اهيل دوركايم قواعد المنهج في علم الاجتماع.

الفصل الثاني

القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الإجتماعية

إن أولى هذه القواعد ، وأكثرها أهمية هي القاعدة الآتية :
يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها « أشياء ».
« Comme des choses ».

— ١ —

إنا نرى أنه إذا اتخذ أحد العلوم طائفة جديدة من الظواهر موضوعاً لدراسته فإن العقل لا يتمثل هذه الظواهر بصور حسية فقط ، ولكنه يتمثلها أيضاً ببعض المعاني العامة ساذجة التركيب . فقد كون الناس لأنفسهم عن الظواهر الطبيعية والكيميائية — قبل أن يهتدوا إلى معرفة الحقائق الأولية في كل من علم الطبيعة والكيمياء — بعض المعاني العامة التي كانت تفوق بمجرد إدراكهم الحسي لتلك الظواهر . ويمكن التمثيل لهذه المعاني العامة بما يجده المرء من المعلومات الطبيعية والكيميائية التي تنطوي عليها كل الديانات . ويدل ذلك في الواقع على أن التفكير يسبق نشأة العلم ، وأن هذا الأخير لا يفعل شيئاً آخر غير الإستفادة من هذا التفكير بطريقة أكثر دقة . ذلك بأن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية ، دون أن يكون لنفسه عنها بعض الأفكار التي تساعده

على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التي تعبر عنها وأسهل تناولا منها فإننا نميل بطبيعة الأمر نفسه إلى الاستعاضة بهذه الأفكار عن تلك الحقائق ، وإلى اتخاذها مادة لما نقوم به من بحوث نظرية ، وفي مثل هذه الحال تكتفي باستحضار معاني الأشياء في شعورنا لكي نحللها أو نؤلف بينها ؛ وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها ، لكي نلاحظها ونصفها ونقارن بينها . ومعنى ذلك أننا نكتفي بتحليل المعاني تحليلا منطقياً ، بدل أن نعمل على إنشاء علم يدرس الحقائق ذاتها . وليس من الضروري ، في الواقع ، أن يتعارض تحليل المعاني مع الملاحظة ؛ وذلك لأنه من الجائز أن يستخدم المرء بعض الظواهر الخارجية كأدلة يريد بها تأكيد صحة هذه المعاني ، أو صحة النتائج التي تستنبط منها . ولكن الظواهر لا تتدخل في مثل هذه الحال إلا على أنها أمثلة أو أدلة يريد المرء أن يؤكد بها صحة بعض النظريات ؛ ومن ثم فإنها لا تكون موضوعا للعلم ، وذلك لأن العلم ينتقل في هذه الحال من المعاني إلى الأشياء وكان الواجب يقضي بأن ينتقل من الأشياء إلى المعاني .

ومن الواضح أنه ليس من الممكن أن تفضي بنا هذه الطريقة إلى نتائج « موضوعية » . وذلك لأن هذه المعاني أو المدركات الكلية ، أو ليسمها المرء كيفما شاء ، لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها ، وبيان ذلك أن هذه المعاني لما كانت نتيجة لبعض التجارب الفجة فإنها تهدف ، قبل كل شيء ، إلى التوفيق بين سلوكنا وبين العالم الذي نعيش فيه . فهي وليدة الحياة العملية . ومن أجلها وجدت . ومن الجائز أن تؤدي فكرة

ما وظيفه مفيده من الناحيه العملية ، مع أنها خاطئة من الناحية النظرية. ومثال ذلك أن « قوبرنيق » بدد ، منذ عدة قرون ، أوهامنا الحسية فيما يتعلق بحركات الأجرام السماوية ، ومع ذلك فما زلنا نعتمد ، بحكم العادة ، على هذه الأوهام فى قياسنا للزمن . فليس من الضرورى إذن أن تعبر الفكرة بأمانة عن طبيعة الشىء لكى يمكن استنباط النتائج العملية التى تتضمنها هذه الطبيعة ؛ بل يكفى أن تشعرنا هذه الفكرة بالمنافع أو المضار التى ينطوى عليها ذلك الشىء ، وأن تبين لنا متى يمكننا الإستفادة به ، ومتى يتعارض مع رغباتنا . ولذا فإن المعانى التى تنشأ على هذا النحو لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ، وإلا بصفة عامة ، ولكن كثيرا ما تجمع هذه المعانى بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومهما افتن المرء فى طريقة التأليف بين هذه المعانى فإنه لن يصل أبدا إلى الكشف عن القوانين التى تخضع لها الكائنات الحقيقية ؛ بل يمكن القول بأن هذه المعانى تعد ، على العكس من ذلك ، حجابا يسدل بين الحقيقة وبيننا . وكلما خيل إلينا أن هذا الحجاب شديد الشفوف زاد حجبه الحقائق عنا .

ولا يكون العلم فى هذه الحال مبتورا فقط ، بل إنه لتعوزه أيضا المادة التى يستطيع أن يجد فيها غذاءه ، ولا يكاد يوجد مثل هذا العلم إلا لكى يختفى إذا صح هذا التعبير ، أى فيصبح فنا ، فإن الناس يظنون فى الواقع أن هذه المعانى التى تنشأ بطريقة غير علمية تعبر عن كل ما تحتوى عليه الأشياء من عناصر جوهرية ، وذلك لأنهم لا يفرقون بينها وبين الأشياء الحقيقية نفسها ، ولذا فإنه يخيل إليهم أن هذه المعانى تنطوى على

كل ما ينبغى أن تنطوى عليه ، ولذا فإنهم لا يرون لزاما فى الحقائق الموجودة بالفعل فحسب ، بل يعتمدون عليها أيضا فى تحديد المثل العليا وتعيين الوسائل التى تكفل تحقيق هذه المثل ، فإن الخير ما كان مطابقا لطبيعة الأشياء ، على حين أن الشر هو ما كان مضادا لهذه الطبيعة . كذلك تترتب طبيعة الوسائل التى يستعين بها المرء على إدراك الخير وتجنب الشر على طبيعة كل من هذين الأمرين .

