احتكاكها بالإنسان الغربي الأبيض بالكشوف أو التبشير أو الاستعمار»<sup>4</sup>. فتؤكد أسبقية العلم على الإنسان، وبالتالي فإن الإنسان البدائي لم يكن مفتقراً بالمرّة للقدرة المنطقية مهما اختلقت رؤاه بالتصورات الساذجة واللامبررة عقلاً، حين يتعلق الأمر بطبيعة علاقته بالكون، وبالقوى الميتافيزيقية التي يؤمن بتحكمها فيه<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> كلود ليفي ستراوس (Claude, Lévi-Strauss) (28 نوفمبر 1908م - 30 أكتوبر 2009م)، عالم اجتماع وأثنوبولوجي فرنسي وأحد أعمدة الفكر البنوي. وفي فرنسا سنة 1948م، قدّم أطروحة المتعلقة بالمسائل النظرية حول القرابة. انتخب أستاذاً في الكوليج دوفرانس سنة 1959م، وشغل كرسي الأثنوبولوجيا الاجتماعية الذي كان لمارسيل موس من قبله. فكان لأعمال ليفي ستراوس وتعليمه أثر بليغ في مجال علم العراقة والتحقيق الإثنولوجي الميداني. ولا يزال ليفي ستراوس يعمل عضواً في الأكاديمية الفرنسية التي انتخب عضواً فيها سنة 1973م. المرجع نفسه، ج2، ص403، 404.

<sup>2</sup> كلود ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، مطبعة فضالة، المحمدية، 2006م، ص16، 17.

<sup>3</sup> حسن طلب، أصل الفلسفة، ط1، عين للدراسات والنشر والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ص133.

<sup>4</sup> يحيى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مجلة عالم المعرفة، عدد 264، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2000م، ص27.

<sup>5</sup> الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، تقديم: خضر الآغا، ط1، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009م، ص53.



2. إن العقلية البدائية ما قبل منطقية (Prélogique)، لكنه لا يقصد بهذا أنها مناقضة للمنطق أوضد المنطق كما زعم خصومه، كذلك لا يقصد بهذا الوصف أن عقلية البدائي تمثل في تطور الفكر مرحلة سابقة على ظهور الفكر المنطقي، بل مقصوده أنها تجمع بين ما نعتبره نحن متناقضا، فتقرن بين أفكار وعناصر وكائنات لاسيبل إلى المقارنة بينها في نظرنا، لكنها تدخل بنظر العقلية البدائية في علاقة تماثلية لأنها تشترك بكنه أو جوهر روحي واحد، أو تشكل جزءا من قوى واحدة، وهذا ما أطلق عليه ليفي برون بقانون المشاركة (La loi de participation)، وبهذا الصدد يقول ج. كازنوف: <sup>1</sup> «إن الكائنات تستطيع أن تكون هي نفسها كما تستطيع أن تكون شيئا آخر مخالفا لها في آن معا، فضلا عن أن بوسعها أن تتحد بناء على علاقات لاشأن لها البتة بالعلاقات التي ينص عليها منطقتنا»، كما يقول باستيد بهذا الصدد أيضا: «إن المشاركة تفترض [...] وجود نظرية في القوى [...] وهي لا تربط إلا بين الموضوعات أو الكائنات التي تقع تحت تأثير قوة كونية واحدة» <sup>2</sup>. فالبدائي يرى أن الكائنات ذات الأنفس، والكائنات غير ذات الأنفس تشارك كلها في قوى متصلة تسمى المانا (Mana) .

هذا والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية، وهذا يتجلى خصوصا في طريقتة في العد؛ فالأعداد ذوات خصائص كيفية أكثر منها كمية. ولهذا أثره أيضا في لغة البدائي. فإن ألفاظهم وفيرة جدا، لأنها قليلة التجريد. وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة.

3. ينجم عن ذلك فهم مختلف للسببية، فهذا النمط من العقلية إنما يبحث عن الأسباب الأولى، لا عن الأسباب العلمية أي الثانية، فالسبب العلمي ما هو إلا ظرف من ظروف تدخل القوى الصوفية. فإذا وقع رجل على شجرة ومات، فإن موته يعود إلى انكسار غصن الشجرة، لكن هذا التفسير العلمي لا يعتبر كافيا بالنسبة للإنسان البدائي، طالما أنه لم يعرف بعد لماذا انكسر الغصن بهذا الرجل بالذات لا برجل آخر، ولماذا حصلت الوفاة في هذا المكان دون غيره، وفي تلك اللحظة.

<sup>1</sup> ج. كازنوف، لوسيان ليفي برون، المنشورات الجامعية، باريس، 1963، ص 25.

<sup>2</sup> مساهمة في دراسة المشاركة، الدفاتر الأومية للاجتماعات، المجلد 14، 1953م، ص 30-40.

4. إن مقولة الشخص في هذه المجتمعات تظل مقولة مشوشة، إذ أن أنا الفرد لا تتميز إلا بصعوبة عن الكائنات والأشياء التي تحيط به، خاصة بالنسبة لما يتعلق بالمرء من حيث علاقته بجماعته<sup>1</sup>.

5. إن المتوحش لا يفكر بوساطة أفكار محددة تتقارن أو تتنافى فيما بينها، بل يفكر بوساطة صور ينسال بعضها في بعضها الآخر، على نحو لم نألفه نحن، وكأن المتوحش فيما يرى ليفي برول يجهل مبدأنا عن عدم التناقض؛ وغالبا ما تثبت التجربة عدم وجود أي نوع من التشابه بين الموجودات التي يقول هو بتطابقها، فهي غير متطابقة إلا بضرب من المشاركة، وهذه المشاركة واقعة نهائية تفلت من كل تحليل منطقي<sup>2</sup>.

6. في المجتمعات البدائية يكون التأكيد بالغا على الجماعة (Group)، وعلى قدسية التقاليد لا على التعبير الفردي الذي يجنح أن يكون لاشعوريا تماما<sup>3</sup>.

والواقع إننا لا نشك في أن المغالاة في إنكار الفردية، إنكار مطلق من شأنه أن يجعل الفرد رقيقا للمجتمع، وتقضي على حريته وتحط من قيمته الأخلاقية والعقلية، لأن هذه الوضعية تصور الفرد وكأنه يسلك سلوكه الخاص عن إلزام وقهر دون معقولية وتجربة أو خبرة، وهذا الموقف ينطوي على التقليل من دور الفرد الاجتماعي بقدر تأليه الوجدان الاجتماعي.

وإن ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع وخاصة ليفي برول، وإميل دوركايم عن آلية الرجل البدائي أو ما يطلق عليه الترابط الآلي (La Solidarité Mécanique) في الحياة الاجتماعية المعشرية، حيث يزعم أن البدائي يخضع خضوعا آليا في عاداته وتقاليده دون فطنة، ونحن في الحقيقة نميل إلى مناقضة هذه النظرة الآلية للفكرية البدائية، فالتفكير البدائي ليس تفكيرا تعاطفيا لا إراديا وآليا، وإنما له جوانبه الإيجابية التي لها فاعلية، وغاية ما في الأمر أنه في المرحلة البدائية الأولى كان يتفهم القوى على أنها غير مشخصة وغير فردية وغير موضوعية كتصوره للمادة والقوى على أنها مانا Mana تنبت وتتخلل كل شيء<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> جاك لومبار، مدخل إلى الأنتولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997م، ص228، 229.

<sup>2</sup> إميل برييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص270.

<sup>3</sup> حاتم الكعبي، التغيير الاجتماعي وحركات المودة، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1982م، ص144.

<sup>4</sup> أحمد الحشاش، التفكير الاجتماعي، مرجع سابق، ص607، 608.

7. إن تجارب العقلية البدائية مختلفة عن تجاربنا، بل إن إطارات التجارب نفسها تختلف أيضا عن إطاراتنا، ونعني بها ذلك العالم الذي تكونه تصوراتهم الجماعية. أما من جهة العمل فإنهم ينتقلون في المكان مثلنا (ومثل الحيوانات) ويصلون إلى غاياتهم بوساطة الأدوات التي يقوم استخدامها على الارتباط الفعلي بين الأسباب والنتائج، والواقع أنهم لولم يسايروا هذا الارتباط مثلنا أيضا (ومثل الحيوانات) لهلكوا، والواقع أن عقول الأفراد في المجموعة البدائية تتعلق أولا وقبل كل شيء بشيء آخر غير الروابط الموضوعية التي تقوم عليها الصناعة والنشاط العملي<sup>1</sup>.

8. إن عقول البدائيين لا تتصور الزمن على نحو ما نتصوره عقولنا بأية حال. فإنهم لا يرون فيه ذلك الشيء الذي يمتد أمام خيالهم في خط مستقيم متشابه، وتقع عليه الحوادث التي لا يمكن التنبؤ بها إلا بترتيبها مقدما في سلسلة مستقيمة الاتجاه غير قابلة للقلب، وفي هذه السلسلة تصطف تلك الحوادث بالضرورة بعضها إثر بعض. فليس الزمان عند البدائي ضربا من الحدس العقلي، أي نظاما من ضروب التابع، على نحو ما هو عندنا<sup>2</sup>.

#### ● العقلية البدائية في ميزان النقد.

إن التقابل المزدوج بين البدائي والمتحضر، وما يفرضه هذا التمييز ليس أمرا مطلقا، وذلك من خلال الدراسات التي قام بها ليفي برون والتي ميز فيها بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة تمييزا نوعيا، غير أن ليفي برون اعترف في أواخر حياته، لاسيما في كتابه "ميثولوجيا البدائي"، بأن التعارض الذي أقامه بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة كان تعارضا مبالغا فيه، فلم ينكر وجود حيز منطقي في تفكير هذه الشعوب، على نحو ما سبق لمالينوفسكي (Malinowski) أن أشار، وفي دفاتر ليفي برون التي نشرت بعد وفاته عام (1949م)، فقد ذهب إلى: «أن البنية المنطقية للذهن البشري واحدة أينما كان»<sup>3</sup>، واعترف بأن العقلية البدائية لها أثر في كل تفكير إنساني بنسبة قليلة أو كثيرة. يقول: «لا يجوز لنا أن نفسر باديء ذي بدء نشاط البدائيين العقلي بأنه صورة بدائية من نشاطنا وأنه يكاد يكون صبيانيا ومعتلا. بل سوف يبدو لنا، على العكس من

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 94.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 127.

<sup>3</sup> Jean Cazeneuve ,OP.Cit.P.57

ذلك أنه أمر طبيعي بالنسبة إلى الظروف التي تكتنفه»<sup>1</sup>.

وبينت الدراسات الحصيفة أن التفاوت يرجع بالخصوص إلى درجة الحضارة وثروة التجارب التي تتوفر عليها الشعوب المتحضرة.

وهكذا نخلص إلى القول: بأن النهج الصوفي أو ما قبل المنطقي، والعقل الديكارتي يتعايشان، وفقا لنسب متغيرة، لدى كل فرد ولدى كل مجتمع. هذا وقد عمد بعض الأناسيين الفرنسيين بعد ذلك ودون أن يتبنوا اتجاهات ليفي بول أو يتنكروا لوجود أي فكر منطقي إلى إبراز غنى هذا الجانب الصوفي والرمزي الذي تمتاز به معتقدات بعض الأقسام<sup>2</sup>.

ويرى مالمينوفسكي في دراسته العقلية الأنتروبولوجية مخالفا وجهة نظر ليفي بول-حينما قرر أن القواعد التي تتبعها الجماعة البدائية في إنتاجها والتي تبدو على أنها ممارسات سحرية مستقلة تمام الاستقلال عن القداسات الغيبية، ومن الخطأ أن نزع من الإنسان في مرحلة مبكرة من مراحل التطور، كان يعيش في عالم مضطرب، يختلط فيه الواقع بغير الواقعي (الطبيعي والفوطبيعي)، أو تلتقي فيه الغيبية بالشعورية والإدراكية. إن السحر والشعائر الطقوسية الدينية لا تتقدم لعون ومساعدة البدائي إلا حيث تحقق معرفته أو تنتهي قدرة جهده عن بلوغ منتهى أمانيه، كما أن الطقس الذي يقوم على أسس غيبية لا يعوق أبدا جهود الإنسان العملية<sup>3</sup>.

والحياة بالنسبة للبدائي كل متصل مستمر، فإذا كنا نحن نصنع فواصل وحدود بين ما نسميه مملكة النبات ومملكة الحيوان ومملكة الإنسان، فإن الفكر البدائي فكر انسيابي نظرتة إلى الحياة نظرة تركيبية سيالة لا تحليلية تصنيفية، والإنسان البدائي ما كان يفرق بين النزعة التقنينية النظرية والحاجة العملية النفعية وكان يجمع بين النزعتين العلمية والعملية، على أساس ارتباطه ارتباطا معيشيا وحياتيا بالمجالين، على أنه يبدو أن محاولة التفكير في نشأته كإنسان وعلاقته ببيئته الطبيعية والاجتماعية كان في مقدمة الأمور التي شغلت الفكر الإنساني، بهدف الحصول على الوسائل التكنولوجية البدائية التي تسمح له بمعالجة بيئته الأيكولوجية عن طريق التجربة والخطأ في سبيل الحصول على حاجته المعيشية

<sup>1</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 20.

<sup>2</sup> جاك لومبار، مرجع سابق، ص 230.

<sup>3</sup> مالمينوفسكي، أسس الإيمان والأخلاق، مطبعة جامعة أكسفورد، لندن، 1936م، ص 34.

الضرورة وتحسينها وتطويرها تطويرا يحقق استكمال وجوده الاجتماعي، كما أنه حاول أن يفكر في أصل وجوده من خلال فهمه وتفسيره للعلاقات المعشيرية والجماعية التي نشأت نشأة تلقائية كضرورة ملازمة ومصاحبة للظاهرة المجتمعية.

ومن المتوقع أن نجد تصورات ذهنية تأويلية وممارسات عملية سلوكية تختلف باختلاف القدرات التصورية التخمينية والإمكانات العملية التطبيقية، ولكنها كانت فيما يبدو تلتقي جميعا في تصور وحدة الوجود بين العالم الاجتماعي والعالم الطبيعي<sup>1</sup>.

فلو أننا أخذنا شكلا من أشكال التصورات البدائية التي تجسدت على هيئة معتقدات وممارسات وطقوس دينية أولية، وحللنا مضامينها ومحتوياتها ومفاهيمها ومستنداتها الأسطورية لألفينا فيها شفافية العناية المتزايدة بالفكرات الاجتماعية والمعشيرية المجتمعية، ولناخذ مثلا العقيدة التوتمية، التي تمثل في نظر كثير من علماء الاجتماع أبسط مظهر من مظاهر التنظيمات الاجتماعية الدينية، والتي لاحظها كثير من علماء الأنتروبولوجيا سائدة عند سكان أستراليا الأصليين. هذه التصورات الدينية الاجتماعية ترتكز أساسا على الاعتقاد الراسخ بأن أفراد القبيلة أو العشيرة التوتمية ينحدرون أصلا من هذه الفصيلة التوتمية، فالرجل التوتمي يعتقد بأن هناك ثمة رابطة حقيقية وواقعية ولادية تصل وجوده المادي والاجتماعي بأجداده التوتمين.

فالفكر الاجتماعي البدائي الذي يرتكز أساسا على الاعتقاد المتين بوحدة الحياة الطبيعية والاجتماعية، فيطمس كل الفروق التي تبدو من وجهة نظرنا على أنها شواهد يقينية أو مسلمات بديهية، وليس معنى ذلك أن الفكر البدائي لا يعترف بهذه الفروق من الناحية التجريبية الحسية على نحو ما تبادر إلى ذهن ليفي برول، ولكنه فيما يبدو كان يعيش في مناخ فكري في إطار أسطوري ديني يدور في فلك المجتمع الكلي، مجتمع الحياة أو المجتمع البيولوجي الحيوي الذي لا يتمتع فيه الجنس البشري بأي منزلة أرفع من منزلة أي كائن نباتا كان أو حيوانا. فالناس والحيوانات والنبات كلها تقف على خط واحد.

كما أن هذه المرحلة من مراحل الفكر لا انفصال فيها ولا فراغ فيها بين المقدس وغير المقدس، بل إن المقدس لا يمتاز عن غير المقدس بالرفعة والسمو أو التأثير الخارق، كما أن غير المقدس قد

<sup>1</sup> أحمد الحشاش، التفكير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 38، 39.

يصبح مقدسا، كما أن هذا الأخير بإمكانه أن يصبح غير مقدس كذلك، وفقا للطقوس والممارسات التي يراها المجتمع ويمارسها<sup>1</sup>.

وتكمن خطورة تحليل ليفي برول للعقلية البدائية في أنه يقع في فخ اللعبة العنصرية بالنسبة لبعض نقاده. وما ينبغي التنبيه عليه هنا هو أن ليفي برول قد ألف كتابه "الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى" في حقبة زمنية كانت فيها أنجلترا من البلد المستعمر، وفرنسا وألمانيا وهولندا وبلجيكا وإسبانيا والبرتغال تستعمر ثلثي المعمورة. في هذه الحقبة بالذات كان تصور الكون السائد يقول بأن المستعمرات جزء لا يتجزأ من البلد المستعمر وبات هذا الامتداد الاستعماري طبيعيا ومصالحة الطرفين. والبعض كان يذهب أبعد من ذلك بالقول أن الاستعمار هو لمصلحة البلدان المستعمرة أكثر مما هو لمصلحة البلدان المستعمرة.

ويبدو أن ليفي برول كان قد سلم أمام هذا الواقع فلجأ إلى استعمال المفردات الرائجة في وقته. فتجده يتكلم مثلا عن المجتمعات السفلى وهو يقصد بها المجتمعات التي لم تعرف الكتابة والصناعة. وهذا أمر ملفت للانتباه حيث أنه في مؤلفه المذكور يبرز باستمرار روحا نقدية ويعيد طرح البديهيات (نقض مفهوم العمومية مثلا). فلم لم ينقض ليفي برول عبارة المجتمعات السفلى وينبذها من مفرداته؟

إن ماهو أكيد أن السبب ليس تقصير المؤلف، بل يتضح لنا أن ليفي برول كان مقتنعا بصحة الطرح العنصري.

يقول نقاده بأن عنصريته أكثر تطورا من العنصرية الشائعة في أيامه، ذلك أن العنصرية العادية، تلك التي كان يمارسها الأوروبي بضمير مرتاح، مفادها أن الشعوب غير الأوروبية هي شعوب لا تزال في أسفل سلم الحضارة، في حين أن الشعوب الأوروبية هي شعوب اقتبست الفكر الوضعي واستقلت أعلى السلم. فالشعوب البدائية هي بدائية تماما كما الطفل هو بدائي. هي شعوب لا تزال طفلة ولم تبلغ بعد النضج، لذلك فهي بحاجة إلى الشعوب المتطورة التي يتوجب عليها المشاركة في

---

<sup>1</sup> أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 40، 41.

إنضاجها والإسراع في هذه العملية<sup>1</sup>.

ونتيجة لهذه الفرضية الفلسفية الزائفة يسمي الإستعمار واجب الشعوب المتطورة اتجاه الشعوب البدائية.

وقد ساهم علم النفس الخاص بدراسة المجتمعات السفلى بقسط وافر في تهذيب آرائنا من نواحي كثيرة، إذ أصبح من المقرر أنه يوجد بين البدائيين عقول مستعدة للتفكير العلمي بقدر استعداد عقولنا له. وهذه الحالة لا ترجع إلى نمو عقلي عميق أو شلل يشبه مرض النوم الذي ينفر من التفكير التجريدي، وقد أفادنا علم النفس بأن تطور الحياة العقلية والنفسية لم يتم بصورة مستقيمة أو متتابعة إلى درجة الكمال، وإنما صورة تتخللها أزمات أو على الأقل تخلفات أو مراحل مختلفة مع تجاوز الفروق التي يمكن أن تجعل تقابلا بينها. والحق أن معرفة ما نحن عليه لا تكون ممكنة بالمعنى الحقيقي للكلمة إلا إذا أدركنا ما كنا عليه<sup>2</sup>.

هذا وقد حاول ليفي ستراوس زعيم البنيوية إيجاد علم دقيق للعلوم الإنسانية، يشبه نسق قوانين العلوم الطبيعية الثابتة نسبيا، واستعان في محاولته تلك باللغة، وخلال دراسته الأنثروبولوجية توصل إلى أن اللغة ثابتة بالرغم من تعاقب الأجيال، فهي الإطار الذي يفكر من خلاله الإنسان القديم والحديث، وبهذا وجد أن اللغة هي القانون الذي يفسر المجتمع وتاريخه متأثرا بدي سوسير الذي قال: «إن بين الأفراد كافة، أولئك الذين يربط اللسان بينهم بهذا الشكل، نوعا من المعدل الوسطي إذ أنهم دون أي شكل يعبدون ويكررون ليس تماما وبالشكل نفسه، وإنما بشكل تقريبي العلامات ذاتها مرتبطة بتصورات واحدة» .

كما حاول أيضا ليفي ستراوس أن يثبت أن التاريخ ساكن نسبيا، لأن العقل البشري واحد في جميع العصور، حيث إن كل عقل مبرمج يشبه العقل الإلكتروني وليس هناك فرق جوهري بين العقل البدائي والعقل المتحضر، ثم حاول بعد ذلك الرد على النظرية القائلة بتقدم المجتمع البشري بصورة متدرجة من أدنى إلى أعلى، محاولا أن يثبت بأن التاريخ ثابت نسبيا، وأنه ليس متدرجا كالسلم في

<sup>1</sup> فريدريك مونتوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان كانون الأول (ديسمبر)، 1982م، ص35، 36.

<sup>2</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص546، 547.

صعود مستمر. فالعقل البشري واحد حسب ليفي ستراوس، والتفكير الأسطوري ليس تفكيراً سابقاً على المنطق، بل إنه تفكير منطقي على المستوى المحسوس، يتضمن مقولات تجريبية كالنيء والمطبوخ، الطازج والفاسد... إلخ، وهذه أدوات تصويرية تستخدم لاستخلاص أفكار مجردة، فالتفكير الوحشي يشكل مع التفكير المتحضر علاقة زمالة لاعلاقات تدرج أو تفضيل.

وحاول ليفي ستراوس أن يثبت بأن عقل الإنسان واحد في كل مكان وزمان، وذلك عن طريق دراسته للأساطير المختلفة لقبائل الهنود الحمر بأمريكا الجنوبية، فوجد أن أنساق القرابة، كما في العادات والمعتقدات وفي الأنساب في جميع الأساطير متشابهة، كلها رمزية، وعلى هذا لا يمكن دراسة أنساق القرابة بالملاحظة التجريبية المباشرة وحدها، بل إن الدراسة السليمة تتم عن طريق مجموعة العلاقات الرمزية، هذه العلاقات الرمزية الموجودة في اللغات والثقافات متشابهة في الكيفية التي تقص بها المجتمعات القبلية أساطيرها.

إن هذا التشابه يدل على أن العقل البشري واحد في أصل التفكير في جميع الأزمنة. ولما كان العقل البشري واحداً، أصبح من الممكن عن طريق النسق العقلي تفسير جميع بنيات المجتمعات المختلفة. وبالتالي فكل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، مع إعادة تفسيره وفقاً لمقتضيات العصر، فنوع التقدم الذي تعترف به البنيوية هو ذلك الذي يرى أن طريق المستقبل يمر بالماضي، وأن الوصول إلى الغد يتم من خلال ما تم بالأمس، فالبدور القديمة موجودة دائماً، وكل ما نفعله أننا ننميها بطريقة جديدة، وهذا لا يعني أن ليفي ستراوس لا يعترف لوجود اختلاف بين التفكير القديم والمتوحش، وبين التفكير العلمي والمتحضر، بل هو يقول بمنطق واحد للتفكير الأسطوري والتفكير العلمي، لأن الإنسان فكر دائماً بنفس القوة والإمعان، وليس هناك اختلاف جوهري في القدرة، إنما لكل منهما طبيعته الخاصة، وأما الاختلافات فهي ثانوية، وقد أخطأ ليفي برول حين نظر إلى تاريخ الإنسانية مثل نظريته إلى التطور البيولوجي، فنظر إلى الثقافات على أساس التطور التدريجي، إلا أن ليفي ستراوس رأى بأن الثقافات المختلفة تسير في اتجاه مواز لثقافتنا المعاصرة التي تبدو لنا تجمعية تراكمية، بينما الثقافات الأخرى جميعاً سكونية ثابتة، فالثقافات إذن متوازية ومتزامنة، فليس مستبعداً أن الأنماط الأكثر تنوعاً للبشر قد تعايشت في الزمن، إذا لم تكن قد تعايشت في المكان. إذا فمعرفة الإنسان لها جذور واحدة، وأفكار الإنسان القديم موازية لأفكار الإنسان المعاصر، مع فارق في النمو



وتوسع أفكار الثاني<sup>1</sup>.

ثم إننا لا نشك في أن المغالاة في إنكار الفردية إنكارا مطلقا من شأنه أن يجعل الفرد رقيقا للمجتمع، وتقضي على حريته وتحط من قيمته الأخلاقية، لأن هذه الوضعية تصور الفرد وكأنه يسلك سلوكه الخاص عن إزام وقهر دون معقولية وتجربة أو العقلية خبرة، وهذا الموقف ينطوي على التقليل من دور الفرد الاجتماعي بقدر تأليه الوجدان الاجتماعي.

---

<sup>1</sup> نقد ليفي ستراوس للنزعة التاريخية، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، الأربعاء، 22 أوت 2007م، ص1، 2. وانظر إدموند ليتش، كلود ليفي ستراوس البنيوية في مشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة تائر ديب، ط2، دار الفرقد، سوريا، دمشق، 2010م، ص136، 137.

### المبحث الثالث: علم اجتماع المعرفة عند ليفي برون.

إن نظرية المعرفة ليست فقط نظرية فلسفية، بل هي نظرية اجتماعية أيضا. وإذا كانت المعرفة تبدو للوهلة الأولى «أنها الأكثر انقطاعا عن الواقع الاجتماعي من بين الأعمال الحضارية كلها»<sup>1</sup>، إلا أن هذا لا يعني أبدا أن المعرفة منعزلة عن الواقع الاجتماعي<sup>2</sup>، لأن المعرفة بطبيعتها اجتماعية<sup>3</sup> (مسألة اجتماعية)<sup>4</sup>، وهي في الأساس (بناء اجتماعي)<sup>5</sup>، ونتاج لنشاط الناس الاجتماعي<sup>6</sup>، وهو نشاط لا يتم في عزلة، وإنما في نطاق مجتمع معين بعلاقات اجتماعية محددة<sup>7</sup>.

وعلم اجتماع المعرفة (Sociology of Knowledge): إنما يدرس المعرفة من حيث هي ظاهرة اجتماعية<sup>8</sup>، والطبيعة الاجتماعية للمعرفة باعتبارها حقيقة رئيسية، ويؤكد اعتماد الأيديولوجيات-وغيرها من أشكال الفكر الإنساني التي تظهر في وقت معين ومكان محدد-على بناء وتكوين المجتمع الذي تتطور فيه هذه الأفكار<sup>9</sup>. ويرى أن الأنواع المختلفة من المعرفة إنما ترتبط بسياقها الاجتماعي المختلف، وأن المهمة الرئيسية لهذا العلم تكمن في كشف ارتباط المعرفة بالوجود الاجتماعي<sup>10</sup>.

وإذا أردنا أن نعرف مساهمة ليفي برون في ميدان علم اجتماع المعرفة، فلنرجع إلى مؤلفاته

<sup>1</sup> جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981م، ص9.

<sup>2</sup> فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ط3، 1988م، ص217-221.

<sup>3</sup> نيقولا بريدائيف: العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م، ص71.

<sup>4</sup> D. W. Hamlyn :The Theory of Knowledge,New York,1956. P. 54.

<sup>5</sup> V. G. Childe :Society and Knowledge,New York,1956,P. 54.

<sup>6</sup> موريس كونفورت:مدخل إلى المادية الجدلية:نظرية المعرفة، ترجمة:محمد مستحير مصطفى، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1981م، ص173.

<sup>7</sup> أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص38.

<sup>8</sup> عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، تقدم حامد عمار، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، رجب1420هـ-أكتوبر1999م، ص73.

<sup>9</sup> نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع:طبيعتها وتطورها، ترجمة:محمود عودة وآخرين، مراجعة:محمد عاطف غيث، دار المعارف القاهرة، 1983م، ص88.

<sup>10</sup> Harold Rugg,(ed);Readings in the Functions of Education,New York,1941, Vol.I,P.675.

العديدة حول العقلية البدائية، والتي ركز فيها على الأنساق المعرفية في المجتمعات البدائية، ولم يبحث في هذه الأنساق المعرفية الفلسفية، ولا عن أصل المعرفة العلمية في المجتمعات المتحضرة، وإنما سعى إلى أن يؤكد أن الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية تختلف جوهريا عن الوظائف العقلية في المجتمعات المتحضرة.

ولقد أجز ليفي برول تقدما بالغ الأهمية في مجال علم اجتماع المعرفة، حينما رفض أن تستخلص من أعماله السوسولوجية المعرفية حول العقلية البدائية أية نتائج فلسفية؛ فهو إذ يعارض تجربة البدائيين ومعرفتهم بتجربة المتحضرين، أوضح أن تصورات الزمان والمكان، ومقولة العلية، ومفاهيم وتجارب الأنا والغير، والعالم الخارجي والمجتمع، إنما هي أمور تختلف جوهريا بين المجتمعات القديمة البدائية، والمجتمعات الحديثة المتحضرة<sup>1</sup>.

وهكذا وجد برول نفسه مضطرا في النهاية إلى التسليم بوجود أنواع مختلفة من المعرفة والمنطق، طبقا لمختلف الأنماط الاجتماعية<sup>2</sup>.

ولم تتمثل أهمية أعمال ليفي برول فقط في إظهار تنوع الأنساق المعرفية المختلفة الخاصة بالأنماط الاجتماعية المختلفة، وإنما هناك أهمية أخرى مميزة لمؤلفاته في مجال علم اجتماع المعرفة، وهي اكتشاف عدة أنواع من المعارف داخل النمط الاجتماعي الواحد. وكذا تباين الطابع الخاص للأشكال المعرفية في داخل النوع نفسه من المعرفة؛ حيث تتدرج المعرفة في مراتب مختلفة من العقلانية أو الصوفية.

**ويخلص ليفي برول من ذلك إلى استقلال علم اجتماع المعرفة عن كل موقف فلسفي سابق، ويرفض أي محاولة لاستخلاص نتائج فلسفية من مؤلفاته<sup>3</sup>.**

ونحن إذا رجعنا إلى شيء من التفصيل لننظر مدى مساهمة ليفي برول في علم اجتماع المعرفة نجده من خلال كتابه: الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى، قد شكل منعطفًا هامًا في تاريخ علم

<sup>1</sup> عادل السكري، مرجع سابق، ص 86، 87.

<sup>2</sup> جورج غورفيتش، علم الاجتماع المعرفي، ترجمة: د. محمد الجوهري (ضمن ميادين علم الاجتماع)، ط1، دار المعارف، 1970م، ص 413.

<sup>3</sup> جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، مرجع سابق، ص 62، 63.

اجتماع المعرفة، والذي صدر له عام(1910م)، ولكنه سرعان ما شغل أوساط الفلاسفة والأنثروبولوجيين الأنجليز والألمان. فموضوع الكتاب، وإن بدا للوهلة الأولى عاديا بالنسبة للعصر الذي وضع فيه والذي كان يغلب عليه لون الفكر الوضعي، ويمكن أن يكتب بشكل أكمل كالاتي: «الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى هي غير الوظائف الذهنية في المجتمعات العليا»<sup>1</sup> وأنه لا علاقة موضوعية بينهما. ويقصد ليفي برول بالطبع بالمجتمعات السفلى المجتمعات البدائية الإفريقية والأوكيانية والآسيوية، أما المجتمعات العليا فهي بالنسبة له المجتمعات الوضعية الغربية.

إن أطروحة ليفي برول هذه هي بمثابة عملية نقد ذاتي بالنسبة للفكر الغربي، فبعد إعلان الغرب عمومية الأفكار والمشاعر والتأكيد على هذه الفكرة طوال ثلاثة قرون(السابع والثامن والتاسع عشر)، يكتشف ليفي برول فجأة أن لا لهذه المقولة، إذ أقنعتته مطالعته النقدية لمؤلفات الأنثروبولوجيين وربما أسفاره أيضا(حيث أنه قصد الصين واليابان وجزر الفيليبين وجاوا والبرازيل والبراغواي وبوليفيا والبيرو والتشيلي والأرجنتين وتونس وفلسطين وسوريا ومصر) أقنعتته بأن هناك خلافا جذريا في طبيعة الوظائف الذهنية عند الفرد في المجتمع البدائي وفي المجتمع المتطور. أي ليس هناك وحدة في المشاعر حيث أنه ليس هناك من وحدة في القوة العاقلة عند الإثنيين<sup>2</sup>.

بل أكثر من ذلك يقول ليفي برول بأن هناك قطيعة ابستمولوجية بين الذهنية البدائية-أي لدى البدائيين-والذهنية المتطورة-أي لدى الغربيين. وقد كان معظم الإثنولوجيين يسلمون بالتطابق التام للوظائف الذهنية لدى البدائيين، ولدى المتحضرين، وكانوا يذهبون إلى أن هذه الوظائف هي عينها التي تنتج لدينا العلم، ولديهم الأساطير<sup>3</sup>.

وربما أن الاختلاف الجذري القائم هو طبيعة كليهما فلا مجال للربط بين الذهنية البدائية والذهنية الوضعية، فتطور الذهنية البدائية مهما بلغ حده سوف لن يصل إلى ما وصلت إليه الذهنية الوضعية طالما أنه من طبيعة مختلفة، فتطوره سيؤدي إلى تطور في العقلية البدائية، ولن يصعد هذا التطور مثلا باتجاه ذهنية حديثة. فعوائق تطور الذهنية البدائية هي في داخل هذه الذهنية وليس في

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, Les fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures, OP. Cit, P. 6.

<sup>2</sup> فريدريك معتوق، مرجع سابق، ص 32-33.

<sup>3</sup> إميل برييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ج 7، ص 270.

خارجها، كما أن هناك قطيعة إبستيمولوجية بين الإثنتين ينفي إمكانية التكلم عن الذهنية الوضعية حسب ليفي برون، بل ولم تنطلق أبدا من الذهنية البدائية.

وأولى خطوات ليفي برون النقدية تتجه نحو تحطيم مفهوم ساد الغرب طويلا مشكلا مفصلا أساسيا في الطروحات الفلسفية والأدبية. هذا المفهوم هو عمومية الأفكار والمشاعر عند الإنسان، فهو غير علمي في نظر ليفي برون، خاصة إذا ما استخدم في ملاحظة ذهنية بعض المجتمعات البعيدة عن أوروبا، ويدعو ليفي برون إلى التخلي عنه<sup>1</sup>.

ويستخلص ليفي برون نقطتين: الأولى: هي أن مفهوم العمومية مفهوم مغلوط تطعن في صحته واقعية الأبحاث الأنثروبولوجية والأثنولوجية المختلفة. والثانية: أن الطريقة المتبعة عادة في الأبحاث الاجتماعية عند تحليل أساطير وميثولوجيات المجتمعات البدائية هي أيضا مخطئة. فجل ما يستطيعه باحث غربي هو وصف أو نقل مكونات أسطورة بدائية معينة. لكنه لا يستطيع الدخول إلى صميم الأسطورة لأن الذهنية التي ينطلق منها هي ذهنية مختلفة في جوهرها عن الذهنية التي ابتكرت الأسطورة. فجل ما يحدث هو نقل لهذه الأسطورة دون فهم مضمونها الحقيقي، فما توحى به الأسطورة البدائية لا يلتقطه الفكر الوضعي بل تلتقطه الذهنية البدائية. ومن هنا يتحفظ ليفي برون منهجيا بجرأة ملفتة للانتباه على كل ما توصل إليه الباحثون الغربيون في تحاليلهم<sup>2</sup>.

ومصادقا لاجتماعية المعرفة الإنسانية، والباكورة الجماعية والمجتمعية للفكر الإنساني يجدر بنا أن نشير إلى أن الأسطورة باعتبارها أول نتاج فكري إنساني كانت تعكس تمثلات اجتماعية وجماعية، فقد كانت كل دوافعها الأساسية ومصادرها الرئيسية نابعة من ظروف الحياة الاجتماعية، وبهذه الانعكاسات الأسطورية تصبح الطبيعة في ذهن الرجل البدائي صورة لعالمه الاجتماعي، فهو يعكس ملامحها الأساسية ونظمها ومبناها وأقسامها وتفرعاتها<sup>3</sup>.

ثم إن عدم تمكن الوظائف الذهنية البدائية من التطور والتحول إلى ذهنية وضعية، لا يعني سوى أن هناك قطيعة إبستيمولوجية بينهما لا تستطيع الوظائف الذهنية البدائية أن تقطعه بفعل

<sup>1</sup> فريديريك معتوق، المرجع السابق، ص33.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص34، 35.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص37.

ذاتها. وطالما أن هذا القطع قائم فلا يمكن للذهنية البدائية أن تتطور سوى في فلك ذاتها، دون أن تقوم بانتقالات نوعية جوهرية.

ويعيد ليفي برول وجود هذا القطع الاستيمولوجي الأساسي إلى الظرف الموضوعي العام الذي يتمثل في الواقع الاجتماعي المعاش، فالتبديل الذي يجري على صعيد هذا الواقع هو الوحيد الكفيل بتأمين تبدل الوظائف، فإذا حدث قطع في الواقع الاجتماعي لمجتمع بدائي معين شبيه بالقطع الذي حصل عند المجتمعات الأوروبية توفرت إمكانية تبدل ذهني نحو الوضعية، وإلا فلا. غير أن ذلك من المستحيلات لأن الظروف الموضوعية التي عرفها الغرب في فترة معينة يصعب أن تتكرر كما هي عند مجتمع آخر.

فالظرف الموضوعي العام هو العنصر الأساسي والوحيد في عمليات التبدل النوعي حسب ليفي برول<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> فريديريك معنوق، المرجع السابق، ص 37.

## المبحث الرابع: القوانين والمقولات الفكرية لدى البدائيين.

### المطلب الأول: قوانين الفكر البدائي.

لعل فكرة قيام وإمكان التوصل إلى القوانين الاجتماعية أثارت الكثير من المشاكل العلمية بين الاجتماعيين أنفسهم، وانقسم علماء الاجتماع فيما بينهم بين مؤيدين ومعارضين، فمنهم من أيد فكرة إمكان التوصل إلى القوانين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، كما هو الحال عند رادكليف براون: (Radcliffe-Brown)<sup>1</sup>، ومنهم من اعترض على قيامها، وعلى رأسهم أنثروبولوجي اجتماعي معاصر هو إيفانز بريتشارد، الذي نظر إلى الأنساق الاجتماعية على أنها أنساق خلقية أو معنوية، وليست أنساقا طبيعية يمكن مقارنتها بالأنساق الفلكية أو الفسيولوجية<sup>2</sup>. وبذلك لا يمكن للأنثروبولوجيا أن تتوصل إلا إلى مجرد تعميمات فضفاضة، لا إلى قوانين دقيقة مضبوطة يصوغها علماء الطبيعة والفلك في صيغ رياضية كمية. وعلى هذا الأساس يرى بريتشارد أن أية محاولة للقول بإمكان قيام قوانين سوسولوجية، إنما يؤدي إلى الوضعية النظرية في أسوأ صورها. وإذا ما انتقلنا إلى موقف لوسيان ليفي بول وتفسيره لمشكلة قوانين الفكر في المنطق البدائي في ضوء قانون المشاركة، نجد أن موقفه أيضا لم يسلم من الانتقادات والاعتراضات التي أكدت تداعيه، وأثبتت تهافته، حيث اعترض الكثيرون على قانون ليفي بول في المشاركة، ومنهم روبرت لوي (Robert Lowie) ، وبول رادين<sup>3</sup> (Paul Radin)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> رادكليف براون (Radcliffe-Brown) (1881م-1955م): ولد بإنجلترا، حل أعماله اتجهت نحو دراسة الشعوب غير الصناعية وسكان استراليا بالخصوص، تأثر بالمدرسة الوضعية حيث اعتقد مثل دوركايم بقدره العلوم الاجتماعية على إنتاج قوانين ذات صفة جامعة، صاحب الاتجاه الوظيفي، حيث قام بتدعيم أسس الاتجاه الوظيفي في الدراسات الأنثروبولوجية مع بداية القرن العشرين موجهها الأنثولوجيا نحو الدراسات المتزامنة وليس نحو التفسير البيولوجي للثقافة كما فعل مالفينوسكي. أكد رادكليف براون على إمكانية التوصل إلى قوانين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وقد أثارت هذه النقطة الكثير من المشاكل العلمية بين الاجتماعيين أنفسهم. قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص193.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص192.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص194، 195.

<sup>4</sup> بول رادين (Paul Radin): اشتهر بكتابه: الدين البدائي، كان هدفه من خلال هذا الكتاب، الاحتجاج على الطريقة التي كان معظم علماء الأنثروبولوجيا يعالجون بها الدين والمعتقدات في المجتمعات البدائية، خاصة وأن بعض العلماء كانوا متأثرين بآراء المبشرين ورجال الإدارة الذين عملوا بين تلك الشعوب وكونوا لأنفسهم نظريات بعيدة كل البعد عن حقيقة تلك الأديان. أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الأنساق، ج2، 1967م، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص528.

### الفرع الأول: قانون المشاركة (La Loi de Participation)

إذا كان أوجست كونت قد أسهم في ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث، فإن واحدا من كبار تلامذته وهو لوسيان ليفي برول قد طلع علينا بقانون جديد للفكر أسماه بقانون المشاركة: « La Loi de participation ». وإذا كان كونت قد التفت إلى "منطق الروح الوضعي" فإن ليفي برول قد عالج ما يسميه "بمنطق الروح البدائي". لقد أثار ليفي برول مشكلة قوانين الفكر وبخاصة قانون الذاتية وعدم التناقض، وحاول أن يشرع للعقل البدائي قانونا يصدق على كل مظاهره ويفسر أحواله الغيبية، فاصطنع قانون المشاركة على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية والذي يفسر أحكامها وتصوراتها، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية. وقد ربط ليفي برول صور العقل بمعايير المجتمع، على نحو لم نألفه عند كونت، وتصور العلاقة بين المنطق والمجتمع<sup>1</sup>، على نحو مختلف، فأدلى في ميدان الدراسات المنطقية، مساهمة واضحة، ودرس القوانين المنطقية في ضوء البناء الاجتماعي البدائي.

ولاشك أن ليفي برول كان من أبرز السوسيوولوجيين والأنتروبولوجيين دراسة للمنطق البدائي، وأكثرهم عناية وانشغالا بطبيعة العقل البدائي، وأغزرهم مادة في هذا الميدان<sup>2</sup>.

وقد استعمل ليفي برول لفظ المشاركة (Participation) للدلالة على نمط من التفكير يميز الشعوب البدائية عن غيرها، فقال: إن الموجودات على اختلاف أنواعها تؤلف عندهم موجودا واحدا، بحيث يمكن أن تصفها بقولك إنها هي ذاتها، وغير ذاتها في وقت واحد، وهم يعتقدون أنه يمكن أن تصدر عنهم قوى، وكيفيات، وأفعال تؤثر في غيرهم، وإن كانوا بعيدين عنهم<sup>3</sup>. والشخصية الإنسانية تمتد في جميع متعلقاتها، ويمكن التأثير عليها عندما نحصل على صورتها أو بعض أجزاء من جسمها (شعر، أضافر إلخ..)، أوحى إذا حصلنا على شيء من ملابسها<sup>4</sup>.

فالتقابل بين الواحد والكثير، والمساوي والمغاير، لا يوجب عندهم صدق أحد الضدين، عند كذب الآخر، وقد أطلق ليفي برول على هذه الأحوال اسم قانون المشاركة (La loi de participation)

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ص 93، 107.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ج 1، ص 107.

<sup>3</sup> جميل صليبا، مصدر سابق، ج 2، ص 384.

<sup>4</sup> جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة محمد عاطف غيث، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964م، ص 92.



(Participation)، إلا أنه عدل بعد ذلك عن لفظ القانون، واستبدله بلفظ الظاهرة<sup>1</sup>.

وهكذا فقد امتاز ليفي برول بنظرية مشهورة في علم الاجتماع، حين حاول أن يقنن للعقلية البدائية قانونا يفسر طبيعة أحكامها وتصوراتها منطقية كانت أم وجدانية وذلك القانون الذي يشرعه ليفي برول للعقلية البدائية هو قانون المشاركة (Loi de Participation)، وهو قانون منطقي اصطنعه ليفي برول حين وجد أن التصورات البدائية تخضع من حيث صورتها ومادتها لمنطق آخر يختلف عن منطق المتحضر، بمعنى أن العقلية البدائية تتمايز تماما عن العقلية المتحضرة، وهذا هو الفرض الذي افترضه ليفي برول والذي توصل من خلاله إلى أن العقل البدائي عقل سابق على المنطق (Prélogique).

ولتأكيد صحة هذا الفرض قام ليفي برول بدراسات عديدة وجمع الكثير من الشواهد والوقائع والظواهر المؤيدة التي استقاها من رواد الشعوب البدائية، وعلماء وصف الأجناس، فقد التفت ليفي برول إلى دراسات (F. H. Cushing) في أمريكا الشمالية، كما اعتمد على أبحاث (Miss Kingsley)، لنوج الكونغو الفرنسية. واستند إلى كتابات (Elsdon Best) عن الماؤوري (Maori)، وبخاصة في كتابه الذي يعتبر من المصادر الهامة التي استند إليها ليفي برول في دراسته للعقلية البدائية، وأعني به كتاب: Maori Eschatology. Transactions of the New-Zealand Institute، حيث اعتمد (Elsdon Best)<sup>2</sup> في هذا الكتاب على تقارير معهد نيوزيلاندا، في دراسته لشعب الماؤوري في زيلاندا الجديدة.

وقد استند ليفي برول أيضا إلى كتابات الرحالة والآباء اليسوعيين الذين وصلوا إلى المجتمعات الهندية في أمريكا وبخاصة مجتمع الأركوا (Iroquois)، فوجدوا أن الهندي الأروكي يعجز عن القيام بعمليات الاستدلال والتفكير المنطقي. كما اعتمد ليفي برول أيضا على كتاب المبشر (Grants) عن سكان جرينلاندا الذي نشر تحت عنوان: (The history of Greanland)<sup>3</sup>.

ولقد شايح ليفي برول في هذا الكتاب اتجاهات وآراء اليسوعيين والمبشرين التي ترى أن

<sup>1</sup> جميل صليبا، المصدر السابق، ج2، ص375.

<sup>2</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص99، 100.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص7.

البدايين لايشغلهم شيء سوى الصيد والغذاء، وأن التفكير يكاد يكون معدوما لدى الشعوب البدائية، فالإسكيمو لاينشغلون إلا بالصيد وجمع كمية اللحم الكافية للشتاء. والبوشمان: (Boschimen) يتصفون ببلادة الذهن والتعلق بالأشياء المادية على ما يزعم برتشل (Burchell) في كتابه: (أسفار داخل أفريقيا الجنوبية) (Travels into the interior of South Africa) ولقد عاش المبشر (Moffat) بين الهوتنتوت: (Hottentot) فوصفهم بالتفكير الساذج الذي يصل إلى مستوى تفكير الأطفال وضعاف العقول، ولقد نشر (Moffat) آراءه في كتابه: (Missiourary Labours and Scenes in South Africa)، ومن المصادر الأساسية التي استند إليها ليفي برول كتاب سبنسر وجيلين: Spencer and Gillan، وأعني به:

H. A. « The Native Tribes of Central Australis »، وكتاب القس البروتستنتي (H. A. Junod)، وبخاصة في دراسته المشهورة لقبائل (Thonga) التي نشرها في كتابه الرئيسي: « The life of a South Africa tribe »، وكتاب: (A. W. Howitt) الذي نشره باسم: (The native tribes of South Australia Aborigines).

وليست هذه الكتب من المصادر الأساسية التي استقى منها ليفي برول وحده، وإنما هي المصادر من الكبرى التي استعانت بها المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، فلقد عكف على دراستها إميل دوركايم رائد علم الاجتماع في فرنسا وراذكليف براون (Radcliff Brown) رائد الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة في إنجلترا<sup>1</sup>.

وقد استنتج ليفي برول من كل تلك الدراسات الهائلة أن هناك عنصرا معيناً بالذات يغلب على الفكر البدائي برمته، وأن هناك طابعا عاما يميز كل حالاته المنطقية من حيث صورتها ومادتها على حد سواء، بحيث تتضمن كل حالة من تلك الحالات المنطقية نوعا من المشاركة بين عالم الذات البدائية من جهة وعالم الموضوعات (Objets) من جهة أخرى، حيث أن عالم الموضوعات كثيرا ما يرتبط بالكثير من التصورات الجمعية (Représentation Collectives) التي تكمن في باطن العقلية البدائية.

واستنادا إلى هذا الفهم أطلق ليفي برول ما أسماه "بقانون المشاركة"، باعتباره قانونا عاما

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 162، 163.

للعقلية البدائية، يفسر كل تصوراتها، ويصدق على كل حالاتها العقلية ومظاهرها الوجدانية جميعا، ويقول ليفي برون في صيغة هذا القانون الذي اصطنعه: «إنني أطلق قانون المشاركة على المبدأ المميز للعقلية البدائية الذي يحكم الروابط وسوابق الروابط التي تربط التصورات»<sup>1</sup>.

وفي ضوء هذا القانون يتضح لنا كيف حاول ليفي برون أن يشرع للعقلية البدائية، وأن يضع تعميما (Generalisation)، لسائر التصورات الجمعية البدائية، وبفضل هذا القانون أيضا نستطيع أن نسبر غور العقل البدائي، وأن نتعرف على طبيعة معايير المنطقية وأقيسته العقلية، كما يفسر لنا قانون المشاركة على أية صورة يتفهم الفكر البدائي الساذج حركة الظواهر الفيزيقية من حوله، وكيف يتعقل مبدأ العلية الذي يفسر تتابع الأحداث والوقائع الجزئية التي تقع تحت سمعه وبصره، وكيف يتصور البدائي هوية الأشياء وذاتية بني البشر.

وقد ذهب ليفي برون إلى أن العقلية البدائية تتصور الأشياء والكائنات بطريقة غريبة، إذ أن البدائيين لا يميزون بين الأشياء، ويخلطون بينها أشد الخلط، كما غفلوا عن مبدأ عدم التناقض، الذي يتميز به منطق الفكر المتحضر، ولذلك كانت الأشياء والكائنات والظواهر حسب منطق الفكر البدائي يمكن أن تكون هي نفسها وشيء آخر في نفس الوقت، وهذا ما يعنيه ليفي برون في هذا الصدد بقوله: «إن العقلية البدائية-تتصور الأشياء والكائنات والظواهر بطريقة غريبة عن فكرنا، فهذه الأشياء يمكن أن تكون هي نفسها، وشيئا آخر في نفس الوقت»<sup>2</sup>.

ومع ذلك فقد كشف ليفي برون عن طبيعة الأشياء وهويتها كما يتفهمها البدائي، فوجد أن تلك الأشياء قد تظل في مكانها دون أن تنتقل منه، وبالرغم من ذلك تكون مصدرا لقوى وتأثيرات تنبعث منها، وتسري إلى أمكنة بعيدة.

ولقد أطلق ليفي برون على تلك الظاهرة التي يتميز بها منطق الفكر البدائي اسم مبدأ المشاركة، وهو ضرب من مبدأ الذاتية يطبقه البدائيون تطبيقا غير مرفق، بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التي تعطل مبدأ عدم التناقض.

بمعنى أن البدائي لا يفهم المضمون الحقيقي المنطقي لمفهوم التناقض، فبالنسبة للعقلية البدائية،

<sup>1</sup>Lévy-Bruhl, Lucien, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Édition, Op. Cit. P.76.

<sup>2</sup>Ibid.P.77.

لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير، وبين الذات والغير، فتأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر، بل إن هذا التناقض المنطقي الواضح لا يهتم له البدائي كثيرا في رأي ليفي برون، ولكن البدائي في رأيه إنما يؤمن بقوة المشاركة الخفية، تلك التي توحد بين أشياء وكائنات لا يستطيع فكرنا أن يمزج أو أن يوحد بينها.

وفيما يلي سنقدم بعض الأمثلة على المشاركة في المجتمعات البدائية كما بينها ليفي برون، فقد قصد ليفي برون بتلك المشاركة بأنها اشتراك كل فرد من أفراد العشيرة البدائية في طبيعة طوطم (Totem) معين بالذات كأن يعتبر نفسه حيوانا أو طائرا، فمثلا عند قبائل (Trumoi) في شمال البرازيل يؤكد الأفراد أنهم من صلات حيوانية مائية، ويفخر قبائل (Bororo)، وهي قبائل مجاورة للنرموا-أنهم ببغاوات حمراء، ولا يعني ذلك أنهم يعتقدون بالتحول إلى ببغاوات بعد الموت عن طريق التناسخ، أو أن الببغاوات ليست إلا أفراد القبيلة متناسخة، (Métamorphosé)، بل إن الأمر يختلف عن ذلك، ففي هذا الصدد يقول فون دن شتاين (Von Den Steinen): «إن الأفراد يؤكدون ببساطة أنهم ببغاوات في حالاتهم الراهنة-كما تؤكد دودة القز أنها كانت فراشة قبل أن تتحول» .

هذا هو معنى المشاركة عند فون دن شتاين، فالمسألة ليست مجرد تسمية كما نعتقد أو مجرد حقيقة أو قرابة أو حقيقة سلالية يدعونها، بل إن الأمر عند (Bororo) يتلخص في اعتقادهم، أنهم كائنات إنسانية وهم في نفس الوقت طيور أو ببغاوات ذات ريش أحمر. ولقد وجد فون دن شتاين صعوبة كبيرة في استساغة تلك الظاهرة أو تفسيرها، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بوجودها بعد التأكيدات القوية التي سمعها من بين أفراد تلك القبائل.

ولكن لوسيان ليفي برون قد أزال تلك الصعوبات التي واجهت دن شتاين في تفسير تلك الظاهرة الغريبة، وهنا ينبه ليفي برون الأذهان إلى قيمة قانون المشاركة باعتباره تفسيراً لتلك الظاهرة، وفي ذلك يقول في الرد على دن شتاين: «لقد حكم فون دن شتاين حكما غير قابل للتصور. ولكن عند عقلية يحكمها قانون المشاركة فلا تكون هناك أية صعوبات، إذ أن كل المجتمعات ذات الشكل التوتمي تحمل تصورات جمعية من نفس النوع؛ كما يتضمن كل فرد من أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على صورة التوتم الجمعي»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Lucien ,Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales, Neuvième Édition, OP. Cit, p.78.

في ضوء هذا النص- يتضح لنا أن ليفي برول- قد أدلى برأيه في تفسير تلك الظواهر الغربية التي اتسمت بها العقلية البدائية، فردها إلى مبدأ المشاركة الذي يفسر طبيعة الهوية<sup>1</sup> عند البدائي، على اعتبار أنها هوية توتمية ترد إلى صورة التوتم نفسه، وترجع إلى هيئة أنواع الإله المعبود.

وعلى هذا الأساس- كانت العقلية البدائية عند ليفي برول عقلية غيبية (Mystique)، تعتقد في قوى خفية أو علل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها، إذ أن هناك نوعا من المشاركة بين الكائنات الإنسانية والحيوانية وبعض الظواهر الفيزيائية كالبرق والريح، كما وتحدث هذه المشاركة في صور وأشكال مختلفة، إما بطريق الاحتكاك أو الملامسة (Cantact)، وإما بطريق الأفعال السحرية التي يتردد صداها من مسافات بعيدة.

وهكذا يرى ليفي برول أن الفكر البدائي لا يتقيد بما يتقيد به الفكر المتحضر من قيود، فلم يلتزم ذلك العقل السابق على المنطق بمبدأ عدم التناقض، بل على العكس من ذلك قد التزم بمبدأ المشاركة، ذلك المبدأ الغيبي الذي يفسر حذر البدائي وحرصه على عدم ترك أي أثر من آثاره، ويستطيع العدو استخدامه لإلحاق الأذى به.

إذ أن طعام البدائي، وآثار أقدامه، وقصاصات شعره، وقلامة ظفره، كلها أمور تتعلق بذاتيته أو هويته، وفي اعتقاده أن التأثير عليها عن طريق العمليات السحرية قد يؤثر في كيان الشخص نفسه، وعلى هذا الأساس يقول ليفي برول: «لا يحتم التعارض بين الواحد والكثير، وبين الذات والغير، بالنسبة لتلك العقلية، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر، فإن لذلك قيمة ثانوية لدى العقل البدائي»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> مبدأ الهوية: يسمى أيضا بمبدأ الذاتية، وصيغته (أ هي أ)، وهو مبدأ قدس أكده سقراط، فرفضه بفصله أغاليط السوفسطائيين في نسبية المعرفة، وأضاليلهم التغيرية في الوجود، وأعلن سقراط أن الماهية ثابتة في الموجودات، وأنا يمكن التوصل إلى تلك الماهية بالتعريف الذي هو مجموع الخصائص الذاتية للشيء المعروف. وكان الإيليون قد توصلوا منذ القرن الخامس ق.م إلى فهم مبدأ الهوية فأكدوا ثبات الوجود وأزليته وأن المتغير هو عدم، أو لا وجود. وقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ المنطق، وفي العصر الحديث أدخل عليه بعض التعديلات، حيث استخدمت الرموز وأصبح المنطق رمزيا أو جبريا، وأطلق عليه اسم المنطق الرمزي، أو جبر المنطق. قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص48، 49.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl, Lucien, Les Fonctions Mentales, Neuvième Édition, OP. Cit, P. 77.

### الفرع الثاني: قانون العلية (السببية) لدى العقلية البدائية.

وإذا ما انتقلنا إلى فكرة العلية وهي مقولة من مقولات الميتافيزيقا، حاول الاجتماعيون أن ينسبوا إليها أصلا اجتماعيا، وربما لا توجد مسألة لقيت عناية من الفلاسفة مثل ما لقيته مسألة العلية، فبدونها تستحيل كل فلسفة من فلسفات الوجود.

إذ أن مبدأ السببية هو الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم، بحيث إذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية، فلسوف يتردى العالم إلى فوضى. والفكر إلى اضطراب ونظرا لتلك الأهمية المعقودة حول فكرة السببية، فقد انشغل الفلاسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم، بفكرة العلية بقصد تفسيرها، وإمالة اللثام عن حقيقتها وطبيعتها. فلموضوع العلية (Causality) أهمية عند الفلاسفة والعلماء منذ زمن طويل، ولا يخلو مذهب فيلسوف أو نظرية عالم من اتخاذ موقف منه، إما بالدفاع عنه بحرارة، أو بشيء من التردد، أولا أدرية، أو بتطوير موقف اتخذته السابقون<sup>1</sup>.

والذي يعيننا من فيض مناقشات الفلاسفة في العلية، هي أنها فكرة غامضة ومعقدة، وأن القول البسيط لكل معلول علة إنما يكتنفه الكثير من الصعوبات والمشكلات التي تقف عقبة أمام بدايته وبساطته، ولكن ماهي تلك العلية؟ ولم نعتقد بمبدأ السببية؟ وهل العلية مسلمة من المسلمات التي نتقبلها قبولاً دون مناقشة؟ أم أنها مكتسبة من تجاربنا السابقة؟

وفي الواقع أننا لانستطيع أن نسلم بأن العلية قضية واضحة بذاتها، نتقبلها قبولاً، لأن العلية كمسلمة تفسح المجال لقبول مسلمات أخرى تناقضهما، ومن جهة أخرى إذا اعتبرنا العلية قضية تجريبية، نكتسبها اكتساباً من تجاربنا السابقة، إذا ما وجدناها قائمة في كل حالة جزئية تصادفنا من تجاربنا، ومن ثم تستطيع العلية التجريبية أن تكتسب صفة العموم، على اعتبار أنها تلخيص لإحصاء الجزئيات، وهذا هو الرأي السائد الذي ينادي به جون ستيوارت مل.

ولقد حاول الوضعيون والاجتماعيون، أن يأخذوا بمبدأ الحتمية بدلا من القول بمبدأ العلية، ولذلك رفض أوجست كونت (Auguste Comte)، فكرة العلية، نظرا لما تتضمنه من معان وأصول ميتافيزيقية، وأحل كونت بدلا منها فكرة القانون. على اعتبار أن العالم الفيزيقي عند كونت وسائر الوضعيين، ليس اضطرابا حسيا محضا، وليس عالما من العماء تنظمه العلية، ولكن الوجود منتظم

<sup>1</sup> محمود فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م، ص 101.

وفقا لقانون. ومهمة العالم الوضعي هي البحث عن هذا القانون حيث أن القانون هو العلة الوحيدة التي تفسر اطراد الأحداث وتتابع الظواهر. بمعنى أننا بدلا من أن نقول مع الفلاسفة: « لكل معلول علة» نستطيع أن نقول مع الوضعيين: « لكل ظاهرة قانون يفسرها» .

وفي هذا الصدد يقول كونت: «يحيد الإنسان بسهولة عن العلة حين يكتشف القانون»<sup>1</sup>

وقد لجأ هربرت سبنسر (Herbert Spencer) إلى نظرية المجهول، وبخاصة في كتابه المبادئ الأولى، حيث نسب مبدأ العلية إلى عالم المجهولات<sup>2</sup>.

وإذا كان كونت وسبنسر قد رفضا فكرة العلية، وأعلنا زوالها من مجال البحث العلمي<sup>3</sup>، إلا أن إميل دوركايم قد علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لأهميتها وصلتها بالأصل الديني لفكرة المانا<sup>4</sup>. حيث تستمد فكرة العلية وجودها وحيويتها من فكرة المانا، تلك القوة الدينية الخفية، التي تتمركز حول الطوطم، الذي هو المصدر الأول لسائر القوى الخفية والظاهرة، فالطوطم<sup>5</sup> هو العلة الأولى لكل حركة في المجتمع، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية.

وهكذا تعرض الاجتماعيون لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعي لفكرة العلية- هذه المشكلة الفلسفية العميقة، والتي معناها أن لكل معلول علة أولكل سبب نتيجة<sup>6</sup> على اعتبار أنها ليست فكرة قبلية في الذهن، وإنما يستعيرها الإنسان من حياته الجمعية، ولذلك اكتشف الاجتماعيون أصلا

---

<sup>1</sup> « On se détourne aisément de la cause, Quand on dévoile la loi », Comte Auguste, Pensées et Préceptes, Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 10.

<sup>2</sup> Spencer, Herbert, First Principles, Fifth édition, William et Norgates, London. 1890, P. 39.

<sup>3</sup> Durkeim, Emile, Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan, Paris. 1912, P. 262.

<sup>4</sup> المانا (Mana): قوة سحرية علوية روحية مستقلة تماما عن القوة المادية، بوسع المرء أن يسخرها لقضاء مصالحه إن خيرا وإن شرا، ويظهر تأثيرها في أمور الكون على صور شتى. ويعمد الناس إلى السعي للإستيلاء عليها ووضعها تحت تصرفهم. ولفظة مانا مأخوذة عن اللغة الميلانيزية، فإذا وجد الواحد حجرا راقه منظره خبأه ودفنه في الأرض وأتى الحصاد جيدا، واعتقد أن الخصب متأت عن قوة خفية في الحجر هي المانا. انظر ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 23، 26.

<sup>5</sup> الطوطم: كائن قد يكون حيا وغير حي، ولكنه في الغالب إما حيوان أو نبات. والطواطم الحيوانية أكثر عددا وأوسع انتشارا من الطواطم النباتية، وقليل من الطواطم ما يتمثل في جماد أو مظهر من المظاهر الطبيعية. فوزي رشيد، الفكر عبر التاريخ، ط 1، 1995م، القاهرة، ص 36.

<sup>6</sup> عبد الرحمن عيسوي، سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي مع دراسة ميدانية مقارنة على الشباب المصري والعربي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م، ص 36، 37.

اجتماعيا لفكرة العلية استنادا إلى فكرة القوة الجمعية، التي هي عندهم النمط الأول لفكرة القوة الفاعلة تلك التي تنبثق عن أصول بدائية دينية، وتتصل بفكرة المانا.<sup>1</sup>

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمقولة السببية، حاول ليفي برون أن يربط بين مبدأ المشاركة (Participation) في العقلية البدائية<sup>2</sup>، وبين مبدأ العلية في العقلية المتحضرة، فوجد ليفي برون أن العقلية البدائية تمهل عامل الصدفة، كما يقف البدائي إزاء السببية موقفا يختلف تماما عن موقف الإنسان المتحضر، فما نعهده سببا لظاهرة ما، ينظر إليه البدائي على أنه أداة تحركها قوى وأمور غير منظورة تسيطر على سائر الأشياء والكائنات.

إن مبدأ المشاركة عند ليفي برون يرتبط أصلا بفكرة العلية والمعلولية في منطق الفكر المتحضر الذي يفسر الظواهر بعلاقتها السببية، وبذلك يتبين أن فكرة المشاركة الغيبية (Participation- Mystique) والتي تفسر شكلا من أشكال العلية الغيبية، تحتل مكانا هاما في تشكيل منطق الفكر البدائي. ولا يهتم البدائيون إلا بالعلل الأولية، ولا يبالون بالعلل الثانوية<sup>3</sup>.

وقد ذهب ثورنفالده (Thurnwald) وهو عالم ألماني يعتبر من المصادر الهامة التي استند إليها ليفي برون في معالجته لفكرة السببية والغيبية عند العقلية البدائية. يقول: «إن البدائي تنقصه على العموم رابطة السببية العميقة (La liaison Causale Profonde)<sup>4</sup>. ويرى ليفي برون أن السبب في ذلك يرجع إلى وجود حالة من الأمن العقلي (Sécurité- Intellectuelle)، أو الطمأنينة التي يستشعرها عقلنا المتحضر.

فإذا ما واجهتنا ظاهرة غريبة ظهرت فجأة دون معرفة سابقة بأسبابها فإن ذلك لا يغير من قناعتنا فإن جهلنا بأسباب تلك الظاهرة هو أمر مؤقت (Provisoir)، وبأننا سنكتشف أو نتعرف على تلك الأسباب إن آجلا أو عاجلا.

هذا هو حال العقل المتحضر، أما العقلية البدائية فلا تؤمن بوجود الأسباب الطبيعية

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، ج2، نظرية المعرفة، تقديم: محمد ثابت الفندي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط2، ص231.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inférieures, OP.Cit. p78.

<sup>3</sup> جاستون بوتول، مرجع سابق، ص92.

<sup>4</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص22.



(Causes Naturelles)، أو العلة الثانية (Causes Secondes) حيث تؤمن فقط بوجود قوى (Focrces)، أو نفوس (Âmes)، أو أرواح (Esprits)، وهذه هي المصادر الوحيدة التي تفسر الأحداث والوقائع التي تدور في المجتمع البدائي، وعلى ذلك تكون العقلية البدائية-في زعم ليفي برول-عقلية تؤمن بالعلية الغيبية. ولعل السمة الرئيسية التي تتسم بها العقلية البدائية هي أن البدائي لا يؤمن بالمصادفة. حيث أن البدائي لا يؤمن بالموت الذي يحدث مصادفة أو عرضاً، حيث أن المرض في ذاته أو طعنة الريح في ذاتها ليست جميعاً هي أسباب الموت الطبيعية، ولكنها مجرد أدوات أو آلات تستخدمها القوى الغيبية الخفية<sup>1</sup>.

ولا تؤمن العقلية البدائية بالموت العارض أو الحادث العارض، ذلك أن الحادث العارض (L'accident) بمعناه الحقيقي، لا وجود له في نظر العقلية البدائية، ومن ثمة لا وجود أيضاً للمصادفة، فليس الحادث العارض في نظر البدائي إلا مظهرًا لإحدى القوى الغيبية التي تصيب الإنسان.

وليس معنى ذلك أن العقلية البدائية تؤمن بمبدأ الجبرية الصارم (Déterminism)<sup>2</sup>، فالبدائي لا يعرف جبرية الظواهر أو حتميتها، حيث أنه أصلاً يغفل عن استعمال مبدأ السببية، فيعزو كل حادثة إلى أصلها الغيبي، حيث أن القوى الغيبية تحيط به من كل جانب، فالبدائي لا يحتاج إلى تفسير الحادثة، فهي التي تفسر نفسها بنفسها لأنها ليست إلا نوعاً من الوحي أو الإلهام (Une - Révélation).

ويفسر ليفي برول موقف الفكر البدائي من واقع الأشياء والكائنات، فيرى أن العقلية البدائية تتلقى الأشياء جميعاً بالمفاجئة (Inattendu)، أو الأحداث غير المتوقعة تتلقاها جميعاً بالانفعال (L'émotion)، أكثر من الدهشة، حيث كثيراً ما لاحظ الباحثون أن البدائي ينفعل أكثر مما يدهش، وينبغي أن لا يفوتنا أن الدهشة هي المنبع الأول للفكر والمعرفة على ما يقول أفلاطون. ومعنى ذلك أن من خصائص العقلية البدائية هي غلبة الإنفعال على البدائي وبعده عن

<sup>1</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 21، 23.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 31.

الدهشة والتفكير والتأمل<sup>1</sup>، كما أنها ليست عقلية غيبية فحسب، وليست مجرد عقلية سابقة على التفكير المنطقي، بل إن خاصيتها الجوهرية الثالثة هي أن تلك العقلية لا تؤمن بالسببية كما يتصورها العقل المتحضر، حيث إن فكرة السببية كما يتصورها العقل البدائي لها طابعها الذي يختلف تماما عن الطابع الذي نألفه، على الرغم من أهمية فكرة السببية في حياتنا الفكرية، فالسببية بلغة الفلاسفة هي القنطرة الوحيدة التي تنقلنا من العقل إلى الوجود، والتي تربطنا بالعالم، لأنها الرابطة التي تربط بها الظواهر ربطا زمنيا محكما أي المجموع الكلي لظواهر العالم برمته، هذه الظواهر بمجموعها إنما هي في تفاعل متبادل على ما يقول الفيلسوف الألماني كانط.

ويرى ليفي برون أنه مهما تعقدت شبكة العلية والمعلولية في ظواهر العالم، فإن هذه الظواهر إنما تبدو منتظمة وبصورة دائمة في سلسلة سببية صارمة، وهذا التسلسل العلي هو الذي يشيد لنا نظام العالم، وهو الركيزة الأساسية التي تستند إليها التجربة.

تلك هي العلية عند الإنسان العادي، أما العلية البدائية فتفسر الأشياء والأحداث بالرجوع إلى قوة خفية أو غيبية<sup>2</sup>، كالسحرة، وأرواح الموتى من الأسلاف، وليس من شك أن البدائي إنما يتبع نفس الطريقة التي يتبعها المتحضر عند استعماله لقانون السببية، ولكن الفارق بينهما يتمثل في وجود كلا من العلة والمعلول في زمان واحد ومكان واحد، بالنسبة للعقلية المنطقية المتحضرة، بينما تؤمن العقلية اللامنطقية البدائية، بأن عالم العلة إنما ينتمي إلى عالم آخر، هو عالم الغيبات والكائنات الخفية، بمعنى أن العلة والمعلولات لا تقوم عند البدائي في نفس الزمان وفي نفس المكان، ولكن عالم العلة والمعلولات عنده ينتمي إلى عالم خفي مسحور، هو عالم فوق مكاني، كما أنه أيضا في نفس

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 48-49.

<sup>2</sup> كان سكان أندونيسيا قديما يعيشون وفق عقائد قبلية تتمثل في التقاليد والعادات التي توارثوها عن أجدادهم، ويعتبرون ذلك دينا يجب اتباعه، وتعد هذه الاعتقادات الديانة الأصلية للمواطنين الأندونيسيين، ومن هذه الاعتقادات الإيمان بقوة الطبيعة، بحيث كان بعض السكان يعبدون الأشجار والتماسيح والحيوانات المفترسة، ومنها الإيمان بالأرواح، ثم تطور الأمر بظهور وانتشار الديانتين البوذية والهندوسية اللتين دخلتا إندونيسيا منذ القرون الميلادية الأولى، ثم اعترفت أندونيسيا بالديانة البوذية كأحد الديانات الرسمية في الدولة، (سنة 1956م). انظر:

Drs,Edi.S.Eka Djati,Penyebaran Agama Islam di Pulau Sumatera,Cet. Ke2,Mutiara Sumber Wadya,Jakarta,1985. P. 9.

DR.F.Ukur,DR.F.L.Cooley,Jerih Dan Juang,Laporan Nasional Survai Menyeluruh Gerga Di Indonesia,Lembaga Penelitian Dan Studi, DGI.Jakarta, 1979, P. 378-380.

الوقت هو عالم فوق زماني بمعنى أن عالم العلل البدائية هو غير قابل للرؤية ولا للحس بوسائل الإدراك العادية، لأنه عالم غير منظور.

ولعل السبب في أن العقلية البدائية لا تبالي بالبحث عن العلل الطبيعية أو العلل الثانية، لأنها درجت على طابع من السببية يحجب عنها شبكة هذه الأسباب أو العلل، حيث أن العلل الغيبية التي تنزع نحوها العقلية البدائية، إنما هي علل لامكانية ولازمانية، وهم لا يحفلون بالبحث عن الروابط السببية لأنهم يعتبرونها تافهة قليلة الأهمية حين يدركونها. ثم إن تصوراتهم الجماعية تتجه فوراً إلى فعل القوى الغيبية.<sup>1</sup>

لقد اعترض علماء الاجتماع أنفسهم على نظرية ليفي برون هذه في العلية، ومنهم: كوريس جنزبرج، حيث يقول في هذا الصدد: «رغم أن البدائي ليست لديه أية فكرة عن مبدأ العلية في ذاته، فإن خصائصه الأساسية متضمنة في سلوكه مادام يبحث عن السوابق، ويغير سلوكه ونشاطه وفقاً للنتائج التي يريد أن يحصل عليها، ويستخدم الوسائل التي قد يصفها المنطقي إذا ما تأمل أفعاله، لأنها مناهج استقراء. وهي مناهج الاتفاق والاختلاف»<sup>2</sup>.

ومن هذا النص يتضح لنا أن العقلية البدائية عقلية منطقية، تستخدم في تفسيرها مبدأ العلية والمعلولية، وهو مبدأ أصيل في الفكر الإنساني، إذ أنه متضمن حتماً في كل سلوك، ومن ثم فالأصول الأولية للزمان والمكان والعلية تصدر عن بنية المجتمع، وتنبثق من خلال التصورات الجمعية السائدة في البناء الاجتماعي.<sup>3</sup>

**وفي الختام:** إن العقلية البدائية لا يمكنها أن تستوعب ذلك الإطار الثلاثي العقلي المؤلف من الزمان والمكان والعلية، وذلك لأنها عقلية غيبية بحتة كما أنها سابقة عن المنطق، وتتمايز عن عقلنا المتحضر. وليست التجربة وحدها عند البدائيين هي التي تتمايز أو لا تنطبق على تجاربنا، بل إن إطارات التجربة عند البدائيين إنما تتمايز تماماً عن إطارات التجربة عند العقلية المتحضرة.

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 23.

<sup>2</sup> Ginsberg, Morris, Sociology, Oxford University, Press, London, 1949. P.225.

<sup>3</sup> قبارى محمد إسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 185.

### الفرع الثالث: قانون اللغة وصلتها بالفكر والمنطق عند ليفي برون.

لقد درس ليفي برون اللغة البدائية، حتى يتحقق من طبيعة التصورات عند البدائيين<sup>1</sup>، وقد استخلص من دراسته لعدد كبير من لغات هنود شمال أمريكا أن اللغة البدائية تتضمن في ذاتها الكثير من التفصيلات الجزئية المشخصة تلك التي لا تلتفت إليها لغاتنا المتحضرة، إذ أنها لغة التجريد والمعاني المجردة، لأنها غالبا ما تتجرد عن شتى التفصيلات الجزئية، تلك التي تحتويها ضمنا لاصراحة، ودون ما حاجة إلى التعبير عنها، على العكس من اللغة البدائية فهي تتميز بكونها مشخصة، وذلك لشدة ارتباطها بعالم المشخصات بتفصيلاته، وابتعادها عن عالم المجردات، بمعنى أن العقلية البدائية إنما تهتم بالتعبير عن تفصيلات عينية تتركها لغاتنا المتحضرة مضمرة أو غير معبر عنها.

ولقد نحى ليفي برون في هذا الرأي بصدد مسألة اللغة، منحى عالم الاجتماع الأمريكي فرانز بواس (Franz Boas)، الذي درس اللغات البدائية الهندية، ويميز بينها وبين اللغات الأوروبية الحديثة، باستخدامه للمنهج المقارن، فوجد بواس اللغات البدائية الهندية تتميز بأنها مشخصة، كما يغلب عليها عدم التجريد، على عكس ما هو مألوف في اللغات الأوروبية الحديثة من صورية وتجريد، ولقد ضرب لنا بواس على ذلك مثلا طيبا بقوله: مثلا أن البدائي الهندي لا يستطيع أن يعبر بلفظة وحيدة عن فكرة العضو فنحده يحاول أن يخصصها بعبارة أداة الإبصار، وبذلك قد تأخذ الجملة الصيغة الآتية: «إن عين شخص ما هي إلا أداة إبصاره»<sup>2</sup>.

واستنادا إلى هذا القول، تتميز اللغات البدائية الهندية بانعدام القدرة على التعبير عن صياغة الأفكار العامة أو المعاني المجردة، كما تتميز أيضا بنقص وقصور في تعميم تلك الأفكار والمعاني، ويرجع ذلك في رأي فرانز بواس إلى عدم وجود الحاجة إلى التعبير عن تلك الصور العامة أو المعاني المجردة بالنسبة للبدائي الهندي أثناء حياته العملية، ومن ثمة لا نجد في لغاته ما يعبر عن تلك الصور والأفكار المجردة، إذ أن الرجل البدائي حين يحادث أو يناقش زميلا له، قلما يدور هذا الحديث أو النقاش حول مشكلات أو مسائل تتعلق بالمجردات، وإنما تتركز كل أحاديثهم وأسمائهم حول مشاغلهم اليومية. ولقد قام فرانز بواس بتجربة عقلية لدراسة اللغات البدائية المنتشرة في فانكوفر

<sup>1</sup> Levy-Bruhl, Lucien, Les fonctions mentales, Neuvième Édition, Op, Cit, p. 152.

<sup>2</sup> قبارى محمد اسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 153 - 155. وانظر:

Boas, Franz, The mind of primitive Man, The Macmillan company, New York, 1911, p. 149.

(Vancouver)، وهو لا يستطيع أن يعبر بلغته عن ذلك الوضع المكاني، الجلوس وإنما يحاول أن يتكلم عن حالة الجلوس في ذاتها، بالتعبير عن كفاءتها المشخصة أو المرئية<sup>1</sup>.

ويعتقد فرانز بواس أن أية لغة حديثة إنما تتطلب في حد ذاتها احتوائها على الكثير من العناصر الصورية (Formal elements)، بالاستناد إلى الاشتقاق اللفظي والتصنيف النحوي، ومن هنا نستطيع أن نحدد تلك العلاقة الوثيقة التي تربط عالم الفكر بعالم اللغة، فإن علو كعب الفكر- في رأي بواس- إنما يستند إلى اللغة<sup>2</sup>. كما أن سمو الثقافة وارتقاء الحضارة يعود على تلك اللغة بالشراء، ولذلك كان الاحتكاك الثقافي عاملا أساسيا في تطور اللغة ونموها، إذ أن اللغة الهندية الحديثة باحتكاكها بالثقافات الأوروبية قد أفادت إلى حد كبير، مما جعلها تصبح على درجة كبيرة من التجريد، ومعنى ذلك أن الاحتكاك اللغوي، هو الأصل الثقافي في تقدم الفكر واللغة، فالبدائي مثلا لا يستطيع أن يتصور فكرة الجوهر أو فكرة الوجود، إلا إذا اتصل بثقافات أخرى متقدمة، ولهذا السبب نفسه يؤكد فرانز بواس أثر الانتشار الثقافي في ثراء اللغة وتقدم الفكر والمنطق<sup>3</sup>.

فالمنطق البدائي إنما يهتم بالتفصيلات اللغوية المشخصة ويتميز بالإضافة المرئية الزائدة ونقص القدرة على التصنيف والتجريد على عكس الحال تماما بالنسبة للمنطق المتحضر الذي يتميز بالتعميم والتجريد ووضوح التصورات وحذف الإضافات والزوائد<sup>4</sup>.

هذه هي النتائج التي جاء بها فرانز بواس بدراسته الحقلية المقارنة في جزيرة فانكوفر (Vancouver) تتفق تماما مع ما أدلى به ليفي برون بصدده مسألة اللغة والمنطق، على اعتبار أن المنطق تابع من توابع اللغة، من حيث أن اللغة تعبر عن التصورات العامة التي يستخدمها المنطق في قضاياها.

وقد انتهى ليفي برون من خلاصة دراساته للعقل البدائي في ضوء لغته إلى أن هناك نوعين من المنطق، أحدهما للإنسان المتحضر الذي تتميز لغته بالتعقيد والتجريد، وثانيهما للإنسان البدائي

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص155.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص156.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص157.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص157.

حيث تتميز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الأوضاع والأشياء المشخصة<sup>1</sup>.

### ● نقد وجهة نظر ليفي برون حول لغة البدائيين.

إذا كانت اللغة هي أساس الفكر والمنطق، كما افترض الاجتماعيون بصدد تفسير مسألة صلة اللغة بالمنطق، فإن هذا افتراض خاطيء، فقد تلمس الاجتماعيون السبيل إلى فهم حقيقة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغات البدائية وأحروميتها.

وعلى هذا الأساس أو الافتراض درس لوسيان ليفي برون ومارسيل جرانيت وفرانز بواس اللغات البدائية دراسة وصفية مقارنة<sup>2</sup>، واتفقت أبحاثهم ودراساتهم باستخدام المنهج المقارن على أن اللغة البدائية-على عكس ما هو مألوف في اللغات الحديثة-إنما يغلب عليها عدم الصورية والتجريد.

وذهب دوركايم إلى أن الإنسان لا يفكر تفكيراً منطقياً إلا داخل إطار النسق اللغوي الذي ينتسب إليه الإنسان في حياته الاجتماعية، على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية تعم البناء الاجتماعي برمته.

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضمون، لأنها ليست من خلق الإنسان الفرد، إذ أنها هبطت إلينا من عالم الفكر الجمعي، ويعتبر ذلك في رأي دوركايم مصدر ثبات اللغة وعمومها، كما تصبح بالتالي مصدر ثبات الفكر وعمومه بين الناس.

ولكن كرد على دوركايم وأتباعه من سائر الاجتماعيين نقول أن اللغة لا يمكن إطلاقاً أن تفرض الخطوط الأولى التي بفضلها يعمل الفكر المنطقي، إذ أن الأفكار ليست مصنوعات لغوية، وقد تكون روح المجتمع كامنة في اللغة. ولكن تلك الروح بعيدة تماماً من عالم المعاني والمعقولات.

فالفكر سابق على اللغة، إذ أن اللغة ليست إلا تعبيراً عن تصور أوحكم عقلي، وهو سابق على اللغة بالضرورة إذ أننا نفكر أولاً ثم نصوغ أفكارنا تلك في قوالب لغوية. وقد تكون اللغة من صنع المجتمع، ولكن عالم المعاني والمقولات والصور العقلية الخالصة هي من خلق العقل، وليس الإنسان مفكراً أو عاقلاً لأنه حيوان اجتماعي، كما زعم دوركايم، بل إن الإنسان على العكس من

<sup>1</sup> قباري محمد اسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، 157.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl. Lucien, Les Fonctions Mentales, Neuvième Édition, OP, Cit, p. 152.

ذلك هو اجتماعي لأنه كائن عاقل مفكر، ولولم يكن العقل لما كان الإنسان بما هو إنسان أبدا. وبهذا ذاع الشك في صحة الأبحاث التي قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بصدد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائي، ولن يستطيع هؤلاء العلماء معرفة خفايا تلك اللغات الغربية ومفهوماتها ودلالاتها، ولقد اعترف لوسيان ليفي برون نفسه بتلك الصعوبات التي واجهت علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية للإمام بتلك اللغات البدائية نظرا لتعددتها، وتعقد مصطلحاتها وقواعدها اللغوية<sup>1</sup>.

ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نعتبر اللغة وسيلة لسبر غور الفكر الإنساني، أو للكشف عن الاختلافات العقلية التي توجد بين بني الإنسان، وهذا ما أكده فرانز بواس في كتابه عن العقل البدائي، ذلك الكتاب الممتع الذي أسماه: "The mind of primitive man"<sup>2</sup>.

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعي القائل بأن اللغة أساس الفكر، إذ أن العقل فيما يرى هيغل (Hegel)<sup>3</sup> هو مصدر اللغة، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هي من خلق الفلسفة والفكر الفلسفي، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة، كما تنمو وتتفتح على صفحة الوجدان<sup>4</sup>.

### المطلب الثاني: المقولات الفكرية لدى العقلية البدائية.

#### الفرع الأول: مقولتي الزمان والمكان لدى العقلية البدائية

إن المقولات في عرف الفلاسفة جملة هي الإطارات العامة المنظمة لمعرفتنا وأفكارنا، وهي الوسائل العامة التي يفهم فكرنا في إطارها كل معارفه المختلفة وأحكامه المتباينة التي تؤلف معرفته،

<sup>1</sup>Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, OP.Cit, P.151.

<sup>2</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص220، 221.

<sup>3</sup> هيغل Hegel (1770م-1831م): ولد بألمانيا، وامتاز بروح موسوعية مبكرة، ساعدته على قراءة كتب اليونان والرومان، واتجاهه نحو دراسة التاريخ، أراد هيغل للتجربة الصوفية أن تقوم على دعامة من العقل، واتسم هيغل بنزعة مثالية مطلقة، وكان يشيد بثورة كانت النقدية في مجال الأخلاق، وكان يعد الشعور الأخلاقي الشعور الوحيد الذي يتحقق فيه التطابق التام بين الشعور بالذات والشعور بالموضوع. من أهم مؤلفاته: (حياة المسيح) سنة 1795م والذي نلمح فيه تأثرا واضحا بفلسفة كانت. انظر زكريا إبراهيم، عبقرية فلسفية (هيغل أو المثالية المطلقة)، ج2، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1970م، ص34، 95، 99، 101.

<sup>4</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص221. وانظر:

Hegel, G.W.F. The Phenomenology of Mind, trans. By J. B. Baillie, Second édition, Macmillan, New York. 1931. P.34.

فأحكام الفكر أيا كانت، إنما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه، أو علة بمعلول، كما تعبر أيضا عن علاقات مكانية أو زمانية. ومن ثم فالمقولات أشبه شيء بالقوانين الفكرية العامة التي تندرج تحتها كل أحكام المعرفة<sup>1</sup>، من حيث أنها إطارات الفكر المتينة التي تحيط بها من كل جانب، فهي مصادر ضبط الفكر وتماسكه، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل للعقل.

ولا شك أن مشكلة المقولات، تعد من أهم المشكلات التي تعرضت لها الفلسفات، ولذلك لم يغفل علماء الاجتماع عن الاهتمام بها، فأسهموا بصددتها مساهمة تتفق وما لها من أهمية في تاريخ الفكر الفلسفي، كما حاول علم الاجتماع أن يجد لها تفسيراً سوسولوجياً بالكشف عن مصادرها وأصولها الاجتماعية.

وهكذا لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في المنطق، وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات واقتحم معقلا هائلا من معادل الميتافيزيقا، بالكشف عن أصول اجتماعية للحقيقة، وإماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لمقولات المعرفة.

فبصدد المقولات حاول دور كايم أن يتتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر اجتماعية، حيث أننا في رأيه إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا، لوجدنا في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين وأحضانها. والتصورات الدينية عنده تعبر عن حقائق جمعية.

فالجمعي إذن عند دوركايم هو الإطار الذي يحوي في طياته الأصول الأولية التي تهب منها مقولات الفكر الإنساني. ومن ثمة فتصوره للزمان ليس تصورا فرديا، أي ليس زمان الذات الفردية، ولكن الزمان اللانهائي المطلق باعتباره ديمومة لاتقطع، وذلك هو الزمان الإنساني الجمعي الذي تفسره تواتر طقوس الدين وشعائره.

وليس المكان عند دوركايم صورة قبلية جوفاء على ما يقول كانط، لأن المكان الكانطي وسط متجانس مبهم، في حين أن الظواهر المكانية هي في جوهرها وسائط غير متجانسة ومن ثم فعدم التجانس القائم في المواضيع والأجزاء المكانية لا يصدر صدورا ذاتيا أو قبليا، فالمكان عند دوركايم وسط

---

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص37، 38.



نسبي<sup>1</sup> يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي، ويفرضه موضع الإنسان في المكان الاجتماعي. ومعنى ذلك أن الإنسان لا يدرك مكانه إدراكا عقليا وإنما يدركه بفضل وسائط اجتماعية لا بد من عبورها، حتى يستطيع فهم حقيقة العالم الخارجي.

فالمجتمع عند دوركايم هو المصدر الحقيقي للإدراك المكاني، ومن خلال هذا الإدراك الاجتماعي للمكان يصل الإنسان إلى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية. وفي المجتمعات البدائية تقطن القبائل في مختلف الأنحاء والأقاليم، وتعيش العشائر والبطون في سائر أجزاء القبيلة. وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعي الذي لا يصدر عن الذات بل عن المكان القبلي والعشائري، ذلك المكان الذي يحدده طوطم العشيرة. فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة في الشمال والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب. ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب، بل إنها اجتماعية الصورة والمحتوى، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء. وقد قامت بعض الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية المعاصرة لدراسة فكرة المكان والزمان<sup>2</sup> فكانت رؤية ليفي برون لفكرة الزمان والمكان في العقل البدائي تحمل نفس المعاني التي يحملها العقل المتحضر، حيث أننا لانستطيع أن نتفهم فكرة الزمان، إذ لم نتصور تسلسل الظواهر بعضها بعضا وارتباطها برابطة السببية، واستنادا إلى تصورنا إلى عليية تسلسل الظواهر، فإننا نقسم الزمن تقسيما كيميا، ويبدو لنا الزمان وكأنه كم متجانس، على اعتبار أنه قابل للتقسيم إلى أجزاء متشابهة، ومن هنا تبدو الظواهر والأحداث وكأنها مترابطة في نسيج الزمان، كما تبدو العلل والمعلولات وكأنها مرتبة ترتيبا زمنيا، ولكن العقلية البدائية لا يمكنها إطلاقا أن تتصور هذا الفهم الفلسفي العميق لفكرة الزمان.

فالبدائي كما يقول هوبير يشعر بالزمان تبعا لصفاته العامة، ولكنه لا يتصوره أو يفكر فيه طبقا للخصائص الموضوعية للزمان، فقد يميز البدائيون أحيانا بين نوعين من الزمان طبقا لفكرة

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الأخلاق والدين، مرجع سابق، ج3، ص189-191.

<sup>2</sup> ويرتبط الزمان عند ابن رشد(ت595هـ) بالحركة ارتباطا وثيقا، فهو في فلسفته متأثرا بفلسفة أرسطو في المحرك الذي يحرك ولا يتحرك، وفي قدم العالم بمادته وزمانه، وفي ذلك يقول: « متى لم نشعر بالحركة أصلا لم نشعر بالزمان... فلا يمكن أن نضع زمانا ولا نتوهمه فضلا عن أن نتصوره إن لم نتصور حركته » وقد اعتمد ابن رشد في فلسفته على الأدلة الشرعية، وبين أنها تتجه إلى الحس والعقل، أي إلى الجمهور والعلماء. زينب عفيفي، فلسفة ابن رشد الطبيعية تصدير:عاطف العراقي، ط1، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص59. وانظر ابن رشد كتاب النفس، ضبط وعلق عليه: موفق فوزي الجبر، التكوين، دمشق، 2006م، ص7.

وانظر: حسام الدين الألوسي، ابن رشد(دراسة نقدية معاصرة)، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2006م، ص118.

السعادة والتعاسة، ومن ثم يكون الزمان البدائي هو إما الزمان السعيد وإما الزمان النحس أو التعس، بمعنى أن العقل البدائي يتعامل مع مقولة الزمان بطريقة تبعدها تماما عن معناها ومغزاها، فالبدائي لا يكاد يميز بين الماضي والحاضر والمستقبل<sup>1</sup>.

ويرى القائلون بالقدم بأن المكان والزمان جوهران قائمان بذاتهما وليسا عرضيين وأن قدمهما مدرك بفطر العقول بلا استدلال، وكل عاقل يجد من نفسه القدرة على تصور الشيء في مكان وزمان، فالمكان وعاء المتمكانات، كذلك يميز الإنسان بين وقت وآخر.

والزمان نوعان: زمان مطلق وزمان محصور؛ فالمطلق هو المدة والدهر، وهو القديم، وهو الأبد السرمدي، والمحصور هو الذي يعرف بحركات الأفلاك ويجري على الشمس والكواكب. والمكان أيضا نوعان مكان كلي مطلق لا يتعلق بتمكن، ومكان جزئي خاص بالمتمكانات الجزئية. والمكان الكلي يزيد امتداد المتمكانات فيه لأنه غير متناه، وهو لا نهاية له، وكل ما لا نهاية له قديم، فالمكان قديم<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: مقولة العدد لدى العقلية البدائية.

إن فكرة العدد فكرة فلسفية بعيدة الغور في الفكر الفلسفي منذ صدرت طلائع الفكر اليوناني لدى فيثاغورس، كما ترتبط فكرة العدد أيضا بالبناء الميتافيزيقي الذي يشيده الفيلسوف سواء في المعرفة أو في الوجود.

وقد أُلقت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة العدد ضوءا جديدا لتفسير أصولها ومصادرها، على اعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هي شأنها الآن، بما تتميز به من التجرد والعموم، ولقد درس ليفي بول فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية، كما يؤكد على وجود الأعداد الثلاثة الأولى في كثير من الشعوب البدائية. واعتبر ليفي بول الأعداد صيغا مشخصة تعبر عن موضوعات اجتماعية، وفي زعمه أن تلك الصيغ العددية قد تطورت في تاريخ اللغة من مظهرها البدائي الساذج إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة. فيما أكد فرانز بواس أن فكرة العدد عند الإسكيمو محدودة ضيقة إلى حد كبير، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة،

<sup>1</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 91، 92.

<sup>2</sup> علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1416هـ-1996م، ص 122، 123.

أما الأعداد الكبرى فلا يستطيع الإسكيمو التعبير عنها أو تصورها، إذ أنهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد إلى أكثر من العدد عشرة. وترجع تلك البساطة في الأعداد عند الإسكيمو إلى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات المغلقة المحدودة، فإن من يملك قطيعا من الحيوان يستطيع أن يتعرف عليها بأسمائها وميزاتها الخاصة، دون ما حاجة إلى عدّها. ونجد برجسون في "معطيات الشعور المباشرة" يعرف العدد: « نعرف العدد غالبا بأنه مجموع وحدات، أو زيادة في الإيضاح، بأنه تركيب الواحد بالمضاعف »<sup>1</sup>.

ويتضح من قول برجسون أن العدد هو ذلك الكل المؤلف من الوحدات والأجزاء، وهو ذلك المجموع المركب من الوحدات المتشابهة والمتجانسة فيما بينها، فحين نقوم مثلا بعد مجموعة من الخراف في قطع، نجد أنّها مجموعة متجانسة ليس بينها فروق فردية، ولذلك فإننا حينما نبدأ عملية العد، نجد أننا نكرر بالتتابع صورة المعدود.

ومن ثم فنحن نتمثل فكرة العدد فيما يرى برجسون استنادا إلى حدس بسيط، إذ أن فكرة العدد تنطوي على كثرة من الأجزاء أو الوحدات المتجانسة، تلك التي نتمثلها بالحدس البسيط، ذلك الحدس الذي ينتقل بنا في عملية العد، من صورة متجانسة إلى صورة أخرى، مما يجعلنا نكرر بالتتابع صورة المعدود. وتلك هي إذن فكرة العدد عند برجسون، وهي تتصل أساسا بفكرة الحدس، كما ترتبط أيضا بفكرة المجاميع.

وأثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن فكرة العدد فكرة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان، كما تسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية، مثل العد بالأصابع أو بمقبض اليد أو بالأصداغ أو بالحبوب.

واستنادا إلى تلك الدراسات الأنثروبولوجية نجد أن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد، وهذا يعني عدم الاقتصار على الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية.

---

<sup>1</sup>Henri Bergson, Essai Sur Les Donnés Immédiates de la conscience, Chapitre II, Soixantes-Huitième Édition, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard, Saint-Germain, Paris, 1948, P.56.

ولكن بفضل عمليات النقل والاحتكاك الثقافي بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة، دخلت إلى تلك اللغات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين صيغ عديدة متقدمة، كما ساعدت أيضا على ممارسة عمليات العد والحساب، تلك التي نجدتها هي الأخرى في تطور ملحوظ. وليس هناك أية دلائل في رأي بواس على أن ذلك النقص الكامن في استخدام الأعداد في اللغات البدائية، تشير إلى نقص في القدرة العقلية. أو ترتبط بقصور في الفكر البدائي.

وهناك بعض الدراسات ترفض الأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد، كتلك الدراسات التي قام بها مارسيل جرانيت بصدد الحضارة الصينية القديمة، حيث أن الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره كما مجردا، وإنما هو شيء عاطفي أو غيبي، يتصل بعاطفة السعادة أو بالإحساس بالتعاسة، وبالتالي فهم يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة، وأخرى تنذر بالنحس والشئ المستطير<sup>1</sup>.

وهكذا فقد فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد على اعتبار أنها جميعا من ظواهر المجتمع، وتعبّر عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية، وتلعب دورها الأکید في الفكر والمعرفة، كما تستمد مصادرها من بنية الفكر الجمعي.

### الفرع الثالث: مقولة العقلية البدائية السابقة على المنطق.

#### • النزعة السوسولوجية في تفسير المنطق.

جدير بنا هنا أن نشير إلى مساهمات علماء الاجتماع في ميدان المنطق، وأن نشير إلى تلك الاعتراضات الكثيرة التي واجهت تلك النزعة الاجتماعية في إلقاء ضوء سوسولوجي على مسائل المنطق.

فقد حاول علماء الاجتماع أن يقتحموا ميدان المنطق بقصد انتزاعه من ميدان الفكر الميتافيزيقي، كما حاولوا أن يغزو الفلسفة في عقر دارها باستئصال المنطق، وتحريره من إطار الفكر الفلسفي، وذلك بقصد القضاء على الفلسفة وابتلاع المنطق. حتى يحل علم الاجتماع أخيرا، ويتخذ مكانه على أنقاض الفلسفة والمنطق، عن طريق إضفاء مختلف التفاسير السوسولوجية لمسائل

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص193، 194.

الميتافيزيقا ومشكلات المنطق، باعتبار أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا، بل يمكننا أن نقول أنه هيكل كل فلسفة من الفلسفات التي ليست في ذاتها إلا نسقا مرتبا من القضايا المنطقية.

وارتكنا إلى هذا الفهم نستطيع أن نقول مع برتراند رسل (Russell) الفيلسوف الرياضي المنطقي المعاصر: «إن صلة المنطق بالميتافيزيقا تشبه تماما صلة الرياضيات بالطبيعات»<sup>1</sup>. فكما أن الرياضيات تستند إلى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية في حل مسائل الطبيعات، فإن المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة في مشاكل الميتافيزيقا.

لقد أراد الوضعيون أن يستقلوا بالمنطق الذي هو علم التفكير، وأن يجعلوا منه علما وضعيا حين يتخلى نهائيا عن معيارته المعهودة منذ أرسطو، بأن يأخذ صورة العلم الاستقرائي تارة وأن يتخذ شكل العلم الرياضي تارة أخرى، ولكننا يجب أن نؤكد كما بينا منذ البدء تلك الصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا، إذ أن المنطق حتى في آخر صوره وأشكاله الوضعية هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا، كما لا يمكن إقامة أي شكل من أشكال المنطق إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة.

وقد ذهب وليم ألتون (William Alston)<sup>2</sup> الذي كتب مقالا في صيغة سؤال، نشره في مجلة (Philosophical Review) وكان سؤاله الذي عنوان مقاله: (Are- Positivists Metaphysicians)، أشار فيه إلى إمكان أو ضرورة اعتبار الميتافيزيقا أساسا للفلسفة الامبريقية (Empirical philosophy) بالرغم من تعارضها أصلا مع الموقف الميتافيزيقي. ثم أجاب بأن النزعة الوضعية تحمل في طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا، إذ أنها نزعة متعالمة (Scientism)، تتطلع إلى تكوين فلسفة للعلم استنادا إلى منطق التجربة.

ولقد انتقد إميل دوركايم نفسه أستاذه كونت حيث أنكر قانون الأحوال الثلاث، ورفض بشدة نظرة كونت إلى علم الاجتماع، وانتقد بقسوة أستاذه كونت، حيث قنن قانونا واحدا يتم

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 183، 184. وانظر:

Nelson, Everett. «The Relation of Logic to Metaphysics », The Philosophical Review, An International Journal January. 1949. P.6.

<sup>2</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 184. وانظر:

Alston, William, «Are Positivistes Metaphysicians », The Philosophical Review. A quarterly Journal, January. 1954. P.43.

بفضله تطور المجتمع الإنساني بوجه عام. في حين أنه لا يمكن أن نطلق قانونا مطلقا ينظر إلى العالم الاجتماعي نظرة مطلقة، لأن هناك في الواقع مجتمعات إنسانية بدل مجتمع إنساني مطلق الذي هو مجرد تجريد، لا يتحقق بصفة كلية أو يدرس على نحو موضوعي.

لقد كان كونت يفكر تفكيرا فلسفيا مطلقا، كما لو كان الجنس الإنساني يتحرك في مسار محدد بالذات، ويسير في خط واحد مستقيم.

وهذه نقطة ضعف شديدة يعاني منها علم الاجتماع الكونتي. وإذا كان الوضعيون بزعامة كونت قد نظروا إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي، فإننا نسأل كونت: ماهي الميتافيزيقا التي يعترض عليها؟ وهل كانت الميتافيزيقا كما تصورها كونت مجرد تفكير في الصور الجوهرية والقوى والفروض الغيبية التي حدثنا عنها المدرسيون والكلاسيكيون فحسب؟

ومما لا يدع مجالا للشك أن كونت أخفق في فهم الميتافيزيقا، ولم يدرك منها إلا ذلك الفهم الضيق القاصر، ومن الغريب أنه كان فيلسوفا على الرغم من انتقاده للفلسفة. ونجد موريس جنزبرج يقول فيه: «إن كونت كما قيل عنه في أغلب الأحيان كان ميتافيزيقيا بالرغم منه، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعي يركز أيضا على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق»<sup>1</sup>.

فجنزبرج يعترض على وضعية كونت التي تصطبغ لنفسها منهجا علميا، وهي ميتافيزيقية الأصل والمضمون، فوضعيته تشتمل على ميتافيزيقا مستترة، لأنه يقول بقانون الحالات الثلاث وهو قانون ميتافيزيقي مطلق، على الرغم من تأكيده في غير ماموضع على النسبية. وأكبر الظن أن بذور الوضعية قد نبتت وصدرت في عقل كونت، نظرا لقراءته المبكرة لكتابات كانط، ذكر ذلك كونت نفسه في رسالة إلى صديق له في 10 من ديسمبر سنة (1824م) يقول له فيها: «كثيرا ما لاحظت كانط على أنه ليس عقلا شامخا قويا فحسب، بل وعلى أنه أيضا أكثر الميتافيزيقيين قربا واتصالا بالفلسفة الوضعية»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 186. وانظر:

Ginsberg, Morris, «Sociology. Oxford Unvers. Press» London, 1949, P. 222.

<sup>2</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ج 1، ص 189. وانظر:

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

إذا فالنزعة الكانطية في المعرفة والمنطق قد مهدت لصدور الوضعية السوسيولوجية، وما تلك الهجمات التي شنّها كونت وسائر السوسيولوجيين من أتباعه على الفكر الميتافيزيقي إلا تكرارا لصدى نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية، من أجل إعادة تأسيسها في مجال الأخلاق، وبهذا الموقف يختلف كمنط عن نيته، من نقده للميتافيزيقا يستهدف تأسيس أخلاق جديدة لاميتافيزيقا جديدة<sup>1</sup>. فكلهم اشتركوا في نقد الميتافيزيقا على الرغم من أنهم كانوا ميتافيزيقيين أيضا.

### • مقصود ليفي برول بالعقلية السابقة عن المنطق:

لقد أطلق ليفي برول على العقلية البدائية، اسم "العقلية السابقة على المنطق"<sup>2</sup>، فيا ترى ماذا يعني ليفي برول بهذا الإطلاق "السابقة على المنطق"، هذا الاصطلاح العلمي الجديد الذي اشتهر به ليفي برول وحده دون سائر السوسيولوجيين والأنتروبولوجيين؟

إن المعنى الذي يعطيه ليفي برول لهذه اللفظة يختلف تماما عن المعنى الذي يدعي نقاده أنهم فهموه منها، فهو لا يريد أن يقول إن البدائيين عاجزون عن التفكير بصورة متماسكة، بل يريد فقط أن معتقداتهم لا تتفق مع تصور الكون تصورا علميا ونقديا، إنه لا يقول إن البدائيين ينقصهم الذكاء، بل إن معتقداتهم لا تدخل في أطر عقولنا. وهذا لا يعني أننا لا نستطيع متابعة تحليلهم العقلي، بل بالعكس، إذ أنهم يعللون الأمور عقليا بصورة منطقية، لكنهم ينطلقون من مقدمات مختلفة عن مقدماتنا، تبدو في نظرنا سخيفة. إن البدائيين كائنات عاقلة، لكنهم يعقلون بناء على مقولات مختلفة عن مقولاتنا، إنهم منطقيون لكن مبادئ منطقتهم مختلفة عن مبادئ منطقتنا، إذ أنّها ليست مبادئ المنطق الأرسطي. إن ليفي برول لا يقول إن ذهن البدائيين يفتقد لمبادئ المنطق، فهذا أمر لا معنى له، فكلمة "ما قبل المنطقي" لا تعني غير منطقي أو منافي للمنطق. فإذا طبقنا ما قبل المنطقي على العقلية البدائية، فوصفناها بأنها ما قبل منطقية، فإن هذا يعني فقط أن العقلية المذكورة لا يسقط في يدها إزاء التناقض<sup>3</sup>، كما هو الحال بالنسبة لعقليتنا، بل أنّها حتى لا تحتاج إلى المنطق حاجة دائمة. فيما يبدو لنا بمثابة المستحيل أو السخيف الذي لا معنى له، ويبدو لها مقبولا دوغما

<sup>1</sup> يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق فريدريك نيته، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2007م، ص 81.

<sup>2</sup> وقد استعمل ليفي برول هذا المصطلح لوصف أساليب التفكير (التفكير السحري، الديني) إذ لم يكن البدائي ليفرق بين السحر والدين، التي تبدو صحيحة كل الصحة لدى الإنسان البدائي وسخيفة كل السخف بالنسبة للإنسان الأوروبي. إيفانز بريشارد، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، ترجمة: حسن قبيسي، ط 1، دار الحدائق، عويدات، 1986م، ص 250.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 251.

صعوبة<sup>1</sup>.

يقول ليفي برول: «إنها ليست عقلية مضادة للمنطق، كما أنها ليست مقيدة بمعايير منطقية، وحين أسميها سابقة على التفكير المنطقي، فإنما أعني فقط أنها لا تلتزم كما يفعل فكرنا بالامتناع عن التناقض وأنها تخضع فقط لقانون المشاركة»<sup>2</sup>.

ومن خلال هذه الكلمات التي ساقها ليفي برول يتضح لنا ما يعنيه بتلك العقلية التي وصفها بأنها "سابقة على المنطق" فهو لم يقل "إنها مضادة للمنطق"، كما أنه لم يعتبرها مقيدة بأي معيار منطقي، ولكن ليفي برول قد قصد بتلك العقلية السابقة على المنطق قصداً معنا بالذات، بمعنى أن الفكر البدائي لا يتقيد بما تقيد به الفكر المتحضر من قيود، فلم يلتزم ذلك العقل السابق على المنطق بمبدأ عدم التناقض، بل إنه على العكس من ذلك قد التزم بمبدأ المشاركة، ذلك المبدأ الغيبي الذي يفسر حذر البدائي وحرصه على عدم ترك أي أثر من آثاره، ويستطيع العدو استخدامه لإيقاع الأذى به<sup>3</sup>.

إن مواقف ليفي برول من العقلية السابقة عن المنطق دقيقة للغاية. فلفظة ما قبل المنطقي توازي لفظة غير العلمي، أو قال الحدس النقدي، فالإنسان البدائي في نظره، إنسان عاقل لكنه غير علمي ويفتقد للحدس النقدي. فهو عندما يقول عن العقلية البدائية هي ما قبل منطقية، وخالية تماماً من الحدس النقدي، فهو لا يتحدث عن ملكة التفكير عند الفرد، بل عن المقولات التي يفكر بموجبها. إنه لا يتحدث عن الاختلافات الحيوية والنفسانية القائمة بين البدائيين والمتحضرين، بل عن الاختلاف المجتمعي. مما يعني أنه لا يتحدث كذلك عن عقلية يصفها النفسانيون بشتى الأوصاف حين يتحدثون عن عقلية حدسية ومنطقية ورومانطيقية وكلاسيكية وغير ذلك، إنه يتحدث عن المسلمات والقيم والمشاعر، أي ما يسمى بأساليب التفكير، ويقول إن هذه "المسلمات والقيم والمشاعر" تتخذ لدى الشعوب البدائية طابعاً غيبياً، أي أنها غير قابلة للتحقق منها، ولا تتأثر بالتجربة والاختبار، ولا تأبه للتناقض، وهو يقف من هذه المسألة نفس الموقف الذي يقفه دور كالم. فيقول إننا هنا حيال وقائع اجتماعية لا حيال وقائع نفسانية، وإنما بالتالي وقائع عامة شاملة وتقليدية

<sup>1</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 21.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, OP. Cit. P. 79.

<sup>3</sup> قبارى محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 122.



وإلزامية، فهي توجد قبل وجود الفرد الذي يكتسبها اكتساباً، وستظل موجودة بعد مماته، حتى أن الحالات العاطفية التي تصطبغ الأفكار تكون محددة من قبل المجتمع. وبهذا المعنى تكون عقلية شعب من الشعوب أمراً موضوعياً، فلوم تكن إلا مجرد ظاهرة فردية، لكانت ذاتية. لكن طابعها العام يجعل منها ظاهرة موضوعية<sup>1</sup>.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

<sup>1</sup> إيفانز بريشارد، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، مرجع سابق، ص 251، 252.

المبحث الخامس: المفاهيم والتصورات المتعلقة بالعقلية البدائية عند ليفي برون:

المطلب الأول: فكرة الموت والقوى غير المنظورة عند البدائيين.

يعتقد البدائي أن عالمه الواقعي الاجتماعي ينقسم إلى قسمين: عالم الأحياء، وعالم الأموات، ففي ميلانيزيا حين يرى الميلانيزيون أحد البيض يظنون أنه من الأرواح التي ماتت ورجعت إلى النور، وإذا سألهم البيض عمن يكونون أجاب الأهالي بأنهم بشر أحياء، وليسوا أرواحا، وهكذا يفسر البدائيون ظهور البيض بأنهم أرواح (Esprits) بيضاء، أو أشباح (Ghosts) عادت إلى النور<sup>1</sup>.

وليس الموت عند البدائي ظاهرة طبيعية إنما يعزوه إلى فعل الكائنات الخارقة للطبيعة<sup>2</sup>، بمعنى أن كل حالة من حالات الموت مهما كانت، سواء أكان الموت من طعنة رمح أو بعدوى مرض، أو بلدغة أفعى، إنما يرجعها البدائي جميعها إلى تأثير سحري قام به أحد السحرة. ومن ثم فلا يقتل الرمح، ولا تؤدي لدغة الأفعى بحياة الناس، إلا إذا كان هناك أفعال سحرية مسبقة، بمعنى أن الرمح والأفعى والمرض، ليست جميعا إلا أدوات لتنفيذ حكم سحري صادر يقوم به الساحر بمساعدة أرواح الموتى أو قوة المانا (Mana).

فإذا سقط شخص في الماء ثم غرق، قالوا إنه سحر مبین، وإذا افترسه نمر أو هاجمه ذئب، زعموا أن عدوا تحول من إنسان إلى حيوان، بفضل ضروب السعي وأساليبه، ولذلك يظن البدائي أن الساحر في قدرته أن يسلم أي صياد إلى جاموس أو فيل ليقتله به، كما يعتقد أن الساحر يستطيع أن يعهد إلى هذا الحيوان بإهلاك من يشاء<sup>3</sup>.

