

المنهج السوسيولوجي عند دركسايم

د. علي سالم

مقدمة

إن الأهمية العلمية لدوركهيم كأحد مؤسسي علم الاجتماع تتمثل في محاولته صياغة قواعد علمية تكون منطلقاً لعلم جديد اسمه علم الاجتماع. وعلى الرغم من الجهد الذي بذله لجعل هذا العلم علماً وضعياً، فهو لم يتمكن من تحقيق برنامجه العلمي كاملاً. ذلك أن القواعد التي حددها والمفاهيم التي انطلق منها لم تكن قواعد ومفاهيم دقيقة. فعلى الرغم من الانتقادات التي وجهها لكونت وسنسر لأنها أدخلت مفاهيم ذاتية إلى المنهج الوضعي، فهو أيضاً استخدم مفاهيم ذاتية. لقد انطلق من مفهوم الوعي الجماعي في تفسير الوقائع الاجتماعية، ورفض التفسير النفسي لها. فهو يرفض مثلاً تفسير ظاهري الانتحار أو الجريمة بموامل فردية أو نفسية. كما يعرف الوقائع الاجتماعية بالتصورات وبالنفوس الجماعية، أي بمعنى آخر، فهو يعرفها بالقيم والمثل. وعندما يقول بضرورة فهم الظواهر الاجتماعية كأشياء، على أساس الملاحظة والاختبار، أي على أساس فهمها من الخارج وليس من الداخل، فهو في الحقيقة لم يفهمها «كأشياء مادية»، بل كأشياء مجردة، وذلك لأنه يرفض ربط الوقائع الاجتماعية بالوقائع الفردية على أساس التفاعل ويقول بحقيقة الوقائع الأولى التي تتخطى حقيقة الوقائع الثانية. ويعتمد الوقائع الأولى في تفسير الوقائع الثانية. إن الرغبة والارادة التي أبدتها في إبعاد المفاهيم المسبقة أو ما هو مثالي، لا تعتبر كافية من أجل بناء علم على أسس موضوعية. ما يساهم في بناء العلم هو الفهم العلمي للواقع. من هذا المنظار، أي من منظار نقدي بهدف التحليل والتفسير العلمي، سوف نحاول في هذا البحث القاء الضوء على القواعد التي اعتمدها من أجل بناء المنهج السوسيولوجي، هذه القواعد موجودة تقريباً في كل مؤلفاته؛ لكنها موجودة دقة أكثر في كتابه: قواعد المنهج السوسيولوجي. فاستناداً إلى هذا المرجع سوف نتناول بالدراسة كل المسائل النظرية والتطبيقية المتعلقة بالمنهج.

- الواقعة الاجتماعية

1 - الواقعة الاجتماعية والواقعة الفردية

حدّد دوركهيم الموضوع الخاص لعلم الاجتماع بدراسة الوقائع الاجتماعية. وبهذا الأمر ميّزه عن موضوع علم النفس الذي يتناول الوقائع النفسية أو الفردية. والظواهر الاجتماعية برأيه تتميز عن الظواهر التي تتناولها علوم الطبيعة أو عن الظواهر التي يتناولها علم

البيولوجيا⁽¹⁾، كما أنها تتميز عن الظواهر النفسية أو الفردية. فالمعتقدات والممارسات الدينية، ونظام الإشارات، والنظام النقدي، والممارسات التجارية والمهنية، الخ، كلها عبارة عن وقائع اجتماعية لأن وظائفها تختلف عن الوظائف التي يقوم بها الفرد لوحده⁽²⁾. وفي حين أن المجتمع يشكل المادة الأساسية للظواهر الاجتماعية، فالفرد يشكل المادة الأساسية للظواهر الفردية. والظواهر الاجتماعية تشكل الميدان الخاص لعلم الاجتماع. والصفة الاجتماعية تتوافق مع هذا النوع من الظواهر⁽³⁾. والظاهرة الاجتماعية على حد تعبيره لا تتمثل بانعكاساتها أو بتجسيدها الفردية؛ ذلك أن الفكرة الموجودة في وعي كل فرد والحركة التي يقوم بها الأفراد ليست بوقائع اجتماعية. ما يشكل الوقائع الاجتماعية هو المعتقدات والاتجاهات وممارسات المجموعة. والأشكال التي تأخذها الوقائع الاجتماعية عند الأفراد هي من نوع آخر⁽⁴⁾. والواقعة الاجتماعية موجودة على نحو مستقل عن الأشكال الفردية التي تأخذها في حالة انتشارها⁽⁵⁾. ولتوضيح هذا التمايز بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الفردية يقول بأن الشعور الجماعي الذي يبرز ببساطة داخل اجتماع لا يعبر عما هو مشترك بين المشاعر الفردية، بل هو من طبيعة مختلفة. إنه نتيجة للحياة المشتركة، ونتيجة لأفعال وردات أفعال الأفراد. وهو إن دوى داخل كل وعي فردي، فذلك بفضل الطاقة الخاصة لمصدره الجماعي. وإذا كل المشاعر تحركت معاً، فليس ذلك بسبب توافق عفوي ومحدد مسبقاً، بل القوة ذاتها حركت المشاعر جميعها في الاتجاه نفسه⁽⁶⁾. ويضيف بأن جوهر الحياة الاجتماعية لا يتمثل في الوعي الفردي كما يبدو للحدس المشترك، بل في المجتمع نفسه. ويرر ذلك بأن الظواهر الجديدة لا تتمثل في العناصر التي شكلتها. فالظواهر المميزة للحياة لا تتمثل في ذرات من الهيدروجين والأكسجين والكربون والأزوت. فالحياة لا يمكن تقسيمها هكذا. إنها كل لا يتجزأ. وهي ليست إلا المادة الحية في كليتها. إنها في الكل وليست في الأجزاء. إنها ليست الجزئيات غير الحية للخلية التي تنمو وتتكاثر، أي تعيش، بل الخلية ذاتها ولوحدها. كما أن قساوة البرونز ليست في النحاس ولا في القصدير ولا في الرصاص التي تستخدم جميعها لتشكيله والتي هي عبارة عن أجسام رخوة ومطاطة. إنها في اختلاط هذه المواد جميعها. وسيولة المياه وخصائصها الأولية غير موجودة في نوعي الغاز اللذين يشكلانها، إنما في المادة المركبة المشكلة باتحادهما⁽⁷⁾. وإذا ما طبق هذا المبدأ على علم الاجتماع، يقول دوركهايم، فإن المجتمع سوف يظهر ظواهر جديدة مختلفة عن تلك التي تحصل في الوعي الفردي. وهذا ما يوجب الاعتراف بأن هذه الوقائع موجودة في المجتمع نفسه الذي انتجها وليس في أجزائه، أي عند أعضائه. وبهذا المعنى، فهذه الوقائع تعتبر خارج الوعي الفردي، كما أن الخصائص المميزة للحياة هي خارج المواد المعدنية التي تشكل الكائن الحي. فهذه الوقائع لا تتمثل في العناصر، فهي تفترض شيئاً آخر غير الشيء الذي تحتويه هذه العناصر⁽⁸⁾. وحين يؤكد على الاختلاف بين وقائع الحياة الفردية ووقائع الحياة الاجتماعية، فهو يحاول التأكيد على فكرة التخصص في علم الاجتماع، أي لعلم الاجتماع موضوعه الخاص به⁽⁹⁾. ويبين أن الوقائع الاجتماعية والوقائع النفسية هي ذات طبيعة مختلفة. «فالوقائع الاجتماعية لا تختلف عن الوقائع النفسية فقط، بل لها جوهر آخر، فهي لا تتطور في الوسط نفسه، ولا ترتبط بالظروف ذاتها. هذا لا يعني أن لا تكون هي نفسية بشكل ما وذلك لأنها تتمثل في طرق من التفكير والتصرف. ولكن حالات الوعي الجماعي هي ذات طبيعة مختلفة عن حالات الوعي الفردي؛ فهي عبارة عن تصورات من نوع آخر، وعقلية المجموعات تختلف عن عقلية الأفراد، فلها قوانينها الخاصة. وهذان العلمان ميزان بوضوح على الرغم من العلاقات التي تربط بينهما⁽¹⁰⁾. وأمام الاختلاف بين الوقائع الاجتماعية والوقائع النفسية، يقول بوجود تشابه بينها. إذ إن هذا التشابه عائد لكون هذه الوقائع جميعها عبارة عن تصورات. والاختلاف بين هذه التصورات عائد للطريقة التي حصلت بها. وبسبب هذه الطريقة، فالخرافات والقصص الشعبية الخرافية والمفاهيم الدينية والمعتقدات الأخلاقية تعبر عن حقيقة مختلفة عن الحقيقة الفردية⁽¹¹⁾. وللدلالة على الفروقات بين المعتقدات والممارسات الجماعية والمعتقدات والممارسات الفردية، يقول بأن المعتقدات والممارسات الأولى تؤثر فينا من الخارج بينما المعتقدات والممارسات الثانية تهيمن علينا من الداخل لأنها موجودة عند كل واحد منا⁽¹²⁾. ويقول بوجود ظواهر نفسية اجتماعية، وبأن هذه الظواهر لا تعتبر ظواهر اجتماعية صرفة. فهي تفيده عالم الاجتماع، ولكن دون أن تشكل مادة مباشرة لعلم الاجتماع⁽¹³⁾. كما يقول بوجود مستويات متعددة للظاهرة الاجتماعية. فهناك المستوى الفيزيولوجي، وهناك المستوى التشريحي أو المورفولوجي. والفروقات بين الظواهر عائدة للطريقة التي تنظم بها الأجزاء التي تشكلها، وإلى درجة الترابط ما بين هذه الأجزاء⁽¹⁴⁾.

يبدو من خلال ما سبق أن دوركهايم يؤمن بضرورة فصل علم النفس عن علم الاجتماع. فالعلم الأول يتناول الوقائع النفسية، بينما العلم الثاني يتناول الوقائع الاجتماعية. هذا يعني أنه يرفض إرجاع علم الاجتماع إلى علم النفس، وبالتالي، إرجاع الوقائع

الاجتماعية إلى الوقائع النفسية، ذلك أن للوقائع الاجتماعية بالنسبة إليه طبيعة مميزة. فهي ذات وظائف مختلفة عن وظائف الأفراد. كما أنها تتمتع بخصائص لا تتمثل في الوقائع الفردية. وهي وإن تشابهت مع الوقائع النفسية بسبب أن هذه الوقائع جميعها عبارة عن تصورات، فهي تتميز عنها بأنها خارج وعي الأفراد. وهي لذلك تؤثر فيهم من الخارج. والاختلاف بين الظواهر برأي دوركهيم عائد للطريقة التي تحصل بواسطتها هذه الظواهر، أي للطريقة التي من خلالها تُجمع الأجزاء التي تشكل منها، وإلى درجة الترابط ما بين هذه الأجزاء.

هذا الموقف يدعو لطرح تساؤلات عديدة: إذ كيف يمكن إرجاع الظاهرة الاجتماعية التي تحصل بين أفراد إلى حقيقة غير حقيقة الوقائع الفردية التي تشكل منها؟ وهل الظاهرة الاجتماعية موجودة خارج هذه العناصر؟ وعلى سبيل المثال، كيف يمكن للشعور الجماعي، والذي يتكوّن باعتراف دوركهيم نفسه من أفعال وردات أفعال الأفراد أنفسهم، أن يكون من طبيعة مختلفة كلياً عن طبيعة الأجزاء التي يتشكل منها؟ لقد بين جورج غورفيتش⁽¹⁵⁾ أن الأمثلة التي أعطاها دوركهيم لتبيان اختلاف الظاهرة الاجتماعية عن العناصر التي تشكلها، أي عن الواقعة الفردية، أثبتت عكس ما أراد استنتاجه منها. فالخلية الحية مثلاً تعود إلى العناصر الكيميائية التي تشكل منها، أي إلى العناصر المتفاعلة فيما بينها وليس إلى عملية جمع هذه العناصر. فحياة هذه الخلية تعود للعناصر التي تتكوّن منها، أي لدائرة الحقيقة نفسها، وليس إلى عناصر خارج هذه الدائرة. كما أنه من الممكن الادعاء بأن المياه مثلاً تعود إلى دائرة من الحقيقة أعلى من الدائرة التي تجمع الأوكسجين والهيدروجين؟ الحقيقة الاجتماعية برأي غورفيتش⁽¹⁶⁾ لا يمكن فهمها إلا على أساس الربط بين مختلف الركائز التي تستند إليها. وهذا الفهم يفترض بالآ نزع الواقعة الاجتماعية عن الواقعة الفردية، وبالأ نقول بأن للواقعة الاجتماعية وجود مستقل عن الوقائع الفردية، أو أن الواقعة الاجتماعية «كشيء خارجي». فالظاهرة برأيه سواء أكانت اجتماعية أم نفسية تعتبر ظاهرة كلية⁽¹⁷⁾. كما أنه سيكون من الخطأ على حد تعبيره القول بأنه يمكن للركائز المختلفة للحقيقة الاجتماعية أن تمارس تأثيراً على نحو مستقل البعض عن البعض الآخر. فلا يمكن القول مثلاً بأن الواقعة الاجتماعية هي نتيجة للواقعة الفردية أو أن الواقعة الفردية هي نتيجة للواقعة الاجتماعية. فكلتا الواقعتين في تفاعل، وتعبّران عن الحقيقة نفسها⁽¹⁸⁾. وهذا الأمر أكدّه كذلك دنيس ديكلوكو Denis Duclos⁽¹⁹⁾ عندما بين أن المنطق analogie البيولوجي الذي يقول بالتناقض بين الفرد والمجتمع وبين الخلية والجسم الحي يظهر عدم المقدرة في كشف خصوصية الاجتماعي كنتاج للفرد المرتبط بعلاقات اجتماعية. كما أن الفرد (الأنس الاجتماعية الواعية) لا يشكل جزءاً من كل اجتماعي، بل يعتبر كتحقيق نهائي لمجموع العلاقات الاجتماعية. ومن جهته، رادومير لوكاش Radomir D. Lukic⁽²⁰⁾ أوضح أن المجتمع عبارة عن سريرة اجتماعية كبيرة، أو سروريات اجتماعية، وبأن الواقعة الفردية ضرورية لوجود الواقعة الاجتماعية. والواقعة الاجتماعية برأيه هي أكثر من عملية جمع لوقائع فردية. إنها في الحقيقة نتيجة للارتباط الحاصل بين الوقائع الفردية. وجورج لوكاش⁽²¹⁾ شدّد على حقيقة ارتباط الحدث التاريخي بباقي الأحداث داخل الكل التاريخي الذي ينتمي إليه. ويقول بأن هذا الارتباط ليس عبارة عن جمع للوقائع على أساس السببية المفردة، بل على أساس التفاعل فيما بينها. كما أن الأحداث المفردة لا تعتبر أحداثاً ثابتة أو مستقلة كما يدل عليها مظهرها الخارجي المباشر. فهذه الأحداث، يضيف لوكاش، يجب أن تفهم كلمحظّات ديبالكتيكية من كل ديبالكتيكي. وعلى أساس وجهات النظر هذه للواقعة الاجتماعية، فإن تفسير دوركهيم لها لا يعتبر تفسيراً ديبالكتيكياً، ولا حتى تفسيراً واقعياً. يبدو أن الخطأ الذي وقع فيه بخصوص فهمه للواقعة الاجتماعية يتمثل في إنكاره التأثير المتبادل بين الواقعة الاجتماعية والواقعة الفردية. ربما السبب في ذلك عائد للهاجس الذي كان يحكم تفكيره بضرورة تمييز موضوع علم النفس عن موضوع علم الاجتماع، مع العلم أن الاعتراف بحقيقة التفاعل لا يعني رفض وجود مواضيع سوسولوجية أو مواضيع نفسية. وبهذا الأمر وقع في الفخ الأيديولوجي الذي يقسّم العلم إلى علوم.