ومن ثم فإذا استطعنا أن نصل فعلا إلى معرفة الأشياء عن طريق الآراء الشائعة فليس ثمة فائدة عملية ما من دراسة الحقيقة الراهنة دراسة علمية . ولما كانت الفائدة العملية هى الهدف الحقيقى لهذه الدراسة العلمية فإن هذه الأخيرة تصبح دون غاية ترمى إليها ، وحينئذ فإن ذلك يؤدى بالعلم ، فى نهاية الأمر إلى حالة ينصرف فيها التفكير عن الموضوع الأساسى للعلم ، وهو دراسة الحاضر والماضى ، لكى يقفز طفرة واحدة نحو معرفة المستقبل ، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن التفكير يغير هدفه المباشر ، فيعمل على تحقيق بعض الظواهر الجديدة التى تتفق مع الغايات التى يرمى إليها الناس فى حياتهم العامة ، وذلك بدل أن يحاول فهم الظواهر الراهنة الموجودة بالفعل .

ومن هذا القبيل أنه متى خيل إلى المرء أنه اهتدى إلى معرفة الجوهر الحقيقى الذى تتركب منه الأشياء المادية فسرعان ما يشرع فى البحث عما يسميه الناس الحجر الفلسفى (١) (La pierre philosophale) ، ونرى

(١) هو السر الذى إذا اهتدى إليه المرء استطاع ان يحل به جميع المشاكل

من جهة أخرى أن الظروف التى أدت إلى نشأة التفكير العلمى هى نفس الظروف التى تهيء للفن سبيل الطغيان على العلم ، وهو هذا الطغيان الذى يحول دون تقدم هذا الأخير ، فمن الطبيعى جداً أن يتجه العلم إلى تحقيق بعض الغايات العملية وذلك لأنه لم يوجد إلا من أجل إشباع بعض الحاجات الحيوية الضرورية ولكن هذه الحاجات التى يطلب إلى العلم أن يلبى نداءها ، وأن يخفف وطأتها ، حاجات ملحة توجب على المرء أن يسرع إلى إشباعها ومن ثم فإنها سوف تلح على العلم لكى يؤدى إلى حلول سريعة . وذلك لأنها لا تتطلب منه شروحا وإنما تقتضيه علاجا .

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

وقد وصف « بيكون » (Bacob) الطريقة التى كان يتبعها علماء عصره بأنها من هذا النوع ، وقد حاربها لهذا السبب . ويطلق « بيكون » على تلك المعانى ، التى سبق أن تحدثنا عنها منذ قليل ، اسم المعانى المبتذلة (Notiones vulgards) أو المعانى غير الممحصة (praenotiones [1]) وقد أشار إلى أن هذه المعانى توجد فى المرحلة الأولى لنشأة كل علم من العلوم[2] ، حيث تغتصب بنفسها مكان الظواهر[3] .

(١) إرجع إلى كتابه Novum Organuum ، ١ ، 20 .

(٢) نفس المرجع ١٧ [illegible]

وحينئذ فإن هذه المعانى تشبه الأصنام (Idola) ، أى الأشباح التى تشوه المنظر الحقيقى للأشياء ، والتى يخيل إلينا ، على الرغم من ذلك ، أنها هى الأشياء نفسها ، ولما كان العقل لا يجد مقاومة ما من جانب هذا العالم الخيالى فإنه يخيل إليه أنه طليق من كل قيد ، ولذا فإنه يترك نفسه ألعوبة لنوع من الطموح الذى لاحد له ، ويعتقد أنه يستطيع خلق العالم أو أنه يستطيع بالأحرى إعادة خلق هذا العالم على صورة أخرى ، وذلك تبعا لهواه ، ودون حاجة إلى عضد أو نصير .

فإذا كانت هذه هى نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب ، من باب أولى ، أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، ذلك بأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكره عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع ، وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ وإذا نحن استعرنا من « بيكون » بعض مصطلحاته أمكننا القول بأن المعانى غير الممحصة قد تمكنت من السيطرة على العقول ومن احتلال مكان الظواهر نفسها فى علم الاجتماع على وجه الخصوص ، فإنه لا وجود للظواهر الإجتماعية إلا بوجود الجنس البشرى ، وماهى إلا إحدى نتائج النشاط الإنسانى ، وهكذا فإن هذه الظواهر لا تبدو إلا كصورة مجسدة لبعض المعانى الإنسانية ، سواء أكانت هذه المعانى فطرية أم مكتسبة ، أو تبدو كتطبيقات متنوعة لهذه المعانى فى مختلف الظروف التى توجد فيها علاقات متبادلة بين أفراد الجنس البشرى ، ومثال ذلك أن نشأة الأسرة والعقود والعقاب والدولة والمجتمع تبدو كمجرد تطور لبعض

المعانى التى كوناها لأنفسنا عن المجتمع والدولة والعدالة وغير ذلك من الأمور . ومن ثم فإنه يبدو لنا أنه لا حقيقة لهذه الظواهر وأمثالها إلا بسبب وجود بعض المعانى التى تعد أساسا لها ؛ والتى تصبح ، لهذا السبب ، مادة لعلم الاجتماع .

وما ساعد على رسوخ هذه النظرة الخاطئة فى الأذهان أن تفاصيل الحياة الاجتماعية تطغى على شعور الفرد من كل جانب بحيث لا يستطيع هذا الشعور أن يتجرد عنها ، لكى يحس إحساساً قويا بحقيقتها الخارجية ، ولما لم تكن هناك علاقات قوية تربطنا بطريقة مباشرة بهذه التفاصيل فإنه يخيل إلينا ، دون عناء ما ، أن الحياة الإجتماعية لا ترتكز على شىء ، وأنها تسبح فى الفضاء كمادة بين الحقيقة والخيال لا حد لمرونتها ، وهذا هو السبب الذى دعا كثيراً من المفكرين إلى القول بأن النظم الاجتماعية ليست إلا بعض المركبات المفتعلة التى تقوم ، إلى حد كبير أو قليل ، على أساس من التعسف ، ولكن ليس معنى أننا نعجز عن إدراك تفاصيل الحياة الإجتماعية وصورها الحسية الجزئية إدراكا واضحا هو أننا لا نستطيع ، على أقل تقدير ، أن نكون لأنفسنا فكرة عامة تقريبية عن المظاهر شديدة العموم التى تتشكل بها تلك الحياة . ولا شك فى أن مثل هذه الآراء التقريبية المجملة هى تلك الآراء الشائعة التى نستعين بها على مباشرة أعمالنا فى الحياة اليومية . ولذا فإنه يستحيل علينا أن نضع هذه الآراء موضع الشك ؛ وذلك لأننا نشعر بوجودها فى نفس الوقت الذى نشعر فيه بوجودنا الخاص ، ولا تحتل هذه الآراء

شعورنا فحسب ، ولكنها تمتاز أيضاً بنوع من النفوذ والسيطرة . ويرجع السبب فى ذلك إلى أنها نتيجة لبعض التجارب المتكررة .