وفي سيراليون (Sirre-Leone) لا يعتقد الأهالي في وجود موت طبيعي أو عرضي، فهم يرجعون الموت إلى سبب فوق طبيعي (Surnaturel)، ويعزونه تارة إلى ممارسة عمليات السحر، وتارة أخرى إلى الأرواح الشريرة أو إلى روح موكلة بشخص سبق للمتوفي أن مارس السحر ضده، ويستدل على ذلك بحدوث الوفاة نفسها.

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 191.

<sup>2</sup> الإنسان والدين، سلسلة معارف الإنسان، إعداد: المكتب العالمي للبحوث، منشورات بيروت، 1403هـ-1983، ص 47، 48.

<sup>3</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 30.

وفي أفريقيا الشرقية الألمانية، لا يوجد (موت طبيعي وتعتقد قبائل الدشاجا (Dschagga) في أفريقيا الشرقية الألمانية، أنه لا يوجد موت طبيعي (Mort-naturelle) ويعزون المرض والموت إلى بعض الأعمال الشيطانية (Diabolique)<sup>1</sup>.

ويرى أن الموت ليس طبيعياً، أي أنه ظاهرة لا تفسرها أسباباً طبيعية ومعنى ذلك أن البدائي يفسر ظاهرة الموت تفسيراً غيبياً<sup>2</sup>، حيث أن هذه الحال عند هذه العقلية البدائية التي لا تشغل إلا بالارتباطات الغيبية، لا ترى ما نسميه سبباً أو علة إلا على أنه مناسبة، أو يقول أدق لانراه إلا أدوات لتنفيذ حكم أو إرادة ساحر.

وجملة القول فيما يرى ليفي برون: أنه لو واجه البدائي شيئاً يروقه أو يزعجه ويشيره، فإنه لا يتبع إزاءه نفس المسلك الذي يسلكه عقلنا، وإنما ينخرط فوراً في طريق مختلف عن طريقنا.

ويسجل أحد المبشرين في غينيا الجديدة مثل هذه العبارات فيقول: «أقبل على رجل بدائي وهو يفرق من الخوف، وكان قد أصابه برد وأهمل علاجه إهمالاً تاماً: إذ أن هؤلاء البدائيين لا يفكرون مطلقاً في أسباب مرضهم، بل يعزون كل ما يسبب لهم ألماً إلى أتوا: Atua (وهي الروح). ولذلك أخبرني الرجل الذي أتحدث عنه بأن «إتو» حالة في جسمه وأنها دائبة على التهامه»<sup>3</sup>.

والجماعات البدائية كلها تعتمد إلى تفسير الموت بغير الأسباب الطبيعية، فإذا رأى أحدهم مثلاً شخصاً يموت، بداله هذا الحادث وكأنه يقع للمرة الأولى وأنه لم يشاهد مثله من قبل. وهنا يتساءل الأوروبي قائلًا: هل من المعقول ألا يعرف هؤلاء الناس أن كل حي مصيره إلى الموت إن عاجلاً وإن آجلاً؟ والواقع أن البدائي لا ينظر إلى الأشياء من هذه الزاوية قط، فهو يعتقد أن الأسباب التي تؤدي بالضرورة إلى موت كل شخص بعد عيشه عدداً ما من السنين مثل ضعف الشيخوخة نفسه لا يرجع إلى ما نسميه نحن بالأسباب الطبيعية، بل أيضاً إلى فعل القوى الخفية كجميع الأمراض الأخرى.

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 31.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 24.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 23.

والخلاصة أنه: إذا كان البدائي لا يعير أسباب الموت الطبيعية أي التفات، فذلك لأنه يعرف سببه مقدما، ومادام يعرف لماذا حدث فلا يهمه بعد ذلك أن يعرف كيف حدث فنحن هنا أمام مبدأ سابق التقرير ليس للتجارب عليه أي سلطان.

ونرى في كثير من الأمثلة الواردة عن بعض الجماعات البدائية أن الأهالي يعزون الموت دائما إلى فعل الإنسان. فإذا مات عندهم شاب أو شيخ اعتقدوا أن عدوا قد فتح جنبه ليلا وانتزع دهن كليتيه، ولا يمكن إقناع أحد منهم، مهما كان ذكاه، بأن الموت ينتج عن أسباب طبيعية. نعم إن الأسترالي لا يرى في جسم المريض ولا في جثة الميت أثر لهذه الفتحة المزعومة، ولكن ذلك لا يكفي لمجرد تشكيكه في حدوثها، إذ أن الموت نفسه يعتبر في نظره أصدق برهان على ذلك. وإلا فهل يمكن أن يموت شخص من الأشخاص دون أن ينتزع أحد أعدائه دهن كليتيه؟ ولكن لا ينبغي أن نتخذ من هذا الاعتقاد دليلا على أن البدائي يؤمن بأن دهن الكليتين يقوم بدور فسيولوجي في الجسم، إذ أن الأمر في نظره لا يتعلق إلا بفعل غيبي يتم بمجرد وجود العضو الذي يقوم به الظاهر<sup>1</sup>.

وفي المنطقة المسماة: "بالبرنيسيس شارلوت بي" (Princess Charlotte Bay): « يعزو الأهالي جميع الأمراض الهامة كالمالاريا والزهري إلى تأثير طلسم معين يتكون من قطعة مدببة من عظم ساق آدمية ومثبتة بوساطة الشمع على رمح من اليراع. وهم يعتقدون أن الساحر إذا أراد القضاء على شخص ما قذف بالرمح في اتجاهه فبقى البراعة في يده، أما قطعة العظم فتحترق الفضاء لتستقر في جسم الضحية، ومن شأن الجرح الذي ينجم من ذلك أن يلتئم فوراً دون أن يترك ندوبا، ولكنه يسبب المرض<sup>2</sup> ».

وإذا مات عندهم شخص عزوا موته على وجه العموم إلى أن ساحرا قد حكم عليه بالموت ويستطيع الشخص المقصود أن ينطلق كعادته إلى رحلة صيد، وفجأة يشعر بشيء ما في قدمه أو ساقه، ويرى حية تنهش جسمه. ومن الغريب أن هذا النوع من الحيات يختفي على الفور، ويدل على هذا الإحتفاء السريع على أن الشخص الذي لدغته الأفعى قد وقع تحت تأثير سحر عدو وأنه لا مفر من موته. والواقع أنه لا يقوم بأية محاولة للعلاج، بل يستولي عليه اليأس ويضطلع في انتظار الموت<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 25.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 25.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 26.

ويمكن أن نقول أن السحر هو صورة اجتماعية، والشخصية الإنسانية تمتد في جميع متعلقاتها، ويمكن التأثير عليها عندما نحصل على صورتها أو بعض أجزاء من جسمها (شعرة، أضافر... إلخ) أو حتى إذا حصلنا على شيء من ملابسها.

ويقول «هويت» Howitt: «قد يتصورون وقوع الموت بحادث عارض، ولكنهم في أغلب الأحيان يعزون نتيجة ما نسميه نحن بحادث عارض إلى تأثير سحر شرير»<sup>1</sup>.

وهم يعرفون الموت الدامي حق المعرفة، ولكنهم ينكرون وقوعه حتى لو كانوا من بين شهوده. فمثلا إذا قتل محارب من أفراد القبائل القريبة من ماربررا (في كوينزلند) في إحدى مبارزاتهم الطقسية، اعترفوا بأن موته يرجع إلى فقدانه المهارة في صد رماح العدو، ولكنهم يعتقدون في الوقت نفسه أن فقدان المهارة هذا يرجع إلى سحر ضار قام به بعض أفراد قبيلته<sup>2</sup>.

وإذا كانت التصورات الجماعية لدى القبائل البدائية المذكورة تختلف في تفسيرها لمسألة الموت والأمراض، فإن ذلك يرجع إلى روح أحد الأموات وتارة إلى قوى محددة أو مشخصة إلى حد ما. وقد تكون تصوراتهم مفرطة من الإبهام، وقد تنزع إلى تأليه بعض الأمراض كالجدري تأليها تماما. ولكن ما فيها من الارتباط الخرافي الذي يجمع بين المرض أو الموت من بين القوى غير المرئية من جهة أخرى يظل متشابها أو ثابتا لا يتغير. وبذلك يستوي البدائيون جميعا في عدم اهتمامهم بالأسباب الطبيعية، حتى لو كانت ظاهرة ظهور الشمس في وضوح النهار<sup>3</sup>.

يقول الأستاذ تشالمرز: «لا يعتقد الأهالي مطلقا أن أمراضهم ترجع إلى أسباب أخرى غير الأسباب الروحية. أو أن الموت (في غير حالة القتل) يرجع إلى شيء آخر غير غضب الأرواح، وإذا ظهر المرض في أسرة، راح أهلها يتساءلون عن المعنى الذي يكمن وراءه. وإذا لم تتحسن حالة المريض استنتجوا أنه لا بد من القيام ببعض الإجراءات. فيعدون الهدايا ويحملون الطعام إلى المكان المقدس، ولكنهم لا يلبثون أنهم يستردوه ويوزعوه على الأصدقاء، وإذا أصر المرضى بعد ذلك على البقاء أحضروا خنزيرا وساقوه إلى المكان المقدس وصرعوه

<sup>1</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 26.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 27.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 27.

بضربة رمح ثم قدموه قربانا للأرواح»<sup>1</sup>.

والخلاصة أنه:

من خلال الأمثلة السابقة: لا يوجد عند البدائيين فرق محسوس بين الموت والمرض من جهة، وبين مجرد الحوادث العارضة من جهة أخرى، وهم لا يفرقون عموماً بين الموت الناجم عن الشيخوخة أو المرض وبين الموت العنيف.

فالموت وافتراس الأسد وطعنة الرمح ليست أسباب الموت الحقيقية، ولكنها مجرد آلات في يد القوة الخفية التي سببت هذا الموت، بإمكانها أن تختار آلات أخرى للوصول إلى غايتها. والبدائيون يدخلون في الموت العرضي كل أنواع الموت، حتى الموت بالمرض، أو أنهم على الأصح ينفون وجود الموت العرضي، وذلك لأن الحادث العارض بمعناه الحقيقي لا وجود له في نظر العقلية البدائية. أما ما يسميه الأوروبيون بالحادث العرضي، فليس إلا مظهر لإحدى القوى الغيبية قد يصيب الفرد والهيئة الاجتماعية على السواء. فالعقلية البدائية لا تؤمن بالمصادفة. وليس معنى ذلك أنها تؤمن بمبدأ الجبرية الصارم، فهي على العكس من ذلك لا تعرف أية فكرة عن هذه الجبرية، فهي تغفل أصلاً عن استعمال مبدأ السببية، فتعزوا كل حادثة إلى أصلها الغيبي، حيث أن القوى الغيبية تحيط بها من كل جانب، فالبدائي لا يحتاج إلى تفسير الحادثة فهي التي تفسر نفسها بنفسها لأنها ليست إلا نوعاً من الوحي والإلهام<sup>2</sup>.

المطلب الثاني: فكرة الأحلام والفؤول (التطيرات).

الفرع الأول: الأحلام.

في الحقيقة أن العالم المنظور وغير المنظور يكونان في نظر العقلية البدائية عالماً واحداً، والاتصال مستمر بين ما نسميه بالحقيقة الحسية وبين القوى الغيبية، وهذا التداخل الوثيق الذي يربط بين العالمين (المنظور وغير المنظور) لا يتجلى عند البدائي في صورة أتم وأوضح إلا في الأحلام

<sup>1</sup> ص 28. ذكره القس ج. تشالمرز في:

Pioneering in New Guinea: Chalmers Pioneering in New Guinea, p. 329-330.

<sup>2</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، المصدر، ص 31، 32.

## (Les- Rêves) بحيث ينتقل المرء من أحد العالمين إلى الآخر<sup>1</sup>.

ويتصور البدائيون الحلم على أنه خروج للروح حيث تترك الجسم الذي تحل فيه مؤقتا وتنتقل في بعض الأحيان بعيدا جدا لتحدث مع الأرواح أو الأموات، أي أنها تنتقل إلى عالم غيبي آخر حيث تلتقى وتشاهد وتحادث أرواحا أخرى وحين يستيقظ الإنسان في زعم البدائي تعود إليه روحه، وتحتل مكانا في الجسم. وإذا منعها سحر أو حادث آخر من دخوله ثانية فقد يصاب صاحبها بمرض يتبعه الموت، وفي بعض الأحيان تأتي أرواح الأموات نفسها أو بعض القوى الأخرى لزيارة روح الحالم أثناء نومه<sup>2</sup>.

وللأحلام وظيفتها الإدراكية عند البدائي حيث أن الأحلام هي المنبع الذي يستمد منه البدائي الكثير من الأخبار والمعلومات، سواء أكانت مفرحة سارة أم مخزنة مشؤومة، والأحلام هي مصدر التنبؤات عن المستقبل، حيث تنقل إلى البدائي المعلومات والأخبار التي لا تقل قيمتها عن المدركات التي يحصل عليها البدائي في عالم اليقظة والمشاهدة، حيث يعتقد البدائي اعتقادا راسخا بتلك الرابطة القائمة بين الأحلام من جهة، وبين عالم القوى غير المنظورة من جهة أخرى، وبذلك يرتبط البدائي مباشرة عن طريق الحلم بالعالم غير المنظور<sup>3</sup>.

ويربط البدائي بين حالة النوم وحالة الموت على اعتبار أن الروح تغادر الجسم في حالتي النوم والموت معا. كما أن الفعل يحلم يعني عندهم أن يكون الإنسان في حالة وسط بين الحياة والموت، أو على حد تعبير ليفي برول هي حالة (Demi Mort)، ففي حالة الحلم تذهب الروح إلى عالم الرينجا (Reinga)، وهو العالم الغيبي غير المنظور، حيث تتحرر الروح من عالمنا الواقعي فتشاهد سائر الأرواح الأخرى، وتحادثها وتلقى عنها الأخبار السعيدة أو الأنباء المخزنة، ولذلك إذا قال أحد الأهالي إنه كان في الرينجا فمعناه أنه رأى حلما<sup>4</sup>.

وللأحلام أهميتها الكبرى في حياة البدائي، إلى الدرجة التي معها يكون الشخص مسؤولا مسؤولية تامة عن أفعاله التي يقوم بها في أحلامه. ومن أشهر الدراسات التي تكشف عن قيمة

<sup>1</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 97.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>3</sup> قبارى محمد اسماعيل، أصول علم اجتماع، ص 187. وانظر: ليفي برول، العقلية البدائية، المصدر السابق، ص 96، 97.

<sup>4</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، المصدر السابق، ص 99.

الأحلام وأثرها في حياة البدائيين هي دراسات اليسوعيين المسماة باسم (Relations des-jésuites)، في فرنسا الجديدة، ففي هذه الدراسة المشهورة وصف اليسوعيين أثر الأحلام وسلطانها على العقل البدائي إلى الدرجة التي تكون فيها الأحلام أحيانا عقبة كأداة في نجاح عملية التبشير، وقد تكون أحيانا أخرى أكبر عون للمبشرين على نجاح مهمتهم حيث أن البدائي يخضع للأحلام ويطيعها تماما كخضوعه وطاعته للإله<sup>1</sup>.

حيث أن الحلم هو العراف الذي تستشير به كل هذه الشعوب، وهو النبي الذي يتنبأ لهم بالأشياء المستقبلية، وهو إله الطب اسكولاب (L'Esculpe) الذي يشفيهم من الأمراض والعلل، ومعنى ذلك أن للأحلام سلطانها المطلق في حياة البدائي، فالحلم هو السيد المطاع الذي يفرض على البدائي سلوكه في صيده أو حربه...والحقيقة أنه الإله الرئيسي لجميع قبائل الهورون (Hurons)<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: الفؤول (التطيرات):

رأينا إذا من قبل أن الأحلام تكون أهم جزء في تجارب العقلية البدائية، لأنها هي التي تصل بينها وبين العالم غير المرئي بطريق مباشر، ثم تأتي الفؤول في الدرجة الثانية من الأهمية لأنها هي الأخرى تمد هذه العقلية ببعض المعلومات عن فعل القوى الغيبية التي تحس بوجودها في كل مكان حولها، فلا يؤمن البدائي بالأحلام فحسب، بل يؤمن أيضا بالتطيرات (Les Présages)، تلك الفؤول التي تعتبر عند البدائي إحدى وسائل الكشف أو الإلهام (Révilation) التي تحدث تلقائيا، ويفسرها البدائي فورا عن طريق الروابط المسبقة القائمة في تصوراته الجمعية. ولهذه الفؤول والتطيرات مظاهر شتى، كأن يسمعون طائرا يصيح، أو يروا ذلك الحيوان يعبر الطريق في أثناء المسير... إلخ، والبدائي يدرك الدلالة السعيدة أو المنحوسة لهذا الفأل فيدرك البدائي إزاء تلك المشاهدات بعض الدلالات السعيدة أو المنحوسة لهذا الفأل أو ذاك، بمجرد أن يدرك الحادثة التي تكونه، وحينئذ يتابع السير في المشروع الذي بدأه بشجاعة أو يتخلى عنه. وهو إذ يفعل ذلك إنما يسير معطيات تجاربه التي تعد الفؤول في الصف الأول منها، ويشبه ذلك إلى حد ما مسلك الطبيب الذي يبني وصفاته على حالة المريض التي يكشف عنها تشخيصه للأعراض<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 187.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 114، 115.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 126.



ومن أشهر الفؤول السيئة ظهور حرباء أو أفعى أو بومة، وهناك من الأحداث ما يمكن اعتباره من الفؤول السيئة، كأن يولد في الواشيمبا (Waschambaa)، وهي قبائل تتشائم بميلاد المولود، وقد خرجت قدماه قبل رأسه عند نزوله، فإنهم يقتلونه لفأله السيء، وكذلك إذا وجدوا عنزة تلد توأمين في أول ولادة لها، فهذا من أثر السحر، ولا بد من قتل العنزة وولديها، وفي قبائل الكيكيو (Kikuyu) بأفريقيا الشرقية، إذا كانت هناك بقرة ترعى ولفت ذيلها حول الشجرة، فإنهم يعتبرون هذه البقرة تاهو (Thahu) تأتي بالكوارث ولذلك وجب قتلها في الحال ويضحى بها صاحبها، فيضحى، ويوزع لحمها، ويعطي سلسلتها الفخرية للرجال المسنين وعنقها للشبان المحاربين<sup>1</sup>.

وعند الهوتنتوت (Hottentot)، في إفريقيا الجنوبية إذا أخذت الدجاجات تصيح صياح الديكة، أخذت وقتلت أو طردت حتى تموت، وإلا صاحبها يموت لا محالة، لأنها مشؤومة<sup>2</sup>. كما يتخلص البدائيون أيضا من المواليد الشواذ الخلق والمشوهين، أو من يولد وله أسنان، أو إذا نبتت أسنان الطفل العليا قبل السفلى، يكشف بذلك كالجتاتوري (jettatore) عند الرومان، عن كونه يحمل بين جوانحه بذرة ضارة تنصب آثارها على من يحيطون به، ولذلك تعتمد بعض القبائل إلى إعدامه لكي تتقي شره، بينما يكتفي بعضها بإبعاده أو بعزله<sup>3</sup>.

لقد كانت الجماعات القديمة تعتقد في ظاهرة الفأل وتعتمد عليها، ولاسيما شعب الجمهورية الرومانية التي اتخذت فيها هذه الظاهرة نظاما رسميا؛ وقد أصبحت فيما يرى ليفي برول بعد اطلاعنا على التراث اللاتيني أمرا مألوفا لدينا. ومع ذلك فإننا نخطيء إذا فرضنا مقدما ودون بحث أن ما ينطبق على الفؤول في الشعوب القديمة التقليدية ينطبق عليها أيضا في الجماعات المتأخرة. وذلك لأن أسلم طرق البحث بالنسبة لموضوعنا تنحصر في أن ندرس الفؤول عند البدائيين أولا وقبل كل شيء، كما لو كنا لانعرف فؤول الأقدمين ولا النظريات التي وضعت لتفسيرها. ولعل تحليل الحوادث التي تروى عن البدائيين يلقي على العكس من ذلك، ضوءا جديدا على الفأل في الجماعات القديمة، ويساعدنا على فهم هذه الظاهرة فهما جيدا. هذا ويرى ليفي برول أنه لا بد من إيراد ملاحظتين تمهيديتين لكي نحسن فهم الفأل في عقلية البدائيين ونستوعبه جيدا.

<sup>1</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 159.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 161.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 166.

فأولا: تلعب الفؤول مثلا أن المشروع الذي سيبدأ فيه المرء سوف ينجح أو سوف يخفق. وقد تحذر من أن خطرا لا يخطر بالبال سيقع عاجلا أو آجلا. ويختلف الفأل في ذلك عن ضروب الكشف الأخرى التي تستنبطها العقلية البدائية، مما حولها بصفة مستمرة<sup>1</sup>، فنحن نعرف مثلا أن كل ماهو خفي مفاجيء يعتبر كشفا وإعلانا عن أمر ما، وأن كل حادثة عرضية لها دلالتها القوية؛ وكل ما خرج عن المألوف ولو قليلا يعلن عن فعل القوى الخفية، ولكن هذا الضرب من الكشف ينصب على الماضي في أغلب الأحيان. إذ أنه يخبر بأن بعض الأعمال السحرية قد وجهت إلى شخص ما وأن بعض المحرمات قد انتهكت. فالفأل إذا نوع من جنس يشتمل على أنواع أخرى كثيرة. وهو ضرب من الإعلان عن حوادث مستقبلية. ولاشك أن هذه الصفة تسبغ عليه أهمية بالغة، إذ أن المستقبل لا يزال محتمل الوقوع، ومعرفة الماضي لا قيمة لها عند البدائيين في أغلب الأحيان إلا بمقدار احتياجهم إليها في اللحظة الراهنة أو في المستقبل.

ثانيا: ترتبط هذه الخاصية العقلية التي يتميز بها البدائيون على النحو الذي أوضحناه بنظرتهم إلى السببية، وهي سببية من نوع غيبي، وإذا كان خط الزمان لا يمتد عندهم في اتجاه المستقبل إلى ما لا نهاية كما هي الحال عندنا، بل إذا كان على العكس من ذلك لا يلبث أن ينقطع، فذلك لأنه لا تسنده تلك السلسلة السببية التي تتكون من سوابق ولواحق متوالية. فالعقلية البدائية لا تهتم بأن تصعد أو أن تنزل سلسلة الشروط التي تقوم هي نفسها على شروط أخرى. نعم إنها تبدأ على العموم من مدركات حية مباشرة كما هي الحال عندنا، ولكنها لا تلبث أن تتخلى عما نسميه نحن بالحقيقة الموضوعية لكي نسعى وراء الكشف عن السبب الخفي الغيبي، أي عن القوة غير المرئية التي أعلنت عن نفسها بإحداث تغيير في المدركات الحسية. بل إن كثيرا ما يتعرف البدائي على هذه القوة مقدما عن طريق الارتباطات الزائفة التي تربط بين تصوراتها. فهو عاجز عن تصور مستقبل منظم تنظيما مطردا، منصرف عن البحث عن سلاسل الأسباب الطبيعية، وينشأ هذان المظهران من استعداد عقلي واحد. وهذا هو الذي أسبغ على الفؤول أهميتها العظمى وجعل لها تلك الوظيفة التي تقوم بها في حياة البدائيين<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 126، 127.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 127-129.

### المطلب الثالث: السحر (التحكيم الإلهي الغيبي)، والعرافة.

#### الفرع الأول: السحر (التحكيم الإلهي الغيبي):

أثارت أهمية السحر في الثقافات البدائية مناقشات نظرية عديدة اشترك فيها الكثير من علماء الاجتماع وعلماء النفس والأنثروبولوجيا، أمثال: تايلور<sup>1</sup> (Taylor)، وفريزر (Frazer)<sup>2</sup>، وهوبيرت (Hubert)<sup>3</sup>، وموس (Mauss) ولوي (Lowie) ومالينوفسكي (Malinowski) وسيجموند فرويد (Freud) أبو التحليل النفسي.

والسحر في معناه يرجع إلى الخفاء واللطافة، وإلى الخداع والتمويه، وإلى التلهية والتعليل، وإلى الصرف والاستمالة، وقد عرفه الجصاص في أحكامه بقوله: «كل أمر خفي سببه وتخيل على غير حقيقته وجرى مجرى التمويه والخداع»<sup>4</sup>. والسحر من الناحية التقليدية مرتبط بالميثولوجيا، وبالماضي السحيق وعهود الآلهة والأبطال، وهو مرتبط كذلك بجذور الإنسان الأول، وبدايات الثقافة القبيلة. فالسحر من الأديان البدائية، وهو يشبه الدين من ناحية أن كلاهما يتعلق بالشيء المقدس، وقاعدتهما ما فوق الطبيعة<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> تايلور إدوارد (1832م-1971م): أنثروبولوجي، بريطاني، يعد أول من وضع تعريف أنثروبولوجي للثقافة ومفهوما لها، وهذا ما كان يشترك فيه مع النظريات التطورية التي كانت سائدة وقته، ولم يكن يؤمن بمفهوم الوحدة النفسية للبشرية، نشر كتاب الثقافة البدائية سنة (1871م)، الذي أسس فيه علم الأناسة كعلم مستقل، كما وضع المنهج المقارن لدراسة تطور الثقافة. دوني كوش، مرجع سابق، ص 23. وفي طبعة أخرى يشار إلى أن دنيس كوش، ترجمه: منير السعداني، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، سنة (2007م). وانظر: منير العربي سرحان، في اجتماعيات التربية، دار النهضة العربية، بيروت، 2003م، ص 103.

<sup>2</sup> فرايزر جيمس (1854م-1941م) (James George Frazer): عالم أنثروبولوجي وباحث فولكلوري بريطاني، صاحب كتاب (الغصن الذهبي) وهو دراسة في السحر والدين (The Golden Bough: A study in Magic and- Religion)، وهو يقع في 12 مجلدا (1890م-1915م)، حافلة بالأساطير والمعتقدات البدائية والكلاسيكية والمعاصرة، وفيه يؤكد المؤلف على أن الإنسان آمن بالسحر أولا ثم بالدين بعد ذلك ثم بالعلم في آخر الأمر. منير البعلبكي، مرجع سابق، ص 319.

<sup>3</sup> هنري هوبيرت (Henri Hubert): لقد بين هوبير مع مارسال موس في بحثهما عن طبيعة التضحية، ووظيفتها أن التضحية وسيلة لإيجاد علاقة بين العالم المقدس، وغير المقدس، وفكرة التضحية ذات أهمية اجتماعية كبيرة لأنها تتضمن فكرة العقد والفداء والألم والبذل وإنكار الذات وتصورات عن النفس والخلود لا تزال أساسا للأخلاق العامة. وهوبير وموس أيضا بحث آخر عنوانه: "مخطط نظرية عامة في السحر". ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 150.

<sup>4</sup> مبارك بن محمد المليبي، رسالة الشرك ومظاهره، ط 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1421هـ-2000م، ص 144.

<sup>5</sup> حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الدين والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع الديني، مركز الإسكندرية للكتاب، 2004م، ص 27.

والسحر يلجأ إليه عندما يظهر عجز الإنسان عن التحكم في الواقع الموضوعي المطروح أمامه، فهو في المفهوم السوسولوجي ليس مجرد نمط من الاعتقاد، بل هو فن تترجم فيه النظرية والاعتقاد إلى عمل، فهو يعد قوة هامة من قوى الضغط الاجتماعي. وقد حدد مالفينوسكي مستويين للنشاط الإنساني: مستوى عملي في قدرة الإنسان، ومستوى غيبي يلجأ إليه عند العجز عن السيطرة على الظواهر وتسيير دفة الحياة، والمستويان لا يلتقيان بل يلجأ الإنسان إلى كل منهما حسبما يتطلب الموقف.

والسحر في مفهوم التحليل النفسي يمثل امتدادا لمفهومه الأنتروبولوجي، وقد استطاع فرويد أن يطبق استنتاجاته السيكلوجية بإزاء مجال علم الأنتروبولوجيا وبخاصة لدى تعرضه للطوتم (Totem) والتابو (Taboo)، وذلك من خلال كتابه (المحرم والتابو) الذي نشره عام (1912م). وبمقتضى النظرة الفرويدية، فإن السحر مرض نفسي يصيب بعض الأشخاص أو المجتمعات، وهو نوع من التفرغ الانفعالي، وردة إلى التفكير البدائي، أو هو ردة إلى مرحلة طفولية، وبذلك يكون عرضا نكوصيا<sup>1</sup>.

ونجد ليفي برول يضيف السحر كمصدر ثالث يعتمد عليه البدائي بعد الفؤول والأحلام يطلق عليه التحكيم الإلهي الغيبي. فالتحكيم الإلهي الغيبي هو عملية سحرية، يقصد بها إظهار صدق الإتهام أو كذبه بطريقة لا تقبل الشك<sup>2</sup>. وقد يستخدم التحكيم كوسيلة لاكتشاف ومعرفة المستقبل وهنا يصبح التحكيم وسيلة من وسائل العرافة، ويسمى ليفي برول العرافة بواسطة التحكيم، ففي بعض القبائل البدائية، يستخدم الأهالي التحكيم بالماء المغلي لمعرفة النتيجة التي سينتهي إليها أحد المرض، حيث يضع المطيب (Medicine man) فوق النار قدرا مملوءا بالماء المخلوط ببعض العقاقير، وحينما يغلي الماء يضع فيه يده، فإذا خرجت سليمة يشفى المريض، ثم يتلو تعاويذه من أجل الشفاء، وإذا خرجت مصابة من أثر الماء المغلي كان ذلك فألا بموت المريض<sup>3</sup>، ومن هنا يكون التحكيم وسيلة لكشف الغيب، وفض ستار المحجوب والمجهول ومن ثم يصبح التحكيم وسيلة غيبية مماثلة للعرافة، حيث يستخدم في قضايا السحر وتفسير الكوارث والأحداث، وبمقتضاها تتصل هذه

<sup>1</sup> راجع كتاب حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الدين والمجتمع، مرجع سابق، ص 28، 29.

<sup>2</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 238.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 245.

العقلية بالقوى الخفية لتلتبس منها الحكم والعون على السواء<sup>1</sup>.

ويقسم ليفي برول تلك القوى إلى ثلاثة أقسام هي: أرواح الموتى (Les esprits des Morts)، أما القسم الثاني فهو الأرواح<sup>2</sup> (Les esprits) عموماً، وهي تلك القوى التي تدب في العالم، وهي مصدر الحركة في الأشياء الطبيعية، ومبعث الحياة للإنسان والحيوان. أما القسم الثالث فهو الطلاسم (Les charmes)، والتعاويد (Les Sortièges) التي هي من فعل السحرة (Sorciers)<sup>3</sup>. ففي قبائل البابو (Papoue)، ففي غينيا الجديدة الألمانية، نجد أن السحر يلعب عندهم دوراً هاماً فإذا حلت كارثة بفرد أو أسرة أو مجموعة اجتماعية أو نزلت بهم سلسلة من الخطوب وضروب الإخفاق، وإذا لم يسقط المطر، أو ساءت الحاصلات الزراعية، وإذا لم تثمر الأشجار أو ماتت الخنازير، وإذا حدث الزلزال أو طغى البحر لم يفكر البدائيون مطلقاً في إرجاعها إلى المصادفة، فإن هناك وراء كل هذه الظواهر أسباباً ليست طبيعية تكفي لتفسيرها، ولكنها أسباب سحرية وغيبية، ولا يكاد الأهالي يشعرون بشيء من ذلك حتى يفكروا في وقوع مخالفة لوصية مقدسة أو لتابو Tabou (محرم)<sup>4</sup>.

والسحر عند البدائي يقف دائماً بالمرصاد، حيث يحدث الشرور والآثام، بمعنى أن السحر هو حالة إمكان دائم (Posibilité Permanente)، لإحداث الشر (Maléfice)، وهذا ما يفسر لنا قلق البدائي مما يحيط به، وخوفه الدائم والمستمر والذي يصل به إلى حد الضجر من السحر والسحرة، فالبدائي يحاول دائماً الكشف عن السحرة لا من أجل معاقبتهم على ما فعلوه في الماضي، ولكن بقصد القضاء على الشرور المستقبلية التي سينزلها الساحر، ولذلك ليس هناك من سبيل إلا قتل الساحر الشرير، وإلقاءه في اليم أو حرقه بالنار، حتى تنعدم روح الشر الكامنة في الساحر<sup>5</sup>.

هذا ولكي يصوغ ليفي برول نظريته الاجتماعية للسحر والتصورات البدائية، استند إلى كتابات المبشر بنتلي (W. H. Bentley)، الذي فيه أن الفرد من جماعات البانتو (Banton)

<sup>1</sup> ليفي برول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 249.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 236.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 211.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 289، 346، 347، 349، 350.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 257-259.

لا يفكر ولا يتعقل أو يعلل، وإنما يعتمد فقط على ذاكرته وقوة ملاحظته ودقة محاكاته (L'imitation) للآخرين، ولكن قدراته على البرهنة (Raisonnement) والابتكار (L'invention) إنما تظل خامدة لا وجود لها.

ونجد أن البدائي يلجأ إلى التعاويذ (Amulettes) التي تحميه من خطر معين مثل خطر الغرق حين الصيد في البحر، بينما التمام (Charmes)<sup>1</sup> على العكس من ذلك تحقق فائدة ما، أو على وجه العموم النجاح والسعادة، فهناك تعويذة مثلا ضد عين الحسود، وتيممة من أجل تسمين الخنازير، وعند الداياك<sup>2</sup>، تطلق كلمة ينجتوهو على التمام التي يتقي بها الإنسان الشر، أي الطلسمات. ولهذه الغاية تستخدم رؤوس إنسانية، وعظام سمك وعظام حيوانات وجدت ميتة في مكان ما إلخ. وكل ماهو غير مألوف فهو متهم. وهكذا فليس من الخير أن يكون المرء دائما سعيدا. ولا يمكن التأثير فعلا ضد القوى الخفية وضد السحر إلا بواسطة قوى أخرى من نفس الطبيعة، أي بإبطال مفعول السحر. والحادث أو المصيبة إنذار، وضوء سريع يلقي به على العالم الخفي، إنهما رمزان لحوادث أثارت المقولة العاطفية لما هو خارق للطبيعة<sup>3</sup>.

ويلح ليفي برون على تأكيد أهمية السحر، فأخطر شيء في المصيبة ليس المصيبة نفسها، بل ما نكشف عنه، أعني التأثير السيء الذي يقع على الفريسة، ونعني تأثير الساحر، والمرض شأنه شأن الموت، لا يمكن إذا إلا أن يكون أثرا لعلة خارجية على الطبيعة، أعني ناشئا عن السحر ولهذا فإنه إذا رفع السحر زال المرض تماما، والأمر كذلك فيما يتصل بالجفاف والبرد والفياضانات والغيرة والشذوذ الجنسي ونكاح المحارم. وكما أن السحر مرادف للنجاسة، فإن رفع السحر مرادف للطهارة، وهذا يتم عن طريق الماء والنار (فمثلا يحرق سرير الميت). والدم كذلك، بوصفه مبدأ الحياة، ذو قدرة على التطهير والتقوية، ومن ناحية أخرى فإن كل نزيف دموي غير إرادي ينجف، لأنه دليل على الإرادة الشريرة لإحدى الأرواح، والتطهير أو رفع السحر يتم بفضل الاعتراف، وكبش الفداء، والقصاص، والسحر المضاد. فإذا أبطل مفعول التأثير الضار فإن الشر يطرد عن هذا الطريق<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ليفي برون، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص 205، 206.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 249.

<sup>3</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 191، 192.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ج 1، ص 193.

## الفرع الثاني: العرافة ( Divination ):

لغة: هي حرفة العراف، والعرّاف هو المنجم ويقال للطبيب عرّاف لمعرفة كل منهم بعلمه، والعرّاف: الكاهن، قال عروة بن حزام:

فقلت لعراف اليمامة: داويني فإنك، إن أبرأتني، لطبيب.

والعراف المنجم أو الحازي الذي يدعي علم الغيب الذي استأثر الله بعلمه<sup>1</sup>.

والعرافة: هي فن التنبؤ بواسطة الأرواح الشريرة. ثم صارت العرافة تعني الاشتغال بالسحر بواسطة التنجيم أو الذي يشتغل بعلم الغيب ويدعي علم الغيب سواء كان الممارس لها رجلا أو امرأة. فيأتي عوام البشر إلى هؤلاء العرافين يسألونهم عن أمور حدثت، وأمور لم تحدث مما سيكون لهم ولأبنائهم<sup>2</sup>. قال البغوي: العرّاف الذي يدعي معرفة الأمور بمقدمات يستدل بها على المسروق مكان الضالة ونحو ذلك، وقيل هو الكاهن، الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل، وقيل أي يخبر عنها في الضمير<sup>3</sup>.

فإذا ما درسنا طرق العرافة التي يستخدمها البابو (Papous) في غينيا الجديدة الألمانية، فيقول أحد العلماء أن الفرد في قبيلة الكاي (Le kai) يجب أن يستشير الطالع قبل أن يدخل في أرض العدو، كما أنه إذا حاول أن يعرف ما إذا كان مهدداً بخطر مفاجيء، فإنه يأخذ جذر نبات معين ويتلو عليه تعويذة، ثم يحاول أن يثنيه، فإذا انكسر لم يكن هناك شر أو خطر وإن بقي سليماً كان عليه أن يتحاطب من قدوم الشرور والأخطار<sup>4</sup>.

وقد يستخدم البدائيون العرافة في الكشف عن الجرائم وبخاصة السرقة فإنهم يحاولون البحث عن السارق ومعرفة اسمه، حيث يذهب المجني عليه إلى الساحر حتى يحدد له الجاني عن طريق قراءة التعاويذ فيأخذ الساحر فأساً ويضرب بها نباتاً متسلقاً معيناً، وكلما هوى بالفأس نطق الساحر بأحد الأسماء، فإذا أصابت الفأس النبات كان الإسم لشخص بريء، وإذا أخطأته كان صاحب الإسم في

<sup>1</sup> ابن منظور، لسان العرب، مج9، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 2004م، ص111.

<sup>2</sup> عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، معجم ألفاظ العقيدة، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ-2000م، ص291.

<sup>3</sup> سليمان بن عبد الله، تيسير العزيز الحميد، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م، ص274.

<sup>4</sup> ليفي بول، العقلية البدائية، مصدر سابق، ص211.

هذه اللحظة بعينها هو الجاني.

وجاءت دراسة العادات الشعبية (الفولكلور) لتضاف إلى الأبحاث الأنثولوجية، فقد درس ليفي برول الفولكلور الذي هو صورة اجتماعية، ويتلخص دوره الأساسي في أنه يكشف عند الشعوب المتحضرة عن رواسب من العقلية البدائية ورواسب من السحر<sup>1</sup>. وهناك مفاهيم أخرى متعلقة بالسحر يذكرها ليفي برول هي:

#### المطلب الرابع: الأساطير والرموز عند البدائيين.

##### الفرع الأول: الأساطير (Mythes).

جاء في لسان العرب: أن مادة سطر: «والأساطير: الأباطيل<sup>2</sup>، والأساطير أحاديث لا نظام لها»<sup>3</sup>. وتأتي كذلك من الخرف أي فساد العقل نتيجة الشيخوخة<sup>4</sup>. وجاء في «تاج العروس من جواهر القاموس»، للزبيدي: سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقها»<sup>5</sup>. وجاء في «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير: «يقال سطر فلان على فلان: إذا زخرف له الأقاويل ونمقها، وتلك الأقاويل الأساطير»<sup>6</sup>. ونجد في أساس البلاغة للزمخشري مايلي: «وهذه أسطورة من أساطير الأولين: مما سطوروا من أعاجيب أحاديثهم»<sup>7</sup>. ووردت بهذا المعنى في "المعجم

<sup>1</sup> مصطفى الخشاب، مرجع سابق، ص93.

<sup>2</sup> وكذا وردت لاسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج2، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، ص684.

<sup>3</sup> ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد شاذلي، طبعة جديدة ومنقحة، مج3، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص2207.

<sup>4</sup> لويس معلوف، المنجد في اللغة، ط5، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص175.

<sup>5</sup> محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، ج12، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، 1973م، ص25، 26.

<sup>6</sup> مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، المكتبة الإسلامية، ج2، ط1، ص365.

<sup>7</sup> أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، مركز تحقيق التراث، ج1، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص438.



الوسيط"<sup>1</sup>.

ومن ثمة فالاعتقاد الخرافي هو الإيمان بالخرافات، واللجوء إليها كلما أعوزت الحيلة. والسلوك الخرافي هو سلوك ينبنى على هذا التفكير وذاك الاعتقاد، ويستهدي بهما<sup>2</sup>.

ونخلص من جملة هذه التعاريف اللغوية إلى ملاحظتين هامتين:

1. كل المعاجم العربية القديمة، على اختلاف أنواعها، ترى أن الأساطير هي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لانظام لها، باستثناء الزمخشري في أساس البلاغة الذي يرى أن الأسطورة الأحاديث العجيبة.

2. لا فرق في هذه التعاريف بين المعاجم العربية القديمة والمتأخرة، ومعنى ذلك أن المعاجم العربية لم تسع إلى بلورة مفهوم الأسطورة في اللغة العربية، ولعل ذلك يرجع إلى انقطاع العرب عن الإسهام الفعال في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة. هذا فيما يتعلق بمصطلح أسطورة في المعاجم العربية، أما إذا بحثنا عن مصطلح (Mythe) الذي يترجم عادة بأسطورة، فنجد أن مفهومه في الأنتروبولوجيا الحديثة الذي يرى أن كل أسطورة إنما تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة التي ينميها الخيال فيما بعد ويضخمها. وهكذا فالفرق شاسع بين مصطلح «أسطورة» ومصطلح (Mythe)، بمفهومه الغربي، وقد تنبه إلى ذلك محمد أركون<sup>3</sup>.

وكلمة (Myth) في الإنجليزية والفرنسية وغيرها، مشتقة من الأصل اليوناني (Muthas)، وتعني قصة أوحكاية أسطورية، وقد ارتبطت الأسطورة بمنهج القصص الخيالية والخرافات الخارقة<sup>4</sup>. فالأسطورة إذا قد اشتهر بها اليونانيون القدامى، وقد مرت بتطورات من حيث دلالتها حتى وصلت إلى معنى الأسطورة، فهي في الشعر الملحمي المبكر تعنى عند هوميروس ببساطة القول والحديث

<sup>1</sup> المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إخراج الطبعة: إبراهيم أنيس وعطية الصوالحي، وعبد الحليم منتصر، ج1، ط2، دار المعارف، مصر، 1972م، ص429.

<sup>2</sup> عبد المنعم الحفني، الموسوعة النفسية، القاهرة، ط1، مكتبة مدبولي، 1995م، ص46.

<sup>3</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، منشورات الإنماء القومي، بيروت، 1986م، ص8.

<sup>4</sup> Dundes, Alan, Sacred Narrative: Reading in Theory of Myth. University of California Press, (1984). Introduction P.1-3 .

والتصريح<sup>1</sup>. وكان أفلاطون أول من استعمل تعبير (Mythologia) للدلالة على فن رواية القصص، وبالأخص ذلك النوع الذي ندعوه اليوم بالأساطير<sup>2</sup>. أما الميثولوجية Mythology التي اصطلح على ترجمتها إلى «علم الأساطير» فمصطلح معرب عن اليونانية، ويطلق على العلم الذي يعنى بدراسة منشأ الأسطورة وتطورها، وبدراسة أساطير الشعوب والعلاقات المتبادلة بين هذه الأساطير، كما يطلق المصطلح على مجموعة الأساطير التي تختص بالتراث الديني فقط<sup>3</sup>.

والخرافة أكثر ما تدور حول المعتقدات الشعبية والطقوس الدينية، ويختلف الحكم عليها من بيئة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل، فما كان عقيدة بالأمس أضحي خرافة اليوم<sup>4</sup>. وللخرافة في الذهنية الخرافية مكان بارز سواء في نقل المعلومات أو تمثيلها، أو في تفسير الأحداث أو تعليلها<sup>5</sup>.

واحتلت الأسطورة دورا مهما فكريا وحضاريا في تاريخ الأمم والشعوب، وظلت وثيقة الصلة بالدين، فهي علاقة أزلية في الأصل ومترابطة بشكل كبير، فهما عبارة عن وجهين لعملة واحدة، أحدها الدين المرتبط دائما بالكيان المقدس أو الخارق في المفاهيم مباشرة بالعقيدة، أو بمن يمارسون تلك العقيدة، وقد يبدو أن هذا الارتباط الأخير هو الذي مهد لظهور الوجه الثاني من العملة، والأسطورة هي الوجه الثاني من العملة، فهي مادة ثقافية من صنع الإنسان، مرتبطة بأصله وتاريخه وبفكره الخاص ووفق مستواه الثقافي، وهي جزء مهم من علاقة الإنسان بدينه وبعباداته<sup>6</sup>. فالأسطورة تقوم على مفهوم زماني لامكاني، كما يقول الفيلسوف الألماني المعاصر أرنست كاسير<sup>7</sup>. وبالتالي فإن الأسطورة قد تتعلق في تفسيرها بتمجيد الهيئة الإنسانية غير الطبيعية، وهي نموذج يمكن إدراكه في تمجيد الأبطال وأعمالهم واعتقاداتهم، فأصبحوا قدوة تحتذى وتنسج حولهم القصص والروايات

<sup>1</sup> محمد السيد محمد عبد الغني، نظرة الأثنيين إلى الأسطورة، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 40، أبريل-يونيو، 2012م. ص 7.

<sup>2</sup> فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط3، دار علاء الدين، دمشق، 1998م، ص56.

<sup>3</sup> موقع الدكتور سليم درنوبي، الأسطورة وعلم الأساطير ([www.dernounisalim.com/](http://www.dernounisalim.com/)) الأسطورة-وعلم-الأساطير(1916م.01.04)(على الساعة 11.00).

<sup>4</sup> إبراهيم مذكور، الخرافة، مجلة الرسالة، العدد 100، القاهرة، ص102، 104، 116، 120.

<sup>5</sup> ندم منصور، سوسيولوجيا التنجيم، ط1، دار الفارس، بيروت، لبنان، 2007م، ص215.

<sup>6</sup> Tyldesley, J. (2006) Chronicle of the Queens of Egypt, Thames and Hudson. 140, and Joseph Campbell, 1991, The Power of Myth, Anchor, 22.

<sup>7</sup> Ernest Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms, Yale, New Haven, 1977, vol. 2, PP 104-105.

الشعبية الأسطورية<sup>1</sup>.

وأما عند بعض العلماء الغربيين:

فقد ورد تعريف الأسطورة عند بول ريكور (Paul Ricoeur): «بأنها ليست تفسيراً خاطئاً عن طريق الصور والخرافات، ولكنها حكاية تقليدية تتعلق بأحداث وقعت في الزمن الأول، ومخصصة لتأسيس الفعل الشعائري [...] وبشكل عام تأسيس كل أشكال الفعل والفكر اللذين من خلالهما يفهم الإنسان داخل عالمه»<sup>2</sup>.

ويضيف مالينوفسكي: «أن الأسطورة ليست فقط حكاية ولكنها واقع معيش، إنها لا تنتمي إلى الخيال الذي يلهم الرواية الحديثة، إنها حدث وقع في فترة قديمة جداً، ولا يزال يمارس تأثيره على العالم وعلى المصائر البشرية، إنها تمثل بالنسبة للبداية ما تمثله حكايات الخلق في التوراة [...] بالنسبة للمسيحي»<sup>3</sup>.

من خلال التعريفات السابقة يتضح بأن الأسطورة ذات دلالات متعددة، وإذا كان بعض الباحثين يرى أن الأسطورة مجرد خرافة أو اختراع أو خيال، فإن البعض الآخر يفهمها كما كانت تفهم في المجتمعات البدائية، أي حكاية حقيقية وقديسة وذات دلالة.

وقد أولى لوسيان ليفي برول الأسطورة اهتمامه إذ راح يتساءل عن ماهيتها؟ سماتها الأساسية؟ دورها ووظيفتها في المجتمعات القديمة؟ وهذه الأسئلة التي طرحها على نفسه وراح يبحث لها عن جواب طوال ثلاثة عقود من خلال ثلاثيته الشهيرة التي صنعت له مكانة في عالم الفكر الأوروبي من القرن العشرين، من خلال كتابه: الأسطورة البدائية الذي صدر له عام (1925م)، واعتبر صدوره في تلك السنة استكمالاً وتطويراً واستنتاجاً لمجموع الطروحات والأفكار التي كان ليفي برول نفسه طرحها في الكتابين الأولين من هذه الثلاثية: «الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا»، و«الذهنية البدائية».

<sup>1</sup> Kevin R. Foster and H. Kokko,(2009),The evolution of Superstitious and superstition-like behaviour,Proc. R. Soc. B,276,31-37.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur,cité in :Dictionnaire de Religions,Directeur de la publication :Paul Poupard-2<sup>ème</sup> édition,corrigée P. U. F,Paris,1985,P :1172.

<sup>3</sup> Bronislaw Malinowski,cité par E. O. James in :Mythes et Rites dans le Proche-Orient Ancien,Traduit de l'anglais Par René Jouan-Bibliothèque historique-Payot-1965,p :15.

لقد ظل ليفي برون من خلال مؤلفاته هذه يؤكد الفرق بين العقل البدائي والمتحضر، ومن هنا كانت أهمية كتابه الأسطورة البدائية أو الميثولوجيا البدائية، الذي استخدم فيه الأسطورة على أساس أنها العنصر الأكثر تعبيرا عن العقلية البدائية لتأكيد فكرته. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف، انكب ليفي برون على دراسة بعض الأمثلة المستقاة من الأساطير البدائية لدى العديد من الشعوب، وبخاصة لدى الأستراليين القدامى، ولدى غينيا الجديدة، ومن بداية كتابه أوضح ليفي برون أنه لا يتوخى وضع كتاب في تاريخ الأديان أو في تاريخ سوسولوجي لتلك المناطق، بل أوضح بداية أن هدفه إنما هو الدنو من الميثولوجيا البدائية في علاقاتها مع الطبيعة، وفي توجيهها للذهنية الخاصة بالبدائيين<sup>1</sup>، وانطلاقا من هذه الرغبة وصل إلى طرح الأسئلة العديدة المرتبطة بالأسطورة، وفي محاولة ليفي برون الإجابة عن هذه الأسئلة استند أساسا إلى كتابات سلفه الكبير دوركايم، وكذلك إلى نظرياته هو الخاصة المتعلقة بما سماه في كتابه العقلية البدائية، حتى وإن كان قد واصل في نصوصه الأخيرة التي نشرت عشر سنوات بعد وفاته بعنوان: مذكرات ليفي برون سنة (1949م)، والتي سماها في سياق النصوص "العقلية ما قبل منطقية"، وذلك بالتعارض مع وصفه العقلية الغربية اختصارا "بالعقلية المنطقية". ونجد ليفي برون يعرف «الأساطير بأنها نتاج عقلية بدائية، تظهر عندما تحاول هذه العقلية تحقيق مشاركة لم تعد فورية، وعندما تنتج إلى الوسطاء، وإلى وسائل معينة لتحقيق علاقة لم تعد معيشة»<sup>2</sup>.

ويؤكد ليفي برون على سرية هذه الأسطورة، وهي لا تكون أبدا مشاعة ومتداولة، بل إن عجائز القوم هم الوحيدون الذين يمتلكونها ويمتلكون تفسيرها وربطها بحركة الناس اليومية طقوسا وعادات وأديان وما شابه ذلك، علما بأن القبيلة كلها تفتى وتملك إذا ما دنست الأسطورة، لأن الأسطورة حين تدينس تبذل وتفقد بالتالي أساس قوتها الفاعلة، وهذا ما يؤكد على أن الأسطورة مقدسة، وهي مقدسة بخاصة لأنها جزء من التبجيل والعبادة، وبالتالي الذي يحيط بالمعارف فوق الطبيعية التي يكتسبها المرء خلال نموه من خلال رؤى الأحلام بحسب تعبير ليفي برون نفسه. وانطلاقا من هنا يمكن ملاحظة كيف أن الباحث يلاحظ من فوره أن المصدر الأول والأوثق للأسطورة إنما هو الحلم، الذي يتوازي في هذا مع كل ما هو فريد وغريب في الطبيعة أو جزءا من

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, La Mythologie Primitive, OP. Cit. Introduction. P.V.

<sup>2</sup> Lucien, Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés inférieures, OP. Cit, Chapitre IX : «Passage a des Types Supérieurs de Mentalité». OP. Cit. P. 434

خارجها، هذا الفريد الغريب الذي غالبا ما تكون له دلالة رمزية معينة يمكن للحكماء تفسيرها وتحديدتها، ما يجعلها بسرعة جزءا من الأسطورة.

وهنا لا يفوت ليفي برول أن يؤكد لنا أن القوى الخارجية عن الطبيعة ليست شخصية، ولا هي غير شخصية في الوقت نفسه، بيد أن الخلق والعجز عن التحليل اللذين تتميز بهما العقلية البدائية تمنعان الفصل بين هذه القوى اللاطبيعية، وبين مجريات الحياة اليومية للناس، أي عالم الخبرة الدنيوية بحسب التعبير العلمي الذي يستخدمه ليفي برول. وبهذا يكون صحيحا أن عالم الخبرة الدنيوية اليومي، وعالم القوى الفوق طبيعية عالمان متميزان. غير أن العقلية البدائية تكون عاجزة عن إدراك ذلك التمايز. وبالتالي ينشأ الشعور بأن التمايز لا يعني الانفصال ويكون العالمان متصلين ببعضهما البعض على الرغم من تمايزهما. أما الأسطورة فإنها تؤمن عملية العبور من عالم إلى عالم ثاني، موحدة بينهما، كجزء من الحياة نفسها. حتى وإن كان من المنطقي القول بأن الأسطورة لها على أي حال زمنها الخاص وحيزها الخاص. ما يصنع حالا من الخروج عن الزمان والمكان اليوميين، للدخول في حال من الزمان والمكان المرتبطين بالأسطورة، وقد أوضحت الصورة الرمزية-إنما اليومية-في التعامل مع الكون.

وإن مثل هذا الكلام لليفي برول يثير سجالات وصراعات. ولوسيان ليفي برول آثار طوال حياته الكثير من السجلات والصراعات التي أدجت فكره، وغطت تماما على قيمته العلمية التي اتسمت بتجريبية ميدانية مميزة<sup>1</sup>.

هذا ويعزو ليفي برول الأسطورة إلى التفكير البدائي السابق للمنطق، ويرى أن هذا التفكير يرتكز على ما يعرف من ظواهر لم يجد لها تفسيراً منطقياً، فالأسطورة حسب ليفي برول تدخل في منطقة اللامعقول واللامنطق، فاللامعقول في الأسطورة جزء لا يتجزأ من بنية الأسطورة<sup>2</sup>. ويرى برجسون أن للخرافة وظيفتها في العقل الإنساني، إذ أن الكائن العاقل هو بطبيعته كائن متوهم، لأن

---

<sup>1</sup> إبراهيم العريس، ألف وجه لألف عام- "الأسطورة البدائية" لليفي برول: منطق أهل اللامنطق"، (alhayat com) (dahaarchives.. (2007 /11/08 م) (على الساعة 12.15).

<sup>2</sup> حلمي القمص يعقوب، كتاب النقد الكتابي: مدارس النقد والتشكيك والرد عليها، عنوان المقال: كيف ولدت الأسطورة؟ وكيف كانت نظرة المفكرين لها؟ (st-takla.org/book/helmy-elkommos/biblical-criticism/267.htm) (2014/10/23 م) (على الساعة 12.15).

هناك جوانب لامعقولة في العقل تميل إلى الأخذ بالغريب واللامعقول، فالخرافة إذا فيما يقول برجسون موجودة في كل المجتمعات<sup>1</sup>، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرتبط عقله بأشياء غير معقولة، وفي هذا المعنى يقول برجسون: «إن الإنسان العارف هو الكائن الوحيد الذي بعقله يستطيع أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة»<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: الرموز: (Symboles)

« يعود أصل كلمة الرمز، ومعناه إلى عصور قديمة جدا، فهي عند اليونان تدل على قطعة من فخار، أوخزف تقدم إلى الزائر الغريب، علامة على حسن الضيافة، وكلمة الرمز "Symbole" مشتقة من فعل يوناني يحمل معنى الرمي المشترك "Jeter. ensembles" أي اشتراك شيئين في مجرى واحد، وتوحيدهما، فيما يعرف بالبدال والمدلول، الرامز والمرموز إليه»<sup>3</sup>.

أما لفظة رمز في لسان العرب فهي: «تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ، من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفيتين»<sup>4</sup>.

هذا ويرتبط الرمز بالدلالة ارتباطا وثيقا، إذ أن الرمز يتخذ قيمته مما يدل عليه ويوحى به، ولعله الوسيلة الناجحة إلى تحقيق الغايات الفنية الجمالية، ولاسيما إذا اتحد مع وسائل أخرى في السياق الشعري، لأن الرمز ابن السياق وهو سمة النص<sup>5</sup>. ومن معاني الرمز أيضا الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية. فهو صلة بين الذات والأشياء بحيث تتولد المشاعر عن طريق الإثارة النفسية لا عن طريق التسمية والتصريح<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص130.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص123.

<sup>3</sup> ياسين الأيوبي، مذاهب الأدب، معالم وانعكاسات، الرمزية، ج2، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1982م، ص08.

<sup>4</sup> ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، م5، مادة رمز، دار صادر ودار بيروت، بيروت-لبنان، 1388هـ-1986م، ص356.

<sup>5</sup> مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ط3، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1983م، ص154، 155.

<sup>6</sup> غنيمي هلال، الأدب المقارن، طبعة دار العودة، بيروت-لبنان، 1983م، ص398.

والعلاقة بين الرمز والدين علاقة وثيقة قديمة، بدأت مع اعتقاد الإنسان الأول أن القوى الخارقة الباهرة تختفي وراء المحسوسات، فالتجأ بعد ذلك إلى عبادة الشمس والنجوم، وسيطرت عليه روح الخرافة، فرأى في التمايم وبعض الحركات (الطقوس) خير دواء، ثم تدرج العقل البشري، وأدرك أسرار القوانين الطبيعية، لتجيء بعدها مرحلة السحر ثم يليها زمن الكناية أو الرمزية.

وقد بين لوسيان ليفي برول بأن الفكر البدائي، قد شيد لنفسه عالما رمزيا غامضا انغلق فيه الإنسان البدائي على ذاته، فلم يعد إنسانا يواجه وجوده مباشرة أو يرى واقعه وجها لوجه، بل يراه في صور (Images)، ويشاهده في رموز (Symboles)، يراه منعكسا في مرآة نفسه، تلك التي تتألف من شبكة معقدة استقاها من مجموع تجاربه الغيبية، أما الرموز فهي تغير الوعي، وتجعل منه تجربة ملموسة وتسمح له باكتناه ما كان غير مرئي.

والرمزية تتحدد على كل حال في حقبة أقل بدائية من الشعور المباشر للوحدة بين الواقعي والفو طبيعي<sup>1</sup>. وقد كشف لنا ليفي برول عن وجهة نظره تلك في كتابه الذي نشره في هذا المعنى تحت عنوان: التجربة الصوفية والرموز عند البدائيين: (L'expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs)، حيث أوضح فيه تلك النزعة الغيبية والرمزية التي غلبت على الفكر البدائي. وقد ذكر لنا أن واقع البدائي هو واقعه الغيبي، وأن عالمه هو عالم من الرموز، تلك التي تتميز بأنها غير معقولة. ويرجع السبب في عدم معقوليتها إلى أن الفكر البدائي كما يذهب ليفي برول- قد أحاط نفسه بأغلفة كثيفة من الغيبيات، وبطبقات متراكمة من الرموز، وبأساليب السحر والعرافة، تلك المظاهر الفكرية والسحرية، والتصورات الغيبية، هي التي حجبت عن الفكر البدائي كل واقع في ذاته. ولذلك اهتم ليفي برول بإبراز مبدأ العلية، وكيف يتفهمه العقل البدائي، وكيف يربط بين الأحداث الطبيعية والاجتماعية ربطا عليا غيبيا، كما شرح ليفي برول أيضا لماذا تؤمن العقلية البدائية بالقوى الخفية، وترفض بشدة الاعتراف بمبدأ الصدفة<sup>2</sup>.

ووظيفة الرموز عند البدائي هي تفسير القوى الخفية وغير المرئية، لإمكانية الاتصال بها. لأنه في الخرافة يؤمن بها فقط، لكنه يجسدها في الرموز. وتأتي الرموز في مستوى غير مستوى الخرافات. ذلك

<sup>1</sup> روني إيلي ألف، مرجع سابق، ج2، ص401-402.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص159، 160.

أن الحقيقة في حياة البدائيين ثنائية، فهناك الحقيقة المرئية وغير المرئية (أين تعيش القوى الخفية)، والحقيقة غير المرئية هي التي تم البدائي، فهو يمثّلها بطريقة محسوسة، ولكي يرى ما لا يرى يستعمل الرموز، وما كان إيجاء يصبح تجربة ملموسة، فوظيفة الرموز هي أن تجعل ماهو غير مرئي مرئي (فالبدائي لا يفصل بين العالمين)، ولما كانت الوحدة والثنائية شيئاً واحداً لا يتجزأ في ذهن البدائي فالكائنات هما كائن واحد يرتبطان بالاشترك المحسوس، وفي هذه المرحلة لا توجد رمزية، ولكن توجد حقيقة وحدة ثنائية، ويظهر الرمز عندما ينتفي الاشتراك المحسوس. فمثلاً في الطوطمية ما دامت الجماعة تشعر أن بينها وبين الطوطم هوية جوهرية، فلا يصلح أن يكون هذا الطوطم رمزاً لها، ولما يستبدل هذا الشعور (الهوية الجوهرية) بالانتماء الأبوي فعندها يصبح الطوطم رمزاً للجماعة، بمعنى حين تحل الرمزية محل الاشتراك يصبح البدائيون يدركون أن الطوطم أبوهم فهم ينتمون إليه. وهذا تدرج في الإدراك عند البدائيين الذي ينقلهم من المشاركة إلى الرمزية ثم إلى الربوبية. حيث أن هذه الطوطم عند البدائيين تصبح شخصيات ثابتة رمزية ثم يؤهون ويصبحون أرباباً. وتمثل المرحلة الأولى لدى البدائي فيما يراها ليفي برول مرحلة ما قبل الدين، والمرحلة الثانية هي مرحلة الدين، وهنا يعلن برول عدم توافقه مع دوركايم الذي يرى أن الدين ثابت عند كل الشعوب القديمة والمتطورة<sup>1</sup>.

### والسؤال الذي نطرحه هنا هو كيف يتعامل البدائي مع القوى الخفية؟

ويجب ليفي برول عن ذلك ويعطي الأمثلة الكثيرة مبينا دور الرموز في تفسير العالم غير المنظور، فهناك طرق بسيطة وأخرى معقدة، فهناك طريقة عند البدائيين للتأثير على الرمز كأنهم يؤثرون على الشخص نفسه، عن طريق الأفعال والطقوس السحرية، أو استعمال رموز انتسابية: كالشعر، الأضافر والبصمات، أو استعمال سحر الكلمات والأقوال<sup>2</sup>. وللطقوس المعقدة نفس المبدأ، وذلك لجلب الاشتراك بين الإنسان والقوى الخفية خاصة مع دور الأتعة والذي يتمثل في تجسيد هذه القوى. ومثال ذلك: أنه إذا مات مثلاً رئيس القبيلة، قام أهل القبيلة بإخفاء جمجمته سرا حتى لا يعثر عليها العدو، لأنه إذا ارتدى العدو تلك الجمجمة أثر على القبيلة وعلى صاحب

<sup>1</sup> Jean Cazeneuve, Lucien Lévy-Bruhl : Sa Vie, Son Œuvres avec un Exposé de Sa Philosophie, OP. Cit, p. 50, 52, 54.

<sup>2</sup> Ibid, OP. Cit. P. 52.



القبيلة. كما يستعمل البدائي الشعر، الأضافر، بصمة الرجل<sup>1</sup> التي هي رموز يمكن التأثير بها على صاحبها عن طريق العمليات السحرية.

ويرى البدائيون أن المكان المقدس هو رمز لصاحب المكان، فبعض القبائل تدعو الجبال وتريد صاحب الجبال، وهذا المكان يصبح مقدس لعلاقته مع حيوان أو نبات مقدس أو طوطم أو سلف ويظهر أن هذا الأمر عالمي<sup>2</sup>.

ويعتقد البدائيون أيضا أن الصنم رمز يمثل الميت، فهو يجعله وكأنه حي يحافظ على الأولاد والأحفاد والزروع... إلخ، وكل صنم يوضع في المكان المناسب على باب المنزل أو في المزرعة... إلخ.

والأحياء أيضا لهم رموز تمثلهم كإناء مثلا فإذا تكسر الإناء فهو ينذر بمرض صاحبه.

ومن ثمة فالتأثير على الرمز كالتأثير على صاحب الرمز تماما عن طريق السحر، وهذا الاعتقاد الراسخ في ذهنية البدائيين هو الذي يجعل العمليات السحرية تنجح لأن العمليات السحرية كثيرا ما تستعمل الرموز للاستعانة بها على تحقيق المراد.

وقد ترك البدائيون آثارا كبيرة في عدة أماكن تدل على معتقداتهم كالصور والتماثيل والأشغال اليدوية التي هي رموز، كلباس الصياد مثلا وسلاحه الذي يعتبر رمزا للصيد الناجح. وكذا آثار خطوة الرجل أو آثار المركبة الثلجية التي هي رمز لأصحابها، فالتأثير عليها كالتأثير على أصحابها.

والصورة كذلك تُتخذ كرمز لصاحبها يعرفون أحوال صاحبها عن طريقها ويسحرون بها.

والاسم عند البدائي هو انتساب يؤثر عليه ولذلك هم يُحْفُونه ويستعملون الكنية.

ويصنعون تماثيل من شمع العسل أو الطين، والصنم عندهم هو رمز السلف الذي يبقى يحافظ على الأجيال، ومع مرور الوقت يصبح مجهول الإسم، ولكن وظيفته تبقى مستمرة مع الأجيال.

والمرأة الولود رمز كذلك للأرض الخصبة، فهي التي تشتغل بالأرض للاستبشار بها.

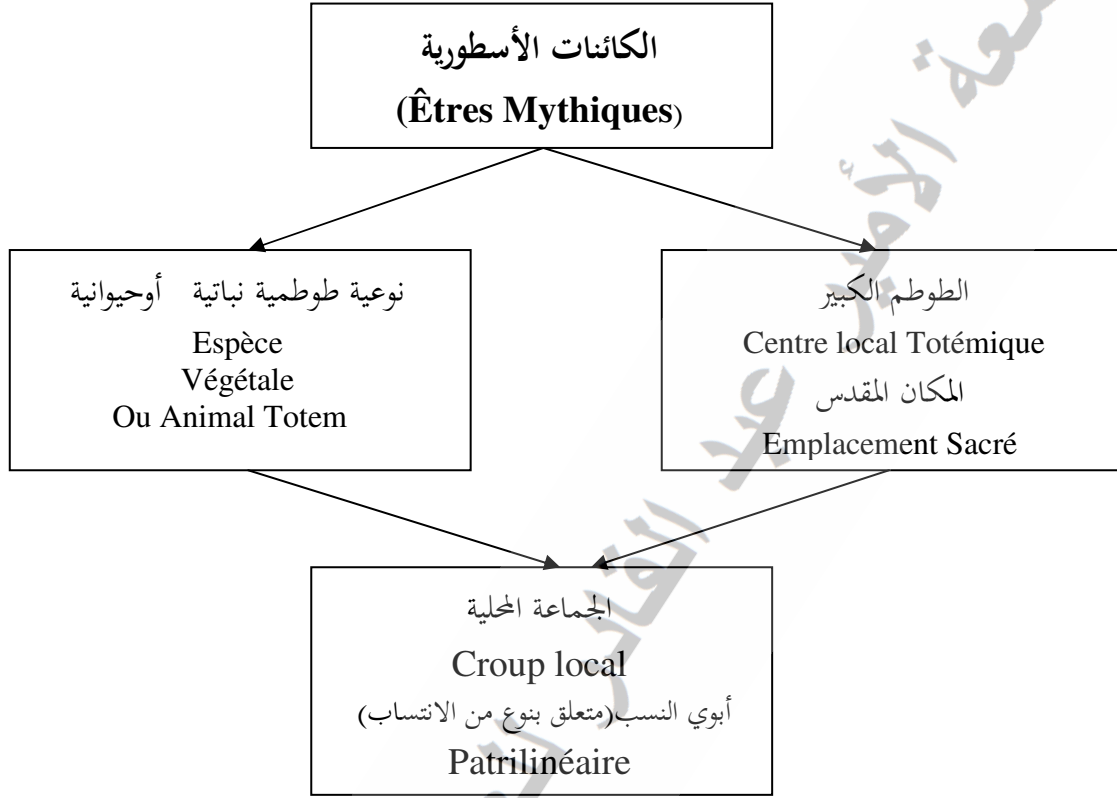
---

<sup>1</sup> Lucien Lévy-Bruhl, L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs (1938), Deuxième Partie : « Les Symboles Des Primitifs », Chapitre V : « Nature et Fonctions des Symboles », OP. Cit. P.95.

<sup>2</sup> Ibid, P.96,97.

والرمز عند البدائيين يُدكر بالأسطورة والخرافات، ولا يجعلها تموت أي يحييها<sup>1</sup>.

وفيما يلي إليك مخطط يوضح الكائنات الأسطورية:



رسم توضيحي، شكل رقم (2)

وبعد عرضنا للفصل الأول من الباب الثاني، والذي تناولنا فيه سيرة حياة ليفي برون، ومراحل تطور فكره من خلال مؤلفاته، واتجاهه واهتمامه بمسألة الأنثروبولوجيا من خلال أعماله الستة الأساسية حول العقلية البدائية، والتي شكلت محور فلسفته، والتي ستتضح بها رؤيته للمسألة الأخلاقية وعلاقتها بالدين عنده، نرحل إلى الفلسفة البرجسونية لنطلع على أهم مميزاتا وسماتها، مروراً بسيرة الحياة ومراحل التطور الفكري.

<sup>1</sup> Lucien Lévy-Bruhl, L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs (1938), OP.Cit.P. 117,120,122,123,124,125 .

## الفصل الثاني:

# من حدس الديمومة إلى التجربة الروحية.

المبحث الأول: برجسون: حياته، وفلسفته.

المبحث الثاني: النزعة الثنائية في الفلسفة البرجسونية.

المبحث الثالث: الوضعية الميتافيزيقية والروحية عند

برجسون.

المبحث الأول: برجسون: حياته، وفلسفته.

المطلب الأول: حياة برجسون ومراحل تطوره الفكري.

الفرع الأول: حياة برجسون.

يعد برجسون أحد الفلاسفة العظام، إن لم يكن أعظم فيلسوف ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فقد عالج المشكلات الفلسفية التقليدية والعويصة كمشكلة الزمان والذاكرة وعلاقة الجسم بالروح. عالج هذه المشكلات وغيرها في ضوء منهجه الحدسي، فأبرز عمق أبعادها وغير بذلك اتجاه الفكر الفلسفي الذي كان سائدا في فرنسا بل وفي أوروبا.

ومن الاعتراف بالفضل لهذا المفكر الفيلسوف، من المناسب أن نذكر شيئا عن حياته وظروف عصره التي أخصبت فكره ومراحل تطوره الفكري.

كان برجسون فنانا، دقيق الحس باللغة، شديد التذوق للعبارة الطليقة، وكان صاحب اتجاه مزدوج: دقة فائقة وخيال رائع، تخصص للتاريخ الطبيعي والأدب اليوناني، فقد كان له روح شاعر في عقل عالم، واضطر العالم في الكفاح الأخير بين النزعتين أن يخلي السبيل للشاعر<sup>1</sup>.

هنري لويس برجسون: فيلسوف وسيكولوجي فرنسي<sup>2</sup>، الابن الثاني لميشال برجسون (Michel Bergson)، وكاترين ليفيسون<sup>3</sup> (Catherine Levison)، ذو نزعة صوفية وروحانية سامية، تبدو لنا من خلال كتابه: منبع الأخلاق والدين<sup>4</sup>. ناهض المادية والآلية في جميع كتبه منها: (المادة والذاكرة) و(الطاقة الروحية<sup>5</sup>). ولد في الثامن عشر من شهر أوت من سنة (1275هـ-

<sup>1</sup> عثمان نويه، المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م، ص445.

<sup>2</sup> موريس شربل، موسوعة التربية وعلماء النفس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ - 1991، ص45، 46.

<sup>3</sup> Madeleine Barthélemy-Madaule, aux édition du seuil, La vie, P. 5

<sup>4</sup> مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993م، ص180.

<sup>5</sup> عمار بن علي، زاد الفلسفة، 3 ثانوي، شعبة آداب وفلسفة، زاد الطالب للنشر والتوزيع، ص38.

(1859م)<sup>1</sup>، في شارع لامارتين من مدينة باريس<sup>2</sup>، وهو يهودي إلا أنه مال إلى الكاثوليكية، عاش في لندن حتى سن التاسعة ثم قصد باريس عام (1868م)<sup>3</sup>، من أبوين يهوديين قداما فرنسا، وأصل والده بولوني، وأمّه إنجليزية،<sup>4</sup> فضلا عن أنها قد عاشت فترة طويلة من حياتها في إيرلندا<sup>5</sup>، حيث تلقت تربية إنجليزية صرفة، ودون مبالغة نقرر أهمية الأثر الذي تركته في نفس برجسون، ثقافة أمه الإنجليزية، وذلك بفضل رعايتها له حيث كانت تشرف على تعليمه وتنقيفه، وقد أرجع بعض المؤرخين حب برجسون للحياة وميله للنشاط والعمل وحياله الخصب والمتدفق ونزوعه المستمر نحو سيكولوجية تنبض بالشعور بالحرية والشخصية، إلى ذلك الأثر النفسي العميق الذي خلفه في نفس برجسون تعلقه بوالدته ومحبتة لها وتمثله بها<sup>6</sup>. بدأ برجسون تلميذا لامعا، حساس متوقد الذكاء سواء في العلوم أو الآداب<sup>7</sup>، ونال جائزة الشرف في كل من علم البلاغة، وعلم الرياضيات<sup>8</sup>، قال عنه صديقه رينيه دوميك (René Domic)<sup>9</sup>: «لم أر تلميذا قط بهذا الأدب»، تلقى برجسون دراساته الأولى في ثانوية كوندريسيه ثم في مدرسة المعلمين العليا سنة (1878م)، والتي كان لها القسط الأوفر في توجيهه نحو الدراسات الفلسفية، وبعدها حاز على عدة امتيازات، فخلال السادسة عشر من عمره، مارس وظيفة مدرس في عدة ثانويات منها: أنجيه (Angers)، وكلامون فيران

---

<sup>1</sup> ولد برجسون في نفس العام الذي ولد فيه جون ديوي، وقد تأثر كلاهما بوليام جيمس (الذي كان من بين الأوائل الذين جعلوا فلسفة برجسون معروفة للعالم الذي يتحدث اللغة الإنجليزية عن طريق تفسير لطيف في كتابه الكون المتعدد)، ويقارن برجسون، في الغالب، بجيمس وديوي، وكان في الواقع يلقب في بعض الأحيان بالفيلسوف البرجماتي. لكن برجسون يبين من خلال الترجمة الفرنسية لكتاب جيمس "أنه على الرغم من إعجابه بجيمس، فإنه لم يكن برجماتيا. انظر وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 517.

<sup>1</sup> Encyclopédia Universalis de France, volume 3, Première Publication, Mars, 1969, p. 181.

<sup>2</sup> مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، هنري برجسون، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1983م، ص 11.

<sup>3</sup> روني إيلي ألف، مرجع سابق، ج 1، ص 214.

<sup>4</sup> عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، دط، مكتبة مدبولي، دت، ص 63.

<sup>5</sup> روني إيلي ألف، المرجع السابق، ج 1، ص 214.

<sup>6</sup> زكريا إبراهيم، نوايا الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 17-18.

<sup>7</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, Bergson, Troisième édition mise à jour, Chapitre I, Bergson en son temps, une vie de philosophe, P. 7

<sup>8</sup> أندريه كريسون، برجسون، ترجمة نبيه صقر، ط 3، دار منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1982، ص 7.

<sup>9</sup> « On n'avait Jamais vu un collégien si Poli ! », Jean-Louis Vieillard-Baron, OP. Cit. P.7.

(Clermont-Ferrand) في باريس، ومن ثمة في معهد (Rullin)، وأخيرا الكوليج دي فرانس<sup>1</sup>. وقد أظهر برجسون منذ صباه استعدادا طيبا للعلوم والرياضيات بصفة خاصة<sup>2</sup>، بدليل أنه فاز سنة (1877م) بجائزة في الرياضيات، فنشرت مجلة: "حوليات الرياضة" الحل الذي كان قد تقدم به، إلى أن ميله للأدب لم يكن يقل عن ميله إلى العلوم، ولهذا فإنه لم يلبث أن دخل شعبة الآداب بمعهد المعلمين العالي سنة (1878م)، حيث كان زميلا لكل من جان جوريس (Jean Jaurès)، وموريس بلوندل<sup>3</sup> (M.Blondel) وغيرهما.

بدأ برجسون ماديا على مذهب سبنسر، ولكن التفكير في الحياة النفسية قاده إلى إنكار قول الماديين، وجاءت رسالته للدكتوراه: (محاولة في الوقائع المباشرة للوجدان) سنة (1889م)، معلنة لهذا الإنكار بكل قوة وبراعة، فتنفس الكثيرون الصعداء من أولئك الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الآلية والجبرية، ومنذ ذلك الحين كان هو زعيما من زعماء الروحية، جاءت رسالته الثانية للدكتوراه محررة باللاتينية وعنوانها: (نظرية أرسطو في المكان)<sup>4</sup>. ثم شرع يتعمق خصائص الروح والعلاقة بينها وبين الجسم فوضع في ذلك كتاب: (المادة والذاكرة) سنة (1896م)، وهو كتاب عسير الفهم في بعض المواضع.

وفي سنة (1898م) قدر لبرجسون أن ينقل مدرسا للفلسفة بمدرسة المعلمين العليا، وفي سنة (1900م) عين أستاذا للفلسفة القديمة بالكوليج دي فرانس، ثم أستاذا للفلسفة الحديثة في المعهد نفسه في سنة (1904م)، وقد تلقى برجسون في هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة، فتعلم في السنة

---

<sup>1</sup> موريس شربل، مرجع سابق، ص 45، 46.

<sup>2</sup> وكان في ذلك تلميذا لامعا سواء في الرياضيات أو الآداب، وكان أستاذه ديوف مندهشا من تلاعب برجسون على المسائل الحساسة الأشد تعقيدا، حيث توصل إلى حل مسألة الدوائر الثلاث التي تكلم عنها باسكال. انظر: أندريه كريسون، المرجع السابق، ص 7.

<sup>3</sup> موريس بلوندل (M. Blondel) (1860م-1949م): يقف في الميدان الكاثوليكي الخالص، ويعد بسكال أحد أسلافه الكبار، وهو أيضا من خصوم المذهب العقلي، ومن خصوم الإيمانية، يرى أننا لن نصل لا بالعقل المحض ولا بالإيمان إلى اليقين الأخلاقي، وقد نشر بلوندل مشكلة الفلسفة الكاثوليكية، سنة (1932م). ج. بنروي، مرجع سابق، ج 2، ص 394، 395.

<sup>4</sup> يوسف كرم، مصدر سابق، ص 438.

الأولى على الأستاذ أوليه لابرون<sup>1</sup> (Ollé-Laprune)، الذي كان مشهوراً بنزعه الأخلاقية المسيحية، وتتلذذ في الثانية والثالثة على الفيلسوف الروحي الكبير إميل بوترو (E. Boutroux)، الذي كان أستاذ الفلسفة الأول بلامناز في ذلك الحين، ولم يصرف برجسون اشتغاله بالفلسفة في تلك الفترة عن الاطلاع المتواصل على الآداب القومية، وخصوصاً الأدب اليوناني منها. فكان يقضي معظم أوقاته بمكتبة المعهد حيث كان يعكف على الإطلاع بشغف زائد، غير عابئ بمهمة تنظيم الكتب التي كان قد عهد إليه بها (باعتباره أميناً للمكتبة)، وفي هذه الأثناء وقع برجسون تحت تأثير فلسفة هربرت سبنسر<sup>2</sup> (1820م-1903)<sup>3</sup>، وبقدر ما كان برجسون معجباً بسبنسر (H. Spencer)، الذي كان مذهبه التطوري<sup>4</sup> يتنوع لتفسير كل ملف الوجود، بدءاً بأبسط تراكيب المادة وانتهاء بأرفع المجتمعات البشرية، لم يكن برجسون يريد أن يحتفظ من مذهب سبنسر إلا بروح الملاحظة والرصد والحرص على الرؤية المباشرة للأشياء، وكان يتبذ تصور سبنسر الآلي عن عمليات الطبيعة، فتوجه فكر برجسون نحو المطلق، بحدس يجاوز كل تحليل ويصير ضرباً من تعاطف عقلي يسمح بالانتقال إلى داخل الموضوع لتعقل ما هو دائم وؤففيه، ويمكننا أن نتعرف على هذا الحدس بأنه إدراك مباشر داخلي لدى مين دي بيران<sup>5</sup>، وكذلك للتجربة الداخلية لدى

<sup>1</sup> ليون أوليه لابرون (Ollé-Laprune) (1830م-1899م): من أكبر رواد الجاناب الفلسفي في الحركة التحديدية. أهم ما شغل لابرون بقوة هو مشكلة اليقين الأخلاقي، وهو يتحدث عنه في كل كتاباته، وخصوصاً في كتابه: "في اليقين الأخلاقي"، وهو يناضل ضد الإيمانية (Fidéisme)، فلا توجد عقيدة بدون معرفة، ولا معرفة بغير إيمان. ج. بنروي، مرجع سابق، ج2، ص390.

<sup>2</sup> زكريا إبراهيم، نوابغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص17، 18.

<sup>3</sup> عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، ط1، المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر، 1986م، ص182.

<sup>4</sup> هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (1820م-1903م): فيلسوف إنجليزي، آمن قبل داروين بتطور الأنواع من أشكال بسيطة إلى أشكال معقدة، من أعظم آثاره كتاب: "الفلسفة التركيبية". محمد بوداني، الكافي في الفلسفة الجديد AS، ط3، 1433هـ-2012م، جسور، المحمدية، الجزائر، ص319. وقد تصور سبنسر المجتمع من خلال مبدأ تطوري، فالمجتمع يمر وفق هذه الفكرة بمراحل تطورية معينة شأنه شأن الجسم الانساني. السيد الحسيني، مفاهيم علم الاجتماع، ط2، 1987م، دار قطري، ص18.

<sup>5</sup> مين دي بيران (1766م-1824م): ألف دراسات مستقلة عن موضوعات في علم النفس ونظرية المعرفة والأخلاق والدين... إلخ وأبرز أبحاثه: (تأثير العادة في ملكة التفكير) الذي وضعه سنة 1802م، يرى مين دي بيران أن الواقع الحق هو الحياة الباطنة، والنشاط الروحي المستور، والإنسان شخص معنوي، عاقل حر بطبعه، لأن ما يكون جوهره هو الإرادة لا الأشياء الخارجية، وهذه نزعة روحية لدى بيران. ج. بنروي، المرجع السابق، ج1، ص5، 9، 10. وانظر:

Jean Beaufret, Notes Sur La Philosophie En France Au XIXe Siècle de Main de Biran à Bergson, Paris, plac de Sorbonne, 1984. P.7.

شوبنهاور<sup>1</sup>، إنه منهج جديد ما دام يجعل من الفكر تجربة للروح، وبرجسون يدعو إلى الانتباه إلى الحن داخلي هو ثمرة هذا المنهج، والاكتشاف الذي اعتبره برجسون جوهر نتاجه كله، هو نظرية الديومومة، فالإنسان فيما يراه ديومومة نوعية خالصة صيرورة إنه اندفاع حيوي، وهذا الاندفاع هو أصلا نفس العالم.<sup>2</sup>

وترأس برجسون مدرسة المعلمين العليا من (1898م) إلى (1900م)، إلى جانب هذه المهنة الجامعية تحمل برجسون مهمات سياسية، فسافر إلى إسبانيا وأمريكا<sup>3</sup>. وفي (1907م) أخرج برجسون كتابه التطور الخالق الذي كان له وقع عظيم. تقلد برجسون عدة مناصب، حيث كان رئيسا لأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية منذ (1914م)، وفي نفس السنة أصبح عضوا في الأكاديمية الفرنسية، ونال جائزة نوبل للآداب عام (1928م)، وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى فانطوى برجسون على نفسه وأخذ يفكر في الدلالة السيكولوجية والميتافيزيقية للحرب، فكانت ثمرة تأملاته بحثا تحت عنوان: "معنى الحرب" سنة (1915م)، وفيه يتساءل عن مصير الإنسانية وعن التقدم، ويعرب عن ثقته في انتظار القيم الروحية والقيم الأخلاقية والمثل العليا ضد قوى الشر والانحلال ودعاة الآلية والمادية، وأنصار البغي والظلم والعدوان. وكان برجسون يرى أنه لا بد للفلسفة حتى في أكثر تحليلاتها عمقا وأشد تركيباتها سمو أن تستخدم اللغة العادية التي يفهمها عامة الناس، ولكن البساطة لا تعني السهولة، كما أن الوضوح لا يتنافى مع العمق، ولم تكن رغبته في استخدام اللغة المألوفة لدى السواد الأعظم من الناس لتحول بينه وبين التعرض لأشد المعضلات الفلسفية عمقا.

وقد عكف برجسون على دراسة الأخلاق والدين، وبعد ربع قرن بالتمام من تأليفه لكتاب (التطور الخالق) سنة (1907م)، أخرج كتابه: (ينبوع الأخلاق والدين) سنة (1932م)، فكان وقعه أعظم، فإنه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية، ويشيد بالتصوف المسيحي، وتلك هي كتب أربعة رئيسية تحوي عرضا شاملا للمذهب يضاف إليها كتيب في (الضحك) وهو محاولة في

<sup>1</sup> شوبنهاور (1788م-1860م): فيلسوف التشاؤم وبعث البوذية في الفلسفة الحديثة، بدأ بوضع أساس مذهبه، أي نظرية المعرفة، فدون رسالة الدكتوراه في الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي (1813م). ويرى شوبنهاور أن الحياة شر تشهد بذلك التجربة، والألم في نظره انفعال إيجابي، فهو ترجمة عن حاجة مفيدة للحياة، واللذة إرضاء لهذه الحاجة وتلطيف مؤقت، فهي انفعال سلبي، وإن بدت إيجابية فهي وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية. يوسف كرم، مصدر سابق، ص 288، 291.

<sup>2</sup> جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 146.

<sup>3</sup> وقدم عدة محاضرات في كل بلد، انظر موريس شربل، مصدر سابق، ص 45، 46.



دلالة المضحك)(1900م) وكتاب في الديمومة والتقارن(1922م) وضعه بمناسبة نظرية فنحشتين في النسبية؛ ومقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان: الطاقة الروحية(1919م)، والبعض الآخر بعنوان(الفكر والمتحرك)(1933م)، وفي هذا المجلد الثاني مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه، وهي الحدس الفلسفي وإدراك الغير ومدخل إلى الميتافيزيقا<sup>1</sup>.

ويعد برجسون ثنائي في فلسفته، ففي العالم اتجاهان متعارضان هما الحياة والمادة، فالحياة تصعد وتخلق وتجاهد خلال المادة، وتسمو عليها بالزيادة في الخصوبة، ودقة التركيب، أما المادة فمثقلة هابطة مقيدة، والإنسان يعرف المادة بالذكاء العقلي الذي يوائم المادة، كما توائم الأداة وظيفتها<sup>2</sup>.

لقد نال برجسون شهرة هائلة ومن أسبابها أسلوبه الرائع في الفرنسية مما جعله يعد من كبار كتاب هذه اللغة، ومن أجل هذا الأسلوب خصوصا منح جائزة نوبل في الآداب، فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى وتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموفقة، مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل الأعمال الأدبية العظمى، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي، وذلك يتناسب مع الأمور الجديدة التي لم تألف معانيها اللغة الموروثة، وبالتالي إعطاء معاني غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية، ويرجع هذا إلى طبيعة مذهبه القائم على التغيير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء ونفوذ المدة في كل موجود. ويرى برجسون أن الفلسفة في أعلى تحليلاتها وتركيباتها ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها الناس. وكان برجسون يمتاز أيضا بجمال أسلوبه في الكتابة والخطابة، فكان محاضرا من الطراز الأول أو النادر، ولهذا استقطب برجسون من خلال محاضراته في الكوليج دي فرانس حشد كبير من الناس سحرهم الكلمة أكثر مما تجذبهم الأفكار، بل ربما ما يقرب(99%) لم يكن يفهم شيئا في الفلسفة بصفة عامة. هذا وقد اشترك برجسون في المؤتمرات الفلسفية في فرنسا وفي خارجها ونشر مقالات في المجلة الفلسفية، التي كان يديرها ريبو<sup>3</sup> وفي مجلة الأخلاق، وفي مجلات أخرى فرنسية

<sup>1</sup> يوسف كرم، مصدر سابق، ص 439.

<sup>2</sup> محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مج 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص 345.

<sup>3</sup> تيودور ريبو(1839م-1916م): نجد عند ريبو جل الاتجاهات الأساسية للوضعية الكونتية والتينية(نسبة إلى تين(Taine) والرينانية نسبة إلى رينان (Renan)، كما خضع ريبو لتأثير علم النفس الإنجليزي ولل فكر الألماني معا، وأكثر كتب ريبو تميزا هو(علم النفس الإنجليزي المعاصر). ج. بنروي، مرجع سابق، ج 1، ص 31، 34.

وأجنبية، وأسهم أيضا في تحرير القاموس الفلسفي بالتعاون مع لالاند، وتبادل رسائل ذات أهمية كبرى مع الفلاسفة العلماء، ومع عظماء رجال العالم، وكان يكتب رسائله بخط يده، تهذبا وأدبا، حتى بعد أن أثقل المرض كاهله، وجعل الكتابة عبئا باهضا على أنامله.

لقد أناب برجسون وكيلا عنه في الكوليج دي فرانس سنوات (1905م-1909م)، وفي سنة (1912م) التي أرسل فيها إلى مهمة بالولايات المتحدة الأمريكية ليلقي دروسا عمومية في جامعة كولومبيا بنيويورك موضوعاتها روحية وحرية.

ولم تقعد أحداث سنة (1914م)، برجسون عن نشاطه فقد حاول أن يستجمع كل قواه لأجل خدمة بلاده، وكتب في ذلك يقول: «إن نشاط الشعوب الروحي، مثل نشاط الأفراد، لا يدوم إلا بواسطة مثال أعلى تتشبه به تلك الشعوب حينما تشعر بانحطاط شجاعيتها»، كما قام برجسون بمهمات أرسل فيها إلى إسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية، وصار له أصدقاء كثير<sup>1</sup>.

وبعد انتهاء الحرب اهتم برجسون بأعمال جمعية الأمم، وتولى رئاسة لجنة التعاون الفكري، وفي سنة (1919م)، جمع مذكراته ونشرها بعدما نقحها وعددها، وعنونها باسم النشاط الروحي. واهتم أيضا بأبحاث فنحشتين<sup>2</sup>، ونشر كتابا بعنوان، الديمومة والتزامن (Durée et- Simultaneité)، عام (1922م).

ونظرا للظروف الصحية القاهرة التي مر بها برجسون فقد تخلى عن رئاسة لجنة التعاون الفكري، وعلى الرغم من ذلك فقد ظل نشاطه الفكري متقدما وعقله في غاية الجلاء، وفكره ثاقبا دقيقا كعادته، وظل برجسون يواصل قراءته مغالبا المرض والشيخوخة مهتما على الخصوص بدراسة كتب التصوف والأخلاق والاجتماع خاصة من خلال كتابه الضخم: "منبع الأخلاق والدين" والذي أحدث ثورة في الأوساط الفلسفية والدينية، إذ وجد الناس فيه نبرة صوفية لم يعهدوها من قبل في برجسون.

<sup>1</sup> أندريه كريسون، مرجع سابق، ص 13-14.

<sup>2</sup> ألبرت آينشتين (1879م-1955م):، عالم يهودي، كان جم الأدب عظيم التواضع، اهتم بالموسيقى والشعر، والرياضة، وكان علما من أعلام الفيزياء وفطحلا لا يشق له غبار، إليه تعزى نظرية النسبية. انظر: محمد عبد الرحمن مرجبا، فنحشتين، ط2، دار النشر للجامعيين، مكتبة النهضة، بغداد، 1962م، ص 17، 20، 25، 37، 66.

وهكذا فقد تفاقم المرض على برجسون وأقعدته عن الحركة، ومع ذلك فقد تابع العمل واستقبل وفودا من الزائرين من علماء وشبان صالحين بجفاوته ولطافته، متجاهلا آلامه متناسيا لها، إلى أن توفي في كانون الثاني سنة (1941م)، على إثر احتقان رئوي، ودفن برجسون في مقبرة غارش بالقرب من فرساي. وقد منحت حكومة الجمهورية برجسون وسام صليب الشرق الأكبر، وكان قد نال سنة (1928م) جائزة نوبل الأدبية<sup>1</sup>.

هذا عن سيرة حياة برجسون، أما عن مؤلفاته:

فهي تتضمن الكتب التي نشرها هو، والمقالات والأبحاث التي ظهرت في النشرات الدورية، والمطالعات التي بعث فيها إلى المؤتمرات الفلسفية، وإلى الجمعيات الفلسفية (وقد أعيد نشر عدد من هذه المطالعات في الكتب، مع بعض التعديلات). إضافة إلى الخطابات التي ألقاها في الاحتفالات الرسمية، وفي جلسات الجمع العلمي، إسهامه في كتابة منشورات مختلفة، وغالبا تحت شكل مقدمات، إلى جانب الدروس التي أعطاها وخاصة في دار المعلمين العليا، و في مدرسة الكوليج دي فرانس، والرسائل التي بعث بها إلى علماء وفلاسفة مختلفين، والتي رد بها على اعتراضات مراسليه، موسعا وموضحا أفكاره. هذا ولم يكن من الممكن في الوقت الحاضر، أن نعد آثار برغسون تعدادا كاملا ومنهجيا؛ لذلك نقتصر على الإشارة إلى أهمها:

أولا: الكتب:

1. رسالة في المعطيات المباشرة للشعور:

(Essai Sur Les Données Immédiates de la Conscience)، نشر عام

(1918م) عمله الأول، وقد حاز به على شهادة الدكتوراه، وترجم هذا العمل إلى الإنجليزية عام

(1910م) بعنوان: (Time and free will :An Essay on the Immediate-data of-

Consciousness) (الزمن والإرادة الحرة): وهي محاولة في المعطيات المباشرة للوعي، وقد حاز

بهذا العمل على شهادة الدكتوراه، أي أن المترجم الإنجليزي أضاف العبارة الأولى إلى العنوان الأصلي

لتنبية القراء إلى موضوع البحث، وما لبث هذا العمل أن حظي باهتمام مفكري القارة الأوروبية في

مطلع القرن.

---

<sup>1</sup> أندريه كريسون، مرجع سابق، ص 15، 16.

2. وسرعان ما ترجم عمله الثاني عام (1896م) بعنوان (Matière et- Mémoire)، (المادة والذاكرة)، وتحت عنوان فرعي: (Essai Sur la relation du- Corps A L'Esprit)، إلى الإنجليزية عام (1911م)، ويعرض برجسون في هذا الكتاب نظرياته السيكلوجية. وقد اكتسب سمعة رائعة، وتتضمن فصول هذا الكتاب دراسات متعددة تشرح وجهة نظر هذا الفيلسوف في العلاقة بين الجسم والروح<sup>1</sup>.

3. الضحك (1900م)، رسالة في دلالة المضحك، ويعرض في هذا الكتاب نظرياته في الضحك، ويعتبره ظاهرة محض إنسانية تتطلب فعل الذكاء المحض.

Le Rire, Essai sur la Signification du Comique, I vol, paris, F. Alcan, 1900.

وقد تم ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية عام (1911م) بعنوان:

Laughter :An Essay on the Meaning of the Comic.

4. التطور الخالق (1907م): L'évolution Créatrice, I vol, Paris, F. Alcan

وترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية عام (1911م)، وفيه يبدو من أنصار نظرية الخلق المستمر التي عرفها علماء الكلام في التراث العربي ويستند فيها إلى فكرة الديمومة تحديداً. ويوحى في تضاعيف هذا الكتاب بأن العامل الأول هو الدافع الحيوي. ويجاهر برجسون في هذا الكتاب باعتناقه مذهب النشوء والارتقاء ولكن ليس على طريقة هربرت سبنسر فهو لا يؤمن بالاحتمية ولا بالميكانيكية<sup>2</sup>.

5. الطاقة الروحية: ويتضمن سلسلة محاضرات (L'Energie- Spirituelle, Paris 1919م)

6. منبع الأخلاق والدين:

.Les Deux Sources de la Moral et de la Religion. paris, 1932.

والذي ترجمه بعد ذلك إلى اللغة الإنجليزية بسنوات قليلة عام (1935م) بعنوان:

.Two Sources of Morality and Religion.

<sup>1</sup> هنري برجسون، الطاقة الروحية، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، تصدير محمد عناني، مراجعة: عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م، ص 6-7.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 6-7.

7. الفكر والواقع المتحرك. .La Pensée et le Mouvant. Paris. 1934

ثانيا: مقالاته ومنها:

.في التظاهر اللاشعوري في حالة التنويم المغناطيسي<sup>1</sup>.

-De la simulation inconsciente dans l'état dhypnotisme, Revue philosophique, vol, XXII,1889.

.الذاكرة والتعرف:

-Mémoire et Reconnaissance,Revue Philosophique,vol. XII,1896.

.ملاحظة حول الأساس النفسي لاعتقادنا بقانون العلية:

-Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité,Revue de métaphysique et de morale,Vol,VIII,1900.

.رؤية الظلال الباهتة بواسطة المحسوسات والإشعاعات:

-Vision de lueurs dans L'obscurité par les sensitifs et les radiation(Bull. de l'Inst,vol. IV,Jan-fév.1904).<sup>2</sup>

- Absolu (fasc. I) المطلق. 1902.

-L'idée de Néant,Revue philosophique,vol XII, 1906 فكرة العدم

-Hasard (fasc. 10) الصدفة 1907.

- Intuition (asc.12)1909 الحدس

-La Liberté (fasc,13),1910 الحرية .

---

<sup>1</sup> مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، مصر، 1960م، ص159.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص160.

ثالثا: محاضراته: منها:

-La Nature de l'ame, conférences faites à l'université de London en 1911, comptes rendus dans le Times, 1911 . طبيعة النفس

-La Signification de la guerre, discours prononcé à la séances publique annuelle de l'Académie des science morales et politiques, le 12 décembre 1914 . دلالة الحرب.

-La Force qui s'use et celle qui ne s'use pas, Paris, Bloud et Gay, Pages actuelles No. 18 .

. القوة المستهلكة والتي لا تستهلك

-La Spécialité, discours de distribution des prix du lycée d'Angers, 1882 . التخصص<sup>1</sup>

-Prévision et Nouveauté, Congrès d'Oxford, 1926

. التنبؤ والجددة

رابعا: مقدمات وردود ورسائل كثيرة منها:

-Extraits de Lucrèce, avec une étude-préface sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce, I vol, Paris, Delagrave, 1884.

. مختارات من لوكريطس

-Réponse à M. Gaston Rageot sur ses rapports avec W. James, Revue philosophique, vol. LX, 1905.

. رد على جاستون راجو

-Réponse à M. Le Dontec sur «L'Evolution créatrice», Revue mois, vol. IV, 1907 .

. رد على لودانتك حول "التطور الخالق".

---

<sup>1</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 161.

-Lettre sur l'influence de sa philosophie sur les lycées. Année psychologique, vol. XIV, 1908.

. رسالة حول تأثير فلسفة برجسون على طلاب الليسيه .

-Réponse à une enquête sur la question religieuse, dans La Question religieuse, par Frédéric Charpin, I vol, Paris. Mercure de France, 1908.

. رد على بحث في المسألة الدينية<sup>1</sup>.

الفرع الثاني: مراحل تطور فكر برجسون من خلال مؤلفاته.

إذا أردنا أن نكتشف أصول البرجسونية، فلا يسعنا إلا أن نطبق عليها كلمة أميل: « كل الأصول أسرار ». فمن المستحيل أن نحدد بطريقة دقيقة جميع التأثيرات التي شكلت فكر برجسون، هذا الطراز الموسوعي النادر الذي أخذ من مذاهب شتى، لكن فلسفته ومذهبه الفكري كانا جديدين كل الجدة في الطرح، وطريقة معالجته للقضايا، فكثيرا ما يتبين لنا أن المسلك الذي سلكه مختلف تماما عن ذلك الذي كان سيبدو لنا طبيعيا أن نفترضه<sup>2</sup>.

لكن ليس معنى هذا أننا نريد أن نوسع إلى تحليص الفلسفة البرجسونية من كل المؤثرات، بل لا بد أن نعرف تيارات الفكر التي مهدت السبيل إلى الفلسفة البرجسونية، ابتغاء وضعها في مجموع الحركة الفلسفية المعاصرة. فإذا رجعنا إلى كل من: هيراقليس<sup>3</sup> وأفلاطون<sup>4</sup> وأرسطو<sup>5</sup> وأفلوطين وديكارت،

<sup>1</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 163.

<sup>2</sup> من رسالة إلى المؤلف بتاريخ 12 يونيو سنة (1928م).

<sup>3</sup> هيراقليس الإفسوسي (Heraclitus Ephesius) (540ق.م - 480ق.م): يرى هيراقليس إلى جانب الرواقيين أن النار هي أصل الأشياء، وأن كل شيء مركب من نار، وقد مزجوا رأيهم المادي بالحلول، فقالوا إن الله هو النار الأولى. ويرى هيراقليس أن الأشياء تتغير باستمرار، ومصدر ذلك النار التي لا تكف عن الاحتراق، والاحتراق تغير. وكل شيء في العالم ظواهر لا تكف عن الاحتراق. جمال الدين بوقلي حسن وحسين بن عبد السلام وعبد اللطيف ماحي، إشكاليات فلسفية، السنة 2 ثانوي شعبة آداب وفلسفة، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2008م، ص 95. وانظر: عبد المنعم الحفني، مصدر سابق، ج 2، ص 1496.

<sup>4</sup> أفلاطون (Platon) (427/428ق.م - 347/348ق.م): فيلسوف يوناني عظيم، يعد هو وتلميذه أرسطو وكنط أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني، اشتهر أفلاطون بمحاورات كتبها على لسان أستاذه سقراط، وهي 24 محاور من المقطوع بوجه عام بصحة نسبتها إلى أفلاطون. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ج 1، ص 154، 156.

<sup>5</sup> أرسطوطاليس (Aristoteles) (384ق.م - 322ق.م): أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التحرية الواقعية، وهو واضع علم المنطق

واسبينوزا ومالبرانش<sup>1</sup> وبسكال<sup>2</sup> وليبنتر<sup>3</sup> وبركلي<sup>4</sup> وروسو، وكنت نجدهم أسلافا مباشرين بدرجات متفاوتة لبرجسون. وإذا نحن تأملنا التيارات الفكرية التي ميزت القرن التاسع عشر في فرنسا لوجدنا أن جذور البرجسونية تمتد إليها، وهي ثمرة ناتجة عنها، لقد كان برجسون واسع الإطلاع، حيث يشعر المرء وهو يقرأ مؤلفاته أنه يعرف جيدا الأحوال الراهنة للعلم. وقام بدراسات عميقة في مختلف فروع البيولوجيا وخاصة: الفسيولوجيا والباثولوجيا<sup>5</sup> الإنسانيتين. لقد كان اهتمام برجسون متوجها نحو الوقائع، الخالصة من كل اعتبارات نظرية، فهو لم يكن يريد التفلسف والتأمل في الأفكار بل في الوقائع<sup>6</sup>.

ويمكن إذا أن نعزو ذلك النجاح الكبير الذي وصل إليه برجسون إلى اتصاله بوقائع العلم

---

كله تقريبا، ومن هنا لقب "بالمعلم الأول" و"صاحب المنطق. من أشهر كتبه: "ما بعد الطبيعة" و"السياسة" و"كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس". عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص98، 100.

<sup>1</sup> نقولا مالبرانش (Malebranche) (1638م-1715م): قسيس، لم يجد في فلسفة أرسطو شيئا من المسيحية مما كان يقوله كاثوليك، واتخذ من القديس أوغسطين أستاذه الأكبر، فلسفته كلها تتلخص في هذه القضية: «ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله»، والأشياء عنده لا تطبع صورها في النفس كما يرى أرسطو، لأن الأدنى لا يؤثر في الأعلى كما يرى. من أشهر مؤلفاته: البحث عن الحقيقة (1674م-1675م). يوسف كرم، مصدر سابق، ص98، 99.

<sup>2</sup> بليز بسكال (Pascal Blaise) (1623م-1662م): عالم عبقري ومفكر عميق و كاتب مجيد، فرنسي، وإن لم يكن فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحي فقد خلف أثرا حقيقيا بالذكر، ترامي فعله إلى أيامنا وسيظل فعالا بلا ريب، يؤثر التجربة على الاستدلال، ويرى أن لكل موضوع منهج ينبغي ابتكاره، كان ضليعا في الرياضيات، حيث وضع رسالة في الأصوات هي أولى مؤلفاته. المصدر نفسه، ص89، 90.

<sup>3</sup> ليبنتر (Leibniz) (1646م-1716م): عرف ليبنتر منهجه في عبارة مأثورة يقول فيها: «لقد تأثرت بمذهب جديد. ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهها جديدا، لباطن الأشياء. هذا المذهب يبدو جامعا لأفلاطون إلى ديموقريطس، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل»، أخذ ليبنتر الأفضل من كل صوب، ثم مضى إلى أبعد مما مضوا. من مؤلفاته: «تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني» (1684). المصدر نفسه، ص123، 126، 125.

<sup>4</sup> جورج بركلي (Berkeley Georges) (1685م-1753م): هو في الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالبرانش في الفلسفة الفرنسية، كلاهما رجل دين، وكلاهما يجد في المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة والرد على الماديين، وكلاهما يجعل من الله محور مذهبه في الوجود والمعرفة واليقين. من مؤلفاته (محاولة في نظرية جديدة للرؤية) (1709). المصدر نفسه، ص162.

<sup>5</sup> الباثولوجيا: علم الأمراض، وهو فرع من الطب يعني بدراسة طبائع الأمراض والتغيرات التركيبية والوظيفية التي تقتزن بمختلف الأمراض، وما تحدثه الأمراض في الأنسجة من تغييرات.

<sup>6</sup> لقد ظل برجسون خمس سنوات يدرس الكتب الطبية المتعلقة بضياغ ملكة الكلام حين كان يحضر لكتابه (المادة والذاكرة). وهنا برجسون يقترب من وجهة نظر ليفي برول، حيث يركز على الحقيقة الخلقية والوقائع الأخلاقية، وينقد الفلسفة التقليدية النظرية.



الحديث، وما ظفر به من مكانة في الأوساط العلمية، لاسيما بين علماء الحياة والنفس وعلماء وظائف الأعضاء. لذلك فمن غير المعقول، أو إنه لمن الظلم أن نعد البرجسونية إن هي إلا استجابته لتأثيرات أوجاع للمذاهب العلمية والفلسفية التي سبقتها، كيف ذلك ونحن نلمس في إنتاج برجسون طابعا فنيا فريدا، فهو لا يرى في العلم الدقيق والفلسفة غير وسيلتين لتحقيق عياناته الخلاقة، نعي أنه كان خلاق من حيث هو فيلسوف، ولا يمكن أن ندرج فلسفته في أي باب تقليدي، لأن كل المذاهب المعروفة لن تف بالتعبير عن الاتجاه الجديد الذي أعطاه للفكر في العصر الحاضر، حتى لو أضفنا بعد اسم المذهب صفة "الجديد".

إننا عندما نقرأ مؤلفات برجسون نجد أنه قد استمد فلسفته من أعماق روحه ولا يستطيع أن ينفذ إليها إلا من يجيد فهمها، فقد أشاع عبر مؤلفاته كلها الروح في الألفاظ، وفي الجمع بين الوضوح والعمق، وبرجسون يرى أن الأداة عاجزة عن التعبير عما نراه بعين الروح، ويعبر عن ذلك بقوله: «إن ما نحياه باطنا لا يمكن الترجمة عنه بلغة المكان»<sup>1</sup>. وقد ميز برجسون جيدا بين الفن والفلسفة، من حيث إن الوجدان الفلسفي لما سار في اتجاه الوجدان الفني، نجده يمضي إلى أبعد من ذلك، فهو يأخذ الحيوي قبل تشتته على صور، بينما الفن يتعلق بالصور<sup>2</sup>.

وإذا أردنا تتبع مراحل التطور الفكري لبرجسون، فلا نتبين ذلك إلا من خلال مؤلفاته وإنتاجه الذي يعد أكمل تعبير عن الوضعية الروحية والميتافيزيقية. وإن أول ما يشد انتباهنا هو رسالته للدكتوراه،

والتي ميزت كل إنتاجه، وعنوانها: "بحث في المعطيات المباشرة للشعور" (1889م، Essai sur les Données immédiates de la conscience)، وقد أهداها برجسون إلى جون لاشليه<sup>3</sup>، وهي تعالج خصوصا فكرة أو مشكلة الحرية، وقد طالب لاشليه برجسون بترجمة هذه

<sup>1</sup> ج. بنوي، مرجع سابق، ج2، ص179.

<sup>2</sup> من رسالة إلى هيفدنج، نشرت في كتاب هيفدنج: رسالة برجسون، باريس، ألكان، سنة 1917م، ص159.

<sup>3</sup> جون لاشليه: (1834م-1918م) يعد أكبر سلف مباشر للوضعية الروحية في العصر الحاضر بفرنسا، وقد كان كاثوليكيًا مؤمنا ورعا، وكان تأثيره بارزا خاصة في مدرسة المعلمين العليا من (1864م-1875م)، وفي الحركة الفلسفية المعاصرة، ونجد بوترو وبرجسون يعدان نفسيهما تلميذين له، وعمل لاشليه على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى والدفاع عنه ضد الآلية والجبرية، مصنفاة قليلة العدد صغيرة الحجم، ولكنها غاية في الرصانة والعمق، وهي لاتعدو رسالتين للدكتوراه: إحداهما في "أساس

الرسالة أو هذا الكتاب إلى لغات أخرى، فقد اقترح أن تنشر الترجمات بعنوان: «الزمان والحرية»، لكن عنوان الطبعة الفرنسية بالغ الدلالة هو الآخر، لأنه يشير إلى أن معطيات الشعور يجب أن تفصل عن كل العادات المكتسبة، وكذا عن المواضيع والأحكام السابقة، وعن كل أفكار التمثيل، وأن تدرك بنظرة من الوجدان. وقد نادى برجسون بضرورة تخلص الحياة الباطنة من الرموز، لتكون في هذه الحالة وحدها بحضرة ماهو مباشر في الحياة الباطنة. وما يستوقفنا من خلال الإطلاع على رسالة برجسون (الزمان والحرية)، هو تبديده لذلك الخلط الذي وقع بين: المدة والامتداد، التوالي والمعية، بين الكم والكيف، وحدث هذا الخلط عندما احتدم جدل معمعانه بين الجبريين وخصومهم. وهذا الموضوع برهان القسم الثالث من كتابه: والفصلان الأولان، اللذان يدرس فيهما برجسون فكريتي الشدة والمدة قد كتبا مقدمة للفصل الثالث. وهذا الكتاب في الحقيقة له قيمتان: قيمة عامة من حيث مركزه في تاريخ الفكر الإنساني، وقيمة خاصة من حيث مركزه بين مؤلفات برجسون، واحتوائه على فكرته الأساسية، وهي فكرة الديمومة<sup>1</sup>.

وأما الكتاب الثاني لبرجسون فهو: (المادة والذاكرة) (1896م) (Matière et Mémoire)، وفيه نجد حل للمشاكل والأفكار الموجهة في رسالة الدكتوراه. لكن ما يهم برجسون الآن هو خصوصا إدراك وتقرير العلاقة بين الجسم والروح، بين الجسماني والنفسي وهذا بقصد إبراز أصالة واستقلال ماهو نفسي بإزاء ماهو جسمي.

