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

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

الطبعة الأولى
سنة ١٩٦٦

المطبعة الفنية الحديثة
٢٠ شارع الأصبع بالزيتون ت ٨٦٤٨٧١

علم اجتماع وفلسفة

تأليف
إميل دوركايم

مقدمة بقلم
س . بوجليه

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

مقدمة

مقـــدمة

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

فالواقع ، إنه منذ أن شرع دوركايم فى مواصلة عمل أوجست كونت (Auguste Comte) وهو يشعر بالحاجة إلى التخصص وتحديد مجال الدراسة أولا وقبل كل شىء . فقد رأى أن علم الاجتماع لايمكن 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 مثلا عما إذا كان الأمر يحتاج أولا ، إلى التمييز بين الأشكال المختلفة للمجتمعات والصور المتباينة للتطور . لم يفعل ذلك ، بل أخذ يطوى كل الوقائع الاجتماعية بكل فئاتها طيا ، فى تأليفه ذاك الهائل الجسيم . أما المريدون فكان شأنهم فى

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

وسار دوركايم فى هذا الاتجاه ، فأولى المشاكل الأخلاقية ، قسطاً كبيراً من انتباهه ؛ إذ ظل همه الرئيسى الشاغل من بحوثه ، ابتداءاً من « تقسيم العمل الاجتماعى » حتى « الأشكال الأولية للحياة الدينية » بما فى ذلك أيضاً بحثه فى « الانتحار » هو العكوف 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 الأخلاق ، تعلقاً يتفاوت مداه اتساعاً وضيقاً ، وفقاً لمقتضيات البحث فى كل منها . وما كان لهذه الدراسات فيما هو واضح ، أن تظل فى فكره ، امراً نظريا ؛ 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 ؛ تفنيدا يعتمد على أساس من نتائج بحوثه نفسها ؛ ثم أخيراً ليقيم الشعور ، على دعامة من الوقائع المقررة ، طبقاً للملاحظة الخارجية . ومن ذلك ، يمكن القول إن دوركايم كان يرمى فى موضوع الأخلاق نفسه ، إلى الحديث بلسان العالم المتخصص ، لا بلسان الفيلسوف .

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

فحسب ، وإنما كان عليه أيضاً أن يلم ببعض المبادىء ، وما يتعلق بهذه المبادىء 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 والتميز . 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 صبغا فلسفيا .

ولم يكن دوركايم وهو ينظر إلى بحوثه من هذه الجهة ، وهى تنمو وتتفرع شيئاً فشيئا ، يقف من رغبته عند حد الإدراك الأفضل لهذه القاعدة من قواعد الأخلاق وقيمتها مثلا ، أو هذا النظام الأخلاق 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 ، مكانا ملحوظا 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 غالبا « الاجتماعية » وما هى فى الحقيقة ، غير جهد فلسفى ينشد تتويج 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 واضحا 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 .

ولنستعر هنا بضع صيغ صريحة ، نقتطعها اقتطاعاً ، من « قواعد المنهج » وإن لم يخل أمر كهذا من تعسف ، لنرى ما يدعونا إليه دوركايم فى 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 بها رد قوانين تطور هذه النظم إلى قوانين المادة ؛ فليس الشأن فى ذلك هو تفسير كل ماهو داخلى تفسيراً كلياً شاملا ، عن طريق ماهو خارجى ، أى تفسيرا للأعلى بالأدنى . بل إن دوركايم كان من هذه الجهة ، على العكس من ذلك ، أحد أولئك الذين ألحوا أشد مايكون الإلحاح ، فى إبراز القول بأن المجتمع هو « قبل كل شىء ، مجموعة أفكار » . وسيذكر هو نفسه ، أن على علم الاجتماع أن يوجه عنايته لا إلى الأشكال المادية وحدها ، بل إنه خليق أن يهتم أيضا بالحالات النفسية كل الاهتمام . فعلم الاجتماع فى جملته ، هو دراسة للفكر . والناس إنما يرتبطون فيما بينهم ، عن طريق المشاعر . وما المعتقدات الجمعية ، فى الحقيقة ، إلا نواة الحياة فى كل مجتمع .

ولاشك أن دوركايم 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 الجسامة والضآله ، كما تتغير طبقا لتغير درجة كثافة الأفراد ، وكذلك طبقاً لما يطرأ على حركتهم من تغير بين القوة والوهن . فالمعتقدات مثلا تضعف وتذبل وتتلاشى ، عندما تركن إلى عبادة فردية . فدوركايم 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 بالبعض الآخر ، وتجاذبها فيما بينها ، أو تنافرها ، طبقاً لما تمليه عليها بخاصة ، قوانينها النفسية الخاصة بها ، هى نفسها . فالحق إن دوركايم كان

من هذه الجهة ، حريصا كل الحرص على التنبيه إلى أن عقائد الناس الدينية ، بله أفكارهم العلمية ، من باب أولى، إنما هى أمور ليس من شأنها أن تظل صدى بسيطاً محضا للأشكال الاجتماعية ذاتها. فلم يكن من رأيه فى الحقيقة ، أن يفرض على علم الاجتماع شروحا مادية ، سواء فى نوعها أم فى اتجاهها .

فبحثه القديم: « التصورات الفردية والتصورات الجمعية »، الذى نعيد نشره هنا، يبرز هذا الاتجاه المضاد للمادية . وقد كان عليه ، بهذا الصدد ، أن يكرس جانبا من النقد لبعض الأخطاء الجسيمة ، فجاء تفنيده الموجه للذرية فى علم النفس تفنيداً لانعرف أعظم منه دقة . فهو قد أظهر ، على نحو صريح حاسم ، فساد أية محاولة يراد بها ربط الفكرة بالخلية. فوجود الذاكرة نفسه ، فيما يرى ، يكفى لإثبات أن الحياة التصورية لاتتحد بالمادة العصبية : إذ أن للذاكرة أنماطا للوجود خاصة بها ، ولها أيضاً قواها الذاتية التى تعتمد عليها فى البقاء . ثم إن ماتتلقاه من تأثير وتعبر عن وجوده ، ليس هو أثرا لهذا العنصر الخاص وحده مثلا، من عناصر المخ أو ذاك وإنما هو أثر لهذا الفعل المشترك، الناشىء عن تأثير طائفة من عناصر المخ ، وردود الأفعال ، بعضها فى البعض الآخر . ومحصل ذلك ، أن الذاكرة لاتتأثر إلا بالحياة المشتركة لهذ الأمور . فحيثما توجد هذه الحياة ، تظهر الآثار التى تتجاوز فى عملها، خصائص العناصر الخاصة . فالتأليف عنده ، أمر خلاق . ومن ثم فإن معرفة مايمر بخلايا المخ لايفسر لنا، والأمر كذلك، التطورات الفردية. وكذلك الأمر فيما يتعلق بما يمر بالمشاعر الفردية ، أى أن معرفتنا لما يمر بهذه المشاعر الفردية لايعطينا مفتاح التصورات الجمعية ، ففى هذا الأمر وذاك ينبغى النظر بعين الاعتبار إلى مايضيفه الكل إلى الأجزاء .

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

كان دوركايم بدوره أيضاً، يستعين فى شروحه ، بفكرة رئيسية ، نموذجية كذلك، هى فكرة المركب الكيميائى: مركب تنشأ عنه ظواهر ، لايمكن أن تبدو فيها ، خصائص العناصر المنعزلة بعضها عن بعض ، كل منها بمفرده . وقد جاء على لسان دوركايم نفسه ، فى ثنايا مناقشة له لبعض المآخذ المادية الطفيفة ، التى كانت توجه إليه ، أنه قد أخذ هذه الفكرة الأخيرة عن رينوفييه (Renouvier) ، أى هذه الفكرة التى تعنى أن ما يوجد فى الكل ، أكثر مما يوجد فى الأجزاء . وقد كان فى استطاعة دوركايم أيضاً أن يضيف إلى ذلك ، أن هذا الرائد الذى 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 الوضعى ، برغم هذه التأويلات المنتشرة حوله انتشاراً ضافيا ، يتجاوز الحد ، بمذهب الوحدة. فكونت يدرك أن فى كل مستوى من مستويات الوجود، تظهر صور جديدة ،خليقة بمالها من طرافة ، أن يكرس لها من الدراسات المحددة والمناهج الخاصة ، ما يكشف عن أصالتها . فلا الكيمياء هى التى تقدم المفتاح لعلم الأحياء ، ولا هذا العلم الأخير ، هو الذى يقدم المفتاح لعلم الاجتماع . ففلسفة أوجست كونت ، تقترب فى هذا الموضع ، اقتراباً كافياً ، من فلسفة إميل بوترو (Émile Boutroux)برغم ما بينهما من فروق،فى مواضع أخرى.ولايخفى أن إميل بوترو كان أستاذاً لدوركايم ، فى مدرسة المعلمين . ومن هنا تقارب التعليمان لديه ، أحدهما من الآخر ، مما جعله يتحس هذا الوضع الذى يقول معه هو نفسه،بأن« الأشكال العليا للواقع ممكنة ».وهكذا تهيأ الأمر للجهر بهذا الاستقلال النسبى للحياة الجمعية؛وكان الأمر ،على هذا النحو ، ضروريا لازما ، وكافياً فى نفس الوقت ، لإنقاذ الحقوق الروحية .

* * *

فإذا كان دوركايم رفض أن ينكر على الحياة الروحية أصالتها،فى مجال الفلسفة

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

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

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

ومهما يكن الأمر ، فإنه لانزاع فى أن تفكير دوركايم ، نسيج وحده ؛ تفكير عميق ، شديد التعقيد ، بالغ السمو . فلقد أسفر مؤتمر بولونيا فى وضوح لاخفاء فيه عن عمق وسداد الملاحظات التى تقدم بها إلى هذا المؤتمر بصدد « الأحكام التقومية » من حيث أصلها ومصدرها ، ووظيفتها ، ومن حيث سلطتها ، وميلها إلى فرض نفسها بنفسها ؛ ثم من حيث ماتتوخاه هذه الأحكام بعد ذلك فى سعيها ، من اتجاه نحو العمومية . وكل أولئك ، كان الدليل الكافى لديه ، على أن هذه الأحكام إنما تعبر عن شىء آخر غير الخصائص الحقيقية للموضوعات ، وغير التفضيل الشخصى الذاتى للأفراد ، سواء أكان ذلك فى مجال الجمال ، أم كان فى مجال الاقتصاد ، وسواء أكان فى المجال الدينى ، أم كان فى المجال الأخلاقى ، على معناه الدقيق . وإنما هى أحكام

تعبر عن تلك الأوامر ، التى تعمل على ترتيب الأشياء والأشخاص ، على السواء ، ترتيبا متدرجا ، حسبما يواتيها الإفصاح عن ذلك . فما هى بعد ، غير تعابير عن رغبات جمعية . وهل يحمل هذا مايفيد شيئاً آخر ، غير أنها أمور ترمى إلى توثيق عروة الترابط فى الجماعة، وتأكيد تماسكها والعناية بحياتها، أفضل ماتكون العناية؟ إن الحياة التى تقوم على رعايتها هذه القيم ليست مجرد حياة فحسب ، وإنما هى كذلك حياة روحية، تسمح فى الواقع لأعضاء المجتمع ، كما قال أوجست كونت أيضاً ، بأن يجعلوا السيادة فيما بينهم ، للانسانية على الحيوانية .

وفضلا عن ذلك ،فإن دوركايم يذكر فى وضوح لاخفاء فيه : « أن المجتمع ليس جهازاً من الأعضاء والوظائف... بل إنه مثابة لحياة معنوية» .فهو يرى أن من التهوين من شأن المجتمع ، النظر إليه كجسم عضوى ، له بعض الوظائف الحيوية ، ذلك أن « وظيفته الحقيقية، هى خلق المثل الأعلى ».فالمجتمع هو الذى ينشىء ، على هذا النحو الوسط ذا الأصالة ؛ أعنى هذا الوسط الذى لاتعبره الطبيعة ، إلا لتتجاوز نفسها تجاوزاً على أى نحو من الأنحاء .

ومن ثم ، فإن كان المجتمع يبدو من جهة ، كقوة للضغط والإكراه ، بالنسبة للفرد ، فإنه من جهة أخرى ، يبدو كوسيلة نرقيه . ففى جو النظم التى تفرضها الحياة المشتركة على الفرد ، تجد نفسه خيرها وصلاح أمرها . وإننا لنستعيد بهذه المناسبة تلك الصورة التى تخيلها كانط ، ورأى معها أن النفس لاتستطيع بغير هذا الجو ، أن تبسط جناحيها ، بل إنها بدونه قد تفقد قدرتها على الطيران والتحليق . فاعتماد الفرد على هذه النظم ، هو نفسه أمر يمده بالقدرة على التحرر .على أنه فى الحقيقة ، لا يخفى بعد على الناظر فى الفصول الأولى من « تقسيم العمل » وما حوت من أمثلة ، ماتشف عنه طريقة اختيارها ، من أن دوركايم كان يرى آنئذ ، أن الحضارة ورقيها ، إن هى إلا هذا الأمر الهائل المنيف ، من المنافع المادية فى تعددها وفى نفوذها السائد المسيطر . وأنه لاشأن وراء ذلك ، لقاعدة أخلاقية مثلا ، كقاعدة الواجب المهنى ؛ بل إنه على هذا الاعتبار نفسه ، كان يرفض أن يقيس المنافع الاجتماعية ، بمقاييس أخلاقية .غير أن الأمر مالبث أن اتخذ لديه

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

* * *

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

س . بوجليه .

الفصل الأول

التصورات الفردية والتصورات الجمعية

الفصل الأول

التصورات الفردية والتصورات الجمعية[1]

إن التمثيل وإن لم يكن طريقة للبرهنة ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، فإنه، ولاشك أداة للوصف والتحقيق القانوى ، الأمر الذى لاتخفى جدواه . فمثلا ، عندما نبحث 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 بحثاً كهذا ، لا يمكن أن يخلو إطلاقا ، من فائدة . ذلك أن هذا التشابه ، يمكن أن يؤدى 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 لانرى ، أن الاجتماعيين الأحيائيين ، مخطئون ، لأنهم يصطنعون هذه الوسيلة وإنما نراهم كذلك ، لأنهم يصطنعونها اصطناعاً سيئاً . فهم مثلا لم 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 التمثيلى بافتراضها، بل ولا يمكن الوصول إليها ، إلا عن طريق الملاحظة المباشرة . أما إذا رأى عالم الاجتماع ، أن يقوم هو ابتداءاً ، بتحديد بعض الحالات الاجتماعية عن طريق الوسائل الاجتماعية ، كهذه الحالات التى يقوم الأحيائى من جهته بتحديدها 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 الحيوانى من جهة أخرى ، من مشابهات جزئية . وعلى أية حال ، خليق بالباحث أن يتوقع أيضاً أن لكل نظام خصائصه المشتركة الخاصة به ، وأن الوقوف على هذه الخصائص واستخلاصها أمر له جدواه وأهميته .

ومن الطبيعى كذلك أن يتناول البحث ما عسى أن يوجد من تشابه كذلك من جهة أخرى بين القوانين الاجتماعية وبين القوانين النفسية ، فكلا 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 ، قابلا للمقارنة على وجه من الوجوه. ونحن فى الواقع سنحاول أن نبين أن كل نوع من هذه التصورات، إنما يرتبط بعلاقة بعينها ، تستند بدورها إلى الدعامة الخاصة بهذا النوع . ولكن تشابها من هذا القبيل ، لا يمكن أن يبرر ذلك التصور الذى لا يرى فى علم الاجتماع ، غير مجرد تابع لعلم النفس الفردى . بل الأمر على العكس من ذلك ، فهذا التشابه يبرز الاستقلال بين هذين المجالين ، بل بين هذين العلمين ، أحدهما عن الآخر .

— ١ —

إننا نجد مثلا أن مفهوم علم النفس عند هكسلى (Huxley) ومودزلى (Maudsley) لا يرى فى الشعور إلا أنه ظاهرة عرضية ، من ظواهر الحياة الفيزيقية . وهو تصور ضعيف ؛ لا يكاد يؤيده أحد اليوم ، فحتى أبرز ممثلى المدرسة النفسية الفزيولوجية أنفسهم ، يرفضون هذه النظرة إلى الشعور رفضا باتا ، ويرونها أبعد ما تكون عن مبادئهم . فالحق إن القول بظاهرة عرضية ، هو فى أساسه تفكير لفظى محض ، خال من أى مضمون إيجابى . فى الواقع ، إن هناك ظواهر ذات فاعلية محدودة ، بمعنى أنها لا تترك فى الظواهر المحيطة بها إلا أثراً طفيفاً ، ولكن هذا بعد ، لا يعنى — حسبما يرى هذا التصور المتهافت — أنها مجرد ظواهر إضافية ، لا تخدم شيئاً ولا تصنع شيئاً ، ولا هى ، فى نهاية الأمر ، بشىء إطلاقا . 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 ضدهم . فهم يقولون مثلا إن الشعور انعكاس بسيط لعمليات المخ الداخلية، وأنه ضوء يصاحب هذه العمليات فحسب ، ولكنه لادخل له فى تكوينها. والواقع إن الأمر ليس كما يرون ، فالضوء ليس عدما ، بل هو فى الحقيقة ، واقع يثبت وجوده بآثاره الخاصة . ثم إن هذه الأشياء نفسها التى تستقبل الضوء ، هى أمور تختلف فيما بينها ، وبالتالى فإن الآثار التى تنشأ عنها تختلف بدون شك فيما بينها بدورها ، هى الأخرى أيضا . فبعض هذه الأشياء، يكون لامعا مثلا ، وبعضها لايكون كذلك. وبالمثل أيضا تتبدل صفاتها كذلك ، من حال إلى حال، وفقا لما يستقبله كل منها من الضوء ، وهكذا . هذا ولم يكن نظرهم أيضاً إلى ظاهرة المعرفة نفسها بالنظر السديد . فهذه الظاهرة النفسية التى يرون ـ خطأ ـ أنها تقوم أساسا ، على عملية عضوية ، هى نفسها أمر له مغزاه من هذه الجهة ، فقد فاتهم أن هذه الظاهرة تكوّن شيئا جديداً هاما ، له مظاهره التى تتمثل فى علامات يمكن تقديرها . فالذى يحدث هو أنه كلما زادنا نمو قدرتنا على المعرفة ، كلما ازداد بالتالى ما تفقده حركات الذات من التلقائية التى هى خصيصة الحياة الفيزيقية . فالكائن المزود بالشعور ، لايتصرف ككائن يرجع نشاطه إلى نظام من الأفعال المنعكسة ، وإنما هو يتردد ويتحس ويتدبر ، وبهذه الخصائص يتعرف الباحث عليه . ثم إن الباحث 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 الرجع المحرّك . وما هـــذا فى جملته غير صورة من صور اللاتعين النسبى : الأمر الذى لايوجد ، حيث لايوجد شعور ، ولكنه يوجد على العكس وتزداد مظاهره ، حيثما وجد الشعور واتسع مجاله . فليس إذن فى الشعور قصور ذاتى ، هذا الذى يخلعونه هكذا عفوا عليه . وإلا فكيف يتأتى للأمر أن يجرى على خلاف ذلك ؟ ثم إن كل ماهو 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 لايتصوره الذهن بدونها . ومن ثم فمنذ 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 المبادىء 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 الجزيئى من جهة أخرى ، وغير ذلك . فكل تغير ، إنما يفترض فيما يتغير ، نوعا من الفاعلية العلية ؛ أما ما يزعمون من أمر ، فإنه لايصل بهم ، إلا إلى جعل الشعور الذى ينشأ مرة ، ليس هو نفسه ، أهلا لإنتاج أى شىء ؛ وكذلك يمسى هذا الشعور ذاته ابتداءاً 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 شىء آخر بعد ذلك . أى أنه يصبح على نحو ما ، طرفا نهائيا للواقع ، وغاية قصوى للطبيعة . وهذا أمر ظاهر البطلان ، ولسنا فى حاجة لبيان فساده الواضح ، فهو يتعارض من كل الوجوه ، مع مبادىء العلم أيا كان . بل إنه بناء على هذه الفكرة الخاطئة نفسها ستغدو الكيفية التى تخبو التصورات على غرارها ، أمرا غير معقول أيضا . فمعلوم 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 . فاللاحظة تكشف لنا عن وجود نوع من الظواهر ، التى يطلق

عليها التصورات . وهى ظواهر تتميز بصفاتها الخاصة ، عن ظواهر الطبيعة الأخرى . ولا يستساغ بالنسبة لأى منهج ، والأمر كذلك ، اعتبار هذه الظواهر ؛ عند التصدى لعلاجها ، أمراً غير موجود . فهى ظواهر ولاريب ، ولها بلا ريب أسبابها ، كما أنها هى أيضاً بدورها ، أسباب لظواهر أخرى . فليس فى الأمر ما يستغرب . فإننا مثلا ، نجد أن الحياة نفسها وهى تأليف من جزيئات معدنية ، إلا أن أحدا 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 أيضا أن يقبل ما يلزم عنها من نتائج منطقية . ومن هذه النتائج ، واحدة أساسية ، يبدو أنها قد أفلتت من بين يدى كثير من علماء النفس ، ولكن الواجب يقتضينا هنا ، أن نلق بعض الضوء عليها .

فقد أضحى من الأمور التقليدية القديمة التى لا يعتد بها ، قول إن الذاكرة ظاهرة عضوية ، ولا شىء غير ذلك . ففى زعم هذا الاتجاه ، أن الإحساس بل الصور 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 يختفى اختفاء تاما . فثمة تغير يطرأ على العنصر العصبى ويعمل على إعداده للذبذبة من جديد ، كما سبق أن تذبذب فى المرة الأولى . فإذا حدث أن سببا 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 تجرى على هذا النحو لغدا أمر الذكرى خداعا محضا ، يتراءى لنا ، عن طريق هذه الحالة المجددة ، 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 مخدرا

وإنما هو إحساس أصيل أصالة كاملة . أما الإحساس الذى كان قد نشأ فى أول الأمر ، فإنه لم يبق منه بعد شىء البتة . ولولا أن هذا الإحساس يتجه هو بنفسه ، إلى الارتباط بالماضى ، بعملية آلية معروفة جيدا ، لما كان يدور بخلدنا ، أننا قد مارسنا شيئا من ذلك إطلاقا فى الماضى . ولكن شيئا واحدا ، يبقى « 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 يسلمون 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 نفكر 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 رابييه (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) أيضا فى ذلك السبيل ، مذهباً أكثر صراحة وأشد حسما 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

---

(١) De l'habitude, in Revue philos· , I, p, 350, 351.

(٢) Leçons de Philosophie I, p, 164.

معينة للاتصال ، فى الصميم من نسيج المخ » .[١] أى أن التصور المستعاد ، ترتبط عودته ، بإعادة التنبيه للمنطقة التى سبق إثارتها ، تماماً على نحو ما ارتبط بالتنبيه الأول السابق ، ولكنه يكون إذن قد كف عن الوجود ، تماماً فى 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 هـذا النحو ، بقدر ما ألح جيمس فى هذا السبيل . وهكذا لا شىء يشترك بين هاتين الحالتين ، خلا آثار تتركها التجربة السابقة وراءها فى المخ ، من شأنها أن تجعل التجربة الثانية أيسر قياماً وأسرع[٢] . وتلك هى بعد النتيجة التى تلزم بالضرورة ، فضلا عن ذلك ، عن مبدأ هذا التفسير نفسه ، لزوماً منطقياً .

ولكن كيف لم يفطن هؤلاء إلى أنهم بهذا القول إنما يكونون قد رجعوا من أمرهم فى هذا السبيل ، إلى التسليم بما انطوت عليه نظرية مودزلى ، وهم أنفسهم الذين كانوا قد سبق لهم أن رفضوا هذه النظرية فى استخفاف وزراية[٣] ؟ إن الحياة النفسية لو كانت هى فقط تلك الحالات التى تتعين فى الحاضر ، لحظة لحظة ، فى الشعور الواضح ، لا ستحالت ، من أمرها إلى لا شىء . فهم يعرفون ، بالتأكيد أن المجال الذى يقع تحت ملاحظة الشعور ، هو مجال محدود ، كما يقول ڤونت (Wundt) ، وأنه يمكن حصر عناصره . وإذن لو كانت هذه الحالات ، وأمرها هكذا ، هى وحدها العوامل النفسية لسلوكنا ، لكان من السهل قول إن هذا السلوك يخضع برمته لسلطان الأسباب الفيزيقية وحدها . غير أن ما يحدث من الأمر هو أن الذى يعمل على توجيه سلوكنا ، ليس هو هـذه الطائفة من الأفكار التى تشغل فى الحاضر انتباهنا . وإنما هو كل الرواسب المتروكة فى حياتنا السابقة . إنها العادات المألوفة والأحكام السابقة ، وهذه الميول التى تحركنا

---

(١) Principles of Psychology, 1, p, 655.

(٢) Ibid., 656

(٣) Ibid., 188 — 195.

دون أن نلق بالاً إليها . إنها بالإجمال كل ما يكون طابعنا المعنوى . وإذن فإذا لم يكن شيء من ذلك أمراً ذهنياً ، وإذا لم يكن الماضى ليستمر فى بقائه معنا إلا على هـذا النحو المادى الذى يزعمون ، للزم عن ذلك أن يكون الجهاز العضوى هو الجهاز الذى يقود الإنسان . ولغدا دور الشعور من هذه الجهة دوراً ضئيلا ، إذ لا يستطيع وأمره هكذا ، أن يدرك من الماضى فى لحظة معينة إلا قـدراً تافهاً بالنسبة لما يظل من هذا الماضى غير مدرك ولا ملحوظ . ثم إنه لا عبرة كذلك لما يـكون للآثار النفسية الحديثة التـكوين من ذلك . فدورها هى الأخرى فى هـذا 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 هـذه 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 تخضـع لقوانين خاصة ، وأنه حتى إذا كان تأثيرها ضعيفاً بسبب ضآلة عددها ، فإن هذا التأثير هو فى نهاية الأمر ، شيء أصيل ؟ فمهما يكن 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 معا ، طبقاً لميول 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 فيزيق ، لترتب على ذلك ، أن ترابط الأفكار فيما بينها ، كان لا يحدث ، هو نفسه إلا إذا كان يوجد فى كتلة المخ نقط تطابق ، تترابط هى أيضاً فيما بينها ، ترابطاً مادياً . وهذا هو ما يعلنه صراحة ، أنصار هذه النظرية ، فضلا عن أنه نتيجة تلزم عن مبدئهم ، هم أنفسهم . ونحن على يقين من هذه الجهة ، من أننا لم نحمل تفكيرهم فى 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 صدى لكل ما يحدث نفسياً ، فى النفس عن انتشار التيارات العصبية ، انتشاراً أكثر يسراً ، عبر طرق اتصال مألوفة من قبل[١] » . ويقول رابييه أيضاً ، « إنه حين يحدث تداعى المعانى ، فإن الحالة المنبهة الموحية تكون على صلة بالأثر العصبى أ ، وأن الحالة المنبهة الموحى بها تكون على صلة بالأثر العصبى ب ، وعلى هذا فلتفسير تتابع هذين الأثرين ، وبالتالى تعاقب هاتين الحالتين من حالات الشعور ، ليس أيسر ، فى الحقيقة ، من الأخذ بقول (إن الاهتزاز العصبى الجديد قد انتشر) من الأثر أ إلى الأثر ب ، وذلك أن الحركة كانت قد سلكت هذا الطريق قبلا ، فى المرة الأولى وأنه من الآن فصاعدا ، سيغدو هذا الطريق ، أيسر الطرق أمامها »[٢] .

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

---

(١) Op. cit., 1, 563

(٢) Op. cit., 1, 195.

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 مثلا ، أم أنه يتعلق أساساً بإضافة شعورية ، فإذا صح أن كان الأمر على هذا النحو الأخير ، فإنه لابد فى هذة الحالة ، أن يكون للشعور المضاف على هذا الغرار ، نمط للعمل خاص به ، لا يرتبط بشىء آخر سواه ، وإلا كان مجرد أمر تافه لا غناء فيه ، وفضولا لا معنى له . أما من جهه القوانين التى يخضع لها الشعور ، فإنه إذا كانت هى ، كما يفترضون نفس القوانين التى تحكم المادة ، كان الأمر بالنسبه إليها ، لا يعدو مجرد نقل فى وضعها ، وازدواج لعملها. كذلك لما كان الترابط لا ينشىء ، حسبما يرون ، غير عمليات معينه من عمليات المخ ، كان هذا الاتجاه نفسه يحول بينهم أيضاً وبين القدرة على افتراض ترابط ينشىء حالة جديدة ، على شىء من الاستقلال النسبى أى حالة لا تكون مجرد حالة تابعة كما يرون ، لظاهرة من الظواهر العضويه . 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 أيه حالة شعوريه هذه التى تتجرد من الاستمرار والديمومة ؟

ثم إنه إذا كان أى تصور بصفة عامة لا يظهر ، على مايذهبون ، إلا حيث يوجد العنصر العصبى الذى يعمل على إظهارة ، هو نفسه فى ظروف ذات تركز 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 فحسب 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 بحواشيه هذا الموضوع غير تمثيل على نحو مبهم غامض . ولا يخفى أن قولهم بهذا خليق 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 هـذا 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 ، وإنما عليه 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 تتفاوت فيما بينها ، فى تعبيرها هذا دقة ووضوحاً . ومن هذه الجهة أيضاً لا يمكن أن يقال مع هذا الفرض بأن هذه الظواهر يحكم بعضها بعضاً ، أو أنه يمكن أن تتبادل 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 تتراءى 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 تنشىء هذه الحركات . والواقع إن هؤلاء المفكرين لا يعيرون هـذه 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 مثلا التى تخامر شعورنا ، لابد 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 هـذا القول وكانت الذاكرة ليست شيئاً آخر غير خصيصة من خصائص النسيج العضوى فحسب ، لا نتهى أمر الحياة الذهنية كلها برمتها إلى لا شىء . فالواقع إنه لا يوجد ثمة شىء من هذه الحياة خارج نطاق الذاكرة . ولكن الأمر ليس على هذا النحو ، فربما كان نشاطنا الذهنى 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 ذهنى حقيقى ، له قوانينه الخاصة به ، إعداد يختلف بناء على هذا ، عن ذلك العمل الذى يخضع بصفة خاصة لقوانين المادة الحية وحدها ، الأمر الذى يقتضى أن يكون لهذه الحالات الذهنية وضعاً خاصاً ، ووجودا مستقلا استقلالا نسبياً ، عن تلك الدعامة المادية الخاصة بها ، وإلا لجاء تجمعها ، على النحو الذى تنشأ عليه ، أو تستعيد هذه النشأة، أمراً خاضعاً لما تمليه عليه هو أيضاً الميول الفيزيقية البحتة نفسها ، هى وحدها . هذا وقد يظن البعض أحياناً ، أنهم قد أفلتوا من هذه العدمية الفكرية ، عندما يتخيلون جوهراً ، أو صورة عليا ممتازة ، لا أدرى ما هى ، ويذهبون فى تحديدها ، على نحو يشبه ما تحدد على غراره الظواهر . فيذكرون فى عبارات غامضة مبهمة ، أن التفكير أمر يتميز عن المادة التى يقدمها المخ لهـذا الجوهر أو تلك الصورة ، لا أدرى ، فيقوم هذا أو تلك على إعدادها بوسائل من « نوع خاص » . وماذلك فى الحقيقة ، إلا تفكيك صريح للأمر . فماعساه أن يكون التفكير ، إن لم يكن من أمره ، نظاماً يجمع بوحدته بين أفكاره الخاصة ؛ ورابطة بين هذه الأفكار تبقى على تسلسلها واتصالها ، فى نهاية الأمر ؟ إن العلم لا يعرف لا جواهر ، ولا صوراً عليا بحتة ، سواء وجدت هذه الأمور أم لم توجد . فالحياة التصورية ، فى 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 : فإما القول بنظرية الظواهر العرضية ، باعتبارها القول الصحيح ، وإما القول بوجود ذاكرة ذهنية ، على المعنى الدقيق للكلمة . ومادام قد اتضح لنا فساد الأساس الذى يقوم عليه الاتجاه الأول فلا محيص من أن يفرض الحل الثانى نفسه فرضاً ، على كل من شاء أن يظل منطقياً مع نفسه .

— ٢ —

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 ، لابد أن تكون وليدة نظام قائم على دعائم فيزيقية يعاد تنبيهها ، على أن يكون التنبيه المعاد هو نفسه ، ذا صلة بأسباب فيزيقية بحتة أيضاً . وهذه القضية مبدأ من مبادىء مذهبهم ، يسلم بها جميع أنصار هذا المذهب تسليما 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 إحداهما الأخرى مباشرة ، دون أن تكون مراكز الدماغ ، هى نفسها قد اتصلت فيما بينها ، اتصالا 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 الفيزيقى . على أنه لما كان لا يوجد من اللواحق العضوية المعروفة ، ما يمكن معه إيضاح ، كيف يمكن أن تستدعى فكرتان متشابهتان إحداهما الأخرى ، استدعاء يقوم فقط على ما بينهما من هذا التشابه ، لأنه لا شىء فيما نعلمه عن آلية المخ ، يسوغ لنا أن نتصور كيف أن الذبذبة التى تنشأ فى ا 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 يرده 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 فى التجربتين ، لأنه يعتمد فى الحالتين على عنصر عصبى واحد بنفسه ، يوجد هكذا متصلا بطائفتين من الخلايا ، تطابقان طائفتين مختلفتين من التصورات . فهذا العنصر العصبى ، وقد ساهم فى هذه الطائفة كما ساهم فى تلك ، يخدم العلاقة التى بينهما بهذه المساهمة . وعلى هذا النحو ، يبدو كيف تتصل الأفكار فيما بينها . فأنا مثلا أرى ورقة بيضاء ، فالفكرة التى حصلت عليها ، هى صورة ذهنية معينة للبياض ، فأيا ما كان السبب الذى يثير هذه الخلية التى أنشأت ، على التخصيص ، هذا الإحساس اللون أثناء ذبذبتها ، فإن التيار العصبى الذى يتولد فيها ، يلتمس لانتشاره 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 التى تبرر هذه الحالة ، هى نفس الأسباب التى أثارت فى المرة الأولى ، التصورات المماثلة ، فى مركز من مراكز المخ . وعلى هذا النحو ، يحملنى بياض الورقة ، على التفكير فى بياض الثلج . فكرتان متشابهتان ، توجدان إذن مرتبطتين ؛ ولو لم يكن الارتباط بينهما ، نتيجة للتشابه بالمعنى الدقيق ، ولكنه أثر من آثار التجاور المادى البحت .

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

---

(١) Voir James. op. cit. I. P. 690.

إن اختلاط التصورين ، أحدهما بالآخر معاً ، يجمع بينهما فى الإحساس بالبياض عموماً ، وهو أمر يوجد لدى التصورين كليهما جميعاً ؟ حينئذ ، يلزم التسليم بأن فكرة البياض عموماً ، تنشىء طبيعة مميزة ، ينجم عن إضافتها إلى غيرها من الطبائع المختلفة ، مثل هذا الإحساس المعين بالبياض . على أنه لا توجد أية واقعة ، يمكن أن تبرر مثل هذا الفرض ؛ بل إن الأمر فى 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 هى 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 فى أن النفس تصل شيئاً فشيئاً ، إلى تمييز هذه الأجزاء ، التى 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 التى لا تتجزأ . أما طبقاً لهذا الغرض الذى نناقشه ، 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 نبذله 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 مفتعلاً ؛ وهيهات أن يطابق الأمر المفتعل ، الطبيعة الأصيلة للأشياء ! .

فالحق ، إن هذا التصور الفزيولوجى الذى تقوم عليه هذه النظرية ، هو تصور جد متهافت . إذ لو فرضنا أن الأفكار هى نفسها ، أمر قابل للانحلال والتفكك ؛ للزم بعد ذلك ، أن نسلم ، بأن كل جزء من الأجزاء التى 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 ،

إلى آخر ذلك . بل إن القول بذلك وحده ، قد لا يكفى ، فالشأن على هذا الوجه ، سيقتضى 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 لونان من درجة لونية واحدة ، أحدهما الآخر ، استدعاءا 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 شىء 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 شىء من الضبط والدقة ، كما تشهد بذلك ظاهرة الإنابات . بل فلنذهب إلى أبعد من ذلك ، ولنفرض أن كل تصور يحل فى خلية معينة . نفترض ذلك جدلاً ، كمصادرة تقوم الآن عرضاً ، وسنصادف من الشواهد ، ما يدل على استحالة الأمر الذى تحمله . فماذا يكون الأمر حينئذ ، إذا كانت العناصر القصوى مثلا لتصور ما ، تتخذ ، افتراضاً ، مواضع متباعدة فيما بينها ، لا يقترب أحدها من الآخر (هذا على فرض أن تصوراً ، من هذا القبيل ، قد وجد ، وأن هذا اللفظ نفسه يدل على شىء حقيق) 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 فضلا عن ذلك ، أثر المقاومة فى موضع آخر . وزيادة على ذلك ، فإن فكرة اللون بعامة ، ستتخذ لنفسها هى أيضاً موضعاً من جهة ، وسيقتضى ذلك أيضاً أن يكون هناك حيِّز 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 ستتخذها بدورها ، كل درجة من درجات اللون ، بصدد تعيين

الحالة الفردية الراهنة ، التى تقع تحت بصرى الآن مثلا ، وما قد يلزم لكل منها من موضع خاص بها ، غير تلك المواضع المتعددة ، التى 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 فى هذه الحياة تمثلا واضحاً ، قد أصبحا شأناً ، 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 أ ب ج د ، ثم الصورة الأخرى أ هـ و ز ، التى تستدعيها الصورة الأولى ، وأمكن أن تبدو العملية فى جملتها ، بناء على ذلك ، على نحو التخطيط التالى : (ب ج د) ا (هـ و ز) ، فكيف يمكن ، والأمر هكذا إدراك حرفين ، هما فى نفس الوقت ، حرف واحد هو : ا ؟ إنه قد يجاب على ذلك بأن هذا التمييز ، إنما يحدث بسبب ما يعرض فى نفس الوقت ، من عناصر متميزة . فإن ا مثلا ترتبط بالنظام ب ج د من جهة ، كما ترتبط فى 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 الذى من أجله نرى أن علينا أن «نسلم» هكذا نظريا بهذه الثنائية ، فإن هذا السبب عينه ليس فى إمكانه أن يصل بنا إلى فهم الكيفية التى 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 ان « نرى هذه الصورة أمراً مزدوجاً » . فأنا مثلا ، فى اللحظة الحاضرة ، أتصور هذه الورقة البيضاء ، من جهة ، وفى نفس الوقت أتصور صورة الثلج المبثوث على الأرض من جهة أخرى . وهكذا ينشأ فى ذهنى ، تصوران للبياض ، لا تصور واحد فحسب . ومن هنا

كان رد التشابه إلى التطابق الجزئى ، هو فى الحقيقة ؛ أمر من قبيل التبسيط المفتعل للأمور . إن الفكرتين المتشابهتين ، هما فكرتان متميزتان ؛ حتى فى هذه المواضع التى تلتقى فيها ، إحداهما 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 ، لا نعزال 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 ينكر على هذا التشابه طبيعته ، ودون أن يذهب إلى افتراض الفروض الفزيولوجية 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 ملاشاة كاملة ، حالما تخرج من نطاق الشعور الحاضر ، أو كانت أيضا 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 شيء 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 إحداهما الأخرى بناء على هذا الأمر وحده ، وهو أن إحداهما تشبه الأخرى فحسب . على أن كل هذا الإبهام والغموض الذى اكتنف هذه الظاهرة ، لا يلبث أن ينقشع وينجاب ، إذا سلمنا بوجود ذاكرة ذهنية ، وببقاء التصورات الماضية على حالها كتصورات ، وسلمنا كذلك بأن الذكرى لا تنطوى على خلْق 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 تباعاً ، وفقاً لسرعة تيارها . وكذلك لا يكون هنالك بعد ، ما يمنع من أن تؤثر بعض هذه الحالات فى البعض الآخر. وأن يكون لهذا التأثير المتبادل ما يستطيع معه فى بعض الظروف ، أن يرفع من شدة الحالات الماضية ، إلى حد يكفى معه أن تعود هذه الحالات مرة ثانية من جديد إلى وضعها كحالات شعورية .

وحقاً ، إنه قد يقال فى 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 فعلا ؛ 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 نفطن نحن إلى ذلك الأمر . ولا يخفى أن أكثر الكشوف الرئيسية فى العلم ، إنما تتألف على وجه الدقة ، من إدراك المماثلات المجهولة التى 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 الناشئة عن هذا التبادل بالضرورة ، طبقاً لطبيعة هذه التصورات من جهة ؛ كما تتغير حتما كذلك ، وفقاً لما يكون بين هذه التصورات من جهة أخرى ، من تشابه أو اختلاف أو تباين . وإذن فليس فى 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 » ، هى تلك التى بمقتضاها يتعين على حالتين بينهما فاصل زمنى ما ، أن تتقاربا كلتاهما ، إحداهما من الأخرى . وليس بلازم

ليسلم الإنسان بحقيقة هذا الأمر ، أن يعتقد أن هذه التصورات هى 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 أولا يكون من خصائص مشتركة . على أنه ليس من المستبعد فضلا عن ذلك أن يصادف الإنسان فى علوم كعلوم الطبيعة أيضاً ، وقائع ذوات عدد يسير فيها التشابه على هذا النحو نفسه . فالملاحظ ، أنه عندما تختلط بعض الأجسام ذات الكثافات المختلفة بعضها ببعض ، فإننا نجد أن الأجسام ذات الكثافات المتشابهة تميل إلى التجمع معاً ، من جهة ، كما نجد أن هذه الأجسام نفسها تتجه إلى تميز نفسها عن غيرها ، من جهة أخرى . والأمر بالمثل فى مجال الكائنات الحية ، حيث يكون للعناصر المتشابهة ميل من هذا القبيل ، قد ينتهى ببعضها إلى الفناء فى البعض الآخر ، وزوال ما بينها جميعاً من الفروق والميزات . ولا ريب فى أن ظواهر الجذب والالتحام ، إنما يسوغ تعليلها عن طريق الأسباب الآلية ، لا عن طريق جذب خفى محجوب ، يحمله الشبيه للشبيه . فإذا جاز ذلك التفسير ، بهذا الصدد ، على هذا النسق السابق ؛ فماذا يحول دون تفسير التصورات المتشابهة فى النفس ، على هذا النحو المماثل ؟ 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 المدرسيين ؟ .

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 فى الجسم وفى النفس جميعاً . فأى تصور إنما يفترض لنشأته وتكوينه ابتداءاً بعض الحركات . فلكى أشاهد هذا المنزل الذى يقع تحت ناظرى مثلا ، على أن أكيف عضلات عينى على نحو خاص ، وأن أميل مثلا برأسى وفقاً لما يتناسب مع ارتفاع هذا المبنى وأبعاده . ثم إن الإحساس الذى يوجد مرة ، يحدد هو بدوره هذه الحركات فى المرة التالية . وعلى ذلك فإذا كان هذا الإحساس قد سبق حدوثه بمعنى أنه إذا كان هذا المنزل قد سبقت 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 . أي على النحو الذي يمكن أن يتكرر معه وجود الشروط الموضوعية والشروط الذاتية للتجربة، وجوداً متطابقاً . فمنذ تلك اللحظة الراهنة إذن تقوم علاقة اقتران بين صورة هذا المنزل كما تحتفظ بها ذاكرتي، 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 إدراكي الحاضر وإدراكي الماضي . ومن ثم فالحركات التي يثيرها الإدراك الحاضر ؛ تثير هي بدورها من جديد الإدراك الماضي ، 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 أي تغيير يذكر على نفس التناسب القائم بين هذه الحركات . وبالمثل تكون الآثار التي ينبهها هذا النظام ، شيئاً عاماً جداً ، باستمرار . فمثلا عندما يتخذ البدن وضعاً مناسبا للصلاة ، فإن هذا الوضع يمكن أن يوحي إلى الشخص بفكرة الصلاة بعامة في جملتها ، لا هذه الصلاة الخاصة المقصودة بالذات. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإنه إذا صح، أيضاً فضلا 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 بالتالي العنصر المحرك أهميته ودلالته الوضعية . ولهذا ، كانت الوظائف العقلية العليا بخاصة ، تتطلب أثناء عملها شيئاً من كف الحركة ومنعها على نحو ما . وآية ذلك هذا الدور الرئيسي الذي يمارسه الانتباه من هذه الجهة بصدد تلك الحركات . بل إن طبيعة الانتباه ذاتها إنما تتألف أساساً من التعليق

والتوقيف الكامامين بقدر الإمكان، للنشاط الفيزيقى . 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 يعتد به فى هذا المجال . فلا تتساوى مثلا المعانى فيما تقتضيه من انتباه ، حتى لو تساوت هى نفسها ، فيما تتطلبه من جهد للكف 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 ، فضلا 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 ، وفضلا عن ذلك فإدراكى لهذه الصورة يقتضى إذن أن يكون هو نفسه ، مركباً متماسكا 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 أيضا ، والأمر هكذا إغفال ما لهذه الحالات من خصيصة ، تستطيع معها نقل وإيصال ما تنطوى عليه من حياة ، إلى الحالات الأخرى التى ترتبط بها على غرار ما تفعله الخلية مثلا ، من نقل حركتها إلى الخلايا المجاورة . على أن ظواهر النقل أيسر فهما وإدراكا فيما يتعلق بالحياة الذهنية من غيرها ، ذلك أن هذه الحياة لا دخل فى تكوينها لذرات

تتفرق وينعزل بعضها عن البعض . وإنما هى كل متصل، تتداخل أجزاؤه فيما بينها، بعضها فى البعض الآخر . وأخيراً فنحن نقدم هذه العجالة من الشرح للقارىء ، كمجرد إيماءه ولاتزيد . إذ أن كل غرضنا هو الإلماع بخاصة إلى أنه لايوجد ثمة ما يمنع من النظر إلى التشابه فى ذاته ، باعتباره سبباً لتداعى الأفكار . غير أن مالج من جدل حول هذا المانع المزعوم ، وما انطوى عليه من رد التشابه إلى التجاور، بل ومن رد الذاكرة الذهنية نفسها، إلى ذاكرة فيزيقية ، كل ذلك جعل من الضرورى أن نشير إلى أنه ليس فى هذه المسائل من الصعوبات ما يستعصى على الحل .

— ٣ —

فغير خاف أن التسليم بأن التصورات هى 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 أيضا، دلالة مباشرة .

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

ولكن بأى حق، تُحصر الحياة النفسية فى مثل هذا التعريف ، حصراً على هذا الوجه ؟ فليس الأمر دون ريب ، هو عرض تعريف لفظى تعسفى فحسب ، لا يستطيع الإنسان أن يستنتج منه شيئاً . فهم إذا كانوا يقصدون أن الحالات الشعورية ، هى وحدها ، الحالات التى تصلح للدراسة النفسية ؛ فإن قولا 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 يبقى من هذا التصور بعد ، لا يكون قابلا للتخيل ، كذلك ؟ إنه لو صح مثل هذا الزعم ، لترتب عليه بالتالى ، رفض إنكار كثير من الوقائع الثابتة الصحيحة . فنحن مثلا ، 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 فى تصور ظاهرة ثابتة معقدة كهذه الظاهرة أيضاً ، أن يكون داعياً لإثارة نزاع حول حقيقتها ، بل يكون الجدير بنا أن نفترض لتفسيرها هى أيضاً ، وجود موجات للتفكير ، حتى لو تجاوز هذا الفرض كل معرفتنا الحاضرة ، بل حتى لو تعارض معها . على أن الأمر من هذه الجهة بالذات ، ليس شيئاً غريباً ، فقد كان فعلا يشيع على الألسنة ، قبل أن يقوم الدليل على وجود أشعة غامضة تخترق الأجسام المعتمة ، 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 هى نفسها تمثلا واضحاً فى الذهن ، ما دام لها من الآثار المحددة ما يعبر عنها . وما دام أن هذه الآثار هى نفسها ، يمكن أن تتمثل فى الذهن ، 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 هى فى ذاتها ، وإنما عليه فحسب أن يدرس هذه الآثار باعتبارها

أموراً تعبر عن الخصائص التى تميز هذه الظاهرة . وما من عالم لا يجد نفسه مضطراً ، على أية حال ، إلى اتخاذ هذا المسلك ، على هذا النحو ، فى سبيل الوقوف على الأمور التى يعالجها : يسير من الخارج إلى الداخل ، من المظاهر المحسوسة مباشرة ، إلى الخصائص الداخلية ، التى تكشف عنها هذه المظاهر . فمثلا ، التيار العصبى أو الشعاع الضوئى ، كل منهما شىء ما ، لا أدرى فى مطلع الأمر ، أى أثر من آثارها ، يلزم ليتعرف الباحث عن طريقه على وجود كل منهما . وواجب العلم فى هذه الحالة ، ومن هذه الجهة ، أن يحدد بالتدريج ، مضمون هذا المعنى الأولى ، بادىء ذى 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 التى تعبر عن نفسها على هذا النحو ، هى فى نفس الوقت ، تصورات مجهولة من الذات التى نجمت عنها ، لكان لنا بناء على ذلك أن نقول بإمكان وجود حالات نفسية ، تكون بمعزل عن وعى الذات وشعورها . وهى حالات قد تستطيع المخيلة ، بشىء من جهد ، أن تتصورها .

على أن هذه الحالات ليست بالأمر النادر ، بل هى أكثر من أن تحصى على الأقل إذا كان المقصود بالوعى والشعور ، هو إدراك حالة معينة بوساطة ذات معينة . إذ فى 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 الذهنى ، 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 مثلا ، لأن الأمر يتطلب أولا ، ما يميز الذكاء ، عما هو ليس كذلك . ولقد دلت التجارب الشهيرة التى أجراها بيير جانيه (Pierre Janet) على أن أفعالا كثيرة قد تحمل مثل هذه الدلالات دون أن تكون مع ذلك أفعالا شعورية . فمن ذلك مثلا ، أن الشخص الذى 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 يملى على هذا الشخص موقفه ، إنما هو مجموعة التصورات ؛ إذ أن الأمر لا ينشىء أثره ، إلا بعد أن يكون قد سمع وفهم . فهذا الشخص ، الذى تجرى عليه التجربة ، لا يشك فيما حدث له ، ولكنه لا يدرى أنه قد أطاع أمراً ما ، حتى إنه لو حدث أن نبهه أحد إلى ذلك ، أثناء تلبية إشارة الأمر ، لوقع منه ذلك ، موقع الدهشة والغرابة[1] . وبالمثل إذا نهى شخص منوم تنويماً مغناطيسياً ، عن النظر إلى هذا الشخص مثلا أو ذاك الشىء الذى يقع منه تحت بصره ، فإنه يلبى 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 يعى على الإطلاق مثل هذا الأمر . وقد عرض الباحث ، غير ذلك ، عدة حالات للعد اللاشعورى ، كما عرض أيضاً بضع عمليات حسابية ، على درجة مناسبة من التعقيد ، حيث قام بأداء هذه العمليات شخص ليس لديه أى وعى شعورى بها[2] . 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 تنى تخدش هى نفسها ، فى كل لحظة ، أحكامنا الظاهرة وتشوهها من جهة أخرى . ولا نرى نحن من ذلك إلا ما تسمح لنا برؤيته ، هذه الأحكام اللاشعورية نفسها أيضاً ، بل إننا نجهل فضلا 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 . فمعلوم 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 ،

---

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

(٢) — Ibid., p. 225.

ما هو فى جملته حالات واقعية ، لأنها حالات فعالة . وكم من مرة برز فيها التباين الصريح بين ما يمارسه الإنسان من حالة ما ، ممارسة حقيقية ، وبين الوجه الذى تبدو عليه هذه الحالة فى الشعور ! فقد نعتقد مثلا أننا نكره أحد الأشخاص ، على أننا فى حقيقة الأمر نحبه . بل إننا ، فى نفس الوقت ، الذى يكون فيه لحقيقة هذا الحب من المظاهر ما لا تخفى دلالته على الآخرين ، نكون نحن على اعتقاد بأننا نعانى أثر الشعور المضاد[1] .

وفضلا عن ذلك ، فإنه لو كان كل ما هو نفسى ، شعورى ؛ وكان كل ما هو لا شعورى ، يخضع للدراسة النفسية ؛ لارتد علم النفس من أمره ذاك ، إلى المنهج الاسنبطانى القديم . ذلك أنه لو اختلط واقع الحالات الذهنية جميعها ، بما يتاح للشعور أن يوافينا به منها ؛ لكان الشعور يكفى فى هذه الحالة ، للوقوف على أمر هذا الواقع كله ؛ لأنه سيتحد بهـــذا الواقع ويغدو كلاهما شيئاً واحداً ؛ ولا يكون هناك بعد ، حاجة إلى الاستعانة بالوسائل المنهجية المعقدة ، غير المباشرة ، التى يجرى بها الاستعمال ، فى الوقت الحاضر . فقد أضحى من المعلوم ،

---

(١) قد لايوجد لدى جيمس من الأمر ، مايدل على وجود لاشعور حقيقى ؛ فهو يرى أنه عندما يلتبس الأمر فأحسب خطأ ، مايدفعنى فى حالة مامثلا ، هو الكراهية واللا مبالاة ، بدلا من الحب ؛ فإنى لاأكون من هذا الشأن ، إلاأننى قد أسأت فهم حالة ، هى مع ذلك ملء الشعور. ونحن من جانبنا، نوافقه على أن عدم إدراك حالة الحب وتعيينها ، مع قيامها فعلا فى النفس، هو من هذه الجهة ، أمر يتعلق بسوء الفهم . فإنى حقا ، إذا لم أدرك الوجه ، من حالة تمر بى فعلا ؛ فإن ذلك يعنى أن شعورى بهذه الحالة ، هو نفسه قد ضل طريقه ؛ الأمر الذى ترتب عليه أنه لم يعد بعد ، وعيا يبرعن خصائص هذه الحالة؛ مع أن هذه الخصائص حاضرة قائمة، تؤدى عملها بالفعل ، وإن لم أفطن إليها . ولكن ماذا يعنى هذا ، إن لم يعن أن هذه الخصائص هى نفسها ، قد أمست من أمرها ، بمعزل عن الوعى والإدراك ؛ أى أنها باتت على نحو من الأنحاء ، خصائص لاشعورية ؛ لاأدركها ؛ وإن كانت هى الخصائص الأساسية التى توجه سلوكى وواضح ، أننا من ذلك أمام ظاهرتين ، لاشك فى وجودهما : ميل يجذبنى بخصائصه اللاشعورية ، إلى اتجاه ، وإدراك خاطىء لشأن هذا الميل ، يدفعنى إلى الاتجاه المضاد . فنحن على أية حال ، نواجه من الحب فى هذه الحالة ، ميلا فعالاً ؛ هو فى نهاية الأمر ، ظاهرة نفسية ، لاريب فيها .

Voir James, 1, p., 174.

أننا لم نعد ننظر اليوم إلى القوانين التى تحكم الظواهر ، باعتبار أنها أمور ممتازة ، تعلو على هذه الظواهر ، وتعينها من الخارج؛ بل إننا نراها أموراً قائمة فى الظواهر ، وأنها ليست شيئاً آخر ، غير أنها أنماط لها . ومن ثم ، فلو أن هذه الوقائع النفسية جميعها (بما هى كل واحد) ، لم تكن إلا ما يبدو لنا منها؛ وعلى النحو الذى تبدو لنا عليه؛ لكانت قوانينها هى أيضاً، أموراً معينة على هذا النحو كذلك؛ ولكان يكفى للوقوف 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 مناط الأمر من ذلك ، فإننا لا نرى داعيا هنا لذكر هذه الأسباب ؛ وإن كان من المؤكد ، أن العالم الداخلى ، هو عالم لم يكتشف بعد ؛ فمع أن بعض البحوث تجرى بشأنه ، إلا أنه لا يزال ، فى أكثر جوانبه ، ينتظر البحث والدراسة ؛ وليس مثل علم النفس هذا الساذج ، بمثل نظرته هذه الهينة اليسيرة ، هو الذى يستطيع أن يكتشف هذا العالم البكر المجهول . أما من جهة التصورات اللاشعورية ، فعبثا 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 فى الحقيقة ، إلا حيث يكون وراءه سبب لذلك . وفى الواقع ، إن سبب هذا هو أننا بعد ؛ لم ندرك فعلا ، كل ما تنطوى عليه هذه التصورات . فما تشتمل عليه مثلا ، عناصر « واقعية وفعالة » ؛ وهى عناصر ليست فيزيقية بحت ، ولذلك لا يمكن إدراكها بالتالى عن طريق الحس الداخلى . وإذن ، فما يقال عنه ، إنه شعور غامض ، ليس فى حقيقة الأمر ، غير لا شعور جزئى ؛ الأمر الذى يعود بنا مرة أخرى ، إلى الاعتراف بأن الحياة النفسية ليست هى الحياة الشعورية وحدها .

هذا ، وربما فضل البعض للتخلص من لفظ اللاشعور ، وما يعانيه الذهن من صعوبات عند تصوره للمضمون الذى يعبِّر عنه هذا اللفظ ، أن يربط هذه الظواهر اللاشعورية بالمراكز الثانوية للشعور ؛ أى تلك المراكز الفرعية التى تنتشر فى

الجهاز العصبى ، فى أنحاء بعيدة خفية بالنسبة للمركز الرئيسى ، وإن كانت تابعة له لاحقة به ، فى أوضاعها العادية السوية ، على كل حال . ومعنى ذلك هو جواز القول بوجود حالات خفية ، من حالات الشعور ، على أية حال ؛ وإن لم تكن فى متناول الأنا ؛ أى بوجود حالات نفسية ، تمر بشخص معين ولكنه لا يدركها. ولن نناقش الآن مثل هذه الفروض ، فهى وإن كانت ، على اعتبار ما ، أموراً محتملة إلى حد كبير ؛ [1] إلا أنها على أية حال ، لا تمس الصميم ، من القضية التى نحن بصدد إقرارها . وحسبنا من ذلك ، أن هناك ظواهر من طراز نفسى ، تمر بنا ، ومع ذلك فنحن لا ندركها . ولا يعنينا بعد ذلك ، أن تكون هذه الظواهر موضوعاً لإدراك ذوات أخرى مجهولة ، أو لا تكون فى متناول أى إدراك آخر على الإطلاق . فالمهم فى 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 فى الوجود بذاتها ، دون أن تعتمد فى وجودها هذا المستمر على حالة المراكز العصبية ؛ وأنه إذا كانت هذه التصورات قابلة لأن يؤثر بعضها فى بعضها الآخر ، على نحو مباشر ، تأثيراً من شأنه أن يربط بعضها بالبعض ،

---

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

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

وفقاً لقوانينها الخاصة ؛ فهى إذن من ذلك حقائق ، تعتمد فى الجملة على مالها من دعامة ، من روابط داخلية ؛ مستقلة مع ذلك ، استقلالا على نحو معين . على أن هذا الاستقلال، لا يمكن أن يكون، بالتأكيد، إلا شيئاً نسبياً ؛ فالأمر فى الطبيعة، يقوم على اتصال المجالات فيما بينها؛ فلا يوجد مجال تنقطع صلته بالمجالات الأخرى، فليس أكثر سخفا إذن ، من القول بإقامة حياة نفسية على نحو مطلق ؛ لا تشارك فى شىء ، ولا تتصل ببقية الوجود . فمن الوضوح بمكان ، أن حالة المخ ، تؤثر فى جميع الظواهر العقلية ؛ وأنها عامل مباشر لطائفة معينة من تلك الظواهر (كالأحاسيس البحتة مثلا) . غير أنه لا يلزم من ذلك ، أن تكون الحياة الذهنية ، أمراً متحداً بالطبيعة الذاتية ، للمادة العصبية ؛ وإنما هى حياة تعتمد فى بقائها ، من جهة ، على قواها الذاتية ؛ وتملك من أنماط الوجود ، ما هو خاص بها ، من جهة أخرى . فالتصور ، ليس بعد ، مظهراً بسيطاً ، للحالة التى يوجد فيها العنصر العصبى ، فى اللحظة التى يحدث فيها هذ التصور ؛ ذلك أنه يبقى ، فى الوقت الذى تزول فيه هذه الحالة ؛ فضلاً عن أن العلاقات التى تربط هذه التصورات ، هى أيضاً ، من طبيعة أخرى ، غير طبيعة العناصر العصبية ، التى تقوم تحتها . إن التصور شىء 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 ، يعنى أن هذه الحالة ، ليست أمراً ضمنياً فيها ، وأنها حالة تتكون من جهة خارج الخلية ، فهى على هذا الاعتبار ، أمر خارجى بالنسبة لها . فلو أن وجود هذه الحالة كان بسبب الخلية ، لترتب على ذلك أن تكون أمراً داخلا 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 ، فى موضع آخر ، إن الوقائع الاجتماعية ، هى أمور مستقلة ، على نحو ما ، عن الأفراد ، وخارجية بالنسبة للمشاعر الفردية ؛ فإننا لم نكن نقصد من هذا القول ، أكثر من أن نثبت للمجال الاجتماعى ما كنا قد

أعترفنا به للمجال النفسى . فالمجتمع يقوم على دعامة من مجموعة من الأفراد ، يرتبطون فيما بينهم ، طبقاً لنظام ينشأ عن اتحادهم ، ويتغير طبقا لتصرفهم فى رقعة المكان،وطبقا لما يتعلق بذلك من وسائل المواصلات واختلافها فيما بينها : طبيعة وعددا . فهذا هو الأساس الذى تقوم عليه الحياة الاجتماعية . أما التصورات فهى لحمة 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 ير بأسا فيما يتعلق بالتصورات الفردية التى تنشأ عن الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين العناصر العصبية ، دون أن تتحد بتلك العناصر ، فما من داع إذن يدعو إلى الدهشة فيما يتعلق بالتصورات الجمعية . فهى بالمثل تنشأ عن الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين المشاعر الأولية التى يتكون منها المجتمع .فماذا 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 ، فخليق أن تتشابه النتائج أيضاً فى كلا المجالين : النفسى والاجتماعى ، هذا وذاك على السواء . فللوقائع الاجتماعية مثلا ، صفة خارجية ، أى أن لها استقلال بالنسبة للأفراد مثل ما للوقائع الذهنية من ذلك ، بالنسبة للخلايا 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 طياتها ، على نحو ملحوظ ، إلى حد ما ، أثر الأصل والمنشأ . ولكن لا مراء فى أن هذه الوقائع الاجتماعية ، تفرض نفسها من الخارج على الفرد . وحتى لو جاز لا مرىء أن يداخله شك فى بعضها من هذه الجهة ، فظهور هذه الصفة بالنسبة لبعضها الآخر ، أمر صريح قاطع ، لا يحتمل الشك . أى أن هذه

الصفة تبدو على نحو واضح ، فى ظواهر اجتماعية أخرى مثل ظواهر المعتقدات والأعمال الدينية ، وقواعد الأخلاق ، وعدد لا يحصى من القواعد القانونية . أى هذه الأمور التى تعد من أكثر ظواهر الحياة الاجتماعية بروزاً . وظاهر أنها جميعاً أمور ملزمة ، وأن هذا الإلزام هو الدليل على أن هـذه الأنماط سواء منها ما يتعلق بالعمل أم ما يتعلق بالتفكير ، ليست من عمـل الفرد ، وإنما هى فى جملتها ، أمور صادرة عن قوة معنوية تفوقه . قوة يخـالها المرء أحياناعلى نحو غيبى فى صورة إله ، وقد يصوغ منها فضلا عن ذلك، أحياناً أخرى، معنى زمنياًعلمانياً ، ومعنى علميا أيضا [1] وهكذا نلتقى بنفس القـــانون فى كلا المجالين : النفسى والاجتماعى ،على السواء .

بل إن هذا القانون عينه ليتضح فى هذين المجالين ، بنفس الـكيفية ، فى مواضع أخرى غـير تلك . فالقول بأن التصورات الجمعية هى على اعتبار ما أمور خارجية بالنسبة للمشاعر الفردية ، لا يعنى أن هـذه التصورات تنجم عن الأشخاص فرادى وحدانا ، بل المقصود أنها تنبعث عما يقوم فيما بينهم من اتحاد وترابط . والأمر بين المعنيين جد مختلف . فـكل شخص يسهم بنصيب فى إعداد الحصيلة المشتركة ، ثم إن المشاعر الخاصة ، لا تتحول إلى مشاعر اجتماعية ، إلا بفعل القوى التى تتولد عن هذا الاشتراك والترابط ، وهى بعد ، قوى من «نوع خاص»

---

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

وبهذه المناسبة ، نود أن نصحح تأويلا غير دقيق ، حام حول تفكيرنا بهذا الصدد ؛ذلك أنه عندما ذكرنا أن الإلزام أو الإكراه ، هو خصيصة من خصائص الوقائع الاجتماعية ، فإننا قطعا لم نـكن نقصد من ذلك ، أن نقدم تفسيرا و جيزاً لهذه الظواهر ؛ بل كل ماقى الأمر ، هو أننا أردنا أن نشير فحسب إلى علامة ميسرة ، يستطيع عالم الاجتماع أن يتعرف ، عن طريقها ، على الوقائع التى تعد من اختصاص هذا العلم .

ثم كذلك عما ينشأ عنها بالتالى من مركبات وتحولات متبادلة . ومن ثم فالأفراد « يصيرون إلى شيء آخر». فالمركب الكيماوى ،وإن كان يجمع فى تنشئه، 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 وأثر له . وهو لذلك يفيض على كل ذهن فردى ويغمره ، كما يغمر الكل الجزء . فهذه الظاهرة الجديدة الناتجة موجودة فى المجموع ، وموجودة به أيضا ، وأنها بهذا المعنى ، أمر خارجى ، بالنسبة للأجزاء الخاصة ، وإن كل جزء من هذه الأجزاء ليتضمن ، بلاريب ، شيئا من هذه الظاهرة الجديدة ، ولكنها هى فى جملتها ، لا تدخل ضمن جزء من هذه الأجزاء . فخليق والأمر كذلك ، للإلمام بشأن هذا المركب ،بماهو عليه،على الوجه الصحيح ، أن يكون فى الاعتبار ، أن هذه النتيجة الناشئة ، ليست إلا التجمع فى جملته [1] 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 . فمن ذلك يتضح أيضا ، كيف أن الظاهرة الاجتماعية ، لا تعتمد على الطبيعة الشخصية للأفراد. فى عملية الاندماج الذى ينجم عنها هذا الناتج ، تتعادل 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 ، هى بالضبط السبب الذى يحول بين هذه الخواص وبين تفسير الصور الخاصة جدا ، ذات التعقيد الشديد ، التى تميز الوقائع الاجتماعية تمييزاً دقيقا . 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 تقرم من هذه النتيجة مقام التحديد والتعيين .

---

(١) Notre livre sur le Suicide, p., 345;363.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصفة الخارجية للوقائع النفسية ، بالنسبة للخلايا المخ ، فإنه ليس لها ، هى الأخرى ، أسباب غير هذه ، ولا طبيعة أخرى ، غير تلك. فليس ثمة ، فى حقيقة الأمر ، ما يسمح بافتراض أن التصور ، مهما يكن من أمره فى صورة ابتدائية أولية ، يمكن أن يكون نتيجة مباشرة لتذبذب خلوى ، محدد الشدة والدرجة . فلا يخلو إحساس ، لا تشترك فى إعداده ، طائفة من الخلايا . ثم إن الطريقة التى تنشأ على غرارها مراكز المخ ، لا تسمح ، هى أيضا بافتراض فروض أخرى غير هذا ، فالصور الذهنية ليس لها قط من علاقات محددة ، تعتمد عليها فى وجودها غير تلك العلاقات التى تربطها بمناطق تتفاوت فى مداها ، ضيقا واتساعاً . هذا وربما اشترك المخ بجملته أيضا فى العمل الذى تنشأ عنه هذه الصور الذهنية ، الأمر الذى تدل عليه ، فيما يبدو ظاهرة الإنابات . ويبدو أخيراً أن هذا الطريق أيضا هو الطريق الوحيد لفهم مسألة الإحساس، فهو أيضا يعتمد فى وجوده على المخ كله، كذلك عندما يكون المخ بصدد تكوين ظاهرة جديدة . فالإحساس يتكون من تغيرات جزئية (وإلا فمما يتكون ، ومن أى جهة يأتى ؟) . ومع ذلك فهو فى الوقت نفسه شىء آخر، إذ هو ينجم عن مركب جديد من «نوع خاص» مركب يشتمل على هذه التغيرات التى تدخل ضمنه باعتبارها عناصر ، ثم تتحول فى داخله بوساطة ما يكون هنالك من فعل، للاندماج نفسه ، وإن كنا نجهل بدون ريب كيف تستطيع بعض الحركات أثناء ترابطها أن تنشىء تصورا ، ولكننا بالمثل أيضا لاندرى كيف يمكن أن تنحل أية حركة من حركات التحول أو التغير ، عندما تتوقف إلى حرارة، فضلا عن أننا لاندرى كيف يمكن أن يجرى الأمر على هذا النحو ، بين هذين الطرفين ، تبادليا كذلك .ومع ذلك فهم لايشكون فى حقيقة هذا التحول الأخير.وإذن فما هو وجه الصعوبة فى وجود أمر ذلك التحول الأول ؟ إنه على العموم لوصح 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 الذى ينطوى على شىء من التنافر وعدم الاتساق ، ولكن هذا شأن خليق أن يجد

له فى الميدان الميتافيزيق ما يجعله أمراً قابلا للتصور والإدراك ، أما بالنسبة لنا ، فيكفينا أن نقرر بهذا الصدد أن هـــذه المسافة موجودة ، وأن وجودها لانزاع 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 لايمكن أن تكون داخل أية خلية معينة، لأن هذه الفكرة لا تخضع فى وجودها لأية خلية واحدة بمفردها على حدة من هذه الخلايا، بل إنه لايكفى فى إثارتها عمل خلية واحدة بمفردها أيضا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحياة النفسية لايمكن أن تتجزأ على غرار معين بين عناصر عصبية متباينة ،ذلك أن كل تصور من هذه التصورات لابد أن يشترك فى إعداده طائفة كبيرة من العناصر. فأى تصور منها «لا يمكن أن يوجد إلا فى الكل المكوَّن بسبب اتحاد هذه العناصر ، وهو فى ذلك مثل الحياة الاجتماعية ، فهذه الحياة لاتوجد إلا فى الكل المكوَّن بسبب اتحاد الأفراد» .

وهكذا فى المجالين ، النفسى والاجتماعى ،لا يمكن أن يتكون لا فى هذا ولا فى 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 النسبى ما يكون للظواهر الاجتماعية بالنسبة للطبائع الفردية . ولما كانت أية حالة من هذه الحالات النفسية ومثلها، لاترجع فى تكوينها إلى تغـــير جزيئى بسيط، كانت كذلك لا يمكن أن تكون خاضعة فى وجودها بالمثل لتغيرات من هذا القبيل، يمكن أن تنشأ فرادى متفرقة فى مواضع مختلفة من الدماغ. وكل ماهنالك أن القوى الفيزيقية التى تؤثر فى هذه المجموعة من الخلايا كلها برمتها،التى تعتمد عليها هذه الحالة يمكن أيضاً أن تترك آثارها فيها،هى كذلك ولكن هذا لايعنى أن هذه الحالة تحتاج لاستمرار بقائها أن تعتمد على الدوام وبصورة متجددة لا يسومها انقطاع على رغد 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 روحا 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 تخالط حياتها بالأشياء .ومادام الإنسان يستطيع أن يتحدث إذا أراد عن صلة أفكارنا بما يجرى داخل المخ . ولكن ليس معنى هذا أن الأفكار يمكن أن تكون أموراً قابلة للتحيز فى مواضع داخل المخ على المعنى الدقيق للتحيز، فهى لا تتخذ لها فيه مواقع فى مراكز محددة،غير أنها فى نفس الوقت ترتبط بمناطق معينة ارتباطا تشتد أواصره فى بعض المناطق عن بعضها الآخر . ففيما يتعلق بالنفس يكفى هذا الانتشار ، دليلا على أن الأفكار أمور ذات صبغ 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 أيضا أن يكون لهذه الأفكار نمط خاص بها فى وجودها .

وإذن فهؤلاء الذين يتهموننا بأننا ندع الحياة الاجتماعية لقى 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 صفتها النوعية . وعندئذ سيواجه الإنسان من المشكلات المعقدة ما سبقت الإشارة إلى بعضها بل وكثير غيرها . فقياساً على هذا المبدإ نفسه يلزم أن يقال أيضاً إن خصائص الحياة تقوم فى ذرات الأكسجين والأيدروجين والكربون والآزوت،التى تتألف منها الجرثومة الحية ، مادام أن هذه الجرثومة لا تتركب من شىء 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[1]. ولكن ربما كان هذا الأمر المعضل الذى نواجهه قد غدا هنا فيما يبدو أكثر وضوحاً مما كان عليه فى الحالات السابقة . فكيف يمكن أولا أن تعتمد الحركات الحية على عناصر غير حية ؟ ثم كيف يمكن تجزيء 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 مثلا، لا يمكن أن يؤدى نفس الدور الذى يؤديه الكربون، أو أن يحمل عين صفاته. وليس أقل من ذلك تهافتاً 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 بعثرتها ، بين القوى الأولية التى تنجم هذه الحياة عنها . ثم بعد، لماذا تكون الحياة أمراً يختلف عن التفكير الفردى ، بالنسبة لخلايا المخ ، أو شأناً 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 بالتأكيد ، 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 الإيجابية 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 ؛ وكلما 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 حظاً 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 نتشار 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 يتقيد بموضع معين فى المكان ، ولا يكون أسيراً لشروط الوجود المحددة تحديداً مفرطاً ، غالياً فى الشدة والصرامة . ومن شواهد ذلك أنه إذا حدث مثلا 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 تأبت مثلا بعض

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

فالحياة الاجتماعية تقوم هى 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 تمتص هذه الدعامة ، فهى حياة مستقلة ، عن هذه الدعامة، ومميزة عنها أيضاً ؛ تماما كاستقلال الوظيفة عن العضو ، وتميزها منه . على أنه لما كانت الحياة الاجتماعية تصدر ، ولاشك ، عن الدعامة — وإلا فمن أى جهة أخرى تأتى ؟ — كانت الصور التى تتخذها هذه الحياة ، بناء على ذلك ، عندما تتخلص من هذه الدعامة ، تحمل فى طيها ، باعتبارها صوراً أولى أساسية ، سمة أصلها ومنبتها . ذلك أن المادة الأولى ، لأى شعور اجتماعى ، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطائفة من العناصر الاجتماعية ، كما ترتبط بالنمط الذى يتم على نسقه تجميع هذه العناصر وتوزيعها ، أى أنها ترتبط بطبيعة الدعامة ؛ غير أنه عندما يتم تكوين الحصيلة الأولى للتصورات على هذا النحو ، تغدو هذه الطائفة الأخيرة من التصورات بفضل الأسباب التى أشرنا إلى بعضها فيما سبق ، هى نفسها وقائع مستقلة استقلالا جزئيا . وتمارس هى نفسها على هذا النحو من الاستقلال حياتها الخاصة . ومرد ذلك أن لهذه التصورات قدرة على الإستدعاء ، وكذلك قدرة على الصد ، كما أن لها قدرة تعينها أيضا على تكوين مركبات فيما بينها، على ضروب شتى : مركبات تتعين بوساطة الميول الطبيعية الخاصة بهذه التصورات نفسها ، لا عن طريق حالة الوسط ، الذى تتطور فى داخله . وكذلك ينشأ بالتالى من هذه المركبات الجمعية ، تصورات جديدة ، من نفس الطبيعة : أى أنه ينشأ

عنها هى 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 الدينى على أبرز الأمثلة لهذه الظاهرة. فمن الجهة 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 ، والنمط الذى اندمجت 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 ، فهنالك ، 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 ، لاتحمل خصائص البنية الاجتماعية وسماتها ، على نحو مباشر : الأمر الذى جر بعضهم ، غالبا 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 قدتم نماؤه فى رعاية من أسباب تعلو 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 خليقا من جهة أخرى أن يحال على هذا الاعتبار نفسه ، بين علم النفس أيضا وبين كل ما يتجاوز الإحساس البحت.فهذه الإحساسات وهى المصدر الأولى للشعور الفردى ، وإن كان لايمكن تفسيرها إلا عن طريق حالة المخ والأعضاء ، حيث إنها تأتى عن هذا الطريق ـ وإلا فمن أى جهة أخرى تأتى ؟ — إلا أن هذه الإحساسات نفسها ، بمجرد نشوئها تتركب فيما بينها وفقا لقوانين ، لا يكفى فى جلاء أمرها ، لا البنية ولا علم وظائف المخ.ومن هذه الجهة، وعن هذا الطريق أيضاً ، تأتى الصور الذهنية وتتجمع بدورها ، وتتحول كذلك إلى معان كلية . على أن هذه الحالات الجديدة

تكون قبل اتصالها بالحالات القديمة ، على حال من التفرق والانعزال ، بسبب تعدد وسائط الأساس العضوى ، الذى تعتمد عليه هى ، كما تعتمد عليه الحياة الذهنية جميعا . غير أنه يلاحظ أنه كلما ازداد عدد ما 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[1].

---

(١) ومن ذلك يتضح مبلغ عدم صلاحية التعريف الذى يرى أن «سبب» الظواهر الاجتماعية ، التى تنشأ فى المجتمع هو المجتمع ، فالتعبير على هذا النحو ، فضفاض، غير دقيق . فثمة طائفة ليست بالقليلة، من ظواهر الاجتماع ، لاتنشأ هكذا ، عن المجتمع ؛ وإنما 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 جميعها أو بعضها . وعلى أية حال ، فإنه لايمكن 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 لايتسنى 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 لايكون قد وقف بعد ، على شىء ما من أسباب الظواهر، التى يريد دراستها ؛ بل إنه قد لايتسنى له شىء من هذا إطلاقا ، إلا على نحو جزئى . وإذن ، فحرى 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، شتاتاً بغير حدود .

أما من جهة هذه العملية التى تتكون بمقتضاها هذه الوقائع الاجتماعية الفرعية ، فهى وإن كانت تشبه تلك العملية الأخرى ، التى تناظرها فى الشعور الفردى ، إلا أن للعملية الأولى من السمات الخاصة بها ، بعد ذلك ، مايميزها عن العملية الثانية . فمن ذلك مثلا ، أن العمليات الاجتماعية ، التى تنجم عنها الأساطير ،والأفكار الشعبية التى تحوم حول نظم الكون ونشأة الآلهة 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 ، شبها إلى حد ما ؛ غير أن أحد النوعين لايطابق فى الحقيقة النوع الآخر تمام المطابقة ؛ إذ تحتفظ عمليات كل مجال منهما بسماتها الخاصة، =

إن هذا التشابه بين الحياة الاجتماعية والحياة النفسية ، قد يساعد هو نفسه من جهة أخرى ، على فهم السبب الذى من أجله نلح كثيرا ، فى التميز 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 ، شيئا فشيئا ، ثم توطئة السبيل أمام هـذا التصور فى المجال الاجتماعى . فمنذ عشر سنوات تقريباً ، قد ازدهرت فى الواقع ، حركة تجـديد 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 ، مهملا الإشارة إلى صفاتها المميزة ، كما لو كانت هذه الصفات أموراً يصح إغفال النظر إليها . أما المدرسة الثالثة ، فهى مدرسة بسبيل التكوين ، تعنى بتفسير هـذه الظواهر ، مع احتفاظها لها ، فى نفس الوقت ، بنوعيتها . وهكذا يرى أصحاب المذهب الأول أن للحياة النفسية طبيعة خاصة بها ، تعين لها مكاناً فى العالم منعزلا 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 بشىء بذاتها ، وإنما هى قشرة سطحية . ومهمة الباحث حيالها ، كما يظنون ، تنحصر فى تنحية هـذه القشرة ، للوصول مباشرة إلى الحقائق التى تحتجب خلفها . وهؤلاء فريقان يلتقيان أولاً : عند القول بهذه القشرة ، باعتبارها ستارا رقيقاً من الظواهر . ثم هما بعد يفترقان . فالشعور مثلا ، يراه أحدهما ستاراً شفافا ، بينما يراه الفريق الآخر ستاراً مضطربا ، يفتقر إلى الثبات

= التى تميزها عن سواها من عمليات المجال الآخر . ولا يخفى بهذه المناسبة ؛ أن على علم الاجتماع واجبا ، ينبغى أن يضطلع به ، أعنى البحث والكشف عن قوانين التفكير الجمعى . إنها مهمته ، التى تقع كلها برمتها على عاتقه ؛ وهو خليق ، أن يفرد لها ، مكانا مناسبا جديرا بها ، بين مهامه الأخرى .

والاستقرار . غير أن التجارب الحديثة ، قد أظهرت لنا ، أنه كان ينبغى ، 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 الفزيولوجية البحتة كذلك . ولكن ما عتم أن تغير الحال عند ما قدر لاتجاه طبيعى 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 . وتضعها 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 شىء 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 لفيفا كبيراً منهم ، قد ظن أنه يكفى لفهم هذه الوقائع فى مجال علم الاجتماع ، أن يقيمها ، على أساس من الشعور الفردى ، بينما ذهب آخرون ، إلى حد رد هذه الوقائع ، إلى الخصائص العامة للمادة العضوية . فالمجتمع فى نظر هؤلاء وهؤلاء إذن ، لم يكن بذاته ، على شىء ، 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 ، وفقا لما يراه عليه مودزلى وتلاميذه ، غير ظاهرة عرضية للحياة الفيزيقية . وهكذا لا اعتبار يعتد به فى المجال الأول ، لغير الواقع الذى يقدمه

الفرد ، ولا وجود يعتد به فى المجال الآخر ، لغير هـذا الوجود الذى تعرضه الخلية العصبية . ومن ثم ، فعلم الاجتماع لم يكن من أمره ليزيد على أن يكون علم نفس [١] تطبيقى . غير أن المثل نفسه الذى يقدمه علم النفس ، يحمل ما يدل على أن هذا التصور للعلم ، ينبغى تجاوزه . فهنالك ، بعد بحوث النفسيين الاجتماعيين ، وكذلك بعد النظرة الطبيعية المادية لعلم الاجتماع الأنثروبولوجى ، يقوم المذهب الطبيعى الاجتماعى ، الذى يعتبر الظواهر الاجتماعية ، وقائع نوعية . ويرى أن يسلك حيال تفسيرها ، مسلكا يحترم نوعيتها ، احتراما دقيقاً ، ومن الغريب والشأن كذلك ، أن يلتبس الأمر على بعضهم ، من هذه الجهة ، فينعى علينا أحيانا أننا نأخذ بضرب من ضروب المادية . على أن الأمر كله ، فيما يتعلق بوجهة النظر التى نتخذها ، هو على العكس من ذلك . فنحن نجد ، أنه إذا كان لفظ « الروحية » هو ما يحمل الدلالة التى تقتضيها الخصيصة التى تميز الحياة النفسية لدى الفرد ، فإننا نرى أن الحياة الاجتماعية من جهتها ، خليقة أن توصف بتعبير آخر ، يمكن أن يحدد مفهومها هى أيضا ، هو « الروحية الفائقة » . ونقصد بذلك تلك الصفات الأساسية للحياة النفسية ، التى توجد فى الحياة الاجتماعية ، ولكن على غرار جد رفيع ، وقدر جد عمال ، من القوة ، بل على نحو ينشأ معه ، شىء جديد من كل الوجوه . على أن هذا اللفظ برغم طابعه الميتافيزيقى ، لا يعنى أننا أمام مجرد طائفة من الوقائع الطبيعية ، التى ينبغى تفسيرها ، بعلل طبيعية ، ولكنه ينبهنا إلى

---

(١) عندما نقول علم النفس ، فإننا فى الحقيقة نقصد بذلك علم النفس الفردى ؛ فقد كان هذا التعبير يشير ، على الدوام ، إلى العلم الذى يدرس الحالة النفسية عند الفرد . ومن ثم ، فالأولى أن يحتفظ لهذا العلم بهذا المدلول ؛ فلا يقال مثلا ، والأمر هكذا ، علم نفس جمعى ؛ مادام موضوع هذا العلم الأخير ، هو علم الاجتماع برمته . ومن الخير ، على أية حال ، أن يجرى تحديد هذه التعابير على هذا النحو ؛ إيضاحا للبحوث والمناقشات . فالواقع ، أن هناك الكثير من هذه الألفاظ المبهمة الغامضة ، التى ينبغى الإعراض عنها واجتنابها .

أننا من هذا العالم ، الذى تتفتح 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 مثلا على مجـــرد أساليب التحليل الداخلى .

الفصل الثاني

تحديد الظاهرة الأخلاقية

الفصل الثانى

تحديد الظاهرة الأخلاقية[1]

مسائل

الواقع الأخلاق مثله كمثل أى نوع من أنواع الواقع الأخرى ، يمكن دراسته طبقاً لوجهتى نظر مختلفتين . فيمكن النظر إليه لمعرفته ولفهمه، 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 كاملا فى تحديد « المشكلة العملية » بعد ذلك .

ونرى ، من جهة أخرى ، أنه لإمكان دراسة الواقع الأخلاق دراسة نظرية ؛ يجب على الباحث أن يعين ، أولا وابتداءا ، ما تتكون منه الواقعة الأخلاقية . وعليه أيضا 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 قدقدمها لأعضاء الجمعية. كما نلحق بها أيضا جزءا من « المناقشة » التى دارت بصددها ، 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 ستُعرف تعريفاً قريباً جداً من تعريف كانط لها . ومعنى ذلك ، أن الإلزام يمثل خصيصة من الخصائص الأولى ، للقاعدة الأخلاقية .

ثانياً : ومع ذلك ، ففكرة الواجب هنا ، لاتستنفد — على عكس ما يرى كانط — المعنى الكلي للأخلاق . فمن المستحيل ، أن نقوم بفعل ، لالشيء آخر، غير أن هذا الفعل يأمرنا بأدائه . أي أنه من المستحيل ، أن نقوم بأداء فعل ، مجرد من مضمونه . بل إنه من الضروري ، أن يرضي هذا الفعل حساسيتنا إلى حد ما ، لكي نستطيع القيام بأدائه . بمعنى أنه يجب أن يكون الفعل ، شأنا «مرغوبا فيه» على وجه من الوجوه . ومن ثم يبدو أن الإلزام أو الواجب ، لايفسر 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 ؛ لاتقل من ، تلك الجهة ، عن خصيصته الأولى .

غير أن هذه « الرغبة » تنطوي 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 لايمكن أداؤه ، مع ذلك بدون شيء من جهد ، أو إكراه ، على هـــذا الأداء . فالدفعة ، 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 ، ولايتم 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 الخصيصتان اللتان يبدو أنه من المجدى ، الإلحاح فى 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 ، فى بعض النواحى . فالكائن القدسى هو ، على نحو ما ، كائن محرم ، لا يجرؤ أحد على انتهاك حرمته ؛ بينما هو ، فى نفس الوقت ، كائن خيِّر ، 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 هى مثلا ، شىء مقدس ، لا يجرؤ أحد على انتهاك قداستها . والإنسان يرعى حداً معيناً للحرم الشخصى للغير ، يقف دونه ، لا يتعداه ، بينما يجد فى نفس الوقت أن الخير على معناه الدقيق ، إنما هو فى الارتباط بهذا الغير والاتحاد به .

— ٢ —

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

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

وثمة ملاحظات أخرى ، ستكون هى أيضاً محلا للاعتبار ، عند تناول الشعور الأخلاق المعاصر (أى حيث نستطيع تأييد النتائج بما نعلمه كذلك ، من أخلاق الشعوب المعروفة) . وأولى هذه الملاحظات هى أن الصفة الأخلاقية ، لم يسبق أن انطبقت ، فى الواقع أبداً ، على فعل اقتصر موضوعه على المصلحة الفردية ، أو الكمال الفردى ، المفهوم على نحو أنانى بحت . أما الملاحظة الثانية فهى ، أنه إذا كنت أنا باعتبارى فردا ، لا أنشىء الغاية التى تحمل « بذاتها » الخصيصة الأخلاقية ؛ فإن الأمر ، بالتالى ، يكون هو عينه بالضرورة ، فيما يتعلق بالأفراد الآخرين ، من حيث كونهم فرادى ووحدانا كذلك . لأنهم على هذا الاعتبار نفسه ، يكونون مثلى ؛ لا يختلفون عنى إلا اختلافا ، يتفاوت تفاوتا ما ، فى الدرجة فحسب . وثالثا إنه سيترتب 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 بالبعض ؛ أى أنهم يكوّنون ، فيما بينهم ، مجتمعاً ؛ « على شرط أنه يمكن مع ذلك ، أن ينظر إلى هذا المجتمع ، باعتباره شخصية ، تختلف كيفياً ، عن الشخصيات الفردية ، التى يتألف منها » ؛ أى أن الأخلاق تبدأ ، على هذا الاعتبار حيثما يبدأ الترابط فى جماعة ؛ أيًّا 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 ، فى 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 فى 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 — كالإخلاص المتبادل بين الأفراد ، وإخلاص العالم للعلم — إلا أنها ، مع ذلك ، أمور تشترك فى تلك الخصيصة ، اشتراكا 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 شىء من الذرائع التى تؤيد ما سبق .

— ٣ —

وأخيراً ، هنالك اعتراض ، يرى أن هذا التصور للأخلاق ، يضع النفس تحت سيطرة الرأى العام الأخلاق 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 الرأى العام وبوساطته ، يمكن أن يكون شعوراً ناقصاً ، لا يمثل تمثيلا كاملا ما يكون عليه الواقع الداخلى ، الذى يقوم عليه هـذا المجتمع . فقد يحدث مثلا ، أن يكون الرأى العام مشبعاً بأمور متخلفة ، فيتخلف هو بالتالى عن الحالة الواقعية الراهنة للمجتمع ، وعن التعبير عنها تعبيرا مناسبا . وقد يحدث كذلك ، أن تختفى بعض المبادىء الأساسية نفسها للأخلاق القائمة ، فترة ما فى اللاشعور ، من جراء ظروف عابرة ، فتظل هـذه المبادىء منذ لحظة اختفائها ، وكأنها لم تكن شيئاً مذكورا . 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 لايمكن البتة ، أن يكون المقصود بالأخلاق ، أمرا آخر غير هذه الأخلاق التى تنطوى عليها حالة اجتماعية مافى فترة معينة. فإن من يرغب فى أخلاق أخرى غير تلك الأخلاق ، التى تسفر عنها طبيعة المجتمع، لا يكون من أمره ذاك ، قد أنكر هذه الطبيعة فحسب ، وإنما يكون بالتالى كذلك ، قد عارض هو نفسه ، وجوده وحياته .

وقد يصح بعد ، النظر فى مثل شأن من ينكر 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 ، فى اعترافنا بهذه الحياة والرغبة فيها .

مناقشة

دور كايم : خليق بى ، أولا وقبل كل شىء ، أن أشير إجمالا ، إلى ما أجد من هذه الحيرة التى تكتنفنى . فقد كان قبولى علاج موضوع واسع ، بغير إعداد، كهذا الموضوع الذى أعلنتم عنه فى القسم الثانى من البرنامج الذى قمتم بتوزيعه ؛ أمراً اقتضانى أن أضغط ، إلى حد ما ، منهجى المألوف فى الدراسة ، واتجاهى المعهود فى البحث . غير أن ما يشجعنى على أن ألم إلمامة ما ، بهذا الموضوع ؛ هو أننى أقوم ، فى الواقع ، منذ حوالى أربع سنوات تقريبا ، بإلقاء بعض الدروس فى السربون ، عن علم العادات الأخلاقية ، من الناحيتين : النظرية والتطبيقية . على أنه إذا كانت المؤلفات القديمة قددرجت على علاج هذا الموضوع فى مطلع بحوثها ، فلن نصادفه نحن هنا إلا فى النهاية . فمن جهتى ، 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 مثلا) ؛ وبعد أن أكشف كذلك ، عن الأسباب التى أنشأتها ، والوظائف التى تقوم بها ـ وذلك فى الحدود التى تسمح به حالياً ، مادة العلم. وسألم ، أثناء سيرى فى 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 ألف النظر إلى الأشياء ، من الزاوية المناسبة. على أنى أجد نفسى أيضاً مضطرا إلى عرض أفكارى بهذا الصدد ، دون أن يسبق ذلك بسط مجموعة من الأدلة ، أى أن أعرض هذه الأفكار وهى مجردة تقريباً ، من أسلحتها. كما سيكون على أن أستعيض غالبا عن البرهان العلمى ، الأمر المستحيل هنا ، ببرهنة جدلية بحتة .

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

— ١ —

هذا ، ويبدو لنا الواقع الأخلاق فى مظهرين ، يجب التمييز بينهما تمييزا دقيقا واضحاً ، هما : المظهر « الموضوعى » والمظهر « الذاتى » .

فإننا نجد مثلا ، بناء على ما تقره الوقائع ، أن ثمة أخلاقا مشتركة وعامة ، تربط جملة الأفراد الذين ينتمون لأى نوع من أنواع الاجتماع . فلكل جماعة معينة ، أخلاق محددة تحديدا واضحا ، ولكل شعب فى فترة معينة من تاريخه ، أخلاق خاصة تسوده ؛ وباسم هذه الأخلاق تقضى محاكمه مثلا ؛ ويصوغ الرأى العام ، الخاص به ، على أساس هذه الأخلاق نفسها ، معاييره للأمور ، وتقديره لها ، وأحكامه عليها .

غير أنه يوجد أيضاً فى الحقيقة ، جنب هذا النطاق الأخلاقى، كثرة لاتجاهات أخلاقية أخرى ، لاعداد لها . ففى الواقع أن كل فرد ، بل كل شعور فردى ، إنما يسلك فى تعبيره عن هذه الأخلاق المشتركة ، مسلكا يتفق ونهجه الخاص، أى حسبما تنزل هذه الأخلاق من تصوره لها ، وكما يراها هو من زاويته الخاصة؛ حتى ليمكن القول من هذه الجهة ، دون تزيُّد ، بأنه لا يوجد من هذه المشاعر الفردية ، ماقد يتطابق مع الأخلاق المشتركة التى تسود العهد ، الذى تنشأ فيه مثل هذه المشاعر تطابقا دقيقا تاما . بل إنه طبقا لمثل هذه الاعتبارات وغيرها ، يمكن أن يقال أيضاً، إنه قد لا يوجد الشعور الأخلاق ، الذى يخلو تماما، من بعض شوائب اللاأخلاقية . فلا يخفى أن لعوامل الوسط والتربية والوراثة ، آثارها فى هذه المشاعر ؛ الأمر الذى يترتب عليه ، أن نجد لكل شعور نظرته الخاصة للأخلاق . فقد يشعر شخص مامثلا شعورا قوياً ، بأثر قواعد الأخلاق المدنية ، فى حين لا يحس أثر قواعد الأخلاق العائلية ، إلا إحساساً هينا ضعيفاً، أو العكس. وقد يشعر آخر شعوراً عميقاً باحترام للعقود وللعدالة ، بينما لا يكون لديه حيال واجب كالإحسان مثلا ، غير تصور حائل ، خال من الفاعلية . وهكذا تختلف أهم المظاهر الأخلاقية فيما بينها ، من جهة التصور ، باختلاف المشاعر الفردية ، التى تقوم على تصور كل مظهر ، من هذه المظاهر .

ولن أتناول هنا هذين النوعين ، من أنواع الواقع الأخلاق ، بل سأقتصر على أولهما وحده . فإن ما يعنينى ، هو الواقع الأخلاقى الموضوعى ، ذلك الواقع الذى يهتدى فى الحكم على الأفعال ، بهدى ما هو مشترك ، ولا شخصى . 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 الفردى، عندما يراد تحديد المقصود بالأخلاق . ولكن هذا لا يمنع أن يغدو البحث عن الشروط التى تحدد هذه التغيرات الفردية للأخلاق ، موضوعاً لدراسات نفسية هامة ولا شك ، وإن كان بحث كهذا ، لا يستطيع أن يخدم الغرض الذى نسعى وراءه هنا .

ولهذا السبب عينه ، لا أحفل بوجهة النظر التى يكوِّنها لنفسه عن الأخلاق، هذا الشخص أو ذاك . فأستبعد لذلك مثلا ؛ آراء الفلاسفة والأخلاقيين ، ولا أهتم ببحوثهم الذهنية ، التى يصطنعونها لتفسير الواقع الأخلاق ، أو لبنائه وتكوينه ، إلا حيث يكون الإنسان على ثقة بأنها بحوث تحمل تعبيراً ، يطابق إلى حد ما ، الأخلاق السائدة فى عصرهم . فمثلا ، الأخلاق الذى تلتقى عنده بعض التيارات الأخلاقية الكبرى وتتجمع لديه ، يكون نصيبه من الواقع الأخلاق، عن هذا الطريق ، أهم مما يكون للمشاعر المتوسطة من ذلك، ويغدو بالتالى ، أوفر تعبيراً عن هذا الواقع ، منها . أما فيما يتعلق بتقدير نظرياتهم باعتبارها شروحاً أو تعابير علمية عن الواقع الأخلاق ؛ سواء فى ماضيه أم فى حاضره ، فأمر لا أحفل به .

هذا إذن هو الموضوع المعيَّن للبحث، وهذا هو النوع المحدد ، للواقع الأخلاق ، الذى سنشرع فوراً فى دراسته . فهو واقع يمكن النظر إليه من جهتين مختلفتين :

الأولى : أنه يمكن بحث هذا الواقع ، لمعرفته وفهمه .

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

وسأترك اليوم علاج هذه المسألة الثانية ، لأنه من الضرورى 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 ، أى أبدأ بالوقائع التى يمكن الاتفاق بشأنها ، لنقف على وجهات النظر المختلفة حولها ، حيثما تظهر . ومن ثم لزم البدء بمعرفة الواقع الأخلاق ، 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 ، أيًّا كان) .

لذلك كان الشرط الأول الذى يمكن على أساسه دراسة الواقع الأخلاق ، 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 مايصاغ تعريف بحث قد فرغ من أمره. بل كل ما هو ممكن ومجدٍ للعمل بهذا الصدد ، هو وضع تعريف ابتدائى مؤقت؛ يسمح لنا أن نتفق على الواقع الذى يهمنا شأنه ، أى ذلك النوع من الإلمام الذى يقتضيه أمر لا نكاد نعرف عنه الكثير .

فالمسألة الأولى التى تأتى ابتداءاً 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 المماثلة أيضاً ، ترسم لنا كذلك ، أنماطا للعمل ، ومع ذلك فهى ليست قواعد أخلاقية . فإننا مثلا ، 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 صوره المختلفة ، ونرى : هل يوجد من بينها ، ما يحمل خصائص معينة خاصة. فإذا تحققنا أن ثمة قواعد منها ، تحمل مثل هذه الخصائص ، وكان المعنى الذى تنطوى 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 هـــذه الخصائص هى بالفعل ، خصائص الواقع الأخلاق .

فعلينا إذن ، أن نتبين الفروق الذاتية ، التى تميز قواعد الأخلاق من غيرها ، فالحق إنه ما من سبيل أخرى للوصول إلى أية نتيجة فى هذا البحث ، غير هـذه السبيل . وتمام ذلك ، يأتى عن طريق الفروق التى يتضح أمرها ، بما تسفر عنه المظاهر الخارجية لتلك القواعد . فالسطح الخارجى ، هو بالنسبة لنا ، فى ابتداء البحث ، الأمر الوحيد ، القريب المنال . وعلى ذلك ، علينا أن نبحث عن رَجْع ، يقتضى وجوده ، أن تـكشف هـــذه القواعد عن خصيصتها النوعية . والرجع المطلوب هو أن ننظر فيما يحدث ، عندما يخدش شخص ما ، هذه القواعد المختلفة ونرى هل تختلف القواعد الأخلاقية ، فى شىء ، من هذه الجهة ، عن قواعد الفنون التطبيقية ؟

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

---

(١) ولـكن ليس بلازم فى هذا الشأن ، أن يـكون المعنى الذى تنطوى عليه هذه القواعد ، التى نجمعها على هذا النحو العلمى ، أمرا يطابق تمام المطابقة التصور العامى الشائع لهذه القواعد ؛ فمن الجائز أن يشوب هذا التصور بعض الشوائب والعيوب . فلا يخفى من هذه الجهة ، أن العامى ينفر من أخذ الأخلاقيات مقننة تقنينا ، يرمى إلى إبراز كل خصائص قواعد الإرشاد الأخلاق . وجملة القول ، إن المطلوب من هذه الجهة ، هو ألا يـكون الفارق بين الأمرين من الجسامة ، بحيث يضار منه التعبير عن المعنى المألوف فى هذا الشأن . وهذا المسلك هو نفس السبيل ، الذى يسلـكه عالم الحيوان مثلا ، حين يتحدث عن الأسماك وهو يدرك على الحقيقة ، أن مفهوم الأسماك عنده ، ليس هو نفس مفهومها تماما لدى العامى .

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

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

على أننا نستطيع أيضا تعميق هذه الفكرة . فالمقصود من أن الجزاءات ، لاتنشأ تحليلياً عن الأفعال التى ترتبط بها ، هو أننى لا أعاقب مثلا ، أو يلحقنى اللوم «من أجل»أنى ارتكبت هذا الفعل أو ذاك.فالجزاء لا يتولد عن الطبيعة الذاتية لفعلى ، أى أنه لا ينشأ عن هذا الفعل أو ذاك ، لذاته ؛ وإنما هو ينجم لأن هذا الفعل لا ينسجم ، أولا وبالذات، مع القاعدة التى تحكمه . ففى حقيقة الأمر ، أن الفعل بعينه ، الناشىء عن حركات بعينها ، وله نفس النتائج المادية ، إنما يكون تعرضه للوم ، أو لا يكون ، طبقا لوجود أو عدم وجود القاعدة التى تنهى عن إتيانه. فالمسألة إذن تتعلق بوجود هذه القاعدة، كما تتعلق أيضاً بوجود العلاقة التى تربط بينها وبين الفعل .فهذان هما الأمران اللذان يعينان الجزاء. فقتل إنسان مثلا ، 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 التى تحرمه وتنهى عن ارتكابه . ومن ذلك أيضا، أن فعلا بعينه،قد يلقى اليوم ذما من الشعب الأوربى ؛ على أن هذا الفعل نفسه ، لم يكن ليلقى مثل ذلك عند الشعب اليونانى القديم مثلا ، وما ذلك إلا لأن هذا الفعل لم يكن ليخرق قاعدة مقررة سلفا، 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 الموضوعة سلفا، من جهة، ثم وجود الفعل، باعتباره من أفعال التمرد والخروج على هذه القاعدة نفسها، من جهة أخرى؛ هذا الوضع هو أولا وقبل كل شيء، الذى ينشيء 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 للآن لم نعالج من الأمر غير الجزاءات السلبية (اللوم، والعقوبة)؛ وذلك أن الخصيصة الملزمة للقاعدة، تبدو فى 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، برغم 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 أنهما، هذا 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 الأخلاق إذن، أمر محدد. على أن تحديده على هذا النحو، ليس بالشأن العديم الجدوى، بل إنه طريق يبين لسالكه، إلى أى مدى ذهبت الأخلاق

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

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

إننا قد تتبعنا كانط ، عن كثب،فى تحليله للفعل الأخلاق ، 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 الأخلاق .

فنحن نجد أننا ، فى حقيقة الأمر ، لا نستطيع أن نؤدى عملا ، لا ندرى عنه شيئاً ، أو لأن هذا العمل ، فعل مأمور بأدائه فحسب . فمحال 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 الأخلاق ،خليقاً أن يكون أمراً متصلا بغاية أخلاقية ، غاية مرغوب فيها ، بل وأن تكون هذه الغاية ، أهلا

لتلك الرغبة . وهذا بالإضافة أيضاً ، إلى ما يكون هنالك ، لهذا الفعل ، من خصيصة ملزمة كذلك . فالقابلية للرغبة ، هى 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 أمر 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. فانطلاقنا نحو الفعل، وشوقنا له ، لا يجرى أمره أبداً ، بغير كد وجهد . ونحن منه كذلك حين نقوم بأداء عمل أخلاق فى وقدة الولع والحماس، إذ يخامرنا شعور، بأننا ننفصل من ذواتنا عينها، وأننا نسود أنفسنا وأننا نعلو بذلك على وجودنا الطبيعى . وتلك حال لا تتأتى بغير شىء من توتر ، وبغير شىء من إكراه لهذا الوجود الطبيعى . على أننا أيضاً ندرك إلى حد ما ، أننا من ذلك ، إنما نقهر طبيعتنا نحواً من القهر . 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 . ولا يخفى أننا نجد شيئا من المتعة فى أداء الفعل الأخلاق ، الذى تأمرنا بأدائه القاعدة ، فمن هذا الطريق وحده يتم تكليفنا بهذا الفعل . فعندما نقوم بأداء الواجب نشعر بلذة من «نوع خاص» لمحض أنه الواجب، وعلى هذا النحو تسير 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 آفاقه . وهكذا يبث 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.

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 الأخلاق ، الذى تم أداؤه لمحض الواجب وحده . بل كان أمراً محتوماً ، دائما ، أن يبدو هذا الفعل ، على أنه فعل مقبول على نحوما. وبالمثل لا تكون الأفعال الأخلاقية أموراً مرغوباً فيها فحسب، بل إنها لتتطلب دواما بالإضافة إلى ذلك كداً 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 الأخلاق . ذلك أن الشعور بالإلزام،طبقا لفرض كانط، يرجع إلى اللاتجانس الأساسى القائم بين العقل والحساسية . وهو فرض يصعب التوفيق بينه وبين الغايات الأخلاقية ، وهى فى حقيقة الأمر ، فى مظهر من مظاهرها ، مواضيع للرغبات. فعندما يتفق مثلا أن تكون غاية الحساسية هى إلى حد ما، غاية العقل، فإننا نجد أن الحساسية لا تشعر فى خضوعها للعقل ، بأى نوع من أنواع القهر ، على أية حال .

فنحن من هذين الأمرين إذن ، أمام خصيصتين من خصائص الواقع الأخلاق، ولكن هل هاتان الخصيصتان هما بعد ، كل خصائص هذا الواقع ؟ كلا ، بل إنه ليمكن الإشارة إلى غيرهما . ولكن هاتان الخصيصتان ، إنما تبدوان لى فى الحقيقة أكثر هذه الخصائص أهمية ، وأعظمها ثباتا ، وأوسعها انتشاراً . فلا أعرف قاعدة أخلاقية أو خلقاً ، يخلو من وجودهما 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 تضاءل إلى أدنى الحدود ، بينما تصعد فكرة الخير فى هذا المجال وتسود . وبالمثل من جهة أخرى ؛ قد يضعف اعتماد فكرة الواجب على الحساسية ، فى بعض الحالات، إلى أهون ما يكون الاعتماد

فى هذا الشأن . وكذلك تتغير العلاقة التى تربط هاتين الخصيصتين ، طبقاً لتغير العهود أيضاً . فمن ذلك مايبدو من أن فكرة الواجب لم يكن لها أثر يذكر ، فى الزمن القديم ، بينما كانت فكرة الخير الأعظم تسود المذاهب، بل وربما كان الأمر كذلك أيضا ، بالنسبة للأخلاق التى كانت الشعوب تمارسها بالفعل ، فى تلك العهود. بل إنى أعتقد أن الأمر بعامة ، لايختلف عن ذلك أيضاً ، بالنسبة للأخلاق التى تتصل اتصالا أساسياً بالدين . ثم إن هذه العلاقة ، أخيراً ، التى تربط بين هذين العنصرين ، تختلف هى أيضاً اختلافا عميقا ، طبقا لاختلاف الأفراد ، فى عهد واحد بعينه من العهود . فتتفاوت درجة الإحساس بهذا العنصر أو ذاك وفقا لما تكون عليه حالة الشعور الفردى ، ارتفاعا وانخفاضا . فيندر أن يكون الشعور بهما عند الأفراد على درجة واحدة سواء من الشدة . ذلك أن لكل شخص منا ضربا من الدالطونية الأخلاقية الخاص به . فهناك من المشاعر مايبدو الفعل الأخلاق ، بالنسبة لها خاصة ، أمراً طيباً ، مرغوبا فيه ؛ وأخرى تقف منه موقفاً ، يلتزم القاعدة التزاماً حرفياً ، فتلتمس لسلوكها ، الأوامر والإرشادات والنظام الموضوع ، التماس المتنطس ، المتوجس ببوادر الظنون ، من تجاوز الحد المرسوم . مشاعر تود لو تقيم سيرتها ، على الخطة الدقيقة الجافة ؛ وأن تخضع سلوكها دواماً ، لنير طائفة من القواعد الشديدة الصارمة .

ثم هناك فضلا عن ذلك ، سبب من شأنه أن يحترس كذلك ، من إيحاءات مشاعرنا الشخصية . فلا يخفى من هذه الجهة ، ما ينجم من أخطار ، عن المنهج الفردى الذاتى ؛ الذى يرد الأخلاق ، إلى ما يشعر به كل فرد منا حيالها . على أن للواقع الأخلاق على الدوام تقريباً ، مظاهر أساسية ، قد لا نشعر بها إطلاقا ، وقد لا نشعر بها إلا شعوراً هينا خافتا .

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 إحداهما ، خلقية بالسبق والأولوية ؛ وأن تكون الأخرى ، أمرا ناجماً عنها ؟ ثم ألا يحدث كذلك أن يخطر بالبال مثلا ، أن

فكرة الواجب ، هى أمر ينبعث عن فكرة الخير والمرغوب فيه ؟ لقد وصلتنى رسالة تعرض على مسألة من هذا القبيل ، وتفترض لها فرضاً مثل هذا الفرض ؛ غير أننى أرفض أساسا التسليم بشىء من ذلك ، ولا أهتم بالنظر أصلا فى أسبابه . فنحن نجد دائما وفى كل العصور ، وإلى أقصى مدى يستطيع أن يصل إليه الباحث ، أن هاتين الخصيصتين ، متلازمتان فى الوجود ؛ وأنه مامن سبب موضوعى يسوغ أن يكون لإحداها ، السبق والأولوية ، على الأخرى ؛ حتى من الوجهة المنطقية . ثم أليس من الجائز كذلك ، أن تختفى فكرة الواجب هى نفسها ، إذا كنا لانقر الواجبات ، إلا لأنها أمور مرغوب فيها ؟ إن استخلاص الإلزام ، بما هو مرغوب فيه ، أمر لايمكن توفره قط ؛ وذلك أن الخصيصة النوعية للإلزام ، هى كونه أمراً يقهر ، إلى حد ما ، الرغبة نفسها . وكذلك من المستحيل ، استخلاص الواجب من الخير (أو العكس) تماما 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 مايقتضيه المضمون الذاتى لهذا الفعل . وأولا إنه ليس من الجائز ، لا فيما يتعلق بدراسة الظواهر الأخلاقية ، ولا فيما يتعلق بدراسة الظواهر النفسية ، ولا فى غيرها ؛ رفض واقعة ثابتة ، لا لسبب إلا لأنه لا يمكن ، حاليا ، تقديم التفسير المرضى لهذه الواقعة . على أن ما تحمله السلطة الأخلاقية ، من جهة أخرى ، فيه مايكفى للإقرار بهذه الخصيصة الملزمة . فهذه السلطة أمر مشروع أمام العقل ، ذلك أنها سلطة معنوية ؛ ونحن ندين لها بالطاعة فى يسر ، لأنها كذلك سلطة أخلاقية ؛ تنزل من نظام التهذيب ، منزل الرعاية والاحترام . لهذا يتردد الإنسان فى 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 يقتضى عدم الاعتراف بضرورتها . على أنه سيتضح ، فضلا عن ذلك ، فيما بعد ، أى واقع صريح تصدق عليه هذه الفكرة .

فلنحذر إذن تبسيط الواقع الأخلاق ، تبسيطا مفتعلا ، 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 بصدده .

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 حدا فاصلا ، ويبقى على مسافة لا ثقة ، بينه وبيننا ؛ ؛ ولكنه فى نفس الوقت ، يكون هو نفسه ، موضوعا للحب والرغبة ، تنعطف إليه ، وندنو منه بشوقنا . وماذاك ، 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 مكانته .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 هالة من القداسة ؛ تفرد له مكانة ، معينة بنطاقها المحدد ، المرعى منا نحن الآخرين . . . لكنه فى نفس الوقت ،يبدو لنا أيضا من جهة أخرى ، كأمر مرموق ، تنعطف إليه أفئدتنا ، وتشارك فيه نفوسنا ، مشاركة وجدانية ؛ ويشوقنا منه أن نتبين ماينطوى عليه أمره ومغزاه، فهو هنا موضوع للمثل 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 نوعا من التقارب فحسب ،

يتفاوت فى جدواه ، وإنما الأمر كان كذلك ، لأنه يبدو أنه من المستحيل فهم الحياة الأخلاقية ، إذا لم يقم مثل هذا التقارب بينها ، وبين الحياة الدينية . فهما حياتان ارتبطتا فيما بينهما ، على مدى قرون ، أوثق ما يكون الارتباط . بل إنهما قد بلغتا من ذلك ، أن امتزجت إحداهما بالأخرى ، امتزاجا شاملا . وإنه لخليق بنا والأمر كذلك ، أن نتحقق من جهة أخرى ، من بقاء هذا الاتحاد الوثيق ، لدى أغلب المشاعر ، فى أيامنا تلك ، أيضاً . فلا يخفى أن الحياة الأخلاقية لم تستطع ولن تستطيع أبداً ، أن تتجرد من جميع الخصائص ، التى 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 التى تربط هذين النوعين معاً ؛ تفككاً يباعد تماماً بينهما ، أحدهما عن الآخر . بل الأحرى بنوعين هذا شأنهما ، أن يكونا من أمرهما ، قد تحولا تحولاً شاملا ، ولم يعد شأنهما بعد ، هو نفس الشأن ، فتتداخل الأمور مثلا فيما بينهما ، فتحمل الأخلاقيات نصيباً دينياً ، وتشمل الدينيات جانباً أخلاقياً ، الأمر الذى تم لهما بالفعل . فالحياة الأخلاقية الحاضرة تتسم ، فى جملتها ، بطابع دينى . غير أن ذلك لا يعنى أن مصدر هذا الطابع ، ثابت لا يتحول ، بل الحق إنه يتغير ويتخذ فى تغيره ، اتجاها يختلف تماماً ، عن اتجاه الطابع الدينى اللاهوتى . فليس للصفة القدسية للأخلاق ، ما للصفة القدسية للديانة ، من تأب وتحرج على النقد . ولكن الأمر فى ذلك ، لا يعدو أن يكون فارقاً فى الدرجة فحسب ، 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 التى تحملها الأخلاق ، وبين الصفة القدسية ، التى تتعلق بالديانة . ومن شواهد ذلك ما يثار فى الوقت الحاضر بين حين وآخر ، من استنكار ، عندما يراد تطبيق المنهج العلمى المألوف على الأخلاق ، حتى ليبدو أنه من «الامتهان» للأخلاق ، أن يجترىء باحث على التفكير فى أمرها ، ودراستها بالوسائل العلمية الدنيوية ، إذ يحمل

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

— ٢ —

وإلى هنا أكون قـد وصلت إلى القسم الثانى من البحث . وهو القسم الذى أشعر حياله ، بحاجتنا إلى كثير من الدقة والعناية . فأود الآن وقـد قمت بتحديد خصائص الواقع الأخلاقى ، 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 المبادىء التى تنطوى عليها ، على الأقل . ثم الكشف بعد ، عن أسباب هذه القواعد ، وتحديد الوظائف الرئيسية التى كانت تشغلها ، أو التى لاتزال 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 يتعذر هنا فى الحقيقة ، السير على نفس النهج . لذلك سأضطر فى هذا البحث إلى التصرف حيال هذا الموضوع شيئاً من التصرف ، على نحو جدلى . فأسلم مثلا ، ببعض المصادرات ، وإن أعوزها الوضوح الدقيق ، على النحو المنشود .

أما نقطة البدء فى هذا الشأن ، فهى على ما أعتقد ، هـذه المصادرة الأولى التى تقول : إنه ليس لنا من واجبات ، غير تلك التى تتجه صوب المشاعر . فكل واجباتنا تخاطب شخوصاً ، لها طابعها المعنوى ، أى أنها تخاطب ذواتاً مفكرة .

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

— إن الفعل لا يمكن أن يكون له غير طرفين [1] ؛

---

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

— أولهما ، الفرد ، وهو أنا ؛

— وثانيهما ، كائنات أخرى غيرى .

وإذن ، فلننظر أولا ، فى الأعمال التى تتجه ، فرادى ، كل منها على حدة ، نحو كائن واحد هو أنا ؛ ونرى هل تحمل هذه الأفعال 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 رغبنا فى شىء من ذلك . ومع ذلك ، فمن الجائز ، أن تحقق ممارسة هذا المنهج ، بنية صادقة ، بعض النتائج . فأولا ، لا مشاحة على الأرجح ، فى أن الشعور الخلقى لم يعتبر قط العمل الذى يرمى إلى « المحافظة على الذات فحسب » بالنسبة للفرد ، عملا أخلاقياً . غير أن شيئاً قريباً من ذلك قد يمكن فى الواقع ، أن يغدو كذلك ؛ وذلك عندما يعنى الأمر ، أنى أحافظ على نفسى ، مثلا ، من أجل أسرتى أو وطنى . ولكن إذا لم أكن أحرص على شىء 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 الأفعال التى لا أبتغى بها وجه المحافظة وحدها فحسب على ذاتى ، وإنما أنشد منها كذلك أمراً آخر أيضا ، هو تنمية هذه الذات وازدهارها ، فهل يمكن أن يكون لهذه الأفعال ومثلها ، نصيب من قيمة أخلاقية ، تسوِّغ اشتراكها فى المجال الأخلاقى ، وتجعل لها وزنا 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 كميدان الفنون الجميلة مثلا ، 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 ، فأنا كفرد ، لا يمكن أن أكون ، على هذا الاعتبار وحده ، غاية

لسلوكى الأخلاق ، ولـكن من الجهة الأخرى ، هل يمكن أيضا ، أن يكون هذا هو نفس الشأن ، بالنسبة للأفراد الآخرين ، من حيث كونهم كذلك ، فرادى ووحدانا ، مثلى ؟إننا قدرأينا ،أن محافظتى على نفسى كفرد، وتنميتى لذاتى الفردية، أمر لايمكن أن يكون ، وهو على هذا النحو ، عملا أخلاقيا ، فـكيف يتسنى والأمر هكذا ، لفعل فردى ، من هذا القبيل نفسه ، يقوم به فرد آخر ، أن يتميز على ما قمت به أنا ، من هـــذه الجهة ، وكلا الفعلين ، يتسمان ، كما هو واضح ، بنفس الفردية؟ثم إنه إذا كان القائم بالفعل ، من جهة أخرى ، لايملك ، هو بذاته أيضا ، من حيث هو فرد كذلك ، أن يضفى الصيغة الأخلاقية ، على الأفعال التى تعرض له وتتجه إليه من صوب آخر ؛ فـكيف يستساغ أيضا أن يكون لفرد آخر نظيره ؛ ومساوله كفرد ، مثل هذه الميزة دون الفرد الأول؟ ففى الحقيقة ، لايوجد بين أفراد من هذا القبيل ، أى من حيث كونهم كذلك فرادى ، غير ثمة فروق ؛ لاتعدو أن تـكون من أمرها ؛ فروقا فى الدرجة فحسب ، تتفاوت فيما بينها إلى حد ما ، الأمر الذى لايمكن معه ،تفسير فارق فى الطبيعة ، كهذا الفارق الذى يقوم فاصلا بين السلوك الأخلاق ، وبين السلوك « اللا أخلاق » . ثم إن الأخلاق حين تقبل من شخص ، ماتنكره على آخر ، فإنها إنما تـكون قداعتمدت من أمرها ذاك ، على تناقض صريح :الأمر الذى لايستساغ ،لا من الجهة المنطقية ولا من الجهة العملية .بل إنه من العسير أيضا على مألوف العرف والممارسة ، أن يتصورالإنسان كيف أن هذه المشاعر المتناقضة، لاتفطن هى نفسها ،عن طريق المزاولة والاستخدام لمثل هذه الشئون،إلى ماتنطوى هى عليه من هذا التناقض.وعلى أية حال ، لايمكن 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 ، لايستطيع 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 الغرار . 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 ووحداناً ، لا يمكن أن تملك هى الأخرى ، وهى على هذا النحو ، هذه القيمة .

والأمر كذلك أيضا ، فيما يتعلق بالأفعال التى تتجه نحو الغير ، فهى فى جملتها ، مثل الأفعال التى تتجه نحوى بالذات . ولكن لا أحسبنى بعد ، أساير ، فى الواقع ، فى ذلك الصدد ، هذا الاتجاه الذى ينكر أية قيمة أخلاقية لهذه الأفعال مهما يكن شأنها ، وبخاصة منها ، تلك الأفعال الأخيرة . فالقرائن 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 علوا وأرفع مكانا . وأمر ذلك واضح بالنسبة للأفعال التى أكون أنا منها ، قائماً بالفعل ، وموضوعا 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 لا نستطيع أن نرتبط بواجب ، إلا عن طريق ذوات شاعرة ، ونحن قد نحينا الآن ، كل ذات فردية ، فمن ثم لم يبق أمام النشاط الأخلاق ، 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 الضرورى ، 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 التى تقرر :أنه عندما توجد الأخلاق، بمعنى قيام نظام من الواجبات والإلزامات ، فإن ذلك يعنى بالضرورة ، أن المجتمع شخصية معنوية ، تختلف اختلافاً كيفياً ، عما يشتمل عليه ، فى جملته أفراداً وحداناً ، كلا بمفرده ، بل وعن حصيلة منهم ، من حيث هم فرادى كذلك، كل على حدة فى تلك الحصيلة. ويلاحظ من هذه الجهة ، ثمة مماثلة بين هذا الاستدلال ، وبين الاستدلال الذى أقام عليه كانط برهانه ، فيما يتعلق بوجود الله . فقد افترض كانط إلها ،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 فى يسر ، عن طريق التجربة ،وإنه من الهين أن أعرض هنا أيضاً جملة أسباب جديدة أخرى ، لتبرير هذا المعنى، بالإضافة إلى ما قد عرضت من ذلك كثيراً ، فى بحوثى السابقة .على أنه يمكن أيضاً ، رد هذه البرهنة فى جملتها وعلى وجه الدقة إلى بضعة حدود ،هى 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 التى تخضع لها وتعتمد عليها ، لها هى نفسها من القيمة ما تعلو به علينا نحن الأفراد . وإننى لا أعرف فى مجال التجربة ذاتاً لها واقع أخلاق أعظم ثراء وأشد تعقيداً من واقعى، غير ذات بعينها ، هى ذات المجتمع . فمن الخداع للنفس، القول بوجود ذات أخرى يمكن أن تؤدى نفس المهمة ، كافتراض الألوهية. وربما اقتضى هذا المسلك نحواً من الاختيار بين : الله والمجتمع . ومن جهتى لا أحسب أن الأمر بحاجة هنا إلى علاج الأسباب التى تؤيد هذا الحل، أو تخذل ذاك، فواضح أن هذين الحلين ملتحمين ، يلتصق أحدهما بالآخر . بل لا أحسب كذلك ، أن أمر هذا الاختيار يهمنى كثيراً ، فإنى لا أرى فى الألوهية،غير المجتمع وقد استحال إلى صورة ، وتفكير على نحو رمزى .

فالأخلاق إذن ، تبدأ هنا ، حيث الحياة فى جماعة ؛ ففى هذا الوضع وحده

يصبح للنزاهة والإخلاص معنى . وأقول الحياة فى جماعة ، على التعبير العام، فلا شك أنه توجد جماعات مختلفة ، منها مثلا : العائلة والطائفة ، والمدينة والوطن والهيئات الدولية . وهى جماعات يمكن ترتيبها أيضا ، ترتيباً متدرجا ، فيما بينها ، كما يمكن ترتيبها كذلك من جهة أخرى ترتيبا يلائم الأشكال المختلفة ،للنشاط الأخلاق ؛ أى طبقا لما يكون عليه الواقع الاجتماعى ، من تفاوت ، بين الضيق والاتساع ؛ وبين البساطة والتعقيد ، وكذلك بين الخصوصية والعموم . ولكنا 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 نعنى غير بدء الاتصال والارتباط فى جماعة ، مهما يكن أمر هذه الجماعة ، ضيقا ومحدودا .

والآن نرى أن الأفعال التى كنا قد نحيناها جانبا ، من قبل أثناء سيرنا، تعود مرة أخرى . تعود لتحمل الخصيصة الأخلاقية حملا 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 ، شكلا 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 ، التى يتصف بها شعور التعاطف ، القائم بين الأفراد ، كما تتصف بها أيضاً ، الأفعال التى يوحى بها هذا الشعور . ولكن ليس معنى ذلك أن هذا الشعور ، هو الذى يكون بنفسه ، العناصر الذاتية للمزاج الخلقى ، بل معناه أن هذا الشعور مرتبط ، ارتباطاً وثيقاً ، وإلى حد كاف ، بالميول الأخلاقية — ولكن عن طريق غير مباشر ، وهى ميول أساسية إلى أبعد حد ، بحيث يمكن أن يعتبر ، عدم وجودها ، لأى سبب ، دليلا قوى الاحتمال ، على نقص فى الطابع الخلقى . فمثلا 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 أخلاقيا ، ليس هو فى شىء ماينشأ لديه عن طريق مثل هذه الممارسة الفردية العملية ، وإنما هو على الحقيقة هذه الغاية العليا ، التى يكون هذا الغير خادما لها ، وعضواً مشاركا فيها[1] .

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) وبهذه الطريقة عينها ، يمكن أن ينطوى إخلاص العالم للعلم ، على نحو غير مباشر ، على خصيصة أخلاقية . فالبحث عن الحقيقة ، ليس أمر أخلاقيا ، لافى ذاته ، ولا لذاته ؛ وإنما الأمر فى ذلك موكول للهدف الذى يتجه إليه البحث . فهو لا يكون فى الواقع ، عملا أخلاقيا بمعنى الكلمة ، إلا إذا كان الدافع له ، على حب العلم ، هو تلك النتائج الطيبة التى يرى الباحث أن عليه أن يحققها للمجتمع وللانسانية . 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 فحسب ؛ لامن جهة المشاركة إلى حدما فى هذه المشاعر ، التى يوحى بها إنكار الذات الأخلاقى . فمن هذ الطريق عينه ، غير المباشر ، يمكن أن يصطبغ إنكار الذات ، من حيث هو كذلك فى ذاته — عملية ذهنية فحسب ، مجردة من أية صفة أخلاقية — بالصبغ الخلقى ، هو أيضا .

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

فأولا : من جهة أن المجتمع ، يمثل غاية سامية بالنسبة للمشاعر الفردية ، فذلك أنه ، فى 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 الكافى ، فالكون هو أيضا ، من جهة هذه الجسامة ، يتفوق على الفرد ، تفوقا ساحقا ، ولكن الكون بعد ليس أمراً معنوياً . أما المجتمع فهو شىء آخر ، شىء غير القوة المادية بمفردها ، إنه قوة معنوية كذلك . وهكذا يتفوق المجتمع على الفرد ، من الناحيتين : المادية والمعنوية جميعا .

فما الحضارة وهى أمر يرجع فى الحقيقة ، إلى اتحاد الناس وارتباطهم فيما بينهم وبين الأجيال المتعاقبة منهم ، غير عمل اجتماعى فى أساسه . والمجتمع هو صانع هذا العمل الباهر الرفيع ؛ وهو الذى يقوم على حراسته ، كما يقوم بمهمة نقله إلى الأفراد. فعنه نتلقى نحن هذا التراث . والحضارة بعد ، هى جملة التراث كله الذى نعلق عليه أعظم قيمة . بل إنها حصيلة لأرفع القيم الإنسانية إطلاقا . ولما كان المجتمع هو منبعها وهو حارسها ، فى الوقت نفسه ، وكان هو أيضا المجرى الذى عن طريقه ، يتدفق إلينا تيارها ؛ فليس غريبا ، والأمر كذلك ، أن يبدو لنا هذا المجتمع ، كواقع ثرى عظيم الثراء ، إلى حد لا يتناهى . واقع أسمى من واقعنا ، يفيض علينا بكل ما يجرى تحت بصرنا . إنه واقع يفوقنا من كل الوجوه ، ومثابة لهذه الثروات العقلية والأخلاقية جميعا ؛ تسطع أنوارها ويترامى منها ، إلى كل منا، بضع قبسات فحسب ، نصيبه من هذه الأضواء . على أننا كلما ازدادت نظرتنا تعمقا فى أطباق التاريخ ، كلما ازداد تحول الحضارة الإنسانية أمام ناظرينا ، إلى شىء هائل معقد ، وازداد ، بالتالى ، فيضانها 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 النزر الهين اليسير .

ولكننا على الدوام ، نعمل على تكامل جانب منها فى أنفسنا . وهكذا يبدو المجتمع وهو أمر مؤلف بالفعل منا ، شيئا فائقا ، فى نفس الوقت، بالنسبة إلينا . الأمر الذى نشعر نحن به أيضا حياله . فهو يفوقنا ، إلا أنه فى 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 كائناً 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 يومىء 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 تُرك لنفسه مثلا ، لكان قد سقط حتما تحت أقدام القوى الفيزيقية وسطوتها ، ولكنه قد استطاع أن يفلت من ذلك ، واستطاع أن يتحرر ، وأن يكوِّن 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 لا عاقلة، ولا خلقية . وما هذه القوة الخليقة ، 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 ، فى المجتمع وعن طريقه ، هو نفسه .

وهكذا ، فنحن حين نرغب فى المجتمع ، فإننا من جهة ، نكون قد رغبنا فى أمر يفوقنا ، غير أننا ، فى نفس الوقت ، لا نكون من جهة أخرى ، قد توجهنا برغبتنا إلى شىء آخر ، غير أنفسنا . فنحن لا يمكن والأمر كذلك ، أن نرغب فى الخروج عن نطاق المجتمع ، إلا إذا تخلينا عن أمر أنفسنا ، وأنكرنا وجودنا كأناس ، ما دامت رغبتنا فى المجتمع ، هى أولا وبالذات ، رغبتنا فى أنفسنا . على أنى لا أدرى بعد ، هل قدمت الحضارة لنا ، مزيداً من التقدم ، أم لم تقدم ؛ سيان . أما الأمر الذى لا ريب فيه ، فهو أننا منذ اللحظة التى نأخذ فيها بأسباب هذه الحضارة ، لا نطيق أن ننكر أمرها أو نتخلى عنها ، إلا إذا أنكرنا من أمر أنفسنا ، وجودنا وحياتنا . فليست المسألة التى تواجه الإنسان من ذلك ، هى إذن مسألة البحث فى أن الإنسان يمكن أن يعيش خارج نطاق المجتمع ، أم لا يمكنه ذلك ؛ وإنما هى معرفة أى مجتمع يريد أن يعيش . وليس ما يمنع من هذه الجهة فيما أرى ، أن يختار المرء المجتمع الذى يشاء ؛ على ألا يكون هنالك من الواجبات الملزمة ، ما يربطه بادىء ذى بدء ، بمجتمعه الوطنى . وهكذا يتضح فى يسر ، أن المجتمع وهو المنشىء للغاية التى تعلو علينا ، يمكن أن يبدو لنا فى نفس الوقت كذلك ، أمراً خيراً ، مرغوباً فيه . فهو يمسك بين أصابعه إذن ، بكل نسيج وجودنا ، وتتمثل فيه بالتالى من ذلك ، كل الخصائص الأساسية ، التى 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 هى الخصيصة التى نصف بها كائناً ، نتصور أنه ينطوى على قوة خلقية ممتازة ، بالقياس إلى قوتنا ، سواء كان هذا الكائن : كائناً واقعياً أم مثالياً ، سيان . فمغزى الصفة

الذاتية ، لأية سلطة أخلاقية ، إنما يتعين فى فرض الاحترام ، الأمر الذى يتمثل فى طاعة إرادتنا للأوامر ، ولكنها أوامر ، من عملها هى نفسها ، أولا وبالذات ، فهى التى تقوم على سنّها وفرضها . وهكذا يتبين ، 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 شىء 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 نوهت فى مطلع هذ البحث ، إلى أن إجراء مثل هذا التحقيق هنا ، أمر مستحيل بالنسبة لى . وكل ما أستطيع أن أؤكده ، 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 يدلنى ، على واحدة منها ، يمكن أن يكون لها تفسير من نوع آخر . ومع ذلك ، فالحق الذى اتضح اليوم ، على وجه لا مراء 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 مجالا 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 تفلت الأخلاق الفردية هى نفسها من هذه القاعدة ، مهما يكن ما قيل عنها أحياناً ، وذلك أن لها هى أيضاً وضعا اجتماعيا جديرا 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 ؛

وكل مجتمع يتصور المثل الأعلى ، على غرار صورته هو نفسه . فقد كان مثلا ، المثل الأعلى الأثينى ، والمثل الأعلى الرومانى ، كل منهما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنظيم الخاص بمدينته . وبعد ، أليس هذا النموذج المثالى الذى يطالب كل مجتمع بتحقيقه هو سر كل نظام اجتماعى ومفتاحه ؟ وأنه هو الذى يكوِّن وحدة كل مجتمع فى نهاية الأمر ؟

فإذا غدا أمر هاتين الخصيصتين للظاهرة الأخلاقية ، مفهوما على هذا النحو ، فإن ماترميان إلى تفسيره ، سيغدو هو كذلك ، واضحاً أيضاً ؛ كما سيتيح لنا هذا من جهة أخرى ، أن نقف بالتالى ، على ما يقيم هذه الوحدة المعقودة بينهما . فهما على أية حال ، ليسا غير مظهرين لواقع واحد بعينه، هوالواقع الجمعى . إن المجتمع يأمرنا ، لأنه بالنسبة إلينا ، شيء خارجى ، وسام ممتاز . وأن هذا الفارق المعنوى القائم بيننا وبينه ، هو الذى يجعل منه سلطة ، تذعن لها إرادتنا . ثم إن المجتمع لما كان ، من جهة أخرى ، أمرا 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 مطلقا مهما يكن شأنها ، أن تقع منه ، إلا على جانب جزئى من جوانبه ؛ وذاك أنه هو ، أولا وقبل كل شيء ، يسيطر علينا سيطرة تامة ، لهذا كانت هى أيسر من أن تحيط به كله ، إحاطة كاملة .

وأخيراً ، فإنه يمكن على أساس هذا الاتجاه نفسه ، أن نفهم الخصيصة القدسية : تلك الخصيصة التى كانت على الدوام ولم تزل ، طابعا تتسم به الشئون الأخلاقية ؛ أى هذا الطابع الدينى ، الذى لم توجد أخلاق بغيره قط .

وأبدأ من هذه الجهة ، بتلك الملاحظة التى ترى أن الأشياء ليست لها بذاتها قيمة . وهى حقيقة تنطبق كذلك على الأمور الاقتصادية . فالنظرية الاقتصادية القديمة ، التى 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 ، فى العهد الذى تدهورت فيه الثقة بالعمل اليدوى ، من الناحية الأخلاقية ، كانت القيمة التى يحملها هذا العمل ، وتعبر 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 نتعلق به ، طبيعيا ، أشد مايكون التعلق ؛ فهى أولا وبالذات ، مقوم أساسى ، شرط لغيره ، من المقومات .

ولما كانت الأمور الأخلاقية هى ، على هذا النحو ، أموراً فذة ، لا تقاس إلى غيرها ؛ كان لابد ، والأمر كذلك ، أن يكون للشعور الذى يحدد قيمها ، نفس الخصيصة ؛ وأن يكون هو نفسه حافزاً 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 جملته، 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 ، البحتة ؛ ويتميز عنها ، ويعلو عليها . فهو يخاطبنا من مستوى عال ، علوا كبيرا . وهو يملك بذلك ، قوة خاصة ، تميزه تمييزاً كاملا؛ كما يملك نفوذا معينا 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، تحليلا على الغرار التجريبى، فلن تعثر فى هذا التحليل على شىء ما من القداسة ؛ ولن تقف من هذا الشخص إلا على ما هو زمنى. ومع ذلك فهذا الإنسان ، قد صار مثلا ، بالنظر إلى الشعوب الأوربية لأسباب لا داعى لذكرها هنا، موضع اهتمام الشعور الاجتماعى لهذه الشعوب ، اهتماما 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 ، هـذا النوع من الهالات ، الذى يحيط به ويحميه من عوادى الانتهاك ، وتجاوز الحدود المحرمة . وإنما الأمر فى حقيقته ، هو أن كل هالة من هذه الهالات ، ليست إلا نمطاً من أنماط تفكير المجتمع فى الإنسان . وكل هالة منها أيضاً ، هى بعد ، اعتبار رفيع ، يملكه المجتمع حالياً ، ويعبر عنه تعبيراً خارجياً ، على نحو موضوعى . 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 إلها ، وهو نفسه الذى صار بعد ، عبداً لهذا الإله .

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

الجائز أن هذا اللوم كان يجد له ما يبرره ، فى 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 ، فأنا أرى المجتمع شيئاً آخر ، أراه قبل كل شىء ، مجموعة من الأفكار والمعتقدات ، والمشاعر المتنوعة ، مما ينجم فعلا عن الأفراد . وأعتقد كذلك ، أن المثل الأعلى الأخلاق ، إنما يتبوأ من هذه الأفكار ، المحل الأول ، وأنه هو أولا وبالذات ، السبب الرئيسى فى وجود المجتمع . فليس التعلق بالمجتمع والرغبة فيه ؛ غير ضرب من التعلق بهذا المثل الأعلى والرغبة فيه . بل إننا لنفضل أحياناً ، أن يختفى المجتمع مادياً على أن نعود فننكر حقيقة المثل الأعلى التى يقوم عليها هذا المجتمع ، ويعبر عنها ، بمظاهره المختلفة . فما المجتمع فى حقيقته إلا جذوة النشاط الفكرى والأخلاق : 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 ، أحدنا عن الآخر . ونحن نلاحظ جيدا شيئاً من ذلك ، فى فترات الأزمات . فعندما نقع 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 خافتاً ، 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 وجه إلى . على أنه ، فيما أعتقد ، اعتراض ينطوى على شىء 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 أموراً يفرض نفسه بالضرورة ، على الفرد ، ولاقتضى الأمر أن يقف الفرد منها ،

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

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

فمن ذلك ، أولا ، أنه قد يحدث مثلا ، أن يحتجب مبدأ من المبادىء الأساسية فى الأخلاق ، فترة ما ، عن الوعى العام ، بسبب ما يكون قد ألم بهذا الوعى ، من اضطراب عابر ؛ حتى لا يكاد هذا الوعى يشعر بأثر ذلك المبدإ ، فى تلك الفترة ، بل حتى ليوشك أن يصل به الأمر أحيانا ، من هذه الجهة ، إلى إنكاره، سواء « على نحو صريح ، من الوجهة النظرية ، أم واقعيا وبالفعل ، من الوجهة العملية ، سيان » . غير أن علم العادات الأخلاقية يستطيع بهذا الصدد ، أن يلفت نظر هذا الوعى الأخلاقى ، على ما يكون به من اضطراب وقتى ، إلى ما كان عليه أمره سابقا، فى وجوده وفى وضعه الزمنى التاريخى. وذلك أن التعارض بين ظهور هذا المبدأ واستمرار بقائه فترة طويلة من جهة ، وبين احتجابه وراء أزمة حاده عابرة من جهة أخرى ؛ هذا التعارض يسمح للإنسان ، أن يثير باسم العلم ، شيئاً كثيرا من الشك العقلى ، حول هذا الاحتجاب . وبهذه الطريقة عينها ، يستطيع الإنسان أن يذهب إلى أبعد من ذلك . فنستطيع أن نبين مثلا صلة هذا المبدأ بهذه الشروط أو تلك ، من شروط وجود نظامنا الاجتماعى ، وحالتنا الذهنية الجمعية ، وهى دائما 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 فى جملته ، فى فترة معينة ، من تاريخه ، إلى إهمال الحقوق المقدسة للفرد ، ففى مثل هذه الحال ، أفلا يمكن أن نستخدم حقنا ، فى دعوته إلى احترام هذه الحقوق المقدسة ؛ وأن ننبهه إلى أن مثل هذه الحقوق ، هى أمر يرتبط ارتباطاً وثيقاً ، ببنية مجتمعاتنا الأوربية الكبرى مثلا ، كما ترتبط بحالتنا الذهنية برمتها كذلك ؛ وأن إنكار هذه الحقوق ، تعللا ببعض المنافع الاجتماعية ، إنما هو فى حقيقة الأمر ، إنكار لأمور تعد من أهم شئون الاجتماع ، وأوثقها ارتباطا بأساسه ؟

هذا وقد يحدث كذلك، أن تظهر بجانب الأخلاق القائمة ، المكوّنة بالفعل ، التى يستمر بقاؤها ، بقوة التقليد ، ميول جديدة على حظ وافر أو هين من الوعى . 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 ما يميل منها إلى الوجود والظهور ، من جهة أخرى . فهو مثلا من ناحية، يستطيع أن يرشدنا إلى أن النوع الأول ، يطابق حالة الأشياء، قد اختفت أو أنها فى طريقها إلى الاختفاء ؛ كما يستطيع من الناحية الأخرى ، أن يدلنا على أن الأفكار الجديدة ، التى بسبيلها إلى الظهور ، إنما هى على العكس من ذلك ، أفكار ترتبط بتغيرات طرأت على شروط الوجود الجمعى ؛ وأن ظهور هذه الأفكار الجديدة، على هذا النحو ، إنما كان بسبب هذه التغيرات . وهكذا يستطيع علم العادات الأخلاقية ، أن يساعدنا على ضبط هذه الأفكار ، وتحديدها ، وماهو من ذلك بسبيل .

فلسنا إذن مرغمين على الإذعان ، للرأى العام الأخلاق . بل إننا على العكس، قد نجد ، فى بعض الحالات ، أننا جديرون بالوقوف فى وجهه والتمرد عليه . ففى الواقع قد يحدث ، أنه بسبب باعث من البواعث ، التى سبقت الإشارة إليها مثلا، أن نرى أن الواجب يقتضينا ، أن نقف فى وجه بعض الأفكار ، التى عفت آثارها ، وأمست لا تزيد عن مخلفات . وقد نجد كذلك ، أن أكثر الوسائل فاعلية فى 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 فى كلمة ، حلولا لهذه المشكلات ومثلها ؛ بل كل ما أوده ، بهذا الصدد ، هو الإشارة إلى أن هذا المنهج الذى أقره ، إنما هو المنهج الذى يسمح بعلاجها .

وعلى أيه حال ، فالشأن بمامة فى المجال الأخلاقى ، هو أنه لا يمكن أن تكون الأخلاق ، موضع قبول ورضا ، إلا إذا كانت من أمرها ، شأنا تقتضيه حالتنا الاجتماعية . وتلك علامة موضوعية ، يجب أن نرجع إليها دائما ، فى تقديرنا للحالات الأخلاقية ، وما يكتنفها من ظروف . فلا ريب أن العقل الذى يدبر أمر هذه الشئون ، ويحكم مسائل هذا المجال ، ليس هو عقل الفرد ، الذى لا ندرى أى إيحاءات 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 المعدّة المهيأة ، والمنظمة ، فى 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 فى هذه الشئون الأخلاقية ، دون أن ننتظر إلى أن يتقدم العلم المنهجى تقدماً كافياً ، حتى يرشدنا . بل غالباً ، ماتحتم علينا ضرورات العمل ، أن نسبق هذا العلم فى سيره ، وأن نفعل ، مانستطيع أن نفعله ؛ مستعيضين 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 ، ليتصدى 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 ، يمدنا بالوسائل المحصة ، 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 . وحقاً لقد لاقى هذا التصور أحياناً ، شيئاً من التعسف وسوء التقدير ، عند بعض المفكرين ؛ إلا أننا نأمل أن يصادف بعد ، حظاً أفضل فى أفق الفهم الواسع الأنور ، تختفى فى هداه ، مثل تلك النظرات الضيقة . على أنه من الحق أيضاً ، بهذه المناسبة ، أن نذكر ، أن لفيفاً 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 جانبى ، قد راعيت أن أشير بخاصة ، إلى ما يسمح به هذا التصور ، من علاج للوقائع الأخلاقية ، علاجاً تجريبياً ؛ كما حرصت فى الوقت نفسه ، على الإقرار ، لهذه الوقائع ، بما لها ، من خصيصة مميزة ، على ما هى عليه تماماً . أقصد ما 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 أن الإنسان يستطيع ، عن طريق هذا التصور ، أن يتخلص أولاً من نقائص 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 القَبْلية الكانطية ، التى تعرض علينا ، من جهتها ، هى الأخرى ، تحليلا 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 متعددة ؛ هى فى حقيقة أمرها، مظاهر مختلفة ، لواقع معقّد واحد، فحسب . ومن ثم يستطيع الباحث أن يراها جميعاً ، فى إطار هذا التصور ، وقد أخذ كل منها موضعه، حول هذا الواقع عينه؛ حيث تتلاقى اتجاهاتها المختلفة، وهى تعمل متعاونة، متآزرة معاً ، على ملاحظته ، وفهمه ، كما هو على الحقيقة ، واقع واحـــد ، فى تركيبه وتعقيده .

الفصل الثالث

تعقيب على اعتراضات

الفصل الثالث

تعقيب على اعتراضات :

١ — حالة المجتمع وحالة الرأى العام .

٢ — العقل الفردى والواقع الأخلاق .

٣ — الشعور بالإلزام والخصيصة القدسية للأخلاق .

٤ — السلطة المعنوية للمجتمع .

٥ — الفلسفة والوقائع الأخلاقية .

٦ — التصور الذاتى للأخلاق .

الفصل الثالث

تعقيب على اعتراضات[1]

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 تلبيتها 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 خاطىء. فإذا كانت المشكلة التى نواجهها اليوم ، هى مثلا 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 وافرة ، 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 أحياناً حول بعض جوانب المجتمع المختلفة ، لاتشير 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 مايبدولنا أنه بطبيعته يلقى ضوءا ، على نظرياته الأخلاقية . أماهذه العناوين، فهى من وضعنا.

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

طريقها المجتمع حالته عليها ؛ أو بالأحرى الكيفية التى يتصور هذا الجانب الاجتماعى أو ذاك من جوانب المجتمع ، حالته عليها ؛ والوسائل التى يتخذها لمواجهة هذه الحالة . وتلك قيمة مثل هذه الرغبات ، فهى من هذه الجهة تعد ولاشك عناصر نفيسة للإمداد بالمعلومات، لأنها تشف عن جانب من جوانب الواقع الاجتماعى الداخلى . وإن كانت كل رغبة منها ، لايمكن أن تعبر إلا عن مظهر واحد، من مظاهر هذا الواقع . وهى بعدمن تعبيرها ذاك، لايتوفر لها غالبا من الضبط والدقة ، القسط المناسب ، من ذلك . فالانفعالات والأحكام السابقة ، التى تقاسمها باستمرار هذا العمل ، لا تسمح لها بمثل هذا التعبير الدقيق . ومن ثم ، كان الوصول إلى الواقع نفسه ، وتفسيره ، هو فى نهاية الأمر ، شأن من الشئون التى يختص بها العلم . وكان الواقع المفهوم على هذا النحو ، هو الواقع الذى ينبغى ، على العالم ، أن يتطلع إليه ، ويعتمد عليه. فمن المحقق والأمر كذلك، أنه من الخير لتيسير دراسة المشكلة الأخلاقية العملية ، كما تبدو اليوم مثلا ، هو أن نلم بالتيار الاشتراكى مثلا ، فى صوره المختلفة ، وكذلك دراسة التيار المضاد له أيضا ،أعنى التيار الغيبى ، إلى غير ذلك . أما من ناحية هذه الرغبات ، فلايمكن الباحث على يقين مقدما أيضاً ، بأنه ليست أية رغبة من هذه الرغبات ، على الصورة التى تكون قد تشكلت بها تلقائياً ، هى بالأمر الذى يمكن أن يسد حاجته ، ويلبى طلبه، من هذه الجهة، وهى من شأنها على هذا النحو ، إلا أن يكون قد توفر لإحداها ، من قرائن الصدق العملى ، ما يجعلها ، أفصح تعبيراً عن الواقع الأخلاقى ، من غيرها ؛ فمثل هذا يمكن أن تغدو مثل هذه الرغبة ، أولى بالتفضيل من سواها ، من الرغبات والأمانى الأخرى .

فدور العلم إذن ، ليس هو تصوراً على نحو « قَبْلى»، لاتجاه الرأى العام ، بل هو أولا وبالذات ، الإلمام بحالة الواقع الاجتماعى . غير أن هذا ، لايعنى تجريد الرأى العام أصلا من أية دلالة على الواقع ، أو التسليم بأن رغبات الوعى الجمعى وأمانيه ، ليست على شىء إطلاقا من أمرها ،غير الوهم والترهات . ليس الأمر على هذا النحو ، لأنه لا يستبعد من هذه الجهة ، أن تلتقى نتائج البحث العلمى ،

وبخاصة إذا كان بحثا منهجيا منظما ، ببعض هذه الرغبات وتلك الأمانى ، حتى لو لم تكن هذه الرغبات مطلبا أساسيا من مطالب البحث ، وهدفا منشودا من أهدافه ، الأمر الذى يترتب عليه ، أن يؤدى مثل هذا اللقاء غالبا ، بين هذه النتائج من جهة ، وبين تلك الأمانى من جهة أخرى ، إلى وضع يتيح لبعضها إبراز البعض الآخر ، وإكمال جوانبه وتحديد معالمه . هذا ، ويمكن أن يقال شىء قريب من ذلك ، فيما يتعلق بالرأى العام أيضا ، فإننا نجد أننا لو افترضنا مثلا ، أن عالما أو فيلسوفا ، أخذ يطرى اتجاها أخلاقيا معينا ، ويشيد بفضله ، وكان هذا الاتجاه لا يساير مشاعر الرأى العام مثلا ، فإن ما يصنع هذا العالم أو ذلك الفيلسوف ، من هذا ، لا يكون له أى صدى أو أثر . بل إن جهدهما كليهما ، فى هذه السبيل ، يذهب سدى أدراج الريح ؛ ويظل مثل هذا الاتجاه الغريب عن مشاعر الرأى العام ، بعد ذلك ، أمرا مهملا كما هو ، لا يؤخذ به ، ولا يلتفت إليه . غير أنه خليق بعد ذلك ، بمثل هذا التعارض الملحوظ ، بين ذلك النداء من جهة ، وبين موقف الرأى العام منه ، وإهماله له ، من جهة أخرى ، أن يلفت الذهن المنهجى المتيقظ ، إلى النظر فى نتائج هذا التعارض والتفكير فى شأنها . فلاشك إذن ، أن التفكير على هذا النحو ، يستطيع ، من هذه الجهة ، أن يقدم عونا ملحوظا ، إلى حد ما ، من « الناحية العملية » ، فهو مثلا يستطيع أن يمد طائفة من الناس ، تشترك معا فى حياة اجتماعية واحدة ، بما يساعدها على تكوين فكرة عن نفسها ، وعن حاجاتها ، وشعورها ، فى فترة معينة من تاريخها . وليس علم الأخلاق بعد ، كما أفهم عنه ، غير وسيلة أكثر تنظيما ، 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 تعبيرا من قضاته ، عن حالة المجتمع فى عصره ، وما يناسب هذا المجتمع من اتجاه أخلاقى . فلا يخفى أن عقيدة دينية ، وأخلاقية جديدة ، كانت قد أضحت أمرا لازما 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 عتم أن أخذت الأمانى والرغبات ، تحوم فى أفق أثينا ،

شوقا وتطلعا إلى صيغ جديدة ، فى الدين والأخلاق . وكان سقراط ، بلا ريب ، أحد السابقين الأولين، الذين عبروا عن هذا التطلع . على أنه لم يكن وحده فى 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 فى الحقيقة كان له من الدلالة الأمينة ، والتعبير الكامل عن هذه الأمانى ، ماجعله بحق خليقا أن يعد سابقا لعصره ، فى هذا المجال .

٢ — العقل الفردى والواقع الأخلاقى [١]

يستطيع الفرد أن يتخلى جزئياً عن بعض القواعد الأخلاقية القائمة ، عندما يريد أن يتخلص مثلا 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. فمبدأ التمرد ، فى الحقيقة ، يعنى من هـذه الجهة ، وعلى هذا النحو ، مبدأ التوافق ، لأن الفرد حين يخضع لأخلاق تقليدية ، تساير الحالة الفعلية للمجتمع؛ إنما يكون من ذلك على وفاق مع الطبيعة « الحقيقية» للمجتمع . وهو كذلك أيضا، 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 هـذا المجال أم فى غيره ، وتطالب بوضعه فوق الواقع الأخلاق التاريخى ، هـذا العقل ليس عقلى أنا، وليس عقلك أنت، وإنما هو العقل الإنسانى، اللاشخصى، الذى لا يتحقق بالفعل ، إلا فى العلم . وكما أن العلم بالشئون الفيزيقية ، من هـذه الجهة، يسمح لنا بتعديل هذا العلم الذى يتحقق فيه هذا العقل الإنسانى اللاشخصى ؛ فإن العلم بالوقائع الأخلاقية هو من جهته أيضا بالمثل ، يسمح لنا بتعديل مجرى الحياة الأخلاقية وتهذيبه وتوجيه هذا المجرى كذلك .أما أن يتدخل العلم بقصد تنحية المثل الأعلى القائم اليوم مثلا ، ليقيم مقامه ، مثلاً أعلى فردياً ، فأمر لا يتأتى على هذا

---

(١) تعقيب على ملاحظة للسيد / دارلو (Darlu)

النحو ، وإنما يكون ذلك بإحلال مثل أعلى جمعى مكانه كذلك ، أى مثل أعلى يعبر عن حالة جمعية 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 تنحية هذه الإيحاءات على معناها الذاتى الخاص ، ودفعها بعيداً عنا ، بقدر ما يسعنا ، 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 الرأى ؛ من الخير أن نقف على أمره ، بدلاً من أن نعمل على إخفائه . فأنت ترى أن الخروج على التقليد الأخلاقى ، تمرد من الفرد 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 أيضا ، بل بوعى إجتماعى أو فرشعوراً 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 أولا وبالذات ، أن يكون المعنى المقصود بالعقل

هنا ، أمراً واضحاً جلياً . فلو أن الأمر فهم عنه مثلاأن هذا العقل يملك بذاته مثلا أعلى أخلاقياً ، يصدر عنه صدورا ذاتياً، وأن هذا المثل، هو المثل الأعلى الأخلاق الحق، الذى يسير المجتمع على هداه ، فى كل طور من أطوار التاريخ ، أقول لو فهم الإنسان مثلاً عن العقل مثل هذا الفهم، لواجه من أمره ذاك ، « القَبْلية » 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 شىء آخر . فأنا أعنى العقل المطبَّق على مادة معينة ، هى هنا الواقع الأخلاق ، فى حاضره وفى ماضيه ، تطبيقاً منهجياً، لمعرفة هذا الواقع ؛ ثم استخلاص النتائج العملية من هـذه الدراسة النظرية ، بعد ذلك . والعقل المفهوم على هذا النحو ، أى المطبَّق على واقع معين تطبيقاً منهجياً لمعرفة هذا الواقع ، ليس هو بـكل بساطة غير العلم ؛ وهو هنا ، نوعياً ، وبهذا الصدد ، العلم بالوقائع الأخلاقية . لهذا يتجه جهدى أصلا ، وعلى وجه الدقة ، إلى تخليص 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 الفـكر، 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 ، تتيح له أن يقدم لنا بهذا الصدد ، التعديلات المجدية . فلا يخفى أننا ينبغى أن نحيا ، وأن نمارس مقتضيات هذه الحيـاة ، وأننا غالباً ما نجد ، ونحن فى تيار هذه الحياة ، أنه من الضرورى لنا ، فى بعض الحالات ، أن نسبق العلم فى سيره. وحينئذ فإننا لا نعتم أن نفعل، ما نستطيع أن نفعله فى هذا السبيل. فنستخدم مثلا مبادىء المعرفة العلمية ، التى نقوم بتنظيمها ؛ وقد نعمل على إكمالها ، بما تهيئه لنا من ذلك ، الاستجابات الشعورية والإحساسات ، وما يمت إلى كل هذا بسبيل أيضاً . ولا ريب أننا نتعرض من جراء ذلك، لـكثير من المجازفات ؛ ولـكن لابد من هذا ، فليس هناك من طريق آخر؛ فعلى المرء أن يجازف أحياناً .هذا ،ولست

أرانى فى حاجة إلى الإشارة هنا ، إلى أن هذا الموقف الذى أعتقد أننى 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 الفردى ينطوى على أمور كثيرة لا تحصى ، بل إنه ليراها أكثر عدداً عند « الفرد منها لدى أشد المجتمعات تعقيداً وأوفرها اكتمالا » . أما من جهتى فأعترف أن ما يظهر لى بوضوح فى هذا الشأن ، إنما هو العكس تماماً . فلا مشاحة فى أن جملة التراث العقلى والأخلاقى الذى تتكون منه الحضارة ، فى كل عهد من عهود التاريخ ، إنما يعتمد فى وجوده وقيامه على الشعور الجمعى ؛ لا على شعور الفرد . ففى الواقع إن نصيب الواحد منا ، سواء فى مجال العلم ، أم فى مجال الفن ، هو نصيب جد ضئيل مهما بلغ ، إذا قيس إلى جملة حضارة العصر ، من كل ذلك . ففى نطاق المجتمع ، يحيا العلم والفن كلاهما ، بل عليه يعتمدان فى وجودهما . وفى مجاله بخاصة ، يمارسان على الحقيقة ، تكاملهما . ثم من جهة الأخلاق أيضاً ، أى ثروة أخلاقية هذه ، التى تحسب للفرد ، وتذكر له بالنسبة لثروة المجتمع وتراثه من ذلك ! إن من بين عديد التيارات الأخلاقية مثلا ، التى تشغل عصراً كعصرنا ، لا يكاد الفرد منا يفطن إلى شىء من ذلك ؛ اللهم إلا إذا تيسر له الوعى بتيار كالتيار الأخلاقى العابر بوسطه الفردى . بل لا يكاد يكون إحساس الواحد منا به فضلا عن ذلك ، أكثر من إحساس جزئى وسطحى . فالأمر إذن بالنسبة للحياة الأخلاقية فى المجتمع ، هو بالمثل لا يختلف عن هذا الوضع . إذ ما أعظم هذه الحياة ، فى المجال الاجتماعى ، وما أشد تعقيدها ، بما تموج به من رغبات شتى ، يتلاطم بعضها ببعض ، أو يكمل بعضها البعض الآخر ! وإن كنا نحن لا نكاد ندرى شيئاً تقريباً ، من أمر هذا النشاط الزاخر ، الذى تعج به هذه الحياة من حولنا . . .

أما من جهة القواعد الأخلاقية ، التى تتعلق بالمثل الأعلى الفردى ، فإن هذه القواعد هى أيضاً كغيرها من القواعد الأخلاقية الأخرى ، من أصل اجتماعى ؛ 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 ننشىء المثل الأعلى إنشاءاً كما نهوى ، وطبقا لمشيئتنا الداخلية الحرة.

٣ — الشعور بالإلزام والخصيصة القدسية للأخلاق[1]

يتغير الشعور بالإلزام تغيراً مستمراً دون انقطاع ، حتى لولم يفطن الإنسان إلى ذلك . بل قد يظن الإنسان ببساطة أحياناً ، أن هذا الشعور قد اختفى، عندما يطرأ عليه لسبب ما ، بعض التغير . وقد يلاحظ اليوم فى مجتمعنا الفرنسى شىء من ذلك . فمما يسترعى النظر فى الوقت الحاضر ، أن مايبرز من الأخلاق فى مجتمعنا المعاصر ، ليس هو مظهرها الأول ، أى ما للأخلاق من صفة ملزمة ، وإنما هو مظهرها الآخر ، أعنى ما تنطوى عليه من استجابة للشعور بالرغبة فيها . على أن تفسير ذلك ليس بالأمر العسير .

فالشعور بالإلزام لايبرز فى الحقيقة بروزاً كافياً ، إلا حينما توجد الأخلاق المكوَّنة تكويناً متيناً، فتفرض أمرها حينئذ على الجميع فرضاً لا نزاع فيه . أما فى فترات الأزمات الاجتماعية ، فإن الأخلاق التقليدية يضطرب أمرها ، كما هو ملحوظ الآن فى مجتمعنا . فقد أمسى أمر الأخلاق مزعزعا ، ولم يحدث بعد ، أن تكوَّن مايحل محلها. فكل ما هنالك من ذلك ، طائفة من الأفكار المختلفة ، يتقاسمها الناس فيما بينهم . فالواجبات القديمة ، قد ذهب عنها سلطانها ؛ وبتنا لاندرى شيئاً ، فى صورة واضحة ، عن واجباتنا الجديدة. وكذلك تخففت قواعد السلوك الأخلاقى هى الأخرى ، من إلزاماتها ، فلم نعد نشعر الآن بوطأة هذه القواعد ، بمثل ما كنا نشعر به حيالها فى الماضى ، بل هى قد تضاءلت هيبتها فى نظرنا كثيراً ، حتى باتت وكأنها من أمرها غير موجودة . فقد تغيرت نظرتنا إلى الأخلاق ، ولم نعد نراها قانونا صارماً تنتظم فى سلكه واجبات ؛ أو نظاما محدداً

---

(١) تعقيب على ملاحظة للسيد / جاكوب Jacob

مقننا ، يفرض السلوك الأخلاقى قهراً ؛ بل غدونا نراها على الطرف الآخر من ذلك ، مثلا أعلى يلوح للنظر ، فيشوقنا ويجذبنا إليه ، وإن لم تكن سماته ، قد تعينت بعد ، التعين الكافى . فلقد تغير مضمون الحياة الأخلاقية هو نفسه ، فلم يعد كذلك ، كما كان ، شعورا بالرعاية والتوقير والاحترام للأمر الأخلاقى الصريح ، بقدر ماغدا هذا الشعور ، شوقا وتطلعا لغاية رفيعة ، تسمو بنفسها على الحواجز والحدود . وهكذا يتبين لنا إلى أى حد ، نرى أنفسنا من جديد ، نواجه مواقف تطالبنا بالحلول ، ويقتضينا تلبية ندائها والرد عليها ، أن نمارس هذه المواقف ومشاكلها ، وأن نختبر أمرها ، وأن نستخلص منها بعد ذلك ، مانستطيع أن نستخلصه من خبرة وجيزة وعاجلة أيضا .

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

نعم ، فأنا بالتأكيد ، أستمسك بالاحتفاظ بالخصيصة القدسية للأخلاق ، بيد أن استمساكى بذلك ، ليس من قبيل أنى أرى فيها أمراً يوائم رغبة خاصة أشارك فيها ؛ بل الأمر من ذلك ، هو أنى أجدها خصيصة قائمة ثابتة معينة فى الوقائع . فلا شك أن الحالة الأخلاقية التى تحمل ، منذ وجودها تاريخيا ، وأينما كانت ، طابعا دينيا ، يستحيل وشأنها هو ذلك ، تجريدها كليا ، 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 التغيير على طبيعتها ، هى نفسها . ومعنى ذلك ، أن الأخلاق ، إذا فقدت هذا الطابع الدينى ، الذى تنطوى عليه ، فإنها لا تظل بعد ذلك ، كما هى فى جوهرها ، أخلاقا . على أن هذا الطابع ، أمر واضح فى الأخلاق ، لاخفاء فيه . فالخوف مثلا الذى تشيعه الرذيلة فى نفس مقترفها ، فى المجال الأخلاقى ، يشبه من كل الوجوه ، نظيره من الخوف الذى ينفثه انتهاك حرمة المقدسات ، فى نفس المتدين ، فى المجال الدينى . وبالمثل كذلك ، هذا الاحترام ، الذى يقتضينا إياه السلوك الأخلاقى ، نحو إنسان ما ، فهو أيضا ، لا يكاد يختلف عن ذلك

الاحترام الذى يحمله المتدين للأمور المقدسة ، إلا نحواً من الاختلاف ، فى شىء من التفاصيل البعيدة . ولهذا السبب ، أرى أنه من الأهمية بمكان ، بهذا الصدد، تفسير معنى القدسى ، 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 النفعيين مثلا ، فى رفض وإنكار ما للأخلاق ، من مظهر دينى . أو أن أصطنع ، من الجهة الأخرى، مايصطنعه اللاهوتيون الغيبيون ، من إلصاق الطابع الدينى ، بكائن سام متعال ؛ بل إنى سألتزم خطتى ، وأتخذ فى إيضاح أمر هذا القدسى والتعبير عنه ، لغة العقل والمنطق ، دون أن أطرح عن الأخلاق، فى نفس الوقت ،أيةخصيصة 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 ، أمرا لا محل له . فالتفكير العلمانى الذى آخذ به على هذا النحو ، حيال 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 ، تناقضا فى الحدود ؟

واضح أن الإجابة على هذا السؤال ، تقتضى بالضرورة ، تحديد معنى القدسى تحديدا جليا ، نوعا ما . ومع ذلك ، ليس فى النية أن أعرض ، وأنا بهذا السبيل، تعريفا دقيقا لهذا المعنى . غير أن هذا لا يمنع أن أحدد ، على الأقل ، بعض الخصائص ، التى تسمح لى بتفسيره .

فألاحظ بادىء بدء ، أنك رأيت أن تدمج فكرة القدسى وفكرة الإلزام والأمر المطلق معا ، وتوحد بينها جميعا . ولكن الأمر ليس على هذا النحو . فالوضع يقتضى أن تكون فكرة الأمر المطلق ، هى نفسها من جهتها ، خصيصة حقيقية ، لما هو خلق ، ذو طابع دينى ؛ وليست شيئا مندمجا فى غيره ، على هذا

الغرار . ثم إننا نستطيع أن نلاحظ من جهة أخرى ، أن الأخلاق كلما اقتربت فى أساسها من الدين ، كلما تخففت بالتالى ، على عكس مايبدو ، من فكرة الإلزام . هذا إلى أننا من جهة الإلزام أيضا ، غالبا مانجد أن الجزاء الذى يتعلق مثلا بخرق قواعد الطقوس الدينية ، يشبه هو نفسه تماما ، الجزاء الذى يتعلق بأمور أخرى ، لا ترتبط بالمجال الدينى ، كتنكب القواعد الصحية مثلا. فالمتدين الذى يتجاوز حداً دينيا محرما ، يعرض نفسه ، بهذه الفعلة الآثمة ، لعذاب أليم ، مرضا وموتا ؛ تأخذه به قوة رهيبة قاهرة ، جزاءاً وفاقا ، بما أثمت يداه .الأمر الذى يشبه كل الشبه، حال الأحمق، يعرض نفسه للاتصال بمباءة العدوى فيصاب من جراء ذلك بما يصاب به من مرض، هو تحليليا، نتيجة لهذا الاتصال. وبالمثل أيضا ، يلتقى مسلك العظات الدينية ، من جهة، بمسلك الدعوة للوقاية الصحية من جهة أخرى ، على تشابه أيضا ، فى فكرة الإلزام ؛ بما يشف عنه من ذلك ؛ اتجاه هذين المسلكين جميعا ، من دلالات الجزاء . وإذن ، فليس الإلزام ، والشأن كما ترى ، هو بهذا الأمر الذى يمكن أن يغنى فى تفسير مانحن بصدده ، من هذه العروة المعقودة بين الأخلاق والدين ، على أشد ماتكون العرى متانة ووثاقة .

أما حين نتجه إلى القدسى، فإن الأمر يختلف؛ ذلك أننا نجد أننا منه بصدد أمر هو، فضلا عما ذكرت بشأنه فى غضون البحث الذى عرضته ، ما يكون فى أساسه شأن منفصل « متباعد » عن كل ما هو علمانى ؛ بل إن من خصائصه ، أنه لايمكن بحال أن يختلط بالعلمانى ، دون أن يفقد هو نفسه كيانه ووجوده . فإن أى اختلاط بينهما، بل حتى أى تماس ، من شأنه أن يجعله هو علمانياً ، أى يجرده من كل خصائصه الأساسية . وهكذا تفصل القداسة ، على هذا النحو، بين هذين المجالين، فتحيلهما إلى نوعين مختلفين متنافرين ، بل إلى عالمين متمايزين : علمانى وقدسى ؛ 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 فى المجال العلمانى هو الآخر ، قيم علمانية أيضاً ، ولكن من هذا الطراز، أى قيم لا تقبل القياس على غيرها ، من قيم هذا المجال العلمانى نفسه ؟ الجواب هو أنه لو صح أن وجد من بين هذه القيم ، قيمة على هذا النحو ، للزم بالتالى أن تكون هذه القيمة ، هى نفسها ، قيمة مقدسة . ومن هذه الجهة ، يبدو أن الأمر قد اتضح ، فيما يتعلق بالمصدر الذى تستطيع الأخلاق عن طريقه ، أن تستمد نصيباً من الجانب الدينى .

فلا شك أن الأمور الأخلاقية ، تدخل فى نطاق هذا التعريف ؛ فهى أمور لا تقبل القياس على غيرها من الأمور التى تتعلق بالطبيعة . وتلك حقيقة واقعة ، لا نزاع فيها . ومعنى ذلك بوضوح ، أن الأخلاق تنطوى على هذه الخصيصة القدسية التى تعزلها عن المجال العلمانى . وهذا هو فعلا ، ما يشهد به الشعور العام. فهذا الشعور لا يسوغ قط للإنسان، وهو يمارس سلوكا أخلاقياً ، أن يتنازل عن واجب أخلاقى ما مثلا ، نظير مبررات نفعية بحتة . بل إن هذا الشعور ليشهد ، أنه حتى إذا حدث أن تدنى المرء فى سلوكه الأخلاقى ، إلى هذا الدرك من التساهل، فهو إنما يفعل ذلك متستراً وراء حيلة من حيل الفتوى ، لشعوره أن ما أتى من فعل إثم ؛ فهو استبدال أدنى بأعلى ، منفعة بواجب ، علمانى بقدسى ، الأمر الذميم المنكر ، الذى يتناقض مع نفسه ، ويتنافى مع السلوك القويم . وهكذا يمارس الشعور العام واقعياً ، الشئون القدسية فى المجال الأخلاقى . ثم إن العقل من جهته هو الآخر لا يغض النظر عن وجود هذا الجانب القدسى فى المجال الأخلاقى ، أى عن معنى هذه الخصيصة القدسية ، التى تتمثل فى كل شأن من شئون الأخلاق ؛ بل هو ، على العكس من ذلك يولى هذه المسألة نصيبا كافياً ، من العناية والتفكير، ويرى أن واجبه الوقوف على أمرها والإلمام بشأنها ، فيحاول مثلا التعرف على الطريق الذى سار الإنسان على مقتضاه ، فى الربط بين هذه الخصيصة وبين بعض الأشياء والأفعال. كما يرى أن من واجبه أيضاً أن يتأمل فى عناية، هذا العالم المنفصل المنعزل ، الذى يتألف من « نوع خاص » من التصورات . فيفكر فى وجوده ، ويتساءل عن مصدره ومنبعه ؛ وعما عساه أن يكون هنالك ، من أمارات التطابق

بين عالم هذه التصورات وعالم الواقع. وهذه هى نفس الأسئلة ، التى حاولت أن أجيب عليها، على وجه التحديد . بل للإنسان أيضاً ، أن يمضى كذلك فى هذا المجال إلى أبعد من ذلك ، فيتساءل مثلا عما إذا كان من الجائز أن تفقد بعض هذه الأشياء أو تلك الأساليب ، من أنماط العمل ، التى تحمل فعلا ، هذه الخصيصة القدسية فى الوقت الحاضر ، هذه الخصيصة نفسها ، على نحو تعسفى ، كمواجهة تخلف ناجم عن بعض الظروف الشاذة مثلا؟ كما يمكن كذلك أن يتساءل ، من جهة أخرى ، عما إذا كانت بعض الأمور العارية فى الوقت الحاضر ، من هذه الخصيصة ، يمكن أن تتجه هى الأخرى بدورها إلى اكتساب هذه الخصيصة ، فيما بعد ، إلى غير ذلك من بحوث ومسائل ، مما عساه أن يلقى ضوءاً على هذا الجانب ، ويراها العقل من جهته خليقة بالنظر والالتفات . وهكذا يحتفظ العقل بكل حريته فى رؤيته الكاملة للجانب القدسى فى الواقع الأخلاقى ؛ أى هذا الجانب الذى يقيم فاصلا مانعاً ، يفرد للأمور الأخلاقية مكاناً خاصاً معيناً ، ويعزلها عن غيرها من أمور أخرى ، من مثل أمور الفنون التطبيقية الاقتصادية والصناعية ومثلها ، من تلك الشئون التى يميل المذهب النفعى الحاضر ، إلى الخلط بينها وبين الأمور الأخلاقية .

أما من جهة العلم الذى أعنيه فيما يتعلق بالأخلاق ، فليس هو على التحقيق علم الاجتماع على معناه العام . بل ليس فى النية أيضاً وأنا أتناول موضوع هذا العلم الذى يتعلق بالأخلاق ، أن أتحدث عن تلك البحوث التى تتصل ببنية المجتمعات ، أو هذه المسائل التى تتعلق بتنظيمها الاقتصادى أو السياسى ، إلى آخر ذلك ، على زعم أنه يمكن مثلا ، أن يستخلص من ذلك ، شىء من مبادىء التطبيق الأخلاقى. لا ، ليس هذا من قصدى، فالعلم الوحيد الذى أراه يستطيع أن يمدنا بوسائل البحث فيما يتعلق بالأحكام، التى تقع على الأمور الأخلاقية، إنما هو هذا العلم الخاص بتلك الوقائع نفسها، أعنى علم الوقائع الأخلاقية. ومن ثم فإذا كنا نريد حقاً معياراً للأخلاق، فعلينا أن نبدأ بالوقائع المحددة، نلتمسها التماساً من الواقع الأخلاقى، حاضره وماضيه، على السواء. وصحيح إن علم الوقائع الأخلاقية هو عندى، ولاريب، علم اجتماعى؛ 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 أخلاق ، إنما هو أمر له خصيصة من «نوع خاص»، لاتسمح 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 تكوِّن لنفسها ، على الحقيقة ، فى الحياة الاجتماعية ، مجالا خاصاً ، متميزاً . بل إنه لا يمكن لنفس هذا السبب عينه أيضاً ، أن نستنبط مبادىء التفكير العملى ، الذى يتعلق بهذا المجال الأخلاق ، إلا من التفكير النظرى ، الذى يرجع بدوره هو أيضاً ، أولا 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 مايسمح (للحريات الفردية بأن تمارس حقها « فى استرداد السيطرة » على البنية المادية للمجتمعات ، ممارسة تزداد اتساعا ، شيئاً فشيئا) . ويجيب السيد دور كايم على ذلك فى قوله :]

إن « استرداد السيطرة » تعبير ليس على شىء من الدقة ، فيما يبدولى . فليس مايحدث من الأمر ، هو استرداد سيطرة ؛ وإنما هو فتح يتم بوساطة المجتمع نفسه. ثم إن هذه الحقوق وتلك الحريات الفردية، ليست هى بالأمور الملازمة لطبيعة الفرد، من حيث هو كذلك . حتى تكوين أى فرد ، على ما هو عليه فى الواقع ، فلن تجد فيه شيئاً من هذه الخصيصة القدسية، التى يتقلدها 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 ، أهلا للتوقير والاحترام . فالتحرر المتزايد للفرد ، ليس إذن دلالة على وهن المجتمع ،

وإنما الأمر ، فى حقيقته ، هو صورة من صور التحول فى العلاقة الاجتماعية ، أى أن ارتباط الفرد بالمجتمع ، هو فى ذاته ، بلا ريب ، أمر قائم مستمر . فالفرد ، فى حقيقة الأمر ، لا ينسلخ عن المجتمع ولا يقطع صلته به ، وإنما كل ما هنالك هو أن هذا الارتباط ، بين هذين الطرفين : المجتمع والفرد ، قد أضحى هو نفسه ، فى الوقت الحاضر ، يجرى على نسق يختلف ، عما كان يجرى 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 فى الماضى .

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

٤ ـ السلطة المعنوية للمجتمع (١)

لم أقل إن السلطة المعنوية للمجتمع ، تأتى إليه من دوره كمشرع أخلاق ؛ فالأمر على هـذا النحو ، لايكون غير مجرد سخف . بل ما قلته هو عكس ذلك تماماً . فالمعروف أن المجتمع يقوم بهذا الدور التشريعى ، لأنه مزود بسلطة معنوية مدعمة تدعيما كبيراً ، الأمر الواضح كل الوضوح . على أن كلمة السلطة المعنوية هى نفسها تعارض كلمة السلطة المادية وما يصحبها غالباً من تفوق فيزيق . فالسلطة المعنوية ، واقع نفسى ، أى أنها شعور . ولكنه شعور أعلى وأكثر ثراء ، من شعور كل منا ، بل إننا لنحس أن شعور كل واحد منا ، إنما يعتمد على هـذا الشعور . وقد سبق أن بينت كيف يعبر المجتمع عن هذه الخصيصة ، إذ أنه هو مصدر ومحل كل المقومات الفكرية ، التى تتألف منها الحضارة . فنحن نتلقى عنه كل ما هو أساسى لحياتنا الذهنية . وعقلنا الفردى ، علم ؛ مثله فى ذلك مثل عقلنا الجمعى ، اللاشخصى . والعلم أمر اجتماعى من الطراز الأول ، سواء فى طريقة تكوينه ، أم فى الكيفية التى يحتفظ بنفسه عليها . وكذلك الأمر فيما يختص بملكاتنا الجمالية ورهافة ذوقنا ، وكل ما يدور حول الفن ؛ فالفن هو أيضا أمر اجتماعى من نفس القبيل . ثم إننا بعد ، ندين للمجتمع بما نملك من سلطان على الأشياء . هذا السلطان الذى يسهم فى تكوين عظمتنا . فالمجتمع هو الذى حررنا من الطبيعة ؛ أفليس حقاً ، مادام الأمر كذلك ، أن نتصوره وجوداً نفسياً ممتازاً بالنسبة لوجودنا النفسى ، من حيث إن وجودنا ، صادر عن ذلك الوجود ، وناجم عنه؟ الأمر الذى يتضح معه ، معنى تلك التضحيات التى تكوّن نسيج الحياة المعنوية : سواء منها التضحيات الكبيرة أم الصغيرة ؛ لأننا بناء على هذا الوضع ، نذعن المجتمع ونطيعه ، عندما يطلب إلينا ، شيئا منها ، طاعة ملؤها الرعاية والاحترام .

---

(١) تعقيب على ملاحظة للسيد مالابير (Malapert)

إننا لنرى المؤمن يخضع لله ، لأنه إلى الله ، فيما يعتقد ، ترجع الأمور ؛ فهو الذى وطّأ 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 الكمال المثالى المطلق ، فإنى لا أدرى ماذا يكون هذا الكمال . ولذلك فلن أطلب إليك ، أن تتصور المجتمع على اعتبار أنه أمر كامل ، كمالا مطلقاً ، مثالياً . ومن جانبى لن أضفى عليه كمالا ، يفوق مالنا نحن ، من هذا الأمر . على أن هذا شىء 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 « كمالا 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 شىء من الاستخفاف . وقد يظهر مثل ذلك واضحاً بارزاً ، عند ما لا تقع العين منه ، إلا على إدارة من الشرطة البورجوازية ، هى وطاقمها من عسكر ، معلق النواظر بخدمتها . إن هذا وشله يمر بتيار الواقع الأخلاقى ، مروراً عابراً ، كما يمر به غيره أيضاً ، فهو واقع ثرى ، أعظم ما يكون الثراء ؛ معقد أشد ما يكون التعقيد ؛ الأمر الذى يمكن أن نلاحظه واقعياً ؛ على ما هو عليه ، ولو لم نفطن إلى أسبابه .

وما من شك فى أن حالتنا الأخلاقية ، تكون بالنسبة إلى شعورنا الاخلاقى الحاضر ، فى ذروتها شاملة كاملة ، كمالا إلى الحد الذى نستطيع أن نتصوره ؛ حين نكون على وفاق مع القاعدة الأخلاقية ، وبخاصة القاعدة التى نتطلع نحن إليها ، وتشوقنا يوجودها ، 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 فى نظرنا بعد ذلك أمراً وثيقاً أكيداً . ولكن،لنعترف بهذا الصدد ،أن هذا الأوج غاية مثالية ،تبعد عنا فى الواقع،بعداً لايتناهى . فالأمر من ذلك،إنما هو فى حقيقته، مجرد تصور قد نتخذه حيال الأخلاق . ثم إننا فضلا عن ذلك،نكاد نجهل،حالياً،جهلا تاماً، لاأقول الأسباب التاريخية وحدها لنظمنا الأخلاقية ، بل إننا لنجهل كذلك أكثر العلل الغائية التى تبرر وجود أغلب هذه النظم فى الوقت الحاضر أيضا — وقد يكون الاعتراف بالجهل فى هذه الحال ،أفضل عوناً لتلاميذنا،من التستر على ذلك،خلف تلك الشروح الصبيانية الساذجة ، التى طالما استهوت فضول أولئك الشباب وخدعتهم عن أمرهم،خداعا سخيفاً . على أننا إذا تجاوزنا مثل هذه البحوث المجردة التى،تتعثر 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 فى صورها الحالية،أم فيما قد تتخذه من صور أخرى جديدة،إلا عن طريق ربط كل نظام بالوسط الاجتماعى الخاص به؛هذا الوسط الذى لم تكد دراسة تبدأ بصدده بالفعل بعد؟ وأنها لحال فى الحقيقة ،تتساوى فيها، من هذه الجهة ،جميع المدارس .على أننى بهذه المناسبة،أود أن أقول إننى لا أنكر ما للشعور الأخلاقى من « قابلية للرغبة » وكل ما هنالك أننى أحسب أننا لسنا جميعا فى الوقت الحاضر نشعر بهذا الميل فى الحقيقة، شعوراً كافياً،على الوجه المناسب ،على الأقل . وكذلك أرجو أن يكون واضحاً أيضا،أنه لا يخامرنى أى شك فى أن هذا المنهج الذى أستخدمه فى هذا الصدد، هو المنهج السليم.ولا أعتقد أن به من عجز يقعده أو يثنيه عن حل مثل هذه المسائل؛ ويكفى أنه أداة لا يغرى استخدامها بإغماض العين عن المشاكل وصعوباتها . لهذا ومثله أجدنى، فى الحقيقة ، أراه المنهج الوحيد، الذى يستطيع أن يدنو بهذه المشكلة شيئاً فشيئا ،من حلها المناسب .

٥ ــ الفلسفة والوقائع الأخلاقية.(١)

أنت تعرض على ، إجمالاً ، سؤالا ، ذا شقين : فتسأل فى 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 الأخلاقى 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 التمس 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 كاملا وموضوعياً . وهو أمر يختلف تماماً ، عما كان يتخذه على الدوام ، التفكير الأخلاقى عند الفلاسفة ، موضوعاً للبحث : فلم يحدث أبداً ، أن كان الهدف من هذا التفكير ، هو الترجمة الأمينة عن واقع أخلاقى معين ، دون أن يجر هذا إلى إضافة شىء إلى هذا الواقع ، أو حذف شىء منه . بل إن طموح الفلاسفة ، كان يرمى 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 محطمى 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 ، وماسلف. فالأمر يقتضى دراسة للأخلاق ، كما مارستها الجماعات الإنسانية ، بالفعل . ومن ثم ، ترى أن المذاهب الفلسفية تفقد ، بناء على هذا الاتجاه ، قدراً كبيراً من قيمتها

---

(١) تعقيب على ملاحظة للسيد فيبر (Weber)

على أنه لو كان « علم طبيعة العادات الأخلاقية والقانون » ، قد تقدم التقدم الكافى ، الذى ننشده له ، لكان قد استطاع أن يؤدى دوراً بالنسبة للوقائع الأخلاقية : كهذا الدور الذى يؤديه علم الفلك مثلا ، 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 يعنيها 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 فضلا عن ذلك ، إذا ظن بى ، أنى أرفض هذه النظريات تعسفاً ؛ فأنا ، لا أنكر من أمرها ، غير ما يضفى 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،بالعناية 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 الفيزيقى ــ الكيماوى.

أما من جهة هذا التعارض ، الذى أثقته أنت ، بين الواقعة الأخلاقية من جهة، وبين الواقعة الدينية من جهة أخرى ، فإنى أراه تعارضاً ، غير مقبول . فما من طقس دينى ، 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 ، التماسا 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 هـذه الواقعة ؛ فماذا يمنع من قبول نفس الأمر ، فيما يتعلق بالواقعة الأخلاقية ؟ .

وإننى ، فضلا عن ذلك ، لا أحسب أنه يمـكن 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 نواجه من حيرة ، غالباً ؛ إذا ما طلب منا ، أن نقدم تبريراً عقلياً متماسكا ، يسند هذه القواعد الأخلاقية ، التى تقوم بين أيدينا ، وتقع تحت ملاحظتنا .

ويبقى بعد ذلك أن نعرف كيف ، وبأى الوسائل ، يمـكن الوصول إلى هذا الواقع الأخلاق ؟ ونرى أنها مسألة دقيقة ، بالتأكيد ، ولـكنها لا تستعصى على الحل . فهنالك أولاً ، عدد لا بأس به ، من الأفـكار والحـكم الأخلاقية ، يمـكن الوصول إليها من أيسر السبل : أقصد تلك الأفـكار والحـكم ، التى اتخذت صورة مدونة ، وتركزت فى صيغ ، كبعض صيغ القانون ، مثلا . ففى القانون من هذه الجهة يجد الباحث ترجمة وانعكاساً ، لأضواء القسم الأكبر من الأخلاق ، التى تتعلق بشئون الأسرة والتعاقد والالتزام ؛ وكذلك جميع الواجبات التى تمت بصلة للواجبات الأساسية الـكبرى . ففى هذا المجال مثلا ، نجد الملاحظة أمامها ، مادة وافرة ؛ تـكفى بوفرتها ، مطالب طموحنا العلمى ، إلى مدى طويل . ومن هذا المجال ، يمـكن أن ننتقل أيضاً ، إلى آخر ؛ بعد أن نـكون قد فحصنا المجال الأول ، وألممنا بأمره على نحو ما . ولا شك فى أن ثمة واجبات وأفـكاراً أخلاقية أخرى ، قدوجدت ؛ وإن كانت لم تدون فى القانون . ومع ذلك فلدينا من الوسائل الأخرى ما نستطيع عن طريقها ، الوصول إلى هذه الواجبات والأفـكار . فالأمثال والحـكم الشعبية ، والعرف الشفهى ، كل أولئك مصادر ، لمعرفة هذا الواقع الأخلاق . وكذلك ترشدنا الأعمال الأدبية وتصورات الفلاسفة والأخلاقيين (وترى أنى لم

أستثن هؤلاء)، إلى الرغبات والأمانى ، التى لم تزل بسبيل التنشؤ والتكوين. فهذه المصادر ومثلها ، خليقة 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 الأمور ، أدوات عليظة ، غير دقيقة ، نوعاً ما ؛ لأنها لا تكشف لنا كل دقائق وتجازيع الواقع الأخلاق . غير أن هـــذا شأن أى علم آخر ، فى طوره الأول . على أنه خليق بيد التشذيب ، حيال مجال كهذا ، يبدو وكأنه من أمره ، الغابة العذراء ، أن تشق خلاله ، بادىء 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[1]

لقد ذكرت ، أولا وابتداءاً ، أنه ينبغى التمييز ، بين مظهرين من مظاهر الأخلاق ؛ وهما مظهران حقيقيان ، على السواء : أولهما ، هو الأخلاق الموضوعية ، أى هذه الأخلاق التى تتألف من مجموعةالقواعد،وتكوّن 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 تعبيرا 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 أخلاقيا، من بعض الوجوه . فلست أنكر إذن ، هذه الحياة الأخلاقية الداخلية : ولا اعتراض لى كذلك ، على أنه يمكن دراسة هذه الحياة دراسة ناجحة . وكل ماهنالك ،أنى أحسب أن مجال هذه الدراسات ، خارج بوضعه ، عن نطاق مانحن 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 ،التى قام هو بتحديدها وملاحظتها؛ هذه النتيجة موضع نظر، فيما يبدولى. فهو يبدأ ملاحظاته،بالواقعة الآتية : إنه بملاحظة النهج ، الذى يتخذه بعض الأفراد (كالعلماء والفنانين)، يتحقق أن هؤلاء الأفراد ، يعتبرون بعض الواجبات التى يخضعون لها ، أمورا فوق 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 أدرى لماذا يقتصر السيد رو فى أمثلته ، على وسط خاص بالعلماء والفنانين ، وإن كان هذا الأسلوب ، هو فى 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 ، التى أعرضها ، ما تلقى من مقاومة .

والآن ، علينا أن نتبين ما ينطوى عليه هذا التصور ، من خداع . فقد رأى السيد رو أن يقيم دليلا ، على استحالة التفسير الاجتماعى ، لمثل هذه الواجبات . ونحن من جانبنا ، لن نناقش تفاصيل دليل كهذا ، أخذ على عاتقه ، فيما يبدو لى ، أن يعارض مبدأ ، معروفاً جيدا،هو أن التجريب ، ليس أمراً سلبياً .إننانفهم أن يبرهن الإنسان مثلا ، 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 الذى لا يستساغ .

الفصل الرابع

الأحكام التقويمية والأحكام الواقعية

الفصل الرابع

الأحكام التقويمية والأحكام الواقعية [1]

لقد خطر لى فيما يتعلق بعرض فكرة هذا البحث على المؤتمر، غرض مزدوج: فأردت أولا ، 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 تزعم أن علم الاجتماع وهو علم وضعى ، على التخصيص ، كثيراً ما يتنكب ، 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 أحكاما ينحصر عملها فى تفسير وقائع معينة ، أى أحكام تشرح ما هو كائن ، فتسمى 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 إلى « 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 مثلا حين أقول : « إنى أحب الصيد : وأوثر الجعة على النبيذ ؛ وحياة النشاط على الراحة والدعة ، ومثل ذلك » . فأنا بهذا ، إنما أصدر أحكاماً ، يمكن أن تعبر فى ظاهرها ، عن أمور تقديرية ، وإن كانت فى صميمها ، أحكاماً واقعية ، بسيطة . ذلك أنها أحكام تعبر فحسب ، عن الكيفية التى نتصرف ،وفقها ،حيال بعض الموضوعات المعينة ، وهى أننا نحب هذه الأشياء ونفضل تلك . إن التفضيل هنا واقعة ؛ مثله فى ذلك ، مثل وزن الأجسام ، ومرونة الغازات . والأحكام التى من هذا القبيل ، ليس من عملها أن تضفى على الأشياء القيمة التى تخصها ، وإنما عملها هو فقط أن تثبت للذات ، بعض الحالات المعينة . ومن ذلك أيضا ،هذه الرغبات الشخصية الخاصة،التى توصف أحياناً ،بأنها ذاتية،غير قابلة للنقل والتوصيل، إلى الغير . ذلك أن الذين يعانون هذه الحالات الداخلية ومثلها ، وإن كان فى 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 . لأنهـــا حالات شخصية خاصة ، تلتصق بذات من يعانيها ، التصاقاً شديداً ، لا يمكن الفكاك منه ، التصاقاً يستعصى معه نقلها ، والتعبير عنها .

على أن الأمر يغدو 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 . ففى هذه الحالات جميعاً ومثلها ، إنما أصف هذه الموجودات أو تلك الأشياء المعينة ،بصفة موضوعية،مستقلة تماماً عن كيفية إحساسى بها ، فى لحظة حكمى عليها . فقد لا أكون أنا شخصياً مثلا، بحيث أستطيع،أن أقدر أى ثمن للجواهر ؛ غير أن هذا لا يقلل مما قد يكون لهذه الجواهر فى الواقع من قيمة، فى ذلك الوقت . ومن الجائز مثلا ،أن يكون حظى من الأخلاق ، كفرد من الأفراد، حظاً متواضعاً ؛ غير أن هذا أيضا لا يمنع، أن أعترف بالقيمة الأخلاقية،حيثما وجدت. وقد يمكن كذلك ،أن أكون قليل الاحتفال بطرف الفنـــون ،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 عنى .ومما يزيد الأمر تأكيداً كذلك أننا نجد أنه عندما نختلف مع الغير ،على كيفية تصور قيمة من هذه القيم ،أو طريقة تقديرها ، فإننا نحاول مثلا ، أن نثبت له صحة ما نعتقده بصددها ، فنؤكده له ؛ وقد لا نكتفى من ذلك بتأكيده فحسب ،بل نذهب فى تأييد ما نراه إلى دعمه بالبرهنة ،التى نجلب لها ،من مجال لاشخصى ، مايقتضيه بناء هذه البرهنة من أسباب. فنحن من ذلك ، إذن ، نسوغ ضمنياً مطابقة هذه الأحكام لنوع ما ، من الحقائق الموضوعية ؛ التى يمكن أن ينعقد الاتفاق بشأنها ،بل خليق 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 لخليق 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 أولا ، أن كل قيمة تفترض تقديراً عن طريق ذات ؛ تقديراً يرتبط ارتباطاً محدداً بحساسية معينة . فالشىء 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 الخصيصتين اللتين يبدو للوهلة الأولى ، أنهما 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 الشىء الذى يتصف بها. وأن الحكم التقويمى ،قدلا يكون له من وظيفة ،غير شرح كيفية ماينشأ 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 للحنطة 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 الشىء ، إنما هى فى بساطة ، ما يحققه هذا الشىء 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 ينشىء القيمة بناء على هذا الرأى ، هو أثر الشىء فى الحساسية : فى حين أنه لا يخفى ، ما يوجد بين ضروب الحساسيات الفردية ،من تباين كبير . فمثلا ما يسر شخصاً ، قد ينفر منه آخر . بل إن الحياة نفسها ، أمر ليس موضع رغبة مشتركة ، رغبة يتساوى الناس جميعاً ، فى نصيبهم منها ؛ فبعض الناس يتخلص منها نفوراً ، وبعضهم يرى فى هذا التخلص واجباً جديراً بالأداء .

وهكذا ، فما أكثر ما يختلف الناس فى كيفية تصورهم بخاصة للحياة ! هذا يريدها مليئة مركزة، وذلك يراها متعة هينة ، تؤخذ من أيسر السبل ، إلى آخر ذلك. ونحن بدورنا ، من هـذا الاعتراض نفسه ، الذى طالما واجه الأخلاق النفعية ، وجابهها بالتفنيد، فى أحيان كثيرة ، مما أعانه هو نفسه ، على الظهور والانتشار ؛ نقف منه نحن بملاحظتنا، عند حد توجيهه ، هو عينه ، أيضاً وبالمثل ، ضد أية نظرية ، من هذه النظريات ، التى تصطنع فى تفسيرها للقيم الاقتصادية ، أو الجمالية أو الفكرية ، أسباباً نفسية بحتة ، كهذه الأسباب ، التى يتخذها هـذا الاتجاه . هذا ، ولننظر فيما عساه أن يكون الشأن لو قيل من جهة أخرى ، باتخـاذ نموذج متوسط، يمثل أغلبية من الأفراد؛ أى حيث يكون التقدير الموضوعى للأشياء ، فى هذه الحالة ، هو التقدير الذى يعبر عن الـكيفية التى تؤثر ، عن طريقها ، هـذه الأشياء، فى الفرد المتوسط ؟ إن الأمر لو صح على هذا النحو ، لواجهنا من ذلك فى هذه الحالة أيضاً ، ثمة مسافة شاسعة ، وفارقاً كبيراً ، بين هذا السلم الموضوعى المزعوم للقيم الإنسانية، وهو ما ينبغى ، من حيث المبدأ ، أن يأتى نظام أحكامنا وفقاً له من جهة ، وبين الـكيفية التى يبنى الفرد العادى فى الواقع ، على أساسها ، تقديره للقيم . فالحقيقة إن الشعور المتوسط ، لا يمثل بحال الشعور الحقيقى للفرد العادى، تمثيلا حقيقياً صحيحاً، بل هو غالباً، شعور فاتر، ضعيف، بالقياس إلى ما يكون عليه، فى حقيقة الأمر ، شعور الفرد العادى. فنحن نلاحظ مثلا، فى 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 بهـذه الواجبات ، بل لقد يبلغ به الفتور والتهافت ، من هذه الجهة ، إلى حد الوهن والملاشاة . فلا يمكن إذن التعويل 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 ماهى فى اعتبار السواد الأعظم من الناس ، أمر غير ذى بال . على أن هذا الفارق ، ربما بدا فى المجال الاقتصادى ، على نحو أقل

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

وهناك، فضلا عن ذلك ، سبب آخر ، لا يسوّغ معه الخلط بين التقدير الموضوعى والتقدير المتوسط: ذلك أن رجاع الفرد المتوسط تظل كما هى ، رجاعاً فردية . فالحالة التى يتحقق وجودها ، لدى عدد كبير من الذوات ، 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 ، فى 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 مثلا من هذا القبيل : « أحب هذا » و « نحن ، هذا العدد من الناس نحب هذا » .

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

الاتجاه الجديد ، هو أيضاً الشيء نفسه ، عن طريق الكيفية التى يؤثر بها فى ذات جمعية هذه المرة ، لا فى ذات فردية . وظاهر ، أن هذا الاتجاه يحقق ، على هذا النحو ، بهذا الإجراء وحده ، تقديراً موضوعياً ، لأن التقدير ، أضحى عن هذا الطريق ، تقديراً جمعياً .

ولا شك ، أن هذا التفسير بما يحمل من صبغ اجتماعى ، على هذا النحو المعيَّن ، يفضل غيره ؛ بما اجتمع له من مزايا واضحة ، لا نزاع فيها . فما من شك ، فى أن الحكم الاجتماعى ، هو حكم موضوعى ، بالنسبة للأحكام الفردية ؛ فالأفراد وهم بصدد الأحكام الاجتماعية ، إنما يجدون أمامهم ، نوعاً خاصاً من التقويم ؛ هو سلم من القيم يقوم على نحو معين ، يعلو به التجريد على التقديرات الشخصية ، المتغيرة للأفراد . فهم إنما يجدون أنفسهم فى حقيقة الأمر ، إزاء جدول للقيم ، على نحو مقرر تماماً ، وفى وضع خارجى ، 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 ، الذى يفرض نفسه هكذا ، من الخارج ، عليهم فرضاً . فلا يخفى بهذا الصدد ، ما للرأى العام مثلا ، من ميل إلى فرض نفسه ، على الحالات الفردية ، الخاصة فرضاً ، بما يملك ، فى هذا السبيل ، من سلطة معنوية ، تستمد ذرائعها ، من دعائمه وأصوله الجمعية . فنراه يحاول أن أن يبسط نفوذه قهراً ، ويقاوم كل ما يعترض سبيله ، ويقف فى وجهه ؛ فيصد المنشقين المارقين ، على الأوضاع التى اصطلح هو عليها ، ويقاومهم ما استطاع إلى مقاومتهم سبيلا ؛ مقاومة تشبه إلى حد ما ، ما يلقاه الإنسان ، فى مجال العالم الخارجى ، من ذلك ، حين يتراءى له ، الخروج على نظام هذا العالم وقوانينه . فعلى هذا الغرار يسير الرأى العام هكذا ، فى طريقه ، فينحو باللائمة مثلا ، على كل من يتنكب المبادىء التى يسنها ، فى المجال الأخلاق . وبالمثل ، يسير فى المجال الفنى ، فيستهجن أى ذوق ، تستهويه طرف الفنون ، التى تند عن سواء المثال ، الذى سوَّاه هو ، نموذجاً للجمال . وفى المجال الاقتصادى أيضاً ، يسلك الرأى العام ، نفس المسلك ، فنراه ، يتصدى لكل من يريد أن يبخس الأشياء أثمانها ، ويحط من قيمتها الاقتصادية ، التى تواضع هو عليها ؛ فيحاول أن يمنع وقوع مثل

ذلك ، باذلا فى ذلك جهده على صور شتى ، هى فى 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 عبئها ، ونحن واعينا ، حين نتصدى لإصدار الأحكام التقويمية . فنحن نحس ملء شعورنا ، أننا لسنا مطلق 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 ؛ فثمة 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 بالميل حيالها ، كأمور 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 المنشىء لتراث الحضارة ، التى نتعلق بها ، بجُمع نفوسنا ؛ والأمين القائم على رعاية هذا التراث . وهكذا يحقق المجتمع وجوده ، كسلطة آمرة من جهة ، وفى نفس الوقت كمون خيِّر ، 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 هى 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 لوصح أن القيم ، حسبما يرى هذا الاتجاه ، كانت تنشأ عن أثر الأشياء فى عمل الحياة الاجتماعية ، بكيفية واحدة فحسب ، لاتتعداها ؛ لكان من اليسير ، والأمر هكذا ، فهم ، وتفسير الوجه فى تنوع هذه القيم . إذ كيف كان يواتيها هذا الاختلاف ، وهى ماهى فى حقيقة الأمر ، نماذج متباينة ، تختلف فيما بينها اختلافاً نوعياً ، لو أنها كانت تصدر جميعا ، عن كيفية واحدة بعينها فحسب ، كما يزعمون ؟

إنه لو صح مثلا ، أن كانت قيم الأشياء تقاس ، على هذا الاعتبار ، حسب درجة نفعها الاجتماعى (أو الفردى) ، لكان خليقاً ، والأمر هكذا ، أن يعاد النظر فى نظام القيم الإنسانية برمته ؛ بل وكان حرياً بالأمر ، أن نقلب هذا النظام رأسا على عقب . ذلك أنه وفقا لهذا الاتجاه ، يصبح بعض أنواع القيم ، فى هذا النظام ، كقيم الترف مثلا ، أمراً ، غير قابل للفهم أو التبرير . فلا يخفى ، أن الشىء الزائد عن الحاجة ، فضول ، لا نفع فيه ؛ أو أن نفعه ، على الأقل ، لا يسمو ، على أية حال ، إلى مكانة ما هو لازم وضرورى . 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 المذهبيين المتعنتين ، من يتصدى لهذه القيم ، ويصر على اعتبار الأشياء التى تتعلق بها ، مصدرا مناسبا ، من مصادر الدخل ؛ ولكن ليس هذا الشأن ، فى حقيقة الأمر ، هو ما يرفع من ثمن هذه الأشياء ، فى نظر الناس . ثم إننا نجد أيضاً ، من جهة أخرى ، أن الفن ، هو كذلك شأن من هذه الشئون ، أى أنه ترف . فلا شك أن النشاط الفنى ، لايخضع بدوره ، لأى غرض من الأغراض النفعية ؛ بل إنه أمر يزدهر ، لمتعة الازدهار وحدها . ومثل ذلك يقال أيضا ، على التفكير النظرى

البحث. فهو أمر متحرر من غل أى غرض نفعى . 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 تعلو 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 الشمائل الإنسانية، لاتتكون من الأداء المنتظم الدقيق، للأفعال الضرورية، التى تمس حاجة النظام الاجتماعى الصالح ونفعه ، مسا مباشراً ؛ وإنما تصاغ هذه الشمائل، 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 يتقيد المجتمع من هذه الجهة ، بالنفع . وبهذه المناسبة، نجد مثلا أن إسبنسر قد استطاع أن يقيم الدليل ، على أن الإحسان ، يتعارض مع المنفعة ، على معناها الذى اصطلح 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 جملتها ، لاتحشر نفسها حشراً على الضيق، فى قالب القاعدة الاقتصادية . فإننا نجد مثلاً ، أن أموراً كشئون 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 ؛ نحصرها فيه هكذا ، حسبة اقتصادية ضيقة ، مقدودة قداً ، على قدر المنفعة ، ومقررة تقريراً صارماً، يواجه بها الكائن الحى ، فرداً أم جمعاً ، مطالب البواعث الخارجية ، منظور فيها إلى تحقيق هذه المطالب ، بأقل ما يمكن من التكاليف ، ومحسوب ضمنها ، حسابا دقيقا ، أن يتناسب الإنفاق 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 ، حيثما كان ، وما الإنفاق فى 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 أولا وبالذات . فثمة عدد من الحالات ، لا تنطوى أية حالة منها ، على أية علاقة تربط على هذا النحو المزعوم ، خصائص الشيء بالقيمة التى تُحمل عليه .

فالصنم مثلا 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 ليمكن القول ، إجمالا ، من هذه الجهة ، إنه ما من شيء من الأشياء ، مهما كان شأنه ضئيلا ، عدا ما كان منها موضوعا عامياً مبتذلا ، لم يحظ فى لحظة من لحظات التاريخ بلفتة من لفتات التمجيد ، ونفحة من نفحات القداسة . ومن الملاحظ أن الإنسان قد عبد من الحيوانات أبعدها عن النفع ، كما عبد أقربها إلى المسالمة ؛ بل إنه عبد كذلك أشدها تعطلا 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 ، أيًّا 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 النبو والتنافر . فليس ثمة من عقيدة مثلا ، على حظ ولو ضئيل من الحياة والنشاط ، ونصيب مهما يكن ، من المجال العلمانى ، يخلو الأمر بينها من جهة ،

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

الأشياء التى تتعلق بشئون الزينة . فليس الأمر قطعاً ، هو أن الطبيعة الداخلية ، لهذه الأشياء ومثلها ، هى سبب ما يطرأ من تغير على قيمها ، كلما طرأ تغير مثلاعلى بدعة العصر وتزواتها .

— ٢ —

وعلى ذلك ، فإذا لم تكن القيمة فى الأشياء ، ولا تتعلق أساساً ، بخصيصة من خصائص الواقع التجريبى ؛ فألا يجوز والأمر كذلك أن يقال ، إن مصدر القيمة ، يمكن أن يكون خارجاً عما هو واقع معيَّن ، بعيداً عن مجال التجربة ؟ إن لفيفاً من المفكرين قد قالوا فعلا بهذا الاتجاه ، وأيدوه على تفاوت فى مدى هذا التأييد ، صراحة ووضوحاً . فمذهبهم يضرب بجذوره إلى ما قبل رتشل (Ritschl)، بل يصعد حتى يبلغ المذهب الأخلاقى الكانطى . وهم يرون أن للإنسان ملكة من « نوع خاص » ، يتجاوز عملها مجال التجربة ؛ ملكة فى وسعها أن تتصور أمراً آخر ، غير ماهو كائن ، أى أنها بالإجمال ملكة من شأنها أن تدرك المثل العليا . وهى ملكة تصور وإدراك ، تبدو تارة فى صورة ، نصيبها من التفكير أوفر ، وتبدو تارة أخرى ، وحظها من الشعور هو الحظ الأكبر ؛ ولكنها على الدوام تتميز بوضوح ، عن الملكة التى يستخدمها العلم فى عمله . ومن ثم يبدو لهم أن هناك نمطاً للتفكير فى الواقع ؛ وآخر يختلف عنه تماماً ، للتفكير فى 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 تعلو قيمتها أو تنخفض وفقاً للمثل الذى تعبر عنه ، من جهة وطبقا لما تستوعبه ، هى نفسها ، من معناه وتعكسه من ضوئه ، من جهة أخرى .

وهكذا ، فبينما ظهرت لنا الأحكام التقويمية ، فى 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 ، يسوِّغ 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 أنحاء الاستقلال ، عن طبيعة الأشياء ؛ مادام الأمر فيما يتعلق بها ، هو أنها تعتمد على أسباب خارجية ، بالنسبة لهذه الأشياء . وفضلا عن ذلك ، فإنه يبدو من السهل أيضاً ، من جهة أخرى ، تبرير المكانة 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 وصوالحه ، 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 فعلا ، شيئاً من الغموض عن جانب من الأمر . إلا أنه يترك القيمة نفسها ، فى النهاية ، بغير تفسير . فهؤلاء 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 معقولا . فخارج 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 تجريبى ، فى حقيقة الأمر. ذلك ، أنه إذا كان الجمال والخير والحق ، أموراً لا يمكن قط أن تتحقق فى الواقع ، تحققاً 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 خليق بنا ، ونحن بصدد أمر كهذا ، أن نتبين ، 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 الحقيق .

ومن هذه الجهة أيضاً ، يعرض الفرض اللاهوتى من ناحيته ، حلا 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 نرتبط بينبوع وجودنا نفسه . غير أن هذا التصور ، على هذا الوجه ، يثير من جهة أخرى صعوبات لا تخفى . فعندما يجسد المرء ، المثل الأعلى على هذا الغرار ، 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 ، لابد أن يكون كذلك . فالمثل الأعلى مثلا ، الذى نتعلق به نحن ، فى وقتنا الحاضر ، ليس هو المثل الأعلى ، الذى كان الرومان يسيرون على هداه فى الماضى ، وما كان له مطلقاً أن يكون كذلك . وأيضاً وعلى نفس الغرار ، 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 بلا ريب ، أصلاً وحتماً ، عن طبيعة الأشياء ذاتها ، ويعتمد أساساً ، على هذه الطبيعة ، عينها أيضاً . فليس هو ، كما يذهب بعض الظن ، شأنا عرضياً ، يعرض للإنسان عفواً واعتباطاً كلما اتفق له السير ، خبط عشواء ، على غير هدى ، فى غشاوات من العمه البشرى ؛ وإنما هو ، قبل كل شىء ، أمر أساسى ، يلازم طبيعة الجماعات الإنسانية ، ويدور معها ، حيثما كانت وأينما وجدت . ثم بعد ، كيف يمكن أن نفسر هذا التغير ؟ إذا كان المثل الأعلى على زعمهم ، تعبيرا عن

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

ثم فضلا عن ذلك ، أى حق هذا الذى يسوغ اقتلاع المثل الأعلى من الطبيعة ، وعزله عن العالم ؟ إن المثل الأعلى يظهر بلا أدنى ريب فى الطبيعة ، ويعتمد فى شأنه بالضرورة كذلك ، على أسباب طبيعية ؛ غير أنه يتميز عن غيره ، من هذه الشئون البسيطة ، التى تقع عادة فى متناول تصور الناس ، بأنه أمر مرغوب فيه . وهذا ما يسوِّغ فى الحقيقة ، ما للمثل الأعلى من هذه القوة ، التى تجعله أهلا ، لتحريك رغباتنا . فلا مراء ، فى أن هذه الرغبات ، هى وحدها ، التى فى طاقتها أن تجعل من المثل الأعلى واقعاً حياً . ولا يخفى بعد ، أن هذه القوة ، يمكنها أن تعبِّر عن نفسها فى نهاية الأمر ، تعبيراً ، فى صورة حركات عضلية مثلا ، ذلك أنها فى أساسها ، لا تختلف عن بقية القوى الأخرى المبثوثة فى 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 ، فى 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 فى درجة تركزه ؛ وفى قوته وضعفه ؛ باختلاف الشعوب ، والعهود . وهذا الشعور هو المصدر الذى يستمد منه المثل الأعلى بعامة قوته ؛ وهو من ثم ، الأساس الذى يعتمد عليه

المثل الأعلى الأخلاق ، بالتالى كذلك ، الذى تهتدى به فى سلوكها ، مجتمعاتنا المعاصرة مثلا . 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 ، تعبِّر 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 التقريبى الغليظ ؟ الحق إنه ، حتى من هذه الجهة ، لا يوجد أى فرق أساسى ، بين هذين الضربين من القوى ؛ فكل ما هنالك ، بضعة فروق هينة يسيرة ، لا تعدو فى حقيقتها ، أن تكون نحواً 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 دلالته 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 شىء آخر ؛ وأنها لا تشير مثلا 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 بعينه . فجميع القيم فى أساسها ، ليست غير تقدير فحسب للأشياء ؛ مهما 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 لها ثمن ؛ ولكن ليس لها قيمة داخلية .

العامة للقيم فى 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 شديد الآصرة ، 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 يغدو فى حاجة إلى شرح هذه الأفكار . ذلك أنه لا يكفى ، 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 ، وهى تعتمد على التجربة ، تعلو عليها تماماً . بل عليه أيضا ، أن يلم بما لهذه الأحكام من موضوعية .

فهل يمكن أن يترتب على تغير هذه الأحكام ، وفقاً لتغير الجماعات الإنسانية ، على النحو الذى تتغير طبقا له ، نظم القيم المطابقة لهذه الأحكام ، أن يكون لهذه وتلك ، أصل جمعى ؟ حقا إننا كنا قد عرضنا فيما سبق نظرية اجتماعية خاصة فى القيم ، ولكننا ألمعنا فى حينه ، إلى عدم كفايتها . فهى نظرية تعتمد على مفهوم للحياة الاجتماعية ، ينكر الطبيعة الحقيقية ، لهذه الحياة . فالمجتمع على أساسها ، يتمثل فى نظام من الأعضاء والوظائف ، يميل إلى الاحتفاظ بنفسه ، ضد عوامل الهدم التى تساوره من الخارج ، مثله فى ذلك مثل الجسم الحى تعتمد حياته كلها على الاستجابة المناسبة للمثيرات الوافدة عليه ، من الوسط الخارجى . غير أن الأمر ليس على هذا النحو ، فالمجتمع شىء آخر ؛ إنه فى حقيقة الأمر ، مثابة حياة معنوية

داخلية ، ومؤثل لهذه الحياة ، التى 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 منعزلة، فإن من شأن هذا الاتصال ، أن يتيح لهذه المشاعر، أن يؤثر بعضها فى البعض الآخر ، تأثيراً إيجابياً . ومن ثم ينبعث عن المركب الناشىء عن هذا التأثير، حياة نفسية من نوع جديد ، تختلف أولا وبالذات عن حياة الفرد المنعزل ، بما يكون لها من درجة شدة خاصة . وذلك أن الشعور ، الذى ينشأ من صميم الجماعات ، وينمو فى مجالها ، هو شعور يحرز طاقة لا تسمو إلى مثلها، المشاعر الفردية . ومن ثم ، كان الشخص الذى يمارس مثل هذه المشاعر المتميزة ، يتولاه إحساس الخاضع لقوى تسوده ،قوى لا يعرف لها نظيراً فى 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 الذى يغمره، يخضع هو الآخر فى سيره ،لقوى من هذا الطراز . فيبدو الأمر للفرد ، وهو يمر بهذه الحال ، وكأنما قد انتقل هو نفسه ، من عالمه الشخصى ووجوده الخاص، الذى كان يمارس فيه حياته الشخصية الخاصة، إلى عالم جديد يختلف تماماً . فالحياة فى هذا العالم الجديد ، لا تتميز عن حياته الشخصية ، فى وجوده الخاص، بشدتها فحسب ،بل إنها لتختلف عنها أيضا ، اختلافاً كيفياً. وقد يرتفع المد الاجتماعى أحياناً، فيجرف تياره، الفرد أمامه . وفى مثل هذه الحال ينسى الفرد نفسه ، ويتخلى عن غرضه ؛ ويلقى بجُمعه فى غمـــار الغايات العامة المشتركة . ففى هذه الفترات ومثلها ، تتبدل الحال ، ويتحول قطب السلوك عن موضعه ، وينقل مركزه من النطاق الخاص، إلى هذا المجال الجديد ؛ حيث تتدفق القوى المستثارة ، وهى فى الجملة قوى فكرية نظرية . ومن ثم ، كان لهذا السبب نفسه على وجه الدقة ، لا يسهل تحديد مجراها ، تحديداً صارماً ، وتوجيهه وجهة معينة . فعبابها الغامر يفيض حينئذاك ، وينتشر حيث شاء له الانتشار ، الانتشار للانتشار ؛ فيهدر ، يلقى بنشاطه الفائض المترف ذاك ، حيث شاء ،على الهوى، لا على القصد . فقد يبدو تارة ، فى صورة قوى مدمرة هوجاء ،وقد يبدو أخرى ،

فى صورة نزوات حماسية رعناء. إنه فيض قوى غزيرة زاخرة ، ثرية ، عظيمة الثراء . ومن ثم كان هذا النشاط ، وهو على هـذا 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 التى تقوم عليها الحضارات ، إنما تتكوّن فى فترات من هذا القبيل ، فترات الجيشان والثوران ، التى يتمخض عنها عهد ما ، من العهود. فالفترات الخلاقة المجددة هى، على وجه الخصوص ، تلك الفترات التى يتجه فيها الناس ، تحت تأثير ظروف متنوعة ، إلى التقارب الودى الحميم ؛ حيث يتردد أثناءها بكثرة انعقاد الاجتماعات وظهور الهيئات ؛ كما يتوالى خلالها نشوء العلاقات ؛ ويغزر نشاط التبادل الفكرى ، الذى يحمل من الطابع الإيجابى ، نصيباً موفورا : ومن قبيل ذلك ، الأزمة المسيحية الكبرى ، وحركة الحماس الجمعى فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، تلك الحركة التى جذبت إلى باريس من أنحاء أوربا ، أفواجاً من طلبة العلم ، وعملت على إظهار الفلسفة المدرسية . ومثل ذلك أيضا حركة الإصلاح الدينى ، وحركة النهضة ، والعهد الثورى ، وكذلك حركات الجيشان الاشتراكى الكبرى ، فى غضون القرن التاسع عشر . والحق إنه فى 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 فى مجال الشعور كله تقريبا، ويجرف تيارها العام، البواعث الأنانية أمامه ، وينحيها عن طريقه تماماً أحياناً ، أو يكاد. وفى هذه اللحظات ومثلها ، يميل المثل الأعلى إلى الاتحاد بالواقع ، فالناس يخامرهم من حالهم حينئذاك ، إحساس بأن العالم قد اقترب من نهايته ، وأن المثل الأعلى سيغدو هو الواقع بعينه، وأن ملكوت السماوات ، قريب آت ، حتى ليوشك أن يتحقق على الأرض . غير أن ما يشمله الحماس من هذا الظن الواهم ، لايدوم 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 الاجتماعى ، ويفتر التبادل الفكرى ، والعاطفى ويرجع الأفراد فى نهاية الأمر ، إلى مستواهم العادى المألوف . وحينئذ تمسى الأقوال والأفعال، وكل ما كان مداراً لتفكير أو شعور ، فى تلك الفترة الخصبة الدوامة ، ذكريات ؛ لنستمر فى البقاء ، على هذه الصورة ، صورة الذكريات المجيدة . ولا شك أن صورة كل ذكرى من هذه الذكريات، تتخذ نسق الواقع الذى تستعيده، وتأتى على غراره؛ ولكنها لا تختلط به ، على أية حال ؛ لأنها ليست فى حقيقتها ، غير فكرة أو عدة فِكَر . ومن ثم ، فإننا نجد هنا بوضوح هذه المرة ، تقابلا صريحاً قاطعاً ، بين واقع قائم معيَّن ، أمام الحس ووسائل الإدراك الحسى، من جهة ، وبين ماصاغه التفكير فى صورة المثل العليا ، من جهة أخرى . ثم إن هذه المثل العليا ، هى نفسها ، سرعان ما يلحقها الفتور والذبول ، إن لم يتعهدها الإحياء ويرعاها ، على نحو دورى رتيب . وهى مهمة ، تتكفل بأدائها الأعياد ، والحفلات العامة: الدينية والعلمانية، على السواء . كما تساهم فيها ، الإرشادات على اختلاف أنواعها : كمواعظ الكنيسة ، ونصائح المدرسة . ومما يخدم هذا الغرض نفسه أيضا ، مشاهد التمثيل ، ومظاهر الفن ، على اختلافها ؛ وكل ما يؤدى على الجملة ، الى التقارب بين الناس ، ويعمل على اشتراكهم فى حياة واحدة : فكرية وأخلاقية ، على السواء . على أن دور هذه الحفلات وأشباهها ، مما يتردد فى المواسم والأعياد، وإن كان يشبه فى هذا الشأن ، دور حركات البعث، والنهوض، إلا أنه فى الحقيقة، النهوض الجزئى الطفيف ، على أية حال ، إذا قيس بما ينشأ عن حركات الجيشان ، الذى يلازم عهود الخلق والابتكار . فالحقيقة أن هذه الأمور جميعاً ونظائرها ، ليست فى جملتها إلا وسائل ، ليس لها بذاتها ، غير أثر وقتى زاهن. غير أنه فى بعض الأحيان ، يسترد المثل الأعلى عن طريقها ، نضارته وانتعاشه ، ويعود إلى الحياة الراهنة الحاضرة، فيدنو بذلك من جديد ، عن طريق هذه الظروف والملابسات ، من الواقع؛ ولكنه لا يلبث أن يتميز بذاته عن هذا الواقع ، ويحتفظ بسماته ، وينأى عنه أيضا كرة أخرى .

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

المثل العليا ، على هذا النحو ، وكان فى إمكانه أيضاً عن هذا الطريق أن يتصورها ، وأن يتعلق بها ، فما ذاك ، إلا لأنه كائن اجتماعى ، والمجتمع هو الذى يحمله ، بل يضطره ، إلى أن يعلوهكذا ، على نفسه ، وإنه ليقدم له فضلا عن ذلك ، وسائل هذا أيضاً . فبهذا وحده ، يشعر المجتمع بنفسه ، ويرفع الفرد إلى مستواه ، ويأخذ بيده إلى مجال الحياة الرفيعة الممتازة . فالمجتمع ، فى الحقيقة ، لا يمكن أن يتكون دون نشوء المثل الأعلى . فالمثل العليا ، هى بالإجمال ، الأفكار التى تنطوى على صورة الحياة الاجتماعية ، وتتضمن خلاصة وجزة لها ، فهى تحمل فى تجازيعها الخطوط الأساسية ، لهذه الحياة وتطورها كذلك . ومن ثم فمن التهوين من شأن المجتمع ، والأمر هكذا ، النظر إليه باعتباره ، مجرد جسم عضوى ، يخدم بضع وظائف حيوية . فلا يخفى ، أنه فى هذا الجسم : تحيا روح ، هى هذه المجموعة من المثل العليا الجمعية . وهذه المثل ، ليست أموراً مجردة ، لتصورات فكرية جافة ، خالية من أية فاعلية ؛ بل هى على الحقيقة ، عوامل محرّكة . فثمة قوى واقعية فعالة ، تمدها وتساعدها : تلك هى القوى الجمعية . وهذه القوى ، هى أساساً ، قوى طبيعية ، غير أنها تحمل سمات معنوية ، خليقة أن تميزها ، عن سواها من القوى الطبيعية الأخرى ، التى تعمل فى بقية أنحاء الكون . ولما كان المثل الأعلى ، هو نفسه ، قوة من هذا القبيل ، على هذا النحو ، كان فى استطاعة العلم ، والأمر كذلك ، أن يجد لنفسه بصدده ، الأساس الذى يقوم عليه . وهكذا ، يتبين كيف يمكن أن يتجسد المثل الأعلى فى الواقع : فهو إنما يصدر عن هذا الواقع ، ولكنه يتجاوزه تماماً . فالعناصر التى يتألف منها ، هى عناصر مقتبسة من الواقع ؛ ولكنها مرتبطة فيما بينها ، بعضها بالبعض الآخر ، ارتباطاً على نحو جديد ، طريف ، طرافة تضفى على هذا التكوين ، الناجم عن هذه العناصر عند ائتلافها ، ماله من طرافة وجدة . وواضح أن الأمر من ذلك ، لو كان موكولا 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 تُرك 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 التى تحققت فعلا ، من جهة أخرى، وهو بالفعل يستطيع؛ فإن الأمر يظل بعد ذلك، بالنسبة للمثل الأعلى، إن هذا المثل ليس هو فقط شيئاً ما، يفتقد 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 محلقاً ، ولا شخصياً ، تنتظم حوله دارة من الرغبات ، التى يثيرها . فلو أنه كان ثمرة للعقل الفردى ، فمن أى مصدر ، كان يتأتى له أن يكون أمراً لا شخصياً ؟ أكان يلتمس ذلك لدى العقل الإنسانى ؟ إن قولا كهذا ، لا يحل المشكلة ، بل إنه فى الحقيقة يرجع بها القهقرى؛ ذلك أن العقل الإنسانى هو نفسه ، لا يكاد من هذه الجهة ، يختلف عن هذه الصفة اللاشخصية ؛ فكلا الأمرين يستويان : فى أن كلا منهما ، مسألة تفتقر هى نفسها ، إلى تفسير . وإذن ، أفلا يجوز ، والأمر هكذا ، أن يقال بهذا الصدد ، إنه إذا التقت 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 ، تخنق فكرة القيمة وتقضى عليها ؛ ولا داعى كذلك إلى ردها أيضاً ، إلى تلك الملكة ، التى لا أدرى ما هى ، والتى يناط بها ، نسج وشائج ، تربط الإنسان ، بعالم سام متعال. فالأمر لا يعدو ، أن القيمة إنما تنجم عن العلاقة التى تربط الأشياء بالمظاهر المختلفة للمثل الأعلى؛ وإن هذا المثل الأعلى ليس هو بعد ، انفلاتاً 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 إطلاقا أن يستوعب الحقيقة الكاملة كلها ، لا فيما يتعلق بالمثل الأعلى ، ولا فيما يتعلق بأى

نوع من أنواع الواقع الأخرى، أيّا كان هذا الواقع . فقصارى مايستطيعه التفكير بهذا الصدد ، هو أن يجمع كل أمره لذلك ، وأن يفرغ له غاية الجهد، على رجاء من السير قدما، فى فهمه وإدراكه . هذا ، وليس فى طوق أحد ، فضلا عن ذلك ، أن يعيّن سلفاً ، حداً لهذا التقدم اللانهائى . ومن الخير، من هذه الجهة ، أن يدرك الإنسان كيف يمكن أن تكون قيمة الأشياء ، أمراً مستقلا ، 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 مثلا ، أن تتمثل لهم ، فى أمور قريبة ، من مثل : الرسوم الرمزية والشعارات المختلفة ، والصيغ المدونة أو الشفهية ، وكذلك فى 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 ، فتستدعيه إليها ، بناءاً على ذلك ، استدعاءاً طبيعيا . وحينئذ ، يمكن أن تبدو ، الخصائص الذاتية لهذه الأشياء — خطأ — وكأنها هى ، السبب المنشىء للقيمة . ولكن هذا ، فى حقيقة الأمر ، لا يعنى غير أن المثل الأعلى هو نفسه ، أهل لأن يتجسد فى أى شىء ، مهما يكن أمر هذا الشىء : فهو يحل من هذه الأشياء ، حيث يشاء . أما الذى يحدد الكيفية ، التى يتعين على الشىء، الذى ارتبط به المثل الأعلى على هذا النحو ، أن يتخذها ، فهو الظروف التى يحتمل وجودها فى مجال هذه الأشياء ، أيّاً كان نوع هذه الظروف . وهذه الظروف ، هى نفسها كذلك ، التى تعمل على إبراز هذا الشىء ، دون غيره ، وتميزه عن أشباهه ونظائره ، مهما كان أمره عامياً شائعاً . فعلى هذا الغرار ، نجد أن شريطاً من تيل مثلا، يتوج بهالة من القداسة ، وتغدو قصاصة طفيفة من ورق، شيئاً نفيساً للغاية . ومن ذلك أيضاً، أن الأمرين اللذين يختلفان فيما بينهما ، اختلافا شديداً ، ولا يتساويان ، من وجوه متعددة ، فى أكثر شئونهما ؛ هذين الأمرين ، إذا التقيا عند مثل أعلى بعينه ، وقبساً من نفس ضوئه، فإنه سرعان مايبدو وكأن الشأن بينهما ، قد تغير من أساسه وتبدل حالا آخر ؛ فإذا هما وكأنهما أمران متكافئان . وهكذا يبدو، أن أثر المثل

الأعلى الذى يرمزان له ، ويتعلقان به ، أثر هام وأساسى للغاية ، بالنسبة لكليهما 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 يستعيض 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 شىء ، ومثل أعلى ؛ والمثل الأعلى ، أمر معين ، مثله فى ذلك ، مثل الشىء نفسه . وهو وإن كان على نسق آخر ، إلا أنه هو نفسه ، قبل كل شىء 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 الكلية 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 اللغة ، وعن طريقها . ولا مشاحة

فى أن اللغة ، هى أمر جمعى ، إلى أقصى حد . وهكذا يتضح ، أن عناصر الحكم التى تدخل فى تركيب كل نوع من هذين النوعين ، هذا وذاك ، على السواء ، هى 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 . فى 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 فى الحقيقة ، هو أنه لما كان الشأن بالنسبة إلى تأليف هذه الأحكام جميعاً ، يستوى فى أن كلا منها، يعتمد بالضرورة ، على أساس من واقع معين: حتى ما كان منها يتعلق بالمستقبل، فإنه يعتمد هو نفسه فى مادته ، إما على الحاضر، وإما على الماضى. هذا من جهة ، ثم إنه كذلك، لما كان كل منها يستخدم بدوره ، المثل العليا فى عمله، من جهة أخرى ، كان إقرار هذه الأحكام بعد ذلك ، وهى من تأليفها ذاك ، على هذا النحو ، لا يقتضى إذن فى نهاية الأمر ، أكثر من ملكة واحدة بعينها، ملكة تحكم ولا شىء غير ذلك .

ولكن ليس معنى هذا ، أن ذلك الفارق ، الذى كنا قد ألمعنا إليه ، فيما سبق قد زال؛ لا ، ليس الأمر كذلك ، بل إنه لا يزال من أمره ، باقيا على ما هو عليه. ذلك ، أنه إذا كان أى حكم من هذه الأحكام جميعاً ، وبعامة ، يستخدم المثل العليا ، فى عمله ، فمعنى ذلك أن هذه المثل ، أنواع مختلفة . فمنها ، ما يقتصر دوره على شرح الحقائق ، التى يتعلق بها ، فيفسرها ، كما هى عليه ؛ وتلك هى المعانى الكلية ، على معناها الدقيق. ومنها على العكس من ذلك، ما تكون وظيفته، هى تشكيل هذه الحقائق التى يعنيه أمرها ، وتلك هى المثل العليا التقويمية . فى الحالة الأولى ، يكون المثل الأعلى ، رمزاً للشىء ، على النحو ، الذى يجعل من هذا الشىء أمراً يمكن أن يدركه الفكر . أما فى الحالة الثانية فالشىء ، هو الذى يكون رمزاً للمثل الأعلى ، على الوجه ، الذى 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 فى كل منها . فالنوع الأول ، من هذه الأحكام ، ينحصر عمله ، فى تحليل الواقع والتعبير عنه كذلك ، تعبيراً أميناً ، بقدر الإمكان . أما النوع الآخـــر ، فالحـكم ، يتوخى فيه ، أن يضفى على الواقع ، مظهراً جديداً ، يزداد بفضله هذا الواقع ثراء ، تحت تأثير المثل الأعلى . ولا شك ، أن هذا المظهر ، هو نفسه أيضاً أمر واقعى ، غير أنه من صنف آخر ، غير صنف هذا الشىء ، الذى هو موضوع المثل الأعلى ، وما يلازم هذا الشىء من خواص، وهو أيضا على نهج غير نهجه. وآية ذلك أن الشىء 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 هـذا الشىء عينه ، ما يغير من طبيعته : إذ أنه يكفى بهذا الصدد، أن يتغير المثل الأعلى. فالحـكم التقويمى يحمل إذن ، إضافة على نحو ما ، إلى الواقع المعين ؛ ولو أنهـا إضافة مجتلبة من واقع معين ، من ضرب آخر . وهكذا ، تعمل الملـكة الموكلة بإصدار الأحكام ، عملا يختلف باختلاف الظروف والملابسات ، دون أن يفسد اختـــلاف هذا العمل وتباينه ، الأمر على الوحدة الأساسية لوظيفة هذه الملـكة .

ومن ثم ، يبدو بوضوح أن هذه المـآخذ ، التى 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 المبالاه؛ هى مآخذ لا وزن لها، وليس لها فى حقيقة الأمر ما يبررها . فالظواهر الاجتماعية الرئيسية ، كظواهر الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد وعلم الجمال ، ليست هى بعد ، شيئا آخر ، غير نظم للقيم ، أى أنها مثل عليا . وإذن ، فعلم الاجتماع فى جملته ، إنما يتبوأ مكانه ، فى رحاب المثل الأعلى . فهو يبدأ الشوط ، من هذه الساحة ، لا أنه ينتهى فى سيره ، إليها : فالمثل الأعلى هو مجاله الخاص . على أن علم الاجتماع ، لا يعالج بعد ، أمر المثـل الأعلى ، إلا ليقيم منه علما (وبهذا ، قد يسوغ أن يوصف علم الاجتماع ، بأنه علم وضعى ؛ إذا لم يكن إلصاق هذه الصفة باسم العلم ، فضولا وحشوا) . فليس من

من عمل هذا العلم ، أن يقوم على إنشاء المثل الأعلى وتكوينه؛ وإنما الأمر على العكس من ذلك ؛ فهو يتناوله باعتبار ، أنه مطلب فحسب ، من مطالب البحث ، وموضوع فقط من مواضيع الدراسة ، يحاول تحليله وتفسيره . فهو إنما يرى هذه الملكة المثالية، ملكة طبيعية؛ ينظر فى أسبابها وشروطها، ليساعد الإنسان عن طريق هذا النظر والبحث ، كلما تيسر أمر ذلك، على تنظيم عمل هذه الملكة. وصفوة القول، إن من واجب علم الاجتماع ، أن يعيد المثل الأعلى فى كل صوره ، إلى الطبيعة، تاركا له خصائصه المميزة ، على ما هى عليه . على أن نهج المجتمع فى سيره ، وما يجرى هو نفسه ، عليه فى عمله ، من تهيئة ، الظروف والشروط الضرورية لظواهره ؛ هو نهج من شأنه ، أن يجعل تفسير الخصائص المتعارضة، أمراً ميسراً، أمام عالم الاجتماع ؛ وبالتالى يجعل النظر إلى المثل الأعلى ، وتدبير أمر دراسته فى مجال الطبيعة ، على هذا النحو العلمى المشـــار إليه ، أمراً ممكنا . 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 لتمتزج ، فى مجاله أيضا ، بعضها بالبعض الآخر ، امتزاجاً على نحو ، ينشأ عنه ، تكوين جديد ، يفوق فى ثرائه ، وتعقيده ، وقوة تأثيره ، كل ما ساهم فى تشكيله ، من هذه القوى. فالمجتمع هو بالإجمـــال ، الطبيعة ، ولكنها الطبيعة ، التى بلغت الأوج ، من تطورها ؛ والتى ركزت كل طاقاتها ، لتتفوق على نفسها ، على نحو ما ، من أنحاء التفوق .

معجم المصطلحات

فرنسي - عربي

معجم المصطلحات
فرنسى — عربى

A

Absolu	مطلق
Abstraction	تجريد
Abstrait	مجرد
Actif	إيجابى
action réflexe, (L') ou le réflexe	الفعل المنعكس
Affinité	ميل ، جذب
Analogie	مماثلة ، تمثيل (منطق)
Altruisme	١ ـ غيرية ، إيثار ٢ ـ مذهب الإيثار ، إيثارية
Analyse	تحليل
Anthropologie	علم الإنسان ، أنثروبولوجية
anthropologie sociologique, (L')	الأنثروبولوجية الاجتماعية
A posteriori	بَعْدِى
Appréciation	تقدير
A priori	قَبْلى
apriorisme, (L')	المذهب القَبْلى ، القَبْلِيَّة
Art	فن
Aspect	مظهر
Assimilation	تمثيل
Association	ارتباط
Association des idées	تداعى المعانى
associationnisme, (L')	المذهب الارتباطى ، الارتباطيَّة

Attention	انتبـاه
Attitude	موقف
Autorité	سُلطة
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 ـ شعور ٢ ـ وعى
Conscience collective	شعور جمعى
Conscience individuelle	شعور فردى
Contiguité	تجـــاور
Contingence	إمكان
Contradiction	تناقض

Contrainte sociale	ضغط اجتماعى ، إكراه اجتماعى
Contraire	ضد

D

Daltonisme	دالطونية ، عمى لونى جزئى
Définition	تعريف
Densité	كثافة
Désir	رغبة
Devenir	صيرورة ، تغير
Différenciation	تفاضل
Distraction	شرود الذهن
Droit de propriété	حق الملكية

E

Égoisme	أثرة ، أنانية
Élément	عنصر
Éloignement	تباعد
Émotion	انفعال
Encéphale	دماغ
Épiphénomène	ظاهرة عرضية
Équilibre	توازن
Équivalence	تكافؤ
Espèce	نوع
Essence	ماهية
Esthétique	علم الجمال
Eudémonisme	مذهب السعادة
Excitation	تنبيه

Expérience	١ ـ تجربة ٢ ـ خبرة
Expression	تعبير

F

Faculté	مَلَـكة
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 إنسانى
Idéal social	مثل أعلى اجتماعى
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 ذاتى
Inhibition	كف ، مَنْع
Institution	نظام
Intégration	تـكامل
Intensité	شدة
Introspection	استبطان
introspectionnisme, (L')	المذهب الاستبطانى ، الاستبطانية

J

Jugement	حكم
Jugement de réalité	حكم واقعى
Jugement de valeur	حكم تقويمى

M

Maniére d'agir	نمط العمل
Maniére de penser	نمط التفكير
matérialisme, (Le)	المذهب المادى ، المادية
Memoire	ذاكرة
Milieu social	وسط اجتماعى

Méthode	منهج
Méthode objective	منهج موضوعى
Méthode subjective	منهج ذاتى
Modification	تغـــير
moi, (Le)	الأنا
Monisme	مذهب الوحدة
morphologie sociale, (La)	البنية الاجتماعية
Mythe	أسطورة

N

naturalisme, (Le)	المذهب الطبيعى ، الطبيعية
naturalisme biologique, (Le)	المذهب الطبيعى الأحيائى، الطبيعية الأحيائية
naturalisme psychologique, (Le)	المذهب الطبيعى النفسى، الطبيعية النفسية
naturalisme sociologique, (Le)	المذهب الطبيعى الاجتماعى ، الطبيعية الاجتماعية

O

objectivisme, (L')	المذهب الموضوعى ، الموضوعية
Obligation	إلزام
Observation	ملاحظة
organicisme, (L')	المذهب العضوى ، العضوية
organisation sociale, (L')	التنظيم الاجتماعى
opinion publique, (L) ou l'opinion	الرأى العام

P

Passif	سلبى
Pensée	١ ـ فكر ٢ ـ فكرة
Perception	إدراك حسى
Phénomène	ظاهرة

Philosophie	فلسفة
Physiologie	علم وظائف الأعضاء
physique, (La)	علم الطبيعة
Plaisir	لذة
pluralisme, (Le)	مذهب التعدد ، التعددية ، مذهب الكثرة
Pluralité	تعـــدد
Positif	١ ـ وضعى ٢ ـ إيجابى
positivisme, (Le)	المذهب الوضعى ، الوضعية
Précepte	قاعدة
Problème	مشكلة
Processus	عملية
Processus social	عملية اجتماعية
Prohibition	تحريم
psychologie,(La)	علم النفس
psychologie individuelle, (La)	علم النفس الفردى
psycho-physiologique, (La)	علم النفس الفزيولوجى

R

Raison	١ ـ عقل ٢ ـ سبب
Raison collective	عقل جمعى
Raison individuelle	عقل فردى
Rapport	علاقة ، رابطة
Rapprochement	تقارب
Réaction	١ ـ رد فعل ٢ ـ رَجْع
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 ـ قربان ٣ ـ تضحية
Sacrilège	١ ـ انتهاك الحرمات ٢ ـ تدنيس المقدسات
Sainteté	قداسة
Sanction	جزاء
Sensation	إحساس
Sens	حاسة
Sensibilité	حساسية
Sensible	١ ـ حساس ٢ ـ محسوس
Sentiment	١ ـ عاطفة ٢ ـ شعور
Similarité	تشابه
Simultanéité	تآني
Société	مجتمع
Société totale	مجتمع عام ، مجتمع كلي
sociologie, (La)	علم الاجتماع
Solidarité	تماسك ، تضامن
Souvenir	ذكرى
Spécificité	نوعية

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 ـ مذهب ٢ـ نظام ٣ـ 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	إتحاد
Unité	وحدة
Usage	عُرْف
Utilité	منفعة
Utilitarisme	المذهب النفعى ، النفعية

V

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

فهرس أسماء الأعلام
ورسمها الإفرنجى

فهرس أسماء الأعلام

ورسمها الإفرنجى

إسبنسر	Spencer
ص ٨٠ ، ١٥٠	
پارودى	Parodi
ص ١١١	
برونشفيك	Brunschwig
ص ١٢٧	
بوترو (إميل)	Boutroux (Émile)
ص ١٢	
بوجليه (س.)	Bouglé (C.)
ص ١٥	
تارد (جبرائيل)	Tarde (Gabriel)
ص ١١	
چاكوب	Jacob
ص ١٢١ ، ١٢٢	
چانيه (پيير)	Janet (Pierre)
ص ٤٣	
چيمس (وليام)	James (William)
ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٥	
دارلو	Darlu
ص ١١٥ ، ١١٨	

Durkheim (Émile) — دوركايم (إميل)
ص ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،
١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ١٢٧

Dumont (Léon) — دومون (ليون)
ص ٢٤

Rabier — رابييه
ص ٢٤ ، ٢٧

Rauh — رو
ص ١٣٧ ، ١٣٨

Rousseau (Jean-Jacques) — روسّو (چان - چاك)
ص ٩٥

Ritschl — ريتشل
ص ١٥٣

Renouvier (Charles) — رينو ڤييه (شارل)
ص ١٢

Socrate — سقراط
ص ١١٣ ، ١١٤

Wundt — ڤونت
ص ٢٥ ، ٨٧

Weber — ڤيبر
ص ١٣٣

Kant — كانط
ص ١٤ ، ٦٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ،
٨٢ ، ٩١ ، ١٥٧

Comte (Auguste) كونت (أوجست)
ص ٧ ، ١٢ ، ١٤

Malapert مالابير
ص ١٣٠

Maudsley مودْزلى
ص ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٦١

Hnxley هَكْسلى
ص ٢٠

تصويب

تصويب

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

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢١	٤	الوقع	الواقع
٢١	٦	اثاره	بآثاره
٢١	١٦	يتحس	يتحسس
٢١	١٧	الخاجى	الخارجى
٢١	١٩	نوع خاص	« نوع خاص »
٢٦	١	يـكون	يـكوِّن
٢٦	٥	لحطة	لحظة
٢٧	٥	نحمل	نحمل
٢٨	١	اللاسعورى	اللاشعورى
٢٨	١٨	ظاره	اظهاره
٣٣	١٣	الغرض	الفرض
٣٥	١١	أ	ا
٣٥	١٢	أ	ا
٣٦	٨،٧	هذه بمقتضى التشابه بيهما	هذه العناصر بمقتضى التشابه بينهما

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٦	١٨	يسلم بالبقاء	يسلم له بالبقاء
٣٩	٢٢	المحوك	المحرِّك
٤٠	١٣، ١٤	وفضلا عن ذلك فإدرا كى	فضلا عن ذلك . فإدرا كى
٤١	٩	— ٢ —	— ٣ —
٤٢	٩	رفض إنكار	رفض وإنكار
٥١	١٥	الذى	التى
٥٢	١٢	كله ، كذلك	كله كذلك ،
٥٢	١٣	جزئية	جزيئية
٥٣	٦، ٧	تـكون داخل	تـكون سجينة داخل
٥٩	٤	كلها	كلما
٦٢	١٥	عمال	عالِ
٧٣	١٤	منسودان	منشودان
٧٤	٩	الربية	التربية
٧٤	١٤، ١٥	تختلف أهم	تختلف حتى أهم

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧٦	٣	يـكن	يمـكن
٧٦	٨	ابتدأ	ابتدائى
٧٧	٢٤	التعبير المعنى	التعبير عن المعنى
٧٩	٩	« واجب »	« الواجب »
٨٢	١	عند	عن
٨٤	٨	بما	ممـا
٨٥	٩	تنعطف	ننعطف
٨٩	١٤	الأخلاق	« الأخلاق »
٩٠	٢	يسيغ	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	روسّو
٩٥	٢٥	نحن المفكرين	نحن إذن المفكرين
٩٦	٧	كأناس	كأناسى
٩٦	١٤	معرفة أى	معرفة فى أى
١٠٥	١١	هذا الواقع	هذه الوقائع
١١٥	١٤	يه	به
١٢٧	١٥	« فى استرداد السيطرة »	فى « استرداد السيطرة »
١٣١	٦	اضر	الحاضر
١٣٥	١١	ونرى	وترى
١٣٦	٦	عليظة	غليظة
١٤٩	١٤	فصول	فضول
١٥٣	٩	رتشل	ريتشل
١٥٦	٢	تعدده	متعددة
١٦٣	١٣	الت	التقت
١٦٧	٢٢	ينتهى فى	ينتهى من
١٧٣	١٧	Éncéphale	Encéphale

فهرست

الفهرس

مقدمة : بقلم س . بوجليه ٥

الفصل الأول : التصورات الفردية والتصورات الجمعية ١٧

الفصل الثانى : تحديد الظاهرة الأخلاقية ٦٥

الفصل الثالث : تعقيب على اعتراضات ١٠٧

١ — حالة المجتمع وحالة الرأى العام ١١١

٢ — العقل الفردى والواقع الأخلاق ١١٥

٣ — الشعور بالإلزام والخصيصة القدسية
للأخلاق ١٢١

٤ — السلطة المعنوية للمجتمع ١٢٩

٥ — الفلسفة والوقائع الأخلاقية ١٣٣

٦ — التصور الذاتى للأخلاق ١٣٧

الفصل الرابع : الأحكام التقويمية والأحكام الواقعية ١٣٩

معجم المصطلحات : فرنسى — عربى ١٦٩

فهرس أسماء الأعلام ، ورسمها الإفرنجى ١٨١

تصويب ١٨٧

الفهرس ١٩٥

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
٤٠ شارع الأصبغ بالزيتون ت ٩٦٤٨٧١

٧٠٠٧