2 - كيف يعرف دوركهيم الواقعة الاجتماعية؟

أعطى دوركهيم تعريفات مختلفة للواقعة الاجتماعية. فهو تارة يعرفها بطرق مختلفة من التصرف والتفكير والشعور، وتارة أخرى، من خلال صفة القسر، أي أن طرق التصرف والتفكير والشعور هذه لها صفة الأمر والقسر، أي أنها مفروضة على الفرد سواء أراد ذلك أم لا⁽²²⁾. كما أن غالبية أفكارنا وميولنا أو اتجاهاتنا لا نشكلها نحن بأنفسنا، بل تأتينا من الخارج، فهي لذلك لن تدخل فينا إلا قسراً⁽²³⁾. ويضيف بأن الظاهرة الاجتماعية لا تحدّد من خلال عموميتها، أي من خلال انتشارها بين كل أعضاء المجتمع أو على الأقل بين

غالبيتهم، بل من خلال صفة القسر. فهي تعتبر ظاهرة عامة لأنها ظاهرة جماعية أي قسرية إلى حد ما. وهي لا تعتبر ظاهرة جماعية لأنها عامة. فالظاهرة الاجتماعية حالة عند المجموعة، وتتكّز عند الأفراد لأنها مفروضة عليهم. وهي في كل جزء لأنها في الكل، وليست في الكل لأنها في الأجزاء⁽²⁴⁾. فعمومية الظاهرة إذن ناتجة عن طبيعة الظاهرة. لكن في مكان آخر يقول بامكانية تعريف الظاهرة الاجتماعية من خلال خاصية الانتشار داخل المجموعة⁽²⁵⁾. وللتأكيد على خصائص الواقعة الاجتماعية (الصفة الاجتماعية وصفة القسر)، يقول باختلاف المشاعر الجماعية عن المشاعر الفردية. ذلك أن الشعور الذي نشعر به فيها لو كنا مجتمعين يختلف عن ذلك الشعور فيها لو كنا منفردين؛ بحيث إنه حينما ينتهي عقد الاجتماع وتتوقف التأثيرات الاجتماعية عن الفعل، ونكون مع أنفسنا فقط، فإن المشاعر التي شعرنا بها سابقاً تبدو لنا الآن غريبة عنا؛ إذ نرى حينئذ بأننا تلقينا تأثيرها أكثر مما كوناها. ويوسع فكرته فيقول بأنه يمكن لأفراد مجتمعين ومعظمهم غير عدواني، القيام بأعمال عدوانية. ومحاوّل من خلال تجربة مميزة تأكيد تعريفه فيقول بأنه يكفي ملاحظة نشأة الأطفال كي تبين لنا خاصية القسر. فالترية تتمثل بجهد متواصل من أجل أن تفرض على الطفل طرق معينة في الرؤية والتصرف والشعور. والطفل لن يتوصل إلى هذه الطرق عضواً. فعند أيامه الأولى نجده على الأكل والشرب بطريقة معينة، وعلى النوم بساعات منتظمة، وعلى النظافة والهدوء والطاعة، وفيما بعد على أخذ الآخرين في الاعتبار، واحترام العادات والانفاقات، وعلى العمل، الخ. والقسر الذي يلقاه الطفل في كل اللحظات هو القسر الناتج عن الوسط الاجتماعي والهادف إلى تكوين الطفل على صورته، بحيث إن الأهل والمربين ليسوا سوى ممثلين ووسطاء⁽²⁶⁾. إضافة إلى الخصائص السابقة الذكر، أي خاصية القسر والانتشار، فالواقعة الاجتماعية تحدّد أيضاً من خلال خاصية الموضوعية. إذ إن طرق التصرف والتفكير والشعور معرفة خارج الذات الفردية، أي في القانون وفي العادات؛ وهو يقول، بأن هذه الطرق، مع أنها تتوافق مع المشاعر الفردية، فهي تأخذ صفة موضوعية⁽²⁷⁾. كما أن الوقائع الاجتماعية كالوقائع الطبيعية عبارة عن أشياء حقيقية. وهذه الوقائع موجودة خارج الفرد. «إنها الأشياء التي لها وجود خاص بها. فالفرد يجدها مكونة ولا يستطيع تغيير طبيعتها. فهو مجبر إذن على أخذها في الاعتبار، ويصبح من الصعب، إذا لم تقل من المستحيل تغييرها. لا شك أن الفرد يلعب دوراً في ولادتها، ولكن لتكن واقعة اجتماعية، يجب على مجموعة كبيرة من الأفراد دمج أفعالها، وهذا الدمج سوف يؤدي إلى إنتاج جديد. وبما أن هذا التحليل يحصل خارج كل واحد منا، فهو يعمل خارج وعي الأفراد على تثبيت وتكوين بعض طرق التصرف والتفكير التي لا تتعلق بالارادة الفردية⁽²⁸⁾. المبدأ الأساسي في فهم الوقائع الاجتماعية بالنسبة إليه يتمثل بأن لهذه الوقائع حقيقة موضوعية. ومن هذا المفهوم انطلق علم الاجتماع⁽²⁹⁾. ويقول بأنه يمكن للوقائع الاجتماعية أن تتمثل في معتقدات وفي ممارسات سبق وتكوّنت كالفواعد القانونية والأخلاقية والدينية، والأنظمة المصرفية، الخ، كما يمكن ألا تتمثل بتنظييات محدّدة، وآلا يكون لها الأشكال نفسها، ويكون لها في هذه الحالة الموضوعية نفسها والتأثير ascendant نفسه على الفرد؛ وهذا ما يسميه بالتيارات الاجتماعية⁽³⁰⁾. ويضيف بأن الوقائع الاجتماعية سواء أكانت قواعد قانونية وأخلاقية، شعارات aphorismes وأمثال شعبية، معتقدات دينية وسياسية، وقواعد فنية وأدبية، يمكن أن توجد بدون تطبيقات. وهو لذلك يعتبر أن تيارات الرأي التي تدفعنا إمّا إلى الزواج وإمّا إلى الانتحار وإمّا إلى الإنجاب وغير ذلك، هي وقائع اجتماعية⁽³¹⁾. كما أن النفس الجماعية تأخذ حالات معينة يعبر عنها بظواهر اجتماعية⁽³²⁾. والوقائع الاجتماعية برأيه ليست نتيجة للفكر أو مجرد بناء ديبالكتيكي يمكنه التغيير في أية لحظة رأساً على عقب. ولهذا السبب فهو ينتقد المنهج المثالي، فيقول بأننا اعتدنا على تصوير الحياة الاجتماعية كتطور منطقي لمفاهيم مثالية، وربما نحكم على المنهج الذي يربط التطور الجماعي بشروط موضوعية محدّدة في المكان بأنه منهج غير متقن⁽³³⁾. ومن خلال إظهار الفروقات بين الوقائع الاجتماعية والوقائع النفسية بمحاوّل إعطاء تعريف جديد للوقائع الاجتماعية فيقول بأنها عبارة عن تصورات، لكن تصورات من نوع آخر⁽³⁴⁾. وعلى أساس تحديده للوقائع الاجتماعية كأشياء خارج الفرد، يعرف علم الاجتماع بعلم المؤسسات، أي العلم الذي يدرس ولادتها ووظيفتها⁽³⁵⁾.

كما نلاحظ، فدوركهايم يعرف الظاهرة الاجتماعية تارة بطرق من التصرف والتفكير والشعور، وتارة أخرى من خلال خصائص القسر والانتشار والموضوعية. وهو يقول بأنها تأخذ أشكالاً مختلفة: فهي قد تتمثل ببول أو اتجاهات أو معتقدات أو غير ذلك، وقد لا تتمثل بأشكال مادية؛ وهذا ما يطلق عليه اسم التيارات الاجتماعية. وأخيراً يقول بأنها عبارة عن تصورات، أو عن نفس جماعية.

يقول غورفيتش⁽³⁶⁾ بأن القسر الذي تكلم عنه دوركهايم ليس بالضرورة أن يكون قسراً منظماً أو قسراً منتشرأ. فهو يمارس تأثيره من الداخل ومن الخارج، ويمكن أن يكون عفواً إلى حد ما. ويضيف بأننا إذا أردنا فهم المؤسسات، فعلينا البحث عن التصرفات التي تسببها

وعن معاني هذه الأخير؛ ومن أجل هذا يجب البحث بعمق عن الرموز خلف المؤسسات وعن القيم والمثل الجماعية خلف الرموز، وأخيراً عن الحالات والأفعال المباشرة للوعي الجماعي. موقف غورفيتش هذا يدل على أن الحقيقة الاجتماعية هي حقيقة كلية، بحيث إن معرفة أحد أجزائها تفترض ربطه بباقي الأجزاء. واستناداً إلى هذا التصور، فدوركهاهيم لم يحلل القسر على نحو كافٍ لأن الحقيقة الاجتماعية ليست مجزأة بحيث إن أحد عناصرها يمكنه ممارسة التأثير على نحو مستقل عن باقي العناصر.

إن مسألة تعريف الواقعة الاجتماعية بخصوصية القسر أثارت نقاشات عديدة. فريمون آرون⁽³⁷⁾ مثلاً رأى أن مصطلح القسر عند دوركهاهيم يثير الالتباس. إذ لهذا المصطلح معنى أكثر تحديداً من المعنى الذي يعطيه إياه دوركهاهيم. ففي اللغة العامية، يقول آرون، لا نتكلم عن قسر بخصوص طريقة العيش أو بخصوص المعتقدات التي يؤمن بها الأفراد، وذلك لأن هذه المعتقدات أدخلها الأفراد في أنفسهم، وأصبح لديهم شعور بأنهم يعبرون عن أنفسهم. وهكذا فالمعنى الذي يعطيه دوركهاهيم لمصطلح القسر أكثر عمومية.

المسألة الثانية بخصوص تعريف الظاهرة الاجتماعية تتعلق بخصوصية الانتشار. فحول هذا الموضوع يقع دوركهاهيم في التناقض؛ فهو تارة يعتبر هذه الخاصية كنتيجة لخاصية الاجتماعي، وتارة أخرى، يرى إمكانية تعريف الظاهرة من خلالها. وما يدعو للتساؤل هو عندما يقول بأن الظاهرة الاجتماعية موجودة في الأجزاء، لكن الأجزاء غير موجودة فيها. معنى ذلك أن للظاهرة الاجتماعية كيانها الخاص بها، المستقل عن الأفراد. وبهذا الأمر فهو يعزل أجزاء الحقيقة الاجتماعية بعضها عن بعض، والخاصية الثالثة التي يتكلم عنها دوركهاهيم هي خاصية الموضوعية، فالنسبة لهذا الأمر، فهو يقول بوجود الوقائع الاجتماعية خارج الفرد؛ وعلى أساس هذا التعريف فعلم الاجتماع يعني علم المؤسسات. وجهة النظر هذه تعني أن الوقائع الاجتماعية هي مؤسسات ثابتة نسبياً لأن وجود هذه الوقائع سابق على وجود الأفراد، كما أن هذه الوقائع وجودها المستقل وكيانها الخاص بها. فمن غير الممكن اختزالها أو إحالتها إلى وقائع فردية. هذا الفهم للواقعة الاجتماعية يتناقض مع فهم غورفيتش لها والقاتل بأنه لا يوجد شيء ثابت في المجتمع، فكل مؤسسة تتغير في السرورات الاجتماعية وبواسطتها. كما أن هذا الفهم يتناقض مع الفهم الماركسي. فالمؤسسات والأيديولوجيات بالنسبة لماركس ليست سوى بني فوقية للحياة الاجتماعية، وتحليلها يفترض العودة إلى الحقيقة المعبرة عنها⁽³⁸⁾.

وبخصوص تعريفات الواقعة الاجتماعية بالتصورات وبالنفوس الجماعية، يقول دوركهاهيم بضرورة تمييز التصورات الجماعية والنفوس الجماعية عن التصورات الفردية والوعي الفردي. إذ التصورات الأولى تختلف كلياً عن التصورات الثانية. لا ندرى حقيقة هذا الاختلاف، بل حقيقة هذه الاستقلالية. فإذا لم تصدر التصورات الجماعية عن وعي الأفراد فمن أي شيء هي صادرة إذن؟ حول هذه النقطة يقع دوركهاهيم في التناقض. فهو تارة يعتبرها ذات طبيعة مختلفة، وبهذا الأمر لا ندرى حقيقة هذا الكيان إذا لم يكن مشروعاً الأخلاقي، وتارة أخرى، يعتبرها ناتجة عن وعي الأفراد، أي عن أفعال وردود أفعال متبادلة⁽³⁹⁾، وهي مع ذلك لا تشابه مع هذا الوعي.

- معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء

القاعدة الأولى بخصوص المنهج في علم الاجتماع بالنسبة لدوركهاهيم هي في فهم الظواهر الاجتماعية كأشياء؛ وتشكل هذه القاعدة نقطة انطلاق العلم؛ وتبعاً لها فلا يمكننا بلوغ الأفكار أو المفاهيم إلا من خلال الحقيقة الظاهرانية المعبرة عنها؛ كما لا يمكننا معرفة الأفكار التي هي في أصل التيارات المختلفة إلا بإرجاعها إلى مصادرها. فالقيمة على صعيد اقتصادي لا يمكن بلوغها إلا من خلال المجرى الحقيقي للعلاقات الاقتصادية. وكذلك الأمر بالنسبة لفكرة الافادة أو الغنى. كما لا يمكن فهم المثل الأخلاقية إلا بإرجاعها إلى القواعد الأخلاقية التي تنظم السلوك⁽⁴⁰⁾. وعندما يقول بمعالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء، فهذا لا يعني أن للظواهر الاجتماعية خصائص الشيء؛ فالمقصود هو معالجتها وكأن لها هذه الخصائص⁽⁴¹⁾. لكن في مكان آخر يقول بأن هذه الظواهر خاصية الشيء. إذ لها وجود موضوعي يمتاز بالثبات والتنظيم. وهذا الوجود لا يعتبر وهماً، كما أنه لا يخضع لإرادة الأفراد. لكن هذا لا يعني أن الواقعة ثابتة، بل يمكن تغييرها. وهذا الأمر يتطلب جهداً شاقاً بحيث لا يمكن التغلب على الواقعة دائماً. ويتابع تحليله فيقول بأن المقاومة التي تعترضنا تكفي لتحذيرنا

بأننا أمام شيء لا يتعلق بإرادتنا⁽⁴²⁾. وعلى أساس هذه القاعدة يوجّه انتقاداً لأوغست كونت وهربرت سبنسر، وذلك لأنها، مع قولها بأن الوقائع الاجتماعية هي وقائع طبيعية، فهذا لم يعالجها كأشياء، كما أنها استمرا في تطبيق منهج ايدولوجي صرف⁽⁴³⁾. وخاصية الشيء للظواهر الاجتماعية يؤكددها في معرض تمييزه الوقائع الاجتماعية عن الوقائع النفسية. فالوقائع الاجتماعية لها كل خصائص الشيء. فالقانون موجود في القوانين Codes، والحياة اليومية تتمثل في أرقام احصائية وفي المنحوتات monuments التاريخية، وأنماط اللباس في أنواع اللباس، والأذواق في المؤلفات الفنية⁽⁴⁴⁾. لكن في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه قواعد المنهج السوسيولوجي، يوضح أن خاصية الشيء للظواهر الاجتماعية تعني اعتماد موقف عقلي ازاءها. أي محاولة فهمها من خلال الملاحظات والتجارب، والانتقال من الخصائص الأكثر خارجية والأكثر امكانية للفهم إلى الخصائص الأقل وضوحاً والأكثر عمقاً. كما تعني عدم الاعتدال على التحاليل الذاتية، وضرورة فهم حقائق العالم الاجتماعي كحقائق العالم الخارجي⁽⁴⁵⁾.

ومع أن دوركهام يعترف بخاصية التغير للحياة الاجتماعية، فهو لا يقول بضرورة فهم الواقع من خلال هذا التغير. فهذا الجانب بالنسبة إليه لا يعتبر الجانب الذي يتناول به العالم الحقيقة الاجتماعية. فالحياة الاجتماعية يمكن أن تأخذ أشكالاً مادية. فالعادات الجماعية، بمعزل عن الأفعال الفردية التي تثيرها، تتمثل بأشكال مبددة، كالقواعد القانونية، والأخلاقية، والأمثال الشعبية، ووقائع الحياة الاجتماعية، الخ⁽⁴⁶⁾. وهذه الأشكال برأيه دائمة الوجود، وهي لا تتغير مع التطبيقات المختلفة، وهي تشكل موضوعاً ثابتاً في متناول الملاحظ. فقاعدة القانون هي ما هي عليه، كما أنه لا توجد طريقتان لرؤيتها. وهذه الممارسات ليست سوى الحياة الاجتماعية. ويصبح من الشرعي دراسة هذه الأخيرة من خلال تلك الممارسات. وعلى هذا الأساس درس التضامن الاجتماعي وأشكاله المتنوعة وتطورها عبر نظام القواعد القانونية المعبر عنها⁽⁴⁷⁾. كما قال بإمكانية فهم مفهوم العائلة من خلال التشكل القانوني للعائلة، وفهم الأنواع المختلفة للجرائم من خلال طرق المعيشة والعادات المهنية، وفهم العادات والمعتقدات الشعبية من خلال التوجه نحو الأمثال Dictons et proverbes المعبر عنها. فهذه الأماكن تخضع أكثر من غيرها للبحث العلمي. وعلى هذا الأساس يجب تناول الميدان الاجتماعي⁽⁴⁸⁾.

ماذا يقصد دوركهام عندما يقول بضرورة معالجة الوقائع الاجتماعية كأشياء؟ في الحقيقة، فعل الرغم من التناقضات الظاهرة، فهو لا يعني بأن الوقائع الاجتماعية هي أشياء، بل اعتبارها كأشياء مادية مجهولة. معنى ذلك أن عالم الاجتماع إذا أراد معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء، فعليه اعتبارها كالوقائع الطبيعية. فكما أن علم البيولوجيا يتناول الوقائع الطبيعية من الخارج، أي على أساس الملاحظة والمقارنة والاختبار، واستبعاد المفاهيم المسبقة، فعلى عالم الاجتماع إذن معالجة الوقائع الاجتماعية كالوقائع الطبيعية، ومن الخارج، أي على أساس التقنيات المذكورة أعلاه، وبدون أية مفاهيم مسبقة، وليس على أساس الاستبطان أو أي منهج ذاتي آخر. واستناداً إلى هذا الفهم، وجّه انتقاداً إلى كل من أوغست كونت وهربرت سبنسر، بأن هذين العلمين، بدلاً الانطلاق من الشيء نفسه، أي من الواقعة كشيء، انطلقا من فكرة الشيء، أي من المعنى الذي يمتلكه عن هذا الشيء. في حين أن المعنى الحقيقي للظواهر الاجتماعية لا يمكن كشفه إلا من خلال كشف النموذج الموضوعي والعلمي.

حول فكرة معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء، يوجّه آرون⁽⁴⁹⁾ انتقاداً لدوركهام، فيقول بأنه إذا قبلنا أن نسمي شيئاً كل حقيقة يمكن ملاحظتها من الخارج وحيث لا تعرف طبيعتها، فدوركهام معه حتى أن يقول بضرورة معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء. بينما إذا كان هذا المصطلح يوجب بالآ تشمل الوقائع الاجتماعية تفسيراً مختلفاً عن التفسير الذي تشمله الوقائع الطبيعية، أو إذا كان يوحى بأن كل تفسير للمعنى الذي يعطيه الناس للوقائع الاجتماعية يجب استبعاده من علم الاجتماع، فهو مخطئ. وأية قاعدة كهذه سوف تكون مخالفة لممارسة دوركهام نفسه لأنه في كل مؤلفاته حاول فهم المعنى الذي يعطيه الأفراد أو المجموعات لطريقة معيشتهم ولعقداهم ولطقوسهم. وما نحن مدعوون لفهمه، هو المعنى الداخلي للظواهر الاجتماعية. ويوجب التفسير بأن هذا المعنى لا يعطى مباشرة، بل يكشف ويصاغ تدريجياً.

موقف آرون هذا يكشف مسألتين هامتين: الأولى تتمثل بمعالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء مجهولة، أي دون الانطلاق من مفاهيم مسبقة بخصوصها، والثانية تتمثل، من ناحية، بلا عقلانية تشبيه الظواهر الاجتماعية بالظواهر الطبيعية؛ إذ إن الظواهر الأولى شديدة التعقيد، بينما الظواهر الثانية أكثر بساطة وذات طبيعة مختلفة؛ ومن ناحية أخرى، باستحالة عدم الانطلاق من المعنى الذي يعطيه الناس

لتصرفاتهم، مع أن هذا المعنى لا يعتبر التفسير العلمي الصحيح للوقائع الاجتماعية.

إن معالجة الظواهر الاجتماعية كاشياء تعتبر القاعدة الأولى والأساسية في المنهج عند دوركهيم. لكن ذلك لا يعني أنه لا توجد قواعد أخرى. فعلى سبيل المثال نذكر قاعدة ثانية متفرعة عن القاعدة الأولى؛ وهي تتمثل بمعرفة الظاهرة الاجتماعية من خلال الأشكال الحسية التي تأخذها. ذلك أنه لا يمكننا مثلاً، فهم الأفكار والمثل من خلال أشكالها المجردة.

وفي كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية يوضح دوركهيم بأن الأشكال الحسية لا تعبر كلياً عن جوهر الظواهر، إلا أنها تعتبر مفيدة للوصول إلى معرفتها⁽⁵⁰⁾. استناداً إلى هذا الموقف، فالنقطة الأساسية في نظرية المعرفة عنده تتمثل في التناقض الحاصل ما بين المفهوم والإحساس. فالمفهوم لا يتمثل كلياً في الاحساسات. وهذا ما عبر عنه بأن الحياة الاجتماعية لا تتمثل كلياً بممارسات. فهي قد تأخذ أشكالاً مادية؛ معنى ذلك أنه توجد أشكال أخرى غير مادية وغير مجسدة بممارسات أو بتطبيقات. ومن جهته، فدينيس ديكلو⁽⁵¹⁾ ينتقد موقف دوركهيم بإعطاء صفة الشيء للواقعة الاجتماعية، فيقول بأن هذا الأخير أعطى صفة «الشيء» للواقعة من الخارج، لكن إرادته في إعطاء هذه الصفة لا تعتبر كارادة مادية بل كوهم. وهذا الوهم يمكن تفسيره في الثقافة العلمية كعملية رفض دائمة لما هو ذاتي كمعطى مادي. واستناداً إلى الثقافة البشرية، يمكن فهم هذه الذاتية على نحو موضوعي. ويضيف ديكلو بأن «الوعي» ليس علبة سوداء يفترض بأنها تعطي تأثيرات موضوعية (وقائع اجتماعية، تصرفات)، بل هو عبارة عن حقيقة مادية ذات قوانين ممددة يضعها كل من علم السيمياء Sémiologie والتحليل النفسي والفيزيولوجيا والبيوكيمياء للأجهزة العصبية، الخ. فهذه القوانين توجب الذاتية كقانون رئيسي للنسورات. فالرغبة في إبعادها لا يعني تقديم برهان مادي. معنى ذلك أنه يجب ألا ننكر وجود المعطيات الذاتية بحجة محاربتها وبحجة التقرب من العلم والموضوعية، بل المطلوب هو فهمها موضوعياً، أي على نحو علمي.

- ضرورة إبعاد المفاهيم المسبقة

ينتقد دوركهيم المنهج الذي يعتمد على المفاهيم المسبقة في فهم الظواهر الاجتماعية. فهذا المنهج لا يسمح بكشف الخصائص الموضوعية والحسية للظواهر الاجتماعية، بل على العكس من ذلك، فهو يستخدم مفاهيم غير دقيقة وغير علمية⁽⁵²⁾. ويرى أن الفرد ينطلق عادة من أفكاره المسبقة في فهم الحقائق الموجودة في الوسط الذي يعيش فيه. وبدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، فهو يكتفي بإدراك أفكاره وتحليلها وبدمجها فيما بينها. وبدل إنشاء علم للحقائق، فهو لم يقم إلا بتحليل إيديولوجي، مع أن هذا التحليل لا ينفي بالضرورة أية ملاحظة⁽⁵³⁾. وهو يستدعي الوقائع وذلك لتأكيد هذه المفاهيم أو الاستنتاجات التي يحصل عليها من هذه المفاهيم. فالوقائع لا تدخل إلا بشكل ثانوي. فهي لا تشكل موضوعاً للعلم. فالعلم يذهب من الأفكار إلى الأشياء وليس من الأشياء إلى الأفكار⁽⁵⁴⁾. وهذا المنهج برأيه لا يؤدي إلى نتائج موضوعية. فهذه الأفكار أو المفاهيم لا تشكل بدائل شرعية عن الأشياء؛ فهي نتيجة للتجربة العامة⁽⁵⁵⁾. وهي في الكثير من الأحيان تعتبر مضرّة أو خطيرة وغير مناسبة وذلك لأنها لن تسمح باكتشاف القوانين التي تتحكم بالوقائع. فهي تعتبر كغشاء يفصلنا عن الأشياء ويخفيها عنا في حين أننا نعتقد بأنه أكثر شفافية. والعلم في هذه الحالة يتحول إلى فن؛ والمفاهيم تتوقف عن احتواء كل ما هو أساسي في الواقع، وذلك لأننا نطابقها مع الواقع نفسه⁽⁵⁶⁾. وهي لن تسمح لنا بفهم ما هو كائن بل سوف تعبر عما نطمح إليه ونزيد تحميقة⁽⁵⁷⁾. ويرى أن الفرد الذي ينطلق من أفكاره المسبقة لا يرى فائدة عملية في دراسة الواقع الحالي. فهو يتناول الواقع بشكل عام؛ وتصيح الدراسة في هذه الحالة بدون هدف. ويتحول موضوع العلم بقفزة واحدة من دراسة الحاضر والماضي إلى دراسة المستقبل. وبدل العمل على فهم الوقائع الحاصلة، فهو يعمل على تحقيق وقائع جديدة تتوافق مع أهدافه⁽⁵⁸⁾. والمفاهيم العامة أو الأولية التي هي في أساس العلوم كلها أصبحت تشكل موضوع العلم بدل الوقائع⁽⁵⁹⁾. والأشياء الاجتماعية تبدو كأنها لا تختلف عن تطبيق الأفكار العفوية أو غير العفوية. فالوقائع تبدو كنتيجة لأفكار نملكها عنها. وهذه الوقائع يبدو أنها لن تكون حقيقية إلا بواسطة الأفكار التي هي في أصل تكوينها؛ وهذه الأفكار تصبح المادة الخاصة لعلم الاجتماع⁽⁶⁰⁾. ويقول بأن هذه الطريقة في الرؤية فقدت من قيمتها وذلك لأن الحياة الاجتماعية بتفاصيلها تحطت الوعي من مختلف جوانبه؛ وهذا الوعي لم يعد يملك الاحساس بالواقع⁽⁶¹⁾. والمفاهيم كما يراها هي عبارة عن تصورات عامة أو مجتزأة للوجود الاجتماعي. ونحن لا نضعها موضع شك، وذلك لأننا نحس بوجودها في ذات

