

فردیناند تونیز

تحریر: جوزیہ ہاریس

# تونیز الجماعة والمجتمع المدني

ترجمة: نائل حريري



**تونيز**  
**الجماعة والمجتمع المدني**

## هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمانة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديدة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

# تونيز الجماعة والمجتمع المدني

فرديناند تونيز

تحرير

جوزيه هاريس

ترجمه عن الألمانية

جوزيه هاريس ومارغريت هوليس

ترجمه إلى العربية نائل حريري

مراجعة سعود المولى

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

تونيز، فرديناند، 1855-1936

تونيز: الجماعة والمجتمع المدني/ فرديناند تونيز؛ تحرير جوزيه هاريس؛ ترجمة نائل حريري؛ مراجعة سعود المولى.

424 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 389-394) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-159-5

1. المجتمع المدني. 2. العلوم السياسية. 3. الاجتماع السياسي، علم. 4. الجماعات - نظريات. 5. المجتمع - نظريات. 6. العلوم الاجتماعية. أ. هاريس، جوزيه؛ ب. حريري، نائل. ج. المولى، سعود. د. العنوان. ه. السلسلة.

307

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

**Tönnies: Community and Civil Society**

by Ferdinand Tönnies

Edited by Jose Harris

Translated by Jose Harris and Margaret Hollis

*Community and Civil Society* first published by Cambridge University Press 2001

© in the English translation, introduction and editorial matter Cambridge University Press 2001

عن دار النشر

Syndicate of the Press of the University of Cambridge

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 114965 رياض الصلح بيروت 11072180 لبنان

هاتف: 00961 19918378 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر 2017

## المحتويات

7	سلسلة كامبردج في تاريخ الفكر السياسي تونيز: الجماعة والمجتمع المدني
9	سلسلة كامبردج في تاريخ الفكر السياسي: محرّرو السلسلة
11	شكر و عرفان
13	مقدمة الطبعة الإنكليزية
43	سرد تاريخي لحياة تونيز وأعماله
47	ملاحظة بشأن طبعات الكتاب واقتراح قراءات إضافية
53	ملاحظات بشأن الترجمة الإنكليزية
57	ثبت بالمصطلحات المستخدمة
65	مقدمة تونيز للطبعة الأولى 1887

### القسم الأول

#### تصنيف عام للأفكار المفتاحية

83	توضيح
91	الفصل الأول: نظرية الجماعة
129	الفصل الثاني: نظرية المجتمع

القسم الثاني  
الإرادة الطبيعية والإرادة العقلانية

- 181.....الفصل الأول: أشكال الإرادة البشرية.....  
227.....الفصل الثاني: تفسير الافتراق الثنائي.....  
253.....الفصل الثالث: اقتراحات عملية.....

القسم الثالث  
الأساس السوسولوجي للقانون الطبيعي

- 285.....الفصل الأول: تعاريف وافتراضات.....  
325.....الفصل الثاني: العنصر الطبيعي في القانون.....  
339.....الفصل الثالث: الأشكال المتداخلة للإرادة (الكومنولث والدولة).....  
367.....ملحق: خلاصات ورؤى مستقبلية.....  
389.....المراجع.....  
395.....فهرس عام.....

## سلسلة كامبردج في تاريخ الفكر السياسي

### تونيز: الجماعة والمجتمع المدني

يعتبر كتاب فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) المعنون باسم الجماعة والمجتمع (Gemeinschaft und Gesellschaft) الذي نُشر أول مرة في عام 1887 أحد كلاسيكيات النظرية الاجتماعية والسياسية في فترة مابعد الحداثة.

يركز هذا العمل على الصراع المنتشر عالميًا بين الجماعات الصغيرة المبنية على أسس القرابة والجوار ومجتمعات السوق التنافسية الكبرى، فيبحث هذا الموضوع في جميع جوانب الحياة: في البنى السياسية والاقتصادية والقانونية والعائلية، وفي الفن والدين والثقافة، وفي بنى الذاتية (Selfhood) والشخصانية (Personhood)، وفي أنماط الإدراك واللغة والفهم البشري.

إن أهم ما يعرف عن تونيز هو أنه أحد الآباء المؤسسين للسوسيولوجيا الحديثة، لكن كتابه هذا يتجه أكثر باتجاه تأكيد علاقته بالفكر السياسي الأوروبي وبالتطورات التي طرأت على الفلسفة منذ الثورة العلمية في القرن السابع عشر، خصوصًا الإرث الفكري الذي تركه هوبز وكانط.

يمكن أن يُقرأ هذا العمل على مستويات عدة مختلفة: بوصفه استجابة للتطورات التي لحقت بألمانيا البسماركية، ونقدًا أكثر عمومية لثقافة الحداثة، وممارسة نظرية في الحقل العلمي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، ورأيًا غير اعتيادي في الخصائص الداخلية لـ «الاشتراكية الديمقراطية».



هذه الترجمة الجديدة ومقدمتها [الإنكليزيتين] تجعلان عمل تونيز الكلاسيكي الصعب - ولا شك في ذلك - متاحًا لقراء الإنكليزية المهتمين بالنظرية الاجتماعية والسياسية، والتاريخ الفكري والاجتماعي، والدراسات اللغوية والثقافية، وتاريخ الفكر الاقتصادي.

جوزيه هاريس

هي أستاذة التاريخ الحديث  
وأستاذة باحثة في مركز ليفرهولم (Leverhulme)  
في جامعة أكسفورد.

## سلسلة كامبردج في تاريخ الفكر السياسي

### محررو السلسلة

تعد «سلسلة كامبردج في تاريخ الفكر السياسي» اليوم السلسلة الأساسية للطلاب في ما يخص النظرية السياسية.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد الطلاب بأهم المصنّفات في تاريخ الفكر السياسي الغربي بدءًا باليونان القديمة حتى بدايات القرن العشرين. وستتضمن هذه السلسلة المؤلفات الكلاسيكية المألوفة، لكنها تسعى في الآن ذاته إلى توسيع إطار البحث بضمها مجموعة واسعة من الأعمال الأقل شهرة التي يترجم بعضها إلى الإنكليزية الحديثة أول مرة.

أُخرجت هذه المؤلفات - قدر الإمكان - بصيغتها الكاملة دون اقتطاع أي من نصوصها، وأعدت الترجمات خصيصًا لمصلحة هذه السلسلة. ويتضمن كل من هذه الأعمال مقدمة نقدية، إضافة إلى عرض تاريخي ومخطط لسيرة حياة الكاتب، وملحقًا إرشاديًا للقراءات المقترحة، وملحقًا آخر لشرح أهم المصطلحات والسياقات المهمة. وستسعى هذه السلسلة حين اكتمالها إلى توفير عرض عام لكامل التطور في الفكر السياسي الغربي.

ريموند غيس (Raymond Guess)

محاضر في الفلسفة بجامعة كامبردج.

كوينتين سكينر (Quentin Skinner)

أستاذ ملكي للتاريخ الحديث في جامعة كامبردج.



## شكر و عرفان

حين نُشر كتاب الجماعة والمجتمع [بالألمانية] أول مرة في عام 1887، أشار النقاد إلى أنّ هذا العمل يتطلب معرفة موسوعيّة بالفكر الأوروبي - من الفترة ما قبل الكلاسيكية حتى الحاضر - لفهم إطاره المرجعي الواسع بطريقة وافية، ولا يمكن مترجمتي هذا الكتاب ومحررته<sup>(1)</sup> ادعاء مثل هذا القدر من المعرفة، لكنهما ممتتان جدًّا للأصدقاء والزملاء الذين ساعدوهما في توضيح بعض الاقتباسات والإيحاءات الغامضة لتونيز، أو أضافوا تعليقات وشروحات على مصطلحاته العلمية والرياضية والقانونية.

نشمل بهذا الشكر كلًّا من بيتر ديكسون، ستيفن إنشلماير، يورغ فيلتهوت، جيم هاريس، أدريان هوليس، جيل هيوز، كارولين همفريس، مايكل ليسك، كولن ماثيو، ماثيو كيمشال، هابو نوتش، غراهام نلسون، روبن أوزبورن، ريتشارد باريش، مارجوري ريفز، هانا لوند، بيرنت ويزبرود، نيكولاس بويل، إضافةً إلى آن وهاورد غلينستر اللذين قدما مساعدة رائعة في متابعة الطباعات المختلفة من هذا الكتاب.

نشكر أيضًا مارتن بولمر الذي قدم دعمًا وتشجيعًا خاصين في المراحل الأولى من هذا المشروع. وتودّ جوزيه هاريس الإشارة إلى أنّها ممتنة بشكل خاص إلى روبرت هولتن الذي كان أوّل من لفت اهتمامها إلى فرديناند تونيز، وذلك في مدينة غلاسكو منذ عقود خلت حين أشار إلى أنّ من الممكن العثور

---

(1) جوزيه هاريس هي إحدى مترجمتي الكتاب ومحررته. (المحرر)

على «جماعات» في أوضاع غير متوقعة في بيئة متقدمة من «الحدائث» (تعليق ثبت من خلاله بعد النظر الأصيل لتونيز).

نود أن نشكر أيضاً موظفي المكتبة البودلينية، والمكتبة البريطانية، والمكتبة البريطانية لعلوم السياسة، ومعهد ووربرغ لمساعدتهم في تزويدنا بطبعات مختلفة من هذا الكتاب وأعمال تونيز الأخرى. كما نشكر مكتبة الفلسفة ومعهد تايلر في أكسفورد اللذين ثبت أنهما مصدران غنيان للأعمال الفكرية في أواسط القرن التاسع عشر، سواء بنسخها الألمانية أم الإنكليزية، وبنسخ عدة من المواد التي استخدمها تونيز في إحيائه واقتباساته. ونعرب عن امتناننا أيضاً للدعم المالي السخي الذي قدمته الأكاديمية البريطانية ومؤسسة ليفرهولم.

## مقدمة الطبعة الإنكليزية

يبدو اختيار كتاب كلاسيكي من أعمال السوسولوجيا النظرية ضمن سلسلة تتناول الفكر السياسي خيارًا غير معتاد، حيث إن معظم النقاش في الجماعة والمجتمع يركّز على الكائنات البشرية باعتبارها حيوانات اجتماعية تعيش في بيئاتها المتنوعة وتمارس عاداتها اليومية. ولا نجد إلا إشارات ثانوية وغير مباشرة إلى البنى الرئيسة المشكلة للقوة السياسية. لكن على الرغم من ذلك، يبدو خيار معاودة بحث العمل القديم المميز لتونيز بعدسة النظرية السياسية خيارًا مهمًا؛ ذلك أن تونيز أَلّف عمله هذا في ثمانينيات القرن التاسع عشر، في فترة كان لا يزال متاحًا فيها لمفكر أوروبي أن يطمح إلى الإحاطة بمناحٍ مختلفة من العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، إن لم نقل الإحاطة بها كلها. وعلى الرغم من أن تونيز كرّس حياته في تعزيز الدور الأكاديمي للسوسولوجيا، فليس ثمة دليل يجعلنا نميل إلى الاعتقاد أنه اعتبر عمله هذا مقصورًا على الالتزام بمجال واحد دون سواه من التخصص البحثي، لا في عام 1887، ولا في ما تلا ذلك. بل على العكس تمامًا، اعتبر السوسولوجيا والنظرية السياسية جزءين من سلسلة معرفية تحتضن الهندسة في إحدى نهايتيها والسرد التاريخي في نهايتها الأخرى. وأصر طوال حياته على أن سيّدي الإبداع والابتكار في السوسولوجيا النظرية هما هوبز وهيوم، على الرغم من أن مساهمتهما كانت تتضمن بساطة تطبيقات محددة للفلسفة تؤكد أهمية المشكلات المنطقية والمعرفية قياسًا إلى تلك التي تُصادف في اللغويات مثلًا أو الفيزياء الرياضية أو نظرية القانون.

أما في ما يتعلّق بعلاقة السياسة بالسيكولوجيا والبنية الاجتماعية والسيرورات الاقتصادية والتاريخ الطبيعي والقانون والدين واللغة، فقد انخرط تونيز في عمل سبقته إليه أجيال عدة من الفلاسفة ممن ساهموا في الكتابة عن المجتمع والسياسة، بدءاً بأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى هيغل وجون ستيوارت مل. وقد شاركهم تونيز في سعيهم إلى تأويل البنى السياسية، لا بوصفها حوادث تاريخية ذاتية الخواص، بل بوصفها ظواهر ومجالات معنوية مرتبطة ظاهراً أو باطناً بمناحي الحياة البشرية، ووافقهم في عدم قصر اهتمامهم على تحليل أنظمة محددة، وإنما التوسع إلى منطوق ومنهجية للعلوم الاجتماعية والأخلاقية المختلفة. وبذلك جمع تونيز في ثنايا عمله عددًا من الموضوعات الأساسية المرتبطة بالنظرية السياسية التقليدية، ودمجها في مسائل فلسفية وسياسية وأخلاقية جوهرية في زمانه؛ منها الشخصنة والذاتية (Subjectivity)، وتأثير الرأسمالية العالمية في المؤسسات الحكومية والمدنية، وصعود التصنيف الطبقي الاجتماعي، وتفاعل القانون مع الثقافة والبنية الاجتماعية، والصعود المستمر للسلطة العليا التي يمتلكها الرأي العام، وارتباطها بدراسة السلوك الاجتماعي للنماذج المستقاة من البيولوجيا والفيزياء الذرية. واستقى تونيز إجاباته عن تلك المسائل بشكل متزامن - ومترابط موضوعيًا - مع بحثه في النظريات العلمية الرياضية والقانونية لتوماس هوبز. وعلى الرغم من أن استنتاجاته كانت - في مناحٍ معينة - مختلفة تمامًا عن استنتاجات هوبز، فإن اهتمامه الرئيس لم يكن مختلفًا عن اهتمام صاحب اللويثان<sup>(1)</sup> (Leviathan)، فتركز على اكتشاف مدى قدرة الذاتيين<sup>(2)</sup> (Solipsistic) على إنشاء نظام اجتماعي حي، بل والعيش سوية في درجة من التآلف والرضا المتبادلين.

---

(1) اللويثان الذي ظهر في عام 1651 يعتبر من الكتب المؤسسة لنظرية الفلسفة التي وضع فيها هوبز ركائز التقليد السياسي الحديث، واللويثان وحش أسطوري ورد في العهد القديم للكتاب المقدس. (المترجم)

(2) نظرية الأنانية أو الذاتية: نظرية تعتبر أن العقل البشري هو الشيء الوحيد مؤكد الوجود، وأن كل ما هو موجود خارج هذا العقل غير قابل للتكهن بحتمية وجوده، فالعالم الخارجي والعقول الأخرى غير قابلة لتأكيد وجودها خارج هذا العقل. (المترجم)

أخيراً، إن لهذا الكتاب أهمية عظيمة بالنسبة إلى الفكر السياسي في مطلع القرن الحادي والعشرين. وإن لم يعتبره بعضهم المرجع الأبرز لهذه المسألة، فإنه بالتأكيد مرجع أساس للنظريات المتعلقة بـ «الجماعة» و«المجتمع». وقد أطلق تونيز عددًا محددًا من الادعاءات أو الافتراضات، عن طبيعة «الجماعة»، تعارض وتمحق عددًا من الرؤى المنتشرة بشكل واسع في عصرنا الحالي؛ إذ اعتبر أن الجماعة إقصائية بالضرورة، وأنها تحتضن مفاهيم عن العقلانية والملكية والفرדانية تختلف بشكل أساس عن نظيراتها في المجتمع الموجه بوساطة اقتصاد السوق (بما في ذلك المجتمعات المدنية التي تعتمد النهج الاشتراكي، جزئيًا أو كليًا). من ناحية أخرى، ربط تونيز حماية الجماعة بمسألة يعبر عنها هايك في نقد المدرسة الوضعية القانونية (Legal Positivism) وازدراء الزخم الكبير من الآراء التي تحاول عقلنة القانون التشريعي. وبينما لا ننكر الصيت الذائع لتونيز بوصفه أحد الآباء المؤسسين الثلاثة للسوسيولوجيا الأوروبية، إضافة إلى دوركهايم وفيبر، فلدينا من الأسباب الموجبة ما يكفي لإدراج عمله ضمن سلسلة تُعنى بتاريخ الفكر السياسي.

كان أحد أبرز أهداف تونيز بوصفه منظرًا تبسيط الفلسفة وصبغها بالتاريخ والسيكولوجيا والفيزيولوجيا، وبمؤسسات الحياة اليومية وبنائها وممارساتها. لذا فليس غريبًا التقاط كثيرًا من الجوانب المرتبطة بخلفيته الشخصية في كتاباته، حيث نشأ تونيز - كما هي حال كثير من أعظم محللي المجتمع الإنساني - على الضفاف الجغرافية للمدينة التي كان يحاول تبيان خصائصها، فوُلد في عام 1885 في سهوب شلاسفيك الشرقية (East Schleswig) في منزل خشبي بمزرعة ريفية، كان يتشارك في سكنها الأهل والأطفال مع الخدم والحيوانات. وشكلت عملية إعادة البناء التدريجية لهذه المنطقة على مدى أجيال عدة رمزًا للصورة الذهنية عند تونيز عن المجتمع البشري «العضوي». لقد كان والده مربّي ماشية معروفًا ومولعًا بالاستثمار التجاري والسمسرة المالية، وذاع صيته حتى مدينة هامبورغ؛ أما والدته فتتحدّر من عائلة يكثر فيها القساوسة اللوثريين. وعندما كان تونيز طفلًا ضُمت دوقية شلاسفيك إلى بروسيا التي ستصبح في عام 1870 نواة الإمبراطورية الألمانية التي أعلنها بسمارك. وحين بلغ العاشرة



انتقلت عائلته للعيش في مدينة هوزوم المجاورة بسبب الأعمال المصرفية لوالده. وهناك التحق بمدرسة قواعد اللغات المحلية، فنال تعليمًا مكثفًا في اللغتين اليونانية واللاتينية والأدب الألماني الكلاسيكي. وكان أحد زملائه في تلك المدرسة ابن الشاعر الألماني الشلاسيكي المعروف تيودور ستورم. وأصبح تونيز في ما بعد صديقًا حميمًا وفيًا للشاعر نفسه. ويمكننا أن نلمس كثيرًا من آثار طفولته في مناقشات الجماعة والمجتمع وأسلوبه وتصوّراته: التقاطب بين الموضوعات القوطية (Gothic) والكلاسيكية، والتوتر الحضاري بين المحلية والإمبراطورية الكبرى، والإلمام السهل بلغتي الزراعة والاقتصاد التجاري ومصطلحاتهما نصف - التقنية، وشغف الواعظ الأخلاقي وحماسه البلاغية. وحاول تونيز طوال حياته - منذ بدايات الإمبراطورية البسماركية، مرورًا بتولي النازيين السلطة - أن يضيفي على التحليل الاجتماعي مسألتين متلازمتين: الإطار المرجعي الكوني للمفكر المتنور، والرؤية الأكثر بساطة للقروي المحلي البسيط. وفي هيئته الأخيرة تلك نجد أنه تصالح على مضض مع الثقافة الجماهيرية للحواضر والإغفال النفسي (Psychic Anonymity) لحدائية الحواضر المتقدمة والحقائق الإشكالية - القاسية غالبًا - للدولة والقوى السلطوية.

ربما يُبالغ في تقويم أثر خلفية تونيز في أعماله، على الرغم من أثرها التنويري، حيث على الرغم من ارتباطه الشديد بوطنه الأم، لم يظهر تونيز الشاب أو عائلته أي أمارات استياء من امتصاص شلاسيك في الرايخ الألماني الأكبر، بل زادت ثروة العائلة في إثر انفجار التحديث الاقتصادي الذي نجم عن التوحيد الألماني. وتنوعت مسيرة التعليم الجامعي في حياة تونيز، حيث تنقل بين جامعات ستراسبورغ وينا وبرلين ولايبيغ وهايدلبرغ وكيل وتيوبنغن التي حاز فيها شهادته الأولى في الدكتوراه في فقه اللغة الهيليني، وهو في الثانية والعشرين (كان قد حاول فعل ذلك قبل ذلك في برلين لكنه رُفض). وتطور عند تونيز في أعوام دراسته هذه اهتمام شامل بهذه الحقول السريعة التطور من

البحث الفكري كنفد التقاليد والشكل<sup>(3)</sup> والبيولوجيا التطورية (Evolutionary Biology) وعلم الفلك والفيزياء الذرية، وامتص بنهم حجج لانغيه التي طرحها في كتابه تاريخ المادية (History of Materialism). وكان تونيز قد ذكر في سيرته الذاتية أنه رفض لاهوت أسلافه الأرثوذكسي في وقت مبكر، واستبدل به في نهاية الأمر شكلاً من الحداثوية المفرطة الباطنية بعض الشيء، التي تنشده «التطور من ديانة الابن إلى ديانة الروح... التي أوافق الحواريين بسعادة في تسميتها 'الروح القدس'». وفي ذلك إحالة غير مباشرة إلى المفكر المتبصر يواكيم من فيوريه (Joachim of Fiore) الذي لاقى تنبؤاته عن العصر الثالث إقبالاً كبيراً عند جمهور المفكرين العلمانيين من جيل تونيز<sup>(4)</sup>. كما ارتبط تونيز بصداقة حميمة دامت أعواماً مع زميله الشلاسيكي فريدريك بولزن الذي أصبح بعد ذلك أستاذاً في برلين، لكن تأثير بولزن دفع تونيز - في النهاية في الأقل - لا في اتجاه ثقافة وطنه الأم، بل في اتجاه علم السياسة الاجتماعي الديمقراطي لفرديناند لاسال وثورة القرن السابع عشر العلمية والنظريات الإبيستمولوجية لهيوم وكانط.

قام تونيز في الفترة بين عامي 1878 و1914 بعدد من الزيارات إلى إنكلترا وأمضى شهوراً من عام 1905 في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى الرغم من شعوره بالرعب من تضافر البلوتوقراطية والفقر والنفاق السياسي في هذين البلدين، فإنه أصبح معجباً متحمساً للحريات الدستورية التي تُمارس فيها. كما أنه أمضى معظم حياته العملية في مدينة كييل، في قلب أحد أقرب مراكز ألمانيا الصناعية للتمدن آنذاك.

يبدو أن هذه التأثيرات الحداثوية اللاحقة التي أصبحت نقاطاً مرجعية

---

(3) النقد البنوي هو العمل على تحليل النصوص التاريخية ونقدها؛ النصوص المقدسة بشكل أساس، من خلال دراسة تراكيبيها اللغوية والمعنوية وبنيتها مقارنةً بما تحتويه نصوص أخرى تنتمي إلى العصر نفسه. (المترجم)

(4) جيوفاتشينو دا فيوريه (1130-1202): فيلسوف تاريخي لاهوتي إيطالي ومؤسس رهبانية سان جيوفاني (San Giovanni) في مدينة فيوريه. طور فلسفة تاريخية ترى أن التاريخ يمر بثلاثة عصور متعاقبة من تطور الروحانية: عصر الأب، عصر الابن، وعصر الروح القدس. (المترجم)

ثابتة في أثناء مسيرة تونيز وبروزه منظرًا - ومدافعًا - عن المجتمعات التقليدية الصغيرة الحجم، كانت - في النهاية في الأقل - مترددة وعرضية بشكل كبير. وربما يكون ردًا منه على فشله في برلين أن عزم بعد حصوله على درجة الدكتوراه الأولى نقل مجال اهتمامه من الأدب الكلاسيكي إلى الفلسفة، خصوصًا ما يُعنى منها بدراسة العقل البشري والإيستيمولوجيا والمنهج العلمي. وقاده تأثره ببولزن إلى العمل على تراث «المذهب العقلاني» السابق لكانط، حيث عثر صدفة في أثناء هذا العمل على نسخة مولزوورث (Molesworth) من الأعمال الإنكليزية واللاتينية لتوماس هوبز. فقام في عام 1878 بأولى زيارته البحثية المفيدة جدًّا إلى إنكلترا، حيث عمل على مواد عدة لهوبز كانت موجودة في المتحف البريطاني وكلية سانت جون وجامعة أكسفورد والمنازل الريفي لدوق ديفونشاير (Devonshire) «هاردويك هول». وفي خلال شهرين ونصف الشهر من الحماسة الفكرية الشديدة، كشف تونيز عن نسخ مخطوطة من أعمال عدة لهوبز كان المثقفون قد أهملوها منذ أواخر القرن السابع عشر (منها عناصر القانون *(The Elements of Law)*، وعن الجسد *(De Corpore)*، ونسخة تقديمية عن كتاب البهيموت *(Behemoth)*، وعدد من المخطوطات الأخرى الأقل أهمية). وفي العام التالي نشر أربع مقالات قصيرة عن هذه المخطوطات في فصلية فلسفية ألمانية، معلِّقًا بشكل خاص على مساهمات هوبز في الهندسة وعلم الميكانيك ونظرية الإدراك. وبدا تونيز في هذه المرحلة من مسيرته أنه يخطط لعمليين معًا، أحدهما عن هوبز بوصفه فيلسوفًا تقنيًا، وآخر يمثل دراسة أشمل حاول من خلالها التوليف بين المكوّنين المتنافسين: «العقلاني» و«التجريبي» لتقاليد التنوير الأوروبي. وربما يبدو أن البحث في أعمال هوبز كان موضوع تونيز الواضح لإنجاز أطروحته التأهيلية اللازمة لمنحه كرسيا في إحدى الجامعات الألمانية، لكنه بدلًا من ذلك اختار توسيع دراساته المتقدمة في حقل آخر تمامًا (وهو القرار الذي اعتبره في سيرته الذاتية «إحدى محطات الفشل الكثيرة في حياتي»). ولا تتضح تمامًا أسباب هذا التغيير في أولويات تونيز. وربما يكون مرتبطًا باعتباره أن البحث العلمي الأرشيافي الصرف هو «عمل للهواة» وليس «علمًا حقيقيًا»، فضلًا عن إيمانه أن

الفهم الحقيقي لمكانة هوبز في تاريخ الفكر يتطلب برنامجًا ضخمًا من القراءة المتبحرة والتمكن من طيف واسع من القضايا النظرية، وهي متطلبات كانت ضرورية إلى درجة تستدعي تأخير الشروع في كتابة عمل فكري ضخم. إضافة إلى ذلك، درس تونيز في رحلته المثمرة إلى إنكلترا في عام 1878 كلاً من آدم سميث وريكاردو وماركس بوصفهم نماذج لنهج محدد من الفكر التنويري. وقاده تنامي اهتمامه بأفكار هوبز السياسية، في الشتاء التالي، إلى البحث في القانون الطبيعي العقلاني وكتابات كل من بافندورف (Pufendorf) وروسو وكانط التي قادته باتجاه القانون الروماني الحديث وردة الفعل التاريخية التي أحدثها سافيني وغييركه ومين (Henry Sumner Maine)، والمد الطاعي للكتابات المعاصرة الأمريكية والأنتيبودية (Antipodean) - أي الأسترالية والنيوزيلندية - كما الأوروبية، في الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا والسوسولوجيا. ومنذ أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، اشتغل تونيز في بحث أعمال سبينوزا، حيث استقى منه عددًا من الأفكار عن الإرادة والطبيعة والتجربة الحسية التي غدت لاحقًا محورية في فهمه الخاص للسلوك البشري. أما في مجال السياسة، فأثار اهتمامه الجدل المستمر بشأن الفردانية في مقابل الجماعية (Individualism versus Collectivism)، وهو الجدل الذي هيمن على معظم مناقشات ثمانينات ذلك القرن، والتي تمحورت حول فرضية نقيضة ذات طبيعة أيديولوجية محض، حيث أشار إلى تونيز إلى أنها مبتذلة وخاطئة. ومن هذا الخليط الضخم خرج مخطط مشروع الجماعة والمجتمع في المقابلة بين نموذجين متعاكسين جذريًا من نماذج المؤسسات البشرية الاجتماعية. وقدم تونيز مخططة هذا إلى قسم الفلسفة في جامعة كييل بوصفه جزءًا من العمل المطلوب لأطروحته التأهيلية للدكتوراه في عام 1881.

تضمنت المسودة الأولى لمشروع الجماعة والمجتمع إشارات إلى الجزع الذي كان قد بدأ يتنامى عند تونيز حيال الامحاء الثقافي في موطنه الأم منذ عودته إلى شلاسفيك بعد عام 1877. وزادت منه بشكل بارز النصوص الشعرية والصحبة الشخصية للشاعر تيودور ستورم. وأصبح تونيز أشد اقتناعًا في تلك الفترة أن الثقافة التقليدية للأسر والقرى والجماعات المدنية

الصغيرة باتت تحتضر، على الرغم من كثير من المظاهر السطحية التي توحى باستمراريتها: لقد كانت تُمحي بلا رحمة بتأثير صعود الأسواق الضخمة والمؤسسات ذات المسؤولية المحدودة وشركات الأعمال العملاقة (وهي نزعات أمكنه معايتها في المصالح التجارية لعائلته). في الفترة ذاتها أثرت في تونيز عوامل عدة منها الكبت الذي مارسه بسمارك بحق الديمقراطيين الاجتماعيين، إضافة إلى تشكيكه في الآمال العريضة التي كانت معلقة على الإصلاح المستقبلي الذي حمل لواءه أنصار الملك فريدريش الثالث<sup>(5)</sup>، ما عزز في تونيز شعوره بالتححرر من وهم الإنجاز الذي كانت تسوّقه بتبجح الإمبراطورية الجديدة للرايخ الألماني. وعلى الرغم من ذلك مضت أعوام من دون أي إشارات ظاهرة تشي بأن الأفكار المخطوطة في أطروحته التأهيلية ستكون نواة العمل الأبرز في حياته، وأساس شهرته بصفته منظرًا اجتماعيًا رائدًا. وعاود تونيز زيارة إنكلترا في عام 1884 لجمع مزيد من مواد دراسته عن هوبز. وفي أثناء تلك الزيارة وقّع عقدًا مع دار نشر بريطانية لنشر كتاب عناصر القانون ونسخة جديدة مزيدة من كتاب هوبز البهيموت. كما سعد تونيز بالإطراء والاهتمام اللذين حظي بهما على عمله من خلال جورج كروم روبرتسن (George Croom Robertson)، محرر مجلة مايند (Mind)، الحديثة آنذاك، فأطلعته تونيز على مقالاته الألمانية عن هوبز، وسرّ بتقديم روبرتسن إلى محيطه العائلي؛ إذ كان روبرتسن من أحوال عائلة ليوبلن ديفيز - كما قدمه إلى فريدريك بولوك المنظر القانوني وصاحب الخبرة الواسعة في أعمال الفيلسوف سبينوزا. وبعد عامين انسحب الناشر الإنكليزي من العقد المبرم بشكل مفاجئ، وتزامن ذلك مع نشر كروم روبرتسن مجلده الخاص عن هوبز معتمدًا بشكل جوهرى على المخطوطات التي عُثِر عليها حديثًا مع إشارة هزيلة وهامشية إلى مسألة اكتشافها واستخدامها تونيز أولاً.

(5) الملك فريدريش الثالث (1831-1888): الابن الوحيد للإمبراطور الألماني فيلهلم الأول، عُرف بنجاحه القيادي للبلاد في شبابه في أثناء الحرب الشلاسيكية الثانية في عام 1864 والحرب النمساوية - البروسية في عام 1866 والحرب الفرنسية - البروسية في عام 1870. عُيّن أميرًا متوجًا طوال 27 عامًا، وحكم بروسيا بعد أبيه 99 يومًا. (المترجم)

على الرغم من أن تونيز كتب مقالة امتدح فيها المجلد الذي نشره كروم روبرتسن عن هوبز، فإن مراسلاته مع بولزن توضح إيمانه أن هذا العمل «اقطع» من بحثه الخاص من دون اعتراف بفضله. وتسبب هذا الأمر - إضافة إلى إنهاء العقد - في تبدد آماله بالنجاح بوصفه باحثًا ناشئًا في تراث هوبز. وبينما افترض كثير من النقاد أن الكآبة والانقباض اللذين اتسحت بهما كتاباته في تلك الفترة يعودان إلى قنوطه من المصير المحتوم للثقافة التقليدية الألمانية الشمالية؛ فالقادح اللحظي لهذه المشاعر تمثل في الشعور الحاد بخيانة تونيز على أيدي ناشريه الإنكليز وحليفه الإنكليزي السابق. لكن ثمة إيجابية في حادثة كروم روبرتسن هي أنها أعطت مثالًا واضحًا عن مخاطر التأخر الشديد في النشر، ما دفع تونيز إلى الانهماك في فترة من المراجعة المكثفة لأطروحته التأهيلية، خرجت من بعدها النسخة الأوسع في صيف 1887 لتشكل الطبعة الأولى من الجماعة والمجتمع حاملة عنوانًا ثانويًا مستفردًا: «بحث في الشيوعية والاشتراكية بوصفهما نظامين اجتماعيين تاريخيين»<sup>(6)</sup>.

طُبِعَ الجماعة والمجتمع ثماني مرات، كانت آخرها في عام 1935 قبيل وفاة تونيز. وكان تونيز قد أمضى معظم مسيرته المهنية، وهو يشرح للقراء ولنفسه الحجة الكامنة لهذا الكتاب، وهو بالتأكيد عمل يحمل في كثير من نقاطه معاني عدة. ومن المثير للدهشة أن النص الأصلي للكتاب لم تدخل عليه سوى تعديلات طفيفة للغاية، على الرغم من كونه مقالة في التحليل الاجتماعي والسياسي بقيت في قيد ملاحظة كاتبها وتفكره نحو خمسين عامًا، أي طوال فترة تمتد من نظام بسمارك إلى الرايخ الثالث. وكانت التغييرات الأكبر هي التي تضمنتها الطبعة الثانية في عام 1912، حين استُبدل العنوان الثانوي الراديكالي المظهر الذي حوته طبعة عام 1887 إلى بديل أكثر حيادية: «مبادئ أساسية في السوسولوجيا المحضمة». لكن مع ذلك، بعيدًا من الزيادة الطفيفة في تفاؤله تجاه وضع المرأة، كانت التغييرات في هذه النسخة لفظية بشكل كبير،

(6) لتفصيلات أكثر عن الصعوبات في ترجمة هذا العنوان إلى الإنكليزية.

وليست جوهرية أو منهجية. وكان الجماعة والمجتمع، ولا يزال، عملاً مبكراً في عدم نضجه، لامتناهي الطموح في أفقه، مستلهماً رؤية شاملة لمصير مشترك للإنسانية، ومشعباً بالمعرفة المستقاة من مصادر عدة، لكنه كان على الرغم من ذلك غير واضح في سوق حججه الرئيسة وربطها.

إضافة إلى ما سبق، كان الجماعة والمجتمع مشروعاً يحوي كثيراً من الموضوعات الأساسية أو القصص السردية التي لم تكن تشابك بسهولة في نسيج واحد. وحاول هذا العمل - على المستوى الأكثر وضوحاً - تقديم إطار عملي منظم دائم لتحليل اللبنة الكبرى لأي مجتمع إنساني، أكان ذلك التحليل يتناول سيكولوجيا الأفراد والجماعات أم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية أم الفن أم الدين أم الثقافة أم بنية السياسة والقانون وعملهما. على مستوى ثانٍ أكثر ارتباطاً بزمنه - وكان السبب في كثير من إساءة فهمها - حاولت هذه الدراسة وضع مخطط لنظرية تتناول عموم التغيرات التاريخية، وهي نظرية هدفت إلى الإحاطة بالدورتين الكبيرتين للتاريخ الأوروبي من العصر الهيليني حتى الحاضر، وبعملية الانتقال من «الشيوعية» القديمة نحو أنموذج «اشتراكي الصبغة» للمجتمع في المستقبل القريب أو في المستقبل البعيد. أما على مستوى ثالث أقل وضوحاً (على الرغم من كونه أكثر أسية في رأي تونيز)، فكان هذا العمل مقالة في منطق العلوم الاجتماعية والأخلاقية ووضعت بهدف المناغمة بين النظريات الإدراكية المتنافسة والإيستيمولوجيا التي سببت شرحاً في الفلسفة الأوروبية منذ بدايات القرن السابع عشر. وضمن هذه المستويات الثلاثة، رتب تونيز تحليله بشأن سلسلة من المفاهيم الثنائية المتعاكسة؛ فاعتمد العمل على مفاهيم مجردة أو ما سماها الأنماط الطبيعية (Normal Types) التي كانت في الحقل النظري، نافية بعضها، لكنها تتزامن وتتفاعل في ما بينها ضمن العالم التاريخي «الحقيقي».

عُرِضت هذه الحجج المختلفة في كتاب الجماعة والمجتمع في ثلاثة أقسام. وعلى الرغم من أن كل قسم يزخر بتفصيلات (عن الفيزيولوجيا والإدراك والبنية الاجتماعية والتاريخ القانوني والاقتصادي)، فإن منهجية تونيز كانت تحليلية

وديالكتيكية أكثر منها إمبيريقية بشكل أساس، أي إن العمل صُمم - متمثلاً أسلوب كانط - بهدف تحديد الحقائق الواضحة الضرورية عن طبيعة عموم المجتمعات البشرية، أو التوفيق بين هذه الحقائق المختلفة في حال الضرورة. تناول القسم الأول الأنظمة الإدارية والاجتماعية الاقتصادية المتضاربة في طبيعتها بين «الجماعات» الصغيرة الحجم و«المجتمعات المدنية» الكبيرة الحجم المبنية على أساس السوق التجارية، ويتناول القسم الثاني النمطين المتنافرين للذكاء البشري والعقلانية (بمعنى: الإرادة البشرية) التي وجد تونيز أنها تتوافق مع هذين النوعين المتنافسين من التنظيم الاجتماعي. أما القسم الثالث فيتناول المؤسسات المتنافرة ومبادئ هذين النمطين الاجتماعيين من باب دراستها في حقل السياسة والحكومة والقانون. لكن تونيز نفسه رأى لاحقاً أن أفكاره قد تكون أوضح إذا عكس ترتيب القسمين الأول والثاني، وتلخيصاً لحجته يبدو تبني الترتيب المعكوس في هذه الطبعة أكثر فائدة للقارئ، حيث يعرض النقاش في السيكلوجيا البشرية قبل تناول البنية الاجتماعية والمؤسسات.

تبع تونيز في تصويره الأساس الفيزيائي لمفهوم «الإرادة» في القسم الثاني نهج سبينوزا في تعامله مع مجمل النشاط الإنساني الواعي - من الحركات العضلية الانعكاسية وصولاً إلى الوظائف التجريدية العقلية العليا - كما نجدها في أساس «المتعة» (Pleasure). لكنه في وصفه المحتوى الفعلي للإرادة كان مديناً بشكل أكبر لنظريات كانط الأخلاقية والمعرفية الإدراكية، حيث تقع تعبيرات الإرادة كلها في نقطة ما على المحور الذي يضم في أحد جانبيه نمطاً من الوعي اعتبره طبيعياً وعضوياً ومعزولاً عن ردات الفعل، في ما سماه العضوية أو الطبيعية (Wesenwille)، بينما نجد في الجانب الآخر نمطاً من الوعي اعتبره مصطنعاً ومفتعلاً ومدروساً ومتأثراً بفعل الحسابات المنطقية (في ما سماه تسلطاً (Willkür)، ثم ما لبث أن غير المصطلح إلى الإرادة العقلانية (Kürwille) في عام 1920. وترتبط ممارسة الإرادة في نقاط هذا المحور بمفهوم «الحرية». لكن الحرية في الإرادة الطبيعية (Natural will) تستلزم تلبية واعية لاذاتياً<sup>(7)</sup>

(7) أي واعية بما حولها، مرتبطة بالظروف المحيطة ومراعية لها. (المترجم)



لوظيفة أو واجب ضمن سياق اجتماعي مفروض، بينما تتطلب الإرادة العقلانية (Rational Will) خيارًا مستقلًا غير محدود بواقعه، منفصلًا عن الأوضاع المحيطة ومرتبًا بـ «سيادة ذاتية» مطلقة (شكل علماني للإرادة الحرة «الاختيارية» غير المشروطة الموجودة في المسيحية الأوغسطينية). يوجد هذان الشكلان من الإرادة لدى جميع البشر كما يرى تونيز، لكن كلاً منهما يبدو أكثر تمييزًا لبعض المجموعات البشرية من بعضها الآخر. وبهذا، تسود الحرية العقلانية الحسائية باعتبارها «نمطًا طبيعيًا» في الرجال أكثر من النساء، وفي البالغين من كلا الجنسين أكثر من الأطفال، وفي قاطني المدن أكثر من القرويين، وفي التجار أكثر من الفنانين المبدعين، وفي المفكرين أكثر من العامة، وفي ممارسي الفنون البنائية أكثر من الشعراء والموسيقيين - على الرغم من أن كل ما سبق لا ينفي وجود شذوذ عن هذه القواعد - كالشعراء الذكور، وسيدات الأعمال في البلدات الصغيرة، والمفكرين الذين يتجاوزون حدود مهنتهم. وبشكل أكثر جذرية، تتطلب هذه الأنواع المختلفة من الإرادة - في أشكالها الأكثر تطرفًا - ظهور نوعين مختلفين تمامًا من النفس البشرية؛ فممارسة «الإرادة الطبيعية» أنشأت تطور «الذات» البشرية (وهو نمط من الهوية تكون فيه «الذوات» البشرية متناغمة مع محيطها، حيث يتفوق ارتباطها الوثيق بباقي البشر على تمايزها منهم). في المقابل، قادت ممارسة «الإرادة العقلانية» إلى تطور الشخصية البشرية (حيث تكون «الذوات» البشرية التي ابتكرت هوياتها الخاصة مجردة ومغتربة عن ذواتها الطبيعية، وترى العالم الخارجي والبشر الآخرين بوصفهم أشياء أو «أغراضًا» مجردة). وتتمثل ذروة التعبير عن الإرادة في الرجال أو النساء ذوي العبقرية الإبداعية العفوية (naïve) بالمعنى الذي استخدمه شعراء الرومانسية الألمان، بينما تبدو «الصورة النمطية» للإرادة متمثلة في «الممثل العقلاني» الماهر الواعي بذاته، وهو يتقمص «دور» شخص كما لو أنه يضع قناعًا أمام وجهه.

يتشابك البناء المضاعف الذي وضعه تونيز للنفس، بشكل كبير، مع مفهومه للمؤسسة الاجتماعية والاقتصادية، كما يطرح ذلك بتفصيل دقيق في القسم الأول، لكنه لا يقتصر عليه، بل يشكل نهجًا مستمرًا عبر السرد بكامله.

أما التناقض المطروح فهو بين جماعة عضوية (Gemeinschaft) متماسكة بروابط القرابة والتبعية والعرف والتاريخ والملكية الجماعية الرئيسة في ناحية، أما في الناحية الأخرى فثمة مجتمع ميكانيكي (Gesellschaft) يتفاعل فيه الأفراد المستقلون في ما بينهم من خلال المصلحة الذاتية والعقود التجارية ومفهوم الوعي المشترك الذي ينحو إلى «المكاني» أكثر من «التاريخي»، والتقييد الخارجي الذي تمارسه القوانين المفروضة رسميًا؛ فيطور الأفراد هوياتهم في الجماعة ضمن نطاق وجود الكل الأوسع المتزامن، فيما تكون الهوية الفردية في المجتمعات المدنية والتجارية سابقة زمنياً لهوية المجموعة الأوسع، ما يجعل الارتباط بها أمرًا ثانويًا محضًا ومساعدًا لا شرطًا لازماً. وفي حين أن الجماعات تعزز ما تأسست عليه من نمو للضمير «البداهي» والإرادة الطبيعية، تعزز المجتمعات ما تأسست عليه من نمو لـ «الوعي الذاتي» (Self-consciousness) والحسابات العقلانية والإرادة التسلطية. كما يمكن ملاحظة هذه الثنائيات في مناحي الوجود كلها، من العلاقات الاقتصادية وصولاً إلى أعمق البنى الفكرية البشرية. وبهذا، يهدف الإنتاج المادي في الجماعة أساسًا إلى «الاستخدام» لا إلى «الربح»، ويرتبط بالتوزيع المشترك بين الكل لجميع البضائع والخدمات عدا البسيط منها. كما لا يمكن فصل الفن والدين عن الممارسة اليومية للحياة الأهلية والمدنية والمهنية، أما المعرفة والمهارات التطبيقية فيجري تناقلها بالوراثة والتجربة والتمثل. وعلى العكس من ذلك، نجد أن الروابط الشخصية في المجتمع تخضع لاستحقاقات الحرية الفردية المجردة. كما أن الملكية والعمل تحولا إلى «سلع» مجردة قابلة للتسويق تقاس «قيمتها» بوساطة سلع أخرى أكثر تجردًا في هيئة نقود، حيث نزحت حركة الإنتاج من ورشات العمل الصغيرة الذاتية الإدارة إلى المعامل الضخمة الإنتاج، ونُقي الفن إلى غرف المزادات والمتاحف. أما الدين - الذي كان قبل ذلك نبض الحياة اليومية - فأصبح ربوبيًا (Deistic) مذهبًا ميتًا، بينما أصبح يُستعان بمتخصصين من أجل اكتساب المعرفة و«النصح». حتى المنطق نفسه، أصبح يتخذ في الجماعة صيغة المنطق التطبيقي المشترك (أي الفطرة السليمة Common Sense) بحرفية المصطلح)، أما في المجتمع فإنه يتخذ إما صيغة

حساب المنفعة والخسارة الخاصة، وإما صيغة تمسك مجموعة من المفكرين الأفراد بـ «أفكار عامة مجردة». في الجماعة نجد أن الحياة نفسها تعتبر «دعوة» أو نداءً باطنيًا [شعور المرء بأنه مدعو إلى القيام بعمل اجتماعي أو ديني] لا العمل وحده، بينما تتخذ الحياة في المجتمع صورة «عمل تجاري» منظم لتحقيق «نهاية سعيدة» مفترضة.

امتدت هذه الثنائيات بالضرورة لتشمل ميادين السياسة وفلسفة الفقه التشريعي والحقوق والقانون، وهي الميادين التي سماها تونيز كومولث<sup>(8)</sup> (Commonwealth). وقد بُحثت هذه الموضوعات بشكل أكثر تفصيلاً في القسم الثالث من الجماعة والمجتمع، على الرغم من ذكرها في ما سبق من الكتاب. ومع وجود أشكال مختلفة للإرادة، وازب تونيز في إصراره على أن خواص كل من «الجماعة» و«المجتمع» كامنة ومتعايشة ضمن المنظومات السياسية والقانونية في فترات التاريخ كلها. ولا بد، في الأنظمة الاجتماعية الصغيرة (Micro) والكبيرة (Macro) من تفريق تحليلي بين كتلة من الأفراد المتجاورين، ومجامع تتطلب «شخصية» سياسية مشتركة. لكن الشخصية الجماعية ضمن الجماعة تتطور بشكل كبير عبر الزمن بأسلوب يكاد يكون خفيًا على المراقب الاجتماعي، في حين يتميز أصلها في المجتمع من خلال حدث تاريخي مؤسس.

