

أصول المذهب الاجتماعي

في دراسة الأخلاق

بضم السيد محمد بروي

ظلت الأخلاق منذ ظهور المذاهب الخلقية الفلسفية تدرس على أنها علم معياري normative ، يبحث فيما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني . وقد اضطلع على أن موضوع الأخلاق " هو دراسة الخير الأقصى أو الأمثل للإنسان ، أي كل ما يقع عليه اختياره في سلوكه ونسعى إليه أو يهدف إليه من عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة ، بل باعتباره غاية لذاته " (١) . ويتضمن هذا الموضوع البحث في مقومات الخير وشروطه عند الناس باعتبارهم أفراداً ، كما يتضمن أيضاً البحث في طبيعة الفضيلة واللذة ، وكذلك البحث في الوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين . ثم هو يتم بعد ذلك بتحديد مبادئ الواجب أو القانون الخلق ، والبحث في نصيب العقل في عمل الإنسان بوجه عام ، وضلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية ، ثم يصل في النهاية إلى اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

ولكن هذا المنهج الفلسفي مالم يثبت أن وجد أمامه منهجا آخر ينازعه السلطان ، هو المنهج " الاجتماعي " الذي حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمي الموضوعي ، وأن يعالج مسائله على أنها " ظواهر أخلاقية faits moraux " يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التي تدرس فيها الظواهر الاجتماعية الأخرى من اقتصادية (٢) ولغوية (٣)

(١) أنظر كتاب " المجمل في الأخلاق " تأليف سيدجويك وترجمة الدكتور توفيق الطويل والأستاذ عبد الحميد حدي .

(٢) في دراسة الظواهر الاقتصادية وفق المنهج الاجتماعي أنظر أبحاث : Charles Gide : Cours d'économie Politique, Sirey, 1923.
Bouglé : Bilan de la Sociologie Française : Contemp. وكذلك كتاب الدكتور عل عبد الواحد وآق : الاقتصاد السياسي .

(٣) أنظر كتاب : اللغة والمجتمع للدكتور عل عبد الواحد وآق .

وتشريعية^(١). فالظاهرة الخلقية حقيقة خارجية كالحقائق الاجتماعية الأخرى نستطيع أن نعرف عليها بمميزات خاصة وأن نستخلصها من أحكام الرأى العام ومن آداب الشعوب وحكمهم . وهذه الحقيقة الخلقية يمكن أن تكون موضوعا لدراسة علمية موضوعية تنصب على دراسة ما هو كائن بالفعل .

وقد كان ظهور كتاب العلامة لئى برول " الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية " ^(٢) الذى هاجم فيه الطريقة القديمة فى دراسة الأخلاق ، التى كانت تحلظ بين المعرفة النظرية والتقديرات العملية ، ووضع فيه الأسس العلمية لدراسة الظواهر الخلقية - كان ظهور هذا الكتاب حدثا فذا فى تاريخ دراسة الأخلاق . وقوبل الكتاب بعاصفة من النقد والاستهجان لأن أصحاب الطريقة القديمة ، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، وجدوا فيه مساسا بقدمية الأخلاق ، وادعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية يقضى على ما نكنه من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد الذى أثارته الروح الفلسفية مالىث أن أفسح مكانا لحكم عادل وأصبح الكتاب الآن مرجعا أساسيا من المراجع التى تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية . وأصبح من البديهي بالنسبة لعلماء الاجتماع فى الوقت الحاضر أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح .

وغيرنا فى هذا البحث أن نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه "الاجتماعى" فى دراسة الأخلاق ، وأن نتبع هذا الاتجاه فى تطوره لنقف على مقدار تقدمه فى المراحل المختلفة ، وعلى مدى تطبيقه للسبج العلمى .

(١) من أشلة تطبيق السبج الاجتماعى فى دراسة الظواهر التشريعية كتاب : Fauconnet La Responsabilité وكذلك كتاب الدكتور على عبد الواحد واق : المسئولية والجزاء .

(٢) Lucien Lévy - Brühl : La Morale et la Science des mœurs .

أثر المذهب التجريبي

تتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لها طابع الانتشار وعدم التحديد في صيغ ثابتة *caractère diffus* (١). ولذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التي تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية. ونستطيع أن نقول أن أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت في الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبي *L'empirisme*. فقد نادى فرنسيس بيكون Bacon بوجود تطبيق مذهبه على دراسة الأخلاق والسياسة.

وينزع المذهب التجريبي إلى تفسير الضمير من الخارج (٢). فالتأثيرات التي تأتيها من التجارب الحسية تنطبع في النفس كما تنطبع الكتابة على ورقة بيضاء؛ وبهذه التأثيرات تتكون العادات التي تجعلنا نتوقع حدوث الشيء متى حدث سببه. ونحن إذا تتبعنا هذا المذهب نجد أن تفسيره لنشأة الشعور الأخلاقي يطابق تماما تفسيره لنشأة الشعور الحسي، أي الشعور الذي يؤدي إلى المعرفة *La conscience cognitive*. فالتحيز معناه تجريبيًا كل ما يثير في النفس الشعور بالارتياح، والفعل الخبيث هو كل ما يثير في النفس الشعور بالقلق. ونحن إذا وجدنا لذتنا في مؤثر ما من المؤثرات الخارجية، فسرعان ما نرتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا، ونصوغ هذه القاعدة على الوجه الآتي. "ابحث عن هذا المؤثر لكي تحصل على هذه اللذة". والعادات الفردية التي تتكون على هذا النحو هي العناصر الأساسية التي تنشأ عنها العادات والتقاليد الجمعية.

هذا هو تفسير المذهب التجريبي لنشأة الضمير الخلقى، ونحن وإن كنا لانوافق بأي حال على ما يذهب إليه هذا المذهب من اعتبار العادات

(١) Manuel de Sociologie, par A. Cuvillier, Presses Univers, 1950 T. II, P. 518.

(٢) Traité de Morale, Par R. Lesenne; Collec. "Logos", Presses.

Univers, 1942 p. 332.