الوقت الذي نحس فيه بوجودنا. وبما أن هذه المفاهيم تعتبر نتيجة لتجارب متكررة، فهي ليست في داخلنا فقط، بل لها من خلال التكرار والعادة سلطة علينا. ونحن لا نشعر بمقاومتها إلا عندما نحاول التحرر منها. وعلى أساس ذلك، فعلم الاجتماع لم يعالج حتى الآن أشياء، بل مفاهيم⁽⁶²⁾. ويعطى كون الحق في اعتبار الوقائع الاجتماعية كوقائع طبيعية وخاضعة لقوانين طبيعية. إذ إن هذا الاعتبار، على حد قوله، يعني الاعتراف الضمني بأن للظواهر الاجتماعية خاصية الشيء، وذلك لأنه لا يوجد سوى أشياء في الطبيعة⁽⁶³⁾. لكنه، من ناحية ثانية، يوجّه إليه انتقاداً لأنه لم يطبق مبدأه، كما لم يتمكن من إخراج العلم من التعميمات الفلسفية، إذ إن الأفكار شكّلت مواضيع لدراسته. ويقول بأن كونت انطلق من فكرة تطور البشرية، وعمل على إيجاد نظام لهذا التطور⁽⁶⁴⁾. ويتابع قوله بأن الحقيقة لا يمكن بناؤها بدون وجود علم، حتى ولو افترضنا بأن هذا التطور موجود. فالأمر في هذه الحالة يتعلق بتصور ذاتي، وذلك لأن تطور البشرية هذا غير موجود في الواقع. ما يوجد ويعطى للملاحظة هي مجتمعات خاصة، تولد، تنمو، وتموت على نحو مستقل البعض عن البعض الآخر⁽⁶⁵⁾. وهكذا فبدل أن يحدّد كونت التطور الاجتماعي على صعيد الواقع، حدّده على صعيد الفكرة، وبقي بالتالي في الایدولوجيا⁽⁶⁶⁾. والانتقاد ذاته يوجهه إلى سبنسر فيقول بأن هذا الأخير، بدل أن يدرس المجتمعات كما حدّدها موضوعاً لعلم الاجتماع، فهو لم يتناول إلا ما لديه من أفكار عن هذه المجتمعات. وبدل أن يستخدم الوقائع المترابطة لوصف وشرح الأشياء، فهو لم يستخدمها إلا لتوضيح المفاهيم. فسبسر حدّد وجود المجتمع بالتعاون ما بين أفراد. وهذا المفهوم برأي دوركايم ليس في الحقيقة سوى وجهة نظر لأنه من المستحيل، على حد تعبيره، معرفة ما إذا كان التعاون يشكّل الحياة الاجتماعية بأكملها. فأبي تأكيد هو غير شرعي علمياً إلا إذا استعرضنا كل مظاهر الوجود الاجتماعي، وإذا بيّنا أن هذه المظاهر هي مظاهر مختلفة للتعاون⁽⁶⁷⁾. ويتنقد استخدام المفاهيم المسبقة من قبل علماء الاجتماع وذلك لأن هذه المفاهيم لم تشكّل علمياً. فهي برأيه عبارة عن مفاهيم غامضة⁽⁶⁸⁾. والغموض هذا يجمع تحت الاسم نفسه وتحت الشرح نفسه أشياء مختلفة في الحقيقة⁽⁶⁹⁾. أي أن الكلمة نفسها تدل على معاني مختلفة. هذا ما نلاحظه بالنسبة لمفهوم الزواج إذا استعرضنا معناه تاريخياً⁽⁷⁰⁾. ويرى أن هذه المفاهيم لا تشكّل مادة للعلم. ما يشكل موضوعاً لعلم الاجتماع بالنسبة إليه هو الأشياء المحسوسة، كالقواعد القانونية والأخلاقية مثلاً، وليس الأفكار التي نشكلها عنها⁽⁷¹⁾. ويوجّه انتقاداً للمناهج المستخدمة في العلوم الإنسانية السائدة كعلم الأخلاق، والاقتصاد السياسي، والاقتصاد. إذ إن هذه العلوم لا تتناول الوقائع كموضوع للبحث، بل مفاهيم فكرية⁽⁷²⁾. وبدل أن تكون النظرية نتيجة لتطور العلم، فنحن نجدتها في بدايته. وهذا ما هو سائد في هذه العلوم؛ أي أن الفن هو المهيمن. كما أن هذه العلوم لا تهدف إلى تحديد ما هو في الواقع، بل إلى ما يجب أن يكون. والقوانين التي تقول هذه العلوم باكتشافها لا تستحق هذه الصفة بشكل عام؛ فهي ليست سوى شعارات للعمل وتعليمات عملية مقنّعة⁽⁷³⁾. أي أنها ليس سوى نصائح للتطبيق⁽⁷⁴⁾. والانتقاد الذي وجّهه لعلماء الاجتماع طال علماء النفس أيضاً. فلوك⁽⁷⁵⁾ وكونديلاك Condillac وبرايه لم يتناولوا الظواهر النفسية موضوعياً. فهما لم يدرسا الإحساس بل فكرة الإحساس⁽⁷⁵⁾.

من خلال تبيان المخاطر التي يسببها استخدام المفاهيم الأولية من قبل علماء الاجتماع، يصل إلى تحديد القاعدة التالية: ضرورة إبعاد المفاهيم الأولية. فهذه القاعدة لكل منهج علمي؛ والشك عند ديكرات ما هو إلا تطبيق لها. وهي توجب استخدام مفاهيم علمية⁽⁷⁶⁾. وعلى أساسها يُطلب من عالم الاجتماع، لحظة تحديد موضوع أبحاثه، وفي مجرى البرهنة التي يقوم بها، الامتناع بحزم عن استخدام هذه المفاهيم التي تشكّلت. خارج العلم ولضرورات ليس لها شيء من العلم؛ فعليه التحرر من البديهيّات الحاطة المهيمنة على فكر الإنسان العادي، والتخلّص من استبدادها. وإذا دعت الضرورة للاستعانة بها، فعليه القيام بذلك وهو على أتم الإدراك بقيمتها اللاعلمية، وذلك كي لا يدعوها للقيام بدور ليست جديرة به⁽⁷⁷⁾. ويعزو صعوبة التحرر من هذه المفاهيم إلى المشاعر المرتبطة بها. فبسبب الارتباط بهذه المشاعر، يصبح لهذه المفاهيم أو الأفكار سلطة لا تتحمّل التناقض، بحيث إن كل رأي يعيقها يُوصف بأنه رأي عدو. فأية فكرة لا تتوافق مع فكرتنا حول الوطنية أو حول الكرامة الفردية مثلاً فسوف نرفضها مهما كانت البراهين المستندة إليها⁽⁷⁸⁾. ونتيجة للأوهام التي حصلت عليها، فهذه المفاهيم لا تسمح بالفحص العلمي. وهذا الموقف ينفي وجود أي علم⁽⁷⁹⁾. ويحلّل المشاعر البشرية، فيقول بأنها تشكّل تاريخياً، وبأنها نتيجة للتجربة البشرية ولكن لتجربة غامضة وغير منظمة. وهي نتيجة للانطباعات والانفعالات المترابطة بدون نظام، وبدون تفسير منهجي. وهي لا تجلب لنا وضوحاً يفوق الوضوح العقلي؛ وهي تتكوّن من حالات غامضة⁽⁸⁰⁾. والعلم على أساس المشاعر، لا يرضي إلا العقول التي تفضّل التفكير بإحساساتها بدل التفكير بعقلها، والتي تفضّل التحليلات المباشرة والغامضة للإحساس بدل

التحليلات الهادئة والواضحة للمعل. فالشعور يشكّل موضوعاً للعلم وليس معياراً للحقيقة العلمية⁽⁸¹⁾. ويتابع قوله بأن المشاعر التي لها خاصية دينية أو أخلاقية اعترضت وليس بقوة بسيطة إنشاء العلوم الفيزيائية. والحكم المسبق هذا الذي تم طرده من العلوم، فسوف ينتهي بالاختفاء من علم الاجتماع نفسه⁽⁸²⁾. ويعبر عن موقفه من الأحكام المسبقة، فيدعو إلى الحذر من هذه الأحكام ومن الاعتقادات السائدة ومن الانبعاثات الأولى، ومن طرق التفكير التقليدية. إذ إن طرق التفكير هذه لا تتوافق مع الدراسة العلمية للظواهر الاجتماعية⁽⁸³⁾. وحين يدعو إلى التخلي عن الأحكام الأولية فهذا يعني أنه إذا أردنا دراسة الوقائع دراسة علمية، يجب اعتبارها في البدء كاشياء مجهولة، وذلك لأن التصورات التي كونها عنها خلال حياتنا تمت بدون منهج وبدون نقد، وهي لذلك تعتبر خالية من أية قيمة علمية؛ وهذا الأمر يجب استبعادها⁽⁸⁴⁾، وهذا ما يوجب على عالم الاجتماع عندما يتناول العالم الاجتماعي أن يشعر أنه يتناول شيئاً مجهولاً؛ وعليه أن يقوم باكتشافات تدهشه. وعلى علم الاجتماع أن يصل إلى درجة النضج الفكرية هذه⁽⁸⁵⁾، وأن يتحرر من هذه الأحكام المسبقة نهائياً؛ وهذا كان الهدف الرئيسي لدوركهايم⁽⁸⁶⁾.

من خلال ما سبق حاول دوركهايم أن يبين لنا أن المنهج العلمي المطلوب تطبيقه في العلوم الاجتماعية يتناقض مع المنهج السائد فيها. فالنقطة الأساسية في المعرفة برأيه تتمثل بالمعرفة المادية وليس بالمعرفة الذاتية. الشكل الأول للمعرفة يعني المعرفة العلمية والموضوعية للوقائع، أي معرفة خصائصها الخارجية والمحسوسة، ومن ثم معرفة خصائصها بالعمق. وهذه المعرفة تتطلب منا اعتبار الوقائع كاشياء مجهولة؛ أي يجب معرفتها من الخارج، من خلال الملاحظة والمقارنة والاختبار. وفي هذا النوع من المعرفة لا نطلق من مفاهيم مسبقة، بل يجب علينا الانطلاق من مفاهيم علمية لا تدعو للشك. بينما الشكل الآخر للمعرفة يعني فهم الأشياء من خلال المفاهيم الأولية أو المفاهيم المسبقة. وهذه المعرفة بالنسبة إليه هي معرفة خاطئة وغير علمية لأسباب عديدة. فهي مثلاً تعتمد على مفاهيم ذاتية تنصف بالغموض وعدم الدقة. كما أن هذه المفاهيم هي عبارة عن انطباعات وإحساسات وبدييات وأوهام، وهي تستند على المشاعر والانفعالات والعاطفة، أي على أمور ذاتية. كما أنها تستند على تصورات وعلى تجارب عامية وغير علمية. وعلى أساس تبيان هذه المخاطر، يوجّه انتقادات للمنهج المستخدم من قبل كونت وسبنسر. فهذان العالمان مع انهما قالا بالمنهج الوضعي، فهما لم يطبقانه. فبدل أن يعالجا الوقائع من الخارج، أي كاشياء مجهولة، فهما عالجاها من خلال مفاهيم مسبقة. وهما لم يستخدموا الوقائع إلا لتأكيد أفكارهما المسبقة. فكونت مثلاً لم يتمكن من فهم التطور البشري كما هو في الواقع. وبقي هذا التطور مجرد مفهوم. كما أن سبنسر حين ربط وجود المجتمع بمفهوم التعاون فهو لم ير المجتمع على حقيقته الواقعية والمادية. وبعد أن بيّن خطأ هذا المنهج، يدعو علماء الاجتماع لتطبيق القاعدة المتعلقة بضرورة التخلص من الأفكار المسبقة ووضع حد لها.

لا ندرى إلى أي مدى كان دوركهايم مادياً في فهمه للوقائع الاجتماعية. ذلك أنه على الرغم من انتقاداته لاستخدام المفاهيم المسبقة، فهو استخدمها أيضاً في مؤلفاته. وإلا كيف يمكننا فهم المعنى الذي يعطيه للاجتماعي والفردي. فهو يعزل ما هو اجتماعي عما هو فردي، ولا يقول بالتفاعل بينهما. وتعريفه للواقعة الاجتماعية بالتصورات وبالنفس البشرية، ألا يعتبر كذلك مفهوماً مسبقاً؟ هناك جملة من المفاهيم المسبقة التي ينطلق منها. فهو مثلاً يفسر الانتحار بعوامل اجتماعية، ويرفض تفسيره بعوامل فردية⁽⁸⁷⁾. كما يفسر الدين من خلال مفهوم التقديس⁽⁸⁸⁾. وينطلق من استقلالية كل من الوعي الجماعي والوعي الفردي. ويعطي للوعي الجماعي معاني عديدة ومجردة⁽⁸⁹⁾. ومحاول تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال الخصائص الخارجية. الخ.

يدو أن معاربه دوركهايم للمفاهيم المسبقة لم تكن فعالة. ذلك أن الرغبة والإرادة الذاتية في معاربه الأفكار المسبقة لا تعني التغلب عليها. كما أن عدم الاعتراف بهذه الأفكار لا يلغيها من الوجود. وبهذه الطريقة لن تتمكن أبداً من فهم الظواهر على نحو علمي وموضوعي. ما يتوجب القيام به هو التعاطي مع المعطيات الذاتية كمعطيات مادية. أي بمعنى آخر، يمكن من خلال التحليل العلمي والموضوعي فهم العناصر الذاتية أو المفاهيم المسبقة. لذلك يجب الاعتراف بوجودها على أساس تحليلها وفهمها وتفسيرها تفسيراً علمياً. إذ يمكن للعالم أن ينطلق من فرضيات صحيحة أو من فرضيات خاطئة. فالواقع هو الذي يحدّد مدى صدق أو خطأ النظرية. ويجب العودة إليه في كل الحالات.

- تعريف الموضوع

معرفة الأشياء بالنسبة لدوركهايم لا تكون بدون تعريفها. فالتعريف هو الشرط الأول والضروري لكل برهان ولكل تحقق. إذ لا يمكن مراقبة النظرية إلا إذا عرفنا الوقائع التي تناوّلها. وربما أن موضوع العلم تكوّن بواسطة هذا التعريف، فهذا الموضوع قد يكون شيئاً أو غير ذلك، وذلك تبعاً لطريقة هذا التعريف⁽⁹⁰⁾. وليكون هذا التعريف موضوعياً، عليه التعبير عن الظواهر وليس عن فكرة، أي عن خصائص خاصة بهذه الوقائع. فعليه وصف هذه الخصائص بعنصر ملازم لطبيعتها وليس بتوافق هذه الوقائع مع فكرة مثالية إلى حد ما⁽⁹¹⁾. ويقول بأنه يمكن بلوغ الخصائص الخارجية وذلك لأنه يمكن رؤيتها مباشرة. والخصائص الموجودة في العمق هي، برأيه، الأكثر أهمية، ولكنها تكون مجهولة في هذه المرحلة من العلم. وعلى تعريف الموضوع أن يشمل كل الوقائع التي تقدّم الخصائص ذاتها⁽⁹²⁾.