في كلتا الحالين نجد أن الإطار القانوني هو مفهوم وضعي من صنع الإنسان، على الرغم من أن القانون في الجماعات يتشكل من خلال التجربة العامة والعمل المشترك بينما نجد أنه في المجتمعات الضخمة التعددية هو نتاج للعقلانية القانونية والإدارية والتشريع الرسمي. ففي الجماعة تُقصى الخلافات من خلال أخلاقيات مشتركة خفية تُعزز بوساطة مشاعر

---

(8) جدير بالذكر أن هذا المصطلح الذي وضعه تونيز في عام 1887 يدل على «المجتمع السياسي المتقدم» أو «المفهوم الأكثر حداثة للدولة» قد جرى تبنيه لاحقًا في عام 1931 في تسمية تجمع «دول الكومولث» التي بدأت من إنكلترا والدول التي استقلت عنها وضمت أكثر من 50 دولة منذ عام 1947. (المترجم)

الخزي والعار، في حين يضبط المجتمع بوساطة «الرأي العام» و«التهذيب» و«المسلكيات الحميدة». وتنبع السلطة السياسية في نظام الجماعة من انقسام أولي للوظائف يستقى من الجنس والولادة والقتال والقوة البدنية. في حين تحافظ السلطة الذكورية لرب الأسرة على استمرارها وشرعيتها من خلال القانون العرفي فترة طويلة بعد تراجع أسباب قوتها وضرورتها. إلا أن تطور الجماعة يفضي إلى إضافة صيغ سلطوية أخرى إلى السلطة الأبوية بشكل مرافق - أو متشابك غالبًا - مبنية على وظائف أكثر تخصصًا كما نجدها عند القادة العسكريين والقساوسة والقضاة ومجموعات المهنيين المهرة. وتساهم هذه الأدوار بالتدرج في ظهور المؤسسات العامة التخصصية للجماعات المتقدمة من مناطق زراعية وإدارية ومجموعات دينية ومهنية ذات إدارة ذاتية وشركات تعاقدية وتجمع عام مبني على القدرة على الخدمة العسكرية. وكان تونيز قد أشار إلى مخاطر عدة ترتبط بالقهر والسيطرة ضمن ما يشبه هذا النظام وظيفيًا وتراتبياً، وهي مخاطر يمكن أن تجابهها - في مجتمع كامل الاندماج - كل من القيم الدينية المشتركة والشبكات التبادلية للحقوق والواجبات والاحتفالات الفنية والطقسية بالقرابة والأصول المشتركة وقوة التقييد القانوني لكل من الحريات الشخصية والملكية الخاصة. فلدى استيعاب هذه الأنساق ضمن أنظمة سياسية أكبر، فإنها تقع غالبًا ضحية الإقصاء أو السحق من خلال السيطرة الأجنبية والعبودية والجيوش المحترفة الجشعة. لكن في الحالات التي تنجو فيها مشكلة «كومونلثات مدنية» (Civic Commonwealths) - كما في المدن - الحواضر الهلنستية (Hellenistic polis) أو (المدن الحرة) الجرمانية في أواخر العصور الوسطى - فإنها استمرت وشكلت «جماعة» في أعلى أشكالها وأنقائها: وهو شكل لا يزال مستمرًا في بعض المؤسسات والممارسات المتبقية في الثقافات المفتتة التنافسية الاستعمارية أواخر القرن التاسع عشر.

بوصفه نظامًا للسياسة، يتقاطع «المجتمع» مع «الجماعة» في كثير من الأشكال الظاهرية كالجمعيات التمثيلية والوظائف العامة التخصصية وإطار قانوني وضعي، لكن الجوهر الأساس يختلف بينهما تمامًا. ففي المجتمع

نجد أن «الفاعلين العقلانيين» المعزولين والمتشككين والمعظمين الرفاه لا يمكن أن يجدوا في أنفسهم القدرة على تشكيل شخصية «طبيعية» موحدة، لكن الضرورات الوظيفية للعلاقات المتبادلة تقتضي حاجة كل منهم إلى قوة أكبر لفرض قواعد العقد على باقي مواطنيهم، ويفضي ذلك إلى نشوء «شخص مصطنع» (Artificial Person) - إما أمير وإما جمعية وإما خليط من الاثنين - تُفوض إليه سلطات المنتدبين الأمرين الأفراد كما هي الحال في إدارة شركة مساهمة محدودة، فيمثل حقوقهم ومصالحهم ضد المجموعات الخارجية كما في المنازعات في ما بينهم. وفي نظر تونيز، كان هذا جوهر دور الدولة في مجتمع السوق التنافسية. لقد وُجد هذا الدور وُشرعن بفعل الإحياء الحديث للقانون الروماني الذي ركّز على التعاقد الحر وحياديته تجاه وجود الجماعات والشركات بذاته وتقويضه القاسي للخصوصية المحلية والممارسات القديمة وأشكال «العرف» الشعبية التاريخية.

لكن المفارقة تكمن في أن التبسيطية المجردة لهذا النظام التي جاءت لخدمة مصالح أصحاب الملكية الخاصة - تضمنت في ذاتها بذور أمر مختلف تمامًا؛ إذ تتحول الدولة نفسها إلى دور المفسر لـ «ما يجب أن يكون القانون عليه»، من خلال استيلائها على نظام القانون الوضعي لأغراضها الخاصة. كما أنها تصبح مرادفة لـ «المجتمع» ولـ «فكرة المجتمع» باعتباره موضوعًا مفردًا عقلائيًا يحتضن الجميع، من خلال القضاء على مصادر السلطة الأدنى منها والمنافسة لها. وتستحدث الدولة سابقات لأنواع أخرى من التدخل السيادي في ميزان قوى السوق وتوزيع السلطة الاقتصادية، من خلال استخدامها الإكراه وسيلة لضمان حرية التعاقد. كما تفتح عن غير قصد صندوق باندورا بكل ما فيه من رغبات رائجة غير محدودة وغير مضبوطة من خلال تدميرها «الجماعة» وعولمتها المنظور الذهني للإرادة المحكمة العقلانية. يقول تونيز إن هذه الاتجاهات تغلق الباب بشكل متزايد أمام أي عودة للأنساق التقليدية الطابع الموجودة في الجماعة، لكنها تفرض أيضًا قيودًا وتناقضات مفرطة تثقل المجتمع وتضعف استقراره بوصفه نظامًا سياسيًا. كان تونيز متشائمًا وتنبؤيًا وغامضًا في ما يتعلق بنتائج هذه التوترات، لأنها ربما تقود إلى محاولة الطبقة

العاملية الاستيلاء على السلطة، أو تؤدي إلى قيام نظام اشتراكية الدولة القائم على أساس قومي تهيمن فيه النخب التكنوقراطية والشركات التجارية الكبرى، أو تؤدي إلى دولة عالمية (World State) شاملة تبنى على مجتمع «اشتراكي». تهدد جميع هذه المآلات بأن تجلب معها خراباً أكثر بكثير من نظام التعاقد التجاري الخاص. ويتوصل تونيز إلى أن مع انهيار الإمبراطورية الرومانية «انقلبت المدنية بكاملها رأساً على عقب بفعل طريقة جديدة في الحياة يهيمن عليها المجتمع المدني والتجاري، وفي إطار هذا التحول ستنتهي المدنية نفسها».

ثمة قلة من المنظرين الاجتماعيين كانوا أكثر نهمًا في قراءاتهم من تونيز، لكن أحدًا منهم لم يكن أكثر طموحًا في محاولاته الجمع بين حقول معرفية عدة. فقد تضمن الكتاب والمقدمات المتتالية لـ الجماعة والمجتمع ذكر تونيز للمنظرين المعاصرين الذين كان يدين لهم بشكل خاص؛ فمنح الصدارة في الطبعة الأولى للسير هنري مين وأوتو غيركه وكارل ماركس، في حين أشار بحرارة إلى أوغست كونت، هربرت سبنسر، وألبرت شايفله وأدولف فاغنر. كما أشار إلى بعض كتّاب القرن التاسع عشر كعالمي الأنثروبولوجيا باخوفن ومورغان، والمنظرين القانونيين سافينيي وإيهرينغ، والمؤرخين الاقتصاديين رودبيرتس وروشر، وعالمي الفيزيولوجيا النفسانيين الإنكليزيين رومينز وليويس. وللاسترشاد بالمنهج العلمي راجع تونيز أسلافه من المنظرين، خصوصًا هوبز وسبينوزا وهيوم، أما في المشكلات الأخلاقية فأحال مرارًا إلى الكتاب الكلاسيكيين، ومنهم أرسطو وأفلاطون وشيشرون وسينيكا. كما يمكن القارئ أن يلاحظ لمسات تأثيرات أخرى لم تذكر بالاسم، كان منها نيتشه، وكتاب كليرك ماكسويل، المادة والحركة، والمدرسة اللاماركية للبيولوجيا التطورية. كما نلاحظ تأثير مهم لم يذكره تونيز تحديدًا في الجماعة والمجتمع، لكنه أشار إليه في مكان آخر، وهو عمل العالم السياسي لورينز فون شتاين (Lorenz von Stein) الذي اعتبره تونيز حاملًا مهمًا لفكر هوبز، ومن أوائل من عرّفوا المجتمع بوصفه ظاهرة اجتماعية ثقافية رئيسة مميزة لأوائل القرن التاسع عشر. ومن أهم المصادر الأخرى لخلفية العمل كان النسخة التي أصدرها تيودور مومسن في

عام 1870 لـ «خلاصة» جوستينيان<sup>(9)</sup> التي استخدمت المصطلحين «جماعة» (communio) و«مجتمع» (societas) للتفريق بين الملكية الجمعية والفردية تحت سلطة القانون الروماني بطريقة تتناسق تمامًا مع استخدام تونيز للمصطلحات ذاتها. كما تشي سعة اطلاع تونيز على عدد من مصادر القانون الروماني ومراجعته بوجود خلفية خفية لعمله ترتبط بالجدل الذي كان مشتعلًا في الدوائر السياسية والأكاديمية في ثمانينيات القرن في شأن القونة المقترحة للقانون الألماني، فضلًا عن مرجعية أخرى تتمثل في المنظر التنويري الاسكتلندي آدم فيرغسون الذي كانت رؤيته الثنائية لمصطلح «المجتمع المدني» - بوصفه شرطًا مسبقًا لتحقيق السلام والرفاه من ناحية، ومقدمة لانتشار الذرية النفسية<sup>(10)</sup> والفساد والانحدار الأخلاقي من ناحية أخرى - تقترب من تصور ما سيضعه تونيز لاحقًا من محددات للمجتمعات الكبرى.

يبدو من ذلك كله أن تونيز بوصفه منظرًا كان أحد الكبار الذين مزجوا أفكار الآخرين. ومن المؤكد أن هناك عددًا كبيرًا من النقاط التي كان فيها الجماعة والمجتمع على صلة وثيقة بنقاشات كتاب آخرين ومصطلحاتهم. لكن ما اعتبره تونيز نفسه الجوهر الأساس والبنية الداخلية لحجته - الربط بين نوعين مختلفين من الإرادة ومفهومين مختلفين لحرية الإنسان - كان متجذرًا بشدة في تفسيرات «العقل المحض» و«العقل العملي» التي قدمها إيمانويل كانط - على الرغم من أن كانط بقي مغفل الاسم بشكل غريب إلا في مقدمة تونيز لطبعة عام 1887. وبصراحة أكبر، كرر تونيز بوضوح في تصويره الصناعة

---

(9) جوستينيان الأول (Justianian I): هو آخر الأباطرة البيزنطيين (482-565م)، عرف بـ جوستينيان العظيم. اشتهر بوضعه مراجعة كاملة واسعة للقانون الروماني في مجلدات أربعة هي: المخطوطة الجوستينيانية (Codex Iustinianus)، والخلاصة (Digesta)، والمؤسسات (Institutiones)، والرواية (Novellae). (المترجم)

(10) الذرية (Atomism): نظرية سوسولوجية تنبع من المبدأ العلمي الفيزيائي للنظرية الذرية، على أسس فلسفية مستمدة من الفيلسوف اليوناني ديمقريطس (Democritus) والروماني لوقريطس (Lucretius) وهي تعني اعتماد الفرد بوصفه وحدة تحليلية «أشبه بالذرة» لجميع مناحي الحياة الاجتماعية، وقد طورها ونقلها من الفضاء الاجتماعي البحث إلى الفضاء السياسي كل من جون لوك وتوماس هوبز بشكل أساس. (المترجم)

الحديثة رؤية الكتاب الأول من كتاب رأس المال لماركس، في حين أن تحليله التحول التاريخي من الجماعة إلى المجتمع جرى شرحه تقريباً باقتباسات عن غيركه ومين. وكان استخدام تونيز واعتماده على مؤلفين سابقين مضللاً في بعض المناحي، لكن انتقائته هذه لم تكن عشوائية إطلاقاً. ويتضح ذلك في أنه تعمد رفض أو تجاهل بعض المنظرين الكبار ممن يفترض أن تصب أفكارهم في سياق اهتماماته ذاتها. كما أن مناحي كثيرة من رؤيته في المجتمع والسياسة والتاريخ كانت تختلف جذرياً عن رؤية مؤلفين أعجب بأعمالهم. إضافة إلى ذلك، كان تونيز يشرح بعض هذه الاختلافات في أحيان ويصقلها في أحيان أخرى (بما في ذلك التلاعب في نصوص المراجع التي يقتبس منها، محاولاً تقريب آرائهم لتتناسق أكثر مع آرائه هو).

لا يمكننا التعامل مع هذه النقاط بالتفصيل في هذه المقدمة، لكن بضعة أمثلة قد تفي بالغرض. فمن الواضح أنه أغفل أي إشارة إلى جون ستيوارت مل الذي كان كتابه نسق المنطق (*A System of Logic*) محط اهتمام شديد في أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا وفي بريطانيا - حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يعارضونه - باعتباره ممارسة كلاسيكية للمنهجين العلمي والسوسولوجي. وكان تونيز بالطبع ملماً بكتابات مل، لكنه تجاهل نظرياته معتبراً إياها «رخوة» (ويبدو أنه لم يسمع بغريم مل المهزوم وليام ويويل الذي انتهج في فلسفة العلوم الاستقرائية نهجاً يتفق في نواح عدة مع نهج تونيز). ومن المرجعيات الأخرى التي رفضها تونيز كانت هيغل، حيث محا في أعماله «كل تبصّر تاريخي، إضافة إلى أي نظرية عن وجود علاقات حقيقية بين إرادة الفرد والمجموعات الاجتماعية» (مقدمة طبعة عام 1912). أما الاستبعاد الأكثر مفاجأة فكان لتشارلز داروين الذي ظهر اسمه مرة واحدة في طبعة عام 1887، ومن ثم أزيل تماماً في طبعة عام 1912. ويبدو أن هناك سببين لهذا الإقصاء؛ فعلى الرغم من أن تونيز لم يكن لديه اعتراض جذري على نظريات داروين البيولوجية، فإنه اعترض بشدة على التطبيق الحرفي المفرط لهذه النظريات في العلوم الاجتماعية - وهو اتجاه بدأ يظهر في أنحاء من ألمانيا في ثمانينيات القرن [التاسع عشر]، ثم ما لبث أن انتشر فيها كلها بعد ذلك بربع قرن. ولم يكن



رأي تونيز في ذلك بارزًا تمامًا في ثنايا نص الجماعة والمجتمع لكنه يتجلى في كتاباته الأخرى، حيث يرى أن الطابع العضوي لأي مؤسسة اجتماعية لا تكمن في سماتها البيولوجية، بل في الطبيعة الرابطة للعلاقات «السوسيولوجية» الجوانية التي تحفظ تماسكها. وبناء على ذلك، فإن فكرة اعتبار الجماعة أو المجتمع «جسمًا» فيزيائيًا هي مجرد قياس معبر لا أكثر. ثمة اعتراض ثانٍ هو أن تونيز يفضّل - أقلّه في سياق الحديث عن الكائنات الحية الاجتماعية - النموذج التطوري المرتبط بـ «وراثة الصفات المكتسبة» الذي قدمه لامارك وسبنسر وشارك فيه داروين نفسه إلى حد ما على نموذج «الطفرات العشوائية» الذي اعتنقه عدد من علماء الجيل الثاني الداروينيين الألمان. وأيًا تكن الحالة بالنسبة إلى الطفرات البيولوجية، فمن الواضح تمامًا لتونيز أن نتائج الممارسة والعادات الاجتماعية قابلة للانتقال، وأن المهارات المكتسبة ووجهات النظر تنتقل من الآباء والأمهات إلى الأبناء والبنات.

حتى في ما يتعلق بالمرجعيات المفضلة لدى تونيز، كانت مقارنته لها أكثر صرامة وانتقائية مما يفترض به غالبًا. فاعتمد بشدة على مين في إشارته إلى «العقد» باعتباره الوكالة الخفية التي تعمل على تحويل الجماعات المستترة إلى مجتمعات مدنية حديثة، لكنه لم يشاطر مين رأيه في أن تحولاً كهذا هو في الأساس لمصلحة الفردانية الإنسانية والحرية الشخصية. كانت نظرتة بالتحديد في ما يخص حالة النساء مختلفة بشكل واضح عن نظيرتها عند مين، حيث انتقد تونيز تجاهل مين رأي أن مرحلة ما قبل الجماعات (pre-Gemeinschaft) في تاريخ العلاقات الإنسانية كانت مبنية على أساس أمومي. وافترق بالتأكيد عن رأي مين أن مكانة المرأة تقدمت بشكل متواز مع صعود مبدأ المجتمع التعاقدية. فقد كان تونيز يرى عكس ذلك تمامًا: لقد حرمت المرأة من مكانتها وكرامتها ووظيفتها بإدخالها في السوق، وأجبرت على اعتماد «أدوار» وارتداء «أقنعة» الرجال. وكان ثمة اختلافات توكيدية مشابهة بين تونيز وغيره. فقد استقى تونيز من غيره أحد أهم موضوعاته: أن الإحياء «الحدائي» للقانون الروماني كان محررًا نظريًا بالغ القوة لإضعاف الطرائق العرفية والحدسية في الحياة والفكر وتقويضها. وأخفى تونيز في ثنايا اقتباساته الكثيفة من القانون التعاوني الألماني

(Das deutsche Genossenschaftsrecht) عددًا من التعديلات الطفيفة لكتابات غيركه، حيث يظهر أن الحياة القروية التقليدية كانت أكثر «جماعية» (Communitarian) على وجه الحصر أكثر مما اقترحه غيركه. لكن في ما يخص تطبيق ذلك في القرن التاسع عشر، كان نقد تونيز لآراء غيركه هو العكس تمامًا: اتهم تونيز الباحث التاريخي القانوني العظيم - في رسائل خاصة ولاحقًا في أعمال منشورة - أنه كان يلتقط دائمًا علامات ودلائل بعودة يقظة جماعية معاصرة لم تكن بالفعل سوى تجميعات مخترعة لماضٍ لا يمكن استعادته.

إذا تجاوزنا علاقة تونيز بكل من غيركه ومين، فإن الأهم من ذلك هو استعانتة بماركس وهوبز. حين ظهر كتاب الجماعة والمجتمع أول مرة جرى تأويله في كثير من المناطق على أنه عمل ماركسي، حيث إن نظرتة إلى التاريخ الاقتصادي تكاد تكرر تحليل ماركس لا بخطوطه العريضة البسيطة فحسب، بل في موضوعات أكثر تقنية كطبيعة عقد العمل وعملية انتزاع القيمة الفائضة وأثر أساليب الإنتاج الضخمة في النفس البشرية والتوسعية المنهجية القهرية لرأس المال الضخم.

في مقدمة طبعة عام 1887، صرح تونيز أنه «سعيد بجذب الانتباه» إلى اسم ماركس، وانتقد الذين تجاهلوا تعاليمه معتبرين إياها يوتوبية أو لا أخلاقية. لكن على الرغم من ذلك - أكان في نسختي الجماعة والمجتمع أم في غير ذلك من كتابات تونيز ونشاطه، كانت هناك ملامح عدة تميز آراءه من آراء مؤلف رأس المال، أحدها هو تشكيل تونيز العميق بإمكان حل «تناقضات» الرأسمالية العالمية بوساطة أداة فظة كالثورة البروليتارية. ومن الاختلافات الأخرى أيضًا أن تونيز - على الرغم من انتقاده نوستالجية غيركه - أمضى معظم حياته في تشجيع فاعل للتطورات «الجماعية» داخل مجتمع السوق، من خلال الحركات الأخلاقية الثقافية، وتعاونيات المنتج والمستهلك، و«اشتراكية النقابات» (التي كان ماركس يعتبرها مجرد عبث في مفاهيم يوتوبية مثالية). ثمة اختلافات أكثر تقنية أيضًا بين فهم تونيز وفهم ماركس لعلم الاقتصاد وللتاريخ. وكان تونيز أكثر تأكيدًا بكثير من ماركس على التجار الصغار المبادرين

بالتعاقد باعتبارهم محررًا للتغيير، وأقل منه تأكيدًا بكثير على «تقسيم العمل» (كان يؤمن أن تخصيص الوظائف كانت السمة المميّزة للجماعات الصغيرة قرونًا عدة، وساهم في تعزيز روابط الجوار لا تقويضها). وعلى الرغم من أن تونيز كان غالبًا يتعرض للانتقاد بسبب تعلقه الشديد بالنظرية الماركسية (والريكاردية) «تقدير القيمة بحسب العمل المبذول» (Labour Theory of Value)، فإن نسخة عام 1912 من الكتاب سلّمت بوجود مقاربات أخرى. بينما عرضت دراسة تونيز اللاحقة عن ماركس (1922) بوضوح أن رأي ماركس يستدعي الاستكمال بإدخال نظرية المنفعة الحدية (Theory of Marginal Utility). وربما يبدو الاختلاف الأعمق في أن تونيز (في النظرية أقله، إن لم يكن في التطبيق دائمًا) كان ملتزمًا برأيه في أن عمل العالم السياسي والاجتماعي هو الكشف عن الجانب «الصحي» في أي نظام اجتماعي أو جسم سياسي (بمعنى القوى التي تحافظ على تماسكه ليشكل «وحدة» وظيفية)، بينما كان ماركس بوضوح أكثر اهتمامًا بالصراع وبعلم أمراض المجتمع (Social Pathology) (بمعنى القوى التي تؤدي إلى تفكك الأنظمة وانهارها).

لم تأت مقدمة تونيز للطبعة الأولى من كتابه الجماعة والمجتمع على ذكر توماس هوبز بوصفه أحد مرشديه المعلمين، لكن هوبز يظهر بشكل متكرر في النص وفي مقدمات الطبقات التالية. ولا يمكن الشك في أنه كان إلى حد كبير «الرجل خلف الكواليس» في هذا المشروع بكامله. لكن ينبغي أن نلفت إلى ضرورة التفريق بين اعترافه بفضل هوبز كفيلسوف تكتيكي من جهة ومعالجته الأكثر نوعية لنظريات هوبز الاجتماعية والسياسية والقانونية من جهة أخرى، وإن لم يوضح ذلك بشكل جلي. وكنا قد أشرنا سابقًا إلى ارتباط تونيز بأعمال هوبز (التي قادت في ما بعد إلى نشر تونيز دراسة طموحة تعتبر هوبز نقطة ارتكاز قرونًا عدة من التاريخ الفكري الأوروبي). وعلى الرغم من اهتمام تونيز المسلّم به بأفكار هوبز السياسية واعتباره منظرًا اجتماعيًا رائدًا، فإن اهتمامه الأول والأكثر جذرية انصب على هوبز باعتباره عالمًا منطقيًا وإيستمولوجيًا ومنظرًا علميًا رياضيًا، فاعتبره مُسقط النظريات الأرسطية عن الطبيعة والمادة،

وبطل الاسمانية<sup>(11)</sup> في وجه الباطنية اللغوية، والسباق في الجمع بين التحليل الاستقرائي والتجريبية المتماسكة التي جهد في محاكاتها. وكان هوبز - في نظر تونيز - مخترع «النمط المثالي»<sup>(12)</sup> المفهومي (Normalbegriff) الذي مكّنه من تشذيب الطبيعة الإنسانية وبنى السلطة والممارسات الاجتماعية إلى حدها الأدنى الأساس، كما هي حال الرموز الهندسية. وقد أصر تونيز - كوريث ومفسر لتراث هوبز الفيلسفي - على اعتبار معرفة الحقائق التاريخية المجردة أمرًا عديم الجدوى ما لم يكن ذلك للاستدلال بها، أو أن تكون موضحة من خلال نموذج تحليلي. وكان هوبز هو المثال خلف افتراض تونيز أن مبادئ «الجماعة» و«المجتمع» و«الإرادة العضوية» و«الإرادة العاقلة» هي ببساطة أدوات تحليلية مصممة لتحليل الشخصية العامة للمؤسسة الاجتماعية والنفس الإنسانية وشرحها: بمعنى آخر لم تكن أحكامًا معيارية للسلوك، ولا توصيفًا حقائقًا لحوادث أو أنظمة أو شخصيات بعينها.

لكن هذا الادعاء الذي أمضى تونيز حياته في تكراره، أظهر مشكلات معينة بشأن علاقة «الجماعة والمجتمع» وتفسيراتها؛ إذ إن سرد تونيز - كما أسلفنا - بدا أبعد بكثير من القول إن هذين النموذجين يكمنان في جميع الحالات التاريخية كما هي حال الزوايا في علم الطبوغرافيا (Topography)، بل إنه - على العكس من ذلك - افترض بوضوح أن الترتيبات «الجماعية» تأكلت ودمرت نهائيًا (مرتان في حلقتين مطولتين من التاريخ الإنساني) بفعل صعود مجتمع السوق، وبدفع من تطورات نظرية في القانون الروماني. أدت هذه العملية إلى انهيار الحضارة القديمة، وكانت آنذاك تقود إلى انهيار معادلهما الحديث. وكان

---

(11) الاسمانية (Nominalism): مذهب فلسفي لا يعترف بوجود «المطلق» في هذا الكون، ويرى أنه لا يمكن إيجاد مفهوم واحد ينطبق على جميع الأفراد أو العقول الإنسانية، من هنا يجد أن الأفكار والمذاهب التي تشارك مفرداتها اللغوية، تتحدث عن أشياء مختلفة لا يجمعها سوى الاسم. (المترجم)

(12) النمط المثالي (Ideal Type) أو النمط الصافي (Pure Type): مصطلح ارتبط بشكل رئيس بالفيلسوف ماكس فيبر الذي اعتبر أن العلوم الاجتماعية تحتاج إلى بناء مفاهيم نظرية افتراضية تستخدم في بحوثها، وأن هذه المفاهيم هي عنصر شخصاني «غير موضوعي» يعتبر أحد العناصر التي تميز بينها وبين العلوم الطبيعية. (المترجم)

هذا كله يجعل من الصعب قبول ادعائه أن الجماعة والمجتمع لم يكن أكثر من تمرين في السوسولوجيا التحليلية. وعلى الرغم من أن تونيز تتلمذ على يد هوبز بصفته فيلسوفًا، فإنه يفتح الباب لبعض الاختلافات الموضوعية المهمة بينهما في ما يخص الفكر الاجتماعي والسياسي. إضافة إلى ذلك، كانت هناك دلائل في هذه المجالات الأخيرة تشير إلى أن رفض تونيز المفاهيم الكلاسيكية «ما قبل هوبز» كان بعيدًا من الاكتمال، وهو رأي أكدته في وقت لاحق في دراسته عن هوبز في عام 1896 من خلال تناوله النظريات السياسية المتناقضة بين هوبز وأرسطو.

وردت الإشارات الرئيسة الصريحة إلى أرسطو في الجماعة والمجتمع في تصوير تونيز للجماعات الصغيرة على أنها تطور طبيعي في تنامي «الاقتصاد» الأسري الأصيل المتجذر (Autochthonous). لكن كان ثمة عدد من التلميحات الأرسطية الضمنية، كان أبرزها عزوف تونيز عن الاعتراف بدور التجارة في إضافة أي «قيمة» حقيقية إلى القيم التبادلية، وكرهه للتبادل التجاري المالي (على الرغم من مصالح عائلته في هذا المضمرة)، والنظرة المثالية التي يضيفها على المدينة ذاتية الحكم، ولجوءه المتكرر في تحليله الكائنات الاجتماعية والمادية على حد سواء إلى التمايز بين «الشكل» و«المضمون». إضافة إلى ذلك فإن كثيرًا من المناحي التي افترق فيها عن هوبز كانت له فيها ارتدادات غير مباشرة إلى أرسطو أو تقاليد أقدم في الفكر السياسي كان أرسطو أنموذجها. وأوضح الأمثلة هو التباين بين رؤية تونيز للتناغم الذي يتطور بشكل طبيعي في الجماعات الوظيفية السليمة، والتصوير السلبي للعلاقات الاجتماعية قبل - التعاقدية في القسم السابع عشر من كتاب اللويثان «في الأماكن كلها التي عاش فيها الرجال ضمن عائلات صغيرة، نرى أن سرقة بعضهم بعضًا وسلبه تعتبر تجارة».

ثمة فرق جوهري آخر بين تونيز وهوبز في معالجتهم للقهر المفروض في العلاقات الاجتماعية في المجتمعات التجارية المتقدمة؛ إذ يتمحور رأي تونيز حول إنشاء سلطة سيادية «مصطنعة» كي تحل محل العنف الخاص من خلال الإلزام العام بالعقد. وعلى الرغم من أن رأي تونيز أقل تفصيلاً من رأي هوبز،

فإنه مع ذلك بدا كأنه يعكس بشدة رأي أستاذه إذا تناولناه برؤية سطحية. وفي النسخة المنقحة في عام 1912 أشار تونيز بشكل خاص إلى «شعب هوبز» باعتبارهم مطابقين لـ «سلااتهم في مجتمعي» (أي فهم تونيز للمجتمع)، لكن في الواقع كان تأثير الدولة والمجتمع على مواطني «مجتمع» تونيز هو النقيض الكامل من مناح عدة لما طرح من تصورات كتابه عن المواطن وكتاب اللويثان. ففي حين أن المؤسسات السياسية والاجتماعية في نظام هوبز تروّض غريزة العدوان الإنساني السافرة وتمدّنها، نجد أنها في نظام تونيز تدعمها وتطلقها من عقالها. وفي حين ينتقل الرجال والنساء عند هوبز من الانعزال إلى الاختلاط، ينتقلون في رؤية تونيز بالاتجاه المعاكس. وفي حين كانت «الأفئدة» عند مواطني هوبز تعبيرًا عن التمثيل السياسي، كانت تعبّر في مجتمع تونيز في أفضل حالاتها عن ورقة التوت التي تغطي الحسابات التجارية، وتشكل في حالاتها الأكثر تطرفًا بديلًا مصطنعًا للنفس البشرية الجوانية أو «الروح». وفي حين يتصوّر هوبز أن وجود سلطة سياسية «مطلقة» شرط لازم لوجود مؤسسات اجتماعية مستقلة تعددية حرة نسبيًا، فإن تونيز يرى أن ذلك سيؤدي حتمًا إلى ابتلاع بالجملة لـ «المجتمع» من خلال الدولة. في هذه القضايا كلها هناك افتراض أساس في أن العلاقات الاجتماعية «الطبيعية» علاقات مفيدة وعادية، بينما العلاقات المصطنعة ضارة ومَرَضِيَّة: إنه التفريق الذي حمل العلامات المميزة لا للنظرة «الميكانيكياتية» (Mechanistic) الخاصة بالتنوير العلمي، بل بالجدور المدرسية الأرسطية والقروسطية.

حين ظهر الجماعة والمجتمع أول مرة في عام 1887، تجاهله بشكل كبير الفلاسفة الأكاديميين الذين كان موجهاً إليهم بالدرجة الأولى. فبيعت منه بضع مئات من النسخ فقط، وفشل بوصفه عملاً مفردًا في أن يؤمن له مقعد الأستاذ الجامعي الذي كان يطمح إليه. وتحطمت طموحاته في شغل منصب كهذا بعد أن قامت حكومة بروسيا بإعلان رفضها دعمه «حراك الثقافة الأخلاقية» في تسعينيات القرن التاسع عشر ولارباطه المفترض بالحزب الاشتراكي الديمقراطي (على الرغم من أن تونيز في حقيقة الأمر كان معارضًا لكثير من تفصيلات «اشتراكية الدولة» التي طرحها فرديناند لاسال، وكان انضمامه

في النهاية إلى هذا الحزب رده الشخصي المقاوم للنازية في عام 1932).  
بذلك واصل تونيز عمله محاضرًا خارجيًا (Privatdozent) في كييل حتى أواسط  
خمسينياته، بالتوازي مع استمراره في العمل على بحوثه في مجالات عدة،  
فأكمل دراسته الضخمة عن هوبز، وكتب مقالات دراسية عدة عن فلسفة اللغة  
و«العلامات الاجتماعية»، وتجاسر بشكل كبير على الدخول في الدراسات  
السوسيولوجية التجريبية. ولم يحصل على كرسي الأستاذة في جامعة كييل  
الذي جافاه مطوّلًا حتى عام 1912 مع إعادة نشره الجماعة والمجتمع في طبعة  
جديدة جذبت اهتمامًا واسعًا أول مرة. بعد الحرب العالمية الأولى تصاعدت  
شهرة كتابات تونيز في أوروبا وأميركا الشمالية، واكتسب الجماعة والمجتمع  
صفة المرجع القانوني للسوسيولوجيا الكلاسيكية. لكن شهرته في بريطانيا  
اقتصرت بشكل أساسي على اعتباره «عالمًا سياسيًا» ومفسرًا لـ «المدرسة  
الإنكليزية» في الفكر السياسي (New Statesman 51 تموز/ يوليو 1916).

على الرغم من شهرته المتأخرة، بقي الجماعة والمجتمع عملاً مربكًا  
ومراوغًا للقراء كما كان حين نشره أول مرة. صرح تونيز في مقدمة الطبعة  
الأولى أن الاستنتاج الأهم الذي يمكن استقاؤه من عمله هذا هو أن القوالب  
الشائعة في مسألة «الفردانية في مقابل الجماعية» هي بلا معنى. واقترح بديلاً  
من ذلك نوعين مختلفين من «الفردانية»: النوع الواعي لاذتياً الذي يولد  
وينتشر بشكل طبيعي من خلال الجماعة، والنوع الواعي ذاتياً الذي تتبناه  
وتصنّعه ثقافة المجتمع. لكن رسالة الكتاب لم تصل إلى القراء بهذا الشكل، إذ  
أصر كثير منهم على تفسيرها إما باعتبارها مقالة في الرومانسية (Romanticism)  
والقروسطية وإما منشورًا سياسيًا. في معرض الدفاع عن نفسه ضد الاتهامات  
بالمعاداة اليوتوبية للحدثة، كان تونيز يؤكد باستمرار أن التمايزات التي  
عرّفها ليست محددة بزمان أو متنافرة في ما بينها، وأن الأشكال المتناقضة  
للمؤسسات - والخواص المتناقضة داخل المؤسسة الواحدة - ستبقى دائماً  
متعايشة في أي بيئة تاريخية. وبهذا فإن أي برلمان أو جمعية قد يكون صنيعه  
فعل «مصطنع» معين، لكنه في الوقت نفسه مكوّن من أناس يرتبطون في ما  
بينهم - بدرجة تزيد أو تنقص - بروابط من القرابة والجوار والتاريخ واللغة

والثقافة. وبشكل مشابه، يختبر كل فرد بشري درجة مختلفة من الإرادتين العضوية والاختيارية، وكل من العفوية والحساب، والذاتية والشخصانية، وروابط القرابة وقوى السوق. فالسؤال المهم في أي بيئة «تجريبية» لا يكمن في ما إذا كان شخص ما أو مؤسسة ما أو فكرة ما أو فعل معين ينتمي إلى «الجماعة» أم «المجتمع»، بل يكمن في الموضوع الذي يشغله ضمن الطيف المتصل بين الاثنين. وفي هذا الشأن نجد أن تطبيق الأنماط المثالية على البيئات التاريخية الحقيقية استبق وشابه بشدة الأسلوبية التي سيطورها لاحقًا معاصره ماكس فيبر. كان تألف آراء تونيز مع فيبر واضحًا في إصراره على أن تفسير البيانات التجريبية يستلزم منطقيًا التبني المسبق لفئات تحليلية محددة باستخدام أسلوب اقترحه كانط. وبهذا، فإن التفكير المجرد و«المحتوى» التاريخي اليومي ليسا متناقضين في رأي تونيز في تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية، بل هما ضروريان ومتكاملان.

لكن هذه الموضوعات - سواء في الثمانينيات أم لاحقًا - بقيت غامضة، ذلك أن مستويات عدة من الجدل الذي حواه الجماعة والمجتمع جُمعت سوية بكثافة شديدة وبتناقض في ما بينها إلى حد ما. فحين راجع إميل دوركهايم كتاب تونيز في عام 1889، غفل تمامًا عن أن الغرض منه كان تحليل التنظيم الاجتماعي بوجه عام، لا الاقتصار على تحليل تحول تاريخي من ماضٍ، تضامني (solidarist) إلى مستقبل سيطرة الآلات. ومن المرجح أن القارئ الذي يألف المجموعة الأوسع من أعمال تونيز سيساظر دوركهايم التباسه. ولم تتبدد هذه الصعوبات مع محاولات تونيز المتكررة لجعل موقفه أكثر وضوحًا. على الرغم من ادعائه الموضوعية مرارًا، فإن اللغة نفسها التي استخدمها دفاعًا عن أفكاره غالبًا ما كانت تشي بكونه بعيدًا جدًّا من الحياد تجاه المحتوى القيمي لنموذجه الأساسيين والمصائر التاريخية الخاصة بكل منهما.

تبع أوجه الغموض هذه بالتأكيد من حقيقة أن مشاعر تونيز وقناعاته الداخلية - كما يتبدى بلا ريب في حياته وأعماله - كانت من مناح عدة أكثر تعقيدًا وانقسامًا وصعوبة في التناغم ما أمكنه الاعتراف به. لذا كان منطقيًا



جامعاً<sup>(13)</sup> (Arch-rationalist) مع نزعة إلى الروحانية، «كونيًا» (Universalist) مع ارتباط وثيق بثقافة موطنه الأم، خلوصًا للعلم الطبيعي الوضعي، لكنه مع ذلك يرفض الأثر التخريبي للتقانة العلمية على تفتيت البداهة والعرف والصيغ الأقدم للمعرفة. أما على مستوى أكثر عملية، ترافق رثاؤه المرأة الحديثة (التي دُفعت نحو علاقات السوق «الغريبة والمؤذية لطبيعتها الأصل») بالأمل (الذي ألمح إليه في طبعة عام 1912) في أن تغيير الأدوار الجندرية قد يساعد في إعادة إنشاء علاقات اجتماعية أكثر تناغمًا على صعيد المستقبل البعيد. وفي مسيرته بوصفه مصلحًا اجتماعيًا، كان ثمة تناقض بين التزام تونيز مخططات إعادة تكوين الجماعة وإيمانه القوي أن المجتمع أمر غير قابل للارتداد وأنه يمكنه «القفز فوق ظله». ولا يمكن ملاحظة هذه التوترات أكثر ما ألمح إليه هنا، إلا أنه يمكن ملاحظتها في حقول أخرى عدة: في آراء تونيز المنطقية واللغوية والسياسية والثقافية وفي الطبيعة الفعلية للتاريخ الإنساني.

نتج من ذلك أن المعجبين والناقدين والمعارضين وجدوا ضالتهم - كل بطريقته - في الجماعة والمجتمع، بل إن هذا العمل الكلاسيكي غالبًا ما يُشار إليه، وقلما يُقرأ. لهذا فُسّر هذا الكتاب على مدى أكثر من قرن تفسيرات عدة: بوصفه نصًا ممثلًا لمادية القرن التاسع عشر، وبوصفه أنشودة احتفاء بالقروسطية ومعاداة الحداثة، ومقالة في الكونية التنويرية، وتمريثًا على العنصرية والبيولوجيا الاجتماعية (Socio-biology). ونظرًا إلى اعتبار هذا الكتاب منشورًا شيوعيًا في البداية، جرى تبنيه في عشرينيات القرن العشرين من خلال المجموعات التي عرفت بدعمها للقومية المناضلة المتشددة (Militant ultra-nationalism) (عزّز تونيز هذا الربط عفويًا بإهدائه طبعة كتابه التي تلت الحرب العالمية الأولى إلى «شباب ألمانيا العظمى»). في ثلاثينيات القرن العشرين في

---

(13) المنطقية الجامعة (Arch-Rationalism): مدرسة تنادي بإمكان المعالجة المنطقية للمسائل الفلسفية مع تقبل تنوع المدارس والأساليب المنطقية النازمة لهذه المعالجة، انطلاقًا من القناعة باستحالة موضوعية هذه المحاكمة، وعدم وجود مفاهيم الصحة والخطأ بمعزل عن الأسلوب المنطقي المتبع، للمزيد يُراجع: Floyd Merrell, *Semiosis in the Postmodern Age* (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1995), pp. 22-23 (المترجم).

أميركا الشمالية اعتُبر الجماعة والمجتمع محاولة في الوظيفية البنائية التوافقية وبشيراً رائداً في الفينومينولوجيا الاجتماعية، بينما اعتبر في ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية جزءاً من تراث «اليأس الثقافي» الذي عمل على تعزيز الاشتراكية القومية. أما في الأزمنة الأقرب إلينا فاستُشهد بمرجعياته في السياسة الخضراء (Green Politics) ونظريات الجماعية (Communitarianism) والليبرالية المثالية (Idealist Liberalism) وفي الطفرة الحالية من الجدل الدائر حول «المجتمع المدني». والآن - في بداية القرن الحادي والعشرين - تبدو نقاشاته بالنسبة إلى بعض القراء أثرية (Antiquarian) بشكل غريب، وربما تبدو لقراء آخرين أكثر التصاقاً بثقافة الرأسمالية العالمية مما كانت الحال عليها في ظهوره الأول في عام 1887. ونحن نقدم الكتاب هنا لقارئ الإنكليزية من دون إلباسه مظهرًا سياسيًا محددًا، بل بوصفه عملاً صعبًا طموحًا بالغ الثراء كثيف النسيج يرفض الفهم الضيق؛ إنه كتاب يدعو لا إلى القولية الجامدة، بل إلى الاهتمام التاريخي بأقرب ما يمكن إلى تألفه مع عدد من الموضوعات والحوادث الماضية في الفكر السياسي والاجتماعي ومراجعته لها. وتعكس مفاصل النقص والغموض فيه صورة التيه المظلم لعصر معقد ومميز من عصور التاريخ الفكري الأوروبي.



## سرد تاريخي لحياة تونيز وأعماله

- 1855 ولد في 26 تموز/ يوليو في أويدنزفورت (Oldenswort) في دوقية شلاسفيك (Schleswig).
- 1864 ضم شلاسفيك إلى الدانمارك، ثم الغزو البروسي النمساوي وابتلاع ولاية شلاسفيك هولشتاين (Schleswig-Holstein) ضمن بروسيا.
- 1865 انتقلت عائلة تونيز إلى هوزوم (Husum)، حيث عمل والده هناك في العمل المصرفي التجاري.
- 1867 دخل تونيز مدرسة قواعد اللغات المحلية، ودرس الأدب الكلاسيكي الإغريقي واللاتيني والألماني.
- 1870 الحرب الفرنسية - البروسية وتشكل الإمبراطورية الألمانية. التقى تونيز بالشاعر الشلاسفيكي والبطل الشعبي تيودور ستورم الذي كان له تأثير كبير في تونيز طوال حياته.
- 1871-1877 درس في جامعات ستراسبورغ وينا وبرلين وليبزيغ وكيل وتيوبنغن التي حصل منها على الدكتوراه في الفلسفة الإغريقية. أصبح صديقاً مقرباً لفريدريش بولزن، وهو من أنصار كانط ولاسال وهوبز.
- 1878 قام بزيارته الأولى إلى إنكلترا، وعمل على مخطوطات لهوبز في المتحف البريطاني وأكسفورد وهاردويك هول.
- 1879-1881 نشر بحثه إشارات في فلسفة توماس هوبز (*Remarks on the Philosophy of Thom-* as *Hobbes*) ضمن فصلية الفلسفة العلمية (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*).
- 1881 قدم نسخة مبدئية من الجماعة والمجتمع بوصفه مشروعاً لأطروحته في جامعة كيل.

- 1887 الطبعة الأولى من الجماعة والمجتمع وهي تحمل عنواناً فرعياً «بحث في الشيوعية والاشتراكية بوصفهما نظامين اجتماعيين تاريخيين».
- 1889 بعد تأخر مطول، صدرت نسخة تونيز من كتابي هوبز: عناصر القانون والطبيعي والسياسي (*Elements of Law Natural and Politic*) والبهيموت (*Behemoth*) باللغة الإنكليزية.
- 1890 فشل في الحصول على مقعد أستاذ جامعي، وأصبح أستاذاً خارجياً في جامعة كييل.
- 1892 ساهم في تأسيس الحراك المجتمعي للثقافة الأخلاقية الذي كان الحامل لانخراطه الدائم في حركات عدة ترتبط بالتطوير الذاتي والإصلاح الاجتماعي التعاوني.
- 1893 عرض عليه كرسي في الجامعة، مشروطاً بتخليه عن الحراك المجتمعي للثقافة الأخلاقية، فرفضه.
- 1894 تزوج من ماري سيك (*Marie Sieck*) وهي ابنة قس بروتستانتي من بلدة يوتن (*Eutin*) الشلاسيكية، وأنجب منها خمسة أطفال في الأعوام العشرة التالية.
- 1896 النسخة الأولى من كتاب توماس هوبز: حياته وتعاليمه (*Thomas Hobbes. Leben und Lehre*). مشاركته في إضراب رصيف ميناء هامبورغ ضاعفت من الصعوبة في حصوله على كرسي جامعي.
- 1899-1900 نشر مقالة تونيز المميزة عن علم الاصطلاح الفلسفي (*Philosophical Terminology*) في ترجمة إنكليزية قامت بها هيلين بوزانكيت (*Helen Bosanquet*) في مجلة (*Mind*).
- 1904 زار الولايات المتحدة مشاركاً في المؤتمر الدولي للفنون والعلوم في سانت لويس (*St Louis*) واجتمع إلى عدد من علماء السوسولوجيا بجامعة شيكاغو.
- 1908 حل ضيفاً على منزل ماكس وماريان فيبر (*Max and Marianne Weber*) خلال مؤتمر الفلسفة العالمي في هايدلبرغ.
- 1909 الطبعة الأولى من كتابه العرف (*Die Sitte*) الذي اشترك فيه مع فيبر وجورج زيمل (*Georg Simmel*) الذي كان أحد مؤسسي الجمعية الألمانية للسوسولوجيا. وقد أمضى تونيز معظم البقية الباقية من حياته رئيساً لهذه الهيئة.
- 1912 الطبعة الثانية من الجماعة والمجتمع (لكن هذه المرة مع عنوان ثانوي جديد: «أفكار جوهرية في السوسولوجيا المحضنة»)، وكذلك الطبعة الثانية لدراسة تونيز عن هوبز بعنوانها الجديد توماس هوبز: الرجل والمفكر (*Thomas Hobbes. Der Mann und der Denker*).
- 1913 حصل تونيز على كرسيه الأول الدائم في جامعة كييل، أستاذاً في العلوم السياسية الاقتصادية.