القرنية أساسا للعادات الجمعية (١) ، إلا أننا لانتطيع أن نكرر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقراء النظري والعمل كشرط من شروط البحث في الحياة الأخلاقية . والمبدأ التجريبي يذكرنا دائما بأننا نكوّن جزءا من عالم خاص يجب أن نكون دائما على صلة وثيقة به . غير أن غاية المذهب التجريبي تميز القيم الحسية واحلالها في مكان الصدارة ، ولكن غاية الأخلاق ، على عكس ذلك ، إعلاء القيم التي تسمو على عالم الجس ، أي القيم الروحية وغالبا ما تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية (٢) ، فنحكم على اللذة أحيانا بأنها لا خلقية .

وقد ازدادت معالم الاتجاه الجديد وضوحا في خلال القرن الثامن عشر ، وإن كنا لانتطيع أن نسبها ، حتى ذلك الحين ، اتجاهها اجتماعيا بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . إذ ظهرت في ذلك القرن عدة دراسات في مجال العلوم الاجتماعية ، أهمها دراسة منتسكيو (٣) في التشريع ، ودراسات كيتيل في الاقتصاد ، ودراسات فولتير (٤) وفيكو (٥) في التاريخ . وقد قامت هذه الدراسات على ما جمع من معلومات ووثائق عن حياة الشعوب المختلفة ، كما اطرحت فكرة الإطلاق واستعاضت عنها بمبدأ النفسية . واستمر هذا التيار العلمي الجديد في دراسة الظواهر الاجتماعية دون أن يضعف ، بل ازداد على العكس قوة بتقدم الدراسات العلمية في محيط العلوم الطبيعية والبيولوجية .

المذهب الرضعي

حتى إذا جاء القرن التاسع عشر وجد أوجست كونت الطريق مهددة أمامه لتأسيس علم الاجتماع . إذ أن هذا العلم في نظره يتوج هامة العلوم

(١) يتضح رأينا في هذا الموضوع بعد قليل ، أي بعد أن نفرغ من عرض التطور التاريخي .

(٢) أنظر : Durkheim ; Jugements de réalité et jugement de Valeur ; dans :

Sociologie et Philosophie, Paris, Alcan, 1924.

Montesquieu, L'esprit des Loix. (٣)

Voltaire, Essai sur les Mœurs. (٤)

Vico, Principes d'une science nouvelle. (٥)

جميعا ، وإذا كان ظهوره قد تأخر إلى ذلك الوقت ، فما ذلك إلا لأن الظواهر التي يبحثها أعتد الظواهر جميعا وأشدّها تركيزا . فالظاهرة الاجتماعية تتكون من عناصر متشابكة متداخلة ، ويدخل فيها أثر البيئة الخارجية (أو الأساس المورفولوجي) ، والنظم الاقتصادية ، والعادات والتقاليد الموروثة والعقائد^(١) . وعلم الاجتماع ، إذ يبحث في هذه المسائل جميعا ويحدد مدى تأثير كل منها في البناء الاجتماعي ، يعتمد على النتائج العلمية التي وصلت إليها العلوم الأخرى كالتاريخ والبيولوجيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا .

ويمكن تعريف المذهب الوضعي الذي أنشأه أوجست كونت بأنه المذهب الذي ينظر إلى العلم *la science* على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية^(٢) . ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته الملاحظة الموضوعية فإنه لا يفسر الضمير الأخلاقي بالنشاط الذي ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعي لا وجود له) ، وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا في مجتمع معين والتي يتصرف الأفراد بمقتضاها^(٣) . فالشروط التي تخضع لها الحياة في المجتمع والتي تنظم علاقات الأفراد هي الأصل في نشأة الضمير الأخلاقي . وليست الأخلاق في نظر المذهب الوضعي إلا فصلا من علم الإنسان وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع .

(١) أنظر في تعريف الظاهرة الاجتماعية وتحديد خواصها :

(الترجمة العربية لـ دكتور محمود قاسم) Durkheim : Les Règles de la méthode Sociologique

(٢) يرى كونت أن العقل البشري قد مر بحالات ثلاث في محاولة إدراكه للأشياء ، ووصف هذه الحالات في قانونه المشهور "بقانون الحالات الثلاث" ، وهي : الحالة اللاهوتية ، والحالة المثانيزية ، والحالة الوضعية أو العلمية . والحالة الأخيرة هي المرحلة النهائية لنضوج العقل البشري في نظره .

(٣) تستطيع الآن أن تتبين معالم الاتجاه الذي يسير فيه فيما بعد علماء المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، في دراسة الظاهرة الخلقية .

التفسير البيولوجي لنشأة الضمير الأخلاقي

وإذا أردنا أن نحدد التفسير البيولوجي لنشأة الضمير الأخلاقي ، فلا بد لنا من الرجوع الى مذهب التطور الذي ذاعت شهرته واهتم به الناس كثيرا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وقد ارتبط هذا المذهب على الخصوص باسم الفيلسوف الانجليزي "هربرت سبنر" (١) . ونستطيع أن ندين أن النواة الأولى التي استمد منها سبنر الآراء التي فصلها في نظريته ترجع إلى نظرية هوبز (٢) Hobbes عن "حالة الطبيعة" . ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت في صيغتها النهائية التي اكتسبتها ذلك الذئوع بين الجماهير ، بفضل نظرية داروين عن "أصل الأنواع" وعن "الانتقاء الطبيعي" .

ويربط سبنر فكرة الضمير الأخلاقي بالفكرة العامة التي تسيطر على مبدأ التطور وهي فكرة "بقاء الأصلح" . فالتغيرات النافعة ، أي التي تعود فائدتها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة في السلوك ، تظل بصورة مستدامة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تثبت لم فائدتها ، وتنصح بذلك استعدادات وراثية في سلالاتهم . ومعنى ذلك أن الضمير الأخلاقي ، في نظر أصحاب مذهب التطور ، قد نشأ من التغيرات التي أصرت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها ، وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

ونحن نستطيع أن ندين في هذا المذهب فكرة عامة تتفق الى حد ما مع الاتجاه الأساسي الذي ميحدده علماء الاجتماع فيما بعد : وهذه الفكرة

(١) هربرت سبنر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) - نشر منذ ١٨٥٥ مؤلفاته المختلفة التي تشرح طريقته في الفلسفة التطورية : المبادئ الأولى (١٨٦٢) - مبادئ علم الحياة (١٨٦٤) - مبادئ علم النفس (١٨٥٥) - مبادئ علم الاجتماع (١٨٧٩) .

