

علم اجتماع وفلسفة

تأليف
إميل دوركايم

ترجمة
الدكتور حسن أنيس

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

علي مولا

علم اجتماع وفلسفة

تأليف
إميل دوركايم

ترجمة
الدكتور حسن أنيس

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦ شارع محمد فريد - القاهرة

الطبعة الأولى

سنة ١٩٦٦

المطبعة الفنية الحديثة
٤٠ شارع الأصمعي بالزيتون ٨١٤٨٧١

علم اجتماع وفلسفة

تأليف
إميل دوركايم

مقدمة بقلم
س . بوجليه

ترجمة
الدكتور حسن أنيس
ليسانس في الفلسفة من جامعة القاهرة
ودكتوراه في علم الاجتماع من جامعة باريس

مقدمه

مقدمة

هذه طائفة من البحوث لإميل دوركايم (Émile Durkheim) ، ظهرت منذ وقت قريب ، في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » وفي « مجلة الجمعية الفرنسية للفلسفة » رأينا أن نعيد نشرها هنا معاً ، لما بينها من وحدة مشتركة : فهي من جهة تلقى ضوءاً على ما كان يدور بذهن دوركايم فيما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية الخاصة ، كما تكشف من جهة أخرى عن آرائه في بعض المشاكل الفكرية العامة ، التي تشغل في العادة أذهان الفلاسفة ، كعلاقة الروح بالمادة ، وصلة الشعور بالطبيعة ، ورابطة العقل بالحساسية ، وهي بعد ، تفصح عن مغزى الدور الذي يقوم به علم الاجتماع في تجديد الفلسفة ومدها . وقد تؤدي كذلك فيما يبدو لنا ، بعض الخدمات الممتازة للتعليم أيضاً ، بما تقدم له من توجيهات ، وتبسط أمامه من مسائل للبحث والمناقشة ، وبخاصة في هذا الوقت الذي يميل فيه الاتجاه ، إلى إفساح المجال أمام علم الاجتماع في معاهدنا التعليمية ، كالمدارس الثانوية ومعاهد ومدارس المعلمين .

فالواقع ، إنه منذ أن شرع دوركايم في مواصلة عمل أوجست كونت (Auguste Comte) وهو يشعر بالحاجة إلى التخصص وتحديد مجال الدراسة أولاً وقبل كل شيء . فقد رأى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يحقق تقدماً ، إلا بالفصل بين دراساته الموضوعية ، كل طائفة منها ، على حدة ، وبالتمييز كذلك بين بحوثه النوعية ، كل فرع منها عن الآخر ، حسبما يقتضيه من ذلك معيار كل فرع . فقد كان الرائد الأول لهذا العلم ، يتحدث وهو سليم القصد ، حسن النية ، عن الإنسانية كافة ، مدفوعاً إلى ذلك بطموح عظيم . فلم يشأ أن يتساءل مثلاً عما إذا كان الأمر يحتاج أولاً ، إلى التمييز بين الأشكال المختلفة للمجتمعات والصور المتباينة للتطور . لم يفعل ذلك ، بل أخذ يطوى كل الوقائع الاجتماعية بكل فتاتها طياً ، في تأليفه ذاك الهائل الجسيم . أما المريدون فكان شأنهم في

ذلك أكثر تواضعاً ، إذ رأى كل منهم ، أن من واجبه أن يتشبت في بحثه ، بطائفة خاصة ، من المشاكل المعينة ، وأن ذلك كفيلاً أن يعين العلم على السير قدماً إلى الأمام .

وسار دوركايم في هذا الاتجاه ، فأولى المشاكل الأخلاقية ، قسطاً كبيراً من انتباهه ؛ إذ ظل همه الرئيسى الشاغل من بحثه ، ابتداءً من « تقسيم العمل الاجتماعى » حتى « الأشكال الأولية للحياة الدينية » بما فى ذلك أيضاً بحثه فى « الانتحار » هو المكوف على شرح حقيقة الخلق ، والدور الذى تؤديه هذه الحقيقة فى المجتمعات ، والصور التى تتخذها فيها ، وتطورها خلال ذلك كله ، تعبيراً عن رغباتها . فدراسات دوركايم ، من هذه الجهة تتعلق على نحو مباشر ، بعلم الاجتماع الأخلاقى ، تعلقاً يتفاوت مداه اتساعاً وضيقاً ، وفقاً لمقتضيات البحث فى كل منها . وما كان لهذه الدراسات فيما هو واضح ، أن تظل فى فكره ، امرأ نظرياً ؛ إذ كان أمله العظيم أن يصل بها إلى نتائج عملية ؛ فيزود العمل الاجتماعى من ذلك بالتوجيه والإرشاد . ولم يكن أمامه ، من سبيل للوصول إلى هذا الهدف ، غير طريق العلم الوضعى . وهو نهج يتجلى فى إصراره فى بحثه « تحديد الظاهرة الأخلاقية » وفى مقدمة « تقسيم العمل » على تنحية النظرة الغيبية عن العلم باعتبارها هوة ، قد يجازف العقل البشرى بالتردى فى ظلامها ؛ وكذلك فى تفنيده لما كان يتردد على الألسنة ، من زعم بإفلاس العلم ، فيما يتعلق بمادة الأخلاق ؛ تفنيدها يعتمد على أساس من نتائج بحثه نفسها ؛ ثم أخيراً ليقيم الشعور ، على دعامة من الوقائع المقررة ، طبقاً للملاحظة الخارجية . ومن ذلك ، يمكن القول إن دوركايم كان يرى فى موضوع الأخلاق نفسه ، إلى الحديث بلسان العالم المتخصص ، لا بلسان الفيلسوف .

ومع ذلك فقد كان عليه أن يعالج ، طبقاً لمنحاه ذاك ، بعض المشاكل العامة الكبرى ، التى لا يمكن إغفال ذكرها . فمن ذلك أولاً ، أن علم الاجتماع ، كان عليه ، وهو بسبيل إقرار حقه فى الوجود ، لا أن يحتقر بعض البحوث الوضعية

فحسب ، وإنما كان عليه أيضاً أن يلم ببعض المبادئ ، وما يتعلق بهذه المبادئ من مناقشات . فمن النادر أن يجد العلم ، أى علم ، نفسه ، وهو فى بدء نشأته الأولى أنه غير مضطر إلى التفلسف ، فى سبيل التمهيد وإعداد الأساس والتطلع إلى الخصوصية والتمييز . فالعلم فى دوره ذاك ، يدعو المفكرين إلى تأمل الروابط والصلات ، التى تقوم بين العلوم ؛ كما يدعوهم إلى التفكير فيما بين المناهج من فروق ؛ وفيما بين صور الوجود من درجات : وهى مسائل فى جملتها ، تحمل صبغاً فلسفياً .

ولم يكن دور كايم وهو ينظر إلى بحوثه من هذه الجهة ، وهى تنمو وتفره شيئاً فشيئاً ، يقف من رغبته عند حد الإدراك الأفضل لهذه القاعدة من قواعد الأخلاق وقيمتها مثلاً ، أو هذا النظام الأخلاقى أو ذاك ، فى وظيفته وقيمته ؛ ولكنه فى الواقع ، كان يأمل أن تقوده بحوثه تلك ، إلى تصور على نحو جديد ، لعلاقة الشعور بالطبيعة ، بل ولعلاقة العقل نفسه بها . فقد كان للثنائية وتفسيرها عنده ، باعتبارها صفة ذاتية من صفات الكائن البشرى ، مكاناً ملحوظاً من تفكيره . فلم يكن من اليسير عليه ، أن يرد نفسه عن التطلع إلى النتائج العامة التى كانت تملك عليه زمام نفسه ، من تلك الجهة . وهكذا ظهرت إلى الوجود تلك النظرة الجامعة ، التى نطلق عليها اليوم غالباً « الاجتماعية » وما هى فى الحقيقة ، غير جهد فلسفى ينشد تنويع تلك الدراسات الخاصة الموضوعية ، المقارنة التى أوقف علماء الاجتماع جهودهم عليها ، بنظرية فى تفسير النفس الإنسانية .

* * *

وربما أفضت هذه البحوث التى نشرع فى جمعها هنا ، إلى القضاء من جهة أخرى أيضاً ، على طائفة من التلبيسات التى تعرض لهذا الاتجاه الاجتماعى .

فسيبدو واضحاً فى ثنايا هذه الدراسات مدى الاختلاف بين هذا الاتجاه وبين اتجاهات تلك المذاهب ، التى حاولت ، على الخصوص ، أن تربط نفسها به ، أعنى المذهب المادى ، والمذهب العضوى ، والنفعية الاجتماعية .

ولنستمر هنا بضع صيغ صريحة ، نقتطعها اقتطاعاً ، من « قواعد المنهج » وإن لم يخل أمر كهذا من تعسف ، لنرى ما يدعونا إليه دور كايم في شأن دراسة الوقائع الاجتماعية « كأشياء » . فلا شك أنه يتوخى من ذلك مساعدتنا على التخلص والإفلات من أية « فكرة سابقة » ولينبهنا بعد ، إلى أن دراسة الوقائع الاجتماعية ، ليست بالأمر الذى يكفى حياله أن نعكف على شعورنا، نستوحى منه ، ماهية النظم الإنسانية المختلفة ، وأصولها ووظائفها . ولا هو أيضاً محاولة يراد بهارد قوانين تطور هذه النظم إلى قوانين المادة ؛ فليس الشأن فى ذلك هو تفسير كل ماهو داخلى تفسيراً كلياً شاملاً ، عن طريق ماهو خارجى ، أى تفسيراً للأعلى بالأدنى . بل إن دور كايم كان من هذه الجهة ، على العكس من ذلك، أحد أولئك الذين ألحوا أشد مايكون الإلحاح ، فى إبراز القول بأن المجتمع هو « قبل كل شئ » ، مجموعة أفكار . وسيدكر هو نفسه ، أن على علم الاجتماع أن يوجه عنايته لا إلى الأشكال المادية وحدها ، بل إنه خليق أن يهتم أيضاً بالحالات النفسية كل الاهتمام . فعلم الاجتماع فى جملته ، هو دراسة للفكر . والناس إنما يرتبطون فيما بينهم ، عن طريق المشاعر . وما المعتقدات لجمعية ، فى الحقيقة ، إلا نواة الحياة فى كل مجتمع .

ولاشك أن دور كايم كان ، فى مؤلفاته الأولى ، يسعده الاهتمام ، بالنظر فى العلاقة الوثيقة ، التى تبدو بين هذه المعتقدات من جهة ، وبين شكل الوسط الاجتماعى نفسه من جهة أخرى . فالعلاقات التى تربط الشعور الجمعى بالمشاعر الفردية ، تتغير طبقاً لتغير حجم الجماعات ، بين الجسام والفضاء ، كما تتغير طبقاً لتغير درجة كثافة الأفراد ، وكذلك طبقاً لما يطرأ على حركتهم من تغير بين القوة والوهن . فالمعتقدات مثلاً تضعف وتذبل وتتلاشى ، عندما تركز إلى عبادة فردية . فدور كايم يقر ، على هذا النحو ، دور « البنية الاجتماعية » فى تفسير هذا التطور ، ولكنه فى نفس الوقت يرى أن هذه التصورات الجمعية المكونة بالفعل ، إنما يكون ارتباطها بعضها ببعض الآخر ، وتجاذبها فيما بينها ، أو تنافرها ، طبقاً لما تعلمه عليها بخاصة ، قوانينها النفسية الخاصة بها ، هى نفسها . فالحق إن دور كايم كان

من هذه الجبهة ، حرصا كل الحرص على التنبيه إلى أن عقائد الناس الدينية ، به
أفكارهم العلمية ، من باب أولى ، إنما هي أمور ليس من شأنها أن تظل صدى بسيطاً
محضاً للأشكال الاجتماعية ذاتها . فلم يكن من رأيه في الحقيقة ، أن يفرض على علم
الاجتماع شروحا مادية ، سواء في نوعها أم في اتجاهها .

فبحثه القديم : « التصورات الفردية والتصورات الجمعية » ، الذي نعيد نشره هنا ،
يبرز هذا الاتجاه المضاد لمعادية . وقد كان عليه ، بهذا الصدد ، أن يكرس جانبا
من النقد لبعض الأخطاء الجسيمة ، فجاء تفنيده الموجه للذرية في علم النفس تفنيداً
لا نعرف أعظم منه دقة . فهو قد أظهر ، على نحو صريح حاسم ، فساد أية محاولة
يراد بها ربط الفكرة بالخلية . فوجود الذرة ككرة نفسه ، فيما يرى ، يكفي لإثبات أن
الحياة التصورية لا تتحد بالمادة العصبية : إذ أن للذرة كراتاً لا توجد خاصة بها ،
ولها أيضاً قواها الذاتية التي تعتمد عليها في البقاء . ثم إن ما تلقاه من تأثير وتعبير
عن وجوده ، ليس هو أثر هذا العنصر الخاص وحده مثلا ، من عناصر المخ أو ذاك
وإنما هو أثر لهذا الفعل المشترك ، الناشئ عن تأثير طائفة من عناصر المخ ، وردود
الأفعال ، بعضها في البعض الآخر . ومحصل ذلك ، أن الذرة لا تتأثر إلا بالحياة
المشتركة لهذا الأمور . فحيثما توجد هذه الحياة ، تظهر الآثار التي تتجاوز في عملها ،
خصائص العناصر الخاصة . فالتأليف عنده ، أمر خلاق . ومن ثم فإن معرفة ما يمر
بخلايا المخ لا يفسر لنا ، والأمر كذلك ، التطورات الفردية . وكذلك الأمر فيما يتعلق
بما يمر بالمشاعر الفردية ، أي أن معرفتنا لما يمر بهذه المشاعر الفردية لا يعطينا
مفتاح التصورات الجمعية ، ففي هذا الأمر وذاك ينبغي النظر بعين الاعتبار إلى
ما يضيفه الكل إلى الأجزاء .

وإلى هنا ، نكون قد وصلنا ، فيما أعتقد إلى حجر الزاوية ، من فلسفة
دور كايم . فإننا نجد أنه على نحو ما كان تارد (Tarde) يستعين بفكرة رئيسية ،
نموزجية ، في تفسيره لانتقال المعتقدات والرغبات ، من نفس إلى أخرى ،
هي فكرة العدوى ، حيث كان يرى أن المعتقدات والرغبات تنتقل من نفس إلى أخرى
كما تنتقل الميكروبات من كائن عضوي إلى آخر ، عن طريق العدوى ، الأحيائية ؛

كان دور كايم بدوره أيضاً، يستعين في شروحه ، بفكرة رئيسية ، نموذجية كذلك ، هي فكرة المركب الكيميائي؛ مركب تنشأ عنه ظواهر ، لا يمكن أن تبدو فيها ، خصائص العناصر المنعزلة بعضها عن بعض ، كل منها بمفرده . وقد جاء على لسان دور كايم نفسه ، في ثنايا مناقشة له لبعض المآخذ المادية الطفيفة ، التي كانت توجه إليه ، أنه قد أخذ هذه الفكرة الأخيرة عن رينوفييه (Renouvier) ، أي هذه الفكرة التي تعنى أن ما يوجد في الكل ، أكثر مما يوجد في الأجزاء . وقد كان في استطاعة دور كايم أيضاً أن يضيف إلى ذلك ، أن هذا الرائد الذي يسير هو على أثره ، سيراً مباشراً وإلى مدى بعيد ، ويطبق برنامجه ، أعنى أوجست كونت ، لم يحاول هو نفسه من جانبه قط ، أن يفسر الأعلى بالأدنى . فلا شأن للمذهب الوضعي ، برغم هذه التأويلات المنتشرة حوله انتشاراً ضافياً ، يتجاوز الحد ، بمذهب الوحدة . فكونت يدرك أن في كل مستوى من مستويات الوجود ، تظهر صور جديدة ، خليفة بما لها من طرافة ، أن يكرس لها من الدراسات المحددة والمناهج الخاصة ، ما يكشف عن أصالتها . فلا الكيمياء هي التي تقدم المفتاح لعلم الأحياء ، ولا هذا العلم الأخير ، هو الذي يقدم المفتاح لعلم الاجتماع . ففلسفة أوجست كونت ، تقترب في هذا الموضع ، اقتراباً كافياً ، من فلسفة إميل بوترو (Émile Boutroux) برغم ما بينهما من فروق ، في مواضع أخرى . ولا يخفى أن إميل بوترو كان أستاذاً لدور كايم ، في مدرسة المعلمين . ومن هنا تقارب التعليمان لديه ، أحدهما من الآخر ، مما جعله يتحس هذا الوضع الذي يقول معه هو نفسه ، بأن « الأشكال العليا للواقع ممكنة » . وهكذا تبها الأمر للجهر بهذا الاستقلال النسبي للحياة الجمعية ؛ وكان الأمر ، على هذا النحو ، ضرورياً لازماً ، وكافياً نفس الوقت ، لإنقاذ الحقوق الروحية .

* * *

فإذا كان دور كايم رفض أن ينكر على الحياة الروحية أصالتها ، في مجال الفلسفة

النظرية ، فقد كان أيضاً ، من جهة أخرى ، يرى أن تأكيد هذه الميزة عينها ، ألزم من باب أولى ، لتلك الحياة ، في مجال الفلسفة العملية .

وهذا اليقين هو السبب العميق الذي كان يدفعه على الدوام ، إلى مواجهة الاتجاهات النفعية البحتة في ميدان الأخلاق ومعارضتها ، بل هو الذي كان يدفعه إلى التصدى للدعاوى العضوية ، ومجاهبتها بالمطالب المحددة المعينة .

وقد كان أيضاً بعض المفكرين عندما يلاحظون اتجاه دور كايم في مثل قوله : « إن الأخلاق تبدأ حيث يبدأ الترابط في جماعة » ، أوفى ذهابه إلى إخضاع الواجبات الشخصية للواجبات الاجتماعية ، وفي إقراره بعمامة ، لما هو قائم ثابت اليوم ، في مجال العمل والمهنة ، من أنه من أولى النصائح المرشدة ، في هذا الباب أن يقوم الإنسان بأداء واجبه ، من هذه الجهة ؛ أقول إن هؤلاء المفكرين كانوا عندما يلاحظون هذا الاتجاه من دور كايم ، كان بعضهم يذهب إلى قول إن مذهب دور كايم ينجح إلى الارتداد بالأفراد إلى دور الأعضاء ، بل كان منهم من يزعم أن هدف هذه القواعد الأخلاقية عنده ، إنما هو فضلاً عن ذلك ، العناية بحياة هذه الهيئات الكبيرة باعتبارها موجودات اجتماعية ، والعمل على صيانة تماسكها ورعاية تضامنها ، واستمرار بقائها .

ومها يكن الأمر ، فإنه لا نزاع في أن تفكير دور كايم ، نسيج وحده ؛ تفكير عميق ، شديد التعقيد ، بالغ السمو . فلقد أسفر مؤتمر بولونيا في وضوح لاخفاء فيه عن عمق وسداد الملاحظات التي تقدم بها إلى هذا المؤتمر بصدد « الأحكام التقويمية » من حيث أصلها ومصدرها ، ووظيفتها ، ومن حيث سلطتها ، وميلها إلى فرض نفسها بنفسها ؛ ثم من حيث ماتتوخا هذه الأحكام بعد ذلك في سعيها ، من اتجاه نحو العمومية . وكل أولئك ، كان الدليل السكاقي لديه ، على أن هذه الأحكام إنما تعبر عن شيء آخر غير الخصائص الحقيقية للموضوعات ، وغير التفضيل الشخصي الذاتي للأفراد ، سواء أكان ذلك في مجال الجمال ، أم كان في مجال الاقتصاد ، وسواء أكان في المجال الديني ، أم كان في المجال الأخلاقي ، على معناه الدقيق . وإنما هي أحكام

تعبّر عن تلك الأوامر ، التي تعمل على ترتيب الأشياء والأشخاص ، على السواء ، ترتيباً متدرجاً ، حسبما يواتمها الإفصاح عن ذلك . فما هي بعد ، غير تعابير عن رغبات جمعية . وهل يحمل هذا ما يفيد شيئاً آخر ، غير أنها أمور ترمى إلى توثيق عروة الترابط في الجماعة ، وتأكيد تماسكها والعناية بحياتها ، أفضل ما تكون العناية ؟ إن الحياة التي تقوم على رعايتها هذه القيم ليست مجرد حياة فحسب ، وإنما هي كذلك حياة روحية ، تسمح في الواقع لأعضاء المجتمع ، كما قال أوجست كونت أيضاً ، بأن يجعلوا السيادة فيما بينهم ، للإنسانية على الحيوانية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن دور كايم يذكر في وضوح لا خفاء فيه : « أن المجتمع ليس جهازاً من الأعضاء والوظائف ... بل إنه مثابة لحياة معنوية » . فهو يرى أن من التهيؤ من شأن المجتمع ، النظر إليه كجسم عضوي ، له بعض الوظائف الحيوية ، ذلك أن « وظيفته الحقيقية ، هي خلق المثل الأعلى » . فالمجتمع هو الذي ينشئ ، على هذا النحو الوسط ذا الأصالة : أعني هذا الوسط الذي لا تعبده الطبيعة ، إلا لتتجاوز نفسها تجاوزاً على أي نحو من الأنحاء .

ومن ثم ، فإن كان المجتمع يبدو من جهة ، كقوة للضغط والإكراه ، بالنسبة للفرد ، فإنه من جهة أخرى ، يبدو كوسيلة نزيهة . ففي جو النظم التي تفرضها الحياة المشتركة على الفرد ، تجد نفسه خيراً وصلاحاً أمراً . وإنما نستعيد بهذه المناسبة تلك الصورة التي تخيلها كانط ، ورأى معها أن النفس لا تستطيع بغير هذا الجو ، أن تبسط جناحيها ، بل إنها بدونها قد تفقد قدرتها على الطيران والتحليق . فاعتماد الفرد على هذه النظم ، هو نفسه أمر يمده بالقدرة على التحرر . على أنه في الحقيقة ، لا يخفى بعد على الناظر في الفصول الأولى من « تقسيم العمل » وما حوت من أمثلة ، ما تشفى عنه طريقة اختيارها ، من أن دور كايم كان يرى آتئذ ، أن الحضارة ورفقها ، إن هي إلا هذا الأمر الهائل المنيف ، من النافع المادية في تعددها وفي نفوذها السائد المسيطر . وأنه لا شأن وراء ذلك ، لقاعدة أخلاقية مثلاً ، كقاعدة الواجب المهني ؛ بل إنه على هذا الاعتبار نفسه ، كان يرفض أن يقيس النافع الاجتماعية ، بمقاييس أخلاقية . غير أن الأمر ما لبث أن اتخذ لديه

وجهة أخرى . فعندما صح له أن الحضارة إن هي في حقيقتها ، إلا جملة الثروات الروحية ، من حيث هي سبل الكمال الشخصي ، وطرائق للاتحاد الاجتماعي ، فإن الشأن عنده من هذه الجهة قد تغير ، وسلك سبيلا أخرى ؛ فعدت وظيفة المجتمع في اعتباره منذ ذلك ، هي صيانة الحضارة ورعايتها ؛ كما أضحت المهمة الرئيسية لهذه الوظيفة ، هي العمل على التقدم الإنساني ، بتهيئة الظروف للحياة الروحية ، أمام هذا التقدم ، وإتاحة الفرص لها .

* * *

وتكفي أخيراً ، هذه الملاحظات الوجيزة ، لبيان المدى الشاسع الذي يفصل فلسفة دوركايم ، عن الفلسفات المادية والعضوية ، رغم ما بذلت تلك الفلسفات من جهود ، لتقريب الشقة بينها وبين هذه الفلسفة . فالحق إن اتجاه دوركايم الاجتماعي خليق ، كما هو واضح ، أن ينزل من الاعتبار ، منزلة الجهد المبذول لتبرير الميول الروحية وإقرارها على نحو جديد .

س . بوجلي .

الفصل الأول

التصورات الفردية والتصورات الجمعية

الفصل الأول

التصورات الفردية والتصورات الجمعية^(١)

إن التمثيل وإن لم يكن طريقة للبرهنة ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، فإنه ، ولاشك أداة للوصف والتحقيق اثناوى ، الأمر الذى لا تخفى جدواه . فمثلا ، عندما نبحت وراء تشابه يقع بين موضع ثبت فيه وجود قانون ، وموضع آخر ، قد يوجد فيه هذا القانون ، فى صورة أخرى ، مع مراعاة ما « تقتضيه ملابسات التغير » بين صورتيه ؛ فإن بحثنا كهذا ، لا يمكن أن يخلو إطلاقا ، من فائدة . ذلك أن هذا التشابه ، يمكن أن يودى هو نفسه ، إلى تأييد هذا القانون ، من جهة ؛ كما يمكن أن يعمل على بيان وإيضاح مداه ، على نحو أفضل ، من جهة أخرى . على أن التمثيل إجمالا ، هو شكل صحيح مشروع ، من أشكال المقارنة . والمقارنة هى بعد ، الوسيلة العملية الوحيدة ، التى نراها خليقة بالوصول إلى فهم الأشياء وإدراكها . ومن ثم فإننا لا نرى ، أن الاجتماعيين الأحيائيين ، مخطئون ، لأنهم يصطنعون هذه الوسيلة وإنما نراهم كذلك ، لأنهم يصطنعونها اصطناعاً سيئاً . فهم مثلام يروا أن يتحققوا من قوانين الاجتماع ، عن طريق قوانين علم الأحياء ، بل أرادوا أن يستنبطوا الأولى من الثانية . وواضح أن مثل هذه الاستدلالات لا قيمة لها ولا خير فيها . ذلك أنه حتى إذا كانت قوانين الحياة توجد فى المجتمع ، فإن وجودها فيه ، إنما يكون على صورة جديدة ، وخصائص نوعية ، لا يسمح الاستدلال التمثيل بافترضها ، بل ولا يمكن الوصول إليها ، إلا عن طريق الملاحظة المباشرة . أما إذا رأى عالم الاجتماع ، أن يقوم هو ابتداءً ، بتحديد بعض الحالات الاجتماعية عن طريق الوسائل الاجتماعية ، كهذه الحالات التى يقوم الأحياء من جهته بتحديدوها بوسائله الخاصة ؛ لصح له الأمر تماماً بعد ذلك ، فى أن يختبر ما قد يكون بين هذه

(١) بحث نشر فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » . فى المجلد السادس ، عدد مايو ١٨٩٨ .

الحالات الاجتماعية من جهة ، وبين حالات النظام الحيواني من جهة أخرى ، من مشابهاة جزئية . وعلى أية حال ، خليف بالباحث أن يتوقع أيضاً أن لكل نظام خصائصه المشتركة الخاصة به ، وأن الوقوف على هذه الخصائص واستخلاصها أمر له جدواه وأهميته .

ومن الطبيعي كذلك أن يتناول البحث ما عسى أن يوجد من تشابه كذلك من جهة أخرى بين القوانين الاجتماعية وبين القوانين النفسية ، فكل المجالين يجاور أحدهما الآخر ، جواراً مباشراً . فالحياة الاجتماعية مثل الحياة العقلية الفردية ؛ تتألف من تصورات ، فمن المحتمل والأمر كذلك ، أن يكون الشأن بين التصورات الفردية وبين التصورات الاجتماعية ، قابلاً للمقارنة على وجه من الوجوه . ونحن في الواقع سنحاول أن نبين أن كل نوع من هذه التصورات ، إنما يرتبط بعلاقة بعينها ، تستند بدورها إلى الدعامة الخاصة بهذا النوع . ولكن تشابهها من هذا القبيل ، لا يمكن أن يبرر ذلك التصور الذي لا يرى في علم الاجتماع ، غير مجرد تابع لعلم النفس الفردي . بل الأمر على العكس من ذلك ، فهذا التشابه يبرز الاستقلال بين هذين المجالين ، بل بين هذين العلمين ، أحدهما عن الآخر .

— ١ —

إننا نجد مثلاً أن مفهوم علم النفس عند هكسلي (Huxley) ومودزلي (Maudsley) لا يرى في الشعور إلا أنه ظاهرة عرضية ، من ظواهر الحياة الفيزيائية . وهو تصور ضعيف ؛ لا يكاد يؤيده أحد اليوم ، فحتى أبرز ممثلي الدراسة النفسية الفزيولوجية أنفسهم ، يرفضون هذه النظرة إلى الشعور رفضاً باتاً ، ويرونها أبعد ما تكون عن مبادئهم . فالحق إن القول بظاهرة عرضية ، هو في أساسه تفكير لفظي محض ، خال من أي مضمون إيجابي . ففي الواقع ، إن هناك ظواهر ذات قاعلية محدودة ، بمعنى أنها لا تترك في الظواهر المحيطة بها إلا أثراً طفيفاً ، ولكن هذا بعد ، لا يعني — حسبما يرى هذا التصور المتهاافت — أنها مجرد ظواهر إضافية ، لا تخدم شيئاً ولا تصنع شيئاً ، ولا هي ، في نهاية الأمر ، بشيء إطلاقاً . هذا ، وقد

دأب المفكرون النظريون الذين يمثلون هذه المدرسة على الالتجاء أكثر الأحيان إلى الاستعارات ، لإيضاح أفكارهم ، وهى فى حقيقتها استعارات يمكن أن تنقلب بدورها ضدّهم . فهم يقولون مثلاً إن الشعور انعكاس بسيط لعمليات المخ الداخلية ، وأنه ضوء يصاحب هذه العمليات فحسب ، ولكنه لا دخل له فى تكوينها . والواقع إن الأمر ليس كما يرون ، فالضوء ليس عدماً ، بل هو فى الحقيقة ، واقع ثبت وجوده آثاره الخاصة . ثم إن هذه الأشياء نفسها التى تستقبل الضوء ، هى أمور تختلف فيما بينها ، وبالتالي فإن الآثار التى تنشأ عنها تختلف بدون شك فيما بينها بدورها ، هى الأخرى أيضاً . فبعض هذه الأشياء ، يكون لامعاً مثلاً ، وبعضها لا يكون كذلك . وبالمثل أيضاً تتبدل صفاتها كذلك ، من حال إلى حال ، وفقاً لما يستقبله كل منها من الضوء ، وهكذا . هذا ولم يكن نظرهم أيضاً إلى ظاهرة المعرفة نفسها بالنظر السديد . فهذه الظاهرة النفسية التى يرون - خطأ - أنها تقوم أساساً ، على عملية عضوية ، هى نفسها أمر له مغزاه من هذه الجهة ، فقد فاتهم أن هذه الظاهرة تكون شيئاً جديداً هاماً ، له مظاهره التى تتمثل فى علامات يمكن تقديرها . فالذى يحدث هو أنه كلما زادت قدرتنا على المعرفة ، كلما ازداد بالتالى ما تفقده حركات الذات من التلقائية التى هى خصيصة الحياة الفيزيائية . فالكانّ الزود بالشعور ، لا يتصرف ككائن يرجع نشاطه إلى نظام من الأفعال المنعكسة ؛ وإنما هو يتردد ويتجسّس ويتدبر ، وبهذه الخصائص يتعرف الباحث عليه . ثم إن الباعث الخارجى من جهة أخرى ، لا ينحل هو الآخر مباشرة ، إلى حركات ، بل إنه يتوقف ، عن العبور والانتقال ، ويخضع لإعداد من نوع خاص ، ثم يمضى بعد فترة تطول أو تقصر ، قبل أن يظهر الرجوع المحرّك . وما هذا فى مجلته غير صورة من صور اللاتعين النسبى ؛ الأمر الذى لا يوجد ، حيث لا يوجد شعور ، ولكنه يوجد على العكس وتزداد مظاهره ، حينما وجد الشعور واتسع مجاله . فليس إذن فى الشعور قصور ذاتى ، هذا الذى يخلعونه هكذا عفواً عليه . وإلا فكيف يتأتى للأمر أن يجرى على خلاف ذلك ؟ ثم إن كل ما هو كائن ، إنما يكون على نمط معين ، له خصائصه المميزة ، وإن كل خصيصة منها ، إنما تعبر عن نفسها عن طريق مظاهر ، لا تنشأ إلا حيث توجد هذه الخصيصة بعينها ؛ وعن طريق هذه المظاهر ، يعرف الباحث هذه

الخصيصة ويحددها . وما يرون هم أن يطلقوا عليه لفظ شعور ، هو كذلك أمر من هذا القبيل ، أى أمر له خصائص لا يتصوره الذهن بدونها . ومن ثم فنجد اللحظة التى يوجد فيها الشعور ، لا يمكن أن تمضى الأمور ، كما لو كان هذا الأمر غير موجود .

وقد يمكن أيضا بسط هذا الاعتراض نفسه على نحو آخر . فمن المبادئ المشتركة بين العلم والفلسفة على السواء ، أن التغير ، أمر يسود الأشياء جميعا . والتغير بعد ، ليس شيئا آخر ، غير إنشاء الآثار . فحتى أكثر الأشياء المتحركة سلبية لا يخلو من أن يشترك اشتراكا إيجابيا ، فى الحركة التى يستقبلها ، ولو لم يتأت له ذلك ، إلا عن طريق المقاومة ، التى يواجه بها هذه الحركة . فكل متحرك إنما تتوقف سرعة تحركه ، كما يتوقف اتجاهه ، على وزنه من جهة ، وعلى تكوينه الجزئى من جهة أخرى ، وغير ذلك . فكل تغير ، إنما يفترض فيما يتغير ، نوعا من الفاعلية العلية ؛ أما ما يزعمون من أمر ، فإنه لا يصل بهم ، إلا إلى جعل الشعور الذى يشأ مرة ، ليس هو نفسه ، أهلا لإنتاج أى شيء ؛ وكذلك يسمى هذا الشعور ذاته ابتداءً من اللحظة التى يوجد فيها ، حسبما يرى هذا الزعم ، أمرا خارجا عن نطاق الصيرورة ؛ ويظل أيضا من حيث هو كذلك ، على ما هو عليه ، تتوقف عنده سلسلة التحولات التى يشارك فيها ، ثم لا شيء آخر بعد ذلك . أى أنه يصبح على نحو ما ، طرفا نهائيا للواقع ، وغاية قصوى للطبيعة . وهذا أمر ظاهر البطلان ، ولسنا فى حاجة لبيان فساد الواضح ، فهو يتعارض من كل الوجود ، مع مبادئ العلم أيا كان . بل إنه بناء على هذه الفكرة الخاطئة نفسها ستغدو الكيفية التى تخبو التصورات على غرارها ، أمرا غير معقول أيضا . فعلوم أن أى مركب ينحل ، يكون هو نفسه على الدوام ، عاملا على هذا الانحلال نفسه ، على نحو من الأنحاء .

فغير مجد ، والأمر هكذا ، الإسهاب فى مناقشة مذهب ، يتناقض مع نفسه إلى هذا الحد . فالملاحظة تكشف لنا عن وجود نوع من الظواهر ، التى يطلق

عليها التصورات . وهى ظواهر تتميز بصفاتھا الخاصة ، عن ظواهر الطبيعة الأخرى . ولا يستساغ بالنسبة لأى منهج ، والأمر كذلك ، اعتبار هذه الظواهر ؛ عند التصدى لعلاجها ، أمراً غير موجود . فهى ظواهر ولا ريب ، ولها بلا ريب أسبابها ، كما أنها هى أيضاً بدورها ، أسباب لظواهر أخرى . فليس فى الأمر ما يستغرب . فإننا مثلاً ، نجد أن الحياة نفسها وهى تأليف من جزئيات معدنية ، إلا أن أحداً لا يفكر فى أن ينظر إليها على اعتبار أنها ظاهرة عرضية لمادة غفل . على أنه أخيراً لو سلم باحث بمثل هذه القضية على هذا الوجه ؛ لوجب عليه أيضاً أن يقبل ما يلزم عنها من نتائج منطقية . ومن هذه النتائج ، واحدة أساسية ، يبدو أنها قد أفلتت من بين يدي كثير من علماء النفس ، ولكن الواجب يقتضيها هنا ، أن نأق بعض الضوء عليها .

فقد أخفى من الأمور التقليدية القديمة التى لا يعتد بها ، قول إن الذاكرة ظاهرة عضوية ، ولا شىء غير ذلك . ففى زعم هذا الاتجاه ، أن الإحساس بل للصور الذهنية والفكرية ، عندما يكف أى منها عن الظهور لنا ، يكون قد قطع هو بذلك ، فى نفس الوقت ، كل صلته بالوجود ، دون أن يخلف وراءه أى أثر يذكر ، ما خلا الأثر العضوى ، الذى يكون قد سبق هذا التصور ؛ فهو الأثر الوحيد ، الذى لا يخفى اختفاء تاماً . فثمة تغير يطرأ على العنصر العصبى ويعمل على إعدادة للذبذبة من جديد ، كما سبق أن تذبذب فى المرة الأولى . فإذا حدث أن سبباً ما ، نبه هذا العنصر العصبى ، فإن هذه الذبذبة نفسها ستنشأ مرة أخرى ، وسيلاحظ الباحث بالتالى أن الحالة النفسية التى كان قد سبق ظهورها فى الشعور ، عادت هى نفسها ، للظهور فيه مرة أخرى ، بنفس الملابسات التى صاحبت ظهورها فى المرة السابقة . وهكذا تأتى الذكرى على هذا النحو ، ومن ذلك تتكون وتتألف . ولكن لو أن الأمور كانت تجري على هذا النحو لغدا أمر الذكرى خداعاً محضاً ، يترأى لنا ، عن طريق هذه الحالة المجردة ، باعتبارها إحياء للحالة الأولى الماضية . ومع ذلك فلو صحت هذه النظرية لكان معنى ذلك فى الحقيقة ، هو نشوء ظاهرة جديدة كل الجدة ، لأن هذا الإحساس ليس هو نفس الإحساس الذى تنبه بعد أن ظل فترة كما لو كان مخدراً

وإنما هو إحساس أصيل أصالة كاملة . أما الإحساس الذى كان قد نشأ فى أول الأمر ، فإنه لم يبق منه بعد شئ البتة . ولولا أن هذا الإحساس يتجه هو بنفسه ، إلى الارتباط بالماضى ، بعملية آلية معروفة جيداً ، لما كان يدور بخلدنا ، أننا قد مارسنا شيئاً من ذلك إطلاقاً فى الماضى . ولكن شيئاً واحداً ، يبق « بعينه » فى التجربتين ، ذلك هو الحالة العصبية ، فهى شرط للتصور الثانى كما هى شرط للتصور الأول .

على أن هذه القضية لا يؤيدها فقط أصحاب المذهب النفسى الفزيولوجى وحدهم ، بل هناك لفيف غيرهم يسلّمون بها صراحة ، أعنى هؤلاء النفسيين الذين يقولون بواقعية الشعور ، ويرون فى الحياة الشعورية صورة بارزة للواقع . فليون دومون (Léon Dumont) يقول : « إن الفكرة لا تكون موجودة ، حتى ولا فى حالة كمون ، عندما لا تفكر فيها ؛ ولكن ما يوجد فقط ، هو شرط من شروطها ، يظل باقياً ويساهم مع غيره من شروط أخرى ، فى تفسير الكيفية التى يمكن على أساسها ، أن يتجدد هذا التفكير نفسه » فالذكرى تنشأ إذن عن « ترابط بين عضوين : أولهما نمط من أنماط الوجود العضوى ، وثانيهما عنصر لاحق من عناصر القوة الوافدة من الخارج » ^(١) ويردد رابيه (Rabier) كذلك نفس الألفاظ تقريباً فيقول : « إن شرط إحياء العادة وإنعاشها ، هو تنبيه جديد ، يتصل بالشروط التى تكون قد كونت هذه العادة ، فيعيد تنشيط حالة (أى أثر) ، فى المراكز العصبية تشبه الحالة التى كانت قد أثارت الحالة الشعورية الأولى ، حتى لو كان هذا المنبه الجديد ، كما يحدث فى العادة ، أضعف أثراً من المنبه الأول » ^(٢) . ويذهب وليم جيمس (William James) أيضاً فى ذلك السبيل ، مذهباً أكثر صراحة وأشدّ حسماً من ذلك فى قوله « إن ظاهرة الحفظ ليست أبداً واقعة من وقائع النظام الذهنى ، بل إنها ظاهرة فيزيقية بحت ، وحالة من حالات البنية ؛ تنشأ من وجود وسائل

De l'habitude, in Revue philos. , I, p, 350, 351.

(١)

Leçons de Philosophie I, p, 164.

(٢)

معينة للاتصال ، في الصميم من نسيج المخ » .^(١) أى أن التصور المستعاد ، ترتبط عودته ، بإعادة التنبيه للمنطقة التي سبق إثارتها ، تماماً على نحو ما ارتبط بالتنبيه الأول السابق ، ولكنه يكون إذن قد كف عن الوجود ، تماماً في الفترة الفاصلة . والحق إن أحداً لم يلح إلحاحاً شديداً على الفصل بين هاتين الحالتين ، فصلاً يعزل فيه اللاتجانس إحداها عن الأخرى ، ويقيم بينهما ثنائية على هذا النحو ، بقدر ما ألح جيمس في هذا السبيل . وهكذا لا شيء يشترك بين هاتين الحالتين ، خلا آثار تركها التجربة السابقة وراءها في المخ ، من شأنها أن تجعل التجربة الثانية أيسر قياماً وأسرع^(٢) . وتلك هي بعد النتيجة التي تلزم بالضرورة ، فضلاً عن ذلك ، عن مبدأ هذا التفسير نفسه ، لزوماً منطقياً .

ولكن كيف لم يفتن هؤلاء إلى أنهم بهذا القول إنما يكونون قد رجعوا من أمرهم في هذا السبيل ، إلى التسليم بما انطوت عليه نظرية مودزلى ، وهم أنفسهم الذين كانوا قد سبق لهم أن رفضوا هذه النظرية في استخفاف وازدراء^(٣) ؟ إن الحياة النفسية لو كانت هي فقط تلك الحالات التي تتمين في الحاضر ، لحظة لحظة ، في الشعور الواضح ، لاستحالت ، من أمرها إلى لا شيء . فهم يعرفون ، بالتأكيـد أن المجال الذي يقع تحت ملاحظة الشعور ، هو مجال محدود ، كما يقول فوننت (Wundt) ، وأنه يمكن حصر عناصره . وإذن لو كانت هذه الحالات ، وأمرها هكذا ، هي وحدها العوامل النفسية لسلوكنا ، لكان من السهل قول إن هذا السلوك يخضع برمته لسلطان الأسباب الفيزيكية وحدها . غير أن ما يحدث من الأمر هو أن الذى يعمل على توجيه سلوكنا ، ليس هو هذه الطائفة من الأفكار التي تشغل في الحاضر انتباهنا . وإنما هو كل الرواسب المتروكة في حياتنا السابقة . إنها العادات المألوفة والأحكام السابقة ، وهذه الميول التي تمحركنا

Principles of Psychology, 1, p, 655.

(١)

Ibid., 656

(٢)

Ibid., 188 — 195.

(٣)

دون أن نلقى بالاً إليها . إنها بالإجمال كل ما يكون طابعنا المعنوى . وإذن فإذا لم يكن شيء من ذلك أمراً ذهنياً ، وإذا لم يكن الماضى ليستمر في بقائه معنا إلا على هذا النحو المادى الذى يزعمون ، للزم عن ذلك أن يكون الجهاز العضوى هو الجهاز الذى يقود الإنسان . وانعدا دور الشعور من هذه الجهة دوراً ضئيلاً ، إذ لا يستطيع وأمره هكذا ، أن يدرك من الماضى فى لحظة معينة إلا قدراً تافهاً بالنسبة لما يظل من هذا الماضى غير مدرك ولا ملحوظ . ثم إنه لا عبرة كذلك لما يكون للآثار النفسية الحديثة التكوّن من ذلك . فدورها هى الأخرى فى هذا الشأن تافه لا غناء فيه . أما من جهة الإحساس فأمره من هذه الجهة أيضاً واضح لا خفاء فيه . فهو من بين هذه الظواهر الذهنية : الظاهرة التى قد لا ينطبق عليها انطباقاً تاماً ، وصفهم ذاك لهذه الظواهر بأنها ظواهر عرضية ؛ إذ أنه يخضع كما لا يخفى خضوعاً صارماً لتصرف الأعضاء ، إلا أن تتدخل فى شأنه ظاهرة ذهنية أخرى ، أو يكون لها عليه من سبيل فى تعديله . على أنه فى هذه الحال ومثلها لا يظل الإحساس من أمره إحساساً بحتاً .

ولنذهب إلى أبعد من ذلك ، ولنر ما يمر بالشعور الراهن . فمن هذه الجهة ، أفلا يمكن أن يقال إن بعض الحالات على الأقل التى تشغل الشعور ، لها طبيعة نوعيه ، وأن هذه الحالات تخضع لقوانين خاصة ، وأنه حتى إذا كان تأثيرها ضعيفاً بسبب ضالة عددها ، فإن هذا التأثير هو فى نهاية الأمر ، شيء أصيل ؟ فهى يمكن أمر ما يصل من هذا التأثير إلى القوى الحيوية ، شيئاً ضعيفاً طفيفاً ، إلا أنه بدون شك ، شيء ما . وإذن فعلى أى وجه يتم هذا الشأن ؟ الأمر فى بساطة هو أن الحياة الخاصة لهذه الحالات لا يمكن أن تنشأ إلا بتجمع هذه الحالات على نمط من « نوع خاص » وإن بعض هذه الحالات ، يستطيع أن يستدعى البعض الآخر ، وأن تشترك جميعاً معاً ، طبقاً لطول تنجم عن خصائصها الذاتية ، لا عن خصائص وميول الجهاز العصبى . أما لو كانت الذاكرة ظاهرة عضوية على ما يزعمون ، لترتب على ذلك أن يكون أمر هذا التداعى نفسه ، ليس شيئاً آخر ، غير انعكاس بسيط للواحق عضوية أيضاً ، لأنه إذا كان أى تصور لا يمكن أن يستثار ، إلا بوساطة حالة فيزيقية تسبقه ، على نحو ما يحدث لهذه الحالة الفيزيقية الأخيرة نفسها ، أى حيث

لا يمكنها أن تستعيد نشاطها إلا بوساطة سبب فيزيقي ، لترتب على ذلك ، أن ترابط الأفكار فيما بينها ، كان لا يحدث ، هو نفسه إلا إذا كان يوجد في كتلة المخ نقط تطابق ، تتراعى هي أيضاً فيما بينها ، ترابطاً مادياً . وهذا هو ما يعلنه صراحة ، أنصار هذه النظرية ، فضلاً عن أنه نتيجة تلزم عن مبدئهم ، هم أنفسهم . ونحن على يقين من هذه الجهة ، من أننا لم نحمل تفكيرهم في ذلك على محمل التعسف ، ولم نسند إليهم شيئاً مطلقاً ، لا يقرونه هم أنفسهم إقراراً صريحاً ، وطبقاً لما يلزمهم به المنطق بعد ذلك . فالقانون النفسى للتداعى كما يقول جيمس « ليس إلا صدئ لكل ما يحدث نفسياً ، في النفس عن انتشار التيارات العصبية ، انتشاراً أكثر يسراً ، عبر طرق اتصال مألوفة من قبل ^(١) » . ويقول راييه أيضاً ، « إنه حين يحدث تداعى المعانى ، فإن الحالة المنبهة الموحية تكون على صلة بالأثر العصبى ، وأن الحالة المنبهة الموحى بهاب تكون على صلة بالأثر العصبى ، وعلى هذا فلتفسير تتابع هذين الأثرين ، وبالتالي تعاقب هاتين الحالتين من حالات الشعور ، ليس أيسر ، في الحقيقة ، من الأخذ بقول (إن الاهتزاز العصبى الجديد قد انتشر) من الأثر أ إلى الأثر ب ، وذلك أن الحركة كانت قد سلكت هذا الطريق قبلاً ، في المرة الأولى وأنه من الآن فصاعداً ، سيغدو هذا الطريق ، أيسر الطرق أمامها » ^(٢) .

ولكن إذا كانت الرابطة الذهنية ليست إلا صدئ للرابطة الفيزيائية على هذا النحو الذى يرون ، وأنها لا تصنع شيئاً ، غير أنها تردد هذا الصدئ ، فما جدواها إذن ؟ ولماذا لا تعين الحركة العصبية هي نفسها مباشرة الحركة العضلية ، دون أن يكون هذا الشبح الشعورى ، قد تدخل بينهما ؟ أفعود مرة أخرى إلى استخدام نفس التعابير ، التى كنا نستخدمها منذ هنيهة ، فنقول بأن هذا الصدئ ، حقيقة قائمة ، وإن ذبذبة الجزيئات المصحوبة بشعور ، ليست هي بعينها الذبذبة غير المصحوبة بشعور ، وأن شيئاً ما ، قد ظهر من جديد ، بناء على ذلك ؟ وتلك هي اللغة التى يستعملها هؤلاء الذين يؤيدون فكرة الظواهر العرضية ، ولا يستعملون غيرها ،

Op. cit., 1, 563

(١)

Op. cit., 1, 195.

(٢)

على أنهم يعلمون جيداً ، أن العمل اللاشعورى للمخ ، يختلف عما يسمونه العمل الشعورى له . ولكن معقد الأمر ، يتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا الفرق يتعلق بطبيعة عمل المخ ، أى بشدة التذبذب العصبى إلى درجة كبيرة مثلاً ، أم أنه يتعلق أساساً بإضافة شعورية ، فإذا صح أن كان الأمر على هذا النحو الأخير ، فإنه لا بد فى هذه الحالة ، أن يكون للشعور المضاف على هذا القرار ، نمط للعمل خاص به ، لا يرتبط بشئ آخر سواء ، وإلا كان مجرد أمر تافه لا غناء فيه ، وفضولاً لا معنى له . أما من جهة القوانين التى يخضع لها الشعور ، فإنه إذا كانت هى ، كما يفترضون نفس القوانين التى تحكم المادة ، كان الأمر بالنسبة إليها ، لا يعدو مجرد نقل فى وضعها ، وازدواج لعملها . كذلك لما كان الترابط لا ينشئ ، حسباً يرون ، غير عمليات معينه من عمليات المخ ، كان هذا الاتجاه نفسه يحول بينهم أيضاً وبين القدرة على افتراض ترابط ينشئ حالة جديدة ، على شئ من الاستقلال النسبى أى حالة لا تكون مجرد حالة تابعة كما يرون ، لظاهرة من الظواهر العضوية . وحاصل القول ، أنه لو صح ما يزعمون وكانت الحالات النفسية ليست إلا صدى وانعكاساً لخلايا المخ وعملها ، لانتهى الأمر إلى القول بعدم استمرار أية حالة نفسية فى البقاء . فواضح أن القول ببقاء أية حالة نفسية ، أمر لا يستقيم مع هذا الفرض . ولكن أية حالة شعورية هذه التى تتجرد من الاستمرار والديمومة ؟

ثم إنه إذا كان أى تصور بصفة عامة لا يظهر ، على ما يذهبون ، إلا حيث يوجد العنصر العصبى الذى يعمل على إظهاره ، هو نفسه فى ظروف ذات تركيز خاص ، وكيفيه معينة وأنه إذا كان يختفى فى نفس الوقت الذى تزول فيه هذه الظروف التى تحيط بالعنصر العصبى ، فإن هذا التصور لا يكون بعد ، غير صدى لحسب لواقع هو هذه الظروف ، أى أنه لا يكون فى ذاته غير ظل لموضوع ، يزول كما يقول مودزلى ومدرسته ، عندما يزول هذا الموضوع . على أن هذا الظل بعد لا يمثل بجواشيه هذا الموضوع غير تمثيل على نحو مبهم غامض . ولا يخفى أن قولهم بهذا خلق وحده أن يفضى بهم إلى هذه النتيجة التى تلزم عن منطقهم وهى أنه لا وجود لغير الحياة الفيزيقية بمعناها الدقيق ، وأنه بالتالى لا موضوع لدراسة نفسية بالمعنى الخاص .