- 1917 نشر كتابه الدولة الإنكليزية والدولة الألمانية (Der englische Staat und der deutsche Staat).  
1920 الطبعة الثالثة من الجماعة والمجتمع.  
1921 صدور كتابه ماركس: حياته وتعاليمه (Marx: Leben und Lehre).  
1922 صدور كتابه نقد الرأي العام (Kritik der öffentlichen Meinung).  
1923 نشر مخطط سيرته الذاتية في دورية فلسفة الحاضر من خلال تقديم ذاتي (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung).  
1925 جمع مؤلفات تونيز الكبرى ضمن سلسلة دراسات ومراجعات سوسولوجية (Soziologische Studien und Kritiken, vol 3): بالتزامن مع الطبعة الثالثة من كتابه هوز.  
1931 صدور كتابه مقدمة في السوسولوجيا (Einführung in die Soziologie).  
1932 انضم إلى الحزب الاشتراكي الديمقراطي تضامناً مع المقاومة في وجه صعود الفاشية.  
1933 أصبح أدولف هتلر رئيساً للحكومة في ألمانيا، وفي إثر ذلك قامت الإدارة المحلية للحزب النازي بتجريد تونيز من كرسيه في جامعة كييل وتعويضاته المادية الأكاديمية ومكتبته الشخصية.  
1935 أقيم احتفال ضخم في جامعة ليبزيغ على شرف تونيز لمناسبة عيد ميلاده الثمانين وصدور الطبعة الثامنة من الجماعة والمجتمع.  
1936 وفاة تونيز.



## ملاحظة بشأن طبعات الكتاب

### واقترح قراءات إضافية

صدرت ثماني طبعات من الجماعة والمجتمع خلال حياة تونيز. وقد استخدم في التحضير لهذه الترجمة كل من الطبعة الأولى (Leipzig: Fue's Verlag (R. Riesland) والثانية (Berlin: Carl Curtius, 1912) والثامنة (Leipzig: Verlag Hans Buske, 1935) وصدرت طبعة عام 1887 بالطباعة الرومانية (Roman)، بينما صدرت طبعة عام 1912 وما بعدها بأسلوب الطباعة القوطية القديمة (Old Gothic Style)، وبشكل مشابه تضمنت نسخة عام 1887 عددًا من الألفاظ اللاتينية لمصطلحات ألمانية، واستُبدلت بمقابلاتها الألمانية بدءًا من طبعة عام 1912. أما بالنسبة إلى القراء الذين يودون تتبع النص باللغة الألمانية، فإن من أسهل النسخ توافرًا هي النسخة المعاد طبعها من الطبعة الثامنة ونشرتها دار Wissenschaftliche Buchgesellschaft، (نشرت أول مرة في عام 1979، وأعيدت طباعتها في عام 1991)، لكن الملاحظ أن هذه النسخة يعترها بعض النقص مقارنة بالكتاب الأصلي. وكانت ترجمة إنكليزية سابقة قدمها تشارلز لوميس (Charles P. Loomis) تحت عنوان المبادئ الأساسية للسوسيولوجيا: الجماعة والمجتمع قد صدرت في طبعات متلاحقة بعنوانين مختلفة:

*Fundamental Concepts of Sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft)* (New York: American Book Company, 1940)

*Community and Association* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955)

*Community and Society* (East Lansing: Michigan State University Press, 1957)



ثمة إصدار خلاصة موجزة وافية لـ الجماعة والمجتمع كتبها بالفرنسية تونيز نفسه كما يبدو، ظهرت باسم «مبادئ أساسية في السوسولوجيا الصرفة»: «Notions Fondamentales de Sociologie Pure», *Annales de l'Institut International de Sociologie*, vol. 4 (1900)

جمعت هذه الخلاصة مع عدد من كتابات تونيز القصيرة الأهم في مجموعة واحدة باللغة الألمانية:

*Soziologische Studien und Kritiken* (Jena: G.Fischer, 1925), vols. I-III,

متضمنة في طياتها البحث الذي اعتبره تونيز «أطروحته التأهيلية» في عام 1881 في الصفحات 1-32 من المجلد الأول. ويجري حاليًا التحضير لمجموعة مؤلفات تونيز الكاملة باللغة الألمانية متضمنة الجماعة والمجتمع تحت إشراف كل من لارس كلوزن، ألكسندر دايكزل، كورنيليوس بيكل، رولف فيشنر، وكارستن شلوتر - كناور. المجلد الأول من هذه النسخة (ويتضمن قائمة مرجعية بأعمال تونيز أعدتها إلز برينكه (Else Brenke)) هو الوحيد الذي طبع حتى الآن:

*Ferdinand Tönnies. Gesamtausgabe (1932-1936). Geist der Neuzeit. Schriften. Rezensionen*, Lars Clausen (ed.) (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998), Band 22.

في ما يلي أعمال تونيز الأخرى الأكثر صلة بفكره السياسي واهتماماته الاجتماعية والتاريخية والفلسفية المتعلقة بهذا الفكر:

«Anmerkung über die Philosophie des Hobbes», *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 3 (1879); vol. 4 (1880) & vol. 5 (1881).

*Thomas Hobbes. The Elements of Law Natural and Politic*, F. Tönnies (ed.) (London and Cambridge: Simpkin Marshall and Co.; Cambridge University Press; Frank Cass, 1889, 1928, 1910).

*Hobbes. Behemoth or the Long Parliament*, F. Tönnies (ed.) (London: Simpkin Marshall & Co., 1889) (London: Frank Cass, 1969).

«Neuere Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 7 (1894).

*Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (Stuttgart: Fromann, 1898, re-issued 1912 and 1925).

«Philosophical Terminology. I, II and III,» Helen Bosanquet, (trans.) *Mind*, vols. 8-9 (1899–1900).

«Eugenik,» *Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung and Volkswirtschaft*, vol. 29 (1905).

«Hobbes Analekten. I und II,» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 17 (1904), and vol. 19 (1906).

*Die Sitte* (Frankfurt: Ruetten und Loening, 1909). (English edition, *Custom. An Essay on Social Codes*, A. Farrell Borenstein (trans.) (New York: Free Press of Glencoe, 1961)).

*Der englische Staat und der deutsche Staat* (Berlin: C. Curtius, 1917).

*Karl Marx, Leben und Lehre* (Jena: Erich Lichtenstein, 1921) (English edition, *Karl Marx. His Life and Teachings*, Charles P. Loomis & Ingeborg Paulus (trans.) (Ann Arbor: Michigan State University Press, 1974)).

*Kritik der öffentliche Meinung* (Berlin: Springer, 1922).

«Hobbes und das Zoon Politiken,» *Zeitschrift für Völkerrecht*, vol. 12 (1923).

إضافة إلى الأعمال المترجمة المذكورة أعلاه، يمكن إيجاد مختارات مهمة من أعمال تونيز باللغة الإنكليزية في كل من:

*Ferdinand Toennies, On Sociology: Pure, Empirical and Applied. Selected Writings*, Werner J. Cahlman & Rudolph Heberle (eds.) (Chicago and London: University of Chicago Press, 1971).

*Ferdinand Toennies, On Social Ideas and Ideologies*, E. G. Jacoby (ed.) (New York: Harper and Row, 1974).

يمكن الباحث الاطلاع أيضاً على تفصيلات السيرة الذاتية الفكرية لتونيز وخلفيته ضمن مشاركة تونيز نفسه مع محرري كل من المراجع الآتية:

Raymund Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. I (Leipzig: Felix Meiner, 1922), pp. 203-242.

Olaf Klose, E. G. Jacoby & Irma Fischer (eds.), *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, Briefwechsel 1876-1908* (Kiel: Ferdinand Hirt, 1961).

E. G. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Eine biographische Einführung* (Stuttgart: F. Enke, 1971).

Cornelius Bickel & Rolf Fechner (ed.), *Ferdinand Tönnies, Harald Höffding, Briefwechsel* (Berlin: Duncker und Humblot, 1989).

ثمة عدد كبير أيضاً من المراجع الثانوية التي تناولت تونيز بوصفه منظراً  
سوسيولوجياً، وأبرز هذه المراجع المجموعة التي أعدها ورنر كولمان، حوالتي  
تتضمن المقالة المعروفة «رأي في الجماعة والمجتمع» (*Note on Gemeinschaft*  
*and Gesellschaft*) الذي كتبه تالكوت بارسونز (Talcott Parsons):

Werner J. Cahlman (ed.), *Ferdinand Toennies: A New Evaluation, Essays and Documents* (Leiden: E. J. Brill, 1983).

تبدي الكتابات الألمانية حديثاً عودة الاهتمام بالمناحي الأكثر «سياسية»  
و«فلسفية» في فكر تونيز. لكن الكتابات الإنكليزية التي تناول تقاطعاته مع  
هوبز وسبينوزا وهيوم وفيرغسون وكانط وفون شتاين وشوبنهاور وماركس  
ونيتشه وغيره تبقى نادرة نسبياً، فضلاً عن التعليقات التي تناول علاقته  
بتطورات العلم الطبيعي، وبعلم اللاهوت التقليدي والحداثي، وبنظريات  
القانون «الوضعية» والطبيعية والرومانية.

من الأعمال التي تعالج أو تلامس بعضاً من هذه القضايا الأوسع ومن  
زوايا متناقضة بشكل واسع في معظمها نذكر:

E. G. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft*.

Arthur Mitzman, «Tönnies and German Society 1887-1914. From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 32 (1971).

Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists in Imperial Germany* (New Brunswick: Transaction Books, 1973).

John Samples, «Kant, Tönnies, and the Liberal Idea of Community in Early German Sociology,» *History of Political Thought*, vol. 8 (1987).

Cornelius Bickel, *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991).

Lars Clausen & Carsten Schlüter (eds.), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft.» Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion* (Opladen: Leske und Budriche, 1991).

Lars Clausen, Carsten Schlüter & Rolf Fechner (eds.), «*Ausdauer, Geduld und Ruhe.*» *Aspekte und Quellen der Tönnies-Forschung* (Hamburg: Rolf Fechner Verlag, 1991).

Cornelius Bickel & Lars Clausen, *Tönnies in Toronto*, Papers from the Toronto Meeting of the American Sociological Association, 1997 (Kiel: Christian Albrechts Universität Soziologische Arbeitsberichte, 1998).

في ما يلي بعض الأعمال المرجعية المهمة لفهم المصطلحات التقنية والخلفية الفكرية لتونيز:

J. Grimm and W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* 16 vols., 1854 (Leipzig: Hirzel, 1965).

H. G. Heumann, *Handlexicon zum Corpus juris civilis. Nach dem Quellen bearbeitet* (Jena: Carl Hochhausen, 1846, and revised editions, 1895 and 1907).

Theodor Mommsen, *The Digest of Justinian* (1870), English translation, Alan Watson (ed.), vols. I–IV (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985).

J. C. Bluntschli & R. Bradter, *Deutsches Staatswörterbuch*, 11 vols. (Stuttgart and Leipzig: Giesecke und Durient, 1957-1970).

*Deutsches Rechtswörterbuch. (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache)*, 7 vols. (Weimar: L. Bohlhaus Nachfolger, 1914-1983).



## ملاحظات بشأن الترجمة الإنكليزية

لا تعد اللغة الصعبة التي يستخدمها تونيز مسألة مرتبطة بزماننا الحالي فحسب، فمنذ مئة عام اشتكى صديقه المقرب فريدريك بولزن من «جملة المروعة»؛ كما أن كثيرًا من الألمان المعاصرين يعتبرونه «العظيم الذي لا يمكن قراءته»، ذلك أن فهم صوغه يتطلب اصطلاحًا بقواعد اللغة الألمانية التي عفا عليها الزمن. ينحو تونيز بأسلوبه إلى الجمل التقليدية الألمانية الدورية الطويلة والمعقدة، مع كثير من الجمل المعترضة التي تتفرع واحدها عن الأخرى. وهذا ممكن في اللغة الألمانية، فهي تزخر بالجناس والاشتقاقات، حيث تتضح للقارئ عائدة كل ضمير إلى الاسم المرتبط به. أما نحن فلم نحاول الحفاظ على هذه الخاصية، وحاولنا كسر الجمل الطويلة إلى جمل أقصر بما يتلاءم مع استخدام اللغة الإنكليزية. ويتمثل أحد خيارات تونيز اللغوية الأخرى في البنى التي توازن بين طرفين في النقاش (كلا كذا وكذا، ليس كذا فحسب وإنما كذا أيضًا، من ناحية أولى... أما من ناحية أخرى، إن علاقة  $x$  بـ  $a$  هي كعلاقة  $y$  بـ  $b$ ... إلخ). وفي كثير من الحالات كان علينا الحد من هذه الخاصية الأسلوبية لتجنب سوء الفهم الذي سيستج منها في اللغة الإنكليزية.

اعتاد تونيز استخدام كثير من المفردات والقواعد اللغوية القديمة، متأثرًا ولا شك في ذلك، بقراءاته الواسعة للمؤلفين الأقدم منه وبخلفيته الشلاسيكية. لكن على الرغم من أن طبعة عام 1887 اعتمدت الطباعة الرومانية، فإن طبعة عام 1912 اعتمدت النمط القوطي القديم كما هي حال جميع الطبعات التالية حتى عام 1979. وبشكل مشابه جرى تحويل كثير من التعابير اللاتينية

عن الكلمات الألمانية في طبعة عام 1887 إلى الألمانية، بدءًا من طبعة عام 1912. في الوقت ذاته، وظّف تونيز كثيرًا من المصطلحات التقنية الخاصة بالرياضيات والفيزياء والعلوم البيولوجية، مستخدمًا إياها في بعض الأحيان بمعناها المباشر - وفي كثير منها على سبيل القياس أو التشبيه - في معالجة مسائل ترتبط بحقول الاجتماع والسياسة. كما اعتمد بشكل كبير استخدام مصطلحات مستقاة من الأسواق المالية والقانون التجاري، وغالبًا ما كانت تلك المصطلحات تتضمن في تطبيقاتها المعنيين التخصصي والأكثر عمومية. وكان من الصعب في بعض الأحيان تحديد المعنى الأقرب للتطبيق في موضعه. ومن الميزات الأخرى لسرد تونيز اعتماده أسلوبًا بلاغيًا معينًا يعتمد على فنون الواعظ البروتستانتية وأدوات البلاغة الكلاسيكية الأكثر شكلية. ومن شأن هذا أن يعكس جزئيًا أصول هذا العمل المتمثلة في «أطروحته التأهيلية» في جامعة كييل، حيث كان عليه الدفاع عنها شفاهة أمام الكلية بأسرها<sup>(1)</sup>. كما يشي ذلك أيضًا بأن تونيز - كأستاذه توماس هوبز - كان مترددًا بين رأيه في أن المعرفة العلمية الصحيحة كفيلة بالدفاع عن نفسها، وشعوره بأنها تحتاج إلى دعم من خلال فنون العرض والإقناع. ومن الأدوات البلاغية التي لم يكن في مقدورنا الحفاظ عليها استخدامها الجناس الاستهلاكي، الذي كان استخدامه له أشد وضوحًا في القسم الثاني، حيث يلقي الضوء على أفكاره باستخدامه الكلمات المفتاحية التي تبدأ بالحرف ذاته، أو بالتفعيلات غير المشددة -Be أو -Ge-. ومن البدهي أن يستحيل نسخ ذلك حرفيًا إلى اللغة الإنكليزية، على الرغم من محاولتنا نقل بعض أصداء التقنية التي وظّفها.

بما أن عملنا يهدف إلى إتاحة فكر تونيز باللغة الإنكليزية المفهومة، استخدمنا مصطلحات العصر الحاضر، بما في ذلك توظيف المفردات اليومية، بل وحتى التعابير العامية، لكننا لم نحاول طمس آثار الأسلوب الخاص بتونيز، بل فضلنا الحفاظ عليه متى ما أمكن ذلك. أما حيثما كان الأسلوب بالغ التعقيد

---

(1) على الرغم من أن هناك بعض الشك في حقيقة هذا الأمر، كان تونيز في شبابه متحدثًا سيئًا مقيد اللسان، وقد فشل في إقناع جامعة برلين بقبول أطروحته التأهيلية لهذا السبب. وقد يكون اختار جامعة كييل لاحقًا لكونها أقل تزمًا في ما يخص العرض الشفاهي.

فسعينا - ما دام ذلك يتسق مع المعنى المراد - إلى «تحسين» أسلوبه بجعله أبسط وأكثر قطعياً، لكننا حاولنا - حيث كان يضمن كتابته كثيراً من المشاعر والصور المتخيلة - أن نحافظ عليها ولا نُغرقها بالتعبير الاعتيادية.

واجهتنا صعوبة أخرى تتمثل في أن التعقيد والغموض اللذين يلفان لغة تونيز جعلاً كثيراً من أفكاره قابلة لقراءات مختلفة (بل واسعة الاختلاف في بعض الأحيان)، وكان في إمكاننا غالباً احتواء هذا الاختلاف في سياق النص، لكننا في مواضع معينة أجبرنا على التخمين المعرفي لما أراد تونيز قوله، واختيار القراءة التي تبدو أكثر معقولة. وفضلنا هذا الخيار على البديل الذي يتضمن التستر على هذه الصعوبة وتحويل الجمل الألمانية العويصة إلى جمل إنكليزية عويصة بدورها. كما واجهتنا مشكلة أخرى هي أن مفردات اللغة الألمانية أكثر محدودية من مفردات اللغة الإنكليزية في كثير من المواضيع، ما يضع بين أيدينا مقاصد مختلفة يمكن استخلاصها من نص تونيز في أكثر من مكان. كمثال واضح عن هذا، نجد ضمن عمل عن النظرية الاجتماعية والسياسية فروعاً كبيرة في استخدامات كلمة Volk بمعنى «قبيلة» أو «أمة» أو «عامّة الشعب» أو «الطبقات الدنيا» أو «الشعب بشكل عام»، وحين يتبنى تونيز فكرة تميّز بين الرجال والنساء مستخدماً تعبير klüger، فهناك فرق كبير في ما إذا كان يقصد بهذه الكلمة أن الرجال أكثر ذكاءً في ذاتهم من النساء، أو أكثر حكمة وحصافة منهن، أو أكثر تجربة وقدرة على المراوغة.

في جميع الحالات المشابهة حاولنا التقاط الاتجاه العام للنص الأصلي، وقد كانت أصعب الجمل في تفكيكها تتمثل في النصف الثاني من العنوان الفرعي للطبعة الأولى: *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* فالتركيب *als empirischer Culturformen* الذي يبدو بسيطاً بالنسبة إلى الأذن لا يستقيم فهمه إلا في سياق مقدمة تونيز لطبعة عام 1887، حيث يحدد هدفه في التوفيق بين منهجي كانط وهيوم. كما استخدم تونيز مفردة empirisch بشكل متبادل مع الكلمة historisch بمعنى «ملاحظ تجريبياً في ضوء الحقائق التاريخية الراسخة» بينما استخدم كلمة Form بالمعنى الذي



استخدمه كانط أي «الشيء المعروف بدهيًا» كذلك استخدم المفردة Cultur لا بمعنى «الثقافة» وحدها، بل أسلوب الحياة بكامله من نظام اجتماعي أو تمدن كلي (ثقافي واجتماعي واقتصادي وسياسي). من هنا فإن الترجمة الملائمة لهذا العنوان الثانوي التي تلتقط هذه الأصداء كلها لا بد من أن تكون كما يلي: «بحث في الشيوعية والاشتراكية بوصفهما تجسيدين تاريخيين راسخين لمبدأين مجردين مختلفين من مبادئ التمدن». وحيث ينم هذا العنوان عن المغالاة نوعًا ما أثرنا عنوانًا أكثر اختصارًا: «بحث في الشيوعية والاشتراكية بوصفهما نظامين اجتماعيين تاريخيين».

ما لم يكن المترجم خبيرًا في موضوع العمل الذي يترجمه، فسيعتمد على التعاون للحصول على أفضل تنقية للمعاني، وتفكيك المصطلحات التقنية، والتأكد من امتلاك الترجمة معنى صحيح بالنسبة إلى الموضوع والسياق معًا. وفي الشراكة التي أفضت إلى ظهور هذه الترجمة، قدمت مارغريت هوليس مساهماتها اللغوية بحل خيوط الجمل المعقدة إلى صيغ أبسط، تلقفتها من بعدها جوزيه هاريس التي قامت بمراجعتها لضمان تعبيرها عن اهتمامات تونيز الفلسفية وفكره السياسي والاجتماعي والاقتصادي. لم يكن في إمكان إحداهما القيام بعملها لولا الأخرى، لذا فنحن نعتبر أنفسنا متشاركين في هذا العمل الساحر، ونثق بأن جهدنا سيجعله في متناول جيل جديد من القراء.

## ثبت بالمصطلحات المستخدمة

كثيرًا ما كان تونيز يصر على تحديد واضح للمصطلحات، إلى درجة أنه عرض ضمن مقالاته في مجلة مايند (1899-1900) أهمية استخدام لغة مصطنعة (مخترعة) لإنقاذ العلم من الوقوع في شرك المصطلحات المتوارثة. ومن الغرابة أن هذا الرأي ترافق مع نزعته إلى استخدام الكلمات والتعبير المعقدة والقديمة التي تزخر بطبقات كثيرة من المعنى، فضلًا عن أنه بتعريفه المصطلحات على هذا النحو المعين، نسي أنه وقع في ما حذر منه، وانساق مجددًا إلى المزيد من الاستخدام التقليدي الاتفاقي للغة. لذا ينبغي ترجمة كثير من المصطلحات الرئيسة لتونيز بطرائق مختلفة تبعًا للسياق الذي وردت فيه. وفي مقدمة هذه المصطلحات تأتي الثنائيتان التناقضيتان: الجماعة/المجتمع والإرادة العضوية/الإرادة الاختيارية.

لا يمتلك أي من مصطلحي «الجماعة» و«المجتمع» المعنى الدقيق الذي يقصده تونيز بالضرورة. ففي الألمانية التقليدية يغطي مصطلح «الجماعة» (Gemeinschaft) طيفًا من المعاني الممكنة، من مفهوم «الاتحاد» بغموضه النسبي إلى المشاركة البسيطة أو الشراكة، بينما غالبًا ما يشير مصطلح «المجتمع» (Gesellschaft) إلى نادٍ أو جمعية أو حشد اجتماعي أو شركة تجارية. لكن استخدام تونيز للمصطلحين يعكس مفهومه للثنائية التناقضية المكونة من Gemeinschaft بمعنى الجماعة العضوية الصغيرة المترابطة بعلاقاتها الشخصية ومصالحها المشتركة، وGesellschaft بمعنى المجتمع التجاري اللاشخصي الضخم. ولذلك فإننا نتبنى في معظم المواضع تعبير «الجماعة» و«المجتمع»

للتعبير عن هذين المفهومين حيثما وردا في النص، عدا المواضع التي يصرح فيها تونيز بوضوح أنه يقصد معنى مختلفًا تمامًا. ويبدو البديل الذي يمكن اقتراحه في بعض المواضع لمصطلح Gesellschaft لدى تونيز (بمعنى المؤسسة أو الجمعية) - على الرغم من كونه ملائمًا من حيث اللغة - مصطلحًا ضعيفًا جدًا في تبيان المعنى الكامل الذي ينبغي أن يتضمن (من حيث الإمكان في الأقل) مدنية عالمية الطابع محتضنة للجميع. كما رأينا في بعض المواضع من النص أن نترك المصطلحين الأصليين من دون ترجمة، بناء على قناعتنا أنهما تطورا في مدى القرن العشرين إلى مبدئين سياسيين اجتماعيين يتجاوزان في صدهما حدود اللغة الألمانية<sup>(1)</sup>.

ترتبط «الإرادتان» اللتان يعرضهما تونيز بالتفريق بين مفهومي «الإرادة» (der Wille) و«التحكيمية» (die Willkür) لدى كانط. وتشابه رؤية تونيز مع كانط في هذا الصدد، فكلاهما يرى أن ممارسة الإرادة قد تكون طائشة وعفوية نسبيًا، إلا أنها واعية دائمًا وفي بعض الأحيان «عقلانية». وبهذا فإن تونيز - على الرغم من ولعه بشوبنهاور - يجد أن ما من معنى لاعتبار الإرادة «عمياء» أو «غريزية» أو «تحت مستوى الوعي» بالعودة إلى الإتيولوجيا<sup>(2)</sup> نجد أن مفردة der Wille تعود إلى Wahl أي الاختيار، وتتضمن كذلك التمني والرغبة والتخطيط والغاية والقرار. كما نحت تونيز مصطلح der Wesenwille بنفسه، وهو مشتق من كلمة wesen أي الوجود (والتي ترتبط إتيولوجيًا بفعل was وwere [باللغة الإنكليزية]). ومنه تشتق الصفة wesentlich بمعنى أساس أو ضروري، ليصبح المقصود بـ Wesenwille المنطق الأساس/الضروري للوجود كله. في طبعة عام 1887 بدا لتونيز تناقض مصطلحه Wesenwille مع المصطلح المقابل الموجود مسبقًا وهو die Willkür، ما دفعه إلى نحت مصطلح «مصطنع» بديل أثبتته في طبعة عام

(1) بالنسبة إلى خيارنا في ترجمة الطبعة العربية، ارتأينا تسهيلًا على القارئ العربي أن نورد هذه المصطلحات في النص العربي بأن نكتب الجماعة (Community) والمجتمع (Society) في حين أننا نستعمل «الجماعة» (Gemeinschaft) و«المجتمع» (Gesellschaft) (كذا بين إشارتي تنقيص) أينما وردتا. (المترجم)

(2) الإتيولوجيا (Etymology): العلم المعنى بدراسة أصول المفردات اللغوية. (المترجم)

1912 هو der Kürwille (وهو تغيير سعى تونيز جزئيًا من خلاله إلى جعل عمله أكثر «علمية»، كما أنه أراد الهروب من معنى Willkür الذي لا يحمل سوى معنى «التحكيمية»). يحمل كلا المصطلحين Willkür و Kürwille معنى «الإرادة الحرة» أو «الاختيار الحر»، ويطلقان المصطلح اللاتيني liberum arbitrium. ويقصد تقليديًا بصفة التحكيمية (Arbitrary) ما يعبر عنه على أنه «اعتناق من تأثير أي سلطة إنسانية عليا» (على سبيل المثال، يرى تونيز في كتابه أن اختيار الحاكم يغدو تحكيمًا عندما تنتفي أساليب الاختيار من خلال القرعة أو القدر أو الآلهة، وتصبح هذه الأساليب منوطة بالاختيار العقلاني للناخبين، كما هي حال ناخبي الأمير (die Kurfürsten) الذين يختارون الإمبراطور الروماني المقدس). ثمة أصداء كثيرة في نص تونيز تتناول التاريخ الطويل والمعقد الذي شهد تحويل «التحكيمية» من صفة للحرية إلى صفة للسلطة السياسية «المطلقة»<sup>(3)</sup>، وحاول المحررون السابقون ترجمة هذه المصطلحات بطرائق عدة. ففي نسخته من الجماعة والمجتمع، قام لوميس بترجمة مصطلح Wesenwille بـ «الإرادة الطبيعية» (Natural Will) ومصطلح Kürwille بـ «الإرادة العقلانية» (Rational Will)، بينما قام ورنر كولمان في ترجمته لكتاب مقدمة في السوسولوجيا (Zur Einleitung in die Soziologie) بترجمتهما بـ «إرادة أساسية» (Essential Will) و «إرادة تحكيمية» (Arbitrary Will). كذلك قام تونيز نفسه في أثناء عرضه عمله باللغة الفرنسية بالإشارة إليهما على أنهما «إرادة طبيعية» (la volonté naturelle) و «إرادة مصطنعة» (la volonté factice). أما بالنسبة إلينا في الترجمة الحالية، فقد حوّرنا هذين المصطلحين بحيث تُرجمت Wesenwille بعبارة «الإرادة الطبيعية» لكننا في بعض المواضع أشرنا إليها بصفات «الأساسية» أو «العفوية» أو «الحدسية»، حيثما بدا لنا أن هذه الترجمات أكثر ملاءمة للسياق. وكانت الصعوبة الواضحة بالنسبة إلينا في ترجمة Kürwille بعبارة «الإرادة التحكيمية» تتمثل في أن «التحكيمية» في اللغة المتداولة تكاد تعني عكس «العقلانية» تمامًا، وفي ما يخص الصعوبة الموازية

(3) أي بمعنى تحول مفهوم «التحكيمية» إلى مفهوم «السلطوية»، وكلاهما يترجم إلى المصطلح Arbitrary في الإنكليزية، و Willkür في الألمانية. (المترجم)

التي تواجهها لدى ترجمة المصطلح إلى «الإرادة العقلانية»، فهي أن تونيز - كما أسلفنا - اعتبر أن أشكال الإرادة كلها عقلانية بمعنى ما (وأن هذه «العقلانية» تتخذ أشكالاً كثيرة وحاضرة في «الجماعة» كما في «المجتمع»)، وإن العقلانية في مصطلح Kürwille بمعنى «حساب المصلحة الذاتية عقلاً»، هي شيء يختلف تمامًا عن الإرادة «المعقولة» (vernünftige) التي يراها تونيز مكوناً لروح الكومنولث المنظم. كما استخدمنا في هذه الترجمة «الإرادة العقلانية» في السياقات التي يشير فيها مصطلح Kürwille إلى حساب الوسائل مقارنة بالغايات. لكننا ترجمناها أيضًا مستخدمين «الإرادة المصطنعة»، «الإرادة التحكيمية»، «الاختيار الحر»، أو «الاختيار العقلاني» حيثما بدت لنا هذه الأبدال أكثر ملاءمة للسياق.

أداء (Leistung)	تعني الإنجاز أو الخدمة، وفي سياق التراكيب تعني غالبًا «الكفاءة».
الإدراك (Bewußtsein)	الوعي الإنساني التقليدي البسيط المتيقظ أو المتنبه.
إنباتي (Vegetative)	مصطلح استخدمه تونيز لوصف النشاط الفيزيولوجي الانعكاسي للكيان البشري، تحت مستوى وعي اللذة الألم.
الجهد (Bestrebung)	استخدمه تونيز للإشارة إلى الطموح الأناني الذي يميز «الإنسان الاقتصادي العقلاني». وهو مرتبط بالنموذج المتغرس المهتم بنفسه لدى شترير (Streber)، بالتناقض مع مفهوم إيرغايتز (Ehrgeiz) الذي يرى الطموح بمعنى نبيل هو «الرغبة في نبيل الشرف».
حيوان (Animal)	يشير تونيز به إلى الوعي، والمجال الذي يقيس الألم واللذة في التكوين الإنساني، لكنه دون مستوى العقلانية أو التفكير.
الروح (Geist)	يقصد تونيز بمصطلح الروح معان عدة كالفكر، والشبح، وكذلك الروح بمفهومها التقليدي.
روحي (Geistig)	أو فكري أو متصل بالحياة العقلية.
السواء (Naturell)	وهو الميل أو الاستعداد الطبيعي.

<p>استخدم تونيز هذا المصطلح أحياناً للإشارة إلى الحكم أو السلطة الشرعية، التي تقتصر في بعض الأحيان على السيادة الفيزيائية (على العكس من فيرده (Würde) الذي نجد لديه تضمينات عن السلطة «المقدسة»).</p>	<p>سيادة (Herrschaft)</p>
<p>يغطي هذا المصطلح كل ما يمكن أن تعنيه كلمة طبيعة (Nature) بالإنكليزية، من العالم الطبيعي إلى طبيعة الأشخاص والأشياء.</p>	<p>طبيعة (Natur)</p>
<p>هو المنطق بمعنى الفهم الفكري، وتشتق منه verständig بمعنيين هما العقلاني أي المعتمد على المعالجة العقلية والمتعقل بمعنى المتفهم أو المتعاطف.</p>	<p>العقل (Verstand)</p>
<p>ليس لها مقابل لغوي واضح، إذ إنها تشير إلى كل من النشاط العقلي والمشاعر أو العواطف. لذلك قمنا بترجمتها بمصطلح «عقل وروح» أو «قلب وروح».</p>	<p>عقل / قلب وروح (Gemüt)</p>
<p>أي مرتبط بالعقل، وهو يحتل الموقع الأسمى في تركيب الحياة العضوية ثلاثي المستويات لدى تونيز، فوق كل من المستويين «الحيواني» (Animal) و«الإنباتي» (Vegetative).</p>	<p>عقلي (Mental)</p>
<p>بالمعنى الواسع تشير إلى المعرفة، وبمعنى أضيق تشير إلى العلم بحقوله المحددة. (متضمنة في الألمانية حقولاً واسعة كالاقتصاد والتاريخ إضافة إلى الفيزياء والكيمياء... إلخ).</p>	<p>العلم (Wissenschaft)</p>
<p>بحسب فهمها في السياق (Begrifflichkeit) تعني علم الاصطلاح.</p>	<p>فكرة، مبدأ، مصطلح، فهم (Begriff)</p>
<p>يستخدمه تونيز بطريقة أقرب للتقليدية بمعنى «أساسياً» أو «داخلياً» أو «تجريدياً». (ليس هناك من دلائل تشير إلى استخدامه بالمحتوى الإنداري الذي نجده لدى ماركس)</p>	<p>في ذاته (An und für sich)</p>
<p>عادة تشير إلى العلاقات العامة، وفي حال استخدمت بمعنى «الجماعة» فإنما يقصد بها «الجماعة السياسية» أو «الجماعة المسيية».</p>	<p>الكومنولث (Gemeinwesen)</p>
<p>ليس هناك معادل إنكليزي لهذه المفردة (حيث لا تماثل مصطلح الفيزياء، ولا الفيزيولوجي، ولا النفسي!). ترجمناها هنا على أنها تعبر عما هو «متعلق بالنفس البشرية».</p>	<p>متعلق بالنفس البشرية (Psychisch)</p>

افتراضي، تخيلي، مرتبط بعالم البدايات.	مثالي (Ideell)
يغطي استخدام تونيز لهذه الكلمة الإشارة إلى المدينة (بوليس) الإغريقية، المدينة الحرة من الحكم الجرمانى القروسطي، وكذلك أي جماعة حضرية تمتلك حياة عضوية مركبة (بشكل متضاد مع مفهوم «المدينة الكبرى» الذرية <sup>(4)</sup> أو (Grossstadt).	مدينة (Stadt)
بالمعنى الفلسفي، كما في كتاب كانط نقد المنطق الصرف <sup>(5)</sup> (Kritik der reinen Vernunft) ومنه vernünftig بمعنى معقول، يتوافق مع المنطق السليم.	المنطق (Vernunft)
استخدم تونيز هذا المصطلح تبادلياً مع كل من Normalbegriff و typisches Exemplar مشيراً به إلى النموذج المجرد أو «النمط المثالي».	النمط المثالي (Idealbild)
استخدم تونيز كلمة هيئة للإشارة إلى مجموعة من «البدايات مسبقة التوقع»، لكن بمعنى أكثر علمية هو أقرب لأن يعني «عملية» (Process).	هيئة/ عملية (Form)
وقد استعملها تونيز كذلك بمعنى «النظام المستقل».	الوحدة (Einheit)
مصطلح مستعار من شوبنهاور يرمز إلى حالة متقدمة من الوعي الذاتي، وهو ما ربطه تونيز بالإرادة «العقلانية».	الوعي (Bewußtheit)

(4) أي إن تونيز يرى في «المدينة» نموذجاً يحتوي التنوع المهم للحياة العضوية في الجماعة، لكن مع المحافظة على الروابط والأسس المتينة التي تحول دون تفكك «الجماعة» وتحولها إلى صيغة «المجتمع» الأكثر تطوراً بشبكة المصالح الفردية المستقلة وبيئته «الذرية». (المترجم)

(5) يعرف في الأوساط العربية باسم نقد العقل المحض، وهي ترجمة لا تخلو من لغط فلسفي نتيجة افتراضها الترادف بين المفهومين الفلسفيين للعقل (Mind) والمنطق (Reason)، وقد آثرنا اعتماد الترجمة الأدق على الأشيع. (المترجم)

## الجماعة والمجتمع المدني<sup>(1)</sup>

«وفقاً لزينوقراط (Xenocrates)، إن سبب اختراع الفلسفة هو إزالة العنصر المضطرب في المسائل الحياتية».  
غيلين، تاريخ الفلسفة

---

(1) ترجمة كتاب فرديناند تونيز الجماعة والمجتمع: بحث في الشيوعية والاشتراكية بوصفهما نظامين اجتماعيين تاريخيين (1887) الذي أعيد طبعه في الأعوام 1912، 1920، 1935 بعنوان الجماعة والمجتمع: أفكار جوهرية في السوسيولوجيا المحضمة.





## مقدمة تونيز للطبعة الأولى 1887

خرق التناقض بين الرؤية التاريخية والرؤية العقلانية مجالات الدراسة الاجتماعية أو الثقافية طوال القرن التاسع عشر<sup>(1)</sup>، مع بداية هجوم المذهب التجريبي والفلسفة النقدية على الأنظمة العقلانية المتبعة كما عبّرت عنها المدرسة الفكرية الوولفية في ألمانيا<sup>(2)</sup> (Wolffian School of Thought). وكان المحور المهم في محاولتي «تحليل جديد للمشكلات الأساسية للحياة الاجتماعية» مقارنة هذين المنهجين.

من التناقض القول إن التجريبية - على الرغم من هيمنتها حتى الآن - هي أيضًا الاكتمال الرسمي للعقلانية. ولا نجد موضعًا أوضح للدلالة على ذلك من إيستمولوجي كانط التي - على الرغم من زعمها تعديل المواقع المتعاكسة معًا - احتوت في الواقع على مقادير متساوية من التجريبية المعدلة والعقلانية المعدلة. وهذا المركب جلي في التجريبية المحضه لدى هيوم، حيث لا يحاول البحث في ما إذا كان ممكنًا في الواقع وجود شيء كالمعرفة الشاملة

---

(1) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp-Smith (trans). (London: Macmillan, 1993), pp. 606-607, 655-656.

(2) كريستيان وولف، فيلسوف من أوائل القرن الثامن عشر. أصبح مستشارًا سرّيًا لمحكمة بروسيا. أحد الرموز الرئيسة للتنوير الألماني، نشر أفكار ديكارت ولايبنتز من خلال ترجمتها باستخدام مصطلحات الفلسفة المدرسية. وعلى الرغم من تجاهله على نطاق واسع في أواخر القرن التاسع عشر في ألمانيا، فقد أعجب به تونيز لدفاعه عن الأنطولوجيا في وجه المذهب التجريبي وإتاحة الإمكان لبروز كانط على الساحة الفكرية، يُنظر: Ferdinand Tönnies, «Philosophical Terminology, II,» *Mind*, vol. 8, no. 32 (October 1899), pp. 470-471.

والضرورية في ما يتعلق بالحقائق والسببية. لكن بدلاً من ذلك يستدل هيوم على استحالة وجود مثل هذه المعرفة مفهوميًا بالطريقة نفسها التي تصور بها كانط لاحقًا أن في إمكانه الاستدلال على حقيقتها، وبالتالي إمكان وجودها. وقد تصرفا بأسلوب عقلاني ليصلا إلى نتيجتين متعاكستين. ولضمان تجريبية التصور، رأى هيوم أن المعرفة هي حصيلة الخصائص الموضوعية والأوضاع المحيطة وتأثيراتها على الصفحة الفارغة (tabulam rasam) للعقل البشري، بينما المعرفة كما التفكير ذاته - وفقًا لكانط - هي حصيلة الذاتية أساسًا، بل إنها تمكن الأشياء من أن توجد وأن يكون لها تأثيرها. من هنا، فإن التطابق مع الحقيقة - وفق مصطلحات كانط - لا بد من أن يعتمد على طبيعة أدوات جمع المعرفة. وحين نتجاوز الأشكال والأنماط الحدسية للفهم، فإن هذه الأدوات ليست سوى أفكار معقدة، خصوصًا - في الحالات التي يكون محورها تنظيم الحقائق - حينما ترتبط المفاهيم والصور مع الأسماء والآراء. وإننا - من ناحية أخرى - حين نبحث في الأسباب التي أدت إلى نتائج معينة، فعلينا أن نفترض بشكل مسبق تصورات محددة بشأن طبيعة الوسائط التي بين يدينا (كائنات، أشياء، قوى... إلخ) والطريقة التي تعمل وفقها كي نصل إلى التفريق بين ما هو ضروري أو مؤكد وما هو ممكن.

لكن الوصول إلى مسلمات كهذه - بحسب تجريبية هيوم - ممكن من خلال معرفة مكتسبة للسلاسل المنتظمة زمنيًا فحسب. وبهذا ستُفسر الصلات من هذا النوع في البداية على أنها عشوائية، لكنها في النهاية ضرورية (أي بمعنى إنها سببية)، حيث ترسخ كعادات بفعل التكرار المتواتر، وبهذا تُنزع السببية من الأشياء وتُنقل إلى الإنسان [المراقب]، وهذا بالضبط ما يفعله كانط حين يصنف هذه الآلية ضمن فئة خاصة من الفهم البشري (verstand)، لكنه يرفض تفسير هيوم لها بأنها تتبع بالكامل من التجربة الفردية، ويعرض تصوره الذي يعتبر السببية سابقة لجميع التجارب - ما يمهّد الطريق فعليًا لتفسير أشد عمقًا؛ ذلك أن القانون السيكولوجي الذي اكتشفه هيوم يجب أن يُعزّز، وحتى يترسخ، بفكرة العقل أو الفكر المنبثق من بذرة لها قوى وميولًا أصلية فطرية معينة. فمن الناحية الفيزيولوجية، فإن القشرة المخية هي الفيصل في التفريق بين التفكير

الإنساني والنشاط العشوائي الحيواني. وتتطلب هذه القشرة، من أجل تطور نموها، تناسقًا دقيقًا للانطباعات التي تستقبلها، إضافة إلى علاقة إيجابية بين هذه الأحاسيس المحددة ومجمل الحالة الداخلية للتجربة الحسية. تلك الحالة هي البديهية المطلقة التي لا يمكن تصورها إلا باعتبارها شيئاً يحتضن في داخله كلية الوجود ضمن علاقات ضبابية وعمومية، بعضها يتجه بالتدرج نحو الوضوح من خلال تطور الدماغ والأعضاء الحسية ونشاطهما، أي الجملة المشكّلة للفكر الإدراكي (The Comprehending Intellect). ومن هنا، فإن كل تجربة تالية - مثل أي نشاط تال - تحدث من خلال الوجود الكلي للعمل مع الأعضاء التي تطورت سابقاً من أجل هذه الغاية. من هنا، فإن ثمة نكوصاً لانهائياً إلى بدايات الحياة العضوية، لا بد من وصفه وفق المصطلحات السيكومنتيقية بأنه التغليف المادي (Bodily Encapsulation) لتجربة حسية معينة. فكل ما نفعله أو يُفعل تجاهنا (حيث إن ذلك هو الجانب الآخر للفعل)، وبالتالي فالحياة ذاتها ما هي إلا تجربة، كما أن التجارب كلها تعني قيامنا بفعل أو حدوث فعل تجاهنا. إن كل فاعلية تنطوي على تغير عضوي، فهي تترك بعض الآثار التي قد تعزز اتجاهات النمو والتطور أو تقودها في اتجاه مختلف أو معاكس. هذه الآثار هي ما نعتبرها ذاكرة، ولاسيما في شكل الأثر المتراكم للانطباعات الحسية المتشكّلة مسبقاً، الذي بدوره لا يمكن توليده إلا بوساطة الذاكرة.

إن كل تغيير ممكن في أي عضو مقيد منذ بدايته بحالته الكلية الراهنة، أي بالمدى الذي يميل فيه إلى تقبل هذا التغيير أو رفضه. ولهذا فإنني - في القسم الثاني من هذا العمل - سأشرح كيف تكون المتعة والعادة والذاكرة متطابقة ومختلفة في آن، باعتبارها تنوعات أساسية للإرادة والقوة الفكرية في ما يتصل بمجمل النشاط العقلي. كما ستتضمن دراستي بحثاً لمشكلة أصل الفهم الإنساني وتاريخه. وبهذا، فإن هذا العمل ببساطة هو تفسير يرتكز في جزء منه على روح سبينوزا وشوبنهاور، وفي جزء آخر منه على النظرية البيولوجية للنمو، وكلاهما يُفسّر هذه القضايا الفلسفية ويُفسّر بها: إنه تفسير لنمط الفكر الذي التزمه كانط وتغلب به على هيوم بكل تأكيد. ولأن رؤية كانط صحيحة فهي غير مقصورة على تصوير الحقيقة، بل هي سبب ذلك، فإننا قادرون على

التفكير في شيء موجود على أنه مسبب (Causing) وشيء آخر يحدث على أنه نتيجة (Caused). هذه الوظائف موجودة منذ أقدم الأزمنة، أي منذ الأزل فعلياً، ومغروسة في بنية التفكير. فحقيقة أنه لا يمكن أن تكون غير ذلك هي ضرورة يُبنى على أساسها شعورنا باليقين؛ ذلك أن «حدوث الشيء» و«حدوث الشيء بناء على طبيعته الخاصة» هما الشيء عينه وفق المبدأ الأساس للهوية<sup>(3)</sup> (Principle of Identity).

لكننا - نحن البشر - إذا شكلنا «جماعة فكرية» طبيعية (وبما أن السببية أساس بالنسبة إلينا، كما هي الحال بالنسبة إلى أعضاء الحس، فإننا نخترع أسماء للتعبير عن السبب والنتيجة)، فإن الفروق المرتبطة بهذه العمليات تنشأ من التفكير، أي تحديد الموضوعات التي نعتبرها «العوامل المسببة»، وبالتالي السببية الواقعية (τὰ ὄντως ὄντα). وفي هذا الشأن تتفرق الشعوب والمجموعات والأفراد، على الرغم من أن معظمها يستمر في عادة مشتركة هي تصوير الطبيعة بوصفها عاملاً فاعلاً في تشكل البشر والحيوانات. وتظهر النماذج اللغوية دليلاً على ذلك، على الرغم من أن التمييز بين العناصر المنفعلة التي لا بد من تحريكها والعناصر الفاعلة التي يمكنها التحرك بنفسها، هو أمر يمكن الفكر التقاطه في مرحلة مبكرة. فما يسود عمومًا هو الحدس البدهي بالطبيعة كلها بوصفها كياناً حياً، وبالأفعال بوصفها نتاجاً للإرادة الحرة التي تتشارك فيها الآلهة والشياطين مع الجهات الفاعلة المرئية. لكن ما إن يوضع العالم ومصائرهم في يدي إله واحد مفرد - خلقها من لا شيء ويحافظ عليها وفقاً لمشيئته الخيرة ويمنحها القوانين والأنظمة التي تجعل من تطورها الكلي أمراً منتظماً وضرورياً - حتى تختفي الإرادات والحريات الأدنى كلها في الطبيعة، بما في ذلك الإرادة الحرة للبشرية، لا يمكن أن تعزى هذه النزعات إلى أثر «عوامل متحركة» أخرى، ولا يمكن النظر إليها إلا كقوى واتجاهات غير قابلة للتفسير. كما يمكن إعادة تشكيل الحرية القدرية (liberum arbitrium indifferentiae) في صورة قوة غامضة ذات طبيعة مبهمه، لا بوصفها حقيقة تجريبية، بل افتراضاً

(3) بمعنى أن الأشكال الأكثر تعقيداً من الشيء عينه تتضمن الأشكال الأقل تعقيداً.

