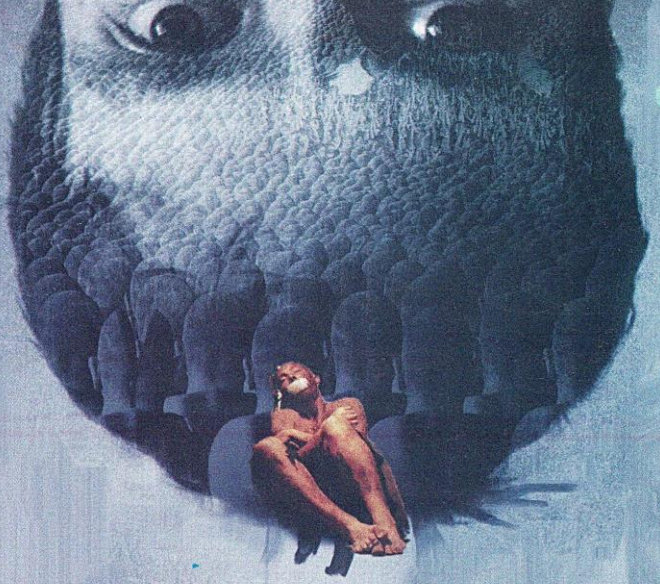

جورج زيمل

ترجمة وتقديم د. حسن أجيج

# الفرد والمجتمع

## المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا

# الفرد والمجتمع

## المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا

جورج زيمل

# الفرد والمجتمع

## المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا

ترجمة وتقديم وشروح

د. حسن أحجيج

للنشر والتوزيع

2017

الكتاب : **الفرد والمجتمع**
**«المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا»**
تأليف : **جورج زيمل**
ترجمة : **د. حسن أحجيج**
المدير المسؤول : **رضا عوض**
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة : 0122/3529628
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين
تقاطع ش شريف مع رشدي
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس : + (202) 25754123
هاتف : + (202) 23953150
الإخراج الداخلي : **حسين جبيل**
جمع وتنفيذ : **القسم الفني بالدار**
الطبعة الأولى : 2017
رقم الإيداع : 2016/25950
الترقيم الدولي : 978-977-499-227-8

جميع الحقوق محفوظة لـ رؤيـــة

# الإهداء

إلى أسرتي

رشيدة

شادي

سامي

يارا

# تقديم المترجم

قبل شروعي في إنجاز هذا العمل، تساءلت عما إذا كانت هناك فائدة منه.

ما الجدوى الآن، بعد أكثر من قرن على صدور هذه النصوص، من ترجمتها إلى العربية؟ هل يمكن أن تكون هذه الترجمة قيمة مضافة في حقل العلوم الإنسانية العربية، وخصوصًا السوسيولوجيا؟

وتساءلت في الوقت نفسه عن غياب سوسيولوجيا جورج زيمل من برامج التكوين السوسيولوجي في جامعاتنا. مثلما حاولت فهم سبب غياب ترجمات عربية لأعماله، أو لجزء منها على الأقل[1].

(1) زيمل، جورج، (1993) علم الاجتماع الديني، ترجمة محمد ديركي، بيروت، المنارة. وهي مجموعة نصوص مقتطفة من كتاب زيمل الرئيسي علم الاجتماع: دراسات في أشكال الاجتماع.

تقول كاترين كوليو-تلين، الباحثة الفرنسية المتخصصة في السوسيولوجيا الألمانية، إن قراءةَ زيمل شيءٌ ممتعٌ، ومصدرُ هذه المتعة هو وصفُه الدقيق للواجهات المتعددة لتجربة الحداثة كتجربة معيشة: العلاقات النقدية، الحياة في المدن الكبرى، الموضة، استهلاك التحف الفنية، إلخ، وهو الوصفُ الذي لا نصادفه إلا عند قليلٍ جدًا من الكتاب بسبب وفرة التفاصيل والفروق الدقيقة التي لا تنضب[1]..

ومع ذلك، ظل جورج زيمل يشغل موقعًا هامشيًّا لمدة عقود في البلدان التي كانت مهيمنة على الحقل السوسيولوجي العالمي، أي في ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة. فحتى في هذه الأخيرة، وباستثناء مقالات نادرة جدًا ترجمت في نهاية العقد الأول من القرن

(1) Colliot-Thélène, C. (2012) «Individu et individualisme chez Georg Simmel, au prisme de Durkheim et de Weber», *Sociologie et sociétés*, vol. 44, n° 2: 207-233, p. 207.

العشرين، لم يتم الاهتمام الفعلي بنقل أعماله إلى الإنجليزية إلا ابتداءً من سنة 1950. ويرجع هذا التأخرُ في الاعتراف الكامل بزيمل كعضوٍ كامل العضوية في الحقل السوسيولوجي إلى القطيعة التي حصلت بين زيمل ودوركايم، بعد استقبالٍ دام لمدةٍ قصيرة لأعمال زيمل التي ترجم بعضَها كلٌّ من دوركايم وبوغلي (Bouglé)، وذلك بفعلِ تركيز السوسيولوجي الألماني على دور الفرد في بناء الوقائع الاجتماعية، الشيء الذي لم يكن واردًا في البرنامج النظري الدوركايمي؛ كما يفسَّر هذا التأخر إلى تأثير تالكوت بارسونز الذي لم يدرج زيمل ضمن الوجوه الكلاسيكية المؤسسة للسوسيولوجيا. فضلا عن ذلك، لم تنبعث سوسيولوجيا زيمل في ألمانيا إلا بعد أفول سوسيولوجيا بارسونز في الولايات المتحدة وظهور نظرية التبادل (التي كان بيتر بلو Blau أهم ممثليها) ونظرية الصراع (التي طورها لويس كوزر Coser استنادًا إلى الترجمة الانجليزية لمقال زيمل **الصراع وشبكة جماعات الانتماء**- 1955) كبدائل عن الوظيفية في أواخر خمسينيات وستينيات القرن العشرين.

تميز استقبال جورج زيمل في معظم المؤسسات الأكاديمية والثقافية بصعوبة بالغة، ليس فقط بسبب هيمنة دوركايم في فرنسا، وماكس فيبر في ألمانيا، وبارسونز في الولايات المتحدة؛ وإنما أيضا بسبب غياب دراسات نقدية لأعماله كان من شأنها أن تكشف عن خيطٍ هادٍ يعطي وحدةً إبيستمولوجيةً لكتاباته الغزيرة التي كانت مواضيعُها الشديدةُ التنوعِ توحي بأنها بدون وحدةٍ عضوية؛ كما أن تصورَه للمجتمع مثقلٌ جدًا بالتصورات الفلسفية، الشيء الذي

سبَّبَ نفورَ كثيرٍ من السوسيولوجيين المعاصرين الذين كانوا يهابون مصادفةَ أشباحَ ميتافيزيقيةٍ داخل السوسيولوجيا العلمية. وربما لو استعمل زيمل المفاهيم التي كانت مألوفة في الممارسة السوسيولوجية كـ (البنية الاجتماعية مثلاً) لصادف مقاومةً أقل.

هذا فضلا عن عاملٍ أساسي ساهم في الهامشية الثقافية التي عاشتها كتابات زيمل لعقود طويلة: إنه أصله اليهودي الذي أثار كثيرًا من ردود الفعل السلبية لدى فاعلين مناهضين للسامية. لكن أُفضِّلُ أن نبدأ من البداية لكي نفهم تأثير هذا الإرث اليهودي على المسار الأكاديمي المتأرجح لجورج زيمل.

## حياة زيمل

ولد جورج زيمل سنة 1858 في قلب مدينة برلين الألمانية التي عاش فيها حياتَه كلَّها تقريبًا؛ فقد كان شاهدًا على تحوُّلِها من مدينةٍ صغيرةٍ وهادئةٍ إلى متروبولٍ ضخمٍ. إن الحياةَ الفكرية والثقافية والسياسية في برلين أساسيّةٌ بالنسبة للتكوين الفكري لزيمل. فقد كان رجلَ المدينةِ، ملاحِظًا دقيقًا لحياتها الاجتماعية المتأجِّجة، ومدافِعًا عن بيئتها السوسيوثقافية المتنوعة. يعلّق زيمل على علاقته ببرلين في أحد اعترافاته الذاتية النادرة قائلاً: "إن تطوّرَ برلين من مدينة إلى متروبول في منعطف القرن يصادف أقوى لحظات تطوري وأكثرَها كثافةً"[1]. لحظاتُ التطورِ القويِّ هذه

(1) Frisby, D (1992) *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, 2nd ed. London: Routledge, p. 19).

تحققت أساسًا في كلية الفلسفة التابعة لجامعة هامبولت في قلب برلين التي قضى فيها زيمل 40 سنة طالبًا وأستاذَ محاضرات خاص، حيث كان يُدرِّس جمهورًا من الطلبة يتقاضى أجره منهم مباشرة، الشيء الذي يعني أنه لم يُعَيَّن فيها أبدًا كأستاذ رسمي، مما كان مصدرَ خيبةِ أملٍ مُرَّةٍ بالنسبة له. وأشار معاصروه إلى أن المشكلات التي عالجها في كتاباته العديدة طوال هذه العقود تحمل روح هذه الجامعة وتقاليدها الفكرية القوية: فقد لاحظ الفيلسوف كارل يوويل (K. Joël)، في مقال خصصه لمراجعة كتاب زيمل **فلسفة النقد**، أن هذا العمل "لم يكن ليرى النور إلا في هذه الأوقات وفي برلين بالضبط"[1]. وفي هذه المدينة أيضًا انتقل زيمل من الفلسفة إلى السوسيولوجيا، حيث قدم أولى محاضراته السوسيولوجية في الجامعة البرلينية في الموسم الجامعي 1893-1984. وتأكد التزامه بالسوسيولوجيا عندما أسس، برفقة ماكس فيبر (M. Weber) وفيرديناند طونيس (F. Tönnies)، الجمعية الألمانية للسوسيولوجيا، حيث دشن أول لقاءاتها سنة 1910 بنصه المهم حول "المؤانسة".

كان زيمل أصغر إخوانه وأخواته السبعة في أسرة ذات أصول يهودية. وقد اهتدت والدته إلى البروتستانتية في مراهقتها؛ وتحول والده، الذي كان شريكًا في مقاولة لإنتاج الشوكولاطة التي تحمل اليوم العلامة التجارية الشهيرة SAROTTI، إلى الكاثوليكية في

(1) Frisby, Op. cit. p. 11.

فرنسا بمناسبة إحدى زيارات العمل التي قام بها إليها. لكن جورج لم ينس أبدًا أصوله اليهودية التي ترجع إلى بريسلاو جنوب بولونيا الحالية. وبعد وفاته، رعته والدته ووالده بالتبني يوليوس فريدلاندر ("العم دول")، أحد أصدقاء العائلة الذي كان يملك شركة للتسجيلات الموسيقية (Peters Verlag) التي ما زالت موجودة إلى اليوم. هذا الوضع سمح له بمخالطة الأوساط الفنية والثقافية في برلين، لدرجة أنه كان ينظم في بيته في الاثنين الأول من كل شهر لقاءً يحضره أشهر ممارسي الفن والفكر في عصره.

حصل زيمل على شهادة الدكتوراه سنة 1881 بعد أن ناقش أطروحة حول "طبيعة المادة في المونادولوجيا الفيزيائية لكانط". لكنه لم يعين أبدًا كأستاذ رسمي في جامعة برلين التي ظل يشتغل فيها بين سنتي 1885 و1900 كأستاذ خارجي للفلسفة (Privatdozent)، حيث كان يتقاضى أتعابه من الطلبة الذين كانوا يتابعون محاضراته. ثم ظل منتميًا إلى هذه الجامعة إلى حدود سنة 1914 كأستاذ فخري (Ausserordentlicher)، وهو لقب جامعي بدون أجر. ولم يتم تعيينه رسميًا كأستاذ جامعي إلا سنة 1914 في جامعة ستراسبورغ، قبل أن توافيه المنية سنة 1918 على إثر إصابته بسرطان الكبد.

تزوج زيمل سنة 1890 من غيرترود كينيل (G. Kinel)، إحدى صديقات ماريان فيبر، زوجة ماكس فيبر، التي درست الرسم في أكاديمية جوليان الشعيرة بباريس، والتي أنجب معها ابنه

هانس الذي توفي في نهاية الثلاثينيات متأثرًا بالفترة التي قضاها معتقلاً في أحد معسكرات الاعتقال النازية. وعاش زيمل أيضًا في بداية القرن مع الشاعرة ومترجمة برغسون إلى الألمانية، غيرترود كانتوروفيتش التي أنجب معها بنتًا لم يلتق بها أبدًا. وكما فعلت ماريان فيبر مع أعمال زوجها، تفرغت غيرترود كينيل سنة 1918 لنشر أعماله بعد وفاته.

## سوسيولوجيا زيمل

سارت فكرةُ علمٍ للمجتمع منذ ظهورها في النص الثاني من القرن التاسع عشر على خطى البرنامج الذي وضع أوغست كونت برنامجه بشكل نسقي. ويتضمن البرنامج فكرةَ علمٍ شاملٍ يأخذ مكان فلسفة التاريخ. وكانت مهمةُ هذا العلم هي تفسيرُ طبيعةِ التطور البشري ومعناه واتجاهِه، ليس تفسيرًا لاهوتيًّا أو ميتافيزيقيًّا، بل على منوال الفيزياء أو البيولوجيا. ولكي يتم تحقيقُ أهدافِ فلسفة التاريخ بمنهجٍ علميٍّ، ابتكر كونت علمًا أطلق عليه اسمَ "سوسيولوجيا".

عندما توجَّه زيمل نحو السوسيولوجيا، كان الحقلُ أسيرَ المقاربة العضوية التي رسختها أعمالُ كونت (Comte) في فرنسا، وسبنسر (Spencer) في إنجلترا، وشافل (Schaffle) في ألمانيا. كانت هذه المقاربة تؤكد على علاقة الاتصال بين الطبيعة والمجتمع. فالمجتمع، حسب هذه الرؤية، شبيه بالكائن الحي. كان يُنظَرُ للحياة كسلسلة عظيمة من الكائنات، تبدأ من أبسط ظاهرة طبيعية وتنتهي

بأكثر الأجسام الاجتماعية تعقيدًا وتمايزًا. لهذا السبب كان ينبغي تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على ظواهر العلوم الاجتماعية. وكانت السوسيولوجيا تعتبر العلمَ الرئيسي الذي يمكن بواسطته اكتشافُ القوانين التي تنظم التطورات الاجتماعية. يَعْهَدُ برنامجُ كونت للسوسيولوجيا بمهمةِ صياغةِ القوانينِ التي بواسطتها يحافظ العالمُ البشريُّ على نفسه، والقوانينِ التي وفقًا لها ينشأُ مضمون هذا العالم وينمو ويتغير. إن المفهومين المركزيين في هذه الخطاطة التفسيرية هما النظام والتقدم، وإن المعطيات هي التاريخ الكوني، وإن الموضوع هو البشرية. يفترض البرنامج الكونتي ضمنيًّا أن الأساسَ الفعليَّ لمعالجة مشاكل المجتمع البشري اعتمادًا على التفسير كان قائمًا سلفًا. ويمكن للسوسيولوجيين، حسب كونت، أن يتأملوا بشكلٍ مبتكَرٍ العالمَ الاجتماعيَّ كلَّه، ويجب على كلِّ دراسةٍ لأيِّ واحدٍ من أبعاده أن تستمد ركائزَها من هذه النظرة الشمولية.

ويتكوّن هذا البرنامج من جزءٍ ثانٍ، وهو إعادة تنظيم المجتمع وإصلاحه على يد السوسيولوجيين. لذا كان يبدو بديهيًّا أن اكتشافَ النظام العقلاني الذي تقوم عليه الخصائصُ السكونيّةُ والديناميكيّةُ للمجتمع سيجعل من الممكن تصميمُ تنظيمه الكامل. لقد كان كلُّ كتّاب القرن التاسع عشر الذين كانوا ينشرون أعمالهم تحت يافطة السوسيولوجيا، مع استثناءات نادرة، يتبعون برنامج أوغست كونت. إذ كان كلُّ من يكتب بحثًا عامًّا يحاول أن يقترح مبدأً تفسيريًّا شاملاً من شأنه أن يقارب كلَّ تمظهرات الحياة الاجتماعية.

وكان الباحثون ينتقون أحد العوامل العرقية أو الجغرافية أو النفسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ويستخدمونه كأساسٍ لهذا التفسير. وأدى ذلك إلى تراكم تأويلات طبيعة النظام الاجتماعي، وهي تأويلاتٌ افتقدت إلى الاستمرارية وكانت مليئةً بالدروب المظلمة. وفي الوقت نفسه، كان المؤلِّفون الذين يقترحون خطاطاتٍ للإصلاح الاجتماعي يسيرون على خطى كونت ويدعون أن مقترحاتهم أعمالٌ علميةٌ من خلال إدراجها في خانة السوسيولوجيا.

اصطدمت المقاربةُ العضويةُ للحياة الاجتماعية بالمعارضة الشرسة للتقليد الفكري الألماني الذي تمثله مدرسة الفلسفة المثالية. فقد كانت هذه المدرسة تعتبر العلم الطبيعي (Naturwissenschaft) والعلم الأخلاقي أو الاجتماعي (Geisteswissenschaft) كعلمين مختلفين من حيث الطبيعة. تبعًا لهذا التقليد، لم يكن للقوانين الطبيعية أيُّ دورٍ في دراسة الثقافة البشرية التي كانت تمثل عالم الحرية. كان المنهجُ الملائمُ لدراسة الظواهر الإنسانية فريدًا من نوعه، نظرًا لأنه يهتم بأحداث فريدة، ولم يكن منهجًا يسعى إلى تأسيس قوانين عامة. وكان المفكرون يعتقدون أنه يجب على دارسِ الشؤون البشرية ألا يتجاوز وصفَ وتسجيلَ الأحداث الفريدة للتاريخ البشري، وأن أيةَ محاولةٍ لتأسيس انتظاماتٍ في مجال الثقافة البشرية محكومٌ عليها بالفشل بالنظر إلى استقلالية الروح البشرية. فالطبيعة والثقافة كانتا أساسًا تجسدان مجالين مختلفين من الوجود.

زيادة على ذلك، كان ممثلو التقاليد الفكرية الألمانية يحاججون على أن السوسيولوجيا ليس لها موضوع واقعي لتدرسه، وأن كلمةَ "مجتمع" علامةٌ خشنةٌ تناسب بعضَ الأهداف، لكنّها فارغةٌ من أيّ مادةٍ أو واقع. فقد كانوا مقتنعين بأنه لا يوجد مجتمعٌ خارج الأفراد الذين يكوّنونه وعندما تتم دراسة هؤلاء الأفراد وأفعالهم التي تجري في التاريخ، لا يبقى هناك شيء يمكن اعتباره موضوعَ دراسةِ علم المجتمع. إن الحرية البشرية وتفرد الأحداث التاريخية وغير قابليتها للرجعة والتمييز الأساسي بين الطبيعة والروح، كلها عوامل تتضافر لتجعل من محاولات تأسيس علم سوسيولوجيٍّ مشروعًا وهميًّا. فقبل أن تصبح السوسيولوجيا ملكةَ العلوم، لم تكن علمًا على الإطلاق.

هذه الصعوبات الملازمة لمشروع الكونتي التي أصبحت تفرض نفسَها أكثر فأكثر في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر حالت دون حصول السوسيولوجيا على اعتراف الجامعات الأوروبية، بما في ذلك الجامعة الألمانية. فقد كانت بعض الحجج التي قُدِّمَتْ ضدها حججًا دامغة، كحجج ديلثاي (Dilthey) الذي رأى أنه إذا كانت السوسيولوجيا قد حاولت أن تشمل كلَّ ما يحدث فعليًّا في "العالم البشري"، فإنها لن تستطيع أن تكون علمًا. وإن كلَّ ما في وسعها أن تفعله هو أن تكون علامةً لمجموعة من الأعمال الطموحة غير الواقعية، التي يدافع كلُّ عملٍ منها على نظرية تفسيرية. وقد حاجج ديلثاي سنة 1881 بوضوحٍ وقوةٍ

لصالح تطوير معرفتنا للمجتمع والثقافة والشخصية بدراساتٍ تراكميةٍ وتحليليةٍ وتجريبيةٍ تقوم بها علومٌ مختصة.

شهد البرنامجُ الكونتي صعوباتٍ أخرى في الولايات المتحدة التي كانت فيها حركةُ العلم الاجتماعي تعرف ازدهارًا ملموسًا وكانت السوسيولوجيا قد حصلت على اعترافٍ أكاديمي. فقد كان يجد الباحثُ السوسيولوجيُّ نفسَه أمام المأزق التالي: كان التركيزُ على السوسيولوجيا كعلمٍ شاملٍ يعني أن أمامه خياريْن. فإما أن يبتكر مبدأه التفسيريَّ الخاصَّ لتنظيم معطيات التاريخ البشري؛ وإما أن يصبح تابعًا لأحد الأساتذة الكبار إذا عجز عن القيام بذلك. ثانيًا، كان الراغبون في تطبيق المعرفة السوسيولوجية على التخطيط الاجتماعي يصطدمون بعائق كبير، وهو أن القوانين والمبادئ المطروحة في الكتابات السوسيولوجية كانت فضفاضةً جدًا وواسعةً جدًا إلى درجةٍ يستحيل معها تطبيقُها في ظروفٍ عملية. كما لم تكن هناك مقاربةٌ خاصّةٌ يمكن مطابقتُها مع السوسيولوجيا وبالتالي يمكن لممارسيها المطالبةُ بوضعية مهنية. هذه الصعوبات طرحت الحاجةَ إلى مراجعةٍ قاسيةٍ للبرنامج الكونتي أو التخلي عنه. عند هذه النقطة الحاسمة من الأزمة عرض زيمل الأفكارَ التي قدَّمت للسوسيولوجيا أملاً جديدًا وساعدت على تدشين مجال البحث الخاص القائم على مقاربة سوسيولوجية نوعية. فقد رفض زيمل المقاربتين العضوية والمثالية، مؤكدًا على أن المجتمعَ ليس شيئًا أو جسمًا كما يتصوره كونت وسبنسر، كما أنه ليس مجرد علامة لا تحتوي على أي وجود "واقعي". بل إن المجتمعَ في رأيه

شبكةٌ معقدةٌ من العلاقات المتعددة القائمة بين الأفراد الذين يدخلون في تفاعلات لا تتوقف بين بعضهم البعض. فالمجتمع هو الاسم الذي يطلق على عدد من الأفراد المرتبطين فيما بينهم بواسطة التفاعل. وليست البنيات الكبرى (الدولة، الأسرة، المدينة، النقابة) سوى تبلوراتٍ لهذا التفاعل، حتى وإن كانت تحقق استقلاليتها وتمارس إكراهاتها على الأفراد كما لو أنها قوى غريبة.

يعود اهتمام زيمل بالسوسيولوجيا إلى عمله المبكر حول المشكلات الأخلاقية. فقد واجه خلال دراساته مشكلةَ سببِ تزايدِ حدَّةِ الفَرْدَنَةِ في تلك الأزمنة التاريخية. وقدم في مجلد **التمايز الاجتماعي** (1890) نظريةً ربطت بين سيرورةِ الفَرْدَنَةِ وانهيار الجماعات الأولية، حيث أسند هذه الظاهرةَ إلى تشَكُّلِ الجماعات الكبيرة أو إلى تمايزِ الجماعات المتخصِّصة. وأدَّت هذه السيرورةُ إلى تزايدِ العضويات الجماعية المتعددة الذي اعتبره زيمل الشرطَ السوسيولوجيَّ الضروريَّ للفردنة. وتلقى هذا العمل إطراءً كبيرًا من طرف ديلثاي الذي يعتبر واحدًا من أهم المفكرين الذين أثروا على زيمل، والذي شجعه على تطوير النتائج النظرية العامة لدراسته التي رأى فيها النموذجَ الأوليَّ لحقلِ بحثٍ متخصّصٍ. وهو العمل الذي استمر زيمل في القيام به في سلسلة من المقالات. حيث صاغ نظريةً وبرهن على وجاهة تطبيقها في عدة دراسات بارعة للعلاقات البشرية ما زالت تحتفظ براهنيتها إلى اليوم.

وعلى خلاف ألمانيا التي كانت ما تزال فيها السوسيولوجيا تواجه مقاومة أكاديمية، حظيت أعمال زيمل بترحيب كبير في الولايات المتحدة. إذ سرعان ما اعترف ألبيون سمول (A. Small) بأهمية هذه الأعمال في حلّ مأزق المشروع الكونتي، وفتح صفحات **المجلة الأمريكية للسوسيولوجيا** لنشر أعمال زيمل. وكان للانتقال من المقاربة التركيبية إلى المقاربة التحليلية دور كبير في تحقيق استمرارية البحث وإنتاج تطور ثابت للنظرية. ويمكن ربط أعمال روس وطوماس وبارك وبورجيس ووايز وزنانيكي وبيكر وميرتون بهذه الأفكار الجديدة التي اقترحها جورج زيمل.

وقد تجدّد الاهتمامُ بجورج زيمل خلال العقود الثلاثة الأخيرة بعد تهميش دام طويلا: فقد شرعت دار النشر Suhrcamp في إصدار أعماله الكاملة بالألمانية ابتداء من سنة 1989 في 24 مجلدًا، ودشن الفرنسيون ترجمة كتبه ابتداءً من مطلع ثمانينيات القرن العشرين بكتاب **السوسيولوجيا والإبيستمولوجيا** الذي وضع له جوليان فروند (J. Freund) مقدمةً مطولةً بلغت 100 صفحة، وأعيد طبعه سنة 1989، وتلته ترجمات عديدة قاربت 30 كتابًا. وفي الولايات المتحدة، ورغم الاهتمام المبكر به من طرف من سيعرفون لاحقًا بمؤسسي مدرسة شيكاغو، فإن إهمالاً طال أعماله إلى أن انبعث من جديد ابتداءً من بداية الخمسينيات بفضل ترجمات ما زالت تصدر إلى اليوم.

معروفٌ على زيمل أنه غزير الإنتاج: فقد غطّت أعمالُه كلَّ مناحي الحياة الاجتماعية لعصره، وكذا العديدَ من التخصصات المعرفية كالفلسفة والسوسيولوجيا وعلم النفس والاقتصاد والتاريخ والنقد الفني والأدبي، الخ. إلاّ أن التشريحَ الدقيقَ الذي أجراه زيمل لتحولات العلاقات الاجتماعية في مدن نهاية القرن التاسع عشر لا يمكن استيعابُه إلا من خلال فهمِ العُدَّةِ الإبستيمولوجية والأنطولوجية التي طبَّقها في عملية التشريح ذاته. ونظرًا لغياب زيمل شبه الكلّي من السوق الثقافية العربية، فإنني ارتأيت الاقتصار على الأعمال التي عالج فيها هذا السوسيولوجي الألماني موضوع السوسيولوجيا ومنهجها، أي على النصوص التي تضمنت مقاربته الإبيستمولوجية لهذا العلم الذي كان قد وُلِدَ لتوّه في تلك الحقبة. وتوجد أهمُّ مساهمات جورج زيمل في السوسيولوجيا بمعناها الحرفي في كتابين: الأول يضم النصوص التي شرع في كتابتها في تسعينيات القرن التاسع عشر وبعض المواد المتأخرة، ويحمل هذا الكتاب المكوَّن من حوالي 1000 صفحة عنوان **السوسيولوجيا: دراسات في أشكال الاجتماع**، وهو العمل الذي حصل به على التبريز في الفلسفة ونشره سنة 1908 (اخترنا منه النصين الأولين في هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ)؛ أما الكتاب الثاني الذي يحمل عنوان **المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا: الفرد والمجتمع**، فإنه يشمل أربع مقالات حرَّرها في أواخر حياته ونشرت سنة 1917 (وهي النصوص الأربعة الأخيرة في هذا الكتاب).

يجب الاعتراف بأن فهم هذه النصوص ليس بالأمر اليسير. فهي نصوصٌ كتبت بأسلوب معقد، فضلا عن كونها تتضمن مفاهيم يصعب بلوغ دلالاتها بيسر، أولا لأن القارئ العربي لم يألفها، وثانيًا لأنها تعكس تعقد الخلفيات الفكرية المتعددة لصاحبها، الفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية، وثالثًا نظرًا لكون بعضها يحمل أكثر من معنى في المتن الزيملي. لذلك آثرت أن أضع لكلِّ فصلٍ مقدمةً أُوضِّحُ فيها بعضَ الالتباسات الدلالية وأُبرِزُ، عند الاقتضاء، السياقاتِ والمرجعياتِ التي تندرج في إطارها مقاربةُ زيمل للحياة الاجتماعية.

# الفصل الأول

# 1

# مشكلة السوسيولوجيا

## تقديم بقلم المترجم

يهدف زيمل في هذا المقال إلى تأسيس السوسيولوجيا كعلمٍ اجتماعيّ مستقلٍّ عن العلوم الأخرى. إن المبادئ الأساسية التي يقوم عليها هذا التأسيس تبدو ظاهريًّا بسيطةً لكنها بعيدة المدى أيضًا. ويمكن تلخيصها في ما يلي: في العالم، كلُّ شيءٍ يتفاعل مع كلِّ شيء. وتنطبق هذه الملاحظة أيضًا على العالم الاجتماعي. إن التركيزَ على التفاعل يهمُّ العلاقاتِ القائمةَ بين الظواهر ويهمُّ التأثير المتبادل (Wechselwirkung) للظواهر على بعضها البعض. ويجب على السوسيولوجيا أن تدرس تنوع التفاعلات، مما جعل زيمل يعرِّف السوسيولوجيا كدراسةٍ لـ"أشكال التفاعل الاجتماعي". ويقصد زيمل بمختلف أشكال التفاعل الاجتماعي مساهمتنا في عملية تحوّلنا إلى كائنات اجتماعية. وفي الصيغة الانجليزية لمقال "مشكلة السوسيولوجيا" التي نشرها سنة 1895،

وسَّع زيمل دراسة أشكال التفاعل الاجتماعي بإدخال مفاهيم جديدة، وعرَّف السوسيولوجيا كدراسة لـ"أشكال الاجتماع" (Vergesellschaftung)، وهي العمليات التي ننخرط بها في المجتمع ونصبح أعضاء فيه.

يشير زيمل إلى أن نطاقات وحدود السوسيولوجيا كما انبثقت في القرن التاسع عشر تتميز بالغموض وانعدام الدقة، ويعبّر عن امتعاضه من إفراغ كلّ العلوم التاريخية والاجتماعية والنفسية في إناءٍ ضخمٍ واحدٍ يحمل اسمَ "سوسيولوجيا". وللإفلات من هذا الوضع العقيم، يجب تقديمُ تصوّرٍ واضحٍ للمجال الاجتماعي وفكرةٍ دقيقةٍ عن منهج السوسيولوجيا. فإذا أرادت السوسيولوجيا أن يكون لها موضوعٌ مستقلٌ، يجب عليها أن تتخلى عن الطموح إلى أن تكون علمَ كلِّ الظواهر الاجتماعية. فتعريف السوسيولوجيا

بأنها "علمُ كلِّ ما هو بشري" لن "يجعل منها سوى اسمٍ آخر للعلوم الأخرى التي تدرس الإنسان، كـ (تاريخ الحضارات والاقتصاد السياسي وعلم الأخلاق وعلم الأديان والجماليات والديموغرافيا وعلم السياسة وغيرها)"، وذلك نظرًا لأن المواضيع التي تدرسها هذه العلوم الإنسانية موجودة في المجتمع.

يرى زيمل أنه يمكن الحديث عن وقائع اجتماعية، أو إن شئنا وقائع المجتمع، عندما يكون هناك "تفاعل" بين فردين أو أكثر. هذا التصور الميكروسوسيولوجي للمجتمع ينطلق من الأطروحة القائلة إن المجتمع ليس هو البنيات الكبرى للتنظيم الاجتماعي، كـ «الدولة والأسرة والتنظيمات الاقتصادية والعسكرية والصناعية والإيديولوجية»، التي تفرض نفسها على الباحث بفضل ضخامة حجمها وظهورها الواضح أمام عينيه. وبالمقابل، يدعو زيمل السوسيولوجيين إلى تركيز نظرهم على المجتمع وهو يتشكل، وعلى مختلف الكيفيات التي يتكون بها على يد أبسط التفاعلات العارضة والمؤقتة التي تجري بين الأفراد (تبادل النظرات بين شخصين، شرب قهوة مع صديق، إجراء مكالمة هاتفية مع قريب للاطمئنان عليه، الجلوس مع آخرين في مقصورة القطار، ارتداء هذا اللباس أو ذاك من أجل ترك انطباع معين لدى الآخر...).

لا يمكن إذن دراسة العالم الاجتماعي بنفس الطريقة التي يُدرَس بها العالم المادي، وبالتالي ليست مهمةُ السوسيولوجيا هي اكتشافُ قوانينَ طبيعيةٍ تضبط السلوكاتِ الاجتماعيةَ. فالمجتمع،

حسب زيمل، يتكوّن من التفاعلات بين الأفراد، ويجب على السوسيولوجي أن يدرس أنماطَ هذه التفاعلات وأشكالَها بدلاً من البحث عن قوانين اجتماعية. وهذا ما يفسر اعتراض زيمل على مفهوم "المجتمع"، لأنه يعتقد أنه ينتمي إلى الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي إلى العلم الاجتماعي. وبذلك فإن "المجتمع" بما هو كذلك، أي ككيان "في ذاته"، لا وجود له، أي ليس هناك "مجتمع" يمثل الشرط الضروري لتحقق التفاعل الاجتماعي نظرًا لأنه لا توجد تفاعلات في ذاتها، وإنما فقط أشكال نوعية للتفاعل. وهذا الموقف يضع زيمل في تعارض مطلق مع دوركايم الذي يعتبر المجتمع كيانًا فريدًا من نوعه ومستقلاً بذاته ومتعاليًا عن الأفراد. وبعبارة أخرى، ليست هناك وقائع اجتماعية في ذاتها، بل هناك فقط طريقة "سوسيولوجية" لمعالجة هذه الظواهر وفهمها في بعدها الاجتماعي. هذه الطريقة "السوسيولوجية" لـ"النظر" إلى الواقع البشري تمكّن الباحث من تحديد بعض نماذج التفاعل التي يمكن بفضلها القول إن هذا الواقع "اجتماعي".

يستبدل جورج زيمل مفهوم "المجتمع" (الواسع جدا بحيث يمكن أن يشمل كل ما هو بشري) بمفهوم "الاجتماع" (sociation) الذي يقصد به الشكل الذي يكتسيه التفاعل القائم بين الأفراد. تتكوّن وقائعُ المجتمع، أو الظواهر الاجتماعية حسب اللغة السوسيولوجية المألوفة، من بُعْدَيْن يجب على المحلِّل السوسيولوجي الفصل بينهما: الأشكال والمضامين. لكن يلح زيمل

على أن هذين البعدين متشابكان في الواقع لأنهما يكوّنان "واقعًا ملموسًا موحدًا"، ولا ينفصلان إلا تحت تأثير التفكير العلمي. ومعنى ذلك أن هذا التمييز بين مضمون الحياة الاجتماعية وشكلها ليس سوى نتيجة لتجريد علمي يقوم به الباحث من أجل عزل الأشكال الاجتماعية التي تمثل موضوع السوسيولوجيا. وبهذا، فإن هذه الأشكال نماذج يستخلصها السوسيولوجي من الواقع التاريخي الملموس بواسطة عملية التجريد، وهي بذلك تشبه من الناحية الابستمولوجية النماذج المثالية عند ماكس فيبر.

إن هذا التمييز المفاهيمي بين "**مضامين**" المجتمع و"**أشكال**" المجتمع هو ما يضمن للسوسيولوجيا موضوعًا مستقلاً. يقصد زيمل **بالمضمون كل** المصالح والأهداف والدوافع والميولات النفسية والبيولوجية التي تدخل في تركيبة الأفراد، كالعمل والتدين والزواج والحروب والجوع والعطش، إلخ. فمضمون الاجتماع هو كل هذه المثيرات، البيولوجية والنفسية، التي تجعل الأفراد يتفاعلون فيما بينهم من أجل تحقيق أهدافهم. أما **الشكل**، فيعني عنده التشكيلات التي تكتسيها تجمعات الأفراد. وبصيغة أبسط، يمكن اعتبار الأشكال هي البنيات والأنساق الاجتماعية، أي هي الصورة التي يكتسيها مضمون معين. وبعبارة أخرى، إن "الشكل" هو الكيفية التي تتحقق بها العلاقة بين الأفراد المنخرطين في تفاعل ما، وذلك بغض النظر عن مضمون التفاعل، أي عن الأهداف والمصالح التي يسعى هؤلاء الأفراد إلى بلوغها. وقد درس زيمل في كتابه **السوسيولوجيا: دراسات في أشكال الاجتماع** نماذج عديدة

من أشكال التفاعل، كالخضوع والهيمنة، والصراع والتعاون، الحميمية والتباعد، الاندماج والإقصاء، إلخ.

يوضح زيمل أنه مهما كان تنوع المنافع والأهداف والدوافع (المضامين) التي تؤدي إلى انبثاق اجتماعات نوعية بين البشر، فإن أشكال التفاعل الاجتماعية التي تتحقق فيها هذه المضامين يمكن أن تكون متطابقة: مثلاً، الحرب والتجارة يقتضيان التعاون. وبالمقابل، يمكن لمصالح وأهداف متطابقة أن تتبلور في أشكال مختلفة: مثلاً، يمكن للمصالح الاقتصادية أن تتحقق في المنافسة كما في التعاون، ويمكن لدوافع عدوانية أن يتم إشباعها بأشكال متنوعة من الصراع، من حرب العصابات إلى النزاعات الزواجية.

فعندما يتم تمييز أشكال الحياة الاجتماعية عن مضامينها، يصبح بإمكان السوسيولوجي إجراء مقارنة بين الظواهر التي يمكن أن تبدو مختلفة فيما بينها، من حيث المضمون، لكنها تكتسي شكلا بنيويًا متطابقًا: مثلاً، يمكن لعلاقة زعيم/ تابع أن يكون لها نفس الشكل البنيوي سواء في عصابات الأحداث المنحرفين أو في الجماعات الدينية. كما يمكن للباحث أن يلاحظ أن المصالح الاقتصادية تتحقق بالتعاون أو بالتنافس. ويدعو زيمل إلى دراسة أيِّ شكلٍ من الاجتماع ما دام ليس هناك شكلٌ تافهٌ ولا يستحق الاهتمام (سواء كان تناولَ وجبةٍ، أو موعدٍ، أو غزَلٍ، أو تبادل نظرات في مصعد، إلخ). كما يدعو إلى دراسة هذه الأشكال من الاجتماع دراسةً تاريخيّةً ومقارِنةً بهدف الكشف عن خصائصها

العامة، حيث يمكن دراسة الشكل الواحد بمختلف مضامينه، كما فعل هو نفسه في دراسته للصراع في المجالين الاقتصادي والسياسي.

قُدِّمتْ أعمالُ زيمل في أغلب الدوائر السوسيولوجية كمساهمةٍ في السوسيولوجيا الشكلية، بل اعتُبرَ زيمل أهمَّ وجهٍ في هذه المدرسة والسوسيولوجيِّ الذي أرسى دعائمَ تحليلِ الأشكال الاجتماعية، كالتعاون والمنافسة والصراع والتبعية والهيمنة والثنائي والثلاثي والجمهور والمؤانسة، والأنماط الاجتماعية، كالفقير والغريب. لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن إطلاقَ عبارة "السوسيولوجيا الشكلية" على نظرية زيمل أدت إلى سوء فهمٍ حقيقي، ذلك أن هذه التسمية عززت الاعتقاد بأن زيمل يدافع عن تحليلٍ شكليٍّ (صوري) للمعطيات السوسيولوجية شبيهٍ بتحليل الهندسة أو النحو. فالدراسات العديدة التي أنجزها زيمل توضح أنه لم يكن ينوي أن يسند للسوسيولوجيا منهجًا فارغًا من أي مضمون. عندما ميّز زيمل بين العلم الاجتماعي الشكلي والعلم الاجتماعي غير الشكلي، فإنه كان يريد بذلك أن يقول: بما أن الكائنات البشرية ترتبط ببعضها البعض أثناء سعيها إلى تحقيق مصالحها الفردية والمشتركة، فإنها تقوم بذلك بكيفياتٍ منمَّطَةٍ وتكرِّر نفسَها تحت ظروف مختلفة. وأطلق على هذه الكيفيات عبارة "أشكال الاجتماع". وينبغي ألا نفصل مفهوم "الشكل" عن مفهوم "الاجتماع" نظرًا لأن زيمل لم يكن يتحدث عن الأشكال في ذاتها، بل عن أشكال مضامين خاصة، أي عن أشكال اجتماع. فقد كان من الممكن ألا يتحدث عن "أشكال الاجتماع"، وأن يتحدث بدلاً

من ذلك عن "أنماط التبادل" أو "أنماط المعاملات". بل إن مفاهيم النمط، والبنية، والعملية الاجتماعية تمثّل مكافئاتٍ لمفهوم "الشكل" عند زيمل. لذا يبدو أن إلصاقَ عبارة "السوسيولوجيا الشكلية" بعمل زيمل نتيجةٌ لاستعماله الاتفاقي (أي الذي حدث بالصدفة) لكلمة "شكل" وليس انعكاسًا لفحصٍ دقيقٍ للطبيعة الجوهرية لمساهمته.[1]

يستعمل زيمل استعارةَ الهندسة ليوضّح تصورَه للسوسيولوجيا كعلمِ أشكالِ الاجتماع. فالسوسيولوجيا التي تحدِّد مواضيعَها كأشكال خالصة تشبه الهندسةَ التي لا تدرس الأجسامَ المادية الملموسة، بل تستخلص منها مجموعةً من الأشكال كالنقطة والخط والدائرة والمثلث. لكن هذه الأشكال الهندسية ليس لها وجود واقعي. والسوسيولوجيا، كما الهندسة، تتعهد بدراسة أشكال الحياة الاجتماعية، وتترك للعلوم الأخرى دراسة مضامينها. لكن هذه الاستعارة ليس لها سوى دور بيداغوجي، أي توضيح ما يقصده زيمل بالأشكال الاجتماعية وما يميزها عن المضامين الملموسة. إذ يشير زيمل إلى حدود المقارنة بينهما، ذلك أن الهندسة تتوفر على بناءات بسيطة يمكن أن نُخضِع لها أشكالا معقدة، بينما السوسيولوجيا تشتغل على معطيات تاريخية معقدة غير ملائمة لتحويلها إلى خالصة كليًا.

(1) Abel, T. (1959) «The Contribution of Georg Simmel: A Reappraisal», *American Sociological Review*, Vol. 24, No. 4: 473-479, p. 476.

لـذا يلـح زيمـل عـلى فكـرة أن أشـكال الاجـتماع، أي نـماذج التفاعل القائم بـين الأفـراد، ليـست أبـدًا أشـكالاً خالـصة: فكـل الظواهر اجتماعية تحتوي على عدد كبير مـن العنـاصر الـشكلية. إن تواجد أشكال متعددة في الظواهر الملموسة يؤدي إلى تقاطعهـا مـع بعضها البعض، وبالتـالي لا يمكـن لأي شـكل منهـا أن يتحقـق في صـورته الخالـصة. فلـيس هنـاك صراع "خـالص" في الحيـاة الاجتماعيـة، مـثلما لـيس هنـاك تعـاون "خـالص". فالأشـكال "الخالـصة" بنـاءات ذهنيـة، أي علاقـات نمطيـة ونموذجيـة غـير متحققة في الواقع الملموس. بمعنى أن الأشكال كما يطرحها زيمـل ليست تعميمات لأبعاد الحياة، بل إنها تميل إلى المغالاة قصد تـسليط الضوء على التشكيلات أو العلاقات التـي تبنـي الواقـع، لكنهـا لا تتحقق فيه واقعيًّا.

## 1. رفض تعريف السوسيولوجيا كعلمٍ لكلِّ ما هو بشري

إذا كان صحيحًا كونُ المعرفـة البـشرية تطـورت انطلاقًـا مـن ضرورات عملية، بما أن معرفةَ الحقيقـةِ سـلاحٌ للكفـاح مـن أجـل الوجود، سواء ضد الوجـود غـير البـشري (الطبيعـة) أو في صراع البشر ضد بعضهم البعض، فإنها لم تعد مرتبطةً بهذا السبب منذ فترة طويلة، إذ لم تعـد مجـردَ وسـيلةٍ مُتكيِّفـةٍ مـع غايـاتِ الفعـل، وإنـما أصبحت هي نفسُها غايةً نهائية. إلا أن المعرفة، ولـو تحـت الـشكل السائد للعلم، لم تقطع دومًا جميع صلاتها بالمصالح العمليـة، حتـى وإن لم تكن هذه الصلاتُ تُقدِّم نفسَها اليـوم كمجـرد نتـائج لتلـك

المصالح، وإنما كتفاعلات بين مجالين لكل واحد منهما وضعه الخاص. ذلك أن المعرفة العلمية لا تتمظهر فقط في التقنية وفي تحقيق أهداف خارجيةٍ للإرادة، لكن يمكن القول من وجهة نظر أخرى إن الوضعياتِ العملية، الداخلية والخارجية، تِنْتُجُ أيضًا الحاجةَ إلى الفهم النظري؛ فأحيانًا تنبثق تياراتٌ فكريةٌ جديدة، لا يفعل طابعُها المجردُ الخالصُ مع ذلك سوى توسيعِ أهداف طريقةٍ جديدة للإحساس وللإدارة لتشمل إشكالياتِ الحياة الفكرية وأشكالَها. هكذا فإن الطموحاتِ الرائجةَ للعلم السوسيولوجي امتدادٌ نظريٌّ وانعكاسٌ للسلطة العملية التي اكتسبتها الجماهير في القرن التاسع عشر في مواجهة مصالح الفرد. لكن إذا كان مفهومُ «المجتمع» هو بالضبط الذي يحظى بالاعتراف والاهتمام اللذين انتزعتهما الطبقات الدنيا من الطبقات العليا، فإن ذلك يرجع إلى كون الطبقات الأولى تبدو للطبقات الأخيرة، بفضل المسافة الاجتماعية، ليس كأفرادٍ يُكوِّنون تلك الطبقات، وإنما فقط كجمهورٍ موحَّد، ويرجع كذلك إلى كون هذه المسافة تَحُولُ دون أن ترتبط هذه الطبقاتُ بأيِّ مبدأ كيفما كان، اللهم كونها تُشكِّلُ كلُّها «مجتمعًا». إذا كانت الطبقات، التي لا يتوقف دورُها على تقدير أهمية الفرد وإنما على كونها تشكل «المجتمع»، تثير اهتمامَ الوعي النظري- كنتيجة لعلاقات القوة العملية-، فإن كلَّ ظاهرةٍ فرديةٍ تتحدَّد بتأثيراتٍ لا حصر لها صادرةٍ عن بيئتها البشرية. لقد كان لهذه الفكرة مفعولٌ ارتجاعيٌّ إن صح التعبير، إذ يبدو المجتمعُ الماضي، بجانب المجتمع الراهن، وكأنه المادة التي كانت تمنح الوجودَ للحياةِ

الفردية، مثلما يُكوِّن البحرُ الأمواجَ؛ وقد ساد الانطباعُ بأنه تم العثور على المجال الذي استطاعت قِوَاهُ وحدُها تفسيرَ الأشكال الخاصة التي يُكوِّنها ذلك المجالُ انطلاقًا من الأفراد. كان هذا التيارُ الفكريُّ يستند على النسبية الحديثة، أي على الميل إلى صهر الفردي والمادي في التفاعلات. وبعبارة أخرى، لم يكن الفردُ سوى النقطة التي تجتمع فيها الخيوط الاجتماعية؛ ولم تكن الشخصيةُ سوى الطريقة الخاصة التي يحدث بها هذا التجمع. وبما أننا توصلنا إلى الوعي بأن كلَّ نشاط بشري يجري في المجتمع، وبأنه لا يمكن لأي نشاط أن يفلت من تأثيره، فإن ذلك يستتبع واقعةَ أن أيَّ شيء لم يكن علمَ الطبيعة الخارجية وَجَبَ أن يكون علمَ المجتمع. لقد بدا المجتمع كأنه المجال الكلّي الذي يشمل الأخلاقَ وتاريخَ الحضارات، الجماليات والديمغرافيا، السياسةَ والإنتوغرافيا، وذلك مادامت مواضيعُ هذه العلوم تتحقق في إطار المجتمع: إذ إن علمَ الإنسان كان علمَ المجتمع. هذا التصور للسوسيولوجيا كعلم لكل شيء بشري دعّمَهُ كونُه كان علمًا جديدًا، وبالتالي كونُ كلِّ المشكلات الممكنة، التي لم يكن ممكنًا تصنيفُها في مجال آخر، تزاحمت فيه- تمامًا مثلما تكون أيةُ أرض جديدة في البداية مكانَ الفرص الجديدة[1] لمن لا جنسية ولا جذور لهم. فمن الحتمي ألا

(1) يستعمل زيمل هنا كلمة Dorado الانجليزية التي تعني مكان الفرص الجديدة في جنوب أمريكا التي كان يلجأ إليها المهاجرون الذين لم يكونوا قد أصبحوا أمريكيين بعد، والذين لم تكن لديهم أراضٍ أو ممتلكات [المترجم].

تكون الحدودُ في البداية واضحةً ولا يمكن الدفاع عنها، مما يمنح للجميع حقَّ الإقامة فيها. لكن إذا ألقينا نظرة عن قرب، سنلاحظ أن هذه الطريقة في خَلْطِ مجموعِ ميادينِ المعرفة الموجودة ليست شيئًا جديدًا. بل إن ذلك يعني فقط وضعَ كلِّ العلوم التاريخية والسيكولوجية والمعيارية في سلة واحدة وخلطها ووضع علامة «سوسيولوجيا» عليها.

وبالتالي لن يتعلق الأمر سوى باسم جديد، بينما كلُّ ما يشير إليه يوجد بأمان في مضمونه وعلاقاته، أو تم إنتاجه في ميادين البحث الموجودة سلفًا. إن كونَ فكرِ البشر وأنشطتهم تجري داخل المجتمع وتتحدَّد بهذا الأخير لا يجعل من السوسيولوجيا عِلْمَهَا العامّ، مثلما لا يمكن أن نجعل من الكيمياء وعلم النبات وعلم الفلك مضامينَ لعلم النفس بذريعة أن مضامينها لا تصبح في آخر المطاف واقعيةً إلا في الوعي البشري الذي يفرض عليها شروطه الخاصة.

## 2. تعريف السوسيولوجيا كعلم مزود بحقل علمي نوعي: التمييز بين مضامين الاجتماع[1] وأشكال الاجتماع

يقوم هذا الخطأ على واقعةٍ سيءَ فهمُها، لكنها دالةٌ مع ذلك. إن فكرةَ كونِ الإنسان مُحَدَّدًا في وجوده برمته وفي كلِّ تمظهراتِ هذا الوجود بكونه يعيش في علاقات تبادلية مع بشر آخرين، ستؤدي لا محالة إلى طريقةٍ جديدة للنظر إلى الأشياء في كلّ ما يسمى العلوم الإنسانية. إذ لم يعد من الممكن اليوم تفسيرُ الأحداثِ التاريخية في معناها الواسع والمضامينِ الثقافية والنماذجِ الاقتصادية والمعاييرِ الأخلاقية، انطلاقًا فقط من الإنسان الفرد، أي من مجرد فهمه ومصالحه. كما أنه يستحيل اللجوء إلى أسباب ميتافيزيقية أو سحرية عندما يفشل هذا التفسيرُ الفرداني. ففيما يتعلق باللغة مثلاً، لم نعد نواجه الخيارين التاليين: إما أنها من ابتكار أفراد عباقرة، وإما أن الله هو من وهبها للبشر. إذ لم تعد هناك حاجة إلى الاختيار بين خيال الكهنة الماكرين والوحي المباشر لتفسير المؤسسات الدينية إلخ. بل

---

(1) استعملنا مفهوم "اجتماع" في مقابل الكلمة الألمانية "Vergesellschaftung" التي ترجمت بكلمة "socialisation" في الترجمة الفرنسية لكتاب **الإبستمولوجيا وعلم الاجتماع** والترجمتين الفرنسة والانجليزية لكتاب **علم الاجتماع: دراسات في الأشكال الاجتماعية للاجتماع**، وترجمت بكلمة "sociation" في الترجمة الانجليزية لكتاب **الإبستمولوجيا وعلم الاجتماع**. والحال أن المعنى المقصود من مفهوم Vergesellschaftung الألماني هو عملية بناء المجتمع والتي فضلنا اختصارها بمفهوم "الاجتماع" التي تتضمن هذا المعنى، أي التجاور في مكان واحد والتفاعل من أجل بناء مجتمع [المترجم].

بالعكس، نعتقد اليوم أننا نفهم الظواهرَ التاريخية انطلاقًا من التفاعل والتعاون بين الأفراد، ومن تجميع وتكرار مساهماتٍ فردية لا حصر لها، ومن تَجَسُّدِ الطاقات الاجتماعية في بنياتٍ توجد وتتطور خارج الأفراد وفوقهم. لذلك فإن السوسيولوجيا تُعتبَر، في علاقتها بالعلوم الأخرى، منهجًا جديدًا، ومساعدًا على البحث، ووسيلةً لمقاربة ظواهرِ مجموعِ تلك الميادين بطريقة جديدة. وفي هذه الحالة، فإن طريقةَ ارتباطِ السوسيولوجيا بالعلوم الأخرى لا تختلف عن طريقة ارتباط **الاستقراء** في وقته بها: فقد كان هذا الأخير مبدأً جديدًا للبحث استطاع أن يتسرب إلى مجموع العلوم الممكنة، وأن يتأقلم داخل كلِّ واحدٍ من تلك العلوم، وأن يساعدها على إيجاد حلول جديدة لمشاكلها الموجودة من قبل. لكن إذا لم يكن الاستقراء لهذا السبب علمًا خاصًا، ولا علمًا كلّيًا، فإن السوسيولوجيا ليست كذلك أيضًا، وذلك للأسباب نفسها. فحتى وإن كانت السوسيولوجيا تستند كثيرًا على فكرة أنه ينبغي فهمُ الإنسان ككائن اجتماعي، وأن المجتمعَ هو الحَامِلُ (vector) لكلِّ حدثٍ تاريخي، فإنها لا تتضمن أيَّ موضوع لم يسبق للعلوم الموجودة أن عالجته. فهي تقترح في الوضع الراهن فقط طريقةً جديدةً لكلِّ هذه العلوم، ومنهجًا علميًّا ليس علمًا في ذاته نظرًا لأنه يمكن تطبيقه على مجموع المشكلات.

لكن ماذا يمكن إذن أن يكون هذا الموضوع الخاص الجديد الذي تجعلُ دراستُه من السوسيولوجيا علمًا مستقلاً ومحدَّدًا بصرامة؟ من الواضح أن شَرْعَنَتَهُ كعلم جديد لا تستلزم منه أن

يكون قد اكتشف **موضوعًا** (object) كان مجهولاً قبلئذ. إن أيَّ شيء نطلق عليه اسمَ موضوع بالمعنى الواسع هو مُرَكَّبٌ من التعريفات والعلاقات التي يمكن لكلٍّ واحدةٍ منها أن تصبح موضوعَ علمٍ خاصٍّ حتى وإن كانت تظهر في موضوعات متعددة. يقوم كلُّ علمٍ على عمليةِ تجريدٍ نظرًا لأنه ينظر إلى شيء معطى في كلِّيَتِه (وهي الكلية التي لا يُمكِّنُنَا أيُّ علمٍ من الإمساك بها كوَحَدَة) انطلاقًا من أحد أبعاده، أي من زاويةِ مفهومٍ خاصّ. إن كلَّ علم، وهو يواجه كُلِّيَّةَ (totality) الشيء أو الأشياء، يُولِّدُ من تقسيمٍ للعمل يفكّك هذه الكلية إلى صفات ووظائف خاصة، بعد أن يجد مفهومًا يسمح بعزل هذه الأخيرة وبالإمساك بها، تبعا لترابطاتٍ منهجية، كُلَّمَا عَرَضَتْ نفسَها في الأشياء الملموسة. هكذا مثلاً، فإن الأحداث اللغوية، التي نَجمَعُها اليومَ كموادٍ للسانيات المقارنة، وُجِدَتْ عَرَضًا منذ زمن طويل في ظواهر خضعت للدراسة العلمية. لكنَّ هذا العلمَ الخاصَّ ظهر مع اكتشاف المفهوم الذي بمقتضاه تكون تلك الأحداثُ، التي كانت إلى ذلك الوقت متفرقةً في لغاتٍ متنوعة، وِحْدَةً تخضع لقوانين نوعية. وعلى نفس المنوال، يمكن للسوسيولوجيا ، كعلم خاص، أن تعثر على موضوعها الخاص فقط باستعمالها وفقًا لخطٍّ جديد لوقائع معروفة جيدًا بما هي كذلك. والشيء الوحيد الذي كان ناقصًا هو كونُها لم تتأثر بهذا المفهوم الذي يطرح أن بُعْدَ الأشياءِ المطابقَ لذلك الخط يشكِّل وحدةً علميةً- منهجيةً بفضل هذه العلاقات المشتركة التي أعيد تنسيقها. أمام وقائع المجتمع التاريخي المعقدة للغاية، والتي يستحيل توحيدُها تحت وجهة نظر علمية واحدة، تُنْتِجُ مفاهيمُ السياسة والاقتصاد

والحضارة إلخ، فئاتٍ إبستمولوجيةً من هذا الصنف. يمكن لهذه المفاهيم أن تربط بعض أجزاء هذه الوقائع، من خلال إقصاء الأجزاء الأخرى أو استعمالها مناسباتيًّا، وتشكل بها سيروراتٍ تاريخيةً فرديةً؛ كما يمكنها أن تُبَيِّنَ تجمعاتِ العناصر التي تتضمن بنيةً زمنية ضرورية، وذلك في استقلال عن كل لحظة آنية. وإذا أُرِيدَ اليوم أن توجد سوسيولوجيا كعلم خاص، يجب على مفهوم المجتمع بما هو كذلك ألا يكتفي بالتجميع الخارجي للظواهر وأن يُخْضِعَ المعطياتِ السوسيوتاريخيةَ لتجريدٍ وتنظيمٍ جديدين، بحيث يتم الاعتراف بأن بعضَ خصائص هذه المعطيات التي لوحظ وجودُها من قبل في تركيباتٍ عديدةٍ أخرى تسير مجتمعةً، وبالتالي يُعْتَرَفُ بها كمواضيع لعلم واحد.

إن وجهةَ النظر هذه نتيجةٌ لتحليل مفهوم المجتمع، وهو التحليل الذي يمكن تعريفه **بالتمييز بين شكل المجتمع ومضمونه**. تجدر الإشارة إلى أن الأمر في الواقع لا يتعلق هنا فقط باستعارةٍ لإطلاق اسمٍ تقريبيٍّ للتعارض بين العناصر التي ينبغي التمييز بينها. بل يجب اتخاذ هذا التعارض فورًا بمعناه الخاص، دون مراعاة الدلالة المعتادة لهذه الأسماء المؤقتة. إنني أنطلق هنا من فكرة المجتمع الواسعة، مُتجنِّبًا قدر الإمكان أيةَ مناقشةٍ حول هذه التعريفات: يوجد مجتمعٌ حيثما دخل عدّةُ أفرادٍ في تفاعل[1]. هذا

(1) لاحظنا أيضًا أن هناك اختلافًا في نقل المفهوم الألماني "Wechselwirkung"، الذي يعني حرفيًا "المفعول المتبادل"، في الترجمتين الفرنسية، التي تستعمل في مقابلة مفهوم "الفعل المتبادل"=

التفاعلُ يَنتُج دومًا من بعض الدوافع أو بمقتضى بعض الغايات. إن الدوافع الجنسية، الدينية أو التعاونية فقط، وغايات الدفاع أو الهجوم، اللعب أو الربح، المساعدة أو التعليم، وعددًا آخر لا حصر له من الدوافع والغايات، تدفع الإنسانَ إلى الانخراط في علاقاتِ العيش المشترك مع الآخر، أي إلى أن يمارس تأثيرات على الآخر وأن يتأثر به. هذه التفاعلات تعني أن الحاملين الفرديين لهذه الدوافع والغايات الأولى يشكلون إذن وِحْدَةً، أي «مجتمعًا». وذلك لأن الوحدة بمعناها التجريبي ليست شيئًا آخر غير تفاعل عناصرها. فالجسد وِحْدَةٌ نظرًا لأن أعضاءه تقيم فيما بينها علاقاتِ تبادلٍ للطاقة أضيق وأوثق من تلك التي تقيمها مع أيِّ كائن خارجي؛ والدولة واحدة نظرًا لأن مواطنيها يقيمون فيما بينهم علاقات التأثيرات المتبادلة نفسها؛ كما لا يمكن لنا أن نعتبر الكون واحدًا إذا لم يكن كلُّ جزءٍ منه يؤثر بطريقة معينة على باقي الأجزاء الأخرى، وإذا توقف في مكان ما تبادلُ التأثيرات. يمكن لهذه الوحدة، أو الاجتماع، أن تكون لها درجاتٌ مختلفة جدًا تبعًا لطبيعة وعمق التفاعل- من الاجتماع العابر الذي يهدف إلى القيام بنزهة إلى الأسرة، ومن كل العلاقات «المؤقتة» إلى بناء دولة، ومن الجماعة العابرة المكوَّنة من زبناءِ فندقٍ إلى أعمقِ تضامنٍ بين أعضاء طائفة

---

= (action réciproque)، والانجليزية التي تستعمل إما عبارة العلاقة المتبادلة (reciprocal relationship) أو التفاعل (interaction). وآثرنا استعمال هذا المفهوم الأخير نظرا أولا، لأنه يغطي المعنى المتضمن في مجموع تلك العبارات المستخدمة، وثانيا، ليسر استعماله وكثرة تداوله.