ولذا فإذا حاولنا التحرر من نفوذها وسيطرتها شعرنا بمقاومتها لنا . وتوجب علينا جميع قرائن الأحوال القول بأن هذه الآراء هى الحقيقة الإجتماعية نفسها . وحقيقة لم يقم علم الاجتماع ، حتى يومنا هذا ، بدراسة الأشياء الحقيقية ، ولكنه عالج على وجه التقريب فقط بعض المعانى العامة . حقاً لقد صرح « أوجيست كونت » بأن الظواهر الإجتماعية ظواهر طبيعية وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية ، وهذا اعتراف ضمنى من « كونت » بأن الظواهر الإجتماعية تنطوى على بعض خواص الأشياء ، وذلك لأن الطبيعة لا تحتوى على شىء آخر سوى « الأشياء » . ولكن حينما خرج « كونت » من نطاق هذه الآراء العامة الفلسفية . فحاول تطبيق مبدئه واستنباط الحقائق العلمية التى ينطوى عليها جعل بعض المعانى العامة موضوعاً لدراسته . وذلك لأنه جعل الفكرة الآتية نقطة بدء لدراسته ، وهى الفكرة القائلة بأن الجنس البشرى يتطور تطوراً مستمراً . وينحصر هذا التطور لدى « كونت » فى أن الإنسان يحاول تحقيق طبيعته على أكمل وجه ممكن . ومن ثم فإن المشكلة التى حاول « كونت » دراستها كانت تنحصر فى البحث عن القانون الذى يخضع له هذا التطور . ولكن لو سلمنا جدلا مع « كونت » بأن هذا التطور موجود بالفعل فإننا لا نستطيع الوقوف على حقيقته إلا بشرط أن يكون [illegible] موجوداً بالفعل . وحينئذ فإننا لا نستطيع جعل التطور مادة لبحثنا إلا إذا نظرنا إليه على أنه فرض من الفروض ، لا على

أنه ظاهرة حقيقية . فها نحن إذن حيال فكرة شخصية بمعنى الكلمة ، وذلك لأنه ليس ثمة وجود فى الواقع لما يطلق عليه « كونت » اسم « تطور الإنسانية » فإن ما يوجد حقيقة ويقع تحت ملاحظتنا ليس شيئا آخر غير تلك المجتمعات الجزئية التى تولد وتتطور وتموت مستقلة ، فى ذلك كله ، بعضها عن بعضها الآخر . فإذا جاز أن تكون المجتمعات الحديثة العهد مجرد امتداد للمجتمعات التى سبقتها لأمكننا القول ، بناء على ذلك ، بأن النوع الأرقى من المجتمعات يعد مجرد تكرار للنوع الأدنى منه مباشرة مع بعض الزيادات الطفيفة ، ولأمكننا أيضا أن نضع كل هذه المجتمعات جنبا إلى جنب ، وأن نوحد بين ما بلغ منها مرحلة معينة من التطور بحيث يمكن اعتبار السلسلة التى تتكون على هذا النحو رسما بيانيا يعبر عن جميع المراحل التى مرت بها الإنسانية . ولكن الظواهر لا تبدو بمثل هذه السهولة بالغة الحد . فإن الشعب الذى يخلف شعبا آخر ليس مجرد امتداد لهذا الشعب السابق مع زيادة بعض الخواص الجديدة ولكنه شعب آخر تختلف خواصه عن خواص سابقة بالزيادة والنقصان وهو وحدة جديدة قائمة بذاتها . ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات المتتابعة مختلفة فى طبيعتها عن غيرها استحال إدماج بعضها فى بعضها الآخر لتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أو على الأخص لتكوين سلسلة واحدة تضم كل هذه المجتمعات ، وذلك لأنه لا يمكن تشبيه تعاقب المجتمعات بتعاقب النقط فى الخط الهندسى ، بل يشبه ذلك بالأحرى [illegible] إتجاهات مختلفة . واختصارا للقول نرى أن « كونت » قد خلط بين التطور التاريخى وبين الفكرة التى سبق أن كونها

لنفسه عن هذا التطور . ولا تختلف فكرة هذا الفيلسوف عن الفكرة التى يكونها العامة من الناس لأنفسهم عن هذه الظاهرة . ذلك بأن المرء إذا نظر إلى التاريخ عن بعد بدا له بمظهر سلسلة مستقيمة متتابعة الحلقات إذ لا يرى المرء فى هذه الحال إلا الأفراد يتبع بعضهم بعضا ويسيرون جميعا فى اتجاه واحد ، وذلك بسبب اتحادهم فى الطبيعة الإنسانية . ومن جهة أخرى لا يتصور المرء أنه من الممكن أن يكون التطور الاجتماعى شيئا آخر غير تطور بعض المعانى الإنسانية . ويبدو له حينئذ أنه من الطبيعى جداً أن يعتمد المرء على الفكرة العامة التى يكونها الناس لأنفسهم عن هذا التطور لكى يستخدمها فى تعريفه . ولكن اتباع هذه الطريقة لا يطبع تفكيرنا بطابع الخيال فحسب[1] ، بل يجعل موضوع علم الاجتماع بعض المعانى العامة التى لا تمت لعلم الاجتماع الجدير بذلك الإسم بصلة .