ضروريًا يهدف إلى تبرئة الإله الكلي القدرة والكلي المعرفة من مسؤولية خرق قوانينه الخاصة<sup>(4)</sup>.

هذه الطريقة الكلية في التفكير - بوصفها مفهوم الإرادة السماوية الواحدة - تنتمي إلى رؤية تتعارض مبادئها مع الإيمان الديني والطرائق الشائعة للتفكير، على الرغم من أنها تحمل آثارًا من أصولها في هذه المصادر. وتتطور هذه المبادئ إلى أن تكتسب حياة خاصة بها وتبدو مستقلة تمامًا عن أصولها، وتتقاطع مع مبادئ مشابهة كانت تعمل منذ البداية بشكل مستقل في المناطق الطبيعية بالنسبة إلى هذه الطريقة في التفكير. هذا هو حقل الفكر العلمي الذي لا علاقة له في صيغته الأقدم والأنتقى بأسباب الظواهر، فضلًا عن رغبات البشر أو الآلهة؛ فبدلاً من فنون المقارنة وقياس الأحجام والكميات تطورت تلك المهارة الثانوية التي تفي بالغايات كلها، ألا وهي فن الحساب، أي الجمع والطرح والضرب والقسمة إلى أجزاء متساوية. وما يجعل الدماغ قادرًا على إجراء تلك العمليات بهذه السهولة هو نظام مرتب من الأسماء المنظم الذي وجد من أجل هذه الغاية، ومن دون ملاحظة تدخل التفاصيل المتنوعة للأغراض في توليفة الوحدات المتكافئة في هذا النظام بأي طريقة لازمة. وإذا كان إتقان نظام كهذا مرهونًا بالاستعانة بأغراض ملموسة، فإن الشخص الذي يقوم بالحساب سيختار الأغراض، حيث تكون متماثلة ما أمكن، ومن الممكن ملاحظتها والتصرف بها، وإن لم تكن متوافرة فإنه سيقوم بصنعها وإضفاء هذه الصفات عليها. تمتلك كثرة من الأشياء المتوافرة في الطبيعة خصائص منظورة مشابهة لهذه الأغراض بدرجة أقل أو بدرجة أكثر، مع اعتبار درجة التطابق

---

(4) *Liberum arbitrium indifferentiae*: يشير تونيز إلى مبدأ القديس أوغسطين في أن الإرادة - لو كانت حرة حقًا - لا بد من أن تتضمن حرية ارتكاب الخطيئة، وأن «المعرفة المسبقة» لدى الإله بوقوع هذه الخطيئة لا تجعله «سببًا» لها، يُنظر: Anna Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, S. Benjamin & L.H. Hackstaff (trans.) (Indianapolis: Bobs-Merrill, 1964), Book Two, s. II, and Book Three, ss. IV-V,

كما سيظهر لاحقًا في نقاش الجماعة والمجتمع، فإن فكرة *liberum arbitrium* كانت عنصرًا مفتاحيًا في تشكيل المبدأ الخاص بتونيز بشأن الإرادة العقلانية (*die Willkür*) أو الاختيارية (*Kürwille*) الذي اعتبره الجوهر النفسي لمجتمع السوق التنافسية.

الكامل هي المحدد للهوية. وعلى الرغم من أن الاستدلال على الهوية وإطلاق اسم عليها هو أمر طبيعي، إذ تستنبط الأسماء بأسلوب واع وقصدي، فإن هذه العملية تصبح لاحقاً مصطنعة ومبتدعة تُتجاهل فيها الفروق الطبيعية والقيام عن عمد، إما باستبعادها بشكل فاعل وإما إسقاطها لخدمة الغاية الواضحة المتمثلة في تكوين شيء قابل للتعامل معه بأقرب ما يمكن باعتباره هوية كاملة.

إضافة إلى ذلك، فإن التفكير العلمي بمجمله - كما الحساب - يتطلب وجود هوية لغايات القياس، حيث إن على القياس أن يُظهر إما التساوي وإما وجود مبدأ عام يشمل المقارنة المدروسة كحالة خاصة، أي نسبة دقيقة تفيد بوصفها مقياساً أو قيمة معيارية. وبهذا فإن المعادلات العلمية هي المعايير التي ترجع إليها العلاقات الفعلية بين الأغراض الفعلية وتعين في توفير الجهد العقلي. فالأمر الذي لا بد من العمل عليه من لا شيء، مراراً وتكراراً في عدد لا متناهٍ من الحالات، يجري حسابه مرة واحدة فقط ضمن مثال نمطي، ومن يُطبّق على الحالات اللاحقة. وبالنسبة إلى الحالة النمطية تكون الحالات الفعلية كلها إما مطابقة لها، وإما تتسم بعلاقة قابلة للتحديد معها، وبالتالي تكون لها العلاقة ذاتها في ما بينها. بهذا، فإن المبادئ والتعابير والأنظمة عامة كانت أم علمية تعتبر أدوات يمكن بوساطتها الوصول إلى عنصر معرفي، أو في الأقل افتراض منطقي يتعلق بحالات بعينها، وإن استخدام هذه الأدوات يعني استبدال الأسماء المحددة والشروط الكلية للحالة المفروضة بمشيلاتها في الحالة النموذجية العامة، وهذه هي طريقة عمل القياس المنطقي (Syllogism). ويمكن ملاحظة هذا الإجراء في قيد التطبيق بطرائق عدة مختلفة في العلوم التطبيقية (بمعنى التفكير بناء على المبادئ الأولى). إننا نمتلك في جميع العلوم مرجعية نظام واضح من الأسماء (ترمينولوجيا (Terminology) يجري تمثله بأبسط طرائق النظام الرقمي كالتفكير بشأن مبدأ الهوية، أو قياس شيء بآخر)، ذلك أن العلوم الصرفة تحصر اهتمامها بهذه البنى الفكرية - ككمية أو حجم غرض ما (حيث يكون ذلك ببساطة مسألة حسابية)، أو النقطة المتناهية الصغر أو الخط المستقيم أو المستوى العديم السماكة أو تناسب الأجسام - التي يمكن من خلالها تحديد العلاقات بين الظواهر الحيزية (المكانية).

بالطريقة ذاتها تؤخذ الحوادث التخيلية «في الزمن» بوصفها أنماطاً (Types) أو نماذج للحوادث الحقيقية، بوصفها سقوط جسم في الفراغ، حيث تحسب سرعته بوحدة قابلة للقياس تمثل مقدار الحيز الذي يقطعه هذا الجسم في زمن غير محدد. وسواء أكانت هذه السرعة ثابتة أم متغيرة، فإنها تحسب وفقاً لافتراضات مسبقة محددة<sup>(5)</sup>. ويصبح التطبيق أصعب كلما ابتعدت الحالة العامة الافتراضية الصرفة عن الحالات الملموسة والمحددة، وبحسب تنوع هذه الحالات وشذوذها؛ فمن مراقبة أجسام منفصلة وهي تتصل لحظياً في الفضاء من خلال حركتها نصل إلى المفهوم العلمي للسبب باعتباره كمية العمل المنجزة (والمتضمنة في الحركة). إن هذه الكمية تحقق علاقة تساو - وبالتالي علاقة تبادل - مع كمية أخرى (النتيجة) بشكل يتلاءم مع مبدأ هوية الفعل وردة الفعل. هذه فكرة تُدرَك تماماً، حين يجري تخليص مبدأ السلطة من تضمينات الحقيقة الموضوعية والسلطة الخلاقة التي يحتويها في الأصل<sup>(6)</sup>؛ هكذا وُجد النظام الضخم لعلم الميكانيك الصرف والعلوم الملموسة، وفي مقدمها الفيزياء والكيمياء وتطبيقاتهما<sup>(7)</sup>.

(5) يمكن العودة إلى الآراء المختلفة لأرسطو ونيوتن في ما إذا كان الجسم يكتسب سرعة في هذه الحالة، أو يستمر بالانتقال بسرعة ثابتة.

(6) يُراجع النظرة الميكانيكياتية التي ترى أن الحياة نفسها لا تكون قابلة للتفسير إلا بوصفها افتراضاً بين القوى الفيزيائية والكيميائية، وهو تصور تعرض لكثير من الهجوم في عصره من أصحاب النظريات البيولوجية الحيوية (Vitalist) التي كانت ترى أن الكائنات الحية تتميز باحتوائها على مكون غير فيزيائي هو في الأغلب المعادل الموضوعي لمفهوم الروح. للمزيد: Tönnies, pp. 481-482.

(7) يتوافق تونيز كثيراً في نقاشه ضمن هذه الفقرة - وفي عموم نقاشه بشأن الفيزياء وعلم الميكانيك في الجماعة والمجتمع - مع ما طرحه جيمس كليرك ماكسويل في: James Clerk Maxwell, *Matter and Motion* أعيد طبعه في (1876)

James Clerk Maxwell, *Matter and Motion* (London: Routledge and Thoemmes Press, 1996).

يبدو أنه اطلع أيضاً على مقالات ماكسويل في الموسوعة البريطانية عن «الذرات» و«التجاذب» المنشورة، والتي أعيد نشرها لاحقاً: James Clerk Maxwell, *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, W. D. Niven (ed.), 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1890), pp. 445-491.

سجل تونيز اعترافه بفضل ماكسويل في مخطط سيرته الذاتية الذي نشر في: Raymund Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Leipzig: Felix Meiner, 1922), p. 218.

كان أحد المصادر العلمية الكبرى المرتبطة بالفلسفة أيضاً كتاب وليام لانج تاريخ المادية ونقد أهميتها الحالية: = William Lange, *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, 3 vols., 2<sup>nd</sup> ed.



بالتزامن والترافق مع هذه الرؤية العلمية للسببية، يتطور أيضًا ما يمكننا تسميته بالرؤية الفلسفية التي تظهر في أوج تألقها ونقدها؛ إنها رؤية عضوية تعاكس الرؤية الميكانيكية، وسيكولوجية تعاكس الرؤية الفيزيائية. إضافة إلى ذلك، فلا شيء موجود - وفق هذه الرؤية - إلا القوة الخلاقة، فهي وحدة القياس الحقيقية والدائمة لنظام حفظ الطاقة الكوني الذي تُشتق منه بالضرورة تظاهراتها المحددة كلها. كما تعمل قوانين الطبيعة كلها في خدمة مبدأ الحياة في الكون بالطريقة نفسها التي تعمل بها القوانين المشتقة من علم الميكانيك في خدمة مبدأ الحياة لكل جزء حي - أفراداً أو أنواعاً - من أجزائها المكونة. وكلما أصبح العلم شاملاً من ناحية ووسّع مناهجه نحو العالم العضوي من ناحية أخرى، فإن هذا يجعله فلسفياً. لكن يمكن الرؤية الفلسفية البسيطة للطبيعة والضرورية في نهجها العام أن تنحدر إلى حقائق عدة قد تجمع في تفصيلاتها بين النسبية والصدفة، وذلك بحسب مقدار ما تتشرب من المبادئ العلمية. وعليها أن تظهر الحياة وأشكالها مستعينة بالأنماط التي هي في الأقل مستنبطة من العموميات الملموسة (أو الافتراضات الملموسة)، باعتبار أن الحياة بكاملها تتألف من سلاسل تطورية تتجه من العام نحو الخاص<sup>(8)</sup>.

إن العلم بكامله - وبالتالي الفلسفة التي تتخذ شكل العلم بكامله - عقلاني، وموضوعاته هي مسائل الفكر والبنى العقلية. لكن الفلسفة بكاملها - وبالتالي العلم الذي يتخذ شكل الفلسفة بكامله - مجال تجريبي، ما يعني أن لا بد من اعتبار «الموجودات» كلها كيانات دينامية، وأن الوجود كله محكوم بالحركة والتغير، في حين لا بد من اعتبار «اللاموجودات» أو العدمية (τὸ μὐλόν) جزءاً من الواقع الحقيقي، وبالتالي يجب التعامل معها

(Marburg: [n. pb.], 1873-1875).

كما قرأ تونيز هذا الكتاب في عام 1878 وبالغ المتعة. للمزيد يُنظر: Olaf Klose, E. G. Jacoby & Irma Fischer, *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen: Briefwechsel 1876-1908* (Kiel: Ferdinand Hirt, 1961), p. 17.

(8) يعتبر هذا المبدأ من المبادئ الفلسفية الأساسية عند هربرت سبنسر، ويستحضره تونيز في أكثر من مكان من هذا الكتاب، يُنظر: ص 229-230 و 327-328.

بأسلوب ديالكتيكي مفرط<sup>(9)</sup>. ويستلزم المنهجان التجريبي والديالكتيكي واحدهما الآخر ويتكاملان، حيث يُعنى كلاهما ببساطة بالاتجاهات التي تلتقي وتتنازع وتندمج، لكن لا يمكن فهمها في النهاية إلا بوصفها حقائق سيكولوجية. إن هذا ما نألفه في الحقيقة، ذلك أننا نعرف الإرادة البشرية على أنها خاصة بنا، وأن أقدار الحيوانات البشرية تنتج من مجموع هذه الإرادات، حتى لو كان ذلك محدودًا بشدة بشكل دائم بباقي عناصر الطبيعة. إن المنهجين مؤكدان ومعترف بهما في السيكلوجيا الإنسانية بشقيها العام والفردى، وتترادف حقائق السيكلوجيا العامة مع الثقافة التاريخية والمعاصرة، أي حياة البشر معًا وكل ما تنتجه هذه الحياة.

أما التاريخ الصرف - أي بوصفه مجموعة من الحقائق المجردة - فهو ليس علمًا ولا فلسفة، لكنه الاثنان معًا بقدر ما يمكن أن توجد في طياته مبادئ الحياة الإنسانية؛ إنه حزمة من الحوادث التي لا يمكن تفسيرها إلا بطريقة غامضة جدًا في ما يتعلق ببدايته ونهايته، كما تكاد معرفتنا بالماضي تكون بقدر ضآلة معرفتنا بالمستقبل. لذا علينا أولاً أن نراقب ونحاول فهم ما نختبره بوصفه «الحاضر». لكن كثيرًا من الدراسات الجادة والمحترمة التي غامرت بالبحث في هذه المنطقة - التي تشابه الطبيعة نفسها في أنها واضحة للعيان لكنها مع ذلك غامضة تمامًا - قد انتقص من قيمتها بسبب الصعوبات التي تحول دون تناولها بأسلوب محايد وصارم نظريًا، فالمراقب قريب جدًا من القضايا التي تقع في نطاق بحثه، ما يتطلب منه كثير من الجهد والعمل، وربما ميلاً طبيعيًا إلى تبني المنطق البارد ودراسة نتائج التاريخ بالموقف الحيادي نفسه الذي يتابع به العالم الطبيعي العمليات الحيوية لنبات أو حيوان. وعمومًا، حتى العامة، المثقفون أو النقاد، لا يريدون أن يخبرهم الكاتب بوجهة نظره عن طبيعة الأشياء، وكيف وجدت وكيف ستنتهي. بل يفضلون أن

---

(9) على الرغم من عدم احتفاء تونيز بأعمال هيغل (راجع المقدمة أعلاه)، تبدو هذه الفقرة معتمدة بشكل مباشر على الفكر الهيجلي، يُنظر: John W. Burridge, «Hegel's Conception of Logic», in: Frederick C. Beiser, (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press 1992), pp. 194-196.

يسمعوا منه رأيه في ما يجب أن يكونوا. إننا معتادون على رؤية الحقائق مرتبة وفقاً لافتراضات معينة - وربما يكون هذا محتوماً إلى درجة معينة - لكن البشر يفشلون في فهم حقيقة أن التجنب المتعمد لهذا الشرك هو ما يشكل الطريقة الذهنية العلمية. ذلك أننا نتوقع، بل غالباً ما نشجع اللغة الخطابية العنيفة والمتعنتة لأصحاب المصالح بدلاً من المنطق المتزن الهادئ للمراقب المحايد.

هكذا، فإن ثمة صراعاً ينشب في إطار العلم الاجتماعي الحديث - خصوصاً في ألمانيا - بشأن ما تتضمنه النظرية الأساسية. ويمكننا إذاً تقبل هذا على أنه انعكاس للتيارات المتناقضة في النقاشات التي تتناول السياسة والتشريع، التي قد يدعي فيها بعض ممثلي المجموعات والمصالح المختلفة - بدرجات متفاوتة من الصدق - أنهم يتحدثون باسم قناعات ومبادئ معارضة لآرائهم (ما يمكن تسميته بالمبادئ «التكنولوجية» للسياسة). وقد تنبع هذه الاختلافات أحياناً من مصدر أعمق يتبدى في حساسيات أولئك الذين يمثلونها وميولهم. لكن على الرغم من ذلك ينبغي ألا يُسمح لتلك المشاعر - حالها حال العواطف الأخرى - أن تشوّه المنظور الموضوعي للأشياء. إضافة إلى ذلك، يبدو لي (لأتناول أشد الأمثلة وضوحاً) أن علاقة التضاد بين مبادئ الفردانية والاشتراكية بشأن فهم نظري للحقائق الواقعية في الصناعة والتجارة الحديثتين تبدو قوية جداً بقدر علاقة النزاع الطبي بين الطب الإخلافي (Allopathic) والطب المثلي (Homeopathic) بالنسبة إلى علم الفيزيولوجيا<sup>(10)</sup>. علينا بدلاً من ذلك أن نحرر أنفسنا من غشاوات التقاليد المشابهة، وأن نضع أنفسنا بمعزل تماماً عما نفحص من أشياء وما نراقب من أجسام وحركات، كما لو أننا نراقبها عبر منظار مقرّب أو مجهر. هذه الأشياء يختلف بعضها عن بعض في ميدان الحضارات كما تختلف مدارات الأجرام السماوية عن الأجزاء والعمليات الحيوية لعضوية أولية في عالم الطبيعة. ففي الناحية الأولى

---

(10) يقصد بالطب الإخلافي استخدام مواد وعوامل علاجية تحدث أثراً مخالفاً للداء، كما في استخدام خافضات الحرارة أو مضادات الالتهاب، فيما يقصد بالطب المثلي استخدام مواد وعوامل تحدث أثراً مماثلاً للداء في سبيل الشفاء، كالفقاعات مثلاً. (المترجم)

نستخدم مقاييس عملاقة كونية، وفي الأخرى مقاييس دقيقة شديدة التفصيل. فمن وجهة النظر الكونية، فإن التاريخ ليس سوى جزء من قدر كوكب واحد، أو فصل في تطور الحياة العضوية تحقق بفضل البرودة التدريجية لكوكب الأرض. أما بالنظر إلى التفصيلات في الناحية الأخرى فإن التاريخ معني بيئة حياتي اليومية وشروطها، أي كل ما يتصل بالنشاط الإنساني مما يحدث أمام سمعي وبصري.

تحاول الفلسفتان التجريبية والجدلية التركيز على هذه المنظورات المختلفة في آن. ونجد في كلتا الفلسفتين أن ضرورات الحياة وعواطف الطبيعة الإنسانية ونشاطها هي في الأساس ذاتها، وتشير إليها الأساليب التحليلية بمصطلحات عامة، لكن من دون أن تحدد عموماً أي تفصيلات زمانية أو مكانية؛ ذلك أن الفلسفتان تفترضان أن الأفراد منفصلون تماماً، يسعى كل منهم إلى تحقيق مصلحته الخاصة بطريقة عقلانية واختيارية. بهذا، فإن هاتين المدرستين أخذتا على عاتقهما ليس تحديد القوانين المجردة التي تحكم العلاقات والصلات بين هؤلاء الأفراد وإراداتهم فحسب، بل التغيرات في شروطها المادية التي تنتج عن التواصل التجاري. إن الحقل المعرفي الذي يتعامل مع العواقب المباشرة لمثل هذه العلاقات هو الفقه القانوني الصرف (Pure Jurisprudence) (أو القانون الطبيعي) الذي قد يقارن بعلم الهندسة. أما الحقل الذي ينصرف إلى طبيعتها المادية فهو الاقتصاد السياسي الذي هو أشبه بعلم الميكانيك المجرد. ونجد في تطبيق هذين الحقلين المعرفيين أن كليهما معنيّ بشروط الواقعية الاجتماعية، لكنهما أشد فاعلية بكثير في فهم هذه الشروط وتناولها في الحالات التي تطورت فيها العلاقات الإنسانية الشخصية والعملية وتعقدت في مسار الحضارة الإنسانية.

مع ذلك، يبدو أن الآراء «العضوية» أو «التاريخية» لا تزال حتى الآن تعارض كلا المدرستين. من هنا تحاول دراستي الجمع بين هدفين: أن تدافع عن التناولين الفقهي القانوني والاقتصادي، لكن بإبقائهما في مرتبة ثانوية. وأظن أنني نجحت في صوغ ذلك بوصفه مخططاً أولياً يتضمن خطوطه

العريضة فحسب، كما فعلت في كثير من الموضوعات الأخرى. إن هذا الموضوع الذي أخوض فيه يتضمن تعقيدات ضخمة، لكن لا بد من دراسة البنى الفكرية المشابهة، لا سعيًا إلى إقرار صحتها أو خطئها، بل إلى معرفة مدى مطابقتها المهمة المنوطة بها. وليس من وسيلة لإثبات هذا إلا البحث الذي أحاول تقديمه هنا، وأمل أن أوفيه حقه. ولست مسؤولاً عن التأويلات الخاطئة لهذا المنهج أو تطبيقاته العملية المجنونة، وينبغي على الأشخاص غير المتعودين على التفكير المفاهيمي أن يكفوا عن إطلاق الأحكام في هذه الأمور، حيث إن هذا النوع من ضبط النفس ليس متوقعًا كأى نوع آخر في وقتنا وعصرنا الحاضر.

يمكنني بسهولة تخصيص فصل للحديث عن التأثيرات التي أدين بفضلها في تطور فكري. ثمة كثير من هذه التأثيرات المتعددة والمتنوعة في حقل العلوم الاجتماعية ذاتها، وستظهر بعض هذه الأسماء المهمة في اقتباسات متكررة. إنما أود الإشارة إلى أن الأعمال الفلسفية العظيمة لكل من أوغست كونت وهربرت سبنسر صاحبتني طوال هذه الطريق. كما تجدر الإشارة إلى أن لكل منهما مثالبه، ففي حين يتطرق كونت إلى البنى قبل التاريخية، يتسم سبنسر بمنظور تاريخي عام، ويقدم كلاهما تطور البشرية بأسلوب شديد الأحادية يعتمد مباشرة على التطور الفكري للإنسان (على الرغم من أن كونت في عمله الأخير يصل إلى رؤية الأشياء بشكل أعمق). كما أود أن أشير إلى أنني كنت متابعًا بحماسة الجهد المضني الذي قام به ألبرت شايفله وأدولف فاغنر، وما زالوا. وعلى الرغم من أنهما يوافقان البصيرة السياسية النافذة لرودبرتس، فإن أيًا منهما - وفق ما أرى - لم يدرك مدى صدقية المنظور الباثولوجي (Pathological) الذي صاغه بشأن تطور المجتمعات الحديثة؛ فمجرد النية الطيبة للمنظرين والمشرعين لا يقدم أكثر من تعديلات بسيطة لهذا التطور.

إضافة إلى ذلك، لن أخفي أن دراستي تلقت أكبر التأثير والتحفيز والإرشاد والعون، من ثلاثة مؤلفين بارزين مختلفين في ما بينهم. أولهم السير هنري مين

(مؤلف القانون القديم (Ancient Law)، الجماعات القروية في الشرق والغرب (The Village Communities in the East and West)، التاريخ القديم للمؤسسات (Early History of Institutions)، القانون والعرف القديمان (Early Law and Custom) وهو مؤرخ قانوني فلسفي يحمل أوسع الأفق. وأسفي الوحيد بخصوص تعليقاته النيرة هو أنه يعارض - ظلماً - البصيرة الاستثنائية التي تناولت مفاهيم العائلة والجماعة والمؤسسات المشابهة في مرحلة ما قبل التاريخ التي قدمها عدد من الكتاب بدءاً من تناول باخوفن النظام الأمومي وصولاً إلى تناول مورغان المجتمع القديم وما بعده، وفي ما عدا ذلك أعترف له بنظرته المتفائلة تجاه الشروط الحديثة.

أما الثاني فهو أوتو غيركه (مؤلف كتاب القانون التعاوني الألماني في ثلاثة مجلدات، وله بحث مطول عن يوهان ألثوسيوس ومقالات أخرى عدة في الدوريات المختلفة). ولا تبرح تعاليم غيركه تملؤني بالإعجاب بعمله أو الاحترام لآرائه، على الرغم من أنني لم أصادف في كتاباته ما أعتبره أهم وجهات النظر: وجهة النظر الاقتصادية.

أخيراً، أصل إلى أعمق وأبرز الفلاسفة الاجتماعيين وهو كارل ماركس (في نقد الاقتصاد السياسي (A Critique of Political Economy) ورأس المال). ويسعدني إعادة توجيه الاهتمام إلى اسمه، حيث إنه لم يحصل على الغفران يوماً حتى من الأذكى، على الزعم الخيالي اليوكوبي الذي - في واقع الأمر - حاز ماركس فخر هدمه كلياً. (ولا يعبأ نقاده بحقيقة أن مفكراً كهذا قد شارك في الحركات العمالية النشطة. إن كانوا يعتبرون ذلك نشاطاً لأخلاقياً، فمن ذا الذي يحشر أنفه في نشاطهم اللاأخلاقي؟).

إن التصور العام الذي أود من جهتي استخلاصه من كل هذا هو الآتي: من الطبيعي أن البنية الكامنة للحضارة الإنسانية هي جماعية (Communitic) (على الرغم من عدم وضوح ذلك لنا الآن)، في حين أن البيئة المعاصرة والمتطورة للمستقبل بنية اجتماعية (Socialistic). وإن هذه النظرة في رأيي ليست بعيدة عن المؤرخين الأصلاء في فهمهم هذه الأمور بشكل

أكثر حذاقة، على الرغم من أن «المحقق» الذي كشف النقاب عن أسلوب الإنتاج الرأسمالي كان الوحيد القادر على توضيحها بشكل تام. إنني أرى في هذا كله حزمة من الحقائق التاريخية الطبيعية كما هي الحياة وكما هو الموت. قد أستمتع بالحياة وأنوح أمام حقيقة الموت، ويختفي كل من المتعة والحزن حينما أفكر في الخطة الإلهية. إنني أفق بمعزل تمامًا عن الجميع في اصطلاحاتي وتعاريفي، لكن ثمة شيئًا واحدًا سهل الفهم: ما من فردانية في التاريخ والحضارة الإنسانية إلا تلك التي تنبع من الجماعة وتبقى مشروطة بها، أو تلك التي تنشئ المجتمع وتحفظه. وهذه العلاقات المتضادة بين الإنسان والبشرية عمومًا هي اللب الحقيقي للقضية.

بما أنني أعتبر هذه الفكرة هي فكرتي الشخصية، فلست أشعر بالحاجة إلى الخوف من انتقاد هذا العمل غير المكتمل بشدة. وسيكون تواصل القراء معي - معروفين كانوا أم مجهولين بالنسبة إلي - موضع ترحيب شديد ما دام يدفع آراءهم أو يحفزها موقفًا متعاطفًا. كما يمكنهم أن يضيفوا كثيرًا - في الأقل بالنسبة إلي، جزاء على جهدي ومحفز جديدًا لعملي. ذلك أنه، والحق يقال، مهما كان النضال صعبًا للوصول إلى الحقيقة فإن:

«جميع الآراء في الأشياء هي ملك الفرد، وإنما نعلم جيدًا أن قناعاتنا لا تعتمد المنطق، بل الإرادة، وأن البشر لا يفهمون إلا ما يلائمهم وما يمكنهم الاعتراف به. أما في ما يتعلق بالمعرفة بوصفها فعلًا، فإن الحكم المسبق ينظم كل شيء، والحكم المسبق - كما يشير اسمه - هو حكم يتم قبل تحري الحقائق؛ إنه قبول الأشياء التي تتجانس أو لا تتجانس مع طبيعتنا أو رفضها. إنه دافع سعيد لوجودنا باتجاه الحق أو الباطل، باتجاه كل ما نشعر بالتجانس معه»<sup>(11)</sup> (Goethe, *Theory of Colours*, Polemic Section, WW, 38, p.16).

Goethe, «Zur Farbenlehre, Polemischer Theil (1810)», in: Johann Wolfgang von Goethe, (11) *Goethe's Werke*, 53 vols. (Weimar: H. Bohlau, 1887-1919), Abth. II, Band 2, p. 18.

كان هذا هو العمل الذي هاجم فيه غوته رؤية إسحق نيوتن للإدراك البصري ورأى في المقابل أن اللون يحدد من خلال عين المراقب، إضافة إلى الخصائص الموضوعية للجسم المنظور.

أما في ما يخص القسم الثاني، فعلي القول - من باب الترتيب - أن مكانه الأفضل هو قبل القسم الأول، لكنني تعمدت هذا الترتيب، وإن الأقسام الثلاثة يكمل بعضه بعضاً ويفسره.

أخيراً، فإن علي كما وعدت أن أضيف أن المسودة الأولى لهذا العمل - التي لم يبق منها عظيم الأثر في هذا الكتاب في أي حال - قد قدمت في العام 1881 إلى كلية الفنون في جامعة كييل، محاولةً أولى في «أطروحتي التأهيلية».

فرديناند تونيز

مدينة هوزوم - مقاطعة شلاسفيك - هولشتاين





## القسم الأول

### تصنيف عام للأفكار المفتاحية

لقد بارك الله مسار العصور

بسحر أجمل مقطوعة موسيقية،

صيغت في تناغمها

وكانها زوج من المتعارضات

بتصرف لمقاطع عدة من مدينة الله لأوغسطين

(Augustine, City of God, bk. XI, chs 1 & 8)



## توضيح

(1)

تتفاعل الإرادات البشرية بطرائق مختلفة، فكل علاقة بينها هي علاقة تبادلية - أي إنها في جانب منها فاعلة أو جازمة، وفي جانب آخر منفعة أو منقادة. وتكون هذه التفاعلات من طبيعة معينة حيث تميل إما إلى دعم الرفاه العقلي والفيزيائي للطرف الآخر وإما إلى تدميره؛ فهي إما إيجابية وإما سلبية. ستركز نظرتي على تحري العلاقات المبنية على تأكيد إيجابي متبادل فحسب. فكل علاقة من هذا النوع تتضمن شيئاً من التوازن بين الانسجام والتنوع، وهو ما يتكون من التشجيع المتبادل وتقاسم الأعباء والإنجازات، ويمكن النظر إليه بوصفه تعبيراً عن طاقات الناس وإراداتهم. وتُعرف المجموعة الاجتماعية التي تنشئها هذه العلاقة الإيجابية التي تظهر كأنها تعمل باطنًا وظاهرًا بوصفها كيانًا حيًا موحدًا، وفق بعض المصطلحات الجمعية: اتحاد أو أخوية أو رابطة<sup>(1)</sup>. ويمكن فهم العلاقة نفسها، والرابطة الاجتماعية التي تنجم عنها، إما بوصفها عيش حياة عضوية حقيقية، وهذا هو جوهر الجماعة [Gemeinschaft]، وإما بوصفها بناء ميكانيكيًا صرفًا موجودًا في العقل، وهذا ما نرى أنه المجتمع

---

(1) يستخدم تونيز مفردة eine Verbindung التي يمكن أن تترجم إلى: جمعية، اتحاد، رابطة، تحالف... إلخ. في المواضع الأخرى من هذا القسم يستخدمها خصيصًا قاصدًا بها نوع الروابط الشمولية العضوية التي يصف بها الجماعة، لكنها هنا مستخدمة بطريقة أكثر عمومية لتشمل المجموعات في الجماعة والمجتمع.

[Gesellschaft]. فلو نظرنا إلى الطرائق التي يُستخدم بها هذان المصطلحان لوجدناهما يستخدمان في اللغة الألمانية كمترادفين، ولا يزال يحدث الخلط بينهما في الاصطلاح التقني بسبب استخدامهما بشكل تبادلي. لذا فربما تؤسس بعض الملاحظات في البداية لاستخداماتهما المتناقضة.

يمكن اعتبار الأنواع الاجتماعية المتعايشة - متآلفة ومرتاحة وحصريّة - تنتهي إلى جماعات، في حين أن المجتمعات تعني الحياة في الفضاء العام، أي ضمن العالم الخارجي. وبينما نجد أننا في الجماعة متحدون منذ ولادتنا مع قومنا في السراء والضراء، فإننا ننخرط في المجتمع كما لو أننا في أرض غريبة. عادة ما يُحدّر الشباب من الانخراط في «مجتمع سيئ»، لكن لا معنى في لغتنا لـ «جماعة سيئة». مع أن المحامين يستخدمون مصطلح «المجتمع المحلي» (Domestic Society) في بعض الأحيان<sup>(2)</sup> حين ينظرون إلى الجوانب الاجتماعية والعامّة لهذه العلاقة فحسب، أما «الجماعة المحلية» بأثارها اللامحدودة على الروح البشرية فيمكن فهمها حديثاً من خلال أي شخص عاش تجربتها. بالطريقة نفسها، خاطبين اثنين يدركان أنهما مقبلان بإقدامهما على الزواج على جماعة حياتية كاملة (communio totius vitae)، أما الحديث عن «مجتمع حياتي» فسيكون تناقضاً في المصطلحات<sup>(3)</sup>. لذا يمكنك «الحفاظ على رفقة أحد ما»، لكن ما من أحد قادر على منح الآخر «جماعة» بهذه الطريقة العرضية. ويمكنك الانضمام إلى جماعة دينية، أما المجتمعات الدينية - كأى كيان آخر ينشأ لأي

---

(2) إن مصطلح die häusliche Gesellschaft أو «المجتمع المحلي» كان المصطلح المستخدم في لغة القانون البروسي حتى عام 1794، محدداً إياه بالوحدة الأسرية ثلاثية الأجيال التي تتألف من زوج وزوجة إضافة إلى الأهل المسنين والأطفال. للمزيد يُنظر: *Deutsches Rechtswörterbuch (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtsprache)*, 7 vols. (Weimar: L. Böhlau Nachfolger, 1914-1983), vol. IV, p. 503.

(3) Communio totius vitae: هذا المصطلح ليس شائعاً لدى المحامين الرومان، لكن communio تشير إلى الشراكة الأبديّة التي لا تقبل الانفصال. ربما كان تونيز يتناول قوانين الزواج الرومانية القديمة قبل زوال الشروط المفروضة على الطلاق في ظل الجمهورية الرومانية اللاحقة والإمبراطورية من بعدها. من ناحية أخرى، فإن المصطلح Societas vitae «المجتمع الحياتي» كان بالفعل مستخدماً في القانون الروماني. للمزيد يُنظر: T. Mommsen, *The Digest of Justinian* (1870), English trans. Alan Watson, vols. I-IV (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), vol. II, Book xxv, p. 733.

غاية كانت - فهي توجد لغايات خارجية معينة فحسب، كخدمة الدولة أو تعزيز نظرية ما. لدينا جماعات لغوية وعرقية وإيمانية، لكن لدينا مجتمعات تهدف إلى العمل أو السفر أو المعرفة العلمية. إن للشراكات التجارية أهمية خاصة، لكن على الرغم من إمكان نشوء أنواع من الزمالة والجماعة بين الشركاء في العمل، فإن من الصعب الحديث عن وجود «جماعة تجارية»، وسيكون من المقزز للسمع استخدام التركيب اللغوي «جماعة المخزون التجاري المشترك». من ناحية أخرى فإن «جماعات الملكية» موجودة بالتأكيد كما هي الحال في الحقول والغابات والمراعي. وليس ثمة من يمكنه وصف الملكية المشتركة للعقار بين رجل وزوجته على أنها «مجتمع عقاري»<sup>(4)</sup>.

بهذا، فإن كثيرًا من الفروق بين المفهومين تغدو واضحة. يمكننا الحديث بالمفهوم الأكثر شمولية عن جماعة تستوعب البشرية بأسرها، كما تدعي الكنيسة مثلاً. لكننا نفهم «مجتمع» الإنسان الاعتيادي ببساطة على أنه مجموعة من الأفراد يعيشون سوية، لكن كل فرد منهم مستقل عن الآخر. تتضمن النقاشات الأكاديمية في الآونة الأخيرة، حديثًا عن «مجتمع» بلد ما بوصفه معاكسًا لـ «الدولة» وسنستخدم هذا التصور هنا على الرغم من أن قصده لا يتوضح تمامًا إلا بمعنى التناقض الأكثر رسوخًا مع مفهوم «جماعة» عموم الشعب. إن الجماعة [Gemeinschaft] قديمة والمجتمع [Gesellschaft] جديد، بوصفهما كيانين ومصطلحين. وقد أشار إلى هذا كاتب تُعرف تعاليمه في النظرية السياسية بسعة مداها على حساب عمقها؛ يقول بلونتشلي: «إن مفهوم المجتمع بكامله بالمعنى الاجتماعي والسياسي يجد أساسه الطبيعي في عادات الطبقة الثالثة وتطلعاتها. فهو ليس فكرة تتعلق بالشعب بكامله، بل بفكر الطبقة الثالثة... وإن معنى هؤلاء عن «المجتمع» هي ما أصبح اليوم مصدر انحيازات واتجاهات جمعية، وحاملًا لتعبيراتهم في الآن نفسه... حينما تزدهر الثقافة

---

(4) مجتمع الممتلكات (eine Güter-Gesellschaft): شراكة تملكية تعاقدية يمكن حلها بناء على اتفاق الطرفين. وهو أيضًا ليس مصطلحًا قياسيًّا في القانون الروماني، لكنه استخدم في الاصطلاح المستند إلى القانون الروماني الذي وضعه بيدن (Baden) في عام 1808. للمزيد يُنظر:

*Deutsches Rechtswörterbuch*, vol. IV, p. 1327.

الحضرية يبرز «المجتمع» أيضًا كأداة لا بد منها، في حين أن أهل الريف لا يعرفون عنها شيئًا<sup>(5)</sup>. من الناحية الأخرى، يشير كل من يمجد الحياة الريفية إلى أن لأبناء الريف معنى أقوى وأكثر حيوية للجماعة؛ فالجماعة تعني الأصالة وتحمل الأفراد للحياة معًا، بينما المجتمع أمر عابر وسطحي. لذا فلا بد من فهم الجماعة بوصفها عضوية حية بذاتها، أما المجتمع فهو تكديس ميكانيكي وأداة مصنّعة.

## (2)

كل ما هو «حقيقي» هو عضوي<sup>(6)</sup>، بمعنى أن من الضروري ربطه بالعالم المادي الذي يحكم طبيعته وحركاته. هكذا فإن قوة التجاذب المغناطيسي بأشكالها المختلفة توحد الكون في كيان كلي<sup>(7)</sup> مفرد، بحسب ما يفهمه وعيننا<sup>(8)</sup>. ويعبر هذا الكيان الكلي عن نفسه في الحركات التي تؤدي بجسمين إلى تغيير موضعيهما النسبيين، لكن كي تكون مراقبتنا وأراؤنا علمية ينبغي علينا تعريف هذا الكيان الكلي بحذر إن كانت تتبدى لنا فيه أي أهمية، وسيعتبر أن كل كيان كلي من هذا النوع يحتوي على كيانات كلية أصغر لها اتجاهاتها

---

(5) يستخدم بلونتشلي وبعض السابقين له مصطلح الطبقة الثالثة (Third Estate) لا بمعنى عموم الشعب، بل أولئك المؤهلين للمشاركة في المجتمع المدني. بمعنى آخر: الطبقة البرجوازية (bürgerlich). J. G. Bluntschli and R. Bradter, *Deutsches Staatswörterbuch*, 12 vols. (Stuttgart and Leipzig: للمزيد: [n. pb.], 1859), vol. IV, p. 247.

(6) تكاد تكون هذه المقولة صدى لمقولة هيغل «كل ما هو حقيقي منطقي». يُنظر:

Ferdinand Tönnies, «Neue Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 7(1894), p. 487.

في هذه الفقرة الثانية (وفي عدة نقاط تالية من هذا القسم) ينتقل تونيز فجأة من تناول العلاقات الإنسانية بوصفها ترتيبات اجتماعية صرف إلى مناقشتها كما لو كانت أجسامًا أو قوى في العالم الطبيعي. على القارئ أن يتذكر تصريح تونيز أن النماذج البيولوجية الميكانيكية التي يستخدمها قياسية لا حرفية، ولو لم يكن ذلك بادي الوضوح في النص.

(7) يقصد بالكيان الكلي هنا: الكيان القائم بذاته، أي الكيان الذي يدرس بوصفه وحدة متكاملة، ولا يعتمد وجوده على علاقات خارج هذا الكيان. (المترجم)

James Clerk Maxwell, *Matter and Motion* (London: Routledge and Thoemmes Press, (8) 1996), pp. 1-35.

المحددة وسرعاتها الحركية في ما بينها. أما التجاذب نفسه فهو إما غير مفسّر (كسبب بعيد)، وإما يعتقد أنه استجابة ميكانيكية للاحتكاك الخارجي، على الرغم من أن هذا الأخير لا يعرف سببه أيضًا. هكذا فإن كتل المادة - بحسب معرفتنا - تنقسم جزيئات متطابقة يجذب كل منها الآخر بقوة مغناطيسية، تزيد أو تنقص وتشكل بذلك في تكديسها الأجسام المختلفة. وتنقسم الجزيئات إلى ذرات (كيميائية) مختلفة، يفسر اختلافها بالمزيد من التحليل لأنساق المتنوعة للدقائق الذرية ذاتها. لكن علم الميكانيك النظري البحت يفترض وجود مراكز قوة دقيقة بوصفه مصدرًا للأفعال وردات الفعل المحددة، وهي فكرة تلامس ما يشابه فكرة الذرات الماورائية<sup>(9)</sup> (Metaphysical). لذا فإن المجموع لا يمكن تغييره بأي تدخل في أجزائه المكونة. لكن في ما يرتبط بالغايات العملية يجري التعامل مع الجزيئات الفيزيائية من دون تمييزها من الجسم الذي تشكل جزءًا منه. ويمكن التعبير عن الكتل الحقيقية من خلال ربطها بالثقل النوعي أو قياسها بالإرجاع إلى كميات من مواد أخرى مستقرة. لكن الوحدات المتحركة التي تشكّل الكيان الكلي هي مجرد مبادئ افتراضية ضرورية لغايات التحليل العلمي. بكلام أدق، إن الوحدات المطلقة - أي الذرات الماورائية - هي الوحدات الملائمة للقياس؛ إنها أشياء لكنها لا أشياء، أو لأشياء لكنها أشياء! هنا يجب أن يتيقظ المرء إلى الأهمية النسبية للمبادئ المتعلقة بالحجم<sup>(10)</sup>.

مع ذلك، على الرغم من أن هذا قد يبدو شذوذاً من وجهة نظر علم الميكانيك، فإن وجود الأجسام أبعد حقاً من هذه الدقائق المادية الجامدة المندمجة والقابلة للاندماج. يتضح، وفق أي اعتبار، أن هذه الأجسام هي كيانات مكتملة طبيعية تعمل بوصفها كلاً متكاملًا بالنسبة إلى أجزائها: بمعنى أنها أجسام عضوية. وننتهي نحن البشر - في محاولتنا فهم ما يدور حولنا - إلى أجسام من هذا النوع، ولدى كل منا - بعيداً من أي معرفة غير مباشرة

Ibid., pp. 50-51.

(9)

William Lange, *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, 3 vols. (10) 2nd ed. (Marburg: [n. pb.], 1873-1875), vol. II, pp. 386-389; James Clerk Maxwell, *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, W. D. Niven (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1890), vol. II, pp. 451-484.



بجميع الأجسام الأخرى الممكنة - معرفة مباشرة بجسمه الخاص<sup>(11)</sup>. إننا منقادون باتجاه استنتاج أن ثمة نوعًا من الحياة «الواعية» مرتبط بكل جسم حي، وأن الجسم يمتلك وجوده الموضوعي من خلال هذه الحياة الواعية بالطريقة نفسها التي نعرف بها أننا موجودون.

في أي حال، تعلمنا المراقبة الموضوعية أن الكيان الكلي ليس مجرد مجموع أجزائه المكونة. إنما على العكس من ذلك تمامًا، فإن هذه الأجزاء معتمدة على هذا الكيان ومقيدة به، فيمتلك بذلك هذا الكيان الكلي حقيقته ومادته الداخليتين. يمكن للطاقة البشرية أن تنتج فحسب أشياء لعضوية من المواد الأولية العضوية من خلال تجزئتها وإعادة تركيبها، وبالطريقة ذاتها تُشكّل الموضوعات والمفاهيم في شكل مترابط من خلال عملية التحليل العلمي. ويمكن إحياء الظواهر باستخدام نظرة أصيلة وخيال خلاق أو من خلال الإيمان الشعبي والأشعار الملهمة. وتوجد هذه الإبداعية وهذا الاستخدام للخيال في العلم أيضًا. لكن العلم مجبر على التعامل مع الأشياء الحية بوصفها موضوعات ميتة لالتقاط علاقاتها المشتركة، فيترجم الحالات والقوى إلى حركات، ويمثل الحركات بكميات من العمل المنجز، أي الطاقة المستهلكة. يقوم العلم بذلك لفهم كل شيء بوصفه جزءًا من عملية موحدة، ولقياس الأشياء في مقابل بعضها بعضًا كما لو أنها قابلة للتبادل في ما بينها (Interchangeable). ويبقى هذا المبدأ ساريًا ما دامت الوحدة المفترضة موجودة بالفعل، وما دام مجال الاحتمالات بالطبع غير محدود نظريًا، فعندئذ يتحقق هدف الفهم النظري والأهداف الأخرى المرتبطة به.

لكن لا يمكن فهم عمليات النمو والانحلال العضوي غير القابلة للتغيير بالوسائل الميكانيكية، ففي هذا المجال تصبح المفاهيم نفسها جزءًا من الواقع الذي يعيش ويتغير ويتطور، حاله في ذلك حال النواة الداخلية لكائن فرد. إن دخول العلم إلى هذا المضمار يغير من طبيعته ويسقط موقفه التحليلي العقلاني

---

Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, E. F. J. Payne (trans.), (11)  
2 vols. (New York: Dover Publications, 1969), vol. I, pp. 104-105.

لحساب موقف حدسي جدلي يتحول بموجه إلى فلسفة. إضافة إلى ذلك، فإن الدراسة الحالية ليست معنية بالأجناس والأنواع الطبيعية، ولن نتناول الناس وفقاً للعرق أو البلد أو القبيلة كوحدة بيولوجية، بل بالمعنى السوسولوجي؛ لذا فإننا ننظر إلى العلاقات البشرية وارتباطاتها إما بوصفها كيانات حية وإما - على العكس من ذلك - بوصفها كيانات مركبة اصطناعياً. وسيجد القارئ نظيراً طبعاً لهذا التفرع الثنائي في نظرية الإرادة الفردية، لذا ستنبص مهمة القسم الثاني من هذه الدراسة على تقديم المشكلة بمظاهرها السيكولوجية.



