

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

الحمد لله

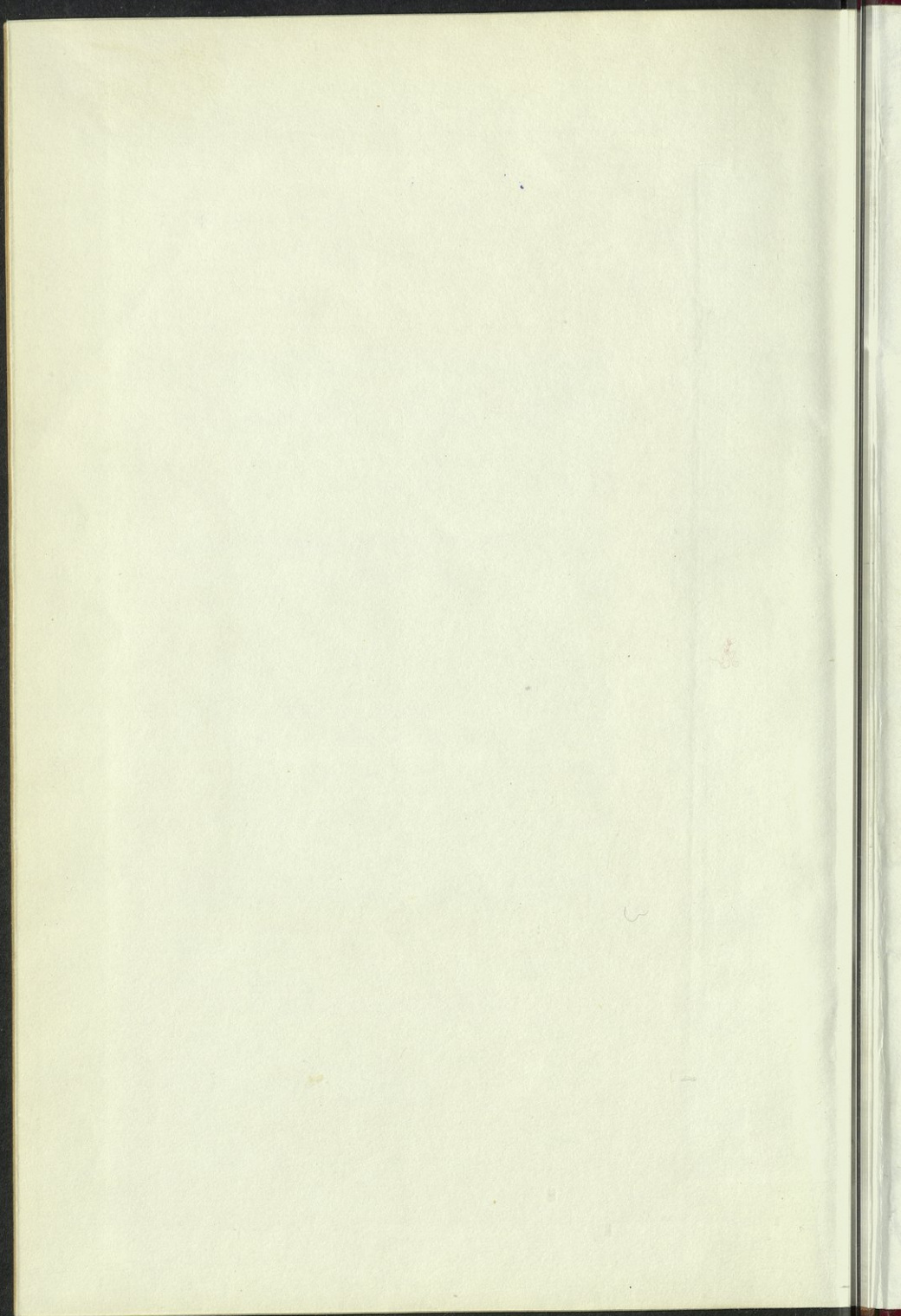
الحمد لله

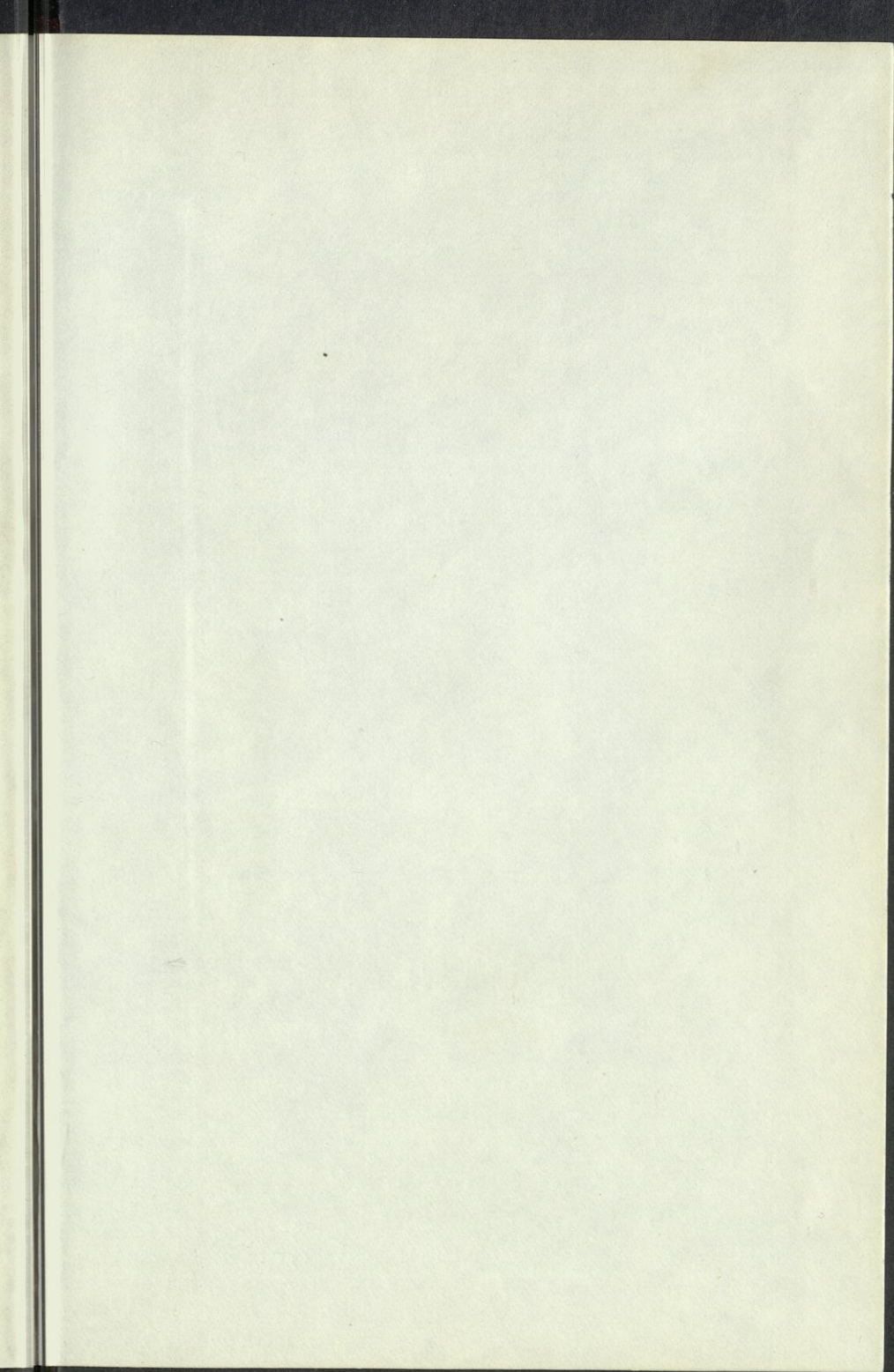
301
B65

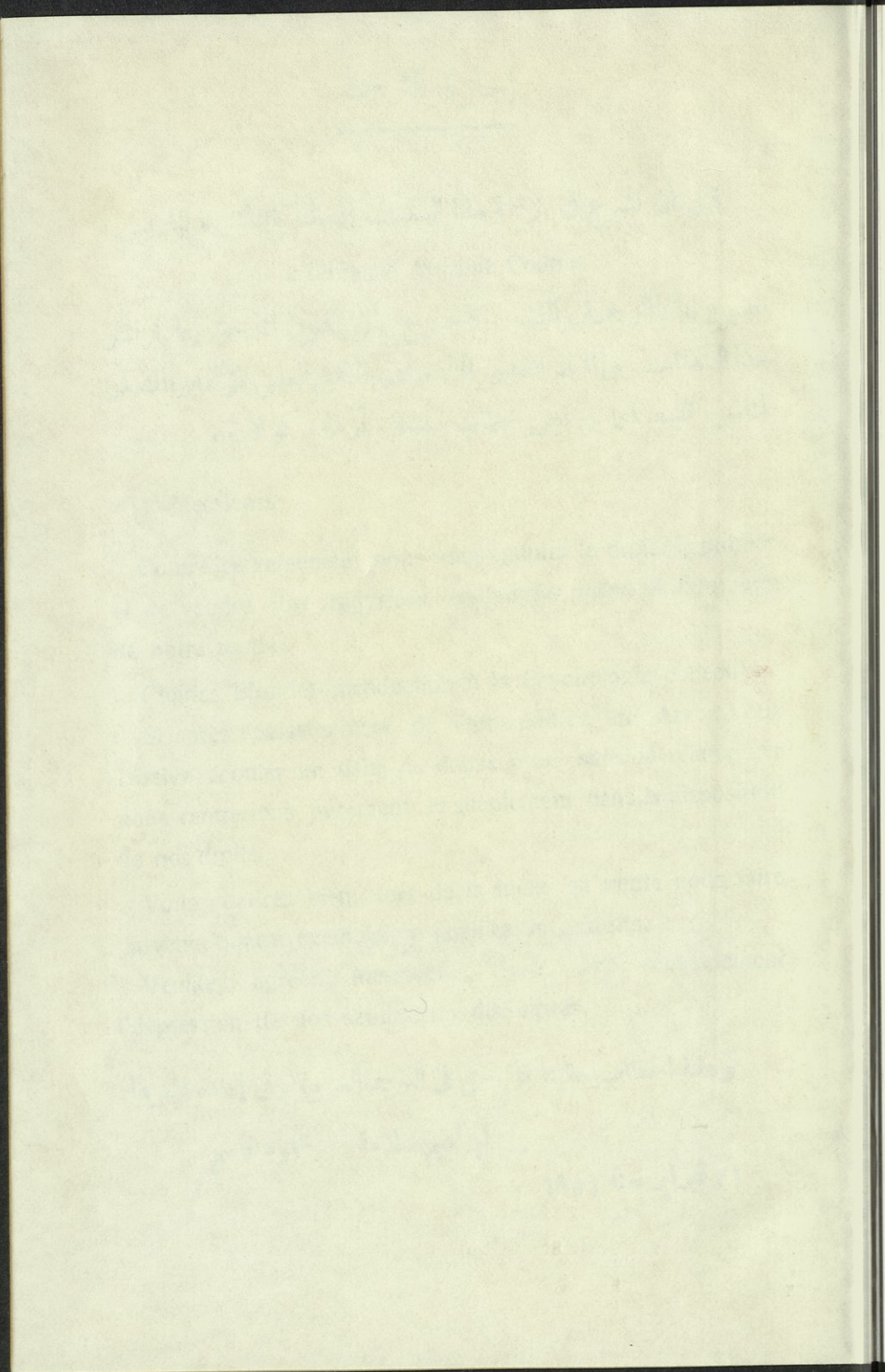
A. U. B. LIBRARY

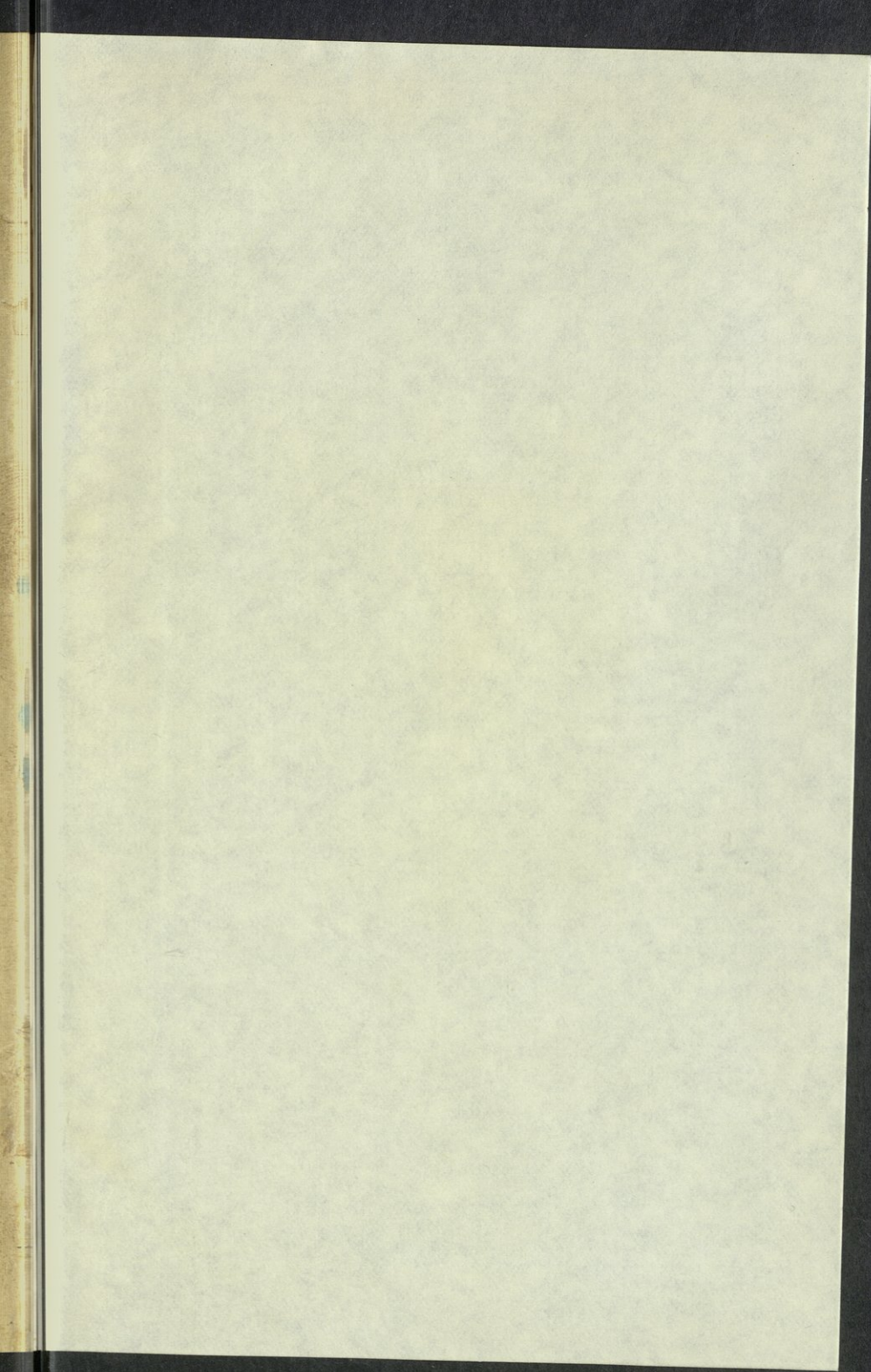
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT











إجازة الترجمة

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

« Librairie Armand Colin »

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

Messieurs

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

Charles Blondel-Introduction à la Psychologie collective.

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

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

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

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

ابراهيم سلامة محمود قاسم

٢١ فبراير سنة ١٩٥١

Car. 4902. 20. 04

مُقْتَضَاتُ

301
B651A

فِي عِلْمِ النَّفْسِ الْاجْتِمَاعِيِّ

تأليف

دكتور شارل بلونديل

محمود محمد

ترجمه

دكتور ابراهيم سلامة

أستاذ النقد الأدبي

بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول

دكتور محمود قاسم

أستاذ الفلسفة المساعد

بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

شارع عماد الدين . القاهرة

univ. upr. no. 54

ولـ
بموصـ
لـكى
ولـ
ولـ

الاجـ
الفرـ

أوـ

وقد
الإنـ
الرغـ
فإنها



بسم الله الرحمن الرحيم

نصير

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

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

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

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

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

مقدمة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جماعة . . . وحينئذ فليس لعلماء النفس الذين يدرسون الجماهير في العصر الحديث فضل التجديد على سابقهم ، وليس لهم أيضا فضل اختيار الصيغ الموجزة ، وذلك على الرغم من أن توسعهم في عرض هذه الفكرة لا يؤدي إلى زيادة في الإيضاح . فالفارقة ، كبير بين الملاحظة الخلقية التي تقبل التطبيق ، على ما فيه من تناقض أو استثناء ، لأنها لا تهدف إلى شمول جميع الحالات وبين النظرية العلمية التي لا يمكن أن تكون صادقة إلا بشرط أن تشمل جميع الحقائق التي تقع تحت الملاحظة بطريقة منهجية . فإذا وجب ، علينا أن نعتقد أن الفرد يفقد جزءا من ذاته وخلقته عندما يوجد في جماعة ، مع أنه من الواضح في نفس الوقت أن ذكاء الفرد وخلقته لا ينموان نموا تاما إلا في الجماعة وبسببها فلا يكفي إذن للخروج من هذا التناقض أن نسلم مع « سيغل » ^(١) بأن سيطرة الجماعة في كل لحظة تؤدي من ناحية الاستقرار (Statique) إلى ضروب من التقهقر التي تعتبر على الرغم من ذلك من ناحية التطور (dynamique) كضروب من التقدم ؛ وذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور كيف يمكننا أن ننتهي إلى التقدم نحو الأمام بسبب إلحاحنا في السير إلى الوراء .

فيجب علينا من باب أولى أن نعترف بأن هؤلاء الباحثين أرادوا أن يجيبوا بحلولة عنيفة وسريعة جدا ، بسبب طموحها إلى السهولة ،

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

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

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

نقطة بدء للدراسة ، دون إخضاعها بطريقة منظمة لأي نوع من أنواع النقد الصارم المشبع بالحذر . ولسكن ربما كان مجال البحث هنا أكثر احتمالا منه في أي مجال آخر لهذا الأمر ، وهو أننا لا نقف لأول وهلة على الظواهر نفسها ؛ بل على المعاني العامة التي نكونها لأنفسنا عنها والتي سبق أن كونها الناس حولنا لأنفسهم عنها . فإذا جعلنا هذه المعاني موضوعا لبحثنا فإننا لا نفعل ، على أكثر تقدير ، سوى أن نقوم بإحصاء آرائنا ، ولسكننا لن نصل إلى معرفة الظواهر التي تعبر عنها هذه الآراء . إن علم وظائف الأعضاء لم يصبح علما بمعنى الكلمة إلا منذ اليوم الذي استطاع أن يحدد فيه الظواهر العضوية وأن يفصلها عن غيرها من الظواهر ، وذلك عندما جرد الحقائق الحيوية من كتلة الآراء الوهمية التي كانت مطمورة فيها . كذلك لن يصبح علم النفس ، فرديا كان أم اجتماعيا ، علما لا يرقى إليه الشك إلا إذا أصبح قادرا على القيام بهذه العملية نفسها فيما يمس الظواهر النفسية .

وليس ثمة ما هو أشد بداهة ووضوحا بحسب الظاهر من تلك الصيغة الذي ذكرها « بلدوين » ^(١) : « إن علم النفس يدرس الفرد أما علم الاجتماع فيدرس الجماعة . » ولسكننا إذا أردنا الانتقال من النظرية إلى التطبيق العملي فإن الصعوبة الكبرى تنحصر في معرفة أين ينتهي الفرد وأين يبدأ المجتمع . فلو كان حقا كما يريد هاليفاكس ^(٢) ، أن كل

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

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

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

فخرى بنا فى هذه الظروف ، حتى نكون أكثر اتفاقا مع العقل ، أن نبحث عن هذا الأمر وهو : كيف يمكن لعلم النفس الاجتماعى أن يصير موضوعيا وعلميا بمعنى الكلمة ، بدلا من أن نأخذ فى تعداد النتائج المشكوك فيها إلى حد كبير أو قليل دون أن نلقى عليها نظرة عامة ودون أن نمحصها بالنقد . ونعنى بهذه النتائج المشكوك فيها نتائج هذا العلم الذى لم يهتد بعد إلى موضوعه . وسوف يصبح علم النفس الاجتماعى موضوعيا وعلميا بمعنى الكلمة متى حددنا له نقطة البدء فى الدراسة ، وعينا اتجاهاته الواضحة ، ووجدنا له فروضا يمكن اتخاذها أساسا للبحث ، وهى الفروض التى سوف تقاس قيمتها بصفة نهائية بناء على ما تودى إليه من النتائج فيما بعد ، فى حين أنها كانت تقاس أولا ، وقبل البرهنة

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

وهناك مسائلتان سوف تستجوزان على اهتمامنا قبل كل شيء، وإن كانتا على صلة بما سبق.

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

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

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

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

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

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

أولا : علم النفس العضوى ^(١) .

ثانيا : علم النفس الاجتماعى .

ثالثا : علم النفس الفردى ^(٢) .

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

Psychophysiologie (١)

Psychologie individuelle, I (٢)

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

وهذا هو ما جعلنا نسلك مسلكا وسطا .

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

وقد فحصنا فى القسم الثانى بعض مشا كل علم النفس العام على أنها تأكيد ملهوس لوجهة نظرنا . وقد بينا أن جميع هذه المشاكل ترجع إلى حد كبير أو قليل إلى علم النفس الاجتماعى فى حقيقة الأمر .

ولما كانت نشأة علم النفس الاجتماعى تعبر فى نهاية الأمر عما

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

القسم الأول

وجهة نظر «أوجبهست كونت» و«دور كايم» و«تارد»

الفصل الأول

وجهة نظر أوجيست كونت

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

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

(١) Cours de Philosophie Positive

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

يدرس الإنسان .

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

(١) Cousin

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

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

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

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

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

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

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

(١) Positivisme. مذهب أو جيست كونت. وهو المذهب الذي يبحث عن اليقين بدراسة الأشياء دراسة مادية. وقد فضلنا كلمة التحقيق عن كلمة «الوضعي» التي يستخدمها بعض المؤلفين أو المترجمين لعدم مطابقتها للمعنى. «المترجم»

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

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

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

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

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

Physiologie animale (١)

Broussais (٣) Gall (٢)

ولسكن عندما أراد علم وظائف الأعصاب أن يحقق برنامجا فسرعان ما اصطدم بعقبة هائلة يجعلها علم وظائف الحيوان . فإنه يجب علينا ألا ننسى أن دراسات الطباع - بناء على شكل الجمجمة ^(١) كما كان يحددها « جال » و « روسيه » ، وكما حاول « كروت » ، تحديدها على غرار سابقيه - كانت ترمى إلى العثور على الأعضاء العصبية المقابلة لبعض الغرائز كغريزة الأمومة ، وبعض الأهواء مثل الجشع ، وبعض الاستعدادات كالذاكرة الكلامية أو المعنى الجمالي . ونحن نعلم الآن بفضل « الميكروسكوب » ومجموعات الشرائح النموذجية أن القشرة العصبية موزعة في مناطق تشريحية تختلف من جهة التركيب العصبى .

ولسكن على العكس من ذلك كان « جال » لا يعرف « الميكروتوم » ^(٢) ، وكان لا يثق بالميكروسكوب . ولكي يسأل « جال » المنع حتى يكشف له عن أسرار لم يجد سوى يده عوناً لهيمته ، هذا وإن كانت يده ماهرة جدا في استخدام المبضع . وما كان من الممكن عمليا في هذه الظروف أن يكفي الفحص التشريحي في التعرف على حقيقة الأعضاء المتوهمة دون الاستعانة بعلم وظائف الأعضاء . فكان من الضروري أن يعلم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأمران من فرد إلى آخر .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cabanis (١)

Leroy (٢)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) أى يلتزم موقف العالم ويقلع عن موقف المبشر بدين جديد « المترجم »

(٢) جملة زادها المؤلف

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

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

ليس هناك علم نفس واحد ؛ بل هناك ثلاثة علوم من

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

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

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

(١) يعنى بها الشروط المادية المترجم،

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

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

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

فلم يكن إنكاره كونت ، لطريقة التأمل الباطنى من حيث المبدأ إنكاراً
أفلاطونيا؟ إذ لا شك فى أن كل معرفة تتطلب فحص الظواهر .

ولكى يكون هذا الفحص علمياً فى علم النفس يجب أن يكون
تأملاً خارجياً ، قبل كل شئ ، كما هى الحال فى كل مجال آخر للبحث .
وإنما وجب أن يكون الأمر كذلك فى علم النفس العضوى لأن المراد
هنا هو إرجاع الحالات العقلية إلى شروطها العضوية الموضوعية . أما
فى علم النفس الاجتماعى وفى علم الاجتماع . فلأن الحالات
العقلية لا تبدو إلا بآثارها الخارجية . أما فى علم النفس الفردى فلأن
تأمل الشعور لا يكفى فى إطلاعنا على جميع الصفات النسبية التى يتميز
بها كل فرد عن غيره . فلا يبقى للتأمل الباطنى فى المجال الفسيح لعلم
النفس سوى منطقة محدودة جداً ، وهى شعورنا الذاتى . ومن المستحيل
ملاحظة الظواهر التى تمر بشعورنا بدون هذه الطريقة . ولسكننا إذا
أردنا تحليل الظواهر وتحديد أسبابها فمن العبث كل العبث أن نستعين
بالتأمل الباطنى . فهذه الظواهر تتوقف لدينا ، ولدى غيرنا ، على شروط
عضوية واجتماعية تسيطر علينا . ولذا فالتأمل الخارجى وحده هو الذى
يستطيع أن يقودنا ، ويقود غيرنا ، إلى معرفتها .

وأخيراً فالإنسان العام الذى يدرسه كل من علم الاجتماع . وهذا
الفرع من علم النفس الذى يسيطر عليه علم الاجتماع سيطرة مباشرة ، يعنى
رأينا موضوعاً لعلم النفس العام الذى تحتوى عليه كتبنا المدرسية
والذى يوجد مدونه فى برامجنا .

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

(١) علم النفس العضوى .

(٢) علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي .

(٣) علم النفس الفردى .

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

الفصل الثاني

وجهة نظر « دوركايم »

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

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

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

(١) يمضى الطالب عادة سنة لدراسة الرياضة الخاصة بعد نياله للشهادة الثانوية ، وقبل التحاقه بمدرسة الهندسة .

(٢) قيثارة أنجر — أنجر رسام فرنسي في القرن التاسع عشر . وكان يتخذ العزف على القيثارة ملهاة له . وقد برع في العزف براعته في الرسم .

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

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

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

أنصار المذهب التحقيقي ، أو بعبارة أدق ، من أنصار المذهب العقلي كما كان يحلو له أن ينادى بذلك هو نفسه ^(١) . كذلك كان مولعا بالعلم وبدقته ، شديد النفور من الميثاقين بقا التي كان يخشى عودتها إلى الهجوم . ولقد نصب «دوركايم» نفسه من أول الأمر لينشئ نهائيا علم الاجتماع على غرار بقية العلوم . وما كان لشيء أن يحول بينه وبين هذا الهدف .

ولكنه يحقق هذه الغاية بذل كل ما ينطوي عليه تفكيره من حماس منظم . وقد كانت براعته في الجدل وصرامة عقيدته سببا في أن وصفه خصومه بأنه «مفسطائي» و«كهنوتي» . وفي الواقع احتفظت صرامة تفكيره - التي تكاد تكون صرامة دينية - بنوع من الحدة والصلابة في كل موطن . إن في كتابات «دوركايم» ضروبا من الحماس والغضب والعنف ؛ ولا أتذكر أنني رأيت فيها ابتسامة .

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

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

«لدوركايم» ، ترجمة محمود قاسم .

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

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

(١) Scolastique تفكير العصور الوسطى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الافكار الجوهرية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولا ريب في أن التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية تنطوى، في الأقل، على وجه الشبه الآتي، وهو أن كلاهما تصورات . فمن الممكن والمحتمل أن تخضع هذه التصورات جميعها — وشأنها ما ذكرنا — لنفس القوانين المجردة الخاصة بالجذب والدفع المتبادل بينهما؛ أي مثلاً لقوانين الاقتران والتشابه، والتباين والتناقض المنطقيين . ويحق لنا أن نتصور إمكان وجود علم نفس شكلي بحث بحيث يكون نقطة اتصال بين علم النفس الفردي وبين علم الاجتماع^(١)، ولكن سرعان ما يقرن دور كايم، هذا التنازل بتحفظات تجرده تماماً من قيمته . فإن القوانين المجردة التي يُظن أنها تسيطر على عملية التصورات الاجتماعية والتصورات الفردية لا تزال مجهولة لنا تماماً؛ لأننا لا نعرف في علم النفس الفردي إلا القوانين الغامضة لارتباط المعاني . أما قوانين التفكير الاجتماعي فما زالت مجهولة تماماً حتى يومنا هذا، وما زال علم النفس الاجتماعي الذي كان ينبغي له أن يقوم بتحديد هذه القوانين مجرد كلمة تدل على شتى ألوان المعاني العامة الغامضة المشوهة التي لا تنصب على موضوع معين بالذات^(٢)، وإذن فما زال البحث بكرا وبأ كلمة فيما يتعلق بالتصورات الاجتماعية والقوانين التي تسيطر عليها . ومن المستحيل بداهة قبل تقدم هذا البحث، فضلاً عن تمامه، أن نأخذ في

(١) قواعد المنهج ص ١٨ الترجمة العربية .

(٢) نفس المرجع ص ١٨

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) Fauconnet, La Responsabilité

(٢) Davy, la Foie Jurée

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

de Gobineau

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) Levy Bruhl

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

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

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

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

أما المعاني الأخرى فغير ضرورية وغير ثابتة ؛ وإنما لنتصور

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

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

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

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

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

(١) الجماد والنبات والحيوان

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

الأسطوري للقبيلة . أنظر كتاب مبادئ علم الاجتماع الديني .

(٣) أنظر نفس المصدر .

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

(١) هذه الفكرة الغربية شبيهة بفكرة بعض فلاسفة الإسلام الذين ذهبوا إلى القول بوجود نفس كلية ، والفارق أن « دوركايم » يقرها في العالم الدنيوي ويقرها الآخرون في عالم ما بعد الموت انظر في النفس والعقل ص ١٥٣ المترجم .
 (٢) نرى هنا بوضوح مدى تعسف « دوركايم » في محاولة إرجاع كل شيء إلى الديانة التوتمية . وربما غفرنا له هذا التعسف لو كانت التوتمية هي حقا الديانة البدائية . ولكن البحوث الحديثة أثبتت فساد هذا الرأي « المترجم » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Empirisme (١)

(٢) يعني المذهب التجريبي ومذهب المعاني الفطرية .

Bonald, La Législation Primitive (٣)

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

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

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

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

(٢) Arnold Van Gennep

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

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

ونجد تلك الفكرة نفسها لدى « ماكدوجال » أيضا .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Frazer (٢) Tylor (١)

Boucher Leclercq (٣)

لا يمكن فصل الحياة العقلية عن الحياة الاجتماعية ، كما لا يمكن فصل علم النفس عن علم الاجتماع ، . فدوركايم يرى أننا إذا أردنا إنشاء علم النفس فمن الواجب أن نقسمه إلى علم نفس عضوى وعلم نفس اجتماعى حتى نضم جميع مشاكله . ولما كنا لا نلاحظ فقط أن علم النفس الاجتماعى ليس منفصلا عن علم الاجتماع ؛ بل نلاحظ أن العلاقة بين هذين العلمين غير متبادلة . فعلم النفس الاجتماعى متوقف على علم الاجتماع وخاضع له . ولا يمكن أن يأتى العلم الأول منهما إلا بعد الثانى . وهو يستطيع ، على أكثر تقدير ، أن يشرف على نتائج علم الاجتماع ، ولكنه لا يستطيع المساهمة فى إيجادها .

فدوركايم يستخلص فى الواقع النتيجة التى انتهى إليها كونت ، وهى : أن علم الاجتماع هو المرحلة الضرورية بين علم النفس العضوى وبين علم النفس الفردى .

الفصل الثالث

وجهة نظر «تارد»

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

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

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

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

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

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

(١) هذا هو رأى (أفلاطون) .

(٢) وهذا هو رأى (دوركايم) .

أن يستعير كل مخترع المواد الأولية لاختراعه من بيئته . كذلك قد يكون الاختراع اجتماعيا باعتبار نتائجه ؛ لأنه يصبح في نهاية الأمر اجتماعيا على نحو ما ، وبصفة عرضية ، إذا اثار عدوى المحاكاة . أما الاختراع الذى يظل سجيناً فى عقل صاحبه فلا قيمة له من الوجهة الاجتماعية ، وهو يختلف فى ذلك حقيقة ، عن الاختراع الذى قدر له أن يُحاكى . فالاختراع فى نظر ، تارد ، ظاهرة فردية تستطيع متى سنحت الفرصة أن تؤدى من الوجهة الاجتماعية إلى نتائج لاحصر لعدددها .

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

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

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

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

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

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

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

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

فأولاً مهما كان الأفراد الشرط الأخير لنشأة الظواهر الاجتماعية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فاللغة ظاهرة اجتماعية . وإذن فليست من صنع الفرد ؛ بل من صنع الأفراد الذين يوجدون في جماعة . وحقيقة ليس من الممكن أن يوجدونها أى تفكير معنوى يمكن ؛ بل متخيل .

فليس من الممكن إذن تحقيق أى مجموعة من المعانى الكلية خارج الجماعة . وليس فى طاقة أى فرد أن يقوم وحده ، ومن تلقاء ذاته ، بإنشاء لغة أو مجموعة متسقة من المعانى . فاللغة والمعانى العامة

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

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

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

الغارب في التعبير، وحتى في التفكير، وما كان تارد، يستطيع الدفاع عن نفسه في هذه الناحية. وقد حالف الصواب «دوركايم» عندما قال لنا إن المقولة معنى جوهري يسيطر على حياتنا العقلية كلها. واللغة ليست أحد المعاني. فلا يمكن إذن أن تكون مقولة، ولا يمكننا أن نستنبط شيئاً ذا قيمة من هذه العبارة (اللغة مقولة اجتماعية) التي تقوم على أساس فاسد، والتي تنطوى على التناقض في حديها.

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

(١) أي بين اللغة كمكان للمعاني وبين المكان كموضع للأشياء المادية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) يرى « برجسون » أن الزمان فى أصله معنى نفسى ، ولستكننا نحوله إلى زمن مكانى ، بمعنى أننا نطبق مقاييس المكان على الزمان . فنقول مثلا زمن طويل أو قصير . ير . والطول والقصير - كما نعلم - من صفات المكان المترجم -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) جهاز الكيمائيين .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الرابع

النتيجة العممية للنظريات السابقة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

من ص ٨٤ إلى ٩٠

Microcosmes (٣)

(٢) انظر ص ٨٩

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

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

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

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

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

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

(١) Einstein صاحب نظرية النسبية في علم الطبيعة .

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

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

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

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

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

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

كتابته في تطور الجراحة ، (١) حتى نقنع بالاهمية العلمية للصفات الفردية في الإحساس والحركة ؛ تلك الصفات التي تدخلت على مر العصور ، والتي يجب أن نتعرف فيها على أثر الاستعدادات العملية التي بلغت أوجها من القوة لدى بعض الأشخاص الممتازين . وفي الواقع لا توجد العبقرية الحقيقية المبدعة في العلوم التجريبية ، دون وجود مهارة طبيعية ، ودون استعداد فطري للاختراع الميكانيكي ، كما يدل على ذلك مثال ، يابان ، (٢) و فولتسا ، (٣) و أمبير ، (٤) أو فرايداي ، (٥) .

فالعالم في المعمل لا يعمل بمخه وحده ؛ بل يستخدم كذلك يديه .

وهما ضروريان تماما كمنحه لتقدم المعرفة . وهما يتبتكران كما يتسكر البدائي يديه ، وتدين كلتاهما بمهارتها للاستعدادات الوراثة العضوية المحضنة أكثر من أن تدين بها للتدريب الذي تؤخذ به ؛ ذلك التدريب الذي يحق للجماعة أن تطالب مطالبة جزئية بأنها كانت مبدعاً فيه .

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

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

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

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

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

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

القسم الثاني

نصيب الجماعة في الحياة العقلية

الفصل الأول

الإدراك

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وحينئذ نتيج لنا المصحات العقلية أن نفر دل الإدراك المسمى بالإدراك الشخصى أو التاريخى مكانا بين ضروب النشاط الإدراكى . ومن ثم فن البديهى أن هذا النوع من الإدراك خاص بكل إنسان من حيث هو إنسان ؛ ذلك لأن للناس جميعا ذاكرة فى حالتهم الطبيعية ، ولأن لهم بالتالى ماضيا نفسيا . ولستكن هذا الماضى شخصى على وجه التحقيق ؛ لأن لكل إنسان ماضيه الخاص وذكرياته الخاصة تبعاً لذلك . ويترب على هذا أن الإدراك الشخصى أو التاريخى يحتاج ، دون ريب ، إلى عون الجماعة حتى يمكن أى يؤدي وظيفة على أكمل وجه ، وسوف يتبين لنا ذلك عند دراستنا للذاكرة . ولستكنه لا يدين بوجوده لهذا العون وحده ، وحينئذ فهو لا يخضع مباشرة لسيطرة علم النفس الاجتماعى ؛ بل يرجع ، قبل كل شيء ، إلى علم النفس الفردى ، على اعتبار أنه إدراك فردى ، وأنه يختلف باختلاف الأشخاص الذين نلاحظهم .

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

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

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

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

Asymbolie auditive (٢)

Asymbolie visuelle (١)

Astéréognosie (٣)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وينصب في الأعياد ، ويتبارى الأطفال في تسلقه للفوز ببعض اللعب التي توجد في قفصه « المترجم » .

بنظرة ياقبها على هذا المنظر ، فيقول بنعمة هي وسط بين الاشتزاز
وراحة النفس : وثم ماذا ؟ ماهذه إلا خنفساء ، فيهدأ باله ويتعهد بعد
أن أرجع الإحساس المبكر إلى نطاق الأشياء التي يعرف أسماءها ،
وبعد أن أدخل هذا الأمر العارض الممكن إلى ماسبقت له رؤيته .
(وقد أردنا أن نبرز هذه الفكرة الأخيرة بوضوح) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) يريد به علم النفس الفسيولوجى Psychophysique

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

الفصل الثاني

الذاكرة

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

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

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

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

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

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

وسنطلق من الآن فصاعدا اسم الذكريات بمعنى الكلمة على تلك

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) تاريخ الحرب العالمية الأولى (الترجم)

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

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

تذكر أو واحد أبغينه من الناحية العملية فالسبب الذى يدعونا إلى تحديد اختيارنا لهذه التواريخ من بين سائر التواريخ ، مهما يكن من طبيعة الحوادث التى ترتبط بها ، يرجع دائما إلى تلك الأهمية التى تنسبها إليها الجماعة . وتدعونا هذه الأخيرة أو تقهرنا على مشاركتها فى نسبة هذه الأهمية إليها .

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

ومن الممكن بصفة عامة ألا نشهد بعض هذه الحوادث الاجتماعية وألا نعرف أخبارها إلا عن طريق السماع ، كمرفتنا لتاريخ « روما » أو لتاريخ بلاد اليونان . (وإن أكثر الذكريات احتمالا للصدق فيما أعلم - وهى ذكريات إليزيه ركليس ^(١) - توقفنا ، قبل كل شيء ، على الحوادث التى قرأها فى الصحف ، لاعلى الحوادث التى رآها بنفسه) . ولكن مهما يكن من شيء ، فإن هذه الحوادث تبدو لنا ذكريات

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

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

في ليون يـسـد أحد الفوضويين ، بعد أن تلقى منه عددا كبيرا من خطابات التهديد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وإذن يمكن إرجاع نظرية هالفاسكس ، إلى هاتين القضيتين

الجوهريتين :

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

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

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

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

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

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

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

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

وليس أقل بداهة من ذلك أن نخطر بذهننا ذكريات في كثير من الأحيان ، ثم نحاول جهدنا لتحديد تاريخها . ولكن كثيراً ما نختار تاريخاً ما كنقطة بدء للبحث عن الذكريات التي ترتبط به . ويتبع العقل هاتين الوسيلتين المختلفتين ، وتنطوي كل منهما على فائدة عملية . فينتفح لنا دائماً أن نكون في حاجة إلى معرفة الوقت ، الذي رأينا أو قلنا أو فعلنا فيه شيئاً ما . ولكن كثيراً ما يتفق لنا أيضاً أن نحتاج إلى معرفة ما رأينا أو قلنا أو فعلنا في لحظة ما . فإذا أردنا حينئذ معرفة ماذا كنا

نفعل في سنة ١٩٢٥ ، أو في شهر مايو الماضي ، أو في يوم الأحد منذ

خمس عشرة يوماً فمن الواجب وجوباً لازماً أن نعرف كنهه التقويم الزمني ، وأن نكون قادرين على استخدامه ، وهو التقويم الذي يحتوى على أيام آحاد ، وشهور مايو ، وسنين يمكن حسابها ابتداء من ميلاد المسيح . ولن يستطيع الرجل الذي يستخدم تقويماً زمنياً آخر أن يفهم هذا النوع من الأسئلة فهما مباشراً ، مع أنها تبدو مألوفة لدينا إلى أكبر حد . وستكون هذه الأسئلة غير مفهومة قطعاً لدى ذلك الرجل الذي لا يستخدم أى تقويم زمني ، ليستعيد ذكرى مرتبطة بتاريخ ما .

وهذه الملاحظة جديرة بالاهتمام من ناحيتين : فأولاً لا تنتقل هنا من الذكرى إلى تاريخها أو من اللوحة إلى إطارها ؛ بل ننتقل من التاريخ إلى الذكرى ، ومن اللوحة إلى الإطار . فنحن لا نشير بالذكرى إلا

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

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

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

(١) Lycée « اللبسية » وتشمل مرحلتى التعليم الابتدائى والتعليم الثانوى .

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

وحينئذ تنتهى المعرفة المنطقية المجردة التى اتخذتها نقطة بدء للتذكر بأن تبدو لشعورى على هيئة ذكرى . وبيان هذا أننى أبدأ بتلك الفكرة التى فرضت نفسها على من الناحية المنطقية ، وهى القائلة بأنه من الواجب أن أكون قد ذهبت إلى المدرسة للمرة الأولى . ثم تتضمن هذه الفكرة بجميع المعلومات التى تتيحها لى تجاربى ، والتى تقضى على بإرجاعها إلى هذه الفكرة المبدئية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بين الجميع وصادقة بالنسبة إلى الجميع .

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

فبناء على جملة هذه الاعتبارات يبدو لنا بداهة أن المؤثرات الاجتماعية

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

الفصل الثالث

الحياة الوجدانية

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

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

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

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

Renouvier (٢)

Rauh (١)

Georges Dumas (٤)

Bergsan (٣)

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

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

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

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

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

وفي الظروف العادية تصبح بعض الجماعات الكبيرة أو الصغيرة

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

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

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

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

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

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

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

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

١ - العناصر الداخلية

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

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

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

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

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

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

في نطاق العواطف المعترف بها .

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

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

(١) Titien رسام ايطالى من عصر النهضة .

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

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

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

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

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

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

ولد راسين سنة ١٦٣٩ وتوفي سنة ١٦٩٩ .

(٣) Leonnard de Vinci رسام إيطالي من عصر النهضة

Sant Thérèse (٤)

(١٥١٩ - ١٢٥٤)

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

« كان طفل عمره بضعة أشهر

ينام كعادته أحيانا

فى مهد من الخز الموصلى

تحت نظرة أمه المخيفة ،

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

لقد أصبحت يتما بسببهم

وها هى ذى قد مضت عشرون سنة منذ قتلوا أبى

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

فى نقده للحياة البورجوازية والحربية فى فرنسا .

لأن أريد أن أثار لجشته المباركة ،

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

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

(١) Bayreuth مدينة في شمال شرق مقاطعة بافاريا ، وهي شهيرة
بمسرح فاجنر الذي بناه لويس الثاني ملك بافاريا . وفي كل عام تعزف
موسيقى وفاجنر في هذا المسرح ثم أصبحت هذه المدينة فيما بعد سوقا
موسيقية عالمية . (٢) Rue Mouffetard . أحد شوارع الحي الخامس
في باريس ، وهو شارع شهبي يشبه لدينا شارع الموسكى بالقاهرة .

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

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

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

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

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

(١) Lélia من جميلات النساء فى العصر الرومانى القديم

(٢) Ninon من جميلات القرن السابع عشر .

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

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

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

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

فإذا نظرنا عن بعد إلى الموضوعات الوجدانية التي استخدمها
السابقون في التعبير عن انفعالاتهم وأهوائهم فجأنا طابعا قائما على
العرف . وإذا لم نشعر عمليا بحالاتنا الوجدانية الخاصة التي يوجبها

(١) Nouvelle Heloise . قصة لجان جاك روسو ، وتعد هلويز
الجديدة مبدأ للأدب الرومانتيكى . وفيها يمجّد لجان جاك عنف الأهواء .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأيام الإشتراكية (١٨٢٣ - ١٨٨٥)

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

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

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

٢ - المظاهر الخارجية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المعنى وتعممه وتحوله ، وأنها هي ذاتها التي تخلقه في كثير من الأحيان بفضل قواها الخاصة (ديانات ، عادات ، نظم اجتماعية) والحركات التي تعبر عن العواطف (كالإشارة بقبضة اليد والصلوات والتحية وهلم جرا) ؛ وهي العواطف التي لا أثر فيها لتدخل علم الحياة .

ولذا فسنحاول الآن أن نبين بمجموعة من الأمثلة الملهوسة أنه ينبغي لنا أن نرجع بعض المظاهر الانفعالية ، إلى بعض العمليات الجسدية ، التي ندين بها للتربية الاجتماعية . وقد وضع «موس» في حديثه عن هذه المظاهر «نصيب التربية والتصورات الاجتماعية في نشأة بعض الأفعال التي يميل الناس إلى اعتبارها أفعالا عضوية بحته أو على العكس من ذلك ، إلى اعتبارها أفعالا اختيارية شعورية محضة» . وقد استعان «موس» على ذلك ببعض الأمثلة المأخوذة من العادات الجنسية والمشى والرياضة (سباحة ، رقص الخ) وكلها توغلنا في الماضي وضر بنا بعيدا في مناكب الأرض وجدنا أنه من اليسير العثور على براهين عجيبة تدل على تنظيم الجماعة للمظاهر الانفعالية الخارجية . ولن نتحدث هنا عن الابتسامة الشهيرة التي سوف يظل اليابانيون قادرين عليها حتى في يوم القيامة على حد قول كيبلج^(١) ، فإن «لودز»^(٢) ينقل إلينا مثلا أن الحداد لدى قدامى اليهود كان يتضمن مظهرين صاخبين . . وهما : صراخ المآتم . . والنواح (وهو شعر حزين تتغنى به النائحة ، وكثيرا مايكون مصحوبا

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

(٢) Lods

ومات سنة ١٩٣٦ .

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

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

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

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

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

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

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

(١) Auvergne (٢) Limousin

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

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

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

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

هذا إلى أن ملاحظتنا لعاداتنا الخلقية وتقاليدينا الاجتماعية هي

(١) Saint Francois de Sales : مؤسس طائفة الفرنسيسكان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(A) في tempsmagnifique (جو رائق) وحرف المد واو (O) في Abominable (مردول) ، كما تمد المد الواوى المشبع (ou) في épouvantable (مريع) .

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

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

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

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

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

Bernstein (١)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

خاتمة

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

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

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

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

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

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

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

يهدف إلى دراسة ما يدين به الإنسان لتركيبه النوعي .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cournot (١)

Wallon (٢)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fouconnet (١)

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

Ellwood (٤)

Ward (٣)

Levy Bruhl (٦)

Mac Dougall (٥)

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

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

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

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

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

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

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

مثال ذلك أن الفرنسى ينشأ فى نموذج عائلى ليس وقفاً على فرنسا وحدها؛ وهو يتكلم لغة يشترك معه فيها البلجيكيون والسويسريون والكنديون؛ وهو كاثوليكي أو بروتستانى أو يهودى. وحينئذ فله فى جميع الأحوال قوم من ملته فى جميع أطراف العالم، وهو يخضع لنظام سياسى ليس خاصا بفرنسا وحدها. وله آراؤه السياسية التى تقربه إلى حد كبير أو قليل من أبناء الأقطار الأخرى. وإذن ينجم نموه العقلى إلى حد ما عن انتسابه إلى عدد كبير من الطوائف التى لا تنطوى على طابع وطنى محدد بالذات. ومع ذلك فمن أهم الشروط الجوهرية فى نجاح علم النفس الاجتماعي وفى إنتاجه أن يحدد الباحث «المناطق الاجتماعية» التى يتميز بعضها عن بعض تميزا كافيا من الوجهتين الزمانية والمكانية. ولا يمكن القيام بهذا التحديد إلا بسلسلة من ضروب التحسس والتقريب التدريجية، وإلا بالمساهمة بين علمي الاجتماع و«تاريخ»

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

(١) Daudan (٢) Charles de Linné عالم نباتات سويدي
(٣) Lamark عالم في التاريخ الطبيعي جاء قبل
داروين . ولد سنة ١٧٤٤ ومات سنة ١٨٢٩ المترجم .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فهرس

صفحة

اجازة الترجمة

٤ - ٣

تصدير

٢٠ - ٥

مقدمة

القسم الأول (من ٢١ - ١٥٣)

وجهة نظر « أوجيست كونت » و « دور كايم » و « تارد »

٢٥ - ٢٢ الفصل الأول : وجهة نظر « أوجيست كونت »

١٠٠ - ٥٦ الفصل الثاني : وجهة نظر « دور كايم »

١٣٢ - ١٠١ الفصل الثالث : وجهة نظر « تارد »

١٥٣ - ١٣٢ الفصل الرابع : النتيجة العملية للنظريات السابقة

القسم الثاني (من ١٥٤ - ٣٠٤)

نصيب الجماعة في الحياة العقلية

١٧٦ - ١٥٥ الفصل الأول : الإدراك

٢٢٢ - ١٧٧ الفصل الثاني : الذاكرة

٢٧٨ - ٢٢٣ الفصل الثالث : الحياة الوجدانية

٣٠٤ - ٢٧٩ خاتمة

الفهرس

استدراك

كتب أخرى للدكتور إبراهيم سلامة

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

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

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

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

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

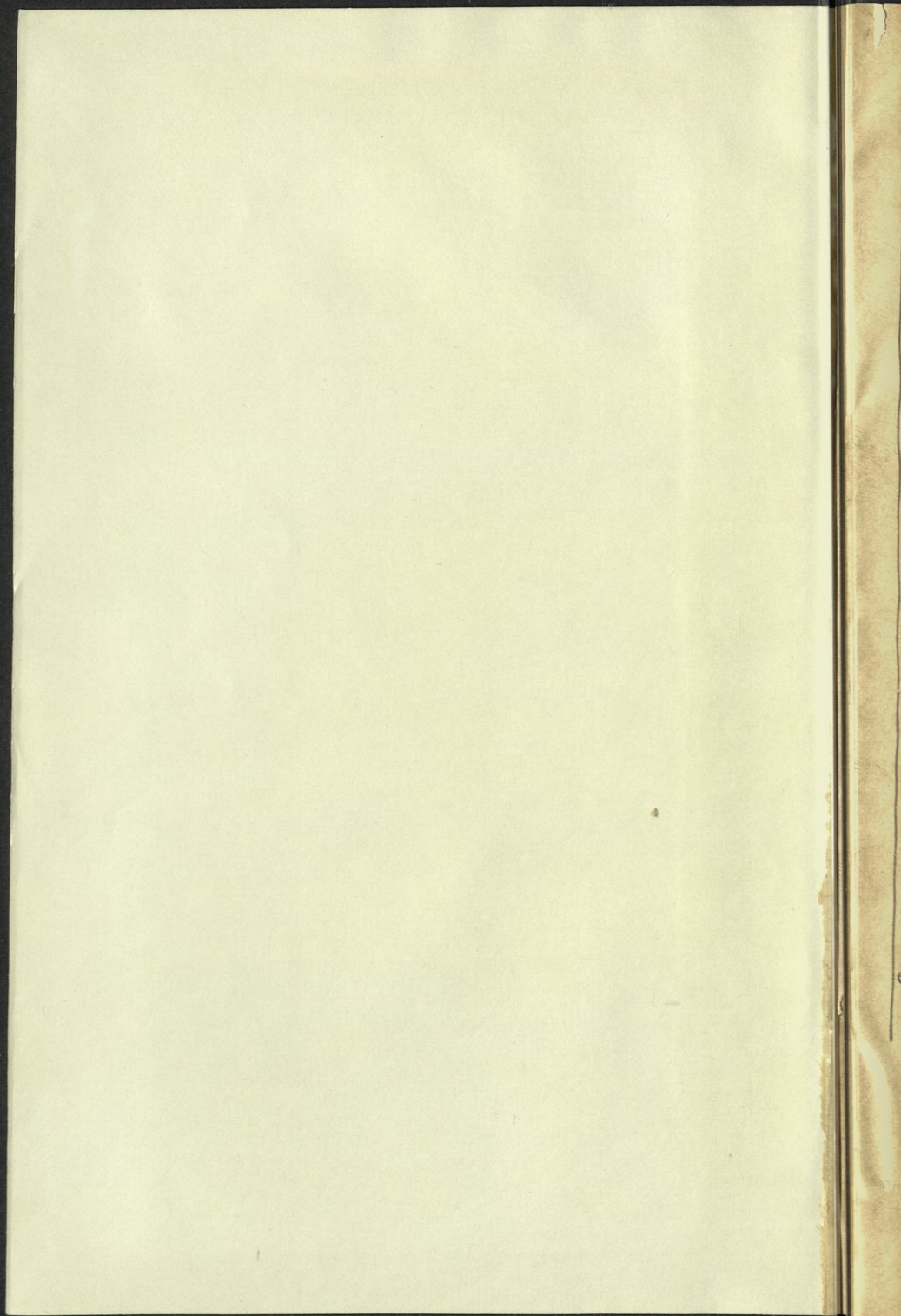
(٦) تيارات أدبية بين الشرق والغرب (خطة ودراسة في الأدب
المقارن . يطبع الآن)

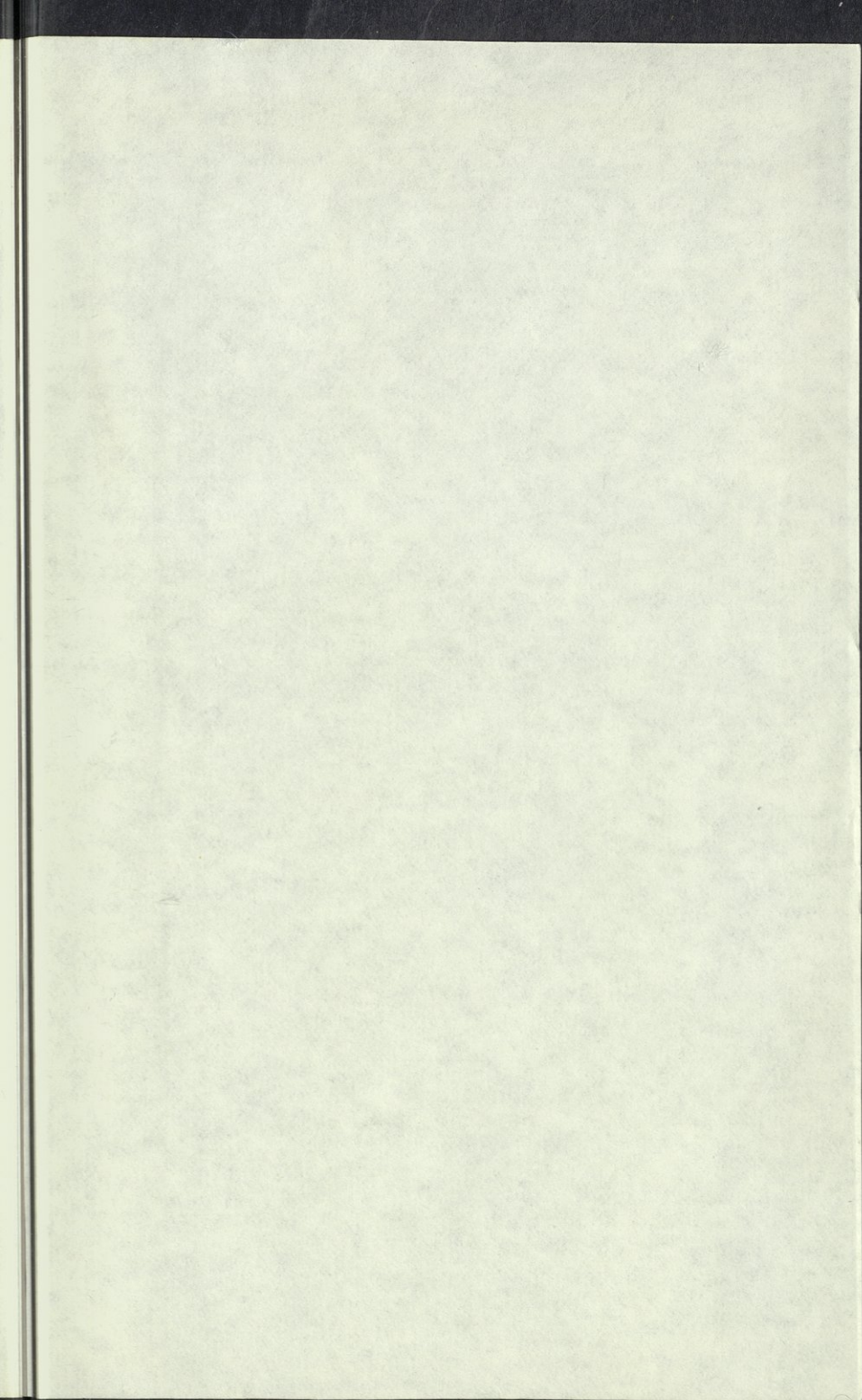
كتب اخرى للدكتور محمود قاسم

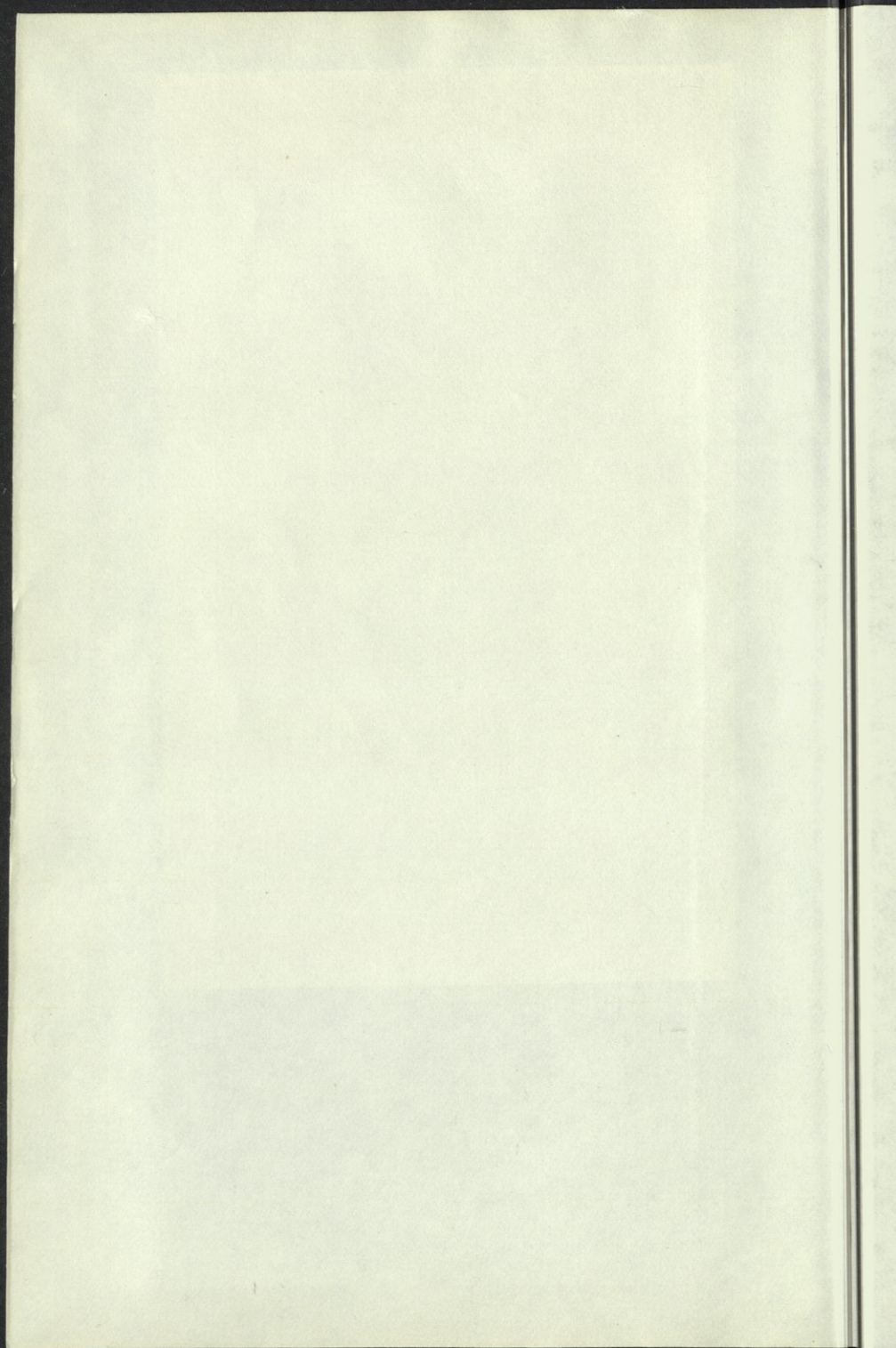
- (١) La Théorie de la connaissance d'Averroès et son interprétation chez Saint Thomas d'Aquin
- (٢) Les Dogmes religieux chez Averroès .
- (٣) كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث . ١٩٤٩ . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- (٤) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام سنة ١٩٤٩ . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية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

استدراك

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
أراد	يريد	١٢٧	٥	بينها	بينهما		
الظاهر	الظاهرة		٨	دائما	دائما		
الحقيقة	الحقيقية	١٢٨	١٩	إذا	إذا		
cohsisme	chosisme	١٨٠	٦	حاول	حاولت		
خولها	حوّلها	٢٢٠	٨	إدارتنا	إرادتنا		
الشبه	الخلاف	٢٢٦	١٩	نظرة	نظائر		
الآخيرة	الأولى	٢٤٣	١٤	وهي	وهو		
بها	بينها	٢٤٧	٧	الخيالية	الحالية		
الشخص	الشخصي	٢٥٥	٨	جرانيه	جانيه		
دقارا	قادرا			Janet	Granet		
				excérable	exécrable		
				العقلية	العقلية		







DATE DUE

24 JUL 1986



J. LIB
1 JUL 1988



A. U. B. LIBRARY

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



01009756

بلوندل - شارل

مقدمة في علم النفس الاجتماعي