ولكن « سبنسر » لم يطرح فكرة « أوجيست كونت » جانبا إلا لكى يستبدل بها فكرة أخرى لا تختلف عن سابقتها فى طريقة نشأتها . فقد جعل « سبنسر » المجتمعات موضوعا لعلم الاجتماع ، على حين كان « كونت » يجعل الإنسانية موضوعا له . ولكن سرعان ما عرف « سبنسر » المجتمعات على نحو خاص بدد شمل ما كان يصدد الحديث عنه لكى يفسح المجال أمام فكرة سبق أن كونها لنفسه عن طبيعة المجتمعات

(١) يستخدم دور كايم هنا كلمة (Idiologie) للتعبير عن التفكير الأجوف الذى ينصب على بعض المعانى العامة . (المترجم)

ففى الواقع يعرض علينا « سبنسر » القضية الآتية على أنها قضية بديهية وهى أن المجتمع لا يوجد إلا إذا تحقق هذان الشرطان وهما : الجوار والتعاون . ومن ثم فلا يصح تجاور الأفراد مجتمعا بمعنى الكلمة إلا إذا تحقق التعاون(١) وقد اعتمد « سبنسر » على المبـــدأ القائل بأن التعاون جوهر الحياة الإجتماعية لكى يفرق بين نوعين من المجتمعات يختلف أحدهما عن الآخر بسبب اختلاف طبيعة التعاون الذى يغلب فى كل منهما . ويقول « سبنسر » فى ذلك : إن هناك نوعا من التعاون التلقائى الذى يتم دون سابق تدبير ، وذلك أثناء سعى الأفراد وراء الغايات التى تؤدى إلى منفعة شخصية ، كما أن هناك نوعا آخر من التعاون الذى يعتمد على الروية والتفكير ، وهو التعاون الذى يوجبه وجود بعض الغايات التى تعود بالنفع العام والتى يعترف بها الجميع(٢) .

ولكن هذا التعريف المبدئى لا يعبر عن ظاهرة حقيقة ، وإنما يعبر عن وجهة نظر فلسفية . ويحاول « سبنسر » به أن يرينا وجهة نظره على أنها هى ظاهرة التعاون نفسها . وحقيقة يبدو أن هذا التعريف يعبر عن ظاهرة تمكن رؤيتها بطريقة مباشرة ، وتكفى الملاحظة فى التأكد من وجودها . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن « سبنسر » يضع هذا التعريف فى بدء البحث على أنه حقيقة بديهية لا تحتاج إلى برهان . ومع ذلك فإنه من المستحيل أن نقف بطريقة الملاحـــظة على أن التعاون هو

(١) أنظر الترجمة الفرنسية لكتابه : Sociologie, III pp. 331—332

(٢) نفس المرجع III. p. 332

حقيقة ، العنصر الجوهرى فى الحياة الاجتماعية . ولا يمر للمرء أن يقر بصحة قضية « سبنسر » من الناحية العلمية إلا إذا قام أولا باستعراض جميع الصور التى يتشكل بها الوجود الاجتماعى ، وإلا إذا بين أن جميع هذه الصور هى الصور المختلفة التى تتشكل بها ظاهرة التعاون . فها نحن إذن حيال وجهة نظر فلسفية يحاول « سبنسر » أن يتخذها عوضا عن الحقيقة الاجتماعية نفسها (١) . وذلك لأنه لا يعرف المجتمع ، وإنما يعرف الفكرة التى كونها لنفسه عنه . ولم يجد « سبنسر » غضاضة ما فى اتباع هذه الطريقة ؛ لأنه كان يعتقد ، هو الآخر ، أن المجتمع ليس ولا يمكن أن يكون سوى فكرة إنسانية خرجت إلى حيز الوجود . ويعنى « سبنسر » بهذه الفكرة فكرة التعاون نفسها التى استخدمها فى تعريف المجتمع (٢) . ولو أردنا أن نبين أن « سبنسر » استخدم هذه الطريقة نفسها فى معالجة كل المشاكل التى عرض لها بالبحث لما كان ذلك علينا عسيرا . ولذلك فمهما تظاهر هذا الفيلسوف بأنه يسلك مسلك التجريبيين فإنه يبدو لنا أنه لم يستخدم الظواهر التى يعج بها علم الاجتماع لديه فى وصف الأشياء الحقيقية وتفسيرها ، وإنما استخدمها بالأحرى كأمثلة

(١) لكن تثير هذه النظرية من جهة أخرى كثيراً من الاعتراضات أنظر : (La division du travail, social, II 2.4)

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

أنظر : (Principes de Sociologie, III, 332)

يستشهد بها على المعانى التى كان يحللها . وحينئذ فليس للظواهر وجود فى علم الاجتماع لديه إلا على سبيل الاستشهاد . وفى الواقع يمكننا أن نستنبط بطريقة مباشرة أهم العناصر فى مذهبه من تعريفه المجتمع ومن تحديده لمختلف صور التعاون فيه . وبيان ذلك أننا إذا كنا لا نملك إلا حق الاختيار بين التعاون الاستبدادى القهرى وبين التعاون الحر التلقائى فإنه لاشك فى أن هذا التعاون الأخير هو المثل الأعلى الذى تتجه الإنسانية نحوه ، والغاية التى يجب علينا أن نسعى دائما وراء تحقيقها.

ولا توجد هذه المعانى المبتذلة عند نشأة العلم فحسب . ولكنها توجد أيضاً فى كل لحظة من لحظات تفكيرنا . ولاتسمح لنا معلوماتنا فى الوقت الحاضر أن نعلم على وجه التأكيد ما الدولة وما السيادة وما الحرية السياسية وما الديموقراطية وما الاشتراكية وما الشيوعية وغير ذلك من الأمور .

فكان ينبغى لنا حينئذ ، أن نمتنع ، تبعا لما توجبه علينا الطريقة العلمية السليمة ، عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعانى التى تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية صحيحة . ومع ذلك فإن الألفاظ التى تستخدم للتعبير عن هذه المعانى تتردد ، دون انقطاع ، فى مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة كل العلم ومحددة تمام التحديد ، مع أنها لاتثير فى شعوره سوى بعض المعانى الغامضة التى تتألف من خليط من الخواطر المضطربة والآراء الشائعة والأهواء . وإنا لنسخر فى عصرنا الحاضر عن غرابة التفكير الذى كان يغلب على أطباء القرون الوسطى حين كانوا يبحثون

بين المعانى الأربعة أى بين كل من معنى الحار والبارد والرطب واليابس. ومع ذلك فإننا نغفل عن الانتباه إلى هذا الأمر ، وهو أننا مازلنا نستخدم نفس هذا التفكير فى دراسة بعض الظواهر التى تعد أقل الظواهر قبولا له ؛ وذلك لأنها معقدة إلى أكبر حد .