## الفصل الأول

### نظرية الجماعة

(1)

بالتناغم مع التوضيح السابق، فإن نظرية الجماعة مبنية على فكرة أن في الحالة الطبيعية أو الأصلية ثمة وحدة كاملة للإرادات البشرية، ويستمر الحفاظ على هذا المعنى من الوحدة حتى عند تفرق البشر. تتخذ هذه الوحدة صيغاً مختلفة اعتماداً على مدى «التحديد المسبق» للعلاقات بين الأفراد المختلفين في أوضاعهم ومدى «إجباريته». إن الجذر المشترك لهذه العلاقات هو الطبيعة التي تضم الجميع، وهي الحياة اللاواعية «الإنباتية»<sup>(1)</sup> التي تنشأ منذ الولادة: إن الإرادات البشرية - التي يسكن كل منها في جسم فيزيائي - مرتبطة في ما بينها بصلات النسب والقربان، وهي تبقى متحدة أو تصبح متحدة نتيجة الحاجة. ويوجد هذا الالتزام المباشر المشترك في صيغته الأكثر تطرفاً في ثلاث علاقات بالتحديد:

1 - العلاقة بين الأم وطفلها.

2 - العلاقة بين رجل وامرأة بوصفهما زوجين، بالمعنى الطبيعي أو البيولوجي.

---

(1) الحالة الإنباتية: مصطلح طبقه تونيز على ميدان الحياة العضوية تحت المستوى الحسي أو المستوى الفكري، أي بمعنى العمليات اللاإرادية كالهضم ودوران الدم.

3 - العلاقة بين أولئك الذين يتعرّف بعضهم إلى بعض كإخوة وأخوات، أي سلالة هي في الأقل من الأم نفسها.

حيث إن بذرة الجماعة أو انحياز العقول البشرية تجاهها تشاهد في أي علاقة من علاقات القرابة أو النسب، فإن هذه العلاقات الثلاث تحمل أهمية خاصة باحتوائها البذور الأقوى والأكثر استعدادًا تغذويًا، وكل منها مهم بطريقته الخاصة.

أ- العلاقة بين الأم والطفل هي الأكثر تجذرًا في الغريزة والمتعة الصرفتين<sup>(2)</sup> وفي الوقت ذاته نجد أن التدرج من العلاقة الفيزيائية إلى العلاقة الروحية<sup>(3)</sup> هنا يكون في أوضح صورته، خصوصًا منذ لحظة البداية. نفترض هذه العلاقة امتدادها في الأمد البعيد، حيث إن الأم مسؤولة عن التغذية والحماية وتدريب الطفل حتى يصبح قادرًا على تغذية نفسه ذاتيًا وحمايتها وتدريبها. وما إن يتحقق هذا حتى تفقد العلاقة عنصر الحاجة ويصبح الافتراق أقرب احتمالًا. لكن في الإمكان معاكسة هذا الميل من خلال عوامل أخرى كاعتقاد كل منهما الآخر وتشارك ذكريات الفرح التي يمنحها كل منهما الآخر، أو كامتنان الطفل للمصاعب التي واجهتها الأم لأجله. ويُعزّز هذه الروابط المشتركة من خلال الآخرين الذين يربطون هذا الزوج بأمور خارجية بالنسبة إليهما، فتجمعهما المتعة والعادة والذاكرة بالأشياء الموجودة في بيئتهما التي تكون منذ البداية مقبولة أو تصبح كذلك. من ذلك مثلًا الأشخاص القريبون الودودون المؤازرون هذه العلاقة، كما يمكن الأب مثلًا إذا كان يعيش مع زوجته أو إخوة الأم وأخواتها أو الطفل... وهكذا دواليك.

ب- الغريزة الجنسية لا تجعل من التعايش المكاني الدائم ضرورة.

(2) إن مصطلح der Gefallen هنا بمعنى المتعة أو الإعجاب أو التفضيل. يرتبط هذا المصطلح في هذه الفقرة بمصطلح آخر هو die Gewöhnung أي (العرف أو العادة) das Gedächtnis (الذاكرة)، لشكل كلها إحدى ثلاثيات تونيز البلاغية المفضلة. [هذا أحد الأمثلة عن الولوج البلاغي لتونيز في مصطلحاته، حيث يربط عددًا من المصطلحات تبدأ بحرف G].

(3) Geistig: روعي، عقلي، فكري، نفسي.

وبدايتها تقود قليلاً إلى بناء شراكة متساوية، وأكثر إلى استبعاد أحادي الجانب للمرأة التي - كونها الأضعف طبيعياً - يمكن أن تُجرَّ إلى العبودية وتحول إلى مجرد شيء قيد التملك؛ هكذا فإن العلاقة الزوجية المستقلة عن الشبكات العائلية والقوى الاجتماعية المرتبطة بها يحافظ عليها بشكل رئيس من خلال التوفيق بينهما، إذا أريد لها أن تكون في قالب التزام مشترك دائم. تؤدي العوامل المساعدة التي سبق ذكرها دوراً مفهوماً هنا، خصوصاً العلاقة مع الأطفال الذين أنجباهما الزوجين معاً، إضافة إلى تشاركهما الأسرة والممتلكات.

ج- لا يوجد بين الأشقاء هذا الميل الغريزي والتقدير الطبيعي الجوهرى من الإعجاب والتعرف الطبيعي في ما بينهم كما هي الحال بين الأم وطفلها، أو بين شريكين من جنسين مختلفين. يمكن علاقة الزوج والزوجة بالطبع أن تتصادف مع كونها علاقة الأخ بالأخت، وثمة أسباب جيدة للاعتقاد أن مثل هذه الحالات كانت شائعة في عدد من القبائل في فترة أقدم من التاريخ الإنساني. علينا التذكر أنه أينما وكلما عُرف سليل من طرف الأم، فإن الأجيال المماثلة له من أولاد العمومة يوصفون ويعتبرون إخوته وأخواته. وكان هذا شائع جداً إلى درجة أن المعنى المحدود لمصطلح *Geschwister*<sup>(4)</sup> - كما في حالات أخرى كثيرة - يعود إلى مفهوم وجد بعد ذلك بفترة زمنية كبيرة. وبعد حصول تطورات مشابهة في أهم المجموعات الإثنية مُنع الزواج بين الإخوة والأخوات، وحيثما مورس زواج غير الأقارب كان ذلك يعني رفض الزواج بوجود قرابة دم مباشرة بين المتزوجين، على الرغم من أن ذوي القرابات الأبعد كان يُسمح لهم بالزواج. وبالنتيجة أصبح في الإمكان اعتبار الحب بين الأشقاء العلاقة الأكثر «إنسانية» في العلاقات بين البشر، على الرغم من أنها مبنية أساساً على روابط الدم<sup>(5)</sup>. ومن الجلي في هذه الحالة أن الغريزة هنا - على العكس مما هو في الأنواع الأخرى من العلاقات - هي في أضعف حالاتها، وبدلاً

(4) الأشقاء، الأخ أو الأخت أو الإخوة أو الأخوات.

(5) أي إن مصطلح «إنساني» يأتي هنا معاكساً لـ «الطبيعي الصرف».

من ذلك نجد أن الذاكرة<sup>(6)</sup> تؤدي الدور الأقوى في تكوين الروابط العاطفية وحفظها ودعمها.

يكاد أطفال الأم الذين يعيشون معًا ويبقون معًا، يجتمعون على ربط استرجاعاتهم الفردية عن الانطباعات والتجارب السعيدة بشخصيات الآخرين ونشاطهم (إن تجاهلنا أسباب العداوة التي قد تعمل بالاتجاه المعاكس). فكلما واجهت هذه المجموعة تهديدات خارجية، زاد الميل إلى حدوث هذا الربط، حيث تفرض الظروف حاجة البقاء معًا لمحاربة هذه التهديدات والعمل بشكل جمعي. وتسهل العادة المستمدة من هذا التعاون الحياة الجماعية وتزيد من التعلق بها. لكن في الآن نفسه لنا أن نتوقع الدرجة القصوى من التشابه في الشخصيات والقدرات بين الإخوة - على الرغم من اختلافهم في الذكاء والتجربة، وهذه عوامل قد تُبرز، ذلك أنها لا تزال عوامل إنسانية بحتة.

## (2)

ثمة ارتباطات أخرى أكثر بعدًا تدخل في نسيج هذه الأنماط الأساسية والأكثر حميمية. فالعلاقة بين الأب وأولاده تجمعهم وتمثلهم بشكل كامل. وهذا يشبه النمط الأولي (أي الأمومي) للعلاقة بوجهها الأهم، وهو تحديدًا الأساس العضوي الذي يبقي الكائن العقلاني على اتصال بالذرية الناشئة من جسده، لكنها تختلف عنها، إذ إن الغريزة (في الأبوة) لها طبيعة أضعف منها في الأمومة، وأقرب إلى تلك القائمة بين الرجل وزوجته. ولهذا السبب تكون أكثر ميلًا إلى أن تمارس ببساطة بوصفها سلطة وسلطانًا على الرعايا أو التابعين. إن ولع الرجل بزوجته لا يغطي فترة زمنية طويلة بقدر ولع الأم بطفلها، لكنه ليس أقل حدة. ففي حين يختلف حب الأب لطفله عن مثيله لدى الأم في أنه أقل حدة، لكنه يستمر في الفترة نفسها. فإن وجدت مشاعر الحب لدى الأب بأي درجة كانت فهي تشابه مشاعر الحب بين الإخوة والأخوات بسبب طبيعتها

(6) das Gedächtnis: الذاكرة أو الاسترجاع، وهو مصطلح يستخدمه تونيز بمعنى أشد اتساعًا،

مشيرًا به إلى «إطار معرفي» مشترك.

«العقلية» [أكثر من كونها فيزيائية (جسمانية، طبيعية)]<sup>(7)</sup>، لكنها تختلف بوضوح عن تلك العلاقة بسبب عدم المساواة بين الأطراف المنخرطين فيها، خصوصاً في ما يتعلق بالسن والقوى العقلية. لذا، فإن الأبوة هي الأساس الأوضح لمبدأ السلطان في الجماعة. لكن هذا السلطان لا يُستخدم لمصلحة صاحبه، بل لاستكمال دوره في التكاثر من خلال ضمان تدريب ذريته وتعلمها، ومشاركتها تجربته الحياتية. وسيستجيب الأطفال بالتدريب في أثناء نموهم لهذا السلطان، وتتطور بذلك علاقة مشتركة أصيلة. يمتلك المولود الأول أفضلية طبيعية هنا، فهو يقف في الموقع الأقرب بالنسبة إلى الأب ويخطو باتجاه مكانه مع تقدم الأب في السن. فسلطان الأب الكامل ينتقل بشكل ضمني إلى المولود الأول منذ لحظة ولادته، وبهذا فإن فكرة التجديد المستمر للحياة تتمثل بالتعاقب غير المنقطع للأب والابناء. ونعلم أن هذا النمط من التوريث ليس هو النمط الأصلي، فالنظام الأبوي سبقه النظام الأمومي، وحكم الخال. لكن السيطرة الذكورية في العمل والقتال أثبتت قوتها وكرست من خلال الزواج حقيقة الأبوية كيقين. وبهذا أصبح السلطان الأبوي هو النمط الحضاري السائد، حتى في المواضيع التي كانت فيها الخلافة بالتبعية القرابية في نظام ولاية العهد<sup>(8)</sup> (Tanistry) تختار الأولوية على البكورية. يشير هذا إلى استمرار سلطة الجيل السابق، فالأخ الذي يتولى السلطة لا يأخذها عن أخيه، بل عن والدهما المشترك.

### (3)

في أي صيغة من صيغ التعايش - وبحسب الأوضاع العامة - نجد أن نوعاً من تقاسم الواجبات والمتع وتشاطرها سيكون موجوداً أو يتطور ويعمل بشكل متبادل. ووجد بشكله الأوضح في أولى علاقاتنا الأساسية الثلاث التي تناولناها. هنا تفوق المتعة الجهد المبذول بكثير، فالطفل يحصل على فائدة

(7) عبارة تونيز هي ihre mentale Natur وتشير إلى أن الأبوة المستمرة تنبثق من الأفكار المعيارية أكثر من الغريزية.

(8) مثل اختيار الأكبر والأحكم والأهم من ذوي القرابة، بدلاً من الاختيار آلياً من ذرية ابن أكبر.



الرعاية والتغذية والإرشاد والأم تحصل على بهجة التملك، وفي ما بعد تستمتع بفائدة الطاعة وأخيرًا بالدعمين العملي والعاطفي. ثمة نظام تبادلي مشابه إلى حد ما بين الرجل وشريكته الأنثى، يبنى بشكل رئيس على اختلاف الجنس، وثنائيًا على اختلاف السن فحسب. إن الفرق بين الجنسين في ما يتعلق بالقوة البدنية يعبر عنه بتقاسم العمل. وفي الدفاع عن ملكيتهما المشتركة تقع على عاتق الزوجة مسؤولية الممتلكات الثمينة وعلى الرجل التصدي للهجمات المعادية. كما أن من مهماته البحث عن الطعام ومن مهماتها حفظ الطعام وتحضيره. وفي المواضيع التي تتطلب أي عمل آخر، وحيث ينبغي تدريب أفراد العائلة الأصغر والأضعف عليه، يمكننا التوقع عمومًا أننا سنجد طاقات الرجل تنصب على القتال وعلى تدريب أبنائه، بينما تتوجه طاقات الزوجة إلى الحياة المنزلية والفتيات الصغيرات. إن الدعم الحقيقي وتشجيع كل من الأفراد لاهتمامات الآخر يمكن رؤيتهما في شكلهما الأنثى في العلاقة بين الأشقاء، إذ عادة ما يتوجهون نحو العمل التشاركي معًا. وبعيدًا من الفروق الجنسية ستظهر فوارق الملكات العقلية بشكلها الأقوى هنا كما سبق ذكره. وسيعتمد ذلك على حاجة العمل إلى التخطيط والنشاط العقلي أو التنفيذ والجهد العضلي: الأول يتضمن نوعًا من القيادة والأخير يتضمن الإذعان والرغبة في الاتباع. ما يجب فهمه هو أن فروقًا كهذه تؤدي دورها باتساق مع الطبيعة، على الرغم من أن هذه الميول الأساسية - كسواها - قد تخضع للتعديل؛ إلغاء أو مراجعة.

#### (4)

تُظهر هذه العلاقات عمومًا كيف توجه الإرادات البشرية بعضها بعضًا، وكيف تدعمه للحفاظ على توازن القوى. لكن أي شيء قد يمنح المزيد من القوة لإرادة أحد الأطراف يجب أن يقابل بنشاط وفاعلية مقابلين لإعادة هذا التوازن. من الناحية المثالية ينبغي على من يحصد الفائدة الأكبر من العلاقة أن يبذل المزيد من الجهد فيها، أي إن عليه توظيف قدرات أكبر أو أكثر استثنائية، بينما يجب أن يكون الطرف الذي يجني قليلًا، هو من يعمل قليلًا. وعلى الرغم من أن الجهد وخوض المتاعب قد يكونان - أو يصبحان - متعة في

ذاتيهما، فإن أي إنفاق للطاقة يعني بالضرورة أن يتبعه تكاسل. إن صرف الطاقة يقتضي اكتساب مثلها، مثلما ينبغي للراحة أن تتلو الحركة. إن معنى التفوق وسلطة الأمر هما في ذاتيهما مصدر للمتعة بالنسبة إلى القوي، فيما يشعر أولئك المنقادون المحميون - الذين عليهم تقديم الطاعة - بالوضاعة، ومن ثم يختبرون هذا الشعور بوصفه أمرًا كريهًا ونوعًا من الضغط أو الإكراه، مهما تعرض للصقل بفعل العادة أو الامتنان أو الحب. ربما تبدو الفكرة أوضح إذا ما عرضناها بالطريقة الآتية: إن التفوق بأشكاله كلها يحمل معه خطر الغطسة والوحشية والميل إلى معاملة الآخرين بأسلوب تسلطي إن لم يكن ثمة نزعة إلى الخير تعدل كفة الميزان. وغالبًا ما يحصل هذا في طبيعة الأشياء، ذلك أن القوة الأعظم عمومًا تعني قدرة أعظم على تقديم المساعدة [للآخرين]، ومتى وجدت غريزة المساعدة هذه فإنها ستكون أكثر فاعلية بكثير في حال ترافقت مع وجود السلطة التي هي في ذاتها نوع من إرادة الفعل. ونجد خصوصًا في هذه العلاقات العضوية المبنية على القرابة أن الطرف الأقوى يشعر برأفة حدسية عفوية تجاه الضعيف ورغبة في مساعدته وحمايته، وترتبط هذه الرأفة لديه باعتزاز التملك ومتعة استغلال سلطته.

## (5)

سأستخدم مصطلح رتبة (Rank) أو سلطان<sup>(9)</sup> (Authority) للدلالة على أي سلطة عليا تمارس لمصلحة التابعين أو بالتماشي مع إرادتهم، وبالتالي تلقى القبول منهم. يمكن تمييز ثلاثة أنواع من السلطان: سلطان السن، سلطان القوة الفيزيائية، وسلطان الحكمة أو الفكر. وتحدد هذه الثلاثية في السلطان الممنوحة للأب على رأس عائلته مقدمًا إليها الحماية والدعم والإرشاد. إن المظهر المهدهد لسلطة كهذه يستحث الرعب في صفوف المجموعة الأقل شأنًا، وربما يعني هذا مجرد التجنب والرفض، إن لم يكن ذلك مختلطًا بدرجة ما من

(9) die Würde: يستخدم تونيز هذا المصطلح للإشارة إلى السلطان الشرعي الذي ينشأ من الحياة المشتركة، بوصفه عكس مصطلح Herrschaft الذي يستخدمه عادة - وليس دائمًا - بمعنى «السيطرة».

الإعجاب، لكن الرأفة والإرادة الخيرة تولدان رغبة في الامتثال، وحين يسود هذا الشعور فإنه يحدث شعورًا بالتبجيل أو الاحترام. وحيثما يوجد اختلاف حاسم في السلطة، فإن المشاعر المتبادلة من العاطفة والتبجيل - أو اللطافة والمراعاة بدرجة أقل - تشكّل العمادين اللذين يقوم عليهما بناء الجماعة. وبسبب مشاعر كهذه تغدو إقامة هذا النوع من علاقات الجماعة ممكنة - بل مرجحة - بين السيد والخادم، خصوصًا حين تدعم وتعزز بالإقامة المنزلية المستمرة والحصرية كما هي الحال عادة، ومثال ذلك هو روابط القرابة الوثيقة.

## (6)

تتطور الجماعة المرتبطة بروابط الدم - التي تشكل الوحدة الأساس للوجود - بشكل أكثر تخصصًا نحو الجماعة «المكانية»، التي تظهر بداية مع عيش الأفراد على مقربة بعضهم من بعض. ثم تصبح بدورها جماعة «روحية» تعمل بالتعاون في ما بينها وصولًا إلى الغاية والهدف نفسيهما. إن الجماعة المكانية هي ما يحافظ على تماسك الحياة على مستوى فيزيائي، مثلما تؤدي الجماعة الروحية دور الرابط الوثيق على مستوى الفكر الواعي. إن آخر هذه العناصر - بالتشارك مع سابقتها - هو ما يشكل الجماعة البشرية في أرقى أشكالها. ففي النوع الأول من الجماعة نتقاسم إنسانيتنا الفيزيائية المشتركة، وفي النوع الثاني نتقاسم الأرض المشتركة، أما في الثالث فنتقاسم عادة الأماكن المقدسة أو نعبد الآلهة ذاتها. ترتبط هذه الأنواع الثلاثة للجماعة بشكل حميم في ما بينها زمنيًا ومكانيًا، سواء في ظواهر محددة أو في عموم الثقافة الإنسانية وتاريخها. وحيثما ترتبط الكائنات البشرية في ما بينها بشكل عضوي من خلال ميولها وتوافقاتها المشتركة، فستتشكل جماعة ما من هذا النوع أو ذاك. فإما أن يتضمن النوع الأقدم النواة المشكّلة للنوع الأحدث، وإما أن يطور النوع الأحدث استقلالاً نسبيًا عن الأقدم. ويمكننا اعتبار أن (1) القرابة و(2) الجوار و(3) الصداقة أو الرفقة تشكل طرائق مفهومة تمامًا لوصف هذه الأنواع الثلاثة الأصيلة.

(1) يمثل المنزل الموقع الفيزيائي والجسد الحي للقرابة - إن صح التعبير. ففيه يعيش الأفراد معًا تحت سقف واحد يحميهم، ويتشاركون

الممتلكات ويتمتعون بالأشياء الجيدة ذاتها، خصوصًا التغذية من الموارد ذاتها والجلوس سوية إلى الطاولة نفسها. وفي هذا المنزل يبجل الموتى باعتبارهم أرواحًا غير مرئية، كما لو أنهم ما زالوا يمتلكون القدرة على مراقبة سلالاتهم، فتحافظ مشاعر الخوف والفخر معًا على التعايش والتعاون السلميين بشكل أكثر أمنًا. وبالتأكيد، إن روح القرابة ليست مقصورة على جدران المسكن أو مجرد القرب المكاني الفيزيائي، فحيثما تكون العلاقات الحميمة قوية ومفعمة بالحيوية يصبح في إمكانها أن تجد مصادر تغذيتها الخاصة في الذكريات السابقة واسترجاع النشاط المشترك الوثيق بغض النظر عن مقدار بعدها من المنزل. وفي أوضاع كهذه نتعلق كثيرًا بالقرب الفيزيائي، إذ إنه السبيل الوحيد كي نجد توقنا للحب والراحة والتناغم. إن الرجل العادي يشعر بأفضل حالاته وأسعدها - في الأمد البعيد وفي معظم الأحيان - وهو محاط بعائلته ومحيطه الخاص، ويكون عندئذ في منزله (chez soi).

(2) الجوار هو الميزة العامة للحياة المشتركة في أي قرية، إذ إن قرب المساكن والحقول المشتركة، وحتى طريقة تشغيل الحيازات جنبًا إلى جنب تؤدي إلى تلاقي الأفراد وتعود بعضهم على بعض وتطوير تآلف حميم في ما بينهم. ويصبح من الضروري تشارك العمل والمؤسسات وطرائق الإدارة. ولا بد من التقرب إلى آلهة وأرواح الأرض والماء التي تمنح البركة أو تنذر بالكوارث ومناشدتها لتهدب الخير والرحمة. على الرغم من أن هذه العلاقة مشروطة أساسًا بالعيش المشترك في مكان واحد، يمكن هذا النوع من الجماعات أن يستمر حتى في غياب الأفراد عن مناطق جوارهم، لكن هذا يصبح أصعب مما هي الحال عليه في جماعات القرابة، فلا بد من الحفاظ عليه من خلال عادات ثابتة من الاجتماع والتقاليد التي تعتبر مقدسة.

(3) تتشكل الصداقة (Friendship) أو الرفقة (Comradeship) بمعزل عن القرابة والجوار مشروطة أو ناتجة عن التقارب في العمل أو الرأي، وتنمو بشكل أسهل، حيث يتشارك الناس الطموح ذاته أو الحرفة ذاتها. لكن رابطة كهذه لا بد من تشكيلها ورعايتها من خلال الاجتماع السهل والمتكرر الذي

يغلب أن يحدث في حدود البلدة الواحدة. لذا، فإن استحضار الإله وعبادته بوساطة روح جماعية تحمل أهمية كبرى في الحفاظ على هذه الرابطة، حيث إنها تؤدي الدور الوحيد أو الأكبر في إبقاء الرابطة في شكل حي بعيد الأمد. إن روحًا خيرة كهذه لا تكون مستقرة في مكان واحد، لكنها تمكث في ضمير عابديها وتشاركهم ترحالهم في الأراضي الغربية. لذا، فإن الرفقاء الحقيقيين في الإيمان - الذين يعرف بعضهم بعضًا كما لو أنهم ينتمون إلى حرفة أو مجموعة مهنية واحدة - يشعرون بأنفسهم متحدين أينما كانوا بفضل رابطة روحية وبفضل عملهم من أجل الغاية ذاتها. فالعيش المشترك في بلدة يمكن أن يدخل في إطار «جماعة الجوار»، وكذلك العيش ضمن أسرة واحدة إذا كانت الجماعة تتضمن أشخاصًا غير أقارب أو عددًا من الخدم. من ناحية أخرى، فإن رفقة العقول تنشئ مكانًا من نوع خفي أو مدينة تخيلية، ويُنشأ مكان الالتقاء بوساطة التعاطف الفني أو الغاية الإبداعية. لا تمتلك العلاقة بين الأصدقاء أو الرفقاء أي مكوّن عضوي، ولا حاجة داخلية تتعلق بشخصيتهم، فهم أقل اعتمادًا على الغريزة، وأقل تقيّدًا بالعادات من علاقات الجوار، ويتشاركون وجهة نظر واحدة<sup>(10)</sup>، حيث يعتمدون - على العكس من علاقة الجوار - إما على الحظ وإما على الاختيار الحر، لكن تدرجًا مشابهًا في الروابط بدأ يظهر بين علاقات القرابة الصرفة، ما يقودنا إلى ترتيب المسألة بالطريقة التالية.

## (7)

يمكن مقارنة الجوار بالقرابة بالطريقة نفسها التي يمكن فيها مقارنة رابطة الزواج بالعلاقة بين الأم وطفلها. في حين أن التعلق المتبادل بين الأم والطفل هو في ذاته كاف لصيانة هذه العلاقة، فإن حالة الزوج المرتبط - والعلاقات المبنية على الألفة لا قرابة الدم - لا بد من تعزيزها من خلال تلازم العيش والعادات المشتركة. وبشكل مشابه يمكننا القول: كما أن العلاقات بين الأشقاء - وبالتالي أولاد العمومة والأبعد من الأقرباء - تعتمد على الروابط

(10) فهم طبيعويون عقليًا (Sie sind mentaler Natur).

العضوية الباقية، فإن الصداقة ترتبط أيضًا بالجوار والقراية. تولد الذكريات المشتركة مشاعر من الامتنان والولاء، ولا بد للواقع الملموس لهذه العلاقات من أن يظهر نفسه في الثقة المتبادلة وإيمان كل واحد بالآخر. لكن أساس هذه العلاقات ما عاد بهذه العفوية والوضوح، وكل فرد فيها يعي نفسه ويحتاج إلى فرض نفسه على الآخرين وضدهم. لذا فإن هذه العلاقات هي الأصعب صيانة والأقل قدرة على التأقلم مع المنغصات كالجداول والنزاعات التي لا مفر من حدوثها، حيث يعيش الأفراد معًا. ولا ينطوي القرب المستمر وتواتر الاتصال على التشجيع والدعم المتبادلين فحسب، بل ثمة أيضًا الإمكان - الأرجحية - لوجود درجة ما من التقييد والسلبية، ولا يمكن العلاقة أن تدعي إبراز الجماعة الأصيلة ما لم تستمر غلبة الجانب الإيجابي فيها. وفي ذلك تفسير لما وجدته بالتجربة كثير من التنظيمات الأخوية ذات الطبيعة الفكرية أو الروحية الصرف، في أن بإمكانها احتمال القرب الفيزيائي للعيش المشترك إلى حد معين فحسب، وأنه لا بد من إعادة التوازن إلى الكفة الأخرى عبر درجة عالية من الحرية الفردية.

يجتمع ضمن روابط القراية كل سلطان طبيعي في سلطان الأب. ففكرة السلطان الأبوي تبقى حية في منصب الأمير أو الحاكم، حتى عندما يكون فيها أساس العلاقة متممًا إلى نمط علاقة الجوار. في هذه الحالة تكون العلاقة محددة بتأثير السلطة أكثر من السن والأبوة، كما يمكننا أن نرى بشكل واضح في تأثير اللورد في شعبه ومالك الأرض في مستأجره والممول في عملائه. أخيرًا ففي سياق الرفقة والصداقة - بصيغة الإخلاص المتبادل للمهنة أو الحرفة ذاتها - لا بد من أن يُعبر عن سلطان أبوي، «شيخ الحرفيين» على باقي شبابه ومتدريه وطلابه.

يُعبر عن السلطان المتأتي مع السن بأفضل ما يمكن في التحكيم ودور القاضي. فالأفعال العنيفة وما يليها من انتقام وضغينة تنشأ من المزاج الملتهب للشباب وعواطفه المتقدمة، لكن رجالًا أكبر سنًا يقف فوق هذا كله مراقبًا هاديًا لا عاطفيًا، لا يميل بأي شكل إلى تفضيل شخص على آخر نتيجة تعصب أو

كراهية. وبدلاً من ذلك يحاول التأكد من هوية الطرف الذي افتعل المشكلة، وما إذا كان الاستفزاز الذي تلقاه كافيًا لإثارة شخص طبيعي متوازن، ويقرر أيضًا ما يوجب على الشخص الذي تجاوز الحد فعله للتعويض أو العقاب.

على السلطان الذي ينبع من السلطة تمييز نفسه في المعركة، فهو يشترع نفسه عبر الشجاعة والإقدام، ويعبر عن ذلك بصورة مصغرة في سلطان القائد الإقطاعي أو أمير الجيوش الذي من واجبه حشد القوات وتدريبها وقيادتها ضد العدو والسيطرة على كل ما يلزم للجهد الجمعي في سبيل صد الكارثة والأذى. لكن هذا العمل في كثير من القرارات والمقاييس يصبح عمل «الخبير» أو الشخص ذي المعرفة الخاصة لتقدير أو توقع المسار الأفضل الذي يجب اتخاذه في الوقت الذي يتساءل الباقون جميعهم عما يمكن عمله. حين يلوح المستقبل باهتًا أمامنا مهددًا غالبًا ومحتملاً بالأخطار، فإن الأولوية تعطى لمن يمتلك فن التبصر أو التأويل أو التأثير في إرادة القوى غير المنظورة. هكذا فإن سلطان الحكمة - في شكل السلطان الكهنوتي - يفترض تفوقًا على ما سواها. في ذلك السلطان ثمة إيمان بأن رمز الإله ذاته يمشي بين الرجال، ومن خلالها يتجلى الإله الخالد الأبدي ويتواصل مع أولئك المحاصرين بالأخطار والخوف من الموت.

هذه الأشكال المختلفة للقيادة السياسية والفضيلة يعزز بعضها الآخر بشكل متبادل، ويمكن لنا افتراض أن أنواع السلطة التي صنفناها تتصل معًا - وفق الأوضاع - في أي منصب متفوق ينشأ من الشخصية العضوية للجماعة. هكذا فإن السلطان القضائي يعود بشكل طبيعي وأصيل إلى منصب رئيس العائلة، وبترافق السلطان الإقطاعي مع دور الطبقة الأرستقراطية، بينما يكون السلطان الكهنوتي أكثر ملاءمة لأولئك الذين يتمتعون بالحكمة أو المعرفة الخاصة. يمارس رئيس العائلة أيضًا السلطان العسكري بشكل طبيعي، خصوصًا حين تتطلب الوحدة في وجه الأعداء درجة من الخضوع والامتثال. ويتصل هذا النوع من السلطان كذلك بزعيم العشيرة، وهو بوصفه رئيسًا للفرع الأكبر من العائلات المترابطة، وفي أبسط أشكاله بزعيم القبيلة الأصلية الذي

يمثل السلف المشترك الخيالي. ويمكن السلطان الإقطاعي أو العسكري أيضًا أن يحوّل إلى التنوع الإلهي كهنوتيا؛ ذلك أن الأسلاف هم أيضًا من الآلهة، أو من المرجح أن يصبحوا كذلك. وثمة إيمان بكون الآلهة أسلافًا أو أصدقاء شبيهين بالآباء أو شركاء، حيث يكون هناك آلهة تنتمي إلى الأسرة والعائلة والقبيلة والجماعة القومية الأوسع. كما يمكن إيجاد سلطة هذه الجماعات في أقوى حالاتها في علاقتها بهذه الكيانات السماوية التي يمكنها تحقيق المستحيل وعمل المعجزات، والتي تمنح مساعدتها، إن جرى تبجيلها بتقوى وتواضع، لكنها تجلب المتاعب والعقاب إن أهينت أو أهملت. كما أن الآباء والقضاة واللوردات والقادة وشيوخ الحرفة والمعلمين جميعهم يشكلون الأمثلة الأصلية على هذه المناصب البشرية. ويتعين على اللورد الإقطاعي أن يعمل قاضيًا أيضًا، فالتنظيم العسكري يحتاج إلى قرارات سريعة لحل الجدالات الداخلية، ومن ثم يأتيه السلطان الكهنوتي بنفسه ليكرس هذه القرارات باعتبارها مقدسة لا تنتهك، كما يُعلى من شأن الآلهة نفسها باعتبار أنها هي من يضع القانون والأحكام القضائية.

(8)

يصبح السلطان، ولا سيما الذي يتمتع بالحرية والشرف، مجالًا خاصًا للتأثير الذي ينبع من الإرادة العامة للجماعة الواسعة. لكن الخدمة هي من النتائج الطبيعية للسلطان، وهي تتطلب تحديدًا أو تقييدًا خاصًا للحرية والشرف. ويمكن اعتبار كل سلطان شكلاً من الخدمة وكل خدمة شكلاً من السلطان، مع أخذ الصفات الخاصة لكل منها في الاعتبار. إن تأثير الإرادة، وكذلك إرادة الجماعة، هو كتلة حاسمة من القوة، أو السلطة أو الحق، فالحق يمثل تجسيدًا للإرادة في ما يشكل قدرة أو رخصة للفعل كما يمثل الإرادة كالتزام أو واجب. وينطبق الأمر ذاته على ميادين الإرادة حيث الحقوق والواجبات وجهي عملة واحدة، أو ببساطة شكلين ذاتيين ثابتين للحق أو السلطة. من هنا، فإن السماح بهذا المزيج من تقييد وإطلاق الحقوق والواجبات هو ما يسمح لإرادة الجماعة بإفساح المجال لوجود أو ظهور اختلافات ضرورية في الجماعة. لكن هذه



الاختلافات لا ينبغي أن تتجاوز حدًا معينًا يحمل خلفه تهديدًا بتقويض الطبيعة المجردة للجماعة بوصفها اتحادًا لكيانات متباينة. من ناحية أولى وفي الدرجة الأعلى، وإذا أصبحت قوة القانون عظيمة جدًا، أصبحت علاقتها بالجماعة الأوسع عديمة الأهمية والقيمة. من ناحية أخرى، تكون الصلة في الأمور الأدنى زائفة وعديمة القيمة حين تكون سلطة القانون محدودة جدًا. وكلما أصبح الناس المتصلون ببعضهم أقل ارتباطًا في الجماعة نفسها زاد اختلافهم في ما بينهم باعتبارهم موضوعات حرة تمتلك قواها ورغباتها الخاصة. وتصبح هذه الحرية بعمومها أكبر كلما تناقص شعورهم بأنهم مرتبطون بقوة مسيطرة محددة سلفًا، خصوصًا إذا كانت هذه القوة نابعة من إرادة جزء من الجماعة فحسب. وبعيدًا من الغرائز والدوافع الموروثة، فإن أهم عوامل تشكيل شخصية وسلوك الفرد وتطويرها هو الجزء المتصل بالثقيف والإرشاد من الإرادة المشتركة. ولروح العائلة في ذلك أهمية خاصة، لكن أي مبدأ عقلي أو روحي يقوم بالدور ذاته ينطوي على قدر مواز من الأهمية.

(9)

الشعور بالرابطة المتبادلة باعتبارها الإرادة المميزة للجماعة هو ما سنسمه بالتفاهم المشترك أو الإجماع<sup>(11)</sup>. هذه هي القوة الاجتماعية الخاصة ومشاعر الصحة التي تحفظ تماسك الشعب كأفراد في كيان متكامل، وبما أن كل ما هو غريزي عند البشر يرتبط بسبب ويفترض قابلية التعبير، فيمكننا اعتبار التفاهم المشترك بمنزلة الأساس العقلي الداخلي لعلاقة كهذه؛ فهي توجد مثلًا بين الأب والابن ما دام يفترض أن الابن قادر على الكلام والتفكير العقلاني. كما يمكننا القول إن كل ما يُتفق عليه ضمن الخاصية الداخلية لعلاقة الجماعة يساهم في تشكيل قانونها، وبالتالي يُحترم باعتبار الحقيقة «الإرادة» الأساسية لجميع أولئك المرتبطين معًا بوساطتها، وبالتالي إذا كان الاختلاف في المكافآت والعمل متوافقًا مع الاختلافات الطبيعية، (وأهمها القدرة على

(11) das Verständnis: الفهم، التعاطف، البصيرة.

القيادة)، فإننا نحصل على قانون طبيعي، أي قاعدة للتعايش تمنح كل شخصية مجالها أو وظيفتها المتضمن واجباتها وحقوقها. ويتكئ التفاهم المشترك على الفهم الوثيق بين الأفراد، ما يعكس المصلحة المباشرة لوجود كل منهم في حياة الآخر والرغبة في مشاركته، أو مشاركتها، الأفرح والأتراح. ويصبح هذا التفاهم أقرب تصورًا كلما زاد تقارب الخلفية والخبرة، أو كلما تشابهت أو تكاملت الميول والشخصيات وطرائق التفكير الطبيعية للأفراد في ما بينهم.

إن العضو الحقيقي للتفاهم المشترك - أي تطوره - هو اللغة ذاتها؛ ذلك أننا ننقل من خلال الإشارات والأصوات ونستقبل تعابير الألم والمتعة والخوف والرغبة والمشاعر والعواطف الأخرى. إن اللغة - كما هو معلوم لنا جميعًا - لم «تخترع» أو يُتوافق عليها أداة كي نجعل أنفسنا مفهومين، بل إنها التطبيق الحقيقي لفعل التفاهم في العمل، أكان في الشكل أم المضمون. وتشابه اللغة الأنماط الواعية للتعبير في أنها المُعبّر اللاإرادي للمشاعر الدفينة والأفكار المسيطرة. فاللغة ليست وسيلة مصطنعة لجعل المرء يفهم، فثمة غياب متأصل للفهم، على الرغم من أنه يمكن استخدامها بشكل مجرد نظامًا من الرموز بين أولئك الذين يفهم بعضهم بعضًا تمامًا كأى إشارات أخرى متفق عليها. كما يمكن لأن تكون هذه الأحاديث تعبيرًا عن مشاعر عدائية بالسهولة نفسها التي تتمظهر من خلالها المشاعر الودودة. وهذا يعني أن الأمزجة والعواطف الودودة والعدائية قد تكمن خلف شروط متطابقة أو متشابهة جدًا. لكن علينا التفريق بين العدائية التي تنتج من تمزق روابط طبيعية موجودة أو ارتخائها، وتلك التي تُبنى على الغرابة وسوء الفهم وانعدام الثقة. إن كلا هذين النوعين غريزي، لكن الأول متجذر في الغضب والكرامية والإغاظه، في حين أن الثاني متجذر في الخوف والمقت والنفور: الأول موقت والثاني دائم.

إن اللغة بالطبع، مثل أشكال التواصل الأخرى بين الأرواح البشرية، لا تنبع من أي من شكلي العدائية المرضيين السابقين، بل تأتي من التألف والحميمية والحب. فلا بد لـ «لغتنا الأم» تحديدًا من أن تتطور بأسهل الطرائق وأكثرها حيوية بدءًا من الفهم العميق بين الأم والطفل، ويمكننا أيضًا استدعاء

حالات العداوة العاطفية تلك التي تتجذر بشكل متفاوت في الصداقة والتشابه العميقين<sup>(12)</sup>. إن وحدة الإرادات البشرية وإمكان وجود الجماعة مبنين حقيقة، في المقام الأول، على علاقات الدم الوثيقة واختلاط الدم، ثم على التقارب المكاني وأخيرًا - بالنسبة إلى البشر - على التقارب العقلي والروحي. إن جذر الفهم كله موجود في هذا التسلسل، حيث نستطيع الآن تأسيس القوانين الأساسية النازمة لكل الجماعات: (1) الأقارب والأزواج الذين يحب بعضهم بعضًا أو يعتادون بسهولة على بعضهم الآخر، وعادة ما يهتم بعضهم ببعض ويميلون إلى تبادل الحديث. وينطبق الأمر نفسه على الجيران والأصدقاء أيضًا. (2) ثمة تفاهم مشترك بين أولئك الذين يحب بعضهم بعضًا. (3) أولئك الذين يحب بعضهم بعضًا ويفهم بعضهم بعضًا يستمرون معًا ويؤسسون وجودهم المشترك.

سأسمي تراكم الإرادة الحاسمة الحاكمة للجماعة - التي هي طبيعية كما اللغة نفسها، وتتضمن كثرة من طرائق الفهم المنظومة بقواعدها - بروح «الوفاق» (Concord) أو روح «العائلة» (حيث إن المصطلح concordia يشير إلى إحساس قلبي (Heartfelt) بالتكامل والتوافق التامين). إن التفاهم المشترك والوفاق هما الشيء نفسه: أعني إرادة الجماعة في أبسط صورها. يعمل الفهم في العلاقات بين الأفراد، والوفاق هو القوة والشخصية للكيان الكلي.

## (10)

إن التفاهم أو التعاطف المشترك هو التعبير الأبسط عن الواقع الداخلي للتعاشيش الأصيل كله، حيث يعيش الأفراد ويعملون معًا. وينطبق هذا بالمعنى الأول والأهم على الحياة التي يتمثل لبها بالاتحاد والوحدة بين الرجل وزوجته

(12) تضمنت الطبعة الأولى في هذه النقطة: «وقد تعجب شيشرون في دراسة قانونية قديمة من إبداع اللغة، قائلًا: «حين يتشاجر البشر، فإنه بين الأصدقاء يسمى خلًا لا قضية قانونية بين الأعداء. لذا، فإن القانون يرى الجدالات بين الجيران شجارًا لا دعوى»، وهو اقتباس من الجداول الرومانية القديمة الاثني عشرة، يُنظر: *De Republica*, IV, 8. 8. fr. 1.

يهدف الإنجاب وبناء الذرية، والزواج بصفته علاقة دائمة هو المثال الأبرز لهذا المعنى البسيط. أما الموافقة الضمنية - كما يمكننا تسميتها - على الحقوق والواجبات وعلى الجيد والسيئ، فتقارن بالاتفاق القانوني أو العقد (Contract)، بهدف تعيين أقوى للتباين الموجود. وبطريقة مشابهة يمكننا القول إن الكلمات هي رموز متفق عليها بشكل اختياري، لكن العكس صحيح أيضًا؛ فالاتفاقات والعقود القانونية هي صيغ من الاتفاق تُبنى ويُتوافق عليها اصطناعيًا، فيجري تبادل العهود التي تتضمن استخدام اللغة والفهم المشترك والموافقة على الأفعال التي ستكون في المستقبل، والتي لا بد من تعريفها بمصطلحات واضحة. كما يمكن افتراض حصول الاتفاق في حال ظهر النوع الملائم من النتائج - أي ببساطة من خلال الموافقة بالمصادفة أو الموافقة الضمنية. لكن الفهم الحقيقي صامت بطبيعته لأنه لا يمكن سبر غور الموافقة أو فهمها بالكلمات<sup>(13)</sup>. لا يمكن الاتفاق على اللغة اصطناعيًا على الرغم من أن عددًا لا يحصى من الرموز يمكن تدبيرها للمفاهيم بوساطة اللغة<sup>(14)</sup>.

بالمثل لا يمكن صنع الوفاق على الرغم من أن بالإمكان صنع أنواع عدة من التوافق العام. ينمو الفهم والوفاق ويزدهران حينما تكون الشروط ملائمة لهما من البذور الموجودة في الأصل، كما تنبت نبتة من أخرى ومنزل من آخر وعائلة من أخرى، كذلك ينمو الزواج من الوفاق والعادة. أما ما يسبقهما - ويقوم بتكوينهما وتشكيلهما - فهو ليس شيئًا يشبههما، إنما مبدأ عام و«شكل». إن وحدة الإرادة هذه - وهي التعبير النفسي عن رابطة قربي الدم - موجودة في المجموعات الأكبر أيضًا، وإن كانت تمتلك فيها شكلاً أكثر ضبابية وتؤثر في الأفراد الذين يجمعهم نظام عضوي فحسب. إن الاستخدام العام للغة مشتركة - مع إمكان حقيقي لفهم ما يقوله شخص آخر - يجمع قلوب

---

(13) يلامس تونيز في هذه المسألة جانبًا من الطروحات التي سيطرحها لاحقًا عالم التحليل النفسي جاك لاكان (1901-1981) في حديثه عن العلاقة بين الدال والمدلول. (المترجم)

(14) يطرح تونيز في ما بعد الرأي المعاكس تمامًا لهذا الرأي، في أن اللغة يمكن - ويجب - أن تخرع لغايات التحليل العلمي: Ferdinand Tönnies, «Philosophical Terminology, I», Mind, vol. 8 no. 31: 319, 322-323. (July 1899), pp. 319, 322-323.

الناس سوية. ثمة وعي مشترك أيضًا يترمز في أعلى تجلياته - العام والإيمان المشترك - التي تنفذ إلى أفراد الشعب أو الأمة لتعبر عن الوحدة والسلام في حياتهم على الرغم من أنها لا تضمنهما على الإطلاق. ترداد هذه الحالة الذهنية شدة في أثناء تدفقها الصادر عن الأمة إلى شُعب القبيلة وفروعها، وتوجد في أكثر أشكالها بروزًا في بيوت الأقرباء<sup>(15)</sup> في تلك البنية الأولية المهمة للحياة الاجتماعية العضوية - العشيرة أو مجموعة القرابة - وهي «العائلة التي تأتي قبل العائلة»، على الرغم من أنها تقوم بالوظيفة ذاتها.

تظهر من هذه المجموعات وما وراءها تنوعات جديدة؛ هي البنى التي تحددها الأرض ويحددها الإقليم والتي يمكن تمييزها باعتبارها: (أ) البلد أو المملكة. (ب) المنطقة أو المقاطعة. (ج) القرية. وتعتبر تلك الأخيرة التكوين الأكثر التصاقًا بهذا النوع. وتتطور «البلدة»<sup>(16)</sup> جزئيًا من القرية وجزئيًا مما يجاريها، وتتماسك في شكلها الكامل بفعل روح مشتركة أكثر مما هو بفعل المصالح الطبيعية المتبادلة. وهذه ليست في شكلها الخارجي أكثر من قرية كبيرة - أكانت مجموعة من القرى المتجاورة أم قرية مسورة. في المرحلة التالية تحكم البلدة الريف المجاور، وبذلك تؤسس طريقة جديدة في تنظيم المقاطعة أو - في سياق أوسع - البلد بكامله. هكذا يُعاد إنشاء شعب أو قبيلة في شكل جديد أو مختلف. وتبرز ضمن البلدة مؤسسات مميزة كاتحاد أو نقابة أو تجمع الحرفيين وطوائف العبادة وأخويات الجماعات الدينية، تلك التي تمثل التعبير الأعلى والأعظم من فكرة الجماعة. ومن الممكن رؤية البلدة بكاملها أو القرية أو الأمة أو القبيلة أو العشيرة وأخيرًا العائلة وفهمها جميعًا

(15) «بيت» بمعنى سلالة أو ذرية، كما ترد في «بيت أتربوس» أو في «سلالة داود».

(16) يمكن ترجمة die Stadt بمعنى البلدة أو المدينة. بالنسبة إلى تونيز فإن die Stadt تحمل مفهوم الصغر والجماعة، بوصفها مغايرًا لمعنى Grossstadt التي هي نتاج المجتمع. وقد تعامل المترجمون الأوائل لأعمال تونيز مع المشكلة بترجمة Stadt «بلدة» Grossstadt و«مدينة». لكن هذه الترجمة مضللة، حيث يصوّر تونيز في ثانيا الكتاب أعلى حالات ازدهار الجماعة على أنها تحدث في المراكز الحضرية الصغيرة الذاتية الحكم التي يرفض منظرو السياسة تسميتها الدول - المدينة (City-States). وفي هذه الطبعة نترجم Stadt على أنها إما بلدة (Town) وإما مدينة (City) بحسب السياق، في حين نترجم Grossstadt إلى «مدينة كبيرة» (Big City).

بالطريقة ذاتها بوصفها نوعًا محددًا من الطوائف أو الجماعات الدينية. والعكس بالعكس: هذه البنى والتشكلات المختلفة محتواة ضمن فكرة العائلة وتنشأ منها بوصفها التعبير العمومي الجامع عن حقيقة الجماعة.

(11)

تعني حياة الجماعة الامتلاك والاستمتاع «المتبادلين» والملكية والاستمتاع بالخيرات بشكل «مشترك». إن القوة الدافعة للامتلاك والاستمتاع هي الرغبة في الامتلاك والاحتفاظ. الخيرات المشتركة - الشرور المشتركة؛ الأصدقاء المشتركون - الأعداء المشتركون. فالشرور والأعداء ليسوا في ذواتهم أغراضًا تُمتلك أو يُستمتع بها، ذلك أنهم يأتون من الدافع السلبي لا الإيجابي، ومن العدا والكراهية ومن رغبة مشتركة في التدمير. كما أن الأغراض المرغوب فيها ليست في ذواتها أغراضًا عدوانية، لكنها تنتمي إلى مجال متخيل من الامتلاك والاستمتاع قد لا يمكن الوصول إليه إلا بأفعال عدوانية. إن الامتلاك هو رغبة داخلية في احتفاظ المرء بما لديه، وهو في ذاته شكل من أشكال الاستمتاع وتلبية الرغبة الطبيعية كتنفس الهواء في الغلاف الجوي. وينطبق ذلك أيضًا على امتلاك البشر واهتمام بعضهم ببعض. وربما يختلف الاستخدام عن الامتلاك، حيث إن بعض أنواع الاستمتاع تعتمد على تدمير الغرض الممتلك كما في قتل حيوان لأكله. إن الصياد والسماك ينشدان الأكل أكثر مما ينشدان امتلاك غنيمة الصيد، على الرغم من أن جزءًا من استمتاعهما قد يكون دائمًا كاستخدام جلود الحيوانات أو فروها أو تكديس مخزونات منها، وهذا يُعتبر امتلاكًا. لكن الصيد بوصفه نشاطًا مستمرًا يعتمد على امتلاك أرض الصيد - مهما كان مفهوم هذا الامتلاك ملتبسًا - وبهذا يمكن اعتبار الصيد استمتاعًا بهذا الامتلاك. إن الطبيعة العامة لهذا الامتلاك ومحتواه لا بد من أن تدفع الناس العقلاء إلى حفظه، بل زيادته، حيث إنه يشكّل «رأس المال» الذي تكون فيه غنيمة الصيد هي المنتج. بالطريقة ذاتها تكون الأشجار هي رأس المال الذي تُقطف ثمارها أو التربة التي تثمر نباتات صالحة للأكل.

تنطبق الخاصية ذاتها على الحيوانات الداجنة التي تُطعم ويعتنى بها، سواء أدى ذلك إلى استخدامها في الخدمة والمساعدة أم إلى استهلاك الأجزاء التي توفرها من أجسادها. كما تجري تربية الحيوانات من أجل الغاية الموصوفة سابقًا، فالنوع أو القطيع هو العنصر المحفوظ الدائم - الامتلاك الفعلي - بينما تُذبح العينة المفردة للاستهلاك الغذائي. فالحفاظ على القطيع يتضمن علاقة محددة بالأرض وبالمراعي التي توفر الغذاء للقطيع، لكن أراضي الصيد والمراعي على المدى المفتوح قد تصبح عرضة للتغير إذا ما استنزفت، فيغادر الأفراد منطقتهم مع ممتلكاتهم وحيواناتهم ناشدين منطقة أفضل. ويبقى الحقل المحروث الذي يبذره الإنسان ويجني محصولاته بجهد الخالص هو ما يقيد ويبقيه في مكانه، فتصبح هذه الحقول ملكية أجيال متعاقبة وتمثل - مع الطاقات البشرية المتجددة باستمرار - كنزًا لا ينضب. ولا تكتسب هذه الحقول قيمتها الكاملة إلا بالتدرج من خلال نمو الخبرة الكفيل بإنتاج زراعة حكيمة وحذرة. ومع الحقل المزروع تصبح دار السكن ثابتة أيضًا، فبدلاً من تنقلها - حالها حال الناس والحيوانات والأشياء - تصبح غير قابلة للنقل حالها حال الأرض التي تحتها. وبذلك يصبح الإنسان مرتبطًا بشكل مزدوج بالحقل المحروث والمنزل الذي يسكنه: بمعنى آخر يصبح مرتبطًا بعمل يديه.

## (12)

تتطور حياة الجماعة ضمن علاقة دائمة بالحقل ودار السكن. ولا يمكن تفسيرها إلا بمصطلحاتها الخاصة، إذ إن نواتها الداخلية - وبالتالي وجودها الفعلي إلى حد ما - جزء من طبيعة الأشياء. توجد الجماعة عمومًا بين الكائنات العضوية، وتوجد جماعة البشر العقلانية بين الكائنات البشرية. ونفرق بين الحيوانات التي تعيش معًا وتلك التي لا تعيش معًا، أي نفرق بين الاجتماعي واللاجتماعي منها. إن هذا جيد، لكننا ننسى أننا نتعامل مع درجات وتنوعات مختلفة من التعايش، بالطريقة نفسها التي يختلف فيها التعايش بين الطيور المهاجرة عن ذاك بين الحيوانات الضارية، ونسى أن العيش معًا هو حقيقة أولية في الطبيعة، فالانعزال - لا التعاون - هو ما يحتاج إلى التفسير. وهذا يعني أن

قضايا محددة ستقود عاجلاً أم آجلاً إلى الانقسام وتحلل المجموعات الكبرى إلى مجموعات صغيرة، لكن المجموعات الكبرى وجدت قبل الصغرى، كما يسبق النمو الإنجاب (الذي يمكن أن يعتبر نوعاً من النمو فوق الفردي (Supra- Individual Growth)). يمتلك كل من هذه المجموعات الكبرى القدرة على الاستمرار على الرغم من التشظي إلى أجزاء متفرقة تشكل «أطرافه»، ويمكن للكيان الأكبر أن يستمر بفعله وممارسة تأثيره من خلال الأطراف التي تمثله.

إن قمنا إذاً بتصور نموذج للتطور يتضمن مركزاً أو نواة تطلق أشعة في اتجاهات مختلفة، فإن ذلك المركز نفسه يمثل وحدة الكيان الكلي الذي يتماسك بقوة الإرادة، ولا بد لإرادة كهذه من أن تكون قوية بشكل خاص في المركز. لكن ستتطور على طول الأشعة نقاط مراكز جديدة، وكلما زادت الطاقة اللازمة لهذه النقاط كي تحافظ على نفسها وتنتشر في محيطها، زاد بعدها عن النواة الأصلية. أما هذه الأخيرة فلا بد من أن تصبح أضعف وأقل قدرة على نشر تأثيرها في اتجاهات أخرى إلا إذا كان في مقدورها الاستمرار في الاستفادة من مصادرها الأصلية. في أي حال، لنفترض أن الروابط الحية لهذا الاتحاد لا تزال مصونة بين النواة والمراكز الثانوية المتعددة التي تنفرع منها. إن كل من هذه المراكز سيكون ممثلاً بوجود ذات (Self) يمكن أن تسمى الرأس (Head) بالنسبة إلى أعضائها. لكن بما أن الرأس ليس هو الكيان الكلي - على الرغم من أنه يقترب كثيراً من الكيان الكلي حين يجمع حول ذاته مراكزه التابعة له في صورة رؤوسها. من الناحية النظرية، ما دامت هذه المراكز التابعة جزءاً من المركز الذي انبثقت عنه، فهي تحقق غايتها الداخلية باقترابها من المركز والتجمع معاً في مكان واحد، وهذا أمر أساس حينما تتطلب الأوضاع - خارجية كانت أم داخلية - عوناً متبادلاً وفعلاً متناسقاً. وسيوجد هنا السلطة والسلطان اللذين يؤثران بطريقة أو بأخرى في سلامة الجميع وحيواتهم.

بالطريقة نفسها يبقى امتلاك الممتلكات جميعها بشكل جوهري في الجماعة بكاملها، وفي أيدي سلطانها المركزي ما دام يعتبر ممثلاً للكيان الكلي. وتستقي المراكز الفرعية من السلطان المركزي ممتلكاتها وتفرض



حقوقها عليها بشكل أكثر حزمًا باستخدامها، وتخفيض المراكز الأخرى معاييرها لتقوم بالمثل. هذا النوع من النقاش يقودنا مباشرة إلى الوحدة النهائية - العائلة أو المنزل - وممتلكاتها، واستخدامها هذه الممتلكات أو استهلاكها ضمن الجماعة. أخيرًا تؤثر ممارسة السلطان هنا في جميع الأفراد بشكل مباشر، إذ إنه المصدر الوحيد لهم - باعتبارهم أصغر الوحدات في الجماعة - الذي يستقون منه حريتهم وملكيته الخاصة، إن أي كيانٍ كلي أكبر من ذلك يشبه أسرة تقوم بكثير من المهمات المنفصلة. ويمكننا، حتى في المواضع التي لا يكون قد وصل فيها إلى تمام النضج، أن نراه حاويًا أسس جميع الأعضاء وقواعدهم والوظائف التي تتضمنها النسخة المتطورة منه. إن دراسة الأسرة هي دراسة الجماعة تمامًا كما أن دراسة الخلية العضوية هي دراسة الحياة البيولوجية.

(13)

لقد وُصفت الخصائص الأساسية للحياة المنزلية سابقًا، لكننا سنلخصها هنا ونضيف بعض الخصائص الأخرى. تتألف الأسرة من ثلاث دوائر أو مجالات كروية تدور حول المركز نفسه. المجال الأقرب هو الأول: السيد وزوجته - أو زوجته إن كانت لجميعهن المكانة ذاتها - وتأتي الذرية بعد ذلك، حيث يمكن أن يبقوا ضمن هذا المجال حتى بعد زواج كل منها. ويتألف المجال الخارجي من الطاقم المنزلي - أي الخدام والخدامات - ويمثلون الطبقة الأحدث، فهم يشكلون إضافات إلى ما يتصل بالأسرة من مواد. فينتهي هؤلاء إلى الجماعة بوصفها مجرد أغراض يفترض وجودها، ويستوعبون من خلال إرادة وشعور الجماعة ويكونون سعداء بملاءمتهم إياها. إن هذا مشابه للعلاقة بين الأزواج والنساء اللاتي غنموهن من أرض أجنبية وجلبوهن إلى الوطن ليصبحوا زوجات. وحين تنتج هذه العلاقات أطفالًا، تشكّل الذرية الناشئة مجموعة تحتل مكانًا وسطًا بين مجموعتي الأسياد وخدمهم.

من العناصر المشكّلة للأسرة، نجد أن العنصر الأخير هو بالتأكيد الأكثر هامشية، لكنه المظهر اللازم الذي يجب على الغرباء والأعداء تبنيه إن أرادوا استيعابهم ضمن حياة الأسرة. ولا ينطبق هذا على الغرباء الذين يعاملون

بوصفهم ضيوفًا محتفى بهم، إلا أن هذه الحال بطبيعتها لا تدوم طويلًا. إن الضيف المحبوب والمحتفى به قد يتشارك موقف السيد افتراضيًا لفترة من الزمن، لكن الضيف الأقل مكانةً أقرب إلى معاملته خادمًا. ويمكن لمكانة الخادم في ذاتها أن تكون مشابهة لمنزلة الطفل، لكن يمكنها أن تصبح أقرب إلى مكانة العبد، إن انتهكت كرامته الإنسانية بالمعاملة السيئة. ويميل التعصب الأرعن والمتأصل إلى اعتبار مكانة الخادم مكانة وضيعة بطبيعتها مع قاعدة تناقض مبدأ المساواة بين البشر. وفي الواقع يمكن أي شخص أن يحط من قدر نفسه أمام آخر من خلال سلوك عبودي يولد من الخوف أو العادة أو الخرافة أو من الحسابات والوعي اللاعاطفي لمصالحه الشخصية. وبالمثل يمكن سيد طماع أو استبدادي أن يهين بجهله وجبروته الناس الأقل مكانة، على الرغم من كونهم مرتبطين به [فقط] من خلال عقد التزم بشكل حر. ما من ارتباط حتمي لأي من هذين النوعين من السلوك بكون المرء خادمًا، على الرغم من أرجحية حدوث كل منهما. إن كان «لاعقو الأحذية» و«مماسح الأرجل البشرية»<sup>(17)</sup> عبيدًا بحكم طبائعهم الأخلاقية، فإن الخادم الذي يشارك العائلة أفراحها وأتراحها ويمنح السيد واجب التشريف كما من ابن ناضج ويتمتع بثقته المخصوصة قد يكون رجلًا حرًا بحكم طبيعته الأخلاقية حتى لو لم يكن حرًا في نظر القانون. فالعبودية المشرعة جائزة في جوهرها، إذ إن القانون يسعى إلى أن يكون - وينبغي له أن يكون - عقلائيًا، لذلك يطالب بإجراء التفريق الواضح بين الأشخاص والأشياء واعتبار كل كائن عاقل شخصًا.

(14)

يعدّ نظام الأسرة مهمًا في المقام الأول كشكل من أشكال إدارة المنزل، أي بالمنظور الاقتصادي<sup>(18)</sup>: جماعة تعمل وتتشارك معًا؛ فالأكل هو نشاط

(17) يورد تونيز هذه الأمثلة البلاغية حرفيًا في التذلل وامتهان الكرامة، بتصوير المتذلل على أنه «لاعق أحذية» أو «ممسحة للأرجل»... ومن الملاحظ أن هذه البلاغيات تكاد لا تختلف من لغة إلى أخرى، وهي وجهة نظر لسانية قد تساند تونيز في اعتبار حجته عابرة للثقافات. (الترجم)  
(18) Ökonomisch: مصطلح يستخدمه تونيز عادة للإشارة إلى «الاقتصاد المنزلي» أو الأنظمة =

بشري يكرر نفسه كالتنفس، وكذا تحصيل الطعام والشراب وتحضيره يتضمنان عملاً متكرراً لا غنى عنه. وقد أسلفنا الحديث عن تقسيم العمل بين الجنسين، فالغابة والمرعى والحقل هي المجال الخارجي الطبيعي لهذه الأعمال، والموقد وناره المشتعلة أبداً هما - إن صح القول - القلب الأساس للأسرة، حيث يجتمع الرجل وزوجته والكبار والصغار والأسياد والخدم ليتشاركوا طعامهم. إن الموقد والطعام يحملان أهمية رمزية، الأول لأنه قوة الحياة المستمرة عبر أجيال متتالية والثاني لأنه يجمع أفراد الأسرة الحاليين بهدف إنعاش أجسادهم وأرواحهم. أما المائدة فهي تجسيد الأسرة ذاتها، حيث إن لكل عضو فيها مكانه، ولكل منهم حصته الواجبة. ففي غياب الوجبة تكون الأسرة متفرقة، وكل منهم يقوم بمهامه الخاصة، فإذا حضرت اجتمعوا من أجل العمل المهم الذي يتمثل في تشارك الطعام. وبطريقة مشابهة يجري تشارك الخيرات كلها للاستخدام الفردي أو الجماعي، سواء أُنتجت بجهد فردي أم مشترك.

لكن «التبادل» بمعناه الحرفي يتناقض مع الطبيعة الأساس للأسرة ما لم يحدث بشكل لاحق للتقاسم الأساسي، أو في ما عدا الحالات التي يكون للأفراد فيها اعتبار الحصاص التي توزع عليهم ملكيتهم الخاصة، وقد تكون هذه هي الحال أيضاً مع ما يقومون بصنعه بأنفسهم بمعزل عن النشاط الجماعي. ويمكن أن تُبادل الأسرة كلها - بإشراف سيدها أو مراقبها - المنتجات الفائضة بأخرى أكثر فائدة من خلال المقايضة؛ تحدث مثل هذه التبادلات بشكل متكرر ضمن جماعة الأسر التي تشابه في ذاتها أسرة موسعة، كما يمكن أن يحصل ذلك في قرية أو بلدة أو بين البلدة والريف في ناحية ريفية أو منطقة حضرية. وحينما يحدث ذلك بطريقة سلمية وفق القواعد المتفق عليها باعتبارها عادلة، يمكن اعتبار هذه العملية امتداداً للتوزيع الاعتيادي والمشاركة على المائدة الجماعية. ولنا أن نلاحظ أن هذه هي دائماً الفكرة الجوهرية للتبادل وللتداول الأساسيين للسلع، على الرغم من حجب هذه الحقيقة في مواضع

---

= الاقتصادية الصغيرة الحجم المبنية على أساس الإنتاج الأسري.

أخرى. لكن يمكن أن تنحرف المظاهر الخارجية بعيداً من هذه الفكرة الرئيسة لتصبح في النهاية تشويهاً للأصل. ولتناول هذه التداولات بطريقة صحيحة ينبغي فهمها ضمن شروطها الخاصة وشرحها ببساطة في ما يتعلق بحاجات الأفراد ورغباتهم.

## (15)

بهدف النظر إلى الأسرة الفعلية في شكلها الفيزيائي، أود أن أفرق بين أصناف ثلاثة من الأسر:

(1) منزل السكن المنعزل (Isolated Dwelling House) أي الذي لا ينتمي إلى مجموعة من المنازل. إن خيمة البدوي التي يحملها من مكان إلى آخر هي مثال جيد. ويستمر هذا النموذج وصولاً إلى مرحلة الزراعة في شكل العزبة المعزولة التي تكون طبيعية، خصوصاً في المناطق الجبلية أو المستنقعات المنخفضة. وبالمثل فإن المزرعة، كعزبة أو مقر للعائلة، لا تزال توجد في الريف، بمعزل عن القرية التي تلتزم بحكم العرف تقديم الخدمات إلى أولئك الذين أنشأوها في البداية ويقومون الآن بحمايتها.

(2) المزرعة (Farmhouse) في القرية التي تعدّ المسكن الأنسب للعمل في حراثة الأرض بشكل طبيعي. ينتمي هذا الصنف إلى اقتصاد يؤمّن حاجاته الأساسية الخاصة أو يستكملها بمساعدة الجيران والعاملين في الجماعة، مثل حدّاد القرية والحرفيين الآخرين. كما يمكن أن يكون مستقلاً يحتوي على هذه الورش كلها، إن لم يكن تحت السقف نفسه، وبالتأكيد ضمن نظام واحد من الإدارة الأسرية. وقد وصف رودبرتوس هذه المسألة بالفيلا الإغريقية - الرومانية التقليدية بالعبارة: «Nihil hic emitur, omnia domi gignuntur» (لا شيء يُشترى من الخارج، كل شيء يُنتج ضمن هذه الأسرة)<sup>(19)</sup>.

Johann Karl Rodbertus, «Untersuchung auf dem Gebiete der National-ökonomie des (19) klassischen Alterthums.» *Jahrbücher für National-ökonomie und Statistik*, vol. 2 (1864), pp. 206-268.

(3) منزل البلدة (Town House) يعتمد من ناحية أخرى - خصوصًا ونحن نتصور أسرة شيخ الحرفيين - على المقايضة حتى من أجل ضروراته، وما ينتجه الحرفي من منتوجات (الأحذية مثلاً) فليست في معظمها مخصصًا له. إن اعتبرنا البلدة كلها جماعة من المجموعات التجارية التي تقوم من خلال التعاون المتبادل بتزويد أسرها - وبالتالي أنفسها - بالأشياء المرغوب فيها والمفيدة، فلا بد من أن تنتج بشكل دائم بضائع فائضة تشتري بها المواد الغذائية الضرورية من المزارع المحيطة (عدا الحالات التي يكون فيها سكان البلدات أنفسهم مالكيين للأرض ويعملون في زراعتها).

بهذه الطريقة يتكرّس التبادل بين البلدة والريف، وهو ذو أهمية كبيرة لبحث الظواهر الثقافية بشكل أكثر عمومية. في هذا التبادل تكون الأفضلية للريف بشكل واضح، ذلك أنه يمتلك السلع الضرورية أكثر من الكمالية، عدا الحالات التي تتعلق فيها المسألة بالأدوات والآلات المنزلية الأخرى اللازمة للريف. أما البلدة فتتميز من ناحيتها بندرة منتوجاتها وجمالها، لكننا إن افترضنا أن مساحة كبيرة تحوي قسماً بسيطاً من السكان الذين يعيشون في البلدة، فإن عدد العاملين الذين ينتجون فوائض من الذرة واللحم مقارنة بأولئك الذين ينتجون الأدوات والتحف الفنية القابلة للمبادلة سيكون بنسبة عشرة إلى واحد. إضافة إلى ذلك، لا نتخيل هنا تاجرًا محترفًا يبذل جهدًا كبيرًا لبيع بضائعه بالتنافس مع الآخرين، ولا نظن محترفًا ينتظر حاجة الشارين ليزيد من الضغط عليهم كي تزداد الحاجة فينتزع أعلى سعر ممكن؛ هذه الاحتمالات ليست في وارد الحدوث إلا حين يتدخل الوسطاء غير المنتجين في إدارة الأمور.

لذا نفترض أن في أي روابط بين البلدة والريف هناك، إلى حد ما، روح من المشاركة الأخوية والعطاء الجذل. إن علاقة كهذه تعتبر جيدة وصحيحة ويحافظ عليها من خلال كثير من روابط القرى والصداقة بمعزل عن أي عمل لتبادل البضائع، ويتشارك فيها الناس المراكز العامة كالأسواق والمزارات. وتحيا هذه الروح على الرغم من الرغبة الطبيعية في تمسك كل واحدٍ ببضائعه

الخاصة واكتساب ما أمكن من بضائع الآخرين. كما قد توجد علاقة مشابهة في التبادل الأكثر نشاطاً بين بلدة وأخرى، على الرغم من أن هذا عادة ما يكون أقل تفضيلاً بمصطلحات روابط الجماعة بسبب الطريقة التي تُعزَّز بها هذه الروابط بفعل صلة القربى والجوار والطبيعة غير التجارية للريفين. لكن حينما تُجمع الوظائف العليا في جسم اجتماعي كهذا - المتعلقة بالقيادة الفيزيائية والذهنية - لا يمكن مقارنتها إطلاقاً بالبضائع المتوافرة للشراء والبيع، بل تُصان عضوياً وتُدعم ويُنهض بأعبائها وفقاً لإرادة الجماعة من خلال السلطات الموجودة تحت تصرفها في شكل الهدايا المجانية أو الضرائب أو العمل القانوني. هذه الخدمات المتبادلة بهذه الطريقة تظهر العلاقة التبادلية، مع أن الأشياء تتغير، حيث تنحو القدرة والرغبة في القيام بها (الخدمات) نحو التقارب مع طبيعة البضائع التي يُؤتى بها إلى السوق.

(16)

يمكننا - في إطار بحثنا القياسي عن الأسرة بوصفها أنموذجاً للجماعة - أن نعدّ البلدة والقرية المثالين الأكثر وضوحاً في تصويرهما ملكية الجماعة واستهلاكها. إن ثنائية الأسرة والقرية مسبوقه بوجود العشيرة التي وصفناها سابقاً على أنها العائلة التي تأتي قبل العائلة، ويمكن عدّها بلا تردد قرية تسبق القرية، على الرغم من أن العبارة الأخيرة تبدو في اللفظ أقل قوة من سابقتها. وتحتوي العشيرة بالطبع إمكانات هذين الشكلين المسيطرين، وتختلط المميزات الأبوية - ونستعمل الكلمة هنا لتغطي السلطان الكلي المرتبط بالتكاثر - بالمميزات الأخوية، حيث إن الإخوة والأخوات متساوون. وتجتمع عناصر السلطان مع عناصر التعاون، فالأولى تفرض الشعور بها في الأسرة بشكل أساس والثانية تلقى ما تستحق في الجماعة القروية. هكذا تكون الروح الأخوية حاضرة ضمن العائلة بشكل مشابه لممارسة السلطان الأبوي في القرية، لكن هذا السلطان ذا التوجه الأبوي (Paternalistic) - في استمرار تحكمه في نظام المؤسسات القروية - يحمل أهمية خاصة في ما يخص المقرب المفهومي

للتاريخ، ذلك أنه يشكل أساس النظام الإقطاعي<sup>(20)</sup>؛ فالإيمان بالسلطان الطبيعي لعائلة معروفة يبقى موجودًا، وتعامل هذه العائلة على أنها نبيلة وأرستقراطية حتى بعد أن تتقلص الأرضية التي بُني على أساسها هذا الاعتقاد. ويعود جذر هذا الإيمان إلى احترام النسل النبيل القديم الذي يربط زعيم العشيرة ربطًا مباشرًا غير منقطع بالجد المشترك للعشيرة، أكان بشكل حقيقي أم خيالي. ويبدو أن هذا يضمن له الانتماء إلى أصول مقدسة، وبالتالي يضمن له سلطانًا مقدسًا تقريبًا. لكن الإنسان النبيل أيضًا يحظى بالإكبار والإجلال والمكافأة على ممارسة دوره الأرستقراطي. لذا من الطبيعي أن يُهدى الثمار الأولى للحقل والمولود الأول للقطيع، وحين تُحتل مساحة من الأرض وتقسّم تحت قيادته، تُخصص له الأجزاء الأفضل والأكثر مركزية من الأراضي الصالحة للزراعة بموافقة جماعية، قبل التوزيع العام الذي يكون في البداية للاستخدام المتناوب، وفي النهاية للامتلاك الدائم. وربما تُخصص له مساحات عدة، أو - إذا ما توزعت العشيرة في عدد من القرى - يخصص له قسم مشابه في كل منها. كان هذا هو النمط الأكثر شيوعًا في النظام الزراعي الجرمانى، وهكذا فإن منزله وممتلكاته وملكيته الوراثية تكون ثابتة في وسط القرية أو القرى، بينما تعلق قلعته المحصنة في المناطق الجبلية فوق أراضيها.

لكن اللورد الإقطاعي لا يكتسب السلطة الحقيقية إلا حين يقوم بتلبية الوظائف باسم الجماعة محققًا نتائج تصب أساسًا في مصلحته الخاصة، إلى أن يصل الأمر في النهاية إلى تنفيذ هذه الوظائف كاملة باسمه الشخصي. ويتصل هذا بشكل خاص بإدارة الأرض التي لم تُقسّم، والتي يرجح أن تترك له ما لم يعتبر ذلك مغالاة في الاستغلال. إننا نفكر بالغابة أكثر من أرض المرعى وبالأرض البور أكثر من تلك المزروعة. في الواقع لا تعدّ الأرض البور غير المزروعة جزءًا من الحقول الجماعية [وتعرف بالحقول الجبلية<sup>(21)</sup> (Feldmark)]

(20) على الرغم من أن تونيز يعرض تفسيرًا آخر للإقطاعية في القسم الثالث من هذا الكتاب.  
(21) يعود أصل المصطلح feldmark إلى اللغة النرويجية، ويدل على الأراضي الأكثر بعدًا من الصلاحية للزراعة، إما بسبب المناخ شديد البرودة وإما بسبب شدة الرياح، كما في سهول الألب الجرداء مثلًا. وترجمته الحرفية هي «الحقل الجبلي». (المترجم)

بل من شأن السلطان الأعلى كالولاية أو المنطقة، ويديرها اللوردات الذين يهبونها بوصفها إقطاعيات لمن دونهم من البارونات. ويستوطن هؤلاء البارونات في الأجزاء الصالحة للزراعة من هذه الأرض، ومع زيادة عدد السكان يصبح في استطاعة الصيادين والمحاربين الفرسان والخيالة أن يجمعوا أعدادًا متزايدة باستمرار من الجنود داخل القلعة وحولها. لكن يصل الأمر بهؤلاء أنهم يستهلكون أكثر مما تمنحه لهم غنائم الصيد، حتى بوجود الخراج والإنتاج الزراعي الذي يقدم إلى الحاكم. لذا يستقر الفرسان بوصفهم مزارعين ورعاة ماشية ويتسلحون بالمعدات وبذور الحبوب وقطعان المواشي (من هنا يأتي المصطلح الخاص «إقطاعي»<sup>(22)</sup> (Feudal)). ويبقى هؤلاء مرتبطين بشدة بحاكمهم وملزمين بتقديم الخدمات إليه وإلى أتباعه في المعارك. ويكون لديهم ملكياتهم الخاصة كملكية الفلاحين الحرة، لكنها ليست مستقاة من مجموعتهم أو جماعتهم الخاصة، بل - ككل حاشيته - من «جماعتهم» التي يشكلونها مع سيدهم الإقطاعي، وبذلك تبقى هذه الملكية محصورة في طبقة أعلى. هكذا تبقى مفاهيم «حاكم الأرض» و«مالك الأرض» - التي ينفصل بعضها عن بعض لاحقًا - مندمجة معًا في هذا الشكل من الملكية.

بموجب الحقوق (أي وفقًا للطبيعة والتقليد والتوافق والعرف) تعود هذه الملكية السيادية<sup>(23)</sup> (Seigniorial Property) إلى الجماعة المكوّنة من اللورد والشعب، لكن قد يكون للورد الفرصة أو ربما يحاول معاملة هذه الملكية على أنها حقه الحصري، خصوصًا في المناطق الأقل أهمية. ولربما يخفض في نهاية الأمر من منزلة حاشيته وتابعيهم إلى منزلة مشابهة لمنزلة أقبانه محوّلًا ملكيتهم إلى مجرد حق للانتفاع (dominium utile) مرتبط بمباركته هو. وربما يتعاون مالكو الأرض الأحرار<sup>(24)</sup> معه في هذا لحاجتهم إلى حمايته ولتخفيف

(22) إذ يأتي المصطلح Feud أو fe-od من التعبير الأصل feoh بمعنى الأنعام والمواشي.

(23) أي الملكية التي تعود إلى الأسياد أو إلى السلطة الحاكمة، وفي هذا المعنى ارتباط بالمفهوم

المعاصر الذي يعتبر «سيادة الدولة» معادلًا لسيطرة السلطة الحاكمة على مقدراتها. (المترجم)

(24) يقصد بالأقبان هنا أولئك الذين يمنحون الصلاحيات على الأرض في مقابل الطاعة =



التزاماتهم في مقابل أشكال عليا من السلطان. لذا في النهاية، ربما تظهر ملكية اللورد للأرض على أنها مطلقة وفردية وحصرية، بدلاً من أن تكون نسبية ومشتركة على أساس الجماعة. عندئذ تصبح علاقة الشعب باللورد إما علاقة قنانة مطلقة، حيث يكونون ملزمين بخدمات وواجبات غير محدودة، وإما حينما تكون الخدمات المطلوبة محدودة (على الرغم من أنها قد تكون باهظة) تكون النتيجة إيجارًا تعاقديًا حرًا. إذا كان المستأجر يملك رأسمال وشيئًا من التعليم فقد تتطور هذه العلاقة إلى ما يعاكس القنانة تمامًا، لكن في أوضاع أخرى قد تكون هي القنانة ذاتها باسم جديد وصيغة قانونية جديدة.

من ناحية أخرى، قد تُبطل طبيعة ملكية الفلاح أو الطبقة الأدنى، إما بإرادة اللورد واختياره، وإما من خلال التأثير التجاوزي للتشريعات القسرية. حينئذ يمكن إعلان الامتلاك الفردي والمطلق لهذه الأراضي بمعنى الملكية السيادية نفسه. في هذه الحالات كلها تحدث تفرقة أو انفصال يبدو قانونيًا أول وهلة، لكن حيث توجد علاقات الجماعة، يبقى مصانًا في واقع الأمر. لكن الضغط والمقاومة المترافقان مع السيطرة من ناحية والتبعية من ناحية أخرى، تتعززان بسبب تفوق مناطق الملكية الكبرى على الصغرى.

## (17)

ليس بوسعنا حتى الإشارة هنا إلى التنوع الهائل لهذه العلاقات التي تتغير مع الزمن بشكل لا يمكن تجاهله، كلما أخذت جماعة كنسية أو دير أو أي مؤسسة أخرى مكان اللورد الإقطاعي. علينا أن نلاحظ ببساطة - في الحضارة القروية والنظام الإقطاعي المبني على أساسها - مدى قوة فكرة التوزيع الطبيعي وفكرة وجود تقليد مقدس يحدده ويتكئ عليه مهميًا على حقائق الحياة والأفكار المرتبطة بها عن الحق والنظام الضروري. كما علينا أن نلاحظ المقدار الضئيل لما يمكن عمله بمفاهيم التبادل والشراء والتعاقد والتنظيم. إن

---

= والولاء، ويمكن أن تُنزع منهم في أي لحظة. وفي مقابل ذلك، ثمة مالكو أرض أحرار، هم أولئك الذين تعتبر الأرض ملكيتهم الخاصة. (المترجم)

العلاقة بين اللورد والجماعة - وحتى بين أي جماعة وأعضائها - مبنية لا على العقود، بل على سلسلة من التفاهات كما هي الحال في أي عائلة. كما أن جماعة القرية - حتى وهي تحتوي على حاكم - أشبه بأسرة واحدة غير مقسمة في علاقتها المحتومة بالأرض؛ فالأرض المشتركة<sup>(25)</sup> هي موضع رعايتها ونشاطها، جزئياً من أجل الغايات الجمعية للوحدة الاجتماعية وجزئياً من أجل أهداف أعضائها. تظهر الأولى بشكل أوضح في حالة الغابات المشتركة والثانية في حالة المراعي المشتركة. لكن الحقول والمراعي المخصصة لعائلة ما، إنما يعود لها حق زراعتها في الموسم المغلق (Close Season) فحسب، أما بعد الحصاد فيقتلع السياج، وتُعاد الأرض إلى الملكية المشتركة بوصفها جزءاً من أرض المرعى، وحتى في هذا الاستخدام الخاص يكون عضو القرية:

محصوراً بطرائق عدة في الطابع الشامل لقانون العرف والعادة، حيث يُرغم على التمسك بالنظام المشترك في إدارة مروجه وحقوله وكرومه. وفي هذا الصدد لا يكون من الضروري توجيه الفرد المزارع صراحة بضرورة تناوب المحصولات التقليدية أو التزام المواسم التقليدية للحراثة والجني. لذا يستحيل عملياً واقتصادياً بالنسبة إليه فصل زراعته الشخصية عن مشروع الجماعة الذي يكملها - والواقع أنه ينشئها - والتي لا يمكنها الاستمرار من دونه. عادة ما تُحدد تفصيلات معينة كالمواسم المفتوحة والمغلقة للحقول والمراعي تبعاً للعرف القديم، فإن ثبت أن ذلك غير كافٍ أو بحاجة إلى تغيير تدخلت الجماعة لاتخاذ القرار، فإن الجماعة هي من تفتح الحقول والمروج وتغلقها وتبت أي المناطق يجب أن تستخدم للمحصولات الصيفية والشتوية، وتلك التي يجب أن تُراعى، وتنظم أوقات الزرع والجني وتدير قطاف العنب، وحتى تحدد في ما بعد أجور الحصاد. إضافة إلى ذلك فإنها تمارس الرقابة لمنع حدوث أي تغيير اعتباطي في النهج القائم لاستخدام الأراضي تحت سلطة نظام التحكم، الأمر الذي من شأنه أن يعكس صفة جماعة الحقول (die Feldgemeinschaft). بالمثل تتجذر قيود والتزامات

---

(25) die Allmend أو die Allmende: اختصار عامي قديم لمصطلح der allgemeine Grund الذي

يعني: الأراضي المشتركة في قرية ما.

الممتلكات الشخصية في منطقة الحقل في قانون العرف والعادة، وتنشأ هذه المشكلات من المواقع المتباينة لقطع الأرض؛ ذلك أن قانون الجوار يلائم هذه المنطقة بحكم أصوله، حيث كان في البداية بسبب روابط الزمالة في المنطقة أكثر من كونه تعديلاً فردياً «لملكية مطلقة» مزعومة تقوم على الحق المحدد في قطعة مجاورة من الأرض<sup>(26)</sup>.

إضافة إلى ذلك، تُعد أحد النصوص التي تتناول القرية الزراعية في الهند مشابهة للمؤسسات البدائية في الغرب وللجماعة باعتبارها كياناً مستقلاً ذاتي الإدارة:

تتضمن حياتهم - في الواقع - بنياناً شبه كامل من المهن والحرف يعينهم على الاستمرار في حياتهم الجمعية من دون مساندة أي شخص أو كيان خارج عنهم. إلى جانب الزعيم أو المجلس الذي يمارس الصلاحيات شبه القضائية وشبه التشريعية، هناك قوة شرطة خاصة بالقرية... كما تتضمن حياتهم عدداً من العائلات التي تتخذ مهنتها بالوراثة كالحداد وصانع أحزمة الخيول وصانع الأحذية. وهناك أيضاً دور للكهنة الهندوسي (The Brahmin) في تأدية الطقوس وحتى للفتيات الراقصات في حضور الاحتفالات. وثمة دائماً محاسب للقرية... إن الشخص الذي يمارس أيّاً من هذه الأعمال المتوارثة هو بالفعل خادم للجماعة كأى عضو من أعضائها المكونة. يدفع له أحياناً عبر حصة من الحبوب وبشكل أكثر عمومية من خلال تخصيص قطعة من الأرض الزراعية لعائلته كملكية تُتوارث. وأيما كان له من مطلب آخر لقاء السلع التي ينتجها، فإن ذلك يخضع لمعيار عرفي في تحديد الأسعار ومن النادر جداً أن يخرج عنه. كما أن مسألة تخصيص قطع محددة من الأراضي الزراعية إلى مهن معينة يدفعنا إلى الشك في أن المجموعات

(26) يُنظر: Otto Friedrich von Gierke, *Das deutsche genossenschaftsrecht* (Berlin: Weidman, 1868 - 1913), vol. II: *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs*, pp. 216-218.

في هذا الاقتباس والاقتباسات التالية، عدّل تونيز نص غيركه بعدد من السبل البسيطة (بما في ذلك استبداله مصطلح «التعاونية» (genossenschaftliche) الذي استعمله غيركه بمصطلح «الجماعة» (gemeinschaftliche)). إن هذه التعديلات لا تحرف الأصل بشدة، لكنها ربما تعظم من تصوير غيركه للشخصية الشمولية والشاملة للجماعات القروية في القرون الوسطى.

الجرمانية الأصيلة كانت مشابهة لهذا النموذج من الاكتفاء الذاتي. (Sir H. .  
(27) S. Maine, *Village Communities in the East and West* p. 125f.)

ثمة تأكيد لذلك أيضًا من خلال حديث عن المثال الألماني:

طبقًا للتفكير الحديث، تستخدم الأرض المشتركة لأغراض الجماعة، حيث يتلقى قادة الجماعة ومسؤولوها وخادموها مكافآتهم وتعويضاتهم منها. وأحيانًا تقتطع بعض الأراضي شكليًا من الإقطاعات الرسمية وتُمنح لهؤلاء الأشخاص كي يعيشوا فيها. وعادة ما يوهبون حقوق استخدام خاصة في الغابات والمراعي تحمل طابع المكافأة. وبقيت هذه المكافآت تنتمي إلى هذه الفئة حتى جرى تغيير طبيعتها - بالترافق مع تغيير طبيعة مناصبهم - إلى حقوق سيادية، أي حقوق الاستخدام الخاصة بمسؤولي الأراضي وحراس الغابات وقضاتها... إلخ. وينطبق الأمر أيضًا على حقوق أو صلاحيات الاستخدام الرسمية لقضاة القرى والمزارع. تستند حقوق كثير من المسؤولين إلى الامتيازات التي تمنحهم إياها الأغلبية. أما بالنسبة إلى القضاة والمحلفين والحطابين والطحانيين وحراس الأحراج ورعاة القطعان وغيرهم، فتكون هذه الحقوق غالبًا في شكل ثمار تعويضًا لهم عن تعبهم. وغالبًا ما تُعامل حقوق رجال الدين والمعلمين بالطريقة ذاتها. أخيرًا، فإن الحرفيين المرخص لهم بممارسة المهنة في المنطقة من خلال الجماعة أو الحاكم عادة ما يمتلكون الحقوق ذاتها في استخدام الأرض المشتركة، ذلك أن الحرفيين يعدون عاملين في خدمة الجماعة إلى درجة أنهم ليسوا مخولين بالعمل فحسب، بل إنهم مطالبون بالعمل حصريًا أو بصورة رئيسة من أجل الجماعة وأفرادها، وإلا فإن عليهم القيام بمقدار معين من العمل كبدل من دفع الضرائب أو كمقايضة عن أسعار ثابتة. لذا فإن ما يسمح لهم من استخدام للملكية العامة يمثل نوعًا من الدفع يسمح لهم بممارسة مهنتهم ويعدّ مكافأة عليها. لكننا نميل في هذه الحالات إلى النظر ارتجاعيًا إلى

---

Henry Sumner Maine (Sir), *Village-Communities in the East and West*, 3<sup>rd</sup> ed. (London: (27) John Murray, 1876), pp. 125-126.

الجميل التي اقتطعها تونيز من هذا الاقتباس عن السير مين كتبها الأخير عن مؤسسات الحياة القروية في الهند تحت الحكم الإمبراطوري البريطاني.

استخدام الأرض المشتركة بوصفها مكافأة على الخدمات الخاصة التي تقدم إلى الجماعة، في حين ترى الجماعة أنها تستخدم الملكية المشتركة لتلبية الحاجات العاجلة للجميع، حيث إن المشرفين والمسؤولين والخدم - حالهم كحال أصحاب المهن - مكلفون ببساطة القيام بعمل ما من خلال الأغلبية، وهم مفيدون سواء بوصفهم كيانات أم أفراداً<sup>(28)</sup>.

بكلمات أخرى، فإن [القرويين الذين يقومون بهذه الوظائف] هم أشبه بأعضاء في جسم هذه الجماعة. وبهذا، فإن دستور تعاون المجموعة هو دستور «اقتصاد أسري» (Household Economy)، أي يمكننا القول إنه يتسم بطبيعة جماعية (Communitarian) أو شيوعية (Communitistic).

## (18)

إن البلدة أو المدينة - وفقاً لوصف أرسطو لها ولأغراضها الذاتية الخاصة بها - هي أسرة مكتفية ذاتياً، أي كائن يعيش بطريقة جماعية<sup>(29)</sup>. وأياً كانت أصولها التجريبية فلا بد من رؤية وجودها بوصفه مجموعاً كلياً مع الروابط الفردية والعائلات التي تنتمي إليها والمستقلة عنها. ويشكل هذا المجموع بلغته وأعرافه وقناعاته، إضافة إلى أرضه وأبنيته وكنوزه، كياناً مستداماً صمد في وجه التغيرات أجيالاً عدة. ويستمر في إعادة إنتاج الشخصية ذاتها والمنظور العقلي ذاته بشكل عام، معتمداً في جزء منه على موارده الخاصة، وفي جزء آخر على وراثته مواطنيه وتعليمهم. إذا كان في إمكان هذا الكائن تأمين غذائه ومواده الأولية من ممتلكاته الخاصة وممتلكات مواطنيه، أو من خلال إمدادات مستمرة من المنطقة المحيطة، فعندئذ في إمكانه تسخير طاقاته للوظائف العليا اليدوية والعقلية التي تمنح شكلاً متناسقاً للأشياء، وتجعلها عموماً أكثر متعة للعقل والحواس؛ هذا هو الجوهر الأصيل للفن. وتبعاً لأذواق المجتمع المحلي، أو القادة من مواطنيه، فإن الحرف الحضرية كلها تميل إلى كونها

(28) في هذا المقطع أيضاً يقوم تونيز ببضعة تعديلات طفيفة، مستبدلاً مفهومه لـ «الجماعة» بالمفهوم الأكثر ضبابية عند غيركه عن «الأزمة»، يُنظر:

Gierke, p. 239 ff.

Aristotle, *Politics*, I, 1-13.

(29)

فناً حقيقياً، على الرغم من أن بعض فروعها قد تجد استحالة في تحقيق ذلك. إن الحرف اليدوية بوصفها شكلاً من أشكال الفن توجد في المقام الأول لتلبية حاجات الجماعة - من هندسة معمارية لتشييد جدران المدينة وأبراجها وبواباتها وقاعاتها المدنية وكنائسها، ورسم ونحت لتزيين هذه المباني من الداخل والخارج، واستخدام الصور لتذكير الناس بالآلهة، وللحفاظ على ذكرى الشخصيات المرموقة. باختصار تسعى هذه الحرف إلى تقريب القيم النبيلة الخالدة إلى الحواس. إن للعلاقة الوثيقة، خصوصاً بين الفن والدين، جذورها الضاربة في الحياة المحلية؛ كما قال غوته: «الفن يقوم على نوع من الشعور الديني». إن للطوائف البدائية كلها أساس عائلي، وبالتالي فإن تعبيرها الأقوى عن نفسها هو طوائف أسرية حيث كان الموقد<sup>(30)</sup> والمحراب الشيء ذاته. فالعبادة الدينية ذاتها شكل فني. وكل ما يفعل من أجل تبجيل الموتى يتبع مزاجاً طقسياً احتفالياً مهيباً يُجرى بأسلوب شعائري، يهدف إلى صيانة هذا المزاج وتوليدته. وتولى التراكيب المبهجة من الكلام والحركات والأفعال، وكل ما يتضمن إيقاعاً وتناسقاً يلائم المزاج المسالم لأولئك الذين يحضرون الشعائر، اهتماماً صارماً حيث يشعرون كما لو أنهم اخترعوها بأنفسهم. لذا يُبذو ويُرفض كل ما هو متنافر، أو يفتقر إلى الانضباط أو يتعارض مع التقاليد. وبالطبع قد يكون القديم والمألوف من المعوقات أمام البحث عن الجمال في الطقوس، ذلك أن التقاليد والقلوب الورعة ترى في هذا القديم والمألوف جمالاً وحرمة مميزين. أما في البلدة، فإن الأفراد أقل تعلقاً بالتقاليد؛ من هنا تهيم الرغبة في الإبداع. لذا قد تنحدر في هذه الظروف فنون الكلام مقارنة بالفنون التصويرية أو تُستوعب فيها.