وبرجسون يرد مشكلة العلاقة بين النفس والجسم إلى مشكلة الذاكرة. ولهذا وضع عنوانا فرعيا هو (بحث في العلاقة بين الجسم والروح). وكذلك يتوسع في منهج رسالة الدكتوراه، ليضع نفسه هذه المرة ليس فقط في داخل الروح، بل وأيضا عند نقطة التلاقي بين المادة والروح، أي بين الأنا والأشياء. وبسعيه للتغلب على التقابل بين المثالية والمادية<sup>2</sup> يود الوصول إلى روحية جديدة أكثر

---

الاستقراء"، والأخرى في "طبيعة القياس". انظر يوسف كرم، مصدر سابق، ص 384-385. وانظر: ج. بنروي، المرجع السابق، ج 1، ص 46.

<sup>1</sup> هنري برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مقدمة المترجم: كمال يوسف الحاج، منشورات كنوز الفكر العربي 1، دار الأحد، بيروت، 1945م، ص 9.

<sup>2</sup> Henri Bergson, Matière et Mémoire : Essai Sur la Relation Du Corps A L'Esprit, Quatre-Ving-Douzième Édition, P. U. F, 108, Boulevard, Saint-Germain, Paris, 1968, Avant-Propos de la Septième Édition.

انطباقا على وقائع ماهو جسمي، وماهو نفسي. والروح كما لاحظها برجسون من معدن غير معدن المادة، لأنها صاعدة حرة والمادة هابطة مقيدة، ولذا كانت الروح في فلسفة برجسون عن التطور الخالق هي أصل المادة ولم تكن المادة هي أصل الروح<sup>1</sup>.

ويقرر برجسون من خلال كتابه:(المادة والذاكرة) أن التعرف لا يتم أبدا بانتباه آلي للذكريات النائمة في المخ، بل على العكس، فإن ذلك يقتضي توترا أعلى في الشعور، يبحث في الذاكرة الخالصة لتحقيقها ماديا شيئا فشيئا عند الاتصال بالإدراك الحاضر. «يستعير الذهن من المادة الإدراكات التي تستمد منها غذائها، ويعيدها إليها على شكل حركة، طبع فيها حرته»<sup>2</sup>.

ثم ظهر كتاب برجسون:"دلالة الضحك" سنة(1900م). وضمن عنوان فرعي:"بحث في معنى الهزلي" "Le Rire,essai sur la signification du Comique". وهو كتاب ألفه برجسون في ثلاث مقالات سبق نشرها في مجلة باريس سنة(1899م). وقد تسائل برجسون حين جمعها في كتاب خاص فيما بعد:هل ينبغي له أن يمعن في فحص آراء من سبقوه لينشيء منه نقدا منظما لنظريات المضحك؟ فرأى أن ذلك يؤدي إلى تعقيد هذا العرض تعقيدا بالغا، ويخرج له كتاب غير متناسب مع طبيعة وأهمية الموضوع الذي يعالجه، ورأى من جهة أخرى أنه قد ناقش التعريفات الأساسية للمضحك مناقشة ضمنية تارة، صريحة تارة أخرى، وإن تكن موجزة، حين كان من حين لآخر، يضرب مثلا يذكر بتعريف من تلك التعريفات. لذلك اقتصر على إثبات مقالاته الثلاث، ولم يزد على أن أضاف عليها قائمة بالأبحاث الرئيسية التي تناولت موضوع المضحك، وظهرت في السنين التي سبقت وضع برجسون لمقدمة كتابه هذا سنة (1924م)<sup>3</sup>.

وفي هذا الكتاب يحاول برجسون تحديد أساليب صنع المضحك إجمالا، كما يحاول معرفة غاية المجتمع من الضحك، مؤسسا كل ذلك على مفهوم الآلية المقابل في فلسفته لمفهوم الحياة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> رؤوف عبيد، في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون، ط3، دار الفكر العربي، 1984م، ص261.

<sup>2</sup> برجسون، المادة والذاكرة:دراسة في علاقة الجسم بالروح، نقله إلى العربية:أسعد عربي زرقاوي، مراجعه:بديع الكسم، ط7، مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1967م، ص259.

<sup>3</sup> Henri Bergson, Le Rire :Essai sur La signification du Comique,Édition Abert Skira, Genève, p.11.

<sup>4</sup> عبد الحميد خطاب، الضحك بين الدلالة السيكولوجية والدلالة الاستيطيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص39-40.

وقد قسم برجسون هذا الكتاب إلى فصول ثلاثة؛ الفصل الأول منها يتحدث عن المضحك عامة، مضحك الأشكال، ومضحك الحركات، وقوة الامتداد في المضحك. والفصل الثاني يتحدث عن مضحك الظروف، ومضحك الكلمات. أما الفصل الثالث والأخير فيتحدث عن مضحك الطباع. ومن خلال ذلك كله يتطرق إلى البحث في فن المهزلة والملهاة والتهريج، وما إلى ذلك من وسائل صنع المضحك<sup>1</sup>. ويتناول برجسون من خلال هذا الكتاب موضوعا ذا أبعاد فنية وفلسفية، واعتبر برجسون الضحك خاصية إنسانية فلا يشاهد في غير الإنسان ولا يستثيرنا الضحك في غير عمل إنساني<sup>2</sup>. ومن مختارات فريدريك نيتشه في الضحك: «بمقدار ما يصبح الذهن سعيدا ومتأكدا، بمقدار ما يفقد الإنسان عادة الضحك الرنان، لكن بالمقابل تولد عنده بلا توقف ابتسامة روحية، علامة اندهاش يجده في الجمالات اللاتحصى، جمالات هذا الوجود الطويل المخفية<sup>3</sup>».

وأما عن كتاب برجسون: (التطور الخالق) (1907م) (L'évolution Créatrice)، فهو من غير شك من أهم حوادث هذا العصر. والواقع أن هذا الكتاب هو فيما يتعلق بالشكل والمضمون ليس فقط أكمل مانشره برجسون حتى الآن، بل هو أيضا وعلى وجه التخصيص أصدق تعبير عن الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا، وربما في العالم كله، ويتضمن كل الآراء الأساسية لبرجسون، بالمعنى الإيجابي والسلبي معا، نغني من ناحية تركيبه الخلاق المنتج للعالم والحياة، ومن ناحية أخرى صراعه ضد الأوجه المختلفة للوضعية التجريبية والعقلية. لكنه يعالج في المقام الأول مشكلة التطور البيولوجي، ومعنى الحياة، وطبيعة الروح والمادة، والعقل، والغريزة، والوجدان، وكذلك يعالج مشاكل المعرفة، والعلاقة بين العلم الدقيق والفلسفة... إلخ<sup>4</sup>.

وقد أجمع بعض النقاد وفي مقدمتهم وليم جيمس أن هذا الكتاب هو أعظم ما ظهر في بداية القرن العشرين، كما أنه خير ما كتب برجسون، فضلا أن فيه قضاء ميرما (فيما يرى جيمس) على

<sup>1</sup> برجسون، الضحك: بحث في دلالة المضحك، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، د. عبد الله عبد الدائم، ط2، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 1964م، ص6-7.

<sup>2</sup> عباس محمود العقاد، الموسوعة الكاملة، تراجم وسير، مج16، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980م، ص381.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر (مختارات)، ترجمة محمد عزيمة، دط، دن، دت، ص95.

<sup>4</sup> Henri Bergson, L'Évolution Créatrice, Éditions Albert Skira, Genève, Chapitre I (19-101), Chapitre II (111-184), Chapitre III (195-242).

النزعات العقلية المتطرفة<sup>1</sup>. كما أن كتاب "التطور الخلاق" هو الذي عمل على توثيق أواصر الصداقة بين برجسون ووليم جيمس التي ظهرت بذورها قبل هذا الكتاب، خصوصا وأن جيمس قد وجد في برجسون أقوى حليف ضد المذاهب العقلية المجردة والنزعات الواحدية المطلقة<sup>2</sup>.

ثم نشبت الحرب العالمية الأولى سنة (1914م)، فانطوى الفيلسوف الكبير على نفسه وأخذ يفكر في الدلالة السيكلوجية والميتافيزيقية للحرب، فكانت ثمرة تأملاته بحثا صغيرا ظهر سنة (1915م) تحت عنوان «معنى الحرب»، وفي هذا الكتيب الصغير يتساءل برجسون عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم، ويعرب عن ثقته في انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية والمثل العليا (مثل العدالة والحق والحرية)، ضد قوى الشر والانحلال، ودعاة المادية والآلية، وأنصار البغي والظلم والعدوان.

وتحت عنوان: (إدراك الحركة) نشر برجسون سنة (1911م)، في أكسفورد، محاضرتين ألقاهما في جامعة أكسفورد، تضعنا من جديد في هيكل فكره. في الأولى منهما يحدد الفلسفة بأن يميزها من الفن من ناحية، ومن العلم من ناحية أخرى. ودور الفلسفة سيكون الوصول بنا إلى إدراك كامل للحقيقة الواقعية بنوع من النقلة لانتباهنا. ومتى ما فعلنا هذا فإننا ندرك التغير على أنه جوهر الأشياء، ونقتنع بأن الحقيقة الواقعية هي التغير، وأن التغير لا يقبل القسمة، وأنه في تغير غير قابل للقسمة الماضي ملتحم بالحاضر ممتد فيه<sup>3</sup>، وبالجملة نتعود على التفكير في إدراك كل الأشياء من ناحية المدة، يقول برجسون: «حيثما يوجد شيء حي يوجد أيضا سجل مفتوح للزمن»<sup>4</sup>.

وأما عن كتاب (الطاقة الروحية) (L'Énergie Spirituelle)، وهو عنوان مجموعة مقالات ومحاضرات نشرها برجسون سنة (1919م)، وهذا العنوان هو أبلغ عنواناته دلالة حتى الآن، والذي

<sup>1</sup> CF.B.Perry, «The Thought and Character of William James», Vol. II. Boston, Little, Brown et Co. 1935, pp. 663-667.

<sup>2</sup> Cf. W. E. Hocking, «The Significance of Bergson», article in "yale Review", January, 1914, P. 308.

<sup>3</sup> هنري برجسون، التطور الخلاق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص 24.

<sup>4</sup> «Partout où quelque chose vit, il ya, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit», Henri Bergson (1907), L'Évolution Créatrice, P. U. F, Paris, 1959, 86<sup>e</sup> Édition, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, Réalisée Par Gemma Paquet, bénévole, Une Édition Électronique 14 Août 2003, à Chicoutimi, Québec P. 22.

يعبر عن كل إنتاجه. وكل الأبحاث المدرجة في هذا الكتاب إنما قصد بها برجسون النضال من أجل الإنماء الروحي للوجود الإنساني<sup>1</sup>، وعلى وجه التحديد يحاول الفصل بين ماهو نفسي وماهو جسمي. فقد ثبت علميا أن خلايا الجسم تتجدد باستمرار حتى يأتي وقت لا يكون في الجسم خلية واحدة قديمة، ومع هذا الفناء للخلايا الجسدية فالإنسان يبقى هو هو بعقله وسلوكه، فدل ذلك على أن النفس شيء مغاير للجسد<sup>2</sup>. فنجد برجسون يفرق بين الشعور والمادة، إذ يراها صورتان من الوجود مختلفتان اختلافاً أساسياً، بل متعارضتان، فأما المادة فهي ضرورة، وأما الشعور فهو حرية، ولكن الحياة تجد سبيلاً إلى المصالحة بينهما، فما الحياة إلا الحرية تتسلل إلى الضرورة وتصرفها وفق مصلحتها<sup>3</sup>.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذا ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزائك ليس ثابت بل هو أبداً في التحلل والانتقاص...»<sup>4</sup>.

وأما الكتاب الذي نشره برجسون سنة (1922م)، فتحت عنوان: (الديومومة والتآني) (Durée et Simultanéité)، وفيه يعرض برجسون لمناقشة نظرية أينشتاين في النسبية. ويريد برجسون من خلاله أن يشير إلى أن ما يريده هو إبراز شرعية تصوره هو للزمان، أولى من التقدير الموضوعي لنظرية النسبية، ويرى أن هناك مفهومين مختلفين للنسبية: أحدهما مجرد والآخر صوري، أحدهما تام والآخر غير مكتمل، وكلا المعنيين مستقران في الأذهان متداخلان معاً<sup>5</sup>، يناضل في هذا الكتاب أيضاً من أجل سيادة الروح بمعنى الصيرورة الخالقة. ويعتبر في هذا الكتاب أن الديومومة هي تعبير الحياة، بينما الزمن يجمد ويقطع هذه الحياة حسب أطر جامدة نفعية مماثلة لتقسيمات المدى.

<sup>1</sup> Henri Bergson, L'Énergie Spirituelle, Édition Albert Skira, Genève, Table des Matières, P.195-198

<sup>2</sup> محمد سيد أحمد المسير، الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1423هـ - 2002م، ص50.

<sup>3</sup> هنري برجسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، الطاقة الروحية، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م، ص12-13.

<sup>4</sup> ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، عيسى الحلبي، 1371هـ، ص183.

<sup>5</sup> Henri Bergson, Durée et Simultanéité, À propos de la théorie d'Einstein, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Librairie Felix Alcan, Paris, 1922, Réalisée par Pierre Hidalgo, Édition numérique, 2011, P. 8.

إضافة إلى مجموع مقالاته دراسته المهمة بعنوان (المدخل إلى الميتافيزيقا)، وقد نشره برجسون في عدد يناير سنة (1903م)، من "مجلة مابعد الطبيعة والأخلاق". ولنذكر أيضا: "الجهد العقلي"، الذي نشره في "المجلة الفلسفية" في يناير (1902م)، ثم تعليقه على حياة وأعمال رافيسون ضمن أعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية سنة (1904م). ثم (الأصول النفسانية لاعتقادنا في قانون العلية)، ضمن المؤتمر الدولي الأول للفلسفة، في باريس سنة (1900م)، وأخيرا محاضراته عن "الشخصية" وقد ألقاها برجسون في الكوليج دي فرانس ونشرها استنادا إلى المذكرات التي سجلها بجرينيه في (Etudes) المجلد 129<sup>1</sup>. إلى جانب مقالات علمية كثيرة قد سبق الإشارة إليها في سيرة حياته ومؤلفاته.

وبعد ظهور كتاب التطور الخالق كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح بإقامة فلسفة أخلاقية، على اعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الإنسانية وأن الصيرورة لا تحتمل شيئا ثابتا. بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعي أنها روحية بغير أن تعرض للأخلاق والدين، ففكر الفيلسوف قدر ربع قرن وأخرج لنا: (ينبوعا الأخلاق والدين) سنة (1932م)، فأتم بهذا الكتاب مذهبه دون أن ينبذ أو يغير شيئا من المعاني والمبادئ التي سبق له عرضها. ينبوعان هما الغريزة والحدس، وكل من هاتينوظيفتين يوجد أخلاقا معينة ودينا معينة، فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين. أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة، والآخر أخلاق متحركة مفتوحة. وكذلك الحال في الدين فهناك دين ساكن وآخر متحرك.

ثم ظهر أخيرا كتاب برجسون: الفكر والمتحرك سنة (1933م) (La pensée et le-Mouvant)، والذي ضمنه مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه، وهي الحدس الفلسفي (ف4)، وإدراك الغير (ف5)، ومدخل إلى الميتافيزيقا (ف6)<sup>2</sup>.

وأما كتابه مقالات ومحاضرات في ثلاثة أجزاء: Ecrits et Paroles, Tome 1 et 2 et 3 ويبدو الكتاب من خلال عنوانه أنه مجموعة مقالات ومحاضرات ضمنها برجسون في هذا الكتاب، ويذكر في المجلد الثاني من هذا الكتاب أن دور فرنسا في تطور الفلسفة الحديثة جد واضح،

<sup>1</sup> ج. بنروي، مرجع سابق، ج2، ص184.

<sup>2</sup> هنري برجسون، الفكر والواقع المتحرك، ترجمة سامي الدروبي، ص289.

فرنسا هي أكبر مؤسس للفلسفة الحديثة وبقيت كذلك مبتكرة على الدوام، تغرس الأفكار الجديدة، وعدا فرنسا نبتت فلسفات أخرى عبقرية ومبدعة، ولكنها ليست كالفلسفة الفرنسية غير المنقطعة. فقد خلقت فلسفات خاصة وفي مكان آخر أي غير فرنسا، وقد انتشرت وتطورت أفكار ومناهج هذه الفلسفات، لكن منبعها جميعا كان فرنسا.

ونحن هنا لا نصنّف كل المذاهب أو نُعدّد الأسماء، ولكن نقدم نموذج أي نختار من بينها، ونحاول أن نحدد مواصفات الفكر الفلسفي الفرنسي لنعرف لماذا كانت هذه الجهودات خلاقة، وما الذي جعلها مبدعة. وفي الحقيقة أن الفلسفة الحديثة انطلقت وبدأت مع ديكارت<sup>1</sup>.

وقد نقول إن آراء برجسون معروفة فيما سبق من الفلسفة، فالصيرورة وردت عند هراقليطس وهيكل، وتلقائية الحياة عند شلنج<sup>2</sup> ومين دي بيران ورافيسون<sup>3</sup>، وصدور الموجودات عن النزوة الحيوية شبيه بصدورها عن النفس الكلية عند أفلوطين، والاسمية ونقد العقل ركنان أساسيان في المذهب الحسي، والآراء في الأخلاق والدين ورد مثلها كثيرا في العصر الحديث، ولكننا نقول إنه بالرغم من هذا يعد برجسون أكبر فيلسوف ظهر في فرنسا من عهد بعيد لما بذله من براءة في الجمع بين هذه الآراء والتحديد في عرضها، ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في النصف الأول من القرن العشرين. وقد كان نفوذه عميقا، فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزها إلى الأدب. وكانت دلالاته التاريخية أنه قصد إلى إنقاذ القيم التي أطاحها المذهب المادي؛ فهو يبدو من هذه الوجهة وكأنه واحد من أولئك الأبطال الذين أشاد بهم، أولئك الذين يقومون في الإنسانية ليعلموا إيمانهم بالروح وينبهوا إخوانهم على أن الكون المادي ليس وطننا لهم

<sup>1</sup> Henri Bergson, Écrits et Paroles, Textes Rassemblés par R. M. Mossé Bastide. Tome Second, P.U.F. 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1959, P. 413-414 .

<sup>2</sup> شلنج (Schelling) (1775م-1854م): قرأ كانط وفحتى واسينوزا، ونشر "خواطر لأجل إقامة فلسفة طبيعية" سنة (1797م)، ويرى شلنج بأن اللاشعوري ليس أنا أذاتنا، ولأنا أوموضوعا، إذ ليست توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها، وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره، ولذلك لا يمكن القول بأنا مطلق. يوسف كرم، مصدر سابق، ص 270-271.

<sup>3</sup> فليكس رافيسون موليان (1813م-1900م): من بين الفلاسفة الفرنسيين في القرن التاسع عشر، طلق التجريبية نهائيا، وكان قد تأثر بأرسطو فوضع كتابه: "بحث في ميتافيزيقا أرسطو". وفي أكثر كتاباته أصالة ظل رافيسون مخلصا للنزعة الروحية التي عبر عنها في رسالته للدكتوراه وعنوانها: "في العادة". يرى رافيسون أن الفكر هو الحقيقة الواقعية والوجود الأول المطلق الذي لا يقدم لنا أي وجود آخر غير تجريد له. ج. بنروي، مرجع سابق، ج 2، ص 34، 35.



« وإنما الكون آلة لصنع آلهة »<sup>1</sup>. وقد مضى هو بكل إخلاص في طموحه وتفكيره حتى بلغ إلى المسيحية الكاثوليكية، ولولا الاضطهاد المعروف الذي شن على اليهود لاعتنقها، ولكنه أراد أن يظل بين المضطهدين، وتمنى لو أن قسيسا كاثوليكيا يسير في جنازته ويصلي على جثمانه<sup>2</sup>.

ويرى برجسون أن التفكير الفلسفي يستوجب جهدا شاقا ينصرف فيه الفيلسوف عن النظر إلى الأشياء نظرة مألوفة طبيعية، بل عليه أن يسقط تلك الألفة القائمة بينه وبين الواقع لتصبح الدهشة هي علاقته الوحيدة بالوجود، لأنه إذا أفلح عن الدهشة والتعجب كف عن التساؤل والتفلسف. والفلسفة البرجسونية هي كما عرفها صاحبها هي فلسفة تجرية. والتجربة هي الأصل في نزعتة الحدسية، لأن الحدس هو ضرب من ضروب الإحتكاك بالواقع. وهذه التجربة تتخذ صورة عيان أو ملامسة، أو إدراك خارجي على العموم، حينما تكون بصدد موضوع خارجي؛ وأما حينما تكون بصدد الروح أو الزمن نفسه فهي تتخذ صورة حدس<sup>3</sup>.

وهكذا فلا يمكننا بحال أن نتجاوز تلك الأسس التجريبية التي أقام عليها برجسون فلسفته، فهذا المنهج التجريبي فيما قرره برجسون هو وحده الذي يكفل للفلسفة درجة من الموضوعية لا تقل عما للعلوم الوضعية من موضوعية، وإن كانت موضوعية من نوع آخر.

المطلب الثاني: فلسفة الديومومة، والمنهج الحدسي عند برجسون .

### الفرع الأول: فلسفة الديومومة (La Durées)

تنطلق فلسفة برجسون من الديومومة، فحدس الديومومة هو المحور الذي دارت حوله كل الفلسفة البرجسونية، وهذه الديومومة أو الزمان الحقيقي هو المطلق عند برجسون. وأول ما يقود إليه الحدس أو الكوجيتو البرجسوني هو الديومومة نفسها: «أنا أدم أو أنا أحياء في الزمان- إذن فأنا موجود»<sup>4</sup>، إنما هو "الأنا" أو "الذات" التي تحيا في الزمان<sup>5</sup>؛ الذي نشعر بأنه نسيج حياتنا بالذات، فهي الواقعة

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص325. هذه آخر جملة في كتابه: منبع الأخلاق والدين.

<sup>2</sup> ورد كل هذا في وصيته المؤرخة في 8 فبراير 1937م، والتي أذاعتها زوجته بعد وفاته.

<sup>3</sup> H. Bergson, La pensée et le Mouvent, Édition Albert Skira, Genève, P.35.

<sup>4</sup> زكريا ابراهيم، نوابع الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص9. وانظر:

Albert Thilbaudet, Le Bergsonisme , t,I, 8<sup>éd</sup>, NRF, 1923, PP. 21, 22 .

<sup>5</sup> زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص57.

الأولى للمعرفة، ويمكن أن نطلق عليها كلمة حضور الذات في مواجهة نفسها<sup>1</sup>. فلا بد للفيلسوف في مايرى برجسون من أن يجعل من الأنا نقطة بدايته، لكي ينتقل من بعد إلى الجسم، فالحيوة، فالمادة، فالكون حتى ينتهي إلى المبدأ الإلهي نفسه، وهذا المسار الذي اتبعه برجسون في حركته الفكرية، ما أراد منهجه منذ البداية.

ويعني مصطلح الديمومة في أبسط معانيه انعدام التقطعات والثغرات في تيار الشعور المتجدد باستمرار، مع تداخل بين مراحل الزمنية إلى الحد الذي لا يمكننا الحديث إلا عن زمان نفسي خاص وأنا عميق يدرك بالحدس فقط، فالديمومة الحقيقية عند برجسون هي الديمومة الواقعية<sup>2</sup>، الديمومة التي تعاش فعلا. وهي أي: «الديمومة ليست لحظة تحل مكان لحظة أخرى، وإلا لما كان هناك سوى الحاضر، ولما كان هناك امتداد للماضي في الحاضر. ولا تطور ولا ديمومة محددة بالذات-إن الديمومة هي التقدم المستمر للماضي الذي ينخر في المستقبل ويتضخم كلما تقدم. ولما كان الماضي ينمو دون انقطاع، وعلى نحو غير محدود فإنه يحتفظ ببقائه»<sup>3</sup>.

ويعتبر مؤلف برجسون الأول "المعطيات المباشرة للشعور" جوهر فلسفته. وكلمة: "معطيات" في الاصطلاح الفلسفي إنما تعني "وقائع" أو "مدلولات مباشرة" أو "مبادئ أولية"، وهذه المعطيات المباشرة هي منطلق الفلسفة البرجسونية تجتزيء بالملاحظة<sup>4</sup> ولا تريد أن تبنى أو تتركب، وقد تبدو هذه المهمة غاية في البساطة لكنها في الواقع عسيرة قد تستلزم جهودا شاقة لاحد لها<sup>5</sup>.

وهذه المعطيات المباشرة، معطيات الشعور التي يدركها الحدس إدراكا عيانيا دون حاجة إلى حد أوسط، كما الشأن في الفكر التحليلي، لأن الشعور في نظر برجسون هو الملكة التي تدرك في صميم ذاتها "ذاتية الواقع نفسه"؛ والمباشر هو الكفيل بتبرير ذاته، لأن قيمته كامنة في ذاته، والواقع أن سائر الفلسفات التي تحد من قيمة المباشر هي في صراع مستمر بعضها مع بعض، ولا سبيل للقضاء على

<sup>1</sup> جان لاكروا، ترجمة: يحي هويدي، أنور عبد العزيز، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، دار المعرفة، القاهرة، نيويورك، فبراير، 1975م، ص15.

<sup>2</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص6.

<sup>3</sup> برجسون، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة: نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص14-15.

<sup>4</sup> ما هو مائل بالفعل أمام شعورنا.

<sup>5</sup> زكريا ابراهيم، نوابغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص58. وانظر:

التعارض والتناقض إلا بالعودة إلى هذا المباشر الكفيل بالقضاء على المشكلة جوهر النزاع، وهذه المقدرة التي يتصف بها المباشر هي بمثابة الطابع الخارجي (أو العلامة الخارجية) التي تميز "الحدس الحقيقي المباشر"<sup>1</sup>.

والأنا أو "الذات" فيما يرى برجسون هي ذلك الشيء في ذاته، الذي نستطيع عن طريق الحدس أن نقبض على زمامه وأن ندركه في نقائه الطبيعي<sup>2</sup>، وإذا كان في وسعنا أن ندرك ذواتنا بطريقة مباشرة فإن ذلك لا يتم لنا بطريقة تلقائية ليس فيها أدنى جهد، بل إن معرفة الذات أعسر بكثير من معرفة العالم الخارجي<sup>3</sup>، لذا فلا بد من جهد حدسي شاق حتى نتمكن من إدراك ذلك المباشر. الذي يكمن في صميم حياتنا الباطنة.

وتلك الصعوبة في اكتشاف الذات حسب برجسون إن هي إلا ناشئة عن كوننا في العادة ما نتوجه إلى العالم الخارجي، نراقبه ونعمل فيه ونغفل عن ذواتنا، ذاك العالم الخارجي المركب من أجسام جامدة ممتدة، أجزائها متلاصقة في المكان بعضها إلى جوار بعض، أي أن هناك مكانا متجانسا تمام التجانس، وفواصل محددة فيما بين أجزاء ذلك المكان، بحيث تبدو الأحداث محددة مقدما بمقتضى قوانين ضرورية صارمة. ويتصف العالم الذي نحيا فيه بالامتداد والكثرة العددية "والحتمية العلمية"، وجرت العادة على تعميم تلك الصفات على الوجود كائنا ما كان، وكأن الذات أصبحت هي الأخرى كم محض، وتجانس خالص، ووحدات منفصلة لاستمرار بينها، وعلية صارمة لاموضع فيها لخلق أو إبداع. غير أننا إذا أمعنا النظر في حياتنا النفسية، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء تغير كيفية محض، وديمومة مستمرة لاتعرف التجانس، وظواهر متداخلة لا تقبل الانقسام، وحرية خالقة لا تكف عن التجدد والثراء<sup>4</sup>. فالذات إذا، ليست حقيقة مكانية تقبل القياس، بل هي ديمومة محضة (Durée Pure) لا تمت بصلة إلى المكان والزمان اللذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة، التي لا تهتم بالنظر إلى الحركة، بل تقتصر على النظر إلى أوضاع الأجسام المتعاقبة.

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوابع الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 59. وانظر:

A.Lalande, vocabulaire philosophique, 5<sup>éd</sup>, 1947, Art. Immédiat. p.461.

<sup>2</sup> زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 59.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 58. وانظر:

Challaye, « Bergson », Nouvelle Édition, 1929, P.28, PP.40-41.

<sup>4</sup> زكريا ابراهيم، نوابع الفكر الغربي (3) برجسون، المرجع السابق، ص 60.

وصورة العالم على نحو ما يقدمها لنا العلم تكاد تكون خالية من كل ديناميكية أوحياة، حتى إن الزمان على نحو ما يراه العلم إن هو إلا المكان، بل إن العلم الذي يزعم أنه يقيس الزمان فهو في الحقيقة يقيس المكان، والعلم حينما يقيس الحركة فإنه يبطلها، وحينما يقيس الحياة فإنه يقتلها، وربما كان منشأ الكثير من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة هو خلطهم بين المكان والزمان، وقياس المتحرك بالساكن، فمن الطبيعي إذن أن تغيب حقيقة الزمان عن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس ما دام هذا شأن العلم في الخلط بين الزمان والمكان، أي بين الكيف والكم أو بين التالي (Succession) والتآني (Simultanété) .

والنظرة الموضوعية للذات بعيدا عن نظرة الآلين ودعاه علم النفس الفيزيقي (أوالسيكو-فيزياء)، نجدها فاعلية فريدة في نوعها غير قابلة للقسم، وليس فيها موضع للامتداد أو التجانس أو الانفصال أو الضرورة، ومعنى ذلك أن الحدس هو الكفيل بالكشف عن تلك "الذات" التي هي في جوهرها صيرورة وتغير وديمومة، وتحدد، وحرية، وخلق مستمر. غير أنه لا يمكن فهم معنى الديمومة إلا بمعرفة وجهة نظر علم النفس الفيزيائي في قياس شدة الحالات النفسية. وإن كان تطبيق القياس على الظواهر السيكولوجية هو خلط بين الزمان والمكان<sup>1</sup>، لأن الوقائع النفسية كيف محض. بينما الأشياء الواقعة في المكان هي مجرد كم، ولما كان عقلنا يفهم الكم خيرا مما يفهم الكيف ويألف المكان أكثر مما يألف الزمان؛ بل لما كان العقل إنما يفهم على الوجه الأكمل ما يستطيع أن يخضعه للقياس، والمكان وحده هو الذي يقبل القياس، فإن عقلنا يعبر عن فوارق الكيف أو اختلافات النوع في حالاتنا النفسية بفوارق الكم أو اختلافات الشدة، دون أن يفطن إلى أنه بذلك إنما يحيل التغير الكيفي إلى مجرد مقدار مكاني يقبل الزيادة أو النقصان. هذا ولا ينكر برجسون أن تكون للحالة الفلسفية "شدة"، ولكن المهم معرفة ما إذا كانت الشدة السيكولوجية هي مجرد مقدار أم لا؟

ويتساءل برجسون عن السبب الذي من أجله تحال الفروق الكيفية في الحياة النفسية إلى مجرد فروق عددية أو كمية فيفترض أن شدة أي حالة شعورية لا بد أن تكون مطابقة لمقدار أو عدد العلل الخارجية التي عملت على إحداثها. ولكن في الغالب يتم الحديث عن شدة الأثر (أو المعلول) دون

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوايغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 60، 61.

معرفة مقدار العلة. بل وحتى طبيعتها. ولكن كيف السبيل إلى تقدير العلة الخارجية تقديرا كمييا يقبل القياس؟<sup>1</sup>

والواقع أنه لكلمة شدة عند برجسون معنيان مختلفان: إذ تعبر عن معنى خاص حينما تكون بصدد وقائع سيكولوجية عميقة كالفرح أو الحزن أو الهوى أو الانفعال الجمالي، ثم نجدها تعبر عن معنى آخر مختلف كل الاختلاف حينما تكون بصدد ظواهر شعورية وثيقة الصلة بعلة خارجية معينة كالإحساسات أو المجهودات العضلية<sup>2</sup>. ففي الحالة الأولى قد يكون من السهل أن نلاحظ أن الشدة التي نتبعها إلى تلك الوقائع النفسية العميقة إنما هي ترجع إلى تغير كفي تدخل ضمنه تفاعلات عديدة قد تمت بين حالات نفسية متميزة، لذلك فأى رغبة من الرغبات قد تبدو لنا ضعيفة كل الضعف حينما تكون منعزلة عن سائر ظواهر حياتنا النفسية، ولكنها سرعان ما تبدو أشد وأقوى حينما تنفذ إلى صميم حياتنا الباطنة، لتضفي عليها من خصائصها، وعندئذ قد تستحيل تلك الرغبة الضعيفة الغامضة إلى هوى عنيف، فتتغير بالتالي نظرنا إلى الأشياء جميعا، وهكذا تتجدد إحساساتنا وأفكارنا، حتى إننا لنكاد نرى العالم لأول مرة، في حالة عبر عنها برجسون بأنها تشبه طفولة جديدة. أما فيما يتعلق بالحالة الثانية فإنه لمن الخطأ أيضا أن نظن أن حالتنا الشعورية البسيطة وهي الحالات المرتبطة بالتغيرات الجسمية هي مما يقبل القياس أو مما يخضع للتقدير الكمي.

يقول برجسون «... ليس غير تمييزنا بين نوعين من الكم حسب عاداتنا، كم متمدن يقاس، وكم شديد لا يقاس»<sup>3</sup>. ومثال ذلك أننا حينما نتحدث عن حرارة أقوى أو أشد، فإنما نكون في الحقيقة بصدد حرارة أخرى مختلفة. ولكننا نقول عنها إنها أقوى أو أشد، نظرا لأننا نتجه بانتباهنا نحو علتها، ولاشك أننا حينما ندنو من مصدر الحرارة فإننا لا بد أن نشعر بمثل هذا التغير. وإذن فإن إدراك الشدة إنما ينحصر في تقدير مقدار العلة بكيف المعلول<sup>4</sup>.

وقد حمل برجسون بشدة على مجهود علماء النفس في محاولاتهم قياس الإحساسات بالرجوع

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، نوابغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 61، 62. وانظر:

J .Chevallier,OP.Cit,PP.114-118.

<sup>2</sup> H .Bergson,« Essai sur les donnée Immédiates de la conscience »,68 éd, 1948,P.6.

<sup>3</sup> برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، ص 16.

<sup>4</sup> H .Bergson,« Essai sur les donnée Immédiates de la conscience »,68 éd,OP. Cit, PP. 53-54.

إلى المؤثرات الفيزيائية التي تتسبب في حدوثها<sup>1</sup>. وحثته في ذلك أن الإحساسات باعتبارها حالات سيكولوجية لاتقبل القياس. ولو أننا صرفنا النظر عن عللها لما بدت أمام الشعور إلا على صورة اختلافات في الكيف. وهذه فروق كيفية نعبر عنها رمزيا بعبارات كمية.

ومن هنا يخلص برجسون إلى أن للحالات النفسية كثرة كيفية لا تمت بأي صلة إلى الكثرة الكمية (أوالعددية) التي تميز الموضوعات. ونحن في الغالب مدفوعون إلى تصور كل كثرة (أو تعدد) على أنها مجموعة من الوحدات العددية التي قد أضيفت بعضها إلى بعض، وإلى جانب تلك الكثرة العددية التي تميز المكان (الزمن الكم)، هناك كثرة أخرى كيفية تميز الزمان (الزمن الكيف)، وهي ما عبر عنها برجسون، بكثرة الرصف، وكثرة التداخل المتبادل<sup>2</sup>.

والديمومة الواقعية هي تعبير برجسوني محض، وهي واقع أي معطى تجريبي، وهي ليست مجرد معيار لقياس الواقع المتغير لكنها الواقع المتغير ذاته، فهي معيار تجريبي تماما كالكوجيتو الديكارتي، إنها الواقع المثالي الذي يقربنا من لغز التجربة المرتبطة بيقين شخصي مرتبط هو أيضا بتوجه الشخصية الإنسانية ككل<sup>3</sup>. أما الحالة العقلية التي ندرك فيها الطابع الكيفي للوعي الداخلي وتياره فإن برجسون يسميها الحدس.

### الفرع الثاني: منهج الحدس البرجسوني (Intuition)

إن المعرفة على نوعين، قد تكون مباشرة نصل إليها دفعة واحدة؛ فتوصف بأنها إجمالية وغير قابلة للتجزئة، وقد تكون معرفة غير مباشرة نصل إليها بوسائط، وحينئذ تكون مجزئة يحاول فيها العقل الربط بين أجزائها، فالحالة الأولى تدعى حدسا، أما الثانية فتدعى استدلالا. فهل بالحدس نستغني عن العقل كطريق ومنهج للمعرفة، فيكون الحدس هو الطريق الوحيد نحو المعرفة؟ وما هو المفهوم البرجسوني للحدس، وما موقفه من المعرفة الحدسية؟

يعرف الحدس (Intuition) بأنه: انتقال الذهن من المبادئ إلى المطلوب، ويقابله الفكر،

<sup>1</sup> من ذلك محاولات علم النفس الطبيعي (البيسيكوفيزيقا)، انظر: برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، ص 46-52.

<sup>2</sup> برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، هامش الفصل الثاني، ص 54.

<sup>3</sup> روني إيلي ألف، مرجع سابق، ج 1، ص 214.

والفرق بين الفكر والحدس أنه لا بد في الفكر من حركة، وأما رجوع الذهن وانتقاله عن المباديء المفضية إلى المطالب فليس بحركة، لأنه آني الوجود، والحركة تدريجية الوجود، بخلاف الحدس إذ لا حركة فيه أصلاً<sup>1</sup>. والحدس هو الإدراك المباشر للمعرفة، أو الفهم الفوري للحقيقة<sup>2</sup>، أو هو الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشئ عن نور العقل وحده والذي هو أيقن من الاستنباط، لأنه أبسط منه<sup>3</sup>.

ويرى فريق من الباحثين أن الحدس هو أسمى طريق نحو المعرفة الرياضية والعلوم الطبيعية، بحجة أن الحدس الحسي ضروري لكل علم، به نطلع على العالم الخارجي، لأننا نعرف الأشياء إلا عن طريق ما تتركه الأشياء في شعورنا من انطباعات، «فالإحساس كما يجزم أرسطو، ليس معرفة، ولكن من يفقد الإحساس يفقد القدرة على التعلم»<sup>4</sup>. فالحقيقة يجب أن تفرض نفسها دون أن تفتقر إلى برهان، وهذا ما يسمونه بحدس البداهة. إن ديكارت مثلاً لا يقيم منهجه على الاستنتاج فحسب، بل على الحدس أيضاً، إذ يقول إنه «أوثق من الاستنتاج ذاته».

وإذا أردنا أن نعرف موقف برجسون من الحدس، نجد أن الفلسفة نفسية روحية محضة، تسحب حتى على الدراسات الميتافيزيقية، لأن ما قدمه برجسون من تعميق لهذه التجربة السيكلوجية لدليل على ذلك، فقد جذر هذه التجربة الحسية وعمقها من خلال تجاربه وخبراته إلى نطاق التجربة الحسية السيكلوجية والتجربة الصوفية. إذا فالتجربة أصل الحدس عند برجسون، والتي تطبق على الواقع الموضوعي الخارجي، أما فيما يتعلق بالروح فالتجربة الحسية تتخذ لديه صورة الحدس المعرفي.

إن لكل فلسفة عظيمة كما قال شارل بياجي زمانان: زمان أول هو زمان المنهج، وزمان ثاني هو زمان الميتافيزيقا (أو زمان المذهب). فإذا قلنا عن الأفلاطونية أنها فلسفة الجدل، وعن الديكارتيه إنها فلسفة النظام وعن البرجسونية أنها فلسفة الحدس، كانت نظرتنا إلى تلك الفلسفات الثلاث

<sup>1</sup> عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقدم وإشراف ومراجعة: رفيع العجم، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، محمد العجم، ط1، لبنان، 1997م، ص355.

<sup>2</sup> مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م، ص167-168.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأويل)، ج2، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م، ص213.

<sup>4</sup> «La Sensation n'est Point la Connaissance.mais qui n'aurait pas la sensation ne pourrait rien connaitre ». (Aristote).

منصبة على زمان المنهج، وأما إذا قلنا إن الأفلاطونية هي فلسفة المثل، والديكارتيية هي فلسفة الجوهر والبرجسونية هي فلسفة الديمومة، فقد نظرنا إلى تلك الفلسفات الثلاث من وجهة نظر الميتافيزيقا(أو المذهب) «<sup>1</sup>.

إن برجسون يريد أن يجعل للفلسفة منهجا خاصا بها ألا وهو المنهج الحدسي، الذي يصل به إلى المعرفة الصحيحة التي تتماشى الوجود الإنساني بجميع كيانه ووجدانه تتخذ من الفلسفة منبعاً لحياتها<sup>2</sup>. والمذهب الحدسي في نظرية المعرفة هو الذي يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس، ويرى أن الشعور المباشر الذي يتم بلا توسط، ودون تفكير عقلي، أو استدلال منطقي، هو أفضل مصدر للمعرفة، ويعتبر أن الإنسان لديه ملكة مستقلة تمكنه من فهم الحقيقة، وإدراك الواقع مباشرة. وهذه الملكة ليست حسية ولا عقلية<sup>3</sup>. وبرجسون هو أفضل من يمثل المذهب الحدسي في المعرفة، إذ يرى أن الحدس عرفان من نوع خاص شبيه بعرفان الغريزة، ينقلنا إلى باطن الشيء، ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة، لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، بخلاف المعرفة الاستدلالية أو التحليلية التي لا تطلعنا إلا على ظاهر الشيء.

ونحن إذا حاولنا فهم المنهج الحدسي الذي صدرت عنه كل فلسفة برجسون لانبج صعوبة في ذلك، لأن برجسون قد تكفل بنفسه بالكشف عنه وإلقاء الضوء عليه، فكتب رسالة إلى هوفدنج (Herald Hoffding) سنة (1916م)، جاء فيها: «إن كل مجمل تلخيصي لنظرياتي يفسدها في مجموعها، ويعرضها في عرفي بذلك عينه لانتقادات جملة، إن لم يتمركز دفعة واحدة ويرجع دائما إلى ما اعتبره أنا محور مذهبي الفلسفي أي حدس الدوام»<sup>4</sup>.

ويضيف برجسون: «إن نظرية الحدس التي تشدد عليها أكثر مما على نظرية الزمان لم تظهر لي إلا بعد هذه الأخيرة بزمن طويل»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، نوايغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص33.

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1996م، ص398.

<sup>3</sup> عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، تقديم حامد عمار، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، (1420هـ-1999م)، ص53.

<sup>4</sup> هنري برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، المقدمة، مصدر سابق، ص10، 11. وانظر:

André Cresson, Bergson Sa Vie Son Œuvre, Presses universitaires de France, p.74.

<sup>5</sup> Lettre à Hoffding, 1916.



ويخالف برجسون الفلاسفة من حيث كونه يعتبر الحدس هو الشعور الباطني الذي لا يقبل التوقف لحظة من لحظات الزمن، فهو كيفية خالصة وإدراك باطني، بينما هؤلاء الفلاسفة أمثال ديكارت<sup>1</sup> وشوبنهاور، يعتبرون الحدس هو العقل في حد ذاته لكن بطريقة مباشرة، أو هو البداهة العقلية كما يرى ديكارت<sup>2</sup>، وذلك باتباع الشك المنهجي<sup>3</sup>، لأن البحث عن الحقيقة يحتاج من الإنسان ولو لمرة في حياته أن يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر ما في الإمكان<sup>4</sup> الذي هو طريق اليقين، لأنه لا سبيل إلى تطهير العقل-فيما يرى ديكارت-من الأفكار الغامضة إلا بطرح كل ما فيه من أفكار أولا، ثم التمييز في هذه الأفكار بين الصحيح منها والفساد، والواضح من الغامض، وبعد ذلك يمكن إعادة ما يكون واضحا و متميزا من هذه الأفكار إلى العقل، وطرح الغامض منها خارج العقل.

وبرجسون قد التجأ إلى الحدس لإدراك الحركة والتغير والديمومة، وهو عيان عقلي فيه يتابع الذهن تموجات الواقع، بدلا من أن يقتصر على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات. وقد صرح برجسون أنه قد تردد كثيرا قبل استعمال كلمة الحدس للتعبير عن تلك المعرفة. يقول برجسون: «... على أننا ترددنا طويلا في استعمال كلمة ((الحدس))، فلئن كانت هذه الكلمة أنسب

---

<sup>1</sup> رينيه ديكارت (1596-1650م): مؤسس وأبو الفلسفة الحديثة، صاحب الكوجيتو الديكارتي: "أنا أفكر إذا أنا موجود" (وتسمى هذه الصيغة بالصيغة الوجودية)، من أكبر الفلاسفة الذين ساهموا في وضع أسس الشك المنهجي، وكان هذا الشك عنده هو التمهيد الضروري للمنهج. ولذلك سمي بفيلسوف الشك المنهجي. من أهم كتبه: (مقال عن المنهج) (1637 م). انظر جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار الثقافة، القاهرة، دون تاريخ، ص9. وانظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، الإسكندرية، 2000م، ص67، 72، 73. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص208. وانظر: كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة، ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م، ص36. وانظر: ص410.

<sup>2</sup> Renet Descartes, Discours de la Méthode, Préface et Commentaire par Marseille Barjonet, édition Social, Paris, 1950, P. 54.

<sup>3</sup> ولقد شبه ديكارت طريقته هذه في الشك المنهجي بسلة التفاح، عندما خاطب أحد أصدقائه قائلا له: إذا كانت لديك سلة من التفاح، بعضه سليم وبعضه فاسد مفسد للبعض الآخر، فماذا تفعل لتخلص من التفاح الفاسد وتبقي على السليم؟ لا سبيل إلا من إفراغ التفاح كله من السلة، وإعادة السليم منه واحدة واحدة، وطرح الفاسد بعيدا عنها، انظر إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ط3، دار الثقافة، القاهرة، 1975م، ص304.

<sup>4</sup> ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، 1960م، ص8.

الكلمات التي تدل على طراز في المعرفة، فإنها مع ذلك قد توقع في اللبس»<sup>1</sup>.

وبرجسون في الحقيقة يميز بين المعرفة العلمية للعالم الخارجي والتي تأتينا عن طريق العقل، من المعرفة الداخلية للوعي الذاتي بالحدس<sup>2</sup>. لكنه لا يرى تعارضا بينهما، وشتان بين التمايز والتعارض، يقول: «فلأن فلاسفة مثل شلنج وشوبنهاور وكثير غيرهما، قد استعملوا كلمة الحدس، وفرقوا بين الحدس والعقل، فإن من الممكن أن يظن أننا نطبق هذا المنهج نفسه»<sup>3</sup>.

وبرجسون إذ يقبل المعرفة التي تأتينا عن طريق العقل، فهو يراها معرفة تخص الجامد الذي يقبل القياس ويعبر عنه بلغة المكان والكيف، لأنها قائمة على تحليل المعضلة إلى أجزائها البسيطة، وتسمية هذه الأجزاء برموز لكي يسهل عليه تركيبها والتعبير عنها. أما فيما يتعلق بالطريقة الثانية فهي الطريقة التي تصلح لدراسة الحي المتحرك، فهي في نظر برجسون قد تدركه دفعة واحدة من غير تحليل ولا تجزئة، وهذه الطريقة يسميها برجسون بالحدس أو الملكة الجديدة، والعقل عاجز عن إدراك الموضوع في صيرورته وديمومته، وأما الحدس فهو يتابع الموضوع في صيرورته، وينفذ إلى باطنه، ويكشف عن حقيقته، ويحيط به في كليته<sup>4</sup>.

فعلى الرغم من تقدير برجسون لدور العقل في المعرفة العلمية، وإدراكه لأهميته في الحياة العملية، إلا أنه كان يريد أن يرى الحقيقة وجها لوجه، وذلك لن يكون عن طريق العقل<sup>5</sup> «الذي يعجز عن تصور الطبيعة الحقيقية للحياة، والمغزى العميق لحركة التطور»<sup>6</sup>. ويوضح برجسون

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، مقدمة (الجزء الثاني)، ص25.

<sup>2</sup> راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل-جلال العشري-عبد الرشيد صادق، دار القلم، بيروت(دون تاريخ)، ص475-476.

<sup>3</sup> برجسون، المصدر السابق، ص25.

<sup>4</sup> أندريه كريسون، برجسون، مرجع سابق، ص20-21.

<sup>5</sup> وهو ما أشار إليه فيلسوف عصر النهضة ميشيل دي مونتيني(Michele de Montaigne) (1533م-1592م): فقد احتج بأن العقل أداة محدودة لا يوثق بها، لأن المعرفة كلها تأتي إلينا بواسطة الحواس، والحواس كلها خادعة بما في ذلك العقل الذي يعد واحداها، ومن ثمة لا يمكن الاعتماد ولا الركون إليه، وليس هناك علم، وإنما فروض لعقول مغرورة، ولا شيء يمكن إثباته على التحقيق، وخير الفلسفات تلك التي تعلن أننا لا نعرف شيئا، وخير لنا أن نرسي الدين على الإيمان بالكتب المقدسة. انظر ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة:فؤاد أندراوس، مراجعة، علي أدهم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1977م، ج2، م7، ع29، ص281-283.

<sup>6</sup> برجسون، التطور الخالق، مصدر سابق، طبعة 1984م، ص5.

السبب الذي جعل الفلاسفة يرون تعارضا بين العقل والحدس: «ما أكثر الفلاسفة الذين شعروا بعجز التفكير التصوري عن الوصول إلى حقيقة الروح، وما أكثر الذين تكلموا، بسبب ذلك، عن ملكة حدسية تفوق العقل! ولكن هؤلاء الفلاسفة قد ظنوا أن العقل إنما يعمل في الزمان»<sup>1</sup>.

وإذا حاولنا أن نعرف مدلول الحدس عند برجسون نجده قد تغير من مؤلف إلى آخر، فهو في المدخل إلى الميتافيزيقا يعرف الحدس بأنه: «ونحن هنا نطلق لفظ الحدس على التعاطف الذي به نتقل إلى داخل الشيء لتتحد اتحادا بما يتفرد به أي بما لا يمكن التعبير عنه»<sup>2</sup>، وفي موضع آخر يقول: «ومن هنا فإن الحدس إنما يعني أولا وقبل كل شيء الشعور، ولكنه شعور مباشر، رؤية لا تكاد تتميز عن الموضوع المرئي، معرفة هي ملامسة بل انطباق»<sup>3</sup>.

وفي التطور الخلاق فإنه يجعل من الحدس ضربا من التعاطف العقلي الذي يمتزج فيه العقل بالغريزة، إذ يقول: «الحدس هو التعاطف العقلي الذي ينقلنا إلى باطن الشيء، ويتحد بصفاته المفردة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ»<sup>4</sup>.

وقد حدد برجسون الغاية من استخدام الحدس كأداة للمعرفة: «مع أن الحدس الذي قالوا به إنما كان بحثا مباشرا عما هو أبدي، في حين أن ما نهدف إليه نحن هو الاهتداء إلى الزمان الحقيقي قبل كل شيء، على خلاف ما أرادوا»<sup>5</sup>.

لقد دعا برجسون إلى البساطة ونادى بالحدس، ولكن شتان بين السهولة والبساطة، وشتان بين النظر السطحي العابث والحدس الباطن العميق، ذلك لأن السهولة في الفلسفة هي أكبر خطر يتهدد الفيلسوف، وكل فلسفة عظيمة إنما تتولد باديء ذي بدء عن شعور حاد بوجود هوة عميقة بين العقل والواقع، فالفلسفة لا تصدر عن الفيلسوف كالماء من ينبوع، بل هي وليدة جهد شاق، وتركيز ذهني حاد، ومحاولة جادة من أجل الغوص إلى أعماق الواقع. يقول: برجسون: «إن جوهر

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 26.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 179.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 27.

<sup>4</sup> جميل صليبا، المصدر السابق، ج 1، ص 453.

<sup>5</sup> برجسون، المصدر السابق، ص 25.

## الفلسفة هي روح البساطة»<sup>1</sup>.

ويمكن أن نعتبر أن ذلك اللقاء الذي تم بين ابن رشد (ت595هـ/1198م) ومحي الدين ابن عربي (ت638هـ/1240م) قد مثلاً وصلاً محورياً بين قطب المعرفة الفلسفية المستندة إلى البرهان، وقطب المعرفة الصوفية المستندة إلى الحدس والكشف والعرفان، فلما سأل ابن رشد ابن عربي<sup>2</sup> قائلاً: (نعم)، ويقصد قدرة العقل على المعرفة أحابه (نعم ولكن لا)... فأجاب ابن عربي قائلاً: (إنه بين نعم ولا تطير الأرواح من أجسادها والأعناق من موادها)، وهو في ذلك يقصد قدرة الحدس والهمة على تلقي الحقائق والمعارف عبر الكشف وهو أدواته الأساسية، وذلك بعد رياضة روحية واستغراقات كثيفة في التأمل والسياسة<sup>3</sup>، ولذلك كان ابن عربي يؤكد قائلاً: «إن من لا كشف له لا معرفة له»<sup>4</sup>.

ويعتقد برجسون أن المعرفة التي توصلنا إليها عن طريق الحدس هي معرفة فلسفية في عمقها، وحدسية في كفاءتها، وديمومة في شدتها؛ ولكن الذهن الذي أرجع إلى الديمومة الحقيقية هو ذهن يعيش الحياة الحدسية<sup>5</sup>.

ويحدد برجسون **وظيفة الحدس**، إذ أنه لا بد أن يجرنا من تلك العادات العقلية التي فرضتها علينا ضرورات الفعل، حتى يتسنى لفكرنا أن ينفذ إلى باطن الوجود، بدلاً من أن يكتفي بتشكيل المادة ومحاولة التأثير على الأشياء. وهكذا تصير الفلسفة عبارة عن جهد حدسي فيه نحاول أن نضع ذاتنا في صميم الموضوع المراد معرفته، آمليين من وراء ذلك أن نصل يوماً إلى الاندماج في الكل نفسه<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص139.

<sup>2</sup> ابن عربي (560هـ/1165م-638هـ/1240م): هو أبو بكر بن محمد بن علي، من قبيلة حاتم الطائي، والمعروف بابن عربي، وبألقاب أخرى، ك: "محيي الدين"، و"الشيخ الأكبر" و"ابن أفلاطون"، ينحدر ابن عربي من أسرة نبيلة، غنية، وافرة التقوى، وكان له خالان سلكا طريق الزهد، ولم يكن ابن عربي أول أمره متجه نحو الزهد، بل كان مشغولاً بالصيد والآداب منصرفاً عن الله، من أهم مؤلفاته: الفتوحات المكية، رسالة الأنوار فيما يمنع صاحب الخلوة من الأسرار". كامل محمد محمد عويضة، ابن عربي، مرجع سابق، ص80-81.

<sup>3</sup> محمد الكحلوي، مرجع سابق، ص22-23.

<sup>4</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م، ص372.

<sup>5</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، المصدر السابق، ص140.

<sup>6</sup> زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص34. وانظر:

ومن أهم العلوم الإنسانية التي اهتم بها برجسون في مذهبه الحدسي، العلوم الأخلاقية والدينية، لأنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعي أنها روحية بغير أن تعرض للأخلاق وللدِين<sup>1</sup>.

وما يلاحظ من خلال ما سبق: أن ما يلفت النظر أن برجسون في حديثه عن التصوف في مذهبه الحدسي، لم يهتم إلا بالتصوف الذي ينتمي إلى تراثه<sup>2</sup>، وتجاهل تماما الحديث عن التصوف الإسلامي رغم مكانته العظيمة في التراث الإنساني. خاصة وأن الإمام الغزالي (505هـ-1111م) كان قد انتهى إلى ما انتهى إليه برجسون في مذهبه الحدسي، قبل أكثر من ثمانية قرون، عندما رفض الثقة في المعرفة، التي تأتي عن طريق الحواس ولم يكتف بإدراك العقل، وإنما سعى نحو العلم اليقيني بحقائق الأمور، فانتهى إلى أن ذلك لم يكن بنظم دليل أو ترتيب كلام، وإنما بالحدس، أو الكشف الصوفي، الذي وصفه الغزالي بأنه «نور يقذفه الله تعالى في القلب» وجعله «مفتاح أكثر المعارف»<sup>3</sup>.

ويمكن الإشارة كذلك إلى أن المنهج الحدسي قد استهدفه الكثير من الحملات من جانب العلماء والفلاسفة، فنقده: برتلو (Berthelot)<sup>4</sup>، كما نقده ماريتان<sup>5</sup>، كما تصدى لمهاجمته<sup>6</sup> (J.Benda)، وكل هذه الحملات قد اتفقت في نقطة واحدة على الأقل هي اعتبار الحدس

<sup>1</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، ص446.

<sup>2</sup> أندريه كريسون، مرجع سابق، ص49-50.

<sup>3</sup> أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تحقيق ودراسة: سميح دغيم، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م، ص55. وانظر كذلك ما ذكره في فوائد العزلة وغوائلها وكشف الحق في فضلها، من كتابه إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، 1426هـ-2005م، ص692-711.

<sup>4</sup> رينيه برتلو (Berthelot): ولد سنة (1872م)، الابن الأصغر للعالم الكيميائي الشهير مارسلان برتلو، وهو من أشد خصوم برجسون في فرنسا تحمسا وأوفرهم حظا من البراعة والدقة، يحكم برتلو على الفلسفة البرجسونية من وجهة نظر عقلية وهيكلية، من كتبه: «البرجماتية عند برجسون»، فهو يجد عند برجسون برجماتية جزئية على الأقل إن لم تكن برجماتية كاملة. ج. بنروي، مرجع سابق، ج2، ص334، 335.

<sup>5</sup> جاك ماريتان (J.Maritain): ولد عام (1882م)، من أشد كتبه صلابة في مواجهة برجسون كتابه (الفلسفة البرجسونية: دراسات ونقد). وهو من أصل برويتستاني، وكان في البداية تلميذا متحمسا لبرجسون، لكنه بعد تحوله إلى الكاثوليكية، رأى نفسه ملزما بمحاربة برجسون لأنه رأى في عمله مصدرا لكل أغلاط التجديد الديني (Modernisme). المرجع نفسه، ج2، ص351.

<sup>6</sup> جوليان بندا (J. Benda) (1867م-1956م): ظهر له عام (1912م) كتاب (الفلسفة البرجسونية أو فلسفة في التحركية)، وهو كتيب أحدث دويا، ألفه جوليان بندا هاجم فيه البرجسونية بمنتهى العنف. يرى بندا أنه لا محل عند برجسون لإحكام الفكر، فبرجسون صوفي، ولم يأت إلينا بأي مذهب جديد، وبندا يكتشف في الأفكار الأساسية للفلسفة البرجسونية مجموعة من التناقضات. المرجع نفسه، ج2، ص331.

البرجسوني ضربا من الحساسية الوجدانية التي تنأى بالفلسفة عن التعقل، لكي تقترب من ملكة رومانتيكية هي أقرب إلى الوجدان أو العاطفة، يعني أن هؤلاء النقاد مجمعون على أن في مذهب برجسون نزعة لاعقلية، هي التي حملته على أن ينتقص من شأن العقل لكي يعلي من شأن الحدس الذي هو أقرب ما يكون إلى الغريزة أو إلى المعرفة التلقائية<sup>1</sup>. فالحدس إذا هو منهج البرجسونية، وهوليس عاطفة ولا إلهاما، أو انجذابا مشوشا، بل هو منهج معد، له قواعده الصارمة التي تشكل جوهر الفلسفة البرجسونية وهي ما يسميه برجسون بالديمومة أو الزمان في الفلسفة<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> CF. R. Berthelot :Un Romantisme Utilaire,Paris,Alcan,t. II,1913,ch. XIII,XIV.

<sup>2</sup> أسامة الحاج، جيل دولوز (البرجسونية)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1417م-1997م، ص5.

## المبحث الثاني: النزعة الثنائية في الفلسفة البرجسونية

### المطلب الأول: العقل والغريزة عند برجسون

إن الغريزة صفة تطلق في الأصل على كل دوافع السلوك الفطري والموروث التي يشترك فيها كل أفراد النوع، منها ما يختص بالحيوان؛ إذ مع تزايد الاهتمام بالأيكولوجيا<sup>1</sup>، وأصبح وصف السلوك الحيواني يشتمل بالضرورة على دراسة بعض جوانب البيئة التي تثير الدوافع الأساسية المميزة للسلوك، كما أصبح من الأمور المتعارف عليها أنه لدى الكثير من الأنواع الحيوانية مجموعة متنوعة من الطرق والوسائل البديلة التي تستجيب بها للهجوم والخطر والدافع الجنسي... إلخ، وقد أوضحت الدراسات العلمية فيما بعد، أن هناك ظروفًا عدة تتعلم فيها الحيوانات كيفية التعديل من سلوكها بطريقة معينة، كما اهتم الباحثون أيضًا في مجال العلوم الإنسانية بحصر الغرائز وتصنيفها، وحددوا ما يزيد عن ثنتا عشر غريزة: كغريزة الأبوة والأمومة، غريزة التناسل، غريزة حب الاستطلاع... إلخ<sup>2</sup>.

ويرى أبو الأعلى المودودي أن المجتمع البشري مهما كان نصيبه من العلوم والتقنية والفنون، فلن يتخلص من غرائزه وعواطفه الحيوانية، إلا بتطهير النفس من أدرانها الفاسدة، بتطبيق كتاب الله وسنة نبيه<sup>3</sup> الكفيلتين بالعودة به إلى الفطرة السليمة، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا ۝٩﴾ وَقَدْ حَآبَ مَنْ دَسَّهَا ۝١٠﴾<sup>4</sup> [الشمس 9]. فلا يكون هذا المجتمع قويا صامدا للتحديات إلا إذا زكت نفوس أفرادها وظهرت من جميع الشوائب والأحقاد التي تصدع بنيانه، وتحول دون تعاون أفرادها<sup>5</sup>.

وقد اعتبر برجسون الغريزة (Insect) أسلوب آخر من النشاط العقلي، نجد بعض آثارها في

<sup>1</sup> الأيكولوجيا: Ecology: دخل هذا المصطلح لغة علم الاجتماع مستعارًا من العلوم الحيوية، وذاع استخدامه في الدراسات الريفية والحضرية بوجه خاص، لأن البيئة تعتبر تغيرًا لا يمكن إغفاله في فهم طبيعة السكان وحركتهم. ويستخدم في البيولوجيا بمعنى دراسة العلاقات بين الكائنات العضوية والبيئية (النباتات أو الحيوانات)، وكذلك العلاقات بين أفراد أنواع متعددة من الكائنات، أو بين أفراد نوع واحد من خلال علاقة كل هؤلاء مع البيئة. انظر محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 143.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 242.

<sup>3</sup> بكير سعيد أعوش، إسلام اليوم بين الأصالة والتحريف، دار الشهاب، باتنة، ص 144.

<sup>4</sup> محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، 1422هـ-2001م، ص 636.

<sup>5</sup> عبد الرحمن النحلاوي، التربية الاجتماعية في الإسلام، دار الفكر، دمشق، 2006م، ص 90.

وعينا وإدراكنا الذاتي<sup>1</sup>. وهذه الغريزة قد تطورت على أبعج صورة وأكملها عند نوع معين من الحيوانات هي طبعا مجتمعات النحل والنمل، مثلما أن العقل قد تطور على أكمل وجه عند نوع معين آخر هو الإنسان. وبما أن الحياة داخل الجماعة تتركز على النظام وعلى نوع من الآلية فإنه لم يحدد مثالا يستشهد به للمقارنة خير من مجتمع النمل والنحل.

ذلك أنه من المعلوم أن أفراد خلايا النحل وقرى النمل تقيم بينها تقسيما واضحا للعمل مرتكزا على تمييز واضح بين مختلف أصناف الأفراد، ولقد دعمت الدراسات التي أجريت على هذين النوعين من الحيوانات صحة ما ذهب إليه برجسون، من أن الغريزة قد وصلت إلى قمته عند هذين النوعين. فمن المعلوم أن تقسيم العمل داخل خلايا النحل يخضع إلى تنظيم عجيب. وتوجد للنحل لغة تتمثل في إبلاغ النحلة الرائدة لسائر أفراد الخلية، وبواسطة رقصات متعددة، تعرف موطن الرحيق الذي وجدته وطول المسافة والاتجاه الذي يجب أن يتبعه أفراد الخلية دون أن تشاركهم في ذهابهم إلى موطن الرحيق. وقس على ذلك قرى النمل إذ توزع الوظائف الاجتماعية أيضا بواسطة علامات تميز مختلف أصناف الحيوان، فهناك النمل العامل والنمل الجندي الذي يتميز بامتلاكه لأفكاك وأسنان قوية.

ولقد نجح برجسون من خلال الاعتماد على أمثلة خلايا النحل وقرى النمل في إعطائنا صورة واضحة عن مدى الاختلاف والتشابه بينها وبين المجتمع الإنساني، تشابها لا يعني مطلقا تماثلا إذ يقول: «على أن هذا التشبيه لن يكون إلا تشبيها»<sup>2</sup>.

ومن هنا نريد أن نتيين منطلقات برجسون وإرهاصاته العقلية لنتمكن من بيان صورة جليلة واضحة لماهية العقول في الآراء الحديثة التي أضفت بعض التعديلات على معالم الأفكار الفلسفية القديمة. وأما العقل<sup>3</sup> الذي هو أشرف الموجودات وأول جوهر أوجده الله تعالى وزود به الإنسان لقوله

<sup>1</sup> محمود أبو زيد، مرجع سابق، ص 41.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 13.

<sup>3</sup> وقد حدد الإمام الترمذي (ت 285 هـ) للعقل عدة معاني، يمكن أن نجملها في أربع: يأتي العقل بمعنى الإدراك والذكاء، ويأتي في المقام الثاني بمعنى الحكمة والتدبير والعلم، وفي الميدان الثالث يأتي بمعنى الأخلاق والإرادة، وفي الميدان الرابع يأتي بمعنى البصيرة والكشف والفراسة.



تعالى<sup>1</sup>: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ البقرة: 31<sup>2</sup>، وأداة الروح ومركزها والمعبر عنها، بل هو ممثل الحياة في الكائن الإنساني<sup>3</sup>، الذي يحضى في التصور الإسلامي بالرفعة والسمو وعلو الشأن، باعتباره إنسانا وبغض النظر عن عوارض ذاته، من لون وجنس... الخ<sup>4</sup>. وهو أفضل أجهزة الإنسان وأرقاها، إن استعمل بسر التوحيد، فإنه يصبح مفتاحا ثميناً بحيث يفتح الكنوز الإلهية السامية والوفاء من خزائن الكون<sup>5</sup>. هذا العقل الذي صاحب الإنسان منذ كان، وامتاز عن سائر المخلوقات بالفكر، وهو صفة أساسية جوهرية للإنسان<sup>6</sup> لم يخل منه مجتمع بشري ولم توجد حضارة بلا فكر، ولا دولة بلا فلاسفة أو حكماء<sup>7</sup>. والنظر العقلي هو الفاتحة الضرورية لتحمل المنهج الخلافي طيلة الحياة<sup>8</sup>، لأن النظر العقلي مؤيد من القرآن، وهو ضروري للدفاع عن الدين ضد منكريه، ولقد كانت إحدى مهام

كامل محمد محمد عويضة، أعلام الفقهاء والمحدثين (الحكيم الترمذي الفقيه الناقد)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م، ص147. والعقل منه غريزي وكسبي، فالأول هو العقل الطبيعي الفطري، وأما الثاني فهو لشحن المعلومات، والإنسان يحاسب على عقله الفطري لأنه كاف في تعريفه بخالفه ومعرفة نواميس الكون. محمد راتب النابلسي، مقومات التكليف، ط1، مؤسسة الفرسان، الأردن، 1434هـ-2013م، ص56. كما قال الشاعر:

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع  
فلا ينفع المطبوع إذا لم يكن مسموع  
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م، ص892.  
<sup>1</sup> عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين (رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر)، ط2، دار السلام، القاهرة، 1428هـ-2007م، ص7.

<sup>2</sup> إن نوعية إيمان أبينا آدم وصلته بالله هي قضية وجدانية لاعلاقة لها بالقضية الحضارية الثقافية العمرانية المادية، ومن ذلك فلعل البدوي البسيط في الصحراء يكون أفضل إيمانا وأنقى سريرة ووجدانا من كثير من العلماء المبرزين المستكبرين، فضلا عن الملحدن، في أرقى العواصم الحضارية العمرانية في العالم.

<sup>3</sup> أحمد توفيق حجازي، طريق الفلسفة، العقل والوحي، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 1428هـ-2007م، ص391.

<sup>4</sup> عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، ط1، دار الزيتونة، الرباط، 1417هـ-1996م، ص11.

<sup>5</sup> بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، ترجمة: إحسان قاسم الصاحي، ط2، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ص19.

<sup>6</sup> علي عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ط1، مكتبة وهبه، القاهرة، 1415هـ-1994م، ص15.

<sup>7</sup> محمد سيد أحمد المسير، قضايا إنسانية، مكتبة الصفا، القاهرة، 2000م، ص132.

<sup>8</sup> عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط3، الدار العربية للعلوم، 1425-2005م، ص73.

علم الكلام الرئيسية الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية ضد منكريها<sup>1</sup>. وقال الحكماء في الإشادة بالعقل: من لم يكن عقله أغلب خصال الخير عليه كان حثفه في أغلب خصال الشر عليه<sup>2</sup>.

وقال الشاعر إبراهيم ابن حسان في العقل:

يزين الفتى في الناس صحة عقله وإن كان محظورا عليه مكاسبه<sup>3</sup>.

والعقل في الموروث الإسلامي-عموما- كثيرا ما يعبر عنه بالقلب. وقد ساد الاعتقاد عند كثير من المتكلمين أن العقل قيد للمعاني فهو آلية أو نشاط، وأن هذا النشاط يتم في القلب، فهو فعل من أفعال القلوب مثله مثل الإرادة والعلم<sup>4</sup>.

وقد دعا القرآن الكريم الإنسان حتى يكون مكتملا إنسانيته إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، وذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى<sup>5</sup>، لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُوا لِيَأْبَصُرُوا﴾ (الحشر: 2)، باعتبار العقل أداة من أدوات المعرفة- إلى جانب الحواس<sup>6</sup>- لبلوغ الغاية الرئيسية من الوجود الإنساني وهي معرفة الله، وليتدبر من خلالها- آيات الله في الكتاب- ليهتدي بها وليشهد آياته في الآفاق فيشهدها وينتفع بها<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> علي عبد الفتاح المغربي، دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1415هـ-1995م، ص90.

<sup>2</sup> ذكره الراغب الأصفهاني في كتابه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو يزيد العجمي، ط1، دار السلام، القاهرة، 1428هـ-2007م، ص133.

<sup>3</sup> محظورا عليه مكاسبه: قليل المال والمتاع. الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط1، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، 1424هـ-2013م، ص17.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م، ص111.

<sup>5</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ط2، تحقيق وتعليق: عبد المجيد هموم، دار النوير، سورية، 2008م، ص24.

<sup>6</sup> والحواس الخمس أيضا من أدوات المعرفة لا ينازع في ذلك أحد من أهل المنطق، ونحن لو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أنها ثابتة في آيات الله الكريمة، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ فصلت 53، أي سنريهم الآيات بواسطة الحس، والرؤية في الأنفس لا تكون إلا بالحس. محمد وهبة الشربيني، كتاب المنطق العربي، ط1، دار الفكر العربي، 1367هـ-1948م، ص184.

<sup>7</sup> ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1419هـ-1998م، ص252.

ويرى الفلاسفة أن جوهر العقل المطلق هو الله ويليه الروح وهو أقرب إلى عنصر النور ثم النفس وهي أقرب إلى عنصر الهواء والتراب<sup>1</sup>.

ويؤكد المعتزلة على دور العقل في الأخلاق إذ يربطون دائما بين التكليف وتمام العقل أو كماله، ويطلقون على مصطلحاتهم الأخلاقية دائما تسميات تصاحب العقل مثل الواجبات العقلية والقبائح العقلية، والمحسنات العقلية. ثم إن المبادئ الأخلاقية العامة جزء أساسي من تكوين العقل الإنساني، وخاصية جوهرية لوجوده، وبالتالي فإن حرية الفعل لا ترتبط فقط بالاستطاعة التي تحققه، ولكن بالعلم بالفعل وفيما إذا كان حسنا أو قبيحا<sup>2</sup>.

وقد ذهب برجسون إلى أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأنا العميق أو الديمومة، لأن العقل لكي يدرك يجب أن يجزأ، والتجزئة إيقاف للحركة، في حين أن الديمومة حركة مستمرة، وبالتالي لا يمكن أن تدرك من طرف العقل، والوسيلة التي ندرك بها الديمومة إنما هي الحدس. والحدس تعاطف مباشر مع الموضوع، وإدراك له من الداخل دون أية واسطة أخرى. فالحدس إذا هو الوسيلة التي ندرك بها الديمومة، أي المطلق، أما العقل فلا يدرك إلا ما هو نسبي، أي ما هو مكاني، لأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك إلا الظواهر، كما تتجلى من خلال مقولات العقل. إذا يستطيع الإنسان أن يدرك الحقيقة عن طريق الحدس، أما الحقائق التي يصل إليها عن طريق العقل فهي حقائق نسبية<sup>3</sup>.

ف نجد برجسون عندما يستعرض الجهد العقلي أو ما يسميه بالطاقة الروحية، وينطلق من التساؤل عن الجهود التي يتذكرها الإنسان عن وقائع ماضية ويحلل ويفسر ماهية حاضرة، فيقول<sup>4</sup>: «حين نتذكر وقائع ماضية وحين نؤول وقائع حاضرة، وحين نسمع حديثا، وحين نتابع تفكير غيرنا، وحين نصغي إلى أنفسنا ونحن نفكر. أي حين تشغل عقلنا مجموعة من التصورات فنحن نشعر أن من الممكن أن نقف موقفين مختلفين: فإما أن نكون في حالة توتر، وإما أن نكون في حالة ارتخاء؛ ويتميز هذان الموقفان أحدهما عن الآخر خاصة بالشعور

<sup>1</sup> عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، طبعة دار الهلال، ص36.

<sup>2</sup> عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص95، 96.

<sup>3</sup> محمد عباس نور الدين، مرجع سابق، ص43، 45.

<sup>4</sup> برجسون، الطاقة الروحية، مصدر سابق، ص140.

بوجود الجهد في الأول وانتفائه في الثاني، فهل حركة التصورات واحدة في الحالين؟ هل العناصر من نوع واحد وهل العلاقات بينها واحدة؟».

ويعرض لنا برجسون في التطور الخالق الفارق الباطني في المجال البيولوجي، بين النبات والحيوان فالنبات ينزع إلى الخمود والركود. والدليل على ذلك أنه يقتات في مكانه ويخلق لنفسه المادة العضوية على حساب تلك العناصر الجامدة التي يستمدّها مباشرة من الجو والتربة والماء. وأما الحيوان فهو يتجه نحو الحركة والقدرة على التحرك. وهو يتغذى من العناصر الجامدة التي تتجمع لدى النباتات، أو لدى بعض الحيوانات الأخرى التي حصلت عليها من النباتات. ولما كان الحيوان مضطرا إلى السعي وراء رزقه فإنه يتمتع بوعي يكفل له القدرة على الحركة. ومن هنا فالصلة واضحة إذا بين الوعي والحركة.

وفي عالم الحيوان تبلغ الغريزة أوجها لدى النمل والنحل، أما العقل فيبلغ أوجه لدى الإنسان، والفارق بين الغريزة والعقل هو فارق في الطبيعة<sup>1</sup>. ومع ذلك فلا مانع أن تكون الغريزة فيها أثر للذكاء أو العقل، أو أن العقل فيه أثر للغريزة، وذلك لوحدة المصدر، ولكن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة، إذ هي في طبيعتها ملكة مرتبطة بالمادة. وفارق آخر بين الغريزة والعقل يتصل بطبيعة المعرفة، فمع أن الغريزة تشترك مع العقل في أنها أداة للمعرفة، إلا أن المعرفة الغريزية لاشعورية عملية، بينما المعرفة العقلية شعورية تصورية، والسبب في ذلك هو أن العقل الغريزي يستوعب التصور تماما<sup>2</sup>.

ومعنى ذلك فالفعل الواقعي هو الفعل الممكن الأوحده، وبالتالي قد يكون ثمة شعور، ذلك أن الشعور يظهر حيث لا يوجد تكافؤ بين الفعل والتصور، ولهذا يعرف الشعور بأنه الفارق الحسابي الموجود بين النشاط الكامن والنشاط الواقعي، ومعنى هذا أن الشعور يعبر عن مدى انحراف الفعل عن التصور<sup>3</sup>. ومن ثم يمكننا أن نفرض أنّ العقل يكون أميل إلى الاتجاه نحو الشعور، والغريزة نحو اللاشعور<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> هنري برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 58.

<sup>2</sup> برجسون، التطور المبدع، طبعة 1981م، ص 137.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 133، 134. وانظر:

Bergson, Évolution Créatrice, 1 vol, Paris, F. Alcan, 1907, p. 140, 145.

<sup>4</sup> برجسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 134.

وجملة القول إذا كان العقل والغريزة كلاهما ينطويان على المعرفة، فإن المعرفة في الغريزة عمل ولا شعور، على حين أنها في العقل تفكير وشعور، وليس هذا الفرق فرق في الطبيعة وإنما هو فرق في الدرجة<sup>1</sup>.

ومعرفة الغريزة معرفة بأشياء وموضوعات محددة. أما معرفة العقل فهي معرفة بروابط وعلاقات، لا ترتبط بموضوع محدد، وإنما تقيم ضرباً من الترابط بين العلة والمعلول، ويضرب برجسون لذلك مثلاً فيقول إن الطفل حين يبحث عن ثدي أمه فإنه يدل على أن لديه معرفة لاشعورية، شيء لم يسبق له رؤيته، ومن ثم نقول إن سلوكه غريزي، وأما عندما يفهم الطفل بطريقة مباشرة أموراً لا يمكن للحيوان أن يفهمها، فعندها يثبت بذلك أن لديه معرفة فطرية ببعض العلاقات أو الروابط السابقة على كل تجربة.

إذاً إننا إذا تفحصنا عما ينطوي عليه العقل والغريزة من معرفة فطرية وجدنا هذه المعرفة منصبية في الحالة الأولى على الأشياء، وفي الحالة الثانية على العلاقات<sup>2</sup>.

وإذا كانت الغريزة بالدرجة الأولى ملكة صالحة لاستعمال أداة طبيعية وجب أن تكون مشتملة على العلم الفطري (أي على العلم بالقوة أو العلم اللاشعوري) بتلك الأداة، وبالموضوع الذي تنطبق عليه. فالغريزة إذاً هي العلم الفطري بالشيء، أما العقل فهو ملكة صنع الأدوات الصناعية<sup>3</sup>.

ويحدد برجسون الفرق الدقيق بين العقل والغريزة بالقول التالي: «إن العقل من جهة ما ينطوي عليه من عناصر فطرية يتضمن معرفة الصورة. أما الغريزة فهي تتضمن معرفة المادة<sup>4</sup>» .

ويخلص برجسون من ذلك إلى أن المعرفة الغريزية معرفة باطنية مليئة، أما المعرفة العقلية فهي معرفة خارجية خاوية<sup>5</sup>، ومن هنا أصبح في إمكان العقل أن يتجاوز نطاق الفائدة المباشرة إلى نطاق المعرفة النظرية الخالصة، ولكنه عندئذ لن يستطيع أن يهتدي إلى شيء، لأنه جعل أولاً وأخيراً للعمل

<sup>1</sup> برجسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 134.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 136.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 138.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 137.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 139.

لا للنظر، للصناعة والإنتاج ليس إلا، والصناعة لا تقوم إلا على المادة الخام<sup>1</sup>، ومن أجل ذلك فإن العقل لا يتصور بوضوح إلا السكون والمنفصل والمتقطع<sup>2</sup>، دون أن يفتن إلى أنه قد يكون وراء ذلك الجمود والسكون نوعا من الديمومة.

إذا فالعقل ينشأ عن وهن في الديمومة، بينما الغريزة تتولد من توترها وتركزها. والابتداء هو للغريزة وليس للعقل، ويخطئ من يقرر العكس، أي أن يكون العقل نقطة ابتداء، ولما كانت الديمومة شعورا فعنه إذا قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ، وأن يستحيل إلى معرفة باطنية بدلا من أن يخرج إلى العالم المادي على صورة فعل، فالغريزة عندئذ تتحول إلى حدس<sup>3</sup>، وليبقى الفارق بينهما في الدرجة لا في الطبيعة<sup>4</sup>، فالتعاطف هو السمة المميزة لكل منهما، غير أن الحدس تعاطف عقلي فيه تصبح الغريزة منزهة عن كل قصد، شاعرة بذاتها قادرة على تعقل موضوعاتها، والتعمق فيها إلى غير ما حد<sup>5</sup>.

### المطلب الثاني: المادة والذاكرة عند برجسون:

إن تطورات علم النفس أبانت عن حقيقة هامة فلم تعد النفس غموضا ميتافيزيقيا بل أصبحت ظاهرة قابلة للدراسة العلمية، لكن الخلاف لا يزال قائما بشأن طبيعة الشعور، هل هو حقيقة علمية أم مجرد تصورات ميتافيزيقية؟

لقد أنكرت الفلاسفة المادية النفس ككيان مستقل عن الجسد ومجرد عن المادة، حيث يرى السلوكيين بقيادة داروين أن النفس خرافة ميتافيزيقية فلا وجود إلا للذات الفزيولوجية ومفهوم الشعور تفسير خاطيء لمفهوم الإحساس.

واعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن التفكير والوعي والمشاعر والعواطف والرغبات ليست سوى نتائج لتفاعلات مادية وآليات فيزيولوجية تابعة للمنعكس الطبيعي أو الشرطي.

<sup>1</sup> برجسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 141.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 141، 142، 143.

<sup>3</sup> زكريا ابراهيم، نوايغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 95.

<sup>4</sup> برجسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 134.

<sup>5</sup> زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 95.

والواقع أن هذا الموقف يتميز بمادية متطرفة، فعدم رؤية الشيء لا ينهض دليلا على عدم وجوده، فإذا كان الشعور كيمي لا يمكن قياسه حيث لا يتموضع في مكان فهذه طبيعته، وهذا لا يشكل دليلا لإنكاره. إذا فأصحاب هذا الاتجاه ومن حذا حذوهم يرون أن الشعور وهم فلسفي<sup>1</sup>.

في حين يرى أصحاب النزعة الذهنية وعلم النفس التقليدي أن الشعور حقيقة وليس وهم فلسفي، فهو تلك المعرفة المباشرة التي نطلع بواسطتها على أحوالنا الداخلية من عواطف وذكريات وأفكار. ويقول لالاند في معجمه: «الشعور معطى أولي غير متميز ومادة لكل حياة نفسية»<sup>2</sup>.

وبما أن الإنسان روح ومادة فإن الشعور ينتمي للروح بينما ينتمي الإحساس إلى المادة.

وإذا كان برجسون في كتابه الأول في الزمان والحرية (وهو الكتاب الذي قد يصح أن نسميه باسم الكم والكيف)، قد أقام فيه تمايزا أصليا وتعارضاً جوهرياً بين عالم المادة الذي يسوده المكان الهندسي، والتأني، والتجانس، والضرورة، وبين العالم النفسي الذي يسوده الزمان الحي، والتعاقب (التتالي) وعدم التجانس والحرية، فإنه في كتابه (المادة والذاكرة) يريد تحقيق العلاقة بين هذين العالمين، من أجل التخفيف من حدة التعارض الظاهري بينهما. وبالتالي فموضوع هذا الكتاب هو دراسة العلاقة بين فعل الشعور «L'acte de Conscience»، وبين الجسم أو الجهاز العضوي<sup>3</sup>. وهذه العلاقة لا تنكشف إلا من خلال الإدراك الحسي، أي معرفة الصلة بين الإدراك الحسي والذاكرة من ناحية، وبين الإدراك الحسي والصور المادية من ناحية أخرى، وهذه النظرة فيما يرى برجسون تلقي الكثير من الأضواء على طبيعة العلاقة بين الروح والمادة<sup>4</sup>.

وقد أولى برجسون اهتمامه بالشعور باعتباره فاعلية فردية ذاتية لا تعيه إلا الذات التي تعانيه، فهو تيار متدفق، متدرج متواصل يتميز بالكيفية، وهو ديمومة تشكل جوهر الحياة النفسية.

<sup>1</sup> وهم فلسفي: خرافة، تصور ميتافيزيقي مجرد لا يقوم على أسس واقعية.

<sup>2</sup> محمد بوداني، الكافي في الفلسفة، جسر للنشر والتوزيع، ط3، جسر للنشر والتوزيع، الجزائر، 1433هـ-2012م، ص56، 57.

<sup>3</sup> وكتاب برجسون في المادة والذاكرة، إن هو إلا نقد تحليلي دقيق لسائر النظريات البسيكوفيزيولوجية، والتي قالت بوجود تطابق بين الحالات النفسية والحالات الجسمية، مما أدى بما إلى الخلط بين علم النفس وعلوم الطبيعة.

<sup>4</sup> زكريا إبراهيم، نواحي الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص105، 106. وانظر:

CF.R.Berthelot, Un Romantisme Utilitaire, OP.Cit ,1913,P.13,14.

وفي الحقيقة أن الحديث عن الروح إن هو إلا حديث أولاً وقبل كل شيء عن الشعور، ولكن ما هو الشعور في المنظور البرجسوني؟

يجيب برجسون عن ذلك: «إننا ندرك وجود الشعور إدراكاً مباشراً بديهياً أكثر من أي شيء آخر. والروح هو الشعور. والشعور إنما هو الذاكرة قبل كل شيء»<sup>1</sup>.

ومعنى الشعور ذاكرة يعني أن وحدة الذات هي استمرار في الزمان، بينما المادة هي ما يوجد بأكمله طوال الزمان في الحاضر، كما قال ليبينتر، أعني أنها "روح آني" يجهل الزمان ولا يملك أدنى ذاكرة<sup>2</sup>.

والشعور كما يراه برجسون: «هو الصلة بين ما كان وما سيكون، قولوا إنه جسر ملقى بين الماضي والمستقبل»<sup>3</sup>.

والذاكرة باعتبارها وظيفة من وظائف الدماغ<sup>4</sup>، الوظيفة الفكرية الوحيدة التي استطاع الباحثون أن يعينوا لها مكاناً في المخ أو الدماغ، فهي من حيث مفهومها القدرة الذهنية التي تسمح بتخزين وحفظ وتذكر التجارب السابقة ومختلف المعلومات في علم النفس المعرفي الكلاسيكي، وهي فاعلية نفسية يخترن فيها الفرد جميع الصور الاجتماعية والعرفانية والعقلانية التي تمر أمام مخيلته. وتشكل قابلية الإنسان على الاحتفاظ بالتجربة والمعرفة واستدعائها وتذكرها<sup>5</sup>.

ونجد النزعة النفسية تعتقد أن الذاكرة وظيفة حيوية مرتبطة بالروح، وبالتالي فهي بناء جديد ينبعث من الشعور المتجدد في كل لحظة، وهكذا نجد برجسون يثور على النظرية المادية، ويقسم الذاكرة<sup>6</sup> إلى نوعين: إحداهما الذاكرة العادة (**Mémoire Habitude**)، وهي جسمية حركية آلية وليدة التكرار، والثانية ذاكرة محضة (**Mémoire Pure**)، وهي ذاكرة روحية نفسية تولد تامة تحتفظ بالماضي دفعة واحدة بصورة مستقلة وإرادية. والدليل على ذلك أن أحوالنا الذهنية والنفسية الشعورية

<sup>1</sup> هنري برجسون، الطاقة الروحية، مصدر سابق، ط 1971م، ص 51.

<sup>2</sup> زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 109.

<sup>3</sup> برجسون، الطاقة الروحية، مصدر سابق، ص 6.

<sup>4</sup> برجسون، المادة والذاكرة، مصدر سابق، ص 102.

<sup>5</sup> محمد بوداني، مرجع سابق، ص 69.

<sup>6</sup> عمليات التذكر مؤلفة من: أ: التذكر، ب: الاحتفاظ، ج: التعرف، د: الاسترجاع، هـ: النسيان. محمد بوداني، مرجع سابق، ص 71.



واللاشعورية تؤثر بعمق في عملية التذكر، فالذاكرة عنده ديمومة خصبة حية إذ أن التذكر في جوهره يحمل تاريخا، ولا ننسى أن التحليل النفسي نظر إلى الذاكرة نظرة لاشعورية لأن أغلب مداركنا تنزل إلى عمق الذاكرة حيث تستقر وتبقى تمارس نشاطها اللاشعوري. ونظرية الكبت خير شاهد على البعد النفسي للذاكرة، حتى أن فرويد جعل النسيان دليلا على تجليات اللاشعور<sup>1</sup>.

فالذاكرة العادة<sup>2</sup> يمكن أن تقيم في الجسم وهي مجرد تركيب لحركات. أما الذاكرة المحضة فهي وظيفة للروح (أو العقل) وهي التي تمنحنا رؤية ارتدادية لماضيها. وليبيان الفرق بين نوعي الذاكرة، ضرب برجسون لذلك مثلا: ذكرى قراءة الدرس باعتباره قد أصبح معروفا عن ظهر قلب بكل صفة من صفات عادة من العادات. إنها كالعادة تكتسب بتكرار نفس الجهد، في منظومة مغلقة من الحركات الآلية التي تتابع حسب نفس النظام وتشغل زما واحدا. وبالعكس فذكرى حفظ الدرس، استرجاع إحدى القراءات الخاصة، الثانية أو الثالثة مثلا، لا تتصف بأية صفة من صفات العادة. يقول برجسون: «إنها كحدث في حياتي، كحدث يحمل بجوهره تاريخا ولا يمكن له بالتالي أن يتكرر»<sup>3</sup>.

ونجد برجسون يفرق بين الذاكرة والإدراك المحض، وهذا الفرق يرجع إلى طبيعة كل منهما، فالذاكرة طبيعتها النفس والشعور، بينما الإدراك طبيعته العضوية والمكان القابل للملاحظة، وفي هذا يقول برجسون: «الذاكرة، وهي عمليا لا تقبل الفصل عن الإدراك، تدمج الماضي في الحاضر وتقلص كذلك في حدس وحيد لحظات ديمومة متعددة»<sup>4</sup>. وهناك ما يسميه برجسون بالإدراك الانتباهي، فالانتباه يؤدي إلى نتيجة جوهرية هي جعل الإدراك أكثر شدة وإبراز تفاصيله، وهو من حيث مادته يرتد إلى تضخيم معين للحالة الفكرية<sup>5</sup>، فالذاكرة تقوي الإدراك وتغنيه وهو بدوره، إذ

<sup>1</sup> عمليات التذكر مؤلفة من: أ: التذكر، ب: الاحتفاظ، ج: التعرف، د: الاسترجاع، هـ: النسيان. محمد بوداني، مرجع سابق، ص 71.

<sup>2</sup> العادة: في أوسع معانيها هي هيئة عامة ودائمة لوجود ما، أو حالة هذا الوجود منظورا إليه إما في مجموع عناصره وإما في تعاقب أوقاته. محمود اليعقوبي، الوجيز في الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1426هـ-2005، ص 62.

<sup>3</sup> هنري برجسون، المادة والذاكرة، الفصل الثاني: في تعرف الصور، الذاكرة والدماغ، مصدر سابق، ص 79، 80، 82.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 71.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 103. وانظر:

Marilier, Remarques sur le mécanisme de l'attention (Revue philosophique, 1889. t. xx. VII-CF. Ward. art. Psychology de L'Encyclopaedia. Britanica, et Bradley, Is there a special activity of Attention? (Mind 1886. t. XI, p. 305).

ينتمي أكثر فأكثر، يجذب إليه عددا متزايدا من الذكريات المتممة<sup>1</sup>.

ثم إن العمليات الإدراكية تثير الإحساسات فتفجر هذه الإحساسات أفكارا، وكل فكرة تتحرك بقربها فكرة أخرى ثم تتباعد هذه الأفكار عن الموضوع المدرك، ولا تعود إليه وتسير على خط مستقيم، والإدراك الشعوري الواعي يعتمد على جميع القوى الذهنية والعقلية، فيشتد كلما قوي الانتباه والاهتمام بالشيء، ويزداد قوة باعتماده على الذكريات القديمة، وهو شبيه بالدارة المغلقة التي تخلق دارة أخرى جديدة، كلما اشتد هذا الانتباه. وقد شبه برجسون قوة الانتباه بالخلق الجديد للإدراك فيتوسع أكثر بحيث أن هذه الدارات كلما توسعت بلغ انعكاسها على طبقات أعمق من الواقع، بحيث أن الدوائر مثلا ب.ج.د<sup>2</sup> كلما مثلت توسعا أعلى للذاكرة بلغ انعكاسها على ب.ج.د. طبقات أعمق من الواقع المدرك، ومن هنا فالماضي لا ينفصل عن الحاضر مهما بعد زمن الذكرى. ومن خلال دوائر الذاكرة هناك الدائرة ((آ))، وهي أضيقتها وأقربها إلى الإدراك المباشر، وهي لا تحوي إلا الشيء ((و)) نفسه مع الصورة اللاحقة التي تعود فتغطيه، وإليك المخطط التوضيحي:



رسم توضيحي، شكل رقم (3)

<sup>1</sup> هنري برجسون، المادة والذاكرة، المصدر السابق، ص 103، 105.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 107 - 109.

وإذا كانت وظيفة الجهاز العصبي أن يتلقى التأثيرات أو التنبهات وأن يقوم بالرد عليها، فإن هذا لا يعني أن اختيار الرجوع (أو ردّ الفعل) هو من عمل الصدفة. وإنما الملاحظ أن الاستجابة هنا كثيرا ما تعود إلى التجربة الماضية فتستخرج مما لديها من صور مختزنة ما يساعدها على مواجهة الموقف. ولما كان الشعور همزة الوصل بين ما كان وما سوف يكون، فإن الشعور في صميمه ذاكرة، أو هو أولا وقبل كل شيء حفظ للماضي في الحاضر، وتجمع للماضي في الحاضر. ومعنى هذا أن دراستنا للإدراك باعتباره موجه نحو العمل فهو يقود إلى دراسة الذاكرة باعتبارها بقاء للصور الماضية في الحاضر. ولما كان الشعور هو أولا وقبل كل شيء حفظ والماضي بالنسبة للشعور هو بمثابة رائد الفعل (L'éclaireur de L'action)، والفعل هو تلك البوتقة التي ينصهر فيها الإدراك الحسي والذاكرة. ومن هنا تتبين أهمية دراسة الذاكرة في أي بحث سيكولوجي يراد به التوصل إلى فهم حقيقة الشعور.<sup>1</sup>

ويعتبر برجسون الذاكرة ظاهرة سيكولوجية تعبر عن صميم حياتنا الشعورية وليست ظاهرة فسيولوجية. وهو يفرق بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة-العادة (Mémoire Habitude)، والذاكرة المحض (Mémoire Pure). فالأولى يمكن أن تقيم في الجسم وهي مجرد تركيب لحركات. أما الذاكرة المحض فهي وظيفة للروح (أو العقل) وهي التي تمنحنا رؤية ارتدادية لماضيها. ولبين الفرق بين نوعي الذاكرة، ضرب برجسون لذلك مثلا: ذكرى قراءة الدرس، باعتباره قد أصبح معروفا عن ظهر قلب بكل صفة من صفات عادة من العادات. إنها كالعادة<sup>2</sup> تكتسب بتكرار نفس الجهد، في منظومة مغلقة من الحركات الآلية التي تتابع حسب نفس النظام وتشغل زمنا واحدا. وبالعكس فذكرى حفظ الدرس، استرجاع إحدى القراءات الخاصة، الثانية أو الثالثة مثلا، لا تتصف بأية صفة من صفات العادة. يقول برجسون: «إنها كحدث في حياتي، كحدث يحمل بجوهره تاريخا ولا يمكن له بالتالي أن يتكرر»<sup>3</sup>.

وإذا كان مركز الذاكرة الأولى التي تسمى الذاكرة الآلية (التي تتجلى فيما يكتسبه الموجود من

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، نوايغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، 109.

<sup>2</sup> العادة في أوسع معانيها: هي هيئة عامة ودائمة لوجود ما، أو حالة هذا الوجود منظورا إليه إما في مجموع عناصره وإما في تعاقب أوقاته. محمود اليقوي، الوجيز في الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1426هـ-2005، ص 62.

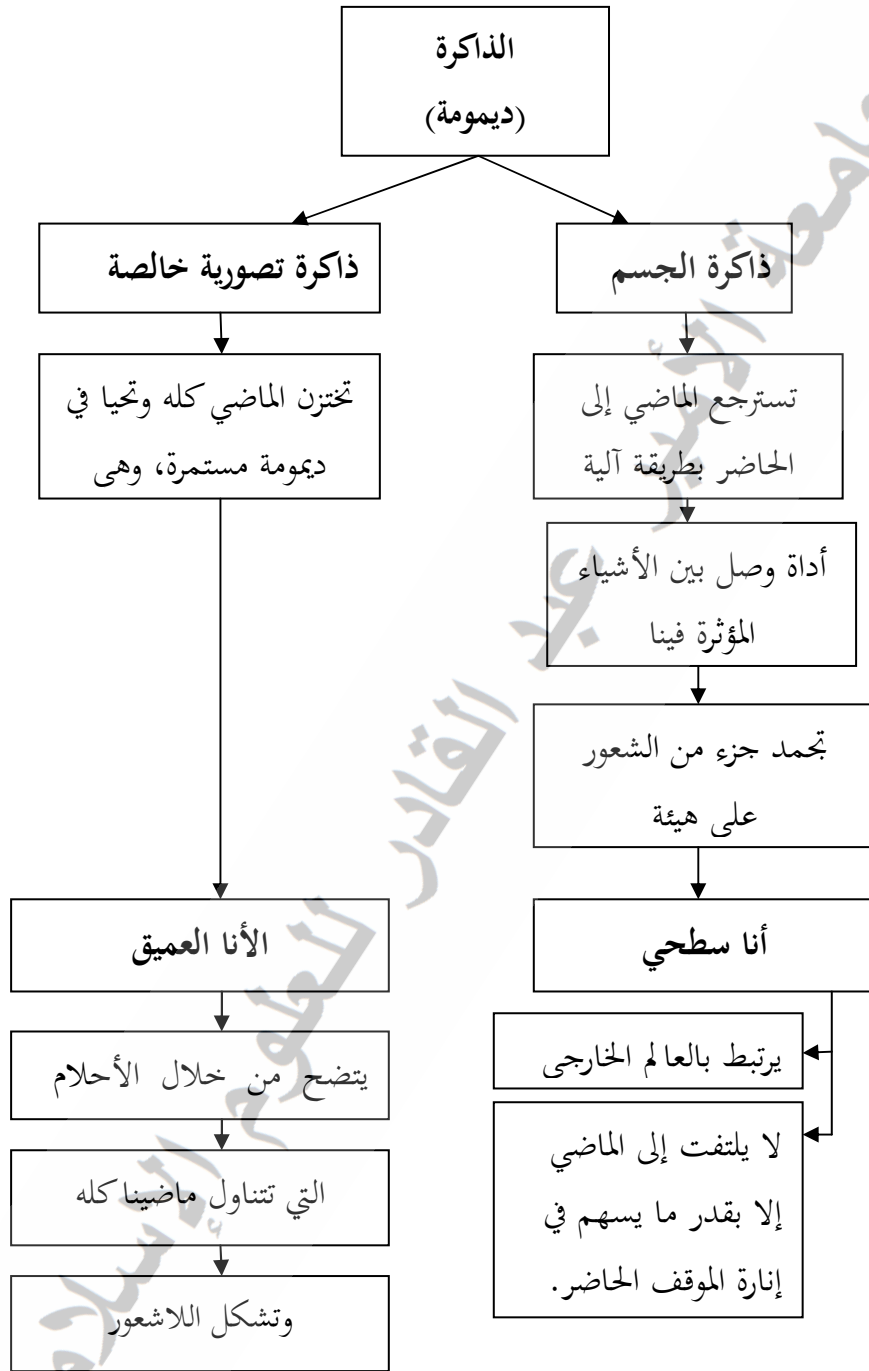
<sup>3</sup> هنري برجسون، المادة والذاكرة، الفصل الثاني: في تعرف الصور، الذاكرة والدماغ، مصدر سابق، ص 79، 80، 82.

عادات حركية<sup>1</sup> هو البدن، وأداتها المخ الذي هو عضو الحركة، ووظيفته الاسترجاع والتذكر، فإن الذاكرة الثانية هي ذاكرة محضة مستقلة من حيث المبدأ عن البدن، ولو أنها تتحقق بالفعل عن طريقه. باعتبار أن الجسم مركز عمل، وهو ممر الحركات الصادرة والواردة، فذاكرة الجسم هي أداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا، وما يؤثر فيه من أشياء ليس بوسعه أن يحفظ صوراً، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصير مادية. والذاكرة المحضة التصويرية الخالصة تحتزن الماضي كله وتحيا في ديمومة مستمرة، إنها الأنا العميق، وتتضح من خلال النظر إلى الأحلام (Les Rêves)، إذن فالأحلام تتناول ماضيها كله، فهي تشير إلى الجزء الباقي من الشعور وهو اللاشعور<sup>2</sup>. وإليك المخطط التوضيح:

---

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان (2)، مكتبة مصر، القاهرة، ص 66.

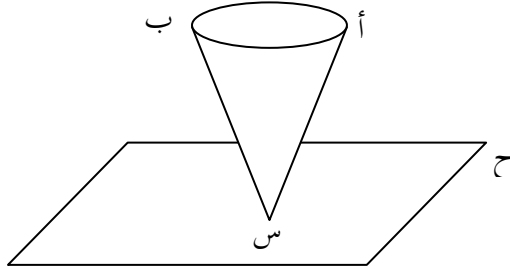
<sup>2</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 85.



رسم توضيحي، شكل رقم (4)

ويرمز برجسون إلى الشعور، وهو مجموع الذكريات كلها بمخروط مقلوب زاوية الرأس في مستوى الحاضر، ونحن نميل إلى أن تنتشر على طولها (ب، ج)، أي في أقسام المخروط الفسيحة، فالمخروط المقلوب: س-آ-ب يمثل مجموع الذكريات المكدسة في ذاكرتي، والقاعدة آ-ب، الجالسة في

الماضي، تبقى ثابتة، على حين أن الرأس (س) الذي يمثل في كل لحظة حاضري يتقدم بدون انقطاع، ويلمس كذلك بدون انقطاع المستوى المتحرك (ح) لتمثلي الراهن للكون. وفي (أ) تتركز صورة الجسم؛ وهذه الصورة التي تؤلف جزءا من المستوى (ح) تقتصر على تلقي الأفعال الصادرة عن كل الصور التي يتألف منها المستوى وإعادتها<sup>1</sup>.



رسم توضيحي، شكل رقم (5)

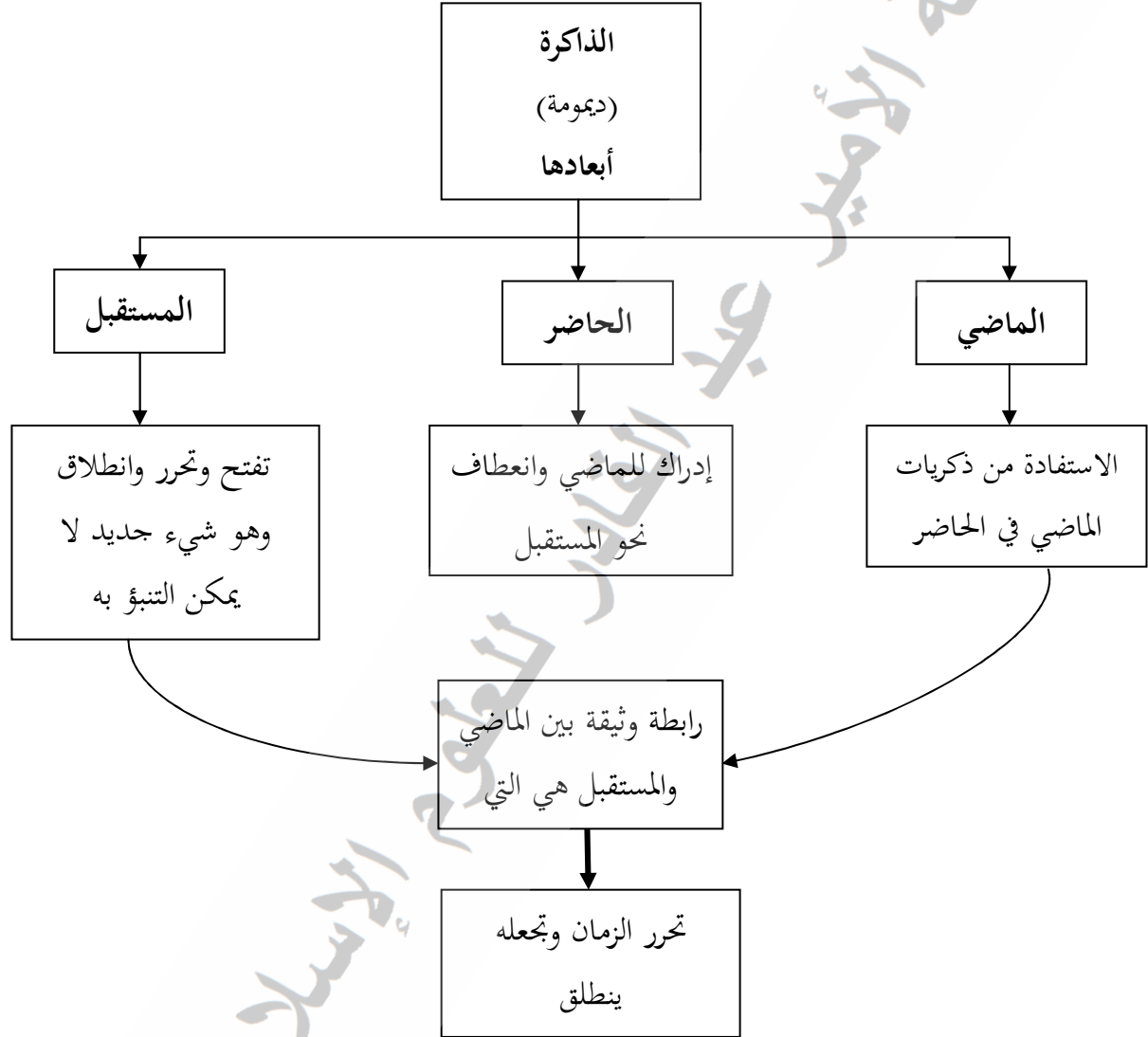
وهكذا فالإنسان يحيا حياتين، حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية، وحياة مرتبطة بالتأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة، ونحن في الواقع، نتأرجح بين هذين المستويين؛ ذلك أننا لانستطيع أن نحيا في الحاضر فقط فنكتفي بالاستجابة للمؤثرات الحاضرة استجابة مباشرة لأثر فيها للتذكر، فذلك شأن الحيوانات الدنيا، ثم إنه ليس في إمكان المرء أن يحيا في الماضي فقط فيكتفي باجترار الذكريات الماضية دون أن يحاول الاستفادة من تلك الذكريات في مواجهة الموقف الحاضر، فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع. أما المشاهد فعلا فهو محاولة التوفيق بين هذين المستويين أو الضريبين من الذاكرة. وذلك بالانتقال المستمر من مجال الفعل (Le- plan de l'action) إلى مجال الحلم (le plan du Rêve)، وبالعكس مما يتفق وطبيعة الديمومة. أما السكون عند مستوى واحد فمن شأنه القضاء على الديمومة، فالحياة الإنسانية إذن هي هذا التوتر المستمر بين الارتباط بالحياة والانفصال عنها، بين الانغماس في الحاضر والتحليل منه، بين الخضوع للمادة والتحرر منها، بين الاندماج في الفعل والعلو عليه<sup>2</sup>.

ولما كانت الديمومة ذاكرة عند برجسون، فالذاكرة ذات أبعاد ثلاثة: الماضي، الحاضر والمستقبل، أكثرها عمقا هو المستقبل؛ ولما كان المستقبل يعني التفتح والتحرر والانطلاق، فمعنى ذلك أننا في الديمومة بإزاء شيء جديد، أي شيء غير متوقع ولا يمكن التنبؤ به، ذلك أن التنبؤ يعني أن نسقط

<sup>1</sup> هنري برجسون، المادة والذاكرة، مصدر سابق، ص 158، 159.

<sup>2</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 85، 86.

على المستقبل ما أدركناه في الماضي، أو أن نتصور تأليفا جديدا في داخل نظام جديد لعناصر جديدة سبق إدراكها، وأما ما لم يسبق إدراكه قط، وما هو في الوقت نفسه بسيط فهذا ما لا يمكن توقعه أو التنبؤ به. وإليك المخطط التمثيلي الذي يوضح ذلك<sup>1</sup>:



رسم توضيحي، شكل رقم (6)

<sup>1</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 86.

وتعتمد الذاكرة على ثلاث عمليات: تنظيم المعلومات، والاختزان والاسترجاع، وترجع عادة الفروق الفردية في قوة الذاكرة إلى اختلاف أساليب تنظيم المعلومات. وبعد ذلك تخزن تلك المعلومات في الذاكرة لمدة أطول أو أقل، ثم لا بد لتلك المعلومات التي اختزنت أن تكون قابلة للاسترجاع<sup>1</sup>.

وخلاصة ماسبق:

أنه إذا كانت هذه هي نظرية برجسون في الذاكرة على نحو ما عرضها في كتابه (المادة والذاكرة)، وفي عدد من أبحاثه ومقالاته التي ضمنها مؤلفه الموسوم بالطاقة الروحية، فهذه النظرية التي فتحت أمام برجسون الكثير من الآفاق، مهدت له السبيل لحل مشكلة العلاقة بين المادة والحياة، وحل مشكلة الصلة بين النفس والجسم كما أعانته على إقامة بعض الأدلة على خلود الروح.

نقد: يقول جاني<sup>2</sup> (Pierre Janet): «نظر برجسون إلى الذاكرة نظرة فيلسوف وليس نظرة عالم»، لأنه تجاهل دور العوامل الفزيولوجية فبالغ في التمييز بين الذاكرتين، لأن الفرق بين الذاكرة العادة، والذاكرة الروحية حسب بيار جاني هو فرق في الدرجة فقط، إذن يصعب الفصل التام بين ما هو عضوي وبين ما هو نفسي، فالذاكرة السليمة تقتضي جهازا عضويا سليما، فإذا كان الطفل بإمكانه أن يحفظ وأن يعيد بسهولة ما تعلم، فإن المسن يجد صعوبة في ذلك لأن خلايا دماغه تفتقد للمرونة اللازمة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> بيتر فارب، مجلة عالم المعرفة، بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان-شوال، 1403هـ، 1983م، ص 290، 291.

<sup>2</sup> بيار جاني (Pirre Janet) (30ماي 1859م-27 فيفري 1947م): فيلسوف، وعالم نفس، وطبيب فرنسي، ولد بباريس وتوفي بها، وكان جاني شخصية رئيسية وبارزة في علم النفس الفرنسي في القرن التاسع عشر، وهو من أبداع مصطلح اللاوعي، ونموذجه في اللاوعي يستند إلى الدور الرئيسي للصدمة النفسية في فقدان الذاكرة وتفكك الذكريات، وربما يعد جاني المُنظّر للتنويم المغناطيسي، والتنويم الإيحائي، الذي كان أكثر إثارة للاهتمام في ذلك الوقت. من مؤلفاته: "الطب النفسي" (1923م). انظر:

.Ellenberger Henri F, Histoire de la découverte de l'inconscient. Paris, Fayard, 1994.P.819.

.Janet: L'Automatisme Psychologique: Essai de Psychologie Expérimentale Sur Les Formes Inférieures de L'Activité Humaine, Éd: Nabu Press, 2010, ISBN 978-1-145-1-145-1.  
.Cottraux, J: Les visiteurs du soi, Éd: Odile Jacob, 2004, ISBN 2-7381-1360-5.T.  
.Melchior, Créer le réel hypnose et thérapie, Éd. Seuil, 1998, P.33.

<sup>3</sup> محمد بوداني، مرجع سابق، ص 71.