وما برحت هذه الطريقة التى تعتمد على التفكير الخيالى الأجوف كثيرة الاستعمال فى فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك بصفة خاصة جداً فى علم الأخلاق ، وفى الواقع يمكننا القول بأنه ما من مذهب خلقى إلا ويبدو كأنه نتيجة لتطور إحدى الأفكار المبدئية التى كانت تتضمنه برمته من أول الأمر . ويرى بعض المفكرين أن هذه الفكرة المبدئية توجد مغروسة بالفطرة فى طبيعة المرء منذ ولادته . ويرى بعضهم الآخر ، على خلاف ذلك ، أن هذه الفكرة تنشأ شيئاً فشيئاً خلال التطور التاريخى للجنس الإنسانى : ولكن هؤلاء وهؤلاء ، وأعنى بهم العقليين (Rationalistes) والتجريبيين (Empiristes) يتفقون فى النقطة الآتية : وهى أن تلك الفكرة المبدئية هى العنصر الحقيقى بمعنى الكلمة فى الأخلاق . وحينئذ فإنه يمكن القول بناء على الرأى السالف بأنه لا وجود لتفاصيل القواعد القانونية والخلقية فى ذاتها ، إذا صح هذا التعبير ؛ وذلك لأنها ليست إلا بعض التطبيقات الفرعية على تلك الفكرة الأساسية ، حسب اختلاف ظروف الحياة ، وتبعا لاختلاف الأحوال ومن ثم فليس من الممكن ، تبعا لذلك الرأى ، أن تصبح مجموعة القواعد الخلقية التى لا وجود لها فى ذاتها موضوعا لعلم الأخلاق ؛ بل يصبح موضوعه فى هذه الحال تلك الفكرة المبدئية التى تميل [illegible]

الحقيقية . وليست هذه الأخيرة حينئذ إلا هذه الفكرة وقد لحقت فى ظروف مختلفة . ومن هنا نرى أن جميع المشاكل التى يتعرض لها علم الأخلاق عادة بالبحث لاتتعلق ببعض الظواهر الخلقية الحقيقية ، وإنما ترجع إلى مناقشة بعض المعانى العامة . ذلك بأن الأخلاقى يهتم عادة بمعرفة العناصر التى تنطوى عليها كل من فكرة القانون والأخلاق ، ولا يهتم بمعرفة طبيعة كل من هاتين الظاهرتين فى ذاتهما . ومعنى ذلك أن علماء الأخلاق لم يصلوا بعد إلى إدراك فكرة بديهية إلى أكبر حد : فكما أن معرفتنا للأشياء الحسية تأتينا عن طريق هذه الأشياء نفسها . وتعتبر عنها بقليل أو بكثير من الدقة ، فكذلك لايمكن أن تأتينا معرفتنا بالحقيقة الخلقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التى تسود فى بيئتنا ، والتى تقع تحت حواسنا فيتردد صداها فى تفكيرنا على هيئة بعض المعانى العامة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بعلم الطبيعة ، فإن موضوعه هو تلك الأجسام التى توجد بالفعل لا الفكرة العامة التى يكونها الرجل العامى لنفسه عنها . وقد ترتب على ذلك أن الأخلاقيين اتخذوا أساساً للأخلاق ما ليس فى الحقيقة إلا القمة ، ونعنى بذلك أنهم يدرسون الفكرة التى يتردد صداها فى الضمائر الفردية بصدد الحقيقة الخلقية ، بدل أن يدرسوا هـــذه الحقيقة نفسها .

وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يمس علم الاقتصاد السياسى . فإن « ستيوارت مل » يرى أن موضوع هـذا العلم ليس سوى تلك الظواهر

الاجتماعية التى توجد فى المجتمع أساسا وبالذات من أجل تحصيل الثروة فقط(١) . ولكن كان ينبغى « لستيوارت مل » أن يبين لنا ، على أقل تقدير ، العلامة التى يمكن الاستعانة بها على معرفة الظواهر التى يتحقق فيها شرط إنتاج الثروة إذا أراد أن يجعل الظواهر التى عرفها على النحو السابق مادة للملاحظة العلمية ، أى إذا أراد النظر إليها على أنها أشياء واقعية . ولكن كيف يجوز للمرء أن يجزم فى بدء البحث بوجود هذا النوع من الظواهر ؟ وأكثر من ذلك فكيف يستطيع المرء معرفة حقيقة هذه الظواهر ؟ وفى الواقع لا يستطيع المرء فى أى بحث أن يقول بوجود غاية تهدف إليها الظواهر ، وأن يبين حقيقة هذه الغاية إلا بشرط أن يكون العلم قد قطع مرحلة كبيرة فى تفسير هذه الظواهر . وهذه المشكلة هى أشد المشاكل تعقيداً وأقلها احتمالا للحل السريع ، فليس ثمة ما يؤكد لنا ، لأول وهلة ، أن هناك ميداناً للنشاط الاجتماعى تقوم فيه الرغبة فى الإثراء بهذا الدور الهام ، ومن ثم فليست مادة الاقتصاد السياسى ، حسب ما يفهمها « ستيوارت مل » ، مجموعة من الظواهر الحقيقية التى تمكن الإشارة إليها ، ولكنها مجرد ظنون ووجهات نظر فلسفية محضة ، بمعنى أن موضوع هذا العلم ينحصر فى تلك الظواهر التى يعتقد الاقتصادى أنها ذات صلة وثيقة بالغاية التى يراد تحقيقها ، وهل لنا أن نضرب لذلك مثلا بالمحاولة التى يقوم بها الاقتصادى لدراسة تلك الظاهرة التى يسميها الإنتاج ؟ إنه يعتقد ، بادىء ذى بدء ، أن فى استطاعته أن يعدد العوامل