إن الدين - المكرّس في الأصل للتأمل في الموت - اكتشف في الحياة القروية علاقة أكثر متعة مع عالم الأحياء من خلال عبادة القوى الطبيعية، حيث يُعرب عن الابتهاج بتجديد الحياة من خلال خيالات جامحة، وحيث

---

(30) جرى الحديث سابقاً بشكل مفصل عن رمزية الموقد وأهميته في العلاقات الأسرية في الفقرة 14. (المترجم)

توجد الشياطين في العالم السفلي، بينما تُبعث أرواح الأجداد المرضي عنها آلهة وترتقي إلى الجنة. أما المدينة فتقرّب الآلهة من حياتها بشكل أكبر بوصف صورها والتفكر فيها يوميًا، كما كان يحدث مع الآلهة حامية الأسرة التي تلاشت وأصبحت رموزًا مبهمة. لكن في الوقت نفسه، حينما تُنزل الآلهة من الفردوس - إن جاز التعبير - فإنها تتخذ دورًا أكثر بروزًا في فكر البشر: لقد أصبحت أنماطًا من الطهارة الأخلاقية والصحة والصلاح، وأصبح كهنتها معلمين ووعاظ فضيلة. ويتطور مفهوم الدين ويُصقل من خلال هذه الممارسات، ويصبح هذا العنصر أساسًا لا غنى عنه مع تحول حياة المدينة نحو شكل أكثر حيوية وتنوعًا. أما القربى والجيرة اللتان قدمتا إطارًا للمشاعر والنشاط الودي وللمعرفة الحميمة والتواضع في حضور الآخر، فإنها تفقد سلطتها أو تصبح مقصورة على دوائر أصغر. ويجري تحفيز الفن بشكل أقوى بوصفه نوعًا من النشاط الكهنوتي، ذلك أن كل ما هو جيد ونبيل - وبمعنى ما «مقدس» - يجب اختباره بواسطة الحواس كي يتسنى له العمل على العقل والضمير.

بذلك يصبح الفن والحرفة شكلين من أشكال الإيمان الديني، سرًا وعقيدة ينتقلان من جيل إلى جيل من خلال التعليم والأمثلة. لذا فهما يستمران في العائلة، فيورثان إلى الأبناء ويتشاركهما الإخوة في ما بينهم. وقد يرتبط ممارسو أي فن في ما بينهم في ما يشبه العشيرة التي تتبع مخترعًا أو رائدًا للفن، فتعنى هذه المجموعة بالإرث المشترك وتمثل بصفقتها جزءًا لا يتجزأ من كيان المواطنة «سدة أو رتبة» في الجماعة المدنية. تشكّل جمعية<sup>(31)</sup> (Collectivity) النقابات الحرفية باطراد عنصرًا أساسيًا في الحياة الحضريّة، وربما تحظى بالحرية الكاملة والسيطرة ضمن الجماعة فتصبح المدينة عندئذ حامياً سلمهم الجمعي والأصول التي يفرض هذا السلم وجوده بموجبها، من خلال

---

(31) ليس الاسم بمعنى الاتحاد أو النقابة، بل «المصدر الصناعي للكلمة»، أي ما ينتج عن الجماعة من فكر جمعي وسلم جمعي ووعي جمعي، إن هذه الصفة الجمعية هي التي تمنح هذه الاتحادات والنقابات سلطتها، ويؤدي تراجع هذه الخاصية الجمعية إلى الثورة عليها، من إضراب أو تحد لسلطتها. (المترجم)

التنظيمين الداخلي والخارجي للعمل. وتكون هذه القرارات مقدسة بسبب أهميتها الأخلاقية المباشرة. وبناء على ذلك، يكون كلاً من النقابة والمدينة ذاتها جماعة دينية. ووفقاً لهذا، لا يكون كامل الوجود الاقتصادي لمدينة متطورة تماماً - أكانت جزءاً من العالم الهيليني أم الجرمانى - قابلاً للفهم إلا باعتبار الفن والدين أهم عاملين في الحياة المدنية بأسرها لحكومتها وجماعة مواطنيها ونقاباتهما<sup>(32)</sup>، فهي تشكل مادة الحياة اليومية والقاعدة والمعياري لأفكارها ونشاطها ونسقتها القانوني والنظامي.

إن المدينة - الدولة (polis) هي مثل الدراما في الحياة الواقعية كما يقول أفلاطون في كتابه القوانين<sup>(33)</sup>. وتُعدّ صيانتها لنفسها في الصحة والقوة فناً في ذاتها مثل نمط الحياة الفاضل والعقلاني للمواطن الفرد. إذًا بالنسبة إلى المدينة فإن بيع السلع وشراءها وما يتبعهما من حقوق أساسية في التخزين والتسويق ليست أموراً ينهض بها أفراد مبادرون، وإنما تتولى أمرها البلدة ذاتها أو أي جهة تتصرف باسمها. يحرص مجلس المدينة على ألا يُصدّر أيّاً مما قد تحتاج إليه المدينة لنفسها وألا يُستورد ما يضر بها. وتحرص كل نقابة بمفردها على أن تحقق المنتجات المبيعة من خلال حرفيها المهرة معيار جودة عالياً، في حين تكافح الكنيسة ورجال الدين لمحاربة الإفساد في الصناعة والتجارة.

لهذه الأسباب يدرس الباحث التاريخي الاقتصادي بتمعن، من وجهة نظر تجارية وسياسية حضرية، طبيعة البلدة المبنية على أساس الجماعة، كما وصفناها. ويؤكد ما أذهب إليه هنا جملاً مهمة وضعها شمولر (*Jahrbuch für Gesetzgebung usw.* VIII, 1)، يؤكد فيها بشدة: «اعتماد المؤسسات الاجتماعية - الاقتصادية في زمن معين على الأجسام السياسية الأهم». وفي هذه العلاقة يقول: «إن القرية هي نظام اقتصادي وتجاري حاوٍ لذاته». ويمكننا في حالة

---

(32) تأتي مفردة Guild بمعنى «النقابة الحرفية» بقدر ما يمكن أن تعني «الطائفة الدينية»، إلا أن الحديث عن الدور الاقتصادي في هذه الفقرة بصيغة اقتصاد السوق المحدد لا بالمعنى الفلسفي العمومي للاقتصاد يرجح أن المخصوص هنا هو نقابات الحرف والمهني. (المترجم)

Plato, *The Laws*, T. J. Saunders (trans.) (Harmondsworth: Penguin Classics, 1970), VII, (33) p. 310.



الحضارة الجرمانية أن نوسع هذا ليشمل الملكية السيادية والأديرة مع القرية. «وكما أن جماعة القرية مكثفية بأعضائها، تتطور البلدة إلى حد أعظم بكثير، وصولاً إلى جسم اقتصادي يتسم بحياة قوية خاصة به تهيمن على كل فرد... إن كل بلدة - وتحديداً كل بلدة كبيرة - تحاول عزل نفسها بوصفها كياناً اقتصادياً، فيما توسع حقل نفوذها الاقتصادي والسياسي بقدر استطاعتها»<sup>(34)</sup>... إلخ.

---

Gustav Schmoller, «Studien über die Wirtschaftliche Politik Friedrichs des Grossen und (34) Preussens überhaupt von 1680 bis 1786,» *Jahrbuch für Gesetzgebung*, vol. 8 (1884), pp. 1-61, 345-421, 999-1091.

## الفصل الثاني

### نظرية المجتمع

(19)

تتخذ نظرية المجتمع نقطة انطلاق لها مجموعة من الناس يعيش بسلام بعضهم مع بعض كما في الجماعة، لكن - في هذه الحالة - من دون أن يكونوا متحدين أساسًا، بل على العكس من ذلك، فهم منفصلون في الأساس. وفي حين يبقى أفراد الجماعة متحدين، على الرغم من كل ما يفرقهم، يبقى أفراد المجتمع متفرقين على الرغم من كل ما يجمعهم. ونتيجة ذلك، ليس هناك نشاط يستقى من وحدة بدئية محددة مسبقًا يعبر عن إرادة هذه الوحدة وروحها من خلال أي فرد يقوم بها. لا شيء لما يحدث في المجتمع له أهمية للمجموعة الأوسع من الأفراد أكثر من الأهمية التي يشكّلها للفرد ذاته. فعلى العكس، يهتم كل فرد بذاته وحيدًا، ويعيش في حالة التوتر تجاه الآخرين. وهكذا تكون مجالات النشاط والقوة مرسومة الحدود بشدة، حيث يقاوم كل فرد الاحتكاك بالآخرين ويقصدهم من مجاله الخاص معتبرًا أي محاولة لدخوله سلوكًا عدوانيًا. إن موقفًا سلبيًا من هذا النوع هو الطريقة الطبيعية والأساسية التي يرتبط بها هؤلاء الأفراد الواعون قواهم في ما بينهم، وهي مميزة للمجتمع في أي لحظة زمنية معينة. فلا أحد يريد إنجاز شيء من أجل الآخرين، ولا أحد يود التنازل أو منح شيء ما لم يحصل على شيء في مقابله، حيث يعتبر هذه العملية مقايضة متساوية في الأقل. ومن الضروري أن يكون هذا الشيء مرغوبًا فيه بالنسبة إليه أكثر مما يمتلك أصلًا؛ إذ إنه بغير حصوله على شيء أفضل لا

يمكنه أن يقتنع بمنح شيء جيد لشخص آخر. وإن كان الجميع يتشارك برغبات من هذا النوع، فمن الواضح أن ثمة فرصًا تطرأ حيث يكون الغرض «a» أكثر ملاءمة للشخص «B» من الغرض «b»، وبالمثل قد يكون الغرض «b» أكثر ملاءمة للشخص «A» من الغرض «a». إذا، في سياق علاقة كهذه تبرز الحالات التي يكون فيها الغرض «a» أفضل من الغرض «b» في الوقت نفسه الذي يكون فيه الغرض «b» أفضل من الغرض «a»؛ ما يثير لدينا السؤال: هل يمكننا الحديث بأي معنى إذاً عن «نوعية» أو «قيمة» الأشياء بمعزل عن علاقات كهذه؟

الجواب هو الآتي، كما سنوضح لاحقًا، إنه يفترض أن السلع كلها مفصول بعضها عن بعض، وكذلك مالكوها. وأيًا يكن ما يملكه الفرد ويستمتع به فهو يمتلكه ويستمتع به، مستبعدًا الآخرين. في الواقع لا يوجد هنا ما يعتبر الصالح العام (Common Good). ولا يمكن أن يوجد شيء من هذا القبيل إلا في خيال الأفراد المعنيين، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا حين يخترعون، أو يصنعون شخصية عامة تمتلك إرادتها الخاصة التي يجب أن يرتبط بها نظام القيم المشتركة. ولا يوجد مثل هذا الاختراع من دون سبب وافٍ بالطبع. لكن السبب الوافي موجود فعلاً في الفعل البسيط المتمثل في منح أو تلقي الأشياء؛ ذلك أنه يحدث في أثناء هذه العملية احتكاك ما، فتظهر الأرضية المشتركة التي ينشدها الطرفان. ويدوم هذا الأمر بمقدار الوقت اللازم لإنجاز عملية «التداول» التي يمكن أن تحصل في لحظة ما أو يمكن تصورها على أنها تمتد بالقدر الزمني الذي يشاء المرء. وفي هذه الفترة التي يُحرّر فيها الغرض من دائرة الشخص «A»، يصبح هذا الغرض خارج إرادته وسيطرته تمامًا، لكنه لا يكون قد خضع بشكل كامل لإرادة الشخص «B» وسيطرته. ويكون الغرض في أثناء هذه العملية خاضعًا جزئيًا لسيطرة «A»، لكنه خاضع كذلك جزئيًا لسيطرة «B»، فهو معتمد على الطرفين ما دامت إرادتهما تعملان بشكل منسجم، كالحالة التي تستمر فيها إرادة المنح والتلقي. وفي خلال هذه اللحظة أو الفترة يمثل الغرض الذي يُتبادل ما يمكن أن نعدّه صالحًا مشتركًا أو قيمة اجتماعية. فتشكّل الإرادة المشتركة لإتمام التداول نوعًا من الإرادة المشتركة أو الموحدة، بقدر ما يتطلب استمرار كل طرف في هذا الفعل الثنائي حتى اكتماله. هنا يجب اعتبار

هذه «الإرادة» وحدة بالضرورة، حيث تعدّ «شخصًا» أو تعزى إليها «شخصية» في الأقل، فالتفكير بأمر ما على أنه «كائن» أو «شيء» هو كالتفكير بامتلاكه هوية موحدة مترابطة.

لكن علينا هنا أن نكون حذرين في تمييز ما إذا كان وجود كيان خيالي كهذا مجرد وجود نظري، أي تركيب فلسفي أو كفرضية، وإلى أي حد هو كذلك، وما إذا كان وجوده - وتوقيت وجوده - في عقول الأطراف التي تستحضره مرتبطًا بغاية معينة (على افتراض أنهم قادرون على المشاركة الإرادية والعملية). ويختلف المشهد مجددًا إذا جرى فهم الطرفين بوصفهما مجرد مشاركين في صنع شيء موضوعي بالمعنى العلمي (أي بمعنى شيء ينبغي على «كل واحد» التفكير فيه بالضرورة). يجب بالطبع فهم أن كل فعل منح أو قبول يحدث بالطريقة التي صنفناها ضمنيًا يتضمن إرادة اجتماعية، ولا يمكن تصور فعل كهذا من دون عقلانيته أو غايته الداخلية، مثل التبادل المفترض للهدايا الذي يتطلب أن أحد الفعلين لا يمكنه أن يسبق الآخر، فيجب أن يحصل كلاهما في الوقت نفسه. لنحاول صوغ الفكرة بطريقة مختلفة. يتزامن العرض والقبول لدى الطرفين وكذلك التبادل نفسه، كفعل واحد موحد يشكل محتوى الإرادة الاجتماعية المفترضة. وتكون العلاقة بهذه الإرادة السلع أو القيم المتبادلة متساوية تمامًا، وتشكل هذه المساواة حكم القيمة الذي يربط الطرفين، إذ إنهما متحدان في صنعه. فربما يدوم هذا الحكم في أثناء فترة أو لحظة التبادل فحسب، لكن ضمن هذه الحدود لا بد من أنه يشبه حكمًا جرى التوصل إليه من خلال «كل واحد»، إن كان موضوعيًا أو صالحًا بشكل عام. من هنا يُفترض أن لكل واحد الإرادة نفسها، فتصبح إرادة التبادل شاملة ويشارك كل واحد في الفعل الفردي وتأييده، وبهذا يصبح فعلًا عامًا بالكامل.

من ناحية أخرى، قد يرفض الجمهور العام هذا الفعل الفردي، وقد يقول: إن الغرض «a» ليس مساويًا للغرض «b»، فهو أكثر منها أو أقل مما يعني أن تبادل الأشياء هذا لا يحصل بما يوافق القيم الملائمة لها. إن القيمة الحقيقية للشيء هي ما يعتبرها الجميع قيمته، أي كما يميزه المجتمع عمومًا؛

وهي تُقبل على أنها القيمة العقلانية والصحيحة، عندما يوافق عليها الجميع من باب الضرورة لا من باب المصادفة. يمكن تصور إرادة الأفراد على أنها موحدة ومركزة في شخص القاضي المتمرس الذي يزن وقيس ويعطي حكمًا موضوعيًا. وعلى جميع أفراد العامة أن يستوعبوا ذلك ويتصرفوا بموجبه إذا كانوا أنفسهم عقلانيين وأهلاً للفكر الموضوعي، وبالتالي يستخدمون المعايير نفسها لوزن الأشياء.

## (20)

إذا ما الذي في إمكاننا توفيره كعصا قياسية أو مسطرة يمكن بوساطتها إجراء مقارناتنا النظرية؟ إننا نعلم «الخاصية» التي يجب الكشف عن «القيمة» بوساطة هذا المعيار الثابت. وينبغي ألا نأخذ «القيمة» هنا بمعنى ما تستحقه (Worth)، ذلك أن الاستحقاق شيء لا يدرك إلا بشكل ذاتي، ذلك أن الاختلاف في إدراك الاستحقاق المرتبط بالغرض ذاته هو أساس أي تبادل عقلائي<sup>(1)</sup>. من ناحية أخرى ننشد مقياسًا موضوعيًا لتساوي القيمة في الأغراض المختلفة. ويقارن التقويم البسيط بين الأغراض التي تنتمي إلى الفئة ذاتها، اعتمادًا على مدى تحقيق أو عدم تحقيق العينات المحددة للمعيار المتوقع فتقبل أو تُرفض. يمكننا بهذا المعنى بناء فئة عامة للأشياء الصالحة أو المفيدة ووصف بعضها بالضروري والآخر بغير الضروري، وتثمين بعضها باعتباره مريبًا للغاية ورفض بعضها باعتباره ضارًا. لكننا إن أردنا القيام بذلك بالشكل الصحيح علينا اعتبار الإنسانية كيانًا واحدًا، أو جماعة من الأفراد الذين يعيشون حيوات متشابهة للغاية ولهم الحاجات والرغبات ذاتها. لذا على الإنسانية أن تكون موحدة في إرادتها وفي تشاركها الربح والخسارة (بينما يفترض بالطبع أن الحكم في الوقت نفسه سيكون حكمًا ذاتيًا).

---

Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, 3<sup>rd</sup> ed. (Hamburg: Otto Meissner, (1) 1867, 3<sup>rd</sup> ed. 1883), Chap. 1, Section 1.

يبدو أن تونيز استخدم هاتين النسختين من رأس المال، على الرغم من أنه لا يميز بينهما في استشهاده.

لكننا حين نقر أن شيئين مختلفين يُتبادلان وهما متساويان في القيمة، فهذا لا يعني أنهما مفيدان أو ضروريان بالتساوي بالطريقة التي قد يكونان فيها بالنسبة إلى جسم مشترك. علينا أيضًا اعتبار احتمال شراء بعض الأفراد أشياء ضارة للغاية. وإن هذه لرحلة غريبة إلى عالم الخيال! لكن يمكننا القول بعقلانية إن الحكم قد يكون زائفًا إذا ما اعتمد في تحديده على الرغبة الجامحة، حتى أن كثيرًا من البشر قد يكتسبون من خلال التبادل شيئًا هو بالنسبة إليهم خطر أو مؤذٍ. لكن من الواضح أن شيئًا كمشروب البراندي - وإن كان يؤدي العامل - يعود تمامًا بالنفع على صاحب معمل التقطير، لا لأنه يشربه، بل لأنه يبيعه. فمن الضروري للشيء كي تكون له أي قيمة في مجتمع السوق أن يقتصر امتلاكه على طرف دون الآخرين، وأن تشتت الرغبة فيه من خلال بعض ممن لا يمتلكونه، وكل ما عدا ذلك من خصائصه الأخرى لا أهمية له إطلاقًا. كما أن حقيقة عدم امتلاكه كمية محددة من القيمة في أي وقت من الأوقات تشير إلى أنه يتمتع بمقدار متساوٍ من الفائدة بالنسبة إلى الجميع.

إن القيمة خاصة موضوعية تمامًا كما هو الطول بالنسبة إلى حاستي البصر واللمس أو الوزن بالنسبة إلى حاسة اللمس واستخدام العضلات. تعمل القيمة بهذه الطريقة نفسها، عند العقل في سعيه إلى فهم عمل «المجتمع». يفحص العقل الأشياء ويختبرها ليرى إذا كان في الإمكان إنتاجها بسرعة، أم أنها تتطلب كثيرًا من الوقت، وما إذا كان يمكن أن تزود بسهولة، أم أنها تكلف الكثير من المشقة، ويقاس إمكان إنتاجها في مقابل المنفعة ويقرر إذا كان من الملائم الاستمرار في ذلك. هذا هو المعيار الوحيد للقيمة، وهو ذاتي بالنسبة إلى العقلاني المنخرط في عملية تبادل، وموضوعي بالنسبة إلى نظام التبادل التجاري الكلي<sup>(2)</sup>. ولا يعني هذا إلا أن كل فرد عاقل حين يواجه أغراضًا معروضة للبيع فإنه يفكر - ولا شك - أن هذه الأشياء بطبيعتها تكلف شيئًا كي توجد أصلًا، خصوصًا كي تكون متوافرة في هذا المكان والزمان. وربما يكون ذلك، لأنها تُبادل بأغراض أخرى أو بجهد في العمل، أو أنها تكلف شيئًا من

---

(2) die Tauschgesellschaft :مجتمع التبادل.

كليهما. لكن الكيان الخيالي «المجتمع البشري» في ذاته لا يقوم بمبادلة شيء، ولا يمكنه القيام بذلك إلا لو اعتُبر شخصًا محددًا، الأمر الذي يعد في هذا السياق مستحيلًا<sup>(3)</sup>. لا يمكن أن يحدث التبادل إلا بين شخص وآخر، وليس ثمة كائن بشري يمكنه التنافس على قدم المساواة<sup>(4)</sup> مع «المجتمع البشري». إن تكلفة الأشياء بالنسبة إلى المجتمع هي ببساطة العمل والجهد المبذولان في إنتاجها. ويفترض كل من النهي والتبادل أن تكون الأغراض موجودة أصلاً، وأن يكون سبب وجودها هو العمل الذي يقوم في كل لحظة من الزمن بالإنتاج والتغذية والحراثة واستحداث أغراض محددة. كما يمكننا أن نضيف إلى هذا العمل الداخلي العمل الخارجي المتمثل في النقل، وهو سبب وجودها في مكان معين.

لذا، فإن الأشياء كلها متساوية في ما بينها، وكل غرض أو مجموعة من الأغراض لا تمثل إلا كمية معينة من العمل اللازم لإنتاجها، حتى إن كان بعض العمال أسرع من غيرهم أو أكثر إنتاجية - أي إن في إمكانهم إنتاج الأشياء بمشقة أقل، بسبب مهارة أكبر أو أدوات أفضل - ويعتبر عن هذه الفروق بكميات من القياس المعياري نفسه لزمان العمل. يعني ذلك أنه كلما أصبح تبادل السلع أكثر تجارية في العموم، زاد عرض الكل سلعهم للبيع إلى الكل وزادت قدرة الكل على إنتاج السلع ذاتها، على الرغم من أن كلاً منهم يحدد نفسه بالخيار الأسهل له تبعاً لخياره واهتمامه الذاتي. فالمسألة ما عادت مسألة المهام المشتركة بطبيعتها في أن توزع أو تقسم، مثل فنون معينة طورت ونقلت من خلال التعليم والوراثة، بل إن الأفراد يتخذون المهنة التي تتوافق بأقرب ما يمكن مع السعر المحدد لها من خلال المجتمع، أي المهنة التي تتطلب أقل كمية ممكنة من الوقت «تفوق ما هو ضروري» من العمل المستغرق. يمكن

(3) يقصد تونيز غالباً أن «المجتمع» لا يمكن أن يصبح «شخصاً» لغايات التبادل التنافسي، إذ إنه (باعتباره نفسه المجموع الكلي لعلاقات التبادل) فليس من أحد آخر يمكنه إجراء التبادل معه. الأمر الذي من شأنه إبطال أي غاية للسوق. ولم يقصد بهذا أن «المجتمع» لا يمكنه أن يصبح أو أن يخلق شخصاً في سياقات أخرى، كما في توطيد سلطة الدولة.

(4) gegenüberstellen: حرفياً - «يواجهه» أو «يقف في وجهه».

تصور المجتمع بناء على ذلك أنه يتألف من أفراد منفصلين يعملون «بشكل جماعي» نيابة عن المجتمع عمومًا، بينما يظهرون كأنهم يعملون لأنفسهم، وأفراد يعملون لأنفسهم بينما يظهرون كأنهم يعملون من أجل المجتمع. ومن خلال عملية متكررة باستمرار من الانقسام الوظيفي والاختيار العقلاني، يُختزل الفرد في النهاية إلى وحدات من العمل بسيطة أولية متساوية بصرامة كالذرات. يتألف المنتج الكلي للمجتمع من ذرات كهذه يساهم فيها كل فرد. بعد ذلك يقوم كل فرد عبر التبادل بالتخلص من عناصر قيمة ليست بذات فائدة له بهدف اكتساب عناصر أخرى مفيدة. سنقوم في نهاية مسار هذا البحث بعرض الكيفية التي تتصل بها هذه الفكرة بالبنية الفعلية للمجتمع من هذا الشكل (Gesellschaft).

(21)

إن لم يحدث شيء سوى تبادل سلعة بأخرى إلى الأبد، فسيصبح كل صانع معتمدًا كليًا على الصناعات الأخرين. وسينحصر دوره في العملية ببساطة بتزويد نفسه بحصة من البضائع الاستهلاكية الأخرى، فضلًا عن التعويضات اللازمة لوسائل إنتاجه (مع افتراضنا أن حاجته إلى تلك الأخيرة تتنوع بحسب الحالات المختلفة). وتصبح لدينا هنا حالة من الاعتماد على مجتمع السوق الذي يتطلب تفوقًا للسيطرة عليه؛ إنها حالة من التناوب بين أن يكون الصانع مزودًا أو أن يكون مسيطرًا: فيكون مزودًا حينما يعرض سلعة للبيع بقيمة معينة، ومسيطرًا حينما يعرض «قيمة» للبيع كسلعة. فمثلاً لو وجدت سلعة عامة تلقى الاعتراف العام - أي من خلال إقرارها بوساطة إرادة المجتمع - فإنها تلقى رغبة غير مشروطة تمثل سلطة تعلق أي سلعة أخرى تحاول - أو يحاول مالكوها - الحصول عليها من خلال التبادل.

تمثل هذه السلعة المفهوم المجرد للقيمة. لا يعني ذلك أن سلعة كهذه لا تمتلك قيمة خاصة بها، حيث إنها سهلة التعامل وتقبل القسمة إلى أجزاء متساوية وتمتلك خاصية داخلية محققة بالأصل، كما هي حال ما يسمى المعادن النفيسة. فهذه الصفات تتطلب قياس القيم وتحديد علاقات بعضها ببعض كأسعار موحدة. وفي هذا تشبه «القيمة» مقدارًا من المادة يمكن على أساسه



التعبير عن الأوزان والكثافات النوعية للأجسام. إن المال والفضة والذهب بقيمتها لا تعود إلا إلى المجتمع ككل. فالمال ليس له سيد<sup>(5)</sup> (l'argent n'a pas de maître). إن المجتمع هو الذي يحدد أسعار البضائع في السوق بكميات هذه المعادن. ويمكن الخيار الفردي للبائع والشاري في مقايضتهما ومساومتها أن يرفعا أو يخفضا تلك الأسعار في حدود ضيقة فحسب.

لكن يمكن أن نعلم إلى تمثيل مفهوم المال بطريقة أكثر تجريدًا من أي عملة «مسكوكة»، باستخدام سلعة هي في ذاتها بلا قيمة: قطعة من الورق المغطى بالرموز. فهي لا تكتسب أهميتها من المجتمع فحسب، بل تكتسب قيمتها الكاملة منه، وهي مصممة لاستخدام واحد دون سواه هو عمل التبادل المجتمعي هذا، ذلك أن ما من أحد يريد هذا النوع من المال للاحتفاظ به، وكل شخص يريده كي يتخلص منه. إن جميع الأشياء المحسوسة الأخرى تُعد جيدة ما دامت تحقق غايتها في أن تكون مفيدة أو مقبولة من مالكيها، لكن هذا الشيء المجرد يكون جيدًا ما دام يمارس الجذب على من لا يملكه، لأن ذلك الأخير يتخيل أنه لو امتلكه فسيمتلك التأثير نفسه في الآخرين. من ناحية أخرى، فإن كل شيء - من حيث قدرته كسلعة مجردة - يتشارك مع المال الصرف الصفة ذاتها بكونه بلا خواص أو قيمة. كل سلعة هي مال إلى حد ما، وكلما كانت السلعة أفضل شابته المال: أي كلما كانت أكثر رواجًا.

ينتج المجتمع نسخة مجردة من نفسه في صورة عملة نقدية يجري تداولها بمنحها سعرًا للصرف. وهذا يعني أن القيمة هي المنتج الموروث عن إرادة المجتمع. إذ إن المجتمع هو ببساطة تجسيد للعقل المجرد - لو كان لنا أن نتخيل العقل على أنه إرادة فاعلة تمارس وجودها - يشارك كل كائن عقلائي فيه من خلال فكره الخاص. فحين ينخرط المنطق المجرد في بحث تقني ينتج

---

(5) مثل فرنسي مجهول المصدر يعود إلى القرن الثامن عشر، ويعرف بشكل أشيع بصيغة أخرى: «المال ليست له رائحة» (l'argent n'a pas d'odeur). وهو رد الإمبراطور الروماني التاسع فسباسيان (Vespasian) على ولي عهده تيتوس (Titus) الذي اعترض على فرض ضرائب في مقابل استخدام أهل روما المراحيض العامة.

لدينا المنطق العلمي الذي يمارسه القادرون على معرفة العلاقات الموضوعية، أي من يفكرون بمصطلحات مجردة. والمفاهيم العلمية هي أحكام تطلق على أصل الأشياء وطبيعتها، حيث تُمنح بموجبها البنى المعقدة البيانات الحسية أسماءها المحددة - التي يجري تداولها في عالم العلم بطريقة تداول البضائع نفسها في المجتمع وتتجمع في النظام كما تتجمع البضائع في السوق. إن الشكل الأكثر تجريدًا من المفهوم العلمي الذي ما عاد يشير إلى أي شيء في العالم الواقعي - كمثل مفهوم الذرة ومفهوم الطاقة - هو المفهوم المشابه للمال.

## (22)

يطلق على تزامن الإرادات في كل فعل من أفعال التبادل - إن اعتبرنا التبادل فعلًا مجتمعيًا - «العقد» (Contract). وهو نتيجة تقاطع إرادتين فرديتين متباعدتين في نقطة واحدة. ويدوم العقد حتى اكتمال التبادل ويتطلب الفعلين اللذين يشكلان التبادل معًا. فمن الممكن تجزئة الفعلين إلى سلسلة من الأفعال الجزئية. وبما أن العقد يتعامل دائمًا مع الاحتمالات المستقبلية للأفعال فإنه يصبح بلا معنى ويفقد وجوده ما إن تتحقق هذه الأفعال أو تصبح مستحيلة، أي باكتمال العقد أو بخرقه. إن الإرادة الفردية التي تدخل في العقد تحيلنا إما إلى فعل حقيقي جارٍ - كتسليم النقود أو البضائع - أو فعل ممكن في المستقبل. قد يكون هذا هو الجزء المتبقي من فعل أكبر في قيد التحقق ربما يتضمن نقل رصيد ضخم من بضائع أو نقود، أو قد يكون العزم على أن تكون بداية الفعل ونهايته في المستقبل في اليوم الموعود. هذا يعني - جزئيًا أو كليًا - أن الإرادة وحدها هي ما جرى عرضه في العقد وقبوله، لا الفعل نفسه.

يمكن بالطبع الإدارة الخالصة فعل شيء يصبح واضحًا بطرائق أخرى، إنما لا يمكن إدراكه إلا حين يُعبّر عنه بالكلمات، فتحل الكلمة محل الغرض وتحمل الكلمة بالنسبة إلى المتلقي قيمة الغرض ذاتها عندما تكون العلاقة بين الكلمة والغرض ملزمة، أي إنها تكفل تأكده من حصوله على الغرض. والكلمة نفسها لا تحمل أي قيمة كـ «الأمّن»، ذلك أنه لا يمكن الاستمتاع بها أو بيعها

بوصفها غرضًا في ذاتها، لكنها تعادل من حيث المبدأ تسليم الشيء نفسه. يكتسب المتلقي بذلك الحق المطلق في الغرض، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنه الحصول عليه بإرادته الخاصة. في حالة الطبيعة يمكن أن تخوله قوة الإرادة الملكية الفعلية، لكن هذه الملكية الآن لا يمكنها أن تتحقق له إلا عبر إرادة المجتمع. وبما أن المجتمع لا يمكنه اختبار كل حالة على حدة، فهو يفترض أن توزع الغرض منظم ووفقًا لنظام التبادل، وأن التبادل يعني تبادل المتكافئات في ما بينها. ويعني هذا ببساطة أن المجتمع - وفق فهمه الصحيح للنظام - يحصل على الدعم القانوني للإرادة العامة ليس في ما يخص هذه الحالة وحدها، بل في ما يخص كل تبادل، وبالتالي يُصادق على أي وعد بالتبادل المستقبلي، أي إنه يصبح قانونيًا، وبالتالي ملزمًا. إضافة إلى ذلك، تكون موافقة المتلقي مطلوبة منذ البداية، ذلك أنها تحول شيئًا ما من ممتلكاته - وهو السبب الوحيد المفهوم للتبادل - إلى الطرف الآخر. ويمكن تفسير موافقته على أنها وعد بالتنازل عن الغرض حتى اليوم الموعود وعدم انتزاعه قبل ذلك.

القاعدة هي أنه يمكن اعتبار كل وعد إشارةً إلى التنازل المستقبلي عن غرض معدّ للتبادل، لكنه أشبه بتنازل حالي ينتظر استكمالها في تاريخ محدد. يصبح الغرض بذلك ملكية تنظمها إرادة العقد فحسب، وتمثل ملكية سلبية، حيث إنها «دين» (Debt) للمالك الحالي يخص «دائنه» (Creditor)، ما يعني أن عليه التخلي عما يملكه في تاريخ محدد سلفًا. إن الملكية «الإيجابية» بالمعنى الذي يسود في المجتمع هي الحرية المطلقة والطلاق في التخلص من أي شيء ضمن زمن غير محدود ودون ارتباط ذلك بأي أحد آخر. ويمثل الدين أيضًا ملكية أصيلة تستمر حتى تاريخ انتهائها في عيني الدائن، وحتى بعد ذلك التاريخ في أعين الأطراف الثالثة<sup>(6)</sup> (ومن هنا نشأ الدفاع الافتراضي عن «الحياة» في القانون التجاري). إن خاصية الدين كملكية تصبح محدودة أو ملغاة فحسب لوجود الدائن وضرورة «الدفع» أو الإعفاء. إن ملكية الدائن للغرض ذاته -

---

(6) في مصطلحات القانون التجاري، يعتبر طرفًا ثالثًا (Third Party) كل شخص كان - حقيقياً أم اعتبارياً - لا يشكل أحد طرفي العقد. (المترجم)

التي تصبح بعد تاريخ الاستحقاق مطلقة فوق أي أحد آخر - تبقى معلقة حتى ذلك التاريخ مع كل ما يترتب عليها، حيث إنه تنازل عن حقوقه للمدين (Debtor) حتى حينه. ومع هذا التحديد تسمى هذه الحالة «دينًا مسجلًا» (Book Debt)، وللدائن الحق أو الحرية في طلب النقل من الدائن بعد انقضاء المدة. لذا فإن الملكية في أثناء ذلك تكون منفصلة ومشاركة معًا، فالملكية الكاملة تعود إلى الدائن عدا الحق الموقت في تصريحها الذي يعود إلى المدين.

### (23)

في عقد خاص من هذا النوع، قد يكون المتلقي الذي «يمنح الثقة» فاعلاً بقدر الطرف الذي يقطع الوعد و«يقبل الثقة». لكن الحالة العادية في تطورها من المقايضة البسيطة إلى بيع البضائع في مقابل المال هي بيع البضائع على أساس الائتمان<sup>(7)</sup> الذي تصبح عملية التداول باستخدامه أشبه بقرض هو في صيغته المطورة بيع للمال في مقابل الائتمان. لكن في هذه الحالة يكون الائتمان دفعة «مؤجلة» غالبًا ما يُلغى أثرها بالمطالبة المضادة، الأمر الذي يدعم بشكل كبير عملية التبادل.

يؤدي السند التعهدي<sup>(8)</sup> دور المال إما بشكل موقت وإما بشكل مطلق. فهو بديل من المال تعتمد فاعليته على موثوقية الناس الذين يتاجرون «بائتمانهم» وعلى قدرتهم الدفع أو تلبية المطالبة المضادة. كما يمكن السند أن يفيد بصفته مألًا جاهزًا للمرسل إليه أو المتلقي البضائع بوصفه وسيلة للشراء والدفع. فهو يمتلك قيمة المال بالنسبة إلى الطرفين، الصارف والمرسل إليه، ومقبول على أنه كذلك. وينسجم ذلك مع مفهوم المال بسبب قيمته الافتراضية أو الوهمية المبنية كليًا على الإرادة الاختيارية الجمعية.

---

(7) إن مفردة Credit التي تعني «الائتمان» تحمل معنى «الثقة» عمومًا كائتمان المرء أحدًا على حياته أو أسرته، وهي نفسها تأتي بمعنى «الرصيد» المعنوي (أكان بالمعنى العام كالسمعة الطيبة أو بالمعنى المالي الخاص كما في بطاقات الائتمان) - وإن أهمية هذا الجنس في توضيح الفكرة دفعتنا إلى ترجمتها بالمعنى الأول، ثم الانتقال إلى الثاني. (المترجم)

(8) ما يعرف باللغة الدارجة بـ «كمبيالة» أو «وصل أمانة». (المترجم)

إن عملة ورقية صرف قد تكون مقبولة نظريًا بشكل عام في مقابل أي سلعة أو قيمة مساوية (إذ سيكون الجميع متأكدين من تلقيهم قيمة مساوية من أي سلعة أخرى في المقابل)، لكن «وصلًا بالتبادل» أو مألًا رمزيًا (Token Money) مشابهًا لا يمتلك قيمة إلا إذا كان المتلقي متأكدًا من قدرته، إما على نقله إلى الغير وإما على إعادته إلى المانح (أو المصدر) في مقابل ما يعادله من سلعة معينة كالذهب مثلاً، فهي عملة خاصة (Private) يضمنها المجتمع بفرض مسؤولية المدين أو «ضامنيه». إن العملة الورقية المستعملة التي تصدر عن شخص أو مؤسسة ما وتمثل - بقدرة محدودة - المجتمع نفسه (كالدولة أو «مصرفها») تحتل موقعًا وسطًا بين المال الورقي الخاص والقدرة الافتراضية لعملة عامة غير محدودة لا يكون أحد مسؤولاً عنها، لكن يرغب فيها الجميع ويسعون إليها. هذه الأخيرة هي في الواقع ما يحدث عندما أصبح المال هو الوسيلة الشاملة للشراء أيًا كان الشكل الذي تتخذه.

تظهر الطبيعة الحقيقية لتعاملات المجتمع بأوضح ما يمكن حينما يباع المال في مقابل الائتمان، بما أن كلا الطرفين ينشد المال فحسب ولا يحتاج إلى شيء آخر. في الحقيقة يصبح الالتزام أو السند التعهدي ذاته - الذي يعطى في مقابل قرض جرى تلقيه - نوعًا خاصًا من السلع يمكن نقله من يد إلى أخرى بأسعار متفاوتة، لكن أي شخص يحصل عليه بهدف الاحتفاظ به والاستمتاع بثمراته يريد أن يصرف مجموع الأموال المستحقة دوريًا بموجبه أي «الفائدة» (Interest) فحسب. إن له الحق القانوني في هذا حتى وإن لم يكن ثمة تاريخ محدد لإعادة «رأس المال»، لكنه في الحقيقة لا يريد ذلك على الإطلاق، بل يريد الاحتفاظ بمطلبه هذا غير المحقق، ذلك أن هذا السند هو المصدر الثابت للدفعات المتكررة من خلال الطرف الثاني للعقد. إن هذا تجريد محض متمثل في مال بسيط وصرف<sup>(9)</sup> بوساطة قصاصة من ورق؛ إنها السلعة الأعظم ومطلق الكمال الذي يمكن أن تحققه سلعة ما، فهي لا تشيخ كقطعة ميتة من الأدوات أو قطعة فنية عديمة الفائدة متجهة نحو «الخلود»،

(9) das absolute Geld: المال المطلق.

لكنها تبقى في الحقيقة شابة أبداً، فهي المصدر الحي لكميات متساوية دورية من المتعة المادية.

لقد ترك لنا أحد الفلاسفة القدماء المقولة المتداولة في أن المال عقيم<sup>(10)</sup>، وهذا قول صحيح. فالمال سلطة بالفعل، لكنه ليس سلطة تتكاثر ذاتياً بشكل مباشر. وأياً كان المطلوب للمبادلة به فلا بد من أن يغادر يد مالكة أولاً كي يكسب أي شيء. فهو في ذاته لا يضمن أي حقوق لأي أحد، وفي ما يتعلق بالمال فإن الجميع أحرار طلقاء. لكن تماسك أي رابطة يُبنى بشكل كامل على السلطة القانونية. ولا يمكن المرء في العالم الواقعي أن يمسك نتاج مستقبل شخص آخر في يديه، لكن ذلك ممكن في القانون وحده. إن استبدال البضائع بالمال إجمالاً عملية أكثر حسية وواقعية، حتى لو لم يكن فهمها ممكناً إلا في سياق ضمن ارتباطها بمجتمع السوق، لكن وجود المرء في موضع يسمح له بتلقي دفعات مالية بسبب امتلاكه سلعة (كما في حالة حاملي السندات) من دون أن يسلم شيئاً في المقابل، فتلك حالة تتجاوز «المجتمع». ولذا تُصاغ «رابطة» أكثر ديمومة، تناقض المفهوم الأساس «للمجتمع» وهي رابطة لا توحد أشياء، بل أشخاصاً<sup>(11)</sup>. فتدوم العلاقة للحظة فحسب في عقد التبادل البسيط، لكنها في حالة تماسك الرابطة تكون غير محددة بزمن. في الأولى ثمة توازن مشترك، لكن هنا ثمة اعتماد وخضوع أحادي الجانب.

## (24)

في أي عملية تبادل، ربما يحل محل الغرض المادي شكل من أشكال النشاط أو الخدمات التي يمكن منحها وتلقيها. وينبغي أن تكون مفيدة أو مقبولة بالنسبة إلى المتلقي كما في حالة الغرض المادي، وفي تلك الحالة تكون سلعة تُنتج وتُستهلك في الوقت المطلوب. لكن ما دام النشاط لم يؤدَّ،

Aristotle, *Politics*, I, pp. 9-11.

(10)

(11) das Band تعني العلاقة الرابطة (Bond)، وهي على العكس من die Obligation التي تعني

الالتزام الذي يرتبه السند التعهدي (Bond).

بل وُعد بذلك فحسب (والجزء المقابل لذلك الغرض أيضًا لم يُمنح إنما الوعد به فحسب)، فإن النتيجة مشابهة في تأثيرها. ويعود هذا النشاط بموجب الحق إلى المتلقي الذي يمكنه بعد انقضاء تاريخ الاستحقاق أن يفرض قانونيًا على الطرف الذي قطع الوعد أن يمارس النشاط مثلما يحق له قانونيًا أن يلزم المدين، وأي طرف ثالث، بتسليم غرض مستحق أو يمكنه أخذه بالقوة. ربما تكون هذه حالة لا يمكن فيها انتزاع الأداء المستحق إلا بالقوة. وربما يكون الوعد بالأداء متبادلًا أو أحادي الجانب، وينطوي كلاهما بذلك على «الحق في الإكراه». بهذا المعنى يمكن لعدد من الأشخاص أن يجتمعوا معًا بشكل ظاهري ليتشاركوا النشاط نفسه الذي يقوم فيه كل منهم باستخدام نتاج الآخرين لمصلحته الخاصة. في النهاية يمكن لعدد منهم أن يتفقوا على اعتبار «اتحادهم» هذا جسمًا مشتركًا مستقلاً يمتلك النوع نفسه من الشخصية الفردية التي يمتلكها كل منهم. كما يمكنهم أن ينسبوا إلى هذا «الشخص» الصوري إرادة محددة ويمنحوه القدرة على الفعل، وبالتالي إبرام العقود وتحمل الالتزامات. وككل ما يتصل بالعقود، لا يمكن اعتبار هذا «الشخص» بشكل موضوعي «حقيقيًا» ما لم يتعاون المجتمع معه مؤكدًا بالتالي وجوده. حينئذ يمكن هذا «الشخص» أن يصبح عضوًا زميلاً في النظام القانوني «للمجتمع» ويكون شريكًا أو اتحادًا أو جمعية أو أيًا من الأسماء المشابهة.

يمكن اختصار مسعى هذا النظام القانوني في صيغة واحدة: «ينبغي الوفاء بالعقود»<sup>(12)</sup> (pacta esse observanda). إذا يفترض أن ثمة وضعا تكون فيه المجالات أو المناطق المختلفة للإرادة مستقلة، ويكون النطاق العملي لهذه المجالات مقبولاً ومضمونًا من خلال القانون، لذا فإن أي تغيير قانوني في نشاطها - أكان يصب في مصلحة أولئك الذين هم في داخل هذا النظام أو خارجه أم يضر بهم - لا يمكن

---

Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth* (12) *Ecclesiastical and Civil in The English Works of Thomas Hobbes*, Sir William Molesworth (ed.), 11 vols. (London: [n. pb.], 1839-1845), vol. III, p. 130.

يستخدم تونيز نسخة مولزورث من أعمال هوبز الإنكليزية واللاتينية في الاقتباسات الواردة في هذا القسم، ما لم يرد غير ذلك صراحة.

أن يحدث إلا من خلال العقد الذي يجسد موافقة الجميع. إن تزامن الإرادة الاجتماعية بهذا الشكل لا يدوم بطبيعته إلا لحظة، حيث يجبُ على التغيير - أي تطوير وضع جديد - ألا يستغرق أي زمن في المستقبل. لذا ليس هناك أي تعديل على القاعدة الأساسية في أن لكل شخص الحق قانونًا في أن يفعل ما يشاء بشرط أن يكون ذلك ضمن مجالهن لا خارجه. لكن إن ظهرت مجموعة لها مصلحة جمعية كما في حالة حاملي السندات طويلة الأمد وحالات الجمعيات والشراكات، فإن الحرية نفسها - بوصفها مادة الحقوق التي تحكم هذه الأمور - يجب أن تصبح مجزأة، وإلا فينبغي تصور مفهوم جديد للحرية واختراعه.

إن التعبير البسيط عن الإرادة العامة للمجتمع، حين تؤسس على هذا «القانون الطبيعي» هو ما سأسميه «العرف» (Convention)، ويمكن اعتبار الوصفات الوضعية والقواعد بأنواعها كلها أمورًا «عرفية»، على الرغم من أن أصلها قد يكون من طبيعة مختلفة تمامًا، لذا غالبًا ما يُستخدم «العرف» مرادفًا للتقليد أو العادة. لكن كل ما يظهر من التقليد أو العادة يكون عرفيًا ما دام مرادفًا لمصلحة الجميع، وما دامت مصلحة الجميع مرغوب فيها ومُصونة لذاتها. فالعرف ليس مرغوبًا فيه للسبب نفسه الذي ينطبق على التقليد الذي هو موروث الأجداد. ولذلك، فإن مصطلحات «تقليد» و«عرف» ليست ملائمة بعد الآن.

(25)

بالتالي يشكل «المجتمع» من خلال العرف والقانون الطبيعي تجمعًا واحدًا، وينبغي فهمه بوصفه كتلة، أو حشدًا، من الأفراد الطبيعيين والمصطنعين؛ ذلك أن إراداتهم ومجالات اهتمامهم تتفاعل في ما بينها بطرائق مختلفة متشعبة، لكنها تبقى مستقل بعضها عن بعض ومفتقدة عمق الحميمية. تتضح الآن صورة عامة عما يمكن أن يسمى «المجتمع المدني» (Civil Society) أو المجتمع المبني على التبادل التجاري العام<sup>(13)</sup>. إن مهمة الاقتصاد السياسي

---

(13) Bürgerliche Gesellschaft: مصطلح يترجم عادة إلى «المجتمع المدني»، وقد استخدمه هيغل وماركس للإشارة إلى المؤسسات الاقتصادية البرجوازية خارج الدولة. أما استخدام تونيز فيقترب =



هي فهم طبيعة وديناميات الوضع الذي يكون فيه - بحسب آدم سميث - «كل شخص تاجر»<sup>(14)</sup>. وهذا وضع يتعامل فيه المقاولون الأفراد والأعمال التي تتخذ شكل شركات ومؤسسات في ما بينهم في الأسواق المحلية أو العالمية وأسواق الأوراق المالية، فيختصر الجوهر الداخلي للمجتمع أو يبرزه بغاية الوضوح، كما لو أنه يظهر في مرآة مكبرة.