قروسطوية. إن كلَّ ما يحتويه الأفراد- المكان الملموس المباشر لكل واقع تاريخي-على شكل دوافع ومصالح وأهداف وتوجهات وحالات وحركات نفسية، يمكن أن يمارس تأثيرًا على الآخرين أو يتلقى تأثيراتهم- هذا ما أطلق عليه المضمون، أو مادة الاجتماع إن صح التعبير. في هذه اللحظة، لا تكون الموادُ التي تملأ الحياةَ والدوافعَ التي تحركها قد أصبحت ذاتَ جوهر اجتماعي. ذلك أن الجوع أو الحب، العمل أو الشعور الديني، التقنية أو وظائف ومنتوجات الحياة الفكرية، كما هي معطاة على نحو مباشر وبمعناها الحصري، لا تُمثِّلُ بَعْدُ اجتماعًا. بل على العكس، إنها لا تكوِّن الاجتماعَ إلا عندما تُشكِّل انطلاقًا من تعايشِ أفرادٍ معزولين بعضَ أشكالِ الحياة الجماعية والمشتركة التي تندرج تحت المفهوم العام "التفاعل". إن الاجتماع إذن هو الشكل، المتحقق في أنماط متعددة ومتنوعة، الذي يكوِّن فيه الأفرادُ وحدةً قائمة على المصالح- المادية أو المثالية، المؤقتة أو الدائمة، الواعية أو اللاواعية، التي تشتغل كأسباب محرِّكة أو كطموحات غائية-، والذي تتحقق بداخله هذه المصالح.

يُشكِّلُ المضمونُ والشكلُ الاجتماعي في كل ظاهرة اجتماعية معطاة واقعًا ملموسًا موحَّدًا. فالشكل الاجتماعي لا يمكنه أن يوجد منفصلاً عن كل مضمون، مثلما لا يمكن للشكل المكاني أن يوجد بدون مادة يجسد شكلَها. بل بالعكس، ها هي عناصرُ كلِّ كائنٍ وكلِّ حدثٍ اجتماعيٍّ التي لا انفصال بينها في الواقع الملموس:

فمن جهة هناك مصلحة وهدف ودافع، ومن جهة أخرى هناك شكلٌ، نمطٌ للتفاعل بين الأفراد الذي بواسطته أو داخله يتوصل المضمون إلى الواقع الاجتماعي.

هكذا، فإن ما يُكوِّن «المجتمعَ»، بكل معاني هذه الكلمة، هي أنماطُ التفاعل التي تحدثت عنها للتو. ذلك أن عددًا معينًا من البشر لا يصبح مجتمعًا نظرًا لأن كلَّ واحد منهم يحتوي على مضمون حيوي محدَّد بشكل ملموس أو يحركه كفرد، بل يجب أولاً أن تتخذ القوةُ الحيةُ لهذه المضامين شكلَ تأثيرٍ متبادل، وأن يمارسوا تأثيرًا على بعضهم البعض- سواء بشكل مباشر أو بواسطة شخص آخر- حتى يتحول تعايشُ الأفراد المجالي أو تزامنُهم أو تعاقبُهم الزمني إلى مجتمع. إذا أردنا إذن أن يوجد علمٌ يكون موضوعُه هو المجتمع لا غير، فسوف لن يدرس سوى التفاعلات [التأثيرات المتبادلة]، أي أنماط الاجتماع وأشكاله. ذلك أن أيَّ شيء آخر يوجد داخل «المجتمع» ويتحقق بواسطته وفي إطاره ليس هو المجتمع في ذاته، وإنما هو فقط مضمونٌ يَتكوَّن أو كَوَّنَهُ هذا الشكلُ من التعايش، وبالتالي لا يُنْتِجُ إلا مع «المجتمع» هذه البنيةَ الواقعيةَ المسماة «مجتمعًا» بالمعنى الواسع والمألوف للكلمة. يفصل التجريدُ العلميُّ بين هذين العنصرين المرتبطين في الواقع بشكل لا يقبل الانفصام: لا يمكن **لأشكال** التفاعل أو الاجتماع أن تُعَالَجَ منهجيًّا وتخضع لوجهة نظر علمية موحدة إلا إذا فصلَها الفكرُ عن **المضامين** التي تصبح مضامين اجتماعية إلا بواسطة تلك الأشكال- يبدو لي أن هذا هو الأساس الوحيد الذي يجعل من الممكن وجود علمٍ نوعيٍّ

خاصٍّ بالمجتمع بما هو كذلك. ومع هذا العلم وحده سيتم فعليًّا إسقاطُ الوقائع التي ننعتها بالواقع السوسيوتاريخي على سطح الاجتماعي الخالص.

ومع ذلك، حتى وإن كانت الحاجاتُ الخاصةُ بالمعرفة تستلزم هذه التجريدات التي وحدُها تُنْتِجُ العلمَ انطلاقا من تعقد الواقع أو وِحْدَتِه، تستلزمها ، فيجب أن تكون لتلك التجريدات شرعيةٌ معينة في بنية الموضوعية نفسها؛ ذلك أن علاقةً وظيفيةً بواقع الأحداث تستطيع وحدُها أن تجنب الباحثَ خطرَ الأسئلة العقيمة والطابع العشوائي للمفاهيم العلمية. فحتى وإن كان المذهب الطبيعي الساذج خاطئًا في قوله إن المعطى يحتوي سلفًا على الترتيبات التحليلية أو التركيبية التي يصبح من خلالها مضمونَ علمٍ ما، فإن المحدِّدات التي تنتمي حقًا إلى المعطى تطابق إلى هذا الحد أو ذلك تلك الترتيبات. هكذا فإن البروتريه يُلحِقُ تعديلاً عميقًا بالمظهر الطبيعي للكائن البشري، ومع ذلك يكون لأحد الملامح حظٌّ أوفر من ملامح أخرى في ملاءمة هذه التركيبة الغريبة جدًا. وبذلك يمكن قياسُ الشرعية الكبيرة إلى هذا الحد أو ذلك التي تحظى بها هذه المشكلات والمناهج العلمية. هكذا فإن حقَّ تحليلِ الظواهر التاريخية- السوسيولوجية تبعًا لأشكالها ومضامينها والقيامِ بتركيب للأولى سيقوم إذن على شرطين يمكن التحقق منهما انطلاقًا من الأحداث نفسها. فمن جهة، يجب أن ينعكس شكلُ الاجتماع نفسُه على المضامين والأهداف المختلفة جدًا؛ وبالمقابل، يجب أن تكتسي

مصالحٌ متشابهةٌ من حيث المضامين أشكالَ اجتماعٍ مختلفةً جدًا كحوامل لها أو كأنماطٍ لتحقيقها، تمامًا مثلما أن الأشكالَ الهندسية تظهر على مواد متنوعة جدًا وأن نفسَ المادة توجد في أكثر الأشكال المجالية تنوعًا، وأيضًا كما يحدث بالنسبة للأشكال المنطقية والمضامين المادية للمعرفة.

لا يمكن إنكارُ كون هذين الشرطين متحققين في الأحداث. إذ نعثر مع ذلك في الجماعات الاجتماعية ذاتِ الأهداف والمعاني المختلفة للغاية على نفس العلاقات الشكلية القائمة بين الأفراد. إن الهيمنة والتبعية، والمنافسة، والمحاكاة، وتقسيم العمل، والتشكيلات الحزبية، والتمثيلية، والتضامن الداخلي والانغلاق على الخارج، وأشياء أخرى مشابهة عديدة، توجد في الجماعة المدنية كما في الجماعة الدينية، في عصابة المتآمرين كما في التنظيمات الاقتصادية، في المدرسة الفنية كما في الأسرة. ومهما كان تنوع الأهداف التي تخلق هذه الاجتماعات (sociations) بصفة عامة، يمكن للأشكال التي تتحقق فيها أن تكون مع ذلك متطابقةً. ومن جهة أخرى، يمكن لمصلحةٍ ذاتِ مضمون مماثل أن تقدم نفسَها في اجتماعات ذات أشكال مختلفة. مثلاً، تتحقق المصلحةُ الاقتصادية بواسطة المنافسة أو بواسطة التنظيم المخطط له للمنتجين على حد سواء، حينًا بالانغلاق في وجه الجماعات الاقتصادية الأخرى وحينًا آخر بالاتحاد معها؛ وبينما تتطابق مضامينُ الحياة الدينية، فإنها تطالب أحيانًا بشكلٍ جماعيٍّ متحرر، وأحيانا أخرى بشكلٍ جماعيّ متمركز؛ كما أن المصالح التي تقوم عليها العلاقات بين الجنسين تجد إشباعَها

في الأشكال الأسرية التي تتنوع بشكل لا محدود؛ وتؤدي المصلحة البيداغوجية إلى علاقةٍ بين المدرس والتلاميذ تكون أحيانًا ذاتَ شكلٍ حرٍّ وأحيانًا أخرى ذاتَ شكلٍ استبدادي، وتؤدي في بعض الأحيان إلى تفاعلاتٍ فردانية بين المدرّس وتلميذ معين، وفي أحايين أخرى إلى تفاعلاتٍ جماعية بين المدرس ومجموع التلاميذ. وبالتالي، فكما أن الشكلَ الذي تتحقق فيه أكثرُ المضامين تنوعًا يمكن أن يكون هو نفسُ الشكل، يمكن أيضًا للمادة ألا تتغير بينما يتطور مجتمعُ الأفراد الذي يحملها في أشكال متعددة ومختلفة. وهكذا، وعلى الرغم من أن المادة والشكل بصورتهما الملموسة يشكلان وحدة لا تنفصل للحياة الاجتماعية، فإن الوقائع تضفي المشروعيةَ على الإشكالية السوسيولوجية التي تقتضي تحديدَ الأشكال الخالصة للاجتماع المنتظمة نسقيًّا والمبرَّرة سيكولوجيًّا والمتطورة تاريخيًّا.

تتعارض هذه الإشكالية تعارضًا مباشرًا مع الطريقة التي نشأت بمقتضاها مختلفُ العلوم الاجتماعية الموجودة. ذلك أن تقسيم العمل بين هذه العلوم تَمَّ كلُّه على أساس تنوع المضامين. إذ إن الاقتصادَ السياسي وسياسةَ تنظيم الكنائس، وتاريخَ المدرسة أو تاريخَ الأخلاق، والسياسةَ أو نظريةَ الحياة الجنسية إلخ، وَزَّعَتْ بينها مجالَ الظواهر الاجتماعية، حيث إن السوسيولوجيا التي كانت تريد آنذاك الإحاطة بمجموع الظواهر، في وحدتها المكوِّنة من الشكل والمضمون، لم تكن تستطيع أن تقدم نفسَها كأكثرِ من مجرد تجميعٍ لتلك العلوم. وطالما أن الخطوط التي نرسمها عبر الواقع

التاريخي، لتقسيمه إلى ميادينِ بحثٍ منفصلة، لا تربط سوى النقط التي تحمل نفس المضامين- المصالح، فإن هذا الواقع لم يفسح المجال لسوسيولوجيا خاصة. بل إننا نحتاج بالأحرى إلى خطٍّ يتقاطع مع كل الخطوط المرسومة سابقًا ويفصل الواقع الخالص للاجتماع، تبعًا لأشكاله المتعددة، عن المضامين المتنوعة جدًا ويجعل من ذلك الواقع مجال بحثه الخاص. وبذلك سيصبح علمًا خاصًّا مثلما أصبحت الإبستمولوجيا علمًا خاصًا رغم الاختلافات الواضحة من حيث المنهج والنتائج. فقد جردت الإبستمولوجيا مقولاتِ المعرفةِ أو وظائفِها بما هي كذلك من المعارف المتعددة المتعلقة بأشياء خاصة. تنتمي السوسيولوجيا إلى نموذج العلوم التي لا يتمثل طابعُها الخاصُّ في كون موضوعها ينتمي مع مواضيع أخرى إلى مفهوم شامل وأعلى (مثل الفيلولوجيا الكلاسيكية ودراسة اللغات الجرمانية، أو علم البصريات أو الصوتيات)، وإنما يتمثل طابعها في كونها تُدرِجُ فئةً عامةً من المواضيع تحت وجهة نظر خاصة. ليس هذا موضوعها، وإنما طريقتها في النظر، أي التجريد الخاص الذي تقوم به، والتي تميزها عن العلوم التاريخية- الاجتماعية الأخرى.

يغطي مفهومُ المجتمع معنيين ينبغي الحرص على أن يظلا منفصلين من أجل أن تكون المعالجةُ العلميةُ ممكنةً. إن "المجتمع" أولاً مجموعةٌ معقدةٌ من الأفراد الموحَّدين في جماعة، أي المادة البشرية التي اكتست شكلاً اجتماعيًّا، كما شَكَّلَهَا الواقعُ التاريخي. وإنه ثانيًا مجموعٌ هذه الأشكال العلائقية التي بفضلها يتحول

الأفراد إلى «مجتمع» بالمعنى الأول للكلمة. هكذا الشأن أيضًا بالنسبة لكلمة «مُكَعَّب» التي تعني أولاً مادةً ذاتَ شكلٍ محدَّدٍ، ولكن تعني أيضًا، بالمعنى الرياضي، مجردَ الشكلِ أو الصورةِ التي بفضلها تصبح المادةُ مكعَّبًا بمعناه الأول. وعندما نتحدث عن علوم المجتمع بمعناها الأول، فإن موضوعها يكون هو كلّ ما يحدث في المجتمع وبواسطته. أمام موضوعُ علم المجتمع بمعناه الثاني فإنه القوى والعلاقات والأشكال التي يحقق بها الأفرادُ الاجتماعَ، وبالتالي التي عندما تُدْرَسُ لوحدها، تُكوِّن «المجتمعَ» بالمعنى الحصري للكلمة. طبعًا إن هذا المعنى لا يُغيِّر فيه شيئًا كونُ مضمونِ الاجتماعِ والتعديلات النوعية لهدفه ومصلحته المادية تُحدِّد غالبًا أو دائمًا تكوينَها النوعي. سيكون من الخطأ الاعتراضُ هنا بكون كلِّ هذه الأشكال- التراتبات والهيئات المهنية، المنافسات وأشكال الزواج، الصداقات والعادات الاجتماعية، المَلَكيات والأوليغارشيات- ليست سوى تجمعات جديدة لوقائع في مجتمعات موجودة من قبل، وبالتالي إذا لم يكن يوجد المجتمعُ سلفًا، لم يكن لِتُتَاحَ لهذه الأشكال إمكانيةُ ولا مناسبةُ الظهور. هذه الفكرة تصدر من كوننا نلاحظ في كلِّ المجتمعات المعروفة اشتغالَ عددٍ كبيرٍ من أشكال العلاقات هذه، وبالتالي أشكالَ الاجتماع. هكذا، فحتى وإن اندثر أحد تلك الأشكال، فإن "المجتمع" سيستمر في الوجود، بحيث إن كلَّ شكلٍ منها يمكن أن يعطي الانطباع بأنه جاء ليُضَافَ إلى مجتمع موجود سلفًا أو أنه نشأ داخل هذا الأخير. لكن إذا تصورنا أن كلَّ هذه الأشكال اندثرت، فلن يبقى هناك

مجتمع. فالمجتمع يوجد فقط من خلال هذه التفاعلات التي تُسَبِّبُها بعضُ الدوافع والمصالح. وحتى إن كان صحيحًا كونُ تاريخ وقوانين هذه البنية القائمة على هذا النحو تُشكِّل موضوعَ علم المجتمع بمعناه الواسع، مادام هذا الأخير قد تفكك سابقًا إلى علوم اجتماعية مختلفة، فلن يبقى للسوسيولوجيا بمعناها الضيق، أي التي تدرس إشكاليةً خاصةً، سوى اعتبار الأشكال المجردة التي ليست سبب الاجتماع بقدر ما هي الاجتماع نفسه. إن المجتمع كما تستعمله السوسيولوجيا إذن هو إما المفهومُ العام المجرد لتلك الأشكال، أي النوعُ الذي تمثِّل الأشكالُ أصنافَه، وإما مجموعُ هذه الأشكال وهي تشتغل في لحظة محددة. ومن نتائج هذا المفهوم أيضًا أن عددًا معينًا من الأفراد يمكنهم تشكيلُ مجتمع كبير بهذا القدر أو ذاك: فكلما انبثقت تشكيلاتٌ تركيبيةٌ جديدة، وكلما تَشكَّلت جماعاتٌ حزبية، وكلما اجتمع الناسُ بهدف نشاط جماعي أو في إطار حساسيةٍ أو فكرٍ مُشتَرَكيْن، وكلما وُزِّعَتْ بصرامة مهامُّ الخدمات والقيادة، وكلما تم تناول وجبة جماعية، وكلما تم التزين لإثارة إعجاب الآخرين، كلما أصبحت الجماعةُ «مجتمعًا» أكثرَ مما كانت عليه في السابق. ليس هناك أبدًا مجتمعٌ خالصٌ يُمثِّل شرطًا لتَشَكُّلِ مختلفِ هذه الظواهر الخاصة، وذلك نظرًا لأنه لا يوجد تفاعلٌ خالص، وإنما أنماطٌ متنوعةٌ من التفاعل التي بانبثاقها يظهر المجتمع. ليست هذه الأنماط مع ذلك سببًا للمجتمع ولا نتيجةً له. بل إنها نفسَها المجتمعُ في فوريته. وَحْدُهُما الغنى والتنوع اللامحدودين للتفاعلات النشيطة في كل لحظة من يمنح للمفهوم العام للمجتمع واقعًا تاريخيًا مستقلاً

استقلالاً ظاهريًّا. ربما كان هذا الخفض (hypostase) لمجرد عملية تجريدٍ هو سببُ الضعف أو اللايقين اللذين ارتبطا بهذا المفهوم ولدراسات السوسيولوجيا العامة السابقة- تمامًا مثلما لم يتحقق أيُّ تقدم مع مفهوم الحياة طالما أن العلم كان ينظر إليها كظاهرة فردية ذات طابع واقعي مباشر. ولم يقم علم الحياة على أسس صلبة إلا عندما تمت دراسةُ مختلف العمليات الداخلية للأعضاء، التي يُكوِّن مجموعُها وتشابكُها الحياةَ وعندما تم الاعترافُ بأن الحياةَ لا توجد إلا في هذه العمليات الخاصة وفي العلاقات بين الأعضاء والخلايا.

## 3. القياس المعقول للسوسيولوجيا على الهندسة فيما يتعلق بالمنهج

يمكن أيضًا التوصل إلى تَصوُّرٍ دقيقٍ لما هو «المجتمع» في المجتمع، تماما مثلما تحدِّد الهندسةُ ما هو في الواقع امتدادُ الأشياء في المكان. إن السوسيولوجيا، كنظريةٍ للوجود الاجتماعي البشري، الذي يمكن أيضًا أن يكون موضوعًا علميًّا لوجهات نظر أخرى لا حصر لها، تقيم إذن مع العلوم الخاصة الأخرى العلاقةَ نفسَها التي تقيمها الهندسة مع العلوم الفيزيائية والكيماوية للمادة: فالهندسة تولي الاعتبارَ للشكل الذي بمقتضاه تُصبح المادةُ عمومًا جسمًا تجريبيًّا- وهو الشكل الذي لا يوجد طبعًا في ذاته ومن أجل ذاته إلا في عملية التجريد، تمامًا مثل أشكال الاجتماع. تترك السوسيولوجيا والهندسةُ لعلوم أخرى دراسةَ المضامين التي تعرض نفسها في أشكالها، أو دراسةَ الظواهر الشاملة التي لا تهتم سوى بشكلها.

من الواضح أننا سوف لن ندفع هذا القياس على الهندسة أبعد من محاولتنا تسليط الضوء على المشكلة الأساسية للسوسيولوجيا. إن للهندسة ميزةَ التعامل مع أبسط البنيات التي يمكن أن ترجع إليها أَعقَدُ الأشكال. وبالتالي يمكن بناءُ حقلِ الأشكال الممكنة كلِّه انطلاقًا من عدد محدود نسبيًّا من المعطيات الأساسية. ليس هناك أمل في إرجاع أشكال الاجتماع إلى أبسط عناصره في المستقبل القريب، اللهم بشكل تقريبي. ومن نتائج ذلك أنه حتى إذا كانت الأشكالُ الاجتماعيُة محدَّدةً بدرجة كافية فإنها سوف لن تنطبق سوى على عددٍ محدودٍ نسبيًّا من الظواهر. هكذا، عندما يقال مثلاً إن علاقاتِ الهيمنة والتبعية شكلٌ يوجد في كلِّ اجتماعٍ تقريبًا، فإن هذه المعرفةَ العامة لن تُحقِّقَ تقدمًا مهمًّا. بل يجب على العكس من ذلك التوقفُ عند الأنماط الخاصة للهيمنة والتبعية، وعند الأشكال الخاصة لتَحقُّقِها، التي بالطبع تنطبق على نطاق أضيق لاسيما وأنها أكثر تحديدًا ودقةً. لقد اعتدنا اليوم على وضع كل العلوم أمام هذا الخيار: هل تتجه نحو العثور على قوانين لا زمنية أم إلى تقديم وتفسير عملياتٍ فريدةٍ وملموسة تاريخيًّا؟ هذا الخيار لا يقصي عددًا لا حصر له من الظواهر الوسيطة داخل العمل العلمي الواقعي، وبالتالي ليس من الضروري بالنسبة لمفهوم المشكلة كما عرّفناه هنا أن يُحْسَمَ مسبقًا لصالح هذا الاتجاه أو ذاك. يمكن النظر إلى هذا الموضوع، المستخلص تجريديًّا من الواقع، من جهة تبعًا لتطابقه مع القوانين التي تقيم بشكل خالص في البنية الموضوعية للعناصر، والتي تتخذ موقفَ الحياد من تحققها في الزمان والمكان. إنها قوانين

تشتغل في الوقائع التاريخية مرة واحدة أو ألف مرة. لكن من جهة أخرى، يمكن النظر أيضًا إلى أشكال الاجتماع تبعا لتحققها في هذا المكان وهذا الزمن، أي تبعا لتطورها التاريخي داخل جماعات محددة. ففي هذه الحالة، ستكون ملاحظتُها غايةً تاريخيةً في ذاتها؛ وفي الحالة الأولى ستكون بمثابة مادة للعثور بواسطة الاستنباط على قوانين لا زمنية. مثلاً، نلاحظ المنافسة في أكثر الميادين تنوعًا: السياسة والاقتصاد السياسي، تاريخ الأديان وتاريخ الفن.

ويتعلق الأمر إذن، في كل الحالات، بتحديد ما تعنيه المنافسةُ كشكلٍ خالصٍ للسلوك البشري، وفي أية ظروف تنبثق، وكيف تتطور، وأية تغييرات تلحق بها بفعل الطابع الخاص لموضوعها، وأيةُ تحديداتٍ مجتمعيةٍ معاصرةٍ، شكلية أو مادية، تُقوِّيها أو تضعِّفها، وكيف تختلف المنافسة بين الأفراد عن المنافسة بين الجماعات- وباختصار، ما هي المنافسة كشكل علائقي بين البشر، بما أنها قادرةٌ على أن تشمل كلَّ المضامين الممكنة، ولكن التي تتمظهر دومًا بطريقة واحدة رغم التنوع الهائل للمضامين، الشيء الذي يبرهن على أنها تنتمي إلى مجالٍ تتحكم فيه قوانينُه الخاصة، مجالٍ يمكن استخلاصه تجريديًّا من المجالات الأخرى. يتم استخراجُ ما هو منتظمٌ في هذه الظواهر المعقدة بواسطة قَطْعٍ عَرْضيٍّ، الشيء الذي سيؤدي إلى تحييد ما هو غيرِ منتظمٍ فيها، أي المصالحِ المرتبطةِ بالمضمون. وعليه، يجب الاشتغال على كلِّ العلاقات والتفاعلات الكبرى التي تُكوِّن المجتمعَ: على تكوين

الأحزاب، والمحاكاة، وتشكل الطبقات والدوائر والجماعات الفرعية، وعلى الكيفية التي تتجسد بها بعض التفاعلات الاجتماعية في مؤسسات خاصة ذات طبيعة موضوعية وشخصية ومثالية، وعلى تطور التراتبيات ودورها، وعلى الطريقة التي «يمثل» بها الأفرادُ بعضَ التجمعات، وعلى أهمية الكراهية المشتركة بين أعضاء الجماعة من أجل التماسك الداخلي لهذه الأخيرة. ويُضافُ إلى هذه المشكلات الكبرى وقائعُ نوعيةٌ جدًا أحيانًا، ومعقدةٌ جدًا أحيانا أخرى، تحمل بنفس الطريقة التحديدَ الشكليَّ للجماعات. بالنسبة للفئة الأولى، نذكر مثلاً معنى «الطرف الثالث المحايد»، ومعنى «الفقير» كعضو عضوي في المجتمع، ومعنى التحديد الرقمي لعناصر المجتمع، ومعنى الأوَّل بين الأقران[1] (Primus inter pares) والطرف الثالث المبتهج[2] (tertuis gaudens). ويمكن أن نسرد مزيدًا من العمليات المعقدة جدًا، مثل تقاطع عدة دوائر اجتماعية لدى أفراد خاصين، والمعنى الخاص لـ«السر» في تكوين الدوائر، وتغيير طابع الجماعات تبعًا لما إذا كانت تتكون من الأفراد مجتمعين في مكان ما أو الأفراد تفصل بينهم عناصر متنافرة، إلخ.

---

(1) عبارة لاتينية تستعمل للتعبير عن لقب شرفي يحمله شخص مساوٍ لأعضاء جماعته الآخرين لكنه يحظى باحترام غير رسمي، يخوله له في الغالب كونه الأقدم أو الأكبر في الجماعة [المترجم].

(2) عبارة لاتينية تحيل إلى وضعية يستفيد فيها طرف من الصراع بين آخرين [المترجم].

سبقت لي الإشارة إلى أنني لا أعالج هنا مسألة ما إذا كان هناك تشابهٌ مطلقٌ بين الأشكال في حالة اختلاف المضامين. فالتشابه التقريبي الذي يبدو على الأشكال في ظروف متباينة ماديًا- والعكس صحيح أيضًا- يكفي لكي نعتبره ممكنًا من حيث المبدأ. في الواقع، إن اختلاف الأحداث التاريخية- النفسية الواقعية، بتقلباتها وتعقيداتها التي تتحدى العقلنة، عن بعض مواضيع الفكر الأخرى، تَدُلُّ عليه واقعةُ أن الأحداثَ التاريخيةَ الفعلية لا تتحقق بدون بقايا. يمكن توضيح هذه الواقعة أكثر من خلال مثال الهندسة التي تستطيع أن تفصل بدقة مطلقة الأشكالَ الخاضعةَ لمفهومها عن المادة التي تتحقق بواسطتها. كما يجب ألا يغيب عن بالنا أنه بغض النظر عن تنوع المادة البشرية أو الوضعية الموضوعية، فإن هذا الانتظامَ الخاصَ بنمط التفاعل ليس قبل كل شيء سوى أداةٍ علميةٍ لإجراء تمييز بين الشكل والمضمون في مختلف الظواهر المعقدة وتفسيرِ ذلك التمييز. سيكون هذا التمييز على المستوى المنهجي- ضروريًا حتى وإن كانت هذه المجموعاتُ الواقعيةُ لا تسمح أبدًا بالقيام بهذه الطريقة الاستقرائية التي تتمثل في بلورة العناصر المتماثلة في الظواهر المتنوعة، تمامًا مثلما سيكون التجريدُ الهندسيُّ للأشكال المجالية لجسمٍ ما مبرَّرًا حتى وإن لم يكن يوجد بالفعل في العالم سوى جسمٍ واحدٍ بهذا الشكل. ها هنا إحدى الصعوبات الحتمية التي تعترض هذه الطريقة. نلاحظ مثلاً أن بعض زعماء النقابات المهنية في نهاية العصر الوسيط كانوا بفعل توسع العلاقات التجارية مضطرين إلى استعمال وسائل جديدة للحصول على المواد

الخام، وتوظيف الشركاء، والاستعانة بوسائل جديدة لجلب الزبائن، الشيء الذي كان في تعارض تام مع المبادئ القديمة للنقابات المهنية، ومن بينها أنه كان يجب على أيِّ زعيمٍ أن تكون لديه نفسُ «التغذية» مثل الآخرين، لكنه يسعى بخرقه لتلك القواعد أن يضع نفسه خارج الوحدة الضيقة القديمة. يعني ذلك انطلاقًا من زاوية الشكل السوسيولوجي الخالص المجرد من المضمون النوعي، أن توسيع الدائرة التي يرتبط بها الفرد بواسطة أفعاله تتماشى مع فردانية الأفراد وحرياتهم الكبيرة وتمايزهم الكبير. لكن حسب ما أرى، لا يوجد منهجٌ موثوقُ الفعاليةِ لاستخراج هذه الدلالة السوسيولوجية من هذا الواقع المعقد الذي يتحقق من خلال مضمونه. في هذه الحالة نواجه السؤال التالي: ما هي التشكيلات السوسيولوجية الخالصة، وما هي علاقةُ التبادل الخاصة، المجردةُ من المصالح والأهواء التي تظل في الفرد ومن الظروف الموضوعية الخالصة، التي يحتويها الواقع التاريخي؟ لا يمكن أن نؤول هذه الأسئلة بطرق مختلفة فقط، ولكن لا يمكن أيضًا أن نعرض الوقائع التاريخية التي توضح واقع الأشكال السوسيولوجية المحددة إلا في كُلِّيَتِهَا الملموسة، وليست لدينا أيةُ وسيلةٍ لإظهار دلالة تفكيكها إلى عنصر مادي وعنصر سوسيولوجي شكلي؛ كما تعوزنا الوسيلة للقيام بهذا التفكيك في كل الظروف. هكذا الشأن أيضًا بالنسبة للبرهنة على قضيةٍ هندسيةٍ انطلاقًا من البعد الاعتباطي والخام حتمًا لِشَكْلٍ مرسومٍ. لكن بمقدور عالِم الرياضيات الآن الاستناد إلى واقعة كون مفهوم

الشكل الهندسي المثالي معروف ومستعمل، وأنه يعتبر داخليًّا الدلالةَ الأساسيةَ الوحيدةَ لعلامات المداد أو الطباشير. لكن لا يمكن لنا في الحالة السوسيولوجية وضع فرضية من هذا النوع: ذلك أن استخراج الاجتماع الخالص من الظاهرة الشاملة المعقدة لا يمكن أن يتم بواسطة وسائل منطقية.

يجب علينا هنا أن نتعهد بالمصلح الخطير «المنهج الحدسي»- وذلك حتى وإن كنا بعيدين جدًا عن الحدس التأملي والميتافيزقي. يجب أن نتحدث عن استعدادٍ خاصٍّ للنظر يسمح بإجراء هذا التمييز والذي لا يمكن مقاربته إلا بواسطة أمثلة، في انتظار أن يتم بعد ذلك تركيبُه في مناهج يمكن التعبير عنها بمفاهيم دقيقة ويقينية. وإن ما يزيد من هذه الصعوبة هو أولا، لا يمكن استعمالُ المفهومْ السوسيولوجي الأساسي بيقين مطلق؛ وثانيا، حتى عندما يكون هذا المفهوم حقًا أداةً فعالةً بالنسبة لعواملِ أحداث عديدةٍ، فإن تصنيف حالات تحت هذا المفهوم أو تحت مفهوم المضمون يظل في الغالب تصنيفا اعتباطيًا. مثلاً، إلى أي حدٍّ تُعتَبَرُ ظاهرةُ «الفقير» ظاهرةً ذاتَ طبيعة سوسيولوجية، أي نتيجةً لعلاقات شكلية تجري داخل الجماعة، ومحدَّدةً بالتيارات والانزياحات العامة التي تنتج بالضرورة عندما تجتمع مجموعةٌ من البشر؛ أم يجب ألا يُعتَبَر الفقرُ سوى تحديدٍ ماديٍّ خالصٍ لبعض الكينونات الخاصة، حصريًا من زاوية مضمون المصلحة الاقتصادية- يمكن أن تكون هذه النقطةُ موضوعَ آراء متعارضة. وعمومًا، يمكن دراسةُ الظواهر التاريخية

وفقًا لثلاث وجهات نظر أساسية: أولاً، تبعًا للكينونات الفردية التي تُعتَبَر الحوامِلَ الملموسةَ للوضعيات؛ ثانيًا، تبعًا لأشكال التفاعلات التي لا تتحقق بالتأكيد إلا في كينونات فردية، لكن التي لا ينظر إليها في هذه الحالة من زاوية هذه الكينونات، وإنما من زاوية علاقاتِها ككُلٍّ وحياةِ بعضها مع بعض ومن أجل بعض؛ ثالثًا، وفقًا للمضامين القابلة للصياغة في مفاهيم والخاصة بوضعيات وأحداث لن تُدْرَسَ في هذه الحالة حواملُها أو العلاقاتُ القائمة بين هذه الأخيرة، وإنما المعنى الموضوعي الخالص، الاقتصاد والتقنية، الفن والعلم، المعايير القانونية ومنتوجات الحياة العاطفية. إن وجهات النظر الثلاث هذه تمتزج مع بعضها البعض على الدوام، وإن ضرورةَ التمييز المنهجي بينها تعترضه باستمرار صعوبةُ تصنيفِ كلِّ واحدةٍ منها في سلسلة مستقلة عن الآخرين، ويعترض عليها الحنينُ إلى صورةٍ مركّبةٍ للواقع تشمل وجهات النظر كلَّها. فضلا عن ذلك، يستحيل أبدًا القولُ إلى أي درجة من العمق، في كل حالة من هذه الحالات، تندمج وجهاتُ النظر هذه في بعضها البعض، بحيث تقوم إحداها على الأخرى، وتُقَيِّمُهَا؛ وبالتالي، حتى في حالة طرح المشكلة بأكبر قدر من الوضوح ومن الصرامة المنهجية، فليس من الممكن تجنبُ هذا الغموض: فمعالجة المشكلة الخاصة تبدو أنها تنتمي إلى إحدى الفئات أحيانًا، وإلى أخرى أحيانًا أخرى؛ ولا يمكن حتى داخل إحداها الإبقاء على تلك المعالجة خارج حقلِ منهج الفئة الأخرى. ومع ذلك، أتمنى أن يبدو منهجُ السوسيولوجيا المعروضُ هنا أكثرَ يقينًا وربما أكثرَ وضوحًا من

خلال عرض مشكلاته الملموسة أكثر منه من خلال هذا التقديم المجرد. وبالفعل، ليس من النادر في مجال أشياء الذهن (بل إنها القاعدة في أعمِّ المشكلات وأعمقها) ألا يكون ما نضطر إلى أن نطلق عليه الأسسَ، بموجب استعارة حتمية، متينًا بقدر متانة البناء المشيد فوقه. لن تستطيع الممارسةُ العلمية أيضًا، وبالخصوص في مجالات ما زالت بِكْرًا إلى اليوم، أن تستغني عن جزء معين من المنهج الفطري الذي لا يمكن لدوافعه ومعاييره أن تصبح واعيةً تمامًا ومُبَنْيَةً مفاهيميًّا إلا بعد فوات الأوان. وإذا كان صحيحًا أنه لا يحق للعمل العلمي أن يكتفي أبدًا بهذه المعالجة الفطرية الفضفاضة للتفاصيل، والتي لا يمكن تطبيقها إلا بشكل مباشر في دراسة حالةٍ خاصة، فسيُحكَم عليه بالعقم إذا طُلِبَ منه مسبقًا، وهو يواجه مهامَّ جديدةً، أن يعتمد على منهجية مصاغة كليًّا للقيام بالخطورة الأولى.

## 4. مشروعية وخصب الدراسات الميكروسوسيولوجية لتفاعلات تجري في مجتمع في طور التكوين

إن جزءًا من البحوث المقترحة هنا، داخل حقل المشكلات التي تتشكَّلُ من خلال فَصْلِ أشكالِ التفاعلات عن الظاهرة الشاملة للمجتمع، يَكْمُنُ كَمِّيًّا إن صح التعبير خارج الأسئلة المعترف بها عادة كأسئلة سوسيولوجية. وبالفعل، عندما نتساءل فيها عن التأثيرات المتبادلة بين الأفراد، والتي يُنْتِجُ مجموعُها هذا التماسكَ المُكوِّنَ للمجتمع، سرعان ما تظهر سلسلةٌ، بل وعالمٌ إن

صح التغيير، من هذه الأشكال العلائقية التي لم يتم إلى اليوم إدماجها في علم المجتمع، أو التي لم يُنْظَرْ إلى أهميتها الأساسية والحيوية. وعلى العموم، اقتصرت السوسيولوجيا بالفعل على دراسة هذه الظواهر الاجتماعية التي انفصلت فيها قوى التفاعلات من قبل عن حواملها المباشرة والمتبلورة على الأقل في وحدات مثالية. إن الدول والنقابات، رجال الدين والأشكال الأسرية، والتنظيمات الاقتصادية والجيش، والتعاونيات المهنية والأبرشيات، والتراتب الطبقي وتقسيم العمل الصناعي- هذه هي الهيئات والأنظمة الكبرى، ومؤسسات أخرى من نفس النمط، التي يبدو أنها تُكَوِّنُ المجتمعَ وتملأ حقل علم المجتمع. من الواضح أنه كلما كان مجالٌ من المصالح الاجتماعية والنشاط كبيرًا ومهمًا ومهمينًا، كلما تَـمَّ إعلاءُ الحياةِ والنشاطِ البَيْفَرْدِيَيْن المباشريْن إلى تشكيلاتٍ موضوعية، إلى وجودٍ مُجَرَدٍ يتجاوز العمليات الأولية الخاصة. يجب أن ندقق هذه النقطة في اتجاهين. توجد خارج هذه الظواهر المرئية بوضوح، والتي تفرض نفسَها على الوعي في كل الميادين بمدى انتشارها وأهميتها الخارجية، كمِّيةٌ لا محدودةٌ من الأشكال العلائقية والتفاعلات البشرية الصغيرة جدًا التي لا يمكن أن تبدو بلا أهمية في الحالات الخاصة، لكن التي تُشكِّل عددًا لا يستهان به، لاسيما وأنها تعتبر العوامل التي تنتج المجتمع كما نعرفه من خلال اندماجها في أوسع التشكيلات الاجتماعية، أي الرسمية إن صح التعبير. إن حصر مهمة العلم في دراسة العلاقات الشكلية يذكرنا بعلم التشريح الباطني البشري القديم الذي كان يقتصر على الأعضاء

الكبيرة الموصوفة بدقة (القلب، الكبد، الرئتان، المعدة، إلخ) والذي كان يهمل الأنسجة التي لا حصر لها التي يجهل الجمهور الواسع اسمَها أو وجودَها، لكن التي بدونها لم يكن بإمكان الأعضاء الأخرى المرئية أن تُكوِّن جسمًا حيًّا. سيكون من المستحيل استحالةً مطلقةً تركيبُ حياةِ المجتمع الحقيقية كما نختبرها انطلاقا من البنيات التي ذكرناها والتي تمثل المواضيعَ التقليدية للعلوم الاجتماعية. إذ إن حياة المجتمع الحقيقية ستتشظّى إلى عددٍ لا حصر له من الأنظمة غير المتصلة إن لم تتدخل عمليات التركيب العديدةُ الأقلُّ شموليةً أحيانًا والتي سأخصّص لها جزءًا كبيرًا من دراسات هذا الكتاب[1]. إن سببَ الصعوبة التي تعترض التأسيسَ العلميَّ لهذه الأشكال الاجتماعية الخفية هو أيضًا ما يجعلها ذاتَ أهمية بالغة بالنسبة لفهمٍ أعمق للمجتمع: فهي عمومًا لم تَتَنَمَّطْ بَعْدُ في بنيات صلبة وفوق فردية، لكنها تُظْهِرُ المجتمعَ في نشأته طبعًا ليس في بدايته الأولى التي يستحيل دراستها تاريخيًّا، وإنما ما يجري يوميًّا وفي كل لحظة. لا يتوقف الاجتماع عن ربط الأفراد فيما بينهم وفصلهم عن بعضهم البعض ثم إعادة ربطهم ببعض، وذلك حتى وإن كان لا يذهب إلى حد إنتاج تنظيمات حقيقية. نفس الأمر ينطبق تقريبا على العمليات المجهرية للذرات المكوِّنة للجسم البشري، وهي العلميات التي تُمثِّل الحدثَ الحقيقيَّ الذي يسلسل نفسه ويرفعها

(1) يقصد زيمل كتابَ السوسيولوجيا: دراسات في أشكال الاجتماع الذي اقتطفت منه هذا النص.

كوحداتٍ وأنظمةٍ مجهرية دائمة وصلبة. إن الأفراد ينظرون إلى بعضهم البعض ويغارون من بعضهم البعض؛ إنهم يتبادلون الرسائل ويتناولون الغداء معًا؛ إنهم يقيمون فيما بنيهم علاقات التعاطف والبغضاء، وذلك بغض النظر عن كل مصلحة واضحة؛ إن الامتنان الذي يسببه فعل الإيثار يمتد من خلال خلق رابط لا ينفصم؛ إنهم يطلبون من الآخرين أن يَدُلُّوهُم على الطريق، ويلبسون ويتزينون لبعضهم البعض- إن آلاف العلاقات التي تتم بين الأشخاص، المؤقتة والدائمة، الواعية واللاواعية، العابرة أو الغنية بالنتائج، والتي اخترنا منها هذه الأمثلة بطريقة عشوائية، تربط بعضنا ببعض باستمرار. ففي كل لحظة تُنْسَجُ هذه الخيوطُ ويتم التخلي عنها، ثم يتم نسجها من جديد، ويتم تعويضها بأخرى، ويتم نسجها مع آخرين. إننا هنا بإزاء التفاعلات بين الذرات والمجتمع التي يستطيع المجهرُ السيكولوجيُّ وحدُه إظهارَها، والتي تحمل مرونةَ وتماسكَ ووحدةَ ولونَ هذه الحياة الاجتماعية الواضحة والغامضة جدًا. يتعلق الأمر بأن نطبق على تجاور الأحداث في المجتمع نفسَ مبدأ المفاعيل التي لا حصر لها والصغيرة للغاية التي أثبتت أيضًا نجاعتَها في علوم أخرى: الجيولوجيا، ونظرية التطور البيولوجي، والتاريخ. إن الخطوات الصغيرة للغاية هي التي تُنْتِجُ تماسكَ الوحدة التاريخية، وإن التفاعلات شبه الخفية بين شخص وشخص آخر هي التي تُنْتِجُ تماسكَ الوحدة الاجتماعية. إن مجموع اللقاءات الجسدية والنفسية، والإثارة المتبادلة للذة والألم، وتبادل الكلام والصمت، وإظهار

المصالح المشتركة أو المتعارضة التي تنتج بدون توقف- إن كلَّ هذا هو ما يَخْلُقُ التماسكَ الرائعَ للمجتمع وتقلباتِ حياته التي بفضلها يكتسبُ المجتمعُ توازنَه ويفقدُه ويُغيِّرُه بلا توقف. ربما سيوفر هذا النوع من المعرفة، كنقطة انطلاق للعلم الاجتماعي، ما وفره المجهر في بداياته لعلم الحياة العضوية. فبينما كان البحثُ قبل تلك اللحظة يَنْصَبُّ فقط على أعضاء الجسد الكبرى التي كانت واضحةً جدًا، والتي كانت تسهل رؤية الفروق القائمة بين أشكالها ووظائفها، أصبحت عمليةُ الحياة بعد ظهور المجهر تبدو مرتبطةً بأصغر حواملها- أي الخلايا- ومطابقةً لتفاعلاتها التي لا حصر لها والتي لا تتوقف أبدًا. ولكي نفهم شيئًا فشيئًا كيف يكتسي الجسدُ شكلَه وكيف يحتفظ به ويُغيِّره، يجب البدء بملاحظة الطريقة التي تتجمع بها الخلايا وتُدمِّر بعضَها البعض وكيف تستوعب بعضَها البعض وتؤثر في بعضها البعض كيميائيًا. إن الأعضاء الكبرى، التي تتجمع فيها هذه الحوامل الأساسية للحياة وتفاعلاتها لتكوِّن تشكيلاتٍ ووظائفَ خاصةً يمكن فهمُها بطريقة ميكروسكوبية، لم يكن لها أن تُمكِّن من فهم تماسك الحياة لو لم يظهر أن هذه العلمياتِ العديدةِ، التي تتم بين أصغر العناصر التي تم جمعها في البداية بواسطة العناصر الميكروسكوبية، أنها تُشكِّل الحياةَ الأساسية بالمعنى الحقيقي للكلمة. إن المقصود هنا هو طرحُ مماثلة بين التصورات المنهجية وتطورها، بعيدًا عن كل مماثلة سوسيولوجية أو ميتافيزيقية بين وقائع المجتمع ووقائع الجسم البشري. فالأمر يتعلق بالكشف عن الخيوط غير الواضحة المعالم، والعلاقات الصغيرة القائمة بين

البشر، التي يُؤسِّس تكرارُها الدائمُ ويحمل مجموعَ تلك التشكيلات الكبيرة التي أصبحت موضوعيةً وذاتَ تاريخ حقيقي. لذا يجب أن نُخضِع للملاحظة الشكلية، بجانب العمليات والتشكيلات الأعلى والأعقد، هذه العملياتِ البسيطةَ جدًا التي تصنع المجتمعَ من المادة المباشرة والفردية. يجب التساؤل عما إذا كانت التفاعلاتُ المتنوعة، التي لم تعتد عليها المقاربةُ النظرية، أشكالاً تُكوِّن المجتمعَ، أي أجزاءً للاجتماع عمومًا. وعليه، ينبغي إيلاء هذه الأنماط من العلاقات التي تبدو بلا أهمية اهتمامًا كبيرًا لاسيما وأن السوسيولوجيا اعتادت على إهمال هذه الظواهر.

## 5. التمييز بين السوسيولوجيا وعلم النفس

ونحن نصل إلى هذا المستوى من النقاش، سيبدو أن الدراسات التي نقترحها في هذا الكتاب ليست سوى فصولٍ من علم النفس، أو على الأكثر من علم النفس الاجتماعي. والحال أنه ما من شك في أن العلمياتِ والغرائزَ الاجتماعيةَ تقيم في النفس، وأن الاجتماعَ ظاهرةٌ نفسية، وأن سمتَها الأساسية (أي تحول عناصر متعددة إلى وحدة) ليس لها مثيل في عالم المادة، وذلك ما دام كلُّ شيء في هذا الأخير يظل محدَّدًا تحديدًا شديدًا بالمجال. يمكننا أن ننعت بالاجتماعي أيَّ حدثٍ **خارجيٍّ**، وسيكون الأمر بمثابة لعبة كراكيز، ليست أكثرَ أهميةً ولا أكثرَ قابليةً للفهم من السُّحُبِ التي تنصهر في بعضها البعض أو من أغصان الشجر التي تتشابك فيما بينها، إذا لم نعترف بوضوح بأن الدوافع النفسية والأحاسيس

والأفكار والحاجيات ليست فقط مجردَ حوامل لهذه الأشياء الخارجية، وإنما هي جوهرُها وأنها ليست وحدُها ما يحظى بالأهمية بالنسبة لنا. هكذا يمكن بالفعل أن نتوصل إلى فهمِ سببِ أيِّ حدثٍ اجتماعي إذا كانت الملاحظةُ السيكولوجية وتطورُها تبعًا لـ«قوانين سيكولوجية» - على الرغم من الطابع الإشكالي لهذا المفهوم - تُمكِّنُنَا تمامًا من استخلاص تلك الأحداث. وما من شك أيضًا في أن أشياء الوجود التاريخي - الاجتماعي التي في متناول فهمنا ليست شيئًا آخر غير تسلسلاتٍ نفسيةٍ نبنيها بواسطة علم نفس فطري أو منهجي، بحيث نشعر بأن التطوراتِ المعينةَ بالأمر معقولةٌ أو ذاتُ ضرورة نفسية. ففي هذا المستوى، يكون كلُّ سردٍ أو وصفٍ لوضعٍ اجتماعي ممارسةً لمعرفة سيكولوجية. لكن من الأهمية المنهجية البالغة، وإنه لأمر حاسم بالنسبة لمبادئ العلوم الإنسانية عمومًا، أن نعي أن المعالجةَ العلمية للأحداث النفسية لا تعني بالضرورة ممارسة علم النفس. فحتى عندما لا يكون أيُّ تفسير لأيِّ حدثٍ معزولٍ ممكنًا إلا بطريقة سيكولوجية - كما هو الحال بالنسبة لميدان السوسيولوجيا -، فإن معنى هذه الطريقة ومقصدَها لا يتوقفان بالضرورة على علم النفس، أي على قانون العملية النفسية الذي يُعتبَر الحاملَ الوحيدَ الممكنَ لمضمونٍ محدَّدٍ، وإنما يتوقفان على هذا المضمون نفسه وتشكلاته. فضلا عن ذلك، لا يوجد هنا سوى فرق في الدرجة بين علوم الروح وعلوم الطبيعة الخارجية. فهذه الأخيرة، كحالات للحياة العقلية، تتموضع في آخر المطاف داخل النفس. ذلك أن اكتشافَ أي حقيقة فلكية أو كيميائية، مثلما إعادةَ

إنتاجها في الفكر، هو حدثُ وَعْيٍ يمكن لعلمِ نفسٍ كاملٍ أن يستخلصه كليًّا من العمليات والتطورات النفسية وحدها. لكن عندما لا تَتَّخِذ هذه العلومُ الطبيعيةُ العملياتِ النفسيةَ كموضوع لها، وإنما مضامينَها وعلاقاتِها، فإنها تتشكل تقريبًا على منوال الطريقة التي نستنبط بها لوحةً تشكيليةً من خلال دلالاتها الجمالية وعلاقتها بتاريخ الفن، وليس من خلال الاهتزازات المادية التي تُنتِجُ الألوانَ، والتي تُنْتِجُ وتَحْمِلُ كلَّ الوجود الملموس للوحة. إذ يوجد دومًا واقعٌ واحدٌ ليس بمقدورنا أن ندركه علميًّا في طابعه الفوري والكلي، بل يجب علينا أن نتلقاه انطلاقا من سلسلة من وجهات النظر المتمايزة التي يجب علينا انطلاقًا منها أن نبينها كمواضيع علمية متعددة مستقلة عن بعضها البعض. والحال أن نفسَ المنهجِ يفرض نفسَه أمام الأحداث النفسية التي لا تُشكِّل مضامينُها مجالاً مستقلا ولا تكشف بشكل مرئي واقعَها النفسي. إن أشكالَ اللغةِ وقوانينَها مثلاً، التي لم تتكون بالتأكيد إلا بواسطة قوى نفسية ولغايات نفسية، يعالجها مع ذلك علمٌ لغويٌّ لا يأخذ بعين الاعتبار سوى التحقق المعطى لموضوعه، والذي يعرض ويحلل ويبني موضوعه فقط تبعًا لمضمونه المادي وللتشكيلات التي لا توجد إلا بفضل هذا المضمون نفسه؛ نفسُ الشيء ينطبق على أحداث الاجتماع. فالناس يؤثرون في بعضهم البعض، ويفعل بعضهم شيئًا ويعانون منه، ويُظهِرونَ أسلوبًا في الوجود أو في التطور نظرًا لأن آخرين حاضرون ويعبرون عن أنفسهم، يتصرفون ويستشعرون بعض الأحاسيس: فالأمر يتعلق بظاهرة نفسية، ولا

يمكن أن نفهم كيف تنبثق تاريخيًّا كلُّ واحدةٍ من حالات هذه الظاهرة إلا من خلال التكرار النفسي فقط، ومن خلال سلسلات سيكولوجية ظاهرة، ومن خلال تأويل الأحداث الملاحظة خارجيًّا بواسطة المقولات السيكولوجية. لكن يمكن لمقصدٍ علميٍّ خاصٍّ أن يهمل هذا الحدثَ النفسي، بما هو كذلك، وأن يهتم بكلِّ واحدٍ من مضامين هذا الحدث على حدة، ويحللها ويربط بينها، كما تنتظم تحت مفهوم الاجتماع. هكذا مثلاً، سنلاحظ أن علاقة الأقوى بالأضعف، التي تتم وفق مبدأ «الأول بين الأقران»، تميل نمطيًّا إلى أن تصبح امتلاكًا للقوة المطلقة وإلى أن تقصي تدريجيًّا عواملَ المساواة. ومع أن الأمر في الواقع التاريخي يتعلق بعملية نفسية، فإننا سوف لن نهتم سوسيولوجيًّا سوى بشيء واحد: كيف تتعاقب إذن مختلفُ مراحل الهيمنة والتبعية؟ إلى أيّ حدٍّ تكون الهيمنةُ في علاقة معينة متوافقةً مع المساواة في علاقات أخرى؟ وفي أي مستوى من الهيمنة تُدمِّر هذه الأخيرةُ هذه المساواةَ كليًّا؟ في أيِّ مرحلة من مراحل هذا التطور، أي هل في أقدم مرحلة أم في أحدثها، تكون مسألةُ الوِحْدَةِ وإمكانيةُ التعاون أكبر؟ أو إننا نلاحظ أن النزاعات تكون أكثرَ حِدّةً عندما تكون قائمةً على أساسٍ مشترك أو أُلفةٍ قديمة جدًا أو ما تزال تحظى بالتقدير: هكذا أمكن القولُ مثلاً إن العداءَ بين أشخاص من نفس الدم يكون الأكثرَ حِدّةً. هذه العملية لا يمكن فهمها، بل لا يمكن وصفها كحدث، إلا من زاوية نفسية. لكن إذا تم اعتبارُها كتشكيلة سوسيولوجية، فإن ما سيحظى بالأهمية ليست هي العملياتُ النفسية التي تجري داخل كلِّ فردٍ من

الفردين، وإنما الاتحاد والانفصال: ما هو حجم العداء والتآلف الذي يجب أن تحتويه العلاقة بين فردين أو فريقين حتى تظل العلاقةُ برمتها محتفظةً بمظهر التآلف أو تصبح مجالاً للنزاع؟ ما هي أنواع التآلف، كذكرى أو كغريزة يتعذر محوهما، التي تُسبِّب خساراتٍ وجروحًا أقسى وأعمق من تلك التي يمكن أن تحدث في الحالة التي يكون فيها الناس غرباء عن بعضهم البعض منذ البداية؟ وباختصار، كيف يمكن تُمثِّلُ هذه الملاحظة كتحقيق **لأشكال العلاقات** بين البشر، وما هي التركيبة الخاصة للمقولات الاجتماعية التي تمثلها؟ هذا هو الأمر المهم الآن، رغم أن الوصفَ الفرديَّ أو النموذجيَّ للعملية نفسها لا يمكن أن يكون أبدًا إلا وصفًا سيكولوجيًّا. وكما في المثال السابق، يمكن أن نقارن هذا الأمر بالاستنباط الهندسي انطلاقًا من شكلٍ مرسومٍ على سبورة. إن الشيءَ الوحيدَ المعطى والمرئيَّ هنا هي خطوطُ الطباشير التي تم إنتاجها ماديًّا؛ لكن ما يجول بذهننا، ونحن نفكر هندسيًّا، ليست هي هذه الخطوط، وإنما دلالتُها انطلاقًا من المفهوم الهندسي التي تختلف كليًّا عن هذا الشكل المادي كَكَوْمَةٍ من جزيئات الطباشير- بينما من جهة أخرى، يمكن تصنيف الشكل المادي المُكوَّن من هذه الجزيئات في مقولات علمية، ويمكن لأصله الفسيولوجي وتركيبته الكيماوية أو صورته البصرية أن تكون موضوعَ دراساتٍ خاصة. وعلى نفس المنوال، فإن معطياتِ السوسيولوجيا معطياتٌ نفسيةٌ يُقدِّم واقعُها المباشرُ نفسَه أولاً للمقولات السيكولوجية. إلا أنه على الرغم من كون هذه الأخيرة تبقى ضروريةً لوصف الأحداث، فإنها

تظل خارج هدف التفكير السوسيولوجي. فهذا الأخير يهتم بالأحرى بظواهر الاجتماع التي تحملها العلميات النفسية، والتي لا يمكن في الغالب وصفها إلا بواسطة هذه الأخيرة- تقريبًا كما هو الحال بالنسبة للمسرحية التي لا تحتوي من بدايتها إلى نهايتها سوى على أحداث نفسية والتي لا يمكن فهمُها إلا بطريقة سيكولوجية، والتي لا تهدف مع ذلك إلى تقديم معارف سيكولوجية، وإنما إلى تقديم التركيبات المكوَّنة من مضامين الأحداث النفسية، وذلك من وجهة نظر التراجيديا، والشكل الفني، ورموز الحياة.

إذا كانت نظرية الاجتماع بما هي كذلك، أي كما هي متمايزة عن كل العلوم الاجتماعية المحدَّدة انطلاقًا من مضمون خاص للحياة الاجتماعية، تبدو على أنها العلم الوحيد الذي يحق له حَمْلَ اسمَ **علم المجتمع**، فإن المهمَّ طبعًا ليس هو هذه التسمية، وإنما اكتشاف هذه المجموعة الجديدة من المشكلات الخاصة. إن النقاش حول ما هي حقًّا السوسيولوجيا لا أهمية له تمامًا، طالما أن الأمر لا يتعلق سوى بإسناد هذا الاسم إلى مجموعات من المشكلات الموجودة سلفًا والتي سبقت معالجتها. لكن إذا تم اختيار اسم السوسيولوجيا لهذه المجموعة من المشكلات، مع ادعاء أن هذه المجموعة تغطي كليًّا وحصريًا مفهومَ السوسيولوجيا، فإنه يبقى مع ذلك من الضروري تبريرُه بالنسبة لمجموعة أخرى من المشكلات التي تسعى حتمًا، بالإضافة إلى العلوم الاجتماعية المحدَّدة بمضامينها، إلى مساءلة المجتمع بما هو كذلك وفي مجموعه.

## 6. الأفق الفلسفي لدراسات السوسيولوجيا: الإبستومولوجيا والميتافيزيقا

إن العلم الاجتماعي، ككلِّ علمٍ دقيق يهدف إلى الفهم المباشر لتجربةٍ معطاة، يحيط به حقلان فلسفيان. يحتوي الحقلُ الأول على الشروط والمفاهيم الأساسية ومقدمات البحث الخاص التي لا يمكنها أن تجد لنفسها في هذا البحث النوعي أيَّ تَحقُّقٍ كاملٍ بما أنها على العكس من ذلك تمثل أساسَ هذا البحث. ويقود الحقلُ الثاني هذا البحثَ الخاصَّ إلى التحقق والارتباط ببحوثٍ أخرى وتجعله يقيم علاقاتٍ مع أسئلة ومفاهيم لا مكان لها في التجربة والمعرفة المباشرة للموضوع. إن الحقل الأول هو الإبستمولوجيا، والحقل الثاني هو ميتافيزيقا المجالات الخاصة من الأسئلة. يحتوي حقل الميتافيزيقا على مشكلتين، لكنهما مع ذلك غير منفصلتين في الاشتغال الواقعي للفكر. فمن جهة، إن خيبةَ الأمل من الطابع التجزيئي للمعارف الخاصة، والاستنفاد المبكر للمعطيات الملاحظة في الواقع الملموس ولسلسلات الأشياء القابلة للبرهنة، يؤديان إلى محاولة معالجة هذه الشوائب بواسطة التأمل. ويستجيب هذا الأخير للحاجة الموازية المتمثلة في معالجة تفكك وتنافر هذه الأجزاء من خلال تنظيمها في وحدةِ صورةٍ شاملة. يوجد بجانب هذه الوظيفة الميتافيزيقية، التي تهتم بدرجة المعرفة، وظيفةٌ أخرى تتعلق بِبُعْدٍ آخر من أبعاد الوجود الذي تكمن فيه الدلالة الميتافيزيقية للمضامين. ونطلق على هذه الوظيفة المعنى أو الغاية، الجوهر المطلق بين الظواهر النسبية، والقيمة أو الدلالة الدينية. يطرح هذا الموقفُ

الفكريُّ بخصوص المجتمع أسئلةً من صنف: هل المجتمع هو غاية الوجود البشري أم هو وسيلة في يد الفرد؟ أم أن المجتمع ليس وسيلة في متناوله، وإنما عائقًا بالنسبة له؟ هل قيمة المجتمع تكمن في حياته الوظيفية، أم في كونه ينتج مؤانسةً (Sociability)، أم في الخصائص الأخلاقية التي يولدها داخل الفرد؟ هل يظهر التماثل مع تطور الكوسموس في المراحل النموذجية لتطور المجتمع- بحيث ينبغي تصنيف العلاقات الاجتماعية بين الأفراد في شكلٍ أو إيقاعٍ كونيٍّ لن يكون ظاهرةً في ذاته وإنما أساسَ كلّ الظواهر، ويتحكم أيضا في القوى الأصلية للوقائع المادية؟ وبصفة عامة، هل يمكن أن تكون للأحداث الكلية دلالةٌ ميتافيزيقية- دينية، أم أن هذه الأخيرة تبقى خاصة بالنفوس الفردية وحدها؟

إلا أنه يبدو لي أن هذه الأسئلة وأخرى عديدة من نفس الصنف تفتقد إلى هذا الاستقلال المقولاتي، أي إلى هذه العلاقة الفردية القائمة بين الموضوع والمنهج والتي يمكن أن تمنحهما مشروعيةَ تأسيس السوسيولوجيا كعلم جديد بجانب العلوم الأخرى الموجودة قبلها. ذلك أن كلَّ هذه الأسئلة هي مجرد أسئلة **فلسفية**؛ وإذا كانت تتخذ المجتمعَ كموضوع لها، فإنها تطبق فقط على مجال أوسع نموذجًا معرفيًّا معطى سلفًا. علاوة على ذلك، لا يهم ما إذا كانت الفلسفةُ معترفًا بها كعلم أم لا: فليس هناك ما يدعو فلسفةَ المجتمع إلى أن تتخلى عن المحاسن والعيوب الناتجة عن انتمائها إلى الفلسفة العامة وأن تقدم نفسَها كعلم خاص للسوسيولوجيا.

هكذا الأمر أيضًا بالنسبة لنوع المشكلات الفلسفية التي، مثل المشكلات التي تحدثنا عنها للتو، لا يُشكِّلُ المجتمعُ شرطًا لها، وإنما على العكس من ذلك تتساءل حول شروط المجتمع - لكن ليس بالمعنى التاريخي كما لو أن الأمر يتعلق بوصف كيفية نشأة مجتمع خاص أو وصف الشروط المادية والأنتروبولوجية التي يمكن أن تؤدي إلى ظهور مجتمع ما. كما لا يتعلق الأمر هنا بالدوافع الخاصة التي تدفع الذوات عندما تلتقي ببعضها البعض إلى الدخول في تفاعلات تتعهد السوسيولوجيا بوصف مختلف أنماطها. إن السؤال بالأحرى هو التالي: إذا افترضنا وجودَ مثْلِ هذه الذات، ما هي الشروط التي تجعلها تعي أنها كائن اجتماعي؟ إن المجتمع ليس معطىً في هذه الأجزاء في ذاتها ولذاتها؟ بل إنه يوجد فعليًّا سلفًا في أشكال التفاعلات القائمة بين تلك الأجزاء. لكن ما هي الشروط والمبادئ الذاتية التي تجعل الأفراد المزودين بتلك الدوافع ينحتون المجتمع، وما هي الشروط القبلية التي تشكل البنية التجريبية للفرد بما هو كائن اجتماعي وتجعلها ممكنة؟ كيف تكون ممكنةً ليس فقط البناءاتُ الفرديةُ التي تنبثق تجريبيًّا، والتي تدخل في المفهوم الشامل «المجتمع»، بل أيضًا والمجتمعُ نفسُه كشكلٍ موضوعي للنفوس الذاتية؟

الفصل

الثاني

2

# كيف يكون المجتمع ممكنًا؟

## تقديم بقلم المترجم

ينطلق زيمل في هذا المقال من السؤال الذي طرحه إيمانويل كانط في القرن الثامن عشر: "كيف تكون الطبيعة ممكنة؟"، بمعنى ما هي الشروط الضرورية التي يجب أن تتوفر لكي يوجد شيء اسمه "الطبيعة"؟ ويجيب كانط بأن الطبيعة لا توجد إلا لأن هناك عقولاً تفكر فيها، وبالتالي فليست الطبيعة شيئًا غير تمثل الطبيعة. فانطباعاتنا الحسية المتعلقة باللون والذوق والأصوات والحرارة والصلابة والروائح ليست في ذاتها هي "الطبيعة"، ولكنها تصبح "طبيعة" بفضل نشاط العقل الذي يقوم بتركيبها في مواضيع وسلسلات مواضيع، وفي جواهر ومحمولات (أي صفات) وفي ترابطات سببية. إن المقولات القبلية التي يتضمنها العقل (الزمان، المكان، السببية، الكلية، إلخ) هي التي تنظم الإدراكات الحسية وتجعل العالم مفهومًا لدينا. فهذه المقولات القبلية هي الشرط الذي يجعل الطبيعة ممكنة.

وإذا كان سؤال كانط سؤالا إبستمولوجيا يتعلق بإمكانية معرفة الطبيعة، فإن سؤال زيمل ليس إبستمولوجيا لأنه لا يطرح سؤال كيف تكون معرفةُ المجتمع ممكنةً وإنما سؤال كيف يكون المجتمعُ ممكنًا. وكان جواب زيمل هو أن المجتمع ليس شيئًا آخر غير تمثل المجتمع. لكن زيمل يشير بوضوح إلى فارق جوهري، وهو أن العقل الذي يلاحظ (يتمثل) الطبيعة يوجد خارجها، فهو ليس جزءًا منها، بينما الفرد الذي يلاحظ (يتمثل) المجتمع لا يوجد خارجه، بمعنى أن من يقوم بتركيب العناصر الفردية من أجل تكوين المجتمع ليس خارجًا عن العملية نفسها التي تنتج تلك العناصر، وبالتالي، كما يقول زيمل، إن المجتمع هو الوحدة الموضوعية التي لا تحتاج إلى ملاحظ خارج عنها. وبعبارة أخرى، إذا كان العقل، حسب كانط، هو الذي يكوِّن التمثّلَ حول الطبيعة الضروري لكي توجد، وذلك باتخاذ موقع الملاحظ الخارجي، فإن

المجتمع يحتاج إلى وعي داخلي به، أي يحتاج إلى أن يعرف الأفراد بعضهم البعض وأن يعرفوا أنفسهم كأعضاء "اجتماعيين" ينتمون إلى ذلك المجتمع. إن ما يميز المجتمع هو أن الأفراد الذين يحملون تمثّلاً عنه هم الذين يكوّنونه.

خلافًا لقاعدة الشروط القبلية التي وضعها كانط لمعرفة العالم المادي القائمة على الذات البشرية العارِفة، فإن الشروط القبلية لأشكال الاجتماع الذي وضعها زيمل لإمكانية حدوث المجتمع ليست هي الذات وحدها، وإنما أيضًا الآخر بما هو "أنت"، أي "بما هو شيءٌ مستقلٌّ عن تمثُّلِنا" للأنا الموجود. ويمكن تلخيص الشروط القبلية الثلاثة لأشكال الاجتماع انطلاقًا من ثلاثة مفاهيم هي "الدور" و"الشخصية الفردية" و"البنية"[1].

أولى هذه الشروط القبلية هو الوساطةُ الاجتماعيةُ للفعل، بمعنى أن الفعلَ دائمًا فعلٌ "اجتماعي". فالعلاقات القائمة بين الفاعلين هي دائمًا من إنتاج التجريدات الاجتماعية (صورة معمَّمة للآخر) ما دام من المستحيل معرفةُ الشخصِ الآخر معرفةً تامّةً أو تمييزُه كموضوعٍ له خصائص ثابتة. إن طبيعةَ الوجود الاجتماعي ككيانٍ تتحكم فيه الأدوار لا تشير إليها فقط صورةُ الآخر، بل أيضًا معرفةُ السياق البنيوي الذي يحدث فيه الفعلُ الاجتماعيُّ الفرديُّ. إننا نقوم في هذا السياق بوضع الآخرين في أنماط، وتتوسَّطُ عملية التنميط هذه بين المعرفة والفعل. وعلى الرغم من أننا نقبل أن يكون

(1) Frisby, D. (2002) *Georg Simmel*, London: Routledge, p. 109.

للآخرين شخصياتهم الفردية، فإن معرفتَنا بهذه الشخصية الفردية تصدر من الأنماط العامة، أي من الهويات المنمَّطة التي نسندها للآخرين: زملاء، أقارب، خصوم، إلخ. إن هذه الفئات تمثّلاتٌ ناقصةٌ للآخر، لكننا نستطيع بفضل إكمال وتغيير هذه "الأجزاء المتجاورة" أن نبني صورةً عن "كمال الشخصية الفردية". إننا نتوصل إلى تقدير الشخصية الفردية من خلال الفئات العامة. وتشكل هذه الأخيرة واحدًا من الشروط القبلية لوجود الحياة الاجتماعية الواقعية.

وتتوقف "الشخصية الفردية"، كشرطٍ قبلي ثان، على مفهوم الدور الاجتماعي باعتباره "وساطة للمؤانسة وللمعاشرة الاجتماعية" طالما أن "أيَّ عنصرٍ من عناصر الجماعة ليس مجردَ جزءٍ من المجتمع، وإنما هو شيءٌ آخر أيضًا". وبالتالي فإن الحياة، كما يقترح ذلك زيمل، ليست اجتماعيةً بالكامل". ويستلزم ذلك وجود كائنات غير اجتماعية، كالهوية نفسها (الشخصية الفردية)، كما يفترض أن الفردَ ليس مجرد حزمةٍ من الأدوار. وهذا ما يعنيه زيمل عندما يؤكد على أن الوجودَ الفرديَّ تركيبٌ أو تزامنٌ لتمييزَيْن منطقيْن ومتعارضيْن للإنسان: أولا، التمييز القائم على وظيفة الإنسان كعضوٍ في المجتمع وكمنتوجٍ ومضمونٍ له؛ والتمييز النقيض القائم على وظائف الإنسان ككائنٍ مستقلٍّ ينظر إلى حياته من مركزه الخاص ولحسابه الخاص. وبعبارة أخرى، يمثّل الفردُ دائمًا أكثرَ من (أو شيئًا آخر غير) "مجرد ممثِّلٍ للدور الاجتماعي المسنَد

إليه مؤقتًا". فالدور الاجتماعي الذي يقوم به الفرد لا يبتلع كلَّ شخصيته الفردية: فالمجتمع، كما يقول زيمل، "يتكون من كائنات توجد داخله وخارجه في نفس الوقت". يمكن القول، من زاوية الفرد، إن المجتمع يتكون من كائنات هي من جهة "كائنات اجتماعية كاملة"، ومن جهة أخرى "كائنات شخصية كاملة"، بحيث يتصرف كلٌّ واحدٍ وكأنه شرط قبلي للآخر.

أما الشرط القبلي الثالث المتعلق بـ"البنية"، فإنه يقوم على البنية الفينومينولوجية للمجتمع باعتباره مجموعَ الكينوناتِ الموضوعيةِ وأفعالِ عناصرِها والعلاقات المتبادلة بين هذه الكينونات والأفعال. إن الدوافعَ وردودَ الأفعال اللاإراديةَ، كأبعادَ شخصيةٍ خالصةٍ وخلاّقةٍ للأنا، لا مكان لها في هذا النظام. فحياة المجتمع تجري كما لو أن كلَّ واحدٍ من عناصرها كان منذورًا للمكانة الخاصة التي يشغلها في المجتمع. هذا الشرطُ القبليّ يمنح للفرد إمكانية أن يكون عضوًا في المجتمع. يرسم زيمل صورةً للمجتمع كبنيةٍ مثالية مكوَّنة من مواقع مترابطة يجب ملؤها لكي يشتغل المجتمع. وفي مقابل ذلك، يتصور زيمل الفردَ كحاملٍ لحاجات وقدرات متنوعة تستلزم التعبير عنها. كيف يمكن تحقيق نوع من التوافق بين حاجات المجتمع وحاجات الفرد؟ للإجابة على هذا السؤال، يعرض زيمل مثالاً صغيرًا بالبيروقراطية التي تعتبر بنيةً مثاليّةً، بغض النظر عن الأفراد الذين يشغلون هذه المواقع، بينما ينبغي أن نتحدث بخصوص المجتمع عن لعبةٍ ولعبةٍ مضادّةٍ معقدةٍ من الوظائف المسنَدة للأفراد. إن هذا الشرط القبلي الثالث، مثل الشرطيْن

السابقيْن، واحدٌ من "المفترضات المثالية والمنطقية الضرورية لأي مجتمع كامل (الذي لم يتحقق بعدُ بهذا الكمال)". ويدافع زيمل، على المستوى الفردي، على فكرة أن وجاهة هذا الشرط القبلي البنيوي تكشف عنها "الرسالةُ" (أو الدور حسب اللغة المعاصرة) كفَرْدَنَةٍ للمجتمع الكلّي إلى أدوارِ الذات البشرية: فالفرد يقوم برسالة معينة، مثلا الأم أو المدير أو المعلم أو النبي، على أساسِ نداءٍ داخليٍّ، أي على أساسِ كفاءةٍ يشعر بأنها شخصيةٌ بشكلٍ حميمي. وبهذه الطريقة يحقق المجتمعُ حاجتَه إلى بعض الأدوار. إن هذه الشروط أو المفترضات القبلية هي ما يحوّل "تَجَمُّعًا" من الأفراد إلى أشكالِ اجتماع، ويحوّل الأفرادَ إلى كائناتٍ اجتماعية.

هكذا يستخدم زيمل في هذا المقال مقاربةَ كانط الابستمولوجية لجني فوائد سوسيولوجية كبيرة. فالمنهج الذي اتبعه زيمل منهج كانطي، لكن الجدةَ التي جاءت بها مقاربةُ زيمل تتمثل في تطبيقها على مشكلةٍ نظريةٍ أساسيةٍ في السوسيولوجيا: وهي كيفيةُ إنتاج النظام الاجتماعي. ويرى زيمل أن هذا الأخير تنتجه الاستعدادات المعرفية العامة للأفراد الذين تؤدي اجتماعاتهم إلى بناء المجتمع.

## 1. الحل الكانطي لمشكلة معرفة الطبيعة

لم يكن يستطيع كانط أن يطرح السؤال الأساسي للفلسفة (كيف تكون الطبيعة ممكنة؟) وأن يجيب عليه إلا لأن الطبيعة بالنسبة إليه ليست شيئًا آخر غيرَ تَمَثُّلِ (representation) الطبيعة.

لا يعني هذا فقط أن «العالمَ هو التمثلُ الـذي أحملـه عنـه»، وأنـه لا يمكن لنا أن نتحدث عن الطبيعة إلا باعتبارها مضمونَ وَعْيِنَا، بـل يعني أيضا أن ما نسميه طبيعةً هو عالمٌ خاصٌّ تبعًـا لـه يَجْمَـعُ عقلُنـا الإدراكاتِ الحسيةَ ويرتبهـا ويعطيهـا شـكلاً. إن هـذه الإدراكـات «المعطاة»، هذه الإحساسات باللون والنكهة والأصوات والحـرارة والمقاومة والروائح، التي تَعْبُرُ وعينَا في التعاقب العشوائي لتجربتنا الذاتية، ليست بَعْدُ في ذاتها هي «الطبيعة»، بل تصبح كذلك بواسطة نشاط الفكر الذي يرتبها في مواضيع وسلسلات وجواهر وصفات وترابطات سببية. إن عناصرَ العالم، كما هي معطاة لنا بشكل مباشر، لم تكتسب بَعْدُ حسب كانط هذه **العلاقةَ** التـي وحـدها تـستطيع أن تصنع مـن هـذه العنـاصر الطبيعـةَ كوحـدةٍ مفهومـة[1] ومحكومـة بقواعد، أو التي، على وجـه الدقـة، تعنـي بالـضبط هـذا الكـائن- الطبيعة المكوَّن من أجزاء العالم التي تنبثق بدون تماسك ولا قواعد. هكذا تتطور الصورة الكانطية للعـالم في أكثـر المفارقـات فـرادة: إذ يعتقد كانط أن انطباعاتِنا الحسيةَ انطباعاتٌ ذاتيـة خالـصة مادامـت تتوقف على بنيتنا الفيزيقية-النفسية التـي يمكـن أن تكـون مختلفـة لدى كائنات أخرى، لكنها تصبح "مواضيع" عندما تستقبلها صُوَرُ عقلنا التـي تمنحهـا انتظامًـا وثباتًـا لتجعـل منهـا صـورةً متماسكة لـ«الطبيعة». ومن جهة أخرى، فإن هـذه الإدراكـات الحـسية هـي الواقع «المعطى»، إنها تمثل مضمون العالم، الذي ينبغي قبوله كما هو،

(1) في مقابل الكلمة الانجليزية intelligible، أي مدركـة بواسـطة العقـل، في مقابل الإدراك بواسطة الحواس [المترجم].

وتجسد الضمانة لوجودٍ مستقلٍّ عنا، بحيث إنه عندما يُشكِّل عقلُنا هذه الإحساسات في مواضيع ومجموعات متماسكة وانتظامات، فإنها تبدو آنذاك كما لو أنها ذاتية، كأشياء نحملها معنا في مقابل الأشياء التي نتلقاها من الخارج، كوظائف العقل نفسه التي لا تقبل التغيير والتي كَوَّنَتْ من مادةٍ محسوسةٍ أخرى طبيعةً أخرى ذاتَ مضمون مختلف. إن الطبيعةَ بالنسبة لكانط نمطٌ خاص من المعرفة، إنها صورة تنبثق من مقولاتنا المعرفية وبداخلها. إن السؤال «كيف تكون الطبيعة ممكنة؟»- أي ما هي الشروط التي يجب توفرها لكي تكون هناك «طبيعة»- يجيب عليه كانط من خلال البحث عن الأشكال التي تُكوِّن جوهرَ عقلنا والتي تُنْتِجُ بالتالي «الطبيعةَ» بما هي كذلك.

## 2. حل مشكلة معرفة المجتمع

يمكن معالجة الشروط القبيلة لإمكانية المجتمع بطريقة مماثلة. فهنا أيضًا هناك عناصر فردية معطاة تبقى بمعنى من المعاني منفصلة دائمًا عن بعضها البعض، كما هو الحال بالنسبة للإدراكات الحسية، ولا يمكن إلا لعملية الوعي وحدها أن تقوم بتركيبها لتُكوِّن وِحْدَةَ المجتمع، وذلك من خلال ربط الوجود الفردي لعناصر خاصة بالوجود الفردي لعناصر أخرى في أشكال محدَّدةٍ وتبعًا لقوانين معينة. لكن الاختلاف بين وِحْدَةِ المجتمع ووحدة الطبيعة هو التالي: تَتَكَوَّنُ وحدةُ الطبيعة حصريًّا-حسب وجهة نظر كانط التي نعتمدها هنا- في عقل الذات الملاحِظة، ولا تتولد إلا بواسطته من

عناصر محسوسة غير مترابطة داخليًّا. وبالمقابل، تتحقق وحدةُ المجتمع فقط بعناصرها بدون وساطة إضافية وبدون حاجة إلى ملاحظ نظرًا لأن هذه العناصر واعيةٌ ونشيطةٌ من الناحية التركيبية.

إن هذه النظرية الكانطية، التي بمقتضاها لا يمكن أن توجد أية علاقة بين الأشياء مادام العقل وحده هو من ينتجها، لا تنطبق على العلاقة الاجتماعية التي على عكس ذلك تتحقق بصورة مباشرة في «الأشياء»- وهي هنا النفوس الفردية. فضلا عن ذلك، إن هذه العلاقة الاجتماعية بما هي تركيب تظل علاقةً نفسيةً خالصةً لا تشبه البنيات المجالية وتفاعلاتها. غير أن التوحيد لا يستلزم في الحالة الاجتماعية أيَّ عاملٍ خارج عناصره مادام كلُّ واحدٍ من هذه الأخيرة يمارس نفسَ الوظائف التي تقوم بها الطاقة النفسية للملاحظ بالنسبة للخارج. إن وعيَ الفرد بأنه يُكوِّن وحدةً مع الآخرين هو بالفعل الوِحْدَةُ كلُّها في الحالة الاجتماعية. إلا أن هذا لا يعني طبعا الوعيَ المجردَ بمفهوم الوحدة، وإنما العلاقاتِ الفرديةَ التي لا حصر لها، وشعورَ الفرد ومعرفتَه بأنه يحدِّد الآخرَ ويتحدد به، الشيء الذي لا يمنع مع ذلك من أنه يمكن لملاحِظ ثالث أن ينجز بين الأشخاص تركيبًا لا يتأسس سوى على نفسه، تمامًا كما ينجزه بين العناصر المجالية. أما فيما يخص أيَّ قطاع من الوجود الخارجي والمرئي الذي يجب تضمينه في وِحْدَةٍ، فإن ذلك لا يُسْتَنْبَطُ من مضمونه المباشر والموضوعي، بل إنه يَتحدَّدُ بمقولات العقل انطلاقا من حاجياته المعرفية. وبالمقابل، فإن المجتمعَ وحدةٌ موضوعيةٌ لا تحتاج إلى ملاحظ خارجي لها.

ومن جهة أخرى، إن أشياءَ الطبيعة أكثرُ انفصالاً عن بعضها **البعض** من النفوس؛ فالوحدة التي يُكوِّنها إنسانٌ مع إنسان آخر، **والتي** تتجسد في التفاهم والحب والإنجازات المشتركة، ليس لها **مطلقًا** أيُّ مثيلٍ في العالم المجالي الذي يشغل فيه كائنٌ مكانًا لا **يقتسمه** مع أي كائن آخر. لكن من جهة أخرى، تتجمع الأجزاء **المنفصلة** للوجود المجالي في وعي الملاحظ لتُشكِّل وحدةً لا شبيه لها **في** اتحاد الأفراد. ذلك أنه نظرًا لكون أشياء التركيب الاجتماعي **كائنات** مستقلة، مراكز نفسية، وحدات ذاتية، فإنها تقاوم هذا الانصهار المطلق في نَفْسٍ (soul) شخص آخر التي يجب أن يخضع لها الطابعُ «اللاشخصي» للأشياء غير الحية. هكذا فإن مجموعةً من البشر تُكوِّن بالفعل وحدةً بمعنى أعلى وأكثر مثالية، لكن في مستوى أقل بكثير مما تُكوِّن الطاولاتُ والكراسي والسجاد والأرائك والمرآة «أثاثَ البيت»، أو مما يُكوِّن النهرُ والمرجُ والأشجارُ والبيتُ «مشهدًا طبيعيًا»، أو "لوحةً" في الرسم. إن "المجتمعَ هو التمثُّل الذي أحمله عليه"، أي كما يتوقف على نشاط الوعي بمعنى مختلف تمامًا عمَّا يخص العالم الخارجي. ذلك أن نَفْسَ (soul) الآخر لها بالنسبة لي نفسُ الواقع مثلي، وهو واقعٌ يختلف عن واقع الشيء المادي. وعندما يلح كانط على فكرة أن الأشياء المجالية تتمتع بالضبط بنفس اليقين الذي يتميز به وجودي الخاص، فإنه لا يقصد بهذا الأخير سوى **المضامين** المتنوعة لحياتي الذاتية؛ ذلك أن أساسَ التَّمَثُّلِ عموماً، أي الشعور بالأنا الموجودة، يتميز بالإطلاقية والثبات أكثر من أي تَمَثُّلٍ خاص بالشيء المادي الخارجي. لكني

أعتقد أن هذا اليقينَ بالضبط يملكه أيضا «الأنت»، سواء كنا قادرين على تبريره أم لا؛ وكنتيجة أو سبب لهذا اليقين، نشعر بهذا «الأنت» كشيء مستقل عن تمثلنا له، كشيء لذاته مثل وجودنا الخاص تمامًا. ومع ذلك، أن يكون الآخرُ شيئًا من أجل ذاته، فإنه أمرٌ لا يمنعنا من أن نحمل عنه تُمَثَّلاً، ومن أن يتحول شيء غير قابل للانصهار كليًّا في تَمَثُّلِنا إلى مضمونًا، أي إلى منتوج لتمثلنا- هذه هي أعمق مشكلة: الخطاطة الإبستمولوجية والسيكولوجية للاجتماع. إننا نميز داخل وعينا الخاص تمييزًا واضحًا بين الطابع الأساسي للأنا (شرطُ كلِّ تمثُّلٍ لا يشكل جزءًا من الطابع الإشكالي لمضامينه الذي لا يمكن إبعاده كليًّا) وهذه المضامين نفسها التي تقدم نفسَها كلَّها كمجرد منتوجات لهذه القوة المطلقة والنهائية لكياننا النفسي، وذلك بما أنها تظهر وتختفي، وتقبل أن تكون محط شك أو دحض. لكن ينبغي أن ننقل إلى نَفْسِ (soul) الآخر هذا الشرطَ نفسَه، أو بالأحرى هذه الخصائص المطلقة للأنا الخاص بنا، مع أنه يجب علينا في آخر المطاف ان نَتَمَثَّلَ هذه النفس. إن لهذه النفس الأخرى بالنسبة لنا نفسُ درجة الواقعية التي يمتلكها الأنا الخاص بنا فيما يتعلق بمضامينه. إننا على يقين من أن النفس الأخرى تملك تلك الواقعية فيما يتعلق بمضامينها الخاصة.

في هذا السياق، يكتسي سؤال «كيف يكون المجتمعُ ممكنًا؟» معنى منهجيًّا مختلفًا عن ذلك الذي يكتسيه سؤال «كيف تكون الطبيعةُ ممكنةً؟». ذلك أنه إذا كانت أشكالُ المعرفة، التي يُرَكِّبُ العقلُ بواسطتها العناصرَ المعطاة ليُكوِّن «الطبيعةَ»، تجيب على

السؤال الأخير، فإن ما يجيب على السؤال الأول هي الشروط القبلية المتضمنة في العناصر نفسها التي بوساطتها تجتمع واقعيًّا لتشكل تركيبَ «المجتمع». إن مجموع مضامين هذا الكتاب، كما هي مصاغة انطلاقا من هذا المبدأ الأول، تعتبر بمعنى ما بدايةَ الإجابة على هذا السؤال. وذلك نظرًا لأن الكتاب يبحث في العمليات التي تحدث داخل الأفراد في آخر المطاف، وتُحدِّد بالتالي وجودَهم كـ«مجتمع». إنه لا يعالج هذه الأحداث كأسباب سابقة لهذه النتيجة، وإنما كأحداث جزئية للتركيب الذي نلخصه في كلمة «مجتمع».

لكن يجب فهمُ هذا السؤال بمعنى أعمق. فقد قلت إن وظيفةَ تحقيقِ الوحدة التركيبية، التي تتمثل بالنسبة للطبيعة في العقلِ الملاحِظ، تنتقل بالنسبة للمجتمع إلى العناصر ذاتها. إن الوعيَ بتكوين مجتمعٍ لا يوجد مطلقًا في العقل بصورة مجردة؛ لكنّ كلَّ واحدٍ يعرف دومًا أن الآخرين مرتبطون به، حتى وإن لم تكن هذه المعرفة (معرفة الآخر ككائن اجتماعي ومعرفة التركيبة كمجتمع) تتحقق عادة إلا في مضامينَ معزولةٍ وملموسةٍ. ومع ذلك، ربما لا تختلف هذه الحالة عن حالة «وحدة المعرفة» التي تتم بواسطتها عملياتُ وعينا التي تربط مضمونًا ملموسًا بآخر دون أن يكون لنا مع ذلك وعيٌ خاصٌّ بهذه الوحدة نفسها، ما عدا في تجريدات نادرة ومتأخرة. والآن، يُطرَحُ السؤال: ما هو إذن الأساس العام والقبلي، وما هي الشروط التي تسمح للأحداث المعزولة والملموسة في

الوعي الفردي بأن تصبح بالفعل عمليات للاجتماع؛ ما هي العناصر المتضمنة فيها التي تجعلها تتوصل، بصورة مجردة، إلى إنتاج وحدة اجتماعية انطلاقًا من الأفراد؟

ستحمل القبليات السوسيولوجية نفس الدلالة المزدوجة التي تحملها القبليات التي «تجعل الطبيعة ممكنة»: فمن جهة، ستُحدِّد بطريقة مكتملة إلى هذا الحد أو ذاك العملياتِ الواقعيةَ للاجتماع كوظائف أو طاقات للنشاط النفسي؛ ومن جهة أخرى، تُمثِّل الشروطَ المنطقيةَ المثاليةَ للمجتمع الكامل (perfect)، حتى وإن لم يتحقق أبدًا بهذا الكمال- كما هي الحال بالنسبة لقانون السببية. فمن جهة، يعيش هذا القانون ويشتغل في العمليات المعرفية الواقعية؛ ومن جهة أخرى، يبني شكلَ الحقيقة كنسق مثالي للمعارف الكاملة، سواء أكانت هذه الأخيرة متحققة أم لا بوساطة هذه الديناميكية النفسية الزمنية التي تتسم بالعشوائية النسبية، ومهما كانت المسافة الفاصلة بين الحقيقة الموجودة فعليًّا في الوعي والحقيقة المثالية.

أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كان يجب أو يجب عدم نعتُ دراسة شروط عملية الاجتماع بالشروط الإبستمولوجية، فإن الأمر لا يعدو أن يكون مجردَ تسمية، وذلك ما دامت هذه البنية التي تنبثق من هذه الشروط، والتي تكمن معاييرُها في أشكالها، ليست عملياتٍ معرفيةً وإنما هي عملياتٌ عمليةٌ ووضعيات واقعية. إلا أن ما أتحدث عنه هنا، أي هذا المفهوم العام للاجتماع الذي يجب دراسة

شروطه، يتضمن شيئًا إبستمولوجيًّا: وعيَ الفرد بأنه خاضع للاجتماع أو بأنه من مُنَشّأٌ اجتماعيًّا. ربما يجب أن يطلق عليه اسم التعرف (cognizing/savoir) بدلاً من اسم المعرفة (knowing/connaissance)؛ وذلك نظرًا لأن العقل لا يكون هنا في مواجهة مباشرة مع موضوع يقوم العقلُ تدريجيًّا بصنع صورة نظرية له، بل إن هذا الوعي بالاجتماع هو حامله المباشر ودلالته الداخلية. فالأمر يتعلق بعمليات التفاعل التي تعني بالنسبة للفرد أنه مُنشَّأ اجتماعيًّا- والتي ليست عمليات مجردة، لكن مع ذلك يمكن التعبير عنها بصورة مجردة. ما هي الأشكال السياسية الضرورية، أو إن شئنا، ما هي المقولات النوعية التي ينبغي على الإنسان أن يحملها معه لكي ينبثق هذا الوعي، وما هي بالتالي الأشكال التي يجب على الوعي المنبثق- المجتمع كحدث معرفي- أن يحملها؟ هذه الأسئلة هي ما يمكن أن نطلق عليه النظرية الإبستمولوجية للمجتمع. سأحاول في الصفحات التالية، تقديم أمثلة ملخصة عن هذه الشروط أو الأشكال القبلية للاجتماع. هذه الأخيرة لا يمكن بالتأكيد التعبير عنها بكلمة واحدة، كما هي حال المقولات الكانطية.

## 3. ثلاثة أشكال قابلة للاجتماع

1 - إن الصورة التي يُكوِّنها إنسانٌ عن إنسان آخر على إثر لقاء شخصي تتحدَّد ببعض التشويهات التي ليست مجردَ أخطاءٍ راجعةٍ إلى نقصِ التجربة أو إلى غيابِ وضوح الرؤية أو إلى أحكامٍ مسبقةٍ

إيجابيةٍ أو سلبيةٍ، وإنما هي بالأحرى تعديلاتٌ مبدئية لطبيعة الموضوع الواقعي. وتتخذ هذه التعديلاتُ اتجاهين. إننا ننظر إلى الآخر كنتيجةِ تعميمٍ إلى حدّ ما. وربما يرجع ذلك إلى أنه ليس بوسعنا أن نَتمَثَّل تمامًا شخصيّةً فَرْدِيَّةً تختلف عن شخصيتنا الفردية الخاصة. إن إعادةَ بناءِ نَفْسٍ (soul) معينةٍ تتحدَّد دومًا بالتشابه معها، على الرغم من أن ذلك لا يُعتَبرُ الشرطَ الوحيد للمعرفة النفسية- مادام يبدو الاختلافُ ضروريًّا في نفس الوقت للحصول على المسافة والموضوعية؛ وكذا قدرةً فكريةً تضع ذاتَها فوق المشابه أو غير المشابه للكائن. إن المعرفة **الكاملة** تفترض رغم كلِّ شيء تشابهًا **كاملا**. يبدو أن أيَّ إنسان يحمل في أعماقه شخصيّةً فرديةً (individuality) لا يمكن أن يُعِيدَ إنتاجَها ذاتيًّا شخصٌ آخر تختلف شخصيتُه الفرديةُ اختلافًا نوعيًّا. وإذا كان هذا المطلبُ غيرَ متوافقٍ منطقيًّا مع هذه المسافة والحكم الموضوعي الذي فضلاً عن ذلك يقوم عليه تَمَثُّلُ الآخر، فإن ذلك يبرهن فقط على أن المعرفةَ الكاملةَ حول شخصية الآخر الفردية ممنوعةٌ علينا، وأن الدرجات المتفاوتة لهذا العيب تحدِّد كلَّ العلاقات القائمة بين البشر. لكن مهما كان السبب، فإن نتيجته في كلِّ الحالات هي تعميمٌ للصورة النفسية للآخر، وتبديدٌ للملامح التي تُكَمِّلُ هذه الصورة الفردية من خلال ربطها بصور أخرى. إننا نتمثل أيَّ إنسان، مع ما يقتضيه ذلك من نتائج بالنسبة لسلوكنا إزاءه، على أنه النوع البشري الذي تجعله شخصيتُه الفرديةُ ينتمي إليه. إننا نفكر فيه، مع شخصيته الفردية كلِّها، فقط انطلاقًا من مقولة عامة لا تُغطِّيه كليًّا بالتأكيد ولا يغطيها

هو كليًّا أيضًا. إن هذا التحديد الأخير هو ما يصنع الفرقَ بين هذه العلاقة والعلاقة القائمة بين المفهوم العام والشيء المفرد الذي يتبعه. فإذا أردنا معرفة إنسان ما، لا ننظر إليه تبعًا لشخصيته الفردية الخاصة، بل ننظر إليه محمولاً أو مرفوعًا أو مُخفَّضًا بالنوعِ العامِّ الذي نفترض انتماءه إليه. حتى وإن كانت هذه الاستعارةُ بسيطةً إلى درجة عدم التعرف عليها فورًا، حتى وإن لم تكن المفاهيمُ الأساسية المألوفة ملائمةً، (أمثال أخلاقي أو لاأخلاقي، حرّ أو مقيّد، سيد أو عبد، إلخ)، فإن ذلك لا يمنع عقولنا من أن تشير إلى الإنسان تبعًا لنوعٍ ضمنيٍّ لا تتطابق معه شخصيتُه الفرديةُ الخاصة.

يقودنا هذا الأمر إلى نقطة أبعد. إذ إننا نُكوِّن انطلاقًا من الشخصية الفردية المطلقة لشخص معين صورةً عنه لا تطابق حقيقتَهْ، لكن التي ليست مع ذلك نمطًا كونيًّا. إنها بالأحرى الصورة التي سيقدمها إن كان هو نفسُه كليًّا إن صح التعبير، إن حقق الوجهَ الخيِّرَ أو الوجه الشرير للإمكانية التي توجد في كل إنسان. فنحن جميعًا أجزاء، ليس فقط للإنسان عمومًا، ولكن لذواتنا أيضًا. ونحن بداياتٌ، ليس فقط للنوع البشري عمومًا، ليس فقط لنمط الخير أو الشر، إلخ، ولكننا أيضًا بداياتٌ لفرديتنا الخاصة ولفرادتنا (singularity) الخاصة- التي لا يمكن مبدئيًا تسميتها-، والتي يَرسُم واقعُنا الملموسُ محيطَها بخط مثالي. لكن نظرةَ الآخر تُكمِّل هذا المظهر التجزيئي لنُكوِّن هذا الرأيَ الذي لا نُكوِّنه أبدًا كليًّا. إنه عاجز عن رؤية الأجزاء المعطاة في الواقع كما لو

أنها متجاوزة فقط؛ لكن مثلما نُتمِّمُ الزاويةَ الميتةَ لحقل رؤيتنا رغم عدم وعينا بذلك، فإننا نجعل من هذه الأجزاء كلَّ فرديتِه. إن ممارسة الحياة تلزمنا بتكوين صورة الإنسان فقط انطلاقًا من الأشياء الملموسة التي نعرفها عنه تجريبيًّا، لكن ذلك يرجع بالضبط إلى كونها ترتكز على هذه التعديلات والإضافات وعلى تغيير هذه الأجزاء المعطاة إلى نمط عام وإلى الشخص المثالي بكامله.

والحال أن هذا المبدأ يفعل داخل المجتمع الموجود سلفًا كشرطٍ قبليٍّ للتفاعلات الإضافية بين الأفراد، حتى وإن كانت هذه العملية لا تتم في الواقع بشكل كلّي إلا نادرًا. ينظر كلُّ فردٍ إلى الآخرين، داخل دائرةٍ قائمةٍ على مهنةٍ أو على مصالح مشتركة، ليس بطريقة تجريبية خالصة، وإنما تبعًا لشرطٍ قبليٍّ تفرضه هذه الدائرةُ على كلِّ واحد من الضمائر التي تُعتَبَرُ أجزاءً لها. إذ تتوقف نظرة الآخر، في دوائر الضباط أو أعضاء الكنيسة والموظفين والعلماء وأعضاء الأسرة، على هذا الشرط القبلي البديهي: إنه عضو في دائرتي. فالقاعدة الحيوية المشتركة تؤدي إلى انبثاق بعض الفرضيات التي ننظر إلى بعضنا البعض من خلالها كما لو أننا ننظر عبر حجاب. طبعًا، لا يخفي هذا الحجاب فرديةَ الشخص، بل إنه يمنح لهذه الشخصية شكلاً جديدًا نظرًا لأن وجودَه الفرديَّ والملموسَ ينصهر مع هذا الشرط القبلي في وحدة معينة. إننا لا ننظر إلى الشخص الآخر كمُجرَّدِ فرد، بل كزميل أو رفيق في الفيلق أو في الحزب، وباختصار كمقيم في نفس العالم الخاص الذي نقيم فيه. ويوجد هذا

الشرط الحتمي والآلي تمامًا في تَمثُّلنا للآخر، ويعتبر إحدى الوسائل لمنح شخصيته وواقعه الخاصيةَ والشكلَ اللذين تقتضيهما مؤانستُه.

من الواضح أن هذا ينطبق أيضًا على العلاقة بين أعضاء دوائر مختلفة. إن المواطن المدني الذي يتعرف على ضابط لا يمكنه مطلقًا أن يتخلَّص من فكرة أن هذا الفرد ضابط. حتى وإن كان بمقدور هذا الكائن- الضابط أن ينتمي لهذه الفردية، فإنه ليس هو الصورة التي يسندها له الحكمُ المسبقُ النمطيُّ في تمثل الآخر. نفسُ الشيء ينطبق على البروتستانتي في مقابل الكاثوليكي، والتاجر في مقابل الموظف، والعلماني في مقابل رجل الدين، إلخ. فالتعميم الاجتماعي يحجب في كل مكان خصائصَ الواقع، الشيء الذي يَحُولُ قطعًا دون اكتشاف هذا الواقع في مجتمع يتكوَّن من جماعات متمايزة جدًا. هكذا، يجد الإنسان في تَمثُّل الإنسان تشويهاتٍ وإضافاتٍ وإزالاتٍ من كل هذه المقولات، التي تمارس تأثيرًا قبليًّا، وذلك مادام التعميمُ يكون دائمًا وفي نفس الوقت أكثرَ أو أقلَّ من الفردية. هكذا يتم تصنيفُ الفرد على أساس خصائص مختلفة عن ذاته الحقيقية بواسطة مظهر يُفْرَضُ عليه عندما يتم تصنيفه في نوع بشري، وعندما تتم مقارنته بفرديةٍ ذاتِ كمال متخيل، وعندما تُسْنَدُ له خصائصُ الجماعة الاجتماعية العامة التي ينتمي إليها. وتُحَلِّقُ فوق كل ذلك، كمبدأ تفسيري للمعرفة، فكرةُ تحديدِه الملموسِ والفرديِّ تمامًا: لكن بينما يبدو أنه لا يمكن إقامةُ علاقةٍ مبرَّرةٍ حقًا مع الإنسان إلا من خلال إدراك هذا التحديد الفردي، فإن هذه التعديلات

والتغييرات، التي تحول دون معرفته المثالية، هي بالضبط الشروط التي تصبح بفضلها هذه العلاقات التي نعرفها كعلاقات اجتماعية ممكنة -تقريبا مثلما أن مقولاتِ الإدراك الكانطية، التي تصيغ المعطى المباشر في مواضيع جديدة تمامًا، تجعل وحدُها من العالم المعطى عالمًا قابلاً للمعرفة.

2- إن هناك مقولة أخرى ينظر الناس من خلالها إلى ذواتهم وإلى بعضهم البعض، وذلك لكي يُكوِّنوا المجتمعَ التجريبي؛ ويمكن صياغة هذه المقولة بالطريقة التالية التي يمكن أن تبدو مبتذلة: ليس كلُّ عنصرٍ في جماعة معينة مجردَ جزءٍ من المجتمع، لكنه شيء آخر أكثر من ذلك. هذا الواقع يفعل كشرطٍ اجتماعيٍّ قبليٍّ طالما أن الجزءَ الذي لا يتوجه نحو المجتمع ولا ينصهر فيه لا يوضع فقط بجانب الجزء الذي يحمل معنى اجتماعيًّا ويُحرَم من أية علاقة معه بما أنه ليس مجرد شيء خارجي عن المجتمع الذي يفسح له مكانًا بالرغم منه؛ لكنّ كونَ الفرد لا يمثل عنصرًا في الجماعة، بالنظر إلى بعض خصائص شخصيته، هو الشرطُ الإيجابي لأن يكون عضوًا في الجماعة بالنظر إلى أبعاد أخرى لطبيعته. وبعبارة أخرى، إن الطريقة التي يوجد بها ككائن مُنشَّأ محدَّدةٌ ومشروطةٌ بطريقته ككائن غير منشأ اجتماعيًّا. سأحلل لاحقًا بعض النماذج التي تتأسس دلالتُها السوسيولوجية، في الطبيعة الفطرية لهذه النماذج، بكون هذه الأخيرة مقصية من المجتمع الذي يكون لوجودهم معنى بالنسبة له: هذه حالة الغريب، والعدو، والمجرم، وحتى الفقير.

لا ينطبق هذا فقط على شخصيات كونية كهذه، وإنما على أية ظاهرة فردية بتنويعاتها التي لا تحصى. إن كوننا في كل لحظة متورطين في علاقات إنسانية، تحدِّد بشكل مباشر أو غير مباشر مضمونَ تلك اللحظة، ليس دليلاً على العكس: فالوسط الاجتماعي بما هو كذلك يؤثر في كائنات لا يشملها كليًّا. فنحن نعرف أن الموظف ليس موظفًا فقط، والتاجر ليس تاجرًا فقط، والضابط ليس ضابطًا فقط، إلا أن هذا الكائن الاجتماعي الممتاز، بمعنى مزاجه وترسبات تجربته ومصالحه وقيمة شخصيته، حتى وإن كان كلُّ هذا لا يغير إلا قليلاً مما هو أساسي في نشاطه كموظف أو تاجر أو عسكري، يعطي للفرد في كل مرة، في نظر جميع أولئك الذين يلتقون به، مُسْحَةً خاصة، وينسج صورته الاجتماعية بكائنات اجتماعية فائقة غير متوازنة. كانت معاملات الأفراد داخل فئات اجتماعية ستكون كلُّها مختلفةً لو أن كلَّ واحد منهم قدم نفسَه للآخر فقط كما هو في فئته الحالية كحامل للدور الاجتماعي الذي يتعهد به في هذه اللحظة بالضبط. طبعًا، إن الأفراد، مثل المهن والوضعيات الاجتماعية، يختلفون عن بعضهم البعض بدرجة هذا «الشيء الآخر الإضافي» الذي يملكونه أو يقبلونه بمعية مضمونهم الاجتماعي. يمكن للعاشق أو الصديق أن يمثل أحدَ قُطَبَيْ هذه السلسلات؛ ففي هذه الحالة، يمكن للحجم الذي يحتفظ به الفرد لنفسه، بغض النظر عن الحركات أو الأنشطة الموجهة نحو الآخر، أن تقترب من نقطة الصفر. توجد حياة وحيدة يمكن، إن صح التعبير، رؤيتها أو عيشها من الجهتين. أولاً من الداخل، من خلال «تاريخ

الانطلاق»[1] الخاص بالذات الفاعلة؛ ثم كالشيء الذي يتجه، من دون أن يتغير مطلقًا، نحو الكائن المحبوب، وذلك تحت مقولة "تاريخ وصوله»[2] التي تبتلعه كليًّا. وتبعًا لاتجاه مختلف تمامًا، يقدم رجل الدين الكاثوليكي ظاهرةً تكتسي نفس الشكل، تُغطِّي فيها وظيفتُه الكَنسِيّةُ وتغمر كليًّا وجودَه- من أجل- ذاته. إن «الشيء الإضافي» للنشاط السوسيولوجي يختفي في الحالة الأولى من هذه الحالات القصوى، نظرًا لأن مضمونَ ذلك «الشيء الإضافي» انصهر كليًا في الحركة نحو الآخر، بينما يختفي في الحالة الثانية نظرًا لأن نمطَ المضمون المطابق اختفى من حيث المبدأ.

يمكن تمثيل القطب المقابل بظواهر الحضارة النقدية الحديثة التي يقترب فيها الإنسان من المثل الأعلى للموضوعية المطلقة باعتباره مُنتِجًا أو مُشترِيًا أو بائعًا، وباختصار باعتباره فاعلا اقتصاديًا. وباستثناء بعض الأفراد الذين يشغلون مواقع سلطة عليا، فإن الحياة الفردية أو أسلوب الشخصية الشاملة غائبان من النشاط الاقتصادي، ولم يعد الناسُ سوى حوامل لتوازنٍ، مُتحقِّقٍ تبعًا للمعايير الموضوعية، قائم بين الخدمات المقدمة والأجور المقابلة لها، وكل شيء لم يجد له مكانًا في هذه الموضوعية الخالصة اختفى كحدث من ذلك النشاط أيضًا. فقد جذب «الشيءُ الإضافي» نحوه الشخصيةَ بلونها الخاص ولاعقلانيتها وحياتها

(1)

(2)

الداخلية، ولم يترك للأنشطة الاقتصادية غيرَ الطاقات المجردة الخالصة، الخاصة نوعيًّا بهذه الأنشطة.

يتحرك الأفراد الاجتماعيون بين هذين القطبين، بحيث إن الطاقات والخصائص الموجهة نحو المركز الداخلي تعني دومًا شيئًا بالنسبة للأنشطة والاستعدادات الموجهة نحو الآخر. ذلك أنه، في الحالة القصوى، حتى الوعي بأن هذا النشاط أو هذا الاستعدادَ الاجتماعي شيءٌ مختلفٌ عما تبقى من الإنسان، وبأنه لا يدخل في عداد العلاقة السوسيولوجية مع ما هو عليه وما يعنيه- فحتى هذا الوعي إذن له تأثير إيجابي تمامًا على الموقف الذي يتخذه الإنسان من الآخرين والموقف الذي يتخذه الآخرون منه. إن الشرط القبلي للحياة الاجتماعية التجريبية هو كون الحياة ليست كلُّها اجتماعيةً. إننا لا نُكوِّن تفاعلاتِنا فقط تحت الشرط السلبي المتمثل في أن نستبعد من هذه الأخيرة جزءًا من شخصيتنا الذي لا ينتمي إليها؛ إذ إن هذا الجزء لا يؤثر في الأحداث الاجتماعية داخل النفس فقط من خلال التركيبات السيكولوجية العامة، بل إن الحدث الشكلي المتمثل في أن هذا التأثير يُمارَسُ خارج هذه الأحداث الاجتماعية هو بالضبط ما يحدد طبيعةَ هذا التأثير.

فضلا عن ذلك، يرتكز أحد أهم التشكيلات السوسيولوجية على واقعة أن البنيات الاجتماعية تتكون من كائنات توجد داخلها وخارجها في الآن ذاته: واقعة أنه يمكن أن توجد بالفعل بين المجتمع والأفراد الذين يكوِّنونه علاقةٌ شبيهةٌ بتلك الموجودة ضمنيًّا

بهذا القدر أو ذلك بين حزبين. هكذا ربما أدى المجتمع إلى البناء الأكثرِ وعيًا، أو على الأقل الأكثرِ كونيةً، لِشَكْلٍ أساسيٍّ من الحياة: فالنفس الفردية لا تستطيع أبدًا أن توجد داخل علاقةٍ إن لم تكن خارجها في نفس الوقت، ولا يمكنها أن تكون جزءًا لا يتجزأ من نظام معين إن لم تكن تتعارض معه في الوقت ذاته. وينطبق هذا على التشكيلة برمتها، بدءًا بأكثر المجموعات تعاليًا وكونيةً وانتهاءً بأكثر المجموعات فرادةً وعَرَضِيَّةً. فالإنسان المتدين يشعر بأنه محاطٌ كليًّا بالوجود الإلهي، كما لو أنه لم يكن إلا نبضًا للحياة الإلهية، كما أن ماهيتَه الخاصة تستسلم لماهية المطلق بدون تحفظ، بل في إطار انصهار صوفي. ومع ذلك، لكي يمنح المتدين معنى لهذا الانصهار، يجب عليه أن يحتفظ بهوية معينة، بغيرية خاصة، بأنا متمايزة، ولن يكون هذا الانصهارُ في هذا الوجود الإلهي الكلِّي سوى مهمةٍ بلا نهاية، أي عمليةٍ غيرِ ممكنةٍ ميتافيزيقيًّا ولا مُسْتَشْعَرَةٍ دينيًّا إن لم تنطلق من الوجود-من-أجل-الذات الخاص بالشخص: إن الكائنَ غيرَ الله يُحدِّد معنى الكائن المتوحد بالله.

بعيدًا عن التوجه نحو التعالي، فإن العلاقةَ مع الطبيعة كَكُلِّيَةٍ، والتي طالب بها العقل البشري طوال تاريخه، تكتسي نفسَ الشكل. فمن جهة، نحن نعرف أننا نُشكِّل جزءًا من الطبيعة وأننا أحد منتوجاتها وأننا كائناتٌ تتخذ مكانها بجانب الكائنات الأخرى ككائن مساوٍ لكائنات متساوية، وأننا نقطةٌ تَمَسُّها أشياءُ الطبيعة وطاقاتُها وتتركها، مثلما تمسُّ المياهَ الجارية والنباتاتِ المزهرةَ. ومع ذلك، فإن النفس تشعر أنها كائنٌ لذاته مستقلٌّ عن كل هذه

التداخلات والعلاقات التضمنية، والذي نطلق عليه المفهومَ غيرَ الدقيق منطقيًّا الذي يضع في وجه هذه العملية، التي نُعتَبَر نحن أنفسُنا أحد عناصرها، مقابلاً وتحديًّا يصل إلى ذروته في الحكم الراديكالي التالي: ليست الطبيعةُ شيئًا غيرَ تَمَثُّلٍ في نفوس البشر. لكن مع ذلك، مثلما أن الطبيعة تظل وفقًا لهذا التصور، رغم كل قوانينها الخاصة التي لا نزاع حولها وواقعها الصلب، مُتضمَّنَةً في الأنا، فإن هذه الأنا من جهة أخرى، رغم حريتها ووجودها لذاتها ومعارضتها للطبيعة، جزءًا من هذه الأخيرة. إن الطابع التداخلي للطبيعة هو بالضبط ما يجعلها تتضمن أيضًا هذا الكائنَ المستقلَّ عنها، بل والمعادي لها في أغلب الأحيان، الكائنَ الخارجَ عنها بكلِّ شعوره بالحياة، والذي يظل مع ذلك بالضرورة أحد عناصرها. والحال أن هذه العبارة تنطبق أيضًا على العلاقة القائمة بين الأفراد ومختلف دوائر روابطهم الاجتماعية، أو، إذا لخصنا هذه الأخيرة في مفهوم أو شعور الاجتماع، على مجرد العلاقة بين الأفراد.

ونعرف من جهة أخرى أننا **منتوجات** للمجتمع: إن السلسلة البيولوجية لأسلافنا، وطريقتهم في التكيف والاستقرار، وتقاليد عملهم ومعرفتهم وإيمانهم، وروح ماضيهم كلها المتبلورة في أشكال موضوعية- إن كل ذلك يُحدِّدُ استعداداتِ حياتنا ومضامينَها، رغم أنه يمكن التساؤلُ عما إذا كان الفردُ مجردَ إناءٍ تمتزج فيه، بنسب مختلفة، عناصرُ كانت موجودةً من قبل؛ ذلك أنه حتى وإن كانت هذه العناصر في آخر المطاف من إنتاج الأفراد، فإن مساهمةَ كلٍّ

واحد منهم ستكون ضئيلةً جدًا، ويجب أن يلتقوا في النوع والمجتمع لكي تَتوَلَّد العواملُ التي سيؤدي تركيبُها بعد ذلك إلى انبثاقِ الفردية المزعومة. فمن جهة، نعرف أننا **أعضاءٌ** في المجتمع، وأننا متداخلون مع مجرى حياتنا ومعناها وهدفها في تعايش عناصرها مثلما في تعاقبها في الحالة الأولى.

إذا لم يكن لدينا ككائنات طبيعية وجودٌ لذاتِنا، نظرًا لأن تقاطعَ عناصرِ الطبيعة يتم من خلالنا ككياناتٍ تفتقد إلى أية هوية ذاتية ونظرًا لأن المساواة أمام قوانين الطبيعية تَختَزِلُ وجودَنا برمته في مجرد مِثالٍ لضرورة هذه القوانين، فإننا لا نعيش أيضًا ككائنات اجتماعية حول مركز مستقل، وإنما نكون في كل لحظة مُكوَّنين من تفاعلاتٍ مع الآخرين، بحيث نشبه في ذلك مادة الجسم التي ليست بالنسبة لنا سوى مجموع الانطباعات الحسية، ولكنها ليست وجودًا في ذاته. ومع ذلك، نشعر الآن أن هذا الانتشار الاجتماعي لا يصهر شخصيتَنا كليًا. فالأمر لا يتعلق فقط بتحفظات سبقت الإشارة إليها، أو بمضامين خاصة لا يوجد معناها وتطورُها منذ البداية سوى في النفس الفردية وليس لهما أيُّ مكان في السياق الاجتماعي، ولا يتعلق أيضًا فقط بتكوُّنِ المضامين الاجتماعية التي لا تتوفر وحدتُها كَنَفْسٍ فرديةٍ على طبيعة اجتماعية أيضًا، تمامًا مثلما لا يمكن استنتاجُ الشكلِ الفنيِّ الذي تُكوِّنُه بقعُ اللون على قماش اللوحة من الطبيعة الكيماوية للألوان. لكن يرجع ذلك بالخصوص إلى التالي: فحتى إذا كان من الممكن تفسيرُ مضمونِ الحياة كلِّه بالسوابق الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية المتبادلة، فيجب مع ذلك اعتبارُه

في الوقت نفسه تحت مقولة الحياة الفردية، كتجربةٍ فرديةٍ ومُوجَّهًا كليًّا نحو هذه التجربة. ليس الفرد والتجربة سوى مقولتين مختلفتين يتجلى فيهما نفسُ المضمون، تمامًا مثلما يمكن النظر إلى نبتةٍ معينة حينًا تبعًا لشروط نموِّها البيولوجي، وحينًا تبعًا لفائدتها العملية، وتارة تبعًا لدلالتها الجمالية. يمكن لوجهة النظر التي انطلاقًا منها يمكن تنظيمُ وفهمُ وجودِ الفرد أن توجد بداخله أو خارجه، ويمكن اعتبارُ الحياة كلها، بكل مضامينها التي يمكن استنتاجها من الشروط الاجتماعية، كمصيرٍ جابذٍ نحو المركز خاصٍّ بالكائن الذي يعيشها، مثلما يمكن اعتبارها، رغم كل أجزائها المحتفظ بها للفرد، كنتاجٍ وكعنصر للحياة الاجتماعية.

يضع حدثُ الاجتماع الفردَ إذن في الموقع المزدوج الذي انطلقتْ منه: يمثل الفردُ جزءًا من الاجتماع في نفس الوقت الذي يمثل نقيضَه، إنه عضوٌ في الوجود الاجتماعي وكُلِّيَّةٌ عضويةٌ مغلقةٌ في نفس الوقت، إنه كائن من أجل هذا الوجود وكائن من أجل ذاته. لكن جوهرَ ومعنى الشرط القبلي السوسيولوجي الخاص الذي يرتكز على ما قلناه يتمثلان فيما يلي: إن الداخل والخارج، بين الفرد والمجتمع، ليس تحديدين يوجدان بجانب بعضهما البعض- رغم أنه يمكن لهما أن يتطورا على هذا النحو في مناسبات معينة، إلى درجة أن يتحولا إلى عدوين-، بل إنهما يعنيان الوضعيةَ الموحَّدةَ تمامًا للكائن البشري الذي يعيش في المجتمع. ليس وجوده، بفعل توزيع مضامينه، وجودًا اجتماعيًّا في جزء منه وفرديًّا في جزئه الآخر

فقط، لكنه يوجد في مقولة الوِحْدَةِ الشكلية الأساسية وغير القابلة للاختزال التي لا نستطيع التعبير عنها إلا من خلال تركيبةٍ أو تزامنٍ تحددين متعارضين منطقيًّا، وهما وضعيةُ عضوٍ في تنظيم معين والكائنُ لذاته، وشرطُ أن يكون الفردُ منتوجًا للمجتمع ومتورطًا فيه من جهة أخرى، وشرطُ أن يكون مُنَشأ من مركزه الخاص وأن يعيش من أجل ذاته من جهة أخرى. فكما رأينا سابقًا، لا يتكوَّن المجتمعُ فقط من كائنات غير مُنشَّأةٍ اجتماعيًّا في جزء منها، بل من كائنات تُدْرِكُ نفسَها من جهة ككينونات اجتماعية كلية، ومن جهة أخرى ككينونات فردية كلية، مع احتفاظها بنفس المضمون. زد على ذلك أن هذا لا يعني تعايشَ وجهتي نظرٍ لا رابط بينهما، كما هي الحال عندما يُعتبَر نفسُ الجسم المادي تبعًا لوزنه تارة، وتبعًا للونه تارة أخرى، بل إن البعيدين معا يُكوِّنان الوحدةَ التي نطلق عليها عبارة "الكائن الاجتماعي"، أي المقولة التركيبية- مثلما أن مفهومَ السببية عبارةٌ عن وِحْدَةٍ قَبْلِيَّةٍ، حتى وإن كان يتضمن العنصرين المختلفين من حيث المضمون: السبب والنتيجة. هذه التركيبة التي في متناولنا، القادرةُ على أن تنبثق انطلاقًا من كائنات، يمكن أن تنظر لنفسها على أنها «تاريخ انطلاق» و«تاريخ وصول» تطورها ومصيرها وخصائصها، مفهوم المجتمع الذي لا يمكنه أن يستغني عنها، والقادرةُ أيضًا على أن تعرف أن هذا المفهوم هو الآن تاريخ انطلاق وتاريخ وصول هذه الحيوات والتحديدات الخاصة بالكائن- إنه شرط قبلي للمجتمع التجريبي، وإن ذلك ما يجعل شكلَه كما نعرفه ممكنًا.

3- يتكون المجتمع من عناصر غير متساوية. ذلك أنه حتى عندما تُخطّط الحركاتُ الديمقراطية والاشتراكية لنوع من «المساواة»، ولا تحققها إلا جزئيًا، فإن الأمر لا يتعلق دومًا إلا بقيمة متساوية خاصة بالأشخاص والخدمات والوضعيات، ولا يمكن أن يتعلق أبدًا بمساواة الكائنات البشرية على أساس مزاجهم ومضامين حياتهم ومصائرهم. ومن جهة أخرى، عندما تكون ساكنةٌ مستبعدة مجردَ كتلة بشرية، كما هي الحال في الأنظمة الاستبدادية الشرقية الكبرى، فإن هذه المساواة بين الجميع لا تخص أبدًا إلا بعض أبعاد الوجود، مثلاً الاقتصادية والسياسية، لكن ليس في كليتها أبدًا، والتي سيكون بالضرورة لخصائصها التي يحملها كلُّ فردٍ والعلاقاتِ بين الأشخاص والتجاربِ سمةٌ فرديةٌ وغيرُ قابلة للتبادل، ليس فقط داخل البعد الداخلي للحياة، بل أيضًا في تفاعلاتها مع كينونات أخرى. إذا تم تَمَثُّلُ المجتمع كخطاطة موضوعية خالصة، ستبدو كنظام من المضامين والإنجازات التي تحيل إلى بعضها البعض تبعًا للزمان والمكان والمفاهيم والقيم، وفي هذه الحالة يمكن عدمُ أخذِ الشخصية، أي شكلِ الأنا الذي يحمل دينامكيتها، بعين الاعتبار. لكن إذا كانت هذه اللامساواة بين العناصر الآن تُقدِّم الإنجازاتِ وكلَّ الخصائص داخل ذلك النظام وكأنها تحمل طابع الفردية في أماكن محددة بوضوح، فإن المجتمع إذن سيظهر بالتأكيد كَكَوْنٍ، بما يتميز به من تنوع لا نهائي من الكائنات والحركات، لكن حيثما لا يمكن أن توجد كلُّ نقطة وأن تتطور إلا بتلك الطريقة المحدَّدة دون أن تتغير البنيةُ الكليَّةُ. إن ما

قيل بخصوص صرح العالم عمومًا (لا يمكن أن يكون لِحَبَّةِ رملٍ شكلٌ أو مكانٌ آخر غير اللذين تمتلكهما، دون أن يكون السبب في ذلك والنتيجة التي يؤدي إليها تغييرُ الوجود برمته) ينطبق أيضًا على صرح المجتمع إذا اعتبرناه شبكةً من الظواهر المحدَّدة نوعيًّا. وبصفة عامة، إن لصورةِ المجتمع كَكُلِّيَّةٍ تناظرًا وظيفيًا، كما في المنمنمات، مُبَسَّطًا للغاية ومُؤسْلَبًا إن صح التعبير، مع البيروقراطية: فهذه الأخيرة تتكون من نظام من «المواقع» والمهام المحدَّدةِ سلفًا، التي تُشكِّل وهي مفصولة عن مختلف حواملها بنيةً مثاليةً؛ يجد القادم الجديد داخل هذه الأخيرة مكانةً محدَّدةً بوضوح كانت تنتظره إن صح التعبير ويجب على طاقاته أن تنسجم معها. طبعًا، إن ما يُعتبَر في هذه الحالة تحديدًا واعيًا ونسقيًّا للمهام والوظائف يقابله في المجتمع الكلِّي تشابكٌ معقدٌ للوظائف؛ فالمواقع فيه غير معطاة بإرادة بناءة، بل إن العمل والمعيش الملموسيْن للأفراد هما الوحيدان اللذان يحددانها. ورغم هذا الفرق الكبير، ورغم أن المجتمع التاريخي يتميز باللاعقلانية والنقصان ويتضمن أشياء مدانة قيميًّا، فإن بنيتَه الفينومينولوجية- أي مجموعَ الوظائف وعلاقات نمط العيش التي يحددها كلُّ عنصر في المجتمع التاريخي والموضوعي- تُجسِّدُ نظامًا من العناصر يَشغَلُ كلُّ واحدٍ منها مكانةً محدَّدةً فرديًّا؛ إنها تركيبةٌ من الوظائف ومراكز الوظائف التي تحمل معنى بشكل موضوعي وتبعًا لأهميتها الاجتماعية حتى وإن لم تكن دائمًا ذات قيمة. وفي نفس الوقت، إن كلَّ ما يرتبط بالشخص فقط وإنتاجه الداخلي ودوافع وردود أفعال الأنا الخالصة، يبقى خارج الاعتبار.

وبعبارة أخرى، تجري حياة المجتمع- ليس سيكولوجيًّا، وإنما فينومينولوجيًّا، أي فقط من زاوية مضامينها الاجتماعية بما هي كذلك- **كما لو** أنه كان لكلِّ عنصرٍ مكانةٌ مُحدَّدةٌ سلفًا في هذا المجموع. ففي الحالة التي يعتري خللٌ ما انسجامَ المطالب المثالية، يحدث كلُّ شيء **كما لو** أن جميعَ أعضاء المجتمع الكلي يوجدون في علاقةٍ موحَّدةٍ تجعل وجودَ كلّ عضوٍ يتوقف على الآخرين، ووجودَ الآخرين يتوقف على وجود ذلك العضو، وذلك بالضبط نظرًا لأنه هو هذا العنصر الخاص.

انطلاقًا من هذه النقطة، يبدأ في الظهور الشرط القبلي الذي سنعالجه فيما يلي، والذي تقوم عليه «إمكانية» انتماء الفرد للمجتمع. إن الطبيعةَ الخاصّةَ بكلِّ فردٍ تُحدِّد له مكانتَه داخل وسطه الاجتماعي: إن الشرطَ الأوّلَ الضروريَّ لأن يعيش الفردُ حياتَه الاجتماعيةَ هو أن تكون تلك المكانةُ الخاصةُ به مثاليًّا موجودةً واقعيًّا في المجتمع الكلي؛ ويمكن اعتبار ذلك الشرط القيمةَ الكونيةَ لفرديته. إن هذا الشرط مستقل عن بلوغه وعيًا واضحًا ومفهوميًا، لكنه مستقل أيضًا عن تحققه في المجرى الملموس للحياة- مثلما أن الطابعَ القَبْليَّ لقانون السببية، باعتباره الشرطَ الضروري لتكوِّنِ المعرفة، مستقلٌّ عن مسألة معرفة ما إذا كان الوعيُ يصيغه في مفاهيم منفصلة، وما إذا كان الواقع النفسي يتصرف دائمًا في تطابق مع هذا القانون أم لا. فحياتنا المعرفية تقوم على شرطِ وجودِ انسجامٍ قبليٍّ بين طاقتنا الثقافية، مهما كانت فردية، والوجودِ

الخارجي الموضوعي نظرًا لأن هذا الأخير يبقى دائمًا التعبيرَ عن الظاهرة المباشرة، سواء أكان من الممكن أم من غير الممكن إرجاعُه، ميتافيزيقيًا أو سيكولوجيًا، إلى إنتاج الوجود بواسطة العقل نفسه. كذلك فإن الحياة الاجتماعية بما هي كذلك تتوقف على انسجام عميق بين الفرد والمجتمع الكلّي، حتى وإن كان ذلك لا يمنع حدوثَ التنافرات الشديدة للحياة الأخلاقية والحياة المرتبطة بمذهب السعادة[1] (eudemonism). إذا كان الواقع الاجتماعي مكوَّنًا ومحدَّدًا بهذا المبدأ دون أي عائق أو خطأ، فسيكون لدينا مجتمع كامل (perfect)- الكمال هنا ليس بالمعنى الأخلاقي أو المرتبط بفلسفة السعادة مرة أخرى وإنما بالمعنى المفهومي. وبعبارة أخرى، سوف لن يكون لدينا المجتمع **الكامل** بالمطلق، وإنما **مجتمعًا** كاملاً إن صح التعبير. فطالما لم يحقق الفردُ هذا الشرطَ القبليَّ لوجوده الاجتماعي أو لم يجده مُتحقِّقًا (أي الترابطَ الدائم بين وجوده الفردي والدوائر التي تحيط به، وضرورة إدماج خصوصيته، المحَّددة بحياته الداخلية الخاصة، في حياة المجموع)، فإن الاجتماع يكون غير مكتمل، ويتوقف المجتمع عن أن يكون هو النشاط الدائم التام الذي يُعبِّر عنه مفهومُه.

---

(١) مذهب السعادة مذهب فلسفي يرى ان السعادة العقلية هي الخير الأسمى وغاية العمل الإنساني سواء أكانت هذه السعادة خاصة بالفرد أو بالمجتمع. ويقابله مذهب اللذة hedonism الذي يعتبر اللذة هي الخير الأسمى [المترجم].

تمثل مقولة المهنة [أو الرسالة] (Beruf/vocation) وعيًا شديدًا بحالة الأشياء هذه. فالعصر القديم لم يكن بالتأكيد يعرف هذا المفهومَ الذي يعني التمايزَ بين الأشخاص وتنظيمَ المجتمع وفقًا لمبدأ تقسيم العمل. لكنّ أساسَ هذا المفهوم- أي كونَ النشاط الفعال في المجتمع هو التعبير الموحَّد عن الأهلية الداخلية، وكونَ كُلِّيَّةِ الذاتيةِ ودوامها يتحققان موضوعيًّا بفضل وظائفها في المجتمع- كان موجودًا أيضًا في العصر القديم. إلا أن هذه العلاقةَ كانت تتحقق في مضمونٍ موحَّدٍ وأكثر دوامًا، ويظهر مبدؤها في جملة سقراط القائلة إن البعض مرصود للعبودية، والبعض الآخر للسيادة. وبعد أن تطور المفهوم أكثر، أصبح يُقدَّم بنيةً خاصة: فمن جهة، يُنتِجُ المجتمعُ ويُقدِّم بداخله «مكانةً» بمضمونٍ وتعريفٍ يجعلانها بالتأكيد مختلفةً عن الأخرى، لكن التي يمكنها مبدئيًّا مع ذلك أن يشغلها عددٌ كبير من الأفراد، مما يجعل منها بالتالي شيئا مجهول الاسم؛ ورغم الطابع العام لهذه المكانة، يمكن للفرد أن يدركها بسبب «نداء» داخلي، أي بسبب أهلية يستشعرها الفردُ كشيء ذاتي. وبصفة عامة، لا يمكن أن توجد «مهنة» إن لم يتحقق بطريقة أو بأخرى هذا الانسجامُ بين صرح المجتمع وسيرورته الحيوية من جهة، والاستعداداتِ والدوافع الفردية من جهة أخرى. على هذا الشرط الكوني إذن تقوم في الأخير فكرةُ أن لكلِّ شخصٍ في المجتمع موقعُه ومهمةٌ «مدعوٌّ» للقيام بها وضرورةُ البحث عنها إلى أن يجدها.

ليس المجتمع التجريبي «ممكنًا» إلا بفضل هذا الشرط القبلي الذي يصل إلى ذروته في مفهوم المهنة، والذي لا يمكن الإشارة إليه، شأنه شأن المفاهيم التي تحدثنا عنها، بكلمة بسيطة مثلما يمكن أن نفعل مع المقولات الكانطية.

إن عمليات الوعي التي يتحقق بواسطتها الاجتماع- الوحدة المكوَّنة من الكثرة، التحديد المتبادل للأفراد معنى الفرد بالنسبة للمجموع ومعنى المجموع بالنسبة للفرد- تتم بمقتضى هذا الشرط الأساسي جدًا الذي ليس محطَّ وعيٍ في المجرد، وإنما يُعبِّرُ عن ذاتِه في واقع الممارسة: إذ تجد فَرْدِيَّةُ كلِّ شخصٍ مكانةً في البنية الكلية، بل إن هذه البنية تتوقف إلى حد ما، رغم الطابع العشوائي للفرد، على تلك الفردية ووظائفها. إن مجموعَ العلاقات السببية التي تُدْمِجُ كلَّ عنصرٍ اجتماعيٍّ في وجود وأفعال الآخرين، ناسجةً بذلك الشبكةَ الخارجيةَ للمجتمع، تصبح علاقاتٍ غائيةً عندما نتأملها انطلاقًا من الأفراد الذين يحملونها وينتجونها والذين يشعر كلُّ واحد منهم أنه «أنَا» يتجذر سلوكُها في حقل الشخصية التي توجد لذاتها وتُحدِّدُ ذاتَها بذاتها. إن هذه الظاهرة الشاملة تخضع لهدف هذه الفرديات التي تقاربها من الخارج إن صح التعبير، وتمنح لعملياتها الحيوية المحدَّدة من الداخل المكانة التي تصبح فيها خصوصيتُها عنصرًا ضروريًّا في حياة المجموع- إن ذلك، كمقولة أساسية، يمنح لوعي الفرد الشكلَ الذي يميزه كعنصر اجتماعي.

الفصل

الثالث

3

# ميدان السوسيولوجيا

## تقديم بقلم المترجم

يعترف زيمل منذ البداية بصعوبة تقديم تعريفٍ للسوسيولوجيا موحَّدٍ ومتفقٍ عليه، سواء من حيث موضوعه أو منهجه. إن كلمة "مجتمع" تستعملها كل الاجتماعية الأخرى، وبالتالي إن اتخاذ السوسيولوجيا من "المجتمع" موضوعًا لها سوف يجعل منها مجرد اسم آخر تنضوي تحته الديموغرافيا والاقتصاد وتاريخ الفنون وعلم النفس، إلخ. علاوة على ذلك، ليس المجتمع واقعًا ماديًّا، فهو لا يوجد خارج الأفراد وليس إضافة إلى الأفراد والعمليات التي تجري داخلهم. ونظرًا لشساعة مفهوم "المجتمع"، لا يمكن له أن يكون موضوع أي علم من تلك العلوم: ذلك أن كل البشر يوجدون في المجتمع، وبالتالي ليس هناك علم يدرس الإنسان يمكن القول إنه ليس علمًا للمجتمع.

لذا ما زال مطلوبًا من السوسيولوجيا، على خلاف العلوم الأخرى، إثبات شرعية وجوده، وهذا أمر إيجابي بالنسبة للسوسيولوجيا لأنه يدفعها إلى الكفاح من أجل توضيح مفاهيمها الأساسية وتأسيس منهجها الخاص في مقاربة الواقع الاجتماعي. وبما أن كل العلوم تقوم بتركيب المعطيات في وحدات تستخدمها كمواضيع لها، ينبغي للسوسيولوجيا أن تبني أشكالاً من الاجتماع من خلال تركيب كل المصالح والمضامين والعمليات البشرية في وحدات ملموسة.

إلا أن هذه الوحدات التي يقوم السوسيولوجي، والباحثون في كل العلوم، ببنائها ليس لها ما يطابقها في الواقع الملموس. فليس الأفراد هم موضوع السوسيولوجيا، بل إن موضوعها هو الوحدات التي نبنيها من هؤلاء الأفراد. مثلاً، يمكن لمؤرخ الفن أن

يتحدث عن الأسلوب "الغوطي" رغم أنه ليس هناك عمل معماري يظهر جميع خصائص هذا الأسلوب أو ذاك في شكلها الخالص لأن مؤرخ الفنون لا يدرس كل الكاتدرائيات والمعالم "الغوطية". دعنا نتساءل كيف تصرف اليونانيون والفارسيون في حرب الماراتون. فإذا كان الأفراد وحدهم هم ما يوجد في "الواقع"، فيجب علينا أن ندرس سلوك كل محارب يوناني وفارسي. وإذا عرفنا حياته بكاملها، سيكون بإمكاننا أن نفهم سيكولوجيًّا سلوكه في الحرب. لكن فكرة "اليونانيين" و"الفارسيين" تمثل ظاهرة مختلفة ناتجة عن عملية تركيب ذهنية، وليس من ملاحظة أفراد معزولين. في الحقيقة، لا يتصرف كل واحد منهم كما يتصرف الآخرون. فليس ما يشترك فيه كل فرد مع الآخرين مفصول بوضوح عما يميزه عنهم. فالبعدان معًا يشكلان الوحدة التي تنفصل لحياته الخاصة. وفي مقابل ذلك، نكوّن من كل هؤلاء الأفراد وحدات أكثر وضوحًا، هي "اليونانيون" و"الفارسيون". حتى وإن عاندنا في التأكيد على أن الأفراد وحدهم "الواقعيون"، فإن ذلك لا يمنع من الحديث عن الديموقراطية الاجتماعية والأسلوب الغوطي والأحزاب والحركة النسائية وعن آلاف الأحداث التركيبة والظواهر الجماعية الأخرى، كمفاهيم مجردة تستحق الدراسة. علمًا بأن لا واحدة من هذه الوحدات المركَّبة تتكون من تفاصيل حياة الأفراد.

نفس الشيء بالنسبة للسوسيولوجي الذي يمكنه بناء شكل "خالص" للصراع الاجتماعي رغم أنه لا توجد في الواقع عملية تتضمنه في شكله "الخالص". وهذا ما يذكرنا بالنموذج المثالي

الفيبيري الذي يمكن استعماله كمقياس لمساعدتنا على قياس الفرق بين الظاهرة الملموسة والنموذج الذي بناه السوسيولوجي. فعلى نفس المنوال، يمكن **لشكل** أو **نمط** "الغريب" (الذي يقصد به زيمل التركيب النموذجي بين القرب والبعد الذي تمثله علاقة "الغريب" بمحيطه) أن يساعدنا على أن نقيس، في ظروف تاريخية محدَّدة، درجة "غربة" غيتو يهودي عن باقي مكونات المجتمع.

كلُّ العلوم لا تدرس الواقعَ كمادة خام. فهي تستخلص فقط مجموعةً واحدةً أو بعدًا واحدًا من الكلّ، أو من الظاهرة كما تعاش بصورة مباشرة. والسوسيولوجيا لا تشذ عن هذه القاعدة. فهي تحلِّل الكينونات الفردية وتركيبَها في وحداتٍ تبعًا لتصورها النظري الخاص، إلا أنها لا تحلل هذه الكينونات في كليتها، بل تدرسها كعناصرَ تكوِّن جماعاتٍ وتتحَّدد سلوكياتها بقواعد هذه الجماعات بفضل التفاعل. فالسوسيولوجيا تقوم على عملية تجريد الواقع. في القرن الثامن عشر، تم تفسير انبثاق المضامين الكبرى للحياة التاريخية (اللغة، الدين، الدولة، إلخ) إما كابتكارات لعقول فردية "عبقرية" وإما كهبات إلهية. لكن بدا أن هذين التفسيرين غير كافيين، فتم استبدالهما بفكرة الإنتاج للظواهر الثقافية والاجتماعية، بمعنى أنها تنبثق من التفاعل بين البشر. إذ لا يمكن أن تصدر عن شخص معزول. هذا الإنتاج الاجتماعي للظواهر الجماعية يحدث بطريقتين: أولاً، من خلال التفاعل **المتزامن** بين الأفراد؛ وثانيًا، من خلال **تعاقب** الأجيال الذي لا يجعل الأفراد مجرد خَلَفٍ لسَلَف، وإنما ورثة أيضًا.

يوجد الإنتاج الاجتماعي في نقط تقاطع الفرد الخالص (الفرد العبقري) والاجتماعي المتعالي (الهبة الإلهية). وهذا ما يسمح للسوسيولوجيا بأن تكون منهجًا لكل العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية عمومًا. لكن هذه العلوم ليست مضطرةً إلى أن تكون جزءًا من السوسيولوجيا حتى تستعمل هذا المنهج. بل يجب على هذه الأخيرة أن تتكيف، مع كل العلوم الإنسانية الأخرى وأن تمثل بالنسبة لها ما مثله الاستقراء بالنسبة للعلوم الطبيعية. فقد تسرب الاستقراء، كمبدأ جديد للبحث، إلى كل أنواع المشكلات ومدها بمنهج علمي جديد لتفسيرها. هكذا الشأن بالنسبة للسوسيولوجيا التي يجب أن تكون منهجًا جديدًا ومبدأ تفسيريًا يمكن أن يخصِّب حقل المعرفة المتعلقة بالإنسان.

يميز زيمل بين ثلاثة أنواع من السوسيولوجيا (العامة، الشكلية، الفلسفية) تبعًا للتمييز بين ثلاثة أنواع من نطاقات المشكلات: أولاً، نطاق البحث في العلاقة بين الفرد والمجتمع، منظورًا إليها من وجهة نظر الفرد أو الجماعة، وتدرسه السوسيولوجيا العامة. فهذه الأخيرة تدرس المادة التاريخية للوقائع الاجتماعية، أي مضمونها: مثلاً، تطورها داخل جماعات معينة عبر الزمن. ثانيًا، نطاق البحث في أشكال التفاعل بين الأفراد أو في العلاقات المتبادلة التي تنتج "المجتمع"، وتدرسه السوسيولوجيا الشكلية أو الخالصة. ثالثًا، نطاق البحث في أنماط المعرفة ومفترضاتها انطلاقًا من وجهة نظر سوسيولوجية، وتدرسه السوسيولوجيا الفلسفية. وتهتم هذه الأخيرة بحقلَيْن للبحث:

أولاً، المفاهيم والمفترضات الأساسية للبحث، مثل إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية الخاصة التي تدرس أي بعد من أبعاد الحياة الاجتماعية؛ وثانيًا، مفاهيم ومفترضات المعرفة، أي ميتافيزيقا المواضيع التي تدرسها العلوم الاجتماعية الخاصة.

وتشترك نطاقات المشكلات الثلاث في عدد من الخصائص:

1. إنها تندرج في تصور للمجتمع يركز على ديناميكيته وعملياته: فالمجتمع يوجد عندما يدخل عدد من الأفراد في تفاعل؛ كما أن التفاعل ينبثق كلما حركت بعضُ الدوافع الأفراد إلى تحقيق بعض الغايات. لذلك يحاجج زيمل على أنه لا ينبغي الحديث عن المجتمع، وإنما عن الاجتماع بمعناه الحصري. فالمجتمع ليس كُلِّيةً مشيَّئةً أو موضوعًا ملاحظًا يوجد ككيان فريد من نوعه كما يعتقد دوركايم، بل هو واقع مائع يتكون من أفراد ذوي إرادة وفاعلين وواعين، يطبقون خطاطات تأويلية في أفعالهم وتفاعلاتهم. ويمكن اعتبار المجتمع كائنًا قبليًا، ليس بمعنى أنه يوجد في استقلال عن الأفراد، وإنما بمعنى أن هؤلاء الأفراد حيوانات اجتماعية منذورة للاجتماع والمؤانسة (Sociability).

2. تندرج نطاقات المشكلات الثلاث أيضًا في تصور للسوسيولوجيا يتساءل عما يحدث للبشر وعن القواعد التي يطبقونها، ليس، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، نظرًا لأنهم يطورون كينونات فردية مفهومة في كليتها، وإنما لأنهم يشكلون جماعات بواسطة التفاعل ولأنهم محددون بحياة الجماعة. ولكي تكون مهمة

السوسيولوجيا هي دراسة المجتمع، ينبغي لها أن تبحث فقط في هذه التفاعلات، هذه الأنواع والأشكال من الاجتماع. هذا التصور مكّن السوسيولوجيا من التمايز عن علم النفس، حيث أصبح موضوعها هو **الاجتماع** (أشكال التفاعل)، بينما تخصص علم النفس في دراسة بنية الشخصية، أو الخاصية التي لا تخبل الاختزال التي يسميها زيمل "لُبُّ الفردانية" والتي تجعل من كل شخص كائنًا فريدًا.

3. تشترك تلك النطاقات من المشكلات في مسلمة منهجية أساسية، وهي أن البحث السوسيولوجي يجري تبعًا لقوانينه المعرفية الخاصة، وليس تبعًا لنواميس العلوم الفيزيائية. فالسوسيولوجيا علم انعكاسي، واعٍ بأن المعرفة مشروطةٌ بالباحث عن المعرفة، ويركز في كلّ ميادين الحياة على ما يسميه زيمل عمومية الاجتماع، ويستعمل منهجًا استقرائيًا. إن دراسة الاجتماع تعني منهجًا مختلفًا كليًّا عن المنهج الخاص بدراسة الطبيعة. ويتضح في هذا النص كيف أن زيمل يرفض النزعة الواقعية المفاهيمية لدوركايم، ويدافع بالمقابل عن نزعة اسمية فلسفية خالصة تركز على الأبعاد البنائية والدلالية للمعرفة في العلوم الإنسانية.

عندما يريد المرء أن يقدم تفسيرات للسوسيولوجيا، تظهر أولى الصعوبات، وهي أن ادعاء كونه علمًا ليس محطَّ إجماع. وحتى في حالة الاعتراف به كعلم، يجد المرء عددًا كبيرًا من الآراء تتعلق بمضمونه وأهدافه وكمًا هائلا من التناقضات وأشكال اللبس التي تعيد باستمرار توليد الشك في الطابع العلمي الأصيل لطريقته في

طرح المشكلات. وكان بإمكان المرء أيضًا أن يتحمل غيابَ تعريفٍ متفقٍ عليه ومحدَّدٍ بوضوح لو وجد نفسه على الأقل أمام مجموعة من المشكلات الخاصة به التي لا تعالجها علوم أخرى، أو على الأقل لا تعالجها كلها والتي تشمل حدثَ أو مفهومَ "المجتمع" كنقطة مشتركة بينها. تختلف هذه المشكلات عن بعضها البعض، سواء من حيث محتوياتها أو توجهاتها أو طرق حلها، اختلافًا كبيرًا لدرجة أنه لا يمكن معالجتها كما لو أنها تنتمي لمجال علمي متجانس، لكن يمكن لمفهوم "السوسيولوجيا" أن يمنحها مأوىً مؤقتًا، وبالتالي سيكون معروفًا المجالُ الذي يجب البحثُ عنها فيه. هكذا سيكون وضعُ السوسيولوجيا شبيهًا بوضع التقنية التي تُغَطِّي على نحو مشروع مجالاً واسعًا من المهام، دون أن يستلزم فهمُ مشكلاتِها الخاصة وحلُّها أن تكون لها خصائص مشتركة تخوِّل لها أن تدخل تحت تسمية "تقنية".

وباختصار، حاول زيمل في هذا المقال تجاوز التعارض بين الفردانية المنهجية التي تعطي الأولوية للفرد، والشمولية التي تعطي الأولوية للاجتماعي. فلا الأفراد وحدهم من يكون الواقع ولا المجتمع وحده يفعل ذلك. فالواقع الاجتماعي يتكون من عدد من الأفراد الذين يرتبطون ببعضهم البعض بواسطة التفاعلات التي تتبلور في أشكال اجتماع دائمة. تحظى هذه الأخيرة بأهمية بالغة نظرًا لأنها تبرهن على أن المجتمع ليس مادةً، وإنما هو عملية (process) أو حدث (event)، ونظرًا لأنها تمكّن من التغلب على ثنائية

الفرد/ المجتمع (الأفراد يتفاعلون فيما بينهم وينتجون بذلك المجتمع). وعلى هذا الأساس، يقدم زيمل تعريفين للمجتمع: فهو أولاً عددٌ من الأفراد الذين يرتبطون ببعضهم البعض بواسطة التفاعل؛ وهو ثانيًا مجموع التفاعلات أو أشكال العلاقات التي يتحوّل الأفرادُ بموجبها إلى مجتمع.

## 1. المجتمع ومعرفة المجتمع

يبدو أن هذا الربطَ بين مشكلاتٍ غير متجانسة، والذي يَعِدُ بوِحْدةٍ أعمق، يتفكك عندما يتعلق الأمر بإشكالية المفهوم الوحيد المتماسك الخاص بالسوسيولوجيا، وهو مفهوم المجتمع. في الواقع، تنبثق كلُّ أشكال رفض السوسيولوجيا كعلم على أساس هذه الإشكالية. والغريب أن هؤلاء الرافضين لعلمية السوسيولوجيا يقللون من أهمية هذا المفهوم حينًا ويغالون في الرفع من أهميته حينًا آخر. فنحن نسمع البعضَ يقول إن كلَّ وجودٍ يرجع حصرًا إلى الأفرادِ وسماتِهم وتجاربِهم، بحيث يصبح "المجتمع" تجريدًا ضروريًا لأسباب عملية وملائما للغاية لإجراء تركيبٍ مؤقتٍ لظواهر متنوعة، دون أن يُشكِّل مع ذلك موضوعًا objet يتجاوز الأفرادَ والأحداثَ التي تهمهم. وعندما ستتم دراسةُ كلِّ فردٍ بخصائصه الطبيعية والتاريخية، لن يبقى هناك موضوعٌ حقيقيٌّ خاصٌّ بعلم خاص آخر. والحال أنه إذا كان المجتمع يمثل بالنسبة لهذا النوع من النقد شيئًا بسيطًا، فإنه يمثل بالنسبة لنوع آخر من النقد شيئًا مهمًا جدًا، لا سيما إذا أردنا تحديدَ مجالِ علمٍ جديدٍ. وبالفعل، يقال

انطلاقًا من وجهة النظر الأخيرة إن كل ما تفعله الكائنات البشرية وكل ما هي عليه يتم داخل المجتمع، وإن هذا الأخير يحدِّدُها ويشكِّلُ جزءًا من وجودها. فلا وجود لعلم للإنسانِ ليس علمًا اجتماعيًا، لذا يجب على علم المجتمع أن يَحِلَّ مَحَلَّ العلومِ المخصوصة ذات الطبيعة التاريخية أو النفسية أو المعيارية التي تم الفصل بينها فصلاً مصطنعًا.

فمن الواضح أن الاجتماع[1] هو ما يوحِّد بين مجموع المصالح والمضامين والأحداث الإنسانية في وحدات ملموسة. بيد أن هذا التعريف الذي يريد أن يسند للسوسيولوجيا كلَّ شيء يفرغها من محتواها تمامًا كما يفعل التعريف الآخر الذي لا يريد ألا يسند لها شيئًا. إن العلوم القانونية والفيلولوجيا وعلم السياسة والأدب وعلم النفس وعلم اللاهوت وكل العلوم التي تقتسم فيما بينها الحقلَ الإنساني ستستمر في الوجود. ولن نستفيد أي شيء بوضع

---

(1) استعملنا مفهوم "اجتماع" في مقابل الكلمة الألمانية "Vergesellschaftung" التي ترجمت بكلمة "socialisation" في الترجمة الفرنسية لكتاب الإبستمولوجيا وعلم الاجتماع والترجمتين الفرنسة والانجليزية لكتاب علم الاجتماع: دراسات في الأشكال الاجتماعية للاجتماع، وترجمت بكلمة "sociation" في الترجمة الانجليزية لكتاب الإبستمولوجيا وعلم الاجتماع. والحال أن المعنى المقصود من مفهوم Vergesellschaftung الألماني هو عملية بناء المجتمع والتي فضلنا اختصارها بمفهوم "الاجتماع" التي تتضمن هذا المعنى، أي التجاور في مكان واحد والتفاعل من أجل بناء مجتمع وهذه الازدواجية نجدها أيضا لدى دوركايم. [المترجم].

كـلّ العلـوم في سـلة واحـدة ووضـع علامـة جديـدة عليهـا: "السوسيولوجيا". هكذا، وبخـلاف علـوم أخـرى قائمـة بـذاتها، يوجد علم المجتمع في وضعية غير مريحة تستلزم منه أن يبرهن عـلى حقه في الوجود. لكن هذا الإكراه يظـل شـيئًا إيجابيًّـا بالنـسبة إليـه مادام يلزمه في الوقـت نفـسه بـشرح مفاهيمـه ومبادئـه الأساسـية وطريقته الخاصة في دراسة الواقع الاجتماعي.

سنقترف خطأ بخـصوص جـوهر العلـم إذا استخلـصنا مـن الوجود المزعوم لـ"الأفـراد" أنـه يجـب عـلى كـلّ بحـثٍ يهـدف إلى الإمساك بهـم أن يتخـذ لـه كموضـوعِ تجريـداتٍ تأمليـةً وأشـكالاً لاواقعية. وعلى العكس من ذلك، فإن فِكْرَنَا يدرك المعطياتِ **دومًـا** في صورة أشكال (figures) تُستَخْدَمُ كمواضـيع للعلـم نظـرًا لأن فكرنا لا يجد مكافئًا في الواقع المباشر والفوري. فلا أحد يخشى مثلاً الحديث عن تطور الأسلوب الغوطي رغم أنه لا يوجد في أي مكان أسلوبٌ غوطيٌّ عامٌ يمكن تعيينه بشكل ملموس، ولكن توجد فقط أعمال فنيةٌ خاصةٌ لا يمكن فيها فصل عناصر هـذا الأسـلوب عـن العناصر **الفردية**. فالأسلوب الغوطي كموضوع للمعرفة التاريخيـة هو شَكْلٌ فكريٌّ تم استخلاصه من الأعـمال الموجـودة في الواقـع، لكنه ليس واقعًا فوريًا. إنه تجريد مـن الواقـع، ولـيس نفـسه واقعًـا معطى فوريًا.

يحدث في كثير من المرات ألا نسعى إلى معرفـة كيـف تتـصرف الأشياء الفردية بتفاصيلها: بل إننا نشَكِّلُ انطلاقًا منها وحدةً جماعية

جديدة. فعندما نتساءل عن الأسلوب الغوطي وقوانينه وتطوره، فإننا لا نصف كاتدرائيةً خاصة أو قصرًا خاصًا، على الرغم من أننا نستخلص مادةَ الوِحْدَةِ المدروسة ("الأسلوب الغوطي") فقط من خلال دراسة تفاصيل الكاتدرائيات والقصور. إننا نتساءل بنفس الطريقة تقريبًا حول الكيفية التي تصرف بها اليونانيون والفارسيون في حرب الماراتون. فإذا كان التصور الصحيح الوحيد هو الذي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الأفراد، أي الذي يرى أن هؤلاء هم الذين يشكلون الواقع، فإن المعرفة التاريخية لن تُحقِّق هدفَها إلا إذا كنا نعرف سلوكَ كلِّ فردٍ يوناني وكل فرد فارسي، وبالتالي التاريخَ الكامل لحياة كل واحد منهم، والذي يمكن انطلاقًا منه فهمُ الدوافع النفسية لسلوكه خلال الحرب. في الحقيقة، وإن كان من الممكنِ تحقيقُ هذا المشروع الرائع، فإنه لا يكفي لحَلِّ مشكلتنا. وبالفعل، لا يتمثل موضوع التاريخ في هذا الفرد أو ذاك، وإنما في معرفة اليونانيين والفارسيين جميعهم الذين يشكلون ظاهرة مختلفة تمامًا ناتجة عن عملية تركيب يقوم بها الفكر، وليس عن ملاحظة الأفراد منعزلين عن بعضهم البعض. أكيد أن كلَّ واحدٍ منهم كان منقادًا للتصرف وفق تطور خاص به مختلف عن تطور كل واحد من الأفراد الآخرين، وبالتالي فلا أحد منهم كان سلوكُه مطابقًا لسلوكات الآخرين. كما أننا لا نعثر في أي واحد منهم على ما هو مشترك بينه وبين الآخرين وما يميزه عنهم، وذلك لأن هذين البعدين يشكلان وِحْدةً لا تقبل الفصل لحياته الخاصة. بيد أننا نشكل الوحدات الأوسع (اليونانيين والفارسيين) انطلاقًا من جميع

هؤلاء الأفراد. ولو فكرنا لبرهة قصيرة لتبيَّنَ لنا أننا بمثل هذه المفاهيم نتجاوز الكينونات الفردية. وإذا أردنا أن نستبعد من مجال معرفتنا كلَّ هذه البناءات الفكرية الجديدة، متذرعين بكون الكينونات الفردية هي وحدها الكائنات "الحقيقة"، سنحرم هذا المجال المعرفي من مضمونه الأقل عرضة للخلاف والأكثر مشروعية. فالتأكيد المتسرع على أنه لا يوجد في آخر المطاف سوى أفراد بشر وأنهم وحدهم بالتالي يشكلون المواضيع الملموسة للعلم، لا يمكنه أن يمنعنا من الحديث عن تاريخ الكاثوليكية أو الديموقراطية الاجتماعية، وعن المدن والإمبراطوريات، وعن الحركة النسائية ووضعية الصناعة التقليدية، وكذا عن آلاف أخرى من الأحداث والأشكال الجماعية المركبة – وعن المجتمع عمومًا. إن المجتمع المدرك على هذا النحو يمثل بالتأكيد مفهومًا مجردًا، لكن كلَّ واحدة من عبارات وتجميعات هذا المفهوم التي لا حصر لها تمثل موضوعًا يمكن أن يكون موضوعَ بحثٍ أو دراسة، حتى وإن كان لا يتكون من كينونات فردية معزولة عن بعضها البعض.

وعلى الرغم من كل شيء، يمكن إرجاع هذا الاعتبار برمته لنقْصٍ يعتري معرفتَنا. كما يمكن أن يكون ضرورةً مؤقتةً يمكن تجاوزُها بمعرفةٍ أدق بالأفراد باعتبارهم العناصر الملموسة والنهائية. في الواقع، إذا ألقينا نظرة قريبة على "الأفراد"، سنلاحظ أنهم لا يشكلون أبدًا العناصرَ الأخيرة أو "الذواتِ" المكوِّنةَ للعالم البشري. وبالفعل، هذه الوحدة التي يشار إليها بمفهوم الفرد (والتي يمكن أن تكون غير قابلة للتجزؤ كما سنرى لاحقًا) ليست

أبدًا موضوعًا معرفيًا، وإنما هي موضوعُ تجربة. إن الطريقة التي يعرف بها كلُّ واحد منا هذه الوَحدَةَ انطلاقًا من ذاته ومن الآخرين لا يمكن مقارنتها بأية طريقة أخرى في المعرفة. فما نعرفه علميًا عن الإنسان ليس إلا بعض الخصائص التي لا تقدم نفسها سوى مرة واحدة والتي يمكن أن تكون خاضعة للتأثيرات المتبادلة بينها؛ وهي خصائص تتطلب التفكيرَ في كل واحدة منها على حدة وتقديمَ تفسير خاص بها. هذا التفسير يقود في كل حالة إلى أن نأخذ بعين الاعتبار عددًا لا يحصى من تأثيرات الأوساط الفيزيائية والثقافية والشخصية التي تأتي من كل مكان وتمتد إلى أعماق الزمن الغابرة. ولذلك فإنه بدون عزل هذه العناصر والإمساك بها بإرجاعها إلى عناصر أبسط وأعمق وأرحب، لا يمكن الاقتراب من العنصر "النهائي"، أي من الواقع بمعناه الدقيق الذي يجب أن يُمثِّل وحدُه أساسَ كلِّ تركيب ذهني عال. فمن وجهة النظر هذه، توجد جزيئات الألوان والحروف الأبجدية وذرات الماء في الواقع؛ بينما اللوحات الفنية والكتاب والنهر ليست سوى تركيبات؛ فهي وَحداتٌ لا وجود لها في الواقع الموضوعي، بل توجد فقط في وعينا. ومن البيِّنِ أن هذه العناصر المفترضة تمثل بناءاتٍ فكريةً متطورة. فليس من الصواب إسنادُ طابع الواقعية إلى الوحدات النهائية وحدها، وإقصاء الظواهر التي تمنحها شكلها. وإذا اعتبرنا أن كلَّ شكلٍ (الذي هو دومًا عملية ربط) هو من إنتاج ذاتٍ تقوم بعمليات الربط هذه، فمما لا شك فيه أن الواقع الذي ننشد معرفته سيصبح غير قابل للفهم. وفي هذه الحالة، فإن التصور الذي يرى

أن الأفراد وحدهم "الواقعيون" لن يكون سوى تصور اعتباطي للغاية، مادام لن يكون الفردُ في نظر التحليل المتقدم سوى تجمعٍ لبعض السمات الخاصة والمصائر والقوى والظروف التاريخية التي تشكل بالنسبة له وقائعَ ذات أولوية مثلما يُشكّل الأفرادُ أنفسُهم وقائعَ ذات أولوية بالنسبة لـ"المجتمع".

وعليه، فإن النزعة الواقعية المزعومة، التي تنتقد مفهوم المجتمع، وبالتالي مفهوم السوسيولوجيا، تخطئ الواقعَ القابلَ للمعرفة لأنها تدفعه إلى اللانهائي وتبحث عنه حيثما لا يمكن الإمساك به. وبالفعل، يجب تصورُ المعرفةِ تبعًا لمبدإ بنيويٍّ مختلفٍ تمامًا، وهو انتقاء، من مركب معطى من الظواهر، عددًا من المواضيع المعرفية المتنوعة التي يجب الاعتراف بأنها في آن واحد نهائية ومتجانسة بالنسبة للمعرفة. ويمكن نعت هذا الإجراء برمز المسافات المختلفة الموجودة بين هذا المركب من الظواهر والعقل البشري. عندما نرى موضوعًا مجاليًا على بعد مترين أو خمسة أمتار أو عشرة أمتار، فإننا سنرى في كل مرة صورةً مختلفة عن سابقتها، صورةً لن تكون "صادقة" في كل مرة إلا في كل حالة محددة، ويمكنها أن تُنتِجَ في هذه الحدود بعضَ الأخطاء. مثلا، إذا نظرنا إلى لوحة على بعد بضعة أمتار بعد أن نكون قد تأملنا جزءًا منها بإمعان وتفصيل، فإن النظرة الجديدة ستكون مشوَّهةً وخاطئةً تماما – على الرغم من أنه يمكن القول انطلاقًا من مفاهيم سطحية أن النظرةَ المفصلةَ "أصدقُ" من النظر إليها عن بعد. في الواقع، حتى في حالة النظر عن قرب تظل هناك مسافة لا يمكن قياس حدها الأدنى. إن

للصورة التي نلتقطها عن مسافة معينة عِلَّةُ وجودها الخاصة، ولا يمكن استبدالها أو تصحيحها بأية صورة أخرى. نرى إذن إنه عندما "نقترب" من الوجود البشري، فإن كل فرد يتميز تميزًا واضحًا بانفصاله عن الآخرين؛ وإذا تأملناه من مسافة أبعد، فإن ما هو خاص يختفي وتتولد صورة "مجتمع" بأشكاله وألوانه الخاصة يمكن التعرف أو عدم التعرف عليها. هذه الصورة مبرَّرة بقدر ما هي مبرَّرةٌ الصورةُ ذات الأجزاء المنفصلة عن بعضها البعض، كما أنها ليست مجرد مرحلة تمهيدية. فالفرق الوحيد يتمثل في كون هذه الأجزاء تستجيب لأهداف معرفية مختلفة تطابق رؤية معنية انطلاقًا من مسافات النظر المختلفة.

هكذا أمكن التأكيد على أن التفكير العلمي في المجتمع حقق الاستقلال عن الفكرة القائلة إن كل صيرورة واقعية لن تتطور إلا في الأفراد. فليس صحيحًا أنه يمكن الإمساك بالواقع الفوري بفضل معرفة سلسلاتِ الأحداثِ **الفردية**. وبالفعل إن هذا الواقعَ معطى في شكلِ مركبٍ من الصور، أي في شكل تجاورٍ متصلٍ من الظواهر المصطنعة. فإذا ما فصلنا فقط هذا الوجود الأولي حقًّا في شكل مصائر فردية، وإذا أرجعنا الوجودَ الفعليَّ البسيطَ للظواهر إلى فاعلين منعزلين وركزناه عليهم كما لو ركزنا على نقطة بؤرية، فإن هذه العملية لن تكون سوى صَوْرَنَةٍ فكريةٍ بعديةٍ للواقع المعطى على نحو مباشر، نقوم بها تبعًا لعادةٍ بديهيةٍ وبموجب طبيعة الأشياء. إن هذا الإجراء ذاتي تمامًا، لكن مادام يقدم معرفةً ملائمةً،

فإنه يتسم بنفس القدر من الموضوعية الذي تتسم به المعطياتُ المركبة في مقولة المجتمع. إن الأهداف الخاصة بالمعرفة هي التي تقرر ما إذا كان يجب مساءلة الواقع الظاهري أو المعيش بشكل مباشر باسم ذاتٍ شخصية أو ذات جماعية. ويتعلق الأمر في الحالتين بـ"وجهتي نظر" لا تتعارضان كما لو أنهما تمثلان الواقع والتجريد، وإنما تبتعدان معًا عن "الواقع" نظرًا لأنهما تمثلان طريقتين في مقاربته. هذا الواقع بما هو كذلك ليس هو العلم، بل يصبح علمًا فقط عندما يكتسي شكلَ المعرفة بفضل هذا النوع من المقولات.

هناك أيضًا وجهةُ نظرٍ أخرى مؤداها أنه ينبغي قبولُ فكرة أن الشيء الوحيد الواقعي في الأفراد هو الوجود الإنساني دون أن يُفْسِدَ هذا القبولُ صلاحيةَ مفهومِ المجتمع. هذا المفهومُ يعني في أعمِّ معانيه الفعلَ الذهنيَّ المتبادلَ بين الأفراد[1]. يجب ألا نخاطر بهذه الصعوبات التي تضعها بعض الظواهر الهامشية. مثلاً، إن الشخصين اللذين ينظران إلى بعضهما البعض أو يتدافعان أمام شباك التذاكر لا يمكن اعتبارهما مُؤَنَّسَيْن (socialised). وحتى عندما يكون التفاعل سطحيًا ومؤقتًا، كما هي الحال في هذه الحالة، فإن الحديث عن الاجتماع يكون مبرَّرًا على هذا المستوى، ذلك أنه لكي تحمل هذه التفاعلات هذه التسمية يكفي أن تتضاعف وأن تبلغ حدًّا معينًا من الكثافة وأن ترتبط بتفاعلات أخرى. إن الارتباط

(1) استعمل المترجم الانجليزي عبارة "التفاعل السيكولوجي بين الكائنات البشرية الفردية" [المترجم].

السطحي باللغة العادية (الكافية للممارسة اليومية) هو ما يجعلنا نقبل تخصيص كلمة "مجتمع" للتفاعلات الدائمة فقط. بل إن التفاعلات التي نقصدها بكلمة "مجتمع" تتبلور وتتجسد موضوعيًّا في بنيات متماسكة كالدولة والأسرة والتجمعات الحرفية والكنائس والطبقات الاجتماعية والتنظيمات القائمة على المصالح المشتركة.

بالإضافة إلى هذه الأمثلة، يوجد عددٌ لا متناهٍ من أشكالِ العلاقات وأنواعِ التفاعلات بين البشر القليلة الأهمية، بل والتافهة أحيانًا، وذلك إذا ما تناولنا الحالاتِ الخاصةَ كلاً على حِدَةٍ، والتي تساهم مع ذلك في بناء المجتمع كما نعرفه، وذلك بما أنها تندرج في الأشكال الاجتماعية الأوسع والرسمية إن صح التعبير. هذا التقييد (limitation) له تشابه مع العلوم السابقة التي كانت تهتم بالجسم البشري من الداخل، والتي كانت تقتصر على دراسة الأعضاء المهمة والمحصورة العدد كالقلب والكبد والرئتين والمعدة، إلخ، لكنها كانت تهمل الخلايا التي لا حصر لها والتي لم يكن لها اسم معروف أو لم تكن معروفة، والتي بدونها لم يكن لأشهر الأعضاء أن تكوِّن جسدًا حيًّا. وبالمثل، سيكون من المستحيل إعادة بناء الحياة الاجتماعية، كما نعرفها بالتجربة، فقط انطلاقًا من البنيات المشار إليها سابقًا التي تشكل المواضيع التقليدية للعلم الاجتماعي؛ وبالفعل، يتفتت المجتمع إلى عدد كبير من الأنساق غير المنتظمة دون تدخلِ عددٍ كبيرٍ من التركيبات الأقل رحابة. تتم عملية الاجتماع وتتلاشى باستمرار، ثم تُستأنفُ من جديد. وحتى عندما

لا يكون تدفقها الأبدي وغليانها غير قويين بما يكفي لتكوين تنظيمات نموذجية، فإنها تربط الأفراد فيما بينهم. ينظر الأفراد إلى بعضهم البعض، ويغارون من بعضهم البعض، ويتبادلون الرسائل ويتناولون الفطور معًا، ويستشعرون التعاطف والتنافر بعيدًا عن كل مصلحة ملموسة؛ كما أن الاعتراف بسلوكٍ غَيْرِيٍّ يخلق روابط لا تنفصم؛ إن الواحد يطلب من الآخر أن يرشده إلى الطريق، والناس يرتدون ملابسهم ويتجملون من أجل بعضهم البعض: هذه الآلاف من العلاقات القائمة بين الأشخاص، المؤقتة أو الدائمة، الواعية أو اللاواعية، العرَضية أو المثقلة بالنتائج (التي اخترنا منها بشكل اعتباطي الأمثلة التي ذكرناها) تربط بين البشر باستمرار. إنها إذن التفاعلات بين العناصر المكوِّنة للمجتمع، إنها ما يُفسِّر صلابةَ الحياة الاجتماعية ومرونتَها وكلَّ تعددها ووحدتها، البارزة والغامضة جدًا.

إن كلَّ الأنظمة الكبيرة والتنظيمات فوق فردية التي تتبادر إلى ذهننا عندما نفكر في المجتمع ليست شيئًا آخر غيرَ التفاعلات الفورية التي تحدث بين الأفراد باستمرار في كلّ لحظة، لكن التي تبلورت في حقول دائمة وظواهر مستقلة. والحال أن هذه التفاعلات عندما تتبلور تكتسب وجودَها الخاص وقوانينَها الخاصة، ويمكنها بالتالي أن تواجه وتعارض التفاعلات التلقائية نفسها تبعًا لأشكالِ الوجود التي بواسطتها يحدِّد البشرُ بعضَهم بعضًا. وفي نفس الوقت، إن المجتمع، بحياته كما تتحقق باستمرار، يعني دومًا أن الأفراد يرتبطون فيما بينهم من خلال التأثيرات

والتحديدات المتبادلة. وهو بالتالي شيء وظيفي، شيء يصنعه الأفراد ويتحملونه في آن واحد. ولكي نكون أوفياء لطابعه الأساسي، يجب ألا نتحدث عن مجتمع، وإنما عن اجتماع. ليس "المجتمع" في هذه الحالة سوى الاسم المعطى لمجموعة من الأفراد المرتبطين فيما بينهم بتفاعلات؛ ولهذا السبب نعتبره يشكِّل وحدةً بنفس الطريقة التي نقول بها عن نسق من الكتل الجسدية التي تحدد سلوكياتهم كلَّها على أساس التفاعلات أنه يشكل أيضًا وحدة. يمكن للمرء في هذه الحالة الأخيرة ألا يعتقد أن العناصر المادية المعزولة وحدَها تشكل "الواقع" الأصلي، وأن حركاتها وتغيراتها التي تسبب بعضها البعض، والتي لا يمكن الإمساك بها في الملموس، لن تكون إلا وقائع ثانوية؛ كما أن مكانها هو هذه الأجزاء من المادة، وإن ما يسمى وحدة ليست سوى تركيب لهذه الكينونات المادية الخاصة (الأجساد) التي تحتفظ كل واحدة منها في داخلها بالدوافع والأشكال التي تتلقاها وتعيد توزيعها. ويمكن للمرء في نفس السياق أن يشدد على أن الأفراد البشر وحدهم يمثلون وقائع حقيقية. لكن ذلك لن ينفعنا في شيء. إذ وفقًا لهذا الطرح، لن يكون المجتمعُ "مادةً"، ولن يكون شيئًا ملموسًا، وسيكون مجرد صيرورة، أي وظيفةَ استقبالِ مصيرِ الفرد وإنتاجه وتطويره على يد الآخر. فإذا توقفنا عند ما هو ملموس، سوف لن نجد بالفعل سوى الأفراد؛ وبينهم مجرد مجال فارغ إن صح التعبير. سنتحدث لاحقًا عن نتائج هذا التصور. ومهما يكن، إذا لم يُسْنَدْ "وجودٌ" (بالمعنى الضيق للكلمة) سوى للأفراد، فيجب أيضًا رفضُ أن تكون دينامية

الفعلِ والمعاناة، التي يُغيِّر بها الأفراد بعضهم البعض، شيئًا "واقعيًا" يمكن دراسته في صيرورته.

## 2. الطابع المجرد للسوسيولوجيا

ينتقي كل علم من الكُلِّيَة (totality) أو من الفورية المعيشية للظواهر مجموعةً واحدةً أو بعدًا واحدًا، وذلك بتوجيهٍ من تصور محدَّد. وتشتغل السوسيولوجيا بنفس الطريقة. فهي تتصرف إذن بنفس القدر من المشروعية التي يتصرف بها أيُّ علمٍ آخر عندما يحلل الكينونات الفردية ويعيد تركيبها على ضوء تصوره الخاص. حيث تتساءل عماذا يحدث للناس، ووفق أية قواعد يتصرفون، ليس عندما يكشفون عن كينوناتهم الفردية في كليتها، وإنما عندما يشكلون جماعات وعندما يتحددون بوجود هذه الجماعات بفعل تفاعلاتهم. هكذا يمكن للسوسيولوجيا أن تعالج تاريخ الزواج بدون أن تحلل الحياة المشتركة لزيجات معينة، وأن تدرس مبدأ التنظيم الإداري دون أن تصف "يومًا نموذجيًا" في مكتب معين؛ وأن تدرس القوانين ونتائج الصراع الطبقي دون الانشغال بحدوث إضراب معين أو مفاوضات حول الأجر. أكيد أن مواضيع هذه الأسئلة هي نتيجة لعملية تجريد. لكن هذه الخاصية لا تميز السوسيولوجيا عن علوم أخرى، كالمنطق أو النظرية الاقتصادية اللذين يبنيان أيضًا ظواهر متماسكة انطلاقًا من الواقع وبتوجيه من تصوراتها الخاصة (المعرفة والاقتصاد على التوالي)، ويكتشفان قوانين وتطورات رغم أن تلك الظواهر لا توجد أبدًا كمواضيع قابلة للتجربة.

تقوم السوسيولوجيا بدورها على تجريدٍ للواقع الملموس بتوجيه من مفهوم المجتمع. وقد سبق لنا أن سجلنا عدم مصداقية تهمة اللاواقعية التي تولدت عن التأكيد أن الأفراد وحدهم من يتمتع بالواقعية. لكن هذا التصور يصون السوسيولوجيا من المغالاة التي أشرت إليها من قبل على أنها الخطر الذي يهدد مكانته كعلم. لنكرر ما قلناه سابقا: إذا تم اعتبار الإنسان محدَّدًا في كل أبعاد حياته وأفعاله بكونه كائنًا اجتماعيًا، فإن كلَّ علوم الإنسان ستُختَزَلُ في علم الحياة الاجتماعية: إذ لن تكون مواضيع هذه العلوم سوى قنوات خاصة تندفق عبرها الحياة الاجتماعية التي ستكون وحدُها الحاملةَ لكلِّ قوةٍ وكلِّ معنى. لقد بَيَّنْتُ أنه لا يمكن التوصل بهذه الطريقة سوى إلى إعطاء اسم جديد ومشترك لكل الفروع المعرفية التي ستستمر في الوجود بأي حال برباطة جأش واستقلالية بمضامينها وتسمياتها وتوجهاتها ومناهجها الخاصة. وبالتالي، فحتى وإن تعلق الأمر بتوسيع خاطئ لمفهومي "المجتمع" و"السوسيولوجيا"، فإنه يقوم مع ذلك على حدث مهم في ذاته وغني بالنتائج. لذلك فإن الاعتراف بكون الإنسان محدَّدًا في طبيعته كلِّها ومجموع تمظهراتها بكونه يعيش في تفاعل مع آخرين سيؤدي بالفعل إلى طريقة جديدة في اعتبار الأشياء في مجال ما يسمى علوم الروح.

إن المضامين الكبرى للوجود التاريخي، كاللغة أو الدين أو تشكلِ الدول أو الثقافة المادية، كانت تُسنَد في جزء كبير منها في

القرن الثامن عشر كـ"ابتكارات" لأشخاص فرادى. وعندما بدا أن العقلَ ومصالحَ الأفراد لم تعد تفسيراتٍ ملائمةً، لم يبق من حلٍّ غيرَ اللجوء إلى القوى المتعالية. إن "عبقرية" المبتكر المتفرد تشكل عمومًا مرحلةً وسيطةً بين المبدأين التفسيريين. وبالفعل، إن مدلول "العبقرية" يُستَخدَم ببساطة للتعبير على كون قوى الفرد المعروفة والقابلة للفهم لم تَكْفِ لإنتاج الظاهرة المعنية بالأمر. هكذا كان يتم اعتبار اللغة إما كابتكار لبعض الأفراد أو كهبة إلهية؛ وكان الدين، كحدث تاريخي، يعتبر ابتكارًا لرجال دين ماكرين أو كنتيجة للإرادة الإلهية؛ وكان يُعْتَقَدُ أن القوانين الأخلاقية إما رَسّخَها أبطالٌ في نفوسِ الجماهير أو وهبها لهم الإله أو منحتها "الطبيعة" للبشر - إنه أقنوم ليس أقل غموضا. تَحُلّ محلَّ هذين البديلين غير المُرضِيَيْن فكرةُ الإنتاج الاجتماعي التي بمقتضاها تنبثق كل هذه الظواهر من التفاعلات بين الأفراد، بل وأحيانا تكون هي نفسها تفاعلات لا يمكن أن تصدر عن الفرد المدرك كفرد معزول. هكذا تَحُلُّ مَحَلَّ الإمكانيتين السابقتين إمكانيةٌ ثالثةٌ: إنتاج الظواهر بواسطة الحياة الاجتماعية. ويتم هذا الإنتاج بطريقتين: فمن جهة هناك تعايش أفراد يتفاعلون فيما بينهم يُوَلّدُ في كل واحد منهم ما لا يمكن تفسيره انطلاقًا من واحد منهم؛ ومن جهة أخرى، هناك تعاقب الأجيال الذي تختلط موروثاته وتقاليده مع مكتسبات الفرد، الشيء الذي يجعل الإنسان الاجتماعي، بخلاف كل الحيوانات التي تحتمل مكانة أدنى، ليس خَلَفًا فقط، وإنما وارثًا أيضًا.

## 3. السوسيولوجيا كمنهج

توجد فكرة الإنتاج الاجتماعي بين فكرة الإنتاج الفردي الخالص[1] وفكرة الإنتاج المتعالي[2]. وبفضلها ظهر المنهج التكويني في كل علوم الروح. ويعتبر مفهوم الإنتاج الاجتماعي أداةً جديدة لحلِّ مشاكلِ تلك العلوم، سواء تعلق الأمر بالدولة أو تنظيم الكنائس أو اللغة أو البناء الأخلاقي. ليست السوسيولوجيا فقط علمًا له مواضيعه الخاصة المتمايزة، بفعل تقسيم العمل، عن مواضيع العلوم الأخرى، بل إنها أصبحت أيضًا **منهجًا** للعلوم التاريخية والعلوم الإنسانية على وجه العموم. عندما تلجأ العموم الأخرى إلى السوسيولوجيا، فإنها لا تكون مضطرة إلى التخلي عن مكانتها؛ كما أنها لا تصبح جزءًا من السوسيولوجيا، كما يمكن للتوسع المذهل لمفهوم السوسيولوجيا أن يجعلنا نعتقد. بل إن المنهج السوسيولوجي يتكيف مع أي مجال بحثي خاص، سواء الاقتصاد السياسي أو تاريخ الثقافة أو الأخلاق أو اللاهوت. هكذا فإن منهجه لا يختلف في جوهره عن المنهج الذي تبناه الاستقراء في بداية ظهوره كمبدأ بحثٍ جديد، عندما دخل كلَّ مجالات المشكلات الممكنة وساهم في تقديم حلول جدية للمسائل التي ظلت مطروحةً منذ القدم. وكما أن الاستقراء لم يكن علمًا خاصًا ولا علمًا شاملاً،

---

(1) أي التفسير الذي يرجع الظواهر الاجتماعية إلى ابتكارات أشخاص يتميزون بالعبقرية [المترجم].

(2) أي التفسير الذي يجعل من الظواهر الاجتماعية هبات من الإله للبشر [المترجم].

فإن السوسيولوجيا ليست كذلك أيضًا، خصوصًا إذا اعتبرناها في هذا البعد. وطالما استندت السوسيولوجيا إلى فكرة وجوب فهم الإنسان كحيوان اجتماعي وفهم المجتمع كحامل لكل الأحداث التاريخية، فإنها لن تتضمن موضوعًا لم يسبق أن عالجه أحد العلوم الموجودة. وستكون في هذه الحالة مجرد سبيل جديدة لكل هذه العلوم، حيث ستزودهم بمنهج علمي لا يشكل علمًا ذا مضمون خاص نظرًا لأنه قابل للتطبيق على مجموع المشكلات[1].

تشكل السوسيولوجيا ، بفضل الطابع الكوني لمنهجها، أساسًا مشتركًا لمجموعة من المشكلات الخاصة التي ظلت تفتقد سابقًا إلى الوضوح بسبب انعدام الاتصال بينها. إن البعدَ المشتركَ للاجتماع، بمعنى قوى الأفراد التي تتحدَّد تبادليًا، يطابقه البعدُ المشتركُ لنمط المعرفة السوسيولوجية الذي يمكن بفضله أن نعثر لمشكلةٍ محدَّدةٍ على إمكانية الحل أو تعميق الدراسة، ذلك حتى وإن كان مجالُ المعرفة متنافرًا كليًا من حيث المضمون. سأكتفي بتقديم ثلاثة أمثلة تنتقل من الأخص إلى الأعم.

1 - يمكن لعالم الإجرام أن يتعلم أشياء كثيرة حول طبيعة ما يسمى بـ "الجرائم الجماهيرية" انطلاقًا من الدراسة السوسيولوجية

(1) هذه الجمل الأخيرة وأخرى غيرها استعارها زيمل من أهم كتبه *Soziologie. Undersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908) (**السوسيولوجيا: دراسات في أشكال الاجتماع**) الذي يعالج بإسهاب أكبر بعض الأفكار المعروضة في هذه الصفحات، وخصوصًا على ضوء الوقائع التاريخية.

لسيكولوجية جمهور المسرح. وبالفعل، من الممكن في هذه الحالة أن نلاحظ بدقة وفي كلِّ وقتٍ الموضوعَ المثيرَ لسلوكٍ جماعيٍّ وانفعاليٍّ يجري في المجال الفني المجرد والمحدود بصرامة؛ في هذه الحالة (وهو أمر مهم جدًا بالنسبة لمشكلة الشعور بالذنب)، إن تشريطَ الفرد على يد جمهور يعيش معه في نفس المكان، واستبعادَ أحكام القيمة الذاتية والموضوعية تحت تأثير "العدوى الجماعية"، يتخذان طابعًا تجريبيًا ويقدمان نفسيهما للملاحظة بطريقة لا يمكن أن تحدث في مكان آخر.

2- يميل دارسُ الأديان دائمًا إلى تفسيرِ حياةِ الجماعة الدينية وروحِ التضحية التي تتولد بفعل الاستسلام لمَثَلٍ أعلى جماعي وتشكيلِ الحياة الراهنة، بالأمل في حالةٍ كاملةٍ توجد فيما وراء حياة الأفراد الفعليين وبقوة مضمون الإيمان الديني. لكن إذا جعلنا هذا الدارس يشعر مثلا بأن تنظيمًا للعمال الديمقراطيين الاشتراكيين يحمل نفس خصائص السلوك المشترك والمتبادل، فإن هذا القياس سيمكّنه من أن يفهم من جهة أن السلوك الديني لا يرتبط حصريًا بمضامين دينية، وإنما يمثل شكلاً بشريًا عامًا لا يتحقق فقط بخصوص مواضيع متعالية، ولكن أيضًا بخصوص دوافع ذات طبيعة عاطفية؛ وأن يدرك من جهة أخرى شيئًا أساسيًا بالنسبة له، وهو أنه حتى الحياة الدينية المنغلقة على ذاتها تتضمن عوامل غير دينية، بمعنى اجتماعية، أي بعض أشكال الفكر والممارسة المتبادلة التي تنصهر عضويًا بالتأكيد في الشعور الديني. ولكن التي بمجرد

ما يتم تحليلها وعزلها سوسيولوجيًّا، تُحدِّد داخل الكلية المعقدة للسلوك الديني العناصرَ التي يمكن اعتبارُها دينيةً خالصةً، وبالتالي المختلفة عن العناصر الاجتماعية.

3- سأقدم مثالاً أخيرًا على التخصيب المتبادل لمجموعات المشكلات من خلال انتماء مواضيعها المشترك للاجتماع البشري. غالبًا ما يميل المتخصص المعاصر في التاريخ السياسي أو تاريخ الحضارات إلى اختزال تشكيلات السياسة الداخلية مثلاً في شروطها وعملياتها الاقتصادية باعتبارها أسبابًا كافية. إذا طبقنا هذه الطريقة على الفردانية العميقة التي تميز البناءات السياسية للنهضة الإيطالية في بداياتها الأولى، وفسرناها كنتيجة لتحرير الحياة الاقتصادية من التعاونيات الاقتصادية وقوانين الكنيسة، سنجد لدى مؤرخ الفن ملاحظة تمكن من إعطاء وجهة جديدة لهذا التصور. يلاحظ مؤرخ الفن أنه كان يوجد بالفعل في بداية المرحلة المدروسة تطورٌ مدهشٌ لبورتريهات على شكل تماثيل نصفية، ذات طابع طبيعاني وفردي في آن واحد؛ وأمكنه بذلك أن يوضح كيف انتقل الاهتمام من المشترك بين الناس (الذي لهذا السبب يمكن بسهولة اختزاله في مجالات أكثر تجريدًا أو مثالية) إلى ما هو خاص **بالفرد**، وبالتالي نحو دلالة القوة الشخصية، أي تفضيل الملموس على القاعدة الكونية التي تسري "على الكل". يصل الباحث إلى الاعتقاد بأن الفردانية الاقتصادية الملاحَظَة هي تجلٍّ لتغيير سوسيولوجي أساسي عبّر عن نفسه في حقلي الفن والسياسة معًا، دون أن يكون أحدُهما علّةً مباشرة للآخر.

هكذا ربما تساهم التحليلاتُ السوسيولوجيةُ بشكل عام في تقديمِ تصورٍ للتاريخ أعمقِ من المادية التاريخية يمكن أن يَحُلّ محلَّها. يمكن للتحولات التاريخية، على مستواها الأكثر فعالية، ألا تكون سوى تحولات للأشكال السوسيولوجية. ربما يتعلق الأمر بإظهار الطريقة التي يتصرف بها الأفراد مع بعضهم البعض والجماعات مع بعضها البعض، والكيفية التي يقترب بها الأفراد من جماعتهم أو يبتعدون عنها، والكيفية التي تتقدم أو تتراجع بها القيم السائدة والتراكمات والأوامر تحت بعض الظروف الاجتماعية – إن كل هذه الأشياء ربما هي التي تشكل الأحداث الحقيقية في مرحلة معينة. وإذا كان يبدو أن الاقتصاد يُحدِّد كلَّ مجالاتِ الثقافة الأخرى، فإن الحقيقة الكامنة خلق هذا المظهر الجذاب هي أن الاقتصادَ نفسَه محدَّدٌ بالتحولات السوسيولوجية التي تحدِّد أيضًا كل الظواهر الثقافية الأخرى. هكذا فإن الشكلَ الاقتصاديَّ ليس بدوره سوى "بنيةٍ فوقيةٍ" بالنسبة لعلاقات وتحولات البنية السوسيولوجية الخالصة التي تشكل آخر عنصر تاريخي ملزم بتشكيل المضامين الأخرى للوجود بموازاة مع البنية الاقتصادية.

## 4. مشكلة ميادين السوسيولوجيا

### أ. الدراسة السوسيولوجية للحياة التاريخية (السوسيولوجيا العامة)

بغض النظر عن مفهوم المنهج السوسيولوجي، تعطينا هذه الاعتبارات نظرة عن ميدان المشكلات السوسيولوجية الأول. وإن كان هذا الميدان يشمل تقريبًا مجموع الوجود البشري، فإنه لا يفقد

مع ذلك طابع تجريد أحادي ليس بمقدور أي علم التخلص منه. وبالفعل، على الرغم من أن كلَّ نقطة في المجالات الاقتصادي والروحية، والسياسية والقانونية، بل والدينية والثقافية، محدَّدةٌ اجتماعيًّا ومتشبعةٌ بالمؤانسة، فإن هذا التحديد يتشابك في الواقع المعيش مع تحديدات أخرى نابعة من مصادر أخرى، وخصوصًا مع تلك التي تصدر عن الوقائع الموضوعية الخالصة. إذ يوجد دائمًا مضمون موضوعي- ذو طبيعة تقنية أو وثوقية فكرية أو فيزيولوجية- يحمل تطور القوى الاجتماعية ويحصر هذا التطور في بعض الحدود والاتجاهات، وذلك بفضل طبيعته الخاصة وقوانينه ومنطقه. يجب على كل ظاهرة اجتماعية، مهما كانت المادة التي تتحقق بواسطتها، أن تخضع للقوانين الطبيعية لهذه المادة. كما أن كل إنجاز فكري، مهما كانت تنويعاته، يرتبط دائمًا بقوانين الفكر وسلوكات المواضيع. إن أيَّ ابتكار في حقول الفن والسياسة والقانون والطب والفلسفة وفي أي حقل آخر للابتكار، يحافظ على نظامٍ معيّنٍ يمكن لنا إدراكُه من خلال العلاقات الموضوعية لمضامينه: التكاثر، الارتباط، التمايز، التركيب، إلخ. إذ لا يمكن لأيةِ إرادةٍ أو ممارسةٍ بَشَرِيَّتَيْنِ أن تحققا تقدمًا بشكل اعتباطي، أو تقفزا مسافاتٍ معينةً كما يحلو لهما، أو أن تنجزا تركيبات اعتباطية. بل ينبغي لهما أن يتبعا المنطق الداخلي للأشياء.

هكذا يمكن للمرء أن يبني تاريخ الفن تبعًا لتطورٍ مفهومٍ جيدًا، وذلك بعرض الأعمال الفنية نفسها، وبدون ذكر أسماء أصحابها، وتبعًا للترتيب الكرونولوجي وتطور الأساليب الفنية؛

كما يمكن بناءُ تطور القانون على أساس تعاقب المؤسسات والقوانين؛ ويمكن أيضًا بناءُ تطور العلم على أساس مجرد التراكم التاريخي والنسقي للنتائج المحصل عليها، إلخ. في هذه الحالة، تمامًا كما يتم تحليل أغنية من خلال قيمتها الموسيقية، وتحليل نظرية فيزيائية من خلال حقائقها، وتحليل آلة من خلال نفعها، يبدو أن كل مضمون خاص بالحياة البشرية، حتى وإن لم يكن يتحقق إلا تحت تحديدات الحياة الاجتماعية وبفضل ديناميكيتها، يسمح بأنماطٍ من الملاحظة مستقلةٍ عنه تمامًا. إن المواضيع تجسد أفكارها الخاصة؛ إن لها معنى وتتبع قوانينَ ومعاييرَ مستقلةً عن الحياة الفردية والحياة الاجتماعية معًا وتسمح بالقيام بمعاينةٍ وفهمٍ خاصيْن بها. ويشكِّل ذلك أيضًا، مقارنةً بالواقع برمته، تجريدًا نظرًا لأن أيَّ مضمونٍ لا يتحقق تبعًا لمنطقه الخاص، وإنما في سياق القوى التاريخية والنفسية. لا يمكن للمعرفة أن تمسك بالواقع في فوريته، وإن ما نسميه المضمون الموضوعي يمثل شيئًا مدرَكًا تحت مقولة نوعية.

إذا توجهنا نحو إحدى هذه المقولات، يبدو أن تاريخَ البشرية هو سلوكُ **الأفراد** ونتاجٌ لهذا السلوك. فكما يمكن النظر إلى العمل الفني فقط من زاوية قيمته الفنية وتصنيفه عمومًا في النظام الموضوعي للإنتاجات الفنية، كما لو أنه "سقط من السماء"، يمكن أيضًا النظر إليه من زاوية شخصيةِ مبدعه وتطوره وتجاربه وميولاته، كنبض أو منتوج مباشر للحياة الفردية. وإذا نظرنا إليه من هذه الزاوية، فإنه لن يتحرر عمومًا من الفرد واستمراريته. يبدو

إدراكُ بعض الوقائع الثقافية–الفن قبل كل شيء، وعمومًا كل الأشياء التي تحمل نفس الإبداع- وفقًا لهذا المنظور أسهلَ من إدراك وقائع أخرى. مبدئيًا، إن النظر إلى العالم كشيء تحمله الذاتُ النشيطةُ والمُرحِّبةُ، النموذجية والفردية، يُعَدُّ واحدةً من إمكانيات ترجمةِ وِحْدَةِ كلِّ الإبداع البشري إلى شيء قابل للفهم؛ يبدو هذا البعد كإحدى اللحظات التي تشتغل داخل كلِّ واحدٍ منا، علمًا أن قوانينه تسمح ببناء سَطْحٍ، إن صح التعبير، يمكن أن يُعْرَضَ عليه الواقع برمته.

تهدف هذه المناقشة إلى بيان أنه لا توجد فقط حياة اجتماعية كقاعدة للحياة البشرية وكصيغة لها. بل إن هذه الحياة يمكن أيضًا أن تنبثق من الدلالة الموضوعية لمضامينها، ويمكن أن تؤوَّل من خلالها. كما يمكن أخيرًا تصورها في إطار الطبيعة والقدرة الإبداعية للأفراد. ربما كانت هناك مقولات لم يتم بعد تطويرها بشكل واضح إلى اليوم. إن هذه التحليلات وأنماط بناء حياتنا ونشاطنا الفوريين، اللذين يشعر بهما الجميع كوِحْدة، توجد على نفس المستوى ولها نفس القدر من المشروعية. لهذا السبب – وهذا أمر حاسم- لا يمكن لأي تحليل منها أن يدعي أنه الطريقة الملائمة الوحيدة للمعرفة. كما لا يمكن لهذا الادعاء أن تتبناه المقاربة التي تنطلق من الشكل الاجتماعي لوجودنا. فهي أيضًا أحادية، تكمل المقاربات الأخرى في الوقت التي تكملها هذه الأخيرة. ومع ذلك، يمكنها مبدئيًا، تحت هذا التحفظ، أن تقدم إمكانيةَ معرفةٍ للوجود البشري برمته.

يمكن التساؤل حول وقائع السياسة والدين والاقتصاد والقانون وجميع الأساليب الثقافية واللغة وعددٍ لا يحصى من الوقائع الأخرى، وذلك لمعرفة كيف يمكن فهمُها ليس كإنجازاتٍ فرديةً أو من حيث دلالتها الموضوعية، وإنما كمنتجات للذات الاجتماعية. إن قيمة المعرفة المحصل عليها بهذه الطريقة ليست وْهمية أبدًا، حتى وإن لم يكن يوجد تعريف شامل ومتفق حوله لجوهر هذه الذات. إن إحدى خصائص عقلنا هي بالضبط القدرة على تشييد بناءات متينة فوق أسسٍ لا تزال غير مؤكدة مفاهيميًّا: فمعاينات الفيزياء والكيمياء لا تتأثر بغموض مفهوم المادة وطابعه الإشكالي؛ ومعاينات القانون لا تتأثر بالخلافات حول جوهر القانون وأسسه الأولى؛ ولا تتأثر معاينات علم النفس بكون "جوْهر الروح" مشكوكًا فيه. وبالتالي، إذا طُبِّقَ "المنهج السوسيولوجي" لتفسير أفول الإمبراطورية الرومانية أو العلاقة بين الدين والاقتصاد عند الشعوب المتحضرة الكبرى أو أيضا لتفسير نشأة فكرة الدولة القومية الألمانية أو هيمنة الأسلوب الباروكي، أي لمعرفة ما إذا كانت هذه الظواهر وأمثالها نتيجة لمساهمات التفاعل بين الأفراد التي يتعذر تمييزها أو كمراحل في حياة الوحدات الجماعية فوق فردية – هنا يمكن القول إن البحوث تجرى وفقا للمنهج السوسيولوجي، ويمكن أن نطلق اسم السوسيولوجيا على تلك البحوث.

ومع ذلك، ينبثق من هذه البحوث السوسيولوجية تجريدٌ إضافيٌّ يمكن بدون شك تمييزُه كنتيجة لثقافة علمية فائقة التمايز. هذا التجريد يُولِّد مجموعةً من المشكلات السوسيولوجية بالمعنى الحصري لكلمة. إذا درسنا كلَّ أنواع وقائع الحياة كما تجري داخل جماعة اجتماعية، يجب أن يكون لتحققها عناصرٌ مشتركة، (حتى وإن كانت عناصر متباينة بفعل تنوع الظروف). هذه العناصر المشتركة تنبثق فقط إذا انبثقت الحياةُ الاجتماعية نفسُها كأصل لهذه الوقائع أو كفاعل لها. يمكن للسؤال من هذا النوع الذي يمكن الاستشهاد به هو التالي: هل يوجد ضمن التطورات التاريخية المتنوعة جدًا، التي لا تشترك إلا في كونها خاصة بجماعة معينة، قانونٌ مشترك، أو إيقاعٌ لا يسمح بإرجاعه إلا إلى هذه الواقعة؟

هكذا مثلاً تم التأكيد على أن كل التطورات التاريخية كانت تتحقق عبر ثلاث مراحل. المرحلة الأولى تتعلق بالوحدة غير المتمايزة لعناصر متنوعة؛ وتتعلق المرحلة الثانية بالاستقلالية المتمايزة لهذه العناصر التي أصبحت غريبة عن بعضها البعض؛ وتتعلق المرحلة الثالثة بوحدة جديدة تتمثل في العلاقة المتجانسة للعناصر التي تم الاحتفاظ بها بخصائصها النوعية، أي بفرادتها. وباختصار، إن المسار الذي يقطعه كلُّ تطورٍ كاملٍ يؤدي من وحدة غير متمايزة إلى وحدة متمايزة مرورًا بتعددية متمايزة. وهناك تصور آخر للحياة التاريخية ينظر إليها كسيرورة تتقدم من المشترك العضوي إلى التعايش الآلي. فالمِلْكية والعمل والمصالح نتجت عن تضامن الأفراد الذي يحمل حياة الجماعة؛ لكن تم توزيعها لاحقًا على

أشخاص أنانيين لا يسعى كل واحد منهم إلا إلى تحقيق مصلحته الخاصة ولا يرتبط بالآخرين إلا لهذه الغاية. تمثل المرحلة الأولى الإرادة اللاواعية التي تلازم طبيعتنا الأعمق ولا تصبح واضحة إلا كوعي؛ وبالمقابل، فإن المرحلة الثانية نتاج لإرادتنا الحرة ولعقلنا الذي يقوم بالحساب الواعي. ووفقًا لتصور هادئ مختلف، يمكن التحقق، في كل عصر، من وجود علاقة وطيدة بين نظرته الفكرية إلى العالم وشروطه الاجتماعية: ذلك أن الاثنين معا ليسا، إن صح التعبير، سوى تمظهرات للتطور البيولوجي. لقد مرت المعرفة البشرية عمومًا بثلاث مراحل: الحالة اللاهوتية التي تفسر الظواهر الطبيعية بالإرادة الحرة لكل أنواع الكائنات؛ والمرحلة الميتافيزيقية التي تتميز باستبدال العلل ما فوق طبيعية بقوانين، لكنها تظل غامضة وتأملية (مثل "القوة الحيوية"، "الغايات الطبيعية" إلخ). وأخيرًا، المرحلة الوضعية التي تطابق العلم التجريبي والدقيق المعاصر. إن كل تخصص معرفي يمر عبر هذه المراحل الثلاث؛ وإن معرفة ذلك تزيل الطابع الغامض للتطور الاجتماعي في كل الميادين الممكنة.

هناك سؤال سوسيولوجي آخر يندرج في هذه الفئة، ويتعلق بشروط قوة الجماعات كقوة مختلفة عن قوة الأفراد. إن شروطَ القوةِ الفرديةِ مدركةٌ على الفور: الذكاء، الطاقة، التناوب الملائم للصرامة والمرونة، إلخ؛ وذلك على الرغم من أنه ينبغي لبعض القوى غير المفسَّرة أن تستمر، وهي القوى التي أسست السيطرة التاريخية

لظواهر كالمسيح من جهة، ونابليون من جهة أخرى، والتي لا تُفَسَّرُ أبدًا بمصطلحاتِ قوةِ الإيحاء أو "النفوذ" إلخ. لكن هناك عوامل أخرى تشتغل أثناء ممارسة الجماعات لقوتها، سواء على أعضائها أو على جماعات أخرى. ومن هذه العوامل القدرة على المركزية الشديدة، أو على العكس القدرة على التحول إلى أنشطةٍ مستقلةٍ لأعضاء الجماعة الفرديين؛ والاعتقاد الواعي في أرواح عليا أو على العكس في غرائز غامضة للتوسع؛ وأنانيات الأفراد الموازية أو على العكس التفاني حد التضحية من أجل الجميع؛ والوثوقية المتشددة أو على العكس حرية الفكر التي يتم استشعارها في كل الاتجاهات. كل ذلك لا يساهم في بزوغ- أو سلبيا في أفول – الوحدات الجماعية السياسية فقط، وإنما أيضًا كلِّ أشكالِ التجمعات الاقتصادية والدينية والحزبية والعائلية. لا يتعلق المشكل، في كل البحوث المتعلقة بقوة الجماعة، بأصل الاجتماع بما هو كذلك، بل بمغامرات المجتمع بما هو ذاتٌ مبنيةٌ سلفًا، وهي مغامرات مثبتة استقرائيًّا.

هناك مشكل آخر ينبثق أمام الدراسة السوسيولوجية للوضعيات والأحداث، وهو قيمة العلاقات القائمة بين السلوك والفعل والفكر الفردية ونظيراتها الجماعية. ما هي الفروق من حيث المستوى، التي يمكن قياسها بمعايير مثالية، بين الظاهرة الجماعية والظاهرة الفردية؟ كما هي الحال في الحالة السابقة، لا يتعلق المشكل بالبنية الداخلية والأساسية للمجتمع؛ بل بالعكس إن هذه البنيةَ مفترضةٌ مسبقًا؛ إذ انطلاقًا منها يتم تأملُ وقائع الحياة، بحيث يصبح السؤال كما يلي: ما هي الخصائص المشتركة التي تُستخرَج من هذا

الواقع عندما تتم دراستُها من هذه الزاوية؟ سنخصص الفصل الموالي من هذا الكتاب لدراسة مشكل المستويات كمثال على هذا النمط السوسيولوجي الذي يمكن أن نطلق عليه "السوسيولوجيا العامة".

**ب. دراسة الأشكال الاجتماعية ("السوسيولوجيا الخالصة أو الشكلية")**

يرسم التجريدُ العلميُّ أيضًا من زاوية أخرى خطًّا عبر الواقع الملموس الكليِّ للظواهر الاجتماعية. إنه يربط بين تلك الظواهر ربطا "سوسيولوجيًّا" بالمعنى الذي سنناقشه لاحقًا والذي يبدو لي المعنى الأكثر تحديدا لكلمة "سوسيولوجي". يَدْمِجُ التجريدُ العلميُّ الظواهرَ الاجتماعية في وِحْدَةِ نوعٍ معينٍ من المعرفة، على الرغم من أن هذه الظواهر في الواقع لا تقدم نفسها بشكل معزول حتى يتم جمعها من جديد، نظرًا لأنه ينبغي استخراجها من هذا الواقع المعيش وتجريدها بفضل مفهوم ملائم. أشرنا سابقا إلى أن كل الوقائع الاجتماعية ليست اجتماعية فقط، وإنما تحتوي دائمًا على مضمون موضوعي (محسوس، روحي، تقني أو فسيولوجي) مجسَّد، مُنتَج أو مُعَادٌ إنتاجُه اجتماعيًّا، يقدم صورةً شاملةً للحياة الاجتماعية. إلا أن هذا التكوين الاجتماعي لهذه المضامين يمكن أن يكون نفسُه موضوعَ علمٍ خاص داخل تقسيم العمل العلمي، تمامًا كما يدرس التجريد الهندسي فقط الأشكال المجالية للأجسام التي لا تقدم نفسها مع ذلك تجريبيًّا إلا بأبعادِ مضامين مادية. وعليه، إذا قيل إن المجتمع هو مجموع تفاعلات الأفراد، فإن وصف أشكال

هذا التفاعل هو مهمة علم المجتمع بالمعنى الأضيق والصحيح لكلمة "مجتمع".

لنذكّر بأن حقلَ المشاكلِ الأوّلَ للسوسيولوجيا كان يشمل الحياة التاريخية برمتها طالما هي مكوَّنةٌ اجتماعيًّا. وكانت مؤانستُها تُدرَك ككُلٍّ غيرِ متمايز. أما حقل المشاكل الثاني فيتكوّن من الأشكال الاجتماعية نفسها. إنها تكوّن المجتمع (أو المجتمعات) من مجرد مجموع البشر الأحياء. ويمكن أن نطلق على دراسة هذا الحقل الثاني "السوسيولوجيا الخالصة" التي تقوم بتجريد عنصر الاجتماع فقط. إذ تحرره استقرائيًّا وسيكولوجيًّا من تنافر وتنوع مضامينه وأهدافه التي لم تصبح بَعْدُ اجتماعيةً في ذاتها. إنها تشتغل كالنحو الذي يحرر الأشكال الخالصة للغة من مضامينها التي تبعث الحياة في الأشكال. وعلى سبيل المقارنة، نجد في الجماعات الاجتماعية، التي تتنوع غاياتها ومضامينها العامة، أنماطًا سلوكيةً متطابقةً من حيث الشكل لدى أفرادها. إننا نعثر على تراتبية تبعًا للأعلى والأدنى، وعلى تنافس ومحاكاة وتقسيم للعمل، وأحزاب، وتمثيلية، وتعايش الانصهار الداخلي مع الانغلاق على الخارج، وأشكال أخرى مماثلة سواء في الدولة أو الجماعة الدينية أو عصابة المتآمرين أو الجمعية الاقتصادية أو المدرسة الفنية أو الأسرة. ومهما كان تنوع المصالح التي تُولِّدُ عملياتِ الاجتماع هذه، يمكن للأشكال التي تتحقق بها أن تكون متطابقة. ومن جهة أخرى، فإن مصلحةً متطابقةً من حيث المضمون يمكن أن تقدم نفسها على شكل عمليات اجتماع مختلفة جدًا. فالمصلحة الاقتصادية مثلا تتحقق بالمنافسة كما بتنظيم المنتجين المخطط له، في قطيعة مع جماعات

اقتصادية أخرى كما في اتحاد معها؛ وإن مضامين الحياة الدينية، على الرغم من أنها تظل متطابقة من حيث المضمون، تثير أحيانا شكلاً مفتوحًا للجماعة وأحيانًا أخرى شكلاً ممركزًا؛ كما أن المصالح التي تقوم عليها العلاقات بين الجنسين تجد إشباعًا لها في تنوع عجيب للأشكال الأسرية؛ إلخ.

لذلك، لا يمكن للشكل الذي تتحقق به أكثرُ المضامينِ تنوعًا أن يكون متطابقا فقط، بل بالعكس، يمكن للمادة أن تستمر بينما تتبنى جماعة الأفراد الذين يحملونها أشكالا مختلفة. من هنا نؤكد ضرورةُ الفصلِ بين مفهومَيْ الشكل والمادة لغايات البحث السوسيولوجي، على الرغم من أنهما يشكلان من حيث معطياتهما وِحْدَةَ الحياة الاجتماعية التي لا انفصام فيها، بمعنى أن هذا الفصل تبرره حاجيات الملاحظة والتنظيم المنهجي والتفسير النفسي والتطور التاريخي للأشكال الخالصة للاجتماع. من الواضح أنه إذا تناولنا السوسيولوجيا من زاوية مواضيعها، فإنها لن تكون علمًا خاصًا، بعكس ما هو عليه بالنسبة لحقل المشاكل الأول؛ لكن أكيد أنها ستكون علمًا خاصًا إذا ما تناولناها من زاوية الطريقة المحددة بدقة التي تسائل بها مواضيعها. إن مناقشة "المؤانسة"، التي ستكون موضوع الفصل الثالث، ستكون مثالاً يمكنه أنِ يرمز إلى الصورة الشاملة للبحوث في "السوسيولوجيا الخالصة"[1].

(1) يمكن للقارئ العودة إلى كتاب زيمل المذكور آنفًا، **علم الاجتماع**، الذي يهدف إلى عرض "أشكال الاجتماع" بأكمل طريقة استطاع أن يبلغها إلى ذلك اليوم، مع العلم أنها غير نهائية.

## ج. دراسة البعدين الإبيستمولوجي والميتافيزيقي للمجتمع ("السوسيولوجيا الفلسفية")

وأخيرا، يقترح الموقف العلمي الحديث من الوقائع مجموعةً ثالثةً من المشكلات تتعلق بالواقع المسمى "مجتمع". وطالما هذه المشكلات ترتبط بالحدود العليا والدنيا للمجتمع، إن صح التعبير، فيجب اعتبارُها مشكلاتٍ سوسيولوجيةً فقط بالمعنى الواسع للكلمة؛ إنها بالأحرى، وتبعا لطابعها الخاص، مشكلاتٌ فلسفية. إذ يقوم مضمونها على مجرد الواقعة التالية: يجب معالجتها على منوال الطبيعة والفن اللذين تطور انطلاقًا منهما على الفور عِلْمٌ للطبيعة وعِلمٌ للفن، ولكن اللذين يصبحان أيضًا موضوعًا لفلسفة الطبيعة وفلسفة الفن اللتين توجد أهدافهما ومناهجهما على مستوى آخر من الفكر، وهو المستوى الذي تتم فيه دراسة كل التفاصيل الواقعية سواء من حيث دلالتها بالنسبة لمجموع الفكر والحياة والوجود عمومًا، أو من حيث مشروعيتها من خلال هذا المجموع.

وعليه، إن العِلمَ الاجتماعي، ككل علم دقيق آخر يهدف إلى الفهم المباشر للمعطيات، محدودٌ أيضًا بمجالين فلسفيين. أحدهما يشمل الشروط والمفاهيم الأساسية والمفترضات الخاصة بالبحث الملموس التي لم تكن لتعثر على الحل في هذا البحث نفسه، نظرًا لأنها تشكل أساسًا له. والمجال الثاني ينقل هذا البحث الملموس نحو الاكتمال والتركيب والارتباط مع أسئلة ومفاهيم أخرى لا

مكان لها في التجربة ولا في المعرفة ذات الموضوعية المباشرة. يتعلق الأمر في الحالة الأولى بنظرية المعرفة التي تهم إشكالية ميادين البحث الخاصة، وفي الحالة الثانية بميتافيزيقا تلك الميادين.

لا يمكن تنفيذُ مهامِ مختلفِ العلوم الاجتماعية– نظرية الاقتصاد والمؤسسات، تاريخ الطبائع وتاريخ الأحزاب، نظرية السكان والنقاشات حول تقسيم العمل - إن لم تفترض مسبقًا بعضَ المفاهيم والمسلمات والمناهج. فإذا لم نقبل درجةً من الميل الأناني نحو الربح والمتعة، ولكن في نفس الوقت حَدًّا لهذا الميل من خلال الإكراهات والعادات والأخلاق؛ وإذا لم نطالب بحق الحديث عن مشاعر حشد من البشر باعتباره وِحْدةً على الرغم من أن الكثير من أعضاء هذا الحشد لا يشارك فيه إلا بشكل مصطنع أو تنشق عنه؛ وأخيرًا، إذا لم نصرح بأننا فهمنا التطور الداخلي لمجال من الثقافة تبعا لمنطق سيكولوجي، وذلك بفعل قدرتنا على محاكاته في تطوره - وباختصار، إذا لم نباشر العمل بهذه الطريقة، لن نستطيع إعادة بناء الوقائع التي لا حصر لها في صورة اجتماعية. فنحن نشتغل في كل هذه الحالات، وفي حالات أخرى كثيرة مشابهة، وفقا لمناهج تفكير تستخدم أحداثًا خاصة كموادٍ خام تُستخْرَج منها معرفةٌ اجتماعية علمية. فالسوسيولوجيا تشتغل كالفيزياء التي لم تكن لتتطور أبدًا بدون إدراك الظواهر الخارجية من خلال مجموعة من المفترضات المتعلقة بالمكان والمادة والحركة

والعَدّ. إن كلَّ علمٍ اجتماعي خاص عادةً ما يقبل وبشكل مشروع هذه القاعدة وكأنها ليست محط نزاع في ذاتها؛ في الحقيقة، إنه لا يستطيع التحكم فيها بوسائله الخاصة نظرًا لأنه من الواضح أن هذا العلم إذا أراد أن ينجح في ذلك يجب عليه أن يأخذ بحسبانه كل العلوم الاجتماعية الأخرى. من هذه الزاوية، تبدو السوسيولوجيا وكأنها إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية الخاصة أو تحليل وتنظيم أسس أشكالها ومعاييرها.

إذا كانت هذه المشكلات توجد دون المعارف الملموسة حول الحياة الاجتماعية، فإن هناك مشكلات أخرى تتجاوزها؛ إنها تحاول بواسطة الفرضيات والتأمل أن تُرَمِّمَ الطابعَ التجزيئيَّ الحتميَّ لهذه الوقائع التجريبية (ولكل وقائع أخرى) في نسقٍ شموليٍّ مغلق؛ إذ تُنظِّم الأحداثَ الفوضويةَ والعَرَضِيَّةَ في سلسلاتٍ تتبع فكرةً أو تتجه نحو هدف؛ إنها تسعى إلى معرفة كيف يمكن للحدوث الطبيعي والمحايد للأحداث أن يعطي معنى لهذه الأحداث، معزولةً كانت أو مجتمعةً؛ إنها تؤكد أو تشكك (علمًا بأن عمليتَيْ التأكيد والشك تصدران بنفس القدر من رؤية فوق تجريبية للعالم) في كون لعبة الأحداث السوسيوتاريخية تتضمن معنى دينيا، أو علاقة (قابلة للمعرفة أو للافتراض) بالأسس الميتافزيقية للكائن. إنها على الخصوص تطرح الأسئلة التالية: هل المجتمع هو هدف الوجود البشري أم وسيلة في يد الفرد؟ هل القيمة النهائية للتطور البشري تكمن في تكوين الشخصية أم في تكوين الاجتماع؟ هل المعنى

والهدف عمومًا يلازمان البنيات الاجتماعية باهي كذلك أم أنهما يلازمان الأفراد فقط؟ هل المراحل النموذجية لتطور المجتمعات تشبه التطورات الكونية، بحيث إن هناك صيغة أو إيقاعًا جماعيًا للتطور عموما (مثلا، التناوب بين التمايز والاندماج) الذي يتمظهر في الوقائع الاجتماعية والوقائع المادية على حد سواء؟ هل تخضع الحركات الاجتماعية لمبدأ اقتصاد الطاقة أم لدوافع مادية أم لدوافع إيديولوجية؟

من الواضح أنه يستحيلُ الجوابُ على هذا النوع من الأسئلة من خلال معاينة الوقائع؛ وإنما يتعلق الأمر بالأحرى بتأويل الوقائع المعاينة، وبالتالي بإعادة عناصر الواقع الاجتماعي النسبية والإشكالية إلى رؤية شمولية لا تنافس الادعاءات التجريبية نظرًا لأن تلك النظرة تُستَخْدَم لأغراض أخرى مختلفة عن تلك التي تخدمها القضايا التجريبية.

واضح أن معالجة تلك المشكلات في هذا الميدان تقوم، أكثر منها في مجالي المشكلات السوسيولوجية الأخرى الأكثر ارتباطًا بالوقائع، على اختلافات وجهات النظر، وعلى القناعات النهائية التي لا يمكن البرهنة على صدقها، وعلى تقييمات فردية ومتحيزة. لهذا السبب، فإن مناقشة مشكلة واحدة كمثال لا يمكنها أن تكون موضوعية بالقدر المطلوب في هذا المجال، كما لا يمكنها أن توضح بشكل صحيح نمط المشكلات برمته مثلما يمكن أن تفعل ذلك في

الحالتين الأخريين. كما يبدو لي من الأفضل أن نرسم في الفصل الأخير خطأ من النظريات التي تنتهي لهذا الإطار من خلال توضيح التطور الذي اتبعه هذا الخط عبر خلافات وتناقضات عديدة في مرحلة محددة من التاريخ الفكري العام.

الفصل

الرابع

4

# المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي

## (مثال للسوسيولوجيا العامة)

## تقديم بقلم المترجم

يلاحظ زيمل أن هناك **توترًا جدليًا** وديناميكيًا بين الفرد والمجتمع: فالأفراد عقولٌ حرةٌ ومبدعةٌ، لكنهم يشكلون جزءًا من عملية الاجتماع. كانت هذه العلاقة تثير قلقًا فكريًا لدى زيمل، حيث كان يرى أن المجتمعَ الحديثَ يحرر الفردَ من القيود التاريخية والتقليدية ويخلق أفرادًا أكثر حريةً، لكن هؤلاء الأفراد يختبرون استلابًا كبيرًا داخل ثقافة الحياة الحضرية. فأعمق مشاكل الحياة الحديثة تصدر، حسب رأيه، من طموح الفرد إلى الحفاظ على وجوده المستقل وشخصيته الفردية في مواجهة سيطرة القوى الاجتماعية والثقافة الخارجية والهيمنة التكنولوجية.

يطرح زيمل ثلاث فرضيات حول علاقة الفرد بالمجتمع:

- يوجد الأفراد داخل المجتمع وخارجه: فالفرد يعيش لنفسه وللمجتمع في الوقت ذاته.

- يمثل الأفرادُ في آن واحد مواضيع وذواتا داخل شبكات التفاعل.
- يميل الأفراد إلى تحقيق ذواتهم ويسعون إلى امتلاك صورةٍ ذاتيةٍ كاملة. لكن المجتمع يحاول أن يقحم نفسه حتى وإن كان مفعول ذلك يتعارض مع الكمال الفردي.

يُنتِجُ الأفرادُ في العالم الاجتماعي مختلفَ أشكال وأساليب التفاعل، وتتحقق الفرضيات المذكورة أعلاه عندما يتفاعل الأفراد فيما بينهم. فالبشر يمتلكون وعيًا خلاّقًا، وليس أساسُ الحياة الاجتماعية سوى الأفراد الواعين أو جماعات الأفراد الواعين الذين يتفاعلون فيما بينهم بسبب مجموعة من الدوافع والأهداف والمنافع. هذه القدرة على الخلق تسمح للأفراد بالتمتع بالحرية والمرونة، لكنها تساعد في نفس الوقت على خلق بنيات الثقافة الموضوعية

التي تمارس إكراهًا وتضييقًا على هذه الحرية. وبالتالي فإن التفاعل الاجتماعي يصبح منتظمًا ومُنمَّطًا، ويتحول بذلك إلى أشكالٍ للاجتماع. هذه الأنماط والأشكال، المفرغة من مضامينها، هي موضوع السوسيولوجيا.

يعني ذلك أن المجتمع ليس واقعًا منفصلاً ومستقلاً بذاته، بل هو فقط الاسم الذي يحمله مجموعة من الأفراد المرتبطين فيما بينهم بواسطة التفاعل. فالمجتمع ليس "مادة" أو "جوهرًا" بالتأكيد، بمعنى ليس شيئًا واقعيًا وملموسًا، بل هو **حدث** وصيرورة. فالمجتمع بهذا المعنى لا يمثل في رأي زيمل سوى **تجربة معيشة**، ولا توجد القوى الاجتماعية خارج الأفراد كما هي الحال عند دوركايم. بل بالأحرى إن الأفراد هم الذين ينتجون المجتمع في كل لحظة يعيشونها بواسطة أفعالهم وتفاعلاتهم. فالمجتمع إذن ليس كيانًا واقعيًا وماديًا كما يوحي بذلك المطلب الدوركايمي بدراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء، بل هو مجموعة من التفاعلات.

من جهة أخرى، عندما نتحدث عن الأفراد البشر، فمن السهل الاعتقاد أننا نتحدث عن بشر معزولين في أنشطتهم اللااجتماعية. ونظرًا لأن التفكيرَ اليساريَّ كان لمدة قرنٍ ونصف القرن قائمًا على هذا الافتراض، فقد ظل الكثيرون يعتقدون أن الأفراد الذين يتصرفون كأفراد ليسوا كائنات اجتماعية. لكن زيمل اعترض على هذه الفكرة، وطرح فكرة أننا إذا فكرنا في فردٍ يقوم بالحد الأدنى، كالخضوع لقانون أو احترام المعايير الضرورية لضمان استمرار

الجماعة، فمن الممكن أن يكون شخصًا شاذًا من الناحية الأخلاقية، وبالتالي كائنًا مستحيلَ الوجود تمامًا. وبعبارة أخرى، عندما نتحدث عن البشر، يمكن أن نتحدث عنهم كأفراد أو كأعضاء جماعة، ولكننا نتحدث دائمًا عن كائنات اجتماعية.

لكن هناك اختلافًا جوهريًا بين كائن بشري ينتمي إلى جمهور من الناس وكائن بشري كفرد. يمكن للجزء الأول من طبيعته أن يتكوّن فقط من عناصر بدائية توجد في كلّ الأفراد. أما الخصائص الفردية، فإنها العناصر التي تكوّن شخصيته الفردية والتي تجعله خارج كل شيء يمكن أن يشترك فيه مع الآخرين. ويقصد زيمل بذلك أن هذين النوعين من الخصائص فرديان واجتماعيان في آن واحد.

إنّ التفاعل الجماعي يقوي العناصر البدائية في الفرد لأن الإكراهات التي يمارسها الجمهور على الفرد تفسد طبيعته الشخصية. فهي تنزع منه شخصيته الفردية وتنزله إلى المستوى الأدنى نظرًا لأن البشر المنتمين إلى جمهور يميلون إلى المستوى الذي يوجد فيه أدنى واحد منهم.

يختلف المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي فيما بينهما بالواقعة التالية: وهي إمكانية التمييز لدى الفرد بين الخصائص التي يكوّن بها الجماعة من جهة، ومن جهة أخرى الخصائص التي تكوّن طبيعته الخاصة، أي شخصيته الفردية. يتم تفسير قوةَ التقليد (القديم) بكونه الأكثر تجذّرًا في الفرد كعضو في الجماعة، ويُفَسَّرُ

الطموحُ إلى الجديد بكونه يحظى بقيمة كبيرة لدى الفرد كفرد. وبالتالي فإن التشابهات والاختلافات بين الأفراد مهمة جدًا. والحال أن قيمة الشخصية الفردية وقيمة الجديد تتمتعان بأهمية بالغة في المجتمعات الحديثة. ولذلك فإن الجماهير لا تتكون من كل الأفراد، بل فقط من هذه الأجزاء منهم التي تجمع بين كل أعضائها.

ونتيجة لذلك، يعتبر سلوكُ الجماهيرِ أدنى قاسمٍ مشتركٍ: فعلى مستوى الفكر، يمتلك الجمهور فكرًا واحدًا، بينما يمتلك الفرد فكرًا خلاّقًا. وبذلك يجب أن يكون ما يجمع الجمهورَ هو ما يشترك فيه كلُّ أعضائه، بما فيه أفقرهم وأغباهم. وعلى مستوى الانفعالات، يبدو الاجتماعي أقوى من الفردي، كالهيجان الجماعي والهيستيريا الجماعية والحماس الجماعي. ويدافع زيمل هنا على فكرة أن الجمهور ليس هو المتوسط، بل إنه يميل دومًا إلى أن يتساوى مع أدنى قيمة نظرًا لأن القوى المضادة تمنعه من أن يرتفع مستواه ويتوجه نحو الأعلى؛ كما أن الأفراد الذين يشغلون مراتب عليا لا يستطيعون دومًا النزول إلى أدنى المستويات.

يدافع زيمل على فكرة أنه كلما كان المجتمع أصغر وأكثر تجانسًا كلما كان الاختلاف بين مستوى الفرد ومستوى الجماعة الاجتماعية أقل. وكلما كبر حجم المجتمع وزاد تنافره كلما زادت فرص الفرد لتمييز نفسه عن الآخرين. إن تزايد عدد المهن سمح لكل فرد بإتقان مهنة محدودة. وبالنتيجة، تتقلص كثيرًا الأرضية المشتركة مع الآخرين؛ إذ يمكن أن تقتصر هذه الأرضية على حاجات بسيطة

وخاصيات وراثية للنوع البشري برمته. عندما يريد كائن بشري أن يتفاعل مع الآخرين أو أن يؤثر فيهم، يجد نفسه مضطرًا للنزول إلى هذا المستوى الأدنى الذي يعتبر الشيء الوحيد المشترك مع هؤلاء الأفراد. إن شكل الاجتماع في المجتمع الحديث يسمح لفرد بأن يصبح عبقريًا في مجاله الخاص، لكن على حساب أن يصبح غبيًا في كل شيء آخر. وهذا ما يطلق عليه زيمل على عبارة "المأساة السوسيولوجية".

ويؤكد زيمل على أن نتائج المأساة السوسيولوجية تتمظهر في الجمهور. إن الفرد الذي يحاول أن يثبت شخصيته الفردية اجتماعيًا يكتشف أنه لن يستطيع تحقيق هذه المحاولة إلا إذا نزل إلى أدنى قاسم مشترك بين أعضاء مجتمعه. في هذا السياق أنتج زيمل تعريفه الواضح للجمهور. فقد ناقش الفضيلة المشكوك فيها للصحافيين والممثلين والديماغوجيين الذين يسعون إلى إرضاء الجمهور. كان لذلك ألا يكون بهذا السوء، يقول زيمل، لو أن هؤلاء الناس خدموا الجمهور كمجموع الأفراد. لكن هذا الجمهور ليس هو هذا المجموع.

يتساءل زيمل عن الخصائص التي تميز الاجتماعي عن الحياة الفردية. ويمكن تلخيص هذه الخصائص على النحو التالي:

1. ثبات الجماعة وتذبذب الفرد. بينما يمكن للفرد أن يقع أسيرًا بين الأنانية والغيرية، فإن أهداف الجماعة تكون ثابتة ويقينية.

2. الفرد وعضو الجماعة. يمكن تفكيك الفرد إلى السلوكات والخصائص التي يقتسمها مع أعضاء الجماعة الآخرين من جهة، والسلوكات والخصائص التي تكوّن ملكيتَه الخاصة. ويميل الجزء الأول إلى أن يكون أقل تعقيدًا وقربًا من التمظهرات والضرورات المباشرة للحياة من الجزء الثاني.

3. المعنى السوسيولوجي للتشابه والاختلاف الفرديْن. إن الفرد أكثرُ اهتمامًا بالاختلاف وخصائص الآخرين. لكنّ تكوّنَ الجماعة ووحدتها يقومان على الخصائص المتشابهة التي يشترك فيها الأفراد.

4. تفوق الفرد على الجمهور. ويفسِّر هذا التفوقَ ميلُنا إلى تثمين الخصائص والسلوكات التي تميزنا عن الآخرين أكثر من تلك التي نقتسمها معهم.

5. أفعال الجمهور في مقابل أفعال الفرد. بخلاف معظم الأفعال الفردية، يمكن إذكاء أفعال الجمهور بإغراءاتٍ انفعالية وبسيطة. هذه الخاصية تمنح للجمهور إمكانية القيام بأفعال متطرفة غالبًا ما لا يتوفر عليها الفرد.

6. اقتراب مستوى المجتمع من أدنى قاسمٍ مشترك. يقترح زيمل أن ما هو مشترك بين الجميع هي تلك الخصائص التي يملكها من يوجدون في أدنى سلم التراتب الاجتماعي.

مضى وقتٌ على اللحظة التي كان فيها الموضوعُ الوحيدُ للبحث الاجتماعي هو المصيرُ التاريخيُّ أو السياسةُ العمليّةُ لجماعاتٍ معينةٍ. لكن خلال العقود الأخيرة، أصبح **الاجتماعُ**، أي حياةُ الجماعات باعتبارها وحدات، هو موضوع البحث السوسيولوجي. لقد كان اهتمامُ هذا الأخير منصبًّا على ما هو مشتركٌ بين كلّ الجماعات، وهذا المشترك يتمثل في كونها تشكّل "مجتمعات". ويؤدي هذا فورًا إلى طرح السؤال التالي: ما هي الخصائص الأساسية لهذا الموضوع الذي هو المجتمع، والتي تختلف عمومًا عن خصائص الوجود الفردي بما هو كذلك؟ تبدو هذه الخصائص من الوهلة الأولى واضحة كـ(الخلود المبدئي للجماعات مثلاً) بالمقارنة مع الطابع العرضي للأفراد. بإمكان الجماعة أن تلغي أهمَّ عناصرها نفسها دون أن تتلاشى، بينما هذا الإلغاء لو طُبِّقَ على الأفراد سيقضي عليهم لا محالة. إن هناك فروقًا مماثلة أخرى. إن هذه الأسئلة التي تتبادر إلى الذهن أسئلةٌ داخليةٌ أو، إن شئنا، ذاتُ طبيعةٍ نفسيةٍ. لا يهمّ ما إذا اعْتُبِرَتْ وِحدَةُ الجماعةِ التي تتجاوز أعضاءَها الفرديين وهمًا أو واقعًا– إذ لفهم بعض الوقائع يجب معالجتُها كما لو كانت ذاتًا لها حياتُها الخاصة، وقوانينُها الخاصة، وسماتُها الخاصة. ولتبرير وجهة النظر السوسيولوجية، يجب بالضبط توضيح هذه الفروق الموجودة بين هذه الخصائص وخصائص الوجود الفردي.

## 1. ثبات الجماعة وتذبذب الفرد

يكمن أحدُ المؤشرات على واقع هذه الفروق في واقعةِ أن أفعالَ المجتمع تتمتَّع بفعاليةٍ ودقةٍ أقوى بكثير من أفعال الأفراد. فالفرد تحركه أحاسيسُ وأهواءٌ وأفكارٌ متناقضة. كما أنه لا يستطيع أبدًا أن يقرر بيقينٍ ذاتيٍّ ولا بصوابٍ موضوعيٍّ بخصوص إمكانياته السلوكية. وعلى العكس من ذلك، حتى وإن كانت الجماعةُ الاجتماعيةُ تغيّر دائمًا توجهاتِ فعلِها، فإنها تقرِّرُ دون ترددٍ في كل حالة وتتجه مباشرة إلى الأمام، لكنها تعرف دائمًا من يجب أن تعتبره صديقًا ومن عدوًّا. فضلاً عن ذلك، إن إمكانية التناقض بين الإرادة والفعل وبين الوسائل والغايات لدى الجماعة أقلُّ منه لدى الأفراد. وبناء عليه، تبدو لنا الأفعالُ الفرديةُ "حرّةً"، بينما تعطينا الأفعالُ الجماعيةُ الانطباعَ كما لو أنها تخضع لـ"قوانين طبيعية". ومهما كانت هذه الصياغة محطَّ نزاع، فإنها لا تفعل مع ذلك غير المزايدة على فرقٍ واقعيّ وواضحٍ جدًا بين الجماعة والفرد.

ينتج هذا الفرق من كون أهداف الروح العامة لجماعةٍ معينةٍ عمومًا تطابق الأهدافَ التي يقدّمها الفردُ عادةً بطريقة بسيطة وبدائية للغاية على أنها أهدافه الخاصة. إن هناك سببين لعدم تحقق هذا الواقع. الأول يتمثل في القوة التي تراكمها الأهدافُ العامة بفضل توسع مجالها. والثاني هو التقنيات المعقدة جدًا التي بفضلها تحقق الحياةُ العامةُ الحديثةُ خصوصًا تلك الأهدافَ من خلال اللجوء إلى الذكاء الفردي. إذا كان الفرد يتصرف بدون تردد ولا

خطأ وهو يلاحق أكثر أهدافه بدائية، فإن الجماعة الاجتماعية تفعل مثله عمومًا. إن أَمْنَ الوجودِ، واكتسابَ ممتلكاتٍ جديدةٍ، والمتعةَ التي يولّدها الحفاظُ على القوة وتوسيع مجالها، والدفاعَ عن الممتلكات، كلَّها دوافع أساسيةٌ لدى الفرد. ولإشباع هذه الحاجات، يمكن للفرد أن يَتَّحِدَ بمحض إرادته مع عدد كبير من الأفراد الآخرين. ولأن الفرد لا يختار هذه المطامح ولا يتردد في ملاحقتها، فإن المطمح الاجتماعي، الذي يوحده مع أفراد آخرين، لن يكون هو أيضًا محطَّ اختيار أو تردد. علاوة على ذلك، فكما أن الفرد يتصرف بوضوح وعزم ويقين أثناء قيامه بأفعاله الأنانية الخالصة، تتصرف الجماعة مثله وهي تسعى إلى تحقيق أهدافها. حيث إن الجماعة لا تعرف ثنائيةَ الدوافع الأنانية والدوافع الغيرية، الثنائيةَ التي تترك الفرد في حيرة دائمًا والتي تجعله يخطئ هذه وتلك ولا يعانق بالتالي سوى الفراغ. لقد تم بوجاهة إطلاقُ عبارة "الحد الأدنى الأخلاقي"، على القانون الذي هو الشرط الأول والجوهري لحياة الجماعات الصغيرة والكبيرة على حد سواء. في الحقيقة، إن المعايير التي تكفي لضمان استمرار الجماعة (ولو عرَضيًّا فقط) تشكل الحدَّ الأدنى الذي يضمن للفرد وجودَه الخارجي ككائن اجتماعي. فإذا لم يتقيد الفرد سوى بتلك المعايير، ولم يحاول أن يخضع لعدد كبير من القوانين الأخرى، فسوف لن يكون غير شذوذ أخلاقي، وكائن مستحيل تمامًا.

## 2. الفرد في مقابل عضو الجماعة

هكذا نلامس اختلافًا في المستوى بين الجماعة والفرد. ويصبح الاختلافُ أوضحَ ويمكن فهمه على أساس الواقعة التالية: إن الخصائصَ وأنماطَ السلوك لدى الفرد، التي بواسطتها "يشكِّل جماعةً" ويقدم مساهمته في المؤانسة، تختلف عن الخصائص وأنماط السلوك التي تحدِّد في آن واحد ملكيته الخاصة وتمكنه من الانفصال كفرد عن كل شيء يمكن أن يشترك فيه مع آخرين. من الواضح أن هذا الجزء الأول من وجوده لا يمكن أن يتكون سوى من عناصر أكثر بدائية وأدنى مرتبة من حيث الدقة والعقلانية. ويرجع ذلك قبل كلِّ شيء إلى أن وجودَ هذه العناصر في كلّ الأفراد هو وحده ما يمكن أن نعرفه بيقين نسبي. وبالفعل، إذا كان العالَمُ العضوي يتطوّر تدريجيًّا من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا، فإن الخصائصَ الدنيا والبدائيةَ تكون هي الأقدمُ في جميع الحالات. وإذا كانت الأقدم، فإنها أيضًا الأكثر انتشارًا نظرًا لأن وراثة الأنواع هي التي تنتقل إلى الفرد بأكبر قدر من اليقين، ولأنها استمرت في الوجود وترسخت منذ زمن بعيد. وبالمقابل، فإن أعضاءً ظهرت حديثًا- مثل الأعضاء الأعلى والأعقد- تبدو دومًا أكثر تغيرًا؛ ويستحيل القولُ عن يقينٍ ما إذا كان كلُّ أعضاءِ النوعِ يتوفرون عليها. إن طولَ المدة التي يستغرقها توريثُ خاصيّةٍ معينةٍ يشكِّل العلاقةَ الحقيقيةَ القائمةَ بين طابعها البدائي وانتشارها وسط النوع. في الواقع، لا يتعلق الأمر فقط بالوراثة بمعناها البيولوجي الخالص.

إن العناصر المعنوية التي تتمظهر في الكلمات والمعارف والاتجاهات الشعورية ومعايير الإرادة والحكم (كالتقاليد الواعية أو اللاواعية التي تتسرب إلى الأفراد) تفعل على الخصوص بأكبر قدر من الثبات والعمومية في نفس الاتجاه لأنها مغروسةٌ بقوة وبوضوح أكبر في عقلية المجتمع التي تتطور مع الزمن، بمعنى أنها أقدم العناصر. إنها أيضًا أقلُّ تعقيدًا؛ كما أنها أكثرُ فظاظةً وأكثرُ قربًا من التمظهرات والضرورات المباشرة للحياة. وعندما تصبح المضامينُ المعنويةُ أكثرُ صفاءً وتمايزًا، تفقد احتمالَ أن تكون خاصيّةً لجميع الأفراد. بل إنها تلجأ إلى المجال الآخر، الفردي بهذا القدر أو ذاك، الذي لا يقتسمه الكائن الخاص مع الآخرين إلا في مناسبات.

### 3. تقدير القديم وتقدير الجديد

يمكن من خلال هذه العلاقة الأساسية تفسيرُ الظاهرة التي اخترقت تاريخَ الثقافة برمته: فمن جهة، يحظى القديمُ باعتبارٍ خاصٍّ، ومن جهة أخرى ولأسبابَ نقيضةٍ ينعم الجديدُ والنادرُ أيضًا بتقديرٍ خاصٍ.

ليس ضروريًا أن نتوقف عند النقطة الأولى، بينما تقديرُ القديمِ يستحق قليلاً من التعليق. إن التقدير الذي يحظى به ما كان موجودًا دومًا وأصبح تقليديًا لا يفسره فقط تقدّمُ العمرِ بسحره الأسطوري–الرومانسي. وإنما يتم تقديره أيضًا بسبب المسألة التي أُركِّز عليها هنا، وهي أنه منتشرٌ بشكلٍ واسعٍ ومتجذرٌ عميقًا في الفرد. إنه يكمن في قلبِ أو قربَ المجال الذي تجري فيه تقييماتُ

الفردِ الغريزيةُ التي لا يمكن البرهنةُ عليها والتي يمكن دحضُها. ففي المرحلة الأولى من العصر الوسيط مثلاً، عندما كان يتم بخصوص قضيةٍ متنازعٍ حولها تقديمُ صِكَّيْنِ مَلَكِيَيْن متناقضين أمام المحكمة، كان يتم اعتمادُ الأقدم، ولم يكن ذلك يرجع بالتأكيد إلى الإيمان بأن الأقدمَ هو الأعدلُ بقدر ما كان يرجع إلى الشعور بأنه نظرًا لكونه الأقدم، فإن فكرةَ العدل التي يتضمنها كانت منتشرةً ومتداولةً في أوساط واسعة أكثر من الصك الأحدث. وبعبارة أخرى، كانت الوثيقةُ الأقدمُ تتمتع بحظوة أكبر نظرًا لأن وجودَها لمدة طويلة كان السببَ الحقيقيَّ لتلاؤمها مع شعور العدل لدى الأغلبية. وإذا قبلنا عمومًا فكرةَ أن الأقدمَ هو الأبسطُ والأقلُّ تخصُّصًا والأقلُّ تَبَنْيُنًا (وهو ما يجب القيام به بلا ريب رغم بعض الاستثناءات)، فليس ذلك فقط بسبب أنه يمكن لأكبر عدد من الأفراد أن يتوصلوا إليه، وإنما أيضًا بسبب كونه الأقدم ولكونه ما يتم نقله بأكبر قدر من اليقين إلى الفرد، خارجيًا وداخليًا، ولكونه شيئًا أكثرُ شرعيةً وحاملاً للقيم.

إلا أن الفرضيةَ نفسَها تنطبق أيضا على التقييم النقيض. إن قول ليسينغ "إن الأفكارَ الأولى هي أفكارُ الجميع" لا تعني شيئًا غير التالي: إن الأفكارَ التي تنبثق فينا بشكل غريزي، أي تلك التي تصدر من أصلبِ طبقات عقلنا (نظرا لأنها عاشت فينا لأطول مدة)، هي أيضا ولهذا السبب الأفكارُ الأكثرُ انتشارًا بين أكبر عدد من الأفراد. وهذا ما يفسِّر نبرةَ الاحتقار التي يستعملها ليسينغ وهو يتحدث عن تلك الأفكار. ومن الواضح أنه يعتقد أنه توجد خلف

هذه الأفكار أفكارٌ أخرى أكثرُ صدقًا يتمظهر فيها تفاعلٌ لا يتوقف بين الفردية والجِدّة. في الهند مثل، نجد أن التراتبَ الاجتماعيَّ بين المهن يتوقف على أقدميتها، لكن المهنَ الأحدثَ هي التي تحظى بأكبر تقدير، وذلك بلا ريب نظرًا لأنها بالتأكيد الأكثرُ تعقيدًا والأكثرُ دقةً والأكثرُ صعوبة، وبالتالي التي لا يصل إليها إلا أولئك الذين يتوفرون على أهليّةٍ خاصّةٍ. لنلخص إذن: يكمن سببُ تقدير الجديد والنادر في "مَلَكَةِ التمييز" الخاصة بطبيعتنا العقلية. إن ما يحرك وعيَنا، أو يثيرُ اهتمامَنا، أو يقوِّي يقظتَنا يجب أن يكون منفصلاً عن البديهي واليومي والمألوف في داخلنا وخارجنا.

## 4. المعنى السوسيولوجي للفرد: التشابه والاختلاف

إن الأهميةَ العمليةَ التي يوليها الناس لبعضهم البعض محدَّدةٌ قبل كلّ شيء بالتشابهات والاختلافات الموجودة بينهم. أكيد أن التشابهَ بينهم ليس أقلَّ أهمية، كواقعةٍ وكتوجهٍ، من الاختلاف بينهم. إن التشابهات والاختلافات، في أشكالها الأكثر تنوعًا، هي المبادئُ الكبرى لكلِّ تطورٍ داخلي وخارجي، بحيث يمكن اعتبارُ تاريخِ الثقافة البشرية تاريخَ صراعاتِ هذه التشابهات والاختلافات ومحاولات التوافق بينها. وفيما يتعلق بأفعال الفرد، يكون اختلافُه عن الآخرين أهمَّ بكثير من تشابهه معهم. إن التمايز عن الآخرين هو أكثرُ ما يحرك سلوكياتِنا ويحدِّدها. فنحن ملزمون بملاحظة الاختلافات بين الآخرين إذا أردنا استخدامها أو اتخاذ الموقف الصحيح منها. ويتمثل اهتمامُنا العمليّ في إيجاد المزايا

والعيوب وليس في تحقيق توافقٍ معها. إن التشابهَ بالأحرى هو الشرطُ الضروري لأيِّ تطورٍ للفعل. يروي داروين أنه طوال اتصاله بأهل تربية الحيوانات لم يقابل واحدًا منهم يعتقد أن للأنواع أصلاً مشتركًا. إن الاهتمامَ بالتنوع القليل الذي ميّز السلالةَ الخاصّةَ التي سعوا إلى توليدها والتي حظيت لديهم بقيمة خاصة كان يشغل بالهم لدرجة أنهم أهملوا تشابهَ بعض السمات الرئيسية مع السلالات الأخرى والأنواع الأخرى. من الطبيعي أن يمتد هذا الاهتمام باختلاف الملكية ليشمل كل ممتلكات الفرد الأخرى وعلاقاته. وعمومًا، يمكن القول إنه إذا كان لتشابهِ شيءٍ ما مع نوعٍ ما نفسُ أهميةِ الاختلافِ معه، فسوف نكون أكثرَ وعيًا بالاختلاف.

فيما يخص التشابه، ربما تتم الغائيةُ العضويةُ بدون وعي، نظرًا لأنها تحتاج في الحياة العملية لكلِّ الوعي الضروري لإدراك الاختلافات. في الواقع، إن الاهتمامَ بالتمايز كبيرٌ لدرجة أنه يُنتِجُ في الممارسة اختلافاتٍ حيثما لا يوجد أيُّ سببٍ موضوعي للقيام بذلك. هكذا يمكن أن نلاحظ أن بعض التنظيمات (من الهيئات ذات السلطة التشريعية إلى اللجان المكلفة بـ"الوظائف الاجتماعية")، التي تحمل وجهاتِ نظرٍ وأهدافًا متطابقة، تنقسم بعد مرور وقت معين إلى شرائحَ تتصرف إزاء بعضها البعض بنفس الطريقة التي يتصرف بها التنظيم الشامل الذي ينتمون إليه مع تنظيم آخر ذي طابع مختلف جذريًّا. يجري الأمرُ كما لو أن كلَّ فردٍ لم يكن يشعر بأهميته إلا بالتعارض مع الأفراد الآخرين. في الواقع، عندما لا يكون هذا التعارضُ موجودًا، فإن الفرد يختلقه. ويفعل

ذلك حتى عندما تكون الجماعة، التي يبحث الفرد داخلها عن التعارض، قائمةً على مجموعة أخرى من التعارضات.

## 5. تفوق الفرد على الجماعة

إن كثيرًا من الأمثلة الإضافية من التاريخ الثقافي والاجتماعي توضح أن الجديدَ وغيرَ المألوف والفرديَّ (واضح أن الأمر يتعلق بثلاثة أبعاد لظاهرة أساسية) تعتبر الأشياءَ المفضلةَ من حيث القيم. إن هذه المناقشة تهدف إلى تسليط الضوء على الظاهرة النقيض، وهي أن الخصائص وأنماط السلوك التي يقتسمها الفرد مع الآخرين من أجل تكوين جماعة تعتبر خصائص دنيا من حيث القيم. إننا هنا أمام ما يمكن اعتباره مأساة سوسيولوجية. فكلما زادت درجة رهافة خصائص الفرد وتطورها وسموها، إلا وقلت حظوظها في أن تشبه خصائص الأفراد الآخرين وتشكل معها وحدةً من خلال التطابق معها. بل إنها بالأحرى تميل إلى أن تصبح غيرَ قابلةٍ للمقارنة؛ وإن العناصرَ التي يمكن للفرد بفضلها أن يعوّل على تكييف نفسه مع الآخرين وعلى تكوين جمهورٍ متجانسٍ بمعيتهم، تُختَزَلُ فقط في الطبقات الدنيا الأكثر بدائيةً والأكثر ارتباطًا بالمحسوس. هذا ما يفسّر كيف توصلنا إلى الحديث بسخرية عن "الشعب" و"الجمهور" دون أن يشعر الأفرادُ بأنهم معنيون بهذه الحالة نظرًا لأنها لا تحيل في الواقع إلى أي فرد: إذ عندما يتم اعتبار الفرد في كليته، تُسْنَدُ إليه خصائصُ أعلى من تلك التي تُسْنَدُ للوحدة الجماعية. تعبِّر عن هذه الوضعية العبارةُ الكلاسيكية لشيلر:

"إذا اعتبرنا كلَّ فردٍ على حِدَةٍ، سيكون له مستوى متوسط من الذكاء والعقلانية. ولكن عندما يَتَّحِدُ الأفراد في جماعةٍ واحدةٍ، فإن كلَّ فردٍ منهم يتحول فورًا إلى أبله". يشدد هاينرش هاينه على كون الأفراد، وهم يتشتتون في أكثر الاتجاهات تنوعًا، يتخلون فقط عن الأبعاد الدنيا من شخصياتهم من أجل تكوين قاسم مشترك؛ يقول هاينه: "لم تفهموني إلا نادرًا، ونادرًا ما فهمتكم، لم نفهم بعضنا البعض فهمًا مباشرًا إلا عندما كنا في الوحل".

إن هذا الاختلاف من حيث المستوى بين الفرد والجمهور يمتد بعيدًا ويكتسي في الوجود الاجتماعي من الأهمية ما يجدر معها استحضارُ ملاحظاتٍ إضافيةٍ لبعض الشخصيات التي، بفعل مواقفها التاريخية المختلفة، قدمت لهذا الموضوع تجاربَ غنيةً تتعلق خصوصًا بالعلاقات التي تتجاوز المجال الخاص. يُفترَضُ أن صولون قال إن كلَّ أثيني ذئبٌ فَطِنٌ؛ لكن عندما يجتمعون في البنيكس Pnyx[1]، فإنه لا يرى سوى قطيعٍ من الماشية. يذكر الكاردينال دي ريتز في مذكراته، وهو يصف سلوك البرلمان الباريسي إبان الثورة، أن العديد من الأشخاص الذين كانوا يشكلون الهيئات كانوا، على الرغم من ثقافتهم ومكانتهم العالية، يتصرفون دوما كالرعاع أثناء المداولات العمومية والأنشطة المشتركة، بمعنى كانت تتحكم فيهم تمثلاتُ وأهواءُ الشعب.

(1) كان البنيكس المقر الذي يجتمع فيه المواطنون للتصويت برفع الأيدي على القوانين والميزانية واختيار أعضاء المجلس والقضاة [المترجم].

ويقول فريديرك لوغرون في ملاحظة شبيهة بملاحظة صولون، إن جنرالاته يكونون أعقلَ الناس عندما يتحدث إلى كلٍّ واحد منهم على انفراد، لكنهم يتحولون إلى أغبياء عندما يجتمعون في مجلس الحرب. ونجد الفكرة نفسها تقريبًا عند المؤرخ الإنجليزي فريمان، حيث يلاحظ أن مجلس العموم يشكّلُ، بالنظر إلى مكانةِ الشخصيات التي تكونه، هيئةً من الأرستقراطيين الذين بمجرد ما يجتمعون يتصرفون تمامًا كقطيع من الديمقراطيين. وقد لاحظ أفضلُ ملاحظٍ للنقابات العمالية الانجليزية أن التجمعات الجماهيرية تُفرِز قراراتٍ غبيةً وذاتَ عواقب وخيمة، بحيث إنه تم التخلي عن معظم هذه التجمعات لفائدة مجالس المناديب. هذا ما تؤكده العديدُ من الملاحظات ذات المضمون البسيط بالتأكيد، لكن الوجيهة سوسيولوجيًّا، ليس بفعل تواترها فقط، وإنما أيضًا نظرًا لأنها ترمز إلى وضعيات وأحداث تاريخية مهمة جدًا.

لنتأمل مثالَ الأكل والشرب، وهما من أقدم الوظائف وأكثرها خُلُوًا من البعد الفكري: إنهما يشكّلان الأرضيةَ، الوحيدةَ غالبًا، للتوافق بين أشخاص وأوساط متنافرة للغاية. إن الأفراد المتحضرين جدًا يميلون في هذه المناسبات إلى الكلام البذيء أثناء محادثاتهم. ويبلغ الشبابُ قمة الفرح والشعور بالتناغم بواسطة ألعاب ذات طابع بدائي للغاية وبسيطة فكريًّا.

إن الاختلاف بين المستوى الفردي والمستوى الجماعي يفسّر كيف أن ضرورةَ إرضاءِ الجماهير والاحتكاكَ المستمرَّ بها يُفسِدان

الطبيعة بسهولة: فهذه الجماهيرُ تَحرِمُ الفردَ من شخصيته الفردية وتنزله إلى مستوى الجميع، بمعنى مستوى أيِّ شخص آخر. عندما ننتقد الصحافي أو الممثل أو الديماغوجي[1] بكونه "يسعى إلى محاباة الجماهير"، فإن ذلك لم يكن لِيُعْتَبَرَ مؤاخذةً مبرَّرة، لو لم تكن هذه الجماهير سوى مجموع الكينونات الشخصية لأعضائها. لذلك ليس هناك إطلاقًا سببٌ لازدرائها. لكن الجماهيرَ ليست في الحقيقة مجردَ هذا المجموع، بل إنها ظاهرةٌ جديدةٌ لا تتكوّن مطلقًا من مجموع الشخصيات الفردية لأعضائها، بل من بعض الأبعاد الأساسية لكينونة كلِّ فردٍ التي يشترك فيها مع آخرين، والتي لا يمكن أن تكون سوى الأبعاد الأكثر بدائية القائمة في المستوى الأدنى من نظام التطور العضوي. إن هؤلاء الأشخاص المعرضين للخطر فكريًا وأخلاقيًا يخدمون هذا الجمهور وهذا المستوى الذي يجب أن يظل دومًا في متناول كلِّ واحدٍ من أعضائه، ولا يخدمون كلَّ واحدٍ من هؤلاء الأعضاء على حدة.

## 6. بساطة الجمهور وتطرفه

من الواضح أن هذا المستوى لا يسمح بأنماط السلوك التي تستلزم تعدُّدَ الخيارات. لهذا السبب تتجنب أفعالُ الجمهور المواراباتِ، وبالمقابل تتبع بنجاح أو بدونه أقصرَ خطٍّ لبلوغ أهدافها. كما أن فكرةً واحدةً تسيطر عليها، وهي فكرةٌ بسيطةٌ للغاية. فمن غير المحتمل أن يكون كلُّ عضو من أعضاء الجمهور واعيًا ومؤمنًا

(1) السياسي الذي يتملق العامة والغوغاء [المترجم].

بمجموعة من الأفكار المتضاربة التي يمكن أن تكون متطابقةً لدى الجميع. وبالنظر إلى تَعَقّدِ الشروطِ التي نحيا فيها، يجب على كلِّ فكرة تسعى إلى استقطاب أشخاص لتَبَنِّيهَا أن تكون فكرةً جذرية، ويجب أن تتجاهل العديدَ من المطالب العظيمة التي تواجهها أو يمكن أن تواجهها. هكذا نفهمُ قوةَ الأحزاب المتطرفة في الفترات التي تشهد فيها الجماهيرُ الكبرى حركاتٍ اجتماعية، كما نفهم ضعفَ الأحزاب الوسيطة التي تطالب بالإنصاف والمساواة للطَرَفَيْنِ المتصارعيْن. ولفهم الاختلاف بين المزاج اليوناني والمزاج الروماني، يجب معرفة أن المواطنين اليونانيين كانوا يصوّتون كجمهورٍ مُوَحَّدٍ تحت التأثير المباشر للخطيب، بينما كان الرومان يصوّتون في جماعاتٍ مكوَّنةٍ سلفًا (مثلاً، وحدة المائة)[1] تشتغل بمعنى ما كأفراد. من هنا نفهم الهدوءَ النسبيَّ والوضوحَ اللذين يميزان القراراتِ اليونانيةَ، والتصلبَ والانفعالَ اللذين يطبعان قرارات الرومان باستمرار. لذا فإن هذا التناغم السيكولوجي للجمهور يُنتِجُ أيضًا عددًا من الفضائل السلبية، التي يقتضي نقيضُها في الوقت نفسه عددًا من البدائل الواعية: فالجمهور لا يكذب ولا يخفي شيئًا. كما أنه يفتقد إلى كلِّ وعي بالمسؤولية بسبب نفس التركيبة النفسية.

## 7. انفعال الجمهور وإغراء الجمهور

إذا تم ترتيب التمظهرات النفسية في سلَّمِ تراتبٍ تطوريٍّ ومنهجيٍّ، فمن المؤكد أن الشعورَ (طبعا ليس كل المشاعر)، وليس

(1) وحدة عسكرية أو إدارية رومانية مكوَّنة من مائة شخص [المترجم].

العقلَ، سيشغل المرتبة الأولى. ذلك أن المتعة والألم، مثلما بعض المشاعر الغريزية التي تحافظ على الفرد والنوع، تطورت قبل كلِّ السلوكات التي تستخدم المفاهيم والأحكام والاستنباطات. لهذا السبب يتميز تطورُ العقل خصوصًا بنوع من التفاوت بين المستوى الاجتماعي والمستوى الفردي، بينما يمكن ملاحظة العكس في مجال الشعور. إن قولة كارل ماريا فون فيبر K.M.Von Weber المتعلقة بالجمهور الواسع لا تتعارض مع التأكيدات السابقة حول السلوك الجماعي. يتعلق الأمر هنا بتجربة الموسيقى التي تخاطب شعور الجمهور لا عقله.

لهذا كان كلُّ من يريد التأثيرَ على الجمهور يتوجه إلى مشاعره، ونادرًا ما تَوصَّلَ إلى تحقيق غايته من خلال النظرية مهما كانت درجةُ برهنتها. وينطبق ذلك بالخصوص على الجماهير المجتمعة في مكان واحد. إذ يُنْتِجُ هذا التجمهرُ ما يمكن أن نطلق عليه اضطرابَ الأعصاب الجماعي: إنه عبارة عن حساسيةٍ وانفعالٍ وشذوذٍ خاصة بالجماهير الكبيرة، ونادرًا ما يمكن أن تُلاَحَظَ على أحدِ أعضائها وهو بمفرده. لقد سبق وأن لوحظ ذلك على الحيوانات التي تعيش في قطعان. إن أبسطَ حركةِ جَنَاحٍ، أو أبسطَ قفزةٍ يقوم بها أحد أفراد القطيع غالبًا ما تسبّب ذعرًا وسطَ القطيع برمته. فالتجمعات الجماهيرية البشرية تتميز بدورها بالمفعول العظيم الذي يسببه الإيحاءُ الهاربُ وسط جمهورٍ ما، وبالسخط الذي يشبه انهيارًا ثلجيًا والذي يسببه أبسطُ انفعالٍ مرتبطٍ بالحب أو الكراهية، وبالهيجان غير

المفهوم تقريبًا لجمهور ينخرط في الفعل بدون تفكير ويحرك الأفراد بدون أية مقاومة.

هذه الظواهرُ ينبغي إرجاعُها إلى تأثيراتٍ متبادلةٍ تتم من خلال بَثٍّ للمشاعر تَصْعُبُ ملاحظتُه. ولأن هذه المشاعر تنتقل من فرد لآخر، فإنها تسبب في كلِّ عضوٍ في الجمهور تحريضًا لا يمكن تفسيره على المستوى الفردي ولا على المستوى الموضوعي. إنها ظاهرة سوسيولوجية دالة جدًا: يشعر الفردُ أن "مزاجَ" الجمهور يجرفُه كأنه قوةٌ خارجيةٌ، مختلفة عن ذاتيته الخاصة وإرادته الفردية، بينما يتكَوَّن الجمهور في الواقع من هؤلاء الأفراد فقط. إن تفاعلاتهم وحدَها تُطَوِّرُ ديناميكيةً تبدو بفعل قوتها كشيء موضوعي وتخفي عن كل فرد مساهمتَه الخاصةَ في هذه التفاعلات. في الواقع، إن كلَّ فرد يُحَمِّسُ الآخرين بقدر ما يحمسونه.

إن مثال أفراد الجماعات البروتستانتية (Quakers) يوضح كيف أن التجاورَ الجسدي مسؤولٌ عن هذه التقوية للشعور. فعلى الرغم من أن جوهرَ مبادئهم الدينية وذاتيتَها تعارضان في الحقيقة كلَّ اقتسامٍ للخدمة الإلهية، فإن هذا الاقتسام غالبًا ما يظهر مع ذلك في حشودهم الصامتة. إن الشعور غير المقصود يُبَرِّرُ بكونه يجعل أفرادَ هذه الجماعات مجاورين لروح الله. ذلك أن هذا الجوار بالنسبة لهم لن يأتي إلا من الإلهام والتمجيد الانفعالي. فضلا عن ذلك، يجب استحضارُ هذه المشاعر بمجرد القرب الجسدي، حتى ولو كان يتم هذا الأخيرُ في صمت. وصف أحدُ أفراد الجماعات البروتستانتية الانجليز في نهاية القرن التاسع عشر ظواهرَ الوَجْد

التي يعيشها أحدُ أعضاء الجماعة، وقال إنه، بموجب وِحْدة جميع أعضاء الجماعة في هيئةٍ واحدة، يحدث دائمًا أن ينتقل الوَجْدُ إلى جميع الأعضاء، بحيث يحركهم بصورة عميقة وخصبة، وتجذب هذه التجربة التي لا تقاوم عددًا من الأشخاص للجماعة. وتوضح أمثلةٌ عديدة أخرى أن تزايدَ الانفعال يَغْمُرُ القدراتِ الفكريةَ للفرد؛ وذلك كما لو أن تقارب الأشخاص من بعضهم البعض جسديًّا يلعب دورَ المُضَاعِفِ لقوة الشعور الذي يحمله كلُّ واحد منهم. لقد ضحكنا مئات المرات في المسرح أو في تجمعات أخرى من نُكَتٍ لم تكن لتضحكنا في رِفْقَةٍ صغيرة؛ إن هذه التلاعبات بالكلمات الغامضة والبريئة تُدْرَجُ في تقارير البرلمانات: "ضحك!". لكن ليست النواهي النقدية وحدها ما يتم تعليقها بسهولة أثناء هذه النشوة الاجتماعية، وإنما النواهي الأخلاقية أيضًا. وحدُها هذه الحالةُ تُفسِّرُ ما يسمى الجريمة الجماعية، رغم أن كلَّ فردٍ مشاركٍ يعلن بعد اقتراف الجريمة أنه بريء– وهو يفعل ذلك بحسن نية ذاتية، وليس بدون مبرر موضوعي، وذلك نظرًا لأن الغلبةَ الكبيرةَ للشعور تدمِّر القوى النفسية التي تحافظ عادة على استمرارية الشخص وتوازنه، وبالتالي على مسؤوليته. إن للاهتياج الجماعي أيضًا قِيَمَهُ الأخلاقية: إذ يمكن أن يُنْتِجَ حماسةً نبيلةً وإرادةً لا محدودة في التضحية بالنفس. والحال أن ذلك لا يلغي طابعه المشوّه وانعدام مسؤوليته. إنه فقط يركز على إزاحتنا من المعايير القيمية التي نجح الوعي الفردي في الارتقاء إليها بهذا القدر أو ذاك من الفعالية.

## 8. مستوى المجتمع كتقريب لأدنى مستوى جماعي لأعضائه

بعد هذا الذي قلناه، يمكن أن نُدْرِجَ تكوينَ المستوى الاجتماعي تحت الصيغة التقييمية التالية: يمكن للمشترك بين الجميع أن يكون فقط في مِلْكِ الذين يملكون أقل. وهذا ما يرمز له مفهوم "المِلْكية" بمعناه المادي. هكذا، كان معروفًا بشكل رسمي في إنجلترا سنة 1407 أن مبادرةَ الإعانات ترجع إلى مجلس العموم؛ ويقول مؤرخُ الحياة الدستورية في تلك الحقبة بوضوح أن الدافعَ الأساسيَّ لذلك كان هو الفكرة القائلة إن صلاحيةَ تحديدِ الحدِّ الأعلى للثقل المالي الذي يجب أن تتحمله الخدمةُ العموميةُ ترجع لأفقر الطبقات الثلاث. إن ما كان بمقدور الجميع أن يقدمه يمكن أن يرتكز فقط على حَصِيصِ الأفقر. هذا هو السبب السوسيولوجي الخالص من بين مختلف الأسباب التي تجعل المُغتصِبَ، الذي يريد الهيمنة على مجتمع منقسم إلى طبقات، يسعى عادة إلى الحصول على دعم الطبقات الدنيا. ولكي يبقى فوق كلّ الطبقات، يجب عليه أن يُسَوِّيها. ويتوصل إلى ذلك ليس برفع الطبقات الدنيا، وإنما بخفض الطبقات العليا إلى مستوى الطبقات الدنيا.

لهذا من الوهم أن ننعتَ مستوى مجتمع يعتبر نفسَه كوِحْدةٍ ويشتغل كوحدة بالمستوى "المتوسط". فالمتوسطُ سيَنتُج عن جَمْعِ مستوياتِ الأفراد وقِسْمَةِ المجموع على عددهم. هذا الإجراءُ سيستلزم رفعًا للمستوى الأدنى، وهو أمرٌ مستحيلٌ في الواقع. بل بالعكس، إن مستوى مجتمع ما قريبٌ جدًا من مستوى أدنى مكوناته، بما أنه ينبغي أن يكون بإمكان جميع أعضائه أن يساهموا فيه

على أساس أنهم كائنات لها نفس القيمة والفعالية. لذا فإن طابع السلوك الجماعي لا يوجد في "المنتصف"، وإنما في الحد الأدنى للمشاركين. وإن لم أكن مخطئًا، فإن اللغة العادية تشير إلى هذه الواقعة، وذلك عندما نقصد بكلمة "الرداءة"، ليس القيمةَ المتوسطةَ الواقعية لمجموع الأفراد أو الإنجازات، وإنما خاصية ذات قيمة دنيا توجد تحت المتوسط.

إن الإطار الضيق لهذا الكتاب لا يسمح لنا سوى برسم مسارٍ قصيرٍ للبحث السوسيولوجي وليس بوضع حصيلته الشاملة. وبعبارة أخرى، لا نهدف هنا إلى تقديم خلاصاتٍ نهائيةٍ حول مضمون علمِنا (السوسيولوجيا)، وإنما فقط إلى البحث عن شكل وطريقة معالجة هذا المضمون. لذلك سوف أقتصر على ذكر اثنين من القيود والنقائص التي تصادفها هذه الخطاطة العامة لتكوين المستوى الاجتماعي التي عرضتها. أولاً، لا يحَدِّدُ هذا المستوى الاجتماعي تقريبًا أبدًا بالعضو الذي يشغل أدنى مرتبة في الجماعة؛ بل كما أشرت إلى ذلك سابقًا، إنه يميل نحوه فقط، مع البقاء فوقه معظم الوقت. وبالفعل، عادةً ما تَظْهَرُ العناصرُ الأعلى مقاومةً- بدرجات متفاوتة- للخفض الجماعي، وتَنْتُجُ بشكلٍ تراكميٍّ حركةٌ مضادةٌ لتوقيف أفول الفعل الجماعي نحو أدنى قيمة ممكنة.

هناك حدٌّ آخر أعمق تصطدم به هذه الخطاطة، حتى وإن كان يُعتَبر حدًّا صحيحًا. تطرح هذه الخطاطةُ فكرةَ أن ما يملكه الجميع ويجسدونه يمكن أن يكون فقط هو ما يملكه ويجسده أفقرُ عضوٍ في الجماعة. وبالتالي، فإن تأسيسَ الجمهور، أي تسويةَ أشخاصِ

مختلفين، لا يمكن أن يتم إلا بخفض العناصر العليا، وهو أمر يبقى دومًا أمرًا ممكنًا، وليس برفع العناصر الدنيا، وهو أمر نادر إن لم نقل مستحيلاً. ومع ذلك فإن هذه الآلية النفسية تبقى محطَّ تساؤل. إذ أن هذا الخفض للعنصر الأعلى **ليس** ممكنًا على الدوام. لقد ارتكزت مناقشتنا برمتها على التصور (طبعًا غير الناضج والإشكالي) الخاص بالبنية النفسية الذي بمقتضاه تتكون هذه الأخيرةُ من طبقات مختلفة متناضدة: فمن جهة، الطبقات البدائية، غير الفكرية، الأصلب من الزاوية البيولوجية والتي يجب بالتالي استلزامها في كل الحالات؛ ومن جهة أخرى، الطبقات التي توجد فوقها والتي تبقى من حيث مضمونها الأندرَ والأحدثَ والأكثرَ رهافةً وتميزًا إلى درجة الفردية التامة. هكذا تظهر بداهةٌ يمكن صياغتها كما يلي: حتى في حالة التطور الكبير للغاية لهذه الطبقات الأخيرة، يبقى القضاء الواعي أو اللاواعي عليها ممكنًا، بحيث يمكن أن يكون سلوكُ الفرد محدَّدًا فقط بالطبقات الأولى. وبالتالي يمكن لروحٍ جماعيةٍ متجانسةٍ أن تَنْتُجَ عن المساهمات التي أصبحت منذئذ متطابقة. هذه العمليات تحدث أحيانًا، بل وغالبًا، لكنها لا تحدث دومًا. إذ أن الطبقات الدنيا لدى بعض الأفراد ترتبط في وحدةٍ خاصّةٍ مع الطبقات العليا لدرجة يجب معها الاحتراسُ من العبارة الجذابة بسبب تماثلها مع الفيزياء، والتي بمقتضاها يمكن للإنسان أن ينزل بسهولة، ولكن يصعب عليه، أو ربما يستحيل عليه، أن يصعد. ويبدو هذا واضحًا جدًا في حالة الأخلاق. فإذا كانت بعضُ الخصائص كالتعطشِ إلى المتعة والقسوة والجشع والرياء تمثل العناصرَ الأدنى في سلم التراتب النفسي، فإنه يستحيل على فردٍ نبيلٍ جدًا، حتى وإن لم يكن

متحررًا من رواسب أو عناصر مكبوتة من هذا النوع، أن ينزل خلال أنشطته إلى هذا المستوى ولا أن يمسح مزاياه العليا لكي ينزل إلى هذا المستوى المتدني.

إن هذه الاستحالة تتجاوز كثيرًا مجال الأخلاق. فالخادمُ لا يفهم البطلَ لأنه لا يستطيع الصعود إليه؛ لكن صحيحٌ أيضًا أن البطلَ لا يفهم الخادمَ لأنه لا يستطيع خفض نفسه إلى مستوى التبعية. يوجد اختلافٌ ذو دلالة بالغة بين البشر: يمكن أن نتساءل عما إذا كانوا عمومًا قادرين على إخماد أكثر قواهم ومصالحهم قيمةً لصالح خصائصهم الدنيا التي توجد بداخلهم بدرجات متفاوتة. على كل حال، يعتبر ذلك أحدُ الأسباب الرئيسية التي جعلت بعضَ الشخصيات النبيلة والمثقفة في كل الأزمنة تبقى بمنأى عن الحياة العامة. فبدلاً من إمكانية لعب أدوارهم كزعماء، يشعرون بما قاله يومًا أحد رجال السياسة العظماء متحدثًا عن حزبه: "أنا رئيسهم، لذا يجب أن أتبعهم". وبصرف النظر عن القولة الشهيرة لبسمارك: "السياسة تفسد الشخصية"، فإن هذا الانطواء لا يدل بذاته على أن هؤلاء النُّسّاك أكثرُ قيمةً عمومًا من الأشخاص المنفتحين على العامة. بل إنه بالأحرى يكشف عن ضعفٍ وانعدام الأمان في العناصر العليا للفرد إذا لم يجرؤ هذا الأخير على النزول بما يكفي إلى المستوى الاجتماعي حتى يكون مستعدًا لمواجهة هذا الأخير- وهي حربٌ تنتهي دائمًا لصالح أولئك الذين يبقون عند هذا المستوى. هكذا يصبح جليًّا أنه إذا كان أشخاصُ أعلى مستوى فردي غالبًا ما يتجنبون لقاء المستوى الاجتماعي، فإن الارتفاع العام لهذا الأخير سيظل دائمًا متأخرًا.

# الفصل الخامس

# 5

# المؤانسة

## (مثال للسوسيولوجيا الخالصة أو الشكلية)

## تقديم بقلم المترجم

تركز السوسيولوجيا الشكلية أو الخالصة على الأشكال الاجتماعية. ويحيل مضمونُ أو مادةُ الاجتماع إلى مصالح ودوافع الفرد التي تتوسط للتأثير على الآخرين. ليست هذه الموادُّ اجتماعيةً، لكنها تصبح عواملَ اجتماعٍ عندما يتم تحويلها إلى أشكال للتفاعل. إن الاجتماع هو الشكل الذي يتفاعل فيه الأفرادُ لإشباع مصالحهم. وبالتالي يمكن تحويل المصلحة الأصلية التي أنتجت الأشكال إلى واقعٍ جديد (مثلاً، تمّ ابتكار القوانين بفعل بعض المصالح، لكن بعد ابتكارها، لم تعد وسيلةً لتحقيق غايةٍ معينة، بل أصبحت تحدّد كيف يجب تشكيل الحياة الاجتماعية). هكذا، إن مضامينَ الحياة الاجتماعية تحدّد أشكال هذه الحياة، أي إن الحاجات والدوافع النفسية أو البيولوجية هي السبب في ظهور مجموعة من أشكال التفاعل الاجتماعي التي يكون دورها إشباع هذه الحاجات

والاستجابة لتلك الدوافع؛ وبعد ذلك تحقق هذه البنيات الاجتماعية استقلالها وتتحول إلى محدّدات لمواد ومضامين الحياة الاجتماعية.

يقدم زيمل "المؤانسة" كمثال لهذه الأشكال الاجتماعية التي تتحرّر من مضامينها وتحقق وجودها المستقل. والمقصود بالمؤانسة حسب زيمل شعورُ الرّضا الذي يبعثه في الفرد كونُه مُتَآنِسًا مع أفراد آخرين بغض النظر عن الدوافع والمصالح المادية. تنبثق المؤانسةُ منذ اللحظة التي تحقق فيها الأشكالُ استقلاليتَها وحياتها الخاصة وتتحرر من كلّ "تجذر في المضمون". إن الأفراد يتجمعون بالضرورة في جماعات اقتصادية وجماعات عائلية وجمعيات ثقافية من أجل إشباع حاجاتهم ومصالحهم. لكن المؤانسة تحوّل كلَّ أشكال الاجتماع هذه إلى قيمةٍ في ذاتها، وبذلك فإن المؤانسة تمثل الشكلَ الخالصَ للمجتمع. إنها أخلص شكلٍ للواقع الاجتماعي،

بمعنى أن هذا النوع من التفاعل هو أكثر التفاعلات "نقاءً" من كلّ غاية عقلانية نفعية ومحدَّدة. هكذا يشدد زيمل على أن المؤانسة هي الفعل المتبادل (التفاعل) المتحرِّر من كلّ إكراه والذي يتضمن هدفَه الخاص في ذاته. وبذلك تكون المؤانسة هي التعبير الأولي عن العلاقة الاجتماعية، وهي جوهر الوجود الاجتماعي.

إن المؤانسة شكلٌ متحركٌ وغير محدَّد بشكل نهائي: ذلك أن أيّ شكلٍ من أشكال التفاعل الذي لا تحركه غايةٌ خاصّةٌ، عندما يصل إلى حد الأقصى يتحول إلى مؤانسة، أي إلى ميلٍ إلى الاختلاط الاجتماعي في ذاته، كالغزل والمحادثة مثلاً. فالغزل يمثل نوعًا من المؤانسة لأنه لا يتم البحث من ورائه إلا على اللعب في ذاته، خارج كل مضمون شبقي، وخارج واقع القبول أو الرفض الجنسي. وفيما يخص المحادثة، يقول زيمل إن الناس يتحدثون إلى بعضهم البعض في اللحظات الجدية من حياتهم نظرًا لأنهم يريدون تبليغ مضمون معين (مصلحة، هدف، انفعال، فكرة...)؛ لكن الخطاب يصبح هدفًا لذاته عندما يتم في إطار المؤانسة. لذلك، لكي تكون المحادثةُ فنَّ محادثةٍ، يجب ألا يكون للمضمون أي ثقل فيها. وهذا ما يقصده زيمل عندما يعرّف المؤانسةَ كـ"الشكل اللَّعِبِيِّ للاجتماع".

يؤكد زيمل على واقعة أن المؤانسة تؤول كليًّا إلى الشخصيات بما أنها لا تحتوي على أي مضمون، بمعنى لا تهدف إلى تحقيق أية غاية أو مصلحة مادية أو عقلانية. لكنها لا تقبل أن يعبر فيها عن ذاته كلُّ ما هو مفرطٌ في الحميمية وشخصيٌّ جدًا. فمن انعدام اللباقة

والكياسة أن يترك الفردُ المجالَ مفتوحًا لمزاجه السيئ واكتئاباته ولما يجري في حياته الداخلية الخاصة من انفعالات ودوافع.

ومن جهة أخرى، يركز زيمل على البعد الديمقراطي للمؤانسة: فهي تستبعد كلَّ ما هو شخصي وكلّ ما هو "موضوعي خالص"، كالغنى والمكانة الاجتماعية والمستوى التعليمي والشهرة والخصائص الاستثنائية للفرد. إن استبعاد كل هذه الخصائص من لعب أي دور في المؤانسة يساوي بين كلِّ المشاركين فيها.

نلاحظ في هذا النص أن زيمل يسند للمؤانسة معنى عامًا جدًا ويجعل منها قلب تصوره للعالم الاجتماعي. ففضلاً عن الانحرافات المشيِّئة الممكنة لتعريفات المجتمع، يشدد زيمل على فكرة أن المجتمع ليس سوى "القوى والأشكال الخاصة للعلاقة التي تربط بين عناصره". إن القيمة التفسيرية لمفهوم المؤانسة قيمة مزدوجة: فمن جهة، تكشف في كلّ تفاعلٍ بين الأفراد، مهما كان عفويًا أو عارضًا كشرب قهوة مع صديق أو توجيه نظرة إلى شخص تتم مصادفته في مصعد، عن شكلٍ اجتماعي مثل الأشكال الاجتماعية والدائمة والمنظَّمة كالأسرة والدولة؛ ومن جهة أخرى، تسلط المؤانسة الضوء على ما يجب أن نفهمه من عبارة "الشكل الاجتماعي" كعملية منبثقة من كلّ تفاعل بين الأفراد. فتبعًا لمنظور زيمل، لا تتشكل المؤانسة كشكلٍ اجتماعي مموضَعٍ ومستقل تمامًا، بل إنها على العكس من ذلك التعبير عن الاجتماعي أو الشكل الاجتماعي الذي ينبثق من كل تفاعل وينتج لذاته في إطار منطق

استقلال عن الأفراد. وبما أن المؤانسة هي الشكل الاجتماعي الأكثر عفوية، لكن الأكثر تذبذبًا والذي لا يقبل الاختزال إلى منطق التحفيزات والمنافع الذي يتضمنه أي شكل، فإنها تفلت من كلّ تصنيفٍ بواسطة الوقائع.

أشرت سابقًا إلى الدافعِ الأساسيِّ المسؤولِ عن تأسيس "سوسيولوجيا خالصة" كنطاقٍ خاصٍّ من المشكلات. تجب الآن صياغةُ هذا الدافع مرة ثانية قبل توضيح طريقة تطبيقه بمثال. بالفعل، يحدِّد هذا الدافعُ المثالَ ليس فقط كواحدٍ من بين مبادئِ بحثٍ عامة، وإنما يقدم هذا الدافعُ فورًا مادةَ التطبيق الذي ينبغي وصفُه الآن.

## 1. مضامين (مادة) الحياة الاجتماعية في مقابل أشكالها

يمكن بناءُ هذا الدافع انطلاقًا من الفكرتين التاليتين: أولاً، يمكن في كلّ مجتمعٍ بشريٍّ التمييزُ بين مضمونِه وشكلِه؛ ثانيًا، يحيل هذا المجتمعُ نفسُه عمومًا إلى تفاعلِ الأفراد الذين يكوِّنونه. وينتجُ هذا التفاعلُ دومًا من بعض التيارات الخاصة أو يكون موضوعَ أهدافٍ محدَّدةٍ. إن بعض الغرائز الجنسية، والمصالح العملية، والاندفاعات الدينية، أو أهداف الدفاع أو الهجوم، وأهداف اللعب أو العمل، وأهداف المساعدة أو الإخبار، والعديد من الغايات الأخرى، تدفع الإنسانَ إلى العيش مع بشرٍ آخرين للفعلِ في الوقت ذاته من أجلهم، معهم وضدهم، وبالتالي لتنظيم ظروفهم بشكل متبادل، وباختصار، للتأثير على الآخرين والتأثر بهم. تعني هذه

التفاعلات أن الحواملَ الفرديةَ لهذه الغرائزِ والمصالحِ تشكِّل وحدةً وعلى وجه الدقة "مجتمعًا". إن كلَّ ما يتمظهر في الأفراد، (التي تمثل الأماكن المباشرة والملموسة لكل واقع تاريخي) في شكلِ دوافعَ ومصالحَ وغاياتٍ وميولاتٍ وحالاتٍ نفسيةٍ وحركة، التي انطلاقًا منها ومن أجلها يمارسون تأثيرًا على الآخرين ويخضعون لتأثيرهم، كلُّ هذه الأشياء أسميها مضمونَ الاجتماع (contenu de sociation)، أو مادتَه إن صح التعبير. إن هذه المواد التي تملأ الحياة، هذه الحوافز التي تنشط الحياة لا تشكل في ذاتها كائنًا اجتماعيًّا. فلا الجوع أو الحب، ولا العمل أو التدين، ولا التقنيات أو وظائف ونتائج الذكاء، تشكل في معناها المباشر اجتماعًا (sociation)؛ فهي لا تصبح عواملَ اجتماعٍ إلا عندما تُحوِّل مجرد تَجمُّعٍ مِنَ الأفراد المنعزلين إلى أشكالٍ من الوجود المشترك والتضامني التي تندرج تحت المفهوم العام للتفاعل. هكذا فإن الاجتماعَ هو الشكلُ (المتحققُ بطرق مختلفة لا حصر لها) الذي بفضله يتلاحم الأفرادُ في وحدةٍ تتحقق فيها مصالحُهم. إن هذه المصالح، سواء أكانت محسوسةً أم معنويةً، مؤقتةً أم دائمةً، واعيةً أم لا واعيةً، سببيةً أم غائيةً، تمثِّل أساسَ المجتمعات البشرية.

## 2. استقلال المضامين

ترتبط بهذه الوقائعِ وظيفةٌ فكريّةٌ ذاتُ أهمية بالغة. فبينما تدفع العلاقاتُ والضروراتُ العمليّةُ البشرَ، بفضل ذكائهم وإراداتهم وغريزة التغيير لديهم ومشاعرهم، إلى صنع عناصرِ الحياة التي

ينبغي انتزاعُها من العالم، ثم إلى إضفاء أشكالٍ محدَّدةٍ على هذه العناصر من أجل غايات الحياة، وبينما نُنفِّذُ ونستعملُ كلَّ ذلك كعناصرِ وجودٍ، فإن هذه القوى والمصالح تعفي نفسَها بطريقة خاصة من خدمة الحياة التي أنتجتَها واستخدمتَها في الأصل، وتصبح مستقلةً بانفصالها عن الموضوع الذي صنعته وجعلته في خدمة أهدافنا، وتنتهي بأن تتصرف بحرية بذاتها ومن أجل ذاتها، وتتيح أو تستخدم مادةً تَخْدِمُ فقط نشاطَها وتَحَقُّقَهَا الخاصَّيْن.

لنتأمل المثالَ التالي: تبدو كلُّ معرفةٍ في الأصل كأداةٍ في الصراع من أجل الوجود. إن للمعرفةِ الدقيقةِ حول العلاقات الواقعية بين الأشياء فائدة كبيرة جدًا في الحفاظ على الحياة وازدهارها. ومع ذلك، لم تعد المعرفةُ في خدمة هذه الأهداف العملية: فقد أضحت قيمةً في ذاتها، وأصبحت تختار أهدافَها بحرية واستقلالية، وتصنعها تبعًا لحاجاتها الداخلية، ولم تَعُدْ تتساءل حول تَحَقُّقِهَا الخاص. مثال ثان: إن تفسيرَ الوقائعِ الملموسة أو المجردة، من خلال أنساقٍ مجاليةٍ، أو إيقاعاتٍ وأصواتٍ، أو دلالةٍ وتنظيمٍ، أنتجته متطلباتُ الحياة العمليّة. لكن بمجرد ما تصبح هذه التفسيراتُ غاياتٍ في ذاتها، فإنها تصبح فاعلةً بقوتها الخاصة وبقانونها الخاص، على أساس اختيارٍ وإبداعٍ مستقليْن عن اندماجها في الحياة. إننا هنا أمام الفن. فعندما يتأسس هذا الأخيرُ ينفصل كليًّا عن الحياة؛ ويستعير منها فقط ما يمكن أن يستعمله، ويعيد ابتكاره مرة أخرى إن صح التعبير، رغم أن الأشكالَ التي يحقق عملَه بواسطتها والتي يتكوَّن منها فعليًّا تنتجها متطلباتُ الحياة وديناميكيتها.

إن نفسَ الجدليةِ تحدِّد طبيعةَ القانون. فمتطلباتُ الحياة الاجتماعية تقتضي أو تُشَرْعِنُ بعضَ أنماطِ السلوك الفردي التي تكون مقبولةً ومُتَّبَعَةً نظرًا لأنها تتفق مع هذه المتطلبات. لكن عندما ينبثق "القانون"، يختفي سببُ انتشار تلك السلوكات. ولا يتم اتباعها الآن إلا نظرًا لأنها أصبحت "القانون"، في استقلالٍ عن الحياة التي أنتجتَها واقتضتها في الأصل. ويُعَبَّرُ عن أقصى درجةٍ من تطورِها بالمبدأ القائل: "لِتَتَحَقَّق العدالةُ، ولو فَنِيَ العالَمُ". وبعبارة أخرى، رغم أن السلوكَ المطابقَ للقانون يَتَجَذَّرُ في الحياة الاجتماعية، فإن القانونَ بمعناه الحصري لا "غاية" له نظرًا لأنه يَكُفُّ عن أن يكون وسيلةً لغايةٍ لاحقةٍ. بل العكس، إنه يحدِّد بطريقة مستقلة، وليس كَشَرْعَنَةٍ لأيّةِ هيئةٍ عليا، كيف يجب صُنْعُ مضامينِ الحياة.

هذا التحوّلُ التام، من تحديدِ موادِّ الحياة لأشكالها إلى تحديد أشكالِ الحياة لموادِّها، وهي الأشكالُ التي أصبحت قيمًا ساميّةً، يشتغل ربما بشكل أقوى في الظواهر التي لا حصر لها التي نجملها في خانة **اللعب**. إن القوى الواقعيةَ، وضروراتِ الحياةِ ودوافعَها تُنْتِجُ أشكالاً مفيدةً لسلوكنا التي تصبح في اللعب، أو على وجه الدقة بفضل اللعب، مضامينَ ومثيراتٍ مستقلةً: مثلاً القنص والحيلة، الحفاظ على القوى الجسدية والفكرية، المنافسة، الاعتماد على الحظ وعلى خدمات قوى لا يمكن التأثير فيها. كلُّ هذه الأشكال انتُزِعَتْ من تدفق الحياة، وتخلَّصتْ من المادةِ بجاذبيتها

المحايثة. إنها تختار أو تخلق، انطلاقا من قرارٍ صادرٍ عنها، المواضيعَ التي ترسِّخ أو تجسِّد فيها نفسَها كأشكالٍ خالصةٍ. وهذا ما يمنح للعب طابعَه الخالص، وكذلك دلالتَه الرمزيةَ التي تميزه عن مجرد المزاح. هنا يوجد ما يمكن أن يُبرِّرَ التماثلَ بين الفن واللعب. ففيهما معًا، استطاعت الأشكالُ، التي طورَّها في الأصل واقعُ الحياة، أن تخلق مجالاتٍ احتفظت باستقلالها عن ذلك الواقع. وتستمد هذه الأشكالُ قوتَها وعمقَها من كونها تستمر في الاحتفاظ بحيويتها الأصلية. فعندما يتم إفراغها من الحياة، يتحوَّل الفنُّ إلى مَكْرٍ واللعبُ إلى شيء تافه. ومع ذلك، فإن معناها وجوهرها يصدران عن التغيير الأساسي الذي بفضله تتمكَّن الأشكالُ التي أنتجتها أهدافُ الحياةِ وموادُّها من الانفصال عنها ومن أن تصبح هي نفسُها هدفَ ومادةَ وجودِها الخاص، ولا تحتفظ من الحياة سوى بما تستطيع تكييفَه مع طبيعتها الخاصة وما يمكن أن تستوعبه في وجودها المستقل.

### 3. المؤانسة كأشكالٍ مستقلةٍ للاجتماع

تتحقق هذه العمليةُ أيضًا في الفصل بين ما أسميه مضمونَ الحياة الاجتماعية وشكلَها. إن "المجتمع"، بالمعنى الحصري للكلمة، هو الوجود مع الآخرين، من أجل الآخرين وضد الآخرين؛ وهو الوجود الذي يشكِّل ويطوِّر مضامينَ ومصالحَ ماديةً أو فرديةً من خلال الدوافع والأهداف. إن الأشكالَ التي تتحقَّق بها هذه العمليةُ تكتسب حياتَها الخاصة، حيث تتحرَّر من

كلِّ روابط تجمعها بالمضامين نظرًا لأنها توجد من أجل ذاتها ومن أجل الافتتان الذي أصبح يشعُّ منها بفضل تحررِها من تلك الروابط. وهذا بالضبط هو الظاهرة التي نسميها المؤانسة[1] (sociability).

إذا كانت الكائناتُ البشرية تتجمع في تجمعات اقتصادية أو عشائر عائلية، في جمعيات ثقافية أو أخويات دموية، في جماعات دينية أو قبائل أو عصابات، فيجب أن نرى في ذلك بالتأكيد نتيجةً لضروراتٍ وحاجياتٍ ومصالحَ خاصّةٍ. ففضلا عن مضامينها الخاصة، تتميز كلُّ هذه الاجتماعات بشعورِ أعضائها بأنهم يشكلُّون اجتماعًا وبالرضى الذي يزودهم به هذا الشعور، مع اعتبارِ قيمةِ تكوينِ مجتمعٍ بما هو كذلك: إنه دافعٌ يحثُّ على تبني هذا الشكل من الوجود ويقترح أحيانًا المضامين الملموسة لاجتماع خاص. فكما أن ما يمكن تسميته بالدافع الفني يستخلص شكلَه من مجموع الأشياء الظاهرة لكي يحوّلها إلى بنياتٍ خاصّةٍ تطابق هذا الدافع، يستخلصُ "دافعُ المؤانسةِ" بقوته الخاصة عمليةَ الاجتماعِ الخالصةِ من مجموع وقائع الحياة الاجتماعية لكي يجعل منها قيمةً في ذاتها وسعادةً؛

(1) في مقابل الكلمة الألمانية geselligkeit والفرنسية sociabilité التي كان من الممكن ترجمتها بعبارة "الروح الاجتماعية". لكننا آثرنا ترجمتها بكلمة "المؤانسة" المشتقة من الفعل أَنِسَ يَأْنَسُ وضدها "الوحشة". فالإنسان = =مثلاً، حسب المعاجم العربية، مشتق من الفعل أنِسَ يأنَسُ فهو آنِس وهي آنِسة و منه إنسان بمعنى كائن اجتماعي غير وحشي وغير منعزل، فهو يأنس بغيره من الكائنات الاجتماعية ويأتلف معهم.

وبالتالي فإن هذا الدافعَ يشكّل ما يمكن أن نطلق عليه المؤانسة بالمعنى الضيق للكلمة. فليس من باب صدفة اللغة العادية إن كانت كلُّ مؤانسةٍ، بما فيها الأكثرُ بدائيّةً، تولي هذا القدرَ من الأهمية **للشكل**، أي للشكل الجيد، عندما تريد أن تسند له معنى واستمراريةً معيَّنَيْن. ذلك أن الشكل يمثل تحديدًا متبادلاً وتفاعلاً بين عناصر الاجتماع التي تشكِّل وحدةً بفضل هذا التفاعل. إن حوافز الاجتماع الملموسة والمشروطة بأهداف الحياة لا أهمية لها بالنسبة للمؤانسة. فضلا عن ذلك، ينبغي التأكيدُ بقوة وفعالية على الشكل الخالص، أي على علاقة التبادل، الذي ينتشر إن صح التعبير بحرية بين الأفراد.

تتجنَّب المؤانسةُ الاحتكاكاتِ مع الواقع بفضل العلاقة الشكلية الخالصة التي تقيمها معه. فكلما قدمَّتْ نفسَها كمؤانسةٍ كاملةٍ، كلما قدمَّتْ للإنسان الباحث عن العمق معنى الحياة الكامل والرمزي الذي لا تبحث عنه العقلانيةُ المصطنعةُ أبدًا إلا في المضامين الملموسة. وبما أنها لا تعثر فيها على ذلك الغنى، فإنها ترفض المؤانسةَ كتفاهةٍ جوفاء. ومما يثير الانتباه أن كلمة "مجتمع" في العديد من اللغات الأوروبية، بل فيها كلها، تعني تعايشًا متآنِسًا[1] (gesellig). إن المجتمعَ السياسيَّ أو المجتمعَ الاقتصاديَّ، أو أيَّ مجتمع يوحِّد الأفرادَ تحت مشروعٍ معيّنٍ، يشكِّلُ "مجتمعًا" بالتأكيد. لكن "المجتمعَ الاجتماعيَّ" وحدَه يشكِّلُ "مجتمعًا" بدون نعوتٍ إضافيةٍ، نظرًا لأنه يمثل الشكلَ الخالصَ الذي يرتفع كمبدأ فوق

(١) في مقابل النعت الانجليزي sociable الذي يعني

كـلِّ المـضامين النوعيـة التـي تميـز هـذه "المجتمعـاتِ" الأكثـرَ "ملموسيَّةً". إنه يقدم لنا صورةً مجردةً تنصهر فيها كلُّ المضامين في لعبة الشكل الخالصة.

### أ. الخيال، اللباقة والتجرد

أعرِّفُ المؤانسةَ، كمقولة سوسيولوجية، كما يـلي: إنهـا الـشكلُ اللَّعِبِيُّ للاجتماع. إن علاقتها بمضمونها الملموس تشبه علاقة الأثـر الفني بالواقع. إن المشكلَ الاجتماعي الكبير، أو ربما الأكبر، يجـد في المؤانسة الحلَّ الذي لا يمكن أن يجده في مكان آخر: أيُّ مستوى من الدلالة والأهمية يجب إسناده للفرد في دائرتـه الاجتماعيـة وبالنـسبة لهذه الدائرة؟ بما أن المؤانسةَ لا تمتلك في تمظهراتها الخالـصة غايـاتٍ عمليّةً، ولا مـضمونًا ولا نتيجـةً داخليـة، فإنهـا تتوجـه كليًّـا نحـو الشخصيّات[1] التـي تحـدث بينهـا. ولـيس هـدفُها سـوى إنجـاح اللحظة الاجتماعية أو ذكراها على الأكثر. هكذا فإن شروطَ المؤانسةِ ونتائجَها تقتصر حـصريًّا عـلى هـؤلاء الأشـخاص الـذين يجـدون أنفسَهم في تجمع اجتماعي. وتتحدَّد طبيعـةُ هـذا اللقـاء الاجتماعـي الخالص بالخصائص الشخصية المتمثلة في الظُّرْفِ والتربيـة والمـودة وأي مصدر آخـر للجاذبيـة. ولكـن نظـرًا بالـضبط لأن كـلَّ شيء يتوقف على الشخصيات، فإنه لا يحق للمشاركين التأكيدُ عـلى هـذه الشخصيات بوضوح مفرط. فبينما تقوم بعضُ المصالح الواقعية (في التعاون أو الصراع) بتحديد الشكل الاجتماعي، فإنها تحـرص عـلى

---

(1) في مقابل الكلمة الانجليزية personnality التي تعني

ألا يفرضَ الفردُ بطريقةٍ مطلقةٍ وقسريةٍ خصائصَه وشخصيَّتَه الفردية[1]؛ لكن عندما لا يكون لهذه المصالح وجود، يجب على ظروف أخرى أن تقوم بوظيفتها. هذه الظروف تصدر فقط من شكل التجمع. فبدون التقليص من الحدة والاستقلالية الشخصيتين لن يكون هذا التجمعُ نفسُه ممكنًا. لهذا فإن حسَّ اللباقة [أو الحصافة] مهمٌّ جدًا في المجتمع. عندما لا تتعهد أيةُ مصلحةٍ خارجيةٍ أو أنانيةٍ بضمان الضبط الذاتي للفرد في علاقاته الشخصية مع الآخرين، فإن اللباقة هي التي تقوم بوظيفة الضبط. ربما كانت أهمَّ مهمةٍ للباقة هي رسمُ الحدود (التي تقتضيها حقوق الآخرين) لدوافع الأفراد وللتركيز على الذات، وللطموحات المادية والمعنوية.

تنبثق الموانسةُ كبنيةٍ سوسيولوجيّةٍ مُمَيَّزَةٍ جدًا. وتَسْتَبْعِدُ هذه المؤانسةُ ما تتوفر عليه الشخصيةُ من صفاتٍ موضوعية، أي المحمولات المتمركزة خارج التجمع الخاص المعني. هكذا فإن الغنى والمكانة الاجتماعية، التكوين والسمعة، القدرات الاستثنائية والمزايا، لا تلعب أيَّ دورٍ في المؤانسة. فعلى الأكثر، يمكنها أن تقوم بدور التمييز الدقيق لهذا الطابع اللامادي الذي بفضله يمكن للواقع وحده عمومًا أن يتسرب إلى الأثر الفني الاجتماعي الذي يسمى المؤانسة. لكن بالإضافة إلى هذه العناصر الموضوعية التي

(1) في مقابل الكلمة الانجليزية individuality التي يقصد بها زيمل الخصائص التي ينفرد بها الإنسان والتي تجعل منه شخصًا مختلفًا عن الأشخاص الآخرين ومستقلاً عنهم. ويمكن أن نستبدلها بكلمة "فرادة" أو "تفرد"، لكني استعملت عبارة الشخصية الفردية لتوضيح المعنى أكثر.

تصاحب الشخصية، يجب أيضًا أن نستبعد من المؤانسة الخصائصَ الشخصية الخالصة والحميمة لحياة الفرد: فلا مكان في المؤانسة لكلِّ ما هو يرتبط حميميًّا بالحياة، كالشخصية والمزاج والقدر. إن إقحامَ الفرد في المؤانسة لمزاجه الشخصي الجيد أو السيئ وانفعالاته واكتئاباته وإحباطاته ومناطق الظلمة والنور لحياته الخاصة، يُعتبَرُ انعدامَ لباقةٍ نظرًا لأنه يقاوم التفاعل الذي يسود في المؤانسة. إن استبعادَ أكثرِ العناصرِ شخصيةً يمتد ليشمل بعضَ الأبعاد الخارجية للسلوك: مثلاً، لا يمكن لسيدة أن تظهر بثوبٍ مُقَوَّرٍ[1] (low-cut) في لقاءٍ شخصيٍّ جدًا وحميميٍّ وودِّيٍّ بحضور رجل أو عدة رجال مثلما يمكن أن تحضر به بدون حرج في لقاء أوسع. ذلك أنها لن تشعر في هذا اللقاء الأخير بأنها ملتزمة كفرد مثلما يمكن أن تشعر بذلك في اللقاء الأول الأكثر حميميّةً؛ إذ يمكن أن تسمح لنفسها بالتصرف بحرية، كما لو أنها تحت الحرية اللاشخصية للقناع: إنها نفسُها فقط، لكنها مع ذلك ليست نفسَها كليًّا، وإنما هي عنصرٌ في جماعة اجتمعت بصورة شكلية.

### ب. عتبات المؤانسة

ليس الإنسان في كليته سوى مركَّبٍ من الأفكار والقوى والإمكانيات. ولا يصبح كائنًا متمايزًا ومحدَّدًا بوضوح إلا تبعًا لحوافز وعلاقات الحياة وتغييراتها. إن اعتبارَه رجلَ سياسةٍ واقتصادٍ أو عضوًا في أسرة وممثلاً لمهنة، تكوينٌ مبنيٌّ لهذا الغرض إن صح

(1) ما يعبر عنه في الفرنسية بكلمة «décolté».

التعبير. وفي كلِّ واحدةٍ من هذه الحالات، تتحدَّد مادةُ حياته بفكرةٍ خاصّةٍ، وتُسْبَكُ في شكلٍ خاص. ذلك أن حياتَه المستقلةَ نسبيًا هي الحقيقة التي تتغذى من مصدر طاقةٍ مشتركٍ، لكن يصعب تصنيفُه. إن الإنسان الاجتماعي كذلك ظاهرة فريدة لا توجد إلا في العلاقات الاجتماعية. فمن جهة يتم تجريده من كلّ الخصائص المادية لشخصيته؛ ولا يدخل إلى شكلِ المؤانسةِ إلا وهو مزوَّدٌ فقط بالمؤهلات والخصائص والمصالح التي تزوده بها إنسانيتُه الخالصةُ. ومن جهة أخرى، فإن المؤانسة لا تنبذ حدودَ المجالات الذاتية والداخلية الخالصة للشخصية. إن الاتزانَ اتِّجاهَ الآخرِ (الذي يمثل الشرطَ الأولَ للمؤانسة) مطلوبٌ بنفس قدر الاتزان اتجاه الأنا الخاص نظرًا لأن انتهاك القواعد في الحالتين يجعل شكلَ الفن السوسيولوجي (المؤانسة) يَنْحَلُّ إلى نزعة طبيعية سوسيولوجية. يمكن الحديث إذن عن "عتبات" دنيا وعليا لـ"المؤانسة" بالنسبة للأفراد: سواء عندما يتصرفون انطلاقًا من دوافع المضمون أو الهدف الموضوعي، أو عندما يطلقون العنان لما هو شخصي وذاتي مطلق فيهم. فالمؤانسة تتوقف إذن عن أن تكون المبدأَ المركزيَّ والتكوينيَّ لاجتماعاتهم وتصبح في أفضل الحالات مبدأَ وساطةٍ صوريٍّ وخارجيٍّ.

### ج. "الحاجة إلى المؤانسة" والطبيعة الديمقراطية لها

لكن ربما كان من الممكن العثورُ على الدافع الإيجابي الشكلي للمؤانسة الذي يطابق تحديداتِها السلبية على أساس عتباتها

وحدودها. وضع كانط مسلمةً يجب بموجبها أن يكون لكلّ فرد قدرٌ من الحرية يسمح له بأن يتعايش مع حرية كلّ فرد آخر. إذا طبقنا هذا المبدأ على الحاجة إلى المؤانسة (باعتبار هذه الحاجة مصدرَ جوهرِ المؤانسة نفسِها)، سنقول يجب أن يكون لكلّ فردٍ قدرٌ من إشباع هذه الحاجة يسمح له بالتوافق مع إشباعات الأفراد الآخرين. ويمكن التعبير عن هذه الفكرة أيضًا ليس من خلال الحاجة إلى المؤانسة نفسها، ولكن من خلال نتائجها، وبالتالي سنصيغ مبدأ المؤانسة كما يلي: يجب على كلّ فرد أن يقدم للآخر أكبرَ قدر من القيم التآنسية (Sociables) (في شكل فرح وسكينة وحيوية، إلخ) المتوافقة مع أكبر قدر من القيم التي **يتلقاها** هو نفسه.

بما أن القانونَ القائمَ على أسسِ كانط قانونٌ ديمقراطيٌّ بالأساس، فإنه يُبْرِزُ البنيةَ الديمقراطيةَ لكلّ مؤانسة، علمًا بأن هذه البنية لا يمكن أن تتحقق إلا داخل جماعة اجتماعية معينة، نظرًا لأنه غالبًا ما يحدث أن تصبح المؤانسةُ بين أعضاء طبقات اجتماعية مختلفة شيئًا غير متوافق ومؤلم. تنتج هذه المساواة من استبعاد ما هو شخصي جدًا من جهة، واستبعاد كلِّ ما هو موضوعي من جهة أخرى، وبالتالي من استبعاد مادة الاجتماع التي تَحَرَّرَ منها هذا الأخير في البداية وأصبح مؤانسةً. لكن ديمقراطية المؤانسة تتخذ شكلَ لعبةٍ حتى بالنسبة لأولئك الأفراد المتساوين اجتماعيًّا. وبعبارة أخرى، تخلق المؤانسةُ عالمًا سوسيولوجيًّا مثاليًّا تكون فيه متعةُ الفردِ مرتبطةً بشكل مطلق بمتعة الآخرين. فمن الناحية المبدئية، لا يمكن

لأي شخص أن يجد إشباعًا هنا انطلاقًا من مشاعرَ تتعارض كليًّا مع مشاعر الآخرين- وهو أمر ترفضه أشكالُ حياةٍ عديدةٌ أخرى، بدون شك بسبب مبادئ أخلاقية تسمو عليهم وليس بسبب مبادئ داخلية خاصة بهم.

### د. العالم المصطنع للمؤانسة

ومع ذلك، إن عالمَ المؤانسة- العالم الوحيد الذي يمكن فيه تطبيقُ المساواة في الحقوق بدون احتكاكات- عالمٌ مصطنعٌ مكوَّنٌ من أفراد لا يرغبون سوى في خلق تفاعلات خالصة كليًّا مع بعضهم البعض، لا يربكها التركيزُ على أيّ شيء مادي. يمكن أن نحمل الفكرةَ الخاطئةَ بأننا ندخل المؤانسة كـ"كائنات بشرية" خالصة، أي باعتبار ما نحن عليه في الواقع، بدون كلّ الأعباء وكلّ التأرجحات بين هذا الجانب وذاك، وبدون الإفراط والتفريط، وهي الأمور التي بواسطتها تُربِكُ الحياةُ الفعليةُ صفاءَ صورتنا. ويمكن أن نحمل هذه الفكرة نظرًا لأن الحياةَ الحديثةَ تغمرها مضامينُ موضوعيةٌ وكلُّ أنواع المتطلبات المادية. وعندما نتخلص من هذه العراقيل اليومية في دائرتنا الاجتماعية، نعتقد أننا عدنا إلى وجودنا الشخصي والطبيعي وننسى بذلك أن البعدَ الشخصيَّ لا يشكلُّ الإنسانَ الاجتماعيَّ بكلّ شخصيته الفردية واكتماله الطبيعي، ولكن فقط مقابل نوع من التحفظ والأسلبة. في مراحل تاريخية قديمة، التي لم يكن الإنسان الاجتماعي قد أصبح فيها سجينَ هذا القدرِ الكبير من الأشياء والمضامين الموضوعية، كان القانون

الشكلي يتفوق بشكل أكثر وضوحًا وتواترًا على وجوده الشخصي: لهذا كان السلوكُ الشخصيُّ في المؤانسة في تلك الأزمنة أكثرَ طقوسيّةً وصلابةً، وكان يتعالى على الفرد بطريقة أكثر صرامة مما هو عليه الحال اليوم.

إن هذا الاختزال للدائرة الشخصية الذي يفرضه التفاعل المتناغم مع الآخرين على الفرد يمكن أن يميل إلى الطرف المعاكس: إن أحدَ السلوكات النوعية في المجتمع هو اللباقةُ (courtesy) التي تعني أن الإنسان الأقوى والأعلى لا يكتفي فقط بوضع نفسه في مستوى الإنسان الأضعف، وإنما يتصرف كما لو أن الأضعف هو الأعلى قيمة والأسمى. إذا كان الاجتماعُ تفاعلاً، فإن المثالَ الأكثرَ صفاءً ونسقيّةً سيكون هو الاجتماع الذي يتم بين أشخاص متساوين، تمامًا مثلما أن التناظر والتوازن يمثلان أَوْجَهَ الأشكالِ الأسلوبية للتعبير الفني. وبما أن المؤانسةَ تمثل، بفضل طابعها الجمالي واللَّعِبِيِّ، أكملَ تجريدٍ للاجتماع، فإنها تقتضي نوعَ التفاعلِ الأصفى والأكثرَ شفافيةً وثراءً، وهو **التفاعل الذي يجري بين أشخاص متساوين**. وبالنظر إلى طبيعتها، تخلق المؤانسةُ كائناتٍ بشريةً تتخلى عن كثير من مضامينها المادية وتغير كثيرًا قيمَها الداخليةَ والخارجيةَ لكي تصبح كائناتٍ متساويةً من حيث روح تآنسها. فكل واحدٍ من هذه الكائنات لا يمكنه أن يبلغ لوحده قيمَ المؤانسةِ إلا شريطة أن يبلغها الآخرون الذين يتفاعل معهم. إن المؤانسة هي اللعبة التي نتصرف فيها "كما لو" أن الجميع متساوون، وفي نفس الوقت، كما

**لو أن كلَّ واحدٍ يُشَرِّفُ الآخرين بشكل خاص.** إن التصرف وفق مبدأ "كما لو أن" ليس كذبًا مثلما أن اللعب أو الفن ليسا بأكاذيب حتى وإن كانا منزاحين عن الواقع. فاللعب يصبح كذبًا فقط عندما يتسرب الفعل الاجتماعي والكلام إلى مجال نوايا وأحداث الواقع الموضوعي، تمامًا مثلما يصبح الرسم كذبًا عندما يريد أن يحاكي الواقع بطريقة بانورامية. إن ما هو صحيح ومطابق تمامًا لنظام الحياة الاجتماعية الخاضع لقانونه الخاص، عندما يحدث فقط في اللعبة المحايثة لأشكاله، يصبح نفاقًا عندما تتحكم فيه أهدافٌ غيرُ اجتماعية أو عندما يكون موجَّهًا لإخفاء تلك الأهداف. إن التشابك الفعلي للمؤانسة مع أحداث الحياة الواقعية غالبًا ما يجعل هذا النفاق مغريًا جدًا.

### هـ. الألعاب الاجتماعية

تفسر العلاقةُ بين المؤانسةِ واللعبِ لماذا تغطي المؤانسةُ كلَّ الظواهر التي يمكن اعتبارها في ذاتها كأشكال لعبٍ سوسيولوجيّ: أولها اللعب ذاته، الذي شغلَ دائمًا مكانةً مهمّةً في المؤانسة في كل الأزمنة. إن عبارة **"اللعبة الاجتماعية"** التي أشرت إليها سابقًا، تتمتع بواحدة من أعمق الدلالات. ذلك أن كلَّ أشكال التفاعل أو الاجتماع بين البشر- الرغبة في الهيمنة والتبادل، تكوين الأحزاب والرغبة في انتزاع شيء من الآخر، صدف اللقاءات والانفصالات العرضية، التناوب بين التضاد والتعاون، المكر أو الانتقام-، وباختصار إن كلَّ ما يدخل في الممارسات الجدية للواقع مشبع

بمضامين ذات غايات معينة. ففي اللعب، كلُّ هذه الأشكال من التفاعل تحركها فقط جاذبيتُها الخاصة. فحتى عندما نلعب من أجل الحصول على جائزة نقدية، لا يكون المال (الذي يمكن أن نحصل عليه بطرق أخرى غير المقامرة)، هو الخاصية النوعية للعب، نظرًا لأن ما يجذب اللاعب هو دينامية وصدف هذه الأشكال من النشاط المهمة السوسيولوجيا. إن للعب الاجتماعي دلالة عميقة مزدوجة: "فهو لا يُلْعَبُ فقط في مجتمع كـ (وسيط خارجي له)، بل يتم بفضله "لعب" "المجتمع" بشكل واقعي.

### و. الغنج (Coquetry)

فيما يتعلق بسوسيولوجيا الجنس، نلاحظ أن الشبقية (eroticism) صنعت شكلَ لعبِها: إنه الغنجُ الذي يجد في المؤانسة تحققَه الأسهل، الأكثرَ لعبًا، لكن الأكثرَ اتساعًا[1]. عمومًا، تقوم المسألة الشبقية بين الجنسين على القبول والرفض. إن مواضيعَها بالطبع لا نهاية لتنوعها ومتراتبةٌ، وليست فقط ذات طبيعة جذرية أو حتى فيزيولوجية. يقوم الغنج النسوي على إظهار المرأة، بالتناوب، للقبول التلميحي والرفض التلميحي، وعلى جذب الرجل دون أن تسمح للأشياء بأن تصل إلى الفعل الحاسم، وعلى إبعاده دون دفعه إلى فقدان كلّ أمل. إن المرأةَ المتغنِّجةَ تستخدم

(1) عالج زيمل موضوع الغنج بإسهاب في كتابه **الثقافة الفلسفية** philosophiche kultur.

سحرَها إلى أقصى حد، حيث توهم الرجلَ بأن قبولَها وشيكٌ، لكن دون أن تأخذ ذلك محمل الجد، إذ أن موقفها يتأرجح بين نعم ولا، ولا تتخذ قرارًا حاسمًا أبدًا. إنها تُظْهِرُ، وكأنّها تَلْعَبُ، الشكلَ الخالصَ لقراراتها الشبقية وتصل إلى أن توحِّد في سلوكٍ واحدٍ قطبيْ الاختيار معًا، نظرًا لأن المضمون الحاسم والواضح، الذي يمكن أن يُلْزِمَهَا بتبنِّي أحدِ الخيارين لا يدخل في لعبة الغنج.

إن هذا التحرُّرَ من ثقلِ المضامين الثابتة والوقائع الدائمة يمنح للغنج طابعَ التوقف والابتعاد والمثالية الذي يسمح للمرء بأن يتحدث، بحق، عن "فن"، وليس فقط عن الغنج كمجموعة "حيَلٍ". وعليه، لكي يستطيع الغنجُ أن ينتشر كنبتة مألوفة فوق أرض المؤانسة، يجب، كما أَثْبَتَتْ التجربةُ ذلك، أن يصدر عن الرجل سلوكٌ خاص يستجيب له. فطالما ظل الرجل يرفض إغراءات الغنج النسوي أو كان ضحية له، وظل دون إرادته سجينَ ذهابٍ وإيابٍ بين نصف "نعم" ونصف "لا"، لن يحقق الغنج شكلَه الملائمَ حقًا للمؤانسة. إذ سيعوزه التفاعل الحر وتكافؤ العناصر التي تشكل القانونَ الأساسيَّ للمؤانسة. فهذه الأخيرة لا تنبثق إلا عندما لا يبحث الرجل سوى عن هذا اللعب الحر وغير اليقيني الذي يعكس بشكل خافت المَخْرَجَ الشبقيَّ النهائي كرمز قَصِيّ، وعندما لا يستخلص من الرغبةِ في هذا العنصر الشبقيّ بالضبط أو الخوفِ منه شهوةَ التلميحات والتمهيدات الغنجية. إن الغنج، الذي ينشره سحرَه بالضبط في قمم الحضارة الاجتماعية، ترك خلفه واقعَ الرغبة الشبقية وواقعَ القبول أو الرفض الشبقيَيْن؛ إنه متضمَّنٌ

في لعبة تفاعل الصور الظلية (Silhouettes) لهذه المواقف الجديدة. فعندما تتدخل هذه الأخيرة أو ترتسم في الخلفية، تصبح العمليةُ برمتها مسألةً خاصةً بين شخصين وتأخذ مكانها على سطح الواقع. لكن، تحت العلاقة السوسيولوجية للمؤانسة التي يُحْظَرُ فيها مركزُ حياةِ الأشخاص الملموسةِ والكاملة، يظهر الغنجُ كأنه اللعبُ الأكثرُ مكرًا وسخريةً الذي بفضله تُحرِّر الشبقيةُ أصفى خطاطات تفاعلاتها من مضمونها المادي وخصائصها الفردية. فالغنج يلعب بأشكال الشبقية كما تلعب المؤانسةُ بأشكال المجتمع- وهذا التشابه بين جوهريْهما يُقَدِّرُ للغنج أن يصبح عنصرًا في المؤانسة.

### ز. المحادثة

خارج المؤانسة، تكون لأشكال التفاعل دلالةٌ سوسيولوجيةٌ بفضل مضامينها. ذلك أن المؤانسةَ تُجرِّد هذه الأشكال وتزودها بأجسام طيفية عندما تلتَفُّ حول نفسِها إن صح التعبير. إن المحادثة (gespräch)، باعتبارها أهمَّ ناقلٍ لما هو مشترك بين البشر، تكشف أخيرًا عن إلى أيِّ حدٍّ تحقق المؤانسةُ ذلك الهدف. يمكن التعبير عن النقطة الحاسمة في هذه الحالة بشكل التجربة المتبذلة جدًا: يتحدث الناس في اللحظات الجدية من حياتهم عن مضمونٍ يريدون تبليغَه أو الوصول إلى توافق حوله؛ أما في المؤانسة، فيصبح الخطابُ غايةً لذاته، ليس بالمعنى الطبيعاني كما هي الحال في الثرثرات، وإنما بمعنى فن المحادثة بقوانينه الفنية الخاصة. ففي المحادثة الاجتماعية الخالصة، لا تعود مادة الخطاب هي الحامل الضروري للانجذابات

التي يخلقها التبادلُ الحيُّ لأطراف الحديث. إن كلَّ الأشكال التي يتحقق فيها هذا التبادل، كالصراع واسترعاء المعايير التي يتبناها الطرفان، والتوصل إلى السلم بواسطة التوافق واكتشاف قناعات مشتركة، وقبول الجديد ورفض كلّ ما ليس هناك أمل في التوافق حوله- إن كلَّ أشكال التفاعل هذه التي تتم بواسطة التواصل، التي تخدم مضامين وغايات لا حصر لها للعلاقة البشرية، تكتسي هنا دلالةً لذاتها، الشيء الذي يعني جاذبيةَ لعبةِ العلاقات التي تثيرها من خلال العقد والحل، من خلال الفوز والاستسلام، من خلال العطاء والأخذ. هكذا يصبح المعنى المزدوجُ لـ"المحادثة" مفهومًا.

لكي تستمر هذه اللعبةُ في العثور على إشباعِها في الأشكالِ وحدِها، يجب ألا يكون للمضمون ثقلٌ خاصٌّ. فالمحادثةُ تَكُفُّ عن أن تكون اجتماعيةً منذ اللحظة التي تصبح فيها موضوعية. إنها تعكس أسمى غايةٍ بمجرد ما يصبح **هدفُها** هو البحثُ عن حقيقة ما (التي يمكن أن تمثِّل مضمونَها). إنها في هذه الحالة تدمِّر خاصيتَها كمحادثة اجتماعية، كما تتحول إلى صراع جدي. يمكن **لمشكلِ** البحث المشترك عما هو حقيقي، أو **لشكلِ** الصراع، أن يستمر، لكن يجب أن يتجنَّب أن تصبح مادتُه الأمرَ الجِدِّيَّ الذي يشكِّل مضمونَه في كلِّ مرة، مثلما يمكن أن نعرف كيف نُدْمِجُ في لوحةٍ منظوريةٍ جزءًا من الواقع ذي ثلاثة أبعاد. ليس ذلك نظرًا لأن مضمونَ حوارٍ اجتماعيٍّ يمكن أن يكون محايدًا، فمن الممكن أن يكون مهمًّا وجذابًا للغاية، بل لأن هذا المضمون لن يستطيع أن يشكِّل لذاته هدفَ

الحوار؛ لذلك ينبغي ألا يهدف إلى تحقيق نتيجةٍ موضوعيةٍ نظرًا لأن هذه الأخيرة يجب أن تبقى بشكل مثالي خارج الحوار. هكذا يمكن لِحِوَارَيْنِ، منظورٍ إليهما من الخارج، أن يَجْرَيَا بطريقة متطابقةٍ تمامًا، لكن يمكن أن يكون لهذا الموضوعِ وحدِه خاصيةُ المؤانسةِ التي تجد بمضامينها وكلِّ قيمِها وجاذبيتِها مكانتَها وهدفَها فقط في اللعب الوظيفي للحوار نفسه، أي في شكلِ التبادل اللفظي بدلالته الخاصة التي تحدِّد لنفسه معاييرَه الخاصة. تشكّلُ القدرةُ على تغيير المواضيع بسهولة وبسرعة جزءًا من الطبيعة الاجتماعية للمحادثة. هكذا، بما أن الموضوعَ مجردُ وسيلة، فإنه يكشف عن صفة المصادفة وقابلية التبادل التي تميز كلَّ الوسائل مقارنةً بالأهداف المحدَّدة. وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، ربما تقدم المؤانسةُ الحالةَ الوحيدةَ التي يكون فيها الكلامُ هدفًا مشروعًا في ذاته.

بالفعل، بما أن للمحادثة دلالة مزدوجة، فإنها ربما تشكِّل من بين كلّ الظواهر السوسيولوجية، باستثناء النظر المتبادل بين الأشخاص، أصفى وأسمى أشكال التفاعل الثنائي الاتجاه. ذلك أنها إنجازُ علاقةٍ لا تريد أن تكون شيئًا آخر غير علاقة، والتي يصبح فيها ما هو في العادة مجردُ شكلٍ من التفاعل مضمونًا مكتفيًا بذاته. يَنْتُجُ من مجموع هذه الاعتبارات أنَّ روايةَ قصصٍ ودعاباتٍ ونوادرَ يمكن أن تُظْهِرَ لباقةً مرهفةً نعثر فيها على كلِّ دوافع المؤانسة رغم أننا لا نرى فيها غالبًا سوى تسلياتٍ وشهادةً على الفقر الفكري. بالفعل، سرعان ما تجد المحادثةُ نفسَها بعيدةً عن كلِّ

حميميةٍ فرديّةٍ وكلِّ عناصرَ شخصيةٍ خالصةٍ لا يمكنها أن تتكيف مع متطلبات المؤانسة. ومع ذلك، لا يتم استحضار هذا البعد الموضوعي بسبب أيِّ مضمون خاص، وإنما فقط من أجل مصالح المؤانسة نفسها. إن روايةَ وتلقي القصص، ليسا غايتَيْن في ذاتهما، بل فقط وسيلتيْن في خدمة النشاط والتفاهم المتبادل والوعي المشترك بتكوين جماعة. فالمحادثة لا توفر فقط مضمونًا يمكن أن يشارك فيه الجميع بالتساوي، بل إنها هبةٌ من فرد إلى الجماعة، لكنها هبة يصبح فيها المانحُ غيرَ مرئي: إن القصة المتقنة والمروية بشكل جيد هي القصةُ التي تنمحي فيها شخصيةُ الراوي كليًّا. إن القصةَ الكاملةَ هي التي تبلغ نقطةَ التوازن لما يمكن أن نسميه أخلاقَ المؤانسة، حيث تتلاشى فيها العناصرُ الفرديةُ الذاتيّةُ وكلُّ ما يحتوي على مضمونٍ موضوعيٍّ من أجل الشكل الخالص للمؤانسة.

### ح. المؤانسة كشكلٍ لَعِبيٍّ للمشاكل الأخلاقية وحلها

تجدر الإشارة إلى أن المؤانسة تمثل أيضًا الشكلَ اللَّعِبيَّ للقوى الأخلاقية في المجتمع الملموس. هناك بالخصوص مشكلتان يجب حلُّهما بواسطة هذه القوى الأخلاقية: أولاهما، يجب على الفرد أن يندمج في جماعة وأن يعيش من أجلها؛ وبالمقابل، يجب أن يستمد قيمه وتحفيزاته من هذه الجماعة. ثانيهما، تُعتبَرُ حياةُ الفرد طريقةً مواربةً لتحقيق أهداف الفرد. إن تنقل المؤانسةُ الجِدِّيَّ، وفي الغالب الطابعَ التراجيديَّ لهذه المشاكل، إلى اللعب الرمزي لمملكة الظلال

التـي لا توجـد فيهـا احتكاكـاتٌ نظـرًا لأن الظـلال لا يمكنهـا الاصطدام ببعضها البعض. فضلا عن ذلك، إذا كانت المهمة الأخلاقية للاجتماع تتمثل في تحويلِ لقاءِ وانفصالِ الأفراد المجتمعين إلى تعبيرٍ دقيقٍ وجِدِّيٍّ عن علاقاتها الداخلية من خلال الحياة بكاملها، فإن هذه الحريةَ في تشكيل العلاقات وهذا الانسجامَ في التعبير عنها ينفصلان في المؤانسة عن محدداتها الملموسة المرتبطة بالمضمون. إن الطريقة التي تتشكل بها الجماعات وتنحل في "المجتمع" والطريقة التي تبدأ بها المحادثات وتتعمق وتضعف وتنتهي، وذلك فقط تبعًا للاندفاعات والمناسبات، تقدمان صورةً مصغرةً للمثل الأعلى الاجتماعي الذي يمكن أن نطلق عليه عبارة حرية الاستعباد. إذا كان يجب على كل التعايشات وكل الانفصالات أن تُشَكِّلَ ظواهرَ متوافقةً كليًّا مع وقائع داخلية، فإن هذه الأخيرة تختفي في حالة المؤانسة ولا تبقى سوى ظاهرة تخضع لعبتُها لقوانينها الشكلية الخاصة، وتوجد لباقتُها متضمَّنةً في ذاتها. إنها تمثل على المستوى **الجمالي** التوافقَ الذي تستلزمه الوقائعُ الجديّةُ في مجال آخر على المستوى **الأخلاقي**.

### ط. توضيحات تاريخية

هذا التصورُ العامُّ للمؤانسة توضحه جيدًا بعضُ التطورات التاريخية. ففي مرحلة العصر الوسيط الأول الألماني، كانت توجد أخويات الفرسان، تتكون من أسرٍ نبيلةٍ تربط بينها علاقاتُ صداقة. وسرعان ما فُقِدَتْ الأهدافُ الدينيةُ والعمليةُ الأصليةُ لهذه

الجماعات. ذلك أن مصالحَ وسلوكاتِ الفرسان في القرن الرابع عشر كانت هي كلَّ ما تبقى من مضمونها النوعي. وسرعان ما اختفى كلُّ ذلك، ولم يتبق سوى جمعيات أرستقراطية ذاتُ بُعْدٍ اجتماعيٍّ خالصٍ. وتطورت مع هذه الأخيرة المؤانسةُ بوضوح كترسبات لمجتمع قديم محدَّد بمضمونه. ولأن المضمون تعرض للضياع، لم يكن بمقدور هذه الترسبات أن تستمر إلا بالشكل وبأشكال الوجود المشترك والتضامني.

يمكن أن نلاحظ بوضوح في مجتمع النبلاء في النظام القديم كيف أن استقلالية هذه الأشكال تقتصر على إبراز الطبيعة الداخلية للعب، أو بشكل أعمق للفن. هنا، على إثر اختفاء المضامين الملموسة للحياة التي امتصتها الملكية في حالة الأرستقراطية الفرنسية، ظهرت أشكال حرة تبلور فيها الوعيُ بالنبالة. هذه الأشكال كانت قواها وخصائصُها وعلاقاتُها اجتماعيةً خالصةً، ولم تعد رموزًا ووظائفَ للأهمية الواقعية ولا للكثافة المادية للأشخاص والمؤسسات. وأصبحت آدابُ مجتمعِ النبالةِ غايةً في ذاتها، ولم تعد تحيل إلى أيِّ مضمون؛ حيث طورت قوانينَ محايثةً شبيهةً بقوانين الفن التي لا تكون صادقةً إلا من وجهة نظر الفن وحده، والتي لا تهدف مطلقًا إلى محاكاة واقع النماذج والأشياء خارج الفن نفسه.

## ي. الطابع "المصطنع" للمؤانسة

ربما تكون المؤانسةُ في النظام القديم قد بلغت أسمى تعبير عنه. لكن في نفس الوقت، كاد هذا التعبير أن يكون صورةً مشوَّهةً عنه. أكيدٌ أن من طبيعة المؤانسة أن تستبعد التفاعلاتِ الملموسةَ من أيِّ واقعٍ وأن تقيم مملكتَها الجوية وفقًا للقوانين الشكلية لهذه العلاقات التي تدور حول نفسها والتي ليس لها من غاية سوى ذاتها. هكذا، إن هذا المصدرَ العميق الذي تتغذى منه هذه المملكةُ وحركيتُها لا يتمثل في هذه الأشكال التي تحدِّد ذاتَها بذاتها، وإنما فقط في حيوية الأفراد الواقعيين بكل مشاعرهم وانجذاباتهم وقناعاتهم واندفاعاتهم. إن المؤانسةَ رمزٌ للحياة كما تنبثق في مجرى لعبٍ سهلٍ ومثيرٍ للفرح؛ لكنها أيضًا رمزٌ للحياة. إنها لا تغير صورةَ الحياة إلا بقدر ما تقتضيه المسافة التي تُبعِدُها عنها. وعلى نفس المنوال، فإن الفنَّ الأكثَر حريةً وغرابةً، أي الأكثرَ بعدًا عن نَسْخِ الواقع، يتغذى من علاقةٍ عميقةٍ ووفيةٍ مع الواقع، وإلا أضحى فنًّا أجوفَ وكاذبًا. وبالفعل، يوجد الفن فوق الحياة، لكنه يوجد أيضًا فوق الحياة. إذا قطعت المؤانسةُ كلَّ الخيوط التي تربطها بواقع الحياة، والتي انطلاقًا منها تصنع منتوجَها (ذا الأسلوب المختلف)، فإنها تتوقف عن أن تكون لعبًا وتصبح شيئًا عَرَضِيًّا ذا أشكالٍ فارغةٍ، أي نزعةً تخطيطيةً بدون حياة ستكون فخورة بكونها بلا حياة.

يسمح لنا هذا العرض بفهم واقعة أن الناس يشتكون عن حق أو عن باطل من **الطابع المصطنع** للعلاقات الاجتماعية. ويعتبر ذلك

واحدةً من أقوى خصائص الحياة المعنوية: فإذا جمعنا بعضَ العناصر من الوجود برمته وجعلنا منه مملكةً مستقلةً تتحكم فيها قوانينُها الخاصة وليس قوانين الوجود برمته، سوف لن يكون لهذه المملكة سوى وجود فارغ ومتذبذب مفصول تمامًا عن حياة الوجود برمته رغم كمالها الداخلي. ففي هذه الحالة، لا يتغير هذا الوجود الكلي إلا بواسطة أحداث غير متوقعة، ويمكن للحياة، بفضل هذا البعد عن الواقع المباشر، أن تبرِّر الطبيعةَ العميقةَ لهذا الواقع بشكل أكثر كمالاً وتماسكًا وواقعيةً مما يمكن أن تفعل أيةُ محاولةٍ لفهمه بطريقة أكثر مباشرة. عندما نطبق هذا الاعتبارَ على ظاهرة المؤانسة، نفهم أنه يمكن أن يكون لدينا رَد فعلٍ عليها. وفقًا لذلك، إن الحياة المستقلة والتي تنتظم وفق معاييرها الخاصة، مع الأبعاد المصطنعة للتفاعل الاجتماعي المكتسب في المؤانسة، تصبح بالنسبة لنا واقعًا بدون حياة، واقعًا شكليًا وبدون دلالة- أو تصبح أيضًا لعبةً رمزيةً تتضمن في سحرها الجمالي الديناميكيةَ الأكثرَ سموًّا ورهافةً للوجود الاجتماعي عموما وثرائه أيضًا.

في الفن، في كلِّ رمزيةِ الحياة الدينية والكَنَسِيَّة، وفي جزء كبير من القضايا العلمية، نستند إلى نوع من الاعتقاد أو نوع من الشعور الذي تبعًا له تظل استقلاليةُ أجزاء من الظواهر أو تركيباتٍ من العناصر المصطنعة المختارة في علاقة عمقٍ وكليَّةِ الواقع. ورغم أنه لا يمكن دومًا صياغةُ هذه العلاقة، فإنها تجعل من هذه الأجزاء دعاماتٍ وتمثيلاتٍ للوجود الذي يتميز بواقعيةٍ وعمقٍ مباشرين.

يمكن أن نفهم انطلاقًا من ذلك مفعولَ الخلاص والطمأنينة الذي توفره العديد من النطاقات المبنية على مجرد أشكال الوجود؛ إننا متحررون بفضلها من الحياة، ومع ذلك مازلنا غارقين فيها. هكذا، إن تأملَ البحر يحرر دواخلَنا، ليس رغم، وإنما نظرًا لأن مدَّ وجزرَ الأمواج يُؤَسْلِبُ الحياةَ في أبسط تعبيرٍ عن ديناميكيتها. إن هذا التعبيرَ شبهُ متحرِّرٍ من كلِّ واقعٍ قابلٍ للتجربة ومن كلِّ ثقلِ القَدَرِ الفردي الذي يبدو معناه النهائي ينساب تحت هذه الصورة البسيطة للبحر. وعلى نفس المنوال، يبدو أن الفن يكشف عن سر الحياة. لا يمكن لنا أن نتحرر من الحياة فقط بمجرد إشاحة نظرنا عنها، ولكن فقط ببناء وعيش معنى وقوى واقعِها الأعمق في لعبة أشكالها ذات المظهر الوهمي وشبه المستقل.

بالنسبة للعديد من الأشخاص الجادِّين الذين يتعرضون باستمرار لضغط الحياة، لا يمكن للمؤانسة أن توفر هذا الخلاصَ وهذه الطمأنينةَ المحرِّرةَ لو كانت مجردَ هروبٍ من الحياة أو مجردَ إلغاءٍ مؤقتٍ لطابع الحياة الجِدِّي. يمكن للمؤانسة ألا تكون في الغالب سوى مظهرٍ سلبيٍّ، أي نزعةِ تَمَسُّكٍ بالتقاليد وتبادلٍ داخليٍّ لأشكال بدون حياة. ربما هذا ما كان يحدث بانتظام في النظام القديم الذي كان فيه الخوفُ المُخدِّرُ من واقعٍ مهدِّدٍ يدفع الناسَ ببساطة إلى إشاحة نظرهم عن قوى الحياة اليومية والانفصال عنها. وبالمقابل، إن شعورَ التحرُّرِ والطمأنينةِ الذي يمكن أن يجده الإنسانُ الأكثرُ

جديّةً وعمقًا في المؤانسة يتمثل في واقعة العيش المشترك مع آخرين وفي تبادل الانطباعات التي يتم فيها تقديمُ كلِّ مهامٍّ وثقلِ الحياة كلعبةٍ فنيةٍ. ويتعلق الأمر في آن واحد بتسامٍ وتلطيفٍ لا يتردد فيهما صدى الوقائع الغنية بالمضامين إلا بشكل خافت، وذلك مادام ثقلُها قد تبخر في جاذبية معينة.

الفصل

السادس

6

# الفرد والمجتمع في بعض تصورات الوجود في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

## (مثال للسوسيولوجيا الخالصة أو الشكلية)

## تقديم بقلم المترجم

كان زيمل منشغلا جدًا بتاريخ الشخصية الفردية (individuality) وأنماطها. ولا أدلَّ على ذلك من معالجته لهذه الموضوع بشكل موسَّع ليس في هذا المقال فقط، وإنما في أعمالَ عديدةٍ أخرى، ولاسيما في كتابه **فلسفة النقد**.

ينطلق زيمل من مسلمة أن المشكلة الأساسية في كلّ المجتمعات هي الصراع القائم بين القوى الاجتماعية والفرد، نظرًا أولاً لأن الاجتماعيَّ ملازمٌ لكلِّ فرد، وثانيًا نظرًا لأنه يمكن للعناصر الاجتماعية والعناصر الفردية أن تصطدم مع بعضها البعض في الفرد. إن الصراع بين المجتمع الذي يجاهد من أجل إدماج الفرد كليًّا، والفرد الذي يقاوم هذا النشاط، صراع لا يقبل الحلّ. لا يجب تصور المسألة كثنائية أنانية/ غيرية، كما هي الحال عند

دوركايم،: يشكل كمال الفرد قيمة موضوعية بصرف النظر عن معناها بالنسبة للأفراد الآخرين، بل بالنسبة للفرد نفسه. يمكن لهذه القيمة الفردية أن تصطدم بالمجتمع ككيان كلّي: إن أعمق القيم الفردية تقيم مجرد علاقة طارئة مع القيم الاجتماعية الفعلية. كما أن القيم الشخصية مستقلة عن تشابكاتها الاجتماعية: يمكن لموقف الحياة الشخصية أن يكون مختلفًا عن نجاح الفعل الفردي، بمعنى أن الوجود مختلف من الناحية النوعية عن نتائجه الخاصة. هذا الصراع المزدوج للفرد مع المجتمع هو أساس فلسفات الحرية الفردية.

في القرن الثامن عشر، كانت فلسفة الفردانية تعبر عن نفسها في شعار الثورة الفرنسية "حرية، مساواة، أخوة". فقد أدى الشكل الاجتماعي المرفوض للنظام القديم (ديكتاتورية القرن 18) إلى المثل

الأعلى للحرية الفردية باعتبارها الحالة "الطبيعية" للإنسان. لكن هذا التصور كان من الضروري أن يؤدي إلى ممارسة الاستغلال على يد ذوي الامتيازات، وبالتالي كان من الضروري أن تؤدي هذه الحرية إلى اللامساواة. بناءً عليه، تم إدخال عنصر ثالث، هو الأخوة التي يجب عليها أن توازن بين الحرية والمساواة. كانت الحرية في القرن الثامن عشر ينظر إليها كشيء طبيعي أو كقانون بحيث يكون كلُّ فردٍ خاصٍّ (وحريته) أسيرًا داخل نمط أعمّ للبشرية بما هي كذلك: فالثنائية بين الحرية والمساواة ينظر إليها كبشرية عامة. إن الإنسان "الخالص" يتمظهر بهذا القدر أو ذاك في كلّ فرد. هكذا هو الأمر بالنسبة للواجب المطلق عند كانط "تصرف بطريقة يمكن معها للمبادئ الموجهة لأفعالك أن تكون صادقة بالنسبة للجميع".

لقد طرحت رؤية القرن الثامن عشر طبيعةً بشريّةً خيِّرَةً تقيِّدها المؤسساتُ التقليديةُ وتمارس قسرًا عليها. ولو كان بمقدور الأفرادِ التحرُّرُ من هذه الإكراهات القمعية لتفتّحت كلُّ مواهبهم وقدراتهم المتنوعة. لذا كان تصوّرُ القرن الثامن عشر يسعى إلى إجراء قطيعةٍ مع التقليد تسمح للفرد بأن يزدهر كوحدةٍ منفصلةٍ ومستقلةٍ.

وفي القرن التاسع عشر، لم يستطع التصورُ المجرَّدُ للفردانية الذي ساد القرن الثامن عشر أن يستمر، وتوزَّع إلى تيارين:

1) المساواة بدون حرية: ففي الاشتراكية، تحظى المساواة بالأولوية. ولكي تأتي المساواة قبل الحرية بدون تدمير هذه الأخيرة

كلّيًا (حرية المقاول مثلاً)، يجب اعتبارُ مساواة البروليتاري كحرية. لكن هذا الأمر لا يمكن المحافظة عليه في الممارسة. فالتفاوتات ستوجد دائمًا (مثلاً، نظرًا لأن الناس المؤهلين لشغل المواقع المهمة أكثر من هذه المواقع). لذا فالاشتراكية محكوم عليها بالفشل.

2) الحرية بدون مساواة: في هذه الحالة، تحظى الفردانية بالأولوية. لكي يتم تمييز الفرد عن الأفراد الآخرين، إما لإدراك أنه مثل الآخرين (نحن جميعًا متطابقين)، أو لتحمل عزلة تامّة (لستُ أنت)، يمكن اعتبارُ هذه العزلة هي الهدف الأخلاقي الأسمى للإنسان ككفاح من أجل تحقيق التفرد التام. هذه الفردانية (المتعلقة بالشخصية المتمايزة) تتمظهر في المبدأ الاقتصادي لتقسيم العمل، بينما تتمظهر فردانية القرن الثامن عشر (الشخصية الحرة) في المبدأ الاقتصادي للمنافسة الحرة.

وبالمقابل، كان يسعى تصوّرُ القرن التاسع عشر إلى القطع مع رؤى معاصريه وليس مع رؤى سلفه. إذ لم يكن يهدف إلى التحرر من التقاليد التاريخية، وإنما من الاتفاقات التي كانت سائدة في ذلك العصر بالذات. فقد كان ذلك التصور يركّز على تفرُّدِ الفرد في مقابل أعضاء المجتمع الآخرين وعلى "غموضه الملغِز". فإذا كان القرن الثامن عشر يدافع على فَرْدَنَةِ "العزلة"، فإن القرن التاسع عشر يدافع على فردانية "التفرد". وقد نعت زيمل تصور القرن الثامن عشر بالتصور "الكمّي" بسبب فهمه للشروط البنيوية القبلية للشخصية الفردية، بينما وصف تصور القرن التاسع عشر بالتصور "النوعي" بسبب إدراكه لجوهر الشخصية الفردية.

## 1. الحياة الفردية كأساس للصراع بين الفرد والمجتمع

تتمثل مشكلةُ المجتمعِ العمليّةُ الحقيقيّةُ في العلاقة التي تقيمها قِوَاهُ وأشكالُه مع الحياة الخاصة بالأفراد. لا يتعلق الأمر بما إذا كان المجتمع يوجد فقط في الأفراد أم خارجهم. ومع ذلك، حتى وإن أسندنا "الحياةَ" بمعناها الحصري إلى الأفراد وحدهم، وجعلنا حياةَ المجتمعِ تطابق فقط حياةَ أعضائها الأفراد، فسنظل نقبَل وجودَ صراعٍ بين الاثنين. يكمُن أحدُ أسبابِ هذا الصراع في كون العناصر الاجتماعية الفردية تنصهر في الظاهرة الخاصّة التي نطلق عليها اسم "مجتمع". يُطوِّر المجتمعُ دعاماتِه ومكوّناتِه الخاصةَ التي تواجه الفردَ بمتطلباتِها وأوامرِها كطَرَفٍ غريبٍ عنه. ويرجع السبب الثاني إلى أن الصراع يتم استشعاره لأن المجتمعَ يسكن الأفراد. ذلك أن للفرد قدرةً على تقسيم ذاته إلى أجزاء وعلى الشعور بأيٍّ من هذه الأجزاء يكوِّن أناه الحقيقية.

يدخل كلُّ جزءٍ في اصطدام مع أيّ جزءٍ آخر ويصارع من أجل السيطرة على أنشطة الفرد. هذه القدرةُ تضع الإنسانَ، طالما يشعر بنفسه ككائن اجتماعي، في علاقةِ تعارضٍ مع اندفاعاته ومصالحه التي تبقى خارج طبيعته الاجتماعية. وبعبارة أخرى، يستمر الصراعُ بين المجتمع والفرد داخل الفرد نفسِه كصراع بين الأجزاء المكوِّنة له. يبدو لي أن أهمَّ وأعمقَ خلافٍ بين الفرد والمجتمع لا يتعلق بمضمون المصالح الخاصة، وإنما بالشكل العام للحياة الفردية.

يجاهد المجتمع ليكون كُلِّيَّةً ووِحْدَةً عضويةً لن يكون فيها الفردُ سوى عضو، ويطالب المجتمع الفردَ بأن يضع كلَّ جهوده في خدمة هذه الوظيفة الخاصة التي يجب عليه أن يمارسها باعتباره عضوًا في المجتمع؛ ويجب عليه أن يغيِّر نفسَه إلى أن يصبح الحاملَ الأكثرَ ملاءمةً لهذه الوظيفة. ومع ذلك، فإن الرغبة في الوِحدَة والكُلِّيّة التي تميز الفردَ نفسَه تعترض هذا الدور. فالفرد يكافح من أجل أن يأخذ مكانةً لنفسه وليس من أجل مساعدة المجتمع على أخذ مكانته. ويكافح من أجل تطوير قدراته في استقلالٍ عن الإجراءات التي يتطلبها المجتمعُ من كلّ عضو. من الناحية المبدئية، لا حلَّ لهذا الصراع بين المجتمع الكلّي، الذي يستلزم من كلّ عضو أن يكتفي بوظيفته الجزئية، والجزء الذي يريد أن يكون كُلاً: إذ لا يمكن بِنَاءُ منزلٍ بواسطة منازل أخرى، وإنما فقط بواسطة أحجار ذات شكل معين، ولا يمكن لشجرة أن تنمو اعتمادًا على أشجار أخرى، وإنما فقط على خلايا متمايزة.

## 2. الأنانية الفردية في مقابل الكمال الذاتي الفردي كقيمة موضوعية

يبدو لي أن ما قلناه يصف بشكل أوضح التعارضَ بين طرفين لكون هذا التعارضَ يتجاوز تمامًا الاختزالَ العاديَّ للمشكلة في التعارض أنانية/ غيرية. فمن جهة، يتمظهر نزوعُ الفردِ إلى الكلِّيّةِ كأنانيةٍ تتعارض مع الغيرية التي تهدف إلى إدماج الفرد كعضو اجتماعي مكوَّنٍ بطريقة أحادية الاتجاه. ومن جهة أخرى، يُعتَبرُ

مطلبُ المجتمعِ نفسُه أنانيةً وعنفًا يمارس على الفرد من أجل مصلحة الآخرين وفوائدهم، وهو العنف الذي غالبًا ما يَفْرِضُ على الفرد الضِيْقَ والضعفَ. إن ميلَ الفرد في هذه الظروف إلى تحقيق وجوده الخاص لا يمكن أن يُعتَبرَ بالضرورة أنانيةً نظرًا لأنه يمكن أن يعتبر مثلاً أعلى موضوعيًّا لا يهدف بالضرورة إلى السعادة أو إلى المصلحة الشخصية الضيقة: بل يمكن أن يتعلق بقيمةٍ تتجاوز الشخصَ وتتحقق في الشخصية.

إن ما أشرنا إليه توًّا، وما سنطرحه الآن، ينقلنا على ما يبدو لي إلى مرحلةٍ أساسيّةٍ من مراحل تطور الوعي الفلسفي للثقافة. كما أنه يسلط ضوءًا جديدًا على أخلاق الفرد، وبصورة غير مباشرة على أخلاق المجتمع. يرى الرأيُ العامُّ الشعبيُّ أن كلَّ النوايا التي تُحلِّقُ في فلك الوجود الفردي ومصالحَ الفرد لها طبيعةٌ أنانيّةٌ. ولا يمكن التحكم في هذه الأنانية إلا عندما تتجه الإرادةُ نحو سعادة "الأنت" أو سعادة المجتمع. لكنّ تفكيرًا أعمق في قيم الحياة أبرز منذ زمن بعيد خيارًا ثالثًا، ويُعَدُّ غوته (Ghoete) ونيتشه (Nietzsche) بلا ريب أهمَّ من قام بذلك بطريقة مثيرة للإعجاب، حتى وإن لم يفعلا ذلك بطريقة تجريدية: إن **اكتمال الفرد** (Perfection of the Individual) بما هو فردٌ يشكِّلُ قيمةً موضوعيةً، وذلك بصرف النظر عن دلالته بالنسبة لكلّ فردٍ آخر أو بصرف النظر عن طريقة ارتباطه معه. هذه القيمة، علاوة على ذلك، يمكن أن توجد في استقلال عن السعادة أو الشقاء الشخصيْن لهذا الفرد. إن ما يمثله الإنسان على مستوى القوة والنبل، والقدرات

وتناغم الحياة، لا يقاس بما يمكن أن "يَسْتَخْلِصَ" هو نفسُه أو غيرُه من هذه الخصائص. إن العالمَ نفسَه يغتني بوجودِ كائنٍ ذي شأنٍ يعيش فيه حياتَه بكاملها. أكيدٌ أن قيمة هذا الفرد تكمن غالبًا في نَذْرِ ذاته عمليًّا للأفراد الآخرين والجماعات الأخرى. لكنّ اختزالَ القيمة الفردية في ذلك فقط يُعتَبرُ عقيدةً أخلاقويةً اعتباطيةً. هكذا، فإن جمالَ الحياة وكمالَها، والعملَ في ذاته، والجهدَ المبذول بشغف من أجل تحقيق أهداف مثالية، لا تؤدي بالضرورة إلى السعادة. إن هذه المجهودات والأهداف مستلهمة من بعض القيم الدنيوية، ويمكن ألا يكون لها من هدف غير خلق والحفاظ على موقفٍ خاصٍّ في الوعي الفردي.

يتوق كلُّ إنسان متفوق باستمرار إلى وضعيات وأحداث ومعارفَ وإنجازات، ويرى في وجودها على هذا النحو (So-Sein) وفي وجودها هنا والآن (Dasein) أهدافًا مُرْضِيَةً نهائيةً. ويحدث أن يكون مضمونُ هذا الطموحِ والتَّوْقِ هو تطوير الآخرين أو سعادتهم. لكن لا يحدث ذلك بالضرورة: إذ يمكن أن يرغب المرء في الشيء لذاته، أي فقط لتحقيقه، مستعدًا للتضحية بأشياء أخرى أو بذاته دون أن يَعْتَبِرَ ذلك ثمنًا غاليًا. إن تحقيقَ الإرادة الإلهية لمجرد أنها إلهية؛ وتعصُّبَ الفنان الذي ينسيه حبُّ إنجازِ عمله كلَّ اعتبارٍ غيريًّا كان أو أنانيًّا؛ ورجلَ السياسة المثالي الذي يجعله حماسُه لتعديلٍ دستوريٍّ لا يهتم بما إذا كان أفرادٌ سيقبلون به أم لا- هذه أمثلة عن التقييمات الموضوعية الخالصة التي يمكن أن تشمل حتى

أكثر المضامين ابتذالا. يشعر الفردُ الفاعلُ بأنه مجرد موضوعٍ عرَضِيٍّ أو منفِّذٍ لمهمة تفرضها عليه قضيتُه. كما أن الشغف بهذه القضية لا يرتبط إلا قليلاً جدًا بالأنا والأنت والمجتمع، مثلما أن قيمةَ وضعِ العالمِ لا تقاس حصريًّا بالمتعة أو العناء الذي يشعرون به (مع أن هذا يمكن أن يحصل جزئيًا). من البديهي أن ادعاءات الأفراد أو الجماعات، طالما تعتبر نفسها كفواعل نهائية للقيم، لا تلتقي مع طموح الفرد إلى هذه القيم الموضوعية بدون رد فعل. فإذا حاول الفرد أن يُنتِجَ بالخصوص هذا النوعَ من التقييم الموضوعي لذاته أو بهدف إنجازٍ يحظى بتقديرٍ قليلٍ في المجتمع، فإن الطبيعة الأنانية المفرطة لعمليته لا تحظى باهتمام المجتمع. إن ما يريده المجتمع هو المطالبةُ بالفرد لنفسه وإدماجُه رسميًّا في بنيته الكُلِّيّة، وغالبًا ما يتم ذلك بنوع من التصلب الشديد، بالنظر إلى القيم التي يطالب بها الفردُ كقيمة موضوعية، والتي لا تُصَادَفُ إلا بخصوص التعارض بين الطموح الأناني الخالص والطموح الاجتماعي.

## 3. الاجتماعي في مقابل البشري

على كل حال، إن المستوى الذي بلغته التقييمات المقدمة يتجاوز التعارضَ بين الأنانية والغيرية. لا تستطيع هذه التقييماتُ حلَّ التعارض الأساسي بين الفرد والمجتمع. إننا نصادف تعارضًا قريبًا من هذا التعارض الأخير، لكنه منبثقٌ من رؤيةٍ نهائيةٍ للعالم، وهو التعارض الذي يقترحه التحليلُ الحديثُ للمفاهيم السوسيولوجية لمضامين مادية مشابهة. إن المجتمع- وما يمثله في

كـلّ فـرد، أي الـوعي الـسوسيو أخلاقـي- يفـرض باسـتمرار تخصصاتٍ على الأفراد. وقد أثرتُ الانتباهَ مـن قبـل إلى كـون هـذه التخصصات لا تكتفي بتأخير تطوُّرِ الكُلِّيَّـةِ المتجانـسةِ للإنـسان أو بتدميرها. بل إنها أيضًا تحشو الأفرادَ بمضامين غالبًا ما تقف بعـداءٍ كبيرٍ في وجه الخصائص التي عادة ما توصف بالإنـسانية. يبـدو أن نيتشه هو أول من شعر بوضوح كبير بالفرق بين مـصلحة البـشرية والمصلحة الاجتماعية. إن المجتمعَ واحدٌ من الأشكال التي وضعت فيها البشريةُ مضامينَ حياتِهـا، لكنـه لـيس أساسـيًّا بالنـسبة لجميـع الأشكال ولـيس هـو الـشكل الوحيـد الـذي يتحقـق فيـه التطـور البشري. إن الظواهرَ البشريّةَ الموضوعيةَ الخالصةَ التي تشترك فيهـا بطريقة ما، كالمعرفةِ المنطقيةِ أو الخيالِ الميتافيزيقي، وجمالِ الوجود أو صورتِه في بهاء الفن، ومملكـةِ الـدين أو مملكـةِ الطبيعـة، كـلّ هـذه الظواهر، بقدر مـا نمتلكهـا، لا علاقـة لهـا مطلقًـا، لا داخليًـا ولا جوهريًا، بـ"المجتمع". إن القـيم الإنـسانية التـي تقـاس بالمكانـة الكبيرة إلى هذا الحد أو ذاك التي تشغلها في هـذه العـوالم المثاليـة لا تربطها في الغالب سوى علاقة عرَضيّة خالـصة بـالقيم الاجتماعيـة حتى وإن كانت تتقاطع معها في أغلب الأحيان.

من جهة أخرى، إن الخـصائص الشخـصية الخالـصة، كـالقوة والجمال، العمق الفكري وسمو المعتقدات، الألم والتميز، الـشجاعة وطهارة القلب، تحمل دلالةً مستقلةً تمامًا عن تشابكاتها الاجتماعية. إنها قيم الوجود البشري. وبما هي كذلك، فإنها منفـصلةٌ كليًـا عـن

القيم الاجتماعية التي تقوم دومًا على **المفاعيل** التي ينتجها الأشخاص. كما أنها بالتأكيد، وفي الآن ذاته، عناصرُ للصيرورة الاجتماعية، كنتائج وأسباب في آن واحد. لكن هذا يمثل فقط واحدًا من معانيها، بينما يتمثل معناها الآخر في مجرد وجودها في الشخصية. وبتعبير أدق، يعتبر هذا الوجودُ **الفوريُّ** للإنسان في رأي نيتشه المكانَ الذي تنتصب فيه مختلفُ قمم النوع البشري. ليست كلُّ المؤسسات الاجتماعية، وكلُّ ما يعطيه الفرد ويأخذه والذي يجعل منه كائنًا اجتماعيًا، سوى شروط أولية أو نتائج للقيم المتعلقة بطبيعة الفرد التي تُمكِّنه من تسلق دُرْجٍ في سلم تطور البشرية.

لا يتوقف التقييم الاجتماعي النفعي كليًّا على هذه الطبيعة الداخلية للفرد، بل يتوقف أيضًا على ردود أفعال الآخرين على تلك الطبيعة؛ إذ تصدر قيمته من ذاته ولا يتلقاها إلا كانعكاس لأحداث وابتكارات اختلطت فيها شخصيته الفردية بكائنات وظروف خارجية. إنه على أساس هذه العلاقة القائمة بينه والآخرين نَقَلَتْ الأخلاقُ (لاسيما الأخلاقُ الكانطية) أساسَ تقديرِ الإنسان من أعماله إلى نواياه: إن قيمتها تتمثل في إرادتنا الحسنة- إنها استعدادٌ لا فائدة من وصفه بتفصيل، لكنه يمثل المصدر الأخير لنشاطنا ويكمن خلف تمظهرات هذا النشاط، بينما لا يمكن للظاهرة برمتها وكلِّ نتائجها أن تكون سوى نتائج لها. إنها تعبر عن هذا الواقع تارةً بشكل صحيح وتارةً تشوهه- بما أنها مجرد "ظواهر"، فإن لها علاقة عرَضيّة بهذه القيمة الأساسية المتمثلة في الإرادة الحسنة نفسها.

وسَّع نيتشه موقفَ كانط، أو لنقل إنه لامس مبدأه بعمق. فقد ترجم التعارضَ الكانطيَّ بين القصد والنتائج الخارجية للفعل (الذي سبق أن حرَّرَ قيمةَ الفرد من تبعيتِها الاجتماعية) إلى التعارض بين الوجود والأنشطة التي ينتجها الإنسان. يعتقد نيتشه أن الوجود **النوعي** للشخصية هو ما يشير إلى المرحلة التي بلغها تطورُ البشرية؛ فالبشرية تتجاوز ماضيها بفضل هذه النماذج الرفيعة في زمن معطى. هكذا تغلَّب نيتشه على حدود الوجود الاجتماعي، وتقييم الإنسان من خلال أفعاله. إذن ليست البشريةُ فقط أكبرَ من المجتمع من الناحية النوعية، وليست البشريةُ محصلةَ كلّ المجتمعات؛ بل إنها تركيبة مختلفة تمامًا عن نفس العناصر التي تنتج المجتمعات تحت أشكال أخرى. إن البشرية والمجتمعات زوايتان منهجيتان مختلفتان يمكن أن نتأمل الفرد من خلالهما. فهما تسمحان بقياسه بمعايير مختلفة، ويمكن لما يستلزمان منه من متطلبات أن تؤدي إلى صراعات عنيفة. إن ما يربطنا بالبشرية، وما يمكننا أن نساهم به في تطورها، على مستوى الدين والمعرفة والمصالح بين الأسر وبين الأمم، والكمال الجمالي للشخصية والمساهمة في الإنتاج العملي الخالص الذي لا يهدف إلى أية "فائدة" - كل هذه الأشياء يمكن عند الاقتضاء أن تخدم المجتمعَ الذي يشكّل الإطارَ التاريخي لتطورنا. لكنّ كلَّ ذلك يتوقف من الناحية المبدئية على المتطلبات التي تتجاوز كلَّ مجتمعٍ معطى والتي تخدم الارتقاءَ الثقافيَّ لـ"الإنسان" النموذج وثراءه المادي. ويمكن لهذه المتطلبات أن

تدخل في صراع مع المطالب الخاصة جدًا للجماعات التي تمثل "المجتمعَ" بالنسبة لكل إنسان.

وعلى عدة مستويات أخرى، يقوم المجتمع، على العكس من ذلك، بتسوية كل أعضائه. إذ يخلق مُتَوَسِطًا (average) ويضع أكبر عدد ممكن من العراقيل لتجاوز هذا المتوسط أمام أعضائه الذين يريدون أن يُظهِروا شخصياتٍ فرديةً كميةً ونوعيةً أثناء محاولتهم تجاوز الحياة. فالشخصية الفردية التي يقتضيها مما هو عامّ بشريًا؛ يمنعها عما هو عام اجتماعيًا. هكذا فإن الفرد يخضع لضغط مزدوج: إذ أن المجتمع يفرض عليه حدودًا يجب عليه ألا يتجاوزها سواء في اتجاهٍ أكثر عمومية أو في اتجاهٍ أكثر فردية. هذه الصراعات التي تُدخِلُ الفرد في تعارض مع جماعته السياسية والأسرة والتجمع الاقتصادي والحزب أو الجماعة الدينية، إلخ، تَمَّ تصعيدُها أخيرًا في التاريخ الحديث في حاجةٍ مجردةٍ إلى حرية فردية. هذا هو المفهوم العام الذي يغطي ما هو مشترك في الشكاوى وإثباتات الذات التي يقوم بها الفرد في مواجهة المجتمع.

### 4. القرن الثامن عشر

### أ. حرية الفرد

إن الحاجةَ إلى الحرية عمومًا وإلى التحرر من القيود التي كبَّلَ بها المجتمعُ الفردَ كفردٍ، عبرت عن نفسها بأكبر قدر من الوعي والفعالية في القرن الثامن عشر. ويمكن ملاحظةُ حضورِ هذا المطلب المبدئي في كلِّ المجالات: في شكله الاقتصادي لدى

الفيزيوقراطيين الذين كانوا يطالبون بالمنافسة الحرة بين المصالح الخاصة كاستجابة لنظام الأشياء الطبيعي؛ وفي بعده العاطفي عند روسو الذي يرى أن العنفَ الذي يمارسه المجتمع التاريخي على الإنسان هو مصدرُ جميع الانحرافات والشرور؛ وفي صيغته السياسية في الثورة الفرنسية التي رفعت الحرية الفردية إلى مبدأ مطلق يُمنَعُ بموجبه على العمال أنفسِهم الاتحاد للدفاع عن مصالحهم؛ في شكل التسامي الفلسفي لدى كانط وفيخته اللذيْن جعلا من الأنا حاملَ العالمِ القابلَ للمعرفة، وجعلا من استقلاليته المطلقة القيمةَ الأخلاقية نفسَها. إن عدمَ كفايةِ أشكال الحياة المقبولة اجتماعيًّا في القرن الثامن عشر، مقارنةً بالقوى الإنتاجية المادية والفكرية في تلك المرحلة، بدت لوعي الأفراد كتضييقٍ لا يطاق على طاقاتهم؛ مثلاً، امتيازات الطبقات العليا، المراقبة المستبدة للتجارة، رواسب تنظيم النقابات الحرفية التي كانت ما تزال قوية، القهر الذي لا يطاق الذي تمارسه الكنيسة، السخرة الإجبارية التي كان يؤديها الفلاحون، الوصاية السياسية التي تهيمن على حياة الدولة، ضعف القوانين المحلية. إن حريةَ الفردِ الخالصةَ تتولد تحت ضغط هذه المؤسسات التي فَقَدَتْ مبرراتِها الداخلية. وكان يُعْتَقَدُ أن اختفاء هذه القيود، التي كانت تحصر القوى الشخصية في تخوم غير طبيعية، سيحرِّر كلَّ القيم الداخلية والخارجية (التي كانت ممكنةً، لكنها كانت مشلولةً على المستوى السياسي والديني والاقتصادي)، وسينتقل المجتمعُ من مرحلة اللاعقل التاريخي إلى مرحلة العقل الطبيعي. وبما أن الطبيعةَ لا تعرف كلَّ هذه القيود والإكراهات،

فإن المثل الأعلى للحرية بدا على أنه المثل الأعلى لـ"حالة الطبيعة". وإذا كانت الطبيعةُ قد اعْتُبِرَتْ الجوهرَ الأصليَّ لنوعنا البشري ولكلّ كائن فردي، والذي انطلقت منه السيرورةُ الثقافيةُ (بصرف النظر عن المعنى المزدوج لكلمة "أصلي"" حيث يمكن أن تعني "الأول في الزمن" أو "الأساسي جوهريا")، فقد حاول القرنُ الثامن عشر أن يُوَفِّقَ من جديد، في تركيبة رائعة، بين نهاية وأوج هذه العملية ونقطة انطلاقها. فقد كانت حريةُ الفرد فارغةً وضعيفةً جدًا لدرجة أنها كانت عاجزةً عن حمل وجوده؛ وبما أن القوى التاريخية لم تكن لتملأها أو تدعمها، فقد كان من الضروري التعويلُ على الفكرة التي مؤداها أنه يكفي بلوغُ هذه الحرية الخالصة والكاملة للعثور ثانية على الأساس الأول لوجود نوعنا البشري ولوجودنا الشخصي، وهو الأساس الذي سيكون مؤكدًا وخصبًا كالطبيعة نفسِها.

### ب. التضاد بين الحرية والمساواة

هذه الحاجةُ إلى حريةِ الفرد، الذي يشعر بنفسِه مقيَّدًا ومشوَّهًا بالمجتمع التاريخي، تنتج عن مناقضةِ نفسِها عندما تُوضَعُ في محكِّ الممارسة. فمن الواضح أنها لا يمكن أن تُمَارَسَ بشكل دائم إلا إذا كان المجتمعُ مكوَّنًا فقط من أفرادٍ لهم قوى متساوية ويتمتعون داخليًّا وخارجيًّا بنفس الامتيازات. ولمّا كان هذا الشرطُ لم يتحقق في أيِّ مكان، وبما أن القوى التي تمنح السلطةَ وتحدِّد المكانةَ للإنسان غيرُ متساويةٍ مبدئيًّا، سواء على المستوى الكمي أو الكيفي، فإن هذه

الحريةَ الكاملةَ سوف لن تؤدي سوى إلى استغلال الإنسان الأقوى لهذا التفاوت: استغلال الأذكى للأغبى، واستغلال الأقوى للأضعف، واستغلال الجريء للأقل جرأة. وإذا تم القضاء على كلِّ العوائق الخارجية، سوف يُتَرْجَمُ الفرقُ بين الإمكانات الداخلية بفرقٍ مطابقٍ بين المواقع الخارجية: إذ تصبح الحريةُ التي تمنحها المؤسسة العامة حريةً وهميةً بفعل العلاقات الشخصية. علاوة على ذلك، بما أن كلَّ امتياز يتم الحصول عليه في علاقات القوة يُسَهِّلُ الحصولَ على امتيازاتٍ أخرى (إن "تراكم رأس المال" ليس سوى مثال خاص لذلك)، فإن تفاوتَ السلطة سينتشر بسرعة أكبر وستكبر حريةُ صاحبِ الامتياز دائمًا على حساب حرية المضطهَد.

لهذا السبب كان مُبرَّرًا إثارةُ مُفَارَقَةٍ ما إذا كانت تشاركيّةُ كلِّ وسائلِ الإنتاجِ هي الشرط الوحيد لتحقيق المنافسة الحرة! لذلك لا يمكن أن تتحقق سيادةُ نفسِ القدرِ من الحرية في المجتمع إلا إذا حُرِمَ الفردُ بالقوة من الاستفادة من تفوقه على الفرد الأضعف. هكذا، ومع افتراض هذا الهدف المثالي، فإن "الاشتراكية" لن تعني إلغاءَ الحرية. بل على العكس من ذلك، إنها سوف تُحْذِفُ فقط ما يصبح، في مستوى معيّنٍ من الحرية، وسيلةً بيد البعض لقمع الآخرين بكل حرية، وهذه الوسيلة هي الملكية الخاصة. إن هذه الأخيرةُ أكثرَ من مجرد تعبيرٍ عن الفروق الفردية؛ إنها تضاعف هذه الأخيرةَ، وفي الحالة القصوى، تقوِّي هذه الفروقَ لدرجة أن تجعل قطبًا من المجتمع يتمتع بأكبر قدر من الحرية، بينما يحتوي القطب الآخر على أقل قدر منها.

لا يمكن أن تتحقق الحريةُ الكاملةُ لكلِّ فردٍ إلا إذا كانت هناك مساواةٌ كاملةٌ بين الجميع. لكن طالما المجالُ الاقتصاديُّ يسمح باستغلال التفاوتات الشخصية، فإن هذه المساواة الشاملة لن تتحقق في المجال الشخصي الخالص ولا في المجال الاقتصادي. فلا تصبح المساواةُ الاقتصاديةُ ممكنةً إلا عندما يتم القضاء على هذا الاستغلال، أي عندما يتم إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. في هذه الحالة فقط تختفي حدودُ الحرية- الحدود التي تنفصل عن التفاوتات. من المؤكد أن هذه "الإمكانيات" [إمكانيات استغلال التفاوتات الشخصية] هي وحدها التي تُبرِزُ التضادَّ العميقَ بين الحرية والمساواة، علمًا بأنه لا يمكن حلُّ هذا التضاد إلا بصهر الحرية والمساواة في المستوى السلبي لغياب الامتلاك وغياب القوة.

يبدو أن غوته لاحظ بأكبر قدر من الوضوح هذا التضاد في القرن الثامن عشر: إن المساواة تقتضي الخضوع لمعيار عام؛ بينما الحرية، على العكس من ذلك، "تميل إلى المطلق". "إن المُشرِّعين والثوريين الذين يَعِدُونَ في آن واحد بالمساواة والحرية أشخاصٌ حالمون أو مشعوذون". وقد كان الحدسُ الغريزيُّ لصعوبةِ هذا الوضع هو الذي أدى إلى إضافة مطلبٍ ثالثٍ إلى الحرية والمساواة: إنه الإخاء. وبالفعل، إن رفضَ الإكراه كوسيلةٍ لحلِّ التناقض بين الحرية والمساواة هو الذي أدى إلى اللجوء إلى الغيرية المؤكدة لتحقيق نفس النتيجة: فالمساواة، بعد أن دمَّرتْها الحريةُ، أمكن إرساؤها فقط من خلال التخلي الأخلاقي عن استعمال الامتيازات الطبيعية. زيادة على ذلك، إن الفردانيةَ النمطيّةَ للقرن الثامن عشر لا

ترى هذا العائقَ الداخليَّ للحرية. إن القيودَ والحدودَ الفكريـةَ التـي وَضَعَتْها الأنظمـةُ والنقابـاتُ الحِرفِيَّـةُ والكنيسةُ، والتـي حَارَبَتْهَـا النزعاتُ الفرديةُ، أدت إلى ظهور العديد من التفاوتات بـين البـشر الذين كانوا يشعرون بظلمها ولكنهم كانوا يعتقدون أن لها مـصادر تاريخية خارجية. واستنتجوا أنـه يمكـن القـضاء عمومًـا عـلى كـلِّ التفاوتات في العالم بإلغاء المؤسسات التي كانت مكلَّفةً بالقضاء على التفاوتات التي تنتجها تلك المصادر التاريخية. هكذا بـدا أن الحريـةَ والمساواةَ هما الوجهان المتجانسان بالطبع لمثلٍ أعلى بشريٍّ واحدٍ.

### ج. "الإنسان الطبيعي"

كان هناك أيضًا تيارٌ تاريخيٌّ أعمـقُ يحمـل هـذا المثـل الأعـلى: يتعلق الأمر بمفهوم الطبيعة الخاص بروح القرن الثامن عشر. كـان هذا القرن، فيما يخص اهتماماته التاريخية، موجَّهًا كليًّا نحـو العلـوم الطبيعية. فقد تابع أعمالَ القرن الـسابع عـشر وجعـل مـن مفهـوم القانون الطبيعي المثلَ الأعلى للمعرفـة. وأدى إلى تفتيـت الفردانيـة بمعناها الحـصري. وفقـد الوجـودُ الفـرديُّ تفـردَه وعـدم قابليتـه للانحلال، ولم يبق سوى القانون العام: فكلُّ ظاهرةٍ، أكانت إنـسانًا أو فلك درب التبانة، ليست سـوى إحـدى حـالات هـذا القـانون العام. وحتى في الحالة التي يكون شكلُه أصيلاً كليًّا، فإنـه لا يكـون سوى نقطةِ تقاطعٍ ومجموعةٍ يمكن تحليلُها من خلال مفهوم القانون العام. هكذا كان يتم على الأقل إدراكُ "الطبيعة" في ذلك الوقـت- وحدهم الشعراء كـانوا يتـصورونها بـشكل مختلـف. لهـذا الـسبب

أيضًا، كان الإنسانُ بما هو كذلك، أي الإنسان عمومًا، هو من يشغل مركزَ اهتمامِ تلك الحقبة، وليس الإنسان المعطى تاريخيًا، الخاص، المتمايز. فقد كان يتمُّ مبدئيًّا إرجاعُ هذا الأخيرِ للأول: إنه جوهرُ كلِّ شخصٍ فردٍ، تمامًا كما أن القوانين العامة للمادة توجد في جزء من المادة مهما كانت بنيتُها الخاصةُ. هذا الاستدلال يعطي للمرء الحقَّ في أن يجمع بين الحرية والمساواة من البداية. وبالفعل، إن الإنسانَ العامَّ، أي القانون العام المسمى إنسانًا، يوجد كجوهرٍ في كلِّ إنسانٍ في شكل خصائصَ تجريبيةٍ، وموقعٍ اجتماعيّ وأحداثَ طارئةٍ. إن كلَّ ما هو مطلوبٌ لإظهار ما هو مشتركٌ بين جميع البشر، أي جوهر الإنسان، أو الإنسان بما هو إنسان، هو أن يتم تحرير الفرد من كل التأثيرات والانحرافات التاريخية التي تخفي طبيعتَه الأعمق.

هذه هي النقطةُ المركزيةُ في هذا التصور للشخصية الفردية- والتي تنتمي للمقولات الكبرى لتاريخ العقل: إذا تحرَّرَ الإنسانُ مما لا يُشكِّل جوهرَه، وبالتالي إذا عثر على ذاته، فإن ما سيبقى كجوهرٍ حقيقيٍّ لوجوده البشري هو البشريةُ التي تَحْيَا فيه كما تَحْيَا في كلِّ إنسان. إنها جوهرُهم الدائم، طبيعتُهم الأساسية التي تُقَنِّعُهَا الأشكالُ التاريخيةُ والتجريبيةُ وتُصغِّرُها وتُشوِّهُها. فالحريةُ تعبّر بدون تقييداتٍ ولا تحفظاتٍ في كلِّ مجالاتِ الوجود عن جوهرِ الإنسان، عن هذه الأنا المركزية، عن هذه الذاتِ المطلقة التي تهيمن وحدُها على وجود الإنسان. فانطلاقًا من مفهوم البشرية الخالص، يكون جميعُ الناس متساوين بالأساس. ومقارنةً بهذا العنصر العام، فإن كلَّ شخصيةٍ فرديةٍ متمايزةٍ تمثل شيئًا خارجيًا وعَرَضِيًّا. تتحدث

أدبياتُ المرحلة الثورية باستمرار عن "الشعب"، عن "المستبد"، وعن "الحرية" بصورة عامة، انطلاقًا من دلالة هذا العنصر العام. هذا ما يفسِّر كونَ "الدين الطبيعي" يتم تقديمه كعناية إلهية عمومًا، كعدالة عمومًا، كتربية إلهية عمومًا، دون الاعتراف بأيِّ حقٍّ للتمظهرات الخاصة لهذه الأفكار العامة. وهذا ما يفسِّر أيضًا كونَ "القانون الطبيعي" يقوم على خيالِ أفرادٍ منعزلين ومتشابهين. هكذا ينحلُّ المشتركُ كوحدة جماعية - سواءًا كانت وحدةً كنسيَّة أم اقتصادية، نقابة حرفية أم دولة (علمًا بأن الوظيفة الوحيدة التي لا تنتزع من الدولة هي الوظيفة السلبية المتمثلة في الحماية والحيلولة دون وقوع اضطرابات). وكلُّ ما يبقى هو الفرد المعزول الذي يتمتع بحرية فردية والذي يعتمد على ذاته، وذلك بما أن الوحداتِ التاريخيةَ الإجتماعيةَ تحلُّ محلَّها عقيدةُ الطابعِ الكونيِّ للطبيعة البشرية التي تستمر في كلِّ فردٍ كخاصية أساسية ثابتة وقابلة للتحديد، والتي يكفي الكشفُ عنها والإشارةُ إليها في الفرد لجعله كاملاً. إن هذا الطابع الكوني للطبيعة البشرية يخفف من عزلة الفرد ويجعلها مطاقةً. وفي الوقت ذاته، يجعل الحريةَ ممكنةً على المستوى الأخلاقي، ويبدو بذلك أنه يوقف بشكلٍ جذريٍّ تطورَ اللامساواة ونتائجَها الحتمية. هكذا أمكن لفريدريك الأكبر أن يعتبر الأميرَ "الحكمَ الأوّلَ، المستثمرَ الأوّل، وزيرَ المجتمعِ الأوّلَ"، وفي نفس الآن "إنسانًا مثله مثل رعاياه". إن النزعة الفردانية للقرن الثامن عشر حولت التضادَّ السوسيولوجيَّ الذي انطلقت منه في البداية، إلى مفارقةٍ أخلاقيةٍ: إنه [التضاد] أعمقُ مصدرٍ لطبيعةِ الإنسان، لكنّه

يستلزم في ذات الوقت التخلي عن الذات. وهذا ما يعني المفارقة الدينية القائلة: "يعثرُ الإنسانُ على روحه بفقدانها".

### د. الفردانية عند كانط

بلغ مفهوم الشخصية الفردية هذا أوجَ تساميه الفكري في فلسفة إيمانويل كانط. يعلّمنا كانط أن كلَّ معرفةٍ تنتج من تحويل انطباعاتٍ حسيةٍ متنوعةٍ وغيرِ متماسكةٍ إلى وحدات. إن هذا التوحيدَ ممكنٌ نظرًا لأن العقلَ الذي تجري فيه هذه العملية يمثّل وحدةً، أي "أنا" (ego). إن كوننا نمتلك وعيًا **بالأشياء** بدلاً من إحساساتٍ عارضةٍ يُعبِّرُ عن عمليةِ توحيدِ الأنا لهذه الإحساسات: إن الموضوعَ صورةٌ طبق الأصل للذات. هكذا فإن الأنا- ليس الأنا العارض، النفسي، الفردي، وإنما الأنا الأساسي، الخلاق، الثابت- يصبح حاملَ الموضوعيةِ ومنتجَها. تكون المعرفةُ صادقةً موضوعيًا وضروريةً عمليًا عندما ينتجها هذا الأنا الخالص الذي يُجسِّد المشرِّعَ الأخيرَ للنفس العارفة. هذا الافتراضُ الراسخُ بوجود حقيقةٍ واحدةٍ، عالمٍ **موضوعيٍّ واحدٍ**، يستتبع فكرةَ أن الأنا الموجودَ في كلِّ البشر الذي يشكِّلُ هذا العالمَ أو يستطيع تشكيلَه ينبغي أن يكون واحدًا. هكذا تجعل المثاليةُ الكانطيةُ من العالم القابل للمعرفة منتوجًا للأنا. كما أنها تلح في نفس الوقت على وحدةِ المعرفة الصادقة وهويتِها الثابتة. هذه المثالية تُعبِّر عن نزعةٍ فردانيّةٍ ترى في كلِّ ما هو بشري جوهرًا متطابقًا بشكل مطلق. إنها مُلزَمةٌ بأن تدافع على فكرة أنه مادام العالمُ القابلُ للمعرفة واحدًا بالنسبة لجميع

البشر، فإن أعمقَ عنصرٍ نُنتِجُهُ فينا يبقى متشابهًا، حتى وإن لم تكن تطوراتُه ومظاهرُه متطابقةً دومًا.

هكذا، يعتقد كانط أن المساواة بين الأنوات [جمع أنا] تُنتِجُ المساواةَ بين عوالمها. وانطلاقًا من هذه الفكرة، اكتشف كانط أيضًا جذرَ الحرية. إن أنا المثالية، الذي يعتبر التمثُّل الذي بفضله يمكن أن يوجد عالم واحد، يجسد الاستقلالَ المطلقَ للشخص عن كلّ الشروط والمحددات الخارجية. فبما أن الأنا يخلق كلَّ مضامين الوجود الواعية، بما فيها الأنا التجريبي نفسه، فمن غير الممكن أن يكون مخلوقًا على يد أيٍّ من هذه المضامين. وفقًا للفلسفة الكانطية، انتزع الأنا سيادتَه المطلقةَ من كلّ التشابكات الممكنة مع الطبيعة، والأنت، والمجتمع. إنه يقوم على ذاته وحدها لدرجة أن العالم يمكنه أنْ يقوم عليه. فمجموع القوى التاريخية لا تستطيع أن تعارض هذا الأنا الذي لا يوجد شيءٌ فوقه ولا حتى بجانبه: إذ لا يمكنه بالتعريف أن يسلك طريقًا أخرى غير تلك التي تفرضها عليه طبيعتُه الخاصة. لقد صنع كانط وعصرُه الإنسانَ المجرَّدَ، الشخصيةَ الفرديةَ المتحرّرةَ من كلّ القيود والتحديدات الخاصة، وبالتالي المطابقةَ دومًا لذاتها، الجوهرَ النهائي للشخصية، القيمةَ النهائية للشخصية. يقول كانط إن الإنسانَ كافرٌ، لكن البشرية فيه مقدسة. ويصرّح شيلر (Schiller): "إن المثاليَّ يفكر في البشرية بطريقة عظيمة لدرجة أنه يخاطر باحتقار البشر".

## هـ. الدور المزدوج لـ"الطبيعة"

ليست هذه الفروقُ مع ذلك فروقًا مصطنعةً حتى بالنسبة لجون-جاك روسو الذي كان حساسًا إزاء الاختلافات الفردية. يحاجج روسو على أنه كلما عاد الإنسان إلى قلبه، بدلاً من أن يبحث عن حقيقته المطلقة الداخلية في العلاقات الخارجية، كلما تدفّق فيه، وفي كلّ واحدٍ منا أيضًا، نبعُ الطيبوبةِ والسعادةِ. هكذا إذن، إذا كان الإنسان هو نفسه بالفعل، فإنه يمتلك مجموعةً من القوى التي تُعتبَر أكثرَ من كافية للحفاظ على الذات. كما يمكنه أن ينقلها إلى آخرين، أي أن يحتوي الآخرين داخلَه ويتوحَّد معهم. فنحن على هذا النحو نكون أكثرَ جرأةً من الناحية الأخلاقية وأكثرَ كرمًا وطيبوبةً عندما يكون كلُّ واحد منا أكثرَ تطابقًا مع ذاته، أي عندما يسمح لنواته الأكثرِ حميميةً بأن تكون سيدةَ ذاتها، والتي بفضلها يكون الناس متطابقين، رغم كلّ القيود الاجتماعية والمظاهر العارضة. فكلما كان الفردُ الحقيقيُّ أكثرَ من شخصيته الفردية التجريبية، كان بإمكانه بفضل هذه "الإضافة" أن يعطي من ذاته ويتجاوز أنانيته التجريبية.

هكذا ندرك كيف أن مفهوم الطبيعة في القرن الثامن عشر يقيم علاقةً وطيدةً بالأخلاق. ويجد الدورُ المزدوجُ للطبيعة في هذا القرن أقوى تعبيراته عند روسو. لقد سبق أن أثرتُ الانتباهَ إلى أهميته الطبيعية بالنسبة لمشكلة الشخصية الفردية: فالطبيعة ليست فقط ما يوجد وحيدًا، أي ما هو جوهري في كلّ التذبذبات والإنزياحات التاريخية، بل إنها أيضًا ما ينبغي أن يكون، أي المثلُ الأعلى الذي

يجب تحقيقُه تـدريجيًا. يمكـن أن يبـدو مفارقًـا القـولُ إن الموجـودَ الحقيقيَّ هدفٌ ما زال ينبغي تحقيقه. في الواقع، إن هاتين القـضيتين تمثلان وجهين للموقف السيكولوجي الموحد الـذي نتبنـاه في أكثـر من واحدة من قيمنـا، والـذي لا يمكـن أن نعـبر عنـه إلا في ثنائيـةٍ منطقيةٍ مفارقةٍ. إن المعنى المزدوج لكلمـة "طبيعـي" يُفهَـمُ بـشكلٍ أفضل في إطار خصوصية مشكلة الأنـا بالـضبط. فـنحن نـشعر في داخلنا بواقعٍ نهائيٍّ يشكّل جـوهرَ وجودنـا، لكـن الـذي لا يمثلـه واقعُنا التجريبيُّ إلا بشكل ناقص. فالأمر لا يتعلق مطلقًا بمثل أعلى استيهامي يُحلِّقُ فوق هذا الواقع التجريبي، بل بمثلٍ أعـلى موجـودٍ مسبقًا في وجودنا في شكل معين، كما لو أنه مرسومٌ بخطوطٍ مثاليـةٍ ومُتضمَّنٌ مع ذلك لمعيار هـذا الوجـود، ويَنتَظِـرُ أن يـتم اسـتغلالُه وصنعُه من مادةِ وجودنا. هذا الشعورُ أصـبح قويًـا جـدًا في القـرن الثامن عشر: إن الأنا الذي نجسّده سلفًا شيءٌ مـازال ينبغـي بنـاؤه نظرًا بالضبط لأننا لم نصل بعدُ إلى تجسيده بشكل خـالص ومطلـق، بمعنى أن قَدَرَنَا التاريخيَّ الاجتماعيَّ يُقَنِّعُهُ ويشوّهه. إن هذه المَغْـيَرَةَ للأنا بواسطة الأنا نفسه مـبرَّرةٌ أخلاقيًـا نظـرًا لأن الأنـا المثـالي أنـا واقعي بالمعنى الأسمى للكلمة: إنـه الأنـا البـشريُّ الأكثـرُ كونيّـةً. وعندما يتم بلوغه، تتحقق المـساواةُ الحقيقيـةُ في مجـالٍ كـلِّ مـا هـو بشري. هذه الفكرة عبر عنها شيلر بشكل كامل جدًا: "يحمـل كـلُّ إنسانٍ فردٍ في ذاتـه، تبعًـا لاسـتعداداته وتحديداتـه، إنـسانًا خالـصًا ومثاليًا في ذاته. إن أعظمَ مهمّةٍ في حياته هي أن يكوِّن هذه الوحـدةَ الثابتةَ لهذا الإنسان المثالي رغم كـل تغـيرات تلـك الحيـاة. ويمكـن

العثورُ في كلِّ ذاتٍ على هذا الإنسان الخالص بطريقة متمايزة إلى هذا الحد أو ذاك".

### و. "الواجب المطلق" عند كانط: الشخصية الفردية كتركيب للحرية والمساواة

إن عبارة "الواجب المطلق" (categorical Imperative)، التي لخص بها كانط الواجبَ الأخلاقيَّ للإنسان، هي أعمقُ شكلٍ لفكرة الشخصية الفردية. إنها تضع أولاً القيمةَ الأخلاقيةَ للإنسان كلَّها في الحرية. ما دمنا نمثل أجزاء من تركيبة العالم، بما فيها العالم الاجتماعي، فإننا نملك قليلاً من "القيمة" مثل السحاب العابر أو الحجر المتفتت. لا نستطيع أن نكون مسؤولين إلا عندما نكفُّ عن أن نكون مجردَ منتوجٍ ومجردَ نقطةِ التقاءِ قوى خارجية، وعندما نصبح كائنًا يتطور انطلاقًا من أناه الخاص. حينذاك فقط نستطيع أن نكسب معًا إمكانيةَ الخطيئة وإمكانيةَ القيمة الأخلاقية. لا يوجد في العالم الطبيعي الاجتماعي كائنٌ لذاته أو شخصية. ولا نكتسب الشخصية والكرامة الأخلاقية إلا باعتمادنا على الحرية المطلقة (الصورة طبق الأصل الميتافيزيقية لمبدأ "دعه يعمل"). إن الواجب المطلق هو ما يعبّر عن الأخلاقية (Morality): "تصرف بطريقة تسمح للمبدأ المتحكم في إرادتك بأن يكون في نفس الوقت مبدأً تشريعٍ عام". هكذا يصبح مثالُ المساواة معنى لكلِّ واجب. إن كلَّ كبرياءٍ يمدح نفسَه يصبح مستحيلاً: فالفرد لم يعد يشعر بأن له الحق في نشاطٍ ومتعةٍ خاصيْن تمامًا نظرًا لأنه في هذه الحالة سيتوهم أنه

"مختلفٌ عن الآخرين". إن الامتحانَ الأخلاقيَّ "دون اعتبارٍ للشخص"، والمساواةَ قبل القانون الأخلاقي، يتحققان في المطلب التالي، وهو أن يكون من الممكن التفكيرُ بدون تناقضٍ في الفعل الخاص بشخص ما على أنه طريقةُ الفعل الضرورية بالنسبة للجميع. إن الحرية، كمصدر لكل أخلاقية، تتلقى مضمونَها من المساواة، نظرًا لأن الشخصيةَ التي تتوقف حصريًا على ذاتها وتَعتَبِرُ نفسَها مسؤولةً فقط أمام نفسِها هي بالضبط الشخصيةُ التي يجد فعلها مشروعيتَه الأخلاقيةَ في تبرير يجد فيه الآخرون ما يشرعن قيامَهم بنفس الشيء. إن الإنسانَ الحرَّ وحدَه هو الكائنُ الأخلاقي، لكن أيضًا إن الإنسانَ الأخلاقيَّ وحدَه هو الكائنُ الحرُّ، وذلك نظرًا لأن فعلَه وحدَه يمتلك هذه الشرعيةَ العامةَ التي لا تتمتع بالواقعية إلا في الأنا الذي لا يخضع لأيِّ تأثيرٍ ولا يرتكز إلا على نفسه. هكذا، فإن مفهومَ الشخصية الفردية في القرن الثامن عشر، الذي بمقتضاه لا تقوم الحريةُ الشخصيةُ بإقصاء المساواة وإنما باحتوائها، نظرًا لأن "الشخصَ الحقيقيَّ" يبقى نفسَ الشخص في كلِّ إنسانٍ مهما كان، عثرَ على اكتماله المجرد لدى كانط.

## 5. القرن التاسع عشر

انقسم هذا المفهومُ في القرن التاسع عشر إلى مَثَلَيْنِ أَعْلَيَيْنِ يمكن أن نعرِّفهما، بفظاظة وبتحفظ، كالميل إلى المساواة بدون حرية والميل إلى الحرية بدون مساواة.

## أ. الاشتراكية

المثلُ الأعلى الأوّلُ يميز الاشتراكية. ورغم أنه لا يحدِّد الاشتراكيةَ بشكل كامل، فإنه يشكِّل مع ذلك جزءًا منها بشكل أعمقَ ممّا يَعْتَرِفُ به معظمُ من يؤمن بها. ومع أن الاشتراكيين يرفضون بكلّ قوة مذهبَ المساواة الآلي، فإنهم مخطئون بخصوص الدور المركزي الذي ستلعبه فكرةُ المساواة على الدوام كدعامة للثقافة الاشتراكية المثالية. يمكن لتشاركيةِ وسائل الإنتاج، كما سبق أن ذكرتُ ذلك، أن تبرز عددًا كبيرًا من الفروق الفردية التي تبدو في النظام الاجتماعي الحالي هزيلةً بسبب اختفائها في مستويات طبقية، وأيضًا بسبب ثقافةٍ غيرِ كافيةٍ وإفراطٍ في العمل، وبسبب الفاقة والقلق. ومع ذلك، إذا أخذنا بعين الاعتبار الوضعيةَ الحالية، فإن إلغاءَ الامتيازاتِ غيرِ المستحقة، والفروقِ التي ترجع إلى الولادة أو الظرفية أو تراكم رأس المال، والتقييمِ المختلف لنفس الحجم من العمل، إلخ، يؤدي في كلّ الحالات إلى تسويةٍ[1] قويّةٍ للوضعية الاقتصادية. ووفقًا للتبعية الشديدة التي توجد في النظرية الاشتراكية بين الوضعية الاقتصادية والوضعية الثقافية العامة، يجب أن تجد الموازنةُ الاقتصاديةُ النسبيةُ ما يوازيها في الموازنة الشخصية الواسعة. ومع ذلك، إن ما هو أساسي هو أن مختلف مستويات

(1) في مقابل الكلمة الانجليزية Leveling والفرنسية nivellement التي تعني دك جميع المستويات الناتئة في أرض مثلاً وتسويتها بباقي المناطق الواطئة.

التسوية (التي تختلف تبعًا لاختلاف البرامج الاشتراكية) لا تعني سوى التذبذبات في نظريةِ المثلِ الأعلى المساواتي الذي يُعتَبَرُ واحدًا من أعظم خصائص الطبيعة البشرية. سيوجد دومًا نوعٌ من الأشخاص الذين ستتمثل تصوراتهم للقيم الإنسانية في فكرة مساواة الجميع، مهما كانت هذه الفكرةُ غامضةً وصعبةَ التصديق في الواقع. وسيوجد أيضًا نوعٌ من الأشخاص الذين سيعتبرون الفروقَ والتباعداتِ الفرديةَ قيمةً نهائيّةً لشكلِ الوجود الاجتماعي، غيرَ قابلةٍ للاختزال وتبرِّر ذاتَها بذاتها. فقد أكد أحد الزعماء الاشتراكيين أن كلَّ الإجراءات الاشتراكية، بما فيها تلك التي تبدو من الخارج كإكراهات، تهدف إلى تطوير الشخصية الحرة وضمان أمنها. ولذلك فإن تحديدَ أقصى عدد ساعات العمل لا تعني سوى منع التخلي عن الحرية الشخصية لفائدةِ حجمٍ زمنيٍّ لا يتجاوز عدداً محدَّدًا من الساعات، وكذا أن هذا المنعَ سيكون من الناحية المبدئية مطابِقًا لمنع الفرد من أن يبيع نفسَه كعبد دائم. لكن هذا النوع من الاستدلال يعني أن القائد الاشتراكي يفكر من خلال النزعة الفردية للقرن الثامن عشر بتصورها التخطيطي للحرية.

ربما ليس هناك إنسان تجريبي يسترشد حصريًا بواحد من هذين التيارين: الحرية والمساواة. وربما كان التحقيقُ المطلقُ لهذه أو تلك مسألةً مستحيلةً. لكن هذا لا يمنع من أن يقدم هذان التياران نفسيهما في المجتمع كأنماط أساسية من الاختلافات المتعلقة بالشخصية. فعندما يفرض أحدُهما نفسَه، لا يكون بالإمكان إقناعُ

من يؤمن به بأن يغيِّر رأيه بواسطة حجج عقلانية، نظرًا لأن هذا التيار لا يصدر من تأملات ملائمة حول غاية نهائية سامية (كالسعادة العامة أو الكمال الشخصي أو أيضًا عقلنة الحياة) رغم أنه يسعى غالبًا إلى تقديم نفسه بمظهر الوعي هذا. بل إنه بالأحرى الأرضيةُ الأخيرةُ التي تقوم عليها كلُّ النوايا والقرارات والاستنتاجات. إنه يعبر عن وجود الإنسان، عن ماهية جوهره. إن علاقته بالآخرين تعتبر شيئًا مهمًا وأساسيًا للغاية بالنسبة له. وبالتالي فإن قرارَه بخصوص ما إذا كان بالفعل أو يريد أو يجب أن يكون مثلهم أم لا كـ (حالة خاصة أو من حيث المبدأ) لا يصدر من عمق وجوده الخاص. يبدو لي أن الاشتراكية تستقطب معظمَ أتباعها، وعلى كلِّ حال أشدَّهم تعصبًا، من الأفراد الذين يميلون بهذه الطريقة المقترحة إلى هذا المثل الأعلى المساواتي العام.

إن العلاقةَ بين المساواة النسبية في نظام اشتراكي والحرية علاقةٌ معقدةٌ جدًا. فهي تتسم بغموض نموذجي يفرض بفضله التمايزُ الطبقيُّ دائمًا التأثيراتِ والتحولاتِ العامةَ التي تهم مجتمعًا معطى برمته. لذلك، بما أن المستوى الثقافي وشروط الوجود الخاصة بالجماعات الجزئية في مجتمع معين تتميز باختلاف كبير، فإن أيَّ تغيير عامٍّ لوجود هذه الجماعات الجزئية لابد أن يكون مختلفًا جدًا، بل إنه سيخلق نتائجَ متعارضةً تعارضًا تمامًا. إن نفسَ القدر من المساواة العامة الذي يمكن أن يمنح درجةً كبيرةً من الحرية للعامل، الذي يعيش دومًا تحت تهديد الجوع ومشاق العمل المأجور، يقتضي على الأقل تقييدًا مماثلاً لحرية رب العمل وصاحب الأرض والفنان

والمثقف وقادة آخرين للنظام الحالي. إننا نجد ازدواجية سوسيولوجية مماثلة من حيث الشكل فيما يخص موضوع المرأة: حرية الانخراط في الإنتاج الاقتصادي التي تطمح إليها نساءُ الطبقات العليا من أجل تحقيق استقلاليةٍ حقيقيةٍ وبرهنةٍ على قدراتهن. هذه الحرية تتشكل بالنسبة للنساء العاملات في المصانع عائقًا رهيبًا أمام سعادتهن كنساء وكأمهات. إن إلغاء الحواجز العائلية والمنزلية يؤدي بشكل واضح إلى اختلافٍ في تقييم النتائج بالنسبة للطبقتين معًا. وبعبارة مختصرة، عرفت تركيبةُ الحرية والمساواة في الحركة الاشتراكية قلبًا واضحًا بفعل التركيز على المساواة. وقد استطاعت الاشتراكية تجاوز هذا التضاد بين الحرية والمساواة فقط نظرًا لأن الطبقة، التي تدافع الاشتراكية عن مصالحها، شعرت بأن المساواةَ شكلٌ من أشكال الحرية.

أكيدٌ أن فقدانَ الحرية الذي يمكن أن تفرضه الاشتراكية على بعض الشرائح الاجتماعية يمكن ألا يكون سوى ظاهرة انتقالية لن تستمر إلا المدةَ التي تثير فيها نتائجُ الوضعية الحالية مشاعر التفاوتات الفردية. في الواقع، إذا أخذنا بعين الاعتبار الصعوبات المذكورة آنفًا والمتعلقة بمحاولة الجمع بين الحرية والمساواة، لن يبقى أمام الاشتراكية من حلٍّ سوى اللجوء إلى **التكيف** مع المساواة التي، باعتبارها إرضاءً للجميع، ستعمد إلى كبح الرغبات في الحرية التي تتجاوزها. ومع ذلك، إن اللجوءَ إلى التكيف كدواءٍ شاملٍ أداةٌ مشبوهةٌ نظرًا لأنه يمكن استعماله بنفس القدر من السهولة في أي

موقف مناقض. ويمكن التأكيدُ بنفس القدر من الوجاهة على أن غرائزَ الحرية الميَّالةَ إلى التمايز الاجتماعي يمكن أن تتكيف أن تتكيف مع أي اختزالٍ للحجم المطلق لهذه الفروق. ولمّا كانت أحاسيسُنا مرتبطةً طبيعيًّا باختلافاتٍ في الإثارة، فإن الفروق الفردية يمكن أن ترتبط، بعد فترة تكييفٍ قصيرةٍ، بالاختلافات الطفيفة للموقع الاجتماعي التي لا يمكن أن يقضي عليها التفاعلُ الاجتماعي نفسُه، كالأهواء الجامحة للغاية المتمثلة في الجشع والغيرة والهيمنة ومشاعر الاضطهاد. بالنظر إلى البنية النفسية للإنسان، يمكن لممارسة الحرية على حساب الآخرين أن تجد حقلاً خصبًا للانتشار، وذلك حتى وإن تمَّ بلوغُ أقصى درجةٍ من المساواة في الواقع الفعلي.

يمكن مع ذلك فهمُ المساواةِ كعدالةٍ فحسب. ويمكن الاعتقادُ بأنه بإمكان المؤسسات الاجتماعية أن تمنح لكلّ فردٍ قدرًا معينًا من الحرية، ليس على أساس معيارٍ ميكانيكيٍّ دائمٍ، وإنما وفقًا لنصيبه المضبوط من الأهمية النوعية، وذلك حتى إن لم يكن بالإمكان تطبيقُ هذا التصور في الممارسة بسبب واقعٍ مُهمَلٍ على نطاق واسعٍ، لكن له أهمية بالغة في فهم العلاقة بين الفرد والمجتمع. تقتضي كلُّ حياةٍ اجتماعيةٍ تراتُبًا بين المستويات العليا والمستويات الدنيا ولو لأسباب تقنية. وبالتالي لا يمكن للمساواة المفهومة كعدالة أن تكون سوى التطابق الدقيق بين الشخصية والوضعية في هذا التراتب. ومع ذلك، فإن هذا التطابقَ المتجانسَ يبقى من حيث المبدأ مستحيلاً لسبب بسيط، وهو أنه يوجد دومًا من الأشخاص القادرين على شَغْلِ وضعياتٍ عليا أكثرُ مما يوجد من وضعيات

عليا. فمن المؤكد أنه يوجد من بين ملايين رعايا الأمير عددٌ كبيرٌ يمكنهم أن يكونوا أمراءَ جيدين بقدر أميرهم أو أفضل منه. ويوجد من بين عمال المصانع عددٌ كبيرٌ بإمكانهم أن يكونوا أربابَ عملٍ جيدين أو على الأقل رؤساء عمال جيدين. ويوجد من بين الجنود البسطاء عددٌ كبيرٌ يملكون كلَّ المؤهلات، حتى وإن كانت كامنة، ليكونوا ضباطًا. هنا يكمن معنى الحقيقة الملحوظة للمثل القائل: "عندما يعطي اللهُ وظيفةً لشخص ما، فإنه يعطيه أيضًا العقلَ الضروريَّ للقيام بها". فالعديد من الناس يملكون المؤهلاتِ المطلوبةَ للقيام بالوظائف السامية، لكنهم لا يبرهنون عليها ويطورونها ويظهرونها إلا عندما يشغلون تلك المواقع. لنتذكر الظروفَ الغريبةَ التي يتوصل فيها الناس في كلِّ الميادين إلى شغلِ مواقعهم. سيكون من الإعجاز الذي لا يُصدَّق إن لم يكن حجمُ انعدام الكفاءة أكبرَ من حجمها الحقيقي في الواقع، نظرًا بالضبط لأنه يجب أن نقبل فكرةَ أن الكفاءةَ متوفرةٌ على نطاق واسع. ربما يمكن تفسيرُ عدم التكافؤ بين حجمِ الكفاءة العليا واستعمالها الممكن بالفرق (الذي ناقشناه آنفًا) بين الإنسان كعضو في جماعة والإنسان كفرد. إن الجماعة بما هي كذلك محدودةُ العقلِ وتحتاج إلى قائدٍ لأن أعضاءها لا يساهمون فيها جميعًا إلا بأبعادِ شخصيتهم المشتركة بينهم جميعًا. وتكون هذه الأبعادُ دومًا الأكثرَ فظاظةً، الأكثرَ بدائيةً، والأكثرَ "انحطاطًا". لذلك، عندما يجتمع الناس في جماعات، فإن ذلك يخدم هدفَ الجماعة بأن تنتظم كلُّها في إطار تبعيةٍ لأقليةٍ. لكن ذلك لا يمنع أيَّ فردٍ في هذه الجماعة من أن يمتلك

خصائصَ أسمى وأجود. لكنّها بالضبط خصائصُ فرديةٌ. إنها تتفرع في اتجاهات مختلفة، ولا ترتبط بأيّ مخزون جماعي مشترك. وبالتالي فإنها لا تساعد على إبراز رداءة الخصائص التي تسمح لهم بلقاءاتٍ آمنة. وينتج عن ذلك أن الجماعةَ ككُلِّيَّةٍ تحتاج إلى قائد، وأنه لا يمكن أن يوجد سوى كثير من المرؤوسين وقليل من القادة. كما يستتبع ذلك أن كلَّ عضوٍ فردٍ في الجماعة يكون أكثرَ تأهيلا وأقدرَ على شغل موقع القيادة لدرجةٍ لا يتم التشكيك فيه كعضو في الجماعة. وتجري الأمور في البنية الاجتماعية وفق مبدأ "كثيرون تتم دعوتهم، لكن قليلون يتم اختيارهم". هذا التضادُّ يلتقي بالحدِّ القبليِّ لعدد الأشخاص المؤهلين لشغل مواقع القيادة. إن مبدأ الأنظمة والنظام المعاصر يُنفِّذ هذا الحدَّ من خلال وضعِ طبقةٍ اجتماعيةٍ فوق أخرى في شكلِ هرمٍ يتميز باحتوائه على عددٍ يقلُّ أكثر فأكثر من الأعضاء كلما اقتربنا من قمته. إن واقعَ امتلاكِ الجميع لنفسِ الحقِّ في شغل كلِّ المواقع يجعلُ من المستحيل إرضاءَ كلِّ الطموحات المشروعة. ولذلك فإن النظامَ القائمَ على الطبقات يقوم من البداية بانتقاءٍ حاسمٍ لا يتم أبدًا على أساس اعتبارٍ للأفراد، بل على العكس من ذلك يقوم بإيذائهم.

إن احتمالَ قيامِ نظامٍ اشتراكيٍّ بدون هذا التراتب المسبق بين الأعلى والأدنى أمرٌ مشكوكٌ فيه. إذ يصادر هذا النظامُ على ضرورة إقصاء أيِّ حظٍّ عرَضيٍّ من عملية تحديد المواقع التي ينبغي شَغْلُهَا، ويصادر كذلك على أن الكفاءةَ الفرديةَ وحدَها يجب أن تكون المعيارَ الحاسمَ لشغلِ المواقع. ويصادر من جهة أخرى على أن كلَّ

كفاءةٍ تتطورُ "بِحُرِّيَّةٍ"، أي أنها تجد الموقعَ الذي يناسبها. وبالتالي، وتبعًا لما قلناه من قبل، يجب أن يكون في الاشتراكية من القادة أكثرُ مما يوجد فيها من المرؤوسين، أي أن يكون عددُ الأشخاص الحاكمين يحكمون أكبرَ من عددِ الناس المحكومين. إذا كانت الحريةُ بمعناها الاجتماعي تعني أن كلَّ درجة من القوة والأهمية الفرديتَيْن تعبِّر عن نفسها بطريقة ملائمة في تركيبةِ الهيمنة والتبعية داخل الجماعة، فإنها [الحرية] ستُقْصى منذ البداية. وبالفعل، لا يمكن لبناءٍ اشتراكيٍّ أن يلغي الصراعَ بين الكلِّيةِ الفرديةِ للإنسان وطبيعتِه كعضو في الجماعة، الشيء الذي يجعل من المستحيل تحقيقَ التناسب المتجانس بين الكفاءة الشخصية والوضعية الاجتماعية؛ وبالتالي يَحُولُ دون حصولِ تركيبٍ بين الحرية والمساواة على أساس العدالة نظرًا لأن الصراعَ يشكّل جزءًا من المفترضات المنطقية المسبقة للمجتمع نفسه.

### ب. الفردانية الجديدة: تفرد الفردي

أكتفي بذكر هذه الإشارات الجزئية حول التقارير العديدة، التي كانت موضوعَ نقاشاتٍ مستفيضةٍ، حول علاقةِ الاشتراكية بالحرية الفردية، لأنني أريد الآن أن ألخِّص الشكلَ الخاصَّ للفردانية التي فَكَّكَتْ تركيبةَ القرن الثامن عشر التي أقامت المساواة على الحرية، والحرية على المساواة. فقد وضعَتْ اللامساواةَ محلَّ المساواة التي تعبِّر عن الطبيعة العميقة للإنسان التي كان ما يزال ينبغي تحقيقُها. وعلى غرار المساواة في القرن الثامن عشر، تحتاج

اللامساواة في القرن التاسع عشر فقط للحرية لكي تنبثق من كمونها وتهيمن على الحياة البشرية برمتها من خلال المصالح والإمكانات المتعددة التي توفِّرها. وتظل الحريةُ القاسمَ المشتركَ رغم تناقض ترابطاتها. فمند اللحظة التي شعر فيها الأنا بأنه أصبح أقوى في مجال المساواة والكونية، عاد إلى البحث من جديد عن اللامساواة، لكن فقط تلك التي تعبِّر عن نفسِها من الداخل. في البداية تمّ تحريرُ الفردِ من القيود الصدئة للنقابات الحرفية والمكانة المحدَّدة بالولادة والكنيسة. وبعد ذلك، أصبح الفردُ الذي أضحى مستقلاً يطمح إلى تمييزِ نفسِه عن الأفراد الآخرين، إذ لم يعد الأمرُ يتعلق بكونه فردًا حرًّا، بل بكونه هذا الفرد المحدَّد الذي لا يمكن استبداله بآخر.

هكذا تَقَوَّى النزوعُ الحديثُ إلى التمايز، مما حرمه من جديد من الشكل الذي اكتسبه لتوه في القرن الماضي. لكنّ التركيزَ على هذا التضاد لا يجب أن يجعلنا نغفل أن واقعَ النزوعِ الأساسي، الذي يخترق المرحلةَ الحديثةَ كلَّها، لم يتغير. ويمكن التعبير عن هذا الميل بالقول إن الفردَ يبحث عن ذاته كما لو أنه لم يمتلكها بعد، مُتيقِّنًا في نفس الآن من أن هذه الذات هي نقطةُ الارتكازِ القويةُ الوحيدةُ. هكذا نفهم بسهولةٍ أن الفرد يبحث، على ضوء التوسع الرائع لأفقه النظري والعملي، على نقطة الارتكاز هذه على نحوٍ مستعجلٍ وأنه ليس بمقدوره العثورُ عليها في أيّ مكان خارج ذاته. إن الحاجةَ المزدوجةَ إلى وضوحٍ لا ريب فيه وإلى عمقٍ تتعذر ملامستُه- وهي الحاجة التي تباعد موضوعها أكثر فأكثر بفعل التطور الفكري للإنسان الحديث- تجد إشباعَها في الأنا وفي الشعور بالشخصية، كما

لو كانت حاجةً متجانسةً واحدةً. إن القوى النفسيةَ للاشتراكية تصدر هي أيضًا من عقلانيةٍ مبرهنٍ عليها مفاهيميًّا من جهة، ومن جهة أخرى من غرائزَ غامضةٍ للغاية، أو ربما من شيوعيةٍ رجعيةٍ. ففي النهاية، ليست كلُّ العلاقات مع الآخر سوى مراحل في الطريق الذي يوصل الأنا إلى ذاته. ويمكن لعلاقاته أن تكوِّن هذه المراحلَ بطريقتين. فإما أن الأنا يشعر في آخر المطاف بأنه مساوٍ للآخرين، نظرًا لأنه حتى وإن كان لا يعتمد إلا على قواه الخاصة، فإنه لا يزال مع ذلك في حاجة إلى هذا الوعي كدعم وتشجيع؛ وإما أن يشعر بأن له من القوة ما يكفي لتحمل عزلة طبيعته الخاصة، وبأن هذا العدد الهائل من الأفراد لا يوجد إلا لكي يقيس كلُّ فردٍ عدمَ توافقه الخاص وتفردَ عالمه مقارنة بالآخرين.

هٰكذا الميلُ إلى الفَرْدَنَةِ (individualization) أدى إذن على المستوى التاريخي، كما أسلفنا القول، إلى أكثرِ من مثالِ الشخصياتِ الحرةِ بالكامل والمسؤولةِ عن ذاتها، لكن المشابهةِ للآخريات في ما هو أساسي. يتعلق الأمرُ بشخصيةٍ فرديةٍ لا تقبل المقارنةَ من حيث طبيعتُها العميقةُ ومدعوّةٍ إلى لعب دورٍ لا يمكن أن يلعبه غيرُها. كان هذا المثال حاضرًا في القرن الثامن عشر لدى ليسينغ (Lessing) وهيردر (Herder) ولافاتر (Lavater). لقد تم إرجاعُ ديانةِ المسيح عند لافاتر إلى رغبتِه في فَرْدَنَةِ الله نفسِه، بل وبشكل أقوى إلى سعيِه إلى خلقِ صورةٍ جديدةٍ للمسيح. وظهر هذا الشكلُ من الفردانية بأكملِ حُلَّتِهِ في العمل الأدبي لغوته فيلهيلم مايستر.

تصف روايةُ **سنواتُ تَعَلُّم فيلهيلم مايستر** لأولّ مرةٍ عالمًا يتوقف كليًّا على الطبيعة الأصلية للأفراد، والتي لا تنتظم وتتطور إلا بواسطتهم، بصرف النظر عمّا إذا كان هؤلاء الأفرادُ مُدرَكِيَن كنماذج. فحتى وإن كان هؤلاء الأفرادُ غالبًا ما يتكرَّرُونَ في الواقع، فإن كلَّ واحدٍ منهم مازال يشعر في آخر المطاف بأنه مختلف عن الآخرين، رغم أن القَدَرَ يُوحِّد بينهم، بحيث إن التركيز ينصب في حياتهم ليس على ما هو متشابه بينهم، وإنما على ما يشكّل الخصوصيةَ المطلقةَ لكلِّ واحدٍ منهم. أما في رواية **سنواتُ سَفَرِ فيلهيم مايستر**، فإن الاهتمامَ ينتقل من البشر إلى البشرية- ليس بمعنى الإنسانِ المجردِ الكونيِّ الذي كان سائدًا في القرن الثامن عشر، ولكن بمعنى إنسانِ الجماعةِ والمشتركِ الملموسِ للأنواع الحية. هكذا أصبح من الأهمية البالغة ملاحظةُ كيف أن هذه الفردانية، التي تركز على الاختلاف والتفرد النوعي بين الأفراد، أصبحت تحتل مركزَ الصدارةِ على أساس هذا الاهتمام بالبشرية. لم يتم في المجتمع تثمينُ الشخصيةِ برمتها بفضل مطلب الشخصية الفردية والتفرد، بل تم تثمينُ الإنجاز الموضوعي للشخصية لفائدة المجتمع. يقول غوته في **سنوات سفر فيلهيلم مايستر**: "ليست ثقافتُكم العامّةُ وكلُّ مؤسساتِكم سوى حماقات. إن مهمةَ الإنسان هي أن يفعل شيئًا رائعًا لا يستطيع أن يفعله أيُّ شخص آخر بسهولة في بيئته المباشرة". هذا الموقفُ يعارض مطلقًا مثالَ الشخصيات الحرة والمتساوية الذي صاغه فيخته (Fichte) في هذه الجملة: "لا يمكن لكائنٍ عاقلٍ أن يكون إلا فردًا، لكن ليس هذا

الفردَ المحدَّدَ أو ذاك". إن الأنا الفردي، المحدَّدَ على نحو متنوع، يصبح من جديد بفضل العملية الأخلاقية الأنا الخالصَ والمطلقَ- وليس هذا سوى البلورة الفلسفية لـ"الإنسان الكوني" للقرن الثامن عشر. وحدد فريديرك شليغل (Schlegel) الفردانيةَ الجديدةَ في عبارةٍ تمثّل النقيضَ الجذريَّ للتصور السابق: "إن الشخصية الفردية بالضبط هي ما يمثل ما هو أصلي وخالد في الإنسان؛ أما الشخصية فإنها تحظى بأهميةٍ أقل. إن السعيَ إلى تربية هذه الشخصية الفردية وتنميتها يمكن أن يكون أنانية إلهية".

عثرت هذه الفردانيةُ الجديدةُ على تعبيرها الفلسفي لدى شلايرماخر (Schleiermacher). يرى هذا الأخيرُ أن الواجب الأخلاقي يتمثَّل في ضرورةِ أن يمثِّل كلُّ فردٍ البشريةَ بطريقة **نوعية**. إن كلَّ إنسانٍ عبارةٌ عن "خلاصة" لكلّ البشرية، بل أكثر من ذلك، يمثل تركيبةً من القوى التي تكوِّن الكونَ. لكنّ كلَّ فردٍ يعطي شكلاً فريدًا مطلقًا لهذه المواد المشتركة بين الجميع. ويمثل الواقعُ أيضًا، في تصوره والتصورات السابقة للفردانية، رسمًا لما يجب أن يكون. ليس الإنسانُ كائنًا فريدًا وموجودًا في إطارٍ لا يمكن أن يملؤه سواه باعتباره شيئًا موجودًا من قبل فقط. بل إن هناك بعدًا آخر: إن تحقيقَ هذا التفرد ومَلْء هذا الإطار هما المهمة **الأخلاقية** للإنسان. ذلك أن كلَّ فردٍ مدعوٌّ لتحقيق صورته الخاصة التي ينفرد بها وحدُه. إن الفكرةَ العظيمةَ المتعلقةَ بالتاريخ الكوني، والقائلةَ بأن ما يشكِّل مطلبًا أخلاقيًا ليس فقط المساواةُ بين البشر وإنما اختلافُهم

أيضًا، جعل منها شلايرماخر محورَ تصوّرٍ للعالم: فانطلاقًا من فكرة أن المطلقَ لا يوجد إلا في شكلِ الفرد، وأن الشخصية الفردية ليست تقييدًا للاّنهائي وإنما هي تعبيرٌ عنه ومرآةٌ له، جعل شلايرماخر من مبدأ تقسيم العمل الاجتماعي الأساسَ الميتافيزيقيَّ للواقع نفسِه. من المؤكد أن هذا التمايزَ الذي يتسلل إلى الأعماق النهائية للطبيعة البشرية يأخذ لديه بسهولة بنيةً روحانيةً وقدريةً. ("يجب أن تكون ما أنت عليه؛ ليس بمقدورك الإفلات من ذاتك. هذا ما قاله من قبل العرَّافون والأنبياء"). لهذا السبب، لا يمكن لمثل هذا التصور إلا أن يكون غريبًا عن العقلانية المتوهجة لعصر الأنوار، بينما تم اقتراحها على المذهب الرومانسي الذي كان شلايرماخر مقرَّبًا جدًا منه.

ربما كانت الرومانسيةُ أوسعَ قناةٍ تسربت عبرها هذه الفردانيةُ إلى فكر القرن التاسع عشر - وهي فردانيةٌ يمكن نعتها بالنوعيةِ في مقابل الفردانية الكمية للقرن الثامن عشر، أو بفردانية الفرد الفريد في مقابل فردانية الفرد المعزول. وإذا كان غوته قد وفر لها قاعدةً فنيّةً، وشلايرماخر قاعدةً ميتافيزيقيةً، فإن الرومانسية منحتها أساسَ الشعور والتجربة المعيشة. بعد هيردر (الذي يجب البحث عنده عن مصادر الفردانية النوعية)، كان الرومانسيون أولَّ من ركز على خصوصيةٍ وتفرُّدِ الوقائع التاريخية. فقد انتابهم شعورٌ عميقٌ بالأحقية والجمال الساحر للعصر الوسيط الذي تم إهماله، وللشرق الذي احتقرته الثقافة النشيطة لأوروبا الليبرالية. بهذا المعنى أراد نوفاليس (Novalis) أن تتحول "روحُه الفريدةُ" إلى عدد لا نهائي

من الأرواح الأجنبية، قائلا إن روحه "تسكن إن صح التعبير في كلِّ الأشياء التي يتأملها وأنها تشعر بالانطباعات التي لا حصر لها والمتزامنة لتعدد متناغم". لكن الرومانسية قبل كلّ شيء تستشعر في عمق إيقاعِها الداخلي التفردَ والأحقيةَ الخاصةَ والتمايزَ النوعيَّ الصارمَ للعنصر المفرد، الذي تراه الفردانيةُ الجديدةُ أيضًا في العنصر الاجتماعي، بين مكونات المجتمع. ويُعتَبَرُ لافاتر (Lavater) رائدًا مهمًا من هذه الزاوية: إن فراستَه تستقرئ بعناد أحيانًا خصوصياتِ السمات المرئية والحميمية للإنسان لدرجة أنه يعجز عن إيجاد طريق العودة إلى الشخصية الفردية في مجموعها، ويظل بذلك متوقفًا عند الأهمية التي يجدها في الفردي والمتفرد. يشعر العقل الرومانسي بطريقه أيضًا من خلال سلاسل لانهائيةٍ من التناقضات التي تظهر كلُّ واحدة منها لحظةَ تجربتها كشيءٍ مطلق، مكتمل، مُكْتَفٍ بذاته، لكن يتم تجاوزها في اللحظة اللاحقة. إن الرومانسي يستمع بالشعور بأنه "يجسد كليًا كلَّ واحدةٍ من تلك التناقضات فقط من خلال اختلاف بعضها عن بعض. يقول فريديرك شليغل: "إن من يبقى ملتصقًا بنقطة واحدة ليس إلا محارة عاقلة". تعكس حياةُ الرومانسي في التعاقبِ المتقلِّبِ لهذه التناقضات بين المزاج والواجب، بين الاقتناع والإحساس، المشهدَ الاجتماعيَّ الذي يجد فيه كلُّ فردٍ معنى وجوده- الفردي والاجتماعي على قدر سواء- وذلك بسبب اختلافه مع الآخر وتفرد طبيعته وأفعاله.

هذا التصور لمهمة الفرد، في بعده الاجتماعي الخالص، يميل إلى بناءِ كلٍّ أسمى انطلاقًا من مجموع العناصر المتمايزة. وكلّما كانت

إنجازاتُ (وحاجياتُ) الأفراد أكثرَ أصالةً، كلما أصبح التكاملُ المتبادلُ أكثرَ إلحاحًا واستعجالاً. وعلى نفس المنوال أيضًا، فإن الجسمَ الكليَّ الذي نشأ من الأفراد المنخرطين في تقسيم العمل والذي يتضمن أفعالَهم وردودَ أفعالِهم المترابطة ويتوسط بينها، يتحول إلى مجالٍ يسمو فوقهم. تقتضي خصوصيةُ الأفراد دستورًا سياسيًا قويًا يجد لكلِّ فردٍ مكانتَه وينتهي بالتحكم فيه. هذا ما يفسر لماذا تتطور هذه الفردانية (التي تختزل الحرية في معناها الداخلي الخالص) بطريقة سهلة في اتجاه تيار ضد ليبرالي. هكذا، فإنها النقيضَ الكليَّ لفردانيةِ القرن الثامن عشر التي، منطقيًا، لا تستطيع، انطلاقًا من أفرادها المُفَتَّتِينَ الذين يُعتَبَرونَ من الناحية المبدئية غيرَ مختلفين عن بعضهم البعض، أن تتوصل إلى فكرةِ جماعةٍ مدركةٍ كجسمٍ يوحّد بين الأعضاء المتنافرين. وبالفعل، لم تكن فردانيةُ القرن الثامن عشر تستطيع الحفاظَ على وحدة أعضائها إلا بواسطة **القانون** وحده، الذي يسمو فوقهم جميعًا. إن وظيفة هذا القانون هي تقييدُ حريةِ الفردِ إلى درجةٍ يمكن معها أن تتعايش مع حرية الأفراد الآخرين. هذا القانون كانت تكفُلُه قوانينُ الطبيعة المبنية وفق النموذج الآلي من جهة، والقانونُ بالمعنى الروماني من جهة أخرى. هذان المصدران جعلا فردانية القرن الثامن عشر تجهل واقعةَ أن الوجود الاجتماعي الملموس ليس مجردَ مجموعِ الأفراد المعزولين والمتساوين، وإنما ينبثق من التفاعلات الفردية داخل تقسيم العمل ويتجاوزها في شكل وحدةٍ لا توجد في كلِّ فردٍ بكميات تناسبية.

إن مذهبَ الحرية والمساواة هو الأساسُ التاريخيُّ الفكريُّ للمنافسة الحرة، بينما يمثّل مذهبُ الشخصياتِ المتمايزةِ أساسَ تقسيمِ العمل. لقد أَوْقَفَتْ ليبراليةُ القرن الثامن عشر الفردَ على رجليه، لكنه أصبح في القرن التاسع عشر قادرًا على الذهاب إلى أبعد مكانٍ تُخَوِّلُ له رجلاه الذهابَ إليه. ترى النظريةُ الجديدةُ أن النظامَ الطبيعيَّ للأشياء يعمل على أن تتوصل المنافسةُ اللامحدودةُ بين الأفراد إلى خلقِ تناغمٍ بين كلّ المصالح، ويعمل كذلك على أن يتوصل النضالُ المفتوحُ من أجل الامتيازات الفردية إلى تحقيق السعادة القصوى للجميع. هذه هي الميتافيزيقا التي بمقتضاها استطاع التفاؤلُ الطبيعيُّ في القرن الثامن عشر أن يضفي على المنافسة الحرة شرعيةً اجتماعيةً. وتم اكتشافُ الأساس الميتافيزيقي لتقسيمِ العمل مع فردانية الاختلاف، مع تعميق الشخصية الفردية إلى درجةِ تَفَرُّدِ الكائنِ وكذا تَفَرُّدِ المهمةِ "المدعُوِّ" إلى القيام بها. إن المبدأين العظيمين اللذين اشتغلا من غير انفصال في النظرية والممارسة الاقتصاديتين للقرن التاسع عشر (المنافسة وتقسيم العمل) يبدوان هكذا كإسقاطات اقتصادية للأبعاد الفلسفية للفرد الاجتماعي. أو بالعكس، تبدو هذه الأبعادُ الفلسفية كتصعيدٍ للأشكال الواقعية للإنتاج الاقتصادي. أو يظهر أخيرًا وبشكلٍ أكثر واقعية (وهو ما يؤسس على نحوٍ أفضل إمكانيةَ الترابط المتبادل) أن هذين المبدأين يصدران معًا من هذه التحولات العميقة للتاريخ الذي لا يمكننا معرفتُه من خلال طبيعته ودافعه الحقيقيين، ولكن فقط من خلال التمظهرات التي تنتج إن صح التعبير من

خلال امتزاجها بمجالاتِ الوجود الخاصة والغنية من حيث المضمون.

في الحقيقة، إن المنافسةَ المفتوحةَ وعزلةَ الأفراد بفعل تقسيم العمل أثَّرتا على الثقافة الفردية على نحو لا تبدوان على أنهما عواملُ التقدم الأكثرُ ملاءمةً لهذه الثقافة. ربما مازال يوجد فوق الشكل الاقتصادي للفعل المشترك لهذين الدافعين السوسيولوجيين الكبيرين، أي الفرد والمجتمع (الوحيدين اللذين تحققا إلى حدود اليوم)، شكلٌ أسمى يمكن أن يكون هو المثل الأعلى الخفي لثقافتنا. ومع ذلك، أُفضِّلُ أن أؤمن بأن فكرتَيْ الشخصيةِ الحرةِ بما هي كذلك والشخصيةِ المتفردةِ بما هي كذلك ليستا آخر ما تقدمه الفردانية، كما أُفضِّلُ أن أعتقد أن مجهوداتِ البشرية مازالت ستُنتِجُ أشكالاً عديدةً ومتنوعةً بفضلها ستُرسِّخ الشخصيةُ نفسَها وستبرهن على قيمة وجودها. يمكن لهذه الأشكال المتنوعة، في المراحل المجيدة، أن تنظم نفسَها في مجموعاتٍ متجانسةٍ، وبذلك سوف تَكُفُّ تناقضاتُها وصراعاتُها عن أن تكون عوائقَ أمام مجهودات البشرية، وستدعو إلى تكثيف هذه الجهود وتقودها إلى إبداعات جديدة.

# المصادر الأصلية للنصوص

- مشكلة السوسيولوجيا

- Simmel, Georg ([1908] 1959), «The Problem of Sociology», in Kurt H. Wolff (ed), Georg Simmel, 1858-1918, Columbus, OH: The Ohio State University Press, pp.310-336.

- كيف يكون المجتمع ممكنا؟

- Simmel, Georg ([1908] 1959), «How is Society Possible?», in Kurt. H. Wolff (ed), Georg Simmel, 1858-1918, Columbus, OH: The Ohio State University Press, pp.337-356.

- ميدان السوسيولوجيا

- Simmel, G. ([917]1950) «The Field of Sociology », in The Sociology of Georg Simmel, translated by Kurt H. Wolff, Illinois: The Free Press, pp. 3-25.

- المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي (مثال للسوسيولوجيا العامة)

- Simmel, G. ([917]1950) «The Social and the Individual Level (An Example of General Sociology) », in The Sociology of Georg Simmel, translated by Kurt H. Wolff, Illinois: The Free Press, pp. 26-39.

- المؤانسة (مثال للسوسيولوجيا الشكلية أو الخالصة)

- Simmel, G. ([917]1950) «Sociability (An Example of Pure, of Formal, Sociology, in The Sociology of Georg Simmel, translated by Kurt H. Wolff, Illinois: The Free Press, pp. 40-57.

- الفرد والمجتمع في بعض تصورات الوجود في القرنين 18 و19 (مثال للسوسيولوجيا الفلسفية)

- Simmel, G. ([917]1950) «Individual and Society in Eighteenth and Nineteenth Century Views of Life (An Example of Philosophical Sociology)», in The Sociology of Georg Simmel, translated

by Kurt H. Wolff, Illinois: The Free Press. pp. 58-84

# المحتويات

| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|

تقديم المترجم ..... 7

## الفصل الأول
## مشكلة السوسيولوجيا

تقديم بقلم المترجم ..... 24

1. رفض تعريف السوسيولوجيا كعلم لكل ما هو بشري 32
2. تعريف السوسيولوجيا كعلم مزود بحقل علمي نوعي: التمييز بين مضامين الاجتماع وأشكال الاجتماع ..... 36
3. القياس المعقول للسوسيولوجيا على الهندسة فيما يتعلق بالمنهج ..... 49
4. مشروعـية وخصـــب الدراسات الميكروسوسيولوجية لتفاعلات تجري في مجتمع في طور التكوين ..... 57

| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|

5. التمييز بين السوسيولوجيا وعلم النفس ..... 62
6. الأفـــق الفلســـفي لدراســـات السوسيولـــوجيا: الإبشتمولوجيا والميتافيزيقا ..... 68

## الفصل الثاني
## كيف يكون المجتمع ممكنا؟

تقديم بقلم المترجم ..... 72
1. الحل الكانطي لمشكلة معرفة الطبيعة ..... 77
2. حل مشكلة معرفة المجتمع ..... 79
3. ثلاثة أشكال قابلة للاجتماع ..... 85

الموضـــــوع الصفحة

## الفصل الثالث

## ميدان السوسيولوجيا

تقديم بقلم المترجم ..... 106
1. المجتمع ومعرفة المجتمع ..... 124.
2. الطابع المجرد للسوسيولوجيا ..... 126
3. السوسيولوجيا كمنهج ..... 129
4. مشكلة ميادين السوسيولوجيا ..... 133
أ. الدراســـة السوسيولـــوجية للحياة التاريخية (السوسيولوجيا العامة) ..... 133
ب. دراسة الأشكال الاجتماعية (السوسيولوجيا الخالصة أو الشكلية) ..... 141
ج. دراسة البعدين الإبستمولوجي والميتافيزيقي للمجتمع (السوسيولوجيا الفلسفية) ..... 144

## الفصل الرابع

## المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي

## (مثال للسوسيولوجيا العامة)

تقديم بقلم المترجم ..... 150
1. ثبات الجماعة وتذبذب الفرد ..... 158
2. الفرد في مقابل عضو الجماعة ..... 160
3. تقدير القديم وتقدير الجديد ..... 161

| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|
| 4. المعنى السوسيولوجي للفرد: التشابه والاختلاف | 163 |
| 5. تفوق الفرد على الجماعة ..... | 165 |
| 6. بساطة الجمهور وتطرفه ..... | 168 |
| 7. انفعال الجمهور وإغراء الجمهور ..... | 169 |
| 8. مستوى المجتمع كتقريب لأدنى مستوى جماعي لأعضائه ..... | 173 |
| **الفصل الخامس** | |
| **المؤانسة (مثال للسوسيولوجيا الشكلية أو الخالصة)** | |
| تقديم بقلم المترجم ..... | 178 |
| 1. مضامين (مواد) الحياة الاجتماعية في مقابل أشكالها ..... | 182 |
| 2. استقلال المضامين ..... | 183 |
| 3. المؤانسة كأشكال مستقلة للاجتماع ..... | 186 |
| **الفصل السادس** | |
| **الفرد والمجتمع في بعض تصورات الوجود** | |
| **في القرنين 18 و19** | |
| **(مثال للسوسيولوجيا الخالصة أو الشكلية)** | |
| تقديم بقلم المترجم ..... | 210 |

| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|


1. الحياة الفرديـــة كأساس للصـــراع بين الـــفرد والمجتمع ..... 214
2. الأنانية الفردية في مقابل الكمال الذاتي الفردي كقيمة موضوعية ..... 215
3. الاجتماعي في مقابل البشري ..... 218
4. القرن الثامن عشر ..... 222
أ. حرية الفرد ..... 222
ب. التضاد بين الحرية والمساواة ..... 224
ج. "الإنسان الطبيعي" ..... 227
د. الفردانية عند كانط ..... 230
هـ. الدور المزدوج لـ"الطبيعة" ..... 232
و. "الواجـب المطلـق" عنـد كـانط: الشخـصية الفردية كتركيب للحرية والمساواة ..... 234
5. القرن التاسع عشر ..... 235
أ. الاشتراكية ..... 236
ب. الفردانية الجديدة: تفرد الفردي ..... 243

**المصادر الأصلية للنصوص** ..... 253

إن غياب سوسيولوجيا جورج زيمل من برامج التكوين السوسيولوجي في جامعاتنا، وغياب ترجمات عربية لأعماله، أو لجزء منها على الأقل يثير التساؤلات، تقول كاترين كوليو-تلين، الباحثة الفرنسية المتخصصة في السوسيولوجيا الألمانية، إن قراءةَ زيمل شيءٌ ممتعٌ، ومصدرُ هذه المتعة هو وصفُه الدقيق للواجهات المتعددة لتجربة الحداثة كتجربة معيشة: العلاقات النقدية، الحياة في المدن الكبرى، الموضة، استهلاك التحف الفنية، الخ، وهو الوصفُ الذي لا نصادفه إلا عند قليلٍ جداً من الكتاب بسبب وفرة التفاصيل والفروق الدقيقة التي لا تنضب.ومع ذلك، ظل جورج زيمل يشغل موقعاً هامشيّاً لمدة عقود في البلدان التي كانت مهيمنة على الحقل السوسيولوجي العالمي، أي في ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة. تميز استقبال جورج زيمل في معظم المؤسسات الأكاديمية والثقافية بصعوبة بالغة، ليس فقط بسبب هيمنة دوركايم في فرنسا، وماكس فيبر في ألمانيا، وبارسونز في الولايات المتحدة؛ وإنما أيضا بسبب غياب دراسات نقدية لأعماله كان من شأنها أن تكشف عن خيطٍ هادٍ يعطي وحدةً أبيستمولوجية لكتاباته الغزيرة التي كانت مواضيعُها الشديدةُ التنوع توحي بأنها بدون وحدة عضوية؛ كما أن تصورَه للمجتمع مثقلٌ جداً بالتصورات الفلسفية، الشيء الذي سبّبَ نفورَ كثيرٍ من السوسيولوجيين المعاصرين الذي كانوا يهابون مصادفةَ أشباحَ ميتافيزيقية داخل السوسيولوجيا العلمية. وربما لو استعمل زيمل المفاهيم التي كانت مألوفةً في الممارسة السوسيولوجية (كالبنية الاجتماعية مثلاً) لصادف مقاومةً أقل.

الرؤية

# الغرائب

حسين جمعي

9 789774 992278