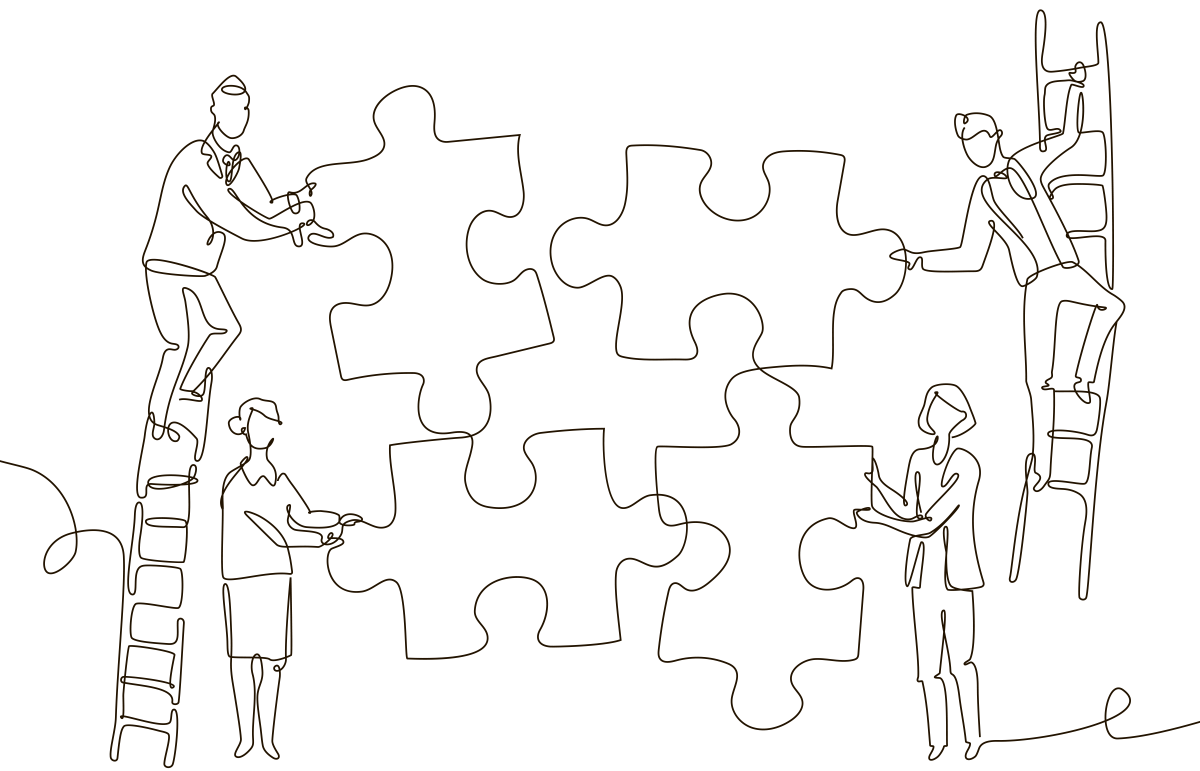
# علم الاجتماع

موريس جنزبرج



ترجمة فؤاد زكريا

# علم الاجتماع

**تأليف**
**موريس جنزبرج**

ترجمة
فؤاد زكريا

مراجعة
مهدي علام

هنـــداوي

# علم الاجتماع

موريس جنزبرج

# Sociology

Morris Ginsberg

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

---

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٨ ٣٠١٠ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٣٤.
صدرت هذه الترجمة في تاريخ غير معروف.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٢.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور فؤاد زكريا.

# المحتويات


| | |
|---|---|
| الكتاب ومؤلفه | ٧ |
| ١- مجال علم الاجتماع ومنهجه | ١١ |
| ٢- المجتمع والحضارة والمدنية | ٢٩ |
| ٣- الجنس والبيئة | ٣٩ |
| ٤- الأساس النفساني للحياة الاجتماعية | ٦٥ |
| ٥- نمو المجتمعات | ٨٣ |
| ٦- الطبقات الاجتماعية والتنظيم الاقتصادي | ١٠١ |
| ٧- مظاهر التطور العقلي | ١٢٣ |
| ٨- خاتمة | ١٤٣ |
| المراجع | ١٤٩ |

# الكتاب ومؤلفه

## بقلم الدكتور مهدي علام عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس

في كل علم من العلوم كتبٌ تحتفظ بقيمتِها العلمية (إلى جانب قيمتها التاريخية) بعد تأليفها بزمن طويل؛ ذلك لأنها تعالج أمَّهاتِ المسائل في عموم حذِر، داخل نطاقٍ من المعرفة الشاملة الخاضعة لمنهج قويم. ولقد تُضيف البحوث الجديدة، والكُشوف الحديثة، إلى موضوعات تلك الكُتب، ولكنها قلَّما تتعارض معها تعارضًا يُلغيها. ومن هذه الكتب هذا الكتابُ الذي قضيتُ في قراءته وفي مراجعةِ ترجمته إلى العربية أيامًا من أمتع أيَّامي.

فهذا الكتاب «علم الاجتماع» للأستاذ موريس جِنزبِرج، كما سيرى القارئ في هذه الترجمة، يُعالج المشكلاتِ الكبرى لعلم الاجتماع، بعَرضها عرضًا مركَّزًا دون تعرُّض، إلا في القليل النادر، للأمثلة الجزئيَّة والشرح التفصيلي، بل إنه، في أمانةٍ علمية، كثيرًا ما يترك بعضَ المسائل التي يثيرها دون إجابةٍ حاسمة لها؛ لأنَّ البحوث العلميَّة في الفروع المتعلقة بهذه المسائل لم تكن تقدمتْ تقدُّمًا كافيًا يدعو إلى الاطمئنانِ في الاعتماد على نتائجِها.

وهذا الكتاب، في منهجه، مزيجٌ من الرُّوح التجريبية ونزعة التَّعميم العقلي؛ فهو لم يستسلمْ لما يمليه المنهج التجريبي من استقصاءِ الجزئيات والتحقُّق منها، متجنبًا الخوض في المشكلات العامة؛ كما أنه لم يقيِّدْ نفسه بقيود المنزعِ العقلي، فيتجاوز الجزئيات مُؤْثرًا معالجة المشكلات ذات الصيغة الفلسفية، بل اتخذ لنفسه منهجًا وسطًا بين هذا وذاك، فاستخدم المنهجَ التجريبي في شكِّه في الأحكام التي وصل إليها بعض علماء الاجتماع قبله،

إذا لم تكن التجربة قد أثبتتها إثباتًا قاطعًا، كشكِّه في الآراء والمعتقدات الشَّائعة، مثل فكرة «الجنس النقي»، أو التفاوت بين الأجناسِ في الصفات الجسمية أو القدرات العقلية، أو الاعتقاد بوجودِ طابع قومي ثابت، كما أنه لم يحرِم نفسه (ولم يحرمنا كذلك) ثمرةَ النزعة العقلية والمنهج الفلسفي في التفكير؛ فقد عرَض في كثير من فصوله لمشكلات عامة بطريقة أميَلَ إلى التجريد وإلى تجاوز نطاق الجزئيات، كبحثه في العلاقة بين الأخلاق وعلم الاجتماع، ومدى تأثُّر كلٍّ منهما بالنظرة الوضعية والنظرة المعيارية، بطريقة فلسفية خالصة؛ وكذلك بحثه في مظاهر التطوُّر العقلي من أخلاق وعقيدة وفكر، محاولًا أن يصلَ إلى الخيوط التي تربطُ بين مختلِف مراحل هذا التطور، وهو موضوعٌ فلسفي خالص.

إن القارئ الذكي المتطلِّع لروح البحثِ النزيه لا بدَّ أن يطمئنَّ إلى الكاتب الذي لا يتعصَّب لرأي، ولا يتطرف في الدفاع عن مذهبٍ، شأنَ الفيلسوف الحق، والعالم النزيه. ففي موضوع شائكٍ، كموضوع الدين، لا يتردَّد مؤلفُنا أن يقول في «الفصل السابع»:

> «وكثيرًا ما حدث حين أكَّدَت الأديان أولوية العنصر الروحي أنه إما أن انفصلتِ الأديان عن الاتصال بالعالَم الواقعي، وإما أنها أسلمت مقاليدَ أمورها إلى سلطات دنيوية، مما أدَّى بها إلى التسليم في أمور تخالف أُسس تعاليمها ذاتها، ويشهد بذلك موقفُ الكنائس من الحرب والعبودية ورقِّ الإقطاع. وفضلًا عن ذلك فإن ادِّعاء الدين بأن له بصيرةً تعلو على المعتاد، قد استُغلَّ كثيرًا في الماضي للوقوف في سبيل البحثِ العقلي، وأثار ادعاءً مضادًّا له، من جانب الفكر العلمي، بأن هذا الفكر العلمي كافٍ لتفسير كل شيء، وهو ادِّعاء قد لا يقلُّ تطرفًا عن الادعاء الأول.»

ويزيد الموقف إنصافًا وإيضاحًا حينما يقولُ في موضع آخر من الفصل نفسه:

> «ولنضف إلى ذلك أن الاعتراف يزدادُ دوامًا بأن موقف العلم، في إنكاره أو إقلاله من أهمية التجربة التي لم تقع بعدُ في نطاقه، أو يمكن أن تبحث بمناهجه الخاصة، هذا الموقف ليس له ما يبرِّره. بل لقد ذهب بعض المفكِّرين إلى أن هناك تجاربَ معينة، كالتجربة الجمالية أو الدِّينية، تقدِّم إلينا تبصرًا بالعالم الحقيقي أكثرَ دقة وعمقًا من ذلك الذي تقدمه العلوم الطبيعية. أما أن هذه التجارب يمكن أن يُعالجها العلم أو الميتافيزيقا فذلك أمرٌ يتوقف، في ضمن ما يتوقف عليه، على الطريقة التي يُعرف بها كل من العلم والميتافيزيقا.»

ومؤلف الكتاب هو الأستاذ «موريس جِنزبِرج Morris Ginsberg» ولد في ٢٤ مايو سنة ١٨٩٩م، وتلقَّى دراسته الجامعية في (University College) بجامعة لندن، وواصل بحوثَه الفلسفية حتى حصلَ على درجةِ الماجستير والدكتوراه. وكان بين سنتي ١٩١٤ و١٩٢٣م مدرسًا للفلسفة بهذه الكلية، ثم أصبح أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة لندن في سنة ١٩٢٩م، وأحلَّتْه شهرته العلمية في مركز رئيس الجمعية الأرستطاليسية (١٩٤٢–١٤٩٣م)، كما عُين رئيسًا للجمعية البريطانية لعلم الاجتماع، ومنذ سنة ١٩٥٣م أصبح عضوًا في الأكاديمية البريطانية.

وأهم مؤلفاته هي، بترتيب ظهورها الزمني:

(1) The Material Culture and Social Institutions of the Simple Peoples.

الحضارة الماديَّة والنظم الاجتماعية للشعوب البسيطة.
(ألفه بالاشتراك مع L. T Hobhouse & G. C. Wheeler لندن ١٩١٥م.)

(2) The Psychology of Society.

علم النفس في المجتمع، لندن ١٩٢١م.

(3) Studies in Sociology.

دراسات في علم الاجتماع، لندن ١٩٣٢م.

(4) Sociology.

علم الاجتماع، لندن ١٩٣٤م (وهو هذا الكتاب الذي نقدم هنا ترجمته).

(5) Moral Progress.

التقدم الأخلاقي، لندن ١٩٤٤م.

(6) Reason and Unreason in Society.

العقل واللاعقل في المجتمع، لندن ١٩٤٧م.

(7) The Idea of Progress.

فكرة التقدم، لندن ١٩٥٣م.

وله، إلى جانب هذه الكتب، عددٌ كبير من المقالات العلمية التي نشرها في المجالات الاجتماعية والنفسية، وفي منشورات الجمعية الأرستطاليسية على الخصوص.

لم يبقَ إلا أن أُقدِّم هذه الترجمة التي بذل فيها مترجمها الدكتور فؤاد زكريا، وبذلتُ في مراجعتها، كلَّ ما أملَتْه علينا الأمانة العلمية في ألا يَجنح تعبيرٌ من تعبيراتنا العربية عن الفكرة الأصلية التي قصدها المؤلف. وفي سبيل ذلك طوَّعنا بعض التعبيرات العربية لتؤدِّي بعض المعاني التي لم يسبقْ أن تناولَتْها الكتابة العربية. ويسعدني أن أقرِّرَ هنا أن جهد زميلي المترجم يستحق كلَّ تقدير؛ لما تضمَّنه من علم وثيق بمادته، وفهمٍ مشكور للغة الإنجليزية، ومقدرة ممتازة على البيان العربي.

الفصل الأول

# مجال علم الاجتماع ومنهجه

في هذا الفصل سأتناول، بشيءٍ من الشرح أولًا، مجالَ علم الاجتماع ومنهجه، ثم أتحدث عن علاقته بسائر العلوم الاجتماعية الأخرى، وبالفلسفة الاجتماعية.

إن علم الاجتماع، في أوسع معانيه، هو دراسةُ التأثيرات والعلاقات الإنسانية المتبادلة، وما يتحكَّم فيها من شروط، وما ينجُم عنها من نتائج. ولو نظرنا إلى الأمر من الوجهة المثالية، لوجَدْنا أن ميدان علم الاجتماع ينتظمُ كلَّ مظاهر حياة الإنسان في المجتمع، وكلَّ أوجه النشاط التي يحافظ بها الناس على وجودهم خلال صراعهم من أجل البقاء، وكل التنظيمات والقواعد التي تحدد علاقاتِهم بعضهم ببعض، ومذاهبهم المختلفة في المعرفةِ والعقيدة والفن والأخلاق، وسائر أنواع القُدرات أو العادات التي اكتسَبَها الناس، وعملوا على تنميتها خلالَ ممارستهم لنشاطهم بوصفهم أفرادًا في الجماعة.

على أنَّ من الواضح أن هذا المثل الأعلى مبالغٌ فيه كل المبالغة، فمن الجليِّ أنه ليس في وسع أيِّ علم أن يخطُوَ في طريقه خطوات واسعة، إذا حاول أن يُعالج كل نسيج العلاقات البشرية في تفرعاتها اللانهائية. فكيف إذن نصلُ إلى تحديد مجالِ علم الاجتماع؟

تندرج إجابات علماء الاجتماع عن هذا السؤال تحت طائفتَيْن، مما أدى إلى قيام فهمين مختلفين بعض الاختلاف لمجال علم الاجتماع. فالطائفة الأولى من الكُتَّاب، تتمثل أوضح ما تكون لدى عالم الاجتماع الألماني زِمِل Simmel[1] وأتباعه، وهذه الطائفة تتملَّكُها الرغبة في إيجاد تمييز واضح جدًّا بين علم الاجتماع وبين بقية فروع الدراسة الاجتماعية، لتدفعَ عنه

[1] جورج زمل: فيلسوفٌ وعالم اجتماع ألماني، له في علم الاجتماع مؤلفات هامة، منها كتابٌ في «علم الاجتماع Soziologie» الذي نُشر في ليبتسج عام ١٩٥٨م، وكتاب «المشكلات الرئيسية في علم الاجتماع Orundfragen der Soziologie» الذي نُشر في برلين ١٩١٨م. وقد ولد زمل في عام ١٨٥٨م وتوفى عام ١٩١٨م. (المترجم)

تهمةَ الطموح المغرور، ولتقصره على البحث في أوجُه محدودة معينة من أوجهِ العلاقات الإنسانية. أما الطائفة الأخرى فتدرك بوضوحٍ أن مجال البحث الاجتماعي أوسعُ من أن يتناوله علم بعينه، وأن أيَّ تقدم لا يتحقق إلا على أساسٍ من التخصص وتقسيم العمل؛ غير أنها تؤكد أنه لا بدَّ أن يقوم بجانب العلوم الاجتماعية الخاصة، كالاقتصاد وعلم الإنسان anthropology، وعلم الأديان المقارن، والتشريع المقارن ... إلخ، علم اجتماعي عام، هو «علم الاجتماع»، تكون مهمته الجمعَ بين نتائجِ العُلوم الخاصَّة للربط بينها، والبحث في الأحوال العامة للحياة الاجتماعية، وهي الأحوالُ التي يحدث كثيرًا أن يتجاهلَها العلماء المتخصِّصون، لا لشيء إلا لعموميتِها هذه؛ أي إن مهمةَ هذا العلم هي إيجاد نظرةٍ شاملة عن الحياة الاجتماعية بوجهٍ عام. وكل من هذين الفهمين لعلم الاجتماع، هذا الذي يرَى أنه علم متخصصٌ له مجالُه المحدود، وذلك الذي يراه مؤلفًا لكل فروع الدراسات الاجتماعية، قد وُجد له مَن يدافع عنه بحرارة؛ ولذا كان لزامًا علينا أن نشير منذ البداية بوضوحٍ إلى وجهة النظر التي سوف نستندُ إليها في هذا الكتاب.

إن وجهةَ النظر الأولى قد عُرضت على أنحاءٍ شتَّى، لن نذكر منها هنا إلا أهمَّها؛ فعلم الاجتماع عند زمل يُبنى على التمييز بين أشكال العِلاقات الاجتماعية وبين محتواها أو مادتها؛ فالتنافس، والائتمار أو الخُضوع، والتنظيم المتدرج، وتقسيم العمل، هذه كلُّها أمثلة لعلاقات تتمثل في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية، كالميدان الاقتصادي، أو السياسي، بل حتى في الميدان الديني أو الأخلاقيِّ أو الفني. ومهمة علم الاجتماع العام هي أن يكشف عن هذه الصُّور للعلاقات العامة ويدرسها مُجرَّدة من المادة أو المحتويات التي تتمثل فيها هذه العلاقات. وتبعًا لهذا الرأي تكون العلاقةُ بين علم الاجتماع وبين العلوم الاجتماعية الخاصة هي أنَّه يدرس نفس موضوعها، ولكن من زاويةٍ مختلفة، أعني من زاويةِ الصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية.

ويعبر فيركانت Vierkandt[٢] عن رأي مشابهٍ لهذا، فيذكر أن علم الاجتماع يختصُّ ببحث الصور النهائية للروابط النفسيَّة التي تجمع الناس بعضَهم ببعض في المجتمع، وعلى ذلك فالمجتمعات التاريخيَّة الحقيقية، كالمجتمع الفرنسي في القرن الثامنَ عشر وكالأسرة

[٢] ألفريد فيركانت: شغل طويلًا منصبَ أستاذ علم الاجتماع في جامعة برلين، وله مؤلفات هامَّة في علم الاجتماع والقانون. (المترجم)

الصينية، ليست لها من أهمية إلا من حيث إنها أمثلة لأنماطٍ معينة من العلاقات، كعلاقة القوة، أو المرتبة في الجماعة مثلًا.

ولكنْ على علم الاجتماع، إذا شاء أن يدفعَ عن نفسه تهمةَ الغموضِ والافتقار إلى التحدُّد، ألَّا يحاول الخوض في أيةِ دراسة تاريخية أو استقرائية مفصَّلة للمجتمعات ذات الوجود الفعلي، بل إن الغرضَ من هذا العلم، في رأي «فيركانت»، هو الوصول — عن طريق التحليل الاستِبْطاني المباشر — إلى المقولات النهائية للعلاقات الاجتماعية، كمواقف الاحترام، والعار، والحب، والكراهية، والخضوع، وما نستشعرُه من حاجة إلى موافقة الآخرين لنا، والرابطة التي تجمع بين الأفراد في جماعة. وكذلك يرى «فيركانت» أنَّ علم الاجتماع، في بحثِه لموضوع الحضارة، لا ينبغي عليه أن ينافس المؤرخ في بحث محتوياتٍ فعليَّة للتطور الحضاري. فعليه مثلًا ألا يشتغلَ بوضع قوانين مثل قانون المراحلِ الثلاث الذي وضعَه «كونت»،[٣] بل ينبغي عليه أن يقتصرَ على كشف القُوى الأساسية التي تؤدي إلى التغير والثبات؛ فعن طريق هذه المناهج وحدها يُمكن أن يتحدَّد للبحث في علم الاجتماع مجالٌ متميز.

أما ماكس فيبر Max Weber،[٤] فقد نظر إلى علم الاجتماع نظرةً أكثرَ واقعية وأقوى تأثُّرًا بالتاريخ، وإن كان شغلُه الشاغل كذلك هو أن يحدِّد لعلم الاجتماع مجالًا متميزًا. فهدفُ علم الاجتماع في رأيه هو أن يفسِّر السلوك الاجتماعي أو «يفهمه». والسلوك الاجتماعي لا ينتظم كلَّ مجالات العلاقات الإنسانية، بل يُعرَّف بأنه نشاط يقصِد منه فاعلُه أن يشير إلى سلوك الآخرين، ويتحدَّد بواسطة سلوك الآخرين. فالفعل الذي نقومُ به استجابةً لما نتوقَّعُه من فعل لشيء مادي لا يكون فعلًا اجتماعيًّا. بل إننا لا نستطيعُ أن نصفَ كل أنواع المعاملات الإنسانية بأنها اجتماعية؛ فالاصطدام بين راكبي دراجتَيْن،

---

[٣] أوجست كونت Auguste comte فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، كان يدعو إلى اتِّباعِ المنهج الوضعي في الفلسفة والعلم، وابتكرَ لفظ «علم الاجتماع» وحدَّد مجالَه وحاول تطبيقَ منهجِه عليه. وأهمُّ مؤلفاته: دروس في الفلسفة الوضعية في (Cours de philosophie positive) ستة أجزاء (باريس ١٨٣٠–١٨٤٢م)، وُلد في عام ١٧٩٨م، وتُوفي في عام ١٨٥٧م. (المترجم)

[٤] من عُلماء الاجتماع والاقتصاد السياسي الألمان، وكان أحدَ مؤسسي الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع، وله مؤلَّفات هامة في علم الاجتماع وفي الاقتصاد والسياسة، ولد في عام ١٨٦٤م وتوفي في عام ١٩٢٠م. (المترجم)

مثلًا، هو في ذاته مجردُ ظاهرة طبيعية، إن لم يكن ثمة علاقة مقصودة في سلوك كلٍّ منهما نحو الآخر. أما محاولةُ كلٍّ منهما تفادي الاصطدام بالآخر، أو اللغة التي يستعملانها بعد الحادثة، ففيها سلوكٌ اجتماعي حقيقي. فعلم الاجتماع يهتم أساسًا باحتمالاتٍ أو فُرص حدوث أنماط للسلوك الاجتماعي مفهومة بالمعنى السَّابق. وما قوانين علم الاجتماع إلا احتمالاتٌ دعمَتها التجربة، أو تعميمات إحصائيَّة عن مجرى السلوك الاجتماعي يمكن أن يُقدَّم لها تفسير، أعني يمكن أن تُفهم. والمقصود بالفهم هنا هو الوصولُ إلى قصدٍ أو شعور الفاعل أو الفاعلين لعمل ما، على نحو يجعلُ من الممكن إدراكها في ضوء عاداتِنا الشائعة في التفكير والشعور، وفي ضوء ما هو معروفٌ عن انحرافات مثل هذه العادات الشائعة. وتبعًا لهذا المنهج العامِّ، يعرِّف «ماكس فيبر» كيانات اجتماعية مثل الدولة أو الكنيسة في ضوءِ العلاقات الاجتماعية، أعني في ضوء احتمال حُدوث أنماطٍ معينة من السلوك الاجتماعي؛ فالدولة مثلًا توجدُ إذا كان ثمةَ احتمالٌ معقول في أن تفرض أنماط معيَّنة من السلوك بواسطة سلطة مُحددة في ظروف خاصة. ويعلِّق «ماكس فيبر» أهمية كبرى على مثل هذا النوع من التعريفات؛ إذ إنها في نظَرِه تتجنبُ النظرة الشخصية إلى التجمُّعات الاجتماعية، وهذه النظرة هي أظهرُ أخطاء عُلماء الاجتماع.

ومن الجليِّ أن لهذا الفهم ولأمثاله مما يعد علم الاجتماع دراسة متخصِّصة قيمة كبرى؛ فتحليل أنماط العلاقة الاجتماعية وتصنيفُها لا بد — في أي رأيٍ من الآراء — أن يكون جزءًا من دراسة علم الاجتماع. على أن للمرء أن يشكَّ فيما إذا كان هذا التحليل والتصنيف يحل — كما يقرِّر أنصاره — مشكلة العلاقة بين علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الخاصَّة؛ ذلك لأن دراسة العلاقة الاجتماعية تظلُّ عقيمة إذا ما ظلَّت مجردة، ولم تكملها معرفةٌ كاملة بالأطراف التي تربط بينها هذه العلاقة في الحياة الواقعية. ولنضربْ لذلك مثلًا: فدراسة المنافسةِ تظل قليلة الجدوى ما لم نتتبع بالتفصيل مظاهرَها في الحياة الاقتصادية أو في عالم الفنِّ والمعرفة، بل ربما كانت العواملُ التي تتوقف عليها العلاقات الاجتماعية تتباين تباينًا شديدًا في مختلف ميادين الحياة، كأنْ يكون للائتمار بالنسبةِ إلى الأسرة تفسيرٌ يختلف عن تفسيره بالنسبة إلى الكنيسة وبالنسبة للدولة. وليس في وُسعنا أن نقرِّر أكان الأمر كذلك أم لا إلا عن طريق معرفة مفصَّلة بهذه النظم. وهكذا نجد لزامًا علينا أن نوسِّع نظرتنا إلى علم الاجتماع من حيث هو دراسة للعلاقات الاجتماعية بوجهٍ عامٍّ، وذلك عن طريق إضافة علوم اجتماعية خاصة أخرى، تبحث في تلك العلاقات كما تتمثلُ في المجالات الحضاريةِ الكبرى، كعلم الاجتماع الديني، أو الفني، أو التشريعي، أو المعرفي. على أن هذا يؤدِّي إلى أن تظهر

مرةً أخرى مشكلةُ العلاقة بين علوم الاجتماع الخاصة هذه، وبين علم الاجتماع الأعمِّ ذي النظام الخاص. فهل يكون في ذلك رجوعٌ إلى النظرة الموسوعية الجامعة لعلم الاجتماع؟

علينا، قبل أن نجيب عن هذا السؤال، أن نتأمل هذه النظرةَ الأخيرة إلى علم الاجتماع بمزيدٍ من التفصيل. فالشيء الوحيد المؤكَّد هو أن كلَّ أجزاء الحياة الاجتماعية متداخلةٌ ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا، فإن لم يكن المجتمع كائنًا عضويًّا، فلا جدالَ في أن في طبيعتِه شيئًا عضويًّا، بمعنى أن أجزاءَه تؤدي وظائفها سويًّا، وبمعنى أن التغيُّرات التي تطرأُ على أي جزء منه يتردد صَداها في الكل. وعلى ذلك، فمن المهمِّ إلى أقصى حدٍّ أن يُدرس أي مجتمع على أنه كلٌّ، وأن تُفهم طبيعةُ التفاعلات بين عناصره المختلفة. ومن الطبيعيِّ جدًّا أن نرى الباحثَ المتخصص يطالب بأرفع مكانة لما تخصَّص فيه من عناصر الحياة الاجتماعية؛ فدارس السياسة مثلًا يميل إلى أن يوحد بين الدولة وبين المجتمع كلِّه، وعالم الاقتصاد يَميل أن يرَى في تغيُّرات الأحوال الاقتصادية أصلًا لكل تغيرٍ اجتماعي، ومؤرِّخ الأديان أو الأخلاق يميل إلى أن يجعل للمُعتقدات الدينية أو الأخلاقية للشعوب دورًا حاسمًا، على حين يركِّز دارسُ العلوم الطبيعية نظرَه في التطور العقلي والعلمي. غيرَ أن العلاقة المتبادلةَ بين عناصر الحياة الاجتماعية هذه لا يُمكن أن تُحدَّد إلا عن طريق التوسُّع في الدراسة الاستقرائية المقارِنة؛ وهي نوع من الدراسةِ لا يتم عادةً في العلوم المتخصصة التي يهتم كلٌّ منها بجانب واحد من جوانب الحضارة.

فمن الجلي إذن أن الحاجةَ تدعو إلى قيام علمٍ اجتماعي عام شامل، يستغل النتائج التي وصل إليها المتخصصون، ولكنه يهتم خاصةً بعلاقاتها المتبادلة، ويحاول أن يقدم تفسيرًا للحياة الاجتماعية بوجهٍ عام.

والواقع أن هذا الفهم لعلم الاجتماع يتفقُ في عمومه مع فهم مفكرين كبار مثل «دوركيم Durkheim»[٥] في فرنسا، و«هُبهَوْس Hobhouse»[٦] في إنجلترا. ففي رأي

---

[٥] عالم اجتماع فرنسي، من مؤسِّسي المدرسة الوضعية في علم الاجتماع. أهم مؤلفاته: «تقسيم العمل الاجتماعي La division du travail social» (باريس ١٨٩٣م) و«قواعد المنهج في علم الاجتماع Les ré-gles de la méthode sociologique» (١٨٩٥م) و«التربية الأخلاقية L'éducation morale» (١٩٢٥م). (المترجم)

[٦] عالم اجتماعي إنجليزي، اهتم بوجهٍ خاصٍّ بالبحث في دلالة تطور المعاني الاجتماعية والأخلاقية، واتَّصفت أبحاثُه بالمزج بين المنهج التجريبي والمنهج العقلي — انظر قائمة المراجع في نهاية الكتاب. (المترجم)

«دوركيم» أن لعلم الاجتماع أقسامًا ثلاثة، يسميها باسم دراسة الأشكال الاجتماعية Morphology والتحليل الوظيفي للمُجتمع Physiology، وعلم الاجتماع العام. فدراسة الأشكال الاجتماعية تبحث في الأُسس الجغرافية أو الإقليمية لحياة الشعوب، وعلاقتها بأنواع التنظيم الاجتماعي، ومشاكل السكان، كالعدَد والكثافة والتوزيع المحلي، وما شابه ذلك. أما التحليلُ الوظيفي للمجتمع فهو بحثٌ عظيم التعقيد، وينبغي أن يُقسَّم إلى عدد من الفروع، كعلم الاجتماع الديني، والأخلاقي، والتشريعي، والاقتصادي. وقد أُضيف إلى هؤلاء في الفترة الأخيرة علم الاجتماع اللغوي، الذي شرع يدرسُ اللغة من وجهة نظر علم الاجتماع. وتلك كلها فروعٌ لعلم الاجتماع، بمعنى أن كلًّا منها يتناول فئةً من الوقائع الاجتماعية، أعني أوجُهَ نشاط متعلقة بجماعات اجتماعية، ومرتبطة بها في بقائها. أما علم الاجتماع العام فمهمتُه هي كشف الطابع العام لهذه الوقائع، أي تحديد صفات الظاهرة الاجتماعية في ذاتِها، لتبيُّن هل هناك قوانين اجتماعية عامَّة تكون القوانين المختلفة التي تضعُها العلوم الاجتماعية المتخصصة تعبيرات خاصة عنها. ولقد رأى «دوركيم» أنَّ هذا الجزء الأخير هو الجزء الفلسفي من علم الاجتماع، ونظرًا لأن قيمة كل مركَّب تتوقف على مدى صحَّة التحليلِ الذي نتج ذلك المركب عنه؛ فقد أقرَّ «دوركيم» بأن القيام بالتحليل، أعني التوسعَ في الدراسات المتخصصة، هو أهم هدفٍ عاجل لعلم الاجتماع في الوقت الحالي.

وهذا الرأي لا يختلفُ في أُسسه العامة اختلافًا جوهريًّا عن رأي «هبهوس» الذي ساهم هو نفسُه بنصيب هامٍّ في فروع متعددة للبحث الاجتماعي، كما ساهم في علم الاجتماع العام؛ فالمثل الأعلى لعلم الاجتماع في نظرِه هو أن يكون مركبًا من دراساتٍ اجتماعية متعددة، أما المهمة المباشرة التي يتعين على عالم الاجتماع أن يحقِّقَها، فهي مهمة مزدوجة؛ فعليه أولًا بوصفه عالمًا متخصصًا، أن يتابع دراساتِه في الجزء الذي تخصَّص فيه من المجال الاجتماعي، ولكنا إذا وضعنا نصبَ أعيُننا ما بين العلاقات الاجتماعية من تداخُل، وجَدْنا أن عليه ثانيًا، وعلى نحو أعم، أن يمهِّد الطريق للتركيب النهائي، عن طريقِ مناقشة المفهومات المركزية التي يمكن أن تكون نقطة بداية للمركَّب، وعن طريق تحليل الطابع العام للعِلاقات الاجتماعية، ودراسة عوامل الثبات والتغيُّر، وطبيعة النمو الاجتماعي وشروطه.

والحق أن التأمل العميق للآراء التي تبيَّن لنا من قبلُ أنها تتعارض في فهمها لعلم الاجتماع، يوضِّح لنا أنه لا يوجد بينها خلافٌ ضروري في حقيقة الأمر؛ ذلك لأن دراسة العلاقات الاجتماعية مجردةً من محتواها، لا بد أن تؤدِّي إلى تحقيقٍ للنتائج التي اهتدى إليها

عن طريق الرجوع إلى الوقائع التاريخية، وهذه مهمةٌ لا يحقِّقُها بنجاح إلا المتخصصون في مختلِف مجالات البحث الاجتماعي. أما ذلك العلمُ الذي سمي باسم علم الاجتماع العام أو الشامل، فمن المحال أن يكون قوامه ثبتًا لمقولاتٍ وأنماط خالية من الحياة، بل ينبغي عليه أن يثبت حيويتَه إذا ما رُبط بالتاريخ وعلم الإنسان، والدراسة الفعليَّة للنظم الاجتماعية. فالتركيب والبحثُ التفصيلي أو المتخصص، كلاهما ضروري، ومن الممكن أن يسيرَا جنبًا إلى جنب. والحق أن علم الاجتماع في هذه الصفة يماثلُ غيرَه من العلوم التي تَتَّخذ من الكائنات الحية موضوعًا لدراستها؛ فعلم الحياة مثلًا، هو بمعنًى من المعاني، مجموعةُ علوم متعددة، كلٌّ منها عظيم التخصص، ولكن أحدًا لا ينكر أن هناك أيضًا علمَ حياة عامًّا، هو نسق تام من المعرفة يتعلق بأحوال الحياة عامة. وكذلك الحال في علم الاجتماع، حيث توجد دراسات مُتخصصة متعددة، تتعلق بأوجه مختلفة للحياة الاجتماعية، ومن وجهة النظر هذه يكون علمُ الاجتماع مجموعةً كاملة من العلوم الاجتماعية. أما بالمعنى الآخر، فيكون علمُ الاجتماع هو ذاته علمًا متخصصًا، موضوعه هو كشف الروابط التي تجمع بين الفروع الأخرى، وهدفُه هو كشف الطابع العام للعلاقات الاجتماعية.

وأوجز فيما يلي ما أعتقدُ أنه أهم وظائف علم الاجتماع:

(١) يسعى علم الاجتماع إلى أن يأتي بما يُمكن أن يُسمَّى دراسة للأشكال، أعني تصنيفًا لأنماط العلاقات الاجتماعية وأنواعها، وخاصةً تلك التي تحددت في نظم وهيئات اجتماعية.

(٢) يحاول علم الاجتماع أن يحدِّد العلاقة بين الأجزاء أو العوامل المختلفة للحياة الاجتماعية؛ ومن أمثلة ذلك العلاقةُ بين العناصر الاقتصادية والسياسية، أو بين العناصر الأخلاقية والدينية، أو بين الأخلاقية والقانونية، أو بين العقلية والاجتماعية.

(٣) يحاول علمُ الاجتماع أن يميز الأحوال الأساسية لكلٍّ من التغيير والثبات الاجتماعيَّيْن.

ولما كانت العلاقات الاجتماعية تتوقف على طبيعةِ الأفراد وعلاقاتهم (أ) بعضهم ببعض، (ب) وبالجماعة، (ج) وبالبيئة الخارجية؛ فإن علم الاجتماع يسعى إلى أن ينتقلَ من تعميماته التجريبية الأوليَّة إلى القوانين الأعم المتعلقة بعلم الحياة وعلم النفس، وربما انتقل إلى قوانين اجتماعية متميِّزة، أي قوانين ذات طابع خاص به، لا تُردُّ إلى تلك القوانين التي تتحكم في حياة الكائن العضوي الفردي أو في عَقْله. وينبغي على علم الاجتماع، إذ

يأخذ على عاتقِه هذه المهمة الطموح، أن يوثق صلته بعلومٍ متخصصة أخرى كالتاريخ والتشريع المقارن وعلم الإنسان، وهي علومٌ تدخل في ذاتها في المجال الاجتماعي، وكذلك بعلوم أخرى أعمَّ في مجالاتها كعلم الحياة وعلم النفس. وهدفُه العام هو تحديد علاقة الوقائع الاجتماعية بالمدنية عامة، وهذا يقتضي الجمعَ بين النتائج على نحوٍ لا يمكن أن تُقدَّم عليه العلوم المتخصصة بصفتِها الخاصة.

أما مناهج علم الاجتماع، فإنها تُساير طبيعيًّا مجالَه كما حددناه. ولسنا هنا بحاجة إلى أن نعالج موضوع المبادئ العامة للتصنيف، التي يتضمنُها البحث في الأشكال الاجتماعية، فلا جدال في أن جهودًا هائلة قد بُذلت في هذا المضمار من قبلُ، فأمكن تمييزُ أنواع مختلفة للأسرة، سواء أكان ذلك على أساس نوعِ الزواج أو نظام القرابة التي ترتبط به، أو مركز السلطة في الأسرة ومدى هذه السُّلطة، أو علاقة الأسرة بالجماعة الاجتماعية التي هي أوسع منها محيطًا. كما قُسمت أشكال التملك على أساس الهيئة التي تُوكَل إليها مهمة الإشراف على ما يُملك، أو على أساس العلاقة التي تقوم بين التملُّك وبين البناء الاقتصادي بوجه عام (وهو تقسيم قد يكون أنفعَ من سابقه). أما النظم السياسية، فقد سبق أن صنَّفها أرسطو تصنيفًا طريفًا. ومنذ ذلك الحين ظهرت تصنيفاتٌ عدة، تختلف قيمتُها باختلاف سياقها. كما بُذلت جهود هائلة لإيجاد تصنيفات وصفية لظواهر القانون، والأخلاق، والتدين، والأسطورة، واللغة.

والواقع أن ارتباطَ مختلف العناصر في الحياة الاجتماعية هو أمرٌ ينبغي أن يُعدَّ من المسلمات الأساسية لعلم الاجتماع. وهذا ما أدركه كونت بوضوح، وابتكر له تعبير «التوافق الاجتماعي Social Consensus»؛ ففي رأيه أن المجتمعَ نسقٌ مكون من أجزاء مرتبط بعضها ببعض، بحيث لا يمكن أن يطرأ على أي جزء منه تغيرٌ إلا وأثر ذلك في بقية الأجزاء، أو استطاع أن يفرضَ ذاتَه عليها ما لم يكن متَّسقًا معها. وربما كان تعبير «جون ستيوارت مل»[٧] عن هذه الفكرة أدقَّ، وذلك حين يقول: «عندما نتخذ من أحوال المجتمع والأسباب التي تؤدي إليها موضوعًا للعلم، يكون المقصود أنَّ هناك ترابطًا طبيعيًّا

[٧] فيلسوفٌ ومفكرٌ اجتماع إنجليزي. له مؤلفات هامة في المنطق، وفي مشكلات اجتماعية مختلفة، كمشكلة الحرية التي يعرضها في كتابه On Liberty من وجهةِ النظر الفردية التي سادت القرن التاسع عشر. وألَّف في الاقتصاد السياسي، وفي الفلسفة «المذهب النفعي»، وله كتاب عن «أوجست كونت والفلسفة الوضعية Auguste Comte and Positivism» نشر في لندن عام ١٨٦٥م. (المترجم)

بين هذه العناصر المختلفة؛ وليس معنى ذلك أن من الممكن تجمُّع هذه الوقائع الاجتماعية العامة على أيِّ نحو، بل إن هناك تجمعات معينة هي وحدها الممكنة؛ أعني بالاختصار أنَّ هناك اطِّرادًا في تلازم الحالات المختلفة للظواهر الاجتماعية» (المنطق: الكتاب السادس، الفصل العاشر). ولنضرب لذلك مثلًا: فوجود حكومةٍ مركزية على نطاق واسع قد يكون مستحيلًا ما لم يصل سواد الشعب إلى درجة معينةٍ من التعليم، كما أن الأنواع الخاصة من الطبقات الاجتماعية قد ترتبط بأنواع معينة من التنظيم السياسي؛ كذلك قد ترتبط أنواع معينة من المعتقداتِ والشعائر الدينية بمستويات معينة في التطوُّر الفكري العام. وتقدير حدود التنوُّع، والتأكد من نوع التجمعات الممكنة بين العناصر الاجتماعية، يكون جزءًا أساسيًّا مما أسماه كونت بـ الدراسة السكونية للمجتمع Social Statics وإنا لنلمسُ أيضًا ولكن بصورة أقل وضوحًا، وجود توافق اجتماعي بين الأحوال الاجتماعية التلقائية لمختلف الأمم، ولا شكَّ أن ازدياد اعتماد الأمم بعضها على بعضٍ ليزيد من ضرورة دراسة علاقتها المتبادلة. فكونت يميزُ بين الدراسة السكونية للمجتمع، أي البحث في العلاقات والاستجابات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية المتصاحبة Contemporaneous وبين «الدراسة الحركية للمجتمع Social Dynamics»، التي تبحث في قوانين التعاقُب أو التغير. ولقد وافق «مل» على هذا التمييز، وأشار إلى أن اطِّراد تلازم الأحوال الاجتماعية لا بد أن يكون في نهاية الأمر نتيجةً لقوانين السببية، ما دامت كل حالة متلازمة هي ذاتها نتيجةً لأسباب. والمشكلة الكبرى هي أن نهتدي إلى قوانين التعاقُب، أو بالأحرى أن نجمع بين السكوني والحركي على نحوٍ يمكننا من أن نُدرك أي التغيرات في جزءٍ معين من المجتمع تترابط مع التغيرات في الأجزاء الأخرى. ولو اهتدَينا إلى هذه القوانين لوصَلْنا، في رأي «مل»، إلى المبادئ الرابطة Axiomata Media لعلم الاجتماع.

وفي وُسعنا الآن أن نلخص المناهج التي تُستخلَص من تحليلنا السابق بقولنا:

(١) علينا أولًا أن نبحثَ أي عناصر الحياة الاجتماعية تترابط ترابطًا وظيفيًّا. والفضل يرجع لـ تيلور Tylor في الاهتداء إلى إحدى صُور هذا المنهج، الذي أسماه منهج «تعقُّب الارتباطات Tracing Adhesions» فقد طبَّق هذا المنهج على الدراسة المقارنة والإحصائية للنظم المتعلقة بالأسرة في الشعوب البدائية، فبيَّن مثلًا أن تجنب الحماة يرتبط بعادةِ الإقامة في مسكن الأمِّ (أعني بالقاعدة التي تقضِي على الزوج بأن ينتقل للإقامة مع أهل زوجتِه)، وذلك بأنْ أوضَحَ أن وجود العادتين مرتبطتَيْن أغلب من وجودِ كلٍّ منهما مستقلةً عن الأخرى. ومنذ ذلك الحين توسع الباحثون في هذا المنهج وعمَّموه، وعلى الرغم مما يكتنفه

من صعابٍ جمة، ناشئة عن غموض الوقائع التي يقدِّمها إلينا علمُ الإنسان والتاريخ، وعن افتقار الوَحْدات التي ينبغي استخدامها إلى التحديد بطبيعتها، على الرغم من ذلك كله؛ فقد تبيَّن أنه منهجٌ مثمر، يثير فروضًا اجتماعية قيِّمة. ولنضربْ لذلك بضعة أمثلة: ففي دراسةٍ للتنظيم الاجتماعي للشعوب ذات الحياة البسيطة، بُذلت محاولة لقياس درجة الارتباط بين أنماط التركيب الاقتصادي وبين مختلف النظم الاجتماعية، كالأسرة، وأشكال الحكومة، والملكية، والحرب، والتفاوُت بين الطبقات. وتوحي الوقائع بأن هناك تناسُبًا طرديًّا بين نمو روح النظام، التي تُقاس بمدى سيادة العدالة بين الناس وبتوسع الإدارة الحكومية في مَداها ودقَّتِها، وبين المرحلة التي بلَغَها التنظيم الصناعي. ومن ناحية أخرى، نجد ترابُطًا بين العوامل الاقتصادية وتطور التنظيم الحربي، واسترقاق الأسري بدلًا من قتلهم أو إطلاق سراحهم أو تبنِّيهم. كما أن ظهور طبقة النبلاء، واتساع مدى عبوديةِ الفلاحين يبدو مرتبطًا بنمو النظام الاقتصادي.[٨]

(٢) ولا بد أننا قد لاحظنا أن الجزء الأول من هذا المنهج يؤدِّي بنا — دون أن نشعر — إلى مرحلته الثانية، التي تتبيَّن فيها هل هناك انتظام معين فيما يطرأ على النظم من تغيُّرات، وهل التغيرات التي تطرأُ على أي نظام بعينه ترتبط بتغيُّرات في النظم الأخرى. ومن قبيل ذلك أن نتساءل: هل ترتبطُ التغيرات في تركيب الطبقات بالتغيرات في التنظيم الاقتصادي، أو هل ترتبط التغيرات في أشكال الأسرة ووظائفها بتغيرات في النظام الاقتصادي أو في المعتقدات الدِّينية أو في الأخلاق؟ والمشكلة في كل ذلك هي أن نتبيَّنَ إلى أي حد يستتبع كلٌّ من هذه التغيُّرات المختلفة بقيةَ التغيرات. وفي وسعنا الاهتداء إلى جواب هذه الأسئلة بالتوسع في تطبيق منهج تعقب الارتباطات، فلا يقف عند كونه مجرد مقارنة لحالات مُتعاصرة، بل يصبح دراسة للتغيرات المتعاقبة، أو مجموعات التغيرات المتعاقبة.

(٣) ولو أمكن وضعُ القوانين التي تعبر عما بين التغيرات المتعاقبة من ترابط لوصلنا في ذلك، على ما أعتقد، إلى ما أسماه «مل» «المبادئ الرابطة» لعلم الاجتماع. ومع ذلك فلن تقدِّم إلينا تلك القوانين في هذه الحالة تفسيرًا نهائيًّا للظواهر الاجتماعية، أو تجعل من الممكن التنبؤ بالاتجاهات المقبلة. وإنما ينبغي أن تُربط هذه المبادئ بقوانين أعمَّ وأشمل؛

---

[٨] انظر كتاب: The Material Culture and Social Institutions of the Simpler peoples. لمؤلفَيه: L.T. Hobhouse., G. C. Wheeler and M. Ginsberg.

تبعًا لما أسماه «مل» بالمنهج الاستنباطي العكسي.[٩] أما هذه القوانين الشاملة فهي في رأيه قوانين علم النفس، وقوانين ذلك العلم الجديد الذي اقترح له اسم «علم العادات Ethology» والذي يناظر إلى حدٍّ بعيد ما يُسمَّى اليوم بعلم النفس الاجتماعي. أما قوانين علم الحياة فلا يناقشُها «مل» في هذا الصدَد. ويبدو أن وجهة نظره في ذلك هي أن علينا أن نسير في تفسيرنا للأُمور الإنسانية بقوانين الطبيعة الإنسانية في صلتِها بالظروف المختلفة، ولا نلجأُ إلى الفروق في النزعات الفطرية إلا إذا كان لدينا جزءٌ باقٍ لم يتمَّ تفسيره بتلك القوانين. على أن من الواجب أن ننظرَ إلى دور العوامل الموروثة في الحياة الاجتماعية على أنَّه موضوع لم يُقطع فيه برأي بعد، وربما كان لزامًا علينا أن نُوليَه من الاهتمام قدرًا أكبر مما أولاه «مل». ولنلاحظ، بعد ذلك، أن «مل» لم يدركْ على نحو كافٍ كلَّ مضمونات ما أطلق عليه، مع كونت، اسم التوافق الاجتماعي. فمن الجائز جدًّا أن تكون العوامل المختلفة للحياة الاجتماعية قد بلغ تشابكُها بعضُها ببعض حدًّا يجعل من المحال إرجاعَ القوانين التي تتحكم فيها إلى قوانين علم الحياة أو علم النفس، أي أن تكون هناك قوانين اجتماعية لها طابَعها الخاص. وعلى ذلك، فنحن بينما نوافق «مل» على أن منهجَ علم الاجتماع هو في أساسه ما أسماه بالمنهج الاستنباطي العكسي، أي ذلك المنهج الجامع بين التعميم الاستقرائي الذي نصلُ إليه عن طريق المنهج المقارن أو المناهج الإحصائية، وبين الاستنباط من قوانين أعم، بينما نوافق على ذلك، ليس لنا أن نذهبَ إلى أن علم الاجتماع هو — في نهاية الأمر — مجرد علم نفس تطبيقي. أما مسألة الالتجاء إلى قوانينِ علم الحياة، وربما إلى القوانين التي تتحكَّمُ في الحياة، وفي تطور المجتمعات الإنسانية في ذاتها، فلنتركها مفتوحة دون أن نبتَّ فيها برأيٍ قاطع.

## (١) علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية

ترجع جذور علم الاجتماع، من الوجهة التاريخية، إلى علمِ السياسة وفلسفة التاريخ. فعند مفكري اليونان لم تكنِ السياسة والأخلاق مبحثَين متميزين، وإنما كانتا قسمين لدراسة واسعة للإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا. وهذه الدراسة بدورها تخضع لنظريةٍ أعم عن

[٩] المنهج الاستنباطي العكسي ينتقل من مبادئ خاصة إلى مبادئ أعم منها، على العكس من المنهج الاستنباطي المُعتاد، الذي ينتقل من العام إلى الخاص. (المترجم)

الطبيعة وعن مكان الإنسان فيها. أما في العصر الحديث، فقد أصبح علم السياسة يهتمُّ أساسًا بثلاث مشكلات، منها ما هو فلسفي ومنها ما هو علمي. فهو أولًا دراسة للأشكال الفعلية للحُكومات وظروف قيامها، وبقائها أو تغيرها؛ وهو يبحث ثانيًا في طبيعة الغايات التي ينبغي أن تستهدفها الحكومات، وفي الأساس الأخلاقي للسلطة. وهو يعالج ثالثًا فنَّ الإدارة الحكومية. ويمكن القول بأن علم الاجتماع قد ظهرَ بوصفه امتدادًا لمجال البحث السياسي إلى نُظم أخرى غير الدولة، كالأسرة أو أشكال الملكية، وغيرها من عناصر الحضارة والمدنية، كالأخلاق والدين والفن، وذلك إذا نظرنا إلى هذه الظواهر على أنها نواتجُ اجتماعية، ودرَسْناها في علاقتِها بعضها ببعض. على أن العلاقة بين دراسة الأشكال الفعلية للنُّظم وبين غاياتِ الفعل الإنساني أو مثله العليا، تفتقر هنا، مثلما تفتقر في مجال السياسة، إلى التحديد الواضح. أما الأصلُ الثاني لعلم الاجتماع فهو فلسفةُ التاريخ، التي أصبحت في العصر الحديث محاولة طَموحًا لإيجاد تفسير لمجرى التاريخ البشري كله، وهي بهذه الصفة تكوِّنُ جزءًا من نظرة فلسفية إلى العالم أوسع منها وأشمل. ومن هنا يمكن القول بأن علم الاجتماع قد ظهر بوصفِه ردَّ فعل للأحكام العامة الجائحة، التي لا يدعمها بحثٌ استقرائي مفصل؛ لذا أصبح من المعتاد، في البحوث الأخيرة، أن يُميَّز علم الاجتماع عن الفلسفة الاجتماعية. وسأعرض الآن للصلات بينهما بإيجاز.

تشتمل الفلسفة الاجتماعية على جانبَيْن: جانب نقدي أو منطقي، وجانب إنشائي أو تركيبي. ومهمة الأول هي أن يبحثَ في منطق العلوم الاجتماعية، وفي مدى صلاحية المناهج والمبادئ التي تستخدمها هذه العلوم. ومن قبيل المشكلات التي يناقشُها مشكلة صلاح فكرة القانون، مفهومًا بمعنى الارتباط الضَّروري، للتطبيق في ميدان النشاط البشري، وكيف ترتبط مثل هذه الارتباطات المطردة بالإرادة الإنسانية؛ أو مشكلة أن عنصر الفردية قد يؤدي إلى بعث عاملٍ من عوامل الشك يهدِّد بالقضاء على أيِّ تعميم جدِّي في علم الاجتماع. أما الوجهُ الإنشائي للفلسفة الاجتماعية، ففيه تبحث في مدى صلاح المثل العليا الاجتماعية. فهي، من هذه الزاوية، تطبيق لنتائج الأخلاق على مشكلات التنظيم الاجتماعي والنمو الاجتماعي. فمشكلة التقدم، مثلًا، تتعلق بعلم الاجتماع وبالفلسفة الاجتماعية، ما دام بحثُنا إياها يقتضي منا، لا أن نعرف التغيرات التي تحدث بالفعل فحسب، بل أن نعرف أيضًا مدى مطابقةِ هذه التغييرات لمقاييسنا الأخلاقية أو معاييرنا التقويمية. ويمنعني ضيق المجال من أن أخوض هنا في موضوع الجانب النقدي أو المنطقي للفلسفة الاجتماعية، بل سأقصر اهتمامي على المشكلات التي تُثيرها العلاقات بين دراسة الوقائع

وارتباطاتها المتبادلة، وهي الدراسة التي تقع في نطاق العلم الاجتماعي، وبين دراسة القيم التي يُجمع الباحثون على أنها علم من العلوم الفلسفية.

إن التمييز بين الوجهين ليبدو جليًّا لأول وَهْلة، وبالفعل نجد أن البحوث الحديثة في العلوم الاجتماعية قد أكدت أهمية استقلالِ الوجه العلمي عن كل مشكلة متعلقة بالتقويم. ومن العوامل التي أوحتْ إلى العلماء تأكيد هذا الحِياد الأخلاقي، تلك الرغبة المحمودة في التنزُّه العلمي في الأمور التي تتعلق بالانفعالات والأهواء البشرية، ومنها أيضًا ذلك الزعم غير المؤكد، القائل بأن أحكام القيم ذاتيةٌ ولا يمكن أن تُختبر بواسطة الوسائل العلمية المعتادة. ومن الممكن معالجة هذا الموضوع من وجهتَيْ نظر متميزتَيْن: أولًا أن نتساءل: أليست دراسة القيم ذاتها لأنماط معينة من الواقع، أعني أفعال التقويم أو عملياته؛ فمثلًا، أليست الأخلاق في نهاية الأمر فرعًا من علم الاجتماع؟ أعني دراسة للوسائل التي يصل بها البشَر، بوصفهم أفرادًا في مجتمع، إلى استحسان فئات معينة من الأفعال واستهجان فئات أخرى، ودراسة للأحوال النفسية والاجتماعية التي تطوَّرتْ من خلالها العقائد والعادات الأخلاقية؟ ولنا أن نتساءَلَ ثانيًا: هل في وُسعنا، خلال بحثنا للوقائع الاجتماعية، أن نترك جانبًا كلَّ إشارة إلى الغايات والمثل العليا والأماني الإنسانية؟ أليست الغايات والآمال هي ذاتها المادَّة التي تُصنع منها الأحداث الاجتماعية؟ أليس من صميم مشكلتنا أن نحدد أن للأهداف أهميةً بالنسبة إلى مجرى المدنية أو أنه ليس لها أهمية، وأن نحدد على الأخص كونَ النظم تحقق بالفعل تلك الوظائف أو الأهداف التي يقال لها إنها تحققها، أو أنها مجردُ مظهر خيالي أو عقلي لميول خفيَّة كامنة؟ أليس من الواضح أن الغايات والقيم ينبغي أن تكون — بمعنًى معين — جُزءًا من العلم الاجتماعي، وأن التمييز بين الفلسفة الاجتماعية وبين علم الاجتماع لا يُطابق تمامًا ذلك التمييزَ بين دراسة الوقائع وبين دراسة القيم؟

إن الرأيَ القائل بأن علم الأخلاق ما هو إلا الدراسةُ النفسية أو الاجتماعية للعادات الأخلاقية، هو رأي يتميز به أصحاب المذهب الطبيعي في الأخلاق Naturalistic Ethics، وقد اتَّخذ أشكالًا كثيرة. وسوف أُشير هنا، على سبيل المثال، إلى رأيين هامَّين يمثلان وجهة النظر هذه، وهما النظريَّتان الأخلاقيتان اللتان قال بهما «دوركيم» و«ألكسندر». «فدوركيم» ينظر إلى القواعد الأخلاقية على أنها فئةٌ من الظواهر الاجتماعية. وهو يرى أنَّ لهذه القواعد كلَّ صفات الظواهر الاجتماعية، كالعُمومية، والاستقلال عن الفرد، وتقييد حريَّته. على أنَّ لها بجانب ذلك صفاتٍ خاصة ينبغي تفسيرها. فالقيود التي تفرضها

على الفرد يتمثل فيها نوعٌ من ازدواج التأثير Ambivalence، إذا كان لنا أن نستعيرَ من فرويد هذا التعبير؛ ذلك لأن القواعد الأخلاقية تفرضُ إلزامًا، ومن هنا كان في قبولها مشقَّة، ولكنها من جهة أخرى تُعجبنا وتَرُوقنا، ومن ثم كانت مرغوبًا فيها. وموقفنا منها هو موقف الاحترام، الذي هو مركَّب من الضغط أو الإكراه الممزوج بالجاذبيَّة. ويعتقد «دوركيم» أن هذه الصفة الخاصة للإلزام الخُلقي يمكن تفسيرها على أساس أن القواعد الأخلاقية صادرة عن المجتمع، وهو كائن يتميز من جهة عن الفرد ويفوقه إلى حد لا نهاية له، غير أنه في الوقت نفسه كامن فيه، بحيث يشعر الفرد أن ما يفرضه عليه المجتمع هو — بمعنًى معين — أمر يفرضه هو ذاته على نفسه. فالأخلاق إذن اجتماعية في أساسها. وكل القواعد الأخلاقية التي تمارسها مختلف الشعوب مرتبطة في واقع الأمر بنظامها الاجتماعي ومتغيرة معه، وكل مجتمع — بوجهٍ عام — لديه من الأخلاق ما هو في حاجة إليه.