وتصنيف الوقائع بالنسبة له لا يتعلّق بعالم الاجتماع ويتفكره الخاص، إنّما بطبيعة الأشياء. فالخاصية التي على أساسها تصنّف الوقائع في أية فئة من الفئات يمكن الدلالة عليها بالنسبة لكل الناس، ويُعترف بها من كل الناس، كما أن تأكيدات الملاحظ يمكن مراقبتها من قبل الآخرين⁽⁹³⁾. ويقارن بين الاختيار المثالي والاختيار العلمي لخصائص الأشياء فيقول بأننا في حالات معينة، وعندما نحاول تعريف البحث، فبدل أن نجمع الوقائع التي لها الخصائص نفسها تحت التحديد نفسه، فإننا نقوم باختيار بعض الخصائص كخبرة، وننظر إليه كأنه الوحيد الذي يملك هذه الخصائص. وبالنسبة للبعض الآخر نعتبر بأنه يملك هذه الخصائص بغير حق؛ لذلك لا نأخذ به عين الاعتبار. ولكن بهذه الطريقة لا نحصل إلا على مفهوم ذاتي وغير كامل. والظواهر المختارة لم يحصل اختيارها إلا لأنها تتوافق أكثر من غيرها مع الفهم المثالي الذي كوّنناه عن هذا النوع من الحقيقة⁽⁹⁴⁾. معنى ذلك أنه إذا كان لا بد من التعريف، فيجب ألا نعرّف الأشياء على نحو سيء. فإذا قرّرنا مثلاً بأن هذا الأمر هو أخلاقي أو لا أخلاقي، يقول دوركهايم، فيتوجب علينا تفحص ما إذا كان يقدر أو لا يقدر الخاصية الخارجية للأخلاق. فهذه الخاصية تتمثل في عقاب منشر بين الناس، أي في إداة من قبل الرأي العام الذي ينتقم لكل خرق لهذا الأمر. وفي كل مرة نكون فيها أمام واقعة تقدّم هذه الخاصية، فلن يكون لنا الحق، بانتكار صفة الأخلاقي عنها. فهذا هو البرهان على أنها من طبيعة الوقائع الأخلاقية الأخرى نفسها⁽⁹⁵⁾. ويقول بأن تعريف الموضوع بواسطة خصائصه الخارجية، كتعريف الجريمة بالعقاب مثلاً، لا يعني استنتاج الجريمة من العقاب، بل معرفة الجريمة من خلال العقاب⁽⁹⁶⁾. ويعترف بأن هذا التعريف يُستخدم في العلم عند بدايته، وهو لا يهدف إلى التعبير عن جوهر الحقيقة. فهو يسمح لنا بالوصول إليها لاحقاً. فوظيفته الوحيدة هي في جعلنا على اتصال مع الأشياء؛ وبما أن هذه الأخيرة لا يمكن بلوغها بواسطة الفكر إلا من الخارج، فالتعريف يعبر عن الأشياء من الخارج. ولكن هو لا يشرحها شرحاً نهائياً؛ فهو يقدر النقطة الأولى الضرورية لشرحها. فليس العقاب الذي يخلق الجريمة، إنّما بواسطته تُكشف خارجياً لنا، ومنه يجب الانطلاق إذا أردنا معرفتها. والخصائص الخارجية تشكّل الحلقة الأولى والضرورية للعلم في شروحاته⁽⁹⁷⁾. ويشدّد على ضرورة تناول المعطيات الحسية الموضوعية قدر الامكان، وتجنّب الانطباعات الذاتية⁽⁹⁸⁾.

كما هو ملاحظ، يعتبر دوركهايم أن نقطة انطلاق العلم تبدأ بتعريف الوقائع التي لها الخصائص الخارجية نفسها. وتحديد هذه الخصائص، برأيه، يجب ألا يكون تحديداً تعسفياً، بل يجب أن يكون تحديداً علمياً منطلقاً من الخارج، أي من الخصائص الخارجية المحسوسة على أساس الملاحظة والاختبار. فيمكن مثلاً تعريف الجريمة بالعقاب. لكي نعرف الجريمة أو أنواع الجرائم، علينا أن ننطلق من العقاب، أو من القواعد القانونية. والتعريف هذا بالنسبة إليه هو تعريف مؤقت لأنه لا يعبر عن حقيقة الأشياء. فمن خلاله سوف تتمكن من معرفة الوقائع الاجتماعية. على أي أساس يحاول دوركهايم فهم الجريمة من خلال العقاب؟ يقول بأن الجريمة عبارة عن فعل يؤذي المشاعر الجماعية؛ ولذلك فالمجتمع هو الذي يحدّد ردة الفعل على هذه الأذية. وردة الفعل هذه تتمثل بالعقاب، وهي تكشف أن الوعي الجماعي قد جرح⁽⁹⁹⁾. هذه الطريقة برأي آرون⁽¹⁰⁰⁾ لا تعتبر بدون مشاكل. فدوركهايم ينطلق من الفكرة بأنه من الأفضل تعريف الوقائع الاجتماعية من خلال الخصائص الخارجية المعروفة بسهولة، وذلك لتجنب الأحكام المسبقة أو المفاهيم المسبقة. فمثلاً الجريمة كواقعة اجتماعية هي عبارة عن فعل يستدعي عقاباً. فعندما نطرح هذا التعريف، يضيف آرون، ونطبّق ما ندعي تسميته ببداية السببية ونعلن بأن كل الوقائع لهذه الفئة لها سبب محدد وحيد ودون ادراك هذه الوقائع، فإننا نفترض على نحو خفي أن التعريف الخارجي Extrinsic يعادل التعريف الداخلي intrinsèque ونسلم بأن كل الوقائع المصنّفة في الفئة لها السبب نفسه. وبطريقة كهذه، يرى

آرون، أن دوركهاهيم، في نظريته حول الدين، انزلق، من تعريفه للدين بواسطة التقديس Sacré إلى الفهم بأنه لا يوجد اختلاف أساسي بين الطوطمية Totémisme والديانات المخلّصة، إلى المفهوم الذي أوحى به بأن كل دين يمثل عبادة المجتمع. وخطر هذه الطريقة برأي آرون متكرر، فهي، من ناحية، تعني ابدال تعريف خارجي بواسطة علامات خارجية تتم معرفتها بسهولة، بتعريف داخلي؛ ومن ناحية أخرى، افتراضاً عشوائياً بأن كل الوقائع التي صَنَفناها في الفئة لها بالضرورة السبب نفسه، وهذا التحفظان يظهران مباشرة بالنسبة للدين. فبالنسبة للديانة الطوطمية، فالمؤمنون يعبدون المجتمع دون أن يدركوه. ويجب ألا نستتج من ذلك بأن المعنى الأساسي للاعتقاد الديني في الديانات المخلّصة هو ذاته. ذلك، فالتشابه، بين مختلف الوقائع المصنّفة في ذات الفئة المعرّفة بخصائص خارجية، لا يعتبر أمراً بديهياً.

يبدو أن الانتقاد الذي وجّهه آرون لدوركهاهيم مبني على أسس منطقية. ذلك أن علم الاجتماع، مهما حاول ليكون اختياره للخصائص الخارجية اختياراً علمياً، فهو لن يتمكن من ذلك طالما أن هذا الاختيار غير مؤكد من خلال أبحاث علمية. وبما أن دوركهاهيم نفسه يعترف بالاستخدام المؤقت لهذا التعريف، فكيف يمكن الاستنتاج بأنه يمكن أن يكون تعريفاً علمياً؟ ومن ناحية أخرى، كيف يمكن لعلم الاجتماع فهم الوقائع من خلال تجسّداتها المادية؟ لا شك أن الأشكال المادية تساعد في فهم الظواهر، لكن هل أن كل الظواهر الاجتماعية تأخذ أشكالاً مادية؟ وهل أن هذه الأشكال تعبر عن جوهر الحقائق الاجتماعية؟ دوركهاهيم نفسه يعترف بأن الوقائع الاجتماعية لا تأخذ جميعها أشكالاً مادية، إذن ما هو أساس القول بضرورة معرفة الظواهر من خلال خصائصها الخارجية؟ هل أن معرفة المجرّد تكون من خلال معرفة بعض الأشكال الحسية التي يأخذها فقط؟ أم من خلال المجرّد نفسه كذلك على أساس اعتباره كمعطى مادي؟. الخوف من معالجة المفاهيم المجردة كمعطيات مادية ربما كان الحائل دون معرفة الوقائع معرفة علمية.

- الظاهرة الصحية والظاهرة المرضية

ينتقد دوركهاهيم التصنيفات الذاتية للوقائع، ويقول بأن هذه التصنيفات المبنية على اتجاهات الأشخاص ومواقفهم لا تعتبر تصنيفات علمية⁽¹⁰¹⁾. التصنيف العلمي برأيه يتركز على البحث ببساطة عن أية علامة خارجية يمكن إدراكها مباشرة، أي علامة موضوعية تسمح لنا بمعرفة أي من هذين النظامين من الوقائع: الوقائع الصحية والوقائع المرضية⁽¹⁰²⁾. ومحاوّل نقل ما هو موجود في علم البيولوجيا إلى علم الاجتماع. فكما أنه توجد في العلم الأول أشكال صحية للظواهر وأشكال غير صحية لها، توجد أيضاً في العلم الثاني أشكال صحية وأشكال مرضية⁽¹⁰³⁾. والوقائع التي تقدّم الأشكال الأكثر عمومية والأكثر انتشاراً نسميها وقائع صحية، والوقائع الأخرى نسميها مرضية⁽¹⁰⁴⁾. ويقول بأنه عندما نعرف كيف نميّز الأنواع الاجتماعية يصبح من الممكن إيجاد الشكل الأكثر عمومية الذي تقدّمه ظاهرة معينة في نوع معين. فالواقعة لا يمكن تسميتها بواقعة مرضية إلا بالنسبة إلى نوع معين. فكل نوع له حالة صحية معينة، وذلك لأنه يملك نموذجاً وسطياً خاصاً به⁽¹⁰⁵⁾. والواقعة الاجتماعية بالنسبة إليه لا تعتبر جيدة أو سيئة بحد ذاتها ولذاتها وبالنسبة لكل النماذج الاجتماعية دون تمييز⁽¹⁰⁶⁾. كما أن الخاصة الصحية للظاهرة لا تحدّد بالمنفعة التي تقدّمها الظاهرة. فيمكن لهذه الأخيرة أن تكون صحية ودون أن تستخدم لشيء⁽¹⁰⁷⁾. فالواقعة تكون صحية إذا ارتبطت بظروف وجود النوع المأخوذ في الاعتبار، أما كنتيجة ميكانيكية ضرورية لهذه الشروط، وأما كوسيلة تسمح للأفراد بالتكيف معها؛ وتكون غير صحية إذا لم تستجب لمتطلبات الوضع، حتى ولو كانت منتشرة في هذا النوع، وذلك لأن التعميم الذي تقدّمه ليس سوى علامة خادعة، لأنه لم يثبت إلا بواسطة القوة العمياء للعادة⁽¹⁰⁸⁾. إذن فالتعميم برأيه لا يدل على أن الظاهرة الملاحظة مرتبطة جداً بالشروط العامة للوجود الجماعي⁽¹⁰⁹⁾.

والطريقة التي يعتمد عليها في تمييز الظاهرة الصحية عن الظاهرة المرضية تتركز على ما يأتي: فبعد أن يتبين علم الاجتماع من خلال الملاحظة بأن الواقعة عامة فهو يرجع إلى الشروط التي حدّدت هذا التعميم في الماضي، ويبحث إذا هذه الشروط ما زالت في الحاضر، أو إذا ما تغيّرت. في الحالة الأولى، له الحق بإعطاء الظاهرة صفة صحية، وفي الحالة الثانية يرفض أن تكون لها هذه الخاصية. وللدلالة على صحة هذه الطريقة يعطي أمثلة حسية فيقول بأنه إذا أردنا معرفة ما إذا كانت الحالة الاقتصادية الحالية للشعوب الأوروبية والتي تتميز بغياب التنظيم، هي حالة طبيعية أم لا، يجب البحث في الماضي عن الشيء الذي أدّى إلى وجود هذه الحالة الاقتصادية؛ فإذا كانت

الشروط القديمة هي ذاتها حديثاً، فهذا يعني أن الوضع الطبيعي على الرغم من الاحتجاجات التي يسببها. أما إذا تبين أنه مرتبط بهذه البنية الاجتماعية القديمة التي سميها ببنية مجزأة Segmentaire، فيجب الاستنتاج بأنه يشكل حالياً حالة مرضية، وإن اتصف هذا الوضع بالشمولية⁽¹¹⁰⁾. وعلى أساس هذه الطريقة فهو يرى إمكانية حل كل المسائل التي تثير الجدل حولها، كمسألة معرفة ما إذا كان ضعف المعتقدات الدينية وتطور سلطات الدولة هي ظواهر صحية أم لا⁽¹¹¹⁾. وبخصوص ظاهرة الجريمة، فهو يرى أنها تعتبر ظاهرة صحية عندما لا تبلغ ولا تتجاوز، درجة معينة، بالنسبة لكل نموذج اجتماعي⁽¹¹²⁾. ومن خلال دراساته تبين له أن الجريمة ظاهرة صحية، أي أنها عامل من عوامل الصحة العامة، وجزء ملازم لكل مجتمع سوي⁽¹¹³⁾. وقال بأنه تفاجأ بهذه النتيجة وسيطر عليه الأرباك لفترة طويلة، لكنه حين تمكن من السيطرة على هذا الانطباع المفاجيء، أصبح من غير الصعب عليه إيجاد الأسباب التي تشرح هذه الظاهرة الصحية وتؤكداه في الوقت ذاته⁽¹¹⁴⁾. ويبرر الصفة الصحية للجريمة بأن وجود المجتمع بدونها، يعتبر أمراً مستحيلًا. وعلى هذا النحو يتعمق في تبريراته: فالجريمة تتمثل في فعل يتعرض لبعض المشاعر الجماعية. ولكي تتوقف الأفعال المسببة بالأفعال الجرمية في مجتمع معين، يتوجب على المشاعر التي تتعرض لها هذه الأفعال أن تتواجد في الوعي الفردي دون استثناء وبدرجة القوة نفسها وذلك لاحتواء المشاعر المعاكسة. وحتى لو افترضنا أن هذا الشرط قد تحقق، فالجريمة لن تختفي، فشكلها يتغير، لأن السبب نفسه الذي يوقف مصادر الجريمة يُدخل مصادر جديدة⁽¹¹⁵⁾. فمن أجل إلغاء الجريمة أو السرقة أو التصرف اللاأخلاقي مثلاً يتوجب، على حد تعبيره، حصول مشاعر قوية تُوقف في وعي الأفراد الميل الذي يدفع بهم إلى الجريمة أو إلى السرقة أو إلى التصرف اللاأخلاقي. ويقول بأنه لا يمكن تخيل مجتمع من القديسين⁽¹¹⁶⁾. والوعي الأخلاقي أو الوعي الجماعي بالنسبة إليه يلعب دوراً أساسياً في إلغاء بعض أشكال الظواهر الاجتماعية. فالعنف ضد الأشخاص فيما مضى، كان أكثر انتشاراً من الآن وذلك لأن احترام الكرامة الفردية كان أقل من الآن. ونظراً لازدياد هذا الاحترام، فإن هذه الجرائم أصبحت نادرة⁽¹¹⁷⁾. والوعي الأخلاقي برأيه لا يمكن تميمه على كل الأفراد وذلك لأسباب تتعلق بالوسط الفيزيائي والوراثة والتأثيرات الاجتماعية. لذلك فبعض التناقضات التي تظهر خاصة جرمية أمر لا بد منه⁽¹¹⁸⁾. وحتى التناقضات البسيطة فسوف يعطيها الوعي الجماعي صفة جرمية، أي أنه سوف يعطيها درجة الخطورة نفسها التي أعطاهما للتناقضات الأساسية⁽¹¹⁹⁾. ويخلص إلى أن الجريمة ضرورية لأنها مرتبطة بالشروط الأساسية لكل حياة اجتماعية، وهي بذلك مفيدة لأن الشروط المرتبطة بها هي بذاتها ضرورية للتطور الطبيعي للأخلاق والقانون⁽¹²⁰⁾. وللجريمة برأيه إفادة غير مباشرة، ليس فقط لأنها تلعب دوراً مفيداً في التطور الاجتماعي، بل لأنها ترك الطريق مفتوحة أمام التغيرات الضرورية، بل في بعض الحالات تخمّر هذه التغيرات. والجريمة تؤدي أحياناً إلى تحديد الشكل الذي تأخذه المشاعر الجماعية. وفي هذا السياق فجماعة سقراط تعتبر مفيدة ليس للبشرية فقط، بل لوطنه أيضاً. فهي سمحت بتحضير أخلاق جديدة ومعتقدات جديدة كان الأثينيون بحاجة إليها وذلك لأن التقاليد التي كانوا يمارسونها حتى ذلك الحين لم تكن منسجمة مع شروط وجودهم. وحالة سقراط لم تكن منعزلة، فتكررت عبر التاريخ. فحرية التفكير التي تتمتع بها حالياً لم تكن لتعلن لو لم يتم حرق للمقواعد التي كانت تمنعها قبل الغائها. وهذا الحرق في تلك اللحظة كان يعتبر جرمية، وذلك لأنه كان يسبب إلى المشاعر الجماعية⁽¹²¹⁾. واستناداً إلى هذا الفهم للجريمة، فهو يحاول إعطاء شكل جديد للوقائع الخاصة بعلم اجتماع الجريمة. والمجرم وفق هذا الفهم لم يعد كشخص غير اجتماعي، وكعنصر طفيلي، وكجسم غريب وغير مقبول، أدخل وسط المجتمع، بل أصبح عنصراً منظماً في الحياة الاجتماعية⁽¹²²⁾. ويقول بأن اعتبار الجريمة كواقعة صحية لا يستتبع مديحاً أو كرهاً لها. فالألم على حد تعبيره لا يعتبر أمراً مرغوباً فيه. فالفرد يكرهه كما المجتمع يكره الجريمة، وهو مع ذلك نرجعه إلى الفيزيولوجيا الطبيعية⁽¹²³⁾.