### المطلب الثالث: العلاقة بين النفس والجسم عند برجسون.

لما كان الإنسان خلق في العقيدة الإسلامية من أجل التفضل عليه بالسعادة، فمن مستتبعات ذلك أن يمتاز عن بقية المخلوقات بالعقل والإرادة<sup>1</sup>، وخص بالتكريم في ذاته بمقتضى إنسانيته المطلقة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الْمَطْبَخِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء(70)<sup>2</sup>. وقد ظل الإنسان المحور الأساسي في البيان القرآني، وهو يغاير في النوع مقام الموجودات الأخرى جميعها<sup>3</sup>. هذا الإنسان الذي ابتداءً الله تعالى خلقه من طين وجعل له ذرية، إذ خلق آدم من طين بيديه<sup>4</sup> ونفخ فيه من روحه، قال فيه تعالى<sup>5</sup>: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ السجدة(8). وجعله خليفة في الأرض ليسهر على التوازن في الطبيعة، وعلى العدالة في المجتمع<sup>6</sup>، وليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها، وهذا هو معنى الاستخلاف<sup>7</sup> في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>8</sup>، وأسجد له ملائكته<sup>9</sup>، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَأِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾ البقرة(34)، وجعل الهدف من رسالته أخلاقياً<sup>10</sup>. هذا المخلوق

<sup>1</sup> سليم الجاهلي، نظرية جذور الأخلاق، مرجع سابق، ص104.

<sup>2</sup> عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، ج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م، ص87.

<sup>3</sup> عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، ط1، دار الزيتونة للنشر، الرباط، 1417هـ-1996م، ص6.

<sup>4</sup> أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، المكتبة التوفيقية، ص8.

<sup>5</sup> عبد الرحمن النحلوي، أصول التربية الإسلامية في البيت والمدرسة والمجتمع، ط27، دار الفكر، دمشق، 1430هـ-2009م، ص31.

<sup>6</sup> عادل التل، فكر جارودي بين المادية والإسلام، ط2، دار البنية، بيروت، 1418هـ-1997م، ص48.

<sup>7</sup> جمال المرزوقي، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، دار الهداية، 1416هـ-1996م، ص228.

<sup>8</sup> قال تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾: قبل أن يأمرهم بالسجود لآدم، وقبل أن يمتنع إبليس، وقبل أن ينهى آدم عن أكله من الشجرة، وقبل أن يأكل منها، ويكون أكله سبب إهباطه إلى الأرض، فقد علم الله سبحانه أنه سيستخلفه مع أمره له وإبليس بما يعلم أنهما يخالفانه فيه، ويكون الخلاف سبب أمره لهما بالإهباط والاستخلاف في الأرض. ابن تيمية، الإيمان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م، ص266.

<sup>9</sup> عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الأبرار، ط8، ج2، دار النفائس، الأردن، 1418هـ-1998م، ص93.

<sup>10</sup> علي عبد الفتاح المغربي، النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1415هـ-1994م، ص193.

المكرم؛ الخليفة الذي تأهل واستعد لحمل الأمانة الكبرى، وتحقيق العبودية الكاملة لله تعالى في كل مظاهر الحياة، فالإنسان في مفهوم القرآن عقل وروح ومادة تنتظم في بنية واحدة وفي انسجام كامل<sup>1</sup>.

والعالم كله ثنائي الجوهر، فهو مادة في جانب منه، وروح وعقل في جانب ثاني، وهو جمع بين روح ومادة في الكائن الواحد، في جانب ثالث<sup>2</sup>، فالمادة هي الجسم، خلقت من التراب وغدائها من التراب، وحينما تنفصل عنها الروح تعود إلى التراب.

وأما الروح وهي الجانب الآخر من الإنسان فقد خلقت من الملاء الأعلى، والإسلام يوازن بين مطالب الروح والجسد، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، معتدلاً بين الأصل الطيني، وبين النفخة العلوية<sup>3</sup>، يقول تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>4</sup>، فالإنسان بروحه لا بجسمه إنسان، لقول الشاعر:

يا خدام الجسم كم تشقى لخدمته فأنت بالروح لا بالجسم إنسان<sup>5</sup>

فحقيقة الإنسان وجوهه هي هذه الروح، وبها يبقى الإنسان إنساناً مهما اختلفت أجزائه، لأن حقيقته وقوامه بهذا الجانب لا بجانبه المادي، لهذا كان الخطاب للنفس مطمئنة<sup>6</sup>. قال تعالى: ﴿أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ الفجر (28).

وقد أشار ابن قيم الجوزية في كتابه: "الروح" إلى أن هذه من بين المسائل التي اختلف فيها

<sup>1</sup> زياد خليل محمد الدغامين، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي، عرض وتحليل، ط1، دار النيل، إزمير، 1419هـ-1998م، ص205.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1407هـ-1987م، ص43.

<sup>3</sup> أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، ط1، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، 1430هـ-2009م، ص319.

<sup>4</sup> القصص الآية(77).

<sup>5</sup> صابر طعيمة، التصوف والتفلسف الوسائل والغايات، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005م، ص386.

<sup>6</sup> محمود الهاشمي، الإنسان في القرآن، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 18، 1408هـ-1988م، ص15.

الناس من سائر الطوائف واضطربت أقوالهم فيها وكثر فيها خطوهم<sup>1</sup>، وأشار هو إلى أن النفس والروح عند الجمهور شيء واحد، أما هو فقد أكد أن النفس تطلق على عدة أمور من بينها الروح البشرية، وأبان أن مفهوم النفس في القرآن الكريم قد أتى أيضا حسب المعاني الآتية<sup>2</sup>:

1- الجسد.

2- الذات بأكملها، كما في قوله تعالى: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنفُسِكُمْ﴾ النور (61).

3- الروح وحدها كما في قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ الأنعام (93).

ويعتبر أفلاطون أن النفس جوهر حقيقي في الإنسان مستقلة، والحياة صفة خارجة عن الجسم وموجودة فيه بالقوة مستعدة<sup>3</sup>، والنفس لا تفعل سوى أن تخرج تلك الحياة من القوة إلى الفعل، والنفس جوهر منفك عن الجسد ولا يمكن أن يتلازما، ولا يكون وجود أحدهما مرهون بالآخر، وتعتبر النفس نقطة اتصال بين عالمين هما عالم المثل وعالم الحس<sup>4</sup>. والنفس خالدة<sup>5</sup> لا تفنى بفناء البدن، لأن البدن ليس علة وجودها<sup>6</sup>.

أما النفس العاقلة للأشياء المسماة بالناطقة عندهم، والمراد بالناطقة: العاقلة، لأن النطق أحص ثمرات العقل في الظاهر، فنسبت إليه، فلها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة. وقد تسمى كل واحدة عقلا

<sup>1</sup> ابن قيم الجوزية، الروح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص242.

<sup>2</sup> مصطفى عشراوي، الإنسان في فكر ابن قيم الجوزية (دراسة نفسية-تربوية)، ط1، مكتبة المتنبي، المملكة العربية السعودية، 1424هـ- 2004م، ص65.

<sup>3</sup> محو قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، ص70.

<sup>4</sup> موصدق خديجة، خطاب النفس الإنسانية في القرآن الكريم حقيقته-مقاماته-مقاصده، دارقرطبة، المحمدية-الجزائر، 1430هـ- 2010م، ص18.

<sup>5</sup> وقد ألقى الله سبحانه العداوة بين النفس الأمانة وبين القلب، وابتلى العبد بذلك وجمع له بين هؤلاء، وأمد كل حزب بجنود وأعوان، فلا تزال الحرب سجلا ودولا بين الفريقين إلى أن يستولي أحدهما على الآخر ويكون الآخر مقهورا معه. فإذا كانت النوبة للقلب والعقل والملك فهناك السرور والنعيم واللذة، وإذا كانت النوبة للنفس والهوى والشيطان فهناك الغموم والهموم والأحزان وأنواع المكارِه وضيق الصدر. ابن قيم الجوزية، كتاب الفوائد، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423هـ- 2002م، ص96.

<sup>6</sup> عطية سليمان عودة أبو عاذرة، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال دراسة مقارنة، ط1، دار الحدائث، بيروت، لبنان، 1985م، ص308.

ولكن باشتراك الإسم<sup>1</sup>. والنفس في القرآن الكريم، هي جوهر الإنسان ولبابه، وإليها وبها يكون صلاح الإنسان أو فساده، وهده أو ضلاله، ونعيمه أو شقاؤه<sup>2</sup>.

والجسم قواه لا تعرف العلوم إلا من الحواس، أما النفس فإنها وإن كانت تأخذ كثيرا من مبادئ العلوم عن الحواس، فلها من نفسها مبادئ أخرى وأفعال لا تأخذها عن الحواس البتة، وهي المبادئ الشريفة العالية، التي تبنى عليها القياسات الصحيحة<sup>3</sup>.

إن الشريعة المنزلة من عند الله تهدف إلى إصلاح النفوس، لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة<sup>4</sup>، كما ورد في الحديث: «ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»<sup>5</sup>. وطريق الصلاح هو إقامة العباد على منهج العبودية الحققة لله الواحد الأحد، ولقد كان المفتاح الذي فتح به الرسل قلوب العباد هو آيات الله التي تحدثهم عن ربهم، وتربط قلوبهم به، وبذلك تتجه قلوبهم ووجوههم إلى الواحد الأحد<sup>6</sup>.

ويعد البعد الروحي في الشخصية بعد أصيل، لا يمكن للإنسان أن يحقق إنسانيته في الحياة، وينجز مهمته الاستخلافية على الوجه المطلوب بدون العناية اللازمة به. هذا البعد الذي أعطاه الإسلام مداه من الاهتمام، وركز عليه بشكل مكثف في برنامجه التربوي الشامل. وبدونه ينشطر الكيان البشري وتتبعثر قواه، وتتصادم طاقاته، وتعرض للتآكل والتبديد والاضمحلال<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1429هـ-2008م، ص350.

<sup>2</sup> عبد الكريم الخطيب، الإنسان في القرآن من البداية إلى النهاية، ط1، دار الفكر العربي، 1979م، ص92.

<sup>3</sup> ندم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار التربية، ص62.

<sup>4</sup> محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط4، دار سحنون، تونس، 1428هـ-2007م، ص62.

<sup>5</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، عين مليلة، 1992م، رقم1946، ص28، 29. ورواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، مج6، ج11، ط2، كتاب المساقاة والمزارعة،

باب أخذ الحلال وترك الشبهات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1392هـ-1972م، ص27-28.

<sup>6</sup> عمر سليمان الأشقر، أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة، ط7، دار النفائس، عمان، الأردن، 1427هـ-2007م، ص19.

<sup>7</sup> الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي (آفاق في الوعي السني)، ط2، دار قرطبة، الجزائر، 1425هـ-2004م، ص40.

كما أولى الإسلام أيضا عنايته الكبيرة وحرصه وأوفى طرائق الاهتمام كيلا تسام النفس ألوان العُقد والشذوذ، وحتى يجاء بالإنسان على أحسن حال من تمام النفس وسلامتها من العيوب والمثالب<sup>1</sup>.

وفي الحقيقة أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والقلب<sup>2</sup>، وقد صرح ألكسيس كاريل بأن الأزمة التي يعانها إنسان هذا العصر هي أزمة منشؤها عدم الانسجام بين العقل والقلب، أو بين الروح والمادة، ويشير إلى التفاوت الكبير بين سرعة تقدمنا في عالم المادة واستمرار جهلنا بعلوم الإنسان كالفسيولوجيا، وعلم النفس، والميتافيزيقا، والأخلاق، واكتسب الإنسان سيطرة على عالم المادة، قبل أن يهتدي إلى معرفة النفس معرفة صحيحة<sup>3</sup>، أي معرفة القلب، القلب الصحيح الذي هو القلب السليم الذي لا ينجو يوم القيامة إلا من أتى به<sup>4</sup>، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾. الشعراء (88-89).

وكان الحسن يرى أن أهم خطوة لتصفية النفس هي إحياء القلب وإصلاحه، فالقلب هو المسيطر على الجوارح، وهو الذي يسبب الدمعة الغاسلة للخطايا، فإذا رُق وصلح استنارت البصيرة، وعرفت ما ينتظر أصحابها فتحدث كثيرا عن القلوب ونواياها، وإحياء مواهبها، فهو يتعجب من ابن آدم ويتساءل: كيف يرق قلبك وهمك في آخر<sup>5</sup>.

وذكر الإمام الغزالي أن ألفاظ النفس والروح والقلب والعقل قد تطلق على معنى واحد هو: الجوهر القائم بالإنسان من حيث هو حقيقته، وبه يكون التكليف والخطاب من الله تعالى، وهذه الألفاظ متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، فمن حيث حياة الجسد روح، ومن حيث الشهوة

<sup>1</sup> أمير عبد العزيز، دراسات في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1399هـ-1979م، ص63.  
<sup>2</sup> وقال بعض العرب: ما سمي القلب قلبا إلا لتقلبه، فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه وتنوع الواردات بتنوع أحواله وتنوع أحواله لتنوع التحليلات الإلهية لسره، وهو الذي كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1425هـ-2005م، ص62. وانظر: تاج الدين محمود الجاعوني، الإنسان هذا الكائن العجيب، ط1، ج2، دار عمار، عمان، الأردن 1413هـ-1993م، ص72.

<sup>3</sup> إبراهيم طلبه سلكها، الجوانية عند عثمان أمين أصولها وخصائصها، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص94.  
<sup>4</sup> عمر أحمد الراوي، طب القلوب عند الإمامين الجليلين ابن تيمية الحراني وابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص292.

<sup>5</sup> عادل عبد المنعم أبو العباس، الحسن البصري مواعظه ووصاياه، مكتبة القرآن، القاهرة، 2002م، ص81.

نفس، ومن حيث آلة الفكر عقل، ومن حيث هو محل المعرفة قلب<sup>1</sup>. هذه النفس التي تذكر وتزكو وتتطهر بالأمراض والأسقام<sup>2</sup>.

يقول مسكويه: «ولذلك قال قوم: إن النفس<sup>3</sup> واحدة، ولها قوى كثيرة، وقال آخرون بل هي واحدة بالذات، كثيرة بالعرض والموضوع»<sup>4</sup>.

والنفس مخلوقة لله، فهي إحدى مخلوقاته، والماديون لا يعترفون بأي أصل ميتافيزيقي للنفس، فليس لها إله خالق، إنما المادة هي الخالقة<sup>5</sup>. ولما كانت علة كل موجود مقدمة على وجود ذلك الشيء، فهي بالتالي أقرب إليه من نفسه، لذا أصبح من المحتم أن تقترن معرفته بمعرفتها ونسيانه بنسيانها<sup>6</sup>، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه<sup>7</sup>.

وإذا رجعنا إلى رأي برجسون في العلاقة بين النفس والجسم، نجد أنه يصرح من خلال كتابه المادة والذاكرة: «يؤكد هذا الكتاب حقيقة الروح ويؤكد حقيقة المادة ويتخذ الذاكرة مثلاً محدداً يحاول أن يعين تبعاً له علاقة الروح بالمادة. إنه إذن وبشكل بين ثنوي النزعة. ولكنه من جانب آخر يعرض للجسم والروح على نحو يأمل معه، إن لم يحذف الصعوبات النظرية التي ما انفكت الثنائية تثيرها والتي إنما جعلت الفلاسفة يقللون من شأن الثنائية التي يوحى بها الشعور المباشر ويتبناها الحس العام، أن يخفف كثيراً من حدتها»<sup>8</sup>.

وقد ميز برجسون بين النفس والبدن كما فعل أرسطو وديكارت من قبل، ولكنه بدلاً من أن

<sup>1</sup> محمد سيد أحمد المسير، الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص30.

<sup>2</sup> وفي ذلك قال الشاعر:

بيد الله دوائي      ويعلم الله دائي

إنني أظلم نفسي      باتباعي لهوائي

كلما داويت دائي      غلب الداء دوائي.

سليمان سامي محمود، الحب الإلهي، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة، ص141.

<sup>3</sup> وتقول الحكمة أن صلاح العبد بثلاثة أشياء: معرفة الله ومعرفة النفس ومعرفة الدنيا، فمن عرف الله خاف منه ومن عرف نفسه تواضع لعباد الله ومن عرف الدنيا زهد فيها. يوسف إبراهيم بقوى، فضائل وكمالات بسم الله الرحمن الرحيم وخواص القرآن في علاج القلوب والأبدان، ص31.

<sup>4</sup> سعد رياض، علم النفس في القرآن الكريم، مؤسسة إقرأ، 1425هـ-2004م، ص29.

<sup>5</sup> بوداود حسين، النفس البشرية عند ابن قيم الجوزية، ط1، 1434هـ-2014م، دار وحي القلم، دمشق، ص102.

<sup>6</sup> كامل حمود، صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1993م، ص29.

<sup>7</sup> ابن عربي، محي الدين (فصوص الحكم)، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، ص7.

<sup>8</sup> برجسون، المادة والذاكرة، مصدر سابق، ص5.

يفصل بينهما كما فعل ديكارت، نجده يحاول أن يقرب بينهما كما فعل أرسطو، دون أن يجعل الصلة بينهما كالصلة بين الصورة والمادة. ولاشك أن ديكارت حينما قال بالثنائية، وحينما فصل النفس عن البدن فصلا تاما، فقد جعل من المستحيل على المفكرين من بعده أن يجدوا تفسيراً مرضياً لذلك الاتحاد القائم بالفعل بين النفس والبدن، وأما أرسطو فإنه عندما جعل الاتحاد وثيقاً بين النفس والبدن، أو بين الصورة والمادة، فقد جعل من الصعب علينا أن نتصور بقاء الذكريات المحضة، ما دامت هذه الذكريات هي مجرد وظيفة من وظائف الدماغ. ولكن الذاكرة في نظر برجسون ليست مجرد وظيفة من وظائف المخ، بل هي المظهر الأول لما في النفس من روحية، وما لدى الشعور الإنساني من قدرة على الاستقلال عن البدن، يقول برجسون: «وهكذا، فمن كون الحادثة البسيكولوجية معلقة على حالة دماغية لا يمكن للمرء أن يخلص إلى ((توازي)) السلسلتين البسيكولوجية والفيزيولوجية»<sup>1</sup>.

حقاً إن ثمة انتقال تدريجي من الفكرة إلى الصورة، ومن الصورة إلى الإحساس. على نحو ما لاحظنا من قبل أن من شأن الذاكرة دائماً أن تتدخل في عملية الإدراك الحسي، ولكن من المؤكد أن الاختلاف بين الإدراك الحسي البحت والذاكرة البحتة هو اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة.<sup>2</sup> والخلاف هنا بين الإدراك والذاكرة هو كالاختلاف بين المكان والزمان، أو بين الامتداد والديمومة. أو بين الحاضر الآني والماضي، ومعظم النظريات التقليدية تميز بين النفس والبدن، فذلك لأنها اقتصرَت على التمييز بينهما في نطاق المكان لا في نطاق الزمان.

<sup>1</sup> برجسون، المادة والذاكرة، مصدر سابق، ص8.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص246.

### المبحث الثالث: الوضعية الميتافيزيقية والروحية عند برجسون.

#### المطلب الأول: الميتافيزيقا عند برجسون:

قيل في الميتافيزيقا ما لم يقل في غيرها من مباحث الفلسفة، فقد قيل فيها أنها علم غامض، وقيل أنها الوضوح بعينه من جهة أولى، قال الفيلسوف الفرنسي بريدوم (1839م-1907م) Sally- Prudhomme: «لا يتم الحديث عن الميتافيزيقا إلا متى عدم إمكان تصور الوجود، ولا تبدأ الميتافيزيقا إلا حيثما ينتهي الوضوح»<sup>1</sup>. تشهد لهذا الحكم سمعة كتاب: "الميتافيزيقا" في الفلسفة العربية الإسلامية، وتكفي هنا قصة ابن سينا مع كتاب "ما بعد الطبيعة" لصاحبه أرسطو، إذ يحكي عن نفسه بعد عرضه لمسار تعلمه: «...» ( ... ) ثم عدلت إلى [العلم] الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه. والتبس علي غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا. وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به. وآيست من نفسي وقلت: «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه». وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في [سوق] الوراقين. وبيد دلال مجلد ينادي عليه. فعرضه علي فرددته رد متبرم، معتقدا أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي اشترى مني هذا فإنه رخيص أبيعك إياه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه. واشتريته فإذا هو كتاب لأبي النصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظا على ظهر القلب. وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى»<sup>2</sup>.

والميتافيزيقا هي العلم الخاص بالمبادئ الأولية السابقة للمعرفة في باقي العلوم، التي يتناول كل علم منها جانب من الوجود، فهي تبحث في الوجود ذاته، أي علم دراسة الوجود بما هو موجود، على حد تعبير أرسطو<sup>3</sup>. فالميتافيزيقا تنزع لأن تكون معرفة للواقعي الذي يؤسس الدراسة العلمية

<sup>1</sup>Sally Prudhomme, Que sais-je? Examen de Conscience, Alphonse Lemerre Éditeur, Paris, 1895, p.51.

<sup>2</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ط1، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، 1998، ص402، 403.

<sup>3</sup> نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، ص85.



للعلاقات العيانية<sup>1</sup>، وقد تأرجحت صورتها بين بحث مغرق في النزعة اللفظية وبحث متعلق بالنزعة اللفظية. فمن جانب أول، ما رأى البعض في الميتافيزيقا إلا لغة، أي ألفاظا ونحوا ودلالة، يتحول الناظر فيها من جهة السلب إلى لساني وفقه لغة ونحوي ينظر في الكلمات والعبارات، مثلما فعل هايدجر<sup>2</sup> مع ميتافيزيقا أرسطو. ومن جانب ثان، ثمة من اعتبر أن الميتافيزيقا ليست قولاً أو لفظاً، بل هي حدس، وحدس خال من ضجيج الكلمات. على هذه المحجة وجدنا برجسون ضمن مقاله مدخل إلى الميتافيزيقا يقول: «إذا كان ثمة وسيلة تمكننا من إدراك الواقع إدراكاً مطلقاً بدلاً من أن نعرفه معرفة نسبية، وسيلة تمكننا من وضع أنفسنا في الواقع بدلاً من النظر إليه من جهات مختلفة، وسيلة تتيح لنا أن نحدس الواقع حدساً بدلاً من أن نحلله تحليلاً، أي تتيح لنا أن ندركه إدراكاً مستقلاً عن أي تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزي، فإن الميتافيزيقا هي هذا نفسه، فالميتافيزيقا هي إذن العلم الذي يطمع في الاستغناء عن الرموز»<sup>3</sup>. وما زال هذا الاعتقاد راسخاً لدى بعض الميتافيزيقيين حتى قيل إن الميتافيزيقا هي معرفة انطوائية. وشتان بين أن تكون الميتافيزيقا لفظية، وأن تكون انطوائية<sup>4</sup>.

وينبغي لنا أن نتساءل هنا كيف فهم برجسون الميتافيزيقا؟ وما دورها في فلسفته؟

لقد تناولت الميتافيزيقا مسائل واسعة كالوجود المطلق (الأنتولوجيا) والوجود الواجب (الإلهيات) والوجود الممكن (العالم) ووجود الروح وخلودها، غير أنها مع تقدم الزمن، أخذت تضيق مواضيعها أمام انطلاقة العلم والتقنية الوثابة، حتى قال بعضهم: إن الميتافيزيقا أصبحت لا تلعب أي

---

<sup>1</sup> ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة، بيروت، لبنان، 1981م، ص99.

<sup>2</sup> هايدجر مارتن (Martin Heidegger) (1889م-1976م): المؤسس الحقيقي للوجودية، تلميذ إدموند هوسرل، الذي أخذ عنه هايدجر المنهج الظاهراتي، وأهداه كتابه: الوجود والزمان، وكان لهيدير تأثير كبير على الفلاسفة الوجوديين وبخاصة: جان بول سارتر. وأراد أن يقيم علم الوجود على أسس متينة، وأن يفهم الوجود الإنساني من حيث أن الإنسان هو الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود، ومن ثم عكف على دراسة البناء الأنتولوجي للإنسان. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ج2، ص1461، 1462.

<sup>3</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص179، 180.

<sup>4</sup> م. علي حسين البوحة، بناء المفاهيم وإعادة بنائها.. مفهوم "الميتافيزيقا" نموذجاً، مجلة عالم الفكر، العدد2، مج41، أكتوبر-ديسمبر، 2012م، ص13-15.

دور اليوم، فهل معنى هذا أنها صارت لا تحدم الإنسان وحياته الاجتماعية؟ وهل يجب إلغاؤها إطلاقاً وإبعادها عن الروح الحضارية الحالية وتعويضها بالعلم؟

لقد كانت الميتافيزيقا أسمى أداة للمعرفة، وأثارت منذ نشأتها، موجة من النقد والسخط، فلقد تصدى لها الشكاك قديماً والمسلمون وعدد من المفكرين المتأخرين.

ولقد ضاقت الفلسفة النقدية نفسها مع كانط (kant) بالمعرفة الميتافيزيقية الأنطولوجية، لأن هذه المعرفة لا توحد العقول كما في العلم. وإنما تعتمد على أداة ليست لها، فالعقل يؤدي إلى معرفة يقينية في العلم وحده، ولكن هذه الأداة إذا تجاوزت الإطار العلمي أو مجال الحس، كما في الميتافيزيقا فإنها تستخدم استخداماً غير مشروع؛ ذلك لأن العقل النظري بطبيعته لا يستطيع أن يتخطى معرفة ظواهر الأشياء إلى إدراك حقائق الأشياء في ذاتها. وإن كان تفكير كانط الفلسفي لم يكن خلواً من الميتافيزيقا التي قام محاربتها؛ ذلك أن المعرفة في تصور كانط معرفة ظاهرية ومعرفة باطنية خفية، والأولى تكون في مستوى العقل البشري، دون الثانية، وهذا التصور للشئ في ذاته، تصور ميتافيزيقي لا شك فيه، فهو يؤسس لميتافيزيقا جديدة لا كمعرفة، وإنما فقط كنتيجة لقيام الإلزام الأخلاقي، وبعبارة أدق فكانت يرفض الميتافيزيقا كمعرفة ثم يعيدها على أساس الأخلاق<sup>1</sup>، أو ما يعرف عنده بالميتافيزيقا النقدية كما عبر عنها زكي نجيب محمود<sup>2</sup>، والتي أشار إليها كانط من خلال كتابه نقد العقل الخالص، فقد راح يلتمس طريقاً للبحث الميتافيزيقي يؤدي إلى مثل اليقين الذي نراه في نتائج العلوم الرياضية والطبيعية، فقد أراد كانط أن يؤسس لميتافيزيقا تقوم على التحليل المنطقي لقضايا العلوم<sup>3</sup>.

وذهب الوضعيون إلى أن العلم يستوعب جميع الموضوعات، ولا يدع للفلسفة مجالاً. وأنكر الوضعيون المناطقة القضايا الميتافيزيقية باعتبارها قضايا فارغة، لا تحتمل الصدق ولا الكذب.

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج1، ص44، 45، 46.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود (1905-1993م): مفكر مصري معاصر، حائز على دكتوراه دولة من جامعة لندن، عرف بثورته على كل ماهو موروث في التراث العربي، ويسعي إلى التجديد، تأثر كثيراً بالوضعية المنطقية المعاصرة مع آير (A. J. Ayer) صاحب كتاب: اللغة والصدق والمنطق. وكان يسعى باسم النسق العقلاني إلى تأسيس فلسفة المعنى في الفكر العربي المعاصر، محارباً كل الأنساق الخرافية والأسطورية، ومن مؤلفاته المشهورة خرافة الميتافيزيقا، والمنطق الوضعي. جمال الدين بوقلي حسن، إشكاليات فلسفية متبوعة بنصوص مختارة، السنة الثالثة ثانوي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، ص313.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، مقدمة ط2، دار الشروق، القاهرة، 1403هـ-1983م، ص: ح، ط.

ويأتي برجسون ليعيد الأمور إلى نصابها، ويؤكد على أهمية الميتافيزيقا. فقد قدم هنري برجسون البرهان على أن الميتافيزيقا لم تمت، فاجترأ على أن يعطي البحث حقلا جديدا بتذكيره من جهة أولى بأن الفلسفة تفكير في تجربة وليست مجرد شغل بالتصورات والمفاهيم. وبأنها من الجهة الثانية ومنذ أيام أفلاطون وديكارت وكانط، محاولة إعطاء رؤية إجمالية للعالم عن طريق استغلاله وتعميقه لعلم جديد تنتظره أعلى أشكال الاكتشاف. إن برجسون هو فيلسوف تجربة زمان والترجمان الكبير لتقدم علم الأحياء ومقدرة برجسون على التحليل سرعان ما وضعت وجهها لوجه أمام المشاكل الميتافيزيقية الكامنة وراء كل علم واتجه في الوقت ذاته إلى دراسة الفلسفة.

وهو يكشف لنا بداية على أن الميتافيزيقا كمطلق<sup>1</sup> لا يمكن أن تنكشف لنا إلا عن طريق الحدس، يقول برجسون في حديثه عن الحدس والميتافيزيقا «...أن المطلق لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس، أما ما عداه فيرجع إلى التحليل»<sup>2</sup>.

وقد تحدث برجسون عن مشكلة الميتافيزيقا في "مجلة الميتافيزيقا والأخلاق"<sup>3</sup> سنة (1903م)، وفرق بينها وبين العلم، ويرى برجسون من خلاله أن المعرفة تسير في اتجاه محدد تماما حينما ترمي إلى القياس، وتسير في اتجاه آخر مختلف عن الاتجاه الأول بل ومعاكس له، فهي تهدف إلى التعاطف مع الواقع، فالمنهج الأول منهج يصلح لدراسة المادة والمنهج الثاني أي (منهج الفلسفة) يصلح لدراسة الروح، وكلا المنهجين في الحقيقة متعاونين، فطالما في الحالة الأولى فنحن إزاء الزمان المصير مكانا وإزاء المكان. وأما في الحالة الثانية فنحن إزاء الديمومة الواقعية (الزمان الواقعي) وهكذا أصبحت الميتافيزيقا: "فلسفة العلم" أو "ميتافيزيقا العلم".

يقول برجسون: «إننا إذا قارنا بين تعريفات الميتافيزيقا ومفاهيم المطلق، رأينا الفلاسفة يجمعون، رغم اختلافاتهم الظاهرة، على التمييز بين طريقين في معرفة شيء من الأشياء،

<sup>1</sup> ويعتبر هيغل المطلق مرادفا للعقل، ويرفض شوبنهاور (1788م-1860م) ما ذهب إليه هيغل، حيث يعتبر المطلق هو إرادة عمياء ذات طبيعة غير عقلية. انظر بوخنيسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، نقله عن الفرنسية محمد عبد الكريم الوافي، دط، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، دت، ص37.

<sup>2</sup> «...un absolu ne saurait etre donné que dans une intuition,tandis que le reste relève de l'analyse».

انظر: برجسون، الفكر والواقع المتحرك، الفصل السادس: مدخل إلى الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص179.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص175.

مختلفين اختلافا عميقا. الأولى تتضمن أننا ندور حول هذا الشيء، والثانية تتضمن أننا ننفذ فيه. الأولى متوقفة على الجهة التي ننظر منها إليه، وبالرموز التي نعبر بها عنه، والثانية لا تتوقف على أية جهة من جهات النظر، ولا تعتمد على أي رمز من الرموز. فأما المعرفة الأولى فيقال أنها تقتصر على النسبي؛ وأما المعرفة الثانية، حيثما كانت ممكنة، فيقال أنها تبلغ المطلق»<sup>1</sup>.

من خلال النص السابق نتبين أن برجسون يوضح الفرق بين المعرفة التي يمدنا بها العلم عن الأشياء، وهي معرفة نسبية لأنها تتوقف على وجهة النظر التي يتخذها الإنسان وعلى الرموز التي يستعين بها في التعبير عن نفسه. ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا التي تخترق شغاف الموضوع، وتسعى إلى التخلص من كل رمز وإلى مجاوزة الآراء ووجهات النظر الخاصة، حتى تستطيع أن تدرك المطلق.

وبرجسون بوصفه منتقيا إلى تراث الفلسفة الفرنسية يأخذ بالثنائية، حيث يبين برجسون وظيفة كل من التحليل والحدس<sup>2</sup>.

هذا ويرى برجسون أن هناك فرقا جوهريا بين الفلسفة والعلم، من حيث أن موضوع العلم هو المادة، والوسيلة التي يستخدمها العلم هي العقل، أما موضوع الفلسفة فهو الفكر، والوسيلة التي يستخدمها هي الحدس. فإذا لا يمكن حسب برجسون للعلم أن يحل محل الفلسفة ولا أن تحل الفلسفة محل العلم، فلكل موضوعه الخاص ومنهجه الخاص<sup>3</sup>.

والانتقال من الحدس إلى التحليل عند برجسون أمر ميسور، لكن الانتقال من التحليل إلى الحدس فعسير، لذلك نظر برجسون إلى الميتافيزيقا على أنها أسمى وأعمق من العلم. ولقد ذهب برجسون إلى أن المعرفة العلمية تحكمها المنفعة العملية وهذه فكرة أساسية في مذهب وليم جيمس<sup>4</sup>

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 175، 176.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 179.

<sup>3</sup> محمد عباس نور الدين، مرجع سابق، ص 48.

<sup>4</sup> وليم جيمس William James (1842م-1910م): أسس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة الأمريكية؛ وكانت أولى ثمرات هذه الدراسة الطويلة كتابه العظيم (أصول علم النفس) الذي يقع في جزئين، ثم وضع كتابه الرائع الذي يفوح بعطر الإيمان الديني وهو صنوف الخبرة الدينية، يعد جيمس من أنصار الفلسفة البرجماتية. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ط3، دارالشروق، بيروت، 1402هـ-1982م، ص 210، 211، 213. وانظر: زكي نجيب محمود، فلسفة النقد، ط2،

البرجماتي. بيد أن برجسون يختلف عن جيمس في أنه لم يجعل المعرفة الميتافيزيقية ذات اهتمام عملي نفعي، فالعلم عنده أداة أو وسيلة للفعل، أما الفلسفة الميتافيزيقية فهي تأمل خالص محض. وواضح أن هذه الفكرة ليست جديدة تماما؛ ذلك أن تقسيم المعرفة إلى نظرية وعملية، وأن الفلسفة معرفة نظرية هي فكرة قديمة نجدها عند أرسطو في الفلسفة اليونانية، وعند ابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين، وكذلك الأمر بالنسبة للفكرة التي تجعل المعرفة العملية جوهر العلم وماهيته، فهي فكرة يمكن تتبعها حتى عند بيكون. إذن فالجديد عند برجسون وما ينفرد به هو استخدامه لمفهوم الحدس والتحليل، فالحدس منهج الميتافيزيقا والتحليل منهج العلم<sup>1</sup>.

إن النقطة الجديرة بالنظر هي أن نرى كيف أن الروح عند برجسون أصبحت كيانا لاصورة له، يتغير في الزمان، بل ليست شيئا آخر سوى الوعي بوصفه ظاهرة نفسية محضة، ويترتب عن ذلك أن ترد الميتافيزيقا التي نصل إليها بهذا الحدس إلى علم النفس، لا إلى علم النفس بوصفه علما وضعيا موضوعيا، وإنما علم النفس بوصفه استبطانا ذاتيا. لكن السؤال المطروح هل من الضروري تمييز الحدس من الحدس، من أجل هذا الضرب من الميتافيزيقا؟

إننا قد نميز الروح من المادة باختلاف الزمان عن المكان، لكن أن نميز الروح بمعقوليتها بوصفها متميزة عن وعينا الحسي، فمعناه أننا لانستطيع أن نتخلى عن التصورات، ومع ذلك، فهذا طريق مسدود أمام برجسون، لأنه يرفض العناصر العقلية ويستبعدا من الميتافيزيقا. ولوسلمنا بأن الميتافيزيقا هي حدس الروح بالروح، فمن أين تجيء مضموناتها؟ إن آخر محاولة لبرجسون كي ينقض ميتافيزيقاه من الضحالة والعقم تتمثل في أن يجعل الميتافيزيقا تقوم بوظيفة الاستبصار، فهي ستسير عنده في طريق مضاد للنزعة التجريبية، وتصبح ضربا من التصوف، وثمة شك إذا كان هذا كفيلا بإنقاذ الميتافيزيقا وفيه ضمانة لسلامتها، لأن الميتافيزيقا إذا ما أرادت الحفاظ على سموها ونقائها، فيجب أن تحضر نفسها في نطاق الروح المحضة، وهي عندما تلجأ إلى المادة لمساعدتها للهرب من عقمها، فهي لا تحفظ سموها إلا في منهجها وحده<sup>2</sup>.

---

دار الشروق، بيروت، ص55. وانظر: زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ط3، دار الشروق، 1408هـ-1987م، ص139.

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص179، 180.

<sup>2</sup> محمود رجب، مرجع سابق، ص254.

ومادام الميدان هو ميدان الاهتمام بالمشكلة الميتافيزيقية، فهل يمكن إقامة ميتافيزيقا تجريبية تعتمد على السيكولوجية كنقطة للبداية؟

نعم إن ذلك ممكن وتلك المحاولة تبدأ حسب برجسون بالكشف عن المعطيات المباشرة للشعور، بل محاولة لاتفضي إلى إقامة ميتافيزيقا مباشرة فحسب، ولكنها تفضي كذلك إلى تحديد طبيعة العقل. ويرى برجسون أننا حينما نهبط إلى باطن ذواتنا نكشف عن معنى الديومومة على نحو ما نحيها في صميم نفوسنا، ونكشف كذلك عن طريق جديدة في إدراك الأشياء لم تعد طبيعية بالنسبة إلينا في الحالة الراهنة لتطورنا العقلي. فالنزعة البرجسونية روحية في صميمها<sup>1</sup>، والميتافيزيقا كما يراها ليست وهما، ذلك أنه في المكان إدراك هذه الموضوعات مع عدم تجاوز التجربة، كما يشترط كانط في إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم. وقد ظل برجسون مخلصا لهذا الشرط الكانطي ولم ينقلب أفلاطونيا يؤمن بوجود عالم فائق للتجربة، ووجود إله مستقل عن العالم ومفارق له. فهو يرى إن موضوعات الميتافيزيقا كامنة في التجربة. والتجربة هنا ليست هي التجربة التي يعمد إليها المنهج التجريبي. فالمنهج التجريبي يعمد بالفعل إلى أساليب الملاحظة والتجريب، إلا أنه لا يطبقها على جميع الاتجاهات الممكنة، إنه يوجهها جميعا إلى نقطة واحدة هي المقياس، إذ كل موجود قابل لأن يقاس، والقوانين ذاتها التي ينتهي إليها المنهج التجريبي ليست إلا تعبيراً عن علاقة دائمة بين المقادير. إن التجربة الحقة كما يراها برجسون هي تلك التي تهتم بالواقعة العينية، وليست الواقعة الذهنية. فالميتافيزيقا ليست علما بالإضافة، أي أنها ليست علما قائما على طبيعة العقل الإنساني فتتشكل موضوعاتها بطبيعة الإطارات العقلية.

إن الميتافيزيقا كما يفهمها برجسون تند عن أن تكون منظومة من التصورات المجردة، فلقد درجت الفلاسفة العقلية السابقة على دراسة المشاكل الميتافيزيقية دراسة عامة مجردة تنطلق من مبادئ مطلقة ما قبلية سواء كانت هذه المبادئ تأخذ شكل عالم الفكرة أو عالم الكوجيتو أو عالم الأنا المتعالي.

إن هذه المبادئ الماقبلية والمقولات العقلية تحصر الوجود داخلها ولا تعطيه قيمته إلا من خلال خضوعه للمقولات العقلية، وكأن هؤلاء الفلاسفة أشبه ما يكونون بصانعي ملابس جاهزة قد

<sup>1</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 48، 49.

فصلت لتكون مطابقة لجسد الواقع، والحال أنها كثيرا ما تكون فضفاضة طورا وضيقة طورا آخر. ذلك أن هذه التصورات الماقبلية الجاهزة تستعمل لغة العقل والمنطق، وهي لغة مكانية تعتمد على القياس والتثبيت لما هو متغير ومتحرك. إنها مباديء عامة لحقيقة الوجود ومحاولات للتفتيش عن أصل الحياة والكون الذي يتخذ اسم الواحد طورا والثابت طورا آخر والمحرك الذي لا يتحرك طورا ثالثا.

وعلى العكس من هذا يرى برجسون أن الواقع متحرك و متموج، وكان من نتائج المسار الذي مشت فيه الميتافيزيقا التقليدية أن خلقت لنفسها مجموعة من الرموز اللفظية مثلت عالما قائما بذاته مستقلا ومنفصلا عن الواقع الحي، واقع التغير والزمن النفسي، واقع التدفق والديمومة.

ولم يقتصر برجسون في معارضاته على تفنيد دعوى الآلية، بل هو قد شن الهجوم على مذاهب أخرى لا تقل عنها أهمية. وقد صرح برجسون نفسه بأن كل مؤلف من مؤلفاته إنما هو وليد ثورة على مذهب معين، أو سخط على فلسفة بعينها، فقد وجد برجسون نفسه أمام خصوم عديدين تذكر من بينهم الأفلاطونيين والمدرسيين والكانتيين وأصحاب المذهب العقلي عموما... إلخ، فأما الأفلاطونيين فلأنهم قالوا بالمثل الثابتة، وأنكروا التغير، وأما المدرسيون فلأنهم ألغوا الزمان لحساب الأزلية، وأما الكانتيون فلأنهم قد وضعوا الزمان على قدم مساواة مع المكان، وأما العقليون فلأنهم قد توهموا أن في استطاعة العقل أن يدرك الحياة وهو المجهول لإدراك الجاهل والسيطرة على المادة. فقد الفلسفة البرجسونية فلسفة إيجابية ساهمت بقسط وافر في تبديد الكثير من الأفكار السلبية مثل فكرة العدم، وفكرة الاضطراب، وفكرة القدرة المطلقة، وما إلى ذلك من الأفكار. فقد أقام برجسون ميتافيزيقا إيجابية (Positive) قوامها تقرير واقعة الحرية، وإثبات حقيقة الروح، وتفسير ظاهرة الخلق، والكشف عن مبدأ الفعل والمحبة في الوجود.

بيد أن هذه الميتافيزيقا الإيجابية، أو بالأحرى هذه الوضعية الميتافيزيقية الروحية-Positivisme Métaphysique et Spiritualiste، هي وليدة جهد سيكولوجي حاول بمقتضاه برجسون أن يتعمق مضمون التجربة، وفي هذا يقول: «إنني أعترف بأن كل جهدي قد انحصر في الميتافيزيقا، وفي الميتافيزيقا وحدها، ولكنني أؤثر أن أحدد هذا الجهد بأنه تعمق للتجربة»<sup>1</sup>.

ولقد وقف برجسون من الميتافيزيقا كما فهمها الفلاسفة السابقون موقفا معارضا، إذ أنه يرى

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوابع الفكر الغربي(3)برجسون، مرجع سابق، ص10، 11.

أن حل المشاكل الميتافيزيقية بالاعتماد على حبس أنفسنا داخل مقولات العقل يؤدي إلى بناء صروح فلسفية فارغة ومعلقة في الهواء، إذ العمل الميتافيزيقي الجاد لا يكون إلا بالاعتماد على المعطيات الواقعية، فمن خلال دراسة معطيات التجربة يرى برجسون أننا نستطيع أن نصل إلى استخلاص نتائج فلسفية ذات بال، وبدلاً من الانطلاق من مبادئ ماقبلية وميتافيزيقية نسجها عقلنا لتفسير الواقع ضمن تصورات نظرية ألا يكون من الأفضل قلب الاتجاه، وذلك من خلال العودة إلى الواقع والانطلاق منه؟ ذلك أنه لا مناص إذا أريد للميتافيزيقا أن تكون ذات قيمة، من أن تنصت لوقائع التجربة فتنفذ إلى صميم الواقع في صيرورته، ولا مفر إذا ما أريد للبحث الميتافيزيقي أن يزيل الحجب التي تفصل بيننا وبين الديمومة، من الارتباط بالحياة. إن المعارك الكلامية التي خاض غمارها كثير من الفلاسفة كانت بعيدة على أن تكون نتيجة لاكتشاف الواقع واكتناه أسراره، من أجل هذا يدعونا برجسون إلى قلب الاتجاه الذي سارت فيه الميتافيزيقا القديمة، لكن كيف ياترى تكون عملية القلب وفيه تتمثل؟

لاشك أن الفلسفة التقليدية قد مجدت العقل واعتبرته إماماً لا يضاهيه إمام، فراحت تحلل ملكاته طورا وتقر بمميزته وسموه عن الواقع طورا آخر. إن برجسون يعترف والحق يقال بقيمة العقل في سيطرته على المادة، وقد تجلّى ذلك في انتصارات باهرة تجلت في قدرة منتوجاته على تغيير ما بالطبيعة وما بالإنسان، إلا أن العقل يجزيء نظام الأشياء لكي يحلله ثم يعيد تركيبه مرة ثانية حسب المقولات الذهنية وهذا يؤدي حتماً إلى توارى الواقع واحتفائه وراء الحجب والستائر. إن برجسون يرى أن مهمة الميتافيزيقا تكمن في قلب الاتجاه، وذلك من خلال عملية التعمق الباطني لكل دواليب الحياة والنفس والوجود.

إن هذا الارتداد يعتمد على الحدس كوسيلة مغايرة للعقل، إذ الحدس هو المنهج الميتافيزيقي البديل، أما المنهج القديم فهو سعي إلى قهر الصيرورة وإيقاف التغيير، ولهذا فإن الحدس لا يفهم هنا باعتباره مخالفاً للعقل أو أقل منه درجة، بل هو على العكس من ذلك أشمل وأجلى، إلا أننا لا يمكن أن نفهم فتوحات الحدس إلا من خلال علاقاتها بفتوحات العقل واكتشافاته، ذلك أن المنهج الحدسي يوحي لنا بأنه لا يمكن أن تكون هناك نظريات ميتافيزيقية دون أن يسبق ذلك من النظر العميق لمعطيات التجربة من خلال النفاذ إلى باطنها.



### والخلاصة مما سبق:

إن المنهج المعتمد على التجربة وعلى ما توصلت إليه العلوم في شتى اختصاصاتها يبرز لنا أن برجسون لم يكن معارضا للعلم ولا متنكرا له، بل على العكس من ذلك نراه يعتمد على الدراسات التجريبية لمختلف نواحي المادة كي يقر بحقائق فلسفية معينة. فنجدته ينطلق على سبيل المثال في كتابه (المادة والذاكرة)<sup>1</sup> من نقد النظرية السيكوفيزيائية التي تقر بترباط بين الدماغ كتركيبة بيولوجية وبين الذاكرة ووظيفتها، فتجعل للخلل العضوي الذي يصيب الدماغ، نتيجة مرض أو حادث ما تأثيرا على الذكريات نفسها فتتلف وتختفي في حد ذاتها. ويحاول برجسون من خلال دراسة حالة جزئية وهي (ظاهرة الأفازيا)<sup>2</sup> ليبين أن الخلل ليس متعلقا بالذكريات نفسها ولكن بالقدرة على إثارة هذه الذكريات، ذلك أن الدماغ لا يخزن الذكريات، وإلا نكون شيئا الذكريات نفسها فوصفناها بصفة المكانية، بينما هي في حقيقتها حالات كيفية من طبيعية روحية ونفسية وما علاقتها بالدماغ إلا كعلاقة المعطف بالمعلق ذلك أن تلف المعلق لا يعني بالضرورة تلف المعطف. ويستدل برجسون بحالة مريض الأفازيا حينما نحته على الكلام ونثيره من أجل استعادة بعض الذكريات التي كان قد نسيها فيعيدها بصورة سليمة وهذا دليل على استقلالية الذاكرة عن الدماغ.

إذا فالميتافيزيقا كما يريدونها برجسون لا تريد أن تكون جماع الوجود، ولكن المعرفة الحدسية والتطورية للحياة الروحية، بكونها المتحكم العقلائي في عالم المادة، لأن البرجسونية أصلا ظهرت كمحاولة إعادة الاعتبار للمناحي الميتافيزيقية وتبيان المناحي الغيبية والروحية التي لا يستطيع العلم استكشافها<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، المادة والذاكرة، مصدر سابق، ص 11، 12.

<sup>2</sup> الأفازيا: **Afasia**: الحبسة الكلامية بأنها فقدان القدرة على الكلام في الوقت المناسب على الرغم من معرفة الفرد بما يريد أن يقوله وتنتج عن مرض في مراكز المخ . وتُعرَّفُ الحبسة الكلامية في معجم التربية الخاصة بأنه قصور في القدرة على فهم أو استخدام اللغة التعبيرية الشفوية وترتبط الحبسة الكلامية عادة بنوع من الإصابة في مراكز النطق والكلام في المخ، والحبسة الكلامية مصطلح عام يشير إلى خلل أو اضطراب أو ضعف في أحد جانبي اللغة أو كلاهما وجانبيا. (الأفازيا - Aphasia) (أطفال الخليج ذوي الاحتياجات الخاصة) ([www.gulfkids.com/ar/index.php?action=show\\_res&r\\_id...](http://www.gulfkids.com/ar/index.php?action=show_res&r_id...)). (عبد الرحمن سيد سليمان) (1916.04.01) (على الساعة: 10.46)

<sup>3</sup> Encyclopaedia universalis de France, Volume 3, OP.Cit, p181.

المطلب الثاني: مقولتي الزمان والمكان، ومشكلة الحرية عند برجسون.

الفرع الأول: مقولتي الزمان والمكان.

لقد اهتم برجسون بمقولات الفكر (هذه المقولات التي تعني بوجه عام المبادئ العامة والأساسية أو القواعد الأولية للمعرفة)، وراح يبحث في مصدرها وطبيعتها والكيفية التي تتدخل بها في تنظيم معرفتنا وأفكارنا، كي يتم إدراكنا للأشياء، وبالتالي إصدارنا للأحكام والتي إن كانت تعبر من ناحية عن جوانب معرفتنا ذاتها، فإنها في الوقت نفسه تعبر عن طبيعة علاقتنا بموضوع المعرفة نفسه. ومسألة مقولات الفكر ومشكلات المعرفة قد مثلت جوهر البرجسونية<sup>1</sup>.

ويعتبر الزمان والمكان مقولتان أساسيتان في الفكر البرجسوني، حيث لا يمكن فهم فلسفته إلا إذا فهمنا مختلف الخصائص التي ينسبها للزمان والمكان. أي خصائص ماهية المدة الحقيقية، المدة العينية، المدة الخلاقية، والتي يقابلها برجسون بالمكان المتجانس. وبهذا يقرر تقابلا بين عالم الزمان وعالم المكان على النحو الآتي<sup>2</sup>:

الزمان يعني	المكان يعني
. المدة الحقيقية	. الامتداد
. الكثرة الكيفية	. العدد
. اللاتجانس	. التجانس
. التوالي	. المعية، التتالي
. الكيف	. الكم
. التغير	. الثبات

<sup>1</sup> محمود أبو زيد، مرجع سابق، ص 22، 23.

<sup>2</sup> إن هذه اللوحة التي تظهر في المخطط أعلاه لم يضعها برجسون، بل وضعها بنروي من أجل تفسير نظرة برجسون إلى الزمان والمكان على نحو عيني. لكن برجسون لما اطلع عليها كتب إلى بنروي يقول إنها تبدو له: « بارعة حقا، ومن شأنها تسهيل دراسة عدد من النقط »، (من رسالة بتاريخ 12 يوليو سنة 1928م). انظر: ج. بنروي، مرجع سابق، ج 2، ص 187، 188.

. الخروج	. البطون
. الانفصال	. الاتصال النفسي
. الممتد	. اللامتد
. عدم قابلية النفوذ	. النفوذ المتبادل
. الضرورة	. التلقائية، الحرية، التطور الخالق
. الآلية	. الشعور
. المادة	. الروح

وقد قرر برجسون أن الحياة هي فيضان<sup>1</sup>، وبذلك فقد راح يتعد تماما عن وجهة النظر المقابلة التي تزعم بأن حقيقة الأشياء تقوم في كونها أشياء ثابتة في المكان<sup>2</sup>، ومن ثمة فقد رأى برجسون أن العلم الطبيعي كله إنما يتضمن تصورا لزمان غير حقيقي.

فمقولة الزمان إذن هي المقولة المحورية أو المقولة الأم التي تقوم من حولها مختلف التصورات في المواقف التي ارتأها برجسون، وسنجلي موقف برجسون من هذه المقولة التي تعددت فيها وجهات النظر متأرجحة بين تصورات الميتافيزيقيين، وانطباعات الاجتماعيين الذين سعوا إلى تقسيم نوع من التفسير السوسولوجي للمشكلات الفلسفية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> الحياة فيضان زمني لا يقاس بأي مستوى، وبالارتباط بما عساه قد يكون أسرع أو أبطأ فهي مطلقة.

<sup>2</sup> ولم يكن برجسون بعيدا عن الجو العام الذي كانت تتنفسه أروقة دار المعلمين العليا، ولا عن المجادلات الصاخبة التي كان يديرها زملاؤه القدامى، وحتى أساتذته، أمثال دور كلم وإيميل بوترو وشارل رينوفيه والجيل الأصغر الذي مثله: لوسيان ليفي برون ومارسيل موس. انظر: محمود أبوزيد، مرجع سابق، ص 23.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 23. وانظر:

Brouhier, Emile, L'histoire de la philosophie. Paris. 1933. PP. 112, 115.

فالزمان والمكان قد خلقا لتحديد ماهية الأشياء، وقد جعلها الخالق سبحانه على مرتبتين: غيب وشهادة. وإذا كان عالم الغيب قد احتجب وراء أستار الزمان والمكان، لا يعلم حقائقه إلا موجد سبحانه، فإن عالم الشهادة يحمل في تفاصيله ملامح ماضى من الغيب النسبي، وهو دال أيضا على وجود الخالق<sup>1</sup>.

إن الزمان كما يتصوره العلم لا يشكل جزءا من حقيقة الأشياء المادية مثل: الهواء، الماء والبلور والمعدن، فنحن لانفكر في أن الزمان له أية صلة بحقيقة هذه الأشياء، لأنها تبقى ذات طبيعة مادية وكما هي مهما حدث لها. وهذه هي التصورات اليونانية القديمة منذ أفلاطون وأرسطو الخاصة بفكرة الزمان، وهم يخلطون بين الزمان والمكان، وراحوا ينظرون إلى الزمان من خلال الوجود (أي المكان)، وربطوا بذلك بين عالم الفكر، العقل و المقولات وعالم الواقع، الوجود والمكان.

بينما يفصل برجسون فصلا واضحا بين الزمان والمكان، ويرى أن الزمان ضروري كيما توجد الأشياء، لأننا لا نستطيع تخيل الأشياء بدون زمان، فالزمان هو أسلوب الوجود، وفي هذا الأسلوب فقط الذي هو عبارة عن تتابع الحالات بعضها ببعض إنما تعرف الأشياء<sup>2</sup>، يقول برجسون: «... ومجمل الكلام نقول: ثمة عنصران في الحركة يجب علينا التمييز بينهما هما الفضاء المعبور والعمل الذي بواسطته يعبر هذا الفضاء، هما المراكز المتتابعة وتركيب هذه المراكز. فيكون العنصر الأول كما متجانسا، ولا حقيقة للثاني إلا في وجداننا لاغير، لأنه كيف أو تشدد»<sup>3</sup>.

وحسب التصور البرجسوني للزمان، فإننا إذا نظرنا إلى الكائن الحي لوجدنا أن الزمان هو جوهر حياته والمعنى الكلي لحقيقته، ذلك لأننا في الحياة نلتقي بديمومة حقيقية أو ديمومة مطلقة بتعبير أدق.

ويرى برجسون أن هناك زمان يتعلق بالأشياء المادية فهو غير حقيقي وهذا في الواقع هو الذي يكون في ذهننا عندما نتكلم عن وجودنا المتناهي والمنقضي، أو عندما نفكر في الأشياء التي

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة، مكتبة الشباب، ص5.

<sup>2</sup> محمود أبو زيد، مرجع سابق، ص24.

<sup>3</sup> برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، ص72، 73.

تفوقنا دوماً وباستمراراً، فهو يعطي لهذه تعبيرات معنى أشبه بالشباب الأبدي.

ولكن كل هذا يختلف عن الزمان الحقيقي الخالص، على الرغم من أن الحياة ذاتها تتبدى وتتكشف فيه. لأنها تظهر لنا كما لو كانت مركبة من عدة حالات بعينها هي الرضاعة والطفولة والمراهقة، وباقي المراحل التي نمر بها والتي نتخيلها متضمنة فترة من الثبات لا تلبث أن تتغير. ذلك على الرغم من أن الواقع هو أبعد ما يكون عن ذلك. لأن التغير مستمر في كل جزء من كل حالة، وما هذه الحالات إلا مجرد نظرة خارجية للحياة يسهل لنا جسدها الأخذ بها<sup>1</sup>.

وإذا أخذنا بهذا فكأننا إذا أمام زمان مكاني، أي زمان يتعلق بالمكان الجامد الذي لا يفسر لنا معنى الديمومة التي يقصد إليها برجسون. فنحن نرى جسدها لأنه يمثل موضوعاً في المكان بهذه الكيفية الخارجة الثابتة، ولكن على العكس من ذلك تلك الحياة ذاتها إذا ما نظرنا إليها من الداخل، أي من زاوية الوضع الممتاز الذي نتخذه حيالها بسبب اتحادنا بها، فهي (الحياة) لن تكون من ثم مغايرة للزمان أو مفارقة له.

وإذا أخذنا بذلك كان من السهل التعبير عنه بطريقة أخرى مؤداها أن حياتنا كخبرة واقعة، و باعتبارها أسفا الحقيقة التي تعد أكثر ما نكون يقينا منها ومن معرفتها أثناء وجودها إنما هي الزمان بذاته.

إذا فحسب برجسون هناك زمانين: زمان مكاني أي زمان يتعلق بالمكان الجامد الذي لا يفسر لنا معنى الديمومة التي يقصد إليها برجسون، فجسدها من الخارج يمثل موضوعاً في المكان بهذه الكيفية الخارجة الثابتة، و زمان كفي، على العكس ما في الأول، فالحياة ذاتها إذا ما نظرنا إليها من الداخل من حيث اتحادنا بها فهي الحياة، ولن تكون من ثم مغايرة للزمان أو مفارقة له. فبرجسون يميز بين الزمان الكيفي الذي يعيه الوجدان مباشرة، وقد يدركه الحيوان، وبين الزمان المتحول إلى كم بانسباط في المكان<sup>2</sup>. فحياتنا كخبرة واقعة و باعتبارها حقيقة نستيقنها ونعرفها أثناء وجودنا هي الزمان ذاته. فالحياة إذاً فيضان<sup>3</sup>، و صيرورة حقيقية وتغير، أما هذا التغير فهو حركة متصلة

<sup>1</sup> محمود أبو زيد، المرجع السابق، ص 25.

<sup>2</sup> برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، ص 80.

<sup>3</sup> الحياة فيضان زمني لا يقاس بأي مستوى، وبالارتباط بما عساه قد يكون أسرع أو أبطأ فهي مطلقة .

متداخلة وغير متجزئة، وهذا يترتب عليه أن الشيء الذي يحيا هو الشيء الذي يدوم، ولكن لا بالمعنى الذي يفهم كبقاء الشيء على حاله كما هو، ولكن بأن يتغير تغيرا مستمرا<sup>1</sup>.

والخلط بين الزمان والمكان هو الأصل في كل المشاكل الميتافيزيقية التي تولدت عن إنكار زينون الإيلي<sup>2</sup> للحركة. ولذا يقول برجسون: « لقد بدأت الميتافيزيقا في اليوم الذي أشار فيه زينون الإيلي إلى التناقضات القائمة في الحركة وفي التغير على نحو ما يتصورهما عقلا<sup>3</sup> ».

### الفرع الثاني: مشكلة الحرية عند برجسون.

تعد حرية الإنسان قيمة من أبرز القيم العليا ومقصدا هاما من مقاصد شريعة الإسلام، ولعل من أهم الأدوار التي يقوم بها الإيمان والتوحيد خاصة؛ تحرير الإنسان من عبادة العباد ومن الخرافة والوثنية ووصله بالله تعالى بحيث لا يخاف إلاه، ولا يستعين بسواه<sup>4</sup>، فإلى أي مدى يتأكد هذا المعنى في الفهم البشري؟ وما هو الفهم البرجسوني للحرية؟

إن مشكلة الحرية الإنسانية هي مشكلة الساعة وكل ساعة، أثارها الإنسانية قديما ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين حتى اليوم، وهي المدخل العقلي والشرعي إلى قضية الثواب والعقاب لأنه لا حساب ولا مسألة إذا لم تكن هناك حرية في اختيار الفعل أو ضده<sup>5</sup>.

والحرية في الاستعمال الجاري، هي تتجاوز كل نوع من أنواع الإكراه والعراقيل والعقبات التي تحول دون إرضاء رغبات الإنسان، وتعتبر حياة الإنسان السوي بحثا مستمرا عن معنى الحرية المتأصل

<sup>1</sup> محمود أبوزيد، مرجع سابق، ص 25.

<sup>2</sup> زينون الإيلي: (ت 264 ق. م): ترى بين أحضان نظريات سقراط (470 ق. م) ورسائل أفلاطون، كان يدعو الشبان الذين كانوا يرافقونه إلى الفضيلة والاعتدال، وكان يقودهم إلى الصراط المستقيم، مقدا إليهم كمثلى يحتذى حياته الخاصة التي كانت متفقة مع النظريات التي كان يعرضها، من مؤلفاته في الأخلاق (عن الطبيعة الإنسانية)، وفي المنطق (دراسة على الألفاظ). كامل محمد محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة، زينون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1414 هـ-1994 م، ص 74-76.

<sup>3</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 9.

<sup>4</sup> طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ط2، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427 هـ-2006 م، ص 90.

<sup>5</sup> محمد السيد الجليلند، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001 م، ص 131.

في وجوده وكيانه، والمتجذر في مختلف مستويات تجربته الإنسانية<sup>1</sup>. وفي جميع الديانات وفي جميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسؤولاً إلا بما صدر عنه من حرية اختيار، سواء تعلق الأمر بالمسؤولية أمام القانون أو أمام الله أو بالمسؤولية أمام الضمير، وهي المسؤولية الأخلاقية، فالمكره على فعل ما، لا يسأل عنه، ومن هنا يأتي مبدأ الضرورات تبيح المحضورات في الفقه.<sup>2</sup>

ولعلها واحدة من أخطر المسائل التي شغلت تفكير برجسون واستحوذت تماماً عليه. هي مسألة الحرية أو الاحتمية، نظراً لما تمثله من مكانة على مستوى النظر والتطبيق معا باعتبارنا كائنات فردية موجودة، وفي الوقت ذاته هي منحرفة في نسيج متداخل من العلاقات الاجتماعية.

لقد عبرت نظرية الديمومة بصدق عن حرية إنسانية وتجربة ذاتية محضة يعانها كل واحد منا، وهذه القضية بالذات هي التي أظهرت أصالة برجسون وانطلاقته، وهو لم يقصد في هذه المسألة أن يضيف إلى التراث المتراكم بقدر ما كان يكتب لتوضيح فكره، فقد جلى العديد من المضامين الفلسفية والمواقف التي أثرت ضد هذه القضية سواء على أيدي الفلاسفة أنفسهم أو علماء الدين والأخلاق أو الآخذين بالمنهج العلمي كما أسفرت عنه تطورات العصر. وقد رفض برجسون منذ البداية تلك الحتمية<sup>3</sup> الشاملة لأنها نظرية غير قابلة للإثبات والبرهنة عليها بشكل مقنع، ولأن الوجود ديمومة في الزمان ولا يخرج عن هذا الحيز<sup>4</sup>، وأكد منذ البداية على أهمية الحرية والاختيار الحر، وقد

<sup>1</sup> محمد محفوظ، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة (مجلة فكرية ثقافية إسلامية)، العدد 24، 1420-1999م، ص 20.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط 1، بيروت، 2001م، ص 79.

<sup>3</sup> الحتمية (Determinism): بالمعنى الفلسفي: مبدأ يسلم به العلماء، ومؤداه أن كل ما يحدث هو تابع بالضرورة لسوابقه، بحيث لا يكون سوى محصلة ممكنة. أي لكل ظاهرة علة توجب وقوعها، ولكل علة معلول ينشأ عنها، أي إن الأسباب ذاتها تؤدي إلى النتائج ذاتها، وتميز المعتزلة بين الأحكام الطبيعية والأحكام الأخلاقية، حيث أن أفعال الطبيعة تخضع لمبدأ الحتمية والعلل الموجبة، بينما الأفعال الإنسانية تخضع لمبدأ السببية الإنسانية، والأحكام الطبيعية أحكام تمس لاماهو واجب وخير، ولكن ما هو كائن، وللفضل بينها وبين الأحكام التقديرية سماها دوركاهم أحكام شيعية وسماها جوبلو أحكاماً وجودية. انظر جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج 1، الجزائر، 1984م، ص 269، 270. وانظر: توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 52. وانظر: عماد الكوسة، الإنسان بين النشأة والبعث، ط 1، دار عبد المنعم، سوريا، 2004م، ص 25، 26. وانظر: سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، بيروت، 2007م، ص 134، 135.

<sup>4</sup> فريدة غبوة، الديمومة عند برجسون، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد 10، 1999م، ص 85.

أصبحت قضية الحرية في الفترة ما بين (1871م-1888م) قضية القضايا، وكأنما احتلت في تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسي خصوصاً عند مفكري الجامعة منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عند مفكري العصور الوسطى<sup>1</sup>. وقد ظهرت نظريات عديدة في الحرية أشهرها نظرية فوييه<sup>2</sup> في كتابه المسمى "بالحرية والحتمية"، ونظرية بوترو (Boutroux) الموسومة بـ"الإمكان في قوانين الطبيعة". وقد تنبه بعض النقاد إلى القرابة الموجودة بين نظرية برجسون في الحرية ونظرية رنوفييه<sup>3</sup>، التي صدرت مباشرة عن نظرية لكييه<sup>4</sup>. حيث اقتفى أثر لكييه في دراسته للإرادة والحرية ابتداءً من الفعل الحر الذي به تعبر الحرية عن نفسها<sup>5</sup>. واعتبر أن الحرية واقعة أولية وأن الفعل الحر بداية مطلقة، وأن تلقائية الفعل الإرادي هي خير دليل على الحرية، كما أن خير دليل على الحركة هو التحرك نفسه<sup>6</sup>.

ولكن برجسون كانت له طريقته الخاصة في عرض مشكلة الحرية من خلال رسالته المسماة "بمعطيات الشعور المباشرة"، والتي ساهمت إلى حد كبير في تغيير مجرى المشكلة، وتعيين الاتجاه العام للفلسفة البرجسونية نفسها. وقد تحددت معالم هذه الفلسفة في المادة والذاكرة، ثم في التطور الخلاق فأصبحت بحق فلسفة حرية، إذ لم يلبث برجسون أن جعل من الحرية لا مجرد واقعة

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوايا الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 74. وانظر:

A. Thibaudet: « Le Bergsonisme », Vol. I, 8e éd, Paris, 1923, PP. 241-243.

<sup>2</sup> فوييه ألفريد ( Alfred Fouillée ) (1838م-1912م): فرنسي وأستاذ جامعي، شغل بالتوفيق بين المذهبين المثالي الفلسفي والطبيعي العلمي، ويذكر فوييه بنظريته التي تقول: إن الفكر يمكن أن يؤدي إلى الفعل، ويصوغ ذلك فيما يسميه الفكرة التي هي قوة، وقد أوجد ما أسماه بالميتافيزيقا الوضعية. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ج 2، ص 1050.

<sup>3</sup> جول لكييه (Lequier Jules) (1814م-1862م): كان هدفه الأول التدليل على الحرية، نَحَج في ذلك منهج ديكار في البحث عن حقيقة أولى، ويرى لكييه أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التي نوفق إلى اكتسابها، لا باعتبارها ظاهرة وجدانية، على ما يذهب إليه الروحانيون. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص 374.

<sup>4</sup> رنوفييه (Charles Renouvier) (1815م-1903م): كان مشايخا لسان سيمون، وكان جول لكييه قرينا له وصديقا. وكانت الحرية الركن الأول من أركان مذهبه، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضرورياً لقانون كلي أو موجود مطلق، أعني الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدين. من مؤلفاته: "محصل الفلسفة القديمة" وضعه سنة 1842م. يوسف كرم، المصدر نفسه، ص 377.

<sup>5</sup> وهذا ما حاوله دوجا ( Dugas ) في مقدمته لمبحث لكييه في الحقيقة الأولى وهي شذرات ظهرت سنة (1924م) في مؤلف واحد.

<sup>6</sup> زكريا ابراهيم، نوايا الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 74.

CF. L. Adolphe, «La philosophie Religieuse de Bergson », P.U.F, 1946, PP. 8-9.



مباشرة من وقائع الشعور الإنساني فحسب، بل واقعة أولية تميز العالم بأسره أيضا<sup>1</sup>.

وقد تعرض برجسون لنقد كل من الحتمية الطبيعية والسيكولوجية. فالحتمية الطبيعية أو الفيزيقية في صورتها الحديثة وثيقة الصلة بالنظرة الميكانيكية إلى المادة وهي مستقلة كل الاستقلال عن الإرادة، ولا يمكن فيما يرى برجسون تعميمها على سائر مظاهر الحياة النفسية، فقد نستطيع أن نجد في حركة جزئية من حركات العلة المباشرة لحركة أخرى، ولكننا لن نجد فيها العلة المباشرة لحالة شعورية، ما لم يثبت ذلك بالتجربة، وحتى التجربة اليوم لم تثبت بعد وجود مثل هذا الارتباط العلي بين الحركة الجزئية والواقعة السيكولوجية، اللهم إلا في عدد قليل من الحالات التي لا تمت إلى الأفعال الإرادية بأدى صلة. ويرى برجسون أن منبع العمل الحر إنما هو الذات. وكثيرا ما نتوهم أن الديمومة الحقيقية هي التي نحياها في باطن شعورنا هي بعينها تلك الديمومة الآلية التي تنزلق فوق الذات دون أن تدخل عليها أدنى تغيير، ولا نجد حرجا بعدئذ أن يكون الزمان قد انصرم، فنرجع إلى الوراء لنعود بالأشياء إلى وضعها السابق<sup>2</sup>، ونفترض أن نفس البواعث تؤثر من جديد على نفس الأفراد، مستنتجين من ذلك أن هذه العلة لا بد أن تحدث نفس المعلولات. وهذا الخلط بين الديمومة الحقيقية والديمومة الظاهرة إنما يرجع في نهاية الأمر إلى الحتمية السيكولوجية التي تكمن دائما من وراء شتى ضروب الحتمية<sup>3</sup>.

ويتحدث برجسون عن الذات التي يتجاذبها تياران أحدهما خارجي والآخر داخلي، وهو ما يطلق عليه مسمى الدافع والباعث، يقول: «فثمة إذن انيتان متباينتان تكون إحدهما انعكاس الثانية الخارجي وتمثيلها الفضائي الاجتماعي. أما أنا الأولى فإننا ندركها بتفكير عميق يجعلنا

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوابع الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 75.

<sup>2</sup> فضمن ما قاله نيتشه (1844م-1900) عن العود الأبدي، فليس هذا العود الأبدي عودة الأمور ذاتها وإلغاء الاختلافات، إنه على العكس من ذلك، بل إن ما يتكرر ليس التشابهات التي تجمع بين النسخ، وإنما تبعث يكرس بينها الاختلاف إلى ما لانهاية، وهذا يتعلق بمفهوم خاص بزمان الفلسفة، بل عن الزمان ذاته. ثم إن هذا التكرار المثبت للاختلاف يتطلب قراءة جديدة للزمان تحرره من مرضه الكرونولوجي، وفي منطق المعنى يضع دولوز الأيون (Aion) مقابل الكرونوس (Chronos) من حيث إن الأول هو الزمان ما ينفك يمضي وما ينفك يعود، فعوض الحاضر الذي يضم الماضي والمستقبل، يضع الأيون مستقبلا وماضيا يصعدان الحاضر كل لحظة. انظر عبد السلام بن عبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، ص 94، 95.

<sup>3</sup> زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 80.

نقبض على حالاتنا الباطنية كأنها مخلوقات حية تتكون متمردة على القياس، متداخلة بعضها في بعض، فلا يمت تعاقبها الدوامي بشيء من الأشياء إلى الرصف الفضائي المتجانس... وهكذا لا يكون العمل الحر إلا استملاك (أنا) ثانية والتمركز في الدوام المحض<sup>1</sup>.

فالذات إذا عبارة عن مجموعة من الحالات النفسية فيها يؤثر الباعث الأقوى على غيره من البواعث، فيسيطر هو وحده على الموقف، ويجر وراءه كل ما في النفس من دوافع وبواعث ورغبات، وهذا ما يحدث مثلاً للمجرم الذي يجد نفسه حائراً بين إغراء الجريمة والخوف من العقوبة، ولكنه في النهاية لا يلبث أن يستسلم للباعث الأقوى فيحقق بذلك فعلاً ضرورياً أملت عليه طبيعة حياته النفسية.

والسؤال المطروح هنا ألا يحدث أننا نزن البواعث ونتروى في تقدير الدوافع، بينما نحن قد انتهينا بالفعل إلى تصميم استقر عليه رأينا؟ فهل نقول في هذه الحالة إننا تدبرنا أولاً ثم حزمنا ثانياً، أم نقول إن المعلول هنا قد تقدم على علته الظاهرة بدليل أن البواعث لم تظهر إلا بعد اتخاذ القرار النهائي؟ وما قيمة التدبر والتروى؟

فالبواعث في حقيقة الأمر ليست حالات جامدة بل هي بمثابة كائنات حية لا تكف عن التغير والصيورة والتجدد المستمر. وليس التدبر والتروى كما يرى أنصار الحتمية يتذبذب في المكان. بل هو تقدم في الزمان. وعليه حسب برجسون لا يتسنى لنا فهم الحياة النفسية على حقيقتها إلا إذا سلمنا بخطأ الآليين في محاولتهم قياس البواعث، وتحديد شدتها تحديداً رياضياً.

ويعترض أنصار الحتمية على هذا الرأي بدعوى أن الفعل الحر يمكن التنبؤ به إذا وقفنا على كل بواعثه. وإن كان التنبؤ بأفعال الآخرين لا يصل إلى درجة اليقين، فذلك لأننا لانعرف سائر الظروف المحيطة بهم وكافة الدواعي التي تحملهم على العمل. أما إذا تيسرت لنا تلك المعرفة فإننا لا بد واصلون إلى تنبؤ يقيني حاسم. ويرد برجسون على ذلك بأنه إذا تيسرت لنا في ظروف معينة أن نصدر حكماً احتمالياً على سلوك شخص في المستقبل، فإننا في هذه الحالة لا نتنبأ بما سيقدم<sup>2</sup>.

ويرى برجسون أنه من العبث أن نتساءل عما إذا كان من الممكن أن نختصر الديمومة المقبلة

<sup>1</sup> برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، ص 134.

<sup>2</sup> زكريا إبراهيم، نوايا الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 80-83.

بأن نقتطع منها مقدما بضعة أجزاء صغيرة نقتصر على النظر إليها، وإنما يجب أن نقرر أن كل ما في استطاعتنا أن نعمله إنما هو أن نحيا تلك الديمومة خلال تعاقبها المستمر أولا بأول<sup>1</sup>، وهكذا ينتهي برجسون إلى القول بأننا حينما نكون بصدد ظواهر سيكولوجية فإننا لم نجد فارقا محسوسا بين التنبؤ والنظر والعمل. وهكذا فقد صدرت مشكلة الحرية فيما يراها برجسون عن سوء فهم، كان الخلط فيها بين التعاقب والتعاصر، بين الدوام والممتد، بين الكيف والكم<sup>2</sup>.

ويرى برجسون أنه ليس بين العلة والمعلول علاقة تحديد ضروري فضلا عن أن المعلول ليس كامنا-أو كائنا ضمنا- في العلة، اللهم إلا على صورة ممكن محض، أو على صورة تصور غامض، من الممكن ألا يستتبعه الفعل. ولكن المستقبل لا يوجد في الحاضر إلا على صورة فكرة، فالانتقال من الحاضر إلى المستقبل (في هذا النوع الجديد من العلية) لا بد أن يتمثل على شكل جهد. وبالتالي فإنه يقتضي الديمومة (La Durée)، ومثل هذه النظرة الديناميكية إلى علاقة العلية قد تستلزم أن ننسب إلى الأشياء ديمومة شبيهة بديمومتنا. ومن ثم فإننا لا بد أن نسلم بأن مستقبل العالم ليس محددًا تحديدا ضروريا بحاضرها. ولما كانت الديمومة تفترض الشعور فإننا حينما ننسب إلى الأشياء زمانا يدوم، فلا بد أن نجد في قرارة أنفسنا، مضطرين أن نضع في قرارها ضربا من الشعور. فكل كائن حي على حدة إنما هو ديمومة حية تتصف بالشعور والتلقائية والإبداع.

ومهما كان التصور للعلية فيما يرى برجسون فلا يمكن أن يهدم الحرية ولكنه يتعارض معها. لأننا إذا نسبنا إلى الظواهر الطبيعية علية صارمة واطرادا ضروريا. فمعنى ذلك أننا ننكر عليها كل ديمومة، وهذه الديمومة نفسها هي التي تجعل من الذات التي تدوم قوة حرة.

وأما إذا نسبنا إلى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية (على حد سواء) ديمومة حقيقية يمتنع معها وجود علاقة تحديد ضروري بين العلة والمعلول. فقد نسبنا إلى كل من الطبيعة والذات تلقائية حية فيها يحل الإمكان محل الضرورة. وإذن فكل تصور واضح للعلية لا بد أن يؤدي بنا إلى فكرة الحرية الإنسانية، لأن هذه الفكرة هي نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصحيح لفكرة العلية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> زكريا ابراهيم، نوايا الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 86.

<sup>2</sup> برجسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، مصدر سابق، ص 138.

<sup>3</sup> زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 91، 92.

ونجد سارتر يوحد بين الحرية والوجود، فهما في نظره أمر واحد، وقد رفض سارتر الله لكي يوجد الإنسان، بمعنى ليكون حراً، لأنه عند ذلك مرغم أن يخلق ذاته ويخلق القيم (Values)، إذ ليس له ما يستند إليه خارج اختياره<sup>1</sup>. فحرية الإنسان عند سارتر المرجع الوحيد لكل شيء، ولم يعد للإنسان نموذج إلهي يعود إليه في تقييم أموره وفي تحقيق ذاته، وإنما صار عليه أن يخترع ذاته والقيم، وبقبوله تلك العزلة يبلغ مبتغاه كإنسان ويحافظ على أتمن ما لديه، أي على تلك الحرية التي هي مرادفة لوجوده<sup>2</sup>.

هذا وقد حظيت قضية الحرية بقدر كبير من الحوار الفكري والجدل الكلامي بين عموم الاتجاهات الفلسفية، وبنوع خاص عند المعتزلة، التي باشرت نهجها الكلامي في استقصاء مباحث الحرية فكانت قضية القدرة والاستطاعة، وحددت بدقة مجال كل من الفعل الإلهي، والفعل الإنساني<sup>3</sup>، وتوصل مفكرو المعتزلة إلى أن الفعل الإنساني لا يمكن أن يكون فعلاً حقيقياً ما لم يتسم هذا الفعل بالوعي الذاتي الإرادي لفاعله<sup>4</sup>. والحرية عند المعتزلة لا يثبتها الشعور الذاتي، كما ترى النظريات السيكولوجية، ولكن يثبتها المنطق الأخلاقي، فمن عدالة الله نستنتج ضرورة تكليف العباد بالواجب الأخلاقي، وهذا التكليف يقتضي أن يكون الإنسان حراً، فالحرية يبررها التكليف أو الإلزام بالواجب. والإنسان إذا لم يكن حراً في أفعاله الاختيارية لا الاضطرارية<sup>5</sup> (ليس للإنسان إرادة في إيجادها وتحقيقها، ويدخل فيها الأحداث والمصائب وأنواع الابتلاءات)<sup>6</sup>، فلا معنى لأن يكون مسؤولاً ولا معنى بالتالي للثواب والعقاب، وإلا فنحن أمام بيت الشعر القائل<sup>7</sup>:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء

وبسبب وجود عامل الحرية المودع في صيرورة الإنسان، فإن من شأن ذلك إيكال مهمة اختيار

<sup>1</sup> كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر (ماركس، سارتر)، منشورات النور، بيروت، ص 167.

<sup>2</sup> J.P.Sartre, L'Être et le Néant, p.514, Cité par Paul Foulquié: Le Problème de la Connaissance, Ed. de l'École, 1964, P.337.

<sup>3</sup> عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية، ط3، دار الرشاد، القاهرة، 1421هـ-2001م، ص 101.

<sup>4</sup> عبد الستار الراوي، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ط3، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2005م، ص 84، 85.

<sup>5</sup> عمر سليمان الأشقر، القضاء والقدر، ج6، ط3، دار النفائس، الأردن، 1415هـ-1995م، ص 80.

<sup>6</sup> إبراهيم التهامي، العقيدة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية، دار قرطبة، الجزائر، 1433هـ-2012م، ص 377.

<sup>7</sup> أحمد حيدر، الجمالية والميتافيزيقا، ط1، دار الحوار، سورية، 2004م، ص 138.

السبيل للحركة والمحرك إلى المتحرك نفسه؛ وفي هذه الحالة إذا وإلى الإنسان الشيطان بكامل حرته، فإن جهنم حسبه وبئس المصير، أما إذا وإلى الله سبحانه ورسوله وصالح المؤمنين، فإن حزب الله هم الغالبون<sup>1</sup>.

وقد اهتمت معظم المشاريع التحريرية بتحرير الإرادة، سواء الإرادة الفردية أو الإرادة الجماعية. هذه الإرادة التي تشكل قوة الدفع للفعل<sup>2</sup>، وتحرير إرادة الفرد كانت مطلباً ملحاً بالدعوة إلى تصحيح الفهم للقضاء والقدر، هذا الفهم الذي أدى إلى أن يعتقد المسلم أنه محكوم في إرادته بما يرسم له مسبقاً، فهو في ذلك مسلوب الاختيار وبالتالي فإنه يتبع الأحداث ولا يصنعها، فقلت حركته وسقط في التواكل. وتصحيح هذا الفهم يكون بالموازاة بين القضاء والقدر من جهة، وبين اختيار الإنسان من جهة أخرى، فهما أمران متكاملان وليسا متناقضين<sup>3</sup>.

وعن حرية الإرادة يقول زكي نجيب ما كان أجدر بديكارت: أن يقوله هو: «إني أريد فأنا إذا موجود»، بدل قوله: «إني أفكر فأنا إذا موجود»، لأن جوهر وجود الإنسان عمل يريده وينجزه لا فكر يديره في رأسه، فالإنسان في حياته أشبه ما يكون بالتائه في جوف غابة كثيفة، لا يدري كيف يكون الطريق إلى الخلاء المكشوف؛ وخير له ألف مرة أن يعقد إرادته على خطة ينفذها<sup>4</sup>.

ثم إن المسألة الخلقية تعتمد على حرية الاختيار عند الإنسان، فالمعتزلة ترى أن الإنسان يختار حراً أفعاله، وقال أهل السلف إن الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء ولكل فعل، حتى للأفعال التي يقال عنها أنها حرة، فنفوا بقولهم هذا كل مسؤولية عن الإنسان.

وحاول الأشعري أن يوفق بين هذين الرأيين المتضادين، فقال أن الإنسان يريد الفعل الذي يختاره، ولكن التنفيذ من الله، إذ أن الله خالق لكل شيء وحرية الاختيار هذه يخلقها الله في الإنسان، وكذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية، وهذا مما يعرف باسم الكسب أي ما

<sup>1</sup> جميلة علم الهدى، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، تعريب: عباس صافي، مراجعة حسين صافي، ط1، ج1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011م، ص97.

<sup>2</sup> عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م، ص83.

<sup>3</sup> عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، ج3، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م، ص107.

<sup>4</sup> زكي نجيب محمود، الكوميديا الأرضية، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1403هـ-1983هـ، ص104.

يكسبه الإنسان من الله<sup>1</sup>.

ولعل أكبر معركة نشبت بين المتكلمين تلك التي اشتد أوارها بين المعتزلة الذين اعتمدوا العقل بشكل مطلق في فهم الإشكالات وحلها، وبين الأشعرية الذين نشدوا الحقيقة الدينية عن طريق الإدراك العقلي، لكنهم لم يستسلموا للعقل استسلاماً كاملاً، لأن له -برأيهم- قوة محدودة، لا تقوى على الإحاطة بكل أسرار الكون الخفية، لذلك كانوا يقدمون النص الديني على النظر الفلسفي في كثير من مواضع التناقض أو التعارض<sup>2</sup>. ولعل أصل الخلاف في مسألة الفعل والسبب الذي من أجله اختلفت أنظار المعتزلة والأشاعرة يعود إلى مفهوم الإرادة وعلاقتها بالعدل الإلهي، حيث أجمعوا على أنه تعالى عادل، لكنهم اختلفوا في الطريق إلى عدله والاستدلال عليه؛ حيث وجد المعتزلة أنفسهم إزاء آيات تفيد في نظرهم أن إرادة الله تعني أمره بالفعل، فما أمر به تعالى فهو مراده، وما نهي عنه فهو لا يريد، لا يأمر سبحانه إلا بما هو خير ولا ينهى إلا عما هو شر، وأصبح الثواب والعقاب عندهم ينصب على أفعال الإنسان نفسها والتي يقتضيها العقل<sup>3</sup>. بينما ذهب الأشاعرة إلى أن إرادة الله توافق علمه، فكل ما علم الله ألا أنه سيكون فهو مراد له، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له<sup>4</sup>. فإرادة الله كعلمه، فكما أنه يعلم سبحانه جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله -كي لا يتصف الله بالجهل- كذلك لا يجوز أن يقع شيء على غير إرادته حتى لا ينسب إليه تعالى السهو والغفلة أو أن يوصف بالعجز والضعف<sup>5</sup>. فالمعتزلة<sup>6</sup> الذين استثنوا أفعال الإنسان من الخلق الإلهي لم يتمسكوا بالدور الفلسفي للإرادة الإلهية<sup>7</sup>. أما الأشاعرة والماتوريديّة ومعظم الفرق

<sup>1</sup> عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الإعتزالية دراسة فلسفية، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة، 1427هـ-2006م، ص290.

<sup>2</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1429هـ-2008م، ص7.

<sup>3</sup> مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (علم الكلام)، ط2، دار الدعوة، الإسكندرية، 1413هـ-1992م، ص99.

<sup>4</sup> عبد العزيز الجدوب، أفعال العباد في القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1429هـ-2008م، ص99.

<sup>5</sup> أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ-1985م، ص78.

<sup>6</sup> وقد لقب المعتزلة بالجهمية، ويبدو أن الإمام أحمد بن حنبل هو أول من أطلق عليهم هذا الاسم في كتابه: الرد على الجهمية، لأن مناظراته كانت في زمنه مع الجهمية في القول بنفي الرؤية والصفات وخلق القرآن فضلا عن التأويل العقلي واعتبار العقل مصدر المعرفة. أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ج1، ص112.

<sup>7</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، ع. ك. عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965م، ص91.

الإسلامية الأخرى فقد اعتبرت دور الإرادة الإلهية أساسيا، بل إنها عند الأشاعرة تأتي مرادفة للقضاء ذاته<sup>1</sup>.

ويعتبر كانط حرية الإنسان في العالم المعقول مرتبطة ارتباطا جوهريا بالقانون الأخلاقي، بينما في نقد العقل الخالص، قد نظر إليها بوجه خاص على أنها القدرة على التصميم في مواجهة القانون الأخلاقي وفي اتفاق معه سواء بسواء<sup>2</sup>.

والإسلام في إقراره لحرية التدين، يفرضها على المؤمنين به تكليفا ويلزمهم بها، اتجاه غيرهم، دينا وعقيدة وسلوكا، لا لمجرد التسامح والمسالمة<sup>3</sup>.

والحرية التي منحها الرسول عليه السلام لمحاوريه تتجاوز حد المؤلف، فقد أعطى المشركين وأهل الكتاب معا حق التفكير في الدين الجديد، وحق التعبير عن الموقف، وحق الرفض وكذلك حق المواجهة. فكان يبلغ ويعطيهم حق الرد<sup>4</sup>.

#### الخلاصة:

تلك هي نظرية برجسون في الحرية على نحو ما عرضها في كتابه المسمى ب: «رسالة في وقائع الشعور المباشرة»، وهذه النظرية لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء فكرة برجسون عن الديمومة باعتبارها كيفية خالصة لا تجانس محضا وتتبع متصلا وخلقا مستمرا. وقد عاد برجسون إلى فكرة الحرية في محاضراته الشهيرة عن الشعور والحياة، فقال إن الشعور معناه الإختيار لأن ما يميز الكائن الحي هو أنه موجود يختار أو ينزع إلى الإختيار. وإذا كانت خصائص المادة هي الجمود، والهندسة والضرورة، فإن خصائص الحياة هي التلقائية والحرية واستحالة التنبؤ<sup>5</sup>.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الماركسيين لا يرون في الحرية معجزة أو بداية مطلقة، أو خلقا من العدم- كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين- بل هي حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها

<sup>1</sup> محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، مكتبة لبنان-بيروت، 1996م، 1324.

<sup>2</sup> إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970م، ص185.

<sup>3</sup> عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1982م، ص95.

<sup>4</sup> نسرية كحول بوعلاقي، سلسلة مقارنة الأديان(1)، حوار الأديان من خلال السيرة النبوية، تونس، 2009م، ص187.

<sup>5</sup> زكريا ابراهيم، نوابع الفكر الغربي(3) برجسون، مرجع سابق، ص95.

بطريقة ثورية في صنع التاريخ. وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف في نظر هؤلاء لا تنحصر في تحرير الإنسان من الحتمية كما وقع في ظن برجسون، وإنما هي تنحصر في تحريره من العبودية، وإذا كان برجسون قد توهم أن الفعل الحر هو مجرد ناتج آلي لبعض الحالات الباطنية، أو هو مجرد نشاط خارجي يصدر عن الذات كما تفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة، فقد وجد بعض الماركسيين المعاصرين في هذه النظرية الصورية الخالصة التي لا تعبر أي اهتمام للمضمون الحقيقي للفعل مجرد فهم خاطيء للحرية، وكأن الحرية عند برجسون لا تخرج عن كونها شيئاً أو نتيجة تترتب على بعض الأحداث السابقة<sup>1</sup>. وقد أخذ هؤلاء الماركسيين على نظرية برجسون في الحرية على أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة، والشخص من جهة أخرى، ولاشك أن برجسون حينما قال إن حظنا من الحرية يزيد بقدر ما نزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه في الحاضر، فإنه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات، وأما في نظر الماركسيين فإن الدعوة إلى الحرية<sup>2</sup> لا تعني أن نطالب الناس بأن يظلوا على ما هم عليه، أو بأن يستسلموا لماضيهم وحاضرهم، وإنما هي تعني أن نهيّب بهم العمل على تغيير العالم، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية، ولعل هذا ما عناه الكاتب الماركسي الفرنسي جورج بوليتز حينما كتب يقول: «إن برجسون يتوهم أن العبد يزداد حرية كلما ازداد عبودية، أعني بقدر ما يكون خضوعه باطنياً عميقاً، فالأسير في نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسرهِ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادي يقبل لنفسه الأسر عن طواعية واختيار. ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادي بالثورة والتمرد، بل حينما ننادي بالخضوع والاستكانة. ولن تسود الحرية- في زعم برجسون- اللهم إلى حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد<sup>3</sup>» .

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية (1)، مكتبة مصر، الفجالة، ص 77، 78.

<sup>2</sup> وكما قال الشاعر في الحرية: لا تسقي ماء الحياة بذلة بل فاسقي بالعز كأس الحنظل  
ماء الحياة بذلة كجهنم وجهنم بالعز أفضل منزل

مصطفى فكري، إكسير الحكم والأقوال الخالدة، دار نشر فضاء الفن والثقافة، 2006م، 2011م، ص 31.

<sup>3</sup> G. Politze, «Le Bergsonisme ;Fin d'une Parade Philosophique», Paris, Éditions du Seuil, 1949, P. II.



## المطلب الرابع: الوجود الإلهي، والتصوف عند برجسون :

وهكذا ينتقل برجسون من المجال السيكلولوجي إلى المجال الأنطولوجي<sup>1</sup> ليبحث مشكلة الوجود الإلهي والتصوف.

فقد سلم برجسون بوجود الإله (الله)، وأكد عجز الفلاسفة عن تحقيق ذلك، بحجة أن الله لا يثبت أمام التجربة. فإنه أرسطو ليس أكثر من إله مجتمع، إله مجموعة من الصور والأفكار، فقد افترض كمبدأ أول، محركاً لا يتحرك، عقلاً يعقل ذاته، منحسباً في نفسه، لا يفعل إلا بجاذبية كماله، وهذا المبدأ الذي افترضه سماه إلهاً<sup>2</sup>.

وأما نظرة برجسون إلى مشكلة الألوهية فهي نظرة صوفية، ويرى أن كافة المتصوفة يتفقون بأنهم يمرون بنفس المراحل للوصول إلى المرحلة الإلهية. يقول برجسون: «إن الله حب وهو موضوع حب»<sup>3</sup>. والله بحبه لنا يخلق الكون، فخلق الكون موضوع محبة الله للبشر، والحب انفعال تام في النفس، وعلى هذا يكون برجسون قد وصل بنا إلى نهاية البحث في الدين الحركي على أساس من الصوفية التي وجدت كمالها داخل المسيحية.

هذا عن الوجود الإلهي عند برجسون، وهو يتجاوز مفهوم الدين وبلغه ليضع بدلاً عنه مفهوم التصوف، لأن التصوف أشمل وأعمق في مفهومه. فالدين دين جماعات وقبائل، بينما التصوف للإنسانية عامة. وهنا يستبدل برجسون مصطلحين جديدين في الاستخدام المعرفي، الأول: التصوف الحركي بدلاً من الدين الحركي، والثاني: الحدس الصوفي بدلاً من الحدس الغريزي.

والتصوف<sup>4</sup> عند برجسون نابع من نظرتة للأخلاق إذ يقسمها إلى أخلاق مغلقة سكونية

<sup>1</sup> الأنطولوجيا: **Ontologie**: الفلسفة الأولى ومبحث الوجود: نظرية الوجود بشكل عام مستقلاً عن أشكاله الخاص، وتتضمن نسقا من التعريفات الكلية التأملية في الوجود. روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص448.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص252.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص261.

<sup>4</sup> التصوف: حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري، كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة كرد فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري، والجدل الكلامي، وكان لهذه الظاهرة معلمان أساسيان هما العبادة والزهادة. يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفِثَنَّهُمْ فِيهِ وَرَرِّقُ رِيكَ حَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ طه 131. محمد غالب بركات، الفرق

وأخلاق مفتوحة حركية، ويرى أن الفارق بينهما فارق في الطبيعة وليس فارق في الدرجة؛ فالأخلاق الأولى ذات طابع اجتماعي، وهي تتجه نحو حماية الجماعة من أي عدوان، وتنتشر عن طريق الدفع من الخلف، أما الأخلاق الثانية فهي ذات طابع فردي، لذا فهي تنزع نحو العمل لصالح البشرية، وتنتشر عن طريق الجاذبية من الأمام، وتقوم على الاستجابة لنداء البطل، والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعالاً مباشراً لأنه لا يخاطب العقل، بل يخاطب الإحساس، ولا يجذبنا بالاستدلال بل بالقدوة، وهو لا يعرض قانوناً ينفذ، بل مثال يحتذى<sup>1</sup>. والمسيح في نظر برجسون هو أعظم شخصية صوفية سجلها التاريخ بحيث يمكن القول إن كل المتصوفين إن هم إلا أتباع أصليون لمسيح<sup>2</sup> الإنجيل.

والمذاهب في الرسائل الثلاث اليهودية، المسيحية، الإسلام، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2011م، ص197. وكما قال الشاعر في أن الدنيا دار زهادة:

إن لله عبادة فطنا طلقوا      الدنيا وخافوا الفتنا  
نظروا فيها فلما علموا أمها      ليست لحي وطنا  
جعلوها لجة واتخذوا صالح      الأعمال فيها سفنا

وأن من لم يستحكم في قلبه حب الدنيا فمجرد النصح يكفيه كما قال الشاعر:

العبد يقرع بالعصا      والحر تكفيه الملامة

انظر: النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، دار الكتاب العربي، بيروت، 1427هـ-2006م، ص7. وانظر: أحمد عزب الشرنوبلي، حكم ابن عطاء الله السكندري، ط4، مكتبة القاهرة، مصر، 1429هـ-2008م، ص104.<sup>1</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص143.

<sup>2</sup> والقرآن يقول في المسيح: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَمَا يَكْفُرُ الْأَقْلَامُ أَنْظُرْ كَيْفَ بُنِيَتْ لَهُمُ الْأَيْدِيَتُ ثُمَّ أَنْظُرْ أَنَّكَ يُؤْفَكُونَ﴾ المائدة 75. ويقول تعالى في سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝﴾. لقد لخصت هاتين الآيتين الكريمتين معتقد المسلمين في الله الواحد، ونبيه المسيح عليه السلام، وهو عبد من عباد الله، فهو نبي كريم ورسول عظيم، أرسله الله بالتوحيد، والبيانات والهدى. وتوجد الله الذي بعث الله به محمداً ﷺ، وهو معتقد سائر الأنبياء من قبله، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء 25. وهذا الاعتقاد في التوحيد مبني على اليقين الذي لا يتغير في القلب. ذكره ابن القيم عن الجنيد. لكن النصارى يقولون بنقيض ذلك، حيث يقولون ببنوة المسيح لله، أو يقول بعضهم بأنه الله، وأنه تجسد وتأنس وضعف وصلب من أجل أن يكفر عن خطايا البشرية. ونفي الألوهية عن سوى الله وطريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى، في كتابه العزيز في غير ما موضع، قال تعالى: ﴿مَا تَتَّخِذُ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كُنَّ مَعَهُ مِنْ إِنْذَارٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ المؤمنون 91، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء 22، هذا الذي أطلق عليه المتكلمون دليل التمانع، وهو برهان إقناعي أو خطابي كما قاله الإمام التفتازاني. انظر: منقذ محمود السقار، الله جل جلاله واحد أم ثلاثة؟ ط1، دار الإسلام، 1428هـ-2007م، ص5، وانظر: عباس محمود العقاد، الله، مكتبة الأسرة، نغمة مصر، ص162. وانظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص123. وانظر: جميلة علم الهدى، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، تعريب: عباس صافي،

ويعرف برجسون التصوف على أنه: « اتصال بالجهد المبدع الذي ينجلي عن الحياة ومن ثم اتحاد جزئي به، وهذا الجهد هو شيء من الله إن لم يكن هو الله ذاته. والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته ويكمل بهذا فعل الله »<sup>1</sup>.

والحدس الصوفي لدى برجسون امتداد للحدس الفلسفي القائم على العقل والتصورات، ولكن ضمن عمليات إنشائه للتصورات الميتافيزيقية لا يعتمد على هذه التصورات. لأن مجال الحركة، بينما مجال العقل السكون، وتصوراته تصورات سكونية لا حركية.

ويرى برجسون أن التصوف لكي يكتمل يفترض أن يمر بمراحل ثلاث هي (المحبة والخلق والعمل). وأي تصوف لا يتمثل هذه المراحل الثلاث يعتبر تصوفا ناقصا. ومن هنا بحث برجسون في النزعات الصوفية مبينا مدى تماثلها أمام قواعده، حتى يصل إلى التصوف المسيحي الذي يعتبره تصوفا كاملا، وهو أساس كل تصوف.

ويتحدث برجسون عن التصوف اليوناني الذي نشأ متأثرا بالأفلاطونية بزعماء أفلوطين، والتي تعود أصولها إلى أفلاطون، الذي يستمد تصوفه بدوره من الفيثاغورية<sup>2</sup>. ويرى برجسون أن التصوف اليوناني لم يتجاوز مرحلة التأمل لينتقل إلى مرحلة العمل، فتتحد إرادة الإنسان بإرادة الله، وذلك ما عبر عنه في كلام رائع، ولكنه ليس كلام الصوفية الكاملة، فقال: « إن العمل يضعف التأمل »<sup>3</sup>.

وهكذا فالصوفية بمعناها المطلق الذي يراه برجسون لم يبلغها الفكر الهيليني، وأما الصوفية الكاملة فهي في الحق صوفية كبار المتصوفة المسيحيين، وإن معظم هؤلاء المتصوفة الأبطال قد مروا بأحوال شبيهة بالمراحل التي انتهت عندها الصوفية القديمة، ولكنهم مروا بها مرورا، وحين انطوا على

---

مراجعة: حسين صافي، ج2، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011م، ص12. وانظر: محمد سليم قاضلي، النصرانية في ميزان العقل والإسلام، مراجعة وتحقيق: نبيل حامد خضر، دار الكتاب الثقافي، 1424هـ-2003م، الأردن، ص13. وانظر: عمر سليمان الأشقر، الإيمان بالله، دار النفائس، الأردن، ط1، 1427هـ-2007م، ص32.

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص233.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص231، 232.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص233.

أنفسهم يتحفزون لجهد جديد كل الجدة، إنما حطموا سدا، وإن تيارا واسعا من الحياة اجتاحتهم، فانطلقت من حيويتهم الفائضة قوة خارقة في التفكير والعمل، ففكروا فيما حققه في ميدان العمل أناس كالقديس بولس، والقديسة تيريزا والقديسة كاترين دوسين... وقد وقف هؤلاء جميع ما يملكون من نشاط يؤثر على الدعوة للمسيحية<sup>1</sup>.

ثم إن العلاقة بين الدين والتصوف، كالعلاقة بين المادة والصورة، فالدين كالمادة الجامدة الساكنة ويأتي التصوف ليعطيها صورتها ويهبها حركتها، وعلى هذا فالصوفية يجب أن تقبل بالقليل من الأشياء الساكنة حتى تستطيع أن تذاق وتنتشر بين الناس. فأخذت المسيحية الكثير من الفلسفة اليونانية والديانات القديمة، إلا أن الأمر الأساسي في نظر برجسون عبر عنه بقوله: «والشيء الجوهرى في هذا الدين الجديد هو انتشار الصوفية»<sup>2</sup>.

والتصوف والحب الإلهي كمشكلة أنطولوجية يحلها برجسون من خلال التجربة، ونجده يتساءل: «هل ثمة كائن يمتاز عن سائر الكائنات بأنه لا يدرك بالتجربة، ولكنه مع ذلك موجود كوجود تلك الكائنات !»<sup>3</sup>. ثم يجب برجسون إن هذا الكائن الذي عرفناه، وبرهنا عليه هو هو الله<sup>4</sup>.

وفيما يلي مخطط توضيحي للتجربة الصوفية عند برجسون<sup>5</sup>:

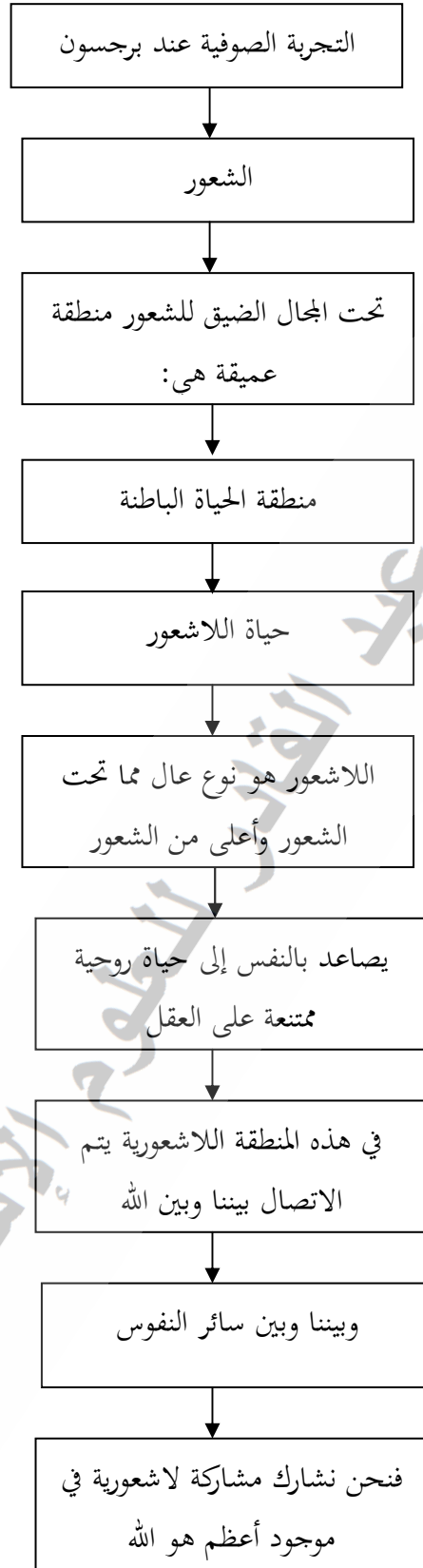
<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 233، 239.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 249.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 251.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 251.

<sup>5</sup> أنظر مراد وهبة، مرجع سابق، ص 144.



رسم توضيحي، شكل رقم 7.

والحب الإلهي في نظر الصوفي وفق المنظور البرجسوني هو ماهية الله: «...والواقع أن الصوفيين متفقون جميعاً على أن بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه. وهل يحتاج إلينا إلا ليحبنا؟ تلك هي النتيجة التي يجب أن يستخلصها الفيلسوف الذي يعنى بالتجربة الصوفية. يجب أن يتصور الخلق على أنه إرادة الله في أن يخلق كائنات جديدة بحبه<sup>1</sup>».

والديمومة في المجال الأنطولوجي هي الله، ونصوص برجسون تشير إلى ذلك، فالله هو أنا كلي يدوم. وهكذا يكون الوجود السيكلوجي العميق هو الموجه إلى الوجود الإلهي، فنحن فيما يرى برجسون نصعد إلى الله بالاتجاه نحو الأعماق، نحو الداخل، والإله هنا ليس فعلاً خالصاً لا قوة فيه ولكنه إله متغير. ولا عجب في ذلك. إن إله الفلاسفة هو الإله الغريب، وليد العقل ونتاج فعله المجدد. أما إله برجسون فهو إله حق<sup>2</sup>، وهو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، إله أحياء وليس إله أموات، لأنه هو ذاته حي إنه ديمومة والديمومة حياة.

ولكن بماذا يمتاز الصوفي؟ إنه يمتاز بانفعال فريد في نوعه هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض، وهو شبيه بالحدس، وهو من أجل ذلك ينطوي على تطابق بين الرائي والمرئي أوبين الذات والموضوع<sup>3</sup>، أو بالأحرى على اتصال مباشر بالجهد الخالق، وخضوع وتذلل<sup>4</sup>،

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 264.

<sup>2</sup> ذلك أن الإيمان بالله مركز في فطرة كل الناس، ويحسه الإنسان حين يتحرر من سلطان الوهم والهوى، وحين تنزل به شدة، ولا يرى فيما يقع حسه طريقاً للخلاص منها، فلو أن فرعون اعتقد أنه كان على حق في إلحاده ما تنصل منه وقت أن تيقن الهلاك، فإنه أوحج ما يكون إليه في ذلك الوقت لو كان حقاً، ولكنه كان يعرف أنه زيف وهتان، ولذلك رجع إلى نداء الفطرة، وهو الاستغاثة بالله الواجب الوجود. انظر الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، العقيدة الإسلامية وربطها بشعب الإيمان (العمل والسلوك)، ط 1، 1427هـ-2006م، ص 43، 44. وانظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، 1400هـ-1980م، ص 23.

<sup>3</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 143.

<sup>4</sup> وفي ذلك يقول الشاعر: إذا كنت تهوى من تحب ولم تكن  
تذلل لمن تهوى لتكسب عزه  
ذليلاً له فاقراً للسلام على الوصال  
فكم عزة قد نالها المرء بالذل

انظر ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1425هـ-2005م، ص 172. وقال الشاعر:

إذا قيل لي أطلب قلت ربي مطلي  
وإن قيل لي اشرب قلت أنواره كأسي  
وكل عهود قد تنكس أصلها  
ولكن عهد الله باق بلا طمس

مجدي كامل، أحلى قصائد الصوفية، ط 1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1417هـ-1997م، ص 47.

وهذا الجهد الخالق من الله إن لم يكن هو الله ذاته. وإذا كانت التصورية هي اللامادية فالمتصوف في نظر برجسون تصوري، وإن كانت الواقعية هي هذا الإدراك للمادية فالمتصوف واقعي كذلك. ولكن ماذا تعني هذه التجربة الصوفية؟ إنها تعني أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة هي منطقة الحياة الباطنة حياة اللاشعور<sup>1</sup>. فاللاشعور في مذهب برجسون هو نوع عال مما تحت الشعور، وأعلى من الشعور. وهو يساعد بالنفس إلى حياة روحية ممتعة على العقل بالمعنى الضيق لهذه الكلمة. وفي هذه المنطقة اللاشعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله<sup>2</sup>، وبيننا وبين سائر النفوس<sup>3</sup>.

ولنا أن نتساءل الآن: ما الفرق بين الفلسفة قبل التصوف والفلسفة بعد التصوف؟ إنه لفرق بين الغريزة والحدس، بالإضافة إلى العقل، فالغريزة هي دون العقل، أما الحدس فهو فوق عقلي، وهكذا فالفلسفة بعد التصوف أكثر عمقا. وإن لم تكن أكثر دقة منها بعد التصوف، وبرجسون نفسه يطلق على التجربة الفلسفية الأولى: «تجربة العالم الأدنى»، ويطلق على التجربة الفلسفية الصوفية: «تجربة العالم الأعلى»<sup>4</sup>، فالفيلسوف إذن في ميسس الحاجة إلى متصوف يضيء له

<sup>1</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 144.

<sup>2</sup> ولذلك قال الجنيد في الصوفي: «الصوفي كالأرض يطرح عليه كل قبيح ويخرج منه كل مليح». وقال الشبلي: «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق...»، فالصوفي هو كل من صفا من الكدر وامتلاء من الفكر وانقطع إلى الله دون البشر وهاب الرب لقول الجنيد: (أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب - جل جلاله من القلب، والقلب إذا عري من الهيبة عري من الإيمان)، وتوكل على الله تمام توكله، لقول الشاعر:

توكل على الرحمن في كل حاجة      أردت فإن الله يقضي ويقدر  
متى ما يريد ذو العرش أمرا بعده      يصبه وما للعبد ما يتخير

انظر: محمد السيد الشيخ عبد الكريم الكسنزاني، التصوف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 23، 24. وانظر: فاروق عبد المعطي، أعلام الفقهاء والمحدثين. جلال الدين السيوطي إمام المحددين والمجتهدين في عصره، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1992م، ص 60. وانظر سعيد حوى، كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر، ط 4، دار السلام، القاهرة، 1426هـ-2005م، ص 212 ولزم اللجوء إليه والاستعاذة به منه، والاستكانة والتذلل بين يديه، والافتقار إليه في جميع الأحوال، فمن أصابته نفحة من نفحات رحمته، وأناخت بنفائه وفود الخيرات، وترحلت عنه جيوش الهموم والغموم والحسرات، كما قال الشاعر:

وإذا نظرت إلي نظرة راحم      في الدهر يوما إنني لسعيد

ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق وتخريج: علي محمد دندل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م، ص 18. لأن الدنيا دار ابتلاء:

على ذا مضى الناس اجتماع      وفرقة وميت ومولود وبشر وأحزان  
هذه طبيعة الدنيا المرء رهن مصائب      ما تنقص حتى يوسد جسمه في رسمه

الطريق من هذه الوجهة.

وهكذا تلجئ الفلسفة البرجسوية تابعيها إلى محاولات جديدة وتدفعهم في طرق جديدة، وقد تختلف هذه الوجهات غاية الاختلاف بين فيلسوف برجسوني وآخر مثله.

لقد كانت القوة الدافعة في المذهب البرجسوني المفتوح هي رؤية الديمومة. إنها المحور الذي يدور حوله المذهب، والمحور ينمو ويتضخم كلما تقدم، شأنها شأن السورة الحوية ذاتها. فرؤية الديمومة في البداية رؤية سيكولوجية، ثم هي تصبح أنطولوجية، ثم تنتهي إلى رؤية صوفية تغذي مشكلات الرؤيتين السيكولوجية والأنطولوجية، وهي تغذي أيضا مشكلة الحرية، ومشكلة الصلة بين الروح والجسم، ومشكلة الخلق، ومشكلة العدم، وهكذا يوفر لنا التصوف الوسيلة لتناول هذه المسائل مرة ثانية على نحو تجريبي أعمق مما مضى<sup>1</sup>.

لقد عرض برجسون في الفصل الأخير من كتابه: "ينوعا الأخلاق والدين"، وعنوانه «الآلية والتصوف»، مشكلة العصر الحاضر، وهي مشكلة الصراع بين طغيان الآلية وتضاؤل نصيب الروح، وفيه يعنى على العصر الحالي الذي طغت فيه الآلية على نحو مفرط جدا، بينما بقيت نفس الإنسانية على حالها. ومن هنا المشاكل الرهيبة الاجتماعية والسياسية والدولية. إن هذه الآلية المفرطة في حاجة إلى ما يوازنها من الصوفية. والآلية لن تجد وجهتها الصحيحة إلا إذا واصلت الإنسانية بواسطتها - بعد أن حنتها إلى الأرض أكثر فأكثر - النهوض والنظر إلى السماء. ويكفي أن تظهر عبقرية صوفية كي تجر ورائها إنسانية تضخم جسمها بدرجة هائلة، وتقتادها إلى النفس المتجلية بفضلها<sup>2</sup>.

**وبعد عرضنا للباب الثاني** الذي تناولنا فيه سيرة حياة كل من ليفي برول وبرجسون ومراحل تطور فكرهما ثم جوهر فلسفتيهما التي في ضوئها نتقل إلى بيان جوهر المشكلة الأخلاقية وعلاقتها بالمسألة الدينية في الباب الثالث، وهو الباب الأخير من هذه الدراسة.

---

فمؤجل يلقي الردى في غيرهِ ومعجل يلقي الردى في نفسهِ

محمد حسان، الإيمان بالقضاء والقدر، ط2، الهيئة المصرية العامة لدار الكتب، 1427هـ-2006م، مصر، ص247.

2 مراد وهبة، مرجع سابق، ص144.

3 برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص282.

<sup>1</sup> مراد وهبة، المرجع السابق، ص148، 149.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص339.



المرآة الثالثة:  
الأخلاق بين النسبية والمطلقية  
(بين الآلية والصوفية)

## الفصل الأول:

التجربة الأخلاقية بين ليفي برول وبرجسون.

المبحث الأول: الأخلاق: مفهومها، غايتها وعلاقتها بالدين  
عند ليفي برول.

المبحث الثاني: الأخلاق وعلاقتها بالدين عند برجسون.

المبحث الثالث: الظاهرة الدينية بين ليفي برول وبرجسون،  
وعلاقة الدين بالأخلاق في الإسلام.

المبحث الأول: الأخلاق: مفهومها، غايتها وعلاقتها بالدين عند ليفي برونل.

المطلب الأول: مفهوم ليفي برونل للأخلاق وموقفه منها.

انتقدت الميتافيزيقا لعدم ارتباطها بالواقع، وهذا ما جعلها تفشل في أن تكون علما. وهذا الفشل الذي أصاب الميتافيزيقا انعكس على الأخلاق، وذلك للارتباط الوثيق بين الأخلاق والميتافيزيقا. لذا حاول بعض المفكرين البحث عن أساس للأخلاق في إطار الحقائق العلمية، كي تستطيع الأخلاق مسايرة التطور الذي عرفته مختلف المعارف الإنسانية. فهل يمكن ونحن نشهد يوميا انتصارات متوالية للعلم في مختلف الميادين أن نظل نتأمل قضايا الأخلاق بالطريقة التي تناول بها أفلاطون هذه القضايا؟

إن إنسان اليوم يبحث عن أخلاق تسير عصره وواقعه، لذا قامت محاولات لبناء الأخلاق على أساس المعطيات العلمية. ولذا ظهر اتجاه جديد في هذا العصر يقيم ويمتحن طبيعة وموضوعات الفكر الأخلاقي النظري، فقد تميز البحث في هذه المرحلة بمحاولة تقييم الاعتقادات والمناهج السابقة التي ظهرت في هذا المجال، وعلى الرغم من تعدد واختلاف الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فإنها اتفقت كلها على ضرورة إعادة النظر في الأخلاق النظرية واختبارها في مناهجها وموضوعاتها.

وقد جاءت محاولة ليفي برونل، الذي يعد من أبرز أعلام المدرسة الاجتماعية، والذي بدأ بانتقاد الآراء التقليدية، وخاصة فيما يتعلق بعلم الأخلاق بصفتة علما نظريا معياريا.

وقبل أن نتعرض لنقده للآراء التقليدية في الأخلاق، وبيان وجهات النظر حولها، ينبغي أن نتساءل عن مفهوم الأخلاق عند ليفي برونل؟ وهل الأخلاق النظرية ممكنة؟ وإذا كان ليفي برونل ينادي بعلم العادات كبديل لعلم الأخلاق، فما الفرق بين الأخلاق النظرية وعلم العادات؟ وما قيمة الأخلاق النظرية حسب تصور ليفي برونل إذا كان اهتمامها بالخير الأسمى والمثل الأعلى، وتحمل كيف يعيش الناس في الواقع؟

يرى ليفي برونل أن للأخلاق ثلاث معاني ودلالات أساسية:

أولا: تطلق كلمة الأخلاق على مجموعة من الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجبات بعضهم اتجاه البعض، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة في عصر معين أو في حضارة معينة.

ثانياً: أنها تطلق أيضاً على العلم الذي يدرس هذه الظواهر. كما أن علم الطبيعة هو العلم الذي يدرس الظواهر الطبيعية. وبذلك يتميز علم الأخلاق عن العلوم الطبيعية الأخرى، وإذا كانت هذه العلوم الأخيرة تتميز عن موضوعاتها في الدلالة، فإن علم الأخلاق يدل على العلم وعلى موضوعه في آن واحد.

ثالثاً: وأخيراً تطلق الأخلاق على تطبيقات هذا العلم<sup>1</sup>.

وأما عن مفهوم الأخلاق التقليدية فهي بحث نظري يتناول الأسس التي تبنى عليها القيم الأخلاقية قصد الوصول إلى أخلاق إنسانية عامة غير محددة بزمان ومكان معينين. وقد أجاز أنصار المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع وفي طليعتهم ليفي برونل بأن الإنسان لا يمكنه إخضاع سلوكه للأخلاق النظرية، لذا يجب إهمال الأخلاق النظرية ودراسة العادات الأخلاقية، أي دراسة الأخلاق السائدة في مجتمع معين.

وقد ذهب ليفي برونل إلى: «اعتبار القواعد الأخلاقية، والأوامر والحقوق والواجبات، بل اعتبار فحوى الضمير<sup>2</sup> الأخلاقي بوجه عام واقعا معطى، وجملة حوادث راهنة، أي اتخاذ ذلك موضوع علم لا تختلف دراسته عن سائر الحوادث الاجتماعية بالروح ولا بالطريقة»<sup>3</sup>.

إن العادات الأخلاقية هي عبارة عن الأخلاق السائدة في مجتمع معين على شكل عادات وتقاليد، وبما أن المجتمعات تختلف فيما بينها وتتطور حسب العصور، فإن العادات الأخلاقية تختلف هي الأخرى باختلاف المجتمعات. إذا فالأخلاق هي التفكير النظري في العادات الأخلاقية أو هي التأمل في هذه العادات قصد البحث عن أسسها ومبادئها. أو بعبارة أخرى أن الأخلاق تتناول ماهو

<sup>1</sup>Lévy-Bruhl, La Morale et La Science des Mœurs, Quinzième Édition, OP. Cit. P. 101.

<sup>2</sup> الضمير: كان يشار إليه قديماً في التراث اللاهوتي كملكة فطرية مغروسة إلهياً في الإنسان، تمكن الإنسان أن يحكم حكماً صحيحاً على المسائل الخلقية، وهي بمثابة القاضي الداخلي أو الرقيب أو رجل الشرطة الذي يحاسب صاحبه على ارتكاب الأخطاء والمعاصي، ويجعله يشعر بالذنب أو بالتأنيب، ويختلف في قوته وكثافته وفاعليته من فرد إلى آخر. انظر عبد الرحمن عيساوي، النمو الروحي والخلقي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1979م، ص 53. كما يشير مصطلح الضمير إلى ذلك الشعور الذي يوجد لدى الفرد فيما يتعلق بسلوكه الخاص، فالمصطلح يشير بصورة قاطعة إلى دور الفرد في تكوين أو قبول المعايير الاجتماعية، والمستويات الأخلاقية. انظر:

M. Ginsberg, Reason and Unreason in Society, London, Longmans. Green 1947. p. 309.

<sup>3</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مصدر سابق، ص 14.

ثابت وعام في العادات الأخلاقية. فالفرق بين الأخلاق والعادات الأخلاقية يماثل الفرق، الموجود بين العلم والميتافيزيقا<sup>1</sup>.

لقد رفض بريل الأخلاق في صورة العلم النظري، سواء منها الأخلاق التي اتخذت طابعا علميا مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا، أو تلك القائمة على علم النفس أو علم الاجتماع، والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور، فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أنه يريد أن يكون نظريا ومعياريًا في آن واحد، فيقدم علما ويفرض واجبات معا. وهذان الأمران لا يجتمعان معا في علم واحد. ذلك أن النظرية تتناول ماهو كائن، بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون. والدليل على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها-رغم اختلاف أساسها- فهي متفقة في تعاليمها العملية، فمذهب المنفعة عند جون ستيوارت مل مثلا يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الإنجيل<sup>2</sup>. يقول ليفي برونل: «أنه يجب على الباحثين في علم الأخلاق أن يفرقوا تفرقة واضحة منذ أول الأمر بين الناحية العملية أي التطبيقية وبين الناحية النظرية؛ إذ ليس من الممكن أن يحرز علم الأخلاق النظري أي تقدم إلا إذا فرق بينه وبين التطبيق العملي وقد أدى الجهل بهذه التفرقة إلى ضياع كثير من الجهود عبثا، وإلى خطأ منهجي استمر قرونا عديدة»<sup>3</sup>.

فالأخلاق من ناحية ليست علما معياريا، ولا وجود لمثل هذه العلوم المعيارية على الإطلاق، فالعلوم المعيارية تشير إلى التناقض، ذلك لأن المعيار خاص بالسلوك أي بالعمل، فهو كما يقول بريل: «لا يخضع للمعرفة إلا على نحو غير مباشر، أي على اعتبار أنه نتيجة لها. فإذا كان المعيار تجريبيًا فإنه يعتمد على التقاليد والمعتقدات والتصورات التي قد تكون صلتها بالحقيقة الموضوعية بعيدة قليلا أو كثيرا. أما إذا كان عقليا فإنه يعتمد على المعرفة الدقيقة لهذه الحقيقة، أي على العلوم. ولكن يترتب على هذا أننا إذا نظرنا إلى هذا العلم في حد ذاته كان العلم معياريا. فالإدعاء بأن علما من العلوم معياريا من حيث هو علم، أي من حيث هو نظري، معناه إدماج حالتين لا يمكن إلا أن تكونا متعاقبتين، فجميع العلوم التي في وقتنا الحاضر

<sup>1</sup> محمد عباس نورالدين، مرجع سابق، ص 77.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 398.

<sup>3</sup> ليفي برونل، المصدر السابق، المقدمة، ص د.

علوم نظرية في بادئ الأمر، ثم تصير معيارية فيما بعد إذا سمح موضوعها بذلك، أو إذا تقدمت تقدما كافيا يبيح التطبيقات العملية»<sup>1</sup>.

وبدلا من هذه الأخلاق النظرية يريد ليفي برونل أن يضع أساس علم وضعي يقوم على علم العادات، أي على الأعراف والعادات والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع ما. ويريد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفيزياء، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحتة، وأن يبحث عن قوانينها بدلا من أن يسعى لتأويلها، وهذا العلم-لهو علم العادات-لا يدعي تأسيس الأخلاق، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي، وعليه أن يحسب حسابا للعواطف والامتثالات، بوصفها معطيات واقعية. ويمكن بالاستناد إلى علم العادات تأسيس فن عقلي للسلوك الأخلاقي. والقواعد المستخرجة من هذا الطريق لاتصلح إلا بالنسبة إلى مجتمع محدد، ومن ثمة فالأخلاق نسبية للمجتمعات التي تمارسها<sup>2</sup>.

ويرى ليفي برونل أنه لاندعي أن الأخلاق علم معياري بالقياس إلى جانبها النظري، وبأن مهمتها التشريع من حيث هي علم، لأن في ذلك خلط بين الجهود الذي يوصل إلى المعرفة والجهود الذي يوصل إلى قواعد السلوك، لأن ذلك في نظره أمر يستحيل تحقيقه، وحتى المذاهب الأخلاقية النظرية لاتحقق هذا الزعم. فلم تكن هذه المذاهب قط نظرية بمعنى الكلمة في وقت ما، وهي لم تغفل المصلحة العملية أبدا، حتى تبحث عن قوانين إحدى الظواهر الحقيقية التي تتخذ موضوعا للمعرفة(سواء أكانت هذه النظرية تجريبية أم عقلية).

والنتيجة التي خلص إليها ليفي برونل من كل ذلك أن علم الأخلاق يظل معياريا دائما، ولو أراد أن يكون علما نظريا، ومن المحقق أنه ليس علما نظريا بمعنى الكلمة لأنه معياري دائما.

وعلى الرغم من أن ليفي برونل قد نادي بضرورة الفصل بين الأخلاق النظرية والعملية، إلا أنه لا يرى هناك اختلاف بينهما اختلاف الرياضة البحتة عن الرياضة التطبيقية، إذ الحقيقة أن موضوع كل من الأخلاق النظرية والعملية هو تحديد السلوك. فإذا كان هدف الأخلاق النظرية هو الصعود نحو أسى صيغة تعبر عن الإلزام أو الخير أو العدل، فإن الأخلاق العملية تهبط إلى التفاصيل الجزئية،

<sup>1</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 62، 63.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 399.

والمذاهب الخلقية العملية متجانسة على وجه العموم، وأما المذاهب الخلقية النظرية فليست كذلك، فهي لا تتجاوز قط دراسة المشاكل الخلقية الخاصة، وإذا لم تكن لهذه المشاكل نهاية من جهة عددها فإن المذاهب الخلقية العملية تظل في مجال واحد واضح المعالم. أما المذاهب الخلقية النظرية فتحوي خلاف ذلك على عناصر من مصادر شتى وممتزجة بالعناصر الخلقية بمعنى الكلمة<sup>1</sup>.

وتنطوي الفكرة الجديدة عن الصلة بين النظرية والتطبيق العملي في الأخلاق على الاعتقاد بأن ثمة واقعا اجتماعيا موضوعيا، كما أن هناك واقعا طبيعيا موضوعيا، وأنه يجب على الإنسان إذا كان عاقلا أن يسلك اتجاه الواقع الأول المسلك نفسه الذي يتخذه حيال الواقع الثاني، ويقوم النزاع حول هذا الرأي على الاعتقاد باختلاف الطبيعة الإنسانية عن الطبيعة المادية، وإذا كانت الثانية تخضع للقانون فالأولى لا تخضع له بالطريقة عينها، فهناك إذن عالمان: عالم طبيعي تخضع ظواهره لقوانين مطردة، وعالم خلقي يطلعنا الشعور على وجوده<sup>2</sup>. بيد أن ليفي برون لا يؤمن إلا بعالم واحد هو العالم الطبيعي الذي يخضع بأسره لطراد القانون. وهذا لا يحول دون أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن كل ما يوجد من وقائع تتميز الواحدة عن الأخرى. فإحدهما حسية شخصية، والأخرى معنوية موضوعية، فنحن نتمثل لتأثير الواقعة الاجتماعية التي تعمرنا ونحس بها متحققة في وجداننا، كما يمكننا أن نقف في هذه الواقعة الاجتماعية متى أدركناها بطريقة موضوعية على العلاقات المطردة التي تشكل قوانينها، ويغدو من المؤلف أن نجتمع بين هاتين الفكرتين الذاتية والموضوعية في آن واحد، ولن يثير ذلك من الصعوبات أكثر مما نجده متصلا بالعالم الخارجي، فهل أدى تقدم دراسات الأصوات إلى تجريدتها من تأثيرها العاطفي؟ كذلك لن تفقد الحياة الداخلية للضمير الخلقي شيئا من حدتها أو أصالتها حينما يزودنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد، ويضمها إلى سائر جوانب العالم الطبيعي.

وهكذا فالنظر الخلقي لا يقتصر على تحديد "ما ينبغي أن يكون" (أي أنه لا ينحصر حقيقة في تحديد الأوامر)، بل ينصب شأنه شأن العلوم الأخرى حقيقة موضوعية واقعية هي الظواهر الخلقية والظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا تنفصل عنها، ولا يكون لهذا العلم غاية مباشرة سوى تحصيل المعرفة كما هو في سائر العلوم، فإذا بلغت هذه المعرفة درجة من النمو، جاز أن يؤثر بطريقة منهجية

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 63، 64.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 83.

وعقلية التي سبق الكشف عن قوانينها.

وعلى هذا الوجه يختفي علم الأخلاق النظري، ذلك العلم المزعوم في نظر بريل، وتبقى الأخلاق العملية حقيقة واقعية، وموضوعا للبحث العلمي الذي يسمى علم الاجتماع، ذلك العلم الذي يملك وحده الحق في دراسة الواقعة الأخلاقية دراسة نظرية تسمح فيما بعد بتطبيقات تتمثل في تعديل السلوك الخلقي القائم بالفعل، وسيفضي هذا التحول في الدراسة إلى آثار متعددة في مجالي الفكر والسلوك، وليس في مقدورنا الآن إلا أن نلمح المرحلة التمهيديّة لهذا التحول<sup>1</sup>.

والفلاسفة من أصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية اعتقدوا أن الأخلاق علم نظري ومعياري في آن واحد، أي أنه علم يدرس القواعد الأخلاقية دراسة نظرية مجردة، وفي نفس الوقت يحدد القيم والغايات الأخلاقية ويصدر أحكاما على الأفعال الإنسانية، ويرتب الواجبات ويضع الحلول للمشاكل والأزمات التي يلقاها ضمير كل إنسان حر عاقل، في حين أن مصطلح العلم المعياري مصطلح لامعنى له، بل هو مصطلح هجين يحمل التناقض بين طرفيه، لأنه يجمع بين الناحية النظرية والناحية العملية. ويدمج إحداها في الأخرى، مع أن العلم شيء والفن شيء آخر، فالطب مثلا فن يستخدم في علاج الأمراض، وهو يعتمد على علوم نظرية مجردة كالتشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الكيمياء، وغير ذلك من العلوم.

وخيل إلى الفلاسفة فيما يرى ليفي برونل على أن مذاهبهم الأخلاقية كمذاهب اللذة أو المنفعة أو الواجب مذاهب نظرية ومعيارية في آن واحد، مع أنها ليست في الواقع بحوثا نظرية بل معيارية، أولا تعدو أن تكون نسخة مستنبطة من الأخلاق العملية الواقعية التي تطبق في مجتمعهم وفي العصر الذي يعيشون فيه وقد ظنوا أنهم يضعون الأخلاق ويبتكرونها، والمذاهب الأخلاقية المختلفة لم تؤد إلى نشأة علم أخلاق نظري، لأن العلم حقيقة هو البحث الذي يدرس طائفة من الظواهر ليكشف عن قوانينها، وتلك هي حال العلوم الطبيعية منذ يكون حتى عصرنا الحاضر، وإذا فلن يوجد علم أخلاق نظري بمعنى الكلمة فيما يرى ليفي برونل إلا إذا كان على غرار العلوم التجريبية، أي إلا إذا آمن الباحثون في الأخلاق بأن هناك ظواهر أخلاقية قائمة بذاتها، وأنها تخضع لقوانين محددة وتفرض نفسها على كل فرد من الأفراد، فتوجد عليه أساليب معينة في السلوك والشعور والتفكير، ومعنى

<sup>1</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 88، 89.



ذلك»... لن يوجد علم أخلاق نظري إلا إذا اتبع الطريقة التي يتبعها علم الاجتماع، وإلا إذا كان أحد فروع هذا العلم»<sup>1</sup>.

وهكذا فالتطور العلمي سيؤدي بنا بالتدريج إلى قبول الفصل بين الناحية النظرية والناحية العملية في ميدان الأخلاق، هذا الفصل أو التفرقة التي تكون في بعض الحالات يسيرة جدا، وفي بعض الحالات تكون أشد عسرا على نحو ما حدث في العلوم التطبيقية الأخرى من قبل، ويستخلص ليفي برون من هنا أن مصطلح التطبيق العملي قد يشير إلى معنيين متميزين: «فبالمعنى الأول يدل هذا المصطلح على قواعد السلوك الفردي والاجتماعي ومجموعة الواجبات والحقوق، أو يدل باختصار على العلاقات الخلقية بين الأفراد»<sup>2</sup>.

إن هذه النظرية الجديدة للأخلاق كما يراها ليفي برون تتمثل في النظر إلى القواعد الخلقية والواجبات والحقوق ومحتويات الشعور الخلقية بصفة عامة على أنها حقيقة واقعية، فهي تعتبر مثل هذه الدراسة العلمية لا تقل أهمية وموضوعية عن الظواهر الاجتماعية الأخرى.

وهناك معنى آخر: «أما بالمعنى الثاني الذي لم يعد مقصورا على الأخلاق وحدها فإن ((التطبيق العملي)) يكون مضادا ((لنظرية)) على وجه العموم»<sup>3</sup>.

لقد وضع ليفي برون مصطلح ما بعد الأخلاق (Métamorale)، والذي يدل على دراسة المبادئ التي يقوم عليها علم الأخلاق، بخلاف دراسة القوانين الأخلاقية التي هي غرض علم الأخلاق نفسه<sup>4</sup>.

وقد انتقد ليفي برون الاتجاه الذي ينادي به المفكرون حيث تكون الأخلاق بحثا نظريا يتعلق بما ينبغي أن يكون، فالأخلاق النظرية بهذا علما تطبيقيا يعالج موضوعات ما هو كائن، وقد عبر عن هذا الرأي هيوم في آرائه الأخلاقية، حيث جعل الأخلاق تعبيرا لما ينبغي أن يكون، وتقوم في العاطفة بدلا من العقل، ويرى ليفي برون خلاف ذلك أن الأخلاق علم يدرس ما هو كائن في هذا

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص: و.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 59-60.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 60.

<sup>4</sup> عبده الحلو، موسوعة مصطلحات الفلسفة، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ص 104.

الوجود بالفعل، لأن الاختلاف في الرأي يعود أساسا إلى تفسير عبارة ماينبغى أن يكون من جهة علاقته بالأمر الواقع، أي ما يوجد فعلا، وإما أن يقود النظام الخلقى الكائن الحر إلى عالم ليس ثمة صلة بينه وبين عالمه الواقعي، بل هو حقيقة خاصة مختلفة عن غيرها تمام الاختلاف، فله وجوده الخاص به وهو قائم بذاته، ولا يجد الإنسان منفذا يقوده إلى المثل الأعلى إلا بفضل الإرادة الخلقية وحدها، وتلك نظرية كانت الذي يرى أن الخير والشر الخلقين يختلفان في جوهرهما اختلافا تاما عن الخير والشر الماديين، وأنه ليس لشيء في العالم قيمة مطلقا إلا الإرادة الطيبة وحدها<sup>1</sup>.

ففي حالة كون النظام المثالي مؤسس على ما هو قائم فعلا في الوجود، وبذلك لا يكون المثال شيئا لا يتعلق بالواقع أو لا يمكن تحقيقه. فقد يتصور المرء ما ينبغى أن يكون بناء على ما يوجد فعلا من ظواهر وحقائق، وبالتالي فإن هذه الظواهر ستكون خاضعة للدراسة والتحليل وإمكانية التحقق من هدفها. وتبعا لذلك يمكن أن يتغير كل ما قد يقع في مجال ما ينبغى أن يكون.

وهكذا كما يقول ليفي برون فصلة فكرة المثال الأعلى بمعرفة الأمر الواقع تبدو كما لو كانت وثيقة بها تزداد يوما بعد آخر، ويؤكد كذلك على أن طبيعة الموضوعات النظرية في الأخلاق تختلف عن غيرها من العلوم الأخرى. فمعاني الحق والخير والعدالة تكون معقدة وتنطوي على عدد كبير من المعاني المتعلقة بالعواطف والمعتقدات التي يدركها التأمل والشعور. إنها متصلة بآثار تاريخ طويل من التجارب الاجتماعية. وهذه العلاقة المتميزة في الأخلاق لم تمنع من وجود حقائق اجتماعية موضوعية فيها، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وعليه يجب أن تدرس الأخلاق كما يرى ليفي برون بنفس الطريقة والمنهج الذي تدرس به مختلف العلوم التطبيقية حتى يمكن السيطرة عليها كلية. وقد يعترض البعض على هذا التماثل القائم بين هذين المجالين بحجة أن موضوعات الأخلاق تعود في أساسها إلى الشعور وتطوره الذي يقع في إطار الإرادة الإنسانية. وكما يبدو أن ذلك موضع النزاع

---

<sup>1</sup> فالإرادة الخيرة محكومة بالأمر المطلق الذي هو أمرها ذاتها، أي أن الخيرية هي صفة لاحقة بالإرادة وحدها، فلا يمكن أن نطلق صفة الخير على شيء من الأشياء، فلا شيء يمكن أن يكون خيرا في ذاته، وقد حرر كانط كل سلوك أخلاقي بتجريده من الواقع الحسي، فالباعث الأخلاقي يقوم في الإرادة وحدها، فالباعث الخلقى لا يتصل بعالمنا ولا يرتبط بأهوائنا. إننا برأيه حينما نطيع القانون الأخلاقي النابع من عقولنا المحضة العملية فإننا نطيع أنفسنا وبالتالي فنحن أحرار في إطار القانون. قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 140.

والخلاف بين الاتجاه التقليدي والمدرسة الاجتماعية التي يقودها دوركايم<sup>1</sup>.

فهل الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية؟ وهل من الممكن بصفة عامة أن تكون موضوعا لعلم جدير بهذا الاسم، أم أنها تنطوي دائما على عنصر احتمالي يتجدد دائما، ولا يمكن السيطرة عليه، فيعترض الطريق أمام نشأة مثل هذا العلم؟ ويحاول ليفي برون أن يوضح بأن مثل هذه التساؤلات كانت قد طرحت سابقا حول موضوعات علم الاجتماع، ولسنا في حاجة إلى بيان ما حدث من تطور في هذا المجال الأمر الذي أدى إلى مشروعيته علما مستقلا في النهاية.

لقد اعتقد البعض أن فكرة الضرورة القائمة في العلوم الطبيعية ليس لها وجود في علم الأخلاق. ففي ميدان العوم الطبيعية لا يكون الأمر خلاف ذلك، في حين أن الظواهر الأخلاقية لا تتجاوز نطاق الاحتمال النسبي. ونظرا لأن هذه الظواهر يمكن تعديلها والتحكم فيها إراديا فإن البعض يعتقد أنها لا تخضع إلى قوانين ضرورية ثابتة. فالمعادن مثلا تتمدد بالحرارة وتنكمش بالبرودة شئنا أم أئينا. وإذا لم نراع مثل هذه الحقيقة في حياتنا العملية فإن نتائج سيئة ستقع بالضرورة. وهكذا الحال في كل الظواهر الطبيعية التي تستند إلى قانون عام حتمي. وإذا يعترض البعض على مثل هذه النتائج وقيامها في مجال الأخلاق فإن ليفي برون يؤكد على وجودها بشكل لا يقل ولا يختلف عن ذلك. فإذا تعمدت مثلا أن لا أقوم بواجبي فسيثير مسلكي هذا إلى عقوبات مختلفة الأنواع كالندم ورد الفعل الاجتماعي على هيئة استهجان من الرأي العام، ومن ناحية أخرى فإن لفظة الطبيعة في العالم الطبيعي الضروري كانت قد تكونت في أذهاننا شيئا فشيئا عبر المراحل المختلفة التي مرت بها في التاريخ. وقد بينت الدراسات في بعض الحقائق الخارجية في الكون والمكتسبة عن طريق الحس أنها لم تندمج في الطبيعة حسب المعنى الدقيق لهذا اللفظ (قوانين ضرورية ثابتة) وتتطور تلك الدراسات وتقدمها أصبح الإنسان يتصور أن هذه الحقائق تخضع لقوانين ثابتة.<sup>2</sup>

**والخلاصة أن ليفي برون:** يرى أن الحقيقة الخلقية يجب أن تدمج من الآن فصاعدا في مجال الطبيعة، وأن تعتبر هذه الظواهر الخلقية في جملتها موضوعا للبحث العلمي كما هو الحال في الظواهر الطبيعية الأخرى. كما يرى أن تدرس الظواهر الأخلاقية بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص78. وقد أشار ليفي برون إلى هذين الاتجاهين من خلال كتابه هذا، ص70-71.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص83-89.

الأخرى. لذلك فإن الأخلاق النظرية لا يجب أن تتناول " ما ينبغي أن يكون "، بل يجب أن تدرس الحقائق الموضوعية الواقعية وكل ما يتصل بها. وهكذا يختفي علم الأخلاق النظري المزعوم. أما الأخلاق العملية فتبقى حقيقة واقعية وتصبح موضوعا للبحث العلمي الذي يسمى علم الاجتماع، وستسمح هذه الدراسة النظرية فيما بعد بتطبيقات، أي بإدخال تعديلات على السلوك الخلقى الذي يوجد بالفعل. وسيؤدي تحول العلوم الخلقية إلى نتائج عديدة في مجال التفكير وفي مجال السلوك أيضا، ونحن الآن لا نستطيع أن نلمح حتى الآن سوى المرحلة التمهيدية لهذا التحول.

ويلخص محمد بدوي النتائج التي توصل إليها علم الظواهر الخلقية في تطوره في قاعدتين

أساسيتين:

**الأولى:** هي العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هي تحديد قواعد السلوك، وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى هي أن القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية.

**الثانية:** هي العدول عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا في مجموعها دون حاجة إلى البحث العلمي في الحقيقة، ذلك أن الظواهر الخلقية شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود شاق<sup>1</sup>.

مناقشة هذا الرأي:

إننا إذا أخذنا بوجهة نظر ليفي برون الاجتماعية في الأخلاق، وأهملنا الأخلاق النظرية لندرس فقط العادات الأخلاقية، فإننا سنكون قد قمنا بتقرير ماهو كائن في الواقع، في حين أن الإنسانية بحاجة إلى تخطيط أخلاق للمستقبل أي أخلاق نظرية، وبما أن الإنسان كائن يرمي بنفسه إلى المستقبل، على حد تعبير (سارتر)، فإنه كائن أخلاقي وبالتالي فإن الأخلاق النظرية ممكنة<sup>2</sup>. وإذا كان الإنسان يتصف في بداية الأمر بالعادات الأخلاقية، فإنه لم يبق في هذا المستوى وراح يتأمل ويفكر في هذه العادات ليصل إلى الأساس الذي تقوم عليه. فالإنسان يتمسك بالمثل العليا مؤكدا شمولية الحياة الأخلاقية.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1410هـ-1998م، ص87.

<sup>2</sup> محمد عباس نور الدين، مرجع سابق، ص78.

### المطلب الثاني: غاية الأخلاق عند ليفي برون إنشاء فن أخلاقي عقلي.

يوجه ليفي برون عنايته بالقيم الأخلاقية وحدها مفصلا القول في النزاع التقليدي بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون، منكرًا على الأخلاق ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، وعليها إن شاءت أن تكون علما أن تنصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية، كما هو الحال في كل علم، لتحصيل المعرفة التي تمكننا من التحكم في الظواهر التي اكتشفت قوانينها، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية، وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث علمي نظري يمهّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه. بل إنه ليرفض أن تكون الأخلاق الفلسفية أخلاقا نظرية، لأنها في نظره أخلاق معيارية في جوهرها ونظرية بصفة عرضية، فأما أنها معيارية في جوهرها فلأنها تزعم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها تقر مبدأ يوجه السلوك، وهذا في رأي بريل إنما يأتي لاحقا، للأخلاق العلمية النظرية التي تدرس السلوك على نحو ما هو كائن، أملا في أن تجد فيها ما عساه يفضي إلى تعديل الوقائع النفسية والاجتماعية الخاضعة للمعرفة العلمية، على حين أنها ليست مذاهب نظرية إلا بصفة عرضية، لأن معرفة العالم والطبيعة الإنسانية والنظم الاجتماعية التي تعتمد هذه المذاهب في تشريع ما ينبغي أن يكون ليست ثمرة بحوثها الخاصة، بل هي مستعارة من بحوث أخرى حيث تأتيها بنسب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم الوضعية، لذلك كانت مذاهب الفلاسفة في الأخلاق بعيدة في مصادرها عن الأخلاق. وأما الفكرة الجوهرية عند ليفي برون والتي ستظل التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية غامضة دونها، فهي الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى، فإنها تخضع لقوانين مثلها، أي أنها الفكرة التي تعادل الرأي القائل بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يدرس دراسة موضوعية، على أساس من وجهة النظر الاجتماعية<sup>1</sup>.

ويؤكد ليفي برون أن الظواهر الأخلاقية وثيقة الصلة بالظواهر الاجتماعية وأنها تؤثر فيها وتتأثر بها في آن واحد، ومتى عرفنا ذلك تأكد لدينا فكرة وجود قوانين اجتماعية تسيطر على الظواهر الأخلاقية، ويرى ليفي برون أننا لا نستطيع التأثير في هذه الظواهر تأثيرا ناجعا إلا بشرط معرفة هذه القوانين، ومعنى هذا أن معرفة هذه القوانين تتيح لنا إنشاء فن أخلاقي معياري يقوم على

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 68-70.

أسس عقلية. فلا يكون بذلك فنا مرتجلا يخطئ أكثر مما يصيب كشأن الفن الأخلاقي التقليدي وكشأن الطب قبل اعتماده على العلوم الوضعية الحديثة، وهذا الفن الأخلاقي العقلي كما يراه ليفي برون هو السبيل الوحيدة إلى تحسين الحياة الاجتماعية الأخلاقية. ويرى ليفي برون أن العمل لا يرتبط بالعلم إلا كما ترتبط النتيجة بالمبدأ، وأن الفنون على اختلاف أنواعها ليست إلا تطبيقات للعلم حسبما تتطلب حاجتنا في الحياة الوضعية، وإذن فالفنون هي التي تقدم إلينا النماذج التي ندرك على ضوءها علائق العلم بالأخلاق، وهذا ما يقتضي أن تكون الأخلاق فنا يطبق أحد الجوانب الاجتماعية للعلم على السلوك البشري<sup>1</sup>.

وإذا كان لكل مجتمع من المجتمعات شروطه الخاصة به التي يخضع لها، وتختلف اختلافا كبيرا أو قليلا عن شروط المجتمعات الأخرى، وجب أن يختلف الفن الأخلاقي الذي يستخدم في إصلاح أحد المجتمعات والنهوض به عنه في حالة مجتمع آخر له ظروفه وشروطه الخاصة به أيضا. ومن الضروري أيضا أن تختلف تبعا لذلك أساليب العلاج وصنوفه باختلاف حالة المرض، وربما وجب على عالم الاجتماع ألا يحاول التدخل في بعض الحالات، إذ قد يؤدي التدخل حينئذ إلى الضرر أكثر من النفع، ذلك لأنه إذا كان من المستحيل شفاء كل مريض فليس من الأكيد أيضا أنه يمكن تحسين حالة كل مجتمع وربما وجدت مجتمعات لا تستطيع إلا الاستمرار في حياتنا الراهنة من الضيق والظنك أو تموت. ومعنى هذا أن إصلاح الحياة الاجتماعية لا يتم على نطاق واسع وليس من المستطاع تغيير أخلاق مجتمع ما دفعة واحدة بضربة عصا سحرية على حد تعبير ليفي برون، ذلك أن التدخل في حياة المجتمعات لا يمكن إلا أن يكون في مجال ضيق. لا يتسع إلا بقدر معرفتنا بطبيعة هذه الحياة والقوانين التي تخضع لها.

وليفي برون إذ يدعو إلى إنشاء فن أخلاقي عقلي فهو يعترف بأنه لم يكتمل بعد، ولربما انقضت قرون قبل أن يكتمل، وقبل أن يكون ذا تأثير فعال في الحياة الاجتماعية، كما نجد ذلك في فن العلاج أو طب الأجسام إذ لم ينهض على ساقيه إلا بعد جهود استغرقت عصورا طويلة<sup>2</sup>. وعليه فكل ما انتهى إليه الفن الأخلاقي العقلي القائم على أسس عقلية في مجال التربية والاقتصاد

<sup>1</sup> محمد غلاب، المعرفة عند مفكري الإسلام، مراجعة: محمود العقاد وركي نجيب محمود، دار الجيل للطباعة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966م، ص 55-56.

<sup>2</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص: ط، ي، ك.

الاجتماعي شيء هزيل جدا، مما يدل على أن كل مجتمع سيستمر في اتباع أخلاقه الخاصة وتقديسها<sup>1</sup>. ذلك أن الأخلاق تعد جوهر الحقيقة الاجتماعية التي هي جزء من الطبيعة والتي تخضع للقوانين العامة لهذه الطبيعة، وإن كانت طبيعة أرقى من طبيعة<sup>2</sup>.

فكل ما في المجتمع وما يحيط به يرتبط بشيء آخر ارتباطا وظيفيا، وهذا ما أدركه مونتيسكيو في كتابه "روح القوانين" منذ أكثر من قرنين من الزمان، وهو لا يزال صحيحا لم يفقد جدته. لذا لن يمكن لعلم العادات الذي نادى به ليفي برونل أو لنظام الأخلاق لدى شعب من الشعوب إلا إذا درست العلاقات بين هذه الجوانب جميعا، ثم علاقاتها مع البيئة الطبيعية والحياة الاقتصادية وعدد السكان ومعتقداتهم والأخلاق وكذا أمزجة الناس هناك. فالوقائع الاجتماعية تقوم بينها علاقات وظيفية معينة، وإن أي تغيير يطرأ على إحدى المجموعات فيها ينتج عنه تغيير مماثل في المجموعات الأخرى<sup>3</sup>.

وليست الحياة الاجتماعية كتلة من العناصر الشاردة تتقلب في مهب الأقدار كيفما اتفق أو تحركها المنازع والمطامع والأهواء على سجيتهما، وإنما هي أجزاء متساندة في كل واحد متماسك يسودها نوع من الترتيب والنظام الذي ينشأ عن تنسيق أنواع من النشاط الاجتماعي وصياغتها نظما اجتماعية يقوم الأشخاص الداخليون في نطاقها بمهام معينة، كما يؤدي كل نوع من النشاط وظيفة معينة بالذات في الحياة الاجتماعية العامة<sup>4</sup>. والأخلاق باعتبارها مجموعة القواعد والأوامر والواجبات والنواهي التي يمكن ملاحظتها، فهي توجد على قدم المساواة مع الديانات واللغات والقوانين. وتبدو جميع هذه النظم الاجتماعية، على حد سواء، بمظهر النظم الطبيعية وهي متضامنة فيما بينها أيضا. وحتى أن قواعد الأخلاق العملية هي من نفس النوع الذي يوجد في الظواهر الاجتماعية الأخرى. وهذه حقيقة لا يمكن تجاهلها.

<sup>1</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص:ك، ل.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص287.

<sup>3</sup> إيفانزيريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، علم الإنسان الاجتماعي، ترجمة أحمد أبوزيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960م، ص45.

<sup>4</sup> محمد عبد الرحمن مرجبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص110.

ويتساءل ليفي برونل هل مهمتنا تقتصر على ملاحظة الأخلاق التي تتابعت في إحدى الحضارات أو وجدت فيها في زمن واحد، أو على ملاحظة أخلاقنا الخاصة؟ وهل نعتبر أن كل محاولة لتحسين الأخلاق محاولة جريئة وعقيمة؟ ونجد الإجابة عن ذلك أن هذه النتيجة ليست ضربة لازب بحال ما<sup>1</sup>؛ فالعلم يزودنا بالوسائل التي تستخدم في تعديل الطبيعة المادية على نحو يعود علينا بالنفع. فليس هناك إذا سبب مبدئي يحول دون أن يزودنا العلم بنفس القدرة على الحقيقة الاجتماعية متى تقدم تقدما كافيا. وحتى التجارب تبين من جهة ثالثة أن الأخلاق العملية في طريق التطور، وإن كان تطورا بطيئا لكنه متواصل.

إن هذه الإجابات تنطوي على مثل التشريع لإنشاء علم العادات الخلقية الذي ينحصر موضوعه على وجه الدقة في دراسة الحقيقة الخلقية<sup>2</sup>. ويلح على إمكانية قيام هذا العلم، مخالفا بذلك معارضيه القائلين بالوجهة المعيارية والمؤيدين لأصحاب الفلسفة التقليدية الذين ينظرون إلى الأخلاق من وجهة ما ينبغي أن يكون، والذين يذهبون إلى استحالة إنشاء علم العادات الخلقية وفن يقوم على أساس هذا العلم نظرا لخواص الظواهر الخلقية، ولا ريب في استحالتها إذا اعتبرت هذه الظواهر من وجهة نظر الضمير الفردي الذي يدركها ويشعر بها، ويؤكد ليفي برونل في مقابل ذلك على إمكانية ذلك إذا صقلت هذه الظواهر صقلا خاصا يجعلها صالحة للبحث العلمي، فما يصدق على علم الاجتماع لا يصدق على العلوم الأخلاقية التي يستعاض عنها بعلم الاجتماع على وجه التحقيق.

إن هدف ليفي برونل ليس إنشاء نوع من الأخلاق، بل الهدف الذي يرمي إليه مختلف عن ذلك، يقول: «فإننا نحاول وضع علم يتخذ الطبيعة الخلقية موضوعا له ويفضي لو استطاع إلى فن عقلي يستنبط تطبيقاته من هذا العلم»<sup>3</sup>.

ويرى ليفي برونل أنه من الجرأة أن يؤكد المرء أنه لا يمكن مطلقا، لاحضرا ولا مستقبلا أن ينظر إلى نوع من الظواهر من زاوية خاصة به حيث تصبح موضوعا لعلم وضعي، وتسمح بتطبيقات عملية تقوم على أساس هذا العلم. ذلك أن الكشوف غير المتوقعة توشك أن تكذبه، ولما كانت

<sup>1</sup>Division du travail social, Édition, Paris, Alcan, Preface, P. V.

<sup>2</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 7.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 17.



هذه الكشوف متوقفة بصفة عامة على تقدم المنهج والأساليب الجديدة في التحليل والتصنيف، فقد يقول قائل أنها لا تتم مطلقا ما دامت هذه الأساليب لم تخرج إلى حيز الوجود بعد، لكن ليس الأمر كذلك فقد تستخدم بعرض الحيل المنهجية على نحو غير متوقع، فتكون أهمية هذه الحيلة المنهجية على نحو غير متوقع، وكثيرا ما تكون هذه الأهمية مجهولة حتى لدى تفسير الشخص الذي اخترعها، وقد يؤدي أحد الكشوف إلى نتائج غير متوقعة بالنسبة إلى العلوم التي يبدو أنها لا تهتم بهذا الكشف. فكيف كان من المستطاع مثلا أن يتكهن مخترعو آلة التصوير بأن اختراعهم سيكون ثمينا جدا في نظر علم الفلك، وأنه سيشيح معرفة أجرام سماوية لم يرها أحد حتى هذا الحين؟ ومادام قد حدث تطور كبير في علم الفلك والبيولوجيا والميكانيكا... إلخ، فهل من الجرأة أن ندلل على أن تطورا من هذا القبيل سيحدث في الطبيعة الخلقية؟<sup>1</sup>

وليفي برول لا يبحث عن إقامة فن عقلي يستتبط تطبيقاته من علم يتخذ موضوعه الطبيعة الخلقية دون أن يفكر في الغايات، يقول: «وقد بينا أننا لانحاول إنشاء أخلاق دون غاية، وفيما عدا ذلك فلماذا نحرم على أنفسنا بعض الاعتبارات الغائية إذا كان علمنا يحتملها، فمن الممكن أن تكون هذه الاعتبارات عوننا مساعدا يعود على البحث بفائدة كبيرة جدا...»<sup>2</sup>.

المطلب الثالث: هل علم العادات يسعى إلى هدم الأخلاق النظرية أم ليحل محلها؟

الفرع الأول: إنكار ليفي برول للأخلاق النظرية.

لقد صَدَّر ليفي برول كتابه الأخلاق وعلم العادات بفصل أول عنوانه: ليس هناك علم أخلاق نظري، وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم. والفصل من عنوانه يبين رفض ليفي برول للأخلاق النظرية. ووضع شروطا هامة للترقية بين الناحية النظرية والناحية العملية، وإن هذه التفرقة تتم على نحو أشد عسرا كلما كانت المسائل التي ندرسها تتصل اتصالا كبيرا بعواطفنا ومعتقداتنا ومصالحنا.

وقد ميز ليفي برول منذ البداية بين العلم والفن، أو بين الناحية النظرية والناحية العملية، ذلك أن كل علم قد نشأ من فن مقابل له كما يقول أوجست كونت<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 15، 22.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 23، 24.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 50.

وهكذا فقد رفض ليفي برول الأخلاق المعيارية، والفلاسفة يفكرون في المثل العليا التي تحمل معاني الخير والشر، والعدل والظلم، والنافع والضار. ولذلك جاءت الأخلاق المعيارية عقيمة مجدبة، وهي تزعم لنفسها أنها نظرية ومعيارية في آن واحد. وهي بذلك تنحرف عن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية تستند إلى ما هو قائم بالفعل.

والمشكلات الأخلاقية عند ليفي برول هي معطيات يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية. وهكذا ميز ليفي برول بين القواعد التي تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك، وأعلن حذف الأخلاق المعيارية، وإحلال العلم الوضعي، والموقف النسبي لدراسة الظواهر الأخلاقية.

وينحصر البحث العلمي في دراسة تلك المعطيات كما تظهر لنا في المجتمعات الإنسانية المختلفة، أي في دراستها بنفس الروح التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه. وارتكنا إلى ذلك الفهم يمكن قيام العلم الوضعي والنسبي للأخلاق.

وأوضح ليفي برول أن الأخلاق وهي مجموعة من القواعد والأوامر والنواهي والواجبات لها وجود خارجي كما هو حال اللغات والأديان والقوانين، فهي مسلمت يمكن دراستها من الخارج، وذلك بالالتفات إلى ما هو قائم بالفعل في سائر الثقافات والمجتمعات.

ويؤلف علم الاجتماع الأخلاقي عند ليفي برول نوعاً من الفيزيقا الأخلاقية، فهو يبحث في الظواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف العصور، وفي سائر المجتمعات والثقافات.

وفي ضوء هذا فإن الظواهر الأخلاقية تخضع لقوانين ثابتة كما هو الحال في علوم الطبيعة. وإذا كانت علوم الطبيعة تستند إلى الرياضيات، فإن علم العادات الخلقية يستند إلى الثقافة والتاريخ، ويستمد أصوله من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وعليه ذهب ليفي برول إلى إمكان قيام العلم الوضعي والنسبي للأخلاق الذي يسعى للوصول إلى القواعد والقوانين الأخلاقية التي تحكم الظواهر الخلقية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> حسين حمد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق، ص 199، 200، 201.

وقد وجهت محاولة ليفي برون في إنشاء علم العادات الخلقية اعتراضات عديدة تفترض ضمنا أن كتاب الأخلاق وعلم العادات الخلقية إنما هو رسالة في الأخلاق، أو يجب أن يكون كذلك، ولكن ليفي برون يصرح بأنه قصد من كتابه ذلك غرضا يختلف عن ذلك تمام الاختلاف، وأنه وضع هذا الغرض بكل ما وسعه من جهد يقول: «ولكن يجب أن نكرر مرة أخرى أنه لا صلة البتة بين كتابنا وبين "رسالة في الأخلاق" لقد حاولنا أن نبين على خلاف ذلك، أنه لا بد من العناية بالترقية في هذا الموطن وفي غيره، بين الوجهة النظرية أي الدراسة العلمية للحقيقة الواقعية، وبين وجهة النظر العملية، أي تحديد الغايات والوسائل في السلوك. وهذه التفرقة لم تتم حتى الآن في الأخلاق، وذلك لأسباب عديدة قوية... فإننا نحاول وضع علم يتخذ الطبيعة الخلقية موضوعا له ويفضي لو استطاع إلى فن عقلي يستنبط تطبيقاته من هذا العلم»<sup>1</sup>. ويصرح ليفي برون في موطن آخر: «ومن الأكيد أن علم العادات الخلقية لو كان رسالة في الأخلاق لترك وراءه فراغا لا يستطيع أن يملأه»<sup>2</sup>.

وقد عجب ليفي برون لأولئك الذين أسأوا فهم نظريته في دراسة الأخلاق بالمنهج المستخدم في علم الاجتماع. فهم يرون أن في الإعراف بنسبية الأخلاق وتطورها واختلافها من مجتمع إلى آخر تدنيس لها، بل هو قضاء مبرم عليها، وهؤلاء الذين أسأوا فهم آرائه إنما أفرطوا في جزعهم أكثر مما ينبغي. وليفي برون يؤكد من جهته أن هذه الدراسة لن تكون سببا في تدنيس الأخلاق ومحو قدسياتها أو القضاء عليها، ذلك أن دراسة الأديان والقانون والاقتصاد والفن بطريقة منهجية استقرائية لم تكن سببا في تحقيق هذه الأخطار الجسيمة التي يحلو لهؤلاء أن يتنبأوا بها لعلم العادات الأخلاقية، بل على العكس من ذلك فإن معرفة القوانين الاجتماعية والأخلاقية ستساعد دون ريب في تحسين الأخلاق والنهوض بها.

وتراءت الاعتراضات على علم العادات الخلقية، وفي المقام الأول أوجبوا على علم العادات الخلقية أن يؤدي الوظيفة المزدوجة التي كان علم الأخلاق النظري يكفي في آدائها حتى الآن، ومعنى ذلك يجب أن يكون نظريا ومعياريا في آن واحد<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 17.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 4.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 17.

ومن جملة هذه الاعتراضات نجد المسيو فوييه يقول: «هل يحل علم العادات الخلقية محل الأخلاق؟»<sup>1</sup>، ثم يجيب على هذا السؤال بالنفي ويستطرد في نقده قائلاً: «إننا لا نهدم إلا ما نستطيع أن ننشئ بدله، وعلم الظواهر الخلقية الذي يدعي أنه يهدم الأخلاق لا يستطيع أن يحل مكانها، فالنتيجة إذن أن الأخلاق باقية»<sup>2</sup>.

ونجد ليفي برون يجيب عن هذا التسائل بأن علم الظواهر الخلقية لا يحتاج إلى هدم الأخلاق النظرية، ولا يدعي ذلك ولا يرى ضرورة له، وفي ذلك يقول: «فماذا نجني من الدخول في معركة ستتحذ حتما شكل التنفيذ الجدلي للمذاهب الأخلاقية، وتتضمن قبول مبادئ مشتركة بينها. وحسبنا من علم العادات أن يبين ماهية هذه المذاهب من الناحية التاريخية، وكيف أنها تعبر عن مجهود- كان لا بد من بذله لتنظيم السلوك الخلقى السائد، وأن يعترف أخيراً لهذه المذاهب بالدور العظيم الذي لعبته أحياناً في التطور الخلقى للمجتمعات المتحضرة»<sup>3</sup>، ويجب ليفي برون: «ولكن إذا كان علم العادات الخلقية لا يهدم هذه المذاهب الأخلاقية فإننا نستطيع أن نقول بحق إنه يحل محلها. فهو يكشف في الواقع عما كان لهذه المذاهب من مظهر خداع، ويستطيع أن يقول حقاً إنه العلم الموضوعي الذي يبحث في الحقيقة الخلقية بحثاً مجرداً عن الهوى»<sup>4</sup>.

إذا فعلم العادات الذي يدعو إليه ليفي برون يسعى لأن يحل محل الأخلاق النظرية دون أن يكون في حاجة إلى هدمها، وفي ذلك رد على جملة النقاد ومن بينهم مسيو فوييه، ذلك أن هؤلاء يجدون مشقة في قبول فكرة وجود علم يمس الحقيقة الخلقية دون أن يكون علم الأخلاق شبيهاً بتلك العلوم التي اقترحها الأخلاقيون حتى الآن. أي علم أخلاق نظري ومعيارى في الوقت نفسه.

ومعنى كون علم العادات سيسعى إلى أن يحل محل الأخلاق النظرية دون أن يكون في حاجة إلى هدمها، أي أنه يرفض أن يستمر في استخدام المصطلحات المجردة لتحديد المشاكل التقليدية

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص2. وانظر:

Revue des Deux Mondes, 1<sup>er</sup> Octobre, 1905.

<sup>2</sup> ليفي برون، المصدر السابق، ص2.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص3.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص3.

الخاصة بالواجب والنافع والخير... إلخ، فهو لا يفكر تفكيراً نظرياً في المعاني العامة على نحو ما كان يفعل سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولأنه يترك المناقشات الجدلية جانبا، لكي يعنى كل عنايته بالمشاكل الخاصة المحددة التي تتضمن حلولاً يمكن التأكد من صدقها.

ولاريب في أن تغيير هذه الجهود النظرية التي استمرت قرونا ستثير ضروبا من المقاومة العنيفة، لأنه مما أثار مخاوف وهلع النقاد أنهم لا يجدون في علم العادات الخلقية ما كانوا يروه في كتب الأخلاق التقليدية. ولعل تاريخ العلوم الطبيعية يرشدنا في ذلك إلى أنها استمرت في الصراع ردحا طويلا حتى استطاعت السيطرة على موضوعها ومنهجها، ولم يكن هناك بد من تحرر هذه العلوم من طابع التفكير الجدلي واللفظي والذي سلبها صفتها العلمية دون بذل هذه الجهود المضنية<sup>1</sup>.

ويذكر ليفي برون من جملة الأسباب الرئيسية التي ساهمت وساعدت في امتداد المقاومة لعلم العادات الخلقية، هناك فكرة وهمية كما يعبر عنها لايكاد يخلو منها نقد من الانتقادات الموجهة إليه؛ يقول: «فهم يريدون أن يكون التفكير النظري في الأخلاق أخلاقيا هو الآخر. ولما كان علم العادات الخلقية بعيدا عن هذا الطابع بعد الطبيعة أو الميكانيكا عنه تماما رأو في ذلك سبيلا إلى الطعن فيه... أليس الاهتمام الوحيد الذي يشغل العلم، من حيث هو علم، هو أن يجعل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية على أكمل وجه ممكن؟ فإذا ما تم له ذلك استطاع في هذه الحال فقط، أن ينظر إلى المسائل من الوجهة العملية. ولاشك في أن التطبيقات تكون أكثر ثمرة كلما كان البحث العلمي بعيدا عن كل مؤثر ذاتي»<sup>2</sup>.

ويرى ليفي برون أن الاختلاف بينه وبين ناقديه ليس مجرد اعتراض ولكنه اختلاف تام من جهة المبادئ وتوضح صورته من خلال ما قاله كانتكور: «إذا ما كان علم العادات الخلقية يستطيع أن يفني بحاجاتنا العملية؟ طبعا لا. إنه لا يستطيع ذلك. وفي رأينا أن ذلك لا يدخل في نطاق اختصاصه. فإن أي علم مهما يكن شأنه، لن يكون علما حقيقة إلا إذا عبر عن حاجتنا إلى المعرفة... ومما لا شك فيه أن حاجاتنا العملية يجب أن يكون لها نصيب من اهتمامنا.

<sup>1</sup> ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات الخلقية، مصدر سابق، ص 3، 4.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 64، 65.

ولكن الوفاء بهذه الحاجات لا يمكن أن يأتي عن طريق العلم بصفة مباشرة»<sup>1</sup>.

وقد أثبتت صعوبة أخرى ليست أقل خطرا من سابقتها، وهي أنه ليس في استطاعة علم العادات الخلقية أن يزعم أنه يحل محل علم الأخلاق النظري، لا لأننا لا نجد فيه شيئا معادلا لهذا العلم، وإنما لأن نفس الفكرة القائلة بوجود هذا العلم غير ممكنة التحقيق، وعلى هذا تكون المماثلة بين الطبيعة المادية و الطبيعة الخلقية فاسدة<sup>2</sup>. ذلك أن للطبيعة المادية أساسها المستقل عن أفراد الجنس الإنساني، كما عبر عن ذلك مسيو فوييه، في حين أن النظام الخلفي نحن الذين نقرره من الوجهة الفردية أو الاجتماعية، ولا وجود لهذا النظام خارج نطاق ضمائرنا وإرادتنا<sup>3</sup>.

ويشير ليفي برول إلى أن المماثلة بين الطبيعة المادية والخلقية لا تعني عدم وجود أوجه الخلاف الشديدة، والتي تميز إحداهما عن الأخرى، فهو يرى ضرورة عدم الخلط بين الطبيعتين فضلا عن المساواة بينهما، ولكنه يبين وجهة نظره في إطلاق اسم طبيعة على كل منهما، أي أن الظواهر تخضع في كلتا الطبيعتين لبعض القوانين التي نجهلها، والتي في إمكان البحث العلمي أن يكشف عنها<sup>4</sup>.

ويرى بعض النقاد أنه يبقى على الرغم من وجود فارق كبير جدا بين الطبيعتين المادية والخلقية، إلا أن المرء لا يستطيع أن يستنبط من إمكان دراسة إحدى الطبيعتين أنه من الممكن دراسة الأخرى. فالطبيعة المادية ثابتة وقد كتب "بيلو": «إن العلم والفن ممكنان؛ لأن الطبيعة غريبة علينا، ونحن نستطيع معرفتها لأنها تجهلنا»<sup>5</sup>.

ويرى بيلو ويوافقه فوييه أن الأمر مختلف فيما يتعلق بالطبيعة الخلقية، فهما يريان أن المعرفة التي نكتسبها عن الحقيقة الخلقية تؤدي إلى تغيير هذه الحقيقة نفسها؛ فلا يمكن أن ينصب عليها التفكير دون أن يحورها. ثم إننا عندما نعلم حقيقة أنفسنا نصبح أشخاصا آخرين، ولم نعد ما كنا عليه

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص7.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص6، 7.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص8. وانظر:

Fouillée, Revue des deux Mondes, 1<sup>er</sup> Oct, 1905, p. 528.

<sup>4</sup> ليفي برول، المصدر السابق، ص9.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص12. وانظر:

Belot, Revue de Métaphysique et de Morale September, 1905, p.748-749.

منذ قليل عندما كنا نجهل أنفسنا<sup>1</sup>.

إن توضيح هذا الاختلاف بين الطبيعتين المادية والخلقية من طرف النقاد يحمل في بيانه استحالة وجود علم العادات الخلقية، وفن يقوم على أساس هذا العلم نظرا لخواص الظواهر الخلقية، ولا ريب في استحالتها إذا اعتبرت هذه الظواهر من وجهة نظر الضمير الفردي الذي يدركها ويشعر بها.

وليفي برول يؤكد على أن علم العادات الخلقية سيصل إلى بعض النتائج اعتمادا على وجه الشبه التي يسمح بها تاريخ العلوم، ولكنه لا يتكهن بما عسى أن تكون عليه هذه النتائج من جهة محتوياتها، لكن النقاد والخصوم يؤكدون أن هذا العلم لن يوجد قط، وهم إذا سلموا بوجوده فهم ينكرون أن يأتي بشيء جديد، أي بشيء يجعلهم يقلعوا عن مسلكهم العقلي الحالي أو يعدلوه على الأقل.

وخلاصة القول من كل هذا أن: هذه الاعتراضات في مجموعها تعطي صورة مثيرة عن الاضطراب الذي تؤدي إليه الاستعاضة بعلم العادات الخلقية عن علم الأخلاق النظري، وعن صعوبات الانتقال من أحدهما إلى الآخر، مع أنه انتقال غير مفاجيء كما يصفه ليفي برول. ويرى ليفي برول أن للميتافيزيقا-أو لعلم ما وراء الأخلاق<sup>2</sup> كل الحرية في الحرص على معالجة المشاكل الخاصة بمصير الإنسان والخير الأسمى. ولها أن تستمر في تطبيق منهجها التقليدي على هذه المشاكل. أما إذا زعم النقاد والخصوم أنه لا بد من حل هذه المشاكل أو لا حتى يستطيع العلم الوضعي أن يؤدي إلى تطبيقات، فمعنى هذا أنهم لا يقيمون وزنا للفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية، التي أكد عليها ليفي برول، بمعنى أنهم يسلمون ضمنا بأنه متى تمت نشأة علم العادات الخلقية؛ فإننا سنستمر في استخدام نفس المصطلحات لتحديد المشاكل الهجينة، أي النظرية والعملية في آن واحد، وهي المشاكل التي كانت تفكر فيها كتب الأخلاق تفكيراً نظرياً. وأما ليفي برول

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 12.

<sup>2</sup> علم ما وراء الأخلاق (Métamoraie): لفظ وضعه ليفي برول للدلالة على جزء من علم الأخلاق، يتضمن البحث في كل متعال عن الحقيقة الأخلاقية الواقعية، وفي كل ما هو ضروري لاتصاف هذه الحقيقة بالمعقولة، ولفظ (Métamoraie) صفة لأسس الأخلاق ومبادئها، التي تسمو على الواقع، وهي مقابلة لقواعد الأخلاق العملية المطبقة في الأفعال الحمودة والمشروعة. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج 2، ص 299.

يفرض هذا المسلك، لأن فكرة علم العادات التي تبدو للنقاد جوفاء يراها مليئة في نظره، ويرى أن الحقيقة الخلقية التي تعد موضوعا لهذا العلم كما لو كانت طبيعة مألوفة لديه دون شك<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: الاعتراض على علم العادات الخلقية من وجهة الاجتماعية.

إن الفكرة القائلة بوجود علم العادات الخلقية الذي يحل محل علم الأخلاق النظري تثير ضروبا من القلق أيضا من وجهة النظر الاجتماعية، يقول جويو<sup>2</sup> "Guyau": « أن التفكير يقوض الغريزة»، وهو يرى أن هذه النظرية تفضي إلى مذهب الشك الخلقية، وينادي بأن الانسانية لا تقنع أبدا بأخلاق ذات طابع مؤقت<sup>3</sup>. يقول كانتكور<sup>4</sup>: « ها نحن أولاء وقد جردنا من كل قاعدة ». ويؤكد بيلو ذلك فيقول: « من التناقض أن نريد إطلاع أحد المجتمعات على الطابع المؤقت لأخلاقه، وأن نأمل في الوقت نفسه ألا يفتن إلى هذا الأمر... إن هذا هو معول الهدم وهو موت خلقي بالنسبة إلى المجتمع »<sup>5</sup>.

ونستطيع إجمالاً أن نحصر الأسباب الأشد عمقا في القلق الذي عبر عنه النقاد في العناصر الآتية:

1. تعريف الظواهر الخلقية بأنها ظواهر اجتماعية.
2. تصور الحقيقة الخلقية على غرار الطبيعة المادية، ودراسة كل منهما من وجهة النظر الموضوعية.
3. ارتباط الأخلاق في مجتمعنا ارتباطا قويا بالدين، (وهما يتبادلان العون، فكثيرا ما نرى الأخلاق تدرس باسم الدين)، وحتى أن المذاهب الدينية ارتبطت تطورها بالأخلاق، ولذا فليس من المستطاع

<sup>1</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات الخلقية، مصدر سابق، ص 18-20.

<sup>2</sup> جويو (Guyau) (1854م-1888م): مفكر فرنسي، من أهم كتبه: "مخطط لأخلاق بلا إزام ولا جزاء" (1885م) « **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction** », يدعو فيه إلى أخلاق مستمدة من التجربة والواقع وليس فيها إزام، لأن الإزام قد يدفع إلى الفعل الأخلاقي والأخلاقية. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 487.

<sup>3</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات، المصدر السابق، ص 25. وانظر: Fouillé, Revue des deux Mondes, OP. Cit, P.539,541,543.

<sup>4</sup> ليفي برونل، المصدر السابق، ص 25. وانظر:

Contecor, Revue Philosophique, Mars, 1904, p. 236.

<sup>5</sup> ليفي برونل، المصدر السابق، ص 25.



بجال ما أن تتسامح إحدى الديانات الموحى بها في أن يحدد مكانها في مجرى الحوادث الانسانية عن طريق التاريخ، وتفسير النصوص المقدسة<sup>1</sup>.

4. إن الظواهر الأخلاقية باعتبارها وقائع اجتماعية فهي بشرية، لا تشبه الأشياء، فهي متصلة بحياة الإنسان، وماهو متصل بها لا يمكن أن يخضع للبحث العلمي، لأن الإنسان يمتلك حرية الإرادة في التصرف ولا يتحكم فيه مثل تلك الحتمية التي تحكم الظواهر المادية.

5. إن الواقعة الاجتماعية واقعة خاصة وليست عامة، أي أنها تتعلق بالفرد. وماهو خاص يكون غير قابل للدراسة من الخارج بفضل التحليل والتجريد. تقول إحدى الباحثات في هذا الشأن: «إن العلماء الاجتماعيين يهدفون إلى غاية غريبة. فهم يريدون أن يكونوا موضوعيين في مجال يمثل الجانب الذاتي من الحياة. وماهو ذاتي يعد معقدا تدخل في تأليفه عناصر متشعبة بعيدة عن البساطة المعروفة في مجال الظواهر المادية. والمعقد في معظمه قابل للوصف الكمي لا الكيفي. فإذا جاز لنا مثلا إحصاء المنحرفين أو المحافظين، فإنه من العسير جدا ضبط مقدار الانحراف وقوة العقيدة. ولهذا فإنها تستعصي على التجربة التي تعتبر أصلا لكثير من القوانين الطبيعية التي نؤمن بها اليوم وتساعدنا على التنبؤ»<sup>2</sup>.

6. يستحيل على الباحث الاجتماعي تدوين قوانين تصور لنا ماسيكون، فالظواهر المعقدة فيما يرى مل، والنتائج التي ترجع إلى علل وأسباب متداخلة ومركبة، لا تصلح أن تكون موضوعا حقيقيا للاستقراء العلمي المبني على الملاحظة والتجربة.

وقد تصدى للرد على هؤلاء كثير من العلماء، ومن جملة ردودهم أن دراسة الظواهر الاجتماعية تقدمت تقدما ملموسا، ولم يعد يطرح في شأنها قضية مشروعيتها من الوجهة العلمية، فقد تجاوز التفكير الاجتماعي المرحلة السابقة للعلم، حيث كانت الظواهر الاجتماعية تعتبر موضوعا للتأمل الذاتي أوالتفكير الفلسفي، ثم إن الظواهر الاجتماعية تخضع للدراسة العلمية لأنها لا تسير سهلا، وبلا نظام. إنها محكومة بقوالب يصب الفرد فيها سلوكه، ولا يملك الحرية في الخروج عنها، بدليل ما يشعر به من إكراه عند محاولته العصيان. وهكذا فإن الأفراد لايسرون في علاقاتهم داخل

<sup>1</sup> ليفي برونل، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص31، 32.

<sup>2</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص515، 516.

المجتمع ارتجالاً<sup>1</sup>.

ثم إن العلم حسب وجهة نظر ليفي برول لا يقضي على حقيقة الظواهر الخلقية أو على خصائصها، بقدر ما يبذل جهده لكي يستخلص منها شروط وجودها دون أن يشوه طبيعتها، فإذا أراد البحث عن قوانينها وعلاقتها بمجموعات الظواهر الخلقية وجب عليه تجرئها من طابعها الذاتي، ولن تكون لهذه النظرة الموضوعية قيمة ما، إذا شوه العلم الحقيقة التي يريد معرفتها، وإذا بدأ بتجريد الظواهر الخلقية، التي يريد أن يوقفنا عليها، مما تنطوي عليه من عناصر أخلاقية بمعنى الكلمة<sup>2</sup>.

إلا أنه على الرغم من جهودات علماء الاجتماع، فلا ينبغي الزعم بأنهم قد أدركوا موضوعية الأبحاث العلمية الفيزيائية أو الفلكية، فقد أخذ بورو (Bureau) على مناهج دوركايم مثلاً أنها لا تقف على الحاصل ولا على المكتمل، بل فقط على «ما يشيخ، وما قد شاخ، ما سيهرم غداً، وبعد غد يتلاشى»<sup>3</sup>. ولا يمكن الادعاء مهما كانت مهارة الدارسين الاجتماعيين أن الطريقة الإحصائية سبيل نحو الدقة، فما يزال الكثير من الأفراد يرون في الأسئلة الإحصائية فضولاً ومساساً بأسرارهم العائلية أو التجارية. وعليه فعلم الاجتماع لا يزال في طور التكوين رغم ما حققه من نجاحات.

#### المطلب الرابع: علاقة الأخلاق بالدين عند ليفي برول.

إن النظام الديني إنما يتفاعل مع كل مظاهر الحياة الأخلاقية، بفضل تلك العلاقات التي تتولد عن روح المشاعر الدينية التي تدفعنا بقوة نحو مثال الخير والحق والجمال، فتنصر قوى الخير على قوى الشر، وتتغلب الحياة على الموت، وينشر النور الديني أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها.

ولقد كانت الفلسفة والفن والقانون ممتزجة جميعها بالدين، حيث احتلقت الأخلاق البدائية بالدين، كما صدر العلم والفلسفة في أحضان الدين<sup>4</sup>.

والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع تحاول أن تقدم حلولاً اجتماعية ووضعية لفلسفات الدين

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص516.

<sup>2</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص32، 33.

<sup>3</sup> أرمان كوفيليه، مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة نبيه صقر، ص158.

<sup>4</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص75.

والأخلاق<sup>1</sup>. ومن تلك المحاولات تتبع فلسفة ليفي برون.

وقد حاول علماء الاجتماع وعلماء الأديان البحث عن الصور الأولى لظاهرة الدين، وهم الباحثون لتحقيق هذا الهدف وهو معرفة أصل نشأة الشعور الديني وعوامل إيقاضه في النفوس، وهو لم يكن ليوقظ لولا أنه يستجيب لحاجة فطرية، يسلكون سبلا منهجية معينة أهمها البحث عن أديان الأمم القديمة، أو المجتمعات البدائية المعاصرة المعزلة، وذلك استنادا إلى افتراض ضمني أو مسبق مؤداه أن مثل هذه الأمم القديمة أو الشعوب البدائية القبلية المعاصرة تمثل إلى حد ما طفولة الجنس البشري أو ما عليه الإنسان الأول. وهناك مسلمة أخرى افترضوها وهي أن المجتمعات الأوروبية المعاصرة تمثل قمة التطور البشري، بما فيه نمو الظاهرة الدينية.

وبصدد مصادر المشكلة الدينية حاول كونت أن يخضع الدين للفكر الاجتماعي الوضعي، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية، وتطبيق قانون الأحوال الثلاث، بحيث يصدق على تطور الفكر الديني برمته<sup>2</sup>.

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية إلى ثلاثة أطوار، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم، ويسميتها كونت الحالة الوثنية (Fétichisme)، وتشق كلمة (Fetish) من الأصل البرتغالي (Fético)، كما أنها مشتقة من الأصل اللاتيني (Facticius)، وتعني رقية أو طلسم أو تعويذة<sup>3</sup>.

ولقد استخدمت هذه الكلمة بين البرتغاليين، أثناء تعاملهم مع زنج غرب إفريقيا، كما تعني وتشير إلى أشياء خاصة، مثل الأسنان أو المخالب أو الريش، وكلها من تلك الأشياء التي كان يرتديها الزنج ويضعونها عليها طابعا دينيا مقدسا يستمدون منه الحظ والفأل الحسن.

واستنادا إلى قانون التطور العقلي، يتحرر الفكر الديني من تلك الوثنية الخالصة، فيتقدم الفكر نحو الطور الثاني من المرحلة اللاهوتية، ويسميه كونت بمرحلة تعدد الآلهة (Polythéisme)، وفي تلك

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 50-52.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 83.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 83. وانظر:

المرحلة يتطور الفكر الديني عند كونت، من النظر إلى الطبيعة، إلى النظر العقلي والتطور والخيال، ثم يصل الفكر الديني إلى أوج تطوره في مرحلة التوحيد الإلهي.

وما يعيننا من تلك الحالات الثلاث لتطور الفكر الديني، هو أن كونت قد افترض قانونا تغييريا ديناميكيا، يفسر تلك التطورات التي طرأت على الظاهرة الدينية، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون دوره العقلي ودوره الاجتماعي.

ويتمثل الدور العقلي في التدهور والتقهقر السريع في الفكر الديني، وأما الدور الاجتماعي، فيتمثل في أن الديانة الإنسانية قد كانت منبعا لكل الظواهر الاجتماعية، من سحر وعلم وسياسة واقتصاد، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة الدينية شيئا فشيئا.

وقد حاول دوركايم تطبيق المنهج التاريخي، وربطه بأسس التحليل السوسولوجي، في دراسة الظاهرة الدينية وتطور الفكر الديني، ويرتبط المنهج السوسولوجي التاريخي عند دوركايم بناحيتين إحداهما بنائية والثانية وظيفية<sup>1</sup>.

وقد حاول دوركايم أن يطبق هذا المنهج البنائي الوظيفي على الظواهر الاجتماعية والدينية، وذلك بالالتفات إلى تاريخ الظاهرة ودراسة ماضيها وتطورها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية، وعلاقتها البنائية التي تربطها بسائر النظم والظواهر الاجتماعية الأخرى.

وتمتاز الحقيقة الدينية عند دوركايم بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية، إذ أن الديني لا يصدر إلا عن الجمعي، ولا يتحقق إلا في المجتمع الذي يستمد منه كليته وضرورته، ولذلك كان الشعور الديني هو في ذاته شعورا جمعيًا، على اعتبار أن الدين نابع عن المجتمع، وليس صادر عن مشاعر الفرد<sup>2</sup>.

وقد ميز دوركايم في كتابه: الأشكال الأولى للحياة الدينية (1912م) - (Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse) بين المقدس وغير المقدس، أي بين الديني وغير الديني. وبصدد بحثه في الدين عند المجتمعات البدائية مزج مزجا تاما بين الاجتماعي والديني. بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا وإنه لم يستخلص من الأبحاث الإثنوغرافية الميزات والقوانين العقلية للجماعات الدينية فحسب، بل إنه يستخلص منها أيضا القوانين الباطنية لنمو العقل الإنساني كيف نما هذا

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 83-87.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 87-89.

العقل وكيف تطور، وكيف انبثق العلم والمنطق من المانا. وفي مقدمة كتابه الآنف الذكر كتب دوركايم صحائف من أجمل الصفحات عن انبثاق مقولات العقل المشهورة عن الفكر الديني وحده<sup>1</sup>.

واعتبر دوركايم التصورات الجماعية جوهر الحياة الاجتماعية، واعتبر الدين أقدم الظواهر الاجتماعية<sup>2</sup>.

وقد ألف دوركايم كتابه الشهير في الظاهرة الدينية الأشكال الأولى أو البدائية للحياة الدينية، حيث أراد أن يوضح من خلاله ويدرس الديانات القديمة بهدف الخروج بتحليل تؤكد على إبراز الدين كجزء ملازم للحياة الخلقية والحياة الاجتماعية، كما أن رجوع دوركايم إلى الديانات القديمة لدراستها راجع إلى سبب منهجي وهو اعتقاده بأنه حتى يفهم جوهر الدراسات المعاصرة فإنه من الواجب الرجوع إلى الأشكال الأولية للأديان، وأن نضع السلسلة المنحدرة حتى نصل إلى الأديان الأولى في بساطتها ونقائها.

إن الديانات القديمة تمثل عند دوركايم خطوطاً عامة وأساسية لدراسة الديانات اللاحقة وأنه لكي نفهم طبيعة الدين وتطور مراحلها، فلا بد من الرجوع إلى الديانات البدائية لتقصي أسباب نشوئها ومراحل تطورها.

أما ليفي برون فقد اتجه نحو بحث طريقة التفكير عند البدائيين، فالبدائيون لهم نفس الأعضاء الحاسة التي لنا. ويدركون ظواهر الطبيعة كما يدركها المتحضرون، غير أن إدراكاتهم متضمنة في حالة من حالات الشعور المركب. ويتحكم في تلك الحالات أحاسيس وعواطف دينية، ففكر البدائي قبل كل شيء -فكر ديني وفكر أسطوري سحري تتصل فيه كل الأفكار بالدين وتختلط به. ولكن في هذا من المغالاة ما فيه. ولا يمكننا إطلاقاً أن نقول إن لكل فعل بدائي صفة دينية، إننا بهذا نلغي الدراسات الجنسية كلها ونركزها في نطاق المجتمع.

هذا واعتمد ليفي برون على المنهج التاريخي والمقارن في دراسته لكل من الظاهرة الدينية والظاهرة الأخلاقية، وذلك بهدف الوصول إلى العناصر الأساسية والأولية التي تترد إليها الظاهرة المزمع دراستها، ثم بعد ذلك يصل إلى تتبع مراحل تطورها والوقوف على أسباب هذا التطور.

<sup>1</sup> علي سامي النشار، نشأة الدين، مرجع سابق، ص 15-16.

<sup>2</sup> الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط 1، القاهرة، 1978م، ص 20.

وكتب ليفي برونل كتابا حول الظاهرة ما قبل دينية أسماها: «الميثولوجيا البدائية»<sup>1</sup>، وقد اعتمد هذا المفكر كما اعتمد دوركايم من قبله على الدراسات الأنتروبولوجية<sup>2</sup>، للمجتمعات البدائية، ولقد ركز ليفي برونل تحاليله أثناء دراسته للميثولوجيا البدائية والأنتوغرافية على أمثلة مستخرجة من دراسات أقيمت على قبائل أستراليا وغينيا الجديدة<sup>3</sup>، وكان غرض كتابه هو دراسة أساطير هذه الشعوب عن طريق الأمثلة المستقاة من كتب علم الأجناس<sup>4</sup>، كما أراد فهم الخصائص الأساسية للأساطير البدائية، ووظائف هذه القبائل في الحياة الاجتماعية. ليس من وجهة نظر تاريخ الأديان أو علم الاجتماع، ولكن فقط من ناحية علاقتها مع الطبيعة، والتوجه المستمر للعقلية البدائية<sup>5</sup>. وقد أعاد ليفي برونل من خلال استعراضه لأمثلة المجتمعات البدائية أهم الأطروحات الاجتماعية لنظرية دوركايم.

إن الفلسفة الوضعية في ميدان الدين تهدف إلى إحلال الروح العلمي محل الروح الديني. بمعنى أن تصبح الفلسفة الوضعية برمتها محاولة لدراسة المعرفة والأخلاق والدين من وجهة نظر العلم، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعي، وينهض بحل مشكلات الأخلاق والدين، بدلا من أخلاق الفلسفة وميتافيزيقا الدين، وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من العقل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع بدلا من الذات والتصورات. فالمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع تحاول أن تقدم حلولاً اجتماعية ووضعية لفلسفات الدين والأخلاق<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Lévy Bruhl, La mythologie primitive, Le Monde Mythique des Australiens et des Papous, Introduction, Nouvelle Édition, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1963, P.V.

<sup>2</sup> الإثنوغرافيا: علم وصف الشعوب وهو أحد علوم الإنسان وينصب على دراسة المظاهر المادية للنشاط الإنساني من عادات وتقاليد كالمأكل والمشرب والملبس.

<sup>3</sup> L' Australie et la Nouvelle guinée.

<sup>4</sup> الإثنولوجيا (L' ethnologie): علم الأجناس أو علم الأعراق البشرية وخصائصها وأخلاقها وتفرقتها، ويسمى أيضا بعلم الثقافات المقارن، يعني بخصائص وإنجازات الشعوب وأحوالهم الحضارية والثقافية ومعتقداتهم. انظر أحمد محمد عوف، موسوعة حضارة العالم، ج1، (http://ar.wikibooks.org/wiki) (2015. 03. 27).

<sup>5</sup> Lévy-Bruhl, La Mythologie Primitive, Op. Cit, P.V.

<sup>6</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 50-52.

## المبحث الثاني: الأخلاق وعلاقتها بالدين عند برجسون.

### المطلب الأول: الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية عند برجسون.

لقد جاء كتاب برجسون "ينبوع الأخلاق والدين" في مرحلة متأخرة من حياته كرد فعل على ادعاءات العديد من الفلاسفة الذين اعتبروا فلسفته، فلسفة حيوية تطورية، تتخذ من مفهوم الديمومة والتطور أساسا لها في معالجتها للمشكلات الفلسفية، وغير قادرة على حل المشكلة الميتافيزيقية، وبرجسون في كتابه هذا لم يتجاوز حدود المعطيات والمبادئ الأولى التي أقرها، وبنى عليها مذهبه، بل استخدم نفس المنهج الذي استخدمه في كتاباته الأولى.

وقد فرق برجسون في كتابه: "التطور الخالق" بين اتجاهين اثنين متميزين اتخذتهما الوثبة الحيوية<sup>1</sup> (L'elan vital)، الأول: اتجاه الغريزة الذي أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبيهة بمجتمعات الحيوانات، واتجاه آخر هو اتجاه العقل الذي قاد إلى ظهور الإنسان بما له من قدرة على الممارسة<sup>2</sup>، وراح في كتابه: "منبع الأخلاق والدين" يميز بين ضريين، أو نمطين من المجتمعات أو من الأخلاق: أخلاق مغلقة وهي أخلاق مجتمعات مغلقة تشبه مجتمعات النحل أو بيوت النمل، وأخلاق مفتوحة تتجاوز في طبيعتها حدود المجتمعات المغلقة عامة، وهي أخلاق تتصف بالديناميكية والخلق والإبداع. وما بين الأخلاق الأولى والثانية، ما بين الثبات والحركة، فالأخلاق المغلقة ثابتة لا تتغير، بينما المفتوحة فهي متغيرة، والتحرك هو أصلها، وبها تبرهن على تفوقها، فالفرد لا يستخرج الحركة من الثبات، ولكن الحركة تتضمن الثبات بالمعنى النسبي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> الوثبة الحيوية: هي تيار روحي يستمد أصله من الله. وهذا التيار الروحي من خاصياته أنه يتراخي ويتمدد نتيجة محدودة نشاطه ونتيجة عدم تغلبه على جميع العقبات، إلا أن فترة التراخي هذه لا تعني الموت والجمود بالنسبة للوثبة الحيوية، إنما وثبة خالقة ومبدعة. تعكس فترة التراخي هذه عملية خلق الكائنات والأنواع الحية، ذلك أن الوثبة الحيوية تسري في شرايين المادة فتعطيها الحياة، إذ أن خلق الأنواع الحية لا يتم عن طريق الوثبة الحيوية ولا عن طريق المادة فقط بل يقع عن طريق تكامل الوثبة مع المادة، ومنبع هذه الوثبة، إنما جهد من الله، إن لم تكن هي الله ذاته، كما قال برجسون. انظر: برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 233.

<sup>2</sup> برجسون، التطور المبدع، الفصل الثاني، مصدر سابق، ص 125-127، ومنبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 7.

<sup>3</sup> محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الأوروبية، ط 1، دار علماء الدين، دمشق، 1998م، ص 55، 61.

وتكتمل لاعقلانية بروجسون<sup>1</sup> في آرائه الاجتماعية، التي تتميز بنزعة بيولوجية صارخة تشوبها الصوفية والروحانية. فالعلاقة الموضوعية القائمة بين الناس تعود عنده إلى عوامل بيولوجية محضة، فليس ثمة اختلاف بين المجتمع البشري وقرية النمل، ففي كليهما تقف الغريزة أساسا للحياة المشتركة وتنظيمها.

ويطلق بروجسون على الاجتماع البيولوجي للناس اسم **المجتمع المغلق (أو المنغلق)**، الذي يضم الناس ضمن حدود القبيلة أو المدينة والدولة، ولكن الإنسان في نظره، ليس حيوان فحسب وإنما هو كائن روحي أيضا.

إن الطبيعة الإنسانية تنطوي على بدايات روحية وهي توجد في تماس دائم مع الطاقة والإرادة الإلهية المتغلغلة في كافة أجزاء العالم، وليس هناك من حدود لاقترب الإنسان روحيا من القدرة الإلهية. ويشكل الناس- لكن في المثل فقط- مجتمعا مفتوحا (أو منفتحا)، يضم البشرية كلها. وبالنظر إلى طبيعة الإنسان المزدوجة هذه هناك نوعان من العلاقات الاجتماعية، ونمطان من الأخلاق والدين<sup>2</sup>. ففي المجتمع المغلق تسيطر الأخلاق المغلقة، أي ترمي إلى تدعيم وصيانة كيان الجماعة، وهذا النوع من الأخلاق ذو طابع إلزامي، يسخر مصلحة الفرد لمصلحة المجتمع المغلق، ويفقد سيطرته حالما نتجاوز حدود هذا المجتمع. ومن هنا فالمثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفرادها تهديبا اجتماعيا صالحا يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر<sup>3</sup>.

والدين الساكن (Statique)، كالأخلاق المغلقة يهدف إلى الحفاظ على المجتمع المغلق، ويحقق هدفه هذا من حيث أنه يفرض على الإنسان احترام الأخلاق المغلقة. ويبعث في أعماقه إيمانا أسطوريا بالخلود. والأمل في أن تمده الآلهة بالعون اللازم. إن المجتمعات المغلقة وجدت كلها من أجل الحرب، الطبيعة تريد الحرب، أو على الأقل، أوجدت الإنسان في ظروف معاشية، تجعل من الحرب أمرا لا مفر منه. إن غريزة الحرب المتأصلة في النفس، هي أساس كل حضارة.

<sup>1</sup> وللتحليل العقلي للظواهر، فهو صاحب التيار الحيوي، أنظر حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 67.

<sup>2</sup> جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفارابي، 1989م، ص 623.

<sup>3</sup> مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص 41.



وقد اهتم توماس هوبز<sup>1</sup> بدراسة الطبيعة البشرية عند معالجته للدافعية الاجتماعية، حيث أقر أن لأفراد المجتمع طبيعة متشابهة تتمظهر في ميولهم الفطرية نحو حرب الكل ضد الكل، ونحو الصراع والرغبة في السيطرة والشهرة، وفي ذات الوقت، توجد لدى الإنسان ميول فطرية نحو طلب العيش في أمان وتآزر ووثام وإشباع للحاجات الضرورية خوفا من الفناء<sup>2</sup>.

هذا ويسخر برجسون أحيانا من تقسيم نيتشه للناس إلى عرق السادة وعرق العبيد، ويؤكد أنه ليس من حدود مطلقة بين هاتين الفئتين، ولكن التركيب العشوائي للمجتمع، وانقسامه إلى طبقة عليا تضم فئة قليلة من الأفراد بيدهم السلطة المطلقة، وإلى طبقة خاضعة تضم غالبية الشعب، يشكل في رأيه شرطا أساسيا لا بد منه لكل تنظيم اجتماعي.

إن أخلاق النوع الآخر، أخلاق المجتمع المفتوح، تتجاوز حدود الجماعة، لتنادي بمبادئ فردية تماما عن أخلاق المجتمع المغلق، قدسية الفرد، والحرية الفردية، ومساواة الناس جميعا، وهذه المبادئ هي من وضع العباقرة والشخصيات الفذة، وليس لها طابع الإلزام، بل هي دعوة يتبناها الإنسان بمليء الإرادة، فالأخلاق المفتوحة تقتزن بالدين المتحرك (Dynamique)، الذي وضعه الأنبياء والقديسون والزعماء الروحيون. إنه دين يدعو إلى الحب الصوفي لكل الناس، وهو يتغلغل بجذوره إلى أعماق الروح الإنسانية، التي تدخل في تماس حدسي مع نفحة الحياة، مع القدرة الإلهية الخلاقية، وهذا الدين يتبلور في المسيحية<sup>3</sup>.

وفي المجتمع المغلق والمفتوح كليهما تشكل إرادة العظماء القوة المحركة للتطور، الذي لا يخضع لأية قانونية. فليس هناك من عقل، مهما أوتي من حكمة، بقادر على التنبؤ بالاتجاه، الذي سيتطوق فيه المجتمع، فالمجتمع يسير إلى حيث يقوده العظماء، يقول برجسون: «نحن لانؤمن بحتمية التاريخ؛ فليس هناك من عائق إلا وتستطيع الإرادة أن تحطمه، إذا رغبت في ذلك، وتحركت

<sup>1</sup> توماس هوبز (1588م-1679م): فيلسوف إنجليزي، كان بعبع عصره، ابن العلم النامي في القرن السابع عشر، وقد وصفه رجال الدين بأنه كان زعيم الملاحدة ورسول الكفر، وكان مصدر إزعاج في بلاده لاحد له، ولقد ظلت الأفكار التي عرضها هوبز بأسلوبه القوي (لاسيما ماديته وإنكاره للروح، وفلسفة الأخلاق، وتكوين المجتمع البشري)، وكان هوبز من أعظم الفلاسفة السياسيين وأشدهم إثارة، خاصة من خلال كتابه الرئيسي في الفلسفة السياسية "التنين"، فقد وصف بأنه أعظم تحفة كتبت باللغة الإنجليزية.

انظر إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م، ص 7، 19، 20، 21.

<sup>2</sup> عبد الرحمان علمي إدريسي، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، مطبعة أنفو-برانت، فاس، 2008م، ص 11، 12.

<sup>3</sup> جماعة من المؤلفين السوفييات، موجز تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 624.

في الوقت المناسب، ولا توجد، بالتالي، أية قوانين تاريخية حتمية». فهذه الكلمات التي تشكل زبدة آراء برجسون الاجتماعية والسياسية، والتي تشير بجلاء إلى ينبوعي آرائه الاجتماعية، تدعّر من قوانين التاريخ الموضوعية، وتأمل في أن تستطيع الجهود الإرادية إيقاف مسيرة التاريخ الصاعدة<sup>1</sup>.

والطابع الافتراضي المفتوح لمعارفنا يستوجب التحلي عن التصور العلمي الحتمي للكون باعتباره كونا مغلقا مستقبلا صورة مطابقة تماما لماضيه وتبني الاحتمية الميتافيزيقية التي تتصور الكون مفتوحا، وبالتالي فالمستقبل وإن جاء جزء منه يشبه الماضي فإنه يبقى مفتوحا على جزء لا يشابهه تماما<sup>2</sup>. وهذه هي وجهة النظر التي يتبناها برجسون.

فالعالم المادي هو عالم الجبرية والحتمية، وفي المقابل يوجد عالم الشعور أو الوعي وهو عالم الحرية. وكل اتجاه يحاول أن يقيس هذا العالم الأخير على العالم الأول ويجعله جزءا منه. وتلك كانت نقطة البدء في فلسفة برجسون، حيث بدأ فلسفته بنقد التفسير العلمي الرياضي للظواهر النفسية التي يعج بها مجرى الشعور. فهذه الظواهر عند برجسون معطيات لها خصوصيتها وحياتها الخاصة ومحاولة التعبير عنها تعبيرات فيزيقية رياضية على نحو ما نفعل ذلك مع الظواهر المادية، الأمر الذي يفسد طبيعتها. ومن ثمة فحالاتنا النفسية ومشاعرنا العميقة بالفرح أو الحزن مثلا وانفعالاتنا الحادة بهذا المنظر الجميل أو ذاك ليست إلا تبدلات كيفية خالصة، ولا يمكن أن نقيس شدتها قياسا كيميا.

ويفرق برجسون بين الكثرة الشعورية الباطنية والكثرة الفيزيقية الخارجية، فيقول إن الأولى كثرة معطيات كيفية في حين أن الثانية هي كثرة وقائع كمية. والكثرة الشعورية الباطنية يعبر عنها بالزمان، فهو زمان الديمومة، وهو زمان خاص بالشعور ومعطياته، وأما الكثرة الفيزيقية الخارجية، فيعبر عنها بلغة المكان، ولا ينبغي الخلط بين الزمان والمكان الخاص بالوقائع المادية الفيزيقية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> جماعة من المؤلفين السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 624.

<sup>2</sup> لخضر مذبوح، فكرة الفتح في فلسفة كارل بوبر، ط 1، منشورات الاختلاف، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1430هـ، 2009م، ص 282. والأصل في هذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه دولة نوقشت بجامعة منتوري بقسنطينة، الجزائر، سنة 2002م، بتقدير مشرف جدا وتوصية بالطبع.

<sup>3</sup> يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م، ص 103-105.

إذا فالأخلاق المغلقة عند برجسون تمثل أخلاق الضغط والإلزام والواجب، هذا الواجب الذي يختلف بين برجسون وكانط، بل هما على النقيض تماما. فالواجب عند كانط يأخذ شكلا مطلقا. وحتى تكون صورة الواجب أقرب إلى الوضوح، نقدم مثلا يقدمه كانط للتفريق بين الفعل الذي يتفق مع الواجب، والفعل الذي يختلف معه، فنجد أنه يذهب إلى أن الإنسان حينما يحافظ على حياته بطريقة تلقائية، فإن محافظته هذه لا تتفق مع الواجب عند كانط، بل هي تتفق مع الواجب عندما يبأس الإنسان من الحياة، نتيجة ما يتعرض له من كوارث ومصائب، ويصبح من المفيد له أن يتخلص من الحياة، إذا حافظ على حياته وامتنع عن الانتحار على الرغم من عدم رغبته في الحياة، وهنا يتسق فعله مع نداء الواجب، وفي هذا يذهب كانط إلى أنه عندما يدمر الحزن بدون أمل الرغبة في الحياة، وعندما يجب الشخص التعس حياته، وهو قوي الروح، على الرغم مما يواجهه من يأس، وإذا كان يرغب في الموت، ومع ذلك يستمر في الحياة التي يريدتها لا بسبب الميل أو الخوف، ولكن بمقتضى الواجب عندئذ فإن قاعدته ذات مضمون أخلاقي.

وهكذا نجد أن الواجب يأخذ بعدا ساميا عند كانط، بينما هو عند برجسون يأخذ بعدا مختلفا، فهو يضرب لنا مثلا، يقول: «إن خضوع النملة لمصالح قريتها أمر تضمنه الغريزة، وما عليها كيما تقوم بواجبها، إلا أن ترخي لنفسها العنان، وأن تستسلم لطبيعتها، فهي إذن، إذ تضحي بنفسها هذه التضحية العمياء في سبيل نوعها، تسلك طريق المقاومة الضعيفة، وتختار أيسر السبل. فكذلك الأمر في المجتمعات المغلقة: اليسير فيها أن يقوم الفرد بواجبه، ولكن الصعوبة والشجاعة في مخالفة هذا الواجب. إلا أن العقل ما يلبث أن يكدر دعة النوع، فضولا منه وإفشاءً للسر، فيوسوس في رؤوس الأفراد، فإذا بهم يتساؤلون لم هذا الكد الدائب في سبيل غيرهم، ثم إذا بهم يتمردون على الواجب، ويقاومونه. ولمقاومة هذه المقاومة إنما وجد الإلزام الأخلاقي. فالإلزام المغلق يعمل على إلغاء ما كان يعمل على الإلغاء، فتصح تسميته بلغة الجدل الهيجلي، نفي النفي. إنه يحل ما عقده العقل، ويعيد الالتحام الذي كانت تضمنه الغريزة. ويخلق هذه الفضائل ((البرجوازية)) الهادئة، وتلك العدالة الحسائية القائمة على مبدأ ((المثل بالمثل))، ضمانا لبقاء النوع، وراحة المجتمع، وتلك هي الأخلاق السكونية»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 25.

ويرى برجسون أن الأخلاق تكتسي طابعا مزدوجا لدى الإنسان، إذ تجمع بين العنصر الاجتماعي والعقلي، وهذا راجع إلى تكوين الإنسان ذاته. ذلك أن الكائن البشري عند برجسون يحمل في جنباوته ميلين: ميل إلى الاجتماع وميل إلى التفكير والتعقل، فتراه يقول: «والإنسان الأول كان كائنا عاقلا واجتماعيا، فأما اجتماعيته فقد نظمت بحيث تؤدي إلى مجتمعات صغيرة وأما عقله فقد هيء لتسهيل حياة الفرد والجماعة»<sup>1</sup>.

فالفرد فيما يرى برجسون مدني بطبعه، كما أن الحياة الاجتماعية التي تفرضها الجماعة على الفرد لم تكن لتحرز ذلك النجاح وذلك الانتشار إلا لوجود ذلك الاستعداد النظري لتقبلها من طرف الفرد ذاته، وتقبله للعادات الخلقية .

وقد ذهب فرويد إلى القول بأن الفرد البشري لا يحمل في ذاته ميلا إلى العيش داخل الجماعة، بل على العكس من ذلك يرى أن المجتمع يمثل عائقا وحاجزا يقف أمام تلبية رغباته وغرائزه. ولقد ذكر فرويد في كتابه: "معالم التحليل النفسي"، غريزتين اثنتين: غريزة الحياة أو الحب (Eros) والتي تقابلها غريزة التدمير أو غريزة الموت<sup>2</sup>.

ففرويد يفرق بين غريزة الحياة وغريزة الموت، ويقول أن غريزة الحياة مؤلفة من الليبدو وهي الطاقة الحيوية، أو الغريزة الباحثة عن اللذة الجنسية المؤدية إلى بقاء الحياة. أما غريزة الموت فهي مؤلفة من الأفعال العدوانية الهدامة المؤدية إلى إرجاع الحياة إلى المادة الجامدة<sup>3</sup>. وكلتا الغريزتين تمثلان ما يسمى عند فرويد بلغة التحليل النفسي "منطقة الهو"<sup>4</sup>، أما المجتمع بأوامره ونواهيه ومبادئه وقيمه الخلقية فإنما يمثل بالنسبة للفرد عدوا يقف أمام تلبية هذه الغرائز وتحقيقها، يطلق عليها لفظ "الأنا

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 81.

<sup>2</sup> سيجموند فرويد، معالم التحليل النفسي، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص 41.

<sup>3</sup> بكير بن سعيد أعوش، الإسلام ومدرسة فرويد، مرجع سابق، ص 52.

<sup>4</sup> الهو: كل ما هو موروث، وكل ما يظهر عند الميلاد، وكل ما هو مثبت في الجبلة، لذا فهو يتألف أولا وقبل كل شيء من الميول الغريزية التي تصدر عن التنظيم الجسمي. يضم الدوافع الفطرية والجنسية والعدوانية، ويسوده مبدأ اللذة الذي يدفع الفرد إلى تحقيق رغباته الجنسية والعدوانية، فهو لا يخضع للقيم الأخلاقية والمنطق، بل يتميز دائما بالعدوانية والأنانية. انظر سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي، وعبد السلام القفاش، مراجعة مصطفى زيور، ط4، دار المعارف، القاهرة، ص 15-16. وأنظر بكير بن سعيد أعوش، المرجع السابق، ص 49.

الأعلى"<sup>1</sup>، وفي هذا اللفظ من الأدلة ما يجعل المجتمع منبعاً للتعسف والقهر والضغط. والإنسان فيما يرى فرويد يستعمل عقله لتحقيق الرغبة الجنسية، وقانون الرغبة هو القانون الوحيد الذي يفسر نظام الأفكار لأن الحياة تهدف إلى الاستمرار، ولكي تستمر فهي تستعمل الرغبة<sup>2</sup>.

إن حديثنا إلى حد الآن لم يتجاوز المجتمعات المتوقعة على ذاتها والتي تفتقر إلى الانفتاح على كافة المجتمعات، إنهم يفضلون الغموض، ولا يقطعون بشيء، ولسان حالهم يذهب إلى أن المجتمع الإنساني متحقق الآن، ولا حاجة بنا إلى أكثر من ذلك. وهنا يطرح السؤال نفسه: إذا كان المجتمع الإنساني غير متحقق، وهناك مطلب اجتماعي من وراء الواجب الأخلاقي المتمثل في احترام حياة الآخرين وما إلى ذلك، فما هو المجتمع الذي ننادي به؟

مما لاشك فيه أن المجتمع الإنساني أو المجتمع المفتوح، الذي يحترم الإنسانية متجاوزاً النظرة الضيقة<sup>3</sup>. وهكذا فالغريزة الاجتماعية التي توجد دوماً في أعماق الواجب الاجتماعي وهي ثابتة بعض الشيء، وتستهدف دوماً مجتمعا مغلقاً، مهما كان اتساع هذا المجتمع، فهذه الأخلاق تكون محاطة دوماً بأخلاق أخرى، وهي تشد من أزر هذه الأخلاق وتمنحها شيئاً من قوتها، ولكنها لا تستهدف الإنسانية بأكملها، لأن الأمة مهما اتسعت فالفرق بينها وبين الإنسانية كالفرق بين المحدود واللامحدود وما بين المغلق والمفتوح.

وهكذا فإننا نجد أن تناولنا للواجب إلى الآن تم في إطار ضيق، وعلينا الآن أن نتقل إلى الواجب بمعناه الأعم والأشمل، أي بمعنى الانتقال من النظرة الأخلاقية الضيقة إلى النظرة الأخلاقية الشاملة، وهذا ما تجسده لنا الأخلاق الإنسانية.

يقال أننا إذا تدرينا على الفضيلة في الأسرة، فإن ذلك يهيئنا إلى حب الوطن كما أننا بتعودنا على حب الوطن نعد أنفسنا لحب الإنسانية، ومعنى ذلك أن عاطفتنا نحو الآخرين تزداد اتساعاً

---

<sup>1</sup> الأنا الأعلى: هو الجانب النفسي اللاشعوري ويشكل الضمير الخلقى والمثل العليا التي اكتسبها الفرد من البيئة الاجتماعية. فعمل الأنا الأعلى الرئيسي هو ممارسة رقابة حقيقية على دوافع الهو، وأن الأنا الأعلى الرئيسي هو ممارسة رقابة حقيقية على دوافع الهو، وأن الأنا الأعلى في صراع دائم مع الهو وكلاهما لاشعوري. بكير بن سعيد أعوش، المرجع نفسه، ص 50.

<sup>2</sup> فاطمة بدوي، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، منشورات: جروس-برس، ص 66.

<sup>3</sup> محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005م، ص 41.

كلما انتقلت من دائرة إلى أخرى حتى تشمل الإنسانية جميعا، وهذا في الحقيقة إن هو إلا وهم، ذلك أن مصدر الأخلاق الإنسانية في نظر برجسون، ليس هو امتداد لمصدر الأخلاق الاجتماعية، يقول برجسون: « وعلى هذا الأساس ظننا أن حبنا للإنسانية ماهو إلا حبنا للأسرة والوطن، وإنما ازداد بازدياد موضوعه تدريجيا، على حين هذين الحبين مختلفان نوعا لا مقدارا، وبينهما هوة لا تُعبر إلا قفزا<sup>1</sup> ».

ومما ساعد على هذا الوهم أن الجزء الأول من القضية يؤيده الواقع، وهو أن الفضائل العائلية ترتبط بالفضائل الاجتماعية، وذلك لسبب بسيط وهو أن الأسرة والمجتمع كانا في الأصل شيئا واحدا، ولذلك ظلت الصلة بينهما وثيقة حتى بعد فصل وظائف الأسرة عن وظائف المجتمع.

ولكن الفرق بين المجتمع أي بين الوطن الذي نعيش فيه وبين الإنسانية بوجه عام هو نفس الفرق كما بين المغلق واللامتناهي، فالاختلاف بينهما اختلاف من حيث الطبيعة لا من حيث الدرجة فحسب، وعاطفتنا نحو الأقارب والمواطنين تكاد تكون عاطفة طبيعية ومباشرة، أما حب الإنسانية فإنه غير مباشر ومكتسب. مكتسب إما عن طريق الدين، لأن الدين يدعو إلى حب الإنسان لأخيه الإنسان، وإما عن طريق العقل والفلسفة. فالفلاسفة يوجهون العقل إلى تقدير الكرامة الإنسانية وإلى الاعتراف بحق الجميع في الاحترام القائم على تبادل المحبة. وسواء اخترنا طريق الدين أو طريق الفلسفة فإننا لانصل إلى الإنسانية بخطوات مارين بالأسرة ثم بالدولة، بل إننا نقفز فجأة من أفق بعيد يوصلنا إلى الإنسانية، وسواء تكلمنا بلغة الدين أو الفلسفة، وسواء قصدنا إلى الحب أو إلى الاحترام، فإننا نجد أنفسنا أمام نوع آخر من الأخلاق، وأمام نوع آخر من الإلزام لا ينبعث عن الضغط الاجتماعي. إننا نقف عند نموذج الأخلاق الكاملة.

فقد ظهر في جميع الأزمان رجال أفاضل تتحقق فيهم هذه الأخلاق، فقبل القديسين والأنبياء عرفت الإنسانية فلاسفة الإغريق وحكماء الصين وغيرهم، وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تتخذ صيغا عامة، فإن الأخلاق الإنسانية أو المطلقة تتجسد في شخصية فذة تصبح مثلا يحتذى به<sup>2</sup>، ومنارا يهتدى به، ولكن من أين تأتي قوة هذا المثال؟

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص24.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص59، 60.

إن هؤلاء الأبطال يلتف حولهم أنصار عديدون؛ إنهم لا يطلبون شيئاً ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة، إنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط، ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صدها في نفوس طوائف عديدة.

وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية التي تحدثنا عنها قد تدعو إلى النضال من أجل الحياة، فهو نضال لا يخلو من الحقد الذي يولده التنافس، أما الأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية، فإنها حب خالص لا تشوبه ضغينة ولا حقد. واندفاع الروح نحو الغايات الإنسانية، حركة تكفي نفسها بنفسها، ولا تهدف إلى تحقيق أغراض مادية.

وهنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة إنسانية مفتوحة توحد بين معاني المحبة والسخاء الروحي، فتنادي بأن الأنا في حاجة منذ البداية إلى الأنت، لأن انغلاق دائرة الذات على نفسها ضرب من المستحيل<sup>1</sup>.

وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تعتمد على الغريزة والعادة، فالأخلاق الإنسانية تعتمد على العاطفة وعلى الانفعال القوي. وإذا كان الانفعال القوي هو الأصل في أنواع الإبداع والخلق في نواحي الفن والأدب ومظاهر الحضارة. وهو الأصل في ظهور التيارات الأخلاقية والإصلاحية التي تدفعنا إلى تحقيق المثل الإنسانية العليا. ولا تقتصر وظيفة الانفعال على أنه يحفز الفكر إلى العمل والإرادة إلى الصمود، بل إن من الانفعال ما يولد الفكرة، فالخلق والإبداع يعينان قبل كل شيء الانفعال؛ ذلك الانفعال الذي هو عند برجسون الحماس الذي يملأ النفس فيدفعها دائماً إلى الأمام، وهو الحماس الذي يسري من نفس إلى نفس دون أن يضعف أو تجبو جدوته.

وأول ما يحسه الحكيم أو المصلح الديني هو انطلاق الروح وثورتها على الأوضاع البالية. وهذا الشعور بتحرر الروح هو سر سعادتهم. وهم لا يقيمون وزناً للرفاهية المادية ولا للثروة، بل إنهم يتخلصهم من هذه القيود يشعرون بالراحة ثم بالغبطة والسعادة<sup>2</sup>.

وبين النفس المغلقة والنفس المفتوحة هناك النفس التي تنفتح<sup>3</sup>، أي توجد مرحلة وسيطة بينهما

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحب (5)، ط2، دار مصر للطباعة، الفجالة، 1970م، ص67.

<sup>2</sup> محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2000م، ص118، 117.

<sup>3</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص86.

كالتّي توجد لدى الإنسان بين سلوك الجالس وحركته ألا وهي حالة النهوض. إن السكوني المحض في الأخلاق هو تحت عقل، وهو من صنع الطبيعة، حيث يتكون من العادات التي تقابل في الإنسان بعض الغرائز الحيوانية، إذا فهو تحت العقل، أما الثاني فهو من إبداع العبقرية الإنسانية، انطلاقاً من طبيعته المتطلعة المرتبطة بالحدس والانفعال، إذا فهو فوق عقلي. وبين هذين الطرفين يوجد العقل، فالنفس الإنسانية إذا وثبت ولم تصل إلى الثاني، عندئذ توجد في الوسط، والحالة هنا هي بمثابة النهوض، ويعني ذلك أنّها في مستوى العقل نفسه. ومن يوجد بين هذين النمطين فيعد بالقطع في منطقة التأمل لأنه لم يقف عند الأول ولم يصل إلى الثاني فبديهي أنه في المنطقة الوسطى التي تعني الانعزال<sup>1</sup>.

ومجمل القول أن الأخلاق تنقسم في نظر برجسون إلى قسمين متميزين، الأول يمكن تفسيره بالرجوع إلى البناء الاجتماعي، وهو بطبيعته مغلق محدود. أما الثاني فأساسه دفعة الحياة، وهو بطبيعته حركة وانتشار وتطلع نحو اللانهايي والمثالي. والإلزام في الأول هو ضغط المجتمع. أما الثاني فإن كان فيه إلزام فإن هذا الإلزام ينبعث من باطن الذات، وهو يتمثل في قوة الانفعال، والرغبة في تحرير النفس من عبودية القيود المادية.

والأخلاق المفتوحة وإن كانت في جوهرها بيولوجية كالأخلاق المغلقة سواء بسواء<sup>2</sup>، إلا أنّها لا تخضع للضغط الاجتماعي، بل تستجيب لنداء البطل. وبينما تعبر الأخلاق المغلقة عن خضوع الفرد لقسر الجماعة، نجد أن الأخلاق المفتوحة تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة. بل هي أخلاق إنسانية تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة وتنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبة، وتجعل مثلها الأعلى هو حب الإنسانية<sup>3</sup> والكمال الأخلاقي. والفرق بين هذين النوعين من الأخلاق ليس إلا فرق

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 87.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 119.

<sup>3</sup> حب الإنسانية. المصدر نفسه، ص 61. ولكن المحبة في حق الباري تقتضي من العبد إفراده بالحب وعدم الإشتراك بينه وبين غيره فيه، وفي ذلك يقول الشاعر:

كذب المدعي هوئى اثنين حتما	مثل ما في الأصول أكذب ماى
ليس في القلب موضع لحبيين	ولا أحدث الأمور إثنان
فكما العقل واحد ليس يدري	خالقا غير واحد رحمان
فكذا القلب واحد ليس يقوى	غير فرد مباعد أو مدان



في الطبيعة لا في الدرجة<sup>1</sup>.

لقد أرادت الطبيعة أن تحد الإنسان بحدود المجتمعات الصغيرة، ولكنه بذكائه قد سخر من هذه الحدود، وتمكن بعض بني الإنسان ممن يمتازون بالعبقرية، عبقرية الذكاء أو عبقرية الإرادة من كسر قيود الطبيعة متطلعين إلى إحلال فكرة الإخاء الإنساني محل فكرة التضامن الاجتماعي، وإذا استعرنا تعبير سبينوزا فإننا نقول إن الإنسان لكي يعود إلى الطبيعة (الطابعة)، قد انفصل عن الطبيعة (المطبوعة)<sup>2</sup>.

وفيما يلي إليك المخطط التوضيحي الذي يبين نوعا الأخلاق المغلقة والمفتوحة:

---

هو في شرعة المودة ذو شك بعيد من صحة الإيمان  
وكذا الدين واحد مستقيم كفور من عنده دينان

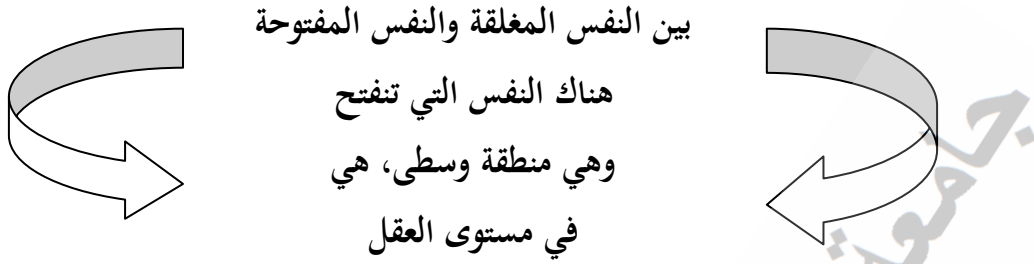
ماني: هو صاحب مذهب المانوية، وهم ممن قالوا: بالتناسخ، وكان يبيع اللواط ويحرم الزواج. ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1425هـ-2005، ص 177.

<sup>1</sup> برجسون منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 61.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 119.

### نوعا الأخلاق





رسم توضيحي، شكل رقم (8)

المطلب الثاني: الدين وعلاقته بالأخلاق عند برجسون.

إن الدين ضرب من الفطرة عند النوع الإنساني، ووجود إله سيد للأكون ذي صلة غيبية، شعور فطري لدى الإنسان، وهذا الشعور موجود في صور شتى عند جميع الأقسام في جميع الأزمان والأوطان، وهو موجود عند القبائل المهمجة كما هو موجود في أرقى الشعوب مدنية<sup>1</sup>. وقد اتفق علماء المقارنة بين الأديان على تأصل العقيدة الدينية في طبائع الإنسان من أقدم أزمنة التاريخ. وترجع أهمية الدين إلى تأثيره في تكوين الأمم وتمييزه بعضها عن بعض، فهو يولد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، ويشير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيراً شديداً<sup>2</sup>. ولقد كشفت الدراسات والأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية أنه لم يظهر مجتمع بلا دين أو نظام ديني يتعلق بالمقدس وبالطقوس التي تقرب الإنسان إليه. والواقع أن النزعة الدينية نزعة فطرية، وهذا ما يؤكدُه الدين الإسلامي، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾<sup>3</sup>، وإذا كانت البشرية قد بدأت بآدم عليه السلام فقد كان آدم نبياً يعبد الله سبحانه، ومنذ آدم عليه السلام وحتى اليوم لم يختف الشعور الديني عن الإنسان أو عن أي مجتمع، غير أن الفطرة السليمة محتاجة إلى دعم خارجي من جانب البيئة الاجتماعية، ومؤسسات التنشئة الاجتماعية، أي من جانب العملية التربوية، وهي إحدى الضرورات الاجتماعية، أو أحد المتطلبات

<sup>1</sup> عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م، ص151.

