



Journal of

STEPS

for Humanities and Social Sciences

Volume 1 | Issue 2

Article 23

Logic in anthropological discourse the Primordial Arganon from Durkheim to Levi's Brill

Tariq Hashim Khamees
Tikrit University, Iraq

Saad Rifaat Sarhat
Tikrit University, Iraq

Follow this and additional works at: <https://www.steps-journal.com/jshss>



Part of the [Arts and Humanities Commons](#), [Business Commons](#), [Education Commons](#), [Law Commons](#), and the [Political Science Commons](#)

Recommended Citation

Khamees, Tariq Hashim and Sarhat, Saad Rifaat (2022) "Logic in anthropological discourse the Primordial Arganon from Durkheim to Levi's Brill," *Journal of STEPS for Humanities and Social Sciences*: Vol. 1 : Iss. 2 , Article 23.
Available at: <https://doi.org/10.55384/2790-4237.1033>

This Original Study is brought to you for free and open access by Journal of STEPS for Humanities and Social Sciences (STEPS). It has been accepted for inclusion in Journal of STEPS for Humanities and Social Sciences by an authorized editor of Journal of STEPS for Humanities and Social Sciences (STEPS).

المنطق في الخطاب الأنثروبولوجي الأركانون البدائي من دوركايم إلى ليفي بريل

سعد رفعت

* ا.م.د. طارق هاشم خميس

تاريخ القبول: 2022/04/19

تاريخ الاستلام: 2022/03/13

المستخلص

موضوع هذه الدراسة المنطق في النظرية الأنثروبولوجية الوضعية، فيها يظهر كيف استغل الوضعيون المنطق وطاقته المعيارية و إمكاناته البرهانية لتأكيد التمرکز الغربي في الخطاب الأنثروبولوجي، ذلك الخطاب الذي دشّنه دوركايم وتلامذته من أمثال "ليفى بريل، و هوبير و موس وغيرهم عن المجتمع البشري وعن الأقوام البدائية. على أنّ الدراسة تكتفي بخطاب دوركايم وتلميذه ليفى بريل، لتظهر كيف أنّ الخطاب الأنثروبولوجي يراهن على علمية المقاربة الأنثروبولوجية و موضوعيتها في الوقت الذي لا يخلو فيه هذا الخطاب من مبالغة ومن تناقض. فهو على ذلك خطاب عقلاني متحيز يتكئ بصورة فجّة على مخزون علم معياريّ كالمنطق، ليؤكد تمركزه حول فكرة الآخر الذي هو دوننا "نحن"، فعند دوركايم يتخفى هذا التحيز تحت دثار الأوليّة والتجذير ممّا يضع الآخر في خانة التأخير، على حين يبرز عند ليفى بريل في أحيان كثيرة صريحاً، على أقل تقدير حين يرى أنّ العقلية البدائية عقلية سابقة على المنطق ليكمل صورة ذلك الآخر المنحط.

كلمات مفتاحية: المنطق، الخطاب الأنثروبولوجي، دوركايم، ليفى بريل، عقلية ما قبل المنطق.

* استاذ، جامعة تكريت، العراق.

<https://doi.org/10.55384/2790-4237.1033>

2790-4237/© 2022 Golden STEPS Ltd. This is an open access article under the CC-BY-NC-ND license.

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Logic in anthropological discourse the Primordial Arganon from Durkheim to Levi's Brill

* Prof.Dr. Tariq Hashim Khamees, *Tikrit University, Iraq.*

Saad Rifaat Sarhat, *Tikrit University, Iraq.*

Abstract

The subject of this study is logic in positivist anthropological theory, in which we show how positivists exploited logic and its normative power and demonstrative capabilities to confirm the Western centralization in anthropological discourse, that discourse inaugurated by Durkheim and his students such as “Levi Brill, Hubert, Moss and others about human society and primitive peoples.” However, the study is satisfied with the discourse of Durkheim and his student Levi Brill, to show how the anthropological discourse bets on the scientific and objectivity of the anthropological approach at a time when this discourse is not free of exaggeration and contradiction. Its focus is on the idea of the other, who is below us, “we.” For Durkheim, this bias is hidden under the guise of primacy and radicalization, which puts the other in the box of delay, while in Lévi Brill it appears in many cases explicit, at least when he sees that the primitive mentality is a mentality that precedes logic to complete the image of that other decadent.

Keywords: Logic, anthropological discourse, Durkheim, Levy Brill, Pre-logic mentality.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

إنّ استغلال المنطق في الخطاب الأنثروبولوجي يثير تساؤلات كبيرة، تحاول الدراسة الإجابة المقتضية والمجملّة عنها، فالعودة إلى المنطق تعني بطريقة أو بأخرى العودة إلى حقبة اللوغوس أو اللحظة الإغريقية التي معها توطّد خطاب التفوق أو التمرکز الغربي. على أنّ محاولة إيجاد الانسجام بين المنطق والخطاب الأنثروبولوجي لا يخلو من تناقض صارخ على المستوى العلمي والأخلاقي، وهذا ما تسعى الدراسة إلى إيضاحه.

تكمّن أهمية هذه الدراسة في سعيها إلى قراءة خطاب أنثروبولوجي مشحون بحمولة مرجعية تكشف صراحة وضمنًا عن تورّط الأنثروبولوجيا في دعم التوسع الغربي و مركزيته، إذ لا يخلو الاتكاء على المنطق من استثمار أحكامه القيمية لدعم مركزية الذات المتفوقة عبر ايقاع "الأخر" البدائي في دائرة الدونية، وإلا فليس المنطق سوى منطق الثنائيات الحديثة: حق باطل، خير شرّ، صح خطأ، حسن قبيح. فهذه الثنائيات قيمية بطبيعتها يستحيل الجامع بينها أن يأمن فتح التناقض، وهذا بطبيعة الحال منسجم مع خارطة الطريق الغربية التي تسلّحت بخدمات الأنثروبولوجيين، فقد اعتمدت هي الأخرى ثنائيات لكي تجدل بها العالم: تطور تخلف، بدائية تحضّر، التوحش الألفة، الانحطاط التقدّم...إلخ.

يعدّ دوركايم وتلميذه ليفي بريل من أبرز الأنثروبولوجيين الوضعيين الذين عرفوا بأصحاب "المقاعد الوثيرة" أي أولئك الذين لم يتناولوا الثقافات ميدانيًا، وإنما تناولوها مكتبيًا بالاستناد إلى كتابات الأنثروبولوجيين الميدانيين و نتائج رحلات الآباء اليسوعيين وغير أولئك. وهذا بطبيعة الحال أحد أهم الثغرات في خطابهما عن البدائيين، بالنظر إلى أنّهما لم يندمجا بالمجتمعات التي تحدثا عنها، بل بدلًا من ذلك قاما بإعادة صياغتها عن بعد.

يسعى خطاب إميل دوركايم عن البدائيين إلى تأكيد الأصل الاجتماعي للوجود و للمعرفة معًا، وبهذا يكون المجتمع هو الجذر الموضوعي للفكر المنطقي، فالمجتمع لِمَا له من سلطة ولِمَا فيه من جبريّة، يكون هو المسؤول والمحدّد لنشأة مبادئ المنطق ومقولاته، ذلك أنّ بنية المجتمع وطبيعته هما اللتان تحدّدان بنية الفكر البشري، و عندئذٍ لا تعدو مبادئ الفكر ومقولاته أن تكون صدى للترابط والانسجام اللتين ترتضييهما جماعة ما فتسعى لأن تتطابق معها، فمبدأ العلية ومبدأ عدم التناقض ومقولات الزمان والمكان جمعها مقولات اجتماعية، وليست جوهرية في العقل البشري.

أما ليفي بريل فيضرب خطابه عن البدائيين أنموذجًا للخطاب الأنثروبولوجي المغرض إزاء الآخر، إذ يتمركز هذا الخطاب حول ثنائية(نحن والآخر) فعنده أن فروقًا كثيرة جوهرية تميّز "العقلية البدائية" عن "عقلية الأمم المتحضرة" فالأولى عقلية متأخرة لم يتناولها المنطق و لم تنظّم شعثها و اتكالياتها، فهي عقلية ما قبل المنطق" بخلاف الثانية التي هي عقلية منطقيّة تتحصّن بمواهب التعليل والاستدلال و الابتكار. وحسب ليفي بريل أنّ مجموعة من العادات هي التي تنقّر البدائيين من التفكير التجريدي وأساليب التعليل، على أنّ ليفي بريل يخالف التطوريين في موقفه هذا، إذ يرى أنّ هذا النفور لا يعود إلى قصور أصيل أو عجز طبيعي في استعداداتهم وإدراكهم أو نقص في تكوينهم، بل إلى مجموعة من العادات والأطر الاجتماعية التي تحدّد حياتهم، وتتحكّم في تفكيرهم شكلاً ومضمونًا.