ومهمة الأخلاق من حيث هي علم، هي البحث في العلاقة بين هذه الظواهر الاجتماعية التي هي القواعد الأخلاقية، وبين سائر الظواهر الاجتماعية، بحيث إن المعرفة التي نصل إليها من هذا البحث لا بد أن تؤدي بنا — كما هو الحال في كل معرفة للواقع — إلى موقف نتمكن فيه من السيطرة والتوجيه. وبعبارة أخرى، مهمة الأخلاق ليست مجرد تقنين القواعد الأخلاقية التي تفرضها أو فرضتها، مختلف المجتمعات — إذ لو كان الأمر كذلك، لأدى بنا ذلك إلى فهمٍ للأخلاق محافظ لي حد بعيد، ومعادٍ لكل إصلاح، وإنما هي أن نستغل معرفتنا بتطور العادات الأخلاقية في معالجة المشاكل الشائعة، وذلك بأن نبين، مثلًا، أن المجتمع يجهل في لحظة معينة عناصر معينة ثبتت قيمتها في الماضي. وهكذا يكون في وسع الأخلاق، في فترة كهذه الفترة الحالية، حيث يظهر الميل إلى تجاهل حقوق الأفراد، يكون في وسعها أن تشير إلى الدور الهام الذي كان لهذه الحقوق من قبل في بناء المجتمع الإنساني. ومن جهة أخرى، قد يكون في وسع علم العادات الأخلاقية أن يكشف ما يوجد من اتجاهات عاملة ناشطة تتعارض مع القواعد الأخلاقية الشائعة، وأن يبين أن هذه القواعد الأخلاقية تلائم في حقيقة الأمر ظروفًا للحياة الجماعية بدأت تسير في طريق الاندثار. وعلى هذا النحو يقول صاحب هذا الرأي إن هذا العلم، رغم كونه مجرد دراسة للظواهر الاجتماعية، يمكننا، بمعنًى ما، من تجاوز الوقائع الموجودة، ويمكن أن يكون موجهًا للسياسة الاجتماعية.

فإذا شئنا أن نحدد قيمة هذه النظرية وأشباهها، كان علينا أن نتساءل هل هي متسقة مع ذاتها بحق، وهل فيها الجواب عن أهم الأسئلة التي نريد أن نجد لها جوابًا.

فأولًا: ما المعيار الذي يمكننا أن نحدد به أن لدى المجتمع من الأخلاق ما يحتاج إليه؟ لقد ذكر «دوركيم» نفسه أن هذا الأمر لا يمكن أن يتم بمجرد تحليل الرأي السائد. فما يهمنا هو أن نعلم ما يكونه المجتمع بالفعل، لا ما يعتقد أنه يكونه؛ إذ إنه قد يكون مخدوعًا في هذا الأمر. إن ما يحتاج إليه المجتمع ليس هو بالضرورة ما يريده، بل يجب أن نقول ولا هو بالضرورة ما سوف يريده. على أن هذا يتضمن الإشارة إلى معيارٍ يمكننا في ضوئه أن نحدد ما ينبغي على المجتمع أن يريده، تمشيًا مع طبيعته الأساسية. ويقول «دوركيم»: إن سقراط قد عبَّر خيرًا من قُضاته عما كان مجتمعه في حاجة إليه من أخلاق. ولكن إذا لم يكن معاصروه قد أحسُّوا بالفعل بهذه الحاجة، فكيف كان يمكنهم أن يلتزموا بنظرته الأخلاقية الأرفع؟ أليس علينا أن نعترف بأن ما يُلزِم هو ما يتمشَّى مع النظام الاجتماعي السائد فحسب؟

وتثير آراء الأستاذ «ألكسندر» — كما عرضها حديثًا في كتابه «الجمال وغيره من صور القيمة» — شكوكًا مماثلة؛ فالقيمة الأخلاقية في نظره هي تلك التي يقرُّها عقلٌ سوِي[١٠] يتصرف تحت تأثير غريزة التكتل. فهي تكيف متبادل لمطالب الأفراد يمكن، إذا ما اهتُدي إليه، أن يتعاطف معه العقل السوي. ولكن ما هو العقل السوي؟ يقول ألكسندر: «يبدو أنه قد يظهر، خلال عملية التجربة والكشف عن مستوًى أخلاقي، فرد يرغب في لون من الحياة لا يقره عليه أحد، بل قد يكون بالفعل مضادًّا لرغبات المجتمع، غير أن مثله الأعلى لا زال متطلعًا إلى مُثل اجتماعية عُليا جديدة، وهو يدعو إليه آملًا في اجتذاب بقية رفاقه، بأن يكشف لهم عن مشاعر لم تتيقظ لها نفوسهم بعد. وإنا لنرى كل نبي يدعو إلى نظام جديد مضطهَدًا بين أنصار النظام القديم، ولكن من يدري؟! فقد يظفر فيما بعد بالموافقة على مثله الأعلى. وفي هذه الحالة يُعترف لفردانيته بالعمومية الشاملة.»[١١] وعندئذٍ، ألن يكون لهذه الدعوة قيمة أخلاقية حتى تُقبل؟ وهل تصبح مثلًا أعلى لعقل سويٍّ عن طريق الموافقة العامة عليها؟ إن من الصعب — ما لم يكن الأمر كذلك — أن نفهم كيف يقال إن الخيرية الأخلاقية هي ذاتها ما «يُقره» الرأي الاجتماعي؟ ولنلاحظ أن نظرية «آدم سميث» في الأخلاق، وهي النظرية التي يقتفي «ألكسندر» أثرَها عن قرب، قد أثارت من

---

[١٠] ترجمة لكلمة (Standard) وهي أفضل من كلمة «عادي» و«نموذجي». فالأولى تقصر عن معنى الكلمة الإنجليزية، والثانية تزيد عليه. (المراجع)

[١١] S. Alexander: Beauty and Other Forms of Value, p. 252.

قبل صعوبة تكاد تكون مماثلة لهذه؛ فالمشاهد المحايد عن «آدم سميث»، مثله مثل العقل السوي عند «ألكسندر»؛ لا يسترشد في واقع الأمر ما يقره الآخرون، وفي هذا يقول آدم سميث: «إن آراء البشر جميعًا لو قُورنت بقراره النهائي؛ لما كانت لها سوى أهمية ضئيلة، وإن لم تكن معدومة الجدوى على الإطلاق.»[١٢]

وأظن أنه قد وضح لنا من مناقشتنا الموجَزة هذه أنه ينبغي لمثل هذه المذاهب الأخلاقية، إذا شاءت أن تكون متسقة مع ذاتها، أن تكون نسبية تمامًا. فعليها عندئذٍ أن تقتصر على تقديم عرض تاريخي ونفساني (سيكولوجي) للأحكام الأخلاقية للبشر في صِلتها بالمذاهب الاجتماعية التي تكوِّن هذه الأحكام الأخلاقية جزءًا منها. على أن الواقع هو أن أي مذهب من هذه المذاهب لم يفلح أبدًا في تجنُّب التعبيرات التي تنطوي على تقويم يقارن بين هذه الأحكام الأخلاقية، ويصف بعضها بأنه يفوق الآخر «استنارة» أو «تطورًا» أو «عمقًا». وواضح أن مثل هذا الوصف ينطوي على التجاءٍ إلى معايير تتجاوز تلك التي تسلِّم بها الأخلاق السائدة في أي مجتمعٍ بعينه.

فلا ينبغي إذن أن نقول إن الأخلاق ما هي إلا دراسة مقارنة للشرائع الأخلاقية، أو تحليل نفساني (سيكولوجي) للإلزام. وليس معنى ذلك أن هاتين الدراستين الأخيرتين لا أهمية لهما، بل إن لهما قيمةً كبرى؛ أولًا: بوصفهما أجزاء من علم الاجتماع الحضاري، وثانيًا: من حيث إنهما يقدمان إلى الأخلاق ذاتها موادَّ هامة. والحق أن لهما في هذه الصفة الأخيرة قيمة خاصة؛ فعن طريقهما يمكننا أن ننظر إلى أحكامنا الأخلاقية نظرة نقدية؛ إذ يكشفان لنا عن ذلك التغيير الهائل الذي طرأ على المعتقدات والعادات الأخلاقية. غير أنه يستحيل أن تحل دراسات كهذه محل الأخلاق بمعناها الصحيح، مثلما يستحيل أن يكون قوام المنطق هو الدراسة التاريخية أو النفسانية للفكر. وإنما تكون مهمة البحث الأخلاقي هي الكشف عن المسلَّمات التي ترتكز عليها الأحكام الأخلاقية الفعلية، وعن المبادئ العامة التي يمكن أن تنقُد هذه الأحكام وتنظم في ضوئها. وينبغي أن يكون المنهج الذي يتبع في مثل هذا البحث نقديًّا بالمعنى الذي يفهم به «كانْت» هذه الكلمة، لا مجرد منهج تاريخي أو نفساني. وهكذا يتضح لنا أن الأخلاق والدراسة المقارنة للعادات الأخلاقية هما مبحثان متميزان مع كونهما مرتبطين.

---

[١٢] Adam Smith: Moral Sentiments, p. 209.

ولننتقل الآن إلى مشكلتنا الثانية، وهي: هل ينبغي على العلم الاجتماعي، تمسكًا منه بروح الموضوعية والتنزُّه، أن يدع جانبًا دراسة القيم، ويقتصر على ما هو موجود بالفعل؟ فمن الواضح أن من واجب علماء الاجتماع ألَّا يتجاهلوا الاعتقادات في المثل العليا، ما دامت هذه الاعتقادات هي ذاتها عوامل تؤثر في السلوك والتغير الاجتماعي. وعلى ذلك ففي وسعنا، من وجهة النظر هذه، أن نقول بحقٍّ إن المثل العليا لا تعدو أن تكون فئة أخرى من تلك الظواهر، التي يستطيع علماء الاجتماع أن يدرسوها دون البحث في صلاحها أو صوابها. بل إن للمثل العليا الخاطئة أهميةً لا تقل عن المثل العليا الصحيحة، وذلك إذا تبيَّن أنها تتحكم في السلوك وتؤثر في الحركات الاجتماعية.

غير أن سؤالًا يتبادر هنا إلى الأذهان: فهل يتيسر البحث في مدى تأثير المُثل العليا دون التساؤل عن مدى صوابها؟ الواقع أنه إذا كانت هذه المثل تؤثر في سلوك البشر، فإن إحكام ترابطها واتساقها لا بد أن يكون له تأثير عميق في صلاحيتها العملية، وعندئذٍ ينبغي النظر إلى صحتها أو بطلانها كلما كنا بصدَد تقدير قيمتها من حيث هي عوامل مؤثرة في الحياة الاجتماعية. بل ربما قيل، بتعبيرٍ أعمَّ، إن الطبيعة الحقيقية للنظم لا تُستخلص من دراسة أشكالها الحاضرة والماضية فقط، دون إشارة إلى ما تهدف أن تتحول إليه. ومن الممكن أن يقال إن هذا الهدف الكامن فيها لا يمكن التأكد منه، إلا عن طريق البحث في خير ما ينبغي أن تكون عليه. وبعبارةٍ أخرى، قد تعيننا المقارنة بمثَلٍ أعلى أو معيار في المفاضلة بين النظم وإدراك مثالبها أو إمكانياتها التي يمكن أن تحققها. ولقد يضاف إلى هذا، تدعيمًا لهذه الحجة، أن التمييز بين دراسة المثل العليا ودراسة الوقائع، مهما كان أمرًا مرغوبًا فيه من الناحية النظرية؛ فإن من المستحيل تحقيقه من الناحية العملية؛ ففي العلوم الاجتماعية يتأثر اختيارنا للمواد والمعايير الملائمة، تأثرًا كبيرًا بالاتجاه الذي نرمي إلى أن يتجه نحوه مجتمعنا. وبهذا يُخشى على العلم الاجتماعي، حين يدعي الموضوعية والتنزه، أن ينحدر إلى مستوى الدفاع عن النظام القائم، بل إن بعض الكتاب الماركسيين قد ذهبوا إلى أنه ينبغي علينا، حين نعالج موضوعاتٍ تمس المصالح الحيوية، ألَّا ندعي أننا نكتفي بوصف الوقائع كما هي، بل إنَّ من الضروري، ومن الواجب علينا، أن ننحاز فيها إلى جانب من الجوانب. وبهذا يقولون بقيامِ ما يمكن أن يسمى تحويل الضرورة إلى فضيلة عملية.[١٣]

[١٣] هذا المذهب قائم على مثَل إنجليزي نصه: Make a virtue of necessity ومعناه: اتخذ من الضرورة فضيلة، أو حوِّل الضرورة إلى فضيلة أو مصلحة. (المراجع)

فإذا ما طرقنا هذه المشكلة من زاوية الأخلاق، فربما قيل أيضًا إن دراسة المثل العليا ينبغي ألا تُفصل عن دراسة الواقع؛ ذلك لأنه ينبغي أولًا، كما لاحظنا من قبل، أن تكون الأحكام الأخلاقية التي يصدرها الناس بالفعل هي نقطة بداية البحث الأخلاقي. ثانيًا: يكاد يكون من المحال أن نصل إلى نظرية معقولة بشأن ما هو مرغوب فيه، ما لم ندرك طبيعة الإنسان الفعلية وإمكانياته. وفضلًا عن ذلك، فإن كل الآراء في الأخلاق تتفق على أن تقدير ما في الاتجاهات المختلفة في السلوك من خير أو صواب، ينبغي أن يرتكز على بحث نتائجها. ومن الواضح أن البحث في هذه النتائج أمر ينتمي إلى مجال العلوم الاجتماعية. ومجمل القول أننا، سواء بدأنا بالنظر إلى ما تقتضيه العلوم الاجتماعية، أم بما تقتضيه الأخلاق، فسوف نجد أن دراسة المثل العليا ودراسة الواقع متداخلتان تداخلًا وثيقًا.

وعلى الرغم من هذه الحجج، فمن الواضح أنه لا يجوز الخلط بين هاتين الدراستين، وإن كان من الممكن المضيُّ فيهما جنبًا إلى جنب. وعلينا أن نعرف في كل مرحلة من مراحل البحث، أنبحث في الأشياء كما هي، أم فيما نعده أمرًا مرغوبًا أو ملزمًا من الوجهة الأخلاقية. وكما قال «هبهوس»: «علينا أن نتجنب الاعتقاد بأن الأشياء تحدث لأنها خيِّرة، أو بأنها خيِّرة لأنها تحدث، وإلَّا أدى ذلك إلى أن يشوب التحيُّز تقريرنا للحقائق، ويشوب الفساد أحكامنا التقويمية.» والواقع أن لهذين الخطرين أمثلة كثيرة في تاريخ العلوم الاجتماعية؛ فكثيرًا ما دافع مفكرون عن نظم كالحرب والرِّق، وعدِّها نظمًا معقولة في أساسها؛ لأنها استطاعت أن تظل قائمة خلال حقبة طويلة، أو لأنها واسعة الانتشار، ومن أكثر الأمور شيوعًا أن نرى مفكِّرين يحملون على أية سياسة تنطوي على تغيير حاسم، بحجة أنها بطلان وخيم العواقب، زاعمين أن مجرد كون النظام القائم قد استطاع البقاء، معناه أن هذا النظام قد أثبتَ قيمته.

وعلى ذلك؛ فلكي نتجنَّب الأخطار التي تنجم من جهة عن النظر إلى الواقع من خلال مثل أعلى، مما يستتبع الحط من قيمة المثل الأعلى، ومن جهة أخرى عن تشويه الواقع؛ إذ نعكس عليه رغباتنا وأهواءنا، ينبغي أن نُبقي على التمييز بين دراسة الواقع ودراسة القيم، وإن كان من الواجب أن تتقارب الدراستان عندما نصل إلى المركب النهائي؛ ذلك لأن عدم الاعتراف بتميزهما خليق بأن يؤدي إلى الخلط، غير أن انفصالهما النهائي يؤدي أيضًا إلى النتيجة نفسها. وعلى ذلك فالدراسة الكاملة للحياة البشرية تقتضي إيجاد مركب من العلم الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية، لا مزْجهما مزجًا تامًّا.

الفصل الثاني

# المجتمع والحضارة والمدنية

يُولي علماء الاجتماع المحدَثون اهتمامًا كبيرًا كل ما يتعلق بمصطلحات علم الاجتماع. بل إنهم كثيرًا ما اتُّهموا بأنهم يستنفدون من الطاقة في الجدل حول معاني الألفاظ، ما يجعل من المستحيل عليهم الاقتراب من دراسة الظواهر الاجتماعية ذاتها. والواقع أن المصدر الأساسي لهذه الصِّعاب هو أن علم الاجتماع، مثله في ذلك مثل كثير من العلوم الاجتماعية الأخرى، قد استعار مصطلحاته من لغة الحديث اليومي؛ ولذا كان يشاطرها ما فيها من غموضٍ وإبهام. كما أن هذه الصعاب ترجع، ضمن ما ترجع إليه من أسباب، إلى ميل بعض علماء الاجتماع إلى استخدام المصطلحات الفنية التي تستخدمها علوم أخرى، وبخاصة علم الحياة، وعلم الطبيعة، وعلم النفس. فبعض المصطلحات، مثل التوازن الاجتماعي، والكائن العضوي الاجتماعي، والعقل الاجتماعي، وما شاكَلَها — وإن تكن ذات قيمة من بعض الوجوه — قد أثارت من المشاكل أكثر مما أعانت على حلِّه منها؛ لذا كان لزامًا علينا هاهنا أن نتجنب المناقشات اللفظية البحتة، ونركِّز انتباهنا في تعريف ألفاظ معيَّنة لا غناء عنها في تصنيف العلاقات البشرية.

وأعم هذه الألفاظ وأوسعها هو لفظ «المجتمع». ولقد عُرف المجتمع أحيانًا بأنه يشتمل على كل العلاقات بين الناس الذين تجمَّعوا في هيئات أو اتحادات معينة، لها تركيب وتنظيم يمكن التعرُّف عليه؛ مما يؤدي إلى استبعاد تلك العلاقات التي تفتقر إلى التنظيم أو لا تقبَلُه. ولا شك في أن علماء الاجتماع قد اهتموا من الوجهة العملية بالتركيبات التجمعية المنظمة قبل كل شيء، ما دامت العلاقات الشخصية غير المنظمة تبلغ من الكثرة والتنوع حدًّا تكاد لا تخضع معه للدرس العلمي. ولكن من الواضح، من جهة أخرى، أن هذه العلاقات الشخصية هي ذاتها التي تكون النواة التي تنمو منها التنظيمات

بالتدريج، ولا يمكن تجاهلها من الوجهة النظرية. وعلى ذلك يبدو من الأسلم أن نستخدم لفظ «المجتمع» للتعبير عن كل نسيج العلاقات البشرية، سواء منها المنظمة وغير المنظمة.

ولقد جرَّب بعض علماء الاجتماع طريقة أخرى يجعلون فيها للفظ «المجتمع» معنًى محدودًا؛ فالمجتمع في رأيهم لا يوجد إلا عندما يكون لدى الأفراد وعيٌ بعضهم ببعض، وعندما تكون لديهم بعض المصالح أو الأهداف المشتركة. غير أن هذا التحديد سرعان ما يتضح أنه غير مأمون، ما دامت للعلاقات غير المباشرة وغير الواعية أهمية كبرى في الحياة الاجتماعية؛ ففي الميدان الاقتصادي مثلًا قد تتأثَّر حياة الأفراد تأثرًا كبيرًا بالتغيرات التي تطرأ في علاقات الأسواق العالمية، وهي تغيرات لا تكون لهؤلاء الأفراد معرفة واضحة بها، ولا يمكن الكشف عن أسبابها إلا عن طريق دراسات مفصَّلة ومتخصِّصة إلى حد بعيد. وعلى ذلك فسوف نستخدم هنا لفظ «المجتمع»؛ ليشمل كل معاملة أو أية معاملة بين الإنسان والإنسان، سواء أكانت هذه المعاملات مباشرة أم غير مباشرة، منظمة أم غير منظمة، واعية أم غير واعية، تعاونية أم عدائية.

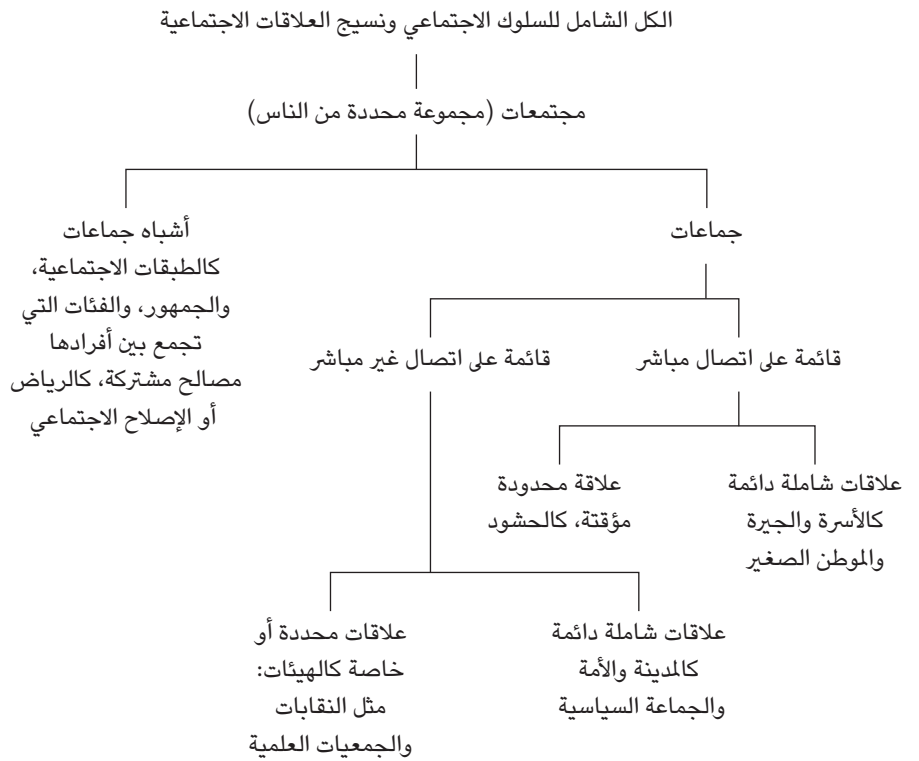
وفي هذا المعنى العظيم الاتساع ينبغي أن يميز بين «المجتمع» عندما نطلقه دون نظر إلى هيئة خاصة، وبين «مجتمع» بعَينه ذي خصائص معينة؛ فالمجتمع بالمعنى الأول شامل متغلغل، وليست له نهاية محدَّدة أو حدود معلومة. أما المجتمع الخاص (بالمعنى الثاني)؛ فهو مجموعة من الأفراد توحِّد بينهم علاقات خاصة أو طرق في السلوك تميزهم عن غيرهم، ممن لا تسود بينهم هذه العلاقات أو ممن يختلفون عنهم في السلوك. وليست كل الجموع أو الحشود تكون جماعات Groups، وإنما الجماعات كتل من الناس بينهم اتصال أو ارتباط منظَّم، ولهم تركيب معلوم. وهناك جموع أخرى، أو أجزاء من المجتمع، ليس لها تركيب معلوم، ولكن يشترك أفرادها في مصالح معينة أو طرق خاصة في السلوك، قد تؤدي بهم في أي وقت إلى أن يكوِّنوا من أنفسهم جماعةً. وإلى فئة أشباه الجماعات هذه تنتمي مثلًا الطبقات الاجتماعية؛ فالطبقات، وإن لم تكن جماعات، ميدان لتعبئة الجماعات، ويتميز أفرادها باشتراكهم في طرق للسلوك خاصة بهم. ومن أمثلتها أيضًا، تلك الجماعات المبتدئة، مثل جموع الأفراد الذين يهتمون بأهداف واحدة، أو يحبذون سياسة واحدة، كأصحاب العمل الذين لم يكوِّنوا بعد أية هيئة تدافع عن مصالحهم، أو الأفراد الذين يهوون رياضة معينة، أو يرغبون في إصلاح اجتماعي، دون أن يكون قد جمع بينهم أي تنظيم محدد. ومن الممكن أن تصنف الجماعات على أسسٍ شتى،

تبعًا لحجمها، وتوزيعها المكاني، ودوامها، واتساع العلاقات التي ترتكز عليها، وطريقة تكوينها، ونوع تنظيمها ... إلخ. كذلك تختلف أشباه الجماعات اختلافًا كبيرًا في حجمها، وتختلف بوجهٍ خاص في مدى تماسكها، وفي اتجاهها إلى تنظيم أنفسها في جماعات بالمعنى الصحيح. ومن الأهمية بمكان أن نحدد في أية نقطة تتبلور هذه الأشكال الأقل تماسكًا لتكون هيئات متجمعة.

وأهم أنواع المجتمعات هي المواطن Communities والهيئات Associations. فالموطن يمكن أن يوصَف بأنه المجموع الكلي للسكَّان القاطنين في بقعة معينة، (أو في حالة البدو الرحَّل، مجموع أولئك الذين يرحلون دائمًا سويًّا)، وهو المجموع الذي يجمع بين أفراده نسقٌ مشترك من القواعد ينظِّم مجرى حياتهم. ولا بد أن يكون للموطن تركيب مميَّز، أعني قواعد معينة للسلوك تحدد العلاقات بين أفراده، غير أن هذا لا يمنعه من أن يكون جزءًا من موطن أكبر؛ أي أن هناك مواطن داخل مواطن. وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن وجود أداة أو جهاز خاص لتنفيذ قواعد السلوك ليس أساسيًّا في الموطن، رغم أنه من الصفات التي تتميز بها المواطن التي بلغت قدرًا عاليًا من النمو.

أما الهيئات Associations فقوامها جماعات من الناس اتحدوا من أجل أداء وظيفة، أو وظائف خاصة، كالنقابات والأحزاب السياسية أو الجمعيات العلمية. ومن الممكن أن تُصنَّف الهيئات على أساس هدفها أو غايتها الرئيسية، كما يمكن أن تُصنَّف على أساس خصائص أخرى عدة، كمدى توزيعها الإقليمي، أو عدد أعضائها، أو شروط القبول فيها ... إلخ. ومن الشائع اليوم، أن يميَّز بين الهيئات وبين النظم Institutions؛ ففي وسعنا أن نصف هذه الأخيرة بأنها سُنن مستقرة معترف بها، تتحكم في العلاقات بين الأفراد أو الجماعات. فالملكية مثلًا نظام، أي إنها مجموعة من السنن المعترف بها، تتحكم في العلاقات بين الناس فيما يتعلق بسيطرتهم على الأشياء المادية، واقتنائها وتبادلها. والنظم يخلقها، ويحافظ عليها، الموطن أو الهيئات التي قد تقع خارج نطاق الموطن. على أن لفظي الهيئة والنظام قد يُخلط بينهما في الاستعمال الشائع؛ إذ إنهما يشيران في الغالب إلى شيء واحد، وإن يكن أحدهما يشير إليه بالمعنى المجرد، والآخر يشير إليه بالمعنى العيني أو البشري؛ فالدولة مثلًا مجموعة من النظم إذا كنا نقصد مجموعة القواعد التي تنظم حياة الجماعة، ولكنها أيضًا تُعد هيئة إذا نظرنا إليها على أنها اتحاد يجمع بين كائنات بشرية.

ويمكننا أن نجمع بين المسائل التي أُثيرت في هذا البحث الموجز في الجدول الآتي:




ولننتقل الآن إلى لفظي «الحضارة» Culture و«المدنية» Civilization. والحق أن في استخدام هذين اللفظين خلطًا يؤسَف له، وربما كان الأمل ضئيلًا في الوصول إلى تعريفات مقبولة لهما؛ فعلماء الأنثربولوجيا يستخدمون كلمة الحضارة في معنًى عظيم الاتساع، بحيث تنتظم كل ميادين الحياة البشرية. وهذا الاستخدام يرجع إلى تيلور Tylor، الذي عرَّف الحضارة بأنها «ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة، والعقيدة، والفن والأخلاق والقانون والعُرف، وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع». ويشيع استخدام كلمة «المدنية» بدورها في معنًى عظيم الاتساع. فهي تشير في معناها الحرفي، إلى مجموع الأمور المكتسبة التي تتميز بها الحياة في مدينة أو

دولة منظمة. غير أن هذا المعنى قد امتد فأصبح لا يشتمل على التنظيم الاجتماعي وحده، بل على كل ما حققه الإنسان وتميَّز به عن الحيوان. واللفظان معًا يُستخدمان أحيانًا لتمييز مستويات للنمو البشري، أعني مثلًا للتفرقة بين الشعوب المتمدينة والشعوب الهمجية، أو بين الشعوب التي تعيش على الطبيعة والشعوب المتحضرة. غير أننا لن نطيل الحديث في هذا الاستعمال؛ فليس ثمة شَعب لم يصل إلى درجة معينة من الحضارة والمدنية، أي إلى قدرة معينة على تشكيل الطبيعة، أو على الانتقاء من الأشياء الطبيعية على نحوٍ يطابق حاجاته، وبوسائل تخضع لإشراف المجتمع.

ومع ذلك فكثيرًا ما تُميَّز المدنية عن الحضارة على أُسس عدة؛ فمن قبل أكَّد «كانت» أن الأخلاقية ضرورية للحضارة، وكان يعني بذلك الأخلاقية بوصفها حالة داخلية، وقد وضعها في مقابل المدنية التي كانت في رأيه أمرًا متعلقًا بالسلوك الخارجي. ومنذ «كانت» استُخدمت متقابلات عدة أخرى في هذا الصدد. فمثلًا عرف ماثيو أرنولد Mathew Arnold الحضارة بأنها «دراسة الكمال، والسعي المنزَّه إلى الجمال والنور»، وقال: إن قوامها هو «في أن يكون المرء شيئًا، لا في أن ينال شيئًا، أي في حالة داخلية للعقل والروح، لا في مجموعة من الظروف الخارجية». أما المدنية فهي نسبيًّا آلية وخارجية، وتزداد اتصافًا بهاتين الصفتين على الدوام. وقد استخدم شبنجلر Spengler التمييز نفسه في صورة أخرى، وبوصفه جزءًا من فلسفه طموح للتاريخ؛ فهو يرى أن المدنية هي المرحلة التدهورية للحضارة، أي المرحلة التي تفقد فيها الحضارة حيويتها الخالصة، وتغدو آلية مقلدة. ومن بين الكتاب المحدثين، يفسر ماكايفر Maclver التمييز بين المدنية والحضارة على أنه صورة من صور التقابل بين الوسائل والغايات فـ «حضارتنا هي ما نكوِّنه، ومدنيتنا هي ما نستخدمه».[١] والمدنية في رأيه تشتمل على الجهاز، أو الأداة الكاملة التي يستخدمها الإنسان في محاولة التحكم في ظروف حياته، بما في ذلك جهاز التنظيم الاجتماعي بأسره. أما الحضارة فتتعلق بالقيم الكامنة، أي بالأشياء التي يرغب فيها لذاتها؛ «فهي التعبير عن طبيعتنا في طريق حياتنا وتفكيرنا، وفي معاملاتنا اليومية، وفي الفن والأدب والدين، وفي اللهو والمتعة».[٢]

---

[١] The Modern Slate p. 325.

[٢] Society: Its Structure and Changes, p. 226.

وعلى الرغم من أن الأستاذ «ماكايفر» قد توصل إلى هذا التمييز مستقلًّا عن الدكتور ألفرد فيبر Alfred Weber؛ فإن لهذا الأخير تمييزًا مشابهًا. وإن يكن قد وجد أن من الضروري التمييز بين عمليات ثلاث، أي عمليات المجتمع، والمدنية، والحضارة. فالعملية الاجتماعية تنتج عنها تركيبات اجتماعية بالمعنى الصحيح، وهذه التركيبات في رأيه تسير في نظام محدد، ومن الممكن تتبعها بين مختلف شعوب العالم وإن كانت تتنوع تنوعًا بسيطًا في كل حالة فردية. ومن هذا القبيل أننا نجد في كل مكان انتقالًا من التنظيم المبنيِّ على القرابة إلى تنظيم مبنيٍّ على التجمع الإقليمي. أما عملية المدنية، فيعني بها أساسيًّا نمو المعرفة والسيطرة الصناعية على قوى الطبيعة. وهو نمو مترابط يسير في نظام محدد، ويمكن نقله من شعب إلى آخر، أي إنه يسري على البشر أجمعين. وأما عملية الحضارة فلا تتبع نظامًا ضروريًّا؛ فهي لا تسير في خط واحد ولا تتراكم بالتدريج، وإنما تحدث متفرقة في سلسلة من الانبثاقات التي هي أشبه ببروز مفاجئ، تكاد لا تتصل بعضها ببعض، إلا بقدر ما تتأثر به بالوسائل الفنية في التعبير بطبيعة الحال؛ فالحضارة لا يمكن أن تُبحث إلا تاريخيًّا، أي أن كل حالة يجب أن تدرس في طبيعتها الفردية، وهي لا تخضع للمناهج العلمية العامة. وهو يعتقد، مخالفًا في ذلك «شبنجلر»، أن عملية المدنية عملية جامعة، أي إنها ليست مرتبطة بأي شعبٍ بعينه. أما حضارات الشعوب المختلفة فليست متجانسة بأي معنًى من المعاني، ما دام كل منها فريدًا، وبالتالي يستحيل قيام دراسة لأشكال الحضارة كما تصور «شبنجلر».

وبين أن لهذه التمييزات بعض القيمة، ولكن نظرًا إلى الاختلاف الهائل في استعمالاتها، يجب علينا الآن أن نبحث في مدى أهميتها بالنسبة إلى الدراسة الاجتماعية. فأولًا نلاحظ على التمييز بين الوسائل والغايات، أو بين ما له قيمة من حيث هو أداة لغيره، وما له قيمة كامنة فيه، أنه تمييز مفيد بلا شك. ولكن ينبغي لنا أن نذكر أن للنشاط الاجتماعي أوجهًا عدة يمكن أن تُستخدم لتحقيق نوعي الغايات معًا؛ فنحن مثلًا نجد الناس يسعون وراء العلم، لا لأنه يفيد في التحكم في ظروف الحياة فحسب، بل لرغبتهم في الكشف أو من أجل لذَّة البناء والتعمير. وبالمثل يكون من الصعب غالبًا أن نحدِّد الخط الفاصل بين الوسائل والغايات في النظم الاجتماعية. فمثلًا: أي الأمور، في حياة الأسرة ينبغي أن يُعدَّ وسائل؟ وأيها ينبغي أن يعد غايات؟ وحتى في التنظيم الاقتصادي لا نهتم بوسائل العيش فحسب، بل نهتم أيضًا بكفالة الفرص لممارسة الملكات إيجابيًّا، وهي الممارسة التي ينبغي أن تعد ضمن الغايات، من حيث إنها وسيلة للتعبير عن النفس.

أما بالنسبة إلى النظام والاتصال اللذَين يسير عليهما النمو والتطور، فمن الواضح أن هناك فروقًا بين نمو المعرفة ونمو الصنعة الفنية وغيرها مما حقَّقه العقل الاجتماعي؛ فالمعرفة تزداد بالإضافة التدريجية، وتقدمها متصل ومطَّرد، على الرغم من وجود فترات من التدهور بين وقت وآخر. ويمكن القول بوجه عام إن كل جيل يرِث ما كان للأجيال السابقة كاملًا، ويضيف إليه من عنده إضافات جديدة. أما في الدين والأخلاق والفن فيبدو أن هذا الاتصال مفقود، ولكن هنا أيضًا ينبغي ألا نتحيز في بداية بحثنا لهذا الموضوع؛ فقد يتبين مثلًا أن هناك وحدة كامنة وراء تلك الكثرة الهائلة من الحركات الدينية، ولقد قيل بالفعل إن الدين هو العنصر الوحيد من عناصر التجربة البشرية، الذي ظل يسير مرتقيًا إلى أعلى على الدوام. «إنه يذوي ثم يرجع، ولكنه عندما يجدد قواه، يعود، وقد اكتسب قوة جديدة، وازداد محتواه نقاء».[٣] وفضلًا عن ذلك، فلا يجوز بحالٍ من الأحوال أن نفترض أن مختلف العناصر التي تشتمل عليها الحضارة ينبغي أن تتَّبع اتجاهًا موحدًا فيما يتعلق بترتيب نموها واطراد هذا النمو. فمثلًا قد تكون هناك فروق هامة في هذا الصدد بين التفكير النظري، والسلوك العملي في الأخلاق، وفي الفن. وبالمثل ينبغي أن يُبحث كل عنصر من عناصر المجتمع والحضارة كأنه قائم بذاته، من حيث مدى انتشاره وقابليته للنقل؛ فما ينتج عن الكشوف الصناعية التطبيقية يمكن أن ينقل بسهولة من شعب إلى آخر، غير أن المعرفة الكامنة وراء هذه الكشوف، والقدرة على المساهمة في تقدمها بوجهٍ خاص، لا يمكن أن تُنقل إلى بعد إعداد دقيق، وربما اقتضى ذلك إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية بأسرها. كما أن أشكال الحكومة لا تُنقل إلا سطحيًّا، ولم يثبت دائمًا إمكان تكيفها في البيئات الجديدة، مما نجد له مثلًا في النظم الديمقراطية، وإنما اختفت في هذه البيئات، أو طرأت عليها تعديلات جوهرية حتى تمكَّنت من مواجهة الظروف الجديدة. ومع ذلك فمن الصحيح أننا كلما اقتربنا من ذلك الوجه الخارجي نسبيًّا من أوجه الحياة، ازداد النقل والاقتباس سهولة. ولهذه الفروق في سرعة الانتشار وسهولته أهميتها القصوى؛ فشعوب العالم تتحول بسرعةٍ إلى التشابه بعضها مع بعض في الوسائل الفنية المستخدمة، وفي الأوجه الخارجية للحياة، ولكن ليس هناك تقارب سريع مماثل في نظرتها إلى قيم الحياة. وهذا الافتقار إلى التوازن في النمو الاجتماعي يزداد

[٣] Whitehead: Science and the Modern World p. 268.

وضوحًا بازدياد اعتماد الشعوب بعضها على بعض، وهو بهذا يمثل إحدى المسائل الكبرى للمجتمع الحديث.[٤]

ولا شك أن هناك بعض الأهمية للفروق التي ظهرت خلال عرضنا هذا لمعنَى لفظي الحضارة والمدنية، حتى لو لم يكنْ في وُسعنا أن نقبلها بالصورة التي عرضت بها، أو لم نكن نضمن الاتفاق على مثل هذا الاستخدام اللفظي. فمن المهم أن ندرك أن مختلف مجالات النشاط داخل الكل المركب الذي يتكوَّن منه المجتمع قد يتبع كل منها نظامه الخاص في النمو، ولكن لا يقل عن ذلك أهميةً أن نتجنب التمسك مقدَّمًا بالرأي القائل بأن كلًّا من هذه العمليات، أو مظاهر النشاط المختلفة تسير في طريقها الخاص مستقلةً عن الأخرى، أو بالرأي القائل بأن واحدًا منها، وليكن ذلك الذي نطلق عليه اسم الوجه الاقتصادي، هو الذي يتحكَّم في الباقية بأجمعها. فالعلاقة بين مختلف أوجه الحياة الاجتماعية هي ذاتها مشكلتنا. وعلينا، إذا شئنا الإجابة عنها أن نَعزل من العناصر المتغيرة ما يمكن عزله، وندرس الارتباطات بينها. فيمكننا مثلًا أن نبحث عن احتمال أن الفروق في السلوك الاجتماعي مترابطة مع التغيرات في الأفكار الأخلاقية، أو عن كون الأفكار الأخلاقية قد ظلَّت في أساسها على ما هي عليه طوال مجرى التطور الاجتماعي، كما يعتقد البعض، بحيث تكون العوامل المتحكمة في مجرى التطور متضمنة في التغيرات التي طرأت على التركيب الاجتماعي والاقتصادي، وفي تقدم المعرفة في سائر الميادين، فيما عدا ميدان الأخلاق. ولنا أيضًا أن نبحث في العلاقة بين التطور الأخلاقي وبين نمو الدين، وفي العلاقة بين هذين وبين العرف والقانون.

أما في ميدان التنظيم الاجتماعي، فيمكننا أن نبحث مثلًا عن احتمال وجود ترابط بين أشكال الأسرة وأشكال التركيب الطبقي، أو التنظيم الاقتصادي، أو عن إمكان وجود فروق في النظم الاجتماعية بين شعوب تعيش في مستوًى اقتصادي واحد.

ولا شك في أن نصيب علم الاجتماع من التقدم في بحث هذه المسائل وما شاكلها قد تفاوَتَ إلى حد بعيد في مختلف الميادين؛ فلدينا مواد متراكمة هائلة في ميدان المعتقدات والعادات الأخلاقية، وهذه المواد قد عمل على تنظيمها بدقَّة باحثون مثل «هبهوس ووستر مارك Westermarck» و«فُنت Wundt». كما أن الحقائق الوفيرة التي تتعلق بالتطور

[٤] MacIver: Society: Its Structure and Changes, p. 230.

الديني قد حلَّلها وصنفها دارسون متعددون، بذلوا محاولات لتتبع أوجه التشابه التاريخي بينها، ولإيضاح الدور الذي لعِبه الدين في الحياة الاجتماعية. وفي ميدان النظم الاجتماعية أصبحت لدينا معلومات وفيرة زاخرة عن التنظيمات السياسية والتشريعية. وبالمثل بدأت النظم الاقتصادية تُبحث من وجهة نظر مقارنة على يد مؤرخين وأنثربولوجيين، متأثرين في تفكيرهم بعلم الاجتماع، وفي دراستهم هذه مجال خصب للبحث والكشف الاجتماعي. ولنُضِف إلى ذلك كله تلك الدراسات المتعلقة بأحوال المجتمع المعاصر، وهي الدراسات التي تتزايد بسرعة هائلة، وتقوم بها كل البلدان المتمدينة، وتُتبع فيها غالبًا مناهج إحصائية لها قيمتها الكبرى، ومن الممكن الاعتماد عليها إلى حد بعيد. ويجدر بنا أن ننوِّه خاصة بتلك الدراسات المتعددة لمناطق بأكملها، منها الكبير ومنها الصغير، وهي الدراسات التي تتراكم الآن بسرعة. وهذه الدراسات، وإن لم تصبح مترابطة بعد، فإنها إنْ عاجلًا أو آجلًا سوف تُقدم إلى الباحثين المشتغلين بالتنظيم المذهبي العام موادَّ لها قيمتها في الدراسة المقارنة. كذلك أحرز تحليل الأسباب الرئيسية للتغير والثبات الاجتماعي بعض التقدم، وإن كان علم النفس الاجتماعي، الذي يمكنه في رأيي أن يساهم بأكبر نصيب في هذا المضمار، لا زال في مرحلة أولية إلى حد بعيد.

وبيِّنٌ أن تناول هذا الميدان الواسع، حتى لو كان تناولًا موجزًا، هو أمر يستحيل تحقيقه في كتاب صغير كهذا؛ لذا اخترت للبحث مشكلات هامة معينة، واستهدفت في ذلك توضيح المجال العام لعلم الاجتماع وبيان مناهجه، كما عرضتهما بإيجازٍ في هذا الفصل وفي الفصل السابق. ويبحث الفصلان الثالث والرابع في بعض الأحوال التي تتحكم في حياة الجماعات، فيختص أولهما بدراسة أثر البيئة الطبيعية والجنس، ويختص ثانيهما بتحليل نفساني (سيكلوجي) لعناصر الطبيعية البشرية التي لها أوثق صلة مباشرة بالعلاقات بين الإنسان والإنسان. ويلي ذلك بحث يهدف إلى عرض بعض أنواع العلاقات الاجتماعية التي درَسنا خطوطها العامة في هذا الفصل، وإن كنا بطبيعة الحال لن نحاول وصفها بإسهاب. ويعالج الفصل الخامس موضوع المبادئ العامة للتنظيم الاجتماعي، كما تتمثل في نمو الجماعات السياسة. كما يبحث في الأشكال المختلفة للإشراف الاجتماعي، وفي الفصل السادس ندرس مشكلة التركيب الطبقي والتنظيم الاقتصادي. ويبحث الفصل السابع، بإيجاز كبير، في الاتجاهات الرئيسية للنمو الذهني، وذلك في ميدان الأخلاق والدين والعلم. أما الجزء الختامي فيثير مشكلة العلاقات بين هذه المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية، ويوضح المهمة التي تقع في المستقبل على عاتق علم الاجتماع.

الفصل الثالث

# الجنس[1] والبيئة

تتمثل في مشكلة تأثير الجنس على التطور الاجتماعي والحضاري صعوبة كبرى. فالحقائق المتصلة بها عظيمة التعقيد، وهي تتطلب من أجل تفسيرها تضامن علوم كثيرة، كالأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الوراثة وعلم النفس المقارن، والآثار، والتاريخ. على أن هذه العلوم يتفاوت حظُّها من التقدم تفاوتًا كبيرًا، والمتخصصون فيها عرضة لأن يدرس أحدهم نتائج الباقين دون أن يتمكن من اختبار مدى دقتها أو إمكان الاعتماد عليها. أما عالم الاجتماع الذي يرغب في القيام باستعراض عام للعلاقات بين الجنس والحضارة؛ فيقف موقفًا أسوأ؛ إذ يُلفي نفسه وقد غرِق في خِضم من المواد التي لا يمكنه السيطرة عليها، ومن النظريات التي يتبين له أنها متحيزة، ولكنها تستند إلى تأييد المتخصصين في مختلف الميادين. ومما يضاعف من متاعبه أن مناقشة المشاكل قد زادت حدتها الأهواء والعداوات والخصومات السياسية، وأصبح التنزُّه العلمي أمرًا يزداد صعوبة على الدوام. غير أن هذه الأهواء ليست كلها متحيِّزة إلى جانب واحد؛ فهناك تحزب يقوم على ادعاء المساواة، كما أن هناك تحزبًا يقوم على ادعاء عدم المساواة. فأولئك الذين يبدءُون بالتسليم بأن البشر جميعًا تجمعهم وحدة وهوية أساسية، يميلون إلى البحث عن تفسير للفروق الحضارية في البيئة الطبيعية والاجتماعية، وإلى تأكيد مرونة الطبيعة

---

[1] ترجمت كلمة Race بالجنس، وترجمت الصفة Racial بالعنصري، وقد أدت إلى هذا الاختلاف بين ترجمة الاسم وترجمة المشتقة منه اعتبارات عدة، منها غموض معنى كلمة «عنصر»، إذا استخدمت في كل الأحوال للدلالة على المقصود بالجنس (ويظهر ذلك الغموض إذا أحللناها محل كلمة «الجنس» في عنوان هذا الفصل)، ومنها ما تجلبه الصفة «جنسي» من ارتباطات بعيدة عن الموضوع إذا أحللناها محل الصفة «عنصري». (المترجم)

البشرية وقابليتها للتشكُّل. أما أولئك الذين يتحزبون للرأي المضاد، فيميلون إلى تفسير هذه الفروق بأنها ناتجة عن تفاوت فطري أو وراثي يرونه ثابتًا أو على الأقل ذا دوام عظيم. ومن الأسلم أن نقول إنه لم تُكشف حتى الآن وسيلة عملية تمكننا من فصل العوامل الوراثية من عوامل البيئة، ومن تقدير الدور الذي تلعبه كل منهما في تشكيل المدنية. ومن الواضح أن الموضوع يقتضي بحثًا طويلًا شاقًّا، ولا ينفع فيه التأكيد القاطع لأي الرأيين.

وسأهتم هنا بإيجاد تحديد دقيق للمسائل التي تُثار، وبإيضاح نوع الإجابات التي يمكننا أن نجيب بها عن هذه المسائل في ضوء معرفتنا الحالية. وفي وسعنا أن نصوغ هذه الأسئلة مؤقتًا على النحو الآتي:

(أ) ما الذي يعنيه علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية بكلمة الجنس؟ وإلى أي مدًى يمكن الركون إلى ما أتوا به من تصنيفات، واتخاذها وحدات صالحة لدراسة العلاقة بين العوامل الوراثية وأشكال الحضارة والمدنية؟

(ب) هل تختلف الأجناس البشرية المتنوعة في تركيبها الذهني الفطري؟ وهل تؤدي هذه الفروق، إن وجدت، إلى تحديد الفروق في الطابع الذهني بين مختلف الأمم أو الشعوب؟

(ج) أي ضوء تلقيه الإجابة عن هذين السؤالين، على هذه المشكلة العامة، مشكلة العلاقة بين الجنس والحضارة؟

(أ) يعني علماء الأنثروبولوجيا بالجنس جماعة من الأفراد يشتركون، خلال حدود معينة من التنوع، في مجموعة من السمات الموروثة تكفي لتمييزهم عن الجماعات الأخرى. ولكي تُتخذ السمات معايير للجنس، ينبغي أن تكون موروثة، وأن يكون لها دوام نسبي رغم ما يطرأ على البيئة من تغيرات.

وفضلًا عن ذلك، فمن الواجب أن تكون هذه السمات مشتركة بين عدد كبير كبرًا معقولًا، فالسلالة العائلية التي تتصف بخصائص موروثة معينة لا يمكن أن تعد جنسًا، وإن كان من الممكن نظريًّا أن تعد كذلك لو أنها تكاثرت وانتشرت في بقعة جغرافية معينة. وأهم السمات التي استخدمها علماء الأنثروبولوجيا في تصنيفاتهم:

(١) شكل الشعر: الذي يقسم إلى مسترسل، وناعم، ومتموج أو مجعَّد، ومفلفل أو «أكرت».

(٢) اللون: ويشتمل على لون الشعر والعين والبشرة.
(٣) شكل الرأس، وخاصة نسبة عرض الجمجمة أو الرأس إلى طولها.
(٤) القامة والأبعاد الجسمية.
(٥) بعض خصائص الوجه، كشكل الأنف، وشكل الشفتين، وشكل الجفون.

ويستخدم دائمًا مزيج جامع بين هذه السمات في التمييز بين جماعات الأجناس. ومن الواضح أن عدد الجماعات الذي نصل إليه لا بد أن يتفاوت تبعًا لعدد مجموعات السمات التي تميز بينها. وليست هناك فيما يبدو سمة واحدة يمكن أن تُعدَّ هي الأساسية. بل إن علماء الأنثروبولوجيا يهتمون أحيانًا بسِمَة أو مجموعة سمات، وأحيانًا أخرى بسِمَة أخرى أو مجموعة سمات أخرى، تبعًا لاختلاف أغراضهم. على أن بعض التصنيفات الأخيرة التي أحرزت قدرًا كبيرًا من الذيوع تتخذ من شكل الشعر نقطة بداية للوصول إلى التقسيمات الأولية، ثم تلجأ إلى أشكال القامة، وقياس الأنف، واللون؛ لأغراض التقسيم الفرعي.

وقد تعددت الوسائل التي اقترحها علماء الأنثروبولوجيا للتصنيف، بل إن أحدث هؤلاء العلماء يختلفون بعضهم عن بعض اختلافًا بينا. فـ سيرجي Sergi يقول بثلاثة أجناس رئيسية، وأحد عشر نوعًا، وواحد وأربعين فرعًا؛ ودنيكر Deniker يقول بستة أقسام كبرى؛ وثلاثة عشر قسمًا ثانوية، وتسعة وعشرين نوعًا أو جنسًا بالمعنى الصحيح، و«جوفريدا روجيري Guiffrida Ruggeri» يقول بثمانية أنواع مبدئية وثلاثة وأربعين قسمًا فرعيًّا، على حين يقول هادون Haddon بثلاثة أقسام رئيسية وستة وثلاثين قسمًا فرعيًّا. وكثير من علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز يتبعون تقسيم «هكسلي» الذي وضعه في سنه ١٨٧٠م، وقال فيه بخمسة أنماط رئيسية: «الزنجي، والأسترالي، والمغولي، والأصفر، والأسمر»، على حين يستخدم غيرهم تقسيمًا رباعيًّا، أي القوقازي والمغولي والزنجي والأسترالي، ويقسمون القوقازي إلى الشمالي Nordie والألبي وجنس البحر المتوسط، وبهذا يقسمون البشر إلى ستة أقسام رئيسية.

وعلينا أن نتساءل، دون أن نناقش مدى قيمة هذه التقسيمات وغيرها، عن كُنه هذه المحاولة التي يقومون بها، وعن طبيعة الوحدات التي ينتهون إليها. هذه الأسئلة كانت لها عند الأنثروبولوجيين على ما يبدو أجوبة متباينة كل التباين؛ ففي كتابَي دنكر Deniker، وربلي Ripley الهامين عن أجناس أوروبا، نجد المادة المستخدمة متقاربة إلى حد كبير في الكتابين، غير أن أحدهما يهتدي إلى ستة أجناس رئيسية، والآخر إلى ثلاثة. ومرد ذلك إلى أن فهمهما لمعنى الجنس يختلف؛ «فدنكر» يعني بالجنس مجموعة من

الصفات التي تتحقق بالفعل مجتمعة في الشعوب الموجود. أما «ربلي» فيهتم بالبحث عن أنماط مثالية، أي كيانات فرضية يعتقد أنها قد وُجدت في وقت ما على صورة نقية خالصة. ويمكننا أن نفسر بامتزاجها التوزيع الحالي للسمات، وتفاوت هذه السمات حاليًّا في مدى تجمعها. وتبعًا لهذا الرأي ينبغي على علم الأنثروبولوجيا أن يجمع بين دراسة التوزيع الحالي للسمات، وبين نتائج علم الإثنولوجيا (علم الأجناس) في الفترة التاريخية وما قبل التاريخية، وبهذا يصل إلى الأنواع الأصلية الخالصة، وتاريخ امتزاجها. ويشير «دنكر» إلى أنه وإن كان لا ينكر أهمية دراسة بقايا الهياكل العظمية؛ فإنه يشك في أن في وسعنا، خلال المرحلة الحالية من مراحل معرفتنا، أن نأتي بشواهد تكفي لتتبُّع مظاهر التقارب بين السلالات؛ فعدد الحالات التي دُرست حتى الآن هو بوجه عام ضئيل للغاية، وهي على أيه حال لا تقدم إلينا معلومات كافية إلا عن خصائص شكل الرأس، وأحيانًا عن القامة. أما بقية الخصائص فلا تنبئنا عنها بشيء، وبهذا تقدم إلينا هذه المواد أساسًا هزيلًا لتقدير مدى تفاوت هذه السِّمات في ظهورها متجمعة. ولقد أحس كثير من الثقات بتلك الصعاب، ونظر كثير منهم إلى محاولة تقديم تقسيم للسلالات يوضح أوجه تقارب الأجناس المختلفة بعضها من بعض، على أنها محاولة ميئوسٌ منها. فهذا أُيجِن فيشر Eugen Fischer يقول مثلًا: «إن كل محاولة لتصنيف السلالات هي محاولة عقيمة.»[٢] كما يختم ماتيجكا Matiegka عرضه لبحوث أنثروبولوجية حديثة باقتباس من توبينار Topinard يقول فيه: «إن الأنثروبولوجيا لا تزال في مرحلتها التحليلية؛ فهي تبحث عن الأنواع. أما إرجاع هذه الأنواع إلى أصولها فهذا أمر لم نخطُ بعدُ خطوةً واحدة في سبيل إثباته.» أما مارتين Martin في كتابه الدراسي الوسيط عن الأنثروبولوجيا فيعود صراحة إلى التصنيفات الجغرافية لتوزيع السمات وتجمعاتها، وينصرف عن محاولة إيجاد تصنيفات للسلالات. وكثير من التصنيفات تتذبذب في حَيرة بين مختلف المفهومات التي أشرت إليها هنا عن الجنس. ويشعر الدكتور هادون Haddon بكل هذه الصعاب، ويصرح بوضوحٍ أن تقسيمه «ليس تصنيفًا بالمعنى الذي يفهمه مصنِّفُو علمَي الحيوان والنبات؛ إذ إنه يحتوي اعتبارات جغرافية».[٣] بل إن أسماء الأجناس في نظره، كالشمالي (النوردي) والألبي، لا تعدو أن تكون معاني مجردة نافعة تعيننا على فهم الظواهر العامة؛ «فليس

---

[٢] Rasse und Rassenentstehung beim Menschen. p. 116.

[٣] Races of Man p. 155.

لنمط الجنس من وجود إلا في أذهاننا».[٤] وفي موضع آخر يؤكد تعقد الموضوع، فيقول: «إن المرء ليكاد يقول باستحالة إيجاد تصنيف محكم للجنس البشري.»[٥]

ولكي نحسن تقدير عمل علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية، ينبغي أن ندرك الصعوبات التي يواجهونها خلال قيامهم ببحوثهم. فأول ما نلاحظه أن الأفراد نادرًا ما تتمثل فيهم كل خصائص النوع الذي ينتمون إليه نظريًّا، وربما ذكر القارئ كلام ربلي Ripley عن الصعوبة التي ألفى صديقه الدكتور أمون Ammon نفسه بإزائها عندما طُلبت منه صور لأنواع ألبية خالصة؛ ذلك لأنه بعد أن قاس آلاف الرءُوس لم يجد حالة واحدة كاملة في كل التفاصيل، فقال: «لقد كان كل ذوي الرءُوس المستديرة الذين أجرى مقاييسه عليهم شقرًا أو طوال القامة، أو ضيقي الأنف، أو أي شيء آخر لم يكن يجب أن يتصفوا به.»[٦] ويمكننا أن نقول بوجه عام: إنه كلما ازداد الشعب تمدينًا ازداد تعرضه للاختلاط، أو على أية حال، ازداد تعدد الأنواع التي يمكننا أن نميزها فيه. بل إننا لا نجد حتى بين الشعوب البدائية أيَّ تطابقٍ بين الشعب وبين الجنس، ويقال إن سكان جزر أندامان هم الجماعة البشرية الوحيدة التي تقرب من الجنس «النقي».[٧]

ولقد تبين لعلماء الأنثروبولوجيا أن أفراد معظم الشعوب التي درست حتى الآن لا يُطابقون من كل الأوجه تلك الأنواع النقية المزعومة، بل يتصفون بخصائص هي مزيج من صفات تلك الأنواع. وربما كان ذلك راجعًا إلى اختلاط الجنس، وهو الاختلاط الذي ظلَّ يحدث في كل مكان منذ أقدم العصور، ولكن من الممكن تفسير ذلك أيضًا بأنه أثرٌ باقٍ من عنصر قديم غير متفرع، خرج منه ما نفترضه من أنماط مختلفة للأجناس. ففي رأي الأستاذ فلير Fleure مثلًا أن الجماعات النوردية وجماعات البحر المتوسط هي فروع لأنواع قديمة ممتزجة من ذوي الرءُوس الطويلة. فالشعب البريطاني في مجموعه بينَ بينَ، لا هو في هذا الطرف تمامًا ولا هو في ذاك تمامًا. غير أنه ليس خليطًا من الاثنين، وإنما

---

[٤] المرجع نفسه ص١.

[٥] المرجع نفسه ص١٤٠.

[٦] Races of Europe p. 108.

[٧] يلاحظ القارئ هنا سخرية مؤلف الكتاب ضمنيًا من أصحاب الدعوات العنصرية، القائلين إن الجنس الذي ينتمون إليه جنس «نقي» أو «خالص»؛ فهو يشير إلى أن الجنس النقي الوحيد في العصر الحالي يتمثَّل لدى جماعة من أحط الجماعات البشرية في مستواها الحضاري! (المترجم)

الأصح أنه تفرع لم يصلْ إلى هذا الطرف أو ذاك.[٨] ومن الواضح أن مثل هذه التفسيرات الممكنة تجعل تعقب أوجه الشبه بين الجماعات المختلفة أمرًا متخبطًا إلى أبعد حد. ومما يزيد هذا الأمر صعوبة أننا نجهل مصدر التنوعات، مما لا يُستبعد معه أن تكون قد حدثت تغيرات مستقلة في مختلف أجزاء العالم، فلا يكون وجود أوجه الشبه دليلًا على وحدة الأصل. فمثلًا، هل ينبغي أن نعد أفراد العنصر الألبي الأوروبي مرتبطين في أصلهم بأفراد العنصر الألبي في آسيا الصغرى؛ لأنهم معًا من ذوي الرءوس الصعلة (العريضة)، أم أن عرض الرأس قد ظهر في كل حالة مستقلًّا عن الأخرى؟ وإذا ما تذكرنا، بعد ذلك، أن قوانين الوراثة وخاصة فيما يتعلق بآثار اختلاط الجنس لم تبدأ دراستها على نهج علمي إلا في أيامنا هذه، وأننا على أية حال لا نستطيع أن نعتمد في تطبيقها على المادة الشحيحة التي تُستخلص من تلك الأوصاف الناقصة للعصور الماضية، سواء منها التاريخية وقبل التاريخية، إذا تذكرنا كل ذلك، أدركنا في التوِّ سببَ حيرة علماء الأنثروبولوجيا وافتقارهم إلى الاتفاق في تقسيماتهم.

كل هذه الاعتبارات توحي إلينا بأنه فيما عدا التقسيمات الكبرى للبشر إلى ثلاث جماعات أو أربع، وهي التقسيمات التي تُبنى على أساس سمات واضحة الارتباط، فيما عدا هذه التقسيمات لا بد أن تكون تصنيفات أجناس البشر اعتباطية إلى حد بعيد. وقيمتها الأساسية هي أن تُقدم إلينا صورة عامة تجريبية مؤقتة للحقائق، وبهذا تمهد الطريق للبحث المفصل المتوسع. ولقد كان أثر ما تم القيام به من هذه البحوث المتوسعة، هو الكشف عن الفروق التي كان يخفيها منهج أخذ المتوسطات من جماعات كبيرة، مما يؤدي إلى فصم الوحدات الكبيرة إلى فروع عدة، تغدو علاقتها بعضها بالبعض، وبالمجموع الأكبر أكثر تعقدًا وغموضًا. فمن أندر الأمور أن نصادف جماعة محلية يتفق أفرادها في كل الصفات العنصرية، وإنما يكون للغالبية الغالبة من الجماعات العنصرية أصلٌ مختلط إلى حد بعيد، كما أن العناصر الوراثية فيها يُعاد تشكيلها في كل جيل. وفي رأي علم الوراثة الحديث أن الجنس ينبغي أن يُفهم على أنه مركب من الصفات التي اكتسبت ثباتًا معينًا؛ نتيجة لطول العزلة والتكاثر الداخلي (أي التناسل بين أفراد الجنس الواحد). أما إذا انقطعت هذه العزلة، وحدث اختلاط في الجنس؛ فإن الخصائص التي

---

[٨] Eugenics Review, XIV, 1922. p. 97, and Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. L, pp. 39, 40.

تتميز بها الجماعات المختلفة تكون على الدوام تجمعات جديدة، وتزداد بالتدريج صعوبة تحديد الجنس المعين الذي ينتمي إليه أي فرد؛ فقد تكون لدى هذا الفرد خصائص معينة كانت تنتمي من قبل إلى جنس «نقي»، ولكنه قد يحمل في ذاته أيضًا عوامل وراثية هي أساس خصائص تنتمي إلى أجناس أخرى، وهي خصائص قد تعود إلى الظهور في ذريَّته؛ ففي رأي علماء الوراثة المحدثين «أن من الممكن جدًّا أن يكون لرجل فرنسي طويل القامة، أزرق العينين، مستطيل الرأس، من خصائص الجنس النوردي أقل مما يكون لرجل قصير القامة، أسود العينين مستدير الرأس».[٩]

ومن الواضح أن مثل هذا التحوير يجعل مهمة علم الأجناس التاريخي، أي العلم الذي يختص بربط الشعوب الحالية بالأجناس المشابهة لها في الماضي السحيق، عظيمة الصعوبة والخطورة. ومن الجائز أن علماء الأنثروبولوجيا سوف يكرسون مزيدًا من جهودهم في المستقبل لتحليل أصل أنماط الشعوب الموجودة حاليًّا، ولدراسة ما يمكن ملاحظته من آثار لاختلاط الأجناس.

(ب) ولأنتقل الآن إلى اختبار الأدلة المتعلقة بالفروق بين الأجناس في الصفات العقلية.

فقد قيل بوجه عام إنه ما دامت الأجناس تختلف في الصفات المادية، فلنا أن نتوقع اختلافها ذهنيًّا أيضًا. ولا شك في أن لهذه الحجة بعض القيمة. على أننا ينبغي أن نذكر أنه ليس لدينا أي سبب أوَّلي يجعلنا نتوقع وجود أي ارتباط بين تلك الخصائص ذاتها التي يستخدمها علماء الأنثروبولوجيا معايير للجنس، وبين الصفات الذهنية؛ أي إنه ليس هناك ما يدعونا إلى أن نتوقع اختلاف الذكاء تبعًا للون البشرة أو نوع الشعر مثلًا. والواجب أن يُختبر كل ارتباط كهذا اختبارًا مستقلًّا. ولقد استدل كثير من الثقات على وجود فروق في القدرة العقلية من الاختلافات في حجم الجمجمة، وفي وزن المخ ودقة تركيبه، غير أن الأدلة في كل هذه الحالات ليست حاسمة على الإطلاق.

(١) فقد استطاع مارتين Martin[١٠] أن يعد قائمة طريفة أوضح فيها أقيسة حجم الجمجمة في مختلف الأجناس. وكان متوسط هذا الحجم في الجماعات الأوربية هو بالسنتيمتر المكعب: ١٤٥٠ للذكور و١٣٠٠ للإناث. وأقرب الشعوب إلى الأوربيين تلك

[٩] East and Jones: Inbreeding and Outbreeding, p. 250.

[١٠] Lehrbuch der Anthropologie. Jena, 1914, pp. 642–3.

الشعوب المتمدينة التي تسكن شرق آسيا، والجماعات الأوقيانوسية في المحيط الهادي والأمريكيون. والقبائل الأسترالية كانت أقل من ذلك بكثير، إذ بلغ المتوسط في الذكور ١٣٤٧ وفي الإناث ١١٨١، وقبائل الفيدا Veddas[١١] ١٢٥٠، ١١٣٩؛ وسكان جزر أندامان ١٢٨١، ١١٤٨. كما أن التوزيع في كل جماعة يستحق الانتباه؛ فأعلى النسب تتردد لدى الشعوب المتمدينة أكثر مما تتردد لدى الباقين:

قياس يقل عن ١٢٠٠سم٣ : الهوتنتوت ٥١٪ – الأستراليون ٤٥٪ – الألمان ٨٪ – الصينيون ٢٪.

قياس يزيد عن ١٣٠٠سم٣: الهوتنتوت ١٦٪ – الأستراليون ٢٨٪ – الألمان ٧٥٪ – الصينيون٩٢٪.

على أن تأمل هذه القوائم بمزيد من الدقة يبين لنا أنه ليس هناك أي أساس حقيقي للقول بوجود أي ارتباط بين حجم الجمجمة وبين المستوى الحضاري. ويتضح ذلك في الحال إذا قارنَّا المتوسط الذي ذُكر للصيني، وهو ١٤٥٦، ومتوسط قبائل «كالموك Kalmuok»[١٢] الرحل، وهو ١٤٦٦، أو متوسط اليابانيين وهو ١٤٨٥، ومتوسط سكان جاوه وهو ١٥٩٠، وأوضح من ذلك مقارنة الكافير Kaffir[١٣] وهو ١٥٤٠، والأماكسوزا Amaxosa[١٤] ١٥٧٠ مع العرب وهو ١٤٧٤. كذلك تنكشف لنا فوارق ملحوظة بين شعوب تنتمي إلى جماعة واحدة؛ فللإسكيمو في جرينلند حجم قدره ١٤٥٢، على حين أنه لبَقيَّة الإسكيمو ١٥٦٣، بل لقد ذكر ليبتسلتر[١٥] أن متوسط قبائل الأقزام هو ١٦٠٠سم٣. ومن الملاحظ فضلًا عن ذلك أن التفاوت بين الأفراد كبير في كل الجماعات، ويحدد مارتن نطاق هذا التفاوت بأنه يقع ما بين ١١٠٠ و١٧٠٠سم٣.

(٢) أوزان المخ: يحدد توبينار Topinard متوسط وزن المخ للأوربيين على أساس دراسة ١١ ألف حالة بأنه ١٣٦١ جرامًا للذكور و١٢٠٠ للإناث. أما عدد الحالات التي دُرست من الأجناس الأخرى فهو قليل. ومن المعلوم أن التفاوت في هذه الحالة يكون كبيرًا؛

---

[١١] قبائل بدائية تسكن المحيط الهندي وخاصة سيلان. (المترجم)

[١٢] قبائل مغولية تعيش في جنوب روسيا بين نهري الدون والفولجا، كما تعيش في سيبريا. (المترجم)

[١٣] قبائل تسكن الساحل الشرقي لإفريقية. (المترجم)

[١٤] قبائل تتكلم لغة الباتتو في الجزء الشرقي من مقاطعة الرأس باتحاد جنوب إفريقية. (المترجم)

[١٥] Lebzelter, p. 798.

إذ إنه يتراوح بين ١٥١٣ و١٥٨٧ في حالة زنوج أمريكا، وبين ١٠٦٣ و١٧٩٠ في حالة اليابانيين؛ ولهذا لم تكن النتائج موثوقًا فيها كل الثقة. ويقتبس «توبينارد» الأرقام الآتية (نقلها عنه دنكر Deniker ص١١٦): متوسط الأوربيين ١٣٦١؛ زنوج أمريكا الشمالية ١٣١٦؛ سكان أنام ١٣٤١، اليابانيون ١٣٦٧، البوريون Buriats[١٦] ١٣٨٠، الصينيون (متوسط مأخوذ عن عدد قليل) ١٤٢٨. ويتضح خطر استخلاص أية نتيجة من مثل هذه المقارنات في حالة سكان «تيرادلفويجو» الأصليين (Tierra del Fuego)، فمارتن يذكر أن قبائل البسكرا Peschera الذين يوصفون بأنهم أنصاف حيوانات، يقترب وزن مخهم من وزن مخ الأوروبي، فإذا ما اعتبرنا حجم جسمهم، كانت المقارنة في صالحهم!

(٣) زعم كثير من الباحثين وجود فروق في المقدرة بين الأجناس المختلفة، تطابق الفروق في دقة تركيب المخ عندهم. على أن عدد الحالات التي درست هو في العادة عدد ضئيل للغاية. ولما كانت توجد في هذه الحالة بدورها فروق فردية هائلة، فإن النتائج المتعلقة بجماعات الأجناس الكبيرة تبدو غير موثوق فيها. وينتهي كولبروجه Kohlbrugge،[١٧] بعد قيامه بأوسع بحث عرف في هذا المضمار (فحص ما بين ١٠٠٠ و١٢٠٠ مخ) إلى أنه لا توجد أشكال من المخ يختص بها أي جنس معين، وأن وجود فروق بين الأجناس المختلفة في درجة توزيع هذه الأشكال هو أمر غير محتمل، وأن الفوارق في التركيب الدقيق ليست من خصائص الجنس. ومن الواضح أن هذه المشكلة لا زالت في حاجة إلى مزيد من البحث.

(٤) ولننتقل الآن إلى البحث المباشر للخصائص الذهنية لجماعات الأجناس عن طريق الاختبارات. وأشهر هذه الاختبارات التي أُجريت في أمريكا على جماعات من الأجناس والأمم المختلفة. وقد أجرى أوسع هذه الاختبارات خلال الحرب[١٨] في الجيش الأمريكي، وقيل إن الاختبارات تثبت تفوُّق الأجناس النوردية على الألبية، وعلى جنس البحر المتوسط. ولكن يهمنا أن نلاحظ أن الأستاذ بريجهام Brigham الذي كان مسئولًا عن بعض هذه النتائج قد رجع عنها رجوعًا صريحًا. ففي مقال نشر في مجلة علم النفس

[١٦] فرع من المغوليين الشرقيين يسكنون المنطقة المغولية الشرقية ومنغوليا، وبعض مناطق سيبريا. (المترجم)

[١٧] Ver. Kon. Acad van Wetensch., deel XII, No. 4.

[١٨] كتب المؤلف كتابه سنة ١٩٣٤م، فالإشارة هنا إلى الحرب العالمية الأولى. (المراجع)

Psychological Review. في مارس سنة ١٩٣٠م يقول: «لقد لخصتْ هذه المجلة بعض الكشوف الحديثة التي تُبين أن الدراسة المقارنة لمختلف جماعات الأجناس والشعوب لا يجوز أن تتم عن طريق الاختبارات الموجودة، وتُبين بوجه خاص أن واحدًا من أجرأ هذه الدراسات المقارنة للأجناس وأكثرها ادعاء — أي الدراسة التي أجراها كاتب هذا المقال — قد قامت على غير أساس.» ويقوم نقده لعمله على أساس أن أرقام الاختبار لا تمثل أشياء موحدة، ولهذا فإن أرقام الاختبارات الفرعية لا يمكن أن تجمع، كما كان الحال في البحوث السابقة. وإلى جانب هذه الاعتراضات الرياضية اعتراضات جدِّية أخرى على النتائج التي استخلصت من هذه الدراسات فيما يتعلق بالفروق العنصرية. فأولًا يلاحظ أن الجماعات التي درست لم تكن جماعات عنصرية، بل جماعات قومية. وليس هناك ما يضمن على الإطلاق أن يكون الأفراد الذين يُقال عنهم إنهم إنجليز أو فرنسيون، أو إيطاليون يمثلون أنماطًا لأجناس مختلفة، ما دام علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم يعترفون بأن الجماعات النوردية، والمنتمين إلى جنس البحر المتوسط والجنس الألبي، تمتزج امتزاجًا وثيقًا في كل دولة من دول أوروبا الغربية. ولقد فشلت حتى الآن كل المحاولات التي بُذلت من أجل إيجاد ارتباط مباشر بين الخصائص العنصرية، كالشعر أو لون العينين، وبين الذكاء. وفضلًا عن ذلك، فمن الخطأ أن نفترض أن الأعداد الصغيرة التي اختُبرت في أمريكا هي أمثلة صادقة للشعوب التي استخلص منها هذا العدد، وكل الاحتمالات تشير إلى وجود فروق هامة في نوع المهاجرين الذين ترسلهم مختلف دول أوروبا إلى أمريكا. ولنضف إلى ذلك أن الدراسات التي تمَّت في أوروبا لا تكشف عن وجود فروق يمكن أن تسمى فروقًا عنصرية.[١٩] وفيما عدا هذه الدراسات المتعلقة بالجماعات الأوربية، وهي الدراسات التي لا تبدو لها أهمية كبيرة يمكننا أن نلخِّص النتائج الأخرى على هذا النحو. فإذا نظرنا إلى معامل الذكاء بالنسبة إلى البيض على أنه ١٠٠، فإن معامل الذكاء بالنسبة إلى بقية الشعوب هو: الصينيون ٩٩، اليابانيون ٩٩، المكسيكيون ٧٨، الزنوج الجنوبيون ٧٥، الزنوج الشماليون ٨٥، الهنود الأمريكيون الأصليون ٧٠.[٢٠] على أن من الصعب في ضوء طرق القياس التي استخدمت في هذه الدراسات أن نحدد الدور الذي تلعبه عوامل الجنس في تحديد معاملات الذكاء؛ فعلماء النفس يجمعون اليوم أن نتائج اختبارات الذكاء تتأثر

[١٩] (ص٧٩) Klimeberg وقد اقتبس من Garth: Race Psychology.

[٢٠] Garth. p. 83.

بعوامل البيئة؛ ولذا يكون من أصعب الأمور عند مقارنة الجماعات التي ذكرناها من قبل أن نستبعد الفروق في الحالة الاجتماعية، والصعوبات المتصلة بطبيعة اللغات المختلفة التي يجري بها الاختبار، والاختلافات في عادات التفكير والسلوك، وفوق ذلك كله نظرة الشعوب المختلفة إلى الاختبار. صحيح أنه قد ظلت هناك فروق عندما استبعدت عوامل البيئة هذه، غير أن الباحثين أنفسهم نادرًا ما ادَّعوا أنهم قد نجحوا تمامًا في استبعاد الاختلافات في تقاليد البيئة أو الحضارة، ولنُضف إلى ذلك كله أن بعض الشواهد تدل على إمكان تغير معامل الذكاء عن طريق تحسين البيئة؛ فمثلًا أوضح «جارث Garth» «أن الهنود الأصليين والمختلطين (المهجنين) عندما وُضعوا في بيئة صالحة، هي بيئة المدرسة الحكومية، قد فاقوا في درجاتهم وفي معامل ذكائهم سواهم من الهنود أو البيض الذين ينتمون إلى المدارس العامة».[٢١]

وعلى ذلك، فإلى أن نتوصل إلى وسيلة أصلح للتحكم في عامل البيئة، يكون من الخطر أن نستخلص نتائج متعلقة بالفروق في الجنس من بحوث مقارنة مبنية على اختبارات ذكاء. وينبغي أن يكون حكمنا حتى الآن هو الحكم «بأن الدليل لم يقم». فإذا وجدت أية فروق فطرية بين جماعات، فلا جدال في أن هذه الفروق تقوَى عن طريق عوامل البيئة. وفضلًا عن ذلك، فعنصر التداخل واضح، والفروق الفردية في داخل الجماعات أكبر من الفروق بين الجماعات نفسها.

(٥) أما الدراسات التجريبية بشأن الفروق بين الأجناس في الصفات المزاجية وفي الطبع؛ فلا زالت هزيلة إلى حد بعيد، ولا زالت الوسائل التي تستخدم في هذه الدراسات من السذاجة بحيث لا تستحق أن نناقشها هنا. على أن مؤلفات علم الاجتماع والإثنولوجيا تزخر بأحكام عامة غير تجريبية عن هذه الصفات، ولهذه الأحكام العامة أثر في التفكير الشائع يفوق كثيرًا قيمتها العلمية؛ ولهذا كانت تقتضي منا بعض التعليق؛ فهي كلها مشوبة بعيوب أساسية في المنهج. فهذه الأحكام العامة أولًا تعزو في كثير من الأحيان خصائص معينة لمجموعات كبيرة من البشر، لم تثبت وحدتهم العنصرية، وذلك على أساس تجارب عارضة محدودة جدًّا، قام بها سائحون وأدباء. فمثلًا، يخبرنا باحث معروف أن الجزء المغولي من البشر (الذي ينبغي أن نتذكر أن تعداده يبلغ حوالي ٦٩٥ مليونًا، أي ٣٨٪ من مجموع الجنس البشري كله) هم بوجه عام «متحفظون إلى حد ما، مكتئبون،

[٢١] p. 101.

مشاعرهم جامدة، وهم في مظهرهم الخارجي مجاملون إلى أقصى حد، ولكنهم مترفعون ... وكلهم على وجه التقريب يدمنون المقامرة».[٢٢] وفي مقابل ذلك يبدي الأستاذ زليجمان Seligman ملاحظاته عن الصين فيقول: «حسبنا أن نرقب جماعة من العمال الصينين يبحثون عن عمل لنقتنع بأن الصينيين أكثر تهيجًا وأقوى عاطفة من الأوربيين الشماليين ... فطبيعتهم أبعد ما تكون عن ذلك الطابع الجامد غير المكترث الذي يُعزي إليهم عادة.»[٢٣] وبالمثل يخبرنا كثير من الثقات أن «جنس البحر المتوسط» يتميز بقوة الروح الاجتماعية، أو بالميل إلى الصحبة. فهل يفترض أن هذا الحكم يصدق على كل سكان منطقة البحر المتوسط؟ لنستمع إلى ما يقوله باحث إسباني مدقق عن شعبه هو: «إن الإسباني أبعد ما يكون عن الميل إلى الصحبة، فإذا ما بحث عن الرفقة، فإنما يكون ذلك من أجل أن يشعر باحتكاك شخصيته بشخصيات الآخرين، بحيث إنه في صحبته لا يبحث عن روح الجماعة، وإنما يبحث عن شخصيات أخرى، ومن هنا كان ذلك الشعور الخشن في تجمعات الإسبان، ذلك الإحساس الذي نشعر فيه بأنهم أشبه ما يكونون بحقل من الأحجار الصخرية الصلدة.»[٢٤] وفي وسعنا أن نأتي بأمثلة لا نهاية لها المثل هذه الأحكام العامة، وهي قلما تثبت أمام اختبار صحتها اختبارًا ناقدًا.

وهناك عيب ثانٍ خطير في علم النفس العنصري؛ هو ميله إلى أن ينسب إلى جماعات الأجناس صفات مستخلصة من سلوك أفراد ينتمون إلى شعوب مختلطة العنصر، دون أية محاولة للتحقق من خصائص جنس هؤلاء الأفراد. فعندما يقال مثلًا إن تأسيس الجمهورية الأمريكية يرجع إلى دأب المهاجرين النورديين وقيادتهم، فهل هناك أي دليل على أن هؤلاء الأفراد الذين نتحدث عنهم هم نورديون على التخصيص، في صفاتهم الجسمية على الأقل؟ لا دليل على الإطلاق، وإنما توحي الأبحاث التي أجريت على الخصائص الجسمية لقدماء الأمريكيين بأن بعضهم فقط كانوا من الشقر، وأن ذوي الرءوس المستديرة كانوا

---

[٢٢] Keane, E. R. E. Vol. 5, p. 529.

[٢٣] Outline of Modern Knowledge, p. 459.

[٢٤] Madariaga: Englishmen, Frenchmen and Spaniards, p. 246.

والكاتب يشير إلى هذه المجموعة من الأحجار التي تستعمل في قدح الزناد، ليبين أن الإسبان؛ إذ يلتقون بعضهم ببعض، يكونون في احتكاك شخصياتهم بعضها ببعض كاحتكاك تلك الأحجار، ينشأ عنها الفرقعة والاشتعال. (المترجم)

بالتأكيد أكثر من ذوي الرءوس المستطيلة.[٢٥] وبالمثل فإننا عندما نفحص الرأي الذي يتردد كثيرًا، والقائل بأن النورديين هم خير المستكشفين في العالم، لن نجد شيئًا يدل على الطابع الجسمي للمستكشفين. وإذا تأملنا الإنجليز منهم خاصة، وجدنا دراسة هافلوك إليس Havelock Ellis توضح «أن أبرز مستكشفينا وأعظمهم خبرة، كانوا في الأغلب من ذوي العيون الداكنة والشعر الداكن».[٢٦]

وأخيرًا، في علم النفس العنصري، الذي يشيع اليوم، عيب أوضح من ذلك كله، هو إخفاقه في التمييز بين ما يمكن أن يكون سمات وعادات حضارية، وبين الصفات الكامنة في الجنس، وافتقاره إلى النظرة التاريخية بوجه خاص. فلنتأمل مثلًا تلك المزايا المزعومة التي تعزي إلى النورديين من حيث هم منظمون وحكام.[٢٧] فلا شك أن تاريخ القبائل التيوتونية لا يثبت ذلك؛ إذ كان الألمان قبل قيام بروسيا مشهورين بافتقارهم إلى القدرة على التنظيم الواسع النطاق. على أن التركيب العنصري للبروسيين هو أكثر موضوعات الأنثروبولوجيا مثارًا للجدل، وإن الحقائق القليلة الموجودة لتبين أن أربعة أخماس سكان بروسيا من ذوي الرءوس المستديرة.[٢٨]

ومن الأمثلة الأخرى التي تكشف بوضوح عما يكمن في تعميم صفات الجنس من خطر، ذلك الاختلاف الهائل في وصف الجنس الألبي بين كاتبين لا يفصل أحدهما عن الآخر إلا نحو ثلاثين عامًا؛ ففي رأي ربلي Ripley أن الألبيين يتميزون بالصبر، والسلبية، والمسالمة، وهم من الوجهة الاجتماعية محافظون ومستسلمون، ثم يقول إن مما يشهد على ذلك «الاستسلام الذليل في الجماعة السلافية». أما بيك Peake، الذي كتب بعد الثورة

---

[٢٥] انظر Hrdlicka, The Old Americans, p. 54.

[٢٦] A Study of British Genius. p. 304.

[٢٧] لأرسطو في هذا الموضوع تعليقات طريفة، يقول فيها: «إن أولئك الذين يعيشون في مناخ بارد وفي شمال أوروبا هم قوم ممتلئون نشاطًا، ولكن بهم نقصًا في ذكائهم ومهارتهم، ومن هنا كانوا يحرصون على حريتهم، ولكنهم يفتقرون إلى التنظيم السياسي، ويعجزون عن حكم غيرهم. وفي مقابل ذلك نجد سكان آسيا أذكياء ومبدعين، ولكنهم يفتقرون إلى النشاط، ولهذا كانوا دائمًا في حالة من الخضوع والعبودية. أما الجنس الهليني، الذي هو في موقع متوسط بينهما، فهو أيضًا وسط في صفاته، إذ هو جم النشاط، وذكي أيضًا؛ ولذا يظل هذا الجنس حرًّا، كما أنه أصلح البلاد كلها حكمًا، وإذا تسنى له أن يكون دولة واحدة؛ فإنه يستطيع أن يحكم العالم.» (Politics, VII, 7).

[٢٨] F. H. Hankins: The Racial Basis of Civilization. p. 185.

الروسية؛ فيقول عنهم إنهم ديموقراطيون، ويميلون في الواقع إلى الشيوعية؛ إذ «إن روسيا السوفيتية من الجنس الألبي في الأغلب، وقد أتى «كارل ماركس» من المنطقة الألبية». ومجمل القول أن علم النفس العنصري لا يزال حتى الآن في مرحلة «القصص» Anecdtole Stage وخاصة عندما يبحث في الطبع والمزاج؛ فهو يتورط في إصدار أحكام عامة على جماعات هائلة ظل تركيبها العنصري غير محقق، وربما كان من المحال التحقق منه. وهو لا يستبعد العوامل التاريخية والاجتماعية، ولم يكشف عن أية وسيلة علمية يعزل بها العناصر الوراثية عن عناصر البيئة، وتبدو أهمية هذا النقص بوجه خاص إذا أدركنا أن معلومتنا عن القوانين التي تتحكم في وراثة صفات الطبع والمزاج ضئيلة إلى أبعد حد. ونحن لا نجد ما يدعو إلى الشك في أن لهذه الصفات أساسًا وراثيًّا، غير أن هذا لا يعني أنها سمات للجنس، أو أن لها ارتباطًا ضروريًّا بالصفات الجسمية التي تُستخدم معايير للجنس. أما المحاولة التي بُذلت حديثًا للربط بين أنماط التركيب المختلفة التي يقول بها كرتشمر Kretschmer وبين أجناس محددة، فلم تفلح حتى الآن، وفي رأي الباحثين المدققين أن كل أنماط التركيب توجد في أي جنس من الأجناس.[٢٩] ومن المفيد أن نلاحظ أيضًا أن البحوث التي أُجريت بواسطة «طريقة التصنيف»، حول العلاقة بين السمات السمراء والشقراء، وبين مختلف الصفات المزاجية والخلقية، كحب العدوان، والصبر، والهمة والسيطرة والمحاكاة والاستسلام، هذه البحوث قد أدت إلى نتائج سلبية.[٣٠] ومما يؤسف له أن الأنثروبولوجيا الطبيعة لم تُعِر حتى اليوم إلا انتباهًا ضئيلًا لما بين مجموعات الأجناس من فروق فسيولوجية متميزة عما بينها من فروق تشريحية.

ومن الممكن أننا إذا توصلنا إلى معلومات أوسع عن الفروق الفسيولوجية، فسيلقي على مشكلة العلاقة بين الجنس والمزاج ضوءًا أوضح.

(٦) وهذا يؤدي بنا إلى مشكلة عويصة، هي مشكلة الطابع القومي. والمقصود بهذه الكلمة، مجموعة النزعات الفكرية والوجدانية والسلوكية التي ينفرد بها شعب معين، وتنتشر فيه، وتتجلى باطراد متواصل أو منقطع في أجياله المتعاقبة. وربما كان في وسعنا أيضًا أن نتحدث عن مزاج شعب معين، قاصدين بذلك صفات ذهنية خاصة،

---

[٢٩] Ziehen: Grundlagen der Charakterologie, p. 241. وانظر أيضًا الاقتباسات التي يوردها في هذا الموضع نفسه.

[٣٠] D. Y. Paterson: Physique and Intellect. p. 218.

مثل درجة الشدَّة في الاستجابة، وسرعة النشاط، ومدى استجابته للمؤثرات، ولون المزاج، أو الطابع الانفعالي السائد في سلوكه. فإن كان هناك ما يسمى بالمزاج القومي، فمعنى ذلك أن هناك فروقًا بين الجماعات القومية بالنسبة إلى هذه الصفات. وحين نسمي هذه الصفات قومية؛ نقصد أنها تسود شعبًا معينًا على نطاق واسع وعلى الدوام، كما نقصد أنها تنعكس على نُظم ذلك الشعب وتقاليده ومظاهر نشاطه العام وسياسته. وعلى هذا الأساس يقال مثلًا: إن الألمان أجلاف أو ثقلاء (Heavy) (Lourds Allemands)، ويقصد بذلك أن استجابتهم بطيئة، ولكنهم بمجرد أن يستثاروا يغدون متحمسين مثابرين، كما يقصد بذلك أنهم يتصفون بالصبر والنشاط، والنظام والدقة، وأنهم يفتقرون إلى الروح الصريحة، ولديهم ميل إلى النزعة الفردية والانعزالية. كذلك يقال إن الأمة الإنجليزية تتميز بالنشاط والابتكار، والشعور بالمسئولية الفردية؛ وطاعة القوانين ولديهم ميل إلى التوفيق بالحلول الوسط وإلى الاعتدال[٣١] وأن الفرنسيين ذوو حيوية، يميلون إلى الحركة، ويتصفون بالصراحة والألفة، ويفتقرون إلى ما لدى الإنجليز من قوة، وما لدى الألمان من الصبر الطويل[٣٢] ومن المحتمل جدًّا أنه حتى لو صح وجود مثل هذا الطابع والمزاج القومي، بالمعنى المقصود هنا، فسوف تكون بين مختلف الشعوب فروق هائلة في درجة التجانس التي يصل إليها الشعب بصفةٍ عامة، وفي مدى دوام الملامح القومية واستمرارها. غير أن الدراسات الدقيقة للفروق بين المدينة والريف، أو بين مختلف الجماعات المهنية أو الاجتماعية، هذه الدراسات، إن وجدت، فهي قليلة نادرة. أما عن استمرار الطابع القومي، فقد أكد الكُتاب الألمان بوجهٍ خاص، دوام الطابع القومي، وكانوا في ذلك متأثرين بنظريات عن الروح القومية أو في الأغلب بمذاهب عنصرية. غير أن هذا الدوام قد أكَّده أيضًا مؤرخون فرنسيون، كما أكده في إنجلترا كتاب مثل ماكدوجل Mc Dougall في كتابه «العقل الجمعي The Group Mind» الفصل (١٦). وليس في وسعنا هنا أن نناقش تفاصيل هذا الموضوع، ولكن الذي لا شك فيه هو أن هناك قدرًا من الاتصال في حالة الأمم الكبيرة ذات الماضي التاريخي الطويل، ولكن حتى في هذه الحالة لا يكون هناك ما يبرر القول بأن الطابع القومي شامل أو غير قابل للتغير. وذلك ما أشار إليه هيوم Hume بوضوح في مقاله المعروف عن الطابع القومي إذ يقول: «لقد كان قدماء الإسبان قِلِقِين،

---

[٣١] Barker: National Character. p. 271.

[٣٢] Fouillée: Esquisse Psychologique des Peuples Européens, p. 458.

ثائرين، وبلغ تعلقهم بالحرب حدًّا جعل الكثيرين منهم ينتحرون عندما جرَّدهم الرومان من أسلحتهم. أما اليوم (أو على الأقل منذ خمسين عامًا)؛ فلا يقل عن ذلك صعوبة أن تستحث المحدثين من الإسبان إلى خوض غمار الحرب.» ولاحظ هيوم، في تاريخ إنجلترا، فروقًا كبيرة بين الحِقب المختلفة في درجة التحمُّس للدين. ولقد أشار الأستاذ باركر Barker إلى الميول والعادات الجديدة التي أخذت تنمو في إنجلترا الحديثة، كازدياد حدة المزاج، والميل إلى التكتل، وازدياد الاستعداد للخضوع لتنظيمات الدولة.[٣٣] وفي الألمان المحدثين نجد مثلًا واضحًا للانتقال من نزعة فردية متطرفة إلى تطرف بالغ في عبادة سلطة الدولة. أما محاولات تقدير إمكانيات أي شعب على أساس ماله من طابع مزعوم، فهي محاولات لا تؤمن عواقبها على الإطلاق، كما تبين بوضوح من مصير مثل هذه المخاطرات في الماضي. فمن الأمثلة الجيدة لذلك شك الأوربيين في محاولات اليابانيين صبغ بلادهم بالصبغة الغربية، وهي المحاولات التي ظن أن مآلها سيكون إلى الإخفاق، أو تلك الآراء التي أبداها كتاب قدماء عن قدرة الإيطاليين والألمان في ميدان الصناعة، وهي الآراء التي تبدو مضحكة في ضوء التطور التاريخي الأخير.

وسوف يتبين لنا أن علم النفس الشعوبي، لم يكد يصل إلى مرحلة الدقة العلمية؛ فقوامه أساسًا سلسلة من الانطباعات، يقوم بها في الغالب كُتَّاب لامعون، وملاحظون مدققون لسلوك مختلف الشعوب، واستدلالات عن نزعات الشعوب، مستخلصة من دراسة نظمها، وما ساهموا به في ميادين الفن والعلم. وليس لنا أن نستهين بهذه الجهود، أو نرتكب خطأ إنكار وجود الخصائص القومية؛ لمجرد أن هذه الخصائص لم تخضع حتى الآن للتحليل الدقيق أو القياس الكمي. وقد يكون لنا أن نتوقع نتائج أصحَّ إذا عرفنا المزيد عن الناحية الوراثية للطبائع، وإذا توصلنا إلى وسيلة عملية موثوق بها، تمكننا من ملاحظة سلوك الجماعة وتسجيله.

ولنتأمل الآن ما يمكن أن يكون للجنس من أثر على الطابع القومي. وقد نتصور أن هذا الأثر يحدث على النحو الآتي: فإذا افترضنا أن الأجناس تختلف في نزعاتها الموروثة، فإن هذه النزعات الفطرية سوف توجد بنسب مختلفة بين مختلف الأمم أو الشعوب، وذلك تبعًا لما دخل في تكوينها من سلالات عنصرية. وفضلًا عن ذلك، فإن عوامل البيئة، وضمنها تأثير الشعوب الأخرى، وتاريخ الشعب نفسه ونظمه الداخلية، هذه العوامل

[٣٣] المرجع نفسه، ص٢٧١.

سوف يكون لها تأثير انتقائي أو انتخابي على مجموعة النزعات الفطرية فتشجع بعضها وتستأصل البعض الآخر. ونتيجة ذلك هي تكوين نمط قومي له دوام نسبي يمكن أن ينتقل بالوراثة. وعلى هذا النحو يكون للنظم والأحداث التاريخية تأثير غير مباشر على الصفات التي كانت موجودة أصلًا، وذلك عن طريق التشجيع أو الاستئصال أو الكبت، على الرغم من أن هذه الصفات يمكن أيضًا أن تُعدَّ، بمعنًى ما، أساسًا للنظم والأحداث التاريخية. فمثلًا، نجد أن الهجرة الإجبارية التي تحدث الآن[٣٤] للألمان ذوي الشخصية القوية والاستقلال العقلي، قد تسهل في ألمانيا نمو النظم التي تتطلب خضوعًا وانقيادًا، وقد تكون النظم التي تنمو على هذا الأساس عاملًا يزيد هذه الصفات رسوخًا في أذهان الألمان. أما في الأوقات العادية؛ فقد يحدث هذا التأثير الانتقائي للنظم على نحو أبطأ وعلى نطاقٍ أضيق؛ مما يعلل لنا الثبات النسبي للطابع القومي.

والحق أن هذا الفرض معروضًا على هذا النحو هو فرض معقول للغاية. ولكنا إذا اختبرنا المحاولات التي بُذلت لتطبيقه تطبيقًا مفصَّلًا وجدنا أن معظم هذه المحاولات ينطوي على التجاء إلى عوامل مجهولة، بل عوامل ربما لا يوجد إلى معرفتها سبيل. فالأمم أو الشعوب التي يُراد وصف طابعها كلها مختلطة القوميات والشعوبية، ولا نعلم من الوجهة العلمية شيئًا عن تلك الخصائص الفطرية لتلك الأجناس النقية التي نفترض وجودها، والتي يزعم أن هذه الشعوب قد تركبت منها.

فالأوصاف التي تُقال على التركيب الذهني الفطري للنورديين أو الألبين أو شعوب البحر المتوسط، هي ذاتها مستمدة من تاريخ الشعوب، مع أن طابع هذه الشعوب هو نفسه الشيء المراد وصفه. على أننا ما دمنا لا نعلم إلا القليل عن آثار اختلاط الجنس على الصفات العقلية، وما دامت السمات، على ما يبدو، تتجمع ثم يُعاد تجمعها على أنحاء لا حصر لها، فإن إعادة تصوير الأنماط العقلية للأجناس الأصلية لا يعدو أن يكون رجمًا بالغيب. وكلما رجعنا في الزمان إلى الوراء، ازداد هذا الأمر صعوبة. فما يقوله الكُتاب الرومانيون مثلًا عن الخصائص العقلية للغاليين Gauls والجرمانيين إذا ما حملت أقوالهم على محمل الجد، هو بالتأكيد أمر قليل الجدوى في الوصول إلى التركيب الذهني للجنس الألبي والنوردي. والحق أن هذه النظرية قد بلغت من المرونة حدًّا يجعل

[٣٤] يلاحظ أن الكتاب قد ألف في بداية عهد الحكم النازي في ألمانيا، حين هاجر كثير من علماء الألمان وكتابهم إلى بلدان أخرى. (المترجم)

من الممكن استغلالها لتأييد أية فكرة يُراد إثباتها عن صفات الجنس. ولو ظهر أي خروج عن معيار الجنس المثالي، فمن الممكن أن يُعزى ذلك إلى اختلاط الجنس. وفي هذا يقول عالم أنثروبولوجي ألماني مشهور: «إن النفوس النوردية قد تتحد في كثير من الأحيان بأبدان غير نوردية، على حين قد تعمر نفس غير نوردية على الإطلاق بدنًا نورديًّا خالصًا.»[٣٥] وبالمثل يكون من المألوف عند بحث العلاقات بين الشعوب البيضاء والشعوب الملونة، أن تُعزى أية ميزة نصادفها في قدرة رجل ملون أو في طبعه إلى عرق «أبيض» في السلالة التي انحدر منها. مثل هذه «التفسيرات» لا تقوم على دليل، بل هي تفتح الباب على مصراعيه للتعصب والتحزب.

ومجمل القول أن علم النفس الشعوبي لم يستفِدْ حتى الآن من علم النفس العنصري إلا القليل. فتحليل سمات الطبع والمزاج والمقدرة من الوجهة الوراثية هو أمر هام، غير أنه لم يطبَّق إلى الآن على الجماعات الكبيرة إلا تطبيقًا يسيرًا. وخير السبل في هذا المضمار هو أن نبدأ بتفسير الأمور من خلال العوامل التي يمكن التحقق منها، كالعقائد، والعوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية، وأن نركز جهودنا حاليًّا في استنفاد إمكانيات هذا التفسير، ولا نلجأ إلى خصائص الجنس إلا عند بحثنا للظواهر التي ظلَّت من غير تفسير، أو التي لا يمكن تعليلها على أي نحو آخر.

(ج) وعلينا الآن أن نعود إلى مسألتنا الأساسية، مسألة العلاقة بين الجنس وبين الحضارة أو المدنية؛ فالعرض العام للحقائق الأنثروبولوجية والتاريخية يوضح لنا أن توزيع السمات الحضارية لا يسير تبعًا للجنس. فلا اللغة، ولا الفن، ولا أشكال التركيب الاجتماعي لها أي نوع من الارتباط الوثيق بجماعات عنصرية متميزة. ومع ذلك فقد أكَّد كثير من الباحثين أهمية الجنس، بوصفه عاملًا من عوامل نحو الحضارة، وذلك لأسباب عدة، سوف أناقش هنا أهمها مناقشة موجزة:

(١) أرجع البعض ما يوجد في المستوى الحضاري من فروق إلى اختلافات في المواهب الفطرية أو الكامنة في الجنس. فقيل مثلًا إن تخلف الزنجي ينبغي تفسيره على أساس أن قدرته في مستوًى منحطٌّ. على أن مثل هذه الحجج التي تُرجع الفعليات إلى الممكنات

[٣٥] Kossina: Ursprung der Germanen, p. 127.

لا ترتكز على أي أساس متين. وفي وسعنا أن نثبت تهافُتَها إذا تساءلنا: ماذا عسى أن يكون رأي أي مشاهد روماني، لو قيل له إن البرابرة التيوتونيين سوف ينشئون في يوم ما تلك الموسيقى الرائعة وتلك المذاهب الميتافيزيقية المتعددة؟ الحق أن حيوية سكان أوروبا الغربية ونشاطهم شيء جديد. ولقد كان من المحال أن يتكهَّن بهما مخلوق قبل القرن السادس عشر. «فأي شخص نافذ البصيرة يستعرض العالم في أوائل القرن السادس عشر، كان خليقًا بأن ينتهي إلى أنه لن تمر أجيال قليلة حتى يغدو العالم بأسره مغوليًّا ... أو قد يكون مسلمًا».[٣٦] وليس من المستبعد أن يصل الزنوج إلى مستوى الأجناس الأخرى خلال بضع مئات من السنين مثلًا، وهي حقبة لا تكون إلا جزءًا يكاد لا يذكر من الوقت الذي استغرقته أنماط الأجناس البشرية في تميُّزها بعضها عن البعض. ولنضف إلى ذلك أن هناك أسبابًا أخرى يمكننا أن نفسر بها خصائص المدنية الزنجية، نخص منها بالذكر قلة اتصالاتها بالحضارات الأخرى، والطابع الخاص الذي تتميز به الأمراض في أفريقيا، وهي الأمراض التي تودي بالقدرة الذهنية والبدنية، وتؤدي بالمرء إلى الانهيار دون أن تكسبه مناعة.[٣٧]

(٢) ظهرت نظريات تُرجع تدهور المدنيات إلى تغيرات عنصرية: فتدهور رومة يُعزى إلى اختلاط الأجناس (تشيمبرلن Chamberlain) وإلى الافراط في زواج الأقارب (ريبماير Reibmayr)، أو إلى سير عملية الانتخاب الطبيعي في طريق عكسي؛ نتيجة للحرب وتناقص النسل، مما ينجم عنه القضاء على أصلح عناصر المجتمع (زيك، شلماير Seek, Schallmayer وغيرهما). ومن الواضح أن هذه النظريات يتعارض بعضها مع بعض، ولكن ليس ثمة، على أية حال، أي دليل موثوق منه على حدوث تدهور بيولوجي أو افتقار إلى إنجاب رجال قادرين؛ «فمن الجائز أن الأسر القديمة التي كونت الجمهورية قد انقرضت، غير أن ما اعتاده هوراس في مؤلفاته الأدبية من التباكي على الانحلال، إذا كان له أية قيمة علمية على الإطلاق، يرجع إلى أوائل عهد الإمارة Principate، الذي لم يكن عصر انحلال بل عصر تقدم ملحوظ، ظل باقيًا خلال ما يقرب من قرنين من الزمان.»[٣٨] ويستبعد مؤرخون مثل بيلوخ Beloch وهيتلاند Heitland وروستفتسف Rostovtseff

---

[٣٦] H. G. Wells: Outlin of History, 2, p. 491.

[٣٧] Norman Leys: Kenya.

[٣٨] Hobhouse: Social Development. p. 313.

تلك التعليلات العنصرية؛ إذ يرونها ضئيلة القيمة.[٣٩] وإن من الأسهل في تفسير التقلبات التي طرأت على العالم القديم، إرجاعها، على نحو ما فعلت البحوث التاريخية الأخيرة، إلى عوامل اجتماعية واقتصادية متشابكة، وإلى ما كان لهذه العوامل من رد فعل على العلاقات العسكرية.[٤٠]

(٣) في بحث علماء الآثار لما قبل التاريخ الأوربي، حاولوا أن يرسموا دورات حضارية متميزة، وأن يربطوها بجماعات معينة من الأجناس، وليس في مقدوري أن أحدِّد قيمة هذه الدراسات، غير أني أستطيع أن أستنتج أنه حتى في هذه الأزمان الغابرة كان حمَلة الحضارات المتميزة هم الشعوب لا الأجناس. فهناك شواهد تدل على اختلاط الجنس حتى منذ العصر الحجري القديم Paleolithie وفى العصر الحجرى المتأخر، كان التركيب العنصري لأوروبا لا يقل تعقُّدًا عما هو عليه الآن. ويرى الأستاذ جوردون تشيلد Gordon Childe أن الجماجم التي وُجدت في مقابر الدنمارك والسويد، والتي نُسبت إلى الحضارة النوردية للعصر الحجري المتأخر (أي الألف الثالثة ق.م.) تنتمي إلى أنماط اجتماعية مختلفة؛ فليس فيها من ذوى الرءوس المستطيلة إلا ٣٠٪، وحتى هذه النسبة لا يمكن أن تُعزى إلى الجنس النوردي على نحو قاطع.[٤١] ويبين تحليل شايت Scheidt المفصل أن من الممكن أن نميز على الأقل تسعة أنواع من الجماجم في أوروبا الشمالية والوسطى والشرقية في العصر الحجري المتأخر Neolithic.

وفي مثل هذه الظروف تكون هناك صعاب جمَّة في ربط الأنماط الحضارية، بالأنماط العنصرية.[٤٢] ويعتقد الأستاذ جوردون تشيلد أن «الأنثروبولوجيا التي تدرس حقبة ما قبل التاريخ، لن تنتهي، إذا استمرت على هذا النحو، إلا إلى الفوضى»، وينتهي فاله Wahle، في بحث يستوحي فيه بصفة عامة روح تحبيذ التفسيرات العنصرية، إلى أن المحاولات

---

[٣٩] Heitland: The Roman Fate. 1922.

Rostovtself: The Decay of the Ancient World.

Economic History Review, Vol. II. No. 2.

Beloch: Hist. Zeitschrift. Vol. LXXXIV.

[٤٠] انظر في هذا الموضوع: F. Hertz: Race and Civilisation. Ch. VII.

وانظر أيضًا في الناحية الاقتصادية بوجه خاص: Lot: La Fin du Monde Antique.

[٤١] History, October 1933, p. 196.

[٤٢] Die Rassen der Jungeren Steinzeit in Europa. p. 68.

التي بُذلت في هذا المضمار حتى الآن لا ترتكز على أي أساس مُقنِع، وأنها تفترض مقدمًا وجود فروق هامة في المواهب لم يثبتها حتى اليوم أي دليل.[٤٣]

(٤) ظهر كثير من المزاعم المبالغ فيها، تشيد بالجنس النوردي بوصفه خالق المدنية والحفيظ عليها. والحق أن الكثير مما كتب في هذا الموضوع ينتمي إلى سُقم التفكير، وقيمته الكبرى هي فيما يلقيه من ضوء على عقلية كتابه. والنظرية ترتكز، من ناحية، على القول بأن الشعوب التي خُلقت وأذاعت تلك اللغة التي تفرعت عنها مجموعة اللغات المسماة حاليًّا باسم اللغات الهندية الأوربية، هي نفسها الجنس النوردي، كما ترتكز أيضًا على ما يزعمونه من دور لعِبَه الرجال ذوو البنية النوردية طوال تاريخ المدنية. أما عن «مهد» اللغات الهندية الأوربية؛ فهو أمر لا يزال موضوعًا لخلاف واسع في الرأي؛ فمن بين علماء الآثار الإنجليز، من يعتقدون أنه في إقليم السهول بجنوب روسيا، ولكن غير هؤلاء مثل الأستاذ جيلز Giles ينتهي إلى أن هذا الإقليم لا يتصف بالصفات التي يقول بها علم الأثريات اللغوية؛ ولذا يقترح بدله الإقليم الذي تقع فيه اليوم النمسا والمجر وبوهيميا، بل إن الباحث الأثري الفرنسي دي مورجان De Morgan، يحبذ العودة إلى الرأي القديم القائل بأن أصل هذه اللغات آسيوي. أما عن الخصائص العنصرية للشعوب الأصلية المتحدثة باللغة الهندية الجرمانية، فهو أمر لا نعرف عنه أكثر من أنهم كانوا ينتمون إلى الأجناس البيضاء. وفي هذا يقول الدكتور جيلز Giles: «لسنا نعرف أكانوا من ذوي الرءوس الطويلة أم العريضة، والقامة الطويلة أم القصيرة، واللون الأسمر أم الأشقر. ولقد تخيل الباحثون عادة أن لديهم شيئًا من السمات التي ذكر تاسيتوس Tacitus أنها تُنمى إلى الجرمانيين الذين عاشوا في أواخر القرن الأول الميلادي، غير أن كل الشواهد التي تقدم تدعيمًا لهذا الرأي ليست إلا شواهد خيالية.»[٤٤] أما عالم الأنثروبولوجيا الإيطالي جوفريد روجيري Giuffrida Ruggeri؛ فإنه بعد أن يناقش المسألة كلها، يستبعدها بوصفها لغزًا لا يحل إلا عن طريق خيال مسرف يقصد منه اللهو الشخصي. كما يقول شرادر Schrader: «من المحتمل جدًّا أن يكون الهنود الأوربيون الأوائل قد اشتملوا على قبائل وأفراد ذوي تركيب جسمي غير متجانس.» ولا يقل عن ذلك تهافتًا، تلك الحجة التي يتذرَّع بها المتعصِّبون للعنصرية، من أن حضارة اليونانيين والرومانيين قد استُلهمت

[٤٣] ملحق لكتاب شايت Scheidt الذي عنوانه Rassenlehre, p. 570.

[٤٤] Cambridge Indian History. Vol. I. p. 66.

مما في هذين الشعبين من عرق نوردي. فإذا بدأنا باليونان، وجدنا الجميع يعترفون اليوم بأن ازدهار اليونان القديمة كان في أساسه راجعًا إلى بعث للمدنية الإيجية التي هي أقدم منها كثيرًا. وجنس الإيجيين كان، على ما يبدو، من نوع البحر المتوسط، مع اختلاطهم فيما بعد بذوي الرءوس المستديرة. وفي العهد الكلاسيكي لليونان كان النوعان الأشقر والأسمر يوجدان جنبًا إلى جنب، ولكن ليس هناك أي أساس لربط عظمة اليونان بأي عنصر معين من عناصر الجنس فيها، بل إن أولى نتائج غزو الشعوب الشمالية لليونان كان بدء فترة من الظلام لم تُفق منها اليونان إلا بعد بضعة قرون، وكان الوافدون بلا جدال أحط في حضارتهم من الشعوب التي سيطروا عليها. أما عن الرومان، فإن التركيب الأصلي لشعبهم لا يزال مثارًا للجدل. فقيل إن النبلاء Patricians والعامة Plebeians يختلفان في الجنس، غير أن هذا يبدو أمرًا مشكوكًا فيه إلى حد بعيد؛ ففي وصف دكسون Dixon لما دلت عليه الجماجم من شواهد، كان الرومانيون الأولون هم في الأغلب من ذوي الرءوس المستطيلة المنتمين إلى نوع البحر المتوسط، أما في فترة الإمبراطورية فقد أصبح الشعب في أساسه من ذوي الرءوس العريضة، ويبدو أن غزاة العصر الحديدي الذين كانوا يشتملون على رجال من النوع النوردي، وكانوا على ما يبدو قليلي العدد، قد اندمجوا سريعًا في النمط الموجود من قبل.

والحق أن من الممكن في مشكلة المدنيات القديمة بوجه عام أن ينسب المرء الفضل لجنس البحر المتوسط أكثر مما ينسبه إلى أي جنس آخر؛ فهذا الجنس لم يشيد الحضارات الإيجية فحسب، بل شيد أيضًا حضارة أور Ur وكيش Kish،[٤٥] وكان أحد فروعه أساسًا للمدنية المصرية القديمة، غير أن الجزم بأن الفضل يرجع إلى نوع البحر المتوسط وحده لا يقل خطأ عن القول بأنه يرجع إلى النوع النوردي وحده؛ إذ إننا لا نصادف في أية حالة من هذه الحالات التي عرضناها جنسًا نقيًّا؛ ففي حالة المدنيات المصرية والسومارية Sumarian[٤٦] والإيجية مثلًا كان هناك عنصر دخيل، هو عنصر شبه أرمني Armenoid لا يمكننا أن نحدد مدى تأثيره بدقة. أما في حالة ألمانيا الحديثة، فإن ادعاء النورديين بأنهم خالقو الحضارة لا تدعمه إلا شواهد ضئيلة للغاية. فبواكير ازدهار الحضارة الألمانية

[٤٥] دولاب في مملكة بابل القديمة. (المترجم)

[٤٦] مدينة الشعوب القديمة التي كانت تسكن وديان دجلة والفرات، ومنها انتقلت إلى الخليج الفارسي. وهي من أقدم المدنيات المعروفة؛ إذ ترجع إلى الألف الخامسة قبل الميلاد. (المترجم)

لم تظهر في شمال ألمانيا، وإنما ظهرت في جنوبها، وفي وقت كان العنصر غير النوردي هو السائد في الشعب.[٤٧] وفضلًا عن ذلك؛ فإن الدراسات التي أجريت على كبار المفكرين الألمان لقياس أبعاد رءوسهم قد كشفت عن انتشار ملحوظ لنمط الرءوس العريضة بينهم. ويقدم إلينا فيدنريش Weidenreich هذه الأرقام لأبعاد الرأس: شوبنهور ٩٠ – ليبنتز ٩٢ – كانْت ٨٥ – بيتهوفن ٨٥ – شيلر ٨٤,٢ – جيته ٨٨ – أما باخ فهو متوسط الرأس، وهو قطعًا لم يكن من النمط النوردي. بل إن فيدنريش يذهب إلى حد القول بأنه لم تظهر حتى الآن أية حالة كان فيها أحد عظماء الألمان مستطيل الرأس.[٤٨] ولقد دلت دراسة هنتنجدن Huntingdon عن توزيع العبقرية في أوروبا،[٤٩] على أنه لا توجد أية علاقة بين الطابع العنصري، وبين كثرة العباقرة أو نوعهم.

ولنجمع الآن بين النتائج التي انتهينا إليها خلال هذا العرض. فأولًا نلاحظ أن الجماعات التي يسميها علماء الأنثروبولوجيا بالأجناس تكون وحدات لا تساعد أبدًا على دراسة الدور الذي تلعبه العوامل الوراثية في المدنية. وسيظل لزامًا على هذه الدراسة أن تتوفر، خلال وقت طويل، على التحليل الوراثي لجماعات أكثر تحددًا، وعلى كشف الوسائل العلمية التي يمكن بها فصل عوامل البيئة من عوامل الوراثة. وثانيًا نجد أن دراسة الفروق النفسانية بين الشعوب، متميزة عن الأجناس، لا تستمد في الوقت الحالي من علم النفس العنصري عونًا كبيرًا. وثالثًا، لم يثبت حتى الآن وجود ارتباط بين الحضارة والجنس، ومن المحتمل جدًّا ألا تكون أية حضارة لأي شعب معلوم قد نشأت كلها عن النمط الأصلي لهذا الشعب. أما النتيجة الرابعة، فهي أكثر إيجابية، وأعني بها أن الحضارات تهاجر وتمتزج على الدوام. وخامسًا، قد يصاحب هذا الامتزاج أحيانًا اختلاط عنصري، وإن تكن هناك أمثلة عديدة لحضارات انتشرت، دون أن يترتب على انتشارها أي امتزاج عنصري واضح. وتلك نقطة لم أعالجها في مناقشتي العامة للموضوع، ولكن ينبغي أن أؤكدها هنا. فاللغات والأديان مثلًا قد انتشرت انتشارًا واسعًا دون أن تَفقد من حيويتها شيئًا، وكانت في انتقالها هذا مستقلة تمامًا عن الجنس، وليس هناك أي أساس لافتراض أية فروق أساسية في التركيب العنصري، يكون من شأنها أن تثبت عجز

---

[٤٧] W. Schmidt: Rasse und Volk. p. 51.

[٤٨] Rasse und Korperbau, p. 140.

[٤٩] انظر كتاب Haracters of Races.

أية جماعة من الشعوب عن استيعاب الإنتاج الحضاري لشعوب أخرى، أو عن أن تساهم بنصيبها في التيار العام للمدنية. وهذا الحكم يصح، بلا جدال، على مختلف شعوب العالم المتمدين، ومن المحتمل جدًّا في رأيي، أن يكون صحيحًا حتى بالنسبة إلى الشعوب المتأخرة؛ فالحضارة في أساسها مستقلة عن الجنس. وهي تزداد عنه استقلالا كلما تقدمت المدنية. ولقد كان أقل الشعوب تقدمًا على الدوام هم المنعزلين، الذين يفتقرن إلى ذلك التأثير الخصب الذي يحدثه الاتصال الحضاري. ولا بد أن يكون للفروق الوراثية دور في خلق العناصر الحضارية ونشرها، وربما أمكننا ذات يوم أن نقيس هذه الفروق بشيء من الدقة. أما في المرحلة الحالية من مراحل المعرفة؛ فلا يبدو من المحتمل أن تكون التغيرات في التركيب الاجتماعي، وفي المدنية قد توقفت على تغيرات في التركيب الوراثي، أو أن الجنس كان عاملًا أساسيًّا خلال تيار المدنية.

## (١) أثر البيئة الطبيعية

يرى كثير من علماء البيولوجيا أن البيئة الطبيعية لا تؤثر مباشرة في التركيب الوراثي، أعني أنها لا تؤدي بذاتها إلى ظهور صفات جديدة، وإنما تُحدث تأثيرًا غير مباشر، من خلال عملية الانتخاب؛ وذلك بأن تدعم أنماطًا معينة، وتقضي على أنماط أخرى. وتدل كل الدلائل على أن هذا الحكم نفسه يسري أيضًا على تأثيرها الاجتماعي؛ فالبيئة لا تخلق فنونًا أو نظمًا جديدة، ولكنها قد تساهم بنصيب هام عن طريق تشجيع بعض التجارب وعرقلة البعض الآخر. وعلى التركيب الاجتماعي أن يتكيف تبعًا للبيئة، أو يكيف البيئة تبعًا له. والطريقة الأخيرة تزداد ظهورًا كلما ازدادت سيطرة الإنسان على الطبيعة. وباطراد تقدم المدنية، تزداد العلاقات بين الإنسان والطبيعية وثوقًا، ويصبح تأثير البيئة مرتبطًا ارتباطًا معقدًا بتركيبها الخاص وبنمو الفنون والعلوم. ونتيجة ذلك هي أن تأثير البيئة ليس ثابتًا، وكل حكم عام يصدر يكون عرضة لكثير من القيود التي تحدد من عمومه.

ومن العوامل التي لها في تقدم المجتمعات أهمية قصوى، الظروف الجغرافية، التي تتحكم في أمنها الداخلي، ومدى سهولة اتصالها بعضها ببعض. ويبدو أن خير هذه الظروف هي تلك التي تؤدي إلى أمان داخلي نسبي، وتتيح في الوقت نفسه فرصة إيجاد اتصالات عدة منوعة. وطبيعي أن ظروف البيئة في هذا الصدد تتغير على الدوام عن طريق تغير فنون الحرب وطرق المواصلات، ولكنه في أية مرحلة معينة من المراحل التي تمر بها هذه الفنون والطرق في الأمة، تظل هناك أهمية للفروق الطبيعية التي تؤثر في سهولة الوصول إلى الإقليم، وفي إمكان اتصاله بغيره.

ومن أصدق الأحكام العامة في علم الاجتماع: ذلك الحكم القائل بأن الاتصالات الحضارية هي أقوى العوامل تأثيرًا في المدنية. ولكن تحديد خير الظروف التي تتم بها هذه الاتصالات هو مشكلة لم تبحث حتى الآن بحثًا كافيًا. فيبدو أن نتائج الاتصالات تختلف اختلافًا ملحوظًا باختلاف أنواع الاتصال، فهي تختلف بالاعتبارات الآتية: كون الاتصال ناجمًا عن: (أ) التبادل التجاري أو الثقافي دون حرب. (ب) الغزو. (ج) الاندماج البطيء بأعداد كبيرة أو صغيرة. (د) تشابه الشعوب المتصلة في مستواها الحضاري أو تفاوت مستوياتها تفاوتًا ملحوظًا. ويبدو أن أسرع تقدم قد أحرز إنما كان عن طريق الإكثار من الاتصالات الحرة بين الجماعات القائمة بالتجارة، وبين المستعمرات الحرة لهذه الجماعات. ومن أمثلة ذلك، المدنية الإيجية القديمة، ومستعمرات الفينيقيين، ومستعمرات اليونانيين في آسيا الصغرى وإيطاليا وصقلية، وجمهوريات البحر المتوسط؛ ومدن هانسا Hansa،[٥٠] ومدن الأراضي الواطئة، والولايات المتحدة.[٥١] وهنا يظهر سؤال هام عن العلاقة بين أهمية الاختلاط العنصري والاتصال الحضاري؛ فهناك صور عدة للاتصال الحضاري لا تتضمن أي اختلاط عنصري، إما لأن عدد الأفراد الذين تم بهم هذا الاتصال قليل؛ أو لأن الشعوب التي اتصلت لها نفس التركيب العنصري. وإن من المشكلات الهامة في علم الاجتماع، مشكلة أن نبحث النقطة الآتية: هل المدنيات الناتجة عن اندماج حضاري لم يصحبه اختلاط عنصري لها من قدرة على البقاء، وعلى مواصلة التقدم المستقل مثل ما للمدنيات التي اقترن الاندماج فيها باندماج عنصري كبير؟

وثمة وسيلة أخرى تؤثر بها البيئة في التطور الاجتماعي، هي تأثيرها في التركيب الجسمي. وأهم المسائل التي تُثار هنا هي مسألة المرض والمناعة؛ فانتشار الأجناس والشعوب على سطح الأرض قد تأثر بمدى قدرتها على التكيُّف مع مختلف ظروف البيئة، وتأثر على الخصوص بمدى قدرتها على اكتساب المناعة ضد الأمراض المعدية. ويبدو أن نمو حضارة المدن قد توقَّف هو كذلك على القدرة على اكتساب مناعة جزئية. ولنذكر هنا ما أوردناه من قبل من أن بعض الباحثين يرون أن أحد الأسباب الرئيسية لتخلف الشعوب الإفريقية في الحضارة، هو عُزلتها النسبية التي ترجع، ضمن ما ترجع إليه من

---

[٥٠] مدن في شمال ألمانيا كانت تكون عصبة ذات أغراض تجارية في الغالب وبدأ اتحادها منذ العصور الوسطى (القرن الثالث عشر) من أهمها همبورج وأوبك. (المترجم)

[٥١] J. M. Robertson: The Evolution of States: p. 58.

أسباب، إلى طبيعة المرض في أفريقيا، وهو المرض الذي عاق الغزو وعاق استقرار الأجناس النازحة إليها استقرارًا على نطاق واسع، حتى القرن التاسع عشر.

وأخيرًا قد ذهب بعض الباحثين إلى أن أصلح الأقاليم للتقدم الاجتماعي والاقتصادي، فيما يتعلق بالعهود القديمة على الأقل، كانت هي تلك التي لم تكن الطبيعة فيها تهب خيراتها عن سخاءٍ ممعن أو شحٍّ شديد، والتي اضطر فيها الإنسان إلى أن يمارس جهوده دون أن تثني من عزمه صعاب لا سلطان له عليها. على أن من المشكوك فيه أن يكون لهذا الحكم العام، معروضًا بهذه الصورة، قيمة كبيرة؛ فقد لاحظ هربرت سبنسر Herbert Spencer أن المدنيات الأولى قد نشأت في واديي النيل والفرات الخصيبين. وفي وسعنا بالفعل أن نرد بأن التقدم في الفنون والعلوم لا يتحقق إلا حيث توجد إمكانيات للرخاء الاقتصادي بما يزيد على حاجة الناس. ومع ذلك، فلا بد أن الفروق في الموارد الطبيعية قد ساهمت بنصيبها في تشكيل الحياة الاجتماعية، وخاصة عن طريق تأثيرها في تقدم الفنون الصناعية.

وقد يبدو، بوجه عام، أن أهم تأثيرات البيئة الطبيعية في التقدم الاجتماعي، وأقواها تغلغلًا يتمثل في تأثيرها في الأمن الداخلي، والتوسع العسكري، وعلى الاتصالات الحضارية بوجه خاص. أما تأثير ما يسمى بالبيئة الاجتماعية، فتلك مشكلة تنتمي إلى علم النفس الاجتماعي، ويكون بحثنا لها هنا أيسر إذا ذكرنا شيئًا عن الشروط النفسية للحياة الاجتماعية.[٥٢]

[٥٢] لبيان تأثير البيئة، انظر الكتب الآتية:

J. Brunhes: Human Geography.

L. Febvre: La Terre et L'Évolution Humaine.

L. T. Hobhouse: Social Development. Chap. V.

الفصل الرابع

# الأساس النفساني للحياة الاجتماعية

في كل العلاقات الاجتماعية يتداخل عنصران متعارضان من عناصر الطبيعة البشرية تداخلًا وثيقًا. فأحد هذين العنصرين يتميز قبل كل شيء بأنه اتجاهي توكيدي Assertive، فهو يتوقع المعارضة من كل جانب ويتأهب لمقاومتها، ومن السهل أن يندفع إلى النضال إذا ما استُثير. أما العنصر الآخر فيتميز بأنه ليِّن رقيق، يصبو إلى الاتصال بالآخرين، ويستجيب لهم وينشد استجاباتهم. ولقد عبر «كانت» تعبيرًا رائعًا عن هذا الامتزاج بين المتعارضات في قوله: «الروح الاجتماعية غير الجماعية للإنسان Ungesellige Geselligkeit.» وقد اعتقد «كانت» أن هذا التعارض هو نفسه الذي يعين على إيقاظ قُوى الإنسان، والتغلب على جموده، وعلى أن يكتسب الإنسان لنفسه، خلال سعيه وراء القوة، مكانة بين أقرانه «الذين لا يمكنه أن يعيش معهم في سلام، ومع ذلك لا يمكنه أن يعيش بدونهم على الإطلاق». ولولا هذه المقاومة، لظل التنافس المرير على الوجاهة، والرغبة الجامحة في الكسب والقوة، والقدرات الطبيعية للإنسان، لظلت هذه كلها على حالها من الخمول. وسواء قبلنا هذا الرأي القائل بأن الصراع المتبادل هو الحافز إلى التقدم أم لم نقبله، فعلينا أن نسلِّم بأن تأكيد الذات وحب العدوان هما عنصران أصليَّان في الطبيعة البشرية، يختلطان بطرق متنوعة دقيقة لا حصر لها بالعناصر المضادة، عناصر الخضوع والسعي إلى المشاركة. ولا شك أن من أول مهامِّ علم النفس الاجتماعي أن يُفسِّر هذه الثنائية في الطبيعة البشرية، وما لها من أصداء في الحياة الاجتماعية.

## (١) الآصرة الاجتماعية

استمد بعض علماء النفس الميل الاجتماعي من روح التكتُّل. ففي مؤلف معروف يعزو الدكتور تروتر Trotter إلى غريزة القطيع حساسية كل عضو في الجماعة بالنسبة إلى

سلوك أقرانه، والدافع الذي يجعله يسعى إلى القطيع ويبقى معه، بل هو ينسب إليها أيضًا تأثيرًا عميقًا في عقلية أفراد القطيع؛ فهي تُضفي على الآراء التي تصدر عن القطيع سلطة، وطابعًا من اليقين، وتبدو مقنعة كل الإقناع. وهي على هذا النحو تتحكم في تشكيل نظام الأخلاق والدين بأسره؛ والضمير في هذه الحالة هو الروح التي يثيرها عدم موافقة القطيع على تصرف الفرد. أما الدين فيُبنى على شعور كل فرد من الأنواع المتكتلة بعدم اكتفائه بذاته، أو باعتماده على غيره، وما يستتبعه ذلك من إحساسه بأنه توَّاق إلى تكملة ذاته والاندماج في كلٍّ أكبر. ويرى غيره من الباحثين أن روح التكتل ليست ميلًا واحدًا، بل هي مجموعة من الميول، تشتمل على القابلية للإيحاء، والمحاكاة والتعاطف. على أن هذا الاستخدام الواسع للفظ أمر غير سليم، فهو يشير إلى ميول هائلة التعقيد، تشتمل على أنواع من الاستجابات يختلف كلٌّ منها عن الآخر اختلافًا كبيرًا، وينتمي كل منها إلى مستوًى في التطور الذهني يختلف كل الاختلاف عن المستوى الذي ينتمي إليه الآخر. ويبدو أن هذه الميول تعتمد على عوامل وجدانية ونزوعية مختلفة، ولن يُلقى عليها إلا ضوء ضئيل كل الضآلة إذا ما كدست معًا بإدراجها تحت لفظ غريزة القطيع.

والحق أن مجرد وجود هذه الغريزة في الإنسان، أو على الأقل كونها أصيلة فيه، هو أمر لا يزال موضوعًا لكثير من الجدل. فهذا تانسلي Tansley يرى أن غريزة التكتل في الإنسان غريزة ثانوية، إذ إن مهمتها هي تنظيم غرائز المحافظة على الذات وضبطها. ويعتقد «وستر مارك» أن الإنسان لم يكن في الأصل ميَّالًا إلى التكتل؛ بل كان يعيش في أُسَر منفصلة، ولم تصبح حياة القبيلة ممكنة ونافعة إلا بعد زيادة كمية الناتج من الغذاء، وعندئذٍ فقط أخذت غريزة التكتل مكانها في النفوس، «لا لشيء إلا لأنها نافعة». والذي يعنيه «وستر مارك» بهذه الغريزة ميل الفرد إلى أن يحيا مع بقية أفراد النوع بغض النظر عن روابط الأبوة والزوجية والبنوَّة. وهو ما يميز عنها الغريزة الاجتماعية التي تتصف بالميل إلى التعاون، وتتميز في وجهها الوجداني بالتمتع بصحبة الأفراد الآخرين، والشعور بالحنان المتبادل. ويعتقد دريفر Drever أن التجربة العامة المتضمنة في ممارسة الميول التكتلية في الإنسان، هذه التجربة تنطوي على عنصر أصيل في الإنسان. وواضح أن المسألة لا زالت موضوعًا لمزيد من البحث من جانب علم النفس المقارن وعلم الحياة. على أن من المشكوك فيه أن يكون لفظ روح التكتل أو غريزة القطيع تعبيرًا كافيًا عن الظواهر التي تُدرج عادة تحت هذا الموضوع. فهذه الألفاظ، إذا شئنا الدقة، تعني الميل إلى الرُّفقة. غير أن ما يحتاج إليه الإنسان هو شيء أعمق وأشد تنوعًا بكثير. إنه يحتاج إلى استجابة

الآخرين، وإلى المشاركة الإيجابية في الأهداف؛ ولهذا السبب كان للعزلة التي تحرمه من هذه المشاركة تأثيرها المدمر في عقله. غير أن هذا لا يعني أنه في حاجة إلى قطيع، أو أن أوجه نشاطه التعاونية والغيرية تنطوي على أي شبهٍ أساسي مع سلوك الحيوانات التي تعيش في قطيع.[١]

## (٢) مشاعر الوالدين

حاول كتاب آخرون أن يرجعوا الدوافع الاجتماعية إلى حب الوالدين. وهذه المحاولة ترجع إلى داروين،[٢] وقد آمن «مكدوجل» بهذا الرأي في صورة من صوره؛ إذ قال إن حب الوالدين هو العنصر الغيري الوحيد في الطبيعة البشرية، وأن كل ميل غيري يستمد منه على نحو مباشر أو غير مباشر.[٣] وهو يرى أن هذه الغريزة كانت في الأصل أمومية، ولكنها تحولت فيما بعد إلى أفراد الجنس الآخر، وهذا تحوُّلٌ قد حدث على نحو غير كامل، واتخذ في الحالات الفردية صورًا كثيرة متباينة، ثم عُممت هذه الغريزة؛ بحيث إنها لا تُثار في حالة وقوع مكروه للطفل فحسب، بل يثيرها احتياج أي مخلوق ضعيف أو أعزل إلى الحماية. وعلى الرغم من أن رد الدوافع الغيرية إلى هذا الأصل قد ذاع وانتشر، هناك أسباب قوية للشك فيه؛ فقد يكون من الصحيح أن حب الأم هو من وجهة التطور الزمني، أول خطوة من خطوات الغيرية، ولكن هذا لا يستتبع القول بأن كل الصور الأخرى للسلوك الغيري ينبغي بالضرورة أن ترد إليه. ولقد لاحظ داروين نفسه «فيما يتعلق بأصل مشاعر الوالدية والبنوة التي تكوِّن، على ما يبدو، أساس الغرائز الاجتماعية، أننا لسنا نعرف المراحل التي اكتسبت بها». وربما كان علينا أن نعدها تنوعات حدثت على نحو ما، ودعمها الانتخاب الطبيعي. ومن وجهة النظر هذه لن يكون هناك ما يمنعنا من أن نقول بوجود غيرها من الاستجابات الاجتماعية الأصلية، أو التي لا ترد إلى غيرها، ما دامت هي كذلك قد ثبت نفعها من الوجهة البيولوجية في عملية الصراع من أجل البقاء. وفي هذا الرأي تجنب لذلك التأكيد الذي لا يثبته دليل، والقائل بانتقال غريزة من الأنثى إلى الذكر، كما أن فيه تجنبًا لصعوبة إرجاع صورة عامة للسلوك إلى صورة خاصة له. ورغم أننا

---

[١] Susan Isaac: Social Development in Young Children. p. 388.

[٢] Descent of Man. p. 161.

[٣] Outline of Psychology. p. 138.

نرفض إرجاع كل الدوافع الاجتماعية إلى الشعور الوالدي؛ فلنا أن نسلم، مع ذلك، بأن الحياة داخل الأسرة تقدم إلى الطفل أول أنموذج للسلوك الذي يعتد بشعور الغير، وهي بهذا المعنى ذات أهمية أساسية في الحياة الاجتماعية.

## (٣) الحب والعدوان

تتضمن كتابات فرويد الأخيرة نظرية في أسس الحياة الاجتماعية لها نتائج هامة. وسأناقش هذه النظرية بإيجاز قبل أن أوضح رأيي الخاص في طبيعة الميل الاجتماعي. ففي رأي فرويد أن الحياة الاجتماعية هي نتيجة الصراع بين الحب والكراهية، أو على الأصح بين الميل الحيوي إلى الحب والميل إلى العدوان. ولقد تأثر فرويد تأثرًا عميقًا بمشاعر النفور والعداء التي تتغلغل في الناس وتسمم أوثق علاقاتهم، وهو في وصفه للعلاقة العاطفية بين الشعوب، يقتبس — موافقًا — التشبيه المشهور لشهوبنهور، الذي يرسم فيه صورة مجموعة من القنافذ تكاد تتجمد من البرد، فتتلاصق من أجل إنقاذ أنفسها من الموت بردًا، غير أنها سرعان ما تتفرق عندما يشعر بعضها بأشواك البعض الآخر، إلى أن تتبين في النهاية مسافة متوسطة يمكنها فيها أن تعيش معًا معيشة محتملة. ولقد أكد فرويد في كتاباته الأخيرة عنصر العدوان الذي يعده أوليًّا، أي إنه عنصر أولي لا يُرَد إلى غيره، وفيه القدرة — إن هو لم تخضعه عوامل تكبته — على ارتكاب أفعال قاسية لا مبرر لها؛ فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان (Homo Homini Iupus). وتتوقف الحياة الاجتماعية على ضبط هذا الدافع والحد منه، وهذا ما يتم بمساعدة الحب أو الإيروس Eros، وهو لفظ يستخدمه فرويد بمعنى عام جدًّا، معادل — كما يقول — للحب الأفلاطوني، ومعادل لكلمة الحب كما يستعملها القديس بولس، عندما امتدح الحب في رسالته إلى أهل كورنثه، ووضعه في مرتبة تعلو على كل شيء. على أن هذا المعنى الجريء المعادل للمعاني السابقة، يترك تعريف الحب أو اللبيدو Libido، غامضًا إلى أبعد حد. ففي بعض الأحيان يستخدم فرويد كلمة ليبيدو بمعنى بلغ من الاتساع حدًّا يجعله يشتمل على كل صور الجذب. وفي ذلك يقول: «إن الحب هو الذي يجذب الأجزاء المتفرقة للمادة الحيَّة بعضها إلى بعض، وهو الذي يبقى عليها متماسكة.»[٤] فإذا فهم اللبيدو على هذا النحو، كانت الغريزة الجنسية مجرد جانب منه، أي «ذلك الجانب الذي يتجه

[٤] Beyond the Pleasure Principle, p. 79.

إلى الشيء أو الهدف»، ولكنه في أحيان أخرى — هي الغالبة — تكون كل صور الجذب مستمدة من الجنس، مفهومًا بمعنى أخص. ومن هنا كانت نظرية كبت الهدف، التي ترى أن الدافع يمكن أن يظل جنسيًّا، على الرغم من أن الموضوع الذي يتجه إليه لا يكون الموضوع المعتاد للإشباع الجنسي.

على أنه يبدو، بوجه عام، أن غرض فرويد الحقيقي هو القول بأن كل تلطُّف مع الآخرين إنما هو اتجاه جنس غامض كُبت هدفه، وهذا هو أساس الأسرة، والجماعات الكبرى نفسها؛ بل إن في وسع الإيروس، من الوجهة النظرية، أن يجمع البشر كلهم في وحدة واحدة، غير أن هناك، في رأي فرويد، نوعًا من التعارض بين قوة اللبيدو العامة وبين الجنس كما يتمثل في الأسرة؛ ذلك لأن الحضارة في حاجة إلى طاقة اللبيدو؛ من أجل التغلب على الميول العدوانية، التي تهدد المجتمع بالتفكك لو تُركت دون ضابط. ومن هنا كانت القيود التي يفرضها العرف والقانون دائمًا على العلاقات الجنسية. فالحياة الحضارية أو الاجتماعية مبنية، إلى حد بعيد، على العزوف أو الزهد في العناصر العدوانية للطبيعة البشرية وفي الشهوة الجنسية معًا، وهذا الزهد يتم بصور شتَّى، وخاصة عن طريق تكوين مُثل عُليا، وعن طريق عملية التقمص. وبهذه الوسائل، يتحوَّل العدوان إلى تطور الرقيب الداخلي الذي نسميه بالضمير. والحياة الاجتماعية تستلزم اتجاهًا مشتركًا إلى قائد أو بديل للقائد، وهذا الاتجاه يرتكز على تقمصه، وهي العملية التي يفسرها فرويد بأنها تعويض عن تعلق جنسي أصلي. فالرابطة التي تجمع بين الأفراد معًا ترتكز إذن على تقمص مزدوج؛ تقمص كل منهم لشخصية القائد، وبالتالي تقمص كل منهم للباقين بأسرهم. وعلى هذا النحو ينتهي الأمر بالاتجاه العدواني الاغتصابي إما إلى التحول إلى الداخل، وإما إلى التبدل عن طريق تكوين رابطة مشتركة ومثل أعلى مشترك. ومع ذلك فقوة الرابطة التي تجمع بين الأفراد معًا داخل الجماعة تتوقف على مدى كراهيتها، أو عداوتها لجماعات أخرى، كما تتفاوت تبعًا لهذا العامل، وكثيرًا ما كانت الوحدة في الداخل تدعم عن طريق اضطهاد الأجنبي في الخارج. فالحياة الاجتماعية هي عملية تُضبط فيها الميول الكامنة وتكبت وتعلى من أجل صالح الإيروس، الذي يشن حملته على العناصر العدوانية في الطبيعة البشرية، وعلى العداوة الكامنة في الكل ضد الكل.

وإن كلًّا من العنصرين المتقابلين عند فرويد — اللبيدو والعدوان — ليستحق التعليق؛ ففي بداية هذا الفصل، نبهت إلى ثنائية أخرى، هي توكيد الذات وحب التفاني في الغير، غير أن كل زوج من المتقابلات في الحالتين لا يطابق الآخر. وإني لأميل إلى

الرأي القائل بأن العدوان ليس ميلًا كامنًا إلى الإيذاء أو التحطيم، وإنما الأصح أنه صورة عنيفة من صور توكيد الذات والتعبير عنها، مهدت لبروزها ظروف من المقاومة، أو الخوف من المقاومة، أو فقدان الاستقلال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمهد لبروزها ظروف من الشعور المتطرف بالذات، والتمتع بالغلبة والقوة. كذلك قد يكون من الممكن الربط بين عنصر الكراهية في الحب، وبين عنصر خوف المرء من فقدان استقلاله، وما تجلبه رابطة المودة من آثار تحد من الحرية. فإن كان الأمر كذلك، فإن العدوان وإضمار الشر بوجه عام قد يكونان نتيجة ثانوية للقمع والتدخل، راجعة إما إلى تنافُر الأهداف، وإما إلى المبالغة في توكيد الذات، والأنانية المفرطة. وسأعود إلى هذه المسألة عندما أناقش العنصر غير الاجتماعي في الطبيعة البشرية. ولنتأمل الآن فهم فرويد للآصرة الاجتماعية بوصفها آصرة مبنية في أساسها على اللبيدو. فإن كان المقصود من ذلك هو أن التجارب التي تمارَس داخل الأسرة، بما فيها من منافسات وخصومات، وبما فيها من مصادقات ومودَّات أيضًا، هي أنموذج لكل سلوك تالٍ في المواقف الاجتماعية الأخرى؛ فإن ملاحظة الأطفال ودراسة سلوك البالغين تدعم هذا الرأي تدعيمًا قويًّا. غير أن السؤال الهام هو: هل يؤدي قبولنا لهذه الفكرة إلى تدعيم الرأي القائل بأن كل الميول الاجتماعية إنما هي تفرعات خاصة من الميول الجنسية؟ إن هذا الرأي لا يكون صحيحًا إلا إذا استُخدمت كلمة اللبيدو أو الحب في معنًى عام عمومًا بالغًا، وإلا إذا لجأنا إلى فكرة الدوافع التي تُكبت أهدافها؛ فهلَّا يكون من الأصلح أن نعترف بوجود دوافع اجتماعية في ذاتها، هدفها الحقيقي ليس الإشباع الجنسي، وإنما الاتصال الأوسع، والاستجابة المتبادلة؟ إن الاعتراف بهذه الحاجة الاجتماعية العامة، التي هي تلهف الشخص على الاتصال بغيره، يمكننا من الاعتراف بأن الجنس بمعناه الصحيح يتشعع إلى تكوين ما نسميه الحب الجنسي، ومن ذلك الجنس يمكن أن يستمد هذا الحب عنصر اللطف والرقة الذي لا يحوزه الجنس بمعناه الأخص، وتبعًا لهذا الرأي تكون الأسرة جماعة اجتماعية، تتعقد فيها الحاجات والعلاقات الاجتماعية عن طريق علاقات الجنس والحاجة إلى الاعتماد على الغير، بحيث يكون من الضروري في تفسيرنا لها أن ندخل في اعتبارنا المجتمع الأوسع، الذي تكون الأسرة منه، على ما يبدو، عنصرًا أساسيًّا، وإن يكن عنصرًا غير مكتفٍ اكتفاء ذاتيًّا.

## (٤) الميل الاجتماعي

يتلخص الموقف الذي اتخذته هنا، بعد أن راجعت أهم النظريات، في أن الميل الاجتماعي لا يُستمد من أي ميل واحد بعينه، كغريزة التكتل أو الجنس أو مشاعر الغرائز الوالدية

الرقيقة، بل يبدو أن الدافع الأساسي هو حاجة أوسع وأكثر عمومًا من أي واحد من هذه الميول. ويمكننا أن نصفها بأنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا، والدخول في علاقة مع الآخرين. وهي ليست بالضرورة رغبة في التعاون من أجل الغايات المشتركة، ولا هي في ذاتها حب الخير للغير. وإنما الأصح أنها الحاجة إلى تلقى نوع من الاستجابة من الآخرين، وميل إلى الاستجابة لهم. وعلينا أن نذكر هنا أننا لا نصل إلى معرفة الذوات الأخرى على أنها ذوات على الإطلاق إلا نتيجة للقدرة المتبادلة على الاستجابة؛ فمثل هذه الاستجابة المتبادلة لها أهميتها القصوى بالنسبة إلى التقدم الذهني، وهي تمثل ميلًا متأصلًا في الذهن البشري. ويرتبط بهذه الحاجة العامة إلى الآخرين والاهتمام بهم، ميول عدة أخرى أكثر تخصصًا. ففي الحب الجنسي تَتخذ المشاعر والدوافع الاجتماعية مظهرًا فرديًّا، وتندمج مع الجنس بمعناه المحدد، أي الجنس من حيث هو غريزة أو غرائز متخصصة لها مؤثراتها واستجاباتها الخاصة. وربما كانت هذه الثنائية في الحب هي التي تفسِّر الصراع بين الميل الجنس والميل الاجتماعي، وهو الصراع الذي نبه إليه أنصار فرويد؛ ذلك لأن تركيز الدوافع الاجتماعية في شخص لا بد أن يؤدي إلى إقلال الاهتمام بالحياة الاجتماعية الأوسع. ومن جهة أخرى، فإن المجتمع المتطرِّف في فرديته، الذي يكبت الاتصالات الاجتماعية، والتعبير الحر عن الاتجاهات الاجتماعية، قد يدفع الفرد إلى أن يجد متنفَّسًا له بالاندماج في حياة جنسية، مما يؤدي إلى الحض على نوع من الحب الفردي العنيف، الذي ربما لا يكون شائعًا في مجتمعات تعطي المشاعر الاجتماعية فُرصًا أكبر للتعبير عن نفسها. وبقطع النظر عن الجنس، فإن الحاجة العامة إلى الآخرين قد تغدو هي كذلك متخصصة، وتكون أساس شعور نحو أشخاص معينين ندخل معهم في علاقة استجابة فردية وثيقة. وعلينا أن نضيف إلى هذين الشعورين الميول الخيرة أو الواقية، كالميل إلى الشفقة وإلى المساعدة أو الحماية لمن هو في حاجة إلى الحماية من الآخرين؛ والتعاطف الذي هو مركَّب من البصيرة التي ينيرها الخيال ومن الميل الرقيق، فهو ميل إلى الاستجابة لحاجة الآخرين، يثيره فهمٌ لموقفهم بمعونة التخيل وتقمصنا لشخصياتهم على نحوٍ ما، مما يؤدي بنا إلى تصور أنفسنا في محلهم. وعلينا أن نلاحظ بعد هذا كله أن السعي إلى الاستجابة هو أيضًا صفة تتميز بها الميول العدائية بدورها، وخاصة الرغبة في السيطرة والقوة، كما أنه متضمن في رغبتنا في موافقة الآخرين وكراهيتنا لرفضهم. وهكذا نجد أن الميل الاجتماعي العام، والحاجة إلى الآخرين من أجل تكملة حياتنا، يكون متخصصًا في جانب منه، ومندمجًا في جانب آخر، مع سائر الميول الخاصة في علاقات الحياة الاجتماعية.

### (٥) الميل إلى الذات Self-Interest

يتحدث بعض علماء النفس عن غريزة لتوكيد الذات، ويرجع هذا الرأي إلى ريبو Ribot الذي أسماها بغريزة الشعور الإيجابي بالذات، ووضعها في مقابل الشعور السلبي بالذات. ولقد توسَّع مكدوجل في هذا الرأي؛ إذ تحدث عن غرائز توكيد الذات (أو إظهار الذات Self-Display) والحط من الذات (أو الخضوع) التي تقابلها انفعالات الشعور الإيجابي بالذات، والشعور السلبي بالذات. ولقد ربط الأستاذ مكدوجل في كتاباته الأولى، أي في كتاب «مدخل إلى علم النفس الاجتماعي»[٥] توكيد الذات خاصة بإظهار الذات، وهو الذي يتمثل في العالم الحيواني في المغازلة أو المخالطة الجنسية. أما في كتاباته التالية فهو يربطها ربطًا أوضح بالصراع والزعامة داخل القطيع في الحيوانات التي تحيا حياة متكتلة، ويدخل ضمنها مجموعة من الميول، كالسعي وراء السيطرة والقيادة، وتغليب الذات على أقرانها أو الظهور بها أمامهم. على أن الموضوع يتطلب من البحث أكثر مما تم القيام به حتى الآن. فمن المشكوك فيه مثلًا أن تكون لظاهرة «إظهار الذات» في المملكة الحيوانية أيةُ صلة بالشعور بالذات، أو أن تكون منطوية على الشعور بالأثر الذي يحدث للرفيق، ومن الممكن ألا يكون فيها أي سعي إلى التأثير على الآخرين أو السيطرة عليهم.

أما عن الصراع، فقد أقرَّ كثير من علماء النفس بأن العدوان جزء أساسي في كيان البشر، غير أن هناك فروقًا هامة في الرأي حول الظروف التي تُثيره؛ فقد رأينا فرويد يعده غريزة أصلية غير متفرعة عن غيرها. أما وليم چيمس William James فقد رأى أن الإنسان هو أشد الحيوانات توحشًا، وفسر بعض أوجه السلوك البشري بأنها راجعة إلى تعاون غريزتي الصيد والقتال. على أن من رأي علماء الأنثروبولوجيا في الوقت الأخير أن الإنسان البدائي وديع ومسالم، غير أن الوقائع التي يُبنى عليها هذا الرأي ليست حاسمة، بل إنها توحي بأن الإنسان البدائي وإن لم يكن يشن حروبًا بالمعنى الصحيح، فإن حياته مع ذلك لا تخلو من العنف. وتبقى بعد هذا المشكلة الآتية: هل في الإنسان حاجة باطنة إلى القتال أو إلى الإيذاء أو التحطيم، كما أن لديه حاجة إلى الحب أو الأكل والشرب؟ فهلَّا يكون من الأصل أن نقول إن هذا الدافع ثانوي، وإنه لا يُثار إلا عندما يتدخل عنصر خارجي في عمل الدوافع الأخرى أو يعوقها؟ فمن المؤكد أن قدرًا كبيرًا من روح القتال

[٥] Introduction to Social Psychology.

يرتبط بالقمع أو الإحباط الذي يصيب الشخص. أما في الأحوال الأخرى، فقد يكون القتال تعبيرًا عن شعور متطرف بالذات، ورغبة في الممارسة الفعلية للقوة. أما أن هناك تشهِّيًا أصليًّا إلى الإيذاء أو التحطيم، فذلك أمر في حاجة ملحة إلى مزيد من البحث.[٦]

وعلى أية حال، فإن توكيد الذات ظاهرة أوسع من النزوع إلى المقاتلة أو إلى إظهار الذات. وخير فهم له هو ألَّا نعده غريزة خاصة، بل خصيصة من خصائص الشخصية بكامل كيانها، ما دام كل نشاط توكيدًا للذات، أو حالة من حالات تحقيق الذات. ومن السهل أن يتحول توكيد الذات إلى اعتداد بالذات، أي إلى الشعور بالقوة فيما تفعله الذات، وإدراك أن ما يتم إنما يتم بواسطتنا، وأنه مظهر من مظاهر نشاطنا. على أن من أشق الأمور أن يميز الميل إلى الذات من الميول إلى الموضوعات التي يوجَّه إليها نشاط الذات، ولكن عندما يكون نشاطنا متعلقًا بالمشاعر والدوافع من حيث هي أجزاء من الذات، مع ترك الموضوعات أو الأهداف التي يسلط عليها هذا النشاط، في الصورة الخلفية للحادثة، أي عندما يتجه اهتمامنا إلى تحقيق الدافع أكثر مما يتجه إلى الموضوعات، عندئذٍ نكون بإزاء ميل إلى الذات واعتداد بالذات.

ويرتبط بتأكيد الذات، الرغبة في القوة أو السيطرة. وهذه بدورها ليست غريزة خاصة، بل هي توكيد متطرِّف للذات، تسربله الوعي بنفسه. وهنا يكون لتجربة المقاومة أهمية قصوى، مثلما يكون لها في الشعور بالذات بوجه عام. فما يبدي مقاومة لدوافعنا هو أول ما نميزه على أنه مغاير للذات، ولا شك في أن المقاومة التي تبديها الذوات الأخرى، وخاصة إذا تميزت وتدرجت، تساعد على أن تجعل لدينا وعيًا قويًّا برغباتنا وميولنا. وعندما ننجح في التغلب على المقاومة، يتكون شعور متعالٍ بالذات، وعن هذا التمتع بهذا الشعور تنشأ في بعض الطبائع رغبة ملحَّة في ممارسة الملكات ضد المقاومة، والسعي إلى التنافس مع الآخرين، والرغبة في التغلب والسيطرة. وعن هذا كله، مقترنًا بالرغبة في التفوق والابتهاج بمزاولة النشاط، قد تنمو رغبة في القوة من أجل القوة، بوصفها غاية في ذاتها.

---

[٦] انظر الكتب الآتية:

Bovet: The Fighting Instinct.

Glover: Waar, Sadism and Pacifism.

S. Isaacs: Social Development in Young Children.

## (٦) تضافر الميل إلى تأكيد الذات والميل الاجتماعي

ليس هناك تعارض لازم بين تأكيد الذات وبين الدوافع الاجتماعية، ما دمنا في إشباعنا للدافع الخير مثلًا نعبر أيضًا عن ذواتنا أو نؤكدها. بل إنه ليس من المستحيل أن نوفق بين الاعتداد بالنفس، والرغبة في القوة وبين الأفعال الغيرية أو الإيثار؛ فهناك أناس كثيرون يشبعون رغباتهم في إظهار الذات وفي القوة عن طريق أفعال تفيد المجتمع. ولكنا نلاحظ من جهة أخرى أن الاعتداد بالنفس، أو حب الذات إذا كان متعمَّدًا، كما اعتاد علماء الأخلاق السابقون أن يسموه، قد يصبح في تعارض مع دوافع خاصة، سواء منها ما كان متعلقًا بالذات أو بالغير. ومن قبيل ذلك ما أشار إليه الأسقف بطلر Butler من أن حب الذات قد يطغى عليه الغضب أو الحسد، أو التعاطف المبالغ فيه دون روية. وكل الدلائل تشهد بأنه كان على حق عندما اعتقد، فضلًا عن ذلك، في عدم وجود تعارض أساسي بين ما يحض عليه الميل المستنير إلى الذات، وما تحض عليه الرغبة في الخير. وإنما يرجع التعارض إلى أسباب أعمَّ بكثير؛ إلى تنافر في داخل الذات، وإلى صراع الأنانية الجماعية التي يُستغل فيها ولاء الأفراد لجماعاتهم من أجل زيادة حدة الصراع بين الجماعات. وهكذا نجد الأسر، أو الجماعات المهنية أو الطبقات الاجتماعية أو الأمم، تنمِّي كل منها شعورها الخاص بتوكيد ذاتها عن طريق معاداة الآخرين بالفعل أو بالقوة. والواقع أن الصراع بين الأنانية والإيثار قد استُغل كثيرًا، غير أن المشاكل الجدِّية للحياة الاجتماعية قلما يمكن تحليلها من خلال هذا التقابل الذي أرهقته كثرة الاستعمال. والأغلب أن يقوم التعارض بين ميول يظهر في كلا طرفيها مزيج من الأنانية والإيثار.

وهنا أيضًا نجد مثلًا آخر لامتزاج العناصر المتقابلة في العلاقات الاجتماعية، وهو الامتزاج الذي يتمثَّل أيضًا في التداخل بين السيطرة وبين الرغبة الخيرة في القيادة الاجتماعية، وبين حب الاستحواذ، والتفاني في خدمة الغير، وفي العلاقات العائلية، وبين روح التنافس والخدمة المتبادلة في الحياة الاقتصادية. فعلينا دائمًا أن نضع نصب أعيننا هذا الازدواج في الطبيعة البشرية، عندما تكون بصدد إيجاد تفسير اجتماعي للحياة الجماعية.

## (٧) الغايات المشتركة والغايات المتنافرة

لم أتحدث إلى الآن إلا عما في ذهن الإنسان من دوافع تنطوي مباشرةً على علاقات اجتماعية، أي دوافع تتضمن إشارة إلى الآخرين. فالحاجة العامة إلى الاستجابة، ودوافع الجنس

والدوافع الوالدية، من جهة، والميول التي تتجه إلى توكيد الذات، كالسيطرة والرغبة في القوة من جهة أخرى؛ كل هذه تتطلب أفرادًا آخرين بوصفها موضوعات أو أهدافًا لها، ويثيرها هؤلاء الأفراد الآخرون. غير أن الأفراد يدخلون أيضًا في علاقات عن طريق اشتراك مصالحهم، أو تنافرها، في أشياء أخرى. ولن أحاول هنا تصنيف هذه المصالح الأخرى، أو ربطها — كما حاول بعض علماء النفس — بغرائز أو ميول أساسية. بل إن الأهم، بالنسبة إلى الهدف الذي نبغي تحقيقه في دراستنا هذه، هو أن نصف أنماط العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عنها. وهذه العلاقات يمكن إحصاؤها بإيجازٍ على النحو التالي:

(أ) قد يكون للأفراد أو الجماعات المختلفة موقف واحد من الشيء الواحد؛ كالكراهية أو الخوف المشترك، أو الحب المشترك؛ فقد تعين الكراهية أو الخوف المشترك على جمع الأفراد سويًّا، كما في حالة الحرب، ومن جهة أخرى قد يؤدي حب شيء واحد إلى الجمع بين الأفراد أو التفريق بينهم، تبعًا لطبيعة الشيء الذي يسعون إليه.

(ب) قد تكون للأفراد المختلفين مواقف مختلفة أو متعارضة من الشيء الواحد، فنجد بعض الناس يحبون أشياء أو أشخاصًا، وغيرهم يبغضون أو يكرهون هذه الأشياء أو الأشخاص نفسها. وقد يرغب البعض في الحصول على شيء، على حين يرغب الآخرون في التخلص منه. وهذا قد يسهِّل التعاون والتبادل، ولكنه قد يُورث التشاحن والتصارع أيضًا.

(ج) قد يكون من طبيعة الشيء الذي نسعى إليه أن يقتضي الوصول إليه عملًا مشتركًا، وقد يكون هذا العمل المشترك تعاونيًّا متجانسًا، كما هو الحال عندما يتعاون بعض الأفراد في رفع حمل ثقيل، أو يشتركون في مهاجمة غيرهم؛ وقد يكون بعضه مكملًا لبعضه الآخر، كما هو الحال في تقسيم العمل المتخصص بين من يقومون به.

(د) قد تؤثر طبيعة الأشياء أو الغايات في طبيعة العلاقات الشخصية، تبعًا لكون الأشياء أو عدم كونها موضوعًا للمنافسة، أي تبعًا لكونها أو عدم كونها تنقص بالاستعمال وتتأثر بقلة العرض. ويمكن القول بأن من شأن بعض الأشياء أن يؤدي حصول البعض عليها إلى منع حصول الآخرين عليها، أو جعله أشق، كما هو الحال غالبًا في ميدان النشاط الاقتصادي. أما في ميدان المعرفة أو غيرها من الأهداف الروحية؛ فإن امتلاك البعض لها قد يؤدي بالفعل إلى زيادة فرص الآخرين في الحصول عليها، فالمشاركة فيها لا تقلل من الكمية التي يمكن الحصول عليها منها.

(هـ) يؤثر مدى الأشياء أو عموميتها أيضًا في العلاقات الاجتماعية؛ إذ إن بعض الأشياء يؤثر في كل الأفراد على نحو متساوٍ، على حين أن بعضها الآخر لا يروق إلا عددًا محدودًا من الناس، أو لا يروقهم جميعًا إلا بطريقة معينة.

وعن طريق تعارض المصالح في هذه العلاقات المختلفة، والمحاولات التي تبذل لإعادة التوافق بينها، تنشأ مختلف صور الهيئات والنظم، التي تتفاوت في مداها، وفي دوامها وتماسكها تبعًا للأهداف التي تتبناها، ونوع العلاقات التي تعبر عنها.

## (٨) الاتصال المتبادل بين الأذهان في المجتمع

في كل ما سبق كنا نتحدث عن العلاقات الاجتماعية من وجهة نظر الفرد. فبعض دوافعه تُستخدم في ربطه بالآخرين مباشرة، بوصفهم موضوعات يقتضيها إرضاء هذه الدوافع، سواء أكان عن طريق تبادل الخدمات معهم، أم كان عن طريق معارضتهم. والبعض الآخر من الدوافع يقتضي مجهودًا جماعيًّا من أجل تحقيق غاياته. على أن العلاقات بين الفرد والمجتمع أوثق بكثير مما يوحى به هذا العرض للمشكلة؛ فالمجتمع، بمعنًى ما، هو الحالة التي يكون فيها للفرد أي غايات إطلاقًا؛ إذ إن الحياة الاجتماعية هي التي تصوغ جميع مثله العليا، وتضفى على كل دوافعه تحددًا وتعطيها شكلًا واضحًا. وكما يقول فشته Fichte: «الإنسان لا يصير إنسانًا إلا بين الناس.» وإن من الخصائص الرئيسية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، قدرته على التعلم من الآخرين، وعلى تبادل الإثارة والاستمالة.

إن تأثير البيئة الاجتماعية في التطور العقلي، قد يستهين به أحيانًا أولئك الذين يؤكدون أهمية العوامل الوراثية، غير أن هذا لا يرجع إلا إلى أن هذا التأثير أعم وأشمل من أن يغيب عن الأذهان. ويمكننا أن نقول بوجه عام إن تأثير البيئة الاجتماعية يتحقق في الصور الآتية: فللبيئة الاجتماعية أولًا تأثير انتخابي أو انتقائي على الإمكانيات الموروثة للأفراد؛ إذ تقضى على بعضها وتكبت البعض الآخر. فقد يتباين سلوك الأفراد، على الرغم من تشابه استعداداتهم الفطرية، إذا ما نشئُوا في بيئات اجتماعية مختلفة. فمن الجائز مثلًا أن أهل اسكندناوة والهولنديين لا يختلفون كثيرًا عن الألمان في طبيعتهم العدوانية الموروثة، غير أن سلوكهم يختلف عن هؤلاء الأخيرين؛ نظرًا لانعدام الروح العسكرية، والعادات الذهنية الحربية. ومصير هذه الميول، من قمع أو إعلاء أو حرية كاملة في الانطلاق، يتوقف إلى حد كبير على نمط الحياة العائلية وتقاليد المجتمع الأكبر. ولنلاحظ

ثانيًا أن الطريقة التي تعبر بها الميول الفطرية عن نفسها تخضع بدورها لتحكُّم التراث الاجتماعي. فقد يكون للتواضع أساس فطري، غير أن المواقف التي تثيره، والسلوك الذي يعبر به عن ذاته تخضع لتحكم الظروف التاريخية والاجتماعية. والحق أن تأثير التقاليد قد بلغ من القوة حدًّا يؤدي بنا إلى إرجاع صور معيَّنة للسلوك إلى الغرائز الفطرية، على حين أن هذه الصور السلوكية من المحتمل جدًّا أن تكون ناتجة عن تطور المجتمع. ومثال ذلك تلك الصعوبة التي نصادفها في تحديد الأصل في نفور الناس من الاتصال بالمحارم؛ أهو يرجع إلى أساس غريزي أم إلى نظام اجتماعي؟ وكذلك صعوبة الفصل بين العوامل الوراثية التي تقوم عليها مختلف صور الغيرة الجنسية. وقصارى القول أن للميول الفطرية مرونة معينة، ويتحكم المجتمع، بدرجات متفاوتة، في طريقة التعبير عنها، أو قمعها أو إعلائها. ولنلاحظ ثالثًا أن تأثير المجتمع على الأفراد في مجال المعرفة ليس أقل من ذلك عمقًا وتوثقًا. بل لقد كان دوركيم يعتقد أن للمقولات الأساسية للفكر أصلًا اجتماعيًّا، وأنها تدين بطابعها الضروري والأوَّلي المسلَّم به إلى كونها أساس كل اتصال بين الأفراد، بمعنى أن الحياة الاجتماعية تصبح مستحيلة، لو لم يكن هناك حد أدنى من اطراد واتساق منطقي، كأن يكون هناك زمان مشترك ومكان مشترك مثلًا. وسواء أصح هذا الرأي أم لم يصح؛ فمن الواضح أن الفرد يتشرَّب مناهجه ومبادئه من البيئة الاجتماعية، وأن الفكر يعتمد على هذه البيئة، لا في التعبير عن نفسه فحسب، بل في حياته الباطنة كذلك. وهنا أيضًا تؤثر البيئة الاجتماعية، بوصفها مثيرًا، وبوصفها عاملًا انتخابيًّا أو انتقائيًّا في آن واحد؛ إذ إنها تشجع وتستوعب كل ما يلائم مقتضياتها العامة، وتقاوم وتصد كل ما يتعارض مع حاجاتها. وهذا لا ينطبق فقط على التفكير في مجال السياسة الاجتماعية، حيث يغلب أن تتحكم المصالح السائدة للجماعات في تيار التفكير تحكمًا لا شعوريًّا، بل ينطبق أيضًا على العلوم البحتة، التي هي كذلك محيطها وجوُّها الاجتماعي، الذي يعارض الآراء الجديدة أو الانقلابية. وأخيرًا يقوم المجتمع بتقديم وسائل ينقل بها الأفكار من جيل إلى جيل، ويضيف بها الجديد منها إلى القديم، مما يمكن من تشييد النظم الثقافية كاللغة، والعلوم والفنون. وهكذا يصبح لهذه النظم حياة خاصة بها، وتغدو لها قدرة كامنة على النمو والتقدم، تستقل باطرادٍ عن أية مجموعة معينة من الأفراد، أو عن تغيير في التكوين العنصري أو التكوين الفطري للمجتمع. ولا شك أن الأفراد لا يمكنهم أن يستوعبوا إلا قدرًا ضئيلًا من هذه النظم الهائلة، والنصيب الذي يساهم به كل منهم فيها نصيب متناهٍ في ضآلته. فهي تَرِد إلى الأفراد وكأنها آتية من

مصدر خارجي، والفرد ينمو عن طريق استيعاب أكبر قدر ممكن منها. فإذا كانت هذه النظم تجعل نمو الفرد أيسر، فإنها في الوقت نفسه تحصر هذا النمو في نطاق محدد. وعلى ذلك، فبالرغم من أن هذه النظم ناتجة عن اتصال متبادل بين العقول على نطاق واسع؛ فإنها تزداد بالتدريج استقلالًا عن أية عقول خاصة.

ولقد كان تغلغل المجتمع في الفرد، بهذه الصورة العميقة، هو الذي أدى إلى ظهور مشكلة العقل الجمعي؛ فكون الإنسان حيوانًا اجتماعيًّا، هو أمر بديهي في نظر العلم الاجتماعي، منذ أن وضع أرسطو أسس دراسة السياسة. غير أن الصفة الاجتماعية للإنسان ليست هي التي تميزه عن غيره؛ إذ إن هناك عددًا كبيرًا من الحيوانات له حياة اجتماعية معقدة. وإنما يرجع الطابع الفريد في موقف الإنسان إلى جمعه الفذِّ بين صفة الفردية وصفة الاجتماعية، وقدرته على إقامة إرادته لتحدِّي إرادة الجماعة، وعلى كسب استقلال ذاتي يمكِّنه من أن يعود فيؤثر بدوره على الجماعة. على أن هذه الثنائية العميقة تصبح غامضة، إذا وُصف المجتمع بأنه عقل، تشبيهًا له بالعقل الفردي؛ فالمجتمع نسيج معقَّد من العلاقات بين العقول، غير أن العناصر التي ترتبط في هذه العلاقة هي مراكز متميِّزة من النشاط النزوعي، تحتفظ بقدر من الاستقلال الذاتي. بل إن المجتمع، في أوسع معانيه، ليست له حدود معينة أو تركيب محدد، كما تبين لنا من قبل. وليس في وُسعنا أن نتحدث عن وحدات قائمة بذاتها إلا عندما يتحول إلى مجتمعات محددة، وإن كانت هذه الوحدات ذاتها تتباين فيما بينها تباينًا هائلًا من حيث تحدد معالمها وتماسكها، والمقصود بقولنا إن المجتمع وحدة، هو أولًا أنه يميل إلى أن يحافظ على نفسه، ويصون كيانه بوصفه كلًّا، عن طريق ما تبذله الأجزاء المكونة له من محاولات تستهدف تبادل التكيف بينها. وثانيًا أن الجهود الفردية لا تهم في احتفاظ المجتمع بنفسه بقدر ما تهم الطريقة التي تصحَّح بها هذه الجهود وتعدل وتتكيف بعضها مع بعض في النتيجة النهائية. وعلى هذا النحو، قد تؤدي تغيرات طفيفة في الأفراد إلى أمرٍ له أهمية قصوى بالنسبة إلى الكل، كما أن بعض الأفعال المشتركة قد تؤدي إلى نتائج لم تكن في نية من ساهموا فيها، كما أنهم لم يكونوا يتوقعون حدوثها. فإذا استخدمنا الاصطلاحين: «العقل العام» «والإرادة العامة»، كان علينا أن ننظر إلى هذه العبارات على أنها تشير إلى مجموعة من الاستعدادات أو الميول الفكرية والانفعالية والسلوكية، تنتشر انتشارًا واسعًا في جماعة. ومثل هذه المجموعة من الاستعدادات هي نتيجة لتفاعلات ماضية بين الأفراد، ولعلاقاتهم الحالية؛ فهي لا تكون عقلًا موحدًا، وبقدر ما تتبدى هذه الاستعدادات الكامنة

من حيث ظهورها في صورة أفعال، لا يمكن أن توصف — في حالة التجمعات الكبيرة على الأقل — بأنها إرادة مشتركة أو عامة. فالفعل المشترك في الجماعات الكبيرة هو بوجهٍ عام نتيجة لتلاؤم الغايات الجزئية بعضها مع بعض، وهو تلاؤم يأتي ثمرة لعدة محاولات تقع فيها أخطاء، وتُصحح بمحاولات أخرى على الطريقة المعروفة باسم المحاولة والخطأ، ويندر أن يتم عن طريق الرجوع إلى أهداف شاملة أو مستقرة تفي بمطالب الكل. ولقد وُصفت عملية التكيف وصفًا مجازيًّا بأنها نوع من الانتخاب والصراع من أجل البقاء، تكون العناصر المتنافسة فيه أفكارًا ونظمًا. غير أن نجاح الأفكار أو النظم في هذا الصراع لا يقرره بالضرورة إحكامها المنطقي أو اتفاقها مع الصالح العام، بل يجوز أن يكون راجعًا إلى إشباعها لحاجاتِ جماعة أو جماعات قوية في داخل المجتمع. ويبدو أنه كلما كانت الجماعة أوسع، هبط المستوى النزوعي للاندفاعات التي يمكن أن يُقال إنها مشتركة بين كل أفرادها. فالعوامل النفسانية المتضمَّنة في السلوك الجماعي الذي يتم على نطاق واسع، قد بلغت حدًّا هائلًا من الغموض والإبهام، «فهي خليط غير ملموس من الآمال والمخاوف»، ليس له البتة طابع التصميم الإرادي. ولقد صدق القائل إن العنصر العام في الفعل المشترك ليس هو الإرادة، وما هو إرادة لا يكون عامًّا. ومن الطبيعي ألا تغني الحجج العامة في تحديد مدى الإمكان لحدوث فعل متكامل، في مستوى الإرادة، في الجماعات الكبيرة، بل إنه موضوع للبحث المستقل في كل حالة على حدة.

## (٩) الغرض الاجتماعي

إذا كان المجتمع نسيجًا من الأشخاص أو الإرادات، وليس له ذلك النوع من الوحدة التي نعزوها إلى الذات الفردية، فهنا يُثار السؤال: هل في وسعنا أن ننظر إلى الغرض، على أنه مما يمكن أن ينطبق على الكل الذي يكونه أي مجتمع؟ فقد شك بعض الفلاسفة المثاليين، وبعض الماركسيين، في إمكان هذا التطبيق. فهذا إنجلز Engels يقول: في التاريخ «لا يتحقق ما يراد إلا نادرًا. وفي معظم الحالات تتعارض الغايات المتعددة التي يُرغب فيها بعضها مع بعض، أو يقضي بعضها على البعض، أو يكون مقضيًّا عليها منذ أول الأمر بألا تكون ممكنة التحقيق، أو تكون وسائل تنفيذها غير كافية. وهكذا ينشأ في العالم، من جرَّاء صراع الإرادات والأفعال الفردية الهائلة العدد، موقف مشابه تمامًا للموقف الذي ينشأ في العالم الطبيعي الذي لا وعي له. فغايات الأفعال رغبات وإرادات تُستهدف. غير أن النتائج التي تنجم بالفعل عن هذه الأفعال ليست رغبات أو إرادات؛ أو يحدث أن

هذه النتائج التي تبدو متفقة مع الغايات المرادة، يتبين في نهاية الأمر أنها مغايرة تمامًا للنتائج المنشودة. وهكذا يبدو أن الأحداث التاريخية تخضع للمصادفة، ولكن حيثما تبدو المصادفة مسيطرة في الظاهر، فإنها هي نفسها تخضع لسيطرة قوانين باطنة، لا تبقى إلا لتكشف يومًا ما.» أما بوزانكيه Bosanquet فيتقدم بحجة قريبة الشبه، ولكن من وجهة نظر مختلفة، ويعبر عنها تعبيرًا أخاذًا في قوله: «ليس الوعي المتناهي هو الذي رسم خطة المراحل الكبرى للمدنية، وهي المراحل التي تمت عن طريق الربط بين ما حققه الوعي المتناهي للأفراد. فكل عقل منفرد يسير إلى مرحلة ضئيلة كل الضآلة، وإذا ما قُورن بحركة كاملة، كان لا بد أن يعد غير واعٍ. ولكن قد يقال إن في كل خطوة من خطوات هذا الربط عقلًا، ولكنك لا تستطيع أن تعزو إلى تصميم العقل المتناهي أمرًا لم يتمثل أبدًا بهذه الصفة لأي عقل منفرد. فلا جدال في أن قائد حملة إغريقية إلى أيونية في القرن الثامن أو التاسع ق.م. كان يمهد الطريق للمسيحية، غير أن علاقته بها لم تكن مختلفة اختلافًا أساسيًّا في النوع عن علاقة حشرة مرجانية بشعب مرجاني، وإن كانت مختلفة عنها أشد الاختلاف في الدرجة. فكل من المسيحية والشعب المرجاني لم يكن أبدًا ناتجًا عن أية خطة للإنسان أو الحشرات، وإنما هي تكمن على نحو أعمق في جذور الأشياء؛ فلا يمكن أن يقال عن شيء إنه راجع إلى الذهن، ما لم يكن خطة ماثلة أمام ذهن ما.»[٧]

على أن هذه الحجج، على الرغم من قوة تأثيرها، ليست مقنعة. فنلاحظ أولًا أن علينا أن نميز بين مستويات مختلفة للنزوع. وفي الفرد بدوره نجد كل درجات الوضوح والدقة في الأهداف التي يسترشد بها، وتتراوح هذه الدرجات من اضطراب غامض للتوازن الذي ينشد العودة إلى وضعه الطبيعي إلى تكييف مقصود واعٍ للوسائل؛ لكي تحقق غايات ماثلة أمام الأذهان بوضوح. وفي حالة الفرد أيضًا نجد أن النتائج التي يتوصل إليها تختلف في كثير من الأحيان اختلافًا تامًّا عن النتائج التي تكهن بها أو رغب فيها منذ البداية. وقد يكون هذا راجعًا ضمن ما يرجع إليه من العوامل، إلى أن إرادته قد تغيرت بتغير الظروف، أو إلى ازدياد معرفته للوسائل التي يمكنه الالتجاء إليها، أو لأحداث لا سلطان له عليها، أو لنمو وتغير فعلي في شخصيته. وفضلًا عن ذلك، فإن شخصية الإنسان أعمق من أهدافه التي يشكلها ويحددها في وعي ويقظة، وقد يؤثر المرء أن يختار مسلكًا

[٧] The Meaning of the Theology, p. 11.

معينًا من بين المسالك التي تعرض له، ويكون اختياره هنا مطابقًا لشخصيته، ولكنه يعجز تمامًا عن أن يذكر بوضوحٍ أية مبادئ محددة اتبعها في سلوكه؛ ففي الحركات الاجتماعية نجد أنفسنا بإزاء تفاعلات متشعبة، معقدة، هي إلى حدٍّ بعيد تفاعلات غير واعية، ولا يتمثلها أي ذهن منفرد تمثلًا كاملًا. وهنا أيضًا نجد للوضوح في فهم الغايات درجات متفاوتة؛ فمعظم الحركات ذات النطاق الواسع لا تصل إلى مرحلة الإرادة بمعناها الصحيح، كما تبين لنا من قبل، وربما لم تكن هذه الحركات تتجاوز مرحلة المحاولة والخطأ. ومع ذلك فقد تكون تعبيرًا عن طابع جمعي كامن، أي عن ميول توجد في المجتمع على نطاق واسع، ولكن في حالة كمون، ينقلها تغير الظروف إلى حالة الفعل الإيجابي. على أن لفظ الطابع الجمعي هذا لا يعني شيئًا محددًا أو دائمًا، وخاصة إذا أُطلق على كيانات مثل الأمم الحديثة. بل إن هذا الطابع يُعاد تشكيله دوامًا بفعل مختلف المؤثرات الصادرة عن تلك القُوى المتعددة التي تتصل ببيئة متغيرة. والحق أن وحدة هذا الطابع واستمراره مبالَغ فيها كل المبالغة، ما دامت الأمم مكوَّنة من جماعات كثيرة متعارضة، وما دامت عوامل الانتخاب ماضية في تأثيرها، بحيث تجعل هذا الجزء منها يسود أحيانًا، وذاك يسود أحيانًا أخرى. ومع ذلك، فإن الانفعالات والدوافع البشرية تؤدي عملها دوامًا، ولو أننا توصلنا إلى تمييز واضح للقُوى المتضمنة لرأينا في كل الحركات التاريخية أفرادًا يطرحون أنسجة معقَّدة من العلاقات، ثم تحملهم بدورهم هذه الأنسجة. أما أن الحاجات البشرية هي قوة دافعة للتاريخ؛ فذاك ما قال به الفلاسفة المثاليون والماركسيون معًا. فهذا هيجل يقول: «لم يتحقق شيء لم يكن لفاعليه اهتمام خاص به، ولم يتحقق أي شيء عظيم في العالم دون عاطفة قوية.» قال هيجل ذلك، على الرغم من أنه يعتقد أن الحشد الهائل من أوجه الاهتمام والنشاط، التي ظهرت على مسرح تاريخ العالم، ليست إلا وسائل وأدوات لغاية عُليا لا يُعرف عنها شيء. وبالمثل يؤكد إنجلز «أنه لا شيء يحدث دون قصد واعٍ أو غاية منشودة». فللغايات إذن تأثيرها حتى لو لم تكن في نفسها كافية لإحداث تغيراتٍ. ولكن هل هي غايات اجتماعية؟ إن جواب هيجل لا يعنينا في هذا الصدد، إذ إن الغاية التي لا يعرف أحد عنها شيئًا ليست غاية على الإطلاق. أما إنجلز فيرمي على ما أعتقد إلى أن يبين أن القوانين التي تتحكم في تفاعلات الغايات البشرية ليست قوانين نفسانية. ولكن على الرغم من أن هناك بالعقل قُوًى غير نفسانية، فإن شيئًا مما ذكر لا يفند الرأي القائل بأن للغايات والحاجات البشرية المتناهية وجودًا فعليًّا، وأهمية كبرى في الحركات التاريخية. فقول بوزانكيه إنه لا شيء يكون راجعًا إلى الذهن ما لم يكن

خطة ماثلة أمام ذهن ما، هذا القول لا يكفي لاستبعاد الغاية الاجتماعية. فنحن نسلِّم بأن حركة كبرى مثل المسيحية لم تكن كلها ماثلة في أي ذهن بعينه على الإطلاق. ومع ذلك فالمسيحية ليست وحدة غامضة مستقلة عن الأفراد الذين يجعلونها على ما هي عليه بتعاملهم، بل إنها لتجد في الفكر العبري واليوناني مضافًا إليها تيارات عدَّة لا تندمج في وحدة منسجمة، كل خصائص أصلها المختلط. فالغايات إذن تكون دائمًا ماثلة لأذهان فردية، غير أن الأذهان تدخل في علاقة متبادلة، وهذه العلاقة المتبادلة قد تغدو هي نفسها موضوعًا للفعل الواعي. ولدى هذه النقطة يكون لنا أن نتحدَّث عن إرادة اجتماعية وهدف اجتماعي. أما مدى تحقُّق هذه الإمكانية النظرية بالفعل، أو مدى قابليتها للتحقق؛ فتلك مشكلة كبرى من مشاكل علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.

الفصل الخامس

# نمو المجتمعات

من هذا العرض المختصر لأحوال الحياة الاجتماعية، أنتقل إلى بعض الصور الرئيسية للتجمع الاجتماعي. وكل معالجة كاملة للموضوع ينبغي أن تتضمن تحليلًا منظمًا لجميع أنماط العلاقات التي ميَّزناها في الفصل الثاني، ولكني لا أملك هنا إلا معالجة الأسس العامة للتنظيم الاجتماعي. ومما يناسب وجهة النظر هذه أن نبدأ بالجماعة المنظمة. وقد عرَّفنا «الجماعة» بأنها مجموعة من الكائنات البشرية يحتلُّون قطعة من الأرض، ويربط بعضهم إلى بعض نظام من القواعد العامة. وينبغي أن نتذكر أن الجماعات بهذا المعنى لا يتحتَّم أن يكون لها أجهزة حكومية متميزة، ولا نستطيع أن نحكم ما إذا كان الإنسان البدائي قد عاش في جماعات، ولكن معظم الشعوب التي نستطيع دراستها بالفعل تعيش في مجموعات تشتمل — رغم أنها قد تكون صغيرة العدد — على أكثر من أسرة «طبيعية» (ونقصد بكلمة «طبيعية» أنها مجموعة تتألف من الآباء والأبناء وحدهم). وأبسط ما نعرفه من شعوب، أي تلك التي تعيش على الصيد والالتقاط، تشتمل على مجموعات صغيرة (ما بين أربعة وعشرين وثمانين شخصًا) من أفراد تربط بينهم علاقة وثيقة، ويتصلون بجماعات أخرى متشابهة يتزاوجون معهم. وعلينا أن نلتمس للجماعة السياسية أصلًا في مثل هذه الدائرة من الأسر المتزاوجة، لا في الأسرة بمعناها الأخص، كما يعتقد الكثيرون؛ فالأنثروبولوجيا لا تكشف لنا عن أي مجتمع منظم يتكون من أُسر منفردة تعيش في عزلة مستمرة. والمشاعر العائلية، رغم أنها تقوم على الجنس والوالدية، تشتمل على غير هذه من الميول الاجتماعية، وبخاصة تلك التي تتعلق بالدفاع والرزق؛ مما يؤدي إلى الخروج عن نطاق الأسرة الضيق. ولا شك أن أحوال التموين الغذائي هي بالنسبة إلى الشعوب البسيطة، من أهم العوامل التي تتحكم في حجم المجتمع، وإنا لنلمس

تزايدًا مطردًا في هذه الناحية، كلما انتقلنا من الشعوب التي تعيش على ما تهبه إياها الطبيعة، سواء بالصيد وبالالتقاط، إلى تلك التي تمارس رعي الماشية أو الزراعة.[١]

وللقواعد التي تنظم العلاقات الجنسية — وهي القواعد التي نصادفها في كل المجتمعات — تأثير هام على تركيب الجماعات الصغيرة. وهذه القواعد تتباين في تفاصيلها تباينًا هائلًا، غير أن تأثيرها بوجهٍ عام يتجه إلى منع أعضاء مجموعة معينة من التزوج بأي عضو آخر فيها. فعلى الرجل أن يبحث عن شريطة في مجموعة أو فئة أخرى. ولا جدال في أن هذا يؤدي إلى قمع أي ميل إلى العزلة العائلية، يكون قد طاف بأذهانهم. ولما كانت المجموعة التي تربط بينها صلة القرابة تتفق غالبًا مع المعشر المحلي، فلا بد أن يكون للقواعد التي تمنع الزواج داخل مجموعة معينة من الأقرباء، أي لا بد أن يكون للقواعد التي تنظم ما يسمى بالزواج الخارجي، أثرها في ربط المعاشر المحلية بأواصر التزاوج وبالتالي في توسيع تركيب المجتمع. ومن جهة أخرى فإن قواعد الزواج الداخلي Endogamy، التي تحرم الزواج من أعضاء في مجموعات أخرى، لا بد أن تؤدي، بين الشعوب البدائية مثلما تؤدي بين الشعوب المتقدمة، إلى انعزال الجماعات، ولا بد أن يكون لها أثر تفريقي على المجتمعات البشرية. ولا نكاد نكون مبالغين إذا قلنا مع هبهوس: «إن المجتمعات الأولى تقوم على الزواج الخارجي، وتتفرق بعضها عن بعض بالزواج الداخلي.»[٢]

ولقد نشب خلاف كبير في الرأي حول أصل قواعد الزواج الخارجي ودلالتها، غير أننا لا نستطيع أن نذكر هنا إلا أهم النظريات وأحدثها؛ فقد رأى هبهوس Hobhouse أنها امتداد لفزع فطري من مضاجعة المحارم، وأن هذا الشعور يرجع في نهاية الأمر إلى تعارض أو تصادم بين إحساسين متميزين؛ الإحساس بالقرابة والإحساس الجنسي. ومن هذا التعارض ينجم تأكيد وجداني نصفه بأنه نفور. وتؤثر على هذا التنافر بين إحساس القرابة والجنس، الأفكار الدينية والتنظيمات الاجتماعية، وتعمل هذه على أن تمد هذا التنافر حتى يشمل كل التجمعات التي تكون لها صفة القرابة، مما يؤدي إلى تباين قواعد الزواج الخارجي تبعًا لاختلاف أشكال القرابة التي نصادفها بين الشعوب البدائية.[٣]

---

[١] انظر كتاب Westermarck: Moral Ideas. Vol II, p. 198: Seq.

[٢] Social Development, p. 19.

[٣] Morals in Evolution, p. 146.

وقد أكد كذلك كل من الأستاذ مالينوفسكي Malinowski والسيدة سيلجمان Seligman هذا التعارض بين مشاعر القرابة والمشاعر الجنسية، وذهبا إلى أنه لو لم يكن الإنسان الأول قد توصل إلى قواعد تحدد مجاليهما، لما استطاعت الأسرة أن تُبقي على ذاتها بوصفها وحدة اجتماعية، ولفقد عنصر أساسي من العناصر التي تعين على الاحتفاظ بالتراث الحضاري. وفي رأيهما أن المشاعر الجنسية والسلوك الجنسي يتعارضان مع شعور الاحترام الذي ترتكز عليه السلطة. ومن المحال أن يمارس الأطفال هاتين المجموعتين من المشاعر معًا نحو والدِيهم، من غير أن يؤدي ذلك إلى كارثة تؤدي بكيان الأسرة بأكمله. أما الأستاذ وستر مارك فيرى أن الحظر يُبنى على ما يقول به من غياب مشاعر العشق بين الأشخاص الذين يعيشون سويًّا عن قربٍ منذ نعومة أظفارهم، وما يصحب عدم الاكتراث الجنسي هذا من شعور بالتقزُّز إذا طاف الفعل الجنسي بالمخيلة؛ فالقواعد إذن تعبر عن مشاعر يشيع الإحساس بها، وتفرض العقوبة على من يخالفونها في سلوكهم. ويرى وستر مارك أن الوظيفة البيولوجية لهذه المشاعر هي منع الإفراط في الزواج الداخلي، وتجنب العواقب الوخيمة التي يرى أنها تنجم عن الزواج الداخلي.[٤]

وليس في وسعنا أن نفحص هذه التفسيرات فحصًا مفصلًا في هذا المكان، ولكن علينا أن نلاحظ الأمور الآتية؛ أولًا: أنه لا يوجد اليوم اتفاق بين علماء البيولوجيا على أن الزواج الداخلي مضرٌّ في ذاته، بغض النظر عن طبيعة العنصرين اللذين يتزوجان. ومن المحتمل أن الزواج الخارجي في عمومه أفضل من الناحية البيولوجية، غير أن من الصعب أن نقرِّر، في المرحلة الحالية من مراحل معرفتنا، أن مزايا الزواج الخارجي من الكثرة بحيث تؤدي إلى تفوُّق تلك الشعوب التي تزوجت من خارج جماعتها المباشرة على تلك التي تزوجت من داخلها. وثانيًا: يمكننا أن نسلِّم بأن قواعد الزواج الخارجي هي امتداد للقواعد التي تحظر الزواج بذوي القرابة الوثيقة، وأن القواعد المتعلقة بالقرابات البعيدة ينطبق عليها ذات التفسير الذي يسري على قواعد القرابة القريبة، أيًّا كان هذا التفسير. وثالثًا: نلاحظ فيما يتعلق بالأصول النفسية السيكولوجية لهذه القواعد، أننا نواجه هنا تلك الصعوبة التي نواجهها دائمًا كلما حاولنا أن نتوصل إلى العناصر التي هي أصيلة بحق في الطبيعة البشرية؛ فالنفور الذي يشيع الشعور به من المحارم، والأشكال التي امتدَّت عنه، قد يكون

[٤] إذا شاء القارئ أن يلم بتفسير فرويد للزواج الخارجي، فليرجع إلى كتابه Totem and Tabb.
وإلى كتاب J. C. Flugel: The Family from a Psychoanalytic Point of View.

ناتجًا عن القواعد التي تحظر تلك العلاقات، بدلًا من أن تكون تلك القواعد مستمدَّة من ذلك النفور. ولا جدال في أن النفور، في حالة التحريمات الأخرى، كالتحريمات المتعلقة بأطعمة معينة، قد يبدو متأصلًا إلى حد بعيد، رغم أنه في واقع الأمر ناتج عن التحريم. وبالمثل للفكرة القائلة بأن بين السلطة والروابط الجنسية تعارضًا؛ فربما تكون ناتجة عن المشاعر العائلية، التي تخضع من جانبها للعوامل الاجتماعية والتاريخية، وربما لا يكون لمثل هذا التعارض وجود في أشكال الحياة الاجتماعية التي تبنى على الأسرة كما نعرفها. وبالاختصار، نحن في كل هذه التفسيرات نهدَّد بالتحرك في حلقة مفرغة، أعني بإرجاع النظم القائمة إلى ظروف كامنة، أو إلى عناصر فطرية في الطبيعة البشرية، ليست لنا أدلة مستقلة على وجودها، بل هي بالفعل قد استخلصت من ذات النظم المراد تفسيرها. على أن في وسعنا، دون أن نمضي في هذا النقد قُدمًا، أن نسلم بأن القواعد التي تحرم الزواج بذوي القرابة الوثيقة، أيًّا كان أصلها، قد أدت تلك الوظيفة الاجتماعية الهامة، وظيفة ربط الجماعات بعضها ببعض، وتوسيع نطاق الوحدة الاجتماعية الفعلية بالتالي. ولنُضف إلى ذلك أن القواعد المضادة لزواج ذوي القرابة الوثيقة تؤدي في المجتمعات الأكثر تقدمًا وظيفة أخرى، هي تحرير الفرد من اعتماده التام على أسرته، وهو الاعتماد الذي كان يمكن أن يزداد شدة لو كان الميل إلى المحارم قد شُجِّع أو سُمح بممارسته.

وإذن ففي المراحل الدنيا يتكون المجتمع المستكمل لمقوماته من تلك المجموعات الصغيرة من الأقارب الذين يتزاوجون فيما بينهم، وتجمع بينهم أواصر القربى والجوار التي تدعمها الأفكار السحرية الدينية. والتنظيم في هذه المجتمعات ضئيل للغاية؛ فليس هناك تدرج في المرتبة بين أفرادها، والتفاوت بين الجنسين ضئيل. وفيها يكون لأكبر الذكور سنًّا بعض السلطة، غير أن سطوته لا يمكن تحديد مداها، وهي تتوقف على درجة استغلاله هو شخصيًّا لها. ويقوم اتصال بين المجموعات التي تتكلم لهجمات متشابهة، وقد تتعاون من أجل أغراض الدفاع المشترك أو أداء الطقوس الدينية. أما في المجتمع الأكبر الذي يمكن أن يسمى بالقبيلة، فليست هناك في العادة حكومة حتى من ذلك النوع الفضفاض الذي يوجد في المجموعة الأولية، ولكن يعترف فيها بحقوق وواجبات يحدِّدها العرف بوضوح. وفي هذه الشعوب تكون الأرض بوجه عام ملكًا مشاعًا، بمعنى أن في وسع الجميع أن يصيدوا في مساحة معيَّنة تدافع عنها الجماعة كلها ضد أي دخيل. والملكية الفردية توجد بالنسبة إلى أشياء كالأسلحة والأدوات والأكواخ. وفيها تمارس الأسرة الزواج بواحدة مسايرة للمتبع، وإن لم يكن ثمرة لقاعدة صارمة. ويستقر الزواج

بعد مولد الأطفال، بل إنه في بعض الأحيان غير قابلٍ للانفصام (كما هو الحال بين قبيلة الفيدا Veddas).[٥] وبالإجمال، فالصورة التي ترسمها هذه القبائل هي صورة مجتمع له أدنى حد ممكن من التنظيم، والتملك، والتخصص، يحيا أعضاؤه بوجه عام في علاقات ود متبادل.

وفي نمو التطور للتركيب السياسي يمكننا أن نلاحظ وجود مبدأين عاملين، يمكننا أن نسميهما بمبدأ السيطرة، ومبدأ الجماعة. فأولهما يشتمل على كل أنواع الإخضاع، أي استخدام الأفراد على غير إرادتهم بوصفهم وسائل للغايات. أما الثاني فيشتمل على كل صور التعاون، ويكون الأفراد المساهمون فيه غايات ووسائل بعضهم لبعض. وإذا جاز لنا أن نستخدم تعبيرًا مجازيًّا، قلنا إن مختلف أشكال التنظيم الجماعي، كما تبدو خلال التاريخ، هي نتيجة لصراع بين هذين المبدأين، يزيده تعقيدًا ذلك الاتساع الدائم لنطاق التنظيم ودقته؛ فالمجتمعات البسيطة التي أشرنا إليها منذ قليل تمثل مبدأ الجماعة، أو التبادل على نطاق ضيق. فإذا انتقلنا منها إلى جماعات أكثر تعقدًا من الوجهة الاقتصادية، فسوف نجد مجموعات أكبر، وصورًا جديدة للتركيب الاجتماعي تقوم جنبًا إلى جنب مع الصور المبنية على القربى والجوار. ويبدو أنه كان هناك ارتباط وثيق في المجتمعات البسيطة بين تركيز الحكومة، وبين امتداد مساحة المجتمع المنظم وتقدمه في سلم الاقتصاد. فإذا انتقلنا من الصيادين إلى الرُّعاة والزراع وجدنا أمثلة أكثر للحكومة المنظمة، سواء في الجماعات الأولية البسيطة وفي الجماعات القبلية الكبرى؛ بل قد نجد بين حين وآخر، في العالم البدائي ذاته تنظيمات على نطاق يمكن مقارنته بما يوجَد في عهود المدنية.[٦]

وفي هذه الجماعات الأكثر تخصصًا، نرى القواعد الساذجة للتبادل والمشاركة، تلك القواعد التي تبدو كافية بالنسبة إلى ظروف لا تسنح فيها إلا فرص قليلة للطموح أو النشاط، توضع هذه القواعد موضع الاختبار القاسي. فالحرب أولًا تتخذ بالتدريج شكلًا يزداد تنظيمًا جنبًا إلى جنب مع المنازعات الأكثر بدائية أو يحل محلها. ورغم أن الرأي الذي نادى به كثير من الكُتاب في الفترة الأخيرة، من أن الإنسان البدائي قد عاش في حالة سلام، لا يصمد أمام الدراسة الدقيقة للحقائق المعروفة؛ فإن هناك ما يدل على أن

[٥] قبيلة بدائية في جزيرة سيلان.

[٦] انظر كتاب Simpler Peoples الفصل الأول.

شن الحروب يتزايد باطراد كلما تقدمت الصناعة والتنظيم الاجتماعي بوجه عام. وبنمو الحرب يزداد بالتدريج ارتكاز المجتمع على مبدأ السيطرة والائتمار. فالتنظيم العسكري يجلب معه التفاوت في المراتب وفي السلطة أو يزيد من حدة هذا التفاوت، سواء بالنسبة إلى المنتصرين أو المنهزمين، وتظهر صور عدة للإخضاع، سواء بين الأفراد والجماعات. وهنا نجد مرة أخرى أن هذه الظاهرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا مع التطور الاقتصادي. فبالانتقال من الصيادين إلى الرعاة والزراع، نجد الفوارق في المرتبة تحل محل المساواة الساذجة القديمة، ومع ذلك فمن الصعب أن نقرر مدى ما يرجع إليه هذا التفاوت من الحرب ذاتها، ومدى ما يرجع منه إلى تكديس الثروة الذي نجم عن التوسع في الصناعة.

وعلينا الآن أن نتساءل: هل القوة عامل متميز من عوامل الربط الاجتماعي؟ وإلى أي حد تكون كذلك؟ على أننا حين نحاول الإجابة عن هذا السؤال نصادف صعوبة أولى، ناشئة عن غموض لفظ القوة في هذا المجال. فإذا كانت القوة تشتمل على كل صور الضغط التي تفرض بها إرادة أفراد، أو جماعات معينة على غيرهم من الأفراد أو الجماعات، فمن الواضح أنه لم يسبق وجود مجتمع لا يتمثل فيه عنصر معين من عناصر القوة، بل إن أبسط المجتمعات التي تحدثنا عنها، والتي تقوم في عمومها على روابط القربى والمشاركة، تعتمد رغم ذلك في المحافظة على نظامها وأمنها على الخوف من الخصومات أو الثأر، اعتمادًا جزئيًّا على الأقل.

وفي هذا الصدد يكون للفروق في القوة بين الأقارب أهميتها. ومن جهة أخرى، ففي أرقى صور الحكومة السياسية نجد في متناول يد السلطة العامة قُوًى ضخمة للضغط، وعلى الرغم مما يُقال من أن هذه القوى ترتكز على إرادة الشعوب، فإن موقف هذه الشعوب يتمثل فيه دائمًا قدر كبير من الخضوع القهري، أو من عدم المبالاة، أو مجرد الاستسلام.

ولكن إذا كان صحيحًا أن كل حياة جماعية منظمة تستلزم القوة، فمن الصحيح أيضًا أن القوة ترتكز، في المسائل الاجتماعية، على التنظيم، وعلى قدر من الاتحاد الاختياري. فليس في وسع فرد أن يتحكم في مجموعات كبيرة من الناس ما لم يضمن قدرًا من الاستجابة من جانبهم، وليس في وسع أية طبقة حاكمة أن تفرض إرادتها على الآخرين ما لم تعمل على تنمية إرادة مشتركة بين أفرادها، وما لم تبذل بعض الجهد لتحويل القوة الغاشمة إلى سلطة، تكون حقًّا جديرة بأن تحترم، أو بأن يذعن لها على الأقل. وبالاختصار، فمشكلة دور القوة في التنظيم الاجتماعي تنطوي على إيجاد توازن بين عناصر متداخلة يصعب الفصل بينها.

وتتمثل هذه الصعوبة في دراسة الدور الذي تلعبه الحرب في توسيع نطاق المجتمعات. فمن المسلم به أن الحرب كانت ولا تزال، أداة للتوسع، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق أن التماسك الراسخ للمجتمعات على نطاق واسع قد تم في أية حالة من الحالات عن طريق الغزو وحده، بغض النظر عن سائر العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تعمل على إيجاد قدر من التوحيد والتماسك الداخلي. ففي الشعوب البسيطة، يصعب علينا أن نحصل من علماء الأنثروبولوجيا على أي بيان مقارن دقيق، يوضح حجم مختلف الجماعات، أو الوسائل التي تم بها توسيع النطاق. ويبدو أن هزيمة الشعوب المتنافسة كانت من الطرق المألوفة التي تم بها توسيع نطاق المجتمعات، ولكن في الحالات البارزة، كالاتحاد الذي قام به كاماهاماها Kamahamaha[٧] في جزر هاواي في ١٧٩٦م، وذلك الذي قام به تشاكا Chaka[٨] في أفريقيا، في أوائل القرن التاسع عشر، كان النجاح راجعًا لا إلى الكفاءة العسكرية وحدها، بل إلى التنظيم البعيد النظر، وإلى إدراك لنوعٍ من التنظيم السياسي المشترك.[٩] وفي الشعوب البدائية نجد أيضًا بضعةَ أمثلة لتنظيمات متوسعة تمت بوسائل سلمية، كما هو الحال في عصبة الإيروكوا Iroquois،[١٠] وفي هنود الأرواك Aruak في البرازيل الذين شيدوا، على ما يبدو، تنظيمات عدة عن طريق التغلغل السلمي التدريجي. ولقد قامت الحكومات الدينية في العالم القديم على الغزو أساسًا، ولكنها كانت تسير إلى الانحلال، وكانت فترات الإمبراطوريات الكبيرة تعقُبها في كثير من الأحيان فترات دول صغيرة، وكانت الوحدة لا تعود — إذا كانت تعود — إلا بعد جهد شاقٍّ بطيء. وكان هذا التوحيد التالي يتم عن طريق المحالفات أو توارث الملك، وكذلك عن طريق الحرب بالطبع. ولقد ارتبط تكوين الدول الكبيرة في أوروبا بنمو اقتصادي وحضاري، ولا يمكن تحديد الدور الذي ساهم به العامل الحربي على نحو دقيق. والذي يحدث بوجه عام هو أن تأثير القوة والسلطة يُحَد بفعل عوامل لا يمكن حسبانها. ومما يعين على حماية الجماعات المحكومة، تلك الخلافات التي تنشب بين مختلف مصادر القوة؛ بين الملكية

[٧] من زعماء القبائل في تلك المناطق. (المترجم)

[٨] من زعماء القبائل في تلك المناطق. (المترجم)

[٩] انظر: Lowie: The Origin of the State. Chap. I.

[١٠] الاسم الذي أطلقه المستوطنون الفرنسيون على قبائل الهنود الحمر، التي تسكن المنطقة الممتدة من نهر سنت لورنس إلى مقاطعات نيويورك وبنسلفانيا في أمريكا الشمالية.

وطبقة النبلاء، وبين الكنيسة والدولة، وبين أرستقراطية الثروة وأرستقراطية النسب، وبين السلطات المحلية والسلطة المركزية. كما أن هناك حدودًا واضحة لما يمكن أن تقوم به السلطة المفروضة من الخارج وحدها، وغالبًا ما تظل للنظم القديمة حيويتها في حين يأتي الغزاة ويروحون. وعلى هذا النحو قد تظل الأسرة الأبوية الكبيرة، والأسرة المشتركة، والقرية التي تحكم نفسها حكمًا ذاتيًّا، مراكز قوية للحياة الاجتماعية في نطاق حكومة لسيادة عُليا، وعلى الرغم من قيام هذه الحكومة. ومع ذلك، فمن الصحيح أن الحكومة المطلقة تتَّجه بوجهٍ عام إلى الحط من أحوال عامة الناس، وإلى تشكيل الكيان الاجتماعي بأسره، لا الحياة السياسية وحدها.

ويمكننا أن نهتدي إلى مبدأ السيطرة، أو السلطة بوضوح في مجتمعات الشعوب البسيطة، كما يصفها علماء الأنثروبولوجيا، غير أنه يزداد سعة وعمقًا في المدنيات الشرقية القديمة، حيث تدعمه السلطة الدينية تدعيمًا قويًّا؛ فهناك تظهر دائمًا أشكال من حكومات رجال الدين في المدن التي تكون كل منها دولة، فيكون إله المدينة هو الحاكم النظري، والملك ممثله أو رسوله. وتُستمد كل السلطات من الملك، فلا تظهر فكرة حكم الشعب لنفسه بنفسه، أو مجرد مساهمة الشعب الحر بنصيب في الحكم. وبانتشار الملكيات، تحاول المدن بالفعل أن تكتسب قدرًا من التحكم في نفسها بنفسها، تدعمه في بعض الأحيان مواثيقُ متعلقة بالضرائب والخراج، كما حدث في آشور. غير أن هذا الحكم الذاتي يكون دائمًا محدودًا، ومهددًا. فالملك هو الذي يعطى، والملك هو الذي يسترد. وفي هذه الحالة يكون الدين دعامة قوية للسلطة، على الرغم من أنه قد يُستخدم أحيانًا في الحد من سلطة الملك، كما هو الحال بين العبرانيين؛ ذلك لأن «ياهوا Jahve» فوق كل الملوك، ومن الممكن أن يُنقد هؤلاء باسمه نقدًا مرًّا. وعلى هذا تكونت ملكيات دائمة لها حجم معقول.

وبين الحين والحين كانت الملكيات تمتد، فتكوِّن إمبراطوريات مترامية الأطراف، ولكنها أقل تماسكًا ودوامًا، وتاريخها يعكس الصراع القديم بين القُوى التي تؤدي إلى تركيز السلطة والقوى التي تدعو إلى الاستقلال المحلي؛ فمبدأ الائتمار يتغلغل بعمقٍ في البناء الاجتماعي، ولا يؤثر على ممارسة العدالة فحسب، بل يؤثر على النظام الاقتصادي بأسره، الذي يغدو الآن تسلسلًا متدرجًا، يبدأ من أعلى بالنبيل والكاهن، وينتهي إلى أسفل بعامة الشعب. والصور التي يتخذها هذا المبدأ عدة تشمل:

(١) الملكية المطلقة، حيث يحكم الملك دون أن يحد من سلطته شيء، وتتمثل فيما أشرنا إليه من التنظيمات القبلية لبعض الإفريقيين.

(٢) الملكية الإقطاعية التي تتلاءم مع المساحات الكبيرة، وتتضمن طبقة حاكمة متدرجة في المراتب.

(٣) الإمبراطوريات الاستبدادية التي تتمثَّل فيها مختلف درجات التماسك والاستقلال المحلي. أما مدى تمثل مبدأ الائتمار فيما سمى بالحكومة المدنية، فتلك مسألة سوف نعود إليها بعد أن نقول كلمة عن هذا النوع من التنظيم السياسي.

ولقد رأينا أن مبدأ المشاركة أو التبادل يتمثل على نطاق ضيق في الجماعات الصغيرة للشعوب «البدائية». وفي حكومات دولة المدينة في العهود القديمة، كان هذا المبدأ يتبدى على نطاق واسع وبصورة أكثر وعيًا، أما في العصر الحديث فإنه يبرز بصعوبة وسط خلافات ونضالات عنيفة مع الملكيات المطلقة التي نمت في الوقت نفسه، وأُدمجت القبائل والشعوب في أمم. ولقد اتجهت الدولة الحديثة إلى أن تغدو دولة مكونة من أمة، أي أن تتفق في المساحة مع الجماعات التي تعتبر نفسها أمة واحدة، أو ينتهي بها الأمر إلى اعتبار نفسها أمة واحدة. كما حدثت تجارب هامة فيما يمكن أن يُعد شكلًا قائمًا بذاته من أشكال الدولة، ونعني به الدولة الاتحادية (الفيدرالية). فهنا تحدث تنوعات هامة في تقسيم القوى بين الولايات المكونة وبين السلطة الاتحادية (الفيدرالية). وإن استعراض الدول الحديثة ليُوحي بأن مستقبل المدنية يتوقف على قدرتها على اتخاذ إجراءات تكفل الجمع بين أمرين لا يقل أحدهما عن الآخر ضرورة؛ وهما: وجود قدر من الحكم الذاتي من جهة، والاتحاد الأوسع على نطاق عالمي من جهة أخرى.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن في وسعنا الاهتداء إلى أنواع من الحكومة يمكن أن تسمى بالديمقراطية في المجتمعات البسيطة، بل إن التماس المشورة في الحكم هو أمر مألوف إلى حد بعيد، فهو يشيع فيها بقدر ما يشيع حكم «الرجل القوي». وحيث يكون الزعماء هم الحاكمين يغلب أن نجد أن سلطتهم ليست بالسلطة الشكلية ولا بالسلطة الحاسمة، وإنما تتوقف على صفاتهم الشخصية. على أن هذه الجماعات تختلف في الشئون السياسية عن الديمقراطيات الحديثة؛ فالقوة الحقيقية تكمن في العرف. وعلى الرغم من أن العرف لا يبلغ من الثبات أو الجمود ذلك القدر الذي اعتاد الأنثروبولوجيون القدماء أن ينسبوه إليه؛ فإن المجال لا يتسع لتغييره عن طريق التشريع المقصود، كما أن فرص النقد الحر لذلك العُرف محدودة.

وعند تحديد الدور الذي تساهم به إرادة المحكومين في الحكومات الديمقراطية الحديثة، نصادف صعوبة هي عكس الصعوبة التي تحدثنا عنها من قبل، عندما كنا

بصدد الكلام عن الدور الذي تعلبه القوة والسيطرة. فالقول بأن الإرادة لا القوة هي أساس الدولة، هذا القول حينما يكون تعبيرًا عن أمر واقع، لا عما يُعد أمرًا مرغوبًا فيه، فإنه يُبنى على النظرية القائلة بأن المجتمعات الحديثة يسودها اتفاق عميق شامل يكمن من وراء كل الاختلافات الفرعية التي تفرَّق بين بعض أجزاء من الأمة. على أن مثل هذا الاتفاق، إن وجد حقيقة، قد يكون في الأغلب راجعًا إلى ما للنظم الاقتصادية والسياسية من تأثيرٍ عميق في شخصية الشعب، وتلك النظم بدورها ربما لا تكون انعكاسًا لشخصية الشعب في مجموعه، بل لشخصية جماعة مسيطرة عليه، أفلحت في فرض إرادتها على الباقين. ومن الممكن أن يقال أيضًا إن وسائل الإقناع الذين يتحكَّمون في هذه الوسائل من التغلغل في شخصية الفرد والسيطرة عليها، على نحوٍ أعمق وأقوى أثرًا بكثير مما تؤدي إليه القوة الغاشمة. وهكذا يظل السؤال باقيًا: هل الانتقال من القوة إلى الإقناع ينم عن شيء أكثر من مجرد تغير في الأسلوب يتلاءم مع التنظيم الواسع النطاق؟ أوليس مبدأ السيطرة لا زال هو العنصر المتحكم في العلاقات الاجتماعية؟

والحق أن علم الاجتماع يتعذَّر عليه أن يجيب عن هذه الأسئلة إجابة دقيقة، فنحن من جهة في حاجة إلى ما أسماه مل علمًا للسنن (Ethology)، أي علمًا لطبائع الجماعات والشعوب، بما في ذلك الطبقات الاجتماعية بوجه خاص؛ ومن جهة أخرى في حاجة إلى تحليل دقيق لتأثيرات الجماعات المختلفة في النُّظم الاجتماعية والسياسية. ومثل هذه الدراسات لا تزال في أولى مراحلها. ومع ذلك فقد يعترف معنا أولئك الذين يؤكدون أهمية عنصر السيطرة في الشئون السياسية بأن تغيير الأسلوب على النحو الذي تحدَّثنا عنه من قبل، من إكراه مباشر إلى صور أدق للإقناع، يعني أن المجتمعات الحديثة في مجموعها قد شهدت نموًّا أو انتشارًا للذكاء ولعادات تقرير المصير والفصل في الأمور، كما شهدت وعيًا أوسع نطاقًا بأن النظم إنما خُلقت من أجل الناس، وليس الناس هم الذين خُلقوا من أجل النظم. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان تغيير الأسلوب ضروريًّا على الإطلاق.

وليس في وسعنا أن نحاول هنا تصنيفًا لأشكال الدول، ولكن ينبغي أن نقول شيئًا عن التعريفات التي ذُكرت للدولة، ومكانها في نظام العلاقات الاجتماعية الذي ناقشناه في فصل سابق؛ ذلك لأنه كان من العوامل التي أدت إلى زيادة غموض هذا الموضوع، عدم التمييز بين مشاكل علم الاجتماع ومشاكل الفلسفة الاجتماعية؛ فمن الشائع أن تُعرَّف الدولة، لا بما هي عليه، بل بما ينبغي أن تكون عليه. ومن قبيل ذلك تعريف كثير من الفلاسفة المثاليين للدولة بأنها أداة داخل مساحة لها حدودها الإقليمية، وظيفتها التوفيق والملاءمة بين كل أهداف الحياة الاجتماعية وغاياتها. فمثل هذا الوصل للدولة ينطوي على

تسليم بكثير من الوقائع المطلوب معرفتها، ما دام أنه ليس من الواضح على الإطلاق أن الدولة تؤدي وظيفتها بوصفها أداة للتوفيق على هذا النحو، وليس هذا هو العيب الوحيد لهذا التعريف، بل إن من الممكن الاعتراض عليه، حتى من ناحية ما ينبغي أن تكون عليه الدولة؛ فقد يرى البعض، بحقٍّ، أن هناك علاقات اجتماعية عدة ينبغي ألا تدخل في نطاق تنظيم الدولة. على أنه إذا كانت آفة هذا التعريف هي أنه أوسع من اللازم؛ فهناك تعريفات أخرى يعيبها أنها أضيق من اللازم. فالتعريف القائل إن الدولة هيئة مهمتها الإبقاء على الأحوال الخارجية العامة للحياة الاجتماعية، لا ينطبق على الحكومات الدينية؛ إذ إنها تنظم كل تفصيلات الحياة، ولا تفرق بين الأخلاق والقانون تفرقة واضحة. وعلينا أن نعد الدولة، من وجهة نظر علم الاجتماع، جنسًا تندرج تحته أنواع عدة، تتفاوت تفاوتًا كبيرًا في مداها ووظيفتها، وفي علاقاتها بالهيئات الأخرى. ويمكننا أن نضع حدًّا أدنى لمفهوم الدولة، فنقول إن الدولة توجد في كل المجتمعات التي تُترك فيها حماية الأفراد وتنفيذ القواعد العامة؛ ليتولاها نسق متخصص من الهيئات العاملة.[١١] فالمجتمعات التي لا تنفذ فيها القواعد بمجهود جماعي، أو التي يَترك فيها الدفاع عن الأفراد لأقاربهم، أو لغيرهم من الجماعات، أو حتى لزعماء لا يملكون سلطة محددة؛ هذه المجتمعات لا تكون دولًا.

ولقد أصبحت الوظيفة التي شاع الاعتراف بها للدولة على أوسع نطاق هي وظيفة الدفاع، الداخلي والخارجي. ومن جهة أخرى فإن استغلال الموارد الجماعية من أجل الصالح العام ينتمي إلى مراحل أعلى في التطور، بل إن الدور الذي تساهم به الدولة في تنمية المصالح العامة مساهمة إيجابية، لا زال حتى اليوم مثارًا للجدل. فإذا تركنا جانبًا مجموعة من أبسط الشعوب، التي ليس لها حكومات متخصصة على الإطلاق، بدا لنا أن هناك اتصالًا أساسيًّا في تطور التنظيم السياسي، وأن من الضروري أن يُنظر إلى الدولة على أنها تنظيم يكاد يكون عالميًّا عامًّا. ومن جهة أخرى، فإن القول بأن الدولة تنظيم «طبيعي» هو قول غامض مضلِّل. فوجود شكل من أشكال المجتمع هو حاجة كامنة في الطبيعة البشرية، ولكن لا يمكن القول بأن نوعًا خاصًّا من أنواع الدولة، كالدولة الحديثة القائمة على وحدة شعب أو أمة، ينبعث عن حاجة طبيعية، لا بمعنى أنها تنشأ

[١١] قارن تعريف هبهوس: «الدولة هي نسيج فيه تتخصص الوظائف الرئيسية للحكومة، كما أنها تتعاون كذلك، كسن القانون وتنفيذه والدفاع العام.» (Social Development, p. 51).

مباشرة عن دوافع الإنسان العظيمة، ولا بمعنى أنها استجابة تلقائية لهدفه النهائي أو غايته القصوى. وهنا، كما في نواحٍ عدة لعلم السياسة النظري، ينبغي علينا ألا نخلط بين الدولة والمجتمع؛ فالدولة نوع خاص بالنسبة إلى المجتمع، أعني أنها هي المجتمع موصوفًا بأنه هيئة. كما أنها أيضًا مجموعة من النظم، وهي بهذا المعنى تشتمل على كل ذلك المركب المنتظم، المكوَّن من القانون والحكومة معًا. على أنها في كلتا الحالتين لا تنتظم كل العلاقات البشرية؛ ووظائفها المتعلقة بالإشراف على هذه العلاقات تقبل تغيرات واسعة إلى حد بعيد، كما تبين لنا من قبل.

## (١) صور الإشراف الاجتماعي

عرَّفنا الموطن أو المجتمع المنظم بأنه مجموعة يربطها نظام من القواعد المشتركة، وعلينا الآن أن نناقش بإيجازٍ طبيعة هذه القواعد؛ ففي المجتمعات الراقية في تقدمها يمكننا أن نميز أربعة أنواعٍ من التنظيم الاجتماعي، وهي: القواعد الأخلاقية (التي ترتبط بقواعد الدين ارتباطًا وثيقًا، وإن كانت تتَّجه إلى أن يكون لها قوامها الخاص) والقواعد التشريعية، والعرف، والأذواق. وبينما نجد أن القانون والأخلاق والعرف هي من حيث الأصل التاريخي فروع للسنن الشائعة؛ فإن من الممكن تمييز كل منها عن الآخر في صورته المتقدمة تمييزًا واضحًا. فالقواعد الأخلاقية عندما تصل إلى مرحلتها المتميزة، تحض على أفعال معينة بفضل ما يكمن فيها، أو في الغايات التي تتحقق بواسطتها، من خير؛ وهي تنهى عن أفعال أخرى؛ نظرًا لما يكمن فيها أو في نتائجها من شر. فأساس هذه القواعد يكمن في احترام الخير لذاته، وهي مستقلَّة عن أي جزاء خارجي. أما من الوجهة العملية فالقواعد الأخلاقية لا تنطبق طبعًا على هذا الوصف، ما دامت تقبل أحيانًا خضوعًا لسلطة معينة، وتُتبع نتيجة لاعتبارات من الإدراك الضيق لمعنى الحصافة. أما القانون فالمقصود به في صورته التي تطور إليها مجموع القواعد الاجتماعية التي تُعلنها وتنفذها سلطة مشروعة. والواقع أن التعريف الدقيق للقانون قد أثار، ولا يزال يثير، جدلًا كثيرًا؛ فهناك حالات انتقالية عدة، يكون مركز السلطة الاجتماعية فيها غير محدد، وهناك حالات أخرى تعلن فيها القانون سلطة مسئولة، ولكن تنفيذه لا يكون أمرًا مؤكدًا؛ فبين شعوب بدائية كثيرة توجد قواعد للسلوك يشيع اتباعها، ولكن لا توجد هيئات منتظمة لتحديد هذه القواعد أو إعلانها على الملأ. وفي حالات أخرى توجد هيئات تعلن القانون وتفسِّره، ولكن يُترك التنفيذ للفريق المظفر. وفي القانون الدولي الحالي توجد الوسائل

الكفيلة بالإعلان الرسمي للقانون، ولكن تنفيذه غير مؤكد، ومع ذلك فينبغي أن يعد ذلك قانونًا بالمعنى الصحيح.

والواقع أن صعوبة تعريف القانون لا يُتغلب عليها عن طريق حصره في القواعد التي تعترف بها الدول وتفسرها وتنفذها؛ إذ إن هناك غموضًا مماثلًا في تحديد مقومات الدولة. والمشكلة في الحالتين هي تحديد النقطة التي يصل فيها التخصص في الوظائف المتعلقة بحفظ النظام داخل الجماعة إلى المرحلة التي يمكن فيها القول بوجود نظام للدولة، أو نظام تشريعي. والواقع أن نمو الدول ونمو القانون هما وجهان لظاهرة واحدة، هي إقامة دعائم نظام ثابت. ولقد نضيف إلى ذلك أن فكرة الإرغام واسعة إلى أبعد حد، وهي تقتصر على الإكراه المادي وحده وتحريم الأفعال التي يُنهى عنها، وعلى النفي من داخل الجماعة، بل تنطوي أيضًا على أنواع كثيرة أخرى من صور الضغط التي يمارسُها الرأي العام ذاته، ذلك لأن الضغط قد يمارسه المجتمع من حيث هو كل، أو يمارسه رؤساؤه، أو عن طريق أية هيئة أخرى؛ فكلما وجدنا قواعد تحد من ممارسة السلطة على الأشخاص، أو الأشياء فيما عدا التدخل العرضي أو المحدود بغرض معين، وتطبق على نحو دائم داخل جماعة متميزة الحدود والصفات، وجدنا ما هو في أساسه قواعد تشريعية، وعلينا من أجل أغراض الدراسة المقارنة أن نعترف بوجود اختلافات هامَّة في درجة تحدد السلطة التي تسهر على رعاية هذه القواعد، وفي الجزاءات التي تُستخدم في تنفيذ هذه القواعد.

ونستطيع أن نميز تمييزًا عامًّا بين العرف والقانون والأخلاق تبعًا لطبيعة الجزاء من حيث هو خارجي أم باطن، وتبعًا لنوع الإكراه الذي يُستخدم فيه؛ ففي حالة الأخلاق يصبح الجزاء في المراحل العليا للتطور على أقل تقدير باطنًا في أساسه، ويتوقف على قبول الفاعل له بحريته. أما العرف فالرأي الشائع هو الذي يحميه لا السلطة الشرعية. كما أن نطاق العرف ينحصر في طبقات أو مجموعات معينة داخل المجتمع على الرغم من أن له في كثير من الأحيان احترامًا يضفي عليه قيمة توحي لأعضاء المجموعات الأخرى بمجاراته وتقليده. والعرف يرتبط بطرق السلوك التي تعد هامة في نظر مجموعات معينة، ولكنه لا يكاد يمس الحاجات الأساسية العامة للحياة بنفس العمق الذي تمسها به الأخلاق أو القواعد التشريعية. أما أحكام الذوق الشائع، فتختلف عما عداها من طرق السلوك المطلوبة في أوجه كثيرة، وخاصة في مدى بقائها وفي نطاقها. فأحكام الذوق الشائع هي بطبيعتها عابرة نسبيًّا، وهي تبدأ على أنها تجديدات، ثم تنتشر بالتقليد. ولكن ما إن يذيع حكم الذوق ويصبح عامًّا حتى يفقد طلاوة الجدة، ويضيع الفضل الذي اكتسبه مبدعوه. وعلى ذلك فبقاؤه يتوقف إلى حد بعيد على درجة انتشاره. وهو في هذه الناحية يختلف

أساسًا عن سائر معايير السلوك التي تكتسب مزيدًا من التأثير والقدرة على البقاء كلما ازدادت ذيوعًا.

ولقد شاع تعريف السنن تبعًا للقوانين النفسية للعادة، فنظر إليها على أنها نوع من السلوك قد غدا شائعًا في الجماعة، وأصبح يؤدَّى بفضل التكرار المستمر على نحو شبه آلي. وإلى هذا الطابع الشبه الآلي يعزَى الشعور بعدم الارتياح الذي نحس به عندما نسلك نحن، أو يسلك غيرنا سلوكًا خارجًا على السنن الشائعة؛ فنحن نجد من الصعب أن نخالف السنن المعمول بها، كما أن العدول عنها يَلقى مقاومة شديدة. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الحالة الانفعالية التي ترتبط بهذه المقاومة تختلف باختلاف الظروف؛ فتارة قد يبدو الفعل المخالف للسنن الشائعة مجرد فعل يبعث على السخرية، وتارة أخرى قد يثير الغضب والعداء الفعلي. وعلى ذلك فسطوة العادات الاجتماعية لا يمكن أن تفسر تفسيرًا كاملًا في ضوء ما يقول به علم النفس من استجابات شبه آلية، وإنما هي تنطوي على مشاعر لا تتمثل على الدوام في العادات المألوفة. والحق أن السنن ليست مجرد عادات شائعة، بل هي كذلك قاعدة أو معيار للسلوك. ويدعم القاعدة، في الجانب الانفعالي، مجموعتان من القوى؛ فهناك من جهة شعور، أو مجموعة من الاستعدادات الوجدانية، ترتبط بالسنن الشائعة في ذاتها، وتنهي عن مخالفتها. وفي هذا الشعور عنصر عقلي هو الاعتراف بأهمية استتباب النظام — أيًّا كان غموض هذا الاعتراف — وضرورة معرفة ما ينبغي توقعه، وما هو متوقع فعلًا في المواقف المعينة. حول هذه الأحاسيس تنمو المشاعر الاجتماعية. وإن إطاعة قواعد السنن لهي واحدة من أبسط الطرق التي يستجيب بها الفرد لنداء الحياة الاجتماعية، ويحس فيها باعتماده على الجماعة. وبالإضافة إلى هذه المشاعر التي ترتبط بكل السنن من حيث هي سنن، هناك مشاعر أخرى تثيرها سنن خاصة كمشاعر التعاطف، والغضب، والاستحسان والاستهجان التي تبلورت في قواعد، والتي تُثار مرة أخرى كلما خرقت هذه القواعد. وبين المجموعتين من الانفعالات تداخل وثيق، لأن كل قاعدة خاصة تستند إلى تأييد المجموعة أو النسق الكامل من القواعد التي تتحكم في مجتمع معين.

وتمر الحالة البدائية للسنن بعملية تخصص تتشابه خطوطها الرئيسية إلى حد بعيد في المدنيات المختلفة. فبعض ما تقضي به السنن يُتبع بدافع الأخلاق الفردية، ويستمد سلطته من قوة تقبل الشخص له بشعور فردي أو داخلي. وبعض قواعد الحياة تتطور إلى أن تعلنها وتنفذها سلطة قائمة، على حين أن غيرها من قواعد الحياة لا ينظر إليها على أنها تؤثر في الأحوال الأساسية للحياة، فيكون منها العرف، كما قلنا من قبل. والواقع أننا

نلمس في تاريخ المدنية اختلافات كثيرة في العلاقات بين أنماط الإشراف الاجتماعي هذه؛ فالسنن تظل دائمًا باقية، بوصفها أحد مصادر القانون؛ فقد كانت، على سبيل المثال، عاملًا أساسيًّا في القانون الإنجليزي، وهي أساس مجموعة من أهم مبادئ القانون العام. وتعد السنة القائمة بالفعل ملزمة من الوجهة التشريعية، وإذا استشهد بها تبين أنها لا تزال تعد قانونًا صالحًا، إذا ثبت أنها توجد بوصفها تفرعًا محليًّا للقانون المعتاد، وإذا لم يتبين أنها تناقض أي مبدأ تشريعي أساسي. وفي غير هذا من مذاهب القانون يُعترف للسنن أيضًا بأنها تؤثر تأثيرًا كبيرًا في مجرى النظم التشريعية، بل لقد عُدت المصدر النهائي لكل قانون. وعلى الرغم من ذلك، فالقانون في المذاهب التشريعية الراقية يعلو على السنة؛ إذ يمكن أن تلغيها المحاكم، وتعلن أنها أصبحت غير ملزمة لأحد، وإن كان ذلك لا يحدث كثيرًا. ومن العوامل التي تؤثر في تطور القانون اتساع التنظيم الاجتماعي، فذلك يضع أمام أنظار السلطات الحاكمة سننًا مختلفة، بل قد تكون متعارضة ينبغي التوفيق بينها، أو تعديلها، أو إلغاؤها من أجل مواجهة المقتضيات العامة الأوسع نطاقًا. وتختلف علاقة السلطة الحاكمة بالعرف الاجتماعي في مختلف مراحل المدنية. ففي الدول القائمة على السلطة الاستبدادية، يعرف القانون تعريفًا ملائمًا بأنه أمر صادر من سيد؛ إذ الغالب في مثل هذه الدول أن يفرض القانون من سلطة خارجية عن المحكومين، ولا ينشأ من عادات الشعب وحاجاته السائدة. نعم إنه ليس في وسع سلطة مستبدة أن تظل تسود طويلًا، من غير أن تستند إلى موافقة المحكومين، غير أن استجابة هؤلاء المحكومين قد تكون مجرد إذعان، أو استسلام ناشئ عن الخمول، بل قد تكون استسلامًا مضطغنًا. أما في المجتمعات الديمقراطية، فللقانون صلة أوثق بالحاسة الأخلاقية للجماعة، ولكن حتى في هذه المجتمعات قد يظل لعنصر السيطرة وجود، يتمثل فيما للطبقات القوية من تأثير على التشريع والإدارة.

وبالإجمال، فالعلاقة بين القانون والأفكار الأخلاقية لا بد أن تختلف اختلافًا كبيرًا في الجماعات التي لم يصبح فيها لكل من القواعد التشريعية والأخلاقية والدينية كيان متميز قائم بذاته، عنها في المجتمعات التي تكون نظمها التشريعية متقدمة تامة التميز؛ كما تختلف في المدنيات ذات الحكومات الدينية، حيث يظل بين الدين والقانون والأخلاق تداخل وثيق. وإن من أهم مسائل علم الاجتماع القانوني أن يحدد، من جهة، مدى انعكاس التغيرات في المعايير الأخلاقية على القانون، وأن يقيس من جهة أخرى تأثير التفكير الأخلاقي الواعي في التشريع. فمن الواضح أن قدرة التفكير الواعي على تشكيل القانون قد

ازدادت خلال مجرى التطور التشريعي؛ ففي المجتمعات الدنيا تكون التغيرات بطيئة وغير شعورية. وفي الحكومات الواسعة النطاق، التي اتصفت بها مرحلة السلطة المطلقة، نجد الحكومة هي التي تعلن القانون إعلانًا صريحًا، وتبذل جهودًا جبارة لتعميمه وتنظيمه. وفي الجماعات التي تحكم نفسها بنفسها، في المرحلة المدنية، يتم الانتقال من مجرد إعلان القانون إلى التشريع القائم على خطة مرسومة. أما تحديد مدى تأثر هذا التشريع الواعي بالتفكير الأخلاقي، فتلك مشكلة لم يبحثها بعدُ علماء الفقه المقارن بحثًا كافيًا. ويبدو أن هناك نوعًا من الاتجاه الجدلي في العلاقة بين القانون والأخلاق، أو يبدو على الأقل، أن كل فترة تبذل فيها جهود للملاءمة بينهما، تتلوها فترة من عدم الاكتراث أو رغبة كل منهما في الاستقلال عن الآخر. وإنا لنجد في المراحل الأولية التي لم يصبح للقانون فيها كيانه الخاص بعد — كما هو الحال في الشعوب البدائية، وفي بعض الحكومات الدينية — أن مجال القانون بمعناه الصحيح محدود، وأن أكمل صورة يتجلى فيها الإشراف الاجتماعي تتمثل في الدين والأخلاق. وفي المرحلة التالية من مراحل التطور التشريعي، تكون السلطة المنظمة سياسيًّا قد وسعت قدرتها إلى حد كبير، وعندئذ يتميز القانون بوضوح عن بقية أنواع التنظيم الاجتماعي. وتلك هي مرحلة التمسك بحرفية القانون، بما فيها من تأكيد للقواعد والشكليات الدقيقة. وفيها يتجه القانون إلى الصرامة، وإلى عدم الاكتراث بالمؤثرات الأخلاقية، ويميل من الناحية النظرية إلى الرأي القائل بأن القانون لا صلة له بالأخلاق. وكثيرًا ما كانت مثل هذه الفترات تفضي إلى فترات أخرى يخفُّ فيها جمود القانون، وتدخل عناصر جديدة، عن طريق الاتصال بمذاهب تشريعية أخرى، أو الاتصال بأفكار أخلاقية. ويتمثل هذا الاتجاه في رومة في تأثير الفلاسفة اليونانيين، وفي إنجلترا، في قيام محكمة الانتصاف Court of Chancery ونمو مبادئ العدالة الطبيعية Equity،[١٢] وفي بلدان القارة الأوربية في القرنين السادس عشر، والسابع عشر في تأثير

[١٢] مبادئ العدالة الطبيعية Equity هي مجموعة القواعد والمبادئ القانونية التي نمت في ظل محكمة الانتصاف Court of Chancery في إنجلترا. وهي في معناها المعتاد تشير إلى نوع من العدالة الطبيعية، التي تقف بجانب العدالة المدنية الصارمة. وقد كانت هذه المبادئ هي المصدر الأساسي للإصلاح القانوني في إنجلترا قبل ظهور النظم الحديثة في التشريع.

أما «محكمة الانتصاف» فترجع في الأصل إلى تولي مستشار الملك القضاء في الحالات التي تعجز فيها المحاكم العادية، ولها إجراءات خاصة مخالفة للإجراءات سائر المحاكم. (المترجم)

فكرة القانون الطبيعي. بل إن الأستاذ رسكو باوند Roscoe Pound ليذهب إلى أن الحق الشرعي والواجب الشرعي في قانون القرن التاسع عشر ليسا إلا الحق الطبيعي والواجب الأخلاقي في الفلسفة التشريعية للقرنين السابقين، بعد أن تناولهما القانون، وقد نضج واكتمل، فأضفى عليهما مغزًى جديدًا.[١٣]

وعندما تنتهي فترات التمثل والنمو هذه، تبدأ المعارضة في استجماع قواها مرة أخرى، وتحدث في الغالب هُوة بين النمو التشريعي والتطور الأخلاقي؛ فتاريخ فكرة القانون الطبيعي يوضح هذه الدورات المتبادلة أكمل توضيح. ومن المحتمل أن هذه الفكرة تؤثر بعض الأثر في القانون الدولي الحالي، ويمكن أن يُقال بوجه عام إن عصرنا يشهد تجدُّد المحاولة التي ترمي إلى مراجعة أسس القانون الموجود بالفعل، على نحوٍ يلائم بينها وبين معاني العدالة والمعقولية، وهي المعاني الأرسخ دعائم من أسس القانون هذه. وحل مثل هذه المشاكل يستلزم تعاونًا وثيقًا بين علم الاجتماع وفلسفة القانون.

[١٣] Law and Marals, p. 34.

الفصل السادس

# الطبقات الاجتماعية والتنظيم الاقتصادي

يمكننا أن نصف الطبقات الاجتماعية بأنها أجزاء من المجتمع، أو مجموعات من أفراد يقف كلٌّ منهم على قدم المساواة مع الآخر، ويتميز عن أجزاء المجتمع الأخرى، بمعايير لارتفاع المكانة أو انخفاضها، يقبلها المجتمع أو يجيزها.

ففي داخل كل طبقة مساواة أساسية، تعلو على الفوارق الصغرى وعلى المراتب التي تنقسم إليها الطبقة، ولكن بين الطبقات ذاتها هوة لا يمكن أن تعبر إلا بصعوبة. وفي وُسعنا أن ننظر إلى علاقات المساواة والعلو والانخفاض أولًا من الناحية الموضوعية، أي من وجهة نظر المشاهد الخارجي. وثانيًا من وجهة نظر العوامل النفسية التي تكمن من ورائها؛ ففي نظر المشاهد الخارجي تكون الطبقة قبل كل شيء، مسألة طريقة في السلوك، والكلام، والملبس، والتعليم، وعادات التعامل الاجتماعي بوجه خاص؛ إذ يتعامل الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة واحدة على قدم المساواة، ولكنهم عندما يتَّصلون بأفراد ينتمون إلى طبقات أخرى، نجدهم يسلكون مسلكًا ينطوي على الاحترام أو الخضوع من جهة، وعلى الثقة والاعتداد بالنفس من جهة أخرى. أما في الحدود الفاصلة بين الطبقتين فإنا نلاحظ سلوكًا يحرص بوجهٍ خاص على حفظ المسافة. على أن وراء عادات السلوك هذه أمورًا أهم؛ فهي تعبر عن القِيم التي تضفيها المجتمعات على مختلف أساليب الحياة، وهي وسائل حفظ وحماية للامتيازات المرتبطة بمختلف أساليب الحياة؛ فالأفراد الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية معينة، ينتظر منهم أن يظلوا على مستويات معينة في الحياة، وأن يكون لديهم نوع معين من التعليم، وأن يختاروا مهمَّتهم في حدود نطاق محدود. وهكذا تُستخدم الطبقة أداة لإبقاء كل في مكانه، سواء أتم ذلك عن طريق امتيازات قانونية أو عن طريق ما تقره الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية؛ فالفروق في السلوك هي، بمعنًى ما، جزء من الوسائل التي تحفظ الحواجز الاجتماعية، ولكنها بمعنًى آخر نتيجة لهذه

الحواجز؛ فالأفراد يكتسبون عاداتهم السلوكية من الطبقة التي يُولدون فيها، ويساعد سلوكهم على حفظ الفروق بينهم، وإبقائها على ما هي عليه.

أما إذا تأملنا الفروق بين الطبقات من وجهة النظر الذاتية، فإننا نجدها ترتكز على نمو المشاعر أو مجموعات الاستعدادات الوجدانية. وهذه على ثلاثة أنواع؛ فهناك أولًا: شعور بالمساواة بالنسبة إلى أفراد الطبقة التي ينتمي إليها المرء؛ شعور بأن المرء يكون معهم على سجيَّته، وإحساس بأن طريقة سلوكه سوف تنسجم مع سلوك الآخرين. وهناك ثانيًا: شعور بالنقص بالنسبة إلى من هم أعلى في التدرج الاجتماعي. وثالثًا: شعور بالرفعة بالنسبة إلى من هم أدنى. وإلى هذا المجال تنتمي بوجه خاص الرغبة في حفظ المظاهر، والخوف من فقدان المكانة، وهو الخوف الذي يتميز به خاصة أولئك الذين لا يكون مركزهم مستقرًّا في طبقة معينة، وإليه تنتمي من جهة أخرى الرغبة في الصعود إلى أعلى أو الارتقاء في المركز، على الأقل بالنسبة إلى الأبناء، وهو الشعور الذي يتملك أولئك الذين يقفون في الدرجات العُليا من طبَقتهم. وبين هذه المشاعر للمساواة والنقص والترفع تداخل وثيق؛ نظرًا لوجود كثير من المراتب في التسلسل الاجتماعي، وما يستتبعه ذلك من سنوح فرص لامتزاج الطموح والتنازل. وفضلًا عن ذلك، فهذه المشاعر تقبل التشكل في صور متنوعة يظهر فيها الشعور على عكس حقيقته، وتبدو فيه الرغبة في التعويض، كما يتمثل بوضوح في الروح العدوانية المفرطة التي يتصف بها محدَثو النعمة، والتواضع الظاهري المترفع الذي تبدو به الطبقات العليا، إذا اتصلت بما هي أدنى منها من الطبقات.

ولا جدال في أن أهم العوامل الحاسمة التي تؤدي إلى التفاوت الاجتماعي في الجماعات الحديثة هو العامل الاقتصادي؛ فالأحوال الاقتصادية، في الأغلب، هي التي تحدِّد نوع التعليم الذي يمكن أن يتلقاه المرء، كما تحدد، تبعًا لذلك، نطاق المهن الميسورة له. والمهنة بدورها دليل بين على أسلوب المرء في الحياة، ومركزه الاجتماعي العام. بل إن الغنى والفقر هو بمعنًى معين، حكم نسبي متوقِّف على الطبقة؛ فنحن نحكم على الشخص بأنه فقير إذا لم يكن يستطيع أن يعيش في مستوى طبقته، وبأنه غني إذا كان مستوى معيشته أرفع منها. ومع ذلك فللدخل أهميته، من حيث إنه يتحكم في اختيار المهنة، ومن الممكن أن تميز مجموعات المهن على أساس درجة الاستقلال فيها، وضمان الثبات فيها، والمركز التعليمي والاجتماعي الذي تقتضيه. وهي كلها أمور تقترب كثيرًا من خط الفوارق الطبقية، ولا تتوقف المنزلة التي ترتبط بمختلف أنواع العمل توقفًا كاملًا على ما

تدره هذه الأعمال من دَخْل، بل تتوقف أيضًا على ما تتضمنه من مهارة، وما تستلزمه من خبرة وتعليم، وعلى قيمة ندرتها، وكمية الاستقلال الشخصي الذي تجلبه لصاحبها، وتتوقف أيضًا، بلا شك، على كثير من العوامل غير المعقولة التي تدخل في تقدير الناس لمختلف أنواع العمل، والتي تختلف، على ما يبدو، اختلافًا غير قليل باختلاف المجتمعات والعصور. وهكذا تكون الطبقات الاجتماعية، بالمعنى الذي استخدمناه هنا، ناتجة عن عوامل عدَّة، وبخاصة التعليم، والأسلوب العام في الحياة، والمهنة، والمركز الاقتصادي. أما السؤال عن مدى تماسك الجماعات التي تكونها الطبقات الاجتماعية، فليس مهمًّا في تعريف الطبقة الاجتماعية من حيث هي طبقة اجتماعية، بقدر ما هو مهم في الاعتبارات السياسية والاقتصادية؛ فالطبقات ليست جماعات قائمة بالفعل، بل هي جماعات ممكنة الوجود؛ وهي ليست في ذاتها هيئات ذات وظائف محددة، ولكنها قد تكون المادة التي تُبنى عليها الهيئات، كالأحزاب السياسية مثلًا.

ولننتقل الآن إلى بحث الشروط التي تؤدي إلى تكوين وعي طبقي لدى أفراد الطبقة. وأول هذه الشروط في رأيي هو مدى قابلية المجتمع للتغير، ومقدار سهولة هذا التغير. فقوام الوعي الطبقي هو شعور المرء بأنه في موقفه العام، وفي سلوكه، متشابه لأفراد طبقته، ومختلف عن أفراد الطبقات الأخرى. ومن السهل أن ندرك أنه إذا كانت الحركة إلى أعلى وإلى أسفل سهلة وسريعة، كان لا بد للفروق في أسلوب الحياة أن تتجه إلى الاختفاء، أو تفقد أهميتها. أما إذا كانت الحركة مستحيلة، كما في المجتمعات القائمة على طبقات الحسَب والأصل؛ فإن نظرة الأفراد الذين ينتمون إلى مراتب مختلفة كل إلى الآخر، تتجه إلى أن تصبح عادة ثابتة شبه آلية. وأخيرًا، إذا كانت الحركة ممكنة ولكنها ليست هيِّنة، فأثر ذلك هو زيادة الإحساس بالفروق، وخاصة على الحدود بين الطبقات، ما دام الأفراد يستشعرون عندئذٍ رغبة قوية في النهوض، أو خوفًا من الهبوط في سلم المجتمع. والشرط الثاني للوعي الطبقي هو المنافسة والصراع، فأفراد الطبقة يتوافر لديهم الوعي بوجود مصالح مشتركة بينهم عن طريق الحاجة إلى الدفاع ضد عدو مشترك، وهمي أو حقيقي. وهذا الوعي يقوى بوجه خاص إذا وقع التصادُم مع طبقة كان لديها من قبل وعي طبقي. فعندئذٍ تتجه الطبقات إلى تنظيم نفسها في جماعات متماسكة، ليصبح لها طابع الهيئات. وهناك عامل ثالث له نصيبه في تكوين هذا الوعي، وهو نمو تراث مشترك تتجسد فيه التجارب والمعايير التقويمية المشتركة. وطبيعي أن يكون لهذا العامل أيضًا قيمته الكبرى في المرحلة التي يصِل فيها تطور الطبقات إلى الوعي بذاتها؛ إذ يعين عندئذٍ عونًا عظيمًا على رسم سياسة مشتركة للمستقبل.

## (١) درجات التفاوت الاجتماعي

رأينا أن الطبقات الاجتماعية تتكوَّن بفعل مجموعة من عوامل متعددة، يكون العنصر الأساسي فيها هو القيمة التي تُعزى إلى مختلف أساليب الحياة. وهذا العنصر الأساسي، على ما يبدو، ماثِل في كل صور التفاوت الاجتماعي، على الرغم من أن التعبير عنه قد يتخذ صورًا مختلفة، وعلى الرغم من أنه قد يؤدي إلى أنواع مختلفة من التدرج. فإذا ما تأملنا المشكلة بصورة عامة، أمكننا أن نميِّز بين أنماط الطبقات الاجتماعية على أسس ثلاثة، وهي: جمود الدرجات، ونوع الإقرار، أو الإجازة التي تعتمد عليها الفوارق، ودرجة التماسك والتميز الوظيفي للطبقات التي تنشأ على هذا النحو. تلك هي المعايير التي تبدو متضمَّنة في ذلك التميز الذي يقوم به علماء الاجتماع عادة بين نظام المراتب Estates،[١] ونظام الأجناس Caste،[٢] والطبقات الاجتماعية بمعناها الأخص.

فنظام المراتب «وتسمى بالألمانية Stande» هو نظام من المراتب الاجتماعية التي يحدد القانون والعرف مكانتها. وهي توجد، ببعض الفروق، في كل أنحاء القارة الأوربية التي يسودها النظام القديم، كما كانت توجد أيضًا في العالم القديم. ويكاد التدرج في المراتب يكون متماثلًا في البلاد التي توجد فيها هذه المراتب؛ ففي المرتبة العليا نجد النبلاء، الذين هم حكام الدولة وحُماتها، ثم الكهنة، ثم يأتي التجار، والصناع اليدويون، ولكل فئة منهم واجباتهم ووظائفهم التي تتفاوت في دقة تحديدها، وأخيرًا الراسفون في الأغلال، بأنواعهم المختلفة. وتحتفظ الطبقات العليا بميزات كثيرة، كخضوعها لقانون خاص، وتمتعها بحصانات عدة أيضًا، كالإعفاء من دفع الضرائب. والمولد هو الذي يحدد الرتبة والمكانة، وقد يحدث أحيانًا أن يرتفع بعض الأفراد عن طريق منحهم الألقاب النبيلة، كما أن الكنيسة قد تختار أفرادها أحيانًا من الطبقات الدنيا، ثم إن الراسفين في

[١] آثرنا استعمال كلمة المراتب للفظة الإنجليزية Estate التي تدل في التاريخ السياسي والاجتماعي في أوروبا على طبقات أو مراتب من الناس كانت الفوارق بينهم واضحة، وكان يُشار إليهم باسم المراتب الثلاث للدولة، أصحاب السلطة الروحية، وأصحاب السلطة الزمنية (أي الدنيوية)، والشعب أو الدهماء. (المراجع)

[٢] استعملنا كلمة جنس ترجمة لكلمة Caste التي تؤدي معنى جنس من الناس يتناسل دون اختلاطه بجنس آخر، ويكون فئة متميزة من المجتمع كما هو الشأن في المجتمع الهندي. (المراجع)

الأغلال قد يحررون. غير أن الأغلب هو أن تتناسل كل طبقة مع نفسها، ويتوقف الانتقال من طبقة إلى أخرى على مشيئة ذوي المراتب العليا. وفي معظم الأحيان كان ظهور نظام المراتب في أوروبا ناشئًا تدريجيًّا عن النظام الإقطاعي، وظلت له حتى القرن الثامن عشر كثير من سمات العصر الإقطاعي، وخاصة في تسلسل المراتب وخضوع كل مرتبة لما يعلو عليها، واعتمادها عليها.

أما نظام الأجناس Caste، كما يتمثل في الهند الحديثة، فيختلف عن نظام المراتب في نواحٍ هامة معينة؛ فمن الممكن أن يوصف نظام الأجناس بأنه جماعة تتزاوج داخليًّا، ويعمل أفرادها، بحكم العرف، في مهنةٍ واحدة، أو مهن معينة مترابطة، وتجمعهم سويًّا قواعد اجتماعية معينة في السلوك، وطقوس أو شعائر مشتركة يحرصون على أدائها. وهذا النظام متحجِّر، فلا يستطيع الفرد فيه أن يرتفع عن المركز الذي ولد فيه، على الرغم من أن الجماعات قد ترتفع، أو تهبط أحيانًا نتيجة للانفصام أو الاندماج. ويختلف نظام الأجناس عن نظام المراتب في طابعه الديني، وفي تحجره العظيم، وربما كان يختلف أيضًا في أن الفروق في الملكية لا تكاد تكون لها أهمية في نظام الأجناس. فهذا النظام هو قبل كل شيء تجمعات وظيفية أو مهنية، تتأثر تأثرًا عميقًا بالفروق في الطقوس أو الشعائر، وهو يقدم إلينا مثلًا بارزًا يبين مدَى تأثير العوامل غير المعقولة على التقويمات الاجتماعية للمهن وأساليب الحياة.

أما الطبقات الاجتماعية الحديثة؛ فتختلف عن المراتب أساسًا في أنها لا تقوم على فروق في الوضع القانوني. فهناك من الناحية النظرية مساواة أمام القانون، والمفروض نظريًّا أن أبواب المهن وغيرها من الوظائف الاجتماعية مفتوحة لكل الأفراد، وليست هناك قيود تشريعية على اكتساب الملكية. وفضلًا عن ذلك، فليس للطبقات الاجتماعية ذلك التحجر الذي تتصف به المراتب أو الأجناس؛ ففيها قدر غير قليل من الحركة إلى أعلى السلم الاجتماعي وأسفله، والتدرجات الاجتماعية بين الطبقات كثيرة إلى حد يتعذَّر معه رسم حدودها بدقة. ولقد رأينا من قبلُ أن الطبقات الاجتماعية الحديثة يمكن أن يُنظر إليها من زاوية أسلوب الحياة، وبخاصة سلوك كل طبقة نحو الأخرى؛ فالطبقات التي يُتوصل إليها على هذا النحو تناظر على وجه العموم المكانة الاقتصادية، إذا حكمنا على المكانة الاقتصادية لا من حيث مقدار الدخل ومصدره فحسب، بل من حيث درجة الأمان والاستقلال الشخصي فيها، وما تخوله للفرد من قدرة على الابتكار والتصرف والتحكم. ويبدو أن هذا هو أصل الفروق الأساسية التي تميز بها الطبقة المتوسطة أو البورجوازية

عن الطبقة العاملة. فالطبقة العاملة تشتمل على كل أولئك الذين يقتصر اعتمادهم في كسب عيشهم على عرض عملهم نظير أجورهم، والذين يعوقهم دخلهم، وعدم ثبات مركزهم عن تغيير منزلتهم أو منزلة أطفالهم. وهذه الطبقة تتكوَّن أساسًا من فئة الأُجراء اليدويين عامة، ولو أنها قد تضم أيضًا حالات تقف على الحدود (أي ما يسمى بأشباه العمال Proletaroid)، وهم أولئك الذين لا يُعدُّون أُجراء بالمعنى الدقيق، بل يشتغلون لحسابهم الخاص، ولكن يقوم استقلالهم وضمانهم لمركزهم، على أساسٍ بلغ من الضعف حدًّا يجعلهم دائمًا مهدَّدين بالاندماج في الطبقة العاملة. ولهذه الطبقة خصائص متميزة واضحة؛ فأفرادها يكتسبون قوتهم ببذل عملهم لقاء أجر، وكمية ممتلكاتهم ضئيلة جدًّا، إذا قورنت بما تملكه الطبقات الأخرى في المجتمع، وتكون هذه الممتلكات جزءًا يكاد يكون معدوم الأهمية في دخلهم الكلي، وليس لهم، من حيث هم أفراد، إلا نصيب ضئيل في رسم خطوط السياسة الاقتصادية أو توجيهها.

أما التمييز بين الطبقات الاقتصادية الأخرى ففيه صعوبة أكبر. فبين مجموعة الأجراء من جهة، والجماعة الصغيرة من أصحاب الملكيات الكبيرة من جهة أخرى، درجات متوسطة عدَّة، ليس لها حدود فاصلة دقيقة. والواقع أن لفظ الطبقة العليا ليس له اليوم أي مفهوم واضح؛ فهو يُستخدم للإشارة إلى كل أولئك الذي يتمتعون بمستوًى عالٍ نسبيًّا في الحياة، ويُستمد معظم دخلهم من الثروة المكدسة، كأصحاب الأراضي الواسعة، وذوي الأرباح من الأموال المستغلة، وكبار الرأسماليين، وكبار الموظفين، وعلية أصحاب المهن. غير أن من الصعب رسم الحدود بين هذه الطبقة، وبين الطبقات الوسطى، أو البورجوازية الصغيرة، كما أن على الحدود بين هذه الأخيرة وبين الطبقة العاملة جماعات عدة ليس لها تصنيف ثابت. ومن الشائع اليوم التمييز بين الطبقة الوسطى الجديدة والطبقة الوسطى القديمة؛ فالجديدة تشتمل على وكلاء الأعمال الذين يعملون على نطاق صغير أو متوسط، وصغار حملة الأسهم، وذوي الأرباح من الأموال المستغلة وصغار الفنِّيين والإداريين وذوي المرتبات (الماهيات) من الموظفين بمختلف أنواعهم، وطبقات أصحاب المهن في مستواها الأدنى والمتوسط. وهي جديدة بمعنى أنها تشتمل أساسًا على أناس ظهروا منذ نمو الصناعة ذات النطاق الواسع، فيرتبطون بها ارتباطًا وثيقًا، ويعتمدون عليها اعتمادًا تامًّا. أما الطبقة الوسطى القديمة، التي تسير الطبقة الوسطى الجديدة إلى الاندماج فيها، فتشتمل على البقية الباقية ممن يزاولون الوسائل القديمة في الإنتاج والتجارة، وأصحاب الحوانيت، والمنتجين والمشتغلين بالتجارة على نطاق

ضيِّق وغيرهم ممن ظهروا بعد هؤلاء، ولكن يستخدمون أساليب مماثلة للقديمة. والمشكلة في هذا الموضوع هي: هل تكون كتلة غير متجانسة كهذه طبقة واحدة؟

الواقع أن التحيز السياسي قد أدى إلى بعث الاضطراب في هذه المسألة؛ فأولئك الذين لا يرغبون في اختفاء الرأسمالية، ينظرون إلى الطبقة الوسطى على أنها نوع من الحاجز بين العمال وكبار الرأسماليين، لها في ذاتها وظائفها المتميزة الثابتة. أما الاشتراكيون، فينظرون إلى الطبقة الوسطى على أنها في أساسها عابرة. وفي كلتا الحالتين تجد الفكرة وليدة الرغبة، فلم يثبت حتى الآن أن للطبقات الوسطى وحدة كافية، واشتراكًا في المصالح يجعل منها جماعة متميزة، كما لم يثبت أيضًا أن مصالحهم من التعارض والتنافر، بحيث يكون لزامًا عليهم أن ينضموا إلى صفوف الطبقة العاملة، أو يصبحوا تابعين للبورجوازية العليا؛ فالموقف يختلف باختلاف الدولة، وتبعًا للمستوى الذي بلغه التصنيع فيها، والدور الذي تقوم به الزراعة. ولكن ليس للطبقات الوسطى في أي مكان سياسة متماسكة بالنسبة إلى الجماعات الأخرى؛ فهناك قدر معين من العداء بين الطبقة الوسطى القديمة، التي يهدد مركزها نمو وسائل الإنتاج والتوزيع على نطاق واسع، وبين الطبقة الوسطى الجديدة، التي تفتح أمامها التطورات الحديثة آفاقًا تتجدد على الدوام. وكل من الطبقة الوسطى القديمة والجديدة منقسمة على نفسها، في موقفها من إلحاح الطبقات العاملة المتزايد في الإشراف على الصناعة، ولكن على الرغم من أن الطبقات الوسطى منقسمة من الناحية الاقتصادية والسياسية، إلا أن بينها نوعًا من التقارب في المركز الاجتماعي، يميزها — على الرغم من وجود درجات عدة بينها — عن الطبقات العاملة. ولا جدال في أنه قد ظهر في الأوقات الأخيرة ميل معين إلى الإقلال من الفوارق في أسلوب الحياة، وفي الفرص الثقافية والاجتماعية، غير أن المجتمع لا زالت له في مجموعه مراتب متميزة بوضوح، ولا زال يحتفظ بطابعه المتدرج، ولا زال الانتقال من طبقة إلى طبقة أمرًا عسيرًا؛ فإذا ما ظهر من آنٍ لآخر أفراد أمكنهم الانتقال من طبقتهم، فإن المجموع يظل في أساسه على ما هو عليه، نظرًا لنفوذ ذوي المراتب العليا، وميل أولئك الذين ارتقوا إلى اندماجهم في بيئتهم الجديدة. بل إن وجود بعض حالات الانتقال من أدنى إلى أعلى هو أمر لا بد منه لبقاء المراتب العليا. ولقد ذهب بعض الباحثين إلى حد القول بأن هذه هي الوظيفة الحقيقية التي تؤديها الطبقات الوسطى في المجتمع. فهذه الطبقات، عند أصحاب هذا الرأي، تقدِّم المادة التي يتم منها الانتقاء الاجتماعي؛ إذ إنها تضم في كيانها أصلح أفراد الطبقة العاملة وأنشطهم أو أكثرهم إقدامًا، وهي بدورها تُستخدم مستودعًا

للمواهب، تُنتقى منه المراتب العليا. وسواء أكانت هذه هي وظيفتها أم لم تكن (والحق أن لنا أن نتساءل جديًّا: هل هناك مثل هذا الارتباط الوثيق بين المركز الاجتماعي والقدرة، وهو الارتباط الذي ينطوي عليه هذا الرأي؟) فإن الحواجز التي تحول دون الانتقال لا زالت باقية، ولا زالت الطبقات العليا في المجتمع تنتقي أفرادها في الأغلب من داخلها.[٣] ولا زالت أبواب المهن العليا موصدة، غالبًا، في وجوه أبناء الفقراء. وهناك بعض الدلائل التي توحي بأن كبار أصحاب الأعمال قد أصبحوا يُستمدون، بنسبة متزايدة، من بين الطبقات الموسرة. بل إن هذه هي الحال في أمريكا ذاتها، إذ يتضح من بحث أجري أخيرًا أنه، على الرغم من أن كبار أصحاب الأعمال لا يكوِّنون طبقة مقفلة على نفسها بالمعنى الصحيح؛ فإن النصيب الذي يساهم به الأغنياء يزداد بسرعة، ومن المرجِّح أنه، بنسبة التزايد الحاصل الآن، سيصبح العنصر الأساسي.[٤]

ومن الصعب أن نحصل على بيان دقيق مقارن، عن نسب الطبقات الاجتماعية المختلفة في المجموع العام للسكان، ولكن في وُسعنا أن نذكر على سبيل التوضيح تقديرًا أو اثنين. فالمسجل العام في إنجلترا يميز خمس مراتب، يصفها بأنها:

(١) العليا والوسطى.
(٢) المتوسطة.
(٣) العمال الفنيون.
(٤) العمال المتوسطون.
(٥) العمال غير الفنيين.

وقد أورد في سنة ١٩٢١م التقدير الآتي للنسب المئوية لعدد كل من هذه الطبقات بالقياس، إلى مجموعة الذكور المشتغلين والمتقاعدين:

| كل الطبقات | الطبقة (١) | الطبقة (٢) | الطبقة (٣) | الطبقة (٤) | الطبقة (٥) |
|---|---|---|---|---|---|
| ١٠٠ | ٢,٩٣ | ٢٠,٣٥ | ٤٣,٤٧ | ٢٠,٤٥ | ١٣,٤٠ |

[٣] عن بحث المرونة الاجتماعية، انظر كتاب Studies in Sociology (الفصل التاسع) للمؤلف.
[٤] American Business Leaders, by Taussing & Joslyn.

وبالنسبة إلى ألمانيا، يستخدم الدكتور «جيجر Geiger» تصنيفًا آخر، فيقدم الأرقام الآتية:

| الرأسماليون | الطبقة الوسطى القديمة | الطبقة الوسطى الجديدة | أشباه العمال | العمال |
|---|---|---|---|---|
| ٠,٨٤ | ١٨,٣٣ | ١٦,٠٤ | ١٣,٧٦ | ٥١,٠٣ |

## (٢) مصادر التمييز الطبقي

اقتُرحت عدة نظريات لتفسير أصل التدرج الاجتماعي، فأُرجِعت الطبقات الاجتماعية إلى الغزو العسكري، وإلى الفروق في الثروة، وإلى التخصص الوظيفي أو تقسيم العمل. ويبدو أن كلًّا من هذه العوامل قد ساهم بنصيبٍ ما في التمييز الطبقي، غير أن أهمية كل عامل تتفاوت في مختلف العصور وبين مختلف الشعوب. فبين الشعوب الأدنى إلى السذاجة نجد أمثلة عدة للمكانة الوراثية التي ترجع إلى الحرب، كما هو الحال في إفريقية، غير أنا نجد حالات يرجع فيها علو المكانة إلى الثروة، كما هو الحال عند بعض هنود أمريكا الشمالية.[٥] ولقد ظهر نظام المراتب Estates في القارة الأوربية على أنحاء عدَّة؛ فهو قد ظهر أولًا كتحوير للإقطاع، وارتبط خاصة بظهور المدن؛ وظهر ثانية نتيجة للغزو، كما هو الحال في هنجاريا، حيث كان النبلاء والتجار عنصرًا أجنبيًّا، وظهر ثالثًا بعملية تفرع داخلي من علاقات طبقية بسيطة، ليست مرتبطة بالحرب مباشرة، كما في حالة السويد.[٦] وأثر الحرب كان يتمثل، كما لاحظ سبنسر، ليس في إظهار فروق طبقية، بقدر ما كان يتمثل في زيادة تعقيد هذه الفروق. فعندما تغزو جماعة، كانت فيها بالفعل فروق طبقية، جماعة أخرى، ينتج عن ذلك إضافة مراتب جديدة، وزيادة تعدد الأقسام في المجتمع الأكبر الذي يتكون باندماجهما معًا. أما عند بحث الطبقات الاجتماعية الحديثة؛ فإن العامل الاقتصادي يغدو ذا أهمية عظيمة. فكما رأينا من قبل، هناك تطابق عام بين المكانة الاجتماعية والمكانة الاقتصادية، إذا نظرنا إلى الأخيرة على أنها لا تعني كمية الدخل ومصدره فحسب، بل أيضًا الاستقلال الشخصي، وثبات المركز، واعتياد القيادة أو

[٥] Lowie: The Origin of the State. p. 39.

[٦] Fahlbeck: Die Klassen und die Gesellchaft.

الانقياد. وإن التغيرات في العلاقات الصناعية لتنعكس عاجلًا أو آجلًا، في تغيرات التقويم الاجتماعي والنفوذ الاجتماعي.

## (٣) الفروق الفردية والطبقات الاجتماعية

لقد لاحظ سبنسر، على أساس إثنوجرا في (أي مستمد من علم السلالات وأخلاقها) أن هناك فروقًا في التركيب الجسمي بين مختلف الطبقات الاجتماعية؛ فالنبلاء والقادة مثلًا هم في الغالب أطول قامة وأصلح في تركيبهم الجسمي العام من الفلاحين. على أنه كان يعتقد أن هذه الفروق راجعة إلى تباين ظروف الحياة، ولكن ما إن تقوم هذه الفروق حتى تتجه إلى أن تجعل التميز ثابتًا، بل تتجه إلى زيادة هذا التمييز. وأضاف سبنسر أن هذا لا ينطبق على السمات الجسمية وحدها، بل على السمات العقلية أيضًا. فممارسة إحدى الطبقتين لسطوتها يوميًّا، وخضوع الأخرى لتلك السطوة يوميًّا، يولِّد في الأولى قدرة وراثية على الأمر، وفي الأخرى قدرة وراثية على الطاعة، ويؤدي بمضي الزمن إلى الاعتقاد بأن العلاقات القائمة بين الطبقات هي العلاقات «الطبيعية». ولنلاحظ أن رأي سبنسر يفترض توارث الصفات المكتسبة، وهو رأي غير سائد بين علماء البيولوجيا الآن. ومنذ الوقت الذي كتب فيه سبنسر، تراكمت كمية كبيرة من المواد، في أوروبا وأمريكا معًا، تبين وجود فروق بين الجماعات الاجتماعية المختلفة، في الصفات الجسمية، وفي تعرضهم للأمراض، ونسبة الوفيات. وقد أثبت استخدام الاختبارات العقلية أخيرًا وجود فروق في الذكاء بين الجماعات المهنية. وهناك طريقة أخرى هي تقدير ما ساهمت به مختلف الطبقات الاجتماعية في الزعامة في مجال العلم والفن وإدارة الأعمال. والواقع أن من أصعب الأمور أن نضع للشواهد الموجودة تقديرًا، وليس في وسعنا هنا أن نناقش تفاصيل هذا الموضوع.[٧]

ومع ذلك فالنقاط الآتية جديرة بالملاحظة:

(أ) أن الصعوبة في كل هذه الأبحاث إنما تكون في الفصل بين العوامل الوراثية وعوامل البيئة، والطريقة التي استُخدمت حتى الآن تبدو من البعد عن الدقة، بحيث لا تسمح إلا بتحليل سطحي إلى أبعد حد.

[٧] انظر في كتاب Studies in Sociology (المؤلف) الفصل العاشر وعنوانه The Claims of Eugenies.

ففيما يتعلق باختبارات الذكاء مثلًا، ينعقد اجتماع الباحثين المدققين اليوم، على أنه بينما تنجح الاختبارات في قياس الفروق في القدرة الموروثة بين الأطفال الذين يختارون من بيئات عظيمة التشابه، فلا بد لنا أن نحذَر استخلاص نتائج متعلقة بالتغيرات الوراثية بين الأطفال الذين يشبُّون في ظروف اجتماعية عظيمة التباين. وعلى أيه حال فالفروق في الذكاء بين الجماعات المهنية المختلفة قليلة بالنسبة إلى الفروق الفردية داخل كل جماعة. وإذا تذكرنا أن معاملات الذكاء للأطفال يمكن — بناء على ما دلت عليه الشواهد الأخيرة — أن تتأثر بالتغير في البيئة إذا تم ذلك التغير في سن مبكرة، فإن ما لوحظ حتى الآن من فروق بين الأطفال الذين ينتمون إلى مراتب اجتماعية مختلفة، يبدو أتفهَ من أن يعد شاهدًا أكيدًا على الاختلافات الوراثية.

(ب) في ضوء ما في متناول أيدينا من شواهد، لا يوجد ما يدعو إلى الشك في حقيقة الفروق الفردية في القدرة، أو إلى إنكار أن لهذه الفروق أساسًا وراثيًّا. ولكن المشكلة هي في معرفة مدى ارتباط هذه الفروق بالمكانة الاقتصادية أو الاجتماعية؛ فالثروة والمكانة الاجتماعية تتحدد أساسًا تبعًا للوراثة الاجتماعية، لا المادية. ولا بدَّ أن التميز بالتفوق في الثروة الموروثة يخفي، أو يعوض، قدرًا كبيرًا من النقص الطبيعي في الطبقات الموسرة، على حين لا تجد كثير من قدرات الطبقات الدنيا مجالًا للتعبير عن نفسها، نتيجة للافتقار إلى الحافز وإلى الفرصة؛ فمثلًا: لا يؤدي الإخفاق في التأهل لمهنة معينة، في حالة الطبقات الموسرة، إلى تغير في المركز الاجتماعي، وإنما إلى مجرد انتقال إلى مهنة أخرى، داخلة في نطاق الطبقة الاجتماعية نفسها. فالطبقة الاجتماعية في الواقع هي التي تتحكم في المهنة، أكثر مما تتحكَّم المهنة في الطبقة. والمهن العليا لا زالت أبوابها في الأغلب موصدة في وجوه أبناء الفقراء، والفرص التي تكفل لهم للتنافس في هذا المضمار لا يمكن أن تؤثِّر إلا في عدد قليل نسبيًّا من الأفراد. ولقد استغلت تلك الحقيقة القائلة بأنه قد تبيَّن أن نسبة كبيرة من الرجال الممتازين في مختلف مجالات الحياة، يرجعون إلى المراتب الاجتماعية العُليا، ولكن لا جدال في أن هذا هو ما ينبغي أن نتوقعه في أحوال تكون فيها المرونة الاجتماعية محدودة، والفرص المبدئية للتقدم الثقافي عظيمة التفاوت. ولا شك في أن الفروق الفردية لا بد أن تكون لها أهميتها، وخاصة في داخل كل جماعة اجتماعية، ولكنها لا تكون لها إلا أهمية ثانوية في تحديد الأقسام الرئيسية داخل المجتمع، وهي على أية حال لا يمكن أن تكون مناظِرةً لصور التجمع في المجتمعات الحديثة، أو تبرر التفاوت الهائل الذي لا يزال يميزها.

(ج) يمكننا أن ندعم هذه النتيجة العامة إذا تأملنا الاختلافات في التركيب الاجتماعي والتدرج الاجتماعي بين مختلف المجتمعات، وما طرأ على هذا التركيب والتدرج من تغيرات داخل المجتمع الواحد. فليس لدينا ما يدعونا إلى أن نفترض أن الانتقال من العبودية إلى رق الإقطاع،[٨] ومن نظام المراتب Estates إلى الطبقات الاجتماعية، أو التعديل العميق الذي يطرأ الآن على كل المجتمعات الصناعية ومجتمعات المدن، ليس لدينا ما يدعونا إلى أن نفترض أن هذا الانتقال له أي ارتباط محدد بالتغيرات في صفات الجنس، أو في النسب التي تتمثل بها في الشعب تلك العوامل التي تحدد مختلف أنماط القدرة والمزاج (Charaeter)، بل إن هناك على العكس من ذلك، سببًا قويًّا يدعو إلى الأخذ بالرأي القائل بأن التركيب الوراثي للجنس ثابت ثبوتًا قويًّا، ولا يتأثر تأثرًا جوهريًّا بالتغيرات التي تطرأ على التركيب الاجتماعي، على حين نجد من جهة أخرى أن التغيرات في التركيب الاجتماعي تؤدِّي في كثير من الأحيان إلى الكشف عن مواهب كانت غير متوقعة، أو كانت خامدة. ومثال ذلك، أن معظم رجال الصناعة في شمال فرنسا قبل سنة ١٨٣٦م كانوا، كما يقول ميشيل Michels، يرجعون في أصلهم إلى الطبقة العاملة، على حين ضاقت بعد هذا التاريخ مباشرة فرصة الترقي أمام هذه الطبقة. وفي إنجلترا ظهر كثير من مُلَّاك المصانع والمخترعين في المراحل الأولى للانقلاب الصناعي من بين صفوف الطبقات الدنيا، ولكن في أواسط القرن التاسع عشر، أصبحت الحركة إلى أعلى محدودة أكثر فأكثر. ومثل هذا الرأي ينطبق على ألمانيا، وفي أمريكا، أوضحت الدراسة التي أشرنا إليها من قبل أن الرجل العصامي قد أصبح أكثر ندرة، وازداد بالتدريج انتماءُ كبار رجال الأعمال إلى الطبقات الثرية؛ فكل الاحتمالات تدل على أن مثل هذه التغيرات، في طبيعة التدرج الاجتماعي، ترتبط بالتغيرات في التركيب الاقتصادي والأحوال الاقتصادية أكثر مما ترتبط بالتغيرات في القدرة الوراثية التي تتوافر في كل حالة؛ فهنا، كما في سائر الظواهر، يكون العامل الاجتماعي أهم من العامل العنصري أو الوراثي. ومثل هذه الملاحظات تنطبق على التغيرات الواضحة كل الوضوح، التي نلمسها الآن في النِّسَب العددية للطبقات الاجتماعية المختلفة، وخصوصًا للطبقات الاجتماعية في الأقطار المختلفة؛ فهذه لا يمكن بأية حال أن تتمشى مع توزيع مراتب المقدرة في مختلف الشعوب.

[٨] المقصود من العبودية هنا حالة العبيد الذين كانوا ملكًا شخصيًّا، وليس لهم حرية مطلقًا، وقد ترجمنا بها كلمة Slavery، والمقصود برق الإقطاع: حالة الفلاحين في العصور الوسطى حينما كانوا، مع الأرض التي يزرعونها، ملكًا لأصحاب هذه الأراضي. (المراجع)

ولنلخص الآن بإيجاز الاتجاهات العامة للتفرُّع الاجتماعي، كما تكشف عنها الدراسة المقارنة. ففي المجتمعات البدائية، لا نجد فروقًا في المكانة، فيما عدا التمييز بين أفراد الجماعات وبين الأجانب، والتمييزات المبنية على فئات السن أو الجنس أو الزواج. ولكن حتى في العالم البدائي، تقضى بنا هذه المساواة الأولية إلى فروق في المرتبة، كلما اتسع المجال أو التنظيم. فعندئذٍ تظهر الزعامات الموروثة، وتتجمع حول هذه الزعامات طبقة رفيعة وراثية، وخاصة إذا كان المجتمع قد تكون نتيجة للغزو. وفي الطرف الآخر من السُّلَّم، نجد العبيد وأرقَّاء الإقطاع[٩] الذين قُضي عليهم بهذا المصير نتيجة للغزو، وتجارة الرقيق، ونذْر النفس والمولد. وهذا التفرع، كما لاحظنا من قبل، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتقدم الاقتصادي. فإذا صُنفت المجتمعات البدائية إلى مراتب اقتصادية مختلفة، تبين لنا أننا إذا انتقلنا من الصيَّادين إلى من هم أرقى منهم من الرُّعاة والزراع، ازدادت باطِّراد، في كل مرتبة من هذه المراتب، نسبة الشعوب التي تنطوي على طبقات متميِّزة من النبلاء والعبيد وأرقَّاء الإقطاع.[١٠]

ويزداد التفرع شدة في المدنيات الفرعية وفي الفترات الوسطى للمدنيات الحديثة؛ فهنا تصبح الفروق أعمق وأوسع، ونصادف صورًا كثيرة لنظام المراتب estates بما فيه من درجات يحددها القانون. وفي الفترة الحديثة يتحول نظام المراتب إلى طبقات اجتماعية. ويرتبط هذا الانتقال بالصراع السياسي بين الملكية وطبقة النبلاء، كما يرتبط بوجه خاص بظهور الصناعة في المدن، وهنا يعوق هذا الانتقال بصورة قوية القيود القانونية والاحتكارات والامتيازات الموروثة. ويساهم انتشار المعرفة بين طبقات أوسع، بنصيبٍ هامٍّ في القضاء على احتكار الكنيسة، ويؤدي بالتدريج إلى ظهور جماعات جديدة من العلماء المدنيين. وفي جميع أرجاء المجتمعات الحديثة، يؤدي الصراع السياسي والاقتصادي إلى إرساء دعائم المساواة أمام القانون، كما يؤدي بوجهٍ عام إلى ذيوع الأحوال الأساسية التي تكفل للجماهير رغَدَ العيش على نطاق أوسع. غير أنه على الرغم من إلغاء الرُّتب الوراثية، فإن الفروق في المكانة تظل قائمة، تساندها القوى الاقتصادية، وتظل هذه الفروق محتفظةً بكثير من صفات المبدأ الوراثي، نتيجة للقيود التي تقف في وجه المرونة الاجتماعية، ولنظام التوريث والوصية بوجهٍ خاص. فلا يزال المجتمع متدرجًا في تركيبه.

---

[٩] انظر الهامش السابق. (المراجع)

[١٠] انظر كتاب The Simpler Peoples, p. 237.

ولا زالت هناك فوارق هائلة في القدرة الاقتصادية والفرص الثقافية؛ بل إن الفروق التي توجد هي أعظم بكثير مما قد يبدو لازمًا من أجل صالح تقسيم العمل والتخصص في الوظائف، وهذه الفروق — وقد ظهرت هي ذاتها نتيجة للصراع بين طبقات متعارضة — تخلق على الدوام مجالًا لصراع أكبر وعلى نطاق أوسع.

## (٤) التنظيم الاقتصادي

بعد ما قلناه عن التدرج الاجتماعي ننتقل إلى بحثٍ موجز للتركيب الاقتصادي للمجتمع. والواقع أن تشعُّب هذا الموضوع وتعقُّده لا يسمح لنا إلا بأن نعالج منه بضعَ مسائل هامة فحسب. وسوف نقصر اهتمامنا على الأشكال الأساسية لنظام الملكية، وعلى أساسها النفسي ووظيفتها في حياة المجتمع.

يمكننا أن نصف الملكية بأنها مجموعة من الحقوق والواجبات، تحدد العلاقة بين الأفراد أو الجماعات فيما يتعلق بتحكُّمهم في الأشياء المادية (أو في الأشخاص منظورًا إليهم على أنهم أشياء). وأهم ما تتميز به فكرة الملكية، هو وجود حقٍّ معترف به في التحكم في الأشياء، يُضفي على شخص معين، أو أشخاص معينين، ويستبعد تدخُّل الآخرين، داخل حدود متفاوتة. وحين نقول إن هناك حقًّا معترفًا به، نعني أن هناك جزاءات منظمة مرتبطة به، أي طرقًا متفقًا عليها لمعاملة كل من يعتدي عليه.

ويختلف مقدارًا وطبيعةً التحكمُ الذي يكتسبه المالكون اختلافًا غير قليل في النظم التشريعية المختلفة، وليس هناك دائمًا تطابق دقيق بين النظرية القانونية، وما جرى عليه العرف الاقتصادي. وليس الوصول إلى تصنيف واضح لهذه الاختلافات بالأمر الهيِّن. ولكنا سنتخذ أساسنا في التصنيف الهيئة التي يكون بيدها هذا التحكم. وفي وسعنا أن نميز بين الصور الآتية، وإن كان علينا أن نذكر أن الاصطلاحات المستخدمة مستمدة من مجتمعات راقية، وليس لنا أن نفترض أنها تظل تحمل نفس المعاني إذا ما استُخدمت بالنسبة إلى مجتمعات ذات مستوًى حضاري مغاير لما نتكلم عنه مغايرة كبيرة.

يمكننا بوجهٍ عام أن نميز بين الملكية العامة، والملكية الجماعية، والملكية الفردية.

فالملكية العامة هي تلك التي يكون حق حيازتها لعدة أفراد، ولكنهم إذا ما نُظر إليهم متجمعين كانوا يمتلكونها جماعيًّا امتلاكًا يُقصي من عداهم من العالم. وهذا النوع يشتمل على الحالات التي يكون من الممكن فيها لكل أفراد الجماعة أن يستخدموا الشيء الممتلك، وعلى حالات أخرى أهم، يكون للأفراد فيها حق الاقتسام، الذي تحدده قواعد

التوزيع المتعارف عليها، ويشرف عليه المجتمع. أما الملكية، فلها صُور عدة، تبعًا لكون الشيء الجماعي:

(أ) شركة خاصة.
(ب) شركة شبه عامة.
(ج) شركة عامة.

وأخيرًا ففي الملكية الفردية أو الخاصة، يُمنح الإشراف لفرد، رغم أن هذا الإشراف يتعرض بطبيعة الحال لتحديدات مختلفة، يفرضها القانون أو العُرف، كما في حالة الحجر أو التوريث. ولا يخلو هذا التقسيم من غموضٍ راجع إلى صعوبةِ رَسْم حدود فاصلة بين الإشراف الفردي والإشراف العام، ولكن له بعض الفائدة بالنسبة إلى هذا العرض العام الذي نحن بصدده.

ففي الشعوب البدائية، يعترف بالملكية الخاصة بالنسبة إلى أشياء خاصة كالملبس وأدوات العمل، وبوجه عام بالنسبة إلى الأكواخ أو الأجزاء الخاصة من كوخ مشترك، على الرغم من أن هذه تتأثر بعادات التقاسم وبنوع من تبادل الهدايا يكون إجباريًّا. أما ملكية الأرض فتختلف صورها اختلافًا كبيرًا؛ فبين شعوب الصيادين تكون الوحدة الأساسية للمجتمع هي مجموعة من الأقارب تربطهم علاقات مفكَّكة ببقية الجماعات التي يكونون معها قبيلة. ويمكن القول بوجهٍ عام إن الأرض تكون مشتركة بين الجماعة أو القبيلة أو كليهما معًا، أي إن الأعضاء يشغلون مساحة محدودة، أو يتنقلون خلالها، ويدافعون عنها ضد كل دخيل. ومع ذلك، فإننا نصادف أحيانًا جماعة تنعزل عن الآخرين، حتى في داخل القبيلة. وتحصل الشعوب البدائية على طعامها بالتعاون، ويُقسم بينهم تبعًا للعرف، ومع ذلك لا يقسم بينهم بالتساوي دائمًا. وفي حالات قليلة نجد شواهد للملكية الخاصة للأرض، حتى بين الشعوب التي تعيش على الصيد (مثل قبائل الفيدا وبعض القبائل الأسترالية)، ولكن إذا اعتبرنا جميع الأحوال، نجد أن المبدأ المشاعي يسود في استخدام الجماعة للأرض، واستغلالهم إياها استغلالًا مشتركًا.

وبين الشعوب الزراعية نجد فروقًا ملحوظة في مسألة ملكية الأرض. فقد تكون الأرض ملكًا للقبيلة، أو لجماعة منها، كبطنٍ من بطونها، أو جماعة محلية، أو قرية. كما نجد أيضًا حيازة في يد أُسر، أو أفراد، ولو أنه يصعب في حالات عدة أن نحدد أن الأرض تنتمي إلى فرد معين على حدة، أو أنه يشرف عليها بوصفه قائمًا بالأعمال عن الأسرة

مجتمعة. وقد يحدث جمع بين أنواع مختلفة من الامتلاك، فتظل الجماعة محتفظة بحقٍّ «أعلى» على الأرض، ولكن يكون للأسر أو الأفراد «حقوق وضع اليد» على قِطَع مختارة من الأرض يظلون محتفظين بها ما داموا يزرعونها. وفي حالات أخرى نجد جزءًا من الأرض مملوكًا للأفراد، على حين تحتفظ القبيلة بأجزاء أخرى من أجل أغراض مشتركة أو دينية. وبجانب ذلك في الأحوال التي تكاد فيها الجماعات الزراعية تكون أكثر استقرارًا، نجد أن حقوق وضع اليد الفردية أو الأسرية تقوى فتصبح ملكية دائمة، ولكن قد تظل الأرض البور، وربما المراعي كذلك ملكًا مشاعًا. وهناك مبدأ آخر يتمثل في الحالات الكثيرة التي تنتمي فيها الأرض إلى الزُّعماء أو النبلاء. على أن دلالة هذه الملكية تختلف من حالة إلى أخرى؛ فربما لا يزيد معناها على أن الزعماء يعملون بوصفهم مُشرفين على الإدارة، فيمارسون الحقوق الباقية للجماعة، وقد تعني إنزال عامة الشعب إلى مرتبة العبودية والخضوع في صور مختلفة.

وقد دلت الدراسة المقارنة للأُسس التي جمعها علماء الأنثروبولوجيا.[١١] على أن الملكية المشاعة، سواء بواسطة القبيلة أو البطن أو الجماعة المحلية تسود بوجه عام بين الجماعات التي تعيش على الصَّيد، وبين الزُّرَّاع الأوائل والرعاة. أما في المراحل العليا فإن مبدأ الشيوع يقل إلى حدٍّ بعيد، غير أنه لا ينتهي إلى الصورة الفردية الخالصة أو الصورة «الانفصالية» للملكية؛ إذ إن الرابحين هم الزعماء والنبلاء، وتتزايد على الدوام الحالات التي يغدو فيها عامة الشعب زُرَّاعًا تابعين، أي عبيدًا، أو أرقَّاء إقطاع، أو مستأجرين للأرض من أثرياء الملاك. ففي المراحل العليا للزراعة تتجه الملكية الخاصة إلى الازدياد، ولكن يصحبها أحيانًا المبدأ المشاعي، وتتصف أحيانًا أخرى بالخضوع للزعيم، بل لشيء مماثل للتملك الإقطاعي. ويتمثل مبدأ الملكية الخاصة بصورة أوضح بين الشعوب الزراعية؛ حيث يحتمل أن تكون القيود المشاعية أقلَّ قيمة، وحيث تزداد فرص جمع الأفراد للثروة. وفي المرحلة التي تبدأ فيها «الهمجية» Barbarian في الانتقال إلى «المدنية» Civilization نجد المبادئ المختلفة متداخلة، ويقوم توازن معقول بين مبدئي ملكية النبيل والتملك المشاع. وبعد هذه الفترة يتجه التطور إلى زيادة انتقال القوة إلى يد النبلاء، وترك العامة في حال من الخضوع المتزايد.

---

[١١] انظر كتاب: The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples Ch. IV, Sec. IV.

أما التطور التالي لمختلف صور الملكية والتنظيم الاقتصادي في المدنيات المختلفة؛ فمن الواضح أنه لا يمكن أن يُعرض في عبارة موجزة، وعلينا أن نحيل القارئ إلى مؤلفات مؤرِّخي الاقتصاد لدراسة مختلف الصور للتملك الإقطاعي، وللوقوف على انهيار الإقطاع، ونهضة الصناعة وانتشار التجارة، والتنوع الهائل في المهن والطبقات، الذي يميِّز النظم الاقتصادية الحديثة. ولكن ينبغي أن نقول كلمة عن العلامات المميِّزة لذلك النظام، الذي يطلق عليه اسم «النظام الرأسمالي»؛ فالرأي السائد الآن أن الرأسمالية لها معانٍ مختلفة في الفترات التاريخية المختلفة، وأن طبيعتها كانت تتغير تبعًا للظروف التاريخية، مثلها في ذلك مثل جميع نظم الملكية بأسرها. ويمكننا بعد أن نضع هذا الأمر نصب أعيننا، أن نقتبس بضعةَ تعريفات للرأسمالية الحديثة؛ فمثلًا يقول سدني وب Sidney Webb إنها «هي تلك المرحلة الخاصة في تطور الصناعة والنظم التشريعية، التي يجد فيها مجموع العمال أنفسهم منفصلين عن تملُّك أدوات الإنتاج، على نحوٍ يجعلهم ينتقلون من مركز الأُجراء الذين يبدو أن رزقهم وأمنهم وحريتهم الشخصية تعتمد على جزء ضئيل نسبيًّا من الأمة، وأعني به أولئك الذين يملكون الأرض والآلات وقوة العمل في المجتمع، ويتحكَّمون في تنظيمها بحكم ملكيتهم لها، ويفعلون ذلك بغية الوصول لأنفسهم على أرباح فردية شخصية». ويعرفها هبهوس بأنها: «هي أن يُستخدم في إنتاج السلع المباعة أولئك الذين لا يملكون وسائل للإنتاج، بواسطة أولئك الذين يملكون هذه الوسائل أو يمكنهم السيطرة عليها.»[١٢] ويرى هبسون J. A. Hobson أنها: «هي تنظيم العمل على نطاقٍ واسع بواسطة صاحب للعمل، أو مجموعة من أصحاب الأعمال، يمتلكون من المال المختزن المتراكم ما يمكِّنهم من الحصول على المواد الغُفل والأدوات واستئجار العمل؛ لكي ينتجوا كمية زائدة من الثروة التي تثمر لهم ربحًا.» وأعتقد أن هذه التعريفات تمثل التعريفات الكثيرة التي عُرفت بها الرأسمالية تمثيلًا صادقًا. وهي لا تتفق فيما بينها اتفاقًا تامًّا. فهوبسون ووب يؤكِّدان باعث الربح الفردي، ولكن من الممكن الاعتراض على رأيهم هذا، ما دام يقتضي اختبارًا ذاتيًّا يصعب التحقق من صحته. كما أن هبهوس ووب لا يوضحان أهمية النطاق الذي تتم عليه العمليات بالنسبة إلى نمو الرأسمالية. مع أنه يبدو أن اتساع النطاق، كما يرى معظم الباحثين، هو أمر رئيسي في فكرة الرأسمالية

[١٢] Social Development. p. 290.

الصناعية، ويرتبط به كون أغلبية العمال لا يمكنهم أن يصلوا إلى الاستقلال في النظام الرأسمالي.

وإن أهمية الرأسمالية، من وجهة نظر علم الاجتماع، إنما تكون في العلاقات بين أولئك الذين يسيطرون على وسائل الإنتاج، وبين عامَّة الشعب الذين لا تتوافر لهم هذه السيطرة. ولقد حدثت في هذا الصدَد تغيرات هامة في الأزمنة الحديثة، من الصور الأولى للرأسمالية، التي كانت حرة نسبيًّا، تقوم على المنافسة وعلى الروح الفردية، إلى الجمع بين أنواع متعددة لها من جهة، وإلى امتداد للسيطرة المشاعية من جهة أخرى. عن طريق تنظيم تشريعي وإداري، يتجه إلى الإقلال من التفاوت الهائل في الثروة والقوة. كما حدث امتداد للأنماط الجماعية للملكية، واتخذ صورًا عدة؛ منها النظم التعاونية والملكية العامة، وخصوصًا ملكية البلديات لمرافقها، ومنها ازدياد السيطرة العامة على المؤسسات شبه الأهلية، وربما كان من مظاهرها أيضًا الاتجاه إلى تعميم ملكية «الاحتكارات الطبيعية». والواقع أن مشكلة التطور التالي للإشراف الاجتماعي هي من المشاكل التي تُثير اليوم أمر الخلافات. ولنلخِّص بإيجازٍ الحلول المتعارضة التي تكشف عنها هذه الخلافات؛ فهناك أولًا: الصور المختلفة للرأسمالية التي تشرف عليها الدولة وترسم خططها، وهي تتسم بتعصب قومي شديد. وعلى الرغم من أن هذه النظم قد تسمي نفسها اشتراكية؛ فإن القصد منها هو الإبقاء على نظام الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج. وهناك ثانيًا: الشيوعية الثورية التي تتضمن في الواقع سيطرة أقلية متماسكة واعية بذاتها على السلطة، وتدَّعي أنها تعبر عن إرادة الطبقات العاملة، ولكنها مثل الجماعة الأولى تتبع سياسة أتوقراطية. وهناك ثالثًا: الاشتراكية الديمقراطية التي تؤمِن بالتعاون الواعي بين الطبقات، وبين الأمم، بوصفه طريقة للوصول السريع إلى المساواة الاقتصادية داخل الدولة، وإلى التضامن بين الدول. ورغم أن التنبُّؤ ليس من مهمتنا في هذا المجال، ففي وسعنا أن نؤكد — بدون أن نخشى الوقوع في خطأ كبير — أن بقاء الديمقراطية الحديثة يتوقَّف إلى حد بعيد على مدى إمكان وصولها إلى وسيلة؛ للتوفيق بين المساواة الاقتصادية والقدرة الإنتاجية الضخمة.

ولنُشر، في ختام هذا الفصل، إلى بعض المحاولات التي بُذلت لتوضيح الاتجاهات الرئيسية في تطور الملكية. فباحث مثل فينوجرادوف Vinogradoff يميز، على ما يبدو، بين أربع مراحل رئيسية:

أولًا: مرحلة تكوُّن الملكية في بيئات قبلية وموطنية، وثانيًا: تطبيق فكرة الحيازة Tenure على ملكية الأرض، وثالثًا: نمو التملك الشخصي، ورابعًا: الحدود التي تفرضها الاتجاهات الجمعية في الأزمنة الحديثة على مثل هذا التملك.

ويلاحظ زومبارت Sombart في تاريخ الاقتصاد الأوروبي تناوبًا منتظمًا بين الديمقراطية والأرستقراطية. وهو يوضح هذا التناوب المنتظم بالكلام عن الانتقال: (١) من الديمقراطية الاقتصادية في الاقتصاد الأوربي البدائي إلى أرستقراطية الرعاة الرُّحَّل، (٢) من نظام القرية إلى نظام «الضيعة» Manorial System. (٣) من الديمقراطية الاقتصادية في الصناعة اليدوية إلى الأرستقراطية الاقتصادية في العهد الرأسمالي. ولذا يُعتقد أن هذا العهد الرأسمالي ستتلوه بدوره صورة ديمقراطية، كما يتضح من نمو تأثير النقابات وتقدم الجمعيات التعاونية، والآراء الجديدة عن التأميم والتشريع الذي يحُد من حرية صاحب رأس المال. ويميز الماركسيون ثلاث مراحل رئيسية؛ المجتمع اللاطبقي، الذي لا درجات فيه. وينتقل هذا إلى مختلف صور التمييز الطبقي، ويعود في النهاية إلى المجتمع اللاطبقي. ويميز هبهوس في عرضه للتطور الاجتماعي ثلاث مراحل. في الأولى: يكون التباين الاقتصادي ضئيلًا للغاية؛ إذ تكون وسائل الإنتاج في متناول يد الجميع. ثم ينتقل هذا إلى نظام ذي تباين، فيه الغني وفيه الفقير، قائم على مبدأ الخضوع والتبعية. ويتصف هذا النظام باتساع نطاقه إلى حد بعيد. ومع أنه يقوم نظريًّا على التعاقد الحر؛ فإن الأحوال تبلغ فيه من التفاوت حدًّا يجعل الخضوع والتبعية باقيَين على ما هما عليه. وفي المرحلة الثالثة يمكننا أن نلاحظ تأثير مبادئ سوف ينتج عنها، إذا بلغت حد النضج، الجمع بين التنظيم الصناعي الرفيع وبين حاجات الحرية الاجتماعية وتبادل الخدمات. والواقع أن لكلٍّ هذه الأحكام العامة قيمتها بالنسبة إلى عالم الاجتماع؛ إذ تمكنه من تبين سمات بارزة معينة وسط حركة هائلة معقَّدة، وعلى الرغم من اختلاف كل منها في نظرته العامة ومنهجه، ففيها من العناصر المشتركة قدر يدعو إلى الدهشة. على أنها تظل، على أحسن الفروض، ما أسميناه «مبادئ وسيطة» Middle Principles، وقيمتها التنبؤية ضئيلة، وذلك حتى يحين الوقت الذي نعرف فيه قدرًا يفوق كثيرًا ما نعرفه اليوم عن القوى الكامنة، التي تؤثر في التطور الاقتصادي والاجتماعي.

## (٥) الوجه النفساني والوجه الاجتماعي للملكية

من المسائل التي لا تزال مثارًا للجدل بين علماء النفس، وجود ميل غريزي إلى الاكتساب والتملك عند الإنسان،[١٣] ولكن الميل إلى التملك هو على أيةِ حال ميلٌ عظيم التعقيد. وترجع

[١٣] انظر كتاب Beaglehole: Property. A Study in Social Psychology.

جذوره إلى حاجات أساسية عدة، فالأشياء تغدو ذات «قيمة»، عندما تُشبع أو ترضى الحاجات أو الرغبات إما بطريق مباشر، أو عن طريق عملية «تكيُّف» أو تلاؤم. ومن المعروف أن هناك أشياء قد لا تهم المرء في بداية الأمر، ثم تُشحن أو تطعم بالاهتمام؛ إذ ترتبط بسلسلة من الحوادث التي تنتهي إلى الإشباع والإرضاء. وعلى هذا النحو قد تكون عادات التعلق بالنسبة إلى أشياء لا تكون لها جاذبية كامنة تدرك للوهلة الأولى. وفي كثير من الحالات يكون قوام اهتمامنا بالملكية هو عادات التعلق هذه، وفي حالات أخرى تتدخل مشاعر معقَّدة. فالأشياء التي ترتبط، بطريق مباشر أو غير مباشر، بإشباع حاجات هامة، تجمع حولها مجموعة من الاستعدادات الانفعالية، تشتمل بوجهٍ خاص على انفعالات مُقبلة ومدبرة كالرغبة، والأمل، والخوف، والقلق، وخيبة الأمل، فضلًا عن التمتع بالاكتساب والتلذُّذ بالسيطرة. فجميع الحاجات الأولية، والجنس، والغذاء، والميول الجمالية، والرغبة في المعرفة، قد تُستخدم كلها نواة لمشاعر التملك، يعينها على ذلك الميلُ إلى الخلط بين الوسائل والغايات. وللحاجات الدائمة أو المترددة أهمية خاصة؛ إذ تُضفي على الأشياء التي ترتبط بها قيمة باقية. كل هذه المشاعر تتشابك تشابكًا وثيقًا بشعور الاعتداد بالنفس؛ نظرًا لأن السيطرة على الأشياء، التي تتجاوز نطاق التمتع المباشر، هي أمر لا بد منه في تنظيم الحياة، وإشباع المرء لميوله الخاصة. وهكذا يكون التملك كامنًا في حاجة الذات إلى ممارسة السيطرة على الأشياء، والإحساس بالحرية في التمتع. والواقع أن دراسة الفقه المقارن تكشف لنا عن وجود ثلاث صور أصلية لاكتساب الملكية؛ فقد تؤخذ الأشياء التي تُمتلك من الطبيعة مباشرة، أو تكون ناتجة عن العمل أو الجهد، أو قد يحصل عليها بفرض المرء لقوته على غيره من الناس. وفي كل حالات الاكتساب هذه، وفي الأخيرة منها على الأخص، تتكشف ميول الإنسان إلى تأكيد ذاته؛ فالناس يتجهون إلى حب أشياء معينة، إذا كانوا قد بذلوا فيها جهدهم، وإذا كانت هذه الأشياء وسائل لإرضائهم بوجهٍ عام، وأهم من ذلك كله إذا كانت تكسبهم قوة على الطبيعة وعلى غيرهم من الناس؛ فليس ما يُضفي على التملك ذلك الاندفاع الهائل، ويجعله أحد جذور الطموح، هو النفع المباشر للأشياء، بقدر ما هو ممارسة القوة، وهي الممارسة التي تتمثل في هذه الأشياء، والتي تعين هذه الأشياء على تحقيقها.

فالتملك، إذا نُظر إليه من الناحية النفسية، ليس ناشئًا عن حاجة مباشرة إلى الاكتساب والحيازة، وإنما هو ناشئ عن تداخل ميول أخرى أساسية مع الاعتداد بالنفس، وتأكيد الذات. ووظيفة الملكية من الوجهة الأخلاقية هي أن تهيِّئ الظروف المادية لحياة

حرة، آمنة، ذات غاية. ولكن إذا نظرنا إلى الأمر الواقع وجَدنا أن معظم النظم الاقتصادية، فيما عدا القليل منها، تخفق في تحقيق هذا الهدف. وأسباب هذا الإخفاق تكمن بعمق في تاريخ الملكية وأساسها النفسي. والملكية بوصفها نظامًا اجتماعيًّا، تكسب قوة ليس على الأشياء وحدها، بل على الأشخاص أيضًا عن طريق الأشياء. وهي قد أصبحت بوجهٍ خاص أداة يستطيع بها من يمتلكونها أن يتحكَّموا في حياة مَن لا يمتلكونها وفي عملهم؛ ففي النظام الواسع النطاق في العالم الحديث حدث تركز كبير للتملك، مما نجم عنه اتساع المجال كثيرًا أمام عنصر القوة أو السيطرة. كما أدى هذا النظام إلى المغالاة في تقدير قيمة الإنتاج، واتجه، بتشجيعه للتخصص، إلى أن يسلب عمل معظم الناس تلك القيمةَ التي له، من حيث هو وسيلة للتعبير عن أنفسهم ولتحقيق ذاتيتهم. ونتيجة ذلك هي أنه، فيما يتعلق بجموع العمال، لا يمكن القول بأن الملكية قد أدَّت وظائفها الاجتماعية الأساسية، وهي إشعارهم بالطمأنينة والاستقرار، وإرساء أسس الحرية والابتكار، وخلق فرص التعبير الإيجابي عن القدرات. والمشكلة هنا، كما هي في كثير من أوجه الحياة الاجتماعية، هي وضع خُطط للحد من ميل الطبيعة البشرية إلى تأكيد ذاتها وإلى السيطرة، وتنسيق للجمع بين مقتضيات التنظيم الواسع النطاق، وبين مطالب الحرية الاجتماعية.

الفصل السابع

# مظاهر التطور العقلي

## (١) التطور الأخلاقي

يذكر القارئ أننا في بحثنا للعلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية، قد ميزنا بين الأخلاق بمعناها الأخص، وبين الدراسة الاجتماعية والنفسية للعادات الأخلاقية. فالأولى تبحث في صحة أو صواب أحكامنا الأخلاقية، ومهمتها هي الكشف عن المسلَّمات الكامنة في أحكامنا الأخلاقية، وصياغة المبادئ التي تجعل هذه الأحكام متسقة مع ذاتها، متمشيةً مع المعايير التي يقبلها العقل.

أما الدراسة المقارنة للأفكار والعادات الأخلاقية، فتختص ببحث الصور التي تبتدئ بها هذه الأفكار والعادات في مختلف الشعوب أو العصور، والوظيفة التي تحققها في تنظيم الحياة، والقُوى النفسية الكامنة فيها، وعلاقاتها وارتباطاتها التاريخية. ولن نتحدث هنا إلا عن هذه المشكلة الأخيرة وحدَها، ولما كان ميدانها عظيم الاتساع، فسوف أقتصر على مناقشة طبيعة التطور الأخلاقي بوجهٍ عام، وهل من الممكن أن نلمح فيه اتجاهات عامة عن طريق الدراسة المقارنة.

ولنلاحظ منذ البداية أننا عندما نتحدث عن تطورٍ للأخلاق لا نَعني تطورها من شيء غير أخلاقي، بل تطورًا في داخل مجال الأخلاق. فلكل المجتمعات المعروفة شرائعها في السلوك، أي مجموعة القواعد التي تحض على ضروب معينة من الأفعال أو تنهى عنها؛ وهي قواعد يدعمها ما يثيره الخروج عليها أو خرقها من استنكار. وفضلًا عن ذلك فقد تبين أن الشرائع تنظم العلاقات الأساسية للحياة، وأنها تتشابه في كل الحضارات المعروفة تشابهًا قويًّا، ولا تختلف إلا في مدى اتساع نطاقها فحسب؛ فكل شريعة معروفة تنهى عن قتل الإنسان، والسرقة، وتحض على الإحسان والسخاء والمساعدة المتبادلة واحترام

الصدق.[١] وفي كل الأحوال نجد أن القواعد المعمول بها في الحياة تقضي بالإخلاص والتعاون المتبادل، بل إن الأبحاث الإثنولوچية الأخيرة قد دلَّت على أن أكثر الشعوب بدائية، وهي تلك التي تعيش على الالتقاط والصيد، لها شرائعها الأخلاقية التي قد تفوق في بعض النواحي ما نجده من شرائع لدى شعوب أكثر تقدمًا في نواحٍ أخرى.

ويمكننا أن نميز بوجه عام بين اتجاهات رئيسية ثلاثة، على شريطة أن نذكر أن التطور ليس متصلًا، وإنما يسير غالبًا في خطوط متباعدة، ويتعرض لتيارات متعارضة، تجلبُها الاتصالات الحضارية؛ ففي أول الأمر حدثت عملية تفرع أمكن بها أن يظهر بالتدريج اتجاه أخلاقي من بين سائر أنواع الإشراف الاجتماعي، كالإشراف التشريعي والديني. وثانيًا: حدث نمو في المعقولية، واكتسبت الأحكام الأخلاقية مزيدًا من التنزُّه والحياد والعمومية، وأصبحت المعايير العقلية تحل بالتدريج محلَّ المخاوف السحرية والنفور، أو التحيز الذي لا يقوم على أساس. وثالثًا: حدث اتساع لنطاق الأشخاص أو الجماعات التي تسري عليها الأحكام الأخلاقية؛ فكانت تلك هي بواكير العمومية الأخلاقية المطلقة.

ولكي نفهم طبيعة هذا التطور، علينا أولًا أن نتأمل بإيجازٍ طبيعة الإلزام الأخلاقي، كما يستشعره الضمير النامي؛ فالضمير يبتدئ في صورة نسق يشتمل على عناصر عقلية ووجدانية في آنٍ واحد. وليس الضمير وجدانًا محددًا، بل هو على الأصح شعور أو مجموعة من المشاعر التي تشتمل في داخلها على ميولٍ أو استعدادات انفعالية متعددة، كالابتهاج الهادئ إذا حققنا ما نرمي إليه، والأسف إذا أخفقنا، والخوف والتأنيب والخجل والغضب. غير أنه يشتمل أيضًا على الاحترام والتبجيل والشرف والولاء. وهذه الاستعدادات ترتبط بنواحي رضانا وسخطنا، وهذا الرضا وهذا السخط ليس مجرد صور لما نحبه ونكرهه، وإنما هو مزيج مركَّب من إحساسات وأحكام. فالإحساسات تسجل انسجام السلوك المقترح مع الحاجات العامة الشاملة لطبيعتنا، أو عدم انسجامه معها. والحكم يؤكد ملاءمة هذا الإحساس أو صلاحيته. وهو يعمل، في صورته النامية، وفقًا لمعايير الاتساق والحياد والعدالة. وإنه لمن الخطأ أن نرد الضمير إلى أي دافع أو شعور بعينه، كالميل إلى التكتل أو التعاطف. وإنما الأصح أنه النتيجة أو الراسب الناشئ عن المجموعة الكاملة من

---

[١] انظر كتاب Westermarck: Origin and Development of Moral Ideas.
وانظر أيضًا: Ethical Relativity, p. 197.

الأحاسيس النزوعية، عندما تكون قد كونت مركبًا صالحًا للعمل. وهذه المجموعة المنظمة من الدوافع وما يكمن فيها من أحكام الرضا والسخط، هي التي يُعبر عنها في حالة وجود الضمير بأنها هي حاسَّة الالتزام بالقواعد الأخلاقية، وهي التي تنبعث منها تلك الطاقة التي لا بد منها لأجل السيطرة على الدوافع والرغبات المنحرفة.

على أن للإلزام الأخلاقي نوعًا من الثنائية لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلى عالم النفس الاجتماعي؛ ففيه من جهةٍ شعور بالضغط، وكأنه ناتج عن شيء فُرض علينا من الخارج، وفيه أيضًا عنصر من الإهابة أو الجاذبية يلائم النفس ويجتذبها، وكأنه شيء يُقبل عن رضًا. ولقد ذكرت تعليلات متعددة لهذه الثنائية؛ فأرجعت إلى صراع بين الهوى والعقل، أو بين الحب والكراهية، أو الدوافع الاجتماعية وغيرها من الدوافع، أو بين العقل الحر والعادات الآلية. والتفسير الذي أقترحه هو — بالاختصار — التفسير الآتي: فالمشكلة الأساسية للحياة الأخلاقية هي بعث النظام في فوضى الدوافع المتضاربة والرغبات الثائرة، غير أن القوى الباعثة للنظام تتكشَّف أولًا للضمير في الاحترام الذي يحسُّ به الفرد نحو القواعد التي تفرضها عليه الجماعة الاجتماعية؛ فضميره هو مستودع للمعتقدات الأخلاقية التي تؤمن بها الجماعة، أو هو بالأحرى يشتمل منها على ما استوعبه عن طريق السلطة والإيحاء، على الرغم من أن هذه المعتقدات قد تغدو فيما بعدُ شخصية بالنسبة إليه، مبنية على مُثل عليا وواجبات يقبلها، كما لو كانت مثله وواجباته الخاصة. فالنظام الذي يحقِّقه الفرد في داخل ذاته يعتمد أساسًا على النظام الأكبر للمجتمع، ولكن من المهم جدًّا أن نلاحظ أنه لا يقوم بين النظامين أبدًا أي تطابق دقيق. وسبب هذا التفاوت يكمن في أعماق طبيعة التطور الاجتماعي.

والنُّظم الاجتماعية — بما فيها القواعد الأخلاقية — هي بوجهٍ عام نتيجة لتكيُّف العلاقات الإنسانية تبعًا لحاجات الحياة. فإذا أخفقت النظم في أن تواجه ضغط الحاجات؛ فإنها تنهار في النهاية عن طريق عملية تهدم وانحلال تدريجي، بل قد تنهار نتيجة إصلاح مدبر مرسوم، غير أن عملية التكيُّف هذه هي أبعد ما تكون عن الآلية، أو عن الكمال. فالحاجات الاجتماعية بدائية ومتعارضة، وليس هناك ذهن اجتماعي يمكنه أن يُدركها في كليتها، أو يهتدي إلى خطوط تحققها المنسجم. فالتغير الاجتماعي يسير أساسًا في المجتمعات المتقدمة ذاتها، في طريقه غير الواعي، ولا يستجيب أبدًا لحاجات الجماعة على نحوٍ دقيق كامل، وفضلًا عن ذلك فكلما تقدَّمت المدنية ازداد التفاوت والتنوع بين مراتب المجتمع. وقد تكون الحاجات التي تفرض نفسها هي حاجات طبقة معينة، أو

جزء مسيطر من المجتمع، أكثر مما هي حاجات الجماعة بأسرها. وعلى ذلك فليس في تطور الأخلاقية، تكيف آلي مع حاجات كل الأفراد، بل إن هناك ثغرة بين مقتضيات النظام في داخل الفرد والنظام خارجه. وهذا يعلِّل جزئيًّا شعور الضغط الذي يعبر تعبيرًا غامضًا عن الافتقار إلى الانسجام بين المجتمع والفرد. وقد يشتدُّ عدم الانسجام إلى حدٍّ يعيد عند تعدد الجماعات داخل المجتمع الأكبر، وما يستتبعه ذلك من تضارب مشاعر الولاء. وهناك أصل آخر لعنصر الصعوبة والضغط في الإلزام، يرجع إلى أن المفهومات التي يستخدمها الفرد في محاولة التوفيق بين الغايات، والأهداف المتضاربة هي مفهومات غامضة تفتقر إلى الاتساق. ولا شك أنه لو وُجد ذهن عاقل تمامًا، كالإرادة الخالصة التي يقول بها كانت Kant لاستجاب تلقائيًّا لمطالب الأخلاقية، ولما شعر بصعوبة في قبولها. أما المفهومات التي ليس لها إلا قدر معين من التحديد، والتي تتشابك على نحوٍ غير كامل على الإطلاق مع حياتنا الانفعالية والاندفاعية، فلا ينتظر منها أن تقضي على كل تعارض، أو تضمن الانسجام التام.

إن تطور الأخلاق التام لا يتبع في سيره خطًّا واحدًا، فهو يتأثر تأثرًا قويًّا بنمو النظام الاجتماعي العام، وبالعوامل الاقتصادية والسياسية، وبالمعتقدات الدينية والتقدم العقلي الشامل. وهو مثل هذه العوامل كلها معرض للانحراف والتقهقر، ومع ذلك فإذا ألقينا على الموضوع نظرة عامة، وتأملنا الإنسانية في مجموعها؛ ففي وسعنا أن نلمح الاتجاهات التي لاحظناها من قبل، وهذا التطور يمكن، من وجهة نظر معينة، أن يُعَدَّ عملية اصطبغ بها الضمير بالصبغة الفردية الباطنة. وفي وسعنا أن نتتبع هذه العملية في التفرع التدريجي للأخلاق من القانون، وفي ظهور الفكرة القائلة إن الخير قائم بذاته، مستقل عن الجزاءات الخارجية. كما يمكننا أن نجدها متمثلة في الخلافات المتجددة دوامًا، بين الأخلاق التقليدية، بما فيها من التجاء إلى السلطة وتأكيد لفضائل الخضوع والطاعة، وبين أخلاق الأنبياء وأصحاب الدعوات الثورية الذين يدعون إلى مثَل أعلى بعيد عما هو شائع متعارف عليه. والذين يبنون دعوتهم على ما للحياة الخيِّرة من جاذبية كامنة. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدَد، تأكيد دعاة العبرانيين «لواجبات القلب»، ونقاء الضمير، والمسئولية الشخصية التي تنصبُّ على التفكير مثلما تنصب على الفعل، ونمو مذاهب اليونانيين التي ظهرت في القرن الخامس. والقائلة إن النفس البشرية هي الحكم الأعلى في الأخلاق، ولا شك في أن المجموع العام للإنسانية لم يستوعب هذه الدروس بعدُ؛ فلا يزال قدر كبير من الأخلاق خاضعًا للعرف والسلطة، كما أن العلاقات بين ما هو قانوني وما هي أخلاقي تختلف اختلافًا هائلًا بين الشعوب، بل إن الشعب الواحد قد

يتراوح بين الإصرار على حرفية القانون، والالتجاء إلى الضمير الفردي الباطني. ويبقى بعد ذلك أن نقول إن النظرة الأخلاقية البحتة، أي تلك التي تعتبر الأفعال من حيث مدى مساهمتها في القيم الكامنة، قد ظهرت بشكلٍ واضح خلال مجرى التطور الأخلاقي، وإن كنا لا نستطيع أن نقدر مدى قوة هذه النظرة أو شمولها.

ويتمثل هذا التميز المتزايد للأخلاق أيضًا في التاريخ المعقَّد الذي مرت به العلاقات بين الدين والأخلاق؛ ففي الديانات الساذجة تظهر فكرة القداسة بصورةٍ غير واضحة أو متميزة، ويمتلئ العنصر الأخلاقي فيها بالمخاوف والسورات السحرية. أما في المراحل العليا فإن الآلهة تزداد اتصافًا بالأخلاقية، ويُنظر إلى ما هو إلهي على أنه تجسُّد للقانون الأخلاقي. وفي المراحل التي تلي ذلك في الرقى، تتجه القواعد الأخلاقية إلى التحرر من الجزاءات الدينية، وإلى المطالبة بأن يكون لها كيانها الخاص. بل إن الأخلاق وغيرها من القيم، بعد أن كانت تبنى على السلطة الإلهية، تُعد عندئذٍ ظواهر تقدم أسطع برهان على حقيقة الألوهية، وهكذا تتأكد بالتدريج، في التفكير النظري الحديث، وفي السلوك العملي إلى حد ما، أولوية الأخلاق على الدين واستقلالها عنه. بل إننا نستطيع أن نتابع حركة تحرر الأخلاق من اللاهوت في تاريخ الحياة والفكر الصيني أيضًا، وفي البوذية بصورة أخرى.

ويرتبط بظهور الموقف الأخلاقي المتميز، ازدياد معقولية الحكم الأخلاقي؛ ففي الأخلاق البدائية، كانت العناصر السحرية هي السائدة. فالشرور التي تنتج عن أفعال معينة تردُّ ردًّا غامضًا إلى «المانا Mana»[٢] التي توجد في هذه الأفعال. وهكذا تكتنف الأخطار الغذاء المحرم، ويكون في الكلمة الكاذبة شيء مؤذٍ، وتكون في اللعنة التي يستنزلها الغريب الذي رفض المرء أن يستضيفه قوة خفية، وتتجمع كثير من أنواع المخاوف حول العلاقات بين الجنسين. ومن هنا كان الحكم الأخلاقي البدائي ينظر إلى العمل أكثرَ مما ينظر إلى النية والقصد، ولو أن بعض الشعوب الهمجية تميز فعلًا بين العمل المقصود والعمل غير المقصود.[٣] وإذ يغدو الحكم الأخلاقي صادرًا عن مزيد من

[٢] هي فكرة ترجع في الأصل إلى الشعوب المتأخرة في منطقة المحيط الهادي، ثم أصبحت تطلق على المعتقدات السحرية لدى سائر الشعوب المتأخرة. وهي بوجهٍ عام تعني قوة غير مادية تؤثر على العالم الخارجي وعلى الإنسان، وتقوم بالأفعال التي يعجز عنها الإنسان عادة، وتأثيرها يكون خيرًا أو شرًّا. وفي معناها العلمي يقصد بها القدرة التي تعزوها الشعوب البدائية إلى الأشخاص والأشياء المقدسة. (المترجم)

[٣] Westermarck: Moral Ideas, p. 220.

التفكير، فإنه يصبح أكثر نزاهة وحيادًا، وينصب على شخصية الفاعل أكثر مما ينصبُّ على النتائج الحقيقية لأفعاله، وتقل سيطرة الأهواء الانفعالية عليه. وفضلًا عن ذلك، فإن سنن العرف تتعرض لاختبار نقدي، وتبذل محاولة لإيجاد أساس لقواعد السلوك بإرجاعها إلى غاياتٍ ومقاصد، يستطيع العقل أن يجد فيها قيمة كامنة. ونستطيع أن ندرك وجود هذه الأخلاق الأعمق، والأكثر معقولية في التعاليم التي للديانات الروحية، وفي حركات التفكير الفلسفي. وبالإجمال، فعلى الرغم من أنه يستحيل أن نحدد مدى أهمية عنصر التفكير العقلي في الأخلاق الشائعة بين المجتمعات الكبيرة في العالم الحديث؛ فإن أي متخصص في الدراسة المقارنة للأخلاق لن يجادل في أن الأخلاق قد أصبحت في اتجاهها العام، أكثر اعتمادًا على التفكير العقلي.

وأكثر الاتجاهات وضوحًا في التطور الأخلاقي، هو اتساع نطاق الأشخاص الذين يعتبر أن الأحكام الأخلاقية تنطبق عليهم. وكما قال جرين T. H. Green ليس شعوري بواجبي نحو جاري هو الذي تغير، بقدر ما تغيرت الإجابة العملية عن السؤال: من يكون جاري؟ فالأخلاق البدائية كانت أخلاق مجموعة معينة، والإلزامات الأخلاقية تُقتصر فيها على أعضاء المجموعة. وعندما تتسع المجموعة يتسع نطاق الحقوق والواجبات الأخلاقية، غير أن من المؤسف أن الامتيازات الطبقية تنشأ معها. فهنا تظهر أخلاق مختلفة للطبقات في داخل المجتمع، وتحل أنواع مختلفة من الولاء، قائمة على أساس خضوع الأضعف للأقوى، محل المساواة الأولية التي تتميز بها المراحل السابقة. على أننا نستطيع أن نقول بوجهٍ عام إن نطاق التعاطف قد اتسع، وروح التنزه قد دعمت. ولو أن من الجلي أن أخلاق المجموعة تظل قائمة في أعلى المراحل، وأن روح الوحدة داخل المجموعات الكبيرة في العالم الحديث تظل باقية، بل تقويها كراهية الأجنبي والخوف منه.

وخير مجال يُدرس فيه الاتجاه نحو العمومية الأخلاقية، هو تطور الأديان الروحية والاتجاهات الحديثة نحو الروح الإنسانية؛ فالأديان الروحية تتجه بذاتها إلى العمومية. وهي تنهي عن الثأر، بل عن الحرب، وتحض على التضحية بالنفس، وعلى العطف والحب. على أن هذه الأديان، عندما احتكَّت بالنظم الفعلية الموجودة، كان عليها أن تنتهي إلى حل مع ذلك المزيج من الحب والكراهية، ومن العدالة والعدوان، ومن إخضاع الذات وتأكيد الذات، وهي مقومات الأخلاق السائدة بين الجماعات السيئة التنظيم، التي تتشابك في صراع مرير من أجل البقاء. ولقد اتَّصفت التسويات التي انتهت إليها الأديان بالصحة الظاهرية في الشكل أكثر مما اتصفت بأصالة الروح، ومع ذلك فإن نظرتها الأخلاقية العميقة تظل عملًا مجيدًا حققته الروح البشرية، وقد يصل إلى الاكتمال فيما بعد.

أما الحركة الإنسانية فتغشاها اليوم سحابة، ومع ذلك فلا يمكن أن يشك أحد فيما ساهمت به؛ فهي قد تغلغلت في كل نواحي الأخلاق العملية؛ مثل مشكلة الانقسام الطبقي والعنصري، ومركز المرأة، ومعاملة المجرمين، وحقوق التجمع، والمساواة الدينية، بل إن لها تأثيرها حتى في مجال العلاقات الدولية. وربما كانت أكثر المشاكل إلحاحًا أمام الأخلاق المقارنة وعلم الاجتماع، هي الإجابة عن السؤال: هل تستطيع المثل العليا للحركة الإنسانية أن تتحقق على نطاق عالمي، أم أن ما يحدث في التاريخ البشري هو مجرد إحلال للصراع بين جماعات كبيرة محلَّ الصراع بين جماعات صغيرة، واستبدال أخلاق الأمة بأخلاق القبيلة؟

إن اتجاهات التطور الأخلاقي التي تتبعناها بإيجاز ليست بطبيعة الحال مستقلة؛ فازدياد تفرع الأخلاق وتخصصها ينطوي على صبغها بمزيد من الصبغة العقلية، وهذه الصبغة العقلية، تؤدي من الوجهة المنطقية إلى تطبيق القواعد الأخلاقية بروحٍ من المساواة والنزاهة على كل البشر، أيًّا كانت جنسيتهم أو طبقتهم أو عقيدتهم (وإن كانت هذه النتيجة، للأسف، لا تطبق عمليًّا بالضرورة). فإذا تأملنا ما هو واقع بالفعل، وجدنا التطور غير تام في كل هذه الاتجاهات، فلا البصيرة الأخلاقية ولا القدرة على التعاطف الإنساني، برهنت — حتى يومنا هذا — على قدرتها على أن تحل المشكلة الأخلاقية على نطاقٍ عام يشمل العالم بأسره. والأمر الذي لا شك فيه هو أن العقل قد أخفق نسبيًّا في أن يلهمنا تلك الحماسة التي لا يمكن بدونها أن يتحقق شيء عظيم أو رفيع.

## (٢) التطور الديني

علينا أن نميز في دراسة الدين — مثلما ميزنا في دراسة الأخلاق — بين المشاكل المتعلقة بنشأة الديانات ووظائفها، وبين المشاكل المتعلقة بصِدقها؛ فصدق المعتقدات الدينية أو حقيقتها أمر تختص به الميتافيزيقا. أما نحن فلا يهمنا في هذا المجال إلا الدور الذي تساهم به المعتقدات والشعائر الدينية في الحياة الاجتماعية، والطبيعة العامة للتطور الديني، وقد بُحثت هذه المشكلات بالتفصيل في علم الأديان المقارن، الذي أصبح اليوم فردًا عظيم التقدم من فروع علم الاجتماع. وإنا نحيل القارئ إلى المؤلفات المشهورة التي أصبحت الآن في متناول أيدينا، إذا أراد وصفًا وتصنيفًا للأنماط الرئيسية للدين، كما تتمثل في العقيدة والعبادة، وسوف نقتصر هنا على معالجة بعض أوجه علم الاجتماع الديني فحسب.

لقد بذلك لتعريف الدين محاولات لا حصرَ لها، غير أنه لم تلقَ أية واحدة منها قبولًا عامًّا. ومنشأ الصعوبة يرجع، ضمن ما يرجع إليه، إلى أن الدين قد سار في عملية تطور هائلة، فأصبح يتعين على التعريفات أن تعبر عن أعلى صورة للدين وأدناها في آنٍ واحد. على أن من الممكن التغلب على هذه الصعوبة إلى حدٍّ ما، بوضع تعريف يتضمن حدًّا أدنى. كذلك الذي أتى به تيلر Tylor، على أن تكون الألفاظ المستخدمة فيه من الاتساع، بحيث تكفي للتعبير عن تجاربَ تنتمي إلى مستويات مختلفة. غير أن هناك صعوبة أخرى أعمق، ترجع إلى أن الدين يتضمَّن علاقة بين الفرد، أو المجموعة وبين «شيء»، أو كائن لم يثبت بعدُ أنه مطوَّع للتعريف بالألفاظ التي يفهمها العقل. وعلى ذلك فليس في وسعنا، حين نعرف الدين، إلا أن نبحث في وجهٍ واحد من أوجه هذه العلاقة، وهو ذلك الوجه الذي يتضمَّنه موقفنا نحن من هذا الكائن. وإننا لنميل بالفعل إلى أن نعزو إلى هذا الكائن تلك الخصائص التي يتضمَّنها ويقتضيها سلوكنا بالنسبة إليه، وبهذا نُرضي ونشبع فكرتنا عما هو إلهي أو مقدس. وينبغي بناءً على ذلك أن تعريفات الدين تبرز طبيعة الانفعالات، أو المشاعر التي تحدد الموقف الديني، والأفعال الظاهرة في العبادة وأداء الشعائر، وهي الأفعال التي تتجسد فيها هذه المشاعر، كما تبرز كذلك المعتقدات التي تكون إطارها الذهني. على أنه ينبغي أن نذكر أنه على الرغم من أن تأمل الدين من هذا المنظور الثلاثي، أي الموقف الانفعالي، والعبادة، والاعتقاد، يفيد في أعراض المقارنة؛ فليس معنى ذلك على الإطلاق أن العناصر الثلاثة ضرورية معًا، بل لقد ذهب البعض إلى أن الاعتقاد الجازم والعبادة ليسا ضروريين للدين.

إن الموقف الديني يتضمن، على ما يبدو، نوعين من الانفعالات؛ تلك التي ترتبط بالعسر والفشل، وتلك التي ترتبط بفيض السوْرة وامتلائها. والنوع الأخير، الذي تنتمي إليه كل الانفعالات السارة، لم يعالجه الباحثون في علم النفس الديني عادةً، مع أن له على ما يبدو أهمية غير قليلة. فمن المحتمل أن قدرًا كبيرًا من الشعائر يرجع إلى فيض النشاط الغريزي وامتلاء الروح، وفي مستوًى أعلى من هذه، نجد لذَّات التجربة الصوفية. على أن الانفعالات المتعلقة بالعسر والفشل أوضحُ؛ ففي الأحيان التي ينهار فيها نظام الحياة اليومي الرتيب، والتي تضيع فيها الثقة، تنشأ الحاجة إلى شيء يمكن أن يلوذَ للمرء به، أو أن يلتجئ إليه. وإلى هذا تنتمي مشاعر عدم الاكتفاء، والتواكل، والنقص، والجهود التي تُبذل للتغلب على هذه المشاعر، ولإعادة الثقة بالإذعان عن رضًا لقوة هائلة، بل قد يكون بالاستسلام والقبول، والإيمان بأن العالم معنا على نحو ما، وليس ضدنا.

وقد يتخذ هذا الشعور، في المستوى الفلسفي، شكل إيمان متحمس بأن النظام الأخلاقي يتغلغل على نحوٍ ما في النظام الكوني ويتخلَّله، وبأن ما في تجربتنا المتناهية من حَيرة وتناقض، سوف ينحل في ضوء بصيرة أعمق. وتبعًا لتأكيد فكرة حلول الله في العالم أو علوه عليه، تقوم فكرة الحرية في العالم أو التحرر من العالم؛ فالمرء يهرب من الصراع والحيرة إذا أدرك ضآلته، وإذا آمن مستسلمًا بتلك القوى الغامضة التي توجد فيما وراء عالم الظاهر، أو إذا اتحد اتحادًا صوفيًّا مع تلك القوى، فيشعر عندئذٍ بمزيد من الحرية الإيجابية والنشوة؛ وبين هاتين مرحلة وسطى، هي «الثقة بالله» التي يبدو أن فيها اعترافًا بنقص الفرد، يصاحبه شعور بأن للفرد في نهاية الأمر قيمة.

وهكذا يتبين لنا أن التجربة الدينية تنتقل ما بين قطبَي الخوف والأمل، والشك والإخلاص، والارتكان والحرية، والشعور بالعجز والشعور بالقوة. وإن الدين لينشأ قبل كل شيء استجابة لهذه الحاجات الانفعالية، وفي العقيدة والطقوس تعبأ هذه الانفعالات والمعتقدات المرتبطة بها، وتركز على نحو رسمته التقاليد أو فُرض من الخارج، ووضع له أسلوب منظم. وترتبط الطقوس عامة بمواقف حاسمة في حياة الأفراد أو الجماعة، كالميلاد والمرض، والموت، وانخراط الشباب في سلك الحياة الاجتماعية، أو بحوادث الحياة الاقتصادية، كالبذر والحصاد؛ كما أن مناسبات الاتصال أو النزاع القبلي تؤدِّي فيها طقوس يُقصد منها تخفيف التوتر، وإضفاء الثقة؛ ففي كل العصور وبين جميع الشعوب، نجد أن العناصر غير المتوقعة في المواقف الحرجة في الحياة هي التي تكون النقط المركزية للشعائر. وعندئذٍ تؤدي الطقوس إلى الراحة؛ إما عن طريق زيادة القوة المقدسة أو تركيزها مباشرةً، أو بإبعاد أخطار ممكنة، أو في مرحلة الصلاة، وهي مرحلة عالية، بإعطاء الفرصة للتركيز الباطني والاستلهام. ولما كانت الطقوس ترجع في الأصل إلى حاجات انفعالية، كانت من أجل ذلك وسائل لتصريف الانفعالات، ولكنها أيضًا وسائل لإعلائها، وإن كان ينبغي أن نذكر أنها قد يصبح لها من الرَّتَابة ما يجعلها تفقد ما كان لها في الأصل من قيمة وقدرة.

أما من الوجهة المعرفية؛ فالدين يتعلق بتلك النقائص والإشكالات التي تكون، عندما تصبح واضحة التحديد، موضوع الميتافيزيقا. ومن هذا القبيل، التقابل بين الحقيقة والظاهر، وبين الثابت والمتغير، وبين الأزلي والفاني. وتواجه ديانات العالم تلك الإشكالات التي تنشأ على هذا النحو، بتصورِ نظامٍ روحي كامن من وراء نظام التجربة الشائعة، وتفسر العلاقات بين العالمين على أوجه مختلفة.

ففي الأديان التوحيدية يكون الاتجاه العام إلى الثنائية؛ إذ يتصور الله على أنه عالٍ، وخارج عن العالم الذي هو خالقه ومنظِّمه. أما في الأديان القائلة بحلول الله في العالم، فالاتجاه يكون إلى الوحدة، إذ يُنظر إلى عالم التجربة المألوفة على أنه هو المظهر الخادع للنظام الروحي الأعمق. وفي حالات أخرى كالبوذية، قد يكفُّ الدين عن البحث وراء الحقيقة النهائية، ويلتمس لاضطرابات التجربة وصعابها حلًّا في نظام عملي للحياة؛ يقوم على نظرة صُبغت بالحزن والعطف الرقيق، تهدف إلى خلاص الكل. وعلى ذلك فالفكرة الروحية يصبح محتواها أكثر تحددًا، إما عن طريق التقابل المادي، أو مع المتناهي والجزئي والمتركز حول ذاته. وفي الأديان العليا يزداد الوجه الأخلاقي أهميةً، ويُنظر إلى الإلهي على أنه تركيز للقيم العليا. وكل هذه الأديان تحضن على حياة مثالية، وعلى النظر إلى العالم على أنه المقر الممكن لهذه الحياة المثالية. وهذا المثل الأعلى يمكن أن يتوصل إليه بالعزوف وبقَهْر الحواس، وبكل ما ينم عن ضبط النفس، ومن هنا كان عنصر الزهد في الأديان الروحية. غير أن من الممكن أن يتأكد الجانب الاجتماعي للعنصر الروحي، كما في النزعة الإنسانية الحديثة، أو في الكنفوشيوسية، التي تنظر إلى النظام الاجتماعي على أنه خير في ذاته، وترى أن الخدمات التي يؤديها هي في ذاتها، وفي طبيعتها، مرغوب فيها.

ويبدو أن في كل الأديان العليا إيمانًا بإمكان الوصول إلى حالة من الرضا الكامل الدائم. وإنا لنلمس في الأسطورة والعقيدة، والعبادة، صورًا رمزية لهذه الحقيقة أو الإمكانية القصوى. وهذه الصور تتباين في شكلها وجوهرها تبعًا لمستوى الحضارة، وللتغير في معاييرنا للقيم ووسائل تعبيرنا عنها، وترتبط خاصة بالتغيرات في المعرفة، وفي السيطرة على القوى الطبيعية؛ ففي المراحل القديمة للدين كانت الحاجات الأولية للبشر، أي تلك التي تتعلق بضروريات الحياة، تلعب الدور الرئيسي بالضرورة. وبازدياد تقدم معرفتنا بالقوى الطبيعية، تعلمنا أن نسيطر عليها بوسائل طبيعية، أي ببحث مفصل لأسبابها وظروفها. وهنا يفقد تصور الله على أنه قوة شيئًا من أهميته، ويصبح التأكيد منصبًّا على تصور الله بوصفه مصدرًا للقيم، أو بوصفه الكائن الذي تتمثل فيه كل القيم، بل قد نتصوره على أنه ذلك الذي تتحقق بواسطته القيم تدريجيًّا.

لقد فسرنا الدين هنا بأنه ينشأ عن حاجات البشر، ويقدم طريقة أو طرقًا لإشباعها. ولكن من المهم جدًّا أن نتذكر أن هذا الرأي عن الدين لا يتضمَّن في ذاته أي تقدير للنجاح أو للإخفاق للدين أو الأديان في بلوغ هذه الغاية؛ فالدين، شأنه شأن كل النظم الاجتماعية الأخرى، قد أدى إلى إشباع حاجات، غير أنه كان يعكس أيضًا الصراع بين

مختلف الحاجات، وبين حاجات الجماعات المختلفة قبل كل شيء. فمثلًا كان الدين أداة قيمة في رعاية روح الوحدة القبلية أو الوطنية وحفظها؛ ولكنه إذ فعل ذلك، قد أضفَى أيضًا قداسة على الأنانية الجماعية الوبيلة، التي كانت إحدى العقبات الكبرى في سبيل تحقيق وحدة أشمل. وفضلًا عن ذلك فإن أخلاق إنكار الذات التي أكدتها الأديان الروحية، ربما كانت عظيمة الأهمية من حيث إنها احتجاج على العنف والوحشية، ولكنها أدت في كثير من الأحيان إلى شل نشاط الإنسان، كما أدت الدعوة إلى الخيرية الشاملة إلى التستر على حالات كانت تختفي فيها أبسط أنواع العدالة. وكثيرًا ما حدث حين أكدت الأديان أولوية العنصر الروحي، أنه إما أن انفصلت الأديان عن الاتصال بالعالم الواقعي، وإما أنها أسلمت مقاليد أمورها إلى سلطات دنيوية، مما أدى بها إلى التسليم في أمور تخالف أسس تعاليمها ذاتها. ويشهد بذلك موقف الكنائس من الحرب والعبودية ورق الإقطاع. وفضلًا عن ذلك؛ فإن دعوى الدين بأن له بصيرة تعلو على المعتاد قد استغلَّ كثيرًا في الماضي للوقوف في سبيل البحث العقلي، وأثار ادعاء مضادًّا له، من ناحية الفكر العلمي، بأنه كافٍ لتفسير كل شيء. وهو ادعاء قد لا يقل عن الأول تطرفًا، وأخيرًا، إذا كان الدين مصدرًا للسلم والجهود الرفيعة، فقد أُلهم أيضًا مخاوف مريعة وفظائع بشعة، وإذا كان قد مكن الكثيرين من اكتساب تبصر أعمق، فقد عمل أيضًا على تشجيع زعم خادع، هو زعم الاحتكار الروحي، والتعصب العنيد، على نحو لا تكاد تجد له نظيرًا في أي مجال آخر من مجالات النشاط الإنساني.

## (٣) التطور العقلي[٤]

استرعى الدور الذي يساهم به التطور العقلي في نمو المجتمع أنظار علماء الاجتماع منذ وقت بعيد. فقد رأى (Buckle) في ازدياد معرفتنا بالطبيعة المصدر الأساسي للتقدم. ونظر كونت Comte إلى قانون التطور الذهني الذي وضعه على أنه القانون الأساسي لعلم الاجتماع. واعتقد مل Mill أن التاريخ وما نعلمه عن الطبيعة البشرية يوضِّحان لنا سويًّا أن العامل البارز، أو الأهم في التقدُّم هو «حالة الملكات الفكرية للبشر»؛ أي الآراء التي

[٤] تكون المسائل التي تناقشها تحت هذا العنوان جزءًا من فرع خاص لعلم الاجتماع يسميه الكتاب الألمان: علم الاجتماع المعرفي Wissenssoziologie. انظر المقال الهام المتعلق بهذا الموضوع بقلم كارل مانهيم Karl Mannheim في «المعجم الموجز في علم الاجتماع Handworterbuch der Soziologie».

وصل إليها البشر عن أنفسهم وعن العالم المحيط بهم. وسوف أتناول مشكلة العلاقة بين التطور الذهني والتطور الاجتماعي في الفصل الختامي من هذا الكتاب. وعلينا أولًا أن نتساءل: ما هو قوام عملية النمو العقلي هذه بوجهٍ عام؟ وهل في وسعنا أن نلاحظ فيها أي اتجاه أو خيط منتظم؟

ربما كان أوضح مجال يمكننا فيه أن نتتبع نمو المعرفة بسهولة، هو السيطرة المتزايدة التي يكتسبها الإنسان على قوى الطبيعة؛ فالتقدم في هذا الاتجاه كان أكثر اتصالًا وانتشارًا من أي تقدم آخر، وقد زادت سرعته في المدنية الحديثة إلى حد هائل. وكان قوام هذا التقدم أساسًا هو القدرة على تسخير الموارد الطبيعية — سواء منها الظاهر والخفي — في الأغراض البشرية. ولقد كان أقدم البدائيين الذين لدينا عنهم أية معرفة، يستخدمون هبات الطبيعة بحد أدنى من التحوير؛ ففيما يعلو على مستوى ملتقطي الغذاء، كان الناس لا يستخدمون ما تنتجه الطبيعة فحسب، بل يستخدمون أيضًا القوى المنتجة للطبيعة، كما هو الحال في تربية الحيوانات وفي الزراعة مثلًا. وتنتقل هذه المرحلة في المدنيات القديمة، إلى مرحلة تُستخدم فيها القوى الظاهرة للطبيعة استخدامًا واعيًا من أجل تحوير الموارد الطبيعية، كما هو الحال مثلًا في الزراعة الكثيفة، وفي استخدام المعادن والآلات البسيطة، كالعجَلة، والبكرة أو الملفاف، والرافعة، والمسمار المحوي أو البريمة، ومما يعادل ذلك — وربما يفوقه — أهمية، اختراع الكتابة، التي يسَّرت قيام الحكومات على نطاق واسع، وجعلت من الممكن أيضًا بناء أول عناصر المعرفة المنظمة. وأخيرًا ففي العصر الحديث تُبذل محاولات للمضي فيما وراء الخصائص السطحية للعالم المادي، ولاكتساب سيطرة متزايدة على الطاقات الكامنة. وكان هذا التطور أوضح ما يكون في العلوم الطبيعية أو المادية، وفي الفنون الصناعية التي تعتمد عليها، غير أن العلوم التي تبحث في الحياة والذهن والمجتمع قد أحرزت كذلك بعض التقدم.

على أن السيطرة على البيئة ليست هي المظهر الوحيد للتطور الذهني، ولا هي الاتجاه الوحيد الذي يتصل فيه هذا التطور بالتطور الاجتماعي؛ فقد تتبعنا هذا التطور الذهني من قبل في ميدان التفكير والسلوك الأخلاقي الديني، كما انعكس في نمو العلوم البحتة التي سارت شوطًا بعيدًا في بحثها لذاتها، دون أن تكون لها إلا صلة ضئيلة بنمو الفنون الصناعية، وانعكس في تطور المذاهب الفلسفية كذلك. ولقد اعتقد كونت Comte أن في وسعه أن يلمح خلال هذه الحركة الهائلة نظامًا مطردًا في التعاقب، صاغه في قانونه المشهور، قانون المراحل الثلاث. وعلى الرغم من أن الكثيرين من علماء الاجتماع لا يأخذون اليوم بهذا القانون في صورته الأصلية، فإن معظمهم يعترفون بأنه على أقل تقدير يعبر

بالفعل عن سماتٍ بارزة في الحركة العامة للفكر، ولهذا كان بحثه ضروريًّا ونافعًا في تقدير مركزنا الحالي. وهذا القانون بإيجاز يؤكد أن كل فرع من فروع المعرفة قد مر بثلاث مراحل؛ المرحلة اللاهوتية أو الخيالية، والمرحلة الميتافيزيقية أو التجريدية، والمرحلة العلمية أو الوضعية؛ ففي المرحلة الأولى يهتم الناس بمشاكل أصل الأشياء وغايتها، ويتجه ميلهم إلى التماس حل في قوى فوق الطبيعة، متفاوتة في العدد، وتبلغ في آخر الأمر ذروتها في الصور المختلفة لعقائد التوحيد. وفي المرحلة الميتافيزيقية يظل الناس منهمكين في السعي إلى المعرفة المطلقة. وهم لا يزالون على اعتقادهم بأن في وسعهم الوصول إلى الطبيعة الأولى للأشياء، وإلى غاياتها النهائية. غير أن القوى فوق الطبيعية تُستبدل بها هنا كيانات أو ماهيات، وتجريدات يضفي عليها وجود قائم بذاته. وهنا أيضًا نجد مراحل عدة، تبلغ ذروتها في تصور كِيان أعلى واحد للطبيعة. وأخيرًا، في المرحلة الوضعية، يتخلَّى الإنسان عن السعي وراء العلل القصوى والغائية، ويركز اهتمامه في الملاحظة التفصيلية المدقِّقة للحقائق، وعلى وضع القوانين، أي علاقات التشابه والتعاقب الثابتة. والمعرفة الوضعية تعترف بأنها نسبية، يتحكم فيها ما في متناول أيدينا من أدوات، وتتحكم فيها مرحلة التطور الاجتماعي بوجه خاص، وليس هدفها هو الوصول إلى حقيقة نهائية، وإنما هو زيادة رفاهية الإنسان.

وهناك مجموعات مختلفة من الظواهر، وبالتالي مجموعات مختلفة من العلوم. وهذه العلوم تصل إلى المرحلة الوضعية في أوقات مختلفة، وكل الاحتمالات تدل على أن قوانين العلوم المختلفة ليستْ قابلة لأن يرد بعضها إلى البعض. ومع ذلك فهناك وحدة في المنهج بين كل العلوم الوضعية، تجعل من هذه العلوم أساسًا صالحًا لوحدة البشر جميعهم. ومما تجدر ملاحظته أنه بينما يشتد خلاف الرأي في كل شيء آخر، يوجد اتفاق متزايد في كل المسائل التي وصلت إلى المرحلة الوضعية.

على أن هذا الإطار العام يتعرَّض للنقد في نواحٍ عدة؛ فأولًا، نلاحظ أن المراحل الأولى للمعرفة يصعب تفسيرها كلها عن طريق القول بالقوى الحيوية، أو الإشارة إلى ميل كامن مفروض يضفي صفة الشخصية على الأشياء الطبيعية. فمن جهة، نجد لدى الجماعات البسيطة معتقدات وأفعالًا سحرية كثيرة فيها التجاء إلى قوًى لاشخصية خفيَّة، ومن جهة أخرى ليس من الثابت على الإطلاق أن كل الآلهة قد استُحدث من أرواح بشرية. وفضلًا عن ذلك، فإن الميل إلى إضفاء صورة الشخصية البشرية ليس عنصرًا قائمًا بذاته في الذهن الإنساني، وإنما هو مجرد مثل لما يتم من التفسير والتعليل، أي ربط العناصر

المختلفة للتجربة. وفي كل تفسير بالقوى الروحية لا نفعل شيئًا سوى استخدام التجربة التي لدينا عن أحوالنا الذهنية؛ من أجل جعل أجزاء أخرى من تجربتنا مقبولة للعقل. وإنما ترجع عيوب التفسير الحيوي إلى الإفراط في التعميم السريع، والافتقار إلى الجذر في وضع الارتباطات. وتلك في الواقع من صفات كل مراحل التفكير، وإن اختلفت درجات تمثُّلها في كل منها. ولكن على الرغم من أن النزعة إلى التفسير بالقوى الحيوية لا تبدو ميلًا خاصًّا قائمًا بذاته في الذهن الإنساني؛ فليس معنى ذلك أنها لم تكن لها أهمية كبرى في تاريخ الفكر. فلا يشك أحد في أهميتها بالنسبة إلى التفكير الديني، وهي قطعًا لا تختلفي بنمو العلم؛ فهي توجد بصورة من الصور لدى مجموعة من أعظم العلماء والفلاسفة المحدثين؛ فكل من كبلر Kepler وديكارت Descartes قد أسسا رأيهما في انتظام قوانين الطبيعة على القول بكمال الله. وفي رأي نيوتن Newton أن نظام المجموعة الشمسية راجع إلى القدرة الإلهية، وأن المكان اللانهائي هو الوسيلة الملموسة لله، أي إنها هي الوسيلة الدالة على وجوده في كل مكان. وقد وَجد كانت Kant أن فكرة الإلهية هي الوسيلة الوحيدة للتوفيق بين مقتضيات الحياة الأخلاقية وبين مجرى الطبيعة، وكثير من المفكرين المحدثين ينظرون إلى الله على أنه حافظ القيم، إن لم يكن خالقها.

أما رأي كونت في الميتافيزيقا، بوصفها مرحلة انتقالية من مراحل التفكير البشري، لها قيمتها بلا شك بوصفها مرحلة انتقال، وإن كان مآلها إلى أن تخلي مكانها بالتدريج إلى المعرفة الوضعية — هذا الرأي يتعرض بدوره لاعتراضات هامة. بل إن كونت ذاته، كما قيل عنه كثيرًا، كان ميتافيزيقيًّا رغم أنفه، وكان فهمه لطبيعة المنهج الوضعي ذاته يرتكز على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق، كالتمييز بين المظهر والحقيقة، ورفض الغائية والادعاء بأن العلل القصوى للظواهر لا يمكن أن تُعرف، أو أن التركيب الكامل للتجربة يمكن أن يرد إلى علاقات التشابه والتعاقب. أما مدى قدرة الصور الحديثة للوضعية على التخلص من الميتافيزيقا؛ فأمر يصعب تحديده إلى أبعد حد. وعلى أيه حال، فهناك وظيفة واحدة هامة باقية للميتافيزيقا، وأعني بها التساؤل عن كون المسلمات الأنتولوجية[٥] ينبغي عليها أن تدعم صحة البحث العلمي ذاته، وأن تكشف عما تنطوي عليه مختلف العلوم من مسلمات خفية، لا شعورية في الغالب. وليس هناك

[٥] نسبة إلى فرع من الميتافيزيقا يسمى Antology ومعناه البحث التجريدي في الكائنات أو المخلوقات. (المراجع)

ما يدعو إلى ألَّا يتم هذا العمل بالروح الوضعية، أي بالروح التي ترد كل التصورات إلى اختبار التجربة. ولنضف إلى ذلك أن الاعتراف يزداد دوامًا بأن موقف العلم، في إنكاره أو إقلاله من أهمية عناصر التجربة التي لم تقع بعدُ في نطاقه، أو يمكن أن تبحث بمناهجه الخاصة، هذا الموقف ليس له ما يبرره. بل لقد ذهب البعض إلى أن هناك تجارب معينة، كالتجربة الجمالية أو الدينية، تقدم إلينا تبصرًا بالعالم الحقيقي أكثر دقة وعمقًا من ذلك الذي تقدمه العلوم الطبيعية. أما أن هذه التجارب يمكن أن يعالجها العلم أو الميتافيزيقا، فذلك أمر يتوقف، في ضمن ما يتوقف عليه، على الطريقة التي يعرف بها كل من العلم والميتافيزيقا، غير أن تجاهلها لا يتفق بحال مع الوضعية مفهومة بمعناها الصحيح.

ومنذ كونت بُذلك محاولات عدة لتتبع الخيوط الرئيسية للتطور العقلي. وأقرب هذه المحاولات إلى تقسيم كونت، هو ذلك الذي وضعه هفدنج Hoffding، الذي ميز بين ثلاث مراحل رئيسية، يسميها النزعة إلى التفسير بـ القوى الحيوية Onimism، والنزعة الأفلاطونية، والنزعة الوضعية. وقد اقترح هبهوس Hobhouse تقسيمًا آخر للتطور الذهني، وهو تقسيم أوسع في تفاصيله، ويتضمن إشارة خاصة إلى نتائجه المتعلقة بعلم الاجتماع؛ فهو يلاحظ وجود مراحل أربع: «(أ) مرحلة مبدئية تكون فيها أوليات الفكر المحدد لا زالت في حالة التكوين. (ب) ومرحلة ثانية يبنى فيها ما يمكن أن يُسمى بالنظام الذهني المعتاد، أو الإدراك السليم العام، أو النظام التجريبي. (جـ) مرحلة نقد عقلي وإعادة بناء، تُشيد فيها المذاهب الفكرية، على أساس يغلب أن يكون جدليًّا. (د) مرحلة إعادة بناء تجريبي، تُبذل فيها جهود لربط تركيب الفكر ذاته بظروفه في تجربة متطورة.»[٦]

ودون أن أتعقَّب هذه التقسيمات في تفصيلاتها، سأحاول أن أشرح بوضوحٍ ما أعتقد أنه الخصائص الرئيسية للعقلية البدائية، ولعقلية التفكير القديم والحديث.

(١) لا يبدو هناك فارق أساسي في التركيب الذهني بين الإنسان البدائي والإنسان المتمدين. وبعبارة أخرى: التحليل النفساني والمنطقي للعمليات المتضمَّنة في تفكير الإنسان البدائي وسلوكه، كما يصفه علماء الأنثروبولوجيا المحدثون، لا يكشف عن وجود ثغرات أو اختلافات في الصورة أو التركيب. وإنما ترجع الفوارق بين ما قام به كل منهما إلى فروق في نطاق التجربة، ودرجة التنظيم، والقدرة على النقد المنطقي الذاتي، وقبل هذا كله، إلى درجة

[٦] انظر كتاب L. T. Hobhouse، بقلم J. A. Hobson & M. Ginsberg، ص١٥٩ والصفحات التالية.

سيطرة العوامل الذاتية على مجرى التفكير. ويبدو أنه ليس هناك أساس حقيقي للرأي القائل بأن مقولات الفكر، في العقلية البدائية، تكون بالفعل في حالة اضطراب واختلاط، أي إن الهمجيين لا يميزون بين الجزء والكل، وبين التشابه والهوية ... إلخ. فمن الواضح أنهم في تعاملهم مع الأشياء الطبيعية في الحياة اليومية لا يقعون في مثل هذا الخلط، وإلا فإنهم ما كانوا يستطيعون أن يمضوا في هذه الحياة على الإطلاق. والواقع أنه حتى الشعوب البدائية كأقزام بنجالا Bangala لديهم عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب، وأسماء لأجزائها المختلفة، وللرسو والإقلاع والملاحة، والدوران بزوايا حادة ... إلخ. كذلك يمكن إعطاء أمثلة لأقوام بدائيين لديهم أنماط متقنة لتصنيف الحيوانات والأشجار والحشائش، وأسماء لأغلبية عظام الهيكل العظمى وما إلى ذلك. وبالمثل؛ فرغم أن الهمجي ليست لديه أية فكرة عن مبدأ العلية في ذاته، فإن خصائصه الأساسية متضمنة في سلوكه، ما دام من الواضح أنه يبحث عن السوابق، ويغير سلوكه ونشاطه وفقًا للنتائج التي يريد أن يحصل عليها، ويستخدم الوسائل التي قد يصفها المنطقي، إذا ما تأمل أفعاله، بأنها مناهج استقراء، أي مناهج الاتفاق والاختلاف. وهو يرى العالم محتشدًا بقوى تؤثر على الكل بشكل مطَّرد، وهو لا يلجأ إلى القوى المتقلبة، كما هو الحال في نزعة التفسير الحيوي،[٧] أو بالقوى الصوفية أو بالسحر، إلا عندما تخفق الارتباطات المعتادة. والواقع أن عنصر السر في السحر لا يرجع إلا إلى تميزه عن المعتاد؛ فعندئذٍ يسود اعتقاد قويٌّ بوجود ارتباط تظل طريقة عمله غامضة وغير مفهومة. ويبدو أن الخصائص الصوفية لا تتداخل مع الخصائص التي نسميها طبيعية، وأن الهمج يميزون تمييزًا تامًّا بين آثار السحر وآثار الأفعال البشرية المعتادة. وفضلًا عن ذلك، فإن الهمجي في التجائه إلى العلل الصوفية لا يتجاهل العلل الثانوية المعتادة، وإنما ينظر إلى هذه الأخيرة على أنها غير كافية لتفسير ظواهر معينة، ويضيف إليها عللًا أخرى ليستوثق أو ليزيد من طمأنينته، أو ليخفف من قلَقِه. وهو يصل إلى هذه القوى، حيوية كانت أم سحرية، بعمليات التفكير المعتادة. والواقع أن هذه التعليلات إنما هي أحكام عامة مبنية على ارتباطات كشفت عنها الملاحظة. غير أن الارتباطات قد وضعت تحت ضغط من تحرقه إلى الوصول إلى نتيجة، دون أن تكون في متناول يده وسائل منظمة تمكنه من استبعاد هذه العوامل الانفعالية، أو من مراجعة الميل الطبيعي إلى التعميم؛ ولذا نراه يضفي على الأفعال التي تخفف

[٧] أي النزعة التي تضفي معنى الحياة على الكون بأسره. (المراجع)

التوتر، كالطلاسم والطقوس، كل فضل تجلبه النتائج التي يؤدي إليها تخفيف التوتر عادة. وفي حالة تفسير العالم بالقُوى الحيوية، يُضاف إلى ذلك باعث آخر، هو أن الهمجي في تعامله مع الكائنات الروحية لا يتعامل مع قوى طبيعية جامدة، بل مع كائنات شبيهة به يمكن ترغيبها أو ترهيبها. وسرعان ما تجمد الارتباطات التي توضع على هذا النحو في معتقدات مسلم بها، وتبني التقاليد التي تضفي عليها مهابة. عندئذٍ يسير سلوك الناس وفقًا لها، حتى عندما لا يشعرون بذلك التوتر الانفعالي الذي أدَّى إلى بعث الاعتقاد في مبدأ الأمر. وتصبح هذه مجرد طُرق مسلَّم بها في السلوك؛ فالفارق الأساسي بين العقلية الهمجية والعقلية المتمدينة هو في نسبة مجال ما هو طبيعي إلى ما هو فوق الطبيعي عند كلٍّ منهما. فكلما اتسع مجال الأول، ضاق مجال الثاني. وهذه العملية تعتمد أساسًا على تطوير الوسائل العملية التي تمكن من اختبار التعميمات المتسرعة اختبارًا نقديًّا، وتعتمد على نمو القدرة على تحرير الاعتقاد، أو الإنكار من سيطرة العاطفة والانفعال.

ومن الطريف أن نتساءل عن العلاقة بين الصور المختلفة للسحر وصبغ الطبيعة بالصبغة الحيوية، وبين صور التنظيم الاجتماعي والاقتصادي بين الشعوب البسيطة وفي المذنبات الأولى. ولكن أحدًا لم يحاول، فيما أعلم، أن يقوم بمهمة إيجاد مثل هذا الترابط على النطاق الذي يكون ضروريًّا؛ من أجل تبرير أي حكم عام في هذا الصدد. على أن من الفروض المحتملة أن تنظيم المعتقدات المتعلقة بإضفاء القوى الحيوية على الطبيعة يرتبط بنمو التنظيمات السياسية.

فلكل نمط من أنماط التنظيم السياسي قرينة في السماء، وباتساع نطاق التنظيم وإحكام وحدته؛ تزداد هذه النزعة الحيوية وتغدو أكثر تنظيمًا، وتصل إلى قمتها في المدنيات البربرية في العالم القديم؛ حيث تدعمها مصالح الأسر المالكة، وتبررها تبريرات شبه فلسفية. ويبدو كذلك أن السحر لا يصل إلى ذروته في المجتمع البدائي، بل في عهد يتلو ذلك بمدة طويلة، حين يوجد أناس ذوو ثراء عظيم، ولكن نفوذهم غير مستقر؛ ولذا يلجئُون إلى السحرة لاكتساب مزيد من الطمأنينة، بل إنه كثيرًا ما لُوحظت نكَسات يعود فيها الناس إلى ممارسة السحر في عهود تالية لهذه، في أوقات الاضطراب والحيرة.

ولقد ناقش كثيرٌ من الباحثين العلاقة بين العلم وبين السحر والنزعة الحيوية.[٨] فقال بعضهم إن العلم مستمد من السحر، ولكن الأصوب من ذلك كثيرًا أن نقول إنَّ

[٨] انظر بوجه خاص كتاب Carveth Read: Man and his Superstitions.

كلًّا منهما قد تفرع عن الإدراك السليم العام أو النظرة الإنسانية المعتادة إلى الأشياء، ولكنهما سارا في اتجاهين متضادين؛ فالعلم يصحح ببطء تلك الوقائع التي تقدمها نظرتنا المعتادة، ويحددها وينظمها، ثم يبني بناء منهجيًّا يمكنه من الحصول على وقائع أدق وأوسع، ويمكنه في الوقت نفسه من معالجتها بمزيد من الدقة.

أما السحر فيعيش على الغموض، والتفكُّك والاعتماد الساذج على المصادقة، والارتباطات المطردة التي يسير عليها لا تخضع للتحقيق، بل هي لا تمكن من قيامه أصلًا. وإذ يتعارض السحر والعلم منذ بداية الأمر في منهجهما وروحهما، فإنهما يزدادان تباعدًا خلال مجرى تطورهما. وأقرب وسيلة لفهم الرأي القائل بأن العلم مستمد من السحر، هي أن نقول مع كارفث ريد Carevth Read إن العالِم مستمد من الساحر (أو الساحر الكاهن) بمعنى أن السحرة الكهنة كانوا في الغالب أناسًا أخذوا على عاتقهم اكتساب شذرات من المعلومات الإيجابية، تفيدهم في ممارسة السحر، ولكنهم اكتسبوها بمناهج لا صلة لها بالسحر. وفي العصور التالية، أصبح بعضهم أكثر شغفًا بالجانب الوضعي لمهنتهم منهم بالجانب السحري، وأصبحوا علماء، على حين ظل الباقون متعلِّقين بالجانب الصوفي فيها.

ويمكن أن يُقال بوجه عام إن المعتقدات الحيوية الدينية قد أعانت العلم في مراحله الأولى بطريق غير مباشر، وذلك بإثارتها مشاكل وحضِّها على بحثها. ومن ذلك أن بناء المعابد وتنظيم الأعياد الموسمية قد شجَّع على دراسة الحساب والهندسة والفلك. وكان نمو طبقة من الكهنة أمرًا عظيم الأهمية في هذا الصدد، وظل هؤلاء الكهنة خلال آلاف السنين يحتكرون المعرفة، وكانوا هم حماة الفنون الجميلة.

(٢) التفكير القديم والحديث: أرجع الباحثون بواكير العلم إلى المدنيات الشرقية القديمة، فقد وضعت في بابل ومصر والصين القديمة أولى أسس المعرفة المنظَّمة في الحساب والهندسة والفلك، كما أن هذه المدنيات سارت بكثير من الفنون إلى مستوًى في التطور رفيع نسبيًّا. وتظهر في المدنيات القديمة، بين القرنين الثامن والخامس ق.م. مرحلة من مراحل النشاط العقلي، ولو أن هذا النشاط لم يتم في مجال العلم. ففي ذلك الوقت نمت عقيدة التوحيد الأخلاقية بين العبريين، والأفكار الأخلاقية والسياسية في الصين، والمشاكل الميتافيزيقية القصوى في الهند. وأخيرًا، أصبح التفكير بين اليونانيين منهجيًّا، واعيًا نقديًّا، ورُسمت خطوط منهج منظَّم للبحث والبرهان في مختلف فروع المعرفة. وعن طريق الأمة العربية وصل الفكر اليوناني إلى أوروبا الوسطى، وكان تأثير الحضارة العربية على الغرب هو الذي أثار الاهتمام بالعلوم الرياضية من جهة، وبالبحث التجريبي من جهة أخرى. وبهذا قدم العناصر الأساسية التي بنى عليها العلم الحديث فيما بعد.

والصفة المميزة للتفكير العلمي الحديث هي الجمع بين الاستدلال المجرد الدقيق وبين الملاحظة والتجربة اللتين يتحكم فيهما الذهن البشري. ويمكننا أن نرى بواكير هذا الجمع في العلم اليوناني؛ فقد اعترف الباحثون اليوم بأن الملاحظات التي قام بها اليونانيون هي، بالنسبة إلى ما كان في متناول أيديهم من وسائل، ملاحظات دقيقة قيمة. ولقد توصلوا في الفلك إلى الجمع بين الاستدلال الرياضي وبين الملاحظة الدقيقة. ومع ذلك فإن ما اهتدوا إليه في الجانب التجريبي لا يرتقي إلى مرتبة ما ساهما به في ميادين المنطق والرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا. والواقع أن نظريتهم عن العلم كانت إلى حد بعيد، نظرية شكلية؛ صيغت على مثال المنطق والرياضة. والعلم في رأيهم لا يبحث إلا فيما هو ضروري كلي؛ وفيما هو نموذجي، لا يتغير. ومهمته هي كشف الأنماط الأساسية، واستخلاص الصفات التي تنتج منها. أما التغير الجزئي؛ فيقع في مجال «الرأي» أو الظن، ولا يمكن أن يُتوصل إليه بالعلم. وعلى ذلك فالعلم القديم كان من الوجهة النظرية سكونيًّا شكليًّا، تصنيفيًّا، لا يتلاءم مع دراسة التنوع والتغير. أما العلم الحديث فكانت أعظم كشوفه راجعة إلى وضع مناهج تمكَّن من كشف النظام والاتصال وسط التغير والتنوع الكيفي. وكان هذا التقدم أعظم ما يكون في العلوم الطبيعية أو المادية، ولكن في العلوم المتعلقة بالحياة والذهن، أحرزت دراسة النظام وسط التنوع تقدمًا ملحوظًا في العصور الحديثة، مسترشدة بفرض التطور وبأداته، وأعني بها المنهج المقارن.

ولقد أكد بعض الثقات أن بين العلم القديم والحديث وحدة أساسية؛ ففي رأيهم أن الفارق بينهما يرجع إلى أنه بينما كان اليونانيون يبحثون عن تصورات كلية، فإن العلم الحديث يبحث عن قوانين كلية. ويرى برجسون Bergson أن هذا لا يعدو أن يكون فارقًا في الدرجة، ما دامت الأفكار هي التصورات العامة للأشياء، والقوانين هي التصورات العامة للتغيرات، غير أن الهدف النهائي في الحالتين هو الوصول إلى ما هو فردي جزئي. وهذا يثير السؤال الهام عن العلاقات بين التقسيمات العقلية وبين التجربة؛ فهل التقسيمات العقلية للعلم قضايا عامة تعبر عن علاقات بين الحقائق سجَّلتها الملاحظة، وتُختبر بمدى قدرتها على تفسير هذه العلاقة، أم أنها تقسيمات متسقة مع ذاتها، يحدث لها أن تتفق مع الحقائق الملاحظة ولكنها لا ترتبط معها بعلاقة ضرورية؟ يقول هبسون E. W. Hobson: «عندما تستخدم النظرية العلمية؛ من أجل وصف مركب من ظواهر طبيعية (أي مادية) لا يكون هناك مبرر لنقل الضرورة المنطقية من النظرية الفكرية إلى الظواهر الحسية.»[٩]

[٩] Domain of Natural Science, p. 80.

ويبدو أن بين العلماء المحدثين فروقًا هامة في الرأي حول هذا الموضوع. وليست مهمتنا هنا بحث هذه المسألة، ولكن من المهم أن نلاحظ أن العلم كان أنجح ما يكون في صياغة القوانين، عندما تكون هذه القوانين متعلقة بكيانات مجردة بعيدة كل البعد عن التجربة العينية، وأنه كلما اقترب من المجال العيني، كان عليه أن يقنع بالوصف أو التصنيف. فإذا انتقلنا من علم الحياة إلى علم النفس وعلم الاجتماع، تزايدت صعوبة وضع القوانين. وعلى ذلك فالعلوم الذهنية والاجتماعية لا زالت في مرحلة أولية إلى أبعد حد. ويتضافر تخلف العلوم الاجتماعية هذا مع التخصص الهائل الذي حدث في فروع المعرفة الأكثر تقدمًا؛ لكي يجعل الوصول إلى الحقائق الأصلية العامة أمرًا يتزايد صعوبة، تتمثل فيه العقبات الأساسية التي تحول دون استغلال مناهج العلم في إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية.

الفصل الثامن

# خاتمة

الآن، وقد فرغنا من عرضنا الموجز للاتجاهات الرئيسية للتطور الاجتماعي والحضاري، يحسن بنا أن نقول في الختام كلمة عن العلاقات بين هذه الاتجاهات. ومن المهم أن نذكر، منذ البداية، أننا حينما نتحدث عن اتجاهات في التطور، لا ينبغي أن نعتقد أنها تحدث حتميًّا، أو آليًّا. فليس في وسعنا أن نشير إلى سلسلة من الأفكار أو النُّظم الاجتماعية، يمكن تتبع نموها خلال تعاقب منتظم للمراحل، يتكرر بذات النظام بين شعوب مختلفة. وأقصى ما يمكننا أن نأمل فيه هو أن نشير إلى حركة في الإنسانية من حيث هي كل تكشف عن اتجاه ثابت معين، رغم ما تدخل فيها من مؤثرات إيجابية وسلبية. وبهذا المعنى، يمكننا أن نقول إن التطور كان أكثر انتظامًا في مجال الفكر، وفيما نجم عن ذلك من سيطرة على الظروف الطبيعية. أما في ميدان الأخلاق أو الفن، فلم يكن هناك مثل هذا الانتظام. وأثر التراث، على ما يبدو، يختلف في هذه المجالات الثلاثة للحياة. ففي حالة المعرفة كما رأينا من قبل، يكون النمو تراكميًّا، ما دامت النتائج يمكن أن تسلم بالفعل من جيل إلى جيل.

وفي التفكير الأخلاقي لا يكون الأمر بهذه السهولة؛ إذ إن الوصول إلى المبادئ الأساسية يبدو هنا متوقفًا، لا على تقدم البناء المنهجي، بل على تجربة أخلاقية أعمق، لا تتكرر بأي نظام مطرد. وفي التجربة الأخلاقية العملية يصعب على كل جيل جديد أن يعمل على المضي قدمًا بالدروس التي تلقاها من السابقين؛ إذ يعوق ذلك ازدياد كثافة الحياة وتعقدها مما يؤدي إلى إثارة مشاكل تتجدد باستمرار، وتقتضي من أجل حلها، لا مجرد مراجعة للمبادئ، بل اكتساب عادات سلوكية جديدة أيضًا. وفي هذا الاكتساب قد يكون التراث معينًا، بل قد يكون عائقًا. ولقد فسر البعض انفصال مراحل تاريخ الفن بأنه راجع إلى أن الفن عملية خلق أكثر منه عملية كشف، وأن كل عمل فني هو بناء على ذلك

عمل فريد، وإذا شئنا الدقة قلنا إنه عمل غير قابل للتكرار. وعلى الرغم مما في هذا من مبالغة؛ فإن كل الاحتمالات تدل على أن العناصر المختلفة في الفن ليس لها ما للمعرفة العلمية من ترابط منظَّم، وأن التطور في اتجاه معين لا يؤدى عن طريق المنطق الداخلي لهذه العناصر إلى التطور في الاتجاه الآخر، كما يحدث كثيرًا في العلم.

ولقد لاحظنا في بحث العلاقة بين الدين والأخلاق اتجاهًا إلى الاستقلال في الأخلاق. ويبدو الارتباط بين الأخلاق والدين أوثق ما يكون في الديانات الروحية، وفي المدنيات «الوسطى» حيث كان الدين يقدم جزاءات للأوامر الأخلاقية والتشريعية معًا. ويعتقد الأستاذ وستر مارك أن «الأفكار الأخلاقية لغير المتمدينين من الناس تتأثر بالسحر أكثر مما تتأثر بالدين، وأن التأثير الديني قد بلغ أوسع مداه في مراحل معينة للحضارة، وهذه المراحل وإن تكن متقدمة نسبيًّا، فليس من ضمنها أعلى المراحل».[١] والعلاقات التي نقول بها هنا تتوقف إلى حدٍّ ما على تعريف الدين؛ فمن الممكن أن يُقال إن ما حدث في المراحل العليا لم يكن تضاؤلًا لتأثير الدين، بقدر ما كان تغييرًا في لون هذا التأثير؛ ففي العصور الحديثة أصبحت قضية الدين والأخلاق أكثر اعتمادًا على تجارب بشرية مباشرة متغلغلة، وهذا يعني أن الأشكال والنحل التاريخية تغدو ثانوية، ولا تعود السلطة هي الحكم النهائي. وعلى هذا النحو تستطيع الأديان أن تقدم مجموعة من المعتقدات الأخلاقية في الوقت الذي تفقد فيه مذاهبها المجردة أهميتها.[٢] وعندئذٍ يتفق ذلك مع تزايد تأكيد الدين للقيم، واتجاهه إلى البعد عن كل صور النزعة فوق الطبيعية. غير أنه قد يكون من أسس الدين أن توجد فيه إشارة ما إلى ما هو فوق الطبيعي أو إلى ما هو غامض. ولو صح ذلك لدعم الرأي القائل إن تأثير الدين على الأخلاق في تضاؤل.

ولقد رأى بعض الثقات أن التغيرات التي طرأت على محتويات الأخلاق لم تكن راجعة إلى أصول أخلاقية خالصة، بل إلى تأثير ظروف سياسية واقتصادية جديدة، وإلى تقدم العلم. فقيل مثلًا إن اتساع نطاق الأحكام الأخلاقية كان راجعًا إلى اتساع مجال

---

[١] Origin and Development of Moral. Ideas. Vol. II. p. 746.

[٢] من أمثلة ذلك، أن هبهوس قد اعتقد أن التأثير الأخلاقي للمسيحية ربما لم يبلغ في وقت من الأوقات ذلك الحد من القوة الذي بلغه في القرن التاسع عشر، وهو الوقت الذي شهد أقوى هجوم عقلي على أسس المسيحية. انظر مقاله بعنوان «علم الأخلاق المقارن» Comparative Ethics في الطبعة الرابعة عشرة لدائرة المعارف البريطانية.

التبادل الإنساني وإلى زيادة الاتصالات، كما أن النقد العلمي قد أدى إلى تنقية محتوى الأفكار الأخلاقية وتوسيعه، وذلك بتحريرها من الاعتماد على معتقدات دينية محدَّدة. وهذا الرأي، على ما يبدو، يتضمن أيضًا القول بأن العلاقات والمثل الأخلاقية هي في أساسها ثابتة، وأن ما فيها من فروق يمكن أن يرد؛ على الأصح، إلى فروق في المستوى العام للتنظيم والحضارة الاجتماعية، أي إلى المواقف التي يجب أن تطبق عليها هذه العلاقات والمثل الأخلاقية. وفي رأيي أن قبول المثل العليا الأخلاقية أو شيوعها على نطاق واسع يرجع بوجهٍ عام — شأنه في ذلك شأن سائر المثل العليا — إلى ظروف اجتماعية خاصة، ولكن ليس معنى ذلك أنه لم يكن هناك أي تطور أخلاقي مستقل متميز؛ فازدياد تعقد العلاقات الاجتماعية يغير دوامًا طابع المشكلة الأخلاقية، وحلها يقتضي إعادة بناء النظرية الأخلاقية على الدوام. ولقد فند هبهوس بشدة ذلك الرأي القائل بأنه لم تتم في ميدان الأخلاق أية كشوف، وأشار إلى أربعة كشوف، على الأقل، كانت لها أهمية قصوى؛ «أولها: هو وضع القاعدة النزيهة، وتشييد الأخلاق التي تسير بمقتضى الإدراك السليم العام. وثانيها: هو وضع مبدأ العمومية، وبناء المثالية الدينية. وثالثها: هو الشخصية الاجتماعية (إذا جاز لنا أن نستخدم عبارة حديثة للتعبير عن اللب الحقيقي للمذهب اليوناني) التي تتحكم في أولى مراحل الأخلاق الفلسفية. أما الكشف الرابع فهو فكرة الحرية، بوصفها أساس التطور الشخصي والتعاون الاجتماعي معًا، وهي الفكرة التي تظهر في إعادة بناء المثالية الدينية الأخلاقية في العصر الحديث».[٣] أما أنه قد حدث خلال التطور الاجتماعي تطور في الأخلاق أيضًا، بمعنى تزايد اقتراب السلوك العملي الأخلاقي من التعاليم النظرية الأخلاقية، فتلك مسألة أخرى أعقد من السابقة. فقد يكون الواقع فعلًا هو أن المسافة بين التعاليم النظرية والسلوك العملي قد ازدادت بدلًا من أن تقل، وذلك باتساع فرص الصراع، والتنافر، وضعف قيود العرف والسلطة في المدنيات الحديثة. وعلى أية حال فقد حدَثت في الأزمنة الأخيرة نكسة إلى العنف، مما يتعارض مع الاتجاهات الرئيسية للتطور الأخلاقي، ويثير، على صورة جديدة ملحة، تلك المشكلة القديمة، مشكلة العلاقة بين النظام والحرية، بين المجتمع والفرد.

وهنا نصل إلى المسألة الأساسية، مسألة العلاقة بين التطور الذهني في مختلف المجالات التي ميَّزناها، وبين العوامل الاجتماعية والاقتصادية. ولقد تبين لنا من قبل أن

[٣] Development and Purpose, p. 186.

بعض علماء الاجتماع الأوائل قد نظروا إلى ازدياد المعرفة على أنه الشرطُ الأول للتغير الاجتماعي. فمن جهة، هناك المادية التاريخية، التي أصبح لها اليوم تأثير هائل، والتي تعتقد أن النظم القانونية والسياسية، والمعتقدات الأخلاقية الدينية، بل التفكير العلمي ذاته، كل ذلك يعتمد آخر الأمر على ضرورات النظام الاقتصادي. على أن هذه النظرية، كما يشيع تفسيرها اليوم، لا تؤكد أن العوامل الاقتصادية هي العلة الوحيدة لكل تغير يطرأ على المجتمع، بل إنها على العكس من ذلك تسلم بأن العوامل الاجتماعية والحضارية المختلفة يؤثر بعضها في بعض، وفي الأساس الاقتصادي. فإنجلز Engels يقول: إن هناك تأثيرًا متبادلًا في داخل ضرورة اقتصادية أساسية تؤكد ذاتها في آخر الأمر ... فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم، ولكن في داخل بيئة معينة متحكِّمة، وعلى أساس علاقات قائمة، تكون العلاقات الاقتصادية هي الحاسمة بينها في نهاية الأمر، مهما كان تأثرها بعلاقات النظام السياسي والمذاهب السياسية. ولكن ما هي طبيعة هذه الضرورة الاقتصادية؟ وبأي معنًى تكون العوامل الاقتصادية هي الحاسمة في نهاية الأمر؟ إننا إذا كنا نعني بالضرورة الاقتصادية، حتمية إشباع الحاجات الأساسية لجماهير الناس، في مقابل الحاجات الأخرى الأقل إلحاحًا، والتي يقل ذيوع الشعور بها على أية حال، كحاجات التذوق الجمالي، أو حب الاستطلاع التأملي أو غيرها من الميول ذات المدى البعيد. إذا كنا نعني ذلك، فلا جدال في أن الظواهر الاقتصادية هي قوة متحكمة في التطور الاجتماعي. ولكن ما هي النقطة التي يصل فيها الشعور الواعي بالحاجات الأساسية، أو الضرورية للجماهير، إلى درجة القوة التي تكفي لإحداث تغير في العلاقات الاجتماعية؟ ألا تحتاج هذه الحاجات إلى أن تتبلور في صورة غاية مُثلى، وهلَّا تكون هذه الحاجات، التي توجِّهها المثل العليا، وتوضحها على هذا النحو، هي القوة الدافعة؟

على أن الفكر ليس عاملًا مستقلًّا، يتحكم في التغيرات الاجتماعية دون أن يتأثر هو ذاته بها. وهو لا يمضي إلى الأمام بقوة منطقية باطنة؛ فقد تكون هناك أمور واضحة بذاتها تظل طويلًا غير معترف بها، ولم يبلغ الأفراد ولا الجماعات من الحساسية لمقتضيات المنطق درجة تجعلهم لا يطيقون أن يتركوا التناقضات دون حل. فنحن إذا عدنا بتأملنا إلى حركة الفكر وجدنا أننا أميل إلى الاعتقاد بأن حل التناقضات هو العامل المحرك لتقدُّم الفكر. أما في الواقع الفعلي فإنا نجد الناس يقبلون التناقضات في كثير من الأحيان، سواء في معتقداتهم وفي سلوكهم الخارجي. ولهذا السبب ليس في وسعنا على الإطلاق أن نؤكد أية حركة خاصة للفكر، أو أن نقول إنه قد تحدَّد تمامًا من الداخل، بعيدًا عن كل علاقة ببقية عوامل الوضع الاجتماعي والنفسي.

غير أن في صياغة المشكلة على هذا النحو نوعًا من البعد عن الحقيقة؛ فالفكر لا يعمل في فراغ، وإنما هو ينشأ داخل ميدان الميل الانفعالي، مستجيبًا لحاجات أساسية. وهو يسير إلى الأمام بقوة الأمل، ويتعثَّر أو يقف نهائيًّا خشية المخاوف. وهو يتأثر بالمادة التي يمارَس عليها، ويتحدد في صورته واتجاهه بواسطة القوى الاجتماعية، وفي تطبيق الفكر على الحياة الاجتماعية، تعوق سيره تلك الصعوبة، وأعني بها أنه لا يستطيع أن يحوز أي تقدم إلا بضبط الانفعال، وفي نفس الوقت يظل معدوم الأثر ما لم يُصبح في وسعه أن يثير الانفعال. والواقع أن هذه الصعوبة ذاتها، في شكل آخر من أشكالها، هي التي تجعل لزامًا على الفكر إن شاء أن يكون مثمرًا، أن يتصف بنوع التنزُّه، وقدرة معينة على الارتفاع فوق مستوى النظرة التي جرى عليها العُرف، على حين أن هذا التنزه ذاته يؤدي إلى نوع من العزلة، تجعل من المستحيل على المفكر في كثير من الأحيان أن يكون له أي تأثير حقيقي على جموع الناس. وعلى ذلك فالفكر في المشاكل الإنسانية؛ إما أن يكون أبعد عن الانفعالات المعتادة من أن يوقظ خيال الناس، وإما أن ينتهي به الأمر، إذا كان حيًّا متحركًا إلى الانهيار عن طريق الانفعال الذي ولده أو الذي عمِل على إثارته.

وسبب آخر أعمق يعلِّل الضعف النسبي للفكر في الأمور الاجتماعية، هو طبيعة عقلية الجماعة. فالحياة الاجتماعية تكون ناتجًا ذهنيًّا، بمعنى أنها تعبِّر عن العلاقات بين الأفراد منظورًا إليهم لا على أنهم مجرد كائنات مادية، بل على أنهم كائنات قادرة على الشعور والرغبة والتفكير. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن يُعدَّ التطور الذهني للإنسان هو ذاته عملية اجتماعية؛ فهو في أساسه ليس نتيجة تغيرات في الملكية الفردية، وإنما يتوقف على التعاون وعلى الاستثارة المتبادلة، وعلى تراكم قوة التراث. ومع ذلك فالمجتمع ليس ذهنًا، وإنما هو نسيج من أذهان لا حصر لها، تتصارع تارة وتتعاون تارة أخرى. وقد تصل الجماعات أو المجتمعات المعينة إلى قدر من الوحدة، غير أنها كلما اتسع نطاقها، بدا المستوى الذهني للجماعة، من حيث هي كل، أكثر انخفاضًا. ولا جدال في أن الهدف المرسوم بدقَّة يلعب أحيانًا دوره، وقد تكون قدرته على السيطرة قد ازدادت خلال مجرى التطور الاجتماعي. غير أن هذا الهدف الواضح ليس عامًّا في المجتمعات الكبيرة، وعليه أن يقاوم جمود كتل الناس وعدم اكتراثها. فالجماعات الكبيرة بوجهٍ عام، تعتمد على العادات التي تتكون نتيجة لطريقة المحاولة والخطأ، أو تفرضها السلطة، ثم تكوِّن مضمون التراث الاجتماعي. وبمرور فترات طويلة من الزمان يصبح للجماعات طابع عام، يستجيب لما يقابله من سياسات، استجابة انتقائية مسايرة لهذا الطابع العام، وهذا يؤدي

إلى نوع من الثبات في سلوكها. ولكن لا تكون لدى هذه الجماعات إرادة مشتركة بالمعنى الصحيح؛ إذ إن عقلية الجماهير لو استُبعد عنها ذلك النظام الآلي الذي ألفته، لعدت متأرجحة، ساذجة، مفككة، قصيرة النظر؛ فمثل هذه الوحدة التي يتوصل إليها عندئذٍ لا يحتمل أن تكون قائمة على فهمٍ شامل للحاجات الاجتماعية، بل على التجاء إلى العاطفة، وبوجه خاص على كراهية عدو مشترك وهمي أو حقيقي. والمشكلة الأساسية للمجتمعات الحديثة؛ هي كيف نخلق اهتمامًا ثابتًا بالشئون العامة، وإرادة مشتركة فعَّالة لا تعرضها أهواء العاطفة للتخبط؟

إن تاريخ البشرية هو قصة الصراع الذي يزداد احتدامًا بين العناصر العاقلة والعناصر اللاعاقلة في الطبيعة البشرية؛ فالعوامل التي تعمل على الوحدة والتعاون، تمتزج بعوامل أخرى تعمل على بث روح التشاحن والانعزال، وإذكاء مشاعر الخوف والغيرة. وباتساع نطاق هذه العملية، يزداد الصراع احتدامًا بازدياد تعقد الحياة، وتعدد فرص التنافُر. ولقد ظهرت، في الميدان النظري، تلك الفكرة القائلة بأن هذه العملية الهائلة، يمكن، أو ينبغي، أن تنظم أو توجه توجيهًا واعيًا. غير أن فكرة توجيه الإنسانية لنفسها بنفسها هي فكرة حديثة، ولا زالت حتى الآن غامضة إلى أبعد حدٍّ. ويمكننا أن نقول إن استخلاص النتائج النظرية الكاملة لهذه الفكرة، والبحث في إمكانيات تحقيقها، بمعاونة بقية العلوم، هو الغاية القصوى لعلم الاجتماع.

# المراجع

أوردنا هنا المراجع التي ذكرها المؤلف نفسه، وغني عن البيان أن موضوع علم الاجتماع قد ظهرت فيه مؤلفات هامة كثيرة منذ تأليف هذا الكتاب (١٩٣٤م)، ويستطيع القارئ أن يجد طرفًا منها إذا رجع إلى كتب جنزبرج المتأخرة، التي أشرنا إليها في بداية الكتاب.

## مراجع عامة


Branford, V. V.: "The Origin and Use of the Word Sociology", in: *Sociology Papers*, Vol. I.

برانفورد، أصل كلمة علم الاجتماع ومعانيها.

Mill, J. S.: *Logic*, Book VI.

مِل، المنطق، الكتاب السادس.

*Auguste Comte and Positivism*, 1865.

مل، أوجست كونت والفلسفة الوضعية.

Spencer, H.: *The Study of Society*, London 1873.

هربرت سبنسر، دراسة المجتمع.

Hobhous. L. T.: *Social Evolution and Political Theory*, New York, 1911.

هبهوس، التطور الاجتماعي والنظرية السياسية.

*Social Development*, London 1924.

هبهوس، التطور الاجتماعي.

Maclver, R. M.: *Community*, London 1920.

ماك إيفر، المجتمع.

Society: its *Structure and Changes*, New York 1931.

ماك إيفر، المجتمع: تركيبه وتغيراته.

Durkheim, E.: *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris 1912.

دوركيم، قواعد المنهج في علم الاجتماع.

Giddings, F. H.: *Principles of Sociology*, New York, 1898.

جيدنجز، مبادئ علم الاجتماع.

Ward, L. F.: *Outlines of Sociology*, New York, 1898.

وارد، المجمل في علم الاجتماع.

Simmel, G.: *Soziologie*, Leipzig 1922.

جورج زمل، علم الاجتماع.

Barth, P.: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig 1922.

بارت، فلسفة التاريخ بوصفها علمًا للاجتماع.

Vierkandt, A.: *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1928.

فيركانت، نظرية المجتمع.

Sorokin P.:*Contemporary Sociological Theories*, New York and London, 1928.

سوروكين، النظريات المعاصرة في علم الاجتماع.

Ginsberg, M.: *Studies in Sociology*, London 1932.

جنزبرج، دراسات في علم الاجتماع.

Spiller, G.: *The Origin and Nature of Man*, London 1931.

سبلر، أصل الإنسان وطبيعته.

**الجنس والبيئة**

Haddon, A. C.: *The Races of Man*, Cambridge, 1924.

هادون، الأجناس البشرية.

Ripley, W. Z.: *The Races of Europe*, London, 1899.

ريبلي، أجناس أوروبا.

Deniker, J.: *Les Races et les Peoples de la Terre*, Paris, 1926.

دنيكر، أجناس الأرض وشعوبها.

Boas, F.: *Anthropology and Modern Life*, London 1929.

بوس، علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) والحياة الحديثة.

Pittard, E.: *Race and History*, London.

بيتارد، الجنس والتاريخ.

Brunhes, J.: *Human Geography*, New York, 1931.

برونز، الجغرافية البشرية.

Garth, T. R.: *Race Psychology*, New York, 1931.

جارث، علم النفس العنصري.

Carr–Saunders, A. M.: *The Population Problem*, Oxford, 1922.

كارسوندرز، مشكلة السكان.

Hertz: F.: *Race and Civilization*, London, 1928.

هرتز، الجنس والمدنية.

Hogben, L.: *Genetic Principles in Medicine and Social Science*, London, 1931.

هوجين، المبادئ الوراثية في الطب والعلم الاجتماعي.

**علم النفس الاجتماعي**

McDougall, W.: *An Introduction to Social Psychology*, London, 1931.

ماكدوجال، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي.

Wallas, Graham: *Human Nature in Politics*, London, 1910.

والاس، الطبيعية البشرية في السياسة.

*The Great Society*, London, 1914.

والاس، المجتمع الكبير.

Hobhouse, L. T: *Mind in Evolution*, London, 1926.

هبهوس، الذهن في تطوره.

*Development and Purpose*, London, 1927.

هبهوس، التطور والغرض.

Allen, A. H. B.: *Pleasure and Instinct*, London, 1930.

آلن: اللذة والغريزة.

Bartlett, F. G.: *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, 1923.

بارتلت، علم النفس والحضارة البدائية.

Thouless, R. H.: *Social Psychology*, London, 1925.

فاولس، علم النفس الاجتماعي.

Ginsberg, M.: *Psychology of Society*.

جنزبرج، علم النفس في المجتمع.

Dewey, J.: *Human Nature and Conduct*, London, 1922.

ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك.

Freund, S.: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, London, 1922.

فرويد، علم النفس بين الجماعات وتحليل الأنا.

## التنظيم الاجتماعي

Spencér, H.: *Principles of Sociology*, London, 1897.

هربرت سبنسر، مبادئ علم الاجتماع.

Rivers, W. H. R.: *Social Organization*, London, 1924.

ريفرز، التنظيم الاجتماعي.

Hobhouse, L. T.: *Morals in Evolution*, London, 1915.

هبهوس، الأخلاق في تطورها.

Hobhouse, L. T., Wheeler, G. C., Ginsberg, M.: *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, London, 1915.

هبهوس، هويلر، جنزبرج، الحضارة المادية، والنظم الاجتماعية في الشعوب البسيطة.

Westermarck, E.: *Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1906.

وسترمارك، أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها.

*History of Human Marriage*, London, 1921.

وسترمارك، تاريخ الزواج بين البشر.

Briffault, A.: *The Mothers*, London, 1927.

بريفولت، الأمهات.

Malinowski, B.: *The Serual Life of Savages in North Western Melanesia*, London, 1927.

مالينوفسكي، الحياة الجنسية لسكان شمال غربي ميلانيزيا الهمج.

*Ser and Repression in Savage Society*, London, 1927.

مالينوفسكي، الجنس والكبت في المجتمع الهمجي.

MacIver, R. M.: *The Modern State*, Oxford, 1926.

ماك إيفر، الدولة الحديثة.

Vinogradoff, P.: *Historical Jurisprudence*, Oxford, 1920.

فيتوجرادوف، الفقه التاريخي.

Laski, H. J.: *Grammar of Politics*, London, 1921.

لاسكي، أصول علم السياسة.

Fahlbeck, P. E.: *Die Klassen und die Gesellschaft*, Jena, 1922.

فالبك، الطبقات والمجتمع.

Tawney, R. H.: *The Acquisttive Society*, London, 1921.

توني، المجتمع المكتسب.

*Equality*; London, 1931.

توني، المساواة.

*Religion and the Rise of Capitalism*. London.

توني، الدين وظهور الرأسمالية.

Hobson, J. A.: *Wealth and Life*, London, 1929.

هوبسون، الثروة والحياة.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922.

ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع.

*Property, Its Rights and Duties. Essay by Various Authors*, London, 1915.

ماكس فيبر، الملكية: حقوقها وواجباتها، من مجموعة مقالات لعدة مؤلفين.

**التطور الذهني**

Tylor, E. B.: *Primitive Culture*, London, 1903.

تيلور، الحضارة البدائية.

Frazer, J.: *The Golden Bough*, London, 1911–15.

فريزر، الغصن الذهبي.

Sutherland, A.: *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, London, 1898.

سذرلاند، أصل الغريزة الأخلاقية ونموها.

Hobhouse, L. T.: *Morals in Evolution*, London, 1915.

هبهوس، الأخلاق في تطورها.

Westermarck, E.: *Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1906.

وسترمارك، أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها.

*Ethical Relativity*, London, 1932.

وسترمارك، النسبية الأخلاقية.

Read Carveth: *Man and his Superstitions, Cambridge*, 1925.

كارفث ريد، الإنسان وخرافاته.

Marett, R. R.: *The Threshold of Religion*, 1909.

ماريت، عتبة الدين.

*Faith, Hope and Charity*, Oxford, 1932.

ماريت، الإيمان، والأمل والإحسان.

Moore, G. F.: *History of Religions*, Edinburgh, 1914.

مور، تاريخ الأديان.

Bergson, H.: *Les Deur Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1933.

برجسون، منبعا الأخلاق والدين.

Lowie, R. H.: *Primitive Religion*, London, 1925.

لوي، الدين البدائي.

Durkheim, E.: *The Elementary Forms of Religious Life*, London, 1915.

دوركيم، الصور الأولية للحياة الدينية.

Crawley, E.: *The Tree of Life*, London, 1972.

كرولي، شجرة الحياة.

*The Mystic Rose*, London, 1927.

كرولي، الوردة الصوفية.

Weber, Max: *Religionssoziologie.*

ماكس فيبر، علم الاجتماع الديني.

Troeltsch, E.: *The Social Teachings of the Christion Churches*, Trans Wyon, London, 1931.

ترولتش، التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية (مترجم إلى الإنجليزية).

Mannheim, K.: "Wissenssoziologie" in *HandwÖrter. Buch der Soziologie*, ed. A. Vierkandt, Stuttgart, 1931.

مانهيم، «علم الاجتماع المعرفي». مقال في المعجم الموجز لعلم الاجتماع. نشره فيركانت.

## أهم المصطلحات وترجمتها

اقتصرنا هنا على أن نورد أهم المصطلحات، تاركين بقية المصطلحات المألوفة دون إشارة خاصة إليها. وقد رتبت هذه المصطلحات تبعًا لترتيب الحروف الإنجليزية؛ إذ إن الحاجة إلى ترجمة مصطلح تصادف المرء دائمًا خلال اطلاعه على مؤلفات أجنبية:

| | |
|---|---|
| A | |
| Animism | النزعة إلى التفسير بالقوى التي تضفي على الكون معاني الحياة |
| Association | هيئة |
| Axiomata Media (Latin) | المبادئ الرابطة (عند جون ستوارت مل) |
| C | |
| Castes | نظام الأجناس المتميزة في طوائف |
| Civilization | مدنية |
| Clan | البطن |
| Classes | الطبقات |

| | |
|---|---|
| Community | مجتمع (بالمعنى العام) موطن (بالمعنى الخاص) |
| Conation–Conative | نزوع – نزوعي |
| Consensus, Social | التوافق الاجتماعي |
| Conventions | العُرف |
| Culture | حضارة |
| Customs | العادات الاجتماعية – السنن |
| D | |
| Differentiation | تفرع – تخصص. تنوع – تفاوت (بين الطبقات) |
| Dynamics, Social | الدراسة الحركية للمجتمع |
| E | |
| Endogamy | الزواج الداخلي |
| Estates | نظام المقاطعات |
| Ethology | علم العادات أو السنن (عند مل) |
| Exogamy | الزواج الخارجي |
| F | |
| Fashions | أحكام الذوق الشائع |
| G | |
| Gregarious Instinct | غريزة التكتل (بالمعنى الخاص). غريزة القطيع (بالمعني العام) |
| Groups | جماعات |
| H | |
| Herd Instinct | غريزة القطيع |
| Hierarchy | تدرج – تسلسل (في المراتب) |
| I | |
| Immanence | حلول الله في العالم |
| Institutions | نظم اجتماعية |

| | |
|---|---|
| Inverse Deductive Method | المنهج الاستنباطي العكسي |
| M | |
| Monotheistic Religions | الأديان التوحيدية |
| Morphology, Social | دراسة الأشكال الاجتماعية |
| N | |
| Neolithic Age | العصر الحجري المتأخر |
| P | |
| Paleolithic Age | العصر الحجري القديم |
| Pantheistic Religions | الأديان الحلولية (التي تقول بأن الألوهية حالة في العالم، لا تتميز عنه) |
| Physiology | التحليل الوظيفي للمجتمع |
| Property, | ملكية |
| Collective | ملكية جماعية |
| Common | ملكية عامة |
| Individual | ملكية فردية |
| Q | |
| Quasi-Groups | أشباه جماعات |
| R | |
| Race | جنس |
| Racial | عنصري |
| S | |
| Self-Display | إظهار الذات |
| Self-Interest | الميل إلى الذات |
| Self-Regard | الاعتداد بالذات (بالنفس) |
| Social Interest | الميل الاجتماعي |
| Standard Mind | ذهن نموذجي (قياسي) |
| Statics, Social | الدراسة السكونية للمجتمع |

| | |
|---|---|
| Stratification | تدرج أو تفاوت طبقي |
| Subordination | خضوع – ائتمار |
| T | |
| Traits | سمات |
| Transcendance (of God) | علو الله على العالم |

هنـــداوي