(٢) هوبز فيلسوف انجليزي عاش في القرن السابع عشر (١٥٨٨ - ١٦٧٩) - نشر آراءه عن نشأة المجتمع في كتابه "عن المدينة De Cive" (١٦٤٢) - كما أشاد بالحكم المطلق في كتابه "Leviathan" أو "النين" (١٦٥٤) . وهو من أنصار المذهب الحسي في علم النفس والمذهب النفسي في الأخلاق .

هي تفسير الأخلاق بالرجوع الى تاريخ الجنس بأكمله ، غير أن ربط
 الضمير الأخلاقي واتجاهاته بالتغيرات النافعة من الناحية البيولوجية أمر
 لا يوافق عليه علماء الاجتماع . فالضمير الأخلاقي قد نشأ حقيقة من تراكم
 التجارب الجمعية ولكن هذه التجارب تتصل بقيم معنوية ومثل عليا
 تتعدى نطاق القيم البيولوجية البحتة . وقبلنا لهذا التفسير التطوري
 يتضمن القول بأن النتائج التي تترتب على فكرة الانتقاء الطبيعي هي
 بالضرورة خير النتائج . وفي ذلك ما يجعل القيم الأخلاقية العليا خاضعة
 للقيمة البيولوجية .

ومما يؤسف له أن المذهب التطوري قد فتح المجال أمام سلسلة من النظريات
 البيولوجية التي تنزع إلى تفسير الضمير الأخلاقي بالرجوع إلى الحالات الجسمية
 للإنسان . فنظرت هذه النظريات إلى الذات الانسانية على أنها مجرد امتداد
 للذات العضوية . وكل ما يميز ، في نظر أصحابها ، النشاط العضوي كالمضم
 من النشاط الإرادي كالتعاقد أو الالتزام ، هو أن النشاط الأول يخص جزءاً
 من أجزاء الكائن الحي ، على حين أن النشاط الثاني يخص الكائن الحي بأكمله
 بما في ذلك المراكز العقلية والعضوية . وهكذا نستطيع حسب رأيهم ،
 أن نتقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق دون أن تكون هناك حلقات
 مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال .^(١)

ومن الأمثلة الهامة على هذه الدراسة البيولوجية للأخلاق ، دراسة
 "لوب" Loab التي وضع أسسها في كتابه " النظرية الآلية في الحياة . " ^(٢)
 فقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هي الجذور التي تنضرع عنها الأخلاق .
 وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض
 الأفراد أن تعطل بعض الغرائز المرغوب فيها ، كما تعطل بعض الوظائف
 الفسيولوجية ، فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة ،
 فإن ذلك يؤدي مع الوقت إلى إضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها .

Le Senne, Traité de morale ; op. cit. P. 351. (١)

Loab : La conception mécanique de la vie, Paris, Alcan 1914. (٢)

كذلك قد حاول بعض المشتغلين بالطب العلاجي *La thérapeutique* أن يربطوا بين بعض نواحي الأخلاق (كالشهوات والعواطف) ، وبين حالات الجسم . فادعوا بأن الشهوات الجامحة والميول المنحرفة *Les vices* سببها نقص طبيعي يصاحب ولادة الانسان *Tares congénitales* . أو خلل يطرأ على أجهزته .

وليس من العسير أن نلاحظ في مثل هذه النظريات جموحا وغلوا في تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجموح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذي ظهر في القرون التاسع عشر ضد الفلسفة وطريقة التفكير الفلسفي . كما أن ذلك الغلو كان صدى لما آتته العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم مبعرة عن تلك النشوة بانتصار العلم في جميع الميادين . ويمكن لنقد مثل هذه الآراء التي تؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقي حيث لا يوجد . فالضمير الأخلاقي لا يوجد في الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد حيث تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تفصل الذات في اختيار الوسيلة التي تؤثر بها على الموضوع . والطبيعة ، بما في ذلك الطبيعة العضوية ، هي الحال الذي يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقي . فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعي نوعا من النشاط كنتيجة طبيعية لها ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فإن الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . أما إذا امتدعت الحالة ، على العكس ، نوعا من التردد في اختيار التصرف المناسب ، أو في تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ، ويمكن اعتباره في هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود الكيان العضوي . فالأخلاق تبدأ ، في الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوي ، غير كافية في توجيه الانسان . والانسان يتصف بأنه خلقي بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية .

الأضواء في مزاج أوجست كونت

نعود الآن الى الشعبة الثانية من علم الانسان ، أي الى علم الاجتماع الذي قام بتأسيسه أوجست كونت حوالي سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف

الأساسي الذي كان يقصد اليه كونت من انشاء هذا العلم هو الوصول الى قواعد خلقية وصلمية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الانسانية . وكانت مسائله في ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التي تضمن تحقيق الوحدة بين العقول ، وذلك ماحدا به الى وضع أسس الفلسفة الوضعية^(١) . وقد كان كونت شديد الاقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن سكان ذلك العلم يأتي بعد علم الاجتماع لأنه أكثر تعقيداً فهو خلاصة ما انتهى اليه الغاية الانسانية ، كما كان يرى أن الأخلاق هي أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الانساني ، ويجب أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول الى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الانسان بغيره وبالمجتمع .

والأخلاق في نظر كونت ليست علماً نظرياً مجرداً ، ولذلك فهي لم تدخل في التصنيف الذي وضعه للعلوم الأساسية . وإذا كان كونت قد أضاف في آخر حياته ، الى قائمة العلوم الستة الأصلية^(٢) علماً سابعا هو الأخلاق بالذات ، فإن الأخلاق — كما عالجها — كانت في الحقيقة أقرب الى علم النفس الأخلاق منها الى الأخلاق بمعناها المؤلف عند الفلاسفة^(٣) . فهذه الأخيرة ، في نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعاً لعلم خاص . والعالم ليس له أن يختار الا بين أحد أمرين : فهو إما أن ينصرف للبحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذي يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الانسانية ، سواء أكانت فردية ، أم جمعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع^(٤) ، وإما أن يستند الى معرفته بهذه القوانين في الوصول الى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما تسمح به قدرة الانسان ، وحينئذ تكون الأخلاق فناً يتعين علينا تعديده

(١) Lévy - Brühl : La Philosophie d'Auguste Comte.

(٢) هذه العلوم هي : الرياضيات ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الاجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العلمية التي يحققها سابقه .

(٣) أنظر Lévy - Brühl : op. Cit. P. 349

(٤) يتفق هذا الرأي مع رأي المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، وخصوصاً مع رأي دوركيم الذي ستمثله فيما بعد .

قواعده . ولكي نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديداً يقوم عل العقل .
يجب أن نبدأ بتأسيس علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وعل ذلك ،
فسواء نظرنا الى الناحية العملية ، أو الى الناحية النظرية الصرفة فإن الأخلاق
كعلم وضعى تعتمد على علم الاجتماع . وقد لاحظ كونت عيا مشركا
بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها الى الخروج عن جادة الصواب ،
وهذا الغيب يتلخص - فى نظره - فى أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة
الانسانية (أى علم الاجتماع) علما وضعيا .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعى ؛ وهى لذلك
تحقق صفاته الأساسية . فهى أولا " حقيقية " ، ومعنى ذلك أنها تقوم
على الملاحظة لاعلى الخيال ، وننظر الى الانسان كما هو كائن بالفعل ،
لا كما نتصور أن يكون . وهى تعتمد إذن ، لاعلى التحليل التجريدى
لما يحتويه قلب الانسان من مشاعر خاصة ؛ بل على التجارب التى أحرزتها
الانسانية عن طريق الميول التى سارت فيها والدوافع التى دفعها لأنواع النشاط
العادى ، وذلك خلال القرون التى زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن هذه الأخلاق وضعية ، يعنى أيضا بأنها نسبية . إذ أن نسبية
المعرفة تؤدى الى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وبالثبت هذه الفكرة الجريئة أن أزجحت كثيراً من العقول ، التى رأت
فيها انحداراً نحو نقي الأخلاق برمتها . فلما أن يكون الخير مطلقا ، حسب
ما يتصورون ، ولما أن نعلم التميز بين الخير والشر ، وليس هناك حد وسط .
ومع ذلك ، فقد أثبت التاريخ أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها .
فكم من العقبات الماثلة وضعت فى طريق المعرفة فليل عنها بالمثل ؛ إما أن تكون
الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبدا ؟ وكان وضع المسألة على هذا النحو
خطأ . إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية ، وسيأتى الوقت

الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب
على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف
بنسبية العلم .

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لم نعد نتصور
الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة ، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكنا بالرغم
من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليا لاهوتية أو متافيزيقية ، بل أصبحنا
نرى فيه " تقدما " نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون
أن نصل إليها أبدا . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة ، وكلاهما يمر بأطوار
متعاقبة ، ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار ويحتفظ بها مع تعديلهما
وفقا للوضع الجديد . فهناك إذن " أنواع من الخير " و " أنواع من الحقائق " مؤقتة ،
ولهذا زمن معين . وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلق
وجود الآراء الأخلاقية ، التي كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط
أو الوحشية ، وعاشت عليها الإنسانية قديما ، وهى لا تحكم على أخلاق الماضى
بقيامها بالمثال الأعلى للحاضر ، بل توفى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها
من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة .

رأينا حتى الآن كيف أفاد التفكير الاجتماعى فى الأخلاق من نشأة المذهب
التجريبى ، وكيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية عاملا على الجناح
بهذا التفكير نحو الغلو والشطط فى تفسير النزعة الأخلاقية ، وكيف عاد المذهب
الوضعى وتأسيس علم الاجتماع بهذا التفكير الى حدوده الطبيعية ورسم المنهج
الذى تسير دراسة الأخلاق على ضوئه لكي تصبح علما موضوعيا للظواهر
الأخلاقية .

مذهب المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع :

وقد أفاد المذهب " السبولوجى " (الاجتماعى) ، الذى وضع قواعده
العلاقة إميل دوركيم (1) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع ،

(1) إميل دوركيم Durkheim (1858-1917) - أشهر مؤلفاته :

من الآراء السديدة التي صاغها أوجسب كونت ، وسار على هديها في النهوض بعلم الاجتماع أولا ، ثم في تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانيا .

ويقرر المذهب "السيولوجي" أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد وينشأ فيه ، وذلك بطريق الثقافة العامة ، أو التثقيف المنظم ، وبثأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده وحكمه . وقد رأينا ، في الواقع ، أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل ، منذ القرن الثامن عشر ، إلى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية ، ورأينا كيف ساعد تقدم الدراسات التاريخية ، وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتير في فرنسا ، وفيكو في إيطاليا ، وهردر في ألمانيا ، على تصور الضمير الأخلاقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات Stratification من العقائد والحكم ، من مخلفات عصور قديمة ، بعضها فوق بعض . وقد كان المذهب السيولوجي ، خاتمة المطاف في هذه الحركة ، حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ، ولا يمكن فهم عقائده ، وأخلاقه ، ومثله العليا إلا بالرجوع إلى المجتمع . فالفرد من حيث هو فرد ، فكرة تجريديّة Abstraction ولا وجود لها في الواقع ، لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في أفكاره ، وأحكامه ، وتصرفاته تراث أجيال عديدة .

وقد كرس دوركيم جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه في تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها^(١) وفي محاولة الإفادة من منهج علم

— "Les Règles de la méthode Sociologique" - (1893) "Division du Travail Social" - (1895) "Le Suicide" (1897) "Les Formes élémentaires de la vie religieuse" (1912). كما نشر كثيرا من الأبحاث في "النشرة السنوية لعلم الاجتماع" التي كان يشرف على إصدارها .
(١) عرض دوركيم آراءه في الأخلاق في المراجع الهامة الآتية :

La détermination du fait moral وهو بحث ألقاه عن "تحديد الظاهرة الخلقية" في مجلة الجمعية الفلسفية الفرنسية (١١ فبراير سنة ١٩٠٦) - ثم أعيد نشره في كتاب Sociologie et Philosophie - وكتاب التربية الأخلاقية L'éducation morale, Paris, Alcan 1926 - وأخيرا مقدمة عامة لدراسة الأخلاق نشر جزء منها بعد وفاته بعنوان Introduction à la morale, in Revue Philos., t. XLV (1920)

الاجتماع (١) في دراسة الأخلاق . ويقول دوركيم (٢) إن الحقيقة تظهر لنا في مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعتي بالفرقة بينهما : مظهر موضوعي ، ومظهر ذاتي .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فيه في حقبة معينة من الزمن وباسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأي العام منطه أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الخاصة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عددا من الأخلاق الخاصة لأحصر له . فكل فرد في الواقع ، وكل ضمير خلقي يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماما للأخلاق السائدة في زمانه ، حتى يمكن القول إن الضمير الخلقي قد يبدو لاخلقيا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا بهما من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية .

ويقول دوركيم بعد ذلك أننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق أو نقدر قيمتها يجب أولا أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن في ذلك لانشد

(١) عرض دوركيم هذا المنهج في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع (الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) .

(٢) التحليل الذي يل مقتبس من بحث دوركيم عن "تحديد الظاهرة الخلقية" .

عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى ، فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراساتها ومعرفة طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية دراسة نظرية يجب أن نعرف أولا أن نجدها وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى . فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية (١) ؟

يقول دوركيم إن الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقا للعمل : فكل الفنون التي تؤدي إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى ذلك يعتمد دوركيم إلى تحليل النتائج التي تترتب على خرق كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية .

فن الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

(١) فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة . فإذا خرجت على قواعد الصحة التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهي انتقال المرض إلي . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه .
Falsifié dans L'acte

(٢) ولكن إذا خرقت القاعدة التي تأمرني ألا أقتل ، فإن تحليل الفعل في هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أي فكرة عن التأنيب أو الاحتقار . فالارتباط هنا بين الفعل

(١) هذه أول مرة نلاحظ فيها العناية بتعريف الظاهرة الخلقية . ومن الواضح أن كل علم يجب أن يبدأ بتعريف ظواهره وتمييزها عن الظواهر الأخرى .

ونتيجه ليس ارتباطا صميا *Impliquée* ، ولكنه ارتباط تركيبى *un lien synthétique*. ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالفعل الحلقى .

وإذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك . فليس الفعل فى ذاته ، أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع . وللتدليل على ذلك ، نلاحظ أن الفعل الواحد الذى يتكون من حركات واحدة وتنجم عنه نتائج مادية واحدة يستوجب التأنيب أو العقاب أحيانا ، وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء . وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون ينظمه فى الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة بشأنه فى الحالة الثانية . فقتل الإنسان للإنسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الامتناع فى حالة الحرب ، وما ذلك إلا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك . وإذا رجعنا الى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها الرأى العام الأوروبى اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم ، والسبب فى ذلك أن المجتمع اليونانى القديم لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

فالجزاء إذن نتيجة لفعل ما . ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع . فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأى العام ، ثم يأتى الفعل فيكون ثورة على هذه القاعدة ، أو يخرقها ، حينئذ تنتج فكرة الجزاء .

وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها هذه الصفة الخاصة : وهى أننا نرى أنفسنا ملزمين بالأ تقدم على الأفعال التى تحرمها ، دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الحلقية *Le caractère obligatoire de la règle circulaire*

règle morale . وعلى هذا النحو استطاع دوركيم بطريقة تحليلية تجريبية ، أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريبا حسب ما كان يفهمها "كانط" .

ولكن نظرية "كانط" وإن كانت صحيحة ، إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا تطلعا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية . وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

على حين أننا من الوجهة النفسية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب . إذا لا بد أن يكون لهذا الأمر صدى في نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في شعورنا . وعلى ذلك يجب إلى جانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها désirée ou désirable وصفة القابلية للرغبة Désirabilité ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا هي الصفة الثانية للحقيقة الخلقية ، في نظر دوركيم . وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . (١)

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطا وثيقا بصفة الإلزام . وهي لا تشبه في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء العادية . فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقى يصطحبان دائما بشيء من الجهد والعناء . وحتى إذا قنا بالفعل الخلقى في حرارة وحاس ، فإننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا ، وبأننا نعلو فوق طبيعتنا العادية ، وفي ذلك ما فيه من القهر . ففكرة السعادة ، حين

(١) حلل دوركيم عناصر الظاهرة الخلقية مرة أخرى في كتابه " التربية الأخلاقية L'éducation morale " وبعد هذا الكتاب أكل ما كتب دوركيم في الأخلاق . وقد توصل دوركيم فيه إلى تمييز عناصر ثلاثة للحياة الأخلاقية : روح النظام L'esprit de discipline ، (وتتضمن فكرة الإلزام والواجب) - واتعلق بالجماعة الإنسانية (وتتضمن فكرة الخير) - وذاتية الإرادة l'autonomie de la Volonté ، وهي عنصر ثالث أضافه دوركيم ليدل به على الاختيار الحر لنا يفرضه المجتمع من اتجاهات أخلاقية .

وقد قنا بترجمة هذا الكتاب وتفضل بمراجعته أستاذنا الدكتور علي عبد الواحد رائي ، ونشرته إدارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم (مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٥٣) .

نقوم بعمل خلقي ، وفكرة الإلزام تتداخل كل منهما في الأخرى . ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر ، ونشعر بمرور من نوع خاص حين نؤدي واجبنا ، لا شيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الجبتي عند كانط L'Impératif Catégorique ليس إلا مظهرا أوجانيا من الحقيقة الخلقية . والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفي آن واحد من هذين العنصرين الذين تكلمنا عنهما . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ؛ بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا . وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه ، فإن هذه الرغبة بصحبها دائما مجهود و طاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادي .

نستطيع إذن أن نقول إن الظاهرة الأخلاقية ، في نظر دوركيم تتميز بمحاصيتين أساسيتين : الأولى أنها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هي قوة المجتمع ؛ والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذي يتوق الى تحقيقه .

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ؛ وهم يجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم تكن تروق لهم . أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التي رسمها له المجتمع إلا في الحالات الشاذة ، وهذا الانحراف من شأنه أن يחדش ضمير المجتمع ولذا فإن المجتمع يدرك ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التي تدرج من التأنيب ، واستهجان الرأي العام ، الى العقوبة ، الى المقاطعة ، الى النفي السياسي أو الحرمان الديني (١) فكل هذه الجزاءات توضح

(١) أنظر تحليل فكرة الجزاءات الاجتماعية في كتابنا : المدخل في علم الاجتماع ص ٢٦

أن من لا يخضع لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع ، وتقطع الصلات التي تربطه بالأفراد الآخرين .

ومجموعة التصورات الجمعية (وهي التي نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات الخ ...) ، هي التي تحدد ضمير المجتمع . وهذا الضمير الجمعي (١) هو الذي يتردد صده أو ينعكس في ضمير الفرد . فالمجتمع هو الذي يمل علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا . وإذا كانت لنا مثل عليا فإنها ناتجة عن رغبتنا في إرضاء المجتمع . أما آلامنا ووخز الضمير الذي نتعرض له أحيانا ، فإنها نتيجة ما نقدم عليه من خرق للقواعد التي رسمها المجتمع .

وقد قيل إنه بناء على هذا المذهب "السيولوجي" تصبح المثالية الأخلاقية هي أن يجرد الإنسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه . (٢) ولكن الواقع ، أن هذه المثالية يتوقف تحقيقها ، في نظر الاجتماعيين ، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعلقة (٣) وهذا هو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذي طالما أثير ضد مذهبهم : وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع ، فكيف ينسى أو يهمل تقمص ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ، ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع ؟ إن أمثال هؤلاء ، في نظر علماء الاجتماع ، أفراد استطاعوا أن يتبينوا الوجهة السليمة التي يجب أن يتجه إليها المجتمع ، وذلك قبل أن يتبينها الرأي العام . إذ أن المجتمع يعيش

(١) حلال جورفيتش Gurvitch فكرة الضمير الجمعي عند دوركيم ، وتطورها في المراحل

الخطية لمذهبه ، في كتابه La vocation actuelle de la Sociologie, Chap. VI, P. 351.

(٢) أنظر : Le Senné, Traité de Morale, op. cit. P. 353 et seq.

(٣) شرحنا هذه الفكرة في محاضرتنا عن "حالة الصحة وحالة المرض في المجتمع"

وهي المحاضرة التي أقيمت في كلية الآداب في ١١ أبريل ١٩٤٩

حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد ، والعادات ، والعرف ؛ ولكنه لا بظل على حالة واحدة من الجمود بل ينزع إلى التطور . وبمجرد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية ؛ وهي لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفوس العامة . فهي إذن رواسب ، أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو في طريقها إلى الزوال . واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم ، الذي يقرضه التطور الجديد ، يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها ، وهذا هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر ، في نظام اجتماعي جديد ، وجود عادات كانت تؤدي وظيفتها في نظام سابق ، فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ، ويجب أن تختفي . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع ، إلا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية .

هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى ، أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية ، أي اجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا ، وتعلقنا بها : فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم *les valeurs* ، بما في ذلك القيم الأخلاقية ، صادرة عن المجتمع . وهذا المصدر ، أي المجتمع ، هو الذي تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس . وقد حرص دوركيم ، في تحليله لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية ، التي تكمن في العمل الأخلاقي ، والتي تكسبه ذلك النشاط التلقائي وتيسر له الانتشار بين النفوس .

نقد مذهب دوركيم :

وضع جورفيتش مذهب دوركيم في عداد المذاهب الفلسفية ، أو مذاهب " ما بعد الأخلاق التقليدية *les métamoraless traditionnelles* " على حد تعبير ليئي برون^(١) . وقد عاب هذا العالم الاجتماعي على دوركيم أنه أراد ،

(١) أنظر : *La vocation actuelle de la Sociologie*, op. cit. P. 527.

كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف Connaitre وأن يفرض prescrire في آن واحد . وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا الى المعرفة فقط ، دون تحديد الغايات ، . ولذلك فإن "جورفيتش" لم يتردد في أن يمت هذا المذهب بأنه "مذهب وسط بين المذهب الاجتماعي والمذهب الميتافيزيقي" (١) . وإذا كان دوركيم يقول - قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذي دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فإنه قد وصل من هذه البحوث الاجتماعية الصرفة ، إلى نتائج أهم بكثير مما وصل إليه في دراسة المشكلة الأخلاقية نفسها ، وهي التي من أجلها قام ببحوثه العديدة في علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبه بكرمتوف كولومب ، الذي أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك الى كشف أمريكا .

ولنحس مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لانستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمي في الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عني بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ في كتابة مقدمة كتابه الأول عن "تقسيم العمل الاجتماعي" ، حيث قال : "إنه سيسهم بكتابه هذا ، في معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ، وفقا للطريقة المتبعة في العلوم الوضعية" . وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه : " لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ، ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت الحاضر " . ولم ينحرف دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه " التربية الأخلاقية " (ص ٢٦) " أن دراسة الظواهر الأخلاقية تتم وجود علم موضوعي يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها " .

وإذا كان دوركيم قد ربط في النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاقي بفكرة المجتمع ، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أمثاله الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدي في النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهي النهوض بالمجتمع على أسس

(١) "Une métamorphose semi — Sociologique, semi — métaphysique"

علمية . ويكفي في التلليل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التي قال فيها " إن أبحاثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، إذا كان الغرض منها هو الاقتصاد على الناحية الجدلية " .

مذهب ليئي برول :

وإذا كان دوركيم قد اتخذ ، في نظر الاجتماعيين ، موقفا وسطا بين العلم والفلسفة ، ولم يفضل النظر الى الغايات أثناء بحثه للظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا ، فإن ليئي برول ، قد اتخذ ، على العكس ، موقفا صريحا ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة مجوما لاهوادة فيه . ولذلك فإن آراءه التي فصلها في كتابه القيم " الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية " ، تعد - كما قلنا في بداية هذا البحث - المرحلة الحاسمة في دراسة " الظواهر الأخلاقية " . وفق المنهج الاجتماعي . فقد عني ليئي برول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفي ، بتوضيح القواعد العلمية التي تحقق دراسة " الحقيقة الأخلاقية " دراسة موضوعية .

وهو يقول في نقد المذاهب الفلسفية (١) ، " إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية Spéculatives وتقديرية Normatives في آن واحد ، تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية " .

ولقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختلافها ، على فرضين أساسيين عني ليئي برول بتفنيدهما :

الفرض الأول : أن الطبيعة البشرية هي دائما لا تتغير بتغير الزمان أو المكان . وقد أصبح هذا الفرض بالكلام عن الانسان كلاما عاما مجردا ليس له أي صيغة علمية . فادعت هذه المذاهب أنها تعرف عن هذه الطبيعة ما يكفي لتحديد قواعد السلوك التي تناسبها في كل ظرف من الظروف . وقد نشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية la dialectique التي استخدمها واضعو المذاهب الأخلاقية النظرية . فالعلم ، في نظرهم ، لا يبحث

La morale et la science des Mœurs; op. cit. (١)

في الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، أى في كل ما ينطوى تحت معنى
"الظواهر les phénomènes" ؛ وإنما يتعلق موضوعه بالأشياء الثابتة العامة
الحالدة ، أى بالمعاني les idées والصور les formes ، والتعاريف les définitions .
وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق إلى البحث عن التعريف العام
للإنسان ، وأخذ يفكر بعد ذلك تفكيراً نظرياً محضاً في المعاني الخلقية
التي تنصل بهذا التعريف العام : كمعاني الخير والشر والعدل والظلم والنافع
والقار الخ

ولكن التفكير العلمي الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذي اتخذ
موضوعاً للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الاغريق هو الإنسان الذي يمثل
الإنسانية كلها تمثيلاً صحيحاً ؛ فهو على العكس من ذلك ، إنسان من جنس
خاص ومن عصر معين .

ونحن لانستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية
إلا إذا أرجعناه إلى مجرد صيغة لفظية . وهو ليس إلا ترديد للفكرة
المدرسية Scolastique التي ذكرها ديكرت في بداية "المقال في المنهج" ،
وهي أن جميع أفراد الجنس البشري توحيد بينهم صفات نفسية وخلقية عامة ،
وأن الاختلاف بالزيادة أو النقصان لا يكون إلا في الصفات العرضية ،
أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة . ونحن إذا افترضنا
صحة هذا المبدأ ، فإنه لا يحدد لنا الصفات التي توجد أو لا توجد بالفعل
في أفراد النوع الإنساني . فاعترافنا به لا يفتينا إذن عن الاستعانة بنتائج
علم الإنسان المقارن l'anthropologie Comparée . ولم يرسخ المبدأ السالف
الذكر في عقول الفلاسفة ، وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية ، إلا لجهلهم
بالحضارات الأخرى التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها (وذلك باستثناء
الحضارة الإغريقية القديمة) .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت للحضارة الغربية الحالية
بصلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . وساعدت معرفتنا بلغات

وفنون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها . وقد كشفت لنا تلك الدراسة العلمية عن طرق للشعور والتفكير والتخيل ، وعن وسائل للتنظيم الاجتماعي والديني لم تكن لنا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة . ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها من الناحية النفسية والحلقية تشبه الجزء الذي نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثاني : لما كانت الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) تستنبط أحكامها من مبدأ واحد ، أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ فهي تفترض أن محتويات الضمير الحلقى تكون مجموعة منسجمة ، وأن الأوامر التي يفرضها تحقق فيها بينها علاقات منطقية .

ولا شك أن الضمير يظهر لنا كوحدة منسجمة إذا نظرنا إليه من الداخل ؛ فهو يشور بأكمله إذا تحدث في نقطة معينة . ولكننا إذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض . فالحقيقة أن محتويات الضمير الحلقى لا تظل ثابتة بل تتغير . وإذا كان هذا التغير يحدث ببطء أحيانا إلا أنه يحدث على كل حال . فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة . كما أن هناك ظاهرة أخرى نلاحظها في جميع العصور ، وهي ما نطلق عليها اسم "تنازع الواجبات *Conflicts des devoirs*" . فكثيرا ما تعرض للضمير مسائل عريضة تنير الألم وتخلق مواقف في أشد الخرج . وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا تدخل للمراء فيها ، أو عن التضاد بين الواجبات العادية وبين الالتزامات التي تترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه ، والواقع أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير ذاته حيث تجلده وتمزقه الالتزامات المختلفة التي تعيش فيه في آن واحد ويصارع بعضها البعض .

وهنا أيضا يجب أن نترك الإنسان المجرد العام جانبا لنصرف إلى التحليل الوضعي الدقيق للإنسان الذي يعيش في عصر معين وفي مجتمع معين . فإذا فعلنا

ذلك فإن التزاماته الخلقية ومعتقداته وعواطفه وتصوراته تظهر لنا على أشد ما تكون من التعقيد . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفا أن هذا التعقيد يمكن إرجاعه إلى بعض المبادئ الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان ينتمى إلى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان عاش في ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة في الضمير الخلقى يترآكم بعضها فوق بعض^(١) وهذه الطبقات تنتظم أنواعا من السلوك العملى والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها . وقد جمع علماء "القولكلور" عددا كبيرا من العادات التي تسود في كثير من المجتمعات وعلى الأخص في الريف ، فوجدوا أن المعتقدات التي تفسر وجود هذه العادات قد أُنحت من الأذهان تقريبا . كما أن هناك عادات وضروبا من السلوك لا تمنع في القدم ، وقد نستطيع أن نحدد في أى عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحفظها لمجرد التقاليد . وهناك أخيرا الآراء والمعتقدات التي تتفق مع مقتضيات العصر الذى نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التي تبتنى طرقها في المجتمع تبعث في ضمائرنا أنواعا جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل في الوقت نفسه معاول الهدم في الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم .

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد ، أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الأخرى . فعنى ذلك أن هذه العادات تتطور في نفس الوقت الذى تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك .

(١) نمرود هنا إلى الفكرة التي سبق ذكرها عند الكلام عن تأثير المذهب التطوري في الأخلاق .

ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة بالنسبة للعناصر المختلفة التي يتكون منها الضمير ، وهذا هو ما يفسر لنا سبب النزاع والمقاومة .

وما لاشك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضوع دراسة تاريخية طريقة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحال (١) ونحن نستطيع من الآن أن نشعر بتلك الدراسة الطريفة لو لمستطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة عملية للأخلاق تمس قديسيتها ، وأخذنا في البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التي تقوم عليها التزاماتنا الخلقية . وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادى يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الطريقة التي يكتب بها الكلمات قائمة على مبادئ منطقية سليمة ، ولا يسهه إلا أن يحتفظ بهذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحياناً من شذوذ وغبابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماماً بما امتزج بها من عناصر دخيلة ، ويعرف الأغلاط وأنواع الشذوذ التي تأسلت فيها وأدت إلى الشكل الذى نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام (٢) .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالى فهما علمياً ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراثة لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . كما أن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد فنستطيع بذلك أن نقف على التأثيرات المختلفة التي نلاحظ تشابهها وتداخلها كلما وسعنا دائرة البحث وبخشنا في تأثير العوامل الديموجرافية ، والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

نستطيع الآن أن نلخص النتائج التي وصل إليها " علم الظواهر الخلقية " في تطوره في قاعدتين أساسيتين :

(١) قسم لنا الأستاذ " دي جروت De Groot " بحثاً طريفاً من هذا النوع في دراسته للضمير الخلقى في الصين . أنظر كتابه : The religious System of China .
(٢) أنظر كتاب اللغة والمجتمع للدكتور عل عبد الواحد واتى .

• الأولى : هي العدول نهائيا عن الفكرة القائلة : بأن مهمة هذا العلم هي تحديد قواعد السلوك . وقد استعاض علفاء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهي أن القواعد الخلقية ليست الاظواهر الاجتماعية ، يجب أن تدرسها بنفس الروح العلمية التي تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى .

• الثانية : هي العدول عن الفكرة الرومية القائلة بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا في مجموعها دون حاجة للبحث العلمي . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود مضني ومبحث شاق .

أما عن القاعدة الأولى فإن ليثي برول بفضل كتابه القيم " الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية " قد جعلها من الوضوح بحيث أصبحت اليوم بذاتية والتمييز اليوم بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر التقديرية ، في بحث المسائل الأخلاقية ، تميز واضح . وقد وضع الآن أن " الأخلاق — وهي مجموعة الأوامر والنواهي والواجبات — لها وجود خارجي كوجود الأديان والمفاهيم والقوانين ، فهي إذن " معطيات " Données يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمي يتحصر في دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا في المجتمعات الإنسانية المختلفة .

أبحاث باييه في دراسة الظواهر الأخلاقية

وأما عن القاعدة الثانية فقد أخذ العلامة ألبير باييه Bayet نفسه على السير بعفتضاها . فاستكمل بذلك مبادئ ليثي برول وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة في كتابه القيم " علم الظواهر الخلقية " . وذكر في مقدمة هذا الكتاب أنه " إذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر في علاقاتنا اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية . ولتقريب ذلك الى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العريضة التي تثيرها اللغة أمام عالم فقه اللغة Le Philologue ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟ " .

وقد عني "بانيه" على وجود الخصوص بتراسة المصادر الاجتماعية التي تستخلص عنها الظاهرة الأخلاقية فذكرنا في القواعد الأخلاقية يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة في المجتمع وأهمها :
 ١. البصغ الخلقية التي تظهر في الحكم والأمثال وأقوال الفلاسفة - الألفاظ اللغوية - القوانين - العادات - المؤلفات الأدبية
 ٢. وتعدّد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا في حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من عدد الظواهر الاجتماعية .
 وهي لا توجد بأكملها في ظاهرة معينة وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث ،
 أي كلما شملت دراستنا عددا أوفر من الظواهر الاجتماعية ، استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلق في مجتمع معين بالنسبة للسرقة :
 إننا نستطيع أن ندرس هذا الاتجاه بدراستنا للصيغ التي يحكم بها الرأي العام على السائق . ولكن معرفتنا سترداد بلاشك ، إذا رجعنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائي الخاصة بالسرقة . وبمقارنتنا للنتائج التي نصل إليها من دراسة نصوص القانون ، نستطيع أن نصل إلى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التي ندرسها .
 وإذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وماحتويه الإنتاج الأدبي عن السرقة فإننا نصل في النهاية إلى تكوين تمام للظاهرة التي ندرسها .

ولقد انتقد "بانيه" الفكرة التي كانت سائدة عند معظم الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة (١) فإدام الأمر يتعلق - في نظرهم - بالتمييز بين الخير والشر ، وما دام الخير يفرض والشر يحرم ، فنحن في كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة إما بالإنجاب أو بالسلب .

(١) لقد حاول أحد الفلاسفة وهو Guyau أن يرسم لنا صورة " للأخلاق بدون جزاء ولا إلزام . فذهب لذلك مذهباً طريفاً . أنظر كتابه : Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.

ولكن الحقيقة أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبين المتباعين. فبجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، أفعال تتصح بها الأخلاق ولكن لا توجبها . هناك أشكال خلقية تتفاوت في قوتها وتدرج بين المثالية التي لا تتحقق إلا في الحكماء والأنبياء ، وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فهناك القديس والحكيم والأمين والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادى .. ولا يتوقع أحد أن تجمع الفضائل كلها في شخص واحد والردائل كلها في شخص واحد . وليست قائمة الفضائل في مجتمع ما إلا هدفا أو قة يحاول الأفراد أن يصلوا إليها ولكنهم لا يصلون فعلا . فلماذا نحذف إذن دراسة هذا التدرج ودراسة الأشكال الخلقية المختلفة من دراستنا للأخلاق .

نستطيع القول إذن أن " ألبير باييه " بانصرافه إلى دراسة الظواهر الأخلاقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية في تطور المذهب الاجتماعى في دراسة الأخلاق . فقد كانت المراحل السابقة إما محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية ، وإما محاولات لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة . أما دراسات " باييه " فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون ، وتقفل باب الجدل النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى . وقد استطاع " باييه " أن يضع أمام أعيننا ثمرات جهوده ، فجاءت في طرافها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية (١).

(١) أثمرت جهود ألبير باييه وتبلورت في مؤلفاته القيمة التي نذكر منها :

1. La Science des faits moraux ; Alcan, Paris 1925.

ومذا الكتاب يتناول بالتحليل العناصر التي تستخلص منها الاتجاهات الخلقية في مجتمع معين :

2. Histoire de la morale en France ; Alcan, Paris 1930-31.

Tome 1. Le morale des gaulois.

Tome II, la morale patenne à l'époque Gallo-Romaine.

وهذا الكتاب في مجلدين : يشرح الأول تطور النظم الخلقية في فرنسا منذ نشأتها أى في عصر قبائل "الغال" . أما المجلد الثانى فيهم يتبع هذه النظم حتى العصر الرومانى .

3. Le Suicide et la Morale ; Alcan, Paris, 1928.

ويهم المؤلف في هذا الكتاب بتحليل العلاقات بين ظاهرة الانتحار والاتجاهات الخلقية السائدة .