جاءت الدراسة على مطلبين، تناولنا في المطلب الأول مفهوم الخطاب الأنثروبولوجي و مغزى استغلاله المنطق، كما تناولنا الخطاب الأنثروبولوجي وبيّنا كيف يعكس هذا الخطاب إرادة الغرب وهيمنته، وعند

ذلك كشفنا عمّا يحمله الجمع بين المنطق والأنثروبولوجيا الوضعية من تناقض. وأمّا في المطلب الثاني، فقد تناولنا فيه قوانين الفكر ومقولاته قبل أن نأتي إلى بيان تطبيقاتها لدى دوركايم و ليفي بريل على البدائيين ليبيّننا مدى تمثّلها في العقلية البدائية.

انتخبت الدراسة، تجنّباً للإطالة، من مبادئ الفكر: الهوية عدم التناقض و السببية، ومن المقولات: مقولتي الزمان والمكان، فضلاً عن أنّ ليفي بريل لا يخرج كثيراً عن مبادئ التناقض و السببية كثيراً، بخلاف دوركايم الذي يثير مسائل منطقية كثيرة، ولهذا اكتفينا بما ركّز عليه ليفي بريل لكي ينسجم وجه المقارنة بين الاثنين.

المطلب الأول: (الخطاب الأنثروبولوجي ومغزى توظيف المنطق)

أولاً: متضمنات الخطاب الأنثروبولوجي

و نعني بالخطاب الأنثروبولوجي تلك الصياغة المقننة في الحديث عن الآخر غير الأوربي، بالاستناد إلى قناعات وأفكار كولنيالية استغلت النظرية الأنثروبولوجية للتعبير عن ثوابتها في بناء هرمية للثقافات⁽¹⁾. فقد استطاعت النظرية الأنثروبولوجية من مساهرة الاستعمار والحديث على لسانه، والخطاب الأنثروبولوجي على ذلك إنما هو إعادة صياغة الذات المستعمرة والترويج لخطتها وتبرير تجاوزاتها عبر صناعة الآخر خطابياً وتبرير السيطرة عليه واستبعاده، وهكذا فقد كان هذا الخطاب ذا فاعلية كبيرة في صناعة وجه مزيّف للآخر غير الأوربي، سواء أكان بدائياً أم شرقياً أم غير ذلك. وبعبارة أخرى: لم يكن هذا الخطاب ليكتشف الآخر أو يصفه بقدر ما كان خطاباً يصوغ هذا الآخر حسب أهوائه و مشتهاه. غير أنّه كان يصوغ الآخر بجرافية وبمزيد من التقنين الذي يؤهله لأن يكون علمياً⁽²⁾.

فالخطاب الأنثروبولوجي مثله مثل أيّ خطاب يعمل وفق شروط وموجهات وقواعد وافتراسات معينة، ومن الصعب أن يكون بعيداً عن إرغامات كلّ ذلك، ولهذا ينبغي أن يُقرأ هذا الخطاب باستخدام أساليب القراءة الأقرب للنقد الأدبي⁽³⁾ (بغية الوصول إلى ما فيه من تحيزات و رغبات توسعية⁽⁴⁾)

من هنا بدأت الدراسات ما بعد الكولنيالية تصرف النظر بدقة إلى النصوص الأنثروبولوجية كنماذج لقوة الخطاب الغربي في بناء الآخرين خيالياً. ولعلّ من أكثر تعريفات الخطاب جدارة و جدوى بما ينسجم مع موضوعنا، ذلك الذي طرحه الدكتور محمد عابد الجابري من أنّ الخطاب يعني ((الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء وإبراز أشياء، وبعبارة أخرى: الاستدلال على أشياء بأشياء مع إغفال كثير من الأشياء))⁽⁵⁾. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الخطاب مفعم بحمولات ايديولوجية لأنه يخضع لا محالة لزوايا نظر كاتبه و خلفيته الثقافية وانتمائه الفكري، ولا بدّ والحال هذه من أن يُقرأ قراءة معاكسة للكشف عن حمولاته المعرفية والإيديولوجية.

ثانياً: المنطق مغزى وأبعاد

إنّ وظيفة المنطق في النظريات العلمية ووظيفة تبريرية تعزيرية، لأنّه أداة ذات طبيعية تبريرية مزدوجة، إذ يتضمّن توظيفه الشيء الكثير من التأييد في الوقت الذي يتضمّن الشيء الكثير من الإقصاء، فهو كما يقول الغزالي: ((القانون الذي به يميّز صحيح الحدّ والقياس عن فاسدهما، فيتميّز العلم اليقيني عمّا ليس يقيناً، وكأنّه الميزان والمعيار للعلوم كلّها، وكلّ ما لم يوزن بالميزان لم يتميّز به الرجحان عن النقص ولا الربح عن الخسران))⁽⁶⁾.

وهنا ينبغي أن نميّز المنطق بين كونه سلوكاً وبين كونه صناعة نظرية مقننة صيغت صياغة فلسفية، فيرى إيمانويل كانط أنّ المنطق ضربان: منطق وجودي ومنطق علمي، سعياً منه إلى التوفيق بين العقل النظري

والعقل العملي⁽⁷⁾ وبدوره يستعين دوركايم بهذا التقسيم في بناء فرضيته التي تقول: إن المنطق عند البدائي سلوك يعبر عن نفسه على شكل شعور غامض يترجمه بالالتزام الاجتماعي الذي يفرض نفسه على عقول الأفراد من دون قدرة منه على ترجمته في صيغ فلسفية، وقد استغرق اكتشافه قرناً كثيرة حتى ظهر التعبير عنه، إثر دهشة، في صيغ فلسفية على يد فلاسفة اليونان، ولا يدعو عمل الفلاسفة من أن يكون توضيحاً له وليس خُلُقاً، لأن المنطق موجود بالضرورة⁽⁸⁾ فمنطقنا هو عينه المنطق البدائي، بل ولد منه، إلا أن ((تفسيرات العلم المعاصر أكثر ثقة بموضوعيتها، لأنها أكثر منهجية، ولأنها تستند إلى ملاحظات أكثر صرامة في التحقق، لكنها لا تختلف في طبيعتها عن تلك التي أرصت الفكر البدائي))⁽⁹⁾

وعلى هذا يأخذ المنطق شرعية أن يكون منطلقاً في كلّ توجه أو وفي كلّ موقف سواء أ كان وجودياً أم عقلياً يريد أن يتّصف بالصحة والسلامة، فعلى الصعيد الوجودي أن المفاهيم المسبقة و فئات الفكر يعدّهما المنطق مفهومات فطرية للعقل الإنساني تتطابق بدورها مع الخواص الأبدية للطبيعة، فحسب رايت ميلز أن ما نسميه "لا منطقية" مماثل ل "لا أخلاقية" من حيث إن كلاً منهما يمثل انحرافاً عن المعايير⁽¹⁰⁾ فعند رايت ميلز ليست الأعراف سوى معيار للصواب. أما على الصعيد العلمي أو العقلي فإن المنطق ((فرع مشتق من المذهب الفلسفي، بحيث تجيء وجهات نظر مختلفة إلى موضوع دراسته معبرة في النهاية عن فلسفات مختلفة، ثم تعود النتائج التي ينتهي إليها المنطق فتتخذ أداة لتأييد الفلسفات التي كانت تلك النتائج إلا نتائجها))⁽¹⁰⁾ فهو كما أطلق عليه شراح أرسطو "الأرغانون" أو الآلة التي يُسترشد بها في سائر العلوم⁽¹¹⁾، وأطلق عليه فلاسفة الإسلام "النص"⁽¹²⁾ ونحن نعرف أن لفظة النصّ نظراً لما فيها من حمولة حديثة ومن إصرارٍ على تقييد التأويل لم تكن في متناول العلوم إلا الدينية منها أو التي تمسّ الدين وتتدخل في حماه⁽¹³⁾، إذ يتراوح مفهوم النص بين هذه الدلالات: ((ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم... وما لا يحتمل التأويل... وما لا يحتمل إلا معنى واحداً))⁽¹⁴⁾ وهنا يظهر ما تميّز به المنطق لدى فلاسفة الإسلام من وثوقية ليطلقوا على متنه "النص".

وكلّ ما تقدّم يُبرز قدرة المنطق و مدى نجاعة التسلّح به لتبرير وجهة نظر ما حين تنسجم مع خريطة العمل التي تسير بمقضاها، حتى إذا ما شدّ عنه رأي، أو واقعة، كان الجدير به أن يُقصى أو يُعاد فيه النظر.

والحقّ أنّ استناد النظريتين الاجتماعيتين والأنثروبولوجية إلى المنطق يثير إدغاماً نشازاً، أقل ما يقال عنه بلغة المنطق ذاته هو أنّه وقوع في "تناقض" صارخ، فالمنطق علم معياري يتسلّح بأحكام ثنائية حادة، وميدانه الكليات في أجلّ حالاتها المجردة، إذ يقع بالمنطق ((الفصل والتمييز بين ما يقال هو حقّ أو باطل فيما يُعتقد، وبين ما يقال هو خير أو شرّ فيما يُعقل، وبين ما يقال هو صدق أو كذب فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال هو حسن أو قبيح بالعقل))⁽¹⁵⁾ أمّا علم الاجتماع فيقدّمه الاجتماعيون على أنّه علم وصفي وليس علماً معيارياً، فهو بعيد، بل برئ من كلّ غائية، فحسب دوركايم ينبغي أن يتحرّر علم الاجتماع كذلك عالم الاجتماع بصفة مطّردة، من كلّ فكرة سابقة، وأنّ يمتنع عن التوسل بمعاني الكلية التي تتبع في نشأتها طريقة علمية.⁽¹⁶⁾ فبينما يكون ميدان علم الاجتماع "ما هو كائن" فعلاً، يكون ميدان المنطق وتوظيفاته "ما يكون"⁽¹⁷⁾ حسب وجهة نظر معينة، وهذا هو مكنم التناقض الصارخ عند اجتماع السوسولوجيا بالمنطق، والحقّ هو أنّ هذا التناقض واقع بالضرورة في عمق النظريتين الاجتماعيتين والأنثروبولوجية، لا سيما الأنثروبولوجيا التي انطلقت منذ بواكيرها لتكون علماً معنياً بالجماعات المتأخرة، حاملاً معه ثوابت ورؤى مركزية مثقلاً بأحكام معيارية تقييمية يسقطها على الشعوب البدائية، متغافلاً عن كون هذا المنطق لا يتفق والروح العلمية والمنهج الوصفي السليم⁽¹⁸⁾.

ونظراً لما جوبهت به الأنثروبولوجيا من نقود و مؤاخذات أخذت تستند في صياغة الخطاب على العلوم التي لها قدر من الشيوخ والثبات في الوعي الثقافي، فمرة تستند إلى الفيزياء و مرة إلى الأحياء ومرة إلى المنطق ومرة إلى اللغة⁽¹⁹⁾ وبما أن التعالي الغربي مصاغ قبل أي شيء صياغة علمية منطقية منذ حقبة اللوغوس⁽²⁰⁾ مما انتهى بالغرب الى أن يصبح مهيمناً على العالم معرفياً، وأن تتعزز فيه أوهام التفوق وتستقل في أعماقه مكبوتات الاستحواذ _ نقول بما أن هذا التعالي مصاغ بالمنطق وبالتمركز عليه، فإن الأنثروبولوجيا _ كما يرى ميشيل فوكو _ لا تنتعش ولا تأخذ أبعادها الخاصة إلا داخل السيادة التاريخية المكبوتة للغرب دوماً، تلك السيادة التي تجعل من الغرب في علاقات تصادمية مع سائر الثقافات، وعلى هذا تضمّر الأنثروبولوجيا وتعكس _ كغيرها من العلوم _ إرادة الهيمنة في العقل الغربي معرفياً⁽²¹⁾ وبهذا يكون اتكاء الأنثروبولوجيا إلى المنطق حتم مقضي، ليكون آلة تبرهن بها على طروحاتها.

ثالثاً: العقلية البدائية بين دوركايم وليفي بريل.

إن مفهوم العقل يرادفه مفهوم الذهن، ذلك أن الملكة العاقلة قائمة على الذهن الذي هو ملكة تفكير، ويعني التفكير تمثّل شيء ما بواسطة المفاهيم⁽²²⁾ وبما أن الوضعية تراهن على "اللاشخصية" وسلب الإرادة الفردية لحساب الذات الجمعية، فإنها تنتقل بمفهوم العقل من حيّز الفردية إلى حيّز الجماعية⁽²³⁾ وبهذا يتحدّد مفهوم العقلية للتعبير عن ملكة عاقلة اجتماعية أو استعداد عقلي جماعي.

لا يخلو مفهوم العقلية، على الأقل في زمن دوركايم، من مضامين رجعية، على الرغم من أن ليفي بريل في مستهل كتابه يخفّف من حدّته، إذ يشير الى أنه كان يزعم أن يطلق عنوان كتابه الثاني⁽²⁴⁾ على كتابه الأول (الوظائف العقلية في الجماعات المنحطة 1910) إلا أن مفهوم (العقل والبدائية) لم يكونا قد دخلا بعد في المجال المؤسسي، ومع ذلك فكلا الكتابين موضوعهما واحد⁽²⁵⁾ والذي يبدو لنا أنه إذا كان ليفي بريل تحت تأثير النقد المضاد عدل عن مفهوم (الجماعات المنحطة) الى مفهوم (البدائية) للتخفيف من حدّة المصطلح، فليس الأمر كذلك مع مفهوم (العقلية)، فهذا المفهوم شائع ومشود الى تراث زاخر، فهو شديد الصلة و الوفاء لتاريخه، وإلا فمع بداية القرن التاسع عشر بات تاريخ الفلسفة مركزاً لصراع أنثروبولوجي، فالحضارة الغربية التي قرأت نفسها حضارة عقل مطلق، أعادت على ضوء هذه القراءة النرجسية قراءة تاريخ الفلسفة، وكانت النقطة المركزية في هذه القراءة التمركز الإثني حول العقل اليوناني بوصفه المؤسس للحظة ميلاد الفلسفة⁽²⁶⁾.

فهذا الخطاب عن العقل امتداد لوضعية أوجست كونت، فقد رأى كونت في شأن الملكات العقلية، أن الحياة البدائية تكشف عن ضعف التأثير الحقيقي الذي يمارسه العقل على السلوك العام، فملكات التجريد والتركيب ما تزال خاملة لدى البدائيين، وفي المقابل تنشط لديهم الاندفاع العاطفي و الامكانيات العضلية⁽²⁷⁾

على أيّ، فإن الذي يريده بريل بـ"العقلية" جملة من المدركات وطرق إدراكها لدى جماعة ما تحت تأثير الأطر التي تتشكّل فيها⁽²⁸⁾ و معنى الإطار - حسب ليفي بريل-: ((تلك الأفكار التي ترسخ في عقلية ما عن طبيعة الزمان والمكان والسببية، والتي تصورها البدائي على خلاف تصورنا إياها))⁽²⁹⁾

أما دوركايم فعلى الرغم مما يبديه من حذر تجاه الفلسفة ومذاهب الفكر زاعماً استقلال السوسولوجيا عن الفلسفة و عن كلّ فكرة سابقة⁽³⁰⁾ إلا أن خطابه يُظهر شدّة تعلقه بالمذاهب الفكرية الشائعة في زمنه. يسعى دوركايم إلى تأكيد الأصل الاجتماعي للوجود و للمعرفة معاً، فالدين والأخلاق والقيم، كلّ ذلك ليس سوى صياغة للتمثّلات الجماعية، وانتهى إلى أن المجتمع والعلاقات الاجتماعية هما الأساس الموضوعي للفكر المنطقي، فالمجتمع بفروضة وإلزاماته هو المسؤول والمحدّد لنشأة مبادئ المنطق ومقولاته، ذلك أن بنية المجتمع وطبيعته هما اللتان تحدّدان بنية الفكر البشري، و عندئذ لا تعدو مبادئ الفكر ومقولاته أن تكون

صدي للترابط والانسجام اللتين ترتضيهما الجماعة و تسعى لأن تتطابق معها، فمبدأ العلية ومبدأ عدم التناقض ومقولات الزمان والمكان جمعها مقولات اجتماعية، وليست جوهرية في العقل البشري، وهو من هنا ينكر "قبلية" هذه المقولات وفطريتها على ما ذهب إلى ذلك العقليون، كما ينكر أن تكون هذه المقولات نابعة من التداعي والتكرار قبل أن يعتاد عليها الإنسان حسب الفلاسفة التجريبيين⁽³¹⁾، وإنما استقاها العقل البشري من طبيعة المجتمع ذاته، على أن هذا الاستقاء كان جمعياً ولم يكن فردياً، فالمنطق نتاج جماعي لا شخصي. وبهذا ووفق هذه الرؤية فإن ما يريد دوركايم قوله هو أن ما كان جمعياً هو بالضرورة منطقي، لأنه يقبل التبرير، وفي المقابل ما كان شخصياً هو بالضرورة غير منطقي، ليكون بذلك على مقربة من هيجل حين أقر: أن ما هو واقعي عقلي، وما هو عقلي هو واقعي⁽³²⁾

ويمضي دوركايم في تأكيد وجهته من خلال أن التمثلات الجمعية في حياة البدائيين وإن لم تنسجم مع أطرنا الفكرية نحن أبناء اليوم، فإنها تمثلات منطقية تنسجم مع أطرهم الفكرية، أما عن كون تلك التمثلات لا ترضي الشعوب المتقدمة، فذلك عائد إلى أننا نستند في عالمنا إلى أطر ومرجعيات تختلف عما هي لدى البدائيين، ولكن مع ملاحظة أن دوركايم لا يقر ولا يثبت بوجود قطيعة بين المنطقين: منطق البدائيين و منطق المتحضرين، بل يرى أن صلة ضرورية بين الاثنين، فمنطق المتحضرين ولد من رحم ذلك المنطق، كل ما هنالك - كما قلنا سابقاً - أن تفسيرات العلم المعاصر أكثر دقة وموضوعية من نظيراتها لدى البدائيين. وهنا يظهر المغزى التطوري لدى دوركايم.

يختلف ليفي بريل عن دوركايم في عدم إمكان تفسير نشاط البدائيين على أنه صورة بدائية من نشاطنا لأننا بذلك نفرض على البدائيين طابعاً ليس فيهم⁽³³⁾ ولكنه لا يلبث يخالف زعمه هذا على امتداد كتابه، إذ يحتكم كثيراً في تفسير شواهد وأمثلة منتقاة من الوجود البدائي إلى ما هو صوري بحت، بيد أن ليفي بريل على الرغم من جعله النفور من التفكير التجريدي والتغاضي عن التعليل سمة جوهرية تميز العقلية البدائية، إلا أنه يحترس من الإيغال في إظهار دونية البدائيين، ويقر بتنوع الثقافات، و يرى أن هذا التقصير لا يعود إلى نقص في تكوينهم بقدر ما يعود إلى العادات والأطر الاجتماعية التي تتحكم في تفكيرهم، فالفرق بيننا وبينهم فرق في الدرجة لا في النوع⁽³⁴⁾

ومن ثم يؤكد أن ذهنية ما قبل المنطق قابلة لأن تتألف مع منطقنا نحن المتحضرين، بل إن كلا المنطقين قابلان للتعايش في كل مجتمع، ولكن شريطة أن يسيطر أحدهما على الآخر⁽³⁵⁾ ولكن بما أن العقلية الغربية المتحضرة تتسيد على العالم فلا بد أن يتغلب على عقلية الآخر غير المتحضر في حال إذا تجاوزا أو تعايشا.

المطلب الثاني: (قوانين الفكر البدائي ومقولاته)

يراد بقوانين الفكر مبادئ العقل، أو الأسس التي يستند إليها العقل في تفكيره ليتطابق مع ذاته، وحسب المناطق أن هذه القوانين ميتافيزيقية تتصف بـ "القبلية" أي أنها مجردة موجودة وجوداً سابقاً ضرورياً، فهي، إذن، فطرية تلزم الفكر بما هو فكر ولا تقبل التعديل والاحتمال ولا تتوقف على الأفراد ولا تتغير بتغير الظروف، ومن ثم فهي كلية⁽³⁶⁾ وهذه القوانين ثلاثة، يضيف المعاصرون عليها -بتأثير من ليبنتز- قانون العلية، وهي على الترتيب: ⁽³⁷⁾

- 1- قانون الذاتية (أو مبدأ الهوية): مؤدى هذا القانون أن ما هو هو، وما ليس هو ليس هو، ويُعبّر عنه رمزياً على هذا النحو (أ هو أ)
- 2- قانون عدم التناقض: ويعني أن الشيء لا يمكن أن يكون هو و لا هو في الآن ذاته، و هذا المبدأ من أهم المبادئ العقلية، فهو جوهر الفكر المنطقي (ينظر: المصدران السابقان) فضلاً

عنه أنه يعبر عن قانون الذاتية و الثالث المرفوع معاً، فخرق هذين القانونين وقوع في التناقض لا محالة، ويعبر عنه رمزياً هكذا: (أ لا يمكن أن يكون ب ولا ب معاً) إذ لا تكون بمقتضاها القضيتان (أ أو لا أ) صادقتين في الوقت ذاته.

3- قانون الثالث المرفوع، أو الوسط المستبعد: ومعناه أنّ الشيء إمّا أن يكون هو أو لا، ولا وسط بينهما.

4- قانون العلية: و مؤداه أنّ لكلّ علّة معلولاً، فلا شيء يوجد بدون علّة كافية، ممّا يعني استحالة أن يصحّ الشيء من دون أن يبرّر وجوده بشيء ينزع إليه.

أما مقولات الفكر وهي قوانين فكرية تندرج تحتها كل أحكامنا، وهي عبارة عن تصورات عامة، والمناطقة يختلفون في عددها، على أنّ أكثر الآراء شيوعاً على أنها عشرة، وهي: الجوهر والكم والكيف و الأين والتمتد و الموضع والملك والفعل والانفعال⁽³⁸⁾ وهذه الأجناس أو المقولات متجزئة في أحكامنا وتسيطر على حياتنا الفكرية بأكملها، وهي تتوافق مع أكثر خصائص الأشياء شمولية، إنّها أشبه بالأطر بالأطر الصلبة التي تحكم الفكر، ومن شأن الفكر إذا أراد التحرر منها أن يدمر نفسه، ويرى دوركايم أنّ المجتمع هي مصدر هذه المقولات، ولذا فهي ممثلة بالعناصر الاجتماعية ومشحونة بالصور التي وردت من أصل الاجتماع البشري، وهي على ذلك هيكل التفكير ليس إلا⁽³⁹⁾ ومن ثم لم يفرض الفلاسفة، حين أعادوا صياغة هذه المقولات، على الفكر البشري شيئاً، والى هذا لم يضيف أرسطو على الفكر البشري أمراً جديداً عندما قام بصياغتها سوى أنه أضاف إليها طابعاً فلسفياً، فمقولات أرسطو كانت تحليلاً للطرق التي تقال بها أحكامنا وعبارتنا على الأشياء، وبعبارة أخرى: كانت تلخيصاً وتجريداً لأعم طرق الحكم والحمل لدى الإنسان⁽⁴⁰⁾.

بقي أن نشير إلى أنّ الأنثروبولوجيين لا يتناولون مسائل المنطق عند تسليطها على حياة البدائيين على نحو منهجي رتيب، ولهذا نألف خطأً بين مسائل تتعلق بمبادئ الفكر ومسائل تتعلق بالمقولات المنطقية العشر ومسائل تتعلق بالمقولات الخمس، ذلك أنّ مقاربات الأنثروبولوجية هي مقاربات إجرائية (=تطبيقية) معها تخضع مسائل المنطق للتكييف حيناً وللدمج حيناً، ولهذا تترافق في خطاب دوركايم مبادئ الفكر وقوانينه في حيّز واحد، مثلما تُضغط المبادئ الأربعة في مبدأ العلية و عدم التناقض عند ليفي بريل من دون أن نعني أنه لا يعرج على المبدأين الآخرين وبقية المقولات لماماً، وهو في ذلك يتأسى بالتقليد العصري، ففي الفلسفة المعاصرة أدمج قانوننا العلية و عدم التناقض ليكونا أصلاً لكلّ برهان على ما يتضح ذلك عند ليبنتز مثلاً⁽⁴¹⁾ والحق أنّ دوركايم يقارب قضايا ومفاهيم منطقية كثيرة، كالجنس والنوع والماهية والعدد والعلية والزمان والمكان والهوية والتناقض والعدد والكيف وغير ذلك، ممّا يدعو تناولها الى مساحة أوسع، أمّا ليفي بريل فلا يتوسّع ولا يزيد إلا القليل على مبادئ الهوية والتناقض و السببية والزمان والمكان. وعلى هذا جاءت الدراسة على أبرز ما يشترك فيه دوركايم وبريل، متمثلة بمبادئ الهوية والتناقض والسببية ومقولتي الزمان والمكان، نحاول تناولها عبر ثلاثة محاور.

أولاً : الهوية و عدم التناقض

يعود دوركايم بمبدأ الهوية و عدم التناقض إلى الشروط الاجتماعية، فجزور مبدأ الهوية يرتبط بالديانة الطوطمية، التي معها يضحّي الإنسان بذاتيته ويصبح هو و طوطمه شيئاً واحداً، ففكرة الهوية إنّما هي التماهي الشخصي مع الطوطم⁽⁴²⁾ يرى دوركايم أنّ مبدأ الهوية يسيطر اليوم على التفكير العلمي، لكن هناك منظمات واسعة للتصورات أدى في تاريخ الأفكار دوراً كبيراً لم ينل ما يستحق من التقدير، وهي تبدو اليوم في نظرنا غريبة ومدعاة للتناقض، إذ توحد أشياء وكنائات لديها في الوقت ذاته أكثر الصفات تناقضاً، على أنّ المغزى الحقيقي منها توحيد الجزء بالكلّ. فحسب دوركايم أنّ هذه التنوعات هي القاعدة التي يبدو أنّها

تحكم منطقنا الحالي، وبذلك ينكر دوركايم "قبلية" المبادئ والمقولات، إذ المنطق ليس مسجلاً منذ الأزل في التشكيل الذهني للبشر، وإنما يتعلق بعوامل تاريخية اجتماعية، نعم فنحن لا نعلم تلك العوامل بدقة، لكننا نستطيع افتراض وجودها⁽⁴³⁾ وعلى هذا يردّ دوركايم مبدأ الهوية إلى "الهوية الطوطمية" التي معها يفقد الإنسان هويته الذاتية وهو يتوحد بطوطمه: قرينه الحيواني أو النباتي⁽⁴⁴⁾ فهو لهذا يعتقد البشر عند إحيائهم الشعائر التنكرية أنهم حيوانات أو نباتات من الأنواع التي يحملون أسماءها، فهم عند هذا يشعرون أنهم بطبيعة حيوانية أو نباتية، ما يؤدي بهم هذا التماهي إلى الإحساس بأنهم أكثر جوهرية، فيشعرون أنّ اتّحادهم بالطوطم خير ما فيهم، ذلك أنّه رمز احتشادهم، وبهذا يسعى الأسترالي إلى التشبّه بالطوطم تمامًا مثلما يسعى المؤمنون في الأديان الأكثر تقدماً إلى التشبّه بالهتهم⁽⁴⁵⁾ ويبدو أنّ حديث دوركايم عن عقائد التقمّص⁽⁴⁶⁾ لا يخرج أن يكون رسدًا لمبدأ الهوية لدى البدائيين.

أما عن مبدأ التناقض، فيعود دوركايم إلى ربطها بالضرورات الاجتماعية التي دمجت معًا مفاهيم كانت تبدو للوهلة الأولى متميزة جدًا، مثلما سهّلت الحياة الاجتماعية هذا الاندماج عبر فورات ذهنية كبيرة، ممّا يدلّ ذلك على أنّ الفهم المنطقي يتعلق بالمجتمع، فهو الذي يتّخذ الأشكال والمواقف التي يتّسم بها⁽⁴⁷⁾ وإلى هذا تؤدي مثلًا ثنائية "المقدس والدنوي" دورًا كبيرًا في تسويق الوقوع في التناقض وشرعنته، فالمشاركات التي يعقدها البدائي بين أشياء متنافرة والتي تتضمنها الميثولوجيات تنتهك مبدأ التناقض بشكلٍ فجّ، وتجعلها على طرف نقيض من التفسيرات العلمية، فمماهاة الأشياء بأشياء أخرى والكائنات بكائنات أخرى، وهذا بطبيعة الحال يعود إلى التعارض بين الأشياء المقدسة والأشياء الدنيوية التي تتدافع وتتناقض بقوة تجعل ذهن البدائي يرفض التفكير فيها في الوقت عينه، إذ كلُّ منهما يطرد الآخر من وعيه⁽⁴⁸⁾

وأسوة بأستاذه يذهب ليفي برييل إلى اجتماعية مبدأ الهوية، وعنده أنّ النشاط العقلي للفرد لدى البدائيين ذو "طابع صوفي" وهو يحتاط من أنّه لا يريد بكلمة الصوفي ما هو متعارف لدينا اليوم، بل يريد بها اعتقاد البدائيين في قوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها فعلية، لأنّ الواقع الذي يحتضن الأقوام البدائية واقع صوفي، بالنظر إلى اعتقاده بالاتحاد، فالبدائي الذي ينتسب إلى مجتمع طوطمي، يرى أنّ كلّ الحيوانات والنباتات والكواكب والشمس والقمر يؤلّف جزءًا من الكلّ الذي هو الطوطم⁽⁴⁹⁾ ويبدو أنّ برييل -إذ يصف البدائي بالصوفي- استوقفه ما بين التبصر الصوفي والتحليل المنطقي من تناقض، ثمّ يريد بذلك الإشارة إلى ما بين العلم والتصوّف من اختلاف، إلّا أنّ هذا الاختلاف لا يبلغ درجة عالية من التنافر والتضاد، فالتوفيق بين الاثنين ممكن وعلى نطاق واسع، بل فقد كان التصوف بادرة كل علم⁽⁵⁰⁾ ولو صاغ برييل خطابه إثر دراسات ميدانية كما فعل ليفي شتراوس لوقف على أمثلة كثيرة تؤكد عدم خلو ذهن البدائي من مواهب التحليل و أمارات الاستعداد، فضلًا عن أنّ الأمثلة التي يسوقها برييل لتأكيد صوفيّة البدائي و بعده عن التحليل لا نعدم وجودها في عالمنا المعاصر، وفي أرقى المجتمعات.

يسوق ليفي برييل أمثلة كثيرة تُبرز مبدأ الهوية في وعي البدائيين بما يتناسب مع الأطر الفكرية التي تتحكم بمداركهم، ومن ذلك الأمثلة المتعلقة بأرواح الأسلاف لدى قبائل الزولو، فحسب المدونات الأنثروبولوجية أنّ عقائد الزولو بشأن أرواح الأسلاف مؤتلفة مع نفسها ولا نستطيع فهمها بشكل واضح، فهم يؤمنون بأنّ الظلّ هو الذي يصير الروح (الأننتجو) عند موت الجسم، وعندهم أنّ هذه الروح هي روح السلف التي ستنقل إلى الأولاد بعد أن يموت الإنسان⁽⁵¹⁾.

وبناءً على ذلك يسعى برييل إلى مقارنة قانون عدم التناقض على البدائيين، ولكنه سرعان ما يجد أنهم يستعيضون لعدم الوقوع التناقض ب"قانون المشاركة" وهذا القانون هو الذي يسمح بأفحش ألوان التناقض، فأسباب الموت والاتصالات مع الموتى تصوّر تصويرًا صوفيًا، فلدّى البدائيين ليس الموتى مفصولين عن

الأحياء بهوة لا يمكن عبورها، على خلاف ما لدينا نحن المتمدنين، فعندنا أنّ الكائن حيٌّ أو ميتٌ ولا وسط بينهما، أمّا عقلية البدائي فيما أنها سابقة على المنطق، فإن الكائن على الرغم من موته، فإنه يحيى بطريقة ما ويشارك في مجتمع الأحياء، وفي الوقت ذاته يشارك مجتمع الموتى⁽⁵²⁾ ونحو ذلك أيضًا أنّ قانون المشاركة يقضي بأن تنشأ بين الساحر والحيوان علاقة، وهذه العلاقة في عقل البدائي كقيلة بأن تجعل كلا الاثنين الساحر والحيوان واحدًا. فمثلًا تجدهم يألفون التمساح وليس عندهم التمساح حيوانًا مؤذيًا، إلا حين يدخل الساحر بنفسه ويحلّ بالتمساح، فحين يفترس التمساح أحدًا من الأهالي، لا يسعهم إلا التكتيل بالسحرة، ففي اعتقادهم أنّ الأمر خالٍ من المصادفة، ويجد ليفي بريل أنّ تصور الأهالي عن علاقة الساحر بالتمساح لا تخضع إلا لقانون المشاركة، لأن تطبيق قانون التناقض عليه يفرض بنا إلى أحد الأمرين لا ثالث بينهما: إما يصير الساحر والحيوان شيئًا واحدًا، وإما أن يظلّ متميزين، إلا أنّ العقلية البدائية تستمرى خرق قانون" الثالث المرفوع "فتقرّ بوجود كلا الأمرين في الآن ذاته⁽⁵³⁾

ومن الجدير بالذكر أنّ كارل يونغ يعدّ من القلائد الذين أيدوا مبدأ المشاركة لدى الأنثروبولوجيين، لا سيّما ليفي بريل، ولكن بشيء من التحقّظ، إذ يرى يونغ أن ما يدعوه ليفي بريل ب"المشاركة الروحية" التي عن طريقها يتغاضى البدائيون عن التناقض، إنّما هو ضرب من أضرب الانفصام، فعلى الرغم ممّا واجهه بريل من انتقادات حادة، إلا أن يونغ يوقع نقاده جميعًا في الخطأ، ويرى أنّ بريل تراجع عن فكرته بسبب الضغط المضاد، وإلا فإن الحقيقة السيكولوجية المعروفة تمامًا هي إمكان أن يكون للفرد مثل هذا التماثل اللاشعوري مع أشخاص أو أشياء أخرى، فالنفس البشرية أبعد ما تكون عن بلوغ التركيب السليم، فهي على العكس مهددة بالتفتت وبأهون السبل لدى أي اندفاع لعواطف وانفعالات لا ضابط لها، وعلى هذا فإنّ ما يقرّه الأنثروبولوجيين عن الإنسان البدائي ليس معدوم الصلة بحضارتنا المتقدمة كما يبدو لهم⁽⁵⁴⁾.

ثانيًا: مبدأ السببية

كان إدوارد تايلور _ عند حديثه عن السحر _ قد أشار إلى "المنطق البدائي غير الدقيق" الذي يرتكز في أساسه على أن الأشياء المتشابهة تسلك سلوكًا متشابهًا، وأنّ ما يصيب واحدًا منها يصيب الشبيه، فالرجل عند هنود الحمر في أمريكا الشمالية، في حال إذا ما أراد أن يصيد الدببة يصنع دبًا من القشّ أو من أيّ مادة أخرى ثمّ يرميه برمحه في اليوم السابق لخروجه للصيد، وهو يعتقد أنه ما دام نجح في إصابته وصيده فلا بدّ أنّه ناجح في العثور على دبّ حقيقي و صيده⁽⁵⁵⁾ كذلك يشير جيمز فريزر عند حديثه عن المرحلة السحرية إلى أنّ قوانين النظرية السحرية لدى البدائيين ترتكز على أساسين: أولهما قانون الشبيه الذي ينتج الشبيه، والثاني قانون السراية أو اتصال الأشياء ببعضها البعض واستمرار تأثيرها في بعض على الرغم من انقطاع الصلة بين الاثنين، وكلا الأساسين يشكّلان ما يسميه فريزر ب"بسحر المشاركة" فكلا الأساسين يفرض أن الأشياء على الرغم من تباعدها وعدم وجود رابط ظاهر بينها _ تؤثر في بعضها عن طريق علاقة سرية أو خفية تصل بين الاثنين بطريقة أو بأخرى⁽⁵⁶⁾. وهنا ينبغي التذكير بأنّ هذا القضية قريبة جدا من فكرة التداخي الحر ترابط association الذي يعني كل ارتباط بين عنصرين نفسيين أو أكثر تشكل سلسلتها رابطة من التداخيات. و يستخدم هذا المصطلح أحيانا للدلالة على العناصر التي تترايط على هذا النسق. هذا المعنى الأخير هو المقصود حين نكون بصدد العلاج، إذ نتكلم، على سبيل المثال، عن «تداخيات حلم ما» للدلالة على ما له صلة ترابطية في كلام الشخص مع هذا الحلم⁽⁵⁷⁾.

وعلى غرار فريزر وتايلور _ بشيء من التعديل⁽⁵⁸⁾ يفترض دوركايم أنّ البدائيين يستعيضون بمبدأ "الشبيه ينتج الشبيه" عن مبدأ السببية، فقد عرض دوركايم الأساسين اللذين طرحهما فريز بشيء من التفصيل وانتهى إلى أنّها جذر مبدأ السببية في حياة البدائيين، ويسوق لذلك "تعويذة السحر" مثالًا لذلك، فالتعويذة ظاهرة انتقال: تترافق فكرة الصورة في الذهن بفكرة النموذج، وتنتقل من ثمّ بالسراية تأثيرات فعل ممارس على تمثال إلى الشخص الذي يصوّر التمثال قسماته، تؤدي الصورة بالنسبة إلى الأصل الدور الذي يؤديه

الجزء بالنسبة الى الكلّ، لذلك يعتقد البشر أنهم يستطيعون تحقيق النتيجة عينها بإحراق شعر الشخص الذي يريدون إيداءه⁽⁵⁹⁾.

حسب دوركايم ((يكمن هذا المبدأ في محاكمة تفيد بأنّ كلّ قوة تتطوّر بطريقة محددة، وأنّ الحالة التي تكون عليها في كلّ لحظة من لحظات صيرورتها تحدّد مسبقاً الحالة التالية، فتدعى الحالة الأولى سبباً والأخيرة نتيجة، وتؤكد المحاكمة السببية وجود صلة ضرورية بين هاتين اللحظتين لكلّ قوة، يؤكد العقل هذه العلاقة قبل امتلاكه أي برهان عليها، في ظلّ سيطرة ضرب من الإكرام ليس في وسعه تحرير نفسه منه، فهو يسلم بها.... قبلئاً))⁽⁶⁰⁾

يرجع دوركايم مواهب التعليل لدى البدائيين إلى العقل الجمعي الذي يشع بهذه المواهب على العقول الفردية، ليرصدوا من خلاله العلاقات بن الظواهر والموجودات، ثمّ لا يلبث يربط مقولة السببية بفكرة القوة الاجتماعية التي تتجلى في أشخاص أو أشياء والتي من خلالها كان المجتمع يمارس جبريته على أعضائه، مع ملاحظة أنّ دوركايم لا يذهب إلى أنّ فكرة السببية و فكرة القوة يستويان منطقيّاً واحداً لواحد، وإنّما يريد أنّ القوة الجمعيّة صورة أولية لمبدأ التعليل، فهي وإن كانت عبارة عن ضرب من الضلالات الأسطورية و مجرد هلوسات إلاّ أنها قادرة على إظهار كيفية نشوء فكرة السببية، وذلك أنّ مفهوم العلاقة السببية يتضمن فكرة الفاعلية أو القدرة المنتجة أو القدرة الفاعلة، ونعني بالسبب عادة شيئاً قادراً على إحداث تغيير ما، والسبب هو القوة قبل أن تُظهر القدرة التي تتضمنها، والتأثير هو هذه القدرة عينها ولكن بعد تحققها، وهكذا يمكننا القول إنّ الأنموذج الأصل للقوة الجمعية يمكن لحظها في المانا والواكان والأورندا والمبدأ الطومبي أو أيّ اسم آخر أُطلق على القوة الجمعية المتجلية فيه تفرض على المجتمع سلطتها الإلزامية، والذي يهيء هذه السلطة الإلزامية هو الدين الذي يلهب مشاعر الأفراد ويخيفهم، فضلاً عن أنّ هذه القوة قوة جمعية لاشخصانية، لأنّ أولى القوى التي تخيلها البشر كانت عُقلاً و مبهمة تشبه القوى الكونية في لاشخصيتها، وبالتالي تتعارض تعارضاً قاطعاً مع الإرادة البشرية⁽⁶¹⁾ وبهذا ((تحمل فكرة القوة وسم أصلها على نحو خاص فهي متضمنة في فكرة القدرة التي لا تنفصل بدورها عن افكار السلطة والتحكم والسيطرة، وبالتالي عن فكريتي التبعية والخضوع))⁽⁶²⁾

وبدوره يقدّم ليفي بريل وصفاً للعقلية البدائية عماده المقارنة، فانصرف العقلية البدائية عن الأسباب الطبيعية والعلل الثانوية من أبرز سماتها، فالروابط السببية بالنسبة الى البدائيين قليلة الجدوى جدّاً، على خلاف ما هي في نظرنا "نحن" المتحضرين، فهذه الروابط عندنا ليست ذات جدوى فحسب، وإنّما هي هيكل الطبيعة وأساس واقعيّتها واستقرارها، فهذه العقلية غيبية إلى حدّ بعيد، نظراً لأنّ عالم ما وراء الطبيعة يعدّ عاملاً ذا فاعلية جوهرية في حياة البدائي ويعزو إليه الشرعية والمعقولة، ممّا يجعله يلجأ إليه لتفسير كلّ ما يقع أمامه ولا يأبه بالبحث عن الروابط السببية إلا في حالة اذا كانت شديدة الوضوح، فعقلية البدائي لا تؤمن على خلاف العقلية الأوربية بشيء اسمه المصادفة أو الحادث العرضي، إذ سرعان ما يلجأ إلى عزوه لإحدى القوى الغيبية⁽⁶³⁾ ومن هنا تغلب السببية الغيبية المباشرة في عقل البدائيين، ممّا طبعه بخصائص غامضة عسيرة تحول بيننا وبين فهمها فهمًا دقيقاً، والى ذلك تبدو علاقة السببية بالنسبة للعقلية البدائية في صورتين متميزتين، فهناك أولاً "ارتباط زائف" تفرضه التصورات الجماعية، كأن يقال: إذا انتهكت حرمة المحرم الفلاني حلتّ النعمة الفلانية، أو بالعكس إذا حلتّ النعمة الفلانية، فذلك لأنّ حرمة المحرم الفلاني قد انتهكت. أمّا الصورة الثانية فتتخصّر في إرجاع الظاهرة التي تبدو بصورة عامة شائعة إلى سبب غيبي، فإذا انتشر وباء مثلاً اعتقدوا أنّ سببه يرجع إلى الأسلاف أو مكر أحد السحرة، ولكي يتحققوا من ذلك نراهم يلجأون إما إلى الزرافة السحرية أو إلى فرض نوع من التحكيم على الأشخاص المتهمين بعمل السحر. وهكذا ففي الحالتين تعتبر الروابط بين السبب والنتيجة روابط مباشرة لا تسلم بوجود حلقات وسطى، فإذا أسلمت بها فإنها تعدّ عديمة الجدوى ولا تعبرها اي التفات، إذ السؤال ب"كيف" لا يكاد يعرض لهذه العقلية مطلقاً، فخاصية "المباشرة" التي تتسم بها السببية الغيبية تعادل، بل تتجاوز، ما نسميه نحن ب"البداهة"، إذ

من طبيعة الارتباط الزائف ألا يناقش ولا يقبل المناقشة، وعندئذ تكون هذه الروابط غير منطقية، ولا أثر لتجارب الواقع عليها⁽⁶⁴⁾ وبهذا ينتهي ليفي بريل إلى ما يسميه "مناعة البدائي الكبرى ضد التجربة"⁽⁶⁵⁾

ثالثاً: الزمان والمكان

بدءاً، ينبغي أن نشير إلى أن دوركايم على الرغم من أنهما يحملان العقل البدائي أشياء فوق طاقته، إلا أنهما لم يتحدثا عن المكان والزمان في تصورات البدائين بمعناها الرياضي والطبيعي كما طرحتهما الفلسفة وكما يطرحها العلم الحديث اليوم⁽⁶⁶⁾ ولكنهما مع ذلك يقاربان هذه العقلية بالاحتكام إلى المنطق، وكان الأجدر أن يقارباها بالاحتكام إلى عامة الناس في بلدان أوربا، فالطبقات الدنيا في كل المجتمعات تقل حضورها في التحليل المنطقي، فهذه الطبقات ليست في المنطق أوفر حظاً من البدائيين وعلى كلا الصعيدين الوجودي والصوري.

تحتل مقولتا الزمان والمكان عند دوركايم أهمية جوهرية، فلا يوجد أي فارق في الدور بينهما وبين الدور الذي يقوم به مفهوم العلة والنوع في حياتنا الفكرية، إذ يبدو أننا غير قادرين على التفكير في الأشياء التي لا توجد في الزمان والمكان، بعكس المفاهيم الأخرى التي تبدو عارضة ومتقلبة، و عنده أن هذه المقولات، وبالأخص هاتان المقولتان، ولدت في الدين ومن الدين، إنها نتاج الفكر الديني⁽⁶⁷⁾ ولكي يثبت دوركايم وجهته ينبغي أولاً أن يتجاوز ترنسندالية كانط، فعند كانط تنقلب العلاقة المألوفة بين المكان والتجربة الخارجية، فالمظاهر كلها لا ينبغي أن ينظر إليها إلا على أنها تمثلات، وليست أشياء في ذاتها، فالمكان والزمان ليسا إلا الصور الحسية للحدس وليس تحديداً معطاة بوصفها موجودة في ذاتها، ولا شروطاً للموضوعات منظوراً إليها على أنها أشياء في ذاتها، فما نعرفه من الأشياء كالزمان والمكان وغيرهما، إنما هو ما تضيفه عليها الذات من صور الحساسة والمقولات، ومن هنا ينكر كانط على التجريبيين القول بأن تجربتنا للأشياء الخارجية هي التي توحى لنا بفكرتي المكان والزمان، بل على خلاف ذلك فإن التجربة الخارجية هي ذاتها تفرض مقدماً تصور المكان والزمان، فالتجربة لا تصبح ممكنة إلا بفضل فكرتي المكان والزمان⁽⁶⁸⁾ ما يلاحظ على كانط هو أنه لم يراع الأدوار التكوينية للإنسان، بل ينحصر منظوره بالإنسان المتمدن⁽⁶⁹⁾ ذلك أن الفكر لدى البشر الأولين قد يعجز عن استخلاص هاتين الفكرتين على نحو مجرد إثر تجربة⁽⁷⁰⁾ وهذا عائد أساساً إلى طبيعة أطر الفكر لديه وهي أطر تختلف بكثير عن أطر الفكر لدى الإنسان المتمدن، ولكن على أن نحطاط من الايغال في القول مطلقاً ((بعجز الأولين عن الفكر التجريدي))⁽⁷¹⁾ ومن هنا خالف دوركايم كانط، فليست هاتان المقولتان من صور الحدس وليستا قبليتين في العقل المحض، فالزمن لا يمكن تخيله إن لم يكن تعاقبياً يمكن التعبير عنه من خلال علامات موضوعية ومن ثم تقسيمه، إذ لا نستطيع تصويره إلا بتميز أوقاته المختلفة، وأصل هذا التمييز مستعار من الحياة الاجتماعية الدينية، إذ يتوافق التقسيم مع أيام وأسابيع وشهور وسنوات ومع دورية الشعائر والأعياد والاحتفالات، فضلاً عن أن التقويم الزمني يعبر عن إيقاع النشاط الجمعي ويؤمن في الآن عينه انتظامه، أما دور التجربة الشعورية للشخص فتتابع إلى التمثلات الجماعية التي تنعكس في بواطن الأفراد وتزودهم بالذاكرة⁽⁷²⁾

وما قيل عن الزمان ينسحب على المكان الذي عارض فيه دوركايم كانط، الذي ذهب إلى أنه وسط غامض مبهم وغير محدد لأنه متجانس بالكامل لا يضيف إلى الفكر شيئاً ذا بال، فالمكان إذا كان كذلك، فإنه لا فائدة ترجى منه، ولا يمكن للعقل إدراكه ولا التقاطه، إذ يتشكّل التصور الفضائي من تنسيق أولي متدرج ضمن معطيات التجربة المحسوسة، ولكن يستحيل أن يكون هذا التنسيق معادلاً كمياً، إذ ينبغي التصرف به وتمييزه، فلنتمكن من ترتيب الأشياء بحسب مكانها يجب التمكن من تحديد موضعها على نحو مختلف: بعضها على اليمين وبعضها في الشمال وبعضها في الجنوب، وهذه في الأعلى وتلك في الأسفل وهكذا، إذ ليس للزمان في ذاته جهة. فضلاً عن تحديد موضع أحوال الوعي وفق تواريخ معينة

لنستطيع التصرف بها زمنياً، فتقسيم الزمان من خلال التمييز و التصرف شرطان لإدراكه، وهما بطبيعة الحال من أصل اجتماعي و مرتبطان بالقيم الشعورية لكل حضارة. فالطابع الاجتماعي بتمييزاته واضح دوره الفعّال لإدراك الزمن وتمثله، فثمة مجتمعات في أستراليا وأمريكا تتخيل المكان على شكل دائرة هائلة الحجم، لأنّ للمخيم شكلاً دائرياً، وهناك مناطق متميزة بقدر ما فيها عشائر القبيلة، والمكان الذي تشغله العشيرة هو الذي يحدّد اتجاه هذه المناطق، إذ تعرف كلّ منطقة بطوطمها، و هكذا كان التنظيم الاجتماعي أنموذجاً لتنظيم المكان و بناء تصوّرات عنه، فهو نسخة طبق الأصل عن هذا التنظيم⁽⁷³⁾ و على هذا يعزو ليفي بريل تصوّرات البدائيين عن الزمان والمكان الى غلبة السببية الغيبية على العقلية البدائية، فالسببية الغيبية جعلت العقل البدائي مطبوعاً بخصائص يصعب فهمها، فالأسباب الطبيعية في العقل المتحضر عبارة عن عقد ومركبات تنبسط في الزمان والمكان مرتبطة ببعضها بخلاف ما في العقل البدائي من تصوّرات غيبية، فعندنا يبدو الزمن وكأنه "كمّ *auantum*" متجانس قابل للتقسيم إلى أجزاء مماثلة فيما بينها متتابعة باطراد تام، وما ذلك إلا لأنّ أذهاننا تدرك الظواهر وهي مرتبة بداهة في سلاسل غير منتظمة لا تقبل القلب و التقديم والتأخير، فهي ذات فترات محددة يمكن قياسها⁽⁷⁴⁾ أما البدائي فلا يدرك الزمان ولا يتصوره إلا وهو يحسّ به "كيفاً" فمثلاً إذا وقع حادثان يتلو أحدهما الآخر على مسافة ما، فإن البدائي من دون حرج أن الحادث الثاني مستقل عن الأول، ومن دون أن يميز الخطى الوسطى التي تفصل بينهما، إضافة إلى أنّ البدائي يعجز عن تصوّر زمني الماضي وال مستقبل بشكل منظم و باطراد، فحسب "هوبير" أن البدائي يحسّ الزمن تبعاً لصفاته و لا يحسه بخصائصه الموضوعية⁽⁷⁵⁾ وقل ذلك على المكان أيضاً، فالمكان في تصوّرنا ظرف يضمّ نتائج وأسباباً مترابطة فيه، أما البدائيون فلا يعيرون اهتماماً لتتابع الأسباب والنتائج، فالسبب ليس على صلة مرئية بكائنات وظواهر مدركة بالحواس، وإنّما هو فوق المكان، و من ثمّ فوق الزمان⁽⁷⁶⁾

الخاتمة

ظهر عند دوركايم نزوع واضح للفصل بين المنطق الوجودي والمنطق الصوري، فرأى أنّ البدائي يمثّل حالة الأولية الغامضة للمنطق. على خلاف ليفي بريل الذي جنح الى الخلط بين المستويين، إذ يحتكم في وصف العقلية البدائية على منطلقات المنطق الصوري بصورة فجّة. فالمنطق البدائي عند دوركايم منطق الأولية مما يعني أنّ منطق المتحضرين امتداد له، أمّا عند ليفي بريل فالمنطق البدائي منطق استعاضة، حيث يستعويض البدائي عن قوانين الفكر بقوانين خاصة تلائم أطره الاجتماعية والفكرية.

إنّ كلا الخطابين انطلقا من رؤية شديدة المرجعية والوفاء لمركزية الذات الأوربية التي تسلحت باللوغوس أو العقل، ولعل عودتهما إلى منطق أرسطو وجعله معياراً لتمييز الذات الأوربية وتفوقها على الآخر يكشف عن خطورة متضّمّنات خطابهما من قيم التعالي والتمركز، على الرغم من الحذر و الاحتياط اللذين يبديهما بين الحين والآخر، وهما لا يلبثان يحمّلان العقلية البدائية فرضاً فوق طاقتها، فمن غير المعقول أن الإنسانية بدأت بمفاهيم على درجة عالية من العموم والتجريد. إنّ المعرفة الإنسانية لا تتأسس بالضرورة على مواهب الاستدلال بحيث تستنتج بوسائل وطرق الذاتية و السببية التي يتغنّى بها العلم الحديث.