(١) انظر : Système de Legique. III p. 496

الرئيسية التى تؤدى إلى الإنتاج . فإذا تم له ذلك أخذ فى استعراض هذه العوامل واحدا بعد آخر ، وهذا دليل على أن الاقتصادى لم يعترف بوجود عوامل الإنتاج ، بناء على ملاحظته للشروط الواقعية التى تخضع لها الظاهرة التى يدرسها ، وإلا كان ينبغى له أن يبدأ ، فى هذه الحال ، بعرض التجارب التى استنبط منها أن هذه العوامل تؤدى إلى الإنتاج . ويرجع السبب فى أن الاقتصادى يستطيع ، منذ المرحلة الأولى من البحث ، أن يأخذ فى تصنيف هذه العوامل فى بضع جمل إلى أنه يعتمد على مجرد التحليل المنطقى لفكرة الإنتاج لكى يصل إلى هذا التصنيف وبيان ذلك أنه يجعل فكرة الإنتاج نقطة بدء لدراسته ، فإذا حللها إلى عناصرها المنطقية وجد أنها تتضمن المعانى الآتية : القوى الطبيعية والعمل والأداة أو رأس المال ، ومن ثم فإنه يأخذ فى تحليل هذه المعانى الفرعية بنفس الطريقة السابقة(١) .

ولا شك فى أن نظرية « القيمة » ، وهى أهم النظريات فى علم الاقتصاد السياسى ، قد قامت على أساس هذه الطريقة نفسها ، ولو درست القيمة فى علم الاقتصاد السياسى على النحو الذى يجب أن تدرس عليه لرأينا أن عالم الاقتصاد يبدأ بتحديد العلامة التى يمكن الاهتداء بها إلى

(١) ويبدو ذلك من نفس المصطلحات التى يستخدمها الاقتصاديون : فإنهم لا يفتأون يرددون بعض المعانى كمعنى كل من النافع ، والادخار ، والاستثمار والمصروفات وغير ذلك من المعانى ، انظر :
Principes d'économie politique, [illegible]
ch III, 1

معرفة ما نطلق عليه اسم « القيمة » ، ثم لرأيناه يأخذ ، بعد ذلك ، فى تصنيف مختلف أنواع القيم ، وفى البحث بطريقة الاستقراء المنهجى عن الأسباب التى تدعو إلى تغيرها . ثم لرأيناه ، وقد شرع يقارن ، فى نهاية الأمر ، بين مختلف النتائج التى وصل إليها حتى يستنبط منها قانونا عاما ، وحينئذ فليس من الممكن أن تنشأ نظرية عن « القيمة » إلا إذا تقدم علم الاقتصاد السياسى تقدما كافيا ، ولكننا نرى ، على العكس من ذلك ، أن هذه النظرية توجد فى أولى مراحل هذا العلم ، وذلك لأن الاقتصادى لا يحتاج فى وصفها إلا إلى هذا الأمر ، وهو أن ينطوى على نفسه ، إذا صح هذا التعبير ، لكى يستحضر فى شعوره الفكرة التى سبق أن كونها لنفسه عن « القيمة » ، أى عن قابلية الشىء لأن يكون مادة للتبادل ، وفى هذه الحال يجد أن فكرة « القيمة » تتضمن معنى الشىء النادر ، وغير ذلك من المعانى ، ومن ثم فإن تعريفه « للقيمة » يعتمد على أساس من النتائج التى وصل إليها عن طريق التحليل المنطقى لفكرة « القيمة » . حقاً إن الاقتصادى يشد أزر هذا التعريف ببعض الأمثلة ، ولكننا لا نستطيع الاعتراف بأى دلالة برهانية لهذه الأمثلة النادرة بالضرورة ، وهى الأمثلة التى لم يسقها عالم الاقتصاد إلا لأنها وردت على خاطره عفوا ، وكيف لنا أن نثق بصحة مثل هذه النظرية إذا ألقينا نظرة على الظواهر التى لا حد لها والتى يجب تفسيرها بهذه النظرية ؟ وهكذا فإنا نرى أن نصيب البحث العلمى ضئيل جدا فى علم الاقتصاد السياسى ، كما هى الحال فى علم الأخلاق ؛ على حين نرى أن [illegible] نصيب الفن غالب فى كل منهما [illegible] إرجاع الجزء النظرى

فى علم الأجتماع إلى بعض المناقشات التى تدور حول كل من معنى الواجب والخير والحق . وأكثر من ذلك فإن مثل هذه البحوث النظرية المجردة لا تنشىء علما بمعنى الكلمة . وذلك لأنها ترمى إلى تحديد القاعدة الخلقية الأساسية ، لا حسب ما توجد عليه فى واقع الأمر ، ولكن حسب ما ينبغى أن تكون عليه من الجهة المثالية .

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

ومثال ذلك القانون المعروف المسمى « قانون العرض والطلب » . [illegible] صادقا عن الحقائق الاقتصادية . كذلك لم نر أحدا قام بتجربة أو بمقارنة

علمية سديدة لكى يثبت لنا أن العلاقات الاقتصادية تخضع لهذا القانون فى واقع الأمر . وكل ما استطاع الاقتصاديون أن يقولوه فى هذا الصدد ؛ بل إن كل ماقالوه بالفعل ، ينحصر فى أنهم بينوا بطريقتهم الجدلية أنه يجب على الأفراد أن يحترموا هذا القانون إذا أرادوا المحافظة على منافعهم الشخصية ، وإلا فإن الخسارة المادية تلحق بهم . وتتضمن كل طريقة أخرى يسلكونها خطأ منطقياً صريحاً من جانب الذين يتبعونها . إنه من المنطق أن تكون أكثر الصناعات إنتاجا أكثرها رواجا ، وأن يكون محتكرو المنتجات النادرة التى يشتد طلب الناس لها هم هؤلاء الذين يبيعونها بأبهظ الأثمان ، ولكن هذه الضرورة المنطقية لا تشبه فى شىء الضرورة التى تمليها القوانين الطبيعية الحقيقية . ذلك بأن هذه القوانين تعبر عن العلاقات الحقيقية التى توجد بين الظواهر لا عن العلاقات التى ينبغى أن توجد بينها .

