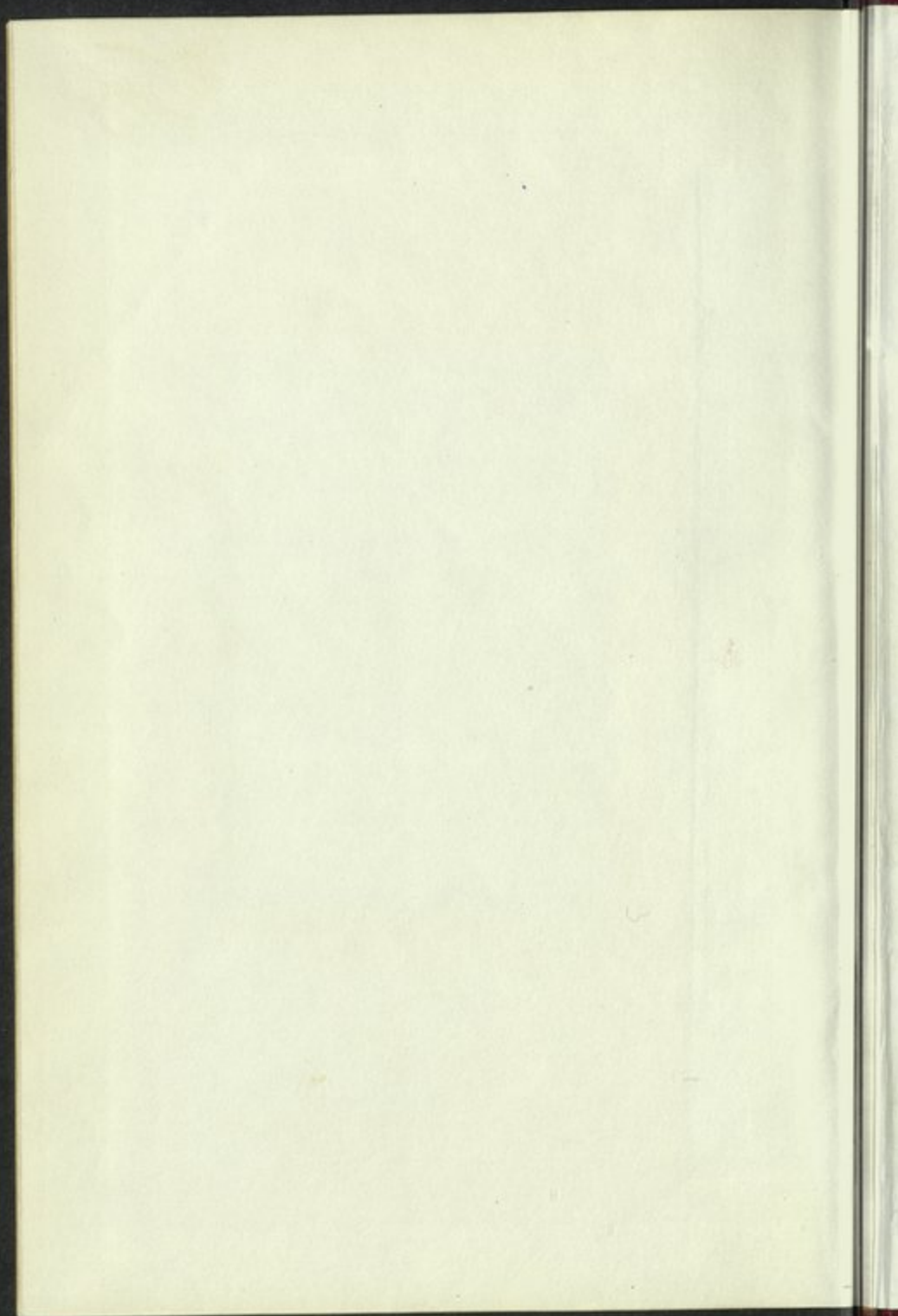


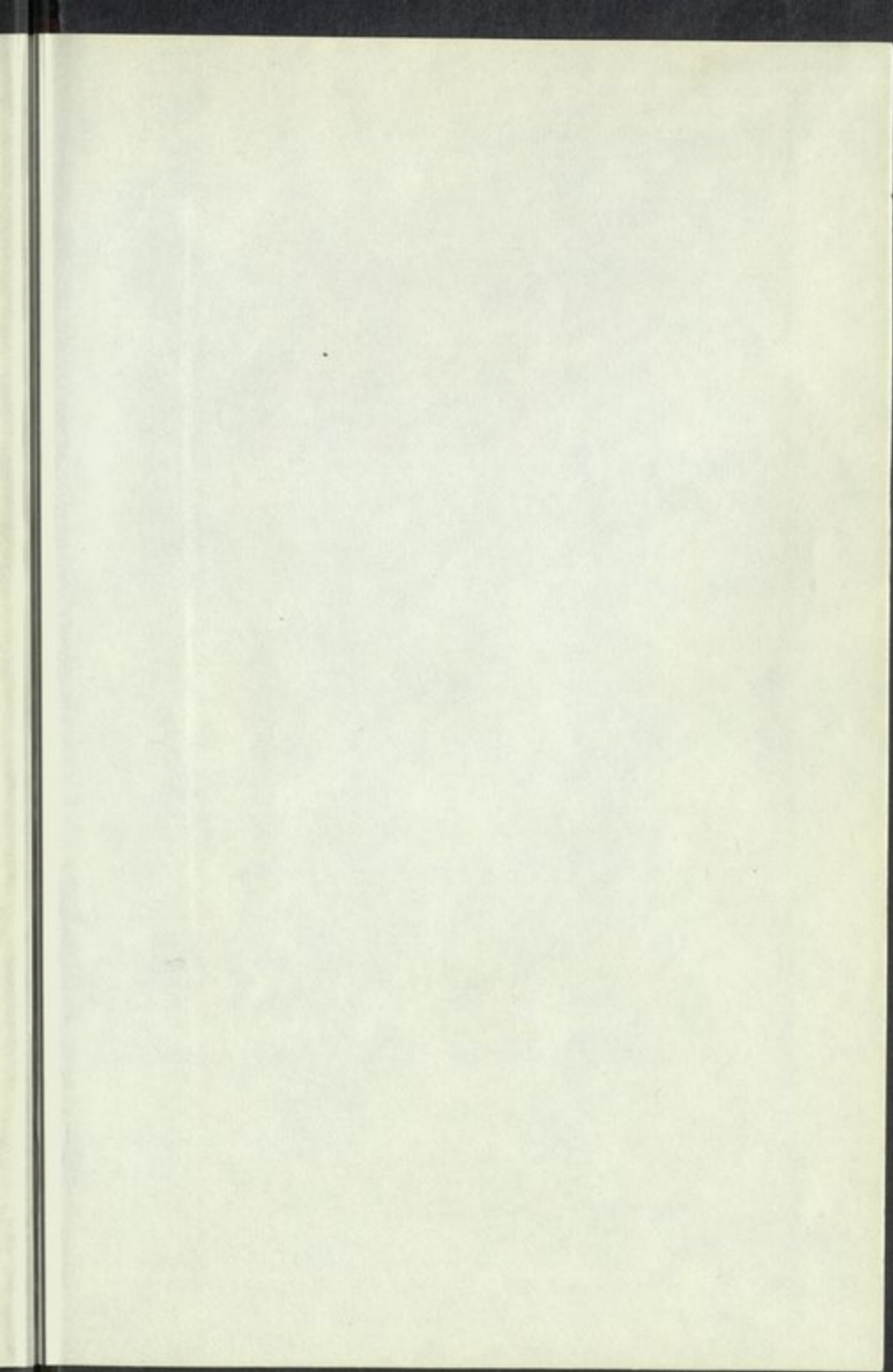
301
B65

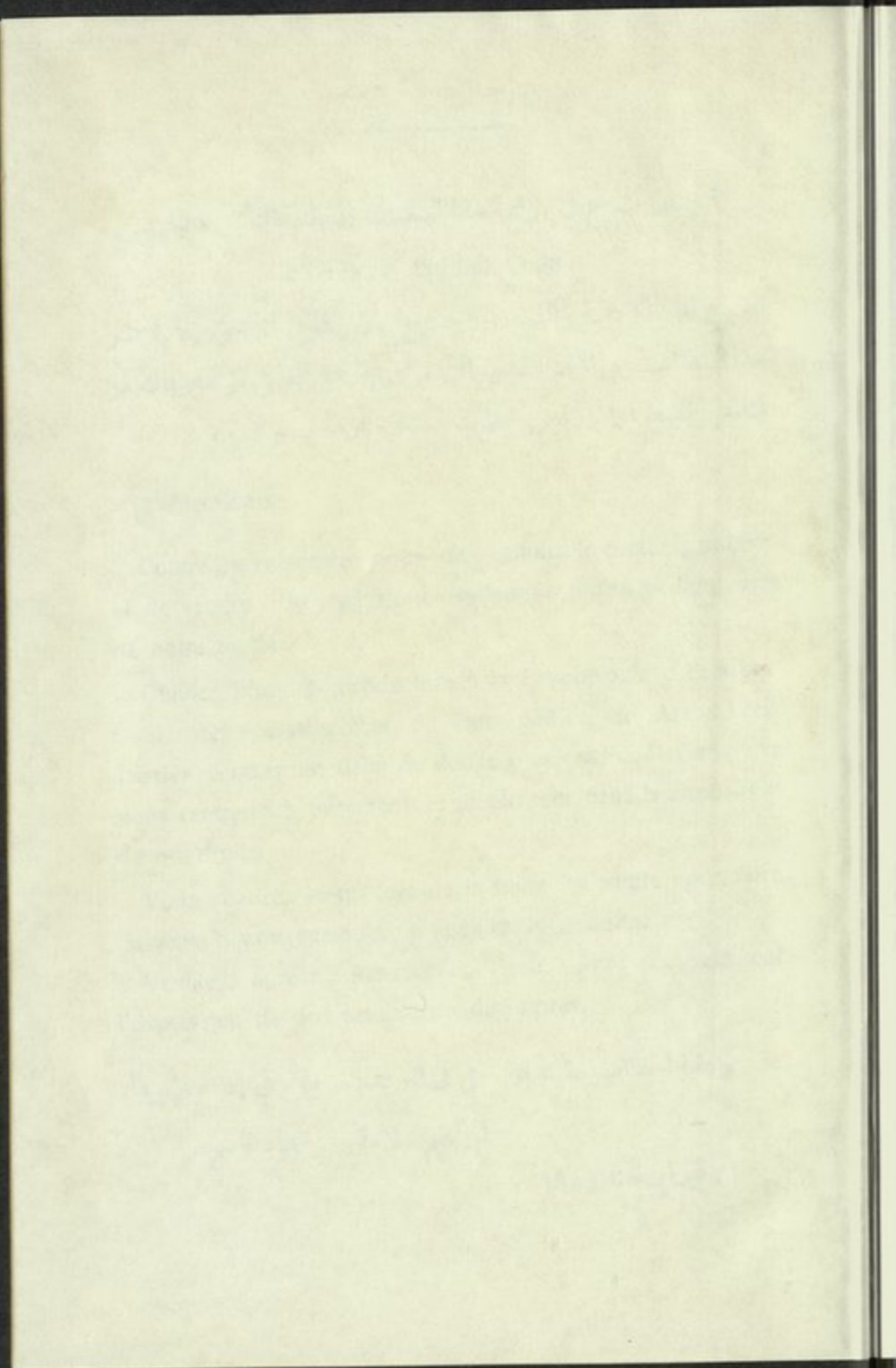
A. U. B. LIBRARY

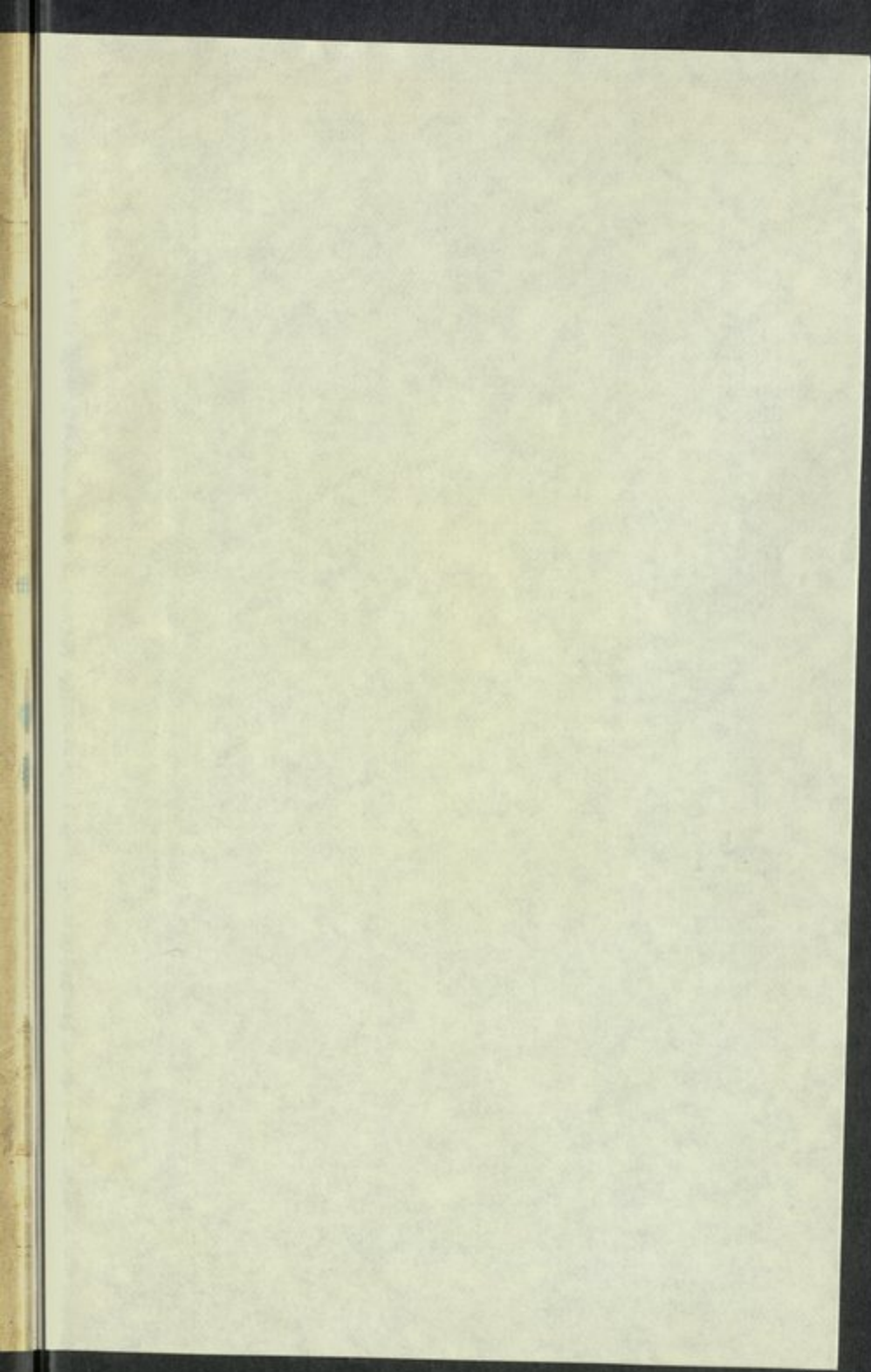
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT











إجازة الترجمة

قبل أن نشرع في ترجمة هذا الكتاب اتصلنا بالناشر «بياريس»

« Librairie Armand Colin »

فصرح لنا بالترجمة والنشر ، كما صرح بأن يكون لنا حق إعادة نشر هذا الكتاب . وإنا إذ نتقدم بالاعتراف بالجميل العلى لمؤلفه وبالشكر لناشره ثبت فيما يلي نص خطاب مكتبة «أرماند كولان»

Messieurs

Contre ce versement nous vous cédon's le droit de publier et de vendre une traduction en langue arabe de l'ouvrage de notre fonds :

Charles Blondel-Introduction à la Psychologie collective .

Si après épuisement de votre édition en Arabe vous laissez écouler un délai de douze mois sans la réimprimer nous rentrerions purement et simplement dans la disposition de nos droits.

Vous voudrez bien, lors de la mise en vente nous faire parvenir quatre exemplaires justificatifs gratuits.

Veuillez agréer, Messieurs, avec nos remerciement l'expression de nos sentiments distingués.

وهذا الخطاب يعطينا كل حق في الترجمة العربية وفي إعادة نشرها.

ابراهيم سلامة محمود قاسم

٢١ فبراير سنة ١٩٥١

Ubi. 4p2. 40. 54

مُعْتَمِدَةً

301
3651A

في علم النفس الاجتماعي

تأليف

دكتور شارل بلونزل

محمود قاسم

ترجمه

دكتور ابراهيم سلامة

دكتور محمود قاسم

أستاذ النقد الأدبي

أستاذ الفلسفة المساعد

بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول

بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

شارع عماد الدين . القاهرة

CU.1402.00.54

ول
بموص
لكن
ول
ول

الاج
الفر

أو

وقد
الإذ
الرغ
فإنها



بسم الله الرحمن الرحيم

نصير

لقد اهتمت العلوم الإنسانية جميعها بتقدم علم النفس الاجتماعي .
ولكن من المهم أن يشعر هذا العلم ، على نحو أفضل مما فعل حتى الآن ،
بموضوعه وبالمكان الذي يشغله بين مجوعة الدراسات النفسية ؛ وذلك
لكي يستطيع أن يتقدم وأن يتحرر من المناقشات المنهجية والمذهبية ،
ولكي يتجاوز مرحلة الآراء العامة التجريبية والملاحظة الخلقية ،
ولكي يكفل صدق نتائجه من الناحية الموضوعية .

وهذا هو السبب في أن هذا الكتاب ليس كتاباً في علم النفس
الاجتماعي ؛ بل مقدمة له . فهو يهدف إلى تعريف هذا العلم حين يحدد
الفروض التي يستخدمها في البحث ، وحين يوجه جهوده وينسحقها .
وهو يلجأ إلى وسيلتين لتحقيق هذه الغاية :

١ - دراسة الآراء النفسية ، السيكولوجية ، لدى كل من
« أوجيست كونت ، و « دوركايم ، و « تارد ،

٢ - تحليل الحياة العقلية الواقعية حسب ما توقفنا عليها ملاحظتنا .
وقد انتهينا في هذا الكتاب إلى نفس النتائج بسيلين مختلفتين : فالفرد
الإنساني مشبع دائماً وفي كل مكان بطابع اجتماعي بعيد الغور . وعلى
الرغم من أن الظواهر العقلية تظل مقيمة في شعور كل فرد على حدة
فإنها تنطوي جميعها على عنصر اجتماعي . وحينئذ فعلم النفس الاجتماعي

فرع أساسى من فروع علم النفس بمعناه العام .
 ولكن الأثرية الكبرى من المسائل الخاصة بالحياة العقلية
 والحياة الوجدانية والحياة الإرادية التى يعالجها علم النفس العام عادة
 ترجع ، فى جملتها أو فى بعض تفاصيلها ، إلى مجال البحث فى علم النفس
 الاجتماعى . فدراسة هذا العلم هى التى تستطيع وحدها السماح لنا
 بتحديد العناصر المستقلة عن تأثير الجماعة فى كل نشاط عقلى . وبناء
 على ذلك فهذه الدراسة هى التى ترجع هذه العناصر إلى صفات النوع
 الإنسانى أو إلى الصفات الخاصة التى يمتاز بها الأفراد . فالملاحظة
 المنهجية لمختلف التصورات الاجتماعية التى تتابعت على مر العصور هى
 التى تستطيع وحدها أن تفضى بنا إلى تفسير حقيقتنا لأنفسنا . فبدلاً
 من أن يكون علم النفس الاجتماعى ملحقاً لعلم النفس العام ومتمم له
 سيكون ، إذا تصورناه على هذا النحو ، مركزاً ومحوراً لهذا العلم .
 ونحن لا نقدم هذا رأى على أنه مبدأ بديهي ، أو على أنه حقيقة
 قام عليها البرهان ؛ بل نقدمه كفرض يتخذ أساساً للبحث . ويبدو هذا
 الفرض فى وقتنا الحاضر أكثر الفروض مطابقة لمجموعة الحقائق التى
 نعرفها . ومع ذلك فسوف يكون الحسب على صدقه رهناً بالنتائج التى
 يؤدى إليها .

مقدمة

إننا نعلم إلى أى مدى يزيد الاهتمام الذى يوجهه الناس منذ القرن
الماضى إلى دراسة العمليات النفسية وإلى علاقاتها العديدة بالحياة
الاجتماعية . وقد أدى هذا النوع من حب الاطلاع إلى كثرة الاتجاهات
المختلفة التى سلسكها عدد كبير من البحوث التى رُفعت بطبيعة الأمر منذ
نشأتها الأولى إلى مرتبة البحوث العلمية . وإذا أردت تعداد جميع هذه
العلوم ، الجديدة فإننى أوشك أن أنسى بعضها . فلاذكر منها العلوم
الآتية : علم النفس المقارن ، وعلم نفس الجماعة ، وعلم النفس الاجتماعى ،
وعلم نفس الأجناس ، وعلم نفس الشعوب ، وعلم نفس الجماهير ، وعلم
نفس الطوائف .

ولسوء الحظ لم تستطع هذه العلوم جميعها أن تزيد علمنا شيئاً ،
وذلك على الرغم من أنها تهدف إلى نفس هذه الغاية . ويرجع السبب
فى ذلك إلى أنها لم تحدد مجال البحث الخاص بكل منها تحديداً كافياً ، ولم
تعرف موضوع كل منها ، ولم تكفل سلامة مناهجها الخاصة . ويبدو
أن الباحثين لم يتفقوا تماماً على رأى عام يرتضونه لأنفسهم عن طبيعة
دراساتهم وعما تتصف به من طابع خاص . وهذا هو السبب فيما يشعر
به المرء إلى حد كبير من الحرج والغموض والاضطراب عندما ينتقل

في هذه المواد من المؤلفين الألمان إلى المؤلفين الإيطاليين أو الإنجليز أو الأمريكيين أو الفرنسيين ، كذلك حينما ينتقل في كل لغة من مؤلف إلى آخر . ولذا فقد استطاع كل من « موس » ^(١) و « فيفر » ^(٢) من علماء الاجتماع والتاريخ أن يتفقا على إبداء حسرتهم لهذا الأمر : وهو كيف يهتدى الإنسان حقا إلى سبيله وسط جميع هذه العلوم الألمانية التي تعالج المشاكل النفسية التي تثيرها الحياة في المجتمع . وما يصدق على ألمانيا يصدق أيضا على عدد كبير من البلاد الأخرى .

وفي الفترة ما بين سنة ١٨٩٠ وسنة ١٩٠٠ بصيغة خاصة ، نشأ فرع جديد قائم بذاته ، وهو الذي يسمى بعلم النفس الاجتماعي . وإذا لم يكن لهذا الفرع روح العلم فقد كان له مظهره ، وهو الفرع الذي ظل علم النفس المسمى بعلم نفس الجماهير موضوعه الرئيسي . وتنطوى معظم دراسات علم النفس الاجتماعي حتى لا نقول كلها — على نفس العيوب التي تبدو بجلاء من وجهة النظر العلمية .

فيكان الباحثون في هذا العلم يستعيرون الظواهر من هنا وهناك تبعاً للمناسبات ، وبناء على معلوماتهم الخاصة ، أي أنهم كانوا يستعيرونها من ملاحظاتهم اليومية ومن التاريخ القصصى . وسرعان ما أدت هذه الظواهر إلى ضروب من التعميم المفرط في الغلو وإلى نتائج قياسية قاهرة شديدة الوقع في النفس وسهلة التناول ، وهى النتائج التي كانت

تفتن في اللعب بالمعاني السكلية ، دون أن تهتم بتحديد لها وإيضاحها .
 مثال ذلك أن « جوستاف لوبون ، يسرف إسرافاً مطرداً في استخدام المعاني التي كانت ، ولا تزال ، شديدة الغموض ، كمعنى الجنس أو الشعب أو الأمة أو الجمهور . وكان يزيد في غموض كل من هذه المعاني بما يضيفه إليه من ابتكاراته الخاصة : بأن يستخدم معنى منها مكان آخر ، وبأن ينتقل ، دون حرج ما ، من معنى إلى آخر . وهكذا رفع « لوبون » هذه المعاني إلى مرتبة أشد غموضاً وإبهاماً ، على الرغم مما تنطوى عليها نفسها من عناصر غامضة وهمية . ولو أن القارئ كان يظن دائماً إلى هذا الأمر لما كان الضرر جسيماً . ولكن الحقيقة هي أن عدداً لا حصر له من القراء يشعرون شعور الارتياح التام تجاه هذا الخلط العجيب للآراء الفاسدة والأخطاء المنطقية غير المقصودة التي يحتوي عليها كل من كتابي « نفسية الشعوب » و « نفسية الجماهير » . ومن الأكيد أن هؤلاء القراء لم يهتموا اهتماماً كبيراً بدقة التفاصيل حتى يستطيعوا تقدير قيمة الكتاب في جملته . وقد حكموا بصلاحية جميع الطرق ما دامت تؤدي إلى روما ^(١) .

ومعنى أنها تؤدي إلى روما هو أنها تؤدي إلى إدامة الجمهور . وهذه الإدامة لا تقبل نقضاً ولا تحتمل تحفظاً مادام الأمر بصدد ذكاء الجمهور : فكل جمهور يعد من الناحية العقلية في مستوى أقل من مستوى الأفراد

(١) يشير هنا إلى مثل فرنسي يقول : « تؤدي جميع الطرق إلى روما » ، المترجم ،

الذين يتألف منهم . وعلى هذا الاعتبار يكون الجمهور بصفته مستوى أدنى أساسا لتحديد المستوى العام . ويمكن هذه الإدانة أقل صرامة في الناحية الخلقية . فإذا كان من المسلم به مبدئيا أن الجمهور لا يفكر إلا في التحطيم فإنه قادر ، رغم ذلك ، على السمو إلى أفضل المراتب وعلى الاحتطاط إلى أسوأها من الناحية الخلقية . وذلك لأنه يعود القهقري إلى حالته البدائية بما تنطوى عليه من ضروب الوحشية وضروب البطولة أيضا . وفي نفس الوقت الذي تعد فيه الحركات الاندفاعية غير الشعورية لدى الجمهور تقهقرا في سلم الحضارة يُنظر إليها على أنها شرط في تقدم هذه الحضارة . فإن « لوبون » يقول : « لو كانت الجماهير فسدت واستوحش مصالحها المباشرة في أكثر الأحيان لما تمت حضارة على ظهر كوكبنا ، ولما كان للإنسانية تاريخ » .

أما فيما يتعلق بذكاء الجمهور فلإنرى على الأقل أن هذه الفكرة لم تكن جديدة ، وأنها قد عرفت منذ عهد بعيد على نحو لا يبدو بمثل هذا التزمّت المفّتع ، وبطريقة أكثر توفيقا من جهة التعبير . فقد قال شيلر ^(١) : « إذا أخذت كل امرئ على حدة وجدت أنه مزود بالحكمة والذكاء على نحو معقول ، فإذا نظرت إليه . وهو في جماعة ، وجدت في نفس الوقت أنك لست لإحياي جماعة من الأغبياء ؟ » وقد لاحظت السيدة « رولاند » ^(٢) أن الناس تطول آذانهم عندما يوجدون في

عن بعض المشاكل شديدة الاتساع . كذلك يجب علينا أن نستأنف
البحث منذ بدايته لكي نحدد هذه المشكلة . ولكي نصحح حلها .
وفيما عدا ذلك ، فإن كثيرا من الباحثين يتركون في أغلب الأحيان
سبيلا إلى ظهور أهوائهم وآرائهم الخلقية والاجتماعية التي سبق أن
كونوها لأنفسهم ؛ بل قد تحتل هذه الأهواء والآراء مكان الصدارة في
إنتاجهم . وتلك كما نعلم هي حال « لوبون » . وقد كان « سيجل » شديد
الحمية عندما أرجع كل حضارة إلى الخروج على القانون وإلى العنف .
وقد بلغ من شدة حميته هذه أن إدارة المكتبة الدولية لعلم الاجتماع
رأت من واجبها أن تبدى تحفظها حينما نشرت ترجمة كتاب « علم نفس
الطوائف » ^(١) . وليس لنا أن نذهب بعيدا إلى هذا الحد ، فإن « لود »
يرمى إلى عرض : « بعض الآراء التي تتجنب المذاهب الاجتماعية السلبية
الهدامة ، أي إلى تجنب المذهب المادى من جهة ، والمذهب الفردى
من جهة أخرى ؛ وذلك في نفس الوقت الذي ترتضى فيه (هذه الآراء)
النتائج الموضوعية التي انتهى إليها العلم الحديث . ومن ثم تحتفظ هذه
الآراء بأسمى القيم لحياتنا الاجتماعية » . ويرى « ماكدرجال » أن من
واجبه أن يؤكد لنا أن عواطفه السياسية تتجه إلى المذهب الفردى
والمذهب الدولى . فإذا كانت مثل هذه التصريحات مشروعة وضرورية
في هذا المقام ، وإذا كان من الواجب والمشروع أن تتدخل هذه

المعتقدات الشخصية فمعنى هذا أنه ليس من الممكن أن يوجد علم النفس الاجتماعي قبل أن تقوم آراؤنا الخلقية والسياسية نفسها على أساس علمي . ويبسود في الحقيقة لحسن الحظ أن الباحث يستطيع دراسة الإنسان والمجتمع دون أن يتذكر أنه من أنصار المذهب الفردي أو المذهب الاشتراكي أو المذهب الامبراطوري أو المذهب الدولي . فما من أحد من الرياضيين أو الطبيعيين أو الكيميائيين أو من علماء التاريخ الطبيعي يرى أنه من المناسب أن يطلعنا على عواطفه الخاصة قبل البحث أو في أثناءه . فهو لاء العلماء لا يهتمون بمعرفة ما إذا كانت النظريات هدامة أو سلبية ؛ ولسكنهم يهتمون فقط بمعرفة هذا الأمر وهو : أهذه النظريات صادقة أم كاذبة ؟ وجدير بعلم النفس الاجتماعي أن يحذو حذو هذه العلوم إذا أراد أن يكون علما ، أو إذا أراد ، على الأقل ، أن يصبح كذلك .

ونذكر في نهاية الأمر بصفة خاصة أن العيب الجوهرى - وذلك لأنه عيب من جهة المبدأ - الذى يبدو فى أكثر الكتب التى تعالج علم النفس الاجتماعي هو المقابلة بين المجتمع والفرد ، والقول بأن كلا منهما يعرف بالنسبة إلى الآخر ، والتسليم بأنه من البديهي أننا نعلم جميعا عن طريق تجربتنا الشخصية ، ودون أى مجهود آخر ، حقيقة الفرد وحقيقة الظواهر الفردية . وهذا مظهر جديد من أكثر المظاهر وضوحا وأشدّها خطرا ، ونرى به الميل الذى يغلب جدا على علم النفس الاجتماعي ، ويدعو إلى اتخاذ العادات الاجتماعية السائدة وما تمدنا به من حقائق

بجثة نقطة بدء للدراسة، دون إخضاعها بطريقة منظمة لأى نوع من أنواع النقد الصارم المشيع بالحذر. ولسكن ربما كان مجال البحث هنا أكثر احتمالاً منه فى أى مجال آخر لهذا الأمر، وهو أننا لا نقف لأول وهلة على الظواهر نفسها؛ بل على المعانى العامة التى نكونها لأنفسنا عنها والتى سبق أن كونها الناس حولنا لأنفسهم عنها. فإذا جعلنا هذه المعانى موضوعاً لبحثنا فإننا لا نفعل، على أكثر تقدير، سوى أن نقوم بإحصاء آرائنا، ولسكننا لن نصل إلى معرفة الظواهر التى تعبر عنها هذه الآراء. إن علم وظائف الأعضاء لم يصبح علماً بمعنى الكلمة إلا منذ اليوم الذى استطاع أن يحدد فيه الظواهر العضوية وأن يفصلها عن غيرها من الظواهر، وذلك عندما جرد الحقائق الحيوية من كتلة الآراء الوهمية التى كانت مطمورة فيها. كذلك لن يصبح علم النفس، فردياً كان أم اجتماعياً، علماً لا يرقى إليه الشك إلا إذا أصبح قادراً على القيام بهذه العملية نفسها فيما يمس الظواهر النفسية.

وليس ثمة ما هو أشد بداهة ووضوحاً بحسب الظاهر من تلك الصيغة الذى ذكرها «بلدوين»^(١) : «إن علم النفس يدرس الفرد أما علم الاجتماع فيدرس الجماعة». ولسكننا إذا أردنا الانتقال من النظرية إلى التطبيق العملى فإن الصعوبة الكبرى تنحصر فى معرفة أين ينتهى الفرد وأين يبدأ المجتمع. فلو كان حقاً كما يريد هالفياكس^(٢)، أن كل

عملية للتذكر تتضمن تدخل « الحدود الاجتماعية » التي يعجز المرء دونها عن إعادة تركيب ماضيه وعن الحياة فيه من جديد فليس من الممكن تطبيق آرائنا التي ألفناها عن الظاهرتين الفردية والاجتماعية: فكل عملية للتذكر ظاهرة فردية؛ وذلك لأنها تمر في شعور الفرد، ولسكنها ظاهرة اجتماعية في نفس الوقت؛ وذلك لأن كثيرا من صفاتها ترجع الى أمور واقعية تفوق مستوى الفرد، وتنشأ هذه الصفات بسبب المجتمع الذي يعد هذا الفرد عضوا فيه. وهكذا فلن تعبر الشخصية الفردية الحقيقية - ونعني بها العناصر التي تعتبر وحدها ودون سواها كعناصر فردية فينا - عن الشخصية بأسرها من الناحية التجريبية، وإن تحتل الشخصية الفردية من الشخصية التجريبية سوى مكان ضيق الى أكبر حد. وبناء على هذا الرأي سوف توجد بعض العناصر الاجتماعية داخل شعور الفرد. ولن يكون المجتمع شيئا خارجيا بالنسبة الى هؤلاء الذين يطلق عليهم اسم الأفراد؛ وذلك لأنه يوجد دائما وفي جميع الظروف حاضرا ومؤثرا فيهم. ودون أن نصدر هنا حكما سابقا بأن هذا الحل صادق أو بأنه أكثر الحلول احتمالا للصدق على أقل تقدير، نرى أننا هنا تجاه مشكلة كثيرا ما يخطئ الباحثون حين يأمرون بها دون أى إشارة بالحديث عنها، أو عندما يحلون بها دون أى مجهود. ومما يكن من شيء، فهذا هو ما كنت أريد الانتهاء اليه، فليست المسألة هنا بصدد أن نعرض في هذه المجموعة (١)، بمناسبة علم النفس

(١) يشير المؤلف هنا الى مجموعة ارماند كولان (شعبة الفلسفة)

الاجتماعي ، مجلدا نركز فيه جملة النتائج التي انتهى اليها الباحثون . فليس هناك أو لا يكاد يوجد بينهم اتفاق حقيقى بصدد الموضوع أو المنهج أو نتائج البحث . فكل باحث منهم يقتطع من مجال الملاحظة العادية قطعة يشيد عليها منزله الصغير بمواد شتى يستعيرها من هنا وهناك . فلو أردنا وضع خريطة لهذه القطع ولو رغبتنا في تحديد خطه هذه المنازل جميعها لوجدنا عناء كبيراً ، ولما عاد ذلك بالنفع على أحداً . فإن قيمة العلم رهن بجرأة الباحث فيه . ونحن نعلم الحكم الذي يصدره العلم على هذا النوع من البحوث التي يستطيع المرء فيها - كما فعل ديار - أن يأتي دفعة واحدة ، ودون أن يقع تحت طائلة العقاب ، بمائة وثمانية قانون جديد تسكني في أن تخلع المجد على عدة أجيال من علماء الطبيعة !

فخرى بنا في هذه الظروف ، حتى نكون أكثر اتفاقاً مع العقل ، أن نبحث عن هذا الأمر وهو : كيف يمكن لعلم النفس الاجتماعي أن يصير موضوعاً ، وعلماً بمعنى الكلمة ، بدلاً من أن نأخذ في تعداد النتائج المشكوك فيها إلى حد كبير أو قليل دون أن نلقى عليها نظرة عامة ودون أن نمحصها بالنقد . ونعني بهذه النتائج المشكوك فيها نتائج هذا العلم الذي لم يهتد بعد إلى موضوعه . وسوف يصبح علم النفس الاجتماعي موضوعاً وعلماً بمعنى الكلمة متى حددنا له نقطة البدء في الدراسة ، وعينا اتجاهاته الواضحة ، ووجدنا له فروضاً يمكن اتخاذها أساساً للبحث ، وهي الفروض التي سوف تقاس قيمتها بصفة نهائية بناء على ما تؤدي إليه من النتائج فيما بعد ، في حين أنها كانت تقاس أولاً ، وقبل البرهنة

عليها بمطابقتها للتجربة واشروط التفسير التحقيقي مطابقة عامة. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه يجدر بنا ألا ندعى أننا نعرض هنا علم النفس الاجتماعي؛ بل إننا لا نفعل سوى أن نعرض مقدمة لهذا العلم، كما يدل على ذلك عنوان كتابنا.

وهناك مسألتان سوف تستحوذان على اهتمامنا قبل كل شيء، وإن كانتا على صلة بما سبق.

فلقد رأينا فيما سلف أهمية المشكلة التي يثيرها التحديد الدقيق لكل من الظاهرة الفردية والظاهرة الاجتماعية. وسوف يتوقف المجال الذي يجب أن تمتد اليه بحوث علم النفس الاجتماعي على المكان الذي يُقرر كحد بين هاتين الظاهرتين. يقول ريشارد^(١): «يبدأ علم النفس الاجتماعي بظاهرة تقع تحت الملاحظة: وهي أن نتائج النشاط لدى إحدى الجماعات الإنسانية، كاللغة والصناعة والفنون والأخلاق والعادات والتشريع - أو لنقل بعبارة أفضل من ذلك إن المعارف العامة والرموز والعقائد وقواعد السلوك العام - تدخل جميعها في نطاق شعور الفرد وتعمل على تعديله». وملاحظة مثل هذه الظاهرة تفرض علينا واجبا أول وهو: إعداد قائمة بكل العناصر التي يحتوي عليها شعور الفرد والتي لا تأتية من تلقاء ذاته؛ بل عن طريق الجماعة. فإذا كان علم النفس الاجتماعي هو علم الظواهر النفسية التي تتوقف على وجود جماعة من الأفراد، كما يريد كولب^(٢) فإن عددا كبيرا من

الظواهر الواقعية التي يصفها الناس؛ أنها ظواهر فردية يرجع مجال البحث فيها حقيقة إلى علم النفس الاجتماعي دون أن تكون ثمة حاجة إلى وجود الجماهير والجماعات بالفعل في اللحظة التي تنشأ فيها هذه الظواهر. وحينئذ يجب أن تكون نقطة البدء في كل علم نفس اجتماعي فرضاً يوضع سلفاً، ويقبل أن تدخل عليه تعديلات بصفة دائمة، ونعني به ذلك الفرض الذي سوف يحدد مدى المجال الذي يحتمل أن يمتد إليه موضوع هذا العلم ومجموعة المسائل التي يجب على علم النفس العام أن يدعها له.

ولكن ليس بكاف أن نحدد موضوع علم من العلوم على وجه التقريب. فمن الهام أيضاً أن نعلم أيضاً في أي لحظة، وبعد أي بحوث يكون الوقت ملائماً للبدء في دراسته. فهناك تدرج منطقي بين العلوم، وهو التدرج الذي يعبر عن كيفية توقف بعضها على بعض. ولا يحدد هذا التدرج النظام الذي يتبع في تدريسها واحداً بعد آخر فحسب؛ بل يحدد أيضاً ترتيب الكشف عنها. فنحن نعلم أن علم الطبيعة نشأ بعد العلوم الرياضية، وأن علم الكيمياء نشأ بعد علم الطبيعة، وأن علم الحياة نشأ بعد علم الكيمياء، وأنه يجب على عالم الحياة أن يعلم الكيمياء، وعلى عالم الكيمياء أن يعرف علم الطبيعة، وعلى عالم الطبيعة أن يعرف العلوم الرياضية. أما فيما يتعلق بعلم النفس الاجتماعي فيبدو من البديهي لأول نظرة أنه يأتي بعد علم النفس الفردي، وأنه يجب علينا في منهج البحث أن نبدأ بالفرد لكي ننتهي إلى المجتمع، لا أن نبدأ

بالمجتمع لكي ننتهي إلى الفرد . ولكن هذه البداية تعوزها أدلتها ،
وليس هناك ما يدل على أنها بداية خادعة . ومن المحقق أن النظام الذي
ينبغي اتباعه وقت الشروع في دراسة الظاهرة الفردية والظاهرة
الاجتماعية سيكون المسألة الثانية التي سنحاول إيضاحها .

ولما كان القارئ مولعا على وجه العموم بأن يعلم سلفا الطريق
التي سوف يتبعها فسوف نشير الآن باختصار إلى نتائج هذا البحث .
ففي المسألة الأولى سنحاول بيان هذا الأمر ، وهو أنه ينبغي أن نضع
في حساب علم النفس الاجتماعي جزءا كبيرا جسدا من الظواهر التي
مازالت تعد حتى الآن من مجال البحث في علم النفس الفردي ، وهي
الظواهر التي 'تطلق عليها الاسماء الآتية : سيكولوجية الذكاء
وسيكولوجية الإرادة ، وحتى سيكولوجية الحياة الوجدانية . فبناء على
النصيغة التي أخذها « ريبو » ^(١) عن أوجيست كونت ، نقول إن علم
النفس في عصرنا الحاضر كثيرا ما أخطأ حينما حصر نفسه في حدود
دراسة الرجل البالغ الأبيض السليم المتحضر . وقد رأى « ريبو »
أن هذا العلم لم يكتف بأغفال الحيوان والطفل والبدائي والمجنون
وأنه حدد ، تبعا لذلك ، مجال بحثه دون مبرر مشروع ؛ بل زاد على
ذلك شيئا آخر استطاع « ريبو » أن يقف عليه بجذسه ، وهو أنه مد
نطاق بحثه دون مبرر أيضا . فما لا ريب فيه أن الرجل الأبيض السليم

المتحضر الذى استحوز على كل مشاعر علم النفس دائما ، إن قليلا وإن كثيرا ، يدين بصفاته العقلية إلى سنه ولونه وكونه رجلا سليما ، واسكنه يدين بها أيضا إلى حد أكبر من ذلك للحضارة التى ينتمى إليها . ومعنى ذلك أنه يدين بها للمجتمع الذى هو عضو فيه . وفى هذه الظروف لا يخضع لنفوذ علم النفس الفردى الذى لا يمكن حينئذ أن يكون العلم الوحيد الذى يتخذ هذا الرجل بأسره موضوعا لدراسته . أما فى المسألة الثانية فسرى التسليم بأن العلوم التى تعالج العقلية الإنسانية ومظاهرها وأسباب هذه المظاهر ونتائجها يجب أن تنشأ تبعا للترتيب الآتى وهو :

أولا : علم النفس العضوى ^(١) .

ثانيا : علم النفس الاجتماعى .

ثالثا : علم النفس الفردى ^(٢) .

وإذا أردنا الوصول إلى غاياتنا فإننا لانستطيع التفكير فى الدخول إلى حومة المشكلة دون أن نشير إلى كل ماسبق أن قاله الباحثون قبلنا . فإن الآراء الشخصية ليست مقنعة إلا فى القليل النادر ، اللهم إلا إذا كانت آراء عبقرية . كذلك لانستطيع التفكير أيضا فى سرد التفاصيل التاريخية التدريجية لجميع الآراء التى قيلت والمناقشات التى نشبت فى جميع الأقطار حول موضوع علم النفس الاجتماعى وحول

Psychophysiologie (١)

Psychologie individuelle, I (٢)

المكان الذي يشغله بين العلوم الأخرى . ونظرا للحدود التي رسمت لنا فسيكون مثل هذا العرض غامضا لو أردنا أن يكون دقيقا ، وستعوزه الدقة لو أردنا أن يكون واضحا . هذا إلى أن هدفنا لا ينحصر في تعداد مختلف السبيل التي تصورها الباحثون في علم النفس الاجتماعي ؛ بل ينحصر في تحديد كيف يجب أن يوجد هذا العلم حقيقة . ولا ريب أنه يجدر بنا الوصول إلى هذا الهدف دون التواء .

وهذا هو ما جعلنا نسلك مسلكا وسطا .

ففي القسم الأول حللنا ، من وجهة النظر التي تهمننا ، آراء ثلاثة مؤلفين وهم : « أوجيست كونت » ، و « دوركايم » ، و « تارد » . ويختلف المؤلفان الأخيران من جهة التفكير والمشرع والمذهب كل منهما عن الآخر اختلافا كبيرا . وقد بدت لنا الملاحظة الآتية شديدة الوضوح إلى حد كبير جدا وهي : أننا إذا أغفلنا أوجه الخلاف النظرية بينهما لسكيلا نعتد إلا بالحالة الواقعية التي يعترف بها كلاهما وجدنا أنهما يتفقان في الحقيقة . فكلأهما يدعونا إلى استخدام نفس الفروض في علم النفس الاجتماعي ، وهي على وجه التحديد تلك الفروض التي أشرنا إليها منذ قليل .

وقد فحصنا في القسم الثاني بعض مشا كل علم النفس العام على أنها تأكيد ملوس لوجهة نظرنا . وقد بينا أن جميع هذه المشاكل ترجع إلى حد كبير أو قليل إلى علم النفس الاجتماعي في حقيقة الأمر .

ولما كانت نشأة علم النفس الاجتماعي تعبر في نهاية الأمر عما

يتطلبه المنهج والتفكير العلميين بمعنى الكلمة فقد كانت هذه النشأة منظرية
بفارغ صبر . وذلك لأن مساهمة هذا العلم ضرورية لكثير من العلوم
المجاورة له حتى تستطيع متابعة تقدمها . فليس من الممكن مثلا أن
يكمل علم التاريخ مادام علم النفس الاجتماعي لم ينشأ بعد . وعلى هذا
النحو يقول « فيفر » : « عندما يمس الباحث وجود المجتمعات
الإنسانية فإنه لا يعطى لعلم النفس الفردي ، ولعلم النفس الاجتماعي
بصفة خاصة ، نصيبه الخاص به » . ومن المحقق أن الفكرة الآتية كانت
عوننا لنا على مواصلة مجهودنا وهي : أن تأملاتنا ، وإن عجزت عن
تحديد طريقها في المستقبل تحديدا دقيقا ، فإنها تنتج على الأقل ثمرتها
في الوقت الحاضر ؛ وذلك لأنها تجذب الانتباه من جديد نحو مشكلة
لها أهميتها .

القسم الأول

دائرة نظر «أوجیهست کونت» و «دور لایم» و «تارد»

الفصل الأول

وجهة نظر أوجيست كونت

إن معرفة الناس بالمذهب الفلسفي لاكونت تزداد يوما بعد آخر . كذلك يزداد تقديرهم لأهميته . وليس هدفنا أن نعيد عرض هذا المذهب عرضا شاملا على نحو لايجدى ، أو أن نوضح من جديد مدى أهميته في التفكير العالمى . ولسكن إذا علم المرء أن «كونت» لم يخصص مكانا لعلم النفس عند كلامه عن تدرج العلوم ، وأنه لم يضع هذا العلم بين علم الحياة (البيولوجيا) ، وهو العلم الخامس ، وبين علم الاجتماع الذى يحتل المرتبة السادسة فى (دروسه عن الفلسفة التحقيقية)^(١) فإنه يحفل أن «كونت» رأى فى كتابه (السياسة التحقيقية) الذى صدر سنة ١٨٥٢ ضرورة إنشاء علم سابع ، وهو العلم الأخير حقيقة فى هذه المرة . وقد أطلق على هذا العلم اسم علم الإنسان (انتروبولوجيا)^(٢) أو علم الأخلاق .

وإنا لنعلم لماذا حذف كونت علم النفس من قائمته العلوم . ذلك لأنه كان يرى حينئذ أن مفهوم علم النفس هو دراسة العقل ، قبل كل

(١) Cours de Philosophie Positive

(٢) Anthropologie . وهو أحد أقسام علم التاريخ الطبيعى الذى

يدرس الإنسان .

شيء ، بناء على النحو الذى تصوره « كوزان » ^(١) والذى بدأ يفرضه فى الأوساط الجامعية على الأقل ، وهى تلك الأوساط التى بدأت الفلسفة تنتقل فيها بسبب نفوذه كوزان ، من العلوم إلى الأدب .
ولسكن مما يؤسف له أن الفلسفة انتقلت إلى هذا الميدان دون سلاح أو ذخيرة . وفيما مضى كان الفلاسفة من أمثال « ديكارت » ^(٢) و« لايبنتز » ^(٣) و« مالبرانش » ^(٤) و« سبينوزا » ^(٥) و« هيوم » ^(٦) و« كانت » ^(٧) علماء عباقرة ، أو كانوا عموماً طبعوا بطابع العلم . والآن يكاد الفلاسفة الفرنسيون يتخرجون فى مدرسة المعلمين العليا والسربون وكليات الآداب أو شعبها فقط . فعلم النفس الذى كان يفهمه « كوزان »

(١) Cousin

(٢) Descartes رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ، فيلسوف فرنسى وضع الهندسة التحليلية ، وأكمل الجبر ، وأسس مذهباً فلسفياً جديداً أعرض فيه عن آراء القدماء - ومن كتبه مقال الطريقة والتأملات ، المترجم .

(٣) Leibniz . فيلسوف ألماني (١٦٤٦ - ١٧١٦)

(٤) Malebranche . (١٦٣٨ - ١٧١٥) فيلسوف فرنسى .

(٥) Spinoza . فيلسوف يهودى هولاندى (١٦٣٢ - ١٦٧٦)

(٦) Hume . فيلسوف انجليزى (١٧١١ - ١٧٧٦) . وكان له تأثير كبير فى التفكير الأوروبى فى القرن الثامن عشر .

(٧) Kant . فيلسوف برومى (١٧٢٤ - ١٨٠٤) أثر تأثيراً كبيراً فى القرن التاسع عشر ، المترجم .

ويدرسه ويستخدمه يبدو ولا وجيست كونت، كمهمل أخير للميتافيزيقا؛ وذلك لأن تأمل الشعور الذاتي يصلنا ويقودنا، في نفس الوقت، إلى الإله وإلى العالم اللانهائي. ومعنى هذا المسلك هو إقرار الحل الوسط الذي ذهب إليه ديكارت،. ولا شك في أن هذا الحل الوسط قد أدى في عصره إلى نتائج موفقة ساعدت على نمو العلوم المادية؛ إذ حررها من نير اللاهوت والميتافيزيقا. ولحسن الاحتفاظ به يقود العقل الإنسانى إلى أسوأ النتائج مغبة. وذلك لأن ديكارت، لما فرق بين الروح والجسد تفرقة فاصلة فإنه نصر في نفس الوقت على استحالة أن يكون كلاهما موضوعا لنوع واحد من المعرفة. وهكذا فإذا أخرجت الحياة العقلية من نطاق العالم الذى يخضع له العالم الطبيعى فستظل على الدوام مجالا خاصا للميتافيزيقا واللاهوت. فليس ثمة توحيد للمعرفة عن طريق الحل الوسط الذى ذهب إليه ديكارت،، ولا عن طريق علم النفس الميتافيزيقى الذى نجم عنه. وإذا لم توحد المعرفة فلا سبيل إلى إمكان تجديد الإنسانية، ولا سبيل بعد إلى المذهب التحقيقى^(١)، سواء أكان علميا أم كان دينيا. وإذن فقد كان كونت، محتما جدا حينما قسا في حكمه على علم النفس الذى نقده على هذا النحو.

(١) Positivisme. مذهب أوجيست كونت،. وهو المذهب الذى يبحث عن اليقين بدراسة الأشياء دراسة مادية. وقد فضلنا كلمة التحقيق عن كلمة الوضعى، التى يستخدمها بعض المؤلفين أو المترجمين لعدم مطابقتها للمعنى. «المترجم»

فمن جانب رأى «كونت» أن علم النفس الذى يعالجه «كوزان» لا يعرف طريقة أخرى سوى طريقة التأمل الباطنى . وهذا التأمل الباطنى الذى استخدمه «كوزان» لم يؤد لحسب إلى النتائج التى رأيناها ، ولم يكشف لنا فقط عن الخلق والمخلوق وعن العالم اللانهاى والشعور ؛ بل كان هذا التأمل استغراقا نفسيا محضا . ولـسكن تأمل الظواهر فى ذاتها ولذاتها لا يوقفنا فى حقيقة الأمر على شىء ما ، مهما تعمقنا فيه ومهما فرضنا أنه فى متناول جميع الناس . إن كل معرفة حقيقية خاضعة لمبدأ القوانين لا تستغرق استغراقا محضا فى الظواهر ؛ بل تربطها بأسبابها ونتائجها . ولن تصبح الحالات العقلية موضوعات علمية إلا إذا بحثنا حولها وخارجها عن أسباب وجودها ، وذلك بعد أن نقوم بملاحظتها وتعريفها بخواصها الخارجية كما نلاحظ الأشياء المادية ونعرفها . أما العلم المزعوم الذى يناقض شروط المعرفة الحقيقية فسوف يسكون جذبا بطبيعته ، ولن يجدر بنا أن نخصص له مكانا بين العلوم .

ومع ذلك ، فإذا كان علم النفس غير موجود كعلم بمعنى الكلمة فلا شك فى أن الظواهر النفسية موجودة . ولا يفكر «كونت» - وهو أبعد الناس عن القول بأن الشعور ظاهرة إضافية - لافى إنكار وجود هذه الظواهر ولا فى محاولة إخفائها . وحينئذ فهذه الظواهر تعد موضوعا للمعرفة .

وليس ثمة حاجة إلى تخيل علم خاص للوصول إلى هذا الموضوع . فالحياة العقلية جزء من الحياة بمعناها العام . وبناء على ذلك

فدراستها ترجع إلى دراسة علم الحياة وهو البيولوجيا . ويرى « كونت » أن هناك على وجه التحديد فرعين لعلم وظائف الأعضاء ، وأنه كتب لهما أن يحلا محل علم النفس الذي لا جدوى فيه ولا تأثير له ، وهما علم وظائف الحيوان وعلم وظائف الأعصاب . وسيرتان علم النفس وسيعملان على تنمية ترائه . وإذا تخلص هذان الفرعان من أوهام علم النفس ومن قصر نظره فسيعالجان بطريقة تحقيقية ، وعلى نمط واحد ، كلا من الحيوان والإنسان ، والظاهرة الشاذة والظاهرة السليمة ، والبدائي والمتحضر ، والطفل والبالغ .

أما علم وظائف الحيوان ^(١) لدى « كونت » فهو الذي يدرس الحياة من جهة علاقتها بالبيئة في صورتها وهما : الحساسية والتأثر ، ونعني بذلك تأثير البيئة ورد الفعل عليها . فهو لا يهتما بطريقة مباشرة . ولكن لنقل فقط إن « كونت » بدا هنا كطليعة للباحثين في هذا العلم . لأن علم النفس الطبيعي وعلم النفس العضوى الذى يدرس النشاط الحسى الحركى صورتان حديثتان لعلم وظائف الحيوان الذى قال به « كونت » . أما علم وظائف الأعصاب الذى كون عنه « أوجيست » كونت ، اسوء الحظ فكرة خاطئة منذ البدء بسبب تأثير كل من « جال » ^(٢) و « بروسيه » ^(٣) . اللذين أفرطا فى الحماس لوجهة نظرهما ، فهو العلم الذى يرجع إليه تحديد الأعضاء العصبية ووظائفها .

Physiologie animale (١)

Broussais (٣) Gall (٢)

ولكن عندما اذ علم وظائف الاعصاب أن يحقق برنامجا فسرعان ما يصطدم بعقبة هائلة يجعلها علم وظائف الحيوان . فإنه يجب علينا ألا ننسى أن دراسات الطباع - بناء على شكل الجمجمة ^(١) كما كان يحددها « جال » و « روسيه » ، وكما حاول « كروت » ، تحديدها على غرار سابقيه - كانت ترمى إلى العثور على الأعضاء العصبية المقابلة لبعض الغرائز كغريزة الأمومة ، وبعض الأهواء مثل الجشع ، وبعض الاستعدادات كالذاكرة الكلامية أو المعنى الجمالي . ونحن نعلم الآن بفضل « الميكروسكوب » وبمجموعات الشرائح النموذجية أن القشرة العصبية موزعة في مناطق تشريحية تختلف من جهة التركيب العصبي . ولكن على العكس من ذلك كان « جال » لا يعرف « الميكروتوم » ^(٢) ، وكان لا يثق بالميكروسكوب . ولكن يسأل « جال » ، المنع حتى يكشف له عن أسرار لم يجد سوى يده عوناً لعينه ، هذا وإن كانت يده ماهرة جداً في استخدام المبضع . وما كان من الممكن عملياً في هذه الظروف أن يكفي الفحص التشريحي في التعرف على حقيقة الأعضاء المتوهمة دون الاستعانة بعلم وظائف الأعضاء . فكان من الضروري أن يعلم

(١) *Système Phrénologique* : دراسة الخلق والطباع لدى الأفراد بناء على تركيب جماجمهم . وقد ثبت في عصرنا الحاضر استحالة هذه الدراسات وفساد نتائجها .

(٢) *Microtome* أداة خاصة تستخدم في استخراج شريحة ميكروسكوبية من أحد أجزاء الجسم . « المترجم »

المرء ، ولو بصفة إجمالية ، كيفية توزيع القوى العقلية أى الوظائف العصبية فى المخ حتى يستطيع بيان دقة الظواهر التشريحية متى استعان بهذه الحقائق العضوية ، مع أن هذه الحقائق الأخيرة كانت عاجزة عن الوصول إلى هذه الدقة من تلقاء نفسها . ولسكنا إذا أردنا توزيع الوظائف العصبية فى المخ على هذا النحو فمن الواجب أولا أن نعلم كيف يمكننا التعرف على هذه الوظائف نفسها وكيف نحددها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أننا نوشك إما أن نزيد عددها دون مبرر حينما نعد أحد مظاهر قوة مستقلة نتيجة لاشتراك قوتين أو أكثر ، وإما أن ننتقص عددها دون موجب إذا أرجعنا مظاهر عدد كبير من هذه القوى إلى قوة واحدة ، على الرغم من اختلافها بحسب الواقع . وسوف تؤدى هذه الأخطاء العضوية إلى عدد مماثل من الأخطاء التشريحية التى تترتب عليها .

وفى نهاية الأمر كان علم وظائف الأعضاء لدى « كروت » - أو علم التشريح العضوى العصبى بعبارة أدق - يحتوى فى حقيقة الأمر على قسمين : قسم تشريحى وقسم عضوى . وقد أعتقد « أوجيست كروت » ، بادية ذى بدء أنه من الممكن ؛ بل من الواجب ، أن يُعالج كل من هذين القسمين على حدة ، كما اعتقد أن علم وظائف الأعصاب يترتب على إتقان نتائجهما . ولقد انتهى فى الواقع إلى الاعتراف بهذا الأمر وإلى المناداة به وهو : أن دراسة علم وظائف الأعضاء شرط يجب تحقيقه قبل دراسة التشريح . وأمام هذه المشكلة كان من واجب

علم وظائف الأعضاء أن يفرض قوانينه على علم التشريح . وحينئذ
فإذا أردنا إنشاء علم وظائف الأعصاب على النحو الذى تخيله « كونت »
فن الواجب أولا أن نأخذ فى دراسة وتحديد الوظائف العصبية أو
القوى ، والميول التى تتم عن كل نشاط عقلى ، أى فى دراسة تلك
الظاهرة التى نسميها فى لغتنا الحديثة بالتحليل النفسى للعقل الإنسانى .
والآن تبدو الصعوبة التى أشرنا إليها منذ قليل فى أجلي مظاهرها .
فيكفى أن نشرح المخ إذا أردنا معرفة تشريح الأعضاء العصبية . وهكذا
تظل هذه الدراسة بيولوجية (حيوية) محضة . أما إذا أردنا تحديد
الوظائف العصبية لكى نشرع فى تحليل العقل الإنسانى فإن دراسة
الأفراد - وهى الدراسة الوحيدة التى يمكن أن تكون بيولوجية
بمعنى الكلمة - لا تكفى . فمن المستحيل تحقيق علم وظائف الأعصاب
عن طريق دراسة الفرد ؛ إذ تبدو الظواهر العصبية فى هذه الحال
شديدة الشرود والتعقيد ، وشديدة الاختلاط والاشتباك بعضها ببعض ،
كما تبدو شديدة التسكرل والتركز من جهة تطورها ؛ وذلك بسبب قصر
حياة الأفراد . فإذا أردنا أن نكون عنها فكرة دقيقة احتجنا إلى
نوع من تكبير الظواهر على نحو لا تجود به علينا ملاحظة الفرد .
وهكذا ينسلخ علم وظائف الأعصاب عن علم الحياة لكى يجد فى علم
الاجتماع هذا النوع الضرورى من التضخيم . وإذن فلن يستطيع علم
وظائف الأعصاب أن يتابع تقدمه ، وأن يكمل فى مجال علم الحياة بمعنى
الكلمة . فإذا أراد المرء أن يرجع الوظائف إلى أعضائها الخاصة فن الواجب

أن يضيف إلى الحقائق البيولوجية التي تزوده بها دراسة المخ حقائق أخرى يمكن أن تكون ، دون ريب ، بيولوجية ثانوية . ولكن هذه الحقائق الأخيرة تكون اجتماعية في بدء أمرها ؛ إذ لا يمكن الوقوف عليها تماما ، وبطريقة مباشرة ، إلا بالملاحظة الاجتماعية وحدها . وفي الواقع إذا نظرنا إلى تطور الإنسانية ، بدلا من تطور الفرد ، استطعنا ملاحظة الظواهر العقلية ، ككبرة على النحو سالف الذكر . ولكن من المحقق أن دراسة الإنسانية وتطورها هي موضوع علم الاجتماع .

ولا ريب في أن علم الاجتماع علم أصيل ومستقل أصالة واستقلال علم الحياة بالنسبة إلى العلوم الطبيعية الكيميائية . فالعالم لا يتركب في نظر أوجيست كونت ، من مجموعة واحدة من الظواهر ؛ بل يتركب من عدة مجموعات من الظواهر الحركية (الميكانيكية) والطبيعية والكيميائية والبيولوجية والاجتماعية . وليس من الممكن إرجاع بعض هذه الظواهر إلى بعض . ولا يستطيع التفكير التحقيقي - وهو التفكير الوحيد الصحيح من الوجهة العلمية الإنسانية - أن يقرر نوعا من التدرج المادي بين هذه الظواهر . حقا قد يستطيع هذا التفكير ملاحظة نوع من الاتحاد الشكلي بين المبادئ الموجّهة والقوانين العامة لهذه الظواهر . وقد يستطيع مثلا أن يشبه العادة بالقصور الذاتي . ولكنه مضطر ، على الرغم من ذلك ، لدى البدء في كل مجموعة من الظواهر الواقعية التي لا تتكرر قط على نمط

واحد ، إلى التسليم بوجود الحركة في بعض الظواهر والحياة ، أو العلاقة الاجتماعية ، في بعض الظواهر الأخرى . وليس من الممكن قط أن نتكهن بهذه الأمور ، أو أن نتخيلها عن طريق قياس تُستخدم فيه الحقائق التي اكتسبناها عن طريق ملاحظتنا لمجموعات الظواهر السابقة .

ومهما استحال علينا إرجاع مختلف الظواهر بعضها إلى بعض فإن كل مجموعة منها تجد ، على الرغم من ذلك ، الشروط الضرورية لوجودها في المجموعة السابقة لها . مثال ذلك أن المادة شرط في وجود الحياة . وستسمح لنا فكرة ترتيب بعض الظواهر على بعض ، مع استحالة إرجاع بعضها إلى بعض ، بأن نفهم مسلك « كونت ، المزدوج تجاه العلاقات بين علم الحياة وعلم الاجتماع » وما يترتب على ذلك المسلك بالنسبة إلى علم وظائف الأعصاب .

وكما اختلفت الظواهر التي تحتوى عليها كل مجموعة عن العناصر المبدئية التي كانت تتألف منها وصارت أشد تركيباً اتضح لنا أنه يستحيل علينا ربطها بظواهر المجموعة التي تسبقها بطريقة مباشرة . فإذا تنابعت عدة أجيال لم ترتبط مختلف الصور التي يتشكل بها النشاط الإنسانى بشروطها البيولوجية إلا عن طريق التأثير الذي تباشره الأجيال السابقة في كل لحظة على الجيل اللاحق . ومن الضروري جداً أنه لا يمكن تفسير هذه الصور حقيقة إلا بذلك التأثير . ولكن في بدء الإنسانية كان من الممكن ؛ بل من الواجب ، أن تكون العلاقة

وثيقة جدا بين الظواهر الاجتماعية وبين شروطها البيولوجية؛ إذ أن تأثير الأجيال لم يكن قد توسط بعد بنوح بين هذه الشروط وبين نتائجها. وما كان من الممكن في جميع العصور أن يتحقق شيء ما في المجتمع إلا إذا كان في متناول قدرة الفرد من الوجهة البيولوجية؛ لأن الظاهرة البيولوجية كانت على وجه التحديد الشرط الضروري في وجود الظاهرة الاجتماعية. فيجب أن تكون الظاهرة الاجتماعية الحقيقية، كمنه التحقيق من الوجهة البيولوجية.

ومن ثم فإننا نرى كيف يذهب أوجيست كونت، إلى تقرير الأمر الآتي وهو: أن التطور الإنساني الذي يعبر عنه التاريخ والتقدم الاجتماعي والذي يرجع مجال البحث فيه إلى علم الاجتماع يكشف لنا، في نفس الوقت، وبطريقة غير مباشرة، عن علم الحياة وعن علم وظائف الأعصاب الخاصين بالأفراد، أو لنقل إنه يكشف لنا عن نفسياتهم. وذلك لأنه يفتح أمامنا في نهاية الأمر منفذا إلى معرفة التركيب العصبي أو النفسى لدى الإنسان حينما يوقفنا على ما قام به هذا الأخير من أفعال اجتماعية على مر الأجيال، وحينما يوقفنا على الأفعال التي يمكن أن يقوم بها من الناحية البيولوجية. وهذا التركيب العصبي أو النفسى هو الذى يجب أن يعد أساساً لجميع هذه القوى.

ومن قبيل ذلك أنه لم يمكن الكشف عن قانون الحالات الثلاث إلا بالرجوع إلى التاريخ؛ وهو القانون الاجتماعى بمعنى الكلمة الذى حدد تطور الذكاء على مر العصور، كما حدد النشاط الإنسانى بصفة

خاصة . ولكن هذا القانون لا يسيطر على نمو الإنسانية فحسب ؛ بل يسيطر على نمو الأفراد : فكل فرد يبدأ بالمرحلة اللاهوتية لكي ينتهي إلى المرحلة الحقيقية ، بعد أن يجتاز في طريقه إليها المرحلة الميتافيزيقية . وقد تصبح العقول الحقيقية في حين أن المعلومات لم تصل إلى هذه المرحلة بعد . إن طفولة الإنسانية تلتقي لنا ضوفاً على نفسية الأطفال . أما مرحلتها الدقيقة الحرجة فتلتقي ضوفاً على نفسية المراهق ، وأما مرحلة نضجها فتلتقي ضوفاً على مرحلة البلوغ .

وهكذا تتضح لنا معالم فكرة رئيسية لدى « كونت » ، وهي تلك الفكرة التي يستنبط منها جميع نتائجها عندما يقوم في المجلد الأول من كتابه « السياسة الحقيقية » بوضع جدول يبين فيه العلاقة بين الوظائف العصبية وبين أعضائها الخاصة بها . ففي الواقع نرى أنه يبدأ في هذا الجدول بالحقائق التي يعتقد أنها تترتب على تاريخ الإنسانية وعلى الاعتبار التي يقضى بأنها اجتماعية لكي يقرر إحصاء القوى العقلية لدى الإنسان ، ولكي يصنفها ويبين تدرجها ؛ لأنه يريد أن يحدد لها فيما بعد عدداً مقابلاً من المراكز العصبية التي تعد على وجه التحديد كرمز مكافئ لهذا التدرج ولذلك التصنيف . وإنما كانت رموزاً مكانية نظراً للواقع النسبي الذي تشغله هذه المراكز في المخ .

هذا الإنتاج ولد ميتاً بالنسبة إلينا ، أو يكاد يكون أمره كذلك بالنسبة إلى معاصري « كونت » . فإنه نشر رأيه هذا قبل كشف

« بروكا » بعشر سنوات تقريبا ^(١) ، وقبل تطبيق الطرق التشريحية
 إلى كLINيكية والتجريبية على تحديد المراكز العصبية لأول مرة . فإن
 هذه الطرق لما حددت المشكلة بدقة أخذت في تعديل عناصرها تعديلا
 حاسما ، وذلك بسبب صلتها بالظواهر . ولكن « كونت » كان يثق ثقة تامة
 بإنتاجه ، وكانت عقيدته فيه ذات دلالة كبرى لا يتطرق إليها الوهن .
 فهو موقن أنه استطاع بفضل هذا الإنتاج أن يصل إلى نظرية
 فسيولوجية (عضوية) عن النشاط العقلي ، وأنه لا مندوحة لعلم التشريح
 عن تأكيد صدقها في المستقبل . ومن الممكن جدا في هذه الأثناء أن
 تكون تلك النظرية في غنى عن تأكيد علم التشريح لصدقها ؛ بل إذا
 وجب عليها التنازل عن مثل هذا التأكيد فإنها تحتفظ بقيمتها على الرغم
 من ذلك . فهي في نظره أفضل الفروض التي تتفق مع الظواهر . وليس
 ثمة حاجة إلى التحقق من صدقها فيما يتعلق بتحديد المراكز العصبية
 التي تفرض وجودها حتى تبسود القيمة الرمزية لهذا التحديد بأجلى
 مظاهرها . أو لنقل إن لهذه القيمة اعتبارين : فمن جهة يتيح لنا هذا
 التحديد تذكر تصنيف القسوى . ومن جهة أخرى تعتبر هذه القيمة
 خلقية لأن تحديد المراكز العصبية تبرر بيولوجي لتدرج القوى .
 ومع ذلك فليس لنا أن نقف طويلا أمام هذا الخلط غير المجدي

(١) Broca . عالم وطبيب فرنسي (١٨٢٤ - ١٨٨٠) مؤسس مدرسة
 علم الإنسان .

الذى يجد فيه المرم ما يدعو إلى الضحك أو البكاء حسبما يوحى إليه به مزاجه الخاص . ولندع جانبا القصة التشريحية الموضوية التى ألفها « كونت » ، لىكى يحتفظ بالفكرة الأساسية وحدها وهى : أن علم الحياة - أو على الأقل علم وظائف الأعصاب وهو أحد فروعها وأكثرها دلالة فى نظرنا - لا يمكن أن يكمل إلا بمساعدة علم الاجتماع ، وإلا بعد نشأة هذا العلم . فإلى ذلك الحين كانت المعرفة تبدأ من العالم الطبيعى وتنتهى إلى الإنسانية عن طريق دراسة الحياة . فإذا أردنا الآن إكمال علم الحياة وجب البدء بالإنسانية لىكى ننتهى إلى الحياة . وعلى هذا تنحصر وجهة النظر الموضوعية فى البدء من العالم الطبيعى والانتهاى إلى الإنسانية . أما وجهة النظر الذاتية فتتخصص ، على العكس من ذلك ، فى الرجوع من الإنسانية إلى العالم الطبيعى . وعلينا أن نشير إلى هذا الأمر ، دون أن نلج فى بياانه ، وهو : أن علم وظائف الأعصاب يحقق الانتقال فى هذه الحالة من النظرية الموضوعية ، وهى موضوع (روسس الفلسفة التحقيقية) إلى النظرية الذاتية التى تسيطر ابتداء من (المذهب السياسى التحقيقى) على تفكير « أوجيست كونت » ؛ لأننا إذا أردنا إنشاء هذا العلم اضطررنا إلى تفسير الظواهر الحيوية من جهة اتصالها بالظواهر الاجتماعية . وهكذا قد يكون علم وظائف الأعصاب قائما على التعسف أو ممكنا على حد سواء . ومع ذلك يمتزج المبدأ الذى يعتمد عليه هذا العلم امتزاجا تاما بما ينطوى عليه تفكير « كونت » ، من عناصر يغلب عليها الطابع الشخصى إلى أكبر حد : اللهم

إلا إذا قلنا، على خلاف ما يقضى به كثير من الشواهد المحتملة للصدق، إنه مضى النصف الثانى من حياته فى إنكار نصفها الأول . فتطوّر الأفكار الذى فرغنا من تلخيصه يعبر تعبيرا حقيقيا عن جزء رئيسى من المذهب التحقيقى الكامل كما كان يفهمه ويريده « كونت » .

ومها يكن من أمر فإن علم النفس أو علم وظائف الأعصاب الذى كان يتصوره « كونت »، يحتل لنفسه مكانا بعد علم الاجتماع، أى أنه كان يقوم على أساس اجتماعى . فبناء على وجهة نظر « كونت »، يفسر هذا العلم النتائج التى يستمدّها من تاريخ العقل الإنسانى أو من علم الاجتماع تفسيراً بيولوجياً . ولكنه يستعيرها أيضاً، بناء على وجهة نظرنا نحن، من علم النفس الاجتماعى ومن علم نفس المجتمع . فهو نتيجة للبحوث التى تغلب فيها النظرة إلى الإنسانية على النظرة إلى الفرد، إن لم نقص عليها . وحينئذ فلا يستطيع هذا العلم أن يزودنا إلا بمعرفة الإنسان بصفة عامة . ولا يمكن ليس الإنسان العام إلا معنى مجردا . وليس السبب فى ذلك لحسب هو أن الإنسان المنعزل ليس موجودا ، وأن الإنسانية توجد وجودا حقيقيا تاما ، وأن البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية على وجه الخصوص هى التى تدعو دائما إلى نمو المواهب الإنسانية الكامنة لدى كل فرد : فليس ثمة إنسان تتحقّق فيه جميع الصفات التى يمكن أن توجد فى الإنسان العام ، ولا يكفى هذا الأخير فى تفسير الصفات التى تتحقّق فى كل إنسان على حدة . ولسكنا نلح هنا أيضا فنقول إن الإنسان العام ليس إلا معنى مجردا : وذلك

لأنه لما كان صورة مصغرة من الإنسانية ، انطوى تعريفه على كل الصفات التي ليست خاصة بأحد الأفراد مادامت مشتركة بينهم جميعا ، كما يفعل جميع الصفات الخاصة التي يتميز بها الناس فيما بينهم من حيث هم أفراد . ويرجع ذلك إلى الطريقة التي تستخدم في الوصول إلى هذا التعريف . وحينئذ يوقفنا علم وظائف الأعصاب على الإنسانية في شخص الإنسان كما يوقفنا علم الحيوان على النعمومة والمراوغة في القط !

ومع ذلك فالأفراد موجودون ؛ بل يبدو وجودهم في نظر ، أوجيست كوني ، أكثر وضوحا كلما تقدم به الزمن ، وكلما اتسع المكان الذي تحتله شواغله الدينية والخلقية الخاصة بالأفراد في تفكيره . فإن الشروط المادية ، كالبينة الطبيعية ، والشروط الحيوية ، كاختلاف الأجناس وانقسام الناس إلى ذكور وأنثى ، والشروط الاجتماعية ، كنقسام العمل تؤدي جميعها - قبل كل شيء - إلى زيادة الفروق بين الكائنات الإنسانية على نحو مطرد ، بسبب دوام تأثيرها وتشابك نفوذها . ولما كن هذه الفروق المطردة في الزيادة صفات تتميز بها الجماعات (كالأجناس وانقسام الناس إلى ذكور وأنثى ، والشعوب أو الديانات) أكثر مما يتميز بها الأفراد . ومن المحقق أن الظاهرة الفردية لا تتحرر بفضل هذه الفروق من الظاهرة الاجتماعية . وهكذا تظل دائما في مجال علم الاجتماع ، أو في مجال علم النفس الاجتماعي . وفي الواقع ترجع الصفات الفردية الخاصة كما ترجع شخصيتهم إلى كائنيهم العضوي وإلى تركيبيهم التشريحي الفسيولوجي . ويختلف هذان

الأمران من فرد إلى آخر .

وفي الحقيقة يقرر علم وظائف الأعصاب لدى « كونت » أن المنطقة الأمامية في المخ ، وهي مركز الذكاء ، تتصل بالعالم الخارجي عن طريق الأعصاب الحسية . أما المنطقة الوسطى ، وهي مركز النشاط الحركي ، فإنها تتصل به عن طريق الأعصاب الحركية . ولتكن المنطقة الخلفية ، وهي مركز الناحية الوجدانية ، لاتتصل به إلا بواسطة المنطقتين السابقتين ؛ وهي لاتتصل اتصالا مباشرا إلا بالأعضاء الداخلية وحدها .

فمن الناحية العضوية يعتقد « كونت » أن هذه الصفات البيولوجية الخاصة بنتائج مهمة ، وبعبارة أدق يرى أنها ترجمة بيولوجية عن الاعتبارات الاجتماعية أو النفسية شديدة الأهمية . وبفضل هذه الحيلة التي لجأ إليها « كونت » تبدو هذه الخصائص في مظهر التفسير للظواهر ، مع أنها تقتصر في حقيقة الأمر على وصفها . أما وقد سنحت لنا هذه الفرصة فلنقرأ النص في ترجمته ^(١)

لما كانت المنطقتان - الأمامية والوسطى في المخ ، وهما الذكاء والنشاط الحركي - على اتصال مباشر بالعالم الخارجي فإنها تخضعان - لدى جميع الأفراد - للتأثير المستمر للطبيعة والمجتمع . وحينئذ فهذا التأثير المطرد

(١) يريد المؤلف هنا أن يعرض وجهة نظر « أوجيست كزنت » القائلة بأن الخصائص البيولوجية نقيجة للاعتبارات الاجتماعية « المترجم »

الخاضع لقوانين يؤدي بطريقة مباشرة إلى فرض طابعه الحتمى واطرادته على النشاط الحركى وعلى الذكاء . ولما كان هذان الأمران يخضعان لدى جميع الناس لنفس المؤثرات فليس من الممكن إلا أن يؤدي لديهم جميعا إلى نفس النتائج . ويؤدي نمو الذكاء والنشاط الحركى لدى الأفراد بسبب اتصالهما بالعالم الخارجى إلى تقرير نوع من الاتساق بينهما . ومن الممكن بفضل هذا الاتساق أن يدعم كل منهما الآخر فى مظاهره المختلفة ، بسبب التقاء نتائجها واطرادها وبياناتها ودوامها . وتؤدي هذه الأمور جميعها إلى إمكان معرفة مختلف مظاهر الذكاء والنشاط ، كما تكفل لها وظيفة خاصة بطبيعة الأمر وتهيئ لها مكانا فى التطور الاجتماعى للإنسانية .

أما المنطقة الخلفية فى المخ ، وهى منطقة الوجدان ، فإنها تخضع فى نفس الوقت لتأثير المنطقتين الأمامية والوسطى ، وهما الذكاء والنشاط . ويؤدي هذا التأثير إلى تنسيق الحياة الوجدانية . وإذن فما يدخله تأثير الطبيعة والمجتمع على النشاط الحركى والذكاء من نظام وتقدم يسرى فيما بعد إلى الحياة الوجدانية التى تتدخل مظاهرها أيضا فى تاريخ الإنسانية ، وتتخذ لها مكانا فى سجلها .

واسكن هذه المنطقة الخلفية التى يوجد فيها مركز الوجدان تخضع فى الوقت نفسه ، وعلى نحو مستمر متصل ، للتأثير المباشر الذى تقوم به الأعضاء الداخلية . ويختلف هذا التأثير الباطنى اختلافا كبيرا جدا من فرد إلى آخر . وهو يبدو مضطربا وشخصيا بالقدر الذى يبدو به

تأثير الطبيعة والمجتمع مطردا وعاما . وهو لا يؤدي إلى نتائج بعيدة المدى أو دائمة . لأن نتائج هذا التأثير الباطني لما كانت تختلف من فرد إلى آخر فإن بعضها يمحو بعضها ، بدلا من أن تتجمع ويقوى بعضها بعضا . وهكذا يظل ميزان التقدم لا يحس بثقلها . فهي لا تؤثر تأثيرا ملحوظا في تطور الإنسانية . وإذا كانت تلك هي طبيعة هذه النتائج فإن تأثير الأعضاء الباطنية في المنطقة الخلفية للبخ وفي الناحية الوجدانية لا يقع ، في هذه الحال ، تحت ملاحظة عالم الاجتماع .

وهكذا تتأثر الحياة الوجدانية من ناحية على نحو غير مباشر بالمؤثرات الخارجية الاجتماعية أو المادية التي تسمح لها بالاندماج في الحياة الاجتماعية متى وصلت إلى حالة الاستقرار لدى جميع الناس ، ومتى توحدت مظاهرها . ومن ناحية أخرى تتأثر مباشرة بمؤثرات فسيولوجية يتردد صداها ، على العكس من ذلك ، في ضمائر الأفراد وحدها ، دون أن تترك أثرا وراها في الحياة الاجتماعية .

ومن هنا زانا مسوقين بطبيعة الأمر إلى أن ننسب العناصر الفردية الجوهرية فينا إلى هذه المؤثرات الأخيرة ، وأن نرجعها إلى نتائجها . فإذا اعتبرنا الحياة العقلية في جملتها وجدنا أن الذكاء والنشاط الحركي ، وحتى الحياة الوجدانية نفسها (وذلك بالقدر الذي يمكن اقتناصها فيه عن طريق النشاط الحركي والذكاء) تقبل الخضوع للمؤثرات الاجتماعية ، ووجدنا بالمثل أنها تبدو بمظهر القدرة على المساهمة في الحياة الاجتماعية . وإذن فمجال الشخصية الفردية بمعنى الكلمة لا يعدو

أن يكون ردود الأفعال الباطنية العصبية ذات الطابع الوجداني . ولما كانت ردود الأفعال هذه منقطعة الصلة تماما بالعالم الخارجى وسريعة التبدد فإنها تفر من كل تدخل يؤثر من الخارج ويعمل على تنسيقها . كذلك لا تؤثر هي الأخرى فى الجماعة تأثيراً ملموساً .

تلك هى الملاحظة التى انتهت بأن حملت ، كونت ، على إدخال تعديل هام فى تصنيفه للعلوم ، وعلى ضم علم الإنسان أو الأخلاق كعلم سابع أخير إلى جانب العلوم الرياضية وعلم 'فلك وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع .

وبدئى أن علم الاجتماع لا يستطيع معرفة أو دراسة سوى مظاهر الحياة العقلية التى يمكن أن يتردد صداها فى تطور الجماعة . وحينئذ لا يتألف مجال البحث فى علم الاجتماع إلا من الحياة العقلية والحياة الحركية اللتين يمكن معرفتهما علياً بفضل صداهما فى تطور المجتمع . أما الحياة الوجدانية فلا تدخل ، على العكس من ذلك ، فى نطاق علم الاجتماع إلا بتوسط الحياتين السابقتين ، وإلا بالقدر الذى تستطيع فيه أن تدخل نتائجها الاجتماعية فى حيز التاريخ ، وذلك حينما تخضع لتأثير الذكاء والنشاط الحركى اللذين يعملان على تنسيقها . أما بقية الحياة الوجدانية التى تعد ردود الأفعال الباطنية العصبية العنصر الوحيد المباشر فيها فإنها تظل بطبيعتها فردية الى أقصى حد ، ولا تكاد تعبر عن نفسها فى الحياة الاجتماعية إلا ببعض الفروق التى تبقى سريعة الزوال ، والتى لا تخضع إذن لشروط الدراسة الاجتماعية . وحينئذ فإذا لم

نجد عوناً قريب التناول لدراسة النشاط العقلي سوى علم الاجتماع فسيظل مجال من الحقيقة مغلقاً أمام المعرفة التحقيقية إلى الأبد، وهو مجال الظواهر الباطنية العصبية، تلك الظواهر الفردية المحضة. وبناء على ذلك، نرى أن ادعاء المذهب التحقيقي أنه يستطيع إلقاء نظرة واحدة على مجموعة الحقائق أصبح بالضرورة مجالاً للمناقشة. وإذن فإذا أردنا أن نحفظ للمذهب التحقيقي بطابع الشمول وجب علينا أن نخيل علماً ما يباع يعالج - على وجه الدقة - ردود الأفعال الباطنية العصبية، ويعالج الفرد تبعاً لذلك.

والآن ما المكان الذي يجدر بنا أن نحدده لهذا العلم السابع بين باقي العلوم الأخرى؟ إنا نعلم أن كوننا نرتب العلوم في تصنيفها تبعاً لدرجة عمومها التي تنقص شيئاً فشيئاً، ولدرجة توقف كل منها على غيره التي تزيد شيئاً فشيئاً. فالظواهر الباطنية العصبية والظواهر الفردية هي إذن من جهة أكثر الظواهر الطبيعية خصوصاً وأشدّها تعقيداً، وهي من جهة أخرى أكثرها توقفاً على غيرها. وذلك لأن الفرد يخضع في آن واحد لتأثير البيئة المادية والبيئة انبولوجية والبيئة الاجتماعية. وحينئذ فسترجع دراسة هذه الظواهر بالضرورة إلى العلم الأخير. وليس من الضروري فحسب أن يحتل العلم السابع - الذي فصله كوننا - مكانه بعد علم الحياة؛ بل يجب، تبعاً لوجهة نظره، أن يأتي بعد علم الاجتماع، أي في نهايته تصنيفه للعلوم؛ وذلك على اعتبار أن هذا العلم أشدها تعقيداً وأكثرها توقفاً على العلوم السابقة. ومن ثم فمن العسير كل

العسر أن يقوم هذا العلم نهائيا على أسس حقيقية .
لقد كان « كونت » يعتقد اعتقادا جازما أنه إذا أراد تحقيق هدفه
الأسمي وبعث الحيوية من جديد في الإنسانية فمن الواجب أولا أن
يكفل انتصار التفكير التحقيقي في جميع ميادين البحث ، وأن يقوم
بتوحيد المعرفة تحت لواء هذا التفكير ؛ إذ ليس ثمة مجال للأمل في شيء
البتة من الوجهتين الاجتماعية والخلقية دون هذا التوحيد . وفي الوقت
نفسه كان « كونت » شديد اللفه إلى الوصول إلى نتيجة ، وكان لا يجد
حرجا في وصف عدد كبير من البحوث العلمية بعدم الجدوى وبأنها
جديرة بالاحتقار وبأنها تنكاد تكون إجرامية . وقد أدت هذه اللفه
إلى جانب تلك العقيدة سالفه الذكر - إلى نشأة موقف مزدوج سلكه
« كونت » تجاه هذا العلم السابع . فهو ينادى بضرورته ، ولسكنه
لا يريد تأجيل نشأته حتى يأتي اليوم الذي ينشأ فيه بجميع تفاصيله .
ومن جهة أخرى ، فلا بد من نشأة العلم السابع الذي يأتي بعد علم
الاجتماع ويعالج الفرد دون سواه من العلوم حتى تغلق الدائرة
التحقيقية ، وحتى تشمل جميع الظواهر الحقيقية .
وقد قال كونت : « إن كل إنسان يكابد نير النظام المادى والنظام
الحيوى عن طريق النظام الاجتماعى بصفة خاصة . وهكذا يزداد هذا
النير ثقلا على كاهل الفرد بسبب تأثيره في جميع معاصريه ؛ بل في سابقيه
أيضا ... وفيما عدا ذلك فقد يصبح هذا الانتقال غير المباشر مطابقا
تمام المطابقة للقانون الأساسى الذى يقوم عليه تصنيف الظواهر

الطبيعية إذا فرقنا بين المجال الفردى والمجال الاجتماعى بمعنى الكلمة، أى مجال الجماعة؛ وذلك بأن نزيد مرتبة نهائية فى التدرج العام للظواهر. ومهما كان الخلاف بين هذه المرتبة الأخيرة وبين المرتبة السابقة لها أقل منه فى أى حالة أخرى فسوف تكون هذه المرحلة لاحقة لها على الرغم من ذلك، كما هى الحال دائماً فى العلوم الأخرى. وسوف تلحقها على اعتبار أنها أشد المراتب خصوصاً وأكثرها توفراً على مقابها. وسأشعر الناس فى كثير من الأحيان بأنه من المهم جداً أن تمتد هذه السلسلة الهائلة من الظواهر حتى تبلغ أقصى مداها، وأعني بها تلك السلسلة التى تبدأ من العالم الخارجى الذى ينظر إليه فى أهم مظاهره والتى تنتهى إلى الإنسان الذى ينظر إليه على نحو أكثر ما يكون دقة. وإن كمال تصنيفى للعلوم بصفة نهائية يجب أن يستخدم هنا فقط فى تطبيق الملاحظة السابقة على العلاقات السليمة التى تربط بين جميع الميادين الطبيعية. وفى الواقع يخضع كل ميدان من هذه الميادين بصفة خاصة للميدان الذى يسبقه من الناحية الموضوعية والذى يتقبل إليه التأثير الرئيسى للميادين التى يخضع هو نفسه لها.

فموضوع علم الحياة الذى لا يدرس فىنا سوى الناحية الحيوانية « ليس بحال ما معرفة الناحية الفردية فى الإنسان؛ بل الدراسة العامة للحياة التى ينظر إليها على وجه الخصوص فى مجموعة الكائنات التى تستمتع بها ». وحينئذ « فليست دراسة حياتنا الفردية، من اختصاص علم الحياة ». « ولكن العالم الكبير «جال» الذى سبقنى إلى هذه المسألة

فتح أخيرا الطريق الذى مهدله «كابانيس»^(١) و«لوروا»^(٢)، وهو الطريق الذى كان يجب أن يؤدى إلى تنظيم الدراسة الحقيقية للإنسان ؛ وذلك بالتأليف على نحو لا مرد له بين المعرفة التحقيقية لكل من النفس والجسم . إن الأطباء والقسس لم يفهموا بعد تماما مدى مثل هذه الثورة العلمية ، وما كان من الممكن تقدير هذه الثورة قبل أن يكون إنشأى لعالم الاجتماع خاتمة لإعداد الموسوعة العلمية التى كان يتطلبها ظهور علم الإنسان الحقيقى ، وهو العلم الذى يجب أن تحتفظ له باسمه المقدس وهو علم الأخلاق . والآن وقد تحقق هذا الشرط الأخير وانتهت إلى وضع النظرية العصبية الصحيحة بتفكيرى الشخصى فإن العلم السابع والمرتبة الأخيرة فى التصنيف الكبير المجرد يصبح واضح المعالم كبقية العلوم الأخرى . وهو يختلف عن العليين السابقين (علم الحياة وعلم الاجتماع) من جهة أنه يؤلف بينهما تألفا وثيقا . فإذا نظرنا إلى علم الحياة على أنه بدء لدراسة الحياة الإنسانية بناء على دراسة الوظائف النباتية والحيوانية^(٣) فسوف يدعونا علم الاجتماع وحده فيما بعد إلى

Cabanis (١)

Leroy (٢)

(٣) يريد بذلك التغذى والنمو والتوالد وهى الوظائف التى يشترك فيها الإنسان مع النبات ؛ والحس والحركة ، وهماوظيفتان اللتان يشترك فيهما مع الحيوان . المترجم ،

معرفة صفاتنا العقلية والخلقية (الذكاء والنشاط الحركي) التي لا يمكن تقديرها بما هي أهل له إلا باعتبار آثارها الاجتماعية . ومن هنا فالعلم الهائي الحقيقي ، وهو علم الأخلاق ، يستطيع تنسيق المعرفة الخاصة التي تتصل بطبيعتنا الفردية ، وذلك عن طريق تأليف مناسب بين وجهتي النظر البيولوجية والاجتماعية اللتين تنصلان بهذه المعرفة اتصالا ضروريا . وفيما عدا هذا الأساس القياسي يتطلب علم الأخلاق تطلبا مباشرا بعض ضروب الاستقرار الخاصة به ، وشأنه في ذلك شأن كل علم آخر ... وتنجم هذه الضروب الاستقرارية بصفة خاصة عن هذا الأمر ، وهو أن العلم السابق (علم الاجتماع) يهمل بالذات ردود الأفعال المستمرة بين الناحية الطبيعية والناحية الخلقية في الفرد ، وهي ردود الأفعال التي تحدث بناء على العلاقات الضرورية التي توجد بين الأعضاء الداخلية النباتية وبين الأعضاء الوجدانية (في المخ) . وفي الواقع لا تؤثر هذه الاضطرابات الفردية في الحياة الاجتماعية تأثيرا ملموسا . وكلما زاد تطور الحياة الاجتماعية قل الشعور بتلك الاضطرابات . ولما كانت هذه الاضطرابات يمحو بعضها تأثير بعض لدى الأفراد فإن ذلك لا يؤدي إلى الاحتفاظ في علم الاجتماع إلا بالتأثير الدائم للخصائص الاجتماعية الحقيقية ... فهذا هو السبب في أن علم الإنسان بمعناه الصحيح أخص وأكثر تعقيدا ، في آن واحد ، من علم الاجتماع نفسه ،

وإن العاطفة هي المنطقة الجوهرية في الأخلاق ، سواء أكانت هذه الأخيرة نظرية أم عملية . وذلك لأن العاطفة تسيطر على الحياة وتوجه

السلوك . وما زالت الدراسة المنظمة للأخلاق في مرحلتها الأولى ، أو لنقل بالأحرى إن علم الحياة قد بدأ يمهّد لها أولاً بطريقة غير مباشرة ، وإن علم الاجتماع أخذ يمهّد لها بطريقة مباشرة ، وهو العلم الذي يحتمل فيه الذكاء والنشاط مكان الصدارة مباشرة . فالأخلاق وحدها هي التي تستطيع تقدير القيمة الخاصة بالعاطفة ، حين لا تؤلف في غير إسفاف بينها وبين كل من تأثير العالم الخارجى والمجتمع فحسب ؛ بل بينها وبين رد الفعل الوجدانى الذى تقوم به الأعضاء الباطنية النباتية ، وهو رد الفعل الذى أهمل بالذات فى كل علم آخر . وفى الواقع كان يجب على علم الحياة أن يغفل العلاقة الوثيقة بين الحياة الجسمية وبين حسن تصريف الطاقة العصبية ، وذلك على اعتبار أن هذه العلاقة سابقة لأوانها . كذلك كان يجب أن يدعها علم الاجتماع جانبا لأنها غير حساسة بالنسبة إلى النظام الاجتماعى . وليكنها تكتسب أهمية رئيسية فى الدراسة النهائية للفرد . وتلك الأهمية نظرية وعملية فى آن واحد . وهى لا تسمح بأن تترك جانبا ، وإلا انتهت دراسة الفرد إلى فشل ذريع . وعلى هذا النحو ينهى المرء بأن يشعر بمدى الخلاف الحقيقى بين علم الأخلاق وبين علم الاجتماع . فالعلم الأول يفوق العلم الثانى ضرورة فى الاتساع والكرامة ، وإن كان يترتب عليه من الناحية الموضوعية .

ومن جهة أخرى فلما كانت أهمية العاطفة والحياة الاجتماعية قد زادت شيئا فشيئا فى مذهب « كونت » ، ولما كان المذهب التحقيقى لا يستطيع تحقيق هدفه إلا بشرط أن يدخل النظام والاتساق حتى فى

الحياة الفردية، فإن « كونت » يعترف، دون ريب، اعترافاً أكيداً بضرورة مد المجهود العلى حتى ينتهى إلى الفرد نفسه وإلى إنشاء العلم السابع. ولكنه لا يهدف هنا إلى إغلاق الدائرة التحقيقية من الوجهة النظرية فحسب؛ بل لكي يستطيع فى نفس الوقت أن يحدد القواعد التحقيقية للعاطفة والسلوك تحديداً عملياً. ولما كان هذا العلم الأخير معقداً إلى هذا الحد فمن المهم أن نكتفى فيه بالجوهري، وأن نقصر على البحوث التى تهيم من هيمنة لا مرد لها على المطالب العملية، وأن نمتنع عن ضروب حب الاطلاع العقيمة التى قد يستوعب أشباعها - الذى لا فائدة فيه - ذكاءنا على حساب نشاطنا. فوجهة النظر العملية تسيطر هنا سيطرة نهائية على وجهة النظر العلمية. وهكذا نرى أن « كونت » ينكر بشدة على العلم السابع - أكثر مما ينكر على أى علم آخر - الحق فى تجاوز نطاق تطبيقاته الممكنة من الوجهة الإنسانية. فهو يرى أنه ليس ثمة سبيل إلى أى معرفة فيما يتعلق بالفرد. فليس المراد إلا معرفة الضرورى عنه حتى يمكن تحديد أخلاقه تحديداً تحقيقياً. فإذا أظهر المشرع الأخلاقى أنه أشبع رغبته فليس للعالم أن يبدو أكثر تعنتاً منه، وأن يقود بحثه إلى غاية أبعد من ذلك. ولو وجب فى الواقع أن يمد العلم السابع نطاق بحثه حتى يمكن إنشاء ديانة الإنسانية^(١) لكان

(١) هى الديانة التى زعم كونت المجىء بها. وقد كان لهذه الفكرة الخاطئة أثر كبير فى توجيه دور كايم إلى فكرة خاطئة أيضاً وهى أن المجتمع يعبد نفسه، وأن أصل الديانات هى الديانة التوتمية، المترجم.

من الواجب على « كونت » ، أن يلتزم موقف أرسطو ، وأن يقلع عن موقف سانت بول ^(١) . ولكنه لو فعل ذلك لفقد تفكيره وحياته معناهما ووحدتهما حينئذ في نظره . ففي نفس الوقت الذي كان يفسح فيه مجالا لعلم الإنسان في تصنيف العلوم حتى يستطيع إكمال إنتاجه كان مضطرا في هذه الحال أن يأخذ حذره ، وأن يقيس بشمخ بالغ ، المكان الذي سيشتغله العلم الجديد ، وأن يقصره بدقة على المشاكل التي كان يشعر شعورا أكيدا بأنه سيجد لها هو نفسه حلاولا ؛ إذ سبق له أن حددها تحديدا تاما ..

« على الرغم من أنه يجب على علم الاجتماع أن يضع نظرية النظام الأسرى قبل نظرية النظام السياسي فإن النظام الأول هو الذي ينطوي في واقع الأمر على أشد ما يدعو إلى الحيرة من الوجهة العملية ، كما أنه يتضمن أيضا أشد الأخطاء خطرا من الوجهة العملية . ويبدو فيما بعد مثل هذا الخلاف إذا أردنا مد الدراسة التحقيقية من المجال الإنساني إلى المجال الفردي المحض . ولا يصبح هذا الأمر ضروريا إلا فيما يمس المعاني الرئيسية ^(٢) (لا توجد هذه الجملة الأخيرة في نص أو جست كونت) وحقيقة قد يتضمن هذا المجال الأخير تعقيدا لا نجد له مثيلا في أي مجال آخر ؛ لأنه (الفرد) يخضع لضروب مختلفة وعديدة جدا من

(١) أي يلتزم موقف العالم ويقطع عن موقف المبشر بدين جديد والمترجم ،

(٢) جملة زادها المؤلف

المؤثرات التي تؤدي إلى نتائج أقل اطرادا . وتبدو خاتمة النص الطويل الذي أوردناه منذ قليل أكثر دلالة وأشد صراحة من هذا النص الأخير . فهذه الخاتمة تحظر صراحة على علم الإنسان أن يتوقف طويلا أمام كل ظاهرة فردية لا أهمية لها من ناحية السلوك . ومع ذلك، فإذا وصفنا هذا العلم بأنه علم أخلاق فإننا نستطيع - لحسن الحظ - ألا نبحث أبدا إلا عن أسس السلوك الإنساني ، وذلك بأن نطرح بشدة الآراء النظرية العقيمة التي ربما كانت في الواقع أكثر الآراء عسرا ،

ومهما يكن من أمر ، فإننا نعلم الآن وجهة نظر ، كونت ، علما كافيا نستطيع أن نصل معه إلى نتيجة . فإذا كان علم النفس لا يوجد في تصنيف العلوم لدى كونت ، فإن هذا الأخير لم يهمل في دراسته الظواهر التي نعتزف بأنها ظواهر نفسية ؛ بل على العكس فرضت هذه الظواهر نفسها على تفكيره فرضا يزداد إلحاحا . ولكنه نظر إليها من ناحية جديدة . فبدلا من أن يجمعها في نوع واحد من البحوث فرقا بين عدة فروع . ومع حرصه على إدانة علم النفس إدانة صارمة من جهة المبدأ الذي يقوم عليه كونه لنفسه عنه فكرة منظمة ، كما تدل على ذلك طريقته في معالجة المشاكل النفسية وفي حلها . وإذا ترجمنا فكرته بلغة حديثة بدت لنا تقريبا على الوجه الآتي :

ليس هناك علم نفس واحد ؛ بل هناك ثلاثة علوم من

هذا القبيل ، أو يتضمن هذا العلم في الأقل ثلاثة فروع يتميز كل منها عن الآخر تماما . وتختلف هذه الفروع الثلاثة فيما بينها بسبب اختلاف موضوعاتها وطرقها . ومن ثم فهي ثلاثة فروع مستقلة .

فيوجد أول علم النفس العضوى الذى يعالج الوظائف الحسية الحركية على وجه الخصوص . وهو علم بيولوجى محض يهدف فيه الظواهر النفسية مباشرة تفسيرها وسبب وجودها فى شروطها المورفولوجية^(١) والفسىولوجية ، دون أن تكون ثمة حاجة أبدا إلى الاستعانة بالملاحظات الخاصة بمجموعة أخرى من الظواهر ، أو بتأثير الحياة فى المجتمع . فهماتنا لتبعات الأجيال فستنتج نفس إثارة شبكية العين دائما نفس الإحساس الأولى لدى الأفراد ، وستقوم عضلاتهم بنفس رد الفعل تجاه إثارة عصبية بعينها ، وذلك بشرط أن يكون الأمر بصدد أفراد طبيعيين ، مهما كان الشعب أو الحضارة اللذين ينتمون إليهما .

ويأتى علم النفس الاجتماعى بعد ذلك ، وهو علم نفس خاص بالإنسان حسبما يوقفنا عليه كل من التاريخ والحياة الاجتماعية . وهذا العلم وليد علم الاجتماع . ومن المستحيل أن يوجد دونه . فيما عدا ذلك فإذا كان علم الاجتماع شرطاً فى وجوده فمن الممكن جدا أن يكون علم النفس الاجتماعى النتيجة الجوهرية التى يفضى إليها علم الاجتماع . وهو بالآخرى علم نفس نوعى ، بدلا من أن

(١) يعنى بها الشروط المادية المترجم،

يكون علم نفس الجماعة أو علم النفس الاجتماعي . وذلك لأنه يظلعنا على نفسية الإنسان بصفة عامة ؛ إذ ليست الإنسانية إلا صورة مكبرة جدا من الفرد ؛ ولأنه لا وجود إلا لطبيعة إنسانية واحدة ، ولأن الظاهرة الاجتماعية تعد امتدادا للظاهرة البيولوجية ، ولا يمكن قط أن تتناقض معها . ولسكن إذا أتاحت لنا الحياة الاجتماعية أن نقف هكذا على الإنسان العام فمن الواجب من جهة أن نحذر تجاهل هذا الأمر وهو : أن مختلف الصفات التي يتميز بها العقل الإنساني تبدو أكثر أو أقل وضوحا تبعا لاختلاف العصور . وهذا هو السبب في أننا إذا أردنا معرفة مثل هذه العمليات أو الوظائف النفسية فمن الأنسب أن نتجسس صوب المراحل الممتازة في تطور الإنسانية ، وهي المراحل التي بدت فيها وظيفة هذه العمليات والوظائف على نحو أشد ما يكون جلاء . فرى مثلا فيما يتعلق بالمنطق أن الديانة الوثنية هي أفضل وسيلة لمعرفة منطق العواطف ، وديانة تعدد الآلهة خير سبيل إلى معرفة منطق الصور ، وديانة التوحيد لمعرفة منطق الرموز . ويجب علينا من جهة أخرى ألا ننسى أيضا أن الإنسان العام ليس إلا معنى مجردا ، وذلك على اعتبارين . فهو معنى مجرد من وجهة النظر الفردية ؛ إذ لا يوجد سوى الأفراد . أما الإنسان العام فيوجد في كل واحد منهم ، دون أن نجد أبدا فرداً منهم يعد نموذجاً محضاً لهذا الإنسان العام . وهو معنى مجرد من وجهة النظر الاجتماعية ؛ إذ لا يوجد الإنسان منفرداً . كذلك لا يعد الفرد أصلاً مجرد

فيه شخصيته العقلية بجميع الشروط الضرورية لنشاطه ، بل لوجوده نفسه . وهكذا لا يمكن فهم حقيقة الإنسان العام إلا إذا اعتبرنا البيئة الاجتماعية التي لا وجود له دونها ، وهي البيئة التي تشكله بطريقة مباشرة ؛ بل هي البيئة التي يتأثر عن طريقها بكل من البيئة الطبيعية والبيئة البيولوجية .

ويوجد في آخر الأمر علم النفس الفردى بمعنى الكلمة . ولا شك في أن « كونت » ، شغل بالحد من طموح هذا العلم إلى حب الاطلاع . وقد عمل ، إلى حد ما ، على حجب هذا العلم عندما سماه علم الأخلاق . وعلى الرغم من ذلك فقد أشار إليه بوضوح تام . ولا ريب في أن علم النفس الفردى الذى يعبر تعبيراً كافياً عما نسميه الآن علم الظواهر الخلقية أو علم النفس الذاتى يتوقف على العالين السابقين من جهة أن الظواهر التى يدرسها هى نتيجة - لدى كل فرد - لاجتماع كل من صفاته البيولوجية الخاصة والصفات العقلية التى تزود بها الجماعة كل أعضائها على نمط واحد . وبناء على ذلك فهمى نتيجة لتقابل السكان العضوى والسكان الاجتماعى . وهو مع هذا علم قائم بذاته ، بمعنى أن كلاً من علم النفس العضوى وعلم النفس الاجتماعى لا يكفى فى تفسير تفاصيل عقليات الأفراد . وإذا أردنا الوصول إلى هذا التفسير وجب علينا أن نسلك سبيل المقارنة المنظمة بين الظواهر الفردية . وليست هذه الطريقة من اختصاص علم النفس العضوى أو علم النفس الاجتماعى . فمثل هذه الفكرة عن علم النفس تحدد طريقته فى نفس الوقت .

فلم يكن إنكاره كونت ، لطريقة التأمل الباطنى من حيث المبدأ إنكاراً
أفلاطونيا ؟ إذ لا شك فى أن كل معرفة تتطلب فحص الظواهر .
ولسكى يكون هذا الفحص علياً فى علم النفس يجب أن يكون
تأملاً خارجياً ، قبل كل شئ ، كما هى الحال فى كل مجال آخر للبحث .
وإنما وجب أن يكون الأمر كذلك فى علم النفس العضوى لأن المراد
هنا هو إرجاع الحالات العقلية إلى شروطها العضوية الموضوعية . أما
فى علم النفس الاجتماعى وفى علم الاجتماع . فلأن الحالات
العقلية لا تبدو إلا بآثارها الخارجية . أما فى علم النفس الفردى فلأن
تأمل الشعور لا يكفى فى إطلاعنا على جميع الصفات النسبية التى يتميز
بها كل فرد عن غيره . فلا يبقى للتأمل الباطنى فى المجال الفسيح لعلم
النفس سوى منطقة محدودة جداً ، وهى شعورنا الذاتى . ومن المستحيل
ملاحظة الظواهر التى تمر بشعورنا بدون هذه الطريقة . ولسكننا إذا
أردنا تحليل الظواهر وتحديد أسبابها فمن العبث كل العبث أن نستعين
بالتأمل الباطنى . فهذه الظواهر تتوقف لدينا ، ولدى غيرنا ، على شروط
عضوية واجتماعية تسيطر علينا . ولذا فالتأمل الخارجى وحده هو الذى
يستطيع أن يقودنا ، ويقود غيرنا ، إلى معرفتها .
وأخيراً فالإنسان العام الذى يدرسه كل من علم الاجتماع . وهذا
الفرع من علم النفس الذى يسيطر عليه علم الاجتماع سيطرة مباشرة ، يعد فى
رأينا موضوعاً لعلم النفس العام الذى تحتوى عليه كتبنا المدرسية
والذى يوجد مدونه فى برامجنا .

وإذن يدمج « كونت » في علم الاجتماع وفي علم النفس الاجتماعي كل الموضوعات التي يرجع مجال البحث فيها عادة إلى علم النفس العام . وهو يفرق في علم النفس بين ثلاثة أنواع متتابعة من البحوث ، هي التي يصنفها تبعاً للترتيب الآتي :

(١) علم النفس العضوى .

(٢) علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي .

(٣) علم النفس الفردى .

فمن المحقق إذن أنه يحل المشكلة المزدوجة التي وضعناها لأنفسنا بنفس الحل الذي وجب علينا أن ننتهى إليه . ونحن نعلم ، دون ريب ، منذ « پاسكال » و« ديكارت » أنه لا يحق لأراء السلف أن تكون حكاماً في معتقداتنا العلمية ؛ إذ مرد ذلك إلى العقل وحده . ولكن لما كانت الثقة بصدق السلف ترجع ، في بعض الأحيان ، إلى مقدرتهم العقلية فما يطمئنا أننا نرى - منذ أول خطوة نخطوها في البحث - أن الفرض الذي نعتمد عليه في الدراسة يرتكز على عقلية فيلسوف من طبقة « أوجيست كونت » ، إن لم يرتكز على العقل وحده .

الفصل الثاني

وجهة نظر « دوركايم »

في نهاية القرن التاسع عشر ، وفي بداية القرن العشرين اهتم من بين علماء فرنسا عالمان هما « تارد » و « دوركايم » بدراسة الحياة العقلية للإنسان الذي يعيش في جماعة ، وذاعت شهرتهما ذيوعا سريعا وعظيما ، وكان لكل منهما تأثيره الكبير . أما تأثير « دوركايم » فقد ظل واضحا مستمرا بسبب إنشاء مدرسة ، هي المدرسة الاجتماعية الفرنسية . ولا تزال « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » التي أسسها « دوركايم » سنة ١٨٩٨ لسان حال هذه المدرسة .

إن لإنساج « تارد » وإنتاج « دوركايم » أهميتهما في ذاتهما ؛ وستزداد هذه الأهمية في نظرنا إذا انتهينا إلى الوقوف على نقط مشتركة بينهما ، وبخاصة إذا اتفقا على نحو يدعونا إلى ربط علم النفس العام بعلم النفس الاجتماعي ربطا جزئيا ، وإلى وضع « علم النفس الاجتماعي » قبل « علم النفس الفردي » . وفي الواقع سيكون مثل هذا التلاقى كبير المغزى وذا دلالة كبرى ؛ لا لأن نظرية « تارد » ونظرية « دوركايم » متعارضتان إلى حد التناقض والتناقض ، ولا لأنهما من العسير أن تتصور عقليتين ومزاجين أشد تعارضا من عقليتهما ومزاجيهما .

إن في حياة « تارد » المعجب والغريب . فإن المرء لا يبدأ عادة بإعداد نفسه للانتحاق بمدرسة الهندسة العليا (١) لكي يصبح قاضيا في الأقاليم ، ولكنه ينتهي بأن يصير أستاذا في « الكوليج دي فرانس » ! . ومع هذا فحياته لا تخلو من الحقائق : فلم يقضها كلها في عالم الألفاظ يتكلم ويكتب ؛ بل قضى عدة سنوات طوال قاضيا في مدينة سارلا (Sarlat) فقام فيها التحقيق والاستجوابات ؛ كما أمضى مدة مديرا في وزارة العدل ، فقام بالأعمال الإدارية في باريس ، واتصل بالحوادث والرجال ، وعرف مقاسومة كل ، وكان عليه أن يبرم الأمور في كل آونة ، وأن يتحمل تبعات ذلك مسئولياتها المادية . ولم يوجه نشاطه كله نحو الماحية العلمية ؛ بل كان الشعر والقصص الفكاهي للندوات الخاصة ملهاة له كما كانت القيثارة ملهاة لآنجر (٢) . وفي إنتاجه العقلي المحض كان تفكيره يشرذم طوعا مع الخيال الطليق . وكان تفكيره مولعا بالمغامرات والمفاجئات ، كما كان يحب المقارنات الواسعة والتعميم غير المحدود . وكان التفكير المبتايز يزيق سلس القيادة لديه . ولم يوح إليه مذهبه الفردي المتطرف آراءه الأساسية في علم النفس

(١) يمضى الطالب عادة سنة لدراسة الرياضة الخاصة بعد نيله للشهادة

الثانوية ، وقبل التحاقه بمدرسة الهندسة .

(٢) قيثارة آنجر — آنجر رسام فرنسي في القرن التاسع عشر .

وكان يتخذ العزف على القيثارة ملهاة له . وقد برع في العزف براعته في الرسم .

والاجتماع فقط؛ بل أوحى إليه أيضا فكرة جديدة عن العناصر التي اتفق فيها مع «لينز»، ليرى في هذه العناصر البسيطة التي لا تتجزأ جوهر الحقيقة نفسه. وليكن مع هذا ينفرد عن «لينز» حينما يفتح منافذ هذه العناصر جميعها على الحياة الخارجية، لأنه من الواجب أن تفسح فكرة الانسجام السابق (١) مكانها لفكرة «المحاكاة». ولم يكن «تارد» أسير النظام والمنطق. فكان يكتب مذكرات ومقالات يجمعها ويصلها ببعض الصلات ثم يضمها جميعا في كتاب. هذا كله الى مزاج فني خاص يسمح له بالابتسامة، ويملي عليه فيما يمس المسائل الخطيرة التي يعالجها عبارات سريعة لاذعة: «لطاعة القانون فائدتان: فسكتيرا ماتكفي مؤونة الخذر، وهي تحول دائما دون النجاح».

أما «دوركاييم»، فليست هنالك حياة أكثر تركزا وأكثر نظاما واطرادا من حياته؛ فقد أراد لنفسه أن يكون أستاذاً فكانه، وعاش طوال حياته أستاذاً. فإذا نظرنا نظرة خارجية إلى حياته لم نجد لها مثيلاً إلا لدى قليل من الرجال الذين تصرفهم مهنهم عن الحقائق الراهنة والذين تحتفظ أعمالهم، في ذاتها ونتائجها، بطابع نظري بحث على الدوام. وقل أن نجد إنتاجاً أشد تركيزاً وانطواءً على نفسه وجهلاً بالاستطراد وأشد قوة في وحدته التي تستوعب الفكر من إنتاجه. وكان من

(١) كان لينز يرى أن العناية الآلهية قد قررت أزلياً أن تؤدي الأسباب إلى أفضل الغايات. ولذا كان مذهبه مذهب تفاؤل.

أنصار المذهب التحقيقي ، أو بعبارة أدق ، من أنصار المذهب العقلي كما كان يحلو له أن ينادى بذلك هو نفسه (١) . كذلك كان مولعا بالعلم وبدقته ، شديد النفور من الميثاقين بقا التي كان يخشى عودتها إلى الهجوم . ولقد نصب «دوركايم» نفسه من أول الأمر لينشئ نهائيا علم الاجتماع على غرار بقية العلوم . وما كان لشيء أن يحول بينه وبين هذا الهدف . والسكى يحقق هذه الغاية بذل كل ما ينطوى عليه تفكيره من حماس منظم . وقد كانت براعته في الجدل وصرامة عقيدته سببا في أن وصفه خصومه بأنه «دس وفسطاني» و«كهنوتي» . وفي الواقع احتفظت صرامة تفكيره - التي تكاد تكون صرامة دينية - بنوع من الحدة والصلابة في كل موطن . إن في كتابات «دوركايم» ، ضروبا من الحماس والغضب والعنف ؛ ولا أتذكر أنني رأيت فيها ابتسامة .

هذه طبيعة «تارد» ، وهذه طبيعة «دوركايم» ، وهما طبيعتان لم تخلقا للاتفاق . أضف إلى هذا أن كلا منهما قد عالج نفس المشاكل ، أو كشف عنها في وقت واحد تقريرا . وربما شعر كل منهما بشيء من الضيق بسبب هذا الاتفاق في التفكير . ومهما يكن من أمر ، فقد أدى ذلك إلى نشأة نوع من التنافس بينهما ، وساعد مزاجهما على نشأته . وقد حملهما هذا التنافس على رفض كل اتفاق ؛ بل كان سببا في

(١) أنظر المقدمة الأولى لكتاب : قواعد المنهج في علم الاجتماع

«دوركايم» ، ترجمة محمود قاسم .

إظهار التضاد بين وجهتي نظرهما حتى جرّ إلى تبادل الجفوة في بعض المناسبات . فكان تارد يصرخ في وجه « دوركايم » ضد التفكير المدرسي ^(١) ، كما كان يصرخ « دوركايم » في وجه « تارد » ضد الأسلوب الأدبي . وهكذا نشهد سببا متبادلا بين باحثين كان واجبهما الأول يقضى عليهما بأن يتجنبنا كلا من « شارييد » و « سكيلا » ^(٢) . (أى ألا يذهبا إلى هذين الاتهامين الخطيرين) .

وفما قدمنا ما يكفي لبيان أهمية الفائدة التي نجيها من دراسة آراء « تارد » و « دوركايم » ، إذا أناحت لنا بحجة هذه الآراء معرفة الأمر الآتي وهو : أنها تتفق على الأقل في حقيقتها . إن لم تتفق في الشكل أيضا . على المسائل التي تهمنا ، وذلك على الرغم من جميع الشواهد التي تعمل دائما على إبراز التضاد بينهما . وكان الترتيب الزمني يقضى علينا - إذا أردنا احترامه - أن نبدأ « بتارد » ، لأنه متقدم على « دوركايم » . فقد ولد في سنة ١٨٤٣ ، أى قبل ميلاد « دوركايم » بخمس عشرة سنة . كذلك بدأ « تارد » ، في الكتابة قبل « دوركايم » ببضع سنين . لكننا

(١) Scolastique تفكير العصور الوسطى .

(٢) Charybde, Scylla اسمان اسطوريان يعبران عن الممر الخرج في بوزا مسينا بين صقلية وجنوب إيطاليا ، ويرمز بأحدهما للإعصار وبالأخر للممر الوعر في البوزا . وكان الملاحون لا ينجون من أحدهما إلا ليقعوا في الآخر .

آثرنا أن تتبع العكس لسهولة العرض . ذلك أن « دوركايم » من
سلالة « أوجيست كونت » في التفسير . وقد صرح بأنه « المعلم بكل
ما تنطوى عليه هذه الكلمة من معنى » . فكان من الطبيعي إذن أن تأتى
دراستنا « لدوركايم » بعد دراستنا « لأوجيست كونت » مباشرة .
إن الفكرة الأساسية « لدوركايم » - هي كما قلنا آنفا - إنشاء علم
الاجتماع بصفة نهائية على غرار العلوم الأخرى . وكل العلوم التى
تدرس الطبيعة علوم « أشياء » ^(١) . وكل علم خاص يجب أن يجد
موضوعا خاصا به ، ونريد بالموضوع حقيقة من الحقائق تفرض نفسها
من الخارج على ملاحظتنا ، ولا يمكن معرفتها إلا بالطريقة الموضوعية
وحدها . فإن العلم ، وبخاصة العلم الحقيقى ، لا يتخذ طريقه أبدا من المعانى
إلى الأشياء ؛ بل ينتقل من الأشياء إلى المعانى ، ودقة
العلم وقوته وقيمتيه رهن بهذه الطريقة . فلا كى يوجد علم اجتماع
بمعنى الكلمة فمن الواجب حينئذ أن توجد طائفة خاصة من الأشياء
التي يمكن أن تكون موضوعا له ، كما يجب أن توجد « أشياء » اجتماعية
لا يمكن إرجاعها أو ردها إلى أى نوع آخر غيرها . فإذا وجدت
حقا مثل هذه الأشياء الاجتماعية ، فليس من الممكن معرفتها ، من حيث
هى أشياء ، إلا من الخارج . ولا يمكن تبعاً لذلك أن تخضع إلا للطريقة
الموضوعية . وفي هذه الظروف سيتخذ علم الاجتماع مكانه بين العلوم
الطبيعية ؛ إذ سوف تتوفر فيه جميع العناصر التى تدخل في تعريفها .
وإنما كان أهلا لذلك لأنه يتخذ طائفة خاصة من الأشياء موضوعا له ،

(١) ظواهر مادية

ولأنه لا يستطيع في هذه الحال أن يعتمد في دراسة هذا الموضوع إلا على الطريقة الموضوعية وحدها .

إن الظواهر الاجتماعية تضغط علينا ، وتقاومنا ، ونحن نعجز عن معرفة كنهها ، كما هي الحال تماما فيما يمس الأشياء المادية . ومن المستحيل أن نعدّها حسب إرادتنا ودون أن نهتم بقوانينها الخاصة ، كما يستحيل علينا أن نتمرّد وننصر على الظواهر والعلاقات السببية الطبيعية ، وإذن فهذه الظواهر « أشياء » . وزيد إلحاحا فنقول : إن لها صفات نسج وحدها تميزها عن غيرها من الأشياء الأخرى . وحينئذ لا ترجع دراستها إلى « علم الحياة » ، ولا إلى « علم النفس » : بل ترجع إلى علم جديد ، هو « علم الاجتماع » الذي إذا درسها كأشياء ولاحظها من الخارج وجب عليه ، مع ذلك ، أن يطبق على هذا الموضوع الجديد قواعد الطريقة الموضوعية ، وأن يتبع لنا الوصول على هذا النحو إلى نتائج علمية صادقة لا يمكن الوقوف عليها إلا بهذه الطريقة . وهذا هو ما حاول « دوركايم » أن يبرهن عليه في كل إنتاجه ، وأن يقيم عليه الدليل بالأمثلة .

ولسكن إذا كان في علم الاجتماع « أشياء » فهي أشياء خاصة وغريبة كل الغرابة : لأنها إنسانية في جوهرها ، ومن ثم فهي « أشياء » نفسية . فالتحليل الأخير لجميع الظواهر الاجتماعية وجميع النظم وكل المظاهر الاجتماعية يكشف لنا وراءها دائما ، وفي كل مكان ، عن أساليب اجتماعية من الشعور والقول والسلوك . وهذه الأساليب مشتركة بين أفراد الجماعات المتسعة إن قليلا

أو كثير آ . ويمكن القول على وجه الدقة إن هذه الأساليب تتجسم
 وتتركز على نحو مستمر إلى حد كبير أو قليل في هذه الظواهر
 والنظم والمظاهر : « تنحصر كل ظاهرة اجتماعية في
 التصورات . وإذن فهي نتاج لهذه التصورات » . وفي الحقيقة ليس في
 هذا التأكيد شيء من الأصاله . فقد أصبح اليوم في حكم الفكرة المبتدلة
 تقريرا . فقد صرح بلدوين ^(١) مثلا « أن مضمون الحياة الاجتماعية هو
 الفكر ، وكتب « كريجلنجر ^(٢) : « إذن فشكلة الدين والسحر هي
 في أصلها - وقبل كل شيء - ، مشكلة ذات خصائص نفسية ، وهكذا
 لا تكون أصالة « دوركايم » في إرجاعه كل ما هو اجتماعي إلى حالات
 عقلية ؛ ولسكنها في فهمه لهذه الحالات العقلية التي يرجع إليها كل ما هو
 اجتماعي فهمها خاصا ، وفي محاولة دراستها كما لو كانت غير عقلية ، على الرغم
 من أنها كذلك . فمن ناحية توجد هذه الحالات العقلية وهذه التصورات
 الاجتماعية . ومع ذلك فهي لا توجد بتامها وكامل صفاتها في أي شعور
 فردي ؛ لأنها لما كانت عامة في جماعة بأسرها لم تكن خاصة بأي فرد من
 أفرادها ؛ ولذا فإنها تتجاوز مستواهم من كل جانب . فلا بد لنا إذن
 من أن نتخيل لهذه الحالات العقلية حقيقة نفسية من نوع جديد لا تنقف
 عند حد ما يصدر عن الشعور الفردي . وكما أن هناك هوى حقيقة
 فتحت في عالم العقل بين الشعور واللا شعور ، كذلك يجب منذ الآن

فصاعداً أن ترفع التصورات الاجتماعية قممها وعو اليها فوق الشعور .
ومن ناحية أخرى إذا كانت الظواهر الاجتماعية تصورات وجب
أيضاً أن تكون « أشياء » ؛ وإلا لما كان علم الاجتماع ممكناً من الوجهة
العلمية . فستنحصر مهمتنا إذن في دراسة التصورات الاجتماعية على
أنها « أشياء » ، وفي دراستها من الخارج . ولن نحاول تفسير الحقائق
الاجتماعية ببعض الأسس النفسية غير المحدية كالمشاركة الوجدانية
والعاطفة الأسرية والغريزة الاجتماعية أو غريزة التجمع . ذلك لأنه
يجب علينا ألا نخطئ هنا . فإن هذه التصورات الاجتماعية التي تعبر
عنها في نهاية الأمر جميع الظواهر الاجتماعية على اختلافها لا يمكن
مقارنتها تماماً بالحالات العقلية المألوفة لدينا . وحقيقة لما كانت تفرض
نفسها على الضمائر الفردية من الخارج وتسمو عليها من الوجهتين
الزمانية والمكانية معا فليس من الممكن أن تكون نتيجة لها . فمن
البديهي إذن أن طريقة « التساؤل البساطي » لا تستطيع أن
تعطينا مفتاح السر للتصورات الاجتماعية وللظواهر الاجتماعية المقابلة
لها . فإذا أردنا الكشف عن الأسباب الحقيقية وعن العلاقات الحتمية
الفعلية بين التصورات الاجتماعية وجب علينا أن نستعين بالحقائق
الموضوعية والبيئة الاجتماعية وأشكالها المادية لا بالحالات الشعورية
الذاتية لدى الأفراد .

وتلك بالتأكيد فكرة تبدو غريبة للوهلة الأولى ، وغرابتها
مزدوجة . لأنها تريد في آن واحد أن توجد حالات عقلية غير فردية

وأن تعتبر هذه الحالات ، مهما كانت عقلية ، على أنها « أشياء » .
ولسكن يجب علينا ألا ننسى أن صفة الغرابة وحدها في فكرة ما لا تسمح لنا
برفض هذه الفكرة ؛ وإلا لما أمكن الكشف عن حقيقة ما . فكل
فكرة جديدة تصطدم ، للجدّة نفسها ، بالآراء المتناقضة اصطداما يختلف
عنفه شدة وضعفا . ولذا تبدو دائما بمظهر الغرابة كثيرا أو قليلا .
ثم تفقد هذا الطابع الغريب مع الاستعمال والتداول . هذا إلى أن
ما يهمننا هنا - قبل كل شيء - ويتصل بهدفنا هو الموقف الذي انتهى
« دوركايم » ، إلى اتخاذه حيال علم النفس والظواهر النفسية . لأن هذا
الموقف يهمننا أكثر من الفكرة التي كونها لنفسه عن علم الاجتماع ، وعن
الظاهرة الاجتماعية .

وهذا الموقف مزدوج . فمن ناحية يقترض « دوركايم » من علم
النفس حججا تتفق مع أفكاره الجوهرية . ومن ناحية أخرى لما فرق
تفرقة فاصلة بين ما يرجع إلى الفرد وما يرجع تبعا لذلك إلى علم النفس ، وبين
ما يرجع إلى المجتمع وإلى علم الاجتماع كان يهدف إلى إلحاق مجموعة كبيرة
من المشاكل التي عرفت حتى الآن بأنها نفسية بعلم الاجتماع ، كما قصد
أن يضع جزاء مهما من علم النفس تحت نفوذ علم الاجتماع .
إن تاريخ علم النفس يبرر ادعاء علم الاجتماع للطابع الموضوعي ،
ويبين أن هذا الطابع شرط أساسي ، على وجه الدقة ، لكل معرفة
تحقيقية ، سواء أكان ذلك في العلوم الأخلاقية أم في العلوم الطبيعية .
وفي الحق أن علم النفس الحديث لم يصبح علميا إلا بعد أن أصبح

موضوعيا ، وأن علم النفس بمعنى الكلمة ، لم ينشأ حقيقة إلا في وقت متأخر جداً . (بعدد لوك ، و كوندريك) ، حينما انتهى إلى هذه الفكرة القائلة بأن حالات الشعور يمكن أن تدرس من الخارج ، ويجب أن تدرس كذلك ، لامن وجهة نظر الشعور الذي يحس بها ، (١) . ومن ثم أمكن إنشاء علم لدراسة موضوع كان ينطوى مع ذلك على مظاهر ذاتية لا يمكن علاجها ولا التغلب على صعوبتها . ولم يكن من الممكن إنشاء علم النفس بمعناه العلى إلا لأنه كان من الممكن الاستعاضة فيه بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية ، على الرغم مما كانت تدل عليه مظاهر الأشياء . فهما أمكن إرجاع الظاهرة الاجتماعية في تحليلها الأخير إلى النصوص فإن الطابع الذاتي لا يبدو فيها ، على الرغم من ذلك ، عنصراً أساسياً ، كما هي الحال في الظاهرة الفردية . وإذن فإن ما استطعنا القيام به بالنسبة إلى الظاهرة النفسية يمكننا القيام به بالطبع فيما يخص الظاهرة الاجتماعية . كذلك يجب الاستعاضة بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية في علم الاجتماع ، إن لم تكن هذه الاستعاضة أكثر مشروعية في علم الاجتماع منها في علم النفس . ومن الضروري أيضاً أن نفعل ذلك ؛ لأن هذه الاستعاضة التي كانت ضرورية لعلم النفس حتى يكون علما بمعنى الكلمة ليست أقل ضرورة في علم الاجتماع إذا أراد هذا العلم الأخير أن يبدو بدوره بمظهر العلم .

ويذهب دوركايم ، مع نفر من علماء النفس إلى أن علم النفس علم مستقل ،

وليس مجرد فرع من علم وظائف الأعضاء . واسكنه يدعى ، فوق ذلك ، أن علم الاجتماع مستقل أيضا ، وليس مجرد فرع من علم النفس . وهو يرى أنه لا يمكن إرجاع كل من الحياة العضوية والحياة النفسية والحياة الاجتماعية بعضها إلى بعض . فإذا سلم المرء بأن الظواهر النفسية لا ترجع ولا توجد بأسرها في العمليات العضوية التي تتصل بها فليس ثمة سبب يدعو إلى التسليم ، على عكس ذلك ، بأن التصورات الاجتماعية التي تنحصر فيها الظواهر الاجتماعية ليست شيئا آخر سوى الحالات العقلية التي تتشكل بها في ضمائر الأفراد . فاستقلال علم النفس والظواهر النفسية يمتد ويدعو ويقضى باستقلال علم الاجتماع والظاهرة الاجتماعية . وذلك ما أخذ « دوركايم » نفسه بالبرهنة عليه في مقال ظهر سنة ١٨٩٨ بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية » وهو مقال جدير كل الجدارة بإثارة حب الاطلاع ، ويغري بمعرفة من جميع النواحي . لإننا إن لم نتحدث عن قيمته المذهبية فإن قدرة « دوركايم » في الجدل تبدو في هذا المقال بقوة لا مزيد عليها . وعلى الرغم من أنه لم يذكر فيه اسم « برجسون » ، مطلقا فإننا نعتقد مع هذا أنه من الممكن الحدس في أكثر من موطن بأن « دوركايم » قد تأثر بكتاب « برجسون » : « المادة والذاكرة » ، الذي نشر سنة ١٨٩٦ . ويدعو هذا الأمر في الأقل إلى القول بوجود شيء من توافق الخواطر النادر الذي يستحق التنويه به ، حتى لو جاء هذا الاتفاق وليد الصدفة المحضة . فلنعد إذن إلى مضمون هذا المقال نفسه لكي نركز ما فيه من

الافكار الجوهرية .

يبدو ، لدوركايم ، استحالة قبول كل من نظرية التوازي بين الظواهر النفسية والظواهر العضوية ، والنظرية القائلة بأن الشعور ظاهرة إضافية . فالعلم لا يعرف الظواهر السطحية في الطبيعة ، أى الظواهر التى تكون نتائج لاحد الأسباب ، دون أن تؤدى بدورها الى نتائجها . فالقائلون بأن الشعور ظاهرة إضافية يرون أن الحياة العقلية ظاهرة غير مجدية ، وستجرى الأمور جميعها على وتيرة واحدة دون ضرر إذالم توجد هذه الحياة العقلية . ذلك لأن تنابع النمو العضوى في الحياة الإنسانية وفي الحياة الحيوانية يكفى وحده في إنتاج كل شيء ، ومن ثم في تفسير كل شيء . وتؤدى بعض ضروب النمو العصبي من تلقاء نفسها إلى نشأة حالات نفسية تعتبر صدى لهذا النمو أكثر من أن تكون نتيجة له . وايس من الممكن إطلاقاً أن تقوم هذه الحالات بوظيفة الأسباب . فإذا تراءى لنا أن حالة عقلية أدت إلى نشأة حالة عقلية أخرى فذلك راجع في الحقيقة إلى أن الحالة العضوية التى خلقت الحالة العقلية الأولى أثارت الحالة العضوية الثانية التى تؤدى بدورها إلى الحالة العقلية الثانية . وإذن يصبح الشعور عمراً يقسا تختنق فيه الظواهر النفسية واحدة بعد أخرى للموت ، دون أن تترك وراءها خلفاً . ومعنى هذا في النهاية نحو طائفة كبيرة من الظواهر وإخراجها بطريقة عملية من نطاق الظواهر الحقيقية باعتبار أنها غير فعالة وغير مجدية . كما أن معناه أيضاً التمرد ضد العلم نفسه بسبب الغلو في الطموح العلى ، ضد هذا العلم الذى يتطلب

صراحة أن تكون للظواهر النفسية نتائج كما أن لها أسبابا مادامت تعتبر ظواهر . هذا إلى أن كلا من فكرة التوازي والظاهرة الإضافية لما كانت خاطئة في أساسها فإنها تفشل في تطبيقاتها ، ولا تنتهي بنا إلى تفسير عملية التذكر أو تداعي المعاني . وإذا كانت هذه الفكرة خاطئة في كل نواحيها فمن الواجب إذن ألا تفسر « الذاكرة » بالنمو الفسيولوجي وحده ، وألا تكون خاصة عضوية لحسب ؛ بل من الواجب أن توجد ذاكرة نفسية بمعنى الكلمة ، وأن تحتفظ التصورات الماضية بحقيقة نفسية مع بقائها في حالة غير شعورية . وبعبارة مختصرة يجب أن تكون هذه التصورات مستقلة إلى حد ما عن مادتها (العضوية) في الوقت الذي تربطها فيه علاقة وثيقة بها . ويمضي « دوركايم » فيقول : « لسكننا إذا قلنا إن الحالة النفسية لا تنجم مباشرة عن الخلية كان معنى قولنا هذا أيضا أن الخلية لا تشتمل على الحالة النفسية ، وأن هذه الحالة تتكوّن خارجها جزئيا ، وأنها خارجة عنها بهذا القدر نفسه ، فلنستنتج إذن أن الحياة النفسية لها حقيقة مستقلة . وهي حقيقة من نوع خاص ، ولها شكلها الخاص في الوجود ، ولها قوانينها الخاصة بوجودها . »

« ومع ذلك فإذا قلنا في غير هذا الموضع إن الظواهر الاجتماعية مستقلة بمعنى ما عن الأفراد وخارجة عن ضمائرهم فلم نزد على أن أثبتنا للعالم الاجتماعي ماسبق أن أثبتناه للعالم النفسى . » إن مادة الحياة العقلية تتكون من مجموعة أعصاب المخ ، ومن المراكز

المختلفة التي ترابط فيما بينها على هيئة مجموعات عصبية ، ومن مجموعة الخلايا التي تتكون منها ، كذلك تتكون « مادة » الحياة الاجتماعية من الجماعات ومن الجماعات الفرعية التي تنشأ داخل الجماعات الأولى ، ومن مجموعة الأفراد الذين تربط بينهم هذه الجماعات الفرعية ، وتنشأ التصورات التي تعتبر لحة للحياة الاجتماعية من العلاقات التي تولد في قلب الجماعة بين الأفراد وبين الجماعات الثانوية . « فإذا لم يجد المرء غرابة ما في ألا تكون التصورات الفردية الناشئة عن الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين العناصر العصبية جزءا لا يتجزأ من هذه العناصر فأي غرابة في هذا الأمر وهو : أن التصورات الاجتماعية التي تنشأ عن الأفعال وردود الأفعال بين الضمائر الفردية الأولية التي يتكون منها المجتمع لا تنجم مباشرة عن هذه الضمائر الأخيرة ، وأنها تتجاوز نطاقها تبعا لذلك ؟ وعلى هذا تكون العلاقة التي تربط - في هذه الفكرة - بين المادة الاجتماعية وبين الحياة الاجتماعية شبيهة من جميع الوجوه بهذه العلاقة التي يحجب النسل بوجودها بين المادة العضوية والحياة النفسية للأفراد ، هذا إذا أردنا ألا نشكر علم النفس بمعنى الكلمة . وحينئذ فن الواجب أن تحدث نفس النتائج في كلتا الحالتين . »

سيقال إن « دوركايم » يتعالم . وأوافق على هذا القول . وليكن لنعترف أن هذا التدليل القائم على التمثيل قوى جداً ، وأنه يدعو هنا ، في الأقل ، إلى الاقتناع بقوة تكاد تكون ملزمة . ولنلاحظ أيضا أنه برهان بارع ، وأن براعته من دوجة . فن جانب يربط مصير علم الاجتماع بمصير

علم النفس ربطا وثيقا : فإذا أردنا أن تكون التصورات الفردية وعلم النفس مستقلة عن علم وظائف الأعضاء وجب أن تكون التصورات الاجتماعية وعلم الاجتماع مستقلة عن علم النفس . ومن جانب آخر انتصر هذا البرهان على التهمة التي كثيرا ما وجهت إلى نظرية « دوركايم » بأنها مادية بسبب حديثها عن « الشيئية الاجتماعية »^(١) ، فبرهن على أنه إذا لم يكن بد من استخدام السبب الميئيا فيبقى في وصف هذه النظرية كان الأجدر أن توصف بأنها « روحانية » ، لأنها لم تقتصر على اعتبار أن الحياة النفسية الفردية حياة حقيقية مستقلة ؛ بل تفترض أيضا وجود حياة نفسية أخرى أسمى وأبعد مدى من الحياة النفسية لدى الفرد ، وهي الحياة النفسية التي تتكون من التصورات الاجتماعية . وفي كل حال إذا قارن دوركايم بين التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية على هذا النحو فن الواضح - كما نرى - أنه يفعل ذلك لتبرير إقامة تفرقة فاصلة وحفتر هوة حقيقية بين علم النفس وعلم الاجتماع . وإن الحياة الاجتماعية تتألف على غرار الحياة العقلية للفرد من التصورات فن الممكن القول إذن بإمكان المقارنة ، على نحو ما ، بين التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية . وحقيقة سنحاول أن نبين أن كلا من هذه وتلك ترتبط بنفس الصلة مع مادتها الخاصة . وليسكن هذه المقاربة ، فضلا عنها أنها بعيدة عن تبرير الفكرة التي ترجع علم الاجتماع

إلى أن يكون ملحقاً بعلم النفس لا غير ، سببرز على العكس استقلال كل من هذين العالمين وهذين العلمين .

وليس للتصورات الاجتماعية ما يعادلها في التصورات الفردية . وهي لا تتوقف في وجودها على الأفراد الذين يُنظر إلى كل منهم على حدة . فليس التعبير الذي نجده في مختلف الضمائر الفردية عن هذه التصورات إلا ترجمة تقريبية وغير كافية . ومن المحذور أن نخلط بينها وبين ما تعكسه في الضمائر الخاصة ، أى بينها وبين ما يمكن أن نسميه تجسدها الفردية . . ونعود فنقول إن تحكم الأفراد لا يمكن أن يؤدي إلى نشأة التصورات الاجتماعية ولا إلى الظواهر الاجتماعية التي ترجع إليها . فالظاهرة الاجتماعية أو التي توجد في جماعة لا يمكن أن يكون سببها إلا اجتماعيا . وليس ثمة شيء اجتماعي ينتج مباشرة عن الميول أو الأفكار أو الإرادات الفردية المحضة . فليس هناك مثلاً عاطفة أسرية فطرية في الإنسان بحيث تكون أساساً لنشأة الأسرة (١) ؛ بل الأمر على عكس ذلك ، لأن نظام الأسرة - في مختلف أشكاله - هو الذي خلق خولها جوا عاطفياً نفذت حرارته شيئاً فشيئاً إلى الأفراد .

(١) هذا مثل لغلوته دوركايم ، في التفرقة بين الفرد والمجتمع . وقد دعاه هذا الغلو إلى إنكار أمر يكاد يكون حقيقة مبتذلة . فإننا نجد مثل هذه العاطفة أو الغريزة التي ينكرها على الإنسان لدى الحيوان ، حتى لو لم يكن يعيش في جماعات . وهل تخنق الفرد على ولبدها لأن مجتمع الفردية يجب عليها ذلك ؟ والمترجم .

المقارنة بين قوانين هاتين الطائفتين من التصورات ، تلك المقارنة التي ينقصها في الأقل أحد طرفيها ؛ كما يستحيل علينا ، تبعاً لذلك ، أن نقرر إذا ما كانت قوانين علم النفس الاجتماعي تتحد أولاً وتتحد مع قوانين علم النفس الفردي . هذا إلى أنه من الممكن أن نلج إلى جانب أوجه الشبه بين هذين النوعين من القوانين أوجه خلاف عديدة . ففي الواقع يجب أن يؤثر كل من طبيعة التصورات ومحتوياتها في ضروب تركيبها . فإذا لم نعتبر ابتداء سوى علم النفس الفردي فمن المحتمل القليل أن تكون قوانين الترابط واحدة بعينها لكل من الإحساسات والصور الخيالية والمعاني السكلية ؛ بل هناك ما يدعو بالأحرى إلى التفكير في أن لكل طائفة من الحالات العقلية قوانين شكلية خاصة بها . ويجب علينا من باب أولى أن نتوقع أن تكون التصورات الاجتماعية خاضعة لقوانين خاصة بها ، وأن التفكير الاجتماعي يتضمن قواعد نوعية خاصة به ومختلفة عن القوانين النوعية للتفكير الفردي ^(١) . ولا ريب مع ذلك في أننا نستطيع التسكّن بوجود أوجه شبه بين التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية إلى جانب أوجه الشبه بينهما ، ولكننا نجهل إلى الآن حقيقة هذه الأوجه الأخيرة ومداهها . ومعنى ذلك ، أنه لا يجوز لعالم الاجتماع ، في حال ما ، أن يستعير من علم النفس بعض قضائه لكي يطبقها دون تحوير على الظواهر الاجتماعية ^(٢) . وإذن

يجوز لنا أن نحُدس بوجود بعض الشبه بين التفكير الاجتماعي والتفكير
الفردى . ومن المحتمل أن يعتمد هذا الحدس قليلا على أساس
صحيح ، ولكنه لم يتقدم بأدلة حتى الآن . وفي هذه الظروف
لا نستطيع دراسة التصورات الاجتماعية أن تتخذ هذا الفرض
نقطة بدء لها ؛ إذ يجب أن يستخدم هذا الفرض في التحقق من صدق
هذه الدراسة . وإذا نلندرس أولا محتويات التفكير الاجتماعي وعملياته كل
منها على حدة ، ولنفحصه شكلا وموضوعا . وبعد ذلك ، ونقول بعد ذلك
فقط ، نستطيع أن ندرس كيف وإلى أى مدى يشبه هذا التفكير
الاجتماعى التفكير الفردى .

وفيما عدا هذا ، فمن المناسب أن نلاحظ أننا إذا التزمنا وجهة نظر
« دوركايم » ، كان من العسير جداً أن نسلم بإمكان التسوية بين القوانين
الشكلية للتفكير الاجتماعى وبين القوانين الشكلية للتفكير الفردى .
فالتصورات الاجتماعية « طبيعة أخرى » ، تختلف عن طبيعة التصورات
الفردية . وليس من الممكن ، فى هذه الأحوال ، أن يكون الأمر بصدد
اتحاد بين القوانين التى تسيطر على هذه أو تلك . وقصارى ما يمكن أن
يكون من وجه شبه بينهما - كما هى الحال بين العادة والقصور الذاتى -
هو نوع من التمثيل الذى يحترم الخلاف الجوهرى بين الحقائق التى
يقارن بينها .

وفى كل حال يتضح موقف « دوركايم » ، وضوحا تاما . فالتصورات
الاجتماعية التى لها وظائفها الجوهرية فى الحياة الاجتماعية وأهميتها

الرئيسية في علم الاجتماع ، تبعاً لذلك ، تصورات مستقلة . وهي مستقلة
 عن التصورات الفردية . حقا لقد صرح : كونت ، أنه لا يمكن تحقيق
 شيء من الوجهة الاجتماعية إلا إذا أمكن تحقيقه من الوجهة
 البيولوجية ^(١) ، أى إلا إذا أمكن تحقيقه من الوجهة النفسية . كذلك
 الأمر في نظر دوركايم : إذ ليس من الممكن أن يوجد شيء في
 المجتمع مضاد لطبيعة الإنسان العقلية فالظاهرة الفردية تحتوى بالقوة
على شروط الظاهرة الاجتماعية . ولكن إذا تركنا هذه القوة وشأنها
 ظلت عاجزة وقاصرة . فالفرد لا يستطيع ، بمجهوده العقلي وحده ، إيجاد
شيء من النتائج التي تعزى إليه . ومثله مثل حجر الشرر المملوء
 بآلاف الشرارات . ومع ذلك فإذا أردنا إخراج الشرر من الحجر وجب
 أن يحرك بقداحة . فليس الحجر هو الذى يمدنا بالشرر ولـمـكـن صدرة
القداحة بالحجر هي التي تحدثه . فلسكى تنشأ التصورات الاجتماعية
يجب كذلك أن يحرك الأفراد - وهم شرط بالقوة لوجود هذه
 التصورات - وأن يصطدموا حتى تنبثق هذه التصورات من هذا
 الاحتكاك والتصادم . وكما أن قوة الشرر تنوقف على المهارة والقوة
 اللتين وجهت بهما الضربة إلى الحجر ؛ كذلك تنوقف طبيعة التصورات
 الاجتماعية على طريقة الاحتكاك التي تتم بين أفراد الجماعة . فليس
توجد المجتمعات والتصورات الاجتماعية يجب ، بداهة ، أن يوجد

رجال قادرين على التجمع ، وأن توجد عقول إنسانية قادرة على التفكير . ولكن لكي تكون المجتمعات والتصورات الاجتماعية على شكل دون آخر يجب وجوبا لازما أن يحدث بين الرجال وبين العقول احتكاك بشكل دون آخر . فالأشكال المادية (المورفولوجية) للجماعات هي التي تملئ طبيعة النظم ، وتحدد نوع التصورات الاجتماعية المقابلة لها . إن التحليل التجريدي للشعور الفردي ، وإن معرفة ما يستطيع هذا الشعور أن يقوم به - مهما فرضنا عمق هذه المعرفة - لا يتيحان لنا فهم مختلف الأشكال التي ارتضتها الجماعات الإنسانية على مر الأجيال ، ولا فهم الانبجاعات المختلفة التي اتخذتها أفكارهم . ولذا فإن دوركهم ، يرفض رفضا باتا كل تفسير نفسي للظواهر الاجتماعية . فعلى هذا الاعتبار ليس هناك ثم واحد يصل منه الشعور الفردي إلى ما يمكن أن يسمى - جريا على سهولة اللغة - « الشعور الاجتماعي » ، مادامنا نفهم أن «الشعور الفردي» يدل هنا فقط على مجموعة الحالات العقلية لفرد من الأفراد، ولا يتضمن أبدا وجود حقيقة غيبية . كذلك الحال فيما يتعلق بعبارة «الشعور الاجتماعي» بدورها فإنها تدل فقط على مجموعة العواطف والتصورات والإرادات المشتركة بين جميع أفراد مجموعة من الناس، ولا تعتبر أبدا دعوة ، ولو خفية ، إلى التسليم بتدخل روح الشعوب في حياة المجتمعات . وتلك الفكرة فرضية إلى أكبر حد. (١)

(١) يبدي هنا ، بلدونل ، تحفظه تجاه الفكرة الغريبة التي ذهب إليها بعض أتباع المدرسة الفرنسية من وجود شعور أو عقل جمعي قائم بذاته . (المترجم)

وهنا نقطة على درجة كبيرة من الأهمية ، وهى أن العكس ليس بصحيح . فإذا كان المرء مسدودا ومستحيلا من التصورات الفردية إلى التصورات الاجتماعية ، فإن حركة المرور - إذا جاز هذا التعبير - مستمرة فى الاتجاه المخالف . فهى على خلاف ذلك قوية فى الاتجاه الآخر ، أى حين يذقل المرء من التصورات الاجتماعية إلى التصورات الفردية . فليصمت التصورات الاجتماعية تصورات فردية ، ولا يمكن أن تتمثل بتمامها فى شعور الأفراد . وفى مقابل ذلك نجد أن عددا كبيرا من التصورات المسماة بالفردية ليست فى الحقيقة إلا صدى للتصورات الاجتماعية يتردد داخل ضمائر الأفراد . وأكثر من هذا فلنا الحق فى أن نسائل أنفسنا إذا ما كان شعور البالغين ينطوى على تصورات فردية محضة ، وبالتالى إذا ما كانت كل التصورات المسماة بالفردية لم تكتسب شيئا مما حملته إليها التصورات الاجتماعية ، وإذا ما كانت التصورات الفردية لا تختلف فيما بينها ، على هذا الاعتبار ، إلا تبعا لأهمية ما أخذته من التصورات الاجتماعية ؟ وفى كل حال فإذا لم تكن الظواهر الاجتماعية مجرد نمو للظواهر النفسية ، فليست الظواهر الثانية فى معظمها إلا امتدادا للظواهر الأولى داخل شعور الأفراد . فنظام الأسرة مثلا هو الذى أدى إلى ظهور العواطف الأسرية ، وقد ولدت العواطف الدينية داخل التصورات الدينية ^(١) .

(١) يرجع دوركايم ، الدين ، فى نشأته ، الى المجتمع ، وتلك نظرية تثير كثيرا من النقد . انظر كتاب مبادئ علم الاجتماع الدينى - ترجمة محمود قاسم

فبناء على هذا الرأى يتكون الشعور الفردى إلى حد يختلف كثرة
وقلة من العناصر الخارجية التى تسرب إلى داخله باطراد، وهى العناصر
التي يستمدّها من الخارج، ومن المجتمع على وجه الدقة. وهذا النحو
من النظر مألوف لدى علماء الاجتماع الذين ينتسبون إلى مدرسة
«دور كايم». فنجدها مثلاً عند «فوكنتيه» فى كتابه المسئولية^(١)؛
ونجدها عند «دافى» فى كتابه «القسم المعقود»^(٢). ولكنها ليست
قاصرة عليهم، وليست غريبة على «برجسون» نفسه، إذا صدقت
العبارات التى تحدث فيها «روبرت دريفس» فى كتابه «حياة ونبؤات
السكرت دى جوبينو»^(٣)، وفيها يقول: إنه التقطها من محاضرات
برجسون فى «السكروليج دى فرانس» التى عرف بمقتضاها الشرف
فقال: «إنه واجب يلزمه الشخص تجاه غيره» ثم يتشكل شيئاً فشيئاً
بمظهر واجب الشخص نحو نفسه.

لكن تأثير الجماعة فى شعور الأفراد يبدو فى نظر «دور كايم»
ذا أهمية كبرى. فهو ينسب إليه أهمية حاسمة، ويسمح لنفسه، بسبب
هذه الأهمية، أن يخضع الفرد للمجتمع والتفكير الفردى للتفكير
الاجتماعى إخضاعاً تاماً على وجه التقريب. فليس الأفراد كإرأينا -

Fauconnet, La Responsabilité (١)

Davy, la Foie Jurée (٢)

Robert Dreyfus, la Vie et les Prophéties du Comte (٣)
de Gobineau

هم الذين يصنعون المجتمع ؛ لكن على العكس من ذلك يصنع المجتمع الأفراد . فإذا فهمنا الحياة النفسية - كما فهمت عادة - بأنها الحالات العقلية المتتابعة التي تمر بشعور الفرد دون التمييز بها كانت نتيجة للحياة الاجتماعية وبعيدة عن أن تكون سببا لهذه الحياة . وفي هذه المسألة يعدّد « دوركايم » تصرّياته بنوع من العنف الملح . « إنه (المجتمع) هو الذي يسمو به (بالفرد) إلى مستوى أعلى من مستواه وهو المجتمع نفسه الذي يخلقه . لأن الإنسان صنعة لمجموعة النعم العقلية التي تتكون منها الحضارة ، والحضارة من صنع المجتمع » « فالأفراد أولى أن يكون نتاجا للحياة المشتركة التي لم يكونوا سببا في نشأتها » . « لم تولد الحياة الاجتماعية من الحياة الفردية ؛ بل على النقيض من ذلك ولدت الثانية من الأولى » .

وتجدهذه الفكرة عن الإنسان وعن الحياة النفسية أوضح تطبيقاها في النظرية الاجتماعية التي اقترحها « دوركايم » لتفسير المعاني السكّية والمقولات . إذ لا يوجد الإنسان وحده أمام الطبيعة ؛ بل يتوسط المجتمع بينه وبينها ، ويستمد الإنسان من المجتمع الوسائل التي يستخـدمها في فهم الطبيعة والإلمام بها .

ومنذ سنة ١٩٠٢ نجد تحت إمضاء « دوركايم » و « موس » مقالا في « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » بعنوان : « بعض صور بدائية للتصنيف ، ومساهمة في دراسة التصورات الاجتماعية »^(١) . وفي هذا

Année Sociologique, Des quelques Formes Primitives (١) de Classification, Contribution à l'étude des Représentations Collectives

المقال يذكرنا الكاتبان أولاً بأن قوى التعريف والاستنتاج والاستنباط تعتبر بصفة عامة حقائق أولية في التركيب العقلي للفرد ، ويقرران أن هذه الفكرة لم تكن غريبة مادام تطور القوى المنطقية كان يبدو من اختصاص علم النفس الفردي وحده ، ومادام الناس لم يفكروا حتى الآن في النظر إلى طرق التفكير العلمى على أنها نظم اجتماعية حقيقية يستطيع علم الاجتماع رسم خطوطها وتوضيحها .

وبناء على ذلك يكون العلم اجتماعياً ووليد الجماعة فيما يتعلق بأصوله على الأقل . فلنشر إلى هذه الفكرة إشارة عابرة . فسنعود إليها وسنناقشها فيما بعد . ولكن يحسن من الآن أن نلاحظ أن هذه الفكرة ليست ثانوية في تفكير دوركايم ، بل لها ، في نظره أهمية حيوية . وليست هناك فكرة أخرى تفوق هذه في شدة اقتناع دوركايم ، بصدقها ، وهو من نعم في شدة اقتناعه دائماً بما يقول .

وقد أخذ دوركايم ، و «موس» ، بهد وضع هذه المقدمات ، في تحليل بعض الأشكال البدائية في التصنيف ، وبرهنا بهذا التحليل على أن «المقولات المنطقية الأولى كانت مقولات اجتماعية . فالطوائف الأولى للأشياء كانت طوائف للرجال أدبجت فيها هذه الأشياء . ومن اليسير أن نقوم بنفس العمل — ولا يزال هناك مجال للقيام به — « فيما يمس الوظائف أو المعانى العقلية ، مثل فكرة الزمان والمكان والسبب والمادة وأشكال الاستدلال وهلم جرا . وفي انتظار

القيام بهذا العمل ، نرى أن مثال التصنيفات البدائية يدل على أن وكل هذه المسائل التي يثيرها الميتافيزيقيون والنفسيون منذ زمن بعيد ستتحلر أخيراً من ترداد الأقوال الذي يؤخر حلها ، وذلك عندما نصوغها في عبارات اجتماعية اصطلاحية . وهنا يرى المرء على الأقل أنه أمام طريق جديد يحذر به أن يحاول السير فيه ، . كذلك الأمر فيما يتعلق بمشكلة المعرفة ؛ إذ يجب أن نذكر علم النفس الذي لم ينجح في حلها أن يدع المكان لعلم الاجتماع الذي يعد وحده قادراً على إيجاد حل لها .

إن التأويل الاجتماعي للتفكير المعنوي الذي أعلن عنه «دوركايم» و«موس» ، والذي بدأ يعالجانه في المقال السابق سيكمل وستتضح معالمه في كتاب «دوركايم» المسمى : «الصور البدائية للحياة الدينية» (١) . (١٩١٢) .

إن جوهر المعنى الكلي لا يوجد بحال ما في التعميم . ويرى «دوركايم» أن ليني بريل (٢) أخطأ عندما خاطب بصفة خاصة بين المعنى الكلي والمعنى العام . ولذا وصف التفكير البدائي بأنه سابق للمنطق . وهكذا ذهب إلى القول بالتضاد التام بينه وبين التفكير المنطقي . إن المعنى الكلي يتميز ، قبل كل شيء ، بأنه «ثابت نسبياً» وبأنه «إن لم يكن عاماً فهو على الأقل قابل للتعميم» .

Durkheim. Les Formes Elementaire de la Vie Religieuse (١)

Levy Bruhl (٢)

وأنه في نهاية الأمر تصور غير شخصي في جوهره ، . وهناك سمات كثيرة تجعل المعنى السكلي مضاداً قطعاً للتصورات الفردية البحتة ، وهي تصورات ذاتية شخصية سريعة الزوال . فالمعنى السكلي قرين الإنسانية ؛ لأنه ليس من الممكن أن نتصور مجتمعا من الناس دون هذا المعنى ، ودون التصورات التي تحقق الوفاق بين العقول . وبما أن المعنى السكلي مشترك بين الجميع فيجب أن يكون من صنع الجميع ، أي نتيجة للجماعة ولذلكاء الاجتماعي . وكلما وجدنا أنفسنا أمام نموذج من نماذج الفكر أو العمل يفرض نفسه بنمط واحد على جميع الإرادات والعقول الخاصة فإن هذا الضغط الذي يعانيه الفرد يكشف عن تدخل الجماعة . وفيما عدا هذا ، فقد قررنا فيما سبق أن المعاني السكلية التي نستخدمها في التفكير عادة هي تلك المعاني التي حددتها مفردات اللغة . وليس من شك في أن اللغة ومجموعة المعاني السكلية التي تعبر عنها نتائج لإعداد اجتماعي . فالذي تعبر عنه اللغة هو الطريقة التي يتمثل بها المجتمع ، في جملة ، الأشياء التي توقفنا عليها التجربة . وحينئذ فالمعاني التي تعبر عنها مختلف العناصر اللغوية تصورات اجتماعية ، . فالكلمة تلخص تجربة اجتماعية تتجاوز نطاق تجربتنا من الوجهتين الزمانية والمكانية . ولنا نفيد من هذه التجربة الاجتماعية بفضل الكلمة ، دون أن تكون هذه التجربة ماثلة قط أمامنا بتمامها ؛ لأننا في كل مرة نستخدم فيها الكلمات لاتتمثل جميع تطبيقاتها الممكنة في الماضي والحاضر والمستقبل في شعورنا الراهن . ومع ذلك فإن هذه الكلمات هي ، في الوقت نفسه ، ضمان بالقوة

لطريقة استخدامنا لها . فهذه التجربة الاجتماعية التي تلخصها الكلمة على هذا النحو هي ، على وجه الدقة ، مضمون المعنى الكلي . والكلمة هي المنبع الذي يستمد منه المعنى الكلي خصوصيته وقيمه السامية التي يتشكل بها في أعين الأفراد ، والتي يفرضها على شعورهم .

فإذا كانت المعاني الكلية من أصل اجتماعي فمن الطبيعي جدا أن تكون المقولات كذلك . أليست المقولات معاني كلية ؟ أو ليست المقولات أيضا هي المعاني الكلية بكل ما تنطوي عليه الكلمة من معنى ؟ أليس معنى ذلك أنها أكثر المعاني الكلية ثباتا وعموما وتجردا من الطابع الشخصي ؟ وحينئذ يوجه « دوركايم » ، همه إلى تقرير التكوين الاجتماعي للمقولات تقريرا تفصيليا .

« نقوم أحكامنا في أصلها على عدة معانٍ جوهرية تسيطر على حياتنا العقلية بأسرها ، وهي تلك المعاني التي يسميها الفلاسفة من لدن أرسطو بمقولات العقل : معنى الزمان ، ومعنى المكان ، والجنس والعدد ، والسبب ، والجوهر ، والصفة وهلم جرا . وهي تعبر عن الخصائص الأشد عموما في الأشياء . وهي شبيهة بالحدود المحسكة التي تحصر التفكير ؛ ويبدو أن هذا التفكير لا يستطيع التحرر من هذه الحدود دون أن يتحطم ؛ وذلك لأنه يبدو أننا لانستطيع التفكير في الأشياء التي لاندخل في حدود الزمان أو المكان أو التي لا يمكن تعدادها »

أما المعاني الأخرى فغير ضرورية وغير ثابتة ؛ وإنما لتصور

إمكان عدم وجودها لدى إنسان أو مجتمع أرعصر ؛ أما المعاني الأولى (المقولات) فيبدو أنه لا يمكن فصلها تقريبا عن العملية الطبيعية للتفكير . فهي بمثابة الهيكل العظمى للذكا . ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا قابلنا بطبيعة الأمر المقولات الرئيسية ؛ لأنها ولدت في الديانة ومن الديانة ؛ فهي من نتاج التفكير الديني . وبما أن الدين ظاهرة اجتماعية إلى أكبر حد . فالتصورات الدينية تصورات اجتماعية تعبر عن حقائق اجتماعية . وإذا كانت المقولات وليدة الدين فهي حينئذ وليدة المجتمع ^(١) .

أما فيما يتعلق بمقولاتي الجنس والنوع فإن دوركايم ، يعيد في الصور البدائية للحياة الدينية ، نفس الأفكار التي عرضت من قبل في مقال «النشرة السنوية لعلم الاجتماع» . ففسكرة المجتمعات البدائية عن نظام السكون نسخة مأخوذة عن نظامهم الاجتماعي الخاص بالقبيلة ، وهي الوحدة الاجتماعية البدائية التي تنقسم إلى بطون ، وهذه البطون نفسها تنقسم إلى «أخفاء» . وكما هي الحال بالنسبة إلى أفراد الجماعة تنتمي كل حقيقة طبيعية سواء أكانت فصلا (من فصول السنة) أو

(١) تشير فكرة دوركايم ، في الدين كثيرا من النقد ؛ لأنه ينكر العنصر الفردي فيها ، وربما جاء ذلك من خلطه بين الديانات التوتمية التي لم تكن عامة في جميع أجزاء المعمورة ، كما كان يعتقد ، وبين الديانات المعترف بها . المترجم . انظر كتاب مبادئ علم الاجتماع الديني .

منطقة مكانية ، أو نوعا حيوانيا أو نباتيا ، أو ظاهرة مادية - إلى بطن من القبيلة ، وهي تنتمي في هذه البطن إلى أحد أفرانها . فالعشيرة لاتشمل إذن الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة فحسب ؛ بل تشمل السكون بأسره . والقبيلة السكونية تضم داخلها الناس والكانات الحية وغير الحية والمظاهر الطبيعية . وتوزع هذه الأشياء وتتضام جنبا إلى جنب في نفس البطون والأفراد . وإذن فالبطون والأفراد هي الأجناس والأنواع الأولى التي وزعت فيها عمالك الطبيعة الثلاث (١) . وهي تعتبر أول نموذج للتصنيف الطبيعي . وواضح أن الحدود المنطقية الأولى ليست إلا صدى للحدود الاجتماعية التي وجدت قبلها . ولم يكن النظام المنطقي منفصلا ، في أول الأمر ، عن النظام الاجتماعي . فالوحدة الاجتماعية أصل للوحدة المنطقية ، والطوائف الاجتماعية أصل للطوائف المنطقية ، والتدرج الاجتماعي أصل لتدرج الأجناس والأنواع .

أما التوهم (٢) فيبدو لدى تحليل فكرته كتجسيد مادي في صور مختلفة لجوهر غير مادي هو الـ « مانا » (٣) أما الـ « مانا » ، فطاقة طبيعية وقوة روحية في آن واحد ، وهي منتشرة في السكون . وفكرة

(١) الجماد والنبات والحيوان

(٢) كلمة مأخوذة من لغة إحدى قبائل الهنود الحمر ، ويراد بها الجد

الأسطوري للقبيلة . أنظر كتاب مبادئ علم الاجتماع الديني .

(٣) أنظر نفس المصدر .

الدِّينَ مانا، هذه التي لا نعلم قيمتها ومداهها من الوجهة الدينية تعد، على وجه الدقة، الصورة الأولى التي يتشكل بها معنى القوة في شعور الأفراد. ففي نظر المجتمعات البدائية تتكون الشخصية من عاملين : عامل يؤدي إلى تمييز الفرد عن غيره وهو الجسم، وعامل روحي، وليس هذا العامل في حقيقة روح الفرد : بل روح الجماعة بأسرها . فالطابع غير الشخص الذي سيُعترف به فيما بعد كل من « ليسينز » و « كانت » لهذا العامل الروحي أصيل في هذا العامل، وبناء على هذا الرأي فليست النفس، في أول أمرها، وفي أصلها إلا صورة المجتمع التي تتمثلها عنه^(١). وقد نشأت فكرة السببية من الطقوس القائمة على المحاكاة للحركات الظاهرية التي كان يحاول البدائي بمحاكاةها ضمان حدوث الظواهر الطبيعية : مثال ذلك أنه كان يسكب الماء لكي تمطر السماء . ولهذا الطقوس في الحقيقة نوع من التأثير، ولكنه تأثير نفسي محض . فحين تقوم الجماعة بهذه الطقوس تدرك نفسها إدراكا قويا . وقد دعا هذا التأثير النفسي الحقيقي إلى اعتقاد تأثيرها الطبيعي الوهمي^(٢) . فالقاعدة

(١) هذه الفكرة الغربية شبيهة بفكرة بعض فلاسفة الإسلام الذين ذهبوا إلى القول بوجود نفس كلية، والفارق أن «دوركايم» يقرها في العالم الدنيوي ويقرها الآخرون في عالم ما بعد الموت انظر في النفس والعقل ص ١٥٣ والمترجم .

(٢) نرى هنا بوضوح مدى تعسف «دوركايم» في محاولة إرجاع كل شيء إلى الديانة التوتمية . وربما غفرنا له هذا التعسف لو كانت التوتمية هي حقا الديانة البدائية . ولكن البحوث الحديثة أثبتت فساد هذا الرأي والمترجم .

الدينية الخاصة بالطقوس التي قضت بها الضرورات الاجتماعية هي التي أدت إلى نشأة القاعدة المنطقية القائلة بأن الشبيه ينتج الشبيه ، وهي التي أدت ، قبل ذلك ، إلى نشأة الفسكرة الأولى للسببية . وتعتبر « المانا » - وهي القوة التوتمية غير الشخصية المنتشرة في الجماعة - المصدر الضروري الذي يزود معنى السببية بما فيه من طاقة فعالة .

وأخيرا ترجع مقولتا الزمان والمكان إلى أصل اجتماعي أيضا . ففي مبدأ الأمر حددت هاتان المقولتان في شعور الأفراد بسبب الطقوس الدينية التي تقطع مجرى الزمن لدى المجتمعات المنحطة ، وبسبب طريقة توزيع الانجهاات المكانية بين أنخاذ القبيلة ، تبعا للأماكن التي تملكها ، أو تخصص لها على سطح الأرض . مثال ذلك أنه ينسب إلى الجهة الشمالية نفس « التوتم » الذي ينسب إلى الفخذ المقيم صوب الشمال ، وأن الجنوب ينسب إليه نفس « التوتم » الذي ينسب إلى الفخذ المقيم صوب الجنوب . وإذن نجد أن المجتمع هو السبب الحقيقي في تكوين المقولات . فهي اجتماعية ؛ بل اجتماعية في اعتبارين : لأنها ليست اجتماعية في شكلها فقط ، كما هي في الحال في المعاني السكلية البسيطة ، ولكنها اجتماعية أيضا في مادتها . ولاتأني المقولات فحسب من المجتمع ، ولكن نفس الأشياء التي تعبر عنها أشياء اجتماعية أيضا . وليس المجتمع هو الذي وضعها فحسب ، وإنما المظاهر المختلفة للكان الاجتماعي تعد مادة لها . فمقولة الجنس كانت غير منفصلة ، في بدء أمرها ، عن المعنى الكلي للجماعة الإنسانية . وقد كان مجرى الحياة الاجتماعية الأساس الذي قامت عليه مقولة الزمان ، وكان المكان الذي يشغله المجتمع المصدر الذي

استمدت منه مقولة المكان مادتها . وكانت قوة الجماعة النموذج الأول
لمعنى القوة المؤثرة ، وهى العنصر الجوهرى فى مقولة السببية . فالمقولات
تعبر عن أشياء اجتماعية . ولما كان المجتمع ظاهرة طبيعية وجزءا من
الحقيقة الواقعية لم تكن المقولات أمورا اتفاقية أو حيلة مصطنعة
مارة ، لأنها طبيعية مثل الحقائق التى تعبر عنها .

وإذن فليست المقولات الهيكل العظمى للتفكير المنطقى لحسب ؛
بل هى كذلك بالنسبة إلى العلم أيضا . وما دام أصلها اجتماعيا أو
دينيا — بعبارة أدق — يكون العلم قد استمددها إذن من الدين .
وليس هناك خلاف فى الطبيعة بين الدين والعلم . « وليس التفكير
العالى إلا صورة كاملة من التفكير الدينى » . فالدين ، على وجه العموم ،
أصل لسلك حضارة مهما اختلفت صورها . « إن الدين ينطوى فى
ذاته ، ومنذ البدء ، على جميع العناصر التى أدت إلى نشأة مختلف مظاهر
الحياة الاجتماعية . ولكن هذه العناصر كانت مختلطة ، ثم تفرقت
وتحددت ، وتألفت فيما بينها بألف شكل وشكل ، حتى أدت إلى ما أدت
إليه . » ولما نما الدين وتميزت عناصره فتح السبل أمام معظم النظم
الاجتماعية من أخلاق وقانون ومنطق وعلم . ولكن الديانة نفسها
وليدة المجتمع . وكل ما تنطوى عليه من أمور مقدسة ليس إلا تحديدا
لأمور اجتماعية . فإذا كان المجتمع أساسا للديانة فهو بسببها أساس
للمقولات ، وبجميع صور التفكير . وليس العقل غير الشخصى إلا التفكير
الاجتماعى . فالعقل وليد الجماعة . وسلطان الابن مستمد من سلطان الأم !

وليس لنا أن نغلو هنا في صراخنا من الغرابة أمام النظرية الاجتماعية عن المقولات .

فن الغريب ، دون شك ، أن نسلم بأن الحدود التي وزعت الجماعة فيها أعضاها تستطيع ، في الواقع ، إذا طبقت على مجموعة الحقائق الطبيعية أن تكون مناسبة لهذه الحقائق ؛ بل مناسبة جداً لها إلى حد أنهم ينتهون إلى وضع علم خاص بها . لأن المجتمع مهما كان موجوداً في الطبيعة ، ومهما كانت الحدود التي يستخدمها طبيعية مثله فليس العكس بصحيح . لأن الطبيعة ليست في المجتمع المجتمع لا يعد تلخيصاً للعالم ؛ ولأن ما هو طبيعي بالنسبة للمجتمع يصبح في ذاته مصطنعاً تماماً بمجرد نقله إلى باقي الطبيعة ، ومعنى ذلك أنه لا يستطيع أن يزودنا عنها بأي معرفة حقيقية . فلو كان المجتمع أصلاً للمقولات كما يريد دوركايم ، لبدا لا أول وهلة أنه كان من الواجب أن تتحول هذه المقولات نحولاً تاماً على مر الزمن ، إما بتطور بطل ، وإما بتغير مفاجئ ، وأن تفقد طابعها الديني ، لكي يمكن استخدامها في تجاربنا ومنطقنا وعلمنا .

وغرابة لا تقل عن الغرابة الأولى أن نعتقد ما اعتقده القائلون بمذهب المعاني الفطرية^(١) ، من أن قوانين الفكر خلقت معه ، ومن أن قوانين تفكيرنا هي قوانين كل تفكير ؛ لأنها هي بعينها القوانين التي تصدق على جميع الحقائق الماضية والحاضرة والمستقبلية ، ومن أننا

عندما قلنا بالقوانين الضرورية في التفكير وضعناها هذه الضرورة بضربة من ضربات الحظ العجيب في الأشياء نفسها ! ومن الغريب أيضا أن نعتقد ما اعتقده أنصار المذهب التجريبي^(١) من أن ردود الأفعال الخاصة الممكنة التي تقوم بها عقول عابرة تجاه حقائق شاردة يمكن أن تدل دلالة ما على القوانين الثابتة العامة الضرورية .

وهكذا إذا لم يجد الناس - منذ أخذوا أنفسهم بالتفكير - سوى حلين غريبين لهذه المشكلة (٢) فلنعترف بشيء من الفضل ، لدوركايم ، إذ كشف لنا في نهاية الأمر عن حل ثالث لها ، وإن كان أكثر غرابة من سابقيه .

وفي غير ذلك يجب أن نقرر أن الأفكار التي عضدها « دوركايم » هنا كانت مشبعة في الفضاء من عهد بعيد ، وأنها تبدو اليوم ، باعتبار أصولها ونتائجها ، جذيرة في الأقل ببعض التقدير ، وإن بدت أحيانا مفككة لا ينتظم عقدها في مذهب محبوبك دقيق .

فمنذ سنة ٨١٧ كتب « بونالد » في كتابه « التشريع البدائي »^(٣) « ليست معرفة الحقائق الخلقية - وهي آراؤنا - فطرية في الإنسان ؛ بل فطرية في المجتمع ، بمعنى أن هذه المعرفة قد لا توجد لدى جميع

Empirisme (١)

(٢) يعني المذهب التجريبي ومذهب المعاني الفطرية .

Bonald, La Législation Primitive (٣)

الأفراد . ولكن لا يمكن ، على العكس من ذلك ، ألا توجد في كل المجتمعات ، ولو بدرجات متفاوتة ، إذ من غير الممكن أن يوجد أى نوع من المجتمعات يجهل بعض الحقائق الخلقية .

وبدئى أن هذا النص ينصب على المقولات الخلقية وحدها . ولكن ما يقرره « بونالد » هنا بصدد العقل العملى (١) ، وهو المفكر التقليدى المحافظ ، سيؤكدده كارل ماركس ، الاشتراكي الثائر بصدد العقل النظرى . فقد كتب سنة ١٨٤٧ : « إن الرجال الذين يقررون العلاقات الاجتماعية وفق إنتاجهم المادى هم أنفسهم الرجال الذين ينتجون أيضا المبادئ والأفكار والمقولات طبقا لعلاقاتهم الاجتماعية . . . ولذا فما أبعد هذه الأفكار والمقولات عن أن تكون خالدة - وهى فى ذلك كالعلاقات التى تعبر عنها - فهى نتائج تاريخية وقتية . »

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نرى أن نفس المبدأ الذى تقوم عليه النظرية الاجتماعية فى المقولات - ونعنى به أن الإنسان يبدأ برؤية الطبيعة خلال الجماعة - يبدو اليوم بمظهر الحقيقة المقررة تقريبا . ويصرح « أرنولد فان جينب » (١) : أن إحدى النتائج التى تبدو بمظهر الغرابة لأول وهلة ، والتى تعد من أمتع مآثر فى علم الأجناس فى السنوات الأخيرة ، هى الاعتراف بأن أنصاف المنحصرين يتمثلون

(١) يريد الناحية الخلقية . وقد استخدم « كانت » ، وفلاسفة الإسلام هذا المصطلح للدلالة على نفس المعنى « المترجم » .

(٢) Arnold Van Gennep

الطبيعة كما لو كانت مصبوبة في قالب نظامهم الاجتماعي ، بدلا من أن
يصبوا نظامهم الاجتماعي في قالب الطبيعة . ويبين لنا كتاب « الديانة
الصينية ، الذي ألفه « جرانيه » (١) أن الشعور بتضامن وثيق يربط
العالم بالمجتمع ، والنظام الإنساني بالنظام الطبيعي ، يعد أساس العقائد
الصينية البدائية ، وهذا الشعور فكرة مشبعة بالعنصر العاطفي ، تلك
الفكرة التي تحررت منها مجموعة العقائد الصينية تحررا بطيئا .

وأخيرا يقرر « إلود » بوضوح في كتابه « مبادئ علم النفس
الاجتماعي » (٢) ما ينطوي عليه الدين والتفكير من عناصر اجتماعية .
ولسكنه لا يبلغ مبلغ « دوركايم » في التنظيم المنهجي للآراء . فقد يظهر
الدين للوهلة الأولى شيئا فرديا محضا . وفي الحقيقة تختلط الحياة الدينية ،
على الرغم من ذلك ، اختلاطا بعيد الغور بالحياة الاجتماعية . وكل
صورة من صور الحضارة تستند - فيما يبدو - إلى نموذج خاص من
العقائد الدينية ، فالعقل ينمو في الحياة الاجتماعية وبسببها .
والإدراكات والعقائد والآراء والمعارف نتاج اجتماعي ، كذلك شأن
اللغة والتفكير المجرد والاستدلال المنطقي . وليس التفكير فرديا في
جوهره ؛ بل هو « المظهر العام للعقل » . وفي نهاية تطوره يكون
معبرا عن الجنس أكثر من أن يكون معبرا عن الفرد . « وقد شهد
التفكير تطورا اجتماعيا أساسيا ، وشأنه في هذا شأن العقل بأسره » -

Granet, La Religion des Chinois (٢)

Ilwood, Principes de Psycho-Sociologique (٣)

ونجد تلك الفكرة نفسها لدى « ماكدوجال » أيضا .

فالنظرية الاجتماعية في المقولات تستأهل إذن أن تكون موضع تقدير في ذاتها ؛ لأننا نرى أنها لم تفعل شيئا سوى أن نظمت مجموعة كبيرة من الملاحظات والآراء كانت مبعثرة في البحث والتفكير النظري في العصر الحديث ، هذا وإن كانت هذه النظرية قد غلت في هذا التنظيم . ونحن نرى أن مثل هذا التنظيم عظيم الفائدة دائما ؛ لأنه ، وإن لم يثبت تماما أمام الفحص الدقيق - وهذا ما يحدث دائما على وجه التقريب - إلا أنه يوقفنا بوضوح على الطريق الذي نسير فيه ، أو الذي سنسير فيه على الأقل . هذا إلى أنه يبين لنا أن الصعوبات التي اصطدم هو بها علامات تحذرننا حتى لانصطم بها نحن أيضا .

فلنتبع إذن فكرة « دوركايم » حتى ننتهي إلى النتائج المباشرة التي تتضمنها من الناحية النفسية . وهي - كما سنرى - نتائج أساسية .

وحقيقة إذا كانت « المقولات » كما حددها وعددها « دوركايم » اجتماعية بحسب أصلها فليس ثمة شيء في حياتنا العقلية البحتة ينجم من سيطرة الجماعة ، أو لا يكون مطبوعا بطابعها .

فإذا كانت فكرتنا عن المكان اجتماعية في أصلها فما من إحساس من إحساساتنا إلا نجد أنه يخضع خضوعا عمليا لتأثير الجماعة ، منذ اللحظة التي يقف أمامه تأملنا ، وبمجرد أن نفكر فيه أدنى تفكير يمكن . وإذا كانت فكرتنا عن الزمان ذات أصل اجتماعي . وكنا أشياء ذات وجود مستمر فما من إحساس من إحساساتنا الداخلية أو خاطر

من خواطرننا ، حق لو كان عابرا ، إلا خضع على الأقل من الوجهة العملية للتأثير الخارجى للجماعة وللنطاق الذى نضعه فيه ؛ وذلك منذ اللحظة التى يلاحظه فيها شعورنا ، أو التى نحاول فيها أن نجعله موضعا للتفكير .

وهكذا يكون من الطبيعى أن يجد « ازدواج طبيعتنا » ذلك الازدراج المشهور ، تعبيرا وتفسيرا جديدين عند « دوركايم » . فالإنسان حيوان يقوم المجتمع بتشكيله . وكل ما يتجاوز فيه مستوى الحيوانية المحضة يأتيه من قبل المجتمع . فإذا أردنا دراسة العناصر التى تجعله إنسانا لحيوانا وجب علينا أن نتجه إلى علم الاجتماع ، أو وجب أن نجعل هذا العلم نقطة بدء لدراستنا .

« هذا هو الجانب الموضوعى فى فكرة النفس ؛ وهو أن التصورات التى تتكون حياتنا الداخلية من لحمتها وسداها تنقسم إلى نوعين مختلفين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر . فبعض هذه التصورات يتصل بالعالم الخارجى المادى ، ويتصل بعضها بعالم مثالى ننسب إليه نوعا من السمو الخلقى على العالم الأول . فنحن إذن فى الحقيقة نتاج هذين الكائنين اللذين يتجه كل منهما فى اتجاه مخالف للآخر ؛ بل منافض له ، ويؤثر كل منهما فى الآخر تأثير المسيطر عليه . وهذا هو المعنى العميق للتضاد الذى فهمته جميع الشعوب فهما يختلف وضوحه قلة وكثرة ، ونعنى به التضاد بين الجسم والنفس ، وبين الكائن الحى والكائن الروحى الموجودين فىنا معا ،

وإذا صدقنا هذا النص وحده قد يبدو لنا أن « دور كاييم » يقرر الازدواج بين الجسم والنفس وبين المادة والعقل ، وبين معرفة الجسم ومقاييس العاطفة ، وبين العلم والأخلاق . وحقيقة ستبين لنا بعض النصوص الأخرى التي تتفق وروح النظرية أن هذا الازدواج يوجد بين الحساسية الحيوانية العضوية من جهة ، وبين التفكير مهما تشكل بأى صورة من الصور من جهة أخرى .

« وحقيقة يوجد فينا جزء لا يخضع خضوعاً مباشراً للعامل العضوى ؛ وهذا الجزء هو كل ما يمثل المجتمع فى أنفسنا . فكل المعانى العامة التى ينقشها الدين أو العلم فى نفوسنا ، وكل العمليات العقلية التى تفرزها هذه المعانى ، وكل العقائد والعواطف التى تعد أساساً لحياتنا الخلقية ، نقول إن جميع هذه الصور السامية للنشاط النفسى الذى يوقظه المجتمع وينميه فىنا ليست متوقفة على البدن . كما تتوقف عليه إحساساتنا الخارجية وحالاتنا الداخلية ؛ ذلك لأن عالم التصورات الذى تدور فيه حياتنا الاجتماعية يتضام - كما رأينا - إلى مستودعه المادى (الفرد) ، وهو أبعد ما يكون صدوراً عنه ،

« هناك عبارة معروفة تقول بأن الإنسان إنسانان ففيمه كائناتان : كائن فردى ، وله أساس فى الكائن العضوى ، وهذا هو السبب نفسه فى أن مجاله فى العمل محدود جداً ، وكأن اجتماعى يعبر فىنا عن أسمى الحقائق من الناحيتين العقلية والخلقية ، وهو الذى نستطيع إدراكه بالملاحظة وأعنى بالمجتمع . ويؤدى ازدواج طبيعتنا من الناحية العملية إلى هذه

النتيجة ، وهي استحالة إرجاع المثال الأعلى الخالق إلى الحافظ النفعي ،
 واستحالة إرجاع العقل إلى التجربة الفردية ، وبالقدر الذي يشارك فيه
 الفرد الجماعة ، يسمو بطبيعة الأمر ، عن مستواه العادي في التفكير
 والسلوك على حد سواء ،

فإذا كان الإنسان مزدوجا - كما قيل عنه في كثير من الأحيان -
 كان معنى ذلك أن الإنسان العضوى ينضم إلى الإنسان الاجتماعي ،
 وإذا تقرر هذه الشروط فمن البديهي جدا أن علم النفس
 العضوى ، على الرغم من مشروعيته التي لا يمكن الشك فيها عليها ،
 لا يحق له البتة أن يأخذ في حل مجموعة المشاكل النفسية ، كما أن
 وضعه لا يسمح له بهذا الحل . فجاله الفعلي في الملاحظة ضيق جدا في
 الحقيقة . فهو يقف فقط عند حد العناصر الفردية في الحياة العقلية ،
 ونعني بها ، في جملة الأمر ، الإحساسات ، سواء أكانت خارجية أم داخلية ،
 وردود الأفعال المباشرة التي تنشأ عن هذه الإحساسات . لأن الحياة
 العقلية تقطع صلتها بالشروط البيولوجية ، لكي تتوقف على الأسباب
 الاجتماعية ، وذلك منذ اللحظة التي يتدخل فيها التصور ، وكثيرا أو
 قليلا ما يتدخل التصور لدى البالغ على الأقل . ومنذ هذه اللحظة يجب
 حتما على علم النفس أن يستعين بعلم الاجتماع ، لا بعلم وظائف الأعضاء
 إذا أراد متابعة تقدمه . فعلم النفس العضوى بعيد عن أن يكون علم
 النفس بأسره . وهو بعيد جدا عن أن يكون كذلك مادام يجب عليه
 أن يتخلى مباشرة عن مكانه لعلم اجتماع نفسى . وعلى عكس ذلك يستطيع

هذا العلم من جانبه أن ينشئ علم النفس بأكمله ، لاتساع مجال نفوذه .
 « ومهما أحرز علم النفس العضوى من تقدم فلان يستطيع مطلقا إلا
 أن يمثل شطرا من علم النفس مادام الشطر الأكبر من الظواهر النفسية
 لا ينشأ من أسباب عضوية . . . ويمكن « إذا كانت هناك منطقة فسيحة
 من الشعور لا يمكن فهم نشأتها عن طريق علم النفس العضوى وحده
 وجب ألا نستنبط من ذلك أن هذه المنطقة تكونت من تلقاء ذاتها
 وأنها عممية ، تبعا لهذا ، على البحث العلمى ؛ بل لنا أن نستنبط فقط
 أنها ترجع إلى علم تحقيقى آخر يمكن أن نطلق عليه اسم علم النفس
 الاجتماعى . والظواهر التى تتألف منها مادة هذا العلم ذات طبيعة
 مزدوجة فى الحقيقة : فلها نفس الخواص الجوهرية التى للظواهر النفسية
 ويمكنها صادرة عن أسباب اجتماعية . »

وليس غريبا بعد ذلك إذا رأينا « دوركايم » ، يمتدح من هذه
 الناحية « منطق العواطف » ، لريبو^(١) . لأن هذا الأخير « أحد علماء
 النفس الذين شعروا شعورا قويا بما يمكن أن تلقىه دراسة الظواهر
 الاجتماعية من أضواء على علم النفس » . وقد برهن « ريبو » على ذلك
 مرة ثانية حينما علم كيف يعترف بأن المشكلة التى يشيرها منطق
 العواطف « مسألة اجتماعية بمعنى الكلمة » . « فإذا كان من البديهي أن
 هذا المنطق العاطفى لا يمكن أن يوجد فى حالة مقاومة الشعور الفردى ،
 وإذا كان هذا المنطق يفترض ، تبعا لذلك ، عملية هى من اختصاص

عالم النفس فليس أقل منه بداهة أن الحالات العقلية التي تعتبر مادة لهذه العمليات أمور اجتماعية في جوهرها . وإذا أردنا التأكيد من ذلك فليس لنا إلا أن نرى أين يبحث ريبو ، عن الظواهر التي يجرى عليها تحليله . فهو لا يلجأ هنا إلى علم الأمراض العقلية ؛ بل إلى علم الأديان المقارن ، وإلى مؤلفات «تيلور» (١) و«فريزر» (٢) أو «بوشيه لوكرك» (٣) ، أو بعبارة أخرى يلجأ إلى دراسات ذات صبغة اجتماعية في جوهرها . وهكذا بين «ريبو» ، بسلطة تلازمه في كل ما يقوم به أن الصور المتعددة للحياة النفسية لدى الفرد لا يمكن تفسيرها إذا أغفلت شروطها الاجتماعية . ومعنى هذا أن علم النفس عندما ينتهي إلى مرحلة خاصة من مراحل نموه لا يمكن فصله عن علم الاجتماع . وتلك إحدى الخدمات الجليلة التي أسداها في كتابه الجديد .

ولكن «دوركايم» لا يكتفي بأن يقرر مع «ريبو» أنه لا يمكن لإنشاء علم النفس دون مراعاة الحقائق الاجتماعية الواقعية ، ولا يكتفي بأن يقرر مع «إلود» ، بأن الحياة العقلية صورة من صور التطور الحيوي التي لانهم حياة الفرد وحدها ؛ بل تهم حياة الجماعة والجنس . كذلك لا يكتفي بأن يؤكد مع «إلود» ، بأن علم النفس الفردي يتوقف إلى حد ما على علم الاجتماع كما يتوقف هذا العلم عليه ، وبأنه

Frazer (٢) Tylor (١)

Boucher Leclercq (٣)

لا يمكن فصل الحياة العقلية عن الحياة الاجتماعية، كما لا يمكن فصل علم النفس عن علم الاجتماع، فدوركايم يرى أننا إذا أردنا إنشاء علم النفس فن الواجب أن نقسمه إلى علم نفس عضوي وعلم نفس اجتماعي حتى نضم جميع مشاكله. ولكننا لانا لاحظ فقط أن علم النفس الاجتماعي ليس منفصلا عن علم الاجتماع؛ بل نلاحظ أن العلاقة بين هذين العلمين غير متبادلة. فعلم النفس الاجتماعي متوقف على علم الاجتماع وخاضع له. ولا يمكن أن يأتي العلم الأول منهما إلا بعد الثاني. وهو يستطيع، على أكثر تقدير، أن يشرف على نتائج علم الاجتماع، ولكنه لا يستطيع المساهمة في إيجادها.

فدوركايم يستخلص في الواقع النتيجة التي انتهى إليها كونت، وهي: أن علم الاجتماع هو المرحلة الضرورية بين علم النفس العضوي وبين علم النفس الفردي.

الفصل الثالث

وجهة نظر «تارد»

إن موقف «تارد» من الإنسان الذى يعيش فى المجتمع يختلف كل الاختلاف عن موقف «دوركهايم». فلقد رأينا أن هذا الأخير لما نادى باستقلال علم الاجتماع رأى أن هذا العلم يفترق وينفصل عن علم النفس، لىكى يصبح متسلطا ومتحكما فى جميع نواحيه تقريبا. أما «تارد» فيقول «برجسون» إنه حمل إلينا على عكس ذلك «علم اجتماع نفسي» محضا، «أى علم نفس على أتم أهبة للازدهار فى علم الاجتماع»، وبينما يلح «دوركهايم» فى بيان انقطاع الصلة بين الظاهرة النفسية والظاهرة الاجتماعية إذا «بتارد» يقف على صلة حيوية بينهما. وقد بذل «دوركهايم» كل حماسة الجدلى ليرز جميع العناصر الحقيقية وكل الظواهر الواقعية فى المجتمع، وفى مختلف مظاهر النشاط الاجتماعى، وليبين إلى أى مدى يوجد المجتمع، وتوجد هذه المظاهر وجودا حقيقيا فعلا خارج الأفراد ومستقلا عنهم، وهم الذين يعتبرون أعضاء عاملين فى المجتمع؛ وأخيرا ليوضح كيف تعد هذه الأمور حقائق بمعنى الكلمة، فى حين أننا إذا نظرنا إلى كل فرد ونشاطه العابر على حدة وجدنا أنها ليسا فى الحقيقة إلا معنيين مجردين.

وعلى العكس من ذلك يؤكد «تارد» بحماس مرح
أولية الفرد (على المجتمع) إذا نحينا الفرد جانبا فليست
الظاهرة الاجتماعية شيئا ما . . . وليس هناك شيء في المجتمع اطلاقا
إلا وجد في حالة أفسكار جزئية أو متكررة باستمرار لدى الأفراد
الأحياء ، أو سبق أن وجد لدى الأموات الذين صدر منهم هؤلاء
الأحياء . .

وعلى هذا النحو يرى «تارد» في نهاية الأمر أنه ليس ثمة وجود
حقيق لشيء سوى الفرد والمشاعر الفردية ، ولضروب التفكير والشعور
والسلوك الفردية . وليس المجتمع والبنة الاجتماعية والمظاهر الجماعية
على اختلاف أنواعها جميعا سوى معاني مجردة لا يستعمل علينا
استخدامها ولا يردّها ضرورية سوى قصر النظر العقلي . فإذا عاجلنا
هذه المعاني المجردة وجب علينا ألا نتجاهل حقيقتها ، وألا ننسى أن
نظرة أكثر نفاذا من نظرنا إليها تستطيع أن تظهر ما اكتنف أصولها
الأولى من غموض ، وأن تتعرف داخل كل معنى منها على الأفراد
الذين تتألف منهم ، والذين كانوا سببا في وجودها ، وهم وحدهم الذين
يوجدون حقيقة وجودا واقعا . وإذا فكر المرء تفكيراً مخالفا وسلك
مسلكا آخر فسينشئ معنى مجردة ، وسيتطرق إلى الميثاقين يقا . فالتصورات
الاجتماعية الشهيرة التي يتحدث عنها «دوركايم» - تلك التصورات التي
تخلق فوق ضمار الأفراد وخارجها - ، والتي يشترك الناس فيها جميعا
ولا يختص بها أحد منهم تعادل تماما - إذا نحن نظرنا إليها من جميع

نواحيها - المعاني لدى أفلاطون . فإذا كان من السخف في التفكير أن ننسب إلى فسكرة الخير حقيقة موضوعية ^(١) فمن السخف أيضا أن نعتقد أن لفكرة العقاب وجوداً مستقلاً عن الضمائر الفردية ^(٢) .

إن الحياة الاجتماعية تتكون ، في نظر « تارد » ، من الاختراعات التي تكفل تجديد هذه الحياة وتقديمها ، ومن المحاكاة التي تضمن لها الاتصال والاستقرار .

فالاختراع هو ، التكيف الاجتماعي الأولي ، . ولسكنه شيء فردي في جوهره . فمن جهة يتضمن الاختراع أن يلاحظ الفرد - ولو مؤقتاً في الأقل - إلى مدى أبعد عما يقف عنده قصر نظر المجتمع ، وأن يتجاوز على هذا النحو مستوى الآراء التي يتقبلها مجموع معاصريه . فلسكى يحدد الفرد والسكى يكشف ؛ والسكى يستيقظ لحظة من حلمه الأسرى أو الوطني ، يجب عليه أن يتحرر من المجتمع ولو مؤقتاً . فإذا كانت له هذه الجرأة النادرة كان أسمى من المجتمع ، بدلاً من أن يكون إنساناً اجتماعياً . ومن جهة أخرى فالتخيل المبتيكرية فردية . و قوانين الاختراع ترجع في جوهرها إلى المنطق الفردي ، . فإذا كان الاختراع اجتماعياً فالسبب في ذلك يرجع في جميع الحالات إلى الظروف التي صبحت ظهوره . إن كل اختراع يأتي في حينه فقط . ومن الضروري

(١) هذا هو رأى (أفلاطون) .

(٢) وهذا هو رأى (دوركايم) .

أن يستعير كل مخترع المواد الأولية لاختراعه من بيئته . كذلك قد يكون الاختراع اجتماعيا باعتبار نتائجه ؛ لأنه يصبح في نهاية الأمر اجتماعيا على نحو ما ، وبصفة عرضية ، إذا أثار عدوى المحاكاة . أما الاختراع الذي يظل سجينا في عقل صاحبه فلا قيمة له من الوجهة الاجتماعية ، وهو يختلف في ذلك حقيقة ، عن الاختراع الذي قدر له أن يحاكي . فالاختراع في نظر ، تارد ، ظاهرة فردية تستطيع متى سنحت الفرصة أن تؤدي من الوجهة الاجتماعية إلى نتائج لا حصر لعددها .

إن المحاكاة التي يمتدح بأهميتها هي الظاهرة الاجتماعية الأولية . ومع ذلك فليست أقل فردية من الاختراع بحسب أصولها . فهي محاكاة المرء لنفسه في الذاكرة والعادة اللتين نكون فيهما نحن أنفسنا النموذج الذي نحاكيه ، ولا تصبح اجتماعية إلا إذا جاءنا النموذج من شخص آخر . وهناك انتقال من محاكاة المرء لنفسه إلى محاكاة لغيره . وتبدو هذه الأخيرة بصورة بالغة في التعقيد ؛ لأن السكثرة الهائلة للنماذج التي تعرضها علينا الحياة الاجتماعية تسمح ؛ بل تفرض على هذه المحاكاة أن تبدو مقعدة على هذا النحو . ونجد هذا الانتقال في التنويم المغناطيسي الذي يفصل ويضع وجها لوجه كلا من المجرّب والوسيط ، والموحي والموحي إليه ، والنموذج الأصلي والنسخة المقلدة . ويجب ألا ننسى أن التنويم المغناطيسي قد بلغ في الوقت الذي بدأ فيه ، تارد ، (بنشر آرائه) أوجه من السلطة والمجد . (وقد قال ، تارد ،) : إن

التنويم المغناطيسى . . . هو نقطة الاتصال التجريبية بين علم النفس وعلم الاجتماع . فهو يمثل لنا أبسط حياة نفسية يمكن إدارتها فى أبسط صور العلاقة الاجتماعية . فالمحاكاة ، فى الحقيقة ، لدى « تارد » ظاهرة فردية تقبل بطبيعتها أن تكون مصدرأ للحياة الاجتماعية بأسرها عندما تزدهر وتتعدد نتائجها .

ولا ريب فى أنه يقضى فى هذه الظروف بضرورة التمييز بين نوعين من علم النفس ، ونعنى بهما : علم النفس الفردى من جهة ، وهو الذى « يدرس الشعور الفردى وحده عندما يتأثر بأشياء لا يشاركه فيها أحد من نظرائه » ، وعلم النفس المقارن من جهة أخرى ، وهو العلم الذى « يدرس الظواهر الشعورية لدى الفرد الذى يتأثر بفرد آخر » . ولكن لا يمكن أن يكون علم النفس المقارن إلا امتداداً ونمواً لعلم النفس الفردى مادام الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، ومادام الاختراع والمحاكاة ، اللذان يعدان أصلاً للحياة الاجتماعية ، ينبعان من الضمائر الفردية . و « إنى لحريص على التصريح هنا تصريحاً عابراً بوجود علمين للنفس (علم نفس الشعوب ، وعلم نفس الأفراد) . وليس فى الحقيقة إلا علما واحداً ، وأعنى به علم نفس الأفراد . وذلك لأن علم النفس الاجتماعى إن يكون إلا وهما متمايزين فيما إذا حاول ألا يكون امتداداً لعلم النفس الفردى وظلا متعدد الأشكال منه ، وسواء أكان الأمر بصدد دراسة الجماهير أو النقابات ، أو الديانات أو الأمم . »

وهكذا يرى « تارد » كما يرى « دوركايم » ، تماما ، أن الظواهر الاجتماعية ظواهر عقلية . غاية الأمر أن علم الاجتماع في نظر « دوركايم » لا يخضع من أجل هذا الأمر لعلم النفس ، بل يخضع علم النفس لعلم الاجتماع ، لأن الظواهر الاجتماعية مهما كانت عقلية لا تتوقف في وجودها على ضمائر الأفراد . فإذا أردنا أن نتخذها موضوعا علميا وجب علينا ، مهما كانت عقلية ، أن ننسى أننا نحيها ، وأنها نشعر بوجودها الداخلي في نفوسنا . وإذن يجب أن نحذر التأمل الباطني الخادع في علم الاجتماع ، - وتلك هي حاله أيضا في علم النفس - حتى نعالجها على أنها « أشياء » ، وحتى نطبق عليها الطريقة الموضوعية وحدها . ومن الممكن ، بل من الواجب أن تختلف موضوعات العلوم الطبيعية ، ولا يمكن يجب ألا تختلف هذه العلوم - ومن المستحيل أن تختلف - من جهة الطريقة ، لأنه لا وجود إلا لطريقة واحدة يمكن تطبيقها على مجموعة التجارب حتى تصبح هذه الأخيرة علمية . وعلى العكس من ذلك لا يرجع « تارد » ، علم الاجتماع إلى علم النفس فحسب كما سبق أن رأينا ؛ بل يلح في بيان الميزة التي ننعم بها في علم الاجتماع وفي علم النفس على حد سواء ، وهي أننا نعرف كنه العناصر - وهي ضمائر الأفراد - وكنه المركب الذي يتكون من مجموعة هذه الضمائر . ويترتب على هذا ، من جهة ، أن لعلم الاجتماع موضوعا خاصا به ، وأن هذا الموضوع يتميز بصفة خاصة عن الموضوعات التي حددت للعلوم الطبيعية الأخرى كعلم الطبيعة أو الكيمياء أو علم الحياة ، وإنما

تميز عنها بسبب الطريقة التي نعرف بها موضوعه . ومن جهة أخرى إذا كانت لدينا هذه الميزة . وإذا استطعنا أن نعرف الأشياء من الداخل على هذا النحو ، فمن السخف في التفكير أن نتنازل عن هذه الميزة التي لا تقدر بثمن ، وأن نقضى على أنفسنا طوعا بأن نكشف عن هذه الأشياء مرة أخرى . ولما كان علم الاجتماع يختلف من جهة موضوعه عن العلوم الطبيعية الأخرى ، ولما كانت طبيعة هذا الموضوع معروفة لدينا على وجه التحقيق ، فإنه يختلف أيضا عن هذه العلوم من جهة طريقته . فإذا كان الأمر بصدد ملاحظة الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد ، أى الظواهر الاجتماعية . أصبح التأمل الباطنى طريقة ملاحظة موضوعية وذاتية فى آن واحد؛ بل هو الطريقة الوحيدة التي تصل بالتأكد إلى موضوعها . لأن هذا الموضوع فى الناحية الاجتماعية يكون - فى جملة الأمر دائما - شيئا عقليا يمر بشعور أقراننا ، أو يمر بمشاعرهم الخفية (اللا شعور) . وهل نستطيع دراسة هذا الموضوع على أفضل وجه إلا فى مرآته الداخلية وهى نفوسنا ؟ ، فالطريقة التي يوصى بها ، تارد ، ترجع الظاهرة الاجتماعية مرة أخرى إلى الظاهرة النفسية ، كما ترجع علم الاجتماع من جديد إلى علم النفس .

وها نحن أولاء نجد أنفسنا أمام مجموعة من وجهات النظر التي يبدو اتجاهها محدد المعالم واضحا : فالأفراد وحدهم يوجدون وجودا حقيقيا . وليس المجتمع إلا معنى مجردا . ولا يحتوى المجتمع على شيء أكثر من الأفراد الذين يتألف منهم ، ولا تحتوى الظاهرة الاجتماعية

على شيء آخر سوى التصورات والعواطف والميول التي تتكون منها ضماير الأفراد. فشكل ظاهرة اجتماعية ترجع في تحليلها الأخير إلى عناصر من نوع فردى . وحينئذ تبدو طريقة نشأتها غاية في الوضوح . فيوجد أولا الأفراد والمظاهر الفردية ، ثم توجد الجماعات والمظاهر الاجتماعية ، ويولد المجتمع ، كما تولد الظواهر الاجتماعية من احتكاك الأفراد بعضهم ببعض . وعلى هذا تكون الظاهرة الفردية مفسرة للظاهرة الاجتماعية ، ويجب أن يخضع علم الاجتماع لعلم النفس ، وأن يقتصر على أن يكون امتداداً له .

ولسكن تبرز الآن مشكلة لها كل الأهمية في نظرنا وهي : إذا كان التطور التاريخي قد نجم حقيقة من الظاهرة الفردية ، وانتقل إلى الظاهرة الاجتماعية فهل يجب لهذا أن يسلك البحث نفس الاتجاه ؟ وهل يجب أن تكون طريقة المعرفة مطابقة لطريقة تكوين الظواهر ؟ أو هل يجب دراسة الفرد قبل دراسة المجتمع ؟ وأي نوع من نوعي علم النفس يجدر بنا أن نعالجه أولاً : أعلم النفس الفردى أم علم النفس المقارن ؟ سنرى ، في أثناء متابعة دراستنا ، أن مذهب « تارد » يكاد يدعونا شيئاً فشيئاً ، على الرغم منه ، إلى أن نسلك في البحث مسلك القهقري ، إذا صح هذا التعبير ، أى مسلك الانتقال من الظاهرة الاجتماعية إلى الظاهرة الفردية . وعلى هذا النحو نراه يتفق من الوجهة العملية مع وجهة نظر كل من « كونت » ، و « دوركايم » ، في هذه النقطة .

فأولاً مهما كان الأفراد الشرط الأخير لنشأة الظواهر الاجتماعية

فلهي الظاهرة ، على الرغم من ذلك ، أهميه كبرى ومدى بعيدا . ونحن
نعلم أن « تارد » عندما اعتمد على آرائه في علم النفس ، تخيل مذهباً
ميتافيزيقياً بأمسه . ففي مذهبه الجديد عن العناصر (المونا دولوجيا
الحديثة) (١) ، يدعو « تارد » إلى أن نتخذ أنفسنا نموذجاً
تصور على غرار الذرات التي تتكون منها الحقيقة كلها في نهاية الأمر .
وكنتيجة طبيعية لهذا الأمر تسلك هذه العناصر بعضها حيال بعض
مسلكاً شبيهاً بمسلك العقول . فكل ما في العالم من مجتمعات حيوانية ،
وكائنات عضوية ، ومجموعات ذرية ونظم شمسية ونجمية يولد من
ضروب الاتصال بين هذه العناصر ومن الأفعال المتبادلة بينها .
ولانستطيع فهم هذا الاتصال وهذه الأفعال المتبادلة إلا إذا قارنا ومائلنا
نتائجها بالمجتمعات الإنسانية ، أي إذا قارناها ومائلنا بينها ، هي نفسها .
وبين الاتصالات المتبادلة التي تتم بين الناس وبين الأفعال المتبادلة التي
يؤثر بها بعضهم في بعض . وهذه الاتصالات والأفعال المتبادلة هي على
وجه التحقيق أسباب وجود المجتمعات . وإذن ففي نهاية الأمر يعدد
« كل شيء مجتمعا » (٢) ، وكل ظاهرة ، « اجتماعية » . وإذن فما

(١) Néomonadologie مأخوذة من Monade بمعنى عنصر بسيط .
وهذه كلمة اصطلاحية في فلسفة « ليبنتز » الذي كان يرى أن كل عنصر من هذه
عالم بأمسه ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا المصطلح في ص ٥٨ .
(٢) كما كان يقول « ليبنتز » ، إن كل عنصر عالم في ذاته .

أبعد ، تارد ، عن التفكير في إنشاء علم خاص بالإنسانية على غرار علوم الطبيعة ؛ بل يرى أننا لا نستطيع أن ننظر المعرفة التامة للطبيعة إلا من معرفتنا التامة للإنسانية .

وإذن فالظاهرة الاجتماعية وحدها هي التي تستطيع أن توفقنا على مجموعة الأشياء كلها في تفاصيلها الدقيقة . وعلى هذا النحو لم يكن علم الاجتماع ضروريا ، فحسب لفهم العالم ، بل هو ضروري أيضا لفهم الفرد والظواهر النفسية التي ينظم عقدها في شعوره .

فتارد ، يرى كما رأى ، كونت ، من قبل ، أنه من الممكن القول على نحو ما بأن علم الاجتماع هو المجهر الشمسي (الميكروسكوب) للنفس ، وهو صورة مكبرة جداً للظواهر النفسية ومفسرة لها . فهما يمكن من الاتصال بين الظاهرة الفردية والظاهرة الاجتماعية ، ومهما يكن من القرابة الوثيقة بين جميع الظواهر العقلية - سواء أكانت ذات طبيعية فردية أم ذات طبيعية اجتماعية - فمن الواجب ، على الرغم من ذلك ، أن نفرق في علم النفس — كما بينا — بين علم النفس الفردي وبين علم النفس الاجتماعي . والعلاقة بين هذين العلمين شبيهة بالعلاقة بين النوع والجنس ، أو بين نوعين من جنس واحد . وعلى الرغم من أهمية هذه النقطة ، لم يكن ، تارد ، على وفاق مع نفسه ؛ ويبدو قليلا أنه كان يفصل فيها تبعا لما تقضى به الظروف . وهكذا يسترد علم الاجتماع جانبا من استقلاله . فهو لا يستطيع التفكير في قطع الصلات التي تربط الظاهرة الاجتماعية بالظاهرة الفردية ، ولكنه

لا يستطيع مع ذلك الرجوع إلى علم النفس الفردى . فيجب إذن أن يكون علما نفسيا ، ولكن يجب عليه أن يرتبط بعلم النفس الاجتماعى لا بعلم النفس الفردى . فإذا أردنا الكشف عن سر علم الاجتماع وجب علينا حينئذ - كما وجب على أوجيست كونت ، و سيطوارت مل ، و مبنسر - أن نسأل علم النفس ؛ بل علم النفس الاجتماعى أى هذا العلم المسكندس ، أى علم نفس الأموات الذى يسمونه التاريخ ، ولنسأل المنطق أيضا . (وهو العلم الذى ينقسم فى نظر « تارد » إلى منطق فردى ومنطق اجتماعى كما هى الحال فى علم النفس) .

إن التفرقة بين هذين المجالين من البحث فى علم النفس ، أى بين علم النفس الفردى وبين علم النفس الاجتماعى تفرقة ضرورية ؛ لأن العواطف والأفكار والأفعال لا تتبع فى نظامها نموذجا واحدا لدينا . ويستطيع ضميرنا الفردى أن ينتظم من تلقاء نفسه على نحو خلاص . ولكن هناك نوعا آخر من النظام الذى لا يستطيع ضميرنا اتباعه إلا بشرط أن نحيا فى المجتمع مع كائنات شبيهة بنا ، فتكون نماذج لها وصورا منها فى آن واحد . فإلى جانب الوظائف العقلية والمقولات الفردية بمعنى الكلمة توجد وظائف عقلية ومقولات اجتماعية مختلفة ومستقلة عن الأولى .

فإذا نظرنا إلى الفرد على حدة وجدنا المظاهر المتفرقة للخلايا العصبية تتجمع حين امتزاجها وتركيبها فى ظاهرة عامة مزدوجة وهى :

العقيدة والرغبة . ويرى د تارد ، أنهما محورا الحياة العقلية . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن العناصر الحسية الحركية التي يرجع ظهورها في الشعور إلى أسباب عضوية محضة تنتظم فيما بينها بطريقة منطقية لكي تؤدي في نهاية الأمر إلى وجود الإرادة والحكم اللذين يعتبران على هذا النحو قوتين فرديتين . وكذلك الأمر إذا اجتمع الأفراد . فإن مظاهرهم النفسية المتفرقة ، من إحساسات وميول وأحكام وإرادات ، تتجمع بدورها وتنتظم بطريقة منطقية وعلى نحو يؤدي في النهاية إلى الديانة والحكومة . ويكون الدين والحكومة خاصيتين بالأسرة في أول الأمر إذا كنا بصدد الأسرة البدائية ، ثم يصبحان قوميين عندما ينشأ نظام المدينة .

فالعلاقة بين الدين والحكومة وبين العقل الاجتماعي كعلاقة الحكم والإدارة بالعقل الفردي . فهما القوتان السكبريان في الروح الاجتماعية ، وهما مظهر مزدوج من نفس الشخصية الاجتماعية ، ولما كانتا كذلك فقد نشأتا تبعا لنفس المبدأ وبناء على نفس الطريقة اللذين قامت على أساسهما القوتان الفرديتان المقابلتان لهما . وهما مظهر مزدوج للشخصية الفردية .

وما يصدق على القوى يصدق على المقولات . فكأن هناك قوى اجتماعية مقابلة للقوى الفردية ؛ كذلك يوجد في مقابل المقولات التي تحدد قواعد المعرفة والسلوك لدى الفرد ، مقولات تتخذ أساسا لتنظيم المعرفة والسلوك في الجماعة . فللعقل الاجتماعي إذن قواه ومقولاته

كما أن للعقل الفردي قواه ومقولاته الخاصة . ومن الممكن أن نقرر توازياً دقيقاً بين هاتين الطائفتين . وفي الجدول الآتي نسجل هذه النتائج : —

العقل الاجتماعي	العقل الفردي	
الديانة	(حكم)	الوظائف
السياسة	(إرادة)	
الربوبية	(مادة - قوة)	المقولات المنطقية
اللغة	(المكان - الزمان)	
الخير والشر	(اللذة - الألم)	مقولات الغايات أو انصاف المقولات

وفكرة « تارد » عن المقولات المنطقية للعقل الاجتماعي في غاية الغرابة . وهي تستأهل أن نقف أمام التفسيرات والتعليقات التي يقررها بصددتها .

فالمقولات المنطقية للعقل الاجتماعي اثنتان وهما: اللغة والدين . أما اللغة فقوله بمعنى الكلمة ؛ لأنها نظام منطقي سابق يزود به الإنسان الاجتماعي ، كما يزود الإنسان الفردي بمقولاتي الزمان والمكان . فهي إذن مقولة ، وهي فوق ذلك مقولة اجتماعية ؛ إذ هي والمكان الاجتماعي للمعانى ؛ لأنها تأتيننا من قبل الجماعة . وهي تعبر

عن طريقة الجماعة ، التي تدخل في تركيبها ، في تصور الظواهر الحقيقية وفي تجزئتها . ولو ترك الإنسان وشأنه لاستطاع ، دون ريب ، أن ينشئ معاني فردية محضة . ومع هذا فليس ثمة أمل في أن تطابق معانيه بمجموعة المعاني السككية التي تفرض نفسها عن طريق اللغة ، وعلى أساس من التعسف . وفي الواقع يؤدي تحصيل اللغة إلى القضاء دلي هذه المعاني الفردية في مهدها ، ويتم ذلك لصالح المعاني السككية الاجتماعية . « إن كل كلمة تعبر عن معنى . ويوجب المجتمع استخدامها للتعبير التعسفي عن جزء من الحقيقة . وما كان من الممكن أن تنشأ من تلقاء نفسها في ذهن الطفل الذي لو ترك وشأنه لاستطاع أن يتصور معاني أخرى ، وهي تلك المعاني التي لا تخرج إلى حيز الوجود بسبب غزو المعاني الاجتماعية الموجودة بالقوة ، وأعني بها الكلمات . »

أضف إلى هذا أننا إذا فحصنا المشكلة فحصاً دقيقاً ، وعن كسب بدا لنا من البديهي ، دون ريب ، أن الطفل يستطيع إدراك المعاني العامة مادام دقاراً على قبول واستخدام المعاني التي تمدّه اللغة بها تامة كاملة ؛ ولسكن لا يترتب على هذا ، ولنفس هذا السبب ، أن الطفل ، لو ترك وشأنه ، لا يستطيع ، بمجهوده وحده ، أن ينشئ معاني مثيلة بمعاني اللغة . والواقع أن الطفل لا يستطيع هذا الأمر ؛ لأن وجود اللغة يجرده من الحاجة إلى هذا العمل ، ومن وسائل القيام به ؛ بل إن يستطيع أن ينشئ هذه المعاني ، لأنه من المستحيل أن يوجد معنى عام دون التجربة الاجتماعية ، ودون اللغة .

فلا وجود للتعميم دون تجربة تنتقل في جماعة بأسرها . « وهناك ما يدعونا إلى أن نحسب للأمور حسابها عندما نريد تفسير أى نوع من التعميم كانتقال العقائد بطريقة اجتماعية . ويدهشنى أن بعضهم اعتقد أن في استطاعته القيام بتفسير هذه الظواهر ، وقد اعتمد على المعلومات النفسية وحدها ، ولم يستعن بالظواهر الاجتماعية . »

ولا وجود للتعميم دون اللغة . فتفكيرنا لا يستطيع استخدام الأجناس ، وبخاصة الأجناس العالية ، إلا إذا استطاع استخدام الكلمات التى تعبر عنها . والمفردات اللغوية وحدها هى التى تزودنا بمعنى هذه الأجناس . فالطفل الذى لا يستطيع الاعتماد فى أول الأمر إلا على الذاكرة الحسية لا يعرف المعانى العامة ؛ لأن تذكر إدراكنا الحسية والاستعانة فى نفس الوقت ببعض الصور الخيالية لبيان أوجه الشبه والتضاد بين الأشياء التى تدخل فى تجاربنا الخاصة قد يتيحان لنا على هذا النحو أن نصنف هذه الأشياء تصنيفا غامضا ، ولكنهما لا يتيحان لنا توزيعها بين أجناس حقيقية .

وفى الواقع يُكتسب التفكير بتحصيل اللغة . وهو يُكتسب بالقدر الذى تستخدم فيه التجربة الاجتماعية للغة كوسيط لتنمية تجربتنا الشخصية ولطبعها بطابع العموم . ومادامت اللغة اجتماعية فمن الواجب أن يكون التفكير اجتماعيا . إذا اللغة شرط فيه . « وعندما أصبح التفكير لفظيا محضا على هذا النحو أصبح العقل اجتماعيا محضا ؛ لأنه أُلِف التفكير من أجل عقول أخرى يتجه إلى خطاها . وهذه العقول

لنفسها تنجيه نحو عقول أخرى. وواضح أن الحكم العام لا يمكن أن يقتصر
أبدًا على التعبير عن تجارب أو تحليلات شخصية تتصل بتكهنات شخصية
أوحت بها هذه التجارب والتحليلات؛ بل يجب، على نحو لا يحصى عنه،
أن يشمل هذا الحكم العام الفكرة الضمنية أو الصريحة التي تنطوي عليها
تجارب الآخرين أو تحليلاتهم أو تكهناتهم.

وحقيقة تذهب بنا هذه الملاحظات وهذه الاعتبارات مذهبا بعيداً
جداً، وربما ذهبت بنا إلى أبعد مما كان يعتقد ويريد «تارد». وقد
يدفعه مذهب الميتافيزيقي الذري ومذهبه الفردي إلى التصريح، في نفس
الوقت أو في مواطن أخرى، بأن اللغة والكلمات لا توجد دون الأفراد
الذين يتكلمونها والذين يستخدمونها، وأنها إذا اعتبرت في ذاتها بمعزل
عن هؤلاء الأفراد الذين استخدموها، أو يستخدمونها، أو سيستخدمونها
فلن تكون إلا أموراً مجردة. ولسكننا مضطرون إلى التمسك بهذه النصوص
التي فرغنا من تلخيصها ومن تحديد معانيها.

فاللغة ظاهرة اجتماعية. وإذن فليست من صنع الفرد؛ بل من
صنع الأفراد الذين يوجدون في جماعة. وحقيقة ليس من الممكن أن
يوجد دونها أي تفكير معنوي ممكن؛ بل متخيل.

فليس من الممكن إذن تحقيق أي مجموعة من المعاني الكلية
خارج الجماعة. وليس في طاقة أي فرد أن يقوم وحده، ومن تلقاء
ذاته، بإنشاء لغة أو مجموعة متسقة من المعاني. فاللغة والمعاني العامة

مستقلة عن كل فرد يُنظر إليه في حد ذاته . فقد كانت موجودة قبله ،
وهي موجودة حوله ، وستوجد بعده . ولكن الشيء الذي كان يوجد
قبلنا ، والذي يوجد حولنا ، والذي سيوجد بعدنا هو بالتأكيد شيء خارج
عنا بصورة من الصور . والشيء الذي يعترف الناس تباعاً بأنه خارج
عن كل فرد منا يوجد في نهاية الأمر خارجاً عن جميع الأفراد . وإذا
كانت المعاني العامة تخضع للغة ، وكانت اللغة تخضع للمجتمع وجب أن
يكون للغة وللمعاني العامة وجود موضوعي من نوع خاص .

ويقول « تارد » : إن اللغة مقولة اجتماعية ، كما أن المكان مقولة
فردية . فإذا كانت اللغة ، في الحقيقة ، مقولة من المقولات وجب أن
تتعالى كالمكان على طابع موضوعي . وتبدو كل مقولة حقيقية كما لو
كانت شرطاً ضرورياً لاستخدام التفكير وغير خاضع لتعسف ضمائر
الأفراد ، بحيث تفرض نفسها على هذه الضمائر فرضاً في كل ناحية
ينصب عليها نشاطها . ولكن كل ما يعد قانوناً فكرياً لا يمكن تأكيده
في الوقت نفسه على أنه قانون الأشياء ؛ وإلا لأخطأ التفكير هدفه
وهو إدراك الحقيقة . وإذا كانت تجربتنا موضوعية حقاً وجب أن
تسكون شروطها الضرورية موضوعية كذلك بنفس النسبة .

ومع ذلك فالتدليل الذي بينا خطوطه الرئيسية منذ قليل يقوم
في الحقيقة على أساس واحد ؛ لأنه يفترض أن « تارد » ، كان له الحق في
القول بأن اللغة إحدى المقولات . وفي الواقع ليس لنا كيد « تارد » ،
معنى ما ؛ بل يعد رأيه هذا مثلاً من هذه الأمثلة التي يترك فيها الجبل على

الغارب في التعبير، وحتى في التفكير، وما كان « تارد » يستطيع الدفاع عن نفسه في هذه الناحية. وقد حالف الصواب « دو-كايم » عندما قال لنا إن المقولة معنى جوهرى يسيطر على حيواننا العقلية كلها. واللغة ليست أحد المعانى. فلا يمكن إذن أن تكون مقولة، ولا يمكننا أن نستنبط شيئا ذا قيمة من هذه العبارة (اللغة مقولة اجتماعية) التى تقوم على أساس فاسد، والتى تنطوى على التناقض فى حديها.

غاية الأمر أن « تارد » أراد أن يبرر هذه المماثلة العرجاء (١). ولذا فلربما انتهى، دون أن يدري، إلى أن يشير إشارة عابرة إلى معنى هذه المماثلة ومداها. وقد رأينا أنه يذهب إلى هذا الرأى وهو: أننا لانستطيع إدراك الأجناس، وبخاصة الأجناس العالية، إلا بشرط أن توجد لدينا المفردات اللغوية التى تعبر عن هذه الأجناس. ولكن أليست هذه الأجناس العالية هى معانى الزمان والمكان والجنس والعدد والعلة والجوهر، تلك المعانى التى تحتل المقام لأول دون سواها، والتى ندرج تحتها مجموع تجاربنا، ومعنى هذا أنها هى المقولات على وجه التحديد؟ وحينئذ فإذا كانت الكلمات وحدها هى التى تستطيع أن تمدنا بالأجناس العالية كانت اللغة وحدها هى التى تستطيع أن تؤدى بنا إلى اكتساب المقولات. وهكذا لما ذهب « تارد » إلى القول بأن اللغة مقولة - وهذا القول لا معنى له - دعانا عرضا إلى التسليم بهذا

(١) أى بين اللغة كمكان للمعانى وبين المكان كموضع للأشياء المادية.

الرأى وهو : أن المقولات لما كانت وليدة اللغة كانت اجتماعية كاللغة تماماً . وقد تكون هذه الفسكرة شديدة الغرابة - كما سبق أن لاحظنا بمناسبة الكلام عن « دور كايم » - ولكنها لم تصادف ، في عبارتها على الأقل ، صعوبة مبدئية وأساسية . فلنفحص الآن المقولة الاجتماعية الثانية لدى « تارد » ، أى لنفحص الربوبية التى تقابل المادة فى المقولات الفردية ، كما كانت اللغة تقابل المكان .

ففى مختلف الجماعات الإنسانية تسلك ضروب النشاط لدى الأفراد ورغباتهم العملية والعملية طرقاً اجتماعية تتجه نحو بؤرتين إحداهما للعقيدة والأخرى للرغبة . وتمتزج هاتان البؤرتان بطبيعتهما ، فتعبران بهذا الامتزاج نفسه عن كائن واحد « خيالى » ولكنه ضرورى ، وهو الذى يُظن أنه مصدر لجميع التعاليم المسلم بها ولجميع الأمور المتناقضة . . . وهو موضوع مخلوق لم يكن « بد للتفكير الاجتماعى والإرادة الاجتماعية من تأكيده وجوده . وقد اختلف هذا الموضوع باختلاف الجماعات ، فهو المعبود الخاص بالأسرة أو بالقبيلة أو بالمدينة . .

فالمادة تعتبر حقيقة موضوعية ناجمة عن اتساق الخواطر الحسية فيما بينها . ويشعر الإنسان بوجوده أمام هذه المادة التى انتزعا على هذا النحو من خواطره الحسية . كذلك يعتبر المعبود حقيقة موضوعية ناجمة عن اتساق الإرادات الاجتماعية والأحكام التى تصدرها الجماعة . ويشعر المجتمع بشخصيته الذاتية بمساعدة هذه الألوهية التى اتخذها

في أول الأمر وسيلة خارجية للتعبير عن نفسه (١) .

« وأقول - إن لم أكن خاطئا - إن فكرة الإله تلعب ، على وجه التحديد ، في التكوين الأولى للمجتمع نفس الدور الذي تلعبه فكرة المادة في التكوين الأولى لشخصية الفرد . وليس هذا الموضوع الذي تؤكد جميع الإحساسات الذاتية وجوده ، وهذه الحقيقة الخارجية التي قضى المذهب الواقعي الساذج الذي يعتنقه جميع الناس سوى عدد قليل من الفلاسفة بأنها مادة وقوة ، وجسم وروح في آن واحد - أقول ليس هذا الموضوع أو هذه الحقيقة بالتأكيد إلا عملية لتجسيد الحقائق التي يبدو أن هذا الموضوع سبب فيها . وتنحصر هذه العملية في تضامن ضروب نشاط الخلايا العصبية في المخ ممثلة في مظهرها المزدوج : مظهر الناصح (العقيدة) ومظهر المندفع (الرغبة) (٢) »

(١) نلح هنا تأثير « تارد » ، بآراءه « كونت » ، فيما يتعلق بديانة الإنسانية . وهو يشبه « دوركايم » ، هنا في القول بأن المجتمع يعبد نفسه . وقد سبق أن أشرنا إلى فساد هذا القول وأنه يدل على الخلط بين بعض الديانات البدائية وبين الديانات الموحى بها .

(٢) يصطنع « تارد » ، الغموض في الفكرة . ولكنها واضحة على الرغم من محاولة إخفائها . فهو يريد القول بأن الديانة التي تقول بتجسد الإله تغفل عن هذه الحقيقة التي لا يغفل عنها عدد قليل من الفلاسفة ، وهي أن إلهها من هذا القبيل ليس إلا وليد المذهب الواقعي الساذج الذي يدعو الفرد إلى المماثلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أي بين الإله والإنسان . ومعنى هذا أن المذهب الواقعي الساذج يعيد كل البعد عن فكرة التنزيه التي نجد أوضح صورها في الديانة الإسلامية . « المترجم »

ويبدو هنا أن التعبير قد خان «تارد» في فسكرته قليلا . ففكرة «المعبود» معنى من المعاني . ولا يمكن «تارد» نفسه يقول : بأنها تعبر عن كائن . وإذا كانت المقولات معاني فهي لا تعبر عن كائنات . وإذن ليس المعبود مقولة . ومع هذا فلندع تلك المماحكة ، ولنقصد إلى لب الموضوع . فبدلا من الحديث عن «الربوبية» سنتحدث عن الأشياء الإلهية والمقدسة . فهناك معنى لهذه الأشياء . وربما لم يكن هذا المعنى «مقولة» . ولاكنه في الأقل قريب من المقولة . لأنه لا يتصل بوجود وحيد ؛ بل يناسب جزءا من تجاربنا ، وإن كان ذلك الجزء قابلا للتغير . ولا يرى «تارد» أن هذا المعنى اجتماعي بحسب أصله فقط ؛ بل يرى أن المجتمع يدخل فيه كل ما يتصل به وكل ما يهمه . فكل شيء مقدس يرجع إلى المجتمع . وهذا الأخير هو المعبود في نهاية الأمر ؛ لأنه ينطوي على كل الأمور المقدسة . ولذا فالمجتمع مصدر لكل تفكير ولكل نشاط ديني .

فإذا كان المجتمع والدين يمتزجان في الأصل على هذا النحو ، وإذا كانت المعاني وليدة اللغة ، واللغة وليدة المجتمع فإن «تارد» يكاد يقول مع «دوركايم» ، بأن المقولات - ومعها العلم - جاءتنا عن طريق الدين . وإذا لم يكن قائلها فربما كان السبب في ذلك أنه لم يكن ذا منطق دقيق صارم ، وأنه لم يعن بالتعمق في النتائج التي ربما أفضت إليها آراؤه لو أتبعها حتى النهاية .

وعلى العكس من ذلك ، حرص «تارد» من جهة المبدأ ، على المقابلة

بين المقولات التي يسميها فردية وبين المقولات التي يسميها اجتماعية . ولم يرجع قط هذه المقولات الفردية الى أصل اجتماعي . ومع هذا فقد اعترف بأنها تنمو ، وتزدهر ازدهارا تاما بتأثير الروح الاجتماعية والمقولات المتصلة بها . فهو يقول : « إن المكان والزمان - كما نتصورهما وكما يحللهما العلم ويكشف عنهما وبين عناصرهما حتى يجد فيهما تفسيراً ميكانيكياً بحثاً للسكون - ثمرة مجهود اجتماعي طويل لا مجهود نفسي فقط ، وشأنهما في ذلك شأن المادة والقوة . »

وهكذا يرى « برجسون » أننا نستعين بإحدى الحركات لكي نفرس على هديها دورة الزمن ، « وأننا نجد أن الناس قد استعانوا بها قبلنا ؛ لأن الجماعة قد ارتضتها لأجلنا ، ونعني بها الحركة الدورية للأرض . » وعلى هذا النحو نعبر عن شعورنا المباشر بالوقت المستمر - وهو ذلك الشعور الذي لا يمكن الإفصاح عنه - بالزمان الذي نطبق عليه مقاييس المكان . ، وتحتوى اللغة على صيغة هذا التعبير ^(١) . ومن ثم فهذه ملاحظة لاسبيل إلى إنكار أهميتها ، وهى ، أن المقولات الرئيسية من زمان ومكان ومادة وقوة - على فرض أنها لا تنطوى بحسب أصولها على أى عنصر اجتماعي - لا تصدر عن النشاط العقلي الفردى وحده ،

(١) يرى « برجسون » أن الزمان في أصله معنى نفسي ، ولسكننا نحوله إلى زمن مكاني ، بمعنى أننا نطبق مقاييس المكان على الزمان . فنقول مثلا زمن طويل أو قصير . ير . والطول والقصر - كما نعلم - من صفات المكان المترجم -

كما توقفنا على ذلك ، في الأقل ، طريقة تطبيقها على تجاربنا . فقد زودتها الجماعة بكثير من عناصرها . وإذا أردنا الوقوف على عناصرها الأولى النقية احتجنا الى تحليل تمهيدى يفصل كل العناصر التي تدبر بها هذه المقولات لتدخل المجتمع .

وبديهى أنه ليس من الممكن أن نفكر هنا في تحويل تفكير «تارد» حتى نسوى بينه - على الرغم منه - وبين تفكير «دوركهايم» . ولكن من الحق أن نعترف بأن نظرية «تارد» في مسألة رئيسية كهذه - وهى مسألة المقولات - توضح بقوة غريبة تأثير الجماعة في عقلية الأفراد .

ويرى «تارد» أن الجماعة تؤثر دائما في الفرد . ولا تشذ الميول نفسها عن هذه القاعدة ، وذلك ابتداء من أبسطها وأشدّها ارتباطا بالشروط الفسيولوجية . فهي لا تقع تحت ملاحظتنا ، ولا تتم عن وجودها ، ولا توجد وجودا فعليا إلا في الأشكال التي حددتها لها الجماعة فنادام المجتمع لم يحدد لها الوسائل الخاصة الكفيلة بأشباعها ، ولم يبين نوع الطريقة العملية التي تتبعها فإنها لا تتحقق في الخارج ، وتظل كامنة . ولو لم توجد هذه الميول الخاصة بالإنسان لما وجد المجتمع فيه شيئا يستطيع التأثير فيه ؛ ولكن لو لم توجد الجماعة لما أمكن لهذه الميول أن تتحقق بالفعل . ولا شك في أن الإيحاء الاجتماعي لا يفعل سوى أن يحدد اتجاهه الخاص الذي تتبعه ميولنا - ويختلف هذا الاتجاه باختلاف الأقطار والعصور . ويمكن لولا هذا الاتجاه الذي يسمح

لها وحده بالخروج الى حيز الوجود ، لما كانت هذه الميول إلا ميولا عاجزة . وعندما نحال عن كئيب إحدى الحاجات التي تبدو طبيعية نرى في أكثر الأحيان أنه ما كان لها أن توجد في حالتها الراهنة لو لم يوجد المجتمع المحيط بها . وتلك فكرة كثيرا ما ألح وتارد في العودة إليها ، وفي تدعيمها بالأمثلة العديدة التي ابتدأها بالعطش . فتبعنا لاختلاف الجماعات الإنسانية يكون هذا العطش عطشا إلى النبيذ أو الخمر ، أو إلى عصير التفاح المختمر ، أو إلى الماء أو الشاي . ولكنه لا يكون في أى مكان عطشا مطلقا . فالفرد هو الذى يحتوى على الميول ، ولكن المجتمع هو الذى يزود هذه الميول بالوسائل والطرق المؤدية إلى إشباعها ، وهو الذى يسمح لها بأن تعلن عن نفسها . وهكذا فهو الذى يملئ عليها طرق التعبير عن نفسها . وكما يقول «الود» (زى) أن الحياة الاجتماعية تعدل الغرائز الإنسانية . وهذه الغرائز تعانى «اختيارا اجتماعيا» (١) ، وتختلف باختلاف الجماعات . ومن هذه الناحية يختلف الرجل المتحضر عن الرجل البدائي . ونعود فنقول إنه يترتب على هذا أننا إذا أردنا أن نستخلص هنا من فكرة «تارد» نتائجها العملية لنصل إلى معرفة العناصر الفردية المحضة فى الميول الإنسانية وجب علينا أن نجردها أولا عما أضفته عليها الجماعة وأمدتها به .

فالمجتمع لا يؤثر فينا من كل ناحية فحسب ؛ بل هو الذى يحتل

(١) شبيه بالاختيار الطبيعى الذى يعبر عنه أيضا بالبقاء للأصلح .

المكانة الأولى بين جميع المؤثرات التي كتب على العقليات الإنسانية أن تخضع لها . وستؤثر الأسباب الطبيعية دائماً في الرجل المنعزل الذي يفرض أنه لا يتصل بغيره . وهي تلك الأسباب التي تعمل على تحطيم الفرد . ويمكن تأثيرها سيكون عبثاً . وستتخذ هذه الأسباب في تلك الحالة مجرى آخر . ومهما كان التأثير الاجتماعي ضعيفاً بالإضافة إلى التأثيرات الطبيعية أو العضوية فهو تأثير حاسم ؛ لأنه تأثير مباشر . ولذا فمن الممكن أن يكون «تارد» قد أخطأ بصفة خاصة فيما يتعلق بالانتحار حسبما يرى «دوركهايم» ؛ وذلك عندما نسب ، قبل كل شيء ، إلى المحاكاة ، وإن لم تسكن المحاكاة في نظر «تارد» ، السبب الوحيد في الانتحار . لأنه يعتقد أن زيادة عدد الانتحار ترجع إلى كثرة العلاقات الاجتماعية ، تلك المكثرة التي تؤدي إلى زيادة تأثير العدوى بين الأفراد الذين يحاكي بعضهم بعضاً . وفي كل حال يتفق «تارد» على الأقل مع «دوركهايم» لينادي بأن سبب الانتحار اجتماعي . ولا يكي يقرر على نحو أشد عموماً أن الأسباب الاجتماعية لها الأولوية على كل لأسباب الأخرى فيما يخص تحديد الحالات الوجدانية والأفكار والأعمال الإنسانية . ولا ريب في أن هذه الأسباب الأخرى تظل عاجزة عن التأثير ما لم تتدخل الأسباب الاجتماعية .

فإذا كانت المقولات ذات طبيعة اجتماعية بالأصالة أو بالتبعية ، وإذا كانت المبول الإنسانية لا تظهر أبداً إلا في الأشكال التي يرتضيها المجتمع ، وإذا كانت الأسباب التي تؤثر في النفوس ، على نحو مباشر جداً

وبطريقة أشد ما تكون اطرادا وعمقا، هي الأسباب الاجتماعية، ووجب إذن القول بأن الأفراد المتحضرين لم يصلوا إلى ما هم عليه تماما إلا بفضل المجتمع، وبفضل تأثيره فيهم. وفي الواقع لا ترجع شخصيتهم إليهم أنفسهم؛ ولسكنها ترجع في جوهرها إلى المؤثرات العديدة المختلفة التي يخضعون لها، وإلى صنوف المحاكاة التي يستطيعون أن يختاروا منها ما يشاءون. فالشخصية توجد في مجموعة العناصر لا في العناصر نفسها؛ وهي تلك العناصر التي تأتينا جميعها من الخارج. والحياة الاجتماعية هي التي تكون شخصية الرجل المتحضر على هذا النحو، تلك الشخصية التي تحتوى على أكثر العناصر إمتاعاً وندرة. ولانستطيع أن نذكر كل النصوص التي رجع فيها «تارد» إلى هذه الفكرة. فلنقتصر على تذكير القارئ ببعضها:

«إن استقلال (الفرد) يتغذى من اختلاف (الطوائف الاجتماعية التي يعد عضوا فيها). وكلما اختلفت هذه الاتجاهات التي كثيرا ما يصاد بعضها بعضها زادت أهمية الطابع الفردى الذي يصحب نمو الشعور بالذات. وهو ذلك الطابع الذي تبدو أوصاله وفقا لطبيعة اختيار الفرد بين عدد كبير من النماذج التي تفرض عليه في آن واحد لكي يحاكيها، ومع هذا فلننتفق تماما على فهم التشابه المطرد في الزيادة بين الأفراد. فبدلا من أن يقضى هذا التشابه على شخصيتهم الخاصة بهم زاه يواتيها ويغذيها. لأن ما يعارض ظهور الشخصية الفردية هو محاكاة رجل واحد يتخذ نموذجا في كل شيء. ولسكن هناك فارقا بين الأمرين الآتين.

فقد تحدد آراءنا وسلوكنا وفقا لشخص واحد أو لعدة أشخاص .
وقد نأخذ عناصر الفكرة أو العمل ، التي تؤلف بينها . فيما بعد ،
من مائة أو ألف أو عشرة آلاف شخص يعتبر كل منهم في مظهره
الخاص به . وفي هذه الحالة الأخيرة تعبر طبيعة الاختيار بين هذه
النماذج الأولية ، كما يعبر التأليف بينهما ، عن شخصيتنا الخاصة ، ويؤدي
كل منهما إلى إبراز هذه الشخصية بوضوح وربما كان هذا هو السبب
الواضح الذي تؤدي إليه عملية المحاكاة المستمرة . . إن فضل المجتمع
وقيمة رهن بتحرير الفرد وبالعمل ، دائما على نمو الفروق النفسية
العميقة الدقيقة ، تلك الفروق التي تبدو ، على حد سواء ، بطابع خاص
متمدن ، والتي تعد ، في آن واحد ، نتاجا لازدهار الشخصية الفردية
النقية القوية وللحياة الاجتماعية التي بلغت من التطور أوجها . ولا ينحصر
(هذا الفضل ولا تلك القيمة) في العمل على نمو الحالات النفسية
البداية المتأججة التي تحاول الكشف عن الغيب ،

، وأخيرا فإن الحياة الاجتماعية بحساسها المعقد ذي الوظائف
المضنية وأقوالها المكررة المعادة ستبدو على حقيقتها ، كما هو شأن الحياة
العضوية التي تعد ، الحياة الاجتماعية امتدادا وتكملة لها : ومعنى هذا أنها
ستبدو كطريق طويل مظلم ملتوي يبدأ من مختلف العناصر الأولية
وينتهي إلى الطابع الشخصي الفردي . وهي شبيهة بـ"بانيق" (١) خفي ذي

(١) جهاز الكيمائيين .

أنايب حلزونية ملتوية لانهاية لعدددها ، تلك الأنايب التي تنصهر فيها العناصر الأولية اللانهائية ، فتقسمو إلى مرتبة الشخصية الفردية . وفي هذه الأنايب تطوى تلك العناصر وتسحق وتجرد شيئا فشيئا من صفاتها الخاصة التي تميز بعضها عن بعض حتى تؤدي إلى ذلك المبدأ الجوهري الذي لا يستقر على حال ، ونعني به الطابع الشخصي العميق الشارد لدى الأفراد ، وهو أسلوبهم في الحياة والتفكير والشعور ؛ ذلك الأسلوب الذي لا يحدث على نمط واحد إلا مرة واحدة ، ولا يستمر كذلك إلا لحظة واحدة .

وهكذا يترتب على جميع هذه النصوص - وعلى عدد كبير آخر من أمثالها - أن « تارد » يرى رأى « دوركايم » من أن الشخصية الفردية لدى الإنسان تنشعب إلى شخصيتين : إحداهما « فسيولوجية » أولية تعتمد بأسرها على شروط عضوية ، وتوجد قبل الحياة الاجتماعية . والآخرى أسمى من الأولى ، وهي عقلية محضة تأتي بعد الحياة في جماعة . وهذه الشخصية الأخيرة هي الشخصية بمعنى الكلمة ، وهي التي تعد الحياة الاجتماعية شرطا في وجودها . « فتسارد » يرى أنه لا يمكن أن توجد حياة اجتماعية ، دون أن تسبقها حياة عضوية ، ولكنه يرى بالأكيد أنه ليس من الممكن أيضا أن توجد شخصية فردية متحضرة دون وجود الحياة الاجتماعية .

وإذن فلن نعجب ، في هذه الظروف ، إذ قال لنا « تارد » : إنه لا وجود لظاهرة نفسية مستقلة في آن واحد عن كل الأسباب العضوية

والأسباب الاجتماعية ، وأنه لا يمكن أن يوجد علم نفس ما ، دون مساهمة علم وظائف الأعضاء أو علم الاجتماع في نشأته .

(وهو يقول أيضا) : « إن شخصيتنا الذاتية تتقد كلب كهربائي عندما يلتقي تياران مختلفان يمتزج أحدهما بالآخر وهما : التيار الحيوى العضوى من جهة ، والتيار الاجتماعى من جهة أخرى . والتيار الأول أدنى مرتبة من الظاهرة النفسية ، إذا صح هذا التعبير . أما التيار الثانى فأسمى منها مرتبة » .

« إن الإنسان كائن عضوى طبعهم بسكان اجتماعى . وهو ليس شيئا سوى ذلك . وهل يبقى فى علم النفس ، إذا حذفنا منه علم وظائف الأعضاء شىء آخر سوى علم الاجتماع (وهذا فيما - اعتقد - ما قاله « تين » ^(١)) » .

وفى الجملة ينحصر علم النفس فى دراسة المجال المشترك بين علم الحياة وعلم الاجتماع . ومعنى هذا أنه يدرس « الشعور وما » تحت الشعور » ، إذا صح هذا التعبير . وهذا الموضوع يعد همزة الوصل بين علم الحياة وعلم الاجتماع ، أو هو بالأحرى نقطة تلاقيهما . ولذا فليس من الممكن إلا أن يكون علماء النفس علماء حياة وعلماء اجتماع فى آن واحد . فأحيانا يسيطر عليهم الاهتمام بالعلاقات بين « الشعور » أو

(١) Taine كاتب وفيلسوف ومؤرخ فرانسى . ومن رأيه أن البيئة تفسر

« ما تحت الشعور ، وبين الظواهر البيولوجية - وهذا هو مجال علماء الأمراض العقلية وعلماء التاريخ الطبيعى للإنسان وعلماء النفس العضويين - . وأحيانا يسيطر عليهم الاهتمام بالعلاقات بين عقلية الفرد والظواهر الاجتماعية . فإذا جردنا علم النفس من جميع المعلومات التى يزوده بها علماء التاريخ الطبيعى ، وأطفأنا أيضا جميع الأضواء التى يوقدها كل من علماء اللغات وعلماء الأساطير والأخلاقين والمشرعين والاقتصاديين لم يبق شيء فى علم النفس .

أما فيما يتعلق بموضوع بحثنا فلا يهمنا إذا كان من الممكن التوفيق بين وجهة النظر الجديدة التى يعرضها « تارد » هنا وبين رأيه الأول عندما جعل الأولية لعلم النفس الفردى ، وعندما بدا ، منذ قليل ، أنه حريص على إخضاع كل من علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع للعلم الأول . كذلك لا يهمنا هنا أن نعلم كيف يمكن التوفيق بين هاتين الوجهتين المختلفتين من النظر . فإذا كان علم النفس بأسره يتوقف فى تقدمه ؛ بل فى إمكان وجوده ، على المعلومات التى تأتية من قبل علم وظائف الأعضاء من جهة ، ومن علم الاجتماع من جهة أخرى وجب أن يترتب على ذلك بحسب الظاهر ضرورة انقسام علم النفس إلى ثلاثة فروع :

فالفرع الأول يُدرس بعد علم وظائف الأعضاء ، أو فى نفس الوقت على أكثر تقدير .

والفرع الثانى يُدرس بعد علم الاجتماع ، أو معه على أكثر تقدير

أما الفرع الثالث والآخر ، وهو الذى يهدف إلى عقد الصلة بين نتائج الفرعين السابقين وإلى تنظيم هذه النتائج ، فليس من الممكن دراسته ، فى هذه الظروف ، إلا بعد هذين الفرعين . ولذلك لا يمكن دراسته إلا بعد علم وظائف الأعضاء ؛ بل بعد علم الاجتماع . ولكن لنسلم جدلاً ، على الرغم من وجود كثير من الشواهد المضادة ، أن الاعتبار النظرية لدى « تارد » - وهى تلك الاعتبار التى فرغنا من الإشارة إليها - لا تحتل مثل هذه الاستنباطات . ومع هذا فإن « تارد » أول من يعترف بهذا الأمر ، وينادى به وهو : أننا لا نستطيع فى الواقع أن نلاحظ الفرد المجرد ، أى كذرة اجتماعية وكحقيقة نفسية هائية فى أبسط صورها وأنقائها بحسب الأصل . فالفرد الحى أو الإنسان الحقيقى الذى توقفنا عليه تجاربنا مباشرة كأن مركب على نحو معقد ، وقد دخلت فى تركيبه مؤثرات اجتماعية لا يمكن تعدادها . وفيه تشابه العناصر الاجتماعية والعناصر الفردية على نحو لا نستطيع معه أن نسلك حياها مسلماً ، يتيح لنا التفرقة بين هذين المظهرين اللذين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، « والواقع أننا لا نجد أمامنا سوى تشابه معقد من هذا القبيل بين العناصر الاجتماعية والعناصر الفردية . ومن ثم فلا يمكن الوصول إلى الظواهر النفسية الفردية المنفصلة تماماً عن الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد إلا إذا رجعنا إلى سنوات الطفولة الأولى ، أو إلى الأصول التى نفرض أنها بداية للمجتمعات (ويجب أن نشير هنا إلى أن معنى هذا القول لا يخلو من أحد أمرين :

فإما أن نتخيل الظواهر في إحدى هاتين الحالتين ؛ لأنه من المستحيل علينا ملاحظتها ، وإما أن نضطر إلى إفساح مجال كبير للتأويل ؛ لأن ملاحظة الظواهر عسيرة جدا ومشكوك فيها إلى حد كبير) . فالظواهر النفسية الفردية لا تبهرنا أبدا إلا خلال الظواهر النفسية الاجتماعية . وهذه الأخيرة شبيهة بمرايا تشوه الصور وتغيرها . وتزداد قوة عكسها للصور كلما تقدمت الحياة الاجتماعية .

فهما أكد ، تارد ، تأكيداً صارماً أن الفرد سابق للمجتمع بحسب الأصل ، وأنه يأتي قبله من جهة التكوين فإن ، تارد ، نفسه يلاحظ مع هذا أن الإنسان الحقيقي الذي تقع عليه ملاحظتنا مشبع إلى حد كبير بالمؤثرات الاجتماعية ، وأنه يعد ، على نحو ما ، جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الذي يوجد فيه . وفي هذه الظروف لا يمكن بحال ما أن تتبع في البحث الترتيب الذي قرره « تارد » بين نشأة الفرد ونشأة المجتمع وهذا على فرض أنه حدد هذا الترتيب تحديداً صحيحاً . وهكذا يعترف « تارد » نفسه ، بأننا إذا أردنا معرفة العناصر الفردية في الإنسان وجب علينا أن نبدأ بتحديد ما يدين به للمجتمع ، ووجب أن يأتي علم النفس الاجتماعي قبل علم النفس الفردي . وتلك هي النتيجة التي انتهى إليها « أوجيست كونت » ، و « دوركايم » ، أيضاً .

الفصل الرابع

النتيجة العمالية للنظريات السابقة

يرى «دوركهايم» أن المجتمع حقيقة واقعية ، وأن هناك تصورات اجتماعية مستقلة عن التصورات الفردية ، وأنها تخضع لقوانين من جنس خاص ، وليست هناك علاقة سببية مباشرة أو طريق مستقيم من الظاهرة النفسية إلى الظاهرة الاجتماعية . وليس ثمة جدوى في الغلو في تمحيص شعورنا للكشف عن أصول النظم الاجتماعية والتصورات المتصلة بها . فالطريقة الوحيدة التي تصلح في البحث هنا هي الملاحظة الموضوعية أو التأمل الخارجى ، كما هي الحال في العلوم الأخرى .

أما «تارد» فيرى أن المجتمع معنى مجرد ، وأن الفرد وحده يوجد وجودا حقيقيا . فإذا خيل لبعضهم أن هناك تصورات اجتماعية مستقلة عن التصورات الفردية كان معنى ذلك أنه يعود إلى الأساطير الأفلاطونية أو إلى المذهب الواقعى لدى مفكرى العصور الوسطى (المدرسين) .

إن الحياة النفسية تمتد وتزدهر لتصبح حياة اجتماعية . فهناك اتصال بين الحياتين . والطريقة التي تصلح لتحليل ضمائر الأفراد

تصلح أيضا لدراسة آثار الحياة الاجتماعية . فعلم النفس الفردي ،
وعلم الاجتماع ، وعلم النفس الاجتماعي علوم تعتمد على طريقة التأمل
الباطني .

وبديهي جداً أننا نوجد هنا حيال آراء ظنية ، يقول بها كل من
« دوركايم » و « تارد » ، وهي تلك الآراء التي تصدر حكماً سابقاً على
نتائج دراستنا الخاصة ؛ لأننا لانستطيع في الواقع أن نعلم الحقيقة إلا
إذا اتهمنا إلى معرفتها بالفعل . ولما كان أصحاب هذه الآراء
يعرضونها علينا كما لو كانت حقائق مقررة ، لاعلى أنها فروض تستخدم
في البحث وتقبل التحوير والتعديل فإنها توشك ، إذا نحن اهتمدنا
بهديها في مجهودنا العلمي ، أن تكون من الوجهة المنهجية كستار يحجب
عن أعيننا النتائج التي يؤدي إليها هذا المجهود . وليس لنا أن ننتصر
« لدوركايم » أو « لتارد » . ونحن لاندعى التشكك بمعرفة كنه الحقيقة ،
أى أننا لانحدس كيف تتراعى انسا عندما نكشف عنها في النهاية .
ولسكنا نبحت فقط عن تحديد الطريقة التي يجب اتباعها في معالجة هذا
الموضوع . فوجهة نظرنا ليست خاصة بكنه الأشياء ؛ بل خاصة
بمعرفتها . وليس في الخلاف بين « دوركايم » و « تارد » ما يضايقنا هنا ،
كما أنه لا يساعدهنا في شيء . فأيهما كان على حق ؟ أيعد
المجتمع معنى مجرداً أم حقيقة واقعية ؟ . لا مجال للنظر في هذه
الأسئلة قبل دراسة علم النفس الاجتماعي ؛ بل مجال ذلك
بعد دراسة هذا العلم الذي نحاول ، على وجه الدقة ، تثبيت

موضوعه ومكانه بين العلوم . وفي انتظار الوصول إلى هذه الغاية
لا يهملنا كثيرا أن يكون المجتمع والتصورات الاجتماعية معاني
بجردة ؛ لأن شأن التفكير العلى أن يعالج المعاني المجردة - وتلك
هى حال جميع أشكال التفكير - ؛ ولأن جميع أشكال التفكير
بما فيها التفكير العلى تنهض بهذه المهمة على أكمل وجه ممكن ، بشرط
أن تكون هذه المعاني المجردة صحيحة ، أى بشرط أن تكون تلخيصا
دقيقا لنتائج التجربة .

ومهما بدا من التناقض بين مذهبي «تارد» و «دوركايم» فإنهما
يتفقان في مقابل ذلك على نقطة تبدو جوهرية في نظرنا ؛ لأن كلاهما
يدعونا إلى اتخاذ نفس المسلك في تصور موضوع علم النفس ، وههو
الإنسان .

فالإنسان مزدوج في نظر كل من «تارد» و «دوركايم» . فهو
حيوان ، وعلى هذا الاعتبار تعد حياته العقلية ظلا لحياته العضوية .
ولسكنه عقل من جهة أخرى . ومن هذه الناحية الثانية تعد حياته
العقلية ظلا للجماعة والحضارة اللتين تحتويان عليه . ويؤدى كل من
تأثير البيئة الاجتماعية وضغط الجماعة إلى تدعيم مكانة العقل وإلى نموه
في الإنسان ، فينتهى بأن يسيطر فيه على الناحية الحيوانية . ففي النهاية
نرى أن الكائنات الإنسانية التى نلاحظها فى الواقع مشبعة جميعها بطابع
اجتماعي بعيد الغور . وليس فيهم شيء يرجع فقط إلى الفرد ، حسب

لمعنى الدقيق لهذا اللفظ . كذلك ليس فيهم شيء يرجع فقط إلى الطائفة أو الطوائف التي يدخلون في تركيبها . فإذا وجدنا أنفسنا أمام أى ضرب من ضروب الشعور أو التفكير أو السلوك ، مهما كان بسيطاً فطرياً أو أشد مطابقة بحسب الظاهر لطبيعتنا الإنسانية المزعومة كان واجبنا الأول ، في هذه الحال ، أن نشك في صفات البساطة والاستقلال والسمات النوعية ، وأن نستخدم طريقة منهجية منظمة لتحليل هذا الشعور أو التفكير أو السلوك تحليلاً دقيقاً ، لكي نفرق فيه بين ما يرجع إلى الفرد ، وبين ما يرجع إلى المجتمع .

هذا وقد سبق أن دعانا «أوحىست كونت» إلى سلوك هذا المسلك . فليس اختلاف وجهة نظر «دوركايم» و«تارد» هو الذى يوصينا وحده بهذا المسلك مرة أخرى ؛ بل إننا نشعر بالميل إلى اتخاذ بسبب التأثير الملح الذى يضغط به علينا هذا الجو العقلي الذى نسمع فيه إلى كل من أحد الأنصار المذهب التحقيق ، وإلى «برجسون» صاحب فلسفة «الوثبة الحيوية» . فالأول - وهو «بيكو»^(١) - يقول . «نعلم الآن على نحو لا يخلو من الغرابة أننا نعجز عن معرفة طبيعتنا الفردية ؛ لأن عدوى المؤثرات الاجتماعية تنتقل إليها دائماً . ولذا فليس من الممكن ملاحظتها فى ذاتها وبجردة عن كل عنصر دخيل . كذلك لا يمكن الوقوف عليها بطريقة الحدس (التأمل الباطنى)» . وأما الثانى فيقول :

« إننا نحيا حياة اجتماعية ؛ بل حياة كونية تعادل الحياة الفردية ، أو هي أشد حدة منها ،

وعلى هذا أصبحنا بفضل التأمل أكثر إلها لما تنطوى عليه اللغة والتعبيرات الوجدانية من علامات موضحة في هذا الصدد . فلغتنا تأتينا تامة التكوين عن طريق يبتتنا . وإن مواقفنا وحركاتنا وإشاراتنا وأساليب وجوهنا وضحكتنا وبكائنا تنحني للأشكال والأساليب المألوفة التي حددتها الأخلاق تحديدا تاما . وما لا ريب فيه أننا لا نعلم — على الرغم مما قرره كل من « وليم جيمس » ، و« لانج »^(١) — العلاقة التي توجد على وجه التحديد بين الحالات الوجدانية بين تعبيراتها العضوية . ولكن لا ريب في أن هذه التعبيرات تؤثر ، على الأقل ، تأثيرا ما في إيجاد تلك الحالات ، وفي أن التعبيرات الوجدانية التي حددتها الجماعة تحديدا جزئيا لا يمكن إلا أن تؤدي إلى انفعال ذي صبغة اجتماعية إلى حد ما . كذلك نتخذ المفردات والتراكيب اللغوية منذ طفولتنا سبيلا إلى تكوين فكرة خاصة عن السكون ، وعن طريقة ترتيب الأشياء التي يحتوى عليها . وتجذب تجربتنا العابرة المتأرجحة في هذه المفردات والتراكيب مكانا لها إذا أرادت ألا تنكر وجودها ، وإذا أرادت أن تؤكد ذاتيتها . فالسكامة تأتي أولا ثم تبيح

(١) James - Lang . نظرية مادة أساسها أن التعبيرات الخارجية تخلق

الفكرة ، وأخير آيات الشيء نفسه أحيانا . ولن يوجد الشيء في نظرنا على ما هو عليه دون الفكرة التي نكونها لأنفسنا عنه . ولن توجد الفكرة مالم توجد الكلمة التي تعبر عنها . فالطفل يتحدث عن البحر ، ويعلم أنه كبير ، وأنه أخضر أو أزرق قبل أن يراه مطلقا . وشعورنا ، نحن الكبار ، مليء بعدة بحار من هذا القبيل ، لا نرى لها شاطئ أبدا ، ولا يخطر لنا وجودها على بال لولم تكشف اللغة لنا عن وجودها ، ولولم تبين لنا أنها تلك البحار أو هذه . ويقول « فيفر » : « توجد الفكرة دائما بين الناس وبين البيئة الطبيعية . والفكرة موجودة . وهي التي تتسأل دائما فتوسط الطريق بين الناس وبين بيئتهم » . ولا ريب في أن الفكرة توجد أولا . ولكن متى تمت نشأتها فإن الكلمة هي التي تنقلها من جيل إلى جيل وتطعم بها العقول . والفكرة التي صبت في قالب لغوي لا يمكن إلا أن تكون فكرة اجتماعية . وكذا الأمر فيما يتعلق بالتعبيرات الوجدانية والكلام ؛ إذ تتخذها الجماعة سبيلا تنفذ بها إلينا وتثبت بها أقدامها وتصبح جزءا منا إلى درجة أننا ننتهى بالآلة نكون في نظر شعورنا الخاص سوى حركات وكلمات نحاول القيام بها . أما ما يمكن أن تنطوي عليه من عناصر شخصية فردية فإنه يخفى عن أعيننا بسبب صبغته الاجتماعية . فإذا أردنا أن ننفذ إلى أعماق نفوسنا حتى نصل إلى الشخصية الفردية فلن يكون لكل مجهودات أمثال « برجسون » ؛ بل « فريد » ، أي معنى ما إذا لم نزد على طريقة التحليل النفسي شيئا آخر وهو : أن نخترق

في الواقع طبقات الرواسب الاجتماعية العديدة التي تراكمت بعضها فوق بعض ، وهي تلك الطبقات التي علت شخصية الفرد في أثناء نموها .

فإذا أردنا حقيقة أن نصل إلى الفرد ، وأن نكون قادرين على إخضاعه للدراسة يكون في الحقيقة موضوعا لها وجب علينا إذن أن نفصل بين الظواهر العقلية التي تعرض لملاحظتنا ، وأن نجردها من جميع العناصر التي جاءت من قبل الجماعة . ومن ثم فالطريقة التي يجب اتباعها في البحث تفرض نفسها علينا في الوقت نفسه . فيجب أن يكون فصل العناصر التي تدين بها عقليات الأفراد للجماعة مسيطرا على تحديد العناصر التي ترجع في هذه العقليات إلى العامل الفردي ، كما يجب أن تكون دراسة العناصر الأولى سابقة لدراسة العناصر الثانية . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه يجب أن يأتي علم النفس الاجتماعي قبل علم النفس الفردي ، أي قبل علم النفس بمعناه الدقيق . وإن شروط التجربة نفسها ونتائجها تتطلب أن يكون الأمر كذلك .

ولسكن المؤثرات الاجتماعية تسلسل إلى جميع نواحي حياتنا العقلية ، وهي تنفذ على حد سواء إلى نشاطنا وذكائنا اللذين يدعى علم النفس العام أن دراستهما المشروعة من حقه واختصاصه . ومع ذلك فلم يشغل نفسه حتى الآن بالكشف المنهجي المنظم عن تدخل العوامل الاجتماعية فيهما ؛ لأنه ألف ألا يتردد في تخطي الجماعة لكي يقفز إلى الفرد الذي لا يوجد قط منعزلا ، أي إلى الإنسان

العام الذى أصبح على مر العصور دمية تدل ثيابها ذات الألوان المتنافرة الغريبة على تتابع الحضارات والنظم . فإذا أراد علم النفس الشروع فى التفرقة بين مختلف العناصر الاجتماعية والفردية — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك — وجب عليه ، فى هذه الناحية ، أن يدرس جميع الوظائف العقلية ابتداء من الإدراك حتى الفعل الإرادى لسكى يحدد العناصر الاجتماعية التى يمكن أن تنطوى عليها العمليات النفسية والنتائج التى تؤدى إليها . فعلم النفس الاجتماعى مضطر إذن بطبيعة الأمر إلى غزو نفس الميدان الذى يحتله علم النفس . ولكن ما الأهداف الحربية التى يريد تحقيقها فى هذه الحملة ؟ أيسطيع هذا العلم أن يدعى منذ الآن أنه صاحب الحق المشروع فى هذا الميدان أم الأولى به ، بدلا من هذا الادعاء ، أن يعترف بأنه إذا أراد أن يكون محقا فى مطالبه فن الواجب أن يقنع بضم بعض المناطق الجزئية ، وأن يقبل القسمة مع أنواع البحوث النفسية الأخرى ؟ لن نعرف الجواب الا كيد على هذه الأسئلة معرفة دقيقة إلا بعد أن تتم نشأة علم النفس الاجتماعى ، أو بعد تقدمه فى الأقل تقدما كبيرا . ومع هذا فمن المستحسن عند وضع أحد فروض البحث أن نتكهن بالصعوبات التى يمكن أن يلقاها هذا الفرض ، والنجاح الذى يمكن أن نتوقعه له . فلنحاول إذن أن نتكهن هنا بكلا هذين الأمرين .

ففيما يتعلق بالحياة الوجدانية يبدو لنا أن الناس كثيرا ما تجاهلوا التأثير العميق الذى يباشره الضغط الاجتماعى على الحياة

الوجدانية . ولسكن ليس أقل بداهة من ذلك أن هذه الحياة ترجع أيضا في جملتها إلى مجال البحث في علم النفس العام . وفي تفاصيلها إلى علم النفس الفردي . ويظهر أن السكاه قرين الإنسانية ؛ إذ لاصلة للمجتمع بالعمليات العضوية التي تؤدي إليه . فمنه لا نبكي جميعا على نمط واحد ، أو في نفس الظروف ، بسبب اختلاف خصائصنا المميزة لنا ، تلك الخصائص التي تتوقف على طبيعة تركيبنا العضوي . كذلك يتوقف نشاطنا الحركي على عمليات يستطيع المجتمع أن يحدد طريقة استخدامها ، ولسكن هذه العمليات نفسها تملص من تأثيره . فهذه إذن عدة مناسق نحس حيالها حدسا واضحا بأنه يجب على علم النفس الاجتماعي أن يقبل فيها مساعدة الفروع النفسية المستقلة ؛ بل يجب عليه أن يطالب بهذه المساعدة .

ويبقى بعد ذلك الذكاء ، كما يبقى النشاط الإرادي الذي يخضع هنا في الواقع للذكاء . ولسكن سبق أن رأينا أن « دوركايم » يميل في النهاية إلى القول بأن الذكاء بأسره وليد المجتمع . فهو يرى أن العلم — وهو اكمل صور المعرفة والغاية القصوى للذكاء — وليد الدين ، وهذا الأخير نفسه وليد المجتمع . وعلى هذا الاعتبار سوف تكون جميع صور المعرفة من أشدها توغلا في « الذاتية » ، إلى أكثرها « موضوعية » ، ذات طبيعة اجتماعية .

وفي هذه الظروف لن يستطيع علم النفس الاجتماعي ، أن يأخذ في معالجة الذكاء دون أن ينتهي من الوجهة العملية إلى الاستئثار به

جملة . وإذن فهل يجب أن نفتتح أمام الفرض الذى اتخذناه أساسا للبحث أفقا طموحا على هذا النحو ، وأن نتنبأ له بمثل هذا الانتصار التام ؟ ألا يجدر بنا أن نتنبأ ، على عكس ذلك ، بأنه يجب على هذا العلم أن ينسازل طوعا عن بعض مناسقات البحث ، وأن يضع لنفسه حدودا لا يتخطاها . لى يكون مطابقا للحقيقة ؟ وتلك مسألة أساسية ؛ لأن الشعور كله ا غلب عليه طابع التفكير زاد جانب الذكاء فى الحياة العقلية . فالبل الغ المتحضر لا يشعر بعواطفه ولا يريد أفعاله فقط ؛ بل تبدو هذه العواطف والأفعال لشعوره كموضوعات يرجع إليها لى يتأملها تأملا باطنيا . وهذا التأمل نوع من المعرفة . ولذا تخضع هذه العواطف والأفعال فيها بعد اضطراب الذكاء وأشكاله . وحينئذ فإذا كان الذكاء ظاهرة اجتماعية محضة فما من طية من طيات قلوبنا ، وما من سر من أسرارها إلا استطاع الذكاء أن ينفذ إليه ، وأن يحمل معه - عندما ينفذ إليه - آثار الجماعة أيضا .

وتبدو استحالة التسليم مع « دوركايم » ، بأن كلام العلم والمعرفة ، والذكاء أيضا ، لا ينبجم إلا عن الدين وحده وإلا بسببه ، أى أن هذه الأمور لا تنتج إلا بسبب المجتمع . وإنا لانجد فى المجهرد الذى تابع « دوركايم » بذله لتبرير نظريته ما يدعونا إلى الاقتناع ؛ بل يبدو إلى حد ما أنه مجهود سوفسطائى . فى رأيه أن الإنسانية البدائية تكون لنفسها عن السكون فكرة دينية محضة ، وأنها تدبج السكون فى الطائفة

الاجتماعية ، وأنها تنظمه على غرارها ^(١) . فإذا أمكن أن يتحرر منطقنا وعلمنا شيئا فشيئا من مثل هذه التصورات البدائية فمعنى ذلك ، في الحقيقة ، أن هناك تشابها أساسيا بين السكون وبين المجتمع ، وأن هذا التشابه يبرر مسلك الرجل البدائي عندما يتصور السكون على غرار المجتمع . و (يقول « دوركايم ») : « إن النظام الاجتماعي نظام طبيعي لا يختلف عن النظم الأخرى إلا من جهة أنه أشد تعقيدا منها ، و (يقول) : « من المستحيل أن تختلف النظم الجوهرية في الطبيعة بعضها عن بعض اختلافا تاما ، ويظن « دوركايم » أنه استطاع بهذه الطريقة أن يبرهن على وجود اتصال بين الدين والعلم ، وعلى أن التفكير العلي ليس إلا أكمل صورة من صور التفكير الديني » ^(٢) .

حقا ليس هناك من يفكر في إنكار أن المجتمعات حقيقية ، وأنها طبيعية ، وأنها تعد بهذا المعنى ، جزءا من السكون . ولسكن إذا كانت المجتمعات جزءا من السكون على هذا النحو ، فليس هذا سببا في أنها أكوان مصغرة ^(٣) . كذلك لا نعتقد أن الأجزاء تستطيع إيجاد الكل أو التعبير عنه في تفاصيله . وليست المجتمعات بحال ما هي السكون . وعلى فرض أنها كذلك فن الواجب أيضا تكون لدينا فكرة صحيحة

(١) هذا نقد لنظرية المقولات لدى « دوركايم » . انظر هذه النظرية

من ص ٨٤ إلى ٩٠

Microcosmes (٣)

(٢) انظر ص ٨٩

عن المجتمعات نفسها ، حتى نستطيع أن نكون فكرة عن العالم .
والواقع أن نظرياتنا الاجتماعية ترفقنا على الفكرة التي نكونها
لأنفسنا عن مجتمعاتنا المعاصرة . ولكن ما أبعدنا عن معرفة هذه
المجتمعات نفسها . وكذلك الأمر فيما يمس المجتمعات المنحطة . فالديانة
« التوتمية » تكشف لنا بالتأكيد عن الفكرة التي يكونها البدائيون
لأنفسهم عن هذه المجتمعات . وإذا اعتبرنا هذه الديانة
في قلوب معتقبيها وجددنا أنها عقيدة اجتماعية ، وأنها
لا تنطوي (في نظرهم) على أى عنصر وهمي . ولكنها إذا
كانت تعبيراً عن الفكرة التي يكونها البدائيون لأنفسهم عن
الطبيعة فليس معنى هذا أنها هي هذه الطبيعة ذاتها ؛ لأن هذه الفكرة
تزداد بعداً عن الحقيقة التي تعبر عنها كلما كانت ذات طابع صوفي
أو أسطوري . ومن الغريب حقاً أن ينهانا دوركايم ، عن إصدار
حكمنا على مجتمعاتنا بناء على الأفكار السابقة التي كونناها لأنفسها عن
هذه المجتمعات ^(١) ، ثم يأتي (الآن) فيدعونا إلى التسليم حرفياً بالطريقة
التي يتبعها البدائيون في تصوراتهم الاجتماعية للطوائف التي يدخلون
في تركيبها ؛ وهناك ما يدعونا ، على العكس من ذلك ، إلى التفكير في
أن مبدأ الديانات « التوتمية » تعبير غير مطابق للحقيقة الاجتماعية ،
وأنه أكثر بعداً عنها من المبادئ (الحديثة) كمبدأ « الحق الطبيعي » ،

(١) انظر قواعد المنهج في علم الاجتماع ، الفصل الأول

أو الحق التاريخي، أو المذهب الاقتصادي المادي، فكيف يمكن إذن أن يعمم البدائيون فكرتهم غير الصادقة عن المجتمع، فيطبقوها على السكون بأسره؟ وكيف يمكن أن تنتهي تلك الفكرة ذات الدلالة الوهمية من الوجهة الموضوعية بأن تزودنا بمعرفة دقيقة عن السكون؟ وكيف تستطيع أن توجه سلوكنا بصورة فعالة، وأن تتيح لنا السيطرة على الأشياء حقيقة؟ مهما كانت الأوهام الاجتماعية أساساً لفكرة الناس عن المجتمعات، ومهما بدت هذه الأوهام في نظر المجتمعات ضرورية جداً فإنها تظل، على الرغم من ذلك، أوهاماً لا فائدة فيها البتة؛ بل تظل عقبة في سبيل فهم السكون الذي لا يحتاج في وجوده إليها. ويبدو لنا أن العلم لم ينشأ عندما تبع ركب هذه الآراء الوهمية؛ بل استطاع أو وجب أن ينشأ (حقيقة) عندما تخلص منها شيئاً فشيئاً، وبقليل أو كثير من الحذر، سواء أكان هذا الحذر دليلاً على سذاجته أم ريبانه.

فلو سلمنا، كما يريد دوركايم، بأن دين البدائيين كان أصلاً للعلم، لكان معنى هذا أننا نسلم بأن هناك اتصالاً بين فكرة الـ «مانا» وبين نظرية النسبية. وإذا جردنا وجهة نظر دوركايم، من طابع العموم أفضت بنا إلى هذه النتيجة الغريبة. وحقيقة لو أراد دوركايم، أن يقرر وجهة نظره، وأن يؤكد صحتها لما كان في حاجة إذن إلا إلى هذه الفروض الواسعة التي ينسب فيها علماء الاجتماع أنهم ليسوا علماء طبيعة أو علماء كيمياء لغربية الخيل والسكة الحديدية وسيلتان للبواصل.

ولسكن الآلات البخارية الأولى لاتدين اعرية الخيل إلا ببعض التفاصيل الثانوية مثل ابتعاد العجلات بعضها من بعض ، ومثل استخدام دفع البخار بدلا من جذب الحيوان . وفيما عدا هذا فليس هناك صلة مباشرة بينهما . كذلك الشأن فيما يتعلق بالديانة ، والتوحيمة ، وعلم الطبيعة لدى «أينشتين»^(١) . فكل منهما تفسير لا يكون . ولسكن يبدو ، في كل حال ، أنه قد حدث بين هذين التفسيرين ثورة جوهرية في التفكير الإنساني ، تلك الثورة التي تحظر علينا القول بأن الانتقال التاريخي من الديانة التوحيمة إلى علم الطبيعة لدى «أينشتين» كان انتقالا منطقياً ، أو بأن تلك الديانة كانت سبباً في نشأة هذا العلم .

وبما هو جدير بالملاحظة ، من ناحية أخرى ، أن «دوركايم» لما انتهى بأن جعل العلم وليد الدين (التوحيمة) أغفل عمداً ، وعن قصد ، جزء كبيراً من نشاط البدائيين . ولا جدال في أن هذا الجزء رئيسي ؛ لأنه كان يبدو في نظر البدائيين غاية في الضرورة . وهكذا لاحظ «دوركايم» ما سبق أن لاحظته «سبنسر» و«جلين» من أن حياة المجتمعات الأسترالية تمر تباعاً بمرحلتين مختلفتين . فأحياناً يتفرق الشعب على هيئة جماعات صغيرة مستقلة بعضها عن بعض بحيث تنصرف كل جماعة منها إلى أعمالها . وفي هذه الحال تحيا كل أسرة حياتها ، وتقوم بالصيد في البر والبحر ، وبالاختصار تبحث كل أسرة عن غذائها

(١) Einstein صاحب نظرية النسبية في علم الطبيعة .

الضرورى بجميع الوسائل التى يمكن استخدامها . وأحياناً يتجمع الشعب ويتكاثف فى ، مناطق معينة لمدة يختلف طولها أياماً وشهوراً . ويحدث هذا التركز عندما تدعى القبيلة — أو جزء من العشيرة — إلى قواعدها الأولى ، فيقام لهذه المناسبة احتفال دينى أو مولد ، (١) إذا فصلنا استخدام المصلح المتداول فى لغة علم الأجناس . وربما أراد «دوركايم» أن يبرر مسلكه عندما لم يشر إلى هذه الظاهرة فى أى موطن من كتاباته ، فاضاف : حقاً إن المهام التى تملأ فراغ المرحلة الأولى لم يكن من شأنها أن تصادف فى النفوس هوى شديداً . وهذا دليل على أنه كان لا يميل إلى صيد البر ولا إلى صيد البحر ، وإلى أن العاطفة الإنسانية تحتوى على عنصر دائم : فالعامل فى عصرنا الحاضر يرى أن اليوم الذى يقضيه فى المصنع أقل متعة من حضور حفل انتخابى أو سهرة فى إحدى دور السينما وهى « موالد » العصر الحديث . ومع هذا فإن الفترة العملية والاقتصادية فى الحياة الاسترالية توجد جنباً إلى جنب مع الفترة الزمنية التى تخصص للعبادة . فلماذا كان «دوركايم» يشيد منذ قليل بالفترة الدينية ، ويبين تأثيرها فى نمو الذكاء لدى الإنسان ، ولا يسائل نفسه إذا لم يكن للفترة العملية بدورها أثر فى نمو هذا الذكاء ؟ ذلك لأن الزراعة وصيد البر والبحر هى ، فى النهاية ، أفعال تضع الإنسان وجهاً لوجه مع الحقائق الطبيعية التى يمكن أن تثير لديه حب الاطلاع ، والتى قد تتيح له معرفة هذه الحقائق .

أما الموقف الذى اتخذته « ليفى بريل » ، فى كتبه الرئيسية عن العقلية

فهو أكثر قبولاً لديننا (من موقف دوركايم) . فهما يمكن من أهمية ومدى النتائج التي أنتهى إليها ، تلك النتائج التي تفرض نفسها علينا يوماً بعد آخر ، فإن ليفي بريل ، نفسه أول من يعترف بأنه كتب على نتائج بحثه أن تكون موضوعاً لتكملة وتحقيق دقيق ، وبأن بحثه لم تستقص الموضوع الذى درسه ، وأنها تعد فقط مقدمة عامة ، لدراسة العقلية البدائية . ونقول بصفة خاصة إنه قنع بأن يحذف من بحثه نوعاً أساسياً من أنواع النشاط الإنسانى ، وهو النشاط النفسى الحركى والمظاهر المعقدة التى تنطوى عليها الصناعات البدائية . وإذا كان قد فعل هكذا فذلك لأنه يرى أنه يجب الإقلاع عن معالجة جميع ضروب النشاط حتى يستطيع ملاحظة بعضها ملاحظة جيدة . ومع ذلك تجنب ما وقع فيه دوركايم ، أى أنه لم يتجاهل مثله أهمية الأشياء التى اضطر مؤقتاً إلى إغفالها . (فهو يقول) : يجب أن أعترف بأن هذه المقدمة العامة ناقصة لأنها لم تفحص سوى النشاط العقلى للمجتمعات البدائية ، ولم تنظر إليه إلا فى مظهره الصوفى . وقد تركت فيها جانباً كل ما يمس الفنون الصناعية ، أى تركت فيها مظهراً آخر من هذا النشاط ، وهو مظهر ذو أهمية رئيسية . وقد صرفت عنه النظر مؤقتاً بسبب إحدى ضرورات منهج البحث . ولكنى أعلم أننى أغفلته ، وأن دراسة تحليلية للفنون الصناعية ضرورية فى الدراسة العامة للعقلية البدائية ، وهذه الدراسة ضرورية جداً إلى حد أنه من المحتمل أن تكون سبباً فى إكمال النتائج الأولى

لدراسات وبريل، بل ربما كانت ضرورية في تصحيح هذه النتائج .
وقد قال بريل : « كلما زادت معرفتنا بكيفية نمو الفنون الصناعية
في مختلف المجتمعات وجب علينا ، دون ريب ، أن نصصح الفكرة
التي نكونها لأنفسنا عن العقلية البدائية . ويبدو في الواقع أننا إذا
أردنا الوصول إلى معرفة التطور الإنساني معرفة تامة ، وجب علينا
وجوباً لازماً أن نعتبر كلا من المرحلتين في الحياة الأسترالية ، ووجب
علينا ، بصفة أعم ، أن نحسب حساباً لسلك من البيئتين الطبيعية
والاجتماعية اللتين يعيش فيهما الإنسان . فهو مضطر ، من وجوه شتى ،
إلى الحياة في هاتين البيئتين . كذلك يجب عليه أن يكيف سلوكه بهما ،
وإلا حل به الموت المادى أو الأدبى . ومن ثم إذا أردنا تفسير العلم
والذكاء ، وجب علينا ، في الأقل ، أن نفسح مجالاً للنشاط النفسى
الحركى وللفنون الصناعية إلى جانب المجال الذى يشغله كل من الدين
والمجتمع . وهذا ما أكدّه بيرون ، تأكيداً واضحاً في أثناء المناقشة
التي أثيرت في الجمعية الفلسفية الفرنسية حول مشكلة العقلية البدائية .
(فقد قال) : « إن أسائل نفسى إذا لم تكن الظاهرة المتعلقة بالعقلية
البدائية تنطوى على نوع من الازدواج الذى يجب التفرقة بين مظهريه .
فلما كانت المجتمعات الإنسانية قد استمرت في الوجود فإن ذلك
يتضمن امرين : ، فهو يتضمن من جهة أن حياة المجتمعات أصبحت ممكنة
بسبب نوع خاص من التوازي بين ضروب السلوك المتبادلة بين أعضائها
بحول دون انحلال الجماعة . ويتضمن من جهة أخرى أن حياة الناس الذين

تتكون منهم هذه المجتمعات أصبحت ممكنة بسبب قدرتهم على مكافحة البيئة والانتصار عليها . ففي العلاقات الاجتماعية تتكون العقلية الغيبية ، عنصر آجوهرياً لحفظ التوازن ، وهي تمثل العناصر الاجتماعية النوعية ، ولكن ضرورات الحياة تحتفظ على وجه الخصوص بمرونة التجربة على هيئة صنرف النشاط الصناعي ، ولا تضع العقلية الجماعية حدوداً لهذا النشاط إلا بالقدر الذي يفضي إلى تهديد الحياة نفسها بالخطر . ويظل الأمر هكذا حتى يأتي الوقت الذي تحتل فيه روح التجربة مكان الصدارة في حضارات البحر الأبيض المتوسط .

ونحن نعلم بأية قوة أشار « برجسون » في صفحات جديرة بالشهرة إلى العلاقات بين الذكاء والصناعة . (فقد قال) : « ولو استطعنا أن نتجرد من كل زهو ، ولو وقفنا ، في تعريف نوعنا الإنساني ، عند حد الحقائق التي يقرها لنا التاريخ وعصر ما قبل التاريخ بشأن الصفات النوعية للإنسان وللذكاء فلربما قلنا إن الإنسان (حيوان) صانع ، بدلا من أن نقول إنه (حيوان) عاقل . ونقول في النهاية إن الذكاء الذي يُنظر إليه من جهة تطوره المبدئي هو القدرة على عمل المصنوعات ، أو القدرة بصفة خاصة على صنع الأدوات التي تستخدم في صنع أدوات أخرى بأشكال شتى لانهاية لها . وقد قامت ملاحظات أحد الأطباء من المجرين تؤكد وجهة نظر « برجسون » ، تأكيداً تاماً . فإن « لوسين » لما كتب تاريخ فنه استطاع استخدام تجربته الفنية لكي يستخلص من بحثه التاريخي الحقائق التي كان يتضمنها هذا البحث . ويكفي أن نقرأ

كتابيه في تطور الجراحة، (١) حتى نفتنح بالاهمية العلمية للصفات الفردية في الإحساس والحركة؛ تلك الصفات التي تدخلت على مر العصور، والتي يجب أن نعرف فيها على أثر الاستعدادات العملية التي بلغت أوجها من القوة لدى بعض الأشخاص الممتازين. وفي الواقع لا توجد العبقرية الحقيقية المبدعة في العلوم التجريبية، دون وجود مهارة طبيعية، ودون استعداد فطري للاختراع الميكانيكي، كما يدل على ذلك مثال د. پاپان، (٢) و د. فوناسا، (٣) و د. أمبير، (٤) أو د. فرايداي، (٥). فالعالم في المعمل لا يعمل بمخه وحده؛ بل يستخدم كذلك يديه. وهما ضروريان تماما كمخه لتقدم المعرفة. وهما يتبتكران كما يتبتكر البدائي يديه، وتدين كلتا مهاتهما للاستعدادات الوراثية العضوية المحضنة أكثر من أن تدين بها للتدريب الذي تؤخذ به؛ ذلك التدريب الذي يحق للجماعة أن تطالب مطالبة جزئية بأنها كانت مسيأ فيه.

-
- (١) Lecène, L, Evolution de La Chirurgie
 (٢) Papin عالم فرنسي (١٦٤٧ - ١٧١٠) اخترع آلة بخارية تحرك زورقا.
 (٣) Volta عالم إيطالي اخترع الالكترومتر
 (٤) Ampère عالم فرنسي ورياضي اكتشف مبدأ الكهرباء الديناميكية
 (٥) (١٧٧٥ - ١٨٣٦)
 (٥) عالم طبيعة انجليزي: (١٧٩١ - ١٨٦٧). كشف عن عدم كشف كهربائية.

وبديهي ؛ بل ضروري ، أن تكون هناك علاقة متبادلة بين المراهب
الحسية الحرة وبين المعرفة التجريبية ، ثم بينها وبين المعرفة العلمية ،
وسواء استخدمت هذه المواهب في البحوث التجريبية أم في الفنون
الصناعية البدائية . فهي لا تنطوي في ذاتها على أي عنصر نفسي
اجتماعي (١) ؛ بل هي في كلتا الحالتين ظاهرة نفسية عضوية (٢) . وسبكون
إهمال هذه المواهب دليلا على عدم الفطنة .

وإذن يدولنا ، حسب معلوماتنا الراهنة ، أنه لا يمكن التسليم مع
دوركايم ، بأن العلم وليد الدين (التوتمي) . ومن ثم يستحيل علينا أن
نرجع إلى المؤثرات والتصورات الاجتماعية كل ما يرجع في حياتنا
العقلية إلى الذكاء والنشاط الذي يعتمد على الذكاء . وليس لدينا معيار
يتيح لنا التفرقة سافقا بين الجانب الذي يرجع فينا إلى أصل اجتماعي
وبين الجانب الذي يرجع فينا إلى أصل نوعي أو فردي . ولكن توجد
بصفة خاصة أسباب كثيرة تدعونا إلى القول بأنه مهما اختلفت الطوائف
الاجتماعية التي يدخل جميع الناس في تركيبها فإن لدى هؤلاء صورة
خاصة من الذكاء ، ونعني بها الذكاء الحسي الحركي . وهذا الذكاء مشترك
بين جميع الناس من حيث أنهم ينتمون إلى النوع الإنساني . ولا نستطيع
الحديث ، قبل أي بحث ، بما مدى ما يستطيع هذا الذكاء أن يقوم
به من تلقاء ذاته ، ولا إلى أي حد يمكن أن تنتهي نتائجه المباشرة .
ومن ناحية أخرى يختلف هذا الذكاء الحسي الحركي اختلافا واضحا
تبعا لاختلاف الاستعدادات النشائية العضوية لدى الأفراد . وليست

هذه الاستعدادات التشريحية العضوية شرطاً للمهارة البدوية فحسب ؛
لكنها شرط للمهارة العقلية أيضاً . وإذا كانت هذه المهارة الأخيرة
تعمل في بيئة اجتماعية ، وتستخدم وسائل طبعها المجتمع بطابعه إن قليلاً
وكثيراً فمن الواجب ألا يدعونا هذا الأمر إلى تجاهل أهميتها .

فإذا حق لعلم النفس الاجتماعي أن يحل - كما رأينا - المجال الذي
يشغله علم النفس العام فليس بممكن أن يفكر في طرد هذا العالم الأخير
من مجال نفوذه دون أي محاكمة ؛ بل دون أي سابق إنذار مبدئي .
ففي كل حالة جزئية ، وفي كل مثال خاص ، وفي كل فعل من الأفعال ،
وفي كل وظيفة يجب أن يهتم علم النفس الاجتماعي بتحديد ما يرجع إلى
الفرد وما يرجع إلى الجماعة تحديداً تاماً ، وأن يضع بين هاتين الناحيتين
حداً فاصلاً . ومن اليسير كل اليسير أن يؤكد المرء سلفاً بأن هذا الحد
يعبر تعبيراً ساذجاً عن الخط الفاصل بين الحساسية الحيوانية
وبين الذكاء .

وهذا هو السبب في أننا إذا فحصنا الآن بعض المشاكل التي تثيرها
الحياة العقلية فسنحاول أن نبين أنه من المستحيل حقيقة أن نزعّم حلها
حلاً نهائياً ، دون الاستعانة بالمؤثرات الاجتماعية التي يكابدها الأفراد ،
ودون الالتجاء بالتالي إلى علم النفس الاجتماعي الذي - مددناه على
النحو السابق . وسنحدد من جهة أخرى كيف نفصل هذه المؤثرات ،
في كل حالة خاصة ، وكيف نوزعها بين مختلف فروع
علم النفس .

القسم الثاني

نصيب الجماعة في الحياة العقلية

الفصل الأول

الإدراك

يعسر إلى حد ما أن نحدد بالضبط المجال الذي يشغله الإدراك بين الإحساس المجرد - الذي ربما كان وجوده الفرضي أكد من وجوده الحقيقي أو الذي يتدرج وجوده في الأقل لدى الرجل البالغ - وبين التأويل المعقد لنتائج الإحساس الذي يتدخل فيه الحكم والتفكير تدخلا صريحا . وقد استطاع كلاپاريد ، أن يصيب الحقيقة عندما قال عن الإدراك : « إن المرء ليجهل مدى اتساع هذا المصطلح ، ومن حسن الحظ أنه يكفي هنا أن نتفق على عدة نقاط تهم بصفة خاصة ما نهدف إليه .

فحينما نقول : إننا ندرك شيئا يتحرك أو كأننا حيا أو رجلا ما أو أخانا نجد أنفسنا ، أولا وبالذات ، حيال أربع عمليات عقلية يزداد تعقدها بالتدرج على نحو بدهي . ولكننا ننظر إلى هذه العمليات الأربع جميعها على أنها إدراكات . وهكذا يجوز لنا أن نصنف الإدراكات تصنيفا منطقيا ، فنقول : إن هناك إدراكات خاصة بالكليات ، وإدراكات خاصة بالأجناس ، وأخرى خاصة بالأنواع ، ورابعة خاصة بالأفراد . وبغيرنا التسليم بوجهة نظر « بينيه » ،^(١) على القول بأن هذا الترتيب

المنطقي يعبر عن ترتيب (تدرجي) بين الكائنات ، وبأن الإدراك يمر من غير المحدد إلى المحدد بعدة مراحل . « فيبدأ إدراك النوع بأن يكون إدراكا للجنس . ولا ينتهي إلى تمام نموه إلا شيئا فشيئا وبتقدم تدريجي منظم . » . وحقا يندر تماما أن نشعر بتقدم من هذا القبيل . فعلى وجه العموم نصل دفعة واحدة ، وعلى نحو مباشر ، إلى كل مرحلة من تلك المراحل الأربع التي سبقت الإشارة إليها . فيتم إدراك الفرد دفعة واحدة ، كما هي الحال في إدراك النوع . وتبدو كل عملية إدراكية بنفس الوحدة دائما ، مهما بلغت درجة تركيبها ، ومهما كانت درجة الدقة التي تنطوي عليها . ومن المحتمل أن يكون لكل نموذج من نماذج الإدراك عملية خاصة به يمكن فصلها عن غيرها . فمن الوجهة النفسية لا يتضمن إدراك الفرد وجود إدراكات أقل تحديدا منه ، حتى لو كانت هذه الإدراكات توجد على نحو غير شعوري ، بحيث يعد إدراك الفرد صورة مرهقة منها . فإذا استطعت استخدام التفكير الاستدلالي الصريح قليلا أو كثيرا ، لكي استنبط من إدراكك لآخى أنتى أدرك إنسانا فليس ذلك سببا في أن يكون إدراكك للنوع أعصرا عقليا في إدراكك للفرد . ومن ثم فإن توزيع دراسة الإدراك بين مختلف فروع علم النفس يتطلب تبريرا آخر سوى تلك التحليلات ذات الطابع الفرضي .

ومن البديهي ، بعد ذلك ، أن إدراكنا الراهنة تتوقف على تجاربنا الماضية . فكل إدراك مليء بالذكريات . ولذا مهما اختلف علماء

النفس في تفسير الطريقة التي تتبعها الذاكرة عندما تتدخل في عملية الإدراك (نرى أنهم يتفقون جميعا ، على عكس ذلك ، في التصريح بأهمية هذا التدخل وضرورته ؛ وذلك ابتداء من أنصار مذهب ورابط المعاني ، حتى برجسون ، . ويبدو أثر تلك الأهمية وهذه الضرورة بوضوح حتى في المفردات اللغوية . فنحن نقول إننا ، نتعرف ، على شخص ما عندما ينطبق إدراكنا الحالي على أحد إدراكنا السابقة . ولاكننا نقول أيضا إننا ، نتعرف ، الطريق في حين أننا بصدد اكتشافه لأول مرة . ومعنى هذا في النهاية أننا بصدد إدراكه . وهذا دليل على أن الإدراك هو دائما التحقق من ذاته الشيء . ولكن المراد ، في هذه الحالة الأخيرة ، هو التحقق من ذاتية الشيء المجهول . وعلى هذا فسنرى فيما بعد أن هناك مجموعة كبيرة من التصورات الاجتماعية التي تؤثر تأثيرا كبيرا جدا في ذكرياتنا . وإذن نستطيع التكهّن بأنها تؤثر بدورها في إدراكنا أيضا . وأخيرا تصدق إدراكنا بالنسبة إلى جميع الناس من الوجهة العملية ؛ لأنها تعتمد على موضوعات يستطيع كل امرئ أن يجري تجاربه عليها . وبالمثل تعد هذه الإدراكات أكثر حالاتنا العقلية قبولا للانتقال من شخص إلى آخر ، وأكثرها دقة في الانتقال بطريق الإشارة والكلام . وهذا هو السبب في أننا إذا أردنا التعبير عنها وجدنا رهن إشارة مجموعة من الألفاظ . وربما كانت هذه الألفاظ أشد ما يكون كثرة ، لكننا بالتأكيد أشد ما يكون دقة . ونحن نعلم أننا نأخذ لغتنا عن الجماعة التي ندخل في تركيبها . وقد أصبحنا ، منذ برجسون ، ، نألف

الصلة الوثيقة بين كل من المكان ذى الطابع العقلي الذى تنبسط فيه إدراكنا ، واللغة التى تعبر عن هذه الإدراكات ، والمجتمع الذى يشرف على مطابقة هذه اللغة للعادات المرعية والذى يوضح أخطاءها . وإذن فمن المحتمل كل الاحتمال أن ينطوى المعنى هنا ، بصفة خاصة ، على نفس الطابع الاجتماعى الذى نعرف بوجوده فى الألفاظ اللغوية . وإنا لنجد فى علم الأمراض عوناً له قيمته لطابعه الموضوعى . وسيتيح لنا هذا العون أن نحلل الآن جملة إدراكنا المعقدة تحليلاً مشروحاً . وأن نحدد النصيب الذى ينبغى أن ننسبه إلى تأثير الجماعة . فهذا العلم يدعونا إلى التفرقة بين ثلاثة نماذج من الإدراكات . وسنشرع فى تحديد صفاتها الخاصة واحد بعد آخر ، وهى الإدراك الجزئى للكائنات المحسوسة كالأشخاص والأشياء ؛ والإدراك الحسى بمعنى الكلمة ، وهو إدراك الشكل والجسمية ؛ وأخيراً الإدراك للنوع ، وهو الذى يمكن أن نطلق عليه أيضاً اسم الإدراك العقلى .

فلا يتحقق الإدراك الجزئى للكائنات الحسية من أشخاص وأشياء عندما نقف على حقيقة النوع الذى ينتمى إليه الشيء الذى ندركه ؛ بل عندما نقف على صفات الشيء نفسه ، وقد تميز عن جميع الأشياء التى تتحد معه فى نوعه ، أى عندما ندرك مثلاً فلاناً بعينه أو فلانة بعينها ، لارجلها أو امرأة ما ، وعندما ندرك مثلاً كلبنا أو مظللتنا . لا أى كلب أو أية مظلة . وهكذا لاندرك سوى تلك الكائنات أو الأشياء التى سبق لنا إدراكها مرة أو عدة مرات ، والتى أتاحت

لنا نجر بننا الشخصية معرفة خصائصها الجزئية والاحتفاظ بها في ذاكرتنا. وتختلف هذه الإدراكات اختلافا كبيرا جداً من شخص إلى آخر ، تبعاً لاختلاف الأوساط التي تردد عليها كل منهما ، وتبعاً لاختلاف البيئة المادية التي ألفها كلاهما . فنحن لانعرف جميعاً نفس الأشخاص ، ولانعيش جميعاً في نفس الأمكنة ، ولسنا جميعاً على اتصال مستمر بنفس الأشياء . وفي الجملة ليس لنا جميعاً تاريخ حياة واحد بعينه . وإنما نستطيع ، أو لا نستطيع ، التعرف على بعض الأشخاص أو الأشياء بصفاتهم الخاصة ؛ وذلك تبعاً لدخول هؤلاء الأشخاص وهذه الأشياء في تاريخ حياتنا أو عدم دخولهم . ولما كانت هذه الإدراكات تختلف لدى الأشخاص باختلاف ظروف حياتهم فإنها جديرة من هذه الناحية بأن يطلق عليها اسم الإدراكات الشخصية أو التاريخية .

وبدل الاضطراب العقلي المعروف باسم فقدان الذاكرة التدريجي للأشياء قريبة العهد ، ذلك الاضطراب المستمر في تثبيت الذكريات والاحتفاظ بها ؛ على أن يختلف الإدراكات التي وصفناها مستقلة وقائمة بذاتها حقيقة . لأنه من الممكن أن تصبح عرضة للخطر أو يختفي كل منها على حدة . ويوجد هذا الاضطراب بصفة خاصة في حالات التسمم العضوي وفي حالة الجنون المسماة بحالة كورساكوف (١) وفي حالات الجنون التي تنجم عن الاضطرابات العضوية الحركية وفي فقدان

الإرادة وفي خيل الشيخوخة . وليس من الضروري أن تظم اضطرابات عقلية بمعنى الكلمة لدى بعض المرضى المصابين بهذا النوع من فقدان الذاكرة ، وهم الذين وصفهم ديبرو ،^(١) في ملاحظة قيم نشرت في مجلة علم الأعصاب ، في ١٥ مايو سنة ١٩٠٣ . فقد تظل أحكامهم ونقدهم لأنفسهم بمنأى عن كل سوء . وكثيراً ما يشعرون بحالتهم . فقد اعتادت إحدى العجائز من نزلاء مستشفى « ستيفانسفيلد » التي قمت بملاحظتها مع الدكتور « كوربون » ، أن تكرر الجملة الآتية دون انقطاع : « إنك تعلم جيداً أنني لم أعد أتذكر شيئاً ما » . ومهما يكن من شيء فإن ما يهمنا كل الأهمية لدى هؤلاء المرضى هو أنهم ، وإن كانوا لا يستطيعون التحقق من مدركاتهم الحسية فإنهم يعجزون في نفس الوقت عن تخصيصها . فهم يعلمون أنهم يوجدون في أحد المستشفيات ولعكسهم يعجزون بين عشية وضحاها وبين لحظة وأخرى عن معرفة اسم المستشفى في الذين يوجدون فيه . وهم يعلمون أنهم يوجدون في غرفة ويجوار أحد الأسرى ، ولعكسهم لا يستطيعون القول بأن تلك هي حجرتهم ، أو بأن ذلك هو سريرهم . وهم يعلمون أنهم يرتدون ثياباً .. ولعكسهم يجهلون إذا كانت تلك هي ثيابهم . وهم يعلمون أنهم يتحدثون إلى طبيب ، ولعكسهم يبدو لهم دائماً كطبيب جديد ، مهما تكررت مقابلتهم إياه . وهم يعيشون في مسكن خاص ، ويعلمون أنه يتسكون من حجرة استقبال وحجرة طعام وغرف

للنوم ومطبخ ، ويعلمون ما الذى ينبغى أن تحتوى عليه كل حجرة من هذه الحجر فى غالب الأمر ، ولسكنهم كلما دخلوا إليها أحسوا كما لو كانوا يدخلونها لأول مرة . وبالجمل لا يدرك هؤلاء المرضى من الأشخاص والأشياء التى تقع تحت حواسهم سوى الصفات النوعية .

وحينئذ نتيج لنا المصحات العقلية أن نفر دل الإدراك المسمى بالإدراك الشخصى أو التاريخى مكانا بين ضروب النشاط الإدراكى . ومن ثم فن البديهى أن هذا النوع من الإدراك خاص بكل إنسان من حيث هو إنسان ؛ ذلك لأن للناس جميعا ذاكرة فى حالتهم الطبيعية ، ولأن لهم بالتالى ماضيا نفسيا . ولكن هذا الماضى شخصى على وجه التحقيق ؛ لأن لكل إنسان ماضيه الخاص وذاكراته الخاصة تبعا لذلك . ويترتب على هذا أن الإدراك الشخصى أو التاريخى يحتاج ، دون ريب ، إلى عون الجماعة حتى يمكن أى يؤدي وظيفته على أكمل وجه ، وسوف يتبين لنا ذلك عند دراستنا للذاكرة . ولسكنه لا يدين بوجوده لهذا العون وحده .

وحينئذ فهو لا يخضع مباشرة لسيطرة علم النفس الاجتماعى ؛ بل يرجع ، قبل كل شيء ، إلى علم النفس الفردى ، على اعتبار أنه إدراك فردى ، وأنه يختلف باختلاف الأشخاص الذين نلاحظهم .

أما الإدراك الحسى بمعنى الكلمة ، وهو الخاص بالجسمية والشكل ، فهو ذلك الإدراك الذى يوقفنا على تماسك الأشياء المادية وثقلها وأبعادها وأشكالها الظاهرية وموضعها النسبى فى المسكان . فكان الأجدر به فى الحقيقة أن يسمى إدراكا حسيا لهذا السبب ، وهو أنه لا يبرح

— كما نرى — مجال الأشياء الحسية وإدراك المكان . وهذا هو « التعرف » الأول على ذاتية الشيء كما يرى « ورنك »^(١) . ومعنى هذا أن المرء يشعر بمناسبة الإحساسات البصرية أو اللمسية — أو السمعية من باب أولى — شعوراً صريحاً إن قليلاً أو كثيراً بمجموعة الصفات الحسية التي يدل وجود هذه الإحساسات على وجودها في الشيء الخارجي . هذا إلى أنه من النادر جداً أن نكتفي بهذا الإدراك الحسي الخاص بتماثل الأشياء وأشكالها ؛ إذ سرعان ما تصبح إدراكاتنا من الناحية العملية وتعرفاً ، ثانياً تبعاً لمصطلحات « ورنك » ، أيضاً ، أى أنها سرعان ما تنصير « تعرفاً » على الصفات النوعية للشيء ؛ لأننا ندرك لأول وهلة أن هذا مفتاح ، وأن هذه سكين ، وأن هذا اسفننج . ونحن على استعداد لتسمية هذه الأشياء في نفس اللحظة التي تقع فيها تحت أيدينا أو أبصارنا . وفي الواقع لانعلم أشكالها وتماثلها أولاً بطريقة منهجية قبل معرفة ماهيتها . أضف إلى ذلك أننا سنرى فيما بعد أننا قد نستطيع التعبير عن ماهية الأشياء ، في حين أن معرفتنا لأشكالها ليست إلا معرفة مجعلة جداً .

وهنا أيضاً تتيح لنا المصطلحات العقلية أن نقرر على نحو فاصل استقلال كل من « التعرف » الأول و « التعرف » الثاني وقيام كل

منهما بذاته . ففي العمى النفسى ^(١) وفي الصمم النفسى ^(٢) لا يدرك المريض من الأشكال الملونة أو الأصوات نفس الدلالة التى ندرکها ، كما يتبين لنا ذلك من نفس المصطلحين السابقين . فهو يرى ويسمع ، ولكنه لا يستطيع التعرف ، على ما يرى أو يسمع . فهو مصاب كما يقال بالعمى أو الصمم النفسى . وهو يدرك الصفات الحسية ، ويستطيع أن يحدد موضعها فى المكان ، وأن ينظمها على هيئة تصورات حسية محضة تتعلق بشكل الأشياء وتماسكها . ولكنه ليس لهذه التصورات دلالة مادية ، فهو لا يدرك الأشياء التى توجد فيها هذه الصفات ، ولا يستطيع أن يسميها بأسمائها ، ولا يعرف طريقة استخدامها . فقد اختفى التعرف ، الثانى ، ولم يبق سوى التعرف ، الأول . ويبدو هذا الأمر على نحو أشد وضوحا فى الاضطرابات اللمسية حينما تتعدد وتختلف صورها . فإلى جانب المرضى الذين يعانون فقدان اللمس النفسى ، أى الذين يعجزون عن إدراك شئ آخر سوى الأشكال - وشأنهم فى ذلك شأن ذوى العمى أو الصمم النفسى - نلاحظ وجود مرضى يظهر لديهم عمى الأشكال ، ^(٣) ونعنى بهم هؤلاء الذين أصبحوا عاجزين عن إدراك الأشكال فى حين أنهم يتعرفون رغم ذلك أحيانا على الأشياء . ومثال

Asymbolie auditive (١)

Asymbolie visuelle (١)

Astéréognosie (٣)

ذلك مايقوله «بيرون» (١) : «يلاحظ في بعض الحالات أن المريض يدرك الشيء جيداً ، ويصفه وصفاً دقيقاً ؛ في حين أنه لا يتعرف على الشيء ، ولا يعثر على اسمه ، بل قد لا يستطيع الاستعانة بالإشارة أو باستخدام الشيء على نحو مناسب ليدل على معرفته لفائدة الشيء ولدلالته العملية . وفي بعض الحالات الأخرى يشير المريض ، على العكس من ذلك ، إلى الشيء المتداول الاستعمال ، ويتكهن باسمه بمهارة ، ويستخدمه بطريقة صحيحة ، مع أنه يدرك الأشكال إدراكاً معيباً إلى أكبر حد .»

هذا إلى أننا إذا اقتصرنا على الملاحظة العادية وجدنا ، من جهة ، أن إدراك إحدى الآلات الميكانيكية التي نعرف طريقة سيرها واستخدامها يختلف عن إدراك إحدى الآلات التي لا ندري كيف تسير ، ولا فيم تستخدم : فالإدراك الأول يتضمن نظاماً ، وله معنى . ولا وجود لهذين الأمرين مطلقاً في الإدراك الثاني . ومن جهة أخرى كثيراً ما تبسد الأشياء التي ندرجها بطريقة تلقائية تحت اسم مشترك بأشكال وأبعاد متباينة تمام التباين . «فالبورى ، و «كلب البحر ، سمكتان . و «البولودج ، و «السلوقي ، كلبان ؛ و «السكوخ و «الفيل ، منزلان . وحينئذ فإدراك الأشياء ينطوى على عناصر أخرى ، وهو شيء آخر غير إدراك الأشكال .

فلما كان الإدراك الحسى بمعنى الكلمة مشتركا بين جميع الناس من حيث هم كذلك ، وبصرف النظر عن الجماعة التى ينتمى إليها كل منهم ، فإنه ينطوى على صفة نوعية . ومن ثم ترجع دراسته إلى علم النفس العضوى ، لا إلى علم النفس الاجتماعى .

فلاضطرابات المرضية التى أتاحت لنا منذ قليل تقرير استقلال كل من الإدراك الجزئى والإدراك الحسى بمعنى الكلمة تقرر ، فى الوقت نفسه ، استقلال إدراك النوع ، أو التعرف ، الشائى لدى « ورنك » ، وهو الإدراك الذى يحدد النوع الذى تنتمى إليه الأشياء التى تقع تحت حواسنا . ومع ذلك فهما كان هذا الإدراك للنوع حركيا وآليا فإنه يتضمن فى الأقل ، تدخلا أصم من جانب الذكاء . فهو لايقنع باقتناص المدركات الحسية ، بل يوقفنا على مفهومها ، ويبين لنا معناها ، ويدخلها فى نطاق إحدى التجارب . ولكن حصر المدركات على هذا النحو فى حدود إحدى التجارب هو ، فى الوقت نفسه ، حصر لها فى مجموعة من المعانى العامة . ذلك لأن الإنسان يرفق كل تجربة منظمة بمجموعة من المعانى العامة التى تعبر عن نظامها ووحدتها . وفى الواقع أتيح لنا فيما مضى فرصة الكتابة عن هذه المسألة عندما قلنا متى أدرك الإنسان شيئا أطلق عليه اسما . ويقوم الاسم الذى يثيره هذا الشئ برفع فعل على إدراكنا له بأن يجذبه معه نحو عالم العلاقات المنطقية . ومن المحقق أن هذا العالم هو عالم ألفاظنا . ذلك لأن الاسم الذى نطلقه على شئ ما يكاد يكون دائما اسم نكرة كجبل أو حصان أو منزل ،

وإذا أدركنا معرفة جميع العناصر التي ينطوى عليها إدراك النوع والتي لا تسكن في الإحساسات في تفسيرها فلا بد لنا من الاستعانة ببعض العمليات العقلية المعقدة إلى حد كبير . ٢

وفيما عدا هذا فقد أشرنا من قبل إلى هذا الأمر ، وهو أن السكان أو الشيء لا يتألف من خواصه الحسية فحسب ؛ بل منها ومن أشياء غيرها . فهو ينحصر ، على حد سواء ، في هذه الخواص وفي ضروب النشاط التي يستطيع إثارتها لدينا ، أو في تلك التي يحتمل أن يحفزنا إليها ؛ بل ربما كانت هذه الضروب أكثر أهمية من تلك الخواص . فهو إما نافع أو غير نافع أو ضار . فتلك هي الصفات التي تكشف لنا عنها التجارب الحسية ، ولكنها ليست تجارب حسية في ذاتها ؛ بل هي ردود أفعال لهذه التجارب على نشاطنا الفطري أو القائم على التفكير . واذن لا تسكن في الإدراك وحدها في إدراكها . وفي النهاية ، ليس إدراك النوع ممكنا بصفة عامة إلا بفضل السياق والقدرة على فهم هذا السياق . فيجب علينا أن نقف على الظروف التي يحدث فيها الإدراك حتى يتحقق هذا الأخير على أكمل وجه . وما يصدق هنا على الألفاظ يصدق على الأشياء أيضا . فنحن لا ننطق بكلمة «ممتاز» على نفس النحو الذي ننطقها به حين نقول «هذا الرجل الممتاز» و«هؤلاء الرجال الممتازون» . وبالمثل تسكون الخشب العمودية صاريا أملس ينصب في الأعيان (١) أو صاريا

(١) Mât de cocagne صار أملس توضع في أعلاه أشياء مختلفة

سفينة أو عمودا تلغرافيا تبعا لما رآه حولنا . ففي كلتا هاتين الحالتين يفرض علينا السياق مباشرة الطريقة التي يجب اتباعها في قراءة الألفاظ ، أوفى فهم الأشياء الحسية . وليس من الممكن أن يدرك المرء شيئا ، دون أن يفهم المنظر الذي رآه . كذلك تستحيل عليه القراءة على نحو صحيح إذا لم يفهم النص الذي تقع عليه عيناه .

وهكذا يتخذ إدراك النوع المدرك الحسى ذريعة يتجاوزها ليعقد الصلة بين الشيء الذي توجد فيه الصفات وبين مجموعة التجارب ، ولكي يرجعه على هذا النحو إلى الأشياء التي سبقت له معرفتها . وهذه العملية طبيعية وعادية ومألوفة لدينا إلى حد كبير جداً ، إلى درجة أننا لانشعر في نفس الوقت بالطمأنينة العقلية التي تكفلها لنا . ولانكنا لانشعر بالضيق والقلق إلا إذا لم تؤد هذه العملية إلى نتيجة ما . وفي هذه الحال يكون هذا الشعور دليلا على حاجتنا إلى نجاح هذه العملية ، وعلامة على ما نجده من ارتياح خفي لدى نجاحها . ويلاحظ جان ريشارد بلوك ، ^(١) فيقول : « يتراجع الطفل مبهورا أمام شيء عجيب ذي لون أزرق داكن فيبدي دهشته ، ويدعو إعجابه العالم كله لنجدته . ويمر شخص آخر كبير السن يقرأ في صحيفة ، وهو ذو خبرة . فيجازف

وينصب في الأعياد ، ويتبارى الأطفال في تساقه للفوز ببعض اللعب التي توجد في قفته المترجم .

بنظرة ياقبها على هذا المنظر ، فيقول بنعمة هي وسط بين الاشتزاز وراحة النفس : وثم ماذا ؟ ماهذه إلا خنفساء ، فيهدأ باله ويتعبد بعد أن أرجع الإحساس المبكر إلى نطاق الأشياء التي يعرف أسماءها ، وبعد أن أدخل هذا الأمر العارض الممكن إلى ماسبقت له رؤيته .

(وقد أردنا أن نبرز هذه الفكرة الأخيرة بوضوح) .

ولنا أن تتسأل عما إذا كانت دراسة إدراك النوع لا تخص علم النفس الاجتماعي من جانب على الأقل ؛ وذلك منذ اللحظة التي يثير فيها هذا الإدراك اهتمام الذكاء ، ولم يكن ناجما عن نشاط حسي محض فحسب ؛ بل كان يقتضى تدخل بعض العمليات المعقدة . ويبدو في الواقع أن هذا الإدراك يخضع لتأثير البيئة الاجتماعية ، وأنها هي التي توجهه وتقود خطاه شيئا فشيئا . ولا يتكون العالم الذي نعيش فيه من الأشياء الطبيعية فحسب ؛ بل يتألف أيضا من الأشياء التي صنعها الإنسان لكي يستخدمها في قضاء حاجاته ، وهي تلك الأشياء التي أخذ عددها في الزيادة بنمو الصناعة . ويتصل المولود الجديد في جميع الأزمان بمثل هذه الأشياء قبل سواها . وتبدو بداهة هذه الظاهرة بصفة خاصة في وقتنا الحاضر . ففي نظر أطفالنا يحتل العالم الطبيعي مكانا قصيا ، لكي يفسح المجال أمام عدد كبير من الأشياء المصنوعة التي تتكون منها بيئتهم المباشرة . وهكذا يمكن القول بأنهم يدركون الأشياء الطبيعية عن طريق إدراكهم للأشياء المصنوعة . ولكن يبدو أن أشكال عدد كبير من هذه الأشياء تكشف بطبيعة الأمر عن

معانيها . أليس المقعد دعوة إلى الجلوس ؟ أليست السكين دعوة إلى القطع ؟ والسكن تفسير الغالبية الكبرى من هذه الأشياء يتطلب في الواقع توقيفا اجتماعيا . فمن النظرة الأولى نعلم ونذكر المهنة أو التجارة التي يزاولها الناس في حوانيت ومخازن الشوارع التي نجوس خلالها ، وذلك بسبب ضروب التنميق والترتيب الخاصة بها . حقا تختلف هذه العلامات المميزة باختلاف الأقطار ، ولكنها جميعها أمور اتفاقية ورمزية . مثال ذلك في فرنسا شعار مسجلى العقود وجزرة حوانيت التبغ ، أو مصبنة الحلاقين . وعندما نقول : هاهي ذى مسبحسة ، أو هاهي ذى آله ، التليفون ، فإن تأكيدنا لهذه المدركات يتجاوز إلى حد كبير جدا مجرد ملاحظتنا للأشكال التي ندرکها حقيقة ؛ إذ يعتمد هذا التأكيد على معرفة التفاصيل الفنية أو الدينية أو العلمية التي ندين بها لبيئتنا وحدها .

أضف إلى هذا أن إدراك المسافات وفترات الزمن الذي يبدو بحسب طبيعته متصلا اتصالا وثيقا بالإدراك الحسى لا يمكن أن يبلغ درجة ما من الدقة إلا بفضل استخدام مجموعات المقاييس التي زودتنا بها الجماعة . فلا يخترع قط أمرؤ منا الساعة أو المتر ، اللذين يستخدمهما ، ولذا فإننا نخضع بداهة ، في تقدير اتنا للمسافات ، لتأثير تلك الوحدات القياسية التي نرضيها على هذا النحو والتي تستحوذ على تفكيرنا . وكذا الأمر فيما يسمى أبسط أجزاءها من الوجهة الحسائية . وقد درس بيركس^(١) وود أوربان^(٢)

تقديرات الفترات الزمنية ، وأجريا تجاربهما على سبعمائة شخص .
 فطلبوا إليهم أن يقسّدروا بالثواني بعض الفترات الزمنية
 التي كان طولها الفعلي على التوالي هو : ١٨ ، ٢٦ ، ٧٢ ،
 ١٠٨ ثانية . وتبدو النسبة العددية بين هذه الفترات بدئية ، وليس من
 الممكن التعبير عنها بالضبط بأرقام تنتهي بالصفر . ولما كان الأجوبة
 كانت ، في الغالب ، أرقاما هي مضاعفات خمسة . فكانت تنتهي ،
 بناء على ذلك ، إما بخمسة وإما بصفر . أما الرقم الأخير بعد الصفر
 أو الخمسة فكان بالآخرى ثمانية أو اثنين . ولما كان من الواجب أن
 يحدد המתحنون أجوبتهم بالكسور الاعتيادية بإنا نجد أنفسنا
 أمام المجموعة الإجمالية الآتية : ربع ، ونصف ، وثلاثة أرباع ، وهي
 تلك الكسور التي تستخدم بصفة شائعة جدا . وهكذا تأثرت
 أجوبة الأشخاص המתحنين ، كما يقول ديركس ، و «أوربان» ، تأثرا
 كبيرا بانشغالهم بالوحدة المتفق عليها حسب العرف ، وهي الدقيقة .
 فكل مجهود لتقدير الحكم يقضى إلى أخطاء في صالح الوحدة القياسية
 المستخدمة ، وفي صالح كسورها البسيطة . وكلما امتدت الفترة الزمنية
 اتفق البرء ، في أكثر الأحيان ، أن يقدرها بأنها مساوية للوحدة
 الزمنية ، أو لأحد كسورها البسيطة . وتبين لنا مثل هذه التجارب ، على
 نحو أخذ ، كيف تنتهي المعاني التي ترجع بداهة إلى اصل اجتماعي بأن
 تحجب الحقيقة عن أعيننا ، بسبب كثرة استخدامها ؛ كما تبين لنا
 كيف تتسلل هذه المعاني قليلا قليلا إلى إدراكنا لهذه الحقيقة . ومن

الممكن جداً أن يتفق الإنجليزي الذي يستخدم القدم ، والفرنسي الذي يستخدم « المتر » في إدراكهما الحسى لمسافة ما . ولكن ليس من الممكن أن يكون إدراكهما للنوع واحداً بعينه ؛ لأن الاختلاف الذى يظهر حينئذ فى التعبير هما عما يلاحظان يتطرق إلى هذه الملاحظات نفسها ، إن قليلاً وإن كثيراً .

ومن ناحية أخرى سبق أن رأينا أن كل إدراك لشيء من الأشياء هو ، من الوجهة العملية ، تسمية لهذا الشيء . وإذن فهو ينحصر فى إدخال الشيء المدرك فى مجموعة منظمة من التصورات ، أى فى مجموعة محددة من المعانى التى تعبر عن نظرة الشخص إلى العالم ، تلك النظرة التى قد تكون متسقة إلى حد كبير أو قليل . كذلك تعبر هذه المعانى عن تجربة دقيقة إن قليلاً أو كثيراً . وليس الفرد هو الذى يبتكر تلك النظرة أو هذه التجربة أو تلك المجموعات من التصورات أو المعانى . وليست هذه جميعها من بنات خياله . فالأفراد يعجزون عن القيام بهذا المجهود وحدهم ؛ بل تقوم به الجماعات التى ينتمون إليها . ولذا فكل إدراك للنوع « و فى الوقت نفسه إدراك اجتماعى .

وسيزداد أيضاً فهم المرء لهذه المسألة إذا لاحظ أن معنى كل من الموضوع و « الموضوعية » يختلف فى الواقع من عصر إلى آخر . فالأشياء تكتسب صفة « الموضوعية » أولاً تكتسبها ، تبعاً لمطابقتها أو عدم مطابقتها لنظرة الناس إلى العالم ، أو بعبارة أدق تكتسب الأشياء هذه الصفة ، أولاً تكتسبها ، تبعاً لمطابقتها أو عدم

مطابقتها للفكرة السابقة التي تكونها كل حضارة من الحضارات التي ندرسها عن الأمور الواقعية . وتلك هي الفكرة السابقة التي يخلط الأفراد بينها وبين الحقيقة الواقعية نفسها في كل لحظة . وبناء على هذا الرأي استطاع ليفي بريل ، أن يذكر لنا أن البدائيين لا يدركون شيئا على غرارنا . ففي الواقع ترجع موضوعية الأشياء لديهم إلى خواصها الخفية التي لا يدركها الحس ، كما ترجع كذلك ، على حد سواء ، إلى خواصها المادية أي الحسية ، إن لم ترجع ، في الأكثر الأعم ، إلى الخواص الأولى . فهم يدركون الوجود الفعلي للأشياء على نحو مخالف لما تؤدي إليه الإحساسات التي قد يثرها هذا الوجود . ولكن هذه الإحساسات ليست ضرورية بحال ما لتأكيد وجود الأشياء . وليس الأمر هكذا بالنسبة إلينا ؛ بل هو على خلاف ذلك ؛ إذ أخذ الطابع المادي يغلب على العالم شيئا فشيئا . فنحن لا نتعرف على موضوعية الأشياء إلا بصفاتنا الطبيعية التي تجعلها في متناول حواسنا .

ولا ريب في أن الإنسانية قد مرت منذ البدائيين حتى وقتنا الحاضر بمجموعة كبيرة من النظرات الاجتماعية إلى العالم . وهكذا تجردت فكرة الإنسان عن الأشياء الخارجية من طابعها الغيبي شيئا فشيئا ، لكي يغلب عليها الطابع التحقيقي بالتدريج . وقد تشكلت عملية إدراك النوع بصور شتى تبعا لذلك التدرج . ففي العصور الوسطى مثالا يبدو بوضوح أن القوى الخفية المنتشرة في العالم ، والتي كانت عزيزة على البدائيين ،

استمرت تنفسذ إلى هذا العالم دون انقطاع . ويمكن القول على نحو ما بأنها أصبحت أكثر تركزا عندما تشكلت بصورة الإله والعذراء والمسيح والملائكة والقديسين . فكان العالم مليئا في هذه العصور بنشاط غيبي خارق للعادة . وقد نستطيع أن نطلق أسماء على مظاهر هذا النشاط ؛ بل يمكننا أن نخلع عليهم أوجوها . وهذا هو السبب في أن «جان دارك» رأت رؤساء الملائكة والقديسين؛ إذ كانت مرهفة الحس والعقل . وهذا هو السبب في أنها كانت تكلمهم ، وكان من الطبيعي أيضا أن تراهم ، وأن تتحدث إليهم كما كانت ترى أباهما وتحده . وقد كانت هذه القوى الروحية حاضرة حضور أيها في هذا العالم الذي كانت تؤمن هي وجميع معاصريها بوجوده . ولقد استطاع بعض هؤلاء المعاصرين أن يؤكد أنها كانت ألعوبة في يد الشيطان . ولكن لم يزعم قط واحد منهم أنها لم تر أحدا أو تحده . والذي يتحدث هنا عن الهذيان ينسى إجماع معاصريها على هذا الأمر ، ويجهل الطابع الغيبي الذي احتفظت به الحقيقة الخارجية ، والإدراك المتصل بها أيضا ، ردحا طويلا من الزمن . وربما لم تفقد الحقيقة الخارجية والإدراك هذا الطابع الغيبي نهائيا حتى في وقتنا الحاضر . ومعنى هذا في نهاية الأمر أن الذي يتحدث هنا عن الهذيان يتجاهل أن إدراكنا النوعية لاتتألف فحسب من العناصر التي تزودنا بها الإحساسات؛ بل يتركب كذلك بصفة خاصة من العناصر التي تفرضا علينا التصورات الاجتماعية .

ومن ثم فإذا نظرنا إلى الإدراك النوعي في إحسدى نواحيه التي سوف نحدددها فيما بعد على نحو أكثر دقة وجدنا أنه وليد الجماعة ، لا وليد النوع الإنسانى أو الفرد . وإذن فدراسة هذا الإدراك من نصيب علم النفس الاجتماعى . ويغلب على الظن فيما عدا هذا أن نتائج هذه الدراسة تؤثر من جهة فى « سيكولوجية » الإدراك الحسى بمعنى الكلمة ، وفى التعرف الأول على ذاتية الأشياء : لأن فكرة المكان كوسط متجانس الأجزاء - وهى فكرة عقلية برمتها - قد تطرقت إلى حد كبير جدا فى إدراكنا للامتداد الحسى . وستؤثر هذه النتائج ، من جهة أخرى ، فى « سيكولوجية » الإدراك الشخصى والتاريخى ؛ لأن الإدراك إذالم يتم على مرحلتين ، وإذا كنا لا نبدأ بإدراك سكين ما قبل إدراكنا لسكيننا فإن الفكرة التى نكونها لأنفسنا عن سكيننا تتوقف ، رغم ذلك ، على تلك الفكرة التى نكونها لأنفسنا عن السكين بصفة عامة . وإذن يعتمد إدراكنا لسكيننا ، دون ريب ، على خصائص إدراك السكين بصفة عامة ، وهى تلك الخصائص التى يبقئ علينا تحديدها .

فلنأخذ إذن فكرتنا هذه فنقول : إذا أردنا أن تكون الدراسة النفسية للإدراك كاملة وجب علينا أن نقسمها بين هذه الفروع الثلاثة ، ونعنى بها علم النفس التوعى ^(١) ، وعلم النفس الفردى ، وعلم النفس

(١) يريد به علم النفس الفسيولوجى Psychophysique

الاجتماعى . كذلك يجب علينا أن نذكر أن هناك أسبابا تدفعنا إلى بدء هذه الدراسة بعلم النفس الاجتماعى ، حتى ننتهى إلى تحديد العناصر التى تختلف فى الإدراك تبعاً لاختلاف الجماعات والحضارات ، وحتى نرسم حدود المجال الدقيق الذى ترجع مهمة الكشف عنه هنا إلى كل من علم النفس النوعى وعلم النفس الفردى .

الفصل الثاني

الذاكرة

يبدو الذاكرة التاريخية التي درسها نوجيه ، ^(١) في مقال كتبه في المجلة "فلسفية كما لو كانت وفقا على الإنسان وحده . وإنما سميت بهذا الاسم لأنها تزودنا بفكرة منظمة عن ماضينا شبيهة بتلك الفكرة التي نكونها لأنفسنا عن حياة كل من نابليون ، وولويس الرابع عشر . ويبدو أن الحيوانات المسماة بالحيوانات الراقية ، حتى لو كانت مستأنسة ، بعيدة عن معرفة تاريخها الخاص على النحو الذي نعرف عليه تاريخنا . فإن سلوكها يدل على أنها مزودة ببعض العادات التي قد تنجم أحيانا عن تجربة واحدة . ومن الممكن ، متى سنحت الفرصة ، أن تكون هذه العادات شبيهة بالذكريات . ولكن لا يبيح لنا هذا السلوك أن ننسب إلى هذه الحيوانات ذكريات بمعنى الكلمة .

وقد كان وجود هذه الذاكرة التاريخية لدى الإنسان مصدراً لفكرة وهمية لا تسلس القياد طوعا إذا ما أريد تحديد صيغها . ذلك لأنه متى حددت هذه الصيغة فسرعان ما يتبين تناقضها مع الحقيقة . ولكن ربما كانت هذه الفكرة لوهمية سببا فيما يمتاز به آراء برجسون ، وحتى نظريات علم النفس التحليلي من سحر ، وهي تلك الآراء التي تقول بأن

«الأشعور» يحتفظ احتفاظا تاما بجميع الذكريات الماضية . ففي حياتنا الاجتماعية ؛ بل في حياتنا الخاصة نميل إلى سلوك مسلك خاص كما لو كان كل أمرى منا يحتفظ في ذاكرته بماضيه بحيث يستطيع استعادته متى أراد ، وكما لو كان من الواجب أن نكون قادرين في كل لحظة على تقديم بيان للآخرين - أو لأنفسنا - عن كل ما وقع لنا ، وعن جميع الحوادث التي اشتركنا فيها ، أو التي وقفنا فيها موقف المشاهد . لا غير . والدليل على ذلك ما نراه في الأساليب القضائية . فالقاضي لا يتردد في مطالبة المتهم ؛ بل الشهود أيضا ، بأن يتذكروا بالضبط ما فعلوا ، أو رأوا ، أو سمعوا من عدة أسابيع ، أو منذ عدة شهور ؛ بل منذ عدة سنين . والدليل على ذلك أيضا ما نحس به من توتر الأعصاب والضيق وما نشعر به من أذى لا يطاق عندما لا نتذكر أمرا ما ، ولو كان تافها . ونحن لا نشعر بهذا الضيق فقط عندما نكون في حاجة إلى تذكر هذا الأمر ؛ بل نحس به أيضا ، ولو لم تكن هناك فائدة ما من تذكره ، أو كان نوعا من الترف العقلي . ولنا لنشعر دائما بشيء من الهوان عندما نرى أن وجهنا يظهر فجأة من بين ثنايا الماضي ، دون أن نستطيع تحديد اسم صاحبه . ولكن نسيان أسماء الأشخاص ظاهرة تدل عليها التجربة المبتذلة دلالة كبرى إلى درجة أنه كان ينبغي لنا أن نألفها ، وأن نكيّف سلوكنا تبعاً لها . فلستنا عاجزين فحسب عن ذكر أسماء جميع إلهات الفنون ^(١) ، لكن نعجز أيضا عن إعداد

(١) Muses سبع إلهات تمثل سبعة فنون في الأساطير اليونانية .

قائمة بأسماء كل من زملائنا في المدرسة أورفاقنا في الجيش . وبدبهي جدا أن معظمنا لا يتذكر قط - حسب ما يدل عليه المعنى الكامل لهذا اللفظ - ما فعل على وجه العموم في الساعة التاسعة مساء من يوم ١٢ يوليو الماضي . وكل ما نستطيع القيام به في مثل هذه الحال هو أن نجزي ماضينا إلى عدد خاص من الأجزاء التي نأخذ في فحصها فحفا تفصيليا دقيقا فيما بعد ، وأن نعيد تركيب الأفعال التي يغيب على ظننا أننا استطعنا القيام بها في ذلك الحين . ويتم هذا الأمر على وجه تقريبي يختلف اختلافا كبيرا باعتبار الأشخاص .

ومهما يكن من شيء ، فقد بين هاليفاكس ، أهمية الذاكرة التاريخية من الوجهة الإنسانية خير بيان في كتابه الرئيسي المسمى « الحدود الاجتماعية للذاكرة » (١) . ونظرا لأهمية هذه الذاكرة كانت النقطة الرئيسية التي يجب توضيحها في دراسة الظواهر التذكيرية هي تحديد كل من صفات وشروط هذه الذكريات الدقيقة التي ترتبط بإمكانة وأزمة معينة ، والتي تتصل بحوادث لم تقع سوى مرة واحدة ، ولم تتكرر قط بتمامها ، وهي تلك الذكريات التي يجري عليها تجاربنا دائما ، والتي تبدو لنا طبيعية جدا . ومتحدة انحادا جوهريا بكياننا العقلي ، إذا صح هذا التعبير . وذلك إلى درجة أننا قد نغلو إذا قلنا بكثرة تذكرها ، وإمكان استحضارها على الدوام .

وسنطلق من الآن فصاعدا اسم الذكريات بمعنى الكلمة على تلك

الذكريات الدقيقة المحددة ، وهي الذكريات المعنى الكامل الذى يدل عليه هذا المصطلح . وتندمج هذه الذكريات ، لدى كل امرئ منا ، فى ماضيه الشخصى الذى يشعره فى آن واحد بأنه ماض متصل منظم . ومع ذلك فهناك ظاهرة من الغرابة بمكان ، وهى أن التجربة تكذب دائما هذا الخاطر الذى يفرض نفسه علينا بقوة لا تززع كما لو كان يقينا لا يرقى إليه الشك . وهى تكذبه كلما حاول الاعتماد عليه . فمن المستحيل علينا من اوجه العملية أن نستحضر فى شعورنا فترة ماض الزمن بحيث نستوعبها استيعابا تاما ، وسواء أكانت هذه الفترة هى نهار الامس ، أم الساعة التى انقضت منذ قليل . ومن المستحيل أن نقف على جميع الحوادث النافذة التى امتلأت بها هذه الفترة ، وأن ترتبها فيما بينها ترتيبا زمنيا مضبوطا إلى أقصى حد . فنظام العالم يقضى بأن أكون قد لبست حذاء هذا الصباح ؛ لأنه يوجد الآن فى قدمي ، كما يقضى بأن أكون قد لبست رباط الرقبة قبل أن أضع بنية قميصي أو العكس بالعكس . ولكن ذاكرتي لا توقفني على شئ من ذلك . فإني لا أتذكر أنني لبست حذائي ، كما لا أتذكر أنني لبست أو لا رباط الرقبة أو بنية قميصي . وهكذا إذا تركنا وشنا أنفسنا ، ولم نجد عونا إلا فيما تحتفظ به ذاكرتنا من حالاتنا الشخصية فلن نستطيع أن نكون لأنفسنا عن ماضينا سوى صورة خيالية مفككة الأجزاء تتناثر فيها الحوادث على فترات أمية تحديدها ، وتبعاً لنظام لا يوثق به . وإذن يبدو لنا ، لأول وهلة ، أنه من المستحيل أن نكون مصدرأ لهذا اليقين الذى شعرنا به منذ

قليل ؛ ذلك اليقين الذى يوهمنا باتصال ماضينا واستحالة عكس ترتيب
حوادثه . وليس من الممكن كذلك أن تكون تجربتنا الخاصة المباشرة
مصدرا له . ذلك بأنها تسكذبه دائما . فذكر ياتنا تتخذ لنفسها مكانا
داخل إطار لا تستطيع وحدها أن تكون سببا فى وجوده .

وحينئذ لا يستمد ماضينا تماسكه واتصاله من ذاكرتنا الشخصية ،
وبالاختصار ليست هذه الذاكرة متبعا للطابع الموضوعى الذى يتميز
به ماضينا أمام أعيننا . وسنحاول الآن بيان هذا الأمر ، وهو أن
ماضينا يدين بتلك الصفات السابقة لتدخل العوامل الاجتماعية ولاستعانتنا
دائما فى تجربتنا الشخصية بالتجربة المشتركة بين جميع أعضاء جماعتنا ،
كما يدين بها أيضا لوجوده محصورا داخل الحدود الاجتماعية التى ترجع
إليها الحوادث واحدة بعد أخرى ، بمجرد أن تمر بنا ، والتى تندمج فيها
هذه الحوادث تباعا بمجرد انقضائها . ولنا لاثوم بتحديد الحوادث
داخل هذه الحدود فحسب ؛ بل نستعين بهذه الأخيرة لكي نتذكر
الحوادث التى وقعت فيها .

وليس يبدى لاول نظرة أن فكرة الرمان المتجانس ترجع إلى
أصل اجتماعي ، كما يريد دوركايم^(١) . ولما كنا حريصين هنا على ألا
نعتمد فى تلك الخطوات المبدئية إلا على الأمور البدئية فلن نعتمد إلى
حل هذه المشكلة .

ولكن من البديهي ، على عكس ذلك ، أن جميع التقاويم التى تستخدم

(١) أنظر عرضه لنظرية دوركايم ، عن الزمان صفحة ٨٨ والمتراجم ،

في مرحلة مامن مراحل التطور الإنساني لقياس الزمن متجانس الأجزاء
نظم اجتماعية . فإن وضع التقاويم الزمنية وتحديد نقطة البدء لحساب
السنين ، كالألعاب الأولمبية الأولى ، وكإنشاء روما ، وميلاد المسيح ،
وهجرة محمد (صلى الله عليه وسلم) كلها أمور تحكيمية يحددها العرف ،
ويقبلها الناس باجماع لفترة من الزمن طالت أم قصرت ، وسواء
أكانوا في جماعات كبيرة أم صغيرة . ومتى ارتضى الناس تقويما زمنيا
ما ، استطاعوا تطبيقه على الماضى والمستقبل سواء بسواء . وليس من
الممكن أن يوجد يوم سحيق فى الماضى أو فى المستقبل إلا أمكن تحديد
تاريخه طبقا للتقويم الميلادى . فإنا نستطيع أن نتخيل ، على حد سواء ،
يوم ٣٠ سبتمبر سنة ٢٣٩٤٨٦ قبل الميلاد أو بعده . وإذا عجزنا عن
تخيل ما الذى سيحدث فى أحد هذين اليومين أو الذى حدث فى الآخر
فنمؤكد ، فى الأقل ، أنه وقع أو سيقع شيء ما فى مكان ما فى أحد
هذين اليومين . فتبدو لنا المسافة الزمنية التى نقيسها بهذه التقاويم ،
على هذا النحو ، كجمال تقع فيه الحوادث الماضية أو المستقبلية دون
تفرقة ما . وهى تلك الحوادث التى لا نعلم عنها شيئا قطعا ، والتى نعلم
على وجه كبير أو قليل من الدقة أنها وقعت أو ستقع . وبعض الحوادث
لا يعنينى فى شيء البتة : فى حين أن بعضها يمسنا ، على خلاف ذلك ، من وجوه
شتى . ذلك إما لأنها تهتم جماعتنا ، وإما لأن آباءنا هم أفيها أو شاهدوها ، وإما
لأن أبناءنا سيصبحون فيها أو سيشاركونها . وأخيرا توجد بعض الحوادث
الخاصة بنا : لأننا شاهدناها أو ساهمنا فيها بنصيب . ومن ثم فإن أحداث
حياتنا الفردية تتخذ لنفسها مكانا فى تلك المسافة الزمنية الشاسعة المجردة من

كل طابع شخصي، فتصير فيها كنقطة لا يختلف بعضها عن بعض إلا باعتبار المكان الذي تشغله كل نقطة منها . فزواج دنايلون، جزء من تاريخ حياته الخاص، ولسكنه جزء من التاريخ العام أيضا . وفي الواقع لا يعد زواجنا الخاص إلا جزءا من تاريخ حياتنا . ولكن إذا لم يكن هذا الزواج في الواقع جزءا من التاريخ العام أو من تاريخ الغالبية من معاصرينا أو من اللاحقين لنا فهو يخصصنا ويخص أصدقائنا ؛ لأن له تاريخا في نظرنا وفي نظرهم . ولكن إعلان هذا الزواج يتم على نمط واحد ، سواء أكان خاصا بأحد الأباطرة أم بأحد رجال الطبقة الوسطى . وهكذا ينخرط تاريخ حياتنا في تاريخ العالم والإنسانية ويمتد فيه . وهو يشبه هذا التاريخ للعام من جهة أنه يحدد ، في نفس المكان المجهول ، الأحداث التي يتكون منها ، ويندمج معها في هذا المكان الذي تحتله حياتنا الخاصة في التاريخ العام الذي تمحي آثارها فيه .

ومن ناحية أخرى تنقسم حياتنا . على هذا النحو ، إلى أجزاء ، أي إلى سنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق . وشأنها في ذلك شأن كل ما يحدث في الزمن . وإذا لم زرع إلا إلى تجارنا الشخصية شعرنا - كما سبق أن رأينا - بأن الترتيب الذي تتتابع هذه الأجزاء طبقا له لا يستمر في ذاكرتنا على نحو هو غاية في الدقة ، وأحسننا أن بعض هذه الأجزاء يبدو لنا خلوا من كل ذكرى . وليس ذلك هو كل شيء . فإنا نشعر أيضا بأن السنين تسرع الخطا كلما تقدم بنا العمر ، وبأن هناك ألاما تمر كالبرق الخاطف ، وأن هناك دقائق لا تكاد تنتهي . فإذا لم

نستمع هنا لشعورنا الشخصي ؛ بل أقنعنا أنفسنا ، على عكس ذلك ، بأن السنين والساعات والدقائق تتساوى فيما بينها ، كما تتساوى الأيام والشهور ، وبأن هذه الأقسام الزمنية تتناح طبقا لنظام لا يمكن عكسه بحال ما ، وإذا أقنعنا أنفسنا أيضا بأنه من الضروري أن تكون تلك الفترات الزمنية التي عشناها قد مرت بنا بنفس السرعة وأنها تشترك جميعها في خلوها من كل طابع شخصي ، مهما يكن من شأن الذكريات التي قد تمتلئ بها فيما بعد ، (نقول إذا أقنعنا أنفسنا بكل أولئك) فإن السبب في ذلك كله يرجع إلى هذا الأمر وهو : أننا نطوى نجر بننا الشخصية أمام تجربة الجماعة . وأنا نحن رؤوسنا أمام سيطرة التقاويم التي ألقتها هذه الجماعة في تقدير الزمن . فهذه التقاويم متسلسلة الحلقات بصفة موضوعية ، بحيث تندرج فيها الحلقات المتباينة لماضيها . وإذن يتضمن ذلك أن هذه الأجزاء المتساوية في حياتنا ، والتي مرت بنا ضرورة تشترك جميعها في أنها كانت مسرحا لبعض الحوادث . ومن ثم نجد أنها كانت غنية بالذكريات الممكنة .

ففي أثناء حياتنا نحدد عددا خاصا من التواريخ . ويتصل بعضها بالحوادث التي تتم جماعتنا ، ويتصل بعضها بالحوادث التي لانهم أحدا سوانا . ويختلف عدد الحوادث الأولى بالنسبة إلى كل امرئ منا ، تبعا لأهمية الحوادث السياسية المعاصرة ، وتبعا لما نعلقه عليها من اهتمام . ونحن نستخدم جميع هذه التواريخ التي تعد جزءا من التاريخ العام

كلمات تتفاوت درجة ثقتها بها لكي نحدد بها تفاصيل ماضينا .
ولكن نظرا لأن بعض هذه التواريخ تؤثر في حياتنا الخاصة تأثيرا
عميقا فإنها تصبح كنقطة تحول فاصلة واضحة بين ما كنا عليه قبلا
وبين ما صرنا إليه بعد ؛ إلى درجة أننا نستطيع أن ندرك لأول وهلة
إذا ما كانت إحدى الحوادث الماضية في حياتنا قد وقعت قبل هذه
التواريخ أو بعدها . مثال ذلك التواريخ الآتية : أغسطس سنة ١٩١٤ (١) ،
١١ نوفمبر سنة ١٩١٨ (٢) . أما فيما يخص حوادث حياتنا الخاصة وما
يعرض فيها من أمور عابرة فلما نؤرخها بطريقة آلية طبقا لترتيب
حدوثها ؛ لأننا نعلم دائما تاريخ يومنا الحالى . . ولكن تكاد الغالبية
الكبرى من هذه الحوادث تفقد تاريخها مباشرة أو بسرعة كبيرة
فى الأقل . فمن النادر أن تحتفظ ذاكرتنا لأكثر من أسبوع واحد
بالتاريخ الدقيق لآخر وجبة عشاء تناولناها خارج المنزل . ولا يكاد
ينجو من هذا النسيان سوى الحوادث ذات الدلالة والقيمة الاجتماعية .
مثال ذلك أننا نعلم جميعا إلى حد كبير أو قليل من الدقة تاريخ كل
من القداس الأول والخدمة العسكرية والزواج والامتحانات أو
المسابقات التى اجتزناها . وفيما عدا ذلك فإذا كان الأمر بصدد تاريخ
الحوادث السياسية المعاصرة ، أو تاريخ الحوادث ذات الأهمية الكبرى

(١) تاريخ الحرب العالمية الأولى (الترجم)

(٢) تاريخ الهدنة التى انتهت بها هذه الحرب (الترجم)

في حياتنا من الوجهة الاجتماعية فإن ذاكرتنا تحتفظ بها على نفس النحو
وبنفس الطريقة . وتدعونا أهمية إحدى الحوادث السياسية إلى
الرجوع إليها في كثير من الأحيان ، وإلى تكرار تاريخها في الأعم
الأغلب . كذلك يطلب إلينا دائماً في أشد الظروف الاجتماعية اختلافاً
أن نتذكر تاريخ زواجنا ، أو تاريخ خدمتنا العسكرية ، أو مدنة
تخرجنا . وينتهي بنا الأمر في كل حالة من هذه الحالات إلى معرفة هذه
التواريخ وإلى حفظها عن ظهر قلب . وهذا شديده بالضبط بتواريخ
الحوادث التاريخية بمعنى الكلمة التي حدثت في الماضي القريب أو البعيد .
ولا يرجع السبب في معرفتنا لتاريخ هذه الحوادث إلى أنها
كانت جزءاً من حياتنا الخاصة ، أو لأننا كنا معاصرين لها بقدر ما يرجع
إلى الأهمية التي نسبتها إليها يثنتنا الاجتماعية ، وإلى أن هذه الأهمية
اقتضت منا أن نحدد تاريخ هذه الحوادث تحديداً نهائياً .
وليس هناك ما هو أشد دلالة في هذا الصدد من تاريخ ميلادنا .
فربما كان هذا التاريخ هو خير ما نعلم من بين جميع التواريخ الأخرى
التي يتألف منها تاريخ حياتنا ؛ في حين أنه بديهى جداً أننا لا نتذكر
شيئاً البتة عن ميلادنا . وإذا نظرنا إلى الأمور نظرة دقيقة وجدنا
أنه من الأولى أن يكون هذا التاريخ خاصاً بحادثة تاريخية أكثر من
أن يكون خاصاً بحادثة شخصية . والأمر الجوهري الذي يهمنا في النهاية
هو أن الطريقة التي نستخدمها في معرفة تاريخ زواجنا ، أو تاريخ الهدنة
أو تاريخ ميلادنا ، أو تاريخ موقعة « واترلو » تسدو في نظرنا

تذكروا واحداً بعينه من الناحية العملية فالسبب الذي يدعونا إلى تحديد اختيارنا لهذه التواريخ من بين سائر التواريخ ، مهما يكن من طبيعة الحوادث التي ترتبط بها ، يرجع دائماً إلى تلك الأهمية التي تنسبها إليها الجماعة . وتدعونا هذه الأخيرة أو تقهرنا على مشاركتها في نسبة هذه الأهمية إليها .

ومن ناحية أخرى ، فقد شرعنا من قبل في الإشارة إلى هذه الظاهرة ، وهي أننا نجد أن حياتنا تمتزج دون انقطاع بحياة الجماعة التي ننتمي إليها ، دون أن نساهم في هذا الامتزاج بطريقة مباشرة ؛ إما عن طريق المحادثة أو قراءة الصحف التي تطلعنا على الأنباء دائماً إن قليلاً أو كثيراً . وهكذا يتقرر لدينا ما يشبه التوازي بين حياة المدينة أو الدولة وبين حياتنا الخاصة ، بحيث تكون حوادث الحياة الثانية مقابلة لحوادث الحياة الأولى .

ومن الممكن بصفة عامة ألا نشهد بعض هذه الحوادث الاجتماعية وألا نعرف أخبارها إلا عن طريق السماع ، كمرقتنا لتاريخ « روما » أو لتاريخ بلاد اليونان . (وإن أكثر الذكريات احتمالاً للصدق فيما أعلم - وهي ذكريات إليزيه ركليس ^(١) - توقفتنا ، قبل كل شيء ، على الحوادث التي قرأها في الصحف ، لآعلى الحوادث التي رآها بنفسه) . ولكن مهما يكن من شيء ، فإن هذه الحوادث تبدو لنا ذكريات

واضحة كل الوضوح ومحورا أو نقط ارتكاز نستخدامها في تثبيت ذكرياتنا؛ لأنها لما كانت تثير اهتمام الجماعة بأسرها فإنها تسترعى ، في الوقت نفسه ، انتباه جميع الأفراد الذين تتألف منهم هذه الجماعة ، ولأنه من اليسير جدا أن نهتدى بصفة خاصة إلى تاريخ وقوعها ، حتى لو لم يعاق هذا التاريخ بذاكرتنا ؛ وذلك إما بأن نعتمد على مجهودنا الشخصي فقط ، وإما بأن نستعين بمجهود الآخرين . فقد تقدمت لامتحان الطبيعة في المسابقة العامة في صيف سنة ١٨٩٤ ، وكان الامتحان في يوم الاثنين . ولما أعلم هذه التفاصيل لأن الرئيس « سادي كارنو » (١) اغتيل في أحد أيام الاحاد من هذه السنة نفسها ، ولأنني ذهبت إلى المسابقة العامة في صبيحة اليوم التالي . فإذا أردت أن أقف على تفاصيل أكثر من ذلك ، كمعرفة الشهر وتاريخ اليوم فإنه يكفيني أن أرجع إلى أحد القواميس . وما كان لي ، وما كنت أستطيع معرفة هذا كله ، لو لم يقتل الرئيس « كارنو » ، على وجه التحقيق في يوم الأحد الذي أشرت إليه . فعلى هذا النحو يتخذ كثير من ذكرياتنا مكانا خاصا به في ماضينا بفضل الصلة التي تنعقد بين الحوادث المتصلة به وبين بعض الحوادث السياسية التي وقعت في ذلك الحين . ولنا أن نتساءل :

(١) Le Président Sadi Carnot . ولد سنة ١٨٣٧ و قتل سنة ١٨٩٤

في ليون بيد أحد القوضويين ، بعد أن تلقى منه عددا كبيرا من خطابات التهديد .

أليس من الممكن أن يفقد تاريخ حياتنا الخاص كثيراً من وضوحه إذا لم يكن للجماعة التي ننتمي إليها تاريخ ، أو إذا كنا نجمل كل شيء عن هذا التاريخ ؟ .

وأخيراً توجد مجموعة من الآراء العمامة التجريبية التي ندين بها لشروط الحياة الاجتماعية ومطالبها ، وهي التي تساهم في ضمان نشاطنا العقلي بصفة عامة ، وذاكرتنا بصفة خاصة . وهكذا توجد ألوان من الحياة تختلف من جماعة إلى أخرى . ومع ذلك فإنها تحتفظ بدرجة من الثبات داخل كل جماعة من هذه الجماعات . فيسكنها في هذه الأيام أن نعلم أن أحد الناس فلاح ، أو عامل ، أو تاجر ، أو متخرج في مدرسة الهندسة العليا ، حتى نستطيع تأكيد الكثير عن تعليمه وتربيته وعاداته في الحياة ، وعمّا كان عليه ، دون ريب ، في ماضيه وعمّا يحتمل أن يصير إليه في المستقبل . فالمتخرج القديم من مدرسة الهندسة العليا يكاد يكون دائماً إما ضابطاً في الجيش ، وإما مهندساً ، وإما رجل صناعة مثلاً . ويندر جداً أن يكون طبيباً أو راهباً ، ومن الشاذ أن يكون من المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة المؤبدة . كذلك تدعو العادات الخلقية ، والتقاليد وتعاليم إدارة الشرطة إلى وجود سلوك طبيعي يسلكه الناس بعضهم تجاه بعض ، أو تجاه الأشياء المادية في الطريق أو في المطعم ، أو في المسرح ، أو في الريف . وهكذا تترك مثل هذه الآراء العامة - التي تبدو علاقتها بالحياة الاجتماعية بدنية إلى أكبر حد - آثاراً واضحة في الذاكرة ، وفي جميع اتجاهاتها ، إذا صح هذا التعبير .

فلا تقلت من تأثيرها أى ذكرى من ذكرياتنا . وهذا إمداد ليل على صدق القاعدة ، وعلى أن هذه الذكري لا تنحصر فى استعادة ما حدث على وجه التحقيق بقدر ما تنحصر فى ملاحظة مطابقتها لتلك القاعدة السابقة ، وفى إعادة تركيب الحوادث تركيباً إجمالياً بناء على هذه المطابقة ؛ وإمداد ليل على أن هذه الذكري تشذ عن القاعدة ، وعلى أنها تدين بوضوحها فى هذه الحال لهذا الشذوذ نفسه : فإن أتذكر بصفة خاصة من الليالى الأخيرة التى قضيتها فى المسرح المسمى « لو فرانسى » ، أن القاعة كانت كما شاهدتها دائماً ، ولسكنى أذكر جيداً ، وعلى وجه الدقة ، أن رأيت فى إحدى المرات التى دخلت فيها إلى أحد المقاهى الكبرى فى أحد الشوارع الرئيسية فى باريس جاراً مجهولاً (مات على مقعده) ، وخرج على العادة المألوفة التى تقضى بأن يموت المرء فى فراشه .

ومن ثم تنطوى جميع التقاويم الزمنية ، والحوادث التاريخية الاجتماعية ، والآراء العامة التجريبية التى تساهم على النحو السابق فى تحديد الصورة التى تحملها إلينا ذكرياتنا من بين ثنايا الماضى - نقول تنطوى هذه الأمور جميعها على الصفات الثلاث الآتية ، وهى الصفات التى تتميز بها كل فكرة اجتماعية .

- (١) أنها مشتركة بين جميع الأفراد الذين يضمهم مجتمع واحد .
- (٢) وأنها لا ترجع بحسب أصلها إلى تدخل الأفراد على نحو مستمر .
- (٣) وأن الأفراد هم الذين يستمدونها من يثمتهم الاجتماعية ويتقبلونها منها .

وليس لنا هنا هدف آخر سوى وصف هذه الظواهر ، فإننا نعلم أنه ليس من الضروري أن توجد أشياء حقيقية وراء هذه المصطلحات التي نجد يسراً في استخدامها في هذا الوصف . ونحن نعلم أن الذاكرة ، حتى الفردية منها ، ليست إلا لفظاً يلخص مجموعة كبيرة من ضروب السلوك . ولنا أن نقول إنها ليست سوى إحدى الوظائف ، وذلك على فرض أن الوظيفة ليست مجرد ضرب من المجاز الذي يلجأ إليه الإنسان عندما يحمل العضو الذي تستخدمه الذاكرة أو الباعث الذي يدعو إليها . أفليس من الجائز ، بعد هذه التحفظات ، وبعد ما سبق أن قلناه ، أن نعترف مع دها ليفاكس ، بأن للجماعة نوعاً من الذاكرة ، وبأن لديها أساليب خاصة للتذكر ، وأن الغالبية الكبرى من الأفراد تعجز عن خلق هذه الأساليب من تلقاء نفسها ؟ أو ليس لنا أن نعترف أيضاً بأن للجماعة تجربة واسعة المدى إلى حد أن أية تجربة فردية تعجز عن أن تبلغ مبلغها ؟ وهذه الذاكرة الاجتماعية شبيهة بمعين تستمد منه ذاكرتنا الشخصية استمرارها وتماسكها . وهي الأساس الثابت الذي تركز عليه ذكرياتنا الحقيقية لكي تستعيد قواها ، ولكي تستمد منه حياتها .

هذا إلى أن هذه الذكريات المحضة ليست شخصية في مجموعها بالقدر الذي قد تبدو فيه لأول وهلة . فنحن لا نوجد على انفراد وفي عزلة إلا في القليل النادر . وفي الأعم الأغلب تمتزج حياتنا امتزاجاً شديداً همؤلاء الذين يحيطون بنا من أقارب ، وأصدقاء ، ورفاق ، ورؤساء ومرؤوسين ومعارف ؛ بل تمتزج بحياة الأشخاص الذين نتعرف

عليهم في عرض الطريق . فهي تسكون من علاقاتنا المادية بهم ، ومن العلاقات الخلقية بيننا وبينهم بصفة خاصة . وإذا وجدنا على انفراد فعز لتنا ظاهرية في الواقع أكثر من أن تسكون حقيقية ؛ لان تأملاتنا أو أحلامنا تجعلنا على اتصال دائماً ببيئة إنسانية حقيقية أو وهمية . فتمثل هذه البيئة إما على صورة يبتئنا الراهنة ، وإما على هيئة إحدى البيئات الغابرة ، وإما أن نبتكرها نوا حسبها يحلو لخيالنا . ويترب على هذا ، بطبيعية الأمر ، أن ذكرياتنا تتصل — قبل كل شيء — ببعض المواقف التي يدخل فيها أناس آخرون كانوا على اتصال كبير أو قليل بنا . وإذن فهي تعود بنا دائماً إلى جماعة معينة ، وإلى فترة محددة من فترات وجودها ونظامها . فهي مثلاً ذكريات أسرية ، أو مدرسية ، أو جامعية ، أو مهنية ؛ بل قد تسكون ذكريات رحلات . وذلك إذا لم تسكن الرحلة حقاً ، بمعنى ما ، سوى هروب مؤقت من البيئة للاندماج في بيئات جديدة مختلفة ، ولو كان هذا الاندماج قصير المدى إلى حد كبير . وإذا كانت تلك هي حال الذكريات فمن النادر أن تسكون خاصة بنا وحدنا . فهي مشتركة بصفة عامة ، بيننا وبين عدد كبير من الأقارب والأصدقاء والرفاق ، أو حتى بيننا وبين عابري السبيل . وليس هذا الاشتراك في الذكرة تمكناً لحسب ؛ بل يحدث في الواقع . وما هو جدير بالملاحظة حقيقة أن الأشخاص الذين يشتركون في أحد المواقف يتذكرون نفس الحوادث ويحتفظون بعبال ذلك بنفس الذكريات

مثال هذا أن أحد الأخوين « تارو »^(١) الذي درس بمدرسة المعلمين العليا بياريس قد جمع في كتابه المسمى « عزيزنا بيجي »^(٢) مجموعة من الذكريات تتصل بالحياة في مدرسة المعلمين العليا ، كما كانت عليه حوالى سنة ١٨٩٧ . وفي رأى أننا إذا وضعنا موهبته الأدبية جانباً أمكننا القول بأن رفاقه لو كتبوا لنا بدورهم ذكرياتهم عن نفس هذا العصر لكانت مادة قصصهم هى مادة قصصه على وجه التقريب . وإن كان من الممكن أن يختلفوا عنه فى أحكامهم على الأشخاص والأشياء . وإن مشاهدة الأفراد لنفس الحوادث ومخاطبتهم لنفس الرجال واصطدامهم بما يثير هؤلاء الرجال أو تلك الحوادث لديهم من ضروب الخماس والغضب يضطرهم إلى المساهمة فى اختيار تجاربهم المشتركة ؛ بأن يرجعوا دائماً إلى نفس المصادر لتتشرب بها قلوبهم وعقولهم . وليحفظوا الموضوعات الرئيسية لهذه الحوادث عن ظهر قلب حين يتناقضونها على نحو ما . ومن ثم فهذه الخطوط الرئيسية تعبر فى مجموعها ، لدى كل واحد منهم ، عن مرحلة مقابلة لها من عمره . ولذلك إذا استعادوا جميعاً ذكرى هذه الحوادث خيل اليهم أنهم يجسدون فيها ذكرياتهم الخاصة .

(١) Jérôme et Gean Tharaux : أخوان من كبار الكتاب الفرنسيين وهما يشتركان فى إخراج آثارهما الأدبية باسميهما معاً . وقد ولد جيروم سنة ١٨٧٤ وولد جان سنة ١٨٧٧ .

(٢) Pegy : من أشهر الكتاب الفرنسيين فى أوائل القرن العشرين .

وهكذا يندر من ناحية أن تحتفظ وحدنا بذكرى إحدى الحوادث؛ بل الأمر على خلاف ذلك . فعلى العموم تصبح هذه الحادثة موضع ذكرى لعدد كبير منا . والصفة المميزة لذكرياتنا هي أن تكون مشتركة بين جماعة كبيرة أو صغيرة . ومن ناحية أخرى فإن الذكريات التي ترد على أذهاننا هي ، في الغالب الأعم ، ذكريات سبق أن مرت بنا ، أو ذكريات اعتمدناها ، أو ذكريات انتهينا إلى معرفتها معرفة تامة بسبب كثرة تكرارها . وهي تلك الذكريات التي يصبح استخدامها حركيا آليا ، إذا صح هذا التعبير ، فسرعان ماتب من رقادها متى اقتضتها الظروف ، ومتى وجب علينا ، مثلا ، أن نحدد صفات إحدى مراحل حياتنا الماضية ، أو أن نبرر رأيا نزعم صدقه . أما الذكريات الشخصية بمعنى الكلمة ، وهي التي تثير فيها ، لأول ولآخر مرة ، حادثة فريدة في نوعها فهي قليلة العدد إلى أقصى حد .

ولنا أن نقسم أيضا فنقول : أيمن أن تكون مثل هذه الذكريات ظواهر نفسية فردية ؟ ويبدو أن الجواب على العكس من ذلك تماما ، رغم ما يدل عليه الظاهر . فمن ناحية قد نتذكر فجأة إحدى الحوادث التي لم يشهدها ، أو لم يسم بها أحد سوانا ، والتي ظلت في طي النسيان حتى هذه اللحظة ، فنحدد تاريخها في الوقت نفسه بطريقة ذاتية . ومعنى هذا أنها متى ظهرت فسرعان ماتت وتوغل معها في الماضي البعيد أو القريب . واسكن الشعور بهذا البعد لا ينفك لدى العقول الشبيهة بعقولنا في تركيبها عن التقدير الزمني لهذا البعد نفسه ، ذلك البعد الذي نرى فيه

صورة مجملّة ناقصة . وفي مثل هذه الحال نتلّف على تحديد التاريخ الفعلي للحادثة على نحو نستطيع التحقق معه بطريقة موضوعية ، من الشعور بالعودة إلى الوراء . وهو هذا الشعور الذى تثيره الحادثة لدينا . فإذا لم نصل إلى تحديد تاريخ ذكرانا بهذه الطريقة بدت لنا بمظهر الناقص المضطرب الذى يثير الغيظ . ولكن تحديد الذكرى حتى تكون كاملة معناه تحديد مكانها داخل الإطار الزمنى غير الشخصى الذى تستخدمه الجماعة ، ومعناه الكشف عن الصلات الوثيقة التى انعمت أو أصرها بين الحادثة المرتبطة بالذكرى وبين بعض الحوادث الأخرى التى وقعت معها فى نفس الوقت ، والتى يحتمل معرفة تاريخها ، ونعني بهذه الحوادث الأخيرة تلك التى تهم حياة الجماعة قليلا أو كثيرا . وهكذا سرعان ما يتحدد تاريخ الذكريات الشخصية ، وليس من الممكن أن نفعل هذه الذكريات شيئا آخر سوى أن نرغب ، فى الأقل ، فى تحديد تاريخها . وحينئذ يتبين لنا أن تجربة الجماعة تنفذ إلى الذكريات التى تبدو بحسب الظاهر شخصية إلى أقصى حد . ومن ناحية أخرى قد تكون الحادثة التى نذكرها فريدة فى نوعها حقيقة . ومع ذلك فإننا لا نذكرها إلا عن طريق الحدود النوعية الاجتماعية التى درستها فى الفصل السابق ، وهى تلك الحدود التى ننظم فيها التفاصيل ونصنفها إلى طوائف فليس هناك فى العالم منظر طبيعى شبيه بذلك الذى رأيناه يوما ما لدى منعطف إحدى الطرق . ومع ذلك فإن جميع المناظر الطبيعية تتألف من سماء وأرض وماء ورمال وصخور ووديان صغيرة وجبال وسهول وغابات ومراع

وأرض جرداء وأشجار ونباتات ومنازل وأكوخ وأناس وحيوانات.
فتجاه كل منظر طبيعي تلاحظ أعيننا العناصر المألوفة التي يتكون منها،
وتتعرف عليها وتسميها بأسمائها، إذا صح هذا التعبير، وهي تفعل ذلك
كله في نفس الوقت الذي تحيط فيه بهذا المنظر، بنظرة شاملة. وبالمثل
تدخل في ذكرياتنا أشياء وأشخاص ظهروا مرارا عديدة في ماضينا.
وعلى ذلك يطغى هؤلاء الأشخاص وتلك الأشياء على ذكرياتنا من
كل جانب. فنذكرى الحادثة شبيهة بإدراكها من جهة أنها تكون وحدة
قائمة بذاتها، وليكن تفاصيلها مشتركة بينها وبين عدد كبير من
إدراكاتنا وذكرياتنا الأخرى. وكل ذكرى شبيهة بالإدراك الذي
تثيره من جهة أنها مجموعة فريدة من الصور الإجمالية التي تعبر عن نموذج
خاص من الأفراد، أو عن فرد معين بالذات. وتستخدم هذه الصور
الخيالية في المعرفة على النحو الذي تستخدم فيه القطع في لعبة النرد.
ولقد رأينا فيما مضى أننا نحن الذين نصنع هذه الصور على هامش
الحياة الاجتماعية.

وإذا لم نحملنا هذه الاعتبارات على التسليم بالفكرة التي ارتضاها
«هاليفاكس» لتحديد طبيعة الذكريات فإنها تدعونا بطبيعة الأمر، في الأقل،
إلى فهم هذه الفكرة. فهو يرى أن الذكريات الشخصية، بما تتضمنه من
دقة التفاصيل والتواريخ، لا تظل تامة التكوين في مكان ما، لكي
تظهر فيما بعد في شعورنا، كما هي دون تغيير ما. وحقيقة إذا أردنا
أن نتذكر شيئا ما اعتمدنا على المعاني والمعلومات المشتركة بين

الجماعات التي ننتمي إليها، كما نعتمد على الحدود التجريبية التي قررتها هذه الجماعات وأكدت صحتها، حتى نهتدى إلى معرفة ما كنا عليه فيما مضى، وإلى معرفة ما فعلنا أو رأينا؛ بأن نصل على نحو مبتكر بين هذه المعلومات والمعاني الاجتماعية داخل الحدود التي قررتها الجماعة. فليست ذكرياتنا نسخة مكررة لما حدث بالفعل؛ بل هي مركبات جديدة، أى تركيب جديد للماضى طبقا لتجربة الجماعة ومنطقها. فكل حادثة من حوادث حياتنا تندرج ضمنا تحت معنى البيئة التي كانت مسرحا لها. وكذلك الحال أيضا فيما يتعلق بالذكرى التي تتصل بهذه الحادثة والتي نثيرها وقت الحاجة: فكل حادثة من هذه الحوادث تنمى هذا المعنى وفقا للشروط التي تعترف بها الجماعة وتحددها. فنحن نقف على التجارب الماضية والحاضرة - كذلك - داخل الحدود والمعاني التي تزودنا بها الجماعة. والذكرى الحقيقية شبهة بإدراك النوع من هذه الجهة، وهى أنها إحدى عمليات الذكاء الذى يغلب عليه الطابع الاجتماعى؛ لأنها تستمد عناصرها من حياة الجماعة.

وإذن يمكن إرجاع نظرية هالفاسكس، إلى هاتين القضيتين

الجوهريتين:

(١) ليست الذكرى نسخة مكررة لما حدث فى الماضى؛ بل هى تركيب جديد للماضى.

(٢) يتحقق هذا التركيب، الجديد ببعض الوسائل التى ندين بها للحياة فى جماعة.

ونجد ، في الأقل ، أن القضية الأولى قد وردت ضمن ما كتبه
فيلسوف أبعد ما يكون عن تهمة التعصب للذهب الاجتماعي . ومن
الطبيعي أن هذا الاتفاق في الرأي دليل على صدق هذه القضية . فقد
قال برنشفيك (١) : « لاشك في أننا إذا أفلعنا عن العمل لكي نتجه
صوب الماضي بدا لنا أننا نسلك مسلكا مضادا يعيد التصور إلى مكان
الصدارة . وحينئذ يظن ماضينا أمام أعيننا ، كما لو كان لوحة يمكن
إدراكها عن طريق الحدس . ولكن لا يصدق ذلك تمام الصدق إلا
على تلك الفترة الزمنية الضئيلة التي تتحد ، على نحو ما ، بشعورنا الفعلي
في الوقت الحاضر . أما فيما وراء ذلك ، وفيما عدا هذه الحوادث
النادرة التي اتخذت لنفسها أهمية الحوادث التاريخية سبب مآثره
لدينا من ضروب الاهتمام والانفعالات ، فمرعان ما نأخذ لنا الذاكرة
إذا لم تكن إلا استعادة سلبية للماضي . ولكننا نصحب ، في
الواقع ، بمجهود تأملي داخلي يبذله المرء لترتيب الحوادث الماضية .
ولهذا السبب تبدو جميع بواعث النشاط العقلي مرهفة وعلى
استعداد لتأدية وظيفتها . وذلك شبيه تماما بما يحدث عندما يرتب
المرء حوادث المستقبل ، وعلى نحو أشد وضوحا بما سبق يضيف
هذا الفيلسوف نفسه في مكان آخر : « أننا نقف من أنفسنا موقف
قاضي التحقيق . ففي الوقت الذي نعتقد فيه أننا نكتفي بتوجيه السؤال

إلى ماضينا نكمل الأجرية ، ونعيد تركيب الماضي . ومن الممكن في النهاية أن نقرب بين هذه الملاحظات وبين الصيغة التي يفسرها «بواكرية» الطريقة التي تتبعها في معرفة تاريخ العالم ، لا في معرفة تاريخنا الخاص . (فهو يقول) : « إننا نتكهن الماضي كما نتكهن بالمستقبل ،

ولسكننا نجد ، هذه المرة ، في بداة بعض الظواهر دليلاً أخذنا على صدق القضيتين اللتين تألف منهما نظرية « هاليفاكس » .

فن البديهي أولاً أن ذكرياتنا تختلف أو تقوى أو تتحول أو تختفي تبعاً لاختلاف الجماعات التي ننتمى إليها تبعاً . فما دمنا نعيش في إحدى الجماعات فإن أهوامنا ومصالحنا تقضى علينا بأن نتذكر دائماً الحوادث التي وقعت في أثناء حياة هذه الجماعة ، وفي غضون حياة أعضائها ، وفي خلال حياتنا ، وبأن نستعيد ذكرى هذه الحوادث في الوقت المناسب وعن علم . ومن الممكن أن يؤدي نسيان هذه الحوادث إلى أوجع العواقب بالنسبة إلى نجاحنا في مجتمعنا ، أو في مهنتنا ، أو في الأوساط الخاصة . وقد يؤدي ذلك أيضاً إلى إظهارنا بمظهر العاجز أو سىء التصرف . فإذا فارقنا هذه الجماعة فسرعان ما نأخذ في التخلص من مجموعة الذكريات التي نشأت لدينا بسببها ، وتناسب مرة التخلص من هذه الذكريات تناسباً عكسياً مع الفترة الزمنية التي كنا فيها أعضاء في هذه الجماعة . ومن الأكيد أن هؤلاء الذين تقاذفهم الفرق إلى حد ما ، في أثناء الحرب ، يعلون شيئاً عن هذا الأمر . فإننا نقول ،

إن لقضاء أحد الرفاق ينعش ، لوقت ما ، الذكريات التي تتصل بفترة الزمن التي عشناها معه ، وبالجماعة التي كنا أعضاء فيها . ويظل الأمر كذلك حتى يأتي اليوم الذي تصبح فيه الفترة التي انتمينا فيها إلى هذه الجماعة حقيقة البعد ، ويبلغ عدم اكترائنا بها حداً مطلقاً تنتظمس معالمها في نسيان مستمر ، إلى درجة أن الوجوه التي كانت مألوفة لدينا ، فيما مضى ، لا تثير لدينا شيئاً البتة على وجه الدقة . ولكن السكارة هنا هي أن اختفاء الذكريات اختفاء لارجعة بعده لا يتم في وقت واحد بالضبط لدى جميع الأشخاص الذين تههم هذه الذكريات ، وأن كثيراً من الناس الذين أصبحنا لانذكر من أمرهم شيئاً يصرون إصرار اليأس على التعرف علينا . وأخيراً قد يتفق ، في أكثر الأحيان ، أن تؤدي تجارتنا المكتسبة ، والبيئات الاجتماعية التي مررنا بها إلى تغيير هذه الذكريات على نحو دقيق يختلف قلة وكثرة ، على الرغم من احتفاظنا بتلك الذكريات . فعلى العموم يتذكر الأستاذ حياة التلميذ بعقلية الأستاذ . وإن التحسر على الزمن الخالي يتضمن مثل هذا التحول في الذكريات . وهو يفرض نفسه على الشيوخ ؛ بل أحياناً على الرجال الذين تنضجهم الصعوبة المزايذة في فهم الظروف الاجتماعية الجديدة ، مادية كانت أم أدبية ، أكثر مما ينضجهم العمر ، مع أنها هي نفس الظروف التي تتكيف بها الأجيال الجديدة على نحو طبيعي جداً ؛ لأنها لا تعرف ظروفها غيرها . وحينئذ يبدو من جهة ، في الأقل ، أن كثرة ذكرياتنا ودقتها تتناسبان مع البيئة الاجتماعية التي نعيش فيها ،

ومع البيانات الاجتماعية التي سبق أن عشنا فيها . والتي كلما امتد بها الزمن وعظم تأثيرها في نفوسنا كانت آثارها أشد ظهوراً .

وليس أقل بداهة من ذلك أن نخطر بذهننا ذكريات في كثير من الأحيان ، ثم نحاول جهدنا لتحديد تاريخها . ولكن كثيراً ما يختار تاريخنا ما كنقطة بدء للبحث عن الذكريات التي ترتبط به . ويتبع العقل هاتين الوسيلتين المختلفتين ، وتنطوي كل منهما على فائدة عملية . فيتفق لنا دائماً أن نكون في حاجة إلى معرفة الوقت ، الذي رأينا أو قلنا أو فعلنا فيه شيئاً ما . ولكن كثيراً ما يتفق لنا أيضاً أن نحتاج إلى معرفة ما رأينا أو قلنا أو فعلنا في لحظة ما . فإذا أردنا حينئذ معرفة ماذا كنا نفعل في سنة ١٩٢٥ ، أو في شهر مايو الماضي ، أو في يوم الأحد منذ خمسة عشرة يوماً فمن الواجب وجوباً لازماً أن نعرف كنهه التقويم الزمني ، وأن نكون قادرين على استخدامه ، وهو التقويم الذي يحتوى على أيام آحاد ، وشهور مايو ، وسنين يمكن حسابها ابتداء من ميلاد المسيح . ولن يستطيع الرجل الذي يستخدم تقويماً زمنياً آخر أن يفهم هذا النوع من الأسئلة فهما مباشراً ، مع أنها تبدو مألوفة لدينا إلى أكبر حد . وستكون هذه الأسئلة غير مفهومة قطعاً لدى ذلك الرجل الذي لا يستخدم أى تقويم زمني ، ليستعيد ذكرى مرتبطة بتاريخ ما . وهذه الملاحظة جدية بالاهتمام من ناحيتين : فأولاً لا تنتقل هنا من الذكرى إلى تاريخها أو من اللوحة إلى إطارها ؛ بل ننتقل من التاريخ إلى الذكرى ، ومن اللوحة إلى الإطار . فنحن لا نشير بالذكرى إلا

يسكى نملأها الإطار وليس من الممكن إثارة الذكرى ما لم يكن هناك إطار زديد ملأه . وحينئذ نجد . في هذه الحال ، أن الإطار هو الشرط الأول للفعال في وجود الذكرى . ويتضح لنا ثانيا أننا لاندين بهذا الإطار لتجربتنا الشخصية ؛ بل نحن مدينون به لتجربة الجماعة . فمهما بدت لنا الطريقة التي تستخدمها ذاكراتنا ، في مثل هذه الحال ، تلقائية وطبيعية ومألوفة لدينا فإنها تتضمن ، في الواقع ، تدخلا ضروريا من جانب الجماعة ؛ لأنه لا يمكن تصورها إذا لم تكن البيئة قد أرشدتنا إلى معرفة أيام الأسبوع والشهور وحساب السنين .

وأخيرا فن البديهي أيضا أن معرفتنا لماضيها تتكون في الوقت نفسه من الذكريات بمعنى الكلمة ، وبما نطلق عليه اسم المعلومات . وزي أن هذه المعلومات تشمل أولا معرفتنا للحوادث التي تم عائلتنا وأصدقاءنا ومعارفنا ومواطنينا وجماعتنا ، وهي الحوادث التي وقعت في أثناء حياتنا ، ومع ذلك فلم نساهم شخصيا في القيام بها ، ولم نكون شهودا عليها . ولسكن وقفنا على أنبائها بمحادثاتنا وقراءاتنا ، إما بعد وقوعها مباشرة ، وإما في وقت متأخر إلى حد كبير أو قليل . وكلما زادت أهمية هذه الحوادث في نظر بيئتنا عظم تأثيرها فيها ، وآثارت لديها بعض الانفعالات . وهكذا تندمج هذه الحوادث في تاريخ حياتنا الخاص ، بسبب هذا التأثير في البيئة ، وعلى نحو يتناسب مع الانفعالات التي أثارها . وتظل مرتبطة بذكرنا ارتباطا وثيقا من الآن فصاعدا ، ولا توجد في شعورنا

بجوة تفصل بين الأشياء التي رأيناها أو سمعناها بأنفسنا وبين تلك التي نعلم فقط أن غيرنا رآها أو سمعها ، دون أن تكون هذه أو تلك من صنعنا . وعلى هذا النحو تتجاوز حياتنا الخاصة النطاق الذي حدد لها بدقة صارمة من الناحية المكانية . هذا إلى أنها تتجاوز هذا النطاق من الناحية الزمانية أيضا . فجنائز « لويس الرابع عشر » ترجع في نظري إلى ماضٍ أعلم ، دون تردد ، أنه ليس بماضٍ* . كذلك لم أشهد عودة رفات « نابليون » . ولكن أبي قص ذلك على مرارا عديدة إلى درجة أنني لا أرجعها إلى نفس الماضى (الذى شهد جنازة « لويس الرابع عشر ») : فقد احتفظت معلوماً التي أدين بها للذكريات والذى بشئ من حرارتها . ولكن بعض المخرفين من الشيوخ يقصون أبناء بعض الحوادث على أنها ذكرياتهم الشخصية ؛ لأنهم يعجزون عن القيام مثلى بالفرقة بين الذكريات والمعلومات . ولكن إذا نظرنا إلى تاريخ هذه الحوادث علمنا أن آباءهم وحدهم هم الذين ربما استطاعوا مشاهدتها . وربما كانت الحوادث التي اتصلت بتجاربنا الشخصية أكثر المعلومات إثارة لاهتمامنا ، ونعنى بها تلك الحوادث التي عرفناها بأنفسنا والتي قننا بها ، أو كنا شهودا عليها . ومع ذلك فإننا لا نعلم أنها وقعت فعلاً إلا لهذا السبب : وهو أنه كان من الضروري عملياً ومنطقياً أن تكون قد وقعت بالفعل . فالتجربة والمنطق السليم يقضيان بأننى ذهبت إلى المدرسة للمرة الأولى ؛ لأننى انتهيت من مرحلة التعليم الثانوى .

(١) Lycée ، اللبسيه ، وتشمل مرحلتى التعليم الابتدائى والتعليم الثانوى .

وإذن أسلم ، أو ، لنقل بالأحرى إنني أعلم حينئذ أنني ذهبت إلى المدرسة للمرة الأولى في يوم ما . والواقع أنني لا أتذكر شيئاً مطلقاً عن تلك المرة الأولى التي ذهبت فيها إلى المدرسة ، ولكن لما كنت قد ترددت على هذه المدرسة مرارا عديدة منذ ذلك الحين فقد انتهيت إلى معرفة كيفية بنائها وتوزيع حجراتها وتفاصيل نظامها وأسماء أساتذتي ورفاقي وجوهرهم عن ظهر قلب . وأقول إنني أعلمها عن ظهر قلب : لأن هذه الأشياء ليست بذكريات بمعنى الكلمة بل هي تجارب مكثسة ترجع جميعها إلى مرحلة معينة من مراحل حياتي ، لا إلى لحظات زمنية متتابعة . كذلك سنحت لي الفرصة أن أقرأ شيئاً عن العواطف التي يشعر بها الطفل عادة عند ذهابه إلى المدرسة لأول مرة . وإذن أرتب جميع هذه العناصر الضرورية حتى أكون لنفسى صورة محتملة الصدق قريبة من الواقع عن اليوم الأول الذي ذهبت فيه إلى المدرسة . وسوف أميل بالطبع إلى اعتقاد أنها صورة مطابقة للحقيقة لأنها لا تتنافى مع تجربتي الخاصة أو مع تجربة الجماعة .

وحينئذ تنتهي المعرفة المنطقية المجردة التي اتخذتها نقطة بدءاً للتذكر بأن تبدو لشعوري على هيئة ذكرى . وبيان هذا أنني أبدأ بتلك الفكرة التي فرضت نفسها على من الناحية المنطقية ، وهي القائلة بأنه من الواجب أن أكون قد ذهبت إلى المدرسة للمرة الأولى . ثم تتضخم هذه الفكرة بجميع المعلومات التي تتيحها لي تجاربي ، والتي يقضي علي بإرجاعها إلى هذه الفكرة المبدئية .

فن الواضح كل الوضوح أن معرفتنا لماضيها تتكون، في الواقع ،
من تشابك كل من هذه المعلومات والذكريات بمعنى الكلمة . فقد
احتفظت بعدد كبير من الذكريات المتقطعة عن مدة السنوات العشر
التي مضيتها في المدرسة ، وإنى لأرى من جديد عددًا من المناظر المبعثرة
التي ظهرت فيها أنا وزملائي . فإذا وضعت هذه الذكريات والمناظر
جنباً إلى جنب فما أبعدنى عن ملء هذه السنوات العشر بالفعل . فهى
تتابع على فترات متقاربة إلى حد كبير أو قليل . وعلى العموم لا يوجد
بينها اتصال تدريجى يقوم على أساس التجربة ، أو يعتمد على المنطق .
وحقيقة إذا استطعت ، على هذا النحو ، أن املأ الفراغ بين اللحظات التي
تذكرتها مباشرة عن حياتى في المدرسة بسلسلة من اللحظات
التي يسهل تركيبها إلى حتما ، والتي تكفل للحظات السابقة الاتصال
الذى كان ينقصها فإن السبب في ذلك يرجع إلى أننى قد مضيت عشر
سنين في تلك المدرسة . وإذا كنت أعلم أننى قد مضيت فيها هذه المدة
فالفصل في ذلك يرجع إلى تلك القاعدة التجريبية التي تخضع لها تجربة
الآخرين ، كما تخضع لها تجربتى ، أكثر من أن يكون راجعاً إلى تجربتى
الشخصية بمعنى الكلمة ؛ لأن هذه التجربة الأخيرة لا تزودنى بشيء آخر
سوى بعض الذكريات المبعثرة التي تحدث عنها منذ قليل . وتقضى هذه
القاعدة بأنه متى شغلت كتلة من الذكريات المرتبطة بنفس الأمكنة
فترة طويلة أو قصيرة من حياتنا فذلك دليل على أننا قضينا هذه الفترة
بأكملها في تلك الأمكنة . وإذا وجدنا مرثوماً ، في هذه الحالة الخاصة ، أن

سلسلة من ذكرياته بين العاشرة والثامنة عشرة من عمره ترتبط بمعهد مدرسى خاص ، وأنها منفصلة بعضها عن بعض بفترات منتظمة ، إن قليلا أو كثيراً ، فذلك دليل على أنه أتم دراسته في هذا المعهد .

هذا إلى أنه قد يبلغ التشابك بين المعلومات والذكريات بمعنى الكلمة في معرفتنا لماضيها مبلغا لا يستطيع التعرف معه ، في بعض الحالات الخاصة ، على حقيقة هذا الأمر وهو : أنوجد حقيقة وجهها لوجه أمام بعض المعلومات أم تجاه بعض الذكريات ؟ فحينما عين الجنرال بولانجيه ^(١) رئيسا لجيش وكيرمونت فران ، بعد خروجه من الوزارة سنة ١٨٨٧ ، أرادت طائفة من الشعب الباريسي أن تحول دون خروجه من وظيفته . وكان من مظاهر هذه الرغبة الشعبية أن جدران المنازل في شارع « ليون » ، الذي كان يجب أن يسير فيه الجنرال إلى محطة السكة الحديدية لمغادرة باريس قد غطيت من أول طابق إلى آخر طابق بإعلانات تطالب بعدم سفره . وكنت أقطع هذا الطريق حينذاك مرتين يوميا إلى المدرسة ذهابا وإيابا . وإذن فمن الأكيد من الوجهة الإنسانية أنني رأيت هذه الإعلانات بعيني رأسي . ولستني علمت أيضا بوجودها في نفس الوقت عن طريق الصحف والقراءة منذ ذلك الحين . ولذا فإذا ساءلت نفسي اليوم فمن المستحيل على إطلاقا أن أقول إذا ما كنت أتذكر ، في الواقع ، أنني رأيت هذه الإعلانات ، أو إذا ما كنت قد علمت فقط بأنها قد ألصقت على الجدران ، كما أعلم أنه كانت هناك مسألة لصق إعلانات على الجدران في أيام

وفرنسوا الأول، (١). وإذا فكرت في هذه الإعلانات (تساملت) : أحقا آراها الآن من جديد ، كما رأيتها ، دون ريب ، بعيني حينما كنت طفلا أم هل استعنت ، من باب أولى ، بمعرفتي لشارع ليون ولطريقة صنع مثل هذه الإعلانات ولصقها على الجدران حتى أكون لنفسى عنها مجرد صورة خيالية قد اختفت حقيقة من ذاكرتى الشخصية فى الوقت الحاضر اختفاء تاما ؟ وحقيقة إنى أجهل ذلك . وكلما زاد تساؤلى زاد جهلى !!

وهكذا يوجد انتقال تدريجى مما نطابق عليه اسم معلوماتنا إلى ذكرياتنا الشخصية ، وعندما تتركب معلوماتنا فيما بينها تنتهى بأن تبدو فى مظهر الذكريات . أفليس هناك إذن ما يحفزنا إلى التسليم بأن ذكرياتنا الشخصية نفسها تنشأ أيضاً بناء على اتحاد هذه المعلومات ؟ فى الحالة الأولى حينما تنتهى معلوماتنا بأن تبدو بمظهر الذكريات قد تكون العملية العقلية مصحوبة بمجهود ، وقد تكون هذه العملية إرادية ، إن قليلا أو كثيرا . ولذا فمن الممكن أن نشعر ، إلى حد ما ، بكيانها وبصفاتها الخاصة . أما فى الحالة الثانية التى تتدخل فيها الذكريات الجديرة بهذا الاسم فإنه ينبغى حينئذ ألا يقف الشعور على مر هذه العملية ، لأنها تتم بطريقة فطرية مباشرة وآلية ، ولاكن قد تكون العملية واحدة بعينها فى كلتا الحالتين . ومن الممكن تأكيد اتحاد العملية العقلية هنا بهذا

الأمر ، وهو : أنه يستحيل علينا قطعاً أن نهتدى ، في بعض الأحيان ، إلى معرفة الجواب عن السؤال الآتي : أتركب معرفتنا للماضي من ذكريات بمعنى الكلمة أم من معلومات منظمة تبدو بمظهر الذكريات ؟

فلننظر مثلاً ما الذي يحدث عندما أتسامل فأقول : ماذا كنت أفعل في سنة ١٩٠٥ ؟ سأرجع مباشرة إلى أحد الأيام التاريخية في حياتي ، والذي سيسجل بعد موتي في نبذة عن تاريخ حياتي ، والذي انتهت إلى حفظه عن ظهر قلب والرجوع إليه دائماً متى شئت ، وذلك لكثرة تذكراه وكتابته ، وأعني به تاريخ تقديم رسالتي في الطب التي اجتزت امتحانها في يونيو سنة ١٩٠٦ . فتى عثرت على هذه العلامة الواضحة شرعت في الكشف عن ماضي حياتي مستعينا في ذلك بالقواعد التجريبية والاجتماعية التي حددت مجرى حياتي بالضرورة في ذلك الحين ، لكي أتزود منها بعلامات تقود خطاي ، وتوجهني في البحث . فلكي يجتاز الطالب رسالة في الطب يجب أن يكون قد كتبها وطبعها ، ومن الواجب أن يكون قد اجتاز بعض الامتحانات ، وأن يكون قد قضى فترات خاصة للتمرين . فإذا استعطت أن أملأ سنة ١٩٠٥ على هذا النحو بحوادث يزداد عددها زيادة مطردة فالسبب في ذلك يرجع إلى معرفتي أنني « دكتور » في الطب ، وأني اجتزت امتحان الرسالة في سنة ١٩٠٦ ، وأنه ما كان من الممكن أن تكون حياتي في السنة السابقة إلا حالة خاصة ونموذجاً للون من الحياة ينطبق في ذلك الحين على عدة آلاف

من الطلبة في جميع كليات قرظسا ، طبقا لما تقرره النظم الجامعية السائدة في ذلك العصر .

فمن المحتمل في هذه الظروف أن تصبح فكرة هاليفاكس ، صحيحة ، بمعنى أن ذكرياتنا الشخصية ليست في الواقع صورة طبق الأصل لحوادث حياتنا الماضية ؛ بل هي تركيب جديد لها ، أو تركيب جديد لا يمكن تحقيقه بمعزل عن الحياة الاجتماعية ؛ لأن هناك عددا كبيرا من الملاحظات التي تفضي إلى هذه النتيجة نفسها ، والتي ترك في أنفسنا أثرا بعيدا يشعرونا بأننا إذا حللنا ذكرياتنا التاريخية وجدنا أنها تنحل ، إذا صح هذا التعبير ، إلى معلومات لا نستطيع نحصيلها أو استخدامها إذا اعتمدنا على مجهودنا الخاص وحده ؛ إذ أن هذه المعلومات حدود ومعان تفرضها علينا الجماعة ، وتسكفل لنا صحتها . وتضمن لنا هذه الحدود والمعاني ثبات تلك المعلومات واتساقها ، كما تحدد لنا على الدوام طريقة استخدامها .

ومع ذلك فليست الصعوبات والاعتراضات التي يثيرها إنكار الذاكرة الشخصية والقول بتأثير الجماعة فيها أقل بداهة من الأدلة التي تؤكد صحة هذين القولين .

ذلك لأننا متى اعتمدنا على ما تمدنا به التجربة الاجتماعية لكي نكون لأنفسنا صورة عن ماضينا فمن الممكن الوصول إلى عدة صور تحتمل الصدق جميعها على حد سواء ؛ إذ سوف تكون جميعها

مطابقة لتلك التجربة ، وحينئذ يتحتم علينا أن نختار إحداها .
فنقع في التردد . ولكننا لانسكون لأنفسنا ، في الغالب الأعم ، سوى
صورة واحدة من بين جميع هذه الصور الممكنة ، فتكون هي الصورة
الوحيدة التي تبدولنا مباشرة كما لو كانت الصورة التي تعبر حقيقة عما حدث
في الماضي . ولكن لماذا كانت هذه الصورة هي تلك التي نختارها بالأحرى
بطريقة تلقائية من بين جميع الصور الأخرى ؟ وما السبب الذي يدعونا
إلى الاعتراف في الوقت نفسه بأنها الصورة الحقيقية ؟ فمن الواجب إذن أن
يوجد شيء يحدد هذا الاختيار التلقائي ويكون ضمنا لصحته . وهكذا فإذا
عدنا إلى مثالي الذي ذكرته منذ قليل وجدنا أن نظام الدراسات الطبية
كان يقضى على " قبل تقديم رسالتي أن أمضي فترة للتمرين في قسم الولادة .
وكان العرف يقضى بأن يمضي الطالب العادي - وقد كنت أنا كذلك
فترة تمرينه إما في قسم الاستاذ " بينار " ، وإما في قسم الاستاذ
" بيدان " . وحينئذ يمكن التسليم بأن نظم الجامعة التي كنت أتمنى إليها
هي التي زودتني بهذه الذكرى الخاصة بتمضية فترة التمرين ، إما لدى
" بينار " ، وإما لدى " بيدان " . ولكن متى وصلت إلى هذا الحد لم
أتردد ، وسرعان ما أتحدث عن فترة التمرين التي قمت بها مع " بينار " ،
واللهم ، أن يلجأ في هذه الحال إلى المحاكمة كيفما شاء ، وله أن يستعين
بجميع الظروف الاجتماعية التي قادتني إلى هذا الاستاذ . فعلى الرغم
من ذلك يجب دائما أن نصل في نهاية الأمر إلى ذكرى بمعنى الكلمة

تصل يا حدى تجسارني الشخصية ، وهى الذكرى التى متى ظهرت فى الوقت المناسب كانت عاملا على تحديد الصورة التى أكوّنها لنفسى عن حياتى الماضية ، وكانت سببا فى جعل هذه العودة حقيقة مجسدة . ومن جهة أخرى يوجد لدينا عدد خاص من الذكريات التلقائية التى يجب علينا البحث لها عن مكان فى تاريخ حياتنا ، بدلا من أن تكون وليدة الحاجة إلى سد إحدى فجوات هذا التاريخ . مثال ذلك أتى أرى الآن من جديد صورة غامضة لطفل عارى الساقين يتقدم والديه ، وهو يرتعد فرقا من كاب كان ينبع . لقد كان ذلك فى إحدى أمسيات الصيف ، عقب الألعاب النارية ، وفى طريق يبدولى مظلماً مهجوراً . لقد كنت أنا ذلك الطفل الصغير ، وكان والداى أبوى . ولا شك فى أتى لا أتجاهل أولاً أن مثل هذه الذكريات تشبه العادة إلى حد ما . ونحن نرجع إلى هذه الذكريات على أنها نماذج خاصة نختارها حسبما يحلو لنا ، لىكى تتمثل بها انفعالاتنا فى عهد الطفولة . ولا أتجاهل بعد ذلك أن ما نجده من عناء فى تحديد التاريخ الدقيق لهذه النماذج يفوق العناء الذى نجده فى تحديد تاريخ النماذج الأخرى . ومع ذلك فإنها تنطوى على نوع مشير من العودة إلى الماضى . وهذه العودة معادلة من الناحية الوجدانية لتاريخها . وهى تقذف بنا إلى الوراى على نحو مخالف لما يؤدى إليه تحديد سنيها وشهورها وأيامها . فنحن لا نعلم مكانها فى الماضى المجهول ،

ولسكننا نشعر بها شعورا قويا في تاريخ حياتنا الخاص . وأخيرا توجد جميع عناصر المنظر الذي ذكرته منذ هنيهة في تجارب الناس جميعا . فليس ثمة ما هو أكثر يسرا من تخيل مثل هذا المنظر ومن تركيبه باستخدام هذه العناصر . ولكن ما الحدود والحقائق التي سوف أعتمد عليها حتى أستطيع تركيب هذا المنظر حقيقة ، وحتى أنسبه لنفسى ؟ فأنا لا أعلم متى وأين وقع هذا المنظر . وأكاد أظن أنه وقع في الحى الثامن عشر من باريس في يوم ١٤ يوليو . ومع هذا فليست هذه الأمور بالآخرى سوى أمور ظنية أضفتها بعد إعمال الفكر . وهى فى ذاتها لم تحدث مباشرة إلا فى حياتى الماضية . ومن جهة أخرى فلم تسكن هذه التجربة من تلك التجارب التى كان والداى يجدان فيها سبيلا الى الدعاة حين يذكرانى بها

ويبدو لى أن الحدود والمعلومات التى تدعونى إلى تذكر عدد كبير من الذكريات وتسمح لى باستحضارها لا تتصل أى اتصال بالذكريات التى أثيرها هنا على نحو أتاح لى فى الماضى ، أو يتيح لى الآن القدرة على إعادة تركيبها . وحينئذ إذا وجدت مثل هذه الذكريات وجب أن نفسح مجالا لنوع من الذكريات التى تعد نسخة طبق الأصل لما حدث فى الماضى . وإذن فإن مثل دراسات هاليفاكس تدعوننا بحق إلى الإقلال من نصيب الإدراك الحسى فى الذاكرة وإلى عدم الغلو فى القول ببقائها على صورة مجهولة ، وبسبب عمليّة مازالت مجهولة لدينا . ولكن ليس من الممكن أن تتيح لنا هذه الدراسات حذف نصيب الإدراك الحسى

جملة . فليس من الممكن أن توجد الذاكرة ما لم توجد آثار لإدراكات حسية مبدئية ذات طابع شخصي محض ، وما لم تستطع هذه الآثار أن تشق طريقها نحو الشعور .

وشأن الذاكرة في ذلك شأن الإدراك . فالإحساس هو الشرط الضروري الذي لا يمكن أن يتحقق الإدراك دونه . وقد سبق أن رأينا أن الإحساسات لا تصير إدراكات بمعنى الكلمة إلا بفضل مجموعة من المعاني العامة ، وبفضل نظرتنا إلى العالم وإلى التجارب التي ندين بها للجماعة . كذلك يعد بقاء الإدراك الحسية شرطاً ضرورياً لا يمكن أن تتحقق الذاكرة دونه ، مهما كانت طبيعة بقاء هذا الإدراك لغزاً عسير الحل . ولكن هذا البقاء لا يؤدي إلى تزويدنا بذكريات حقيقية إنسانية حسبما يدل عليه المعنى التام لهذا اللفظ إلا بفضل الحدود والقواعد التي تمدنا بها الجماعة والتي تستمد منها ذكرياتنا تماسكها . فنفس العناصر التي تزودنا بها الجماعة هي التي تتيح لنا في الواقع إدراك الحقائق وإعادة تركيبها بعد اختفائها .

فإذا عدلت النظرية الاجتماعية الخاصة بالذاكرة على هذا النحو أمكننا فهم عدد كبير من التجارب العادية على خير وجه ، بناء على هذا التعديل .

ولقد كانت شدة غرابة ذكريات الطفولة سبباً في دهشة الملاحظين في جميع الأزمنة . ولن نعرض هنا بالنظر إلا إلى ما يتعلق بندرة هذه الذكريات وتقطعها واضطرابها . وحقيقة لا يبدو لنا ماضياً وذكرياتنا

في جعلتها على نحو متصل منتظم إلا ابتداء من لحظة معينة . وقد سبق أن وقفنا أمام هذا الاتصال المنتظم . ومن البديهي أن هناك شروطاً عضوية خاصة تحدد هذه اللحظة . وليس ثمة غلو في القول بأهمية هذه الشروط . فتبعاً له ، بينه ، و ، سيمون ، يستطيع الطفل العادى في سن الثامنة أن يحدد تاريخ اليوم . وليس معنى ذلك بالضرورة أنه يقف ، في نفس الوقت ، وفي هذا العمر ، على جميع أسرار الطريقة العقلية المنطقية التي نستخدمها في تقويمنا الزمنى . ولكن هناك أيضاً أسباباً اجتماعية تدعو إلى تحديد هذه اللحظة . فإذا كانت الشروط العضوية مواتية فكثيراً ما تتحدد هذه اللحظة بسبب اتصال الطفل لأول مرة ببيئة اجتماعية يخرج بها عن نطاق الأسرة ، كذهابه إلى المدرسة مثلاً .

حتى هذه اللحظة تظل حياة الطفل حياة أسرية محصورة ؛ إذ تنقضى لحظاتها في دائرة محدودة يكون منزل الأب مركزها المختار ، وبحيث تدور حوله الامكنة التي يرتادها الطفل في نزته . ثم تنطمس معالم هذه الدائرة فيما وراء ذلك فيما يشبه العدم الذي تعجز أى معرفة عن جعله أمراً مجسداً موضوعياً ، كما تنمحي هذه الدائرة في زمن لا تحدد مراحلهُ سوى الحوادث التي كانت سبباً في سرور الأسرة أو حزنها ، وذلك دون أن تكون دقيقة في قياسه وترتيبه . وهامى ذى الطريقة التي تستخدمها الأسرة مع الأطفال في تحديد تاريخ الحوادث : (لقد وقع هذا) حينما كان المرحوم الوالد على قيد الحياة ، أو حينما تناول

كوكى ، القربان المقدس لأول مرة ، وحينما كان « بيكيه » مريضاً جداً . وفي نفس الوقت الذى يعلم فيه أعضاء الأسرة البالغون تاريخ السنة التى مات فيها المرحوم والدهم والتى تناول فيها « كوكى » القربان المقدس لأول مرة ، والتى كان « بيكيه » مريضاً فيها يعلمون الحوادث السياسية أو الاجتماعية التى وقعت فى نفس هذا العصر : فالحياة الخارجية تتسرب من كل جانب إلى حياتهم الخاصة وحياة ذويهم . ولكن الطفل لا يدرك شيئاً عن ذلك ، وتظل حياته بأسرها تتجنىة فى حياة الأسرة . وعلى هذا النحو كان مرض الحصبة الممرض الوحيد الذى أعلم تاريخه من بين جميع الأمراض التى أصابتنى فى طفولتى الأولى ، وقبل دخولى إلى المدرسة ؛ لأن هذا المرض بدأ على وجه التحقيق فى اليوم الذى سمعت فيه باعة الصحف ينادون فى شارع « ريفولى » بوفاة « فيكتور هيجو » ، تلك الوفاة التى أثارت فى باريس حزناً هائلاً . وحينئذ فقد أصبت بمرض الحصبة فى سنة ١٨٨٥ . ولكن السبب فى معرفتى هذا التاريخ يرجع إلى هذه الصدفة التى ، وإن كانت أمراً عارضاً بالنسبة إلى الطفل ، فهى قاعدة عامة لدى الكبار . فمن الطبيعى ألا تكون لحوادث طفولتنا الأولى تواريخ . ذلك لأننا نحدد مكانها على نحو ساذج ، بناء على بعض الحوادث التى لا يعلم تاريخها سوى الكبار المحيطين بنا . وعلى ذلك الترتيب وقوعها بالنسبة إلينا غامض وغير يقينى . فمتى أدركنا مرحلة الرجولة وزودتنا الجماعة بالحدود والمعانى التى يمكن اتخاذها كنقطة بدء للكشف عن ماضينا حاولنا استعادة طفولتنا بتركيب

حوادثها من جديد . وسيضيع جهدنا عبثاً ، وسوف لا تغني عنها هذه الحدود والمعاني شيئاً إذا أردنا الكشف عن بعض الحوادث التي مرت بنا خارج نطاق هذه الحدود والمعاني ، والتي لم تلق عليها الحياة الاجتماعية ضوءها . وهكذا يمكننا تفسير ندرة ذكريات الطفولة وسرعة زوالها . فإن أساليب التذكر التي ندين بها للجماعة والتي تتيح لنا رسم سلسلة متصلة الحلقات للذكريات في جميع الظروف الأخرى لا تلائم هذه المرحلة من حياتنا التي لم نكن قد اهتمينا فيها بعد إلى درجة الذكاء ذي الطابع الاجتماعي . فذكريات الطفولة تنشأ بسبب عودة الإدراكات الحسية إلى الظهور مرة أخرى من تلقاء نفسها ، كما ترجع إلى ما تنسم به هذه العودة من طابع الصدفة المحضة الذي مازلنا بعبدين عن كشف النقاب عن سره . فهي تساهم في البرهنة على وجود هذا الرجوع إلى الماضي ، وتبين لنا في نفس الوقت إلى أي مدى لا يكفي هذا الرجوع وحده في ضمان معرفتنا لماضيينا كوحدة متصلة الحلقات متسلسلة الأجزاء .

وتختلف صور الذاكرة لدى الكبار تبعاً لاختلاف ظروفهم الاجتماعية فالفلان لا يهتم إلا بالفصول التي يتميز بعضها عن بعض بسبب الأعمال التي يتطلبها كل فصل منها ، وإلا بالسنين السمان أو العجاف . أما الموظف فيلتحق بإحدى الإدارات الحكومية في سن الخامسة والعشرين ، لكي يخرج إلى المعاش في سن الستين . ولكل من هاتين المرحلتين تاريخ خاص . وبين هذين التاريخين يسجل الموظف ترقياته الدورية وتنقلاته .

ولكل من هذه وتلك تاريخها الخاص بها ، وذلك بسبب الاهتمام بالمستقبل
وتحرير الأوراق الإدارية . فينتهى الموظف بحفظ هذه التواريخ عن
ظهر قلب . فبالنسبة إلى الموظف تعد هذه الترتيبات والتنقلات علامات
زمنية لذكرياته التى تثبت وتتسلسل طبقاً لها . فإذا شرع الموظف فى
سرد تاريخ حياته فسوف تستمد تسلسلها وتماها من هذه العلامات ،
ولو ظاهراً فى الأقل . وحينما يستطيع إنسان ما أن يحدثنا عن ماضيه ،
وعن الامكنة التى أقام فيها ، سنة بعد سنة وشهراً بعد شهر ، فلسنا بعيدين
فى الواقع عن الحكم على ذاكرته بأنها ذاكرة ممتازة . وقد أتاحت لى
الفرصة مراراً أن أسأل بعض العمال والفلاحين من الشبان الذين
كانوا يؤدون خدمتهم العسكرية عما فعلوا بعد خروجهم من المدرسة ،
أى منذ سن الثانية عشرة أو الرابعة عشرة من عمرهم . وإذا سألت
أحدهم ، كما كنت أفعل ، فإن تستطيع ، فى أكثر الأحيان ، أن تستخدم
الحقائق التى سيذكرها لكى تملأ بها فراغ الست أو الثمانى سنوات التى
انقضت منذ خروجه من المدرسة حتى انضمامه إلى إحدى فرق الجيش .
وسيتخبرك أنه مكث كذا شهراً وكذا سنة فى تعلم إحدى المهن فى مكان
ما ، أو كعامل فى مكان آخر . فتجتمع هذه الشهور أو السنوات ،
ولسكنك تجد أن مجموعها يقل كثيراً (عن المدة التى قضاهما بين الخروج
من المدرسة والالتحاق بالجيش) . ولسكن إذا أخذت ، على العكس من
ذلك ، حالة طالب يوجد فى نفس ظروف العامل أو الفلاح فستجد
أنه يعلم أنه كان فى المدرسة بين العاشرة والثامنة عشرة من عمره ،

وأنه كان ينتقل في نهاية كل عام من فصل إلى فصل أرقى منه ، وأنه تابع الدراسة بعد ذلك مدة عامين في إحدى الكليات . وسيدكر لك أنه تنلذ على أستاذهمين ، في سنة دراسية معينة ، وأن عمره كان كذا في سنة كذا . وفي نفس الوقت الذي يقص علينا قصته تستمد حياته نوعا من الاتصال التدريجي الذي تستعيره من تنظيم الجماعة للسنوات المدرسية . ويرجع السبب في ذلك إلى العلامات الزمنية التي تتخلل حياته الدراسية بأسرها ، وإلى ما بين هذه العلامات من علاقات تجريبية ومنطقية . وليس من الممكن أن نجد هذا الاتصال في حياة كل من الفلاح أو العامل . أفليس هذا المثال برهانا قاطعا على الوظيفة التي تؤديها الحدود الاجتماعية في بعث الذكريات ، في الأقل ، إن لم تؤدها أيضا في تركيبها من جديد ؟

وتدعونا هذه المقارنة نفسها بين العامل الشاب وبين الطالب إلى ضرورة التفرقة في الوقت نفسه بين الذكورة المنظمة وبين الذكورة الخصبية . ففديو جدلدى الإنسان عدد كبير من الذكريات الدقيقة ، دون أن تكون ذاكرته جيدة وتاريخية بمعنى الكلمة ، أى دون أن يكون قادرا على تنظيم ذكرياته في قصة متسلسلة الحوادث ، بحيث يشعر السامع بتاريخ حياة كامل متتابع الحلقات . وعلى عكس ذلك قد يكون المرء قادرا على سرد قصة مرضية عن تاريخ حياته ، بسبب تدرجها الزمني وقربها من الحقيقة الواقعية ، وذلك في نفس الوقت الذى ينسى فيها تماما أغلب الأمور المرضية التي تخلع على حوادث حياتنا ما تمتاز به من طابع

فدولون خاص . وحينئذ فلدقة الذكريات معنيان بحسب الحقيقة .
فقد تبدو ذكرياتنا دقيقة بسبب مطابقتها الأكيدة لما تقتضيه تجربتنا
ومنطقنا ، وبسبب الاتساق المستمر الذي يتم بينها وبين العلامات
الزمنية التي تحددها الجماعة ، وذلك على الرغم من أن هذه الذكريات
لا تلقى ضوءا كافيا على كل لحظة من لحظات حياتنا إذا نظرنا إليها على
حدة . ولكن من الممكن أيضا أن تكون هذه الذكريات دقيقة
بسبب كثرة البيانات التي تمدنا بها عن إحدى الحوادث الخاصة التي
وقعت لنا في الماضي ، على الرغم من أنها لا تحدد مكان هذه الحادثة
في حياتنا الخاصة ، أو في حياة الجماعة إلا على نحو غير كاف إلى حد
كبير . وهنا نقف من جديد على الفارق بين الذاكرة الاجتماعية
كتركيب جديد للماضي وبين الذاكرة العادية التي تعد نسخة طبق
الأصل لما حدث فعلا . ويبدو لنا أن هذا الفارق لا يختلف نسبيا لدى
كل فرد تبعاً لمركزه الاجتماعي فحسب ؛ بل تبعاً لتركيبه العضوي أيضاً .
ونحن نعلم المشكلة التي تثيرها الذاكرة الوجدانية ، وكيف ذهب
بعضهم إلى إنكار وجودها ، وكيف ذهب آخرون إلى تأكيد وجودها .
ومبايدعو إلى العجب بما فيه الكفاية أننا نلاحظ أن هذه الذاكرة كانت
النوع الوحيد الذي وضع من بين جميع صور الذاكرة موضع المناقشة ، مع
أنها هي التي يبدو فيها الطابع الفردي أشد ما يكون ظهوراً ، ومع أن مظاهرها
أقل تأثراً من غيرها بأساليب التذكر التي تأتينا عن طريق الجماعة .
فالذكريات المسماة بالذكريات الوجدانية تظهر من تلقاء نفسها فجأة ، وعلى نحو

غير متوقع . وربما كانت ، هي تلك الذكريات التي تبدو بصفة عامة أشد
الذكريات تمرداً على أى تحديد لتاريخها : لأنها تبدو في نظرنا أشد
أنواع الرجوع إلى الماضي وقعا في النفوس . وحينئذ فإذا وضعت هذه
الذكريات الوجدانية موضع الشك أفليس من الممكن أن يرجع السبب
في ذلك من جهة إلى ما توجه علينا الذاكرة ذات الطابع الاجتماعي ،
وهي التي تميل إلى ادعاء أن الذكريات الحقيقية الوحيدة ، هي تلك
الذكريات التي نستطيع السيطرة عليها دائماً ، والتي يحق لنا أن نحدد
مكانها ووظيفتها في ماضى حياتنا تحديداً دقيقاً ؟ .

وأخيراً فإننا لانستطيع تعديل ذكرياتنا حسب إدارتنا . فهي
تنطوى على طابع موضوعي داخلي يفرق ، في نفس الوقت ، بينها وبين
الطابع الخارجي البحت للإدراك وبين الطابع التعسفي للاتفاق للخيال
المحض . ويرجع هذا الطابع الموضوعي أولاً إلى إلحاح الإدراكات
الحسية في البقاء ، مع أنها تخضع بعد حدوثها مباشرة لتغيرات غاية في
الغرابة ، كما برهنت على ذلك دراسة شهادة الغير برهنة كافية . فمن النادر
مثلاً أن نتذكر بالضبط لون أعين الأشخاص الذين قابلناهم مرة واحدة
أو مراراً عديدة ، كما يندر أيضاً أن نتذكر لون شعرهم أو ملابسهم .
ويرجع هذا الطابع الموضوعي من جهة ثانية إلى موضوعية ، الحدود
والمعاني التي نستعين بها على إعادة تركيب ذكرياتنا . وتوجد هذه
الحدود والمعاني على اعتبار ما خارج شعورنا : لأنها تأتينا من الخارج .
فمنح لانسيطر على إعادة تركيب الذكريات التي تتم طبقاً لقواعد مشتركة

بين الجميع وصادقة بالنسبة إلى الجميع .

ويمكن القول بأن هذه القواعد معايير لذكرياتنا ولذكريات الآخرين . وحقيقة تسهم هذه القواعد في تشويه ذكرياتنا في الوقت نفسه ؛ لأنه يتفق في أغلب الأحيان أهامتي حجبت أعيننا في هذه اللحظة نفسها عن الأمور التي تتعارض معها ، فإنها تحول دوننا ودون إدخال هذه الأمور في إعادة تركيب حوادث حياتنا الماضية من جديد . وهكذا يجب أن يكون المرء فارساً حتى يلمح في أثناء عرض حرس الفرسان ، أن الفارس الخامس في الصف الثاني قد نسي ربط حمالة سراويله ، وحتى يستطيع أن يتذكر هذا الأمر تبعاً لذلك . ولسكن ربما رجع هذا الطابع بصفة خاصة إلى ما تتطلبه الجماعة منا ، وهو أن تكون ذكريات الناس دقيقة ، وذلك لضمان العلاقات المتبادلة بينهم . ومتى أعدنا تركيب إحدى حوادث ماضينا شعرنا أنه لم يعد لنا الحق مطلقاً في تغييرها ، وبدأ لنا أنه يجب علينا أن نتقيد بالنتيجة التي انتهينا إليها . وربما كان إصرارنا على تأكيد صدق إحدى هذه الذكريات راجعاً إلى الشعور بالقواعد التي تتيح الجماعة لنفسها فرضها علينا أكثر من أن يكون راجعاً إلى مقاومة هذه الذكريات للتعديلات التي نحاول إدخالها عليها . وإذن فقد لا تقف مساعدة الحياة الاجتماعية لنا عند حد العثور على الذكريات فحسب ؛ بل قد تتجاوزها إلى المساهمة في تزويد هذه الذكريات بنوع من الصرامة التي يكبرها خيالنا إعجاباً بها .

فبناء على جملة هذه الاعتبارات يبدو لنا بداهة أن المؤثرات الاجتماعية

تدخل تدخلًا تامًا في عملية الذاكرة لدى الفرد . وإذن نستطيع توزيع دراسة الذاكرة من جهة بين علم النفس الاجتماعي الذي ستنحصر مهمته ، على وجه الدقة ، في دراسة العناصر التي تدين بها الذاكرة للحياة الاجتماعية ، ومن جهة أخرى بين علم النفس العضوي وعلم النفس الفردي اللذين سيبحثان عن العناصر النوعية والفردية في الذاكرة . وهما تبدو أيضاً وظيفة علم النفس الاجتماعي جوهرية . فنحن لانقف بطريقة مباشرة على الذاكرة إلا في صورها التي تشمل بها تبعاً لتأثير الجماعة . ويمكن القول على نحو ما بأن عناصرها الفردية تطفو على سطحها ؛ في حين تندمج صفاتها النوعية بصفاتها الاجتماعية العميقة . ونقول مرة أخرى في هذا الصدد أننا إذا أردنا أن نحدد مجال البحث الخاص بكل من علم النفس العضوي وعلم النفس الفردي ، بصفة خاصة . فمن المهم ، قبل كل شيء ، أن يقوم علم النفس الاجتماعي أولاً بتحديد جميع الصفات التي استعارتها عملية التذكر ، تبعاً أو في آن واحد ، من مختلف التصورات الاجتماعية على مر العصور ، وفي أثناء شتى الحضارات ، وهي تلك التصورات التي يجب أن تكون عملية التذكر على اتصال دائم بها

الفصل الثالث

الحياة الوجدانية

لأول وهلة تبدو لنا الحياة الوجدانية بمختلف مظاهرها كحالات شخصية بحتة . فهي تتميز بطابعها الفطري ، ولا تتطلب بالضرورة تفكيراً أو دراسة . فهي قطعة من حياتنا أكثر من أن تكون مادة لتفكيرنا . وإنما تصبح خاصة بكل فرد - كما هي حال جسمه - بسبب التغيرات العضوية التي تسبقها ، أو تصحبها ، أو تلحقها ، فتخلع عليها طابعها الخاص في الأقل . إن لم تكن سبباً في وجودها ؛ وذلك بأن تدفعها إلى حساسيتها الداخلية ، وهي انجبال الحسى الوحيد الذي يعتبر خاصاً بنا . فنحن نشترك جميعاً في إدراك الأشياء الخارجية ، واسكننا نفل وحين دائماً في إحساسنا الداخلي بحركة أعضائنا . وتتصل كل معرفة بموضوع في متناول الجميع ، وخارجي بالنسبة إلى هذه المعرفة نفسها ، على اعتبار ما . ويقع كل فعل في الخارج . وليس الأمر كذلك فيما يمس العواطف التي لا يمكن التعبير عنها بشيء خارجي ، والتي يمكن القول على نحو ما بأنها تتحد اتحاداً تاماً بالموضوع الداخلي الذي يشير لها ؛ مثال ذلك ذبذبات مزاجنا الشاردة التي يبدو أن الحزن والمرح ينشآن فيها بطريقة تلقائية . ولذا كان من الضروري أن تكون الحياة الوجدانية هي الحياة التي يغلب عليها طابعنا الشخصي إلى أكبر حد ممكن ، وعلى نحو لا مفر منه . فكل مجهود يهدف إلى جعلها موضوعاً شديداً بالموضوعات الأخرى ،

والى إخضاعها لضروب التفرقة والتجريد والتعميم والتصنيف التى لا بد منها فى كل علم طبيعى سوف يشوه الطابع الوحيد الفريد الذى تتصف به هذه المظاهر الوجدانية تشويها نهائيا وهى تلك المظاهر الشخصية البحتة التى لا تتكرر مطلقا مرتين على نمط واحد. وهذا منشأ تصريحات بعض الفلاسفة مثل «روه»^(١) و«رينوفيه»^(٢) و«برجسون»^(٣) بصفة خاصة. فمن هذه التصريحات يبدو لنا أن هؤلاء الفلاسفة يميلون إلى القول بأن القصة هى الوسيلة الممتازة للوقوف على الحياة الوجدانية وللكشف عن أسرار بواعثها؛ لأن القصة تحرص على تصوير الأفراد، ولأن القصصى الكبير هو الذى يبرع فى وصف هذه الفورة النفسية التى تحدث فى شعور الأفراد، والتى تهب الحياة للعواطف والأهواء التى يمتزج فيها ماضى الفرد وحاضره ومستقبله على الدوام، فتبدو هذه العواطف والأهواء بصور شخصية مختلفة لآحاد أعضائها.

ومع هذا لمسا أراد بعض المؤلفين «كجورج ديماس»^(٤) تفسير الحياة الوجدانية لم يتردد فى اتخاذ كل من علم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع مصدر وحي له.

ولإذن لم يتردد فى إنكار الطابع الفردى الذى كان يبدو أنه يغلب على هذه الحياة على نحو لا يرقى إليه الطعن. وفى الواقع إذا اعتبرنا

Renouvier (٢)

Rauh (١)

Georges Dumas (٤)

Bergsan (٣)

الحالات الوجدانية الخاصة حينما تمر بشعورنا حقيقة ، وقبل أن تحملنا الدراسات والسيكولوجية ، المراهقة على القول بأنها حالات شخصية محضنة أمكننا أن نبين ، على خلاف ذلك ، أن الجماعة تؤثر تأثيراً عميقاً في هذه الحالات وتخلع عليها جانباً كبيراً من الصفات التي تتجلى لنا وقت البحث . وقد نسي علماء النفس أن هذه الحالات إنما تحدث ، قبل كل شيء ، في بيئة إنسانية وبسبب هذه البيئة .

وسنأخذ ، على وجه التحقيق ، ملاحظة عميقة ، ولبرجسون ، كنقطة بدء لتقرير برهاننا . فهو يحدثنا فيقول : « لن يستطيع الإنسان أن يتذوق الهزل إذا أحس أنه وحيد . ويبدو أن الضحك يحتاج إلى صدى ، فاستمع إليه جيداً . ليس الضحك صوتاً واضحاً محدداً متميز المقاطع ؛ بل هو شيء يريد أن يمتد ، وأن ينتقل كرجع الصدى شيئاً فشيئاً . وهو شيء يبدأ على هيئة انفجار ، لكي يستمر بعد ذلك دويّاً كشأن الرعد الذي يدوى في الجبل . ومع هذا فمن الواجب ألا يمتد رجع الصدى إلى ما لا نهاية له . فمن الممكن أن يسرى في دائرة تنسع كيفما شئنا ، ولكن هذه الدائرة تظل مغلقة . فضحكنا دائماً ضحك جماعة ، .

فالمشكلة تنحصر في هذا الأمر وهو : هل هذه الملاحظة صادقة تمام الصديق على الضحك تصدق أيضاً على الحياة الوجدانية ؟ أو ليست البيئة الاجتماعية هي البيئة الطبيعية للحياة الوجدانية ؟ أو ليست شرطاً في نموها ؟ فإذا غلا المرء في بيان الطابع الفردي لهذه الحالات الوجدانية

أو شك أن ينسى إحدى صفاتها الأخرى مع أنها صفة جوهرية جداً ، ونعني بها أن هذه الحالات قابلة للانتقال من شخص إلى آخر إلى أكبر حد ، وأنها لا تنتقل من شخص إلى آخر فقط ؛ بل هي في حاجة إلى هذا الانتقال لكي تنمو ؛ بل لكي توجد . ونحن نعلم أن الانفعالات أكثر انتقالاً بالعدوى من المعاني . ولكن ربما لم يكن من المعلوم جيداً أنها أقل نمواً وأسرع زوالاً إذا صادفت قابليتها للانتقال بالعدوى ما يعترض سبيلها .

وحقيقة يندر جداً أن توجد الحالات الوجدانية القوية لدى الأفراد المتفرقين . وعلى العموم لا تضعف العزلة المظاهر الخارجية لانفعالاتنا من بكاء وضحك وصياح وحركات وجهنا فحسب ؛ بل تضعف أيضاً التصورات والعواطف التي تعبر عنها . ومع ذلك فإذا قويت انفعالاتنا في غيبة الآخرين فذلك يرجع إلى أننا نتأثر دائماً بسراب الحياة في جماعة ؛ تلك الحياة التي نجدها طبيعية جداً ، وإلى أن خيالنا يعجز بمتفرجين ومستمعين وهميين يشهدون انفعالاتنا في هذه الحالة . كما يرجع ذلك أيضاً إلى نوع من الأزواج الذي أصبح مألوفاً لدينا بسبب عملية الشعور القائمة على التأمل ؛ إذ نتخذ من أنفسنا حلفاء أو أعداء ، أو نشكو من أنفسنا لأنفسنا أو نحتقر أنفسنا ، أو نبتهج ابتهاجاً داخلياً ، أو نحتد على خصم داخلي أو ننظر إلى دموعنا نظرة المتأثر وإلى صراخنا نظرة الحزن العميق .

وفي الظروف العادية تصبح بعض الجماعات الكبيرة أو الصغيرة

مسرحة للحالات الوجدانية التي تؤثر فيها تأثيراً ينتقل العدوى إن قليلاً أو كثيراً . فكل حالة وجدانية قوية إلى حد ما تميل إلى إحداث صدى لدى الجماعة، وإلى الانتفاع برد الفعل الذي ينجم عن هذا الصدى . وكلما كانت البيئة التي نعيش فيها ملائمة من الوجهة الاجتماعية لهذه الحالة الوجدانية كانت مساهمتها فيها أشد وضوحاً وأكثر صراحة . ومن ثم يزيد انفعالنا قوة على قوة . فإذا لم توجد هذه البيئة ولا هذه المساهمة لم يحقق هذا الانفعال كل آثاره العقلية والحركية الممكنة . وهكذا توجد قاعدة عامة تنص على أن انفعالنا تنشأ، وتنمو، وتزدهر في بيئة إنسانية ، لا في أي بيئة كانت .

فتجد هذه الانفعالات غداها على نحو ما فيما يصيب تلك البيئة من زلزلة بسببها . فإذا كانت أفراحنا وأحزاننا أسرية أظهرناها أمام خلصائنا ، وتمازجناها أمام معارفنا ، وكشمتناها أمام الغرباء من عابري السبيل . أما إذا كانت قومية فإنها تدعونا إلى الحديث عنها في وطننا على قارعة الطريق ، وإلى سلوك مسلك التحفظ والكرامة إذا كنا في الخارج . ويجد غضبنا ما يغذيه في حلق أعدائنا ، أو في عدم اكتراثهم ، وفي مساهمة أصدقائنا لنا فيه . ولكنه يخبو بسبب عدم المقاومة ، أو عدم المشاركة .

كذلك نتظاهر بعدم الخوف ، أو نخفف من حدته إذا وجدنا أن المحيطين بنا لا يشاركوننا فيه . ولكنه يزيد حدة ، وينقاب ذعراً إذا وجدنا أنه يدعو إلى خوف الآخرين . وإذن فلكي تبلغ هذه الحالات

الوجدانية أوجها حقاً فمن الواجب ، بطبيعة الأمر ، أن توجد بيئة اجتماعية ملائمة لها ، وألا تتألف من انفعالاتنا فحسب ؛ بل من انفعالات الآخرين وردود أفعالهم تجاهها .

على أننا نشعر بمشاركة الجماعة لنا في انفعالاتنا شعورنا بإحدى الحاجات ، فإننا نفر من العزلة الأدبية أكثر من العزلة المادية . فحالنا الوجدانية في حاجة إلى ما يبررها ، أى أنها تحتاج في الواقع إلى أن تكون مشتركة بيننا وبين غيرنا . أضف إلى هذا أن عواطف العدواة لا تشذ عن هذه القاعدة . فنحن نحرس كل الحرص على استمالة الآخرين إلى جانبنا في أثناء غضبنا ، وفي كراهيتنا بصفة خاصة . ولا تشبع هاتان العاطفتان إلا إذا قام حكم الآخرين دليلاً على صدق الدافع إليهما . ونحن لانمل البرهنة على مشروعية كل من غضبنا وكراهيتنا . ومعنى هذا أننا لانمل من محاولة إقناع الآخرين بضرورة الشعور بهما . ولكن هذه الحاجة إلى مشاركة الآخرين لنا في حالاتنا الوجدانية لا تبدو على نحو ملح أكثر مما تبدو عليه فيما يمس العواطف السامية ، خلقية كانت أم اجتماعية أم جمالية أم دينية . وهنا أيضاً نشعر شعوراً قوياً بأن هذه الحالات ليست وقفاً علينا فحسب ؛ بل نشعر كذلك بأنها حقيقية ، أى أنها تصلح للجميع ، ويجب أن يطالب بها الجميع . فإذا وجدنا مقاومة لدى الآخرين صدمتنا هذه المقاومة حينئذ على أنها خطأ من جانبهم ، أو دعت إلى قلقنا ، كما لو كانت إنذاراً يوجه إلينا . فإذا تبين أنه ليس من الممكن فض الخلاف بيننا وبينهم ، وأصررت

يبتئنا في جملتها على عدم مشاركتنا في عواطفنا الخاصة بالخير والعدل والجمال أو الدين اتفق لنا في كثير من الأحيان أن نلجأ إلى مجتمع مثالي يتحقق بين أعضائه هذا الاتفاق الضروري الذي تضمن الحياة الواقعية به علينا ، كما يتفق أن نتخيل الأخلاق والمجتمع والفن والدين حسبما ستكون عليه هذه الأمور في المستقبل . ولكن يتفق أيضا ، في الأعم الأغلب ، أن يكون الرفض الذي تقابل به عواطفنا سبباً في القضاء على ميولنا ومطامحننا في نهاية الأمر .

وهكذا فمن الواضح أن هذه الحالات الوجدانية تندفق وتنتشر بطبيعتها داخل جماعة إنسانية ذات حدود واضحة ، إن قليلا وإن كثيرا . فليس موضوع البحث الذي تقدمه لنا الظواهر الحقيقية هنا هو تلك الحالات المتفرقة السجينة التي يحيط بها سياج الشعور الفردي ؛ بل هو بالأحرى جو وجداني يعد الفرد مركزاً له . وحينئذ فإذا حاولنا دراسة الحياة الوجدانية دراسة مستقلة عن كل وجهة نظر فلسفية فلن نجد أنفسنا ، في هذه الحال ، أمام تيارات داخلية تدور في أعماق شعور الأفراد ، وتأتي الاتصال بالحياة الاجتماعية والخضوع لضروب تأثيرها ؛ بل سنجد على خلاف ذلك حركات عقلية من شأنها أن تمتد في بيئة إنسانية ، وأن تتسرب فيها من قلب إلى قلوب الآخرين ، لكي تعود في نفس الوقت من هذه القلوب الأخيرة إلى القلب الذي نبعت منه . وحقيقة ليست الحياة الوجدانية في هذه الظروف منفصلة بحال ما عن الحياة الاجتماعية ؛ بل يبدو على نقيض ذلك تماماً

أنها تقبل بطبيعتها الخضوع لتأثير الجماعة التي تنتشر في أرجائها
وسنعمد الآن على وجهه نظرنا الخاصة لكي ندرس الحالات
الوجدانية باعتبار عناصرها الداخلية ، ومظاهرها الخارجية .

١ - العناصر الداخلية

إننا لانبس في أعماق شعورنا بحالات وجدانية فحسب ؛ بل
نكتسب في الوقت نفسه نوعاً من المعرفة . وسبب ذلك بصفة عامة أننا
سرعان ما نطلق على هذه الحالات أسماء دون تردد . ولسكن إذا سمينا
شيئاً ما فعنى هذا أننا نعرفه ؛ لأننا نتعرف عليه ، أى أننا نسوّى بين
تجربتنا الحاضرة وبين بعض تجاربنا السابقة ، فندرجها تحت عنوان
مشترك يعبر تعبيراً مجملاً عن التجارب الماضية بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى
الآخرين على حد سواء . وهناك أمران يدلان دلالة كافية على إمكان
تصنيف الحالات الوجدانية بناء على الصفات المشتركة بينها ، وسواء
في ذلك أكان الفرد الذي تمر به هذه الحالات وحيداً أم في جماعة .
أما الأمر الأول فهو أننا نستطيع تسمية حالاتنا الوجدانية ، وأنها
نستعين بهذه الأسماء على تكيف سلوكنا المقابل لها تكيفاً ملائماً .
وأما الأمر الثاني فهو أننا نتفق فيما بيننا على تحديد الخطوط الرئيسية
للظروف والعواطف وردود الأفعال التي تدل عليها الألفاظ . ويمكننا
القول هنا ، في أقل تقدير ، بأن الحياة في جماعة تؤثر بالضرورة في هذه
الحالات ، فلا تبدو مبتكرة مطلقة أو ذات طابع شخصي بحت ، كما

ينسب ذلك إليها بعضهم ؛ وبأنه من الواجب أن تعبر قائمة الأسماء التي نطلقها على الحالات الوجدانية عن بعض الأشياء الواقعية لأنها تستخدم على نحو عظيم الفائدة في الناحية العملية .

ولكن التصنيف اللفظي للحالات الوجدانية - ذلك التصنيف الذي يدعوها إلى تجاوز نطاق الدائرة الضيقة التي تدور فيها ضمائر الأفراد - لا يصدق على النوع الإنساني بأسره في كل مكان ، أى أنه لا يصدق على إنسان عام ثابت يظل هو بعينه ، رغم اختلاف الأقطار والأزمان . ففي الواقع يختلف هذا التصنيف باختلاف اللغات ، ومن ثم فهو يختلف من شعب إلى آخر ، ومن حضارة إلى أخرى . وربما كانت المفردات اللغوية الدالة على الحالات الوجدانية هي ألفاظ اللغة التي يجد الأجني أكبر صعوبة في فهمها وترجمتها ؛ لأن هذه المفردات تعبر عن عدد كبير من العواطف والانفعالات الجزئية التي لا يستطيع فهمها سوى أعضاء الجماعة التي حددت ألفاظها ، والتي يجد الأجني عسراً شديداً في إدراك دقائقها . وبالطبع لا تعبر اللغة هنا تعبيراً دقيقاً عن الحالات الوجدانية الداخلية التي تمر في ضمائر الأفراد بمعنى الكلمة ؛ لأنها لا نوقفنا إلا على العناصر الوجدانية التي تقبل الانتقال من ضمير فردى إلى ضمير آخر . فهي لا تعبر إذن إلا عن العناصر المشتركة بينها . ويترتب على ذلك أيضاً أنها لا توضح الصفات الثابتة في النوع الإنساني ؛ لأن اللغة لا تبدو لنا على نمط واحد في كل زمان ومكان . ولكن في مقابل ذلك نجد أن اللغة صريحة في تسجيل

التجارب الوجدانية التي اكتسبتها الجماعة التي تتحدث بها .
وعلى هذا النحو تتكون لدينا نماذج سليمة للحالات الوجدانية
التي تحدث طبقا لتجربة الجماعة . وقد كان تعريف وفيرييه^(١) للانفعال
الشاذ عظيم الدلالة بصفة خاصة ، وهو التعريف الذي أخذناه عنه
« ريبو »^(٢) . فتبعاً لهذين المؤلفين يكون الانفعال شاذاً حينما يحدث
دون سبب كاف يدعو إلى وجوده ، وعندما يبدو بوضوح أن التغيرات
العضوية التي تصحبه عفيفة أو ضعيفة أكثر مما ينبغي ، وأخيراً حينما
تستمر نتائجها وقتاً أطول مما يجب . ولابد لنا من معيار يمكن الرجوع
إليه لتحديد الانفعال السليم ، وحتى نستطيع الحكم - كما نفعل دائماً في
الواقع - بأن انفعالا ما يوصف بالشذوذ باعتبار سببه ، أو ردود
الأفعال التي يثيرها ، أو باعتبار مدة استمراره . ولكن العلم لا يمدنا
بهذا المعيار . فلسوء الحظ لم يصل بعد كل من العلاج النفسي وعلم
النفوس وعلم وظائف الأعضاء إلى هذه المرتبة من التقدم . ويدل على
ذلك أننا نرى كيف استؤنفت المناقشات حول الجريمة القائمة على
الغيرة ، وحول الحد الفاصل الذي يجب التفريق به بين الجريمة الشاذة
والجريمة الطبيعية . وفيما عدا هذا فليس المعيار الذي نستخدمه نتيجة
لفكرة فردية قائمة على الهوى أو التفكير ، إذ أن الغالبية الكبرى
من الناس متفقة بصفة عامة على هذه المسألة من الناحية العملية . هذا

إلى أنه ليس لهذه الغالبية هوى أو تفكير . فالجماعة التي نلتزم إليها هي التي تفرض علينا هذا المعيار . فإذا وضعت الجماعة قائمة بأسماء الحالات الوجدانية وجب عليها في نفس الوقت أن تعرفها ، وأن تحدد الظروف التي تحدث فيها ، وردود الأفعال التي تتضمنها ، كما يجب عليها أن تحدد مقدار حدتها ومدة استمرارها . فتصح كل الانفعالات والعواطف التي تحدد الجماعات أسماءها وتعرفها نماذج سليمة للحالات الوجدانية ، وتعد معايير نقيس عليها ما يعتور شعورنا أو شعور الآخرين من اضطراب . ولسكن هذه المعايير نماذج في الوقت نفسه . ففي الواقع تحكم الجماعة على كل ظاهرة إنسانية وتقدرها . وبديهي أن الحالات الوجدانية لا تشذ عن هذه القاعدة . فالجماعة تصدر عليها أحكامها ، وتقدرها ، وتصنفها من الناحية الخلقية ، بناء على مطابقتها أو عدم مطابقتها للضرورات الاجتماعية ولآداب اللياقة وما يقتضيه العرف . وعلى هذا النحو تتفاوت قيم الحالات الوجدانية ، وتترج مراتبها من الناحيتين الاجتماعية والخلقية . ولا يظل هذا التفاوت والتدرج أمرين نظريين ؛ بل يمكن تطبيقهما عمليا . فالجماعة تريد وتتطلب منا أن نحسب لهذا التفاوت والتدرج حسابهما . وهي تعبر عن ذلك بمجموعة من الأحكام والأوامر التي تحدد سلوكنا الوجداني . ففي ظروف اجتماعية معينة تفرض علينا الحياة الاجتماعية انفعالات محددة ، أو ننصحنا بها ، أو تبيحها لنا ، أو تتسامح فيها ، أو تنهانا عنها ، وذلك تبعا لاختلاف المرتبة التي تحتلها هذه الانفعالات باعتبار قيمها . أضف إلى هذا أن المجتمع أشد صرامة في

هذه الناحية منه فيما يمس الآراء ؛ لأن الحالات الوجدانية أكثر اتصالا بالسلوك . فمثلا من الممكن جدا أن نقدر 'شفقة كإفعل' « سيدنوزا » . ولكن سيحتاج العالم بشدة إذا لم نتحدث عنها ، في الأقل ، بطرف اللسان عندما يبدو له أن الشفقة واجبة . إن المجتمع يطلب إلينا أن نخضع للنقائيد الخلقية . ويدعو هذا الخضوع الذي يتطلبه المجتمع على هذا النحو إلى نشأة عواطفنا وانفعالاتنا وإلى نموها ؛ وذلك بسبب الضغط المستمر الذي تباشره علينا الأوامر الاجتماعية . وفي الواقع إذا نظرنا إلى الحياة الحقيقية التي يحياها الرجل الذي يطلق عليه الآن اسم رجل الشارع (وقفنا على الحقيقة الآتية ، وهي أنه) متى تحققت بعض الظروف الخاصة وظهرت لدى ذلك الرجل البوادر الأولى لعاطفة ما تتصل بهذه الظروف فإن الطريقة التي تعلمها من الجماعة ليعرف متى يجدر به ألا يجدر به أن يفعل ، في مثل هذه الحال ، تؤثر تأثيرا عميقا في حالته الوجدانية ، إلى درجة أنها كثيرا ما تغيرها ؛ بل قد تنتهي أحيانا إلى أن تكون سببا في نشأتها . فمثلا يحرم المجتمع في بعض الظروف - أو في جميعها - الخوف والغيرة والكرهية ، أو ينهى عليها باللائمة ، أو ينصح بالإقلاع عنها . وعندما تفرض هذه العواطف نفسها علينا نبذل مجهودا وجدانيا كبيرا للعثور على حل مقبول ، لكي نبريء أنفسنا من هذه العواطف ، ولكي نبررها بأن نشوه صورتها . وهكذا يتاح لبعض العواطف المحرمة ، إن قليلا أو كثيرا ، أن تختل في شئوننا مكانا مشروعا . وفي هذه الحال تتغير طبيعتها حتى يمكن أن تظهر بمظهر الحيدة ، وحتى تدخل

في نطاق العواطف المعترف بها .

وعلى عكس ذلك تفرض علينا الجماعة بعض الحالات الوجدانية الأخرى وتحضنا عليها ، على الرغم من عدم رضانا عنها . فهناك ضرورة خلقية تقضى بأن تؤدي بعض الظروف الخاصة إلى بعض الانفعالات . فتي تحققت هـ هذه الظروف فسرعان ما يفرض علينا شعورنا بتلك الضرورة الخلقية هذه الانفعالات ، أو يوهنا ، على أقل تقدير ، أننا نشعر بها . وقد قال «جوبلو»^(١) : « إذا كنا مستيقظين فإننا لا نتحكم في التعبير عن عواطفنا فحسب ؛ بل نتحكم في عواطفنا نفسها . وهناك نصيب كبير من التصنع والعرف في عواطف الحياة الاجتماعية . فنعتقد أننا نشعر بهذه العواطف ؛ مجرد أن نعتقد ضرورة الشعور بها . وتبدو لنا هذه العواطف عميقة لهذا السبب ، وهو أننا نرضى بها ، . واسكن ليست العواطف الاجتماعية بمعنى الكلمة هي التي تنطوي وحدها ، بصفة خاصة ، على طابع الإلزام ؛ بل ذلك شأن جميع العواطف السامية ، سواء أكانت خلقية أم جمالية أم دينية أم اجتماعية . ومن المسلم به أننا نشعر بهذه العواطف بمجرد أن نتبين لنا ضرورة الشعور بها ؛ لأننا إذا أردنا أن نكون رجالا جديرين بهذا الاسم وجب علينا أن نشعر بها ؛ إذ أنها وقف على الإنسانية ، ومن أهم علاماتها الجوهرية . وإذا بلغنا مرتبة اجتماعية معينة علينا كل ما يجب

أن تكون عليه عواطفنا عندما نستمع لقصة مفخرة أو جريمة، وعندما نقف أمام لوحة من صنع «تيسان» (١) أو أمام تمثال من صنع «رودان» (٢)، وعندما ننصت إلى إحدى مقطوعات (سمفونيات) «بتهوفن» (٣)، وحينما نزور كنيسة «نوتردام»، وعندما نؤدى واجباتنا الدينية، وحينما نسمع نبأ نصر جيوشنا أو هزيمتها. ولهذه العواطف ألفاظها وتراكيبها التي نأخذها عن بيئتنا، وعن طريق المحادثة والقراءة. ولا أهمية لاتحاد شعورنا القلبي مع الجماعة، أو عدم اتحادها؛ لأننا نستطيع التعبير في هذه الحال عن تلك العواطف، ولأنه يجب علينا دائما أن نعبر عنها مع احترامنا لتراكيبها وألفاظها اللغوية. وكرامتنا كرجال رهن بهذا الشرط. ولا يمكن إذاً علينا أنه من الضروري أن نشعر بعاطفة ما، وأن نعبر عنها تعبيراً مناسباً بمعنى ذلك أننا نتخيلها في شعورنا، وأننا ندخلها إليه من الخارج. فإذا كان هناك انفعال واحد يثب على هذا النحو من القلب حتى ينتهي إلى الشفتين فكذلك من الانفعالات تهبط، على خلاف ذلك، من الشفتين إلى القلب! وليس من اليسير كل اليسر أن نفرق تفرقة واضحة بين الانفعالات التي نشعر بها شعوراً تلقائياً وبين تلك الانفعالات التي يجب علينا الشعور بها، أو التي نجبر

(١) Titien رسام إيطالي من عصر النهضة.

(٢) Rodin مثال فرنسي مشهور (١٨٤٠ - ١٩٧١)

(٣) Beethoven من أعظم الموسيقيين الألمان (١٧٧٠ - ١٨٢٧)

على الشعور بها . فشعورنا بهذه العواطف على أنها واجب يستمر دائما شعورنا بها على نحو تلقائي . وإذا أردت على ذلك دليلا كتابيا فما عليك إلا أن تفتح بعض كتب علم النفس ، وأن تتجه إلى الفصول الخاصة بالعاطفة الخلقية أو الجمالية أو الدينية . فستجد فيها على وجه العموم وصفا لصورتها المثالية ولتطبيقاتها الفرعية ، كما نجد لها لدى كبار أهل الخير وكبار الفنانين وكبار الصوفيين . ولما كنا لن نخبرك بشيء البتة ، أو لا تكاد نخبرك بشيء ، عن حقيقة هذه العواطف لدى الحارس الجمهوري د لجيل لومتر^(١) الذي يصرح بأن د افيجيني^(٢) ، التي كتبها د راسين ، جميلة جدا ، ولما كنا مضجرة جدا . ومع ذلك فإن ما هم علم النفس في العواطف الالهامية ، وما يجب أن يهتم فيها ، ليس النحو الذي ينبغي أن تكون عليه هذه العواطف ؛ بل النحو الذي توجد عليه بالفعل لدى الغالبية السكبري من الناس . ومن المحتمل أن تكون هذه الغالبية أقرب إلى الحارس الجمهوري منها إلى د ليونارد دى فنسى^(٣) ، ود سانت تريز^(٤) . وليس من المجدي في شيء أن نزع من هنا مثلا أن عاطفة مالا تصبح

(١) Jules Lemaitre (١٨٥٣ - ١٩١٩) كاتب وناقد فرنسي

كتب عن د راسين ، و د جان جاك روسو ، و د فينلون ، و د شاتوبريان ،

(٢) Iphigénie . اسم قصة كتبها راسين . وقد أخذ عنوانها عن اريبيد .

ولد راسين سنة ١٦٣٩ وتوفي سنة ١٦٩٩ .

(٣) Leonnard de Vinci رسام إيطالي من عصر النهضة

Sant Thérèse (٤)

(١٥١٩ - ١٢٥٤)

مثلا عاطفة جميلة بمعنى الكلمة إلا إذا كان الموضوع الذى يثيرها فنيا حقيقة هو الآخر ، وإلا إذا كانت هذه العاطفة نفسها برتبة من كل عنصر وجدانى آخر . وذلك هو مسلك عالم الجمال ، لامسلك عالم النفس . ولقد سمعت فيما مضى جمهورا شعبيا يصفق تصفيقا حماسيا يطفئ على صوت المغنى . وما كان من الفطنة أن أسخر من هذا الجمهور ؛ لأنه كان يبدو له أن هناك فى الواقع ما يدعو إلى هذا التصفيق حقيقة . ولقد سمعت هذا الجمهور يطلب إعادة إحدى المقطوعات الشعرية التهكمية الرخيصة التى لا يمكن محاكاتها . (وكانت هذه المقطوعة ذائعة قبل الحرب الأولى) ، ونغنى بها المقطوعة التى قالها كورتيلين،^(١) فى مسرحيته ، المسماة «اغلق حقيبتك ، وفيها يقول :

« كان طفل عمره بضعة أشهر

ينام كعادته أحيانا

فى مهد من الخز الموصلى

تحت نظرة أمه المخيفة ،

ثم ينتهى بأن يقول : (على لسان هذا الطفل) :

لقد أصبحت يتبنا بسببهم

وها هى ذى قد مضت عشرون سنة منذ قتلوا أبى

(١) Courteline شاعر هزلى فرنسى (١٨٥٨ - ١٩٢٩) وكان قاسيا

فى نقده للحياة البورجوازية والحربية فى فرنسا .

إنى أريد أن أثار لجشته المباركة ،

لقد اجتمع هذا الجمهور الشعبي لى يستمتع بالمنظر وبالموسيقى .
وشأنه فى ذلك تماما شأن المترددين على مدينة « بيريت » (١) . وجدير
بعالم النفس أن يدرس هذه المتعة فى كل مكان يجدها فيه ، ولو (وجدها)
فى شارع موفتار (٢) . وهذا المثال يبين لنا التضاد بين طائفتين من
الناس وبين ردود أفعالهم المتباينة إلى هذا الحد . ولذا يتيح لنا ، زيادة
على هذا التضاد ، أن نلاحظ الحقيقة الآتية : إن الذوق الذى نعى به ، فى
كثير من الأحيان ، تلك القدرة المكتسبة التى نوهم بها أنفسنا ،
ونوهم بها الآخرون أيضا ، بسمو مواطننا الجمالية وقوتها ، ليس خاصة
من خواصنا ، وليس هبة فردية ؛ بل يرجع وجوده فى هؤلاء الذين
يزهون به إلى الثقافة التى تلقوها ، ومن ثم إلى الطائفة الاجتماعية التى
ينتمون إليها .

ولا تساهم الأوهام الاجتماعية فى تشكيل عواطفنا وميولنا بصور
مختلفة ، أو فى إيجادها فحسب ؛ بل تمكننا من تفسيرها أيضا . وزيد
هنا بالأوهام الاجتماعية ، حسبما يدل عليه المعنى الدقيق لهذا المصطلح ،

(١) Bayreuth مدينة فى شمال شرق مقاطعة بافاريا ، وهى شهيرة
بمعرض فاجنر الذى بناه لويس الثانى ملك بافاريا . وفى كل عام تعزف
موسيقى وفاجنر ، فى هذا المسرح ثم أصبحت هذه المدينة فيما بعد سوقا
موسيقية عالمية . (٢) Rue Mouffetard . أحد شوارع الحى الخامس
فى باريس ، وهو شارع شعبي يشبه لدينا شارع الموسيقى بالقاهرة .

تلك الآراء الشائعة والأفكار السابقة التي يفرضها علينا المجتمع تجاه عواطفنا وميولنا . فإذا أخذنا في تحقيق إحدى حالاتنا النفسية وحاولنا التعمق في تحليلها ومبر غورها فليس أمامنا سوى وسيلة واحدة ، وهي التعبير عن تلك الحالة الشعورية المرنة التي نتمتع فيها بالفاظ تجعلها شيئا متناسكا . وهكذا زى في الأقل لدى غير ذوى العبقرية مثلى أن تفكيرهم فى عواطفهم الخاصة ليس معناه أنهم يغذونها بانفعالات شخصية محضة ؛ بل بالعناصر التى تهيئها لهم اللغة ، أو تدعوهم أو تجبرهم على الكشف عنها فى هذه العواطف أو فيما تستتبعه . فمثلا نستطيع دائما أن نعبّر عن عاطفة بعاطفة أخرى ، وذلك باستخدام إحدى الحيل اللفظية التى تغير لنا مظهر هذه العاطفة . وعلى هذا النحو قد تصبح عاطفة الخوف نفسها حسرة أو كراهية أو قلقا أو ألما من مكروه يخشى وقوعه . ومن الممكن على خلاف ذلك أن ينقلب الخوف رغبة أو حبا أو أملا ؛ بل فرحا بما عسى أن يحدث فيكذب هذا الخوف . وإذن تعدد مظاهر عاطفتنا إلى حد كبير بسبب جميع التعبيرات التى نستطيع استخدامها فى عرضها ، وبسبب اختلاف وجهات النظر التى تتيحها لنا اللغة للحكم على هذه العاطفة ، وبسبب الحالات الوجدانية التى تعبّر عنها . وإن تأثير الألفاظ أمر لاشك فيه إلى درجة أنها قد تؤثر ، ولو لم تكن لدينا تجربة ما عن العواطف التى تعبّر عنها . وقد قال فيلبي^(١) : « ليست الصور البصرية معدومة على

الاطلاق من الناحية الوجدانية لدى المكشوف ، رغم أنها لا تتمتع تحت حواسه ، ويرجع الفضل في ذلك إلى الحياة الاجتماعية . وقد ينتقل جانب من تأثيرها الوجداني بوساطة الألفاظ التي تعبر عنها إلى ذلك الشخص الذي لم يعرفها أبداً ، فمن الأولى أن تؤثر هذه الألفاظ حينها لا تعوزنا قط الخبرة بالحالات (الوجدانية) التي تعبر عنها . وربما وجدنا عند مدرسة التحليل النفسي وفي عقيدتها المسماة « بالحب الجنسي » أصدق مثال لتسمية العواطف بأسماء مختلفة . ومن الطبيعي أن الغر في معاملة النساء لم ينس بعد ، في نظر « فرويد » ، أنه كان يحب أمه حباً جما عندما كان صغيراً . وينص أحد أصول عقيدته الجديدة على أن يكون حب الابن لأمه في ذلك الحين محرماً ، إن قليلاً أو كثيراً . فإذا اعتمد على هذه القاعدة رجع إلى ماضيه ، ووجد أن منبع حبه لأمه ينطوي على شيء مما يشعر به الآن من جاذبية نحو الجنس الآخر . فيبدو له إذن أنه كان في سن الصغر « أوديب » ، على سبيل الإيحاء . ولكن « أوديب »^(١) بالإيحاء يصبح « أوديب » بالحقيقة . ويكفي التحليل النفسي في إثبات ذلك . وحقيقة يستطيع هؤلاء الذين لا يؤمنون بهذا الرأي أن يتساءلوا : هل ينطوي الحب الذي كان

(١) Oedipe شخص قسا عليه القدر ، وقضى عليه أن يقتل أباه ، وأن يتزوج أمه دون أن يعرف أنها أمه . وقد كانت هذه الشخصية مصدر وحي لشعراء الإغريق ومن أتى بعدهم .

يشعر به الغر في معاملة النساء نحو أمه عندما كان طفلاً ، على عنصر جنسى ؟ والسكن الواقع هو أنه لا يستطيع الآن أن يستعيد طفولته بطرق التحليل النفسى ، دون أن يشعر بوجود حبه الجنسى . فهل يكشف التحليل النفسى حقاً عن هذا العنصر الجنسى ؟ تلك مسألة .
ولسكن من الأكيد جداً أن بعض الناس يرون أن الطفولة تنطوى على هذا العنصر .

وللتحليل النفسى في هذه الناحية دلالة كبيرة المغزى ؛ لأنه يبدو كضرب من الحديث مشترك بين أعضاء الجماعة ويصدق تمام الصدق داخل هذه الجماعة ويلقى ضوءاً على الطريقة التى يمكن أن تتبعها جماعة معينة لإيجاد سلسلة متدرجة من المعايير والألفاظ الوجدانية الخاصة بها ، ولسن نظام يقرر العواطف والانفعالات التى لا مفر منها فى أثناء الحياة .
وأخيراً تنطوى حياتنا الداخلية من الناحية الوجدانية على بعض العناصر التى تأتينا عن طريق العرف . فهناك حالات من الشعور التى تسيطر علينا ، كما هو الشأن فى أنواع الزى . فيعشق الناس على غرار وليليا،^(١) كما ينسق الشعر على مثال نينون^(٢) . فلكل عصر دستور خاص بالأمور العاطفية التى يتطلبها العرف . وواضح أن هذا الدستور يختلف من عصر إلى آخر ، وأنه يفرض على كل عصر مثاله الأعلى من الناحية الوجدانية . مثال ذلك أن فرنسا رأت منذ القرن السابع عشر حتى

(١) Lélia من جميلات النساء فى العصر الرومانى القديم

(٢) Ninon من جميلات القرن السابع عشر .

أيامنا هذه مدراس عاطفية شتى متتابعة . فكان القرن السابع عشر يتطلب انفعالات وعواطف يرتضيها العقل في غير إسراف ، ذلك لأنه لما كان القرن السابع عشر غنيا بالتفكير استطاع في الوقت نفسه أن يتحرر وأن يستعيد بظهور ديكارت ، التقاليد الخلقية والدينية . أما القرن الثامن عشر فقد جعل الصدارة للحواس والقلب معا ، كما بنى على اختلاطهما حساسيته القلقة والمقلقة . أما القرن التاسع عشر فقد بدأ كعاصفة ، ولكنه انتهى إلى مذهب من الشك . وقد وجدت الأهواء التي كانت تسيطر على هذا القرن في ذلك الشك منبعها استتقت منه نوعا من الحياء الذي غلت في إظهاره . فبدأ هذا الشك شعورا حادا بعدم ثبات هذه الأهواء وسرعة انقضائها . وأما القرن العشرون فقد رفع على أنقاض القواعد الخلقية صرخا للرغبة في إشباع الذات الحسية التي تريد الحياة .

وعلى هذا النحو تنوعت ضروب التعبير عن الحب على مر العصور وهي أشد العواطف ظهورا في هذه الناحية . وقد اختلفت هذه التعبيرات تبعا لاختلاف الزمن ، وتبعا للعرف الذي كان سائدا حين ذاك . ومثال ذلك ما نجده في قصة « الأميرة دي كليف »^(١) ، وفي

(١) *Princesse de Clèves* ألفتها مدام دي لا فاييت ، وهي رواية رقيقة تمتاز بدقة ملاحظتها السيكولوجية الإنسانية . وقد ألفت فيما عدا

« هلويز الجديدة »^(١) ، وفي قصة « أنتوني »^(٢) ، وفي « العشاق »^(٣) ،
و « المرأة العارية »^(٤) . وليست هذه التعبيرات الغرامية مجرد نسخة
مكررة مما كان يشعر به المعاصرون حينما كانوا يحبون ؛ بل هي
بالأحرى نماذج جسدت لهم الميول الغامضة التي كانت مشتملة في بيئتهم
فاتخذوها فيما بعد معيارا ترد إليه انفعالاتهم . والدليل على ذلك
الكتاب القيم الذي ألفه « ميغرون » ، عن الرومانتيكية والأخلاق^(٥) .
ففي هذا الكتاب نرى أن الطلبة وكتبة مسجلى العقود وموظفى المخازن
التجارية وفتيات الطبقة الوسطى يمثلون دور « هرنانى » ، ودونا سول .
ججيم وزواج ! ولم يكن بد من بحى « ديديه »^(٦) ، حتى يشعر الشبان
والشابات شعورا قويا بأنهم تحت رحمة القضاء الذى لا مفر منه .
ولم يكن بد أيضا من قصة « إنديانا »^(٧) ، حتى تشعر الفتيات إلى أى حد
يعجز الرجال عن فهمهن .

فإذا نظرنا عن بعد إلى الموضوعات الوجدانية التى استخدمها
السابقون فى التعبير عن انفعالاتهم وأهوائهم فجأنا طابعها القائم على
العرف . وإذا لم نشعر عمليا بحالاتنا الوجدانية الخاصة التى يوجبها

(١) Nouvelle Heloise . قصة جان جاك روسو ، وتعد هلويز

الجديدة مبدأ للأدب الرومانتيكى . وفيها يمجّد جان جاك عنف الأهواء .

(٢) Antony (٣) Les amants (٤) La femme nue

(٥) Maigron, le Romantisme et Les Moeurs (1910)

(٦) Didier (٧) لجورج ساند Indiana, George Sand

العرف ، فليس ذلك دليلا على عدم وجودها ، وعلى أننا لا نخضع لقهرها ، وأننا نمتاز بهذه الميزة الاستثنائية ، وهى أن حالاتنا الوجدانية تجعلنا نحس فى قرارة أنفسنا بأننا على صلة بالإنسانية المجردة .

وعلى خلاف ذلك يدل وجود مثل هذه العادات التى يقررها العرف ، فى كل مكان يكون فيه الناس مجتمعاً ، على أنه ليس من المحتمل ألا توجد هذه العادات بدورها لدينا . ولأننا نعد هذه العادات جزءاً من طبيعتنا الخاصة ؛ لأن مجتمعاً نأتمنهم ، هى وقواعدنا ، على أساس طبيعى ؛ بل هى فى نظرنا الطبيعة نفسها . هذا إلى أننا نرى فى هذه المسألة التى تشغلنا هنا أن تلك القواعد تنطوى بصفة خاصة على عنصر يتطور . ويبدو ذلك بصفة شديدة الوضوح بسبب الفارق الذى يوجد على نحو غير محسوس بين العادات العاطفية التى اكتسبناها بتأثير العرف الذى ظل مسيطراً حتى الآن وبين المطالب المتزايدة التى يقتضيتها العرف الجديد الذى يريد أن يحتل مكان الصدارة فى الوقت الحاضر . فالرجل الذى نشأ على حب رقصة « الفالس » ، على إيقاع موسيقى بطيئة هادئة يكاد يلهث إذا رقص رقصة تسمع فيها الخطأ على نغمات موسيقى « الجازباند » . وينادى الرجل بإفلاس الحب ، لأن طريقته فيه كانت تبدو له هى الحب نفسه . وربما كان جديراً به أن يتحقق فى حالته الخاصة من أن الحب ظاهرة أبدية ، ولأنها تتشكل بمظاهر شتى حسب اختلاف العصور . وليس من الممكن مطلقاً أن تتحرر الحياة الوجدانية لدى الإنسان الذى يعيش فى مجتمع وهو الإنسان

الوحيد الذى نعرفه - من تأثير العرف لىكى تسترد حالتها الطبيعية على نحو لا يكون معه هذا العرف نفسه جزءا جوهريا منها .

ولذا يجدر بنا هنا ألا نتحدث بحال ما عن عدم الإخلاص فى العاطفة ، وسواء فى ذلك أكان الأمر يتعلق بمن سبقونا أم كان يتعلق بنا نحن أنفسنا . فنحن نخضع مرونة حياتنا الوجدانية لضروب من التعبير والعرف الاجتماعى التى لا تحملنا على التوهم ؛ بل تحملنا على الشعور حقيقة بالعواطف التى تعبر عنها أو التى تقتضيها منا . ذلك لأنها تعمل على تسرب هذه العواطف إلى شعورنا لمجرد أنها تقتضيها أو تعبر عنها . فالمجتمع الذى نعيش فيه يعلم كيف نشأت الحياة الوجدانية . وهو يريد أن تنشأ على النحو الذى يرتضيه . ولما كنا نسترشد بإرادة المجتمع ومعرفته فى شعورنا بعواطفنا وانفعالاتنا فإن هذا الشعور يؤثر فى هذه الحالات الوجدانية تأثيرا خالقا ، بمعنى أنها تبدأ فى الوجود فى نفس اللحظة التى يحس وجودها .

ولذا فلن نقول مع «فليس» (١) : «بأننا نقلد فى كل شىء فى أفراسنا وآلامنا ونأرنا وزفراتنا وضجكاتنا وأهوائنا وجرائمنا . فليس هناك انفعال يمكن القول بأنه انفعال صريح خاص بنا ، وكأن أمامنا كتابا ننسخ منه ؛ بل سنقول بالآخرى مع «أندريه جيد» : «لقد فقد

(١) Jules Vallès . أديب فرنسى ثيرى قام بدور عظيم فى

الوسائل الاشتراكية (١٨٢٣ - ١٨٨٥)

التحليل النفسى كل أهميته عندى منذ اليوم الذى فطنت فيه إلى أن الإنسان يشعر بما يتخيل أنه يشعر به . ومن ثم نرى أنه يتخيل الشعور بما يشعر به . . . « فأى قوة إلهية تستطيع الوقوف مثلاً على الفارق ، بين الحب الحقيقى وبين ما يتخيل الإنسان أنه كذلك . وإن الحقيقة لا تفرق عن الخيال فى مجال العاطفة ، .

واسكتنا حرصنا فيما مضى على تقرير هذا الأمر البديهي ، وهو أن هذه العاطفة الخالية هى فى حقيقة الأمر العاطفة الحقيقية ، وأن تلك العاطفة التى يظن أنها حقيقة هى ، على وجه الدقة ، عاطفة خيالية . فالعاطفة الخيالية الوهمية التى لا يمكن الوقوف على عناصرها هى تلك العاطفة التى تشد عن كل ما يشعر به الناس حينما يوجدون فى جماعة ، والتى لا يمكن استخدام أى لفظ لتحليلها وإظهارها بصورة حية لا فى الخارج فحسب ؛ بل داخل شعور الأفراد أيضاً ، وهى العاطفة التى لا تخضع فى برجها العاجى لأى تأثير خارجى والأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالحالات الوجدانية التى يشعر الناس بها فعلاً ، والتى تعم فى مجتمعهم ، ويستطيع هؤلاء الذين يشعرون بها أن يستخدموا اللغة التى تعلموها فى التعبير عنها لأنفسهم وللآخرين . وهى تلك الحالات التى تنصب منذ نشأتها فى القوالب العاطفية التى اخترعتها الجماعة من أجلها . وفى الجملة فتلك الحالات الوجدانية التى يتسرب إليها تأثير الجماعة من كل جانب فى كل زمان ومكان هى تلك الحالات التى تفرض نفسها علينا فرضاً ، وهذه هى

الحقيقة ذاتها ، وذلك إذا لم يكن من المجدى أن توجد هذه الحالات (لدى الأفراد المنفردين) حتى تكون حقيقية . وإذا أردنا معرفة مثل هذه الحالات وجدانية فنبحث كله أن نمحص ضماير الأفراد قبل أن نتجه بالسؤال إلى البيئة الاجتماعية ، وهي البيئة الوحيدة التي تسمح بنمو هذه الحالات وازدهارها . فإذا تمثلت في خاطرك جماعة لها لغتها وقواعدها وعرفها وحالاتها الوجدانية الخاصة استطعت التمكن سلفا بما عسى أن تكون عليه عواطف أفرادها وانفعالاتهم على وجه الإجمال . وعلى خلاف ذلك إذا تمثلت هذه الانفعالات والعواطف ، دون أن تعلم شيئا عن البيئة التي تتخذها مسرحا لها فلن تستطيع الوصول إلى معرفة السبب فيما تمتاز به طبيعتها وصورها المختلفة من طابع أشد ما يكون ظهورا ، وأقرب ما يكون تناولا للملاحظة المباشرة .

٢ - المظاهر الخارجية

ويحتوى التعبير الانفعالى على عدد كبير من المظاهر العضوية والحركية . وهذه المظاهر كثيرة ومتنوعة جدا . ولحسن الحظ نستطيع ، أن قليلا أو كثيرا ، إيجاد بعض هذه المظاهر حسب إرادتنا ، كما هي الحال في الإشارات وحركات الوجه . أما المظاهر الأخرى كالتغيرات في حركة التنفس والدورة الدموية وضيق الأوعية الدموية واتساعها والإفرازات فإنها نتيجة للأفعال المنعكسة التي لا تخضع للإرادة مباشرة . ولكن إذا لم يكن من المجدى في شيء أن يرغب المرء في سبلان لعبه حتى يسيل بالفعل فإنه يكفيناه . كما نعلم جميعا - أن تفكر

تفكيراً مركزاً في أحد صنوف الطعام التي نشتهها ، حتى يسيل اللعاب في أفواهنا . ومن ثم يمكننا دائماً أن نفكر فيما نريد ، ويترتب على هذا أن نسيل لعابنا حسب إرادتنا بطريقة غير مباشرة . وقد بينت الدراسة الحديثة للأفعال المنعكسة الشرطية بياناً كافياً الوظيفة الكبرى التي تؤديها مثل هذه العمليات في تحديد السلوك الإنساني أو السلوك الحيواني أيضاً . ولكن تتم هذه العمليات عند الحيوان من تلقاء نفسها إذا صح هذا التعبير ، بناء على تتابع الحوادث حوله حسبما تأتي به الصدفة . أما الإنسان فيستطيع إثارة هذه العمليات بنفسه ؛ لأن شعوره لما كان قائماً على التفكير فإنه لا يستطيع استخدام تجربته الراهنة فحسب ؛ بل يستطيع استخدام كل من الظروف السابقة التي تعدت تجربته الراهنة نسخة مكرزة وجميع الظروف الماضية الأخرى . ويمكننا القول إذا كنت تميل إلى الاستعارات التشریحیة العضوية - أن السبب في ذلك يرجع إلى أن مخ الإنسان لما كان كثير المسام على وجه الخصوص فإنه يكاد يفتح السبيل أمام الإثارات العصبية التي تقسرب إليه بدلاً من أن يوجب عليها ، إلى حد ما ، أن تسلك بالضبط نفس السبيل التي اجتازتها إثارات مماثلة لها من قبل . ولسنا في حاجة إلى القول بأن الإنسان يحمل في هذه الأثناء كل شيء من الوجهة النظرية عن هذه العمليات التي يستخدمها . ولن يستطيع الإنسان البكاء متى أراد إلا بشرط أن يكون قد بدأ لأول مرة اعتقد فيها ضرورة البكاء دون رغبة ما بأن استحضّر في خاطره بعض الظروف التي يعلم أنه بكى فيها بكاء حقيقياً . وما يزال يلجأ إلى هذه الوسيلة حتى يأتي اليوم

الذى لم تعد ثمة قائدة فيه للمجهود الشعورى البطيء ؛ لأن الفعل المنعكس يتم بطريقة أكيدة آلية على النحو الذى سبق تقريره ، أى حتى يأتى اليوم الذى تكفى فيه فكرة البكاء لذرف الدموع متى وجد الطرف الملائم لها . ومهما يكن من شيء ، فإن وجود الفعل المنعكس الشرطى واستخدامنا له بطريقة عادية غير شعورى يبرهان لنا على أنه مامن مظهر من المظاهر العضوية فى الانفعال إلا أمكن فى نهاية الأمر تحقيقه أو تعديله إلى حد كبير أو قليل حسب إرادتنا .

وفى هذه الظروف تكون المظاهر العضوية للانفعال مظاهر طبيعية جدا ، وهى التى أصبحت سافرة بسبب اتساع مداها وظهورها فى مواطن محددة ، ونعنى بتلك المظاهر الخارجية تلك التى تتكون منها التعبيرات الانفعالية الظاهرة ، وهى التى ننظر إليها على أنها اللغة الطبيعية المعبرة عن العواطف ؛ لأن التجارب أوقفتنا على الحالات الوجدانية التى تعبر عنها . وهى فى الواقع مظاهر طبيعية بهذا المعنى ، وهو أننا لم نتواضع عليها بحال ما ؛ بل الأمر على عكس ذلك إذ تفرضها علينا الصفات العضوية للنوع الإنسانى . فإن ردود الأفعال الآلية المستقلة لا تخضع مباشرة لإشراف القشرة العصبية الخفية ، كما بين ذلك بحق ، فالون ، فى أثناء دراسته لحركات العضلات والمراكز فى المخ التى لا تخضع مباشرة لإشراف القشرة العصبية . ولكن إذا عجزنا عن إيجاد هذه المظاهر العضوية الانفعالية على هذا النحو فإن عملية الأفعال المنعكسة الشرطية التى سبقت لنا معرفتها تتيح لنا السيطرة عليها بقدر ما ، كما تتيح لنا ، بهذا القدر نفسه ، أن نخضعها لضروب العرف التى

تقرضها علينا الجماعة . فإن جانباً كبيراً من تربيتنا الاجتماعية ينحصر في معرفة تفاصيل الظروف التي يجب أن تبدو فيها ملامح وجهنا بمظهر الحزن أو الفرح أو الانفعال الديني أو الوطني ، أو بمظهر الشرف الموفور أو الشرف المخدوش . وسوف تكون تربيتنا كاملة إذا استطعنا المطابقة في جميع الظروف ، وبطريقة آلية ، بين ملامح وجهنا وبين هذه المطالب والتقاليد المتعارف عليها والتي تفرض نفسها علينا إن قليلاً وإن كثيراً . وليست هذه الأمور الأخيرة نتيجة لطبيعتنا الخاصة ، أو لطبيعة الإنسان بصفة عامة . ولكنها وليدة بيئتنا الاجتماعية . وإذن فهناك نوعان من احترام التقاليد الاجتماعية . وقد رأينا أن أحدهما يحدد حالاتنا الوجدانية الداخلية . أما النوع الآخر الذي يصحب السابق فإنه يهيمن على المظاهر الخارجية .

وعلى هذا النحو تتركب مظاهرنا الانفعالية الخارجية في مرحلتها الأولى المفقودة في مجاهل الزمن من أفعال منعكسة مطلقة غير شرطية ، وعلى ذلك فهي مظاهر طبيعية . ولكن الجماعة هي التي تحدد الظروف التي تقرض فيها علينا هذه المظاهر الخارجية قهراً ، أو الظروف التي تحظرها علينا فيها . فإرادتنا تستعين بعملية الفعل المنعكس الشرطي ، لكي تطابق بين هذه المظاهر وبين ما تقضى به الجماعة ، أو لنقل بالأحرى ، إن الجماعة هي التي تؤدي هذه الوظيفة بسبب رجائها الذي يقهرنا على تنفيذ ما تريد . وبما لا شك فيه أن تكيف مظاهرنا الخارجية بالظروف ومرونتها يرجعان في الغالب إلى البيئة المحيطة بنا ، وهي

التي نتخذها مثالا نحتذيه . وانكنا ليست مجرد نتيجة لهذا التقليد العضوى الآلى الميكانيكى البحت الذى سبق أن وصفه « لامترى »^(١) ، وصفا موفقا حين قال : « يأخذ الإنسان كل شئ عن هؤلاء الذين يعيش معهم ؛ فهو يأخذ عنهم حركاتهم ولهجاتهم وهلم جرا ، على النحو الذى يتبعه أيضا حين يطبق جفنه خوفا من صدمة كان يتوقعها ، أو لنفس السبب الذى يدعو أحد المتفرجين إلى محاكاة جميع حركات مثل هزلى ممتاز بطريقة آلية غير شعورية ، . وعندما تؤدى المحاكاة وظيفتها هنا فليس ذلك بسبب وجود النموذج المحاكى أو بسبب تأثيره السحرى المادى فحسب ؛ بل بسبب مجموعة كبيرة من عواطف الحب والاحترام والخوف ، وهى تلك العواطف التى تستمد منها التصورات الاجتماعية قوتها على وجه الدقة . وإذن فليست المحاكاة وليدة الضرورات العضوية ؛ بل هى وليدة الضرورات النفسية . وهكذا فكثيرا ما يكون النموذج الذى يطلب منا محاكاته مضادا لردود الأفعال التى نميل إلى القيام بها من تلقاء أنفسنا . مثال ذلك أن ذوى الفطنة من الآباء والأمهات يتظاهرون بعدم الاكتراث حينما يقع الطفل ، دون أن يلحقه ضرر كبير بسبب وقوعه ، فيقولون له إذا بكى : إنه ليس هناك ما يدعو إلى البكاء وإنه من المنجمل أن يبكى لمثل هذا الأمر التافه ، ولا يستطيع الطفل فى المرات الأولى

محاكاة لعدم الاكتراث والديه إلا إذا بذل مجهودا كبيرا ؛ لأن عدم
الاكتراث وحده لا يفضى هنا إلى نتيجة ما ؛ بل لابد من أن يوجد
نفوذ عائلي ، وأن يتعود الطفل طاعة أبويه ، وأن يخشى العقاب أو أن
يصبح موصفا للسخرية . ولا بد له أيضا من أن يكون راغبا في إرضاء
والديه . وهذه العواطف كلها هي تلك التي عبرنا عنها منذ قليل عندما
قلنا إن الجماعة تلح علينا على نحو يقهرنا على تنفيذ ما تريد . ويحتل هذا
الإلحاح ، في أول الأمر ، مكان الإرادة لدى الطفل . وفيما بعد لا يرغب
الطفل من تلقاء نفسه في البكاء إذا وقع مرة أخرى ، وسيقع يوما ما في حقه
ضرر كبير . ولأنه سوف ينهض من سقطته ضاحكا وهو يقول ؛
ليس الأمر بذى بال ، وسيستظهر بعدم الألم مستخدما في ذلك بعض
المظاهر الانفعالية المباشرة التي لا يبدو فيها أى أثر لقهر خارجي أو لمجهود ،
وهكذا يصبح العرف عنده أمرا فطريا ، كما لو كان طبيعة ثانية .

فبناء على ما يقترحه ديماس ، في دراسة الضحك والدموع نجد إذن
أن هناك أسبابا كثيرة تدعونا ، لأول وهلة ، إلى البدء من جديد في وضع
علم نفس خاص بالتعبير (الانفعالي) ؛ بأن نفسح مجالا يتناسب مع
أهمية الاستخدام الاختياري أو نصف الاختياري لحركاتنا الآلية أو
المنعكسة ، ولإفرازاتنا ، ولكل ما يمكن أن يصبح تعبيرا انفعاليا في حياتنا
البيولوجية . هذا ويجدر بنا أن نشير إلى هذه الحقيقة ، وهي أنه إذا كان التعبير
يستمد معناه من أصله البيولوجي فإن الجماعة هي التي تمد نطاق هذا

المعنى وتعممه وتحوله ، وأنها هي ذاتها التي تخلقه في كثير من الأحيان بفضل قواها الخاصة (ديانات ، عادات ، نظم اجتماعية) والحركات التي تعبر عن العواطف (كالإشارة بقبضة اليد والصلوات والتحية وهلم جرا) ؛ وهي العواطف التي لا أثر فيها لتدخل علم الحياة .
ولذا فسنحاول الآن أن نبين بمجموعة من الأمثلة الملهوسة أنه ينبغي لنا أن نرجع بعض المظاهر الانفعالية ، إلى بعض العمليات الجسدية ، التي ندين بها للتربية الاجتماعية . وقد وضع «موس» ، في حديثه عن هذه المظاهر « نصيب التربية والتصورات الاجتماعية في نشأة بعض الأفعال التي يميل الناس إلى اعتبارها أفعالا عضوية بحته أو على العكس من ذلك ، إلى اعتبارها أفعالا اختيارية شعورية محضة » . وقد استعان «موس» ، على ذلك ببعض الأمثلة المأخوذة من العادات الجنسية والمشى والرياضة (سباحة ، رقص الخ) وكلما توغلنا في الماضي وضررنا بعيدا في مناكب الأرض وجدنا أنه من اليسير العثور على براهين عجيبة تدل على تنظيم الجماعة للمظاهر الانفعالية الخارجية . ولن نتحدث هنا عن الابتسامة الشهيرة التي سوف يظل اليابانيون قادرين عليها حتى في يوم القيامة على حد قول كيبلنج^(١) ، فإن «لودز»^(٢) ينقل إلينا مثلا أن الحداد لدى قدامى اليهود كان يتضمن مظهرين صاخبين .. وهما : صراخ المآتم .. والنواح (وهو شعر حزين تتغنى به النائحة ، وكثيرا مايكون مصحوبا

(١) Kipling كتاب انجليزى مشهور . ولد في بومباي سنة ١٨٦٥

(٢) Lods

ومات سنة ١٩٣٦ .

بصوت المزمار أو الناي) - ولسنا في حاجة إلى القول بأن كلا من هذين المظهرين لم يكن انفجاراً تلقائياً غير شعوري يعبر عن حزن أهل الميت . وذلك لأن العادات الاجتماعية هي التي تحدد نواح المآتم لدى اليهود تحديدا صارما ، كما هو الشأن لدى عدد كبير من الشعوب غير المتحضرة . وكان هناك أشخاص معينون يختارون من بين الرجال والنساء والعشائر . وكان النواح عبارات تفرضها الجماعة ، وتخصص لها عددا ثابتا من الأيام ، وربما حددت أيضا ساعاتها ، كما هي الحال لدى السوريين في العصر الحديث . وقد نقل « جانيه » (١) أيضا معلومات هامة جدا عن لغة الحزن في الصين القديمة . فلما كانت لغة الحزن في الصين محددة طبقا للطقوس فإنها تعد « لغة رمزية محددة بكل دقة » . فهي تحدد ، من جهة ، الطريقة التي يجب على أقرباء الميت اتباعها لتنظيم حياتهم طيلة مدة الحداد ، كما تحدد ، من جهة أخرى ، الصورة التي يجب أن تتشكل بها مظاهر الحزن عندهم في ظروف معينة . ولما كانت جميع التغيرات التي تطرأ على حياتهم الأدبية والمادية تهدف إلى جعل هذه الحياة بطيئة في جميع نواحيها فإنها كانت تعبر عن مشاركة الأقرباء لفقدانهم في حالة الموت . فيضرب بينهم وبين الآخرين بسياج من العزلة ، ويقومون منفردين في أكواخهم الخاصة حول كوخ الميت . فلا يزورهم أحد ولا توجد بينهم نفس العلاقات التي كانت تربطهم فيما مضى . وتقضى

عليهم الجماعة بأن يحيا حياة الركوند النام ، وذلك لأنهم يلتزمون الصمت
والسكون ، فلا يزالون الوظائف العامة ، ويحرمون على أنفسهم
الموسيقى ، ويخضعون لنظام غذائي قاس ضيق الحدود ، ويهملون كل
عناية بنظافة أجسامهم ، ويعيشون في حالة شلل تام . ولا تسمح لهم
الجماعة بالخروج من هذه الحالة إلا بسلسلة من المراحل التدريجية ، وهذه
المراحل محددة أيضا . وهناك علامات خارجية تدل عليها . وهي خمسة
أنواع من ملابس الحداد التي يجب عليهم أن يرتدوها واحدا بعد آخر .
أما فيما يخص طقوس الحداد والمظاهر الوجدانية التي تصحبها وتكون
معها جسدا واحدا فإنها تتضمن أيضا بعض الإلزامات المحددة تحديدا
صارما . فيجب على أقرباء الميت أن يعلنوا الناس بموت قريبهم ، وأن
يُنْتَظَرُوا منهم الغزاء . فإذا لم يأت الناس لعزائهم لم يبق أمامهم سوى
أن يؤجلوا إظهار حزنهم . ولكن يجب عليهم بصفة عامة وقت الجنائز
أن يعبروا عن حزنهم بعدد كبير من الحركات التي يقومون بها معا
تبعاً لطقوس معينة . وتفوق هذه الحركات في تعقيدها الأفعال
المنعكسة النفسية العضوية . ويقوم هؤلاء بهذه الحركات أمام جماعة من
المشاهدين الذين يجوز لهم أن يذهبوا أقرباء الميت إلى تصحيح ما عسى
أن يقعوا فيه من أخطاء غير إرادية ، حول جثة الميت ، بواسطة أخطاء
إرادية يرتكبونها هم أنفسهم . وهذه الحركات هي اللبس بالأيدي
والوثب وضرب الصدر بقبضة اليد والعويل ، وهي الأفعال التي سبق
تحديد جميع تفاصيلها وأنواعها وعددها وأوقاتها والمكان الذي يجب

القيام بها فيه تحديدا دقيقا . ويبدو الطابع الاجتماعى لهذه الطقوس على نحو أشد وضوحا حينما يجب استخدامها بطريقة رمزية فى أوقات الأعياد والحصاد ، أو فى أوقات كسوف الشمس وخسوف القمر ، أو فى أئنا . احتراق أحد المعابد ، أو فى حالة فقد جزء من أرض الوطن أو فى حالة الهزيمة الحربية . ويرى الصينيون أنه لا بد من أن يكون الإنسان همجيا حتى يدع لنفسه الحرية فى إظهار أفعاله المنعكسة الفطرية للتعبير عن انفعالاته . فيجب على الرجل المتحضر أن يكبت هذه الأفعال ؛ لأنه ليس هناك صلة بينها وبين التعبيرات العاطفية التى يجوز إظهارها . ولا يحق لأحد ما أن يظهر شخصيته هنا اللهم إلا إذا بذل جهده فى تحقيق المظاهر التى تقررها الجماعة وتقتضيها منه ، وإلا إذا كان موفقا فى الوقوف على جميع الفروق الدقيقة بينها .

وإذا لم يكن الفارق بين عاداتنا الخاصة وبين هذه العادات التى تنسب إلى الشرق الأقصى القديم إلا فارقا ظاهريا فإنه يساعد على إظهار هذا الطابع الاجتماعى بوضوح وعلى نحو بديهي . ولكن لا يضمن علينا عصرنا ويثنتنا أيضا براهين عديدة على صدق هذه الدعوى .

أولا : مازلنا نشاهد فى يثنتنا ظواهر شبيهة كل الشبه بتلك الظواهر التى سبق لنا ذكرها ؛ وذلك من جهة غرابتها ومن جهة ظهورها بمظهر الطقوس الاجتماعية . مثال ذلك أن " بيير ميل " يقص علينا ما يحدث عقب الدفن فى إحدى القرى الصغيرة التى تقع على تخوم

تقاطعتي ، أو فرني ، ^(١) وليموزان ، ^(٢) وفي حين تصرخ نساء العائلة . .
وقد ارتدين معاطف ثقيلة سوداء ذات برانس كبيرة ، ويعولن أمام
حفرة القبر تقف جميع نساء القرية أمام قبور أمواتهن ، فيرددن صدى
الصراخ والعيول بصوت مرتفع ، ويدعون موتاهن ويذكرن أسماءهم
ويرفعن أذرعهن ويتظاهرن بالقيام بحركات يرمين بها إلى خدش
خدودهن بأظفارهن ، . وقد علمت منذ عهد قريب من مصدر موثوق
به أنه توجد عادة خاصة بدفن الموتى في بعض القرى بغرب فرنسا .
وتقضى هذه العادة بأنه يجب على عائلة الميت ، وحتى على أقربائه
الابعدين ، أن يتفجروا في البكاء في الوقت الذي يهال فيه التراب على
الرمس . ويقال إن هذه العادات لم تخالف قط ، وإنها محترمة بصفة
عامة ، وإنها تنفذ بإجماع ودقة جديرين بالملاحظة .

ثانياً : وإنا لنجد الدليل على ذلك بصفة خاصة في حياتنا اليومية
وفي الظروف العديدة التي يجب علينا التوفيق فيها بين تعبيراتنا
الانفعالية وبين مجموعة قواعد العرف التي لا تحول مرونتها النسبية
دون أن تكون معقدة ومرهفة على الدوام . ويمكن أن نشهد عرساً
أو مأتماً حتى نعلم كيف يعدل الحاضرون وقفتهم ويبدلون ملامح
وجوههم ويكيفونها على نحو جديد في حجرة « السكرستيا » ^(٣) على

(١) Auvergne (٢) Limousin

(٣) حجرة يضع فيها القسيس الأدوات التي يستخدمها في
تقديم القرابين .

مسافة عدة أمتار من العائلة التي نكبت في أحد أفرادها ، أو التي تحتفل بزواج أحد أعضائها ، بعد أن كانت هذه الوقفة وتلك الملامح لا تنسجم أتم انسجام مع الموقف ، وبعد أن كانت طبيعية جسدا ؛ فيخبو بريق العيون ، وتترهل عضلات الوجه على مقربة من أو شحة الحداد ؛ وتلمع الأعين وتنفرج الأسارير على مقربة من زهور البريق . فإذا ما انتهت صلاة الجنازة أو مراسيم الزواج بدا الناس في وقفتهم وملامح وجوههم ونظراتهم بمظهر رجل يفكر في أعماله الخاصة ويسعى إليها . أما هؤلاء الذين يمسهم الموقف من قريب فإنهم لا يتخذون صدق عواطفهم ، في مثل هذه الحال . ذريعة لكي يطلقوا لأنفسهم الحرية في التعبير عنها حسبما يريدون . فالجمهور ينتظر منهم أن يتخذوا لأنفسهم هيئة خاصة ، وأن يقوموا بأفعال خاصة . فإذا اختفت هذه المظاهر الوجدانية أو تجاوزت الحد المألوف كان ذلك سببا في خدش شعور الجمهور . ومهما اشتد حزنهم أو سرورهم فإنهم يشعرون شعورا غامضا بأنهم محط الأنظار ، وأنه يجب عليهم أن يبدوا بالمظهر الذي ينتظر منهم أن يبدوا عليه . وهكذا يبذلون جهدا خفيا لكي يكون تعبيرهم عن عواطفهم مطابقا لما ينتظر منهم . أضف إلى هذا أنه يتفق أحيانا أن زاهم يشرف بعضهم على بعض ويراقب بعضهم بعضا .

ذلك بأننا نهتم كل الاهتمام بالأناكون ، أو يكون ذونا موصعا للاستهجان الذي ينصب على جميع مظاهر الحياة الوجدانية التي تشد

عن القواعد المقررة والتي تخدم العرف ، في الوقت نفسه ؛ لأنها تأتي على غير ما كان يتوقع . ويعطينا سانت فرانسوا دى سال^(١) ، دليلاً قاطعاً وطريفاً في آن واحد على هذا الاهتمام ، وذلك عند محاول أن يبرر مسلك النبي داود حينما رقص أمام تابوت العهد . وقد حاول تبرير ما يتضمنه عمله هذا من خروج على الآداب المرعية بشدة فرحه فقال : « إذا كان داود قد تجاوز المألوف قليلاً حينما تمايل ... فإنه لم يخرج بسبب ذلك عن حدود اللياقة ، وليس معنى هذا أنه أراد أن يظهر بمظهر الطيش ، ولكن معناه أن حركاته كانت ، على وفاق مع ما كان يحتاج قلبه من سرور عجيب . » ونحن نشبه الملك داود في ذلك . فمتى سمحنا لدود أفعالنا العاطفية الفطرية أن تقوم في مناسبة ما بنصيب كبير جداً في التعبير عن انفعالاتنا دعا ذلك دائماً إلى دهشة المحيطين بنا . ويستعجن هؤلاء مسلكنا وينحون علينا باللائمة أو يلتمسون لنا عذراً مناسباً في هذه الظروف ، تبعاً لحسن استعدادهم نحونا أو لسوئته . ولكن إذا وقعنا دائماً في نفس الخطأ فإننا نوشك أن نستنفد صبرهم في كل حال ، وأن نبدو بمظهر الرجل البوهيمي غير المهنذب ، وغير المكترث أو شديد الحماس ، هذا إن لم نبذلهم بمظهر الشاذ أو المجنون كما سبق لنا وصف ذلك .

هذا إلى أن ملاحظتنا لعاداتنا الخلقية وتقاليدها الاجتماعية هي

(١) Saint Francois de Sales : مؤسس طائفة الفرنسيسكان

التي تكشف لنا وحدها عن وجود قواعد اجتماعية تهيمن على
التعبيرات الخارجية للانفعالات . ولا شك في أنه لا وجود لمجموعة
من القواعد الوجدانية بمعنى الكلمة تشبه مجموعة القوانين المدنية ،
ويُنص فيها صراحة على صيغة هذه القواعد التي أمكن جمعها
وترتيبها . ومع ذلك فقد حددت صيغ بعض هذه القواعد كتابة .
فإننا إذا لم نوجه عنايتنا كلها إلى طريقة تحرير الرسائل الخاصة بالترتبة
المدنية التي تعالج موضوع المظاهر الاجتماعية وجدنا أنها لا تقصر
نصائحها على بيان الطريقة التي يجب اتباعها في العناية بتدبير أمور البيت
أو في الدعوة إلى الغذاء أو في تنظيم استقبال ما ، كما لا تقصرها على
تحديد الطريقة التي يجب اتباعها في الزى وفي السلوك في المنزل أو في
الطريق أو على المائدة ، أو في إحدى الندوات ؛ بل قد تمتد حسب
المناسبة إلى الحديث عن المظاهر العاطفية ؛ لأن هذه الأخيرة جزء
من المظاهر الاجتماعية التي تندمج فيها فتصبح معها كالجسد الواحد .
مثال ذلك أن كتاب « قواعد السلوك السليم في المجتمع الحديث »
ولبارونة ستاف (١) - وهو الكتاب الذي ظل يتطلع مدة طويلة
إلى أن يكون مرجعا مقدسا لدى الطبقة المتوسطة في فرنسا - يقرر
القانون العام الآتي فيما يمس الحداد: « إن العرف والعادة اللذين لا يتساخنان
في حقوقهما ، مهما اختلفت الظروف ، يحددان الطريقة التي يجب

اتباعها في الشعور بأحزاننا أو ، على الأقل ، في إظهارها . و حقيقة
يصدق هذا القانون على جميع انفعالاتنا . وإذا كانت « البارونة ستاف »
قد فضلت وضع هذا القانون في مكان الصدارة بمناسبة الحزن فذلك
لأنه يمتاز من بين جميع انفعالاتنا بأن الإخلاص فيه ألصق الأشياء
بقلوبنا . وعلى ذلك فنحن أشد ما يكون نفورا من الاعتراف بأن
الحزن ذو طابع اجتماعي . ولكن إمكان وجود كتب خاصة بالسلوك
يتوقف نفسه من هذا الجهة على صدق ذلك القانون وعلى عمومه .
والآن تحدد « البارونة ستاف » صيغة هذا القانون بكل براءة ، ودون
أى فكرة مسبقة ، ودون أن تدري شيئا عن قيمته من الناحية النفسية
(السيكولوجية) ، ودون أن تشك في الآفاق الجديدة التي تفتحها لنا
بشأن التعبير عن الانفعالات وطبيعته . وإنما حددت صيغة هذا القانون
لمجرد عنايتها بأسلوبها الخطابي . فليس هذا القانون في نظرها سوى
تعبير عن ظاهرة لا أهمية لها إلا باعتبار نتائجها الاجتماعية . ولكن
من المحقق أن مجرد هذا التعبير ، من حيث هو تعبير ، يعد تصورا
بارعا لنظريتنا وهويمة عالم النفس بمعلومات فريدة في نوعها . وقد تفوق
الإخصائيون في تحديد آداب السلوك على عالم النفس من ناحية وقوفهم
لأول وهلة على الخواص الجوهرية لمظاهرنا الوجدانية ؛ لأنهم كانوا
مضطربين بسبب طبيعة موضوع دراستهم إلى تحديد صلة الإنسان
بأنه طبقا لما يقرره الواقع دائما ، بدلا من بيان الصلة بينه وبين
الحيوان الذي لا تربطه به صلة إلا في أبعـ العصور الغامضة عهدا ،

وهذا على فرض أن هذه الصلة كانت تامة بحسب الحقيقة في يوم ما . وقد طبق هؤلاء قانون التكيف بالمجتمع وامتثال أوامره ، دون أن يحددوا صيغته تحديدا صريحا . وحقيقة يبدو هذا القانون في نتائجه أكثر مطابقة للواقع من قانون العادات النافعة ، كما يبدو أوسع منه مدى في تطبيقاته . ولم يمدد بخفى على أحد الغلو الخيالى لهذا القانون الأخير . ويرجع الفضل في هذا إلى ديماس .

ولما وضعت البارونة ستاف ، هذا القانون أخذت تحدثنا عرضا عن تطبيقاته التفصيلية . فهي ترشدنا إلى أنه يجب علينا أن نلتزم الحداد مدة كذا شهرا أو كذا أسبوعا ، تبعاً لاختلاف درجة القرابة التى تربطنا بالمتوفى ، وإلى أن الحداد على أشد الناس قرابة إلينا يوجب علينا ألا نستقبل الزائرین مدة ستة أسابيع ، وألا نزور أحدا طيلة ثلاثة أشهر . وتلك فى الحقيقة ، بمعنى آخر ، عادات غريبة معقدة شبيهة بتلك التى نعرفها بناء على وصف جرانيه ، للصين القديمة . وبما لا ريب فيه أننا لسنا فى حاجة إلى القول بأنه يجب أن تكون تعبيراتنا الوجدانية فى هذه المرحلة المحددة من الزمن على وفاق مع لون ملابسنا . ومع ذلك فإن النصوص التى سبق أن أوامنا إليها لاتشير - فيما يبدو - إلى ضرورة المطابقة بين التعبير عن عواطفنا وبين الظروف إلا إشارة ضمنية . لكن هانحن أولامزى ، على خلاف ذلك ، أن المؤلفه تعبر تعبيراً صريحا قاطعا عن هذا الواجب بمناسبة مختلف المواقف : إن كل شخص يذهب للعزاء ، يجب أن يبدو بمظهر جدى إلى حد كاف ، وأن تكون

ألوان ملابسه وطريقة ملبسه في منتهى البساطة ، وألا يبدأ الحديث عن المتوفى ؛ بل يحسن الاستماع إلى كل ما يطيب لأهل الميت أن يحدثوه به . وعلى عكس ذلك يجب على الشخص الذى يتقبل العزاء أن يتمالك حزنه وترحه ، ويجب على الشاب الذى وافق أهل خطيبته على زواجه منها أن يزور أبويها اللذين سيصيران حمويه . فيشكر الوالدين أو لاثم الفتاة على قبول رغبته ، ويكون شكره جاراً إلى حمداً . ولكن دون غلو . وسيكون الفتور غير لائق ، ولكن يجب عليه أن يكون معتدلاً في التعبير عن سعادته . وإذا قدمت أم الخطيب خطيبة ابنها قالت : « الأنة فلانة الزوجة المستقبلية لابنى ، وأرفقت هذه الكلمات « بابتسامة عاطفية » . وأخيراً حينما تنتهى مراسم الزواج في دار العمدة تقدم الفتاة القلم إلى زوجها بعد توقيعها على العقد ، فيحياها هذا الأخير ، ويقول مبتسماً وأمارات السعادة تبدو عليه : « شكراً يا سيدتى ،

وإنى لأجد فى هذه النصوص نوعاً من الدعاية ، وشأنى فى ذلك شأن جميع الناس ، أو على الأقل ، شأن جميع هؤلاء الذين احترفوا مهنة التفكير وكانت لهم فكرة مبيتة . وفى غير هذا فكثيراً ما يخطئ هؤلاء عندما يتفاخرون بدهائهم ودقة تفكيرهم وحساسيتهم ، مع أن هذه الصفات لم تبد لديهم كواهب طبيعية إلا بسبب العادة . وليس من المستحيل أن يكون عنصر السخرية مقصوداً فى تلك النصوص السابقة . ومع هذا فإنى لا أجد حرجاً فى نصح القارئ الذى لا يرى فى هذه النصوص سوى ذريعة للسخرية أن يبحث فى ماضيه عن جميع المناسبات التى

وفى فيها هذه التعبيرات الوجدانية المفتعلة حقها . وستتمسكنى الدهشة إلى حد كبير إن لم ينجح فى نهاية الأمر من كثرة عددها . والى أرى على وجه الخصوص أن روح الكتاب الذى استعرنا منه هذه النصوص ليست ، بحال ما ، روح قصة واقعية أو قطعة من الحياة . ومن الممكن أن تكون المؤلف قد اتخذت ما تقول سبيلا خفيا إلى اللهو . ومع ذلك فإنها تعرض الأمور الواقعية على أنه من الواجب أن تكون على ما هى عليه ؛ وهذا لا يمنع أنها تنسب إلى التقاليد التى تذكرها طابعا إلزاميا . وبدل التجاح الذى لقيته هذه المؤلف على أنها عبرت تعبيرا جيدا عن شعور جبهة القراء فى الأقل . وبما لا شك فيه أن هذا الشعور كان عميقا فى هذه المرة ؛ لأن القراء لم يلحظوا جانب السخرية فى هذا الكتاب ؛ بل طلبوا إلى مؤلفته أن ترشددهم إلى الطريقة التى يجب عليهم اتباعها لى يحسنوا سلوكهم فى المجتمع ، وعلى وجه الخصوص ، لى يظهروا أحزانهم وأفراحهم على نحو يليق بهم . وفى هذه النصوص التى تدعو إلى سخريتنا ، وجد هؤلاء القراء النماذج التى يجب عليهم أن يتخذوها مقياسا لتنافسهم فى الإعجاب بشىء ما ، ووجدوا فيها صيغ الأوامر الاجتماعية التى كانوا يقررون فى قرارة أنفسهم بأنهم مضطرون إلى إعطائها ما تستحق من العناية .

وعلى هذا الاعتبار يبدو لنا أن الجماعة هى التى تفرض علينا المظاهر الخارجية لحالاتنا الوجدانية ، كما كانت هى الحال منذ قليل فيما يتعلق بالحالات الوجدانية نفسها . وفى عدد لا حصر له من ظروف الحياة

اليومية تحدد لنا الجماعة العواطف التي يجب علينا أن نشعر بها ، كما تحدد في نفس الوقت الطريقة التي يجب اتباعها في التعبير عنها .
ويبدو من الواجب ، فيما عدا ذلك ، أن يسير تحديد الجماعة للعاطفة جنباً إلى جنب مع تحديدها للتعبير عنها . فمهما اعترفنا بقيمة النظرية الفسيولوجية (العضوية) التي ذهب إليها جيمس ، ولا نجح ، في تفسير الانفعالات فمن البديهي أن المظاهر الخارجية للانفعالات جزء لا يتجزأ منها . وإذا أثر مؤثر في بعض هذه المظاهر فليس من الممكن ألا يؤثر في بعضها الآخر . ومن العسير ، في رأينا ، أن تخلق المظاهر الوجدانية التي تدخلت الجماعة في تحديدها بقدر ما انفعالاتنا تحدد الجماعة أيضاً بقدر ما . كذلك من العسير أن تصحب هذه المظاهر انفعالاتنا من هذا القبيل أو تعبر عنه ما لم تكن الجماعة قد تدخلت في الوقت نفسه في تحديدها .

وإذا أردنا الدقة في التعبير قلنا إذن بأن المظاهر الوجدانية ليست طبيعية ، وبأنه لا يمكن المقابلة بينها وبين اللغة ذات المقاطع كما نقابل بين الطبيعة والعرف . فنحن نتعلم كيفية التعبير عن انفعالاتنا كما نتعلم الكلام تحت تأثير ضغط بعينه . وليس هذا الضغط محسوساً في ذاته ، ولكن يمكن معرفته بآثاره ؛ لأن الجو الاجتماعي الضروري لنمونا ليس أقل ضغطاً على عقولنا من ضغط الهواء على كواهلنا . وطريقة التحصيل في كلتا الحالتين هي بعينها ؛ لأن التدريبات الصوتية التي يجد الطفل لذة في القيام بها تزوده بعدد عظيم من المقاطع والأصوات كما تزوده

بمرونة وصور لفظية متنوعة إلى حد يدعو إلى العجب . ويمكن القول على نحو ما بأن هذه الظواهر مادة فيسيولوجية للغة . فابتداءً من هذه الموهبة الأولى التي تؤثر فيها البيئة أقل تأثير ممكن ينحصر تقدم الطفل على اختلاف ذلك في السير على هدى البيئة المحيطة به لكيلا يحتفظ من هذه الظواهر الصوتية إلا بتلك التي تستخدم فعلا في اللغة التي يتحدث بها الناس حوله . فيؤلف بينها على هيئة مجموعات تؤدي فيما بعد إلى نشأة الكلمات والجمل ، كما يسير على هديها لكي يطبق هذه المجموعات اللفظية ، بثقة وسرعة مطردتين وبدقة شبيهة بدقة الأفعال المنعكسة على الأشخاص والأشياء والمواقف وضروب السلوك . وسيصبح تحصيل اللغة أمراً محققاً عندما يثير كل سلوك وكل موقف وكل شخص رد الفعل اللفظي الملائم عملياً دون إبطاء أو خطأ ، أي عندما يثير رد الفعل الذي يستطيع حمل الآخرين على تعديل عواطفهم وتفكيرهم وسلوكهم تعديلاً مناسباً ، وبعبارة أخرى عندما يحدث رد الفعل الذي ترتضيه العادات الاجتماعية . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمظاهر الوجدانية . فالطفل يدين لتركيبه العضوي ولجهازه العضلي بمجموعة من الأفعال المنعكسة من ضحك وبكاء وصراخ وحركات تثيرها حالانه الوجدانية على نحو فطري . وتنحصر مهمة التربية هنا في جعل هذه الأفعال المنعكسة أفعالا عكسية شرطية يمكن كبثها أو تثبيتها أو تعليتها ، كما تنحصر في السيطرة على هذه الأفعال الفطرية والمطابقة بينها وبين ردود الأفعال التي تقررهما المطالب الاجتماعية ، حتى يأتي اليوم

الذى تصريفه المظاهر الوجدانية لدى الطفل ردود أفعال مباشرة صحيحة
كلماته تماما ، وحتى يجد المحيطون به أنها معبرة تعبير اللغة . وهكذا يبرر
لنا التشابه بين اللغة وبين التعبيرات الوجدانية الخارجية ، باعتبار أصلهما
ونموهما ، الصلة الوثيقة التى لوحظت دائما بين اللغة ذات المقاطع وبين
التعبيرات الوجدانية التى تعد ظاهرة مقارنة طبيعية وضرورية فى أكثر
الاحيان . أفليس غريبا إذن أن يوجد اتحاد تام على هذا النحو بين اللغة
ذات المقاطع التى حددتها الجماعة تحديدا تاما وبين ضرب من التعبير
مازال من الوجهة العملية بمنأى عن الخضوع للمؤثرات الاجتماعية ؟
ومن المعلوم جيدا أن علماء مقارنة اللغات قد لاحظوا هذه القرابة
الواقعية بين اللغة وبين المظاهر الوجدانية . ومثال ذلك ما يذكره
لنا د بالى ،^(١) بصدد التعبير الآتى : « ما أنظف ملابسك ! » وهو التعبير
الذى يتفق فى كثير من الاحيان أن نستخدمه عند رؤيتنا لشخص قد
لوثت ملابسه كلها بالطين . فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى هذا التعبير فى
ذاته فإنه لا يدل على المعنى الذى يتفق معنا الآخرون فى فهمه وقت
سماعه . فعنى هذا التعبير يرجع أولا إلى الموقف وإلى مظاهرنا الوجدانية
التي تصحبه ، كما يرجع أيضا ، بصفة خاصة ، إلى عامل آخر وهو الغلو فى
تغيير الصوت وإلى طريقة تنغيمة . وفى المسألة التى تشغلنا هنا نرى
أن التنغيم الذى يحدده العرف (وشأنه فى هذا شأن كل ماتحتوى عليه

اللغة تامة التكوين) بالغ في التعبير إلى حد أنه يستطيع أداء ما يعجز سياق الحديث عن أدائه ، ودون حاجة إلى الاستعانة بالموقف . ومعنى هذا أننا نستخدم كلمة نظيف للدلالة على معنى قدر . وهكذا إذا صرح «بالي» بأن التنعيم قد يكون في غنى عن دلالة الموقف ، دون أن يضيف إلى ذلك أنه قد يكون في غنى أيضا عن المظاهر الوجدانية فذلك يرجع هنا إلى سبب جدير بالاهتمام الشديد ، وهو أنه يعتبر التنعيم في الواقع جزءا من المظاهر الوجدانية ، وأنه حالة خاصة منها ، وأنه «مظهر وجداني لفظي» .

ولهذا المظهر الوجداني اللفظي في نظره قوانينه الخاصة (فقد قال) :
« سيخضع تغيير الصوت في كل حالة من الحالات لقواعد يقررها العرف الاجتماعي . وهذه القواعد شبيهة بكل القواعد اللغوية الأخرى ، على الرغم من أن معرفتها وصياغتها أكثر عمرا » . ومع هذا فإذا وفقنا إلى حد كاف في الكشف عنها فلن نستطيع إلا أن نبدي عجبنا عندما نرى أنها تطبق تطبيقا صارما . فمثلا نرى في اللغة الفرنسية أن حركة مد الصوت تظهر في المقطع الأول في كل صفة ذات دلالة وجدانية أو في المقطع الثاني إذا بدأ الأول بحرف لين أو بحرف هـ (H) فنمد حرف المد واو (O) في كلمة colossal (ضخم) والسكسرة (E) في merveilleux (مدهش) وحرف الواو (O) في extention formidable (امتداد هائل) والسكسرة (E) في un vin excellent (نبيذ ممتاز) وفي délicieux (لذيذ) وفي excrable (كريه) ونمد حرف المدة الألفية

(A) في tempsmagnifique (جورائق) وحرف المد واو (O) في Abominable (مردول) ، كما تمد المد الواوى المشبع (ou) في épouvantable (مربع) .

ومن ناحية أخرى أشار بعض الباحثين إلى الحقيقة الآتية : وهي أن الإنسان يدرب نفسه على اللغة والتنغيمات الوجدانية تدريبا شكليا على نحو ما قبل أن تتيح له الظروف استخدامها استخداما مناسبا . فمثلا يذكر لنا ج . بيريس ، ^(١) أن طفلا في الشهر السادس والعشرين من عمره كان يجد لذة في النطق ببرود بضروب من التعجب التي تعبر عن انفعالات مازالت غريبة عليه كل الغرابة فيقول : أى كارثة ! إن هذه كارثة . ويتحدث عن نفسه فيقول إنه حزين وأنه بائس . وإن هذا أمر مريع ! . وهذا تدريب على اللغة والمواقف الانفعالية قبل وجود الانفعال نفسه . فيكرر الطفل هذه الجمل المتداولة الاستعمال وهذه الضروب من التعجب دون مناسبة ، ثم يكررها شيئا فشيئا مع المطابقة بينها وبين الظروف التي تناسبها .

فالتنغيم إذن إحدى صور اللغة التي تخضع لقواعد صارمة كل الصرامة ، وهو في الوقت نفسه إحدى صور التعبيرات الوجدانية الخارجية . ويكتسب الطفل هذه المظاهر الوجدانية اللفظية قبل أن تتاح له الظروف التي يستطيع استخدامها فيها بطريقة فعلية . فالصلة بين اللغة

وبين المظاهر الوجدانية أشد ظهوراً إذ نرى أن ذكرناه منذ قليل،
وإذا بدت هذه الصلة أشد وضوحاً على هذا النحو فإنها تدعونا إلى التسليم
بأن ما يصدق على المظاهر الوجدانية اللفظية يصدق بصفة عامة على كل
مظهر وجداني . فمن ناحية قد تكون المظاهر الوجدانية في جملتها خاضعة
لقواعد صارمة ، كما هي الحال أيضاً فيما يتعلق بالمظاهر الوجدانية
اللفظية : ولا يمكن معرفة هذه القواعد وتحديدتها أكثر عسراً ؛ لأنه من
البدهي أن آهاتنا وصيحاتنا وحركاتنا لا تحدث دائماً على نمط واحد ، كما
هي الحال فيما يتعلق بالفاظ اللغة . ومن ناحية أخرى قد لا تكون
المظاهر الوجدانية وليدة الانفعال دائماً ؛ بل كثيراً ما تسبقه . وهكذا تسبق
الانفعال من أجل الظروف التي يجب أن يتدخل فيها : ألم يكن شباننا
يدربون أنفسهم في الزمن الخالي على كيفية التصريح بالحب والظهور
في مظهر من خدشت كرامته أو بمظهر من سلم شرفه من الأذى ،
وذلك بزمن طويل جداً قبل أن يصطحبوا بحبهم ، أو يظهروا بمظهر من
خدشت كرامته أو سلم شرفه من الأذى ؟

فالمظاهر الوجدانية لغة بمعنى الكلمة ، إلى درجة أنها قد تحل محل
الكلام أو تمحوه أو تكذبه . وقد قال د. بالي : « إن وظيفة الالفاظ
في التعبير عن الفكر تفقد أهميتها كلما احتلت العاطفة مكان الصدارة ،
وإنه إذا أمكن للتنعيم ، وللمظاهر الوجدانية بصفة عامة ،
أن تعبر بصفة تلقائية ، ودون الاعتماد تقريباً على وسيلة أخرى ،
عن بعض العواطف التي تدين الغالبية الكبرى منها بدقتها وتنوع

صورها للحضارة فمن الواجب أن تعمل هذه الأخيرة من جانبها على أن يصبح التنعيم والمظاهر الوجدانية مرنة دقيقة مرهفة لتحقيق هذه الغايات . ولنا أن نعتقد أيضا صدق مايقوله « برنشتين » (١) : « من الحقائق المسلم بها أن جميع مؤلفي القصص الدراماتية (٢) يعترفون بأن رواد المسارح يسمعون بأعينهم قبل أن يسمعوا بأذانهم . وقد لاحظنا ذلك ؛ لأن الممثل الهزلى يستطيع أن يخطئ أخطاء لغوية فينطق بضد ما جاء به النص ، دون أن يفتن الجمهور إلى هذا فيستمر في قراءة فكرتنا في حركات الممثل وعلى أسارير وجهه . ونقول إن الأمر ليس كما يقول « بالي » و « برنشتين » ، فحسب ؛ بل هناك ما هو أكثر من ذلك . فهناك قاعدة عامة تنص على أن لغتنا ومظاهرنا الوجدانية تنفق اتفاقا فطريا . ولكن قد يتفق أن تحدث أخطاء في أول الأمر بسبب مايعتور حركاتنا الآلية من نقص مؤقت أو عدم كفاية مؤقتة . فقد صدر عن غير قصد تنغيما خاطئا ، أو حركة غير مناسبة أو نظرة طائشة ، فندش لها قبل الآخرين ، مع أنها لاتعبر لدينا عن أى فكرة مقصودة ؛ سفة شعورية أو غير شعورية . وليس من الضروري أن تكون أخطاء المراكز العصبية العليا راجعة إلى أسباب نفسية . فهي لانتختلف في ذلك عن الحركات الخاطئة في آلات السيارة . ويتفق

Bernstein (١)

(٢) قصص نواف المسرح ، وتتناوى على عقدة عزنة أو مضحكة

أيضا أن تتم مظاهرها الوجدانية عن أفكارنا الخفية على نحو غير إرادى ، وذلك عند ما تكون هذه المظاهر على نقيض أقوالنا . وهذا دليل لا يقبل الشك على أن سيطرتنا على أسرار وجهنا أقل من سيطرتنا على لغتنا . وهو بهذا المعنى دليل أيضا على أن مظاهرها الوجدانية أقرب إلى الطبيعة من كلامنا . ولكنه يتفق أيضا فى الغالبية الكبرى من الأحوال أن نستخدم قصداً ما نطوى عليه وسائل التعبير الممكنة من مدهنة ، وأن نسلك مسلكاً اختيارياً يوحى بعكس ما نقول . وهكذا توجد مجموعة كبيرة من المظاهر الوجدانية الثابتة التى نعبر عنها بعبارات مؤدبة . وهذا دليل لا شك فيه على أن المظاهر الوجدانية تشبه اللغة من جهة أنها أداة للتعبير ، ومن جهة أننا نستطيع السيطرة عليها إلى حد كبير .

وعلى هذا الاعتبار ليست الصفة المميزة فى المظاهر الوجدانية أن تكون طبيعية ؛ بل أن تهدف إلى أن تكون كذلك وفقا للعرف الذى يضع حدودها ويتحكم فيها . ونعود فنقول إن شأنها هنا هو شأن اللغة التى لا يمكن فصلها عنها بسهولة . وتحتوى لغتنا المتحضرة على مجموعة من المعانى الدقيقة التى تعبر عنها الألفاظ والسياق ، والتى تفرضها علينا الجماعة . ومع هذا فإننا نحرص كل الحرص على أن نظهر فى حديثنا بمظهر طبيعى لا تصنع فيه . كذلك من المهم أن نحرص على أن تبدو مظاهرها الوجدانية بمظهر طبيعى ؛ لأن الجماعة هى التى تشكلها حسب مطالبها ، وحسب ما تقتضيه ضروب العرف فيها ، وحسب حاجتها

إلى التعبير . ويمكننا استخدام المسرح لإلقاء ضوء على هذه الظاهرة الغريبة . فالفن المسرحي لم يكن دائما إلا نسيجاً من الأمور المتعارف عليها . فإذا استطاع كبار الممثلين أن يوهموننا ، على الرغم من هذا كله ، بأنهم يعرضون علينا أموراً حقيقية من الحياة الواقعية فالفضل في ذلك يرجع إلى ما يظهرونه من يسر ومرونة وثاقب نظر عندما يروحون ويحيثون وسط هذه الأمور المتعارف عليها نفسها . أما فيما يتعلق بمظاهرها الوجدانية التي تعبر عن عواطفها فليس من الممكن أن تدين بمظاهرها الطبيعية إلا لما تستعين به من طابع فطري ودقة وذكاء حينما تضع نفسها رهن الأمور المتعارف عليها ، وتخضع للقواعد الاجتماعية التي تهيمن عليها . ذلك لأنها لا تستطيع أن تتخذ مع هذه القواعد نوعاً من الحرية لا يمكن فهمه أو التسامح فيه . فليس بعجيب أن البارونة ستاف ، لم توضح هذه المسألة توضيحاً تاماً . ولكنها فطنت إليها مع هذا . فهي تقول : « إن الشخص الذي أُلِف السيطرة على نفسه يعلم كيف يتمالك انفعالاته . وليس هناك ما يحول دون بريق النظرة ، ولا دون دمعة تبلل العين ، ولا دون حركة حقيقية تقوم بها اليد أو الجذع أو الرأس إذا كانت هذه المظاهر جميعها طبيعية ، وعلى وفاق تام مع الحديث أو الظرف العارض أو الحادثة . ولكنها لا تنسجم مع الظروف إلا إذا كانت على وفاق مع الأوامر التي قررتها الجماعة بصدد هذا . فمظاهرها الوجدانية تنمو نمواً طبيعياً وسط قواعد العرف التي تسيطر عليها : لأننا لا نتردد في الإيمان بضرورة مراعاة هذه القواعد .

وعلى هذا النحو يشبه الفرنسي الذي تصفه «البارونة ستاف» الصيني الذي يصفه «جرانيه» شبهها قويا . فنصيب الفرد في التعبير عن انفعالاته يظل ثابتا على حاله رغم الحضارة التي ينتمى إليها . وليس من الممكن أن ينجو المرء من طائلة العقاب إذا خرج على الطقوس الوجدانية التي تفرض نفسها على المجتمع . فإذا احترم الإنسان هذه الطقوس ، وكان دقيقا في مراعاتها فمن الممكن أن تخلع عليه تلقائيته وفهمه للمواقف وقدرته على التعبير وإحساسه بالفروق الدقيقة طابعا خاصا يراه المحيطون به أنه هو الطبيعة نفسها .

فإذا نظرنا إذن إلى الحياة الوجدانية في جملتها ، أى إلى عناصرها الداخلية ومظاهرها الخارجية ، تبعا لما هي عليه في الواقع ، وجدنا أنفسنا وجها لوجه أمام ثلاث حقائق بديهية . وقد استرعت الحقيقة الثانية انتباهنا هنا قبل كل شيء :

أولا . للحياة الوجدانية شروطها العضوية ، وهى على هذا الاعتبار - وبقدر ما نستطيع الحكم به حسب الظاهر - مشتركة بين الإنسان والحيوان ولا شك في أنها أكثر نمواً وأشد تعقيدا لدى الإنسان منها لدى الحيوان ؛ لأن مخ الإنسان يفوق مخ أى حيوان آخر من جهة تنوع مراكزه العصبية . وعلى الرغم من ذلك تظل هذه الحياة واحدة لدى الإنسان والحيوان باعتبار نشأتها . وهى تنطوى من هذه الناحية أيضا على صفة نوعية مميزة ؛ لأنها مشتركة بين جميع أفراد البشر . وشأنها في هذا شأن تركيبهم التشريحي العضوى . فهى ترجع إذن إلى الجنس

لا إلى طبيعة الفرد ، أو إلى كتلف الجماعات التي يدخل في تركيبها .
ولسكن إذا اعتمدت الحياة الوجدانية ، في هذه الظروف النوعية ، على
أساس ضرورى لا تؤثر الحياة الاجتماعية دونه أى نوع من
التأثير فإن ذلك لا يمنع أننا لانستطيع الاهتداء عمليا إلى هذه الصفات
النوعية بعد تجريدنا من كل تأثير اجتماعى ؛ ذلك لأننا لانلاحظ أبداً
الحالات الوجدانية إلا فى بيئة اجتماعية تسمها بمسماها .

ثانياً : وتلك على وجه التحقيق البديهية الثانية التي حاولنا إظهارها
منذ قليل . فن البديهى حقيقة أن الحالات الوجدانية الواقعية ، وتعبيراتها
الخاصة بها ، تخضع جميعها لمجموعة من التصورات والأوامر الاجتماعية
التي تختلف باختلاف العصور والأقطار ، وتبعاً لاختلاف طريقة
تركيب المجتمعات ودرجة حضارتها والصفات النوعية التي تنطوى عليها
الطوائف التي تنقسم إليها هذه المجتمعات ، وتبعاً لدرجة الدقة التي تصل
إليها حالاتها النفسية وأخلاقها والآداب المرعية فيها . فن الوجهة
العملية لانقع أى حالة وجدانية تحت ملاحظتنا إلا إذا بدا فيها تأثير
الجماعة . وتظل الصفات التي تدين بها هذه الحالة للنوع محجوبة بتلك
التي تدين بها للجماعة .

ثالثاً : وأخيراً إذا كان مجال الاختلاف بين الحالات الوجدانية
فى طائفة اجتماعية معينة ضيقاً إلى حد ما ، وعلى نحو طبيعى ، فليست
هذه الحالات ، ولا مظاهرها الخارجية ، هى بعينها لدى كل فرد . وترجع

هذه الفروق البديهية بين الأفراد إلى امتزاج وتشابك الصفات العضوية الخاصة بكل فرد مع الصفات التي تتميز بها حياته الاجتماعية . إذن نعود فنقول بأن صفات الفرد تقوم ، في نفس الوقت ، على أساس من صفاته النوعية وصفاته الاجتماعية .

وفي هذه الظروف يعتمد علم النفس العام للحياة الوجدانية - كما يعالجه الباحثون عادة - على علم النفس الاجتماعي إلى حد كبير . وذلك لأننا نذهب أيضا إلى أبعد مما ذهب إليه ريبو ، فنقول إن « فصل » الحياة الوجدانية « عن النظم الاجتماعية والخلقية والدينية والتغيرات الجمالية والعقلية التي تعبر عن هذه الحياة وتتجسد فيها معناه أننا نرجعها إلى فكرة مجردة لا طائل تحتها .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس من الواجب لحسب أن تكون دراسة الصفات التي تخلفها الجماعة على الحياة الوجدانية سابقة لدراسة التغيرات التي تطرأ على هذه الحياة عند الأفراد ، (وليس من الواجب) ، تبعاً لذلك ، أن يكون علم النفس الاجتماعي سابقاً لعلم النفس الفردي ؛ بل نقول أيضاً بأنه نظراً لما تمليه علينا شروط البحث فإننا لن نستطيع ، دون ريب ، أن نصل إلى الصفات النوعية العضوية للحياة الوجدانية إلا بعد تحديد مختلف الصور التي تتشكل بها تبعاً لاختلاف الأزمان والأماكن ، وإلا بعد أن يتيح لنا هذا التحديد أن نتأكد بصفة قاطعة من العناصر المشتركة بين جميع هذه الصور . وهي التي

ترجع إلى الإنسان بصفة عامة وإلى تركيبه العضوى ، لا إلى الطوائف
التي يدخل في تركيبها .

• • •

وإننا لنفى غنى عن القول بأننا لا نزعم بحال ما فى هذه الفصول
الثلاثة الأخيرة أننا قد وضعنا علم نفس اجتماعى يدرس الإدراك
والذاكرة والحياة الوجدانية . فما زال هذا العلم يتطلب مجهوداً آخر .
فالغرض الوحيد الذى تهدف إليه هذه الفصول هو أن نبين ببعض
الأمثلة لماذا كان من الواجب أن نشرع فى دراسة الحياة العقلية
بطريقة منهجية ، وتبعا لوجه نظر اجتماعية ، وأن نحدد المكان الذى
يجب أن نفسحه لهذا النحو من النظر بين باقى فروع علم النفس .

خاتمة

إن الخلاف بين الآراء النظرية وبين الحقائق الواقعية الملموسة التي اتخذناها تباعاً موضوعاً لدراستنا قد ظهر ظهوراً بيئناً شديداً الأثر في النفس. فهما بدت نظريات «أوجيست كونت»، و«دوركايم»، و«تارد»، شديدة الاختلاف فيما بينها جملة وتفصيلاً فإنها تتفق على الأقل، في الاعتراف بأن العقل الإنساني الذي تقع عليه ملاحظتنا دائماً وفي كل مكان يتأثر بالحياة الاجتماعية إلى حد كبير جداً. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أتاحت لنا هذه الجسولات التي قننا به في بعض الميادين المختلفة للنشاط العقلي أن نلاحظ على الدوام وجود بعض العوامل الجوهرية التي لا ترجع حقيقة إلى النوع ولا إلى الفرد؛ بل إلى الجماعة، والتي تختلف باختلاف هذه الأخيرة. وحيث أننا المستحيل أن نستنفد دراسة الظواهر النفسية عند الإنسان، دون أن نعنى بمعرفة الحياة الاجتماعية وما تباشره من تأثير في العقول، ودون أن نقسح مجالاً لفرع جديد خاص من علم النفس إلى جانب فروعه الأخرى. وموضوع هذا الفرع الجديد، على وجه التحقيق، هو تحديد هذه المؤثرات ونتائجها، ونعنى به علم النفس الاجتماعي.

ويبقى علينا الآن أن نستخلص نتائج هذا البحث، وأن نحدد مجال علم النفس الاجتماعي ووظيفته وبرنامجه، وأن نعين مكانه بالنسبة إلى علم النفس العام.

وبما لا شك فيه ، كما يقول « جوبلو » : « أن التخصص في هذا الميدان الشاسع ، ونعني به الميدان الحيوى النفسى الاجتماعى ليس إلا تقسيما للعمل » . ويجب تبعا لذلك ألا يحجب هذا التخصص عن أعيننا مطلقا الصلة الوثيقة بين الظواهر التى ندرسها . وليس معنى الاعتراف بهذه الصلة أننا نعرف حقيقتها . فيجب على الباحث أن يكون حذرا فى أثناء دراسته للحياة العقلية ، حتى لا يئسى أن يختلف مظاهر هذه الحياة يرتبط بعضها ببعض فى الواقع . وعلى العكس من ذلك قد يتيح لنا الدراسة السابقة لهذه المظاهر بمختلف صورها الحصول على حقائق دقيقة مجدية عن طبيعة هذه العلاقات ومداهها . ومهما كانت الصلة بين الظواهر النفسية بدئية هنا فمن الواجب ، فى هذه الحال ، ألا تدعونا هذه البداهة بدورها إلى عدم الاعتراف بأوجه الخلاف أو إهمالها ، ولو كانت أوجه خلاف مؤقتة . ومع ذلك فهذه الأخيرة ضرورية ، حتى يكون البحث واضحا منتجا . وعلى الرغم من أن موضوع علم النفس يعد وحدة حية فإننا فى حاجة إلى تقسيم مجهودنا فى هذا العلم إلى عدة فروع ، لنستطيع الاهتداء إلى هذه الوحدة .

تعتبر كلمة « السيكلولوجيا » من الناحيتين اللغوية والتاريخية عن ذلك العلم الذى يدرس النفس . ولنا أن نقول إنه علم العقل كما يسميه الناس فى أيامنا هذه ، حتى نحرره من ماضيه الميتافيزيقى ؛ بل لنا أن نقول إنه العلم الذى يدرس النشاط والوظائف العقلية . ولكن لما كنا لا نعلم شيئا عن النشاط وعن الوظائف العقلية إلا عن طريق

ملاحظتنا لسلوك الأفراد فقد بدا علم النفس في نفس الوقت - بسبب هذا الخلط الذي يكاد يكون ضرورة لازب - علما خاصا بالهرد . هذا إلى أنه من الواضح أننا لن نستطيع القول بأن هذا العلم قد أدرك غايته إلا في ذلك اليوم الذي قد لا تبزغ شمس قط ، والذي يستطيع فيه علم النفس أن يفسر لنا تفاصيل الظواهر الجزئية التي تمر في شعور الأفراد إلى جانب تفسيره للوظائف العقلية بصفة عامة .

ولكننا رأينا منذ قليل أن العنصر الشخصي بمعنى الكلمة في النشاط العقلي لا يقع حقيقة تحت ملاحظتنا المباشرة . فكل فرد معين بالذات يعد نسخة من النوع الإنساني ، وهو يعيش في مجتمع . وتحاكى ظروف سلوكه نمودجا معيناً يجده في النوع الذي ينتمي إليه ، وفي المجتمع الذي يعد جزءاً منه . فإذا أردنا أن نحدد بالدقة ما يتضمنه سلوك الفرد من عنصر شخصي أصيل فإنه ينبغي لنا أن نحدد ، قبل ذلك ، ما يدين به هذا السلوك لكل من النوع الإنساني والبيئة . ومن جهة أخرى فإننا ننتمي منطقياً إلى النوع الإنساني ، قبل أن نكون أعضاء في جماعة . وفي الواقع ليس النشاط الحسي والحركي مستقلين في جوهرهما عن المؤثرات الاجتماعية فحسب ؛ بل يزود علم النفس العضوي للنوع هذه المؤثرات بالمادة التي لا يستطيع أن تجد دونها شيئاً تؤثر فيه . وإذن فهناك مجال للتفرقة في علم النفس بين ثلاثة أنواع من البحوث وهي :

أولاً : علم النفس النوعي ، أو علم النفس العضوي ، وهو العلم الذي

يهدف إلى دراسة ما يدين به الإنسان لتركيبه النوعي .

ثانيا : علم النفس الاجتماعي الذي يهدف إلى دراسة ما يدين به المرء لبيئته الاجتماعية .

ثالثا : علم النفس النفس الفردي ، وهو العلم الذي يرمى إلى دراسة ما يدين به الأفراد لصفاتهم العضوية الخاصة ولحياتهم الاجتماعية .
والآن إذا أردنا أن نصنف هذه الفروع الثلاثة ، وأن نرتبها فيما بينها بدا لنا من الناحيتين المنطقية والنظرية أن علم النفس العضوي يأتي قبل علم النفس الاجتماعي ، وأن هذا العلم الأخير يأتي بدوره قبل علم النفس الفردي الذي لا يمكن تحقيقه تحقيقا تاما ، على هذا النحو ، إلا إذا كان لاحقا للعلمين الآخرين .

وفي الحقيقة ليس الأمر كذلك البتة من الناحية العملية . فقد واصل العلماء البحث في هذه الاتجاهات الثلاثة ، وما يزالون يتنافسون في مواصلاتها . وليس بينها أي أثر يدل على أن بعضها يتبع بعضها من الناحية المنهجية . ولنا ، في أكثر تقدير ، أن نجازف فنقول : إن كلا من علم النفس العضوي وعلم النفس الاجتماعي وعلم النفس الفردي قد وصل إلى مرحلة الموضوعية مع « ثونت » (١) و « دوركايم » ، وبينيه . وقد انتهت هذه الفروع إلى هذه المرحلة على وجه التقريب تبعا للترتيب الذي أشرنا إليه . ولسكن يجدر بنا ، دون ريب ، أن

نترف بأنه ليس ثمّة قيمة نوعية بمعنى الكلمة لترتيب فروع علم النفس -
 وشأن هذا الترتيب تماما هو شأن ترتيب العلوم لدى أوجيست
 كونت ، . هذا إلى أن الترتيب الأول ليست سوى نسخة مكررة
 من الترتيب الثاني ، ولا يهدف إلا إلى توضيح مراحل الأخرى . ففي
 الواقع لا يهدف هذا الترتيب إلى فرض نظام ثابت سابق للبحوث
 باعتبار الظروف التي تتم فيها بقدر ما يهدف إلى التنبؤ بتنظيمها تنظيما مطردا ،
 تبعا لما يقرره التقدم المنطقي للتفكير من وجود علاقات بينها . كلها
 أدت إلى بعض النتائج .

ومع ذلك فهما يكن من أهمية النتائج التي سبق الوصول إليها
 في مختلف ميادين التربية والتوجيه المهني وعلم الأخلاق والأمراض
 العقلية التي يحق لعلم النفس الفردي أن يبسط عليها سطوانه فلن
 يستطيع هذا العلم أن يتطلب منا أن نولي كل ثقتنا قبل أن يصل إلى
 مرتبة يقيم فيها دراسته على أساس معرفة دقيقة لعقلية النوع الإنساني
 ولعقلية الجماعة . وحقيقة لما كان هذا الفرع الخاص من علم
 النفس أشد الفروع اهتماما بالتطبيقات العملية ، وأشد صلة
 بها فسيحتفظ بطابع تجريبي حتى يصل إلى المرتبة سالفة الذكر ؛
 لأنه سيفتقر إلى مقاييس موضوعية ليؤكد لنا أنه لم يتجاوز
 موضوع دراسته حقيقة ؛ وأنه لم ينسب إلى الأفراد صفات
 وصيات ترجع إلى تأثير النوع الإنساني أو إلى الجماعة . ومثال ذلك
 أننا إذا أردنا تحديد درجة الذكاء فن العسير جدا ، إن لم يكن من

المستحيل ، أن نتحول مقاييس ذكاء لا يتطلب تنفيذها أى معرفة مكتسبة ، ولا تقتضى ، تبعاً لذلك ، أى تدخل من جانب البيئة الاجتماعية . ولن نستطيع تقدير رجل من طبقة باسكال^(١) فى الذكاء مع أنه يحفل القراءة والكتابة جهلاً تاماً . فالشيء الذى نسميه الذكاء لدى فرد ما يرجع من جهة إلى وجود نوع من النشاط العقلى الذى يمكن استخدامه حسب الإرادة ، كما يرجع من جهة أخرى إلى الظروف التى تهيئها البيئة حتى يمكن استغلال هذا النشاط . فذكاء الفرد لا يتناسب مع كمية المعلومات التى يمكن تحصيلها لحسب ؛ بل مع تلك التى يمكن استخدامها فى الوقت المناسب . وليس هناك شك فى أن هذه المقدرة على تحصيل المعلومات واستخدامها تكاد ترجع تقريباً إلى الصفات الشخصية لدى الفرد . وعلى العكس من ذلك فإن نفس كمية المعلومات التى يحصلها ويستخدمها نتيجة لبيئته الاجتماعية . فمن المقرر أنه ليس لدينا بقدرة العقلية لهذه البيئة ، ولسكنه مدين لها بالوسائل التى يستطيع استخدامها لإظهار هذه القدرة . فإذا وجد فى بيئة أقل ملاءمة لذكائه لم ينتج هذا الذكاء نفس المحصول الظاهرى الذى ينتجه فى بيئته الراهنة ، وذلك دون أن يفقد هذا الذكاء من رأس ماله شيئاً . وهكذا إذا لم ينتم الأفراد الذين نقارن ونفرق بينهم إلى بيئة اجتماعية

(١) Pascal كاتب وعالم فرنسى مشهور (١٦١٣ - ١٦٦٤) عبقرية فذة .

شغف منذ حداثة سنه بالرياضة - اخترع آلة للحساب سنة ١٦٤١ ، وأجرى تجارب على الضغط الجوى سنة ١٦٤٦ .

واحدة أمكننا القول بأنه كلما عظم الفرق بين بيئاتهم أو شكنا أن تقع في الخطأ حينما ننسب المزايا التي يدين بها هؤلاء الأفراد لبيئاتهم إلى مقدرتهم الشخصية . فمن المهم حينئذ من الوجهة العلمية في الأقل ، إن لم يكن من الوجهة العملية أيضا ، أن نبدأ دراسة نفسية المجتمعات قبل دراسة نفسية الفرد ، كما كان يريد كورنو ، ^(١) . وكذا الأمر فيما يتعلق بعلم النفس النوعي ؛ لأنه من المسلم به أن المعرفة الصحيحة للفروق بين الأفراد تتضمن معرفة أوجه الشبه النوعية بينهم ، وهي التي تعد كأصل تشعب منه هذه الفروق . وبذا نقف موقفا وسطا بين الغلو والتقصير .

ولسكن العلاقة العلمية التي ينبغي تقريرها بين علم النفس النوعي وبين علم النفس الاجتماعي تثير مشكلة دقيقة ومعقدة إلى حد كبير . فيبدو من البديهي لأول وهلة أنه يجب أن يكون العلم الأول سابقا للعلم الثاني . فمن ناحية يتضح لنا أن للحياة الاجتماعية شروطها العضوية ، وأن توازن نمونا العقلي يتوقف بصفة خاصة على نمو جهازنا العصبي ، كما بين ذلك « فالون » ، ^(٢) بدقه تدعو إلى الاقتناع برأيه . وإذا قضينا سلفا من ناحية أخرى بأن الذكاء بأسره وليد المجتمع وحده فإننا نؤشك أن تقع في خطأ سبق أن نهنا إليه . فهناك في الواقع نوع من الذكاء

Cournot (١)

Wallon (٢)

الذى يعد جوهرها من جمع الوجوه؛ إذ يبدو من جهة، في الأقل، أنه منيع لكل من المعرفة الموضوعية والمعرفة العملية، وهو الذكاء الذى إذا طبق بأسره على المادة من الناحيتين الفنية والصناعية بدا أنه لا يخضع، بحسب نشأته، لتأثير البيئة الاجتماعية. فهو يعبر عن تلك المقدرة التى ينطوى عليها كل مخ إنسان، إن قليلا وإن كثيرا، ونعنى بها تلك القوة التى تتيح له اختيار ردود الأفعال الحركية من تنازعه المؤثرات الحسية. ولا تدين ردود الأفعال هذه بمطابقتها للظروف الخارجية لتسكديس المحاولات والأخطاء، كماهى الحال لدى الحيوان^(١)؛ بل لتركيبن بمجموعة تجارب الإنسان واستغلالها بطريقة مباشرة. وحينئذ يجب علينا، قبل إرجاع بعض مظاهر الحياة العقلية لدى الإنسان إلى بعض المؤثرات الاجتماعية، أن نعلم ما الذى يستطيع القيام به حقيقة بفضل صفاته النوعية، وبصرف النظر عن أى تأثير تباشره عليه البيئة الاجتماعية. فمن الناحية النظرية يسبق علم النفس النوعى عام النفس الاجتماعى بسبب طبيعة موضوع كل منهما. أما من الناحية العملية فمن المستحسن أن يكون الأمر كذلك، حتى يكون بمثابة حاجز يقيه الزدى فى الخطأ.

ومع هذا فقد انتهينا دائما، فى أثناء دراستنا، وبسبب ملاحظتنا للظواهر العقلية المحددة بالذات، إلى القول بأننا فى حاجة إلى علم النفس

الاجتماعي ، لكي نحدد مجال علم النفس النوعي تحديداً مضبوطاً ، وبأنه يجب تبعاً لذلك أن يكون العلم الأول منهما سابقاً للعلم الثاني . وليس من الممكن حقيقة أن زجع المظاهر الواقعية للنشاط العقلي إلى شروطها النوعية بطريقة مباشرة في جميع الأحوال . فإن تأثير الأجيال والبيئة التاريخية يتوسط الطريق دائماً بين هذه الأسباب وبين هذه النتائج ، كما بين ذلك « كونت » ، على نحو جدير بالإعجاب . وتقتضي بنا هذه الملاحظة ضرورة إلى وضع حل للمشكلة التي نعالجها على نحو يختلف كل الاختلاف عن الحل السابق فإذا أردنا الكشف عن العناصر النوعية التي تنطوي عليها ضروب السلوك الإنساني فمن الواجب أن نجردها أولاً من كل ما تدين به للجعاعة .

وليس هناك فائدة في إنكار هذه الصعوبة . ومن الحكمة كل الحكمة أن نبحث عن معرفة السبب فيها إن هذه الصعوبة ترجع بالذات إلى تلك الصلة التي أشرنا إليها منذ قليل ، وإلى ذلك التشابك المستمر بين الشروط النوعية والاجتماعية للمظاهر العقلية فإذا أوجب البحث التفرقة بين علم النفس النوعي وبين علم النفس الاجتماعي وجدنا أن كلا من هذين العليين يصطدم في جميع خطواته ببعض المشاكل التي يتطلب حلها الكامل مساعدة منافسه ، نظراً لوجود هذه الصلة وهذا التشابك بينهما . وهكذا أجاد « جولو » ، حين قال : « لا وجود لعلم النفس دون وجود علم وظائف الأعضاء ؛ لأن حياة الشعور قصة يدور الجزء الأكبر منها وراء الستار ، ولا وجود لعلم الاجتماع دون

وجود علم النفس . ولم تخف هذه الحقيقة على أحد قط . ولكننا نعلم اليوم أكثر من ذي قبل أنه لا وجود لعلم النفس ، ولا لعلم وظائف الأعضاء ، دون وجود عالم الاجتماع ؛ لوجود علاقات متبادلة ، على نحو ما ، بين جميع الوظائف العضوية والعقلية . فمن المحقق إذن أن علم النفس النوعي يحتاج في تقدمه إلى ما يليق به علم النفس الاجتماعي من أضواء على موضوع دراسته . وبعد مثال « كونت » ، عظيم الدلالة في هذا الصدد . فقد بدأ « كونت » ، ببيان الصلة بين علم النفس وبين علم الفسيولوجيا العصبي ، لكي يجعله على هذا النحو جزءا من علم الحياة ، وهو العلم الذي وضعه قبل علم الاجتماع في ترتيب علومه . ومعنى هذا بعبارة أخرى أننا إذا تحدثنا بلغتنا الخاصة قلنا إنه بدأ بتأكيد هذا الأمر وهو أن علم النفس النوعي أو علم النفس العضوي يأتي قبل علم النفس الاجتماعي . ولكن بعد أن قرر هذا الترتيب لكي ينشئ علم الفسيولوجيا العصبي اضطراب إلى اعتبار علم الاجتماع نقطة بدء للترتيب ، وإلى الاعتراف بأن العلم الأول ، وإن كان سابقا للعلم الثاني من الناحية النظرية فإنه لا يستطيع الاستغناء عن مساعدته . ومن ثم كان « كونت » أول من صدمته المشكلة التي وقفنا أمامها أيضا .

وحينئذ نستطيع تلخيص ماتقدم فنقول : إن الترتيب الذي أوصينا به ، وهو الذي يأتي فيه علم النفس النوعي قبل علم النفس الاجتماعي هو في الحقيقة ترتيب للمعرفة بعد تمامها وللعلم بعد كمال نشأته . أما من الناحية العملية فإن هذا الترتيب يقبل العكس . ومهما

يمكن من شيء فهو لا يفرض نفسه علينا بصرامة مطلقة . فمن جهة تقع المظاهر الواقعية للحياة العقلية تحت ملاحظتنا دائما ، وقد بدا فيها طابع واضح تدين به للمؤثرات الاجتماعية . ولذا فمن حق علم النفس الاجتماعي أن يتدخل دائما ، لكي يجرد هذه المظاهر من العناصر النوعية (العضوية) التي تنطوي عليها حقيقة ، ولكي يحدد لعلم النفس العضوي الحدود الفعلية التي يستطيع التأثير داخلها تأثيرا فعالا . ومن جهة أخرى لما كان هذان النوعان من البحوث يتجهان نحو نقطتين متضادتين في أفق العلاقات السببية وينموان جنباً إلى جنب فسيأتى اليوم الذى تتقابل فيه نتائج هذين العلمين وجها لوجه بسبب هذا النمو المتوازى فيصحح بعضها بعضا ، ويكمل بعضها بعضا . فإذا كان علم النفس النوعي مفيدا في كثير من الأحيان لعلم النفس الاجتماعي لأنه يشبه حاجزا يقيه التردى في الخطأ فمن الممكن ، في كثير من الأحيان أيضا ، أن نعد العلم الثانى بدوره منخلا ضروريا (لتحليل نتائج) العلم الأول .

وعلى هذا النحو تختلف العلاقة العلمية بين هذين العلمين ، تبعاً لاختلاف الموقف الذى نشرف فيه على كل منهما ، وتبعاً لملاحظتنا لهما في أثناء تطورهما ، أو تبعاً للصورة الخيالية التي نكونها لأنفسنا عنهما وقد انتهيا إلى درجة كاهلما . وإذا أردنا في المستقبل تنظيم المعلومات التي اكتسبناها فسيحتل علم النفس الاجتماعي مكانا وسطا بين علم النفس النوعي وبين علم النفس الفردى . ولكن إذا نظرنا إلى الظروف التي نلاحظ فيها الظواهر العقلية بدا لنا أن علم النفس

الاجتماعى يحتل المقام الأول لتنظيم خطوات البحث ؛ لأن إرشاداته هى التى تتيح لنا ، قبل كل شيء ، أن نقوم بتقسيم العمل مبدئياً بين مختلف فروع علم النفس .

وليس من الممكن أن نكتفى بتحديد المكان المؤقت أو النهائى الذى يحتله علم النفس الاجتماعى فى تدرج المعرفة أو البحث ؛ بل يهمننا ابتداء أن نعرف كيف يملأ هذا المكان بحسب الواقع .

إن ديفر^(١) يقرر لنا أو يذكرنا بأن الإنسان الاقتصادى والإنسان الجغرافى معنيان مجردان تماماً ، وأنهما معنيان أجوفان لا طائل تحتهما . وكذلك الأمر فيما يخص الإنسان النفسى : ونرجو أن نكون قد بينا هذا الأمر بما فيه الكفاية . وفى الواقع ليس هناك ضروب من الشعور والتفكير والسلوك المشتركة بين جميع الناس إلا أمكننا الوقوف عليها من النظرة الأولى ، وإلا أتاحت لنا معرفتها التنبؤ بضروب السلوك فى المستقبل . يقولون إن فكرة قانون الذاتية أو فكرة مبدأ السببية توجد لدى كل إنسان . وإنما لنسلم بذلك ، ولكن بشرط أنك متى انتهيت من التلفظ بهذا القول فلن تستطيع أن تزيد عليه شيئاً إذا لم تكن تعلم ، على وجه التحديد ، الفكرة الواقعية التى تكونها الطائفة الاجتماعية التى ينتمى إليها هذا الإنسان عن كل من الذاتية والسببية . وذلك لأننا إذا احتفظنا بجميع الفوارق والنسب ، وأغفلنا مؤقتاً الفرق بين الظاهرة السليمة والظاهرة المعنلة ، فليست المماثلة بين الذاتية والسببية بالمعنى الصوفى من جهة ، وبين الذاتية والسببية بالمعنى العلمى

من جهة أخرى أكثر إمكاً من المماثلة بين السكرباء التي يستخدمها كثير من ذوى الأمراض العقلية ليحققوا من مقدار ما يعانونه من ألم ، وبين السكرباء التي يستخدمها عالم الطبيعة . وأود أن أعترف كذلك بأن كل سلوك إنسانى يستهدف المصلحة . ولكن متى وضعنا هذا المبدأ وجب علينا أن نعلم الفكرة التي يكوونها الأفراد لأنفسهم عن مصلحتهم ، حتى نفهم أى ضرب من ضروب سلوكهم ، وحتى نستطيع التنبؤ به ، وحتى نعلم مثلاً أى صوم الناس ليكسبوا ثواب الآخرة أو لكي يتفوقوا التهمة لا غير . وأيضاً فإذا أنت تناولت أشد الميول الإنسانية عمقا ، ونعنى به غريزة حب البقاء ، فسرعان ماتاقى فى طريقك أحد البراهمة يموت جوعاً أمام مائدة أحد المنبوذين . فنحن لانا نلاحظ فى الواقع إلا ما كان لمعرفة قيمة نظرية أو عملية بالنسبة إلينا . فلسنا بصدد ذاتية أو سببية أو مصلحة أو غريزة حب البقاء تصدق بالنسبة إلى جميع الناس ، ولكن بصدد ألوان من الذاتية والسببية ، والمصالح وغرائز حب البقاء التي تختلف باختلاف البيئات التي يعيش فيها أناس تقع عليهم ملاحظتنا دائماً .

فليس من الممكن ، فى هذه الظروف ، أن يصر علم النفس الاجتماعى على تحديد حالات الشعور والتفكير والسلوك المشتركة بين جميع أفراد الإنسانية تحديدا تاما ، وهى الحالات التي ربما لم توجد قط ، والتي لا يمكن معرفتها فى الوقت الحاضر فى كل حال ؛ بل الأمر على خلاف ذلك ؛ إذ تنحصر وظيفة هذا العلم فى دراسة الطوائف

الإنسانية كل على حدة من الوجهتين الرومانية والمكانية ، وفي وصف العمليات العقلية الخاصة بكل منها ، وفي تحليلها ما أستطاع إلى ذلك سيلا ، وذلك بأن يحرص على معرفة كنه هذه العمليات ، وطريقة نموها وطبيعة العلاقات التي تربط عناصرها بعضها ببعض .

فإذا تصورنا مجال علم النفس الاجتماعي من جهة على هذا النحو وجدنا أنه يكاد يشمل علم النفس العام بأسره . وحقيقة ليس لعلم النفس الذي تعرضه عاينا كتبنا المدرسية من العموم إلا مظهره . فهو يزعم أنه يوقفنا على حقيقة الإدراك والذاكرة والانفعال والعقل والإرادة ، وإمكانه لا يحدثنا في الحقيقة إلا عن إدراكاتنا وذكرياتنا وطرق تفكيرنا وأحكامنا . ومعنى ذلك أنه يحدثنا عن النشاط العقلي الخاص ببيتنا ؛ بل يحدثنا بعبارة أدق عن النشاط العقلي الخاص بأكثر الطبقات الاجتماعية ثقافة . ومن ثم فهو علم نفس اجتماعي يحل نفسه ويخطئه هدفه ، ويغلو في الزهو بنتائجه ، لنفس هذا السبب وهو أنه يحل نفسه . والواقع أن جميع ضماير الأفراد مشبعة إلى أكبر حد بتأثير الجماعة ، كما سبق أن رأينا . ويقول « بالي » : « إن جميع الأسباب تدعونا إلى اعتقاد أن علم النفس سوف يكشف في المستقبل عن طابع اجتماعي في كل الصور الراقية للتفكير الذي يطلق عليه اسم التفكير الفردي » . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه ليس من الممكن حل كثير من المشاكل التي يعتد علم النفس حتى الآن أن له الحق في معالجتها دون اعتبار للحياة الاجتماعية ، مع أنها لا تحل إلا بهذا الاعتبار .

وهكذا تصبح هذه المشاكل من اختصاص علم النفس الاجتماعى الذى نذهب إليه .

ومن جهة أخرى يتصل هذا العلم اتصالاً وثيقاً بعلم الاجتماع ، نظراً لطبيعة موضوعه وهدفه . وهذه الصلة قوية جداً إلى درجة أنها تكاد تفضى إلى التسوية بين هذين العلمين فى نظر عدد كبير جداً من من الباحثين . فيقول لنا « اسپيناس » ^(١) : « إن مجموع العمليات التى نطلق عليها اسم العقل ظاهرة اجتماعية . فإذا كان الأمر هكذا فمن الممكن أن يطالب علم الاجتماع بحزم كبير من المسائل التى تعتبر عادة من مجال البحث فى علم النفس ، وأن يعدّها جزءاً من مجال بحثه الخاص ، أو من الممكن فى الأقل ، أن توجد بين هذين العلمين منطقة حدود واسعة إلى حد كاف ، . ويرى « تارد » ^(٢) أن علم النفس يعدّ الجزء الجوهرى فى علم الاجتماع ، على أقل تقدير ، وأن هذين المصطلحين مترادفان من الوجهة العملية . كذلك يرى « دوركايم » أن علم النفس الاجتماعى يعتبر ، على نحو ما ، جزءاً من علم الاجتماع ، وليس من الممكن إلا أن يكون اجتماعياً ؛ لأن علم الاجتماع وحده هو الذى يستطيع أن يوقفنا على كنهه النصوص الاجتماعية على نحو صحيح . وقد قال « دوركايم » : « إن علم النفس الاجتماعى هو علم الاجتماع بأسره . فلماذا لا نستخدم هذا المصطلح

الآخر دون غيره؟ . ويقترح أحد أتباعه وهو فوكونيه،^(١) فيقول:
 « بعد مصطلحا علم نفس المجتمع وعلم النفس الاجتماعي منبعا لضروب
 من اللبس في الوقت الحاضر . فكل الظواهر الاجتماعية - ماعدا
 الظواهر المورفولوجية^(٢) - ظواهر نفسية ، وجميعها مظاهر نوعية
 للحياة في جماعة أو للحياة الاجتماعية . وحينئذ لجميع العلوم الاجتماعية
 نظريات لظواهر نفسية اجتماعية في الوقت نفسه . وليسكننا لا تصور
 كيف يمكن التفرقة أو المقابلة بين هذين المصطلحين . . وفي البلاد
 الأجنبية يذكر لنا « وارد »^(٣) أن علم النفس الاجتماعي يكاد يشمل
 علم الاجتماع بأسره ، ويخبرنا « إلود »^(٤) أن علم النفس الاجتماعي
 هو الجزء الرئيسي في علم الاجتماع . وأخيرا يذكر « ماك دوغال »^(٥)
 أن علم الاجتماع يتألف من علوم شتى ، وربما كان علم النفس العام
 وعلم نفس الجماعة أهم هذه العلوم .

ونجد تأكيد قويا لهذه الصلة الوثيقة بين علم الاجتماع وبين علم
 النفس الاجتماعي في بحوث « ليفي بريل »^(٦) للعقلية البدائية . فإن هذه
 البحوث ، وإن كانت اجتماعية برمتها من جهة الفكرة والطريقة ، فإنها

Fouconnet (١)

(٢) الخاصة بطريقة تركيب المجتمع من الناحية المادية . المترجم

Ellwood (٤)

Ward (٣)

Levy Bruhl (٦)

Mac Dougall (٥)

تفضى إلى نتائج ذات طابع نفسى (سيكولوجى) ، وليست أهميتها النفسية أقل وضوحا من أهميتها الاجتماعية. وليس فى ذلك ما يدعو إلى العجب ؛ لأن علم النفس الاجتماعى يهتم بدراسة الشروط الاجتماعية للحياة العقلية . وللحقائق الاجتماعية بالضرورة أسباب نفسية ، كما أن لها ، بصفة خاصة ، نتائج نفسية . وحينئذ ترجع الصلة الوثيقة بين هذين النوعين من البحوث إلى طبيعة موضوعاتها نفسها .

ومع ذلك فعلم النفس الاجتماعى فى حاجة قصوى إلى برنامج خاص حتى يؤدى مهمته ، وحتى يكشف عن مجال نفوذه ؛ لأنه يجب علينا فى الواقع أن ننشئ هذا العلم برمته تقريبا .

حقا إن تحليل العقلية البدائية الذى جاءنا به « لىنى بريل » هام باعتبار نتائجه ، وباعتبار منهجه . فقد عرفنا بفضل مجموعة كبيرة من الجماعات الإنسانية التى تختلف من جهة تركيبها اختلافا جوهريا عن جماعاتنا الحاضرة ، وتميز بضروب من الشعور والتفكير والسلوك التى تختلف أيضا عن مثيلاتها لدينا ، بسبب ما تنصف به من صفات جوهرية إن قليلا أو كثيرا . كذلك أوقفنا هذا المثال الحاسم على الطريقة التى يجب علينا اتباعها فى دراسة مختلف عمليات التفكير الخاصة بشتى الجماعات الإنسانية . فالوسيلة الوحيدة التى يمكن استخدامها للوصول إلى فكرة صادقة عن هذه العمليات هى أن نبذل ذلك السراب الخادع الذى يوهمنا باتحاد الطبيعة الإنسانية فى كل مكان وزمان ، وأن نكف عن اعتبار أنفسنا كنسخ مكرره من الحياة الإنسانية التى

تصدق في كل مكان ، وأن نقلع ، تبعاً لذلك ، عن التفكير في الحالات العقلية التي تقع عليها ملاحظتها على اعتبار أنها حالاتنا الخاصة . فإذا أردنا أن نؤدي عملاً نافعا مع احترامنا للميزات الأساسية للعقلية التي نلاحظها فينبغي لنا ، على خلاف ذلك ، أن نحلل هذه العقلية ، وأن نعيد تركيبها من الخارج بطريقة منظمة . وكلما قوى وجه الشبه بين نماذج التفكير التي ندرسها وبين تلك النماذج التي نعتقد أنها وليدة شعورنا الداخلي كان ذلك حافزاً مغرياً إلى التحرر من هذه القاعدة المنهجية . ولكن هذا الإغرام يوجب علينا في الواقع أن نحفظ بصرامة هذه القاعدة من الناحية الموضوعية . وهذا الشرط وحده نستطيع التأكد من أننا لم نكون ضحية وهم خطير متى أفضت بحوثنا إلى التسوية بين هذه النماذج من التفكير وبين نماذجنا نحن ؛ لأننا لن نجعل هذه التسوية نفسها نقطة بدء لبحوثنا على وجه التحقيق ؛ بل ستكون كشفاً مشروعاً بحسب الواقع ، ولن تكون مجرد نتيجة للتسلسل المنطقي . وقد أبرز « دوركايم » هذه النقطة بوضوح فيما يتعاقب بوجهة نظره الخاصة فقال : « يجب علينا . . . ملاحظة الظواهر الاجتماعية في ذاتها . أي مجردة من الأفكار التي يكونها الناس لأنفسهم عنها . ويجب علينا أن ندرس هذه الظواهر من الخارج على أنها أشياء خارجية ؛ لأنها لا تقع تحت ملاحظتنا إلا على هذا النحو . وإذا خيل إلينا أن وجود هذه الظواهر خارج شعور الأفراد ليس إلا وجوداً بحسب الظاهر فسوف يتبدد هذا الوهم كلما تقدم علم الاجتماع . وسيرى المرء حينئذ كيف تقتحم الظاهرة

الاجتماعية الخارجية الشعور الداخلى للأفراد ، إذا صبح هذا التعبير ، . ولكن مهما كان ، ليني بريل ، موفقا فى مجهوده فمن الواجب الاعتراف بأن علم النفس الاجتماعى مازال فى خطواته الأولى ، على الرغم من هذا المجهود . ويتوقف الاعتراف بقيمة هذا العلم وبحقوقه وبانضمامه نهائيا ، وبصفة لاشك فيها ، إلى زمرة العلوم الأخرى على التقدم الذى يستطيع تحقيقه . وفى الواقع تفضى بنا ملاحظة المؤثرات الاجتماعية إلى هذه النتيجة ، وهى أن مشروعية تدخل وجهة النظر التاريخية فى علم النفس قد أصبحت أمرا أكيدا . فإذا أردنا توضيح فكرتنا وجب علينا أن نعلم من أى الأصول ننحدر . إن البدأى بعيد عنا كل البعد من جميع الوجوه . فإذا أردنا إنشاء علم نفس اجتماعى يؤدى حقيقة إلى النتائج التى نأملها منه فمن الضروري أن نكون قادرين على وصل طرفى السلسلة . ولكنى نقوم بهذه المحاولة على خير وجه فلا بد من بذل مجهود طويل يشترك فيه علماء الاجتماع ، وعلماء التاريخ الطبيعى الإنسان وعلماء الأجناس ، وعلماء مقارنة اللغات ، وعلماء النفس . ولا بد أخيرا من اشتراك جميع هؤلاء الذين تفضى دراساتهم إلى ملاحظة النشاط الإنسانى وما يترتب عليه من نتائج ؛ لأن المثال الأعلى الذى يجب أن يهدف إليه علم النفس الاجتماعى هو إنشاء تاريخ موضوعى للعقل الإنسانى لا يمكن أن نفهم دونه سلوك الأفراد فى أى وقت أو فى أى مكان . ولن يستطيع هذا العلم أن يصل إلى هذا المثال الأعلى إلا إذا حرص بطريقة مطردة على تحديد الجماعات الإنسانية التى

تعاقدت على مر العصور، والتي وجدت في نفس الأماكن، وذلك باستخدام الصفات العقلية التي كانت تتميز بها، وعلى نحو يكفل له فهم العمليات الاجتماعية على أكمل وجه من جهة تناوبها في الزمن أو وجودها في زمن واحد وسيلقى تنفيذ هذا البرنامج صعوبات كبرى. فمن الوجهة الموضوعية لا تكشف لنا العلامات المسادية عن شخصية الجماعات الإنسانية، كما هي الحال فيما يتعلق بشخصية الكائنات العضوية. فالمجتمعات لا توجد ولا تموت على غرار الكائنات الحية، وليست الحدود بين هذه الجماعات المتعاقبة أو التي توجد في زمن واحد واضحة دقيقة. فالكاتب المدرسية الأولية وحدها هي التي تحدد تاريخاً معيناً لكل من قيام الأمبرطورية الرومانية وسقوطها. وهي وحدها التي تعد أحد الأنهار حداً دقيقاً فاصلاً بين حضارتين. وإذا أخذنا جماعتين متباعدتين من الوجهة الزمانية أو المكانية إلى حد كاف فسوف يبدو الاختلاف بين عقلية كل منها على نحو يفجأ النظر. وعلى عكس ذلك كلما زاد الاقتراب بين هاتين الجماعتين من الوجهة التاريخية أو من الناحية المكانية فإننا نجد مشقة كبرى في كثير من الأحيان، ولا نستطيع البت في هذه المسألة إلا بضرب من الحدس التعسفي فنقول: ينبغي الفصل بين هاتين الجماعتين لدراسة كل منهما على حدة أم لا؟ وليس من الممكن أن نجد عوناً في البحوث العديدة التي نشأت بسبب دراسة «سيكولوجية» الأجسام. فلو فرضنا في الواقع أن لهذه البحوث تلك القيمة الموضوعية التي أنكرت عليها في كثير من الأحيان

لوجدنا أنها تهتم بالشروط العضوية التي يتوقف عليها النمو العقلي، لا بشروطه الاجتماعية. ولا يستطيع علم النفس الاجتماعي، في مراحله الأولى على الأقل، أن ينتظر من هذه البحوث أى معلومات يمكن استغلالها. أما فيما يتعلق بسيكولوجية الشعوب التي أسالت كثيرا من المداد فإنها تعجز، هي الأخرى، على الرغم مما يدل عليه ظاهر الأمر، عن تقديم أى عون ذى قيمة إلى علم النفس الاجتماعي. فهي تقوم على مبدأ فاسد، أو نقول، على أقل تقدير، إن وجهة نظرها ضيقة جدا بحيث لا يمكن أن تفضى هنا إلى نتائج يمكن قبولها.

مثال ذلك أن الفرنسي ينشأ في نموذج عائلي ليس وقفا على فرنسا وحدها؛ وهو يتكلم لغة يشترك معها فيها البلجيكيون والسويسريون والسكنديون؛ وهو كاثوليكي أو بروتستانتي أو يهودي. وحينئذ فله في جميع الأحوال قوم من ملته في جميع أطراف العالم، وهو يخضع لنظام سياسى ليس خاصا بفرنسا وحدها. وله آراؤه السياسية التي تقربه إلى حد كبير أو قليل من أبناء الأقطار الأخرى. وإذن ينجم نموه العقلي إلى حد ما عن انتسابه إلى عدد كبير من الطوائف التي لا تنطوى على طابع وطني محدد بالذات. ومع ذلك فمن أهم الشروط الجوهرية في نجاح علم النفس الاجتماعي وفي إنتاجه أن يحدد الباحث المناطق الاجتماعية، التي يتميز بعضها عن بعض تميزا كافيا من الوجهتين الزمانية والمكانية. ولا يمكن القيام بهذا التحديد إلا بسلسلة من ضروب التحسس والتقريب التدريجية، وإلا بالمساهمة بين علمي الاجتماع و"تاريخ"

على نحو تتجه معه بحوثهما صوب هدف واحد . وسنرحب هنا بجميع
البحوث العامة والدراسات الوصفية وبجميع الجهود ، ولكن بشرط
ألا يغيب نيت عن أعيننا الهدف الذى زعمى إليه والصعوبات التى تعترض
طريق الوصول إليه . فبمناسبة بحوث «دودان»^(١) الخاصة بتاريخ
العلوم الطبيعية منذ «لينيه»^(٢) حتى عصر «لامارك»^(٣) ، يهيب
«فيفر» بالمؤرخ أن ينتفع بالحقائق التى اكتسبها لكي يستخدم
تفكيره فى إعادة تركيب المادة العقلية لرجال العصر الذى يدرسه .
وبصفة أشد عموماً يدعو «فيفر» جميع المختصين إلى أن يكتبوا
التاريخ بمعلوماتهم وتجاربهم . وقد قال : «سوف يدون التاريخ
بفضل الجهود المشتركة الذى يبذله رجال مختلفون النشأة والثقافة
والاستعدادات ؛ لأن التكوين العقلى الضرورى لوصف ما يحتوى عليه
الشعور المسيحى فى القرن السادس عشر ليس نفس التكوين
الضرورى لوصف عملية التفكير التى أدت إلى اختراع الآلة البخارية ،
أو لوصف الفكرة التى كونها معاصرو «جان جاك روسو» ،
لأنفسهم عن العلم . ومن الممكن تكرار هذا القول بصدد علم
النفس الاجتماعى ؛ لأن تطبيق مثل هذه الفكرة عن التاريخ يبدو
كأنهم شرط فى نشأة هذا العلم .

(١) Daudan (٢) Charles de Linné عالم نباتى سويدي
(٣) Lamark عالم فى التاريخ الطبيعى جاء قبل
داروين . ولد سنة ١٧٤٤ ومات سنة ١٨٢٩ المترجم .

وليس من الممكن بداهة إلا أن تكون هذه الذئشة شاقة وفي حاجة إلى وقت طويل . ولكنها جديرة بالمحاولة ؛ لأن أهمية النتيجة سوف تعوض هذا المجهود وزيادة . فبإنشاء علم النفس الاجتماعي لن نكون أشد قربا من فهم سلوك الأفراد فحسب ؛ بل سوف نقرب أيضا من حل بعض المشاكل التي لم نجد لها جوابا بمعنى الكلمة حتى الآن . وأعتقد أن تعداد هذه المشاكل سيكون برهانا كافيا على صدق دعواي .

حقا إن للفرد أثرا في تطور الإنسانية ، ولكننا لن نلج في الواقع هذا الأثر إلا إذا بدأنا أولا بمعرفة هذا الأمر ، وهو كيف تطورت العقلية الاجتماعية بحسب الحقيقة .

ويرى « كوزن » أن قانون الحالات الثلاث يقضى بأن المجتمعات الإنسانية تطورت على نمط واحد في كل زمان ومكان . أما « دوركايم » الذي تبدو فكرته هنا قلقة جدا فيرى أن النظام « التوتمي » كان مبدأ لكل العلوم ، ولكنه لا يؤكد أن هذا النظام كان أصلا لكل المجتمعات . وحقيقة ليس هناك ما يحول ، في الوقت الحاضر ، دون القول بأن المجتمعات قد تطورت ، في مختلف الأزمان والأماكن ، تبعاً لنماذج مختلفة ، وبممكنة من الوجهة التاريخية . وسيستطيع علم النفس الاجتماعي وحده أن يتيح لنا أن نختار بصفة قاطعة بين هذين الفرضين .

كذلك سيوقفنا هذا العلم ، بعد تقدمه تقدما كافيا ، على الصفات والقوانين الخاصة بمختلف العقلية الاجتماعية . وسيتيح لنا في هذه الحالة وحدها أن نلاحظ إذا ما كان من الممكن التقريب بين هذه

الصفات والقوانين أم لا ، وإذا ما كانت هناك قوانين عامة وصفات مشتركة بين جميع العقليات الاجتماعية . وأخيرا إذا ثبت لنا وجود مثل هذه القوانين والصفات يمكننا ، في هذه الحال وحدها ، أن نرى أمن الممكن إرجاعها ، أم لا ، إلى الصفات والقوانين العضوية النوعية للإنسان بصفة عامة . وهكذا نستطيع أن نحكم بوجود اتصال تدريجي بين الإنسان العضوى والإسان الاجتماعى ، وبين الفرد والمجتمع ، أم لا . ومن ثم نستطيع البت في المشكلة التى مازالت معلقة بين « دوركايم » ، « تارد » ، بصدد العلاقة بين الظاهرة الفردية والظاهرة الاجتماعية .

وأخيرا نجد فى فكرة الاستعانة بعلم النفس الاجتماعى لحل هذه المشكلات الجوهرية تشجيعا قيما لهذا العلم .

ويرى المرء بوضوح كيف يختلف علم النفس الاجتماعى الذى الذى حددناه على هذا النحو عن علم نفس الجماعات وعن علم النفس المقارن ، وهما العلمان اللذان كثيرا ما حاول الباحثون إرجاعه إليهما . ويرجع العيب الجوهرى فى هذين العلمين إلى اعتمادهما على التضاد الوهمى بين المجتمع والفرد ، وهو التضاد الذى يقضى بأن الفرد مستقل تمام الاستقلال عن المجتمع . فليس الاتصال بالآخرين وليس الانضمام إلى جماعة ما مجرد حالتين عرضيتين لا يدين الفرد دونها بشئ إلا لنفسه فقط . فكل فرد معين بالذات يتأثر تأثرا كبيرا بصلاته مع الآخرين . وهو فى ذاته مجتمع قائم بنفسه ، وفيه تتركز جميع المؤثرات التى تضغط بها عليه بيئته فى كل لحظة . وليس بممكن أن نفهم تأثير الجماعة - أو

تأثير العلاقات الاجتماعية بصفة أشد عموما - في سلوك الفرد إلا بشرط أن نحسب أولا حسابا للجماعة التي تعيش في شعوره، وإلا بشرط أن نقف على العلاقات الإنسانية التي سبق أن سجلها خاطره ، وأن نعلم ، تبعا لذلك ، الاحتكاكات والصلات بالغير التي سبق أن أشرت في عواطفه وأفكاره وسلوكه . فبدلا من أن يعرض علم نفس الجماعة وعلم النفس المقارن لدراسة الفرد بأسره ، زى في الواقع أنهما لا يدرسان سوى المظاهر الخاصة للعقليات الاجتماعية . وعلى هذا لا يستطيع هذان العلمان إلا أن يكونا فرعين لعلم النفس الاجتماعي . وقد يستطيعان أن يوقفاه على نشأة الحركات العقلية الاجتماعية وانتشارها . وقد يلقيان هكذا ضوءا على العمليات العقلية التي يدرس علم النفس الاجتماعي نتائجها . وفيما عدا هذا فلن يستطيع هذان العلمان أن يقدموا هذه الخدمات حقيقة إلا إذا أدخلوا على بحوثهما ومنهجهما وعاما من الدقة الصارمة التي مازالا يغفلانها في أكثر الأحيان حتي الآن .

وليسست فكرتنا عن علم النفس الاجتماعي الذي بحثنا هنا عن أسسه في الظواهر وفي تاريخ الآراء على حد سواء - نقول ليست فكرتنا هذه إلا فرضا يوضع موضع البحث . وهي لا ترمي إلا إلى أن تكون كذلك . وعلى هذا الاعتبار ، وعلى فرض أنها تبدو منتجة ، يجب أن توضع دائما موضع التحقيق عن طريق البحث . وليس الفرض الذي يتخذ أساسا للبحث عقيدة بحال ما ؛ بل هو أداة لا ريب في ملامتها للبحث . وليسكن يجب

علينا أن نكون على استعداد لتعديل هذا الفرض أو تغييره ، بل نحن
على استعداد لركه تبعاً لما تقررته النتائج التي نصل إليها فيما بعد .
وربما كانت هذه المبادئ المنهجية أشد صرامة في علم النفس الاجتماعي
منها في أي علم آخر : لأن موضوع هذا العلم معقد إلى أقصى حد .
ومع هذا فلم نفعل سوى أن بدأنا في دراسته . فمن المستحيل إذن
أن نكون قد قصرنا أو غلونا ، إن قليلاً أو كثيراً ؛ لأننا لم نفعل
سوى أن بينا الاتجاهات العامة لهذا العلم . ونظراً لأنه مازال في مراحله
الأولى فإننا نأمل أن يكون ظهور الخطأ ووضوحه بدقة أكثر نفعاً من
تقرير حقائقه يبية غامضة .

فهرس

صفحة

اجازة الترجمة

٤ - ٣

تصدير

٢٠ - ٥

مقدمة

القسم الأول (من ٢١ - ١٥٣)

وجهة نظر ، أوجيست كونت ، و دور كايم ، و تارد ،

٢٥ - ٢٢

الفصل الأول : وجهة نظر ، أوجيست كونت ،

١٠٠ - ٥٦

الفصل الثاني : وجهة نظر ، دور كايم ،

١٣٢ - ١٠١

الفصل الثالث : وجهة نظر ، تارد ،

١٥٣ - ١٣٢

الفصل الرابع : النتيجة العملية للنظريات السابقة

القسم الثاني (من ١٥٤ - ٣٠٤)

نصيب الجماعة في الحياة العقلية

١٧٦ - ١٥٥

الفصل الأول : الإدراك

٢٢٢ - ١٧٧

الفصل الثاني : الذاكرة

٢٧٨ - ٢٢٣

الفصل الثالث : الحياة الوجدانية

٣٠٤ - ٢٧٩

خاتمة

الفهرس

استدراك

كتب أخرى للدكتور إبراهيم سلامة

L'Enseignement islamique en Egypte, son évolution (١)
et son influence sur les programmes modernes.

Bibliographie analytique et critique touchant la (٢)
question de l'enseigneemet en Egypte depuis la période
des Mamlouks jusqu' à nos jours

L'esprit de solidarité et de collaboration chez (٣)
l'enfant .

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان - ١٩٥٠ - الناشر مكتبة
الأنجلو المصرية .

(٥) كتاب الخطابة لأرسطو طاليس - ١٩٥٠ - الناشر مكتبة
الأنجلو المصرية .

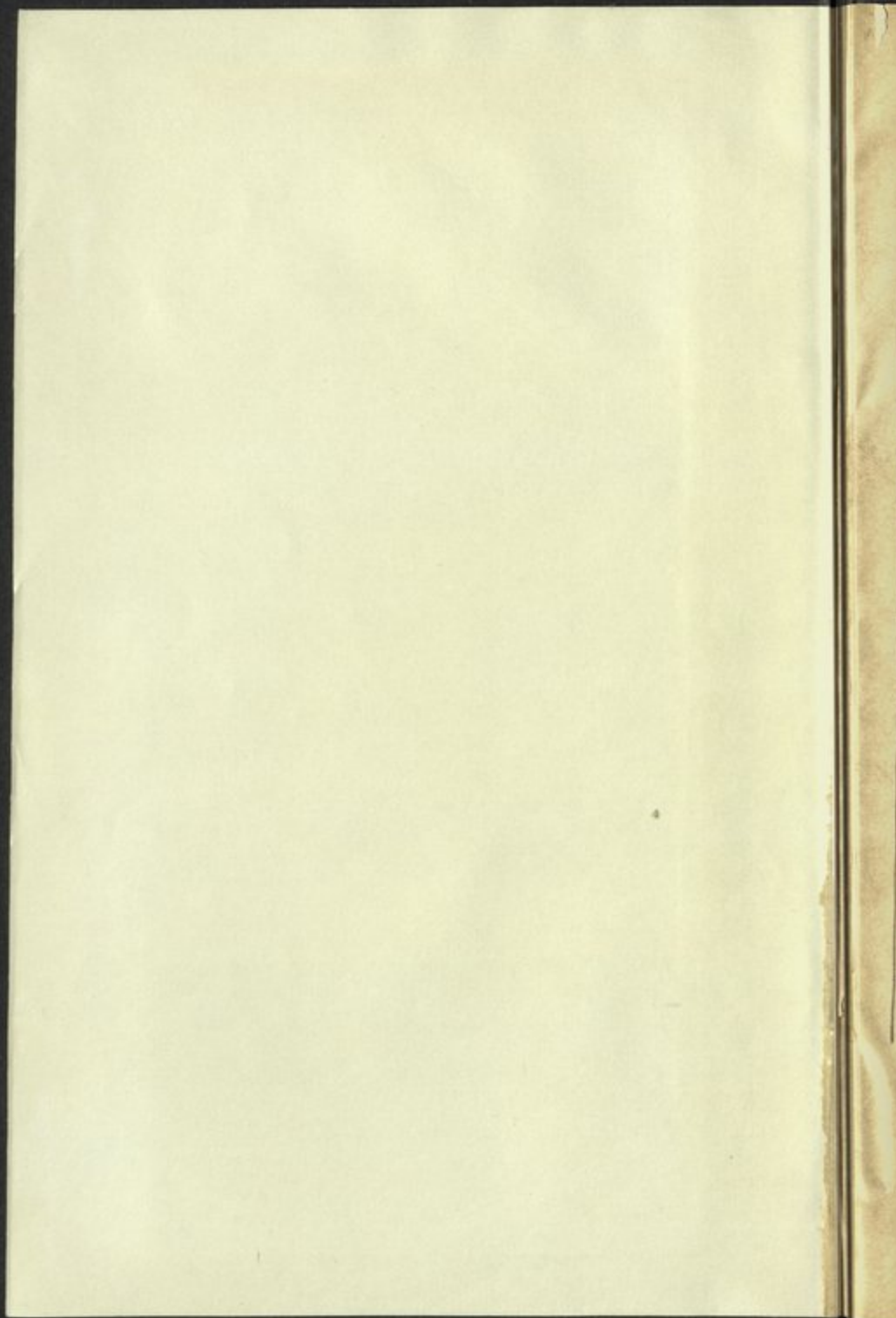
(٦) تيارات أدبية بين الشرق والغرب (خطة ودراسة في الأدب
المقارن . يطبع الآن)

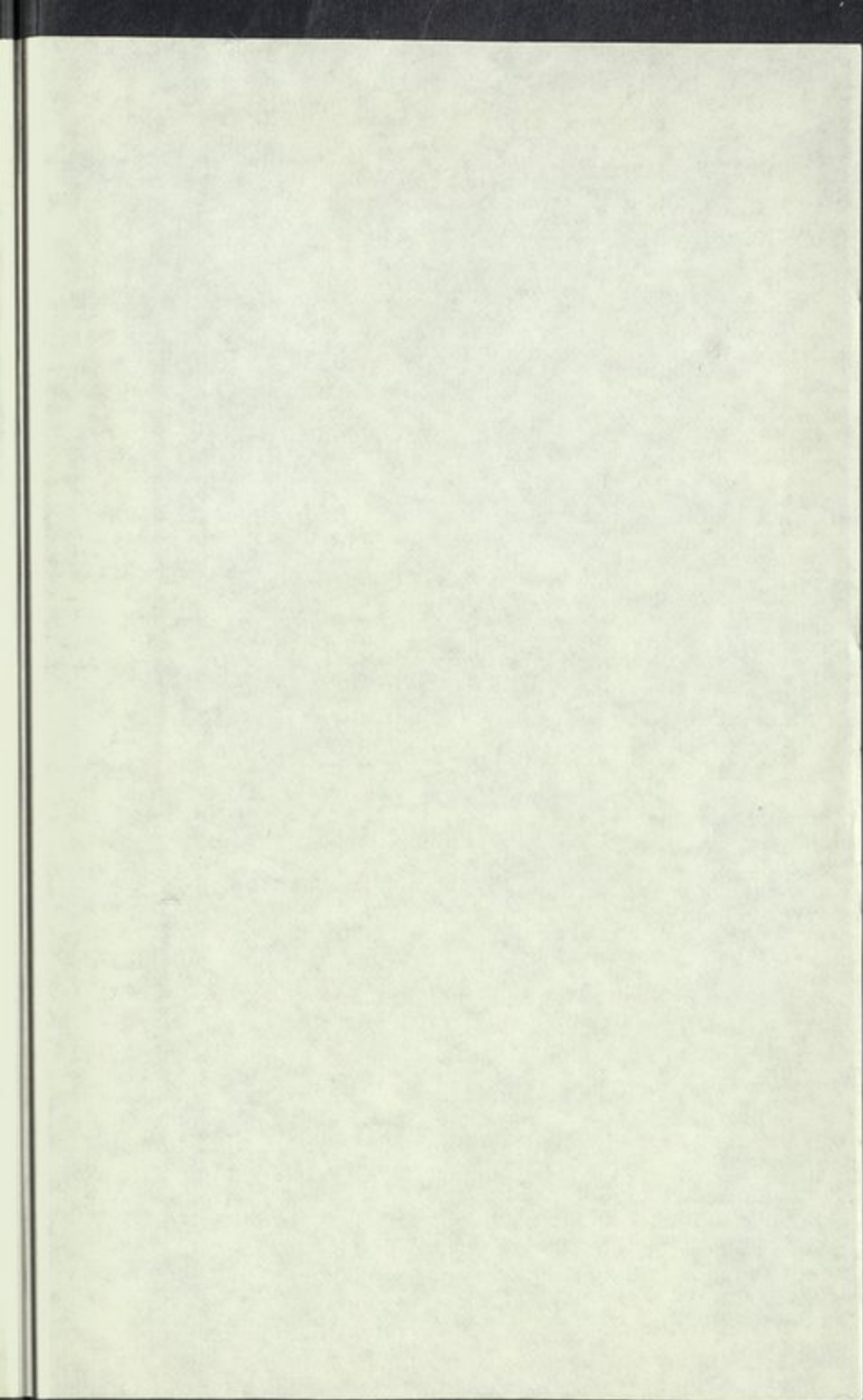
كتب أخرى للدكتور محمود قاسم

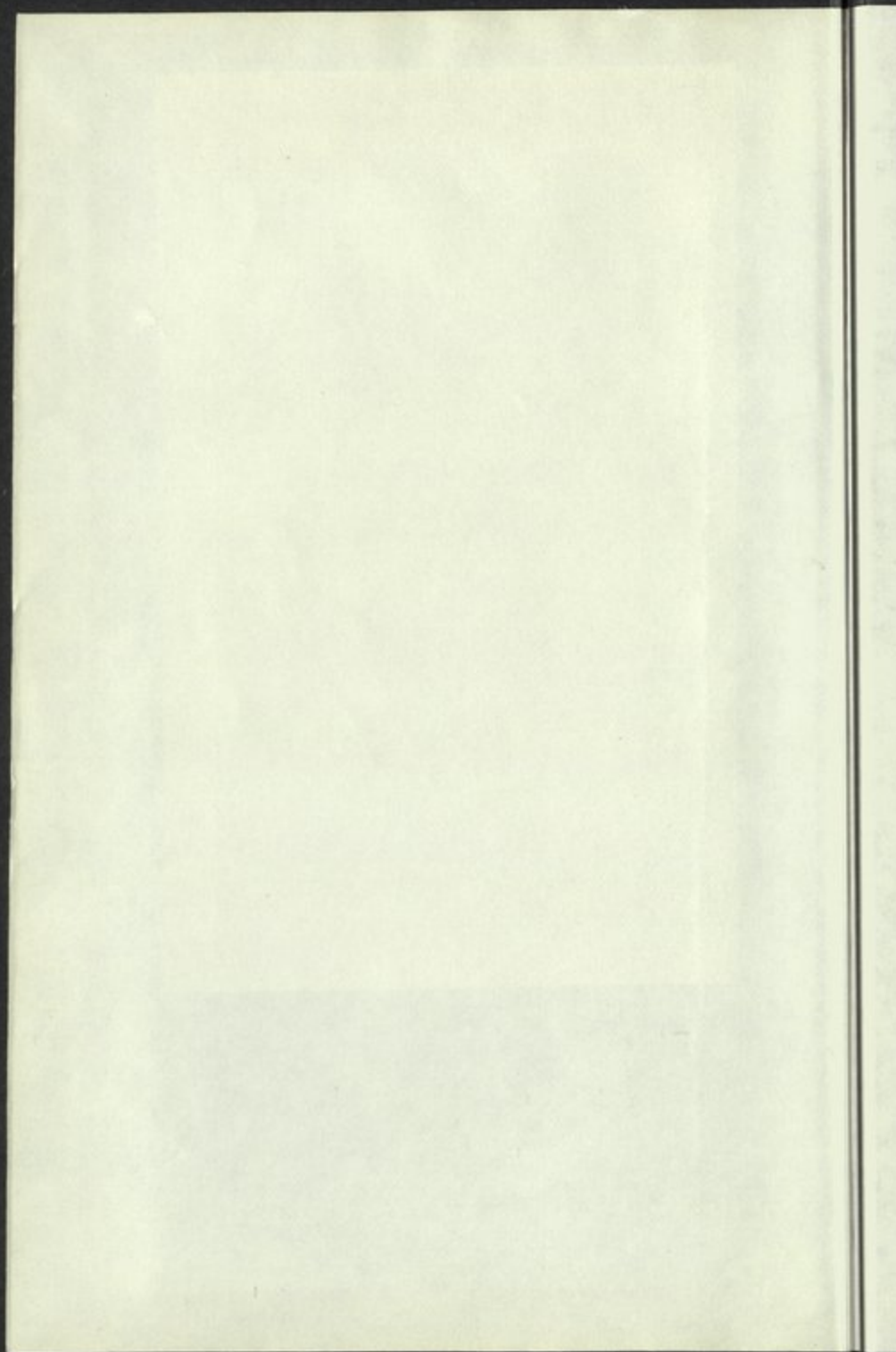
- (١) La Théorie de la connaissance d'Averroès et son interprétation chez Saint Thomas d'Aquin
- (٢) Les Dogmes religieux chez Averroès .
- (٣) كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث . ١٩٤٩ . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- (٤) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام سنة ١٩٤٩ . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- (٥) قواعد المنهج في علم الاجتماع لدوركايم سنة ١٩٥٠ . الناشر مكتبة النهضة المصرية .
- (٦) مبادئ علم الاجتماع الديني لروجيه باستيد سنة ١٩٥١ . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- (٧) التربية الوظيفية لكلا پاريد - ترجم لوزارة المعارف وقررت طبعه .

استدراك

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
بينها	بينهما	٥	١٢٧	يريد	أراد	١	٢٧
ودائما	دائما	٨		الظاهرة	الظاهر	٩	٦٧
إذا	إذ	١٩	١٢٨	الحقيقية	الحقيقة	١٩	٦٨
حاولت	حاول	٦	١٨٠	chosisme	cohsisme	٧١	البامش
إرادتنا	إدارتنا	٨	٢٢٠	حولها	خولها	١٥	٧٢
نظرة	نظائر	١٩	٢٢٦	الخلاف	الشبه	١٥	٧٤
وهو	وهي	١٤	٢٤٣	الأولى	الآخيرة	١٦	
الخيالية	الحالية	٧	٢٤٧	بينها	بها	٣	٨٠
جرانيه	جانيه	٨	٢٥٥	الشخصي	الشخص	٦	٨٧
Granet	Janet	البامش		قادرا	دقارا	١٤	١١٤
exécrable	excérable	٢٠	٢٦٩				
العقلية	العقلية	٤	٢٨٨				







DATE DUE

24 JUL 1986



J. LIB

1 JUL 1988



A. U. B. LIBRARY

قاسم، محمود
مقدمة في علم النفس الاجتماعي
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



0:009756

بلوندل - شارل

مقدمة في علم النفس الاجتماعي