إن المبدأ الذي قاد دوركهيم إلى تصنيف المجتمعات إلى أنواع، قاده أيضاً إلى تصنيف الظواهر إلى ظواهر صحية وظواهر مرضية. وبهذا الصدد يقول آرون⁽¹²⁴⁾ إن تمييز الصحي عن المرضي يلعب دوراً مهماً في فكر دوركهيم. ويضيف بأن هذا التمييز سوف يبقى حتى نهاية عمله لإحدى ركائز تفكيره، مع أنه لم يستخدمه غالباً في المرحلة الأخيرة حيث ألف كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية. وأهمية هذا التمييز برأي آرون تعود لالتجاهات دوركهيم الإصلاحية. فإرادته بأن يكون عالماً بما للكلمة من معنى لم تتمعه من التأكيد بأنه لا قيمة لعلم الاجتماع إذا لم يسمح بتحسين وضع المجتمع. فكان عنده أمل بإعطاء نصائح للعمل وذلك من خلال دراسة موضوعية وعلمية للظواهر. فإذا كانت الظاهرة صحية، فلن نعمل على استبعادها حتى ولو تعرضت لنا أخلاقياً؛ بينما إذا كانت مرضية، فإننا سوف نملك نجة علمية كي نبرر خطط الإصلاح.

يبدو أن الاتجاهات الإصلاحية موجودة فعلاً عند دوركهائم. فهذا الأخير يحاول مثلاً تبرير الجريمة كظاهرة صحية، وكظاهرة مفيدة وضرورية لإحداث تغييرات وتطورات ضرورية لحياة المجتمعات. ويعتبر وجود المجتمعات بدون جرائم أمراً مستحيلاً؛ كما أن التناقضات تعتبر في صلب المجتمعات ولا يمكن إزالتها بل تعتبر كأمر طبيعي لا يس بجوهر هذه المجتمعات. موقف دوركهائم هذا يعكس نظرية معينة تجاه المجتمعات الرأسمالية حيث بدأت تظهر فيها التناقضات بحدة وحيث بدأت تنتشر ظواهر جديدة تظهر حقيقة هذه المجتمعات، كالجريمة، والانتحار مثلاً.

والملاحظة الثانية بخصوص هذا الموقف تتعلق بتفسيره الجريمة من خلال المشاعر الجماعية. فلنكي توقف الجريمة أو السرقة أو التصرف اللاأخلاقي أو استخدام العنف ضد الأشخاص أو الاعتداء على الحريات، يجب على المشاعر الجماعية أن تتواجد في وعي الأفراد، دون استثناء وبدرجة القوة نفسها وذلك لاحتواء المشاعر المعاكسة. وهذا الشرط برأيه لن يتحقق لأن السبب نفسه الذي يُوقف مصادر الجريمة يُدخِل مصادر جديدة. ما معنى هذا الموقف؟ أو على ماذا تدلّ وجهة نظره هذه؟ نلاحظ من خلال ذلك أن الجريمة لا تتحدّد بأسباب متعلّقة بها، بل بأسباب خارجة عنها. وهذه الأسباب هي أسباب جماعية وليست فردية لأنها تتعلق بالمشاعر الجماعية أو الوعي الجماعي وليس بالمشاعر الفردية أو الوعي الفردي. مع العلم أن أسباب الجريمة أو أسباب الانتحار كما بينها هالبواش Hallbawachs⁽¹²⁵⁾ يمكن أن تكون أسباباً جماعية وأسباباً فردية في الوقت ذاته. وكما هو ملاحظ، فالمشاعر الجماعية بالنسبة لدوركهائم لها وجودها الخاص المستقل والمنفصل عن وعي الأفراد، أي أنها غير متأثية عن وعي الأفراد. كما أن الوعي الفردي لن يبلغ الدرجة التي وصلت إليها هذه المشاعر، أي بمعنى آخر، المشاعر الجماعية هي مشاعر ما فوق الأفراد وكأشياء متسامية. وحول هذه النقطة اعترف هالبواش⁽¹²⁶⁾ في كتابه الأول الاطارات الاجتماعية للذاكرة، وفي كتابه الثاني الذاكرة الجماعية، بتعددية الذاكرة الجماعية وتشابكها مع الذاكرة الفردية. هذا يعني أنه توجد مشاعر جماعية مختلفة، وأنه لا يمكن الفصل بين المشاعر الجماعية والمشاعر الفردية أو بين الوعي الجماعي والوعي الفردي. وتعدد المشاعر الجماعية يعني أنه لا توجد مشاعر جماعية منسجمة دون تناقضات ودون صراعات، كما الأمر بالنسبة للمشاعر الفردية. إذن ما أساس القول بعزل وتعال المشاعر الجماعية عن المشاعر الفردية أو الوعي الفردي، والاعتراف بأن مستوى حقيقة المشاعر الأولى يفوق مستوى حقيقة المشاعر الثانية؟. ألا يعني ذلك أن تفسير دوركهائم للجريمة هو تفسير مثالي وما ورائي وأخلاقي؟

القواعد المتعلقة بتكوّن الأنواع الاجتماعية

أمام الاتجاه التاريخي الذي يفهم المجتمعات كوقائع غير منسجمة وغير يمكن مقارنتها، إذ لكل شعب سماته الخاصة به وتكوّنه الخاص به، وقانونه، وأخلاقه، وتنظيمه الاقتصادي الذي لا يتوافق إلاّ معه، وبحيث إن كل تعميم أمر مستحيل تقريباً، وأمام الاتجاه الفلسفي الذي يقول بأن القبائل والمدن والأمم ليست سوى اتحادات عرضية ومؤقتة وبدون حقيقة خاصة، إذ لا حقيقة إلاّ للبشرية، بحيث إن التطور الاجتماعي لا يتأتى إلاّ عن الخصائص العامة للطبيعة البشرية؛ يطرح دوركهائم موقفاً وسطياً. القول بالأنواع الاجتماعية⁽¹²⁷⁾. ويوجّه انتقاداً لكونت لأنه تجاهل وجود أنواع اجتماعية. وبسبب هذا التجاهل، أظهر تطور المجتمعات البشرية وكأنه تطور مماثل لتطور شعب واحد «فإليه ترجع على نحو مثالي كل التغيرات المتابعة للملاحظة عند المجموعات البشرية المتمايزة»⁽¹²⁸⁾. والطريقة التي يعتمدها دوركهائم للبحث ليست سوى دراسة كل مجتمع على نحو خاص، أي القيام بدراسة مونوغرافية له تكون كاملة قدر الامكان، ثم مقارنة كل هذه الدراسات المونوغرافية، ورؤية بماذا تنفق وبماذا تختلف. وتبعاً للأهمية النسبية المعطاة لهذه المشابهات وهذه الفروقات، تصنّف الشعوب إلى مجموعات متشابهة أو مختلفة⁽¹²⁹⁾. ويبيّن دوركهائم أن هذا المنهج، يُعتبر المنهج الوحيد المقبول في علم يستخدم الملاحظة⁽¹³⁰⁾. ومنهجه هذا يركز على القاعدة التالية: الانطلاق من ملاحظة الخاص إلى ملاحظة العام. ويعتبر أنه من المستحيل على القوانين التي ينشها العلم أن تكون نتيجة لاستعراض كل الوقائع، التي تعبر عنها. كما يستحيل تشكيل الأنواع الاجتماعية على أساس وصف كل الأفراد الذين تشكل منهم هذه الأنواع. فالمنهج الاختباري الصحيح، على حد تعبيره، هو المنهج الذي تكلم عنه باكون Becon والذي يعمل على احلال وقائع مهمة وأساسية محل الوقائع العامة التي لا يمكن البرهنة عليها إلا بشرط أن تكون كثيرة العدد، والتي لا تسمح إلا باستنتاجات مشكوك بها⁽¹³¹⁾. إذن تصنيف المجتمعات يركز على الخصائص الأساسية. كما أنه ليس من الضروري،

على حد تعبيره، تصنيف المجتمعات على أساس ملاحظة كل المجتمعات التي تشكل نوعاً معيناً. فبعض المجتمعات يعتبر كافياً. وفي حالات كثيرة، فملاحظة جيدة تكفي، كما أن اختياراً جيداً يكفي لإقامة قانون⁽¹³²⁾. والعلم الذي يتم بتكوّن وتصنيف النماذج - الاجتماعية يعطيه اسم المورفولوجيا الاجتماعية. وتصنيف المجتمعات عنده يرتكز على الطريقة التي يتركب بواسطتها المجتمع نفسه، والطريقة التي تتركب بواسطتها الأقسام التي يتشكل منها المجتمع⁽¹³³⁾. واستناداً إلى هذه الطريقة فهو ينتقد سبنسر على تصنيفه للمجتمعات، فيقول بأن هذا الأخير اعتبر أن المجتمع في بداية تشكله كان عبارة عن جماعات صغيرة، ثم اتحدت هذه الجماعات فيما بينها وذلك لكي تشكل جماعات أكبر منها⁽¹³⁴⁾. فهذه الجماعات الصغيرة لا تعتبر بالنسبة لدوركهيم مجتمعات بسيطة. كما ينتقد دوركهيم موقف سبنسر الذي يربط وجود المجتمع البسيط بمفهوم التعاون⁽¹³⁵⁾. والمجتمع البسيط بالنسبة لدوركهيم لا يحتوي على مجتمعات أخرى أكثر بساطة منه. و(العائلة) Horde كما عرّفها في مكان آخر تجاوب بدقة على هذا التعريف. وهي تأخذ شكلاً آخر يعرف بالقبيلة أو بالكلان Clan عندما تصبح جزءاً اجتماعياً بدل أن تشكل المجتمع كله. ولكنها تحفظ بالخصائص نفسها⁽¹³⁶⁾. وفكرة (العائلة) بالنسبة له تشكل نقطة الارتكاز في بناء لائحة تامة بالنماذج الاجتماعية⁽¹³⁷⁾. كما تعتبر منطقاً (للمجتمعات البسيطة) Sociétés polysegmentaires simples ثم (للمجتمعات المركبة) Sociétés Polysegmentaires composées ثم (للمجتمعات المعقدة) Sociétés Polysegmentaires doublement composées⁽¹³⁸⁾. وهذا الأمر لا يعتبر تصنيفاً تاماً للمجتمعات الدنيا. ما أراده من ذلك هو توضيح الطريقة. فمبدأ التصنيف عنده يرتكز على ما يلي: تصنيف المجتمعات استناداً إلى درجة التركيب التي تقدّمها، منطلقين من المجتمع البسيط وذات الجزء الواحد. وداخل هذه المجتمعات تميز تنوعات مختلفة وذلك تبعاً لما يحصل من التحام coalescence تام للأجزاء الأولية، إذا لم يحصل ذلك⁽¹³⁹⁾. والأنواع البشرية بالنسبة له تختلف عن الأنواع الحيوانية. فالخصائص الحيوانية مشتركة عند كل الأحفاد، وهي مفروسة بقوة في الجسم، ولا يمكن اختراقها من خلال تأثير الأوساط الفردية، وهي تبقى محافظة على تشابهها مع ذاتها على الرغم من تنوع الظروف الخارجية؛ إذ توجد قوة داخلية تعمل على تثبيتها على الرغم من دوافع التغير التي تأتي من الخارج، إنها قوة العادات الوراثية. لذلك فهي تعرف بوضوح وتحدّد بدقة. والأمر غير ذلك بالنسبة للأنواع البشرية. فالخصائص البشرية تتغير على نحو غير محدود بفعل تأثير الظروف. بينما الوراثة لا تسمح لهذه الأنواع بمقاومة التغيرات الفردية⁽¹⁴⁰⁾. وينتقد تصنيف المجتمعات تبعاً لدرجة الحضارة. ففي هذه الحالة، حسب رأيه، لا نجد أنواع اجتماعية مصنفة، بل مراحل تاريخية⁽¹⁴¹⁾. فالنوع، بالنسبة إليه، يجب أن يعرف بخصائص أكثر ثباتاً. كما أن الحالة الاقتصادية أو التكنولوجية لا تقدّم قاعدة للتصنيف. إذ يمكن للحضارة الصناعية والعلمية والفنية نفسها أن نجدتها في مجتمعات ليس لها التكوّن الوراثي نفسه. فاليابان مثلاً باستطاعتها أن تأخذ عن أوروبا فنونها وصناعاتها، وحتى تنظيمها السياسي. وهي لن تتوانى في الانتهاء إلى نوع اجتماعي آخر غير فرنسا والمانيا. ومحاولات التضييق هذه، لم تعط، برأيه، سوى نتائج غامضة وخاضعة للجدل وقليلة الفائدة⁽¹⁴²⁾.

من خلال ما سبق نرى أن دوركهيم لم يعتمد المنهج التاريخي في فهم المجتمعات البشرية، بل، بعكس ذلك، انتقد هذا المنهج وقال بتقسيم المجتمعات إلى أنواع عديدة. ومحور الانتقادات التي وجهها لهذا المنهج هو أن المنهج التاريخي يفشل التناقضات الحاصلة ما بين المجتمعات، كما أنه ينطلق من العام إلى الخاص، في حين أنه لمن المستحيل أن تكون القوانين ناتجة عن معرفة كل الوقائع. لهذا السبب فهو يقول بدراسة المجتمعات البشرية على أساس الأنواع المختلفة، أي دراستها منفردة بعضها عن بعض، على أساس المقارنة والملاحظة. وفي هذه الدراسة يجب الاعتماد على الوقائع الأساسية أو الخصائص الأساسية، والانطلاق من الخاص إلى العام، أي درس مجتمعات محدّدة. والمبدأ الذي يعتمد في تقسيم المجتمعات إلى أنواع يرتكز على الطريقة التي بواسطتها تدمج الأقسام التي يتشكل منها المجتمع، وعلى درجة التعقيد لهذه الطريقة. والنقطة التي ينطلق منها هي (العائلة) التي تتألف من أفراد. وبعد (العائلة) تأتي القبيلة أو الكلان الذي يشمل عائلات عديدة. و(العائلة) تعتبر المجتمع الأكثر بساطة. وعلى أساس هذا المبدأ، فهو يقول (بالمجتمعات البسيطة)، و(بالمجتمعات المركبة) و(بالمجتمعات المعقدة). التصنيف الذي يعتمد يفترض وجود وحدات اجتماعية بسيطة بحيث إن جمع هذه الوحدات يشكل الأنواع الاجتماعية المختلفة. ووفق هذا الفهم فإن كل مجتمع سوف يعرف تبعاً لدرجة التعقيد. ومعيار درجة التعقيد سوف يحدّد طبيعة المجتمع، دون العودة إلى المراحل التاريخية أو مراحل التطور الاقتصادي. ويوجه انتقاداً للتصنيف الاقتصادي، فيقول بأنه يمكن للمجتمع الياباني أن يستوعب التطور الاقتصادي الحاصل في أوروبا وكذلك التطور التقني، ولكن دون أن تتغير طبيعته الاجتماعية.

لا ندري كيف سيتمكن دوركهيم من فهم المجتمعات المختلفة دون العودة إلى تاريخها والمراحل التي مرّت بها. ذلك أن أي مجتمع لا

يمكن فهمه إلا على أساس ربط حاضره بماضيه وبمستقبله. كما أن الوقائع الاجتماعية التي يتشكل منها أي مجتمع لا يمكن فهمها إلا على أساس ربطها فيما بينها، أي ربط الوقائع القديمة بالوقائع الحديثة أو ربط التصرفات القديمة بالتصرفات الحديثة. وإذا انطلقنا من هذا الفهم الدينامي والجدلي للمجتمعات، فلا يمكننا القول في هذه الحالة بوجود تناقض ما بين الخاص والعام كما حاول أن يبين ذلك دوركهيم. ذلك أن الواقعة المفردة لا يمكن فهمها إلا على أساس تفاعلها مع باقي الظواهر. هذا يعني أنه لا يمكن فصل معرفة الخاص عن العام. ونشير هنا إلى التوافق في الرؤية بين فيبر ودوركهيم حول هذه النقطة. فالاثان معاً حاولا التقليل من أهمية المنهج العام. فالأول اعتبر أن الفكر البشري المحدود غير قادر على معرفة الحقيقة التاريخية بأكملها⁽¹⁴³⁾، والثاني قال باستحالة إقامة العلم على أساس معرفة كل الوقائع. ومن ناحية ثانية، لا يمكن أن نغفل جانباً التطور الاقتصادي للمجتمعات وتأثير ذلك في الحياة الاجتماعية. فهذا الأمر لم يقتصر على ما بينه ماركس، بل هناك أبحاث عديدة أكدت وتحققت منه. ومن جهته فكلود ليفي ستروس⁽¹⁴⁴⁾ يحاول التخفيف من وطأة موقف دوركهيم هذا، فيقول بأن هذا الأخير لم يجارب نظرية التطور الأحادي الجانب لأنه تطور أحادي الجانب، إنما لأن المعطيات التاريخية التي قدمها كل من كورت وسبسر لم ترضه. لذلك فهو قال بالأنواع الاجتماعية. ويقول ستروس بأن هذا الاتجاه الذي حاول دوركهيم التغلب عليه بدا عند تلامذته. ويوجه ستروس انتقاداً لدوركهيم بخصوص تصنيف المجتمعات، فيقول بأنه حتى في المجتمعات الأكثر بساطة، يمكننا أن نجد فيها عناصر أكثر تعقيداً⁽¹⁴⁵⁾.

- قواعد تتعلق بشرح الوقائع الاجتماعية

1 - يجب ألا نفهم الوقائع على أساس الدور الذي تقوم به

ينتقد دوركهيم علماء الاجتماع الذين يحاولون تفسير الظواهر من خلال الدور الذي تلعبه. فكانت مثلاً يرجع تقويم البشرية إلى الميل الأساسي «الذي يدفع الإنسان مباشرة إلى تحسين وضعه في كل العلاقات». وسبسر يرجع ذلك إلى الحاجة للسعادة، أو إلى مفهوم التعاون⁽¹⁴⁶⁾. فتيبان أن الواقعة مفيدة لا يشرح، برأيه، كيف ولدت الواقعة وما هي عليه. فالدور الذي تقوم به الواقعة يفترض وجود خصائص خاصة تميز هذه الواقعة ولكن لا تخلفها. فليست الحاجة هي التي تحدّد شكل الظاهرة. إذ لكي نرجع للحكومة السلطة التي هي ضرورية لها، لا يكفي أن نشعر بالحاجة لذلك، بل يجب التوجه إلى المصادر الوحيدة التي تتأقن عنها كل سلطة، أي إلى تكون التقاليد والفكر المشترك، الخ⁽¹⁴⁷⁾. فوجود الوقائع متعلق بأسباب من نوع آخر. فهناك حالات، يقول دوركهيم، حيث الممارسة أو المؤسسة تغير من وظائفها ولكن دون أن تتغير طبيعتها. فالمعتقدات الدينية للمسيحية لم تتغير منذ مئات السنين، لكن الدور الذي تلعبه في مجتمعاتنا الحديثة لم يعد كما كان في القرون الوسطى. كما أن الكلمات تستخدم للتعبير عن أفكار جديدة ولكن دون أن تتغير بنيتها⁽¹⁴⁸⁾. Contexture. فكرة دوركهيم هذه يؤكددها في مكان آخر، عندما يفصل بين السبب الفعلي للظاهرة والوظيفة التي تقوم بها. إذ إن وجود الظواهر الاجتماعية غير مرتبط بنتائج مفيدة تسببها⁽¹⁴⁹⁾. إلى ماذا يرجع دوركهيم سبب الظاهرة؟ يقول بأن ردة الفعل الاجتماعية التي تكوّن العقاب ترجع إلى قوة المشاعر التي تسيء إليها الجريمة⁽¹⁵⁰⁾.

كما يبدو، فشرح الظاهرة بالنسبة إليه لا يكون بكشف وظيفة الظاهرة، بل بتحديد السبب الفاعل لها. وكشف السبب الفاعل يكون من خلال كشف الظاهرة السابقة التي أحدثتها. وبعد معرفة سبب الظاهرة، يمكننا معرفة الوظيفة التي تقوم بها والفائدة التي تقدمها. وهكذا فالشرح الوظيفي لا يقدم تفسيراً علمياً للظاهرة، لأن هذا التفسير لا يوضح كيف نشأت الظاهرة وما هي عليه. فالوظيفة تعطي خصائص معينة للظاهرة، لكن لا تخلفها. لكن هل تفسيره للظاهرة يعتبر تفسيراً علمياً؟ كما نرى، فهو يحاول تفسير الظاهرة من خلال المشاعر الجماعية أو بكلام آخر من خلال الوعي الجماعي. وكما بينا، فمن الخطأ القول بوجود مشاعر جماعية مستقلة تمارس تأثيراً من الخارج في الأفراد. فالظاهرة كما قال غورفيتش⁽¹⁵¹⁾ سواء أكانت جماعية أم نفسية هي ظاهرة كلية. وهذا يعني أنه لا يمكن فصل الوعي الجماعي عن الوعي الفردي.

2 - الوعي الجماعي والوعي الفردي

يقول دوركهيم بأن الوعي الجماعي يتشكل من وعي الأفراد، لكن خصائصه تختلف كلياً عن الخصائص الخاصة بالوعي الفردي.

فهو مميز عنه، ويجب الدلالة عليه بمصطلح خاص، وذلك لأن الحالات التي تشكله تختلف عن تلك التي تشكل الوعي الفردي⁽¹⁵³⁾. فالوقائع برأيه تتحدد من خلال الوعي الجماعي، وليس من خلال الوحدات التي يتشكل منها هذا الوعي. فالمجموعة تفكر وتعمل وتتصرف على نحو مختلف عما يفعل أعضاؤها إذا كانوا منفردين. وإذا انطلقنا من هؤلاء الآخرين، فلإننا لن نتمكن من فهم ما يجري في المجموعة⁽¹⁵³⁾. وخصائص المجتمع على حد تعبيره تختلف عن خصائص الأفراد، كما أن الوعي الجماعي يتشكل على أساس الوعي الفردي. لكن الوعي الجماعي عبارة عن كائن نفسي من نوع جديد⁽¹⁵⁴⁾.

نفهم من هذا الموقف أن السبب الحقيقي للوقائع الاجتماعية جميعها هو الوعي الجماعي. وهذا الوعي لا يعتبر شيئاً مادياً. فهو عبارة عن كائن نفسي من نوع جديد، أي أنه عبارة عن كائن أخلاقي. ومع أن دوركهايم قال بأن الوعي الجماعي يتشكل من وعي الأفراد، فهو لم يقل بالعلاقات المتشابهة والمتفاعلة بين الوعي الجماعي والوعي الفردي. بل جعل من الوعي الجماعي حقيقة فوق حقيقة العناصر التي يتشكل منها، أي حقيقة قائمة بذاتها، وتمارس تأثيرها في الوعي الفردي من الخارج. وهكذا، فبدل أن يشرح تداخل العلاقات النفسية ما بين الوعي الجماعي والوعي الفردي. حاول شرح الوقائع الاجتماعية من خلال أشياء مجردة أو ماورائية. وبهذا المعنى فالصفة المادية أو صفة الشيء التي حاول إعطائها للواقعة لم تكن بالفعل صفة مادية، بل كانت صفة ماورائية أو مثالية.

3- النفسي لا يشرح الاجتماعي

ينتقد دوركهايم علماء الاجتماع الذين استخدموا الطريقة النفسية في فهم الوقائع الاجتماعية. فمفهوم التطور الاجتماعي عند كونت مثلاً يرتبط بعامل نفسي كالانتماء أو الميل الذي يدفع الفرد لتطوير طبيعته أكثر فأكثر. بكلام آخر، تطور الحياة الاجتماعية عند كونت مرتبط بالطبيعة البشرية، أي بعوامل نفسية ووراثية. والأمر نفسه عند سننسر؛ فهذا الأخير يربط بين التطور الاجتماعي وإمكانية تحقيق طبيعة الفرد⁽¹⁵⁵⁾. ويرى دوركهايم أن شرح الحياة الاجتماعية يجب أن يكون من خلال المجتمع وليس من خلال الفرد. فعندما يقولون بأن المصدر الأول للظواهر السوسولوجية هو مصدر نفسي، وذلك استناداً إلى الحجّة التي تقول بأن العناصر الوحيدة التي يتكوّن منها المجتمع هي أفراد، فإن ذلك يدعونا للقول بإمكانية شرح الظواهر البيولوجية شرحاً تحليلياً بواسطة الظواهر اللاعضوية. ذلك أن الخصائص التي تميز الخلية الحية تختلف عن خصائص العناصر أو الجزئيات التي تتشكل منها⁽¹⁵⁶⁾. ويعتبر أن الحالات النفسية ليست سوى نتيجة وليست سبباً للظواهر الاجتماعية⁽¹⁵⁷⁾. ويرر انتقاده للطريقة النفسية بأن الميول التي تستخدمها في شرح الوقائع الاجتماعية لا تعتبر ملازمة للطبيعة البشرية، فهي غير موجودة في بعض الظروف الاجتماعية، أو انها تظهر فروقات بين مجتمع ومجتمع آخر⁽¹⁵⁸⁾. والميول برأيه تعتبر نتيجة للحياة الاجتماعية وليس سبباً لها⁽¹⁵⁹⁾. والحياة الاجتماعية كما يراها لا تتحدد بالسلالة. ذلك أن أشكال التنظيم الأكثر تنوعاً وجدت في مجتمعات من السلالة نفسها، في حين أن تشابهات قوية نلاحظها في مجتمعات ذات سلالات مختلفة. هذا يعني أن ما هو نفسي لن يتمكن من شرح أي شكل اجتماعي⁽¹⁶⁰⁾. فالتفسير السوسولوجي بالنسبة إليه هو التفسير الصحيح والوحيد. ويقول بأنه إذا استخدم الطريقة الوراثية في الشرح فهو يكون قد اتبع الطريقة التي استخدمت في القرون الوسطى عندما شرحت النار بالنار وتأثيرات المخدر بالنوم الذي يسببه⁽¹⁶¹⁾. وينتقد شرح التطور بالميل الفطري للتطور، ويرى في ذلك شرحاً ماورائياً لأنه لا يبرهن على هذا التطور. ذلك أن الأنواع الحيوانية، حتى الأكثر ذكاء، لم تتصرف على أساس الحاجة للتطور. كما أن الكثير من المجتمعات البشرية يرضى بحياة راكدة. هذا يعني أن الوقائع الاجتماعية ككل الظواهر الطبيعية لا تُشرح بالأهداف⁽¹⁶²⁾. وحين ينتقد الطريقة النفسية فهو لا يلغي الإفادة التي تقدّمها دراسة الوقائع النفسية. ذلك أن الحياة الاجتماعية والحياة الفردية في ترابط شديد⁽¹⁶³⁾. وعلى أساس ذلك فهو يقول بوجود وقائع نفسية اجتماعية.

كما نلاحظ، لم يعط دوركهايم تفسيراً علمياً وموضوعياً لرفضه تفسير الوقائع الاجتماعية بأسباب نفسية. فمعظم البراهين التي قدّمها لا تغير من طبيعة افتراضه الذي انطلق منه، وهو أن المسألة الأساسية عنده تتمثل بالوجود المسبق للوقائع الاجتماعية أو للوعي الجماعي. وعلى أساس هذا الوجود، فهو يشرح الظواهر النفسية أو تصرفات الأفراد. واستناداً إلى هذا الموقف، فحين يقول بترابط الظواهر الاجتماعية بالظواهر الفردية، ووجود ظواهر نفسية اجتماعية، فهو في الحقيقة ينكر عملية التفاعل بين هذين النوعين من الظواهر، لأنه يفترض الحقيقة الاجتماعية من دائرة مختلفة عن دائرة الحقيقة الفردية. فالحقيقة الاجتماعية عندها وجودها المتعالي والتسامي عن وجود الأفراد. فمن خلال الإشاعات التي تنشرها والضوء الذي تنيره، يتمكن الأفراد من إدراك تصرفاتهم وأوضاعهم. الحقيقة الاجتماعية

بالنسبة إليه هي كالعقل الخالص، أو كالضوء، أو كالشيء غير المحدود. وتساءل إذا ما كانت شبيهة بالخالق.

4 - الفهم التاريخي لا يشكل فهماً علمياً للوقائع الاجتماعية

يقول دوركهيم بأنه إذا كانت هناك أنواع اجتماعية، فهذا عائد إلى أن الحياة الاجتماعية تتعلق بشروط تظهر تنوعاً معيناً. وإذا كانت الأسباب الرئيسية للأحداث الاجتماعية موجودة في الماضي، فإن كل شعب لن يكون سوى امتداد للشعب الذي سبقه، والمجتمعات المختلفة تفقد فرديتها بحيث تصبح لحظات مختلفة لتطور واحد⁽¹⁶⁴⁾.

نفهم من ذلك أن دوركهيم يحاول تفسير الأنواع الاجتماعية من خلال الشروط الاجتماعية وليس من خلال المنهج التاريخي. فهو يرفض العودة إلى الماضي لأن التفسير عنده يركز على الحاضر؛ موقفه هذا المتمثل بشرح الحياة الاجتماعية من خلال البحث عن الأسباب في الوسط الاجتماعي الداخلي، يعتبر موقفاً متقدماً على موقفه السابق المتمثل بشرح الوقائع الاجتماعية من خلال المشاعر الجماعية أو الوعي الجماعي. لكن إلى أي مدى هذا الموقف يعتبر موقفاً علمياً؟

الإجابة عن هذا السؤال تفترض توضيح التفسير الذي يعطيه للوقائع استناداً إلى الظروف الاجتماعية. فهو يحاول شرح الظاهرة من خلال الأشكال المختلفة التي تأخذها عبر الأنواع الاجتماعية المختلفة والظروف الاجتماعية المختلفة. فمن خلال هذا التنوع للأشكال، ومن خلال الملاحظة والمقارنة يحاول رؤية ما إذا كانت الظاهرة مرتبطة بغيرها من الظواهر. لا مجال للشك بأن مقارنة الأشكال التي تأخذها الظاهرة عبر تطورها يعتبر أمراً مفيداً للفهم العلمي، لكن ذلك لا يكفي لوحده. فالظاهرة كما أشار إليها غورفيتش هي ظاهرة كلية. هذا يعني أن أشكال الظاهرة مترابطة فيما بينها، كما أن الوقائع القديمة مرتبطة بالوقائع الحالية. لذلك، لن تتمكن من فهم الوقائع الأخيرة إذا لم تأخذ الماضي والتاريخ بعين الاعتبار.

خاتمة

يبدو، من خلال ما سبق، أن دوركهيم لم يفهم الحقيقة الاجتماعية فهماً دياكتيكياً وواقعياً. فهو يعزل مثلاً التصورات الجماعية عن التصورات الفردية، كما يعزل المشاعر الجماعية عن المشاعر الفردية. ويقول بأن الخصائص التي تميز التصورات الجماعية أو المشاعر الجماعية تختلف كلياً عن الخصائص التي تميز التصورات الفردية أو المشاعر الفردية. فكل ما هو جماعي، بالنسبة له، له وجود مستقل قائم بذاته. وهذا الوجود لا يمكن اختزاله أو إحالته إلى شيء آخر. فهو متعال ومتسام ومجرد. وهو يؤثر في وعي الأفراد وتصرفاتهم من الخارج. أي أنه لا توجد أية علاقة تفاعلية بين الوقائع. موقف دوركهيم هذا يفترض تجزئة للحقيقة، كما يفترض تجزئة للعلوم. سبق وبيننا مخاطر هذه التجزئة على فهم الحقيقة فهماً علمياً وموضوعياً. إن عدم لجوء دوركهيم لاستخدام الديالكتيك في الفهم قاده إلى رفض كل ما هو ذاتي بحجة تقديم براهين مادية للبحث. فباسم «المادية»، لم يفهم الحقيقة بشكلها المادي. نذكر هنا أن تقديم البراهين المادية لا يكون بانكار أو باستبعاد العناصر الذاتية، بل باعتبارها كمعطيات مادية، أي كمعطيات يمكن فهمها وتحليلها وتفسيرها علمياً.

موقف دوركهيم هذا الراض لكل ما هو ذاتي لم يمكنه من تجاوز الفلسفة الاجتماعية ومن إقامة علم اجتماع موضوعي. ذلك أن الرغبة في إقامة العلم لا تقلص من التفكير المثالي، أو تحذف من التأثيرات الأيديولوجية. ما يقلص فعلاً من هذا التفكير ويحد من هذه التأثيرات هو الفهم الواقعي والعلمي للواقع. وحين كان يعطي دوركهيم صفة موضوعية للوقائع التي يتناولها، كان في الحقيقة يعبر عن رغبته في فهم الوقائع فهماً علمياً أكثر مما كان يعمل على إظهار هذه الوقائع تجريبياً. ما يؤكد هذا الموقف جملة من الأمور اللاعقلانية والمتمثلة في تجزئة الحقيقة البشرية أو في عدم شرح الركيزة الحقيقية للوقائع الاجتماعية. بمعنى آخر، فهو لم يفهم الواقعة الاجتماعية كسيرة اجتماعية على أساس الارتباط والتفاعل ما بين الأفعال الفردية، بل فهمها كمجموعة من الأفعال الفردية، أي كعملية جمع لهذه الأفعال. وبغياب الفهم الواقعي والديالكتيكي، لم يتمكن من حل التناقض ما بين المفهوم والواقع. فالنظرية بالنسبة إليه لا تعكس الاحساسات. وبهذا الأمر، فهو يفصل ما بين النظرية والتطبيق حيث لا يمكن الفصل بينهما على حد تعبير غورفيتش. وبهذا الأمر أيضاً، فهو يقترب من العلماء الذين سبق ووجه الانتقادات إليهم.

الحواشي

- (1) Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, P.U.F. Paris, 1977. p.3
- (2) Ibid., p. 4.
- (3) Ibid., p. 5.
- (4) Ibid., p. 8
- (5) Ibid., p. 11.
- (6) Ibid. p. 11.
- (7) Ibid., préface de la seconde édition, p. XVI.
- (8) Ibid., préface de la seconde édition, p. XVII.
- (9) Ibid., préface de la seconde édition, p. XV.
- (10) Ibid., préface de la seconde édition, p. XVII.
- (11) Ibid., préface de la seconde édition, p. XVIII.
- (12) Ibid., préface de la seconde édition, p. XXII.
- (13) Ibid., p. 10.
- (14) Ibid., p. 12.
- (15) Georges Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, tome II, P.U.F., Paris, 1969. p. 39.
- (16) Ibid., p. 39.
- (17) Ibid., p. 9.
- (18) Ibid., pp. 37-38.
- (19) Denis Duclos, projet éthique et positivisme dans la démarche sociologique de Durkheim dans Cahiers internationaux de Sociologie. Volume LXX - 1981 P.U.F. p. 97.
- (20) Radomir D. Luké, la notion de fait social dans perspective de la sociologie contemporaine, préface de Georges Balandier, P.U.F., 1968.
- (21) G. Lukacs, Histoire et conscience de classe, Editions de Minuit, Paris, 1960. pp. 31,32.
- (22) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, p. 4.
- (23) Ibid., p. 6.
- (24) Ibid., p. 10
- (25) Ibid., p. 11.
- (26) Ibid., pp. 7-8.
- (27) Ibid., p.3.
- (28) Ibid., préface de la seconde édition, p. XXII.
- (29) Ibid., préface de la seconde édition, p. XXIII.
- (30) Ibid., pp. 5-6.
- (31) Ibid., p.9.
- (32) Ibid., p. 10.
- (33) Ibid., préface de la première édition, p. IX.
- (34) Ibid., préface de la seconde édition, p. XVII.
- (35) Ibid., préface de la seconde édition, p. XXII.
- (36) G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, pp. 5-6.
- (37) Raymond Foron, les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, 1967. p. 365.
- (38) Pierre Fougeyrollas, Durkheim et la théorie du fait social dans Sciences sociales et marxisme, Payot, 1979. p. 39.
Voir à ce sujet: - Marx, Engels, l'idéologie allemande, Edition sociales, Paris, 1972.
- G. Lukacs, Histoire et conscience de classe, pp. 17....45.
- (39) G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, p. 39.
- (40) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, pp. 27-28.
- (41) Ibid., p. 28.
- (42) Ibid., p. 29.
- (43) Ibid., p. 29.
- (44) Ibid., p. 30.
- (45) Ibid., préface de la seconde édition, pp. XII-XIII.
- (46) Ibid., p. 44.
- (47) Ibid., p. 45.
- (48) Ibid., pp. 45-46.
- (49) R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, p. 365.
- (50) G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, p. 46.

-
- (51) Denis Duclos, projet éthique et positivisme dans la démarche sociologique de Durkheim dans cahiers internationaux de Sociologie, p. 97.
- (52) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, p.15.
- (53) Ibid., p. 15.
- (54) Ibid., p. 16.
- (55) Ibid., p. 16.
- (56) Ibid., p. 16.
- (57) Ibid., p. 17.
- (58) Ibid., p. 17.
- (59) Ibid., p. 17.
- (60) Ibid., p. 18.
- (61) Ibid., p. 18.
- (62) Ibid., p. 19.
- (63) Ibid., p. 19.
- (64) Ibid., p. 19.
- (65) Ibid., p. 20.
- (66) Ibid., p. 21.
- (67) Ibid., p. 21.
- (68) Ibid., p. 23.
- (69) Ibid., p. 37.
- (70) Ibid., p. 38.
- (71) Ibid., p. 24.
- (72) Ibid., p. 24.
- (73) Ibid., p. 26.
- (74) Ibid., p. 27.
- (75) Ibid., p. 30.
- (76) Ibid., p. 31.
- (77) Ibid., p. 32.
- (78) Ibid., p. 32.
- (79) Ibid., p. 33.
- (80) Ibid., p. 33.
- (81) Ibid., p. 34.
- (82) Ibid., p. 34.
- (83) Ibid., préface de la première édition, p. VII.
- (84) Ibid., préface de la seconde édition, p. XIII.
- (85) Ibid., préface de la seconde édition, p. XIV.,
- (86) Ibid., préface de la seconde édition, p. XXIV.
- (87) G.Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, p. 30.
- (88) R. Aron, les étapes de la pensée sociologique, p. 367.
- (89) G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, pp. 1...58.
- (90) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, p. 34.
- (91) Ibid., p. 35.
- (92) Ibid., p. 35.
- (93) Ibid., p. 36.
- (94) Ibid., p. 39.
- (95) Ibid., p. 42.
- (96) Ibid., p. 42.
- (97) Ibid., p. 42.
- (98) Ibid., p. 44.
- (99) R. Aron, les étapes de la pensée sociologique, p. 366.
- (100) Ibid., p. 367.
- (101) Durkheim, les règles de la méthode sociologie, p. 55.
- (102) Ibid., p. 55.
- (103) Ibid., p. 55.
- (104) Ibid., p. 56.
- (105) Ibid., p. 56.
- (106) Ibid., p. 58.
- (107) Ibid., p. 59.
- (108) Ibid., p. 60.

-
- (109) Ibid., p. 61.
(110) Ibid., pp. 61-62.
(111) Ibid., p. 62.
(112) Ibid., p. 66.
(113) Ibid., p. 66.
(114) Ibid., p. 66.
(115) Ibid., p. 67.
(116) Ibid., p. 68.
(117) Ibid., p. 68.
(118) Ibid., p. 69.
(119) Ibid., p. 69.
(120) Ibid., p. 70.
(121) Ibid., p. 71.
(122) Ibid., p. 72.
(123) Ibid., p. 72.
(124) R. Aron, les étapes de la pensée sociologique, pp. 368-369.
(125) G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, p. 30.
(126) Ibid., p. 30
(127) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, p. 77.
(128) Ibid., p. 77.
(129) Ibid., p. 78.
(130) Ibid., p. 78.
(131) Ibid., p. 79.
(132) Ibid., p. 80.
(133) Ibid., p. 81.
(134) Ibid., p. 81.
(135) Ibid., p. 82.
(136) Ibid., p. 83.
(137) Ibid., p. 83.
(138) Ibid., p. 84.
(139) Ibid., p. 86.
(140) Ibid., p. 87.
(141) Ibid., p. 88.
(142) Ibid., p. 88.
(143) Max Weber, Essais sur la théorie de la science, Paris, Plon, 1965, p. 171.
(144) La sociologie française par Claude Lévi-Strauss, dans La Sociologie au XX^e siècle, I, G. Gurvitch, P.U.F., 1947. p. 533.
(145) Ibid., p. 528.
(146) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, p. 89.
(147) Ibid., p. 91.
(148) Ibid., pp. 90-91
(149) Ibid., p. 95.
(150) Ibid., p. 96.
(151) G. Gurvitch, la vocation actuelle de la sociologie, pp. 9...30.
(152) Durkheim, les règles de la méthode sociologique, p. 103.
(153) Ibid., p. 103.
(154) Ibid., p. 103.
(155) Ibid., pp. 98-99.
(156) Ibid., p. 102.
(157) Ibid., p. 106.
(158) Ibid., p. 106.
(159) Ibid., p. 106.
(160) Ibid., p. 107.
(161) Ibid., p. 108.
(162) Ibid., p. 108.
(163) Ibid., p. 110.
(164) Ibid., p. 119.