ويمكننا أن نكرر ما قلناه عن قانون العرض والطلب بصدد جميع تلك القوانين التى يصفها الاقتصاديون المحافظون بأنها قوانين طبيعية ، وذلك على الرغم من أنها ليست سوى حالات خاصة من قانون العرض والطلب ، ولو شئنا لاستطعنا وصف هذه القوانين بأنها طبيعية ولكن بمعنى خاص ، وهو أنها ترشدنا إلى الوسائل الطبيعية ، أو التى ربما بدا استخدامها طبيعيا فى تحقيق غاية معينة ، ولكن يجب علينا ألا نصفها بأنها قوانين طبيعية إذا أطلقنا اسم القانون الطبيعى على كل ضرب من الجهد الطبيعى الذى يمكن الاهتداء إليه بالطريقة الاستقرائية . ومن ثم فليست القوانين الاقتصادية سالفة الذكر إلا بعض النصائح العملية

أما إذا استطاع الاقتصاديون المحافظون أن يسدوا إلينا هذه النصائح بكثير أو قليل من التمويه ، على أنها تعبر تعبيراً صادقا عن الظواهر الاقتصادية فذلك لأنهم يعتقدون ، إن خطأ وإن صوابا ، أن فى استطاعتهم تأكيد صحة الفرض الآتى وهو : أن هذه النصائح العملية قد اتبعت فعلا فى أغلب الأحوال لدى جميع الشعوب .

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

وحينئذ فمعنى أننا نعالج الظواهر على أنها « أشياء » هو أننا نعالجها على أساس أنها أشياء تقدم نفسها للملاحظة (Date) كنقطة بدء للعلم . ولا ريب فى أن الظواهر الاجتماعية تنطوى على هذه الخاصة . فليست الفكرة التى يكونها الناس لأنفسهم عن « القيمة » شيئا يقع تحت ملاحظتنا ؛ وذلك لأنه ليس من الممكن ملاحظتها ملاحظة حسية وإنما يمكننا فقط أن نلاحظ المعاملات الاقتصادية . وليست الفكرة التى يكونها الناس لأنفسهم عن المثل الأعلى الخلقى هى التى تحدد السلوك

بالفعل ، وليست الفكرة التى يكونها لأنفسهم عن الشىء النافع أو الثروة هى التى تحدد قيم الأشياء ، ولكن تقوم تفاصيل الحياة الاقتصادية بتحديد جميع القيم ، إنه لمن الجائز عقلا ألا تكون الحياة الاجتماعية شيئا آخر غير تطور بعض المعانى الإنسانية ، ولكن لو سلمنا جدلا بإمكان ذلك الأمر بحسب الواقع فإننا لا نستطيع ملاحظة هذه المعانى بطريقة مباشرة ، ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع إدراك حقيقتها مباشرة ، أى أنه لا يمكننا إدراكها إلا عن طريق الظواهر الحقيقية التى تعبر عنها . فإننا لا نعلم سلفا أى المعانى كانت سببا فى نشأة مختلف التيارات التى تتقاسم الحياة الاجتماعية فيما بينها ، كذلك لا ندرى إذا كانت هناك معان من هذا القبيل ، ولن نستطيع معرفة المصدر الذى تنبع منه هذه التيارات الاجتماعية إلا إذا صعدنا فى مجراها حتى منابعها الأولى ، وحينئذ يجب علينا أن نلاحظ الظواهر الاجتماعية فى ذاتها ، أى مجردة عن الأفكار التى يكونها الناس لأنفسهم عنها . ويجب علينا أن ندرس هذه الظواهر من الخارج على أنها أشياء خارجية ، وذلك لأنها لا تقع تحت ملاحظتنا إلا على هذه الكيفية ، ولئن خيل إلينا أن وجود هذه الظواهر خارج شعور الأفراد ليس إلا وجوداً بحسب الظاهر فسوف يتبدد هذا الشك كلما تقدم علم الإجتماع ، وسيرى المرء حينئذ كيف تقتحم الظاهرة الاجتماعية الخارجية الشعور الداخلى للأفراد ، إذا صح هذا التعبير . ولكن لا يجوز لنا أن نتنبأ سلفا بالعثور على حل لهذه المشكلة الأخيرة وحتى لو كانت الظواهر الاجتماعية لا تنطوى على كل الخواص الذاتية

للأشياء فإنه يجب علينا أن ندرسها ، بادىء ذى بدء ، كما لو كانت تنطوى على هذه الخواص . وهكذا تنطبق هـذه القاعدة على جميع الظواهر الاجتماعية دون حاجة إلى القيام بأى استثناء ، وأكثر من ذلك ، فإنه يجب علينا أن نطبق هذه القاعدة أيضا على الظواهر التى يبدو أنها تقوم على بعض الأسس المفتعلة . فالواجب يقضى علينا بعدم التسرع فى الحكم على بعض العادات أو النظم الاجتماعية بأنها مفتعلة ، وإذا جاز لنا ، من جهة أخرى ، أن نستشهد ببعض تجاربنا الشخصية فإنا نعتقد أن فى استطاعتنا تأكيد الحقيقة الآتية وهى : أن اتباع هذه الطريقة يؤدى إلى نتائج مرضية ، وذلك لأنها ترينا أن الظواهر التى تبدو أكثر ما تكون تعسفاً ، بحسب الظواهر التى ترشدنا الملاحظة الدقيقة إلى أنهـا تنطوى على خواص ثابتة مطردة تدل على موضوعيتها .