هوامش الدراسة

- 1- ينظر: الاستشراق: ٣٨.
- 2- ينظر: الاستشراق، إدوارد سعيد: ٤٢_ ٣٤
- 3- ينظر: تأويل الثقافات: ٤٧
- 4- ينظر: دراسات ما بعد الكولنيالية، بيل أشكروفت: ١٦١

- 5- تكوين العقل العربي، الجابري: ٦١
- 6- مقاصد الفلاسفة، الغزالي: ٣٦.
- 7- ينظر: الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية: 38 مقدمة المترجم. كذلك: كانت أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم: 39-128 كذلك: المنطق السوري، د. علي سامي النشار: 41
- 8- ينظر: الأشكال الأولية: ٥٥١_٥٥٢
- 9- الأشكال الأولية: ٣١٦-٣١٧
- 10- ينظر: في علم اجتماع المعرفة، علي الوردى: ٣٦
- 11- المنطق، دوي: 56
- 12- ينظر: المدخل الى الفلسفة، كوليه: ٦١
- 13- ينظر: مقدّمة ابن خلدون: 543
- 14- ينظر: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: 144.
- 15- كتاب التعريفات، للشريف الجرجاني: 194
- 16- المقابسات: ٩٢_٩٣
- 17- ينظر: قواعد المنهج: ٩٧_٩٨
- 18- ينظر: المنطق السوري: ٥١
- 19- ينظر: مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، لوسي مير: ٧١.
- 20- ينظر: الاستعارة التبريرية، سعد رفعت سرحت:
- 21- ينظر: علم الكتابة، دريدا:
- 22- ينظر: الكلمات والأشياء: ١٠
- 23- ينظر: الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية، كانط: 222
- 24- ينظر: قواعد النهج: 213-214
- 25- ينظر: العقلية البدائية: 3
- 26- ينظر: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام: 15-16-17.
- 27- ينظر: دروس في الفلسفة الوضعية، أوغست كونت: 329
- 28- ينظر: نفسه: 3
- 29- العقلية البدائية: ٩٦
- 30- ينظر قواعد المنهج: 275-276-277
- 31- ينظر: علم اجتماع المعرفة: 24-25-26
- 32- عن هيجل ينظر: تكوين العقل العربي: 22
- 33- ينظر: العقلية البدائية: 20
- 34- ينظر: العقلية البدائية: 19. كذلك: مدخل الى الفلسفة، حسام الألوسي: 38
- 35- ينظر: مفهوم الثقافة: دينس كوش: 51
- 36- ينظر: المنطق السوري: د. علي سامي النشار: ٣٧. كذلك: مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي: ١٥٦.
- 37- ينظر: المنطق نظرية البحث، جون ديوي: ٥٤٣ الى ٥٤٨، كذلك: مدخل جديد إلى الفلسفة: ١٥٧_١٥٨_١٥٩. كذلك: الموسوعة الفلسفية، روزنتال ويودين: ٣٧٠_٣٧٢.
- 38- نظر: منطق أرسطو، حقهه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي: 35-36) ينظر: المنطق السوري: 158. كذلك: النجاة، لابن سينا: 100/1-101
- 39- ينظر: الأشكال الأولية: 28

- 40- ينظر: نظرية المعرفة: 23-25
- 41- ينظر: مدخل جديد إلى الفلسفة: ١٦٠، كذلك: الدهشة الفلسفية: ١٩٥
- 42- ينظر: إميل دوركايم: ٢٤٧_ ٢٤٨
- 43- ينظر: الأشكال الأولية: ٣٢
- 44- ينظر: إميل دوركايم: ٢٥٥
- 45- الأشكال الأولية: ٤٦٣
- 46- ينظر: الأشكال الأولية: ٣٢٧
- 47- ينظر: الأشكال الأولية: ٣١٥
- 48- ينظر: الأشكال الأولية: ٣١٧
- 49- ينظر: مصادر وتيارات: ١٧٧. كذلك: الأطر الاجتماعية للمعرفة, غورفيتش: 47
- 50- ينظر: التصوف والمنطق, برتراند راسل: 13-22
- 51- ينظر: العقلية البدائية: ١٧٧
- 52- ينظر: مصادر وتيارات: ١٨١
- 53- ينظر: العقلية البدائية: ٤٥-٤٦
- 54- ينظر: الإنسان ورموزه: ٢٢-٢٣. كذلك كتابه: البنية النفسية عند الإنسان: مثلاً ص ٧٧-٧٨.
- 55- ينظر: تايلور: ٩٣
- 56- ينظر: الفلكلور في العهد القديم: ٢٩_ ٣٠.
- 57- ينظر: معجم مصطلحات التحليل النفسي، لابلانوش و بونتاليس (مادة: تداعي، ترابط). كذلك: الأشكال الأولية: ٤٦٢.
- 58- ينظر: الأشكال الأولية: 462 وهو يردّ على فريزر وتايلر .
- 59- الأشكال الأولية: 461.
- 60- الأشكال الأولية: ٤٧٢-٤٧٣
- 61- ينظر ٤٦٩_ ٤٧٠)
- 62- (٤٧٢)
- 63- ينظر: العقلية البدائية: ٢١-٢٢-٣٤.
- 64- ينظر: نفسه: ٨٨-٨٩-٩٠.
- 65- ينظر: وتيارات: (١٧٨).
- 66- ينظر: الفلسفة في ضوء علم الاجتماع: 63-64
- 67- ينظر: الأشكال الأولية: ٢٨
- 68- ينظر: نظرية المعرفة، د. فؤاد زكريا: ١٠٣_ ١٠٦
- 69- ينظر: نظرية المعرفة: ١٠٤.
- 70- ينظر: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم: ٣٩-٤٠
- 71- مقالات في الأناسة، شتراوس: ٧
- 72- ينظر: الأشكال الأولية: ٢٩-٣٠.
- 73- ينظر: الأشكال الأولية: ٣١-٣٢
- 74- ينظر: العقلية البدائية: ٩١
- 75- ينظر: العقلية البدائية: ٩٢-١٢٨
- 76- ينظر: العقلية البدائية: ٩٠-٩١.

المصادر

1. الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، ط5، مؤسسة الأبحاث العربية، 2003م.
2. -الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في أستراليا، إميل دوركايم، ترجمة رنده بعث، ط1، المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات، بيروت، 2019م.
3. -الإنسان ورموزه سيكولوجيا العقل الباطن، كارل غ_ يونغ، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط1، دار التكوين، دمشق، 2012م.
4. -إميل دوركايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر نظرياً وتطبيقياً، د.قباري محمد إسماعيل، منشأة المعارف، الأسكندرية، 1976م.
5. -البنائية الجديدة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، د.ربيع كردي، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م.
6. -البنية النفسية عند الإنسان، كارل -غ. يونغ، ترجمة نهاد خياطة، ط2، دار الحوار، سورية، 2000م.
7. -تأويل الثقافات، كليفورد غيرتز، ترجمة محمد بدوي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.
8. -تكوين العقل العربي، د.محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011م.
9. -دروس في الفلسفة الوضعية (المجلد الرابع) الفلسفة الاجتماعية والاستنتاجات العامة، أوغست كونت، نقله إلى العربية نبيل أبو صعب، و منصور الحجلي، ط1، دار الفرق، دمشق، 2020م.
10. -الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، د.حسام الألوسي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.
11. -علم اجتماع المعرفة، السيد عبد العاطي السيد، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000م.
12. -العقلية البدائية، لوسيان ليفي بريل، ترجمة محمد القصاب ود.حسن الساعاتي، مكتبة مصر، د_ت.
13. -الفولكلور في العهد القديم، جيمس فريزر، ترجمة نبيلة إبراهيم، ط1، دار رؤية، القاهرة، 2016م.
14. -الفلسفة في ضوء علم الاجتماع، د.قباري محمد إسماعيل، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د-ت.
15. -قواعد المنهج في علم الاجتماع، تأليف إميل دوركايم، ترجمة محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961م.
16. -كانت أو الفلسفة النقدية، د.زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، د-ت.
17. -الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ترجمة مجموعة من الباحثين، تقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، 1990م.
18. -المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كولبه، ترجمة د.أبو علا عفيفي، ط1، عالم الأدب للدراجات والنشر والتوزيع، بيروت، 2016م.
19. -مدخل إلى الفلسفة، حسام الألوسي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.
20. -مدخل جديد إلى الفلسفة، د.عبد الرحمن بدوي، دار المعارف الإسلامية، طهران، د_ت.
21. -مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، جورج طرابيشي، ط1، دار الساقي، بيروت، 1998م.
22. -مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج.بنروبي، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، مراجعة محمد ثابت الفندي، مكتبة الانجلو المصرية، 1964م.
- معجم مصطلحات التحليل النفسي، لابلانوش وبونتاليس ترجمة د. مصطفى حجازي، بيروت، دار العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 2، 1987
23. -مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دنيس كوش، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الدكتور لبيب الطاهر، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2007م.
24. -مقدمة ابن خلدون، للعلامة المؤرخ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، د-ت.
25. -المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، د.علي سامي النشار، ط1، مطبعة دار نشر الثقافة، الأسكندرية، 1955م.

- 26.-المقابسات، لأبي حيان التوحيدي، تنسيق وتعليق وشرح وفهرسة د.علي شلق، ط1، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، 1986م.
- 27.-مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، تأليف لوسي مير، ترجمة وشرح د.شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ت.
- 28.-مقالات في الأناسة، كلود ليفي شتراوس، اختارها ونقلها إلى العربية د.حسن قبيسي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008م.
- 29.-منطق أرسطو، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت، 1980م.
- 30.-المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق محمودي، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018م.
- 31.-الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م.روزنتال و ي.يودين، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
- 32.-النجاة في المنطق والإلهيات، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، حقق نصوصه وخرج أحاديثه د.عبد الرحمن عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992م.