وأنه بناء على ذلك أيضاً ، إذا أراد الإنسان طبقاً لهذه الشروط ، أن يفهم الظواهر
الذهنية والنمط الذى تتخذه فى نشوئها ، أو عند عودة هذا النشوء كرة أخرى
وما يطرأ عليها من تغيرات ، فإن عليه فى جميع هذه الحالات ألا يرجع فى فهم ذلك
طبقاً لهذا الاتجاه ، إلى هذه الظواهر نفسها ، أو إلى تحليلها هى بالذات ، وإتمامه
أن يرجع فى كل ذلك إلى الظواهر التشريحية ؛ لأن الظواهر النفسية ، ليست ، على
ما يزعمون ، غير صورة وظل لهذه الظواهر التشريحية ، تعبر عنها ، وكل ما هنالك
أنها تنفوت فيما بينها ، فى تعبيرها هذا بدقة ووضوحاً . ومن هذه الجهة أيضاً لا يمكن
أن يقال مع هذا الفرض بأن هذه الظواهر يحكم بعضها بعضاً ، أو أنه يمكن أن
تبادل التأثير فيما بينها ، وذلك لأن وضع العلاقات التى تربطها بعضها ببعض كما هو
واضح ، وضع ظاهرى فحسب ، فهو وضع قريب تماماً من قولنا إن الصور التى
تترأى فى المرآة تتجاذب وتتدافع وتتابع ؛ وهو قول لا يعدو المراد منه فى العادة
مجرد التعبير المجازى ، لا الدلالة الحقيقية ، بالمعنى الحرفى ، إلا إذا كان المقصود هو
الإشارة إلى الأجسام نفسها التى تنشئ هذه الحركات . والواقع إن هؤلاء المفكرين
لا يعيرون هذه المظاهر ولا تلك الصور كبير اهتمام ، ولا يشعرون بالحاجة إلى
معرفة ما تمر به من أطوار ، ولا إلى الوقوف على الكيفية التى تتلاشى على غرارها .
وقد خيل إليهم الوهم أن الأمر فيما يتعلق بالظواهر الذهنية ، لا يعدو أن يكون هو
نفسه أمراً من هذا القبيل ، فظنوا أن هذه الفكرة مثلاً التى تخامر شعورنا ، لا بد
أن تتلاشى هى أيضاً بعد لحظة فى يسر وسهولة ، إذ ليس لها هى الأخرى ، فيما
يحسبون ، غير مثل هذا الوجود الظاهرى .

والحق إنه لو صح مثل هذا القول وكانت الذاكرة ليست شيئاً آخر غير
خصيصة من خصائص النسيج العضوى فحسب ، لا تنهى أمر الحياة الذهنية كلها
برمتها إلى لا شئ . فالواقع إنه لا يوجد ثمة شئ من هذه الحياة خارج نطاق
الذاكرة . ولكن الأمر ليس على هذا النحو ، فربما كان نشاطنا ذهنى لا
يقتصر عمله على بعث الحالات الشعورية التى سبق أن خامرت نفوسنا ، ويقف
منها هكذا عند هذا الحد ، دون أن يغير من أمرها شيئاً . فمن الجائز

أن هذه الحالات تكون من أمرها خاضعة لإعداد ذهني حقيقي ، له قوانينه الخاصة به ، إعداد يختلف بناء على هذا ، عن ذلك العمل الذي يخضع بصفة خاصة لقوانين المادة الحية وحدها ، الأمر الذي يقتضي أن يكون لهذه الحالات الذهنية وضعاً خاصاً ، ووجوداً مستقلاً استقلالاً نسبياً ، عن تلك الدعامة المادية الخاصة بها ، وإلا لجاء تجمعها ، على النحو الذي تنشأ عليه ، أو تستعيد هذه النشأة ، أمراً خاضعاً لتعليه عليه هو أيضاً الميول الفيزيكية البحتة نفسها ، هي وحدها . هذا وقد يظن البعض أحياناً ، أنهم قد أفلتوا من هذه العدمية الفكرية ، عندما يتخيلون جوهرأ ، أو صورة عليا ممتازة ، لا أدري ما هي ، ويذهبون في تحديدها ، على نحو يشبه ما تحدد على غرار الظواهر . فيذكرون في عبارات غامضة مبهمه ، أن التفكير أمر يتميز عن المادة التي يقدمها المخ لهذا الجوهر أو تلك الصورة ، لا أدري ، فيقوم هذا أو تلك على إعدادها بوسائل من « نوع خاص » . وما ذلك في الحقيقة ، إلا تفكيك صريح للأمر . فمعاساه أن يكون التفكير ، إن لم يكن من أمره ، نظاماً يجمع بوحده بين أفكاره الخاصة ؛ ورابطة بين هذه الأفكار تبقى على تسلسلها واتصالها ، في نهاية الأمر ؟ إن العلم لا يعرف لا جواهر ، ولا صوراً عليا بحتة ، سواء وجدت هذه الأمور أم لم توجد . فالحياة التصورية ، في نظر علم النفس ، ليست شيئاً آخر ، غير طائفة من التصورات فإذا كانت التصورات وهذا شأنها ، تفنى كما يتوهمون على اختلاف ضروبها ، فور نشأتها ، فما يتكون الذهن إذن ؟ لا مفر من اختيار أمر من أمرين : إما القول بنظرية الظواهر العرضية ، باعتبارها القول الصحيح ، وإما القول بوجود ذاكرة ذهنية ، على المعنى الدقيق للكلمة . ومادام قد اتضح لنا فساد الأساس الذي يقوم عليه الاتجاه الأول فلا محيص من أن يفرض الحل الثاني نفسه فرضاً ، على كل من شاء أن يظل منطقياً مع نفسه .

على أن هذا الحل ، يفرض نفسه علينا لسبب آخر . فقد بينا أنه إذا لم تكن الذاكرة شيئاً آخر ، غير خصيصة فقط من خصائص المادة العصبية ، فإنه سيترتب

على ذلك ، أن الأفكار نفسها لا يمكن أن يستدعى بعضها البعض الآخر ، استدعاء على نحو تبادلى فيما بينها . وذلك لأن الطريقة التى يمكن أن تستعاد بوساطتها هذه الأفكار ، على هذا الأساس ، لا بد أن تكون وليدة نظام قائم على دعائم فيزيقية يعاد تنبيهها ، على أن يكون التنبيه المعاد هو نفسه ، ذا صلة بأسباب فيزيقية بجثة أيضاً . وهذه القضية مبدأ من مبادئ مذهبهم ، يسلم بها جميع أنصار هذا المذهب تسليماً صريحاً . ولا يخفى أن الأساس الذى تقوم عليه هذه القضية ، يجعل من الحياة النفسية مظهراً لا حقيقة له ، كما سيتبين ذلك بعد قليل . ولكنها هى نفسها ، تتعارض فى نهاية الأمر ، تعارضاً مباشراً مع الوقائع . فثمة وقائع — من أهم وقائع تداعى المعانى — يبدو من أمرها أنه لا يمكن تفسير ما تنطوى عليه من نمط للتداعى ، طبقاً لهذا الأساس الذى يقول به هذا المذهب . فهم يرون أنه لا يمكن أن تنشأ فى الشعور فكرتان ، فى وقت واحد معاً ، أو أن تتلو إحداها الأخرى مباشرة ، دون أن تكون مراكز الدماغ ، هى نفسها قد اتصلت فيما بينها ، اتصالاً مادياً . وبناء على ذلك ، ليس من المستحيل « قبلياً » أن تمتد الإثارة الجديدة من أحد هذه المراكز ، إلى الآخر ، طبقاً لأيسر الطرق مقاومة ، وتحدد ، على هذا النحو عودة ظهور تابعها الفيزيقي . على أنه لما كان لا يوجد من اللواحق العضوية المعروفة ، ما يمكن معه إيضاح ، كيف يمكن أن تستدعى فكرتان متشابهتان إحداها الأخرى ، استدعاء يقوم فقط على ما بينهما من هذا التشابه ، لأنه لا شيء فيما نعلمه عن آلية المخ ، يسوغ لنا أن نتصور كيف أن الذبذبة التى تنشأ فى أ يمكن أن يكون لها ميل ، إلى الانتشار فى ب ، عن طريق ما يوجد من تشابه فحسب ، بين تصورات أ ، ب ، كان ذلك هو السبب الذى يجعل من علم النفس ، الذى لا يرى فى الذاكرة غير مجرد واقعة أحيائية محضة ، أياً ما كان أمر هذا العلم ، لا يستطيع أن يفسر التداعى عن طريق التشابه ، إلا أن يردّه إلى تداعى عن طريق التجاور ، ومعنى ذلك هو إنكار لحقيقة هذا التداعى .

وقد حدث بالفعل أن قامت محاولة من هذا القبيل ، لرد هذه الظاهرة على هذا

النسق^(١). فقد قيل إنه إذا تشابهت حالتان ، فمعنى ذلك أنه يوجد بين هاتين الحالتين ، جزء مشترك على الأقل ، وأن هذا الجزء يتكرر بعينه في التجربتين ، لأنه يعتمد في الحالتين على عنصر عصبي واحد بنفسه ، يوجد هكذا متصلاً بطائفتين من الخلايا ، تطابقان طائفتين مختلفتين من التصورات . فهذا العنصر العصبي ، وقد ساهم في هذه الطائفة كما ساهم في تلك ، يخدم العلاقة التي بينهما بهذه المساهمة . وعلى هذا النحو ، يبدو كيف تتصل الأفكار فيما بينها . فأنا مثلاً أرى ورقة بيضاء ، فالفكرة التي حصلت عليها ، هي صورة ذهنية معينة للبياض ، فأياً ما كان السبب الذي يثير هذه الخلية التي أنشأت ، على التخصيص ، هذا الإحساس الملون أثناء جذبتهما ، فإن التيار العصبي الذي يتولد فيها ، يلتمس لا تنشره فيما حوله ، أسهل طريق أمامه لهذا الانتشار . وإنما يعنى هذا ، أنه يعتمد على مراكز أخرى كانت العلاقة بين هذا الإحساس وبين مركز من هذه المراكز ، قد اتصلت فيما بينهما قبل ذلك . وإن الأسباب التي تبرر هذه الحالة ، هي نفس الأسباب التي أثارنا في المرة الأولى ، التصورات المماثلة ، في مركز من مراكز المخ . وعلى هذا النحو ، يحملني بياض الورقة ، على التفكير في بياض الثلج . ففكرتان متشابهتان ، توجدان إذن مرتبطتين ؛ ولو لم يكن الارتباط بينهما ، نتيجة للتشابه بالمعنى الدقيق ، ولكنه أثر من آثار التجاور المادي البحث .

هذا التفسير . يعتمد على سلسلة من المصادرات التعسفية . فأولاً . إن الإنسان لا يستريح إلى النظر إلى التصورات هكذا ، كما لو كانت مكونة من عناصر محددة ، يمكن أن تدخل ، مع احتفاظها الكامل بطبيعتها ، في نسيج لتصورات أخرى ، تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف . فليست حالاتنا الذهنية وقائع تتألف هكذا من شذرات وأجزاء ، يستمد بعضها فضل البعض الآخر ، على التبادل ، ووفقاً لمصادقات . فبياض الورقة ليس هو بياض الثلج ، وليس الأمران شيئاً واحداً ، ثم إنهما قد عرضا لنا ، عن طريق تصورات مختلفة . فهل يقال

إن اختلاط التصورين ، أحدهما بالآخر معاً ، يجمع بينهما في الإحساس بالبياض عموماً ، وهو أمر يوجد لدى التصورين كليهما جميعاً ؟ حينئذ ، يلزم التسليم بأن فكرة البياض عموماً ، تنشئ طبيعة مميزة ، ينجم عن إضافتها إلى غيرها من الطبايع المختلفة ، مثل هذا الإحساس المعين بالبياض . على أنه لا توجد أية واقعة ، يمكن أن تبرر مثل هذا الفرض ؛ بل إن الأمر في جملته ، يدل على عكس ذلك — ومن الغريب أن جيمس قد عمل أكثر من غيره ، على تأييد هذه القضية — فكل الشواهد تدل على أن الحياة النفسية هي تيار مستمر من التصورات ، لا أحد يستطيع القول أين يبدأ هذا التيار ، أو أين ينتهى ؛ وإنما الأمر ، هو أن هذه التصورات تتداخل فيما بينها ، على التبادل . وما من شك في أن النفس تصل شيئاً فشيئاً ، إلى تمييز هذه الأجزاء ، التي تنطوى عليها . وهذا التمييز هو عمل من أعمالنا نحن ؛ فنحن الذين نعمل على إدخاله ضمن التيار النفسى « المتصل » ، ولا نجد هذه الأجزاء مميزة هكذا فيه . فالتجريد هو الذى يسمح لنا بتحليل ما يعرض لنا ضمن هذه الحالة المعقدة التي لا تتجزأ . أما طبقاً لهذا الفرض الذى ناقشته ، فالأمر على العكس ، إذ سيكون على المخ أن يباشر ، هو بنفسه ، كل هذه التحليلات ؛ وأن هذه العناصر المنفرطة ، الناتجة عن التحليل ، ستجد لها جميعاً ، أساساً تشريحياً . ثم لا يخفى ، ما ينبغى أن يكون عليه الأمر بعد ذلك ، أى ما ينبغى أن نبذه من جانبنا من جهد ، لنضفى على هذه الأمور المفككة ، ضرباً من الربط والوحدة ، سيظل أمراً عارضاً ، بلا أدنى شك ، يفتقر على الدوام ، إلى الثبات والاستقرار . لأن مثل هذا الربط ليس إلا شيئاً مفقداً ؛ وهيهات أن يطابق الأمر المفقعل ، الطبيعة الأصلية للأشياء ! .

فالحق ، إن هذا التصور الفزيولوجى الذى تقوم عليه هذه النظرية ، هو تصور جد متهاافت . إذ لو فرضنا أن الأفكار هي نفسها ، أمر قابل للانحلال والتفكك ؛ للزم بعد ذلك ، أن نسلم ، بأن كل جزء من الأجزاء التي تتألف منها هذه الأفكار يطابق عنصراً عصبياً معيناً . ومن ثم يفضى الأمر ، إلى أن يصبح أحد أقسام كتلة المخ ، مركزاً للإحساس باللون الأحمر ، وآخر للإحساس باللون الأخضر ، (م ٣ — علم اجتماع وفلسفة)

إلى آخر ذلك . بل إن القول بذلك وحده ، قد لا يكفي ، فالشأن على هذا الوجه ، سيقضى زيادة على ذلك ، أن يكون هناك دعامة خاصة لكل درجة ، من درجات كل لون ؛ فيكون مثلاً لكل درجة من درجات سلم اللون الأخضر ، دعامة خاصة به ؛ كما يكون لكل درجة من درجات سلم اللون الأحمر مثل ذلك ، وهكذا . وذلك أنه طبقاً لهذا الفرض ، لا يمكن أن يستدعى لوان من درجة لونية واحدة ، أحدهما الآخر ، استدعاءً تبادلياً ، إلا إذا كانت نقط التشابه بينهما ، تطابق حالة عضوية واحدة بعينها ؛ لأن كل تشابه نفسى على هذا النحو ، يتضمن تصاحباً مكانياً . ولا يخفى أن مثل هذا التخطيط الجغرافى للمخ ، هو شئ أقرب إلى العمل الوهمى ، منه إلى العلم . فلا شك أننا نعلم أن بعض الوظائف العقلية ، يكون ارتباطها ببعض المناطق ، أكثر وثاقة ، منها ببعض المناطق الأخرى . ثم إن هذه المواضع نفسها ، ليست هى الأخرى ، على شئ من الضبط والدقة ، كما تشهد بذلك ظاهرة الإنابات . بل فلنذهب إلى أبعد من ذلك ، ولنفرض أن كل تصور يحل فى خلية معينة . نفترض ذلك جديلاً ، كمصادرة تقوم الآن عرضاً ، وسنصادف من الشواهد ، ما يدل على استحالة الأمر الذى تحمله . فإذا يكون الأمر حينئذ ، إذا كانت العناصر القصوى مثلاً لتصور ما ، تتخذ ، افتراضاً ، مواضع متباعدة فيما بينها ، لا يقترب أحدهما من الآخر (هذا على فرض أن تصوراً ، من هذا القبيل ، قد وجد ، وأن هذا اللفظ نفسه يدل على شئ حقيقى) إذن لصح أن الإحساس بهذه الورقة التى أكتب عليها الآن ، قد انتشر هو نفسه ، انتشاراً ، على المعنى الحرفى للفظ ، فى جميع أنحاء المخ ! ثم إن الأمر بعد ، لا يقتصر على وجود أثر اللون فحسب ، فهناك أيضاً أثر الشكل ، كما يوجد فضلاً عن ذلك ، أثر المقاومة فى موضع آخر . وزيادة على ذلك ، فإن فكرة اللون بعامه ، ستتخذ لنفسها هى أيضاً موضعاً من جهة ، وسيقتضى ذلك أيضاً أن يكون هناك حيّز خاص فى ذلك الموضع ، لكل صفة من الصفات المميزة ، لكل درجة بعينها من درجات هذا اللون ، من جهة أخرى . وسيأتى بعد ذلك ، دور الخصائص المكانية ، هى الأخرى ، تلك الخصائص التى ستأخذها بدورها ، كل درجة من درجات اللون ، بصدد تعيين

الحالة الفردية الراهنة ، التي تقع تحت بصرى الآن مثلاً ، وما قد يلزم لكل منها من موضع خاص بها ، غير تلك المواضع المتعددة ، التي سلف ذكرها ، وهكذا . فإذا جاز للحياة الذهنية أن تتجزأ على هذا النحو ، وإذا جاز لها أيضاً أن تتألف من مثل هذا الغبار للعناصر العضوية ؛ أقول إذا جاز هذا وذاك ، فكيف لا يرى الإنسان بعد ذلك ، وبقطع النظر عن أى اعتبار آخر ، أن وحدة الحياة النفسية واتصالها ، وهما الأمران اللذان يتمثلان في هذه الحياة تمثلاً واضحاً ، قد أصبحا شأنًا ، غير قابل للفهم والإدراك ؟

ثم إنه لو كان التشابه بين تصورين ، هو أمر يرجع إلى قيام عنصر واحد بعينه ، وراء كل من هذين التصورين ، يقوم وراء هذا ، كما يقوم هو عينه وراء ذاك ؛ لكان الأمر أدعى إلى التساؤل ، إذ كيف يمكن أن يبدو هذا العنصر بنفسه . أمراً مزدوجاً ؟ إننا لو أخذنا الصورة الذهنية أب ج د ، ثم الصورة الأخرى أهوز ، التي تستدعيها الصورة الأولى ، وأممكن أن تبدو العملية في جملتها ، بناء على ذلك ، على نحو التخطيط التالى : (ب ج د) ا (هـ و ز) ، فكيف يمكن ، والأمر هكذا إدراك حرفين ، هما في نفس الوقت ، حرف واحد هو : ا ؟ إنه قد يجاب على ذلك بأن هذا التمييز ، إنما يحدث بسبب ما يعرض في نفس الوقت ، من عناصر متميزة . فإن ا مثلاً ترتبط بالنظام ب ج د من جهة ، كما ترتبط في نفس الوقت بالنظام هـ و ز من جهة أخرى ، وهما بعد ، نظامان يختلف أحدهما عن الآخر . وهكذا ، يلزمنا المنطق ، كما يقال ، بالتسليم بوجود زوج من ا . ولكن حتى إذا جاز على هذا النحو ، أن يبدو السبب اسى من أجله نرى أن علينا أن « نسلم » هكذا نظرياً بهذه الثنائية ، فإن هذا السبب عينه ليس في إمكانه أن يصل بنا إلى فهم الكيفية التي عن طريقها « ندرك » واقعياً ، معنى هذه الثنائية . على أنه من الجائز عقلاً ، أن يتصور المرء أن صورة ذهنية واحدة بعينها ، ترتبط بطائفتين من الظروف المختلفة ، ولكن هذا لا يقتضى أبداً أن « نرى هذه الصورة أمراً مزدوجاً » . فأننا مثلاً ، في اللحظة الحاضرة ، أتصور هذه الورقة البيضاء ، من جهة ، وفي نفس الوقت أتصور صورة الثلج المبعوث على الأرض من جهة أخرى . وهكذا ينشأ في ذهنى ، تصوران للبياض ، لا تصور واحد فحسب . ومن هنا

كان رد التشابه إلى التطابق الجزئى ، هو فى الحقيقة ؛ أمر من قبيل التبسيط المفتعل للأمر . إن الفكرتين المتشابهتين ، هما فكرتان متميزتان ؛ حتى فى هذه المواضع التى تلتقى فيها ، إحداها بالأخرى . فالعناصر التى يقال إنها عناصر مشتركة بين هذه الفكرة وتلك ، ليست من أمرها على هذا النحو ، بل إنها عناصر منفصلة ومعزولة بعضها عن البعض الآخر ، لانعزال مجال هذه الفكرة عن تلك . فنحن لا نخلط هذه العناصر معاً ، حين نقارن بينها جميعاً ، وإنما الأمر هو أن علاقة من « نوع خاص » تقوم بين هذه العناصر ، أى أن ترابطاً خاصاً ، ينجم عن هذه بمقتضى التشابه بينهما ، ونحن نشعر بأثر هذا التشابه ، عن طريق الصفات الخاصة بالترابط ، لأن كل ترابط يفترض ، ولا ريب ، تعدداً .

وإذن فلا يستطيع الإنسان أن يرد التشابه إلى التجاور ، دون أن يذكر على هذا التشابه طبيعته ، ودون أن يذهب إلى افتراض الفروض الفيزيولوجية والنفسية ، التى تتوخى - سيراً مع هذا الاتجاه - نهجاً يتعارض فى جملته مع القول بوجود ذاكرة ليست فيزيقية بحت ، وكذلك مع القول بأن التصورات من حيث هى كذلك ، أمور يمكن أن تحتفظ بنفسها . والحق إن التصورات لو كانت تتلاشى ملاحظة كاملة ، حالما تخرج من نطاق الشعور الحاضر ، أو كانت أيضاً لا تبقى إلا على صورة أثر عضوى . لما استطاع ما قد يكون لبعضها من تشابه مع فكرة حاضرة ؛ أن ينقذها من العدم . ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك أية علاقة للمشابهة مباشرة أم غير مباشرة ، بين هذا الأثر العضوى الذى يسلم بالبقاء ، وبين الحالة النفسية المعينة فى الوقت الحاضر . ومن ثم فإنه إذا لم يكن فى ذهنى فى اللحظة التى أرى فيها هذه الورقة البيضاء شئ بعد من تصورى لبياض الثلج ، الذى كنت قد شاهدته فيما سبق ، فإنه لا يمكن والأمر كذلك أن تؤثر الصورة الذهنية الأولى فى الصورة الثانية . ولا هذه فى تلك ، وكان كذلك لا يمكن أن تستدعى إحداها الأخرى بناء على هذا الأمر وحده ، وهو أن إحداها تشبه الأخرى بحسب . على أن كل هذا الإبهام والغموض الذى اكتنف هذه الظاهرة ، لا يلبث أن ينقشع وينجاب ، إذا سلمنا بوجود ذاكرة ذهنية ، وبقاء التصورات الماضية على حالها كتصورات ، وسلمنا كذلك بأن الذكري لا تنطوى على خلق جديد

أصيل فحسب ، بل إنها تتضمن أيضاً انبثاقاً يحملها إلى وضوح الشعور والوعى .
ومن ثم لا يكون هناك أى انفصال بين حالاتنا النفسية الماضية ، وحالاتنا النفسية
الحاضرة ، مادامت حياتنا النفسية لا تتلاشى تبعاً ، وفقاً لسرعة تيارها . وكذلك
لا يكون هنالك بعد ، ما يمنع من أن تؤثر بعض هذه الحالات في البعض الآخر .
وأن يكون لهذا التأثير المتبادل ما يستطيع معه في بعض الظروف ، أن يرفع من
شدة الحالات الماضية ، إلى حد يكفي معه أن تعود هذه الحالات مرة ثانية من
جديد إلى وضعها كحالات شعورية .

وحقاً ، إنه قد يقال في معرض الاعتراض على التشابه ، إنه لا يستطيع أن يفسر
كيف ترتبط الأفكار فيما بينها ؛ لأن هذا التشابه لا يظهر ، إلا إذا كانت الأفكار
مرتبطة بالفعل . فإذا وقف الإنسان على التشابه فذلك يعنى كما يقال ، إن هناك
تقارباً موجوداً فعلاً ؛ ولا يمكن بناء على ذلك أن يكون التشابه ، هو سبب هذا
التقارب . ولكن هذا الدليل يخلط خطأ بين التشابه وبين إدراك التشابه . فمن
الجائز أن يتشابه تصوران فيما بينهما ، لأن الشأن فيما يتعلق بهما ، هو أنهما يعبران
عن شيئين متماثلين ؛ على حين لا تقطن نحن إلى ذلك الأمر . ولا يخفى أن أكثر
الكشوف الرئيسية في العلم ، إنما تتألف على وجه الدقة ، من إدراك المماثلات
المجهولة التي تقوم بين أفكار يعرفها أغلب الناس . وقد يقال مع ذلك : لم لا يكون
لهذا التشابه غير الملحوظ ، من الآثار ما يميزه هو نفسه عن غيره تمييزاً دقيقاً ؛
ويجعل منه أمراً مدركا ملحوظاً ؛ والحق ، إنه ليس ثمة ما يحول دون ذلك ؛
فالتصورات ، صوراً ذهنية وأفكاراً ، تتبادل التأثير فيما بينها ، وتتغير الآثار
الناسئة عن هذا التبادل بالضرورة ، طبقاً لطبيعة هذه التصورات من جهة ؛ كما
تتغير حتماً كذلك ، وفقاً لما يكون بين هذه التصورات من جهة أخرى ، من تشابه
أو اختلاف أو تباين . وإذن فليس في الأمر ما يمنع أن يسفر التشابه هو نفسه
عند وجوده عما يميزه ، والأمر من ذاك هو بالفعل على هذا النحو ؛ فعندما يقع
التشابه يتميز بخصيصة من « نوع خاص » ، هي تلك التي بمقتضاها يتعين على
حالتين بينهما فاصل زمني ما ، أن تتقاربا كلتاها ، إحداهما من الأخرى . وليس بلازم

ليسلم الإنسان بحقيقة هذا الأمر ، أن يعتقد أن هذه التصورات هي أشياء بالذات بل حسبه من ذلك ، أنه منها حيال أمور قائمة غير معدومة ، أى أنها ظواهر واقعية ذات خصائص نوعية يتصرف بعضها بإزاء البعض الآخر على وجوه شتى ، طبقاً لما يكون بينها أولاً يكون من خصائص مشتركة . على أنه ليس من المستبعد فضلاً عن ذلك أن يصادف الإنسان في علوم كعلوم الطبيعة أيضاً ، وقائع ذوات عدد يسير فيها التشابه على هذا النحو نفسه . فللملاحظ ، أنه عندما تختلط بعض الأجسام ذات الكثافات المختلفة ببعضها ببعض ، فإننا نجد أن الأجسام ذات الكثافات المتشابهة تميل إلى التجمع معاً ، من جهة ، كما نجد أن هذه الأجسام نفسها تتجه إلى تمييز نفسها عن غيرها ، من جهة أخرى . والأمر بالمثل في مجال الكائنات الحية ، حيث يكون للعناصر المتشابهة ميل من هذا القبيل ، قد ينتهى ببعضها إلى الفناء في البعض الآخر ، وزوال ما بينهما جميعاً من الفروق والمميزات . ولا ريب في أن ظواهر الجذب والالتحام ، إنما يسوغ تعليلها عن طريق الأسباب الآلية ، لا عن طريق جذب خفي محجوب ، يحمله الشبيه للشبيه . فإذا جاز ذلك التفسير ، بهذا الصدد ، على هذا النسق السابق ؛ فإذا يحول دون تفسير التصورات المتشابهة في النفس ، على هذا النحو المائل ؟ ولم لا يكون هنالك آلية ذهنية ، تشرح هذه الروابط (على ألا تكون آلية فيزيقية إطلاقاً) ودون أن تنفث فيها أية خاصة خفية سحرية أو أية صورة على قول المدرسين ؟ .

والآن يبدو أنه ليس عسيراً أن ندرك الاتجاه الذى يمكن أن يتخذه هذا التفسير بصفة عامة على الأقل . فما من تصور وفقاً لهذا الاتجاه ، ينشأ دون حدوث فعل ما في الجسم وفي النفس جميعاً . فأى تصور إنما يفترض لنشأته وتكوينه ابتداءً بعض الحركات . فلنكن أشاهد هذا المنزل الذى يقع تحت ناظرى مثلاً ، على أن أكيف عضلات عيني على نحو خاص ، وأن أميل مثلاً برأسى وفقاً لمتناسب مع ارتفاع هذا المبنى وأبعاده . ثم إن الإحساس الذى يوجد مرة ، يحدد هو بدوره هذه الحركات في المرة التالية . وعلى ذلك فإذا كان هذا الإحساس قد سبق حدوثه بمعنى أنه إذا كان هذا المنزل قد سبقته رؤيته ؛ كانت الحركات التى تحدث هذه المرة

الأخيرة أيضاً هي نفسها التي سبق وقوعها ، وذلك أن هذه العضلات هي نفسها التي سبق لها أن تحركت في المرة الأولى، وعلى الغرار نفسه أو على نحو قريب من ذلك على الأقل . أى على النحو الذى يمكن أن يتكرر معه وجود الشروط الموضوعية والشروط الذاتية للتجربة، وجوداً متطابقاً . فبذلك تلك اللحظة الراهنة إذن تقوم علاقة اقتران بين صورة هذا المنزل كما تحتفظ بها ذاكرتى، وبين حركات معينة . ولما كانت هذه الحركات هي نفسها التي تصاحب هذا الإحساس الراهن ، بهذا الموضوع عينه، أو على نحو قريب منها، فثمة علاقة تنشأ عن طريق هذه الحركات بين إدراكى الحاضر وإدراكى الماضى . ومن ثم فالحركات التي يثيرها الإدراك الحاضر ؛ تثير هي بدورها من جديد الإدراك الماضى ، وتنبهه . ولا يخفى ما يحدث من ذلك عندما يستعيد الجسم وضعاً معيناً ، فإن هذه الحركة من شأنها أن يتنبه في النفس من الأفكار والانفعالات ما يتناسب مع هذا الوضع .

وعلى أية حال فإنه إذا صح أن وجدت ثمة علاقة من هذا القبيل بين الأفكار والحركات ، فإنها لا تكون غير أمر ينقصه كثير من الضبط والدقة . فمن الملاحظ أن نظاماً بعينه من الحركات يمكن أن يستخدم في تحقيق طائفة مختلفة من الأفكار، قد تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً ، دون أن يطرأ أى تغيير يذكر على نفس التناسب القائم بين هذه الحركات . وبالمثل تكون الآثار التي يذهبها هذا النظام ، شيئاً عاماً جداً ، باستمرار . فمثلاً عندما يتخذ البدن وضعاً مناسباً للصلاة ، فإن هذا الوضع يمكن أن يوحى إلى الشخص بفكرة الصلاة بعامة في جملتها ، لا هذه الصلاة الخاصة المقصودة بالذات . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإنه إذا صح ، أيضاً فضلاً عن ذلك ، قول إن كل حالة من حالات الشعور ، إنما ترتبط بحركات فإنه ينبغي أن يضاف إلى هذا القول ، أنه كلما ازداد التصور ابتعاداً عن الإحساس الخالص ، كلما فقد بالتالى العنصر الحركى أهميته ودلالته الوضعية . ولهذا ، كانت الوظائف العقلية العليا بخاصة ، تتطلب أثناء عملها شيئاً من كف الحركة ومنعها على نحو ما . وآية ذلك هذا الدور الرئيسى الذى يمارسه الانتباه من هذه الجهة بصدد تلك الحركات . بل إن طبيعة الانتباه ذاتها إنما تتألف أساساً من التعليق

والتوقيف السكاملين بقدر الإمكان، للنشاط الفيزيقي . ولكن هذا لا يعنى أن سلبية الحركة نفسها يمكن أن يكون لها دور أساسى فى التمييز بين ظواهر التفكير؛ وهى ظواهر تختلف فيما بينها ، كما هو معلوم اختلافاً لا آخر له . فالواقع إن دور هذه السلبية من هذه الجهة دور ضعيف ، لا يعتمد به فى هذا المجال . فلا تتساوى مثلاً المعانى فيما تقتضيه من انتباه ، حتى لو تساوت هى نفسها ، فيما تتطلبه من جهد للكشف عن الحركة . أما من جهة العلاقة بين الحاضر والماضى ، فيمكن أن تتم عن طريق الوسائل العقلية البحتة أيضاً . ذلك أن أى تصور يؤثر فى اللحظة التى ينشأ فيها ، فى النفس ذاتها ، فضلاً عن تأثيره الآخر فى الأعضاء . بمعنى أن هذا التصور يترك آثاره فى التصورات الحاضرة والماضية ، التى تتألف النفس منها جميعاً ، على السواء . هذا إذا ساغ ما نقره نحن على الأقل ، من أن التصورات الماضية تظل باقية لدينا . فاللوحة التى أشاهدها فى هذه اللحظة تؤثر على نحو معين ، فى الطريقة التى أصطنعها للمشاهدة من جهة ، كما تؤثر فى تطلعى وفى شغفى بها من جهة أخرى أيضاً ، بل إن أثرها ذلك قد يمتد إلى هذه الرغبة أو تلك من رغباتى ، وفضلاً عن ذلك فإدراكى لهذه الصورة يقتضى إذن أن يكون هو نفسه ، مركباً متماسكاً من هذه العناصر الذهنية المختلفة جميعاً ، حتى إنه لو عرض لى هذا الإدراك الآن من جديد مرة أخرى لتصرف على نفس الغرار ، وفى نفس تلك العناصر المستمرة فى البقاء ، ما خلا تلك التغيرات التى يجوز أن تكون قد طرأت عليها بفعل الزمن . أى أن إدراكى للوحة للمرة الثانية سينبه هذه العناصر النفسية ، على نحو ما فعل فى المرة الأولى . فيتنبه عن طريقها ، التصور السابق ، الذى ترتبط به حالياً هذه العناصر . وعلى هذا النحو يستعيد هذا التصور حيويته من جديد . ثم إنهم إذا كانوا لا يرفضون ما للحالات النفسية من فاعلية ، فإنه لا يستساغ أيضاً ، والأمر هكذا إغفال ما لهذه الحالات من خصيصية ، تستطيع معها نقل وإيصال ما تنطوى عليه من حياة ، إلى الحالات الأخرى التى ترتبط بها على غرار ما تفعله الخلية مثلاً ، من نقل حركتها إلى الخلايا المجاورة . على أن ظواهر النقل أيسر فهمها وإدراكها فيما يتعلق بالحياة الذهنية من غيرها ، ذلك أن هذه الحياة لا دخل فى تكوينها لذرات

تتفرق وينعزل بعضها عن البعض . وإنما هي كل متصل، تتداخل أجزاؤه فيما بينها، بعضها في البعض الآخر . وأخيراً فنحن نقدم هذه العجالة من الشرح للقارىء ، كمجرد إيماء ولا تزيد . إذ أن كل غرضنا هو الإلماع بخاصة إلى أنه لا يوجد ثمة ما يمنع من النظر إلى التشابه في ذاته ، باعتباره سبباً لتداعى الأفكار . غير أن ما لج من جدل حول هذا المانع المزعوم ، وما انطوى عليه من رد التشابه إلى التجاور، بل ومن رد الذاكرة الدهنية نفسها، إلى ذاكرة فيزيقية ، كل ذلك جعل من الضروري أن نشير إلى أنه ليس في هذه المسائل من الصعوبات ما يستعصى على الحل .

- ٣ -

فغير خاف أن التسليم بأن التصورات هي أمور قابلة للبقاء على حالها كتصورات ، على هذا النحو، ليس فقط هو ذريعة للإفلات من هذا الاتجاه النفسى الذى يقول بظواهر عرضية ، وإنما هو أمر يدل عليه كذلك وجود تداعى المعانى عن طريق التشابه هو نفسه أيضاً، دلالة مباشرة .

ولكن الأمر في الواقع لا ينتهى عند هذا الحد . إذ يبدو أن المشاكل التى تعترض سبيل هذا الاتجاه، لا تنجلي واحدة منها، إلا حيث تنعقد أخرى مكانها ، ليست أقل عسراً من سابقتها . فمن ذلك ما يقال مثلاً من أن التصورات، لا يمكن أن تبقى على حالها ، وتحتفظ بنفسها على ما هي عليه في ذاتها، إلا أن يتم لها مثل هذا البقاء ، خارج نطاق الشعور . ذلك أننا لا نملك في الواقع أى شعور يشتمل على كل الأفكار والأحاسيس وغيرها ، مما يمكن أن نكون قد مارسناه في ماضى حياتنا ، ويمكن أن نستليده منها إلى ذاكرتنا في المستقبل . ولما كانوا هم يرون أنه لا يمكن من حيث المبدأ، تعريف التصور وتحديدده إلا عن طريق الشعور، كان ذلك نفسه حائلاً بينهم وبين القول بتصور لا شعورى ، لأن القول بذلك أمر لا يستقيم مع مبدئهم، إذ سترتب عليه كما هو واضح ، أن يتناقض المعنى مع نفسه .

ولكن بأي حق، تُحصر الحياة النفسية في مثل هذا التعريف، حصرًا على هذا الوجه؟ فليس الأمر دون ريب، هو عرض تعريف لفظي تعسفي فحسب، لا يستطيع الإنسان أن يستنتج منه شيئًا. فهم إذا كانوا يقصدون أن الحالات الشعورية، هي وحدها، الحالات التي تصلح للدراسة النفسية؛ فإن قولاً من هذا القبيل، لا يمكن أن يترتب عليه، أن النطاق النفسى الذى يخلو من الشعور، لا يوجد به غير ثمة ظواهر عضوية أو ظواهر فيزيقية كيماوية. على أن الشأن من هذه الجهة، تستطيع الملاحظة وحدها، أن تحسم القول فيه. أم أنهم يظنون، أنه إذا تجرد التصور من الشعور، فإن ما يبق من هذا التصور بعد، لا يكون قابلاً للتخيل، كذلك؟ إنه لو صح مثل هذا الزعم، لترتب عليه بالتالى، رفض إنكار كثير من الوقائع الثابتة الصحيحة. فنحن مثلاً، لاندرى شيئاً عن الوسط المادى، غير القابل للوزن، وقد لا نستطيع أن نكون لأنفسنا أية فكرة عنه، ومع ذلك فلا بد من افتراض هذا الوسط لتفسير واقعة ثابتة كانتقال الموجات الضوئية. وكذلك لو صح أن التفكير هو الآخر، يعبر مسافة، لما كان لصعوبة الأمر في تصور ظاهرة ثابتة معقدة كهذه الظاهرة أيضاً، أن يكون داعياً للإثارة نزاع حول حقيقتها، بل يكون الجدير بنا أن نفترض لتفسيرها هي أيضاً وجود موجات للتفكير، حتى لو تجاوز هذا الفرض كل معرفتنا الحاضرة، بل حتى لو تمارض معها. على أن الأمر من هذه الجهة بالذات، ليس شيئاً غريباً، فقد كان فعلاً يشيع على الألسنة، قبل أن يقوم الدليل على وجود أشعة غامضة تحترق الأجسام المعتمدة، أن مثل هذه الأشعة، أمر يتعارض مع طبيعة الضوء. والأمثلة التى من هذا القبيل، لا حصر لها، يستطيع الإنسان إذا شاء، أن يعرض منها الكثير. ومن ثم، فلا يحق لباحث أن يرفض واقعة ما، لأنها لا تتمثل هي نفسها تمثلاً واضحاً في ذهن، ما دام لها من الآثار المحددة ما يعبر عنها. وما دام أن هذه الآثار هي نفسها، يمكن أن تتمثل في ذهن، وأن تقوم بعد ذلك، مقام العلامات المرشدة الهادية، إلى تصور هذه الظاهرة. أى أنه لا يكون على الباحث إذ ذاك، أن يتجه بنظره إلى الظاهرة من حيث هي في ذاتها، وإنما عليه فحسب أن يدرس هذه الآثار باعتبارها

أموراً تعبر عن الخصائص التي تميز هذه الظاهرة . وما من علم لا يجد نفسه مضطراً ، على أية حال ، إلى اتخاذ هذا المسلك ، على هذا النحو ، في سبيل الوقوف على الأمور التي يعالجها : يسير من الخارج إلى الداخل ، من المظاهر المحسوسة مباشرة ، إلى الخصائص الداخلية ، التي تكشف عنها هذه المظاهر . فمثلاً ، التيار العصبي أو الشعاع الضوئي ، كل منهما شيء ما ، لا أدري في مطلع الأمر ، أى أثر من آثارها ، يلزم ليعترف الباحث عن طريقه على وجود كل منهما . وواجب العلم في هذه الحالة ، ومن هذه الجهة ، أن يحدد بالتدريج ، مضمون هذا المعنى الأولي ، بادیء ذی بدء . وإذن ، لو تحققنا من أن بعض الظواهر ، لا يمكن أن ينشأ إلا عن طريق التصورات ، بمعنى أن وجود هذه الظواهر يكون بمثابة علامات خارجية على وجود حياة تصورية ؛ وصح أيضاً ، من جهة أخرى ، أن هذه التصورات التي تعبر عن نفسها على هذا النحو ، هي في نفس الوقت ، تصورات مجهولة من الذات التي نجمت عنها ، لكان لنا بناء على ذلك أن نقول بإمكان وجود حالات نفسية ، تكون بمعزل عن وعي الذات وشعورها . وهي حالات قد تستطيع الخيلة ، بشيء من جهد ، أن تتصورها .

على أن هذه الحالات ليست بالأمر النادر ، بل هي أكثر من أن تحصي على الأقل إذا كان المقصود بالوعي والشعور ، هو إدراك حالة معينة بوساطة ذات معينة . إذ في الواقع ، يمر بكل منا عدد من الظواهر النفسية ، المبهمة غير المفهومة ، ولكننا نقول إنها ظواهر نفسية ، لأنها تعبر عن نفسها خارجياً ، عن طريق قرائن مميزة للنشاط الذهني ، فيما يعرف بالتردد والتحسس واتساق الحركات فيما بينها ، وفقاً لغرض سبق إدراكه . والأمر كذلك عندما يحدث فعل ما ، طبقاً لهدف ما ، فإننا لا نكون على بينة أكيدة ، من أن هذا الفعل وليد الذكاء مثلاً ، لأن الأمر يتطلب أولاً ، ما يميز الذكاء ، عما هو ليس كذلك . ولقد دلت التجارب الشهيرة التي أجراها بيير جانييه (Pierre Janet) على أن أفعالا كثيرة قد تحمل مثل هذه الدلالات دون أن تكون مع ذلك أفعالا شعورية . فمن ذلك مثلاً ، أن الشخص الذي يرفض أن ينفذ أمراً ، قد يقوم هو نفسه بتلبية هذا

الأمر ، على غير قصد منه ؛ لو أن الأمر قد رتب على تحويل انتباهه ، إلى اتجاه آخر أثناء صدور الأمر إليه . وغير خاف ، أن ما يملئ على هذا الشخص موقعه ، إنما هو مجموعة التصورات ؛ إذ أن الأمر لا ينشئ أثره ، إلا بعد أن يكون قد سمع وفهم . فهذا الشخص ، الذي تجرى عليه التجربة ، لا يشك فيما حدث له ، ولكنه لا يدري أنه قد أطاع أمراً ما ، حتى إنه لو حدث أن نبهه أحد إلى ذلك ، أثناء تلبية إشارة الأمر ، لوقع منه ذلك ، موقع الدهشة والغرابة^(١) . وبالمثل إذا نهى شخص منوم تنويمًا مغناطيسياً ، عن النظر إلى هذا الشخص مثلاً أو ذاك الشيء الذي يقع منه تحت بصره ، فإنه يلبي أمر المنع ؛ ومعنى ذلك أن النفس قد تصورت هذا الأمر ، وإلا لما حدث أثره على هذا النحو . ومع ذلك فإن الشعور لدى المنوم يكون غافياً ، لا يعي على الإطلاق مثل هذا الأمر . وقد عرض الباحث ، غير ذلك ، عدة حالات للعد اللاشعوري ، كما عرض أيضاً بضع عمليات حسابية ، على درجة مناسبة من التعقيد ، حيث قام بأداء هذه العمليات شخص ليس لديه أى وعى شعورى بها^(٢) . على أن هذه التجارب التى تنوع إجراؤها ، وإن كانت قد تناولت حقاً حالات شاذة بالفعل ، إلا أنها ، بصورتها تلك ، قد كشفت لنا ، فى واقع الأمر ، عما يمر بنا فى حالتنا السوية ، وإن كان فى صورة مكبرة . هذا من جهة ، كما أن أحكامنا اللاشعورية ، أى هذه الأحكام السابقة المتوارية فى اللاشعور ، لا تثنى نخدش هى نفسها ، فى كل لحظة ، أحكامنا الظاهرة وتشوهدا من جهة أخرى . ولا نرى نحن من ذلك إلا ما تسمح لنا برؤيته ، هذه الأحكام اللاشعورية نفسها أيضاً ، بل إننا نجعل فضلاً عن ذلك ، هذه الأحكام عينها كذلك . ومن ذلك أيضاً تلك الحالة التى نلاحظ أنها تسير على الدوام ، جنباً إلى جنب حالة الانتباه ، أعنى بها هذه الحالة من حالات التراخى والشرود الذهنى . فعلوم أن الانتباه وهو بصدد تركيزه للذهن على عدد من الموضوعات من جهة ، يكون قد حال بين الذهن ، وبين الالتفات إلى موضوعات أكثر عدداً من جهة أخرى . ومعنى ذلك أن كل شرود ذهنى ، يقتضى أن ينعقد خارج الوعى والشعور ، من الحالات النفسية ،

— Voir l'Automatisme psychologique, p., 237 et suiv. (١)

— Ibid. , p. 225. (٢)

ما هو في مجلته حالات واقعية ، لأنها حالات فعالة . وكمن مرة برز فيها التباين الصريح بين ما يمارسه الإنسان من حالة ما ، ممارسة حقيقية ، وبين الوجه الذي تبدو عليه هذه الحالة في الشعور ! فقد نعتقد مثلاً أننا نكره أحد الأشخاص ، على أننا في حقيقة الأمر نحبّه . بل إننا ، في نفس الوقت ، الذي يكون فيه الحقيقة هذا الحب من المظاهر ما لا تخفى دلالاته على الآخرين ، نكون نحن على اعتقاد بأننا نعاني أثر الشعور المضاد^(١) .

وفضلاً عن ذلك ، فإنه لو كان كل ما هو نفسي ، شعوري ؛ وكان كل ما هو لا شعوري ، يخضع للدراسة النفسية ؛ لارتد علم النفس من أمره ذاك ، إلى المنهج الاستبطاني القديم . ذلك أنه لو اختلط واقع الحالات الذهنية جميعها ، بما يتاح للشعور أن يوافينا به منها ؛ لكان الشعور يكفي في هذه الحالة ، للوقوف على أمر هذا الواقع كله ؛ لأنه سيتحد به هذا الواقع ويغدو كلاهما شيئاً واحداً ؛ ولا يكون هناك بعد ، حاجة إلى الاستعانة بالوسائل المنهجية المعقدة ، غير المباشرة ، التي يجري بها الاستعمال ، في الوقت الحاضر . فقد أضحي من المعلوم ،

(١) قد لا يوجد لدى جيمس من الأمر ، ما يدل على وجود لا شعور حقيق ، فهو يرى أنه عندما يلتبس الأمر فأحسب خطأ ، ما يدفعني في حالة ما مثلاً ، هو الكراهية والامبالاة ، بدلاً من الحب ؛ فإني لأكون من هذا الشأن ، لإلا أنفي قد أسأت فهم حالة ، هي مع ذلك ملء الشعور . ونحن من جانبنا ، نوافقه على أن عدم إدراك حالة الحب وتعيينها ، مع قيامها فعلاً في النفس ، هو من هذه الجهة ، أمر يتعلق بسوء الفهم . فإني حقاً ، إذا لم أدرك الوجه ، من حالة تمر بي فعلاً ؛ فإن ذلك يعني أن شعوري بهذه الحالة ، هو نفسه قد ضل طريقه ؛ الأمر الذي ترتب عليه أنه لم يعد بعد ، وعياً يبرهن خصائص هذه الحالة ؛ مع أن هذه الخصائص حاضرة قائمة ، تؤدي عملها بالفعل ، وإن لم أظن لها . ولكن ماذا يعني هذا ، إن لم يكن أن هذه الخصائص هي نفسها ، قد أمست من أمرها ، بمعزل عن الوعي والإدراك ؛ أي أنها باتت على نحو من الأنحاء ، خصائص لا شعورية ؛ لأدركها ؛ وإن كانت هي الخصائص الأساسية التي توجه سلوكي وواضح ، أننا من ذلك أمام ظاهرين ، لاشك في وجودهما : ميل يجذبني بخصائصه اللاشعورية ، إلى اتجاه ، ولإدراك خاطيء لشأن هذا الميل ، يدفعني إلى الاتجاه المضاد . فنحن على أية حال ، نواجه من الحب في هذه الحالة ، ميلاً فعالاً ؛ هو في نهاية الأمر ، ظاهرة نفسية ، لا ريب فيها .

أننا لم نعد ننظر اليوم إلى القوانين التي تحكم الظواهر ، باعتبار أنها أمور ممتازة ،
تعلو على هذه الظواهر ، وتعيّنها من الخارج ؛ بل إننا نراها أموراً قائمة في الظواهر ،
وأنها ليست شيئاً آخر ، غير أنها أنماط لها . ومن ثم ، فلو أن هذه الوقائع النفسية
جميعها (بما هي كل واحد) ، لم تكن إلا ما يبدو لنا منها ؛ وعلى النحو الذي تبدو
لنا عليه ؛ لكانت قوانينها هي أيضاً ، أموراً معينة على هذا النحو كذلك ؛ ولـ كان يكفي
للووقوف على أمر هذه القوانين ملاحظة هذه الوقائع . ولكن الأمر ليس على هذا
النحو ، فثمة عوامل لاشعورية للحياة الذهنية ، قد لا يتيسر لعلم النفس الإلمام بها ،
ولا يستبعد أن يكون المختص بأمرها ، هو علم وظائف الأعضاء . أما لماذا كان
علم النفس هذا ، على وضعه الساذج البسيط ، لم يكن هو مذاط الأمر من ذلك ،
فإننا لا نرى داعياً هنا لذكر هذه الأسباب ؛ وإن كان من المؤكد ، أن العالم
الداخلي ، هو عالم لم يكتشف بعد ؛ فمع أن بعض البحوث تجرى بشأنه ، إلا أنه
لا يزال ، في أكثر جوانبه ، ينتظر البحث والدراسة ؛ وليس مثل علم النفس هذا
الساذج ، بمثل نظرتة هذه الهيئة اليسيرة ، هو الذي يستطيع أن يكتشف هذا
العالم البكر المجهول . أما من جهة التصورات اللاشعورية ، فعبثاً ما يقال عنها ،
أيضاً بهذا الصدد ، من أنها لم تعتبر كذلك ، إلا لأنها لم تدرك إلا على نحو ناقص
وغامض . ذلك أن الغموض لا يقع في الحقيقة ، إلا حيث يكون وراءه سبب
لذلك . وفي الواقع ، إن سبب هذا هو أننا بعد ؛ لم ندرك فعلاً ، كل ما تنطوي
عليه هذه التصورات . فما تشتمل عليه مثلاً ، عناصر « واقعية وفعالة » ؛ وهي
عناصر ليست فيزيقية بحت ، ولذلك لا يمكن إدراكها بالتالي عن طريق الحس
الداخلي . وإذن ، فما يقال عنه ، إنه شعور غامض ، ليس في حقيقة الأمر ، غير
لا شعور جزئي ؛ الأمر الذي يعود بنا مرة أخرى ، إلى الاعتراف بأن الحياة النفسية
ليست هي الحياة الشعورية وحدها .

هذا ، وربما فضل البعض للتخلص من لفظ اللاشعور ، وما يعانيه ذهن من
صعوبات عند تصوّره للمضمون الذي يعبر عنه هذا اللفظ ، أن يربط هذه الظواهر
اللاشعورية بالمرأى الثانوية للشعور ؛ أي تلك المرأى الفرعية التي تنتشر في

الجهاز العصبي ، في أنحاء بعيدة خفية بالنسبة للمركز الرئيسي ، وإن كانت تابعة له لاحقة به ، في أوضاعها العادية السوية ، على كل حال . ومعنى ذلك هو جواز القول بوجود حالات خفية ، من حالات الشعور ، على أية حال ؛ وإن لم تكن في متناول الأنا ؛ أى بوجود حالات نفسية ، تمر بشخص معين ولكنه لا يدركها . ولن نناقش الآن مثل هذه الفروض ، فهي وإن كانت ، على اعتبار ما ، أموراً محتملة إلى حد كبير ؛ ^(١) إلا أنها على أية حال ، لا تمس الصميم ، من القضية التي نحن بصدد إقرارها . وحسبنا من ذلك ، أن هناك ظواهر من طراز نفسى ، تمر بنا ، ومع ذلك فنحن لا ندرکها . ولا يعنينا بعد ذلك ، أن تكون هذه الظواهر موضوعاً لإدراك ذوات أخرى مجهولة ، أو لا تكون في متناول أى إدراك آخر على الإطلاق . فالمهم في نهاية الأمر ، هو أن الحياة التصورية ، أمر يمتد إلى ما وراء حياتنا الشعورية الحاضرة ، وأن القول بذاكرة نفسية ، أمر معقول ؛ يمكن تصوره ، دون حاجة إلى اللجوء إلى طريقة أخرى ، من الطرق العديدة الممكنة لذلك .