وأخيرا يمكننا القول بصفة عامة إن جميع ما ذكرناه بشأن الخواص النوعية للظواهر الاجتماعية يكفى فى إقناعنا بأن هذه الظواهر ذات طبيعة واقعية ، وفى البرهنة على أن « موضوعيتها » (objectivité) ليست وليدة الوهم ، وتوجد فى الواقع علامة هامة ترشدنا إلى وجود الشىء ، وهذه العلامة هى أننا لا نستطيع تغيير الشىء بمجرد حكم تصدره إرادتنا عليه ، ذلك بأن الإرادة لا تكفى وحدها فى إحداث تغيير فى طبيعة الشىء ؛ بل لا بد أيضاً من بذل مجهود شاق ، إلى حد ما ، حتى يمكن إحداث هذا التغيير ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن هذا الشىء يقابلنا

نوع من المقاومة التى لا يمكن التغلب عليها دائماً . وقد رأينا ، فيما مضى ، أن الظواهر الاجتماعية تنطوى على هذه الخاصة نفسها . فليست هذه الظواهر وليدة إرادتنا ، ولكنها هى التى تحدد ، على العكس من ذلك ، إرادتنا من الخارج . وهى تشبه القوالب التى نضطر إلى صب سلوكنا فيها . وفى كثير من الأحيان تبلغ هذه الضرورة حدا كبيرا فلا نستطيع الفرار منها . ولكن على فرض أننا استطعنا قهر هذه الظواهر فإن ما نلقاه من مقاومتها يكفى فى إشعارنا بأننا نوجد وجها لوجه مع بعض الأشياء الخارجية التى لا تخضع لإرادتنا . فإذا قلنا حينئذ بأن الظواهر الاجتماعية « أشياء خارجية » فإنا لا نفعل سوى أن نتخذ حيالها مسلكا علميا يتفق مع طبيعتها .

وأخيرا نرى أن الإصلاح الذى يراد إدخاله على علم الاجتماع هو عين الإصلاح الذى غير معالم علم النفس فى الثلاثين سنة الأخيرة . فكما أن « سبنسر » و « كونت » صرحا بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية ، كذلك اعترف المذاهب التجريبية ، منذ عهد بعيد ، بأن الظواهر التى يدرسها علم النفس ظواهر طبيعية ، ومع ذلك فقد استمر هؤلاء يستخدمون طريقة تحليل المعانى . وقد اكتفى التجريبيون . فى الواقع ، باستخدام طريقة الملاحظة الداخلية وحدها ، ولم يكن استخدامهم لها أقل من استخدام أصحاب المذاهب المناهضة لهذه الطريقة نفسها . ولكن الظواهر التى لا تلاحظ إلا بطريقة تحليل المرء لشعوره ظواهر نادرة جدا . وفى سبيل الدرس والرؤية الى حد كبير جدا فلا تستطيع أن

الثانية أسهل تحقيقا فى علم الاجتماع منه فى علم النفس . وذلك لأن الظواهر النفسية تبدو ، فى واقع الأمر ، لملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها بحيث لا يمكن فصلها عن الشخص الذى يشعر بها . ولما كان تعريفنا لهذه الظواهر سالفة الذكر يدل على أنها داخلية بالنسبة إلى الفرد الذى يشعر بها فإنه يخيل إلينا أننا لا نستطيع دراستها من الخارج إلا إذا أجبرناها على أن تكون كذلك ؛ وإذا أردنا أن ندرس هذه الظواهر دراسة خارجية « موضوعية » فإنه لا يجب علينا فقط أن نبذل جهداً كبيراً فى تجريدها من حالات الشعور الشخصى ، بل لا بد لنا أيضاً من الاستعانة على ذلك بطائفة كبيرة من الأساليب والحيل . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية . وذلك لأنها تنطوى بصفة مباشرة وطبيعية جدا على جميع خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً فى مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة فى أرقام جداول الإحصاء ، أو الآثار التاريخية ، أو فى أنواع الزى ، أو فى معايير الذوق الأدبى فيما يتعلق بالآثار الفنية . وتميل الظواهر الاجتماعية بطبيعتها إلى خلق كيان خاص بها خارج شعور الأفراد ؛ وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم . ولذا فلسنا فى حاجة إلى الافتنان فى التمثيل بطبيعة هذه الظواهر حتى نتمكن من ملاحظتها على أنها أشياء خارجة عن شعورنا . ويمتاز علم الاجتماع على علم النفس من هذه الناحية بتلك الميزة الكبرى . ولكن الناس لم يهتدوا بعد إلى معرفة هذه الميزة التى كان يجب أن تكون سبباً فى نمو هذا العلم وتقدمه تقدما سريعا . حقا ربما

نفرض نفسها على المعانى التى تعبر عنها كما لا نستطيع تحديدها . ولم تثبت هذه المعانى فى شعورنا إلا بحكم العادة . ولذلك فإذا لم تخضع هذه المعانى لأى نوع من أنواع الرقابة لم تجد أمامها شيئاً يقاومها . ومن ثم فإنها تحتل مكان الظواهر النفسية فتصبح موضوعاً لعلم النفس بدلا منها . وهكذا فلم يدرس كل من « لوك (Locke) و « كوندياك » (Condillae) الظواهر النفسية دراسة « موضوعية » ؛ وذلك لأن كلا منهما لا يدرس الإحساس فى ذاته ، ولكنه يدرس فكرته الخاصة عن هذه الظاهرة . وهذا هو السبب فى أن علم النفس بمعناه الصحيح لم ينشأ حقيقة إلا بعد « لوك » و « كوندياك » بزمن طويل ، وذلك على الرغم من أنهما مهدا الطريق أمام نشأته . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هذا العلم لم ينشأ حقيقة إلا بعد أن اهتدى الباحثون ، فى نهاية الأمر ، إلى الفكرة الآتية وهى تلك التى تقول : إنه من الممكن ، بل من الواجب ، أن تدرس حالات الشعور دراسة « موضوعية » ، بدل أن تدرس دراسة « شخصية » أى حسب وجهة نظر شعور الفرد الذى تمر به . فتلك هى إذن الثورة الكبرى التى تمت فى هذا النوع من الدراسات وليست كل الأساليب الخاصة والطرق الحديثة التى زادت ثروة علم النفس إلا تلك الوسائل المختلفة التى استعان بها الباحثون على تحقيق هذه الفكرة الأساسية على أكمل وجه ممكن . وهذا هو نفس التقدم الذى ينبغى تحقيقه فى علم الاجتماع فإنه من الواجب على الباحث فى هذا العلم أن ينتقل من مرحلة النظر الشخصى ، التى لم يتجاوزها حتى الآن ، إلى مرحلة النظر « الموضوعى » ولكننا نرى من جهة أخرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة