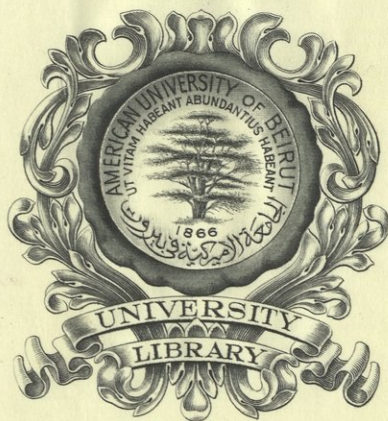
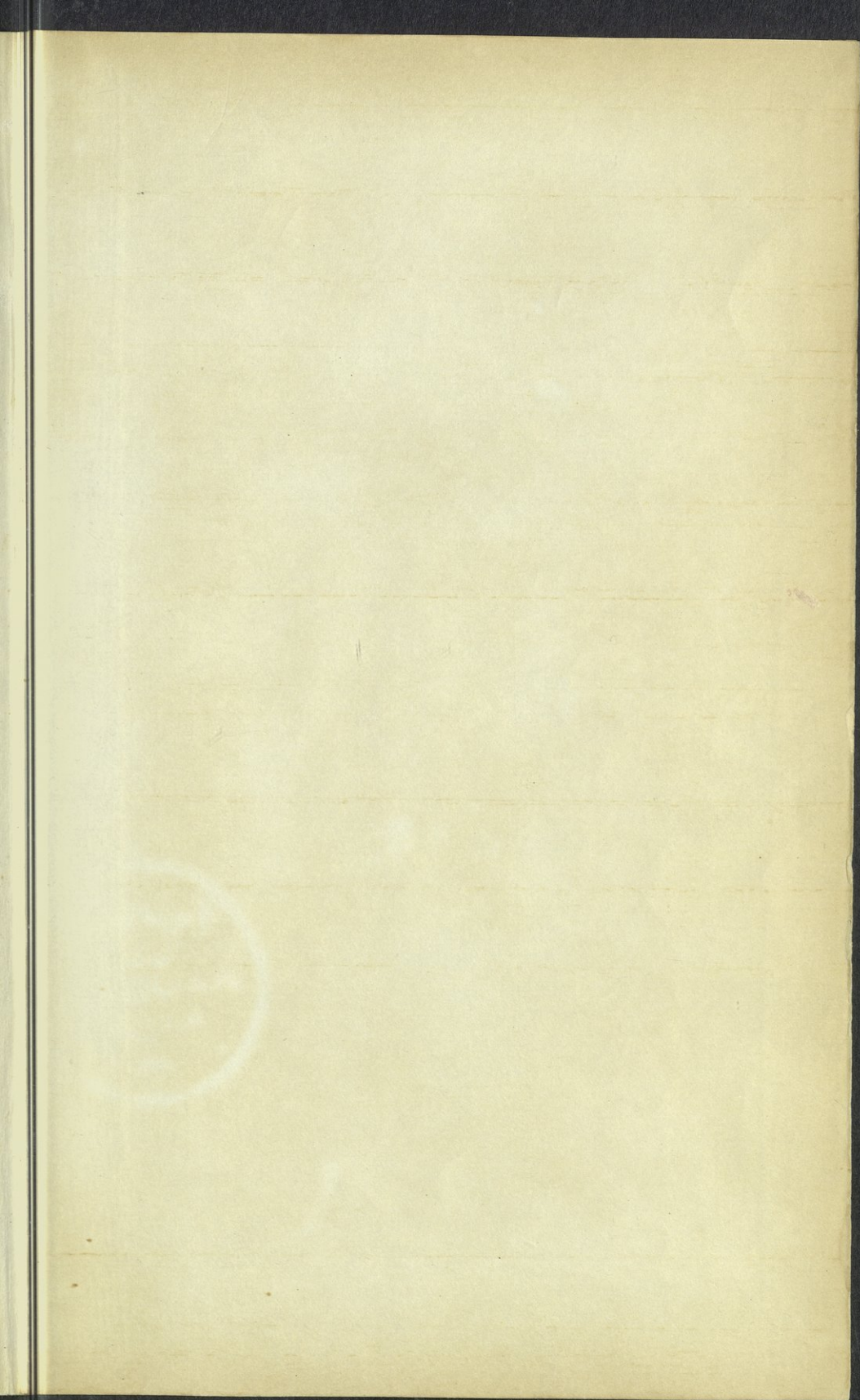
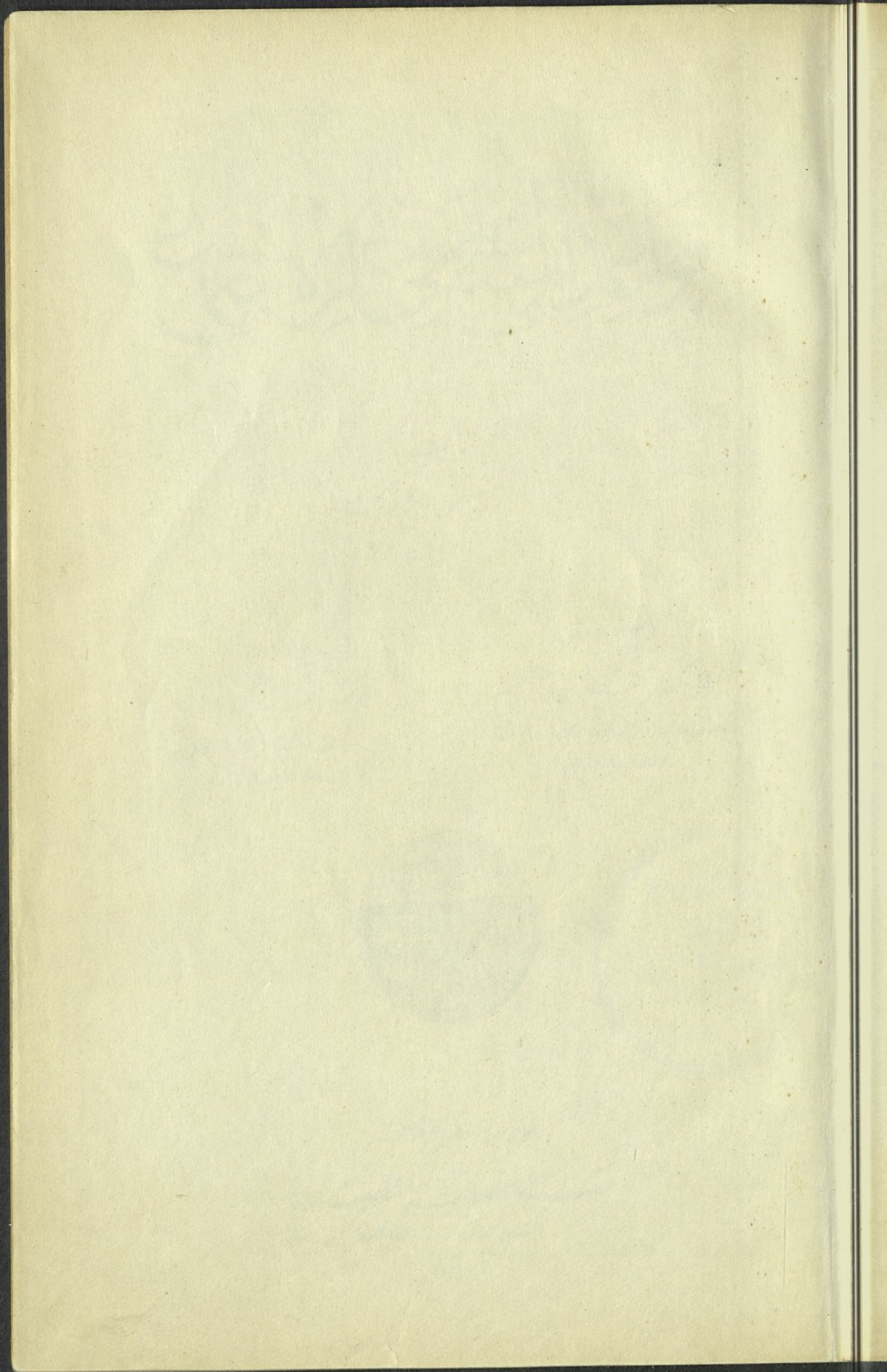


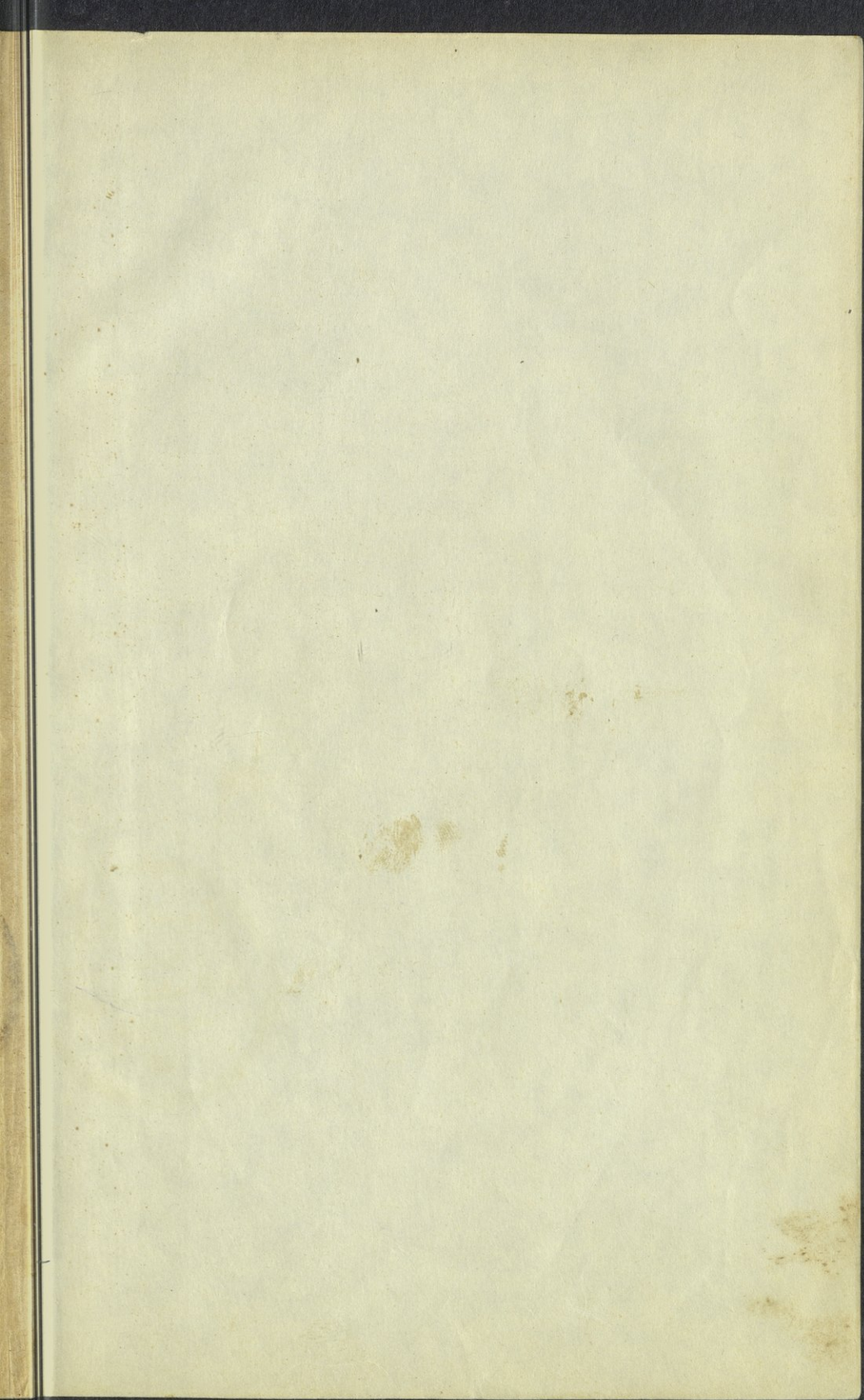
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



838577







A S.

301

D96+A

قواعد المنهج في علم الاجتماع

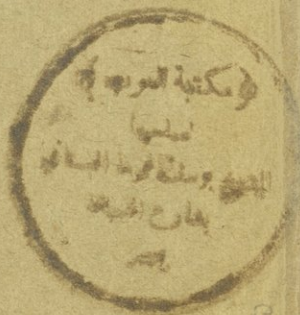
تأليف
إميل دوركايم

راجعه

الدكتور السيد محمد بدوي
مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول

ترجمه وقدم له

الدكتور محمود قاسم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم
بجامعة فؤاد الأول



ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع مدني، القاهرة

١٩٥٠

cat. 139453



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

لقد كانت المسائل الاجتماعية موضع اهتمام كبير ، منذ زمن بعيد ، لدى مختلف الأمم . وقد حاول أعلام الفكر الإنساني في مختلف العصور دراستها .

ولكن لم تكن هذه المحاولات سوى مراحل في تاريخ نشأة علم الاجتماع . ولم يستطع هذا العلم أن يقف جنباً إلى جنب مع العلوم الطبيعية إلا في أواخر القرن التاسع عشر حين استطاع أن يحدد الظواهر الخاصة به والطريقة التي تكفل له دراستها بطريقة علمية سليمة تهدف إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها وتأثير بعضها في بعض . ومعرفة هذه القوانين هي التي ستتيح لنا يوماً ما سبيل إصلاح المجتمعات والنهوض بها .

ويرجع الفضل في النهوض بهذا العلم وتحديد مجال بحثه وبيان طريقه إلى « إميل دوركايم » مؤسس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، وهي تلك المدرسة التي أثرت ، وما زالت تؤثر ، في توجيه البحوث الاجتماعية . ولد « إميل دوركايم » ، أحد أبناء مدينة اينال في شرق فرنسا ، سنة ١٨٥٨ . وقد أراد منذ حداثة أن يكون أستاذاً فكان له ما أراد ، وظل كذلك طيلة حياته . فإنه لما أتم دراسته الثانوية في مدينته تقدم لمسابقة الدخول في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق بها سنة ١٨٧٩ ، وتلمذ فيها على كبار الأساتذة « كإميل بوترو » ، و « فوستل دي كولانج » .

وبعد أن تخرج في هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم أتيح له أن يذهب إلى ألمانيا في إجازة علمية لكي يتعرف على نظمها وأساليبها ودراساتها العلمية . وهناك تلمذ على أمثال « فاجنر » و « شمولر » و « فونت » ، ودرس عليهم علم الاجتماع . ومن الممكن القول بأنه تأثر بهؤلاء الأساتذة أكثر مما تأثر « بأوجيست كونت » . ولما عاد من ألمانيا كرس جهوده لعلم الاجتماع . وقد

اعترف « دوركايم » بأن ظروفًا سعيدة أتاحت له الاتجاه في هذه السبيل ، منذ عهد مبكر ، وأن أهم هذه الظروف هو أن كلية الآداب ببوردو أنشأت كرسيًا لمادة علم الاجتماع ، وعهدت إليه بدراستها . وهكذا استطاع أن يوجه عنايته إلى معالجة بعض المسائل الاجتماعية الخاصة بطريقة وتفكير جديدين . وكان « دوركايم » يجمع في نفس الوقت بين تدريس علم الاجتماع والتربية . وهكذا فعل حتى وافته منيته سنة ١٩١٧ .

وكانت أول مسألة اجتماعية عاجلها هي مسألة « تقسيم العمل الاجتماعي » فألف فيها رسالة قدمها للسربون سنة ١٨٩٣ ، ونال بها درجة الدكتوراه . ثم تدرج من هذه الدراسة الخاصة إلى ابتكار طريقة اعتقد أنها أفضل الطرق التي تتفق مع طبيعة الظواهر الاجتماعية ، فحدد أصول هذه الطريقة في كتاب « قواعد المنهج في علم الاجتماع » ، وهو الكتاب الذي رفعه إلى مصاف كبار الأساتذة . وأخيرًا فتحت السربون أمامه أبوابها ، وجعلته أستاذًا لعلم الاجتماع في سنة ١٩٠٢ .

وهذا الكتاب الأخير هو الذي رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب ولعاهد العلوم والخدمات الاجتماعية في مصر لما ملسته من أهميته الكبرى ، ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجمًا بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيم الفائدة . كذلك رأيت أن أقدمه ، في نفس الوقت ، للجمهور المثقفين في الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات . واعتقد من جانبي أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخرًا . فإنه ما زال ، على الرغم من بعد العهد بيننا وبين تاريخ ظهوره لأول مرة ، دستورًا لعلماء الاجتماع ومرجعًا هامًا للباحثين فيه . وبما يدل على أنه ما زال جديدًا أنه لم يترجم في أمريكا إلا في سنة ١٩٣٨ .

ويعترف « دوركايم » أن هذا الكتاب يحتوي على كثير من آرائه التي عرضها في كتاب « تقسيم العمل الاجتماعي » . ولكنه آثر أن يقدم نتائج هذا البحث على حدة ، وأن يرققها بأدلتها ، ويصورها بأمثلة أخذها من هذا الكتاب الأخير ، ومن كتب أخرى له لم تكن قد نشرت بعد .

هـ وقد كان ظهور كتاب « قواعد المنهج في علم الاجتماع » سببا في تعجيل نشأة المدرسة الاجتماعية التي انضم اليها كثير من الفلاسفة والمؤرخين واللغويين والاقتصاديين الذين رغبوا في التعاون مع « دوركايم » ، وشعروا بكثير من الفخر بالانضمام إليه والسير على هدى طريقته . وتبع ذلك ظهور موسوعة كبرى في علم الاجتماع ، وهي التي تحمل اسم « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » .

وينبغي لنا ، قبل أن نشير باجمال إلى منهج « دوركايم » في تأليفه لهذا الكتاب ، أن نبين فكرته الرئيسية التي كانت أساسا لجميع بحوثه فنقول : إنه يرى أن علم الاجتماع ليس تكملة لعلم النفس ؛ بل هو علم قائم بذاته . وذلك لأنه يدرس طائفة من الظواهر التي لا يشاركه في دراستها علم آخر ، ولأنه يدرسها بطريقة مبتكرة تختلف عن تلك التي ألفها الناس في معالجة الأمور الاجتماعية . وهذا دليل على مشروعية وجود هذا العلم وضمان لبقائه . فإن العلم الذي يتطفل على علم آخر فيأخذ عنه موضوع بحثه وطريقته ليس جديراً بأن يسمى علماً صحيحاً وإنما يجب أن يوجد علم اجتماع لأن هناك طائفة من الظواهر الاجتماعية التي لا شك في أنها تختلف كل الاختلاف عن الظواهر النفسية التي تمر بشعور الأفراد ، ويقوم علم النفس بدراستها . وللاظواهر الاجتماعية صفاتها النوعية التي تتميز بها عن غيرها . فهي توجد خارج شعور الفرد ، وهي تقهره على ضروب من التفكير والسلوك والشعور . وليس من المستطاع أن يغير الفرد طبيعتها حسب ما يحلو له ؛ بل لا بد له من معرفة القوانين التي تخضع لها . فهي شبيهة في ذلك بالظواهر الطبيعية للمادية من جهة أننا لا نستطيع التدخل في سيرها إلا إذا اهتدينا إلى معرفة قوانينها . وهكذا نستطيع القول بأن الظواهر الاجتماعية أشياء خارجية ، وأنها مستقلة عن الظواهر البيولوجية والظواهر النفسية ، وأنه لا بد من دراستها دراسة موضوعية ، لا على أساس من تحليل شعور الفرد ، وذلك لأنها تفوق هذه الحالات الشعورية الفردية باعتبار الزمان والمكان ، بمعنى أنها توجد قبل وجود الفرد وتعم في جميع أنحاء المجتمع . ولكن لأن كانت هذه الظواهر أشياء خارجية فإنها من نوع خاص ، أي أنها تصورات نفسية . وقد تطرق « دوركايم » من ذلك إلى القول بوجود شعور أو عقل جمعي له خواصه الذاتية التي تفصل بينه وبين الشعور الفردي فصلا تاما . ويرر هذا العالم نشأة علم الاجتماع بنفس الأسباب التي دعت إلى

نشأة علم نفس موضوعي في العصر الحديث حينما رأى الباحثون فيه أنه لن يكون علماً بمعنى الكلمة إلا إذا اعتمد على الطرق التجريبية التي تستخدم في العلوم الطبيعية . فكما أن علم النفس ليس تكملة لعلم وظائف الأعضاء كذلك ليس علم الاجتماع تمة لعلم النفس . ~~يجب~~ يجب التسليم بأن الظواهر الاجتماعية من جنس خاص ، وأنها تنشأ بسبب الأفعال وردود الأفعال التي تحدث بين ضامرات الأفراد حين يوجدون في جماعة ، كما يحدث ذلك حينما ينشأ مركب خاص جديد إذا اتحدت طائفة من العناصر المختلفة . وقد ذهب « دور كايم » إلى ما هو أبعد من ذلك ، فبين أن علم الاجتماع ، وإن لم يكن في حاجة إلى علم النفس فإنه سوف يوجه هذا الأخير وجهة جديدة في دراسة الحالات النفسية لدى الفرد ؛ وذلك لأن الحياة الاجتماعية هي التي تزود شعور الفرد بكل شيء تقريباً . وكانت هذه الفكرة الأخيرة مصدر وحي لهؤلاء الذين أخذوا على عاتقهم إنشاء علم جديد أطلقوا عليه اسم علم النفس الجمعي ، كما كانت مصدر وحي لبعض العلماء الذين حاولوا إرجاع المقولات والقوانين المنطقية إلى بعض العوامل الاجتماعية . وتتلخص الفكرة آتفة الذكر في هذه العبارة وهي : « ليست الحياة الاجتماعية وليدة الحياة الفردية ، بل الثانية هي ، على العكس من ذلك ، وليدة الأولى » . ويتألف « كتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع » من مقدمتين إحداهما للطبعة الأولى والأخرى للطبعة الثانية ، ومن ستة فصول كبيرة وخاتمة . وتلقى المقدمة الثانية ضوءاً كبيراً على فكرة « دور كايم » ؛ وذلك لأنه خصصها للرد على أوجه النقد التي أثارها كتابه بعد ظهوره لأول مرة .

أما الفصل الأول فخاص بتعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان طبيعتها ؛ إذ هي ضرب من السلوك يعم في المجتمع ، ويباشر على الفرد قهراً خارجياً ، وله وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في كل شعور فردي علي حدة .

وقد عرض في الفصل الثاني للقواعد التي يجب اتباعها في ملاحظة الظواهر

الاجتماعية . فذكر أولاً أنه يجب أن « تلاحظ على أنها أشياء » . ولا يكون ذلك إلا بالإقلاع عن استخدام طريقة تحليل الشعور الفردي ، وهى تلك الطريقة التى عاقت تقدم علم النفس فيما مضى ، والتى شوهت الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية . فليس من الممكن إذن أن يدرس الباحث هذه الظواهر دراسة علمية صحيحة إلا إذا تحرر من كل فكرة سبق أن كوَّنها لنفسه عنها . ولكن هذا وحده لا يكفى ؛ بل لابد من تحديد الظواهر وتعريفها بخواصها النوعية ، ومن دراستها مجردة عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية .

وفى الفصل الثالث يفرق « دوركايم » بين نوعين من الظواهر الاجتماعية ، أى بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة . أما الأولى فهى تلك التى تعم فى المجتمع وترتبط فى نفس الوقت بالشروط الاجتماعية الحقيقية فيه ، أى أنها هى التى توجد على النحو الذى ينبغى أن تكون عليه . وأما الثانية فهى تلك التى لا ترتبط بالشروط سالفة الذكر ، والتى لا تستمر فى البقاء إلا بحكم العادة العمياء وحدها ، وهى التى ينبغى أن تكون على نحو غير النحو الذى توجد عليه الآن . ولما طبق « دوركايم » هذه التفرقة اهتدى إلى بعض الحقائق التى فجأتها وأثارت دهشته . ثم مالبت أن اضطر إلى قبولها وتأكيدها . فمن ذلك أنه يرى أن الجريمة ليست ظاهرة معتلة أى شاذة ؛ بل هى ظاهرة سليمة لأنها توجد فى جميع الأنواع الاجتماعية ، مهما اختلفت أشكالها أو صورها .

وفى الفصل الرابع يبين لنا المؤلف ضرورة تصنيف الأنواع أو النماذج الاجتماعية حتى يمكن وصف الظواهر بالسلامة أو الاعتلال . أما أساس هذا التصنيف فهو الخواص الجوهرية التى تشترك فيها طائفة من المجتمعات الجزئية . ويطلق اسم « المورفولوجيا » الاجتماعية على ذلك الفرع الخاص الذى يعنى بتصنيف المجتمعات . فالزمرة أبسط أنواع المجتمعات . وتليها العشيرة . وتأتى بعدها « المجتمعات البسيطة المتعددة الأجزاء » ، أى التى تتركب من عشائر متجاورة فقط . وبعد ذلك تأتى مرتبة « المجتمعات المتعددة الأجزاء المركبة تركيباً بسيطاً » « فالمجتمعات المتعددة الأجزاء

المركبة تركيباً مزدوجاً . ويختلف هذا التصنيف عن ذلك الذى ذهب إليه باحثون آخرون حين حددوا الأنواع الاجتماعية بناء على ما وصلت إليه من درجة الحضارة .

أما الفصل الخامس فقد خصصه لتفسير الظواهر الاجتماعية . ويعد هذا الفصل خير تعبير عن وجهة نظر « دور كايم » . لأنه ينص فيه على أنه لا يمكن تفسير ظاهرة اجتماعية ما إلا بظواهر من جنسها . والسبب في ذلك أنه كان يفرق تفرقة فاصلة — كما رأينا — بين شعور الجماعة وشعور الفرد . وهكذا اضطر هذا العالم إلى نقد آراء كل من « أوجيست كونت » و « سبنسر » و « هوبز » و « جان جاك روسو » وغيرهم . كما بين أنه يجب التفرقة بين أمرين ، وهما السبب في وجود الظاهرة الاجتماعية والوظيفة التى يمكن أن تؤديها هذه الظاهرة ، وقضى بأنه لا يمكن بحال ما أن تعد وظيفة الظاهرة سبباً في وجودها . وهو يتفق في ذلك مع الاتجاه العلمى الحديث الذى يعنى بأسباب وجود الظواهر ، لا بالغايات التى تنجم عنها .

وفي الفصل السادس عرض للقواعد التى تتبع في إقامة البراهين وبيان لـ مختلف الطرق الاستقرائية التى تتبع عادة في العلوم التجريبية في مرحلة تحقيق الفروض ، ونعنى بها : « طريقة الاتفاق » و « طريقة الاختلاف » و « طريقة التغير النسبى » و « طريقة البواقى » ، وهى الطرق التى تعتمد جميعها على المقارنة بين الظواهر لمعرفة العلاقات بينها . ويميل « دور كايم » إلى تفضيل طريقة التغير النسبى على غيرها ، وذلك لأن استخدامها لا يضطرنا إلى مد نطاق المقارنة أكثر مما ينبغى ، أو إلى تكديس الملاحظات على غير نسق ؛ بل يكفي أن نبرهن على أن ظاهرتين من الظواهر الاجتماعية تتغيران تغيراً نسبياً حتى نستطيع التأكد من أننا نوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين . وبما يساعد على استخدام هذه الطريقة أن الظواهر الاجتماعية تفوق جميع الظواهر الأخرى من جهة أنها تتشكل بصور مختلفة لا حصر لها .

ولم تكن ترجمة هذا الكتاب بالأمر اليسير نظراً لشدة تركيزه التي أشرت إليها من قبل ، ولمامتاز به من إيجاز وخلو من الاستطراد . أضف هذا أنه يغلب عليه الطابع العلمي إلى أكبر حد ، كما أنه يعج بالمصطلحات العلمية التي اضطرت إلى نقلها إلى اللغة العربية لأول مرة ، دون أن أجد لدى السابقين عوناً . وإن من واجبي أن أثنى هنا أجمل ثناء على ما لقيته من معونة صادقة مشمرة لدى زميلي الدكتور السيد محمد بدوي مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب ومعهد العلوم الاجتماعية بجامعة فاروق الأول . فقد تكرم بمراجعة هذا الكتاب ، كما ساهم معي ، في كثير من الأحيان ، في تحديد بعض المصطلحات العلمية . وقد أثنى الأستاذ الدكتور إلا أن يتم فضله فأذن لي بنشر فقرة من تقريره الذي قدمه لوزارة المعارف بعد مراجعته للكتاب :

« . . في الوقت الذي تزداد فيه أهمية الدراسات الاجتماعية في عصرنا الحاضر ، بحيث أصبحت لا تخلو من جامعة من جامعات العالم كما أصبحت الأساس الذي تعتمد عليه الأمم الراقية في القيام بشق نواحي الإصلاح الاجتماعي ، وكذلك في الوقت الذي تنهض فيه مصر في هذا الميدان نهضة مباركة ، وتتطلع نحو إصلاح اجتماعي شامل في جميع مرافق الحياة نرى أننا في حاجة إلى إعداد جيل مثقف ثقافة اجتماعية قائمة على أسس علمية بحيث يستطيع دراسة شئون القطر من الناحية الاجتماعية دراسة تقوم على الإحصاء الدقيق ، وتسير وفق مناهج البحث العلمية الصحيحة . وقد أنشئت بالفعل معاهد مختلفة للدراسات الاجتماعية . ولا شك في أن طلاب هذه المعاهد وكذلك زملاءهم من طلاب الجامعات المصرية في حاجة ماسة إلى قراءة بعض المراجع المنقولة إلى لغتهم العربية . فإن ذلك يوفر عليهم كثيراً من الجهد ، كما يساعد في إعدادهم الإعداد الصحيح . وهنا تظهر أهمية هذا الكتاب . فقد جاءت ترجمته في أنسب وقت لها . ومن حسن الحظ أن تصدى لهذه الترجمة الأستاذ الدكتور محمود محمد قاسم . فقد جمع بين الثقافتين العربية والفرنسية وملك ناصية اللغتين . فخرجت ترجمته في ثوب قشيب لا يشعر من يقرأها بأنه يقرأ كتاباً مترجماً . وذلك لسلاسة الأسلوب ووضوح العبارة وحسن اختيار التعبير المناسب الذي يطابق المعنى الأصلي للنص الفرنسي ولا ينبو مع ذلك عما اصطلاح عليه في اللسان العربي الفصيح . . . »

وإني أقدم الآن إلى هؤلاء الذين تهتمهم الدراسات الاجتماعية وإلى الذين يتوقون إلى معرفة مصادرها الأولى أهم كتاب يعتمد عليه علماء الاجتماع في الوقت الحاضر. وأرجو أن أوفق في نقل عدد من المراجع العامة في هذا العلم حتى يستطيع طلاب الجامعات والمعاهد الاجتماعية والجمهور المثقف الاطلاع على ما أنتجته قرائح كبار علماء الاجتماع في الغرب .

وتلك في رأيي مرحلة ضرورية تمهد لنشأة دراسات اجتماعية مصرية جديّة تقوم على أساس علمي صحيح واضح .

وفقنا الله جميعاً لخدمة هذا الوطن والنهوض به .

٨ أبريل سنة ١٩٥٠

محمود قاسم

مقدمة الطبعة الأولى

قد تثير بعض القضايا التي يضمها هذا الكتاب دهشة القارىء ؛ وذلك لأنه لم يألف بعد دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية إلا إلخافاً قليلاً . ومع ذلك فإذا وجد علم لدراسة المجتمعات فإنه من الضروري ألا يتوقع المرء أن تكون مهمة هذا العلم قاصرة على مجرد ترديد الأفكار غير الممحصنة التي يتوارثها الناس بصدد هذه الظواهر . وإنما يجب أن يربنا هذا العلم الأمور الاجتماعية على نحو مخالف لما تبدو عليه للعامة . وذلك لأن كل علم من العلوم يهدف إلى الكشف عن بعض الحقائق ، وكل حقيقة مكتشفة تتعارض ، إلى حد كبير أو قليل ، مع الآراء التي يتناقلها الناس بصدها . ومن ثم فيجب على عالم الاجتماع ألا يتردد قط في التمسك بالنتائج التي تفضي إليها أبحاثه ، وألا يخجل من تقريرها إذا قام بهذه الأبحاث بطريقة علمية سليمة ، اللهم إلا إذا كان ممن ينسبون إلى الأفكار غير الممحصنة نوعاً من النفوذ في علم الاجتماع ، وهو ذلك النفوذ الذي أثاره في مختلف العلوم الأخرى منذ عهد طويل — ولا يرى المرء من أى المصادر يمكن أن تستمد الأفكار غير الممحصنة هذا النفوذ — ولئن كان السعى وراء الآراء الغريبة شأن السفسطائى فإن الإحجام عن تقرير هذه الآراء إذا فرضها الواقع فرضاً لشأن عقل أعوزته الشجاعة ووهنت عقيدته في العلم .

ولكن ما زال الاعتراف بصحة هذه القاعدة مبدئياً ونظرياً أكثر يسراً لسوء الحظ من المواظبة على تطبيقها تطبيقاً عملياً . وما زالت تغلب علينا عادة البت في مسائل الاجتماع طبقاً لما توحى إلينا به الأفكار غير الممحصنة ، حتى أننا لنجد مشقة في التخلص من هذه الأفكار في مناقشاتنا لتلك المسائل .

وعلى حين نخيل إلينا أننا قد تحررنا من سيطرة تلك الأفكار نجد أنها تملى علينا أحكامها ، دون أن نفطن إلى ذلك . وإن يستطيع المرء أن يأمن الوقوع في مثل هذه الأخطاء إلا بعد مرانة طويلة خاصة . وهامى النصيحة التى نرجو أن يتكرم القارىء فيجعلها دائماً نصب عينيه : لتكن الحقيقة الآتية ماثلة فى ذهنه أبداً ، وهى : أن طرق التفكير التى ألقها إلهاً شديداً تعود بالضرر على دراسة الظواهر الاجتماعية أكثر مما تعود عليها بالنفع . ومن ثم فلا مناص للباحث من أن يأخذ حذره من خواطره الأولى ؛ وذلك لأنه إذا ترك العنان لهذه الخواطر ، دون مقاومة ، فقد يصدر علينا حكمه قبل أن يكون قد فهم ما زى إليه تمام الفهم . ومن قبيل ذلك أنه قد يتفق لبعض الناس أن يتمنا بتبرير الجريمة ، وما ذلك إلا لأننا نعلها ظاهرة اجتماعية سليمة^(١) . ولئن صح أن يوجه إلينا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صياني . وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم فى كل المجتمعات ظاهرة سليمة فإنه من الطبيعى أيضاً أن يعاقب مقترفوها . وإن إيجاد نظام لقمع الجرائم لا يقل فى عمومته عن وجود الإجرام نفسه ، كما أنه ليس أقل ضرورة منه للسلامة الاجتماعية . فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا ، فى هذه الحال ، من محو الفروق التى توجد بين ضمائر الأفراد . وهذا أمر مستحيل وغير مرغوب فيه للأسباب التى سيجهدها القارىء فيما بعد . كذلك لو أردنا محو العقاب فلا بد من أن ينعدم كل تجانس خلقى [Homogénéité morale] بين الأفراد . وذلك أمر يتنافى مع بقاء المجتمع . ولكن لما كان العامة من الناس يرون أن الجريمة أمر بغض وجدير

(١) يطلق دوركايم هذا الوصف « Normal » على كل ظاهرة تتفق مع طبيعة المجتمع ، ويعم وجودها فيه ، وهى عكس الظاهرة المعلقة « Pathologique » . وقد أفرد المؤلف فيما بعد فصلاً خاصاً بالفرقة بين الظواهر السليمة والظواهر المعلقة . « المترجم »

بالسكراهية فإنهم ينتهون إلى تقرير النتيجة الخاطئة الآتية ، وهي : أنه جبذا لو اختفت الجريمة اختفاء تاما . فهم لا يتصورون ، بسبب سذاجتهم المألوفة ، أنه من الممكن أن توجد بعض الأسباب التي تجعل الشيء البغيض نافعا . ومع ذلك فليس ثمة تناقض في هذا القول . ألا يحتوى الكائن الحي على بعض الوظائف المنفرة التي لا بد لها من القيام بدور مطرد للحفاظ على صحة الفرد ؟ ألسنا نمت الألم . ومع ذلك فلو كان من الممكن أن يوجد إنسان لا يدري حقيقة الألم لكان مسخا من المسوخ ؟ فمن الجائز حينئذ أن تكون هناك علاقة وثيقة بين الأمرين الآتين ، وهي أن تكون الظاهرة سليمة وأن تثير في نفس الوقت عاطفة النفور . ولن يكون الألم ظاهرة سليمة إلا بشرط أن أن يظل عمقوتا ، ولن تكون الجريمة ظاهرة سليمة إلا بشرط أن تبقى ظاهرة بغضنة^(١) . وحينئذ فليست طريقتنا ثورية بحال ما ، بل إنها على العكس من

(١) ولكن قد يعترض علينا بعض الناس بما يأتي : إذا كانت الصحة تنطوي على بعض العناصر البغضنة ، فكيف يصح لنا أن نجعلها هدفا مباشرا من الناحية العملية وهذا هو ما بيناه في الفصل الثالث من هذا الكتاب ؟ ليس في هذا القول أي تناقض . فإنه يتفق دائما أن يكون الشيء ضارا باعتبار بعض نتائجه ومفيدا ؛ بل ضروريا للحياة ، باعتبار بعض نتائجه الأخرى . فإذا كان هناك عامل مضاد يعمل دائما بطريقة مطردة على محو أثر النتائج السيئة فإننا نجد أن هذا الشيء يصبح مفيدا دون ضرر ما . ولكن نفعه لا يحول دون أن يظل مكروها على الدوام ؛ وذلك لأنه يبقى دائما كخطر يتوقع حدوثه ، ولا يمكن تلافي أضراره إلا بتأثير قوة مضادة . وينطبق ذلك القول على الجريمة . فإن العقاب يمحو الضرر الذي يلحق المجتمع بسببها ، وذلك بشرط أن ينفذ بصورة مطردة . ويتبين لنا حينئذ أن الجريمة تظل مرتبطة بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية بصلات وثيقة . حتى وإن لم تؤد إلى الضرر الذي تنطوي عليه بطبيعتها . وسنرى هذه الصلات فيما بعد . ومع أن الجريمة تنقلب غير ضارة على الرغم منها ، إذا صح هذا التعبير ، فإن عواطف النفور التي تثيرها تظل قائمة على أسس طبيعية .

ذلك طريقة محافظة في جوهرها ؛ وذلك لأنها تنظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها «أشياء» لا نستطيع تغييرها حسب ما نريد ، على الرغم مما قد تكون عليه هذه الظواهر من المرونة وقابلية التشكل بصور مختلفة . وما أشد خطر ذلك المذهب الذي يرى أن الظواهر الاجتماعية ليست إلا نتيجة لبعض المركبات العقلية ، وهي تلك المركبات التي يمكن قلبها رأسا على عقب في كل آونة بمجرد المهارة في الجدل .

وهكذا فإن الناس لما كانوا قد ألفوا أن يتصوروا الحياة الاجتماعية على أنها مجرد نتيجة لتطور بعض المعاني المثالية (Concepts idéaux) تطورا منطقيا فإن ذلك قد يدعوهم إلى الغرض من شأن طريقتنا ؛ لأنها تخضع التطور الاجتماعي لشروط « موضوعية » محددة في المكان . وليس من المستحيل أن يكون ذلك سببا في وصف بعض الناس لنا بأننا ماديون . ومع ذلك فإننا نستطيع أن نطالب بحق بالوصف المضاد . ألا ينحصر لب المذهب الروحي (Le spiritualisme) في الفكرة الآتية ، وهي أنه ليس من الممكن أن تنجم الظواهر النفسية عن الظواهر العضوية مباشرة . وليست طريقتنا ، في واقع الأمر ، سوى تطبيق لهذه الفكرة على الظواهر الاجتماعية . فكما أن أنصار المذهب الروحي يفصلون عالم النفس عن عالم المادة الحية ، كذلك نفصل عالم الاجتماع عن عالم النفس . وإنا لنأبى مثلهم أن نفسر الظاهرة الأكثر تعقيدا بالظاهرة الأقل تركيبا . ومع ذلك فكل من الوصفين السابقين لا يناسبنا بالضبط ؛ بل إن الوصف الوحيد الذي نرتضيه لأنفسنا هو أن نوصف بأننا عقليون . وذلك لأن الهدف الرئيسي الذي نرمى إليه ما هو ، في الواقع ، إلا محاولة نريد بها مد نطاق المذهب العقلي حتى يشمل السلوك الإنساني ، وذلك بأن نبين أنه من الممكن إرجاع هذا السلوك من الناحية التاريخية إلى بعض العلاقات السببية . وأنه من الممكن أيضا تحويل هذه العلاقات بعملية عقلية إلى بعض القوانين التي يمكن تطبيقها تطبيقا عمليا في المستقبل . وليس مذهبنا

الذى خلع عليه بعض الناس اسم المذهب الوضعي (Positivisme) سوى إحدى نتائج المذهب العقلي (Rationalisme) (١) . فإذا أراد المرء تغيير الظواهر الاجتماعية أو توجيهها وجهة خاصة فليس له أن يفكر في الاتجاه إلى شيء آخر سواها إلا بالقدر الذى يبدو له فيه أن هذه الظواهر لا تجري على سنن العقل . أما إذا كانت تنطبق على ما يقتضيه العقل السليم فإنها تفي بحاجة كل من العلم والعمل . أما أنها تفي بحاجة العلم فذلك لأنه ليس ثمة سبب يدعونا في هذه الحال إلى البحث خارج هذه الظواهر عن أسباب وجودها . وأما أنها تفي بحاجة العمل فذلك لأن ما تعود به على المجتمع من نفع هو أحد أسباب وجودها . ومن ثم فإنه يبدو لنا أنه من الممكن ؛ بل من الواجب ، وبخاصة في هذا العصر الذى بُعث فيه التصوف مرة أخرى ، أن يقابل الناس محاولتنا إنشاء علم لدراسة المجتمعات دون قلق ؛ بل إن هذه المحاولة لخليقة بأن تقابل بالود من جميع هؤلاء الذين يشاطروننا عقيدتنا في مستقبل الفكر ، وإن باعدت بيننا وبينهم بعض نقط الخلاف .

(١) ومعنى ذلك أنه ينبغي للمرء ألا يخلط بين مذهبنا وبين الفلسفة الوضعية لدى كل من « أوجيست كونت » و « سنسر » .

مقدمة الطبعة الثانية

لقد أثار هذا الكتاب ، لدى ظهوره لأول مرة ، كثير آ من المجادلات العنيفة . فإن الأفكار غير الممحصنة — وكأنها قد أخذت على غرة — بدأت تقاومنا مقاومة عنيفة جدا إلى حد أنه كاد يستحيل علينا ، مدة طويلة من الزمن ، أن نسمع الناس صوتنا . فقد افترى علينا بعض الناس آراء لا تمت إلى آرائنا الحقيقية بصلة ما ، وقد فعلوا ذلك حتى فيما يتعلق بالمسائل التي وضحناها غاية التوضيح . وقد اعتقد هؤلاء أنهم قد استطاعوا دحض آرائنا حين استطاعوا دحض الآراء التي افتروها ونسبوها إلينا . ومع أننا صرحنا أكثر من مرة ، بأننا لا ننظر إلى الشعور ، سواء أكان فرديا أم اجتماعيا ، على أنه حقيقة مجسمة ، بل ننظر إليه فقط على أنه مجموعة من الظواهر المتجانسة ، إلى حد كبير أو قليل ، والتي تمتاز بصفات نوعية خاصة بها (Sui generis) فقد وصفنا بعض الناس بأننا ماديون أو من أنصار المذهب الاتولوجي (Onthologisme)^(١) . وعلى الرغم من أننا قلنا بصريح العبارة إن الحياة الاجتماعية تتكون بأسرها من التصورات النفسية ، وعلى الرغم من أننا كررنا ذلك القول بجميع ضروب الأساليب فقد اتهمنا آخرون بأننا جردنا علم الاجتماع من كل عنصر عقلي .

وقد ذهب آخرون إلى ما هو أبعد من ذلك ، فقد أحيوا محاربتنا بعض أماليب الجدل التي كان يخيّل إلينا أنها قد اختفت دون رجعة . فقد نسب إلينا هؤلاء ، في الواقع ، بعض الآراء التي لم نقل بها بحجة أنها « تتفق مع

(١) يطلق هذا الاسم على المذهب الذي يدرس الوجود من حيث أنه وجود فقط .

مبادئنا . ولكن التجارب قد أثبتت ما تنطوى عليه مثل هذه الطريقة من أخطاء جمة ، وذلك لأنها تتيح لنفسها التعسف في عرض المذاهب التي توضع موضع المناقشة حتى تستطيع بذلك أن تنتصر عليها دون مشقة .

ولا نلظ أننا نخادع أنفسنا حينما نقول بأن مقاومة الأفكار غير الممحصنة لنا قد أخذت تضعف شيئا فشيئا منذ ذلك الحين . حقا ما برح الناس يرتابون في صدق بعض قضايانا . ولكن ليس لنا أن نعجب من هذه الاعتراضات الناجعة ، أو أن نتذمر منها . فمن الواضح حقيقة أن القضايا التي قدمناها كانت تختمل إدخال بعض التعديل عليها في المستقبل . ذلك بأن هذه الصيغ لما كانت ملخصة لتجربة شخصية محدودة بطبيعتها كان من الضروري أن تتطور كلما أصبحت تجاربنا عن الحقيقة الاجتماعية أوسع مدى وأعمق غورا . أضف إلى ذلك أن المرء لا يستطيع ، من جهة أخرى ، أن يصل فيما يتعلق بالمنهج إلا إلى بعض النتائج المؤقتة . وذلك لأن المناهج تتغير كلما تقدم العلم . ولكن مهما يكن من شيء ، وعلى الرغم من كل مقاومة ، فقد استطاع علم الاجتماع الموضوعي المنهجي القائم بذاته أن يتقدم دون انقطاع خلال هذه السنوات الأخيرة . ولا شك أن إنشاء النشرة السنوية لعلم الاجتماع (Année sociologique) قد ساعد ، إلى حد كبير ، على تحقيق هذه النتيجة . فقد استطاعت هذه النشرة أن تشعرنا ، خيرا من أى مؤلف خاص ، بما يجب أن يكون عليه علم الاجتماع ، وبما يمكن أن يصير إليه في المستقبل .

وذلك لأنها تحتوي في نفس الوقت على جميع موضوعات هذا العلم . ومن ثم فقد استطاع المرء أن يرى أنه لم يكتب لعلم الاجتماع أن يظل أحد فروع الفلسفة العامة ، وأنه من الممكن ، من جهة أخرى ، أن يقف هذا العلم على حقيقة تفاصيل الظواهر ، دون أن ينفرد عقده ، فيصبح مجرد موسوعة من المعارف . ولذا فإننا نعجز عن وفاء الذين عاونونا في هذه النشرة حقهم

من الثناء ، لما عرفناه من نشاطهم وإخلاصهم ؛ إذ يرجع الفضل إليهم في إقامة
البرهان العملي على نجاح محاولتنا الخاصة بإنشاء علم الاجتماع ، وهو ذلك البرهان
الذي يمكن متابعة إقامته في المستقبل .

ولكن مهما يكن من حقيقة هذا التقدم . فلا شك أن الأوهام والشبهات
الماضية لم تنقشع بعد تماما . وهذا هو السبب الذي رغبنا من أجله في أن نتتبع
فرصة هذه الطبعة الثانية لكي نضيف بعض الشروح إلى جانب جميع تلك
الشروح الأخرى ، التي سبق لنا ذكرها ، ولكي نرد على بعض الاعتراضات ،
ولنزيد بعض المسائل إيضاحا .

من القضايا التي أثارت أكبر قدر من الاعتراضات القضية القائلة بوجود
دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها « أشياء » . وهذه القضية بالذات هي
الأساس الذي تقوم عليه طريقتنا . فقد وجد بعض الناس أننا قد أغربنا في
التفكير وسلكنا به مسلكا يدعو إلى السخط حين شبهنا حقائق العالم الاجتماعي
بحقائق العالم الخارجي . ولكن هؤلاء . أخطأوا خطأ غريبا في فهم معنى
هذا التشبيه ومداه . فانتا لم نرم بهذا التشبيه إلى النزول بصور الوجود العليا
إلى مستوى صورته السفلى ، وإنما أردنا على العكس من ذلك أن نطالب للصور
الأولى بمرتبة من الوجود الحقيقي مساوية على الأقل للمرتبة التي تحتلها الصور
الثانية باعتراف الناس جميعا . ومعنى ذلك أننا لا نقول ، في الواقع ، بأن
الظواهر الاجتماعية أشياء مادية . ولكننا نقول إنها جديرة بأن توصف بأنها
« أشياء » كالظواهر الطبيعية تماما ، وإن كان وصفنا لها بذلك على اعتبار آخر .

فما حقيقة الشيء في الواقع ؟ إن الشيء يقابل الفكرة ، بمعنى أن معرفتنا له
تأتي من الخارج على حين أن معرفتنا بالفكرة تأتي من الداخل . والشيء هو

كل ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة ، ولكن بشرط ألا تسمح له طبيعته بأن يندمج في العقل الذى يدركه . وهو كل ما لا نستطيع أن نكون لأنفسنا عنه فكرة تنطبق عليه تمام الانطباق لمجرد قيامنا بعملية عقلية تحليلية . وهو كل ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج من عزلته ، وأن ينتقل بالتدريج . وعن طريق الملاحظة والتجربة من خواصه الأكثر ظهورا والأقرب تناولا إلى خواصه الأكثر خفاء والأبعد غورا . وحينئذ فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها « أشياء » ، هو أننا ندخل هذه الظواهر فى طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية ؛ بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكا عقليا خاصا ، أى أننا نأخذ فى دراستها ، وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتى : وهو أننا نجعل كل شئ عن حقيقةها ، وأنها لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التى تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية ، مهما بلغت هذه الطريقة مبلغا كبيرا من الدقة .

أما وقد حددنا مصطلحاتنا على النحو السابق فليست قضيتنا هذه وليدة تفكير غريب ؛ بل إنها تكاد تبدو حقيقة بديهية مبتدلة لولا أنها ما برحت ، فى كثير من الأحيان ، موضع الإنكار فى العلوم الإنسانية ، وبخاصة فى علم الاجتماع . وحقيقة يمكننا القول ، بناء على ذلك ، بأن كل موضوع علمى شئ من الأشياء ، اللهم إلا فيما يتعلق بالموضوعات الرياضية ، فإنها ربما لم تكن من هذا النوع . وذلك لأننا إذا أردنا معرفة حقيقةها فإنه يكفى فى ذلك أن نستطلع شعورنا ، وأن نحلل بطريقة تحليل الشعور العملية العقلية التى كانت سببا فى نشأة هذه الموضوعات . فإن العقل هو نفسه الذى يتسكّر تلك الموضوعات من أبسطها إلى أشدها تركيا . أما الظواهر الجديرة بهذا الاسم فإنها تبدو لنا مجهولة بالضرورة فى الوقت الذى نضع فيه أسس العلم الذى سيقوم بدراستها . ومعنى ذلك أنها تبدو لنا كأشياء لم ندر كمها بعد . وليس ثمة قيمة علمية مالا لأراء

التي استطاع المرء أن يكوِّنها لنفسه فيما مضى عن هذه الظواهر . فيجب عليه أن يطرَحها جانبا ؛ وذلك لأنَّها لم تنشأ بطريقتة علمية سامية ، ولم تحص بالنقد . وتنطوي الظواهر التي يدرسها علم النفس ، هي الأخرى ، على هذه الخاصة . ولذا فإنه يجب أن يُدرس على الأساس السابق . فمهما كانت هذه الظواهر داخلية بالدرجة الأولى ، كما يدل على ذلك تعريفها ، فإنَّ شعورنا بها لا يوقفنا ، في الواقع ، على حقيقتها الداخلية ، ولا على طريقة نشأتها . فالمعرفة التي تأتي عن طريق هذا الشعور معرفة قاصرة . ويمكن تشبيهها بالإحساسات التي نعرف بها الحرارة والضوء والصوت والكهرباء . فهذه كلها إحساسات غامضة عابرة شخصية ، وليست معاني واضحة محددة أو مدركات كلية يمكن استخدامها في تفسير الظواهر . وقد كان هذا هو السبب الحقيقي الذي دعا علماء القرن الحالي إلى إنشاء علم نفس موضوعي [Psychologic objective] يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التي توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج ؛ أي على أنها « أشياء » . أفلا يجب من باب أولى أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ؟ وذلك لأنَّ الشعور الذي يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشدَّ عجزا عن معرفة هذه الظواهر ^(١) . وقد يعترض علينا بعضهم فيقول : لما كانت الظواهر الاجتماعية نتيجة لتفكيرنا فليس لنا إلا أن نستطلع شعورنا الذاتي لكي نستطيع معرفة العناصر التي استخدمناها في خلق هذه الظواهر ، وحتى نعلم الطريقة التي اتبعناها في تكوينها . ولكننا نجب أولا بأننا قد ورثنا عن الأجيال السابقة الغالبية الكبرى من الظواهر

(١) ويتبين لنا من ذلك أنه ليس من الضروري القول بأن الحياة الاجتماعية تتركب من عناصر أخرى غير التصورات النفسية حتى يسلم الناس بضحة قضيتنا سالفة الذكر ، بل يكفي أن نقول هنا إن المرء لا يستطيع دراسة الظواهر النفسية ، سواء أ كانت فردية أم اجتماعية ، إلا بشرط أن تكون هذه الدراسة « موضوعية » .

الاجتماعية تامة التكوين ، وبأننا لم نساهم بنصيب ما في خلقها . ومن ثم فليس من المستطاع أن نكشف عن أسباب وجودها إذا اكتفينا بتحليل آرائنا الشخصية التي كونها عنها . ولو فرضنا من جهة أخرى أننا ساهمنا بنصيب في خلق هذه الظواهر فإنه من العسير كل العسر أن نتبين الأسباب التي دفعتنا إلى القيام بهذا العمل والتي حددت نوعه ، حتى لو كان ذلك بصورة شديدة الغموض ومهوشة في أكثر الأحيان . وذلك لأننا ما زلنا نجعل حتى يومنا هذا البواعث الحقيقية التي تملي علينا تصرفاتنا الشخصية ، مع أن هذه البواعث ليست شديدة التركيب إذا قسّمناها بالعوامل التي تملي على الجماعة سلوكها . فلقد يخيل إلينا أننا منزهون عن كل غرض مع أننا نسلك في الواقع مسلك ذوى الأثرة . وقد نعتقد أننا نلبي دواعي الكراهية مع أننا ندعن لدوافع المحبة ، كما نظن أننا نطيع ما يأمر به العقل مع أننا عبيد للآراء الوهمية التي لا تمت إلى العقل بصلة . وهلم جرا . فكيف نستطيع حينئذ أن نذكر بكل وضوح تلك الأسباب الشديدة التعقيد التي تملي على الجماعة تصرفاتها ؟ فإن كل امرئ منا لا يساهم في هذه التصرفات إلا بنصيب ضئيل جدا ، ولنا أعوان كثير والعدد في هذه الناحية ، وإنا لنجعل ما يدور بشعور هؤلاء الآخرين .

وحينئذ فلا تنطوى القاعدة سالفة الذكر على أى فكرة ميتافيزيقية . وهى لا تقوم على أساس بحث نظري يهدف إلى إدراك جواهر الأشياء . وذلك لأنها توجب على عالم الاجتماع أن يسلك مسلكا عقليا شبيها بالمسلك الذى يهجه كل من عالم الطبيعة أو الكيمياء أو وظائف الأعضاء حينما يأخذ في دراسة بعض الظواهر التي لم تسكتشف بعد في دائرة اختصاصه العلمى . ومن ثم فإنه يجب على عالم الاجتماع أن يشعر حين يطرق العالم الاجتماعى بأنه يلج عالما مجهولا . ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهها لوجهه مع بعض الظواهر التي تخضع لقوانين ما كان يدور بخلافه قط أنها توجد حقيقة ، كما كان الأمر

فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذي يدرسها . ويجب أيضا أن يكون هذا العالم على استعداد للقيام بكشف جديدة سيحار لها ، وسوف تبدو له هذه بمظهر الغرابة . ولكن ما زال علم الاجتماع بعيداً عن الوصول إلى هذه المرحلة من النضج العقلي . فعلى حين يشعر عالم الطبيعة شعوراً قوياً بما تجابه به الظواهر من مقاومة لا يستطيع التغلب عليها إلا بمشقة بالغة يبدو لنا في الواقع أن عالم الاجتماع يحول وسط أمور يداركها العقل مباشرة لوضوحها الشديد ، وذلك لأننا نراه يميل إلى البت في أشد المسائل الاجتماعية غموضاً بنزع من الاستخفاف بخطرها . إن معلوماتنا في الوقت الحاضر لا تسمح لنا بالوقوف على حقيقة الظواهر الاجتماعية الرئيسية كالأسرة والدولة وحق الملكية والعقود والعقاب والمسئولية . ونكاد نجعل جهلاً تاماً الأسباب التي تخضع لها هذه الظواهر ، كما أننا نجعل الوظائف التي تؤديها ، والقوانين التي تخضع لها في طورها . ومع ذلك فإنه يكفي أن يتصفح المرء ما كتبه علماء الاجتماع عن هذه الظواهر لكي يتحقق من ضعف الشعور بذلك الجهل وتلك الصعوبات . وذلك لأن المرء لا يعتقد أنه مضطر فقط إلى إصدار حكم عام يحل به ، في نفس الوقت ، هذه المشاكل ، ولكنه يعتقد أيضاً أنه يستطيع إدراك حقيقة أشد الظواهر الاجتماعية تركيباً ، وذلك لمجرد أنه يكتب عنها عدة صفحات أو عدة جمل . ويكفي ذلك للدلالة على أن مثل هذه النظريات لا تعبر عن الظواهر التي لا يستطيع المرء معرفة حقيقتها بمثل هذه السرعة ، وإنما تعبر عن الفكرة التي كوَّنها واضعو هذه النظريات عن الظواهر قبل الشروع في دراستها . حقا إن الفكرة التي نكوِّنها لأنفسنا عن العادات الاجتماعية . أي عن حالتها الراهنة وعمما يجب أن تكون عليه في المستقبل عامل من عوامل تطورها . ولكن هذه الفكرة نفسها ظاهرة اجتماعية لا يمكن تحديدها تحديداً مناسباً إلا إذا درست هي الأخرى دراسة «موضوعية» . أي من الخارج ، وذلك لأنه لا يهمننا أن نقف هنا على الطريقة التي يتبعها الفرد في فهم إحدى الظواهر

الاجتماعية ، وإنما يعيننا أن نعرف الفكرة التي تسكوّن بها الجماعة لنفسها عن هذه الظاهرة بعينها ؛ وذلك لأن فكرة الجماعة هي وحدها التي تؤثر ، في الحقيقة ، من الناحية الاجتماعية ولا نستطيع معرفة هذه الفكرة بمجرد ملاحظتنا لشعورنا الداخلي ، وذلك لأنها لا توجد بتمامها في شعور أى فرد منا . ومن ثم فإننا مضطرون إلى البحث عن بعض العلامات الخارجية التي تقر بها إلى فهمنا . ومن جهة أخرى فإن هذه الفكرة الاجتماعية لا تنشأ من العدم ؛ بل هي نتيجة لأسباب خارجية لا بد لنا من معرفتها لكي نستطيع تقدير الوظيفة التي ستؤديها هذه الفكرة فيما بعد . ففهما أجد المرء نفسه فهو مضطر إلى العودة ، في نهاية الأمر ، إلى نفس الطريقة السابقة .

- ٢ -

وهناك قضية أخرى لم تكن أقل حظاً بالمناقشة العنيفة من القضية السابقة ، وهي تلك القضية التي تقول إن الظواهر الاجتماعية أشياء خارجية بالنسبة إلى شعور الأفراد . حقاً إن الناس يسلون لنا اليوم طوعاً بوجود فروق فاصلة بين كل من الحياة النفسية لدى الفرد والحياة النفسية لدى المجتمع . وأكثر من ذلك فإننا نستطيع القول بأن الاتفاق على هذه المسألة يكاد يكون عاماً على أقل تقدير ، إن لم يمكن على سبيل الإجماع . وليس هناك اليوم بين علماء الاجتماع من يفكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة التي تميزه عن غيره من العلوم . ولكن لما لم يكن بد من وجود الأفراد حتى يوجد المجتمع فإنه يبدو للعامة من الناس أنه ليس من الممكن أن تحل الحياة الاجتماعية مكاناً آخر غير شعور الفرد ، وإلا بدت معلقة في الهواء أو سابحة في الفضاء^(١) . ومع ذلك فإن هذه

(١) ومن جهة أخرى فليست هذه القضية صادقة بصفة عامة ، فإن المجتمع لا يضم الأفراد غسب ؛ بل يحتوي أيضاً على الأشياء المادية التي تعد عناصر جوهرية فيه . ولكن الأفراد وحدهم هم في الحقيقة العناصر الفعالة في المجتمع .

(انظر ثالثاً من الفصل الخامس)

القضية التي يأتي بعض الناس النسلية بصحتها فيما يمس الظواهر الاجتماعية قضية يُعترف عادة بصحتها فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية الأخرى . ذلك بأنه إذا تفاعلت بعض العناصر فيما بينها فنشأ عن اتحادها بعض الظواهر الجديدة فإنه يجب علينا القول بأن هذه الظواهر الأخيرة لا توجد في كل عنصر من تلك العناصر على حدة ؛ بل توجد في الكل الذي نشأ بسبب اتحادها . وكما أن الخلية الحية لا تحتوى على شيء آخر غير الجزئيات المعدنية كذلك المجتمع لا يضم شيئاً آخر غير الأفراد . ومع ذلك فإنه من المستحيل ، بداهة ، أن تحتوى ذرات الهيدروجين أو الأوكسجين أو الكربون أو الآزوت على الظواهر المميزة للحياة ؛ وإلا فكيف يمكن أن توجد الحركات الحيوية داخل هذه العناصر غير الحية ؟ وهل من المستطاع من جهة أخرى توزيع الخواص البيولوجية بين هذه العناصر ؟ إنه لمن المستحيل أن توجد هذه الخواص في كل عنصر من هذه العناصر على حد سواء ؛ وذلك لأن هذه العناصر تختلف في طبيعتها ، فالكربون غير الآزوت . ومن ثم فإنه لا يمكن أن يتصف بنفس الخواص ، أو أن يقوم بنفس الوظيفة . كذلك لا يمكن التسليم بحال ما بأن كل مظهر من مظاهر الحياة وكل خاصية من خواصها الرئيسية تتجسد في طائفة معينة من الذرات . وليس من الممكن تجزئة الحياة على هذا النحو ؛ فإن الحياة وحدة لا تتجزأ . وبناء على ذلك فلا يمكن إلا أن تتخذ الحياة المادة الحية بأسرها مستقرأ لها . فهي توجد في «الكل» ، ولا توجد في الأجزاء . وليست الجزئيات غير الحية في الخلية هي التي تتغذى وتتوالد أو تحيا في جملة القول ، وإنما هي الخلية برمتها التي تؤدي هذه الوظائف جميعها . ومن الممكن تكرار ما ذكرناه عن الحياة بصدد جميع المركبات الممكنة . فإن صلابة البرونز لا ترجع إلى طبيعة النحاس أو القصدير أو الرصاص ، أى إلى أحدهذه العناصر المرنة الرخصة التي نستخدمها في الحصول على البرونز ، وإنما ترجع تلك الصلابة إلى طبيعة المركب الناشئ عن تفاعل تلك العناصر جميعها . كذلك لا توجد

سيولة الماء أو خواصه ، غذائية كانت أم غير غذائية ، في كل من الأوكسوجين والهيدروجين على حدة . وإنما توجد في المادة التي تنشأ بسبب اتحاد هذين الغازين .

فليس لنا حينئذ إلا أن نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع . فإذا سلم الناس بأن هذا المركب الفريد في جنسه الذي يتكون منه كل مجتمع يؤدي إلى وجود بعض الظواهر الجديدة التي تختلف في طبيعتها عن الظواهر النفسية التي تمر بشعور الأفراد ، كل منهم على حدة ، فلا بد لهم من التسليم أيضا بأن هذا النوع الجديد من الظواهر لا يوجد في أجزاء المجتمع ، ونعني بها أفرادها ، وإنما يوجد في نفس المجتمع الذي أوجدها . وبناء على ذلك فإن هذه الظواهر تكون خارجة عن شعور الأفراد حالة تفرقهم ، كما أن الخواص النوعية للحياة توجد خارج المواد المعدنية التي يتركب منها الكائن الحي . وليس من الممكن أن يرجع المرء تلك الخواص الحيوية إلى تلك المواد المعدنية دون أن يقع في التناقض . وذلك لأن هذه الخواص الحيوية تقتضي وجود شيء آخر غير تلك المواد ، كما يدل على ذلك تعريفها . فهذا سبب جديد يبرر ما سـمـنـدـهـب إليه فيما بعد من التفرقة بين كل من علم الاجتماع وعلم النفس ، ونعني بهـذا الأخير علم عقلية الفرد . ذلك بأن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر النفسية لدى الفرد من حيث السكيف فقط ، ولكنها تختلف عنها أيضا من حيث المادة التي تتكون منها . وهي لا تتطور في نفس البيئة ، ولا تخضع لنفس الشروط التي تخضع لها الظواهر الثانية . وليس معنى ذلك أن الظواهر الاجتماعية ليست ظواهر نفسية هي الأخرى على نحو ما ؛ وذلك لأنها تنحصر هي أيضا في ضروب من التفكير والسلوك .

ولكن الحالات النفسية التي تمر بشعور الجماعة تختلف في طبيعتها عن الحالات التي تمر بشعور الفرد ، وهي تصورات من جنس آخر . وتختلف

عقلية الجماعات عن عقلية الأفراد ، ولها قوانينها الخاصة بها . ومن ثم فهمما يكن من طبيعة الصلات التي قد تربط من جهة أخرى بين علم النفس وعلم الاجتماع فإن كلا منهما يتميز عن الآخر بوضوح تام ، أى على النحو الذى ينبغي لعلمين أن يتميز أحدهما عن الآخر .

ومع ذلك فإننا نستطيع التفرقة بين هذين العلمين من هذه الجهة على نحو قد يلقى شيئاً من الضوء على هذه المناقشة فيما بعد . فإنه يبدو لنا أنه من البديهي كل البدهة أن المرء لا يستطيع تفسير « مادة » الحياة الاجتماعية بعوامل نفسية محضة ، أى ببعض حالات الشعور الفردى . فإن التصورات الاجتماعية لا تعبر فى الواقع عن شىء آخر غير تفكير الجماعة فى الصلات التي تربطها بالأشياء التي تؤثر فيها . إن تركيب الجماعة مخالف لتركيب الفرد ، كما تختلف طبيعة الأشياء التي تؤثر فيها عن طبيعة العوامل التي تؤثر فيه . وليس من الممكن أن تكون التصورات التي لا تعبر عن نفس الأشياء ولا عن نفس الأشخاص خاضعة لنفس الأسباب . ولذا فإذا أردنا فهم الفكرة التي يكونها المجتمع عن نفسه ، وعن العالم الذي يحيط به فلا بد لنا من دراسة طبيعة هذا المجتمع لا طبيعة أفرادهِ . فإن الرموز التي يتخذها المجتمع شعاراً يستعين به على التفكير فى ذاته تختلف باختلاف الحالات التي يوجد فيها . فإذا تصور المجتمع مثلاً أنه ينحدر من سلالة حيوان أسطوري ، واتخذ هذا الحيوان شعاراً له ، فمعنى ذلك أنه يتألف من إحدى تلك الجماعات الخاصة التي نطلق عليها اسم العشيرة . أما إذا استعاض عن هذا الحيوان الأسطوري بجحد إنسانى أسطوري ، هو الآخر ، فمعنى ذلك أن طبيعة العشيرة قد تغيرت . وإذا تخيل المجتمع وجود آلهة أخرى أسمى مقاماً من آلهته المحلية والعائلية ، واعتقد أنها تسيطر على تلك الآلهة الأخيرة ، فمعنى ذلك أن الطوائف المحلية التي يتكون منها هذا المجتمع قد أخذت تميل إلى التركيز ، وتتجه إلى تكوين وحدة اجتماعية . وإن درجة

التركز التي يدل عليها وجود معبد يضم جميع الآلهة (Panthéon) تقابل درجة التركيز التي وصل إليها المجتمع في ذلك الوقت نفسه . وإذا لم يرتض هذا المجتمع بعض ألوان السلوك فإن السبب في ذلك يرجع إلى أنها تحدش بعض عواطفه الأساسية . وتقوم هذه العواطف على أساس من طبيعة المجتمع ، كما أن عواطف الفرد ترجع إلى تركيبه الطبيعي وتكوينه العقلي . ومن ثم فلو سلمنا جردا بأن علم النفس كشف لنا الستار عن جميع أسرار الخفية فإنه لن يتمكن من حل أى مشكلة من تلك المشاكل سالفة الذكر ، وذلك لأنها ترتبط بطائفة من الظواهر التي يجهلها هذا العلم .

وإذا اعترف الناس باختلاف طبيعة كل من الحالات النفسية الفردية والاجتماعية فإنه يجوز لنا أن نتساءل : (أولا) : أليس من الممكن ، على الرغم من هذا الاختلاف ، أن تتشابه كل من التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية من جهة أن كل منهما تصورات على حد سواء ؟ (ثانيا : أو ليس من الممكن ، بناء على هذا التشابه ، أن توجد قوانين مشتركة تخضع لها كل من التصورات الفردية والاجتماعية ؟ إن الأساطير والقصص الشعبي والآراء الدينية ، بمختلف أنواعها ، والمذاهب الخلقية تعبر عن حقيقة تختلف عن الفكرة التي يكوها الفرد لنفسه عن هذه الظواهر . ولسكنه من الممكن أن تكون الطريقة التي تتبعها هذه التصورات ، في نجاحها وتناورها ، واجتماعها وتفرقها مستمدة عن طبيعة العناصر الداخلة في تركيبها ، بحيث يمكن إرجاعها إلى إحدى صفاتها العامة ، وهي أنها جميعها تصورات نفسية . وعلى الرغم من اختلاف طريقة تركيب هذه التصورات الاجتماعية عن طريقة تركيب التصورات الفردية فإنه من الممكن أن تكون العلاقات التي تربط بينها من جنس العلاقات التي تربط بين الظواهر النفسية لدى الأفراد من إحساسات وصور ومعاني . ألا يجوز لنا أن نعتقد أن كلا من الاقتران والتشابه والتضاد

والتناقض من الوجهة المنطقية يؤدي نفس الوظيفة سواء أ كانت التصورات التي نخضع لهذه القوانين فردية أم اجتماعية . وهكذا فإن المرء ينتهي الى اعتقاد أنه من الممكن أن ينشأ علم نفس شكلي بمعنى الكلمة ، بحيث يكون نقطة اتصال بين علم النفس الفردي وبين علم الاجتماع . وربما كان هذا هو السبب فيما يشعر به بعض المفكرين من الحرج الذي يمنعه من التفرقة بين هذين العلمين تفرقة واضحة جدا .

وإذا توخينا الدقة في التعبير قلنا بأنه ليس من الممكن بناء على ما وصلت إليه معلوماتنا في الوقت الحاضر أن نجد المرء جوابا حاسما على السؤال الذي وضعناه على النحو سالف الذكر . فإن ما نعرفه عن طريقة ترابط المعاني لدى الفرد لا يخرج ، في الواقع ، عن بعض القضايا شديدة العموم والغموض ، وهي تلك القضايا التي يطلق عليها الناس عادة اسم قوانين « ترابط المعاني » . أما قوانين التفسير الاجتماعي فإنها ما زالت مجهولة حتى يومنا هذا إلى أكبر حد . وما زال علم النفس الاجتماعي (Psychologie Sociale) ، الذي كان ينبغي له أن يقوم بتحديد هذه القوانين ، مجرد كلمة تدل على شتى ألوان المعاني العامة الغامضة المبهوشة التي لا تنصب على موضوع معين بالذات . وإن الواجب الذي ينبغي القيام به في هذا الصدد هو أن نبحث عن طريقة تداعي التصورات الاجتماعية وتنافرها ، واتحادها وافتراقها ، وذلك بأن نقارن بين الديانات الأسطورية والقصص والتقاليد الشعبية . ومع أن هذه المشكلة جدية بأن تثير حب الاطلاع لدى الباحثين فإنه ربما كان من العسير علينا القول بأن بعض العلماء قد بدأوا في معالجتها بالفعل . وما دمننا لم ننتد بعد إلى الكشف عن بعض هذه القوانين فإنه يستحيل علينا بداهة أن نعلم بصفة لا تقبل الشك حقيقة الأمر في المسألة الآتية وهي : أيمن القول بأن هذه القوانين نسخة مكررة من قوانين علم النفس أم هي قوانين من جنس آخر؟

ومع ذلك فلئن أعوزنا اليقين من هذه الناحية فإنه من المحتمل . على أقل تقدير ، أن لا تكون أوجه الخلاف بين هذين النوعين من القوانين أقل وضوحا من أوجه الشبه بينهما ، إذا كان ثمة أوجه شبه بينهما ! فإنه يبدو لنا في الواقع أنه من المستحيل أن لا تتأثر طريقة تركيب هذه التصورات بطبيعية العناصر التي تتكون منها . حقا يتحدث علماء النفس أحيانا عن قوانين «رابط المعاني» على اعتبار أنها تصدق على جميع التصورات الفردية . ولكن ليس هناك ما هو أقل احتمالا للصدق من هذا القول . ذلك بأن الصور الخيالية لا تتركب فيما بينها كما تتركب الإحساسات ، ولا تتبع المعاني السكلية في ذلك نفس الطريقة التي تتبعها الصور الخيالية . ولو أن علم النفس كان أكثر تقدما عما هو عليه الآن لاستطاع أن يتحقق ، دون ريب ما ، من هذا الأمر . وهو أن لسكل طائفة من الحالات النفسية قوانينها المجردة الخاصة بها . وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب علينا — من باب أولى — أن نتوقع الحقيقة الآتية ، وهي أن القوانين التي تخضع لها كل طائفة من حالات التفكير الاجتماعي من جنس قائم بذاته كهذا التفكير نفسه . ومهما كانت معرفة المرء بهذا النوع من الظواهر ضئيلة جدا فإنه من العسير عليه حقيقة أن لا يشعر بأن هذا التفكير من جنس قائم بذاته . أليس هذا هو السبب حقيقة فيما يبدو لنا من شدة غرابة الطريقة الخاصة التي تتبعها التصورات الدينية (وهي أمور اجتماعية من الطبقة الأولى) حين تمزج أو تفرق ، وحين يتحول بعضها إلى بعضها الآخر فيؤدي ذلك إلى نشأة ديانات متناقضة فيما بينها ومضادة إلى أكبر حد ، لما يؤدي إليه عادة تفكيرنا الشخصي بصدد هذه الآراء ؟ . وحينئذ فلو كان الأمر كما يظن بعض الناس من أن بعض القوانين التي تخضع لها عقلية الجماعة تشبه بالفعل

بعض القوانين التي اهتدى عليها النفس إلى تقريرها قليل من معنى ذلك أن القوانين الأولى مجرد حالة خاصة من القوانين الثانية ، بل معناها أنه يوجد إلى جانب أوجه الخلاف الهامة بين هذين النوعين من القوانين أوجه شبه يمكن استنباطها فيما بعد بعملية التجريد . ولكن ما برحت هذه الأوجه الأخيرة مجهولة حتى الوقت الحاضر .

ويكفي هذا للدلالة على أنه لا يجوز لعالم الاجتماع ، بحال ما . أن يستعير من علم النفس بعض قضاياه لكي يطبقها ، دون تحوير ، على الظواهر الاجتماعية ، بل لا بد له من دراسة التفكير الاجتماعي برمته ، أي شكلا وموضوعا ، في ذاته ولذاته . ويجب عليه أن يشعر خلال ذلك بما ينطوى عليه هذا التفكير من صفات خاصة به . ومن الواجب أيضاً أن يدع المرء للمستقبل مهمة البحث عن مدى الشبه بين هذا التفكير وبين تفكير الفرد . أضف إلى ذلك أن البت في هذه المشكلة يرجع بالأحرى إلى الفلسفة العامة وإلى علم المنطق ، لا إلى علم الاجتماع (١) .

وبقى علينا أن نتحدث قليلا عن التعريف الذي حددنا به الظواهر الاجتماعية في الفصل الأول من هذا الكتاب . فقد قلنا هناك بأن هذه الظواهر تنحصر في ضروب من السلوك والتفكير التي يمكن تمييزها عن غيرها بالعلامة

(١) وإنا لا نرى فائدة في أن نبين في هذا الصدد أن القول بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية من الخارج يبدو أمرا بديهيا كل البدهاء . ذلك لأن هذه الظواهر نتيجة لمركبات يتم تكوينها خارج شعور كل فرد منا . وليس من الممكن أن ندرك هذه المركبات ، ولو بصورة غامضة ، على النحو الذي ندرك به الظواهر النفسية الداخلية .

الخاصة الآتية ، وهي أنها تستطيع التأثير في شعور الأفراد تأثيراً قهرياً . وقد أثار هذا الموضوع شبهة يجدر بنا أن نشير إليها .

فإن الناس لما كانوا قد ألفوا كل الألف تطبيق ضروب التفكير الفلسفي على الأمور الاجتماعية فقد خيل ، في كثير من الأحيان ، إلى بعض الناس أن تعريفنا المبدئي لهذه الظواهر ليس سوى وجهة نظرة فلسفية أردنا أن نفسر بها الظاهرة الاجتماعية . وقد قال هؤلاء إننا نفسر الظواهر الاجتماعية بخاصة القهر [La Contrainte] كما أن تارد [Tarde] يفسرها بالمحاكاة . ولكن ما أبعدنا عن مثل هذا الطموح ! فإنه لم يتطرق إلى ذهننا أبداً أنه من المستطاع أن يرمينا بعضهم بهذه النزعة الفلسفية ، وبخاصة لأنها تتنافى ، إلى أكبر حد ، مع كل طريقة علمية . فما كنا نرعى إلى تقرير وجهة نظر فلسفية نتخذها وسيلة إلى الوقوف ، لأول وهلة ، على نتائج علم الاجتماع ، ولكننا أردنا فقط أن نبين العلامات الخارجية التي يمكن الاستعانة بها على معرفة الظواهر التي يجب على عالم الاجتماع أن يدرسها . وإنما أردنا بيان هذه العلامات سالفة الذكر لكي يستطيع هذا العالم ملاحظتها حينها وجدت ، ولكي لا يخاطب بينها وبين غيرها من الظواهر . ومعنى ذلك أننا كنا نريد تحديد مجال البحث على أكمل وجه ممكن ، لإدراك الظواهر الاجتماعية بنوع من الحدس العقلي الرفيع [Intuition intellectuelle] . ولذا فإننا نوسع الصدر عن طيب خاطر للنقد الذي وجه إلى هذا التعريف حينما قال عنه بعض الناس إنه لا يعبر عن جميع خواص الظاهرة الاجتماعية ، وإنه ليس تبعاً لذلك بالتعريف الوحيد التي يمكن تحديد الظواهر الاجتماعية به . ولا يحتوى هذا القول في الواقع على أى تناقض . وذلك لأنه ليس ثمة سبب يدعونا إلى القول بأن الظاهرة

لا تحتوى إلا خاصة مميزة واحدة^(١). ولسكن الذى يهمناهنا ، قبل كل شيء ، هو أن نختار الخاصة التى تبدو لنا أكثر ملاءمة من غيرها للغرض الذى نريد تحقيقه . وأكثر من ذلك ، فإنه من الممكن جدا أن يستخدم المرء عدة خواص فى نفس الوقت ، وذلك بناء على ما تقتضيه الظروف . وهذا هو عين ما اعترفنا به نحن أنفسنا من قبل . فقد قلنا فى بعض الأحيان بأنه من الواجب أن يلجأ المرء إلى هذه الوسيلة فى علم الاجتماع . وذلك لأنه ليس من الممكن أن يتعرف المرء بسهولة على خاصة القهر أحيانا (أنظر نهاية الفصل الأول) . ولما كنا بصدد البحث عن تعريف مبدئى للظواهر الاجتماعية فقد وجب علينا أن نتمكن من الوقوف على الخواص التى نستخدمها فى وضع هذا التعريف . ومن ملاحظتها قبل البدء فى الدراسة . ولسكن هذا الشرط نفسه لا يتحقق فى التعاريف الأخرى التى أراد أصحابها أن يعارضوا

(١) مما يدل على أن قوة القهر التى نصف بها الظاهرة الاجتماعية ليست كل ما يميز هذه الظاهرة عن غيرها أن هذه الصفة نفسها تبدو أحيانا بمظهر مضاد . فالنظم الاجتماعية تفرض نفسها علينا ، ولسكننا متمسك بها طوعا فى نفس الوقت . فهى تجربنا ، ولسكننا تتعلق بأهدابها . وهى تقهرنا على بعض الأمر فنجد أن منفعتنا تنحصر فى تأدية هذه الظواهر لوظائفها ، وفى هذا القهر نفسه . وهذا هو التضاد الذى نبه علماء الأخلاق ، فى كثير من الأحيان ، إلى وجوده بين كل من معنى الخير والواجب ، وهما المعنيان اللذان يعبران عن مظهرين مختلفين من مظاهرها الحياة الخلقية ، مع أنها مظهران حقيقيان فى نفس الوقت . ويرجع السبب فى أننا نغتمد فى تعريف الظواهر الاجتماعية على هذا النوع الخاص من الحب المقرض وغير المقرض فى آن واحد إلى أن هذا الحب لا يعبر عن نفسه ببعض العلامات الخارجية التى يمكن إدراكها بسهولة . وإن الخير يحتوى على عناصر أشد لصوقا بالنفس وصلة بها مما يحتوى عليه الواجب . ومع ذلك فإنه لعسير على المرء أن يحدد العناصر التى تدخل فى معنى الخير .

بها تعريفنا للظواهر الاجتماعية . فلقد عرف بعضهم مثلاً هذه الظواهر بأنها « كل ما يحدث في المجتمع وما يصدر عنه » ، أو بأنها « كل ما يهم المجتمع وما يؤثر فيه على نحو ما » . ولكن لما كان علم الاجتماع لم يزل بعد في أولى مراحلها فلن يستطيع المرء أن يجد حلاً نهائياً للسؤال الآتية وهى : هل المجتمع سبب في وجود ظاهرة بعينها أم لا ؟ وهل تؤدي هذه الظاهرة نفسها إلى بعض النتائج الاجتماعية ؟ فليس من الممكن حينئذ أن يستخدم المرء هذه التعاريف كوسيلة إلى تحديد موضوع هذا العلم الناشئ . ولا بد للمرء إذا أراد استخدام هذه التعاريف من أن يكون قد تقدم في دراسة الظواهر الاجتماعية تقدماً كبيراً ، وأن يكون قد اهتدى من قبل إلى معرفة بعض الوسائل التى ترشده إلى مكان هذه الظواهر .

وقدر أى بعض المعترضين أن تعريفنا غير جامع ، بينما وجد بعضهم الآخر أنه غير مانع إلى أقصى حد ، وأنه يكاد يصدق على جميع الكائنات . وقد وجه بعضهم فى الواقع الاعتراض الآتى وهو : أن كل بيئة طبيعية تباشر نوعاً من القهر على الكائنات التى تخضع لتأثيرها . وذلك لأن هذه الكائنات مضطرة إلى التكيف بتلك البيئة إلى حد ما .

ولكن الخلاف الذى يفصل بين هذين النوعين من القهر هو عين الخلاف الذى يفصل بين البيئة الاجتماعية والبيئة الطبيعية . وذلك لأنه ليس من الجائز أن يخالط المرء بين الضغط الذى يقوم به جسم ، أو تقوم به عدة أجسام ، على بعض الأجسام الأخرى ، أو على إرادة الإنسان ، وبين الضغط الذى يباشره شعور الجماعة على شعور كل عضو من أعضائها . فإن القهر الاجتماعى يمتاز ، على وجه الخصوص ، بأنه نتيجة لتفوذ بعض التصورات النفسية ، لا لأنه نتيجة لصلابة بعض المركبات المادية . حقا إن العادات الفردية أو الوراثية تمتاز ، هى الأخرى ، إلى حد ما بنفس هذه الخاصة ، وذلك لأنها تسيطر

على الفرد ، وتلزمه ببعض العقائد والتقاليد . ولكن هذه العادة لا تسيطر على المرء إلا من الداخل ؛ وذلك لأنها توجد بتمامها في كل فرد على حدة . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقائد والتقاليد الاجتماعية ؛ وذلك لأنها تسيطر علينا من الخارج . ومن ثم فإن سيطرة كل من هذين الأمرين تختلف ، في واقع الأمر ، أشد اختلاف عن سيطرة الآخر .

ويجب على الباحث ، من جهة أخرى ، ألا يعجب من أن الظواهر الطبيعية تشبه الظواهر الاجتماعية من جهة أنها تحتوي ، باعتبار آخر ، على نفس الخاصة التي استخدمناها في تعريف الظواهر الأخيرة . وذلك لأن هذا التشابه يرجع إلى هذا السبب اليسير ، وهو أن هذه الظواهر أشياء حقيقية ، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية . فإن لكل شيء حقيقى طبيعة خاصة تفرض نفسها وتجبر المرء على أن يحسب لها حسابها ، ولا يستطيع قهرها أبداً تمام القهر ، حتى لو تمكن من محو الآثار التي تترتب عليها . وهذه هي ، في الحقيقة ، أهم العناصر الأساسية التي ينطوى عليها معنى القهر الاجتماعى . ذلك لأن هذا القهر لا يتضمن شيئاً آخر غير المعنى الآتى وهو : أن ضروب السلوك والتفكير الاجتماعيين أشياء حقيقية توجد خارج ضمائر الأفراد الذين يجبرون على الخضوع لها في كل لحظة من لحظات حياتهم . فهذه الضروب أشياء ذات وجود قائم بنفسه . ويجدها الفرد تامة التكوين منذ ولادته ، وهو لا يستطيع القضاء عليها أو تغيير طبيعتها . ولذا فإنه يجبر على أن يحسب لها حسابها . وإنه لمن العسير عليه كل العسر (ولا نقول من المستحيل) أن يغير أشكالها ؛ وذلك لأنها تساهم ، إلى حد ما ، في خلق كل من النفوذ المادى والأدبى الذى يباشره المجتمع على أفرادهِ . حقا إن الفرد يساهم بنصيب ما في تكوين الظواهر الاجتماعية . ولكن ليس من الممكن أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا بشرط أن يقوم عدة أفراد ، على الأقل ، بعمل مشترك بينهم ، وإلا بشرط أن يؤدى عملهم

هذا إلى نتيجة من نوع جديد . ولكن لما كان هذا العمل المشترك يتم خارج شعور كل فرد منا (وذلك لأنه نتيجة لعدد كبير من الضمائر الفردية) فإنه يؤدي بالضرورة إلى تثبيت وتقرير بعض الضروب الخاصة من السلوك والتفكير ، وهى تلك الضروب التى توجد خارجة عنا ، والتى لا تخضع لإرادة أى فرد منا على حدة . ويمكن التعبير ، إلى حد كبير من الدقة ، عن هذا النوع الجديد من الظواهر بلفظ أشار إليه بعض علماء الاجتماع ^(١) ، وهو لفظ « نظام » - ولكن لا بد لنا من التوسع فى مفهوم هذا اللفظ . وحقيقة يستطيع المرء إطلاق هذا المصطلح ، دون أن يشوه معناه ، على جميع المعتقدات وعلى جميع ضروب السلوك التى تفرضها الحياة الاجتماعية . ويمكن تعريف علم الاجتماع ، فى هذه الحال ، بأنه علم النظم الذى يبحث فى طريقة نشأتها وفى وظائفها ^(٢) .

Voir Art. Sociologie de la Grande Encyclopédie, par (١)
MM. Fauonnet et Mauss.

(٢) ولا يترتب على قولنا بأن المعتقدات والعادات الاجتماعية تقتحم شعورنا من الخارج على هذا النحو أننا نقبلها قبولا سلبيا ، دون أن ندخل عليها بعض التعديل . ذلك لأننا نطبع النظم الاجتماعية بطابعنا الشخصى حينما نفكر فيها وحينما نجعلها جزءاً من شعورنا . وهذا ماثل بما يحدث بالنسبة إلى الصور التى نكونها لأنفسنا عن العالم الحسى . فإن كل امرئ منا يلون هذا العالم بلونه الخاص حين يفكر فيه . ومن قبيل ذلك أنه من الممكن أن يتكيف عدة أفراد مختلفين فيما بينهم ببيئة طبيعية واحدة . وهذا هو السبب فى أن كل فرد منا يستطيع ، إلى حد ما ، اختيار مذهبه الخلقى أو الدينى أو مشربه فى السلوك . وليست هناك ظاهرة اجتماعية ما إلا وتحتل طائفة كبيرة من الفروق اليسيرة لدى الأفراد . ولكن هذه الفروق تظل محصورة ، على الرغم من ذلك ، فى دائرة ضيقة جدا . وهى معدومة أو ضعيفة جدا فيما يتعلق بالظواهر الدينية والخلقية التى ينظر المجتمع إلى الانحراف عن النموذج المتوسط فيها على أنه جريمة . =

ويبدو لنا أنه ليس من المجدى فى شىء أن نناقش الاعتراضات الأخرى التى أثارها هذا الكتاب . وذلك لأنها لا تمس أى نقطة جوهرية فى طريقتنا . ولا يتأثر اتجاهنا العام فى هذه الطريقة باختلاف الأساليب التى فضلنا بعضها على بعض ، إما لتصنيف النماذج الاجتماعية ، وإما للتفرقة بين الظواهر الاجتماعية السليمة وبين الظواهر الاجتماعية المعتلة . وإننا نرى من جهة أخرى أن هذه الاعتراضات قد جاءت ، فى أكثر الأحيان ، من أن بعض الناس يرفضون التسليم ، أو لا يسلمون تسليماً تاماً ، بصحة مبدئنا الأساسى القائل بأن للظواهر الاجتماعية وجوداً واقعياً خاصاً بها . وحينئذ فإن جميع آرائنا تعتمد ، فى نهاية الأمر على هذا المبدأ ويمكن إرجاعها إليه . وهذا هو السبب الذى يدعونا إلى اعتقاد أنه لا بد لنا من توضيح هذا المبدأ من جديد توضيحاً تاماً ، وذلك بأن نجرده من كل المسائل الثانوية المتعلقة به . وإننا لو ائقون من هذا الأمر ، وهو أننا لم نخرج قط على تقاليد علم الاجتماع حين نسبنا إلى هذا المبدأ تلك الأهمية الكبرى . وذلك لأن هذا المبدأ كان فى الواقع سبباً فى نشأة علم الاجتماع بأسره . وحقيقة ما كان لهذا العلم أن يخرج إلى حين الوجود إلا منذ ذلك الوقت الذى شعر فيه بعض المفكرين شعوراً غامضاً بأن الظواهر الاجتماعية « أشياء » ذات وجود حقيقى وبأنه يمكن دراستها ، وإن لم تكن أشياء مادية بمعنى الكلمة . وما كان للمرء أن يصل إلى التفكير فى إمكان البحث عن حقيقة هذه الظواهر إلا بشرط أن يكون قد علم ، قبل ذلك ، أنها توجد بالفعل وأن طبيعتها لا تخضع لأى إرادة فردية ، وأنها منبع

ولكن هذا الفروق أوسع مدى من ذلك فى كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية . ومع ذلك فإننا نجد ، إن عاجلاً وإن آجلاً ، حتى فيما يتعلق بهذه الظواهر الأخيرة حتماً لا يمكن تجاوزه .

لبعض العلاقات الضرورية . ومن ثم فليس تاريخ علم الاجتماع إلا تاريخ ذلك المجهود الطويل الذي أراد الباحثون أن يوضحوا به ذلك الشعور الغاض سالف الذكر ، وأن يستنبطوا منه جميع النتائج التي كان ينطوى عليها . ولكن سيرى المرء ، عقب قراءته لهذا الكتاب ، وعلى الرغم من التقدم الكبير الذي تمكن الباحثون من تحقيقه في هذه الناحية ، أن علم الاجتماع ما زال يحتوى على بقايا عديدة من المبدأ القائل بأن الإنسان مركز الكون ، وهو المبدأ الذي يحول دون تقدم علم الاجتماع وغيره من العلوم . وذلك لأنه لا يطيب للمرء أن يتخلى عن سلطته المزعومة التي لاحد لها ، ونعني بها تلك السلطة التي يدعيها المرء لنفسه في توجيه الظواهر الاجتماعية . وهناك سبب آخر يساعد على بقاء هذا المبدأ ، وهو أنه يبدو للمرء ، من جهة أخرى ، أن التسليم بوجود قوى اجتماعية حقيقية يوجب عليه بالضرورة أن يخضع لتأثيرها ، دون أن يستطيع إدخال أى تغيير عليها . وهذا هو السبب الذي يدعو إلى إنكار وجودها . ولقد أثبتت له التجارب المتكررة أن هذه السيطرة المطلقة التي يحلو له أن يتبع سراها الخادع كانت دائما سبب ضعفه ، وأن سيطرته الحقيقية على الأشياء لم تبدأ إلا منذ اعترف بأن لهذه الأشياء طبيعتها الخاصة بها ، وإلا منذ روض النفس على أن يقتلها على هذه الظواهر حتى يستطيع الوقوف على أسرارها . ولكن هذه التجارب لم تغن عنه شيئا . فلقد تخلصت جميع العلوم الأخرى من هذا المبدأ الخاطئ ، ولكنه ما زال يدافع للأسف عن نفسه بعنف شديد في علم الاجتماع .

ومن ثم فما أشد الحاجة إلى تحرير هذا العلم من ذلك المبدأ نهائيا . وهذا هو الهدف الأساسى الذى ترمى اليه جهودنا .

قواعد المنهج في علم الاجتماع

مدخل

لم يهتم علماء الاجتماع اهتماماً كبيراً ، حتى يومنا هذا ، بتحديد وتعريف الطريقة التي يستخدمونها في دراسة الظواهر الاجتماعية . وهكذا نجد أن مشكلة الطريقة لا تشغل حيزاً ما في كل ما أنتجه « سبنسر » . وذلك لأنه لم يكرس كتابه المسمى « المدخل إلى علم الاجتماع » - ذلك الكتاب الذي ربما خدعنا عنرانه - لبيان الطرق التي ينبغي استخدامها في علم الاجتماع ، ولكنه قصره على بيان الصعوبات التي تعترض نشأة هذا العلم ، والأسباب التي تيسر له الخروج إلى حيز الوجود . حقا إن « ستيوارت مل » قداهم اهتماماً كبيراً بمسألة الطريقة ^(١) . ولكنه لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غربل بطريقة الجدلية كل ما قاله « أوجيست كونت » في هذا الصدد ، دون أن يزيد من عنده شيئاً جديداً يمكن القول حقيقة بأنه إنتاج شخصي من جانبه . ومن ثم فإننا لانكاد نجد في هذا الموضوع سوى بحث فذ هام ، وهو أحد الفصول التي كتبها « أوجيست كونت » في كتابه « دروس الفلسفة الوضعية ^(٢) » .

ولكن ليس ثمة في هذا الإهمال البين ما يدعو إلى العجب . فإن كبار علماء الاجتماع سالفى الذكر لم يكونوا قد خرجوا حقيقة من نطاق النظريات العامة التي تتعلق بطبيعة المجتمعات والعلاقات التي تربط العالم الاجتماعي بالعالم البيولوجي ، أو التي تتصل بتقدم الإنسانية . وأكثر من ذلك ، فإن علم الاجتماع

لدى « سبنسر » لم يكن يرمى ، على ضخامته ، إلى شيء آخر غير التذليل على أن قانون التطور العام يصدق أيضا على المجتمعات الإنسانية . ومن ثم فلم يشعر هؤلاء المفكرون بحاجة ماسة إلى استخدام بعض الطرق الخاصة المعقدة لكي يعالجوا بها مثل هذه المسائل الفلسفية . وذلك لأنه كان يكفي ، في هذه الحال ، أن يقارن المرء بين مزاي كل من القياس والاستقراء ، وأن يقوم بفحص مجمل عن المصادر العامة التي يمكن الاعتماد عليها في البحوث الاجتماعية . ولهذا فقد بقي عدد كبير من المسائل المتعلقة التي لا تجد حلا كالمسائل الآتية : ما الحيلة التي يجب أن يتخذها الباحث في أثناء ملاحظته للظواهر ؟ وما الطريقة التي يجب اتباعها في عرض المشا كل الاجتماعية الرئيسية ؟ وما الاتجاه العام الذي يجب أن توجه فيه البحوث ؟ وما الطرق الخاصة التي تسمح لهذه البحوث بأن تكون منتجة ؟ وما القواعد التي يجب أن تحتل المقام الأول لدى إقامة الأدلة ؟

ولقد أتاحت لنا مجموعة من الظروف السعيدة أن نكرس جهودنا ، منذ عهد مبكر جدا ، للدراسات الاجتماعية . وقد مكنتنا هذه الظروف أيضا من جعل علم الاجتماع مادة أساسية للتدريس . وينبغي أن نجعل الصدارة بين هذه الظروف للقرار المبدئي الذي قضى بإنشاء محاضرات منتظمة لعلم الاجتماع في كلية الآداب « بيوردو » ، على أن نقوم بإعطاء هذه المحاضرات . وقد استطعنا أن نخرج ، بسبب ذلك ، من حيز المسائل شديدة العموم لكي نأخذ في معالجة عدد معين من المسائل الخاصة . ومن ثم فقد تدرجنا بطبيعة الأمر نفسه إلى ابتكار طريقة أكثر تحديدا وأشد ملائمة ، حسب اعتقادنا ، لما تمتاز به الظواهر الاجتماعية من طبيعة خاصة بها . وقد أردنا أن نعرض في كتابنا هذا مجمل النتائج التي وصلنا إليها عن طريق دراستنا للظواهر الاجتماعية ، وأن نضع هذه النتائج موضع المناقشة . حقا إن كتاب « تقسيم العمل الاجتماعي »

(Division du travail social) يتضمن هذه النتائج ، وهو الكتاب الذى نشرناه منذ عهد قريب . ولكننا رأينا أن هناك شيئا من الفائدة فى استخلاص هذه النتائج وفى تقديمها على حدة ، وقد أرفقت بأدلتها وصورت بأمثلة استعمرناها من الكتاب آنف الذكر ، أو من بعض كتبنا الأخرى التى لم تنشر بعد . ومن ثم فمن المستطاع أن يصدر المرء حكما عادلا على الاتجاه الذى نحاول أن نوجه فيه الدراسات الاجتماعية .

الفصل الأول

ما الظاهرة الاجتماعية ؟

يجب علينا أن نعلم ، قبل البدء في البحث عن الطريقة التي تتناسب مع دراسة الظواهر الاجتماعية ، حقيقة الظواهر التي يطلق عليها الناس هذا الاسم . وهذا السؤال من الضرورة بمكان عظيم . فإن الناس يستخدمون كلمة اجتماعي دون كثير من الدقة . فهم يستخدمون هذا اللفظ عادة للدلالة تقريراً على جميع الظواهر التي توجد في المجتمع لا لسبب إلا لأنها تنطوي ، بصفة عامة ، على بعض الفوائد الاجتماعية . ولكن يمكننا القول ، بناء على ذلك ، بأنه ما من حادثة إنسانية إلا ويمكن أن نطلق عليها اسم « الظاهرة الاجتماعية » . فإن كل فرد منا يشرب وينام ويأكل ويفسح ، والمجتمع كل الفائدة في أن يؤدي الفرد هذه الوظائف بطريقة مطردة . ومن ثم فلو كانت هذه الأشياء ظواهر اجتماعية لما وجد موضوع خاص بعلم الاجتماع ، واختلط مجال بحثه بمجال البحث في كل من علم الحياه وعلم النفس . ولكن جميع المجتمعات تحتوي في الواقع على طائفة محددة من الظواهر التي تتميز عن الظواهر التي تدرسها العلوم الطبيعية بصفات جوهرية .

فإن حين أؤدي واجبي كأخ أو زوج أو مواطن ، وحين أنجز العهود التي أبرمتها أقوم بأداء واجبات خارجية حددها العرف والقانون . وعلى الرغم من أن هذه الواجبات لا تتعارض مع عواطف الشخصية ، وعلى الرغم من أنني أشعر بحقيقتها شعوراً داخلياً ، فإن هذه الحقيقة تظل خارجة عن شعوري بها . وذلك لأنني لست أنا الذي ألزمت نفسي بها ، ولكنني تلقيتها

عن طريق التربية . ومن جهة أخرى فإنه يتفق لنا ، في كثير من الأحيان ، أن نجهل تفاصيل الواجبات التي نلزم بأدائها . ومن ثم فإننا نضطر إلى الرجوع إلى كتب القانون وإلى الثقات من مفسريه لكي نقف على حقيقة هذه الواجبات . وكذلك الأمر فيما يمس العقائد والطقوس الدينية . فإن المؤمن يجدها تامة التكوين منذ ولادته . وإنما كانت هذه العقائد أسبق في الوجود من الفرد الذي يدين بها للسبب الآتي ، وهو أن لها وجودا خارجيا بالنسبة إليه . وإن مجموعة الألفاظ التي استخدمها للتعبير عن أفكاره ، ومجموعة النقود التي أستعين بها على قضاء ديونه ، والوسائل الاقتصادية التي استخدمها في علاقته التجارية ، والتقاليد التي يتجرى بها العرف في مهنته كل هذه ظواهر اجتماعية تؤدي وظيفة مستقلة عن طريقة استخداميها . وإذا استعرض المرء أفراد المجتمع واحدا بعد آخر فإنه يستطيع تكرار ما سبق بصدد كل فرد منهم : فهذه إذن ضروب من السلوك والشعور التي تمتاز بخاصة يمكن ملاحظتها بسهولة ، وهي أنها توجد خارج شعور الأفراد .

ولا توجد هذه الضروب من السلوك والتفكير خارج شعور الفرد فقط ؛ بل إنها تمتاز أيضا بقوة أمره قاهرة هي السبب في أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أم لم يرد . حقا إنني لأشعر بهذا القهر أولا أكاد أشعر به حين أستسلم له بمحض اختياري ، وذلك لأن الشعور بالقهر في مثل هذه الحال ليس مجديا . ولكن ذلك لا يحول دون أن يكون القهر خاصة تتميز بها الظواهر الاجتماعية . ويدل على ذلك أن هذا القهر يؤكد وجوده بقوة متى حاولت مقابله بالمقاومة . فإذا حاولت خرق القواعد القانونية فإنها تنصدي لمقاومتني بصور مختلفة ؛ وذلك إما بأن نحول دون نفاذ فعلي إذا كان ثمة متسع من الوقت قبل وقوعه ، وإما بأن تمحو ما يترتب عليه من الآثار أو تضعه في قالب طبيعي إذا كان قد نفذ بالفعل ، وكان جبره ممكنا ، وإما بأن نلزمه

بالتكفير عنه إذا لم يمكن جبره بحال . ويمكننا أن نستشهد على سبيل المثال بالقواعد الخلقية المحضة . فإن شعور الجماعة يحول دون نفاذ أى فعل يتصدى لمهاجمة هذه القواعد ، وذلك لأن هذا الشعور يعتمد على نوع من الرقابة التى يباشرها على سلوك المواطنين ، ويستعين على ذلك ببعض العقوبات التى ترجع إليه حرية التصرف فيها . وفى بعض الحالات الأخرى يكون القهر أخف وطأة من ذلك . ولكن ليس معنى ذلك أن هذا القهر غير موجود . فإنى إذا خرجت على العادات المرعية ، ولم أقم وزناً للعرف المتبع فى وطنى وفى طبقى بخصوص الزى فإن ما أثيرة من عاطفة السخرية ، وما أبعثه حولى من الاشتمزاز ينتجان ، ولو بصورة مخففة ، نفس النتيجة التى يؤدى إليها العقاب الحقيقى . وفى بعض الحالات الأخرى لا يقل تأثير القهر غير المباشر عن تأثير القهر المباشر . فإنى لست مجبراً على استخدام اللغة الفرنسية كأداة للتخاطب مع أبناء وطنى ؛ ولست مضطراً إلى استخدام النقود الرسمية ، ولكنى لا أستطيع إلا أن أتكلم هذه اللغة ، وإلا أن أستخدم هذه النقود . ولو حاولت التخلص من هذه الضرورة لباءت محاولتى بالفشل الممض . وإذا كنت من أرباب الصناعة فليس ثمة ما يمنعنى من استخدام الأساليب وطرق الصناعة التى كان يستخدمها الناس فى القرن الماضى . ولكنى لو فعلت ذلك للحق بى الدمار ما فى ذلك شك . ولو فرضنا أنى تمكنت ، فى الواقع ، من الخروج على هذه القواعد ومن خرقها بنجاح فلن أتمكن من ذلك إلا بشرط أن اضطر إلى صراعها . ولو فرضنا أنى استطعت التغلب عليها فى نهاية هذا الصراع فإنها سوف تشعرنى بقوة قهرها إلى حد كاف ؛ وذلك بسبب ما سألقاه من مقاومتها . وليس ثمة مجدد إلا واصطدمت محاولاته بمقاومة من هذا القبيل ، حتى لو كان مجدداً سعيد الطالع .

فها نحن إذن حيال نوع من الظواهر التى تنطوى على صفات ذاتية من

جنس خاص جداً . وتنحصر هذه الظواهر في ضروب من السلوك والتفكير والشعور . وهى توجد خارج الفرد ، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه . ومن ثم فليس من الممكن أن يخلط المرء بين هذه الظواهر وبين الظواهر العضوية ، وذلك لأن الظواهر الأولى تنحصر في بعض التصورات والأفعال . كذلك لا يمكن الخلط بينها وبين الظواهر النفسية ، وذلك لأن الظواهر الأخيرة لا توجد إلا داخل شعور الفرد وبسببه . فهذه الظواهر إذن من جنس قائم بنفسه . ويجب أن نصفها دون سواها بأنها اجتماعية . وهذا الوصف يناسبها . فإنه من الواضح أن الفرد لا يصلح أن يكون مادة لها (Substrat) . ولذا فإنه من المستحيل أن تكون مادتها شيئاً آخر غير المجتمع السياسى بأسره ، أو بعض ما يحتوى عليه من الطوائف الجزئية كالمذاهب الدينية والمدارس الأدبية والسياسية أو جمعيات التعاون المهنى وغير ذلك الأمور . ومن جهة نرى أن هذا الوصف يناسب تلك الظواهر دون غيرها ، وذلك لأن كلمة « اجتماعى » لا تدل على معنى معين إلا بشرط أن تعبر عن بعض الظواهر التى لا تدخل فى أى طائفة من الظواهر التى سبق تصنيفها وتسميتها . ومن ثم فإن هذه الظواهر منطقة نفوذ خاصة بعلم الاجتماع . حقا إن كلمة « القهر » التى استخدمناها فى تعريف هذه الظواهر قد تفرع ذوى الحمية من أنصار المذهب الفردى المطلق (L'individualisme absolu) . ذلك بأن هؤلاء لما كانوا يقولون بأن الفرد وحدة مستقلة بذاتها تمام الاستقلال فربما خيل إليهم أننا نفتقص استقلال الفرد كلما أشعرناه أن أمره ليس بيده وحده . ولكن لاشك اليوم فى أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا ، وإنما تأتينا من الخارج . ولذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من شعورنا الداخلى إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا فرضاً . وهذا هو كل ما يدل عليه تعريفنا . ومن جهة أخرى يعلم المرء أن

أى قهر اجتماعى لا يتنافى بالضرورة مع شخصية الفرد ^(١).

ولكن لما كانت الأمثلة التى سبق ذكرها [ونعنى بها القواعد القانونية والخلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية وغير ذلك من الأمور] تنحصر جميعها فى بعض العقائد والعادات تامة التكوين . فقد يعتقد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع . ولكن هناك بعض الظواهر الأخرى التى تمتاز بنفس الخواص ، أى بأن لها وجوداً واقعياً ، وبأنها تسيطر على الفرد ، وإن لم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة محددة . وهذه الظواهر هى التى يطلق الناس عليها اسم التيارات الاجتماعية . مثال ذلك أن شعور الفرد ليس المنبع الذى تفيض منه موجات الحماسة أو السخط أو الشفقة التى تحتاج إحدى الجماعات ، وإنما تأتى هذه الظواهر من الخارج ، فتسرب إلى شعور كل فرد منا ، وإن فى استطاعتها أن تجرنا خلفها على الرغم منا . حقاً إنه من الجائز أن لا أشعر بالضغط الذى تبشره على هذه التيارات فى حال ما اذا تركت لها نفسى دون مقاومة . ولكن هذا الضغط يبدو بأجلى مظاهره اذا أنا حاولت الوقوف فى وجه هذه التيارات . واذا حاول المرء أن يتصدى بالمقاومة لبعض هذه الظواهر الاجتماعية شعر بضغط تلك العواطف التى ينكر وجودها .

واذا أكد القهر الاجتماعى وجوده بمثل هذه القوة فى حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد فى حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فإننا ضحية هذا الوهم الذى يدعونا الى اعتقاد أننا نساهم بنصيب فى خلق تلك الظواهر التى تفرض نفسها علينا من الخارج . ولكن لئن رضينا بدفع التيارات

(١) ولكن ليس معنى ذلك ، من جهة أخرى ، أن كل قهر ظاهرة طبيعية . وسوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد .

الاجتماعية لنا فايس هذا الرضا سبباً في القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفي
جننا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقیل الضغط ، وان لم نشعر
بثقله . ولو فرضنا أننا ساهمنا ، باختيارنا ، في خلق بعض الانفعالات الاجتماعية
فإن الحالة النفسية التي نشعر بها في هذه الحال تختلف كل الاختلاف عما
نشعر به إذا كنا منفردین .

ولذا فإذا انفض الجمع ، وكفّت العوامل الاجتماعية عن التأثير فينا ،
ووجد كل امرئ منا نفسه وجهاً لوجه ، فإن العواطف التي مرت بشعورنا ،
قبل ذلك ، تبدو لنا غريبة إلى حد أن لا نكاد نصدق أنها قد مرت بشعورنا
فعلاً . ومن ثم فإننا ندرك أننا قد كابدنا هذه العواطف أكثر من أن نساهم
في إيجادها . وأكثر من ذلك فإنه من الممكن أن تثير هذه العواطف فرعنا ،
وذلك لشدة معارضتها لطبيعتنا . ولذا فانه من الممكن جداً أن يندفع بعض
الأفراد المسلمين كل المسالمة إلى القيام بأعمال همجية متى وجدوا في جماعة .
وينطبق ما قلناه بشأن هذه الانفجارات الاجتماعية المؤقتة تمام الانطباق على
حركات الرأي العام الأكثر دواما ، أى على تلك التيارات الاجتماعية التي
تحدث في بيئتنا دون انقطاع ، أى التي تنشأ إما في المجتمع بأسره ، وإما في
بعض دوائره الضيقة التي تمس العقائد الدينية والسياسية ، أو التي تتعلق بالآراء
الأدبية والفنية وغير ذلك من الأمور .

ومن جهة أخرى ، فإننا نستطيع تأكيد صحة تعريفنا للظاهرة الاجتماعية
بتجربة عظيمة الدلالة . فإنه يكفي أن نقوم بملاحظة الطريقة التي تتبع في تربية
الصغار . ذلك لأن المرء إذا لاحظ الأشياء ، حسب ما توجد عليه في الوقت
الحاضر وحسب ما كانت عليه دائماً في الماضي ، رأى ، لأول وهلة ، أن
جميع أنواع التربية تنحصر في ذلك المجهود المتواصل الذي نرمي به إلى أخذ
الطفل بألوان من الفكر والعاطفة والسلوك التي ما كان يستطيع الوصول

إليها لو ترك وشأنه^(١). وبيان ذلك أننا نضطره، منذ حدثته، إلى الأكل والشرب والنوم في ساعات معينة، ونوجب عليه النظافة والهدوء والطاعة. ثم نجبره على التعلم، وعلى مراعاة حقوق الآخرين، وعلى احترام العادات والتقاليد. كذلك نوجب عليه العمل، وغير ذلك من الأمور. وإذا لم يشعر الطفل بهذا القهر كلما تقدم به العمر فإن السبب في ذلك يرجع إلى أن القهر يخلق لديه، شيئاً فشيئاً، بعض العادات والميول الداخلية التي تجعل القهر عديم الفائدة. ومع ذلك فإن هذه العادات لا تحل محل القهر إلا لأنها تصدر عنه.

حقاً يرى «سبنسر» أنه ينبغي للبري الرشيد أن ينحى باللائمة على أساليب القهر، وأن يترك الطفل حراً طليقاً من كل قيد. ولكن هذه النظرية التربوية لما لم تطبق بطريقة عملية لدى أى شعب من الشعوب المعروفة فإنها ليست إلا مجرد رغبة شخصية. ومعنى ذلك أننا ليست ظاهرة تربوية واقعية يمكننا أن نعارض بها الأساليب التربوية السابقة. ولقد كانت هذه الأساليب الأخيرة عظيمة الدلالة بصفة خاصة للسبب الآتى، وهو أن الموضوع الحقيقي للتربية ليس شيئاً آخر غير إعداد الكائن الاجتماعى.

ومن ثم فإنه يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التى نشأ عليها هذا الكائن الاجتماعى فى مختلف مراحل التاريخ. ذلك بأن الضغط الذى يعانى به الطفل فى كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التى تحاول أن تطبعه بطابعها الخاص، والتى تتخذ الآباء والمربين كممثلين ووسائط لها. وعلى ذلك، فليست صفة العموم بالخاصة التى يمكن استخدامها فى تعريف الظواهر الاجتماعية. ذلك لأن الفكرة التى

(١) ذكر پروتاغوراس السفسطائى هذا المثال نفسه على وجه التقريب. انظر

Platon, Protagoras, 325 d.

« المترجم »

توجد بعينها في شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية . كما أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست ، هي الأخرى ، بظاهرة اجتماعية ، وذلك على الرغم من عموم كل منهما . ويرجع السبب في أن بعض الناس يكتفون بصفة العموم في تعريف الظواهر الاجتماعية إلى أن هؤلاء لا يفرقون بين هذه الظواهر وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم « تجسدها الفردية . Incarnations Individuelles » . ذلك لأن العناصر التي تدخل في تركيب هذه الظواهر هي عقائد وميول وعادات الجماعة برمتها ؛ على حين أن الصور التي تتشكل بها هذه الحالات الاجتماعية ، لدى انعكاسها في ضمائر الأفراد ، ظواهر من جنس آخر . وما يدل دلالة قاطعة على ازدواج طبيعة هذه الأمور سالفة الذكر أننا نجد في كثير من الأحيان أن الظواهر الاجتماعية تكون منفصلة عن تجسدها الفردية . حقا إن التكرار يُكسب بعض ضروب التفكيك نوعا من الصلابة ، وهي تلك الصلابة التي تدفع هذه الظواهر جانبا ، إذا صح هذا التعبير ، فتجعلها بمعزل عن الحوادث الفردية التي تنعكس فيها . ومن ثم فإنها تتجسد ، أي أنها تتخذ لنفسها صورة حسية خاصة بها ، وتصبح ظواهر حقيقية قائمة بذاتها ومختلفة جد الاختلاف عن الظواهر الفردية التي تتشكل بها . فالعادة الاجتماعية لا توجد على صورة كائنة فيما تؤدي إليه من الأفعال المتتابعة فحسب ، ولا سكتها تمتاز أيضا بميزة لا نجد لها نظيراً في العالم البيولوجي ؛ إذ أنها تثبت بصورة نهائية ، في ضيغة تتكرر من فم إلى آخر وتنقل بطريقة التربية ، وقد تثبت أيضا بالكتابة .

وهذا يمكننا فهم طبيعة القواعد القانونية والخلقية ، وجوامع الحكم والأمثال الشعبية ، وأصول العقيدة التي تركز فيها الطوائف الدينية والفلسفية آراءها ، وقواعد الذوق الأدبي التي تضعها شتى المدارس الأدبية وغير ذلك من الأمور . وبهذا نفهم أيضا من أي المصادر تتبع هذه الأمور الاجتماعية .

ولا تتحقق أى ظاهرة من الظواهر بتمامها فى التطبيقات الفرعية التى يقوم بها الأفراد . والدليل على ذلك أنه من الممكن أن توجد هذه الظواهر ، دون أن يطبقها الأفراد بالفعل .

حقا إن انفصال الظاهرة الاجتماعية عن تجسدها الفردية لا يبدو دائما بمثل هذا الوضوح . ولكنه يكفى أن يتحقق ذلك ، بصفة أكيدة ، فى عدد كبير من الحالات الهامة التى سبقت الإشارة إليها منذ قليل حتى نستطيع البرهنة على أن الظاهرة الاجتماعية تختلف اختلافا تاما عن الصور التى تتشكل بها فى شعور كل فرد من أفراد المجتمع . ولو فرضنا من جهة أخرى أننا لا نستطيع الوقوف عن طريق الملاحظة المباشرة على الظاهرة الاجتماعية مجردة عن تجسدها الفردية فإننا نستطيع الوصول إلى ذلك ، فى كثير من الأحيان ، بوساطة بعض حيل الطريقة ؛ بل إنه من الواجب أن نعتمد على بعض هذه الحيل إذا أردنا إدراك الظاهرة الاجتماعية ، وقد جردت تماما من كل عنصر غريب ، حتى نستطيع ملاحظتها ، وهى فى حال النقاء . ومن قبيل ذلك أن هناك بعض التيارات الاجتماعية التى تسوقنا أمامها بشدة تختلف قوة وضعفها ، حسب اختلاف الأزمان والأقطار (فيدفعنا أحد هذه التيارات مثلا نحو الزواج ، على حين يدفعنا تيار آخر نحو الانتحار ، وعلى حين يدفعنا تيار ثالث نحو الإكثار أو الإقلال من النسل وغير ذلك من الأمور . ومن البديهي أن هذه التيارات ظواهر اجتماعية . وقد يبدو لنا ، لأول وهلة ، أن هذه الظواهر لا توجد منفصلة عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية الخاصة . ولكن علم الإحصاء قد زودنا بوسيلة نستطيع بها فصل هذه الظواهر عن تجسدها الفردية . وهناك فى الواقع وسيلة تعبر إلى حد كبير من الدقة عن هذه الظواهر ، ونعنى بذلك نسبة المواليد أو الزواج أو الانتحار . ويمكننا الحصول على هذه النسبة بقسمة المجموع الكلى السنوى لحالات

الزواج أو الميلاد أو الانتحار في المتوسط على عدد الرجال والنساء الذين يدركون سن الزواج أو التناسل أو الانتحار^(١). ولما كان كل عدد من هذه الأعداد يضم جميع الحالات الخاصة، دون تفرقة ما، فإن الظروف الخاصة التي يوجد فيها الأفراد — حين يتزوجون أو يتناسلون أو ينتحرون — والتي قد تؤثر، إلى حد ما، في إحدى هذه الظواهر تتعارض فيما بينها فيمحو بعضها تأثير بعضها الآخر. ومن ثم فإنها ليست بالسبب الحقيقي في وجود الظاهرة. فإن هذه الأخيرة إن عبرت عن شيء في هذه الحال فإنها إنما تعبر عن إحدى الحالات النفسية للجماعة.

(فذلك إذن بعض الظواهر الاجتماعية التي لا تنطوي على أى عنصر أجنبي . أما فيما يتعلق بالصور التي تتشكل بها هذه الظواهر في الحالات الفردية فإنها تحتوى ، إلى حد ما ، على بعض العناصر الاجتماعية . وذلك لأنها تعد كنسخ مكررة من بعض النماذج الاجتماعية . ولكن كل مظهر من هذه المظاهر الفردية يتأثر أيضا إلى حد كبير بطبيعة التركيب العضوى والنفسى لدى الفرد ، كما يتأثر بطبيعة الظروف الخاصة التي يوجد فيها هذا الأخير . وحينئذ فليست تلك المظاهر الخاصة بظواهر اجتماعية بمعنى الكلمة ، ولكنها وسط بين العالم الاجتماعى وبين العالم النفسى . ومن الممكن أن يطلق المرء عليها اسم الظواهر الاجتماعية النفسية . وهى تثير انتباه عالم الاجتماع ، ولكنها لا تصلح أن تكون موضوع دراسة مباشرة لعلم الاجتماع . ويحتوى السكان الحى على مثل هذه الظواهر ذات الطبيعة المزدوجة ، ونعنى بذلك تلك الظواهر التي تدرسها بعض العلوم المزدوجة كعلم الكيمياء البيولوجى [La chimie biologique] .

(١) ذلك لأن الناس لا ينتحرون بنسبة واحدة في مختلف مراحل العمر ، أو في مختلف العصور .

ولكن قد يعترض علينا بعض الناس فيقول : إنه ليس من الممكن أن تكون الظاهرة الاجتماعية إلا بشرط أن تكون مشتركة بين جميع أفراد المجتمع ، أو على الأقل بين الغالبية العظمى منهم ، أى إلا إذا كانت عامة . لا شك في ذلك القول . ولكن الظاهرة لا تكون عامة في هذه الحال إلا لأنها اجتماعية (أى لأنها تقهر الأفراد إلى حد كبير أو قليل) بعكس ما قد يفهم من أنها اجتماعية لأنها عامة . فالظاهرة الاجتماعية حالة من حالات الجماعة التى تتحقق لدى الأفراد لهذا السبب وهو : أنها تفرض نفسها عليهم فرضاً .
 فهى توجد في كل جزء من أجزاء المجتمع لأنها توجد في المركب الكلى الذى ينشأ بسبب اتحاد هذه الأجزاء . وهى أبعد من أن توجد في المركب الكلى بسبب وجودها في أجزائه . وتبدو بداهة هذا الأمر ، بصفة خاصة ، فيما يتعلق بالعقائد والعادات تامة التكوين التى نرثها عن الأجيال السابقة . فإننا نقبلها ونرتضيها للسبب الآتى : وهو أنها تمتاز بنوع خاص من النفوذ عودتنا التربوية احترامه والخضوع له . وإنما امتازت تلك الأمور بهذا النفوذ لأننا نعدّها تراثاً اجتماعياً وتاريخياً فى آن واحد . ولذا فإنه يحذر بنا أن نشير هنا إلى أن الغالبية الكبرى من الظواهر الاجتماعية تنتقل إلينا عن هذا الطريق . ولو سلمنا جدلاً بأننا تمكنا من المساهمة ، إلى حد ما ، فى خلق إحدى الظواهر الاجتماعية فإن طبيعة هذه الظاهرة لا تختلف فى شيء عن طبيعة الظواهر الاجتماعية الأخرى التى لم نساهم بنصيب فى إيجادها . ومثال ذلك أن العاطفة الاجتماعية التى تنفجر فى حفل ما لا تعبر فقط عن العنصر المشترك بين عواطف الأفراد الذين يضمهم هذا الحفل ، وإنما تعبر أيضاً عن شيء جديد كما سبق أن بينا ذلك . فهى وليدة الحياة فى جماعة ، وهى نتيجة للأفعال وردود الأفعال التى تحتدم بين ضمائر الأفراد . فإذا تردد صدق العاطفة الاجتماعية فى كل ضمير فردى على حدة ، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى

ما تمتاز به هذه العاطفة من قوة خاصة تستمدّها، دون ريب، من أصلها الاجتماعي. فإذا اهتزت القلوب بعاطفة واحدة فليس ذلك نتيجة اتفاق تلقائي سابق يقره كل شعور فردى على حدة، وإنما يرجع السبب إلى أن هناك قوة واحدة تحرك هذه القلوب جميعها في اتجاه واحد، فكل فرد يتأثر بالمجموع.

وحينئذ فإن الأمر يفرض بنا في النهاية إلى أن نكون لأنفسنا فكرة دقيقة عن موضوع علم الاجتماع. ذلك بأن هذا الموضوع لا يضم الطائفة محددة من الظواهر. ويمكن معرفة الظاهرة الاجتماعية بأنها تنطوي على قوة قاهرة خارجية، وبأنها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع، أو يمكن أن تباشره عليهم. ومن الممكن أن يتعرف المرء على وجود هذا القهر بدوره إما بوجود بعض العقوبات التي حدتها القوانين، وإما بالمقاومة التي تعترض كل محاولة فردية ترمي إلى التردّد على الظاهرة الاجتماعية. ومع ذلك فإننا نستطيع تعريف هذه الظاهرة أيضا بما يبدو لنا من عمومها في الطائفة الاجتماعية. ولكن يجب علينا، بناء على الملاحظات السابقة، أن نضيف إلى خاصة العموم خاصة ثانية جوهرية ذاتية، وهي التي تتلخص في أن الظواهر الاجتماعية مستقلة استقلالاً تاماً عن الصور الفردية التي تتشكل بها لدى انتشارها في أحد المجتمعات.

وقد يكون هذا المعيار الأخير أسهل تطبيقاً في بعض الحالات من المعيار السابق. فإنه يسهل علينا في الواقع أن نتحقق من وجود القهر إذا عبر عنه المجتمع تعبيراً خارجياً، أي إذا عبر عنه برد فعل مباشر، كما هي الحال فيما يمس القانون والأخلاق والعقائد والتقاليد، وحتى الأزياء نفسها. أما إذا لم يكن القهر مباشراً كالقهر الذي تباشره علينا النظم الاقتصادية فإننا لا نستطيع دائماً التحقق من وجوده بمثل هذه السهولة. ومن الممكن في هذه الحال أن يقف المرء بسهولة على كل من عموم الظاهرة وموضوعيتها [Objectivité]. وذلك

بالجمع بين هاتين الخاصتين . على أن هذا التعريف ليس سوى صورة أخرى من التعريف الأول . وذلك لأنه ليس من الممكن أن يعم نوع من السلوك الخارجى بالنسبة إلى شعور الأفراد إلا بشرط أن يفرض نفسه عليهم فرضا . ومع ذلك فإنه يجوز لنا أن نتساءل فنقول : هل من الممكن القول بأن هذا التعريف تعريف تام ؟^(١)

(١) وهكذا يتبين للمرء مدى الخلاف بين تعريفنا للظواهر الاجتماعية وبين ذلك التعريف الذى بنى عليه تارد [Tarde] مذهبه البارع . ويجب علينا أن نوضح أولا بأن أبحاثنا لم تهدنا قط إلى التحقق من صحة ما قاله « تارد » من أن التقليد يلعب دورا هاما إلى أقصى حد فى نشأة الظواهر الاجتماعية . ومن جهة أخرى ، فإذا رجعنا إلى التعريف السابق الذى لا يمكن القول بأنه وجهة نظر فلسفية ، وإنما مجرد ملخص لملاحظات حسية مباشرة ، فإنه يبدو لنا ، فى هذه الحال ، أن التقليد لا يعبر فى جميع الأحوال . بل لا يعبر بالأحرى مطلقا ، عن العناصر الجوهرية التى تتميز بها الظاهرة الاجتماعية عن غيرها من الظواهر . لاشك أنه من الممكن تقليد أى ظاهرة اجتماعية . وقد سبق أن قلنا إن هذه الظاهرة تميل إلى الانتشار والعموم . ولكن هذا الميل يرجع إلى أنها اجتماعية ، أى إلى أنها تفرض نفسها قهرا ، فليست مقدرتها على الانتشار سببا فى أنها اجتماعية ، ولكن هذا الانتشار نتيجة لخواصها الاجتماعية . أضف إلى ذلك أنه لو كانت الظواهر الاجتماعية هى الظواهر الوحيدة التى تؤدى إلى هذه النتيجة لأمكن استخدام التقليد فى تعريفها ، إذا لم يمكن استخدامه فى تفسيرها . ولكن الحالة النفسية التى تقفز من شعور إلى شعور آخر تظل حالة نفسية فردية على الرغم من قفزاتها . أضف إلى ذلك أنه يجوز لنا أن نضع السؤال الآتى وهو :

هل لفظ « التقليد » هو حقيقة اللفظ الذى ينبغى استخدامه للدلالة على عموم الظاهرة ، ذلك العموم الذى يرجع إلى تأثيرها القهرى ؟ إن « تارد » يطلق لفظ التقليد على نوعين مختلفتين جدا من الظواهر . وكان ينبغى له أن يميز كلا من هذين النوعين عن الآخر .

حقيقة لم تكن الظواهر التي بنينا عليها تعريفنا السابق للظواهر الاجتماعية شيئا آخر غير بعض ضروب السلوك ، أى أنها كانت بعض الظواهر العضوية الفعالة . ولكن توجد أيضا ضروب من الوجود الاجتماعى [Manières d'être] ، أو بمعنى آخر بعض الظواهر الاجتماعية الخاصة بنوع الأجزاء المادية التي يتكون منها المجتمع وبأشكالها^(١) . ولا يستطيع علم الاجتماع ، بطبيعة الحال ، أن يهمل دراسة ما يتعلق بمادة الحياة الاجتماعية . ومع ذلك فقد يبدو لنا لأول وهلة أن عدد الأجزاء الأولية المكونة للمجتمع ، وطبيعتها ، والطريقة التي تتبعها في تركيبها ، ودرجة الائتلاف التي تصل إليها هذه الأجزاء ، وكيفية توزيع السكان على سطح الأرض ، وعدد طرق المواصلات ونوعها ، وشكل المنازل وهلم جرا ، نقول إنه قد يبدو لنا ، لأول وهلة ، إن مثل هذه الأشياء لا يمكن إرجاعها إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . والواقع أن هذه الظواهر المختلفة تنطوى ، قبل كل شيء ، على نفس الخاصة المميزة التي استعنا بها على تعريف الظواهر الاجتماعية الأخرى . وذلك لأن ضروب الوجود الاجتماعى التي سبق التمثيل لها تفرض نفسها ، هي الأخرى ، على الفرد . فهي شبيهة في ذلك تماما بضروب السلوك الاجتماعى التي سبق الحديث عنها .

فإذا أراد المرء مثلاً معرفة كيفية انقسام المجتمع إلى عدة أقسام من الوجهة السياسية وطريقة تركيب كل قسم منها ودرجة الاندماج التي تربط هذه الأقسام فيما بينها ، سواء أكان هذا الاندماج قويا أم ضعيفا ، نقول إذا أراد المرء معرفة ذلك كله فإنه لا يستطيع الوصول إلى هذه الغاية إذا اكتفى بفحص تلك الأقسام السياسية من الناحية المادية ، أو قنع بملاحظتهما من الناحية الجغرافية .

(١) وقد عبر دوركايم عن ذلك بكلمتين هما: [anatomique, morphologique]

وذلك لأن هذه الأقسام ترجع في الأصل إلى أسباب نفسية ، على الرغم من أن طبيعة الإقليم تتدخل بعض الشيء في تحديدها . ومن ثم فليس من الممكن أن يدرس المرء النظام السياسي لمجتمع ما إلا إذا درس القانون العام [droit public] ؛ وذلك لأن هذا القانون هو الذي يحدد ذلك النظام السياسي . كما أنه هو الذي يحدد علاقاتنا الأسيوية والمدنية . وإذا ازدحم السكان في المدن الكبيرة ، بدل أن يتفرقوا في القرى ، فإن ذلك يرجع إلى وجود تيار أو ضغط اجتماعي يوجب على الأفراد أن ينزحوا إلى المدن ، وأن يتركزوا فيها . وإن مقدرتنا على اختيار طراز مساكننا ليست بأعظم من مقدرتنا على اختيار أزيائنا ؛ بل إنه من الممكن أن نقول ، على أقل تقدير ، بأن كلا الأمرين سواء في القهر . كذلك تحدد طرق المواصلات ، بصفة قهرية ، الاتجاه الذي يجب أن تسير فيه الهجرة الداخلية والمبادلات التجارية ؛ بل إنها تحدد أيضاً شدة أو ضعف كل من الهجرة والمبادلات وغير ذلك . ومن ثم فإنه يجوز لنا ، على أكثر تقدير ، أن نضيف طائفة جديدة من الظواهر إلى جانب الظواهر التي سبق تعدادها وعرضها على أنها تنطوي على خاصة القهر التي تتميز بها الظاهرة الاجتماعية . ولكن لما لم يكن تعداد هذه الظواهر على سبيل الحصر فربما لم تكن ثمة ضرورة إلى إضافة هذه الطائفة الجديدة .

ويمكننا القول بأن هذه الإضافة ليست غير ضرورية فقط ؛ بل يمكننا القول أيضاً بأنها غير مجدية . وذلك لأن « ضروب الوجود الاجتماعي » ليست سوى بعض ضروب « السلوك الاجتماعي » التي تركزت بالفعل . وليس التركيب السياسي لمجتمع ما سوى ما اعتادته شتى الطوائف المكونة لهذا المجتمع من الحياة جنباً إلى جنب .

ولذا فإذا كانت العلاقات التي تربط بين هذه الطوائف وثيقة من الناحية التاريخية فإن ذلك يدعوها إلى الاندماج بعضها في بعضها الآخر . وليس

الأمر كذلك إذا كانت هذه العلاقات واهية ، وذلك لأن كل طائفة من هذه الطوائف تميل إلى الاحتفاظ بـمميزاتها الخاصة .

وليس طراز المساكن الذى يُجبر على اختياره شيئاً آخر غير ذلك الطراز الذى يألفه المعاصرون لنا ، والذى ألفتَه الأجيال السابقة ، إلى حد ما ، فى تشييد مساكنها . وفى الواقع لو كانت الظواهر الاجتماعية المادية الخاصة بأجزاء المجتمع وبأشكاله (الظواهر المورفولوجية) هى الظواهر الوحيدة التى تبدو بمثل هذا الثبات لجاز لنا أن نعتقد أنها تكونُ جنساً قائماً بذاته . ولكن القاعدة القانونية ، وإن كانت ظاهرة عضوية ، [Un fait physiologique] فإنها ليست أقل ثباتاً من أحد نماذج البناء . ولا ريب فى أن الحكمة الخلقية مرنة إلى حد كبير جداً . ومع ذلك فإنها قد تتشكل بصور أشد صلابة مما تصل إليه إحدى العادات المهنية ، أو أحد أنواع الأزياء . ومن ثم فإننا نجد أن هناك تدرجاً متصلًا على هيئة فروق يسيرة بين الظواهر الاجتماعية المادية وبين تلك التيارات الاجتماعية الطليقة التى لم تتخذ بعد لنفسها شكلاً ثابتاً محدداً . وحينئذ فمعنى ذلك هو أنه ليس هناك خلاف بين هذين النوعين من الظواهر إلا من جهة درجة التركيز التى يصل إليها كل نوع منها . فليست هذه الظواهر أو تلك التيارات شيئاً آخر سوى بعض صور الحياة الاجتماعية التى تركزت إلى حد كبير أو قليل .

وربما كان هناك فى الواقع بعض الجدوى فى الاحتفاظ باسم الظواهر المادية (المورفولوجية) للدلالة على تلك الظواهر الاجتماعية التى تتعلق بمادة الحياة الاجتماعية . ولكن يجب ألا يغيب عن ذكرنا أبداً أن هذه الظواهر من جنس الظواهر الاجتماعية الأخرى . ومن ثم فإن تعريفنا ينطبق على المعروف إذا قلنا :

إن الظاهرة الاجتماعية هى : كل ضرب من السلوك ، ثابتاً طويلاً أم

غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هى
كل - اءوك بعم فى المجتمع بأسره ، ولأنه ذا وجود خاص مستقل عن الصور
اللى يتشكل بها فى الحالات الفردية . (١)

(١) وليس من العسير علينا أن نحدد الصلة الوثيقة بين الحياة والجسم وبين
الوظيفة والعضو فى علم الاجتماع . ويرجع ذلك إلى وجود عدد كبير من الحالات
المتوسطة بين هاتين الظاهرتين اللتين تقابل إحداها الأخرى ، وهى تلك الحالات
اللى يمكن ملاحظتها واللى تبين لنا الصلة بين هاتين الظاهرتين السابقتين . ولكننا
لا نجد مثل هذه الحالات المتوسطة فى علم الحياة « البيولوجيا » : ومع ذلك فإنه يجوز
لنا اعتقاد أننا نستطيع تطبيق النتائج التى نصل إليها فى علم الاجتماع عن طريق
الاستقراء على علم الحياة . وكذلك يمكننا اعتقاد أن الخلاف بين هذين النوعين من
الظواهر ، سواء أكان ذلك خاصا بالأجسام العضوية أم بالمجموعات ، ليس إلا خلافا
من حيث درجة التركيز .

الفصل الثاني

القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية

إن أولى هذه القواعد . وأكثرها أهمية هي القاعدة الآتية :

يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على «أنها أشياء» (Comme des choses).

— ١ —

إننا نرى أنه إذا اتخذ أحد العلوم طائفة جديدة من الظواهر موضوعا لدراسته فإن العقل لا يتمثل هذه الظواهر بصور حسية فقط ، ولكنه يتمثلها أيضا ببعض المعاني العامة ساذجة التركيب . فقد كون الناس لأنفسهم عن الظواهر الطبيعية والكيميائية — قبل أن يهتموا إلى معرفة الحقائق الأولية في كل من علم الطبيعة والكيمياء — بعض المعاني العامة التي كانت تفوق مجرد إدراكهم الحسي لتلك الظواهر . ويمكن التمثيل لهذه المعاني العامة بما يجده المرء من المعلومات الطبيعية والكيميائية التي تنطوي عليها كل الديانات . ويدل ذلك في الواقع على أن التفكير يسبق نشأة العلم ، وأن هذا الأخير لا يفعل شيئا آخر غير الاستفادة من هذا التفكير بطريقة أكثر دقة . ذلك بأن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية ، دون أن يكون لنفسه عنها بعض الأفكار التي تساعد على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التي تعبر عنها وأسهل تناولا منها فإننا نميل بطبيعته الأمر نفسه إلى الاستعاضة بهذه الأفكار عن تلك الحقائق ، وإلى اتخاذها مادة لما نقوم به من بحوث نظرية ، وفي مثل هذه الحال نكتفي باستحضار

معاني الأشياء في شعورنا السكى نحللها أو نؤلف بينها ، وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها ، لىكى نلاحظها ونصفها ونقارن بينها . ومعنى ذلك أننا نستكنى بتحليل المعانى تحليلاً منطقياً ، بدل أن نعمل على إنشاء علم يدرس الحقائق ذاتها . وليس من الضرورى ، فى الواقع ، أن يتعارض تحليل المعانى مع الملاحظة ؛ وذلك لأنه من الجائز أن يستخدم المرء بعض الظواهر الخارجية كأدلة يريد بها تأكيد صحة هذه المعانى ، أو صحة النتائج التى تستنبط منها . ولكن الظواهر لا تدخل فى مثل هذه الحال إلا على أنها أمثلة أو أدلة يريد المرء أن يؤكد بها صحة بعض النظريات . ومن ثم فإنها لا تكون موضوعاً للعلم ؛ وذلك لأن العلم ينتقل فى هذه الحال من المعانى إلى الأشياء وكان الواجب يقضى بأن ينتقل من الأشياء إلى المعانى .

ومن الواضح أنه ليس من الممكن أن تفضى بنا هذه الطريقة إلى نتائج « موضوعية » . وذلك لأن هذه المعانى أو المدركات السككية ، أو ليسمها المرء كيفما شاء ، لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها . وبيان ذلك أن هذه المعانى لما كانت نتيجة لبعض التجارب المفجة فإنها تهدف ، قبل كل شىء ، إلى التوفيق بين سلوكنا وبين العالم الذى نعيش فيه . فهى وليدة الحياة العملية ، ومن أجلها وجدت . ومن الجائز أن تؤدى فكرة ما وظيفة مفيدة من الناحية العملية ، مع أنها خاطئة من الناحية النظرية . ومثال ذلك أن « قوبرنيك » بدد ، منذ عدة قرون ، أو هامنا الحسية فيما يتعلق بحركات الأجرام السماوية ، ومع ذلك فما زلنا نعتد ، بحكم العادة ، على هذه الأوهام فى قياسنا الزمن . فليس من الضرورى إذن أن تعبر الفكرة بأمانة عن طبيعة الشىء السكى يمكن استنباط النتائج العملية التى تتضمنها هذه الطبيعة ؛ بل يكفى أن نشعرنا هذه الفكرة بالمنافع أو المضار التى ينطوى عليها ذلك الشىء ، وأن تبين لنا متى يمكننا الاستفادة به ، ومتى يتعارض مع رغباتنا . ولذا فإن المعانى التى تنشأ على هذا النحو

لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ، وإلا بصفة عامة .
ولسكن كثيراً ما تجمع هذه المعانى بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع .
ومهما افتن المرء فى طريقة التأليف بين هذه المعانى فإنه لن يصل أبداً إلى
الكشف عن القوانين التى تخضع لها الكائنات الحقيقية ؛ بل يمكن القول بأن
هذه المعانى تعد ، على العكس من ذلك ، حجاباً يسدل بين الحقيقة وبيننا .
وكما خيل إلينا أن هذا الحجاب شديد الشفوف زاد حجبته الحقائق عنا .

ولا يكون العلم فى هذه الحال مبتوراً فقط ؛ بل إنه لتعوزه أيضاً المادة
التي يستطيع أن يجد فيها غذاءه . ولا يكاد يوجد مثل هذا العلم إلا السكى يختفى
إذا صح هذا التعبير ، أى فيصبح فنا . فإن الناس يظنون فى الواقع أن هذه
المعانى التى تنشأ بطريقة غير علمية تعبر عن كل ما تحتوى عليه الأشياء من
عناصر جوهرية ، وذلك لأنهم لا يفرقون بينها وبين الأشياء الحقيقية نفسها .
ولذا فإنه يخيل إليهم أن هذه المعانى تنطوى على كل ما ينبغى أن تنطوى
عليه ، ولذا فإنهم لا يرجعون إليها فى فهم الحقائق الموجودة بالفعل فحسب ؛
بل يعتمدون عليها أيضاً فى تحديد المثل العليا وتعيين الوسائل التى تسكفل تحقيق
هذه المثل . فإن الخير ما كان مطابقاً لطبيعة الأشياء ؛ على حين أن الشر
هو ما كان مضاداً لهذه الطبيعة . كذلك تترتب طبيعة الوسائل التى يستعين بها
المرء على إدراك الخير وتجنب الشر على طبيعة كل من هذين الأمرين .

ومن ثم فإذا استطعنا أن نصل فعلاً إلى معرفة الأشياء عن طريق الآراء
الشائعة فليس ثمة فائدة عملية مامن دراسة الحقيقة الراهنة دراسة علمية .
ولما كانت الفائدة العملية هى الهدف الحقيقى لهذه الدراسة العلمية فإن هذه
الآخيرة تصبح دون غاية ترمى إليها . وحينئذ فإن ذلك يؤدى بالعلم ، فى نهاية
الأمر ، إلى حالة ينصرف فيها التفكير عن الموضوع الأساسى للعلم ، وهو
دراسة الحاضر والماضى ، السكى يقفز طفرة واحدة نحو معرفة المستقبل .

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن التفكير يغير هدفه المباشر ، فيعمل على تحقيق بعض الظواهر الجديدة التى تتفق مع الغايات التى يرمى إليها الناس فى حياتهم العامة ، وذلك بدل أن يحاول فهم الظواهر الراهنة الموجودة بالفعل .

ومن هذا القبيل أنه متى خيل إلى المرء أنه اهتدى إلى معرفة الجوهر الحقيقى الذى تتركب منه الأشياء المادية فسرعان ما يشرع فى البحث عما يسميه الناس الحجر الفلسفى ^(١) [La Pierre philosophale] . ونرى من جهة أخرى أن الظروف التى أدت إلى نشأة التفكير العلمى هى نفس الظروف التى تهيئ للفن سبيل الطغيان على العلم ، وهو هذا الطغيان الذى يحول دون تقدم هذا الأخير . فن الطبيعى جداً أن يتجه العلم إلى تحقيق بعض الغايات العملية وذلك لأنه لم يوجد إلا من أجل أشباع بعض الحاجات الحيوية الضرورية . ولكن هذه الحاجات التى يُطلب إلى العلم أن يلبي نداءها ، وأن يخفف من وطأتها ، حاجات مادية توجب على المرء أن يسرع إلى أشباعها . ومن ثم فإنها تلج على العلم لىكى يودى إلى حلول سريعة . وذلك لأنها لا تتطلب منه شروحا وإنما تقتضيه علاجا .

وتلائم الطريقة التى تعتمد على تحليل الآراء الشائعة اتجاهنا الطبيعى فى التفكير ملائمة كبيرة حتى أننا نجد لها فى المراحل الأولى لنشأة العلوم الطبيعية . وهذه الطريقة هى الفارق بين كيمياء الشعوذة [Alchimie] وبين علم الكيمياء الحقيقى [Chimie] ، كما أنها هى التى تميز لنا علم التنجيم [Astrologie] عن علم الفلك [Astronomie] .

وقد وصف د. بيكون [Bacon] الطريقة التى كان يتبعها علماء عصره

(١) هو السر الذى إذا اهتدى إليه المرء استطاع أن يحل به جميع المشا كل التى تعترض سبيله . (المترجم)

بأنها من هذا النوع ، وقد حاربها لهذا السبب . ويطلق « سيكون » على تلك المعاني ، التي سبق أن تحدثنا عنها منذ قليل ، اسم المعاني المتبدلة [*Notiones vulgares*] أو المعاني غير الممحصنة [*prae-notiones* ^(١)] . وقد أشار إلى أن هذه المعاني توجد في المرحلة الأولى لنشأة كل علم من العلوم ^(٢) ، حيث تغتصب بنفسها مكان الظواهر ^(٣) .

وحينئذ فإن هذه المعاني تشبه الأصنام [*Idola*] ، أى الأشباح التي تشوه المنظر الحقيقي للأشياء ، والتي تخيل إلينا ، على الرغم من ذلك ، أنها هي هذه الأشياء نفسها . ولما كان العقل لا يجد مقاومة ما من جانب هذا العالم الخيالي فإنه يخيل إليه أنه طليق من كل قيد . ولذا فإنه يترك نفسه ألعوبة لنوع من الظموح الذي لاحد له ، ويعتقد أنه يستطيع خلق العالم ، أو أنه يستطيع بالآحرى إعادة خلق هذا العالم على صورة أخرى ، وذلك تبعاً لهواه ، ودون حاجة إلى عضد أو نصير .

فإذا كانت هذه هي نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب ، من باب أولى ، أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع . ذلك بأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع . وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ وإذا نحن استعرنا من « سيكون » بعض مصطلحاته أمكننا القول بأن المعاني غير الممحصنة قد تمكنت من السيطرة على العقول ومن احتلال مكان الظواهر نفسها في علم الاجتماع على وجه الخصوص . فإنه لا وجود للظواهر الاجتماعية إلا بوجود

(١) إرجع إلى كتابه 20 ، 1 ، *Novum Organum*

(٢) نفس المرجع 17 ، 1

(٣) نفس المرجع 36 ، 1

الجنس البشرى ، وما هى إلا إحدى نتائج النشاط الإنسانى . وهكذا فإن هذه الظواهر لا تبدو إلا كصورة مجسدة لبعض المعانى الإنسانية ، سواء أكانت هذه المعانى فطرية أم مكتسبة ، أو تبدو كتطبيقات متنوعة لهذه المعانى فى مختلف الظروف التى توجد فيها علاقات متبادلة بين أفراد الجنس البشرى . ومثال ذلك أن نشأة الأسرة والعقود والعقاب والدولة والمجتمع تبدو كمجرد تطور لبعض المعانى التى كونها لا نفسنا عن المجتمع والدولة والعدالة وغير ذلك من الأمور . ومن ثم فإنه يبدو لنا أنه لا حقيقة لهذه الظواهر وأمثالها إلا بسبب وجود بعض المعانى التى تعد أساساً لها ، والتى تصبح ، لهذا السبب ، مادة لعلم الاجتماع .

ومما ساعد على رسوخ هذه النظرة الخاطئة فى الأذهان أن تفاصيل الحياة الاجتماعية تغطى على شعور الفرد من كل جانب ، بحيث لا يستطيع هذا الشعور أن يتجرد عنها السكى يحس إحساساً قوياً بحقيقتها الخارجية . ولما لم تكن هناك علاقات قوية تربطنا بطريقة مباشرة بهذه التفاصيل فإنه يخيل إلينا ، دون عناء ما ، أن الحياة الاجتماعية لا تتركز على شىء ، وأنها تسبح فى الفضاء كإدانة بين الحقيقة والخيال لآحد لمرونها . وهذا هو السبب الذى دعا كثير من المفكرين إلى القول بأن النظم الاجتماعية ليست إلا بعض المركبات المفترقة التى تقوم ، إلى حد كبير أو قليل ، على أساس من التعسف . ولكن ليس معنى أننا نعجز عن إدراك تفاصيل الحياة الاجتماعية وصورها الحسية الجزئية إدراكاً واضحاً هو أننا لا نستطيع ، على أقل تقدير ، أن نكون لأنفسنا فكرة عامة تقرينية عن المظاهر شديدة العموم التى تتشكل بها تلك الحياة . ولا شك فى أن مثل هذه الآراء التقرينية المجمة هى تلك الآراء الشائعة التى نستعين بها على مباشرة أعمالنا فى الحياة اليومية . ولذا فإنه يستحيل علينا أن نضع هذه الآراء موضع الشك ، وذلك لأننا نشعر بوجودها فى نفس

الوقت الذى نشعر فيه بوجودنا الخاص . ولا تحتل هذه الآراء شعورنا فحسب ، ولكنها تمتاز أيضاً بنوع من النفوذ والسيطرة . ويرجع السبب فى ذلك إلى أنها نتيجة لبعض التجارب المتكررة .

ولذا فإذا حاولنا التحرر من نفوذها وسيطرتها شعرنا بمقاومتها لنا . وتوجب علينا جميع قرائن الأحوال القول بأن هذه الآراء هى الحقيقة الاجتماعية نفسها . وحقيقة لم يقم علم الاجتماع ، حتى يومنا هذا ، بدراسة الأشياء الحقيقية ، ولكنه عالج على وجه التقريب فقط بعض المعانى العامة . حقاً لقد صرح « أوجيست كونت » بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية . وهذا اعتراف ضمني من « كونت » بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على بعض خواص الأشياء ؛ وذلك لأن الطبيعة لا تحتوى على شئ آخر سوى « الأشياء » . ولكن حينما خرج « كونت » من نطاق هذه الآراء العامة الفلسفية ، فحاول تطبيق مبادئه واستنباط الحقائق العلمية التى ينطوى عليها جعل بعض المعانى العامة موضوعاً لدراسته . وذلك لأنه جعل الفكرة الآتية نقطة بدء لدراسته ، وهى الفكرة القائلة بأن الجنس البشرى يتطور تطوراً مستمراً . وينحصر هذا التطور لدى « كونت » فى أن الإنسان يحاول تحقيق طبيعته على أكمل وجه ممكن . ومن ثم فإن المشكلة التى حاول « كونت » دراستها كانت تنحصر فى البحث عن القانون الذى يخضع له هذا التطور . ولكن لو سلمنا جدلاً مع « كونت » بأن هذا التطور موجود بالفعل فإننا لا نستطيع الوقوف على حقيقته إلا بشرط أن يكون علم الاجتماع قد وُجد بالفعل . وحينئذ فإننا لا نستطيع جعل التطور مادة لبحثنا إلا إذا نظرنا إليه على أنه فرض من الفروض ، لا على أنه ظاهرة حقيقية . فيها نحن إذن حيال فكرة شخصية بمعنى الكلمة ؛ وذلك لأنه ليس ثمة وجود فى الواقع لما يطلق عليه « كونت » اسم « تطور الإنسانية »

فإن ما يوجد حقيقة ويقع تحت ملاحظتنا ليس شيئاً آخر غير تلك المجتمعات الجزئية التي تولد وتتطور وتموت مستقلة ، في ذلك كله ، بعضها عن بعضها الآخر . فإذا جاز أن تكون المجتمعات حديثة العهد مجرد امتداد للمجتمعات التي سبقتها لأمكننا القول ، بناء على ذلك ، بأن النوع الأرقى من المجتمعات يعد مجرد تكرار للنوع الأدنى منه مباشرة مع بعض الزيادات الطفيفة ، ولأمكننا أيضاً أن نضع كل هذه المجتمعات جنباً إلى جنب ، وأن نوحّد بين ما بلغ منها مرحلة معينة من التطور بحيث يمكن اعتبار السلسلة التي تتكون على هذا النحو رسماً بيانياً يعبر عن جميع المراحل التي مرت بها الإنسانية . ولكن الظواهر لا تبدو بمثل هذه السهولة باللغة الحد . فإن الشعب الذي يخلف شعباً آخر ليس مجرد امتداد لهذا الشعب السابق مع زيادة بعض الخواص الجديدة ، ولكنه شعب آخر تختلف خواصه عن خواص سابقة بالزيادة والنقصان . وهو وحدة جديدة قائمة بذاتها . ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات المتتابعة مختلفة في طبيعتها عن غيرها استحال إدماج بعضها في بعضها الآخر لتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أو على الأخص لتكوين سلسلة واحدة تضم كل هذه المجتمعات ، وذلك لأنه لا يمكن تشبيه تعاقب المجتمعات بتعاقب النقاط في الخط الهندسي ، بل يشبه ذلك بالأحرى خروج أغصان الشجرة في اتجاهات مختلفة . واختصاراً للقول نرى أن «كونت» قد خاطئ بين التطور التاريخي وبين الفكرة التي سبق أن كونها لنفسه عن هذا التطور . ولا تختلف فكرة هذا الفيلسوف عن الفكرة التي يكونها العامة من الناس لأنفسهم عن هذه الظاهرة . ذلك بأن المرء إذا نظر إلى التاريخ عن بعد بدا له بمظهر سلسلة مستقيمة متتابعة الحلقات ، إذ لا يرى المرء في هذه الحال إلا الأفراد يتبع بعضهم بعضاً ويسيرون جميعاً في اتجاه واحد ، وذلك بسبب اتحادهم في الطبيعة الإنسانية . ومن جهة أخرى لا يتصور المرء أنه من الممكن

أن يكون التطور الاجتماعى شيئاً آخر غير تطور بعض المعانى الإنسانية .
ويبدو له حينئذ أنه من الطبيعى جداً أن يعتمد المرء على الفكرة العامة التى
يكونها الناس لأنفسهم عن هذا التطور لىكى يستخدمها فى تعريفه . ولكن
اتباع هذه الطريقة لا يطبع تفكيرنا بطابع الخيال فىحسب^(١) ؛ بل يجعل
موضوع علم الاجتماع بعض المعانى العامة التى لا تمت لعلم الاجتماع الجدير
بذلك الاسم بصلة .

ولكن « سبنسر » لم يطرح فكرة « أوجيست كونت » جانبا إلا لىكى
يستبدل بها فكرة أخرى لا تختلف عن سابقتها فى طريقة نشأتها . فقد جعل
« سبنسر » المجتمعات موضوعا لعلم الاجتماع ، على حين كان « كونت » يجعل
الإنسانية موضوعا نه . ولكن سرعان ما عرّف « سبنسر » المجتمعات على
نحو خاص بدد شمل ما كان بصدد الحديث عنه لىكى يفسح المجال أمام
فكرة سبق أن كونها لنفسه عن طبيعة المجتمعات . فى الواقع يعرض علينا
« سبنسر » القضية الآتية على أنها قضية بديهية وهى : أن المجتمع لا يوجد
إلا إذا تحقق هذان الشرطان وهما : الجوار والتعاون . ومن ثم فلا يصبح تجاور
الأفراد مجتمعا بمعنى الكلمة إلا إذا تحقق التعاون^(٢) . وقد اعتمد « سبنسر »
على المبدأ القائل بأن التعاون جوهر الحياة الاجتماعية لىكى يفرق بين نوعين
من المجتمعات يختلف أحدهما عن الآخر بسبب اختلاف طبيعة التعاون
الذى يغاب فى كل منهما . ويقول « سبنسر » فى ذلك : إن هناك نوعا من التعاون
التلقائى الذى يتم دون سابق تدبير ، وذلك أثناء سعى الأفراد وراء بعض

(١) يستخدم دوركايم هنا كلمة [Idiologie] للتعبير عن التفكير الأجوف
الذى ينصب على بعض المعانى العامة . (المترجم)

(٢) أنظر الترجمة الفرنسية لكتابه : . 322 - 331 pp ' III Sociologie

الغايات التي تؤدي إلى منفعة شخصية ، كما أن هناك نوعاً آخر من التعاون الذي يعتمد على الروية والتفكير وهو التعاون الذي يوجبه وجود بعض الغايات التي تعود بالنفع العام والتي يعترف بها الجميع ^(١) .

ولكن هذا التعريف المبدئي لا يعبر عن ظاهرة حقيقة ، وإنما يعبر عن وجهة نظر فلسفية . ويحاول « سبنسر » به أن يرينا وجهة نظره على أنها هي ظاهرة التعاون نفسها . وحقيقة يبدو أن هذا التعريف يعبر عن ظاهرة تمكن رؤيتها بطريقة مباشرة ، وتكفي الملاحظة في التأكد من وجودها . ويرجع السبب في ذلك إلى أن « سبنسر » يضع هذا التعريف في بدء البحث على أنه حقيقة بديهية لا تحتاج إلى برهان . ومع ذلك فإنه من المستحيل أن نقف بطريقة الملاحظة على أن التعاون هو ، حقيقة ، العنصر الجوهرى في الحياة الاجتماعية . ولا يجوز للمرء أن يجزم بصحة قضية « سبنسر » من الناحية العلمية إلا إذا قام أولاً باستعراض جميع الصور التي يتشكل بها الوجود الاجتماعى ، وإلا إذا بين أن جميع هذه الصور هي الصور المختلفة التي تتشكل بها ظاهرة التعاون . فها نحن إذن حيال وجهة نظر فلسفية يحاول « سبنسر » أن يتخذها عوضاً عن الحقيقة الاجتماعية نفسها ^(٢) . وذلك لأنه لا يعرف المجتمع ، وإنما يعرف الفكرة التي كونها لنفسه عنه . ولم يجسد « سبنسر » غنصاً ما في اتباع هذه الطريقة ؛ لأنه كان يعتقد ، هو الآخر ، أن المجتمع ليس ولا يمكن إلا أن يكون سوى فكرة إنسانية خرجت إلى حيز الوجود . ويعنى « سبنسر » بهذه الفكرة فكرة التعاون نفسها التي استخدمها

(١) نفس المرجع III · p. 332

(٢) لكن تثير هذه النظرية من جهة أخرى كثيراً من الاعتراضات انظر :

[La division du travail social, II.2.4]

في تعريف المجتمع^(١) . ولو أردنا أن نبين أن «سبنسر» استخدم هذه الطريقة نفسها في معالجة كل المشاكل التي عرض لها بالبحث لما كان ذلك علينا عسيراً . ولذلك فهمما تظاهر هذا الفيلسوف بأنه يسلك مسلك التجريبيين فإنه يبدو لنا أنه لم يستخدم الظواهر التي يعج بها علم الاجتماع لديه في وصف الأشياء الحقيقية وتفسيرها ، وإنما استخدمها بالأحرى كأثلة يستشهد بها على المعاني التي كان يحللها . وحينئذ فليس للظواهر وجود في علم الاجتماع لديه إلا على سبيل الاستشهاد . وفي الواقع يمكننا أن نستنبط بطريقة مباشرة أهم العناصر في مذهبه من تعريفه للمجتمع ومن تحديده لمختلف صور التعاون فيه . وبيان ذلك أننا إذا كنا لا نملك إلا حق الاختيار بين التعاون الاستبدادي القهري وبين التعاون الحر التلقائي فإنه لا شك في أن هذا التعاون الأخير هو المثل الأعلى الذي تتجه إليه الإنسانية نحوه ، والغاية التي يجب علينا أن نسعى دائماً وراء تحقيقها .

ولا توجد هذه المعاني المبتدلة عند نشأة العلم فحسب ، ولسكنها توجد أيضاً في كل لحظة من لحظات تفكيرنا . ولا تسمح لنا معلوماتنا في الوقت الحاضر أن نعلم على وجه التأكيد ما الدولة وما السيادة وما الحرية السياسية وما الديمقراطية وما الاشتراكية وما الشيوعية وغير ذلك من الأمور .

فكان ينبغي لنا حينئذ ، أن نمتنع ، تبعاً لما توجهه علينا الطريقة العلمية السليمة ، عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعاني التي تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية صحيحة . ومع ذلك فإن الألفاظ التي تستخدم للتعبير

(١) فإن سبنسر يقول : «ليس من الممكن أن يوجد التعاون إلا إذا وجد المجتمع ؛ وذلك لأنه هو الغاية من وجود المجتمع» .

انظر : [Principes de Sociologie, III, 332] .

عن هذه المعاني تتردد ، دون انقطاع ، في مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقا من أنها تعبر عن أشياء معلومة كل العلم ومحددة تمام التحديد ، مع أنها لا تثير في شعوره سوى بعض المعاني الغامضة التي تتألف من خليط من الخواطر المضطربة والآراء الشائعة والأهواء . وإنا لنسخر في عصرنا الحاضر من غرابة التفكير الذي كان يغلب على أطباء القرون الوسطى حين كانوا يؤلفون بين المعاني الأربعة أى بين كل من معنى الحار والبارد والرطب واليابس ، ومع ذلك فإننا نغفل عن الانتباه إلى هذا الأمر ، وهو أننا ما زلنا نستخدم نفس هذا التفكير في دراسة بعض الظواهر التي تعد أقل الظواهر قبولا له ، وذلك لأنها معقدة إلى أكبر حد .

وما برحت هذه الطريقة التي تعتمد على التفكير الخيالي الأجوف كثيرة الاستعمال في فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك بصفة خاصة جداً في علم الأخلاق . وفي الواقع يمكننا القول بأنه ما من مذهب خلقي إلا ويبدو كأنه نتيجة لتطور إحدى الأفكار المبدئية التي كانت تتضمنه برمته من أول الأمر . ويرى بعض المفكرين أن هذه الفكرة المبدئية توجد مغروسة بالفطرة في طبيعة المرء منذ ولادته . ويرى بعضهم الآخر ، على خلاف ذلك ، أن هذه الفكرة تنشأ شيئاً فشيئاً خلال التطور التاريخي للجنس الإنساني . ولكن هؤلاء وهؤلاء . وأعني بهم العقليين [Rationalistes] والتجريبيين [Empiristes] يتفقون في النقطة الآتية : وهي أن تلك الفكرة المبدئية هي العنصر الحقيقي بمعنى الكلمة في الأخلاق . وحينئذ فإنه يمكن القول بناء على رأى السالف ، بأنه لا وجود لتفاصيل القواعد القانونية والخلقية في ذاتها ، إذا صح هذا التعبير ؛ وذلك لأنها ليست إلا بعض التطبيقات الفرعية على تلك الفكرة الأساسية ، حسب اختلاف ظروف الحياة ، وتبعاً لاختلاف الأحوال . ومن ثم فليس من الممكن ، تبعاً لذلك الرأى ، أن تصبح مجموعة القواعد

الخلقية التي لا وجود لها في ذاتها موضوعا لعلم الأخلاق ؛ بل يصبح موضوعه في هذه الحال تلك الفكرة المبدئية التي تفيض منها القواعد الخلقية . وليست هذه الأخيرة حينئذ إلا هذه الفكرة وقد طبقت في ظروف مختلفة . ومن هنا نرى أن جميع المشاكل التي يتعرض لها علم الأخلاق عادة بالبحث لا تتعلق ببعض الظواهر الخلقية الحقيقية ، وإنما ترجع إلى مناقشة بعض المعاني العامة . ذلك بأن الأخلاق يهتم عادة بمعرفة العناصر التي تنطوي عليها كل من فكرة القانون والأخلاق ، ولا يهتم بمعرفة طبيعة كل من هاتين الظاهرتين في ذاتهما . ومعنى ذلك أن علماء الأخلاق لم يصلوا بعد إلى أدراك فكرة بديهية إلى أكبر حد : فبما أن معرفتنا للأشياء الحسية تأتينا عن طريق هذه الأشياء نفسها ، وتعتبر عنها بقليل أو بكثير من الدقة ، فكذلك لا يمكن أن تأتينا معرفتنا بالحقيقة الخلقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التي تسود في بيئتنا ، والتي تقع تحت حواسنا فيتردد صداها في تفكيرنا على هيئة بعض المعاني العامة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بعلم الطبيعة ، فإن موضوعه هو تلك الأجسام التي توجد بالفعل لا الفكرة العامة التي يكونها الرجل العاى لنفسه عنها . وقد ترتب على ذلك أن الأخلاقيين اتخذوا أساساً للأخلاق ما ليس في الحقيقة إلا القمة ، ونعني بذلك أنهم يدرسون الفكرة التي يتردد صداها في الضمائر الفردية بصدد الحقيقة الخلقية ، بدل أن يدرسوا هذه الحقيقة نفسها .

وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يمس علم الاقتصاد السياسى . فإب « ستوارت مل » يرى أن موضوع هذا العلم ليس سوى تلك الظواهر الاجتماعية التي توجد في المجتمع أساساً وبالذات من أجل تحصيل الثروة فقط^(١) . ولكن كان ينبغى « لستوارت مل » أن يبين لنا ، على أقل تقدير ، العلامة التي يمكن

الاستعانة بها على معرفة الظواهر التي يتحقق فيها شرط إنتاج الثروة إذا أراد أن يجعل الظواهر التي عرفها على النحو السابق مادة للملاحظة العلمية ، أى إذا أراد النظر إليها على أنها أشياء واقعية . ولكن كيف يجوز للمرء أن يجزم في بدء البحث بوجود هذا النوع من الظواهر ؟ وأكثر من ذلك فكيف يستطيع المرء معرفة حقيقة هذه الظواهر ؟ وفي الواقع لا يستطيع المرء في أى بحث أن يقول بوجود غاية تهدف إليها الظواهر ، وأن يبين حقيقة هذه الغاية إلا بشرط أن يكون العلم قد قطع مرحلة كبيرة في تفسير هذه الظواهر . وهذه المشكلة هي أشد المشا كل تعقيداً وأقلها احتمالاً للحل السريع . فليس ثمة ما يؤكّد لنا ، لأول وهلة ، أن هناك ميداناً للنشاط الاجتماعى تقوم فيه الرغبة في الإثراء بهذا الدور الهام . ومن ثم فليست مادة الاقتصاد السياسى ، حسب ما يفهمها « ستيوارت مل » ، مجموعة من الظواهر الحقيقية التي تمكن الإشارة إليها ، ولكنها مجرد ظنون ووجهات نظر فلسفية محضة ، بمعنى أن موضوع هذا العلم ينحصر في تلك الظواهر التي يعتقد الاقتصادى أنها ذات صلة وثيقة بالغاية التي يراود تحقيقها . وهل لنا أن نضرب لذلك مثلاً بالمحاولة التي يقوم بها الاقتصادى لدراسة تلك الظاهرة التي يسميها الإنتاج ؟ إنه يعتقد ، بادية ذى بدء ، أن في استطاعته أن يعدد العوامل الرئيسية التي تؤدي إلى الإنتاج . فإذا تم له ذلك أخذ في استعراض هذه العوامل واحداً بعد آخر . وهذا دليل على أن الاقتصادى لم يعترف بوجود عوامل الإنتاج ، بناء على ملاحظته للشروط الواقعية التي تخضع لها الظاهرة التي يدرسها ، وإلا كان ينبغي له أن يبدأ ، في هذه الحال ، بعرض التجارب التي استنبط منها أن هذه العوامل تؤدي إلى الإنتاج . ويرجع السبب في أن الاقتصادى يستطيع ، منذ المرحلة الأولى من البحث ، أن يأخذ في تصنيف هذه العوامل في بضع جمل إلى أنه يعتمد على مجرد التحليل المنطقي لفكرة الإنتاج لكي يصل إلى هذا التصنيف . وبيان ذلك أنه يجعل فكرة الإنتاج نقطة بدء لدراسته . فإذا حللها

إلى عناصرها المنطقية وجد أنها تتضمن المعانى الآتية : القوى الطبيعية والعمل والأداة أو رأس المال . ومن ثم فإنه يأخذ فى تحليل هذه المعانى الفرعية بنفس الطريقة السابقة (١) .

ولا شك فى أن نظرية « القيمة » ، وهى أهم النظريات فى علم الاقتصاد السياسى ، قد قامت على أساس هذه الطريقة نفسها . ولو دُرست القيمة فى علم الاقتصاد السياسى على النحو الذى يجب أن تدرس عليه لرأينا أن عالم الاقتصاد يبدأ بتحديد العلامة التى يمكن الاهتداء بها إلى معرفة ما نطلق عليه اسم « القيمة » ، ثم لرأيناه يأخذ ، بعد ذلك ، فى تصنيف مختلف أنواع القيم ، وفى البحث بطريقة الاستقرار المنهجى عن الأسباب التى تدعو إلى تغييرها . ثم لرأيناه ، وقد شرع يقارن ، فى نهاية الأمر ، بين مختلف النتائج التى وصل إليها حتى يستطيع أن يستنبط منها قانونا عاما . وحينئذ فليس من الممكن أن تنشأ نظرية عن « القيمة » إلا إذا تقدم علم الاقتصاد السياسى تقدما كافياً . ولاكتنازى ، على العكس من ذلك ، أن هذه النظرية توجد فى أولى مراحل هذا العلم . وذلك لأن الاقتصادى لا يحتاج فى وصفها إلا إلى هذا الأمر ، وهو أن ينطوى على نفسه ، إذا صح هذا التعبير ، لىكى يستحضر فى شعوره الفكرة التى سبق أن كونها لنفسه عن « القيمة » ، أى عن قابلية الشئ لأن يكون مادة للتبادل . وفى هذه الحال يجد أن فكرة « القيمة » تتضمن معنى الشئ النادر ، وغير ذلك من المعانى . ومن ثم فإن تعريفه « للقيمة » يعتمد على أساس

(١) ويبدو ذلك من نفس المصطلحات التى يستخدمها الاقتصاديون . فإنهم لا يفتأون يرددون بعض المعانى كـ معنى كل من النافع ، والادخار ، والاستثمار والمصروفات وغير ذلك من المعانى . انظر :

Principes d'économie politique, liv, III ch, 1,1; ch II, 1'ch III, 1

من النتائج التي وصل إليها عن طريق التحليل المنطقي لفكرة « القيمة ». حقاً إن الاقتصادى يشد أزرها هذا التعريف ببعض الأمثلة . ولكننا لا نستطيع الاعتراف بأى دلالة برهانية لهذه الأمثلة النادرة بالضرورة ، وهى الأمثلة التي لم يسبقها عالم الاقتصاد إلا لأنها وردت على خاطره عفواً . وكيف لنا أن نتق بصحة مثل هذه النظرية إذا ألقينا نظرة على الظواهر التي لا حد لها والتي يجب تفسيرها بهذه النظرية ؟ وهكذا فإننا نرى أن نصيب البحث العلمى ضئيل جداً فى علم الاقتصاد السياسى ، كما هى الحال فى علم الأخلاق ؛ على حين نرى أن نصيب الفن غالب فى كل منهما . ومن الممكن إرجاع الجزء النظرى فى علم الأخلاق إلى بعض المناقشات التي تدور حول كل من معنى الواجب والخير والحق . وأكثر من ذلك فإن مثل هذه البحوث النظرية المجردة لا تنشئ علماً بمعنى الكلمة . وذلك لأنها ترى إلى تحديد القاعدة الخلقية الأساسية لا حسب ما توجد عليه فى واقع الأمر ، ولكن حسب ما ينبغى أن تكون عليه من الجهة المثالية .

كذلك نرى أن المشاكل التي يوجه إليها علماء الاقتصاد أكبر قسط من عنايتهم هى المشاكل الآتية : أيجب تنظيم المجتمع على أساس النظريات التي تقول بحرية الفرد حرية مطلقة ، أم بناء على وجهة نظر الاشتراكيين ؟ أيجدر بالدولة أن تتدخل فى تنظيم العلاقات الصناعية والتجارية أم الأولى بها أن تترك أمر ذلك كله للأفراد يتصرفون فيه حسب ما يريدون ؟ أويجب أن تضرب العملة من معدن واحد أم من معدنين ؟ وهناك عدد كبير من مثل هذه المشاكل . ولا يحتوى علم الاقتصاد السياسى إلا على عدد قليل جداً من القوانين الاقتصادية الجديرة بهذا الاسم . أضف إلى ذلك أن القوانين التي ألف الناس أن يطلقوا عليها اسم القوانين الاقتصادية لا تستحق هذا الوصف بوجه عام ؛ وذلك لأنها ليست سوى بعض النضائج أو القواعد العملية التجريبية المتنكرة فى ثوب القوانين .

ومثال ذلك القانون المعروف المسمى « قانون العرض والطلب ». ذلك بأنه لم يثبت قط بطريقة الاستقراء أن هذا القانون يعبر تعبيراً صادقاً عن الحقائق الاقتصادية . كذلك لم نر أحداً قام بتجربة أو بمقارنة علمية سديدة لكي يثبت لنا أن العلاقات الاقتصادية تخضع لهذا القانون في واقع الأمر . وكل ما استطاع الاقتصاديون أن يقولوه في هذا الصدد ؛ بل إن كل ما قالوه بالفعل ، ينحصر في أنهم يدينوا بطريقتهم الجدلية أنه يجب على الأفراد أن يحترموا هذا القانون إذا أرادوا المحافظة على منافعهم الشخصية ، وإلا فإن الخسارة المادية تاحق بهم . وتتضمن كل طريقة أخرى يساكونها خطأ منطقياً صريحاً من جانب الذين يتبعونها . إنه من المنطق أن تكون أكثر الصناعات إنتاجاً أكثرها رواجاً ، وأن يكون محتكرو المنتجات النادرة التي يشتد طلب الناس لها هم هؤلاء الذين يبيعونها بأبسط الأثمان . ولكن هذه الضرورة المنطقية لا تشبه في شيء الضرورة التي تملها القوانين الطبيعية الحقيقية . ذلك بأن هذه القوانين تعبر عن العلاقات الحقيقية التي توجد بين الظواهر ، لا عن العلاقات التي ينبغي أن توجد بينها .

ويمكننا أن نكرر ما قلناه عن قانون العرض والطلب بصدد جميع تلك القوانين التي يصفها الاقتصاديون المحافظون بأنها قوانين طبيعية ، وذلك على الرغم من أنها ليست سوى حالات خاصة من قانون العرض والطلب . ولو شئنا لاستطعنا وصف هذه القوانين بأنها طبيعية ، ولكن بمعنى خاص ، وهو أنها ترشدنا إلى الوسائل الطبيعية ، أو التي ربما بدأ استخدامها طبيعياً في تحقيق غاية معينة . ولكن يجب علينا ألا نصفها بأنها قوانين طبيعية إذا أطلقنا اسم القانون الطبيعي على كل ضرب من الوجود الطبيعي الذي يمكن الاهتداء إليه بالطريقة الاستقرائية . ومن ثم فليست القوانين الاقتصادية سألقة الذكر إلا بعض النصائح العملية . أما إذا استطاع الاقتصاديون المحافظون أن يسدوا إلينا هذه النصائح ، بكثير أو قليل من التوهم ، على أنها تعبر تعبيراً

صادقا عن الظواهر الاقتصادية فذلك لأنهم يعتقدون ، إن خطأ وإن صوابا ، أن في إستطاعتهم تأكيد صحة الفرض الآتى وهو : أن هذه النصائح العملية قد اتبعت فعلا في أغلب الأحوال لدى جميع الشعوب .

لكنهما يمكن من شيء فإن الظواهر الاجتماعية « أشياء » ، ويجب أن تدرس على أنها « أشياء » . وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية فلسنا في حاجة ما إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية ، أو إلى مناقشة أوجه الشبه بينها وبين الظواهر الطبيعية الأقل مرتبة منها في الوجود . ويكفى في هذه الحال أن نعلم أن هذه الظواهر هي المادة الوحيدة التي يمكن اتخاذها موضوعا لعلم الاجتماع . فإن الشيء هو حقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا ، أو هو ما يقدم نفسه لها ، أو هو بالأحرى ما يفرض نفسه عليها فرضا 

وحينئذ فمعنى أننا نعالج الظواهر على أنها « أشياء » هو أننا نعالجها على أساس أنها أشياء تقدم نفسها للملاحظة [Data] كنقطة بدء للعلم . ولأريب في أن الظواهر الاجتماعية تنطوي على هذه الخاصة . فليست الفكرة التي يكونها الناس لأنفسهم عن « القيمة » شيئا يقع تحت ملاحظتنا ؛ وذلك لأنه ليس من الممكن ملاحظتها ملاحظة حسية ، وإنما يمكننا فقط أن نلاحظ المعاملات الاقتصادية . وليست الفكرة التي يكونها الناس لأنفسهم عن المثال الأعلى الخلقى هي التي تحدد سلوكنا ، ولكن مجموعة القواعد الخلقية هي التي تحدد السلوك بالفعل . وليست الفكرة التي نكونها لأنفسنا عن الشيء النافع أو عن الثروة هي التي تحدد قيم الأشياء ، ولكن تقوم تفاصيل الحياة الاقتصادية بتحديد جميع القيم . إنه لمن الجائز عقلا ألا تكون الحياة الاجتماعية شيئا آخر غير تطور بعض المعاني الإنسانية . ولكن لو سلمنا هذا لا بأمكان ذلك الأمر بحسب الواقع فإننا لانستطيع ملاحظة هذه المعاني بطريقة مباشرة . ويترتب على ذلك أننا لانستطيع إدراك حقيقتها

مباشرة ، أى أنه لا يمكننا إدراكها إلا عن طريق الظواهر الحقيقية
التي تعبر عنها . فإننا لا نعلم سلفا أى المعانى كانت سببا فى نشأة مختلف
التيارات التى تنقسم الحياة الاجتماعية فيما بينها . كذلك لا ندرى إذا كانت
هناك معان من هذا القليل . ولن نستطيع معرفة المصدر الذى تنبع منه هذه
التيارات الاجتماعية إلا إذا صعدنا فى مجراها حتى منابعها الأولى . وحينئذ
يجب علينا أن نلاحظ الظواهر الاجتماعية فى ذاتها ، أى مجردة عن الأفكار
التي يكونها الناس لأنفسهم عنها . ويجب علينا أن ندرس هذه الظواهر من
الخارج على أنها أشياء خارجية ؛ وذلك لأنها لا تقع تحت ملاحظتنا إلا على
هذه الكيفية . ولئن خيل إلينا أن وجود هذه الظواهر خارج شعور الأفراد
ليس إلا وجوداً بحسب الظاهر فسوف يتبدد هذا الشك كلما تقدم علم
الاجتماع . وسيرى المرء حينئذ كيف تفتح الظاهرة الاجتماعية الخارجية
الشعور الداخلى للأفراد ، إذا صح هذا التعبير . ولكن لا يجوز لنا أن ننمياً
سلفاً بالعثور على حل لهذه المشكلة الأخيرة . وحتى لو كانت الظواهر الاجتماعية
لا تنطوى على كل الخواص الذاتية للأشياء فإنه يجب علينا أن ندرسها ،
بادئ ذى بدء ، كما لو كانت تنطوى على هذه الخواص . وهكذا تنطبق هذه
القاعدة على جميع الظواهر الاجتماعية دون حاجة إلى القيام بأى استثناء .
وأكثر من ذلك ، فإنه يجب علينا أن نطبق هذه القاعدة أيضاً على الظواهر
التي يبدو أنها تقوم أكثر مما تقوم على بعض الأسس المقتعلة . فالواجب يقضى
علينا بعدم التسرع فى الحكم على بعض العادات أو النظم الاجتماعية بأنها مفتعلة .
وإذا جاز لنا ، من جهة أخرى ، أن نستشهد ببعض تجاربنا الشخصية فإننا
نعتقد أن فى استطاعتنا تأكيد الحقيقة الآتية وهى : أن اتباع هذه الطريقة
يؤدى إلى نتائج مرضية ؛ وذلك لأنها ترينا أن الظواهر التى تبدو أكثر ما
تسكون تعسفاً ، بحسب الظاهر ، هى نفس الظواهر التى ترشدنا بالملاحظة

الدقيقة إلى أنها تنطوى على خواص ثابتة مطردة تدل على موضوعيتها .
وأخيراً يمكننا القول بصفة عامة إن جميع ما ذكرناه بشأن الخواص النوعية
للظواهر الاجتماعية يكفي في أقناعنا بأن هذه الظواهر ذات طبيعة واقعية ،
وفي البرهنة على أن « موضوعيتها » [objectivité] ليست وليدة الوهم .
وتوجد في الواقع علامة هامة ترشدنا إلى وجود الشيء . وهذه العلامة هي أننا
لا نستطيع تغيير الشيء بمجرد حكم تصدره إرادتنا عليه . ذلك بأن الإرادة لا تكفى
وحدها في إحداث تغيير في طبيعة الشيء ؛ بل لابد أيضاً من بذل مجهود شاق ،
إلى حد ما ، حتى يمكن إحداث هذا التغيير . ويرجع السبب في ذلك إلى أن هذا
الشيء يقابلنا بنوع من المقاومة التي لا يمكن التغلب عليها دائماً . وقد رأينا ،
فيما مضى ، أن الظواهر الاجتماعية تنطوى على هذه الخاصة نفسها . فليست
هذه الظواهر وليدة إرادتنا ، ولكنها هي التي تحدد ، على العكس من ذلك ،
إرادتنا من الخارج . وهي تشبه القوالب التي نضطر إلى صب سلوكنا فيها .
وفي كثير من الأحيان تبلغ هذه الضرورة حداً كبيراً فلا نستطيع الفرار
منها . ولكن على فرض أننا استطعنا قهر هذه الظواهر فإن مانلقاه من مقاومتها
يكفى في إشعارنا بأننا نوجد وجهاً لوجه مع بعض الأشياء الخارجية التي
لا تخضع لإرادتنا . فإذا قلنا حينئذ بأن الظواهر الاجتماعية « أشياء خارجية »
فإننا لا نفعل سوى أن نتخذ حيالها مسلكاً عليها يتفق مع طبيعتها . ➔

وأخيراً نرى أن الإصلاح الذي يراد إدخاله على علم الاجتماع هو عين
الإصلاح الذي غير معالم علم النفس في الثلاثين سنة الأخيرة . فكما أن
« سبنسر » و « وكونت » صرحا بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية ،
كذلك اعترف أصحاب المذاهب التجريبية ، منذ عهد بعيد ، بأن الظواهر التي
يدرسها علم النفس ظواهر طبيعية ، ومع ذلك فقد استمر هؤلاء يستخدمون
طريقة تحليل المعاني . وقد اكتفى التجريبيون ، في الواقع ، باستخدام طريقة

الملاحظة الداخلية وحدها ، ولم يكن استخدامهم لها أقل من استخدام أصحاب المذاهب المناهضة لهذه الطريقة نفسها . ولكن الظواهر التي لا تلاحظ إلا بطريقة تحليل المرء لشعوره وظواهر نادرة جداً . وهي شديدة الشroud والمرونة إلى حد كبير جداً فلا تستطيع أن تفرض نفسها على المعاني التي تعبر عنها كما لا تستطيع تحديدها . ولم تثبت هذه المعاني في شعورنا إلا بحكم العادة . ولذلك فإذا لم تخضع هذه المعاني لأي نوع من أنواع الرقابة لم تجد أمامها شيئاً يقاومها . ومن ثم فإنها تحتل مكان الظواهر النفسية فتصبح موضوعاً لعلم النفس بدلاً منها . وهكذا فلم يدرس كل من « لوك » [Locke] و « كوندياك » [Condillac] الظواهر النفسية دراسة « موضوعية » ؛ وذلك لأن كلا منهما لا يدرس الإحساس في ذاته ، ولكنه يدرس فكرته الخاصة عن هذه الظاهرة . وهذا هو السبب في أن علم النفس بمعناه الصحيح لم ينشأ حقيقة إلا بعد « لوك » و « كوندياك » بزمان طويل ، وذلك على الرغم من أنهما مهدا الطريق أمام نشأته . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هذا العلم لم ينشأ حقيقة إلا بعد أن اهتدى الباحثون ، في نهاية الأمر ، إلى الفكرة الآتية ، وهي تلك التي تقول : إنه من الممكن ؛ بل من الواجب ، أن تُدرس حالات الشعور دراسة « موضوعية » ، بدل أن تدرس دراسة « شخصية » ، أي حسب وجهة نظر شعور الفرد الذي تمر به . فتلك هي إذن الثورة الكبرى التي تمت في هذا النوع من الدراسات . ونيسبت كل الأساليب الخاصة والطرق الحديثة التي زادت ثروة علم النفس إلا تلك الوسائل المختلفة التي استعان بها الباحثون على تحقيق هذه الفكرة الأساسية على أكمل وجه ممكن . وهذا هو نفس التقدم الذي ينبغي تحقيقه في علم الاجتماع . فإنه من الواجب على الباحث في هذا العلم أن ينتقل من مرحلة النظر الشخصي ، التي لم يتجاوزها حتى الآن ، إلى مرحلة النظر « الموضوعي » .

ولسكننا نرى من جهة أخرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً في علم الاجتماع منه في علم النفس . وذلك لأن الظواهر النفسية تبدو ، في واقع الأمر ، ملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ، بحيث لا يمكن فصلها عن الشخص الذي يشعر بها . ولما كان تعريفنا لهذه الظواهر ساقطاً الذكر يدل على أنها داخلية بالنسبة إلى الفرد الذي يشعر بها فإنه يخيل إلينا أننا لا نستطيع دراستها من الخارج إلا إذا أجبرناها على أن تكون كذلك . وإذا أردنا أن ندرس هذه الظواهر دراسة خارجية « موضوعية » فإنه لا يجب علينا فقط أن نبذل جهداً كبيراً في تجريبها من حالات الشعور الشخصي ؛ بل لا بد لنا أيضاً من الاستعانة على ذلك بطائفة كبيرة من الأساليب والحيل . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية . وذلك لأنها تنطوي بصفة مباشرة وطبيعية جداً على جميع خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً في مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء ، أو في الآثار التاريخية ، أو في أنواع الزى ، أو في معايير الذوق الأدبي فيما يتعلق بالآثار الفنية . وتميل الظواهر الاجتماعية بطبيعتها إلى خلق كيان خاص بها خارج شعور الأفراد ؛ وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم . ولذا فلسنا في حاجة إلى الافتتان في التمثيل بطبيعة هذه الظواهر حتى تتمكن من ملاحظتها على أنها أشياء خارجة عن شعورنا . ويمتاز علم الاجتماع على علم النفس من هذه الناحية بتلك الميزة الكبرى . ولسكن الناس لم يهتدوا بعد إلى معرفة هذه الميزة التي كان يجب أن تكون سبباً في نمو هذا العلم وتقدمه تقدماً سريعاً . حقار بما كان تفسير الظواهر الاجتماعية أشد عنسراً من تفسير الظواهر النفسية ؛ وذلك لأنها أكثر تعقيداً منها . ومع ذلك فإنها أسهل منها فهماً . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بعلم النفس . وذلك لأن هذا العلم لا يجد مشقة

حسب في إعداد الظواهر النفسية حتى تصلح للدراسة ؛ بل إنه ليجد هذه المشقة نفسها حين يريد الاهتمام إلى الظواهر النفسية . ومن ثم فإنه يجوز لنا الاعتقاد أن الناس متى اعترفوا بصحة المبدأ الذي تتضمنه طريقتنا ، وأجمعوا أمرهم على تطبيقه فسيروا في هذه الحال أن علم الاجتماع يخطو خطوات سريعة لا يكاد ينبئ عنها ما نراه من تطوره البطيء في الوقت الحاضر . وسيرى المرء أيضاً أن علم الاجتماع سوف يسبق علم النفس الذي لا يدين بسبقه إلا إلى أنه أقدم عهداً من العلم الأول .^(١)

— ٢ —

ولكن تجارب من سبقنا من الباحثين ترشدنا إلى الحقيقة الآتية وهي : أننا إذا أردنا إثبات صحة القضية سالفة الذكر بطريقة علمية فإنه لا يكفي أن نبرهن على صدقها من الوجهة النظرية ، أو أن نقنع بها اقناعاً تاماً . ولما كان العقل يميل بطبيعته إلى عدم التصديق بهذه القضية فإنه سوف يقع ، لاحالة ، في أخطائه السابقة إذا لم يأخذ نفسه بمنهج دقيق صارم ، وهو ذلك المنهج الذي سنأخذ في ذكر قواعده المتممة للقاعدة السابقة :

القاعدة الأولى

إن أولى هذه القواعد المتممة هي القاعدة القائلة بأنه يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر بصفحة مطردة من كل فكرة سابقة . وليس

(١) حقا إن شدة تركيب الظواهر الاجتماعية تساهم إلى حد كبير في عسر نشأة العلم الذي يقوم بدراستها . ولكن هناك ما يعوض ذلك . فإن علم الاجتماع يستطيع الاستفادة من جميع النتائج التي أدت إليها العلوم السابقة له ، وذلك لأنه آخر العلوم نشأة . ويستطيع هذا العلم أيضا الاتعاض بتجارب العلوم التي سبقته . وسوف يدعو استخدام هذه التجارب ، دون ريب ، إلى نموه السريع .

ثمة ضرورة إلى إقامة برهان خاص على صدق هذه القاعدة ؛ وذلك لأنها نتيجة لكل ما سبق ذكره . ومن جهة أخرى فهذه القاعدة أساس لكل طريقة علمية . وفي الواقع لم تكن طريقة الشك المنهجى [Le doute méthodique] لدى « ديكارت » إلا إحدى التطبيقات الفرعية على هذه القاعدة . ذلك بأن ديكارت آلى على نفسه ، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضع أسس العلم ، أن يشك في صدق جميع الآراء التي سبق أن تلقاها عن الآخرين ، فإنه كان لا يريد استخدام سوى تلك المعانى الكلية التي نشأت بطريقة علمية ، أى تلك المعانى التي نشأت تبعا للطريقة التي قام هو بتقريرها . ومن ثم فمن الواجب أن يطرح المرء جانبا ، ولو بصفة مؤقتة ، كل المعانى التي لم تنشأ حسب هذه الطريقة . ولقد رأينا فيما مضى أن نظرية الأصنام ^(١) التي أشار إليها « بيكون » ما كانت ترمى إلا إلى هذا الغرض نفسه . ولذلك فإن هذين المذهبين الفلسفيين الكبيرين يتفقان في هذه النقطة الأساسية ، على الرغم من أن الناس ينظرون إليهما ، في كثير من الأحيان ، على أنهما متضادان . وحيثما يجب على عالم الاجتماع أن يتمتع امتناعا باتا عن استخدام المعانى الكلية التي لم تتبع في نشأتها طريقة علمية ، والتي إنما نشأت فقط لكي تسد بعض الحاجات التي ليس بينها وبين العلم صلة ما . كذلك يجب على هذا العالم أن يراعى هذه القاعدة ، وسواء في ذلك إذا كان بصدد تحديد موضوع بحثه ، أم كان يريد البرهنة على صدق النتائج التي يؤدي إليها هذا البحث . ويجب عليه أيضا أن يتحرر من تلك الآراء البديهية السكاذبة التي تسيطر على عقول العامة من الناس ، وأن ينج عن كاهله نير قواعد التفكير التقليدى ، وهى تلك القواعد التي تنقلب مستبدة قاهرة في نهاية الأمر ، وذلك بسبب شدة إلفه إياها . ولكن إذا اضطر إلى

استخدام هذه القواعد التجريبية ، في بعض الأحيان ، وجب عليه أن يستخدمها مع شعوره ، على أقل تقدير ، بقلة جدواها . وذلك حتى لا يعهد إليها بدور لا يجدر بها أن تقوم به في مذهبه العلي .

ولكن هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة هذه الأفكار الشائعة في علم الاجتماع غاية في العسر . ذلك بأن العاطفة كثيرا ما تساهم في الأخذ بناصر هذه الأفكار . فإننا نشيع في الواقع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشيعنا لظواهر العالم الطبيعي . وهكذا فإن هذا الطابع العاطفي يؤثر في كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية ، وعلى الطريقة التي نتبعها في تفسير هذه الظواهر . وإننا نعتز بالآراء التي نكونها لأنفسنا عن المعتقدات والعادات سالفة الذكر كاعتزازنا بهذه الظواهر نفسها . ولذا تسكتسب هذه الآراء نوعا من النفوذ الذي لا يغتفر أي معارضة من جانب الفرد . ذلك بأن كل رأى يعارض هذه الآراء يعد عدوا لها ، ويعامل معاملة العدو . فإذا وجد مثلا رأى يخالف الفكرة التي يكونها الناس عادة لأنفسهم عن الوطنية أو عن السكرامة الشخصية فإن هذا الرأى يكون موضع إنكار شديد ، مهما بلغت قوة الحجج التي يعتمد عليها . وليس من الممكن أن يسلم الناس بوجهة هذا الرأى ؛ بل يقابلونه بالرفض التام . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من ذلك الرأى فليس من العسير أن تجد حججا لا يلقى المرء مشقة في الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن تصبح موضعا للنقاش العلمية . ذلك لأن مجرد وضعها — هي أو الظواهر التي تعبر عنها — موضع البحث العلمي الجاف المجرد عن الهوى يكفي في إثارة بعض العقول . فمن قبيل ذلك أن بعض ذوي الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة موضوعية و «على أنها أشياء خارجية» بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية ،

وهم في ذلك كالعامة التي تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية .

ويأني كثير من الناس أن يعترفوا بأن للعلم حق البحث في هذه العواطف ؛ بل إنهم يذهبون إلى حد أبعد من ذلك حين يعتقدون أنه لا بد من الاعتماد على هذه العواطف وحدها إذا أريد إنشاء علم لدراسة الظواهر التي تعبر عنها . وقد قال أحد البلغاء من مؤرخي الأديان : ويل للعالم الذي يشرع في دراسة الأمور الإلهية دون أن يتخذ لنفسه محراباً في أعماق شعوره ، وفي آخر طية من طيات وجوده الأبدي ، أي في ذلك المكان الذي ترقد فيه أرواح من سلفوا . ويل له إن لم يتخذ من هذا المكان ملجأ خفياً يصعد فيه ، بين حين وحين ، أريج من المسك ، أو مزمار من مزامير داود ، أو صرخة ألم أو نصر صعدتها وهو طفل نحو السماء إثر صرخات إخوة له من قبل . فإنها صرخة تصله فجأة بأنبياء العهد القديم ! (١)

ومهما بلغت قوتنا في محاربة هذه النظرية الصوفية فما أبعدنا عن بذل كل ما ينبغي بذله من أجل محاربتها . فإن هذه النظرية ليست شيئاً آخر سوى مذهب تجريبي جاحد للعلم ومتنكر في ثوب التصوف . وشأن هذه النظرية شأن أي نظرية صوفية أخرى . ولا تمتاز العواطف التي تتعلق بالظواهر الاجتماعية في شيء عن الظواهر الأخرى ؛ وذلك لأنها تنبع جميعها من مصدر واحد بعينه . فلقد نشأت هذه الظواهر هي الأخرى ، على مر العصور . وهي وليدة التجارب الإنسانية . ولست أي تجارب !! إنها تجارب غامضة مهوشة . وليست هذه العواطف فيما أعلم - وليدة فكرة علوية مثالية وجدت قبل أن يوجد هذا العالم الحسي ، ولست هي نتيجة لألوان شتى من الخواطر

والانفعالات التي ترا كمت على غير نسق ، وعلى غير هدى ، ودون أى تفسير منهجى سليم . فبهيات إذن أن تكون هذه العواطف أشد وضوحا من الحقائق الفعلية . حقا إن هذه العواطف ترجع فى نشأتها إلى بعض الحالات النفسية العنيفة ، ولسكنها حالات نفسية مضطربة . فلو نسبنا إلى العواطف تلك الأهمية الكبرى فمعنى ذلك أننا نقول بأن القوى العقلية الحسية أرفع مقاما من القوى العلية السامية . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أننا نقضى على أنفسنا بأن نظل أرقاء لنوع من السفسطة التي يغلب عليها الطابع الخطاى إلى حد كبير أو قليل . ولا يستطيع العلم الذى ينشأ على هذا النحو أن يجد أنصاره إلا بين هؤلاء الذين يفضلون التفكير بحواسهم على التفكير بعقولهم ، والذين يؤثرون النظريات السريعة الغامضة التي يؤدى إليها الإحساس على النظريات البطيئة الشديدة الوضوح التي يؤدى إليها التفكير العقلى . إن العاطفة أحد الموضوعات التي يدرسها العلم ، ولسكنها ليست مقياسا للحقيقة العلمية . هذا وليس هناك علم إلا وواجه مقاومة من هذا النوع فى مراحل الأولى . فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية . وكانت هذه المقاومة لاتقل فى عنفها عن المقاومة التي يلقاها علم الاجتماع فى وقتنا الحاضر . وذلك لأن الظواهر الطبيعية كانت ، هى الأخرى ، ذات طابع دينى أو خلقى . أما وقد تحررت العلوم واحداً بعد آخر من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها سوف تختفى فى نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً ، أى من آخر معاقليها . وبذلك تدع السبيل حراً أمام العلماء .

القاعدة الثانية

لسكن القاعدة السابقة ليست سوى قاعدة سلمية . ذلك لأنها ترشد عالم الاجتماع إلى طريقة التحرر من سيطرة الأفكار المبتذلة لكي توجه نظره إلى

الظواهر نفسها . ومع ذلك فإن هذه القاعدة لاتدله على الطريقة التي يجب اتباعها لكي يهتدى إلى هذه الظواهر فيتخذها مادة لدراسة « موضوعية »

ويدور كل بحث علمي حول طائفة معينة من الظواهر التي تتحقق فيها شروط تعريف معين . فيجب على عالم الاجتماع أن يبدأ حينئذ بتعريف الظواهر التي يدرسها لكي يعلم الناس ، ويعلم هو الآخر ، تمام العلم نوع المسائل التي سيدرسها . وهذا هو أول وأهم الشروط التي يجب أن تتحقق في كل برهان علمي ، وفي كل محاولة ترمي إلى التأكد من صحة النتائج التي نصل إليها . وفي الواقع لا يستطيع المرء أن يتحقق من صدق إحدى النظريات إلا إذا قام بتعريف الظواهر التي يجب أن تفسرها هذه النظرية . وأكثر من ذلك ، فلما كان هذا التعريف المبدئي الموضوع الأساسي لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التي يتبعها المرء في وضع هذا التعريف . ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون موضوع العلم ، في هذه الحال ، بعض الظواهر الحقيقية أو بعض المعاني العامة . ومن البديهي أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل ، مستعيناً على ذلك بخواصها الذاتية ، لا بوجهة نظر فلسفية . وليس من المستطاع أن يقف المرء منذ بدء البحث - أي قبل تصنيف الظواهر تصنيفاً علمياً - إلا على الخواص الأكثر ظهوراً ، ونعني بها تلك الخواص التي يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة . ولا شك في أن الخواص الداخلية بعيدة الغور التي تنطوي عليها إحدى الظواهر هي الخواص الجوهرية فيها . ولا ريب في أنها تفسر الظاهرة على أكمل وجه ممكن . ومع ذلك فإنها تظل مجهولة في أولى مراحل البحث . ولا يستطيع المرء أن يتنبأ بحقيقتها إلا إذا أباح لنفسه حق الاستعاضة عنها بوجهة نظر فلسفية . ومن ثم فإنه يجب على الباحث أن يعتمد على الخواص الخارجية لكي يهتدى إلى العناصر التي يتألف منها التعريف المبدئي الأساسي

سالف الذكر . ويتضح من جهة أخرى أنه من الواجب أن يعبر هـذا التعريف عن جميع الظواهر التي تنطوى على نفس الخواص ، وأن يشملها جميعها دون أى استثناء أو تفرقة . ويرجع ذلك إلى أنه ليس ثمة سبب يدعونا إلى اختيار بعض هذه الظواهر دون بعض ، كما أنه ليس هناك سبيل إلى تفضيل بعض هذه الظواهر على بعضها الآخر . ومن ثم فإن هذه الخواص الخارجية هي كل مانعرفه عن حقيقة الظواهر . ويترتب على ذلك أنه من الواجب أن تتخذ هذه الخواص أساساً لتحديد الطريقة التي يجب اتباعها في تصنيف الظواهر . ولا يرى أن معياراً آخر يمكن استخدامه لنقض النتائج التي يؤدي إليها المعيار السابق ، ولو بصفة جزئية . وبهذا يمكننا تحديد القاعدة التالية .

إن من الواجب أن ينحصر موضوع البحث في طائفة خاصة من الظواهر التي

سبب تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها . ومن الواجب أن
ينصب نفس البحث على كل الظواهر التي تتوفر فيها شروط ذلك التعريف .

ومثال ذلك أننا نلاحظ وجود طائفة خاصة من الأفعال التي تشترك جميعها في الخاصة الخارجية الآتية وهي : أن وقوعها يشير لدى المجتمع رد فعل خاص يسمى العقاب . ولذا فإننا ندخل هذه الأفعال في طائفة قائمة بذاتها ، ونطلق عليها اسماً مشتركاً ، فنطلق اسم الجريمة على كل فعل يجلب العقاب على مرتكبه ، ثم نجعل الجريمة التي عرفناها على هذا النحو موضوعاً لعلم قائم بنفسه هو علم الجرائم [La Criminologie] . ومثال ذلك أيضاً أن الملاحظة ترشدنا إلى وجود مجتمع جزئي داخل كل المجتمعات المعروفة لدينا ، ويمكن التعرف على هذا المجتمع الجزئي بالخاصة الخارجية الآتية وهي : أنه يتركب من عدة أفراد تجمعهم رابطة الدم في غالب الأمر ، كما توجد بينهم بعض الصلات القانونية . ومن ثم فإننا ندخل جميع الظواهر المتعلقة بهذا المجتمع الجزئي في طائفة قائمة

ك
هـ
أ

بذاتها ، ونطلق عليها اسماً خاصاً ، فنطلق اسم الظواهر الأسرية على مجموعة هذه الظواهر ، ثم نجعل الأسرة التي عرفناها على هذا النحو موضوعاً لعلم مستقل لم يطلق عليه علماء الاجتماع حتى الآن مصطلحاً علمياً خاصاً به . وسوف نطبق هذه القاعدة نفسها فيما بعد ، أى حينما ننتقل من الأسرة بصفة عامة إلى مختلف النماذج الأسرية . فسنبدأ مثلاً بتعريف كل من العشيرة [Clan] والعائلة الأبوية [Patriarcale] ، والعائلة التي ينسب الولد فيها لأمه [Maternelle] حين نأخذ في دراسة كل أسرة من هذه الأسر بناء على نفس الطريقة السابقة . وحينئذ يجب علينا أن نعتمد على هذا المبدأ نفسه في تحديد موضوع كل المشاكل ، سواء أكانت هذه المشاكل خاصة أم عامة . ومتى اتبع عالم الاجتماع هذه الطريقة وجد نفسه مباشرة وجهاً لوجه مع الظواهر الحقيقية ، وذلك منذ أول خطوة يخطوها في البحث . ذلك بأن تصنيف الظواهر على أساس ما ليس رهنًا بمشئ العالم أو بأسلوبه الخاص في التفكير ، ولكنه رهن بطبيعة الأشياء نفسها . ومن الممكن أن نرشد الناس جميعاً إلى العلامة التي جعلناها ندخل الظواهر في طائفة دون أخرى . ومن الممكن أيضاً أن يعترف الناس جميعاً بوجود العلامة التي أرشدناهم إليها . ويستطيع المرء فيما عدا ذلك أن يتأكد من صحة أقوال بعض من يلاحظ هذه العلامة بشهادة الآخرين . حقا إن المعنى العام الذي نكونه لأنفسنا بهذه الطريقة لا يتفق دائماً ، أو قد لا يتفق على وجه العموم ، مع الفكرة الشائعة لدى العامة من الناس . ويمكن التمثيل لذلك بما يأتي : على الرغم من أن كلا من التفكير الحر والخروج على مقتضيات العرف الحضري [Etiquette] يحجر على المرء عقاباً صارماً مطرداً في كثير من المجتمعات ، فإنه من اليديهي أن العامة من الناس لا ينظرون إلى هذين الفعلين نظرتهم إلى الجريمة ، حتى لو كان ذلك في المجتمعات التي يعاقب فيها مرتكب أحد هذين الفعلين . ومثال ذلك أيضاً أن العشيرة [Caln] ليست أسرة بالمعنى المتداول الذي يدل عليه

هذا اللفظ . ولكن لا أهمية لمثل هذا القصور اللغوي . ذلك بأنه لا يهمنا هنا أن نهتدي فقط إلى معرفة الوسائل التي تمكننا من العثور ، مع كثير من الدقة ، على الظواهر أو المعاني التي تعبر عنها ألفاظ اللغة المتداولة ، ولكن يهمنا أن نتذكر بعض المعاني العامة الجديدة من كل وجه ، والتي تبقى بحاجة العلم ويمكن التعبير عنها بمصطلحات خاصة .
حقاً ليس معنى ذلك أن العالم لا يستفيد فائدة ما من المعنى الكلي الشائع . فإنه يستخدم هذا المعنى ، على العكس من ذلك ، كدليل يقود خطاه . ذلك بأن هذا المعنى يدل على وجود طائفة من الظواهر التي تشترك في اسم خاص بها ، والتي يمكن أن تنطوي ، بالتالي ، على بعض الخواص المشتركة . أضف إلى ذلك أن المعنى الشائع قد يرشدنا ، في بعض الأحيان ، على وجه الإجمال إلى الاتجاه الذي يجب أن يوجه فيه البحث عن الظواهر . وذلك لأنه لا بد من وجود صلة بين هذا المعنى وبين الظواهر . ولكن لما كان هذا المعنى الشائع ينشأ بطريقة ساذجة فإنه من الطبيعي جداً ألا ينطبق تمام الانطباق على المعنى العلمي الذي يمهّد الطريق أمام نشأته . (١)

(١) لكن يضطر الباحث إلى الاستعانة بكل من المعنى الشائع واللفظ المتبدل من الناحية العملية . وذلك لأنه يتخذها نقطة بدء لدراسته . ويبان ذلك أن المرء يبدأ بتحقيق الأمر الآتي : هل تنطوي بعض الأشياء التي يعبر عنها اللفظ المتبدل تعبيراً غامضاً على بعض الخواص الخارجية المشتركة ؟ فإذا وجد أن هناك أشياء من هذا القبيل ، وكان المعنى العام الذي نشأ عن تصنيفه لهذه الأشياء ، بناء على اشتراكها في بعض الصفات الخارجية ، ينطبق إلى حد كبير ، إن لم ينطبق تماماً ، على المعنى الشائع ، فإن له الحق في استخدام اللفظ المتبدل للدلالة على المعنى العامي . وهكذا يحتفظ المرء في البحوث العلمية بالتعبير الذي يستخدم في اللغة المتداولة . أما إذا كانت الهوية واسعة بين المعنى الشائع وبين المعنى العامي ، بأن كان المعنى الأول يتضمن عدة معانٍ مختلفة ، فإنه يجب على المرء أن يضع ، في هذه الحال ، بعض المصطلحات الجديدة .

ولكن مهما بدت بداهة هذه القاعدة وأهميتها أمرا لا شك فيه فإن العلماء لم يراعوها في دراسة الظواهر الاجتماعية . وبيان ذلك أن الباحثين في علم الاجتماع يدرسون بعض الأشياء التي نتحدث عنها دائما كالعائلة والملكية والجريمة وغير ذلك من الأمور . ولذا فإنه يخيل إلى عالم الاجتماع ، في كثير من الأحيان ، أنه ليس ثمة فائدة في تعريف هذه الظواهر تعريفا مبدئيا دقيقا . وقد يبدو لنا أنه من العبث أن يقوم المرء بتحديد المعاني التي تعبر عنها الألفاظ التي تتردد باستمرار في أحاديثنا ، وذلك لأننا ألفنا استخدامها ألفا كبيرا . وفي هذه الحال يسكتفى كل امرئ منا بالرجوع إلى المعنى الشائع . ولكن هذا المعنى مبهم في أغلب الأحيان . وقد يكون هذا الإبهام سببا في أن نستخدم اسما واحدا للتعبير عن أشياء مختلفة فيما بينها أشد اختلاف بحسب الحقيقة . وقد يدعوننا ذلك إلى تفسير هذه الأشياء المختلفة على نمط واحد . وهذا هو السبب في وجود ألوان من اللبس التي يستعصى حلها . فهناك مثلا نوعان من الزواج بامرأة واحدة [Monogamie] بمعنى أن المرء قد يتزوج بامرأة واحدة بحسب الواقع ، وقد يحبره القانون على الزواج بامرأة واحدة . وفي النوع الأول لا يملك الرجل سوى امرأة واحدة ، على الرغم من أن القانون لا يحرم عليه الزواج بأكثر من واحدة . أما في النوع الثاني فإن القانون يحظر عليه تعدد الزوجات . ويوجد النوع الأول من الزواج بأثنى واحدة في كثير من الفصائل الحيوانية وفي بعض المجتمعات البدائية . ولكن ليس وجود هذا النوع من الزواج في تلك المجتمعات أمرا استثنائيا ؛ بل إنه ليوجد فيها بصفة عامة كما لو كان القانون يوجبه . وحينما تنحل الروابط الاجتماعية بين أفراد الشعب الصغير يتفرق هؤلاء على مساحة واسعة من الأرض ، ويعيشون منعزلين بعضهم عن بعض . وفي هذه الحال يبحث كل رجل منهم ، بطبيعة الأمر ، عن امرأة واحدة فقط لكي يتخذها زوجا له .

وذلك لأنه من العسير عليه أن يجد في هذه العزلة أكثر من امرأة واحدة .
أما الزواج الإجماري بامرأة واحدة فإنه يوجد على عكس النوع السابق في
المجتمعات الأكثر رقياً . ومن ثم فإن كلا من الزواج الواقعي بامرأة واحدة
[Monogamie de fait] والزواج الإجماري بامرأة واحدة
[Monogamie obligatoire] يدل على معنى يختلف كل الاختلاف عن
معنى الآخر ، مع أن اللفظ الذي يستخدم للدلالة عليهما لفظ مشترك . ذلك
بأننا نقول عادة عن بعض الحيوان إنه ذو أنثى واحدة [Monogame] ، مع
أنه ليس ثمة ما يشبه الواجب القانوني في المجتمع الحيواني . ولكن لما أراد
« سبنسر » دراسة ظاهرة الزواج استخدم مصطلح « الزواج بامرأة واحدة »
دون أن يقوم بتعريفه ، أى أنه استخدمه حسب معناه المتداول المبهم . وقد
ترتب على ذلك أنه اعتقد أن تطور الزواج ينطوى على نوع من الشذوذ الذي
لا يمكن تفسيره . وذلك لأنه يعتقد أننا نلاحظ وجود أرقى أنواع الزواج في
أولى مراحل التطور التاريخي ، وأن هذا النوع من الاتحاد الجنسي يختفى في
العصور الوسيطة ، وأنه يعود إلى الظهور في العصور المتأخرة . وقد استنبط
« سبنسر » من ذلك أنه ليست هناك علاقة ثابتة بين التطور الاجتماعي العام
وبين اتجاه الإنسانية اتجاهات تدريجياً نحو نموذج أسرى كامل . ولو أن « سبنسر »
اعتمد ، في الوقت المناسب ، على تعريف دقيق لاستطاع أن يأمن الوقوع في
هذا الخطأ (١) .

(١) وقد كان عدم وجود تعريف دقيق للديموقراطية سبباً في أن بعض الناس
يقولون إن هذا النظام السياسي يوجد على حد سواء في بدء التاريخ وفي آخر مراحل .
ولكن الحقيقة في هذا الأمر هي أن هناك فرقاً كبيراً بين ديموقراطية العصر القديم
وديموقراطية العصر الحديث .

وفي بعض الحالات الأخرى يهتم المرء اهتماماً كبيراً جداً بتحديد الموضوع الذي سيجعله محوراً تدور عليه أبحاثه . ولكنه يميل إلى اختيار بعض الظواهر دون بعض ، وذلك بدل أن يدخل جميع الظواهر التي تنطوي على نفس الخواص الخارجية تحت تعريفه المبدئي . وفي هذه الحال يختار المرء بعض الظواهر على أنها نخبه ممتازة ، وينظر إليها نظرتة إلى الظواهر الوحيدة الجديرة بأن تنطوي على الخواص سالفة الذكر . أما الظواهر الأخرى فإنه ينظر إليها كما لو كانت قد اغتصبت تلك الخواص اغتصاباً . ولذلك فإنه لا يقيم لها وزناً في دراسته . ولكن ليس بعسير علينا أن نتنبأ بأن هذه الطريقة لا تؤدي بالباحث إلا إلى بعض المعاني الشخصية المستورة . وذلك لأنه لا يمكن ، في الواقع ، حذف بعض الظواهر إلا بناء على فكرة سابقة للبحث . فإنه ليس من الممكن أن يقرر الباحث ، في أول مرحلة من مراحل العلم ، أن هذه الظواهر قد اغتصبت لنفسها تلك الخواص ، وذلك على فرض أن هناك اغتصاباً من هذا القبيل . وليس ثمّة سوى سبب واحد يدعو المرء إلى اختيار بعض الظواهر دون بعض ، وهو أن هذه الظواهر أكثر مطابقة من غيرها للفكرة المشالية التي سبق أن كونها الباحث لنفسه عن هذا النوع من الظواهر . ومثال ذلك أن جاروفالو [Garofalo] يبرهن في أول بحثه في علم الإجرام ^(١) ، بصورة واضحة جلية ، على أنه يجب على الباحث أن يتخذ الجريمة بمعناها الاجتماعي نقطة بدء لهذا العلم . ولكن « جاروفالو » لم يحدد هذا المعنى الأخير بناء على مقارنته الدقيقة بين جميع الأفعال التي يعاقب من يرتكبها عقاباً مطرداً في مختلف النماذج الاجتماعية ، ولكنه اكتفى بالمقارنة بين تلك الأفعال التي تخدش العواطف الخلقية الثابتة المشتركة بين جميع أنواع

(١) انظر : Criminologie p. 2 .

المجتمعات . أما فيما يتعلق بالعواطف الخلقية التي أدى التطور التاريخي إلى اختفائها فإنه يخيل « لجاروفالو » أنها لا تقوم على أساس طبيعي ، وذلك لأنها لم تستطع البقاء على الرغم من ذلك التطور . وبناء على ذلك ، فإنه يخيل إليه أن الأفعال ، التي كانت تصفها المجتمعات السابقة بأنها إجرامية - لأنها كانت تخدش بعض هذه العواطف الخلقية التي اندثرت فيما مضى - لم تستحق هذا الوصف إلا بسبب بعض الظروف العارضة الشاذة إلى حد ما . ولكن السبب الوحيد الذي دعا « جاروفالو » إلى حذف بعض هذه الأفعال يرجع إلى وجهة نظره الشخصية التي كونها لنفسه عن الحياة الخلقية . فهو يبنى نظريته في الجريمة على الفكرة المبدئية القائلة بأننا إذا نظرنا إلى التطور الخلق في مرحلته الأولى ، أو فيما يلي هذه المرحلة ، وجدنا أنه يشبه التيار الذي يسوق أمامه أنواعا شتى من الفضلات والأقذار ، وأنه يتخلص منها - فيما بعد - شيئا فشيئا ، وأنه لم يستطع أن يلفظ جميع العناصر الغريبة التي كانت تعكر مجراه ، في أول الأمر ، إلا في عصرنا الحاضر . ولكن هذه الفكرة المبدئية ليست قانونا بديها ، أو حقيقة قام الدليل يؤكد صحتها ، ولكنها ليست إلا مجرد فرض ليس ثمة ما يدعو إلى القول به . ذلك بأن العناصر المتغيرة التي تنطوى عليها العاطفة الخلقية ليست بأقل انسجاما مع طبيعة هذه العاطفة من عناصرها الثابتة . فلئن دلت التغيرات التي تليق بالعناصر الأولى على شيء فإنها تدل على أن هذه العواطف نفسها قد تغيرت . وإذا كنا لا نقول اليوم في علم الحيوان بأن صور الوجود الخاصة بالفصائل الحيوانية الدنيئة أقل اتفاقا مع الطبيعة من صور الوجود التي تتكرر في المراتب الحيوانية الأخرى إلا أكثر رقيقا فإنه ينبغي أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالجريمة . وبيان ذلك أن الأفعال التي كانت تعدها المجتمعات البدائية جرائم ، والتي فقدت ذلك الوصف منذ ذلك العهد ، هي في الحقيقة جرائم بالنسبة إلى هذه المجتمعات . وهي في ذلك تماما كالأفعال التي ما زال يعاقب عليها المرء في مجتمعاتنا الحاضرة . ذلك

بأن تلك الأفعال الأولى ترتبط بالظروف المتغيرة في الحياة الاجتماعية ؛ على حين ترتبط الأفعال الثانية بالظروف الدائمة في هذه الحياة نفسها . ومع ذلك فإن كلا من هذين النوعين من الأفعال طبيعي كالآخر تماما .

وليس هذا هو كل ما نوجهه من النقد إلى نظرية « جاروفالو » . فإننا لو سلمنا جدلا بأن هذه الأفعال قد اغتصبت لنفسها طابع الإجرام دون مبرر ، كما يقول « جاروفالو » ، فإنه ينبغي لنا ألا نفصل ، على الرغم من ذلك ، بين هذه الأفعال وبين الأفعال الإجرامية الأخرى فصلا باتا ؛ وذلك لأن الصور المعتلة التي تتشكل بها إحدى الظواهر لا تختلف في طبيعتها عن صورها السليمة ^(١) . ومن ثم فإنه من الواجب أن يقوم المرء بملاحظة كل من هذين النوعين حتى يستطيع تحديد الطبيعة المشتركة بينهما . فليس المرض نقيضا للصحة ، بل هما صورتان مختلفتان من جنس واحد ، ويمكن فهم إحداهما بالآخرى .

ولقد اعترف العلماء بصحة هذا المبدأ منذ عهد بعيد ، وقد طبقوه بالفعل في كل من علم الحياة وعلم النفس . ولا بد لعالم الاجتماع من الاعتراف به وتطبيقه . وليس من الجائز أن تختلف الأسباب التي تدعو إلى وصف بعض الأفعال ، في الحالات الشاذة . بأنها أفعال إجرامية عن الأسباب التي تؤدي إلى نفس هذه النتيجة في الظروف العادية ، اللهم إلا إذا قلنا بأنه من الجائز أن تكون إحدى الظواهر أحيانا نتيجة لبعض الأسباب ، وأحيانا نتيجة لسبب آخر . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه لا يمكن التفرقة بين طبيعة هاتين الطائفتين من الأسباب السابقة إلا إذا لم نعترف بصحة قانون السببية . ويترب

(١) هذا هو موضوع الفصل التالي . وسوف يفرق فيه دوركايم بين الظواهر

السليمة والظواهر المعتلة . « المترجم »

على ذلك أن هاتين الطائفتين من الأسباب لا تختلفان إلا من حيث السكم ، أو تبعاً لاختلاف الظروف التي تؤثر فيها كل طائفة منهما . وحينئذ فالجريمة الشاذة تعد جريمة دائماً . ومن ثم فإنه من الواجب إدخالها تحت التعريف العام للجريمة . ولكن ما الذي حدث ؟ لقد خلط « جوارو فالو » ، بين الجريمة بمعناها العام وبين ما يمكن القول بأنه بعض أنواعها ، أو بعض صورها الخاصة . ويرتب على ذلك أن تعريفه للجرائم لا ينطبق إلا على طائفة محدودة جداً من تلك الأفعال التي كان ينبغي أن يشملها هذا التعريف . وذلك لأن هذا الأخير لا ينطبق ، في هذه الحال ، على الجرائم الدينية ، أو الجرائم التي ترتكب ضد العرف الحضري [Etiquette] أو ضد المجاملات والتقاليد الاجتماعية الخ . فإن النص على هذه الجرائم ، وإن اختفى من كتب القانون الحديث ، فإنه يكاد يملأ على العكس من ذلك ، قانون العقوبات برمته لدى المجتمعات البدائية .

وهذه هي نفس الطريقة الخاطئة التي دعت بعض الباحثين إلى إنكار وجود أى نوع من العواطف الخلقية لدى الشعوب البدائية^(١) . فقد بنى هؤلاء نظريتهم على تلك الفكرة المبدئية القائلة بأن أخلاق مجتمعاتنا الحاضرة هي الأخلاق بمعنى الكلمة ، وبأنه من البديهي أن لا وجود لهذه الأخلاق في المجتمعات البدائية ، أو أنها لا توجد في هذه المجتمعات إلا على صورة ساذجة إلى أقصى حد . ولكن هذا التعريف يقوم على التعسف . وذلك لأننا إذا طبقنا القاعدة السابقة تبدل الأمر غير الأمر . فإذا أردنا الحكم على إحدى القواعد العملية بأنها خلقية أو لا ، فإنه يجب علينا تحقيق الأمر في المسألة الآتية هي : هل تنطوي هذه القاعدة على علامة خلقية خارجية أم لا ؟ . وتنحصر هذه العلامة في وجود عقوبة شائعة في المجتمع ، ونعني بها ذلك اللوم الذي يوقعه الرأي العام لكي ينتقم به من كل شخص يحاول خرق هذه القاعدة . فكلما وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه مع إحدى الظواهر التي تنطوي على هذه

الخاصة فإنه لا يجوز لنا أن ننسكـر عليها طابعها الخلقى ؛ وذلك لأن هذه الخاصة هى الدليل على أن تلك الظاهرة من جنس الظواهر الخلقية الأخرى . ويترتب على ذلك أن هذا النوع من الظواهر لا يوجد فى المجتمعات البدائية فحسب ؛ بل إن وجوده فيها أكثر من وجوده فى المجتمعات الراقية . وكثير من الأفعال التى تترك فيها الحرية اليوم لتقدير الأفراد كانت تفرض فرضاً لدى الشعوب البدائية . ومن هنا يتبين لنا مدى الأخطاء التى يقع الباحث فيها حين لا يبدأ بتعريف موضوع البحث تعريفاً مبدئياً ، أو حين لا يعرفه تعريفاً جيداً .

ولكن قد يوجه إلينا بعض الناس الاعتراض الآتى : أليس معنى ذلك أننا حينما نعرف الظواهر بخواصها الخارجية ننسب إلى الصفات السطحية أهمية لا نعترف بها للخواص الجوهرية ؟ أليس معنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أننا نقلب الأوضاع المنطقية رأساً على عقب فنجعل على الأشياء سافلها ، ونجعلها ترتكز على قممها بدلاً من أن ترتكز على قواعدها ؟ ومن ثم فإننا إذا عرفنا الجريمة بأنها الظاهرة التى تثير العقاب فلا ريب فى أننا نصبح عرضة لأن نتهم بأننا نحاول تفسير الجريمة بالعقاب ، أو بأننا نهذف كما يقول مثل مشهور إلى القول بأن المقصلة هى سبب العار ، بدل القول بأن العار نتيجة للجريمة التى يكفر عنها صاحبها . ولكن هذا الاعتراض يقوم على أساس واه . وذلك لأنه لما كان التعريف الذى بينا قاعدته منذ قليل تعريفاً مبدئياً فإنه يعجز عن إرشادنا إلى حقيقة الظواهر . وإنما يجب أن يمكننا هذا التعريف فقط من الاهتمام إلى هذه الحقيقة حينما يتقدم العلم تقدماً كافياً .

(١) أنظر : Lubbock, les origines de la civilisation ch. 8

وقد يذهب بعضهم فى التعميم إلى حد أبعد من ذلك فيقول ، وإن لم يكن أقل خطأ من غيره ، : إن الديانات القديمة ينقصها الطابع الخلقى أو إنها منافية للأخلاق . ولكن الواقع هو أن لكل ديانة من هذه الديانات أخلاقها الخاصة بها .

ومعنى ذلك أن مهمة هذا التعريف تنحصر في هذا الأمر وحده ، وهو أنه يصبح كهمزة الوصل بيننا وبين الظواهر . ولما كان العقل لا يستطيع إدراك هذه الظواهر إلا بحسب خواصها الخارجية فإنه من الطبيعي أن يعبر عنها ذلك التعريف المبدئي بهذه الخواص نفسها . ولكن ليس معنى ذلك أن يكون هذا التعريف كافيا في تفسيرها . وذلك لأنه ليس إلا نقطة بدء لا بد من الاعتماد عليها في تفسير هذه الظواهر . حقا ليس العقاب سببا في وجود الجريمة ، ولكنه العلامة الخارجية التي تدلنا على وجودها . وحينئذ فن الضروري أن نجعل العقاب نقطة بدء للدراسة إذا أردنا معرفة حقيقة الجريمة .

ولن يكون الاعتراض السابق وجيها إلا إذا ثبت أن الخواص الخارجية للظواهر خواص عرضية في نفس الوقت ، أى إلا إذا لم تكن مرتبطة بالخواص الأساسية . وحقيقة لا يستطيع العلم ، في هذه الحال الأخيرة ، أن يخطو خطوة ما إلى الأمام متى انتهى من إرشادنا إلى وجود هذه الخواص الخارجية . وليس من الممكن أيضا أن يدنو العلم من حقيقة الظواهر أكثر من ذلك . فإنه لو صح هذا القول لانتقطعت كل صلة بين ظاهر الأشياء وباطنها . ولكن إذا وجدنا أن كل الظواهر المتحدة في الجنس تنطوي ، دون أى استثناء ، عن نفس الخواص فإنه يجوز لنا أن نتأكد ، في هذه الحال ، من أن هذه الخواص ترتبط أشد ارتباط بطبيعة هذه الظواهر ، وأنها جزء متمم لها ، اللهم إلا إذا قلنا بأن قانون السببية ليس إلا تعبيراً أجوف لا طائل تحته ، ومن ثم فإذا انطوت طائفة خاصة من الأفعال على الخاصة الآتية : وهى أنها تؤدى جميعها ، دون تفرقة ما ، إلى توقيع إحدى العقوبات فإن ذلك دليل على أن هناك علاقة وثيقة بين العقاب وبين الخواص الذاتية لتلك الأفعال . وحينئذ فهما بدت لنا هذه الخواص سطحية فهى خير عون يرشد عالم الاجتماع إلى الطريقة التى يجب عليه اتباعها لكي يتوغل فى أعماق الأشياء . ولكن

لا بد لذلك من ملاحظة هذه الخواص ملاحظة دقيقة . فهذه الخواص إذن أول وأهم حلقة من حلقات السلسلة التي سييسطها العلم واحدة تلو أخرى في أثناء تفسيره للظواهر .

ولما كان الإحساس الوسيلة التي ترشدنا إلى معرفة الخواص الخارجية للأشياء فإنه يمكننا القول ، بصفة إجمالية ، بأن العلم لن يكون « موضوعياً » إلا بشرط أن يجعل الإحساس نقطة بدء لدراسته ، بدلا من تلك المعاني العامة التي لم تنشأ طبقا لطريقة علمية . وحينئذ يجب أن يختار العلم مباشرة العناصر الأولية اللازمة لتعاريفه المبدئية من بين المدركات الحسية . ويكون في الواقع أن يفكر المرء في المهمة الملقاة على عاتق العلم لكي يفهم أن هذا الأخير لا يستطيع أن ينبج منهاجا آخر غير ذلك الذي ذكرناه . ذلك بأن العلم يحتاج إلى بعض المعان الكلية لكي يعبر بها تعبيراً صادقا عن الأشياء حسب ما توجد عليه في وقع الأمر ، لاحسب ما ينبغي أن تكون عليه حتى تعود علينا بالفائدة من الناحية العملية . ولكن هذا الشرط لا يتحقق في تلك المعاني الكلية التي نشأت بطريقة غير علمية . ومن ثم فلا بد للعلم من ابتكار بعض المعاني الجديدة . ولكنه لن يستطيع التحرر من المعان الشائعة ومن الألفاظ التي تعبر عن هذه المعاني إلا إذا جعل الإحساس مبدءاً يمكن الرجوع إليه . ذلك بأن الإحساس هو المادة الأولية التي لا بد منها في نشأة كل معنى كلي . فإن الإحساس هو المصدر الذي تستنبط منه المعاني العامة ، سواء أكانت هذه المعاني صادقة أم كاذبة ، سواء أكانت علمية أم غير علمية . فليس من الجائز حينئذ أن يتخذ العلم أو البحث النظري نقطة بدء لدراسته شيئا آخر غير تلك المدركات الحسية التي تبدأ منها المعرفة الساذجة أو العملية كما تبدأ منها أيضاً المعرفة العلمية . وإنما يبدى الخلاف فقط بين هذين النوعين من المعرفة ، فيما بعد ، حينما يختلف كل منهما في إعداد تلك المدركات الحسية للدراسة ، وهي المادة المشتركة بينهما .

القاعدة الثالثة

لكن قد يغلب الطابع الشخصي على الإحساس . وهذا هو السبب الذى دعا إلى نشأة القاعدة الآتية التى تنص فى العلوم الطبيعية على عدم استخدام المدركات الحسية التى يحتمل أن يغلب عليها الطابع الشخصى لدى من يقوم بملاحظة الظواهر . وهى نفس القاعدة التى تنص فى نفس الوقت على الاعتماد فقط على تلك المدركات الحسية التى تنطوى على « الطابع الموضوعى » إلى حد فيه السكافية . فمثلا نرى أن عالم الطبيعة يستعيز عن الإحساسات الغامضة التى يثيرها لديه الطفس أو السكرباء بملاحظته للذبذبات التى يسجلها كل من « الترمومتر » و « الإليكترومتر » — مقياس السكرباء — . وحينئذ يجب على عالم الاجتماع أن يحترم هذه القاعدة ، وأن يتخذ هذه الحيلة نفسها . ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية التى يستعين بها هذا العالم على تحديد موضوع بحثه أقرب ما يمكن إلى الواقع . ويمكننا القول بصفة مبدئية بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التى تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها حسب ما توجد عليه فى حقيقة الأمر . وفى الواقع يغلب « الطابع الموضوعى » على الإحساس كلما كان موضوعه مادة قليلة التغير . وذلك لأنه يشترط فى كل شىء « موضوعى » أن ينطوى على بعض العلامات الثابتة التى يمكن الرجوع إليها وملاحظتها من جديد ، والتى تسمح بتجريد إدراكنا الحسى لهذا الشىء من كل عنصر متغير وشخصى . أما إذا كانت العلامات الوحيدة التى يمكن ملاحظتها متغيرة ، هى الأخرى ، ولا تلبث على حال قط فلن يجد الباحث أى مقياس يمكن تطبيقه فى جميع الحالات ، ولن يهتدى إلى أى وسيلة تمكنه من التفرقة بين كل من العناصر الخارجية والداخلية التى تتكون منها خواطرننا . وسوف يغلب طابع التغير على الحياة الاجتماعية إذا جاز أنها لا تستطيع الانفصال عن الأحداث الفرعية التى تتشكل بها حتى

تكون ، حدة قائمة بنفسها . وذلك لأن هذه الأحداث لما كانت تبدو بصور مختلفة ، حين إلى آخر ، ومن لحظة إلى أخرى ، كان من الضروري أن ينتقل أثر هذا التغير إلى الحياة الاجتماعية نفسها ؛ وذلك لأنها غير منفصلة عن تلك الآراء . وفي هذه الحال تنحصر الحياة الاجتماعية في مجموعة من التيارات الطليقة التي لا تنفك بحال ما عن التطور المستمر ، والتي لا يستطيع الباحث أن يوقف سيرها حتى يقوم بملاحظتها . ويدل ذلك على أن عالم الاجتماع لا يستطيع دراسة الحياة الاجتماعية إذا اكتفى بدراسة هذه التيارات . ولسكننا نعلم أن هذه الحياة سالفة الذكر تنطوي على الصفة الخاصة الآتية : وهي أنها تستطيع التشكل بصور ثابتة ، دون أن يكون ذلك سبباً في تغيير طبيعتها . فإن التقاليد الاجتماعية لا تعبر عن نفسها ببعض الأفعال الخاصة التي تثيرها لدى أفراد المجتمع فحسب ؛ ولسكنها تعبر عن نفسها أيضاً ببعض الصور المحددة الثابتة . ومثال ذلك القواعد القانونية أو الخلقية ، والأمثال الشعبية والظواهر الاجتماعية التي تتعلق ببنية المجتمع ، وغير ذلك من الأمور . ولما كانت هذه الصور الأخيرة توجد بصفة دائمة . ولما كانت لا تتغير تبعاً لاختلاف تطبيقاتها الفرعية لدى الأفراد ، أصبحت موضوعاً ثابتاً ونموذجاً مطرداً يمكن أن يرجع المرء إليه دائماً بالملاحظة على نحو لا يفسح أى مجال أمام الخواطر الشخصية أو الملاحظات الفردية . فالقاعدة القانونية تظل هي هي دون تغيير ما . وليس ثمة سوى سبيل واحد إلى فهمها على حقيقتها . ومن جهة أخرى فإن هذه التقاليد الاجتماعية لما لم تسكن سوى بعض صور الحياة الاجتماعية المتبلورة المركزة فإنه من الجائز أن ندرس هذه الحياة عن طريق دراستنا لهذه التقاليد ، اللهم إلا إذا قام دليل يوجب علينا عكس ذلك ^(١) .

(١) فمثلاً ينبغي أن توجد بعض الأسباب التي تدعونا إلى اعتقاد أن القانون أصبح لا يعبر في وقت ما ، عن الوضع الحقيقي الذي توجد فيه العلاقات الاجتماعية حتى يمكن القول بأنه لا يجوز دراسة القانون بناء على دراسة هذه العلاقات .

ومبني من الواجب على عالم الاجتماع ، لدى شروع في دراسة طائفة
خاصة من الظواهر الاجتماعية ، أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر من
الناحية التي تبدو فيها مسئلة عن مظاهرها الفردية .

وقد تمكننا بفضل هذه القاعدة من دراسة مشكلة التعاون وصوره المختلفة
حين قمنا بدراسة مجموعة القواعد القانونية التي تعبر عنه (١) . وكذا الأمر
فيما يتعلق بالحياة العائلية . ذلك لأن المصباح عرصة للخلط بين أشد النماذج
العائلية اختلافاً أو للتقريب بين أشدها تبايناً إذا حاول التفرقة بين مختلف
نماذج الحياة العائلية ، أو حاول تصنيفها بناء على النصوص الأدبية التي يقدمها
إليه الرواد ، والمؤرخون أحياناً . ولكن الأمر على خلاف ذلك إذا اتخذ
المرء النظام التشريعي للأسرة ، أو قانون الميراث بصفة خاصة ، أساساً لتصنيف
النماذج العائلية . ذلك لأنه يستطيع في هذه الحال أن يهتدى إلى المعيار الواقعي
الذي يحول دونه ودون الوقوع في كثير من الأخطاء ، إن لم يعصمه من
الخطأ تماماً (٢) فهل زيد مثلاً تصنيف مختلف أنواع الجريمة ؟ إنه يجب علينا
في هذه الحال أن نبذل جهدنا في الوقوف بدقة على ألوان الحياة في مختلف
الأوساط التي توجد فيها الجريمة ، وعلى العادات المهنية التي تتبع في هذه
الأوساط الإجرامية . ومن ثم فإننا نستطيع الوقوف على أنواع من الجرائم
التي تساوى في مجموعها مجموع الصور المختلفة التي تتشكل بها الحياة الاجتماعية
في الأوساط سالفة الذكر . وإذا أردنا معرفة الأخلاق والمعتقدات الشعبية

(١) انظر كتاب تقسيم العمل الاجتماعي لدور كايم :

La Division du Travail Social. I. I

(٢) راجع المقدمة التي وضعناها لنعلم الاجتماع الأسري في :

Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, année 1889.

في مجتمع ما فما علينا إلا أن نأخذ في دراسة الأمثال والحكم الشعبية التي تعبر
عن هذه الأخلاق والمعتقدات . حقاً إن استخدام هذه الطريقة يوجب على
المرء ألا يتصدى ، ولو بصفة مؤقتة ، لدراسة هذه الصور الاجتماعية الحسنية
دراسة علمية . ومع ذلك فهما بدت هذه الصور شديدة التغير فإنه لا يجوز
للمرء أن يحزم ، قبل البحث العلمي ، بأنها لا تجري على أسس عقلية . ولكن
إذا أراد المرء أن يسلك مسلكاً علمياً صحيحاً فلا بد له من وضع الأسس العلمية
الأولى على أرض متناسكة الأجزاء ، لا على شفا جرف هار ، ولا بد له
من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعي من تلك النواحي التي تسمح طبيعتها
بالدراسة العلمية الصحيحة . وهذا هو الشرط الضروري الذي سوف يمكننا
فيما بعد من التقدم في أبحاثنا ، ومن تضيق الخناق ، شيئاً فشيئاً ، على تلك
الحقيقة الاجتماعية التي تكاد تفر من الأصابع ، والتي قد لا يستطيع العقل
الإنساني إدراكها تمام الإدراك .

الفصل الثالث

القواعد الخاصة بالتفرقة بين الظاهرة الاجتماعية السليمة

وبين الظاهرة الاجتماعية المعتلة

لكن ملاحظة الظواهر الاجتماعية وفقاً للقواعد السابقة يؤدي إلى الخلط بين نوعين من الظواهر التي تختلف فيما بينها من بعض الوجوه اختلافاً شديداً ، أى بين الظواهر التي توجد على الصفة التي يجب أن توجد عليها ، وبين الظواهر التي ينبغي أن تكون على نحو مخالف للنحو الذي توجد عليه حسب الواقع ، أى بين الظواهر السليمة [Normaux] وبين الظواهر المعتلة [Pathologiques] . ولقد سبق أن بينا ضرورة إدخال هذين النوعين من الظواهر تحت التعريف المبدئي الذي يجب وضعه قبل الشروع في أى بحث من البحوث (١) . ولكن اتحاد طبيعة كل من هذين النوعين من الظواهر من بعض الوجوه لا يحول دون أن يكون كل منهما قائماً بذاته كتعبير خاص عن هذه الطبيعة المشتركة بينهما ، كما لا يمنع هذا الاتحاد ضرورة التفرقة بينهما . ولكن هل هناك بعض الوسائل التي يستطيع العلم الاعتماد عليها للقيام بهذه التفرقة ؟

إن لهذا السؤال أهميته الكبرى ؛ وذلك لأن الجواب الذي سيلقاه سوف يحدد فكريتنا عن الدور الذي يقوم به العلم ، وبخاصة العلم الإنساني . وهناك نظرية تجمع لها الأنصار من شتى المدارس الفلسفية على ما بينها من شدة الخلاف ،

وهي النظرية التي تقول : إن العلم ينبغي له ألا يبحث عن الغايات التي نسعى وراء تحقيقها . فالعلم - كما يقولون - لا يفرق بين الظواهر التي يدرسها على أساس قيمتها أو نفعها ؛ بل إنه يقتصر على ملاحظتها وتفسيرها ، دون أن يصدر عليها حكمه . فهو لا يميز بين ما هو خير وما هو شر ، وذلك لأنه لا وجود للخير والشر في نظر العلم . حقاً إنه يستطيع أن يبين لنا كيف تؤدي الأسباب إلى مسبباتها ، ولكنه لا يتدخل في تحديد الغايات التي ينبغي لنا أن نعمل على تحقيقها . فإذا أراد المرء معرفة الأشياء التي ينبغي تحقيقها حسب ما تقتضيه رغبته ، لا الأشياء التي توجد بالفعل ، فلا بد له من الرجوع إلى ما يوحى به إليه اللا شعور في هذا الصدد . وليس المرء هذا اللا شعور عاطفة أو غريزة أو نشاطاً حيويًا أو ماشاء من الأسماء . وقد قال أحد الكتاب الذين سبق لنا ذكرهم : حقاً إن العلم يستطيع إضاءة العالم ، ولكنه يترك الظلام في القلوب . فليس للقلب من صهيل سوى أن يضيء نفسه بنفسه . ومن ثم فإننا نرى العلم ، وقد جرد تقريباً من كل تأثير في الناحية العملية . ولذا فلا تبدو ضرورة إلى بقاءه ؛ إذ ما الفائدة التي تعود علينا من بذل مجهود كبير لمعرفة حقيقة الأشياء إذا كنا لا نستطيع الاستفادة من المعارف المكتسبة في أثناء هذه الحياة ؟

ولكن يعترض على ذلك أولاً بأن العلم حينما يرشدنا إلى معرفة أسباب الظواهر يوقفنا في نفس الوقت على الوسائل التي تمكننا من إيجاد هذه الأسباب وفقاً لرغبتنا . وثانياً بأننا نستطيع بناء على ذلك تحقيق الغايات التي نسعى وراءها لأسباب يعجز العلم عن إدراكها . فكل وسيلة هي غاية في ذاتها على اعتبار ما . وذلك لأننا حين نستخدم تلك الوسيلة فإننا نزيدها بالضرورة كما نريد تماماً تحقيق الغاية البعيدة التي تمهد لها هذه الوسيلة نفسها . وتوجد دائماً طرق عديدة تؤدي إلى غرض معين . وحينئذ فن الواجب أن نختار إحدى هذه الطرق . ولكن إذا عجز العلم عن مساعدتنا في اختيار أفضل الغايات فإنه يعجز ، من باب أولى ،

عن إرشادنا إلى أفضل الوسائل التي تمكننا من تحقيق هذه الغاية . ولم يوصينا العلم بتفضيل أسرع الطرق على أكثرها اقتصادا للجهود ، أو أكثرها أمنا على أقلها تعرجا والعكس بالعكس ؟ وإذا كان العلم غير قادر على إرشادنا إلى تحديد الغايات السامية فإنه ليس أقل عجزا من ذلك عن تحديد الغايات الثانوية التي تؤدي إلى الغايات الأولى ، وهي تلك التي يطلق عليها الناس اسم الوسائل .

حقا إن طريقة تحليل المعاني تتيح لنا التخلص من هذا التصوف في العلم . ولا شك في أن الرغبة في التخلص منه كانت أحد العوامل التي ساعدت على بقاء الطريقة سافهة الذكر . فقد كان أنصار هذه الطريقة شديدي التشيع ، في الواقع ، للذهب العقلي إلى درجة أنهم أبوا التسليم بأن السلوك الإنساني لا يحتاج إلى التفكير لكي يرشده إلى السبيل القويم . ولسكنهم على الرغم من ذلك كانوا يرون أن الظواهر — إذا نظر إليها في ذاتها مجردة عن كل عنصر شخصي — لا تنطوي على ما يسمح بتصنيفها على أساس فائدتها العملية . ومن ثم فقد بدا لهم أن الوسيلة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها في تحديد قيم هذه الظواهر تنحصر في إرجاعها إلى بعض المعاني العامة التي تعبر عنها . ومنذ ذلك الحين أصبح لزاما على المرء أن يعتمد في كل دراسة اجتماعية عقلية على بعض المعاني العامة التي يتخذها أساسا لتصنيف الظواهر ، وذلك بدلا من أن يقوم باستنباط المعاني العامة من هذه الظواهر نفسها . ولسكننا نعلم أنه إذا كان من الممكن أن يعتمد السلوك على التفكير في مثل هذه الظروف ، فإن التفكير الذي يستخدم من أجل هذه الغاية ليس تفكيراً علمياً .

ولسكن سوف يتيح لنا السؤال الذي سبق لنا تحديده في بدء هذا الفصل المطالبة بحقوق النظر العقلي ، دون أن تقع في طريقة تحليل المعاني . حقا إن الصحة تبدو أمراً محبوباً بالنسبة إلى المجتمعات . كما تبدو كذلك بالنسبة إلى الأفراد . ويبدو المرض على العكس من ذلك أمراً بغضاً لا بد من تلافيه .

وحينئذ فلو وجدنا معيارا « موضوعيا » يقوم على أساس من الظواهر نفسها ،
ويفرق لنا بطريقة علمية بين الصحة والمرض في مختلف أنواع الظواهر
الاجتماعية لأمكننا القول حينئذ بأن العلم يستطيع إرشادنا من الناحية العملية ،
دون أن يتنكر لطريقته الخاصة . حقا لم يستطع العلم ، حتى يومنا هذا ، أن
يقف على حقيقة كل حالة خاصة . ولذا فليس من الممكن أن يؤدي العلم إلا
إلى بعض المعلومات العامة التي لا يمكن تطبيقها على كل حالة خاصة تطبيقا
مناسبا إلا بشرط أن يستعين المرء بالإحساس على معرفة كل حالة من هذه
الحالات . وليس من الممكن أن تنطبق الصحة - حسب تعريف العلم إياها -
على أى حالة فردية تمام الانطباق . وذلك لأننا لا نستطيع تحديد الصحة إلا
في ظروف شديدة العموم ، وهى تلك الظروف التي لا تنطبق تمام الانطباق
على جميع الأفراد . ومع ذلك فإن التعريف العلمى للصحة يظل معيارا له
قيمه في تحديد السلوك . وإذا كان من الضروري تعديل هذا التعريف ، فيما بعد ،
حتى تنطبق الصحة على كل حالة فردية فليس معنى ذلك أنه ليس ثمة فائدة من
الإلمام به ؛ بل الأمر على خلاف ذلك تماما . فإن هذا التعريف يعد نقطة بدء
لكل ما نقوم به من تفكير في الناحية العملية . فلا يجوز للمرء حينئذ أن يقول ،
في هذه الحال ، بأن التفكير لا يجدى من الناحية العملية . فليس ثمة اليوم
هوة سحيقة بين العلم والفن (١) ، بل ينتقل المرء من أحدهما إلى الآخر بالتدرج
حقا إن العلم لا يستطيع معرفة الحالات الفردية إلا إذا استعان على ذلك
بالفن . ولكن ليس الفن الامتدادا للعلم . ويستطيع المرء أن يتساءل : ألا ينبغي
أن تزداد مقدرة العلم من الناحية العملية كلما استطاعت القوانين التي يقررها
التعبير إلى حد كبير من الدقة ، عن الحالات الفردية ؟

ينظر العامة من الناس إلى الألم كما لو كان دليلاً على وجود المرض . وإنه لمن الأكيد ، بصفة عامة ، أن هناك علاقة بين هاتين الظاهرتين . ولكن هذه العلاقة ينقصها شيء من الدقة والثبات . فإن هناك بعض الأمراض الويلية غير المؤلمة ؛ على حين أن بعض الاضطرابات العضوية قليلة الأهمية تسبب آلاماً مبرحة ، كما يحدث ذلك حينما تتطرق شظاة من الفحم إلى العين مثلاً . وفي بعض الحالات الأخرى يكون اختفاء الألم ، أو اللذة إذا شئت ، إحدى علامات المرض . فهناك نوع من المناعة الخاصة التي تعد نوعاً من المرض . فقد يتفق أن يشعر الرجل المعتل الأعصاب باللذة في نفس الظروف التي يشعر فيها الرجل السليم بالألم . ولا شك في أن هذه اللذة شاذة بطبيعتها . وعلى العكس من ذلك ، فقد يصحب الألم كثيراً من الحالات السليمة كالجوع والتعب والولادة ، وهي ظواهر عضوية بحجة أي طبيعية .

وهل يجوز لنا أن نقول : لما كانت الصحة نتيجة مرفقة تترتب على نمو القوى الحيوية في الجسم على أحسن وجه ممكن فإنه من المستطاع أن يتعرف عليها المرء بما يراه من تسكين الجسم العضوى ببيئته الطبيعية على أكمل وجه ؟ وهل يمكننا ، على العكس من ذلك ، أن نطلق اسم المرض على كل حالة ما تحول دون وجود هذا التسكين الكامل ؟ أولئكذا نجيب أولاً بأن أحداً لم يبرهن قط على أن كل حالة من حالات الجسم العضوى ترتبط بإحدى الحالات الخارجية . وسوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد . وأكثر من ذلك ، فلو سلمنا جدلاً بأن معيار التسكين بالبيئة يصلح في الواقع للفرقة بين الصحة والمرض لما أمكننا الاهتمام إلى هذا المعيار إلا إذا اهتمدنا ، قبل ذلك ، إلى معيار آخر سابق له . وذلك لأنه ينبغي لنا ، على كل حال ، أن نبين الأساس الذي

اعتمدنا عليه فى الحكم على أن بعض ضروب التكيف بالبيئة الخارجية أفضل من غيرها . وهل يمكننا الاعتماد على كيفية تأثير كل من الصحة والمرض فى حظ المرء فى طول البقاء أو قصره لكي نفرق بين هاتين الحالتين العضويتين ؟ ولو كان الأمر كذلك لكانت الصحة هى تلك الحالة التى تتيح للجسم العضوى أكبر حظ ممكن فى البقاء ، ولما كان المرض ، على العكس من ذلك ، كل حالة تقضى إلى التقليل من حظ المرء فى البقاء . ولا شك فى حقيقة هذا الأمر ، وهو أن المرض يؤدى بصفة عامة إلى إضعاف الكائن العضوى .

ولكن ليس المرض بالسبب الوحيد الذى يؤدى إلى هذه النتيجة . فإن الوظائف الخاصة بالتناسل تنتهى بالموت المحقق لدى بعض الفصائل الحيوانية الدنيا . كذلك تتعرض الفصائل الحيوانية العليا بسببها لخطر الموت . ويفضى كل من كبر السن والطفولة إلى ارتفاع نسبة الموت . وذلك لأن الرجل الهرم والطفل أكثر تعرضا من غيرهما لأسباب الهلاك . فهل معنى ذلك حينئذ أنهما مريضان ؟ وهل يجب علينا أن نعرف بأن الرجل البالغ هو النموذج الوحيد للرجل السليم ؟ ولو كان الأمر كذلك لوجدنا أن مجال الصحة ووظائف الأعضاء يضيق بشكل غريب . وفيما عدا ذلك فلو كانت الشيخوخة مرضا فى ذاتها فكيف يمكننا أن نفرق ، فى هذه الحال ، بين الشيخ المريض والشيخ السليم ؟ ولو كان المعيار سالف الذكر صحيحا لوجب علينا القول بأن الحيض إحدى الظواهر المعتلة ؛ وذلك لأنه يزيد قابلية المرأة للإصابة بالمرض بسبب ما يشيره لديها من الاضطرابات العضوية . ولكن كيف يستطيع المرء وصف الحيض بأنه ظاهرة معتلة مع أن اختفائه جملة ، أوفى سن مبكرة ، دليل لا شك فيه على وجود ظاهرة معتلة ؟ لقد ألف الناس التفكير فى مسألة الصحة والمرض على الأساس الآتى وهو : أن كل دقيقة من دقائق الكائن العضوى السليم — إذا صح هذا التعبير — تؤدى وظيفة تعود بالنفع على هذا الكائن ، وأن كل حالة داخلية ترتبط إرتباطا تاما ببعض الشروط

الخارجية . ويترتب على ذلك أنها تقوم من جانبها بنصيب في حفظ التوازن الحيوى للـكائن العضوى وفي التقليل من فرص الهلاك . ولكننا نستطيع القول ، على العكس من ذلك ، بأن بعض الأنسجة التشريحية [Anatomiques] والوظيفية [Fonctionnels] لا تعود على الجسم بفائدة مباشرة ما ، ولكنها لا توجد فيه إلا لهذا السبب اليسير وهو أنها هكذا خلقت ، ولم يكن من الممكن ألا توجد في الجسم ، وإلا لم تتحقق جميع الشروط العامة التى لا بد منها حتى توجد الحياة . ومع ذلك فإننا لا نستطيع القول بأن وجود هذه الأنسجة في الجسم ظاهرة معتلة . فإن المرض قبل كل شئ . حالة يمكن تلافيها ولا تترتب على التركيب الطبيعى للـكائن الحى . ومع ذلك فإنه من الممكن أن تكون هذه الأنسجة ساقطة الذكر سببا في إضعاف الـكائن الحى وفي تقليل قدرته على المقاومة . بدلا من أن تكون مصدرا لقوته . فتكون بالتالى سببا في زيادة عدد الفرص التى يتعرض فيها الموت .

ولكن ليس بالأكد ، من جهة أخرى ، أن المرض يؤدى دائما إلى هذه النتيجة التى اتخذها الناس أساسا يعتمدون عليه في تعريفه . فهناك عدد كبير من العلل الطفيفة التى لا يمكن القول بأنها تؤثر تأثيراً فعالاً في الأساس الحيوية لدى الـكائن العضوى . وأكثر من ذلك ، فإن بعض العلل الخطيرة كل الخطر لا تؤدى دائما إلى نتيجة سيئة إذا تمكن المرء من مقاومتها بكل ما يستطيع من الوسائل . ومن الممكن أن ينعم الرجل الممعود بحياة طويلة كما ينعم بها الرجل السليم تماما . حقا يضطر هذا الممعود إلى الأخذ بكثير من أسباب الحذر . ولكن ألسنا مجبرين جميعا على اتخاذ كثير من أسباب الحيلة ؟ وهل هناك وسيلة أخرى غير هذه للمحافظة على الحياة ؟ فلكل امرئ منا نظامه الصحى الخاص به . ولا يشبه النظام الصحى الذى يتبعه الرجل المريض النظام الصحى الذى يتبعه أغلب المعاصرين له ممن

يوجدون في بيئته . ولكن هذا هو الخلاف الوحيد الذي يفرق بين الرجل المريض والرجل السليم من هذه الناحية . ولا يذهب الخوف بنا كل مذهب لدى إصابتنا بالمرض ، ولا يبدولنا في هذه الحال أنه من المستحيل أن يتكيف المريض بالبيئة . ولكن المرض يجبرنا فقط على أن نتكيف بالبيئة على نحو مخالف للنحو الذي تتبعه الغالبية السكبرى من أقراننا . وهل هناك من يستطيع إنكار الحقيقة الآتية وهي : أن بعض الأمراض يصبح مفيداً في نهاية الأمر . فإن الجدرى الذي نطعم به أجسامنا بمحض اختيارنا ليس إلا أحد الأمراض الحقيقية . ومع ذلك فإنه يمكننا من البقاء مدة أطول من لا يطعمون به ؟ وفي حالات عديدة يكون الاضطراب العضوى الذى ينشأ بسبب المرض قليل الأهمية جداً إذا قارناه بالمناعة التى نكتسبها عن طريق إصابتنا به .

ونقول في نهاية الأمر بصفة خاصة : إنه لا يمكن تطبيق المعيار سالف الذكر في كثير من الأحوال . فقد يستطيع المرء أن يبين لنا ، على أكثر تقدير ، أن أقل نسبة للموت يمكن الوقوف عليها هى تلك النسبة التى نجدها لدى طائفة معينة من الأفراد . ولكنه لا يستطيع البرهنة على أنه من المستحيل أن يعثر المرء على نسبة أخرى أكثر انخفاضاً من النسبة السالفة . وهل هناك من يستطيع القول بأنه من المستحيل أن توجد بعض المركبات العضوية التى تؤدى بطبيعة تركيبها إلى خفض نسبة الموت إلى حد أقل ارتفاعاً من الحد السابق ؟ وحينئذ فليس هذا الحد الأدنى ، بحسب الواقع ، دليلاً على أن الأجسام العضوية تتكيف بالبيئة الطبيعية على أكمل وجه ممكن . كما أنه ليس بالتالى دليلاً على الصحة التى فهمناها على ضوء التعريف السابق . وأكثر من ذلك فإنه من العسير جداً أن يكون المرء طائفة من هذا النوع ، وأن يعزلها عزلاً تاماً عن جميع أفراد الطوائف الأخرى حتى يقوم بملاحظة التركيب العضوى الذى انفردت به والذى يظن أنه السبب فى أن نسبة الموت بين أفرادها أقل

من نسبة الموت بين أفراد أى طائفة أخرى . ولكن الأمر على خلاف ذلك . فإنه من البديهي أن حظ المرء فى البقاء يقل كلما أصيب بأحدى تلك العلل التى تقضى إلى الموت بصفة عامة . ولكن إذا لم تفض العلل بطبيعتها إلى الموت المباشر فإنه من العسير جداً أن يبرهن المرء على أنها تقلل حظ المرء فى البقاء . وليس ثمة فى الواقع سوى سبيل واحدة إلى البرهنة على أن بعض الكائنات الحية التى توجد فى ظروف معينة أقل حظاً من غيرها فى البقاء . وبيان ذلك أن يبرهن المرء على أن هذه الكائنات لاتعمر طويلاً بحسب الواقع . ولكن إذا استطاع المرء ، فى كثير من الأحيان ، أن يبرهن على ذلك الأمر فيما يمس الأمراض التى يصاب بها الأفراد فإنه لا يستطيع استخدام هذا البرهان نفسه فى علم الاجتماع . وذلك لأننا لم ننتد بعد إلى المعيار الذى يعتمد عليه عالم الحياة ، ونعنى بهذا المعيار نسبة الوفيات فى المتوسط . وأنا لنعجز عن التفرقة ، ولو على وجه تقريبي من الدقة ، بين الوقت الذى ينشأ فيه أحد المجتمعات وبين الوقت الذى يموت فيه . ومن ثم فإن هذه المسائل التى لم يجد لها علم الحياة حلاً نهائياً مازالت محجبة بالأسرار فى علم الاجتماع . ويضاف إلى ذلك ، من جهة أخرى ، أن الحوادث ، التى تجدف أثناء الحياة الاجتماعية والتى تكاد تتكرر على نمط واحد فى جميع المجتمعات المتحدة فى الجنس ، تتغير تغيراً كبيراً ، من حين إلى آخر ، إلى حد أننا لانتطيع تحديد الدور الذى قد تقوم به إحدى هذه الحوادث للتعبيل بفناء المجتمع . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالأفراد . فإن هؤلاء لما كانوا كثيرى العدد أمكن للعالم أن يختار طائفة منهم لكي يقارن بينهم بحيث لا يشتركون إلا فى صفة شاذة واحدة . وهكذا فإنه من الممكن أن يقوم العالم بعزل هذه الصفة الشاذة عن جميع الظواهر التى تصحبها ، وأن يبين ، بناء على ذلك ، طبيعة تأثيرها فى الكائن العضوى . فاذا وجدنا مثلاً أن نسبة الموت بين ألف مريض

«بالروماتيزم» - داء المفاصل - أكثر ارتفاعا منها في الظروف العادية أمكننا ، لهذه الأسباب الوجيهة ، إرجاع ارتفاع النسبة هنا إلى مرض «الروماتيزم» . ولكن مجال المقارنة ضيق في علم الاجتماع . ويترتب على ذلك أن المقارنة بين الحالات الفردية التي تتشكل بها الظاهرة الاجتماعية لا تؤدي إلى نتيجة يقينية . وذلك لأن كل نوع من الأنواع الاجتماعية لا يضم إلا عددا ضئيلا من الأفراد ، فيعذر استنباط دليل قاطع بناء على دراسة هذه المجموعات الصغيرة .

ولذا فإذا لم نجد مثل هذه البراهين الواقعية فليس ثمة سوى وسيلة واحدة يمكن الاعتماد عليها ، ونعني بها التفكير القياسي الذي لا يمكن أن ترقى نتائجه عن مستوى الآراء الشخصية السطحية . فلن يبرهن المرء في هذه الحال على أن إحدى الظواهر تضعف الكائن الاجتماعي بحسب الواقع . ولكنه سوف يبرهن فقط على أنه من الواجب ، بحسب المنطق ، أن تؤدي هذه الظاهرة إلى النتيجة سالفة الذكر . وطريقة هذا البرهان هي أن يبين المرء أن هذه الظاهرة تؤدي للاحالة إلى بعض النتائج الضارة بالمجتمع . ومن ثم يصفها بأنها ظاهرة معتلة . ولكن على فرض أن هذه الظاهرة تؤدي في الواقع إلى تلك النتيجة الضارة فإنه من الجائز أن تنطوي على بعض المزايا الخفية التي قد تعوض هذا الضرر وزيادة . أضف إلى ذلك أنه ليس ثمة سوى سبب واحد يدعونا إلى القول بأن الظاهرة تفضي إلى بعض النتائج الضارة ، وهو أنها تؤدي إلى اضطراب السير الطبيعي للوظائف العضوية . ولكننا لا نستطيع استخدام هذا البرهان إلا إذا فرضنا أن المشكلة قد حلت بالفعل . وذلك لأننا لا نستطيع البرهنة على ذلك الأمر إلا إذا حددنا قبل ذلك حقيقة حالة الصحة ، وإلا إذا اهتدينا إلى العلامة التي تمسكنا من التفرقة بينها وبين حالة المرض . ولكن هل يجوز للمرء أن يعتمد ، قبل البحث العلمي ، على وجهة نظر عقلية لكي يحاول تحديد حالة الصحة ؟ إنا

لنى غنى عن بيان تفاهة مثل هذه المحاولة . وهذا هو السبب فى أن نفس الحوادث توصف فى كل من علم الاجتماع والتاريخ تارة بأنها جملة الفائدة ، وتارة أخرى بأنها بالغة الضرر ، وذلك تبعاً لاختلاف الباحثين فى عواطفهم الشخصية . ومن هذا القبيل أنه يتفق دائماً للباحث الملمد أن يصف بقايا العقيدة الدينية التى استطاعت البقاء على الرغم من تدهور العقائد بصفة عامة بأنها ظاهرة معتلة ، على حين أن الباحث المؤمن يصف ظاهرة الإلحاد نفسها بأنها أشد الأمراض الاجتماعية خطراً فى عصرنا الحاضر . ومن قبيل ذلك أيضاً أن الاشتراكى يصف النظام الاقتصادى الحالى بأنه نتيجة للمساوىة الاجتماعية ، على حين أن الاقتصادى المحافظ يصف الميول الاشتراكية بأنها ظاهرة معتلة بمعنى الكلمة . ولا يعجز كل من الطرفين عن استخدام البراهين القياسية المنطقية لى يبرهن على صدق وجهة نظره ، وهى تلك البراهين التى يحكم هو بأنها قوية محكمة .

وتشترك التعاريف السابقة جميعها فى هذا النقص ، وهو أنها تحاول إدراك جوهر الظواهر قبل الأوان . وذلك لأنها تفرض صحة بعض القضايا العامة التى لا يمكن إثبات صدقها أو كذبها إلا إذا كان العلم قد قطع شوطاً كافياً فى سبيل التقدم .

وينطبق هذا القول تمام الانطباق على مشكله الظواهر الاجتماعية السلمية والمعتلة . فإنه لا بد لنا من احترام تلك القاعدة التى قررناها من قبل . ذلك بأنه لا يجوز لنا أن ندعى فى أول مرحلة من مراحل البحث أننا نستطيع تحديد العلاقات بين كل من الحالة السلمية والحالة المعتلة ، وبين القوى الحيوية فى المجتمع . ولكن يجب علينا أن نبحت فقط عن إحدى العلامات الخارجية الواقعية التى يمكن أن تقع مباشرة تحت ملاحظتنا ، والتى تتيح لنا التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر .

وتشبه الظاهرة الاجتماعية الظاهرة الحيوية في أنها تقبل التشكل بصورتى في ظروف مختلفة، دون أن تتغير طبيعتها بسبب ذلك . وهناك نوعان من هذه الصور . فهناك بعض الصور التي يعم وجودها في أفراد النوع ، بمعنى أنها توجد على الأقل لدى الغالبية الكبرى من هؤلاء الأفراد ، إن لم توجد بالفعل لدى كل فرد منهم . ولئن لم يتكرر وجود هذه الصفات على نمط واحد في جميع الحالات الفردية التي تقع تحت ملاحظتنا بأن اختلفت بعض الشيء من فرد إلى آخر فإن مجال هذا الاختلاف ضيق جدا .

وهناك بعض الصور التي يندر وجودها على عكس الصور الأولى . ومعنى ذلك أن هذه الصور لا توجد لدى عدد ضئيل من الأفراد فحسب ؛ ولكنه يتفق في كثير من الأحيان ألا تستمر هذه الصور طيلة حياة الأفراد الذين توجد لديهم . فهي صور نادرة باعتبار الزمان والمكان (١) .

(١) ويترتب على ذلك أنه يمكن التفرقة بين المرض والحلقة المشوهة [Monstruosité] . فإن هذه الأخيرة حالة استثنائية باعتبار المكان فقط . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنها توجد لدى الأفراد بصفة نادرة ، ولكنها متى وجدت لديهم استمرت طول حياتهم . ونرى من جهة أخرى أن المرض والحلقة المشوهة لا يختلفان إلا من حيث الكم فقط ، وذلك لأنهما يتحدان في الواقع في الطبيعة . وليست الحدود بينهما واضحة كل الوضوح . فإنه من الممكن أن ينقلب المرض مزمنًا ، كما أن التحول في الحلقة المشوهة ليس مستحيلًا . وحينئذ فلا يستطيع المرء أن يعتمد على تعريف كل من هاتين الحالتين لكي يفرق بينهما بفرقة واضحة . وليس من الممكن أن تكون التفرقة بينهما أشد وضوحًا من التفرقة بين الظاهرة التشريحية والظاهرة العضوية . وذلك لأنه يمكن القول ، على وجه الإجمال ، إن الظاهرة المعتلة هي الظاهرة الشاذة من الوجهة العضوية ، على حين أن الحلقة المشوهة ظاهرة شاذة من الوجهة التشريحية

فها نحن إذن حيال نوعين مختلفين من الظواهر . ويجب علينا أن نطلق اسما خاصا على كل نوع منها . وسنطلق اسم الظواهر السليمة [Faits normaux] على تلك الظواهر التي تتشكل بصورة يعم وجودها في المجتمع . وسنطلق على الظواهر النادرة اسم الظواهر المرضية أو المعتلة [Faits morbides ou pathologiques] .

وإذا اتفقنا على إطلاق اسم النموذج المتوسط [Type moyen] على المعنى الذهني الإجمالي الذي يمكن تشبيهه بشخصية ذهنية مجردة نصل إلى تكوينها بالجمع بين أشد الخواص النوعية عموما وبين أشد الصور انتشارا لدى أفراد النوع ، فإننا نستطيع القول في هذه الحال بأن النموذج السليم ينطبق تمام الانطباق على النموذج المتوسط ، وبأن كل انحراف عن مقياس الصحة هذا معناه وجود ظاهرة معتلة . ولا ريب في أنه ليس من الممكن تحديد النموذج المتوسط بنفس الوضوح الذي نحدد به النموذج الفردي [Type individuel] . وذلك لأن الصفات التي تدخل في تركيب النموذج المتوسط ليست ثابتة على وجه الإطلاق ، وإنما تقبل التغير . ولكن يجب ألا يتطرق الشك إلينا في إمكان تحديد هذا النموذج المتوسط . فإنه الموضوع الأساسي للعلم ، وذلك لأنه ينطبق تمام الانطباق على الصفات الذاتية المشتركة بين أفراد جنس بعينه .

فلا يدرس الباحث في علم وظائف الأعضاء شيئا آخر غير وظائف الكائن العضوي المتوسط . وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بموضوع الدراسة في علم الاجتماع . فإذا استطاع المرء أن يفرق بين مختلف الأنواع الاجتماعية - وسوف نعالج هذا الموضوع فيما بعد - فسوف يهتدى دائما إلى معرفة الصورة التي تتشكل بها الظاهرة السليمة في أي نوع من الأنواع الاجتماعية .

وهكذا نرى أنه من المستحيل أن يصف المرء إحدى الظواهر بأنها معتلة إلا إذا أرجعها إلى نوع اجتماعي معين . وليس من الممكن تحديد شروط حالة الصحة أو المرض بوجهة نظر عقلية مجردة ، وبصفة مطلقة . وليست هذه القاعدة موضع شك في علم الحياة . فإنه لم يخطر قط ببال أحد أن يقول إن الظاهرة التي تعد سليمة بالنسبة إلى الحيوان غير الفقري هي ظاهرة سليمة أيضا بالنسبة إلى الحيوان الفقري . فإن لكل نوع من أنواع الحيوان صحته الخاصة به ، وذلك لأن له نموذجا خاصا به . وليست صحة أدنى الفصائل الحيوانية مرتبة أقل في شيء من صحة أكثرها رقيا . وتنطبق أيضا هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ، وذلك على الرغم من أنه لم يُعترف بها في كثير من الأحيان . فيجب علينا أن نقلع عن تلك العادة التي مازالت شديدة الانتشار ، ونعني بها تلك العادة التي تدعونا إلى الحكم على النظم والتقاليد الاجتماعية والحكم الخليفة كما لو كانت حسنة أو قبيحة في ذاتها ولذاتها ، وفي جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما .

ولكن لما كان المعيار الذي يمكن الاعتماد عليه في التفرقة بين الصحة والمرض يختلف باختلاف الأنواع فإنه من الجائز أن يختلف كذلك باختلاف المراحل التي يمر بها هذا النوع إذا حدث أن تغير . ويترب على ذلك أن الظاهرة الحيوية التي تعد ظاهرة سليمة لدى الرجل الهمجى ليست دائما ظاهرة سليمة لدى الرجل المتحضر ، والعكس بالعكس^(١) . وتوجد بصفة خاصة بعض الفروق التي يجب أن نحسب لها حسابها ، وذلك لأنها توجد باطراد في جميع الأنواع . وهي تلك الفروق التي تنشأ عن اختلاف السن . فليست صحة

(١) ومثال ذلك أنه لو ضمر المرء ونما الجهاز العصبي لدى الرجل الهجمي كما هي الحال لدى الرجل المحتضر السليم لكان الأول مريضا بالنسبة إلى الوسط الطبيعي الذي يعيش فيه .

الرجل الهرم بصحة الرجل البالغ ، كما أن صحة هذا الأخير تختلف عن صحة الطفل . وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالمجتمعات ^(١) . وحينئذ فليس من الجائز أن توصف إحدى الظواهر الاجتماعية بأنها سليمة في بعض الأنواع الاجتماعية إلا بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل تطور هذا النوع . ويترب على ذلك أننا إذا أردنا معرفة مدى جدارة إحدى الظواهر بهذا الوصف فلا يكفي أن نقوم بملاحظة الصورة التي تتشكل بها هذه الظاهرة في أغلب المجتمعات المتحدة في الجنس ؛ بل لابد لنا أيضا من العناية بملاحظة هذه المجتمعات في مرحلة مشتركة من مراحل تطورها .

وقد يبدو أننا لم نفعل شيئا آخر سوى أن قمنا بتعريف بعض الألفاظ . وذلك لأننا لم نفعل شيئا سوى أن صنفنا الظواهر على أساس أوجه الشبه والخلاف بينها ، وأن أطلقنا اسما خاصا على كل طائفة من الظواهر التي صنفناها على هذا النحو . ولكن الحقيقة هي أن المعاني التي كونها على النحو السابق ، فضلا عن أنها تمتاز بصفات موضوعية تمسكنا من التعرف عليها بوضوح ، لاختلاف مع ذلك اختلافا كبيرا عن المعاني التي يسكونها الناس لأنفسهم عن كل من الصحة والمرض . أليس المرض في الواقع ، كما يفهمه الناس عادة ، شيئا عرضيا تتضمنه طبيعة الكائن الحي من غير شك ، ولكن دون أن تكون هذه الطبيعة سببا في وجوده في الظروف العادية ؟ وقد عبر الفلاسفة القدماء عن ذلك حين قالوا بأن المرض ليس نتيجة التركيب الطبيعي للأشياء ، ولكنه نتيجة

(١) وسوف لانطيل في شرح فكرتنا في هذا المقام ، وذلك لأننا لانستطيع أن نعيد هنا ، في أثناء حديثنا بصفة عامة عن الظواهر الاجتماعية ، ماسبق أن ذكرناه في موضع آخر حين فرقنا بين الظواهر الخلقية السليمة والظواهر الخلقية الشاذة .
ارجع إلى كتاب تقسيم العمل الاجتماعي من ٣٣ إلى ٣٩ :

لنوع من الاستعداد الذى يوجد كما منا فى الأجسام العضوية . ولكن لاشك فى أن هذا رأى ينافى العلم . وذلك لأن المرض ليس أمراً خارقاً لسنن الطبيعة ، وهو فى ذلك كالصحة تماماً . فإن طبيعة الأشياء نفسها تتضمنه كما تتضمن الصحة أيضاً . ولكن مع هذا الفارق الوحيد وهو : أن المرض لا يقوم على أساس من الطبيعة العادية للأشياء ، كما أنه لا يترتب على تركيبها الطبيعى ولا يخضع لنفس الشروط التى تخضع لها هذه الأشياء فى عانة الأحوال . ومن جانب آخر يرى الناس جميعاً أن النموذج السليم ينطبق تمام الانطباق على النوع . ولا يستطيع المرء أن يتصور ، دون أن يتناقض مع نفسه ، وجود نوع تقتضى طبيعته وتركيبه الأساسى أن يظل أفراد مرضى دون أى أمل فى شفائهم . ومن ثم فالنوع خير مقياس يمكن الاعتماد عليه . ويترب على ذلك أنه ليس من الممكن أن ينطوى النوع على أى عنصر من العناصر الشاذة .

حقا يستخدم الإنسان لفظ الصحة عادة للدلالة أيضاً على الحالة التى يفضلها المرء ، بصفة عامة على المرض . ولكن هذا التعريف يفهم ضمناً من التعريف السابق . وذلك لأنه لا بد من وجود بعض الأسباب حتى تصبح الصفات المقومة « للنموذج السليم » عامة فى جميع أفراد النوع . فإن هذا العموم ظاهرة تحتاج إلى الشرح . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هذا العموم يحتاج فى تفسيره إلى سبب من الأسباب . فإنه ليس من الممكن تفسيره إلا إذا كانت أكثر الصور التى يتشكل بها النوع انتشاراً هى أيضاً أكثرها نفعاً - إن لم تكن جميعها فالغالبية الكبرى منها على أقل تقدير - ولولم يكن الأمر كذلك فكيف تستطيع هذه الصور أن تستمر فى الوجود على الرغم من شدة اختلاف الظروف التى يوجد فيها أفراد النوع ؟ وكيف يكتب لها البقاء لسبب آخر غير هذا السبب ، وهو أنها تزود الأفراد بقوة تمكنهم من مقاومة أسباب الهلاك ؟ ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالصور النادرة

الوجود . فإنه من البديهي أن السبب في قلة انتشار هذه الصور يرجع إلى أن الأفراد الذين توجد لديهم هم أقل مقدرة من غيرهم على البقاء في الظروف العادية . وحيث إن شدة انتشار الصور الأولى دليل على أنها تفضل الصور الثانية . (١)

(١) حقا قد حاول « جاروفالو » (Garofalo) التفرقة بين الظاهرة المعتلة والظاهرة الشاذة (Criminologie 109-110). ولكنه استعان على ذلك بالحجتين الوحيدتين الآتيتين وهما :-

أولا : إن لفظ المرض يدل دائما على شيء يرمى إلى تدمير الجسم العضوي تدميرا كليا أو جزئيا . فإذا لم يهلك الجسم برىء . ومعنى ذلك أن « جاروفالو » لا يعترف بوجود حالات ثابتة ، كما هو الأمر في كثير من حالات الشذوذ . ولكننا قد رأينا من قبل أن الظاهرة الشاذة تهدد أيضا السكان الحي بالفناء في الظروف العادية . حقا لا تجري الأمور دائما على هذا النحو . ولكن لا تتحقق الأخطار التي ينطوي عليها المرض بالفعل إلا في الحالات العامة . أما فيما يتعلق بعدم الثبات الذي تتميز به الظاهرة المعتلة فمعناه أن « جاروفالو » ينسى أن هناك بعض الأمراض المزمنة ، وأنه يفرق دون مبرر تفرقة تامة بين الحلقة الشاذة والمرض . ولكن الواقع أن الحلقة المشوهة تتصف بالثبات على حالة واحدة .

ثانيا : أما الحجة الثانية في نظر « جاروفالو » فهي أن الشذوذ وعدمه يختلفان باختلاف الأجناس البشرية ، على حين أن التفرقة بين الصحة والمرض تصدق على الأجناس البشرية جميعها . ولكننا قد بينا من قبل ، على العكس من ذلك ، أن الظاهرة التي تعد في الغالب ظاهرة معتلة بالنسبة إلى الرجل البدائي ليست ظاهرة معتلة بالنسبة إلى الرجل المتحضر أيضا . وذلك لأن شروط الصحة تختلف باختلاف البيئة الطبيعية التي يوجد فيها الأفراد .

وتزودنا هذه الملاحظة الأخيرة بوسيلة نستطيع استخدامها في التأكد من صحة النتائج التي تؤدي إليها الطريقة السابقة .

فلما كانت خاصة العموم التي تتميز بها الظواهر السليمة من الخارج ظاهرة ممكنة التفسير في حد ذاتها ، فإنه من الواجب أن نحاول تفسيرها .
فذلك لأننا قد قررنا وجودها على أساس من الملاحظة المباشرة . وما من شك في أننا نعلم سلفاً بأنه لا بد من سبب يدعو إلى وجود هذا العموم ، ولكنه من الأفضل أن نعلم هذا السبب على حقيقته . وليس من الممكن في الواقع أن ينكر المرء سلامة إحدى الظواهر إذا برهننا له على أن العلامة الخارجية التي هدتنا منذ أول وهلة إلى التعرف على هذه الظاهرة ليست مجرد علامة ظاهرية ، ولكنها تعتمد على أساس من طبيعة الأشياء نفسها . ومعنى ذلك باختصار أننا نستطيع البرهنة له على هذا الأمر إذا استطعنا أن نعبر عن سلامة إحدى الظواهر بحسب الواقع بقانون نظري . ومن جهة أخرى فلن يكون هذا البرهان قاصراً ، في جميع الأحوال ، على بيان أن الظاهرة السليمة مفيدة للكائن العضوي ، مع أن هذه هي الحالة الغالبة وذلك للأسباب التي سبق ذكرها . ولكن يمكن أيضاً ، كما سبق أن لاحظنا ذلك ، أن توجد بعض التراكم العضوية السليمة التي لا تعود على الجسم العضوي بالنفع ، وهي تلك التراكم التي لا توجد إلا مجرد هذا السبب ، وهو أن طبيعة الكائن تتضمن وجودها بالضرورة . ومثال ذلك أنه ربما كان من المجدي ألا تثير الولادة آلاماً مبرحة لدى المرأة . ولكن ليس من الممكن أن تتحقق هذه الأمنية . وبناءً على ذلك يمكن تفسير سلامة إحدى الظواهر بهذا السبب الوحيد ، وهو أن هذه الظاهرة ترتبط بالشروط العامة التي يترتب عليها وجود النوع

الذى ندرسه ، وأنها إنما ارتبطت بهذه الشروط إما لأنها نتيجة ضرورية تنجم عنها بطريقة آلية ، وإما لأنها وسيلة تتمكن بها الكائنات العضوية من التكيف بهذه الشروط (١)

ولكن ليس هذا البرهان مفيداً فحسب على أنه وسيلة للتأكد من صحة النتائج التى تؤدى إليها الطريقة السابقة . فإنه يجب علينا فى الواقع ألا ننسى أن الغرض من التفرقة بين الظاهرة السليمة والظاهر المعجلة ينحصر ، بصفة خاصة ، فى إرشادنا فى الناحية العلمية . وذلك لأننا إذا أردنا أن نبني سلوكنا على أساس من العقل فلا يكفي أن نعلم الهدف الذى نرمى إلى تحقيقه ، بل لابد لنا أيضاً من معرفة السبب الذى يوجب علينا اختيار هذا الهدف دون غيره . فإذا بينا فى نفس الوقت الأساس الذى تعتمد عليه القضايا العلمية الخاصة بحالة الصحة سهل علينا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الحالات الفردية . وذلك لأنه من الممكن أن يقف المرء حينئذ على الحالات التى ينبغى أن تعدل فيها هذه القضايا لدى تطبيقها ، وعلى الاتجاه الذى يحكم اتباعه لدى إدخال هذا التعديل .

أضف إلى ذلك أن هناك بعض الظروف التى تحتم علينا الاعتماد على هذا البرهان للتأكد من صحة النتائج التى تؤدى إليها الطريقة السابقة . فقد تؤدى هذه الطريقة الأخيرة إلى الوقوع فى بعض الأخطاء إذا استخدمت وحدها . وهذا هو ما يحدث فى عصور الانتقال ، أى فى الوقت الذى يتطور فيه أحد الأنواع الاجتماعية ، دون أن يتخذ لنفسه وضعاً نهائياً ثابتاً تعبر عنه صورة جديدة من صور الحياة الاجتماعية .

(١) وفى الواقع يجوز لنا أن نتساءل : إذا كانت الظاهرة نتيجة ضرورية للشروط العامة للحياة أفليس هذا هو نفس السبب فى أنها مفيدة ؟ وعلى الرغم من أننا لا نستطيع معالجة هذه المسألة هنا فسوف نعرض لها فيما بعد .

وفي هذه الحال لا يكون « النموذج السليم » الذى تحقق بالفعل والذى
تمسكنا ملاحظته شيئا آخر سوى « النموذج السليم » للرحلة السابقة من
مراحل التطور . ومع ذلك فليس ثمة صلة بين هذا النموذج الأخير وبين شروط
الحياة الجديدة . ومن ثم فإنه من الممكن أن يستمر وجود إحدى الظواهر
فى جميع أجزاء المجتمع ، دون أن تتحقق فيها الشروط التى تتطلبها الحياة الجديدة .
وفى هذه الحال لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر . وذلك لأن
ما يبدو من عمومها فى المجتمع ليس إلا عنوانا كاذبا . فإن هذا العموم لما
كان لا يستمر إلا بحكم العادة العمياء وحدها فإنه لا يصح أن يكون دليلا على
أن الظاهرة التى نلاحظها مازالت على صلة وثيقة جداً بالشروط العامة للحياة
الاجتماعية . وفيما عدا ذلك فإن هذه الصعوبة خاصة بعلم الاجتماع . ويمكننا
القول بأنها لا توجد بالنسبة إلى علم الحياة . وذلك لأنه يندر جداً فى الواقع
أن تضطر الأنواع الحيوانية إلى التشكل بصور جديدة مفاجئة . وليست
التغيرات الطبيعية التى تمر بها الفصائل الحيوانية شيئا آخر غير تلك التغيرات
التي تحدث بصفة مطردة لدى كل فرد من أفراد الفصيلة ، وبخاصة بسبب
تأثير السن . وحينئذ فهذه التغيرات معروفة ، أو من الممكن معرفتها . وذلك
لأنه قد سبق أن تحققت فى كثير من الحالات الفردية . وبناء على ذلك ،
فمن الممكن أن يقف المرء على الحالة الطبيعية لدى الحيوان فى كل مرحلة
من مراحل نموه . وحتى فى أوقات الأزمات التى يمر بها . ويصدق ذلك أيضا
على علم الاجتماع فيما يتعلق بالمجتمعات التى تنتمى إلى الأنواع الدنيا . وذلك
لأنه قد سبق تقرير قانون تطورها الطبيعى بالفعل ، أو لأنه يمكن تقريره
على أقل تقدير . فإن عددا كبيرا من هذه المجتمعات قد أتم جميع مراحل
تطورها بالفعل . ولسكننا متى كنا بصدد المجتمعات الأكثر رقيًا والأحدث
عهداً فإننا لا نستطيع بطبيعة الأمر أن نقف على قانون تطورها مادامت لم
تقطع بعد جميع مراحل هذا التطور . وحينئذ فمن الممكن أن يلتبس الأمر

على عالم الاجتماع ، فلا يدري إذا ما كانت الظاهرة سليمة أم معتلة ؛ وذلك لأنه لا يجد أى علامة تهديه إلى سواء السبيل .

ولكنه يستطيع الخروج من هذه الحيرة إذا اتبع الطريقة التى سبق بيانها منذ قليل . فإنه متى قرر المرء بطريق الملاحظة أن الظاهرة عامة فى المجتمع فإنه يستعرض جميع الظروف التى دعت إلى هذا العموم فى الزمن الماضى ، ثم ينظر بعد ذلك ليرى إذا كانت هذه الظروف مازالت باقية فى الوقت الحاضر أو أنها قد تغيرت على العكس من ذلك . فإذا تبين له أنها مازالت على حالها جاز له حينئذ أن يصف الظاهرة بأنها سليمة .

أما إذا وجد أن الظروف قد تغيرت فإنه يحرمها من هذا الوصف . فإذا أردنا الوقوف على حقيقة الأمر فى المسألة الآتية وهى : هل الحالة الاقتصادية الحاضرة التى نراها لدى الشعوب الأوروبية والتى تمتاز بأنها لا تخضع لنظام محدد ، ظاهرة سليمة أم معتلة ؟ وجب علينا أن نبحث عن الظروف التى كانت سبباً فى وجودها فى الزمن الماضى (١) . فإذا وجدنا أن هذه المجتمعات مازالت تخضع فى الوقت الحاضر لنفس الظروف التى كانت تخضع لها فى الماضى فذلك دليل على أن الحالة الاقتصادية الراهنة ظاهرة سليمة ، وذلك على الرغم مما تثيره من السخط . أما إذا وجدنا ، على العكس من ذلك ، أن هذه الحالة مرتبطة بالنظام الاجتماعى العتيق ، الذى أطلقنا عليه فى موضع آخر اسم النظام اللامركزى (٢) . وهو ذلك النظام الآخذ فى الانقراض بعد أن كان العمودى

(١) راجع فى هذه النقطة مقالا نشرناه بخصوص تعريف الاشتراكية فى :

La revue Philosophique, No de Novembre 1893

(٢) إن المجتمعات اللامركزية ، وبخاصة ما كان منها قائما على أساس اقليمى ،

هى تلك المجتمعات التى تنطبق أقسامها الرئيسية على التقسيم الإقليمى راجع :

Division du travail. p 189-210

الفقرى للمجتمعات - فإنه يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن الحالة الاقتصادية الراهنة ظاهرة معقدة مهما بدا من انتشارها في العالم . وهذه هي نفس الطريقة التي يجب علينا اتباعها في حل جميع المشاكل التي مازالت موضع خلاف من هذا القبيل . ومثال ذلك المسألة الآتية : أيعد كل من تدهور العقائد الدينية وازدياد سلطة الدولة ظاهرة سليمة أم معقدة؟^(١).

(١) وفي بعض الحالات يستطيع المرء أن يتبع طريقة أخرى تختلف بعض الشيء عن هذه الطريقة ، فيبين أن الظاهرة التي يشك في سلامتها جديرة بهذا الشك أو غير جديرة به . وذلك بأن يبين أنها ترتبط ارتباطا وثيقا إما بالمرحلة السابقة من مراحل التطور التي مر بها النموذج الاجتماعي الذي تلاحظ فيه الظاهرة وإما بالتطور الاجتماعي العام ، أو بأن يبرهن على أن نفس هذه الظاهرة تتعارض مع كل من هذين النوعين من التطور . وقد تمكنا بفضل هذه الطريقة من البرهنة على أن تدهور العقائد الدينية ليس ظاهرة شاذة ، وعلى أن ضعف العواطف الاجتماعية التي تتعلق بالأمور العامة ظاهرة طبيعية جدا . فقد برهنا على أن هذا الضعف يزداد كلما اقتربت المجتمعات من مجتمعاتنا الأوربية ، وكلما زاد تطور هذه المجتمعات الأخيرة :

[Division du travail Social p 73, 183]

ولكن ليست هذه الطريقة في حقيقة الأمر سوى حالة خاصة من الطريقة السابقة ؛ وذلك لأننا لم نستطع القول بأن هذه الظواهر سليمة إلا بعد أن بينا أنها مرتبطة بالشروط شديدة العموم للحياة الاجتماعية . فإن زيادة ضعف الشعور الديني كلما اتخذت حياتنا الاجتماعية أوضاعا أكثر تحديدا ترجع في الواقع من جهة إلى طبيعة تركيب بيئتنا الاجتماعية ، لا إلى بعض الأسباب العرضية ، كما ترجع من جهة أخرى إلى هذا السبب ، وهو أن الخواص المميزة لهذه البيئة لما كانت أكثر تطورا اليوم منها بالأمس كان من الطبيعي جداً أن يزداد تطور الظواهر المرتبطة بهذه البيئة . =

ومع ذلك فليس من الممكن بحال ما أن يستعويض المرء بهذه الطريقة عن سابقتها ، كما لا يمكن استخدامها قبلها . وذلك للأسباب الآتية :

أولا : لأنها تثير بعض المشا كل التي لا يمكن البدء في حلها إلا إذا كان العلم قد قطع شوطاً كافياً في التقدم - وسنعرض فيما بعد للحديث عن هذه المشاكل - فإن هذه الطريقة تقوم ، في جملة القول ، على أساس أن المرء قد استطاع أن يفسر جميع الظواهر تقريباً تفسيراً تاماً . وذلك لأن هذه الطريقة الأخيرة لا تستخدم إلا على فرض أننا قد حددنا من قبل أسباب هذه الظواهر ووظائفها . ولكن توجد نقطة هامة ، وهي أنه ينبغي لنا أن نتمكن من تصنيف الظواهر ، منذ بدء البحث ، ومن تقسيمها إلى ظواهر سليمة وأخرى معتلة مع استثناء بعض الحالات النادرة . وذلك لكي نستطيع تحديد الموضوع الخاص بكل من علم وظائف الأعضاء وعلم الأمراض .

ثانياً : ولأنه ليس من الممكن أن يحكم المرء على ظاهرة ما بأنها مفيدة أو ضرورية إلا إذا قاسها على « نموذج سليم » حتى يستطيع القول بأن هذه الظاهرة نفسها سليمة هي الأخرى . ولولم يكن الأمر كذلك لاستطاع المرء أن يبرهن على أن المرض لا يختلف في شيء عن الصحة ، وذلك لأنه ينتجم بالضرورة عن طبيعة الكائن العضوى الذى يصاب به . ولكن هذه العلاقة الضرورية لا تتحقق إلا في حالة واحدة ، وهي حالة الجسم العضوى المتوسط . ولولم يكن الأمر كذلك لا يمكن أيضاً أن يعد استخدام الدواء ظاهرة سليمة لأنه

= ولكن تختلف هذه الطريقة عن الطريقة السابقة من ناحية أخرى ، وهي أنها تعتمد على القياس لا على الملاحظة المباشرة في استنباط الشروط التي تفسر وتبرر عموم الظاهرة في المجتمع بأسره . ومن ثم يعلم المرء أن هذه الظاهرة تقوم على أساس من طبيعة البيئة الاجتماعية ، دون أن يدرك سبب وجودها أو طريقة نشأتها .

يفيد المريض ، مع أنه لاشك في أن تناول الدواء ظاهرة شاذة ، وذلك لأنه لا ينتج فائدته إلا في الظروف الشاذة ، ونعني بها حالة المرض . وحينئذ فليس من الممكن أن يستخدم المرء هذه الطريقة إلا بشرط أن يكون النموذج السليم ، قد حُدد من قبل ، وليس من الممكن تحديد هذا النموذج إلا بواسطة طريقة أخرى .

ثالثا : ولأنه لا يمكن استخدام هذه الطريقة بصفة خاصة لهذا السبب الأخير وهو : أنه إذا جاز أن كل ظاهرة سليمة مفيدة على أقل تقدير ، إن لم تكن ضرورية ، فليس العكس صحيحا . ومعنى ذلك أنه ليس من الضروري أن تكون الظاهرة مفيدة حتى تكون ظاهرة سليمة . ويمكننا أن نتأكد من صدق القضية الآتية كل التأكد وهي : أن الظواهر التي يعم انتشارها في أحد المجتمعات أكثر فائدة من الظواهر التي يندر وجودها فيه . ولكن ليس معنى ذلك أن الظواهر شديدة الانتشار هي أكثر الظواهر نفعاً بحسب الواقع ، أو أنه لا يمكن أن توجد ظواهر أخرى أكثر فائدة منها . فليس هناك سبب يدعونا إلى اعتقاد أن المجتمع قد جرب جميع النظم الممكنة بالفعل . فإنه ليس ببعيد أن نجد من بين تلك النظم التي تتناسب مع المجتمع ، وإن لم تخرج إلى حيز الوجود ، نظاما أكثر فائدة من النظم المعروفة لدينا .

إن معنى الشيء المفيد أعم من معنى الشيء السليم . وإن العلاقة بين هذين الأمرين كالعلاقة بين الجنس والنوع . فليس بممكن إرجاع ماهو إعم إلى ماهو أخص ، ونعني بذلك أنه ليس من الممكن إرجاع النوع إلى الجنس ، وذلك لأن هذا الأخير يحتوى عليه . وهذا هو السبب في أنه من الممكن أن يتأكد المرء من صدق نتائج الطريقة الأولى (١) إذا قام بملاحظة انتشار الظاهرة في

(١) وقد يعترض علينا بعضهم في هذه الحال بما يأتي : إن تحقيق « النموذج السليم » ليس أسنى هدف يمكن أن يضعه المرء نصب عينيه . ومن ثم فإذا أردنا =

يجتمع معين . وذلك بأن يبين الفائدة التي تعود بها الظاهرة على هذا المجتمع .
وحينئذ فإننا نستطيع تقرير القواعد الثلاث الآتية :

أولاً : تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة الى نموذج اجتماعي معين ،
وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره ، إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات
التي تدر مع النموذج السابق في النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات
في نفس المرحلة المتأخرة في أثناء تطورها هي الأخرى .

ثانياً : ويمكن التحقق من صحة نتائج القاعدة السابقة ببيان انه عموم
الظاهرة في نموذج اجتماعي معين يقوم على اساس من طبيعة الشروط
العامة التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في هذا النموذج نفسه .

= تحديد هدف آخر أسمى منه فلا بد لنا من استخدام بعض الوسائل غير العلمية .
ولكن لسنا في حاجة إلى معالجة هذه المسألة بالتفصيل في هذا المقام ؛ بل يكفي أن
نجيب عليها بما يأتي :

١ - إن هذه المسألة مسألة نظرية بمعنى الكلمة ؛ وذلك لأنه من العسير ؛ بل من
النادر أن يوجد « النموذج السليم » أوحالة الصحة بالفعل . ومن ثم فليس هناك ما يدعو
إلى إجهاد الخيال حتى يستطيع المرء تصور هدف أفضل من هذا النموذج .

٢ - إن التعديلات التي ندخلها على الظاهرة ، والتي قد تكون بسبب ذلك
أكثر فائدة في الواقع ، ليست شيئاً مرغوباً فيه بحسب الواقع أيضاً . وذلك لأنها إذا
لم تكن صدى لبعض الميول الاجتماعية التي توجد بالفعل أوبالقوة فإنها لا تزيد سعادة
المجتمع مثقال ذرة . ولكنها إذا عبرت عن بعض الميول الاجتماعية فذلك دليل على
أن « النموذج السليم » لم يتحقق بعد بالفعل .

٣ - إنه من الضروري أن يعرف « النموذج السليم » إذا أردنا أن ندخل
عليه بعض التعديلات . حينئذ فلن يستطيع المرء بحال ما أن يستعين ببعض الوسائل
غير العلمية إلا إذا اعتمد على المعرفة العلمية .

ثالثا : وهذا التحقق ضرورى اذا ومرت هذه الظاهرة فى بعض
أنواع المجتمعات التى لم تمتد بعد من صميم مراحل تطورها .

- ٣ -

قد ألف الناس إلغا كبيرا طريقة البت فى مثل هذه المسائل العويصة يصنع
كلمات ، كما ألفوا أن يصدروا حكمهم بسلامة الظاهرة أو اعتلاها بناء على
بعض الملاحظات المجملية أو البراهين القياسية السريعة المتلاحقة . وربما كانت
هذه العادة سببا فى أن يحكم بعض الناس على طريقتنا فى التفرقة بين الظاهرة
السليمة والمعتلة بأنها معقدة تعقيدا لا طائل تحته . وذلك لأنه يبدو لهؤلاء أنه
ليس هنالك ما يبرر بذل هذا المجهود الكبير للتفرقة بين المرض والصحة مادامنا
نقوم بهذه التفرقة فى كل يوم . ولكن يبقى لنا أن نتساءل : وهل نفرق حقا
بين هذين الأمرين كما ينبغي ؟ إن السبب الذى يحجب عن أعيننا صعوبة
هذه المشاكل هو أننا نرى أن عالم الحياة يفرق بين الصحة والمرض إلى حد
كبير من السهولة . ولكننا ننسى أن هذا العالم لا يجد نفس المشقة التى يجدها
عالم الاجتماع حين يريد الوقوف على كيفية تأثير إحدى الظواهر فى مقدرة
السكان العضوى على المقاومة ، كما ننسى أن عالم الحياة يبين ، إلى حد كاف من
الدقة العملية ، إذا كانت الظاهرة سليمة أم معتلة . ولكن شدة تركيب الظواهر
الاجتماعية وسرعة تطورها يوجبان على عالم الاجتماع أن يتخذ كثيرا من
أسباب الحيلة . ويدل على ذلك ما نراه من تناقض الأحكام التى يصدرها علماء
الاجتماع بصدد ظاهرة بعينها . وسوف نضرب بعض الأمثال حتى نبين أنه
من الواجب أن يتخذ الباحث فى أمور الاجتماع هذه الحيلة حتى لا يقع فى
كثير من الأخطاء . وسوف نبين بهذه الأمثال أيضا أن الظواهر الاجتماعية
الأساسية تبدو بمظهر جديد جدا حينما يعالجها المرء بطريقة عملية سليمة .

فإن الجريمة تبدو كظاهرة لا يشك أحد قط في أنها ظاهرة معتلة . وقد اتفق علماء الإجرام على هذا الرأي . ولكن هؤلاء العلماء اختلفوا فيما بينهم في تفسير الجريمة . فإنهم مجمعون على أنها ظاهرة معتلة . ومع ذلك فما كان ينبغي أن تحل هذه المشكلة بمثل هذه السرعة .

فإذا طبقنا في الواقع القواعد السابقة على الجريمة وجدنا أنها لا تلاحظ في أغلب المجتمعات التي تنتمي إلى نوع معين فحسب ، ولكنها تلاحظ أيضا في كل المجتمعات مهما اختلفت نماذجها . فكل مجتمع من المجتمعات لا يخلو من الإجرام . حقا إن الإجرام يتشكل بصور شتى ، وليست الأفعال التي توصف بالإجرام واحدة في جميع المجتمعات . ولكن توجد دائما طائفة من الناس الذين يسلكون مسلكا يجر عليهم العقاب . ولو ثبت لنا ، على أقل تقدير ، أن نسبة الإجرام - وهي النسبة بين عدد السكان وعدد الجرائم - آخذة في النقصان كلما انتقل المجتمع من نموذج إلى نموذج آخر أرقى منه لأمكننا اعتقاد أن الجريمة ، مع بقائها ظاهرة سليمة ، سوف تفقد ، على الرغم من ذلك ، طابع الصحة لكي تنقلب في آخر الأمر ظاهرة معتلة . ولكن ليس ثمة ما يدعونا إلى اعتقاد وجود نقصان حقيق في نسبة الإجرام ؛ بل الأمر على خلاف ذلك . فإن عددا كبيرا من الظواهر يكاد يشهد بالآخرى أن نسبة الإجرام آخذة في الزيادة . وقد أتاح لنا علم الإحصاء متابعة حركة الإجرام منذ أوائل القرن الحالى . وقد تبين لنا أنها في زيادة مطردة في كل مكان . وقد بلغت هذه الزيادة في فرنسا نحواً من ثلثمائة في المائة . ومن ثم تكاد تكون الجريمة الظاهرة الوحيدة التي تنطوى بصفة لا تقبل الشك على جميع أعراض الظاهرة السليمة . وذلك لأنها تبدو لنا مرتبطة أشد ارتباط بشروط كل حياة اجتماعية . فالقول بأن الجريمة مرض اجتماعي معناه التسليم بأن المرض ليس شينا عرضيا ؛ بل ينبجم ، على العكس من

ذلك ، في بعض الحالات عن طبيعة البنية الأساسية للكائن الحي . ومعنى ذلك أننا نمحو جميع الفروق التي تفصل بين الظاهرة السليمة والظاهرة المعتلة . حقا إنه من الممكن أن تتشكل الجريمة ببعض الصور الشاذة ، وهذا هو ما يحدث حينما ترتفع نسبة الإجرام ارتفاعا مفرطا . ومما لاشك فيه حقيقة أن هذه الزيادة المفرطة ظاهرة شاذة . ولكن المجتمع يحتوى في حالته الطبيعية على الإجرام بشرط أن يبلغ في كل نموذج اجتماعي حدا معيناً لا يتجاوزه . وليس بالمستحيل علينا أن نعين هذا الحد بناء على القواعد السابقة (١) .

ومن ثم فإننا نوجد وجهاً لوجه مع إحدى النتائج التي تبدو غريبة جداً بحسب الظاهر . وذلك لأنه يجب ألا يلتبس الأمر علينا . فإن إدخال الجريمة ضمن الظواهر الاجتماعية السليمة ليس معناه فحسب أننا نقول بأنها ظاهرة لا يمكن تلافيها ، على الرغم من أن وجودها يدعو إلى الأسف ، وبأنها نتيجة ضرورية لطبيعة إنسانية شريرة لا سبيل إلى تقويمها ، ولكن معنى ذلك أيضاً أننا نؤكد من جهة أخرى أن الجريمة عامل لا بد منه لسلامة المجتمع ، وأنها جزء لا يتجزأ من كل مجتمع سليم . وقد بدت لنا هذه النتيجة ، لأول وهلة ، من الغرابة بمكان عظيم إلى درجة أنها أذهلتنا نحن أنفسنا مدة طويلة من الزمن . ومع ذلك فإذا استطاع المرء أن يكبح جماح هذه الدهشة الأولى فلم يسر بعسير عليه أن يهتدى إلى الأسباب ، التي تفسر له هذا الأمر وهو : لم كانت الجريمة ظاهرة سليمة ، والتي تؤكد له هذه الحقيقة في نفس الوقت .

(١) ولا يترتب على قولنا بأن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة أننا نعد المجرم شخصا طبعيا التركيب من الناحيتين النفسية والبيولوجية . فإن كلا من هذين الأمرين مستقل عن الآخر . وسوف يفهم القارئ هذا الاستقلال خير فهم حينما نبين له ، فيما بعد ، أوجه الخلاف بين الظواهر النفسية وبين الظواهر الاجتماعية .

وقد كانت الجريمة ، قبل كل شيء ، ظاهرة سليمة لهذا السبب وهو : أنه من المستحيل أن يوجد مجتمع خال منها تماما .

ولقد بينا في مكان آخر أن الجريمة تنحصر في ارتكاب فعل يחדش بعض العواطف الاجتماعية التي تمتاز بشدة الوضوح وبشدة الحساسية . ولكن لا يمكن القضاء على الأفعال التي توصف في مجتمع معين بالإجرام إلا إذا تحقق هذا الشرط الضروري وهو : أن تبلغ العواطف التي تخدمها تلك الأفعال درجة كافية من القوة في شعور كل فرد من أفراد المجتمع حتى تستطيع كبح جماح العواطف المضادة لها . ولو سلمنا جدلا بأنه من الممكن تحقيق هذا الشرط فلن تختفى الجريمة بسبب ذلك ؛ بل سوف تتشكل بصورة أخرى . وذلك لأن السبب الذي ينضب منابع الإجرام على هذا النحو هو نفس السبب الذي يؤدي مباشرة إلى وجود بعض منابع الأخرى .

وفي الواقع لن تتمكن العواطف الاجتماعية التي يقوم بحمايتها قانون العقوبات لدى شعب من الشعوب في مرحلة معينة من مراحل التاريخ من اقتحام ضمائر الأفراد ، بعد أن ظلت هذه الضمائر مغلقة أمامها حتى هذا الوقت ، أو من مد نفوذها إلى بعض المناطق الجديدة التي لم تكن لها عليها سيطرة كافية من قبل . نقول لن نستطيع هذه العواطف ذلك الأمر إلا إذا بلغت حدا كبيرا من القوة لم تصل إليه فيما مضى . وإنه لمن الضروري أن تشعر الجماعة بأسرها شعورا قويا بهذه العواطف . وذلك لأن الجماعة هي المصدر الوحيد الذي يمكن أن تستمد منه هذه العواطف ذلك النفوذ العظيم الذي يمكنها من فرض نفسها فرضا على الأفراد الذين كانوا أشد الناس تنكرا لها منذ عهد قريب . فإذا أريد القضاء على القتل فإنه من الضروري أن يزداد الهلع من الدم المسفوح في تلك الأوساط الاجتماعية التي يتخرج فيها السفاحون . ولكن ليس من الممكن أن يتحقق هذا الشرط إلا إذا زاد هذا الهلع في جميع الأوساط

الاجتماعية الاخرى . ويمكن القول من جهة أخرى بأن اختفاء الجريمة يؤدي مباشرة إلى نفس هذه النتيجة . وذلك لأن احترام المرء لإحدى العواطف الاجتماعية يزداد كلما كانت هذه العاطفة محترمة في المجتمع احتراماً دائماً ومطرداً . ولكن قلبها يتنبه المرء إلى هذا الأمر وهو : أنه ليس من الممكن أن تزداد العواطف الاجتماعية القوية قوة على قوة إلا بشرط أن يؤدي ذلك في نفس الوقت إلى تقوية العواطف الاجتماعية الضعيفة . وهذه العواطف الأخيرة هي تلك العواطف التي ما كان يؤدي خدشها ، فيما مضى ، إلا إلى وقوع بعض الأخطاء الخلقية . ويرجع السبب في هذا إلى أن العواطف الثانية ليست إلا صورة مخففة من العواطف الأولى أو مجرد امتداد لها . ومن ثم فلا يخدش كل من السرقة وعدم الصدق في المعاملة سوى عاطفة اجتماعية واحدة ، وهي عاطفة احترام ممتلكات الآخرين . ولكن أحدهذين الفعلين يخدش تلك العاطفة أقل مما يخدشها الفعل الآخر . ومن جهة أخرى فلما كان أهون هذين الفعلين ، وهو عدم الصدق في المعاملة ، لا يثير هذه العاطفة إلى درجة كافية لدى جميع الأفراد فقد أصبح موضع تسامح كبير . وهذا هو السبب في أن الناس يلومون من لا يصدق في المعاملة على حين يعاقب السارق . ولكن إذا بلغت هذه العاطفة درجة كبيرة من الإرهاف تكفى في القضاء على كل ميل يدفع الإنسان إلى السرقة أصبحت شديدة الحساسية جداً بالنسبة إلى مثل تلك الأخطاء الخلقية التافهة التي كانت لا تخدشها في الزمن الماضي إلا قليلاً . وفي هذه الحال يزداد رد فعلها عنفاً ضد هذه الصغائر . فتصبح هذه الأمور الأخيرة موضع استهجان شديد . وذلك يكفى في قلب بعض هذه الصغائر من مجرد أخطاء خلقية إلى جرائم . ومثال ذلك أن العقود التي حررت أو نفذت مع شيء من التساهل تنقلب في هذه الحال جرائم ، وذلك على الرغم من أنها كانت لا تثير في الماضي سوى لوم الرأي العام ، ولا تستتبع سوى بعض التعويضات المدنية . ولو تخيلت مجتمعاً من القديسين أوديراً مثالياً كاملاً

فلن تجد فيه أثرا للجرائم بمعنى الكلمة ، على حين ترى أن الأخطاء التي تبدو نافهة في نظر العامة من الناس تثير في هذا المجتمع المثالي نفس الاستنكار الذي تثيره الجريمة بمعنى الكلمة لدى أفراد المجتمع العادى . وحينئذ فلن زد هذا المجتمع المثالى بسطة القضاء والعقاب فسوف يصف هذه الأخطاء بأنها جرائم ، ويعاقب مرتكبيها على هذا الأساس . وهذا هو نفس السبب الذى يدعو الرجل الأمين بمعنى الكلمة إلى محاسبة نفسه على أقل هفوة من هفواته الخلقية حسابا عسيرا يشبه العقاب الذى توقعه الجماعة على مرتكبي الأفعال الإجرامية الجذيرة بهذا الاسم . وقديما كان العدوان على الأشخاص أكثر انتشارا منه فى عصرنا الحاضر . وذلك لأن احترام الناس لكرامة الفرد كان أضعف فى ذلك الحين مما هو عليه الآن . فإذا زاد احترام الناس لهذه الكرامة أصبح العدوان على الأشخاص نادرا . ولكننا نرى من جهة أخرى أن قانون العقوبات أصبح ينص على كثير من الأفعال التى كانت تخدش هذه العاطفة السابقة والتي لم يكن هذا القانون ينص عليها فيما مضى (١) .

وإذا أراد المرء استقصاء جميع الفروض الممكنة فربما تساءل فقال : ولكن لم لاتصدق القضية سالفة الذكر على جميع العواطف الاجتماعية دون أى استثناء ؟ . وما الذى يمنع من بلوغ العواطف الضعيفة درجة كافية من القوة تمسكها من كبت جماح كل محاولة ترمى إلى التمرد عليها ؟ وحينئذ يبلغ الضمير الخلقى الاجتماعى مبلغا كافيا من القوة فى كل شعور فردى بحيث يحول دون وقوع أى فعل يخدشه ، سواء أكان هذا الفعل خطأ خلقيا محضاً أم كان جريمة . إن مثل هذا التجانس الخلقى العام المطلق أمر مستحيل تمام الاستحالة . وذلك لأن الأفراد يختلفون فيما بينهم باعتبار البيئة الطبيعية التى يوجد فيها كل واحد

(١) مثال ذلك : الافتراء والسباب والتشهير والتدليس وغير ذلك من الأمور .

منهم ، وباعتبار العوامل الوراثية والمؤثرات الاجتماعية التي يخضع لها كل منهم . ومن ثم فإن شعور كل فرد منهم يختلف عن شعور الآخرين . ومن المستحيل أن يتشابه الناس جميعا من الناحية الخلقية لهذا السبب الوحيد : أن لكل امرئ جسما عضويا خاصا ، وأن هذه الأجسام العضوية يشغل كل منها حيزا من المكان خاصا به . وهذا هو السبب في اختلاف شعور الأفراد في المجتمعات البدائية ، على الرغم من أنه لم يكتب بعد لشخصية الفرد فيها أن تتطور إلا بقدر قليل جداً .

وبناء على ذلك ، فإذا استحال وجود مجتمع لا يختلف أفراده قليلا أو كثيراً عن النموذج المتوسط ، فمن الضروري لا محالة أن تتصف بعض الفروق بين الأفراد بطابع الإجرام . وذلك لأن السبب الذي توصف هذه الفروق من أجله بالإجرام لا يرجع إلى ما لهذه الفروق من أهمية في ذاتها ، ولكن إلى الأهمية التي ينسبها إليها الشعور الاجتماعي . فإذا كان هذا الشعور قويا وكان مزودا بسلطة تكفي في إضعاف الفروق بين الأفراد إلى أقصى حد ممكن انقلب هذا الشعور في هذه الحال شديد الحساسية والإرهاق إلى درجة أنه يقوم برد فعل عنيف ضد أتفه المخالفات . ويشبه في ذلك رد الفعل الذي يقوم به الضمير الاجتماعي في مجتمع آخر ضد المخالفات شديدة الخطورة . ومعنى ذلك أن هذا الضمير ينسب إلى المخالفات التافهة نفس الأهمية التي ينسبها إلى المخالفات الأخرى ، أى أنه يصفها بالإجرام .

فالجريمة إذن ظاهرة ضرورية . وهى مرتبطة بالشروط الأساسية لكل حياة اجتماعية . وهى بسبب ذلك أيضا ظاهرة مفيدة . وذلك لأنه لا بد من تحقق الشروط التي ترتبط بها الجريمة حتى يمكن أن يتحقق التطور الطبيعي لكل من الأخلاق والقانون .

وفي الواقع لا يمكننا اليوم أن ننكر هذه الحقيقة وهى : أن القانون

والأخلاق لا يختلفان من مجتمع إلى آخر فحسب ، ولكن يختلفان أيضا في نموذج اجتماعي معين إذا اتفق أن تغيرت فيه شروط الحياة الاجتماعية .
ولكن ليس من الممكن أن تحدث هذه التغيرات إلا بشرط ألا تكون العواطف الاجتماعية التي تقوم الأخلاق على أساسها عvisية على التطور ، وإلا بشرط ألا تكون هذه العواطف ، بالتالي ، مرهفة إلى أقصى حد .
وذلك لأنها لو كانت مرهفة أكثر مما ينبغي لما أمكن أن تكون مرنة وقابلة للتطور . وفي الواقع يقوم كل تركيب قديم كعقبة في سبيل نشأة التركيب الجديد ، وبخاصة إذا كان ذلك التركيب القديم متين الأساس . وكلما كان التركيب محكم البناء زادت مقاومته لكل محاولة ترمي إلى تغييره ، وسواء في ذلك التراكيب العضوية والتراكيب التشريحية . ومن ثم فلو لم توجد الجرائم لما تحقق الشرط السابق . وذلك لأن القول بعدم وجود الجرائم يتضمن أن العواطف الاجتماعية قد بلغت درجة من الإرهاق لا مثيل لها في التاريخ .
ولكن ليس هناك خير مطلق لاشائبة فيه البتة . فمن الواجب ألا تبلغ القوة التي يتمتع بها الضمير الاجتماعي حدا مبالغا فيه ، وإلا فلن يجرؤ أمرؤ قط على معارضته فيصبح هذا الضمير الاجتماعي ، دون عناء ما ، جامدا لا يقبل التطور . ولكن لن يستطيع هذا الضمير الاجتماعي أن يتطور إلا إذا ترك مجالا من الحرية أمام عبقرية الفرد حتى تستطيع التطور والنمو هي الأخرى . ولن يتاح لعبقرية الرجل المثالي الذي يحلم بالتحليق فوق عصره أن تظهر إلا إذا أتيح لعبقرية الرجل المجرم المتخلف عن عصره أن توجد أيضا . فإن كلا من هاتين العبقريتين لا توجد دون الأخرى .

وليس هذا هو كل شيء . فإنه من الممكن أن تؤدي الجريمة نفسها وظيفة مفيدة في تطور الأخلاق والقانون ، وذلك إلى جانب فائدها غير المباشرة التي سبق الحديث عنها . ومعنى ذلك أن الجريمة لا تترك الباب مفتوحا على مصراعيه أمام التغيرات الخلقية والقانونية الضرورية فحسب ، ولكنها تمهد

أيضا الطريق مباشرة أمام هذه التغيرات . فليست الجريمة علامة تدل فقط على بلوغ العواطف الاجتماعية حدا كافيا من المرونة التي تتيح لها التشكل بصور جديدة ، ولكنها تساهم أيضا ، في بعض الأحيان ، في تحديد الصورة التي تتشكل بها هذه العواطف . فكثيرا ما كانت الجريمة ، في الواقع ، سببا مهادا لنشأة حياة خليقة جديدة ، وكثيرا ما كانت الجريمة خطوة نحو المستقبل ! فلقد كان سقراط مجرما حسب القانون الأثيني ، ولم تكن إدانته منافية للعدل في شيء . ومع ذلك فلم تكن جريمته ، ونعني بهما استقلاله في التفكير ، مفيدة للإنسانية غسب ؛ بل لقد كانت مفيدة لوطنه أيضا . وذلك لأن هذه الجريمة قامت بتمهيد الطريق أمام نشأة خلق ودين جديدين كان أهل أثينا في حاجة إليها في ذلك الحين . فإن التقاليد التي درج عليها الأثينيون حتى ذلك العهد لم تعد لتتنسجم مع شروط حياتهم الاجتماعية . وليس مثال سقراط حالة وحيدة من نوعها ؛ بل إن هذا المثال يتكرر في فترات معينة من التاريخ . وما كان من المستطاع أن ينادى المرء بحرية التفكير التي ننعيم بها في الوقت الحاضر لولا أن بعض المفكرين انتهكوا حرمة القواعد القانونية التي كانت تحرم هذه الحرية فيما مضى ، أي قبل بطلان العمل بهذه القواعد بالنسبة إلى جميع الناس . ومع ذلك فإن انتهاك حرمة هذه القواعد في ذلك الحين كان جريمة . وذلك لأنه كان يחדش بعض العواطف التي مازالت شديدة الإرهاف لدى كثير من الأفراد . ولكن على الرغم من ذلك فقد كانت هذه الجريمة مفيدة . فإنها كانت مقدمة لملك التغيرات التي شعر الناس بشدة الحاجة إليها يوما بعد آخر . وقد سبق الفلاسفة الحديثة الحرة جماعة من ملحدى الديانات المخلفة الذين عصفت بهم يد الدهر طيلة العصور الوسيطة ، وحتى مطلع العصر الحديث .

وبناء على هذه النظرة الخاصة تبدو لنا الظواهر الاجتماعية الأساسية

بمظهر جديد كل الجدة . فإنا لا نرى أن المجرم ، كما تقول الآراء الشائعة ، رجل قد انقطعت كل صلة بينه وبين الحياة الاجتماعية . كذلك لا نرضى تشبيهه بعنصر طفيلي أو جسم غريب لا يستطيع المجتمع تمثيله إذا تطرق إليه^(١) . ولـكـنـنـا نـنـظـر إـلـيـه عـلـى أنه أحد العوامل المطردة في الحياة الاجتماعية . ويجب علينا ، من جهة أخرى ، ألا ننظر إلى الجريمة من الآن فصاعداً على أنها ضرر لا يمكن حصره في حدود ضيقة جداً . أما إذا اتفق أن هبطت نسبة الإجرام هبوطاً ملموساً جداً عن مستواها العادى فليس ثمة ما يدعو إلى تهمة أنفسنا بذلك ، بل إنه يمكننا التأكد ، في هذه الحال ، من أن هبوط نسبة الإجرام يصحب بعض الاضطرابات الاجتماعية ويتأثر بها في نفس الوقت . ومن ثم فإن عدد الطعنات والجروح لا يهبط قط إلى مستوى أقل مما يصل إليه في أثناء المجاعات^(٢) . وإنا نرى أن نظرية العقاب تتجدد في نفس الوقت كرد فعل

(١) ولقد أخطأنا نحن أنفسنا حينما عرفنا المجرم بأنه جسم غريب دخيل على المجتمع ؛ وذلك لأننا لم نطبق قاعدتنا حينئذ : إرجع إلى :

Division du travail social p 395-396

(٢) ولا يترتب على القول بأن الجريمة ظاهرة سليمة أنه يجب علينا ألا نبغضها . فإن الألم لا يحتوى هو الآخر على أى عنصر مرغوب فيه ، والفرد يبغضه كما يبغض المجتمع الجريمة ، ومع ذلك فالألم ظاهرة عضوية سليمة . وذلك لأنه لا ينجم ضرورة عن التركيب العضوى للكائن الحي خسب ؛ ولكنه يؤدي أيضاً وظيفة مفيدة في الحياة . وليس هناك شئ آخر يمكن أن يحل محله في هذه الناحية . ولذا فإذا عرض بعض الناس فكرتنا على أنها تمجيد للجريمة فسوف يكون ذلك تشويهاً غريباً لها . وإنا لا نفكر قط في الاحتجاج على مثل هذا التأويل الخاطيء . وذلك لأننا نعلم مدى ما يتعرض له المرء من سيل الاتهامات الغريبة ، ومن سوء فهم الناس لآرائه حينما يحاول دراسة الظواهر الخلقية دراسة موضوعية ، وحينما يتحدث عنها بلغة تختلف عن لغة العامة .

على هذه النظرة الجديدة إلى الجريمة ؛ بل إنه لمن الواجب بالآحرى ، أن تنشأ نظرية جديدة عن العقاب . ففي الواقع لو كانت الجريمة مرضا لكان العقاب دواؤها ، ولما أمكن إلا أن يسكون كذلك . وهذا هو السبب في أن جميع المناقشات التي تثيرها مشكلة العقاب تدور أيضا حول المسألة الآتية : ما الذي ينبغي أن يسكون عليه العقاب حتى يؤدي هذه الوظيفة ، أى حتى يسكون علاجا ؟ أما إذا كانت الجريمة ظاهرة سليمة بمعنى الكلمة فليس من الممكن أن تسكون وظيفة العقاب معالجة إحدى الحالات المرضية ؛ بل لابد من البحث عن وظيفة أخرى له غير العلاج .

وحينئذ فليست القواعد التي سبق تقريرها بحال ما نتيجة لرغبتنا في إشباع وجهة نظر منطقية شكلية قليلة الجدوى . وذلك لأن الظواهر الاجتماعية الأساسية تبدو على عكس ذلك بمظهرين مختلفين كل الاختلاف في حالة تطبيق هذه القواعد وفي حالة عدم تطبيقها . ومع ذلك فلتن كان مثال الجريمة عظيم الدلالة بصفة خاصة — وهذا هو السبب الذي ظننا من أجله أنه يجب الإطناب في عرضه — فإنه ليس وحيدا في نوعه ؛ بل هناك عدد كبير من الأمثلة الأخرى التي يسكن ذكرها مع كثير من الفائدة . فإنه ليس ثمة مجتمع إلا وتصدق عليه القاعدة القائلة بأنه من الواجب أن يسكون العقاب على قدر الجريمة . ومع ذلك فإن المدرسة الإيطالية تحكم على هذه القاعدة بأنها مقتعلة لا تقوم على أساس ، وأنها وليدة خيال المشرعين^(١) . أضف إلى هذا أن علماء الإجرام من الإيطاليين يرون أن جميع صور العقاب التي نفذت حتى يومنا هذا لدى جميع الشعوب ظاهرة مضادة للطبيعة . ولقد سبق أن رأينا أن « جارفالو » يقول بأن الجرائم التي ترتكب في المجتمعات غير

الراقية ليست ظاهرة طبيعية بحال ما . أما الاشتراك فيرون أن النظام الرأسمالي ، على الرغم من ذبوعه ، ظاهرة اقتصادية معتلة أدى إلى وجودها القهر والاحتيايل . ويرى « سبنسر » على العكس من ذلك أن كلا من النظام الإداري المركزي واتساع سلطات الحكومة مرض جوهري في مجتمعاتنا الحاضرة ، وذلك على الرغم من تطور هذين الأمرين كلما تقدم التاريخ على نحو أشد ما يكون عموما واطرادا . وما نظن أن أحدا من هؤلاء قد اعتمدا اعتمادا مطردا على درجة عموم الظواهر الاجتماعية لكي يفرق بين الظواهر السليمة والمعتلة منها . إن أمثال هؤلاء وغيرهم كانوا يستندون دائما إلى قوة البراهين الجدلية في حل هذه المسائل .

ومع ذلك فإذا ترك المرء خاصة العموم جانبا ، فلن يكون عرضة للوقوع في بعض الشبهات والأخطاء الجزئية الشبيهة بالأخطاء التي سبقت الإشارة إليها فحسب ؛ بل سيجعل نشأة العلم مستحيلة . وذلك لأن النموذج السليم « هو في الحقيقة الموضوع المباشر للعلم . ومن ثم فإذا جاز أن تكون أشد الظواهر عموما ظواهر معتلة أمكن القول بأن النموذج السليم لم يتحقق بالفعل أبدا .

ويجوز للمرء في هذه الحال أن يتساءل : ما الفائدة من دراسة هذه الظواهر؟ لأنه ليس من الممكن في هذه الحال إلا أن تؤكد الظواهر آرائنا الشائعة ، وإلا أن تثبت أخطاءنا ؛ وذلك لأنها مصدر هذه الآراء والأخطاء . كذلك يجوز للمرء أن يتساءل : إذا لم يكن وجود العقاب والمسئولية في أثناء التاريخ إلا نتيجة للجهل والهمجية فما جدوى الإصرار على معرفتهما تمهيدا لتحديد صورهما السليمة ؟ وهكذا فإننا نرى أنه قد كتب على التفكير أن ينصرف عن ملاحظة الظواهر الحقيقية التي تبدو له قليلة الجدوى حتى ينطوى على نفسه ليبحث بطريقة الملاحظة الداخلية للشعور عن العناصر الضرورية حتى يستطيع

خلق تلك الظواهر من جديد . ولذا فلن يستطيع عالم الاجتماع أن يدرس الظواهر الاجتماعية على أنها « أشياء » إلا إذا شعر بضرورة التمهيد على تلك الظواهر نفسها . ولكننا نعلم أن الموضوع الرئيسى لكل علم خاص بالحياة ، سواء أكانت هذه الحياة فردية أم اجتماعية ، ينحصر باختصار في تعريف حالة الصحة وتفسيرها والتفرقة بينها وبين حالة المرض . فإذا لم تتحقق حالة الصحة في الظواهر نفسها ، بل كانت على العكس من ذلك طابعا خارجيا نخلعه عليها أو ننسكز اتصافها به لبعض الأسباب فليس ثمة فائدة من التمهيد على تلك الظواهر . وفي هذه الحال يشعر العقل بأنه حر تجاه الظواهر الحقيقية التي لا توقفه على شيء ذى بال . وكيف يمكن أن يكون هذا العقل محدودا بتلك المادة التي ينصب عليها ، إذا كان هو الذى يحددها على نحو ما . وهكذا فإن القواعد التي قررناها حتى الآن ترتبط فيما بينها ارتباطا شديدا . ولن يصبح علم الاجتماع علما حقيقيا يدرس الأشياء إلا إذا اتخذ عموم الظواهر دليلا على سلامتها .

وتمتاز طريقتنا من جهة أخرى بالميزة الآتية : وهى أنها ترشدنا فى آن واحد فى التفكير والعمل . وإذا لم تسكن الظاهرة المرغوب فيها موضوعا للملاحظة ، بل كان يمكن أو يجب تحديدها بنوع من التفكير العقلى ، فليس من الممكن وضع أى حد لحرية الخيال فى البحث عن الشيء المرغوب فيه . وذلك لأنه ليس من الممكن أن يضع العقل حدا للكمال بحيث لا يجب تجاوزه . إنه لا حد للكمال كما يدل على ذلك تعريفه ، وحينئذ فإن هدف الإنسانية يتقهقر دائما إلى مالا نهاية له ، ويدعو هذا التقهقر نفسه إلى يأس بعض الناس . ولكنهم قد يلهب على العكس من ذلك همة بعضهم الآخرين فيجعلهم كالمحمومين الذين إذا حاولوا الاقتراب منه قليلا اضطربوا إلى حث الخطأ وإلى الاندفاع فى طريق الثورات . ولكن يمكن التخلص من هذه

المشكلة العملية ذات الحدين إذا كانت الظاهرة المرغوب فيها هي الصحة ، وإذا كانت الصحة شيئاً محدداً يوجد في الأشياء بالفعل — وذلك لأنه من المستطاع ، في هذه الحال ، معرفة الغاية وتحديدتها في نفس الوقت — فلن يجرى المجتمع كاليأس خلف غاية تبعد عنه كلما اقترب منها ، وإنما سوف يعمل بصبر على الاحتفاظ بحالة الصحة ، وعلى إعادتها إلى سيرتها الأولى إذا ما اضطربت ، وعلى معرفة الشروط الجديدة التي تخضع لها إذا تغيرت شروطها الأولى . فقد مضى الزمن الذي كان الواجب يقضى فيه على رجل السياسة أن يدفع المجتمعات دفعاً عنيفاً نحو مثال أعلى يملك عليه لبه . ولكن وظيفته هي وظيفة الطبيب الذي يتقن ظهور الأمراض باتباع نظام صحي جيد . فإذا ظهرت هذه الأمراض بالفعل أخذ في البحث عن علاج لها^(١).

(١) وقد استنتج بعضهم من النظرية التي عرضناها في هذا الفصل أننا نعد زيادة الإجرام في أثناء القرن التاسع عشر ظاهرة اجتماعية سليمة ولكن هذا الاستنتاج بعيد كل البعد عن تفكيرنا . فإن كثير من الظواهر التي أشرنا إليها في أثناء حديثنا عن الانتحار في كتابنا (Le Suicide P 240 et Suiv.) قد حملتنا ، على عكس ما يقول هؤلاء ، على اعتقاد أن ارتفاع نسبة الإجرام في أثناء القرن التاسع عشر كان ظاهرة شاذة . ومع ذلك فمن الجائز أن تكون زيادة بعض أنواع الإجرام ظاهرة سليمة . وذلك لأن لكل حضارة نوعاً من الإجرام الخاص بها . ولاستطيع أن نفعل هنا سوى أن نضع بعض الفروض .

الفصل الرابع

القواعد الخاصة بتحديد النماذج الاجتماعية

لقد سبق أن قلنا إنه ليس من الممكن أن توصف الظاهرة الاجتماعية بأنها سليمة أو معتلة إلا بشرط أن نرجعها إلى نوع اجتماعي معين . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هناك فرعاً من فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته في تحديد الأنواع الاجتماعية وتصنيفها .

ويمتاز مصطلح النوع الاجتماعي ^(١) فيما عدا ذلك بالميزة الكبرى الآتية : وهي أنه يمكن اتخاذه نقطة اتصال بين الفكرتين المتضادتين عن الحياة الاجتماعية ، وهما الفكرتان اللتان تقاسمتا الأنصار فيما بينهما مدة طويلة من الزمن ، ونعني بهما المذهب الاسمي لدى المؤرخين ^(٢) والمذهب الواقعي المتطرف لدى الفلاسفة . فإن المؤرخ يرى أن كل مجتمع من المجتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها . ويرى أن هناك عدداً من هذه الوحدات المختلفة مساوياً لعدد المجتمعات ، وأنه ليس بممكن أن يقارن المرء بينها . ذلك لأن لكل شعب سيمته الخاصة به ، كما أن له تكوينه الخاص وأخلاقه ونظامه الاقتصادي . وتلك أمور لا تناسب شعباً آخر سواه . ولذا فإن كل تعميم في هذه الناحية يكاد يكون أمراً مستحيلاً .

(١) l'espèce sociale.

(٢) « Nominalisme des historiens » . وقد سميت كذلك لأن كثير من المؤرخين يعضدونه . ولكن ليس معنى ذلك أننا نقول بأن جميع المؤرخين من أنصار هذا المذهب .

أما الفلاسفة فيرون ، على العكس من ذلك ، أن جميع الطوائف
الجزئية التي يطلق عليها الناس أسماء « القبائل » ، و « المدن » ، و « الأمم » ليست
سوى بعض المركبات الإنسانية الممكنة المؤقتة التي ليس لها وجود حقيقي
خاص بها في ذاتها . وذلك لأنه لا وجود ، في الواقع ، إلا للإنسانية .
كذلك يرى هؤلاء أن التطور الاجتماعي بأسره ليس إلا نتيجة منطقية لبعض
الصفات العامة للطبيعة الإنسانية . ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ
ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التي تكرر وجودها على نمط
واحد . أما الفلاسفة فيقولون بأنه لا قيمة ولا أهمية لهذه الحوادث
نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تتمثل فيها القوانين العامة التي تخضع لها الطبيعة
الإنسانية ، وهي تلك القوانين التي تسيطر على التطور التاريخي بأسره . ويترتب
على ذلك أن المؤرخين يرون أنه ليس من الممكن أن تكون الظواهر
المفيدة لأحد المجتمعات مفيدة أيضا بالنسبة إلى المجتمعات الأخرى .
وذلك لأن شروط الصحة تختلف باختلاف الشعوب ، وليس من الممكن
تحديدها بطريقة نظرية ؛ بل لابد من الاعتماد في ذلك على المراتبة والتجارب
والمحاولات العديدة المتكررة . ولكن الفلاسفة يقولون إنه ليس من المستحيل
على المرء أن يقوم بتحديد تلك الشروط سائلة الذكر بطريقة نظرية وبصفة
نهائية ، في نفس الوقت ، بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء . وبناء على ذلك الرأي
يبدو أنه ليس من الممكن إلا أن تكون الحقيقة الاجتماعية موضوعا لفلسفة
مجردة غامضة ، أو مادة لنوع من الدراسة الوصفية المحضة . ولكننا
نستطيع التخلص من الوقوع في كل من المذهب الاسمي والمذهب الواقعي
المتطرف إذا سلمنا بأن هناك مجتمعات وسطا بين المجتمعات التاريخية العديدة
الغامضة وبين ذلك المجتمع المثالي الذي يطلق عليه الفلاسفة اسم الإنسانية ،
ونعني بتلك المجتمعات المتوسطة « الأنواع الاجتماعية » .

وفي الواقع تنطوى فكرة «النوع» على المعنيين الآتين في آن واحد وهما :

(١) الوحدة التي لا بد منها في كل بحث علمي جدير بذلك الاسم .

(٢) الاختلاف الذي يتحقق بالفعل في الحالات الخاصة .

ذلك أن الصفات النوعية توجد في جميع أفراد النوع ، دون تفرقة ما ، على حين تختلف الأنواع فيما بينها من جهة أخرى . حقا إن الظواهر الخلقية والقانونية والاقتصادية تقبل التشكل بصور مختلفة إلى ما لا نهاية له . ولكن ليس من طبيعة هذه الصور المختلفة أن تكون عصرية على التفكير العلمي .

ولما لم يعترف « كونت » بوجود الأنواع الاجتماعية فقد خيل إليه أنه من الممكن أن يتصور المرء تقدم المجتمعات الإنسانية كما لو كان تقدم شعب وحيد « يمكننا أن نرجع إليه بالتفكير النظري جميع التغيرات المتلاحقة التي نلاحظها لدى الشعوب المختلفة ^(١) » . وذلك لأنه إذا لم يوجد في الواقع سوى نوع اجتماعي واحد فليس من الممكن أن تختلف المجتمعات الجزئية فيما بينها إلا من جهة الكم فقط ، أي من جهة أن الصفات الذاتية لهذا النوع الوحيد تتحقق فيها ، إلى حد كبير أو قليل من الكمال ، ومن جهة أن هذه المجتمعات تعبر عن الإنسانية ، إلى حد كبير أو قليل من الدقة . ولكن إذا قلنا ، على العكس من ذلك ، بأن هناك نماذج اجتماعية تختلف فيما بينها من حيث صفاتها النوعية فلن يستطيع المرء ، مهما حاول التقريب بين هذه النماذج ، أن يضم بعضها إلى بعض لكي تصبح كنقطة متشابهة ومتتابعة في خط هندسي مستقيم . وهكذا فلا نرى أن التطور التاريخي يتصف بهذا التسارع المثالي الساذج الذي ينسبه إليه بعض المفكرين . ويمكننا القول بأن ذلك التطور يتجزأ إلى عدد كبير من القطع التي لا يمكن ضم بعضها إلى بعض

في سلسلة واحدة . وذلك لأنها تختلف فيما بينها باختلاف صفاتها النوعية .
وهكذا نجد أن الاستعارة الشهيرة التي أخذها « كونت » عن بيسكال^(١) قد غدت
منذ الآن أسطورة لا حقيقة وراءها .

ولكن كيف نستطيع تحديد هذه الأنواع الاجتماعية ؟

— ١ —

قد يبدو ، لأول وهلة ، أنه ليس ثمة سوى طريقة واحدة لتحديد الأنواع
الاجتماعية وهي : أن ندرس كل مجتمع خاص على حدة ، وأن نصفه وصفاً
تحليلياً على أتم ما يكون من الدقة والاستيعاب ، ثم نقارن بعد ذلك بين جميع
الأوصاف لمختلف المجتمعات حتى نستطيع الوقوف على أوجه الشبه والخلاف
بينها . ومن ثم فإنه من الممكن أن نصنف الشعوب فنضعها في طوائف متشابهة
وغير متشابهة ، وذلك على أساس الأهمية النسبية لأوجه الشبه والخلاف بينها .
ويعتمد بعض الناس على هذه الطريقة لكي يبين لنا أنها الطريقة الوحيدة التي
يمكن للعالم القائم على الملاحظة قبولها . وفي الواقع ليس النوع شيئاً آخر غير
مجموع الصفات التي تشترك فيها الأفراد . فكيف يتسنى للمرء حينئذ أن يقوم
بتحديد النوع إذا لم يبدأ بوصف كل فرد من هؤلاء الأفراد وإذا لم يصفه
وصفاً كاملاً ؟ ألا توجد إحدى القواعد التي تنص على عدم الانتقال إلى المعنى
العام إلا بشرط أن يقوم المرء ، قبل ذلك ، بملاحظة الحالات الخاصة وألا
يغفل أى حالة منها ؟ وهذا هو السبب الذي دعا بعض المفكرين إلى الرغبة
في تأجيل إنشاء علم الاجتماع إلى أجل بعيد غير مسمى حتى يتسنى للتاريخ أن
يصل ، عن طريق دراسته للمجتمعات الخاصة ، إلى نتائج موضوعية واضحة
محددة بما فيه الكفاية بحيث تمكن المقارنة بينها مقارنة مجدية .

ولكن ليس لهذا الحذر في الواقع من الطابع العلى إلا مظهره فقط .
 فمن الخطأ حقيقة أن يعتقد المرء أن العلم لا يستطيع الكشف عن القوانين
 إلا بعد استقراره لجميع الحالات الجزئية التي تعبر عنها هذه القوانين ، وأنه
 لا يستطيع تحديد الأنواع إلا إذا قام بوصف الأفراد الداخلة تحتها وصفا
 شاملا . إن الطريقة التجريبية الحقيقية تميل بالأحرى إلى الاستعاضة ببعض
 الظواهر الحاسمة الفاصلة — كما يسميها بيكون^(١) — عن الظواهر المبتذلة التي
 لا يمكن أن تكون ذات دلالة برهانية إلا بشرط أن تكون كثيرة العدد ،
 والتي لا يمكن أن تؤدي ، تبعاً لذلك ، إلا إلى بعض النتائج التي تحتل الشك
 دائماً . ويرجع السبب في هذا الاتجاه العلى الجديد إلى هذا الأمر وهو : أن
 للظواهر الحاسمة الفاصلة قيمة وأهمية في ذاتها ، أى بصرف النظر عن عددها .
 فيجب علينا ، بصفة خاصة ، أن تتبع هذه الطريقة متى كنا بصدد تحديد الأجناس
 والأنواع . وذلك لأن إعداد قائمة بجميع الصفات التي تنطوي عليها أحد أفراد
 النوع مشكلة لا يمكن حلها . فإن كل فرد يعد لا نهائياً [Infini] ، وليس من
 الممكن أن يستقصى المرء جميع صفات ما لا نهاية له . ولكن هل معنى ذلك
 أننا نستطيع الاكتفاء بالخواص الجوهرية إلى أكبر حد ؟ ولكن على أى أساس
 يمكننا القول بأن بعض الخواص أشد جوهرية من بعضها الآخر ؟ إنه لا بد
 لذلك من معيار آخر غير الفرد . ولذا فليس من الممكن أن يهدينا أجود
 أنواع الوصف إلى العثور على هذا المعيار . ولكن لسنا في حاجة إلى الغلو في طلب
 الدقة إلى هذا الحد الكبير . وذلك لأنه من الممكن أن يتوقع المرء النتيجة
 الآتية وهي : كلما كانت الخواص التي يمكن اتخاذها أساساً للتصنيف كثيرة
 العدد كان من العسير أيضاً أن تنطوي الضروب التي تتبعها هذه الخواص ،

حين تجتمع فتؤدي إلى وجود الحالات الخاصة ، على أوجه شبه وأوجه خلاف صريحة ومحددة بما فيه الكفاية ، أى إلى درجة أنه يمكن استخدامها في تقسيم الظواهر أجناساً وأنواعاً .

ولكن لو سلمنا جدلاً بأنه من الممكن الاعتماد على هذه الطريقة في تصنيف الظواهر فلن يخلو هذا التصنيف من ذلك النقص الكبير ، وهو أنه لن يستطيع أداء الخدمات التي كانت سبباً في وجوده ؛ وذلك لأنه يجب حقيقة أن يهدف التصنيف ، قبل كل شيء ، إلى اقتصاد الجهود العلى باستبدال الأفراد الذين لا حصر لهم بعدد قليل من النماذج . ولكن التصنيف يفقد هذه الميزة إذا لم يستطع المرء تحديد هذه النماذج القليلة إلا بعد استقراء الأفراد استقراء تاماً ، وإلا بعد تحليلهم واحداً بعد آخر . وكيف يكون التصنيف عوناً على البحث العلى إذا لم يكن سوى تلخيص للأبحاث التي سبق أن قام بها غيرنا من الباحثين ؟ وفي الواقع لن يكون التصنيف مفيداً إلا إذا أمكن الاعتماد عليه في الكشف عن بعض الخواص الجديدة التي تختلف عن تلك الخواص التي استخدمت كأساس له ، وإلا إذا بين لنا الحدود العامة التي تدخل في نطاقها الظواهر التي لم تتحقق بعد . فوظيفة التصنيف تنحصر إذن في تزويد الباحث ببعض العلامات التي يهتدى بها في أثناء البحث ، وهي العلامات التي يمكن ربطها بملاحظات جديدة أخرى غير تلك التي كانت سبباً في العثور عليها . فإذا أردنا تصنيف الظواهر وجب علينا ألا نستعين على ذلك باستقراء جميع الخواص التي توجد في الأفراد استقراء تاماً ؛ بل لا بد لنا من اختيار عدد قليل من بينهما مع كثير من العناية . ولن يستخدم التصنيف ، في هذه الظروف ، لتنظيم المعلومات التي تلقيناها عن الأجيال السابقة فحسب ؛ ولكنه سيستخدم أيضاً كوسيلة نستعين بها على تحصيل بعض المعلومات الجديدة . وسوف يوفر التصنيف على من

يقوم بملاحظة الظواهر كثيراً من الخطوات غير المجدية ؛ وذلك لأنه سوف يقود خطأه . ولذا فإذا اعتمد التصنيف على هذا الأساس فليس من الضروري أن يقوم المرء بملاحظة كل المجتمعات المتحدة في الجنس ، حتى يستطيع القول بأن إحدى الظواهر يعم وجودها في هذا الجنس . وذلك لأنه يكفي ، في هذه الحال ، أن يقوم الباحث ، بملاحظة عدد قليل من هذه المجتمعات . أضف إلى ذلك أنه يكفي في كثير من الأحوال أن يقوم الباحث بملاحظة واحدة جيدة أو بتجربة واحدة دقيقة حتى يستطيع الكشف عن أحد القوانين .

وحينئذ فلا بد لنا من اختيار بعض الخواص الجوهرية لكي نتخذها أساساً لتصنيف الأنواع الاجتماعية . حقا لا يمكننا الوقوف على هذه الخواص إلا إذا كنا قد قطعنا شوطاً كافياً في تفسير الظواهر . وذلك لأن تصنيف الظواهر وتفسيرها ناحيتان علميتان تتمم إحداها الأخرى . وليس من الممكن أن تتقدم إحداها إلا إذا تقدمت الأخرى كذلك . ومع هذا فليس من العسير على الباحث الذي لم يتعمق بعد كل التعمق في دراسة الظواهر أن يتمكن سلفاً بالاتجاه الذي يجب اتباعه في أثناء البحث عن الصفات الذاتية للنماذج الاجتماعية . فإنا نعلم ، في الواقع ، أن المجتمعات تتركب من عدة أجزاء يضاف بعضها إلى بعض . ولما كانت طبيعة كل مركب تترتب بالضرورة على طبيعة العناصر الداخلية في تركيبه ، وعلى عددها وعلى ضروب اتحادها فإنه من الواجب بداهة أن يتخذ المرء الصفات الذاتية سאלقة الذكر أساساً لتصنيف المجتمعات دون غيرها من الصفات . ولما كانت النماذج الاجتماعية ثابتة إلى حد كبير أى مورفولوجية ^(١) فإنه يمكننا أن نطلق اسم « المورفولوجيا

(٢) معنى مورفولوجية [Morphologiques] هو أنها تتشكل بصور ثابتة إلى حد كبير .

الاجتماعية ، على أحد فروع علم الاجتماع الذى تنحصر مهمته فى تحديد النماذج الاجتماعية وتصنيفها .

وأكثر من ذلك ، فمن الممكن توضيح أساس هذا التصنيف بصورة أكثر دقة . فإننا نعلم ، فى الواقع ، أن الأجزاء التى تدخل فى تركيب كل مجتمع هى مجتمعات سابقة أقل تركيباً من المجتمع الناشئ عنها . فإن الشعب يوجد بسبب اتحاد شعبين أو أكثر من الشعوب التى سبقته . ولذلك فإذا استطعنا الوقوف على أبسط المجتمعات تركيباً بحسب الواقع ، فما علينا ، فى هذه الحال ، إذا أردنا تصنيف المجتمعات إلا أن نتبع الطريقة التى سلكها هذا المجتمع البسيط حينما اتحد مع مجتمع من نوعه ، وحينما اتحدت بعض المجتمعات التى نشأت بهذه الطريقة فيما بينها .

- ٢ -

لقد فهم « سبنسر » تمام الفهم أنه ليس من الممكن أن يصنف المرء النماذج الاجتماعية بطريقة منهجية إلا إذا اعتمد على نفس الأساس السابق . وقد قال « سبنسر » : « لقد رأينا أن التطور الاجتماعى يبدأ ببعض الطوائف الصغيرة بسيطة التركيب ، وأنه يزداد بسبب اتحاد بعض هذه الطوائف فى طوائف أخرى أكبر منها ، وأن هذه الطوائف الأخيرة تتحد فيما بينها بعد بلوغها درجة كافية من التركيز لتسكن طوائف أخرى أكبر منها . وحينئذ فإنه من الواجب أن نبدأ فى تصنيفنا للمجتمعات بالنوع الأول منها ، أى بأبسط المجتمعات تركيباً » (١)

ولكن « سبنسر » لم يسلك الأسف مسلكا علميا صحيحا . فقد كان ينبغي له أن يبدأ بتعريف ما يسميه المجتمع البسيط تعريفا دقيقا حتى يستطيع تطبيق مبدئه من الناحية العملية . وفصلا عن أن « سبنسر » لم يعرف هذا المجتمع البسيط التركيب فقد حكم بأن هذا التعريف يكاد يكون أمرا مستحيلا^(١) . وسبب ذلك في الواقع هو أن البساطة تنحصر بالذات ، كما يفهمها « سبنسر » في سداجة التركيب . ولكن ليس باليسير على المرء أن يقول بالضبط متى تكون سداجة التركيب كافية حتى يوصف المجتمع بأنه بسيط . فإن مرجع ذلك إلى التقدير الشخصي . ولذلك فتعريف « سبنسر » للمجتمع البسيط تعريف شديد المرونة إلى حد أنه ينطبق على مختلف أنواع المجتمعات . فقد قال « سبنسر » : ^(٢) « وإن خير ما يمكن القيام به في هذا الصدد هو أن نطلق اسم المجتمع البسيط على كل مجتمع يسكون وحدة قائمة بذاتها غير خاضعة لمجتمع آخر ، بحيث تشترك الأجزاء الداخلة في تركيبه في السعي وراء بعض الغايات التي تعود بالنفع على الجميع ، وسواء في ذلك أكانت هناك هيئة مركزية تقوم بالإشراف على تعاون هذه الأجزاء أم لا » . ولكن هذا الشرط يتحقق في عدد كبير من المجتمعات . ويترتب على ذلك أن « سبنسر » يدرج ، كيفما اتفق ، كل المجتمعات الأقل رقيا تحت هذا العنوان المشترك ، أى اسم المجتمع البسيط . ومن الممكن أن يتخيل المرء ما عسى أن تكون عليه بقية التصنيف الذى يقوم على مثل هذا الأساس . فإنه من الممكن أن يقف المرء على أعجب أنواع الخلط في تصنيف « سبنسر » للمجتمعات . وذلك لأنه لا يفرق بين أشد المجتمعات اختلافا حين يضع

(١) فهو يقول : « إننا لا نستطيع دائما أن نبين العناصر التي تدخل في تركيب

المجتمع البسيط بيانا دقيقا : 135-136 Sociologie

(٢) انظر : 136 Sociologie

الإغريق في عصر « هوميروس » في نفس المرتبة التي يضع فيها نظام الإقطاع في القرن العاشر ، أى في منزلة أدنى من تلك التي تحتلها قبائل البشوانا [Bechuanas] وقبائل الزولو [Zoulow] والفيجييين [Fidjiens] ، أو حين يضع الاتحاد الأثيني في نفس المرتبة التي يضع فيها الإقطاعيات الفرنسية في القرن الثالث عشر ، وفي مرتبة أقل من المرتبة التي تحتلها قبائل الأروكوا [Iroquois] والأروكانيان [Araucaniens]

ولا يدل مصطلح المجتمع البسيط على معنى محدد إلا بشرط أن يدل على عدم وجود أجزاء البتة . فمن الواجب حينئذ أن يطلق اسم « المجتمع البسيط » على مجتمع لا يحتوى على بعض المجتمعات الأخرى الأبسط منه تركيباً . فليس المجتمع البسيط هو ما كان مؤلفاً من طائفة واحدة في الوقت الحاضر فحسب ، ولكنه هو المجتمع الذي لا يحتوى أيضاً على أى أثر من مجتمع سابق . وتحقق شروط هذا التعريف تماماً في الزمرة [La horde] كما سبق أن عرفناها في موضع آخر^(١) . فالزمرة هي الطائفة الاجتماعية التي لا تحتوى ، والتي لم تحتو قسماً ، على طائفة اجتماعية أقل تركيباً منها ، ولكنها تنحل مباشرة إلى عدة أفراد . ولا يكون الأفراد ، داخل هذا المجتمع الكلى ، عدة طوائف خاصة مختلفة عن المجتمع السابق ، وإنما يوجدون جنباً إلى جنب كما توجد الذرة إلى جانب ذرة . ومن هنا نفهم أنه من المستحيل أن توجد طائفة اجتماعية أبسط تركيباً من الزمرة . ويمكن القول بأن هذا الأخيرة هي « بروتو بلاسما » العالم الاجتماعي ، وهكذا فهي الأساس الطبيعي الذي يقوم عليه كل تصنيف للنماذج الاجتماعية .

(١) ارجع إلى كتاب تقسيم العمل الاجتماعي لدوركيم ص ١٧٩

حقا قد لا تتحقق هذه الصفات بالضبط في المجتمعات التاريخية . ولكننا نعلم أن هناك عددا كبيرا من المجتمعات التي تنشأ بطريقة مباشرة ، ودون أى وساطة ، عن مجرد تكرار بعض الزمر . وقد سبق أن بينا ذلك في كتاب تقسيم العمل الاجتماعي الذي أشرنا اليه فيما مضى . فإذا أصبحت الزمرة طائفة اجتماعية من هذا القبيل ، بعد أن كانت هي المجتمع بأسره ، اتخذت لنفسها اسماً آخر ، وذلك لأنها تسمى العشيرة [clan] . ولكنها تحتفظ مع ذلك بمقوماتها الذاتية . وفي الواقع تكون العشيرة طائفة اجتماعية لا تقبل القسمة إلى عدة مجتمعات أقل منها حجما . وربما يعترض علينا بعضهم فيقول : إن العشيرة التي نراها في أيماننا هذه تحتوي ، بصفة عامة ، على عدة أسر خاصة . ولكننا نعتقد : **أورد :** أن هذه الطوائف الأسرية الصغيرة متأخرة في نشأتها عن العشيرة ، وذلك لعدة أسباب لا نستطيع التوسع في عرضها الآن .

ثانيا : إننا إذا توخينا الدقة في التعبير لاعد هذه الطوائف الأسرية طوائف اجتماعية بمعنى الكلمة ؛ وذلك لأنها لا تعبر عن أقسام سياسية تنطوي عليها العشيرة . فالعشيرة حيثما وجدت تعد الطائفة الاجتماعية الأخيرة التي لا تتجزأ . ويترتب على ذلك أنه حتى إذا لم نجد بعض الأدلة الأخرى للقول بوجود الزمرة — والواقع أن هناك بعض الأدلة التي سوف نعرض لذكرها يوما ما متى سنبحث الفرصة — فإن وجود العشيرة ، أى المجتمع المكون بسبب اتحاد الزمر ، يبيح لنا القول بوجود مجتمعات أبسط تركيبا من العشيرة ، وبأنها لم تسكن شيئا آخر سوى الزمرة . كذلك يمكننا القول بأن الزمرة هي الأصل الذي خرجت منه جميع الأنواع الاجتماعية الأخرى .

فإذا سلمنا بوجود الزمرة أو المجتمع المكون من طائفة واحدة — وسواء في ذلك أكانت الزمرة حقيقة تاريخية أم فرضا علينا — فإنها سوف

تكون نقطة بدء لا بد من الاعتماد عليها في تصنيف جميع النماذج الاجتماعية . وبناء على هذا الأساس سوف نحصى عددا من النماذج الأساسية مساويا لعدد المركبات التي تنشأ عن تفاعل هذه الزمر بعضها مع بعض ، بحيث ينشأ عن تفاعلها مجتمعات جديدة . كما نستطيع أن نحصل على نماذج أخرى جديدة أشد تعقيدا بسبب تفاعل هذه المجتمعات الجديدة فيما بينها . وسوف نجد أولا بعض المركبات التي تنشأ بسبب تكرار بعض الزمر أو العشائر [وسنطلق هذا المصطلح الجديد على الزمرة] دون أن ترتبط هذه العشائر فيما بينها على نحو يؤدي إلى وجود مجتمعات متوسطة بين المجتمع السكلي الذي يضم هذه العشائر جميعها وبين كل عشيرة منها على حدة . وفي هذه الحال تتجاوز العشائر داخل هذا المجتمع السكلي كما يتجاوز الأفراد داخل الزمرة . وإننا نجد أمثلة كثيرة من هذه المجتمعات التي يمكننا أن نطلق عليها اسم « المجتمعات البسيطة المتعددة الأجزاء » ^(١) لدى قبائل الأوروكوا [Iroquois] والقبائل الاسترالية . وتنصف العشيرة أو القبيلة البربرية في شمال أفريقيا بهذا الطابع ؛ وذلك لأنها مجموعة من العشائر التي تستقر على هيئة عدة قرى متجاورة .

ومن المحتمل كل الاحتمال أن القبيلة الرومانية [Curie] والقبيلة الإغريقية [Phratric] كانتا في بعض عصورهما التاريخية مجتمعين من هذا القبيل . ويجد المرء بعد ذلك بعض المجتمعات التي تنشأ بسبب اتحاد عدة مجتمعات من النوع السابق . وتسمى هذه المجتمعات الأخيرة « المجتمعات المتعددة الأجزاء المركبة تركيبا بسيطا » ^(٢) . وينطبق هذا الوصف على اتحاد قبائل الأوروكوا ، وعلى الاتحاد الذي ينشأ عن تجمع عدد من قبائل البربر في شمال

Sociétés polysegmentaires simples (١)

Sociétés polysegmentaires simplement composées (٢)

أفريقيا . وقد كانت هذه هي عين الطريقة التي سلكتها في نشأتها كل من القبائل الرومانية الثلاث التي أدت فيما بعد إلى نشأة مدينة روما . وسوف يجد المرء بعد ذلك « المجتمعات المتعددة الأجزاء المزدوجة التركيب ^(١) » وهي التي تنشأ بسبب تجاوز أو اندماج عدة مجتمعات من النوع السابق مباشرة . ومثال ذلك المدينة الرومانية التي كانت تتكون من عدة قبائل . وكانت هذه تتكون بدورها من عدة بطون . وكانت هذه الأخيرة تتألف بدورها من عدة عشائر . ومثال ذلك أيضاً القبيلة الجرمانية التي كانت تتركب من مئات الكونتيات ^(٢) على حين كانت تنقسم هذه الأخيرة بدورها إلى عدد من الوحدات ، أي العشائر التي كانت تعيش كل عشيرة منها على هيئة إحدى القرى .

وليس لنا أن نطلب هنا في ذكر التفاصيل ، أو أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك في ذكر هذه المعلومات العامة . فليس من الممكن أن نفكر في القيام هنا بتصنيف المجتمعات تصنيفاً تاماً . وهذه المشكلة من الصعوبة بمكان كبير فلا نستطيع أن ندرسها دراسة عابرة على هذا النحو . ويرجع السبب في صعوبتها إلى أنها لو درست دراسة علمية دقيقة لتطلبت مجموعة كبيرة من البحوث الخاصة الطويلة . ولكننا أردنا فقط أن نوضح فكرتنا بذكر بعض الأمثلة ، وأن نبين السبيل التي يجب إتباعها لدى تطبيق طريقتنا هذه . أضف إلى ذلك أنه ينبغي ألا ينظر المرء إلى ما سبق على أنه تصنيف تام لكل المجتمعات غير الراقية . فقد بسطنا الأمور بعض الشيء في هذا التصنيف حتى يكون أكثر وضوحاً . فقد فرضنا في الواقع أن كل نموذج اجتماعي لاحق يتألف من عدة مجتمعات من نوع واحد ، أي من نوع النموذج الذي يسبقه مباشرة . ولكن ليس من المستحيل في شيء أن تتجدد عدة مجتمعات مختلفة في

(١) Sociétés polysegmentaires doublement composées

(٢) Comtés

النوع وفي الدرجة التي تشغلها في سلم النماذج الاجتماعية بحيث يؤدي اتحادها إلى خلق نوع اجتماعي جديد . وإنا لنعرف على الأقل مجتمعاً واحداً من هذا القبيل ، ونعني به الامبراطورية الرومانية التي كانت تحتوى على أشد الشعوب اختلافاً من حيث طبيعتها^(١) .

ولسكن لننتهينا من تصنيف النماذج سالفة الذكر ، فإنه ينبغي لنا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، بناءً على اختلاف طريقة تركيب الطوائف المكونة له . فقد تحتفظ هذه الطوائف بشخصيتها إلى حد ما . وقد تندمج على عكس ذلك اندماجاً تاماً في المجتمع السكلي الناشئ عنها . ويعلم المرء في الواقع أنه لا بد من اختلاف طبيعة الطوائف الاجتماعية ، لا تبعاً لاختلاف طبيعة العناصر الداخلة في تركيبها فحسب ، ولكن تبعاً لاختلاف طريقة تركيب هذه العناصر أيضاً . ومن الواجب أن يعظم اختلاف النماذج بعضها عن بعض ، بصفة خاصة ، تبعاً لاحتفاظ كل طائفة من الطوائف الجزئية المكونة لها بطابعها المحلي ، أو تبعاً لفقدانها هذا الطابع واندماجها في تيار الحياة الاجتماعية العامة ، أى تبعاً لاختلاف درجة التركيز التي تصل إليها هذه الطوائف قوة وضعفاً . وهكذا فمن الواجب أن يبحث المرء عن حقيقة الأمر في المسألة الآتية :

هل من الممكن أن تندمج هذه الطوائف فيما بينها اندماجاً تاماً في وقت من الأوقات ؟ إن العلامة التي يمكن الاهتداء بها إلى وجود هذا الاندماج التام هي أن التكوين الأصلي للمجتمع لا يؤثر في نظامه الإداري والسياسي

(١) ومع ذلك فإنه من المحتمل أن هوة الاختلاف بين الشعوب التي كانت تتألف منها الامبراطورية الرومانية لم تكن ، على وجه العموم ، واسعة جداً ؛ والالاممكن أن توجد وحدة خلقية ما تربط بين هذه الشعوب .

وبناء على ذلك تختلف المدينة اختلافاً واضحاً عن القبائل الجرمانية . وذلك لأن هذه الأخيرة قد احتفظت ، حتى نهاية تاريخها ، بالنظام السياسي الذي كان متبعاً لدى الطوائف الجزئية التي كانت تدخل في تركيبها ، على حين أن العشائر في كل من روما وأثينا فقدت طابعها السياسي منذ عهد مبكر ، فلم تصبح سوى بعض الطوائف الخاصة .

ويستطيع المرء أن يبحث عن فروق أخرى بين المجتمعات داخل نطاق التصنيف العام الذي سبق عرضه ، وذلك باستخدام بعض الخواص « المورفولوجية » الثانوية . ومع ذلك فإن بعض الأسباب التي سنذكرها ، فيما بعد ، تدعونا إلى اعتقاد أنه ليس ثمة فائدة من تجاوز الأقسام العامة التي سبقت الإشارة إليها . أضف إلى هذا أننا لسنا في حاجة إلى الدخول في تفاصيل النماذج الاجتماعية . فإنه يكفي أننا قد وضعنا المبدأ الذي يتخذ أساساً لتصنيفها . ويمكن تقرير هذا المبدأ على النحو الآتي :

يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبرز من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً أو المجتمع المكون من جزء واحد أساساً لهذا التصنيف . ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوي عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل نموذج منها ، أو عدم وجود هذا الاندماج التام

وتتضمن هذه القواعد السابقة الإجابة على سؤال ربما خطر بذهن القارىء حينما رأى أننا نتحدث عن الأنواع الاجتماعية كما لو كانت موجودة بالفعل مع أننا لم نقدم دليلا مباشرا على وجودها . ولكن نفس المبدأ الذى تعتمد عليه الطريقة سالفه الذكر يتضمن هذا الدليل .

فلقد رأينا فى الواقع أن المجتمعات ليست إلا بعض المركبات المختلفة التى تنشأ عن مجتمع بدائى وحيد بعينه . وليس من الممكن أن يتفاعل عنصر مع عنصر آخر شبيه به ، أو أن تتركب المركبات الناشئة عن ذلك فيما بينها بالتالى ، إلا تبعا لعدد محدود من الضروب ، وبخاصة إذا كانت العناصر الداخلة فى هذه التراكيب قليلة العدد . وهذا هو شأن الأجزاء الاجتماعية . وحيث أن عدد المركبات الممكنة التى تنشأ عن هذه الأجزاء محدود . ويترب على ذلك أنه من الواجب أن تتكرر الغالبية الكبرى من هذه المركبات . وعلى هذا النحو توجد الأنواع الاجتماعية . ومن الممكن ، فيما عدا ذلك ، ألا توجد بعض هذه التراكيب سوى مرة واحدة . ولكن هذا لا يحول دون وجود باقى الأنواع الاجتماعية . ولكن يستطيع المرء أن يقول ، فى حالة من هذا القبيل ، بأن النوع الاجتماعى لا يحتوى على أكثر من حالة خاصة واحدة (١) .

وحيث أن السبب فى وجود الأنواع البيولوجية هو نفس السبب فى وجود الأنواع الاجتماعية . ففى الواقع توجد الأنواع البيولوجية لهذا السبب : وهو أن الأجسام العضوية ليست إلا بعض المركبات المختلفة التى

(١) أليست تلك هى حال الأباطورية الرومانية التى يبدو أنها معدومة النظير

فى التاريخ ؟

تنشأ عن تكرار وحدة تشريحية لا غير وهي الخلية . ومع ذلك فإن هناك
فارقاً كبيراً بين العالم الحيوانى والعالم الاجتماعى من هذه الناحية . وذلك لأن
هناك عاملاً خاصاً لدى الحيوان يزود صفاته النوعية بقوة مقاومة لا توجد
فى الخواص النوعية فى العوالم الأخرى ، وهذا العامل الخاص هو التوالد .
فلما كانت الصفات النوعية الحيوية عامة فى جميع أفراد النوع فى الزمن
الماضى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من طبيعة السكان العضوى . وحينئذ
فليس من الممكن أن تؤثر البيئة الطبيعية التى يوجد فيها الأفراد فى هذه
الصفات بسهولة ، بل تحتفظ هذه الخواص بكيانها فتظل ثابتة لا تقبل
التطور ، على الرغم من اختلاف الظروف الخارجية التى تحيط بالأفراد . فهناك
قوة داخلية تعمل على تثبيت هذه الصفات ، على الرغم من وجود البواعث
الخارجية التى قد تدعوها إلى التطور ، ونعنى بهذه القوة الداخلية قوة العادات
الوراثية . وهذا هو السبب فى أن الخواص الحيوية واضحة كل الوضوح .
وهذا هو السبب أيضاً فى إمكان تحديدها بدقة . ولكن لا وجود لهذا العامل
الداخلى فيما يتعلق بالصفات النوعية الاجتماعية . وليس من الممكن أن يكون
التوالد سبباً فى تقوية هذه الصفات ؛ وذلك لأنها لا تدوم أكثر من جيل
اجتماعى واحد . وتوجد فى الواقع إحدى القواعد التى تنص على أن المجتمعات
التي تنشأ عن مجتمعات أخرى تختلف عنها فى نوعها ، وذلك لأن هذه المجتمعات
الآخيرة تودى إلى وجود مركبات جديدة من كل وجه . ولكن هناك حالة
وحيدة يمكن القول بأنها شبيهة بالتوالد فى الناحية البيولوجية ، وهى حالة
الاستعمار . ولكن لن يكون هذا التشبيه صحيحاً إلا بشرط ألا تختلط طبقة
المستعمرين بمجتمع آخر يختلف عنها فى الجنس أو فى النوع . وحينئذ فليست
الوراثة عاملاً يودى إلى تزويد الصفات الاجتماعية بقوة إضافية تمكنها من
مقاومة الفروق الفردية . ولكن هذه الصفات تتنوع وتختلف اختلافاً لا حد
له بسبب تغير الظروف التى تحيط بها . ولذا فإذا أراد المرء معرفة هذه

الصفات بعد تجريدها من جميع الفروق التي تحجبها عنه فلن يعثر ، في غالب الأحوال ، إلا على بعض العناصر الغامضة . ومن الطبيعي أن يزداد هذا الغموض كلما كانت الصفات النوعية أشد تركيباً ؛ وذلك لأنه كلما كان الشيء معقد التركيب استطاعت الأجزاء الداخلة في تركيبه أن تدخل في عدد كبير من المركبات الأخرى . وحينئذ فلا يبدو « النموذج النوعي » ، الذي نجده خلف هذه الصفات الأشد عموماً والابسط تركيباً بمثل هذا الوضوح إلا في علم الحياة (١) .

(١) لسكنا لم نذكر شيئاً عن الطريقة التي تنحصر في تصنيف المجتمعات بناء على ما وصلت إليه من درجة الحضارة . وقد أغفلنا ذكر هذه الطريقة حينما كتبنا هذا الفصل في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ؛ وذلك لأننا لم نجد في ذلك الحين تصنيفاً من هذا النوع لدى الثقات من علماء الاجتماع ، اللهم إلا إذا استثنينا ذلك الفصل العتيق الذي وضعه أوجيست كونت . وقد قام بعض العلماء منذ ذلك الحين بعدة محاولات في هذا الصدد . ونذكر من هذه المحاولات ، على وجه الخصوص ، المحاولة التي قام بها فير كانت [Vier Kandt] في كتابه : [Die Kultur typen der Menschheit, in Archiv of Anthropologie] والمحاولة التي قام بها سودر لاند [Sutherland] في كتابه : [The origin and Growth of Normal Instinct] ، والمحاولة التي قام بها شتينميتز [Steinmetz] في كتابه : [Classification des Types] . ومع ذلك فلن نقف عند كل محاولة من هذه المحاولات لنناقشها ؛ وذلك لأنها لاتمس المشكلة التي عالناها في هذا الفصل . وانا لنجد أن هؤلاء العلماء لم يحاولوا تصنيف الأنواع الاجتماعية ، ولكنهم حاولوا تصنيف شيء آخر مخالف لها تمام المخالفة ، أي أنهم حاولوا تصنيف المراحل التاريخية التي تمر بها المجتمعات . فقد مرت فرنسا ، منذ فجر تاريخها ، بصورتين من الحضارة التي تختلف فيما بينها أشد اختلاف . فقد كانت زراعية ، في أول الأمر ، ثم انتقلت بعد ذلك بالتدريج إلى نظام الحرف الصناعية والتجارة =

==اليسيرة، ثم انتقلت إلى نظام المصانع الكبرى، ثم انتقلت في نهاية الأمر، إلى نظام
الصناعات الثقيلة. ولكنه يستحيل علينا التسليم بأنه من الممكن أن تغير إحدى
الشخصيات الاجتماعية نوعها ثلاث مرات أو أربع. ومن ثم فلا بد من تحديد كل
نوع من الأنواع الاجتماعية بصفاته الأكثر دواما. فلا تصلح كل من الحالة الاقتصادية
أو الصناعية، أو غير ذلك من الحالات، أن تكون أساسا لتصنيف المجتمعات؛
وذلك لأنها ظواهر شديدة التطور وشديدة التركيب. أضف إلى ذلك أنه من
الممكن جدا أن توجد نفس الحضارة الصناعية والعلمية والفنية لدى بعض المجتمعات
التي تختلف فيما بينها اختلافا شديدا من جهة تركيبها الوراثي. فإن اليابان يستطيع
أن يحذو حذونا في الفنون والصناعة، وأن يأخذ عنا نظامنا السياسي نفسه،
ولكن هذا لا يمنع قط من أن يظل اليابان مجتمعا من نوع مخالف للنوع الاجتماعي
الذي تنتمي إليه كل من فرنسا وألمانيا. أضف إلى ذلك أيضا أن هذه المحاولات لم
تؤد إلا إلى بعض النتائج الغامضة المحتملة للشك والقليلة الجدوي، وذلك على الرغم
من أن الذين قاموا بها كانوا من علماء الاجتماع الممتازين

الفصل الخامس

القواعد الخاصة بتفسير الظواهر الاجتماعية

لكن تحديد الأنواع الاجتماعية ليس ، قبل كل شيء ، سوى وسيلة تمكننا من تصنيف الظواهر حتى يسهل علينا تفسيرها . وبهذا تتبين لنا وظيفة « المورفولوجيا الاجتماعية » . فإنها الطريق التي تقودنا رأسا إلى الناحية التفسيرية في علم الاجتماع . فما الطريقة الخاصة التي يجب اتباعها في هذا الفرع الأخير ؟

- ١ -

إن أكثر علماء الاجتماع يعتقدون أنهم قد استطاعوا تفسير الظواهر الاجتماعية متى بينوا الخدمات التي تؤديها هذه الظواهر ، ومتى حددوا الوظيفة التي تقوم بها . فهم يفكرون ، في هذه الناحية ، كما لو كانت الظواهر لا توجد إلا لتقوم بهذه الوظيفة ، وكما لو كان السبب الوحيد في وجودها هو شعورنا بالخدمات التي تؤديها ، وسواء في ذلك أكان هذا الشعور واضحا أم غامضا . وهذا هو السبب في أن بعض هؤلاء العلماء يعتقد أنه قد قال كل ما يجب أن يقال عن الظواهر حتى تصير مفهومة لدينا متى قرر حقيقة هذه الخدمات ، ومتى بين الحاجة الاجتماعية التي تشبعها . ومن هذا القبيل نرى أن « كونت » يرجع مقدرة النوع الإنساني على التقدم ، تلك المقدرة التي تزداد باطراد ، إلى هذا النزوع الأساسي الذي « يدفع المرء بطريقة مباشرة إلى تحسين مركزه من جميع النواحي » (١) .

كذلك نرى أن « سبنسر » يرجع هذه المقدرة على التقدم إلى حاجة المرء إلى أكبر قسط ممكن من السعادة . وقد استعان هذا الفيلسوف الأخير بتلك الفكرة لكي يفسر لنا نشأة المجتمع بسبب المزايا التي يؤدي إليها التعاون ، ولكي يشرح لنا وجود الحكومة كنتيجة للفائدة التي تعود على المجتمع من تنظيم الإشراف على التعاون الحربي . وقد استعان بهذه الفكرة أيضا لكي يفسر لنا التطورات التي مرت بها العائلة بسبب الحاجة إلى التوفيق بين مصلحة الآباء والأبناء والمجتمع إلى أكبر حد ممكن .

ولكن هذه الطريقة تخطئ بين مسألتين مختلفتين أشد الاختلاف . فإن بيان الفائدة التي تعود بها الظاهرة على المجتمع ليس تفسيراً لطريقة نشأتها ، أو شرحاً لكيفية وجودها في حالتها الراهنة . وذلك لأن الخدمات التي تؤديها الظاهرة ليست سبباً في وجودها ؛ بل هي نتيجة طبيعية تترتب على صفاتها النوعية التي تميزها عن غيرها . فليس من الممكن أن تكون حاجتنا إلى الأشياء سبباً في تغييرها من حال إلى حال . ولذا فليست هذه الحاجة هي السبب الذي يخلقها من العدم ويهبها الوجود . ولكن تدين الأشياء بوجودها لأسباب من جنس آخر . حقا قد يكون شعورنا بالفائدة حافزا لنا على تحريك هذه الأسباب حتى نستطيع الحصول على النتائج التي تتضمنها . ولكننا لا نستطيع خلق هذه النتائج من العدم . وهذه القضية بديهية مادام الأمر بصدد الظواهر المادية ، أو حتى الظواهر النفسية . وما كان يجوز لأحد أن يضعها موضع الشك في علم الاجتماع لولا أنه يخيل لبعض الناس خطأ أن الظواهر الاجتماعية مجردة عن كل حقيقة ذاتية ، وذلك بسبب « لاماديتها » المفرطة . فلما كان المرء لا يرى في الظواهر الاجتماعية شيئا آخر سوى بعض المركبات العقلية المحضة خيل إليه أنه لا بد من وجود هذه الظواهر مجرد تفكيره فيها إذا وجد على الأقل أنها مفيدة . ولكن لما

كانت كل ظاهرة اجتماعية قوة تسيطر على قوانا . ولما كانت تمتاز بأنها ذات طبيعة خاصة بها فليس من الممكن أن تكون رغبتنا أو إرادتنا سببا كافيا في وجودها من عدم . أضف إلى ذلك أنه لا بد من وجود بعض القوى التي تستطيع خلق هذه القوة المحددة ، ومن وجود بعض الطبائع القادرة على خلق هذه الطبيعة الخاصة . وليس من الممكن أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا إذا تحقق هذا الشرط . فإذا أريد بعث الروح العائلية من جديد في أسرة أصابها الضعف من هذه الناحية . فلا يسكني أن يفهم كل فرد من أفرادها حقيقة هذه الروح ؛ ولكن يجب إفساح المجال مباشرة أمام الأسباب الحقيقية التي تستطيع وحدها بعث هذه الروح من جديد . وإذا أريد أن تسترد إحدى الحكومات النفوذ ، الذي لا وجود لها إلا به . فلا يسكني أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التي تنبع منها كل أنواع النفوذ ، ومعنى ذلك أنه لا بد من إحياء التقاليد وروح الجماعة ، وغير ذلك من الأمور . كذلك يجب أن يصعد المرء بعيدا في سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها ، فيقوم بعمل يؤثر بطريقة فعالة في مجرى الظواهر الاجتماعية .

وبما بين لنا ازدواج هذين النوعين من البحث بصورة واضحة أنه من الممكن أن توجد ظاهرة من الظواهر دون أن تؤدي خدمة ما . وذلك إما لأنها لم توجد قط لتحقيق غاية حيوية ، وإما لأنها استمرت في البقاء بقوة العادة وحدها بعد أن فقدت كل فائدة . وفي الواقع يحتوى المجتمع على كثير من الفضلات التي تفوق في عددها الفضلات التي يحتوى عليها السكان العضوى . أضف إلى ذلك أنه قد يحدث ، في بعض الأحوال ، أن تتغير وظائف بعض التقاليد أو الظواهر الاجتماعية ، دون أن يكون ذلك سببا في تغيير طبيعتها . فقد انتقلت القاعدة القانونية القائلة بأن الأب هو ما كان زوجا من

الناحية الشرعية بنصها الحرفي (١) من القانون الروماني القديم إلى قانوننا الحديث . ولكنها كانت ترمى في ذلك العهد البعيد إلى حماية حقوق ملكية الأب لفروعه الذين يولدون له من زوجه الشرعية ، على حين أنها ترمى بالآخرى في قانوننا الحديث إلى حماية حقوق الأطفال أنفسهم . وقد كان حلف اليمين في أول الأمر إحدى الوسائل القانونية التي يختبر بها القضاة صدق الشاهد ، ولكنه أصبح الآن مجرد صورة شكلية مؤكدة للشهادة على ملأ من الناس . كذلك لم تتغير أصول الديانة المسيحية منذ قرون . ومع ذلك فإنها لا تقوم في مجتمعاتنا الحاضرة بنفس الدور الذي كانت تقوم به في العصور الوسطى . ومثال ذلك أيضا أننا نرى الناس يستخدمون الألفاظ المتداولة لكي يعبروا بها عن بعض المعاني الجديدة ، وذلك دون أن يلحق بنية هذه الألفاظ أى تغيير . ونرى من جهة أخرى أن القضية الآتية تصدق على حد سواء في كل من علم الاجتماع وعلم الحياة ، وهي القضية القائلة بأن العضو مستقل عن الوظيفة . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه من الممكن أن يُستخدم العضو لتحقيق بعض الغايات المختلفة ، دون أن يكون ذلك سببا في أن يلحقه التغيير .

وحينئذ فليس ثمة صلة ما بين الأسباب التي تدعو إلى وجود العضو وبين الغايات التي يستخدم في تحقيقها .

على أننا لا نرمى بذلك إلى القول بأن الميول والحاجات والرغبات الإنسانية لا تتدخل أبدا بصورة فعالة في التطور الاجتماعي . فإنه من الأكيد ، على العكس من ذلك ، أن هذه الميول والحاجات والرغبات قد تستطيع تعجيل تطور إحدى الظواهر أو الوقوف في سبيل تطورها ، وذلك تبعا

(١) النص اللاتيني هو : Is pater est quae justae nuptiae declarant .

لموقفها من الشروط التي تخضع لها هذه الظاهرة . ولكن فضلا عن أن هذه الميول لا تستطيع خلق الأشياء من العدم فليس من الممكن أن يتم تدخلها ، مهما يكن من شأن النتائج المترتبة عليه ، إلا إذا اعتمدت على بعض الأسباب ذات التأثير الفعال . وفي الواقع لا يستطيع أى ميل من الميول الإنسانية أن يساهم ، ولو في حدود ضيقة جدا ، في خلق إحدى الظواهر الجديدة إلا بشرط أن يكون هذا الميل جديدا هو الآخر ، وذلك إما بأن يتركب من عناصر جديدة بالكلية ، وإما بأن يكون نتيجة لتطور بعض الميول السابقة . وذلك لأنه لا يمكن التسليم بأن الإنسان قد زود منذ خلق ببعض الميول السكائمة التي لا تنتظر سوى الظروف الملائمة حتى تهب من رقادها ، وحتى تتدخل في الوقت المناسب لكي نشعر بتأثيرها في توجيه التطور الاجتماعي - نقول إنه لا يمكن التسليم بوجود هذه الميول السكائمة اللهم إلا إذا سلمنا بوجود انسجام سابق قرره العناية حقيقة بين طبيعة المجتمع وبين طبيعة الفرد . ولكن الميل شيء من الأشياء أيضا . وحينئذ فليس من الممكن أن يوجد أو أن يتغير لمجرد هذا السبب الوحيد ، وهو أننا نحكم بفائدة وجوده أو تغيره . ولكن الميل قوة لها طبيعتها الخاصة بها . ولا يكفي في إيجاد هذه الطبيعة أو تغييرها أن نرى أن في ذلك بعض الفائدة . فإذا أردنا إدخال بعض مثل هذه التغيرات فلا بد لنا من الاعتماد على الأسباب الطبيعية التي تؤدي إلى ذلك .

فلقد شرحنا مثلا تقدم تقسيم العمل الاجتماعي تقدما مطردا حينما بينا أنه لا بد من هذا التقدم حتى يتسنى للمرء أن يحتفظ بوجوده وسط ظروف الحياة الجديدة التي يوجد فيها كلها تقدم في العصور التاريخية . وحينئذ فقد نسبنا إلى هذا الميل الذي يطلق الناس عليه ، خطأ ، اسم « غريزة حب البقاء » دورا هاما في تفسير ظاهرة تقسيم العمل . ولكننا نرى أولا أنه ليس من

الممكن أن تسكفي هذه الغريزة وحدها في تفسير التخصص المهني ، حتى لو كان الأمر بصدد تفسير أبسط أنواعه . وذلك لأنها لا تستطيع التأثير بحال ما إلا إذا تحققت الشروط التي تخضع لها ظاهرة تقسيم العمل فعلا ، أى إلا إذا اتسعت هوة الخلاف بين الأفراد بما فيه الكفاية ، على أثر ضعف الشعور الاجتماعي والعوامل الوراثية شيئا فشيئا^(١) . وأكثر من ذلك ، فلم يكن بد من أن يكون تقسيم العمل قد بدأ بالفعل حتى يتمكن الناس من الوقوف على فروائده ، وحتى يشعروا بالحاجة إليه . ولقد كان من الضروري أن تؤدي زيادة الفروق بين الأفراد وحدها إلى هذه النتيجة للاحالة . وذلك لأن زيادة الفروق الفردية تتضمن اختلافا كبيرا في ميول الأفراد واستعداداتهم . أضف إلى ذلك أيضا أن غريزة حب البقاء لم تأت من تلقاء نفسها ، ودون أى سبب ما ، لكي تعمل على تنمية البذرة الأولى للتخصص المهني . فإن السبب الذي دعاها إلى التأثير في هذا الاتجاه ، والذي وجهنا وراءها في هذه السبيل الجديدة يرجع إلى أن الطريق الذي كانت تتبعه ، وكنا نتبعه وراءها فيما مضى ، أصبح كما لو كان موصدا وراءنا . فإن شدة الكفاح البالغة من أجل الحياة ، تلك الشدة التي ترجع إلى شدة تركيز المجتمعات ، جعلت من العسير على الأفراد الذين لم يكرسوا أنفسهم لبعض المهن الخاصة أن يستمروا في البقاء . وهكذا فقد اضطرت هذه الغريزة إلى تغيير اتجاهها . ومن جهة أخرى فإذا استطاعت هذه الغريزة أن تغير اتجاهها ، وأن توجه نشاطنا بالآخرى نحو تقسيم مطرد للعمل فإن السبب في ذلك يرجع إلى أنها سلكت أقل الطرق مقاومة لها . فلقد كانت هناك بعض الحلول الممكنة الأخرى كالهجرة أو الانتحار أو الإجرام . ولكن حال دون التوجه المرء إلى هذه الحلول وجود بعض

العواطف التي كانت أقوى وأشد مقاومة ، في الظروف العادية ، من تلك العادات التي قد تصرفنا عن التخصص المهني المطرد . ومثال هذه العواطف العلاقات التي تجبب إلينا الحياة والوطن ، وكعاطفة الود التي نكتسبها لأمثالنا . ولذا فلم يكن بد لهذه العادات الأخرى من التقهقر دائما أمام الضغط الاجتماعي الذي يدفعنا نحو تقسيم العمل . وهكذا فلسنا في حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائي^(١) ولورجوعا جزئيا ، وذلك لأننا لا نرفض الاعتماد ، في بعض الأحيان ، على الحاجات الإنسانية في تفسير الظواهر الاجتماعية . ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير في التطور الاجتماعي إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لقانون التطور . وليس من الممكن تفسير التغيرات التي تمر بها هذه الحاجات إلا بأسباب لا تربطها صلة ما بالأسباب الغائية .

ولكن هناك أيضا ماهو أكثر إقناعا من الملاحظات التي سبقت ، ونعني بذلك المراتة التي يكتسبها المرء عن طريق دراسته للظواهر الاجتماعية . فإن الباحث الذي يسلم بوجود عالم تسيطر عليه الغايات يسلم أيضا بوجود عالم يغلب فيه جانب الصدفة والاحتمال إلى حد كبير . وذلك لأنه ليس ثمة وجود لبعض الغايات التي تفرض على جميع الناس بالضرورة . كما أن الناس أقل اضطرابا من ذلك إلى اتباع بعض الوسائل المحدودة بالذات ، حتى على فرض أنهم يوجدون جميعا في نفس الظروف . فإذا نظرنا إلى بعض الأوساط الاجتماعية رأينا أن كل فرد يتكيف بهذا الوسط ، وفقا لمزاجه ، بطريقة خاصة يفضلها على كل ما عداها من الطرق . فقد يبحث أحد الأفراد عن وسيلة تمكنه من تغيير هذا الوسط حتى ينسجم مع حاجاته . وقد يرى فرد آخر أنه من الأفضل أن يغير هو من نفسه ، وأن يحد من رغباته . وكمن طرق شتى يمكن اتباعها لإصابة هذا الهدف ! وكمن طرق تتبع بالفعل من

أجل ذلك ! وحينئذ فلو كان حقا أن التطور التاريخي لا يوجد إلا من أجل تحقيق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعورا غامضا أو واضحا لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصور شتى لا حصر لها ، ولوجب أن تكون كل مقارنة بينها أمرا يكاد يكون مستحيلا . ولكن الحقيقة هي عكس ذلك . فلا ريب في أن الحوادث الخارجية التي تتكون منها القشرة السطحية للحياة الاجتماعية تختلف من شعب إلى آخر . ولكن هذا هو عين ما يحدث لدى الأفراد . فإن لكل فرد منهم قصته ، على الرغم من اتحاد الأسس العضوية والنفسية لديهم جميعا . ولكن إذا توغل المرء بعض الشيء في كبد الظواهر فسوف يدهش ، على العكس من ذلك ، حين يرى أن هذه الظواهر تتكرر باطراد يدعو إلى العجب إذا وجدت في نفس الظروف . فهما بدت بعض العادات المتبعة في العرس رمزية ، كخطف الخطيبة مثلا ، فإنها توجد بالضبط ، ودون تغيير ما ، في بعض أنواع النماذج العائلية التي ترتبط هي الأخرى بنموذج سياسي معين . فإن أغرب العادات الاجتماعية « كالكوفاد »^(١) أو « الليشرا »^(٢) أو الزواج خارج القبيلة^(٣) تلاحظ لدى أشد

(١) يطلق هذا الاسم [Couvade] على تلك العادة التي تنحصر في أن يأوى الرجل إلى فراش زوجته إذا وضعت ، فيحاط بالعناية ، ويتقدم إليه الناس بالتهاني التي تقدم عادة إلى المرأة . وقد وجدت هذه العادة لدى كثير من الشعوب في العصر القديم . وقد استمرت إلى عهد قريب جداً لدى الباسك [Basques] . والغالب أن الرجل يلجأ إلى هذه الوسيلة لكي يثبت أبوته بالنسبة إلى المولود الجديد . المترجم

(٢) يطلق هذا الاسم [Lévirat] على قانون عبراني يستثنى من الحالات التي لا يحل فيها للرجل أن يتزوج بامرأة أخيه بعض الحالات التي تبيح فيها هذا الزواج أو قد توجبه ، وذلك إذا ترملت زوجة الأخ ، ولم تكن قد أنجبت له ولدا . المترجم

Exogamie (٣)

الشعوب تبانيا ، وهي مع ذلك بمثابة أعراض تدل على وجود حالة اجتماعية خاصة . ويظهر حق الوصية في مرحلة معينة من مراحل التاريخ . ومن الممكن تحديد مرحلة التطور التي يصل إليها أحد المجتمعات بناء على ملاحظة القيود التي تحد من هذا الحق ، سواء أكانت هذه القيود كبيرة الأهمية أم لا . ومن السهل ذكر أمثلة عديدة من هذا النوع . وهكذا فليس من الممكن تفسير عموم هذه الصور الاجتماعية لو كانت الأسباب الغائية ^(١) تتمتع في علم الاجتماع بتلك الأهمية الكبرى التي ينسبها إليها بعض الناس .

فيجب مبدئياً على من يحاول تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذي يدعو إلى وجود هذه الظاهرة والوظيفة التي تؤديها ؛ عن كل من هذين الأمرين على حدة

إن السبب الذي يدعونا إلى تفضيل كلمة الوظيفة على كلمة الغاية أو الهدف هو أن الظواهر الاجتماعية لا توجد ، بصفة عامة ، من أجل تحقيق النتائج المفيدة التي تؤديها . فمن الواجب أن نقوم بتحديد ما عسى أن يوجد من علاقات بين الظاهرة التي ندرسها وبين الحاجات العامة التي يتطلبها السكان الاجتماعي ، وأن نبين حقيقة هذه العلاقات إذا وجدت بالفعل ، دون أن نهتم بمعرفة ما إذا كان وجودها عن قصد أم لا . وذلك لأن الطابع الشخصي يغلب إلى حد كبير جداً على جميع المشا كل التي تتعلق بالقصد إلى درجة أنه لا يمكن دراستها بطريقة علمية .

وحينئذ فلا يجب أن نفصل بين هذين النوعين من المشا كل فحسب ؛ بل ينبغي لنا ، بصفة عامة ، أن نبدأ بمعالجة مشكلة الأسباب قبل الشروع في معالجة مشكلة الوظائف . وذلك لأن المشكلة الأولى ترتبط بمشكلة الظواهر نفسها .

ومن الطبيعي جداً أن يبدأ المرء بالبحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر قبل أن يحاول تحديد النتائج التي تترتب عليها . وبما يدل على مطابقة هذه الطريقة للمنطق أشد مطابقة هو أن حل المشكلة الأولى يساعدنا ، في كثير من الأحيان ، على حل المشكلة الثانية . وفي الواقع تتصف العلاقة الوثيقة التي توجد بين السبب ونتيجته بهذا الطابع الذي لم يعترف الناس به اعترافاً كافياً وهو أنها علاقة متبادلة . حقا ليس من الممكن أن توجد النتيجة دون سببها . ولكن هذا الأخير يحتاج بدوره إلى نتيجته . فإن النتيجة تستمد قوتها من السبب ، ولكنها ترد عليه هذه القوة إذا اقتضت الأحوال ذلك . وهكذا فليس من الممكن أن تختفي النتيجة دون أن يظهر أثر ذلك على السبب نفسه .^(١) ويمكن التمثيل لذلك برد الفعل الاجتماعي الذي يسمى العقاب فإنه ينشأ بسبب شدة العواطف الاجتماعية التي تחדشها الجريمة ؛ ولكنه يؤدي ، من جهة أخرى ، وظيفة مفيدة . وبيان ذلك أنه يعمل على الاحتفاظ بمستوى حدّة هذه العواطف . وذلك لأنها لا تلبث أن تهيج إذا لم توقع العقوبة على من يחדشها^(٢) . ومثال ذلك أيضا أنه كلما أصبحت البيئة الاجتماعية أشد تعقدا وأسرع تطورا أدت إلى ترزوع التقاليد والعقائد المتوارثة التي

(١) ولا نريد أن نثير هنا بعض المسائل التي يرجع الفصل فيها إلى الفلسفة العامة ، والتي لا محل لإثارتها في هذا المقام . ومع ذلك ، فإننا نلاحظ أنه من الممكن أن تكون الدراسة الدقيقة للعلاقة المتبادلة بين السبب والسبب إحدى الوسائل التي تتيح لنا التوفيق بين المذهب الحركي العلمي وبين المذهب الغائي الذي يدعو إلى القول به وجود الحياة ، وعلى الأخص استمرارها .

(٢) أنظر : Division du Travail Social, II Ch II surtout p 105

تشكل بصورة غير محددة شديدة المرونة . كما أنها تؤدي أيضا إلى نمو قوى التفكير . ولكن لابد أيضا من وجود هذه القوى الأخيرة حتى يتمكن المجتمع أو الفرد من التكيف ببيئة جديدة أشد تطورا وأكثر تعقيدا (١) . كذلك كلما اضطر الناس إلى بذل مجهود عملي كبير أصبحت نتائج هذا العمل أكثر عددا ووجوده . ولكن لابد من هذه النتائج العديدة حتى يمكن تعويض المجهود الذي يقتضيه هذا العمل الهائل . (٢) وحينئذ فليس تفكيرنا السابق بصدق الوظيفة التي تؤديها الظواهر الاجتماعية هو السبب في وجود هذه الظواهر ؛ بل الأمر على العكس من ذلك . فإن وظيفة هذه الظواهر تنحصر في كثير من الحالات ، على الأقل ، في الاحتفاظ بالسبب الذي يسبق هذه الظواهر في الوجود ، والذي يعد منبعا تفيض منه . ولذا فمن السهل جدا أن يهتدى المرء إلى حقيقة الوظيفة التي تؤديها الظاهرة إذا استطاع الوقوف قبل ذلك على سبب وجودها .

ولكن لأن وجب على المرء ألا يشرع في تحديد وظيفة الظاهرة إلا إذا حدد سببها قبل ذلك ، فإن هذا لا يحول دون ضرورة الاعتماد على الوظيفة حتى يمكن تفسير الظواهر تفسيراً كاملاً . وفي الواقع إذا لم تكن فائدة الظاهرة سبباً في وجودها فمن الواجب ، على وجه العموم ، أن تكون الظاهرة مفيدة حتى تستطيع البقاء . وذلك لأنه يكفي ألا تؤدي الظاهرة وظيفة ما حتى يمكن وصفها لهذا السبب بأنها ضارة ؛ إذ أنها تكلفنا ثمناً دون أن تنتج شيئاً . وحينئذ فلو كانت أغلب الظواهر الاجتماعية طفيلية من هذا النوع لأصبحت ميزانية السكان الاجتماعي بالعجز ، ولأصبحت الحياة

(١) أنظر : Division du Travail social pages 52-53

(٢) أنظر : p 31 et suit « « « «

الاجتماعية مستحيلة . و يترتب على ذلك أن المرء لا يستطيع فهم هذه الحياة فهماً جيداً إلا بشرط أن يبين كيف تتكاتف الظواهر المقومة لهذه الحياة فيما بينها على نحو يمكنها من التوفيق بين المجتمع ونفسه ، وبينه وبين البيئة الخارجية .
حقاً ليس تعريف الحياة المتداول إلا تعريفاً تقريبياً ، وهو التعريف القائل بأن الحياة هي العلاقة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية . ومع ذلك فإنه تعريف صادق ، بصفة عامة . وهكذا لا يكفي في تفسير بعض الظواهر الحيوية أن يبين الباحث السبب في وجود الظاهرة ، بل يجب عليه أيضاً أن يبين ، في أغلب الأحوال على الأقل ، الوظيفة التي تؤديها هذه الظاهرة في تحقيق ذلك الانسجام العام بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية .

— ٢ —

ومتى انتهينا من التفرقة بين هاتين المشكلتين السابقتين وجب علينا تحديد الطريقة التي يجب اتباعها في حل كل منهما .
إن الطريقة التي تتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة في تفسير الظواهر هي ، قبل كل شيء ، طريقة غائية ونفسية في نفس الوقت . وكل من هذين الاتجاهين متمم للآخر . ففي الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التي يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية . وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع في هذه الحال سوى الأفراد . وهكذا يصبح الفرد ذلك المتبع الذي تفيض منه المعاني والحاجات التي كانت سبباً في نشأة المجتمع . وإذا لم يحتو المجتمع ، من جهة أخرى ، على شيء آخر سوى ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر ، تبعاً لذلك ، منبعاً لكل تطور اجتماعي . وحينئذ فليس من الممكن إلا أن تكون القوانين الاجتماعية تنمة للقوانين شديدة العموم التي يحتوى عليها علم النفس . وسوف ينحصر خير تفسير للحياة الاجتماعية في بيان أن هذه الحياة وليدة الطبيعة

الإنسانية العامة ، وسواء في ذلك استنبطها الباحث من تلك الطبيعة مباشرة دون الاعتماد على أى ملاحظة سابقة ، أم أرجعها إلى هذه الطبيعة العامة بعد أن بدأ بملاحظتها فعلا .

وتكاد تكون التعابير السابقة هي نفس التعابير التي استخدمها أوجيست كونت بالنص في تحديد طريقته . فقد قال : « وفي الواقع لملم تكن الظاهرة الاجتماعية في جملة الأمر إلا مجرد تطور إنسانية : دور ان يصحب ذلك مروت قوة هيريرة ما — كما سبق أن بينا ذلك — فمن الواجب على أقل تقدير أن توجد جميع الاستعدادات الحقيقية التي يمكن أن تكشف عنها ملاحظة عالم الاجتماع الحجاب شيئا فشيئا على هيئة قوة كامنة في ذلك النموذج المبدئي الذي أعده علم الحياة من أجل علم الاجتماع^(١) . وذلك لأن « كونت » كان يعتقد أن الظاهرة التي تسيطر على الحياة الاجتماعية بأسرها ليست شيئا آخر سوى ظاهرة التقدم . كما كان يعتقد من جهة أخرى أن هذا التقدم يترتب على عامل نفسي محض ، ويعنى به الميل الذي يدفع الإنسان إلى تنمية قواه الطبيعية إلى أكبر حد ممكن . وبناء على ذلك رأى تنجم الظواهر الاجتماعية بطريقة مباشرة . جداً عن الطبيعة الإنسانية ، وذلك إلى درجة أنه يمكن استنباط الظواهر الاجتماعية الخاصة بالعصور التاريخية الأولى من خصائص هذه الطبيعة مباشرة ، ودون حاجة إلى الاستعانة على ذلك بالملاحظة^(٢) . حقا يعترف « كونت » بأنه من المستحيل تطبيق هذه الطريقة القياسية على أقرب عصور التطور عهدة ولكن ليست هذه الاستحالة عقلية ، بل هي عملية فقط . ويرجع سبب ذلك

(١) انظر : دروس الفلسفة الوضعية: Cours de philos. positive, IV 333 يعبر كونت في هذا النص بمصطلح النموذج المبدئي الخ عن الإنسان . المترجم

(٢) انظر : دروس الفلسفة الوضعية Cours de philos. positive P 345

إلى أن المسافة التي تفصل بين النقطة التي بدأ منها تطور الإنسانية وبين آخر نقطة وصل إليها واسعة جداً إلى درجة أن العقل قد يضل إذا حاول اجتيازها دون الاعتماد على دليل يقود خطاه. (١) ولكن « كونت » يرى أن تلك الاستحالة العملية لا تحجب هذه الحقيقة وهي : أنه يمكن الاعتماد على التحليل لمعرفة العلاقة التي تربط بين التوانين الأساسية التي تخضع لها الطبيعة الإنسانية وبين آخر النتائج التي وصل إليها التقدم . فليست أشد صور الحضارة تعقيداً إلا بعض المعاني النفسية التي خرجت إلى حيز الوجود . ولذا فنن لم تكن نظريات علم النفس كافية في تمديد الطريق أمام التفسير في الأمور الاجتماعية فإنها المعيار الوحيد الذي يمكن استخدامه للتأكد من صحة القضايا التي نصل إليها عن طريق الاستقراء . وقد قال كونت : « إنه من الواجب ألا نسلم نهائياً بصحة أي قانون يتعلق بالتطور الاجتماعي ، مهما كانت قيمة الطريقة التاريخية التي هدتنا إلى الكشف عنه ، إلا إذا أمكن إرجاعه بطريقة عقلية مباشرة ، أو غير مباشرة ، إلى النظرية «الوضعية» الخاصة بالطبيعة الإنسانية ، ولكن بشرط ألا يرقى الشك قط إلى هذه الطريقة الأخيرة - » (٢) وهكذا يظل علم النفس دائماً الحكم الأخير .

وقد اتبع « سبنسر » هذه الطريقة نفسها . ففي الواقع يرى « سبنسر » أن البيئة السكونية (٣) والتركيب العضوي النفسي لدى الفرد (٤) هما العاملان الأساسيان في وجود الظواهر الاجتماعية . ولكن العامل الأول لا يستطيع التأثير في المجتمع إلا بوساطة العامل الثاني . ولذا فهذا العامل الأخير هو

(١) انظر دروس الفلسفة الوضعية : P346 Cours de philos, positive.

(٢) » » » » P335 : «

(٣) milieu cosmologique

(٤) انظر مبادئ علم الاجتماع : 1,14,15 Principes de sociologie

السبب الأساسى الذى يدعو إلى وجود التطور الاجتماعى . وترجع نشأة المجتمع إلى هذا السبب ، وهو أن الأفراد يرغبون فى تحقيق طبيعتهم الإنسانية . ولا ترمى التطورات التى يمر بها المجتمع إلى هدف آخر غير مساعدة الفرد على تحقيق هذه الطبيعة والبلوغ بها إلى أكبر درجة من الكمال . ولكن « سبنسر » أعتقد أنه يجب عليه - بناء على المبدأ السابق - أن يخصص الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الاجتماع » لدراسة طبيعة الإنسان البدائى وانفعالاته وتفكيره ، وذلك قبل القيام بأى بحث عن طبيعة المجتمع . وقد قال فى ذلك : « إن النقطة التى يبدأ منها علم الاجتماع هى تلك الوحدات الاجتماعية التى تخضع للشروط التى سبق تعريفها ، والتى تتركب تركيباً عضوياً وانفعالياً وعقلياً ، وتحتوى إلى جانب ذلك على بعض المعانى ^(١) . وقد خيل إلى « سبنسر » أنه من الممكن أن يرجع المرء الحكومة السياسية والحكومة الدينية إلى هاتين العاطفتين ، وهما عاطفتا الخوف من الأحياء والخوف من الأموات ^(٢) .

حقاً إنه يسلم بأن المجتمع متى تمت نشأته يؤثر بدوره فى الأفراد ^(٣) . ولكن ذلك لا يستتبع أن المجتمع يستطيع خلق بعض الظواهر الاجتماعية بطريقة مباشرة . وذلك لأن المجتمع لا يؤثر من هذه الناحية تأثيراً فعالاً إلا بواسطة التغيرات التى يحدثها لدى الأفراد . فالطبيعة الإنسانية هى إذن مصدر كل شئ ، وسواء فى ذلك أكانت هذه الطبيعة فطرية أم مكتسبة . وفيما عدا هذا فليس للضغط الذى يباشره الكائن الاجتماعى أى طابع خاص ؛ وذلك لأنه ليس للغايات السياسية وجود حقيقى قائم بذاته ، ولكنها مجرد تعبير مجمل عن الغايات

(١) انظر : مبادئ علم الاجتماع : 1,583 Principes de Sociologie

(٢) : » » » 1,582 » » »

(٣) : » » » P.18 » » »

الفردية (١). وحينئذ فليس من الممكن إلا أن يكون هذا الضغط رد فعل
ينجم عن الأفراد ثم يرتد إليهم . وإنا لنسأل حقاً بصفة خاصة : كيف يمكن
أن يوجد هذا الضغط في المجتمعات الصناعية وهي تلك المجتمعات التي تهدف
على وجه التحقيق إلى هذا الغرض ، وهو أن ترد على الفرد حرية ، وأن تدعه
وميله الطبيعية وذلك بتحريره من كل قهر اجتماعي ؟ .

ولكن لم يكن هذا المبدأ أساساً لتلك النظريات الكبرى في علم الاجتماع
فحسب ؛ بل كان أيضاً مصدر وحى لكثير من النظريات الخاصة . فمن هذا
القبيل أن الناس يفسرون عادة نشأة النظام الأسرى بوجود العواطف التي
يكنها الآباء للأبناء ، ويشعروها الأبناء تجاه الآباء ؛ كما يفسرون نشأة الزواج
بالمزايا التي يحققها لكل من الزوجين وفروعهما ، والآن بما يحدث من غضب
الفرد إذا أصيبت مصالحه بضرر جسمي . وترجع جميع الحياة الاقتصادية في
نهاية الأمر - كما يفهمها ويفسرها الاقتصاديون ، وبخاصة أصحاب المذهب المحافظ -
إلى هذا العامل النفسي الفردي البحت ، وهو الرغبة في تحصيل الثروة . وليس
الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالظواهر الخلقية . فإن الأخلاقيين يتخذون
واجبات المرء نحو نفسه أساساً للأخلاق . وكذا الأمر فيما يتعلق بالدين .
فإن الناس يرون أنه ولابد الخواطر التي تثيرها القوى الطبيعية الكبرى أو
بعض الشخصيات الفذة لدى الإنسان الخ .

ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم
إلا إذا أردنا تشويه طبيعتها ؛ وبكفي في البرهنة على ذلك أن نعود إلى التعريف

(١) وقد قال سبنسر في مبادئ علم الاجتماع [20, II] : « إن المجتمع يوجد
من أجل الأفراد ، ولكن هؤلاء لا يوجدون لتحقيق فائدة للمجتمع وليست
الحقوق السياسية للمجتمع شيئاً قائماً بذاته ، ولن تعتبر أمراً له قيمته إلا إذا كانت تعبر
تعبيراً صادقا عن حقوق الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع . »

الذى سبق أن حددنا به الظواهر الاجتماعية . فلما كانت الخاصة الجوهرية التي تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر في القيام بضغط خارجي على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلا على أنها ليست وليدة هذه الضمائر . وبناء على ذلك ، فليس علم الاجتماع تكملة لعلم النفس . وذلك لأن مقدرة الظواهر على القهر دليل على أنها تعبر عن طبيعة أخرى مخالفة لطبيعتنا الفردية ؛ إذ أنها لا تقتحم شعورنا من الخارج إلا بالقوة ، أو على أقل تقدير بنوع من الضغط الذي يختلف شدة أو ضعفا . فلم تكن الحياة الاجتماعية إلانة وامتدادا للحياة النفسية لدى الفرد لما أمكننا أن نرى هذه الحياة . وقد انقلبت نحو مصدرها الأول تغزوه بمثل هذا العنف . فإذا استطاع ذلك النفوذ الخارجي الذي ينجي الفرد أمامه ، حينما يعمل أو يشعر أو يفكر ككائن اجتماعي ، السيطرة عليه إلى هذا الحد فذلك دليل على أن هذا النفوذ نتيجة لبعض القوى التي تفوق الفرد ، والتي لا يستطيع بالتالي تفسيرها . فليس الفرد ذلك المصدر الذي يمكن أن يكون سببا في الضغط الاجتماعي الخارجي الذي يثقل كاهله . وحينئذ فليس من الممكن أن تكفي الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد في تفسير ذلك الضغط الاجتماعي . حقا إننا لا نعجز عن قهر أنفسنا بأنفسنا ، وإننا لنستطيع التحكم في ميولنا وعاداتنا ، وحتى في غرائزنا ، كما نستطيع إيقاف نموها بأحد عوامل الكبت . ولكننا لا نستطيع الخلط بين أفعال الكبت وبين الأفعال التي يتميز بها القهر الاجتماعي . وذلك لأن عوامل الكبت تتجه اتجاهها خارجيا على حين تتجه عوامل القهر الاجتماعي اتجاهها داخليا . وذلك لأن الشعور الفردي هو الذي يقوم بإعداد أفعال الكبت التي تميل إلى التشكل ، فيما بعد ، ببعض الصور الخارجية . أما أفعال القهر الاجتماعي فإنها توجد ، منذ أول الأمر ، خارج شعور الأفراد ، ثم تميل بعد ذلك إلى تشكيلهم من الخارج على غرارها . فالكبت ، إذا شئنا ، وسيلة يستعين بها القهر الاجتماعي لكي يؤدي إلى نتائج النفسية . ولكنه ليس هذا القهر نفسه .

ولسكننا إذا نحننا الفرد جانباً لم نجد أمامنا سوى المجتمع . وحينئذ فلا بد لنا من الاتجاه إلى طبيعة المجتمع لكي نبحت فيها عن تفسير للحياة الاجتماعية . ففي الواقع لما كان المجتمع يفوق الفرد من حيث الزمان المكان إلى ما لانهاية له فإننا نرى أن في استطاعته أن يفرض عليه ضرباً من السلوك والتفكير . وأن يخلع على هذه الضروب طابعاً من القداسة . وليس هذا القهر الذي تمتاز به الظواهر الاجتماعية عن غيرها من الظواهر سوى الضغط الذي يباشره الأفراد مجتمعين على كل واحد منهم .

ولكن قد يعترض علينا بعض الناس فيقول : لما كان الأفراد هم العناصر الوحيدة التي تدخل في تركيب المجتمع فليس من الممكن أن يكون المصدر الأول للظواهر الاجتماعية شيئاً آخر غير الظواهر النفسية الفردية . ولكن المرء يستطيع بمثل هذا التفكير أن يقول أيضاً — ودون أى عناء — بأنه من الممكن تفسير الظواهر البيولوجية بإرجاعها بطريقة التحليل إلى بعض الظواهر غير العضوية . وذلك لأنه من الأكيد بحسب الواقع أن الخلية الحية لا تحتوى إلا على بعض الجزئيات غير العضوية . ولكن هناك فارقاً هاماً ، وهو أن هذه الجزئيات تتركب فيما بينها تركيباً خاصاً . وهذا التركيب الأخير هو السبب في وجود الظواهر الجديدة المميزة للحياة . وليس من الممكن أن توجد الحياة ، ولو على هيئة جرثومة ، في أى عنصر من العناصر التي تدخل في تركيب تلك الظواهر . وذلك لأن «الكل» ليس مجرد مجموع «الأجزاء» بل هو شيء آخر تختلف خواصه عن الخواص التي تنطوي عليها الأجزاء الداخلة في تركيبه . فليس «التركيب» — كما يعتقد بعض الناس أحياناً — ظاهرة عقيمة في ذاتها ، بمعنى أن وظيفتها تنحصر في مجرد ربط الظواهر الموجودة بالفعل والصفات المحددة برباط خارجي . أليس التركيب ، على العكس من ذلك ، مصدر كل الظواهر الجديدة التي تنشأ بالتدرج في أثناء التطور العام للأشياء ؟ وأى خلاف بين الأجسام العضوية المنحطة وبين

الأجسام العضوية الأخرى ، وبين الجسم العضوى وبين مجرد المادة الحية ، وبين هذه المادة الأخيرة وبين الجزئيات غير العضوية التى تتركب منها ، نقول أى خلاف بين هذه الأشياء جميعها إن لم يكن خلافاً من جهة « التركيب » ؟ فإن هذه السكائنات تتركب جميعها فى نهاية الأمر من عناصر ذات طبيعة واحدة . ولكن هذه العناصر قد تتجاوز فقط فى بعض هذه السكائنات ، وقد تتركب فى بعضها الآخر . كما أن ضروب تراكيبها تختلف من كائن إلى آخر . أضف إلى ذلك أنه يجوز لنا أن نتساءل : ألا ينطبق هذا القانون على العالم غير العضوى أيضاً ؟ أو ليس من الممكن أن يرجع المرء الفروق التى تفصل بين الأجسام غير العضوية إلى اختلاف ضروب تراكيبها ؟

فليس المجتمع ، بناء على هذا المبدأ ، مجرد مجموعة من الأفراد . ولكن المركب الذى ينشأ بسبب اتحاد هؤلاء الأفراد يكون ظاهرة حقيقية لها جنسها الخاص وصفاتها الخاصة . ولا ريب فى أنه من المستحيل أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا بشرط أن توجد الضمائر الفردية . ولكن هذا الشرط ، وإن كان ضرورياً ، فليس شرطاً كافياً . وذلك لأنه لا بد من وجود شرط آخر وهو : أن تتركب هذه الضمائر الفردية فيما بينها ، وأن يكون تركيبها على نحو خاص ؛ إذ أن الحياة الاجتماعية تنشأ بسبب هذا التركيب . ويترب على ذلك أنه ليس من الممكن تفسير هذه الحياة إلا بهذا التركيب . فإن نفوس الأفراد حينما تتجاذب ، وحينما يؤثر بعضها فى بعض ، وحينما يندمج بعضها فى بعض ، تؤدى إلى وجود كائن ، جديد ونفسى — إذا شئنا — ولكن لهذا الكائن شخصية نفسية من جنس جديد (١)

(١) وهذا المعنى ولهذا الأسباب يمكننا بل يجب علينا أن نتحدث عن شعور اجتماعى يختلف عن شعور الأفراد . وإذا أردنا تبرير هذه التفرقة بين الشعور الاجتماعى والشعور الفردى فلسنا فى حاجة إلى تجسيد الشعور الاجتماعى . فإن لهذا =

وحينئذ فن الواجب علينا أن نبحث عن الأسباب المباشرة التي تؤدي إلى وجود الظواهر الاجتماعية عن طريق دراستنا لطبيعة تلك الشخصية النفسية الجديدة ، لاعن طريق دارستنا لطبيعة العناصر التي تدخل في تركيبها . فإن الطريقة التي تتبعها الجماعة في التفكير والشعور والعمل تختلف كل الاختلاف عن الطريقة التي يسلكها أفراد هذه الجماعة إذا وجد كل منهم على حدة . ولذا فإذا اتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء لدراسة الظواهر الاجتماعية فلن يستطيع أن يفهم شيئاً ما عن حقيقتها . وباختصار يمكننا القول بأن الهوة التي تفصل بين علم الاجتماع وبين علم النفس هي نفس الهوة التي تفصل بين علم الحياة وبين العلوم الطبيعية الكيميائية . ويترتب على ذلك أنه كلما فسر أحد الباحثين الظواهر الاجتماعية مباشرة بإحدى الظواهر النفسية استطعنا التأكد من فساد هذا التفسير .

وربما أجاب بعض الناس على ذلك بما يأتي : إذا سلمنا أن المجتمع متى تمت

= الشعور وجوداً من جنس خاص . ومن الواجب أن نغير عنه بمصطلح خاص لمجرد السبب الآتي وهو : أن الحالات التي تدخل في تركيبه تختلف عن الحالات النفسية التي يتركب منها شعور الفرد اختلافاً نوعياً . ويرجع هذا الاختلاف الأخير إلى أن حالات الشعور الاجتماعي لا يتركب من نفس العناصر التي تدخل في تركيب حالات الشعور الفردي . ففي الواقع تنجم الحالات النفسية الفردية عن طبيعة التركيب العضوي والنفسى للفرد ، إذا نظر إليه على أنه كائن مستقل عن الحياة الاجتماعية . وأما الحالات الاجتماعية فهي وليدة اتحاد عدة أفراد من هذا النوع . وحينئذ فإذا اختلفت العناصر الداخلة في تركيب كل من هذين النوعين من الحالات النفسية إلى هذا الحد فلا بد من اختلاف نتائج التركيب في كلتا الحالتين . ومن جهة أخرى فما كان يرمى تعريفنا للظاهرة الاجتماعية إلا إلى تحديد الفرق بين كل من الشعور الاجتماعي والشعور الفردي على نحو آخر .

نشأته هو السبب المباشر في وجود الظواهر الاجتماعية فإن هذا لا يحول دون أن تكون الأسباب التي أدت إلى وجوده هي بعض الظواهر النفسية لدى الأفراد . ومعنى ذلك أنهم يسلمون ، في هذه الحال ، بأنه من الممكن أن يؤدي اجتماع الأفراد إلى وجود حياة جديدة . ولكنهم يدعون ، من جهة أخرى ، أنه ليس من الممكن أن توجد هذه الحياة إلا إذا كانت نتيجة لبعض الحاجات النفسية الفردية . ولكننا لا نستطيع في الواقع ، مهما صعدنا في مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ؛ وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى . فإني مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين . وقد يقول بعض الناس إننى أرتضى هذا القهر حينما أبلغ سن الرشد لمجرد هذا السبب وهو : أتنى أو اصل الحياة في وطنى . ولكن ما أهمية ذلك ؟ فإن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه الإجبارى . ذلك بأن القهر الذى نرتضيه وتحمل وطأته ، دون تدمير ، يظل قهراً على الرغم من رضائنا به . ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ إنه رضا بالإكراه قبل كل شيء . وذلك لأننا لا نستطيع ، فى الغالبية الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أديباً أو مادياً . فإن الناس ينظرون بصفة عامة إلى تغيير الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف إلى ذلك أن هذا الرضا لا ينصب على الزمن الماضى الذى ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ؛ وذلك على الرغم من أن الماضى هو الذى يحدد اختيارنا فى الوقت الحاضر . فإني لم أختَر نوع التربية التى تلقيتها . ومع ذلك فإن هذه التربية هى التى تجربنى أكثر من أى عامل آخر على البقاء فى وطنى . وليس من الممكن ، فى نهاية الأمر ، أن يكون لهذا الرضا قيمة خلقية ما بالنسبة إلى المستقبل ، وذلك لأننا نجعله . وبيان ذلك أتنى أجهل كل الواجبات التى يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما كأحد أبناء هذا الوطن . فكيف يمكنى إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض على ؟ لسكننا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع القهر يوجد خارج شعور الفرد . وحينئذ فإذا لم نعتمد إلا على

الملاحظة التاريخية وحدها وجدنا أن ظاهرة الاجتماع تنطوى على نفس خواص الظواهر الأخرى . ويترتب على ذلك أنه لا بد من تفسيرها بنفس الطريقة . ومن جهة أخرى فلما كانت المجتمعات تنشأ باستمرار عن بعض المجتمعات السابقة فمن الممكن أن يتأكد المرء من الحقيقة الآتية وهي : أن التطور التاريخي بأسره لم يتيح للأفراد فرصة استطاعوا حقيقة أن يتبادلوا فيها الرأي لكي يقرروا فيما بينهم : أيجدر بهم أن يندمجوا في الحياة الاجتماعية أم لا ؟ وهل يجدر بهم أن يفضلوا لونا من هذه الحياة على لون آخر منها ؟ ولو صح أن الأفراد يستطيعون الاختيار لكان ينبغي ، في هذه الحال ، أن يصعد المرء حتى يصل إلى أول المصادر التي نبعت منها كل حياة اجتماعية . ولكن هذه الحلول المربكة التي يستطيع المرء الحصول عليها دائماً في هذا الصدد لا تؤثر بحال ما في الطريقة التي يجب اتباعها في دراسة الظواهر التي تحققت بالفعل في أثناء التاريخ . وهكذا فلسنا في حاجة إلى مناقشة هذه الحلول .

ولكن هؤلاء الذين يستنتجون مما سبق أنه من الممكن ؛ بل من الواجب ، تبعاً لوجهة نظرنا الخاصة أن يضرب الباحث في علم الاجتماع صفحاً عن الفرد وعن قواه النفسية يخطئون في فهم فكرتنا خطأ غريباً . فإنه من الجلي ، على العكس من ذلك ، أن الخصائص العامة للطبيعة الإنسانية تدخل إلى حد ما في التركيب الأول الذي تنشأ عنه الحياة الاجتماعية . ولكن هذه الخصائص ليست السبب الذي يؤدي إلى وجود هذه الحياة أو الذي يشكلها بصورة خاصة . ولكنها تساهم فقط في جعل هذه الحياة ممكنة . فلا يمكن القول بأن التصورات والانفعالات والتزعات الاجتماعية نتيجة لبعض الحالات الخاصة التي توجد في شعور الأفراد ، ولكنها تنشأ عن الظروف التي تحيط بالسكان الاجتماعي في مجتمعه . ولا ريب في أنه من المستحيل أن تتحقق هذه الظواهر

بالفعل إذا كانت مضادة لطبائع الأفراد . ولكن ليست هذه الطبائع سوى المادة الأولية غير المحددة التي تقوم العوامل الاجتماعية بتحديدتها وتشكيلها . وتنحصر مساهمة هذه الطبائع في تقديم بعض الحالات النفسية شديدة العموم وبعض الاستعدادات التي تمتاز بالمرونة بسبب غموضها ، وهي تلك الحالات والاستعدادات التي لا تستطيع أن تتشكل وحدها بتلك الصور المحددة المعقدة التي تتميز بها الظواهر الاجتماعية ما لم توجد إلى جانبها بعض العوامل الأخرى التي تحددها . فإعظم الهوة التي تفصل مثلاً بين العواطف التي يشعر بها المرء حينما يوجد أمام قوى أعظم من قوته وبين الدين وما يستتبعه من العقائد والطقوس العديدة شديدة التعقيد والنظم المادية والأدبية ! وما أعظم الهوة التي تفصل بين الشروط النفسية للهودة التي يشعر بها كل من الرجلين اللذين تربطهما صلة الدم نحو الآخر ^(١) وبين تلك المجموعة الكشيفة من القواعد القانونية والخلقية التي تحدد نظام الأسرة ، كما تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم وعلاقة الأشياء بالأشخاص إلى غير ذلك ! ولقد رأينا من قبل أن عواطف المجتمع — حتى لو كان مكوناً من عدة أفراد لا تربطهم سوى صلة الجوار — لا تختلف عن عواطف الأفراد فحسب ، ولكنها قد تكون مضادة لها في الظروف العادية . فمن الواجب من باب أولى أن يعظم الفارق بين هذين النوعين من العواطف إذا كان المجتمع الذي يقهر الفرد مجتمعاً منظماً يكابد فيه المرء ضغط الأجيال السابقة إلى جانب ما يكابده من ضغط المعاصرين له . وحينئذ فكل تفسير نفسى بحث للظواهر الاجتماعية لابد من أن يغفل كل ما تنطوي عليه هذه الظواهر من عناصر جوهرية ، أى من عناصر اجتماعية .

(١) وذلك على فرض إمكان وجود هذه العاطفة قبل وجود أى حياة اجتماعية .

راجع في هذه النقطة ما كتبه العلامة «اسبيناس» في كتاب المجتمعات الحيوانية ص ٤٧٤

Espinás, Sociétés animales p. 474.

ولقد خفيت عيوب هذه الطريقة على كثير من علماء الاجتماع للسبب
 الآتى وهو : أنهم لما كانوا لا يفرقون بين السبب ونتيجته فقد اتفق لهم ، فى
 كثير من الأحيان ، أن قالوا بأن بعض الحالات النفسية المحددة الخاصة
 سبب فى وجود بعض الظواهر الاجتماعية ، مع أن هذه الحالات ليست فى
 حقيقة الأمر إلا نتيجة لهذه الظواهر . ومن هذا القبيل أن بعض هؤلاء
 العلماء يقول بوجود عاطفة دينية فطرية لدى الإنسان ، وبأن هذا الأخير
 مزود بمقد أدنى من الغيرة الجنسية والبر بالوالدين ومحبة الأبناء ، وغير ذلك
 من العواطف . وقد أراد بعضهم تفسير نشأة كل من الدين والزواج والأسرة
 على هذا النحو . ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزعات ليست فطرية
 فى الإنسان ، وعلى أنها قد لا توجد جملة فى بعض الظروف الاجتماعية الخاصة ،
 وعلى أنها قد تتشكل بصورة مختلفة جداً فى شتى المجتمعات إلى درجة أن العنصر
 المشترك الذى نحصل عليه بعد حذف جميع الفروق التى توجد بين هذه الصور
 ينحصر فى بعض الحالات النفسية الغامضة شديدة العموم التى لا تسكاد تربطها
 أى صلة بالظواهر التى يراد تفسيرها . وهذا العنصر المشترك هو العنصر الوحيد
 الذى يمكن القول بأنه من أصل نفسى فردى . ولذا فهذه العواطف الإنسانية
 نتيجة للحياة الاجتماعية ، وليست أساساً لها . أضف إلى ذلك أنه لم يقم قط
 برهان على أن الميل إلى الاجتماع كان غريزة وراثية وجدت لدى الجنس
 البشرى منذ نشأته . وإنه لمن الطبيعى جداً أن ننظر إلى هذا الميل على أنه نتيجة
 للحياة الاجتماعية التى تشربت بها نفوسنا على مر العصور والأحقاب . وذلك
 لأننا نلاحظ ، فى الواقع ، أن الحيوانات تعيش جماعات أو أفراداً تبعاً لطبيعة
 مساكنها التى توجب عليها الحياة فى جماعة أو تصرفها عن هذه الحياة . ولكن
 لا بد لنا من أن نضيف هنا أيضاً أن الفروق التى تفصل بين الميول الإنسانية
 الأكثر تحديداً وبين الحقيقة الاجتماعية واسعة جداً .

وفيما عدا ذلك فهناك وسيلة يمكن استخدامها في عزل هذا العامل النفسى البحت عز لا يكاد يكون تاما إلى درجة تتيح لنا تحديد مجال تأثيره بالدقة . وهذه الوسيلة هي أن نبحث عن كيفية تأثير الجنس في التطور الاجتماعى . وذلك لأن الخواص التى يتميز بها أحد الأجناس البشرية عن غيره من الأجناس الأخرى ترجع ، فى الواقع ، إلى بعض الخواص العضوية النفسية — وحينئذ فمن الواجب أن تتغير أوضاع الحياة الاجتماعية تبعاً لاختلاف هذه الخواص لو كان حقاً أن الظواهر النفسية الفردية تؤثر ذلك التأثير الفعال فى المجتمع كما ينسب ذلك إليها بعض المفكرين . ولكننا لم نهتد بعد إلى ظاهرة اجتماعية ما يمكننا القول بأنها تخضع بصفة لا مجال للشك فيها لطبيعة جنس بشرى معين . ولا ريب فى أننا لا نستطيع القول بأن هذه القضية الأخيرة ترقى إلى مرتبة القانون . ولكننا نستطيع على الأقل تأكيدها على أنها ظاهرة مطردة أوقفنا عليها ممارستنا للأمور الاجتماعية . فإننا نرى أن أشد النظم الاجتماعية اختلافاً توجد فى المجتمعات المتحدة فى الجنس ، على حين أننا نلاحظ تشابهاً عجيباً بين بعض المجتمعات المختلفة فى الجنس . فلقد وجد نظام المدينة^(١) لدى الفينيقيين كما وجد لدى الرومان والإغريق ، وكما نراه الآن فى طريق النمو لدى قبائل البربر فى شمال أفريقيا . ولقد بلغت العائلة البطيركية لدى اليهود درجة من النمو تكاد تعادل ما وصلت إليه لدى الهنود . ولكن هذه العائلة لا توجد لدى شعوب الصقالبة ، مع أن هذه الشعوب الأخيرة من الجنس الأرى التى ينسب فيها الطفل لأمه . وعلى العكس من ذلك نرى أن النموذج العائلى الذى يلاحظ لدى شعوب الصقالبة هو عين النموذج الذى يوجد لدى العرب . كذلك نلاحظ وجود العائلة ونظام العشيرة فى مختلف الأصقاع . ونلاحظ أيضاً أن

تفاصيل الوسائل التي تستخدم في التحقيق القضائي وتفاصيل حفلات الزفاف
توجد دون تغيير ما ، لدى أشد الشعوب اختلافاً من جهة الجنس . فإذن كان
الامر كذلك فإن سبب هذا يرجع إلى أن العناصر النفسية الفردية شديدة
العموم جداً إلى درجة لا تستطيع معها تحديد طبيعية الظواهر الاجتماعية قبل
وجودها بالفعل . ولما كانت هذه العناصر النفسية لا تقتضي على وجه التحديد
وجود بعض صور الحياة الاجتماعية دون بعض فليس من الممكن أن
يتخذها الباحث أساساً لشرح صورة ما من صور هذه الحياة . حقا إن هناك
عدداً خاصاً من الظواهر التي اعتاد الناس إرجاعها إلى تأثير الجنس . ونذكر
من هذا القليل ، بصفة خاصة ، ما يذهب إليه بعض الناس حين يريدون تفسير
الظاهرة الآتية وهي : لم كان نمو الآداب والفنون سريعاً وقويافاً أثينا ولماذا كان
بطيئاً وعادياً في روما ؟ ولكن كان تفسير هذه الظاهرة على هذا الأساس
تفسيراً تقليدياً فإنه لم يقيم قط برهان على صحته . ويبدو جيداً أن
هذا التفسير يكاد يدين بكل قوته إلى إجماع السلف عليه . أضف إلى ذلك أن
أحداً لم يحاول قط أن يتأكد من حقيقة المسألة الآتية وهي : هل من
الممكن أن يفسر المرء الظاهرة السالفة بطريقة علمية ؟ إنا لموقفون تماماً بإمكان
هذه المحاولة ، وبأنها سوف تؤدي إلى نتيجة طيبة . ويمكننا القول ، على وجه
الإجمال ، بأن المرء إذا أرجع الطابع الفني للحضارة الأثينية بمثل هذه السرعة
إلى وجود بعض القوى الفنية المتوارثة لدى أهل أثينا فإنه يكاد يهجم منهجاً
مشابهاً لمنهج الناس في العصور الوسطى حينما كانوا يفسرون النار بخاضية
الإحراق ، وحينما كانوا يشرحون تأثير الأفيون بمقدرته على التنويم . وأخيراً
فلو كان التركيب النفسي لدى الفرد هو حقيقة منبع التطور الاجتماعي
فإننا لا ندرى كيف قدر لهذا التطور أن يتحقق بالفعل . وذلك لأنه كان ينبغي
لنا أن نسلم ، في هذه الحال ، بأن الطبيعة الإنسانية تنطوي على قوة محركة
كانت السبب في وجود هذا التطور . فما طبيعة هذه القوة يا ترى ؟ أي تلك

الغريزة التي تحدثنا عنها كونت فيقول إنها تدفع المرء إلى تحقيق مواهبه الطبيعية شيئاً فشيئاً ؟ ولكن أليس معنى ذلك أن كونت يفسر الماء بالماء ، وأنه يشرح التقدم بوجود ميل فطري يدفع الإنسان إلى التقدم الذي لا يعدو أن يكون سوى فكرة ميتافيزيقية ليس ثمة ما يدل على وجودها بحسب الواقع ؟ وذلك لأن الفصائل الحيوانية — بما في ذلك الفصائل الراقية منها كل الرقي — لا تشعر قط بهذه الحاجة التي تدفعها إلى التقدم . أضف إلى ذلك أن كثيراً من المجتمعات الإنسانية يحلوه أن يظل على حاله الراهنة أبداً . وهل هذه القوة المحركة هي تلك الحاجة التي ظن « سبنسر » أنها تدفع الإنسان إلى تحقيق أكبر قسط من السعادة التي يمكن أن تصل إلى درجة الكمال بالتدريج بفضل مختلف صور الحضارة التي تزداد تقدماً يوماً بعد آخر ؟ ولكن كان ينبغي حينئذ لسبنسر أن يبرهن لنا على أن السعادة تزيد كلما تقدمت الحضارة . وقد بينا في موضع آخر جميع الصعوبات التي تثيرها هذه النظرية^(١) . ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك . فإنه لو كان ينبغي لنا أن نأخذ بإحدى هاتين النظريتين فليس ذلك سلباً كافياً في أن يصير التطور التاريخي أمراً معقولاً . ذلك لأن التفسير الذي يقتضيه كل من هذين الفرضين سيظل تفسيراً غائياً محضاً . ولقد بينا فيما سبق أنه لا يكفي في تفسير الظواهر الاجتماعية أو الظواهر الطبيعية أن يقتصر الباحث على بيان الغاية التي ترمى إليها هذه الظواهر . فإن المرء إذا استطاع البرهنة على أن النظم الاجتماعية الرشيدة التي تابعت في أثناء التاريخ كانت تعمل على أشباع بعض الميول الإنسانية الأساسية إلى أقصى حد ممكن فليس ذلك دليلاً على أنه قد برهن ، في نفس الوقت ، على كيفية نشأة هذه النظم . فإن معرفة الفائدة التي تترتب على هذه الظواهر لا توقفنا على سبب

وجودها . ولو سلمنا جدلاً بأن المرء يستطيع تفسير الأمر الآتى وهو : كيف
أمكن للناس أن يتخيلوا هذه النظم قبل وجودها بالفعل ، وأن يكوّنوا
لأنفسهم عنها فكرة عامة تسمح لهم بتخيل الخدمات التى سوف تنجم عنها
— وتلك مشكلة عويصة جداً — لما كان الممكن من أن تكون الأمانى التى
علقها الناس على هذه النظم سبباً فى وجودها بعد أن لم تكن . وبالجملة فلما
كانت هذه النظم الاجتماعية هى الوسائل التى لا بد من اتباعها لتحقيق إحدى
الغايات فإن المشكلة الأولى تظل معلقة دون حل . ومعنى ذلك بعبارة أخرى
أننا نستطيع أن نتساءل : ما العناصر الأولية التى تدخل فى تركيب هذه النظم ؟
وما الأسباب التى دعت إلى وجودها ؟ وهكذا ينتهى بنا الأمر إلى تقرير
القاعدة الآتية :

يجب البحث عن السبب فى وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين
الظواهر الاجتماعية السابقة لها لا بين الحالات النفسية التى تمر بشعور
الفرد .

وليس بعسير على المرء من جهة أخرى أن يتصور صدق هذه القاعدة
السابقة فيما يتعلق بتحديد الوظيفة التى تؤدىها إحدى الظواهر الاجتماعية
وفما يتعلق أيضاً بتحديد سبب وجودها . فإن وظيفة الظاهرة الاجتماعية
لا يمكن إلا أن تكون اجتماعية . ومعنى ذلك أن وظيفة الظاهرة تنحصر
فى خلق بعض النتائج التى تعود على المجتمع بالفائدة . حقاً إنه من الممكن أن
تعود الظاهرة الاجتماعية على الفرد بالنفع أيضاً ؛ بل إن ذلك هو ما يحدث
بالفعل . ولكن ليست هذه النتيجة الموفقة سبباً مباشراً فى وجود الظاهرة .
وحينئذ فيمكننا إكمال القاعدة السابقة بما يأتى :

بجرب البحث دائما عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا

للصلة التي تربط بين هذه الظاهرة وبين امرى الغايات الاجتماعية .

ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة في كثير من الأحيان ونظروا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة يغلب عليها الطابع الشخصي إلى حد كبير بدت نظرياتهم لكثير من ذوى العقول الراجحة شديدة العموم والغموض وبعيدة جداً عن الطبيعة الخاصة بالظواهر التي خيل إليهم أنهم يفسرونها . ولا يمكن للمؤرخ الذي يعيش على صلة وثيقة بالحقيقة الاجتماعية أكثر من غيره إلا أن يشعر شعوراً قوياً بأن مثل هذه التفسيرات تعجز عن إدراك كنه الأشياء الحقيقية . ولا ريب في أن هذا هو أحد الأسباب التي دعت المؤرخين إلى الوقوف موقف الرتبة من علم الاجتماع . ولكن ليس معنى ذلك بالتأكيد أننا نقول بأن عالم الاجتماع لا يحتاج البتة إلى دراسة الظواهر النفسية الفردية فلئن لم تكن الحياة الاجتماعية وليدة الحياة النفسية الفردية فهناك صلة وثيقة بين هاتين الحياتين . ولئن عجزت الأولى عن تفسير الثانية فإنها تستطيع ، على الأقل ، أن تساعد على تفسيرها . فلقد سبق أن بينا أنه مما لا شك فيه أن الظواهر الاجتماعية تنشأ عن تركيب الظواهر النفسية الفردية على نحو خاص . ولكن ليس هذا التركيب نفسه غريباً عما يحدث في شعور كل فرد من الأفراد فيؤدي بالتدريج إلى تحول العناصر الأولية التي تدخل في تركيب هذا الشعور كالإحساسات والأفعال المنعكسة والغرائز . ولذلك فليس بغريب أن يصف بعض الناس شعور الفرد بأنه مجتمع أيضاً ، كما وصفوا بذلك الجسم العضوى ، وإن كان ذلك الوصف على اعتبار آخر . ولقد تبين لعلماء النفس منذ عهد بعيد الأهمية الكبرى للوظيفة التي يؤديها عامل الترابط ^(١) في تفسير الحياة العقلية . وحينئذ فإن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة نفسية لا أكثر من

حاجته إلى ثقافة بولوجية. ولكن إن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تحرر منها عالم الاجتماع بعد تحصيلها ، وإلا إذا تجاوز نطاقها فأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة . فيجب عليه أن يقلع إذن عن تلك العادة التي كانت تقضى عليه بجعل علم النفس محورا تدور عليه أبحاثه ، أو نقطة الارتكاز التي يجب أن تبدأ منها وتنتهي إليها جميع الجولات التي يقوم بها في العالم الاجتماعي . وكذلك يجب عليه أيضا أن يعتمد إلى الظواهر الاجتماعية رأسا حتى يتمكن من ملاحظتها مباشرة دون وساطة ما . ولا يتم له ذلك إلا إذا جعل علم النفس تمهيدا عاما ومصدرا وحي لبعض الفروض المجدية ، إذا اقتضى الأمر ذلك (١)

(١) ليس من الممكن أن تؤدي الظواهر النفسية الفردية إلى بعض النتائج الاجتماعية إلا إذا كانت مرتبطة ارتباطا شديدا بالظواهر الاجتماعية على نحو يؤدي بالضرورة إلى امتزاج تأثير كل من هذين النوعين من الظواهر . وهذا هو شأن الظواهر النفسية الاجتماعية *Faits socio-psychologiques* . ومن هنا القبيل أن الموظف يعتبر قوة اجتماعية ، ولكنه في نفس الوقت أحد أفراد المجتمع . ويترتب على ذلك أنه يستطيع استغلال النفوذ الاجتماعي الذي يعهد إليه بحكم وظيفته في تحقيق بعض الغايات التي تملئها عليه طبيعته الخاصة . وهكذا فقد يؤثر في نظام المجتمع . وهذا هو ما يحدث بالنسبة إلى قادة الدول والنسبة إلى ذوي العقيدة بصفة أعم . فإن العباقرة ، وإن لم يؤديوا وظيفة اجتماعية فإنهم يستمدون من العواطف التي يسكنها لهم المجتمع نفوذا يعد ، هو الآخر ، قوة اجتماعية . ومن الممكن أن يستغل العباقرة ذلك النفوذ ، إلى حد ما ، في خدمة آرائهم الشخصية . ولكننا نرى أن هذه الحالات حالات فردية عرضية . ولذا فإنها لا تستطيع التأثير في الخواص النوعية للمجتمع تأثير عميقا . وتلك الخواص هي وحدها موضوع علم الاجتماع . وحينئذ فليست الحالات المستثناة من المبدأ الذي وضعناه فيما سبق بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى عالم الاجتماع .

ولما كانت الظواهر الاجتماعية المورفولوجية ^(١) لا تختلف في طبيعتها عن الظواهر الاجتماعية العضوية ^(٢) فمن الواجب أن نفسر الظواهر الأولى بناء على نفس القاعدة التي بينها منذ قليل . ومهما يكن من شيء فإنه يترتب على كل ما سبق ذكره أن هذه الظواهر المورفولوجية تلعب دورا هاما في الحياة الاجتماعية ، وبالتالي في تفسير الظواهر الاجتماعية الأخرى .

فإذا كان الشرط الأساسي في وجود الظواهر الاجتماعية ينحصر في الواقع في ظاهرة « الاجتماع » نفسها كما سبق أن بينا ذلك فلا بد من اختلاف هذه الظواهر تبعا لاختلاف الصور التي تتشكل بها ظاهرة الاجتماع ، أى تبعا لاختلاف الضروب التي تتبعها العناصر التي يتكوّن منها المجتمع ، حينما تتركب فيما بينها . ومن جهة أخرى فلما كان المركب الكلى الذي ينشأ بسبب اتحاد مختلف أنواع العناصر الداخلة في تركيب المجتمع يعد بيئة داخلية ^(٣) بالنسبة إلى هذا المجتمع كما تعد العناصر التشريحية التي تتحد فيما بينها على ضروب شتى باعتبار المكان بيئة داخلية بالنسبة إلى الأجسام العضوية فمن الممكن القول : بأنه يجب علينا أن نبحث عن المصدر الأول لكل تطور اجتماعي ذي أهمية عن طريق دراسة تركيب البيئة الاجتماعية الداخلية

(١) يطلق اسم الظواهر الاجتماعية المورفولوجية على تلك الظواهر التي تتكون منها البنية المادية للمجتمع كطرق المواصلات ونسبة عدد السكان وهلم جرا « المترجم »
(٢) يطلق اسم الظواهر الاجتماعية العضوية على القوى الاجتماعية الحيوية أى الظواهر الاجتماعية النفسية ، كالأخلاق والدين والتيارات الاجتماعية الخ « المترجم »

Milieu interne (٣)

أضف إلى ذلك أنه من الممكن أن نوضح هذه القاعدة فنقول : إن العناصر التي تتكون منها البيئة الاجتماعية الداخلية تنقسم في الواقع إلى نوعين . ومعنى ذلك أنها تتكون من « الأشياء » و « الأشخاص » . ويجب ألا نطلق لفظ الأشياء على تلك الأشياء المادية التي تعد جزءا من بنية المجتمع في الوقت الحاضر فحسب ؛ بل لا بد من إطلاقه أيضا على نتائج النشاط الإنساني التي خلفتها الأجيال السابقة وراها كالقوانين تامة التكوين وكالأخلاق المقررة وكالآثار الأدبية والفنية وما شابه ذلك من الأمور ، ومن الواضح أنه ليس من الجائز أن تكون هذه الأشياء مصدرا لتلك القوة الدافعة التي تدعو إلى حدوث التطورات الاجتماعية . وذلك لأنها لا تحتوى على قوة محركة ما . ولا شك في أنه لا بد من أن نحسب لهذه الأشياء حسابها فيما نحاول القيام به من تفسير للظواهر الاجتماعية . وذلك لأنها تؤثر في الواقع ، إلى حد ما ، في التطور الاجتماعي الذي يختلف اتجاهه وتتغير سرعته تبعا لاختلاف طبيعة هذه الأمور المادية . ولكن هذه « الأشياء » لا تحتوى على العنصر الضروري الذي يؤدي إلى التطور الاجتماعي بالفعل . فهي إذن المادة الأولية التي تسرى فيها القوى الاجتماعية الحية . ولكنها ليست في ذاتها مصدرا لأي قوة من هذه القوى . وحينئذ فالعامل الفعال الوحيد الذي يؤثر في المجتمع هو البيئة الاجتماعية بمعنى الكلمة ، ونعني بها البيئة الإنسانية .

وحينئذ فيجب على عالم الاجتماع أن يبذل مجهوده الرئيسي في الكشف عن مختلف خواص هذه البيئة الإنسانية التي تستطيع التأثير في تطور الظواهر الاجتماعية . ولقد اهتمدنا حتى الآن إلى نوعين من الخواص التي يتحقق فيها الشرط السابق بصفة شديدة الوضوح . أما النوع الأول فهو عددالوحدات

الاجتماعية ، ، أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم « حجم المجتمع » (١) ، وأما النوع الثاني فهو « درجة تركيز الكتلة الاجتماعية » ، أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم « الكثافة الديناميكية » (٢) . ولكن يجب ألا يفهم هذا المصطلح الأخير على أنه يعبر بحسب عن درجة التركيز المادي التي لا تؤثر تأثيرا ما ما دامت هناك بعض الفجوات الروحية التي تفصل بين الأفراد ، أو تفصل بالآخرى بين مجموعات الأفراد ؛ بل يجب أن يفهم هذا المصطلح أيضا على أنه يعبر عن الصلات الروحية الوثيقة التي لا يعد التركيز المادي إلا تابعها ، أو بصفة عامة إحدى نتائجها . ومن الممكن تحديد الكثافة الديناميكية لمجتمعين متحدين في الحجم بعدد الأفراد الذين لا تربطهم علاقات تجارية بحسب ؛ بل تربطهم أيضا صلات روحية وثيقة . ومعنى ذلك أنه يمكن تحديد هذه الكثافة بعدد الأفراد الذين يحيون حياة مشتركة إلى جانب ما يتبادلونه من خدمات وما يوجد بينهم من تنافس . ولما كانت العلاقات الاقتصادية البحتة لا تربط الأفراد فيما بينهم إلا برباط خارجي سطحي فإنه من الممكن أن توجد علاقات اقتصادية جد مطردة بين عدة أفراد ، على الرغم من عدم اشتراكهم في نفس الحياة الاجتماعية . ولا تؤدي المعاملات التجارية التي تعقد صفقاتها عبر الحدود التي تفصل بين الشعوب إلى محو هذه الحدود من الوجود . وليس من الممكن أن تتأثر الحياة الاجتماعية إلا بعدد الأفراد الذين يشتركون اشتراكا فعليا في هذه الحياة . وهذا هو السبب في أن كانت درجة الالتصاق بين الأجزاء الاجتماعية التي يتكون منها أي شعب من الشعوب خير وسيلة تعبر عن كثافته الديناميكية . وذلك لأنه إذا أصبحت كل مجموعة جزئية وحدة قائمة بذاتها ، أي شخصية مستقلة ومنفصلة عن باقي المجموعات الجزئية الأخرى

Volume de la société (١)

La densité dynamique (٢)

فمعنى ذلك أن تأثير أفرادها يظل ، بوجه عام ، تأثيراً محلياً . أما إذا اندمجت كل هذه المجتمعات الجزئية في المجتمع الكلى ، أو حاولت الاندماج فيه ، فإن ذلك يدل ، على عكس ما سبق ، على أن حلقة الحياة الاجتماعية قد اتسعت بمقدار درجة الالتحام التي وصلت إليها المجموعات سالفة الذكر .

أما فيما يتعلق بالكشفة المادية للمجتمع فإنها تسير عادة جنباً إلى جنب مع كشفته الديناميكية - وذلك بشرط أن يفهم مدلول هذا المصطلح ، على الأقل ، على أنه لا يعبر عن عدد السكان بالنسبة إلى وحدة مكانية فحسب ؛ بل على أنه يعبر أيضاً عن زيادة طرق المواصلات ونمو التبادل التجاري . وفي هذه الحال يمكننا بصفة عامة أن نستخدم الكشفة المادية لقياس الدرجة التي وصلت إليها الكشفة الديناميكية . فإذا اتفق أن اتجاهات مختلف الأجزاء الاجتماعية التي يتكون منها أحد الشعوب إلى التقارب بعضها من بعض فلا بد لها حينئذ من أن تشق أمامها طريقاً يتيح لها هذا التقارب . ولا يمكن من جهة أخرى أن تنشأ صلوات بين المراكز المتباعدة في السكنة الاجتماعية إلا إذا لم يكن هذا البعد عقبة في سبيل هذه الصلات ، أى إلا إذا انحوت المسافة التي تباعد بينها بالفعل . ومع ذلك فإن هناك بعض الحالات الاستثنائية^(١) . وسوف يتعرض المرء للوقوع في كثير من الأخطاء الجسيمة إذا حكم دائماً على درجة التركيز الروحي لمجتمع ما ، بناءً على ما وصل إليه هذا المجتمع نفسه من درجة التركيز المادى . فقد تساعد الطرق العامة وخطوط

(١) ولقد أخطأنا حين قلنا في كتاب تقسيم العمل الاجتماعى ، وحين غلونا في القول ، بأن الكشفة المادية تعبر تعبيراً صادقاً عن الكشفة الديناميكية . ولكن مهما يكن من شيء فمن الجائز بصفة مطلقة أن يستعوض المرء بالكشفة المادية عن الكشفة الديناميكية في كل ما يتصل بالنتائج الاقتصادية التي تترتب على هذه الكشفة الأخيرة . ومثال ذلك ظاهرة تقسيم العمل الاجتماعى إذا نظرنا إليها على أنها ظاهرة اقتصادية محضة .

السكك الحديدية وغير ذلك من وسائل المواصلات على نمو المعاملات التجارية أكثر مما تساعد على اندماج أجزاء الشعب بعضها في بعض . وفي هذه الحال لا تعبر هذه المظاهر المادية تعبيراً دقيقاً إلى أكبر حد عن اندماج هذه الأجزاء . وهذا هو حال إنجلترا التي تفوق فرنسا من جهة الكثافة المادية . ومع ذلك فإن اندماج الأجزاء الاجتماعية فيها أقل تقدماً مما هو عليه في فرنسا ، كما يدل على ذلك بقاء التفكير المحلي وألوان الحياة الإقليمية في إنجلترا .

ولقد بينا في موضع آخر أن كل زيادة في حجم المجتمع وفي كثافته الديناميكية تؤدي إلى تشعب الحياة الاجتماعية ، وذلك لأنها توسع الأفق الذي يستطيع الفرد أن يحيط به بفكره أو يملأه بنشاطه العملي ويفضي كلا هذين العاملين إلى تغيير الشروط الأساسية للحياة الاجتماعية تغييراً كاملاً . وإنا لنفي غنى عن العودة إلى ذكر ما قمنا به من التطبيقات الفرعية على المبدأ سالف الذكر . ولكننا نستطيع فقط أن نضيف هنا ما يأتي وهو : أن هذا المبدأ لم يتح لنا دراسة هذه المشكلة العامة فحسب ؛ بل أتاح لنا أيضاً معالجة عدد كبير من المشاكل الخاصة . وقد استطعنا التأكد من صدقه بعدد كبير من التجارب . ومهما يكن من شيء فنحن لا نعتقد أننا قد اهتمدنا إلى معرفة جميع خصائص البيئة الاجتماعية التي يمكن الاعتماد عليها في تفسير الظواهر الاجتماعية . وينحصر كل ما نستطيع قوله بصدد هذه المسألة في أن هذه الخصائص هي الخصائص الوحيدة التي هدتنا إليها الملاحظة ، وأننا لم نتطرق إلى البحث عن غيرها .

ولكن لا يترتب على الأهمية الكبرى التي ننسبها إلى البيئة الاجتماعية ، وبخاصة إلى البيئة الإنسانية ، أنه لا بد من النظر إلى هذه البيئة على أنها ظاهرة مطلقة ونهائية بحيث لا يمكن الارتقاء إلى ظاهرة أخرى أعم منها . فمن البديهي ، على العكس من ذلك ، أن الحالة التي توجد عليها هذه البيئة في كل لحظة من لحظات

التاريخ تخضع هي نفسها لبعض الأسباب الاجتماعية . وهذه الأسباب على نوعين . فمنها ما هو جزء لا يتجزأ من بنية المجتمع ، ومنها ما يرجع إلى التأثير المتبادل بين هذا المجتمع وبين المجتمعات التي تجاوره . ومع ذلك فإن العلم لا يبحث عن الأسباب الأولى بمعناها الفلسفي^(١) . وذلك لأن العلم يصف إحدى الظواهر بأنها « سبب أول » ، مجرد أنها عامة إلى حد يكفي في شرح عدد كبير من الظواهر الأخرى . ولا شك في أن البيئة الاجتماعية ظاهرة من هذا النوع . وذلك لأن التغيرات التي تطرأ على هذه البيئة يمتد أثرها إلى جميع أرجاء الكائن الاجتماعي ، مهما كانت طبيعة الأسباب التي أدت إلى حدوث هذه التغيرات . وليس من الممكن إلا أن يمتد أثر ذلك أيضاً ، إلى حد كبير أو قليل ، إلى جميع الوظائف الاجتماعية .

ويمكننا تكرار ما سبق ذكره بصدد البيئة الاجتماعية العامة في كلامنا عن كل البيئات الاجتماعية الخاصة بالمجموعات الجزئية التي يحتوى عليها المجتمع الكلي . ومثال ذلك أن الحياة الأسرية تختلف اختلافاً شديداً ، تبعاً لعدد أفراد الأسرة أو قلة ، وتبعاً لدرجة اختلاطها أو عدم اختلاطها بالأسر الأخرى التي تجاورها . وكذا الأمر فيما يتعلق بالنقابات المهنية . فإذا تكونت هذه النقابات على نحو يسمح لكل نقابة منها بالتشاور والتفرع في طول البلاد وعرضها ، بدل أن تظل سجيئة لا تتجاوز حدود إحدى المدن ، كما كان الأمر في الزمن الماضي ، فإن تأثيرها ، في هذه الحال ، يختلف أشد اختلاف عن تأثيرها فيما مضى . ويمكن القول بصفة أشد عموماً بأن الحياة المهنية تختلف أتم اختلاف تبعاً لاختلاف تركيب البيئة الخاصة بكل مهنة من المهن . فقد يكون هذا التركيب محكاً إلى أكبر حد . وقد يكون واهياً ، كما هي الحال في العصر الحاضر . ومع ذلك فليس من الممكن أن يكون لتأثير هذه البيئة

الخاصة نفس الأهمية التي نفسها إلى تأثير البيئة العامة. وذلك لأن هذه البيئات نفسها تخضع لتأثير هذه البيئة الأخيرة. ولذلك فلا بد من الرجوع دائماً إلى هذه البيئة. فإن الضغط الذي تباشره على تلك المجموعات الجزئية هو السبب فيما يلحقها من التغيرات.

وإن الفكرة القائلة بأن البيئة الاجتماعية عامل أساسي في وجود التطور الاجتماعي من الأهمية بمكان عظيم. وذلك لأنه لو لم يسلم المرء بصحة هذه الفكرة لما تسنى لعلم الاجتماع أن يقرر أى علاقة سببية بين الظواهر.

ففي الواقع إذا لم تكن هناك أسباب من هذا النوع فليس من الممكن أن تخضع الظواهر الاجتماعية لبعض الشروط التي تصحبها في الوجود. وذلك لأن البيئة الاجتماعية الخارجية - وهي البيئة التي تنشأ بسبب وجود بعض المجتمعات المجاورة - لا تستطيع التأثير في المجتمع إلا فيما يمس كلا من وظيفتي الهجوم والدفاع. أضف إلى ذلك أن المجتمع لن يشعر بتأثير هذه البيئة الخارجية إلا عن طريق بيئته الداخلية. وبناء على ذلك الرأي فإن تكون الأسباب الرئيسية التي تدعو إلى التطور التاريخي هي بعض الحوادث الخارجية التي تحيط بالمجتمع؛ بل سوف ترجع جميعها إلى بعض الحوادث الماضية. وفي هذه الحال يمكن عدها جزءاً من هذا التطور التاريخي على اعتبار أنها ليست إلا بعض مراحله الأبعد عهداً. ومن ثم فلا تنجم الحوادث التي توجد في المجتمع في الوقت الحاضر عن حالته الراهنة، ولكن تنجم عن الحوادث الماضية، وعن السوابق التاريخية. ولذا تنحصر مهمة الشروح الاجتماعية في ربط الحاضر بالماضي.

حقا قد تبدو هذه الشروح كافية - ألا يقول الناس عادة بأن موضوع التاريخ ينحصر، على وجه التحقيق، في ربط الحوادث بعضها ببعض من جهة تتابعها الزمني؟ ولكن يستحيل على المرء أن يتصور كيف يمكن أن

تكون إحدى مراحل الحضارة التي يصل إليها المجتمع في عصر معين هي السبب في وجود المرحلة التي تليها . فإن المراحل التي تمر بها الإنسانية، مرحلة بعد أخرى ، لا ينشأ بعضها بسبب بعض . فإننا نعلم جيداً أن كل تقدم يصل إليه المجتمع في عصر معين في كل من الناحية القانونية أو الاقتصادية أو السياسية أو غير ذلك من الأمور يعتبر مقدمة لتطور جديد ممكن في هذه النواحي . ولأننا لا نعلم كيف تستطيع هذه الظواهر تحديد ذلك التطور . وليس التقدم المبدئي في كل ناحية من هذه النواحي إلا نقطة بدء يستعين بها المجتمع على قطع خطوات واسعة نحو الآمام . ولكنه ليس السبب الحقيقي الذي يدفعه نحو الآمام ، ولو كان الأمر كذلك لوجب علينا أن نسلم بوجود ميل داخلي يدفع الإنسانية دائماً إلى تجاوز النتائج التي تصل إليها ، وذلك إما رغبة في الوصول إلى أكمل صورها ، وإما لرغبة في تحصيل أكبر قسط من السعادة . ولن يكون موضوع علم الاجتماع ، في هذه الحال ، شيئاً آخر سوى البحث عن الطريقة التي يتبعها هذا الميل في أثناء تطوره . ولأننا نستطيع القول — دون الرجوع إلى ذكر الصعوبات التي يثيرها هذا الفرض — بأنه ليس من الممكن ، بحال ما ، أن يكون القانون الذي يعبر عن تطور هذا الميل علاقة سببية . وذلك لأنه ليس من الممكن ، في الواقع ، أن توجد العلاقة السببية إلا بين ظاهرتين توجدان بالفعل . ولكن ليس هذا الميل الذي يظن بعض الناس أنه السبب في تطور الإنسانية بظاهرة حقيقية ، وإنما هو أحد الفروض التي يضعها العقل ، بناء على ما ينسبه إليه من النتائج . فهذا الميل نوع من القوة المحركة التي يخیل إلينا أنها موجودة وراء الحركة لكي نستعين بذلك على تفسيرها . ولكن ليس من الممكن أن يكون سبب الحركة إلا حركة أخرى ، لا قوة من هذا النوع الخفي من القوى . ولذا فليس كل ماتوقفنا عليه التجربة هنا إلا سلسلة من التغيرات التي لا توجد بينها علاقة سببية ما .

ولمست المرحلة السابقة سبباً في وجود المرحلة التي تليها ، ولما تكن العلاقة التي تربط بين هاتين المرحلتين علاقة زمنية محضة . ولذا فمن المستحيل أن نجد في العلم عوناً على التكهن ، في مثل هذه الظروف ، بما عسى أن يكون عليه المستقبل . وكل ما نستطيع القيام به هو أن نبين كيف تتابع الأحداث حتى وقتنا الحاضر . ولما نحتاج عن بيان الطريق التي سوف تتبعها هذه الأحداث في المستقبل . وذلك لأن الأسباب التي يظن الناس أن هذه الأشياء نتيجة لها لم تُحدد حتى الآن بطريقة علمية . وليس من الممكن تحديدها أبداً . حقاً يعترف المرء عادة بأن التطور سوف يتبع نفس الطريق التي كان يتبعها في الزمن الماضي . ولما ليس هذا الاعتراف إلا مجرد فرض من الفروض . فليس هناك أي دليل يؤكد لنا أن الظواهر التي تحققت بالفعل تعبر عن طبيعة هذا الميل سالف الذكر تعبيراً صادقاً إلى درجة تكفي في التنبؤ بالهدف الذي يرمى إليه هذا الميل ، استناداً على معرفة جميع المراحل السابقة التي مر بها ، مرحلة تلو أخرى . وما الذي يدعونا إلى القول بأن الطريق التي يتبعها هذا التطور ويترك فيها آثاره طريق لا عوج فيها ؟

وهذا هو السبب الحقيقي في قلة عدد العلاقات السببية التي قررها علماء الاجتماع . فإننا نرى - إذا استثنينا بعض الحالات القليلة التي يعد « مونتيسكيو » أشهر مثال لها - أن فلسفة التاريخ القديمة لم توجه عنايتها إلا إلى البحث عن الاتجاه العام للإنسانية ، دون الاهتمام بربط مراحل هذا التطور بأي ظاهرة من الظواهر التي كانت توجد في أثناء هذه المراحل . ومهما يكن من عظم الخدمات التي أسداها « أوجيست كونت » إلى الفلسفة الاجتماعية فإن المصطلحات التي استعان بها هذا الفيلسوف لا تختلف عن مصطلحات من

سبقة من المفكرين . ولذا فليس ثمة صلة ما بين القانون الشهير الذى أطلق عليه « كونت » اسم قانون الحالات الثلاث ^(١) وبين القانون السبى . وأكثر من ذلك ، فلو سلمنا بصحة هذا القانون فإنه ليس إلا قانونا تجريبيا ، وليس من الممكن إلا أن يكون كذلك . وذلك لأنه ليس إلا نظرة عاجلة مجملة ألقاها « أوجيست كونت » على المراحل التاريخية التى مرت بها الإنسانية . وإنه لمن التعسف كل التعسف أن يقول كونت بأن الحالة الثالثة هى آخر مرحلة من مراحل التطور الإنسانى . إذ من ذا الذى ينبئنا بأنه لن توجد حالة جديدة أخرى فى المستقبل ؟ ويبدو لنا فى نهاية الأمر أن القانون الرئيسى فى علم الاجتماع لدى « سبنسر » ليس من جنس آخر . فلو كان حقا أن الإنسانية تتجه ، فى عصرنا الحاضر ، إلى البحث عن السعادة عن طريق الحضارة الصناعية فليس ثمة دليل ما يؤكد لنا أننا لن نبحث عن هذه السعادة فى المستقبل بوسيلة أخرى . ويرجع السبب فى عموم هذه الطريقة وإلى بقائها إلى هذا الأمر ، وهو أن الناس ينظرون إلى البيئة الاجتماعية ، فى كثير من الأحيان ، على أنها إحدى الوسائل التى تساعد على تحقيق التقدم ، بدل أن ينظروا إليها على أنها هى السبب الحقيقى الذى يحدد هذا التقدم .

ومن جهة أخرى يجب على عالم الاجتماع أن يتخذ البيئة الاجتماعية معيارا

(١) كن كونت يعتقد أن الإنسانية تمر بثلاث حالات هى مراحل تطورها - أما المرحلة الأولى فهى المرحلة الدينية ، أى التى كان يغلب فيها التفكير الدينى . أما المرحلة الثانية فهى المرحلة الميتافيزيقية ، أى التى كان يغلب فيها التفكير الفلسفى . أما المرحلة الأخيرة فهى المرحلة الموضوعية ، أى التى يغلب فيها التفكير العلمى الجدير بذلك الاسم . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الحضارة والتفكير كانا دينيين أسطوريين فى المرحلة الأولى ثم فلسفيين فى المرحلة الثانية ، ثم علميين فى المرحلة الثالثة .

« المترجم »

يقس به مقدار نفع الظواهر الاجتماعية ، أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم الوظائف . فإن التغيرات النافعة التي توحيها هذه البيئة هي تلك التغيرات التي تتفق مع الحالة التي توجد فيها ، وذلك لأنها هي الشرط الضروري في الوجود الاجتماعي . وإنا لنعتقد من هذه الناحية أيضا أن الفكرة السابقة فكرة أساسية ؛ وذلك لأنها هي الفكرة الوحيدة التي تفسر لنا كيف تنقلب الظواهر الاجتماعية ضارة أو نافعة ، على الرغم من أنها ليست وليدة بعض النظم القائمة على التعسف . ففي الواقع إذا تصور المرء أن السبب في وجود التطور التاريخي يرجع إلى نوع من القوة التي تأتي من الخلف^(١) ، فتدفع الإنسانية إلى الأمام — وذلك لأنه لا يمكن أن يكون للقوة المحركة أكثر من هدف واحد — فليس من الممكن أن توجد أكثر من علامة واحدة نهتدى بها في الحكم على الظواهر الاجتماعية بأنها نافعة أو ضارة . ويترتب على ذلك أنه لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، إلا نموذج واحد من النظم الاجتماعية التي تتفق مع طبيعة الإنسانية أتم اتساق . وبناء على ذلك فليست المجتمعات التاريخية المختلفة إلا محاولات متتالية وتقريبية يراد بها الوصول إلى هذا النموذج الوحيد . وليس من الضروري أن نبين مناقضة مثل هذا الرأي الساذج لما يعترف به الناس ، في عصرنا الحاضر ، من اختلاف صور الحياة الاجتماعية وشدة تعقدها . فإذا لم يكن من الممكن أن يحكم المرء على ملاءمة الظواهر الاجتماعية أو عدم ملاءمتها إلا بالنسبة إلى بيئة اجتماعية معينة فسوف يجد في هذه الحال مقاييس مختلفة ؛ وذلك بسبب وجود عدة بيئات اجتماعية مختلفة . ويترتب على ذلك أن الباحث سوف يجد عدة نماذج اجتماعية يقوم كل منها على أساس طبيعي من البيانات الاجتماعية ، وإن تميزت بعض هذه النماذج عن بعض من حيث الصفات .

وحيث أن هناك صلة وثيقة جداً بين هذه المشكلة التي عالجنها منذ قليل وبين المشكلة الخاصة بتحديد النماذج الاجتماعية . فإن وجود عدة أنواع اجتماعية يدل أن الحياة الاجتماعية تخضع ، قبل كل شيء ، لبعض الظروف المصاحبة لها والتي تختلف فيما بينها بعض الاختلاف في كل نوع من هذه الأنواع . أما لو قلنا على العكس من ذلك بأن جميع الأسباب الجوهرية التي تؤدي إلى وجود الظواهر الاجتماعية ترجع إلى الماضي لما كان كل شعب إلا امتداداً للشعب الذي سبقه ، ولفقدت كل المجتمعات شخصياتها لتصبح مرحلة معينة من مراحل التطور الإنساني . ومن جهة أخرى ، فلما كان تركيب البيئة الاجتماعية نتيجة لطريقة تركيب الوحدات الاجتماعية — وكلا هذين التعبيرين سواء في حقيقة الأمر — فهذا دليل على أنه ليس ثمة خواص أخرى أكثر جوهرية من تلك الخواص التي جعلناها أساساً للتصنيف الاجتماعي .

ويجب على المرء ، في نهاية الأمر ، أن يفهم الآن ، خيراً مما سلف مدى الجور الصارخ الذي تتعرض له حينما يعتمد بعضهم إلى استخدام بعض الكلمات مثل : الظروف الخارجية والبيئة ، لكي يرمى طريقتنا بأنها تبحث عن أسباب الحياة الاجتماعية خارج المجتمع نفسه . ولكن الأمر على خلاف ما يظنه هؤلاء تماماً . فإن الآراء السابقة التي عرضناها على القارئ ترجع إلى تلك الفكرة القائلة بأن أسباب الظواهر الاجتماعية توجد داخل المجتمع نفسه . ويمكن توجيه اللوم بالأحرى إلى تلك النظرية التي تجعل الفرد منبعاً للحياة الاجتماعية . وذلك لأنها تحاول استنباط هذه الحياة من شيء خارج عن المجتمع ، ولأنها تفسر الكائن الاجتماعي بشيء آخر مخالف له ، ولأنها تفسر ما هو أكثر بما هو أقل . ولأنها تحاول استنباط الكل من الجزء . إن المبادئ السابقة تقوم ، إلى حد كبير ، على الاعتراف بما ينطوي

عليه كل كائن حي من طابع تلقائي . ولهذا فإذا طبق المرء هذه المبادئ في كل من علم النفس وعلم الحياة فلا بد له من الاعتراف بأن حياة الفرد تنشأ برمتها داخل الفرد نفسه .

— ٤ —

ويمكننا أن نستخلص من مجموعة القواعد التي سبق تقريرها نظرية خاصة عن المجتمع وعن الحياة الاجتماعية .

قد انقسم الناس بصدد هذه المسألة إلى فريقين يعضد كل منهما نظرية مضادة لنظرية الفريق الآخر .

وبيان ذلك أن بعض المفكرين كهوبز^(١) وجان جاك روسو يعتقد^(٢) أن هناك هوة فاصلة بين طبيعة الفرد والمجتمع . ذلك بأن طبيعة الفرد مضادة للحياة في جماعة . وليس من الممكن أن يرضى الفرد بهذه الحياة إلا إذا أكره عليها بالقوة . وليست الغايات الاجتماعية مجرد نقطة تلتقي لديها غايات الأفراد ، واسكنها بالأحرى مضادة لهذه الغايات الأخيرة . فإذا أراد المجتمع أن يسكره الفرد على السعي وراء هذه الغايات الاجتماعية فلا بد له من قهره على ذلك . وبذلك تنحصر المهمة الرئيسية للمجتمع في إيجاد هذا القهر وفي تنظيمه . واسكن لما كان أصحاب هذه النظرية يقولون بأن الفرد هو الحقيقة التي توجد في العالم الإنساني رأوا أنه ليس من الممكن تصور النظام الذي يراد به التضيق على الفرد والحد من حريته إلا على أنه نظام مفتعل لا يقوم على أساس من طبيعة الأشياء . وإنما كان الأمر كذلك لأنه يرمى إلى قهر طبيعة

Hobbes (١)

J. J. Rousseau (٢)

الفرد بالوقوف في طريق ما قد يترتب على هذه الطبيعة من بعض النتائج المضادة للحياة الاجتماعية فهذا النظام وليد فن إنساني ، وهو آلة اخترع الناس جميع قطعها . ولم يكن ذلك النظام على ما هو عليه إلا لأن الناس أرادوا أن يكون كذلك ، وشأنه في هذا شأن جميع ما ينتجه الفن الإنساني . فقد قضت إرادة الإنسان أن يوجد هذا النظام . ومن الممكن تغييره بحكم آخر تصدره هذه الإرادة . ولا يبدو أن كلا من « هوبز » ، « وجان جاك روسو » ، قد شعر بكل التناقض الذي ينطوى عليه القول بأن الفرد نفسه هو الذي يبتكر ذلك النظام الذي تنحصر مهمته الجوهرية في السيطرة عليه وفي قهره ، أو ربما بدا لهما ، على الأقل ، أنه يسكنى لرفع هذا التناقض أن يحجب هذا القهر عن أعين ضحاياه من الناس بالالتجاء إلى تلك الحيلة الماهرة التي يطلق عليها اسم الميثاق الاجتماعي ^(١) .

وقد اتخذ أصحاب نظرية الحق الطبيعي ^(٢) والاقتصاديون وأخيرا « سبنسر » ^(٣) الفكرة المضادة مصدر وحى لهم . فيرى هؤلاء أن الحياة الاجتماعية حياة تلقائية (فطرية) في جوهرها ، وأن وجود المجتمع أمر طبيعي . ولكن ليس معنى أن هؤلاء يصفون المجتمع بهذا الوصف هو أنهم يعترفون بأن له طبيعة خاصة به . ولكن معنى ذلك أنهم يجدون أنه يقوم على أساس طبيعة الفرد . فهم لا يختلفون في ذلك عن أصحاب النظرية الأولى ؛ وذلك لأنهم لا يعترفون أيضا بأن المجتمع يتركب من مجموعة من الظواهر التي تمتاز بوجود حقيق قائم بنفسه والتي تنشأ عن أسباب خاصة بها . ولكنهم يختلفون مع

(١) Contrat social

(٢) droit naturel

(٣) أما فيما يتعلق بموقف أوجيست كونت من هذه المسألة فهو موقف من يحاول التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضادتين ، ولكنه موقف غامض إلى حد كبير

هؤلاء من جهة أخرى . فإن أصحاب النظرية الأولى لا ينظرون إلى المجتمع إلا على أنه نظام متفق عليه ، وليس ثمة علاقة تربطه بحقيقة الأشياء ، فهو كشيء معلق في الفضاء ، إن صح هذا التعبير . أما أصحاب النظرية الثانية فيرون أن المجتمع يقوم على أساس من العواطف الإنسانية الجوهرية . ذلك بأن الإنسان يميل بطبيعته إلى الحياة السياسية والعائلية والدينية ، كما يميل إلى تبادل المنافع وغير ذلك من الأمور . كذلك يرون أن هذه العواطف الإنسانية الفطرية هي المنبع الذي تفيض منه النظم الاجتماعية . وبناء على ذلك فأينما كان النظام الاجتماعي طبيعياً فهو لا يحتاج إلى فرض نفسه على الأفراد بالقوة . إما إذا لجأ هذا النظام إلى استخدام القهر فذلك دليل على أنه ليس على الوضع الذي يجب أن يكون عليه ، أو على أن الظروف التي يوجد فيها ظروف شاذة . ولذا فليس ثمة سوى سبيل واحدة وهي أن تترك الحرية المطلقة للقوى الفردية حتى تنمو ، وحتى تنشأ بينها العلاقات الاجتماعية .

ولكننا لسنا من أنصار هذه النظرية أو تلك . . لاشك في أننا نعد القهر خاصة جوهرية يمكن التعرف بها على كل ظاهرة اجتماعية . ولكن ليس هذا القهر نتيجة لمجموعة من النظم المفتعلة التي أُحكم صنعها إلى حد كبير أو قليل حتى تكون كحجاب يخفي عن الناس الشباك التي حاكوها بأيديهم لكي يتردوا فيها . وإنما يرجع هذا القهر إلى مجرد السبب الآتي وهو : أن الفرد يشعر بوجوده أمام قوة تسيطر عليه وتجبره على أن يخفي هامته أمامها . ولكن هذه القوة طبيعية . كما أنها ليست وليدة نظام متفق عليه ابتكرته الإرادة الإنسانية بخلافه ، وأبرزته إلى الوجود ، بل هي وليدة الوجود الحقيقي نفسه ، ونتيجة ضرورية لأسباب موجودة بالفعل . ولذلك فإذا أراد المجتمع أن يخضع الفرد لهذه القوة القاهرة بمحض اختياره فليس من الضروري أن يلجأ إلى أي حيلة من الحيل . وذلك لأنه يكفي أن يشعر

المجتمع الفرد بخضوعه وقصوره الطبيعيين - وسواء في ذلك الجأ الفرد إلى الدين يستعين به على تكوين فكرة حسية أو رمزية عن كل من هذا الخضوع أو القصور أم استعان بالعلم حتى يكون لنفسه فكرة دقيقة واضحة عن هذين الأمرين - ولما لم تكن سيطرة المجتمع على الفرد سيطرة مادية فحسب ؛ بل كانت سيطرة عقلية وخلقية أيضا فإنها لا تخشى الدراسة الحرة في شيء ، ولكن بشرط ألا يساء استخدام هذه الدراسة . وإذا استطاع المرء بالتفكير أن يدرك أن السكان الاجتماعى أكثر ثراء وأشد تركيبا وأطول بقاء من السكان الفردى فسوف يمتدى إلى معرفة الأسباب المعقولة التى تدعو الفرد إلى الخضوع لهذا السكان الاجتماعى ، والتى توجب عليه عواطف محبة الحياة الاجتماعية واحترامها ، وهى تلك العواطف التى تثبتها العادة فى قلبه . (١)

ويمكننا أن ندرك فى هذه الحال إلى أى مدى كان النقد الذى وجه إلى نظريتنا عن القهر الاجتماعى نقدا سطحيًا إلى حد كبير ، وهو النقد الذى زعم أن نظريتنا هذه ليست سوى نسخة مكررة من نظرية دهبورن وماكيافيل (٢) . فإذا قلنا - على العكس مما يتوهمه هذان الفيلسوفان - بأن الحياة الاجتماعية ظاهرة طبيعية فليس معنى ذلك أننا نجد أن طبيعة الفرد هى المصدر الذى

(١) وهذا هو السبب فى أن كل قهر ليس ظاهرة طبيعية . إن القهر الوحيد الجدير بذلك الاسم هو القهر الذى يرتبط بنوع من النفوذ الاجتماعى ، سواء أكان هذا النفوذ عقليا أم خلقيا . أما القهر الذى يباشره أحد الأفراد على فرد آخر لأنه أشد قوة منه أو أكثر منه مالا فليس قهراً طبيعياً ، وليس من الممكن أن يستمر هذا القهر إلا بالقوة ، وبخاصة إذا لم يعبر الثراء عن إحدى القيم الاجتماعية .

تبعث منه تلك الحياة ، والسكن معنى ذلك هو أن هذه الحياة تنجم بطريقة مباشرة عن السكان الاجتماعى الذى يمتاز بأن له طبيعة من جنس خاص به ، أى أن الحياة الاجتماعية نتيجة لذلك التركيب الخاص الذى تخضع له ضمائر الأفراد بسبب وجود هؤلاء جنباً إلى جنب ، والذى يودى إلى صور جديدة من صور الوجود ^(١) .

فإذا اعترفنا إذن مع أنصار نظرية « هوبز » ، بأن الحياة الاجتماعية تبدو للفرد كقوة قاهرة فإننا نسلم مع أنصار نظرية « الحق الطبيعى » ، بأن هذه الحياة نتيجة لتلقائية لطائفة من الظواهر الحقيقية . وإن نقطة الاتصال التى تربط ربطاً منطقياً بين هاتين الفكرتين المتناقضتين بحسب الظاهر هى أن الظواهر التى تؤدى إلى وجود الحياة الاجتماعية تسيطر على الفرد أيضاً كان مصدرها . ومعنى ذلك أننا لا نفهم القهر كما كان يفهمه هوبز ، كما أننا لا نفهم تلقائية الحياة الاجتماعية كما كان يفهمها « سبنسر » .

والخلاصة هى أن أغلب المحاولات التى أريد بها تفسير الظواهر الاجتماعية

(١) أضف إلى ذلك أن نظريتنا أكثر مضادة لنظرية « هوبز » منها لنظرية الحق الطبيعى . ففى الواقع يرى أنصار هذه النظرية الأخيرة أن الحياة الاجتماعية ليست طبيعية إلا بالفرد الذى يمكن إرجاعها فيه إلى طبيعة الفرد . ولكن الصور الوحيدة التى يمكن إرجاعها على أكثر تقدير إلى هذا الأصل الفردى هى تلك الصور الاجتماعية شديدة العموم إلى أقصى حد . أما فيما يتعلق بتفاصيل الحياة الاجتماعية فهى شديدة البعد عن الصفات النفسية شديدة العموم إلى أقصى حد ، بحيث لا يمكن إرجاعها إلى هذه الصفات . وهكذا فقد اتفق كل من أصحاب هذه النظرية وأصحاب النظرية المضادة لها ، سواء بسواء ، على أن هذه التفاصيل لا تقوم على أساس حقيقى من طبيعة الأشياء . أما نحن فنرى ، على خلاف ما يرى هؤلاء ، أن جميع ما يحتوى عليه المجتمع من تفاصيل أمور طبيعية ، حتى فيما يتعلق ببعض النظم الخاصة جداً . وذلك لأن جميع هذه التفاصيل تقوم على أساس من طبيعة المجتمع .

على أسس عقلية لم تسلم من أحد هذين الاعتراضين : فإما أنها كانت ترمى إلى القضاء على كل فكرة توجب على الفرد تقديم الطاعة إلى المجتمع ، وأما أنها كانت لا تستطيع الإبقاء على هذه الطاعة إلا إذا اعتمدت على بعض الحجج الكاذبة المموهة . وإنا لنعتقد أن القواعد التي سبق ذكرها سوف تتيح لنا ، على العكس من ذلك ، وضع أسس علم اجتماع جديد يرى أن روح الطاعة هي الشرط الجوهرى فى وجود كل حياة اجتماعية ، مع البرهنة على ذلك من الناحيتين المنطقية والواقعية .

الفصل السادس

القواعد الخاصة بإقامة البراهين

- ١ -

تنحصر الوسيلة الوحيدة التي يمكننا الاعتماد عليها للبرهنة على أن إحدى الظواهر سبب في وجود ظاهرة أخرى في المقارنة بين الحالات التي توجد فيها كلتا هاتين الظاهرتين أو تختفيان فيها معا ، وفي البحث عن حقيقة المسألة الآتية وهي : هل تدل التغيرات التي تتشكل بها هاتان الظاهرتان في مختلف الظروف على أن إحداهما تترتب على الأخرى ؟ فإذا تمكن الباحث من إيجاد هاتين الظاهرتين متى أراد بإحدى الوسائل الصناعية فإن الطريقة في هذه الحال هي الطريقة التجريبية بمعنى الكلمة . أما إذا لم يستطع ، على العكس من ذلك ، إيجاد الظواهر متى أراد ، ولم يتمكن إلا من المقارنة بينها في الوضع الذي توجد فيه حسب ما تقتضيه طبيعتها فإن الطريقة التي تستخدم ، في هذه الحال ، هي طريقة التجربة غير المباشرة أو طريقة المقارنة .

ولقد رأينا فيما مضى أن تفسير الظواهر الاجتماعية ينحصر أساسا وبالذات في تقرير بعض العلاقات السببية بينها — سواء أكان الأمر بصدد ربط إحدى الظواهر بسبب وجودها أم كان ، على العكس من ذلك ، بصدد بيان الصلة التي تربط أحد الأسباب بما يترتب عليه من النتائج المفيدة . ومن جهة أخرى ، فلما كانت الظواهر الاجتماعية لا تسمح بداهة بتدخل الباحث الذي يلاحظها في سيرها الطبيعي فإن الطريقة الوحيدة التي تتناسب مع طبيعة

الموضوع الذى يدرسه علم الاجتماع هى طريقة المقارنة . حقا لقد حكم
« أوجيست كونت » بعدم كفاية هذه الطريقة الأخيرة ، ووجد أنه لا بد من
سد نقصها بتلك الطريقة الأخرى التى يطلق عليها اسم الطريقة التاريخية .
ولسكن السبب الذى دعا « كونت » إلى إصدار هذا الحكم هو أنه كان قد
كوّن لنفسه فكرة خاصة عن طبيعة القوانين الاجتماعية . وبيان ذلك أنه
كان يرى أنه من الواجب أن تعبر هذه القوانين ، قبل كل شيء ، عن الاتجاه
العام الذى تتجه فيه الإنسانية فى أثناء تطورها ، لا عن بعض العلاقات
السببية المحددة . وحينئذ فلا يستطيع المرء أن يكشف عن القوانين الاجتماعية
إذا اعتمد على طريقة المقارنة وحدها . فإنه إذا أراد المقارنة بين مختلف
الصور التى تتشكل بها إحدى الظواهر الاجتماعية فى مختلف الشعوب فلا بد
له من عزل هذه الظاهرة عن جميع ماعداها من مجموعات الظواهر الاجتماعية
الأخرى التى وجدت فى عصرها . ولسكن لئن بدأ المرء بتجزئة التطور
الاجتماعى على هذا النحو فسوف يستحيل عليه أن يهتدى بعد ذلك إلى العثور
مرة أخرى على الاتجاه العام الذى كان يتبعه هذا التطور . ولذا فإذا أراد
المرء تحقيق هذا الغرض فليست طريقة التحليل بالطريقة المثلى لأصابته ؛ بل
ينبغي له الاعتماد على طريقة التركيب ، أى على بعض الفروض الواسعة .
ويجب على المرء أن يقرّب بين مختلف المراحل المتتابعة التى مرت بها الإنسانية
وأن يلتقى عليها نظرة واحدة بنوع من الحدس العقلى ، إن صح هذا التعبير ،
حتى يتمكن من الوقوف دفعة واحدة على « النمو المستمر لـ شكل استعداد
طبيعى أو عقلى أو خلقى أو سياسى »^(١) . فهذا هو السبب الذى دعا كونت

(١) انظر دروس الفلسفة الوضعية ص ٣٢٨ :

إلى القول بضرورة هذه الطريقة التي يسميها الطريقة التاريخية ، وهي الطريقة التي تصبح ، بالتالي ، « غير ذات موضوع » البتة متى لم يسلم المرء بصحة الفكرة الأساسية التي بني عليها كونت علم الاجتماع .

حقا لقد صرح « ستيوارت مل » بأنه لا يمكن استخدام التجربة ، حتى لو كانت غير مباشرة ، في علم الاجتماع . ولكن الأمر الآن يكفي وحده في تجريخ الأدلة التي ساقها « مل » على ذلك إلى حد كبير ، وهو أنه كان يطبق نفس هذه الأدلة على الظواهر البيولوجية ، وحتى على الظواهر الطبيعية الكيميائية الأشد تركيباً (١) .

ولكننا لسنا في حاجة اليوم إلى البرهنة على أن علم الكيمياء وعلم الحياة لا يمكن أن يكونا إلا علمين تجريبيين . وحينئذ فليس ثمة ما يدعونا إلى اعتقاد أن أدلة « ستيوارت مل » أكثر صدقا فيما يتعلق بعلم الاجتماع . وذلك لأن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الكيميائية والبيولوجية إلا من جهة أنها أشد تركيباً منها . ومن الجائز جدا أن يتضمن الخلاف السابق أن استخدام التفكير التجريبي في علم الاجتماع يثير صعوبات أشد تعقيداً منها في العلوم الأخرى . ولكننا لا نرى كيف يستحيل استخدام هذا التفكير في علم الاجتماع استحالة تامة .

وفيما عدا ذلك تقوم نظرية « مل » بأسرها على أحد الفروض العامة الذي لا شك في ارتباطه الوثيق بالمبادئ الأساسية التي بني عليها علم المنطق ، مع أنه على نقيض جميع النتائج التي أدى إليها العلم . فإن « مل » يسلم في الواقع بأن نفس النتيجة لا تترتب دائماً على نفس السبب ؛ بل يمكن أن تنشأ أحيانا لسبب من الأسباب ، وأن تنشأ أحيانا لسبب آخر .

ولكن هذه الفكرة الخاصة التي تجرد العلاقة السببية من كل طابع

محدد تكاد تجعل تحليل هذه العلاقة أمراً مستحيلاً من الناحية العلمية . وذلك لأن « ستیورات مل ، قد زاد العلاقات التي تربط بين الأسباب ومسبباتها تعقيداً على تعقيد ، وذلك إلى درجة يضل معها العقل ضاللاً بعيداً لارجعة منه . فإذا كان من الجائز أن يكون الشيء نتيجة لمدة أسباب في نفس الوقت فإنه ينبغي لنا متى أردنا معرفة السبب الحقيقي الذي يؤدي إلى وجود الشيء أن نقوم بتجاربنا في ظروف من العزلة التامة التي لا يمكن تحقيقها عملياً ، وبخاصة في علم الاجتماع .

ولسكن ليس هذا المبدأ المزعوم القائل بتعدد الأسباب إلا إنكاراً لقانون السببية . ولا شك في أننا لو اعتقدنا مثل « ستیورات مل ، أن هناك تبايناً تاماً بين طبيعة كل من السبب والمسبب ، وأنه ليس ثمة علاقة منطقية ما بينهما ، لما كان من التناقض في شيء أن نسلم ، في هذه الحال ، بأنه من الجائز أن يكون الشيء أحياناً نتيجة لسبب معين ، وأن يكون أحياناً أخرى نتيجة لسبب آخر . ولو كانت العلاقة التي توجد بين كل من الظاهرتين (١) ، (ج) علاقة زمنية محضة لما تنافت مع العلاقة الزمنية الأخرى التي يمكن أن توجد مثلاً بين كل من الظاهرتين (ج) ، (ب) . أما إذا انطوت العلاقة السببية — على خلاف ما يرى « ستیورات مل ، — على عنصر عقلي فليس من الممكن أن تكون هذه العلاقة مرنة إلى الحد الذي أشار إليه هذا الفيلسوف . وإذا كانت العلاقة السببية أمراً تقتضيه طبيعة الأشياء نفسها فليس من الممكن أن يوجد المسبب إلا بوجود سبب واحد ؛ وذلك لأنه لا يمكن أن تعبر العلاقة السببية إلا عن طبيعة واحدة . ولسكن الفلاسفة هم وحدهم الذين يشكون في أن العلاقة السببية تنطوي على ذلك العنصر العقلي . أما العلماء فإنهم لا يضعون هذه المسألة موضع البحث ؛ وذلك لأن الطريقة العلمية تقوم على أساس الاعتراف بوجود هذا العنصر في العلاقة السببية ؛ وإلا فكيف يمكننا تفسير الدور الهام الذي يؤديه القياس في التفكير التجريبي ؟ وكيف يمكننا كذلك تفسير المبدأ

الأساسي الذي يقول بالتكافؤ بين السبب والمسبب ؟ . أما فيما يتعلق بتلك الحالات التي يذكرها بعضهم ، ويزعم أن المرء يلاحظ فيها أن المسبب الواحد ينتج عن عدة أسباب فإنها لا تدل على شيء يقيني إلا بشرط أن يقرر المرء ، قبل ذلك ، أن تعدد الأسباب ليس مجرد تعدد ظاهري ، أو بشرط أن يبين أن المسبب الذي يبدو شيئاً واحداً بحسب الظاهر لا يخفى وراء هذه الوحدة الظاهرية عدداً من المسببات الحقيقية . وكمن مرة استطاع العلم إرجاع عدة أسباب إلى سبب واحد ، مع أنه كان يبدو ، لأول وهلة ، أنه من المستحيل إرجاعها إلى هذا السبب الوحيد ! . وقد ضرب لنا « سيتوارت مل » نفسه مثالا على ذلك حينما ذكرنا بتلك الحقيقة وهي : أن النظريات العلمية الحديثة تقول بأن حدوث الحرارة بالحك أو التصادم أو التفاعل الكيميائي ، وغير ذلك من الأمور ، ينتجم عن سبب واحد بعينه .

أما فيما يتعلق بالمسبب فإن العالم يفرق بين عدد من المسببات التي يظن الرجل العادي أنها شيء واحد . ومثال ذلك أن لفظ « الحى » يعبر لدى العامة من الناس عن علة واحدة معينة بالذات . ولكن العلم يفرق بين عدد كبير من الحيات التي يختلف كل نوع منها عن غيره بصفاته النوعية الخاصة به . كذلك يرى العلم أن لتعدد الأسباب في هذه الحال ما يقابله من تعدد المسببات . ومع ذلك فإذا وجدت خاصية مشتركة بين جميع أنواع هذه الحيات فإن ذلك يرجع إلى هذا الأمر وهو : أن أسبابها تشترك هي الأخرى في بعض الخواص .

وإنه لمن الأهمية بمكان كبير أن نطهر علم الاجتماع من مبدأ « سيتوارت مل » ، ذلك المبدأ الذي مازال يسيطر حتى يومنا هذا على تفكير عدد كبير من علماء الاجتماع ؛ وذلك على الرغم من أن هؤلاء العلماء لا يريدون أى اعتراض على استخدام طريقة المقارنة . فمن هذا القبيل أن بعض الناس يقول عادة بأنه من الجائز أن تنشأ الجريمة عن عدة أسباب تختلف فيما بينها اختلافاً

شديداً . وكذا الأمر فيما يتعلق بالانتحار والعقاب وهلم جرا . ولكن لن
استخدم المرء التفكير التجريبي ، وقد تشبع هذه الروح ، فلن يستطيع أن
يكشف أبداً عن القوانين الدقيقة أو عن العلاقات السببية المحددة ، مهما أتي في
جمع عدد هائل من الظواهر . ولن يتسنى له في هذه الحال إلا أن يرجع إحدى
النتائج المهمة إلى عدة أسباب غامضة غير محددة . وحينئذ فإذا أراد المرء
استخدام طريقة المقارنة استخداماً عليها سليماً ، أي إذا أراد احترام قانون السببية
على النحو الذي يقرره العلم فلا بد له من اتخاذ القضية الآتية أساساً لما يقوم به

من المقارنات وهي : يوجد دائماً سبب معين لكل مسبب معين

فإذا عدنا حينئذ إلى الأمثلة التي سبق ذكرها أمكننا القول بأنه إذا ترتب
الانتحار على أكثر من سبب واحد فذلك دليل على أن هناك في الحقيقة عدة
أنواع من الانتحار . وكذا الأمر فيما يتعلق بالجريمة . ولكن ليس الأمر
كذلك فيما يمس العقاب . فإنه وإن خيل للمرء ، فيما مضى ، أنه من الممكن
تفسير العقاب أيضاً بعدة أسباب مختلفة ، فإن العلة في ذلك ترجع إلى هذا
الأمر وهو : أن المرء لم يلمح أن جميع تلك الأسباب التي تبدو عديدة —
بحسب الظاهر — تشترك في خاصية واحدة وهي الخاصة التي تدعو هذه
الأسباب إلى إيجاد نتيجة واحدة مشتركة بينها جميعاً (١) .

— ٢ —

ومع أن علم الاجتماع يستطيع تطبيق الأساليب المختلفة للطريقة التجريبية
فلمست هذه الأساليب جميعها سواء في قوتها البرهانية .

فإنه يمكن القول بأن الطريقة التي تسمى « طريقة البواقى » — على فرض
أنها إحدى صور التفكير التجريبي — لا تستخدم قط في دراسة الظواهر

(١) انظر كتاب تقسيم العمل الاجتماعي لدور كايم ص ٧٨ :

الاجتماعية . وفضلا عن أنه لا يمكن استخدامها إلا في العلوم التجريبية التي قطعت شوطاً بعيداً في سبيل التقدم - وذلك لأنها تستخدم على أساس أن العلم قد كشف بالفعل عن عدد هام من القوانين في الظواهر الاجتماعية معقدة إلى أكبر حد بحيث لا يستطيع المرء ، في أثناء دراسته لحالة معينة ، أن يكون دقيقاً في حذف جميع الأسباب المحتملة التي يمكن أن تؤدي إلى وجود الحالة التي يدرسها إلا سبباً واحداً منها .

وهذا هو عين السبب الذي يؤدي إلى صعوبة استخدام كل من « طريقة الاتفاق » و « طريقة الاختلاف » . ففي الواقع تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتي وهو : أن جميع الحالات التي يقارن بينها المرء تتفق أو تختلف من جميع الجهات ماعدا جهة واحدة فقط . ولا شك في أننا لم نر مطلقاً حتى الآن أن علماً من العلوم استطاع القيام ببعض التجارب التي يبرهن بها بصفة قاطعة لا تقبل الطعن على وجود وجه خلاف واحد فقط أو وجه اتفاق واحد فقط بين الظواهر التي يقارن بينها . ولن يستطيع المرء أن يتأكد أبداً من أنه لم يغفل ملاحظة أحد الأسباب الذي يمكن أن يتفق أو يختلف مع المسبب في نفس الوقت وبنفس الكيفية كما يتفق معه أو يختلف عنه السبب الوحيد الذي اهتدى إلى معرفته . ومع ذلك فعلى الرغم من أن التخلص من كل عنصر دخيل على العلاقة التي تربط السبب بالمسبب يبدو كهدف مثالي لا يمكن الوصول إليه في الواقع فإن العلوم الطبيعية الكيميائية - وحتى العلوم البيولوجية أيضاً - كادت تصيب هذا الهدف بحيث يمكن النظر ، في كثير من الأحيان ، إلى البراهين المستخدمة في هذه العلوم على أنها كافية من الوجهة العملية . ولكن

الأمر على خلاف ذلك في علم الاجتماع . ويرجع السبب في ذلك إلى شدة تركيب الظواهر الاجتماعية مضافاً إلى هذا أنه يستحيل على المرء أن يقوم بأجراء أى تجربة حقيقية في هذا العلم . ولما كان المرء يعجز عن القيام بإحصاء كامل ، على وجه التقريب ، لجميع الظواهر التي توجد في وقت واحد في مجتمع معين ، أو لجميع الظواهر التي تتابعت في هذا المجتمع في أثناء التاريخ ، فسوف يعجز عن التأكد ، ولو على وجه تقريبي ، من أن شعبين من الشعوب يتفقان أو يختلفان من جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً فقط . فإن إهمال ملاحظة إحدى الظواهر لأكثر احتمالاً من عدم إغفال أى ظاهرة على وجه الإطلاق . ويترب على ذلك أن استخدام هذه الطريقة كبرهان لا يمكن أن يؤدي إلا إلى بعض الآراء الظنية ، وهي تلك الآراء التي إذا نظرنا إليها في حد ذاتها وجدنا أنها تكاد تكون مجردة عن كل طابع علمي .

ولكن يختلف الأمر جد الاختلاف فيما يتعلق بطريقة التغير النسبي (١) . فليس من الضروري ، في الواقع ، أن يستبعد الباحث جميع التغيرات التي لا تدخل في نطاق المقارنة استبعاداً تاماً حتى يمكن أن تؤدي هذه الطريقة إلى نتيجة برهانية . وذلك لأن مجرد توازي التغيرات التي تمر بها الظاهرتان دليل على وجود علاقة بينهما ، ولكن بشرط أن يقرر المرء هذا التوازي سالف الذكر في عدد كاف من الحالات التي يختلف بعضها عن بعض اختلافاً كافياً . وإنما امتازت هذه الطريقة من بين سائر الطرق التجريبية الأخرى لهذا السبب وهو : أنها لا توقعنا على العلاقة السببية من الخارج ، كما هي الحال فيما يتعلق بالطرق السابقة ، ولكننا توقعنا على هذه العلاقة من الداخل . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنها لا تريننا فقط أن الظاهرتين توجدان

(١) يطلق كل من اسم التلازم في التغير والتغير النسبي على الطريقة التي يعبر

عنها بـ [Méthode des variations concomitantes] « المترجم »

معا أو تختفي إحداهما لدى وجود الأخرى بحسب الظاهر (١) ، أى على نحو لا يقوم معه أى دليل مباشر على وجود علاقة داخلية تربط إحدى هاتين الظاهرتين بالأخرى ؛ ولكنها ترينا ، على العكس من ذلك ، أن كلا من هاتين الظاهرتين تتأثر دائما بالأخرى ، ولو من جهة الحكم على أقل تقدير . ويسكنى هذا التأثير المتبادل وحده فى البرهنة على وجود علاقة طبيعية بين هاتين الظاهرتين . فإن الطريقة التى تتبعها إحدى الظواهر فى تطورها تعبر عن طبيعتها . فإذا تطورت ظاهرتان على نمط واحد فلا بد من وجود صلة متبادلة بين طبيعتهما . وحينئذ فاطراد « التلازم فى التغير » ، قانون فى حد ذاته ، مهما يكن من شأن الظواهر التى لا تدخل فى نطاق المقارنة . ولهذا فإنه لا يسفى فى بيان بطلان هذا القانون أن يبرهن المرء على ذلك باستخدام بعض التطبيقات الفرعية لسكل من طريقي « الاتفاق » ، أو « الاختلاف » ؛ وإلا فعنى ذلك هو أننا ننسب إلى هذا النوع من البراهين نفوذا لا يمكن أن ننسبه إليه فى علم الاجتماع . فإذا وجدنا أن ظاهرتين تتغيران معا بصورة مطردة فلا بد لنا من تسجيل هذه العلاقة ، حتى لو وجدت إحدى هاتين الظاهرتين دون الأخرى فى بعض الحالات . وذلك لأنه من الجائز أن يكون السبب فى ذلك أحد أمرين : فإما ألا يؤدى السبب إلى وجود مسببه لتأثير سبب آخر مضادله ، وإما أن يوجد السبب ولكن على صورة مخالفة للصورة التى سبق للمرء أن لاحظها عليها . ولاشك فى أنه يجب علينا - كما يقول بعض الناس - أن ندرس الظواهر من جديد ، بدل أن نتنازل دون تردد عن تلك النتائج التى أدى إليها برهان أجريناه بطريقة مليمية .

(١) أما فيما يتعلق بطريقة الاختلاف فإن عدم وجود السبب يدعو إلى عدم

حقاً إن القوانين التي يقررها الباحث هذه الطريقة لا تبدو لنا دائماً ،
 لأول وهلة ، في صورة العلاقات السببية . فإن التلازم في التغير ، لا يترتب
 على أن إحدى الظاهرتين سبب في وجود الأخرى ، وإنما قد يرجع إلى أن كلتا
 الظاهرتين نتيجة لسبب واحد بعينه ، أو إلى أن هناك ظاهرة ثالثة خفية
 توجد بين هاتين الظاهرتين ، بحيث تكون نتيجة لإحدهما وسبباً في وجود
 الأخرى . وحينئذ تحتاج النتائج التي تؤدي إليها هذه الطريقة إلى التفسير .
 ولكن ما الطريقة التجريبية التي تتيح لنا الوصول بطريقة آلية إلى الكشف
 عن إحدى العلاقات السببية ، دون أن تكون الأمور التي تقررها هذه العلاقة
 في حاجة إلى نوع من التفكير أو الاستنتاج ؟ إن كل ما يهمننا في هذا المقام
 أن يسلك المرء مسلكاً منهجياً في هذا النوع من التفكير . وهاهي الوسائل
 التي يمكن اتباعها في هذا الصدد . يبدأ المرء بالبحث عن كيفية وجود إحدى
 الظاهرتين بسبب الأخرى ، مستعيناً على ذلك بطريقة التفكير القياسي .
 ثم يبذل جهده ، بعد ذلك ، في التأكد من صحة النتيجة التي يؤدي إليها هذا
 التفكير القياسي باستخدام بعض التجارب ، أي بعض المقارنات الجديدة .
 فإذا كان استخدام التفكير القياسي ممكناً ، ونجح التأكد من صحة نتائجه
 استطاع المرء القول حينئذ بأنه قد أقام البرهان . ولكن إذا لم يقف المرء ، على
 العكس من ذلك ، على علاقة مباشرة ما بين الظاهرتين ، وبخاصة إذا كان
 القول بوجود هذه العلاقة بينهما يناقض القوانين التي سبق إقامة البرهان على
 صدقها وجب عليه أن يأخذ في البحث عن ظاهرة ثالثة ترتبط بها كل من
 الظاهرتين السابقتين على حد سواء ، أو يمكن استخدامها كحلقة اتصال بينهما .
 ومثال ذلك أنه من الممكن أن يبرهن المرء بطريقة لا تحتل الشك بحال ما
 على أن الميل إلى الانتحار يتغير تغيراً نسبياً مع الميل إلى التعلم .
 ولكن ليس من الممكن أن نفهم كيف يمكن أن يؤدي التعلم إلى
 الانتحار . فإن مثل هذا التفسير يناقض قوانين علم النفس . فإن التعلم —

وبخاصة إذا لم يتجاوز مستوى المعارف العامة الأولية — لا يمس سوى المناطق السطحية جدا في شعور الفرد . أما غريزة حب البقاء فإنها ، على العكس من ذلك ، أحد الميول الإنسانية الأساسية . وحينئذ فليس من الممكن أن تتأثر هذه الغريزة تأثيرا ملموسا بمثل هذه الظاهرة السطحية ضعيفة الأثر إلى هذا الحد الكبير . وهكذا ينتهى المرء إلى التساؤل : أليس من الممكن أن يكون كل من الميل إلى الانتحار والميل إلى التعلم نتيجة لنفس السبب . وهذا السبب المشترك بينهما هو ضعف التقاليد الدينية . ذلك بأن ضعف هذه التقاليد يُصحب في نفس الوقت بزيادة الميل إلى التعلم والانتحار .

ولكن هناك سببا آخر كانت من أجله طريقة التغير النسبي ، خبير الطرق التي يمكن استخدامها في البحوث الاجتماعية . ففي الواقع لا يمكن استخدام الطرق الأخرى استخداما مجديا ، حتى لو كانت الظروف أشد ما يكون ملائمة لها ، إلا بشرط أن يكون عدد الظواهر التي يقارن الباحث بينها كبيرا جدا . فلئن عجز المرء عن الاهتمام إلى مجتمعين يختلفان أو يتفقان في جميع الوجوه ما عدا وجه واحد فإنه يستطيع أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر توجدان معاً أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جدا . ولكن لن تكون لهذه الملاحظة قيمة علمية إلا بشرط أن يقوم المرء بها مرارا عديدة ؛ بل ينبغي له أن يتأكد تقريبا من أنه قد استعرض جميع الظواهر واحدة بعد أخرى . ولكن استقصاء الظواهر على هذا النحو الكمال على وجه التقريب ليس أمرا مستحيلا فحسب ؛ بل سوف يعجز المرء دائما عن تحديد الظواهر المدكوسة على هذا النحو تحديدا دقيقا بما فيه الكفاية لمجرد السبب الآتى وهو : أن هذه الظواهر كثيرة العدد جدا . ولا يتعرض المرء فحسب إلى إغفال ملاحظة بعض الظواهر الجوهرية المضادة للظواهر التي سبقت له معرفتها ؛ بل لن يستطيع أيضا التأكد من أنه قد عرف هذه الظواهر

الأخيرة معرفة جيدة . وفي الواقع لم يكن تفكير علماء الاجتماع جديراً بالثقة في كثير من الأحيان للسبب الآتي : وهو أنهم كانوا يميلون إلى استخدام طريقة الاتفاق ، و « طريقة الاختلاف » ، وكانوا يفضلون الطريقة الأولى منهما بصفة خاصة . ذلك بأنهم كانوا يعنون بجمع الوثائق أكثر من عنايتهم بنقدها واختيار نخبه ممتازة منها . فمن هذا القبيل نرى أنه يتفق لهؤلاء العلماء دائماً أنهم لا يفرقون كما ينبغي بين الملاحظات السريعة غير الدقيقة التي يقوم بها الرواد وبين النصوص التاريخية المضبوطة . ولا يستطيع المرء لدى رؤيته لمثل هذه البراهين أن يحول دون خطور هذا السؤال بذهنه وهو : أليس من الممكن أن تكفي ظاهرة واحدة في هدم هذه البراهين ؟ وأكثر من ذلك فإن الظواهر التي تقوم على أساسها هذه البراهين لا توحى إليه ائثقة دائماً .

لكن طريقة التغير النسبي ، لا توجب علينا هذا الإحصاء المبتور ، كما لا تفرض علينا القيام بمثل هذه الملاحظات السطحية . وذلك لأن هذه الطريقة لا تحتاج إلا إلى عدد محدود من الظواهر حتى تؤتي ثمارها . فتي برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران تغيراً نسبياً في عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين . ولما لم تسكن الوثائق العلمية التي تعتمد عليهما هذه الطريقة في حاجة إلى أن تكون كثيرة العدد . فمن الممكن اختيارها ، بل من الممكن ، فيما عدا ذلك ، أن يقوم عالم الاجتماع الذي يستخدمها بدراسة دقيقة وعن كسب . ولذا فمن الجائز ، بل من الواجب على عالم الاجتماع ، أن يتخذ تلك المجتمعات التي تجسدت عقائدها وتقاليدها وأخلاقها وقوانينها في نصوص مضبوطة مادة رئيسية لما سيقوم به من الأبحاث الاستقرائية فيما بعد . ولا شك في أن عالم الاجتماع لن يستكنف عن الاستفادة من المعلومات التي يقدمها إليه علم كعلم الأجناس البشرية [وأيس من الممكن أن توجد بعض الظواهر التي

يأنف العالم من ملاحظتها والاستفادة منها [. ولكن لن يعطى هذا العالم لمثل هذه المعلومات من الأهمية أكثر مما تستحق . وذلك لأنه لن يتخذها مركزاً تدور عليه أبحاثه ، وإن استخدمها بصفة عامة إلا ليكمل بها المعلومات التي يدين بها لعلم التاريخ ، أو لأنه سوف يبذل جهده ، على أقل تقدير ، في استخدام هذه المعلومات التاريخية كوسيلة يتأكد بها من صدق معلوماته الاجتماعية . وهكذا فلن يتاح لعالم الاجتماع أن يخصص مجال المقارنات على هذا النحو مع كثير من التخصيص فحسب ؛ بل سوف يقوم أيضاً بهذه المقارنات ، وقد زود بكثير من روح النقد السديد . وذلك لأنه لما كان يخصص المقارنة في مجال ضيق من الظواهر فسوف يتمكن ، لهذا السبب نفسه ، من ملاحظة هذه الظواهر مع كثير من العناية والدقة . حقا ليس عالم الاجتماع مضطراً إلى تحصيل جميع الحقائق التي اهتدى إليها المؤرخون من جديد . ولكنه ليس من الممكن أيضاً أن يتقبل هذا العالم المعلومات التي يستخدمها في بحوثه قبولاً سلبياً ، وأن يتلقاها من كل جانب .

ولكن يجب علينا ألا نعتقد أن منزلة علم الاجتماع أدنى بكثير من منزلة العلوم الأخرى . لأنه لا يستطيع استخدام سوى طريقة تجريبية واحدة . وذلك لأن هناك في الواقع ما يعوض عليه هذا النقص . ونعني بذلك كثرة التغيرات التي تقدم نفسها طوعاً لعالم الاجتماع حين يأخذ في المقارنة بين الظواهر . ولا نجد مثيلاً لهذه التغيرات في النواحي الطبيعية الأخرى ، فإن التغيرات التي تطرأ على الجسم العضوي في أثناء حياة أحد أفراد النوع قليلة العدد ومحدودة جداً ، على حين أن التغيرات التي يمكن إثارتها في هذا الجسم بطريقة صناعية لا تفضي إلى الموت تنحصر هي الأخرى في حدود ضيقة جداً . حقاً لقد طرأت على الفصائل الحيوانية في أثناء تطورها تغيرات عضوية أهم بكثير من التغيرات التي يمر بها أحد أفراد الفصيلة . ولكن لم تترك هذه التغيرات وراءها إلا بعض الآثار النادرة الغامضة . وما زال من العسير ، حتى في

الوقت الحاضر ، أن يقف المرء على الأسباب التي دعت إلى وجود هذه التغيرات . أما الحياة الاجتماعية فإنها تسكون ، على العكس من ذلك ، سلسلة متصلة الحلقات من التغيرات التي تسير جنباً إلى جنب مع بعض التغيرات الأخرى التي تطرأ على شروط الوجود الاجتماعي . ولانستطيع فحسب الوقوف على التغيرات التي حدثت منذ عهد قريب ؛ بل قد جاءتنا أنباء عدد كبير من التغيرات التي مرت بها الشعوب التي طواها التاريخ . ذلك بأن تاريخ الإنسانية ، على الرغم مما به من فجرات ، أكثر وضوحاً وأتم تنابعا من تاريخ الفصائل الحيوانية الأخرى . أضف إلى ذلك أن هناك عدداً كبيراً من الظواهر الاجتماعية التي يعم وجودها في المجتمع بأسره والتي تشكل ، على الرغم من عمومها ، بصور مختلفة تبعاً لاختلاف المقاطعات والحرف والديانات ، وهم جرا . فمن هذا القبيل نذكر على سبيل المثال ظواهر الانتحار والجريمة والتوالد والزواج والادخار الخ . ويترتب على اختلاف كل بيئة من هذه البيانات الخاصة أن تطرأ مجموعات جديدة من التغيرات على كل ظاهرة من هذه الظواهر ، وذلك إلى جانب تلك التغيرات التي تنشأ بسبب التطور التاريخي . ولذا فإذا عجز عالم الاجتماع عن استخدام جميع طرق البحث التجريبي . على حد سواء باعتبار النتائج العملية التي تؤدي إليها ، فمن الممكن أن تصبح طريقة « التغير النسبي » — وهي الطريقة الوحيدة التي يكاد يجب عليه استخدامها وحدها دون سواها — منتجة على يديه إلى حد كبير جداً . وذلك لأنه يجد عدداً كبيراً من المراجع التي لا مثيل لها متى أراد استخدام هذه الطريقة ولكن لا تؤدي هذه الطريقة إلى كل ما تتضمنه من النتائج إلا إذا استخدمها عالم الاجتماع بدقة فائقة . فإنه يتفق ألا يبرهن المرء على شيء البتة ، كما يحدث في كثير من الأحيان ، حينما يكتفي بعدد كبير أو قليل من الأمثلة لكي يبرهن على أن الظواهر قد تغيرت في بعض الحالات المنفردة ، وفقاً لما يقتضيه أحد

الفروض . وليس من المستطاع أن يستنبط المرء أى نتيجة عامة مما يبدو من مطابقة الظواهر لأحد الفروض فى مثل هذه الحالات النادرة المبعثرة . وإنما الواجب هو ألا يقارن المرء بين بعض التغيرات المتفرقة ؛ بل لابد له من المقارنة بين مجموعتين من التغيرات التى سبق تحديدها بطريقة علمية صحيحة ، والتى تتصل حلقاتها اتصالا تدريجيا مستمرا إلى أقصى حد ممكن . كذلك يجب أن يسكون مدى هذه التغيرات واسعا بما فيه الكفاية . وذلك لأن التغيرات التى تطرأ على إحدى الظواهر لا يتيح لنا استنباط القانون إلا إذا عبرت تعبيرا واضحا عن الطريقة التى تتبعها هذه الظاهرة فى تطورها حينما توجد فى ظروف معينة . ولكن لن يتحقق هذا الشرط إلا إذا كانت هذه التغيرات متصلة اتصالا تدريجيا كنفس الاتصال الذى يربط بين مختلف اللحظات التى يتسكون منها تطور طبيعى معين لإحدى الفصائل . وفيما عدا ذلك فمن الواجب أن يمتد التطور الذى تعبر عنه هذه التغيرات امتدادا كافيا حتى لا يبقى أى مجال للشك فى الاتجاه الذى سوف يتبعه هذا التطور فيما بعد .

— ٣ —

لكن تختلف الطريقة التى يجب اتباعها فى تكوين المجموعات سالفة الذكر باختلاف الأحوال . فمن الممكن أن تحتوى هذه المجموعات على عدد كبير من الظواهر التى نلاحظها إما فى مجتمع واحد فقط — أو فى عدة مجتمعات من جنس واحد — وإما فى عدة مجتمعات مختلفة الجنس .

وقد تكفى الطريقة الأولى ، على أكثر تقدير ، متى كنا بصدد دراسة بعض الظواهر شديدة العموم التى يعطينا عنها علم الإحصاء معلومات واسعة ومتنوعة بما فيه الكفاية . مثال ذلك أن المرء إذا قارن بين الرسم

البياني الذي يعبر عن سير ظاهرة الاتجار في أثناء عصر يمتد امتدادا كافيا وبين التغيرات التي تطرأ على هذه الظاهرة نفسها ، تبعا لاختلاف الأقاليم والطبقات والمساكن القروية أو الحضرية ، وتبعا لاختلاف الجنس والعمر والحالة الشخصية وغير ذلك من الأمور ، استطاع الوصول إلى تقرير بعض القوانين الحقيقية ، حتى لو لم يمد نطاق البحث حتى يشمل أكثر من شعب واحد . ومع ذلك فإنه يستحسن دائما أن يتأكد المرء من صحة هذه النتائج ببعض الملاحظات التي يقوم بها على شعوب أخرى من جنس الشعب الأول . ولكن لا يجوز للمرء أنه يقتنع بمثل هذه المقارنات الضيقة المدى إلا إذا كان بصدد دراسة أحد تلك التيارات الاجتماعية التي تعم في المجتمع بأسره والتي تختلف صورها من مكان إلى آخر . أما إذا كان بصدد دراسة بعض النظم الاجتماعية ، أو إحدى القواعد القانونية أو الأخلاقية ، أو إحدى العادات الاجتماعية تامة التكوين التي توجد في جميع أنحاء المجتمع بصورة واحدة ، وتؤدي نفس الوظيفة ، ولا تتغير إلا بتأثير الزمن وحده ، فإنه لا يستطيع أن يظل سجين دراسته لشعب واحد فقط . وذلك لأنه لن يجد ، في هذه الحال ، سوى رسمين بيانيين متوازيين يتخذهما مادة لبراهينه ، ونعني بهذين الرسمين البيانيين : الرسم الذي يعبر عن التطور التاريخي للظاهرة التي يقوم المرء بدراسة ، والرسم الذي يعبر عن تطور الظاهرة التي يُظن أنها سبب في وجود الظاهرة الأولى ، وذلك بالنسبة إلى شعب واحد فقط . ولا شك في أن مجرد التوازي متى كان مطردا هنا يعد ظاهرة عظيمة الأهمية . ولكن ليس من الممكن أن يكفي وحده في إقامة البرهان .

أما إذا قارن المرء بين عدة شعوب من جنس واحد فإنه يجد أمامه

بجاء أكثر اتساعاً للمقارنة . ومن الممكن أن يبدأ بالمقارنة بين تاريخ أحد هذه الشعوب وبين تاريخ بقية الشعوب الأخرى ، ثم يأخذ في البحث عن حقيقة المسألة الآتية وهي : هل تتطور نفس الظاهرة من الجهة الزمانية على نمط واحد لدى كل شعب من هذه الشعوب على حدة ؟ وهل تخضع الظاهرة لنفس الظروف لدى جميع هذه الشعوب ؟ ثم يستطيع المرء أن يقارن ، بعد ذلك ، بين مختلف أنواع التغيرات التي تطرأ على هذه الظاهرة لدى مختلف هذه الشعوب . فمثلاً يقوم بتحديد الصورة التي تتشكل بها الظاهرة التي يدرسها لدى مختلف الشعوب في الوقت الذي تصل فيه هذه الظاهرة إلى أوج تطورها . ولكن لما كان كل مجتمع من هذه المجتمعات شخصية مستقلة ، على الرغم من أنها تنتمي جميعها إلى نموذج اجتماعي واحد ، فإن الصورة التي تتشكل بها الظاهرة تختلف من مكان إلى آخر ، وتبدو أقل أو أكثر وضوحاً ، تبعاً لاختلاف الأحوال . وهكذا يهتدى المرء إلى مجموعة جديدة من التغيرات التي يستطيع المقارنة بينها وبين التغيرات التي تطرأ في نفس الوقت ، ولدى كل شعب من هذه الشعوب على الظاهرة التي يظن أنها السبب في وجود الظاهرة التي يدرسها . فمن هذا القبيل أن المرء إذا ما انتهى من تتبع المراحل التي تمر بها العائلة البطيريركية ^(١) في أثناء تطورها في تاريخ كل

(١) العائلة البطيريركية [La famille patriarcale] هي أحد النماذج العائلية التي توجد لدى الشعوب الشرقية من الرعاة . ويباشر الأب في هذه العائلة سلطة واسعة جداً على أبنائه وعلى أبناء أبنائه . أما فيما يتعلق بالملكية فإنها تكون شائعة بين أفراد هذه العائلة مع استثناء بعض النقولات . ويقوم رب العائلة البطيريركية بتدبير أمور العائلة وأعمالها ، كما يحتفظ لنفسه بحق ادخار المنتجات التي تفيض عن حاجة أفرادها . وفي بعض الحالات يستخدم المال المدخر في مساعدة بعض أفراد العائلة على الاستقرار ببعض الأمكنة الجديدة لاستغلالها ، ولإنشاء عائلات بطيريركية جديدة على غرار العائلات التي ينتمون إليها .

(المترجم)

من روما وأثينا واسبارطة أخذ في ترتيب هذه المدن الثلاث بناء على أقصى درجة من درجات التطور التي وصل إليها هذا النموذج العائلي في كل مدينة منها . ثم يأخذ بعد ذلك في تحقيق المسألة الآتية وهي : هل يمكن ترتيب هذه المدن الثلاث على نفس النحو السالف بناء على حالة البيئة الاجتماعية التي يبدو أن العائلة البطيركية تترتب عليها كما تبين له ذلك من التجربة الأولى ؟

ولكن ليس من الممكن أن تستقل هذه الطريقة بنفسها . وذلك لأنها لا تنطبق ، في الواقع ، إلا على الظواهر التي نشأت في أثناء حياة الشعوب التي تقارن بينها . فالمجتمع لا يخلق جميع تفاصيل نظمه الاجتماعية من العدم ؛ ولكنه يرث جزءا من هذه النظم تامة التكوين عن المجتمعات التي سبقتها . وليست النظم التي تنتقل إليه على هذا النحو في أثناء تاريخه نتيجة لأي تطور ما . وبناء على ذلك ، فليس من الممكن تفسيرها إلا إذا قارنا بينها وبين بعض النظم الاجتماعية التي توجد في مجتمعات أخرى مختلفة في الجنس عن المجتمع الذي ندرس فيه هذه النظم . وليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة إلا على تلك العناصر الجديدة التي يضيفها المجتمع إلى تلك النظم الأصلية المتوارثة ، وهي تلك الزيادات التي تدعو إلى تطور هذه النظم . ولكن كلما صعد المرء في سلم التطور الاجتماعي وجد أن الصفات التي يكتسبها أي شعب من الشعوب قليلة الأهمية بالنسبة إلى الخواص التي يرثها عن الشعوب السابقة . وفيما عدا ذلك ، فهذا هو السبب في كل تقدم اجتماعي . ومثال ذلك أن العناصر الجديدة التي أدخلناها ، منذ بدء تاريخنا القوي ، على كل من القانون العائلي وقانون الملكية وعلى الأخلاق قليلة العدد وقليلة الأهمية بالقياس إلى تلك العناصر التي ورثناها عن الشعوب الماضية . وحينئذ فليس من الممكن أن يفهم المرء الظواهر الجديدة التي كانت تلك هي طريقة نشأتها إلا إذا بدأ بدراسة

الظواهر الأساسية جدا التي تعد أصولا نبقت منها تلك الظواهر السابقة .
وليس من الممكن دراستها إلا إذا اعتمدنا على مقارنات أخرى أكثر اتساعا .
فإذا أردنا تفسير الحالة الراهنة التي وصلت إليها كل من العائلة والمملكة
والزواج وهلم جرا . . . فإنه ينبغي لنا أن نبحث عن أصول كل ظاهرة
من هذه الظواهر ، وعن العناصر الأولية التي تتركب منها . ولا يستطيع علم
التاريخ المقارن للمجتمعات الأوروبية الكبرى أن يلقى ضوءا كافيا على هذه
المسائل . ولذا يجب علينا أن نصعد نحو مجتمعات أبعد عهدا في التاريخ من
تلك المجتمعات .

وحينئذ فإذا أراد المرء تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية التي توجد
في جنس اجتماعي معين فلن يقارن بين مختلف الصور التي تتشكل بها
هذه الظاهرة لدى مختلف الشعوب التي تنتمي إلى هذا الجنس فحسب ؛
بل سوف يقارن أيضا بين جميع الصور التي تشكلت بها الظاهرة في جميع
الأناس الاجتماعية السابقة . فهل يريد المرء مثلا دراسة النظام العائلي ؟
إنه سوف يبدأ ، في هذه الحال ، بتحديد أبسط أنواع النماذج العائلية التي
وجدت بالفعل لكي يتبع بعد ذلك ، خطوة بخطوة ، الطريقة التي تتبعها
هذا النموذج العائلي في تطوره شيئا فشيئا ، حتى أصبح معقدا في حالته
الراهنة . وتتيح لنا هذه الطريقة التي يمكن أن نطلق عليها اسم « طريقة
التكوين » فهم الظاهرة من الوجهتين التحليلية والتركيبية في آن واحد .
وذلك لأنها ترشدنا ، من جهة ، إلى معرفة العناصر الأولية التي تتركب منها
الظاهرة ، كل عنصر منها على حدة ، لمجرد السبب الآتي وهو : أنها توقفتنا
على الطريقة التي تتبعها هذه العناصر حين تتجمع شيئا فشيئا . ومن جهة
أخرى تفضل هذه الطريقة غيرها من الطرق في تحديد الشروط التي
تخضع لها هذه العناصر في تركيبها وتربطها ، وذلك بفضل اتساع نطاق
المقارنة فيها .

وبناء على ذلك فلم ينسئ للمرمز انه يفسر أى ظاهرة اجتماعية معقدة
بعضه الشئ، إلا بشرط أنه يتبع بملاحظة جميع مراحل التطور التى تمر
بها الظاهرة فى جميع الأنواع الاجتماعية .

فليس علم الاجتماع المقارن فرعاً خاصاً من فروع علم الاجتماع ؛ بل هو
علم الاجتماع بالذات ، وقد قطع كل صلة تربطه بالعلوم الوصفية البحتة ،
وأخذ يتوق إلى تفسير الظواهر .

وفى كثير من الأحيان يرتكب المرمز فى أثناء قيامه بمثل هذه المقارنات
الواسعة بعض الأخطاء التى تؤدى إلى فساد النتائج التى ينتهى إليها . فقد اتفق
أحياناً لبعض الناس حينما أرادوا تحديد الاتجاه العام الذى تتبعه الحوادث
الاجتماعية فى تطورها أنهم لم يقارنوا إلا بين تلك الحوادث التى توجد وقت
أقول كل نوع اجتماعى وبين الحوادث التى تحدث فى أول مرحلة من مراحل
وجود النوع الاجتماعى الذى يليه . وقد اعتقد هؤلاء حينما نهجوا هذا النهج
أنه من الممكن القول بأن ضعف العقائد الدينية ، أو أى نوع من التقاليد ،
لا يمكن إلا أن يكون ظاهرة عابرة فى حياة الشعوب . وذلك لأن هذا
الضعف لا يظهر إلا فى آخر مرحلة من مراحلها التاريخية ، وهو لا يظهر إلا لى
يختفى بمجرد ابتداء تطور اجتماعى جديد . ولكن يوشك المرمز إذا اتبع
هذه الطريقة أن يخلط بين سير التقدم سيرا ضرورياً مطرداً ، وبين ماهو
نتيجة لسبب آخر بالكلية . ففى الواقع ليست الحالة التى يوجد فيها المجتمع
الناشئ مجرد امتداد للحالة التى انتهت إليها المجتمعات التى يحل محلها فى آخر
مرحلة من مراحلها التاريخية ، ولكن ترجع هذه الحالة إلى شباب
هذا المجتمع الناشئ ، ذلك الشباب الذى يحول دون أن يبدأ هذا المجتمع
مباشرة فى تمثيل التجارب التى اكتسبتها الشعوب السابقة وفى الاستفادة منها .

ومن هذا القبيل أن الطفل يرث عن أبويه بعض الاستعدادات والقوى التي لا تقوم بدور فعال في حياته إلا بعد مضي فترة طويلة. وحينئذ فإذا عدنا إلى نفس المثال السابق فمن الممكن أن تكون عودة التقاليد إلى سابق قوتها - تلك العودة التي يشاهدها المرء في بدء تاريخ الشعوب - نتيجة للأمر الآتي وهو : أن هذه التقاليد مرتبطة بالشروط الخاصة التي تصحب نشأة كل مجتمع من المجتمعات . وليست هذه العودة نتيجة لهذا الأمر الآخر وهو : أنه لا يمكن أن يكون ضعف ظاهرة بعينها إلا ضعفاً مؤقتاً . وليس من الممكن أن تؤدي المقارنة إلى نتيجة برهانية إلا إذا نحينا جانباً عامل السن الذي يؤدي إلى فساد هذه النتيجة . فإذا أردنا إصابة هذا الهدف فانه يكفي ان نقوم

بملاحظة المجتمعات التي نقارن بينها في مرحلة مشتركة من مراحل تطورها .
ومثال ذلك أننا إذا أردنا معرفة الاتجاه الذي تتبعه إحدى الظواهر الاجتماعية في تطورها وجب علينا أن نقارن بين الحالة التي كانت عليها هذه الظاهرة في مرحلة شباب كل نوع اجتماعي وبين ما صارت إليه في مرحلة شباب النوع الاجتماعي الذي يليه . وهكذا نحكم بتقدم الظاهرة أو بتقهقرها أو ببقائها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتورها من قوة أو ضعف في أثناء وجودها في كل نوع من هذه الأنواع .

خاتمة

وباختصار تتميز طريقتنا هذه عن غيرها من الطرق بالخواص الأساسية الآتية :

أولاً : إن هذه الطريقة مستقلة عن جميع المذاهب الفلسفية . فلما كان علم الاجتماع وليد بعض المذاهب الفلسفية الكبرى فقد احتفظ بعادة الاعتماد على بعض المذاهب التي كان يعد بطبيعة الحال جزءاً متمماً لها . وقد وصف هذا العلم بأوصاف متتابعة ، فكان علم اجتماع « وضعي » ، ثم علم اجتماع تطوري^(١) ، ثم علم اجتماع روحي^(٢) ، مع أنه كان ينبغي أن يقنع هذا العلم باسم علم الاجتماع لا غير . أضف إلى ذلك أننا نتردد في وصفه بأنه علم طبيعي ، اللهم إلا إذا فهم هذا الوصف على أن المراد به فقط هو أن علم الاجتماع ينظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنه من الممكن تفسيرها كبعض الأشياء الطبيعية . وفي هذه الحال يصبح الوصف من تحصيل الحاصل ، وذلك لأنه يدل فقط على أن علم الاجتماع ينهج منهج العلوم الأخرى ، وأنه ليس نوعاً من التصوف . ولـكننا لا نقبل هذا الوصف إذا كان المراد به التعبير عن فكرة فلسفية خاصة عن جوهر الظواهر الاجتماعية ، كأن يحاول المرء مثلاً إرجاع هذه الظواهر إلى بعض القوى السكونية الأخرى . وليس لعلم الاجتماع أن يتشيع لأحد الفروض الفلسفية الكبرى التي انقسم الفلاسفة بشأنها . كذلك لا يجوز له أيضاً أن يؤكّد نظرية الاختيار ، أو مذهب

Évolutionniste (١)

Spiritualiste (٢)

الجبر . فكل ما يطالب به هذا العلم هو أن يعترف الناس بأن قانون السببية يصدق أيضا على الظواهر الاجتماعية . ولكن علم الاجتماع لا يقرر هذا القانون على أنه ضرورة منطقية ؛ بل يقرره فقط على أنه فرض تجريبي أدى إليه استقراء مشروع . فإنه لما ثبت صدق قانون السببية في نواحي الطبيعة الأخرى ، وامتد سلطانه شيئا فشيئا من العالم الطبيعي الكيمائي إلى العالم البيولوجي ، ومن هذا العالم الأخير إلى العالم النفسي حق لنا التسليم بأنه يصدق أيضا على العالم الاجتماعي . ويمكننا من الآن أن نغيف الحقيقة الآتية وهي : أن البحوث التي تقوم على أساس هذا المبدأ تميل بنا إلى تأكيد صحتها . ولكن ليس معنى ذلك أننا قد اهتدينا إلى حل فاعل نهائي للمسألة الآتية وهي : هل تتنافى طبيعة العلاقة السببية مع وجود أى نوع من الاحتمال في الطبيعة ؟

وفيما عدا ذلك فإن للفلسفة نفسها المنفعة كل المنفعة في أن يتحرر علم الاجتماع من نفوذها . وذلك لأنه إذا لم يتجرد عالم الاجتماع تماما من رداء الفيلسوف فلن يرى الظواهر الاجتماعية إلا من أشد جوانبها عموما ، ونعني به ذلك الجانب الذي يشتد بسببيه شبهها بالأشياء الأخرى الموجودة في الكون . فإذا أمكن لعالم الاجتماع الذي يفهم على هذا النحو أن يزود أحد المذاهب الفلسفية ببعض الأمثلة الطريفة فليس من الممكن أن يكون سببا في زيادة ثروة هذا المذهب بإضافة بعض الآراء الجديدة عليه . وذلك لأنه لا يضيف شيئا جديدا ألبتة على الموضوع الذي يدرسه ذلك المذهب . ولكن إذا احتوى العالم الاجتماعي على الظواهر الطبيعية الأساسية الأخرى فلن توجد هذه الظواهر حقيقة في هذا العالم إلا بصور

خاصة تتيح لنا فهم طبيعتها على خير وجه ، وذلك لأنها تعد أسمى تعبير عن هذه الظواهر . ولا بد لنا من التحرر من نطاق الآراء العامة الشائعة حتى نستطيع رؤية الظواهر من هذه الجهة ، وحتى تتمكن من الوقوف على تفاصيلها . وهكذا كلما زاد التخصص في علم الاجتماع زادت المواد الأولية التي يقدمها للتفكير الفلسفي . وقد استطعنا أن نبين حتى الآن على ضوء ما سبق كيف تبدو المعاني الفلسفية الجوهرية بمظهر جديد جدا كمعنى « النوع » ، « العضو » ، « الوظيفة » ، « الصحة » ، « المرض » ، « السبب » ، « الغاية » .

أوليس علم الاجتماع فيما عدا ذلك ، هو هذا العلم الذي كتب عليه أن يوضح الفكرة الآتية أتم توضيح ، ونعني بها فكرة الترابط التي يمكن أن تتخذ أساسا لا لعلم النفس فحسب ، بل لفلسفة جديدة أيضا ؟

وتتيح لنا طريقتنا ؛ بل توجب علينا ، نفس هذا الاستقلال تجاه المذاهب العملية . فإن يكون علم الاجتماع الذي نفهمه على هذا النحو علم اجتماع أساسه الفرد^(١) أو علم اجتماع شيوعي أو علم اجتماع اشتراكي ، حسب المعنى الشائع الذي تدل عليه هذه الألفاظ في أذهان العامة من الناس . وسوف يجهل علم الاجتماع هذه النظريات بصفة مبدئية . وليس من الممكن أن يعترف لها بقيمة علمية ما ، وذلك لأنها تهدف بطريقة مباشرة إلى إصلاح الظواهر الاجتماعية ، لا إلى التعبير عن حقيقتها .

فلئن وجه علم الاجتماع اهتمامه إلى هذه المذاهب السياسية فلن يفعل ذلك على الأقل إلا بالقدر الذي يرى فيه أن هذه المذاهب هي بعض الظواهر الاجتماعية التي قد تساعد على فهم الحقائق الاجتماعية ، لأنها تعبر عن

الحاجات التي يشعر المجتمع بضرورة إشباعها . ومهما يكن من شيء فليس معنى ذلك أنه يجب على علم الاجتماع أن ينصرف انصرافا تاما عن دراسة هذه المسائل العملية . فقد استطاع المرء أن يرى ، على العكس من ذلك ، أننا عنينا دائما بتوجيه هذا العلم توجيها يمكننا من تطبيقه عمليا . ولا بد لعلم الاجتماع من أن يلقى هذه المسائل في نهاية البحث . ويمكن لما كانت هذه المشاكل لن تعترض سبيله إلا في ذلك الحين ، ولما كانت بالتالي وليدة الظواهر الاجتماعية ، بدل أن تكون وليدة الأوهام ، فمن الممكن أن يقتبأ المرء سلفا بأنه لا بد لعالم الاجتماع من تحديد هذه المشاكل في بعض الصيغ التي تختلف اختلافا تاما عن الصيغ التي تستخدمها العامة في تحديدها ، وبأن الحلول الجزئية التي قد يهتدى إليها هذا العالم لا تنطبق بالضرورة على أى حل من تلك الحلول التي تنتهى إليها الأحزاب السياسية . ولكن يجب أن تنحصر مهمة علم الاجتماع على وجه التحقيق في تحريرنا هنا من كل وجهة نظر حزبية . وليس سبيل ذلك أن يأخذ هذا العلم بمذهب فلسفي جديد لكي يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى ؛ بل سبيل ذلك أن يعودنا اتخاذ مسلك عقلي خاص تجاه هذه المشاكل . ولن نستطيع كسب هذه العادة إلا عن طريق العلم لماله من صلة مباشرة بالأشياء . وحقيقة إن العلم وحده هو الذي يستطيع أن يعودنا احترام الظواهر التاريخية التي ندرسها ، أيا كانت طبيعتها ، دون أن ينقلب هذا الاحترام إلى ضرب من الوثنية . وذلك لأن العلم يشعرنا بما تحتوي عليه هذه الظواهر في نفس الوقت من عناصر ضرورية وعناصر مؤقتة ، كما يوقفنا على مدى مقاومتها ، وعلى مقدرتها على التشكل بصورة لا حصر لها .

ناتبا : إن طريقتنا طريقة موضوعية . وذلك لأنها تقوم بأسرها على أساس الفكرة القائلة بأن الظواهر الاجتماعية « أشياء » ، ويجب أن تعالج على أنها أشياء . ولا شك في أن مذهب كل من « سبنسر » و « أوجيست كونت » ،

يقوم على أساس هذه الفكرة نفسها ، وإن وجدت ليهما على صورة مختلفة بعض الشيء . ولكن هذين المفكرين الكبيرين قد عنيا بتحديد الصيغة النظرية لهذا المبدأ أكثر من عنايتهما بتطبيقه عمليا . ولا يكفي أن يشرح المرء مبدأ ما دون أن يطبقه ؛ وإلا لأصبح صيغة خوفا لا طائل تحتها . وكان ينبغي أن يتخذ هذا المبدأ أساسا لسكل منهج علمي يأخذ العالم نفسه باحترامه حينما يشرع في معالجة موضوع دراسته ، بشرط أن يصحبه خطوة بخطوة في جميع بحوثه . ولقد كررنا جهودنا لتحديد هذا المنهج . وقد بينا كيف يجب على عالم الاجتماع أن يطرح الأفكار غير الممحصنة التي سبق أن كونها لنفسه عن الظواهر جانباً ، لكي يأخذ في ملاحظة الظواهر نفسها ملاحظة مباشرة . كذلك بينا كيف يجب على هذا العالم أن يتخذ الخواص الموضوعية للظواهر وسيلة إلى إدراك حقيقتها ، وكيف يجب عليه أن يسأل هذه الظواهر نفسها أن ترشده إلى الأساس الذي يمكن استخدامه في تصنيفها إلى ظواهر سليمة وأخرى معتلة ، وكيف يجب عليه في نهاية الأمر أن يتخذ هذا المبدأ نفسه مصدر وحى لما يقوم به من تفسير للظواهر الاجتماعية أو البرهنة على هذا التفسير . ذلك أن المرء متى شعر أنه يوجد وجها لوجه مع بعض الأشياء ، فإنه لا يفكر البتة في تفسيرها على أساس نفعي أو بعض التفاسير العقلية أيا كان نوعها .

ويدرك المرء تمام الإدراك مدى الهوة التي تفصل بين مثل هذه الأسباب ومثل هذه النتائج . فإن الشيء قوة من القوى التي لا يمكن أن توجد إلا بسبب قوة أخرى . وحينئذ يأخذ المرء في البحث عن القوى التي توجد الظواهر الاجتماعية حتى يتسنى له فهمها وتفسيرها . ولا يختلف تفسيره لهذه الظواهر عن تفسير العامة لها فحسب ؛ ولكن طريقة البرهنة على هذا التفسير من نوع جديد جداً . ويمكن القول بالأحرى بأننا لا نشعر

بالحاجة إلى البرهنة على تفسيرنا للظواهر الاجتماعية إلا في هذه الحالة . ذلك لأنه لو لم تكن الظواهر الاجتماعية سوى مجموعة من المعاني الإنسانية التي تخرج إلى حيز الوجود لانهصر تفسيرها حينئذ في استعراض العلاقات المنطقية التي تربط بين هذه المعاني . وهكذا لا يحتاج التفسير إلى برهان . فإنه تفسير وبرهان في آن واحد . وقد يحتاج هذا التفسير ، على أكثر تقدير ، إلى بعض الأمثلة التي تؤكد صحته . ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالتجارب المنهجية التي تستطيع وحدها أن تقر الظواهر على أن تبوح بأسرارها .

ثالثا : ولكن إذا نظرنا إلى الظواهر الاجتماعية نظرنا إلى الأشياء

فعنى ذلك أننا ننظر إليها على أنها أشياء اجتماعية . وهذه هي الخاصة الثالثة التي من أجلها كانت طريقتنا طريقة اجتماعية لا غير . ولما كانت الظواهر الاجتماعية معقدة إلى أكبر حد فقد بدا لبعض الناس ، في كثير من الأحيان ، أن هذه الظواهر عسيرة على الدراسة العلمية ، أو أنه لا يمكن اتخاذها مادة لهذه الدراسة إلا بإرجاعها إلى شروطها الأولية ، سواء أكانت هذه الشروط نفسية أم عضوية ، أي إلا إذا جردناها من طبيعتها الخاصة بها . ولكننا حاولنا ، على العكس من ذلك ، تقرير الحقيقة الآتية وهي : أنه من الممكن دراسة هذه الظواهر بطريقة علمية ، دون تجريدها من أي خاصة من خواصها النوعية . وأكثر من ذلك فقد رفضنا إرجاع خاصة اللامادية ، تلك الخاصة شديدة التركيب التي تمتاز بها الظواهر الاجتماعية إلى تلك الخاصة اللامادية التي تمتاز بها الظواهر النفسية ، منع أن هذه الخاصة الأخيرة شديدة التركيب . وقد رفضنا من باب أولى رأى المدرسة الإيطالية الذي يقضى بإرجاع الخاصة سالفة الذكر إلى الخواص العامة للمادة العضوية^(١) . ولقد بينا أنه لا يمكن تفسير إحدى

(١) وحينئذ فإن هؤلاء الذين يصفون طريقتنا بأنها طريقة مادية قد أخطأوا هدفهم الحقيقي

الظواهر الاجتماعية إلا بظاهرة اجتماعية أخرى . كذلك بينا في نفس الوقت كيف يمكن تفسير الظواهر على هذا النحو حين أشرنا إلى أن العامل الرئيسى الذى يدعو إلى وجود التطور الاجتماعى هو البيئة الاجتماعية الداخلية . وحينئذ فليس علم الاجتماع دراسة متممة لآى علم من العلوم الأخرى . ولسكنه علم محدد قائم بذاته . ومن الضرورى أن يشعر عالم الاجتماع بالطابع الخاص الذى تنطوى عليه الظواهر الاجتماعيه بحيث تكون الثقافة الاجتماعية هى الوسيلة الوحيدة التى تعدده لفهم هذه الظواهر .

ولاشك فى أننا مضطرون لى نشأه أى علم جديد إلى الاستمانة على تعجيل نشأته بتلك النماذج الوحيدة التى توجد بالفعل ، أى بتلك العلوم التى تمت نشأتها من قبل . ذلك لأن هذه العلوم تحتوى على ثروة من التجارب التى لا تحتاج فى تحصيلها إلى عناء ما . ومن الخطأ فى الرأى ألا يستغل الباحث مثل هذه الثروة . ومع ذلك فلا يجوز لنا القول بأن علما من العلوم قد تمت نشأته بصفة نهائية إلا إذا استطاع أن يكون لنفسه شخصية مستقلة عن غيره من العلوم . وذلك لأنه ليس ثمة مبرر يدعو إلى وجود هذا العلم إلا إذا كان موضوع البحث فيه طائفة من الظواهر التى لا تدرسها العلوم الأخرى . ومن المستحيل أن تعبر نفس المعانى تعبيراً واحداً عن الأشياء التى تختلف طبيعتها .

فذلك هى المبادئ التى بدا لنا أن الطريقة الاجتماعية تقوم على أساسها . وقد تبدو مجموعة القواعد سائلة الذكر معقدة تعقيداً لا فائدة منه إذا قارنها بتلك الأساليب التى يستخدمها الناس عادة فى دراسة الأمور الاجتماعية . ومن الممكن أن تبدو هذه الاحتياطات الكثيرة معقدة أكثر مما ينبغى بالنسبة إلى علم الاجتماع حديث العهد الذى ما كان يتطلب ، فى الزمن الماضى ، عن

كانوا يكرسون أنفسهم لخدمته سوى بعض المعلومات العامة الفلسفية . ومن
الأكيد ، في الواقع ، أن تطبيق هذه الطريقة لن يؤدي إلى تبسيط الحقائق
في علم الاجتماع وإلى تقريبها من أذهان الجمهور . ولكننا إذا كنا نطلب
كشروط مبدئي من هؤلاء الذين يريدون الاطلاع على أسرار الأمور الاجتماعية
أن يتحرروا من المعاني العامة التي ألفوا تطبيقها على هذا النوع من الظواهر
حتى يفكروا في هذه الأمور تفكيراً جديداً ومجهوداً جديداً فلن يمكننا أن
نتوقع لهذا العلم الجديد كثيراً من الأتباع . ولكن كثرة الأتباع ليست بالهدف
الذي نرمي إليه . فإما نعتقد ، على العكس من ذلك ، أنه قد حان لعلم الاجتماع أن
يتنازل عن الانتصار الرخيص لدى الجمهور ، إن صح هذا التعبير . وأن يتصف
بطابع السمو عن مدارك العامة ، وهو ذلك الطابع الذي يابق بجميع العلوم .
ولذا فإن ما يكسبه علم الاجتماع بسبب هذا المنهج من نفوذ وكرامة يعوض
عليه ما عسى أن يخسره من حظرة لدى الجمهور . وذلك لأنه لا يحق لهذا العلم
أن يرفع الصوت عالياً لكي يخرس الأهوا . والآراء غير المدعومة ما دام
رهبين المنازعات الحزبية ، وطالما قنع بتحليل الأفكار الشائعة بطريقة أكثر
مطابقة للمنطق من طريقة العامة ، ولم يتطلب بالتالي من الباحثين فيه أي
حذق خاص . حقاً مازال علم الاجتماع بعيداً عن هذا اليوم الذي يستطيع
أن يقوم فيه بدوره العملي بصورة فعّالة . ومع ذلك فمن الواجب علينا أن
نعمل منذ الآن على إعداده للقيام بهذا الدور يوماً ما .

انتهى بعونه تعالى

الفهرس

الصفحة	الموضوع
هـ — ن	مقدمة المترجم
١	مقدمة الطبعة الأولى
٦	مقدمة الطبعة الثانية
٢٨ إلى ٣٠	مدخل

الفصل الأول

ما الظاهرة الاجتماعية: [ن ٣١ إلى ٤٨]

٣١	لا يمكن تعريف الظاهرة الاجتماعية بمعناها في المجتمع الخواص المميزة للظاهرة الاجتماعية :
٣٢-٣١	١ — <u>توجد خارج شعور الأفراد</u> .
٣٢	٢ — <u>قوة اقهر التي تبشرها هذه الظاهرة</u> أو التي يمكن أن تبشرها على صمائر الأفراد .
٣٥-٣٣	تطبق هذا التعريف على الظواهر الاجتماعية تامة التكوين وعلى التيارات الاجتماعية .
٣٦	التأكد من صحة هذا التعريف طريقة أخرى لتحديد الظاهرة الاجتماعية :
٣٨	توجد الظاهرة الاجتماعية مستقلة عن الصور التي تتشكل بها في الحالات الفردية .
٣٩	تطبيق هذه الخاصة على الظواهر الاجتماعية تامة التكوين وعلى التيارات الاجتماعية .
٤١	الظاهرة الاجتماعية نعم في المجتمع لأنها اجتماعية، وليست اجتماعية لأنها عامة .
٤٣	كيف يدخل هذا التعريف تحت التعريف الأول ؟

- كيف تدخل الظواهر التي تدرسها المورفولوجيا الاجتماعية تحت
هذا التعريف نفسه ؟
قاعدة عامة لتعريف الظاهرة الاجتماعية .
٤٤
٤٧ — ٤٦

الفصل الثاني

النواع الخاصة بـ ملاحظة الظواهر الاجتماعية : [من ٤٨ إلى ٩١]

- أولاً : القاعدة الأساسية : يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء .
٤٨
مرحلة التفكير القائم على تحليل المعاني ، وهي المرحلة التي تمر بها جميع
العلوم ، والتي يعتمد فيها على المعاني المبتدلة العملية بدل القيام بوصف الأشياء
وتفسيرها .
٤٩
لماذا يجب أن تمتد هذه المرحلة في علم الاجتماع عهداً أطول من امتدادها
في العلوم الأخرى ؟
٥٣
أمثلة مأخوذة من علم الاجتماع لدى كل من « أوجيست كونت »
٥٤
و « سبنسر » .
٥٦
ومن الحالة الراهنة للأخلاق
٥٩
والاقتصاد السياسي .
٦٠
توقفنا هذه الأمثلة على أن علم الاجتماع لم يتجاوز بعد هذه المرحلة .
٦٣
الأسباب التي توجب علينا تجاوز هذه المرحلة :
١ — يجب أن تدرس الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ، وذلك لأنها
الموضوع الوحيد الذي يقع تحت ملاحظتنا المباشرة في علم الاجتماع .
٦٥
أما المعاني التي يظن أن هذه الظواهر ناجمة عنها فإنها ليست موضوعاً
مباشراً للعلم .
٦٥
٢ — تنطوي الظواهر الاجتماعية على جميع خواص الأشياء .
٦٧

- وجه الشبه بين الإصلاح المراد إدخاله على علم الاجتماع وبين الإصلاح الذى أدخل ، منذ عهد قريب ، على علم النفس فكان سببا فى تغيير معالنه . ٦٧
- الأسباب التى تدعونا إلى رجاء حدوث تقدم سريع لعلم الاجتماع فى المستقبل ٦٩
- ثانيا : القواعد المتممة للقواعد السابقة : ٧٠
- ١ — يجب تطهير علم الاجتماع من كل فكرة سابقة . ٧٠
- وحدة النظر الفلسفية التى تتعارض مع تطبيق هذه القاعدة . ٧٢
- ٢ — طريقة تحديد المادة الحقيقية للبحث : ٧٢
- جمع الظواهر بناء على صفاتها الخارجية المشتركة بينها . ٧٦
- العلاقة بين المعنى العام الذى يهتدى إليه بهذه الطريقة وبين المعنى المبتدل المتداول . ٧٨
- أمثلة للأخطاء التى يتعرض المرء للوقوع فيها حين يهمل هذه القاعدة ، أو حين يطبقها تطبيقا سيئا . ٧٩
- « مبنسر » ونظريته الخاصة بتطور الزواج . ٧٩
- « جاروفلو » وتعريفه للجرمة . ٨١
- الخطأ الشائع الذى يقع فيه الناس حينما يقولون بعدم وجود العواطف الخلقية لدى الشعوب البدائية . ٨٤
- ليس اعتماد التعاريف المبدئية على بعض الحواص الخارجية عقبة فى سبيل الشروح العلمية . ٨٦
- ٣ — وفيما عدا ذلك فيجب أن تكون هذه الصفات الخارجية « موضوعية » إلى أقصى حد ممكن . ٨٨
- يمكن الوصول إلى ذلك بأن يبدأ المرء بدراسة الظواهر الاجتماعية من الناحية التى تبدو فيها مسئلة عن صورها الفردية . ٩٠

الفصل الثالث

القواعد الخاصة بالفرقة بين الظاهرة الاجتماعية السليمة وبين الظاهرة

اجتماعية المعتلة [ص ٩٢ إلى ١٣٠]

فائدة هذه الفرقة من الناحيتين النظرية والعملية :

يجب أن تكون هذه الفرقة ممكنة من الناحية العلمية حتى يمكن استخدامها في توجيه السلوك

٩٣

أولاً : يخص المعايير التي يستخدمها الناس عادة في الفرقة بين الصحة والمرض . ٩٦

ليس الألم بالعلامة الوحيدة المميزة للمرض ، وذلك لأنه جزء من حالة الصحة . ٩٧

ليست قلة حظ السكان الحى في البقاء علامة على المرض ، وذلك لأنه من

الممكن أن ينجم ذلك عن بعض الظواهر السليمة (كالشيخوخة والولادة وهلم جرا) . ٩٧

فليست قلة الحظ في البقاء نتيجة ضرورية للمرض . ٩٨

أضف إلى ذلك أنه لا يمكن تطبيق هذا المعيار ، في كثير من الأحيان ،

٩٩

وبخاصة في علم الاجتماع .

الفرقة بين المرض والصحة مشبهة بالفرقة بين الشاذ والطبيعى : ١٠٢

النموذج المتوسط أو النوعى . ١٠٤

ضرورة تحديد تأثير السن لمعرفة ما إذا كانت الظاهرة سليمة أو معتلة . ١٠٥

كيف ينطبق تعريف الظاهرة المعتلة والظاهرة السليمة بصفة عامة على

المعنى العام الذى تتداوله العامة بصدد المرض ؟ ١٠٦

الظاهرة الشاذة أمر عرضى - لماذا يعد وجود الشذوذ في السكان دليلاً

على انحطاط مرتبته في سلم الكائنات ؟ ١٠٨

ثانياً : الفائدة التي تعود علينا من التأكد من صدق النتائج التي تؤدي إليها

الطريقة السابقة عن طريق البحث عن الأسباب التي تدعو إلى سلامة الظاهرة ،

١٠٩

أى إلى عمومها .

- ضرورة التأكد من صحة هذه النتائج متى كنا بصدد الظواهر التي توجد في المجتمعات التي لم تنته بعد من جميع مراحلها التاريخية . ١١١
- لماذا لا نستطيع استخدام هذا المعيار الثاني إلا على أساس أنه معيار ثانوي متمم للمعيار الأول ؟ ١١٤
- تحديد القواعد . ١١٦
- ثامناً : تطبيق هذه القواعد على بعض الحالات ، وعلى مشكلة الجريمة بوجه خاص . ١١٧
- لماذا كان وجود الإجرام ظاهرة سليمة ؟ ١١٨
- أمثلة للأخطاء التي يقع فيها المرء حينما لا يتبع هذه القواعد . ١٢٦
- إن نشأة العلم نفسه تصبح أمراً مستحيلاً دونها . ١٢٨

الفصل الرابع

القواعد الخاصة بتحديد المخارج الاجتماعية [١٣١ - ١٤٩]

- تتضمن التفرقة بين الظاهرة السليمة والظاهرة المعتلة وجود الأنواع الاجتماعية . معنى النوع كحد وسط بين معنى الجنس البشري وبين المجتمعات التاريخية الخاصة . ١٣١
- أولاً : ليست الوسيلة إلى تحديد الأنواع الاجتماعية هي أن ندرس كل مجتمع على حدة دراسة تحليلية بحتة . ١٣٤
- مبادئ الطريقة التي يجب تطبيقها للتفرقة بين المجتمعات على أساس درجة تركيب أجزائها . ١٣٧
- ثانياً : تعريف المجتمع البسيط . ١٣٨
- الزمرة . ١٤١
- أمثلة لبعض الضروب التي يتبعها المجتمع البسيط حين يتفاعل مع مجتمع مثله ، والتي تتبعها المجتمعات الناشئة عن ذلك التركيب حين تتحد فيما بينها . ١٤٢

- التفرقة بين مختلف الصور التي تتشكل بها الأنواع التي تتركب على هذا النحو ، تبعاً لاندماج الأجزاء الداخلة في تركيبها أو عدم اندماجها . ١٤٤
- تحديد القاعدة الخاصة بتصنيف النماذج الاجتماعية . ١٤٥
- ثالثاً : كيف يدل ما سبق على وجود الأنواع الاجتماعية ؟ ١٤٦
- اختلاف طبيعة كل من النوع البيولوجي والنوع الاجتماعي ؟ ١٤٧

الفصل الخامس

القواعد الخاصة بتفسير الظواهر الاجتماعية [١٥٠ — ١٩٧]

- أولاً : غلبة الطابع العامي على الشروح الاجتماعية المتداولة . ١٥٠
- إن فائدة الظاهرة لا تفسر وجودها . ١٥١
- ازدواج هذين النوعين من البحوث ، كما يدل على ذلك بقاء بعض الظواهر بحكم العادة وحدها . ١٥٢
- استقلال الوظيفة عن العضو واختلاف أنواع الخدمات التي يمكن أن تؤديها نفس الظاهرة في أوقات متتابعة . ١٥٣
- ضرورة البحث عن الأسباب الفعالة التي تؤدي إلى وجود الظواهر الاجتماعية . ١٥٤
- أهمية الأسباب الفعالة في علم الاجتماع ، والبرهنة على ذلك بعموم التقاليد الاجتماعية ، حتى في أدق تفاصيلها . ١٥٥
- يجب تحديد السبب في وجود الظاهرة بصرف النظر عن الوظيفة التي تؤديها . ١٥٨
- لماذا يجب البدء بالبحث عن السبب الفعال قبل البحث عن الوظيفة ؟ ١٥٨
- ثانياً : غلبة الطابع النفسي على الطريقة التي تتبع بصفة عامة في تفسير الظواهر الاجتماعية . ١٦١
- لا تقوم هذه الطريقة على أساس من الاعتراف بأن للظاهرة الاجتماعية طبيعة خاصة بها لا يمكن إرجاعها إلى الظواهر النفسية البحتة ، كما يدل على

- ١٦٥ ذلك تعريفها .
- ١٦٦ لا يمكن تفسير الظواهر الاجتماعية إلا بالظواهر الاجتماعية .
- ١٦٧ كيف كان الأمر كذلك ؛ على الرغم من أن المجتمع لا يتكون إلا من
ضباط الأفراد ؟
- ١٦٧ أهمية ظاهرة التركيب التي تؤدي إلى وجود كائن جديد من نوع جديد
- ١٦٧ إن الفارق الذي يفصل بين علم الاجتماع وبين علم النفس شبيه بالفارق
الذي يفصل بين علم الحياة والعلوم الطبيعية الكيميائية .
- ١٦٩ هل تصدق هذه القضية على ظاهرة تركيب المجتمع ؟
- ١٧٠ العلاقات الحقيقية التي تربط بين الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية .
- ١٧١ الظواهر النفسية هي المادة الأولية غير المحددة التي يقوم العامل الاجتماعي
بتشكيلها أمثلة .
- ١٧٢ إذا كان علماء الاجتماع قد نسبوا إلى الظواهر النفسية أنها تقوم بدور
مباشر في تكوين الحياة الاجتماعية فإن ذلك يرجع إلى أنهم نظروا إلى بعض
الظواهر الاجتماعية التي تشكل بعض الصور الفردية على أنها حالات
نفسية بحتة .
- ١٧٣ بعض أدلة أخرى يستشهد بها على صحة هذه القضية نفسها :
- ١ — استقلال الظواهر الاجتماعية بالنسبة إلى اختلاف الأجناس ، وهو
الاختلاف الذي يقوم على أساس عضوي نفسي .
- ١٧٤ ٢ — لا يمكن تفسير التطور الاجتماعي بأسباب نفسية بحتة .
- ١٧٦ تحديد القواعد الخاصة بهذه المسألة .
- ١٧٧ لما تجاهل الباحثون هذه القواعد في تفسيرهم للظواهر الاجتماعية أصبحت
تفسيرهم عامة جدا إلى حد لا يدعو الثقة بها .
- ١٧٨ ضرورة تحصيل ثقافة اجتماعية جديرة بهذا الاسم
- ١٧٩ ثالثا : الأهمية الأساسية للظواهر المورفولوجية في الشروح الاجتماعية
- ١٨٠

- ١٨٠ البيئة الداخلية أصل كل تطور اجتماعي ذي أهمية ما .
- ١٨١ يقوم الأشخاص بدور هام جدا في هذه البيئة .
- ١٨١ تنحصر المشكلة الاجتماعية في البحث بصفة خاصة عن خواص هذه البيئة الأشد تأثيرا في الظواهر الاجتماعية .
- ١٨٦ يتحقق هذا الشرط بصفة خاصة في نوعين من الخواص : « حجم المجتمع » وكشافته الديناميكية التي تقاس بدرجة اندماج الأجزاء الاجتماعية .
- ١٨٥ البيئات الداخلية الخاصة .
- ١٨٦ العلاقة بين هذه البيئات وبين البيئة العامة وتفاصيل الحياة الاجتماعية .
- أهمية الفكرة القائلة بوجود البيئة الاجتماعية . إن علم الاجتماع الذي ينكر هذه الفكرة لا يستطيع تقرير العلاقات السببية ، ولكنه يقرر بعض العلاقات التي تبدل على مجرد التتابع في الزمن ، والتي لا يمكن الاعتماد عليها علميا في التنبؤ بالمستقبل .
- ١٨٦ بعض أمثلة مأخوذة من أوجيست كونت ومن سبنسر
- ١٨٨ أهمية هذه الفكرة نفسها في تفسير الأمر الآتي وهو : كيف يمكن أن تتغير قائدة الظواهر الاجتماعية ، دون أن تخضع في ذلك لبعض النظم القائمة على التعسف ؟
- ١٩٠ علاقة هذه المشكلة بمشكلة تحديد النماذج الاجتماعية .
- ١٩١ ترجع الحياة الاجتماعية التي نفهمها على هذا النحو إلى بعض الأسباب التي توجد داخل المجتمع .
- ١٩١ رابعا : الطابع العام لهذه الفكرة الاجتماعية . يرى « هوبز » أن العلاقة بين المجتمع والفرد علاقة بين عنصرين مختلفين ، وأنها مفتعلة .
- ١٩٢ يرى « سبنسر » والاقتصاديون أن هذه العلاقة طبيعية ، وأنه يمكن إرجاع الحياة الاجتماعية إلى بعض العناصر النفسية الفردية .
- ١٩٣ ولكننا نرى أن هذه العلاقة طبيعية ، وأن لكل من الفرد والمجتمع طبيعة خاصة به .
- ١٩٤

الصفحة

الموضوع

١٩٥

كيف يمكن التوفيق بين هاتين الخاصتين ؟

١٩٦

النتائج العامة التي تترتب على هذه النظرية .

الفصل السادس

النواع الخاصة بإقامة البراهين [٢١٨ - ١٩٨]

أولاً : إن طريقة البرهان في علم الاجتماع هي طريقة المقارنة ، أي طريقة التجربة

١٩٨

غير المباشرة .

عدم فائدة الطريقة التي يطاق عليها « أوجيست كونت » اسم « الطريقة التاريخية » ١٩٩٠

رد على اعتراضات « ستوارت مل » الخاصة بتطبيق طريقة المقارنة في علم الاجتماع . ٢٠٠

٢٠٣

أهمية المبدأ القائل بأن هناك سببا معيناً لكل نتيجة معينة .

ثانياً : لماذا كانت طريقة « التغير النسبي » هي الطريقة التجريبية الوحيدة

٢٠٥

التي تعد أفضل طرق البحث في علم الاجتماع ؟

كيف تفضل غيرها من الطرق :

٢٠٥

(١) من جهة أنها تدرك العلاقة السببية من الداخل .

٢٠٨

(٢) من جهة أنها تتبع للباحث استخدام الوثائق التي يجيد اختيارها وتقدمها .

إذا كان علم الاجتماع لا يستطيع أن يستخدم سوى طريقة واحدة فإن ذلك

لا يجعله في مرتبة أدنى من العلوم الأخرى ؛ وذلك لكثرة التغيرات التي يستطيع

٢١٠

علم الاجتماع ملاحظتها .

ولكن يجب على عالم الاجتماع أن يقارن بين عدة مجموعات من التغيرات المتصلة

٢١٢

الواسعة المدى ، لا بين بعض التغيرات المبعثرة .

٢١٢

ثالثاً : مختلف الأساليب التي تتبع في تكوين المجموعات سالفة الذكر .

٢١٣

الحالات التي يمكن فيها أخذ طرفي المقارنة من مجتمع واحد .

الحالات التي يجب أن يؤخذ فيها طرفا المقارنة من عدة مجتمعات مختلفة .

- ولكن متحدة في الجنس . ٢١٣
- الحالات التي يجب فيها المقارنة بين عدة مجتمعات مختلفة في الجنس . ٢١٥
- علم الاجتماع المقارن هو علم الاجتماع بالذات . ٢١٧
- الاحتياطات التي يجب اتخاذها لتجنب الوقوع في بعض الأخطاء في أثناء هذه المقارنات . ٢١٧

فائمة

الصفات العامة لهذه الطريقة : [من ٢١٩ إلى ٢٢٦]

أولاً : استقلالها بالنسبة إلى جميع المذاهب الفلسفية (وهذا الاستقلال مفيد

للفلسفة نفسها ، وبالنسبة إلى المذاهب العملية) . ٢١٩

العلاقة التي تربط بين علم الاجتماع وبين هذه المذاهب . ٢٢٠

كيف يتيح لنا علم الاجتماع التحرر من كل وجهة نظر حزبية ؟ ٢٢١

ثانياً : موضوعيتها ٢٢٢

نظرتها إلى الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء . ٢٢٣

كيف تقوم الطريقة بأسرها على هذا المبدأ ؟ ٢٢٣

ثالثاً : طابعها الاجتماعي : ٢٢٤

تفسير الظواهر الاجتماعية مع الاحتفاظ بخواصها النوعية . ٢٢٤

علم الاجتماع كعلم قائم بنفسه . ٢٢٥

إن الفوز بهذا الاستقلال هو أهم خطوة يجب تحقيقها في علم الاجتماع .

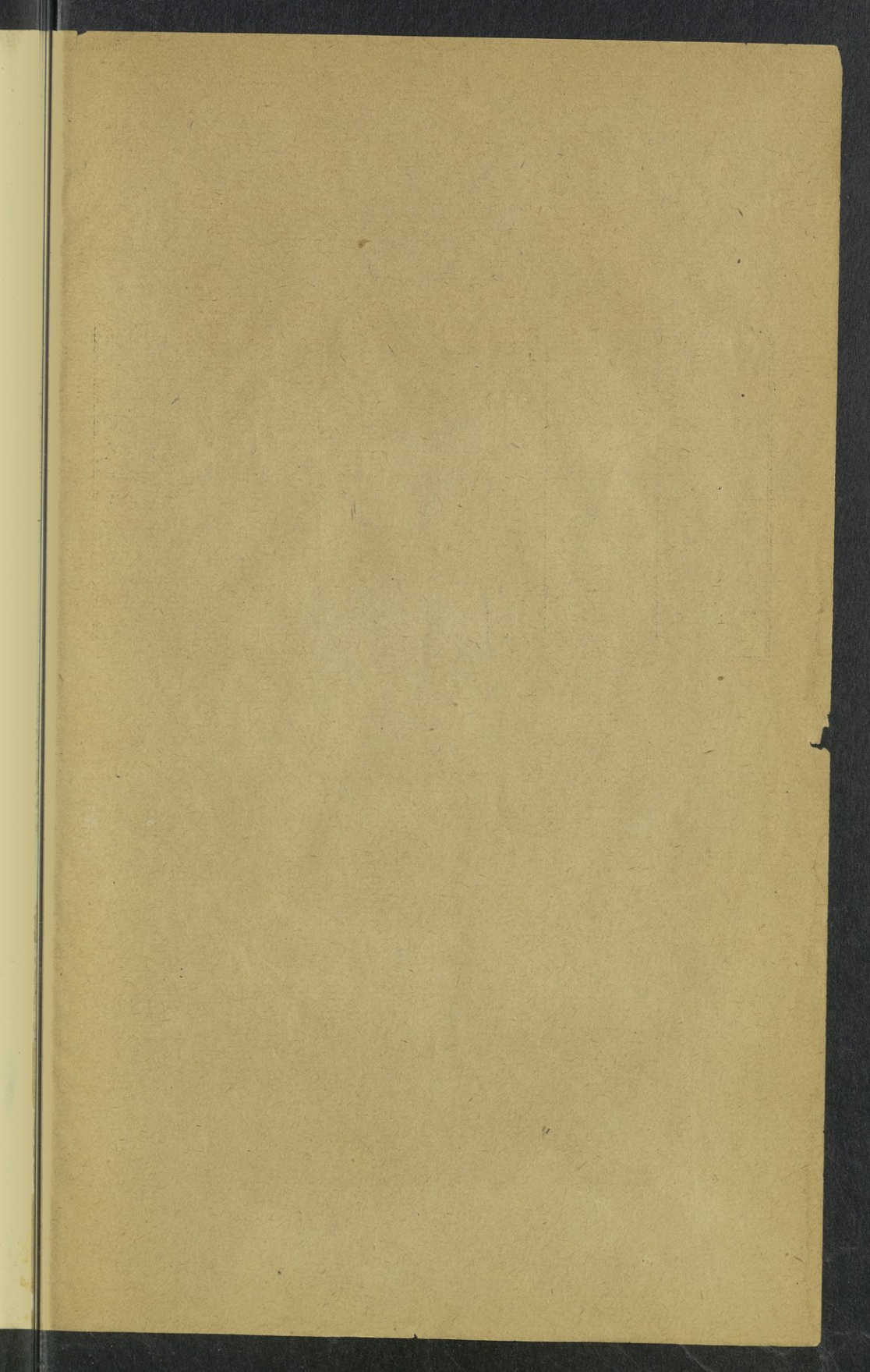
ازدياد نفوذ علم الاجتماع الذي يدرس على هذا النحو . ٢٢٦

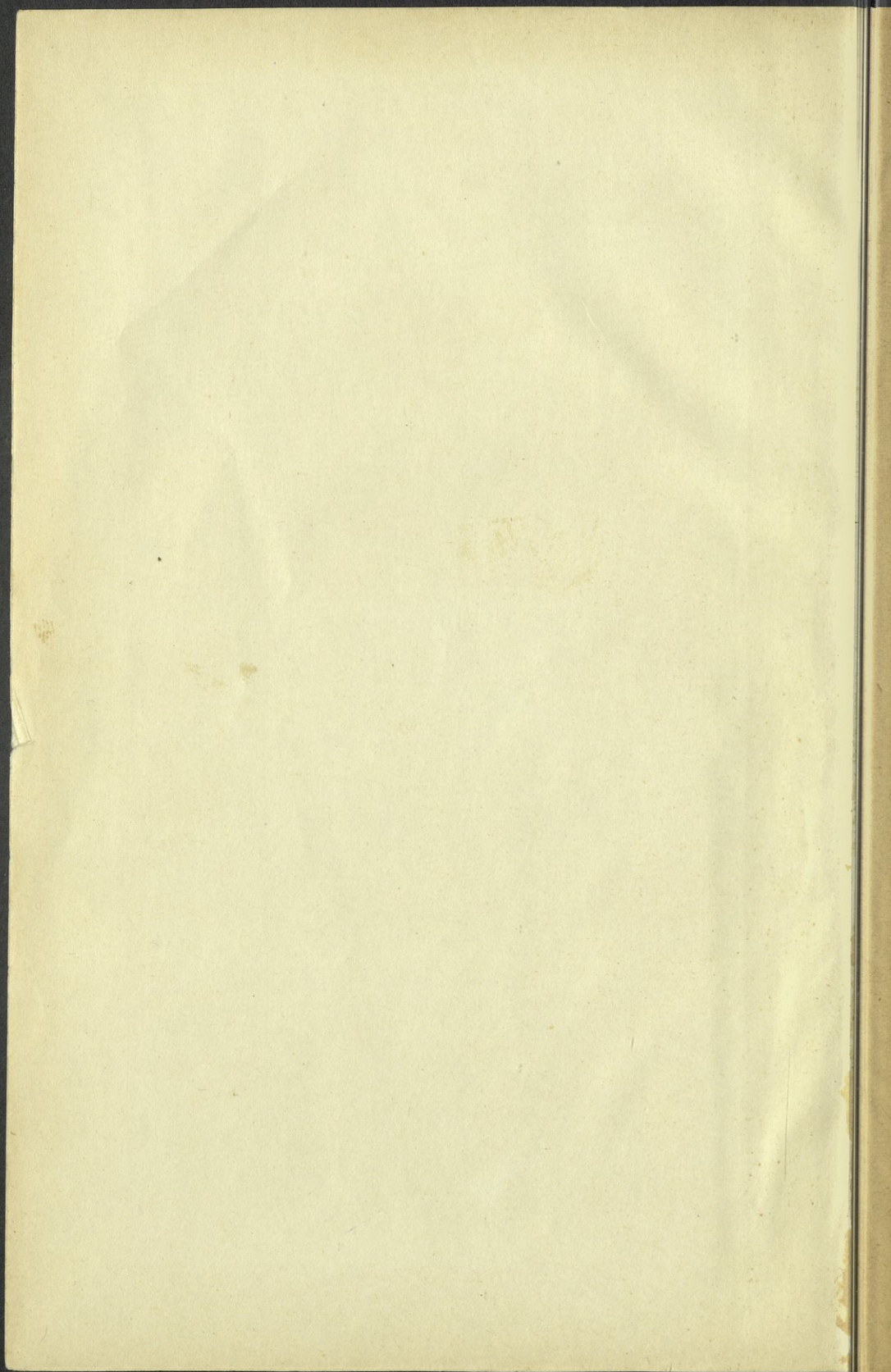
الفهرس من ٢٢٧ إلى ٢٣٦

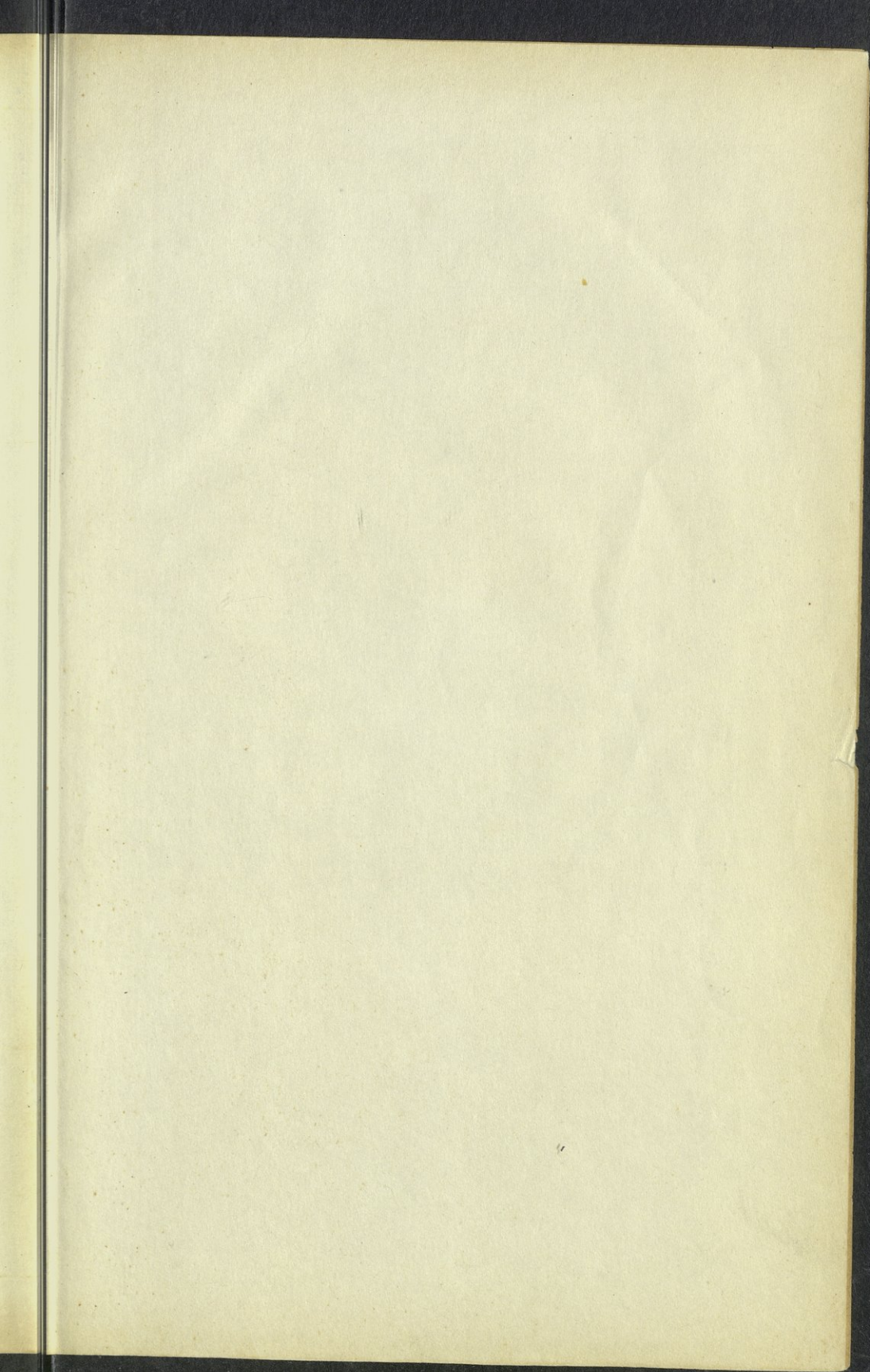
استدراك ٢٣٧

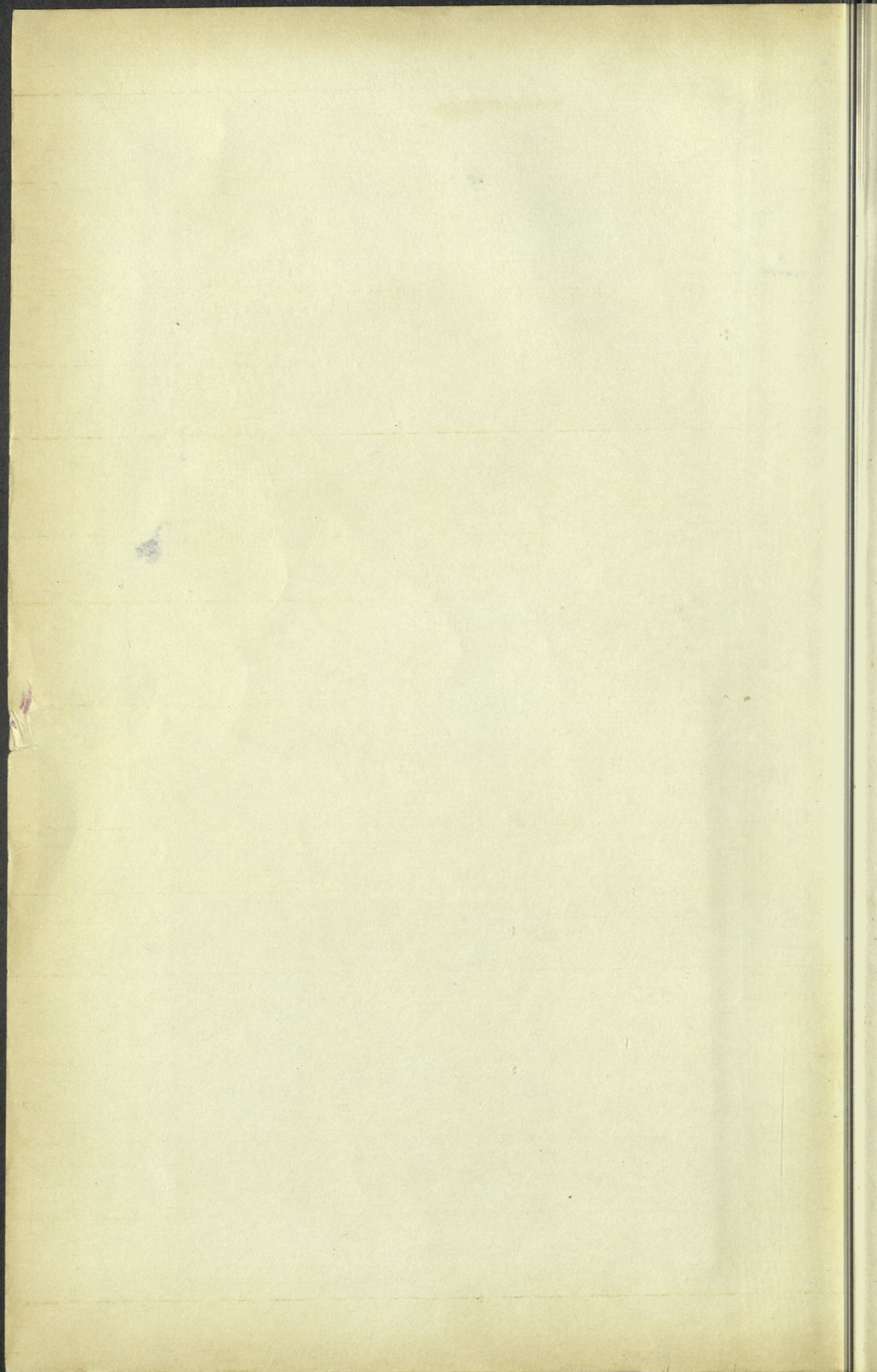
استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٠	عقلون	عقليون	١٣٨	١٧	ما به فن	فن
٣٤	١١	الأور	من الأمور	١٤٠	٤	الانطاعيات	الانطاعيات
٣٧	١٢	أنسا	أنها	١٤	١٤	قط	قط
٧٠	١٠	اقساعا	اقتناعا	١٦٢	١٤	مباشرة	مباشرة
٨٦	١٦	عن	على	١٥	١٥	عهدا	عهدا
١١٧	آخره	عملية	علمية	١٦٥	١٠	المقاب	المقاب
١٢٥	٥	خليفة	خليفة	١٧٤	آخره	العائلة	العائلة التي ينسب
١٢٨	٧	اعتمدا	اعتمد	١٧٧	٤	الممكن من	فيها الولد لأمه
١٢٩	١٩	لكمال	آراءنا				من الممكن

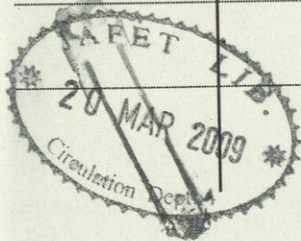








LIB
1993

[illegible]

JAF

2



A. U

قاسم، محمود

قواعد المنهج في علم الاجتماع

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01010764

00
D96KAR
201