— ٤ —

والآن نرى أن الوقت قد حان للوصول إلى نتيجة . فإذا كانت التصورات عندما توجد مرة ما ، تستمر في الوجود بذاتها ، دون أن تعتمد في وجودها هذا المستمر على حالة المراكز العصبية ؛ وأنه إذا كانت هذه التصورات قابلة لأن يؤثر بعضها في بعضها الآخر ، على نحو مباشر ، تأثيراً من شأنه أن يربط بعضها ببعض ،

(١) الحق إننا نجد أن فكرة تصور لاشعورى ، وفكرة تصور لا تدرك الذات ، التي يخامرها هذا التصور ، هما فكرتان متساويتان . فحين نقول ، إن حالة نفسية ما ، هي حالة لاشعورية ؛ فإننا نقصد من ذلك ، أنها حالة غير مدركة ولا مفهومة . فالسؤال إذن ، من هذه الجهة تتعلق بالوقوف على التعبير الأنسب لهذا الموضوع .

والأمر هو عينه ، فيما يتعلق بالخيال ؛ إذ ياجق هذين التعبيرين عنه ، نفس العجز عن البيان . فليس القول بتخيل ، دون أن تدرك الذات التي تتخيل ، ما يخامرها من تصورات ، بأوضح لنا من هذه الجهة ، من القول بتخيل لاشعورى .

وفقاً لقوانينها الخاصة ؛ فهي إذن من ذلك حقائق ، تعتمد في الجملة على مالها من دعامة ، من روابط داخلية ؛ مستقلة مع ذلك ، استقلالاً على نحو معين . على أن هذا الاستقلال ، لا يمكن أن يكون ، بالتأكيد ، إلا شيئاً نسبياً ؛ فالأمر في الطبيعة ، يقوم على اتصال المجالات فيما بينها ؛ فلا يوجد مجال تنقطع صلته بالمجالات الأخرى ، فليس أ كثرسخفاً إذن ، من القول بإقامة حياة نفسية على نحو مطلق ؛ لا تشارك في شيء ، ولا تتصل ببقية الوجود . فمن الواضح بمكان ، أن حالة المخ ، تؤثر في جميع الظواهر العقلية ؛ وأنها عامل مباشر لطائفة معينة من تلك الظواهر (كالأحاسيس البحتة مثلاً) . غير أنه لا يلزم من ذلك ، أن تكون الحياة الذهنية ، أمراً متحدداً بالطبيعة الذاتية ، للمادة العصبية ؛ وإنما هي حياة تعتمد في بقائها ، من جهة ، على قواها الذاتية ؛ وتملك من أنماط الوجود ، ما هو خاص بها ، من جهة أخرى . فالتصور ، ليس بعد ، مظهراً بسيطاً ، للحالة التي يوجد فيها العنصر العصبي ، في اللحظة التي يحدث فيها هذا التصور ؛ ذلك أنه يبق ، في الوقت الذي تزول فيه هذه الحالة ؛ فضلاً عن أن العلاقات التي تربط هذه التصورات ، هي أيضاً ، من طبيعة أخرى ، غير طبيعة العناصر العصبية ، التي تقوم تحتها . إن التصور شيء جديد تساعد على نشأته ، يقيناً ، خصائص معينة ، من خصائص الخلية ، ولكن وجود هذه الخصائص ، غير كاف وحده لتكوينه ، إذ أنه يبقى بعدها ويسفر عن خصائص مختلفة . فالقول بأن الحالة النفسية ، لا تنجم مباشرة عن الخلية ، يعني أن هذه الحالة ، ليست أمراً ضمنياً فيها ، وأنها حالة تتكون من جهة خارج الخلية ، فهي على هذا الاعتبار ، أمر خارجي بالنسبة لها . فلو أن وجود هذه الحالة كان بسبب الخلية ، لترتب على ذلك أن تكون أمراً داخلاً ضمن ما تشمله هذه الخلية ، لأن نصيبها من الواقع لا يكون حينئذ قد هبط إليها من جهة أخرى غير تلك الجهة .

وعلى ذلك ، فعندما كنا نقول ، في موضع آخر ، إن الوقائع الاجتماعية ، هي أمور مستقلة ، على نحو ما ، عن الأفراد ، وخارجية بالنسبة للمشاعر الفردية ؛ فإننا لم نكن نقصد من هذا القول ، أكثر من أن تثبت للمجال الاجتماعي ما كنا قد

أعترفنا به للمجال النفسى . فالمجتمع يقوم على دعامة من مجموعة من الأفراد ، يرتبطون فيما بينهم ، طبقاً لنظام ينشأ عن اتحادهم ، ويتغير طبقاً لتصرفهم فى رقعة المكان، وطبقاً لما يتعلق بذلك من وسائل المواصلات واختلافها فيما بينها : طبيعة وعددا . فهذا هو الأساس الذى تقوم عليه الحياة الاجتماعية . أما التصورات فهى لحة هذا النسيج . وهى إنما تنجم عن العلاقات التى تربط الأفراد بعضهم ببعض . كما تنجم عن العلاقات التى تربط الجماعات الفرعية فيما بينها . أى تلك الجماعات التى تقوم بين الفرد والمجتمع العام . ومن ثم فإذا كان الإنسان لم يربأساً فيما يتعلق بالتصورات الفردية التى تنشأ عن الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين العناصر العصبية ، دون أن تتحد بتلك العناصر ، فامن داع إذن يدعو إلى الدهشة فيما يتعلق بالتصورات الجمعية . فهى بالمثل تنشأ عن الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين المشاعر الأولية التى يتكون منها المجتمع . فإذا فى قول إن هذه التصورات لا تنتج مباشرة عن هذه الأمور الأخيرة ، ولكنها تفيض عليها وتغمرها ؟ فالعلاقة التى تربط الدعامة الاجتماعية بالحياة الاجتماعية إنما تماثل هى أيضاً ، فى هذا المعنى ، ومن جميع الوجوه ، العلاقة التى ينبغى التسليم بها ، بين الدعامة النفسية وبين الحياة النفسية للأفراد ، إذا لم يكن فى النية إنكار علم النفس ، على معناه الدقيق . وإذن ، نخلق أن تتشابه النتائج أيضاً وكلا المجالين : النفسى والاجتماعى ، هذا وذاك على السواء . فملو قائع الاجتماعية مثلاً ، صفة خارجية ، أى أن لها استقلالاً بالنسبة للأفراد مثل ما للوقائع الذهنية من ذلك ، بالنسبة لخلايا المخ ، وإن كانت هذه الصفة تبدو للوهلة الأولى ، كأنها أقرب إلى أن تكون أمراً ظاهرياً ، فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية ، منها بالنسبة لما تكون عليه لدى الوقائع النفسية ، وذلك أن الوقائع الأولى أو على الأقل أهم تلك الوقائع تحمل فى طبيعتها ، على نحو ملحوظ ، إلى حد ما ، أثر الأصل والنشأ . ولكن لا مرأى فى أن هذه الوقائع الاجتماعية ، تفرض نفسها من الخارج على الفرد . وحتى لو جاز لا مرأى أن يداخله شك فى بعضها من هذه الجهة ، فظهور هذه الصفة بالنسبة لبعضها الآخر ، أمر صريح قاطع ، لا يحتمل الشك . أى أن هذه

(م ٤ — علم اجتماع وفلسفة)

الصفة تبدو على نحو واضح ، في ظواهر اجتماعية أخرى مثل ظواهر المعتقدات والأعمال الدينية ، وقواعد الأخلاق ، وعدد لا يحصى من القواعد القانونية . أى هذه الأمور التي تعد من أكثر ظواهر الحياة الاجتماعية بروزاً . وظاهر أنها جميعاً أمور ملزمة ، وأن هذا الإلزام هو الدليل على أن هذه الأنماط سواء منها ما يتعلق بالعمل أم ما يتعلق بالتفكير ، ليست من عمل الفرد ، وإنما هي في مجملها ، أمور صادرة عن قوة معنوية تفوقه . قوة يخالها المرء أحياناً على نحو غيبي في صورة إله ، وقد يصوغ منها فضلاً عن ذلك ، أحياناً أخرى ، معنى زمنياً علمانياً ، ومعنى علمياً أيضاً ^(١) وهكذا نلتقي بنفس القانون في كلا المجالين : النفس والاجتماعي ، على السواء .

بل إن هذا القانون عينه ليتضح في هذين المجالين ، بنفس الكيفية ، في مواضع أخرى غير تلك . فالقول بأن التصورات الجمعية هي على اعتبار ما أمور خارجية بالنسبة للمشاعر الفردية ، لا يعني أن هذه التصورات تنجم عن الأشخاص فرادى وحدانا ، بل المقصود أنها تنبعث عما يقوم فيما بينهم من اتحاد وترابط . والأمر بين المعنيين جد مختلف . فكل شخص يسهم بنصيب في إعداد الحصيللة المشتركة ، ثم إن المشاعر الخاصة ، لا تتحول إلى مشاعر اجتماعية ، إلا بفعل القوى التي تتولد عن هذا الاشتراك والترابط ، وهي بعد ، قوى من «نوع خاص»

(١) فإذا كان الإلزام أو الإكراه ، هو صفة جد لازمة لهذه الوقائع ، إلى هذا الحد ؛ وهي كما علمنا ، وقائع اجتماعية بمعنى الكلمة ، فلا يستبعد الإنسان ، والأمر كذلك ، القول باحتمال وجود هذه الصفة عينها ، حتى قبل الفحص والاختبار ، في بقية الظواهر الاجتماعية الأخرى ؛ ولو على نحو أقل وضوحاً . ذلك أنه ليس من الممكن ، أن تختلف الظواهر التي من طبيعة واحدة ، فيما بينها فيعرض بعضها للفرد من الخارج مثلاً ، وينشأ بعضها الآخر عن «عملية» مضادة لذلك .

وبهذه المناسبة ، نود أن نصحح تأويلاً غير دقيق ، هام حول تفكيرنا بهذا الصدد ؛ ذلك أنه عندما ذكرنا أن الإلزام أو الإكراه ، هو خصيصة من خصائص الوقائع الاجتماعية ، فإننا قطعاً لم نكن نقصد من ذلك ، أن تقدم تفسيراً وجيزاً لهذه الظواهر ؛ بل كل مافي الأمر ، هو أننا أردنا أن نشير فحسب إلى علامة ميسرة ، يستطيع عالم الاجتماع أن يتعرف ، عن طريقها ، على الوقائع التي تعد من اختصاص هذا العلم .

ثم كذلك عما ينشأ عنها بالتالى من مركبات وتحولات متبادلة . ومن ثم
 فالأفراد « يصيرون إلى شيء آخر ». فالركب الكيماوى ، وإن كان يجمع في تنشئته ،
 بين العناصر التركيبية ، إلا أنه يوحد بينها ، وبنفس فعل التوحيد ، يحولها . ذلك أن هذا
 المركب ، هو عمل الكل ، والكل هو مسرحه ، فهو ناتج عن الكل وأثره .
 وهو لذلك يفيض على كل ذهن فردى ويغمره ، كما يغمر الكل الجزء . فهذه
 الظاهرة الجديدة الناتجة موجودة في المجموع ، وموجودة به أيضا ، وأنها بهذا
 المعنى ، أمر خارجى ، بالنسبة للأجزاء الخاصة ، وإن كل جزء من هذه الأجزاء
 يتضمن ، بلاريب ، شيئا من هذه الظاهرة الجديدة ، ولكنها هي في جملتها ،
 لا تدخل ضمن جزء من هذه الأجزاء . نخلق والأمر كذلك ، للإلام بشأن هذا
 المركب ، بما هو عليه ، على الوجه الصحيح ، أن يكون في الاعتبار ، أن هذه النتيجة
 الناشئة ، ليست إلا التجمع في جملته ^(١) فالحقيقة إن هذا التجمع على النحو الذى
 يتم لهذه النتيجة هو الذى يفكر وهو الذى يشعر ، وهو الذى يريد ،
 وإن لم يواته التفكير والشعور والإرادة ، إلا عن طريق المشاعر الخاصة . فن ذلك
 يتضح أيضا ، كيف أن الظاهرة الاجتماعية ، لا تعتمد على الطبيعة الشخصية
 للأفراد . ففي عملية الاندماج الذى ينجم عنها هذا الناتج ، تتعامل الخصائص
 الفردية كلها ، التى يتضمنها التعريف ، وتتلاشى على التبادل ، فلا يبقى طافيا على
 السطح من خواص الطبيعة الإنسانية ، إلا ما هو من هذه الخواص بأكثرها
 عموما . على أن هذه العمومية الضافية ، هي بالضبط السبب الذى يحول بين هذه
 الخواص وبين تفسير الصور الخاصة جدا ، ذات التعقيد الشديد ، التى تميز الوقائع
 الاجتماعية تمييزاً دقيقاً . ولكن ذلك لا يعنى فى النهاية أن هذه الصفات
 ليست بشيء ، فيما يتعلق بالنتيجة ، بل الأمر هو أنها تعد بالنسبة لها ، بمثابة
 الشروط البعيدة ، غير المباشرة ، وأنه لو حدث أن تخلفت لحال تخلفها دون نشوء
 هذه النتيجة . ولكنها على أية حال ، ليست بالصفات التى تقرر من هذه النتيجة
 مقام التحديد والتعيين .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصفة الخارجية للوقائع النفسية ، بالنسبة للخلايا المخ ، فإنه ليس لها ، هي الأخرى ، أسباب غير هذه ، ولا طبيعة أخرى ، غير تلك . فليس ثمة ، في حقيقة الأمر ، ما يسمح بافتراض أن التصور ، مهما يكن من أمره في صورة ابتدائية أولية ، يمكن أن يكون نتيجة مباشرة لتذبذب خلوى ، محدد الشدة والدرجة . فلا يخلو إحساس ، لا تشترك في إعداده ، طائفة من الخلايا . ثم إن الطريقة التي تنشأ على غرارها مراكز المخ ، لا تسمح ، هي أيضا بافتراض فروض أخرى غير هذا ، فالصور الذهنية ليس لها قط من علاقات محددة ، تعتمد عليها في وجودها غير تلك العلاقات التي تربطها بمناطق تتفاوت في مداها ، ضيقا واتساعا . هذا وربما اشترك المخ بجملته أيضا في العمل الذي تنشأ عنه هذه الصور الذهنية ، الأمر الذي تدل عليه ، فيما يبدو ظاهرة الإنابات . ويبدو أخيراً أن هذا الطريق أيضا هو الطريق الوحيد لفهم مسألة الإحساس ، فهو أيضا يعتمد في وجوده على المخ كله ، كذلك عندما يكون المخ بصدد تكوين ظاهرة جديدة . فالإحساس يتكون من تغيرات جزئية (وإلا فما يتكون ، ومن أي جهة يأتي ؟) . ومع ذلك فهو في الوقت نفسه شيء آخر ، إذ هو ينجم عن مركب جديد من « نوع خاص » مركب يشتمل على هذه التغيرات التي تدخل ضمنه باعتبارها عناصر ، ثم تتحول في داخله بواسطة ما يكون هنالك من فعل ، للاندماج نفسه ، وإن كنا نجعل بدون ريب كيف تستطيع بعض الحركات أثناء ترابطها أن تنشئ تصورا ، ولكننا بالمثل أيضا لا ندرى كيف يمكن أن تتحلل أية حركة من حركات التحول أو التغير ، عندما نتوقف إلى حرارة ، فضلا عن أننا لا ندرى كيف يمكن أن يجرى الأمر على هذا النحو ، بين هذين الطرفين ، تبادليا كذلك . ومع ذلك فهم لا يشكوك في حقيقة هذا التحول الأخير . وإذن فما هو وجه الصعوبة في وجود أمر ذلك التحول الأول ؟ إنه على العموم لو صح اعتراضهم على هذا الشأن لترتب عليه بالتالى ، إنكار أى تحول أو أى تغير آخر . وصحيح إن الأمر على الدوام من هذه الجهة ، لا يخلو من وجود مسافة ما بين النتيجة وأسبابها ، بين الناتج وعناصره ، الأمر الذي ينطوى على شيء من التنافر وعدم الاتساق ، ولكن هذا شأن خليق أن يجحد

له في الميدان الميتافيزيقي ما يجعله أمراً قابلاً للتصور والإدراك ، أما بالنسبة لنا ، فيكفي أن نقرر بهذا الصدد أن هذه المسافة موجودة ، وأن وجودها لا نزاع فيه .

ومن ثم فإذا عزيت أية فكرة (أو على الأقل أى إحساس) إلى مركب يتألف من طائفة معينة من الحالات الخلوية المرتبطة فيما بينها وفقاً لبعض القوانين، وعن طريق قوى مجهولة، كان الأمر واضحاً وهو أن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون داخل أية خلية معينة، لأن هذه الفكرة لا تخضع في وجودها لأية خلية واحدة بمفردها على حدة من هذه الخلايا، بل إنه لا يكفي في إثارتها عمل خلية واحدة بمفردها أيضاً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحياة النفسية لا يمكن أن تتجزأ على غرار معين بين عناصر عصبية متباينة، ذلك أن كل تصور من هذه التصورات لابد أن يشترك في إعداد طائفة كبيرة من العناصر. فأى تصور منها « لا يمكن أن يوجد إلا في الكل المكوّن بسبب اتحاد هذه العناصر ، وهو في ذلك مثل الحياة الاجتماعية ، فهذه الحياة لا توجد إلا في الكل المكوّن بسبب اتحاد الأفراد » .

وهكذا في المجالين ، النفسى والاجتماعى ، لا يمكن أن يتكون لا في هذا ولا في ذاك ، أى ناتج مهما يكن أمره من أجزاء محددة، يمكن أن يرتد كل جزء منها إلى جزء من أجزاء معينة محددة من الدعامة الخاصة بكل مجال منهما . فكل حالة نفسية توجد من حيث التكوين الخاص على هذا النحو بالنسبة للخلايا العصبية، حيث يكون لها من شروط الاستقلال النسبي ما يكون للظواهر الاجتماعية بالنسبة للطبائع الفردية . ولما كانت أية حالة من هذه الحالات النفسية ومثلها، لا ترجع في تكوينها إلى تفسير جزئى بسيط، كانت كذلك لا يمكن أن تكون خاضعة في وجودها بالمثل لتغيرات من هذا القبيل، يمكن أن تنشأ فرادى متفرقة في مواضع مختلفة من الدماغ. وكل ما هنالك أن القوى الفيزيقية التى تؤثر في هذه المجموعة من الخلايا كلها برمتها، التى تعتمد عليها هذه الحالة يمكن أيضاً أن تترك آثارها فيها، هى كذلك ولكن هذا لا يعنى أن هذه الحالة تحتاج لاستمرار بقائها أن تعتمد على الدوام وبصورة متجددة لا يسومها انقطاع على رند متصل من الطاقة العصبية. والإعتراف

للنفس بهذا الاستقلال المعين الذى هو فى أساسه كل ما تشتمل عليه فكرتنا عن « الروحية » من طابع موضوعى وأساسى، لا يستلزم أن يتوهم المرء روحاً معزولة عن جسدها، سارية عبر وجود حالم فريد، فى وسط مثالى لا أدرى ما هو . فما من داع لهذا، ما دامت النفس موجودة فى العالم تخطط حياتها بالأشياء . وما دام الإنسان يستطيع أن يتحدث إذا أراد عن صلة أفكارنا بما يجرى داخل المخ . ولكن ليس معنى هذا أن الأفكار يمكن أن تكون أموراً قابلة للتجيز فى مواضع داخل المخ على المعنى الدقيق للتجيز، فهى لا تتخذ لها فيه مواقع فى مراكز محددة، غير أنها فى نفس الوقت ترتبط بمناطق معينة ارتباطاً تشدداً وأصره فى بعض المناطق عن بعضها الآخر . ففياً يتعلق بالنفس يكفى هذا الانتشار ، دليلاً على أن الأفكار أمور ذات صيغ نوعى . وذلك أن انتشار الأفكار على هذا النحو يلزم عنه أن تكون طريقة تكوينها غير الطريقة التى تتكون على غرارها كتلة المخ، كما يلزم عنه أيضاً أن يكون لهذه الأفكار نمط خاص بها فى وجودها .

وإذن فهؤلاء الذين يهتموننا بأننا ندع الحياة الاجتماعية لِقَى معلقاً فى الهواء ، لأننا نرفض أن نتركها مصاصة للشعور الفردى ، هؤلاء لم يدركوا بلا شك كل ما يترتب على اعتراضهم من نتائج . ذلك أن الحياة الاجتماعية ، لو كانت تقوم على أساس من الشعور الفردى لاشتملت على روابط الذهن والمخ جميعاً ، ولترتب على ذلك بالتالى ، من الوجهة المنطقية ، أن يرتد التفكير بدوره إلى الخلية، وأن تتخلى الحياة الذهنية كذلك عن صفاتها النوعية . وعندئذ سيواجه الإنسان من المشكلات المعقدة ما سبقت الإشارة إلى بعضها بل وكثير غيرها . فقياساً على هذا المبدأ نفسه يلزم أن يقال أيضاً إن خصائص الحياة تقوم فى ذرات الأكسجين والهيدروجين والكربون والآزوت، التى تتألف منها الجراثومة الحية ، مادام أن هذه الجراثومة لا تتركب من شيء آخر غير تلك الذرات المعدنية . وعلى هذا النحو يمكن أن

يقال أيضاً مثل ذلك على المجتمع ، فهو لا يتألف من شيء آخر كذلك غير الأفراد^(١). ولكن ربما كان هذا الأمر المعضل الذى نواجهه قد غدا هنا فيما يبدو أكثر وضوحاً مما كان عليه فى الحالات السابقة. فكيف يمكن أولاً أن تعتمد الحركات الحية على عناصر غير حية ؟ ثم كيف يمكن تجزئ الخصائص المميزة للحياة وتوزيعها هكذا على هذه العناصر ؟ إن هذه الخصائص كما هو واضح لا يمكن أن تثبت لتلك العناصر جميعاً وعلى السواء ، لأن هذه العناصر أنواع متباينة . فالأكسجين مثلاً، لا يمكن أن يؤدى نفس الدور الذى يؤديه الكربون، أو أن يحمل عين صفاته. وليس أقل من ذلك تهاافتاً قول إن كل مظهر من مظاهر الحياة يتجسد فى طائفة من الذرات المختلفة . كلا، إن الحياة لا تنقسم هكذا ، وإنما هى أمر واحد . وهى لذلك لا يمكن أن تقوم إلا على أساس من جوهر حى فى جملته . الحياة فى الكل وليست فى الأجزاء . فليس بلازم والأمر كذلك لفهم الحياة فهماً سليماً أن ينتهى الأمر بها من ذلك إلى بعثتها ، بين القوى الأولية التى تنجم هذه الحياة عنها . ثم بعد ، لماذا تكون الحياة أمراً يختلف عن التفكير الفردى ، بالنسبة لخلايا المخ ، أو شأنًا يختلف عن الوقائع الاجتماعية بالنسبة للأفراد ؟ .

حاصل القول ، إن علم الاجتماع الفردى لا يضطلع بشيء ، عدا تطبيق المبدأ المادى الميتافيزيقى القديم ، على الحياة الاجتماعية . فهو فى الواقع يزعم أنه يفسر المركب بالبسيط ، والأعلى بالأدنى ، والكل بالجزء . وما ذلك إلا التناقض فى الحدود . ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضاً على المبدأ المقابل ، أى المبدأ الذى تشتمل عليه الميتافيزيقا ، المثالية واللاهوتية . فهو بالتأکید ، فيما يبدو لنا ، ليس أقل من سابقه تهافتاً . فلا يستطيع الإنسان ، وفقاً لهذا المبدأ كذلك ، أن يعزل الجزء عن الكل ، لأن الكل لا يوجد البتة بغير الأجزاء التى يتألف منها ؛ ومن ثم فلا يمكن أن يستخلص من العدم ما هو مطلوب للوجود . وعلى ذلك فليس من سبيل إلى تفسير الظواهر التى تنشأ فى الكل ، غير الرجوع بها

(١) فالأفراد هم على الأقل عناصره الإنشائية الوحيدة . وإن شئنا الدقة ، فهو يتألف منهم ، ومن الأشياء أيضاً .

إلى الخصائص الذاتية للكل . أى الرجوع إلى تفسير المركب بالمركب ، والوقائع الاجتماعية بالمجتمع . وهكذا أيضاً تفسر الوقائع الأحيائية ، وكذلك الوقائع الذهنية . كل نوع منها يفسر عن طريق مركب من « نوع خاص » . أى عن طريق التأليف الخاص الذى يصدر عنه كل نوع منهما . ذلك هو الطريق الوحيد الذى يمكن أن يتبعه العلم . فليس ثمة ما يدعو إلى القول بوجود حلقات مفقودة بين المستويات المختلفة للواقع . فالكل لا يتكون إلا بفضل مجموعة من الأجزاء ، غير أن هذه المجموعة لا تنشأ فوراً وعلى التو ، بمعجزة مفاجئة . فثمة سلسلة لا تنتهى من الوسائط بين حال التفرق والانعزال المحض ، وبين حال الارتباط والاشتراك المميز . فالارتباط تنبعث عنه فى خلال نشأته ظواهر لا تستخلص مباشرة من طبيعة العناصر المشتركة . ولهذا كان للارتباط من ذلك استقلال جزئى ، يزداد وضوحاً كلما كانت العناصر المشتركة أكثر عدداً ؛ وكما كان تداخل هذه العناصر فى عملية التركيب أعمق مدى وأقوى أثراً . وإننا لنجد أيضاً من هذه الجهة عينها أن الواقع يصيب فى مثل هذه الحال خطأً من صور المرونة والسلاسة ، كما تتوسع قابليته لضروب من الاحتمالات ؛ وهى جميعاً مظاهر يسفر عنها الواقع فى أشكاله العليا ، ويتميز بها بلا ريب بالنسبة لما تكون عليه أشكاله الدنيا ، ولو أن جذور تلك المظاهر تمتد إلى الصميم من تلك الأشكال الدنيا . فالحقيقة أنه حين يعتمد نمط الوجود ، أو نمط العمل على الكل دون اعتماده اعتماداً مباشراً على الأجزاء التى يتألف منها ، يكون هذا النمط أو ذاك قد أحرز بسبب هذا ألا تتشاور صفة الحلول فى جميع الأجزاء ، والمشاركة فيها جميعاً . فهو باعتماده على هذه الصفة يتحرر إلى حد ما من خصائص الأجزاء ، لأنه فى وجوده على هذا النحو ، لا يقيم بموضع معين فى المكان ، ولا يكون أسيراً لشروط الوجود المحددة تحديداً مفرطاً ، غالباً فى الشدة والصرامة . ومن شواهد ذلك أنه إذا حدث مثلاً أن قام سبب من شأنه إجراء تغييرات ما فى هذا النمط أو ذاك ، فإن هذه التغييرات وإن كانت تواجه شيئاً من المقاومة ، إلا أنها تتولد فى سهولة ويسر ، لأنها تجد أمامها على الدوام أكثر من مجال تمارس نشاطها فيه ، على نحو من الأنحاء ؛ بل حتى إنه لو حدث أن تأتبت مثلاً بعض

جوانب هذه الأنماط على مثل هذه التغييرات ، فإن جوانب أخرى غيرها يمكن أن تنظم دورا جديدا لهذه التغييرات ، وتمتد هذا الدور بالدعامة التي تقتضيها ظروفه ، دون أن تضطر هي إلى إعادة تنظيم نفسها من جديد لهذا السبب . وهكذا يمكن على الأقل تصور كيف أن عضوا واحدا بمفرده يمكن أن يؤدي عدة وظائف متباينة ، وأن المناطق المختلفة في المخ يمكن أن ينوب بعضها عن البعض الآخر ، وأن نظاما اجتماعيا بعينه يمكن أن يؤدي على التوالي أغراضا مختلفة تتنوع فيما بينها وتختلف إلى حد كبير .

فالحياة الاجتماعية تقوم هي أيضا كما هو واضح ، على دعامة جمعية ، تتصل عن طريقها ببقية الوجود . غير أن هذه الحياة لا تقوم من تلك الدعامة ، مع ذلك ، مقاما على نحو يجعلها تتمتع هذه الدعامة ، فهي حياة مستقلة ، عن هذه الدعامة ، ومميزة عنها أيضا ؛ تماما كاستقلال الوظيفة عن العضو ، وتميزها منه . على أنه لما كانت الحياة الاجتماعية تصدر ، ولا شك ، عن الدعامة — وإلا فن أي جهة أخرى تأتي ؟ — كانت الصور التي تتخذها هذه الحياة ، بناء على ذلك ، عندما تتخلص من هذه الدعامة ، تحمل في طيها ، باعتبارها صورا أولى أساسية ، سمة أصلها ومنبتها . ذلك أن المادة الأولى ، لأي شعور اجتماعي ، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطائفة من العناصر الاجتماعية ، كما ترتبط بالنمط الذي يتم على نسقه تجميع هذه العناصر وتوزيعها ، أي أنها ترتبط بطبيعة الدعامة ؛ غير أنه عندما يتم تكوين الحصيصة الأولى للتصورات على هذا النحو ، تغدو هذه الطائفة الأخيرة من التصورات بفضل الأسباب التي أشرنا إلى بعضها فيما سبق ، هي نفسها وقائع مستقلة استقلالاً جزئياً . وتمارس هي نفسها على هذا النحو من الاستقلال حياتها الخاصة . ومرد ذلك أن لهذه التصورات قدرة على الاستدعاء ، وكذلك قدرة على الصد ، كما أن لها قدرة تعيينها أيضاً على تكوين مركبات فيما بينها ، على ضروب شتى : مركبات تتعين بوساطة الميول الطبيعية الخاصة بهذه التصورات نفسها ، لا عن طريق حالة الوسط ، الذي تتطور في داخله . وكذلك ينشأ بالتالي من هذه المركبات الجمعية ، تصورات جديدة ، من نفس الطبيعة : أي أنه ينشأ

عنها هي أيضاً ، باعتبارها أسباباً جمعية قريبة ، تصورات جمعية أخرى ، ولكن هذه التصورات الأخيرة ، لا تحمل هذه المرة ، مثل هذه الصفة أو تلك من صفات البنية الاجتماعية . وربما اشتمل مجال التطور الديني على أبرز الأمثلة لهذه الظاهرة . فن الجبهة الأولى ، أى من جهة الوقائع الرئيسية ، التى تحمل سمات الأصل ، فقد يكون من العسير على الإنسان أن يتصور كيف تكون البانثيون اليونانى أو البانثيون الرومانى ، إذا كان يجهل نشأة المدينة ، والنط الذى اندجعت على أساسه البطون الأولية ، فيما بينها ، بعضها فى البعض الآخر ، شيئاً فشيئاً ، والنظام الذى قامت على نسقه أيضاً العائلة الأبوية ، وغير ذلك . أما من الجهة الأخرى ، أى من جهة الوقائع الفرعية ، تلك الوقائع التى لاتتعلق تعلقاً مباشراً بالخصائص المميزة للبنية الاجتماعية ، فهناك ، هذه الوفرة الضافية من الأساطير والقصص ، وما يدور من ذلك حول النظام الكونى أو حول نشأة الآلهة وأنسابها ، ومثله مما تولى التفكير الدينى غرسه ورعايته ، حيث يبدو أن مظاهر هذا النشاط ، لا تحمل خصائص البنية الاجتماعية وسماتها ، على نحو مباشر : الأمر الذى جر بعضهم ، غالباً على ما يبدو ، إلى عدم الفطنة إلى ما تنطوى عليه الديانة من صفة اجتماعية . فذهبت بهم الظنون إلى الجهر بأن الجانب الأكبر من هذه الأمور ، إنما قد تم نماءه فى رعاية من أسباب تعلقوا على الأسباب الاجتماعية . وقد مدّ لهم فى أسباب هذا الوهم ، أنهم لم يروا علاقة مباشرة ، بين كثير من المعتقدات الدينية ونظم المجتمعات . على أنه لو صح مثل هذا الزعم ، لكان خليقاً من جهة أخرى أن يحال على هذا الاعتبار نفسه ، بين علم النفس أيضاً وبين كل ما يتجاوز الإحساس البحث . فهذه الإحساسات وهى المصدر الأولى للشعور الفردى ، وإن كان لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق حالة المخ والأعضاء ، حيث إنها تأتى عن هذا الطريق - وإلا فن أى جهة أخرى تأتى ؟ - إلا أن هذه الإحساسات نفسها ، بمجرد نشوئها تتركب فيما بينها وفقاً لقوانين ، لا يكفى فى جلاء أمرها ، لا البنية ولا علم وظائف المخ . ومن هذه الجهة ، وعن هذا الطريق أيضاً ، تأتى الصور الذهنية وتتجمع بدورها ، وتحول كذلك إلى معان كلية . على أن هذه الحالات الجديدة

تكون قبل اتصالها بالحالات القديمة ، على حال من التفرق والانزوال ، بسبب تعدد وسائط الأساس العضوى ، الذى تعتمد عليه هى ، كما تعتمد عليه الحياة الذهنية جميعا . غير أنه يلاحظ أنه كلما ازداد عددا ينضم من هذه الحالات الجديدة ، إلى الحالات القديمة ، وكلما توثقت عرى الاتصال فيما بينها جميعا ، كلها ، وهنت من جهة أخرى ، صلاتها المباشرة بهذا الأساس . ومع ذلك لم يقل أحد إن هذه الحالات ، ليست حالات نفسية ، بل الأمر على العكس ، إذ يستطيع الباحث أن يقف من ملاحظته لهذه الحالات ، على ما يمثل الخصائص الذاتية للحياة الذهنية ، خير تمثيل^(١).

(١) ومن ذلك يتضح مبالغ عدم صلاحية التعريف الذى يرى أن «سبب» الظواهر الاجتماعية ، التى تنشأ فى المجتمع هو المجتمع ، فالتعبير على هذا النحو ، فضافس ، غير دقيق . فثمة طائفة ليست بالقليلة ، من طواهر الاجتماع ، لا تنشأ هكذا ، عن المجتمع ؛ ولما تنجم فى الحقيقة ، عن آثار اجتماعية سابقة التكوين . فالقول بمثل ذلك التعريف السابق هو ، فى الواقع ، زعم أشبه بتعريف الظواهر النفسية مثلا ، بقول إنها أمر ينشأ بسبب عمل المخ ، وخلاياه جميعا أو بعضها . وعلى أية حال ، فإنه لا يمكن الانتفاع بتعريف كهذا ، فى مرحلة ابتدائية كمرحلة تحديد موضوع علم الاجتماع وتعيينه . فلا يخفى ، أن تعريفا يقوم على أساس من علاقات مشتقة اشتقاقا من الظواهر ، وعلى الإحاطة بأسبابها ، أمر لا يتسنى لباحث إلا عن طريق تقدم العلم نفسه ؛ شيئا فشيئا ، وعلى نحو تدريجى . أما والباحث فى مطلع بحثه ، وفى مرحلة ابتدائية ، كمرحلة تحديد موضوع البحث ، فإنه لا يكون قد وقف بعد ، على شيء مامن أسباب الظواهر ، التى يريد دراستها ؛ بل إنه قد لا يتسنى له شيء من هذا إطلاقا ، إلا على نحو جزئى . وإذن ، تخلىق بالباحث ، وهو فى مثل هذا الوضع ، أن يلجأ إلى معيار آخر ، غير هذا المعيار ، لتحديد مجال بحثه ؛ هذا إذا أراد أن يلم بما يلزم لدراسته فى هذا الشأن ؛ ولم يشأ أن يدع هذا المجال شتانا بغير حدود .

أما من جهة هذه العملية التى تتكون بمقتضاها هذه الوقائ الاجتماعية الفرعية ، فهى وإن كانت تشبه تلك العملية الأخرى ، التى تناظرها فى الشعور الفردى ، إلا أن للعملية الأولى من السمات الخاصة بها ، بعد ذلك ، ما يميزها عن العملية الثانية . فمن ذلك مثلا ، أن العمليات الاجتماعية ، التى تنجم عنها الأساطير ، والأفكار الشعبية التى تحوم حول نظم الكون ونشأة الألهة وأنسابها ؛ تشبه من وجوه ، بعض العمليات التى تدور فى الشعور الفردى ، فى المجال النفسى ، كعمليات تداعى المعانى لدى الأفراد مثلا : فى أن التأثير المتبادل ، الذى ينشأ بين عمليات كل مجال ؛ يسفر عن وضوح وجلاء ، بعضها عن طريق البعض الآخر . فكل نوع من هذه العمليات يشبه فى الواقع من هذه الجهة ، عمليات النوع الآخر ، شبيها إلى حد ما ؛ غير أن أحد النوعين لا يطابق فى الحقيقة النوع الآخر تمام المطابقة ؛ إذ تحتفظ عمليات كل مجال منها بسماتها الخاصة ، =

إن هذا التشابه بين الحياة الاجتماعية والحياة النفسية ، قد يساعد هو نفسه من جهة أخرى ، على فهم السبب الذى من أجله نلج كثيراً ، فى التمييز بين علم الاجتماع وعلم النفس الفردى .

والأمر فى بساطة يتعلق بإقامة تصور فى علم الاجتماع ، على غرار هذا التصور الذى يميل اليوم إلى سيادة علم النفس ، شيئاً فشيئاً ، ثم توطئة السبيل أمام هذا التصور فى المجال الاجتماعى . فمئذ عشر سنوات تقريباً ، قد ازدهرت فى الواقع ، حركة تجسيد واسعة فى ميدان علم النفس . فبذلت جهود هامة ، ترمى إلى إقامة هذا العلم ، على المعنى الدقيق الذى يحمله لفظ علم النفس ، دون حاجة إلى إضافة أى نعت آخر إليه . فقد كان المذهب الاستبطانى القديم ، يكتفى من الظواهر الذهنية بوصفها ، دون التعرض لتفسيرها . بينما ذهب علم النفس الفزيولوجى ، إلى تفسير هذه الظواهر ، مهملاً الإشارة إلى صفاتها المميزة ، كما لو كانت هذه الصفات أموراً يصح إغفال النظر إليها . أما المدرسة الثالثة ، فهى مدرسة بسبيل التكوين ، تعنى بتفسير هذه الظواهر ، مع احتفاظها لها ، فى نفس الوقت ، بنوعيتها . وهكذا يرى أصحاب المذهب الأول أن للحياة النفسية طبيعة خاصة بها ، تعين لها مكاناً فى العالم منعزلاً تماماً ، فتحول بذلك بين هذه الحياة وبين استخدام الوسائل المنهجية المألوفة فى العلم ، لدراستها . أما أصحاب الموقف الثانى ، فالأمر بالنسبة إليهم على العكس ، إذ الحياة النفسية لديهم ليست بشيء بذاتها ، وإنما هى قشرة سطحية . ومهمة الباحث حيالها ، كما يظنون ، تنحصر فى تنجية هذه القشرة ، للوصول مباشرة إلى الحقائق التى تحتجب خلفها . وهؤلاء فريقان يلتقيان أولاً : عند القول بهذه القشرة ، باعتبارها ستاراً رقيقاً من الظواهر . ثم هما بعد يفترقان . فالشعور مثلاً ، يراه أحدهما ستاراً شفافاً ، بينما يراه الفريق الآخر ستاراً مضطرباً ، يفتقر إلى الثبات

التي تميزها عن سواها من عمليات المجال الآخر . ولا يخفى بهذه المناسبة ؛ أن على علم الاجتماع واجباً ، ينبغي أن يضطلع به ، أعنى البحث والكشف عن قوانين التفكير الجمعى . لأنها مهمته ، التى تقع كلها برمتها على عاتقه ؛ وهو خلى ، أن يرد لها ، مكاناً مناسباً جديراً بها ، بين مهامه الأخرى .

والاستقرار . غير أن التجارب الحديثة ، قد أظهرت لنا ، أنه كان ينبغي ، أن يكون تصور الحياة النفسية من باب أولى ، على نحو يلم بها كنظام رحب ، ينطوى على حقائق من « نوع خاص » ، نظام مجبول من عدد وافر من المستويات الذهنية ، يستوى بعضها فوق البعض الآخر ، وأن منها الكثير ، مما هو ، أبعد غورا ، وأشد تعقيداً ، من أن يكشف عن أسراره ، مجرد مثل هذا التفكير الهين اليسير . وأن منها ما هو أخص أيضاً ، من أن تصل إلى تفسيره ، مثل تلك الاعتبارات الفيزيولوجية البحتة كذلك . ولكن ما عثم أن تغير الحال عند ما قدر لاتجاه طبيعي نفسى ، أن يشق طريقه بين دعاوى هؤلاء الاستبطانيين من جهة ، وبين مزاعم أولئك الطبيعيين الأحيائيين من جهة أخرى ، إذ غدت « الروحية » وهى هذه الصفة التى تميز الظواهر الذهنية ، والتى كان يبدو منذ وقت قريب أنها تضع هذه الظواهر ، طوراً فوق العلم ، فى اعتبار بعض هؤلاء . وتضمها طوراً آخر تحته فى زعم الآخرين ، غدت هى نفسها اليوم ، بفضل هذا الاتجاه ، موضوعاً لعلم وضعى ، وربما كان لبحثنا هذا ، ما يسهم به فى إلقاء شئ من ضوء على حقيقة هذا الاتجاه .

وقد كان خليقاً ، من الجهة الأخرى ، أن يتم فى علم الاجتماع ، تحول من هذا القبيل . والحق إن كل جهدنا يتجه ، على وجه الدقة ، نحو هذا الهدف . على أنه وإن كان لم يكد يوجد بعد من المفكرين ، من جرؤ على تنحية الوقائع الاجتماعية صراحة ، بعيداً عن الطبيعة ، فإن لفيها كبيراً منهم ، قد ظن أنه يكفى لفهم هذه الوقائع فى مجال علم الاجتماع ، أن يقيمها ، على أساس من الشعور الفردى ، بينما ذهب آخرون ، إلى حدر هذه الوقائع ، إلى الخصائص العامة للمادة العضوية . فالجتماع فى نظر هؤلاء وهؤلاء إذن ، لم يكن بذاته ، على شئ ، فلم يكن شيئاً آخر ، أكثر من ظاهرة عرضية للحياة الفردية (عضوية كانت أم ذهنية على حد سواء) ولا يخفى ، أن هذا هو نفس الأمر فيما يتعلق بالتصور الفردى فى مجال علم النفس . فلم يكن هذا التصور ، وفقاً لما يراه عليه مودزلى وتلاميذه ، غير ظاهرة عرضية للحياة الفيزيائية . وهكذا لا اعتبار يعتد به فى المجال الأول ، لغير الواقع الذى يقدمه

الفرد ، ولا وجود يعتد به في المجال الآخر ، لغير هذا الوجود الذي تعرضه الخلية العصبية . ومن ثم ، فعلم الاجتماع لم يكن من أمره ليزيد على أن يكون علم نفس^(١) تطبيقي . غير أن المثل نفسه الذي يقدمه علم النفس ، يحمل ما يدل على أن هذا التصور للعلم ، ينبغي تجاوزه . فهناك ، بعد بحوث النفسانيين الاجتماعيين ، وكذلك بعد النظرة الطبيعية المادية لعلم الاجتماع الأنثروبولوجي ، يقوم المذهب الطبيعي الاجتماعي ، الذي يعتبر الظواهر الاجتماعية ، وقائع نوعية . ويرى أن يسلك حيال تفسيرها ، مسلكا يحترم نوعيتها ، احتراما دقيقا ، ومن الغريب والشأن كذلك ، أن يلتبس الأمر على بعضهم ، من هذه الجهة ، فينعي علينا أحيانا أننا نأخذ بضرب من ضروب المادية . على أن الأمر كله ، فيما يتعلق بوجهة النظر التي نتخذها ، هو على العكس من ذلك . فنحن نجد ، أنه إذا كان لفظ « الروحية » هو ما يحمل الدلالة التي تقتضيها الخصيصة التي تميز الحياة النفسية لدى الفرد ، فإننا نرى أن الحياة الاجتماعية من جهتها ، خليفة أن توصف بتعبير آخر ، يمكن أن يحدد مفهومها هي أيضا ، هو « الروحية الفائقة » . ونقصد بذلك تلك الصفات الأساسية للحياة النفسية ، التي توجد في الحياة الاجتماعية ، ولكن على غرار جد رفيع ، وقدر جد عمال ، من القوة ، بل على نحو ينشأ معه ، شيء جديد من كل الوجود . على أن هذا اللفظ برغم طابعه الميتافيزيقي ، لا يعني أننا أمام مجرد طائفة من الوقائع الطبيعية ، التي ينبغي تفسيرها ، بعلل طبيعية ، ولكنه يذهبنا إلى

(١) عندما نقول علم النفس ، فإننا في الحقيقة نقصد بذلك علم النفس الفردي ؛ فقد كان هذا التعبير يشير ، على الدوام ، إلى العلم الذي يدرس الحالة النفسية عند الفرد . ومن ثم ، فالأولى أن يحتفظ لهذا العلم بهذا المدلول ؛ فلا يقال مثلا ، والأمر هكذا ، علم نفس جمعي ؛ مادام موضوع هذا العلم الأخير ، هو علم الاجتماع برمته . ومن الخير ، على أية حال ، أن يجري تحديد هذه التعابير على هذا النحو ؛ لإيضاحا للبحوث والمناقشات . فالواقع ، أن هناك الكثير من هذه الألفاظ المبهمة الغامضة ، التي ينبغي الإعراس عنها واجتنابها .

أننا من هذا العالم ، الذى تفتيح آفاقه هكذا ، أمام العلم ، إنما نقف منه حيال عالم جديد ، يفوق غيره ، من العوالم الأخرى ، تعقيداً ، وإنه ليس ببساطة ، صورة مكبرة ، لعوالم دنيا ، بل إنه على التحقيق عالم تعمل فى داخله ، قوى لا شك فى وجودها ، قوى تخضع لقوانين ، لا يمكن أن يعتمد فى اكتشافها مثلاً على مجرد أساليب التحليل الداخلى .

الفصل الثاني

تحديد الظاهرة الأخلاقية

الفصل الثاني

تحديد الظاهرة الأخلاقية^(١)

مسائل

الواقع الأخلاقي مثله كمثل أى نوع من أنواع اواقع الأخرى ، يمكن دراسته طبقاً لوجهتى نظر مختلفتين . فيمكن النظر إليه لمعرفة وفهمه ، من جهة ؛ كما يمكن تناوله ، لتقديره ، من جهة أخرى . والأولى مشكلة نظرية فى جملتها ، تسبق بالضرورة المشكلة الأخرى . وهذا البحث سيتناول هنا ، المشكلة الأولى وحدها . كما سيبدو فى ختامه فحسب كيف يترك المنهج المتبع ، والحلول المتخذة ، الحق كاملاً فى تحديد « المشكلة العملية » بعد ذلك .

ونرى ، من جهة أخرى ، أنه لإمكان دراسة الواقع الأخلاقي دراسة نظرية ؛ يجب على الباحث أن يعين ، أولاً وابتداءً ، ما تتكون منه الواقعة الأخلاقية . وعليه أيضاً أن يلم بما يميزها من خصائص ؛ أى أن يقف على العلامة التى يتعرف عن طريقها ، على هذه الواقعة ، حتى يتيسر ملاحظتها . تلك هى المسألة التى سيعالجها البحث ، فى المحل الأول ، ثم ينظر بعد ذلك ، فيما إذا كان من الممكن ، إيجاد تفسير مرض ، لهذه الخصائص .

— ١ —

ولكن ، ما هى هذه الخصائص التى تميز الظاهرة الأخلاقية ؟ إن أى نوع من

(١) فصلة من « مجلة الجمعية الفرنسية للفلسفة » . فقد رأينا أن نعيد هنا نشر تلك « المسائل » ، التى كان دوركايم قد قدمها لأعضاء الجمعية . كما نلحق بها أيضاً جزءاً من « المناقشة » التى دارت بصدددها ، فى الجلسة المنعقدة فى ١١ فبراير ١٩٠٦ .

أنواع الأخلاق ، إنما يبدو لنا كنظام مؤلف من قواعد للسلوك ؛ ولكننا نجد أيضا أن جميع الفنون التطبيقية ، هي أمور أيضا تخضع لطائفة من النصائح والإرشادات ، التي تبين للعامل السبيل التي ينبغي عليه أن يسلكها ، حيال ظروف معينة . وإذن فما هو الأمر الذي يميز القواعد الأخلاقية من غيرها ؟

أولا : سيتبين أن هذه القواعد الأخلاقية ، هي قواعد مزودة بسلطة خاصة ، من شأنها أن تجعل من هذه القواعد ، أمرا مطاعا ، باعتبارها قواعد تأمر . وعلى هذا النحو ، سيجد الإنسان فكرة الواجب مرة أخرى ، ولكن عن طريق التحليل التجريبي البحت ، حيث ستعرف تعريفاً قريباً جداً من تعريف كانط لها . ومعنى ذلك ، أن الإلزام يمثل خصيصة من الخصائص الأولى ، للقاعدة الأخلاقية .

ثانياً : ومع ذلك ، ففكرة الواجب هنا ، لا تستنفد — على عكس ما يرى كانط — المعنى الكلي للأخلاق . فمن المستحيل ، أن نقوم بفعل ، لشيء آخر ، غير أن هذا الفعل يأمرنا بأدائه . أى أنه من المستحيل ، أن نقوم بأداء فعل ، مجرد من مضمونه . بل إنه من الضروري ، أن يرضى هذا الفعل حساسيتنا إلى حد ما ، لكي نستطيع القيام بأدائه . بمعنى أنه يجب أن يكون الفعل ، شأننا «مرغوباً فيه» على وجه من الوجوه . ومن ثم يبدو أن الإلزام أو الواجب ، لا يفسر غير مظهر واحد ، من مظاهر الفعل الأخلاقي ، وهو بعد مظهر مجرد . أما « الرغبة في » الفعل فهي هذه الخصيصة الأخرى لذلك الفعل . وهي كما هو واضح ، خصيصة أساسية له ؛ لا تقل من ، تلك الجهة ، عن خصيسته الأولى .

غير أن هذه « الرغبة » تفتوى هي نفسها ، من حيث هي مظهر أخلاقي ، على شيء ما ، من طبيعة الواجب . إذ أنه لو صح الأمر ، أن مضمون الفعل الأخلاقي يجذبنا ، فإنه من الصحيح أيضا ، أن من طبيعة هذا الفعل ، أنه لا يمكن أدائه ، مع ذلك بدون شيء من جهد ، أو إكراه ، على هذا الأداء . فالدفعه ، حتى الحماسية ، التي عن طريقها نستطيع أن نقوم بأداء فعل ، على نحو أخلاقي ، إنما تسلبنا من أنفسنا ، وتسمو بنا فوق طبيعتنا ؛ الأمر الذي لا يتأتى دون جهد ، ولا يتم بغير عناء . فهذا الأمر المرغوب فيه على هذا النحو ، إنما هو شيء من « نوع خاص » . إنه ذلك الأمر الذي يسميه العرف العام : الخير .

فالخير والواجب ، هما إذن الخصيستان اللتان يبدو أنه من المجدى ، الإلحاح في طلبهما بخاصة ، دون ما ميل إلى إنكار ما قد يشتمل عليه الفعل الأخلاقى ، من خصائص أخرى غيرهما . وسيراعى البحث الإشارة إلى أن أى فعل أخلاقى ، إنما يشتمل على هاتين الخصيصتين ؛ كما سيراعى أيضا ، أنهما قد تكونان مرتبطتين ، فيما بينهما ، طبقا لنسب خاصة .

وسيتبين كذلك من التقارب بين هذه الفكرة وبين فكرة القدسى ، كيف يمكن أن تسفر الواقعة الأخلاقية ، عن هذين المظهرين ، على ما بينهما من تعارض ، في بعض النواحي . فالسكأن القدسى هو ، على نحو ما ، كائن محرم ، لايجزؤ أحد على انتهاك حرمة ؛ بينما هو ، في نفس الوقت ، كائن خير ، محبوب ومطلوب . وسيتضح هذا التقارب ، بين هاتين الفكرتين ، من جهتين : الأولى تاريخية ، حيث تربط إحداهما بالأخرى ، وشائج العرق ، وتسلسل النسب . والثانية ، عن طريق الأمثلة المختارة ، من مظاهر أخلاقنا المعاصرة . فالشخصية الإنسانية هي مثلا ، شىء مقدس ، لايجزؤ أحد على انتهاك قداستها . والإنسان يرعى حداً معيناً للحرم الشخصى للغير ، يقف دونه ، لايتعداه ، بينما يجد في نفس الوقت أن الخير على معناه الدقيق ، إنما هو في الارتباط بهذا الغير والاتحاد به .

— ٢ —

إن تفسير هذه الخصائص المحددة ، سيكون موضعاً للاهتمام . فسيكون في الاعتبار ، البحث عن الوسيلة التي تكشف الستار ، عن المصدر الذي نجمت عنه تلك القواعد ، التي نجد أن عاينا أن نطيعها ، لأنها تأمرنا وتطلب إلينا أداء أفعال مرغوب فيها ، على هذا المعنى الخاص الذي سبق تحديده . غير أن الإجابة المنهجية على هذه المسألة ، تتطلب في الحقيقة دراسة واسعة ، تستوعب إلى أقصى حد ممكن كل القواعد الخاصة التي تتألف من جماتها ، أخلاقنا . فإذا اعترض هذا المسلك عقبات ، وحالات ظروف بينه مثلا ، وبين مثل هذا العمل ، فإنه يمكن في مثل هذه الحال ،

استخدام وسائل منهجية أخرى ، أوجز مجالا وأقرب منالا ، للوصول إلى نتائج لا تخلو من فائدة .

وثمة ملاحظات أخرى ، ستكون هي أيضاً محلاً للاعتبار ، عند تناول الشعور الأخلاقي المعاصر (أى حيث نستطيع تأييد النتائج بما نعلمه كذلك ، من أخلاق الشعوب المعروفة) . وأولى هذه الملاحظات هي أن الصفة الأخلاقية ، لم يسبق أن انطبقت ، في الواقع أبداً ، على فعل اقتصر موضوعه على المصاحبة الفردية ، أو الكمال الفردى ، المفهوم على نحو أنانى بحت . أما الملاحظة الثانية فهي ، أنه إذا كنت أنا باعتبارى فرداً ، لا أنشئ الغاية التي تحمل « بذاتها » الخصيصة الأخلاقية ؛ فإن الأمر ، بالتالى ، يكون هو عينه بالضرورة ، فيما يتعلق بالأفراد الآخرين ، من حيث كونهم فرادى ووحداً كذلك . لأنهم على هذا الاعتبار نفسه ، يكونون مثلى ؛ لا يختلفون عنى إلا اختلافاً ، يتفاوت تفاوتاً ما ، في الدرجة فحسب . وثالثاً إنه سيطرب على ذلك ، « أنه عندما توجد الأخلاق » ، فإنه لا يمكن أن يكون لها صفة موضوعية ، إلا إذا كان أمرها متعلقاً بجماعة مؤلفة من عدد من الأفراد يرتبط بعضهم ببعض ؛ أى أنهم يكونون ، فيما بينهم ، مجتمعاً ؛ « على شرط أنه يمكن مع ذلك ، أن ينظر إلى هذا المجتمع ، باعتباره شخصية ، تختلف كيفياً ، عن الشخصيات الفردية ، التي يتألف منها » ؛ أى أن الأخلاق تبدأ ، على هذا الاعتبار حينما يبدأ الترابط في جماعة ؛ أيّاً كانت هذه الجماعة .

وبناء على ذلك ، تكون خصائص الواقعة الأخلاقية ، أمورا قابلة للتفسير . فسيتضح أن المجتمع هو من جهة خير ، مرغوب فيه من الفرد . وأن هذا الفرد لا يمكن أن يوجد خارج إطار المجتمع ؛ لأنه لا يستطيع أن ينكر المجتمع ، إلا إذا أنكر نفسه . كما أنه سيتبين من جهة أخرى ، في نفس الوقت ، أنه لما كان المجتمع يفوق الفرد ويتجاوز أمره ؛ فإن هذا الفرد لا يستطيع ، والأمر كذلك ، أن يتجه بميله إلى المجتمع ، أو أن يرغب فيه ، دون أن يعانى من ذلك ، قهراً لطبيعته الفردية . وهكذا يبدو ، كيف أن المجتمع وهو أمر يتصف بالخير ؛ يملك في نفس الوقت

سلطة معنوية ؛ وهى سلطة تزود قواعد السلوك ، بالخصيصة الملزمة ، عن طريق اتصالها بهذه القواعد ، وبخاصة تلك القواعد التى تتعلق منه بالصميم .

وكذلك سيكون فى الاعتبار ، بيان كيف أن بعض الاتجاهات ، وإن كانت فى ذاتها ليست اتجاهات أخلاقية — كالأخلاص المتبادل بين الأفراد ، وإخلاص العالم للعلم — إلا أنها ، مع ذلك ، أمور تشترك فى تلك الخصيصة ، اشتراكاً يتم عن طريق التحول ، وعلى نحو غير مباشر .

ثم سيأتى بعد ذلك ، تحليل للشعور الجمعى ، يعرض لتفسير الخصيصة «القدسية» التى تحملها الأمور الأخلاقية . وسيكشف هذا التحليل عن شئ من الذرائع التى تؤيد ما سبق .

— ٣ —

وأخيراً ، هنالك اعتراض ، يرى أن هذا التصور للأخلاق ، يضع النفس تحت سيطرة رأى العام الأخلاقى السائد . غير أن الأمر لا يجرى على هذا النحو ، إذ أن المجتمع الذى تصوره لنا الأخلاق ، على مشيئتها ، ليس هو المجتمع كما يبدو لنفسه ، وإنما هو المجتمع كما هو عليه ، أو ما يميل ، واقعياً ، أن يكون عليه . فشعور المجتمع بنفسه ، عن طريق رأى العام وبوساطته ، يمكن أن يكون شعوراً ناقصاً ، لا يمثل تمثيلاً كاملاً ما يكون عليه الواقع الداخلى ، الذى يقوم عليه هذا المجتمع . فقد يحدث مثلاً ، أن يكون رأى العام مشبعاً بأمور متخلفة ، فيتخلف هو بالتالى عن الحالة الواقعية الراهنة للمجتمع ، وعن التعبير عنها تعبيراً مناسباً . وقد يحدث كذلك ، أن تختفى بعض المبادئ الأساسية نفسها للأخلاق القائمة ، فترة ما فى اللاشعور ، من جراء ظروف عابرة ، فتظل هذه المبادئ منذ لحظة اختفائها ، وكأنها لم تكن شيئاً مذكوراً . غير أن علم الأخلاق يستطيع فى مثل هذه الحال ، أن يكشف أمر تلك العيوب ، وأن يسد مثل تلك الثغرات . وسنجد فى البحث أمثلة لتلك الحالات .

وسيتحقق كذلك أنه لا يمكن البتة ، أن يكون المقصود بالأخلاق ، أمراً آخر غير هذه الأخلاق التي تنطوي عليها حالة اجتماعية ما في فترة معينة. فإن من يرغب في أخلاق أخرى غير تلك الأخلاق ، التي تسفر عنها طبيعة المجتمع ، لا يكون من أمره ذاك ، قد أنكر هذه الطبيعة فحسب ، وإنما يكون بالتالي كذلك ، قد عارض هو نفسه ، وجوده وحياته .

وقد يصح بعد ، النظر في مثل شأن من يفكر الأمر على نفسه ، على هذا النحو ، فالأمر جائز ؛ غير أن هذا البحث لن يتصدى لمثل تلك الشئون ، بل نحن على العكس ، سنسلم بأننا على حق ، في اعترافنا بهذه الحياة والرغبة فيها .

مناقشة

دور كايم : خليق بي ، أولاً وقبل كل شيء ، أن أشير إجمالاً ، إلى ما أجد من هذه الحيرة التي تكتنفني . فقد كان قبولى علاج موضوع واسع ، بغير إعداد ، كهذا الموضوع الذي أعلنتم عنه في القسم الثاني من البرنامج الذي قمت بتوزيعه ؛ أمراً اقتضاني أن أضغط ، إلى حد ما ، منهجي المؤلف في الدراسة ، واتجاهي المعهود في البحث . غير أن ما يشجعني على أن أُم إلمامة ما ، بهذا الموضوع ؛ هو أنني أقوم ، في الواقع ، منذ حوالي أربع سنوات تقريباً ، بإلقاء بعض الدروس في السربون ، عن علم العادات الأخلاقية ، من الناحيتين : النظرية والتطبيقية . على أنه إذا كانت المؤلفات القديمة قد درجت على علاج هذا الموضوع في مطلع بحوثها ، فلن نصادفه نحن هنا إلا في النهاية . فن جهتي ، لن أحاول شرح الخصائص العامة للواقعة الأخلاقية ، إلا بعد أن ألقى نظرة شاملة ، وبعناية ، على تفاصيل قواعد الأخلاق (كأخلاق العائلة وأخلاق المهنة ، والأخلاق المدنية ، وأخلاق التعاقد مثلاً) ؛ وبعد أن أكشف كذلك ، عن الأسباب التي أنشأتها ، والوظائف التي تقوم بها - وذلك في الحدود التي تسمح به حالياً ، مادة العلم . وسألم ، أثناء سيرى في البحث ، على هذا النحو ، بطائفة من الأفكار ، المستخلصة مباشرة من دراسة

الوقائع الأخلاقية ، حتى إذا ما وصلنا إلى المشكلة العامة ، وجدنا أمامنا أن حلها قد أعد بالفعل . ذلك أن هذا الحل ، من جهة ، يعتمد على الوقائع العينية ؛ ثم من جهة أخرى ، يكون الذهن قد أُلِفَ النظر إلى الأشياء ، من الزاوية المناسبة . على أنى أجد نفسى أيضاً مضطراً إلى عرض أفكارى بهذا الصدد ، دون أن يسمق ذلك بسط مجموعة من الأدلة ، أى أن أعرض هذه الأفكار وهى مجردة تقريباً ، من أسلحتها . كما سيكون على أن أستعيض غالباً عن البرهان العلمى ، الأمر المستحيل هنا ، ببرهنة جدلية بحثة .

ولا شك أنه إذا توافرت النيات الصادقة ، فإن الجدل لا يكون أمراً عديم الجدوى إطلاقاً ؛ وبخاصة إذا تعلق الشأن ، بمجال كهذا المجال الأخلاقى ، حيث تجد الفروض لها فيه دائماً ، براحا متمسعا ، برغم ما يمكن حشده ، فى هذا المجال من وقائع . وقد أغرانى حقاً بدراسة هذا الموضوع جانبه التربوى أيضاً ، فمن الجائز أن تجد الأفكار التى سأقوم بعرضها هنا ، مكاناً لها فى التعليم الأخلاقى ، هذا التعليم الذى يخلو اليوم ، من الحياة ومن العمل ، على أنهما أمران مشوقان ومنسودان .

— ١ —

هذا ، ويبدو لنا الواقع الأخلاقى فى مظهرين ، يجب التمييز بينهما تمييزاً دقيقاً واضحاً ، هما : المظهر « الموضوعى » والمظهر « الذاتى » .

فإننا نجد مثلاً ، بناء على ما تقره الوقائع ، أن ثمة أخلاقاً مشتركة وعامة ، تربط جملة الأفراد الذين ينتمون لأى نوع من أنواع الاجتماع . فكل جماعة معينة ، أخلاق محددة تحديداً واضحاً ، ولكل شعب فى فترة معينة من تاريخه ، أخلاق خاصة تسوده ؛ وباسم هذه الأخلاق تقضى محاكمه مثلاً ؛ ويصوغ رأى العام ، الخاص به ، على أساس هذه الأخلاق نفسها ، معاييره للأمر ، وتقديره لها ، وأحكامه عليها .

غير أنه يوجد أيضاً في الحقيقة ، جنب هذا النطاق الأخلاقي ، كثرة لاتجاهات أخلاقية أخرى ، لاعداد لها . ففي الواقع أن كل فرد ، بل كل شعور فردي ، إنما يسلك في تعبيره عن هذه الأخلاق المشتركة ، مسلكاً يتفق ونهجه الخاص ، أي حسبما تنزل هذه الأخلاق من تصوره لها ، وكما يراها هو من زاويته الخاصة ؛ حتى ليتمكن القول من هذه الجهة ، دون تزيد ، بأنه لا يوجد من هذه المشاعر الفردية ، ما قد يتطابق مع الأخلاق المشتركة التي تسود العهد ، الذي تنشأ فيه مثل هذه المشاعر تطابقاً دقيقاً تاماً . بل إنه طبقاً لمثل هذه الاعتبارات وغيرها ، يمكن أن يقال أيضاً ، إنه قد لا يوجد الشعور الأخلاقي ، الذي يخلو تماماً ، من بعض شوائب اللاأخلاقية . فلا يخفى أن لعوامل الوسط والريبة والوراثية ، آثارها في هذه المشاعر ؛ الأمر الذي يترتب عليه ، أن نجد لكل شعور نظريته الخاصة للأخلاق . فقد يشعر شخص مأمثلاً شعوراً قوياً ، بأثر قواعد الأخلاق المدنية ، في حين لا يحس أثر قواعد الأخلاق العائلية ، إلا إحساساً هيناً ضعيفاً ، أو العكس . وقد يشعر آخر شعوراً عميقاً باحترام للعقود والعدالة ، بينما لا يكون لديه حيال واجب كالإحسان مثلاً ، غير تصور حائل ، خال من الفاعلية . وهكذا تختلف أهم المظاهر الأخلاقية فيما بينها ، من جهة التصور ، باختلاف المشاعر الفردية ، التي تقوم على تصور كل مظهر ، من هذه المظاهر .

ولن أتناول هنا هذين النوعين ، من أنواع الواقع الأخلاقي ، بل سأقتصر على أولهما وحده . فإن ما يعنيني ، هو الواقع الأخلاقي الموضوعي ، ذلك الواقع الذي يهتدى في الحكم على الأفعال ، بهدى ما هو مشترك ، ولا شخصي . ولا شأن لنا ونحن بهذا الصدد ، بهذه المشاعر الأخلاقية الفردية ، وإن كان تباين هذه المشاعر واختلافها فيما بينها يشير هو نفسه إلى استحالة ملاحظة هذا الجانب الفردي ، عندما يراد تحديد المقصود بالأخلاق . ولكن هذا لا يمنع أن يغدو البحث عن الشروط التي تحدد هذه التغيرات الفردية للأخلاق ، موضوعاً لدراسات نفسية هامة ولا شك ، وإن كان بحث كهذا ، لا يستطيع أن يخدم الغرض الذي نسعى وراءه هنا .

ولهذا السبب عينه ، لا أحفل بوجهة النظر التي يكوّنُها لنفسه عن الأخلاق ، هذا الشخص أو ذاك . فاستبعد لذلك مثلاً ؛ آراء الفلاسفة والأخلاقين ، ولا أهتم ببحوثهم الذهنية ، التي يصطنعونها لتفسير الواقع الأخلاقي ، أو لبنائه وتكوينه ، إلا حيث يكون الإنسان على ثقة بأنها بحوث تحمل تعبيراً ، يطابق إلى حد ما ، الأخلاق السائدة في عصرهم . فمثلاً ، الأخلاق الذي تلتقى عنده بعض التيارات الأخلاقية الكبرى وتتجمع لديه ، يكون نصيبه من الواقع الأخلاقي ، عن هذا الطريق ، أهم مما يكون للمشاعر المتوسطة من ذلك ، ويفدو بالتالي ، أوفر تعبيراً عن هذا الواقع ، منها . أما فيما يتعلق بتقدير نظرياتهم باعتبارها شروحاً أو تعابير علمية عن الواقع الأخلاقي ؛ سواء في ماضيه أم في حاضره ، فأمر لا أحفل به .

هذا إذن هو الموضوع المعين للبحث ، وهذا هو النوع المحدد ، للواقع الأخلاقي ، الذي سنشرع فوراً في دراسته . فهو واقع يمكن النظر إليه من جهتين مختلفتين :

الأولى : أنه يمكن بحث هذا الواقع ، لمعرفة وفهمه .

والثانية : أنه يمكن تناول هذا الواقع للحكم عليه ، ابتغاء تقدير قيمة أخلاق معينة ، في فترة معلومة .

وسأترك اليوم علاج هذه المسألة الثانية ، لأنه من الضروري أن نبدأ بدراسة المسألة الأولى . ونظراً لما هو عالق بالأفكار الأخلاقية من اضطراب حقيق ، رأيت أن أسلك حيال هذا الموضوع ، مسلكاً منهجياً . فأبدأ من نقطة الابتداء ، أي أبدأ بالوقائع التي يمكن الاتفاق بشأنها ، لنقف على وجهات النظر المختلفة حولها ، حينما تظهر . ومن ثمّ لزم البدء بمعرفة الواقع الأخلاقي ، حتى يتسنى بعد ذلك ، الحكم على الأخلاق ، وتقدير قيمتها ؛ على غرار الحكم على قيمة الحياة ، أو الحكم على

قيمة الطبيعة ؛ إذ أن (الأحكام التقويمية يمكن تطبيقها كما لا يخفى على الواقع ،
أيًا كان) .

لذلك كان الشرط الأول الذى يمكن على أساسه دراسة الواقع الأخلاقى ،
دراسة نظرية ، هو معرفة أين يوجد هذا الواقع . كما ينبغى كذلك ، أن يكون
فى الإمكان، التعرف على هذا الواقع ، وتمييزه عن غيره من ضروب الواقع الأخرى .
وعلى الجملة ، يلزم تحديده وتعريفه . غير أن الأمر من ذلك ، ليس هو من قبيل
وضع تعريف فلسفى لمسألة ما ، على نحو ما يصاغ تعريف بحث قد فرغ من أمره . بل
كل ما هو ممكن ومجدٍ للعمل بهذا الصدد ، هو وضع تعريف ابتداءً .. مؤقت؛ يسمح
لنا أن نتفق على الواقع الذى يهمنى شأنه ، أى ذلك النوع من الإلمام الذى يقتضيه
أمر لا نكاد نعرف عنه الكثير .

فالمسألة الأولى التى تأتى ابتداءً فى هذا البحث إذن ، كما تأتى فى ابتداء أى
بحث علمى وعقلى آخر ، هى هذه المسألة : بأى الخصائص يمكن التعرف على الوقائع
الأخلاقية ، وتمييزها من غيرها ؟ .

لا شك أن الأخلاق تتمثل لنا كما هو واضح ، فى طائفة من القواعد ، أى
قواعد للسلوك ، هى هذه الطائفة من الإرشادات والنصائح ؛ ولكن لا يغيب عن
البال ، أن هناك غير ذلك مجموعة من النصائح والقواعد الماثلة أيضاً ، ترسم لنا
كذلك ، أنماطا للعمل ، ومع ذلك فهى ليست، قواعد أخلاقية . فإننا مثلاً ، نجد أن
جميع الفنون التطبيقية ، النافعة ، إنما يحكم أمرها هى الأخرى ، نظم من قواعد
مشابهة . لهذا ، ينبغى إنعام النظر فى البحث عن الخصائص التى تميز القواعد
الأخلاقية عن غيرها . فلنأخذ إذن جملة من هذه القواعد التى تنظم السلوك ، فى
جميع صورته المختلفة ، ونرى : هل يوجد من بينها ، ما يحمل خصائص معينة خاصة .
فإذا تحققنا أن ثمة قواعد منها ، تحمل مثل هذه الخصائص ، وكان المعنى الذى
تطوى عليه هذه القواعد ، يطابق ، على وجه لا بأس به ، المعنى الذى تتصوره

إجمالاً ، ^(١) طائفة من الناس ، لقواعد الأخلاق ؛ كان ذلك بمثابة علامة على أن هذه القواعد ، قواعد أخلاقية ، وأن هذه الخصائص هي بالفعل ، خصائص الواقع الأخلاقي .

فعلينا إذن ، أن نتبين الفروق الذاتية ، التي تميز قواعد الأخلاق من غيرها ، فالحق إنه ما من سبيل أخرى للوصول إلى أية نتيجة في هذا البحث ، غير هذه السبيل . وتام ذلك ، يأتي عن طريق الفروق التي يتضح أمرها ، بما تسفر عنه المظاهر الخارجية لتلك القواعد . فالسطح الخارجي ، هو بالنسبة لنا ، في ابتداء البحث ، الأمر الوحيد ، القريب المثال . وعلى ذلك ، علينا أن نبحث عن رَجْع ، يقتضى وجوده ، أن تكشف هذه القواعد عن خصيصتها النوعية . والرجع المطلوب هو أن ننظر فيما يحدث ، عندما يחדش شخص ما ، هذه القواعد المختلفة ونرى هل تختلف القواعد الأخلاقية ، في شيء ، من هذه الجهة ، عن قواعد الفنون التطبيقية ؟

إن الذى يحدث عندما تحرق قاعدة من القواعد ، هو أنه ينشأ عن ذلك الفعل بعمامة ، بعض النتائج المؤسفة بالنسبة للفاعل . ونستطيع أن نميز من بين هذه النتائج نوعين : الأول ، هو أن بعض هذه النتائج ، ينجم آلياً ، عن فعل الخرق . فلو أنى ، مثلاً ، تجاوزت القاعدة الصحية ، التي تأمر أن أتوقى مواطن العدوى ، فإن عواقب هذا الفعل تنشأ عنه تلقائياً ، وهى المرض كما هو معلوم .

(١) ولكن ليس بـلازم في هذا الشأن ، أن يكون المعنى الذى تتطوى عليه هذه القواعد ، التي نجمعها على هذا النحو العامي ، أمراً يطابق تمام المطابقة التصور العامي الشائع لهذه القواعد؛ فن الجائز أن يشوب هذا التصور بعض الشوائب والعيوب . فلا يخفى من هذه الجهة ، أن العامي ينفر من أخذ الأخلاقيات مقننة تقنيًا ، يرمى إلى إبراز كل خصائص قواعد الإرشاد الأخلاقي . وجملة القول ، إن المطلوب من هذه الجهة ، هو ألا يكون الفارق بين الأمرين من الجسامة ، بحيث يضار منه التعبير عن المعنى المألوف في هذا الشأن . وهذا المسلك هو نفس السبيل ، الذى يسلكه عالم الحيوان مثلاً ، حين يتحدث عن الأسماك وهو يدرك على الحقيقة ، أن مفهوم الأسماك عنده ، ليس هو نفس مفهومها تماماً لدى العامي .

إذ تتولد عن العمل المرتكب ، النتيجة التي تلزم عنه لذاته ، بل إنه يمكن الوقوف مقدماً ، على تلك النتيجة ، التي ينطوى عليها هذا العمل ، عن طريق تحليله . والنوع الثاني ، هو أنى حين أخرج القاعدة التي تأمر بعدم القتل ، فإنى مهما حلت ، فعلى ، فلن أجد فيه قط لا لوما ولا عقاباً . فبين الفعل ونتيجته ، فى هذه الحال ، تنافر تام . فمن العسير ، والأمر كذلك ، أن يستخلص الإنسان «تحليلياً» ، من فكرة القتل العمد أو إزهاق النفس الإنسانية ، على أى وجه ، أيسر معنى للوم أو الإدانة . فالرابطة التي تربط الفعل ونتيجته ، هي هنا رابطة «تركيبية» .

وأنا أسمى «جزاء» النتائج التي ترتبط على هذا النحو ، مع الفعل ، بهذه الرابطة التركيبية . ولا أعرف بعد ، من أين تأتى تلك الرابطة ، كما لا أدرى شيئاً عن أصل نشأتها ، ولا السبب الذى أوجدها . وحسبنا الآن ، أن نتحقق من وجودها ، ومن طبيعتها ؛ ولا أذهب ، حالياً ، أبعد من ذلك .

على أننا نستطيع أيضاً تعميق هذه الفكرة . فالقصد من أن الجزاءات ، لا تنشأ تحليلياً عن الأفعال التي ترتبط بها ، هو أننى لا أعاقب مثلاً ، أو يلحقنى اللوم «من أجل» أنى ارتكبت هذا الفعل أو ذاك . فالجزاء لا يتولد عن الطبيعة الذاتية لفعل ، أى أنه لا ينشأ عن هذا الفعل أو ذاك ، لذاته ؛ وإنما هو ينجم لأن هذا الفعل لا ينسجم ، أولاً وبالذات ، مع القاعدة التي تحكمه . ففي حقيقة الأمر ، أن الفعل بعينه ، الناشئ عن حركات بعينها ، وله نفس النتائج المادية ، إنما يكون تعرضه للوم ، أو لا يكون ، طبقاً لوجود أو عدم وجود القاعدة التي تنهى عن إتيانه . فالمسألة إذن تتعلق بوجود هذه القاعدة ، كما تتعلق أيضاً بوجود العلاقة التي تربط بينها وبين الفعل . فهذان هما الأمران اللذان يعينان الجزاء . فقتل إنسان مثلاً ، عمل محرم ، فى الأوقات العادية ؛ إلا أن هذا الجرم نفسه ، لا يكون كذلك فى زمن الحرب ، ذلك أنه فى حالة الحرب ، لا تسرى هذه القاعدة التي تحرمه وتنهى عن ارتكابه . ومن ذلك أيضاً ، أن فعلاً بعينه ، قد يلحق اليوم دماً من الشعب الأوروبى ؛ على أن هذا الفعل نفسه ، لم يكن ليلحق مثل ذلك عند الشعب اليونانى القديم مثلاً ، وما ذلك إلا لأن هذا الفعل لم يكن ليخرق قاعدة مقررة سلفاً ، عند هؤلاء اليونانيين . ذلك أن هذه القاعدة لم تكن ، بكل بساطة موجودة لدى هذا الشعب إذ ذاك . ويلوح لنا الآن ، أننا من ذلك ، قد وصلنا فى بحثنا ، إلى فكرة عن الجزاء

أكثر عمقاً. فقد اتضح أن الجزاء هو نتيجة للفعل؛ ولكنه نتيجة لم تصدر عن مضمون هذا الفعل، بل صدرت عن الفعل باعتباره أمراً لا ينسجم مع قاعدة مقررة من قبل. فوجود القاعدة الموضوعية سلفاً، من جهة، ثم وجود الفعل، باعتباره من أفعال التمرد والخروج على هذه القاعدة نفسها، من جهة أخرى؛ هذا الوضع هو أولاً وقبل كل شيء، الذى ينشئ الجزاء.

وعلى هذا النحو، توجد القواعد التى تسفر عن هذه الخصيصة المعينة. فنحن نلتزم بعدم ممارسة الأفعال التى تنهانا عنها هذه القواعد، لسبب بسيط كل البساطة، هو أن هذه القواعد تنهانا عن فعلها. وهذا هو ما يسمى بالخصيصة « الملزمة » للقاعدة الأخلاقية. وهكذا توجد فكرة « الواجب » والإلزام، عن طريق التحليل التجريبي الدقيق، الأمر الذى يشبه إلى حد ما، ما كان يفهم عنه كانط.

وواضح، أننا الآن لم نعالج من الأمر غير الجزاءات السلبية (الوم، والعقوبة)؛ وذلك أن الخصيصة الملزمة للقاعدة، تبدو في هذا النوع، على نحو أكثر وضوحاً. غير أن هناك نوعاً آخر من هذه الجزاءات؛ أعنى ذلك النوع الذى تجرى فيه الأفعال، وفقاً للقاعدة الأخلاقية، حيث يجزى المحسن حمداً وتكريماً. وهكذا أيضاً، يتدخل الشعور الأخلاقى العام بهذا الصدد، ولكنه تدخل، على غرار آخر، فنتيجة الفعل هى هنا أمر مقبول، بالنسبة لفاعله، رغم أن آلية الظاهرة هى عينها لم تتغير. فالجزاء فى هذه الحالة يشبه نظيره، فى الحالة السابقة، فهو لم يصدر عن الفعل بالذات، وإنما صدر عن اتساق الفعل مع القاعدة التى رسمت له الطريق. ولا شك أن هذا الضرب من الإلزام، يختلف نحواً من الاختلاف الدقيق، عن سابقه؛ غير أنها، وهذا وذاك، ليسا بعد غير مظهرين، مختلفين لطائفة واحدة. فليس هناك، والأمر كذلك، جنسان من القواعد الأخلاقية، أحدهما ينهى والآخر يأمر، بل الأمر هو أنهما نوعان، لجنس واحد بعينه.

فالإلزام الأخلاقى إذن، أمر محدد. على أن تحديده على هذا النحو، ليس بالشأن العديم الجدوى، بل إنه طريق يبين لسالكه، إلى أى مدى ذهبت الأخلاق

النفعية ، في أحدث وأكمل صورها ، من إنكار للمشكلة الأخلاقية . فالأخلاق عند إسبنسر (Spencer) مثلاً ، لا تدرى شيئاً عما يكون الإلزام . فالعقوبة ، في رأيه ، ليست شيئاً آخر غير النتيجة الآلية للفعل ، (الأمر الذى ينم عنه ، حديثه بمخاضة عن العقوبات المدرسية ، في مؤلفه عن التربية) . وما ذلك في أساسه ، غير الإنكار لخصائص الإلزام الأخلاقى . على أن هذه الفكرة ، مع أنها خاطئة في أساسها ، وغير صحيحة إطلاقاً ، إلا أننا نجد أنها قد صادفت ذبوعاً وانتشاراً واسماً . فمثلاً ، قد تبين لى من خطاب لأحد هؤلاء العلماء المولعين بالفلسفة ، ميل إلى اتجاه من هذا القبيل ، في مثل قوله ، وهو بصدد استطلاع حديث ، عن الأخلاق المجردة من فكرة الله ، جاء فيه ، أن العقاب الوحيد الذى يستطيع أن يتحدث عنه الأخلاقى العلمانى ، هو ذلك النوع من العقاب الذى يتألف من النتائج السيئة ، التى تنجم عن الأفعال اللا أخلاقية ، (كالإفراط الذى يضر بالصحة مثلاً ، وما من ذلك بسبيل .)

ولا يخفى ، أنه في مثل هذه الحالات ، يبتعد الإنسان كثيراً ، عن المشكلة الأخلاقية ، التى هى على وجه التحديد ، بيان ما هو الواجب ، وعلى أى شيء يعتمد ، وفى أى شيء يطابق الواقع ، بل النظر فيه أيضاً والتحقق منه ، فقد لا يكون من أمره ، غير مجرد وهم وهُجاس .

إننا قد تتبعنا كانط ، عن كسب ، في تحليله للفعل الأخلاقى ، وفى رأينا ، أن هذا التحليل ، إن صح من وجه ، إلا أنه ناقص وغير كاف من وجوه . فكانط لم يكشف لنا ، إلا عن مظهر واحد ، من مظاهر الواقع الأخلاقى .

فنحن نجد أننا ، في حقيقة الأمر ، لا نستطيع أن نؤدى عملاً ، لا ندرى عنه شيئاً ، أو لأن هذا العمل ، فعل مأمور بأدائه فحسب . فحال من الوجهة النفسية ، أن نسعى وراء « غاية » لا تحركنا ، أو تبدو لنا أنها أمر غير « مقبول » أو أنها لا تثير حساسيتنا . ومن ثم ، كان الفعل الأخلاقى ، خليقاً أن يكون أمراً متصلاً بغاية أخلاقية ، غاية مرغوب فيها ، بل وأن تكون هذه الغاية ، أهلاً

لتلك الرغبة . وهذا بالإضافة أيضاً ، إلى ما يكون هنالك ، لهذا الفعل ، من خصيصة ملزمة كذلك . فالقابلية للرغبة ، هي كما يبدو ، الخصيصة الثانية ، لأى فعل من الأفعال الأخلاقية .

غير أن هذه القابلية الخاصة للرغبة ، التى تتعلق على هذا النحو بالحياة الأخلاقية ، وتشارك الخصيصة السابقة ، أى خصيصة الإلزام ، فى هذه الحياة ، هى بهذا المعنى أمراً لا يشبه ما يكون لنا من قابلية للرغبة حيال الموضوعات التى تتعلق بها رغباتنا العادية . فهذه القابلية الخاصة ، إنما تتمثل فى أننا نرغب فى فعل ، تأمر قاعدة بأدائه ، فهى رغبة على نحو خاص . فانطلقنا نحو الفعل ، وشوقنا له ، لا يجرى أمره أبداً ، بغير كد وجهد . ونحن منه كذلك حين نقوم بأداء عمل أخلاقى فى وقعة الولع والحماس ، إذ يخامرنا شعور ، بأننا ننفصل من ذواتنا عينها ، وأنها نسود أنفسنا وأننا نعلو بذلك على وجودنا الطبيعى . وتلك حال لا تتأتى بغير شئ من توتر ، وبغير شئ من إكراه لهذا الوجود الطبيعى . على أننا أيضاً ندرك إلى حد ما ، أننا من ذلك ، إنما نقهر طبيعتنا نحواً من الفهر . وتلك شواهد يستطيع مذهب كمذهب السعادة أن يجد فيها ما يستند إليه فى هذا المجال . فمن الميسور أن يلاحظ الإنسان أن اللذة والقابلية للرغبة أمران يتسللان خلاله حتى يبلغا منه نطاق الإلزام . فلا يخفى أننا نجد شيئاً من المتعة فى أداء الفعل الأخلاقى ، الذى تأمرنا بأدائه القاعدة ، فعن هذا الطريق وحده يتم تكليفنا بهذا الفعل . فعندما نقوم بأداء الواجب نشعر بلذة من «نوع خاص» لمحض أنه الواجب ، وعلى هذا النحو تفسر فكرة الخير فى طريقها ، حتى تلتقى بمضمون الواجب وتتخلل نطاقه ، من جهة . وبالمثل تتجه فكرة الواجب والإلزام فى سيرها بدورها من جهة أخرى ، حتى تلتقى بمضمون الخير ، وتنفذ أيضاً إلى آفاه . وهكذا يثبت مذهب السعادة مغزاه ، فى أرجاء الحياة الأخلاقية ، ولكنه يواجه بالمثل ، من جهة أخرى فى كل رجا ، من هذه الأرجاء ، بوادر الاتجاه المضاد .

فالواجب بمعنى الأمر الكانطى ، ليس هو إذن غير مظهر مجرد للواقع الأخلاقى .
(م ٦ — علم اجتماع وفلسفة)

هذا الواقع الذى يسفر ، فى حقيقة الأمر عند هذين المظهرين جميعاً ، دائماً وفى وقت معاً ، حتى إنه لا يمكن عزل أحدهما عن الآخر . فلم يوجد قط الفعل الأخلاقى ، الذى تم أدائه لمحض الواجب وحده . بل كان أمراً محتوماً ، دائماً ، أن يبدو هذا الفعل ، على أنه فعل مقبول على نحو ما . وبالمثل لا تكون الأفعال الأخلاقية أموراً مرغوباً فيها فحسب ، بل إنها تتطلب دواما بالإضافة إلى ذلك كدأً وجهداً .

على أنه إذا كانت فكرة الإلزام ، وهى الخصيصة الأولى للحياة الأخلاقية ، قد سمحت لنا بنقد المذهب النفعى ، فإن فكرة الخير وهى الخصيصة الثانية لهذه الحياة ، تشعرنا بدورها هى أيضاً ، بعدم كفاية التفسير الذى عرضه كانط ، فيما يتعلق بالإلزام الأخلاقى . ذلك أن الشعور بالإلزام ، طبقاً لفرض كانط ، يرجع إلى اللاتجانس الأساسى القائم بين العقل والمساسية . وهو فرض يصعب التوفيق بينه وبين الغايات الأخلاقية ، وهى فى حقيقة الأمر ، فى مظهر من مظاهرها ، مواضع للطلبات . فعندما يتفق مثلاً أن تكون غاية المساسية هى إلى حد ما ، غاية العقل ، فإننا نجد أن المساسية لا تشعر فى خضوعها للعقل ، بأى نوع من أنواع القهر ، على أية حال .

فنحن من هذين الأمرين إذن ، أمام خصيصتين من خصائص الواقع الأخلاقى ، ولكن هل هاتان الخصيصتان هما بعد ، كل خصائص هذا الواقع ؟ كلا ، بل إنه لم يكن الإشارة إلى غيرهما . ولكن هاتان الخصيصتان ، إنما تبدوان لى فى الحقيقة أكثر هذه الخصائص أهمية ، وأعظمها ثباتاً ، وأوسعها انتشاراً . فلا أعرف قاعدة أخلاقية أو خلقاً ، يخلو من وجودها معاً . وكل ما هنالك ، أنهما ترتبطان فيما بينهما ؛ على نسب مختلفة ؛ طبقاً للحالات التى تشتمل عليهما . فهناك أفعال يتم إنجازها على نحو كامل تقريباً ؛ عن طريق الحماس ، كأعمال البطولة الأخلاقية ، حيث يكاد دور الإلزام يتلاشى حيالها ، وربما تضائل إلى أدنى الحدود ، بينما تصعد فكرة الخير فى هذا المجال وتسود . وبالمثل من جهة أخرى ؛ قد يضعف اعتماد فكرة الواجب على المساسية ، فى بعض الحالات ، إلى أهون ما يكون الاعتماد

فى هذا الشأن . وكذلك تتغير العلاقة التى تربط هاتين الخصيصتين ، طبقاً لتغير
 العهد أيضاً . فمن ذلك ما يبدو من أن فكرة الواجب لم يكن لها أثر يذكر ، فى
 الزمن القديم ، بينما كانت فكرة الخير الأعظم تسود المذاهب ، بل وربما كان الأمر
 كذلك أيضاً ، بالنسبة للأخلاق التى كانت الشعوب تمارسها بالفعل ، فى تلك
 العهود . بل إنى أعتقد أن الأمر بعامة ، لا يختلف عن ذلك أيضاً ، بالنسبة للأخلاق
 التى تتصل اتصالاً أساسياً بالدين . ثم إن هذه العلاقة ، أخيراً ، التى تربط بين
 هذين العنصرين ، تختلف هى أيضاً اختلافاً عميقاً ، طبقاً لاختلاف الأفراد ، فى
 عهد واحد بعينه من العهود . فتتفاوت درجة الإحساس بهذا العنصر أو ذاك
 وفقاً لما تكون عليه حالة الشعور الفردى ، ارتفاعاً وانخفاضاً . فيندر أن يكون
 الشعور بهما عند الأفراد على درجة واحدة سواء من الشدة . ذلك أن لكل
 شخص منا ضرباً من الدالطونية الأخلاقية الخاص به . فهناك من المشاعر ما يبدو
 الفعل الأخلاقى ، بالنسبة لها خاصة ، أمراً طيباً ، مرغوباً فيه ؛ وأخرى تقف منه
 موقفاً ، يلتزم القاعدة التزاماً حرفياً ، فتلتمس اسلوكلها ، الأوامر والإرشادات
 والنظام الموضوع ، التماس المتنطس ، المتوجس بيوادر الظنون ، من تجاوز الحد
 المرسوم . مشاعر تود لو تقيم سيرتها ، على الخطوة الدقيقة الجافة ؛ وأن تخضع
 سلوكها دوماً ، لنير طائفة من القواعد الشديدة الصارمة .

ثم هناك فضلاً عن ذلك ، سبب من شأنه أن يحترس كذلك ، من إيهاءات
 مشاعرنا الشخصية . فلا يخفى من هذه الجهة ، ما ينبجم من أخطار ، عن المنهج
 الفردى الذاتى ؛ الذى يرد الأخلاق ، إلى ما يشعر به كل فرد منا حياها . على أن
 للواقع الأخلاقى على الدوام تقريباً ، مظاهر أساسية ، قد لا نشعر بها إطلاقاً ، وقد
 لا نشعر بها إلا شعوراً هيناً خافتاً .

ثم هل يمكن أن يقال ، إن خصيصتى الحياة الأخلاقية هاتين اللتين توجدان
 هكذا ، حيثما توجد الواقعة الأخلاقية ؛ إنهما والأمر كذلك ، بمنزلة سواء ؟ أليس
 هناك مامن شأنه ، أن تكون إحداها ، خلقية بالسبق والأولوية ؛ وأن تكون
 الأخرى ، أمراً ناجماً عنها ؟ ثم ألا يحدث كذلك أن يحظر بالبال مثلاً ، أن

فكرة الواجب ، هي أمر ينبعث عن فكرة الخير والمرغوب فيه ؟ لقد وصلتني رسالة تعرض على مسألة من هذا القبيل ، وتفترض لها فرضاً مثل هذا الفرض ؛ غير أنني أرفض أساساً التسليم بشيء من ذلك ، ولا أهتم بالنظر أصلاً في أسبابه . فنحن نجد دائماً وفي كل العصور ، وإلى أقصى مدى يستطيع أن يصل إليه الباحث ، أن هاتين الخصيصتين ، متلازمتان في الوجود ؛ وأنه مامن سبب موضوعي يسوغ أن يكون لإحدهما ، السبق والأولوية ، على الأخرى ؛ حتى من الوجهة المنطقية . ثم أليس من الجائز كذلك ، أن تختفي فكرة الواجب هي نفسها ، إذا كنا لانقر الواجبات ، إلا لأنها أمور مرغوب فيها ؟ إن استخلاص الإلزام ، بما هو مرغوب فيه ، أمر لا يمكن توفره قط ؛ وذلك أن الخصيصة النوعية للإلزام ، هي كونه أمراً يقهر ، إلى حد ما ، الرغبة نفسها . وكذلك من المستحيل ، استخلاص الواجب من الخير (أو العكس) تماماً كما يستحيل استخلاص الغيرية من الأنانية ، أو العكس .

على أن هناك من يعترض على ذلك ؛ ويرى أنه ليس بمفهوم ، أنه يمكن أن نضطر إلى أداء فعل ، على خلاف ما يقتضيه المضمون الذاتي لهذا الفعل . وأولاً إنه ليس من الجائز ، لا فيما يتعلق بدراسة الظواهر الأخلاقية ، ولا فيما يتعلق بدراسة الظواهر النفسية ، ولا في غيرها ؛ رفض واقعة ثابتة ، لا لسبب إلا لأنه لا يمكن ، حالياً ، تقديم التفسير المرضي لهذه الواقعة . على أن ما تحمله السلطة الأخلاقية ، من جهة أخرى ، فيه ما يكفي للإقرار بهذه الخصيصة الملزمة . فهذه السلطة أمر مشروع أمام العقل ، ذلك أنها سلطة معنوية ؛ ونحن ندين لها بالطاعة في يسر ، لأنها كذلك سلطة أخلاقية ؛ تنزل من نظام التهذيب ، منزل الرعاية والاحترام . لهذا يتردد الإنسان في رفض وإنكار أية سلطة أخلاقية ؛ حتى لو كانت الفكرة المكونة عن هذه السلطة ، ليست بالأمر الدقيق ؛ فمثل ذلك الشأن وحده ، لا يبرر إنكار وجود هذه السلطة ، ولا يقتضي عدم الاعتراف بضرورتها . على أنه سيتضح ، فضلاً عن ذلك ، فيما بعد ، أي واقع صريح تصدق عليه هذه الفكرة .

فلنحذر إذن تبسيط الواقع الأخلاقى ، تبسيطاً مفتعلاً ، بل فلنحتفظ له ، فى
عناية ، على العكس ، بهذين المظهرين ، اللذين اعترفنا له بهما ؛ ودون أن نلقى
بالاً ، إلى ما يبدو بشأنهما من ذلك التناقض الذى سنشرع ، فوراً ، فى إيضاح
الأمر بصددده .

فنحن لدينا فكرة أخرى تنطوى أيضاً على هذه الثنائية بعينها ؛ تلك هى
فكرة « القدسى » . فالموضوع القدسى ، يوحى إلينا ، إن لم يكن بالخوف ،
فعلى الأقل ، بالاحترام ، الذى يقيم حداً فاصلاً ، ويبقى على مسافة لا ثقة ،
بينه وبيننا ؛ ؛ ولكنه فى نفس الوقت ، يكون هو نفسه ، موضوعاً للحب
والرغبة ، تنعطف إليه ، وندنو منه بشوقنا . وماذا ك ، إذن إلا الشعور المزدوج ،
الذى يبدو عليه التناقض ، وهو ليس منه فى شىء ، على الأقل ، فى الواقع .

وإنما يتمثل لنا هذا المظهر المزدوج ، الذى عملنا على إيضاحه وتمييزه ؛ فى
الإنسان بخاصة . فهو يوحى إلينا من جهة ، بأن الغير مزود بنحو من شعور دينى
يقتضينا أن نحترم هذا الغير ، وأن نرعى له مكائته . وهو يشعرنا من جهة أخرى
كذلك ، بأن النطاق الذى يمارس فيه هذا الغير أو أى فرد آخر منا ، حياته ،
ممارسة مشروعة ؛ إنما هو نطاق حرام ، لا يجوز أن يمسه سوء ؛ فأى تجاوز يلحق
حدود هذا النطاق ، هو فى هذا الاعتبار ، ضرب من التعدى وانتهاك الحرمات .
فالإنسان يبدو لنا هنا ، وكأنه من أمره فى حالة من القداسة ؛ تفرد له مكانة ،
معينة بنطاقها المحدد ، المرعى منا نحن الآخرين . . . لكنه فى نفس الوقت ، يبدو
لنا أيضاً من جهة أخرى ، كأمر مرموق ، تنعطف إليه أفئدتنا ، وتشارك فيه
نفوسنا ، مشاركة وجدانية ؛ ويشوقنا منه أن تبين ما ينطوى عليه أمره ومغزاه ،
فهو هنا موضوع للثقل الأعلى ؛ نراه كذلك ونعمل على تحقيق معناه ، فى أنفسنا
إلى أقصى مدى من الكمال ، نستطيع أن نصل إليه .

فإذا كنت قد رأيت أن أقارن على هذا النحو ، بين فكرة القدسى وفكرة
الخلق ، فإنى لم أشأ أن أفعل ذلك ، لأقيم بينهما نوعاً من التقارب فحسب ،

بتفاوت في جدواه ، وإنما الأمر كان كذلك ، لأنه يبدو أنه من المستحيل فهم الحياة الأخلاقية ، إذا لم يقيم مثل هذا التقارب بينها ، وبين الحياة الدينية . فهما حيتانان ارتبطتا فيما بينهما ، على مدى قرون ، أوثق ما يكون الارتباط . بل إنهما قد بلغتا من ذلك ، أن امتزجت إحداها بالأخرى ، امتزاجاً شاملاً . وإنه لخليق بنا والأمر كذلك ، أن نتحقق من جهة أخرى ، من بقاء هذا الاتحاد الوثيق ، لدى أغلب المشاعر ، في أيامنا تلك ، أيضاً . فلا يخفى أن الحياة الأخلاقية لم تستطع ولن تستطيع أبداً ، أن تتجرد من جميع الخصائص ، التي كانت حظاً مشتركاً ، يربط هاتين الحياتين معا : الأخلاقية والدينية . ذلك أن ارتباط نوعين من الوقائع أحدهما بالآخر ، ارتباطاً عميق الجذور ؛ ونشأة آصرة قرابة وثيقة العروة بينهما ؛ واستمرارها أمداً طويلاً ؛ كل أولئك كان من شأنه ، أن يغدو من المستحيل ، أن تتفكك هذه الروابط التي تربط هذين النوعين معا ؛ تفككاً يبعد تماماً بينهما ، أحدهما عن الآخر . بل الأحرى بنوعين هذا شأنهما ، أن يكونا من أمرهما ، قد تحولا تحولاً شاملاً ، ولم يعد شأنهما بعد ، هو نفس الشأن ، فتتداخل الأمور مثلاً فيما بينهما ، فتحمل الأخلاقيات نصيباً دينياً ، وتشمل الدينيات جانباً أخلاقياً ، الأمر الذي تم لها بالفعل . فالحياة الأخلاقية الحاضرة تنسم . في جملتها ، بطابع ديني . غير أن ذلك لا يعني أن مصدر هذا الطابع ، ثابت لا يتحول ، بل الحق إنه يتغير ويتخذ في تغيره ، اتجاهات مختلفة تماماً ، عن اتجاه الطابع الديني اللاهوتي . فليس للصفة القدسية للأخلاق ، ما للصفة القدسية للديانة ، من تأب وتخرج على النقد . ولكن الأمر في ذلك ، لا يعدو أن يكون فارقاً في الدرجة نحسب ، وهو بعد ، فارق قد بلغ من أمره اليوم ، مع ذلك ، غاية الوهن والضعف ، حتى إن أكثر الناس قد غدوا لا يجدون ثمة اختلافاً أو تفاوتاً ، بين الصفة القدسية التي تحملها الأخلاق ، وبين الصفة القدسية ، التي تتعلق بالديانة . ومن شواهد ذلك ما يثار في الوقت الحاضر بين حين وآخر ، من استنكار ، عندما يراد تطبيق المنهج العلمي المألوف على الأخلاق ، حتى ليبدو أنه من «الامتهان» للأخلاق ، أن يجترأ باحث على التفكير في أمرها ، ودراستها بالوسائل العلمية الحديثة ، إذ يحمل

الأمر بالنسبة للأخلاق ، من هذه الجهة ، وكأنه المس والتجريح لقدرها . بل لا يسوغ بعض المعاصرين ، اليوم ، بغير مقاومة ، أن يكون الواقع الأخلاقي ، موضوعاً لجدل بين الناس ، على غرار ما يحدث من ذلك ، للواقع في شتى أنواعه الأخرى .

- ٢ -

وإلى هنا أكون قد وصلت إلى القسم الثاني من البحث . وهو القسم الذى أشعر حياله ، ب حاجتنا إلى كثير من الدقة والعناية . فأود الآن وقد قمت بتحديد خصائص الواقع الأخلاقي ، أن أعرض محاولة لتفسير هذه الخصائص .

وربما كان بلوغ هذا الهدف لا يتأتى ، من الوجهة العلمية ، إلا عن طريق واحد ، هو تصنيف القواعد الأخلاقية ، بعضها بالنسبة للبعض الآخر . ثم القيام بفرزها ، وفحصها ، وشرح المبادئ التى تنطوى عليها ، على الأقل . ثم الكشف بعد ، عن أسباب هذه القواعد ، وتحديد الوظائف الرئيسية التى كانت تشغلها ، أو التى لا تزال تشغلها . وبهذا يمكن الوقوف ، تدريجياً ، على الأسباب العامة ، التى تعتمد عليها الخصائص المشتركة لهذه القواعد . وتلك هى نفس الطريقة ، التى أتبعها فى دروسى التعليمية . غير أنه يتمدّد هنا فى الحقيقة ، السير على نفس النهج . لذلك سأضطر فى هذا البحث إلى التصرف بحيال هذا الموضوع شيئاً من التصرف ، على نحو جدلى . فأسلم مثلاً ، ببعض المصادرات ، وإن أعوزها الوضوح الدقيق ، على النحو المنشود . أما نقطة البدء فى هذا الشأن ، فهى على ما أعتقد ، هذه المصادرة الأولى التى تقول : إنه ليس لنا من واجبات ، غير تلك التى تتجه صوب الشاعر . فكل واجباتنا تخاطب شخصاً ، لها طابعها المعنوى ، أى أنها تخاطب ذواتاً مفكرة .

— فإذا عساها أن تكون هذه الذوات الشاعرة ؟ تلك هى المسألة .

— إن الفعل لا يمكن أن يكون له غير طرفين ^(١) ؛

(١) فكرة هذه البرهنة ، مقتبسة من كتاب « الأخلاق » لفونت (Wundt)

— أولهما ، الفرد ، وهو أنا ؛

— وثانيهما ، كائنات أخرى غيرى .

وإذن ، فلننظر أولاً ، فى الأعمال التى تتجه ، فرادى ، كل منها على حدة ، نحو كائن واحد هو أنا ؛ ونرى هل تحمل هذه الأعمال خصيصة أخلاقية ؟ إن الإجابة على هذا السؤال ، قد تتطلب مساءلة الشعور الأخلاقى العام ؛ غير أن هذا إجراء مشكوك فيه ، بل إنه غير مضمون العاقبة . فنحن فى الحقيقة نجازف بطلبنا حين نطلب من الشعور العام أن يتكلم ، كلما رغبتنا فى شئ من ذلك . ومع ذلك ، فمن الجائز ، أن تحقق ممارسة هذا المنهج ، بنية صادقة ، بعض النتائج . فأولاً ، لا مشاحة على الأرجح ، فى أن الشعور الخلقى لم يعتبر قط العمل الذى يرمى إلى « المحافظة على الذات فحسب » بالنسبة للفرد ، عملاً أخلاقياً . غير أن شيئاً قريباً من ذلك قد يمكن فى الواقع ، أن يغدو كذلك ؛ وذلك عندما يعنى الأمر ، أنى أحافظ على نفسى ، مثلاً ، من أجل أسرتى أو وطنى . ولكن إذا لم أكن أحرص على شئ من هذا ، إلا من أجل نفسى وحدها ؛ فلا ريب أن سلوكى على هذا النحو لا يمكن أن يكون فى نظر الرأى العام ، إلا أمراً مجرداً من أية قيمة أخلاقية .

ثم من جهة أخرى ؛ إذا نظرنا فى هذه الأعمال التى لا أبتغى بها وجه المحافظة وحدها فحسب على ذاتى ، وإنما أنشد منها كذلك أمراً آخر أيضاً ، هو تنمية هذه الذات وازدهارها ، فهل يمكن أن يكون لهذه الأعمال ومثلها ، نصيب من قيمة أخلاقية ، تسوغ اشتراكها فى المجال الأخلاقى ، وتجعل لها وزناً فيه ؟ نعم ، إن الأمر يكون كذلك ، إذا كنت أقصد بتنمية ذاتى والعمل على ازدهارها ، صالح الآخرين . أما إذا كنت أرمى من العمل على تنمية أفكارى وملكاتى فى ميدان كيدان الفنون الجميلة مثلاً ، إلى الجرى وراء المنفعة الشخصية ، واقتناص فرص النجاح التافه ، والشهرة الزائفة ؛ فإن مثل هذا العمل لن يكون له على الحقيقة ، أى اعتبار من الوجهة الأخلاقية .

وإذن ، فآنا كفرد ، لا يمكن أن أكون ، على هذا الاعتبار وحده ، غاية

لسلوكي الأخلاق ، ولكن من الجهة الأخرى ، هل يمكن أيضا ، أن يكون هذا هو نفس الشأن ، بالنسبة للأفراد الآخرين ، من حيث كونهم كذلك ، فرادى ووحدا ، مثلي ؟ إننا قدرأينا ، أن محافظتي على نفسى كفرد ، وتنميتي لذاتى الفردية ، أمر لا يمكن أن يكون ، وهو على هذا النحو ، عملا أخلاقيا ، فكيف يتسنى والأمر هكذا ، لفعل فردى ، من هذا القبيل نفسه ، يقوم به فرد آخر ، أن يتميز على ما قمت به أنا ، من هذه الجهة ، وكلا الفعلين ، يتسمان ، كما هو واضح ، بنفس الفردية ؟ ثم إنه إذا كان القائم بالفعل ، من جهة أخرى ، لا يملك ، هو بذاته أيضا ، من حيث هو فرد كذلك ، أن يضفى الصيغة الأخلاقية ، على الأفعال التى تعرض له وتتجه إليه من صوب آخر ؛ فكيف يستساغ أيضا أن يكون لفرد آخر نظيره ؛ ومساو له كفرد ، مثل هذه الميزة دون الفرد الأول ؟ ففى الحقيقة ، لا يوجد بين أفراد من هذا القبيل ، أى من حيث كونهم كذلك فرادى ، غير ثمة فروق ؛ لاتعدو أن تكون من أمرها ؛ فروقا فى الدرجة فحسب ، تتفاوت فيما بينها إلى حد ما ، الأمر الذى لا يمكن معه ، تفسير فارق فى الطبيعة ، كهذا الفارق الذى يقوم فاصلا بين السلوك الأخلاق ، وبين السلوك « اللأخلاقى » . ثم إن الأخلاق حين تقبل من شخص ، ماتنكره على آخر ، فإنها إنما تكون قداعتمدت من أمرها ذاك ، على تناقض صريح : الأمر الذى لا يستساغ ، لا من الجهة المنطقية ولا من الجهة العملية . بل إنه من العسير أيضا على مألوف العرف والممارسة ، أن يتصور الإنسان كيف أن هذه المشاعر المتناقضة ، لاتفطن هى نفسها ، عن طريق المزاولة والاستخدام لمثل هذه الشؤون ، إلى ما تنطوى هى عليه من هذا التناقض . وعلى أية حال ، لا يمكن الوقوف على حقيقة أخلاق مشكوك فى أمرها ، على هذا النحو ، إلا بإزالة ما يشوبها ابتداء من تناقض واضطراب .

ومن جهة أخرى أيضا فإنه إذا كان الغير ، باعتباره فردا مثلى ، لا يستطيع وهو على هذا النحو ، أن يضفى الصفة الأخلاقية على سلوكى ، عندما يتخذه هو نفسه هدفاً له ، لأن السلوك بالإجمال كما سبق ، لا يصبح سلوكا أخلاقيا ، إذا كان غرضاً لفرد واحد فحسب ، فإن الأمر أيضا يكون بالمثل ، عندما يكون مثل

هذا السلوك هدفاً لكثرة من الأفراد ، آحاداً ، على هذا الفرار . لأنه إذا كان كل شخص بمفرده ، لا يستطيع على حدة ، أن يسيغ قيمة أخلاقية على السلوك . بمعنى أنه إذا كان الفرد ، لا يملك هو بذاته تلك القيمة ، فإن حصيلة حسابية من الأشخاص ، فرادى ووحداً ، لا يمكن أن تملك هي الأخرى ، وهى على هذا النحو ، هذه القيمة .

والأمر كذلك أيضاً ، فيما يتعلق بالأفعال التى تتجه نحو الغير ، فهى فى مجملتها ، مثل الأفعال التى تتجه نحوى بالذات . ولكن لا أحسبني بعد ، أساير ، فى الواقع ، فى ذلك الصدد ، هذا الاتجاه الذى ينكر أية قيمة أخلاقية لهذه الأفعال مهما يكن شأنها ، وبخاصة منها ، تلك الأفعال الأخيرة . فالقارئ لا تقر هذا الاتجاه ، بل قد تعارضه معارضة صريحة . ولكنى أرى فحسب من هذه الجهة ، أنه عندما تكون لهذه الأفعال قيمة أخلاقية ، فإن ذلك يعنى أنها تومىء إلى غاية أعلا من الفرد ، وأعلا من الآخرين ، من حيث هم أفراد . أقصد أن الأمر يقتضى أن تكون هذه الصفة الأخلاقية المعترف بها للأفعال ، أمراً نابعاً بالضرورة ، من مصدر أكثر علواً وأرفع مكاناً . وأمر ذلك واضح بالنسبة للأفعال التى أكون أنا منها ، قائماً بالفعل ، وموضوعاً له ، وهو كذلك أيضاً فيما يتعلق بالأفعال التى أكون أنا أيضاً قائماً بالفعل ، ويكون الغير بالنسبة إليها موضوعاً ؛ فالأمر من ذلك سيان ، إذا أردنا أن نكون منطقيين مع أنفسنا .

ولما كنا لانستطيع أن نرتبط بواجب ، إلا عن طريق ذوات شاعرة ، ونحن قد نحينا الآن ، كل ذات فردية ، فمن ثم لم يبق أمام النشاط الأخلاقى ، غاية ممكنة أخرى ، غير ذات من « نوع خاص » ، هى هذه الذات التى تتألف من كثرة من الذوات الفردية ، ولكنها كثرة مرتبطة فيما بينها على النحو الذى تتألف معه جماعة . ونقول مرة أخرى إنه من الضروري ، أن تكون الشخصية الجمعية ، شيئاً آخر غير مجموعة الأفراد ، التى تتألف منها . فإذا لم تكن هذه الشخصية تغاير الحصيلة الحسابية للأفراد ، فإنه لا يمكن أن يكون لها أية قيمة أخلاقية ، أكثر مما يكون لهذه العناصر المفردة التى تدخل فى تكوينها ، وهى عناصر ليس لها بعد ، بذاتها ، تلك القيمة . وإذن نكون قد وصلنا من ذلك ،

إلى هذه النتيجة التي تقرر : أنه عندما توجد الأخلاق ، بمعنى قيام نظام من الواجبات والإلزامات ، فإن ذلك يعنى بالضرورة ، أن المجتمع شخصية معنوية ، تختلف اختلافاً كبيراً ، عما يشتمل عليه ، في مجلته أفراداً وحداناً ، كلا بمفرده ، بل وعن حصيلة منهم ، من حيث هم فرادى كذلك ، كل على حدة في تلك الحصيلة . ويلاحظ من هذه الجهة ، ثمة مماثلة بين هذا الاستدلال ، وبين الاستدلال الذي أقام عليه كانط برهانه ، فيما يتعلق بوجود الله . فقد افترض كانط إلهاً ، لأنه بغير هذا الفرض يصبح أمر الأخلاق فيما يرى غير معقول . وافترضنا نحن المجتمع ، من حيث هو أمر يختلف نوعياً عن الأفراد ، لأنه بغير ذلك تغدو الأخلاق ، ليست بذات موضوع ، ويمسى الواجب كذلك ، ولا سند له يعتمد عليه . ونزيد فنقول : إن هذا المطلب يمكن التحقق من صدقه في يسر ، عن طريق التجربة ، وإنه من المكين أن أعرض هنا أيضاً جملة أسباب جديدة أخرى ، لتبرير هذا المعنى ، بالإضافة إلى ما قد عرضت من ذلك كثيراً ، في بحوثي السابقة . على أنه يمكن أيضاً ، رد هذه البرهنة في مجلتها وعلى وجه الدقة إلى بضعة حدود ، هي من البساطة بمكان . فالأمر من ذلك يرجع إلى التسليم ، بأن الأخلاق بالنسبة للرأى العام ، لا تبدأ إلا حيث تبدأ النزاهة ، ويتولد الإخلاص . غير أن النزاهة لا تكون بذات معنى ، إلا إذا كانت الذات التي تخضع لها وتعتمد عليها ، لها هي نفسها من القيمة ما تعلو به علينا نحن الأفراد . وإننى لا أعرف في مجال التجربة ذاتاً لها واقع أخلاقى أعظم ثراءً وأشد تعقيداً من واقعى ، غير ذات بعينها ، هي ذات المجتمع . فمن الخداع للنفس ، القول بوجود ذات أخرى يمكن أن تؤدي نفس المهمة ، كافتراض الألوهية . وربما اقتضى هذا المسلك نحواً من الاختيار بين : الله والمجتمع . ومن جهتي لا أحسب أن الأمر بحاجة هنا إلى علاج الأسباب التي تؤيد هذا الحل ، أو تخذل ذلك ، فواضح أن هذين الحليين ملتحمين ، يلتصق أحدهما بالآخر . بل لا أحسب كذلك ، أن أمر هذا الاختيار يهمنى كثيراً ، فإنى لا أرى في الألوهية ، غير المجتمع وقد استحال إلى صورة ، وتفكير على نحو رمزى .

فالأخلاق إذن ، تبدأ هنا ، حيث الحياة في جماعة ؛ ففي هذا الوضع وحده

يصبح للنزاهة والإخلاص معنى . وأقول الحياة في جماعة ، على التعبير العام ، فلا شك أنه توجد جماعات مختلفة ، منها مثلاً : العائلة والطائفة ، والمدينة والوطن والهيئات الدولية . وهى جماعات يمكن ترتيبها أيضاً ، ترتيباً متدرجاً ، فيما بينها ، كما يمكن ترتيبها كذلك من جهة أخرى ترتيباً يلائم الأشكال المختلفة ، للنشاط الأخلاقى ؛ أى طبقاً لما يكون عليه الواقع الاجتماعى ، من تفاوت ، بين الضيق والاتساع ؛ وبين البساطة والتعقيد ، وكذلك بين الخصوصية والعموم . ولكننا لا نرى ما يدعو ، فى هذا المقام ، إلى تناول مثل تلك المسائل ، فيما نعتقد ، فحسبنا من ذلك الإشارة إلى النقطة التى يبدو أن الحياة الأخلاقية تبدأ منها ، دون أن نزج فى هذا الشأن ، منذ الآن ، بمثل هذا التنوع والتفاضل . وما هذه النقطة التى نغنى غير بدء الاتصال والارتباط فى جماعة ، مهما يكن أمر هذه الجماعة ، ضيقاً ومحدوداً .

والآن نرى أن الأفعال التى كنا قد نحيناها جانباً ، من قبل أثناء سيرنا ، تعود مرة أخرى . تعود لتحمل الخصيصة الأخلاقية حملاً على الواسطة ، وبطريق غير مباشر . فما نصيب مصلحة الغير ، من الصفة الذاتية للأخلاق ، بأكبر مما لمصلحتى الخاصة من نصيب فى هذه الصفة ، كما ذكرنا . غير أن هذا الغير من حيث إنه يشارك فى حياة الجماعة ، فهو بالتالى عضو فى الاجتماع ، الذى نشارك نحن فيه . وهكذا يشارك هذا الغير مشاركة واقعية ملموسة ، فى هذا المقام الممتاز عينه . ولهذا السبب ، نجد أننا نأنس به ، ونقبل عليه . وذلك أن التعلق بالمجتمع ، إنما هو كما سنبين ذلك الآن وعلى نحو أفضل ، التعلق بالمثل الأعلى الاجتماعى . ففى كل منا ، قبس يضىء من هذا المثل . ومن الطبيعى إذن ، أن يشارك كل فرد منا بقدر . فى هذا الاحترام البالغ ، الذى يوحى به هذا المثل . فالارتباط بجماعة يتضمن ، والأمر كذلك ، الارتباط بالأفراد على نحو غير مباشر ، ولكنه ارتباط ضرورى . ثم إنه عند ما يكون المثل الأعلى للمجتمع ، شكلاً خاصاً للمثل الأعلى الإنسانى ، وحين يمتزج نموذج المواطن فى الجانب الأكبر منه ، بالنموذج التكوينى للإنسان ، فإننا نجد أنفسنا ،

والأمر هكذا ، مرتبطين بالإنسان ، من حيث هو إنسان . وهذا هو ما يفسر الخصيصة الأخلاقية ، التي يتصف بها شعور التعاطف ، القائم بين الأفراد ، كما تتصف بها أيضاً ، الأفعال التي يوحى بها هذا الشعور . ولكن ليس معنى ذلك أن هذا الشعور ، هو الذى يكون بنفسه ، العناصر الذاتية للزواج الخلقى ، بل معناه أن هذا الشعور مرتبط ، ارتباطاً وثيقاً ، وإلى حد كاف ، بالميل الأخلاقية — ولكن عن طريق غير مباشر ، وهى ميل أساسية إلى أبعد حد ، بحيث يمكن أن يعتبر ، عدم وجودها ، لأى سبب ، دليلاً قوى الاحتمال ، على نقص فى الطابع الخلقى . فثلاً عندما يحب الإنسان وطنه ، أو يحب الإنسانية ، فإنه لا يستطيع أن يقدر آلام زملائه ، دون أن يكون هو نفسه قد عانى شيئاً من هذه الآلام وشعر بالحاجة إلى علاجها . ولكن ما يربطنا بالغير أخلاقياً ، ليس هو فى شيء ما ينشأ لديه عن طريق مثل هذه الممارسة الفردية العملية ، وإنما هو على الحقيقة هذه الغاية العليا ، التي يكون هذا الغير خادماً لها ، وعضواً مشاركاً فيها^(١).

والآن ، قد غدونا بموضع يسمح لنا أن نفهم كيف توجد قواعد ، يطلق عليها القواعد الأخلاقية ، ينبغى علينا أن نطيعها ، لأنها قواعد تأمر ، وأنها تصلنا بغايات تفوقنا ، ونشعر نحن حيالها ، فى نفس الوقت ، بأنها أمور مرغوب فيها .

(١) وهذه الطريقة عنها ، يمكن أن ينطوى لإخلاص العالم للعلم ، على نحو غير مباشر ، على خصيصة أخلاقية . فالبحث عن الحقيقة ، ليس أمر أخلاقياً ، لافى ذاته ، ولا لذاته ؛ وإنما الأمر فى ذلك موكول للهدف الذى يتجه إليه البحث . فهو لا يكون فى الواقع ، عملاً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، إلا إذا كان الدافع له ، على حب العلم ، هو تلك النتائج الطيبة التى يرى الباحث أن عليه أن يحققها للمجتمع وللإنسانية . وكذلك ، يوجد من جهة أخرى ، شبه كبير بين إنكار الذات ، لدى العالم المولع بعلمه ، وبين إنكار الذات ، على معناه الأخلاقى الخاص ؛ شبه فى العملية الذهنية لإنكار الذات ، من حيث هى كذلك غسب ؛ لامن جهة المشاركة إلى حد ما فى هذه المشاعر ، التي يوحى بها لإنكار الذات الأخلاقى . فمن هذا الطريق عينه ، غير المباشر ، يمكن أن يصطبغ لإنكار الذات ، من حيث هو كذلك فى ذاته — عملية ذهنية غسب ، مجردة من أية صفة أخلاقية — بالصنع الخلقى ، هو أيضاً .

فقد ظهر لنا ، أن المجتمع هو ، في حقيقة الأمر ، الغاية الرفيعة لكل نشاط أخلاقي . فهو أولا : أمر يتجاوز نطاق المشاعر الفردية ، وهو في نفس الوقت ، ذو شأن سام رفيع ، بالنسبة لهذه المشاعر . وهو ثانيا : يملك كل خصائص الساطة الأخلاقية ، التي من شأنها أن تفرض الاحترام فرضا .

فأولا : من جهة أن المجتمع ، يمثل غاية سامية بالنسبة للمشاعر الفردية ، فذلك أنه ، في حقيقة الأمر ، يحيط بالفرد من كل صوب . وهو كذلك يفوقه ماديا ، لأنه نتيجة لاندماج كل القوى الفردية . ولكن هذه الجسامة المادية ، قد لا تكون وحدها بالأمر الكافي ، فالكون هو أيضا ، من جهة هذه الجسامة ، يتفوق على الفرد ، تفوقا ساحقا ، ولكن الكون بعد ليس أمراً معنويا . أما المجتمع فهو شيء آخر ، شيء غير القوة المادية بمفردها ، إنه قوة معنوية كذلك . وهكذا يتفوق المجتمع على الفرد ، من الناحيتين : المادية والمعنوية جميعا .

فما الحضارة وهي أمر يرجع في الحقيقة ، إلى اتحاد الناس وارتباطهم فيما بينهم وبين الأجيال المتعاقبة منهم ، غير عمل اجتماعي في أساسه . والمجتمع هو صانع هذا العمل الباهر الرفيع ؛ وهو الذي يقوم على حراسته ، كما يقوم بمهمة نقله إلى الأفراد . فعنه تتلق نحن هذا التراث . والحضارة بعد ، هي جملة التراث كله الذي نعلق عليه أعظم قيمة . بل إنها حصيلة لأرفع القيم الإنسانية إطلاقا . ولما كان المجتمع هو منبعها وهو حارسها ، في الوقت نفسه ، وكان هو أيضا المجرى الذي عن طريقه ، يتدفق إلينا تيارها ؛ فليس غريبا ، والأمر كذلك ، أن يبدو لنا هذا المجتمع ، كواقع ثرى عظيم الثراء ، إلى حد لا يقتناه . واقع أسمى من واقعنا ، يفيض علينا بكل ما يجري تحت بصرنا . إنه واقع يفوقنا من كل الوجوه ، ومثابة لهذه الثروات العقلية والأخلاقية جميعا ؛ تسطع أنوارها ويتراى منها ، إلى كل منا ، بضع قبسات فحسب ، نصيبه من هذه الأضواء . على أننا كلما ازدادت نظرنا تعمقا في أطباق التاريخ ، كلما ازداد تحول الحضارة الإنسانية أمام ناظرينا ، إلى شيء هائل معقد ، وازداد ، بالتالي ، فيضائها على المشاعر الفردية ، وتضاعف من

تلك الجهة ، أيضا ، شعور الفرد بعلو المجتمع وسموه ، بالقياس إليه . فالفرد مثلا ، من القبيلة الاسترالية ، قد يمكن أن يحقق لنفسه من حضارته نصيبا متكاملا ، تتمثل فيه حضارته القبلية كلها . أما بالنسبة لحضارتنا الحالية ، فلا يكاد كل منا يحقق لنفسه ، من مثل ذلك النصيب ، غير الزر الهين اليسير .

ولكننا على الدوام ، نعمل على تكامل جانب منها في أنفسنا . وهكذا يبدو المجتمع وهو أمر مؤلف بالفعل منا ، شيئا فائقا ، في نفس الوقت ، بالنسبة إلينا . الأمر الذى نشعر نحن به أيضا حياله . فهو يفوقنا ، إلا أنه في نفس الوقت ، فى داخلنا ، لأنه لا يمكن أن يحيا إلا فينا ، وبنا . فهو ، بالأحرى ، نحن أنفسنا ، على نحو ما ، بل إنه أفضل جانب من جوانبنا . فالإنسان ليس إنساناً ، إلا على النحو الذى يكون معه ، إنساناً متحضراً . فما يبرأ منا كائناتاً إنسانياً حقاً ، هو ما نصل إلى تمثله من هذه الطائفة من الأفكار ، والمشاعر والمعتقدات ، ومن قواعد السلوك ، أى من تلك الأمور التى نطلق عليها الحضارة . ومنذ وقت ليس بالقصير ، كان روسو يوصى إلى مثل هذا المغزى فى قوله : إنه إذا جرد الإنسان من كل ما وصل إليه ، من المجتمع فإنه لا يبقى لديه بعد ، غير كائن ، يرتد إلى الإحساس ، لا يختلف فى الكثير ولا فى القليل عن الحيوان . وثمة جانب آخر ، أعنى به اللغة ، فمن المستحيل من الناحية العملية ، كما لا يخفى وجود أفكار عامة أو مجردة بغير لغة . وما اللغة بعد إلا أمر اجتماعى من الطراز الأول . وإنه ليقال مثل ذلك أيضاً ولنفس السبب كذلك عن جميع الوظائف العقلية العليا . وهكذا نجد أن الفرد ، لو كان قد ترك لنفسه مثلاً ، لكان قد سقط حتماً تحت أقدام القوى الفيزيائية ووسطوتها ، ولكنه قد استطاع أن يفلت من ذلك ، واستطاع أن يتحرر ، وأن يكون لنفسه شخصية فى نهاية الأمر . ذلك أنه استطاع أن يلجأ إلى رحاب قوة من « نوع خاص » ، قوة عارمة ، إذ أنها قوة ناشئة عن اتحاد جميع القوى الفردية . وهى بعد قوة عاقلة وخلقية ، وبالتالى فهى أهل لإقرار التعادل بين طاقات الطبيعة ، وهى طاقات لاعاقلة ، ولا خلقية . وما هذه القوة الخلقية ، بإقرار مثل هذا التعادل ، غير القوة الجمعية نفسها . فلندع نحن المفكرين النظريين ، يذهبون ما شاء لهم تفكيرهم النظرى أن يذهبوا فى إقامة الأدلة ، وبناء البراهين ، إثباتاً لحق الإنسان فى

الحرية ، فإنه يقينا وبالتأكيد ، لن تغدو هذه الحرية واقعاً حقيقياً ، مهما تكن قيمة هذه الأدلة وتلك البراهين ، إلا حين تتحقق هذه الحرية عينها ، في المجتمع وعن طريقه ، هو نفسه .

وهكذا ، فنحن حين نرغب في المجتمع ، فإننا من جهة ، نكون قدرغبنا في أمر يفوقنا ، غير أننا ، في نفس الوقت ، لا نكون من جهة أخرى ، قد توجهنا برغبتنا إلى شيء آخر ، غير أنفسنا . فنحن لا يمكن والأمر كذلك ، أن نرغب في الخروج عن نطاق المجتمع ، إلا إذا تخلينا عن أمر أنفسنا ، وأنكرنا وجودنا كأشخاص ، ما دامت رغبتنا في المجتمع ، هي أولاً وبالذات ، رغبتنا في أنفسنا . على أنى لأدرى بعد ، هل قدمت الحضارة لنا ، مزيداً من التقدم ، أم لم تقدم ؛ سيان . أما الأمر الذي لا ريب فيه ، فهو أننا منذ اللحظة التي نأخذ فيها بأسباب هذه الحضارة ، لا نطبق أن ننكر أمرها أو نتخلى عنها ، إلا إذا أنكرنا من أمر أنفسنا ، وجودنا وحياتنا . فليست المسألة التي تواجه الإنسان من ذلك ، هي إذن مسألة البحث في أن الإنسان يمكن أن يعيش خارج نطاق المجتمع ، أم لا يمكنه ذلك ؛ وإنما هي معرفة أى مجتمع يريد أن يعيش . وليس ما يمنع من هذه الجهة فيما أرى ، أن يختار المرء المجتمع الذي يشاء ؛ على ألا يكون هنالك من الواجبات الملزمة ، ما يربطه بآدى ذى بدء ، بمجتمعه الوطنى . وهكذا يتضح في يسر ، أن المجتمع وهو المنشئ للغاية التي تعلو علينا ، يمكن أن يبدو لنا في نفس الوقت كذلك ، أمراً خيراً ، مرغوباً فيه . فهو يمسك بين أصابعه إذن ، بكل نسيج وجودنا ، وتمثل فيه بالتالى من ذلك ، كل الخصائص الأساسية ، التي كنا قد أقررنا بها من قبل ، للغايات الأخلاقية أيضاً .

وثانياً : إننا نجد أن المجتمع هو مع ذلك ، سلطة أخلاقية ، من جهة أخرى ، كما سبقت الإشارة إلى هذا . وماذا تكون السلطة الأخلاقية ، إن لم تكن هي الخصيصة التي نصفها كائناً ، نتصور أنه ينطوى على قوة خلقية متميزة ، بالقياس إلى قوتنا ، سواء كان هذا الكائن : كائناً واقعياً أم مثالياً ، سيان . فغزى الصفة

الذاتية ، لأية سلطة أخلاقية ، إنما يتعين في فرض الاحترام ، الأمر الذى يتمثل في طاعة إرادتنا للأوامر ، ولكنها أوامر ، من عملها هى نفسها ، أولاً وبالذات ، فهى التى تقوم على سنّها وفرضها . وهكذا بتبين ، كيف يملك المجتمع من أمره ، كل ما يلزم لنقل هذه الخصيصة الآمرة نفسها ، التى تميز الإلزام الأخلاقى ، إلى قواعد السلوك .

وقد يبدو أن الأمر بحاجة إلى شيء من التحقق ، على نحو ما ، من أن المجتمع هو « فى الواقع » مصدر السلطة ، التى تجعل من القواعد الأخلاقية ، قواعد ملزمة بالنسبة للشعور . على أنى ، بهذه المناسبة ، أذكر أننى كنت قد نوّهت فى مطلع هذا البحث ، إلى أن إجراء مثل هذا التحقيق هنا ، أمر مستحيل بالنسبة لى . وكل ما أستطيع أن أوّكده ، فى هذا المقام ، هو أنى لم أصادف ، فى خلال بحوثى حتى الآن ، قاعدة أخلاقية واحدة ، لم تكن نتيجة لعوامل اجتماعية معينة . ولا أحسب أنه من اليسير على أحد ، أن يدلى ، على واحدة منها ، يمكن أن يكون لها تفسير من نوع آخر . ومع ذلك ، فالحق الذى اتضح اليوم ، على وجه لا مرأى فيه ، هو أن جميع النظم الأخلاقية التى مارستها الشعوب بالفعل ، إنما هى وظائف للتنظيم الاجتماعى ، عند هذه الشعوب . وإن هذه النظم إنما ترتبط ببنية هذا التنظيم ، وإنها تتغير كذلك ، كلما طرأ تغير على هذه البنية . وبعد ، أليس فى ذلك بذاته دليل ، كاف ؟ صحيح ، إنه قد أتى على الإنسان حين من الدهر ، كان اختلاف الأخلاق فيه ، يحمل على جهالة الناس أو عمايتهم . غير أن التاريخ قد أثبت ، بما لا يدع مجالاً للشك ، أن كل مجتمع على العموم لديه ، فيما عدا حالات شاذة ، أخلاق عليه أن يأخذ بها ، بل إن أية أخلاق أخرى غير تلك ، قد لا تكون بالنسبة له ، غير ممكنة فحسب ، بل إنها قد تكون قاتلة أيضاً للمجتمع الذى يمارسها . ولا تقلت الأخلاق الفردية هى نفسها من هذه القاعدة ، مهما يكن ما قيل عنها أحياناً ، وذلك أن لهاهياً أيضاً وضماً اجتماعياً جديراً بالاهتمام . فالأمر الذى تفرض علينا هذه الأخلاق أن نحققه إن هو إلا النموذج المثالى للإنسان ، كما يتصوره هذا المجتمع الذى ترتبط به تلك الأخلاق . ذلك أن هذا النموذج ، مثل أعلى ؛

(م — ٧ علم اجتماع وفلسفة)

وكل مجتمع يتصور المثل الأعلى ، على غرار صورته هو نفسه . فقد كان مثلاً ، المثل الأعلى الأثيني ، والمثل الأعلى الروماني ، كل منهما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنظيم الخاص بمدننته . وبعد ، أليس هذا النموذج المثالي الذي يطالب كل مجتمع بتحقيقه هو سر كل نظام اجتماعي ومفتاحه ؟ وأنه هو الذي يسكوّن وحدة كل مجتمع في نهاية الأمر ؟

فإذا غدا أمر هاتين الخصيصتين للظاهرة الأخلاقية ، مفهومهما على هذا النحو ، فإن ماترميان إلى تفسيره ، سيغدو هو كذلك ، واضحاً أيضاً ؛ كما سيمتج لنا هذا من جهة أخرى ، أن نقف بالتالي ، على ما يقيم هذه الوحدة المعقودة بينهما . فهما على أية حال ، ليسا غير مظهرين لواقع واحد بعينه ، هو الواقع الجمعي . إن المجتمع يأمرنا ، لأنه بالنسبة إلينا ، شيء خارجي ، وسام ممتاز . وأن هذا الفارق المعنوي القائم بيننا وبينه ، هو الذي يجعل منه سلطة ، تدعّن لها إرادتنا . ثم إن المجتمع لما كان ، من جهة أخرى ، أمراً داخلياً بالنسبة لنا ، يقوم فينا ، بل كان هو ، على الحقيقة ، نحن أنفسنا ، كان ذلك عينه ، هو سبب ميلنا إليه ، والرغبة فيه . على أن هذه الرغبة وإن كانت رغبة معينة من « نوع خاص » ، إلا أنها لا يمكن مطلقاً مهما يكن شأنها ، أن تقع منه ، إلا على جانب جزئي من جوانبه ؛ وذلك أنه هو ، أولاً وقبل كل شيء ، يسيطر علينا سيطرة تامة ، لهذا كانت هي أيسر من أن تحيط به كله ، إحاطة كاملة .

وأخيراً ، فإنه يمكن على أساس هذا الاتجاه نفسه ، أن نفهم الخصيصة القدسية ؛ تلك الخصيصة التي كانت على الدوام ولم تزل ، طابعا تتسم به الشئون الأخلاقية ؛ أي هذا الطابع الديني ، الذي لم توجد أخلاق بغيره قط .

وأبدأ من هذه الجهة ، بتلك الملاحظة التي ترى أن الأشياء ليست لها بذاتها قيمة . وهي حقيقة تنطبق كذلك على الأمور الاقتصادية . فالنظرية الاقتصادية القديمة ، التي تقول بوجود قيم موضوعية ، تلازم الأشياء ، وتستقل عن تصوراتنا ، قلما تجد اليوم لها من نصير . ذلك أن القيم وليدة الفكر . والأشياء ليست لها

قيمة ، إلا بالنسبة لحالات الشعور . فمثلا ، في العهد الذى تدهورت فيه الثقة بالعمل اليدوى ، من الناحية الأخلاقية ، كانت القيمة التى يحملها هذا العمل ، وتعبّر عما يكافئه ، فى ذلك الوقت ، أدنى من القيمة التى نعترف نحن بها له اليوم . والأمثلة على ذلك كثيرة .

ولا تختلف الأمور الأخلاقية من هذه الجهة ، عن الأمور الاقتصادية . فعندما نقول ، إن هذه الأمور مقدسة ، فإننا نعنى بذلك ، أن هذه الأمور لها قيمة فذة ، لا تقاس بمثلها القيم الإنسانية الأخرى . فالقدسى أمر يختلف عن غيره ، فلا يقاس به ماهو علمانى دنيوى . ولا ريب أن الأمور الأخلاقية ، تنطوى على هذه الخصيصة عينها ؛ ذلك أننا ، على ما أعتقد ، لا نستطيع أن نسلم أبداً ، بأن الناس لا يرتضون من القيم الأخلاقية غير مايمكن تفسيره منها ، بالقياس إلى قيم من النوع الاقتصادى ؛ أو إن شئنا من النوع الزمنى . إننا قد نعذر باسم الضعف الإنسانى فى بعض الحالات مثلا ، من يضحى بواجبه حفظا لحياته ، غير أننا قد لا نجرؤ على الجهر بأن هذا النوع من التضحية ، أمر مشروع يستحق الاعتراف به ، من الناحية الأخلاقية . هذا مع أن الحياة هى من بين جميع المقومات الدنيوية ، غير الأخلاقية ، المقوم الذى تتلقى به ، طبيعيا ، أشد ما يكون التعلق ؛ فهى أولا وبالذات ، مقوم أساسى ، شرط لغيره ، من المقومات .

ولما كانت الأمور الأخلاقية هى ، على هذا النحو ، أمورا فذة ، لا تقاس إلى غيرها ؛ كان لابد ، والأمر كذلك ، أن يكون للشعور الذى يحدد قيمها ، نفس الخصيصة ؛ وأن يكون هو نفسه حافظاً لا نظير له بين الحوافز الإنسانية الأخرى . وكان لابد كذلك أن يكون لهذا الشعور هو نفسه ، بعد أيضاً ، من الطاقة والنفوذ ما يفرد له مكاناً ملحوظاً خاصاً ، بين حركات حساسيتنا . وذلك مطلب يلبيه ، فى مجلته ، نوع معين خاص ، من الشعور ، تلبية كافية ؛ هو على الحقيقة ، الشعور الجمعى ، لا المشاعر الفردية . فهذا الشعور الجمعى هو على وجه الدقة ، صدى فينا ، لصوت عظيم ، هو صوت الاجتماع . وهو إنما يخاطب مشاعرنا من الداخل ، بنبر يختلف

تماماً ، عن نبر المشاعر الفردية ، البهجة ؛ ويتميز عنها ، ويعلو عليها . فهو يخاطبنا من مستوى عال ، علواً كبيراً . وهو يملك بذلك ، قوة خاصة ، تميزه تمييزاً كاملاً ؛ كما يملك نفوذاً معيناً خاصاً كذلك ، الأمر الذى يرجع إلى نفس السبب عينه ، أى يرجع إلى هذا المصدر المعين ، الذى نجم عنه . ومن ثم كانت كذلك ، الأمور التى ترتبط به ، تشارك هى نفسها أيضاً ، فى هذا النفوذ نفسه : فتتميز بذلك عن غيرها ، من الأمور الأخرى ، التى ترتبط بالمشاعر الفردية ؛ وتفوقها بنفس المسافة ، التى تفصل بين هذين النوعين ، من الحالات الشعورية : الجمعى والفردى ، أحدهما عن الآخر .

ومن هذه الجهة ، تأتى الصفة القدسية ، التى يتقلدها بالفعل الإنسان . ولكن هذه الصفة ليست بالصفة اللازمة لطبيعته . قم بتحليل لشخص ما ، تحليل لا على الغرار التجريبي ، فلن نعتز فى هذا التحليل على شئ ما من القداسة ؛ ولن نقف من هذا الشخص إلا على ما هو زمنى . ومع ذلك فهذا الإنسان ، قد صار مثلاً ، بالنظر إلى الشعوب الأوربية لأسباب لا داعى لذكرها هنا ، موضع اهتمام الشعور الاجتماعى لهذه الشعوب ، اهتمام لم يحظ به أمر آخر سواه ؛ بل إنه قد أحرز من ذلك ، قيمة لا تبارى . وهى قيمة لم يخلعها عليه بعد ، غير المجتمع . فالإنسان لا يملك بالطبيعة ، هذا النوع من الحالات ، الذى يحيط به ويحميه من عوادم الانتهاك ، وتجاوز الحدود المحرمة . وإنما الأمر فى حقيقته ، هو أن كل حالة من هذه الحالات ، ليست إلا نمطاً من أنماط تفكير المجتمع فى الإنسان . وكل حالة منها أيضاً ، هى بعد ، اعتبار رفيع ، يملكه المجتمع حالياً ، ويعبر عنه تعبيراً خارجياً ، على نحو موضوعي . وهكذا يبدو الأمر جد بعيد عما كان يقال به غالباً ، من وجود تعارض بين الفرد والمجتمع . فالواقع أن المجتمع هو نفسه فى الحقيقة الذى أنشأ هذه الفردية الأخلاقية التى تعنى عبادة الفرد . فالمجتمع هو الذى سن نظام هذه العبادة ، وهو الذى صنع من الإنسان إلهاً ، وهو نفسه الذى صار بعد ، عبداً لهذا الإله .

وربما كان من الخير فيما أعتقد ، النظر إلى المجتمع على هذا النحو ، باعتباره مصدراً للأخلاق وغايتها . ولكن بعضهم وجد فى ذلك ، منفذاً للاتهام ، زاعماً أنى بهذا أحدٌ من مجال الأخلاق ؛ وأخط ، فى نفس الوقت ، من غايتها . ومن

الجائز أن هذا اليوم كان يجعله ما يبرره ، في غير عناء ، لو أنى لم أفهم عن المجتمع غير أنه جملة من أفراد يتكون منهم ؛ ومحل يقيم فيه هؤلاء الأفراد . غير أن الأمر لم يكن كذلك ، فأننا أرى المجتمع شيئاً آخر ، أراه قبل كل شيء ، مجموعة من الأفكار والمعتقدات ، والمشار المتنوعة ، مما ينجم فعلاً عن الأفراد . وأعتقد كذلك ، أن المثل الأعلى الأخلاق ، إنما يتبوأ من هذه الأفكار ، المحل الأول ، وأنه هو أولاً وبالذات ، السبب الرئيسى في وجود المجتمع . فليس التعلق بالمجتمع والرغبة فيه ؛ غير ضرب من التعلق بهذا المثل الأعلى والرغبة فيه . بل إننا لنفضل أحياناً ، أن يخفى المجتمع مادياً على أن نعود فننكر حقيقة المثل الأعلى التى يقوم عليها هذا المجتمع ، ويعبر عنها ، بمظاهره المختلفة . فما المجتمع في حقيقته إلا جذوة النشاط الفكرى والأخلاقى ؛ فيه يتركز ضرامها ، وعنه تسطع أنوارها وتترامى إلى بعيد . فمن الأفعال وردود الأفعال ، التى يتبادلها الأفراد فيما بينهم ، تنشأ حياة ذهنية ، جديدة ، فى جملتها ، تنقل مشاعرنا إلى عالم ، ما كان ليدور بخاطرنا أية فكرة عنه ، لو أننا كنا نحيا حياتنا ، فرادى منعزلين ، أحداً عن الآخر . ونحن نلاحظ جيداً شيئاً من ذلك ، فى فترات الأزمات . فعندما تقع فى قبضة حركة اجتماعية كبرى فإن أثر هذه الحركة يغير حياتنا ، فى مضمونها وفى صورتها . أما فى أفق الحياة العادية ، فإننا لا نكاد نشعر بمثل هذا الأثر ، إلا شعوراً هيناً خافئاً ، لأنه يكون فى مثل هذه الحال ، أقل شدة وأضعف حدة ؛ ولكنه على أية حال ، يكون قائماً موجوداً ، كأثر واقعى وحقيقى .

— ٣ —

سأوجز جداً فى هذا القسم الثالث من البحث ، بل سأقتصر فيه على ما يسمح لى بالنظر فحسب ، فى اعتراض طالما وجهه إلى . على أنه ، فيما أعتقد ، اعتراض ينطوى على شيء من اللبس .

إذ يقال إن تصور الأخلاق على هذا الأساس ، أمر يحجب إمكانية تقديرها . بمعنى أنه إذا كانت الأخلاق نتيجة لحالة الاجتماع ، لترتب على ذلك أن تكون أمراً يفرض نفسه بالضرورة ، على الفرد ، ولاقتضى الأمر أن يقف الفرد منها ،

عند حد قبولها، قبولاً على نحو سلبي، دون أن يكون له قط حق الاعتراض عليها، مهما يكن الأمر في شأنها. بل يكون علينا، أن ننساق هكذا، طبقاً لمشيئة الرأي العام دائماً، وبغير أن يكون لنا، أن نعترض عليه أبداً، حتى لو برز الاعتراض، سبب معقول.

على أن العلم بالواقع الأخلاقي هنا، مثله مثل العلم بالواقع في أى مجال آخر؛ أمر يسمح بتعديل هذا الواقع وتوجيهه. فالعلم بالرأى العام الأخلاقي مثلاً، يمدنا بوسائل السيطرة عليه، كما يرشدنا إلى ما يتطلبه من علاج وتعديل. وأود بهذا الصدد، أن أعرض بضع حالات، لشيء من هذه التعديلات الممكنة، على سبيل المثال، لا على وجه الحصر.

فمن ذلك، أولاً، أنه قد يحدث مثلاً، أن يحتجب مبدأ من المبادئ الأساسية في الأخلاق، فترة ما، عن الوعي العام، بسبب ما يكون قد ألم بهذا الوعي، من اضطراب عابر؛ حتى لا يكاد هذا الوعي يشعر بأثر ذلك المبدأ، في تلك الفترة، بل حتى ليوشك أن يصل به الأمر أحياناً، من هذه الجهة، إلى إنكاره، سواء «على نحو صريح، من الوجهة النظرية، أم واقعياً وبالفعل، من الوجهة العملية، سيان». غير أن علم العادات الأخلاقية يستطيع بهذا الصدد، أن يلفت نظر هذا الوعي الأخلاقي، على ما يكون به من اضطراب وقته، إلى ما كان عليه أمره سابقاً، وفي وجوده وفي وضعه الزمنى التاريخي. وذلك أن التعارض بين ظهور هذا المبدأ واستمرار بقائه فترة طويلة من جهة، وبين احتجابه وراء أزمة حادة عابرة من جهة أخرى؛ هذا التعارض يسمح للإنسان، أن يشير باسم العلم، شيئاً كثيراً من الشك العقلي، حول هذا الاحتجاب. وبهذه الطريقة عيئها، يستطيع الإنسان أن يذهب إلى أبعد من ذلك. فنستطيع أن نبين مثلاً صلة هذا المبدأ بهذه الشروط أو تلك، من شروط وجود نظامنا الاجتماعى، وحالتنا الذهنية الجماعية، وهى دائماً وباستمرار، شروط أساسية وواقعية. ومن ثم، فإنه لا يستساغ والأمر هكذا، إنكار هذا المبدأ بعد، إلا إذا سوغنا إنكار شروط الوجود الاجتماعى، بل وإنكار شروط الوجود الفردى بالتالى،

بعد ذلك أيضا . ومن ذلك أيضا ، أنه إذا اتجه مثلا ، مجتمعنا في جملته ، في فترة معينة ، من تاريخه ، إلى إهمال الحقوق المقدسة للفرد ، ففي مثل هذه الحال ، أفلا يمكن أن نستخدم حقنا ، في دعوته إلى احترام هذه الحقوق المقدسة ؛ وأن ننبيه إلى أن مثل هذه الحقوق ، هي أمر يرتبط ارتباطاً وثيقاً ، ببنية مجتمعاتنا الأوربية الكبرى مثلا ، كما ترتبط بجالتنا الذهنية برمتها كذلك ؛ وأن إنكار هذه الحقوق ، تملأ ببعض المنافع الاجتماعية ، إنما هو في حقيقة الأمر ، إنكار لأمر تعد من أهم شئون الاجتماع ، وأوثقها ارتباطاً بأساسه ؟

هذا وقد يحدث كذلك ، أن تظهر بجانب الأخلاق القائمة ، المكوّنة بالفعل ، التي يستمر بقاؤها ، بقوة التقليد ، ميول جديدة على حظ وافر أو هيّن من الوعي . فيستطيع علم العادات الأخلاقية ، من هذه الجهة أيضاً ، أن يتيح لنا التمييز بين هذين الضربين المختلفين ، من ضروب الأخلاق : أى بين ماهو موجود منها فعلا ، من جهة ، وبين مايميل منها إلى الوجود والظهور ، من جهة أخرى . فهو مثلا من ناحية ، يستطيع أن يرشدنا إلى أن النوع الأول ، يطابق حالة للأشياء ، قد اختفت أو أنها في طريقها إلى الاختفاء ؛ كما يستطيع من الناحية الأخرى ، أن يدلنا على أن الأفكار الجديدة ، التي بسبيلها إلى الظهور ، إنما هي على العكس من ذلك ، أفكار ترتبط بتغيرات طرأت على شروط الوجود الجمعي ؛ وأن ظهور هذه الأفكار الجديدة ، على هذا النحو ، إنما كان بسبب هذه التغيرات . وهكذا يستطيع علم العادات الأخلاقية ، أن يساعدنا على ضبط هذه الأفكار ، وتحديدتها ، وماهو من ذلك بسبيل .

فلنسا إذن مرغمين على الإذعان ، للرأى العام الأخلاقى . بل إننا على العكس ، قد نجد ، في بعض الحالات ، أننا جديرون بالوقوف في وجهه والتبرّد عليه . ففي الواقع قد يحدث ، أنه بسبب باعث من البواعث ، التي سبقت الإشارة إليها مثلا ، أن نرى أن الواجب يقتضيها ، أن نقف في وجه بعض الأفكار ، التي عفت آثارها ، وأمسّت لا تريد عن مخلفات . وقد نجد كذلك ، أن أكثر الوسائل فاعلية في هذا الشأن ، هو عدم الاعتراف بهذه الأفكار ؛ لا من الوجهة النظرية

فحسب ، بل من الناحية العملية أيضاً . ولا ريب أنه يوجد على الدوام غير تلك الحالات ، حالات شعورية أخرى دقيقة ؛ ولكن ليس القصد هنا هو أن نعرض في كلمة ، حلولاً لهذه المشكلات ومثلها ؛ بل كل ما أودده ، بهذا الصدد ، هو الإشارة إلى أن هذا المنهج الذى أقره ، إنما هو المنهج الذى يسمح بعلاجها .

وعلى أية حال ، فالشأن بامة في المجال الأخلاقى ، هو أنه لا يمكن أن تكون الأخلاق ، موضع قبول ورضا ، إلا إذا كانت من أمرها ، شأننا تقتضيه حالتنا الاجتماعية . وتلك علامة موضوعية ، يجب أن نرجع إليها دائماً ، في تقديرنا للحالات الأخلاقية ، وما يكتنفها من ظروف . فلا ريب أن العقل الذى يدبر أمر هذه الشؤون ، ويحكم مسائل هذا المجال ، ليس هو عقل الفرد ، الذى لا ندرى أى إيماءات داخلية تثيره ، وأى نوازع ذاتية ، شخصية ، توجه اختياره وتفضيله . وإنما هو عقل آخر ، عقل يعتمد على معرفة معينة ، مستمدة من واقع محدد كذلك ، هو الواقع الاجتماعى ، وهى المعرفة المدة الهياة ، والمنظمة ، في هذا المجال ، إلى الحد الذى يتاح لها ، من كل ذلك . فالأخلاق ، من هذه الجهة ، إنما تعتمد على المجتمع ، لا على الأنا ، من حيث هى كذلك ، ذات مفردة . فلا ريب ، أننا كثيراً جداً ، ما نجد أنفسنا مضطرين إلى الاشتراك في هذه الشؤون الأخلاقية ، دون أن نتظر إلى أن يتقدم العلم المنهجى تقدماً كافياً ، حتى يرشدنا . بل غالباً ، ماتحتم علينا ضرورات العمل ، أن نسبق هذا العلم في سيره ، وأن نفعل ، مانستطيع أن نفعله ؛ مستعيزين عن هذا العلم ، حيث يكون حينئذاك ، أمراً غير ميسور ، بمعرفة وجيزة ، سريعة ، تكملها بواعث الحساسية . فليس المقصود إذن ، من هذا العلم المنهجى ، هو الاعتماد على علم حديث العهد ، كهذا العلم ، ايتصدى للإشراف على توجيه السلوك ؛ بل كل ما أريد الإشارة إليه ، من هذه الجهة ، هو أن هذا العلم لا يحول بيننا ، وبين تقدير الواقع ، وإنما هو على العكس ، يدنا بالوسائل المخصصة ، لمثل هذا التقدير .

ذلك هو التصور العام للوقائع الأخلاقية ، على النحو الذى يسمح به حديث كهذا . وهو تصور هدتنى إليه ، بحوث تتبعتها حول هذا الموضوع ، منذ نيف

وعشرين عاما . وحقا لقد لاق هذا التصور أحيانا ، شيئا من التعسف وسوء التقدير ، عند بعض المفكرين ؛ إلا أننا نأمل أن يصادف بعد ، حظاً أفضل في أفق الفهم الواسع الأنور ، تختفي في هداه ، مثل تلك النظرات الضيقة . على أنه من الحق أيضاً ، بهذه المناسبة ، أن نذكر ، أن افيفاً آخر من المفكرين ، قد رأوا من جهتهم ، أن تصوراً للوقائع الأخلاقية ، على هذا النحو ، ربما كان خليقاً أن يفسح مكاناً رحباً ، تلتقى على صعيده ، دون أى إكراه أو تلفيق تعسفى ، كثير من وجهات النظر ، التى كان يبدو أنها تتعارض فيما بينها ، أشد ما يكون التعارض . على أنى من جانبي ، قد راعيت أن أشير بخاصة ، إلى ما يسمح به هذا التصور ، من علاج للوقائع الأخلاقية ، علاجاً تجريبياً ؛ كما حرصت في الوقت نفسه ، على الإقرار ، لهذه الوقائع ، بما لها ، من خصيصة مميزة ، على ما هى عليه تماماً . أقصد بها لهذا الواقع ، من طابع معين ، من « نوع خاص » ، هو الطابع الدينى ؛ أى هذه الخصيصة التى تلازم هذه الوقائع ، وتفرد لها مكاناً محدداً ، بين جملة الظواهر الإنسانية الأخرى . وهكذا يبدو وأن الإنسان يستطيع ، عن طريق هذا التصور ، أن يتخلص أولاً من نقشات المذهب التجريبى النفعى ، الذى يحاول غالباً ، تفسير الأخلاق ، تفسيراً عقلياً ؛ ولكنه ، فى الوقت نفسه ، ينكر عليها خصائصها النوعية ، بل وينزل بمعانيها الجوهرية ، إلى مستوى الأفكار التى تدور أساساً هنالك ، فى مجال الفنون التطبيقية الاقتصادية . هذا من جهة ، كما يستطيع الإنسان ثانياً ، عن هذا الطريق عينه ، أن يتخلص ، من جهة أخرى ، من قبضة القبلية الكانطية ، التى تعرض علينا ، من جهتها ، هى الأخرى ، تحليلاً أميناً ، لا بأس به ، للشعور الخلقى ؛ بيد أنه تحليل أقرب ، فى حقيقة الأمر ، إلى الوصف ، منه إلى التفسير . وعلى هذا النحو ، يتوطد الأمر لهذا التصور ، فتعود حينئذ فكرة الواجب إلى الظهور ، آخذة مكانها فى مجاله ، وهى مؤيدة هذه المرة ، بأسباب تجريبية ، من جهة ؛ ومرتبطة بعد ذلك ، بفكرة السعادة ، من جهة أخرى . وإذن ، فهذه النظرات التى كانت تتناكر فيما بينها ، وتتفرق شتاتاً ، حيثما تعارض الأخلاقيون فيما بينهم ؛ إنما كانت من أمرها كذلك لأن كلا منها ، كان يتصدى بمفرده ، لتفسير مظهر واحد ، على حدة ، من جملة

مظاهر متمددة؛ هي في حقيقة أمرها، مظاهر مختلفة، لواقع معقد واحد، فحسب .
ومن ثم يستطيع الباحث أن يراها جميعاً ، في إطار هذا التصور ، وقد أخذ كل منها
موضعه، حول هذا الواقع عينه؛ حيث تتلاقى اتجاهاتها المختلفة، وهي تعمل متعاونة،
متآزرة معاً ، على ملاحظته ، وفهمه ، كما هو على الحقيقة ، واقع واحد ، في
تركيبه وتعقيده .

الفصل الثالث

تعقيب على اعتراضات

الفصل الثالث

تعقيب على اعتراضات :

- ١ — حالة المجتمع وحالة الرأي العام .
- ٢ — العقل الفردى والواقع الأخلاقى .
- ٣ — الشعور بالإلزام والخصيصة القدسية للأخلاق .
- ٤ — السلطة المعنوية للمجتمع .
- ٥ — الفلسفة والوقائع الأخلاقية .
- ٦ — التصور الذاتى للأخلاق .

الفصل الثالث

تعقيب على اعتراضات^(١)

١ — حالة المجتمع ، وحالة الرأى العام

لقد ذكرت أن علامة الإرشاد التى ينبغى السير على هداها ، فيما نتوقعه من مستقبل للأخلاق ، ليست هى حالة الرأى العام ، وإنما هى حالة المجتمع كما هى ، محددة فى الواقع ، وفيما يبدو من تلميحتها لنداء التغير ، حسبما تقتضيه من ذلك ، الأسباب الضرورية التى تحكم التطور . ومن ثم ؛ فالجدير بالمعرفة إنما هو المجتمع لا الكيفية التى يتصور نفسه عليها ؛ لأنه من الجائز أن يعتمد هذا التصور على أساس خاطئ . فإذا كانت المشكلة التى نواجهها اليوم ، هى مثالا البحث عما يجب اتخاذه ، لتغيير الأخلاق فى مجتمع كمجتمعنا ؛ أى مجتمع يتصف بالتركز والترابط المتزايد ، كما يتصف بكثرة وسائل المواصلات ، التى تعمل على ربط أجزائه المختلفة ، كثرة ووفرة ، تزداد على الدوام ؛ كما يتميز أيضا بامتصاص الحياة العامة للحياة المحلية الخاصة ؛ وبانطلاق الصناعة الكبرى وازدهارها ؛ ونمو الروح الفردية ، التى تصاحب تكتل القوى الاجتماعية وتركزها ، إلى غير ذلك .

فإننا نجد من هذه الجهة ، أن الأمانى والرغبات الغامضة ، التى تحوم أحيانا حول بعض جوانب المجتمع المختلفة ، لا تشير إلا إلى الكيفية التى يتصور عن

(١) نتابع هنا عرض مقتطفات مختارة ، من المناقشة التى دارت فى الجمعية الفرنسية للفلسفة ، فى جلستها المنعقدة فى ٢٧ مارس ؛ حول البحث الذى كان دوركايم قد قدمه لها ، فى ١١ فبراير . على أننا لن نهتم من هذه المناقشة بغير الفقرات التى بسط هو نفسه فيها القول نوعاما ، حول ما يبدو لنا أنه بطبيعته يلقى ضوءا ، على نظرياته الأخلاقية . أما هذه العناوين ، فهى من وضعنا .

وهذا القسم هو تعقيب على ملاحظة للسيد پارودى . (Parodi) .

طريقها المجتمع حالته عليها ؛ أو بالأحرى الكيفية التي يتصور هذا الجانب الاجتماعي أو ذاك من جوانب المجتمع ، حالته عليها ؛ والوسائل التي يتخذها لمواجهة هذه الحالة . وتلك قيمة مثل هذه الرغبات ، فهي من هذه الجهة تعد ولاشك عناصر نفيسة للإمداد بالمعلومات ، لأنها تشف عن جانب من جوانب الواقع الاجتماعي الداخلي . وإن كانت كل رغبة منها ، لا يمكن أن تعبر إلا عن مظهر واحد ، من مظاهر هذا الواقع . وهي بعدم تعبيرها ذاك ، لا تتوفر لها غالبا من الضبط والدقة ، القسط المناسب ، من ذلك . فالانفعالات والأحكام السابقة ، التي تقاسمها باستمرار هذا العمل ، لا تسمح لها بمثل هذا التعبير الدقيق . ومن ثم ، كان الوصول إلى الواقع نفسه ، وتفسيره ، هو في نهاية الأمر ، شأن من الشئون التي يختص بها العلم . وكان الواقع المفهوم على هذا النحو ، هو الواقع الذي ينبغي ، على العالم ، أن يتطلع إليه ، ويعتمد عليه . فمن الحق والأمر كذلك ، أنه من الخير لتيسير دراسة المشكلة الأخلاقية العملية ، كما تبدو اليوم مثلا ، هو أن نلم بالتيار الاشتراكي مثلا ، في صورته المختلفة ، وكذلك دراسة التيار المضاد له أيضا ، أعني التيار الغيبي ، إلى غير ذلك . أما من ناحية هذه الرغبات ، فإيكن الباحث على يقين مقدما أيضا ، بأنه ليست أية رغبة من هذه الرغبات ، على الصورة التي تكون قد تشكلت بها تلقائيا ، هي بالأمر الذي يمكن أن يسد حاجته ، ويلبي طلبه ، من هذه الجهة ، وهي من شأنها على هذا النحو ، إلا أن يكون قد توفر لإحداها ، من قرائن الصدق العملي ، ما يجعلها ، أفصح تعبيراً عن الواقع الأخلاقي ، من غيرها ؛ فبمثل هذا يمكن أن تغدو مثل هذه الرغبة ، أولى بالترتيب من سواها ، من الرغبات والأمانى الأخرى .

فدور العلم إذن ، ليس هو تصوراً على نحو « قبلي » ، لاتجاه الرأي العام ، بل هو أولا وبالذات ، الإلمام بحالة الواقع الاجتماعي . غير أن هذا ، لا يعني تجريد الرأي العام أصلا من أية دلالة على الواقع ، أو التسليم بأن رغبات الوعي الجمعي وأمانيه ، ليست على شيء إطلاقاً من أمرها ، غير الوهم والترهات . ليس الأمر على هذا النحو ، لأنه لا يستبعد من هذه الجهة ، أن تلتقي نتائج البحث العلمي ،

وبخاصة إذا كان بحثاً منهجياً منظماً ، يبعث هذه الرغبات وتلك الأمانى ، حتى لو لم تكن هذه الرغبات مطلباً أساسياً من مطالب البحث ، وهدفاً منشوداً من أهدافه ، الأمر الذى يترتب عليه ، أن يؤدى مثل هذا اللقاء غالباً ، بين هذه النتائج من جهة ، وبين تلك الأمانى من جهة أخرى ، إلى وضع يتيح لبعضها إبراز البعض الآخر ، وإكمال جوانبه وتحديد معاملته . هذا ، ويمكن أن يقال شئ قريب من ذلك ، فيما يتعلق بالرأى العام أيضاً ، فإننا نجد أننا لو افترضنا مثلاً ، أن عالماً أو فيلسوفاً ، أخذ يطرئ اتجاهها أخلاقياً معيناً ، وبشيد بفضلها ، وكان هذا الاتجاه لا يسير مشاعر الرأى العام مثلاً ، فإن ما يصنع هذا العالم أو ذلك الفيلسوف ، من هذا ، لا يكون له أى صدق أو أثر . بل إن جهدهما كليهما ، فى هذه السبيل ، يذهب سدى أدراج الريح ؛ ويظل مثل هذا الاتجاه الغريب عن مشاعر الرأى العام ، بعد ذلك ، أمراً مهملاً كما هو ، لا يؤخذ به ، ولا يلتفت إليه . غير أنه خليف بعد ذلك ، بمثل هذا التعارض الملحوظ ، بين ذلك النداء من جهة ، وبين موقف الرأى العام منه ، وإيهاله له ، من جهة أخرى ، أن يلفت الذهن المنهجى المتيقظ ، إلى النظر فى نتائج هذا التعارض والتفكير فى شأنها . فلا شك إذن ، أن التفكير على هذا النحو ، يستطيع ، من هذه الجهة ، أن يقدم عوناً ملحوظاً ، إلى حد ما ، من « الناحية العملية » ، فهو مثلاً يستطيع أن يمد طائفة من الناس ، تشترك معاً فى حياة اجتماعية واحدة ، بما يساعدها على تكوين فكرة عن نفسها ، وعن حاجتها ، وشعورها ، فى فترة معينة من تاريخها . وليس علم الأخلاق بعد ، كما أفهم عنه ، غير وسيلة أكثر تنظيمياً ، من الناحية المنهجية ، لهذا النحو من التفكير ، الذى يخدم بعمله ، مثل ذلك الغرض .

ومما يذكر فى هذا الشأن ، أن سقراط كان من هذه الجهة ، أصدق تعبيراً من قضائه ، عن حالة المجتمع فى عصره ، وما يناسب هذا المجتمع من اتجاه أخلاقى . فلا يخفى أن عقيدة دينية ، وأخلاقية جديدة ، كانت قد أضحت أمراً لازماً لأثينا ، كأمنية تتطلع إليها ، وغرض تسعى إليه ، على أثر هذه التحولات التى مر بها النظام الوثنى القديم ، وما نجم عن هذه التحولات من اضطراب شمل المعتقدات الدينية ، فى ذلك الحين . فما عثم أن أخذت الأمانى والرغبات ، تحوم فى أفق أثينا ، (م ٨ - علم اجتماع وفلسفة)

شوقا وتطلعا إلى صيغ جديدة ، في الدين والأخلاق . وكان سقراط ، بلا ريب ، أحد السابقين الأولين ، الذين عبروا عن هذا التطلع . على أنه لم يكن وحده في هذا الميدان ، فقد كان لمسلك السفسطائيين أيضا من هذه الجهة ، ما يشف به هو الآخر ، عن ميل واضح ، من هذا القبيل . غير أن موقف سقراط في الحقيقة كان له من الدلالة الأمانة ، والتعبير الكامل عن هذه الأمناني ، ما جعله بحق خليقا أن يعد سابقا لعصره ، في هذا المجال .

٢ - العقل الفردى والواقع الأخلاقى^(١)

يستطيع الفرد أن يتخلى جزئياً عن بعض القواعد الأخلاقية القائمة ، عندما يريد أن يتخلص مثلاً من جهة من حالة أخلاقية متخلفة تاريخياً ، ويأخذ ، من جهة أخرى ، بأخلاق تتفق مع الحالة الفعلية الحاضرة للمجتمع ؛ وذلك عندما يرى أن يلائم بين نفسه وبين المجتمع على ماهو عليه ، لا كما يبدو هذا المجتمع لنفسه ، وهكذا. فبدأ التمرد ، فى الحقيقة ، يعنى من هذه الجهة ، وعلى هذا النحو ، مبدأ التوافق ، لأن الفرد حين يخضع لأخلاق تقليدية ، تسير الحالة الفعلية للمجتمع ؛ إنما يكون من ذلك على وفاق مع الطبيعة « الحقيقية » للمجتمع . وهو كذلك أيضاً ، يكون على وفاق مع هذه الطبيعة « الحقيقية » نفسها ، حين يتمرد على بعض قواعد الأخلاق المتخلفة تاريخياً ، ويتخلى عنها ...

أما الأمر فيما يتعلق بعقل « الفرد » ، فهو أن هذا العقل ليس له ميزات خاصة ، من حيث هو كذلك عقل « للفرد » ؛ سواء أكان ذلك فى مجال الأخلاق ، أم كان فى أى مجال آخر ، من مجالات الطبيعة . أما العقل الوحيد الذى تستطيع أن تطالب ، مطالبة مشروعة ، بحق التدخل فى شأنه ، ابتغاء النهوض به ، سواء فى هذا المجال أم فى غيره ، وتطالب بوضعه فوق الواقع الأخلاقى التاريخى ، هذا العقل ليس عقلى أنا ، وليس عقلك أنت ، وإنما هو العقل الإنسانى ، الشخصى ، الذى لا يتحقق بالفعل ، إلا فى العلم . وكما أن العلم بالشئون الفيزيائية ، من هذه الجهة ، يسمح لنا بتعديل هذا العلم الذى يتحقق فيه هذا العقل الإنسانى الشخصى ؛ فإن العلم بالوقائع الأخلاقية هو من جهته أيضاً بالمثل ، يسمح لنا بتعديل مجرى الحياة الأخلاقية وتهذيبه وتوجيه هذا المجرى كذلك . أما أن يتدخل العلم بقصد تنحية المثل الأعلى القائم اليوم مثلاً ، ليقيم مقامه ، مثلاً أعلى فردياً ، فأمر لا يتأتى على هذا

النحو ، وإنما يكون ذلك بإحلال مثل أعلى جمعى مكانه كذلك ، أى مثل أعلى يعبر عن حالة جممية شاملة ، أكثر ما يكون الشمول ، لا تعبيراً تقتصر دلالته على حالة شخصية خاصة .

وما علم الوقائع الأخلاقية ، كما أفهم عنه ، إلا أن يكون هو على وجه الدقة ، العقل الإنسانى ، مطبقاً على النظام الأخلاقى ، ابتغاء الوقوف على هذا النظام وفهمه أولاً ، ثم لتوجيه التحولات التى تمر به ، بعد ذلك . فليس إذن فى الأمر « معنى خاص » ذاتى ؛ بل على العكس ، إن الموضوع الرئيسى لهذا التطبيق المنهجى للعقل ، إنما هو العمل على تنجية هذه الإيحاءات على معناها الذاتى الخاص ، ودفعها بعيداً عن ما يسعها ، حتى يتاح للأشياء نفسها ، أمر الفصل فى هذا الصدد . والمقصود بالأشياء هنا ، هو الحالة الفعلية الحاضرة للشعور الخلقى ، وعلاقة هذا الشعور بالواقع الاجتماعى ؛ هذا الواقع الذى يقع على عاتقه فى نهاية الأمر ، عبء التفسير والإيضاح .

فبيننا إذن من هذه الجهة ، على ما أعتقد ، خلاف فى رأى ؛ من الخير أن نفق على أمره ، بدلاً من أن نعمل على إخفائه . فأنت ترى أن الخروج على التقليد الأخلاقى ، تمرد من النرد على المجتمع ، وأن الأمر من ذلك ، لا يعدو مجرد تعارض بين مشاعر شخصية فردية ، وشعور جمعى . ولكن الأمر ليس على هذا النحو ، فأنا عندما أعارض أمراً اجتماعياً ، فإنما أعارضه وأواجهه بأمر اجتماعى أيضاً ، بل بوعى اجتماعى أوفر شعوراً بذاته وأكمل . فهل يمكن مع ذلك أن يقال من هذه الجهة ، إن هذا الوعى الذى تحقق لهذا الشعور الجمعى على هذا النحو الرفيع ، لا يمكن أن يصل إليه المجتمع ، إلا عن طريق الذهن الفردى وبوساطته ؟ الحق ، إن هذا الوعى بالذات ، لا يمكن أن يتم أمره للمجتمع حقاً ، على هذا النحو الوافر الرفيع ، إلا عن طريق العلم ؛ والعلم بعد ، ليس شيئاً فردياً ، بل هو أمر اجتماعى ، من الطراز الأول .

وحقيقة ، إن هذه الحقوق ، التى أعترف بها للعقل على هذا النحو ، هى أمور ذات اعتبار هام ، غير أنه ينبغى أولاً وبالذات ، أن يكون المعنى المقصود بالعقل

هنا ، أمراً واضحاً جلياً . فلو أن الأمر فهم عنه مثلاً أن هذا العقل يملك بذاته مثلاً أعلى أخلاقياً ، يصدر عنه صدورا ذاتياً ، وأن هذا المثل ، هو المثل الأعلى الأخلاق الحق ، الذى يسير المجتمع على هداة ، فى كل طور من أطوار التاريخ ، أقول لو فهم الإنسان مثلاً عن العقل مثل هذا الفهم ، لواجه من أمره ذاك ، « القَبَلِيَّة » بعينها ؛ الأمر العسير ، الذى هو فى حقيقته ، ليس إلا إقراراً تعسفياً يتعارض مع كل الوقائع المعروفة ، فى هذا الشأن . غير أن ما نقصده بهذا العقل ، فى هذا الصدد ، هو على الحقيقة شئ آخر . فأنا أعنى العقل المطبَّق على مادة معينة ، هى هنا الواقع الأخلاقى ، فى حاضره وفى ماضيه ، تطبيقاً منهجياً ، لمعرفة هذا الواقع ؛ ثم استخلاص النتائج العملية من هذه الدراسة النظرية ، بعد ذلك . والعقل المفهوم على هذا النحو ، أى المطبَّق على واقع معين تطبيقاً منهجياً لمعرفة هذا الواقع ، ليس هو بكل بساطة غير العلم ؛ وهو هنا ، نوعياً ، وبهذا الصدد ، العلم بالوقائع الأخلاقية . لهذا يتجه جهدى أصلاً ، وعلى وجه الدقة ، إلى تخلص الأخلاق من ذلك المذهب الذى يعمل على عرقلة سيرها ، أعنى هذا المذهب الذاتى الشعورى ، الذى ليس هو فى حقيقة أمره ، غير صورة ، يحملها تارة المذهب العملى الاكتسابى ، كما يحملها تارة أخرى التصوف ، وهما فى الواقع ، نهجان فى الفكر ، قريبان ، تربط أحدهما بالآخر آصرة وثيقة .

ولإيضاح الأمر أكثر ، أقول أيضاً إننى لم أذكر قط ، أننا لا نستطيع أن نصلح من أمر الأخلاق ، إلا عندما يتقدم العلم تقدماً كافياً ؛ أى حتى يغدو من أمره على حال ، يتيح له أن يقدم لنا بهذا الصدد ، التعديلات المجدية . فلا يخفى أننا ينبغى أن نحيا ، وأن نمارس مقتضيات هذه الحياة ، وأننا غالباً مانجد ، ونحن فى تيار هذه الحياة ، أنه من الضرورى لنا ، فى بعض الحالات ، أن نسبق العلم فى سيره . وحينئذ فإننا لانعتم أن نفعل ، ما نستطيع أن نفعله فى هذا السبيل . فنستخدم مثلاً مبادئ المعرفة العلمية ، التى نقوم بتنظيمها ؛ وقد نعمل على إكمالها ، بما تهيمته لنا من ذلك ، الاستجابات الشعورية والإحساسات ، وما يمت إلى كل هذا بسبيل أيضاً . ولا ريب أننا نتعرض من جراء ذلك ، لكثير من المجازفات ؛ ولكن لا بد من هذا ، فليس هناك من طريق آخر ؛ فعلى المرء أن يجازف أحياناً . هذا ، ولست

أراني في حاجة إلى الإشارة هنا ، إلى أن هذا الموقف الذي أعتقد أنني أستطيع اتخاذه على هذا النحو ، حيال دراسة الوقائع الأخلاقية ، ليس هو بحال ذريعة من ذرائع التفاؤل الراضخ ، المستسلم .

على أن من أدلة السيد دارلو أيضاً ، ما يرى معه أن الشعور الفردي ينطوى على أمور كثيرة لا تحصى ، بل إنه ليراها أكثر عدداً عند « الفرد منها لدى أشد المجتمعات تعقيداً وأوفرها اكتمالاً » . أما من جهتي فأعترف أن ما يظهر لي بوضوح في هذا الشأن ، إنما هو العكس تماماً . فلا مشاحة في أن جملة التراث العقلي والأخلاقي الذي تتكون منه الحضارة ، في كل عهد من عهود التاريخ ، إنما يعتمد في وجوده وقيامه على الشعور الجمعي ؛ لا على شعور الفرد . ففي الواقع إن نصيب الواحد منا ، سواء في مجال العلم ، أم في مجال الفن ، هو نصيب جد ضئيل مهما بلغ ، إذا قيس إلى جملة حضارة العصر ، من كل ذلك . ففي نطاق المجتمع ، يحيا العلم والفن كلاهما ، بل عليه يعتمدان في وجودهما . وفي مجاله بخاصة ، يمارسان على الحقيقة ، تكاملهما . ثم من جهة الأخلاق أيضاً ، أي ثروة أخلاقية هذه ، التي تحسب للفرد ، وتذكر له بالنسبة لثروة المجتمع وتراثه من ذلك ! إن من بين عديد التيارات الأخلاقية مثلاً ، التي تشغل عصراً كعصرنا ، لا يكاد الفرد منا يفتن إلى شيء من ذلك ؛ اللهم إلا إذا تيسر له الوعي بتيار كالتيار الأخلاقي العابر بوسطه الفردي . بل لا يكاد يكون إحساس الواحد منا به فضلاً عن ذلك ، أكثر من إحساس جزئي وسطحي . فالأمر إذن بالنسبة للحياة الأخلاقية في المجتمع ، هو بالمثل لا يختلف عن هذا الوضع . إذ ما أعظم هذه الحياة ، في المجال الاجتماعي ، وما أشد تعقيدها ، بما تموج به من رغبات شتى ، يتلاطم بعضها ببعض ، أو يكمل بعضها البعض الآخر ! وإن كنا نحن لا نكاد ندري شيئاً تقريباً ، من أمر هذا النشاط الزاخر ، الذي تعج به هذه الحياة من حولنا . . .

أما من جهة القواعد الأخلاقية ، التي تتعلق بالمثل الأعلى الفردي ، فإن هذه القواعد هي أيضاً كغيرها من القواعد الأخلاقية الأخرى ، من أصل اجتماعي ؛ بل إن إثبات هذا الأصل لتلك القواعد بالذات ، أمر من أيسر الأمور . ذلك أن

الإنسان الذى نسعى إلى تحقيقه فى أنفسنا ، إنما هو إنسان عصرنا ووسطنا ؛ وإن كان كل منا يلون بلا شك هذا المثل الأعلى المشترك بصبغه الخاص ، ويخلع عليه طابع فرديته ؛ تماماً كما يمارس كل منا أموراً مثل الإحسان والعدالة والوطنية ، وما إلى ذلك من الأمور ، على نهجه الخاص . وغير خاف أن المقصود بالتكوين الفردى هنا للمثل الأعلى ، هو ذلك التكوين الذى ينجم ، فى أدنى الحدود ، عن جماعة واحدة بعينها من الناس ، يشترك جميع أفرادها فى هذا المثل الأعلى ، وترجع هى فى وحدتها المعنوية إليه ، هو نفسه ، على التخصيص . فبهذا المعنى ، كان للرومانى مثله الأعلى للكمال الفردى ، أى كان له مثل أعلى يرتبط فى وجوده وتكوينه ، بتكوين المدينة الرومانية ؛ كما أن لنا بدورنا ، مثلنا الأعلى ، الذى يرتبط فى وجوده وتكوينه أيضاً ، ببنية مجتمعاتنا المعاصرة . وهكذا يرتبط المثل الأعلى فى وجوده وفى تكوينه ، ببنية الجماعة وبتكوينها . وإذن فمن الخداع الأجوف ، أن نعتقد أننا نستطيع أن ننشئ المثل الأعلى إنشاءً كما نهوى ، وطبقاً لمشيئتنا الداخلية الحرة .

٣ - الشعور بالإلزام والخصيصة

القدسية للأخلاق^(١)

يتغير الشعور بالإلزام تغيراً مستمراً دون انقطاع ، حتى لو لم يفتن الإنسان إلى ذلك . بل قد يظن الإنسان ببساطة أحياناً ، أن هذا الشعور قد اختفى ، عندما يطرأ عليه لسبب ما ، بعض التغير . وقد يلاحظ اليوم في مجتمعاتنا الغربية شيء من ذلك . فمما يسترعى النظر في الوقت الحاضر ، أن ما يبرز من الأخلاق في مجتمعاتنا المعاصرة ، ليس هو مظهرها الأول ، أى ما للأخلاق من صفة ملزمة ، وإنما هو مظهرها الآخر ، أعني ما تنطوى عليه من استجابة للشعور بالرغبة فيها . على أن تفسير ذلك ليس بالأمر العسير .

فالشعور بالإلزام لا يبرز في الحقيقة بروزاً كافياً ، إلا حينما توجد الأخلاق المسكونة تكويناً متيناً ، فتفرض أمرها حينئذ على الجميع فرضاً لا نزاع فيه . أما في فترات الأزمات الاجتماعية ، فإن الأخلاق التقليدية يضطرب أمرها ، كما هو ملحوظ الآن في مجتمعاتنا . فقد أمسى أمر الأخلاق مزعزعا ، ولم يحدث بعد ، أن تكون ما يحل محلها . فكل ما هنالك من ذلك ، طائفة من الأفكار المختلفة ، يتقاسمها الناس فيما بينهم . فالواجبات القديمة ، قد ذهب عنها سلطانها ؛ وبتنا لاندرى شيئاً ، في صورة واضحة ، عن واجباتنا الجديدة . وكذلك تخفت قواعد السلوك الأخلاقي هي الأخرى ، من إلزاماتها ، فلم نعد نشعر الآن بوطأة هذه القواعد ، بمثل ما كنا نشعر به حيالها في الماضي ، بل هي قد تضاعلت هيبتها في نظرنا كثيراً ، حتى باتت وكأنها من أمرها غير موجودة . فقد تغيرت نظرنا إلى الأخلاق ، ولم نعد نراها قانوناً صارماً تنظم في سلوكه واجبات ؛ أو نظاماً محدداً

(١) تعقيب على ملاحظة السيد / جاكوب Jacob .

مقننا ، يفرض السلوك الأخلاقي قهراً؛ بل غدونا نراها على الطرف الآخر من ذلك ، مثلاً أعلى يلوح للنظر ، فيشوقنا ويجذبنا إليه ، وإن لم تكن سماته ، قد تعينت بعد ، التعيين الكافي . فلقد تغير مضمون الحياة الأخلاقية هو نفسه ، فلم يعد كذلك ، كما كان ، شعوراً بالرعاية والتوقير والاحترام للأمر الأخلاقي الصريح ، بقدر ماغدا هذا الشعور ، شوقاً وتطلعاً لغاية رفيعة ، تسمو بنفسها على الحواجز والحدود . وهكذا يتبين لنا إلى أى حد ، نرى أنفسنا من جديد ، نواجه مواقف تطالبنا بالحلول ، وبقتضينا تلبية نداءها والرد عليها ، أن نمارس هذه المواقف ومشاكلها ، وأن نخبر أمرها ، وأن نستخلص منها بعد ذلك ، ما نستطيع أن نستخلصه من خبرة وجيزة وعاجلة أيضاً .

والآن ، أنتقل من هذه الملاحظات ، إلى الصميم من هذه المسألة ، التي يعرضها السيد چاكوب .

نعم ، فأنا بالتأكيد ، أستمسك بالاحتفاظ بالخصيصة القدسية للأخلاق ، بيد أن استمساكي بذلك ، ليس من قبيل أنى أرى فيها أمراً يوائم رغبة خاصة أشارك فيها ؛ بل الأمر من ذلك ، هو أنى أجدها خصيصة قائمة ثابتة معينة في الوقائع . فلا شك أن الحالة الأخلاقية التي تحمل ، منذ وجودها تاريخياً ، وأينا كانت ، طابعا دينيا ، يستحيل وشأنها هو ذلك ، تجريدها كلياً ، من هذه الخصيصة ؛ لأن تجريدها من هذه الخصيصة ، يعنى محوها هى نفسها ، من الوجود . ذلك أنه من المستحيل ، أن تفقد الواقعة ، أية واقعة ، إحدى خصائصها الأساسية ، دون أن يقضى هذا التغير على طبيعتها ، هى نفسها . ومعنى ذلك ، أن الأخلاق ، إذا فقدت هذا الطابع الدينى ، الذى تنطوى عليه ، فإنها لا تظل بعد ذلك ، كما هى في جوهرها ، أخلاقاً . على أن هذا الطابع ، أمر واضح في الأخلاق ، لا خفاء فيه . فالخوف مثلاً الذى تشيعه الرذيلة في نفس مقترفها ، في المجال الأخلاقي ، يشبه من كل الوجوه ، نظيره من الخوف الذى ينفثه انتهاك حرمة المقدسات ، في نفس المتدين ، في المجال الدينى . وبالمثل كذلك ، هذا الاحترام ، الذى يقتضينا إياه السلوك الأخلاقي ، نحو إنسان ما ، فهو أيضاً ، لا يكاد يختلف عن ذلك

الاحترام الذى يحمله المتدين للأمر المقدس ، إلا نحواً من الاختلاف ، فى شئ من التفاصيل البعيدة . ولهذا السبب ، أرى أنه من الأهمية بمكان ، بهذا الصدد ، تفسير معنى القدس ، فى عبارة علمانية . وهو أمر ميسور فيما أعتقد . وسأحاول جهدى إيضاح ذلك ، لأن الأمر من هذه الجهة ، وعلى هذا النحو ، هو بالإجمال العلامة المميزة لموقفى . وسأتبع فى الوصول إلى ذلك نهجى المحدد . فلا ينتظرن أحد ، أنى سأجارى التعميم مثلاً ، فى رفض وإنكار ما للأخلاق ، من مظهر دينى . أو أن أصطنع ، من الجهة الأخرى ، ما يصطنعه اللاهوتيون الغيبيون ، من إصاق الطابع الدينى ، بكائن سام متعال ؛ بل إنى سألتزم خطى ، وأتخذ فى إيضاح أمر هذا القدس والتعبير عنه ، لغة العقل والمنطق ، دون أن أطرح عن الأخلاق ، فى نفس الوقت ، أية خصيصة من خصائصها النوعية . وتستطيع أنت أن ترى ، على ضوء هذا الموقف المحدد الذى أتخذه ، أن الاعتراض الذى كنت قد وجهته إلى ، قد غدا منذ الآن ، أمراً لا محل له . فالتفكير العلمانى الذى آخذ به على هذا النحو ، حىال تفسير معنى هذا المظهر القدسى ، الذى أصر على وجوده فى الأخلاق ، هو تفكير يحتفظ بكل استقلاله .

ولكن ، هل هذا الإجراء الذى أعرضه على هذا النحو ، أمر ممكن التحقيق ، أم أن الشأن من ذلك ، هو كما تراه أنت ، تناقضاً فى الحدود ؟

واضح أن الإجابة على هذا السؤال ، تقتضى بالضرورة ، تحديد معنى القدس تحديداً جلياً . نوعاً ما . ومع ذلك ، ليس فى النية أن أعرض ، وأنا بهذا السبيل ، تعريفاً دقيقاً لهذا المعنى . غير أن هذا لا يمنع أن أحدد ، على الأقل ، بعض الخصائص ، التى تسمح لى بتفسيره .

فألاحظ بادئ بدء ، أنك رأيت أن تدمج فكرة القدس وفكرة الإلزام والأمر المطلق معاً ، وتوحد بينهما جميعاً . ولكن الأمر ليس على هذا النحو . فالوضع يقتضى أن تكون فكرة الأمر المطلق ، هى نفسها من جهة ، خصيصة حقيقية ، لما هو خلقى ، ذو طابع دينى ؛ وليست شيئاً مندمجاً فى غيره ، على هذا

الغرار . ثم إننا نستطيع أن نلاحظ من جهة أخرى ، أن الأخلاق كلما اقتربت في أساسها من الدين ، كلما تخففت بالتالي ، على عكس ما يبدو ، من فكرة الإلزام . هذا إلى أننا من جهة الإلزام أيضا ، غالبا ما نجد أن الجزاء الذي يتعلق مثلا بخرق قواعد الطقوس الدينية ، يشبه هو نفسه تماما ، الجزاء الذي يتعلق بأمور أخرى ، لا ترتبط بالمجال الديني ، كتتكب القواعد الصحية مثلا . فالمتدين الذي يتجاوز حداً دينيا محرما ، يعرض نفسه ، بهذه الفعلية الآثمة ، لعذاب أليم ، مرضا وموتا ؛ تأخذه به قوة رهيبة قاهرة ، جزاءً وفاقا ، بما أتمت يده . الأمر الذي يشبه كل الشبه ، حال الأحق ، يعرض نفسه للاتصال بمساءة العدوى فيصاب من جراء ذلك بما يصاب به من مرض ، هو تحليليا ، نتيجة لهذا الاتصال . وبالمثل أيضا ، يلتقي مسلك العظاات الدينية ، من جهة ، بمسلك الدعوة للوقاية الصحية من جهة أخرى ، على تشابه أيضا ، في فكرة الإلزام ؛ بما يشف عنه من ذلك ؛ اتجاه هذين المسلكين جميعا ، من دلالات الجزاء . وإذن ، فليس الإلزام ، والشأن كما ترى ، هو بهذا الأمر الذي يمكن أن يغنى في تفسير ما نحن بصده ، من هذه العروة المعقودة بين الأخلاق والدين ، على أشد ما تكون العرى متانة ووثاقة .

أما حين نتجه إلى القدسي ، فإن الأمر يختلف ؛ ذلك أننا نجد أننا نمناه بصدد أمر هو ، فضلا عما ذكرت بشأنه في غضون البحث الذي عرضنه ، ما يكون في أساسه شأن منفصل « متباعد » عن كل ما هو علماني ؛ بل إن من خصائصه ، أنه لا يمكن بحال أن يختلط بالعلماني ، دون أن يفقد هو نفسه كيانه ووجوده . فإن أي اختلاط بينهما ، بل حتى أي تماس ، من شأنه أن يجعله هو علمانياً ، أي يجرده من كل خصائصه الأساسية . وهكذا تفصل القداسة ، على هذا النحو ، بين هذين المجالين ، فتحيلهما إلى نوعين مختلفين متنافرين ، بل إلى عالمين متمايزين : علماني و قدسي ؛ فتعزل أحدهما عن الآخر ، عزلا يكشف عن هوة قاطعة بينهما ، حيث لا تجانس ، ولا وحدة مشتركة ، ولا وجه للتقارب أو المقارنة إطلاقا ، بين قيمة قدسية ، وقيمة علمانية ؛ فشتان بين عالمين ، بينها غاية الخلاف والتباين .

ولكن لماذا لا يوجد في المجال العلماني هو الآخر ، قيم علمانية أيضاً ،
ولكن من هذا الطراز ، أى قيم لا تقبل القياس على غيرها ، من قيم هذا المجال
العلماني نفسه ؟ الجواب هو أنه لو صح أن وجد من بين هذه القيم ، قيمة على هذا
النحو ، لزم بالتالي أن تكون هذه القيمة ، هي نفسها ، قيمة مقدسة . ومن هذه
الجهة ، يبدو أن الأمر قد اتضح ، فيما يتعلق بالمصدر الذي تستطيع الأخلاق عن
طريقه ، أن تستمد نصيباً من الجانب الديني .

فلا شك أن الأمور الأخلاقية ، تدخل في نطاق هذا التعريف ؛ فهي أمور
لا تقبل القياس على غيرها من الأمور التي تتعلق بالطبيعة . وتلك حقيقة واقعة ،
لا نزاع فيها . ومعنى ذلك بوضوح ، أن الأخلاق تنطوي على هذه الخصيصة
القدسية التي تعزلها عن المجال العلماني . وهذا هو فعلاً ، ما يشهد به الشعور العام .
فهذا الشعور لا يسوغ قط للإنسان ، وهو يمارس سلوكاً أخلاقياً ، أن يتنازل عن
واجب أخلاق ما مثلاً ، نظير مبررات نفعية بحتة . بل إن هذا الشعور يشهد ،
أنه حتى إذا حدث أن تدنى المرء في سلوكه الأخلاقي ، إلى هذا الدرك من التساهل ،
فهو إنما يفعل ذلك متسترأ وراء حيلة من حيل الفتوى ، لشعوره أن ما أتى من
فعل إثم ؛ فهو استبدال أدنى بأعلى ، منفعة بواجب ، علماني بقديس ، الأمر الذميمة
المنكر ، الذي يتناقض مع نفسه ، ويتنافى مع السلوك القويم . وهكذا يمارس
الشعور العام واقعياً ، الشئون القدسية في المجال الأخلاقي . ثم إن العقل من جهته
هو الآخر لا يفض الفطر عن وجود هذا الجانب القدسي في المجال الأخلاقي ، أى
عن معنى هذه الخصيصة القدسية ، التي تتمثل في كل شأن من شئون الأخلاق ؛
بل هو ، على العكس من ذلك يولى هذه المسألة نصيباً كافياً ، من العناية والتفكير ،
ويرى أن واجبه الوقوف على أمرها والإلمام بشأنها ، فيحاول مثلاً التعرف على
الطريق الذي سار الإنسان على مقتضاه ، في الربط بين هذه الخصيصة وبين بعض
الأشياء والأفعال . كما يرى أن من واجبه أيضاً أن يتأمل في عناية ، هذا العالم المنفصل
المنزل ، الذي يتألف من « نوع خاص » من التصورات . فيفكر في وجوده ،
ويتساءل عن مصدره ومنبعه ؛ وعما عساه أن يكون هنالك ، من أمارات التطابق

بين عالم هذه التصورات وعالم الواقع. وهذه هي نفس الأسئلة، التي حاولت أن أجيب عليها، على وجه التحديد. بل للإنسان أيضاً، أن يعرض كذلك في هذا المجال إلى أبعد من ذلك، فيتساءل مثلاً عما إذا كان من الجائز أن تفقد بعض هذه الأشياء أو تلك الأساليب، من أنماط العمل، التي تحمل فعلاً، هذه الخصيصة القدسية في الوقت الحاضر، هذه الخصيصة نفسها، على نحو تعسفي، كمواجهة تخلف ناجم عن بعض الظروف الشاذة مثلاً؟ كما يمكن كذلك أن يتساءل، من جهة أخرى، عما إذا كانت بعض الأمور العارية في الوقت الحاضر، من هذه الخصيصة، يمكن أن تتجه هي الأخرى بدورها إلى اكتساب هذه الخصيصة، فيما بعد، إلى غير ذلك من بحوث ومسائل، مما عساه أن يلقى ضوءاً على هذا الجانب، ويراه العقل من جهته خليقة بالنظر والالتفات. وهكذا يحتفظ العقل بكل حرته في رؤيته الكاملة للجانب القدسي في الواقع الأخلاقي؛ أي هذا الجانب الذي يقيم فاصلاً مانعاً، يفرد للأُمور الأخلاقية مكاناً خاصاً معيناً، ويعزلها عن غيرها من أمور أخرى، من مثل أمور الفنون التطبيقية الاقتصادية والصناعية ومثلها، من تلك الشؤون التي يميل المذهب النفعي الحاضر، إلى الخلط بينها وبين الأمور الأخلاقية.

أما من جهة العلم الذي أعنيه فيما يتعلق بالأخلاق، فليس هو على التحقيق علم الاجتماع على معناه العام. بل ليس في النية أيضاً وأنا أتناول موضوع هذا العلم الذي يتعلق بالأخلاق، أن أتحدث عن تلك البحوث التي تتصل بينية المجتمعات، أو هذه المسائل التي تتعلق بتنظيمها الاقتصادي أو السياسي، إلى آخر ذلك، على زعم أنه يمكن مثلاً، أن يستخلص من ذلك، شيء من مبادئ التطبيق الأخلاقي. لا، ليس هذا من قصدي، فالعلم الوحيد الذي أراه يستطيع أن يمدنا بوسائل البحث فيما يتعلق بالأحكام، التي تقع على الأمور الأخلاقية، إنما هو هذا العلم الخاص بتلك الوقائع نفسها، أعني علم الوقائع الأخلاقية. ومن ثم فإذا كنا نريد حقاً معياراً للأخلاق، فعلينا أن نبدأ بالوقائع المحددة، نلتمسها التماساً من الواقع الأخلاقي، حاضره وماضيه، على السواء. وصحيح إن علم الوقائع الأخلاقية هو عندى، ولأرب، علم اجتماعي؛ ولكنه ليس بعد، غير فرع

خاص جداً ، من فروع علم الاجتماع . ثم إنه لا يخفى ما كنا قد أشرنا إليه بصدد هذا العلم ، أى ما كنا أقررنا به ، له من أن ما هو أخلاقى ، إنما هو أمر له خصيصة من «نوع خاص» ، لا تسمح بإمكان استنباطه ، مما هو ليس كذلك . فالوقائع الأخلاقية ، وإن كانت حقاً ، ترتبط بالوقائع الاجتماعية الأخرى ، إلا أن هذا لا يعنى أنه يمكن استخلاص هذه من تلك . ذلك أن الوقائع الأخلاقية إنما تكون لنفسها ، على الحقيقة ، فى الحياة الاجتماعية ، مجالا خاصاً ، متميزاً . بل إنه لا يمكن لنفس هذا السبب عينه أيضاً ، أن نستنبط مبادئ التفكير العملى ، الذى يتعلق بهذا المجال الأخلاقى ، إلا من التفكير النظرى ، الذى يرجع بدوره هو أيضاً ، أولاً وبالذات ، إلى هذا النوع عينه من الوقائع ، أى الوقائع الأخلاقية نفسها .

* * *

— [وبهذه المناسبة ، نذكر أيضاً أن السيد برونشفيك (Brunschwig) كان قد رأى ، وهو بسبيل تحديده لتقدم الحضارة ، أن هذا التقدم ينطوى على ما يسمح (للحريات الفردية بأن تمارس حقها « فى استرداد السيطرة » على البنية المادية للمجتمعات ، ممارسة تزداد اتساعاً ، شيئاً فشيئاً) . ويحجب السيد دور كايم على ذلك فى قوله :]

إن « استرداد السيطرة » تعبير ليس على شىء من الدقة ، فيما يبدو . فليس ما يحدث من الأمر ، هو استرداد سيطرة ؛ وإنما هو فتح يتم بواسطة المجتمع نفسه . ثم إن هذه الحقوق وتلك الحريات الفردية ، ليست هى بالأمور الملازمة لطبيعة الفرد ، من حيث هو كذلك . حلل تكوين أى فرد ، على ما هو عليه فى الواقع ، فلن نجد فيه شيئاً من هذه الخصيصة القدسية ، التى يتقلاها الإنسان حالياً ، والتى تمنحه بالتالى هذه الحقوق . وإنما هى أمر خلعه المجتمع عليه . فالمجتمع هو الذى خص الإنسان ، بهذا الاعتبار القدسى ؛ وهو الذى جعل منه كائناً ، ذا قدر رفيع ، أهلاً للتوقير والاحترام . فالتحرر المتزايد للفرد ، ليس إذن دلالة على وهن المجتمع ،

وإنما الأمر ، في حقيقته ، هو صورة من صور التحول في العلاقة الاجتماعية ، أى أن ارتباط الفرد بالمجتمع ، هو في ذاته ، بلا ريب ، أمر قائم مستمر . فالفرد ، في حقيقة الأمر ، لا ينسلخ عن المجتمع ولا يقطع صلته به ، وإنما كل ما هنالك هو أن هذا الارتباط ، بين هذين الطرفين : المجتمع والفرد ، قد أضحي هو نفسه ، في الوقت الحاضر ، يجري على نسق يختلف ، عما كان يجري عليه الأمر ، فيما مضى . فقد غدا المجتمع يميل الآن ، إلى تصور الفرد ، بل هو قد أخذ يتصوره فعلا ، على نحو يختلف عما كان عليه تصوره له في الماضي .

فالتحرر ، بالنسبة للإنسان ، إنما يعنى في الحقيقة ، التخلص من أغلال القوى الفيزيكية العمياء ، التي لا تعقل ؛ الأمر الذى لا سبيل إلى تحقيقه ، إلا عن طريق معارضة هذه القوى الحقاء ، التي لا عقل لها ، بقوة كبرى عظيمة ، مدركة وعاقلة ، يلجأ الفرد إلى حماها ، ويتذرع بها ، في مواجهة قوى الطبيعة ؛ أما هذه القوة الحامية الواقية ، فليست هى بعد شيئاً آخر ، غير قوة المجتمع . فالفرد يخضع على هذا النحو للمجتمع ؛ ولكن ليتحرر ، في نفس الوقت ، من بطش تلك القوى الفيزيكية ؛ أى أنه إذا كان تدرع الفرد بهذه القوة الاجتماعية العاقلة ، يضمم على نحو ما ، تبعية الفرد للمجتمع ، فإن هذه التبعية تعنى في نهايه الأمر تحرره ، من بطش تلك القوى الفيزيكية العاشمة . فليس إذن في الأمر ، أى تناقض .

٤ - السلطة المعنوية للمجتمع^(١)

لم أقل إن السلطة المعنوية للمجتمع ، تأتي إليه من دوره كمشروع أخلاقي ؛ فالأمر على هذا النحو ، لا يكون غير مجرد سخف . بل ما قلته هو عكس ذلك تماماً . فالمعروف أن المجتمع يقوم بهذا الدور التشريعي ، لأنه مزود بسلطة معنوية مدعمة تدعياً كبيراً ، الأمر الواضح كل الوضوح . على أن كلمة السلطة المعنوية هي نفسها تعارض كلمة السلطة المادية وما يصحبها غالباً من تفوق فيزيقي . فالسلطة المعنوية ، واقع نفسي ، أي أنها شعور . ولكنه شعور أعلى وأكثر ثراء ، من شعور كل منا ، بل إننا لنحس أن شعور كل واحد منا ، إنما يعتمد على هذا الشعور . وقد سبق أن بينت كيف يعبر المجتمع عن هذه الخصيصة ، إذ أنه هو مصدر ومحل كل المقومات الفكرية ، التي تتألف منها الحضارة . فنحن نتلقى عنه كل ما هو أساسي لحياتنا الذهنية . وعقلنا الفردي ، علم ؛ مثله في ذلك مثل عقلنا الجمعي ، اللاشخصي . والعلم أمر اجتماعي من الطراز الأول ، سواء في طريقة تكوينه ، أم في الكيفية التي يحتفظ بنفسه عليها . وكذلك الأمر فيما يختص بملكاتنا الجمالية ورهافة ذوقنا ، وكل ما يدور حول الفن ؛ فالفن هو أيضاً أمر اجتماعي من نفس القبيل . ثم إننا بعد ، ندين للمجتمع بما نملك من سلطان على الأشياء . هذا السلطان الذي يسهم في تكوين عظمتنا . فالمجتمع هو الذي حررنا من الطبيعة ؛ أفليس حقاً ، مادام الأمر كذلك ، أن نتصوره وجوداً نفسياً ممتازاً بالنسبة لوجودنا النفسي ، من حيث إن وجودنا ، صادر عن ذلك الوجود ، وناجم عنه ؟ الأمر الذي يتضح معه ، معنى تلك التوضيحات التي تكون نسيج الحياة المعنوية ؛ سواء منها التوضيحات الكبيرة أم الصغيرة ؛ لأننا بناء على هذا الوضع ، ندعن المجتمع ونطيعه ، عندما يطلب إلينا ، شيئاً منها ، طاعة ملؤها الرعاية والاحترام .

(١) تعقيب على ملاحظة السيد مالابير (Malapert)

(م - ٩ علم اجتماع وفلسفة)

إننا نرى المؤمن يخضع لله ، لأنه إلى الله ، فيما يعتقد ، ترجع الأمور ؛ فهو الذى وطأ له سبيل الوجود ، وهو الذى يبرأ الروح ، ويهب العقل والتفكير . ونحن بالمثل نمارس هذه العاطفة نفسها ، نحو المجتمع ، بل ولمثل هذه الأسباب عينها .

أما من جهة السكال المثالى المطلق ، فإني لا أدري ماذا يكون هذا السكال . ولذلك فلن أطلب إليك ، أن تتصور المجتمع على اعتبار أنه أمر كامل ، كمالاً مطلقاً ، مثالياً . ومن جانبى لن أضفى عليه كمالاً ، يفوق ما لنا نحن ، من هذا الأمر . على أن هذا شيء آخر ؛ أما ما يهمنا أن نذكره بهذا الصدد ، فهو أن للمجتمع شئونه الصغيرة ، كما أن له شئونه العظيمة ، وأنه ليس بلازم لنحبه ونحترمه ، أن نتصوره على غير ما هو عليه . وذلك أنه لو كان الأمر بحيث لا يمكن أن نحب أو أن نحترم غير ما هو كامل « كمالاً مثالياً » على فرض أن لهذا التعبير ، معنى محدداً ؛ لما أمكن والأمر هكذا ، أن يكون الله هو ذاته ، موضوعاً لمثل هذه العاطفة . فها هو ذا العالم ، يصدر عن الله ، ومع ذلك ، فهو مترع نقصاً وقبحاً .

وصحيح إنه من المألوف إلى حد ما ، أن تجرى أحاديث الناس عن المجتمع ، أحياناً ، فى شيء من الاستخفاف . وقد يظهر مثل ذلك واضحاً بارزاً ، عند ما لا تقع العين منه ، إلا على إدارة من الشرطة البورجوازية ، هى وطاقمها من عسكري ، معلق النواظر بخدمتها . إن هذا ومثله يمر بتيار الواقع الأخلاقى ، مروراً عابراً ، كما يمر به غيره أيضاً ، فهو واقع ترى ، أعظم ما يكون الثراء ؛ معقد أشد ما يكون التعقيد ؛ الأمر الذى يمكن أن نلاحظه واقعياً ؛ على ما هو عليه ، ولو لم نقطن إلى أسبابه .

وما من شك فى أن حالتنا الأخلاقية ، تكون بالنسبة إلى شعورنا الاخلاقى الحاضر ، فى ذروتها شاملة كاملة ، كمالاً إلى الحد الذى نستطيع أن نتصوره ؛ حين نكون على وفاق مع القاعدة الأخلاقية ، وبخاصة القاعدة التى نتطلع نحن إليها ، وتشوقنا بوجودها ، من حيث هى كذلك ، لا القاعدة التى نود فحسب ، أن يحل بيننا وبينها مجرد الوفاق ؛ وإن كان شأن مثل هذه القاعدة المرموقة أمراً لا يتيسر البلوغ إليه ، إلا إذا أتيح لنا أن ندرك من الأسباب ، ما يبرر أمام شعورنا أمر

مثل هذه القاعدة، وكانت هذه الأسباب في نظرنا بعد ذلك أمراً وثيقاً كيداً . ولكن، لنعترف بهذا الصدد، أن هذا الأوج غاية مثالية، تبعد عنا في الواقع، بعداً لا يتناهى . فالأمر من ذلك، إنما هو في حقيقته، مجرد تصور قد تتخذه حيال الأخلاق . ثم إننا فضلاً عن ذلك، نكاد نجعل، حالياً، جهلاً تاماً، لأقول الأسباب التاريخية وحدها لنظمنا الأخلاقية، بل إننا لنجعل كذلك أكثر العلل الغائية التي تبرر وجود أغلب هذه النظم في الوقت الحاضر أيضاً — وقد يكون الاعتراف بالجهل في هذه الحال، أفضل عوناً لتلاميذنا، من التسرع على ذلك، خلف تلك الشروح الصبغانية الساذجة، التي طالما استهوت فضول أولئك الشباب وخدعتهم عن أمرهم، خداعاً سخيفاً . على أننا إذا تجاوزنا مثل هذه البحوث المجردة التي، تتمتع فيها غالباً النظريات الأخلاقية؛ ألا نشعر ونحن أمام نظم، كنظام الأسرة، ونظام الزواج، وحق الملكية، وما إلى ذلك : أنه من المستحيل أن نفهم هذه النظم سواء في صورها الحالية، أم فيما قد تتخذه من صور أخرى جديدة؛ إلا عن طريق ربط كل نظام بالوسط الاجتماعي الخاص به؛ هذا الوسط الذي لم تكند دراسة تبدأ بصده بالفعل بعد؟ وأنها لحال في الحقيقة، تتساوى فيها، من هذه الجهة، جميع المدارس . على أنني بهذه المناسبة، أود أن أقول إنني لا أنكر ما للشعور الأخلاقي من « قابلية للرغبة » وكل ما هنالك أنني أحسب أننا لسنا جميعاً في الوقت الحاضر نشعر بهذا الميل في الحقيقة، شعوراً كافياً، على الوجه المناسب، على الأقل . وكذلك أرجو أن يكون واضحاً أيضاً، أنه لا يخامرني أي شك في أن هذا المنهج الذي أستخدمه في هذا الصدد، هو المنهج السليم . ولا أعتقد أن به من عجز يقعه أو يثنيه عن حل مثل هذه المسائل؛ ويكفي أنه أداة لا يغري استخدامها بإغماض العين عن المشاكل وصعوباتها . لهذا ومثله أجدني، في الحقيقة، أراه المنهج الوحيد، الذي يستطيع أن يدنو بهذه المشكلة شيئاً فشيئاً، من حلها المناسب .

٥ - الفلسفة والوقائع الأخلاقية. (١)

أنت تعرض على ، إجمالاً ، سؤالاً ، ذا شقين : فتسأل في أولهما ، عن السبب الذى يدفعنى إلى استبعاد النظريات الفلسفية ، من مجال الوقائع الأخلاقية ؛ ثم تستفسر فى الثانى ، عن المصدر الذى أستمد منه الوقائع الأخلاقية ، التى أعنى بدراستها . وجوابى عن المسألة الأولى ، هو ما يلى :

إنه يبدو لى ، أن المقارنة التى أقمت عليها دليلك ، بين الفيلسوف الأخلاق من جهة ، وبين العالم الطبيعى أو الفلكى من جهة أخرى ، مقارنة ليست صحيحة . فلا شك ، أنى إذا رغبت فى أن أتعلم طرفاً من علم الفلك ، فإنى أتمس العلم بذلك من عالم فلك ، لا من جاهل عامى ، لا يفقه شيئاً فى هذا العلم . ثم إن علم الفلك من حيث وظيفته وموضوعه ، هو علم يقوم على شرح الواقع الفلكى ، شرحاً كاملاً وموضوعياً . وهو أمر يختلف تماماً ، عما كان يتخذ على الدوام ، التفكير الأخلاقى عند الفلاسفة ، موضوعاً للبحث ؛ فلم يحدث أبداً ، أن كان الهدف من هذا التفكير ، هو الترجمة الآمنة عن واقع أخلاق معين ، دون أن يجر هذا إلى إضافة شىء إلى هذا الواقع ، أو حذف شىء منه . بل إن طموح الفلاسفة ، كان يرى غالباً ، إلى ابتكار أخلاق جديدة ؛ تختلف أكثر الأحيان ، فى مواضع أساسية ، عن الأخلاق التى يسير على نهجها المعاصرون لهم ، أو الذين يسبقونهم . فالفلاسفة خليقون أن يكونوا ثواراً أو محطى صور . أما المشكلة التى أعرضها ، فهى تتطلب معرفة ما تتكون منه الأخلاق ، أو ما تكون قد تكونت منه ؛ لا الأخلاق على نحو ما يتصورها عليه ، التفكير الفردى الفلسفى ، ما هو قائم منه ، وما سلف . فالأمر يقتضى دراسة للأخلاق ، كما مارسها الجماعات الإنسانية ، بالفعل . ومن ثم ، ترى أن المذاهب الفلسفية تفقد ، بناء على هذا الاتجاه ، قدراً كبيراً من قيمتها

على أنه لو كان « علم طبيعة العادات الأخلاقية والقانون » ، قد تقدم التقدم الكافي ، الذى تنشده له ، لكان قد استطاع أن يؤدى دوراً بالنسبة للوقائع الأخلاقية : كهذا الدور الذى يؤديه علم الفلك مثلاً ، للموضوعات الفلكية . فهذا العلم هو فى الحقيقة ، العلم المرجو لمعرفة الحياة الأخلاقية ؛ ولكنه لم يزل من أمره بعد ، كما هو واضح ، فى دور النشوء والتكوين . ومن العسير جداً ، أن تحل نظريات الفلاسفة ، محله ؛ فهى أبعد من أن تضطلع بتلك المهمة ، أو أن يعنىها مثل هذا الموضوع ؛ بل هى من ذلك على العكس تماماً ، فهى تعارضه ، معارضة إجماعية ، فيما يتعلق بطريقة فهم الوقائع الأخلاقية ، وفى أسلوب علاجها . ومن ثم ، فلا يرجى أن تقدم له العون المطلوب ، وهى من أمرها على هذا النحو .

وقد يلتبس الأمر فضلاً عن ذلك ، إذا ظن بى ، أنى أرفض هذه النظريات تعسفاً ؛ فأنا ، لا أنكر من أمرها ، غير ما يضاف عليها أحياناً ، وعلى نحو مبالغ فيه ، من سمات الأولوية والامتياز . ولكن يبقى ، بعد ، أنها هى فى ذاتها ، وقائع ؛ وأنها كذلك أمور مرشدة ؛ تستطيع أن توقفنا ، على ما يمر بالشعور الأخلاقى فى فترة ما . فهى من هذه الجهة ، أمر جدير ولا شك ، بالاعتناء والاهتمام . ولكنى أرفض التسليم بما يقال بعد ذلك ، من أن هذه النظريات ، تستطيع ، وشأنها هو هذا ، أن تفسر الحقيقة الأخلاقية ، تفسيراً ، دقيقاً وممتازاً ، على نحو ما يفسر علم الطبيعة أو علم الكيمياء ، حقيقة الوقائع التى تتعلق بالمجال الفيزيقي — الكيماوى .

أما من جهة هذا التعارض ، الذى أفتته أنت ، بين الواقعة الأخلاقية من جهة ، وبين الواقعة الدينية من جهة أخرى ، فإنى أراه تعارضاً ، غير مقبول . ثما من طقس ديني ، مهما كان حظه من الطابع المادى ، لا يكون مصحوباً بنظام ، مؤلف من تصورات ، متسقة فيما بينها ، على نحو ما ؛ تصورات ترمى إلى تفسير هذا الطقس وتبريره . فالإنسان بحاجة إلى فهم ما يفعل ، التماساً للاقتناع أحياناً ، بما هو جديد طريف . وهذا هو فى الغالب ، سبب وجود الأساطير . فإذا كنت تسلم ، بإمكان

وجود الواقعة الدينية ، خارج نطاق تلك النظريات ، التى تحاول تفسير هذه الواقعة ؛ فإذا يمنع من قبول نفس الأمر ، فيما يتعلق بالواقعة الأخلاقية ؟

وإننى ، فضلا عن ذلك ، لا أحسب أنه يمكن أن يخطر ببالك الشك فى الواقع الأخلاقى الموجود بالفعل ، وما كان منه موجوداً على الدوام ، خارج نطاق مشاعر الفلاسفة ، الذين يبحثون له عن تفسير . فنحن جميعاً نمارس هذه الأخلاق ، دون أن نلقى بالاً ، فى أغلب الأحيان ، إلى ما يعرض الفلاسفة ، من أسباب لتبريرها . وآية ذلك ، ما نواجهه من حيرة ، غالباً ؛ إذا ما طلب منا ، أن نقدم تبريراً عقلياً متماسكاً ، يسند هذه القواعد الأخلاقية ، التى تقوم بين أيدينا ، وتقع تحت ملاحظتنا .

ويبقى بعد ذلك أن نعرف كيف ، وبأى الوسائل ، يمكن الوصول إلى هذا الواقع الأخلاقى ؟ ونرى أنها مسألة دقيقة ، بالتأكد ، ولكنها لا تستعصى على الحل . فهناك أولاً ، عدد لا بأس به ، من الأفكار والحكم الأخلاقية ، يمكن الوصول إليها من أيسر السبل : أقصد تلك الأفكار والحكم ، التى اتخذت صورة مدونة ، وتركت فى صيغ ، كبعض صيغ القانون ، مثلاً . فى القانون من هذه الجهة يجد الباحث ترجمة وانعكاساً ، لأضواء القسم الأكبر من الأخلاق ، التى تتعلق بشئون الأسرة والتماقد والالتزام ؛ وكذلك جميع الواجبات التى تمت بصلة للواجبات الأساسية الكبرى . فى هذا المجال مثلاً ، تجد الملاحظة أمامها ، مادة وافرة ؛ تكفى بوفرته ، مطالب طموحنا العلمى ، إلى مدى طويل . ومن هذا المجال ، يمكن أن تنتقل أيضاً ، إلى آخر ؛ بعد أن نكون قد فحصنا المجال الأول ، وألمنا بأمره على نحو ما . ولا شك فى أن ثمة واجبات وأفكاراً أخلاقية أخرى ، قد وجدت ؛ وإن كانت لم تدون فى القانون . ومع ذلك فلدينا من الوسائل الأخرى ما نستطيع عن طريقها ، الوصول إلى هذه الواجبات والأفكار . فالأمثال والحكم الشعبية ، والعرف الشفهى ، كل أولئك مصادر ، لمعرفة هذا الواقع الأخلاقى . وكذلك ترشدنا الأعمال الأدبية وتصورات الفلاسفة والأخلاقين (ورى أنى لم

أستثن هؤلاء) ، إلى الرغبات والأمانى ، التى لم تزل بسبيل التنشؤ والتسكوين .
فهذه المصادر ومثلها ، خليفة أن تسمح لنا بالنزول إلى الأعماق البعيدة للواقع
الأخلاقى ، عن طريق تحليل الشعور المشترك ؛ حتى لقد تبلغ بنا إلى فجاج الأغوار
السحيقة ؛ هنالك ، حيث تتكون التيارات الغامضة ، التى لا يكاد يشعر بها
أحد بعد ، إلا شعوراً مبهماً ، غامضاً . ولا ريب ، أن الباحث قد يجد فى هذه
الأمر ، أدوات عليظة ، غير دقيقة ، نوعاً ما ؛ لأنها لا تكشف لنا كل دقائق
وتجاذيع الواقع الأخلاقى . غير أن هذا شأن أى علم آخر ، فى طوره الأول .
على أنه خليف بيد التشذيب ، حيال مجال كهذا ، يبدو وكأنه من أمره ، الغابة
العذراء ، أن تشق خلاله ، بادية بدء ، بعض المسالك ، بنحو لا بأس به ،
من ضربات الفأس ، فتجلب بذلك الضوء ، إلى الوقائع الأخلاقية ، بله الوقائع
الاجتماعية ، على نحو أعم .

٦ - التصور الذاتى للأخلاق^(١)

لقد ذكرت ، أولاً وابتداءً ، أنه ينبغي التمييز ، بين مظهرين من مظاهر الأخلاق ؛ وهما مظهران حقيقيان ، على السواء : أولهما ، هو الأخلاق الموضوعية ، أى هذه الأخلاق التى تتألف من مجموعة القواعد ، وتكون أخلاق الجماعة . وثانيهما ، النهج الذاتى ، أى هذا النهج الذى بمقتضاه ، تتمثل هذه الأخلاق ، فى شعور كل فرد .

فلكل جماعة ، فى الواقع ، أخلاق عامة : يشترك فيها كل الأفراد الذين يؤلفون ، فيما بينهم ، هذه الجماعة . ومع ذلك ، فلكل شخص ، أخلاقه الخاصة به : وفى هذا الوضع بالذات ، يكون التوافق أكمل ما يكون . فكل فرد يمارس ، على نحو جزئى ، أخلاقه . ذلك أن لكل شخص منا ، حياة خلقية ، داخلية خاصة . ومن هذه الجهة ، يصح قول إنه قد لا يوجد الشعور الفردى ، الذى يمكن أن يعبر تعبيراً دقيقاً ، عن الشعور الأخلاقى العام ، المشترك . فالشعور الفردى ، لا يطابق الشعور المشترك ، إلا مطابقة على نحو جزئى . وعلى هذا الاعتبار ، يمكن أن يكون كل منا ، كما أشرت إلى ذلك فيما سبق ، لا أخلاقياً ، من بعض الوجوه . فلست أنكر إذن ، هذه الحياة الأخلاقية الداخلية : ولا اعتراض لى كذلك ، على أنه يمكن دراسة هذه الحياة دراسة ناجحة . وكل ما هنالك ، أنى أحسب أن مجال هذه الدراسات ، خارج بوضعه ، عن نطاق ما نحن بصدده ، فى بحثنا . لهذا ، أرى أن أدع ، الآن ، على الأقل ، هذه الدراسات جانباً .

ومع ذلك ، فالنتيجة التى يصل إليها السيد رو ، فيما يتعلق ببعض المشاعر

(١) تعقيب على ملاحظة للسيد / رو (Rauh)

الأخلاقية ، الفردية ، التي قام هو بتحديد ملاحظتها ؛ هذه النتيجة موضع نظر ، فيما يبدو . فهو يبدأ ملاحظاته ، بالواقعة الآتية : إنه بملاحظة النهج ، الذي يتخذه بعض الأفراد (كالعلماء والفنانين) ، يتحقق أن هؤلاء الأفراد ، يعتبرون بعض الواجبات التي يخضعون لها ، أمورا قوت الأمور الاجتماعية إطلاقا . ومن ثم يستنتج السيد رو من ذلك ، أنه يوجد حقا ، ثمة واجبات مستقلة عن الحياة الاجتماعية ؛ وأن هذه الواجبات تنشأ ، عن علاقة الإنسان بالعالم ، علاقة مباشرة . وأنا أولا ، لا أدري لماذا يقتصر السيد رو في أمثله ، على وسط خاص بالعلماء والفنانين ، وإن كان هذا الأسلوب ، هو في الواقع أكثر الأساليب شيوعاً ، وأقربها تناولا ، بين عامة الناس . فلا شك ، أن الذين يدركون أن لواجباتهم أصلا اجتماعياً ، قلة ضئيلة ، أما أغلب الناس فيرون الأمر على نحو آخر تماما . ومن ثم ، كان ما تلقى هذه الفكرة ، التي أعرضها ، ما تلقى من مقاومة .

والآن ، علينا أن نبين ما ينطوى عليه هذا التصور ، من خداع . فقد رأى السيد رو أن يقيم دليلا ، على استحالة التفسير الاجتماعي ، لمثل هذه الواجبات . ونحن من جانبنا ، لن نناقش تفاصيل دليل كهذا ، أخذ على عاتقه ، فيما يبدو لي ، أن يعارض مبدأ ، معروفاً جيداً ، هو أن التجريب ، ليس أمراً سلبياً . إننا نقفهم أن يبرهن الإنسان مثلاً ، على خطأ تفسير قائم ، معروض ؛ أما الاعتراض سلفاً ، وبصفة أولية « قبلية » ، على أمر لم يذكر ، وتفسير لم تسمه صحيفة الدعوى ، كما يقال ؛ ثم الجهر بعد ذلك ، باستحالة وجود هذا التفسير ، على أية صورة ، من الصور ، فهو الأمر الذي لا يستساغ .

الفصل الرابع

الأحكام النفوسية والأحكام الواقعية

الفصل الرابع

الأحكام التقويمية والأحكام الواقعية^(١)

لقد خطر لى فيما يتعلق بعرض فكرة هذا البحث على المؤتمر، غرض مزدوج: فأردت أولاً، أن أبين عن طريق المثل المحدد، كيف يستطيع علم الاجتماع أن يساهم فى تقديم الحل لمشكلة فلسفية، هذا من جهة؛ كما أردت من جهة أخرى، أن أفسخ بعض الأوهام التى ترعم أن علم الاجتماع وهو علم وضعى، على التخصيص، كثيراً ما يتنك، كما يقال، حدود موضوع العلم الوضعى، ويتجاوزها.

فنحن نجد، أنه عندما نقول إن الأجسام، ذات ثقل، وإن حجم الغازات يتغير تغيراً عكسياً، بالنسبة للضغط الواقع عليها، إننا من ذلك نقرر أحكاماً ينحصر عملها فى تفسير وقائع معينة، أى أحكام تشرح ما هو كائن، قسمى لذلك أحكام وجود، أو أحكاماً واقعية.

ولكن هناك أحكام غير هذه، يقال إن موضوعها، ليس هو الأشياء؛ بل هو ما تساويه هذه الأشياء، فى اعتبار ذات مدركة، أى ما تراه هذه الذات، من قيمة لتلك الأشياء. وهذه الأحكام يطلق عليها الأحكام التقويمية. ولكن ينبغى التنبيه بهذه المناسبة، إلى أن هذه التسمية، قد تنسحب أحياناً، على أى حكم، يرمى إلى التقدير، على أى نحو يمكن أن يكون هذا التقدير. ولاشك أن ترك الأمر على هذا النحو من التعميم، خليق أن يفضى بهذه الأحكام إلى الغموض والاضطراب؛ الأمر الذى ينبغى معه العمل على تنحية هذا التعميم وتجنبه.

(١) بحث قدم لى « المؤتمر الدولى للفلسفة » فى بولونيا؛ فى جلسته المنعقدة فى ٦ أبريل؛

ثم نشر فى عدد خاص من « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق »، فى ٣ يولية ١٩١١.

فأنا مثلاً حين أقول : « إني أحب الصيد : وأوثر الجمعة على النبيذ ؛ وحياة النشاط على الراحة والدعة ، ومثل ذلك » . فأنا بهذا ، إنما أصدر أحكاماً ، يمكن أن تعبر في ظاهرها ، عن أمور تقديرية ، وإن كانت في صميمها ، أحكاماً واقعية ، بسيطة . ذلك أنها أحكام تعبر فحسب ، عن الكيفية التي تنصرف ، وفقها ، حيال بعض الموضوعات المعينة ، وهي أننا نحب هذه الأشياء ونفضل تلك . إن التفضيل هنا واقعة ؛ مثله في ذلك ، مثل وزن الأجسام ، ومرونة الغازات . والأحكام التي من هذا القبيل ، ليس من عملها أن تضيف على الأشياء القيمة التي تخصها ، وإنما عملها هو فقط أن تثبت للذات ، بعض الحالات المعينة . ومن ذلك أيضاً، هذه الرغبات الشخصية الخاصة، التي توصف أحياناً ، بأنها ذاتية، غير قابلة للنقل والتوصيل، إلى الغير . ذلك أن الذين يعانون هذه الحالات الداخلية ومثلها ، وإن كان في استطاعتهم أن يذكروا جيداً أنهم يشعرون بها، أو على الأقل أنهم يعتقدون هذا؛ إلا أنهم مع ذلك ، لا يستطيعون من جهة أخرى ، أن ينقلوا ما يشعرون به من ذلك ، إلى الآخرين . لأنهم حالات شخصية خاصة ، تلتصق بذات من يعانيتها ، التصاقاً شديداً ، لا يمكن الفكاك منه ، التصاقاً يستعصى معه نقلها ، والتعبير عنها .

على أن الأمر يندو على العكس من ذلك تماماً، حين أقول : إن هذا الإنسان « على » خلق رفيع ، وإن هذه اللوحة « ذات » قيمة فنية عالية ؛ وإن هذه الجواهر « تساوى » الكثير . ففي هذه الحالات جميعاً ومثلها ، إنما أصف هذه الموجودات أو تلك الأشياء المعينة ، بصفة موضوعية، مستقلة تماماً عن كيفية إحساسى بها ، في لحظة حكمى عليها . فقد لا أكون أنا شخصياً مثلاً، بحيث أستطيع، أن أقدر أى ثمن للجواهر ؛ غير أن هذا لا يقلل مما قد يكون لهذه الجواهر في الواقع من قيمة، في ذلك الوقت . ومن الجائز مثلاً، أن يكون حظى من الأخلاق ، كفرد من الأفراد، حظاً متواضعاً ؛ غير أن هذا أيضاً لا يمنع، أن أعترف بالقيمة الأخلاقية، حيثما وجدت . وقد يمكن كذلك، أن أكون قليل الاحتفال بطرف الفنون ، طبعاً ومزاجاً ؛

ولكن هذا أيضا لا يقتضى، أن أنكر ما قد يكون موجوداً، من القيم الجمالية . فكل هذه القيم موجود إذن :وجوداً، على نحو ما، خارج عني .ومما يزيد الأمر تأكيداً كذلك أننا نجد أنه عندما نختلف مع الغير، على كيفية تصور قيمة من هذه القيم، أو طريقة تقديرها ، فإننا نحاول مثلاً ، أن نثبت له صحة ما نعتقد به صدها ، فنؤكده له ؛ وقد لا نكتفى من ذلك بتأكيد فحسب ، بل نذهب فى تأييد ما نراه إلى دعمه بالبرهنة، التى نجلب لها ، من مجال لاشخصى ، ما يقتضيه بناء هذه البرهنة من أسباب . فنحن من ذلك ، إذن ، نسوغ ضمناً مطابقة هذه الأحكام لنوع ما ، من الحقائق الموضوعية ؛ التى يمكن أن ينعقد الاتفاق بشأنها، بل خليك بها ، أن يكون الأمر بالنسبة إليها ، هو ذلك . وحقيقة الأمر هى أن هذه الحقائق الموضوعية، هى حقائق من « نوع خاص »؛ وهى هى عينها نفس الحقائق، التى ينشأ على أساسها، ما ينشأ من قيم ، وما يتعلق أيضا بهذه الحقائق من أحكام تقويمية .

وإنه لخلق بنا والأمر كذلك ، أن نرى كيف يمكن أن توجد هذه الضروب من الأحكام . وقد يكون فيما سبق ، ما يوضح لنا طريقة عرض هذه المشكلة . فنحن نجد أولاً ، أن كل قيمة تفترض تقديراً عن طريق ذات ؛ تقديراً يرتبط ارتباطاً محددًا بحساسية معينة . فالشئ الذى له قيمة ، هو أمر مقبول على وجه من الوجوه . وما هو مقبول ، مرغوب فيه ، أى أنه موضع رغبة . ثم إن كل رغبة، هى فى نهاية الأمر، حالة داخلية . ومع ذلك فالقيم التى تدور فى هذا المجال هى أمور لها من الموضوعية ، ما للأشياء نفسها من ذلك . فكيف يمكن والأمر هكذا ، التوفيق بين هاتين الحقيقتين اللتين يبدو للوهلة الأولى ، أنها متناقضتان ؟ كيف يصح ، أن تكون حالة شعورية هى نفسها، حالة مستقلة، فى نفس الوقت، عن الذات التى تمارسها ؟

إن ثمة اتجاهين متعارضين ، قد تصدى كل منهما، لحل هذه المشكلة .

- ١ -

فقد اتفق لفيف من المفكرين ، برغم ما بينهم من اختلاف فى المذاهب ، على أن الفارق بين هذين النوعين من الأحكام ، هو فارق ظاهرى محض . فالقيمة فيما يبدو لهم ، هى أمر يتعلق بخصيصة مُنشئة من خصائص الشيء الذى يتصف بها . وأن الحكم التقويى ، قد لا يكون له من وظيفة ، غير شرح كيفية ما ينشأ عن هذه الخصيصة لدى الذات التى تصدر هذا الحكم ؛ وبيان أثر هذه الخصيصة فى تلك الذات . فإذا كان هذا الفعل مقبولا ، كانت القيمة إيجابية ؛ وإذا كان ، على العكس ، غير مقبول ، كانت القيمة سلبية ، وهكذا . فمثلا إذا كان للحياة قيمة ، بالنسبة للإنسان ؛ فإنما الأمر — عندهم — كان كذلك ، لأن الإنسان كائن حى ، وأن من طبيعة الحى أن يحيا . وإذا كان للحضنة قيمة ؛ فذلك أنها وسيلة التغذية ، وكفالة الحياة من العطب . وإذا كان كذلك ، العدل فضيلة ، فما ذاك أيضا ، إلا لأن العدل يوفر الصيانة لضرورات الحياة . وإنما كان القتل كذلك جريمة ؛ لعكس هذا السبب نفسه . وجملة القول من ذلك ، هى أن قيمة الشيء ، إنما هى فى بساطة ، ما يحققه هذا الشيء من آثار تنشأ عنه ، بماله من خصائص ذاتية ، فى ذات معينة .

ولكن ما هى هذه الذات التى يتعلق تقدير قيمة الأشياء بها ، بل يلزم أن يكون الأمر بالنسبة لها ، على هذا النحو ؟

هل هى الفرد ؟ وكيف يفسر إذن ، نظام للقيم الموضوعية ، يجوز أن يوجد ، ويعترف به الجميع ؛ أو يعترف به على الأقل ، أولئك الذين يساهمون فى نفس الحضارة ، التى تنطوى على هذه القيم ؟ إن ما ينشأ القيمة بناء على هذا رأى ، هو أثر الشيء فى الحساسية : فى حين أنه لا يخفى ، ما يوجد بين ضروب الحساسيات الفردية ، من تباين كبير . فمثلا ما يسر شخصا ، قد ينفر منه آخر . بل إن الحياة نفسها ، أمر ليس موضع رغبة مشتركة ، رغبة يتساوى الناس جميعا ، فى نصيبهم منها ؛ فبعض الناس يتخلص منها نفورا ، وبعضهم يرى فى هذا التخلص واجبا جديرا بالأداء .

وهكذا ، فإكثر ما يختلف الناس في كيفية تصورهم بخاصة للحياة ! هذا يريد لها مليئة مركزة ، وذلك يراها متعة هينة ، تؤخذ من أيسر السبل ، إلى آخر ذلك . ونحن بدورنا ، من هذا الاعتراض نفسه ، الذى طالما واجه الأخلاق النفعية ، وجابهها بالتنفيد ، في أحيان كثيرة ، مما أعانته هو نفسه ، على الظهور والانتشار ؛ نقف منه نحن بملاحظتنا ، عند حد توجيهه ، هو عينه ، أيضاً وبالمثل ، ضد أية نظرية ، من هذه النظريات ، التى تصطفع في تفسيرها للقيم الاقتصادية ، أو الجمالية أو الفكرية ، أسباباً نفسية بحتة ، كهذه الأسباب ، التى يتخذها هذا الاتجاه . هذا ، ولننظر فيما عساه أن يكون الشأن لو قيل من جهة أخرى ، باتخاذ نموذج متوسط ، يمثل أغلبية من الأفراد ؛ أى حيث يكون التقدير الموضوعى للأشياء ، في هذه الحالة ، هو التقدير الذى يعبر عن الكيفية التى تؤثر ، عن طريقها ، هذه الأشياء ، في الفرد المتوسط ؟ إن الأمر لو صح على هذا النحو ، لواجهنا من ذلك في هذه الحالة أيضاً ، ثمة مسافة شاسعة ، وفارقاً كبيراً ، بين هذا السلم الموضوعى الزعوم للقيم الإنسانية ، وهو ما ينبغى ، من حيث المبدأ ، أن يأتى نظام أحكامنا وفقاً له من جهة ، وبين الكيفية التى يبني الفرد العادى في الواقع ، على أساسها ، تقديره للقيم . فالحقيقة إن الشعور المتوسط ، لا يمثل مجال الشعور الحقيقى للفرد العادى ، تخيلاً حقيقياً صحيحاً ، بل هو غالباً ، شعور فائر ، ضعيف ، بالقياس إلى ما يكون عليه ، في حقيقة الأمر ، شعور الفرد العادى . فنحن نلاحظ مثلاً ، في المجال الأخلاقى ، أن الشعور الأخلاقى الذى يمثل المتوسط ، للشعور بالواجبات القائمة نفسها ، هو شعور ضعيف ، بالنسبة لشعور الفرد العادى بها . وهو كذلك بالتالى شعور أضعف من نظيره ، عند هذا الفرد العادى ، فيما يتعلق بالقيم ، التى ترتبط بهذه الواجبات ، بل لقد يبلغ به الفتور والتهافت ، من هذه الجهة ، إلى حد الوهن والملاشاة . فلا يمكن إذن التمويل والأمر هكذا ، على مثل هذا المتوسط الشعورى ، باعتباره عينة تقاس عليها الأخلاق . وما يقال على الأخلاق من هذه الجهة ، يمكن أن يقال بالمثل ، بل من باب أولى ، على القيم الجمالية ، وهى ما هى في اعتبار السواد الأعظم من الناس ، أمر غير ذى بال . على أن هذا الفارق ، ربما بدا في المجال الاقتصادى ، على نحو أقل (م — ١٠ علم اجتماع وفلسفة)

بروزاً في بعض الحالات، حيث قد يتقارب الطرفان أحياناً ، أحدهما من الآخر، هذا وذاك : المتوسط الاقتصادي من جهة ، وتقدير الفرد العادى ، في الواقع ، للقيمة من جهة أخرى ، وتضييق المسافة بينهما ، على نحو ما . ومع ذلك ، فليس الأمر من الواضح ، من هذه الجهة أيضاً ، بحيث يمكن أن يقال ، إن أثر الخصائص الفيزيائية للأشياء ، في مجموعة من الناس ، في فترة ما ، كأثر الماس أو اللؤلؤ ، في كثرة منهم ، في هذا العصر مثلاً ، هو الأثر الذى يتوقف عليه تحديد القيم الحقيقية للأشياء .

وهناك فضلاً عن ذلك ، سبب آخر ، لا يسوغ معه الخلط بين التقدير الموضوعى والتقدير المتوسط : ذلك أن رجاء الفرد المتوسط تظل كما هي ، راجعاً فردية . فالحالة التى يتحقق وجودها ، لدى عدد كبير من النوات ، لا تغدو لهذا السبب وحده ، حالة موضوعية . فليس بلازم أن يكون التقدير الذى تجمع عليه كثرة ما ، من الناس ، على نحو ما ، هو التقدير الذى يفرضه عليهم الواقع الخارجى . فمن الجائز ، أن يكون الاتفاق الذى يقع لمثل هذا التقدير ، أمراً راجعاً إلى أسباب شخصية ، في جملتها ، وبخاصة إلى ما قد يكون هنالك أحياناً ، من تجانس كاف بين الأمزجة الفردية ، حيث يختفى حينئذ ، من جراء ذلك ، أى فارق أساسى بين قضيتين مثلاً من هذا القبيل : « أحب هذا » و « نحن ، هذا العدد من الناس نحب هذا » .

وعلى أية حال ، ربما كان للاتجاه الذى يقول باتخاذ خطوة جديدة ، في هذا الشأن ، أثر إلى حد ما ، في التيسير من أمر هذه الصعوبات وتذليلها شيئاً ما ، أعنى هذا الاتجاه الذى يرمى إلى إحلال المجتمع ، محل الفرد ، في هذه النظرية . أى أن الأمر في الوضع الجديد ، سيظل في جملته ، كما كان عليه في الوضع السابق ، وبخاصة علاقة القيمة وارتباطها أساساً ، بعنصر تكاملى ، من عناصر الشيء . ومن ثم ، فالخلاف بين الوضعين ، لن يتجاوز ، والأمر كذلك ، النظر إلى تعيين الموضوع الذى يقع عليه أثر الشيء ، فيصبح في الوضع الجديد ، المجتمع ، بدلاً من الفرد ، في الوضع الآخر . ومن ثم ، نجد أن ما يضاف على الشيء قيمته ، وفقاً لهذا

الاتجاه الجديد ، هو أيضاً الشئ نفسه ، عن طريق السكيفية التي يؤثر بها في ذات جمعية هذه المرة ، لا في ذات فردية . وظاهر ، أن هذا الاتجاه يحقق ، على هذا النحو ، بهذا الإجراء وحده ، تقديراً موضوعياً ، لأن التقدير ، أضحي عن هذا الطريق ، تقديراً جمعياً .

ولا شك ، أن هذا التفسير بما يحمل من صبغ اجتماعي ، على هذا النحو المعين ، يفضل غيره ؛ بما اجتمع له من مزايا واضحة ، لا نزاع فيها . فما من شك ، في أن الحكم الاجتماعي ، هو حكم موضوعي ، بالنسبة للأحكام الفردية ؛ فالأفراد وهم بصدد الأحكام الاجتماعية ، إنما يجدون أمامهم ، نوعاً خاصاً من التقويم ؛ هو سلم من القيم يقوم على نحو معين ، يعلوه التجريد على التقديرات الشخصية ، المتغيرة للأفراد . فهم إنما يجدون أنفسهم في حقيقة الأمر ، إزاء جدول للقيم ، على نحو مقرر تماماً ، وفي وضع خارجي ، بالنسبة إليهم ، ليس من صنعهم فرادى ، ولا هو ترجمة عن المشاعر الفردية ، الشخصية ، الخاصة ، لكل فرد منهم ؛ فلا يجدون بعد ذلك ، إلا أن يلائموا من أمرهم وفق هذا الجدول ، الذي يفرض نفسه هكذا ، من الخارج ، عليهم فرضاً . فلا يخفى بهذا الصدد ، ما للرأى العام مثلاً ، من ميل إلى فرض نفسه ، على الحالات الفردية ، الخاصة فرضاً ، بما يملك ، في هذا السبيل ، من سلطة معنوية ، تستمد ذرائعها ، من دعايمه وأصوله الجمعية . فنراه يحاول أن يبسط نفوذه قهراً ، ويقاوم كل ما يعترض سبيله ، ويقف في وجهه ؛ فيصد المنشقين المارقين ، على الأوضاع التي اصطلح هو عليها ، ويقاومهم ما استطاع إلى مقاومتهم سبيلاً ؛ مقاومة تشبه إلى حد ما ، ما يلقاه الإنسان ، في مجال العالم الخارجي ، من ذلك ، حين يترأى له ، الخروج على نظام هذا العالم وقوانينه . فعلى هذا الفرار يسير الرأى العام هكذا ، في طريقه ، فينحو باللائمة مثلاً ، على كل من يتنكب المبادئ التي يسنها ، في المجال الأخلاق . وبالمثل ، يسير في المجال الفني ، فيستهنجن أى ذوق ، تستهويه طرف الفنون ، التي تند عن سواء المثال ، الذي سواه هو ، نموذجاً للجبال . وفي المجال الاقتصادي أيضاً ، يسلك الرأى العام ، نفس المسلك ، فنراه ، يتصدى لكل من يريد أن يبخس الأشياء أثمانها ، ويحط من قيمتها الاقتصادية ، التي تواضع هو عليها ؛ فيحاول أن يمنع وقوع مثل

ذلك ، باذلاً في ذلك جهده على صور شتى ، هي في لبابها مقاومة ، تشبه ما نلقاه من منعة الأجسام المادية واستعصائها ، على أى مسلك يتعارض مع طبيعتها . وهكذا يمكن على ضوء هذه الأمور ، تفسير نوع الضرورة ، التى نعانى من عيبتها ، وتخاصم وعينا ، حين نتصدى لإصدار الأحكام التقويمية . فنحن نحس ملء شعورنا ، أننا لسنا مطلقي الحرية ، ونحن حيال التقدير ؛ بل نشعر أن مشيئتنا منه ، تنساق بهذا الصدد ، على القيد والاضطرار . وواضح ، أن الذى يقيد إرادتنا على هذا النحو ، إنما هو الشعور العام ، بما له من سلطة مجبرة . على أن هذا الأمر ، ليس هو فى الواقع ، المظهر الوحيد ، للأحكام التقويمية ؛ فتمة مظهر آخر لها ، يكاد يتعارض مع هذا المظهر ؛ إذ بينما تمثل لنا القيم ، مظهر السلطة ، فيما تنشئه من أثر للحقائق ، التى تفرض نفسها علينا ؛ نراها فى نفس الوقت ، تحمل مظهراً آخر ، يختلف عن ذلك تماماً ؛ أعنى ما نجده يخامر نفوسنا تلقائياً ، من شعور بالليل حيا لها ، كأمر مرغوب فيها . ومرد ذلك ، فى حقيقة الأمر ، هو المجتمع ؛ فهو مصدر هذين المظهرين المتعارضين جميعاً . فهو من جهة ، المشرع صاحب السلطة المعنوية القاهرة ، التى ندين لها بالتوقير والاحترام ؛ وهو فى نفس الوقت من جهة أخرى ، الخالق المنشئ لتراث الحضارة ، التى تتعلق بها ، بجمع نفوسنا ؛ والأمين القائم على رعاية هذا التراث . وهكذا يحقق المجتمع وجوده ، كسلطة أمرة من جهة ، وفى نفس الوقت كمون خير ، مرغوب فيه ، من جهة أخرى . فكل ما من شأنه أن يزيد فى حيويته ونشاطه ، يزيد بالتالى ، فى حيويتنا ونشاطنا . فلا غرابة إذن ، إذا كنا نتعلق ، بكل ما يتعلق به .

غير أن هذه النظرية الاجتماعية ، التى تفسر القيم ، على هذا النحو : تثير هى بدورها أيضاً ، من الصعوبات الخطيرة ، ما قد لا يقتصر أمره عليها وحدها ، بل قد يتعداها كذلك ، إلى النظرية النفسية ، التى كنا بصدد مناقشتها ، منذ قليل ، هى الأخرى .

فلا شك ، أن القيم نماذج مختلفة ، متباينة . فمنها قيم اقتصادية ، وأخرى أخلاقية ، ومنها قيم دينية وأخرى جمالية ، ومنها كذلك قيم فكرية نظرية .

وقد بذلت محاولات كثيرة جداً ، حيال هذه القيم ، لرد بعضها إلى بعض ، عن طريق أفكار ، كالخير أو الجمال أو الحق أو المنفعة ، ولكنها باءت جميعاً بالفشل ، وذهبت هباء . ذلك أنه لو صح أن القيم ، حسبما يرى هذا الاتجاه ، كانت تنشأ عن أثر الأشياء في عمل الحياة الاجتماعية ، بكيفية واحدة فحسب ، لاتعداها ؛ لكان من العسير ، والأمر هكذا ، فهم ، وتفسير الوجه في تنوع هذه القيم . إذ كيف كان يواتبها هذا الاختلاف ، وهي ماهي في حقيقة الأمر ، نماذج متباينة ، تختلف فيما بينها اختلافاً نوعياً ، لو أنها كانت تصدر جميعاً ، عن كيفية واحدة بعميقها فحسب ، كما يزعمون ؟

إنه لو صح مثلاً ، أن كانت قيم الأشياء تقاس ، على هذا الاعتبار ، حسب درجة نفعها الاجتماعي (أو الفردى) ، لكان خليقاً ، والأمر هكذا ، أن يعاد النظر في نظام القيم الإنسانية برمته ؛ بل وكان حرياً بالأمر ، أن تقلب هذا النظام رأساً على عقب . ذلك أنه وفقاً لهذا الاتجاه ، يصبح بعض أنواع القيم ، في هذا النظام ، كقيم الترف مثلاً ، أمراً ، غير قابل للفهم أو التبرير . فلا يخفى ، أن الشيء الزائد عن الحاجة ، فصول ، لا نفع فيه ؛ أو أن نفعه ، على الأقل ، لا يسمو ، على أية حال ، إلى مكانة ما هو لازم وضروري . فنقص الزوائد والنوافل ، يمكن أن يحدث ، دون أن يعوق وقوعه ، الوظائف الرئيسية ، عن أداء عملها ، إعاقة خطيرة ، إذ يمكنها أن تقوم بعملها ، على وجه ما ، دون أن يلحقها ، من جراء هذا أى عطل جسيم . وجملة القول ، إن قيم الترف ، أمور باهظة التكاليف ، بطبيعتها ، إذ تربو تكاليفها غالباً ، على عائدها . على أننا قد نجد أيضاً ، من المذهبين المتعنتين ، من يتصدى لهذه القيم ، ويصر على اعتبار الأشياء التي تتعلق بها ، مصدراً مناسباً ، من مصادر الدخل ؛ ولكن ليس هذا الشأن ، في حقيقة الأمر ، هو ما يرفع من ثمن هذه الأشياء ، في نظر الناس . ثم إننا نجد أيضاً ، من جهة أخرى ، أن الفن ، هو كذلك شأن من هذه الشؤون ، أى أنه ترف . فلا شك أن النشاط الفني ، لا يخضع بدوره ، لأى غرض من الأغراض النفعية ؛ بل إنه أمر يزدهر ، لمتعة الازدهار وحدها . ومثل ذلك يقال أيضاً ، على التفكير النظري

البحث. فهو أمر متحرر من غل أى غرض تقى . فهو يمارس عمله ، وهمه ، هو هذه الممارسة نفسها . ومع ذلك ، فهل يمارى أحد ، فى أن الإنسانية فى جميع أطوارها ، قد وضعت على الدوام ، القيم الفنية ، والقيم الفكرية النظرية ، فى منزلة تملو على القيم الاقتصادية ؟ ولا تختلف الحياة الأخلاقية ، فى ذلك ، عن بقية الحياة المعنوية جميعا ، إذ لها هى الأخرى أيضا ، نظرتها الخاصة بها ، على نحو ما للنشاط الفنى مثلا ، من ذلك . فما يلاحظ بهذا الشأن مثلا ، أن أسمى الشرائط الإنسانية ، لا تتكون من الأداء المنتظم الدقيق ، للأفعال الضرورية ، التى تمس حاجة النظام الاجتماعى الصالح ونفعه ، مسا مباشراً ؛ وإنما تصاغ هذه الشرائط ، من حركات حرة تلقائية ، ومن تضحيات غير ملزمة ولا ضرورية . بل إن هذه الأفعال ، قد تتعارض هى نفسها أحيانا ، مع قواعد الاقتصاد والتدبير الرشيد . فثمة خصال ، تنطوى على الإسراف نفسه ، ومع ذلك ، يعدها المجتمع ، من الفضائل ؛ بل قد تكون هذه الصفة نفسها ، سبباً لإبرازها . فلا يفتقد المجتمع من هذه الجهة ، بالنفع . وبهذه المناسبة ، نجد مثلا أن إسبسر قد استطاع أن يقيم الدليل ، على أن الإحسان ، يتعارض مع المنفعة ، على معناها الذى اصطلاح عليه المجتمع ؛ إلا أن دليله ذاك ، لم يمنع الناس من أن ينزلوا تلك الخصلة ، التى يذمها ، منزلة جد رفيعة ، من تقديرهم . بل إن الحياة الاقتصادية ، هى نفسها فى مجلتها ، لا تحشر نفسها حشراً على الضيق ، فى قالب القاعدة الاقتصادية . فإننا نجد مثلاً ، أن أموراً كشتون الترف ، تعد من أبهظ الأشياء ثمناً ؛ ولكن ليس ذلك لأنها فقط ، تعتبر بعامة من أندر الأشياء ، بل لأنها ، فى الحقيقة ، تعتبر كذلك من أكثرها تقديراً ، فى نظر الناس . فالحق إن الحياة لم تكن فى تصور الناس ، على مر العصور ، أمراً بسيطاً على هذا النحو ؛ فمحصرها فيه هكذا ، حسبة اقتصادية ضيقة ، مقدودة قداً ، على قدر المنفعة ، ومقررة تقريراً صارماً ، يواجه بها السكان الحى ، فرداً أم جماعاً ، مطالب البواعث الخارجية ، من منظور فيها إلى تحقيق هذه المطالب ، بأقل ما يمكن من التكاليف ، ومحسوب ضمنها ، حساباً دقيقاً ، أن يتناسب الإتفاق فى سبيل تحقيقها ، مع عائده منها . كلا ، لم يكن الأمر هكذا إطلاقاً . وإنما الحياة ، هى

قبل كل شيء ، فعل ؛ وفعل دون قيد . بل إنها الفعل ، لمتعة الفعل . فإذا كان الجمع والتحصيل ، هو بالضرورة للقدرة على الإنفاق ، كان الأمر جد واضح ، وإن لم يسوغه الاقتصاد ، وهو أن الإنفاق هو الغرض ، حينما كان ، وما الإنفاق في نهاية الأمر ، غير الفعل على وجه من الوجوه .

ولنذهب إلى أبعد من ذلك ، ونصعد حيث المبدأ الأساسى الذى تعتمد عليه هذه النظريات بعامة . فواضح ، أنها جميعاً وعلى السواء ، تفترض أن القيمة هى أمر قائم بالذات ، فى الشيء ؛ وأنها هى التى تفسر طبيعته . ولكن هذا زعم لا يعدو كونه مصادرة ، تتعارض مع ما تثبته الوقائع أولاً وبالذات . فثمة عدد من الحالات ، لا تنطوى أية حالة منها ، على أية علاقة تربط على هذا النحو المزعوم ، خصائص الشيء بالقيمة التى تحمل عليه .

فالصنم مثلاً شيء جد مقدس ، وربما كانت القداسة أرفع القيم ، على الإطلاق ، التى اعترف بها الناس ؛ ومع ذلك فليس الصنم فى الغالب غير قطعة من حجر ، أو شذرة من خشب ، هى فى ذاتها شيء تافه ، مجرد من أى نوع من أنواع القيمة . بل إنه يمكن القول ، إجمالاً ، من هذه الجهة ، إنه ما من شيء من الأشياء ، مهما كان شأنه ضئيلاً ، عدا ما كان منها موضوعاً عامياً مبتذلاً ، لم يحظ فى لحظة من لحظات التاريخ بلفتة من لفتات التمجيد ، ونفحة من نفحات القداسة . فن الملاحظ أن الإنسان قد عبد من الحيوانات أبعدها عن النفع ، كما عبد أقربها إلى المسألة ؛ بل إنه عبد كذلك أشدها تعطلاً من المزايا ، أيا كان نوعها . فليس صحيحاً من هذه الجهة ، قول إن الأشياء التى استرعت نظر العبادة ، كانت هى على الدوام أكثر الأشياء إثارة لخيال الناس ؛ والتاريخ نفسه ينقض هذا الزعم . ذلك أن هذه الصفة الفذة ، أى هذه القيمة التى تواتى بعض الأشياء ، ليست البتة أمراً يتعلق بالخصائص الذاتية للأشياء ، أيًا كانت هذه الخصائص . فليس هناك أى تناسب بين خصائص هذه الأشياء من جهة ، وبين قيمها من جهة أخرى ؛ بل على العكس ، لا يخلو الأمر بينهما غالباً من مظاهر التباين والتناقض . فليس ثمة من عقيدة مثلاً ، على حظ ولو ضئيل من الحياة والنشاط ، ونصيب منها يمكن ، من المجال العلماني ، يخلو الأمر بينهما من جهة ،

وبين ما قد تتخذه من بين هذه الأشياء كمقدسات، من جهة أخرى ، من مثل هذا التنافر وعدم التناسب، بين خصائص الشيء وقيمه . ولا يخفى من هذه الجهة، ما يلاحظ كذلك من أن الراية وهي ليست في ذاتها غير قطعة يسيرة من قماش، ومع ذلك نرى الجندي يلقى بنفسه إلى التهلكة لإنقاذها، إذا تعرضت لسوء. والأمر كذلك فيما يتعلق بالحياة المعنوية، لا يختلف عن هذا؛ فمع أنه لا يوجد في واقع الأمر بين الإنسان والحيوان ، لا من الوجهة التشريحية ، ولا من الوجهة الفزيولوجية، ولا النفسية ، غير ثمة فروق طفيفة ، لا تعدو أن تكون فروقا في الدرجة ؛ إلا أننا مع ذلك نجد من جهة أخرى أن هنالك شيئاً آخر يقيم حداً للتمييز بينها : نجد أن للإنسان قدراً رفيعاً ممتازاً، ليس الحيوان منه في شيء؛ ولا يمكن أن يرقى إلى مثله. فعلى أساس هذا الاعتبار الرفيع الذي هو من صنع القيم وخلقها، والذي يتقلده فعلاً الإنسان ، ولا يوجد بتاتاً في مجال الحيوان ، يقوم حقاً الفارق الحاسم ، بين الإنسان والحيوان . وهكذا تعزل القيم بهذا الاعتبار الذي تخص به الإنسان ، عالم الإنسان عن عالم الحيوان ، وتقيم على أساسه حداً فاصلاً بينهما ، ليس إلى تجاوزه من سبيل ، مع أنها في حقيقة الأمر صنوان : تشريحياً وفزيولوجياً ونفسياً ، ولا يختلف أحدهما عن الآخر في كل هذا إلا هوناً يسيراً من خلاف ، هو خلاف في الدرجة ، لا يرقى إلى مزيد . وقريب من ذلك أيضاً ، عمل القيم على هذا القرار نفسه، بين الناس في نطاقهم الخاص بهم. فلا يخفى على الملاحظة أن الناس ، هم أنفسهم، لا يتساوون فيما بينهم، لا في القوى البدنية ، ولا في المواهب النفسية ؛ ومع ذلك فإننا نجد أننا نميل إلى الإقرار لهم جميعاً بالمساواة في القيمة المعنوية ؛ وإن كانت هذه المساواة، قمة مثالية ؛ لا يمكن، على التحقيق، أن نصل إليها قط ؛ وإن كنا نزداد اقتراباً منها على الدوام ، في كل حين . وهكذا كانت قيمة الشيء أمراً لا يرجع إلى خصائص هذا الشيء ، لا في هذه الأمور ولا في غيرها . فهذا طابع البريد أيضاً ، لا يزيد أمره في ذاته على جزاة من ورق ، هيئة مجردة غالباً من أية ميزة فنية ؛ ومع ذلك فهي قد تقوّم أحياناً بثروة والأمر هو عينه كذلك، لا يختلف بالنسبة لأمر آخر، كالملابس واللؤلؤ، والفراء والمطرزات، وما إلى ذلك من هذه

الأشياء التي تتعلق بشئون الزينة ، فليس الأمر قطعاً ، هو أن الطبيعة الداخلية ، لهذه الأشياء ومثلها ، هي سبب ما يطرأ من تغير على قيمتها ، كما طرأ تغير مثلاً على بدعة العصر وزواتها .

- ٢ -

وعلى ذلك ، فإذا لم تكن القيمة في الأشياء ، ولا تتعلق أساساً ، بخصيصة من خصائص الواقع التجريبي ؛ فالأمر يجوز والأمر كذلك أن يقال ، إن مصدر القيمة ، يمكن أن يكون خارجاً عما هو واقع معين ، بعيداً عن مجال التجربة ؟ إن لفيفاً من المفكرين قد قالوا فملا بهذا الاتجاه ، وأيدوه على تفاوت في مدى هذا التأييد ، صراحة ووضوحاً . فمذهبهم يضرب بجذوره إلى ما قبل ريتشل (Ritschl) ، بل يصعد حتى يبلغ المذهب الأخلاقي الكانطى . وهم يرون أن للإنسان ملكة من « نوع خاص » ، يتجاوز عملها مجال التجربة ؛ ملكة في وسعها أن تتصور أمراً آخر ، غير ما هو كائن ، أى أنها بالإجمال ملكة من شأنها أن تدرك المثل العليا . وهى ملكة تصور وإدراك ، تبدو تارة في صورة ، نصيبها من التفكير أوفر ، وتبدو تارة أخرى ، وحظها من الشعور هو الحظ الأكبر ؛ ولكنها على الدوام تتميز بوضوح ، عن الملكة التي يستخدمها العلم في عمله . ومن ثم يبدو لهم أن هناك نمطاً للتفكير في الواقع ؛ وآخر يختلف عنه تماماً ، للتفكير في المثل الأعلى . فقيم الأشياء تتعلق من حيث تقديرها بالمثل العليا ، المدركة على هذا النحو . فيقال ، طبقاً لهذا الاتجاه ، إن الأشياء لها قيمة حين تعبر هذه الأشياء ، وتشف على نحو من الأنحاء ، عن مظهر من مظاهر المثل الأعلى ؛ وكذلك تعلق قيمتها أو تنخفض وفقاً للمثل الذي تعبر عنه ، من جهة وطبقاً لما تستوعبه ، هي نفسها ، من معناه وتعكسه من ضوئه ، من جهة أخرى .

وهكذا ، فبينما ظهرت لنا الأحكام التقويمية ، في النظريات السابقة ، كما لو كانت صورة أخرى للأحكام الواقعية ، فإنه يبدو هنا طبقاً لهذا الاتجاه ، أن

بين هذين النوعين من الأحكام لاتجانس جذرى :فهما يختلفان من جهة، من حيث الموضوع ، الذى ينصب عليه كل نوع منهما؛ كما يختلفان، من جهة أخرى، من حيث الملكة ، التى يتعلق بها كل نوع من هذين النوعين من الأحكام . ومن ثم ، لا وجه هنا ، يسوغ تطبيق نفس الاعتراضات ، التى كنا قد وجهناها إلى التفسير السابق . بل إنه من الميسور أيضاً ، والشأن من هذا الاتجاه على هذا النحو ، أن ندرك أن القيمة معه ، يمكن أن تكون مستقلة ، على نحو ما من اتجاه الاستقلال ، عن طبيعة الأشياء ؛ مادام الأمر فيما يتعلق بها ، هو أنها تعتمد على أسباب خارجية ، بالنسبة لهذه الأشياء . وفضلاً عن ذلك ، فإنه يبدو من السهل أيضاً ، من جهة أخرى ، تبرير المسكاة الممتازة ، التى تشغلها على الدوام ، تلك الفئة من القيم ، التى تتعلق بخاصة ، بشئون الترف . ففى الحقيقة ، إن المثل الأعلى فى مجال القيم على التخصيص ، لا يعمل لخدمة الواقع ، وإنما يعمل لخدمة نفسه . فليس هذا الواقع وصواله ، هو بالأمر الذى يستطيع فى هذا المجال بالذات ، أن يتخذ لنفسه ، من المثل الأعلى مطية للعمل ، ووسيلة للخدمة .

وظاهر أن هذا الاتجاه ، يربط القيمة بالمثل الأعلى ، وهو بذلك يزيل فعلاً ، شيئاً من النموض عن جانب من الأمر . إلا أنه يترك القيمة نفسها ، فى النهاية ، بغير تفسير . فهو لاء المفكرون ، يفترضون هذه القيمة ويسلمون بها ؛ ولكنهم لا يفسرون الأمر فيما يتعلق بها . فكيف يمكن تيسير هذا الشأن إذن؟ إن المثل الأعلى ، إن لم يعتمد فى الحقيقة على الواقع ؛ فإنه لا يمكن أن يجد من الأسباب والشروط ، ما يجعله أمراً معقولاً . فنارج نطاق الواقع ، أين توجد المادة الضرورية للتفسير ، أى تفسير ؟ ثم إن هذه المثالية على معناها ذاك المعهود ، هى نفسها أمر ينطوى أساساً على نصيب عملى تجريبي ، فى حقيقة الأمر . ذلك ، أنه إذا كان الجمال والخير والحق ، أموراً لا يمكن قط أن تتحقق فى الواقع ، تحقّقاً على الوجه الكامل تماماً ؛ إلا أن هذا لا يمنع الناس من جهتهم ، من أن يحبوا هذه الأمور ، ومن أن يمارسوها واقعياً ، على وجه من الوجوه . وواضح ، أن هذا واقع لا ريب فيه ، وإن كان الناس يدفعونه ، على نحو ما ، بغير مبالاة ، إلى مقام المطلق ؛ ولا يهتمون بالوقوف

على أمره ودواعيه . ولكن لا يخفى أنه خليف بنا ، ونحن بصدد أمر كهذا ، أن نبين ، أصل هذا الباعث ، الذى يدفعنا إلى تجاوز الواقع ؛ وأن ندرك كذلك ، مصدر تلك العدة التى نتوسل بها لتحقيق مثل هذا التفوق ، على العالم المحسوس ، وإقامة عالم يختلف عنه تماماً ، ويعلو عليه ؛ عالم ، يتخذ منه صفوة الناس ، ملاذهم الحقيقى .

ومن هذه الجهة أيضاً ، يعرض الفرض اللاهوتى من ناحيته ، حلاً آخر كذلك ، ولكنه حل ظاهرى . فهو يفترض أن عالم المثل ، عالم واقعى ، يوجد وجوداً موضوعياً ، غير أنه وجود ، يسمو على التجربة ويفوقها ؛ وعن هذا الوجود المثالى الواقعى ، يصدر الواقع التجريبى ، الذى نشترك نحن فيه ، ويعتمد على هذا الوجود المثالى نفسه كذلك . فنحن من ذلك إذن ، نرتبط بالمثل الأعلى ؛ على نحو ما ترتبط بينبوع وجودنا نفسه . غير أن هذا التصور ، على هذا الوجه ، يثير من جهة أخرى صعوبات لا تخفى . فعندما يجسد المرء ، المثل الأعلى على هذا الفرار ، فإنما يكون فى الحقيقة ، قد جرده ، فى نفس الوقت ، من الحركة ، واستبعد بذلك الإجراء بالتالى أية وسيلة ممكنة لتفسير تغيره ؛ وهو فى حقيقة الأمر ، تغير لانهائى . فنحن لا نعلم فحسب اليوم ، أن المثل الأعلى يتغير ، طبقاً لتغير الجماعات الإنسانية ، وإنما نعلم أيضاً ، أن الأمر بالنسبة إليه ، لا بد أن يكون كذلك . فالمثل الأعلى مثلاً ، الذى تتعلق به نحن ، فى وقتنا الحاضر ، ليس هو المثل الأعلى ، الذى كان الرومان يسيرون على هدهاء فى الماضى ، وما كان له مطلقاً أن يكون كذلك . وأيضاً وعلى نفس الفرار ، يعانى سلم القيم ، بدوره هو الآخر ، تغيراً يوازى هذا التغير ، الذى يعترى المثل الأعلى نفسه . ولا يخفى أن هذا التغير ، هو فى جملته ، أمر ينجم بلاريب ، أصلاً وحتماً ، عن طبيعة الأشياء ذاتها ، ويعتمد أساساً ، على هذه الطبيعة ، عينها أيضاً . فليس هو ، كما يذهب بعض الظن ، شأننا عرضياً ، يعرض للإنسان عفواً واعتباطاً كلما اتفق له السير ، خبط عشواء ، على غير هدى ، فى غشاوات من العمه البشرى ؛ وإنما هو ، قبل كل شيء ، أمر أساسى ، يلازم طبيعة الجماعات الإنسانية ، ويدور معها ، حيثما كانت وأينما وجدت . ثم بعد ، كيف يمكن أن تفسر هذا التغير ؟ إذا كان المثل الأعلى على زعمهم ، تعبيراً عن

وجود واحد بعينه ، لا يتعدد ، ثابت جامد ، لا يتغير ؟ إنه أمر عجيب ! فكيف يصبح لأموز متغيرة ، متعددة ، مختلفة فيما بينها ، كالمثل العليا ، كما هي في واقع الوجود ، أن ترتبط بأمر واحد بعينه ، ثابت لا يتغير ؛ تصدر عنه ، وتعتمد عليه ، كما يتصورون . إنه بناء على ذلك ، سيكون علينا ، أن نسلم حتماً ، بأن الله هو نفسه ، يتغير في المكان ، كما يتغير في الزمان ؛ فعلى أى أساس يمكن أن يعتمد ، تبين محير كهذا ؟ إنه لا وجه لفهم مثل هذه الصيرورة الإلهية ، إلا إذا كان من مهام الله ، هو نفسه ، أن يحقق مثلاً أعلى ، يفوقه ، الأمر الذى لا يعنى في النهاية ، غير نقل المشكلة ، إلى غير موضعها ؛ والنأى بها ، عن مجال حلها الحقيقي .

ثم فضلاً عن ذلك ، أى حق هذا الذى يسوغ اقتلاع المثل الأعلى من الطبيعة ، وعزله عن العالم ؟ إن المثل الأعلى يظهر بلا أدنى ريب في الطبيعة ، ويعتمد في شأنه بالضرورة كذلك ، على أسباب طبيعية ؛ غير أنه يتميز عن غيره ، من هذه الشئون البسيطة ، التى تقع عادة في متناول تصور الناس ، بأنه أمر مرغوب فيه . وهذا ما يسوغ في الحقيقة ، ما للمثل الأعلى من هذه القوة ، التى تجعله أهلاً ، لتحريك رغباتنا . فلا مراء ، في أن هذه الرغبات ، هى وحدها ، التى فى طاقتها أن تجعل من المثل الأعلى واقعاً حياً . ولا يخفى بعد ، أن هذه القوة ، يمكنها أن تعبّر عن نفسها في نهاية الأمر ، تمبيراً ، في صورة حركات عضلية مثلاً ، ذلك أنها في أساسها ، لا تختلف عن بقية القوى الأخرى المبتوثة في الكون . وإذن ، فلم والأمر على هذا النحو ، لا يمكن تحليلها ؛ ولم كذلك ، لا يمكن حلها إلى عناصرها ؛ حتى يتيسر بذلك ، الوقوف بعد ، على أسباب هذا المركب ، الذى نجمت عنه ؟ ثم إنه لا يخفى ، أن هذه القوة يمكن ، من جهة أخرى ، قياسها أيضاً ؛ وذلك عن طريق ما تتعين فيه ، من حالات . فمن الثابت ، أن أية جماعة من الجماعات الإنسانية ، تملك على الدوام ، في كل لحظة من لحظات تاريخها ، قدراً من الشعور المركز ، تركيزاً معيناً على نحو ما ؛ شعور ينطوى على قسط مناسب من الاحترام ، والتبجيل ، للكرامة الإنسانية . وهو شعور يختلف في درجة تركزه ؛ وفي قوته وضعفه ؛ باختلاف الشعوب ، والعهود . وهذا الشعور هو المصدر الذى يستمد منه المثل الأعلى بعامته قوته ؛ وهو من ثم ، الأساس الذى يعتمد عليه

المثل الأعلى الأخلاق ، بالتالى كذلك ، الذى تهتدى به فى سلوكها ، مجتمعاتنا المعاصرة مثلاً . لهذا كان من الملاحظ ، أنه طبقاً لما يكون عليه هذا الشعور فى درجة تركزه ، انخفاضاً وارتفاعاً ، تكون النسبة العددية أيضاً ، لما يلقاه الشخص من حالات الصد والقمع ، قلة وكثرة . وعلى نفس الغرار أيضاً ، تعبر النسبة العددية لحالات كحالات الطلاق أو الانفصال الجسدى أو الفسق مثلاً ، عن القوة النسبية التى يفرض المثل الأعلى للزواج نفسه عن طريقها ، على المشاعر الخاصة . ولا شك أن هذه مقاييس غليظة ، فضفاضة ، ولكن هل يمكن أن تقاس القوى الفيزيقية الأخرى ، على نحو آخر ، غير هذا النحو التقريبي الغليظ ؟ الحق إنه ، حتى من هذه الجهة ، لا يوجد أى فرق أساسى ، بين هذين الضريين من القوى ؛ فكل ما هنالك ، بضعة فروق هينة يسيرة ، لا تعدو فى حقيقتها ، أن تكون منحواً من فروق ، فى الدرجة فحسب ، فى نهاية الأمر .

وأخيراً ، ربما كان ثمة نظام آخر للقيم ، لا يمكن أن ينفصل عن التجربة بخاصة ، دون أن يفقد كل دلالاته ومعناه ؛ أعنى بذلك نظام القيم الاقتصادية . فلا شك أن أكثر الناس يرى أن هذه القيم ، وأمرها هكذا ، لا تخفى وراء واقعها هذا العملى التجريبى أى شئ آخر ؛ وأنها لا تشير مثلاً إلى ما يعنى أن لها أية صلة بقوة من القوى التى تسمو على التجربة . بل إننا لنجد أن كانط قد رفض لهذا السبب عينه ، أن يعد هذه القيم الاقتصادية من القيم الحقيقية . وكان يرى أن يحتفظ بهذا الوصف لقيم الأمور المعنوية وحدها . ^(١) غير أن هذا فى الحقيقة ، استثناء ليس له ما يبرره . فلا نزاع فى أن القيم جميعها ، نماذج مختلفة ؛ ولكن هذه النماذج على اختلافها ، هى فى نهاية الأمر ، أنواع لجنس واحد بزمينه . فجميع القيم فى أساسها ، ليست غير تقدير فحسب للأشياء ؛ منها أختلف هذا التقدير باختلاف وجهات النظر إلى الحالات التى يتصدى لها . ولا غرابة إذن ، من هذه الجهة ، إذا كانت النظرية

(١) فهو يرى ، أن الأشياء الاقتصادية هائمين ؛ ولكن ليس لها قيمة داخلية .

العامّة للقيم في العصر الحديث ، قد أقرت هذا الاتجاه ، فيما أحرزته من تقدم ؛ وأيدت وحدة هذه الفكرة وعموميتها ، على نحو دقيق . ومن ثم ، فإذا كنا قد لاحظنا أن بعض هذه القيم يرتبط بحياتنا العملية التجريبية ، ارتباطاً شديداً بالأصرة ، فإنه لا يمكن أن يقال بعد ذلك ، إن بعضها الآخر ، مستقل ، منعزل وحده ، عن هذه الحياة .

— ٣ —

وجملة الأمر ، أنه إذا صح أن قيمة الأشياء ، لا يمكن أن تقدر إلا عن طريق بعض الأفكار المثالية — والواقع أنه لم يحدث قط ، أنها قدرت على غير هذا الوجه — إذا صح ذلك ، فإن الأمر يفدو في حاجة إلى شرح هذه الأفكار . ذلك أنه لا يكفي ، أن يسلم الإنسان بعدد ما من المثل العليا ، ليفهم كيف تكون الأحكام التقويمية ممكنة ؛ بل عليه أن يفسر هذه الأحكام ، وأن يقف على مصدرها ، وأن يدرك كذلك كيف أنها ، وهي تعتمد على التجربة ، تعلو عليها تماماً . بل عليه أيضاً ، أن يلم بما لهذه الأحكام من موضوعية .

فهل يمكن أن يترتب على تغير هذه الأحكام ، وفقاً لتغير الجماعات الإنسانية ، على النحو الذي تتغير طبقاً له ، نظم القيم المطابقة لهذه الأحكام ، أن يكون لهذه وتلك ، أصل جمعي ؟ حقاً إننا كنا قد عرضنا فيما سبق نظرية اجتماعية خاصة في القيم ، ولكننا ألمعنا في حينه ، إلى عدم كفايتها . فهي نظرية تعتمد على مفهوم للحياة الاجتماعية ، ينكر الطبيعة الحقيقية ، لهذه الحياة . فالمجتمع على أساسها ، يتمثل في نظام من الأعضاء والوظائف ، يميل إلى الاحتفاظ بنفسه ، ضد عوامل الهدم التي تساوره من الخارج ، مثله في ذلك مثل الجسم الحي تعتمد حياته كلها على الاستجابة المناسبة للثيرات الوافدة عليه ، من الوسط الخارجي . غير أن الأمر ليس على هذا النحو ، فالمجتمع شيء آخر ؛ إنه في حقيقة الأمر ، مثابة حياة مرمية

داخلية ، وموئل لهذه الحياة ، التي لم يعترف أحد بعد ، بما لها من قوة وأصالة .

ذلك ، أنه عندما تتصل المشاعر الفردية بعضها ببعض ، بروابط متقاربة ، على نحو ما ، بدلا من أن تظل من أمرها متفرقة ومنزلة ، فإن من شأن هذا الاتصال ، أن يتيح لهذه المشاعر ، أن يؤثر بعضها في البعض الآخر ، تأثيراً إيجابياً . ومن ثم يبعث عن المركب الناشئ عن هذا التأثير ، حياة نفسية من نوع جديد ، تختلف أولا وبالذات عن حياة الفرد المنزل ، بما يكون لها من درجة شدة خاصة . وذلك أن الشعور ، الذي ينشأ من صميم الجماعات ، وينمو في مجالها ، هو شعور يحرز طاقة لا تسمو إلى مثله ، المشاعر الفردية . ومن ثم ، كان الشخص الذي يمارس مثل هذه المشاعر التميز ، يتولاه إحساس الخاضع لقوى تسوده ، قوى لا يعرف لها نظيراً في مجال المشاعر الفردية . فهو حيالها يشعر أنه ليس بالسيد المالك لأمره ؛ بل إنه منها ، يحس إحساس التابع المسود ، فيسلم قياده لها . وهو كذلك يشعر ، أن الوسط كله الذي يغمره ، يخضع هو الآخر في سيره ، لقوى من هذا الطراز . فيبدو الأمر للفرد ، وهو يمر بهذه الحال ، وكأنما قد انتقل هو نفسه ، من عالم الشخصي ووجوده الخاص ، الذي كان يمارس فيه حياته الشخصية الخاصة ، إلى عالم جديد يختلف تماماً . فالحياة في هذا العالم الجديد ، لا تتميز عن حياته الشخصية ، في وجوده الخاص ، بشدتها فحسب ، بل إنها تختلف عنها أيضا ، اختلافاً كبيراً . وقد يرتفع المد الاجتماعي أحياناً ، فيجرف تياره ، الفرد أمامه . وفي مثل هذه الحال ينسى الفرد نفسه ، ويتخلى عن غرضه ؛ ويلقى بجمعه في غمار الغايات العامة المشتركة . ففي هذه الفترات ومثلها ، تتبدل الحال ، ويتحول قطب السلوك عن موضعه ، وينقل مركزه من النطاق الخاص ، إلى هذا المجال الجديد ؛ حيث تندفق القوى المستتارة ، وهي في الجلة قوى فكرية نظرية . ومن ثم ، كان لهذا السبب نفسه على وجه الدقة ، لا يسهل تحديد مجراها ، تحديداً صارماً ، وتوجيهه وجهة معينة . فعبابها الغامر يفيض حينئذ ، وينتشر حيث شاء له الانتشار ، الانتشار للانتشار ؛ فيهدر ، يلقي بنشاطه الفائض الترف ذاك ، حيث شاء ، على الهوى ، لا على القصد . فقد يبدو تارة ، في صورة قوى مدمرة هوجاء ، وقد يبدو أخرى ،

في صورة نزوات حماسية رعناء. إنه فيض قوى غزيرة زاخرة ، ثرية ، عظيمة الثراء . ومن ثم كان هذا النشاط ، وهو على هذا النحو ، يتعارض مع ما هو معهود مألوف ، من نشاط الحياة اليومية العادية ، كما يتعارض الأعلى مع الأدنى ، وإن شئنا قلنا ، كما يتعارض المثل الأعلى مع الواقع .

فالواقع ، أن المثل العليا العظمى التي تقوم عليها الحضارات ، إنما تتكون في فترات من هذا القبيل ، فترات الجيوش والثوران ، التي يتمخض عنها عهد ما ، من العهود . فالفترات الخلاقة المجددة هي ، على وجه الخصوص ، تلك الفترات التي يتجه فيها الناس ، تحت تأثير ظروف متنوعة ، إلى التقارب الودى الجميم ؛ بحيث يتردد أثنائها بكثرة انعقاد الاجتماعات وظهور الهيئات ؛ كما يتوالى خلالها نشوء العلاقات ؛ ويفزر نشاط التبادل الفكرى ، الذى يحمل من الطابع الإيجابى ، نصيباً موفوراً : ومن قبيل ذلك ، الأزمة المسيحية الكبرى ، وحركة الحماس الجمعى في القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، تلك الحركة التي جذبت إلى باريس من أنحاء أوروبا ، أفواجا من طلبة العلم ، وعملت على إظهار الفلسفة المدرسية . ومثل ذلك أيضا حركة الإصلاح الدينى ، وحركة النهضة ، والعهد الثورى ، وكذلك حركات الجيوش الاشتراكى الكبرى ، في غضون القرن التاسع عشر . والحق إنه في تلك اللحظات ، من حياة الجماعات ، تمارس الحياة وهى على مثل هذا الارتفاع العالى من النشاط ، دورها بمثل ذلك القدر من الشدة ، وعلى نحو مثل هذا الأسلوب الاستثنائى ، فتبسط نشاطها في مجال الشعور كله تقريبا ، ويجرف تيارها العام ، البواعث الأنانية أمامه ، وينحجبها عن طريقه تماماً أحيانا ، أو يكاد . وفي هذه اللحظات ومثلها ، يميل المثل الأعلى إلى الاتحاد بالواقع ، فالناس يخامرهم من حالهم حينئذ ، إحساس بأن العالم قد اقترب من نهايته ، وأن المثل الأعلى سيندو هو الواقع بعينه ، وأن ملكوت السموات ، قريب آت ، حتى ليوشك أن يتحقق على الأرض . غير أن ما يشمله الحماس من هذا الظن الواهم ، لا يدوم طويلا ، لأن هذا الحماس نفسه ، لا يمكن أن يستمر متلهبا ، إلى غير نهاية ، بل سرعان ما تخبو جذوته ، وتغرب هذه اللحظة الحاسمة ، المتوهجة ، من أفق

الحياة الاجتماعية . فيتراخى النسيج الاجتماعي ، ويفتر التبادل الفكري ، والعاطفي ويرجع الأفراد في نهاية الأمر ، إلى مستواهم العادي المألوف . وحينئذ تسمى الأقوال والأفعال ، وكل ما كان مداراً للتفكير أو شعور ، في تلك الفترة الخصبية الدوامية ، ذكريات ؛ لنستمر في البقاء ، على هذه الصورة ، صورة الذكريات المجيدة . ولا شك أن صورة كل ذكرى من هذه الذكريات ، تتخذ نسق الواقع الذي تستعيدده ، وتأتي على غرارها ؛ ولكنها لا تختلط به ، على أية حال ؛ لأنها ليست في حقيقتها ، غير فكرة أو عدة فكر . ومن ثم ، فإننا نجد هنا بوضوح هذه المرة ، تقابلاً صريحاً قاطعاً ، بين واقع قائم معين ، أمام الحس ووسائل الإدراك الحسي ، من جهة ، وبين ماصغه التفكير في صورة المثل العليا ، من جهة أخرى . ثم إن هذه المثل العليا ، هي نفسها ، سرعان ما يلحقها الفتور والذبول ، إن لم يتمهدها الإحياء ويرعاها ، على نحو دوري رتيب . وهي مهمة ، تتكفل بأدائها الأعياد ، والحفلات العامة : الدينية والعلمانية ، على السواء . كما تساهم فيها ، الإرشادات على اختلاف أنواعها : كمواظب الكنيسة ، ونصائح المدرسة . ومما يخدم هذا الغرض نفسه أيضاً ، مشاهد التمثيل ، ومظاهر الفن ، على اختلافها ؛ وكل ما يؤدي على الجملة ، إلى التقارب بين الناس ، ويعمل على اشتراكهم في حياة واحدة : فكرية وأخلاقية ، على السواء . على أن دور هذه الحفلات وأشباهها ، مما يتردد في المواسم والأعياد ، وإن كان يشبه في هذا الشأن ، دور حركات البعث ، والنهوض ، إلا أنه في الحقيقة ، النهوض الجزئي الطفيف ، على أية حال ، إذا قيس بما ينشأ عن حركات الجيوشان ، الذي يلزم عهود الخلق والابتكار . فالحقيقة أن هذه الأمور جميعاً ونظائرهما ، ليست في جملتها إلا وسائل ، ليس لها بذاتها ، غير أثر وقتي راهن . غير أنه في بعض الأحيان ، يسترد المثل الأعلى عن طريقها ، نصارته وانتعاشه ، ويعود إلى الحياة الراهنة الحاضرة ، فيدنو بذلك من جديد ، عن طريق هذه الظروف والملاسات ، من الواقع ؛ ولكنه لا يلبث أن يتميز بذاته عن هذا الواقع ، ويحتفظ بسماته ، وينأى عنه أيضاً ككرة أخرى .

فواضح إذن ، والأمر هكذا ، أنه إذا كان الإنسان يستطيع أن يدنو من

المثل العليا ، على هذا النحو ، وكان في إمكانه أيضاً عن هذا الطريق أن يتصورها ، وأن يتعلق بها ، فما ذاك ، إلا لأنه كائن اجتماعي ، والمجتمع هو الذي يحمله ، بل يضطره ، إلى أن يعلو هكذا ، على نفسه ، وإنه ليقدم له فضلاً عن ذلك ، وسائل هذا أيضاً . فبهذا وحده ، يشعر المجتمع بنفسه ، ويرفع الفرد إلى مستواه ، ويأخذ بيده إلى مجال الحياة الرفيعة الممتازة . فالمجتمع ، في الحقيقة ، لا يمكن أن يتكون دون نشوء المثل الأعلى . فالمثل العليا ، هي بالإجمال ، الأفكار التي تنطوي على صورة الحياة الاجتماعية ، وتتضمن خلاصة وجيزة لها ، فهي تحمل في تجازيعها الخطوط الأساسية ، لهذه الحياة وتطورها كذلك . ومن ثم فمن التهورين من شأن المجتمع ، والأمر هكذا ، النظر إليه باعتباره ، مجرد جسم عضوي ، يخدم بضع وظائف حيوية . فلا يخفى ، أنه في هذا الجسم : تحيا روح ، هي هذه المجموعة من المثل العليا الجمعية . وهذه المثل ، ليست أموراً مجردة ، لتصورات فكرية جافة ، خالية من أية فاعلية ؛ بل هي على الحقيقة ، عوامل محرّكة . فثمة قوى واقعية فعالة ، تمدها وتساعددها : تلك هي القوى الجمعية . وهذه القوى ، هي أساساً ، قوى طبيعية ، غير أنها تحمل سمات معنوية ، خليفة أن تتميزها ، عن سواها من القوى الطبيعية الأخرى ، التي تعمل في بقية أنحاء الكون . ولما كان المثل الأعلى ، هو نفسه ، قوة من هذا القبيل ، على هذا النحو ، كان في استطاعة العلم ، والأمر كذلك ، أن يجد لنفسه بصدده ، الأساس الذي يقوم عليه . وهكذا ، يتبين كيف يمكن أن يتجسد المثل الأعلى في الواقع : فهو إنما يصدر عن هذا الواقع ، ولكنه يتجاوزه تماماً . فالعناصر التي يتألف منها ، هي عناصر مقتبسة من الواقع ؛ ولكنها مرتبطة فيما بينها ، بعضها ببعض الآخر ، ارتباطاً على نحو جديد ، طريف ، طرافة تصفى على هذا التكوين ، الناجم عن هذه العناصر عند اثتلافها ، ماله من طرافة وجدة . وواضح أن الأمر من ذلك ، لو كان موكولاً إلى الفرد وحده ، لما استطاع هذا الفرد ، أن يجد لديه ، مثل هذه المواد الضرورية ، لبناء مثل تلك البنية . ثم ، كيف كان يستطيع الفرد ، لو كان قد ترك هو نفسه لشأنه بمفرده ، كذلك ، أن يحقق بقواه وحدها ، مثل هذه القوة ،

ومثل هذه الفكرة : هاتين اللتين يعلو بهما، هكذا على نفسه ؟ هذا وحتى إذا كان الفرد يستطيع بتجربته الشخصية ، أن يميز بوضوح بين غايات المستقبل المنشود، من جهة ، وبين الأغراض التي تحققت فعلاً ، من جهة أخرى، وهو بالفعل يستطيع؛ فإن الأمر يظل بعد ذلك، بالنسبة للمثل الأعلى، إن هذا المثل ليس هو فقط شيئاً ما، يفقد لنقصه، أو غرضاً مرجواً فحسب ، أو مجرد مستقبل ، تتعلق به الأمانى وكفى ، بل يظل بعد ، فضلاً عن كل ذلك ، واقعاً ، له طابعه الخاص ، يتصوره الإنسان أمراً محققاً ، ولا شخصياً ، تنتظم حوله دارة من الرغبات ، التي يثيرها . فلو أنه كان ثمرة للعقل الفردى ، فمن أى مصدر ، كان يتأتى له أن يكون أمراً لا شخصياً ؟ أكان يلتبس ذلك لدى العقل الإنسانى ؟ إن قولاً كهذا ، لا يحل المشكلة ، بل إنه فى الحقيقة يرجع بها القهقرى؛ ذلك أن العقل الإنسانى هو نفسه ، لا يسكاد من هذه الجهة ، يختلف عن هذه الصفة الاشخصية ؛ فكلا الأمرين يستويان : فى أن كلا منهما ، مسألة تفتقر هى نفسها ، إلى تفسير . وإذن ، أفلا يجوز ، والأمر هكذا ، أن يقال بهذا الصدد ، إنه إذا التفت العقول ، واتحدت فيما بينها ؛ كان سبب هذا الاتحاد ، هو أن هذه العقول ، إنما تصدر عن نبع واحد ، وأنها جميعاً ، تشترك فى عقل عام ؟ .

فإذا كان الأمر كذلك ، فلا داعى إذن ، فيما يتعلق بتفسير الأحكام التقويمية أن نردها إلى أحكام واقعية ، تحقق فكرة القيمة وتقضى عليها ؛ ولا داعى كذلك إلى ردها أيضاً ، إلى تلك الملزمة ، التي لا أدرى ما هى ، والتي يناط بها ، نسج وشائج ، تربط الإنسان ، بعالم سام متعال . فالأمر لا يعدو ، أن القيمة إنما تنجم عن العلاقة التي تربط الأشياء بالمظاهر المختلفة للمثل الأعلى ؛ وإن هذا المثل الأعلى ليس هو بعد ، انغلاقاً إلى ما وراء أستار الغيب المحجب ؛ وإنما هو أمر قائم فى الطبيعة ، ويعتمد عليها ؛ يلم به التفكير الواضح ، كما يلم بما فى العالم الطبيعى ، أو العالم المعنوى من أمور ، على السواء . وإن كان من المحقق ، أن هذا التفكير لا يستطيع إطلافاً أن يستوعب الحقيقة الكاملة كلها ، لا فيما يتعلق بالمثل الأعلى ، ولا فيما يتعلق بأى

نوع من أنواع الواقع الأخرى، أيا كان هذا الواقع . فقصارى ما يستطيعه التفكير بهذا الصدد ، هو أن يجمع كل أمره لذلك ، وأن يفرغ له غاية الجهد، على رجاء من السير قدماً، في فهمه وإدراكه . هذا ، وليس في طوق أحد ، فضلاً عن ذلك ، أن يمين سافماً ، حداً لهذا التقدم اللانهاى . ومن الخير، من هذه الجهة ، أن يدرك الإنسان كيف يمكن أن تكون قيمة الأشياء ، أمراً مستقلاً ، عن طبيعة هذه الأشياء . ومع ذلك فإن هذه المثل العليا الجمعية ، لا يمكن أن تتكوّن ، ويشعر الناس بوجودها ، إلا إذا ارتبطت بأشياء ، يستطيع أن يراها الناس ، ويفهم عنها الجميع ؛ حيث يمكن مثلاً ، أن تتمثل لهم ، في أمور قريبة ، من مثل : الرسوم الرمزية والشعارات المختلفة ، والصيغ المدونة أو الشفهية ، وكذلك في الموجودات الحية وغير الحية . ولا شك أنه قد يحدث أن تنطوى بعض هذه الأشياء، على نوع ما، من الجاذبية للمثل الأعلى ، بما قد يكون لها من خصائص ذاتية معينة ، تستدعيه إليها ، بناءً على ذلك ، استدعاءً طبيعياً . وحينئذ ، يمكن أن تبدو ، الخصائص الذاتية لهذه الأشياء — خطأ — وكأنها هي ، السبب المنشئ للقيمة . ولكن هذا ، في حقيقة الأمر ، لا يعنى غير أن المثل الأعلى هو نفسه ، أهل لأن يتجسد في أى شيء ، مهما يكن أمر هذا الشيء : فهو يحل من هذه الأشياء ، حيث يشاء . أما الذى يحدد الكيفية ، التى يتعين على الشيء ، الذى ارتبط به المثل الأعلى على هذا النحو ، أن يتخذها ، فهو الظروف التى يحتمل وجودها في مجال هذه الأشياء ، أيّاً كان نوع هذه الظروف . وهذه الظروف ، هى نفسها كذلك ، التى تعمل على إبراز هذا الشيء ، دون غيره ، وتميزه عن أشباهه ونظائره ، مهما كان أمره عامياً شائعاً . فعلى هذا الفرار ، نجد أن شريطاً من تيل مثلاً، يتوج بهالة من القداسة ، وتغدو قصاصة طفيفة من ورق، شيئاً نفيساً للغاية . ومن ذلك أيضاً، أن الأمرين اللذين يختلفان فيما بينهما ، اختلافاً شديداً ، ولا يتساويان ، من وجوه متعددة ، في أكثر شئونهما ؛ هذين الأمرين ، إذا التقيا عند مثل أعلى بعينه ، وقبساً من نفس ضوئه، فإنه سرعان ما يبدو وكأن الشئ بينهما ، قد تغير من أساسه وتبدل حالاً آخر ؛ فإذا هما وكأنهما أمران متكافئان . وهكذا يبدو، أن أثر المثل

الأعلى الذى يرمزان له ، ويتعلقان به ، أثر هام وأساسى للغاية ، بالنسبة لـ كليهما جميعاً . فالوضع الجديد ، الذى يتم لهذين الأمرين ، يطرح عنهما ، كل ما يكون بينهما ، من خلاف وتعارض . وعلى هذا النحو يحيل التفكير الجمعى ، كل ما يلمسه ، خلقاً جديداً . فيرفع الحدود ويزيل التخوم ، ويمزج بين الأضداد ؛ ويقلب ما قد يبدو ، أنه التدرج الطبيعى ، لمراتب الموجودات . فهو قد يمحو الفروق القائمة ، بين الأمور المتباينة ؛ وقد يقيم التباين ، بين الأمور المتشابهة . وبالإجمال فإن التفكير الجمعى يستعمىض عن العالم ، الذى تظهره لنا الحواس ، بعالم آخر جد مختلف ؛ عالم هو ، فى حقيقة الأمر ، ليس شيئاً آخر ، غير ظلال هذه المثل العليا ، التى أقام بناءها ، هذا التفكير الجمعى ، هو نفسه .

— ٤ —

فعلى أى نحو إذن ، ينبغى أن ننظر إلى العلاقة بين الأحكام التقويمية والأحكام الواقعية ؟

لقد اتضح فيما سبق ، أنه لا يوجد بين هذين النوعين من الأحكام ، فروق فى الطبيعة . فالحكم التقويمى ، يشرح علاقة بين شئ ، ومثل أعلى ؛ والمثل الأعلى ، أمر معين ، مثله فى ذلك ، مثل الشئ نفسه . وهو وإن كان على نسق آخر ، إلا أنه هو نفسه ، قبل كل شئ واقع ، له طابعه الخاص . وإذن ، فالعلاقة التى تعبر عن الحكم التقويمى هى ، والأمر كذلك علاقة تربط بين طرفين معينين . وذلك هو نفس الأمر ، فيما يتعلق بشأن أحكام الوجود . ثم إنه لا نزاع من جهة أخرى فى أن الأحكام التقويمية تستخدم ، كما هو ظاهر ، المثل العليا ، فى عملها ؛ وهذا بعد ، هو نفس الشأن ، فيما يتعلق بالأحكام الواقعية ، من جهتها ، هى الأخرى أيضاً . فالمعانى السككية هى كذلك تأليفات ذهنية ، فهى من ثم ، مثل عليا . ومن اليسير ، من هذه الجهة أيضاً ، بيان أن هذه المثل ، هى نفسها ، مثل جمعية . ذلك ، أنها لا يمكن أن تتكون إلا فى مجال الالة ، وعن طريقها . ولا مشاحة

في أن اللغة ، هي أمر جمعي ، إلى أقصى حد . وهكذا يتضح ، أن عناصر الحكم التي تدخل في تركيب كل نوع من هذين النوعين ، هذا وذاك ، على السواء ، هي نفس العناصر . ولكن ليس معنى هذا ، أنه يمكن رد أحد هذين النوعين من الأحكام ، إلى النوع الآخر ، أو أن هذا النوع يمكن أن يقوم مقام ذلك ؛ بل قصارى الأمر من ذلك ، هو أنه إذا تشابه ، هذان النوعان فيما بينهما ، فإنما ذلك التشابه يرجع إلى أنهما كليهما ، من عمل ملكة واحدة بعينها . ففي الواقع ، إننا من هذه الأحكام جميعاً ، لسنا حيال نمطين من أنماط التفكير : نمط إدراك وحكم ، يتوخى تقرير وجود ، وآخر ينشد تقدير قيم ؛ ليس الأمر كذلك ، وإنما الوجه في الحقيقة ، هو أنه لما كان الشأن بالنسبة إلى تأليف هذه الأحكام جميعاً ، يستوى في أن كلا منها ، يعتمد بالضرورة ، على أساس من واقع معين : حتى ما كان منها يتعلق بالمستقبل ، فإنه يعتمد هو نفسه في مادته ، إما على الحاضر ، وإما على الماضي . هذا من جهة ، ثم إنه كذلك ، لما كان كل منها يستخدم بدوره ، المثل العليا في عمله ، من جهة أخرى ، كان إقرار هذه الأحكام بعد ذلك ، وهي من تأليفها ذاك ، على هذا النحو ، لا يقتضى إذن في نهاية الأمر ، أكثر من ملكة واحدة بينهما ، ملكة تحكم ولا شيء غير ذلك .

ولكن ليس معنى هذا ، أن ذلك الفارق ، الذي كنا قد ألمعنا إليه ، فيما سبق قد زال ؛ لا ، ليس الأمر كذلك ، بل إنه لا يزال من أمره ، باقياً على ما هو عليه . ذلك ، أنه إذا كان أى حكم من هذه الأحكام جميعاً ، وبعمامة ، يستخدم المثل العليا ، في عمله ، فعنى ذلك أن هذه المثل ، أنواع مختلفة . فمنها ، ما يقتصر دوره على شرح الحقائق ، التي يتعلق بها ، فيفسرها ، كما هي عليه ؛ وتلك هي المعاني الكلية ، على معناها الدقيق . ومنها على العكس من ذلك ، ما تكون وظيفته ، هي تشكيل هذه الحقائق التي يعنيه أمرها ، وتلك هي المثل العليا التقويمية . ففي الحالة الأولى ، يكون المثل الأعلى ، رمزاً للشيء ، على النحو ، الذي يجعل من هذا الشيء أمراً يمكن أن يدركه الفكر . أما في الحالة الثانية فالشيء ، هو الذي يكون رمزاً للمثل الأعلى ، على الوجه ، الذي يجعل تصور هذا المثل ، أمراً ممكناً أيضاً ، بالنسبة للناس على اختلاف مشاربهم . وطبيعى ، والأمر كذلك ، أن تختلف الأحكام فيما بينها ، طبقاً لاختلاف وظيفة المثل العليا ، على هذا النحو ،

ودورها في كل منها . فالنوع الأول ، من هذه الأحكام ، ينحصر عمله ، في تحليل الواقع والتعبير عنه كذلك ، تعبيراً أميناً ، بقدر الإمكان . أما النوع الآخر ، فالحكم ، يتوخى فيه ، أن يضمنى على الواقع ، مظهراً جديداً ، يزداد بفضل هذا الواقع ثراء ، تحت تأثير المثل الأعلى . ولا شك ، أن هذا المظهر ، هو نفسه أيضاً أمر واقعي ، غير أنه من صنف آخر ، غير صنف هذا الشيء ، الذي هو موضوع المثل الأعلى ، وما يلزم هذا الشيء من خواص ، وهو أيضاً على نهج غير نهجه . وآية ذلك أن الشيء نفسه ، يمكن أن يفقد ، ما قد يكون له من قيمة ، كما يمكن أن يحصل على قيمة أخرى ، تختلف عن تلك ؛ كل ذلك دون أن يطرأ على هذا الشيء عينه ، ما يغير من طبيعته : إذ أنه يكفي بهذا الصدد ، أن يتغير المثل الأعلى . فالحكم التقويي يحمل إذن ، إضافة على نحو ما ، إلى الواقع المعين ؛ ولو أنها إضافة مجتلبة من واقع معين ، من ضرب آخر . وهكذا ، تعمل الملكة الموكلة بإصدار الأحكام ، عملاً يختلف باختلاف الظروف والملاسات ، دون أن يفسد اختلاف هذا العمل وتباينه ، الأمر على الوحدة الأساسية لوظيفة هذه الملكة .

ومن ثم ، يبدو بوضوح أن هذه المآخذ ، التي كانت تلقى جزافاً ، أحياناً ، على علم الاجتماع ، مدعية مرة ، أن موقفه بالنسبة للواقع ، ليس إلا ضرباً من الوثنية العملية ، الاكتسابية ؛ وزاعمة أخرى ، أن موقفه بالنسبة للمثل الأعلى ، ليس إلا مظهراً من مظاهر التعسف وعدم المبالاة ؛ هي مأخذ لا وزن لها ، وليس لها في حقيقة الأمر ما يبررها . فالظواهر الاجتماعية الرئيسية ، كظواهر الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد وعلم الجمال ، ليست هي بعد ، شيئاً آخر ، غير نظم للقيم ، أي أنها مثل عليا . وإذن ، فلم الاجتماع في مجلته ، إنما يتبوأ مكانه ، في رحاب المثل الأعلى . فهو يبدأ الشوط ، من هذه الساحة ، لا أنه ينتهي في سيره ، إليها : فالمثل الأعلى هو مجاله الخاص . على أن علم الاجتماع ، لا يعالج بعد ، أمر المثل الأعلى ، إلا ليقيم منه علماً (وبهذا ، قد يسوغ أن يوصف علم الاجتماع ، بأنه علم وضعي ؛ إذ لم يكن إلصاق هذه الصفة باسم العلم ، فضولاً وحشواً) . فليس من

من عمل هذا العلم ، أن يقوم على إنشاء المثل الأعلى وتكوينه ؛ وإنما الأمر على العكس من ذلك ، فهو يتناول به اعتبار ، أنه مطلب فحسب ، من مطالب البحث ، وموضوع فقط من مواضيع الدراسة ، يحاول تحليله وتفسيره . فهو إنما يرى هذه الملكة المثالية ، ملكة طبيعية ؛ ينظر في أسبابها وشروطها ، ليساعد الإنسان عن طريق هذا النظر والبحث ، كما تيسر أمر ذلك ، على تنظيم عمل هذه الملكة . وصفوة القول ، إن من واجب علم الاجتماع ، أن يعيد المثل الأعلى في كل صوره ، إلى الطبيعة ، تاركاً له خصائصه المميزة ، على ما هي عليه . على أن نهج المجتمع في سيره ، وما يجري هو نفسه ، عليه في عمله ، من تهيئة ، الظروف والشروط الضرورية لطواهرة ، هو نهج من شأنه ، أن يجعل تفسير الخصائص المتعارضة ، أمراً ميسراً ، أمام عالم الاجتماع ؛ وبالتالي يجعل النظر إلى المثل الأعلى ، وتدير أمر دراسته في مجال الطبيعة ، على هذا النحو العلمى المشار إليه ، أمراً ممكناً . ولا يخفى بهذه المناسبة ، أن المجتمع هو نفسه ، أمر ينجم عن الطبيعة ؛ غير أنه يسودها تماماً . فكل قوى الوجود ، لا تنتهى إليه وتصب فيه فحسب ، بل إنها لمتزج ، في مجاله أيضاً ، بعضها ببعض الآخر ، امتزاجاً على نحو ، ينشأ عنه ، تكوين جديد ، يفوق في ثرائه ، وتعقيده ، وقوة تأثيره ، كل ما ساهم في تشكيله ، من هذه القوى . فالمجتمع هو بالإجمال ، الطبيعة ، ولكنها الطبيعة ، التى بلغت الأوج ، من تطورها ؛ والتى ركزت كل طاقاتها ، لتتفوق على نفسها ، على نحو ما ، من أنحاء التفوق .

معجم المصطلحات
فرنسى - عربى

معجم المصطلحات فرنسي - عربي

A

Absolu	مطلق
Abstraction	تجريد
Abstrait	مجرد
Actif	إيجابي
action réflexe, (L') ou le réflexe	الفعل المنعكس
Affinité	ميل ، جذب
Analogie	مماثلة ، تمثيل (منطق)
Altruisme	١ - غيرية ، إيثار ٢ - مذهب الإيثار ، إيثارية
Analyse	تحليل
Anthropologie	علم الإنسان ، أنثروبولوجية
anthropologie sociologique, (L')	الأنثروبولوجية الاجتماعية
A posteriori	بعدي
Appréciation	تقدير
A priori	قبلي
apriorisme, (L')	المذهب القبلي ، القبلية
Art	فن
Aspect	مظهر
Assimilation	تمثيل
Association	ارتباط
Association des idées	تداعي المعاني
associationnisme, (L')	المذهب الارتباطي ، الارتباطية

Attention	انتباه
Attitude	موقف
Autorité	سلطة
autrui, (L')	الغير

B

beauté, (La)	الجمال
bien, (Le)	الخير
bien suprême, (Le)	الخير الأعظم
Biologie	علم الأحياء
Brut	خام ، غفل
But	غرض

C

Caractère	خصيصة
Cellule	خلية
Cerveau	مخ
Civilisation	حضارة
Classification	تصنيف
Concept	معنى كلى
Conception	إدراك عقلى
Conscience	١ - شعور ٢ - وعى
Conscience collective	شعور جمعى
Conscience individuelle	شعور فردى
Contiguïté	تجاور
Contingence	إمكان
Contradiction	تناقض

Contrainte sociale

Contraire

ضغط اجتماعي ، إكراه اجتماعي
ضد

D

Daltonisme

Définition

Densité

Désir

Devenir

Différenciation

Distraction

Droit de propriété

دالتونية ، عمى لوني جزئي

تعريف

كثافة

رغبة

صيرورة ، تغير

تفاضل

شروذ الذهن

حق الملكية

E

Égoisme

Élément

Éloignement

Émotion

Encéphale

Epiphénomène

Équilibre

Équivalence

Espèce

Essence

Esthétique

Eudémonisme

Excitation

آثرة ، أنانية

عنصر

تباعد

انفعال

دماغ

ظاهرة عرضية

توازن

تكافؤ

نوع

ماهية

علم الجمال

مذهب السعادة

تنبيه

Expérience	١ - تجربة ٢ - خبرة
Expression	تعبير
F	
Faculté	مَلَكَه
Fait	واقعة
famille patriarcale, (La)	العائلة الأبوية
Fin	غاية ، غرض
Forme	شكل ، صورة
Fréquence	تردد
G	
Général	عام
Généralisation	تعميم
Genre	جنس (منطق)
Groupe	جماعة
H	
Habitude	عادة
Harmonie	توافق ، انسجام
Hétérogénéité	لا تجانس
Homogénéité	تجانس
Hyperspiritualité	روحية فائقة
Hypothèse	فرض
I	
Idéal	مثل أعلى
Idéal humain	مثل أعلى إنساني
Idéal social	مثل أعلى اجتماعي
Idole	صنم

Image	صورة ذهنية
Imitation	محاكاة
Impératif	أمر
impératif catégorique (L')	الأمر المطلق
Inconscience	لا شعور
Indifférence	لا مبالاة
individu, (L')	الفرد
Induction	استقراء
Inertie	قصور ذاتي
Inhibition	كف ، منع
Institution	نظام
Intégration	تكامل
Intensité	شدة
Introspection	استبطان
introspectionnisme, (L')	المذهب الاستبطاني ، الاستبطانية

J

Jugement	حكم
Jugement de réalité	حكم واقعي
Jugement de valeur	حكم تقويمي

M

Manière d'agir	نمط العمل
Manière de penser	نمط التفكير
matérialisme, (Le)	المذهب المادي ، المادية
Memoire	ذاكرة
Milieu social	وسط اجتماعي

Méthode	منهج
Méthode objective	منهج موضوعي
Méthode subjective	منهج ذاتي
Modification	تَغْيِير
moi, (Le)	الأنَا
Monisme	مذهب الوحدة
morphologie sociale, (La)	البنية الاجتماعية
Mythe	أسطورة

N

naturalisme, (Le)	المذهب الطبيعي ، الطبيعية
naturalisme biologique, (Le)	المذهب الطبيعي الأحيائي، الطبيعية الأحيائية
naturalisme psychologique, (Le)	المذهب الطبيعي النفسي، الطبيعية النفسية
naturalisme sociologique, (Le)	المذهب الطبيعي الاجتماعي ، الطبيعية الاجتماعية

O

objectivisme, (L')	المذهب الموضوعي ، الموضوعية
Obligation	إلزام
Observation	ملاحظة
organicisme, (L')	المذهب العضوي ، العضوية
organisation sociale, (L')	التنظيم الاجتماعي
opinion publique, (L) ou l'opinion	الرأي العام

P

Passif	سلبي
Pensée	١ - فكر ٢ - فكرة
Perception	إدراك حسي
Phénomène	ظاهرة

Philosophie	فلسفة
Physiologie	علم وظائف الأعضاء
physique, (La)	علم الطبيعة
Plaisir	لذة
pluralisme, (Le)	مذهب التعدد، التعددية، مذهب الكثرة
Pluralité	تعدد
Positif	١ - وضعي ٢ - إيجابي
positivisme, (Le)	المذهب الوضعي، الوضعية
Précepte	قاعدة
Problème	مشكلة
Processus	عملية
Processus social	عملية اجتماعية
Prohibition	تحريم
psychologie, (La)	علم النفس
psychologie individuelle, (La)	علم النفس الفردي
psycho-physiologique, (La)	علم النفس الفزيولوجي

R

Raison	١ - عقل ٢ - سبب
Raison collective	عقل جمعي
Raison individuelle	عقل فردي
Rapport	علاقة، رابطة
Rapprochement	تقارب
Réaction	١ - رد فعل ٢ - رجع
réalité, (La)	الواقع
réflexe, (La) ou l'action réflexe	الفعل المنعكس

Relation	علاقة ، صلة ، رابطة
Relatif	نسبي
Réponse	استجابة
Répresentation	تصور
Révolte	تمرد
Révolution	ثورة

S

sacré, (Le)	القدسي ، المقدس
Sacrifice	١ ضحية ٢ - قربان ٣ - تضحية
Sacrilège	١ - انتهاك الحرمات ٢ - تدنيس المقدسات
Sainteté	قداسة
Sanction	جزاء
Sensation	إحساس
Sens	حاسة
Sensibilité	حساسية
Sensible	١ - حساس ٢ - محسوس
Sentiment	١ - عاطفة ٢ - شعور
Similarité	تشابه
Simultanéité	تآني
Société	مجتمع
Société totale	مجتمع عام ، مجتمع كلي
sociologie, (La)	علم الاجتماع
Solidarité	تماسك ، تضامن
Souvenir	ذكرى
Spécificité	توعية

Spécifique	نوعى
spiritualisme, (Le)	المذهب الروحى ، الروحية
Spiritualité	روحية
Spontané	تلقائى
Spontanéité	تلقائية
subjectivisme, (Le)	المذهب الذاتى ، مذهب الذاتية
Substrat	دعامة
Substrat matériel	دعامة مادية
Substrat social	دعامة اجتماعية
Succession	تعاقب
Suggestion	إيحاء
Symbole	رمز
Sympathie	تعاطف ، مشاركة وجدانية
Synthèse	تأليف ، تركيب
Système	١ - مذهب ٢ - نظام ٣ - جهاز
Système organique	جهاز عضوى

T

Tempérament moral	مزاج خلقى
Tendance	ميل
Théologie	علم اللاهوت
Théorie	نظرية
Tribu	قبيلة
Type	نموذج
Type moyen	نموذج متوسط

U

Union	اتحاد
Unité	وحدة
Usage	عرف
Utilité	منفعة
Utilitarisme	المذهب النفعي ، النفعية

V

Valeur	قيمة
Valeur économique	قيمة اقتصادية
Valeur esthétique	قيمة جمالية
Volonté	إرادة
Vulgaire	عامي ، شائع

فهرس أسماء الأعلام
ورسمها الإفرنجى

فهرس أسماء الأعلام ورسمها الإفرنجی

Spencer	اسپنسر ص ۸۰ ، ۱۵۰
Parodi	پارودی ص ۱۱۱
Brunschwig	برونشفيك ص ۱۲۷
Boutroux (Émile)	بوترو (إميل) ص ۱۲
Bouglé (C.)	بوجليه (س.) ص ۱۵
Tarde (Gabriel)	تارد (جبرائيل) ص ۱۱
Jacob	چاكوب ص ۱۲۱ ، ۱۲۲
Janet (Pierre)	چانيه (پير) ص ۴۳
James (William)	چيمس (وليام) ص ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۷ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۴۵
Darlu	دارلو ص ۱۱۵ ، ۱۱۸

Durkheim (Émile)	دورکایم (اِمیل) ص ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹
Dumont (Léon)	دومون (لیون) ص ۲۴
Rabier	رایبیه ص ۲۴، ۲۷
Rauh	رو ص ۱۳۷، ۱۳۸
Rousseau ^a (Jean-Jacques)	روسو (جان - چاک) ص ۹۵
Ritschl	ریتشل ص ۱۵۳
Renouvier (Charles)	رینو فییه (شارل) ص ۱۲
Socrate	سقراط ص ۱۱۳، ۱۱۴
Wundt	فونت ص ۲۵، ۸۷
Weber	فیر ص ۱۳۳
Kant	کانط ص ۱۴، ۶۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۹۱، ۱۵۷

Comte (Auguste)

کونت (اوجست)

ص ۷، ۱۲، ۱۴

Malapert

مالاپیر

ص ۱۳۰

Maudsley

مودزلی

ص ۲۰، ۲۵، ۲۸، ۶۱

Hnxley

هکسلی

ص ۲۰

تصویب

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٠	١٤	لجمعية	الجمعية
١٠	٢٣	المكونة	المكوّنة
١٠	٢٥	الخاصة	الخاصة
١١	١٧	التطورات	التصورات
١١	١٩	الأمر	الأمر
١١	٢٥، ٢٤	أخرى كما	أخرى عن طريق العدوى كما
١١	٢٥	العدوى ، الأحيائية	العدوى الأحيائية ؛
١٢	١٨	يتحس	يقحسس
١٣	٥، ٤	يدفعه إلى	يدفعه كذلك إلى
٢٠	١١	لى	إلى
٢٠	١٨	درسة	المدرسة
٢٠	٢٤	فى أبة	فى نهاية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢١	٤	الوقع	الواقع
٢١	٦	اثاره	بآثاره
٢١	١٦	يتحس	يتحسس
٢١	١٧	الخاجي	الخارجي
٢١	١٩	نوع خاص	« نوع خاص »
٢٦	١	يكون	يكون
٢٦	٥	لحظة	لحظة
٢٧	٥	يحمل	يحمل
٢٨	١	اللاسعوري	اللاشعوري
٢٨	١٨	ظاره	اظهاره
٣٣	١٣	الغرض	الفرض
٣٥	١١	أ	أ
٣٥	١٢	أ	أ
٣٦	٨٤٧	هذه بمقتضى التشابه بينهما	هذه العناصر بمقتضى التشابه بينها

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٦	١٨	يسلم بالبقاء	يسلم له بالبقاء
٣٩	٢٢	المحرك	المحرك
٤٠	١٤، ١٣	وفضلاً عن ذلك فإدراكى	فضلاً عن ذلك . فإدراكى
٤١	٩	— ٢ —	— ٣ —
٤٢	٩	رفض إنكار	رفض وإنكار
٥١	١٥	الذى	التي
٥٢	١٢	كله ، كذلك	كله كذلك ،
٥٢	١٣	جزئية	جزئية
٥٣	٧، ٦	تكون داخل	تكون سجيئة داخل
٥٩	٤	كلها	كلها
٦٢	١٥	عمال	عال
٧٣	١٤	منسودان	منشودان
٧٤	٩	الترية	الترية
٧٤	١٥، ١٤	تختلف أهم	تختلف حتى أهم

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٧٦ ٣	يكن	يمكن
٧٦ ٨	ابتدا	ابتدأ
٧٧ ٢٤	التعبير المعنى	التعبير عن المعنى
٧٩ ٩	« واجب »	« الواجب »
٨٢ ١	عند	عن
٨٤ ٨	بما	مما
٨٥ ٩	تتعطف	تتعطف
٨٩ ١٤	الأخلاق	« الأخلاق »
٩٠ ٢	يسمغ	يسبغ
٩٠ ٣	بذاته	« بذاته »
٩٠ ١٦	أيضا قائما	أيضا منها قائما
٩٠ ٢٢	تتألف	يتألف
٩٢ ٩	ترج	نرج
٩٣ ٩	من هذه	من مثل هذه

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٩٥	١٢	روسو
٩٥	٢٥	نحن إذن المفكرين
٩٦	٧	كأناس
٩٦	١٤	معرفة أى
١٠٥	١١	هذا الواقع
١١٥	١٤	به
١٢٧	١٥	« فى استرداد السيطرة »
١٣١	٦	اضر
١٣٥	١١	وزى
١٣٦	٦	عليظة
١٤٩	١٤	فصول
١٥٣	٩	رتشل
١٥٦	٢	تعدده
١٦٣	١٣	الـ
١٦٧	٢٢	ينتهى فى
١٧٣	١٧	ينتهى من
	Encéphale	Encéphale

فہرست

الفهرس

٥	: بقلم س . بوجليه	مقدمة
١٧	: التصورات الفردية والتصورات الجمعية	الفصل الأول
٦٥	: تحديد الظاهرة الأخلاقية	الفصل الثاني
١٠٧	: تعقيب على اعتراضات	الفصل الثالث
١١١	١ - حالة المجتمع وحالة رأى العام	
١١٥	٢ - العقل الفردى والواقع الأخلاق	
	٣ - الشعور بالإلزام والخصيصة القدسية	
١٢١	للأخلاق	
١٢٩	٤ - السلطة المعنوية للمجتمع	
١٣٣	٥ - الفلسفة والوقائع الأخلاقية	
١٣٧	٦ - التصور الذاتى للأخلاق	
١٣٩	: الأحكام التقويمية والأحكام الواقعية	الفصل الرابع
١٦٩	: فرنسى - عربى	معجم المصطلحات
١٨١	: ورسمها الإفرنجى	فهرس أسماء الأعلام
١٨٧		تصويب
١٩٥		الفهرس

1^{ère} éd., 1966.

Sociologie Et Philosoiphe

Par
Émile Durkheim

Préface de
C. Bouglé

Traduction
Par
Docteur Hassan Anis

Librairie El Anglo El Missriah
165, rue Mohammad Farid
Le Caire, Égypte

1966

المطبعة الفنية الحديثة
٥ شارع الاستيغ الزرقون ٥٤٤٨٧١

٧٠٠٧