<sup>2</sup> محمد الغزالي، مع الله، ط5، نخضة مصر، الفجالة، القاهرة، 2004م، ص298.

<sup>3</sup> الأعراف 172.

الوظيفية، وهذه العملية التربوية تختلف من حيث الشكل والمضمون والأهداف باختلاف المجتمعات، وهي لها دورها الهام والأساسي في الحفاظ على الفطرة السليمة متمثلة في ميل الإنسان الغريزي إلى توحيد الله سبحانه وعبادته، أو في تشويه الفطرة والقضاء على طبيعتها الصادقة من خلال تصور آلهة خرافية تعبد من دون الله تعالى. والإنسان منذ القدم تطلع بفطرته إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وراح يطرح على نفسه مجموعة من التساؤلات حول وجوده، كيفيته، وسببه، وكيفية خلق العالم الذي يعيش فيه، وعن الحياة والموت، وراح يتطلع باستمرار إلى الخلود والأمن النفسي<sup>1</sup>، وتخطي ما يشعر به من عجز مادي حسي، أو عجز عقلي معنوي حيث يفشل في التوصل إلى معرفة كل ما يريد معرفته، طالما أن هناك حدوداً لقدراته وإمكاناته التي حددها الخالق سبحانه، ولعل تطلعه إلى الخلود والرغبة في معرفة أسرار الكون، فتحت أمامه إجراءات تمثلت في الشيطان، كما حدث لآدم في الجنة، إذ وسوس إليه الشيطان بالأكل من شجرة الخلد، قال تعالى: ﴿قَالَ يَتَكَادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةٍ الْخُلْدِ وَمَلِكٍ لَا يَبْلَى﴾<sup>2</sup>. إلى جانب جهل الإنسان بسنن الله عزوجل في الكون، بالإضافة إلى عقم التفكير لدى كثير من الناس وضروب الشك وحنوف الوهم والضلال التي تسلفت إلى العقل، كل هذا قد أودى بالإنسان إلى الانحراف عن الفطرة والانسلاخ عنها، ومن ثمة إنكار التوحيد لدى عديد من المجتمعات<sup>3</sup>.

ونحن إذا ما رجعنا إلى التراث الفكري الاجتماعي والفلسفي، نجد نظريات كثيرة في تفسير الظاهرة الدينية، ومن ذلك نظرية برجسون في الدين.

فقد أقر برجسون (H. Bergson) من جهته بالنزعة الدينية بقوله: «فلقد نرى في السابق، أو في الحاضر، مجتمعات إنسانية لاحظ لها من علم أوفن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمع لا دين له»<sup>4</sup>، فيبدو من خلال مقولة برجسون هذه أن حاجة الإنسان إلى الدين فوق كل الحاجات.

<sup>1</sup> نبيل محمد توفيق السامالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ط1، دار الشروق، بيروت، 1401هـ، 1981م، ص33، 34.

<sup>2</sup> سورة طه، الآية 120.

<sup>3</sup> نبيل محمد توفيق السامالوطي، المرجع السابق، ص34، 35.

<sup>4</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص123.

ويميز برجسون بين نوعين من الديانات: الديانة الاستاتيكية أو المغلقة (Religion- Statique)، والديانة الديناميكية النامية (Religion Dynamique).

ومصدر الديانة المغلقة الغريزة الاجتماعية، وتنحصر وظيفتها في صيانة المجتمع وتحقيق تماسكه ووحدته، وتتضمن الديانات المغلقة حسب رأي برجسون مجموعة من المعتقدات غير المعقولة التي تختلط بالأمور السحرية والأساطير الوهمية. ويذهب برجسون إلى أن مصدر هذه الخرافات والأساطير ملكة إنسانية يطلق عليها برجسون اسم الملكة المبدعة للعناصر الخرافية والتي تمكن الإنسان من أن يتصور موجودات خيالية ينسب إليها صفات متعددة، فقد يتصور أنها أرواح أولاً ثم قد تستحيل بعد ذلك إلى قوى إلهية. وهذه الملكة الإنسانية تحمل أفراد الجماعات الساكنة أو المغلقة على الاعتقاد أن القوى الإلهية أو الأرواح تباشر مهمة الرقابة الاجتماعية وتأكيد سطوة الجماعة من خلال مقاومة الإنسان لذاته الفردية، والخضوع للواجبات الدينية العامة المطلقة، وفي مقابل ذلك تشبع الوظيفة الأسطورية فكرة الخلود الذاتي وتنشأ الطقوس الإلزامية في الجماعات الساكنة والتي تتمثل في محاولة الحصول على رضا هذه القوى القاهرة عن طريق الصلاة وتقديم الأضحيات والقربان، وإقامة الأعياد الدينية ومراعاة المحرمات المقدسة. ويرى برجسون أنه يصعب التمييز بين الطقوس الدينية والطقوس السحرية في ظل الديانات المغلقة، لأنهما أي السحر والدين معا في نظره ظاهرتان صدرا عن مصدر واحد، كما يشتركان في غاية واحدة، وهي إقناع الأفراد بضرورة الخضوع لرأي الجماعة وسطوتها تحقيقا للتكامل والتماسك الاجتماعيين<sup>1</sup>.

ويؤكد برجسون على الوظيفة الاجتماعية للدين بقوله: « فكيفما فسرنا الدين، وسواء أكان اجتماعيا بالجواهر أو بالعرض، فإن ثمة ناحية لاسبيل للشك فيها، وهي أن الدين قام دوماً بوظيفة اجتماعية<sup>2</sup> ». فالدين إذا يقوم بتلبية الحاجات الاجتماعية، وفي ذلك يقول برجسون: « على أنها في مجتمعات كمجتمعاتنا هي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشد أزرها<sup>3</sup> ».

لقد ظل علم الأديان مدة طويلة يذهب إلى أن الاعتقاد بالأرواح هو الاعتقاد الأول الذي يفسر سائر مظاهر الدين، ولما آمنت الإنسانية بهذه الأرواح أخذت تعبدها. وقد حاول الإنسان في

<sup>1</sup> نبيل محمد توفيق السامالوطي، مرجع سابق ص 42، 43.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 38، 39.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 39 .

المجتمعات القديمة عبادة الأرواح<sup>1</sup>، والقوى الغيبية لتحيمه مما قد يصيبه من المهالك، عندما عجز عن السيطرة على العلل الفائقة للطبيعة والتي تحكم الحوادث، وتوجه سلوكات الأفراد داخل بنية المجتمعات، نظرا لجهله لما يصيبه من أنواع المصائب والابتلاءات، وهذه هي الأفكار التي نجدتها عند ليفي برون من خلال دراساته للمجتمعات البدائية، وتفسيره للعقلية البدائية التي هي مشحونة بمنظومة من التفسيرات الغيبية التي يحكمها قانون المشاركة، من ناحية خضوعها إلى جوانب لامعقولة، وهذا هو الدين الساكن عند برجسون، دين الجماعات المغلقة، والعقلية البدائية.

والدين الساكن عند برجسون: «مشارك بين أعضاء جماعة معينة يربطهم بعضهم ببعض ربطا وثيقا بالطقوس والاحتفالات، ويميز الجماعة من الجماعات الأخرى، ويضمن نجاح العمل المشترك، ويدراً الخطر العام»<sup>2</sup>.

إن المانا (Mana)<sup>3</sup> مثلا كمفهوم تحمل معنى التحريم (التابو) (Tabou) أو اللامساس<sup>4</sup>، وتلعب دورا كبيرا في فهم علاقة الأفراد ببعضهم بعضا، وبسائر الجماعات الأخرى، وبالتالي فمن تقمص المانا تحرم كل أشياءه التي يمتلكها على سائر أفراد القبيلة، خوفا من أن تصيبهم هذه القوة بأذى، يقول برجسون: «وكان كل لامساس تحريما يجد فيه المجتمع فائدة معينة. وهو إذا نظرنا إليه من ناحية الفرد، كان غير معقول لأنه يحول دون أفكار عاقلة، ولا يتجه إلى العقل، ولكنه معقول من حيث هو مفيد للمجتمع وفحمفيد للنوع»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> عبادة الأرواح: وفحواها أنه لما كان لكل منا روح هي جوهر أطف من جوهر الجسد، خلغ الإنسان على الطبيعة الحياة، فكان لكل شيء كائن روحي غامض يرافقه، ولما أمنت الإنسانية بهذه الأرواح أخذت تعبدتها، وهناك فلسفة طبيعية هي الروحية الكونية (Animisme) منها خرج الدين. برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص190.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص218.

<sup>3</sup> المانا: مصطلح ميلانيزي يستخدم للدلالة على القوة غير المشخصة، روحية غير مادية، ذات أسماء مختلفة منها: كالفاكندا عند عشائر السيو، والأورندا عند عشائر الإيروكوا والبانتنج عند عشائر الملايو. فالمانا هي المبدأ الحيوي العام للحياة، وهي جوهر الأرواح على حد تعبيرنا نحن. برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص152، 153، وانظر أيضا: رالف بيلز وهويجرا هاري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد الجوهري، محمد الحسيني، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1977م، ص588. وانظر: يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، ط1، الجامعة اللبنانية، دار الفارابي، 2003م ص61.

<sup>4</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص145.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص147.

يقول برجسون عن الدين الساكن: «فهو مشترك بين أعضاء جماعة معينة يربطهم بعضهم ببعض ربطاً وثيقاً بالطقوس والاحتفالات، ويميز الجماعة من الجماعات الأخرى ويضمن العمل المشترك ويدراً الخطر»<sup>1</sup>.

وأما الديانة الديناميكية فهي حسب برجسون مصدرها الحدس، وهي تصدر عن ملكة فوق مستوى العقل وهي التي تبلغ أسمى درجاتها عند أصحاب التجارب الصوفية، والتي تتجه نحو تحقيق الكمال والمحبة، ولا تصدر هذه الديانة عن الضغوط أو الضرورات الاجتماعية، وإنما تصدر استجابة لنداء الإلهام والحدس الصوفي. وهو ذلك النوع الذي نلقاه عند القديسين ولا يتأتى هذا الإلهام إلا بالتحرر من ريقه العوائق المادية ورفض المظاهر الدنيوية<sup>2</sup>.

ويقول برجسون في التجربة الصوفية: «إن الكائنات قد وجدت حتى تحب وتحب، فإن القدرة المبدعة هي حب»<sup>3</sup>. والصوفي المسيحي يرى: «ذلك أن الحب الذي استحوذ عليه هو حب الإنسان لله فحسب، بل هو حب الله لجميع البشر، فمن خلال الله، وباللله يجب الإنسانية كلها ولكنه ليس هو حب إنسان لله فحسب، بل هو حب الله لجميع البشر»<sup>4</sup>.

وينبغي لنا أن نتبين علاقة الدين بالأخلاق عند برجسون؟

إن الشريعة الإسلامية لا ترى الفصل بين الدين والأخلاق عن نظام المجتمع، باعتباره أمراً يخص الفرد، ولا دخل للمجتمع فيه<sup>5</sup>، ومن هذه الناحية فالدين له أهمية كبرى في فهم الظاهرة الأخلاقية، والشرع الإلهي يكمل الشرع الأخلاقي الفطري<sup>6</sup>.

ويعتبر برجسون أن الدين يعمل على تدعيم مطالب المجتمع، وشد أزرها، ومهمته لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوزها، ذلك أن العقاب الذي يفرضه المجتمع قد لا يقع على بريء، وقد ينجوا منه مجرم، وقلما نثاب في المجتمع على العمل الطيب؛ وهنا تبدو وظيفة الدين، يقول: «فنظر المجتمع

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 218.

<sup>2</sup> نبيل محمد توفيق السمالوطي، مرجع سابق، ص 43.

<sup>3</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 266.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 244.

<sup>5</sup> جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط2، دار التنوير، الجزائر، 1425هـ-2004م، ص 157.

<sup>6</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، ط1، 1410هـ، 1990م، ص 44.

ليس بمرهف، وهو يرضى باليسير، وليس ثمة قسطاس إنساني يزن العقاب والثواب كما ينبغي أن يوزن، وها هنا تبدو وظيفة الدين»<sup>1</sup>.

وإذا كانت الصورة الأفلاطونية هي الحقيقة الكاملة التامة التي لا يرى في هذا العالم إلا محاكيات فضة لها، فكذلك الدين، فهو ينقلنا إلى عالم جديد، عالم أعلى تام وكامل، ويتحقق من تلقاء ذاته<sup>2</sup>.

ويرى برجسون أن الاتفاق بين الأخلاق والدين كان في بداية تكوينهما، حيث وجد في أعماق النفس المثل الأعلى، وهو وجود أخلاق واضحة ودين منظم، ثم تطورت بعد ذلك الأخلاق في جانب والدين في جانب آخر، يقول برجسون: «نعم إن الإنسانية قد تمت، بوجه العموم، أن تكون آلهتها طيبة، وكثيرا ما نظرت إليها على أنها واهبة الفضائل، وربما كان هذا الاتفاق الذي نراه بين الأخلاق والدين في بدء تكوينهما، وكلاهما إذ ذاك بدائي قد خلف في أعماق النفس الإنسانية هذا المثل الأعلى الغامض، وهو وجود أخلاق واضحة ودين منظم يسند كلا منهما الآخر، ولكن يجب ألا ننسى أن الأخلاق بعد ذلك تطورت في جانب وأن الديانات تطورت في جانب آخر، وأن الناس يرتضون الآلهة التي تفرضها عليهم التقاليد من غير أن يسألوها تركية لأخلاقها، ومن دون أن يطلبوا إليها صيانة النظام الأخلاقي»<sup>3</sup>.

فالدين قد قام بداية بوظيفة أخلاقية، يقول برجسون: «فأما أن يكون الدين قد حقق في أول أمره الوظيفتين معا، الأخلاقية والوطنية-على تعبيرنا الحديث- فهذا ما لا شك فيه؛ إذ لا محالة أن هاتين الوظيفتين كانتا مختلطتين في مجتمعات أولية ليس فيها غير عادات»<sup>4</sup>. لكن بتطور الظروف وتغيرها، قام بوظيفة أخرى هي الوظيفة الوطنية، أي الوظيفة الاجتماعية، يقول برجسون: «ولكننا إذا رجعنا إلى ما قلناه سهل علينا أن نفهم أن المجتمعات في نموها قد جرت الدين في الاتجاه الثاني»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 39.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 39.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 217، 218.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 218.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 218.



نستنتج مما سبق أن: في تصور بروجسون أن الأخلاق والدين بالرغم من انفصالهما مع تطور الظروف والأحداث، فإنهما يقومان في المجتمعات البدائية المغلقة بوظيفة متكاملة وهي حماية الجماعة والعمل من أجل تماسكها. وكانت الصلة بين الأخلاق والدين وثيقة جدا لدى هذه المجتمعات، يقول بروجسون: «إن مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق تكون بسيطة جدا في المجتمعات الأولية. فالأديان البدائية لا يمكن أن يقال عنها إنها لا أخلاقية، أو أنها لا تعنى بالأخلاق، إلا إذا نظرنا إلى الدين على ما كان عليه في الماضي وأردنا أن نقارنه بالأخلاق كما صارت إليه في الحاضر. إن العادات في القديم كانت هي الأخلاق كلها. ولما كان الدين يحرم الخروج عليها كانت الأخلاق والدين شيئا واحدا»<sup>1</sup>.

وتطور الحياة انفصلت وظيفة الأخلاق عن وظيفة الدين. إذا فالأخلاق والدين قد استمدا حياتهما من مصدر واحد، وهو المجتمع، ثم افترقا لتضافر بعض العوامل عليهما. فالصلات الكائنة بينهما متأتية من حرص الجماعة على أن تكون الحياة الخلقية العملية مطابقة في جل وجودها للحياة الفكرية الدينية. أما الاختلافات، فأسبابها أن العوامل الفكرية التي أوجدت الدين، هي غير التي أوجدت الأخلاق<sup>2</sup>.

وزيادة على ما سبق ذكره، فقد جعل بروجسون للأخلاق والدين منبعين مختلفين، المنبع الأول يتمثل في المجتمع، والمنبع الثاني يكون في اتجاه الوثبة الحيوية، في حين أننا لا نرى للأخلاق والدين سوى منبع واحد، مادامت الأخلاق قد نشأت من منظور الإسلام في أحضان الدين، وقد ولدت من رحمها، إذا فكل من الأخلاق والدين مصدرهما الوحي.

ويمكن أيضا أن نصنف بروجسون ضمن المدرسة النفسية في تفسير نشأة الظاهرة الدينية، ويذهب محمد عبد الله دراز إلى أن هذه النظرية تقر بأن العقيدة الإلهية التي تقوم على أساس عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية. وبرجسون من خلال كتابه الشهير: "منبع الأخلاق والدين" يركز على جانبين آخرين وهما:

أ. الجانب الذي يرتبط بالقوانين الأدبية والاجتماعية التي يفرضها المجتمع بما يتضمنه من نظم

<sup>1</sup> بروجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 142، 143.

<sup>2</sup> يوسف شلحت، مرجع سابق، ص 198.

وتقاليد وقيم وأعراف وعادات جمعية.

ب. الجانب الذي يتعلق بالأحداث المستقبلية التي لا يمكن التنبؤ بها بشكل قاطع لاتساع مجال الاحتمالات.

ويقدم لنا برجسون تفسيراً عن كيفية ارتباط الشعور الديني بالواجبات الاجتماعية، بأن الحياة الاجتماعية داخل المجتمع تقتضي من الإنسان تنازلاً عن الكثير من رغباته وتطلعاته الأنانية عن طيب خاطر، من أجل العيش معاً في تماسك وتكامل. ولما كان تنازل الإنسان وتضحياته في سبيل المجموع مسألة تقابل بالمقاومة من جانب الإنسان كان لا بد من وجود قوة أخرى تحفظ التوازن وتحقق الاتساق بين رغبات الفرد ومتطلبات الحياة الجمعية.

هذه القوة تستمد من الفطرة الإنسانية التي تتطلع إلى التدين، والتي تصور للإنسان المحظورات الاجتماعية بصورة مخيفة من الخطر انتهاكها والتعدي عليها، وما زالت تبالغ في هذا التصوير حتى تخيل الإنسان أن هناك قوى معنوية تحمي هذه المقدسات الاجتماعية وتحاسب الخارجين عليها المنتهكين لها حساباً عسيراً وهذا هو معنى الإله. ويذهب برجسون إلى أن هذا التصور هو من عمل مخيلة الإنسان القادرة على تشخيص المعنويات وتجسيم المجردات، ولكن هذه المخيلة تختلف عن مخيلة الفنانين والمصورين وأصحاب الأساطير، لأن هذه الأخيرة هي ضرب من الترف الذي يمكن الاستغناء عنه، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقها الحاجات الاجتماعية، وهي وإذا كانت تمثل وهما إلا أنها ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية (Social Impérative)<sup>1</sup>، ومن أجل هذه الضرورة وجدت الملكة الرمزية<sup>2</sup> عند الإنسان.

إن هذا التفسير لنشأة الدين لا ينطبق في نظر برجسون على نشأة العقيدة الإلهية عند العامة الذين يعيشون داخل الجماعات المغلقة: قبيلة-شعب-أمة، ويتأثرون بشكل كبير بما تفرضه الحياة الاجتماعية من قواعد وضوابط ونظم. أما بالنسبة للمتفوقين عقلياً والناهجين فلا يستمدون الشعور بالتدين من ضرورات الحياة الاجتماعية أو من هذه المقاييس النفعية، إنما يستمدونها مما يطلق عليه برجسون نبع الحياة الصافي، وهؤلاء لا تسيرهم الروح الجمعية ولكنهم هم الذين يؤثرون في الجماعة،

<sup>1</sup> نبيل محمد توفيق، السمالوطي، مرجع سابق، ص 81، 82.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 145.

وهم لا يتقيدون بالجماعات المغلقة ولكن جماعتهم هي الإنسانية كلها وقانونهم المحبة الخالصة دون انتظار عائد نفعي<sup>1</sup>.

والوظيفة التخيلية عند برجسون هي جزء لا يتجزأ من وظائف العقل، يقول برجسون: « إن إحدى وظائف العقل تميل إلى الغريب واللامعقول<sup>2</sup>، وهي الوسيلة التي يستعملها الدين الساكن للقيام بوظيفته الاجتماعية.

أما إذا نظرنا إلى الدين المتحرك أو الديانة الديناميكية فيما يرى برجسون فإننا نجد أنفسنا بإزاء تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله. وإذا كان الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة، وهي لا تصدر عن الضغط والضرورات الاجتماعية، وإنما تصدر استجابة لنداء الإلهام والحدس الصوفي، وهو ذلك النوع الذي نلقاه عند الصوفية والقديسين<sup>3</sup>.

ونجد برجسون يرفض شتى الأدلة التقليدية على وجود الله بما في ذلك دليل أرسطو في المحرك الأول، لأنه دليل فاسد، فالحركة لا تقتضي متحركاً أو محركاً. ودليل الغائية، لأن الغائية ليست إلا صورة مقلوبة للآلية<sup>4</sup>، لكي يستبقى الدليل الصوفي وحده. والواقع أن الفلسفة حينما تتحدث عن الله فإن الإله الذي تقدمه لنا هو أبعد ما يكون عن الإله الذي يعبده الناس، بحيث إنه لو قدر لذلك الإله الذي ينادي به الفلاسفة أن ينزل إلى مجال التجربة، لما استطاع أحد أن يتعرف عليه؛ أما إله الصوفية، فهو أبعد ما يكون عن إله الفلاسفة والعلماء<sup>5</sup>، لأنه حياة ومحبة تعبر عنهما تلك الوثبة الحيوية.

وينتهي برجسون في « منبع الأخلاق والدين » إلى تقييم التصوف المسيحي باعتباره أكمل أنواع التصوف، يقول: « التصوف الكامل هو في الحق تصوف كبار متصوفي المسيحية »<sup>6</sup>.

والصوفية هم الكفيلون بإظهارنا على أن ثمة غبطة روحية عميقة تغلو على اللذة والألم معاً،

<sup>1</sup> نبيل محمد توفيق السامالوطي، مرجع سابق، ص 82.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 130.

<sup>3</sup> نبيل محمد توفيق السامالوطي، المرجع السابق، ص 43.

<sup>4</sup> مراد وهبة، مرجع سابق، ص 138.

<sup>5</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 270، 271.

<sup>6</sup> مراد وهبة، المرجع السابق، ص 102، 103.

وتلك هي الحالة النفسية النهائية التي يصل إليها الصوفي في نهاية المطاف. وتلك هي أحد مهمات الفلسفة التي تستطيع أن تهبنا السرور أو الغبطة.<sup>1</sup>

### المطلب الثالث: نقد لآراء برجسون حول الأخلاق والدين.

لقد جعل برجسون للأخلاق والدين منبعين مختلفين، المنبع الأول يتمثل في المجتمع، والمنبع الثاني يكون في اتجاه الوثبة الحيوية، في حين أننا لا نرى للأخلاق والدين سوى منبع واحد، مادامت الأخلاق قد نشأت من منظور الإسلام في أحضان الدين، وقد ولدت من رحمته، إذا فكل من الأخلاق والدين مصدرهما الوحي.

ويتضح مما سبق أيضا زيف نظرية برجسون في أنها أحالت فكرة الألوهية في مظهرها- الاجتماعي والمستقبلي- عند العامة إلى فكرة رمزية زائفة هي الوظيفة التخيلية، وأن فطرة الإنسان التي تتجه به نحو الله لم توجد إلا لتحقيق انضباط الإنسان والتزامه بقوانين المجتمع، وهذا قول زائف، ذلك لأن الألوهية- حتى لدى العامة- تعني وجود إله حقيقي قادر خالق، وفطرة الإنسان السليمة نزعة أوجدها الخالق سبحانه لتصل الإنسان بخالقه وتتلقى الهداية عنه حتى تستقيم حياته في الدنيا، وليس الأمر كما ذهب برجسون إلى الانصياع لضوابط ونظم وقواعد المجتمع أيا كان.

أما قضية الأحداث المستقبلية فقد صرفها برجسون في اتجاه غريب. فالحق أن المستقبل غيب ولا يملك الإنسان أمامه إلا الإقرار بالخالق أو القوة الغيبية كقوة عاقلة موجهة مريدة فاعلة، قوة حقيقية وليست خيالية كما زعم برجسون، هذه القوة تدبر العالم ووفق إرادتها السابقة ووفق خطة مرسومة لا بطريقة عشوائية.<sup>2</sup>

والواقع أن برجسون قد أسرف في تأملاته الفلسفية النظرية الذاتية، وقد تأثر بشكل واضح بالفكر الإغريقي خاصة عند أفلوطين، وبالفكر الهندي خاصة عند البوذيين.<sup>3</sup> وحاول تفسير الوظيفة الدينية بصفة عامة بالرجوع إلى الضرورة الاجتماعية وتحقيق تماسك الجماعة ووحدها، وأرجع الديانة المفتوحة إلى التجربة الصوفية التي نظر إليها على أنها وسيلة لعملية الإبداع والبناء الذاتي، والتنظيم

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، الفصل الرابع: الحدس الفلسفي، مصدر سابق، ص 142.

<sup>2</sup> نبيل محمد توفيق السمالوطي، مرجع سابق، ص 82، 83.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 43.

والبناء والإصلاح الذاتي.

وعلى الرغم من إشارة برجسون إلى ضرورة وعمومية الظاهرة الدينية، وأهمية ما تقوم به من وظيفة تتعلق بالتكامل الاجتماعي، وأن الدين هو مصدر وحدة المجتمع الروحية التي هي مصدر ما يسود المجتمع من علوم وفنون وفلسفة مشتركة، إلا أنه تجاوز الحقيقة في عدة نقاط نوجزها فيما يلي:

**أولاً:** فساد فكرة التمييز بين الدين الاستاتيكي والدينامي فليس هناك سوى دين واحد مقبول وهو الدين الإسلامي، وحتى فكرته عن الدين الدينامي تحيله إلى تجارب فردية ليس له جذوره الاجتماعية التي يزعمها.

**ثانياً:** لا يمكن إرجاع مصدر الدين إلى ملكة مبدعة للعناصر الخرافية على حد قول برجسون، تلك الملكة التي استحدثت الأفكار الدينية، فالدين مصدره خالق الإنسان وخالق كل شيء، وهو سبحانه أوجد ميلا فطريا في الإنسان للتدين والارتباط به سبحانه.

**ثالثاً:** إن مصدر التطور والتقدم العلمي وأفكار المساواة والعدالة والحب الراقي ليس هو الديانات المتطورة أو الدينامية، لكن مصدرها كتاب الله الكريم وما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رسم لنا إطار مجتمع فاضل يجمع بين مثالية القيم وواقعية التطبيق<sup>1</sup>.

وهكذا فقد حاولنا أن نلخص أهم المحطات الأساسية في فلسفة برجسون في الأخلاق والدين، وهي فلسفة ذات نزعة ثنائية، إذ جعلت للأخلاق والدين منبعين مختلفين أحدهما ذو طابع اجتماعي، والآخر ذو طابع إنساني روحي، في حين أنه ليس للأخلاق والدين إلا مصدر واحد.

ثم إن مرد الظاهرة الدينية برمتها إلى الظاهرة النفسية أو إلى الظواهر الاجتماعية ففيه إنكار لوجود الله كحقيقة لها وجودها الخارجي الأمر الذي يحيل هذه النظرية وغيرها إلى ظواهر إحدادية مرضية أو غير سوية لأنها أنكرت جوهر الوجود وأساسه وهو الباري القادر سبحانه وتعالى.

وإذا كانت دلائل وجود الخالق ماثلة في كل شيء في النفس وفي الآفاق وفي العقل وفي

الطبيعة، كما قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

<sup>1</sup> نبيل محمد توفيق السمالوطي، مرجع سابق، ص 43، 44.

الْحَقُّ أَوْلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ، عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١﴾، فهناك فروقا فردية واضحة بين الناس في أسباب الاقتناع وموجباته، ولهذا تنوعت الطرق والمسالك لليقين الإلهي والديني، قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾<sup>2</sup>، وهذه الفروق الفردية بين الناس هي التي تفسر تنوع أساليب ووسائل الدعوة إلى الله في القرآن الكريم، فهناك الدعوة عن طريق إعمال النظر في كتاب الله المشهود وهو الكون والآفاق، قال تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيٰتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>3</sup>.

ويقدم القرآن الكريم الأدلة الدامغة على وجود الله تتمثل في عملية الخلق والحياة والإنشاء من العدم، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَ لَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾<sup>4</sup>. هذا عن الدعوة القرآنية الكريمة إلى الله من خلال مظاهر الطبيعة العادية، وهذه الفكرة فكرة إمكان إدراك الله سبحانه وعظمته عن طريق هذه المظاهر-جاءت في القرآن الكريم، بقول تعالى: ﴿وَيَسْبِغُ الرِّعْدُ بِحَمْدِهِ، وَالْمَلٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ، وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾<sup>5</sup>. هذا ولا يكتفي القرآن الكريم بالظواهر العادية والعنيفة في الطبيعة، لكنه ينبهنا إلى الأحداث والمصائب المحتملة ليستدل منها على رحمة الله بعباده قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾<sup>6</sup>.

وإذا ما انتقلنا إلى أثر المجتمع والتربية وعمليات التنشئة الاجتماعية في الصياغة العقديّة

<sup>1</sup> سورة فصلت، الآية "53".

<sup>2</sup> سورة الذاريات، الآية: 20-22.

<sup>3</sup> سورة آل عمران، الآية: 190.

<sup>4</sup> سورة الواقعة، الآية: 59.

<sup>5</sup> سورة الرعد، الآية: 13.

<sup>6</sup> سورة الملك، الآية: 30.

للإنسان، نجد القرآن الكريم يعترف بها في مجال نقد المقلدين لآبائهم تقليدا أعمى دون تحكيم للعقل: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾<sup>1</sup>.

فإذا كان الله سبحانه أودع في الإنسان فطرة سليمة تؤهله للاهتمام إلى الله وتوحيده. حيث قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾<sup>2</sup>. ثم وهبهم نعمة العقل والجوارح وأرسل لهم الرسل مبشرين ومنذرين وأيدهم بالكتب والمعجزات المادية والمعنوية. بعد هذا كله لئلا يكون للناس على الله حجة بدعوى إتباع ملة الآباء أو الأجداد أو الضغوط الاجتماعية أو الصياغة الثقافية.

وإذا كانت مدارس نشأة الدين تذهب إلى أن الإنسان توصل إلى الدين عن طريق عوامل بشرية كالنظر والتأمل في الطبيعة أو الأحلام أو نتيجة للمطالب أو الضرورات الاجتماعية... فإن أنصار مدرسة الوحي يؤكدون أن رحمة الله بعباده ورعايته لهم تتمثل في نعمه المتعددة على الإنسان، ومن بينها ما أودعه فيهم من ميل فطري للتدين وتوحيد الله وإرساله الرسل تلو الرسل لهداية الناس إلى الصراط المستقيم<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> سورة البقرة، الآية: 170.

<sup>2</sup> سورة الأعراف، الآية: 172.

<sup>3</sup> نبيل محمد توفيق السامالوطي، مرجع سابق، ص 98-102.

المبحث الثالث: الظاهرة الدينية بين ليفي برون وبرجسون، وعلاقة الدين بالأخلاق في الإسلام.

### المطلب الأول: الظاهرة الدينية بين برجسون وليفي برون .

لقد احتلت العبادات والطقوس الدينية المختلفة مكانا بارزا ومؤثرا في حياة الأمم القديمة، مما انعكس ذلك إيجابا على سيرتها الحضارية، فعد العامل الديني من أقوى العوامل التي ساهمت في تحديد الأطر العامة للعبادات والتقاليد والأعراف والقوانين، كما أن له أثره-إجمالا-في صياغة أسس الحياة<sup>1</sup>.

والنظام الديني إنما يتفاعل مع كل مظاهر الحياة الأخلاقية الجمعية، بفضل تلك العلاقات التي تتولد عن روح المشاعر الدينية التي تدفعنا بقوة نحو مثال الخير والحق والجمال، فتنصرف قوى الخير على قوى الشر، وتتغلب الحياة على الموت، وينشر النور الديني أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها.

ولقد أكد إميل دوركايم على أن أهم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية، هي أنها دينية خالصة، إذ أن أكثر الواجبات البدائية، إنما لا تتعلق بصلة الفرد البدائي بالآخر، ولكنها جميعا تفسر علاقة البدائي وواجباته نحو الآلهة.

ولقد كانت الأخلاق والفلسفة والفن والقانون ممتزجة جميعا بالدين، حيث اختلطت الأخلاق البدائية بالدين، كما نشأ العلم والفلسفة في أحضان الدين.

ولاشك أن مسألة الدين إنما ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلسفة، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقي البدايات الأولية للفكر الديني، وبخاصة عند قدماء اليونان، منذ هوبز وهوبير، بمعنى أن المشكلة الدينية هي قديمة قدم الفكر الفلسفي، فقد تكلم أفلاطون عن مثال الخير، ومثال المثل، وعالج أرسطو فكرة القوة والفعل والإمكان والضرورة، كما اصطدم أيضا بفكرة العلة الأولى والمحرك الأول<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرزاق الموحى، العبادات في الديانات القديمة، ط1، دار الأوتل، دمشق، 1425هـ-2004م، ص9.

<sup>2</sup> قيارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1978م، ص75، 76.



كما اصطدم كانط أيضا بمشكلات الأنطولوجيا في موقفه النقدي للمعرفة، ففي نقد العقل الخالص، اعتبر المبحث الإلهي مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لا قبل له بالعلم، إلا أنه يتراجع في نقد العقل العملي، لكي يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين، فافترض للواجبات الأخلاقية مصدرا إلهيا، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذي يبرر الأخلاق، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الديني لفكرة الواجب الأخلاقي<sup>1</sup>.

وقد رفض كونت البحث في المطلقات، وأنكر القول بالجوهر الميتافيزيقي، واعتبر أن المطلق لا وجود له في العالم، وأنه لا يوجد إلا النسبي، من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة زائفة، لا يقبلها العلم الوضعي، الذي يقتصر على المعرفة النسبية<sup>2</sup>.

والنظرية الاجتماعية في تفسير الدين، هي نظرية تجريبية تتابع المنهج التجريبي، وتأخذ بوجهة النظر الاجتماعية في تفسير الألوهية والشعور الديني في ضوء الخبرة الصادرة عن الوجود الاجتماعي، والقضية الأساسية في تفسير الدين من وجهة النظر الاجتماعية، هي القضية القائلة بأن الشعور الديني إنما يتولد لدى الإنسان عن طريق الوقوف إزاء قوة هائلة تتعدى وجود الإنسان، وتفرض إرادتها كأمر أخلاقي، وهذه الإرادة هي إرادة كائن متسامي، ولا يتحقق هذا الكائن بالفعل إلا في وجود المجتمع كواقعة طبيعية.

وعلى هذا الأساس الاجتماعي، يؤمن الإنسان بوجود قوة مقدسة يتجه إليها بالعبادة، وهبطت تلك القداسة إلى الإنسان من عالم البناء الاجتماعي، فالإنسان اجتماعي بطبعه، بمعنى أن أصوله الوجودية غارقة بالضرورة في كينونته الاجتماعية، باعتماده التام على أسرة وانخراطه في زمرة أو جماعة، وانتماء حياته برمتها إلى محيط جمعي يوفر له الأمن والطمأنينة، وعلى حد تعبير دوركايم أن القبيلة أو العشيرة (Clan)، هي وحدة نفسعضوية، أو هي كائن عضوي سيكولوجي، حيث يعيش خلايا الأفراد كخلايا، ولا ينفصلون كأفراد، عن بنية العقل الجمعي، فالدين هو رابطة اجتماعية، والكائن الانساني هو الذي خلق الله حتى يحفظ وجوده الاجتماعي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 75-77.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 78. وانظر:

Comte, Auguste, *Système de Philosophie Positive*, édition Commémorative, P.7.

<sup>3</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، المرجع السابق، ص 79، 80.

وقد وجدت اعتراضات عدة على هذه النظرة اللادينية للدين، فلقد وجه فارمر في كتابه: "نحو الإيمان أو الاعتقاد في الله" الكثير من الانتقادات التي تنهات معها هذه النظرة الغربية، ويعلن فارمر إخفاق وفشل النظرية الاجتماعية في تفسير وجود الله، فكيف يمكن أن نفسر وجود ذلك الضمير العالمي؟ وهو يتعدى دون شك حدود المجتمع الإمبريقي، فالشعور الإنساني يصل بين الإنسان وأخيه الإنسان في كل مكان يتحقق في رابطة أخلاقية.

ويمكن أن نشير إلى أن ليفي برون ودوركايم أعلننا باستمرار إحداهما وعدم تبيينهما لأي دين سماوي محدد، فهما الحاملين لتربية يهودية<sup>1</sup> صرفة، لم يكونا ببعيدين عن هذه التفسيرات، فقد ميز ليفي برون من جهة في الظاهرة الدينية بين مرحلتين، مرحلة ما قبل الدين، ومرحلة الدين، ونجده يخالف في هذه النقطة دوركايم، فنجد أن ليفي برون اهتم بالحديث عن ظاهرة اعتبرها سابقة على الظاهرة الدينية، وهي ظاهرة الأسطورة والتي تمثل في نظره مرحلة ما قبل الدين، والتي لم يعتبرها جزء من الديانات القديمة، بل هي سابقة للديانات المتطورة واللاحقة، يقول ليفي برون: «إنني لا أقول، مثلما فعل دوركايم في كتابه الشهير، أن المجتمعات الأسترالية تقدم الأشكال الأولية للحياة الدينية، ولكنني أرى أن مجموع المعتقدات والممارسات التي تجسدت في أساطيرهم واحتفالاتهم تمثل ما قبل الدين»<sup>2</sup>.

وهنا نجد دوركايم يخالف ليفي برون، من جهة أن دوركايم يعتبر المجتمعات البدائية تمثل الأشكال الأولى للحياة الدينية، كما يرى أن الدين ثابت لدى كل الشعوب القديمة والمتطورة أو المعاصرة<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> يذهب بعض المؤرخين إلى أن اليهود سمو بذلك أخذنا من قوله تعالى: ﴿وَأَكْتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا أَعْرَافٌ﴾. الأعراف 156، أي رجعنا وتبنا إليك. ويرى فريق آخر من الدارسين إلى أن كلمة اليهود مأخوذة من يهوذا أحد أبناء يعقوب الإثني عشر للدلالة على أحد أفراد هذا السبط، وقد ذهب إلى هذا غالبية النصارى، وبعض المسلمين. وذهب فريق ثالث: إلى أنهم سمو باليهود لأنهم يتحركون عند قراءة التوراة. ويرى فريق رابع أنهم سمو يهودا لأنهم إذا جاءهم نبي أو رسول هادوا أي رجعوا إلى ملكهم فدلوه عليه ليقتلوه. وقد صرح القرآن الكريم بذلك في قوله تعالى: ﴿كَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيحًا كَذِبًا وَفَرِيحًا يَقْتُلُونَ﴾ المائدة 70، وهذا ما يميل إليه القرآن الكريم لأنه يكثر من ذكرهم باسم اليهود عندما يشير إلى كفرهم وجمودهم وافتراءهم على الله تعالى. فرح الله عبد الباري، موسوعة العقيدة والأديان (اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري)، ج 5، ط 1، دار الآفاق العربية، 2004م، ص 26، 27.

<sup>2</sup> Lévy-Bruhl, La mythologie primitive, Chapitre VI (La Persistance du Monde Mythique), OP. Cit, Page. 216, 217.

<sup>3</sup> Jean Cazeneuve, OP, Cit, p.54 .

وعملية الانتقال من الأسطورة (لهي مرحلة ما قبل الدين) إلى مرحلة الدين، تكون بتغيير جذري على مستوى العناصر المكونة للأسطورة، لكن هذا الاختلاف بين المرحلتين لا يعني أنهما متعارضتين، يقول ليفي برونل: «أن نميز ما قبل الدين والدين لا يؤدي بنا هذا التمييز إلى معارضتهما. كيف يمكن لنا أن نتجاهل كل ما هو مشترك بينهما وقد قام دوركايم بتوضيح ذلك كما ينبغي؟»<sup>1</sup>.

ويرى ليفي برونل أن في الديانات المختلفة التي ظهرت في العالم، نجد فيها عناصر مختلطة، بعضها ينتمي إلى المرحلة الأسطورية وبعضها الآخر ينتمي إلى المرحلة الدينية، (والتي تؤكد قانون المشاركة الذي تتميز به العقلية البدائية على نحو ما قرره ليفي برونل)، وفي ذلك يقول ليفي برونل: «أليس جديرا بالملاحظة، مثلا، أن في كل ديانات العالم، الديانات التي تكونت بالفعل قد عرفت آلهة ذات طبيعة مختلطة، نصف إنسانية، نصف حيوانية، مشابهة في ذلك للأسلاف الأسطوريين الذين تساءلنا عنهم أعلاه؟»<sup>2</sup>.

ولا شك أن ليفي برونل في آراءه حول الظاهرة الدينية لا يختلف مع دوركايم فحسب، ولكنه يختلف أيضا مع برجسون الذي يقول: «إن ربط الدين بمجموعة من الأفكار، ورده إلى منطوق أو إلى (ما قبل المنطق) معناه أننا نعد أسلافنا الأقدمين جماعة من العقليين، حتى لكأنهم أكثر عقلية منا الآن... الحقيقة أن الدين، وقد لازم النوع الإنساني، لا بد أن يكون من صميم بنياننا. ولقد ربطناه لك بتجربة أساسية. وهي تجربة يمكن في الواقع أن نتوجسها من قبل أن نعانيها»<sup>3</sup>.

كما يرى برجسون أن بنية العقل الإنساني تظل هي هي لا تتغير أو تختلف بين الإنسان البدائي والمتحضر على نحو ما يرى ليفي برونل. يقول برجسون: «ولكنهم جهلوا أن المتحضر لا يختلف عن البدائي إلا بهذه الكتلة الهائلة من المعلومات والعادات التي استقاها، منذ بزوغ الوعي فيه، من الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه. وهكذا، فالطبيعي مغشى في جلده بما هو مكتسب ولكنه يمكنه غير متغير على مر القرون. وهيئات للعادات والمعلومات المكتسبة التي يتشربها الكائن الحي، فتنقل بالوراثة كما قد خيل إلى بعضهم. وكان في وسعنا أن نعتبر الطبيعي شيئا طفيفا مهملا، في

<sup>1</sup> Lévy-Bruhl, La mythologie primitive, OP. Cit, P. 217.

<sup>2</sup> Ibid, P. 218

<sup>3</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 191.

تحليلنا للواجب، وأن العادات المكتسبة التي تراكمت فوقه خلال قرون وقرون من الحضارة استطاعت أن تسحقه وأن تبيده. أما وأنه على أحسن حال من العافية والحياة والقوة، حتى في أكثر المجتمعات مدنية، فإنه ينبغي أن يعود في ما أسميناه بمجموع الواجب... ومهما تكن مجتمعاتنا المتمدنة مختلفة عن ذلك المجتمع الذي خلقنا له أول ما خلقنا، فإنها لتشبهه مع ذلك شها أساسيا<sup>1</sup> .

وفي ضوء النظرية الاجتماعية في الدين، لا يمكن أن نفسر الشعور الديني العميق، حيث يتحقق في كبار الصوفية والأنبياء، على نحو ما تصوره برجسون، وحين يؤكد قيمة الإنسان من حيث هو إنسان؟ وكيف نفسر تلك النبالة الفائقة لقيم الإنسان ومثله العليا، التي أدت به إلى إيجاد الميثاق الدولي العالمي الذي وضعته لجنة حقوق الإنسان للأمم المتحدة.

ثم كيف لنا أن نحدد قيم الدين المنبثقة عن رسالات الأنبياء، والتي صدرت أصلا عن الإيمان بالشعور الإنساني العميق؟ وكيف نعالج فكرة الله كقيمة جمالية كريمة تتصف بالكمال واللفظ والجد؟ فذات الله هي مصدر النعم والرحمة، وهو رؤوف رحيم بعباده، في كل زمان ومكان<sup>2</sup>. ولاشك أن النظرية الاجتماعية في تفسير الدين، ل يمكن أن تفسر لنا الدين بمعناه الإنساني النبيل، باعتبار مبعث الرابطة التي تؤكد صلة الإنسان بسائر أفراد الجنس البشري.

كما أن كل ما هو ديني قد لا يكون اجتماعيا بالضرورة، بل قد يكون ضد المجتمع، فقد يحمي الإنسان باسم الشفقة أو الرحمة رجلا هاربا من العدالة، أو مجرما خارجا عن القانون، وإذا كان المجتمع هو مبعث الشعور الديني، فمن أين جائتنا فكرة المساواة، وما أصل ذلك القهر أو الإجمار الذي يفرض على الإنسان ضرورة احترام القيم الإنسانية وتبجيل قيمة الإنسان، وتقديس العدالة والمساواة؟ وكيف نفسر ظهور الأنبياء؟

وإذا كان الوجود الأخلاقي للني، إنما يتمثل في ذلك التجديد، فلاشك أن النظرية الاجتماعية في تفسير الدين، إنما تتناسب فقط مع تفسير تلك الأنماط الاستاتيكية للمعتقدات السائدة في المجتمعات المغلقة، على نحو ما يؤكد برجسون في الفصل الأخير من كتابه منبع الأخلاق والدين،

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص55، 56.

<sup>2</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص80.

بصدد نظريته حول الدين الاستاتيكي والديناميكي. وبالإضافة إلى ذلك، نستطيع أن نقول أن النظرية السوسيولوجية في تفسير الدين لا تستطيع أن تواكب التقدم الأخلاقي، حيث نجد تطوراً مستمراً في تفسير القيم الخلقية، أثناء حركة التاريخ التقدمية، ومن خلال رحلة الإنسانية الصاعدة<sup>1</sup>.

هذا عن الانتقادات التي وجهت إلى المدرسة الاجتماعية في تفسير الدين، ونحن إذا أردنا الوقوف على مختلف المناهج المستخدمة في تفسير الظاهرة الدينية، لوجدنا أن أقدم مناهج البحث الديني هي تلك المناهج التي امتازت بالافتراض والظن والتخمين، والتي أطلق عليها اسم منهج التاريخ الظني، أو المنهج الفرضي، حيث حاول القدماء تتبع المراحل الدينية التي مرت بها الظاهرة الدينية، منذ صدورهما ونشأتها الأولى، مع التركيز على مبدأ تطورها من البساطة إلى التعقيد، إلى أن هذه الطريقة قد فشلت وأخفقت، إذ أن نقطة الضعف الشديدة التي تعاني منها هي أنها تعتمد إلى حد بعيد على الحقائق الظنية، ولم تعتمد على الوثائق اليقينية المؤكدة.

وهناك المنهج التحليلي المقارن الذي شاع بين علماء الأديان الذين عقدوا المقارنات بين ما تشابه واختلف من الظواهر الدينية في سائر المجتمعات البشرية، على نحو ما فعل ليفي برون إذ راح يقارن بين الشعوب البدائية والمتحضرة، مع تفسير أوجه الاختلاف أو التوافق عن طريق الاحتكاك والمهجرة والانتشار. وما يلاحظ على هذه المناهج في جملتها أنها اختلطت بتفسيرات سيكولوجية<sup>2</sup>.

### المطلب الثاني: علاقة الدين بالأخلاق من وجهة نظر الإسلام.

لبيان علم الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية، لا بد من الحديث عن العلاقة بين هذا العلم وعلم الأخلاق الديني.

علماً أن هدف الأخلاق هو وضع مثل أعلى أمام الإنسان متمثلاً في قيم ومبادئ خلقية، ليسير على هديها ويهتدي بنورها، فإننا نستطيع أن نقول إنه لا خلاف بين هذين العلمين، إذ أن الهدف واحد في كلا الحالين. ولكن الخلاف بينهما إنما هو في المنهج الذي يتبعه كل منهما. فنقطة الانطلاق عند الباحث في الأخلاق الدينية طبعاً هي الدين، أي أن الطريق الذي يسلكه كل منهما - للوصول إلى الهدف الواحد - مختلف.

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 80، 81.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 81، 82.

فعلم الأخلاق الديني يعتمد على الوحي السماوي، ونقطة انطلاقه هي الدين مسيحيا كان أم يهوديا أو إسلاميا. وعلى ذلك فالأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة، إذ أن الدين قد وضع فعلا المبادئ الخلقية التي يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلا. أما علم الأخلاق الفلسفي فإنه يعتمد أساسا على العقل. وتسمى الفلسفة الخلقية إلى تحليل ما يسمى بالوقائع الخلقية وتأسيسها تأسيسا فلسفيا، أي نبحتها بالطرق الفلسفية البحتة. وتمثل المسائل الأساسية للفلسفة الخلقية في البحث عن ماهية الخير والشر وعن الأساس النظري للواجبات، وعن العلاقة بين الأخلاق والسعادة<sup>1</sup>.

ويستحضر المنهج الفلسفي أمام عينيه عمل الإنسان بأغراضه وشروطه، وأن لنا وعيا وإدراكا بأنه ينبغي علينا أن نترك الشر وأن نعمل الخير، وعلى أساس هذا البحث يحصل الإنسان على إدراك ثابت لتقييم عمله من الناحية الخلقية .

وينبغي أن يكون واضحا أن علم الأخلاق الفلسفي لو فهم فهما سليما فإنه- من ناحية المبدأ- لا يرفض إطلاقا الأخلاق الدينية المبنية على أسس دينية. أي أنه يرى أن من الممكن أن تؤسس المطالب الأخلاقية على تعاليم دينية، ولكنه فقط لا يجعل هذه المسألة موضوعا لبحثه، فمن الخطأ الظن بأن علم الأخلاق الفلسفي يتعارض مع علم الأخلاق الديني أو لا يدع له مجالاً.

وإذا قلنا إن علم الأخلاق الفلسفي لا يتعارض مع علم الأخلاق الديني فنحن بذلك نمس مسألة أساسية هي العلاقة بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والوحي. ولا نريد هنا أن نخوض في تفصيل هذه المسألة، فليس هنا مجالها، وإنما نريد باختصار أن ننبه إلى أن العقل الذي هو أداة الفلسفة بجميع فروعها ومنها الأخلاق هبة من الله للإنسان ليميز به، ويسير مسترشداً بهديه. ومن ناحية أخرى فإن الوحي هبة من الله للإنسان أيضا لهدايته وإرشاده في دنياه وأخراه، وإذا كان المصدر واحدا فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحي الذي هو من الله والعقل الذي هو من الله أيضا، وإنما يكمل كل منهما الآخر، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر فالعقل والنقل يسيران في القرآن معا جنباً إلى جنب. وهو من ما يؤخذ من قول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ

<sup>1</sup> محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، ط2، دار القلم، 1401هـ، 1980م، ص13.

نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ<sup>1</sup>. وهكذا فكلاهما في نهاية الأمر مرده إلى الله، ومن أجل ذلك أيضا يرى الإمام الغزالي العلاقة بينهما على أنها علاقة تعاون وتعاضد لا علاقة أنواع وتضاد. وفي هذا المعنى يقول في كتابه معارج القدس: « اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متضادان بل متحدان... ولكونهما متحدين قال الله تعالى: ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ ﴾<sup>2</sup> ، أي نور العقل ونور الشرع.

وتأسيسا على ذلك يرى الغزالي أيضا أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعلوم العقلية. فإذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فإن ذلك يرجع في رأيه إلى عمى في البصيرة، وفي ذلك يقول: « وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن ظن صادر عن عمى في عين البصيرة»، ولهذا نجد الغزالي يقول في موضع آخر: « فالداع إلى محض التقليد (في الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور»<sup>3</sup>.

ويتبين من ذلك أن العقل والدين يسيران معا جنبا إلى جنب في سبيل خير الإنسان وسعادته في دنياه وأخراه. أما ما يثار من مسألة النزاع بين العقل والدين أو بين العلم والدين فهذه مسألة نشأت أساسا في أوروبا في ظروف أخرى لم يكن لها نظير في الإسلام، وبالتالي فالجدل فيها بالطريقة التي أثرت في أوروبا لا جدوى منه بالنسبة للمسلمين، إذ هو جدل حول مسألة لا وجود لها في حقيقة الأمر في الإسلام.

وبعد أن حددنا العلاقة بين علم الأخلاق الفلسفي وعلم الأخلاق الديني على النحو الذي رأينا يبقى هناك سؤال عن مدى حاجتنا إلى البحوث الأخلاقية الفلسفية مع وجود القوانين السماوية.

<sup>1</sup> سورة الملك، الآية 10 .

<sup>2</sup> سورة النور، الآية 35.

<sup>3</sup> محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 15.

ومن المعروف أن للمسلمين تراثا في شتى العلوم والمعارف تقف أمامه العقول حائرة مذهولة، ونصيب الدراسات الأخلاقية في هذا التراث غير قليلة وبخاصة عندما نعرف أن الدراسات الأخلاقية عند المسلمين، إلى جانب أفرادها بمؤلفات مستقلة من علماء كثيرين فإنها تخللت وبشكل ملحوظ ومتميز معظم دراسات المسلمين في مختلف العلوم. تخللت كتاباتهم في الحديث والتفسير والتصوف وعلم الكلام والفقه والأدب وغيرها، فأصحاب كل تخصص من هذه التخصصات تناولوا الأخلاق في بحوثهم.

فلم يهمل المسلمون الحديث عن الأخلاق لأنها من مقومات الدين، وإن صح أن يتصور الدين بلا فقه، فإنه لا يصح تصور الدين بلا أبحاث في الأخلاق، لأن حاجة الدين إلى الأخلاق كحاجته إلى العبادة .

وإن المسلمين لم يستغنوا بالكتاب والسنة عن الدراسات الأخلاقية، بل انطلقوا منها في هذه الدراسات، ولم يكن الدين حجرا عليهم بل جاء ممثلا في الكتاب والسنة بكثير من الأسس والمبادئ الأخلاقية العامة وحث المسلمين على التفصيل والتطبيق والاستنتاج بما يتلائم مع البيئات الإسلامية بمختلف عصورها وظروفها، وما يتلائم مع التوسع الإسلامي والامتزاج الحضاري والثقافي<sup>1</sup>. وما لاشك فيه أن الدين سيظل يلعب دورا هاما في الأخلاق، فهو الذي يضمن لها الاحترام، ويقوم برده من تحدته نفسه بالخروج عليها.

وإذا كانت الفلسفة قد وجدت بعض مادتها الفكرية في التراث الديني، فليس من المستبعد أن تكون المبادئ الأخلاقية العامة قد مرت لفترة سابقة، كانت فيها مثلا دينية شعبية أو غير شعبية، موحى بها أو غير موحى بها. وهذا بالطبع يخالف الرأي السائد القائل بأن الأخلاق الدينية لا تخرج عن ما أثر من مبادئ أخلاقية في الميدان الفلسفي، وكل ما أضيف إليها هو تأكيد قداسة مصدرها الذي ربط بالسماء، على أنها مصدر كل شيء ونهايته<sup>2</sup>.

ولا يزال كثير من الناس يعتقدون أن كل إهانة موجهة للأخلاق، إنما هي إهانة في حق الإله. ولكن وظيفة الدين الآن تقتصر على حماية الأخلاق، فالنظام الخلقى لم يشرع للآلهة وإنما شرع

<sup>1</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، ط1، القاهرة، 1410هـ، 1990م، ص8، 9.

<sup>2</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص155، 156.



للناس...والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة النفاذ. ولم يعد إلى حد الآن حتى بين الفلاسفة الذين يعتقدون بضرورة الجزاء السماوي من لا يسلم بأن الأخلاق يمكن أن تقوم على أساس بعيد كل البعد عن كل مبدأ لاهوتي<sup>1</sup>.

وليس في هذا الارتباط بين الدين والأخلاق، ما يبعث على الدهشة، فواجبات الدين، وواجبات الأخلاق تشترك في خاصية واحدة وهي أنها جميعا واجبات، أو بمعنى آخر أعمال تلزمنا أخلاقيا. وقد اتحدت بعض الأفكار الخلقية ببعض الأفكار الدينية حتى صارت لا تتميز عنها. وانتهت الأولى بأن فقدت أو ظهرت بأنها فقدت كل كيان ذاتي، وكل حقيقة تميزها عن الثانية. وإذا كانت الثقافة الإسلامية قد اشتملت على علوم لا تكاد ترتبط بالدين كالرياضة والكيمياء والفلك، فكيف يمكن الزعم أن الدين يحول دون البحث في الأخلاق، وهي أقرب بطبيعتها إلى الدين، من هذه العلوم. فضلا على أن الإيمان في القرآن الكريم اقترن بالعمل الصالح لما بينهما من وشائج وصلات<sup>2</sup>.

وكيف يصح هذا الزعم والمتأمل في قصص الأنبياء مع أمهم يرى أن غضب الله لم يكن للشرك به فحسب وإنما لإصرار هذه الأمم على الشرور والمنكرات، كما أن الأوامر الإلهية غير متعلقة بشعائر تعبدية فحسب، ولكنها لا تنطوي على فضائل أخلاقية وكذلك الأمر في المحظورات الدينية غالبا ما تكون لها دلالات أخلاقية.

كما أن التأمل لأي عبادة من العبادات يجدها ذات معنى أخلاقي واضح، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والزكاة تطهر وتزكي، والصوم يوجب ترك الزور والعمل به، والحج يصد عن الرفث والجدال، إلى غير ذلك من أنواع القرب والعبادات التي تتجلى فيها المعاني الأخلاقية.

لكن القول بأن الدراسات الأخلاقية إما أن تكون على منهج اليونان أو لا تسمى دراسات أخلاقية ولا تسمو إليها فذلك عين الحجر والتحجر، فاليونان منهجهم وللمسلمين منهجهم ولغيرهم منهج أو مناهج. فلكل أمة عقليتها وعبقريتها وفلسفتها والقول بغير ذلك تعسف<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص 147، 148.

<sup>2</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، المرجع السابق، ص 8، 9.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 9، 10.

الباب الثالث: الأخلاق بين النسبية والمطلعية... الفصل الأول: التجربة الأخلاقية بين ليفي برون وبرجسون..

وبعد بياننا في هذا الفصل لمفهوم الأخلاق، وعلاقتها بالدين عند كل من ليفي برون وبرجسون، سنتحدث في فصل موالي عن منهج كل من ليفي برون وبرجسون في دراستهما للأخلاق، وموقف برجسون والنقاد من آراء ليفي برون وردودهم عليها، ونبين كذلك أوجه الاتفاق والاختلاف والتداخل بين برجسون وليفي برون.

## الفصل الثاني:

# منهج ليفي برول وبرجسون في دراستهما للظاهرة الخلقية.

المبحث الأول: مصدر الأطلاق، طبيعتها ومنهج ليفي برول  
في دراستها.

المبحث الثاني: مصدر الأطلاق، طبيعتها، ومنهج برجسون  
في دراستها.

المبحث الثالث: موقفه النقاد وبرجسون من آراء ليفي  
برول وردودهم عليهما.

المبحث الرابع: إلى أي حد تتكامل فلسفة ليفي برول مع  
برجسون.

المبحث الأول: طبيعة الأخلاق، مصدرها ومنهج ليفي برول في دراستها.

المطلب الأول: مصدر الأخلاق عند ليفي برول.

لقد قيل في تعليل نشأة الأخلاق إنها لمصلحة اجتماعية، عن طريقها يستطيع تيسير العلاقات بين الأفراد في مجتمع معين، فهي ليست إلا وسيلة للتنسيق بين الرغبات المختلفة لهؤلاء الأفراد، فمن المعلوم أن لكل فرد أن يحقق رغباته، بصرف النظر عن رغبات من حوله، ولو تركنا لكل فرد رغباته الخاصة التي قد تتعارض مع رغبات الآخرين، لوقع الصدام الحتمي والتعارض الضروري بين الأفراد وتفتتت وحدة الأمة والمجتمع، وانقلب إلى مجموعة من الأعداء المتحاربين، بل لعجز كل فرد أن يدبر شؤون نفسه. ولذا تحتم أن يتنازل كل فرد عن بعض مطالبه أو منافعه رجاء التمتع بقدر معقول من الأمان والحرية والسلامة، وذلك عن طريق تشريع أخلاقي، وهذه هي فكرة العقد أو الميثاق الاجتماعي.

والقائلون بهذا الرأي لا يعنون ضرورة أن هناك عقدا وميثاقا، تم بين الأفراد في مجتمع معين، بعد طول تشاور ومناقشة، وأخذ ورأي بل ربما أرادوا أن هذا الاتفاق قد تم تدريجيا بمرور الأيام والحوادث، أي من خلال التجربة والخطأ. ولقد ألح توماس هوبز على أن هناك اتفاقا تم بين مجموعة من البشر، على الخضوع لسلطة معينة بغية الحرص على البقاء. وقد استبعد بعض الباحثين أن يكون في ذلك إشارة إلى حادثة تاريخية، ورأى أن من الممكن فهم هذا على أنه أسلوب رمزي وخيالي، لإيضاح فكرة الحاجة الطبيعية في الإنسان إلى الحياة المدنية.

ومن الباحثين من رأى أن نشأة الأخلاق لا ترجع إلى مصلحة اجتماعية واحدة، بل إلى تحقيق مصالحتين اجتماعيتين متناقضتين لطبقتين مختلفتين، مصلحة السادة أو الأقوياء، ومصلحة العبيد أو الضعفاء. على أن هذا التعليل يرجع في حقيقته إلى التعليل الأول، وهو تحقيق مصلحة اجتماعية، سواء ضيق نطاق الفئة التي تنطبق عليها تلك المصلحة، أو وسع هذا النطاق. ونرى أنه لا مبرر للخلط بين تعليل النشأة وبين القياس الأخلاقي، كما نلاحظ ذلك مثلا لدى المرحوم الأستاذ العقاد، حيث اقترح ضم مقياس الجمال إلى مقياس المنفعة في صدد تعليل نشأة الأخلاق<sup>1</sup>.

ونعتقد أن المصلحة الاجتماعية أو المنفعة لا تكفي لتفسير القانون الأخلاقي. فصحيح أن

<sup>1</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 154.

المنافع والحاجات تقرب بين الناس. ولكن من الصحيح أيضا أنها قد تكون سببا في تباعدهم وتنافرهم وتصارعهم. كما أن هذه الجماعات التي تتشكل بناء على منفعة أو مصلحة أو حاجة معينة، لا بد وأن تضمحل وتزول بزوال المنفعة أو الحاجة. وإنما لنرى صورا كثيرة مصغرة لهذا فإن الأفراد الذين يبنون صداقاتهم على المنفعة والمصلحة، فإذا انقضت المنفعة أو المصلحة، انقضت الصداقة وكأنها لم تكن. أما إذا كان هناك قانون أخلاقي عام يخضع له كل فرد في هذه الجماعات المختلفة، فإن بقاء هذه الجماعات سيكون ولاشك رهنا ببقاء هذا القانون الثابت العام، سواء ربط هذا القانون بالله أو بالضمير الإنساني العام، وبذلك نضمن الاستقرار الخلقى للبشر<sup>1</sup>.

إن الحقيقة الأخلاقية هي بالضرورة حقيقة اجتماعية، هذه وجهة نظر المدرسة الاجتماعية في علم الاجتماع. فالقواعد الأخلاقية إنما لا تصدر عند دوركايم عن مسلمات قبلية على ما يقول كانط، فأخلاقية كانط هي أخلاقية مجردة والواجب الكانطي هو واجب صوري خالص، ولذلك رفض دوركايم واجبات وقواعد العقل العملي الخالص، وقبل الواجب الخلقى حين يصدر عن المجتمع، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأعظم، الذي عنه تصدر الحياة الأخلاقية، ومن ثم يكون الواجب الخلقى شروطه الاجتماعية، التي تفرض على الإنسان الاجتماعي إلزاما وقهرا؛ ومن هنا تنشأ الأخلاقية الاجتماعية. على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه.

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

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من نوع خاص، وغاية المجتمع كشخصية جمعية مثالية تتعدى تلك الغايات الفردية الجزئية، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى، وإذا كانت الأخلاق من حيث هي كذلك نسقا من الالتزامات والواجبات، فإن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأمثل الذي يتميز كيفيا عن سائر أفراد<sup>2</sup>.

وقد أكدت الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية نسبة القواعد الخلقية، وذلك ما أكدته أيضا

<sup>1</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 155، 156.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 146، 147، 151.

نتائج علم الإنسان الاجتماعي المقارن أو الأنتروبولوجيا المقارنة. ولذلك حاول ليفي برول أن يستعيض بفكرة الإنسان العام ذات المعنى الكلي المجرد إلى فكرة الإنسان الفعلي المعطى في الواقع الحي. وهكذا رفض ليفي برول المسلمة الأولى، أو الفرض الفلسفي الأول، وهو من الفروض الأولية لأخلاق الفلسفة، أما عن الفرض الثاني، فمؤداه هو المبدأ القائل بأن محتويات الضمير تؤلف فيما بينها وحدة عضوية متجانسة الأجزاء.

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

ولقد استغل علماء الاجتماع ذلك الصراع القائم بين الفلاسفة حول نشأة الضمير فهدموا التصور التقليدي للأخلاق، وأكدوا على أن الضمير إنما يعكس بيئة الجماعة، وهو نتاج الأيام، ووليد العصر والقيم الجمعية ولا يصدر إلا من بنية الجماعة وقيمها وعاداتها. ومن هنا نؤكد وجهة النظر السوسيولوجية، على أن العناصر الأساسية للضمير الخلقى هي كامنة بالضرورة في ثقافة المجتمع وعاداته ومعتقداته، ومن ثم يصبح الضمير الفردي هو صورة مصغرة ومعبرة لكل ما يحويه ضمير الجماعة وما يتراكم فيه من مخلفات ماضي الثقافة، تلك التي تصدر عن حركة المجتمع وسياق التاريخ الاجتماعي<sup>1</sup>.

نستنتج مما سبق أن الأخلاق متغيرة بتغير الزمان والمكان، وهي عند ليفي برول صادرة ونابعة من رحم المجتمع، أي أنها ذات مصدر وطابع اجتماعي.

ذلك أن هدف علم العادات الخلقية، الذي دعى إليه ليفي برول هو ذلك العلم الذي يدرس الحقيقة الخلقية على أنها إحدى الوقائع الاجتماعية أو الأحداث الفيزيقية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 128، 129.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 122. وانظر:

### المطلب الثاني: طبيعة الأخلاق عند ليفي برول.

لقد كان لظهور علم الأثنولوجيا بفضل كتابات الرحالة والمبشرين، وبفضل حركة الكشف العلمية، أثرا واضحا في الإيمان بالفكرة النسبية وفي تفسير النظم الاجتماعية وتحليل غرائب التقاليد والعادات، من خلال ما يسود تلك المجتمعات من قيم ومعايير نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان، وحيث تتمايز أنماط السلوك الخلقية.

وربما هبطت الفكرة النسبية أصلا من فلسفة هيغل (Hegel) الجدلية، حين حدد الفلسفة بأنها الزمن مدركا في الفكر، أو أنها الفكر يتحقق في نسيج الزمن. كما أكد هيغل أيضا على فكرة التناقض القائم في الوجود، وبذلك تحرر الفكر نهائيا من خرافة الثبات والجمود، تلك التي وردت مع ثبات المثل الأفلاطونية، وجمود المطلق الميتافيزيقي.

وبالإضافة إلى المصادر الأثنولوجية والهيكلية، فهناك المصدر التطوري الذي جاء إلينا مع كتابات داروين عن أصل الأنواع، وربط بينها برابطة تطويرية استنادا لاكتساب صفات وذهاب أو انقراض صفات أخرى، فالتاريخ البيولوجي ليس إلا عملية تحول متواصل في عملية الحياة، ومن هنا أخذت فكرة الأفكار النهائية أو المطلقة في التهافت والضعف، وأصبحت كل فكرة قابلة للانتقاد والرفض، حيث ظهرت الفكرة النسبية، فاكتسبت الأشياء خصائص مؤقتة بعد أن كانت تتسم بخصائص ثابتة ومطلقة. فلا يبقى على الإطلاق ما هو ثابت، وإنما تخضع الأشياء لمبادئ الصيرورة والتطور، بمعنى أن الأثنولوجيا والنزعة التطورية وكتابات علماء الاجتماع القدامى قد ساعدت جميعها على طرد شبح المطلق، وتأكيد الحقيقة النسبية في الزمان والمكان.

وإن نتائج المكتشفات الانتروبولوجية والفيزيائية والجيولوجية والحفرية زعزعت الإيمان بتقاليد فكرية ثابتة اعتاد عليها الإنسان. كما قلبت الكثير من الأفكار الجاهزة التي التزم بها رأسا على عقب، بظهور إعلان بعض القضايا الجديدة التي توصلت إليها سائر العلوم الطبيعية والبيولوجية<sup>1</sup>.

الأمر الذي معه ازدادت حدة العلم، وضعفت سيطرة الأفكار الثابتة، فخرج الإنسان من دنيا الثبات المغلق إلى نسبية العالم الخارجي الرحب، كما اضطرت الفلسفات الحديثة إلى التخلي نهائيا عن تلك النظرات العنيفة والحلول المريحة التي اعتاد عليها فكرنا بفعل التربية وبسطوة المجتمع واستبداد

<sup>1</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 67، 68.

التقاليد، فصدرت الفلسفات الثورية والنظرات الوجودية، تلك التي تنظر إلى العالم وإلى الوجود من زاوية العقل أو الشعور، أو الأنا وتلك هي النسبية المطلقة. على حين كان الفيلسوف اليوناني القديم ينظر إلى العالم نظرة كلية وعالمية من ناحية الموضوع، ومن زاوية الأنطولوجيا، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم عبارة عن مرآة للوجود وللعالم على العكس من الفيلسوف المعاصر الذي يأخذ بحكم الأنا أفكر، ويرفض التصورية الدجماطيقية القديمة.

وهذا هو السبب الذي من أجله رفضت الاتجاهات الوضعية الفكرة الكلية المطلقة، ولذلك لم تأخذ الدراسات الأخلاقية في علم الاجتماع بفكرة المطلق، وإنما تتسم بالوضعية والنسبية، فما هو أخلاقي وفاضل في ثقافة ما، قد لا يعد كذلك في ثقافة أخرى، ولذلك اعترض علم الاجتماع الأخلاقي على فكرة الأخلاق المطلقة، كما اعترض أيضا أصحاب النزعة التاريخية على حرص فلاسفة الأخلاق على تجريد الإنسان ونزعه من سياق التاريخ، وأنكروا فصله أو عزله عن إطار الزمان، حيث أن الإنسان لا يعيش في عزلة عن بنية الزمن والتاريخ والتجربة.

فاعترض التاريخيون على أخلاق الفلسفة، تلك التي تتغاضى عن أعراض الزمان والمكان، وذهبوا إلى أن واضعي الأخلاق أنفسهم مثل أرسطو واسينيوزا<sup>1</sup> وكانط إنما هم بشر يعيشون في تاريخ ويفكرون داخل إطار التاريخ، حتى إننا نجد في كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية ما يعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التي صدرت عن واقعهم التاريخي والاجتماعي<sup>2</sup>.

فلم يتجرد ديكارت عن ذاته حتى ولو عزل نفسه، ووضع العالم بين قوسين، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد عن شخصيته التاريخية، شخصية الرجل الفرنسي المهذب تلميذ اليسوعيين النجيب.

<sup>1</sup> باروخ اسبينوزا (Spinoza Baruch) (1632م-1677م): من أسرة يهودية برتغالية، اعتنقت الكاثوليكية بالرغم منها، تلقى اسبينوزا اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط، له ثلاث كتب أساسية: إصلاح العقل والأخلاق والرسالة اللاهوتية السياسية، يرى اسبينوزا أنه يجب قبل كل شيء التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء، ويرى أنه من الواجب على الإنسان الاستمسك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يعرف بها المعنى الصادق. يوسف كرم، مصدر سابق، ص 106-109. وانظر بيير دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، إشراف كمال يوسف الحاج، ط 3، منشوات عويدات، بيروت، باريس، 1983م، ص 120.

<sup>2</sup> قبارى محمد اسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 68، 69.



إن ديكرت رغم الشك في ذاته وفي العالم، يحتفظ دون شك بذاته التاريخية، التي تتمثل في صورة إنسان وفيلسوف فرنسي، يعبر عن فلسفة القرن السابع عشر، ويحتفظ بصورته الإنسانية التي يمكن أن نحتليها وأن نكتشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية، ولذلك كان الزمان التاريخي عند مانهايم<sup>1</sup> هو الذي يخلق الفكر، ويفسر مختلف الفلسفات، ويضع القيم الأخلاقية التي تصدر عن روح العصر، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات<sup>2</sup>.

ولذلك فالقيم الأخلاقية، لا توجد خارج التاريخ، وإنما هي وليدة عمليات التاريخ، وتتصل بالوجود الإنساني الكامل. فالقيمة الخلقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزماني المتصل بالوجود الإنساني، والمرتبطة بالوضع الطبقي والاجتماعي، حيث أن القيم التي ينهض بدراستها علم الاجتماع، هي قيم موضوعية تصدر عن المجتمع والتاريخ، وعم نظرنا إلى عالم الموضوعات المشخصة، فهي ليست بالتالي قيما ذاتية، كتلك التي حدثنا عنها الفلاسفة، فهذه قيم ميتافيزيقية خالصة، تختلف تماما عن تلك القيم الاجتماعية الحية، الصادرة عن بنية الحياة وروح المجتمع والتاريخ، وعم احتكاكنا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ.

وإن هذه القيم التاريخية فوق أنها موضوعية، فهي أيضا قيم واقعية لأنها تصدر عن الواقع الاجتماعي، وتستمد شروطها ومادتها من شروط التاريخ ومادة المجتمع، ولذلك فإنها قيم نسبية لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية.

واستنادا إلى هذا الفهم التاريخي والاجتماعي، أصبحت نسبية القيم، بمثابة حادث واقع لا يصح إغفاله، ولا ينفع البكاء عليه، وكانت هذه النسبية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون، وتحولت الأخلاق من مجال الواجب والمطلق إلى مجال الحادث والنسبي، ومن ميدان ما ينبغي أن يكون، إلى دراسة ماهو كائن بالفعل، وأصبحت الأخلاق عند دوركايم وليفى برول واقعا

---

<sup>1</sup> كارل مانهايم(Karl Mannheim)(1893م-1947م):يهودي ألماني، يشبه في تفكيره كونت وهيغل، عندما قال أن الإنسان تحكمه في الماضي العملية التاريخية، وهو في المستقبل سيتجاوزها، وتأثر مانهايم تأثرا كبيرا بكارل ماركس، ولكنه انحرف عن الماركسية عندما أكد أنه يمكن تحقيق التقدم الاجتماعي بوسائل غير ثورية. وكذب أن يكون تطور المجتمعات عملية تلقائية. وتأثر مانهايم بالنزعة التاريخية، وبالبرجماتية. ومن أهم مؤلفاته: (مقدمة في علم الاجتماع التربوي)(1962م). عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ص1223.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص69. وانظر :

معطى يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمي<sup>1</sup>.

لقد أنكر ليفي برول معيارية الأخلاق، وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعقمها وعدم جدواها، فأعلن حذف الأخلاق المعيارية، وإحلال العلم الوضعي والموقف النسبي لدراسة الظواهر الأخلاقية. وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبي أو الوضعي، وأن يحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر والعادات الأخلاقية<sup>2</sup>. يقول ليفي برول: «وفي الواقع اعتمدت المذاهب الأخلاقية الفلسفية على أسس خاطئة. فمثلا يعتقد الأخلاقيون القدامى أن القواعد الأخلاقية تحدد للإنسان بصفة نهائية، ويظنون أن طبيعة الإنسان لا تتطور بحال ما. مع أن التاريخ الفكري والثقافي والاجتماعي يرشدنا إلى أن العقلية الإنسانية في تطور مستمر<sup>3</sup>».

حيث أن علم الاجتماع الأخلاقي إنما يؤلف نوعا من الفيزيكا الأخلاقية (Physique Morale)، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف العصور، وفي سائر المجتمعات والثقافات.

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية، هي بمثابة صلب البحث الوضعي في علم العادات الأخلاقية، ذلك العلم الذي يدرس الحقيقة الخلقية على أنها إحدى الوقائع الاجتماعية أو الأحداث الفيزيقية.

ونظرا لتلك الموازية التي أقامها ليفي برول بين العلم الأخلاقي والعلم الطبيعي، فإنه يستند إلى أن الظواهر الأخلاقية إنما تخضع لقوانين ثابتة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية. حيث أن الحقيقة الأخلاقية، تفترض القواعد والمسلمات، التي تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية، تتفاوت بتفاوت واختلاف الزمان والمكان. وإذا ما كانت العلوم الطبيعية تستند إلى رياضيات، فإن مجال البحث في علم العادات الأخلاقية، يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ.

واستنادا إلى ذلك الفهم ذهب ليفي برول إلى إمكان قيام العلم الوضعي والنسبي للأخلاق، حتى ينهض بالبحث عن القواعد والقوانين الأخلاقية التي تحكم مختلف الظواهر الخلقية. وأكد ليفي برول وجهة النظر النسبية في الأخلاق، يقول في ذلك: «هذا إلا أن الأخلاق ليست عصية على

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 69-71.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 121.

<sup>3</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص:و.

التطور كما يدعي هؤلاء الفلاسفة، بل هي نسبية في واقع الأمر»<sup>1</sup>. ويضيف في موضع آخر: «ومتى عرفنا أن الأخلاق نسبية، وأنها تتصل أشد الاتصال بالظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تؤثر فيها وتتأثر بها في آن واحد...»<sup>2</sup>.

وبذلك انتهى ليفي برول إلى هدم التصور التقليدي للأخلاق، ورفضه لمعيارية القواعد والمسلمات الخلقية، مستندا في ذلك إلى قواعد العلم الوضعي، التي ليست إلا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر الخلقية، كما هي قائمة بالفعل دون أن تتقيد بتصوير ما ينبغي أن يكون.

وبذلك أنكر ليفي برول تلك العمومية والضرورة التي تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم الأخلاقية، وحاول ليفي برول بذلك الموقف أن يحل علم العادات الخلقية بديلا عن فلسفة الأخلاق، حيث أن أخلاق الفلاسفة تستند إلى وجهة النظر النسبية<sup>3</sup>. يقول ليفي برول: «وقد أخطأت المذاهب الأخلاقية الفلسفية عندما اعتقدت أن الضمير الأخلاقي لكل فرد من الأفراد وحدة متجانسة. ذلك أن محتويات الضمير الأخلاقي ليست بمثل هذا التجانس أو الاتساق المزعوم. لأننا إذا درسنا التقاليد والعادات الأخلاقية في الريف أو في المدن وجدنا أنها لا ترجع كلها إلى عصر واحد، بل إلى عصور متباعدة وأجناس مختلفة وحضارات متتابعة ومتنافرة»<sup>4</sup>.

### المطلب الثالث: منهج ليفي برول في دراسته للظاهرة الخلقية.

إن الخلاف الجوهرية الذي يجب أن يلاحظ بين المدارس الأخلاقية العديدة، إنما يتمثل في المنهج أو الطريقة التي بها ينظر إلى علم الأخلاق والمشاكل الأخلاقية، كما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار طبيعة المسائل التي يعالجها كل منهج على حدة.

وفي هذا الصدد يمكننا التعرف على منهجين رئيسيين، يقوم كل منهما على أساس فلسفي معين، يختلف عن الأساس الذي يقوم عليه الآخر، وقد نصف أحد هذين المنهجين بأنه طريقة

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص: ح.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص: ط.

<sup>3</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 122، 123.

<sup>4</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، المصدر السابق، ص: ز.

تحليلية للذات والشعور الخاص الذي يمكن أن يدلنا-فيما يزعم أصحاب تلك الطريقة-على ماهو مفيد، أو كل ما هو واجب ونافع، وهذا يقتضي الاعتقاد بثبات طبيعة الإنسان، بنفس الدرجة التي يعتقد فيها أن القواعد الأخلاقية عامة وثابتة ونهائية، ومن ثمة فهي صالحة لكل زمان ومكان، وفي هذه الطريقة تستخدم المصطلحات المجردة لتحديد المشاكل التقليدية المتصلة بالواجب النافع والحق والخير... إلخ، كما يزاول الإنسان التفكير النظري في المعاني العامة، كالسعادة والجمال والخير الأسمى، على نمط ما كان يفعل سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومن لف لف لفهم. وهذه الطريقة بلا شك مليئة بالمشاكل الجدلية الكثيرة، التي لم يصل العقل فيها إلى رأي حاسم.

وهناك منهج آخر يمكن وصفه بأنه منهج استقرائي أو وضعي، وهو لا يكتفي بتحليل الشعور، أو الضمير الخلقى، ولا يخلط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في الدراسات الأخلاقية، وهذا المنهج تعبير عن المدرسة الفرنسية التي يتزعمها أوجست كونت ودوركايم وليفي برول، والتي رأت تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية، من تاريخ واقتصاد وأخلاق إلى غير ذلك، وترفض هذه المدرسة اعتبار المذاهب الأخلاقية التي سبقتها ببحثاً علمية نظرية بمعنى الكلمة؛ لأن العلم في نظر هذه المدرسة هو دراسة مجموعة من الظواهر المحددة للكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر، وعلى هذا فلا يصح أن يطلق على ما أثر من دراسات أخلاقية سابقة على تلك المدرسة لفظ علم الأخلاق لأن هذه الدراسات لم تقم على إيمان بوجود ظواهر أخلاقية قائمة بذاتها، وخاضعة لقوانين ثابتة تقهر بالزامها كل فرد-شأنها في ذلك شأن سائر الظواهر الاجتماعية<sup>1</sup>.

و المدرسة الاجتماعية ترفض اعتبار القواعد الأخلاقية نهائية وثابتة، لأن في ذلك تسليماً بعدم تطور طبيعة الإنسان، ولذا لا مفر من التسليم بنسبية الأخلاق وتطورها بتطور الفرد والمجتمع، ولذا اقترح ليفي برول تسمية الدراسات الأخلاقية بعلم العادات الأخلاقية، بدلا من علم الأخلاق، وهو يعزم على تطبيق المنهج الوضعي في دراسته للظاهرة الخلقية، يقول: «وهكذا يختفي ((علم الأخلاق النظري))، ذلك العلم المزعوم. أما ((الأخلاق العملية)) فتبقى حقيقة واقعية. وتصبح موضوعا للبحث العلمي الذي يسمى علم الاجتماع، وهو العلم الذي سيأخذ في دراسة

<sup>1</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة والأخلاق، مرجع سابق، ص 157، 159.

## الحقيقة الأخلاقية دراسة نظرية<sup>1</sup>»

ويمكن أن نلخص النقاط الرئيسة التي يقتضيه المنهج فيما يأتي:

1. لقد نظر ليفي برول في الفلسفة التقليدية، ورفض فكرة وجود أخلاق نظرية انطلاقاً من معنى الأخلاق. فهي تطلق من ناحية الاصطلاح على مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم لبعضهم اتجاه بعض في عصر معين وفي حضارة معينة<sup>2</sup>.

\* ظل الفلاسفة منذ القديم يمزجون بين الدراسة النظرية للقواعد الأخلاقية، فيدرسون معاني الخير والشر ومعاني العدل والقهر والنفع والضرر ويتعمقون في تحليل جوانبها وأبعادها، ومن جهة أخرى يحاولون تقرير مبادئ تشتمل على جملة من الأوامر والنواهي والوصايا محددين بذلك غايات العمل الأخلاقي وترتيب الواجبات المطلقة، فيقول ليفي برول: «لقد بدا لنا بعد فحصنا لعلم الأخلاق النظري كما يتصوره الناس عادة، وبعد دراستنا لتعريفه ومناهجه ومبادئه، أن هذا العلم عاجز عن الوقوف على قدميه، لأن فكرة وجود علم نظري ومعيار في آن واحد فكرة مستحيلة التحقيق، فضلاً عن القول بأنها تنطوي على التناقض»<sup>3</sup>.

\* إن الفلسفة الخلقية تقوم على نقطتين هامتين هما:

1. أن الطبيعة الإنسانية واحدة، تظل على حالها في كل مكان وزمان<sup>4</sup>.

2. تؤلف محتويات الضمير الخلقية وحدة متجانسة ومتضامنة الأجزاء: وقد نقد ليفي برول هذا المبدأ، ورأى أن محتويات الضمير متغيرة<sup>5</sup>، وهي نتاج الأيام، لأن تراكم العادات والتقاليد لم يتم في زمن واحد، وهذه العادات ومظاهر السلوك والمعتقدات ترتبط بالمجتمع مما يجعلها متغيرة<sup>6</sup>.

2. يقتضي تطبيق هذا المنهج الاتجاه إلى دراسة مختلف الحضارات الماضية والمعاصرة، مع تحليل

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 89.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 169.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 156.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 128.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 147.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 149.

العبادات والعقائد والشعائر، ليتضح لنا كيف نشأت المحظورات والمباحات، كما يتضح لنا أيضا كيفية تطور مفهوم بعض القيم الأخلاقية، مثل فكرة العدل والكرامة وغيرهما، وبالجملة فعن طريق هذه الدراسة يمكن أن ندرك تطور العادات الأخلاقية، ومن ثمة ندرك القوانين التي تحكمها وتسيرها، وقد استخدم ليفي بول هنا المنهج المقارن، ليقارن بين أنواع الثقافات، معتمدا كذلك على علم التاريخ، ويرى أن علم العادات الأخلاقية سيعتمد على المنهج العلمي المبني على الملاحظة والتحليل، ومثلما أن الرياضيات هي الوسيلة المعتمدة في العلوم الفيزيائية، فإن علم التاريخ هو الوسيلة التي ستصل بالظاهرة الأخلاقية إلى مستوى العلوم الأخرى، إذ نراه يقول: « وإذن فهناك علوم يجب أن تؤدي في دراسة الطبيعة الخلقية وظيفه ضرورية مثيلة- لا أقول شبيهة تمام الشبه-بتلك العلوم التي تؤديها العلوم الرياضية في علم الطبيعة بمعنى الكلمة، وأعني بهذه العلوم العلوم التاريخية »<sup>1</sup>.

إن علم التاريخ لا يقصد منه جملة التفسيرات الميتافيزيقية والدينية لسير المجتمعات. وإنما التاريخ الذي يعنيه هو ذلك العلم المنهجي الذي يحلل الظواهر لكي يقيم بينها ترابطا.

يقول ليفي بول عن مفهومه لعلم التاريخ: «ولم يبق سوى المجهود المنهجي الذي تعضده روح النقد. والذي يتجه إلى معرفة الظواهر وما بينها من علاقات متى استطاع ذلك»<sup>2</sup>.

2. يرى ليفي بول خطأ الباحثين السابقين في بدئهم بالأخلاق النظرية لينتهيوا بعد ذلك إلى الأخلاق العملية، والأولى أن يعكس الأمر، فنبداً بالأخلاق العملية المتحققة في أنماط السلوك العديدة، لكي ننتهي بعد ذلك إلى القواعد والقوانين النظرية، وحجج هؤلاء هي ما يلاحظونه من اختلاف المذاهب الأخلاقية النظرية، مع اتفاق الأخلاق العملية، وبعبارة أخرى تختلف النظريات ويتشابه العمل، إلا في أحوال نادرة جدا.

وربما علل بعض الباحثين ظاهرة اختلاف الأخلاقيين نظريا واتفاقهم عمليا بحرص الفلاسفة من الناحية السلوكية على عدم تجريح الضمير الخلقى العام لهم أو لأمتهم، ولذا فإن المذاهب الخلقية العملية تتفق فيما بينها في وقت معين لأنه يجب أن تتفق مع الشعور العام في هذا الوقت نفسه، أما المذاهب الأخلاقية النظرية ذات الطابع المجرد، فلا تمس الشعور بصفة مباشرة، ولذا فلها أن تختلف

<sup>1</sup> ليفي بول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص198.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص202.

فيما بينها دون أن تثير قلقه. فالضمير العام لا يهتم بالجدل النظري حول المسائل الأخلاقية، إلا في حدود معينة، ولكنه يثور ثورة عاتية إذا دعت إلى التنكر له وصية أو صيغة عملية للسلوك<sup>1</sup>.

ويرى ليفي برول أن الأخلاق موجودة فعلا وواقعة لا يمكن نكرانها ولسنا في حاجة إلى خلقها وابتكارها، يقول ليفي برول: «فهم يعتقدون أنهم يؤسسون الأخلاق بالمعنى الكامل الذي يدل عليه هذا اللفظ. وهم يعتقدون أيضا أنه متى انهار هذا الأساس اختفت الأخلاق»<sup>2</sup>.

3. تعتبر الظواهر الأخلاقية في نظر المدرسة الاجتماعية ظواهر اجتماعية يمكن دراستها دراسة موضوعية أي مستقلة قائمة بذاتها، ومن البديهي أن هذه الظواهر الأخلاقية لا تدرس في فراغ، بل تدرس كشيء موجود فعلا في مجتمع معين، وعن طريق تلك الدراسة يتبين أصول هذه الظواهر وطريقة نموها وتفرعها وتطورها، حتى يستطيع الكشف عن قوانينها، فإذا تم هذا أمكن أن تستخدم تلك المعرفة العلمية المستقاة من هذه الدراسة الموضوعية في اقتراح بعض الأساليب العملية الكفيلة بالنهوض بالمجتمع، عن طريق التأثير في حياته الخلقية.

4. يعتبر هذا المنهج تطبيقا لروح القانون، الذي نادى به كونت والمسمى بقانون الحالات الثلاث: المرحلة الدينية، والمرحلة الفلسفية الميتافيزيقية، ثم المرحلة الوضعية<sup>3</sup> أو العلمية التي تمثل قمة هذا التطور، ومعنى ذلك أن هذا المنهج يعتبر في نظر أصحابه عنوان النضج والكمال لهذا التفكير البشري<sup>4</sup>، وبناء على تطبيق هذا المنهج على الأخلاق أمكن لهؤلاء أن يتبنوا المراحل الثلاث في هذا الميدان، وقد أوضح ليفي برول هذه المراحل في كتابه الأخلاق وعلم العادات، وهو يشير إلى هذه المراحل على النحو الآتي:

1. المرحلة الأولى: وهي المرحلة البدائية، والمتمثلة في المجتمعات ذات المستوى المنخفض، وفيها

<sup>1</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 162، 161.

<sup>2</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 26.

<sup>3</sup> الوضعية: صيغت من قبل المدرسة السانسيمونية وكونت اعتمدها واستعملها في كثير من الأحيان باسم الفلسفة الوضعية أو الروح الوضعية، انظر:

Auguste Comte, Cours de philosophie positive, Introduction et Commentaires par Florence Khodoss, Collection dirigée par Laurence Hansen, Edition numérique, Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, Décembre 2012. P. 67.

<sup>4</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 163.

توجد الأخلاق بقدر ما تقتضيه المعتقدات الدينية، والنظم الاقتصادية، كما تتوقف الأخلاق-هكذا على ظواهر اجتماعية أخرى.

2. المرحلة الثانية: وهي التي يبدأ فيها التفكير ينصب على الحقيقة الخلقية، لكنه لا يبغى معرفتها بقدر ما يريد تحديدها وتبريرها في نظر عقله.

3. المرحلة الأخيرة: وهي التي تدرس فيها الحقيقة الخلقية كظاهرة اجتماعية دراسة موضوعية منهجية، تطبيقاً لروح العلم الصحيح كما يفهمه الإنسان الحديث<sup>1</sup>.

وقد أثار هذا المنهج تائراً للنقاد من كل حذب وصوب:

1. إذ كيف يسوي هذا المنهج بين الطبيعة المادية والطبيعة الخلقية، مع ما بينهما من فروق أساسية. فالطبيعة المادية مستقلة في الوجود ومستغنية عن الإنسان، في حين أن الطبيعة الخلقية تنبع من أعماقنا، فلا وجود إذا لنظام خلقي خارج نطاق ضمائرنا ومشاعرنا وإرادتنا، فدعوى إذا إمكان دراسة الطبيعة الخلقية دراسة موضوعية مستقلة عن ذاتنا تعتبر دعوى باطلة.

2. يضيع هذا المنهج معالم الاستقلال الفردي، حيث لا تلاحظ إلا الظواهر ذات الطابع الاجتماعي، وهي كما نعلم ذات طبيعة قهرية حتمية مما يجبل الأخلاق إلى مجموعة من الأفعال وردود الأفعال الجبرية التي لا يملك الفرد إزائها دفعا أو رداً.

والسؤال الذي نطرحه هنا هل نكتفي بعلم العادات الخلقية الذي دعى له ليفي برول، ونستغني عن علم الأخلاق جملة؟

إننا لا نرى ضرراً من دراسة عادات الشعوب الأخلاقية في الماضي والحاضر، بل ربما كانت مثل هذه الدراسة مفيدة وضرورية، ولكننا نشك في أن لنا الحق في أن نعتبر هذه الدراسة دراسة للأخلاق في صورتها الطبيعية أو المثالية أو فيما ينبغي أن تكون عليه، بناء على ما رسمه الأخلاقيون الأفاضل بصرف النظر عما إذا كانت هذه الأخلاق متحققة في الواقع أو غير متحققة.

إن اختلاف الأخلاق الفعلية باختلاف الأمم والعصور لا ينهض حجة على اختلاف القيم الأخلاقية في عمومها ومثالياتها. ونحن نعلم أن الأوائل ومن تبعهم من هؤلاء الذين يرون وجود مبادي

---

<sup>1</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص 388، 389، 392.



أخلاقية موحدة لجميع الناس، نعلم أن هؤلاء يعترفون بأن هذه المبادئ والمثل ليست إلا عامة بالقوة، أما بالفعل فإنها في المجال التطبيقي فهي تختلف، ومع ذلك فليس من المستحسن إغفال هذا الطابع العام للمثل الأخلاقية، حتى وإن ظلت عموميتها بالقوة، أي وإن لم تتحقق بالفعل لأمر اعتبارية كثيرة<sup>1</sup>.

وخلاصة ماسبق: أن ليفي برول قد درس علم الأخلاق في ضوء بحوث علم الاجتماع ونتائج الدراسات التاريخية، ذلك أن الظاهرة الخلقية كما تناولها ليفي برول، ومن ورائها المدرسة الاجتماعية موضوع موجود خارج أنفسنا، ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن دراسة الظواهر الخلقية دراسة ميتافيزيقية كما فعل الفلاسفة السابقون، بل تدرس دراسة اجتماعية، دراسة العادات والتقاليد دراسة علمية، لتحديد أسباب نشوء الظواهر الأخلاقية.

وقد اعتمد ليفي برول في دراسته للظواهر الخلقية على المنهج الاستقرائي والوضعي<sup>2</sup>، ويقول في ذلك: « ولذا فمن الضروري أن يتبع الأخلاقيون منهجا آخر يقرره المنطق الحديث، وهو منهج الاستقراء الذي كان سببا في تقدم العلوم... »<sup>3</sup>. ويذكر ليفي برول أن المنهج الاستقرائي يكشف لنا أن معطيات الضمير الأخلاقي ليست وحدة متجانسة كما يرى أصحاب المذاهب الأخلاقية الفلسفية، وفي ذلك يقول: « ولكن المنهج الاستقرائي يكشف عن شيء مختلف عن ذلك تماما »<sup>4</sup>.

وقد رأى ليفي برول أن هذا المنهج هو الكفيل بالوصول إلى قوانين ثابتة تحكم سير هذه الظواهر، دون أن يغفل منهج المقارنة أثناء دراساته الأنتروبولوجية للشعوب البدائية والمتحضرة. يقول ليفي برول في رده عن الاعتراضات الموجهة إليها في إقامة علم العادات، مؤكدا استخدامه للمنهج المقارن: « فإذا سمعونا نتحدث عن ((علم العادات الخلقية)) وعن منهج المقارنة الذي يطبق على الحقيقة الخلقية توجسوا أن نفس الخصومة ستبدأ من جديد »<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 164، 166، 167.

<sup>2</sup> إن الروح الوضعية هي روح علمية تقتصر فيما يرى كونت على دراسة الواقع والنافع والمؤكد والحدد والعضوي والنسبي، أنظر قباري محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 50.

<sup>3</sup> ليفي برول، الأخلاق وعلم العادات، مصدر سابق، ص: ز.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص: ز.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 32.

المبحث الثاني: مصدر الأخلاق، طبيعتها ومنهج برجسون في دراستها.

### المطلب الأول: مصدر الأخلاق عند برجسون.

إن مبدأ الإلزام هو المحور الأساسي الذي يدور حوله النظام الأخلاقي كله، ولا يمكن تصور قاعدة أخلاقية بدون<sup>1</sup>.

والإلزام الأخلاقي هو تلك السلطة الآمرة النهائية التي لا راد لأمرها، ويدل من حيث معناه على ما ينبغي فعله من السلوك الأخلاقي، وهو ناشئ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر، وضرورة الإلزام في الواجب ضرورة راسخة ثابتة لا مفر منها، وبهذا المعنى يقال: «إن الوجدان يلزم من غير أن يرغم»<sup>2</sup>.

ويتكون الإلزام الأخلاقي من شعورين مختلفين: شعور الضغط المفروض من سلطة عليا، يقابله أو يعقبه شعور تجاوب مع هذه السلطة، وبأنه ملتزم باتباعها طواعية واختيارا، أو شعور تجاوب وارتياح لهذا الضغط، يشعر الفرد معه كأن هذا القانون من وضعه هو، أو كأنه يفرضه هو على نفسه من تلقاء نفسه.

ولابد في الإلزام الأخلاقي من الضغط والتجاوب معا، ولا يمكن لأحدهما منفردا أن يمثل الإلزام الخلقى. ومن هنا يختلف الإلزام الخلقى عن الالتزام بالقانون مثلا، لأن الفرد أمام القانون يشعر بأنه بصدد قواعد جامدة لاحياة فيها، قد ينفذها ولكنه يظل بعيدا عنها، أو ساخطا عليها. بينما هو أمام القانون الخلقى فهو يشعر بأنه مقيد باتباعها لا باعتبارها مفروضة عليه، بل باعتبارها نابعة من ذاته<sup>3</sup>.

وقد يكون الإلزام سلطة متعالية ذات طابع مثالي، بمثابة الأمر الجازم الذي يتخذه المرء لنفسه دون النظر إلى ما ينطوي عليه من منفعة، فكانت جعل العقل مصدر الإلزام<sup>4</sup>، يقول: «...إيه أيها الواجب، أي أصل يكون جديرا بك، وأين يمكن أن يوجد جذر أصلك النبيل، الذي يرفض

<sup>1</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م، ص 82.

<sup>3</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، المرجع السابق، ص 37، 38.

<sup>4</sup> هنية مفتاح القمطي، الأخلاق والعرف، ط 1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1991م، ص 160.

باعتراز كل ما يكون منتسبا للميول... إنه لا يمكن أن يكون أقل من القوة التي تصعد الإنسان تصعيدا فوق ذاته (بوصفه جزء من عالم الحس)، إنها قوة تربط الإنسان بنظام للأشياء لا يستطيع سوى الفهم أن يدركه»<sup>1</sup>.

ونشير هنا إلى فكرة الواجب عند كانط باعتباره رأس الواجبيين الأخلاقيين في العصر الحديث، وعندما يتحدث كانط عن الواجب يتناول في حديثه ذلك السلوك الذي يتم من الواجب فحسب، متجاوزا ومستثنيا كل أنواع السلوك الأخرى التي يمكن أن تصدر طبقا للواجب، أو من مجرد الميل لدى الإنسان. فالإنسان مثلا لديه واجب لحفظ حياته، وكل إنسان لديه ميل لحفظ حياته، ونظرا لوجود ذلك الميل الذي يتطابق مع الواجب لدى الإنسان فإن المحافظة على الحياة ليست لها أية قيمة أخلاقية بالرغم من اتفاقها مع الواجب، لأنها صدرت عن الميل ولم تكن قد صدرت عن الواجب.

ومن هنا نجد كانط يضع الأساس الأول في مذهبه الأخلاقي وهو أنه لكي يكون للسلوك أية قيمة أخلاقية لا بد أن يكون مصدره الواجب.

وأما الأساس الثاني، فإن أي تصرف مصدره الواجب لا تكون قيمته في الهدف أو النتيجة التي يحققها، بل في القاعدة التي يرتكز عليها ذلك التصرف. فالقيمة الأخلاقية لأي فعل إذا لا تعتمد على واقعية الشيء الذي يقع عليه الفعل، ولكن تعتمد على مبدأ الإرادة الذي على أساسه ارتكب ذلك الفعل. فالقيمة الأخلاقية تكمن إذا حسب كانط في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الهدف الذي يتحقق من وراء الفعل<sup>2</sup>.

وقد جاءت فلسفة فخته<sup>3</sup> قائمة على أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية، وأن الحياة الخلقية مقدمة على العقل النظري على نحو أدق وأعمق مما قاله كانط.

<sup>1</sup> عمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، 1966م، ص152.

<sup>2</sup> أبو بكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قارون، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ص260-261.

<sup>3</sup> فخته (Fichte) (1762م-1814م): كان قوي الإرادة شغوبا بالحرية شديد الرغبة في الامتياز والتأثير في معاصريه بالقلم واللسان، فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب الفلسفي ليس آلة صماء يصطنع أو ينبذ كما نشاء، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم النفس، ومن أهم مؤلفاته: (المباديء الأساسية لنظرية المعرفة) وضعه سنة (1794م). يوسف كرم، مصدر سابق، ص264-266.

تلك الإرادة الخيرة التي تحدث عنها كانط في معرض حديثه عن الخير الأخلاقي قائلاً:

«لا يوجد أي شيء في العالم أو خارج العالم يمكن أن يسمى خيراً في ذاته بدون تحفظ غير الإرادة الخيرة»<sup>1</sup>. ولا يقصد كانط بالإرادة الطيبة الشعور الطيب، إنما يعني بها أن يؤدي المرء واجبه لا لسبب إلا لأنه واجبه فحسب، أو كما قال كانط: «أن يؤدي المرء واجبه احتراماً للقانون الأخلاقي ذاته»<sup>2</sup>. وهي إرادة عاقلة بعقل خالص، لا تأتي إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليه عليها هذا العقل<sup>3</sup>.

والفعل الأخلاقي عند كانط لا يقاس بنتائجه الخارجية، بل بالقصدية، أي النية التي تدفع إلى اختيار فعل دون آخر، كما أكد ذلك في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، حينما ذهب إلى أن الأخلاق لا تخص مادة الفعل وما قد ينجم عنه، لكن الصورة والمبدأ اللذين يشتق منهما الفعل، ومن ثم فإن ما يكمن فيها من خير «لأن ما ينبغي علينا أن نفعله في نظر كانط هو تحقيق الخير الأسمى»<sup>4</sup>، جوهرياً يتمثل في النية، بغض النظر عن النتائج. والفرد لا يصبح كائناً أخلاقياً بطاعة أوامر بعينها، بل يكون ذلك بالعمل بروح القانون الأخلاقي لا بنصه<sup>5</sup>، فالعمل الخير هو الذي تقوم به احتراماً للقانون في مقاصده السامية الذي يأمرنا أن نفعل من أجل الواجب، أما العمل الشرير فهو القيام بالواجب من أجل تحقيق المصلحة<sup>6</sup>.

إن أساس فلسفة كمنط هو فلسفة الذات والتأمل، فهذه الفلسفة هي القاعدة الفلسفية التي أقام عليها كانط أنماط النقد الثلاث التي شكلت البنية العامة لفلسفته، منسباً العقل النقدي محكمة عليا يتعين أن يخضع لحكمها وقرارها كل شيء ولا يستمد صلاحيته إلا منها<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Kant, The Fundamental Principles of The Metaphysics of Ethics. Trans. o. Manthey, (Appleton- Century-Crofts, inc. New York, 1938, p.8.

<sup>2</sup> ألفريد إيونج، مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة: د. محمد مدين، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1997م، ص 97.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ط2، المركز الثقافي العربي، 2005م، الدار البيضاء، المغرب، ص 36.

<sup>4</sup> عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، ط1، دار الشروق، الأردن، 1990م، ص 306.

<sup>5</sup> نجيب بلدي، مراحل الفكر الأخلاقي، دار المعارف، مصر، 1962م، ص 52.

<sup>6</sup> محمد المزغوي، عمانويل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2007م، ص 81.

<sup>7</sup> محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 2007م، ص 25.

ويرى برجسون أن الأخلاق تتركز في جانب منها على الضغط والقسر، وقد ذهب دوركايم إلى أن هذه الأخلاق أخلاق فاشلة، ولعل هذا الذي جعل هنري برجسون يصف أخلاق دوركايم بأنها أخلاق جامدة، لأنها لم تراع الجانب الأخلاقي في السلوك، حيث لا يشعر الإنسان بالواجب إلا إذا كان حراً<sup>1</sup>، أما أن يكون كل التركيز في الحفاظ على المجتمع، كما يرى الاجتماعيون بعامة- فهذا مسخ لحقيقة الأخلاق<sup>2</sup>.

وكذلك فإن الفلسفات الوجودية المعاصرة التي ترفض الإلزام بعامة زعما منها أنها تؤكد حرية الفرد، وتجعل من ذلك طريقاً لرفض كل قيمة أو فكرة سابقة، وكذلك فلسفات من يرون أخلاق بلا إلزام أو جزاء أمثال جويو<sup>3</sup> وغيره، هذه وتلك من الفلسفات التي لا يمكن أن تكون فلسفات أخلاقية، لأنه لا يتصور أخلاق بدون إلزام.

فالمصدر الأول للإلزام عند برجسون هو المجتمع، وهي سلطة يخضع لها كل فرد، ولا يمكن أن يخرج عنها، باعتبار أن الإنسان مدني بطبعه كما يقول الحكماء<sup>4</sup>، يقول برجسون: «أما أن نصف الأخلاق هو واجبات يفسر الإلزام فيها بضغط المجتمع على الفرد فهذا ما يوافق عليه في غير مشقة كبيرة، لأننا نعاني هذه الواجبات في الحياة الجارية وقد صيغت في أوامر واضحة جلية»<sup>5</sup>.

فالمجتمع كما يراه برجسون هو الذي يرسم للفرد منهاج حياته اليومية، في حياته مع أسرته، وفي أداء مهنته، في نزواته، بل وحتى في بقاءه في البيت، فهو خاضع لأوامر منقاد إلى واجبات، وعليه في كل حالة أن يختار ما يوفق القاعدة المرسومة من قبل المجتمع، دون أن يبذل في ذلك جهداً، أو يشعر بما يفعل، ومادام المجتمع هو من رسم له الطريق فما يسعه إذا وجدته مفتوحاً إلا أن يتبعه ويسير فيه<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> محمد المرغوي، مرجع سابق، ص 81.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 267.

<sup>3</sup> جويو: الذي يقول بوجود أخلاق بلا إلزام ولا جزاء. أنظر محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 36.

<sup>4</sup> ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط 1، دار العقيدة، الإسكندرية، 1429هـ-2008م، ص 46.

<sup>5</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 73.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 45.

والإلزام الأخلاقي هو إلزام المرء أمام نفسه وأمام مجتمعه، وهذا ما يدل على أنه إلزام مقنع تستجيب له النفس وترتاح إليه<sup>1</sup>. وهذه الفكرة تؤكد عند برجسون على أن الإلزام الاجتماعي يتضمن الإلزام الفردي، ويعبر برجسون عن هذا المعنى بقوله: «فمن خطل الرأي إذن أن يؤخذ على الأخلاق الاجتماعية أنها تهمل الواجبات الفردية. إذ حتى حين لا نكون ملزمين نظريا إلا أمام الناس، نكون في الواقع ملزمين اتجاه أنفسنا؛ لأن التضامن الاجتماعي لا يكون إلا في أن تنضاف في كل منا ((أنا اجتماعية)) إلى ((الأنا الفردية)). وتعهد هذه ((الأنا الاجتماعية)) هو الأساس في إلزامنا اتجاه المجتمع»<sup>2</sup>.

فالالتزام إذا بالمبادئ الأخلاقية يكون من الأنا الاجتماعية والأنا الفردية، ولذلك نرى المجرم بعد أن يظفر بإخفاء جريمته عن الناس فهو لا يستطيع أن يخفيها عن نفسه، لأنه مازال يعرف أنه مجرم. ومعرفته هذه تنأى به عن المجتمع شيئا فشيئا. فهو يعرف أن الاحترام الذي يوجه إليه الآن، إنما يوجه إلى شخصه السابق الذي لم يعد موجودا، ويعرف أن المجتمع لا يخاطبه هو بل يخاطب شخصا آخر. إنه يعرف من هو فيعيش بين الناس وهو أكثر عزلة مما لو كان يحيا في جزيرة خالية. لأنه في عزلته يحمل معه صورة المجتمع، أما الآن فقد انقطع عن المجتمع وعن صورته معا<sup>3</sup>.

فإذا كنا على السطح من ذواتنا مطالبين بالالتزام بقانون الأخلاق، فإننا في أعماق نفوسنا مطالبون أيضا بهذا الالتزام. فالالتزام رابطة بين الفرد وذاته أولا وبين الفرد وغيره ثانيا<sup>4</sup>.

وقد شبه برجسون المجتمع بكائن حي قد ترابطت خلاياه بصلات لا نراها، وخضع بعضها البعض وفقا لتدرج منظم، وانقادت إلى نظام طبيعي قد يقتضي تضحية الجزء في سبيل الكل، لكنه يعد هذه المقاربة مجرد تشبيه، لأنه شتان بين الكائن الحي الذي يخضع لقوانين ضرورية، وبين مجتمع مؤلف من إرادات حرة، ولكن هذه الإرادات إذا انتظمت فإنها تؤلف ما يشبه الكائن الحي.

فالحياة الاجتماعية هي طائفة من العادات المتأصلة في نفوس الأفراد لتلبية حاجات الجماعة، وبعض هذه العادات أمرة، ولكن أغلبها عادات تعبر عن الطاعة والخضوع سواء أكان هذا الخضوع

<sup>1</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، مرجع سابق، ص 37.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 41.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 43.

<sup>4</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، المرجع السابق، ص 37.

لشخص يأمرنا بالنيابة عن المجتمع، أم كانت لأمر شخصي يصدر عن الجماعة نفسها، من غير أن ندركها أو نشعر بها على نحو واضح بين<sup>1</sup>. وكل عادة من هذه العادات تمارس نوعاً من الضغط على إرادتنا، وإذا استطعنا أن نتجاوزها، فإننا لا بد مسوقون نحوها، مرتدون إليها، كفعل الرقاص بعد أن يتعد عن الشاقول. لذلك فلا بد للنظام أن يعود بعد أن يختل، وهكذا نشعر أننا ملزمون، شأننا في كل عادة من العادات. فهذه العادات الاجتماعية تشعرنا بفكرة الإلزام الاجتماعي، الذي يكون ضغطه إذا قيس بضغط بقية العادات فرقا في الدرجة من الكبر بحيث يعادل فرقا في النوع والطبيعة<sup>2</sup>.

فسلطة القهر الاجتماعي تسيطر على الفرد وتلزمه ببعض العادات والتقاليد، وهي تسيطر على الفرد من الخارج<sup>3</sup>. والقانون الأخلاقي يستعير من القانون الطبيعي صفة الإلزام والحتمية. والمرء وإن لم يأخذ بالقواعد الأخلاقية التي تتضمنها أحكام القيم، فإنه يظهر بمظهر من يراعيها ويعمل بها<sup>4</sup>.

ونجد برجسون يتساءل إذا كان وراء فكرة الإلزام الاجتماعي أمر ديني. ثم نجده يجيب بأن الدين قام دوماً بوظيفة اجتماعية، وهذه الوظيفة معقدة، اختلفت باختلاف الزمان والمكان. على أنها تعمل على تدعيم مطالب المجتمع، وشد أزرها، وقد لا تقف عند هذا الحد، إلا أنها تبلغه على أقل تقدير. فالعقاب الذي يفرضه المجتمع قد يقع على بريء، وقد ينجو منه مجرم، لكن قلما نثاب في المجتمع على العمل الطيب، وليس ثمة قسطاس إنساني يزن العقاب والثواب كما ينبغي أن يوزن، وها هنا تبدو وظيفة الدين<sup>5</sup>.

وهكذا فقد كشف برجسون عن مصدر رئيسي للإلزام وهو قوة الضغط الاجتماعي، ثم يضيف مصدراً آخر وهو قوة الجذب<sup>6</sup> ذي الرحابة الإنسانية المستمدة من العون الإلهي، وهي قوة أوسع مدى من سابقتها. ويعبر برجسون عن هذا المعنى بقوله: «وأما أن النصف الآخر من

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين مصدر سابق، ص 35، 36.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 36.

<sup>3</sup> إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م، ص 41، 42.

<sup>4</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 36-37.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 38، 39.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 73.

الأخلاق يعبر عن حالة عاطفية، فما يخضع فيه المرء لضغط بل لجذب»<sup>1</sup>.

ويرى برجسون أن الأخلاق الثانية أي المفتوحة وهي تخضع لقوة الجذب، فهي تأخذ من الأولى أي الأخلاق الاجتماعية التي تخضع لقوة الضغط الاجتماعي، شيئاً مما تتصف به من صرامة، وتكسيها في مقابل ذلك معنى إنساني، لا اجتماعي ضيق.

إن أخلاق الجذب ذي الرحابة الإنسانية يمثلها الأنبياء والمصلحون والمتصوفون والقديسون، ومن صادفنا في طريقنا من أبطال الحياة الأخلاقية المغمرين الذين يعدلون كما يرى برجسون كبار الأبطال المعروفين، وهم جميعاً حاضرون معنا ونساق في تيارهم، ونفعل في غرارهم، ونتحقق بهم كما نتحقق بجيش من الغزاة الفاتحين، لأنهم حطموا مقاومة الطبيعة وسموا بالإنسانية إلى مصائر جديدة<sup>2</sup>.

والسؤال الذي نطرحه هنا هو: أن الأخلاق إذا كانت تخضع في جانب منها إلى قوة الضغط والإلزام المفروضة عليها من سلطة عليا، فهل معنى هذا أن الإلزام الأخلاقي يحمل معنى الحتمية أو الجبر؟

يرى برجسون أن طاعة الواجب تبدو حالة من التوتر، والواجب يبدو للمرء أمراً قاسياً صلباً، ثم نجد برجسون يتساءل عن السبب في ذلك؟ ونراه يجيب. إن السبب كما يراه برجسون في ذلك أن ثمة حالات تقتضي فيها الطاعة مقاومة للذات. وهذه الحالات، وإن كانت نادرة، فإنها ملحوظة، لأنها مصحوبة بوعي شديد كما يحدث ذلك في أي حالة من حالات التردد، والحق أن الوعي هو هذا التردد نفسه. ثم يواصل برجسون حديثه أنه مهما بدا القيام بالواجب أمراً طبيعياً، فإن المرء يجد في نفسه بعض المقاومة، ويحسن بنا أن نتوقع مثل تلك المقاومة، لأنه ليس من السهل على الإنسان أن يظل زوجاً صالحاً، ومواطماً شريفاً، وعاملاً مخلصاً، وإنساناً فاضلاً، أضف إلى ذلك أن في هذا الرأي حظاً وافراً من الصواب، فلئن كان من السهل البقاء داخل إطار المجتمع، فلأن دخوله بداية قد كلفنا جهداً، نلاحظه في الطفل من تمرده على النظام، وما يحتاج إليه الطفل من تهذيب... فما على الإنسان أمام الواجب إذا إلا أن يستسلم لأمره، كما على الفارس أن لا يستسلم إلا للجري، ولو كان عليه أن يستقيم أولاً على السرج، وهذا هو شأن الفرد حيال المجتمع. وعليه فعلى سبيل الموعظة

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص73.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص74.



العملية كما يقول برجسون: «إن طاعة الواجب هي مقاومة للذات»<sup>1</sup>.

وإضافة إلى ما قلناه حول رأي برجسون في صعوبة الإلزام، فإننا نقول بأن الإلزام الأخلاقي وإن كان في جانب منه يقوم على قوة الضغط المفروضة من سلطة عليا خارجية كالدين، أو المجتمع، أو داخلية كالعقل والضمير، فإن الإلزام الأخلاقي من جانب آخر استجابة شعورية نابعة من ذات الإنسان، من حيث هو كائن أخلاقي حر قادر على الاختيار بين الخير والشر. بمعنى أن الإلزام الأخلاقي يختلف عن الحتمية التي تحكم الظواهر الطبيعية، لأنه ينطوي على المسؤولية الأخلاقية الناشئة عن طبيعة الإنسان المختار.

هذا ويعترض برجسون على فهم دوركايم لطبيعة الفكر الجمعي، الذي ينكر به أي قيمة للذات الفردية، وأن للمجتمع وجوده الخاص به، وله طبيعة مستقلة ومتميزة عن العقول الفردية. وفي ذلك يقول برجسون قائلاً: «إنني أسلم بوجود تصورات مشتركة، مودعة في المؤسسات واللغة والعادات. ومجموعها يكون العقل الجمعي، المتمم للعقول الفردية. ولكني لا أفهم كيف يمكن أن تكون هاتان العقليتان متنافرتين وكيف يمكن أن تصدم إحدهما الأخرى. فالتجربة لا تقول شيئاً من هذا، ولا علم الاجتماع على حق في أن يفترض مثل ذلك»<sup>2</sup>.

ذلك أن المجتمع في نظر أصحاب هذا الاتجاه ((دوركايم)) وأتباعه هو أصل كل القيم، وبخاصة القيم الأخلاقية. ولا يمكن تناول الظواهر الأخلاقية ما لم ترتبط بالظواهر الاجتماعية، ولامعنى للحديث عن الأخلاق عند دوركايم خارج إطار الظواهر الاجتماعية، لأن الأخلاق تبدأ حيث تبدأ الحياة الاجتماعية. وأهم ما يتحلى به الحادث الاجتماعي بوجه عام صفة استقلاله عن الأفراد من جهة وصفة أنه مفروض عليهم من جهة أخرى. فالحوادث والتصورات الاجتماعية تؤلف وجدانا اجتماعيا حقيقيا ينساب داخل الضمائر الفردية، وأوامر المجتمع تفرض علينا من داخلنا ما يجب أن نفكر فيه أو ما ينبغي أن نصنعه ونحققه فنشعر بمثلنا العليا، ونشعر بالحاجة إلى إرضائها معا، وإذا تقاعسنا عن ذلك شعرنا بوخز الضمير وهذا مما يدل على سلطتها ويعرب عن سلطتها. ويجب على

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 125.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 45، 46. وانظر الطبعة الفرنسية:

المرء أن ينقي نفسه من كل ما يجعله غريبا عن المجتمع الذي يعيش فيه<sup>1</sup>.

ثم يتساؤل برجسون كيف تكون العقلية الجمعية غير متضمنة للعقلية الفردية، حيث يقول: «لم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما في العقلية الفردية؟»<sup>2</sup>.

والخلاصة مما سبق حول فكرة الإلزام الأخلاقي عند برجسون:

أنه جعل للإلزام الأخلاقي مصدرين أساسيين هما:

1. قوة الضغط الاجتماعي: والتي تمثل عند برجسون المصدر الأول للإلزام الخلقى وهي تتضمن: «فكرة مجتمع لا يبغى إلا البقاء، فحركته الدائرية التي يسوق فيها الأفراد، تجري في مكانها لا تحيد عنه فتحاكي ثبات الغريزة بوساطة العادة»<sup>3</sup>.

2. والقوة الثانية هي قوة الجذب: والتي تشكل: «أخلاق التطوع فتتضمن شعورا بالتقدم، والانفعال الذي يبعث عليها هو الحماسة للمضي قدما»<sup>4</sup>.

وعن هذين القوتين يعبر برجسون لإفادة هذا المعنى: «أما أن نصف الأخلاق هو واجبات يفسر الإلزام فيها بضغط المجتمع على الفرد فهذا ما يوافق عليه في غير مشقة كبيرة... وأما أن النصف الآخر من الأخلاق يعبر عن حالة عاطفية، فما يخضع فيه المرء لضغط بل لجذب، فهذا ما يتردد كثيرون في التسليم به»<sup>5</sup>.

نقد لوجهة نظر برجسون في تحليله للإلزام الأخلاقي:

إذا نظرنا إلى رأي برجسون على أنه نظرية في الإلزام الأخلاقي فإن تحليله يحمل بعض الصعوبات، وشيئا من الانحراف عن الجادة، بالنسبة إلى وجهة النظر القرآنية.

إن مصطلحي إلزام (Obligation)، وأخلاق (Morale) الواردين في هذا التحليل يبدوان

<sup>1</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، مرجع سابق، ص 40.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 126.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 73.

متنافين، يناقض أحدهما الآخر، فمتى أصبح الإلزام قهرا شبه غرزي، فإنه يفقد بذلك صفته الأخلاقية، وعلى العكس من ذلك أن تلقائية الحب هي نقيض الإلزام.

والحق أن الأخلاقية الصحيحة لا تجد هنا مجالها، في إحدى الحالتين أو في الأخرى، فالإنسان هنا قد صور لنا لعبة في يد قوة، فهو تارة مدفوع بالغريزة، وأخرى محمول بالعاطفة، ولكنه لم يكن مطلقا شخصية مستقلة، قادرة على المقارنة والتقويم والاختيار.

وإذن، فلنكون لدينا أخلاقية لا يكفي أن يتمثل لنا المثل الأعلى على أنه هدف لطموح متوثب خلاق، ولا على أنه أمر البيئة، وكأنه ضريبة استبدادية، بل يجب أن يمر كلاهما في الضمير، ويتعرض لعملية إنضاج حقيقية، يخرج منها بمظهر جديد، قائم على مبادئ قانونية، يقويها ويفرضها العقل. فمادامت جاذبية المثل الأعلى ليست لها صفة الأمر الصادر عن العقل، وحتى لو لم تكن نوعا من ملاحقة السراب، أو حلما واهما، فإنها تظل محكومة بنوع من الإحساس بالجمال، ومهما بلغ من النبل فلن يكون مبدءا أخلاقيا.

وكذلك الحال في كل خضوع لامسوغ له، إلا أن يكون صادرا عن نوع من الإرهاب الجماعي. ومن هنا نرى القرآن الكريم يقف دائما أمام هذين العدوين للأخلاقية، وهما: إتباع الهوى دون تفكير، يقول تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾<sup>1</sup>، والانقياد الأعمى: قالوا: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾<sup>2</sup> وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قريةٍ من نذيرٍ إلا قال مُّرتَفُوها إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ<sup>2</sup>، فهل يقدم الذين يسيرون على سنة أسلافهم على الانقياد لهم دون تمييز، حتى ولو ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ

<sup>1</sup> سورة ص، الآية 26.

<sup>2</sup> سورة الزخرف 22، 23.

كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١﴾

ففي الفرد- من حيث كونه فاعلا عنصر أخلاقي، بالمعنى الحق، وفي الأمر الخلقى عنصر آخر هو العقل والحرية والمشروعية؛ لأن جوهر الأخلاقية يكمن في نشاط ذاتنا المفكرة. وتلكم هي العوامل الأساسية، التي أدى إغفالها إلى نقص كبير في تحليل برجسون<sup>2</sup>.

المطلب الثاني: طبيعة المعرفة الخلقية عند برجسون.

لقد فرق برجسون بوضوح بين مجال العلم، ومجال الفلسفة، ويعتقد أن هناك طريقتين للمعرفة الطريق العلمي بأدواته وتحليلاته ومختبراته، وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس (Intuition) نافذ. ودائرة العلم هي في نظر برجسون دائرة المادة والكم والامتداد والمكان، ومنهجها هو التحليل والتصنيف، وأداتها العقل، بينما دائرة الفلسفة هي دائرة الروح، دائرة الكيف والتوتر والزمان والديمومة ومنهجها هو التعاطف الروحي وأداتها الحدس الذي يقوم الإنسان عن طريقه بضرب من ضروب الفحص الروحي للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع، يقول برجسون في المدخل إلى الميتافيزيقا<sup>3</sup>: «إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا ومفاهيم المطلق بعضها رأينا أن الفلاسفة يجمعون، رغم اختلافاتهم الظاهرة يتفقون على التمييز بين طريقتين في معرفة شيء من الأشياء، مختلفين اختلافا عميقا، الأولى تتضمن أننا ندور حول هذا الشيء، والثانية تتضمن أننا ننفذ فيه. فالأولى متوقفة على الجهة التي ننظر منها إليه، وبالرموز التي نعبر بها عنه، والثانية لا تتوقف على أية جهة من جهات النظر، ولا تعتمد على أي رمز فيقال الرموز. فأما المعرفة الأولى فيقال أنها تقتصر على النسبي، وأما المعرفة الثانية، حيثما كانت ممكنة فيقال أنها تبلغ المطلق»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> سورة البقرة، الآية 170 .

<sup>2</sup> محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مصدر سابق، ص 26، 27، 28.

<sup>3</sup> نشره أولا في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام (1902م)، ثم نشره بعد ذلك مع مجموعة مقالات وبحوث أخرى ضمن كتابه الفكر والمتحرك عام (1934م)، الفصل السادس وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه الفلسفة ومباحثها، ص 257 وما بعدها.

<sup>4</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 175، 176.

هنا نجد برجسون يتحدث بوضوح عن طريقتين مختلفتين لمعرفة الأشياء، فالطريقة الأولى هي التي جرى عليها العلم والثانية هي الميتافيزيقا، وكلتا الطريقتين سائغة ومشروعة عند برجسون. والمعرفة التي يمدنا بها العلم معرفة نسبية، وأما المعرفة الميتافيزيقية فتسعى للوصول إلى المطلق، وهذا المطلق من طبيعة سيكولوجية، إنه يحيا فينا ويدوم مثلنا.

وينبه برجسون إلى أننا لا ينبغي أن نخلط بين الطريقتين، لأن الخلط بينهما يعني الخلط بين المادة موضوع العلم وبين الروح (موضوع الميتافيزيقا)، أي بين الانفعال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحي، والتحليل إنما يتعلق بالجامد والثابت والكمي. ولما كان العلم ينظر من الخارج فإنه لا يرى إلا خارج الأشياء، أما الشعور أو الوعي فإنه يدرك الأشياء من الباطن<sup>1</sup>. وهذه نزعة روحية في صميمها.

لكن ذلك لا يعني أن العلم لا ينقل إلينا معرفة عن العالم، كلا إن العلم يقوم بوظيفته في ميدانه (ميدان الكم والمادة)، وينقل لنا الكثير من المعارف حول هذه الظواهر، لكنها معارف تدور حول الشيء فهي معرفة له من الخارج، وهي لهذا معرفة نسبية، أما الميتافيزيقا فهي تمدنا بمعرفة تنفذ إلى باطن الشيء وهي لهذا معرفة مطلقة وشتان بين المعرفتين<sup>2</sup>.

فليس بدعا إذا أن يقرر برجسون ملكة جديدة للمعرفة المطلقة. وقد فطن من قبله كثير من الفلاسفة أمثال شلنج وشوبنهاور إلى تقرير قصور العقل التصوري عن إدراك الروح. وتحدثوا عن وجود ملكة فائقة للعقل هي الحدس، والتي لم تكن إلا التعبير الفلسفي عن النزعة الرومانتيكية التي كانت سائدة في عصر النهضة. وقد اتسمت هذه النزعة بالصبغة الفلسفية في القرن التاسع عشر، وفحواها أن الحياة قوة تلقائية حرة، وأنها مبدأ الخلق والتقدم<sup>3</sup>.

والمطلق فيما يراه برجسون مرادف للتمام، ولا يمكن إدراكه إلا بالنسبي<sup>4</sup>، وهو شيء بسيط إذا نظر إليه من داخل؛ أما إذا نظر إليه من خارج، أي إذا نظر إليه نظرة تنسبه إلى غيره، فإنه يصبح بالقياس إلى هذه الرموز التي تعبر عنه، أشبه بتلك الليرة الذهبية التي لن تفرغ من رد "فراطتها".

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، المصدر نفسه، ص 176.

<sup>2</sup> إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا عند برجسون، الفصل الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1976م، ص 162-163.

<sup>3</sup> مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، مرجع سابق، ص 49.

<sup>4</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، المصدر السابق، ص 177.

«فاللانهائي هو بالتعريف ما يقبل في آن واحد أن لا ينقسم إدراكه ولا ينفذ تعداده»<sup>1</sup>.

فالمطلق لا يمكن أن يدرك إلا بحس، أما كل ما عداه فيرجع إلى التحليل<sup>2</sup>. ويطلق اسم الحدس على التعاطف الذي به نتقل إلى داخل الشيء لتتحد اتحادا بما يتفرد به، أي بما لا يمكن التعبير عنه.

ونجد برجسون يتساءل عما إذا كان ثمة وسيلة تمكننا من إدراك الواقع إدراكا مطلقا بدلا من أن نعرفه معرفة نسبية، وسيلة تمكننا من وضع أنفسنا في الواقع بدلا من النظر إليه من جهات مختلفة، وسيلة تتيح لنا أن نحس الواقع حدسا بدلا من أن نحلله تحليلا، أي تتيح لنا أن ندركه إدراكا مستقلا عن أي تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزي، ثم يجيب إنها الميتافيزيقا هي من تستطيع ذلك، ذلك أن الميتافيزيقا هي العلم الذي يطمح في الإستغناء عن الرموز<sup>3</sup>.

ويشن برجسون حملة عنيفة على جميع المذاهب التصورية التي تحيل الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية في التلاعب بالمفاهيم ومضاربة الأفكار بعضها ببعض، ويرى أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرا من مظاهر نشاطنا العقلي فلا بد لنا من أن ندير ظهرنا لذلك العقل التصوري الذي يجعلنا بارعين في التحدث عن كل شيء على سبيل الظن والتخمين لكي ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسي قوامه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري، والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى الحدس<sup>4</sup>، وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات، والتصورات في العادة آلية مكانية لا بد أن تفضي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة، فالميتافيزيقا الحقيقية إذن إنما هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكي تقوم بعملية انتباه شاقة تستغني فيها عن كافة الرموز لكي تمضي إلى الأصل نفسه محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنة، ويعتقد برجسون أن المعرفة الخارجية بالأشياء عن طريق التحليل والتصورات لم تقتصر على العلم وحده، بل كان المذهب التجريبي في الفلسفة مخدوعا بهذا

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 179.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 177-179.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 179، 180.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 186، 187.

المنهج يقول: «لقد نشأت التجريبية الحسية في الفلسفة نتيجة للخلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل، وقوامها أن يبحث المرء عن الأصل في ترجمته حيث لا يمكن حتماً أن يوجد أو ينكر الأصل بحجة الترجمة»<sup>1</sup>.

ونخلص مما سبق إلى: أن برجسون يدعو إلى عدم الاكتفاء بالعلم أو المذهب التجريبي أو المذهب العقلي فهذه كلها تعطينا معرفة من الخارج، معرفة رمزية تستخدم التصورات وتعبّر عنها بالرموز، أما المعرفة الحقة فهي معرفة الحدس وأداتها التعاطف والشعور والوجدان، والفارق بينهما كالفارق بين من يقرأ كتاباً ليتعلم السباحة وبين شعور من يلقي في البحر ليتعلم وهو في قلب الأمواج، فالأول لن يعرف إلا معلومات خارجية عن السباحة، لكن الثاني هو من عانى التجربة وعاشها، وليس السامع كمن يرى.

ويمكن أن نسوق هذه المقارنة بين المعرفة الرمزية ومعرفة الحدس الباطنية كما يلي:

1. فالمعرفة الرمزية (أو العقلية أو العلمية) تكون دائماً من زاوية خارجية وهي لهذا لا تعطينا إلا جانباً واحداً فقط من الشيء، أما الحدس فهو يعطينا الشيء كاملاً بتمامه وحيويته وقوته وثرائه.
2. «إن المعرفة الرمزية التي تقوم على مفاهيم موجودة مقدماً، وتمضي من الثابت إلى المتحرك، هي معرفة نسبية... ولكن ليست نسبية تلك المعرفة الحدسية التي تضع نفسها في قلب المتحرك وتبنى الحياة التي في الأشياء. إن هذا الحدس يدرك مطلقاً»<sup>2</sup>.
3. المعرفة الرمزية لا تعطينا الحقيقة النهائية للحركة أو ماهية الحركة ذلك لأنها تترجمها إلى رموز وتصورات كما تفعل كاميرات السينما، أما الحدس فإنه ينفذ إلى صميم الحركة كما هي الحال عند حركة رفع الذراع إلى أعلى فإنني في هذه الحالة أدرك الحركة من الباطن إدراكاً بسيطاً عن طريق حدس مباشر.
4. المعرفة الرمزية تحليلية فهي تقطع وتحزىء موضوع المعرفة وتقسّمه إلى جوانب وعناصر تطلق على كل منها تصور ما. لكن الواقع المقطع بهذا الشكل إلى شرائح لا يمكن أن يستعيد وحدته من جديد، أما الحدس فهو الطريق الوحيد لإدراك الموضوع ككل، وفي وحدته العينية ذاتها.

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 192، 193.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 215.

5. لا تستطيع المعرفة الرمزية أن تكون معرفة بشيء وحيد لا نظير له (Unique)، لأن التصورات التي تستخدمها تصورات مجردة تنطبق على مجموعات كثيرة تشترك في خصائص واحدة. أما الحدس فهو يستطيع أن يدرك الفرد في تفرد المطلق دون عون من اللغة التي تعوق النفاذ إلى واقعه الحقيقي.

6. وأخيرا فإن المعرفة الرمزية تعجز عن أن تعطينا الشيء في طابعه الديناميكي الحر، ذلك لأن الشيء يتغير باستمرار على حين أن تصوراتنا لا تتغير، ومن ثم فإن هذه التصورات تحجر الموضوع وهي من هذه الزاوية تشوّهه وتعزله عن الموقف الحر الشامل الذي يوجد فيه. وهكذا تعطينا المعرفة الرمزية وجهة نظر ساكنة لا حركة فيها عن واقع متحرك، أما الحدس فهو ذلك التعاطف الفكري الذي به يوضع داخل الشيء ليتخذ معه فهو يعطينا الواقع الحي للأشياء<sup>1</sup>.

7. من الصعوبة بمكان قبول نظرية تريد بلوغ المطلق باستخدام معرفة شبيهة بالمعرفة العلمية<sup>2</sup>.

ووجهة نظر برجسون هذه وجهت إليها جملة من الانتقادات:

يرى برجسون أن الحدس هو وسيلة للوصول إلى ما يمكن التعبير عنه في رموز، وعلى ذلك فإن للحدس شيئا شخصيا لا يمكن نقله إلى الآخرين أو توصيله إلى شخص آخر، إذ لا شيء يمكن أن يقبل النقل أو التوصيل إلا الشيء الذي يمكن ترجمته إلى رموز.

إن الحدس البرجسوني لن يكون في هذه الحالة معرفة حقيقية بل سيكون أشبه بالكشف الصوفي.

إننا عادة نصف المعرفة عند فلان من الناس بأنها قليلة أو كثيرة، لكن هذه الصفات لا يمكن أن تنطبق على الحدس. ولن يكون الحدس في هذه الحالة سوى إحساس أبكم لا يقبل النقل، فعندما نحس بالألم في الضرس فإننا نستطيع أن نخبر الآخرين بهذا الألم لكننا لن نستطيع أن ننقل إليهم الألم نفسه، وكما يقول هيجل بحق أن ما لا يمكن أن أتفوه به، سواء كان وجدانا أم إحساسا هو شيء لا أهمية له، شيء غير حقيقي دع عنك أن يكون الحقيقة العليا.

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا عند برجسون، مرجع سابق، ص 175.

<sup>2</sup> Paul Cesari, La Valeur, texte traduit en Arab par Dr. Adel-Awa, éditions Oueidat, Beyrouth- Paris, P. 115.



وقد يعد الحدس عنصرا في المعرفة أو شيئا قد يرافق المعرفة أو يوجد معها، ولكنه لا يكون بذاته معرفة وربما كان هذا التقدير أقرب إلى ما يقصده برجسون مع كونه بالطبع بعيدا عن رأيه نفسه.

وعلى الرغم من هذه الملاحظات فإننا نستطيع أن نقول مع أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين، إن أكبر فضل لبرجسون على الفلسفة هو أنه استطاع في عصر العلم الوضعي والوضعية المنطقية أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها وأن يرد إليها اعتبارها، وبهذا استطاع أن يعيد إلى عصره ما كان ينقصه، وهو الروح والحب<sup>1</sup>.

والخلاصة مما سبق ذكره: أن المعرفة الخلقية عند برجسون مطلقة لا نسبية، وذلك ما أكده من خلال منهجه الحدسي الذي هو استبطان للذات الإنسانية، والكشف عن مكوناتها، والذي هو أشبه بالكشف الصوفي، وهو تجربة روحية تسمو إلى الحقيقة العليا في كليتها ومطلقيتها.

### المطلب الثالث: منهج برجسون في دراسته للظاهرة الخلقية.

#### الفرع الأول: الاستبطان، جذوره وخصائصه.

من خلال ما مر بنا من شخصية برجسون فقد لاحظنا أن الرجل له ثقافة موسوعية، اهتم بميادين شتى كالفلسفة والأخلاق وعلم الاجتماع، والبيولوجيا وميدان العلوم من بابها الواسع، فقد كانت الفلسفة البرجسونية تهتم بالواقع وتتخذ أداة معالجة مشاكل العصر، بعيدا عن كل نزعة آلية. ولاشك أن برجسون قد وظف كل خبراته السابقة في دراسته للظاهرة الأخلاقية، كما نالت الدراسات النفسية من جهد الفيلسوف حقا وافرا، ولعل مجال تركيزنا هنا والذي سيكون على ميدان علم النفس<sup>2</sup> يعود إلى ضرورة ما نريده في هذا المطلب وهو اعتماد برجسون على منهج الاستبطان وحدس الذات في دراسته للظاهرة الأخلاقية.

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح، موسوعة العلوم الفلسفية، ج1، ع6، المكتبة الهيكلية، ص88-89.

<sup>2</sup> علم النفس: كلمة سيكولوجية مشتقة من اليونانية (Psyche) والتي تعني الروح و(Ogos) وتعني دراسة، علم، يعني: «دراسة الظواهر النفسية الشعورية واللاشعورية والسلوكية دراسة موضوعية». محمد بوداني، الكافي في الفلسفة الجديد، ط3، ج3، نشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، 1433هـ-2012م، ص60.

وبرجسون ينتمي إلى المدرسة الشعورية التي تناقض النزعة السلوكية التي تقتصر على دراسة الإنسان دراسة آلية تجريبية، حتى قيل: « إن علم النفس قد انتحر على يد السلوكية ». فالمدرسة الشعورية ليست جديدة، فهي قديمة جدا، بل تعود إلى العهد اليوناني، مع فيلسوف أثينا الكبير، الحكيم سقراط<sup>1</sup>، من خلال أشهر أساليبه التعليمية (التوليد السقراطي)، حيث كان يقوم بدور المولد الذي يستخرج الحقائق المختفية عند الأفراد الذين يناقشهم، ويبدأ سقراط مناقشاته بادعاء الجهل والغفلة، ثم يقوم بتوجيه الأسئلة إلى مناقشيه، بقصد التوصل إلى استخراج الحقائق بأنفسهم، وكانت مناقشاته نقدية تحليلية تهدف إلى أن يفحص كل فرد آراءه بنفسه عن طريق الحوار، بحيث يتبين مافيه من خطأ، وكان سقراط ينبه محاوريه إلى أنه من الخطأ أن يسلم الإنسان بصحة المعارف مجرد أنه اكتسبها بصورة تقليدية من الآخرين.

وأساس التعاليم النفسية عند سقراط هي قوله (اعرف نفسك بنفسك)، وهو يرى أن المعرفة الحقيقية موجودة داخل الشخص، ولكن انصراف الناس للأعمال اليومية يحيط المعرفة بغشاوة، فعلى من يريد أن يعرف الحقيقة أن يناقش نفسه وأن يواجهها<sup>2</sup>.

غير أن تحديث المدرسة الشعورية بطريقة منهجية علمية يعود إلى وليام جيمس وبرجسون. وقد اعتمد وليام جيمس منهج الاستبطان، أي الملاحظة الداخلية التي يلاحظها الإنسان في ذاته، فهي تستهدف إلى وصف وبيان حالاتنا، وتحليلها تحليلا كافيا، سواء كانت هذه الحالات حاضرة كالخزن والإدراك، أو حالات ماضية كالأحلام والذكريات، ويعنى بهذا حفظ الفرد ما كان قد تعلمه في الماضي. وهذا الماضي يمثل الخبرات الشعورية التي يستطيع الفرد التعبير عنها أو وصفها بالخبرات الحسية والمشاعر.

---

<sup>1</sup> سقراط (Socrates) (470/399 ق.م): فيلسوف أثينا، وهو أول الثلاثة الكبار في الفلسفة اليونانية، وللأسف فهو لم يترك كتابات توضح مذهبه ولكن ((أفلاطون)) قد سجل آراءه في محاوراته الشهيرة. وقد أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي من الاهتمام بالطبيعة والعالم إلى الاهتمام بالإنسان. عرف سقراط بأنه أعلم أهل عصره، لأنه كان لا يعرف إلا حقيقة واحدة وهي أنه لا يعرف شيئا. محمد شحاتة ربيع، تاريخ علم النفس ومدارسه، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1406هـ، 1986م، ص20، 21.

<sup>2</sup> محمد شحاتة ربيع، مرجع سابق، ص21.

أما بالنسبة لبرجسون فهو يرى أن الشعور<sup>1</sup> ليس امتدادا مكانيا يمكن أن نقسمه إلى وحدات متجانسة كما نفعل بالمكان الهندسي. والظاهرة النفسية لا تجري في مكان يمكن أن نقسمها ونتحكم فيها، بل تجري في زمان وديمومة مستمرة، يقول برجسون: «ونحن هنا نطلق لفظ الحدس على التعاطف الذي به تنتقل إلى داخل الشيء لتتحد اتحادا بما يتفرد به أي بما لا يمكن التعبير عنه»<sup>2</sup>.

ومن خصائص المدرسة الشعورية:

1. أنها تؤكد حالة ذاتية لا تدرك في المجال المكاني المادي.
2. أنها لا تقبل التجزئة، كما هو الأمر في المادة التي تنحل إلى ذرات، ولا تقبل القياس الكمي الذي ينطبق على العلوم المادية.
3. أن ملاحظاتها الخارجية لا تستطيع أن تسبر وتدرك طبيعة الحالة الشعورية لدى الإنسان، لأن الحالة النفسية ذاتية وتعتمد على الحدس الذاتي الذي لا نشارك فيه غيرنا<sup>3</sup>.

ومنهج الاستبطان، تعبير ظهر أولا في اللغة الإنجليزية في أواسط القرن التاسع عشر، وله في الفرنسية معنى تقني لأنه يدل على الطريقة التي بواسطتها يراقب الوعي نفسه بنفسه. وهذه الطريقة في المراقبة الذاتية احتلت دورا مهما في تاريخ علم النفس الأول. وقد لجأ الفريد بينيه (Alfred Binet)<sup>4</sup> إلى الاستبطان الاختباري أو المفتعل ليعرف الحالات الذاتية (أو المحتويات الواعية) لفرد أخضع

---

<sup>1</sup> الشعور: هو الوعي الذي يصاحب الذات، نفسي مرتبط بالأحوال الداخلية الذهنية، وهو فزيولوجي: جسماني عضوي، وقد رفض نيتشه الوعي المطلق وقلل من أهميته، مينا بالمقابل دور الجسد وما ينطوي عليه من رغبات، وأهواء سماها الهو، يقول: «إنك تقول أنا وأنت فخور بهذه الكلمة، غير أن هناك ما هو أعظم منها وهو ما ترفض تصديقه ألا وهو جسدك وعقلك العظيم»، ويقول أيضا: «إن وراء أفكارك ومشاعرك، يا أخي، يقوم سيد جبار وحكيم مجهول هو الهو الذي يسكن جسدك بل هو جسدك». وكان الشعور اهتمام برجسون في كتابه: "محاولة في المعطيات المباشرة للشعور". أنظر محمد بوداني، مرجع سابق، ص 58.

<sup>2</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 179.

<sup>3</sup> بكير بن سعيد أعوش، مرجع سابق، ص 23.

<sup>4</sup> الفريد بينيه (Alfred Binet) (1857م-1911م): فرنسي، أحد مؤسسي علم نفس النمو، حيث اهتم بدراسة موضوعات تتناول نمو الأطفال، النمو المعرفي والتذكري، وقام بإعداد مقياس الذكاء الذي اشتهر باسمه، وهذا إسهام لا يبارى في مجال علم نفس الطفل، وقد تحمس بينيه لدراسات القياس النفسي آخذا في حسابه قياس الذكاء عن طريق الوظائف النفسية البسيطة، للكشف عن الفوارق بين الأفراد. محمد شحاتة سعفران، مرجع سابق، ص 167، 168.

لإثارات محددة أو أثناء إنجاز مهمة محددة، تطلب من الفرد أن يوجه انتباهه إلى حالاته الداخلية، ويصفها بأكثر ما يمكن من الأمانة، هذا المحتوى الواعي الذي يعطى على هذا النحو يشكل الموضوع بالذات لعلم النفس الاستبطاني، وتجدرت هذه الطريقة في نهاية القرن التاسع عشر من قبل علماء النفس في مدرسة فورزبورغ (Wursburg) مثل كولب (O.kulpe)، أو بوهلر (k.Buhler)<sup>1</sup>، أو في الولايات المتحدة، من قبل التيار البنائي لتيتشنيير (Titchener)<sup>2</sup>.

لقد شكل موضوع نقد معمم في بداية القرن العشرين من قبل مؤيدي علم النفس الآخر، وعلم النفس الموضوعي؛ فالسلوكية خاصة، أنكرت على الاستبطان أن يكون طريقة للوصول إلى الوقائع النفسانية.

إلى أن الاستبطان لا يزال يستخدم اليوم في علم النفس العيادي عندما نطلب من الفرد أن يعطي أثناء المقابلات أو الاستمارات، أحاسيسه ومشاعره أو قناعاته. وبعض الإدراكيون يلجأون إليه أيضا عندما يطلبون من الأفراد الذين يخبرونهم تحويل العمليات التي بواسطتها يقومون بمهمة معينة إلى كلام<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> كارل بوهلر (k.Buhler) (1879م-1963م): ألماني وهو أحد كبار الباحثين في مدرسة (فوربورج)، عالم متعدد الاهتمامات، اهتم بدراسة موضوع التفكير أثناء وجوده في ألمانيا، ومن أهم أعماله العلمية الكتاب الذي أصدره بعنوان (أزمة علم النفس) عام (1927م)، حيث تعرض فيه للمدارس المختلفة محاولا إيجاد صيغة واحدة بعيدا عن خلافات هذه المدارس ومبالغاتها. وأعظم أعماله العلمية على الإطلاق هو دراسته عن (النمو العقلي عند الطفل)، والذي صدر عام (1918م)، وترجم إلى الإنجليزية عام (1930م)، ويقال أن هذا الكتاب يمثل دفعة كبيرة لعلم نفس النمو، ويتميز بدقة أسلوبه وكفاءته، مما يضع بوهلر في مصاف مؤسسي علم نفس الطفل. محمد شحاتة ربيع، مرجع سابق، ص 170.

<sup>2</sup> تيتشنيير (Titchener) (1867-1927م): كان إدوارد تلميذا لفونت، وبالرغم من أنه كان إنجليزيا بالميلاد، إلا أنه أصبح ألمانيا في تفكيره، لأن سماته العقلية أشبه بسمات الشخصية الألمانية. يرى تيتشنيير أن جميع العلوم تنبع من أساس واحد هو عالم التجربة الإنسانية، ويرى تيتشنيير أن الأسلوب المميز لمنهج البحث العلمي هو الملاحظة التي هي أساس التجريب. وقد قارن بين نموذج الملاحظة في مجال الطبيعة، أو ما أسماه: "النظر إلى"، وبين الملاحظة السيكولوجية أو الاستبطان وهو ما أسماه: "النظر في". ويعد الشعور المجال المناسب لتلك الدراسة. نقل تيتشنيير البنائية إلى الولايات المتحدة الأمريكية في مقالة نشرها عام (1898م)، بعنوان: (مسلمات علم النفس البنائي). محمد شحاتة ربيع، المرجع السابق، ص 229، 230.

<sup>3</sup> رولان دورون وفرانسواز بارو، موسوعة علم النفس، تعريب، فؤاد شاهين، مج 2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ص 612، 613.

ويؤكد برجسون من جهته على استخدامه لمنهج الاستبطان<sup>1</sup>، بقوله: «لا يغربن عن البال أننا نبحت في أعماق النفس بطريق الاستبطان عن العناصر التي يتألف منها دين بدائي»<sup>2</sup>. فقد قام بدراسات في علم النفس للإقرار بحرية الإرادة، وبوجود النفس عن طريق الشعور الواعي، بدلا من التعلق بالنظرية الارتباطية<sup>3</sup> والنظرية السيكوفيزيائية<sup>4</sup>، ثم يؤكد اتباعه لهذه المنهج بقوله: «فلنتبع إذن طريقتنا المعتادة نسأل شعورنا الخاص، بعد أن نجرده مما اكتسب ونعيده إلى البساطة الأصلية»<sup>5</sup>.

وإذا كانت الحوادث النفسية حوادث باطنية وفريدة في نوعها، ولا بد أن يعانيتها الشخص نفسه من الداخل، ولذا فهي تقتضي الإحساس من الداخل، وتقتضي الإحساس المباشر، غير أن هذا الإحساس لا يكون طريقة للدراسة المنظمة إلا إذا انعكس على نفسه بصورة إرادية، فينقلب إحساسا بالإحساس، والدراسة بهذه الكيفية باطنية. ولكن إذا كان لا علم إلا بالكليات وكان للمعرفة العلمية فوائد محسوسة في المجال العملي، فكيف يمكن أن تفيدها الدراسات السيكلولوجية القائمة على الاستبطان والتي تنصب على ما لا يعرف الثبات والتكرار؟ كيف يمكنها الانصراف عن الجزئيات والدقائق إلى إدراك الكليات باستخلاص قوانين عامة؟

لقد جاءت الدراسات النفسية الباطنية بفوائد لا تنكر بالنسبة للإنسان البدائي، سواء في حياته اليومية العادية أو في حياته الفكرية والعلمية. والتأمل الباطني في صورته البسيطة يعتبر نافذة أطل بها الإنسان على نفسه وما يجري في دواخلها من إحساسات وميول ومقاصد، ومن ثمة يتمكن

---

<sup>1</sup> الاستبطان: هو إحساس ذاتي أو تأمل باطني يعتبر نافذة يطل منها الإنسان على نفسه وما يجري في دواخلها من إحساسات وميول ومقاصد، فيستطيع أن يراقبها ويتحكم فيها أو يكشف عن بعض خفاياها. والقاعدة السقراطية (أعرف نفسك بنفسك) توحى بخدمات عملية تتصل بسلوك المرء كما أنها تساعد على ضوء اختبارات المرء لنفسه، على معرفة غيظنا. جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص560.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص150.

<sup>3</sup> النظرية الارتباطية: يستخدم المنهج الارتباطي في علم النفس والقياس النفسي، وهو يساعد على الكشف عن العلاقة الدقيقة الموجودة بين الظواهر، سواء كانت هذه العلاقات إيجابية أم سلبية. ويرتبط المنهج الارتباطي بمنهج التحليل العملي الذي يهدف من خلال أساليب الإحصاء إلى استخلاص الخصائص المشتركة أو العوامل المسؤولة عن التشابه بين عدد من المقاييس أو الوظائف النفسية، انظر عبد الستار إبراهيم، عالم المعرفة: الإنسان وعلم النفس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى، فبراير 1405هـ، 1985م، ص61-62.

<sup>4</sup>Théori psycho-physique.

<sup>5</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص169.

من مراقبتها والتحكم فيها والكشف عن خفاياها. فعندما لفت سقراط الانتباه إلى دراسة الإنسان لنفسه، فإنما كان بلاشك يرمي إلى أغراض أخلاقية أكثر منها سيكولوجية، وأسمى ما كان يضفر به هو معرفة هذه النفس البشرية، أو هذا الإنسان المجهول، وتوصل مثلا إلى أن المرء لا يستطيع أن يعمل خيرا إلا إذا عرف ماهو الخير، أو بتعبير آخر، إلا إذا عرف الإدراك العقلي للخير، وبهذا يتمكن من طرد الأخطاء وحذف التناقضات من أفكاره، كما يتعلم امتلاك شهواته والحصول على توازن وفن في الحياة حسب ما يقتضيه الواقع والعدالة.

ثم إن معرفة أغوار النفس بالنسبة للمؤمن أداة في خدمة عاطفته الدينية وشرط من شروطها. ألا يلجأ المتدين مثلا أو قوي الضمير إلى الاستبطان لمراقبة أعمال نفسه ومحاسبتها وتقييمها أو تقويمها والاطلاع على نياته ورغباته الأكثر تخفيا<sup>1</sup>.

وبرجسون من جهته يرى في منهج التعمق في الذات والتأمل الباطني أو "الحدس التأملي"، المنهج الكفيل بسبر أغوار العقلية البدائية، والتي لا يراها برجسون تختلف عن العقلية المتحضرة، إلا في تلك التراكمات بعامل الظروف التاريخية والحضارية، يقول برجسون: « وهذه المعتقدات إن لم تكن بدائية حتما فلا يبعد أنها صدرت مباشرة عن ميل من هذه الميول الأساسية، التي نستطيع أن نكشف عنها في أنفسنا بالاستبطان، فهي تستطيع أن ترشدنا إلى طريق هذا الاكتشاف وأن توجه المشاهدة الداخلية التي تفيد بعد ذلك في تفسيرها »<sup>2</sup>.

ثم نجد أنه يرى أن منهج الاستبطان هو أفضل المناهج، والمنبع الأكبر في المعرفة، إذ يقول: « إلا أن المنبع الأكبر للمعرفة في هذا الباب هو الاستبطان »<sup>3</sup>.

فقد اعتمد برجسون إذا على منهج الاستبطان، في دراسة الشعور، كأهم مكون من مكونات الشخصية، والنظر إلى الحياة النفسية كتيار غير منقطع وانسيابي بخلاف الظواهر المادية كظواهر كمية يمكن ملاحظتها وقياسها مادامت قابلة للمشاهدة والمعينة، أما الظواهر النفسية فهي ظواهر كيفية فريدة لا تتكرر، وهي انبعاث من الباطن هي تجدد مستمر وهي ديمومة لا تتحمل رجوعا إلى الوراء،

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص560، 561.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص178.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص285.

لذا في نظر برجسون يستحيل دراسة الظاهرة الإنسانية دراسة تجريبية ووصفية مادامت غير قابلة للوصف أو التعبير عنها لذا أفضل منهج لدراستها هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتي، حيث ترك الفرصة للفرض ليعبر عن أحاسيسه بشكل تلقائي كما يعيشها هو.

### الفرع الثاني: نقد لمنهج الاستبطان:

والسؤال الذي نطرحه هنا هو: هل يمكن اعتبار الاستبطان منهجية علمية، والنتائج التي يصل إليها موضوعية؟

هناك من نقد هذا المنهج، ورأى أن هذا الأسلوب في التحليل يحمل في ثناياه آيات بطلانه، فهو يطالب المرء باختيار حوادثه السيكولوجية وقت حدوثها. وهذا أمر بين الاستحالة، إلا إذا كان عن طريق التذكر. وهذه الحالات النفسية تدرس كماض لا كحاضر، كشيء ثابت لا كواقع حي، لأن مراقبة هذه الحوادث النفسية من شأنها أن تغيرها، فلنراقب مثلا الغضبان نفسه في حالة الغضب لانتقل من حالة الاضطراب والحركة إلى حالة التأمل أو الهدوء والسكينة، كما أن المرء لا يمكنه أن يعرف، وهو يطلب النوم، الفترة التي يبدأ فيها نومه بالفعل، لأن مراقبة هذه الفترة تتطلب يقظة فكرية. وهذا من شأنه أن يزيل النوم، ولكن في مستطاعه استرجاع ذكرى هذه الحادثة، ولهذا يقال أن الاستبطان استرجاعي. على أن استرجاع الماضي قد يقوي عناصر على حساب عناصر أخرى.

وقد فطن أوجست كونت إلى هذا العيب المضر بعلم النفس الحقيقي ونادى بتركه لأنه خيال وهمي، قال: «إن الفرد المفكر لا يمكنه أن ينشطر شطرين، أحدهما يفكر بينما الآخر يشاهد التفكير». ولا يمكن أن تتم ملاحظة إذا كان الشطران متماثلين، وقال سارتر: «إن الشعور ينزع نحو الشيء، ولكنه إذا ما حاول أن يعكس ويتطابق مع نفسه في جو حار ومقفل أصابه التلاشي»<sup>1</sup>.

ولما كانت الواقعة النفسية فريدة لا تقبل التكرار، فإن النتائج التي نحصل عليها من التحليل تكون لها صبغة ذاتية يعوزها التعميم، ومعنى هذا، أن العالم الذي يختبر ذاته لا يمكنه أن سضمن ثبات اختباره بالنسبة إلى غيره، ولا يستطيع بالتالي أن يقدر قوانين قياسية، اللهم إلا تحليلا وصفيا أو كيفيا.

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص562.

والمحلل الذاتي يلجأ في وصفه إلى اللغة. إلا أن اللغة تعجز أحيانا عن وصف كل ما يجري في النفس. ولقد أظهر برجسون أن هذه الأداة في التوصيل صنعت على مثال المكان والمادة. إنها عبارة عن قوالب جامدة مصنوعة خصيصا للمادة. فكيف يمكن وصف الحياة النفسية، هذا السيل المتدفق بالحركة، والإفصاح عن أسرارها بألفاظ صماء؟

وحتى إذا كان المرء يملك ثروة لغوية عالية ويحسن انتقاء ألفاظه، فإن التأمل الباطني لا يوقفنا على كل ما يجري في النفس؛ بل، إنه يخبرنا بالشعور يطلعنا عليها رغم ما لها من أهمية في علم النفس ربما تطغى على أهمية الحوادث الشعورية، فالحوادث الشعورية، فيما يرى فرويد، بمثابة كتاب لم يبق منه سوى بضع ورقات، أما الباقي فقد ضاع. والضائع ضروري لفهم ما تتضمنه الورقات الباقية. كذلك حياتنا الشعورية، فإنها في علاقة مستديمة مع حياتنا اللاشعورية.

زد على ذلك أن التحليل الذاتي، لا يمكن أن يقوم به إلا الأسوياء من الناس. أما المصابون بالأمراض العقلية والأطفال والبدائون والحيوانات وغيرهم ممن لا تستغني السيكولوجيا عن دراستهم، فإن هذه الطريقة لا تفيد معهم.

ولكن مهما كان في هذه الاعتراضات من وجهة، فإن الدراسات السيكولوجية القائمة على التأمل الذاتي ضرورية لعلم النفس، لأنها تكشف مباشرة عن الجذور الداخلية للحادثة النفسية. يرى ريبو: « أن الطريقة الباطنية هي الطريقة الأساسية في علم النفس، وبدونها لا يمكن البدء بأية ملاحظة ». ولعله يريد أن يقول بأن هذه الطريقة هي نقطة الانطلاق في كل دراسة نفسية. فلا ابتداء إلا بها ولا انتهاء إلا بالجمع بينها وبين غيرها من الطرق الموضوعية<sup>1</sup>.

وفي الجملة فإن برجسون اعتمد في دراسته للظاهرة الخلقية على منهج الاستبطان كميدان من ميادين علم النفس، محاولا التركيز على التجريب (فمنهج الاستبطان تجربة ذاتية)، ومركزا على الواقع كذلك، وفي ذلك يقول: «على حين أن الواقعي هو المتحرك، أو هو بالحري حركة... ولكننا للتأثير في الواقع، ولإتمام عمل الصنع الذي هو الموضوع الخاص للعقل الإنساني، نشبت الفكر في محطات... نأتي نحن فننظر إليها على أنها الواقع، وعلى أنها هي الجوهرية<sup>2</sup> ».

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص562، 563.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص253، 254.



ويرى أنه ينبغي الاقتصار على الوقائع والتجربة، وفي ذلك يقول: «فلنقتصر إذن على الوقائع التي نشاهدها، والاحتمالات التي توحى بها هذه الوقائع»<sup>1</sup>.

غير أننا إذا وجدنا برجسون يركز على الاتجاه التجريبي وميدان الواقع في ضوء منهجه الحدسي، فإنه لم يغفل الأزمة الحضارية التي عاشتها أوروبا في عصره، عندما سادت النزعة المادية والعلمية التي أطاحت بالقيم، لذلك نجده يعلي من شأن الروح ويهتم بالقيم، فهو منهج كذلك ينحو نحو معياريا.

وبهذا تظل التعاليم والأحكام الأخلاقية شاملة مطلقة كونها تستفيض عن النزوع الروحي الفطري للإنسان في تنظيم علاقاته ومصالحه وسلوكاته وأفعاله، نتيجة التجربة الإنسانية التي جعلت من الأخلاق ناظما محركا للفعل الخلاق في حركة التاريخ<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص283.

<sup>2</sup> منير الحافظ، التراث في العقل الحدائثي (بحوث في فلسفة القيم الجمالية)، ط1، دار الفرقد، دمشق، 2001م، ص176.

المبحث الثالث: موقف النقاد وبرجسون من آراء ليفي برون .

المطلب الأول: موقف النقاد من آراء ليفي برون وردودهم عليها.

لقد ذكر لوي (Lowie) أن ليفي برون قد تجاهل ذكاء الفرد البدائي وعقله<sup>1</sup>، حين طلع علينا بقانون المشاركة، إذ أن قول ليفي برون بأن العقلية البدائية سابقة على التفكير المنطقي، وأنها لا تعرف القواعد المنطقية قول لا يطابق الحقيقة، فلا مشاحة في أن البدائي يفكر، وأنه حين يفكر إنما يفكر داخل نطاق منطقي، وحسب أقيسة منطقية أيضا، أفلا يصح إطلاقا أن ننفي قدرة البدائي على التفكير المنطقي، أو أن ننكر قواه الذكائية والفكرية. فمن الثابت أن البدائي إنسان منطقي، بل إنه فيلسوف له موقفه وفلسفته في الحياة، ونظراته في الله وفي نفسه وفي العالم، كما يؤكد بول رادين في كتابه<sup>2</sup> (primitive man as Philosopher) .

إذ يرى بول رادين (Radin) في الرد على موقف ليفي برون من المنطق البدائي واعتباره فكر سابق على المنطق (Prélogique)، أن البدائي يستطيع أن يميز بين الصواب والخطأ. فهو إنسان مفكر، وأن لهذا الفكر أشكاله العديدة التي تتمثل في أخلاقه ومثله، كما وقد أطلعنا رادين على الكثير من أقوال البدائيين وكلماتهم المأثورة التي تؤكد فهما منطقيا واضحا لا ينبغي إنكاره<sup>3</sup>.

ولعل مصدر الخطأ الذي وقع فيه ليفي برون أنه أصدر فرضا ميتافيزيقيا وحاول أن يدعمه بشتى الظواهرات السوسولوجية المؤيدة، وهذه محاولة فاشلة من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة، إذ أننا ينبغي أن نضع فروضا تحت محك التجارب والوقائع، حتى تؤيدها أو ترفضها. لا أن نفترض الفروض ثم نحاول البحث عما يؤيدها ويدعمها لاكتشاف الشواهد المؤيدة للفروض، على ما فعل ليفي برون، حين جمع الكثير من الوقائع والظواهرات التي استقاها من رواد الشعوب البدئية من

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة (المنطق)، ج1، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص165. وانظر:

Lowie, Robert, History of Ethnological Theory, London, 1938, p.220.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ج1، ص165. وانظر:

Radin, Paul, primitive Man as Philosopher, N, Y, London, 1927, p.11.

<sup>3</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ج1، ص195.

أمثال (Elsdon-Best)، و (Cushing) و (Kingsley)، ويقول كارل بوبر (Popper)<sup>1</sup> في هذا المعنى: «إننا إذا لم نتخذ إزاء النظريات موقفا نقديا، فسوف نعثر دائما على ما نريد، أي أننا سنبحث عما يؤيدها وسنجده، وسنصرف النظر عن كل ما يهدد النظريات التي نفضلها فلا تقع عليه أبصارنا» .

هذا قول صادق ننفد به زعم ليفي برون، إذ أن المنهج العلمي في الحقيقة لا يقوم على إثبات أو تأييد الفروض، وإنما يقوم أصلا على منهج انتخب الحقائق عن طريق حذف الفروض الباطلة، كما يذهب كارل بوبر.

وقد أخطأ ليفي برون أيضا في مسألة قوانين الفكر في العقلية البدائية، حيث أنه زعم أنها تكون مختلطة ويشوبها الاضطراب في منطق البدائي. حيث يغفل مبدأ عدم التناقض، ويعطل مبدأ الهوية، ولكن من الواضح على ما يقول موريس جنزبرج (Ginsberg): «أن البدائيين في تعاملهم مع سائر الأشياء والموجودات الطبيعية في حياتهم اليومية، لا يقعون في هذا الخلط المنطقي، وإلا فإنهم ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا على الإطلاق»<sup>2</sup>.

فلقد تبين أنه لدى أقزام بنجالا (Bengala) عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب وصناعتها، وأسماء لأجزائها، وطرقهم المختلفة للرسوم والإقلاع، وأساليبهم في الملاحاة والدوران بزوايا حادة، وكل هذه أمور منطقية بحتة تتعلق بالفن البدائي، وتمس الصناعات ومظاهر التكتيك البدائي. وهي من المسائل الهامة التي لا يستغنى عنها في دراسة العقلية البدائية. الأمر الذي جعل دوركايم نفسه، يعيب على ليفي برون إغفاله هذه الجوانب الضرورية في دراسة المنطق البدائي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> كارل بوبر (1905م-1994): فيلسوف إنجليزي نمساوي المولد يهودي الديانة، ولد يهوديا لكن تحول إلى المسيحية، متخصص في فلسفة العلوم، تبنى النقد منهجا لعمل العقل وتقدم المعرفة، وناهض كل نزعة ارتيائية أو اصطلاحية أو نسبية في العلم. ورد إلى الفلسفة مكائنها الرفيعة ومشروعها الطموح، بعد أن انقلبت على نفسها زمتا وكادت تتحول على يد الوضعيين وفلاسفة التحليل اللغوي إلى تابع ذليل للعلم، درس الرياضيات، التاريخ، علم النفس، الفيزياء، الموسيقى، الفلسفة وعلوم التربية، من أهم مؤلفاته "منطق البحث"، و"المجتمع المفتوح وأعدائه". محمد بوداني، مرجع سابق، ص 323، 324.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 196، 197. وانظر:

Ginsberg, Morris, Sociology, Oxford University Press, London, 1949, PP:224-225.

<sup>3</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ج 1، ص 197. وانظر:

Durkheim, Emile, Les formes Elémentaires de la vie Religieuse, Paris, 1912, p.340.



ويتمثل النقد الهادم لنظرية ليفي برول أيضا في تلك الكلمات التي ساقها شميت: «لقد أخفق ليفي برول في أن يقوم بأدنى محاولة في ترتيب مراحل الفكر السابق على المنطق في نسق تاريخي، كما لم يبحث أيضا عما إذا كانت هناك مرحلة أكثر سبقا للمنطق في مراحل متأخرة أو مبكرة، أو أن يحدد لنا مرحلة أكثر ثباتا عن غيرها، ومن ثم يستحيل علينا أن نعرف كيف ظهرت واستقامت»<sup>1</sup>.

هذا اعتراض تاريخي خالص التفت إليه شميت، إلا أن هناك اعتراضات منطقية أخرى قد نبهنا إليها الأب شميت. فإذا كان ليفي برول قد حاول أن يثبت أن العقلية البدائية بعيدة عن فهم الفكر العلي، فهي بالضرورة في رأيه لا تستطيع إطلاقا أن تستخلص النتائج المنطقية من مقدماتها، نظرا لانعدام مبادئ العلية والتناقض والهوية في العقل البدائي.

وهنا يقدم شميت اعتراضاته، حيث يرى أن ليفي برول لم يحدد لنا تعريفا علميا دقيقا لما يقصده بالبدائي (Primitive)، وهي كلمة عسيرة الفهم، جعلها ليفي برول قاصرة على غير الأوربيين، وقد غاب عن ليفي برول أن هناك الكثير من مظاهر التفكير السابق على المنطق تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة في أوروبا، حيث تشاهد أحيانا شدة الإيمان بمسائل غيبية أو خرافية، إذ أن هناك آثار للسحر ما زالت عالقة في جوانب الحضارة الحديثة<sup>2</sup>.

ونستطيع ختاماً أن نتمتع تعقيباتنا على وجهة النظر الاجتماعية عند ليفي برول فنقول: إن ليفي برول قد أخفق بلاشك بمساهمته تلك، لأنه فيما يرى روجيه باستيد<sup>3</sup> (Bastide) قد اقتصر في دراسته للعقلية البدائية على المرحلة اللاهوتية في قانون أوجست كونت<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص202. وانظر:

Schmidt, W, OP. Cit. 133.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ج1، ص203.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص204. وانظر:

Bestide, Roger, *Eléments de Sociologie religieuse*, Paris, 1947, Colle, A. Colin, p. 6.

روجيه باستيد (Roger Bastide) (1898م-1974م): كان باحثا في الدراسات الأفرو-أمريكية، وأستاذ في السوربون، وهو من مكن من اكتشاف الأنثروبولوجيا الأمريكية التي موضوعها الثقاف، وهو من ساهم أكثر من غيره في الاعتراف بحقل البحث هذا بوصفه مجالاً رئيسياً في الاختصاص. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص99.

<sup>4</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، المرجع السابق، ج1، ص202-204.

### المطلب الثاني: اعتراضات برجسون على ليفي برول، وردوده عليه.

واعترض برجسون على ليفي برول استخلاصا من كتبه الجميلة، تلك التي تؤكد نمطا بدائيا للتفكير ينسب إليه ليفي برول كل ما هو لامعقول، وارتكزت خلاصة نظرية ليفي برول في أن العقل الإنساني قد تطور، وأن المنطق الطبيعي لم يكن كما هو الآن، وأن للعقلية البدائية بنيانا أساسيا يتميز كلية عن بنية العقل الحديث<sup>1</sup>.

والحقيقة عند برجسون مخالفة لما ذهب إليه ليفي برول، وهي أن بنية الفكر لم تتغير، وقد ظلت كما هي، على مرور الزمان، لكن مادة الفكر قد تغيرت بفضل تغير الحاجات الاجتماعية، وأن ظاهر الفكر قد تغير أيضا بما اكتسبه من تجارب اجتماعية، وفي إيضاح ذلك يقول برجسون: «إن بنية الفكر تبقى هي هي، ولكن التجربة التي اكتسبتها الأجيال المتعاقبة، وأودعتها المحيط الاجتماعي، ثم عاد المجتمع فردا إلى كل منا، هذه التجربة هي السبب في اختلاف تفكيرنا عن تفكير البدائيين، وفي اختلاف إنسان الأمس عن إنسان اليوم<sup>2</sup>» .

ونجد أن الحضارة الاجتماعية قد بدلت الإنسان تبديلا عميقا<sup>3</sup>، دون أن تغير في جوهره وأصله، إذ يقول برجسون: «بأنها ركمت في المحيط الاجتماعي كما تركم في مستودع، عادات ومعارف يسكبها المجتمع في الفرد في كل جيل جديد. وإذا قشرنا الطبقة السطحية، ومحونا ما يأتي من التربية في كل لحظة، وجدنا في أعماقنا الإنسانية البدائية أو نحو ذلك<sup>4</sup>».

ثم نجد برجسون يتساءل ويوجب نفسه: «فترى هل تقدم لنا البدائيون الذين نلاحظهم صورة هذه الإنسانية البدائية؟ لا أظن ذلك، فطبيعتهم هم أيضا مغشاة بطبقة من العادات اخترتها المجتمع وسكبها في كل فرد. إلا أنه يمكن القول بأن هذه الطبقة عندهم هي أقل كثافة مما هي لدى المتحضر، وأنها تشف عن الطبيعة الأولى أكثر من تلك<sup>5</sup>» .

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص198.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص124.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص199.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص146.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص146.

فالعقلية البدائية حسب برجسون غير مختلفة عن عقليتنا في الجوهر، ذلك أن المجتمع المتحضر لا يزال إلى حد الآن يحمل في أعماقه عقلية بدائية، يقول برجسون: «إلا أننا نضيف إليه أن الحالة النفسية الأولى مازالت موجودة، وإنما اختبأت تحت العادات التي لا تكون بدونها حضارة»<sup>1</sup>.

يقول برجسون في هذا المجال: «فلا نزعمن إذن أن عقليتهم غير عقليتنا، فكل ما في الأمر أنهم يجهلون ما نحن تعلمناه»<sup>2</sup>. ومن ثمة فعقل البدائي لا يختلف عن عقلنا حسب برجسون، وهو يخالف ليفي برول في هذه الفكرة، يقول برجسون: «إن عقل البدائيين لا يختلف عن عقلنا اختلافا جوهريا»<sup>3</sup>.

وهذا الفهم البرجسوني الدقيق لطبيعة الفكر البدائي، هو ما تؤكد كلمات (Elsdon-Best)، في حقيقة الفكر الماورى، حيث يقول: «نحن لانعرف مطلقا عن باطن الفكر الماورى، إذ ينبغي لأجل ذلك أن نصعد عبر القرون الكثيرة إلى تلك الحقبة الغابرة حيث كنا نعيش في الحال البدائي، وقد مضى وقت طويل منذ أن أغلقت أمامنا أبواب هذا الطريق الغامض»<sup>4</sup>.

يتضح لنا من كلمات (Elsdon Best)، وهو نفس المصدر الذي استقى منه ليفي برول، واستند إليه في دراساته عن منطق العقل البدائي، وبالرغم من أنه كذلك، إلا أنه يقول: «إننا لا نعرف شيئا وسوف لا نعرف شيئا عن عقلية الماورى ومعتقداتهم، كما وأنا نجهل أيضا ما ينطوي عليه باطن الفكر الماورى ومحتوياته من تصورات غيبية، إذ أن العقلية المتحضرة في رأيه، لا تستطيع إطلاقا أن تهضم محتويات تملك العقلية التي مرت عليها القرون وهي مغلقة على ذاتها في عالمها الغيبي».

ومعنى ذلك أن (Elsdon Best) نفسه، قد تردد إلى حد بعيد في تفسيره لتلك العقلية الغيبية البدائية، نظرا لشدة جهلنا بطبيعة الفكر الماورى وسير أغواره التي تمتد بعيدا عبر القرون وهي تنغلق

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 285.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 167.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 147.

<sup>4</sup> Lévy-Buhl, Lucien, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, OP. Cit. P.69.

على ذاتها... ونحن بدورنا نتساءل؟ ولماذا يعتمد ليفي برول على أصول لا تستند إلى تجربة عقلية ولا تقوم على يقين ثابت؟

كما أن للخرافة (La Superstition) فيما يرى برجسون وظيفتها في العقل الإنساني، إذ أن الكائن العاقل هو بطبيعته كائن متوهم لأن إحدى وظائف الفكر تميل إلى الغريب واللامعقول. فالخرافة إذا فيما يقول برجسون موجودة في كل المجتمعات<sup>1</sup>، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرتبط عقله بأشياء غير معقولة (Dérisonnable)، وفي هذا المعنى يقول برجسون: «بأن الإنسان العاقل، هو الكائن الوحيد الموهوب عقلا، هو أيضا الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة»<sup>2</sup>.

ثم يقرر برجسون أن العقلية البدائية لو كانت تختلف عن العقلية المتحضرة في جوهرها، لأمكن أن تكون العادات المكتسبة عبر القرون وراثية، يقول برجسون: «لزمنا الإقرار بأن العادات الفكرية التي اكتسبها الأفراد على مر القرون، قد أمكن أن تصبح وراثية، فغيرت طبيعة النوع، ووهبت له عقلية جديدة، ولا شيء أدهى للشك من هذا القول، ولو سلمنا جدلا بأن العادة التي اكتسبها أبوان قد اتفق أن انتقلت إلى ابنيهما يوما، وهذا حادث نادر، مرده إلى تآزر ظروف مختلفة اجتمعت عرضا، فإنه لا يمكن أن يخرج من مثل هذا تبدل في النوع كله»<sup>3</sup>.

ويعارض برجسون نظرية ليفي برول، ويرى أن العقل البدائي لا يعتبر عقلا سابق للمنطق، فهو يقول متسائلا: «وهل في الاعتقاد بأن السبب يجب أن يكون متناسبا مع نتيجة أي((سبق للمنطق)) أو أي((انغلاق من دون التجربة؟))»<sup>4</sup>.

وخلاصة ما سبق :

يبدو أن النقد الحاسم لافتراضات ليفي برول عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين، لا يمكن إلا أن يكون نقدا في مستوى فلسفي بحت، وفي ضوء هذا المستوى وفي ضوء برجسون نفسه،

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص123.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص123.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص124.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص162.



الإنسان واحد بعينه لا يختلف منطقته قديما وحديثا، وأن الفكر الإنساني أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانون الذاتية وعدم التناقض. فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك، واحد في كل الأجيال، ولذلك فإن افتراضا كافتراض قانون<sup>1</sup> المشاركة إن هو إلا خيال خصب عند ليفي برول، فلا يختلف البدائي عن المتحضر إلا في المادة أو التطبيقات المختلفة لقانوني الفكر الأساسيين أعني الذاتية والتناقض.

وفي محاضرة مشهورة ألقاها ليفي برول في أكسفورد، تنازل فيها عن كل ما يشوب نظريته في العقلية البدائية من لبس وغموض. ثم اعترف أيضا بأن الطبيعة الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان، كما أكد ليفي برول على وجود آثار للسحر وللعقلية البدائية مازالت قائمة في مجتمعاتنا المتحضرة. وبذلك خفف ليفي برول من حدة الغموض التي كانت واضحة في نظريته عن العقلية السابقة على التفكير المنطقي<sup>2</sup>.

هذا فيما يتعلق بردود برجسون على ليفي برول حول العقلية البدائية، وأما ردود برجسون والنقاد على ليفي برول فيما يتعلق بالتحتمية الأخلاقية فحواه ما يلي:

إن النظام الأخلاقي يرتبط ارتباطا مباشرا بالدين، لذلك فهو يميل إلى أن يكون مطلقا ومكونا من قواعد ثابتة للسلوك معترف بها يتوقع من الناس أن يتبعوها، وهناك النظم الخلقية التي تنحو إلى أن تكون علمانية ونسبية.

فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن المزاج والطبع ثابت يولد مع الإنسان ولا يمكن تبديله، فكما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبح إلى الجمال، أو العكس فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية التي فطر عليها الإنسان، يقول الفيلسوف الألماني شوبنهاور في هذا المعنى: «يولد الناس أحيارا أو أشرارا كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا، وليس لعلم

<sup>1</sup> يعبر القانون عن الرقابة المنظمة للجماعة وهو يتكون من عدة قواعد تنظم العلاقة بين الأفراد، وهذه القواعد تلزم الأفراد ومن يخرج عليها يلاقي عقابه من الدولة، وهنا يبدو الفارق الجوهرى بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية، إذ أن الخروج على القاعدة الأخلاقية لا يعرض الخارج لعقاب من جانب الجماعة فحسب بل يجعله محل سخيرة أو احتقار من جانب من يعرف الشخص الخارج ومن لا يعرفه. حسن شحاتة سغفان، أسس علم الاجتماع، ط8، 1971م-1972م، ص280.

<sup>2</sup> قبارى محمد إسماعيل، أصول علم الاجتماع، مرجع سابق، ص202.

الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعاداتهم كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان»<sup>1</sup>.  
ويتفق شوبنهاور في حتميته الأخلاقية مع ليفي برول، الذي يقول: «إن ميولنا الحسنة والقبیحة التي نجىء بها إلى هذا العالم عند ولادتنا هي طبيعتنا، فكيف نكون مسؤولين عن طبيعة هي ليست من عملنا أو على الأقل من عملنا الشعوري الاختياري»<sup>2</sup>.

والواقع أن نظرة شوبنهاور وليفى برول هذه تقول بالتحتمية الأخلاقية وتحاول أن تفسر السلوك الإنساني تفسيراً آلياً، كالتفسير الآلي لعمل الآلة الميكانيكية، إذ تصور الإنسان على أنه مجرد مجموعة من الغرائز التي يحتاج كل منها إلى نمط معين من السلوك لكي يسد حاجته، وسلوك الإنسان في حد ذاته ليس إلا استجابة لا شعورية لهذه الغرائز، وبذلك نفوا عن الإنسان أي إرادة في محاولة الهروب من سلطان هذه الغرائز، فالذكاء والغباء والجن والشجاعة والفضيلة والرذيلة والكرم والبخل، اعتبروها غرائز فطرية يوجد الإنسان مزوداً بها حين ولادته ولا شأن له بشيء من ذلك، أرادوا بذلك نفي مسألة الإنسان على عمله، حيث لا خيار له في شيء منها.

وهذا الاتجاه في الحقيقة ينفي إمكانية تغيير الخلق، ماداموا قد نفوا عن الإنسان أي إرادة في التخلص من سلطان الغرائز، مادامت هي التي تحكم سلوكيات الإنسان، وقد صرح دفيد هيوم، الفيلسوف الأنجليزي بأن شعورنا بالحرية ماهو إلا وهما وخداعا، وقد أولع أنصار هذا الفريق بالتفسير المادي للسلوك الإنساني استجابة منهم لطابع العصر الذي عاشوه، فقد غلب على عصرهم البحث في القوى وطابع المادة وخصائصها، وأرادوا أن يطبقوا ما توصلوا إليه من قوانين علمية ثابتة على سائر العلوم، ومنها علم النفس والاجتماع وعلم الأخلاق، وهم بذلك يجعلون كل الطبائع البشرية عاجزة عن التطور والارتقاء، وهذا يخالف ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة وعلماء النفس قديماً وحديثاً.

وهذا الكلام يمكن أن تثار ضده اعتراضات قوية، على أساس أن علم الأخلاق يتسع لأكثر من الوصف ليشمل أيضاً طرائق التطبع والتخلق، لأن كثيراً من أخلاقنا مكتسبة ويمكن تعديلها وإلا فما قيمة الأنبياء والرسل والمصلحين، وما قيمة الشرائع والأديان والتربية، ولما قال الرسول

<sup>1</sup> محمد منير مرسى، فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، عالم الكتب، القاهرة، 1995م، ص75.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص76.

الكريم: « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ، وقال الإمام الغزالي: « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ». وكيف ينكر ذلك في حق الآدمي وتغيير طباع البهيمة ممكن، إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأُنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد.

إن هذا الرأي أيضا لا يوافق الفطرة الإنسانية، يقول مسكويه: « إنه يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها، وترك الناس همجا مهملين وإلى ترك الأحداث والصبيان، على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم وهو ظاهر الشناعة جدا<sup>1</sup> » .

وقد جاء في القرآن الكريم ما يدعم هذا المعنى، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿ وَذَكَرْنَا فَإِنَّ الدِّكْرَى نَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾<sup>2</sup>، لا يكون له معنى إلا إذا كان للتذكرة أثر في تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك، وكذلك قوله: ﴿ إِنْ لَمْ يَنْفَعِ الْإِنْسَانَ لِمَنْ يَرْتَدُّ مِنْهُ لِيَرْجِئَهُ اللَّهُ لِيَغْزِيَهُمْ مَا يَكْفُرُونَ حَتَّى يَأْتِيَ الْبُرْجُونَ ﴾<sup>3</sup>.

وفي مقابل هذه الآراء التي تقول بالتحتمية الأخلاقية وبالأخص ليفي برول، نجد برجسون يعلي من جانب الروح والشعور الذي هو جوهر الحياة النفسية، ويؤكد على الحياة الإرادية كجانب مهم من جوانب الشخصية الإنسانية.

ويعطي تفسيراً آخر للتحتمية الأخلاقية، ضمن عرضه لفكرة الإلزام الأخلاقي، وكونه يخضع في جانب منه لضغط المجتمع، وفي جانب آخر لقوة الجذب المستمدة من العون الإلهي وهي قوة أوسع مدى من سابقتها.

حيث يقول إننا نخضع في سلوكنا لأبائنا ومعلمينا، ثم يتساءل عما إذا كان هذا الخضوع يأتي من مجرد كونهم آباء أو معلمين أم أنه يأتي من كونهم يمثلون سلطة نشعر جميعاً بوطأتهما؟ ونستطيع أن نطلق عليها سلطة المجتمع، ذلك أن برجسون يشبه المجتمع بكائن حي ترتبط خلاياه بروابط قوية يعتمد بعضها على بعض، وهي فكرة أقرها الإسلام، وكما أن الكائن الحي يخضع لقوانين حتمية فإن

<sup>1</sup> عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 25، 26.

<sup>2</sup> سورة الذاريات، الآية 55.

<sup>3</sup> سورة الرعد، الآية 11.

المجتمع أيضا يخضع لمثل تلك القوانين. ذلك أن العادات التي تنظم سلوك الفرد في المجتمع تتأصل في نفوس الأفراد وتقوم بنفس الوظيفة التي تقوم بها القوانين الحتمية عند الكائن الحي.

وينظر برجسون إلى الحياة الاجتماعية على أنها مجموعة من العادات المتأصلة في نفوس الأفراد لتلبية حاجات الجماعة، وهذه العادات لها قوة ملزمة تمارس الضغط علينا إذا حاولنا الخروج منها، كما أنها تجذبنا إليها مرة أخرى لأن هذا الابتعاد يعني اضطراب النظام الاجتماعي والإخلال به، ولا بد لهذا النظام من العودة إلى حياة الاستقرار مرة أخرى. فالأخلاق إذا هنا تستمد قوتها من مبدأ الإلزام الذي يفرض على كل فرد إتباعها والالتزام بها.

ويتفق برجسون مع الرأي القائل بأن هناك فرقا بين القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي، فالأول يقرر، والثاني يأمر، ونحن نستطيع أن نتخلص من هذا الأمر أو لا ننفذه، في حين أنه لا مناص من التخلص مما يقرره القانون الطبيعي<sup>1</sup>، كما أن الموقف الأخلاقي قد يطرح أكثر من بديل للتصرف ويتوقف اختيار البديل على الشخص نفسه، ويرى برجسون أن الدين يسد هذه الثغرة في القانون الاجتماعي، ويقربه من انسجام القانون الطبيعي، لأن الدين يمثل النظام العلوي الذي يتسم بالكمال والانسجام بطريقة ذاتية تلقائية.

إن رأي برجسون هذا في الإقرار بقوة الضغط الاجتماعية لا يفهم منه أنه يلغي الواجبات الفردية، لأنه يصرح بقوله: «لأن التضامن الاجتماعي لا يكون إلا في أن تنضاف في كل منا أنا اجتماعية إلى الأنا الفردية»<sup>2</sup>.

وإذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر هو دوركايم، فإننا نجد أنه يحدد الظاهرة الأخلاقية بخصائص ثلاث:

**أولها: الموضوعية:** بمعنى أنها غير ذاتية أو شخصية أي أنها خارجة عن الفرد وأن لها كينونة أو وجودا مستقلا بذاته.

**ثانيها الجبرية:** أي أن لها قوة الجبر والإلزام، وتفرض نفسها على الفرد وتلزمه بضرورة إتباعها والانسجام لها، فالأمن وما نشعر به من تأنيب الضمير والندم أحيانا هي نتيجة طبيعية لإحساسنا بخرق القواعد التي رسمها لنا المجتمع.

<sup>1</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 35-38.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 41.

ثالثها: قوة الجاذبية: بمعنى أنها تجذب الفرد إليها وتجعله يتعلق بها باعتبارها مثله الأعلى الذي يصبوا إلى تحقيقه. ويرى دوركايم أن العقل الجمعي هو الذي يحدد ضمير المجتمع، والذي ينعكس في ضمير الفرد، فالمجتمع إذا هو الذي يملئ علينا طرائق التفكير والتصرف.

رابعاً: الغرضية: بمعنى أن السلوك الأخلاقي يخدم عادة غرضاً معيناً أو يتجه إليه.

إن فكرة العقل الجمعي التي نادى بها دوركايم لها ما يعارضها لأنها تلغي الذات الفردية وحريتها، فلو كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف نفسر ظهور المصلحين الاجتماعيين وزعماء الإصلاح الاجتماعي الذين يخرجون على نظام المجتمع؟

ونجد إجابة علماء الاجتماع على هذه الفكرة بأن هؤلاء المصلحين يكونون أسبق من الرأي العام في المجتمع في إدراك الاتجاه الذي يتحول إليه المجتمع في نزعته للتطور، وعندما يأخذ التطور طريقه إلى المجتمع تصبح بعض أو كثير من الأوضاع التي كانت سائدة فيه قديمة وبالية ولا تستمر بعد ذلك إلا بحكم رسوخها في نفوس العامة<sup>1</sup>، ولكنها تصبح رواسب اجتماعية في طريقها إلى الزوال لتحل محلها أوضاع جديدة يتطلبها المجتمع، ويكون المصلحون على وعي بها وإدراك لها، ويتوقف اعتلال المجتمع ومرضه واضطرابه على مدى التشبث ببقاء الأوضاع القديمة وبالية. ويضاف إلى هذه الحجة حجة أخرى وهي أن هؤلاء المصلحين يقابلون دوماً بمقاومة شديدة، بل ويتعرضون أحياناً إلى الاضطهاد والتعذيب والسجن بل والموت أحياناً.

وفكرة العقل الجمعي هذه ينقدها حتى برجسون، حيث يقول: «فكيف تكون العقلية الجمعية مرسومة في العقلية البدائية مقدماً»<sup>2</sup>.

المطلب الثالث: أثر كل من ليفي برونل وبرجسون في الدراسات المعاصرة.

الفرع الأول: ليفي برونل.

يعد ليفي برونل من أنصار وضعية أوجست كونت، ومن بين ممثلي الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا، غير أننا لا نجد عنده الموقف الديني المتزمت على نحو ما نراه عند كونت ودوركايم، فهو نموذج الروح التحليلية التي تسعى قبل كل شيء لفهم الوقائع، ونجد عنده القسّمات المميزة للوضعية أكثر ما نجدها عند دوركايم.

<sup>1</sup> محمد منير مرسي، مرجع سابق، ص 77، 78.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 126.

وليفي برونل على قناعة تامة بأن الروح الوضعية تنفذ نفوذا عميقا في الفكر العام في هذا العصر<sup>1</sup>. فأثرها ممتد إلى التاريخ والقصة والشعر... وإلى غير ذلك من الفنون.

ونجد من بين المفكرين المعاصرين الذين أخصبوا فكر ليفي برونل دوركايم، على الرغم من وجود خلافات بينهما، وكتابات ليفي برونل في مجموعها تشهد بالتأثر بعلم الاجتماع الدوركايمي.

وقد قام لوسيان ليفي برونل في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة رائعة حول المحتوى الفكري أو الذهني لتلك التصورات الجمعية في سلسلة من الكتب، كان لها أثر بالغ في إنجلترا؛ وإن كان بعض الأنثروبولوجيين الإنجليز أساءوا فهمها مع ذلك، ووجهوا إليها الكثير من النقد اللاذع. وقد كان ليفي برونل يسلم بأن المعتقدات والأساطير، وعلى العموم كل الأفكار التي تسود في المجتمعات البدائية، تعكس البناء الاجتماعي لتلك المجتمعات، وهذا هو السبب في اختلافها من مجتمع لآخر، وعلى هذا الأساس كرس ليفي برونل نفسه لبيان أن هذه المعتقدات تؤلف نسقا متماسكا يركز على مبدأ منطقي، يسميه المشاركة الغيبية. والواقع أن دراسة ليفي برونل لهذا الموضوع كانت تحليلا بنائيا لا يقل شأنًا عن دراسات دوركايم. ولكن بينما يهتم دوركايم بتحليل أنواع النشاط الاجتماعي المختلفة فإن ليفي برونل يحلل الأفكار المتعلقة بهذا النشاط<sup>2</sup>.

وكان ليفي برونل قد اكتسب شهرته كفيلسوف عندما وضع كتابيه عن جاكوبي وكونت، ثم انصرف كما فعل معاصره دوركايم إلى دراسة الإنسان البدائي، وشكل بنشر كتابه (الأخلاق وعلم العادات) منعطفا جديدا باتجاه دراسة العقلية البدائية التي ما لبثت أن أصبحت موضع اهتمامه الوحيد حتى وفاته عام (1939م). فأبحاثه الرئيسية كانت في حقل الاجتماعيات. وعليه فإن ليفي برونل يعد فيلسوف بحق وحقيق، ومن هنا كان اهتمامه بسستيم الفكر البدائي يغلب على اهتمامه وبالمؤسسات البدائية. ويرى ليفي برونل أن البدء بدراسة الحياة المجتمعية من حيث تحليل الأفكار لا يقل شرعية عن البدء بدراستها من حيث تحليل أنواع السلوك المختلفة. وربما كان من اللازم أن نقول إنه كان يعطي الأولوية للأفكار بوصفه من المناطق، إذ أن مسألة المنطق تحتل المقام الأول في كتبه، على نحو ما تقتضيه دراسة مختلف أساليب التفكير.

<sup>1</sup> ليفي برونل، فلسفة أوجست كونت، مصدر سابق، ص 22.

<sup>2</sup> إ. إ. ايفانز بريشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مرجع سابق، ص 86.

ثم إن كتابيه الأولين اللذين يبحثان في الشعوب البدائية: الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا والعقلية البدائية، يعرضان نظريته العامة حول العقلية البدائية التي كانت هي أساس شهرته. أما في كتاباته الأخيرة فهو يتوسع في نظريته تلك، ولكن يبدو أنه عدلها ببطء على ضوء الأبحاث الميدانية الأخيرة التي قام بها، إذ أنه كان رجلاً متواضعاً وبسيطاً. فإذا حكمنا على هذه النظرية من خلال الدفاتر التي نشرت بعد وفاته، نجد أنه قد عدل موقفه تعديلاً كاملاً في أواخر حياته، أو أنه فكر على الأقل في ذلك<sup>1</sup>.

ألف ليفي برول عدة كتب عن الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية، إلا أن أهمها هو كتاب العقلية البدائية، الذي صدر له عام (1927م). وفي هذا الكتاب أوضح كيف أن العقلية البدائية تختلف اختلافاً جوهرياً عن العقلية المتحضرة، فلا يجوز أن نتفهم أمور الحياة في الجماعات المتأخرة على ضوء ما ألفناه من تفكير أو ما اعتدنا عليه من مفاهيم، ذلك لأن البدائي لا يفرق بين الطبيعي والخارق، ولا يفرق بين الموضوعي والذاتي، ولا يفصل الواقع عن التصور والخيال. كذلك حاول ليفي برول فهم العقلية البدائية عن طريق دراسة اللغة وقواعدها. وقد تأثر بهذا الاتجاه فرانز بواس؛ حيث قام في أوائل القرن بدراسة عقلية مقارنة لدراسة اللغات البدائية المنتشرة في أمريكا الشمالية لفهم العقلية السائدة بين أهلها. هذا ويرجع الفضل إلى ليفي برول في إنشاء معهد الأنثولوجيا (L'institut de Lethnologie) بباريس عام (1925م)، والذي ألحق به متحف الإنسان، ويكون بمثابة مختبر دراسي لطلاب المعهد<sup>2</sup>.

وليفي برول يريد أن يدرس الأخلاق على أساس أنها علم دقيق وكأنها فيزياء اجتماعية، ويقترح أن ترتب الوقائع الأخلاقية من ضمن الوقائع الاجتماعية، فهو يعارض بعلم العادات الخلقية الأخلاق النظرية التقليدية، ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بدراسة الوقائع الاجتماعية<sup>3</sup>. ويرى ليفي برول أن أخلاق الشعب أو أخلاق الحضارة لا تصنع، لأنها مصنوعة فعلاً، وكل مهمة العلماء هي دراساتها لمعرفة، ومعرفة لتعديلها فيما بعد بطريقة عقلية وبقدر ممكن، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اهتمام ليفي برول بالظواهر الخلقية على أساس أنها وقائع اجتماعية.

<sup>1</sup> إيفانز برتشارد، الأناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، مرجع سابق، ص 246، 247.

<sup>2</sup> حسين فهم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، جمادى الأولى، 1405هـ، فبراير 1986م، ص 194.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 28، 20.

إن ليفي برول لم يكن إمعة يقلد الآخرين، بل ظل دائما فريدا وله آراءه وأفكاره الخاصة، فهو يتبع الحق أينما كان، ولا مانع لديه من العودة إلى هذا الحق وإقراره وإن كان في ذلك القضاء على مجهود ثلاثين عاما. والدليل على ذلك تراجعته عن موقفه من العقلية البدائية في كتابه: دفاتر ليفي برول (Carnets)، ولاشك أن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على قوة شخصيته، وعلى أن حب الحق والحق وحده هو الرائد الأول والوحيد لما يقول هذا المفكر. وهذا ما يلزمنا باحترامه وتقديره. ومن الضروري أن نعترف بأن ليفي برول بذل جهدا ضخما لإقامة علم الأخلاق كعلم بعد أن طوع كل الإنتاج السابق في الأخلاق للدراسة العلمية.

وما تجدر الإشارة إليه أيضا أن ليفي برول كان من أنصار الدراسات النفسية، وهكذا لم يترك علماء المدرسة الفرنسية أية ناحية من النواحي الإنسانية إلا درسوها في ضوء المنهج الاجتماعي، وبذلك جعلوا من علم الاجتماع علما تكامليا وقد تعدت أعمال هذه المدرسة حدود فرنسا، وكان لها أبعاد الأثر في الفلسفة الاجتماعية عند الأنجليز والأمريكان. ويمكننا أن نقول أن علماء الرعيل الأول في أمريكا تتلمذوا مباشرة على تعاليم كونت ودوركايم وأتباعهما.<sup>1</sup>

### الفرع الثاني: برجسون.

لقد ترك برجسون أثرا كبيرا في الأدب والفلسفة في بدايات القرن العشرين ومازال حتى اليوم يشكل مادة دسمة لأطروحات الدكتوراه والدراسات من كل حذب وصوب.

هذا وقد حدد المذهب البرجسوني عهدا جديدا للفكر الإنساني، وكان اكتشاف الديمومة قد مكن الإنسان من تأسيس المسائل الفلسفية على البساطة بفضل الحدس، وهكذا أصبحت الفلسفة الجديدة المنهج الموضوعي الذي يصلنا بالحياة، مما يجعل البرجسونية فلسفة كاملة تكتفي بذاتها وذلك نظرا للتطور العام الذي تأخذه عن العالم. حيث يعد عصر برجسون من أكثر العصور غنى بالمذاهب والمدارس الفلسفية؛ فهو عصر ظهرت فيه المناقشات الجدلية بين المذاهب الفلسفية المتناقضة. وإن أهم ما أكدته البرجسونية الصيرورة المحطة.

لقد كان برجسون، مفكرا فرنسيا ممتازا وسم بطابعه معظم الحركات الفلسفية المعاصرة، ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان نفوذه واسعا وعميقا

<sup>1</sup> مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، ص 14.



فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تركا بصماتهما على النتاج الفكري في مرحلة الخمسينات، فنقل إلينا روحا فلسفية عميقة خصبة ومرنة، روحا تنفر بطبيعتها من الجمود والتحجر وتأتي أن تتخذ لنفسها صورة مذهبية محددة. وبرجسون لم يزعم لنفسه معرفة الحقيقة لأنه أراد لفلسفته منذ البداية أن تظل مفتوحة غير مكتملة. لقد رفضت البرجسونية التصورات الجاهزة و المفهومات الجامدة. ولم يكن غرض برجسون الشموخ والتألق بقدرما كان التعمق والفهم وذلك لوضع المشكلات وضعا صحيحا. ولقد حاول أن ينقذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيمانا لا يتزعزع بالروح.

وكان لبرجسون آراء مهمة في الأخلاق والدين كما يشهد على ذلك مؤلفه الشهير: «منبع الأخلاق والدين»، وهو المؤلف الوحيد المكرس للفلسفة الاجتماعية<sup>1</sup>، وهو يصف الأخلاق المغلقة والدين القائم على التقليد والمصطلح الاجتماعي بأنهما سبب تضامن وتلاحم جماعة صغيرة من الناس، وهو بالتالي تلاحم لا يؤمن الاستمرارية والأمان. فوحدها الأخلاق المفتوحة أي المفتوحة تخلق إنسانية تنبض فيها المحبة التي تجسد الدافع الحيوي.

إن الفلسفة البرجسونية كانت ناهدة إلى العمق، وقد مارست إلى الحال تأثيرا حاسما على العديد من المفكرين، وكما لاحظ جان فال، فإن نظرية الديمومة هي الأصل الذي منح منه فكر هويتهد ومارسيل بروس، ونظرية الصور في المادة والذاكرة هي التي مهدت الطريق لمباحث وليم جيمس والواقعية المحدثة الأمريكية<sup>2</sup>.

فالفلسفة البرجسونية تلك الفلسفة الواعية لذاتها، القابضة على ناصية أمرها، ترمق من شرفات الماضي شعاب المستقبل، وتضيء لنا المستقبل الجديد الثنايا المظلمة من الماضي، تلك الديمومة التي تحدث عنها فيلسوفنا لا تعباً بالحدود ولا تفهم معنى للسودود، بل تصل ماضيها بحاضرها وتتحفز من حاضرها إلى مستقبلها، دفعة حيوية تجوس بركابها مجرى الزمن وتحترق حجب السنين<sup>3</sup>.

لقد كانت فلسفة برجسون فلسفة مثالية لاعقلية، وحسية صوفية، ويقول عن الفيلسوف الجديد إن عليه أن يعارض الفلسفات السائدة، وأن يوجد باستمرار أي يتغير ويخلق نفسه دائما،

<sup>1</sup> غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ط1، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1965م، ص276.

<sup>2</sup> جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص146.

<sup>3</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، ص6.

والانفتاح هو المنفذ، الذي يكون به تطور الفيلسوف والحياة بعامة، ودعامتا الحياة هما الأخلاق والدين، وكلاهما ينبغي أن يكونا منفتحين على العالم، والتطور هو قانون الحياة، وهو تطور خلاق، وتحكمه سورات حيوية، وكانت لفلسفة برجسون تأثيرها الكبير والواسع على الفكر الأوروبي، ولكن الكثير مما قاله غير مفهوم، وليس مبررا ويكتنفه الغموض، وشجعت فلسفته الفلسفة اللاعقلانية<sup>1</sup>.

لقد حاولت فلسفة برجسون الكشف عن طريق الحدس عن الخاصية الأساسية للوجود ألا وهي الديمومة أو الصيرورة، ونرى أن نسبة هذا الزمان المطلق إلى الديمومة يتمثل في تدفق مستمر لوثبة حيوية تنشأ عنها ومن خلال تطور صور الحياة المختلفة، ثم تتدخل هذه الوثبة في صميم حياتنا الأخلاقية والدينية فتنشأ عنها الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة ثم الدين بنوعيه: المتحرك والسكن، ولكل منهما مجاله الخاص وطبيعته المميزة.<sup>2</sup>

ومما لاشك فيه أن إسهام برجسون في ميدان الفلسفة المعاصرة، ليمثل في تأكيده على فكرة الاتصال، اتصال الديمومة، أي الزمان الحقيقي النفسي المتدفق، الذي لا يدرك إلا بالحدس، واستبعاده للزمان المكاني - كما يسميه - لأنه زمان أجوف مجرد، فماهو إلا تجريد لتدفق الديمومة، وما التجريد إلا عملية ذهنية، والزمان المكاني والأحداث المتقطعة المنفصلة هي من نتاج الذهن.

لقد اتصل برجسون بتيار الحياة صافيا وانغمس فيه نقيا عن شوائبه عاريا من كل تجمد أو آلية، وقد استطاع بكل براعة أن يخرج التفكير من تفكير سكوني لا يعدو أن يكون تلبية لميل العقل الطبيعي، وتشبها بالمعرفة الحقة ساعة العسرة، إلى تفكير حركي يساير وثبة الحياة فيساير حقائقها. إن الداء الذي ساد في عصر برجسون هو تجميد الحياة فكان الدواء هو الرجوع بها إلى سيلانها.

لقد صب برجسون اهتمامه على الحياة النفسية فراح يححو مشاكلها ويكشف عن سمات تيارها، لقد راح الفهم الحركي للحياة النفسية يقبض على زمام مشكلة كانت ميتافيزيقية خالصة هي مشكلة الحرية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000م، ص152.

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية، 1969، ص342.

<sup>3</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص19، 21.

لقد كانت الفلسفة البرجسونية التي شهدتها نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حملات عنيفة على تلك النزعة المذهبية، وهكذا أصبح الكثير من المفكرين ينفر من كل نزعة مدرسية، ويعزف عن كل اتجاه متطرف، لذا ارتأينا أنه من واجبنا وواجب كل مخلص للفلسفة والروح البرجسونية من أن يحذر النزعة المذهبية التي قد تشوه كل ما في فلسفة برجسون من خصوبة ومرونة وحيوية.

لقد اهتم برجسون بوضع المشكلات وضعا صحيحا، وقد يكون من بعض أفضال برجسون على التفكير الفلسفي أنه قد جعل منه جهدا شاقا ينصرف فيه الفيلسوف عن النظر إلى الأشياء نظرة عملية مألوفة، فلا يصبح شيء في نظره عاديا طبيعيا، بل تسقط الألفة بينه وبين الواقع، وتصبح الدهشة هي علاقته الوحيدة بالوجود، والحق أنه حينما يقلع المرء عن الدهشة والتعجب، فإنه يكون قد كف عن التفلسف والتساؤل، وليس أكثر تجنبا على برجسون من أن يقدم الباحث فلسفته على صورة سلسلة من القضايا التقريرية التي تحمل في طياتها طابعا توكيديا، جازما هو على النقيض تماما من تلك الروح البرجسونية<sup>1</sup>.

لقد عمد برجسون شأن معظم كبار الفلاسفة الفصل والتمييز كما فعل ديكارت حين اختار منهج الأفكار الواضحة المتميزة، وأزاح الأخلاط الشائبة الكدرة، التي كانت في الفيزياء المشائية، وحارب أولئك الذين يتحدثون عن الأمور الجسمية بلغة النفس وعن الأمور النفسية بلغة الجسد.

لقد فصل برجسون بين المكان والديمومة، الزمان والحرية، الإدراك الخالص والذاكرة الخالصة، الذكاء والغريزة، ونادى بضرورة التحدث عن الأمور الكيفية كيفا والكمية كما. وبذلك وحده يزول التناقض<sup>2</sup>. وظل برجسون يدعو بل أول من كره إلى الناس النظرات التجزيئية العنصرية، وهو أول من دعا إلى الفهم التركيبي للأشياء.

كذلك يعيب برجسون على الذين يخلطون بين الماضي والحاضر ويرجحون وينكصون على أعقابهم إلى الخلف، ويخلطون بين المعاني النفسية الداخلية وموضوعها الخارجي وعدم الفصل والتمييز بينها.

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، نوابغ الفكر الغربي (3) برجسون، مرجع سابق، ص 4.

<sup>2</sup> برجسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 23.

وكان للتجربة الصوفية أيضا عند برجسون مكانة متميزة ومتفردة، وهذا لا يعني أن برجسون قد تنكر لأفكاره وتحول إلى لاهوتي، ولكنه ظل ملتصقا بالطبيعة، ولم يسلم بسند أخلاقي مفارق.

لقد حظي برجسون بترائه الفكري، إبان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوافر لأي فيلسوف من قبل حتى صارت فلسفته بدعا واسعة الانتشار في فرنسا تؤثر في دوائر فلسفية ودينية وأدبية، وصار أكثر الشخصيات شعبية في عالم الفلسفة.

والفلسفة البرجسونية فلسفة الوثوب والتحول والحماسة، تخطت الرومنسية التي تشبهت بعلم الحياة في قولها بالقوة الحيوية لتدحض الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة في الطبيعة، بل كانت أيضا نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحياة امتزجت بنظرية مميزة في المعرفة<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> روني إيلي ألفي، مرجع سابق، ج1، ص216.

## المبحث الرابع: إلى أي حد تتكامل فلسفة ليفي برول مع برجسون ؟

المطلب الأول: نقاط التشابه بين ليفي برول وبرجسون:

ويمكن أن نجمل نقاط الاتفاق بين برجسون وليفي برول في:

\* كلاهما مفكرين فرنسيين.

\* عايشا الظروف السياسية والعلمية الاجتماعية والاقتصادية الواحدة.

\* كلاهما توجه من خلال دراسته للأخلاق إلى ربطها بعلم الاجتماع، باعتبار أن الأخلاق تعد ظاهرة اجتماعية.

\* وقد تمثلت النزعة الاجتماعية عند ليفي برول في أنه أراد أن يثبت نسبية الأخلاق فوجه اهتمامه للأنثروبولوجيا الاجتماعية، ودراسة الشعوب البدائية ومقارنتها بالشعوب المتحضرة، وهذا ليفي فكرة العموم التي قال بها الفلاسفة التقليديون، الذين يقولون بأن الإنسانية واحدة، والضمير إنما هو شيء فطري مطلق، في حين قسم برجسون الأخلاق إلى مغلقة وهي تقابل الشعوب البدائية عند ليفي برول، والمفتوحة التي تقابل الشعوب المتحضرة، كما قسم برجسون الدين إلى ساكن تمثله الشعوب البدائية، ودين متحرك تمثله الشعوب المتحضرة .

\* وتمثلت النزعة الاجتماعية لدى برجسون في تأكيده على أخلاق الضغط لهي الأخلاق المغلقة، ويبدو هنا تأثيره بالمدرسة الاجتماعية، التي ينتمي إليها ليفي برول، والذي يجعل من العادات والتقاليد هي مصدر الأخلاق، فقال أن الأخلاق دائما عادات، لأنه اعتبر على غرار أستاذه كونت أن الفكر البشري مراحل ثلاث: المرحلة اللاهوتية (الأنطولوجية)، والمرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة الوضعية والتي جاء تفسيره للأخلاق على غرارها، فأرى أنه لا بد أن ندرس الأخلاق كما هي في الواقع، بتطبيق المنهج العلمي على الظاهرة الأخلاقية، ولزوم طريق البحث العلمي الموضوعي، وأن يعالج مسأله على أنها ظواهر أخلاقية (Faits Moraux)، يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التي تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى<sup>1</sup>. وقد كان متأثرا إلى حد ما بسلفه كونت الذي جعل الوضعية ديانة الإنسانية.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1410هـ-1998م، ص86.

\* وهناك محاولة عند ليفي برول لإقامة نوع من المماثلة بين العقلية البدائية وبين الديمومة البرجسونية، فمثلا عندما يرى بأن العقلية البدائية تنطوي على كثير من المعطيات المباشرة التي ترفض أن نعزو إليها قيمة موضوعية، وإن كانت في نظره حقيقية، بل أكثر صدقا من معطيات الحواس. كما يرى ليفي برول بأن تصور البدائيين للزمان قريب من شعور ذاتي بالمدة، لا يخلو من شبه بذلك الذي وصفه برجسون، والنظرية المشهورة التي جاء بها برجسون والتي تقول على أننا نتصور الزمان على أنه كم متجانس، عن طريق الخلط بين المدة والمكان الذي هو كم، ويبدو أن هذه النظرية لا تنطبق فقط على المجتمعات النامية، بل على العقلية البدائية أيضا، حينما تضعف الارتباطات القبلية الغيبية وتميل نحو الانفصال، وحينما تقوى عادة الانتباه إلى روابط العلل الثانية وآثارها يصبح المكان متجانسا في التصورات، و كذلك يصبح الزمان .

### المطلب الثاني: نقاط الاختلاف بين برجسون وليفي برول:

\* يمكن أن نعتبر وضعية ليفي برول وضعية علمية ووضعية برجسون وضعية حدسية ميتافيزيقية، وبالتالي يمكن أن نصنف ليفي برول ضمن الاتجاه الوضعي، وبرجسون ضمن الاتجاه المعياري.

\* نظرة برجسون للميتافيزيقا هي نظرة روحية فهي حدس الروح بالروح، فهو يراها ديمومة واستمرارية، بينما ليفي برول والمدرسة الوضعية ترفض الميتافيزيقا والمجردات.

\* بدأ ليفي برول اهتمامه بدراسة الأخلاق ثم مضى للاهتمام بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، بينما اتجه برجسون اتجاها عكسيا. إذ جاء اهتمامه بدراسة الأخلاق متأخرا، إذ يعد كتابه منبعا الأخلاق والدين آخر مؤلفاته.

\* يرى برجسون أننا لانستطيع أن ندعي بأن الإنسان المتحضر قد استطاع أن يتخلص تماما مما كان موجودا لدى الإنسان البدائي، لعدم اختلاف الإنسان المتحضر عن البدائي إلا بالمجموعة الهائلة من المعلومات والعادات التي حصل عليها من خلال الوسط الاجتماعي الذي يجيا في كنفه. لأن ما اكتسبه الإنسان على مر العصور لم يمح ما كان موجودا في المجتمعات البدائية، وذلك برغم الاختلاف البين بين مجتمعاتنا المتمدينة ومجتمع الخليقة الأول، فإن هناك تشابها أساسيا بينهما، وهذا خلاف ما ذهب إليه ليفي برول، إذ يرى أن الوظائف العقلية لدى المجتمعات البدائية تختلف عن الوظائف العقلية لدى المجتمعات المتحضرة.

\* وفي الواقع أن مجتمعاتنا المتمدينة فيما يرى برجسون هي أيضا مجتمعات مغلقة، وصحيح أنها أكثر اتساعا من تلك الجماعات التي أوجدتها الغريزة، ومع ذلك فهي لا تمت بصلة إلى المجتمعات المفتوحة. فهناك مطلب اجتماعي يرتبط ارتباطا وثيقا بالواجب الأخلاقي، ويتمثل ذلك المطلب في الحاجة الضرورية إلى المجتمع المفتوح الذي يمثل الإنسانية بكاملها. بينما الأخلاق عند ليفي برول هي اجتماعية في جوهرها.

\* يرى برجسون كممثل للاتجاه الحدسي أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة، لا يحددها زمان ولا مكان، مقياسها ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال، مطلق من قيود الزمان والمكان، فعلم الأخلاق يعنى بالخير حين يستخدم غاية في ذاته، لا كوسيلة لتحقيق غاية، وهذا هو الخير الأسمى وهو غاية الإنسان القصوى. على خلاف ليفي برول وأصحاب الاتجاه الوضعي عموما الذين يرفضون أن يكون الخير الأسمى هو غاية علم الأخلاق، وأن الخير والشر ليسا من الأمور المطلقة الثابتة، وإنما هي مجرد استحسان واستهجان لعمل ما يختلف من شخص إلى آخر، ويرجع في النهاية إلى ما يترتب عليه العمل من نفع أو ضرر، أو لذة وألم<sup>1</sup>.

\* إن برجسون يعارض ليفي برول في اعتباره أن للأخلاق والدين منبعا واحدا هو المجتمع، فهو يحملنا إلى منبع مختلف تمام الاختلاف عن منبع مدرسة علم الاجتماع، فبرجسون من خلال كتابه **منبع الأخلاق والدين** يقف بنا أمام نظرة شاملة ومتكاملة لظاهري الأخلاق والدين.

\* إن مصدر الإلزام الأخلاقي عند ليفي برول هو المجتمع وحده، ولا حيلة له في دفع شيء من ضغط العادات والتقاليد، متأثرا في ذلك بدوركايم في نظريته حول العقل الجمعي (وقد أنكر برجسون هذه الفكرة في كتابه **منبع الأخلاق والدين**)، بل فسر ليفي برول السلوك الإنساني تفسيراً آليا، فهذا السلوك ليس إلا استجابة لاشعورية لسلطان الغرائز وبالتالي لا حيلة للإنسان في دفع شيء منها، فهو يقول بالتحتمية الأخلاقية، بينما يؤكد برجسون على حرية الإرادة والشعور الذي هو جوهر الحياة النفسية، ويعطي برجسون مفهوم آخر لهذه التحتمية الأخلاقية، ليجعل الأخلاق تتركز في جانب منها على قوة الضغط الاجتماعي، لكن لها منبع آخر هو قوة الجذب والتطلع، ذي الرحابة الإنسانية وهي أوسع مدى من سابقتها.

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 40.

\* لقد أدت الوثبة الحيوية في مجال الأخلاق إلى ظهور ضربين مختلفين منها يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين، اتجاه الغريزة واتجاه العقل، الأول تناسبه الأخلاق المغلقة، وهي أخلاق الجماعات المتوقعة على نفسها التي تشبه من بعض الوجوه مجتمع النحل أو النمل، وهذه تناسب العقلية البدائية عند ليفي برول، فهي تمثل أخلاقا مغلقة، ودينها دين ساكن، والثاني (أي اتجاه العقل) تناسبه الأخلاق المفتوحة التي تتجاوز حدود الجماعة، وعليه يتوقف مصير الإنسانية لأنه هو الذي يفتح أمام التطور البشري أفقا واسعا لا نهائيا. وهذه تمثل العقلية المتحضرة عند ليفي برول، ودينها دين مفتوح أيضا. وتقوم الأخلاق المغلقة على الإلزام الذي يفرض على الجماعة نظاما من العادات يحقق لها وحدتها ويصون كيانها، بينما الأخلاق المفتوحة تصدر عن نزوع عام تتمثل فيه جاذبية القيم وحب الإنسانية؛ الأولى يسميها برجسون الأخلاق الاجتماعية ومثلها الأعلى تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي، والثانية يسميها الأخلاق الإنسانية ومثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقي.

\* وقد اعتمد ليفي برول في دراسته للظواهر الخلقية على المنهج الاستقرائي والوضعي، الذي رآه الكفيل بالوصول إلى قوانين ثابتة تحكم سير هذه الظواهر، دون أن يغفل منهج المقارنة أثناء دراساته الأنتروبولوجية للشعوب البدائية والمتحضرة. واعتمد برجسون في دراسته للظاهرة الخلقية على منهج الاستبطان، وعلى منهج حاول فيه المزج بين كفاءات مختلفة مستقاة من خبراته المتنوعة في ميدان العلوم، الفلسفة، الأخلاق، علم النفس، وعلم الاجتماع، ليخرج منها بنظرية تتسق مع الواقع، والاتجاه التجريبي. كما اعتمد المنهج الحدسي واستفاد من نتائج الأبحاث الاجتماعية.

### المطلب الثالث: نقاط التداخل بين برجسون وليفي برول:

والسؤال الذي نطرحه هنا أين تتداخل فلسفة ليفي برول مع برجسون؟

\* فرق برجسون بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا، من حيث أخذ ليفي برول بالوجهة العلمية التي تسعى لتطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية وبخاصة على قضايا الأخلاق، ورفض وجهة النظر الميتافيزيقية لدى الفلاسفة التقليديين أصحاب الاتجاه المعياري، الذين يتجهون بالسلوك الإنساني نحو ما ينبغي أن يكون. ونظر برجسون إلى الميتافيزيقا على أنها أسمى وأعمق من العلم، ووجد بين الفلسفة والميتافيزيقا وقابل بينهما من جهة وبين العلم من جهة أخرى. وذهب برجسون إلى أن المعرفة العلمية



تحكمها المنفعة العملية وهذه فكرة أساسية في مذهب وليم جيمس البرجماتي<sup>1</sup>. بيد أن برجسون يختلف عن جيمس في أنه لم يجعل المعرفة الميتافيزيقية ذات اهتمام عملي نفعي، فالعلم عنده أداة أو وسيلة للفعل، أما الفلسفة الميتافيزيقية فهي تأمل خالص محض، وحدث للواقع وتعاطف معه. ولا بأس أن نبدأ عند برجسون من الحدس ونمضي إلى التحليل، لكن أن نبدأ من التحليل لنمضي إلى الحدس فعسير. إن الميتافيزيقا عند برجسون هي حدس الروح بالروح. إن محاولة برجسون كي ينقض الميتافيزيقا من الضحالة والعقم تتمثل في أن يجعل الميتافيزيقا تقوم بوظيفة الاستبصار فهي ستسير عنده في طريق النزعة التجريبية، لكنها تجريبية من نوع خاص، فهي تريد أن تصبح ضربا من ضروب التصوف. يسعى برجسون لإقامة ميتافيزيقا تجريبية تعتمد على السيكلوجية كنقطة للبداية وتلك المحاولة تبدأ حسب برجسون بالكشف عن المعطيات المباشرة للشعور.

\* لقد استطاع ليفي برونل أن يفند بعض الاعتراضات التي وجهت إليه بمناسبة تفسيره للعقلية البدائية، وراح يعترف بأن لفظ البدئي (Primitif) لم يحسن اختياره، لأنه يقصد بذلك الهمجي في مقابل المتمدين، لا الإنسان البدائي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، كما اعترف بأن الإنسانية واحدة في كل مكان، فعدل عن رأيه السابق الذي انتصر فيه لفكرة النسبية، وأن الإنسان يختلف عن غيره من بيئة إلى أخرى، وهكذا يلتقي ليفي برونل مع أنصار الاتجاه التقليدي المعياري في الأخلاق، ومنهم برجسون. لكن هذا الرأي الجديد لليفي برونل ينبغي أن لا يمنعنا من الإقرار بأن العقلية البدائية تختلف اختلافا بينا عن عقليتنا، وأن منطقتنا تبعا لذلك، وعلم نفسنا عاجزان عن تفسير العقلية البدائية، ويعترف أيضا أن للفظ سابق على المنطق (Prélogique) الذي استخدمه يمكن أن يؤدي إلى لبس، بيد أنه ينبه إلى أن العقلية البدائية ليست بمعزل عن المنطق (Alogique)، ولا منافية للمنطق (Antilogique)، غير أنها لا تخضع مثل عقليتنا لمبدأ التناقض. وفيما يتعلق بالعقلية البدائية الصوفية (Mystique)، يقول إنه ينبغي ألا تخلط بينها وبين الصوفية المسيحية، ومعناها غيبية. واعترف ليفي برونل في أواخر حياته أن في مجتمعاتنا أيضا توجد آثار للعقلية البدائية، وأكثر من هذا إذا اختلفت هذه الآثار نهائيا اختفى معها الشعر والفن والميتافيزيقا والاختراع في العلوم<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> برجسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 197-199.

<sup>2</sup> محاضرة ألقاها ليفي برونل في أكسفورد بعنوان: العقلية البدائية، سنة 1931م. وانظر:

# الذاتفة

جامعة الأمد عبد القادر للعلوم الإسلامية

تم بحمد الله ومنه عرض ما تيسر من مادة علمية حول موضوع البحث، ومناقشة أهم آراء ومواقف الشخصيتين موضوع الدراسة، وهما ليفي برول وبرجسون وفق رؤية إسلامية، وختام ما نخلص إليه من نتائج عدة ما يأتي:

إن نظرة ليفي برول والمدرسة الاجتماعية تريد أن ترجع الظاهرة الأخلاقية والظاهرة الدينية إلى مجرد ظواهر اجتماعية، أي أنها تطمح إلى معالجة المشكل الأخلاقي والديني بالاعتماد على طريقة كالمعمول بها في علوم الطبيعة، أي معالجة هذه القضايا باعتبارها أشياء تخضع للملاحظة والاستنتاج. أي أن المدرسة الاجتماعية تريد أن تدمج الأخلاق والدين ضمن علم الاجتماع فيصباحان فرعين من فروعها.

وبرجسون يعارض ليفي برول في اعتباره أن للأخلاق والدين منبعاً واحداً هو المجتمع، ويقف بنا من خلال كتابه "منبع الأخلاق والدين" عند نظرة شاملة ومتكاملة للأخلاق والدين.

إن أنصار المدرسة الاجتماعية ومنهم ليفي برول يعتبرون الإنسان نتاج المجتمع، إذ لا يمكن أن نتحدث عن سلوك البشر خارج الضغط الذي يخضع إليه الفرد، فمن المجتمع ينبع الإنسان والعقل والدين والفن، ولا يمكننا أن نتحدث عن شيء خارج إطار التكوين الاجتماعي بما في ذلك الأخلاق، التي لا تبدأ إلا حيث تبدأ الحياة الاجتماعية<sup>1</sup>، وهذه وجهة نظر دوركايم، وقد أقر برجسون من جهته بأن الأخلاق المغلقة منبعها المجتمع، وكذا الديانة الساكنة، لكن وبالإضافة إلى هذا المصدر الاجتماعي للأخلاق والدين، هناك مصدر آخر يتجه نحو الوثبة الحيوية ونداء الحياة الصاعدة.

ويمكن أن ينظر إلى نظرية ليفي برول الأخلاقية من خلال عدة نقاط نجملها فيما يلي:

\* لقد تحولت دراسة الأخلاق على يد ليفي برول والمدرسة الاجتماعية من المنهج التقليدي الفلسفي التأملي إلى المنهج العلمي التجريبي، وهذا ما تمثله المرحلة الثانية من مراحل تطور فكر ليفي برول، وهي مرحلة اهتمام ليفي برول بالفكر الوضعي، بصدر كتابه فلسفة أوجست كونت سنة (1900م).

<sup>1</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، مرجع سابق، ص 40.

\* ردت المدرسة الاجتماعية ومنها ليفي برول الأخلاق من ميدان الفلسفة إلى ميدان علم الاجتماع، فقد كانت الفلسفة تضم الأخلاق في مبحث القيم، وكانت الأخلاق معيارية تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون، ثم تحولت إلى دراسة ماهو كائن على أيدي علماء الاجتماع.

\* أخضعت الأخلاق إلى ميدان البحث التجريبي مثل العلوم الطبيعية. والتجريب في العلوم الطبيعية هو مخبري (يجرى في المخابر)، وهو يختلف عن التجريب في الظواهر الاجتماعية والأخلاقية التي تدرك بالملاحظة العلمية الدقيقة، وعن طريق الاستقراء، وتتبع القوانين التي تتحكم فيها ودراسة العلاقة التأثيرية بينها.

\* إن المجتمع هو الذي يحدد القيم الأخلاقية، فالقيم الأساسية والفضائل الأخلاقية ليست فطرية ولدت مع الإنسان، بل هي مكتسبة ونسبية، ولا تظهر بمعزل عن الجماعة، وتختلف من مجتمع إلى آخر حسب الظروف. ونسبية الأخلاق يعني وجودها بمعاني متعددة، يعني أن الفضيلة في مجتمع ما قد تكون رذيلة في مجتمع آخر. في حين أننا نعلم أن الأخلاق معايير كلية ثابتة وواحدة لدى جميع الناس.

\* إن المجتمع وحده هو مصدر الإلزام عن طريق الضمير والعقل الجمعي، والذي يتمثل في الأوامر والنواهي ومجموعة المبادئ والقيم التي ارتضاها المجتمع ووافق عليها، وجعلها موجهاً للسلوك الأخلاقي.

\* إن العادات والتقاليد والأعراف تشكل مجموعة قوانين اجتماعية تحدد سلوك الأفراد داخل المجتمع وهي مصدر خارجي للإلزام الأخلاقي. وتؤدي مخالفتها إلى استنكار وعقاب شديدين، وتشكل جزءاً من تفكير شعب ما، ويكون هذا السلوك شائع لدى الجميع. فهي منظومة قيمية تطبق على أفرادها قوانين وضعية من ثواب وعقاب ماديين أو جزاءات معنوية، من مدح أو ذم.

\* أغفلت المدرسة الاجتماعية دور الدين باعتباره وحياً للأخلاق بما يشتمل عليه من أوامر ونواهي تحدد القيم. هذا الدين الذي يعد مصدر خارجي للإلزام بوصفه موحى به من عند الله، وهو يستمد قوته الإلزامية من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة. وقد أشار برجسون في كتابه منبعا الأخلاق والدين، إلى دور الدين ووظائفه للمجتمع والإنسانية.

\* قدم أصحاب المدرسة الاجتماعية الفرد كدمية في يد المجتمع، يحركها وفقاً للظروف، والواقع أن هناك القادة والمصلحون الذين غيروا مجتمعاتهم.

\* إن نسبة الأخلاق تؤدي إلى تفكك المجتمع وتشتته، في ظل غياب المعيار الثابت الذي يجعل المجتمع يعيش في ضعف وانحلال.

\* جعلت المدرسة الاجتماعية الأخلاق نسبية، والضمير نتاج الأيام، ويختلف باختلاف الظروف، في حين أن الأخلاق بطبيعتها معيارية عامة، وليست تجريبية وضعية.

\* إن ربط الأخلاق عند ليفي ببول بما هو كائن بالفعل جعل نظريته حسية مادية في جوهرها، وما يقال للاتجاه الحسي بكل صورته، أن النظرية التجريبية وإن كانت مشروعة في مجال العلم فإنها قاصرة على أن تفي بأغراض الإلزام الخلقي، فلا بد أن يضاف من أجل هذا الإلزام على مسلمات التجربة تقويم وتقدير، وهذا التقويم والتقدير المطلوبان لا يصدران عن الأشياء الواقعية المشاهدة.

وأيضا فإن هذا الاتجاه يخص القيم الحسية بأهمية كبيرة، وهدف الأخلاق الأساسي لا يقف عند مستوى الحس وقيمه، بل يستهدف التسامي وبلوغ قيم تعلو على القيم الحسية. وإذا قيست القيم الحسية بتلك القيم التي تعلو عليها أدركنا أن لذات الحس غير أخلاقية<sup>1</sup>.

\* كان ليفي ببول في غالب الأمر يخلط بين الأخلاق والعادات، وهما مختلفان في الأصل، فالأخلاق مصدرها الديانات المنزلة، وغرضها ضبط سلوك البشر، أما العادات فهي من نتاج المجتمع وغرضها هو منفعة أفراد المجتمع. ثم إن الأخلاق هي التفكير النظري في العادات الأخلاقية، أو هي التأمل في هذه العادات قصد البحث عن أسسها ومبادئها، أو بعبارة أخرى أن الأخلاق تتناول ماهو ثابت وعام في العادات الأخلاقية. فالفرق بين الأخلاق والعادات يماثل الفرق الموجود بين العلم والميتافيزيقا<sup>2</sup>.

\* ترتب عن نظرية ليفي ببول في إلغاء الأخلاق النظرية نتائج خطيرة من الناحية الأخلاقية والدينية، لأنها في جوهرها دعوة إلى التحرر من الضبط والتوجيه، وفيها قضاء على المبادئ والقيم الكلية، كروابط مشتركة تجعل الإنسانية كلها تحتكم إليها.

\* إن الأخلاق التي يبتغيها ليفي ببول، إنما تهبط بالإنسان إلى منزلة الشيء، فتقضي تماما على جوانبه

<sup>1</sup> عبد الفتاح أحمد الفاوي، مرجع سابق، ص 41.

<sup>2</sup> محمد عباس نورالدين، مرجع سابق، ص 77.

الإنسانية، وفي ضوء تلك الاعتراضات تتهاافت وتبطل ادعاءات علم الاجتماع بصدد الأخلاق الوضعية<sup>1</sup>.  
 \* يتساءل أصحاب المدرسة الاجتماعية عن أي قيمة للأخلاق النظرية إذا كانت تهتم بالخير الأسمى والمثل الأعلى وتهمل كيف يعيش الناس في الواقع؟ ويجب أنصارها وفي طليعتهم دوركايم وليفي برول أن الإنسان لا يمكنه إخضاع سلوكه للأخلاق النظرية، لذا يجب إهمال الأخلاق النظرية ودراسة العادات الأخلاقية، أي دراسة الأخلاق السائدة في مجتمع معين.

إلا أننا لو أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية، وأهملنا الأخلاق النظرية لندرس فقط العادات الأخلاقية، فإننا سنكون قد قمنا بتقرير ما هو في الواقع، في حين أن الإنسانية بحاجة إلى تخطيط أخلاق للمستقبل أي أخلاق نظرية. وبما أن الإنسان كائن يرمي بنفسه إلى المستقبل، على حد تعبير (سارتر)، فإنه كائن أخلاقي وبالتالي فإن الأخلاق النظرية ممكنة<sup>2</sup>.

\* أقرت نظرية ليفي برول بالضغط الاجتماعي والحتمية الأخلاقية، ويصنف ليفي برول ضمن الاتجاه الآلي والذي يظهر الإنسان فيه مسلوب الإرادة.

\* لكن وعلى الرغم من هذه الانتقادات الموجهة إلى ليفي برول، غير أننا نحبي فيه الروح العلمية، فقد فضل التحلي عن آراءه حول العقلية البدائية التي ظل يدرسها ويؤلف فيها الكتب ما يزيد عن ثلاثين سنة، سرعان ما ظهر له بطلانها.

هذا عن تقييم المدرسة الاجتماعية عند ليفي برول.

وأما فيما يخص الأخلاق، فهل هي تخضع لوحى الدين أم العقل؟، فلو رجعنا إلى التاريخ لوجدنا أن الإنسانية عرفت الأخلاق في بداية الأمر على شكل أوامر ونواه دينية، تحدد علاقة الإنسان بالله وبأخيه الإنسان، ويتجلى هذا في الديانات السماوية التي تميزت تعاليمها بأنها أخلاقية، كالوصايا العشر لموسى، وأخلاق المحبة في المسيحية، والقيم الأخلاقية في الديانات السماوية تستمد قوة إلزامها من الله، وهذه القيم تبلغ عن طريق أشخاص مختارين هم الأنبياء والقدسين، على نحو ما نادى به برجسون. وبالتالي فإن الأخلاق إلى الدين يعطي القيم الأخلاقية نفوذاً قوياً، وهناك من رفض جعل الدين أساساً للأخلاق، وأن تكون الأخلاق أوامر لا تناقش، وبالتالي يجب أن تكون

<sup>1</sup> قبارى محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 288.

<sup>2</sup> محمد عباس نور الدين، مرجع سابق، ص 78.

صادرة عن العقل، وهذا ما يجعلنا نتجاوز مستوى الدين لنطرح المشكل على مستوى الفلسفة، حتى نتاح حرية أكثر للتأمل، وحيث يمكن إيجاد أساس عقلي للأخلاق.

وهنا يكون حديثنا عن الأخلاق الميتافيزيقية: وهي الأخلاق النظرية، التي لا تنفصل عن المذاهب الميتافيزيقية للفلاسفة، فالأخلاق النظرية التي دعا إليها أفلاطون هي جزء من نظريته في المثل، وبالتالي فالأخلاق النظرية هي عبارة عن مثل عليا ندرکها بواسطة العقل<sup>1</sup>.

إلا أن الأخلاق الميتافيزيقية وجهت إليها عدة انتقادات لكونها أخلاق تتحدث عن قيم مطلقة لا يستطيع الإنسان تنفيذها، لأنها تتعدى واقعه، ولا تستجيب لحاجاته المباشرة، كما انتقدت الأخلاق الميتافيزيقية لكونها مثالية (وبها انتقدت الأخلاق البرجسونية) ومطلقة تصلح لكل زمان ومكان، رغم أن الأخلاق نسبية، والحياة الأخلاقية عرفت تطورا كبيرا منذ أقدم العصور. وهنا تتجلى أخلاق ليفي برول.

وإذا كانت الأخلاق الميتافيزيقية أخلاق مجردة لا تهتم بواقع الإنسان كما يعيشه، فإنه لا يمكننا أن ننكر علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا، لأن الإنسان حيوان ميتافيزيقي كما يقول شوبنهاور، وهو يتسائل عن مصيره والغاية من أفعاله، وهو في نفس الوقت يطرح قضايا أخلاقية، فهو حيوان أخلاقي وميتافيزيقي معا، لذا فلا فصل بين الميتافيزيقا والأخلاق، ونحن ندعو إلى ميتافيزيقا للأخلاق لا تنحصر في حدود الواقع الذي يعيشه الإنسان، ولكن دون أن تحلق في عالم المثل والقيم المجردة والمطلقة، التي تبتعد عن واقع الإنسان، بحيث تصبح أخلاقا تتجاوز الواقع وتعطي هذا الواقع معنى وقيمة، وتجعل منه أفضل واقع ممكن.

وقد انتقدت الميتافيزيقا لعدم ارتباطها بالواقع، وهذا ما جعلها تفشل في أن تكون علما. وهذا الفشل الذي أصاب الميتافيزيقا انعكس على الأخلاق، وذلك للارتباط الوثيق بين الأخلاق والميتافيزيقا. لذا حاولت المدرسة الاجتماعية الوضعية البحث عن أساس للأخلاق في إطار الحقائق العلمية، كي تستطيع مواكبة التطور الذي عرفته مختلف العلوم الإنسانية<sup>2</sup>. فهل نجحت محاولات بناء الأخلاق على أساس علمي؟

<sup>1</sup> محمد عباس نور الدين، مرجع سابق، ص 82-84.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 84، 85.

هناك فرق واضح بين العلم وبين الأخلاق، إذ أن العلم يهتم بما هو كائن، بينما تهتم الأخلاق بما ينبغي أن يكون، وهذا لا يعني أنهما لا يتبادلان التأثير، فالأخلاق تؤثر على العلم فتوجهه نحو الميادين التي لا تتعارض مع القيم الروحية والإنسانية، والعلم يؤثر على الأخلاق فيحفزها أن تتطور مع تطور المعارف الإنسانية، وإذا كنا نتحدث عن هذا التأثير المتبادل بين الأخلاق والعلم فهذا لا يعني أن الأخلاق يمكن أن تقوم على أساس العلم، وبالتالي فتلك المحاولات التي تسعى لإقامة أخلاق علمية هي محاولات محكوم عليها بالفشل<sup>1</sup>.

وقد حاول علماء الاجتماع أمثال ليفي برون ودوركايم إرجاع الأخلاق إلى السوسيولوجيا أو علم الاجتماع، فاعتبر دوركايم المجتمع مصدر القيم الأخلاقية، فإذا كان الإنسان يتمسك بالمثل العليا فما ذلك إلا لأنه كان يعيش في مجتمع معين، وإذا كان له ضمير أخلاقي فذلك راجع إلى أن هناك ضميرا آخر أقوى سلطة من الضمير الفردي، وهو الضمير الجمعي. هذا الضمير الذي يراقب الفرد ويمارس عليه نوعا من الضغط والإلزام.

إلا أن إقامة الأخلاق على أساس المجتمع يغير من طبيعة الأخلاق التي تتميز بأنها دراسة معيارية للسلوك، أي دراسة السلوك كما يجب أن يكون لا كما هو في الواقع، لهذا ميز برجسون بين ما سماه بالأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة. فالأخلاق المغلقة تصدر عن المجتمع وهي عبارة عن عادات وتقاليد يحترمها الفرد ليستفيد منها ويحافظ على حياته، أما الأخلاق المفتوحة فمصدرها ليس غريزة البقاء أو المجتمع وإنما هي نوع من الوحي أو الإلهام لا يختص به إلا عظماء الإنسانية كسقراط والقديسين والأنبياء<sup>2</sup>.

ثم إن محاولة تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية، ومنها الظواهر الأخلاقية التي هي جزء منها، قد وجد عوائق جمة، باعتبار أن الظاهرة الاجتماعية ليست اجتماعية خالصة، بل تنطوي على خصائص بعضها بيولوجي، وبعضها نفسي، وبعضها تاريخي. وهي ظواهر اجتماعية بشرية لا تشبه الأشياء؛ إنها متصلة بحياة الإنسان، وما هو متصل بها لا يمكن أن يخضع للبحث العلمي، لأنه يملك حرية الإرادة في التصرف ولا تتحكم فيه مثل تلك الحتمية التي تحكم الظواهر المادية.

<sup>1</sup> محمد عباس نور الدين، مرجع سابق، ص 86، 87.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 86.



إن هذه الظواهر خاصة وليست عامة أي أنها تتعلق بالفرد؛ وما هو خاص يكون غير قابل للدراسة من الخارج، فهو يخضع للتحليل والتجريد، فكيف يمكن إذا أن يكون عالم الاجتماع موضوعيا في دراسته لموضوع ينطوي على جوانب ذاتية؟ وما هو ذاتي يعد معقدا تدخل في تأليفه عناصر متشعبة بعيدة عن البساطة المعروفة في مجال الظواهر المادية، والمعقد في معظمه قابل للوصف الكيفي وليس للتقدير الكمي<sup>1</sup>، ولهذا فهو يستعصي على التجربة التي تعتبر أصلا لكثير من القوانين الطبيعية التي يصبو إليها العلماء وتساعدهم على التنبؤ، ويترتب على ذلك، أنه يستحيل على الباحث الاجتماعي تدوين قوانين تصور لنا ماسيكون.

ولكن رغم الصعوبات التي واجهت الدراسات الاجتماعية، فإن الاطلاع عليها فضلا عن ممارستها يهذب الناس ويرقي تكوينهم. فمن خلاله يدركون أكثر بأننا خلقنا شعوبا وقبائل لتتعارف وينفتح بعضنا على بعض، ويصححون الأحكام التعسفية القائلة بأن الناس فئات (المتحضرون الذين لهم الحق في امتلاك الدنيا، والبدائيون الذي يمنعهم توحشهم من الرقي والازدهار)، وبأن الفئة المغلوبة يجب أن تقلد النموذج الغربي تقليدا أعمى. وكان للدراسات الاجتماعية الميدانية الفضل في توسيع مفهوم النسبية الذي كان منحصرا في مجالات الفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية؛ وأقرت بأن القيم الإنسانية مهمة تغني بمطلقيتها الفلاسفة ورجال الأخلاق.

وفي الجملة فقد تمكنت الدراسات في مجال العلوم الإنسانية من أن تخلع عن نفسها صفة العلم بالمفهوم الذي ينطبق مع خصوصيات ميدانها، وتبرهن على أنها قادرة على الاستثمار في هذا الكائن اللغز الذي هو الإنسان، وذلك على مستوى معرفة نفسه وتعزيز هويته وتعايشه مع الغير، وهي مرشحة للازدهار أكثر إذا كانت هناك وراء الاستثمارات الخيرة والنيات الطيبة<sup>2</sup>.

وقد اعتمد ليفي برول على المنهج الوضعي في دراسته للظاهرة الخلقية وعزم على تطبيق هذا المنهج، بينما اعتمد برجسون على المنهج الحدسي أو منهج الاستبطان أو الإنصات إلى الذات في علم النفس لدراسة الظاهرة الأخلاقية. كما اعتمد المنهج البرجسوني أيضا على منتجات الأبحاث الاجتماعية والبيولوجية وغيرها، بل الأبعد من ذلك أنه حاول المزاجية بين عدة نظريات عله يجد فيها

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن وآخرون، إشكاليات فلسفية متنوعة بنصوص مختارة، السنة الثالثة ثانوي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2014م، 2015م، ص189، 190.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص190، 201، 202.

حلولا لما تعانيه أوروبا من أزمة قيمية، فهو ابن بيئته وابن عصره، وقد عايش الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها أوروبا، وعكف على واقعه، وحاول أن يعلي من شأن الروح والقيم التي أطاحت بها المذاهب المادية، ناهجا منهج الحدس كأساس للمعرفة، وهو إن كان ينطلق من الواقع ولا يهمل ميدان العلوم فهو لا يجعله غايته بل غايته هو الوصول إلى المعرفة المطلقة والكلية، وهو ينشد وحدة الفكر والمثل والحقيقة. فهو بهذا ينهج نهجا معياريا، ولا غرابة في ذلك فقد عرف بنزعتة الثنائية.

إن منهج الاستبطان رغم ما وجه له من انتقادات، إلى أن هذه الطريقة لم تخل من الفائدة، فقد جاءت الدراسات النفسية الباطنية بفوائد لا تنكر بالنسبة للإنسان البدائي، سواء في حياته اليومية العادية أو في حياته الفكرية والعلمية. والتأمل الباطني في صورته البسيطة يعتبر نافذة أطل بها الإنسان على نفسه وما يجري في دواخلها من إحساسات وميول ومقاصد، ومن ثمة يتمكن من مراقبتها والتحكم فيها والكشف عن خفاياها.

ثم إن معرفة أغوار النفس بالنسبة للمؤمن أداة في خدمة عاطفته الدينية وشرط من شروطها. ألا يلجأ المتدين مثلا أو قوي الضمير إلى الاستبطان لمراقبة أعمال نفسه ومحاسبتها وتقييمها أو تقويمها والاطلاع على نياته ورغباته الأكثر تخفيا<sup>1</sup>.

وقد انتقد برجسون نظرية ليفي بول حول العقلية البدائية، في فصول شيقة من كتابه: **منبع الأخلق والدين**، وعارضه في جملة من هذه الآراء، وعلى رأسها أن العقلية البدائية **سابقة على المنطق**، فأبان برجسون أن هذه العقلية لا تختلف عن عقليتنا إلا في جملة ما يتراكم من العادات والتقاليد والمكتسبات بفعل الزمن، وأن بنية الفكر تبقى هي هي، وأن الفكر يعمل اليوم كما كان يعمل بالأمس، وأن العقلية المتحضرة لو كانت تختلف عن العقلية البدائية في الجوهر والأصل، لأمكن أن تكون العادات التي تطورت عبر القرون وراثية، وهذا ما يعارض قوانين مندل في الوراثة، لأن الصفات المكتسبة لا تنتقل بالوراثة أبدا، فالفلاح مثلا لا يورث صفة خشونة يديه إلى ولده لأنها صفة مكتسبة.

<sup>1</sup> جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، مرجع سابق، ج2، ص560، 561.

ويرى ليفي برول أن الأخلاق مصدرها المجتمع، بل الأخلاق دائما عادات، ينبغي أن تدرس دراسة علمية وضعية، بينما ميز برجسون بين نوعين من الأخلاق مغلقة ومفتوحة، وجعل الأخلاق ذات صلة وثيقة بالدين بنوعيه الساكن والمتحرك، وأشاد بالدين المفتوح والأخلاق المفتوحة التي يمثلها القديسون والمتصوفة، فالأخلاق البرجسونية ذات نزعة وضعية ميتافيزيقية معيارية. وجعل برجسون للأخلاق والدين منبعين مختلفين أحدهما هو المجتمع، والثاني يتجه نحو الوثبة الحيوية. وفي الحقيقة أنه صحيح أن المجتمع والدين ظاهرتين من ظواهر المجتمع لكن هما في الإسلام يخرجان من مشكاة واحدة وهي الوحي.

ورغم ما وجه إلى كل من ليفي برول وبرجسون من أوجه النقد حول آرائهما الأخلاقية والدينية، فلا يمكن لنا أن ننكر الأثر الكبير الذي تركاه في الدراسات الفلسفية المعاصرة، فليفى برول مثلا لظالما اعتنق آراء حول العقلية البدائية طيلة ثلاثين عاما، ثم تخلى عنها عندما ظهر له بطلانها، وأما برجسون فقد تصدى لأدهى مسألة واجهت الإنسان منذ وجد، وما تزال تواجهه متحدية صارخة حتى اليوم، ونعني بها مسألة الأخلاق والدين، وما يرتبط بهما من أمور الحياة السياسية، بل ما يتصل بهما من تأمل عميق في رسالة الإنسان ومصيره ودوره في صنع العالم الإنساني المنشود.

ولا تزال السيادة للاتجاه المعيارى في دراسة الأخلاق على الرغم من المحاولات التي بذها علماء الاجتماع ومن بينهم ليفى برول، في تحويل طبيعة هذا العلم من المعيارية التي تعنى بما ينبغي أن يكون إلى الوصفية التقريرية التي تعنى بما هو كائن، لا سيما أن دعاة الاتجاه الاجتماعى في الأخلاق هم يهود، وهمم الاستجابة لنداء المصلحة الخاصة، غير مراعين للمثل العليا قدسية أو حرمة<sup>1</sup>.

والبحث النظري في الأخلاق يفضي بالضرورة إلى التطبيق العملي، فقد ظلت الأخلاق كعلم نظري تهدف إلى بيان ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في سلوكه، وأما غايتها كعلم عملي فهي التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، وقد كانت الأخلاق النظرية منذ القديم مرتبطة بالحكمة العملية، ونجد ذلك مجسدا في شعار سقراط الحكيم اليوناني: "العلم فضيلة والجهل رذيلة"، الذي يؤكد ذلك الترابط بين الجانبين النظري والعملي في الأخلاق. وقد جسد برجسون الأخلاق النظرية والعملية معا.

<sup>1</sup> محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 7، 8.

هذا ويكتسي النظام الأخلاقي في الإسلام طابعين مميزين، الأول طابع إلهي من حيث أنه مراد الله، فقد جاء الوحي بصورة هذا النظام وطلب من الإنسان أن يشترك في تطبيقه بقلبه وروحه، وبإرادته الخيرة الخالصة لوجه الله مع سلوكه الظاهري المادي، والثاني طابع إنساني من حيث أن هذا النظام عام في بعض نواحيه لم يحدد تحديدا دقيقا، وهناك معالم خاصة لهذا النظام، وللإنسان هنا مجهود ودخل في تحديد هذا النظام من الناحية العملية.

والأخلاق في المفهوم الإسلامي نظام من العمل من أجل الحياة الخيرة، أي هي طراز من السلوك وطريقة للتعامل مع الغير، وذلك بناء على مكانته في الكون ومسؤولياته التي يجب أن ينهض بها، وبناء على ما وضع له خالقه من أهداف في هذه الحياة<sup>1</sup>.

هذا جانب من مفهوم الأخلاق في الإسلام، وهناك جانب آخر وهو تكامل الجانب النظري مع الجانب العملي منه، ثم إن النظام الأخلاقي ليس جزءا من نظام الإسلام العام، بل إن الأخلاق هي جوهر الإسلام وروحه السارية في جميع جوانبه، فالنظام الإسلامي عموما مبني على فلسفته الخلقية أساسا.

وهنا نجد الإسلام يختلف في نظريته الأخلاقية بالنسبة إلى الله عن بعض الفلاسفة مثل كانط الذي يرى عدم وجود هذا النوع من الأخلاقية.

وإذا كان الأمر كذلك نجد مقاصد الشريعة مقاصد أخلاقية، لذا من الممكن تفسير النظام التشريعي في ضوء النظرية الأخلاقية. والإسلام قد ربط بين جوانبه برباط أخلاقي لتحقيق غاية أخلاقية.

وبعد هذا كله لا نبالغ إذا قلنا إن الأخلاق في الإسلام بالمفهوم السابق هي روح الرسالة الإسلامية<sup>2</sup>.

وفي الحقيقة أن الرؤية الإسلامية قد تبنت الاتجاه المعياري في الأخلاق، من حيث أن علم الأخلاق يظل دوما علما من العلوم المعيارية التي تكتسي طابعا نظريا وتطبيقيا معا، ذلك لأن الوجهة المعيارية تعني بوضع القواعد والمبادئ العامة لموضوعاتها، وعلم الأخلاق كأحد هذه العلوم

<sup>1</sup> مقدار يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص 47، 48.

<sup>2</sup> مقدار يالجن، مرجع سابق، ص 53، 54.

يسعى إلى وضع المبادئ والقوانين التي ينبغي أن تتخذ أساسا للممارسة والسلوك، كما يعنى بوضع المقاييس الخلقية التي بها تقاس جميع تصرفات الإنسان الإرادية، وهذه الناحية تمثل الجانب النظري لهذا العلم.

وفي الختام أمل أن يجيي هذا البحث شعورا، ويبعث آملا، ويوجه ركبا، فذلك حسبنا في دنيا الكتابة والبحث. وحسبنا أننا بذلنا غاية الجهد فيه، فإن كنا قد أصبنا فذلك الذي نبغي، وإن تكن الأخرى فما على المحسنين من سبيل.

وأحمدك اللهم على ما أنعمت به علي وعلى والدي، وأسألك أن تعينني على أن أعمل صالحا ترضاه، وأصلح لي ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين، وأدعوك أن تمنح محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة جزاء ما قدم لأمته وأعطى لرسالته.

وصلي اللهم وسلم وبارك على نبيك محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين صلاة وسلاما تامين أكملين بارين إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين .

## توصيات الباحث

يوصي صاحب هذا البحث بمزيد من التعمق والبحث وتبسيط الضوء على الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها ليفي برول حول الشعوب البدائية، لأن كتبه حول العقلية البدائية جديدة بالبحث والاهتمام. وقد تعلقت بها كثير من القضايا والمسائل والإشكالات الفلسفية التي لم يتناولها الدارسون بعد، وذلك موقوف على ضرورة ترجمة هذه الكتب، لبيان المعاني والدلالات وأغراض المؤلف من خلال دراساته ومؤلفاته، لأن الدراسات حول ليفي برول قليلة جدا إن لم تكن نادرة، على عكس ما نجده عند برجسون الذي تعددت حوله الدراسات والبحوث بقدر لا مزيد عليه.

وغاية ما نتمناه أن تكون الإشكالات التي طرحناها وحاولنا الإجابة عنها بوابة لإشكالات جديدة ومنتجة وخادمة للبحث العلمي والتوق الفلسفي والصرح المعرفي.

# المفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثاً: فهرس الأعلام

رابعاً: فهرس المصطلحات

خامساً: فهرس المصادر والمراجع

سادساً: فهرس الرسوم التوضيحية

سابعاً: فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	طرف الآية
<b>سورة البقرة</b>		
247	30	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ...﴾
231	31	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾
247	34	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾
378، 377	170	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾
76، 74	177	﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ...﴾
75	197	﴿الْحَجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَةٌ فَمَنْ رُضِيَ فِيهَا الْحَجَّ...﴾
<b>سورة آل عمران</b>		
340	190	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ...﴾
<b>سورة النساء</b>		
26	117	﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنثًا وَإِنْ...﴾
<b>سورة المائدة</b>		
344	70	﴿كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا...﴾
280	75	﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ...﴾
<b>سورة الأنعام</b>		
249	93	﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾
<b>سورة الأعراف</b>		
344	156	﴿وَأَكْتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي...﴾
341، 329	172	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ...﴾
<b>سورة التوبة</b>		



75	103	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ... ﴾
75	111	﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ... ﴾
<b>سورة الرعد</b>		
401	11	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾
340	13	﴿ وَيَسِيحُ الرِّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ ... ﴾
<b>سورة النحل</b>		
76	7-5	﴿ وَاللَّاتُ وَالْعُضَى وَالصَّمِرُغَدُ كَلِمَاتٌ فِيهَا دِفءٌ ... ﴾
<b>سورة الإسراء</b>		
54	19-18	﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ ... ﴾
53	36	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ... ﴾
247	70	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ ... ﴾
<b>سورة طه</b>		
76	76-74	﴿ إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ ... ﴾
330	120	﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَكَادُمُ ... ﴾
270	131	﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ ... ﴾
<b>سورة الانبياء</b>		
281	22	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾
280	25	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي ... ﴾
<b>سورة المؤمنون</b>		
280	91	﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا ... ﴾
<b>سورة النور</b>		
249	61	﴿ فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ ﴾
<b>سورة الشعراء</b>		

251	89-88	﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ...﴾
<b>سورة القصص</b>		
248	77	﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ...﴾
<b>سورة العنكبوت</b>		
75	45	﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾
<b>سورة السجدة</b>		
247	9	﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾
<b>سورة ص</b>		
377	26	﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾
<b>سورة فصلت</b>		
339	232	﴿سَرُّهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاكِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...﴾
	340	
<b>سورة الزخرفة</b>		
377	23-22	﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ...﴾
<b>سورة الجاثية</b>		
26	23	﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ...﴾
26	24	﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا...﴾
<b>سورة الذاريات</b>		
340	22-20	﴿وَفِي الْأَرْضِ ءَايَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ...﴾
401	55	﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
<b>سورة الواقعة</b>		
340	59	﴿ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾
<b>سورة الحشر</b>		
232	2	﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾

<b>سورة الصفه</b>		
61	3-2	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَآ تَفْعَلُونَ ... ﴾
<b>سورة الملك</b>		
348	10	﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾
340	30	﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا ... ﴾
<b>سورة القلم</b>		
74	4	﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ ﴾
<b>سورة الفجر</b>		
248	28	﴿ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ ﴾
<b>سورة الشمس</b>		
229	10-9	﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا ... ﴾
<b>سورة الإخلاص</b>		
280	2-1	﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ... ﴾

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
250	« ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب »
401 ، 73 ، 60	«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ».
74	« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
أ	
70 ، 8	ابن خلدون (Ibn khaldoun)
226	ابن عربي (Ibn Arabi)
226 ، 159	ابن رشد (Ibn Rochd)
4 ، 11 ، 196 ، 205 ، 252 ، 254 ، 255 ، 259 ، 307 ، 358 .	أرسطو (Aristoteles)
212 ، 6	ابن سينا (Ibn Sina (Avicenne))
248	ابن قيم الجوزية (Ibn Qayymal al (Jowziyya)
229	أبو الأعلى المودودي (Abul -Ala- (Maududi)
90	أرنست رينان (Ernest Renan)
10 ، 11 ، 51 ، 205 ، 249 ، 257 ، 281 ، 307 ، 384 .	أفلاطون (Platon)
388 ، 214	أفلوطين (Aflotine)
200	ألبرت آينشتين (Albert Einstein)
88	ألبرت توماس (Albert thomas)
41 385	ألفرد اسپيناس: (Alfred Ispinac) ألفريد بينيه (Alfred Binet)
22 ، 45 ، 256	ألفرد. ج. آير (Ayer)
62 ، 197 ، 270	إميل بوترو (Boutraux)
28 ، 33 ، 34 ، 35 ، 36 ، 37 ، 38 ، 44 ، 45 ، 71 ، 81 ،	إميل دوركايم (Durkheim Emile)

،158 ،156 ،128 ،119 ،113 ،104 ،101 ،95 ،86 ،342 ،316 ،315 ،314 ،297 ،190 ،186 ،163 ،375 ،355 ،345 ،344 ،343	
،29 ،28 ،26 ،25 ،24 ،16 ،15 ،14 ،11 ،9 ،8 ،7 ،30 ،31 ،32 ،33 ،34 ،35 ،45 ،71 ،81 ،82 ،84 ،90 ،94 ،95 ،99 ،100 ،113 ،148 ،163 ،303 ،313 ،343 ،395 ،406	أوجست كونت (Auguste Comte)
197	أوليه لابرون (Ollé-Laprune)
،256 ،165 ،158 ،93 ،70 ،59 ،36 ،17 ،15 ،10 ،257 ،277 ،321 ،355 ،358 ،369 ،370	إمانويل كنت (Kant)
ب	
358 ،206	باروخ اسبينوزا (Spinoza Baruch)
227	برتلو (Berthelot)
163	برتراند راسل (Russel)
ورد في معظم صفحات البحث	برجسون هنري (Bergson Henri)
206	بليز بسكال (Pascal Blaise)
105	بودلير شارل (Baudelaire- Charles)
9	بودون (R. Boudon)
141	بول رادين (Paul Radin)
89 ،86	بول ريفيت ( Paul Rivet )
185	بول ريكور (Paul Ricoeur)
246	بيار جاني (Pierre Janet)
84	بيردو (Burdeau)
ت	

177 ، 125 ، 121	تايلور إدوارد (Taylor)
386	تتشنر (Titchener)
63	تشارلز داروين (Darwin Charles)
319	توماس هوبز (Hobbes)
199 ، 88	تيودول ريبو (Théodule Ribot)
ج	
227	جاك ماريان (J. Maritain)
98 ، 94 ، 93 ، 84	جاكوبي (Jacobi)
298 ، 274	جان بول سارتر (Sartre)
196 ، 101 ، 91 ، 87 ، 85 ، 83	جان جوريس (Jean Jaurès)
5	جاليليو: (Galileo)
206 ، 88	جان جاك روسو (Rousseau)
81	جبريل تارد (Gabriel Tarde)
88 ، 84	جلسون اتين (E. Gilson)
206 ، 90 ، 67	جورج بركلي (Berkeley Georges)
82	جورج دافي (Georges Davy)
7	جوزيف دي ماستر (Joseph de Maistre)
207 ، 83 ، 45	جول لاشليي (Jules Lachelier)
270	جول لكييه Jules Lequier
17	جون لوك (John Locke)
5	جوردانو برونو (Giordano Bruno)
227 ، 69	جوليان بندا (J. Benda)

63	جون ديوي (Dewey)
148 ، 100 ، 99 ، 84 ، 10	جون ستوارت مل ( Jons Stuart Mille )
310 ، 57	جويو (Guyau)
د	
88 ، 84 ، 17	دفيد هيوم (Hume David)
56	دنس سكوت (Duns Scot)
45	دومينيك بارودي: (Baroudi)
71	دلثاي وليام (Dilthey Wilhem)
ر	
141	رادكليف براون (Radcliffe-Brown)
270	رنوفييه (Charles Renouvier)
177 ، 141	روبرت لوي (Robert Lowie)
395	روجيه باستيد (Roger Bastide)
45	رودولف كارناب Rudolf Carnap
71 ، 108 ، 214 ، 223 ، 252 ، 253 ، 257 ، 275 ، 358	رينيه ديكارت (Renet Descartes)
ز	
268	زينون الإيلي (Zenon d'Élée)
275 ، 256	زكي نجيب محمود Zaki Najib Mahmoud
س	
8 ، 7	سان سيمون (Saint Simon)
384 ، 307 ، 52 ، 51	سقراط (Socrate)



323 ، 322 ، 91	سيجموند فرويد (Sigmund Freud)
ش	
7	شاتوبريان (Chateaubriand)
81	شارل بلوندل (Charles Blondel)
7	شارل فوريي (Fourier)
224 ، 214	شلنج (Schelling)
400 ، 399 ، 257 ، 224 ، 223 ، 198 ، 84 ، 10	شوبنهاور (Schopenhauer)
غ	
.401 ، 349 ، 251 ، 227 ، 56	الغزالي: (El Gazali)
ف	
254 ، 50 ، 49	الفارابي (Al- Fârâbî)
10	فايزمان (F. Waismann)
369 ، 10	فخته (Fichte)
.157 ، 156 ، 155 ، 154 ، 89	فرانز بواس (Franz Boas)
.177 ، 125 ، 121	فرايزر جيمس ( James George Frazer)
259 ، 13 ، 9 ، 5	فرنسيس بيكون (Francis Bacon)
213	فليكس رافيسون موليان (Ravaisson)
81	فوكنييه
270	فوييه ألفريد (Alfred Fouillée)
8	فيكتور كوزان (Victor Cousin)
ك	
393	كارل بوبر (karl Popper)

386	كارل بوهلر (Karl Buhler)
11	كارل ماركس (Karl Marx)
359	كارل مانهايم (Karl Mannheim)
134 ، 133 ، 126 ، 119	كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)
49	الكندي (Al-Kindi)
386	كولب (O.Kulpe)
ل	
65	لامارك (Lamarck)
119	لوروا برنار (Bernard-Leroy)
84 ، 92 ، 94 ، 98 ، 206	ليبينتز (Leibniz)
ورد في معظم صفحات البحث	لوفي بول لوسيان (Lucien, Lévy-Bruhl)
106	لينهارت (Lenhart)
م	
81 ، 86 ، 89 ، 177	مارسال موس (Marsel Mause)
72 ، 23	ماكس فيبر (Max weber)
177 ، 130 ، 129	مالينوفسكي (Malinowski)
252 ، 56	مسكويه: (Miskawayh)
196	موريس بلوندل (M. Blondel)
21	موريس شليك (Schlich)
224	ميشيل دي مونتيني (Michele de )

	(Montaigne)
214، 197	مين دي بيران (Maine de Biran)
ن	
206، 94	نقولا مالبرانث (Malebranche)
5	نقولا كوبرنيك (Copernic)
271، 210، 165، 55، 11	نييتشه (Nietzsche)
هـ	
255	هايدجر مارتن (Martin Heidegger)
214، 205	هراقليطس الإفسوسي (Heraclitus) (Ephesius)
197، 196، 149، 144، 104	هربرت سبنسر (Herbert Spencer)
177	هنري هوبير (Henri Hubert)
357، 257، 214، 158، 157، 15، 10	هيجل (Hegel)
222	هوفدنج (Herald Hoffding)
63	هوسرل إدموند (Husserl)
و	
163	وليم ألتون (William Alston)
284، 258، 211، 210	وليام جيمس (William James)
56	وليام أوكام (William Of Ockham)

فهرس المصطلحات

(L'Ethnologie)	الأنثولوجيا
(Ethnographie)	الأنثوجرافيا
(Maléfice )	إحداث الشر
(Les Rêves)	الأحلام
(Animisme)	الإحيائية
Morale ouverte	أخلاق مفتوحة
(Animisme)	الإحيائية
Morale ouverte	أخلاق مفتوحة
Perception	إدراك حسي
(Esprits)	أرواح
(Les esprits des Morts)	أرواح الموتى
(Causes Naturelles)	أسباب طبيعية
(Introspection)	الاستبطان
(Inductif)	استقرائي
(Mythologie)	الأسطورة
(Nominalisme)	الاسمانية
(Gosts)	أشباح
(Diabolique)	الأعمال الشيطانية
(Alovasia)	الأفازيا
(Obligation)	الإلزام

(Révilation )	الإلهام
(Posibilité Permanente)	إمكان دائم
(Securité- Intellectuelle)	الأمن العقلي
(Anthropologie)	الأنثروبولوجيا
(Anthropologie Sociale)	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
(Ontologie)	الأنطولوجيا
( L'émotion )	الانفعال
(Écologie)	الأيكولوجيا
(Fidéisme)	الإيمانية
(Immédiat)	بديهي
(Biologique)	بيولوجي
(Taboo)	التابو
(Simultanité)	التآني
(Succession)	التتالي
(L'expérience Mystique)	التجربة الصوفية
(Verification)	التحقق
Analyse	التحليل
(Eclectisme)	التخير
(La Solidarité Mécanique)	الترابط الآلي
(Simultaneité)	التزامن
(Pensée)	التفكير

(Évolution Créatrice)	تطور خالق
(Les Présages)	التطيرات
( Sympathie)	تعاطف
( Amulettes )	التعاويد
(Charmes )	التمايم
(Representations Collective)	التمثلات الجماعية
Essence	جوهر
(L'état Theologique )	الحالة اللاهوتية
(L'état Metaphisique )	الحالة الميتافيزيقية
L'état scientifique ou (positif)	الحالة الوضعية
(Déterminism)	الاحتمية
(Intuitif)	حدسي
(Intuition)	الحدس
(La Superstition)	الخرافة
Scientifique	علمي
Surnaturel	خارق للعادة
(Durée)	الديمومة
Durée Pure	الديمومة المحضة
(Religion)	الدين
(Dynamique)	دينامي
(Souvenir)	ذكرى

( Mémoire)	الذاكرة
(Mémoire Habitude)	الذاكرة-العادة
(Mémoire Pure)	الذاكرة المحضة
(L'éclaireur de L'action )	رائد الفعل
(Symboles)	الرموز
(L'Ame Primitve)	الروح البدائي
Temps	زمن
(Sorciers )	السحرة
(Sociologie)	السوسيولوجيا
(Sociologie de la Connaissance)	سوسيولوجيا المعرفة
Intensité	الشدة
(Sceptique)	الشكاك
(Piétisme )	الشيعة التقوية
(Conscience)	الضمير، الشعور
(L'énergie Spirituelle)	الطاقة الروحية
(Nature)	طبيعة
(Naturel)	طبيعي
(Les charmes )	الطلاسم
(Totem)	الطوطم
(Totemism)	الطوطمية
(Faits Moraux)	ظواهر أخلاقية
(Sentiment)	عاطفة

(Divination)	العرافة
(Néant)	عدم
(Rasionnel)	عقلي
(La Mentalité Primitive)	العقلية البدائية
(La Mentalité Prélogique)	العقلية السابقة عن المنطق
(Causes Secondes)	العلل الثانوية
(La Science des Moeurs)	علم العادات
(La Linguistique)	علم اللغة
(La Psychologie génétique)	علم النفس التكويني
(Sciences Explicatives)	العلوم التفسيرية، أو التقريرية
(Sciences Normatives)	العلوم المعيارية
(Formal elements)	العناصر الصورية
(Finalité)	غائية
(Mystique)	غيبية
( Inintelligible)	غير معقولة
(Faculté de Philosophie)	الفلسفة المدرسية
(Physiologique)	فسيولوجي
(Surnaturel)	فوق طبيعي
(Folklore)	الفولكلور
( La Loi de Participation)	قانون المشاركة
(Values)	القيم
(Quantum)	الكم



(Qualitatif)	الكيف
(Syncretisme)	اللاتمايز
(Alogique)	لا منطقي
(Métamorale)	مابعد الأخلاق
(Matière)	المادة
(Mana)	المانا
Mouvan	متحرك
(Le plan de l'action)	مجال الفعل
(Le plan du Rêve)	مجال الحلم
Absolu	مطلق
(Antilogique)	مضاد للمنطق
(Norme)	المعيار
( Normative)	المعيارية
(Methode Comparative)	المنهج المقارن
(Mort Naturelle)	موت طبيعي
(Objectivité)	الموضوعية
(Objet)	موضوع
(Observation)	ملاحظة
(Notion)	معنى
(Mytaphisque)	الميتافيزيقا
(Scientism)	نزعة متعاملة
(Relativité)	النسبية

(Théorie associationniste)	النظرية الارتباطية
(Théori psycho-physique)	النظرية السيكوفيزيائية
(Âmes)	نفوس
(L'élan vital)	الوثبة الحيوية
(Être)	الوجود الثابت
(Positive)	وضعي
(Positivisme Logique)	وضعية منطقية

## ثبت المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم)

ثانياً: المصادر:

## 1. مؤلفات ليفي برون

❖ باللغة العربية:

1. ليفي برون، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مراجعة حسن الساعاتي، مكتبة مصر، الفجالة.
2. ليفي برون، الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
3. ليفي برون، فلسفة أوجست كونت، ترجمة: محمود قاسم، السيد محمد بدوي، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

❖ باللغة الفرنسية:

1. Lucien, Lévy-Bruhl, L'idée de Responsabilité, Librairie Hachette, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1884.
2. Lucien, Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibnitz, Essai sur le développement de la Conscience Nationale en Allemagne, 1890.
3. Lucien, Lévy-Bruhl, La Philosophie De Jacobi, Ancienne Librairie Germer Baillièere et C,E, Félix Alcan, Éditeur, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1894.
4. Lucien, Lévy-Bruhl, Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, Publiées Avec Les Réponses de Comte, introduction par Lévy-Bruhl, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1899.
5. Lucien, Lévy-Bruhl, La Philosophie D'Auguste Comte, Sixième Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Filix Alcan, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1921.
6. Lucien, Lévy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France, Chicago (Reprint Édition, 1924).
7. Lucien, Lévy-Bruhl, La Morale et La Science des Mœurs, Quinzième Édition, Presses Univrsitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1953.
8. Lucien, Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les sociétés Inférieures, Alcan, 9<sup>ème</sup> Édition, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1951.
9. Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, Préface de Louis-Vincent Thomas,

- Dans la Collection : «Les Classiques Des Sciences Humaines », Édition N:123,Paris.16 Septembre1976.
- 10.Lucien, Lévy-Bruhl, L'Ame Primitive, Nouvelle Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, (P. U. F), Filix Alcan.
- 11.Lucien, Lévy-Bruhl, Le Surnaturele et la Nature Dans la Mentalité Primitive, Nouvelle Édition, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, (P. U. F), Filix Alcan, Paris, 1963.
- 12.Lucien, Lévy-Bruhl, La Mythologie Primitive, Le Monde Mythique des Australiens et-des Papous, Nouvelle Édition, P. U. F, Paris, 1963.
- 13.Lucien, Lévy-Bruhl, La Conflagration Européenne, Les Causes Économiques et Politiques, Alcan, 1915.
- 14.Lucien, Lévy-Bruhl, Jean Jaurès. Esquisse biographique Suivie de lettres Rieder, 1916).
- 15.Lucien, Lévy-Bruhl, L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, Une Édition Électronique, Réalisée Par :Jean-Marie Tremblay, à Chicoutimi, Québec. 22 Févriée 2002.
- 16.Lucien, Lévy-Bruhl(1938-1939), Carnets, 1'Édition, (P. U. F), Paris, 1949. Une Édition Électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, à Chicoutimi, Québec, 5Juin, 2002.

## 2. مؤلفات برجسون

### ❖ باللغة العربية:

1. هنري رجسون، رسالة في معطيات الشعور البديهية، ترجمة كمال الحاج، منشورات كنوز الفكر الغربي، بيروت، 1945م.
2. هنري برجسون، المادة والذاكرة:دراسة في علاقة الجسم بالروح، نقله إلى العربية:أسعد عربي زرقاوي، مراجعة:بديع الكسم، ط7، مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1967م.
3. هنري برجسون، الضحك، بحث في دلالة المضحك، ، ترجمة الدكتور سامي الدروبي ود. عبد الله عبد الدائم، ط2، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 1964م.
4. هنري برجسون، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1981م.
5. هنري برجسون، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.

6. هنري برجسون، الطاقة الروحية، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971م.
7. هنري برجسون، الطاقة الروحية، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، تصدير محمد عناني، مراجعة: عبد القادر القط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م.
8. هنري برجسون، منبع الأخلاق والدين، تعريب سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، كانون الثاني (يناير) 1984م .
9. هنري برجسون، الفكر والواقع المتحرك، ترجمة سامي الدروبي.
- ❖ باللغة الفرنسية:

1. Henri Bergson, Essai Sur Les Donnée Immédiates de La Conscience, Soixante-Huitième Édition, Presses Universitaires de France, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1948.
2. Henri Bergson, Matière et Mémoire, Essai sur la Relation du Corps A L'Esprit, Quatre-vingt-Douzième Édition, Presses Universitaires De France, Paris, 1968.
3. Henri Bergson, Le Rire, Essai sur la Signification du Comique, Éditions Albert Skira, Genève.
4. Henri Bergson, L'Évolution Créatrice, Éditions Albert Skira, Genève.
5. Henri Bergson, L'Évolution Créatrice. P. U. F, Paris, 1959, 86 Édition, Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Une Édition Électronique réalisée Par Gemma Paquet, bénévole, à partir du livre Originellement publié en 1907.
6. Henri Bergson, L'Évolution Créatrice, 1 vol, Paris, F. Alcan, 1907.
7. Henri Bergson, L'Énergie Spirituelle Essais Et Conférences, Éditions Albert Skira, Genève.
8. Henri Bergson, Durée et Simultanéité, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Librairie Filix Alcan, Paris, 1922, Réalisée par Pierre Hidalgo Dans Édition numérique, 2011.
9. Henri, Bergson, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Soixante-Seizième Édition, Presses Univers, Paris. 1955..
10. Henri Bergson, La Pensée et Le Mouvant, Éditions Albert Skirat Genève.
11. Henri Bergson, Ecrits et Paroles, Textes Rassemblés Par R. M. Mossé-Bastide, Tome 2 , Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

ثالثاً: قائمة المراجع:

❖ باللغة العربية:

1. إبراهيم التهامي، العقيدة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية، دار قرطبة، الجزائر، 1433هـ-2012م.
2. إبراهيم طلبه، الجوانية عند عثمان أمين أصولها وخصائصها، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
3. إبراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، ط1، دار الشروق، عمان، 1999م.
4. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ط2.
5. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء، الإسكندرية.
6. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1999م.
7. إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة، مفاهيم أساسية في العقيدة الإسلامية، دار الكتاب الثقافي، الأردن، 1426هـ-2005م.
8. إحسان محمد الحسن، وعدنان سليمان الأحمد، المدخل إلى علم الاجتماع، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، عمان، 2005م.
9. أحمد أبوزيد، البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الأنساق، ج2، 1967م، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
10. أحمد الأنصاري، الأخلاق الاجتماعية عند برتراند رسل، ط1، مركز الكتاب للنشر، 2003م.
11. أحمد الأنصاري، الأخلاق الاجتماعية عند برجسون، ط1، مركز الكتاب للنشر، 2003م.
12. أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار المعارف، مصر، 1970م.
13. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الإيمان، المنصورة، القاهرة.
14. أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
15. أحمد أمين، كتاب الأخلاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م.
16. أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، ط1، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، 1430هـ-2009م.
17. أحمد توفيق حجازي، طريق الفلسفة، العقل والوحي، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 1428هـ-

2007م.

18. أحمد حيدر، الجمالية والميتافيزيقا، ط1، دار الحوار، سورية، 2004م.

19. أحمد حيدر، من الإيديولوجيا إلى الفلسفة والدين، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية،

2002م.

20. أحمد خواجه، الله والعالم والإنسان في الفكر العربي والإسلامي، ط1، 1983م، دار منشورات

عويدات، بيروت.

21. أحمد سليمان أبوزيد، نظرية علم الاجتماع: رؤية نقدية راديكالية، دار المعرفة الجامعية، 2006م.

22. أحمد شلي، موسوعة الحضارة الإسلامية (الحضارة الإسلامية في مواجهة الحضارة الغربية)، ج12،

مكتبة الشباب.

23. أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،

القاهرة، 1410هـ-1998م.

24. أحمد عزب الشرنوبلي، حكم ابن عطاء الله السكندري، ط4، مكتبة القاهرة، مصر، 1429هـ-

2008م.

25. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط2، دار المعارف، القاهرة.

26. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ج2، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ-

1985م.

27. إدريس خضر، دعائم الفلسفة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

28. إدموند ليتش، كلود ليفي ستراوس البنيوية في مشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب، ط2، دار

الفرقد، سوريا، دمشق، 2010م.

29. أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة: أرسطو طاليس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة لقصور

الثقافة، القاهرة، 2007م.

30. أرمان كوفيليه، مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة نبيه صقر.

31. اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار،

ج2، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.

32. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م.

33. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ط3، دارالثقافة، القاهرة، 1975م.

34. إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1970م.
35. أمير عبد العزيز، دراسات في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1399هـ-1979م.
36. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)، ترجمة جورج طرايشي، ج7، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1987م.
37. إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم، السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م.
38. أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، دار الرشد، ط2، 1424هـ-2004م.
39. أندريه كريسون، برجسون: حياته-فلسفته-منتخبات، ترجمة نبيه صقر، ط3، دار منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1982م.
40. أندريه كونت-سبونقيل، الفلسفة، ترجمة د. علي بوملحم، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1428هـ-2008م.
41. إيفانز بريتشارد، الأنتروبولوجيا الاجتماعية، علم الإنسان الاجتماعي، ترجمة أحمد أبوزيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960م.
42. إيفنز برتشارد، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، ترجمة حسن قبيسي، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986م.
43. بارودي، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، نقله إلى العربية محمد غلاب و إبراهيم بيومي مذكور، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية.
44. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، دار الهدى، عين مليلة، 1992م.
45. البخاري، صحيح البخاري، ج1، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، دار ومطابع الشعب.
46. بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، ترجمة: إحسان قاسم الصاحي، ط2، دار سوزلر للنشر، القاهرة.



47. بديع الزمان سعيد النورسي، اللغات، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، ط3، دار الكتب المصرية، مصر، 2001م.
48. برتراند رسل، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج3، الكويت، 1968م.
49. أبو بكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات جامعة قاريونس، دار الكتب الوطنية، بنغازي.
50. أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، المكتبة التوفيقية.
51. أبو بكر ذكرى، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، ط4، دار الفكر العربي، 1384م-1965م.
52. بكير بن سعيد أعوش، الإسلام ومدرسة فرويد، ط1، دار البعث، قسنطينة (الجزائر)، 1403هـ-1983م.
53. بوداود حسين، النفس البشرية عند ابن قيم الجوزية، ط1، دار وحي القلم، دمشق، 1434هـ-2014م.
54. بيير دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، إشراف كمال يوسف الحاج، ط3، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1983م.
55. تاج الدين محمود الجاعوني، الإنسان هذا الكائن العجيب، ج2، ط1، دار عمار، عمان، الأردن، 1413هـ-1993م.
56. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة.
57. توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية دراسة مقارنة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
58. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967م.
59. ابن تيمية، الإيمان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م.
60. ج. بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ج1، ج2، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
61. ج. كازانوف، لوسيان ليفي برول، المنشورات الجامعية، باريس، 1963.
62. جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة محمد عاطف غيث، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964م.

63. جاك لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، ط1، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، 1997م،  
الدار البيضاء، بيروت.
64. جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، ط1، عويدات للنشر والتوزيع،  
بيروت، لبنان، 2001م.
65. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار  
الثقافة، القاهرة، دون تاريخ.
66. جمال الدين بوقلي حسن وحسين بن عبد السلام وعبد اللطيف ماحي، إشكاليات فلسفية، السنة  
2 ثانوي شعبة آداب وفلسفة، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية.
67. جمال الدين بوقلي حسن وآخرون، إشكاليات فلسفية متبوعة بنصوص مختارة، السنة الثالثة ثانوي،  
الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2014م، 2015م.
68. جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، ج2، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،  
1984م.
69. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط2، دار التنوير، الجزائر، 1425هـ-2004م.
70. جمال المرزوقي، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، دار الهداية، 1416هـ-  
1996م.
71. جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفارابي،  
1989م.
72. جميلة علم الهدى، النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، تعريب: عباس صافي، مراجعة حسين صافي،  
ج1، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011م.
73. جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م.
74. جورج غورفيتش، علم الاجتماع المعرفي، ترجمة: د. محمد الجوهري (ضمن ميادين علم الاجتماع)،  
دار المعارف، ط1، 1970م.
75. الجوهري، الصحاح، ج6، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
76. حاتم الكعبي، التغيير الاجتماعي وحركات المودة، ط1، دار الحدائق، بيروت، لبنان، 1982م.
77. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1426هـ-2005م.

78. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والمنفصح بالأحوال، تحقيق ودراسة: سميح دغيم، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م.
79. أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدى، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ-2003م.
80. حسام الدين الألوسي، ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2006م.
81. حسام الدين الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1985م.
82. حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة.
83. حسن رمضان فحلة، الخطر الدايم على العرب والمسلمين، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
84. حسن شحاتة سعفان، أسس علم الاجتماع، ط8، 1971م-1972م.
85. حسن طلب، أصل الفلسفة، ط1، عين للدراسات والنشر والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر.
86. حسين بن عبد السلام وجمال الدين بوقلي حسن، نصوص فلسفية مختارة، السنة الثالثة من التعليم الثانوي، شعبة آداب وفلسفة، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2014م-2015م.
87. حسين العودات، النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، ط1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011م.
88. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الأخلاق (دراسة في علم الاجتماع الأخلاقي)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2000م.
89. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الدين والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع الديني، مركز الإسكندرية للكتاب، 2004م.
90. حمو قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية.
91. دوركايم، التربية الأخلاقية، ترجمة السيد محمد بدوي، مراجعة علي عبد الواحد وافي.
92. دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م.
93. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، 1960م.

94. رالف بيلز، الأنتروبولوجيا العامة، ترجمة محمد محمود الجوهري وآخرون، ج2، مؤسسة فرنكلين.
95. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
96. ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1429هـ-2008م.
97. ابن رشد، كتاب النفس، ضبط وعلق عليه: موفق فوزي الجبر، التكوين، دمشق، 2006م.
98. رمضان بوحبيطة، السامي في الفلسفة (دروس نظرية)، دار نوميديا للطباعة والنشر، قسنطينة، 2011م.
99. رؤوف عبيد، في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون، ط3، دار الفكر العربي، 1984م.
100. زكريا إبراهيم، عبقریات فلسفية (هيغل أو المثالية المطلقة)، ج2، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1970م.
101. زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحرية (1)، مشكلة الإنسان (2)، مشكلة الفن (3)، مشكلة الفلسفة (4) مشكلة الحب (5)، المشكلة الخلقية (6)، دار مصر للطباعة، القاهرة.
102. زكريا إبراهيم، نوابغ الفكر الغربي (3)، برجسون، ط2، دار المعارف، مصر.
103. زكي نجيب محمود، الكوميديا الأرضية، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1403هـ-1983م، ص104.
104. زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1407هـ-1987م.
105. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ-1987م.
106. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، 1957م.
107. الزهرة إبراهيم، الأنتروبولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية، تقديم: خضر الآغا، ط1، مركز الدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009م.
108. زياد خليل محمد الدغامين، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي، عرض وتحليل، ط1، دار النيل، إزمير، 1419هـ-1998م.
109. زينب عفيفي، فلسفة ابن رشد الطبيعية تصدير: عاطف العراقي، ط1، دار قباء، القاهرة، 1998م.

110. سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989م.
111. سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، ط1.
112. سعد رياض، علم النفس في القرآن الكريم، مؤسسة إقرأ، 1425هـ-2004م.
113. سعيد حوى، كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر، ط4، دار السلام، القاهرة، 1426هـ-2005م.
114. سليمان بن عبد الله، تيسير العزيز الحميد، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م.
115. سليمان دنيا، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1387هـ-1967م.
116. سليمان سامي محمود، الحب الإلهي، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة.
117. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، بيروت، 2007م.
118. سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي، وعبد السلام القفاش، مراجعة مصطفى زيور، ط4، دار المعارف، القاهرة.
119. سيجموند فرويد، معالم التحليل النفسي، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، 1955.
120. السيد الحسيني، مفاهيم علم الاجتماع، ط2، دار قطري بن الفجاءة، 1987م.
121. السيد بدوي، أصول المذهب الاجتماعي في الأخلاق، مجلة كلية الآداب، الإسكندرية، 1959م.
122. السيد عبد العاطي السيد، النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005م.
123. سيد قطب، في ظلال القرآن، مج5، ج25، طبعة جديدة ومنقحة.
124. ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، عيسى الحلبي، 1371هـ.
125. الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1425هـ-2004م.
126. الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، تصدير محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بنعكنون، الجزائر، 2006م.
127. صابر طعيمة، التصوف والتفلسف الوسائل والغايات، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005م.
128. الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، العقيدة الإسلامية وربطها بشعب الإيمان (العمل والسلوك)، ط1، 1427هـ-2006م.

129. صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع التربوي، دار العلوم، عنابة، 1425هـ-2004م.
130. صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ط3، دار الكلمة، القاهرة، 2002 م.
131. الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط1، القاهرة، 1978م.
132. الطاهر لبيب، سوسيولوجية المعرفة، ط2، الدار البيضاء، 1986م.
133. طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ط2، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ-2006م.
134. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، ج1، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
135. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، ج2، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م.
136. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، تقديم حامد عمار، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، رجب 1420هـ-أكتوبر 1999م.
137. عادل العوا، الأخلاق والحضارة، ط3، طبعة جامعة دمشق، 1422هـ، 1423هـ-2002م، 2003م.
138. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986م.
139. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر.
140. عادل عبد المنعم أبو العباس، الحسن البصري مواعظه ووصاياه، مكتبة القرآن، القاهرة، 2002م.
141. عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية، ط3، دار الرشاد، القاهرة، 1421هـ-2001م.
142. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ط2، دار المعارف، مصر، 1975م.
143. عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1982م.
144. عباس محمود العقاد، الموسوعة الكاملة، تراجم وسير، مج16، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980م.
145. عبد الحميد خطاب، الضحك بين الدلالة السيكلوجية والدلالة الاستيطيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
146. عبد الحميد عبد المنعم، دراسات في علم الأخلاق، مكتبة الشباب، جامعة القاهرة، 1990م.
147. عبد الحميد لطفي، علم الاجتماع، مؤسسة الثقافة الاجتماعية، الفصل الرابع من الكتاب.

148. عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية في البيت والمدرسة والمجتمع، ط27، دار الفكر، دمشق، 1430هـ-2009م.
149. عبد الرحمن النحلاوي، التربية الاجتماعية في الإسلام، دار الفكر، دمشق، 2006م.
150. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، باريس، 1974م.
151. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
152. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج1، ج2، ط4، دار القلم، دمشق، 1417هـ-1996م.
153. عبد الرحمن علمي إدريسي، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، مطبعة آنفو-برانت، فاس، 2008م.
154. عبد الرحمن عيسوي، سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي مع دراسة ميدانية مقارنة على الشباب المصري والعربي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م.
155. عبد الرزاق الداوي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 1424هـ-2004م.
156. عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الإعتزالية دراسة فلسفية، ط1، دار الخلود للتراث، القاهرة، 1427هـ-2006م.
157. عبد الستار الراوي، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ط3، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2005م.
158. عبد العزيز المجذوب، أفعال العباد في القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1429هـ-2008م.
159. عبد العزيز محمد خواجه، محاضرات جامعية في علم الاجتماع المعاصر، دار نزهة الألباب.
160. عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، ط1، مطبعة الجبلاوي، شبرا، 1410هـ-1990م.
161. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ط1، 1983م.
162. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، مذاهب وشخصيات.
163. عبد الكريم الخطيب، الإنسان في القرآن من البداية إلى النهاية، ط1، دار الفكر العربي، 1979م.

164. عبد الله ابراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، دراسة في فلسفة العلم (الابستمولوجيا)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، 2005م.
165. عبد الله الزيد، مختصر تفسير البغوي، ج1، مكتبة المعارف للنشر.
166. عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م.
167. عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، ط1، دار الزيتونة، الرباط، 1417هـ-1996م.
168. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ج3، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م.
169. عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، ج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م.
170. عبد المعطي، أعلام الفقهاء والمحدثين (جلال الدين السيوطي إمام المجددين والمجتهدين في عصره)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1992م.
171. عبد الوهاب جعفر، مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
172. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1389هـ، 1969م.
173. عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م.
174. عثمان نويه، المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م.
175. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م.
176. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1425هـ-2005م.
177. عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.
178. عطية سليمان عودة أبوعاذرة، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال دراسة مقارنة، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1985م.
179. علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج3، ط10، دار الصابوني، القاهرة.
180. علي سامي النشار، نشأة الدين، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995م.



181. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط1، دارالمعارف، القاهرة.
182. علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1416هـ-1996م.
183. علي عبد الفتاح المغربي، النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1415هـ-1994.
184. عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، ط1، المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر، 1986م.
185. عمار بن علي، زاد الفلسفة، 3ثانوي، شعبة آداب وفلسفة، زاد الطالب للنشر والتوزيع.
186. عمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، 1966م.
187. عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ت:موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينايع، بيروت، دت.
188. عمر أحمد الراوي، طب القلوب عند الإمامين الجليلين ابن تيمية الحراني وابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
189. عمر سليمان الأشقر، الإيمان بالله، دار النفائس، الأردن، ط1، 1427هـ-2007م.
190. عمر سليمان الأشقر، القضاء والقدر، ج6، ط3، دار النفائس، الأردن، 1415هـ-1995م.
191. عمر سليمان الأشقر، عالم الملائكة الأبرار، ج2، ط8، دار النفائس، الأردن، 1418هـ-1998م.
192. عمر سليمان الأشقر، أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة والجماعة، ط7، دار النفائس، عمان، الأردن، 1427هـ-2007م.
193. غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، 2002م.
194. غنيمي هلال، الأدب المقارن، طبعة دار العودة، بيروت-لبنان، 1983م.
195. الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، طبعة حيدر آباد، 1346هـ.
196. فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة (جون لوك من فلاسفة الإنجليز في العصر الحديث)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م.
197. فاروق محمد العادلي، دراسات في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
198. فاطمة بدوي، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، منشورات، جروس-برس.

199. فتحي العشري، مفكرون لكل العصور، ط1، الدار المصرية اللبنانية، 1409هـ-1989م.
200. فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ-1988م.
201. فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط3، دار علاء الدين، دمشق، 1998م.
202. فريال حسن خليفة، الفلسفة والتسامح والبيئة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006م.
203. فريدريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
204. فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر (مختارات)، ترجمة محمد عزيمة، دط، دن، دت.
205. فوزي رشيد، الفكر عبر التاريخ، ط1، القاهرة، 1995م.
206. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مج4، دار الفكر، بيروت، 1987م.
207. فيليب لا بورت-تولرا وجان. بيارفارنبييه، إثنولوجيا أنتروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1423هـ-2004م.
208. أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، مركز تحقيق التراث، ج1، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
209. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، ع. ك. عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965م.
210. قباري محمد إسماعيل، أصول علم الاجتماع، دار الكتب الجامعية، 1974م.
211. قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة (الأخلاق والدين)، ج3، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
212. قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة (نظرية المعرفة)، ج2، ط2، تقديم: محمد ثابت الفندي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
213. قباري محمد إسماعيل، قضايا علم الاجتماع المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندرية.
214. قباري محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، ط2، دار المطبوعات الجديدة للطباعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1978م.
215. قدريه إسماعيل، موريس شيليك محاولة لرؤية أخلاقية وضعية، يناير، 1993م.

216. ابن قيم الجوزية، الروح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
217. ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1425هـ-2005م.
218. ابن قيم الجوزية، كتاب الفوائد، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423هـ-2002م.
219. ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق وتخرّيج: علي محمد دندل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م.
220. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990م، 1991م.
221. كامل حمود، صورة الإنسان في الحديث النبوي الشريف، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1993م.
222. كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة (فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م.
223. كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة، ابن مسكويه (مذاهب أخلاقية)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م.
224. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1423م-2002م.
225. كلود ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، مطبعة فضالة، المحمدية، الملتقى، 2006م.
226. لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة: محمد العدلوني الإدريسي ويوسف عبد المنعم، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1422هـ-2001م.
227. مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1305هـ-1985م.
228. ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ط1، 1978م.
229. مبارك بن محمد المليي، رسالة الشرك ومظاهره، ط5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1421هـ-2000م.
230. مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمد الطنجاوي وطاهر أحمد الزاوي، ج2، ط1، المكتبة الإسلامية.
231. مجدي كامل، أحلى قصائد الصوفية، ط1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1417هـ-1997م.

232. محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1435هـ-2004م.
233. محمد أحمد العزيري، الإسلام والتيارات الإلحادية المعاصرة، ط2، دار الحضارة، 1422هـ-2001م.
234. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، 2005م.
235. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، منشورات الإنماء القومي، بيروت، 1986م.
236. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط6، دار الفكر، 1973م.
237. محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف الجامعية، 2000م.
238. محمد بوداني، الكافي في الفلسفة الجديد AS، ط3، جسور، المحمدية، الجزائر، 1433هـ-2012م.
239. محمد السيد الجليلند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، دار النشر للجامعات، مصر، مطبعة العمرانية للأوفست، 1990م.
240. محمد السيد الجليلند، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م.
241. محمد السيد الشيخ عبد الكريم الكسنزاني، التصوف، مكتبة مدبولي، القاهرة.
242. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط4، دار سحنون، تونس، 1428هـ-2007م.
243. محمد الكحلأوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2008م.
244. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت.
245. محمد حسان، الإيمان بالقضاء والقدر، ط2، الهيئة المصرية العامة للدار الكتب، مصر، 1427هـ-2006م.
246. محمد سليم قاضلي، النصرانية في ميزان العقل والإسلام، مراجعة وتحقيق: نبيل حامد خضر، دار الكتاب الثقافي، الأردن، 1424هـ-2003م.
247. محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الأوروبية، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1998م.
248. محمد سيد أحمد المسير، الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، ط3، دار المعارف، القاهرة،

1423هـ-2002م.

249. محمد شحاتة ربيع، تاريخ علم النفس ومدارسه، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1406هـ، 1986م.
250. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط1، بيروت، 2001م.
251. محمد عاطف غيث، مدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط4، 1977م.
252. محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005م.
253. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ط1، طرابلس، لبنان، 1988م.
254. محمد عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، ط3، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1988م.
255. محمد عبد الرحمن مرحبا، فنحشتين، حياته، عصره، نظرياته، فلسفته، دار النشر للجامعيين، مكتبة النهضة بغداد، 1962م.
256. محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1410هـ، 1990م.
257. محمد عبد الله الشرقاوي، في الفلسفة العامة. دراسة ونقد، ط2، دار الجيل، بيروت، 1411هـ، 1991م.
258. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: السيد محمد بدوي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1410هـ-1998م.
259. محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوأنثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات، الكويت.
260. محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمود أبو ربه، ط1، دار المعارف، مصر.
261. محمد عزيز نظمي سالم، دراسات ومذاهب، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1988م.
262. محمد عقيل بن علي المهدي، الأخلاق عند الصوفية، ط1، دار الحديث، 1416هـ-1996.
263. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية، 1969م.
264. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م.
265. محمد علي أبوريان، الفلسفة ومباحثها، ط4، دار المعارف.
266. محمد عماد الدين إسماعيل، المنهج العلمي وتفسير السلوك، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،

- 1978 م .
267. محمد غالب بركات، الفرق والمذاهب في الرسائل الثلاث اليهودية، المسيحية، الإسلام، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2011م.
268. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، مراجعة: محمود العقاد وزكي نجيب محمود، دار الجيل للطباعة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966م .
269. محمد فتحي الشنيطي، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفصل الأول: الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.
270. محمد قشيقش، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2011م.
271. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، ج12، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، 1973م.
272. محمد مسلم، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 1428هـ-2007.
273. محمد منير مرسي، فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، عالم الكتب، القاهرة، 1995م.
274. محمود أبو زيد، المشكلة الاجتماعية في فكر هنري برجسون، دراسة في فلسفة التغيير، مكتبة غريب، الفجالة، القاهرة.
275. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط3، مطابع دار روتابرينت، 1937م.
276. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، دار الشروق، القاهرة، 1400هـ-1980.
277. محمود فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م.
278. مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، مصر، 1960م.
279. مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، مج6، ج11، ط2، كتاب المساقاة والمزارعة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1392هـ-1972م.
280. مصطفى ابراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993م.
281. مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثالث، المدارس الاجتماعية المعاصرة، 1966م.

282. مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (علم الكلام)، ط2، دار الدعوة، الإسكندرية، 1413هـ-1992م.
283. مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.
284. مصطفى عشاوي، الإنسان في فكر ابن قيم الجوزية (دراسة نفسية-تربوية)، ط1، مكتبة المتنبي، المملكة العربية السعودية، 1424هـ-2004م.
285. مصطفى فكري، إكسير الحكم والأقوال الخالدة، دار نشر فضاء الفن والثقافة، 2006م، 2011م.
286. مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ط3، دار الأندلس، بيروت-لبنان، 1983م.
287. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1392هـ-1973م.
288. منذر الكوثر، فلسفة التحليل والبحث عن المعنى، الوضعية المنطقية عند آيار، ط1، دار الحكمة، لندن، 2004م.
289. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد شاذلي، طبعة جديدة ومنقحة، مج3، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
290. ابن منظور، لسان العرب، مج14، دار الفكر، بيروت.
291. ابن منظور، لسان العرب، مج5، مادة رمز، دار صادر ودار بيروت، بيروت-لبنان، 1388هـ-1986م.
292. ابن منظور، لسان العرب، مج9، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 2004م.
293. منقذ محمود السقار، الله جل جلاله واحد أم ثلاثة؟ ط1، دار الإسلام، 1428هـ-2007م.
294. مني أحمد أبو زيد، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1416هـ-1996م.
295. منير الحافظ، التراث في العقل الحدائثي (بحوث في فلسفة القيم الجمالية)، ط1، دار الفرقد، دمشق، 2001م.
296. منير العربي سرحان، في اجتماعيات التربية، دار النهضة العربية، بيروت، 2003م.
297. موريس كونفورث: مدخل إلى المادية الجدلية: نظرية المعرفة، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1981م.
298. موصدق خديجة، خطاب النفس الإنسانية في القرآن الكريم حقيقته-مقاماته-مقاصده، دار قرطبة،

- المحمدية-الجزائر، 1430هـ-2010م.
299. مونيكا كانتوسبيريروروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة: جورج زيتاني، ط1، دار الكتب الجديدة المتحدة، 2008م.
300. نبيل محمد توفيق السامالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ط1، دار الشروق، بيروت، 1401هـ، 1981م.
301. نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار التربية.
302. نديم منصوري، سوسيولوجيا التنجيم، ط1، دار الفارس، بيروت، لبنان، 2007م.
303. نسرية كحول بوعلقي، سلسلة مقارنة الأديان (1)، حوار الأديان من خلال السيرة النبوية، تونس، 2009م.
304. النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، دار الكتاب العربي، بيروت، 1427هـ-2006م.
305. نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرين، مراجعة: محمد عاطف غيث، دار المعارف، القاهرة، 1983م.
306. نيقولاي برديايف: العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م.
307. هـ. سدجويك، الجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة وتقديم: توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، ج1، ط1، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1949م.
308. هنية مفتاح القمطي، الأخلاق والعرف، ط1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1991م.
309. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2001م.
310. ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ط1، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م.
311. ياسين الأيوبي، مذاهب الأدب، معالم وانعكاسات، الرمزية، ج2، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1982م.
312. يحي هويدي، الوضعية المنطقية في الميزان، مكتبة النهضة المصرية، 1971م.
313. يحي هاشم حسن فرغل، الإسلام والاتجاهات العلمية، دار المعارف.



314. يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2007م، ص81.
315. يوسف إبراهيم بقوى، فضائل وكمالات بسم الله الرحمن الرحيم وخواص القرآن في علاج القلوب والأبدان.
316. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، ط1، دار الفارابي، الجزائر، 2003م.
317. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة.
318. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة.
- ❖ باللغة الفرنسية:

1. Albert Thilbaudet, « Le Bergsonisme », Vol .I,8éd ,NRF,1923 .
2. A.Rivaud, Notice Sur la Vie et les travaux de Lucien Lévy-Bruhl(Institut de France, Académie des Sciences morales et politiques, 1950).
3. Auguste, Comte, Philosophie des Sciences, textes choisis, par Jean Laubier, puf, Paris, 1974.
4. Auguste Comte, „Système de Philosophie Positive,édition Commémorative. Paris.1942 .
5. August. Comte, Cours de philosophie positive.idée, Gallimard. 1972.
6. Auguste Comte, Cours de philosophie positive, Introduction et Commentaires par florence khodoss, Collection dirigée par Laurence Hansen, Édition numérique, Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, Décembre 2012.
7. Auguste, Comte, Pensée et Préceptet, Recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924.
8. Auguste, Comte,Cours de la philosophie positive,1830, quote in M. Harris,the Rise of Antropological théorie, London,Kegen Paul,1969,P. 62 .
9. Auguste,Comte ,Discours Sur l’ésprit Positif,Société positiviste internationale,Paris,1923.
- 10.Benda, Julien, La Bergsonisme ou une philosophie de la mombilité-Paris.
- 11.Bronislaw Malinowski, Cité par E. O. James in :Mythes et Rites dans le Proche-Orient Ancien, Traduit de l’anglais Par René Jouan-Bibliothèque historique-Payot-1965.
- 12.Brouhier,Emile,L’histoire de la philosophie.paris.1933.PP.112,115.

13. CF.L.Adolphe, «La philosophie Religieuse de Bergson », P.U.F,1946,PP. 8-9.
14. CF.R.Berthelot : « Un Romantisme Utilaire », Paris, Alcan, t.II, 1913.
15. Challaye: « Bergson », Nouvelle Édition, 1929.
16. C.C. j. Webb, Group théories of religion and the individuel, 1916.
17. CF. L. Adolphe, «La philosophie Religieuse de Bergson », P. U. F, 1946.
18. Cf. J. P. Sartre, L'Être et le Néant, Cité par Paul Foulquié : Le Problème de la Connaissance, Éd. de l'Ecole .1964.
19. Cressant Pierre, Lévi-Strauss (Psychothèque Éditions Universitaires), 1970, P. 23. Golfin Jeen, 50 mots-clés de la Sociologie.
20. Cottraux, J: Les visiteurs du soi, Éd.: Odile Jacob, 2004 .
21. Descartes, René, « Discours de la Méthode », Hachette, Paris. 1937 .
22. Durkeim, Emile, « Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse », F. Alcan, Paris. 1912.
23. Durkheim, Emile, « Jugements de valeur et jugements de Réalité, dans Sociologie et Philosophie », Alcan, Paris, 1924.
24. Durkeim, Emile, « De la Division du travail Social », Alcan, 1893.
25. Durkheim, Emile, « L'Éducation Morale » , Paris 1925.
26. Durkheim, Emile, « Éducation Sociologie », Édition 4, 1980, Presses Universitaire de France.
27. Ellenberger Henri F, Histoire de la découverte de l'inconscient. Paris, Fayard, 1994. P.819.
28. Etienne. Gilson, Le philosophe et la Théologie (éd. A. Fayard, 1960).
29. G. Davy, Sociologue d'hier et d'aujourd'hui (Presses Universitaires de France, 1960, 2éd. revu et augmentée).
30. Ginsberg, Morris, «Sociology». Oxford Univers. Press, London, 1949 .
31. G. Politze, « Le Bergsonisme ; Fin d'une Parade Philosophique », Paris, Éditions du Seuil, 1949.
32. Gurvitch, G. Morale Théorique et Science des Moeures, Press univers. Paris, 1948.
33. Janet, « L'Automatisme Psychologique »: Essai de Psychologie Expérimentale Sur Les Formes Inférieures de L'Activité Humaine, Éd: Nabu Press, 2010 .
34. J. Chevalier : « Bergson », Nouvelle Édition, Plan, Paris, 1926.
35. Jean Beaufret, Notes Sur La Philosophie En France Au XIXe Siècle de Main de Biran à Bergson, Paris, place de Sorbonne, 1984.
36. Jean Cazeneuve, Lucien Lévy-Bruhl : Sa Vie, Son Œuvres avec un Exposé de Sa Philosophie, 1<sup>re</sup> Édition, 1963, presses Universitaires de Frances.
37. Jean-Louis Vieillard-Baron, Bergson, Troisième Édition mise à jour,

- 2007 , Presses Universitaires de France, 1991, Paris.
- 38.J.M.Guyau,« Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction », Paris. Alcan.
- 39.J.P.Sartre,« L'Être et le Néant »,Cité par Paul Foulquié :Le Problème de la Connaissance,Ed.de l'Ecole,1964 .
- 40.T.Melchior, Créer le réel hypnose et thérapie, Éd.Seuil,1998.
- 41.Kant,The Fundamental Principles of The Metaphysics of Ethics. Trans.O.Manthey,(Appleton- Century-Crofts,inc. New York, 1938.
- 42.Madeleine Barthélemy-Madaule, Bergson, 1967,Éditions du seuil.
- 43.Paul Cesari,La Valeur,texte traduit en Arab par Dr. Adel-Awa,éditions Oueidat, Beyrouth- Paris..
- 44.T.Melchior,Créer le réel hypnose et thérapie, Éd.Seuil,1998.

❖ باللغة الإنجليزية:

1. Alston,William,«Are Positivistes Metaphysicians »,The Philosophical Review.A quarterly Journal,January.1954.
2. Boas,Franz,The mind of primitive Man,The Macmillan Company,New york,1911.
3. Dundes,Alan,Sacred Narrative :Reading in Theory of Myth. University of California Press,(1984).
4. D. W. Hamlyn :The Theory of Knowledge, New York, 1956.
5. Ernest Cassirer,The Phylosophy of Symbolic Forms,Yale,New Haven,1977,vol. 2 .
6. Furfey,P,The Scope and Method of Sociology,1953.
7. Ginsberg, Morris, Sociology, Oxford University, Press, London, 1949.
8. Ginsberg, Reason and Unreason in Society,London,Longmans. Green,1947.
9. Harold Rugg, (ed) :Readings in the Founctions of Education, New York, 1941, Vol. I.
- 10.Hegel,G.W.F.The Phenomenology of Mind,trans. By J. B.Baillie, Second édition, Macmillan,New York.1931.
11. Kevin R. Foster and H. Kokko,(2009),The evolution of Supearstitious and superstition-like behaviour,Proc. R. Soc. B,276 .
- 12.Karl Rogers,A Student's History of Philosophy. Third édition. N. Y . The Macmillan and Co, 1936.
- 13.Lowie, Robert, History of Ethnological Theory, London, 1938, pp. 218-220.
- 14.Lunberg, G, Contemporary Positivism in Sociology, A.S.R,February. 1989.
- 15.Mannheim, Karl,Essays on Sociology Of Knowledge, Routledge, London.1952 .

16. Martindale, D, « Sociological Theory and the Ideal Type », in Gross, L. (ed), Symposium on Sociological Theory, 1959.
17. Martingale, D, The Nature and Types of Sociological theory, C196.
18. Michael Lessnoff, The Structure of Social Science, A philosophique. Introduction, George Allen, London, 1974.
19. Morton White, The âge of Analyses The 20 th Century philosophie, A Mentor Book, The New American Library. 1955.
20. Nelson, Everett. «The Relation of Logic to Metaphysics », The Philosophical Review, An International Journal January. 1949.
21. Radin, Paul, primitive Man as philosopher, N, Y, London, 1927.
22. Sally Prudhomme, Que sais-je? Examen de Conscience, Alphonse Lemerre Éditeur, Paris, 1895, p. 51.
23. Schmidt, W, The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, transform Original Germany By H. J. , London, 1931.
24. Spencer. Herbert, First Principes, Fifth Edition, William et Norgates, London. 1890.
25. V. G. Childe : Society and Knowledge, New York, 1956.
26. Waismann, F. «How I See Philosophy » in H. D. Lewis (ed), C. B. P.

❖ باللغة الأندونيسية:

1. Asad M. Alkalali, Kamus indonesia Arab, Penerbit dan Penyebar Buku-Buku, Jakarta, Indonesia, Édition 3, 1989 .
2. DR. F. Ukur, DR. F. L. Cooley, Jerih Dan Juang, Laporan Nasional Survai Menyeluruh Gerga Di Indonisia, Lembaga Penelitian Dan Studi, DGI. Jakarta, 1979, P. 378-380.
3. Drs, Edi S. Eka Djati , Penyebaran Agama Islam di Pulau Sumatera, Cet. Ke2, Mutiara Sumber Wadya, Jakarta, 1985. P. 9.

رابعاً: الموسوعات والمعاجم:

1. ابراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
2. أحمد شلي، موسوعة الحضارة الإسلامية (الحضارة الإسلامية في مواجهة الحضارة الغربية)، ج 12، مكتبة الشباب.
3. أحمد علي عجيبة، موسوعة العقيدة والأديان، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، ط 1، ج 6، دار الآفاق العربية، القاهرة.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979 م.
5. جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ط 1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1987 م.
6. حمدي عبيد، معجم المصطلحات، ملحق بالموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب، ج 2، نشر في

- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، 1998م.
7. روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
8. روني إيلي ألف، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تحقيق شارل الحلو، مراجعة جورج نخل، ج1، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م.
9. رولان دورون، فرانسواز بارو، موسوعة علم النفس، تعريب: فؤاد شاهين، مج2، عويدات للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
10. الميسرة، مج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
11. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ج2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
12. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج1، ج2، ط4، دار القلم، دمشق، 1417هـ-1996م.
13. عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، معجم ألفاظ العقيدة، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ-2000م.
14. عبد المنعم الحفني، الموسوعة النفسية، القاهرة، ط1، مكتبة مدبولي، 1995م.
15. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ج2، ط2، دار مدبولي للنشر، القاهرة، 1999م.
16. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، دط، مكتبة مدبولي، دت.
17. عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، محمد العجم، ط1، لبنان، 1997م.
18. عبده الحلو، موسوعة مصطلحات الفلسفة، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان .
19. لويس معلوف، المنجد في اللغة، ط5، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
20. محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مج1، مج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
21. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
22. محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، مكتبة لبنان-بيروت، 1996م.

23. محمد فريد وجددي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، مج3.
24. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، 1422هـ-2001م.
25. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م.
26. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية (هنري برجسون)، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1983م.
27. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة نفسية (التنويم المغناطيسي)، ج1، ط3، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1981م.
28. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إخراج الطبعة: إبراهيم أنيس وعطية الصوالحي، وعبد الحليم منتصر، ج1، ط2، دار المعارف، مصر، 1972م.
29. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، إعداد رمزي البعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992م.
30. موريس شربل، موسوعة التربية وعلماء النفس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ-1991م.
31. موسوعة تراث الإنسانية، ج3، ج4، ج5، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة للطباعة والنشر.
32. نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال العشري وعبد الرشيد صادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، دت.
33. نهي حنا، موسوعة كنوز المعرفة، مج2، ج10، ط4، دار نظير عبود.
34. CF.Ward. art. Psychologi de L'Encyclop. Britantca, et Bradley, Is there a special activity of Attention?(Mind 1886. t. XI.
35. D. R. Souheil Idriss, Dictionnaire Français-Arabe, Almanhal, Dar El-Adab, Beyrouth-Liban, 2007.
36. Encyclopedia Universalis de France, volume , 3, 9, Première Publication, Mars, 1969.
37. Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Press Univers, Paris.1951.
38. Le Dictionnaire Français-Arabe, Dictionnaire général, Linguistique, Technique, et Scientifique, Dar Al-kotob Al-Ilmiyah, Beyrouth-Liban, 3<sup>ème</sup> édition, 2005.

39. Paul Ricoeur, Cité in : Dictionnaire de Religions, Directeur de la publication : Paul Poupard-2<sup>ème</sup> édition, corrigée P. U. F, Paris, 1985.
40. R. Boudoun, Dictionnaire Critique de la Sociologie. PUF. 1982. 2<sup>e</sup> éd. 1986.

خامسا: المجلات والدوريات:

1. إبراهيم مدكور، الخرافة، مجلة الرسالة، العدد 100، القاهرة.
2. الإنسان والدين، سلسلة معارف الإنسان، إعداد: المكتب العالمي للبحوث، منشورات بيروت، 1403هـ-1983.
3. بوشنكسي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، مجلة عالم المعرفة، 1990م.
4. حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا (فصول في تاريخ علم الإنسان)، مجلة عالم المعرفة، جمادى الأولى 1406هـ-فبراير 1986م.
5. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 44، أغسطس، 1981م.
6. فريدة غيوة، الديمومة عند برجسون، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد 10، 1999م.
7. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ط3، 1988م.
8. كارل روجرز من مقال الشخصية السوية، ترجمة طلعت منصور، عالم الفكر، العدد 2 سبتمبر، الكويت، 1982م.
9. محمد الذوايدي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي ونظيراتها لدى رواد علم الاجتماع الغربي، مجلة عالم الفكر، العدد 1، مج 39، يوليو-سبتمبر 2010م.
10. محمد السيد محمد عبد الغني، مقال بعنوان: نظرة الأثينيين إلى الأسطورة، مجلة عالم الفكر، الأسطورة، العدد 4، المجلد 40، أبريل-يونيو، 2012م.
11. محمد محفوظ، سؤال الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة (مجلة فكرية ثقافية إسلامية)، العدد 24، 1420-1999م.
12. محمود الهاشمي، الإنسان في القرآن، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 18، 1408هـ-1988م.
13. يحيى طريف الحولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مجلة عالم المعرفة، عدد 264، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 2000م.

14. حوار مع الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، أستاذ الفلسفة الإسلامية والخلقية، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، يوم الثلاثاء، 31 مارس، 2009م، من الساعة 11.00 - 12.00 .
15. Alston, William, «Are Positivistes Metaphysicians », The Philosophical Review. A quarterly Journal, January . 1954.
16. Belot, Revue de Métaphysique et de Morale, September, 1905.
17. Contecor, Revue Philosophique, Mars, 1904
18. Cf. W. E. Hocking : «The Significance of Bergson », Article in "yale Review", January, 1914
19. Etienne. Gilson, « Le Descartes de L.Lévy-Bruhl », Revue Philosophique , Octobre-décembre, 1957.
20. Fouillée, Revue des deux Mondes, 1<sup>er</sup> Oct, 1905
21. Marilier, Remarques sur le mécanisme de l'attention (Revue philosophique, 1889. t.xx.VII .
22. Paul Masson-oursel, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Review Summary, volume 4 Number 1, December, 1939.
23. R.d'Harcourt, « Nécrologie de Paul Rivet 1876-1958 », in Journal de la Société des américanistes, t. 47, 1958.
24. Tyldesley, J. (2006) Chronicle of the Queens of Egypt, Thames and Hudson. 140, and Joseph Campbell, 1991, The Power of Myth, Anchor, 22.

#### سادسا: مواقع إلكترونية:

1. إبراهيم العريس، ألف وجه لألف عام- "الأسطورة البدائية" لليفي برول: منطق أهل اللامنتطق، (dahaearchives. alhayat. com) (2007/11/08م) (على الساعة 12.00).
2. حلمي القمص يعقوب، كتاب النقد الكتابي: مدارس النقد والتشكيك والرد عليها، عنوان المقال: كيف ولدت الأسطورة؟ وكيف كانت نظرة المفكرين لها؟-st-takla.org/book/helmy- (elkommos/biblical-Criticism/267.htm) (2014/10/23م) (على الساعة 13.00).
3. موقع الدكتور سليم درنوبي، الأسطورة وعلم الأساطير (www.dernounisalim.com)، الأسطورة-وعلم الأساطير (2016.04.01) (على الساعة 11.00).
4. عبد الرحمن سيد سليمان، الأفازيا Aphysia -أطفال الخليج ذوي الاحتياجات الخاصة (www.gulfkids.com/ar/index.php?action=show\_res&r\_id) (1916.04.01) (على الساعة 10.46).
5. أحمد محمد عوف، موسوعة حضارة العالم، ج1 (<http://ar.wikibooksorg/wiki>) (2015.27.03) (على الساعة 10.00).



## سابعاً: الأطروحات العلمية:

## 1. رسائل الدكتوراه

- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية رسالة دكتوراه، إشراف محمد السيد الجليند، وبمشاركة أبو اليزيد العجمي، ط1(1412هـ-1991م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية.
- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، رسالة دكتوراه، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 1430هـ، 2009م، ص282. أطروحة دكتوراه دولة منشورة، نوقشت بجامعة منتوري بقسنطينة، الجزائر، سنة2002م، بتقدير مشرف جدا وتوصية بالطبع.

## 2. رسائل الماجستير.

- أحمد موساوي، التجربة الباطنية في فلسفة برجسون: دراسة تحليلية مقارنة، مذكرة ماجستير في الفلسفة، إشراف الأستاذة: د: فريدة غيوة، نوقشت بتاريخ: 28/02/2006م، السنة الجامعية: 2004م/2005م.
- عبد الفتاح سعيدي، مفهوم الزمان بين برجسون وإينشتاين، مذكرة ماجستير في الفلسفة بإشراف الأستاذ الدكتور: لخضر مذبوح، السنة الجامعية 2006م/2007م.
- عبد الفتاح السيد هلال، الأخلاق والاتجاه العلمي عند ليفي بول، مذكرة ماجستير بإشراف عبد العزيز عزت، 1965م.
- نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برجسون، مذكرة ماجستير منشورة، إشراف: طه عبد الرحمن .

فهرس الرسوم التوضيحية

الصفحة	عنوان المخطط	الرقم
51	نموزج العلاقات في فلسفة الأخلاق	<b>1</b>
192	الكائنات الأسطورية	<b>2</b>
240	انعكاسات الذاكرة	<b>3</b>
243	نوعا الذاكرة	<b>4</b>
244	المخروط المقلوب	<b>5</b>
245	الأبعاد الزمنية للذاكرة	<b>6</b>
283	التجربة الصوفية عند برجسون	<b>7</b>
329	نوعا الأخلاق	<b>8</b>

فهرس الموضوعات.

أ	مقدمة.....
الباب الأول: الأخلاق بين الوضعية والمعيارية	
الفصل الأول: الاتجاه الوضعي في الأخلاق (تاريخية القيم)	
3	المبحث الأول: إرهاصات ظهور المذهب الوضعي.....
3	المطلب الأول: أوضاع أوروبا في القرون الوسطى.....
6	المطلب الثاني: التحولات الصناعية والعلمية، السياسية والاجتماعية في أوروبا.....
9	المطلب الثالث: الموقف من الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية.....
13	المبحث الثاني: الأسس التاريخية للوضعية.....
13	المطلب الأول: نشأة الوضعية.....
19	المطلب الثاني: أسس الوضعية.....
24	المطلب الثالث: تقويم المذهب الوضعي.....
27	المبحث الثالث: الاتجاه الاجتماعي الوضعي في فهم الأخلاق.....
29	المطلب الأول: الأخلاق في فلسفة أوجست كونت.....
33	المطلب الثاني: الأخلاق الاجتماعية عند دوركايم.....
38	المطلب الثالث: الوضعية الاجتماعية عند ليفي برول.....
41	المطلب الرابع: خصائص الاتجاه الوضعي في دراسة الأخلاق.....
الفصل الثاني: الاتجاه المعياري في الأخلاق (مطلعية القيم)	
48	المبحث الأول: خصائص الاتجاه المعياري في الأخلاق.....
62	المبحث الثاني: الخلفية الفكرية للنزعة البرجسونية.....
70	المبحث الثالث: معالجة الكانطية الجديدة للظاهرة الاجتماعية.....
73	المبحث الرابع: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام.....
الباب الثاني: من الانتروبولوجيا الاجتماعية إلى حدس الديمومة (بين الآلية والحدسية)	
الفصل الأول: الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي برول	
81	المبحث الأول: ليفي برول، حياته، مراحل تطور فكره، ومنهجه في البحث والتأليف

81	المطلب الأول: حياة ليفي برول.....
91	المطلب الثاني: مراحل التطور الفكري لليفي برول.....
96	المطلب الثالث: منهج ليفي برول في البحث والتأليف.....
107	المبحث الثاني: الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي برول.....
107	المطلب الأول: الاتجاه الأنثروبولوجي الاجتماعي عند ليفي برول.....
111	المطلب الثاني: العقلية البدائية عند ليفي برول، المفهوم وخصائصها.....
111	الفرع الأول: المجتمع البدائي كوحدة للبحث الاجتماعي.....
113	الفرع الثاني: خصائص العقلية البدائية.....
122	المطلب الثالث: الفرق بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة.....
136	المبحث الثالث: علم اجتماع المعرفة عند ليفي برول.....
141	المبحث الرابع: القوانين والمقولات الفكرية لدى العقلية البدائية.....
141	المطلب الأول: قوانين الفكر البدائي.....
142	الفرع الأول: قانون المشاركة عند ليفي برول.....
148	الفرع الثاني: قانون العلية (السببية) لدى العقلية البدائية.....
154	الفرع الثالث: قانون اللغة وصلتها بالفكر والمنطق عند ليفي برول.....
157	المطلب الثاني: المقولات الفكرية لدى العقلية البدائية.....
157	الفرع الأول: مقولتي الزمان والمكان لدى العقلية البدائية.....
160	الفرع الثاني: مقولة العدد لدى العقلية البدائية.....
162	الفرع الثالث: مقولة العقلية البدائية السابق على المنطق.....
168	المبحث الخامس: المفاهيم والتصورات المتعلقة بالعقلية البدائية.....
168	المطلب الأول: فكرة الموت والقوى غير المنظورة عند البدائيين.....
172	المطلب الثاني: فكرة الأحلام والفتوول (التطيرات).....
172	الفرع الأول: الأحلام.....
174	الفرع الثاني: الفتوول (التطيرات).....
177	المطلب الثالث: السحر (التحكيم الإلهي الغيبي) والعرافة.....

177	الفرع الأول: السحر.....
181	الفرع الثاني: العرافة.....
182	المطلب الرابع: الأساطير والرموز عند البدائيين.....
182	الفرع الأول: الأساطير (Mythes).....
188	الفرع الثاني: الرموز (Symboles).....
<b>الفصل الثاني: من حدس الديمومة إلى التجربة الروحية</b>	
194	المبحث الأول: برجسون، حياته وفلسفته.....
194	المطلب الأول: حياة برجسون ومراحل تطوره الفكري.....
194	الفرع الأول: حياة برجسون.....
205	الفرع الثاني: مراحل تطور فكره.....
215	المطلب الثاني: فلسفة الديمومة والمنهج الحدسي عند برجسون.....
215	الفرع الأول: فلسفة الديمومة.....
220	الفرع الثاني: منهج الحدس البرجسوني.....
229	المبحث الثاني: النزعة الثنائية في الفلسفة البرجسونية.....
229	المطلب لأول: العقل والغريزة عند برجسون.....
236	المطلب الثاني: المادة والذاكرة عند برجسون.....
247	المطلب الثالث: العلاقة بين النفس والجسم عند برجسون.....
254	المبحث الثالث: الوضعية الميتافيزيقية والروحية عند برجسون.....
254	المطلب الأول: الميتافيزيقا عند برجسون.....
264	المطلب الثاني: مقولتي الزمان والمكان، ومشكلة الحرية عند برجسون.....
264	الفرع الأول: مقولتي الزمان والمكان عند برجسون.....
268	الفرع الثاني: مشكلة الحرية عند برجسون.....
279	المطلب الثالث: الوجود الإلهي والتصوف عند برجسون.....
<b>الباب الثالث: الأخلاق بين النسبية والمطلقية</b>	
<b>الفصل الأول: التجربة الأخلاقية بين ليفي برول وبرجسون</b>	

289	المبحث الأول: الأخلاق، مفهومها، غايتها وعلاقتها بالدين عند ليفي برول.....
289	المطلب الأول: مفهوم ليفي برول للأخلاق وموقفه منها.....
299	المطلب الثاني: غاية الأخلاق عند ليفي برول إنشاء فن أخلاقي عقلي.....
303	المطلب الثالث: هل علم العادات يسعى إلى هدم الأخلاق النظرية أم ليحل محلها؟...
303	الفرع الأول: إنكار ليفي برول للأخلاق النظرية.....
310	الفرع الثاني: الاعتراض على علم العادات الخلقية من الوجهة الاجتماعية.....
312	المطلب الرابع: علاقة الأخلاق بالدين عند ليفي برول.....
317	<b>المبحث الثاني: الأخلاق وعلاقتها بالدين عند برجسون.....</b>
317	المطلب الأول: الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية عند برجسون.....
329	المطلب الثاني: الدين وعلاقته بالأخلاق عند برجسون.....
338	المطلب الثالث: نقد لآراء برجسون حول الأخلاق والدين.....
342	<b>المبحث الثالث: الظاهرة الدينية بين ليفي برول و برجسون، وعلاقة الدين بالأخلاق في الإسلام.</b>
342	المطلب الأول: الظاهرة الدينية بين برجسون و ليفي برول.....
347	المطلب الثاني: علاقة الأخلاق بالدين من وجهة نظر الإسلام.....
<b>الفصل الثاني: منهج ليفي برول وبرجسون في دراستهما للظاهرة الخلقية</b>	
354	المبحث الأول: مصدر الأخلاق، طبيعتها، ومنهج ليفي برول في دراستها.....
354	المطلب الأول: طبيعة الأخلاق عند ليفي برول.....
357	المطلب الثاني: مصدر الأخلاق عند ليفي برول.....
361	المطلب الثالث: منهج ليفي برول في دراسته للظاهرة الخلقية.....
368	المبحث الثاني: مصدر الأخلاق، طبيعتها، ومنهج برجسون في دراستها.....
368	المطلب الأول: مصدر الأخلاق عند برجسون.....
378	المطلب الثاني: طبيعة المعرفة الخلقية عند برجسون.....
383	المطلب الثالث: منهج برجسون في دراسته للظاهرة الخلقية.....
383	الفرع الأول: الاستبطان، جذوره وخصائصه.....

389	الفرع الثاني: نقد لمنهج الاستبطان.....
392	المبحث الثالث: موقف النقاد وبرجسون من آراء ليفي برول، وردودهم عليها.....
392	المطلب الأول: موقف النقاد من آراء ليفي برول وردودهم عليها.....
396	المطلب الثاني: اعتراضات برجسون على آراء ليفي برول وردوده عليه.....
403	المطلب الثالث: أثر كل من ليفي برول وبرجسون في الدراسات المعاصرة.....
403	الفرع الأول: ليفي برول.....
406	الفرع الثاني: برجسون.....
411	المبحث الرابع: إلى أي حد تتكامل فلسفة برجسون مع ليفي برول؟.....
411	المطلب الأول: نقاط التشابه بين ليفي برول وبرجسون.....
412	المطلب الثاني: نقاط الاختلاف بين ليفي برول وبرجسون.....
414	المطلب الثالث: نقاط التداخل بين ليفي برول وبرجسون.....
416	خاتمة.....
428	توصيات الباحث.....
الفهارس	
430	فهرس الآيات القرآنية.....
433	فهرس الأحاديث النبوية.....
434	فهرس الأعلام.....
442	فهرس المصطلحات.....
449	فهرس المصادر والمراجع.....
487	فهرس الرسوم التوضيحية.....
488	فهرس الموضوعات.....

## ملخص:

يندرج هذا البحث ضمن مبحث القيم، وهو يعالج قضية الأخلاق بين الاتجاه الوضعي والمعياري، دراسة تحليلية مقارنة بين ليفي بول وبرجسون، كنموذجين لهذه الموازنة، وفق رؤية إسلامية. وعليه فإن إشكالية بحثنا تنصب حول مسألة الأخلاق، هل هي وضعية تعنى بما هو كائن، أم هي معيارية تعنى بما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في سلوكه؟ وتندرج ضمن هذه الإشكالية المحورية إشكالات أخرى جزئية كثيرة أهمها: ماهي خصائص ومميزات وأسس الاتجاه الوضعي في الأخلاق؟ وكيف عالج ليفي بول مسألة الأخلاق والدين؟ وماهي أسس فلسفته الوضعية؟ وماهو المنهج الذي ارتضاه لدراسة الظاهرة الأخلاقية؟ وفي المقابل: ماهي خصائص ومميزات الاتجاه المعياري في الأخلاق؟ وما هي وجهة نظر برجسون في الأخلاق والدين؟ وماهو المنهج الذي اعتمده أيضا في دراسة الأخلاق؟ دون أن ننسى وجهة نظر الإسلام في الأخلاق؟

لقد ذهب أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية ومنهم ليفي بول-نموذج هذه الدراسة التي نحن بصدددها- إلى اعتبار الأخلاق علما وضعيا يعرض لدراسة العادات والتقاليد والشرائع ونحوها كما تتمثل بالفعل عند جماعة بشرية تعيش في زمان معين ومكان محدد، وتقوم هذه الدراسة على منهج تجريبي استقرائي هو منهج العلوم الطبيعية التي تطمح المدرسة الاجتماعية إلى جعله منهجا للعلوم الاجتماعية كلها، والغرض من ذلك هو التوصل إلى توجيهات تنفع عمليا في رفع مستوى الفرد والمجتمع معا. وقد رفض أصحاب هذا الاتجاه أن يكون الخير ضرورة عقلية تدرك بالحدس العقلي، وأخضعوا علم الأخلاق للتجربة المطلقة، وأقروا بنسبية الأحكام الأخلاقية. وأنكر ليفي بول وجود علم نظري للأخلاق، من حيث أن العلم لا يمكن أن يكون معياريا من حيث أنه نظري، وهو منهج يضع المشكلة الأخلاقية وضعا جديدا يغير كيانها تغييرا كاملا، ويسعى إلى هدم التصور التقليدي الفلسفي التأملي (المعياري) لعلم الأخلاق.

في حين يرى أصحاب الاتجاه التقليدي أن الأخلاق علم من العلوم المعيارية تدرس الطرق والوسائل التي ينبغي أن تتبع في السلوك، ويرسم المثل العليا والمبادئ المطلقة، ويمثل برجسون-النموذج الثاني لهذه الدراسة المقارنة- الاتجاه المثالي في الأخلاق الذي يندرج ضمن الاتجاه المعياري، فالخير الأسمى هو غاية



الأخلاق لدى أتباع هذا الاتجاه، وهو يدرس بالعقل بواسطة الحدس، هذا الحدس أو الاستبطان الذي ارتضاه برجسون منهجا في دراسة الأخلاق، بل يعد جوهر فلسفة الديمومة البرجسونية.

وقد خالصنا في ختام هذا البحث إلى جملة من النتائج أهمها: أنه لا تزال السيادة للاتجاه المعياري في الأخلاق على الرغم من المحاولات التي بذلها علماء الاجتماع ومن بينهم ليفي بول، في تحويل طبيعة هذا العلم من المعيارية التي تعنى بما ينبغي أن يكون إلى الوصفية التقريرية التي تعنى بما هو كائن. ووجهة نظر الإسلام تتبنى الاتجاه المعياري في الأخلاق، من حيث أن علم الأخلاق يظل دوما علما من العلوم المعيارية التي تكتسي طابعا نظريا وتطبيقيا معا.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

## Résumé :

Cette recherche s'inscrit dans le domaine de l'éthique. Elle tente d'étudier la problématique des valeurs morales, entre la tendance Positive et Normative, dans le cadre d'une analyse Comparative entre Lévy-Bruhl et Bergson, Comme deux modèles, et ce, selon une perspective islamique. Aussi, la problématique de notre travail s'articule autour du questionnement suivant : la morale est-elle Positive, et prend-elle en Compte ce qui existe réellement, ou s'intéresse-t-elle aux valeurs et aux Comportements qui devraient être ? De Cette Problématique centrale découle un autre questionnement secondaire, mais non moins crucial : quels sont les spécificités et les Principes fondateurs de l'orientation positive en morale ? Et Comment Lévy-Bruhl a-t-il traité la question de la morale et de la religion ? Quels sont les fondement de sa philosophie positive ? Et quelle méthode a-t-il appliquée dans son étude du phénomène éthique ? D'autres interrogations s'imposent : quelles sont les caractéristiques de la tendance normative en éthique ? Et quelle méthode a-t-il appliquée pour l'étude de la morale ? sans oublier la position de l'islam concernant l'éthique ?

Les tenants de l'école française de sociologie, et parmi eux Lévy-Bruhl (qui constitue l'objet de cette présente étude), Considèrent que l'éthique est une science positive, qui étudie les coutumes, les traditions et les croyances religieuses chez une communauté humaine, vivant dans un espace et un temps déterminés.

Cette étude se fonde sur une méthode expérimentale et inductive, qui est celle des sciences naturelles, et dont l'école sociologique a l'ambition d'en faire une méthodologie prioritaire. L'objectif d'une telle entreprise est de parvenir à des recommandations pratiques susceptibles d'améliorer le niveau de l'individu et de la société entière. Par ailleurs, les tenants de cette tendance refusent de considérer le bien comme une nécessité rationnelle, à laquelle on peut parvenir par le biais de l'intuition. Aussi, ils ont soumis la morale à l'expérience et vont jusqu'à considérer les jugements moraux comme relatifs. Quant à Lévy-Bruhl, il nie l'existence d'une science théorique de la morale, dans la mesure où une science ne peut être normative sur le plan théorique. Il s'agit là d'une

méthodologie novatrice qui vise à dénoncer la présentation philosophique traditionnelle de l'éthique, qui est essentiellement contemplative.

Alors que les tenants de l'école traditionnelle considèrent que l'éthique est une science qui étudie les normes qui doivent caractériser les comportements, selon des idéaux et des principes absolus. Bergson représente un exemple de cette tendance idéaliste de la morale. Ainsi, le bien absolu est la finalité ultime, chez les tenants de cette tendance, qui recourent, dans leur étude, à la raison et à l'intuition. Ce qui constitue le fondement même de la philosophie bergsonienne.

Au terme de cette recherche, nous sommes parvenue à un ensemble de résultats dont les plus importants sont les suivants : la tendance normative et éthique continue de s'imposer, malgré les tentatives des sociologues, et parmi eux Lévy-Bruhl, de changer cette science, d'une discipline normative, qui s'intéresse à ce qui devrait être, en une discipline descriptive, qui se focalise sur ce qui est. Quant à l'islam, il adopte le point de vue normatif, qui considère que l'éthique est à la fois théorie et pratique.

العلوم الإسلامية

## **Abstract:**

Falls this research within the Study of values, which addresses the issue of morality among the positive trend and normative, analytical comparative study between Levy Bruhl and Bergson, as models for this budget, according to the vision Islam.uallah the problem of our research focused on the issue of morality, is it the position concerned with what is an object, or is the standard means what it ought to be human in his behavior? and fall within this pivotal problem other problematic partial many the most important: what are the characteristics and advantages of the foundations of the positive trend in ethics? and how Lévy Bruhl addressed the issue of morality and religion? what are the foundations of his philosophy of positivism? and what is the approach favored by the study moral phenomenon? on the other hand: what are the characteristics and advantages of the standard trend in ethics? what is the point of view Bergson in ethics and religion? what is the approach that is also adopted in the study of ethics? without forgetting the point of view of Islam in ethics?

Followers of French social school I went and whom Lévy Bruhl-model

study in question-to regard ethics note and Daaa displays to study the customs, traditions and laws, and the like, as already is when human group living in a specific time and specific place, this study is based on an experimental approach inductive is the approach natural Sciences aspiring social school to make an approach to social sciences all, the purpose is to reach directives served in virtually raise the level of the individual and society Amaa.oukd owners this direction refused to be good need mental realize mental intuition, and subjected ethics absolute experience, and acknowledged relativity provisions Alokhalaqah.oonker Lévy Bruhl having learned my view of morality, in the sense that science can not be the standard in that it is my view, an approach puts the moral problem, a new situation alters its structure a complete change, and seeks to demolish the traditional philosophical perception contemplative (standard) for ethics .

While the owners of the traditional trend believes that ethics aware of the standard of Sciences is studying ways and means which should be followed in the conduct, and paints the ideals of absolute principles and represents a Bergson-second model for this study Almgarnh- ideal direction in ethics which falls within the standard direction, then it is good Supreme is very ethics among followers of this trend, which is studying the mind by intuition, this intuition or

introspection which was favored by Bergson approach in the study of ethics, it is the essence of the philosophy of permanence Albergsonah.

We have come to the conclusion of this research to a number of findings, including: that there is still sovereign benchmark for the direction in ethics in spite of attempts by social scientists, including Lévy Brule, in transforming the nature of this science of normative mean what should be a declarative metadata that concerned with what is Kain.ougeh the eyes of Islam adopts a standard trend in morality, in that ethics remain always note the standard of science that are of theoretical and practical character together.

عبد القادر للعوم الإسلامية  
عبد القادر للعوم الإسلامية