إن الطابع العام لهذا الوضع ليس في أي حال من الأحوال - كما تصور الاسكتلندي المعروف - نتيجة فورية، أو حتى مرتقبة، لإدخال تقسيم العمل وتبادل المنتجات، إنما هي نتيجة نهائية ينبغي في ضوئها فهم التطور التدريجي لمجتمع السوق أو «المجتمع». وإلى حين تتحقق هذه النتيجة، فإن انكشاف خفايا المجتمع - بالمعنى الذي أستخدمه للمصطلح - هو على الدوام حقيقة خفية، وهو دائماً شيء في طور الحدوث ينبغي اعتباره تجسيداً للإرادة العامة أو العقلانية العامة. كما أنه في الوقت نفسه - كما نعلم - شيء خيالي ورمزي يظهر من العدم، كما لو أنه انبثق من عقول مشجعيه الواعين. فهم يتوحدون على الرغم من المسافات والحدود والتأنيبات الأخلاقية، حيث يجمعهم حرصهم على التبادل، مكوّنين هذا الفردوس الافتراضي بوصفه البلد الوحيد والمدينة الوحيدة التي يجتمع فيها المرتزقة والتجار المغامرون كلهم على مصلحة مشتركة أصيلة. ومثلما يتمثل وهم المال في معدن أو ورق، فإن هذا المكان يتمثل في العالم بأسره، أو في جزء أكثر محدودية منه.

تستبدل في هذه النظرة للمجتمع العلاقات الأساسية أو الطبيعية بين الأفراد لتحل محلها تجريداتها. يمكن تبسيط إمكان العلاقة ضمن مجتمع

---

= أكثر من استخدام هوبز في *De Cive* و آدم فيرغسون في *An Essay on the History of Civil Society* (1767) في تطبيق المصطلح، لا ضمن المجال الاقتصادي فحسب، بل على مؤسسات الدولة. وقد أعجب تونيز بشدة بعمل فيرغسون الذي شرحه بالتفصيل في عام 1880 وأعاد قراءته في عام 1885: Olaf Klose, E. G. Jacoby & Irma Fischer, *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen: Briefwechsel 1876-1908* (Kiel: Ferdinand Hirt, 1961), pp. 91-92, 210. ويستخدم تونيز في مواضع أخرى مصطلح «staatliche Gesellschaft» الذي يحمل دلالة مشابهة.

Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776) (Chicago: University of Chicago Press, 1976), (14) p. 26.

السوق إلى حشد من الأفراد القادرين على القيام والوعد بأي شيء. فالمجتمع بكليته إذاً - محمي بنظام عرفي من القواعد - غير محدود نظرياً، يعتمد دائماً إلى كسر الحدود على اختلاف أنواعها، أكانت تلك الموجودة أو التي قد تظهر لاحقاً. إن كل شخص في المجتمع يشد مصلحته الخاصة، ويعترف بمصالح الآخرين ما دامت تساعده في تعزيز الوصول إلى غاياته الخاصة. فمن الممكن رؤية العلاقة بين الكل والكل - أكان في وجود العقد والاتفاق أم خارجهما - على أنها عداوة مرتقبة أو حرب كامنة تبرز فيها تلك الاتفاقات المرادة ككثير من الاتفاقات ومعاهدات السلام. هذا هو التأويل الوحيد الكافي لتفسير حقائق المهن والتجارة كلها، حيث يمكن تقليص الحقوق والواجبات إلى تقييد الثروة وتقويمها. ولا بد من أن تعتمد على هذا - ولو بشكل لاواع - أي نظرية تتناول القانون الخاص الصرف أو القانون الطبيعي كما يفهمه المجتمع التجاري. يرتبط البائعون والمشترون - على تنوعهم - بعضهم ببعض بطريقة تحكمها رغبة ومحاولة كل منهم كسب أكثر ما يمكن من ثروة الآخر في مقابل أقل ما يمكن من ثروته الخاصة؛ فالمقاولون ورجال الأعمال الحقيقيون هم كالعديدين الذين يسابق بعضهم بعضاً في مسارات مختلفة، ويحاول كل منهم أن يسبق الآخرين ويصل إلى الهدف أولاً. وبشكل أكثر تحديداً: أن يبيع بضاعه بأكبر كمية ممكنة، وغالباً ما يضطر هؤلاء إلى إزاحة بعضهم عن الطريق أو عرقلته. إن مصائب قوم عند قوم فوائد، كما في حالة أي تبادل فردي لا تكون فيه القيم المتبادلة «متساوية تماماً».

هذا هو جوهر التنافس العام الذي يحدث في كثير من الحقول الأخرى، لكنه ليس بهذا الوضوح وهذا الإدراك الذي هو عليه في حقل التجارة الذي يقتصر استخدام المصطلح عليه نتيجة ذلك في استخدامنا اليومي. وينوح كثيرون معتبرين هذا تصويراً لحرب الكل ضد الكل، في ما يراه أحد المفكرين العظماء الحالة الطبيعية للعرق البشري بوجه عام<sup>(15)</sup>. لكن من المحتمل للتنافس أيضاً - شأنه شأن أشكال الحرب كلها - أن يصل إلى نهاية. فحتى

---

Thomas Hobbes: «Preface» in: *Philosophical Rudiments concerning Government and Society* (15) *(De Cive)*, in: *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. II, xvii.

الأعداء - على الرغم من الصعوبة الشديدة لهذا الأمر عليهم - قد يوقنون أن في مصلحتهم في أوضاع معينة أن يترك كل منهم الآخر وشأنه، أو أن يتحدوا معًا لغاية مشتركة هي في الأغلب مواجهة خصم مشترك. لذا يمكن تحديد التنافس وحله من خلال التحالف.

يمكن فهم الاختلاط الاجتماعي العرفي (Conventional Sociability) على أنه مرادف لتبادل البضائع المادية. إن القاعدة الأولى هي التأدب، أي تبادل الكلمات والملاطفات، حيث يظهر أن الجميع يهتم بالجميع، ويعامل كل منهم الآخرين بوصفهم أندادًا، بينما يفكر كل منهم بنفسه ويحاول تعزيز أهميته ومصالحه على حساب الآخرين. وفي مقابل كل معروف يقدمه شخص إلى آخر يتوقع - بل ويطلب - بمكافئ في المقابل. فيقوم بحساب خدماته وإطراءاته وهداياه حرفيًا ليرى إذا كانت تحقق التأثير المرغوب فيه. إن العقود غير الرسمية التي تحمل هذه النية تعقد باستمرار، وطوال الوقت تدفع القلة الغنية والقوية الكثرة خارج السباق.

بما أن جميع العلاقات في «المجتمع» تعتمد على مقارنة الإمكانيات والخدمات المقدمة بين الطرفين، يتوضح لنا سبب هيمنة العلاقة المرتبطة بالأغراض المادية، في حين لا يمكن مجرد الأقوال والأفعال أن تشكل أي أساس واقعي لهذه العلاقات. وهذا هو العكس تمامًا لما يحدث في «الجماعة» التي تكون فيها رابطة «الدم» أولاً وأساساً رابطة فيزيائية تعبر عن نفسها بالأفعال والأقوال، وتأتي بعدها العلاقة المشتركة بالأغراض في المرتبة الثانية، ذلك أن الأغراض ليست محل تبادل بقدر ما هي محل امتلاك واستخدام مشتركين. إضافة إلى ذلك، فإن «المجتمع» - من حيث ما يمكننا أن نسمي اتجاهاته الأخلاقية - مرتبط بشكل وثيق بالدولة. كما أن اتجاه تلك الأخيرة لا علاقة له بدراستنا حتى الآن، إذ لا بد من اعتبار أن الاتجاهات الاقتصادية<sup>(16)</sup> للمجتمع تمتلك الأولوية.

(16) يستخدم تونيز في هذه الفقرة والفقرة التالية عبارة اقتصاد (ökonomische) بشكل مربك، وعادة ما يخصصها لمعنى الاقتصاد الأسري ضمن «الجماعة».

إن المجتمع التجاري الشامل هو تنويع لعملية تطوير تشمل الحياة الجماعية والوطنية. إذا تأملنا هذا التقدم المستمر للمجتمع محددين أنفسنا بصرامة ضمن المجال الاقتصادي فحسب، فإنه يبدو أشبه بالانتقال من اقتصاد أسري عام إلى اقتصاد تجارة عام. ونجد بشكل وثيق الصلة الانتقال من سيطرة الزراعة إلى سيطرة الصناعة، وقد يبدو ذلك كأنه أجري وفقاً لخطة ما. لكن مع زيادة النجاح في كل أمة، يندفع الرأسماليون كرجال أعمال، ورجال الأعمال كرأسماليين نحو الصدارة، ويبدون متحدّين من أجل هدف مشترك. ويمكن التعبير عن هذه الغاية بكلمة «تجارة»<sup>(17)</sup>. يوجه رب الأسرة المزارع أو الحضري اهتمامه نحو الداخل، إلى جوهر أو مركز المكان أو الجماعة التي ينتمي إليها. أما طبقة رجال الأعمال، فتتحول نحو الخارج، وينحصر اهتمامها في خطوط الاتصال والطرق الرئيسة ووسائل النقل. ويعيش أفراد هذه الطبقة في مركز كل منطقة، بينما هم في الحقيقة يتدفقون عبرها باستمرار ويغيرون طابعها. ولا يرون في البلاد إلا سوقاً للبيع والشراء، والانكماش والتوسع، كما يراوح نبض القلب بين انقباض وانسساط<sup>(18)</sup>.

ينطبق الأمر نفسه على التجارة الخارجية، حيث يمكن بالوسائل نفسها التخلص من البضائع الفائضة واستيراد البضائع اللازمة. ويمكن كل بلد بالطبع أن يصبح منطقة تجارية من هذا النوع، فكلما كبرت هذه المنطقة أصبح البلد ملائماً تماماً ليكون بلد «مجتمع» - إذ يمكن التجارة عندئذ أن تتخذ شكلاً أكثر حرية وعمومية - وتزيد احتمالية سيطرة قوانين السوق الصرفة، وتفقد الصفات التي تربط البشر والأشياء معاً. في النهاية تصبح منطقة التجارة مركزة في سوق واحدة مسيطرة هي السوق الإجمالية الشاملة (Global Market)

(17) der Verkehr: تجارة، تواصل، مرور، استيراد وتصدير.

(18) انقباض/انسباط: يقصد به ارتخاء وتقلص عضلة القلب، وهي صورة استقهاها تونين من

كتابات هوبز عن اكتشاف وليام هارفي في دوران الدم وتطبيقه على الجسم السياسي، انظر:

Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes, der Mann und der Denker* (Leipzig: U. W. Tidfeldt, 1912), p. 149.

التي تعتمد عليها الأسواق الأخرى، لكن كلما اتسعت المنطقة زاد وضوحًا أن المبادرين والمديرين التجاريين يفعلون كل ما في استطاعتهم من أجل مصلحتهم الخاصة؛ إنهم يضعون أنفسهم في وسط المنطقة التجارية معتبرين الأرض وقوة العمل في هذا البلد - كما في كل بلد يتاجرون معه - مجرد أدوات فعلية أو ممكنة لاستثمار وتدوير رأسمالهم، وبالتالي زيادة أموالهم. إضافة إلى ذلك، كلما قاد منظمو الإنتاج الفعلي - أي أصحاب الأراضي والمنشآت الصناعية وأصحاب العمل أو مستأجره - أعمالهم منساقين تمامًا خلف رؤية صافي الربح أو القيمة المضافة، أصبحوا هم أنفسهم أقرب إلى مجرد نوع من التجار. ويبدو أنهم يعملون، أكان من فوق أم من تحت أم على المستوى نفسه مع التجارة، معارضين بعضًا من مصالحها لكنهم مشاركين كثيرًا منها. هكذا تكون كلتا الطبقتين مشغولتان بتكديس الثروة السائلة المنقولة التي تزيد باستمرار من خلال توظيفها أغراض التجارة أو الإنتاج الصناعي، وتسمى رأس المال.

تظهر طبيعة رأس المال أولاً في إنفاق التاجر على المضاربة، حيث يشتري في أرخص الأسواق ويسعى إلى التخلص من السلع نفسها في أغلاها. ويمكن اعتبار أي بائع يعرض إنتاج عمله الخاص تاجرًا، لأنه يتصرف بوصفه تاجرًا ويقوم بحساب نسبة الأموال التي حصل عليها إلى مصروفاته، لكنه سيحسب الفرق معتبرًا إياه معادلًا لنشاطه الخاص الذي أنتج في الواقع قيمة جديدة. إذا أمكن ترسيخ القيمة المضافة باعتبارها حقيقية وصحيحة، فإنه لا يأخذ من السوق نفسها أكثر مما يضع فيها. وإذا كان التبادل المشترك يحدث على أساس كهذا فحسب (كما يمكن تصوره في مفهومنا لـ «جماعة» تامة النضج)، فمن الممكن أن تبدو شبيهة بتجارة من نمط «المجتمع» التي يوسع فيها الجميع جهودهم ضمن مساحة غير محدودة من أجل الحصول على أعلى سعر ممكن. ستكون النتيجة النهائية في هذه الحالة أن الجهد المتضارب يتوازن ويلغي تأثيرات بعضها - على الرغم من أن الممارسة العملية تتضمن إمكان الاستفادة بائع على حساب آخر - الأمر الذي يصبح أبعدها احتمالاً كلما أصبح الجميع مجهزين عقليًا، حيث يتصرف كل منهم تاجرًا. هذا هو

المقصود بتعليقي أن المجتمع البرجوازي يفترض في كل فرد معرفة موسوعية بالسلع المختلفة<sup>(19)</sup>.

(27)

إن النشاط الإبداعي الإنتاجي للبشرية هو عبارة عن نوع من الفن؛ إنه عملية عضوية تسكب فيها الإرادة/ القوة البشرية ضمن مادة خارجية لتمنحها شكلاً. وحين تفيد هذه العملية في صيانة المتعة أو تعزيزها أو منحها للجماعة كما في العلاقات الطبيعية الأساسية، يمكن اعتبارها وظيفة داخلية للجماعة، كأن الجماعة تقدم إلى نفسها خدمة من خلال الفرد أو المجموعة. أما التجارة - أي مهارة تحقيق الربح - فهي على العكس من ذلك. الربح ليس قيمة<sup>(20)</sup>، بل هو مجرد تغيير في توزيع الثروة: أي إن أي زيادة بالنسبة إلى أحد تعني نقصاً بالنسبة إلى الآخر<sup>(21)</sup> (*le proufict de l'un c'est le dommage d'autrui*). إن الاستيلاء ببساطة هو فعل احتلال؛ وما دام الآخرون يتضررون بسببه فهو فعل سرقة؛ إنه ليس عملاً حقيقياً يقوم على تشكيل البضائع أو الأغراض المستخدمة بدءاً من شيء لم يكن موجوداً، باستثناء المواد الخام أو غير المكتملة. إن «الفاعلية» التي تتعهد بها التجارة في ما يتعلق بالأغراض ليست في الأساس سوى الطلب والاقتناء والتزويد والنقل. قد تساهم التجارة فعلاً ببعض العمل، لكن هذه مجرد تلاعبات لا تمس طبيعة الأشياء.

من ناحية أخرى، قد يلمح التاجر إمكان الربح المجرّد بوصفه هدفاً حقيقياً وعقلاًياً للنشاط الاقتصادي بطريقة تتجاوز النشاط الفعلي نفسه. وبهذا المعنى فهو أول كائن حي تأملي وحر متفكر يظهر في النماء الطبيعي<sup>(22)</sup>

Marx, *Das Kapital*, (1867), Section 1, n. 5.

(19)

(20) يبدو أن تونيز يستخدم هنا كلمة Wert بمعنى القيمة «الداخلية» بالطريقة نفسها التي رفضها

في الفقرة 20.

Montaigne, *Essais*, Bibliothèque de la pléiade 14 (Paris: Gallimard, 1950), Book I, chapter xxii, pp. 134-135.

(21)

(22) لم نترجم development هنا بكلمة «التطور» كما هي الحال في أجزاء أخرى من الكتاب، خوفاً =

للحياة الاجتماعية، ويقف بمعزل، ويتعد ما أمكن عن الصلات والواجبات والتحييزات التي تقيده. فالتاجر كما يقول آدم سميث: «ليس بالضرورة مواطن أي دولة محددة»<sup>(23)</sup>، وهو كلام يمكن مقارنته بالتصريح السابق المقتبس من الكاتب نفسه في أن التبادل يجعل من كل شخص تاجرًا؛ إنه متحرر من روابط الجماعة، وكلما كان أكثر حرية كان ذلك خيرًا له.

بشكل سابق له، ومتطور جنبًا إلى جنب معه ومع أمثاله، يأتي الدائن أو «مقرض المال». إن الفرق بين التاجر والدائن واضح: فالدائن يتعامل مع عملاء محددين ويمنحهم شيئًا بهدف استرجاع ما هو أكثر. وهو لا ينشد سوى إقرار - أي حق يمنح له من خلال وعد المدين - وبذلك يحصل على حق محتمل في إكراه المدين أو في الأقل الحق بإمسك الشيء الذي سلّمه إياه المدين أو حجزه (فعليًا أو رمزيًا) تعهدًا لتعزيز وعده. لقد صورنا على أنه الحالة النمطية للعقد «الساوي مستقبلاً» الذي ينتج سندًا أو التزامًا. لكن ليس أساسيًا في مفهوم السند أن ما وُعد به يجب أن يكون أكثر مما أعطي، لكن هذا الشرط أساس لفكرة التبادل التي تكمن خلف مبدأ السندات (Bondholding). إن الطرف المعني هنا مهتم بخاتمة التبادل التي هي غايته الداخلية، حيث تخلى عن بضائع موجودة بهدف أن يسترجع ما هو أكثر منها مستقبلاً. بهذا المعنى فإن الدائن أو مقرض المال هو كالتاجر تمامًا. فما دام القرض هو مجرد نوع من الدعم، والفائدة المطلوبة بوصفها تعويضًا عن نقص الربح (lucrum cessans) أو الضرر الحاصل (damnum emergens)، فالربح لا يكون هنا الدافع الحاسم. لكن من ناحية أخرى، يعمل التاجر وفق حسابات، حيث يكون الربح هو الدافع الوحيد لأفعاله. لكنه لهذا السبب يتصرف من دون الالتجاء إلى الإكراه، ومن دون تلك القسوة التي تمنح الدائن في بعض الأوضاع سمعة سيئة بصفته مرابيًا (Usurer). فالتاجر يميل إلى التسويات الودية: فهو قد يضطر إلى التعامل بوصفه مشتريًا مع هذا الشخص نفسه وبائعًا مع شخص آخر قد يكون في مكانٍ ناءٍ. فالسندات

= من التباس «التطور الطبيعي» مع المفهوم الدارويني الذي لا يبدو أن الكاتب يشير إليه هنا. (المترجم)  
Smith, p. 444. (23)

الرسمية ليست شرطاً أساسياً، على الرغم من أنها ممكنة ومرجحة. وفي هذه الحالة قد يصبح التاجر نفسه مديناً أو دائئاً، أو حتى الاثنين في آنٍ. لكن الدائن يصبح نوعاً من أنواع التجار ما أن يدبّر أعماله منهجياً بغاية الربح. هكذا تصبح المطالبة التي تتخذ شكل صك التبادل سلعة يمكن شراؤها بهدف البيع، وينتهي وجودها حين تباع مرةً أخيرة. بهذه الطريقة يتطور نظام الائتمان بوصفه مساعداً للتجارة نفسها. فإذا كان التجار هم الأفراد الميسرون للتبادل، فإن المصرفيين هم الذين ييسرون عمل الميسرين. لكن السمة الأساس لكلتا المجموعتين - أيًا تكن الخدمات التي قد يقدمها بعضهم إلى الآخر أو إلى الغرباء - هي أنهم لا يتصرفون كوكلاء، بل من تلقاء أنفسهم وعلى مسؤوليتهم الخاصة. إنهم قوى حرة مستقلة تحسب أفعالها كوسائل لغاياتها الخاصة المخطط لها بعناية.

قد يساعد هذا النشاط، بشكل مباشر أو غير مباشر، في تلبية حاجة راهنة إلى التبادل ضمن ما يعتبر بنية عضوية أوسع. بالتالي فإن ظهور التجار، لا بوصفهم تجاراً أفراداً - وإنما جزءاً من طبقة تجارية عامة<sup>(24)</sup> - يمكن اعتباره نموًا عضويًا أنشئ بوساطة حياة «جماعة» وإرادتها، فحيث لا يكون ثمة جماعة فليس من الممكن وجود نمو عضوي كهذا، لكن من الممكن لها أن تظهر إما كأداة لتنظيم الأسواق وإما وسيلة لتأمين المؤن الأساسية. وفي كلتا الحالين لا يمكن أن توجد في «الجماعة» إلا بافتراض أن مجموع التداول هو بالفعل لمصلحة الكل من خلال تحويل قيمة أقل فائدة إلى أخرى أكثر فائدة. ويجب أن يكون التعويض - على الرغم من اتخاذه شكل أرباح ينظمها القانون - ملائمًا للقيمة التي يُفترض أن يحققها النشاط لمصلحة الكل (من دون أن يعوق ذلك إمكان تحقيق أرباح أعلى، إذا أمكن ذلك على حساب الغرباء).

(28)

لكن في الواقع ثمة تناقض يضغط لإسقاط هذه العلاقات. ففي حين أن الأفراد يعرضون منتوجات عملهم الخاص بوصفها بضائع حقيقية في مقابل

---

der kaufmännische Stand (24): الطبقة التجارية.



أخرى، ثمة خصوصية تميز كلاً من التاجر والمرايبي في امتلاكهما بضاعة لم يقوموا بإنتاجها، وهي المال الذي هو بالتعريف سلعة وهمية، على الرغم من أنه يمثل بسلعة مادية هي المعدن المسكوك. ويجسد المال الملكية المجردة بين السلع كلها، أي القدرة على شراء السلع الأخرى، وله قوة الرافعة أو الوزن، ولا يمكن صنعه، بل جمعه فحسب. إن جمع المال هو الهدف الوحيد للتاجر، فهو يشتري المال بالمال حتى حين يستخدم البضائع للقيام بذلك، أما المرايبي فهو يقوم بذلك من دون أن يحتاج حتى إلى هذه الخطوة الوسيطة. فلا قيمة لهرجهم ومرجهم بمعايير «المجتمع» إن كانوا لا يكسبون إلا بمقدار ما ينفقون. إن هذا أشبه بقرض غير تجاري يمنح من باب الرأفة أو الصداقة أو بتنزيلات يُباع فيها بسعر التكلفة، ويكون ضرورياً لمصلحة ربح سلبي لتجنب الخسائر. إن كلاً من التاجر والمرايبي يريد بمهارته في تجارته ربح كميات أكبر عبر تسليم كميات أصغر بانتظام ويريد أن يحقق ربحاً في النهاية. لكن الدرجة التي يمكن أن يصل نجاحهما إليها تعتمد على اختلافات الزمان والمكان. ويمكن لهما من خلال الاستغلال المحسوب بذكاء لهذه الأوضاع وأوضاع موالية أخرى أن يزيدا من أموالهما أو ثروتهما بما لا يقاس. على العكس من ذلك، يجلب المنتجون<sup>(25)</sup> ثمار أعمالهم الخاصة إلى السوق بهدف تحويلها إلى شكل أكثر ملاءمة للحفاظ أو الاستهلاك - على الرغم من أن الدفع النقدي في حال توافره قد يكون هو المفضل، فهو يجسد حرية الخيار والتخصيص للاستخدام المستقبلي.

في واقع الأمر، من الممكن دائماً استخدام المال بطريقة مشابهة، حيث يقوم بزيادة نفسه. وإذا جرى التفكير في هذه الزيادة والإصرار عليها بوصفها غاية مطلقة، فثمة مجال للاختيار بين الربا والتجارة باعتبارهما أبسط السبل وأيسرها. لكن - وإن تحمس بعضهم للمشاركة فيهما - فإن فرص مثل هذا النشاط محدودة بفعل كثير من المتطلبات الخاصة. إضافة إلى ذلك، فإن كسب مال إضافي من ثمار عمل المرء محدود أيضاً بالمواد والأدوات، إضافة إلى قوة العامل ومهارته. كما أن أي كسب من هذا القبيل - ولو في شكل أموال - يمكن

---

(25) Die Produzenten: تتضمن معنى المنتجين الزراعيين والمصنعين في آن.

اعتباره المكافأة الطبيعية والسعر الذي يعرضه «الشعب» (أو أيًا ما كانت تسميتنا لمفهوم الجماعة هذا) على عامله لدعم وجودهم وترسيخ حيواتهم المستقبلية. عمليًا يتكون هذا الدعم من الغذاء والمسكن والملبس والأشياء التي يحتاجون إليها أو يودون امتلاكها. ويكون «الشعب» مجنونًا لو أنه منح شخصًا لقاء خدمته - مهما كانت نادرة أو نفيسة - كمية من المال تمكنه من شراء السلع منه، بحيث يضطر الشعب مجددًا إلى شرائها منه لاحقًا بمبلغ أكبر من المال. (يدل هذا على عدم كفاية الطريقة الكلية في تناول الواقع الذي نفهمه على أنه مجتمع السوق). إن التجار والرأسماليين - مالكي النقود التي يمكن زيادتها عبر التبادل المضاعف - هم السادة واللوردات الطبيعيون للمجتمع التجاري. إن «المجتمع» قد وجد من أجلهم وهو أداتهم. وجميع اللارأسماليين في المجتمع هم أنفسهم إما أدوات جامدة - وهو جوهر العبودية - وإما فاقدو الأهلية من الناحية القانونية، يفترض أنهم عاجزون عن ممارسة الاختيار العقلاني، وبالتالي عاجزون عن إبرام العقود الصالحة ضمن النظام. هنا يمكن المرء توقع أن النتيجة الطبيعية للرق - وهي الهيمنة أو السيطرة - ستكون واضحة للغاية. لكن هذا من شأنه أن ينفي فكرة «المجتمع» الأساسية باعتباره مجتمعًا إنسانيًا شاملًا حاضيًا للجميع. فلا يمكن أن تكون هناك أي علاقة «مجتمعية» بين السادة والعبيد، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك أي علاقة على الإطلاق.

بدلًا من ذلك يمكن اعتبار العبيد «أشخاصًا» أي كائنات حرة واعية تمتلك قوتها الخاصة للاختيار وتبادل البضائع وصوغ العقود. يعني ذلك أنهم خاضعون للمجتمع نفسه وما ينضوي إليه من اتفاقات، وهذا ما هي الحال عليها في واقع الأمر. فوفقًا لمفهوم القانون الطبيعي ضمن مجتمع السوق، إن جميع الأفراد - بوصفهم كائنات عقلانية وعاملين أحرارًا - متساوون بدهيًا، ولكل منهم كمية معينة من سلطة وحرية ومساحة الاختيار الحر. إن أي شخص قادر على قتل كائن بشري آخر إذا اعتقد أنه أمر جيد، كما أن أي شخص يستطيع أن يستولي على الملكية التي لا تعود لأحد ويستفيد منها ويصونها من الهجوم<sup>(26)</sup>.

يمكن أي شخص - إذا كانت لديه الموارد والمعدات - إنتاج أشياء جديدة بجهده الخاص، كما يمكن أي شخص أن يحول نشاطه الخاص إلى سلعة وبيعه، أو يمكنه أن يجعلها غرضًا لوعده، وبالتالي لعقد. إن الاعتراف بهذه الخصائص الشاملة التي لا مفر منها كصفات كامنة في كل إنسان بالغ يجعل العبودية القانونية ضربًا من السخف ويقود إلى إلغائها.

(29)

إن الهيمنة الطبيعية للتجار أو الرأسماليين الأحرار في المجتمع على العمال الأحرار - كما يمكننا أن نسمي جماهير الشعب - تصبح هيمنة فعلية على الرغم من حرية العمال. يحدث هذا إلى الدرجة التي يحرم فيها العمال من ملكية مواد العمل والسلع الاستهلاكية. فهم يُختصرون في كونهم حائزين قوة العمل («الأيدي») فحسب ومجبرين بسبب أوضاعهم - أي بسبب استحالة البقاء في قيد الحياة بأي وسيلة أخرى - إلى بيع قوة عملهم في مقابل المال. ومثل هذا البيع يجعلهم تجارًا بشكل رمزي: فهم يعرضون بضائعهم الاستثنائية للبيع ويقومون ككل التجار بمبادلتها لا في مقابل سلع أخرى محددة، إنما بالسلعة العامة التي تمنح حرية الإنفاق أو الشراء أو الحفظ وقوتها كما يشاءون. يترتب على ذلك احتمال منطقي في أن تكون هذه السلعة قابلة للزيادة من طريق الربا أو التجارة. وهذه الحيازة الموقته للمال تحول العمال إلى رأسماليين محتملين. لا يهمننا هنا إلى أي مدى يمكن أن يحدث هذا في الواقع - وفي الأحوال كلها هذه خاصية ثانوية لا علاقة لها بالمفهوم المتأصل للعامل - فالأساس في هذا المفهوم إمكان التحول إلى حائز موقت للمال. إن ضرورة تحويل المال إلى سلع استهلاكية - ما دامت مستمرة - تقيد المعنى الحقيقي لهذه التجارة إلى مقايضة العمل في مقابل السلع الاستهلاكية، ولا بد لنا من أن نفترض أنهم يفتقرون إليها. لذا، فإن هذه التجارة ليست تجارة حقيقية على الإطلاق، إنما مجرد تبادل، وإن كان يمر بمرحلتين. فهي تقف على النقيض من التجارة الحقيقية، أي التجارة من أجل الربح. فهي قوة العمل المشتراة سلعة بالنسبة إلى المعينين، وهدف شرائها الوحيد هو بيعها مرة أخرى. يمكن عملية إعادة البيع أن

تحصل مباشرة من خلال نقل بسيط، وفي هذا الصدد تشبه هذه أي تجارة أخرى أيًا كان نوع السلعة، حيث يكمن فرق العمل عن باقي السلع في حقيقة أنه غير قابل للاستخدام إلا بتطبيقه على وسائل إنتاج معينة (من مواد وأدوات) أو ربطها بها. بهذه الطريقة يجري تحويله إلى أشياء ملائمة ومفيدة؛ إلى سلع للاستهلاك أو للإنتاج: عمومًا إلى أغراض ذات نفع (Objects of Utility).

يعتمد الطابع المميز للتجارة في سلعة قوة العمل على حقيقة أن قوة العمل تنفذ ولا بد من إعادة بيعها في شكل سلع استهلاكية (وهي ليست مجرد سلعة في ذاتها، لكنها جزئيًا الوسيلة التي يتجدد من خلالها العمل وقوة العمل). يتطابق بيع السلع الاستهلاكية الجاهزة جوهريًا مع بيع العمل. وعلى الرغم من أن نقل الأموال قد ينطوي على أمر مختلف أول وهلة فهو في جوهره لا يعني أكثر من تحويل شكل واحد من السلع الاستهلاكية إلى آخر. ولا يعتبر بيع قوة العمل - خلافًا لشرائها - سبيلًا إلى إعادة بيع المال بطريقة مربحة في المستقبل. إن دافع الربح التجاري لا صلة له هنا على الإطلاق. فالشروط المسبقة لربح كهذا هي ضرورة الحفاظ على السلعة، وسواء أقسمت أم زاد حجمها، ومهما عُثرت طبيعتها أو مظهرها، فمن الضروري ألا تنفذ السلعة أو تستهلك. مع ذلك، لا بد من استهلاك سلعة قوة العمل حتى تهلك - إن جاز التعبير - حيث يمكنها العودة إلى الحياة مجددًا في شكل أغراض مادية.

### (30)

إن الفعل الرئيس للربا هو تقديم المال للاستخدام، وبالتالي فهو يختلف تمامًا عن التجارة. ففي حال الربا، يمكن وضع الطرف المتعاقد السلبي/ المنفعل (Passive) - على الرغم من امتلاكه الحرية الرسمية الكاملة - في وضع من التبعية المادية الطبيعية بسبب مديونيته، حيث يجبر على شراء السلع الاستهلاكية والوسائل اللازمة للقيام بعمله مستخدمًا «نحاسًا غريبًا»<sup>(27)</sup>. وبهذا،

---

(27) Aes alienum: برونز رجل آخر. وهو مصطلح لاتيني قديم شائع يقصد به «الدين»، واستخدمه شيشرون.

فإن ملكيته هذه السلع توازن كفتها في مقابل ملكية سلبية تتمثل في رأس المال والفائدة التي تترتب عليه. ويشبه الربا في آثاره إلى حد بعيد تشغيل مستأجري الأرض أو السكن المجهز، حيث يدار هذا الاستئجار بوصفه عملاً تجاريًا بحثًا. هنا أيضًا يمكن اعتبار المزارع المستأجر أو المستأمن المالك السلبى للمنزل أو الأرض، إذ إنه مجبر على دفع الإيجار أو إعادة الملكية عند انتهاء مدة العقد. لكن العنصر الرئيس - رأس المال - يسان بوصفه «ملكية حقيقية» ولا يمكن أن يوجد بديل منه. في هذا الصدد يفتقد مالكو الأرض إلى التآلف الذي يمتلكه الربا التقليدي مع التجارة، وفي ذلك نجد أن الأخيرين يخاطران في استثمارتهما على الرغم من أن المرابي يكسب شكلاً من أشكال الأمن، بينما التاجر - بطبيعة الحال - يحصل على بضائع. يختفي المال في أثناء تداوله، أما الأرض فلا تختفي، بل تبقى تحت قدمي وبين يدي الشخص الذي يقوم بحراثتها<sup>(28)</sup>. وهذا يعني أن ملكية الأرض ليست في جوهرها شكلاً من أشكال التجارة. يجب أولاً تحويل الأراضي في الخيال إلى مال أو قيمة نقدية من خلال التفكير في الأمر ببساطة بوصفه وسيلة وبالإيجار في ذاته بوصفه غاية - تمامًا كما هو رأس المال مجرد وسيلة لمقرض المال أو التاجر في حين أن الفائدة أو الربح هما الغاية النهائية. قد تكون تلك هي الطريقة الطبيعية للتعامل مع المال (إن كونه مالا ببساطة هو وسيلة، على الرغم من أنها أساساً وسيلة للحصول على السلع لا لتراكمه). لكن هذه ليست الحال مع الأرض بسبب كونها حقيقة مادية. فهي الحامل الحقيقي لوجود الإنسان التي تحفظه وتربطه بنفسها، وليست في متناول أي سيد في يديه أو جيبه. وبالتالي، فإن من التطور المفاهيمي الأساسي أن يبدأ الفرد والمجتمع بمعاملة الأرض كنوع خاص من الثروة ورأس المال التمويلي.

يُتجاوزُ البؤسُ الناجم عن هيمنة التجار من خلال الضغط الشخصي الفوري الذي يمكن أن يمارسه الدائن على المدين. ويبدو من الحوادث

---

(28) في ذلك صدى لرأي المذهب الفيزيوقراطي (Physiocrat) (والأرسطي كذلك)، في أن الأرض هي مصدر الثروة الحقيقية.

المألوفة التاريخية والراهنة أن مالك الأرض ووكيله قد لا يكونان أقل عدائية تجاه المزارع المستأجر في استخلاص الإيجار منه بقسوة، وطرده من «الموقد» والبيت بلا رحمة. قد يقوم التاجر - مشترياً كان أم بائعاً - بغش زُبنه؛ قد يمتلك إغراء قوياً ومجالاً واسعاً - بصفته صانع ربح محترفاً - للقيام بذلك. وغالباً ما يمتلك قدرة مكتسبة أو موروثية على ممارسة مثل هذا السلوك وعدم التردد في الانقياد معه. لكن هذه أفعال معزولة، عادة ما تكون ممنوعة بسبب المصلحة الذاتية، ولا سيما حيث يتعامل التجار في ما بينهم ويُحذرون مسبقاً ممن يتمادى في ذلك. في الواقع، ما من خضوع شخصي أو مطالبة قانونية أو حق في الإكراه يمنحه السيادة على حياة الآخرين نتيجة مثل هذا الفعل، لكن الدائن ومالك الأرض من ناحية أخرى يملكان هذه القوى التي تمكنهما من استغلال مدينيهم وتحويلهم إلى عمال مسخرين إلى أجل. وينطبق الأمر ذاته على التاجر كلما قدم المال إلى عامل لأجل مواد أو أدوات أو كليهما. إنه يشبه مالك الأرض في أن هذه هي المتطلبات الأساسية للعمل؛ لكنه يختلف عنه كثيراً في أنه لا يترك العامل وشأنه محصلاً إيجاره من أرباحه، بل إنه بدلاً من ذلك يريد الحصول على منتوجات العمل الفعلية لنفسه بشكل أو بآخر. يتخذ هذا الأمر شكل الشراء إنما ينبغي حقاً أن يسمى استيلاء صرفاً، إذ إن التاجر نفسه يحدد الثمن في حين أن العامل - باعتباره مدينه - يصبح تابعاً له. ليس هذا عقد تبادل جديداً، بل نتاج عقد سابق لبيع البضائع التي تُنتج، أي بيع قوة العمل. بهذه الطريقة يظهر التاجر كما لو كان صاحب العمل، وبالتالي المنتج الرسمي للبضائع. ويصح هذا أيضاً على مالك الأرض (بخلاف الحالة التي يكون فيها مقاولاً رأسمالياً) في النظام الذي يجبر فيه مستأجره بموجب العقد المبرم بينهما على العمل في ملكيته ما يجعله صاحب المنتوجات القابلة للبيع أيضاً. وفي حال كان المستأجرون يعملون لحسابهم الخاص، يمكن أن يكون في أسوأ الأحوال المضطهد الذي يستحصل منهم المال بدلاً من السلع (وفي هذه الحالة تبدو الأدوار معكوسة). إن الإيجار المالي ينبع دائماً من الإيجار العيني، لا من علاقة تعاقدية؛ لكن مالك الأرض أيضاً (إلا حيث يكون حقاً رأسمالياً غير رسمي) يكون مهتماً بالدفعات النقدية لأنها تمثل عناصر يريد

شراءها. أما بالنسبة إلى التاجر، فتمثل الأغراض التي ساهم في وجودها مبلغًا من المال أيضًا، لكن المال بالنسبة إليه يعني مبدئيًا الفرصة والوسيلة لإحراز المزيد منه.

### (31)

في هذه الصورة من تحول التاجر إلى صناعي، تتكشف لنا أولى السبل التي تتجذر بها التجارة في إطار سيرورة العمل. لكنها تسلك إضافة إلى ذلك طريقًا موازيًا آخر يتطور من خلاله مبدأ التجارة، ينطلق تحديدًا من ورشة عمل الحرفي المستقل. إن بنيانًا كهذا يعمل عمومًا بناء على الطلب تلبية حاجات العملاء الذين يستخدمون هذه البضائع فعليًا، والذين يعيشون في الجوار القريب، وبالتالي لا يحتاجون إلى وسيط. لكن على الرغم من ذلك يمكنه البدء في بناء المخازن والمستودعات والبحث عن المبيعات في الأسواق البعيدة. وكلما زاد نجاح هذا المشروع زاد الإغراء للسيد في تركيز أكبر عدد ممكن من الأيدي في ورشته المنزلية بدلًا من عدد طبيعي أو محدود قانونيًا من المتدربين والمهرة. ثم يحملهم على إنتاج السلع من أجل الربح، ويحصر مهمته في توجيه الأوامر وتحمل المسؤولية وتنظيم المعاملات التجارية. ومن ناحية أخرى، إن الحرفي المستقل الأفقر والأضعف هو أفضل من يخدم أهداف التاجر الآتي من الخارج، وبذلك يكون لدينا تباين بين العامل الريفي والعامل الحضري. فالأخير - أو هكذا نفترض - هو معلم للحرفة أو يخطط لأن يكون كذلك، وقد يكون وارثًا أو قادرًا على امتلاك ورشة عمل منزلية مع معداتها، ويمتلك مهاراته وله زُبنه وعمله المنتظم على مدار السنة، أو في مواسم الطلب. وهو في هذه المناحي كلها يكون مدعومًا ومحميًا من خلال نقابة المهنة التي تقيد نزعات الانقسامات الرأسمالية داخل ورشة العمل. لهذه الأسباب يصبح صعبًا جدًّا الوصول إليه من الخارج.

أما العامل الريفي - الذي لا ينطبق عليه معظم هذه الأوضاع - يكون لهذا السبب بالتحديد فريسة جاهزة للتاجر. وما دامت الحرف في البلدة لا يقوضها

النمو السكاني أو التغيرات التقنية أو زيادة الأعمال، فإن الصناعة المحفزة بالتجارة تكون في أولى مراحلها ريفية، على الرغم من أن هذا يبدو مناقضًا لزخمها الأولي ونزعاتها المتأصلة؛ هذه الصناعة التي يغلب عليها الطابع الريفي هي في معظمها صناعة منزلية. إن اعتماد المزارع أو العامل المياوم على سيده والالتزام بالعمل المكره عنده ورعاية أرضه لا يمنعه من وجود وقت فراغ وافر في شهور فصل الشتاء، ويمكنه الاستفادة من هذا الفراغ بالطريقة التقليدية - جنبًا إلى جنب مع زوجته وأولاده - بالانهماك في الفنون المنزلية القديمة؛ الغزل والنسيج هما أكثر هذه الفنون شيوعًا، لكن النجارة والنحت ممكنان أيضًا. ويمكن أن يمارس هذه الأعمال لتلبية حاجاته الخاصة، لكنه يتعهد بعض الأعمال أحيانًا لسوق البلدة أو للبائع المتجول أيضًا. إن البائع المتجول - بمعرفته السوق وقدرته على الوصول إلى أسواق بعيدة - يجد هنا واحدًا من أعظم المصادر المثمرة لكسب المال. ومع مرور الوقت يقوم التاجر بمدّ العامل المنزلي بالمواد والأدوات والنماذج حتى يصل في نهاية الأمر إلى تزويده بالطعام، فلا يبقى الكثير للعامل ليساهم في الإنتاج لنفسه باستثناء ورشة العمل المنزلية ويديه، وربما مهارته.

إن تكامل المنزل ومكان العمل هما حتى هذا الوقت من قبيل المصادفة فحسب. يبقى هذا التكامل هو الوضع الطبيعي للحرف اليدوية ذات الطبيعة المستقلة وإن لم يكن ضروريًا تمامًا. فهو يعني استقلالًا مفيدًا ومقبولًا يجهد العامل لتحقيقه والمحافظة عليه متى وأينما سمحت له طبيعة حرفته. لكن ذلك - مهما يكن مرغوبًا فيه - ما عاد يعتمد على رغبات العاملين الريفيين إنما على راحة التاجر. وسيقبل هذه التدابير - على الرغم من أنها قد تكون مزعجة - ريثما يبدو له أن منافع تركيز مجموعاته الفردية من العمال في مبانٍ كبيرة تفوق التكاليف المترتبة على ذلك. إن المنافع العامة هي: إشراف أسهل وأكثر فاعلية، وتنسيق وتخطيط أسرع وأفضل للعمليات المنفصلة أو القابلة للفصل ضمن القطعة نفسها من العمل، وإتاحة الفرصة لنقل العملية برمتها أقرب إلى أسواقها الأكثر أهمية، لكن العامل الحاسم في هذا - وما يجعل ورشة العمل المركزية خيارًا لا مفر منه - هو تطور التكنولوجيا.



تعني التكنولوجيا جزئيًا تفكيك عملية ماهرة إلى عناصرها من تبسيط هذه العناصر، وتوزيع عمليات متصلة قُسمت عمدًا على مشغلين مدربين خصيصًا. كما تتضمن - بشكل أكثر تحديدًا - اختراع الأدوات التي تتجاوز نطاق ورشة العمل المحلية الفردية، بعبارة أخرى: الآلات. وتبقى النتيجة هي ذاتها حينما يقوم السيد المستقل نفسه بتوسيع ورشته المنزلية إلى المصنع فتحل أدوات الإنتاج الضخم في محل الأدوات على مستوى إنساني. وفي التطور الكلي للصناعة - أي هيمنة التجارة على العمل - يمكن تمييز أنماط ثلاثة (وفقًا لتحليل كارل ماركس المتقن، مع تعديل طفيف لوجهة نظره). يعتبر الأخيران منها أوثق صلة ببعضهما من صلتها بالأول، وهي: (1) التعاون البسيط، (2) المعمل (المانيفاكشور) (3) الصناعة الآلية (الصناعات الثقيلة الحقيقية). يمكن أن يغطي اصطلاح «مصنع» النوعين الأخيرين (أي المعامل المجتمعة «manufacture réunie» الذي يمكننا على نحو ملائم مقابلته بالصناعة المنزلية التي تعتمد عليه أو المعامل المستقلة (manufacture séparée))<sup>(29)</sup>.

إن لهيمنة التجارة أو رأس المال بالفعل مجالها الطبيعي في الإنتاج الصناعي. ثمة أسباب كثيرة لهذا، أبرزها واضح للعيان ولا يحتاج إلى فحص هنا. مع ذلك ثمة مواز في الزراعة التي تدنت مكانتها كأم لكل عمل ملائم لأي فرع من فروع الصناعة الوطنية أو الدولية. وعلى الرغم من أن حكم مالك الأرض - الذي ناقشناه سابقًا - غير معني بإنتاج السلع بشكل مباشر، فهو يستمر في تشجيع هذا الإنتاج ما دام مال الإيجار يضطر المنتج إلى البيع في أعلى الأسواق. فإضافة إلى مالك الأرض، يتصدى الفلاح أو المزارع المستأجر لكل من تاجر الحبوب والمرابي العازمان على الاستيلاء على أكبر حصة ممكنة من المال الذي يكسبه من عرق جبينه. فمن خلال إنتاج السلع بشكل مستقل، تصبح العزبة الإقطاعية أكثر قوة من المزرعة، فهي بداية تجمع الفلاحين معًا للعمل فيها - ولهذا قد تكون القنانة (Serfdom) أو العبودية (Bondage) المصطلح الأكثر ملاءمة. ففي الأمد البعيد، نجد تطورًا للعزبة الرأسمالية الحرة مع

Marx, *Das Kapital* (1867), ch. 4, section 3.

(29)

المعدات والآلات الخاصة بها وتوظيف عمال أحرار متنقلين مياومين. هنا تُستغل الأرض والعمل عمدًا لتحقيق أعظم ما يمكن من العوائد الصافية. وتطبق مسلمة «الربح هو الغاية الوحيدة للتجارة» حتى في هذا السياق في مثال هو الأقدم للاقتصاد الأسري الأصيل (Oekonomie).

### (32)

أينما تحققت هذه الميول، يصبح العمل البشري المنتج والمثمر مجرد وسيلة تقود إلى عملية مربحة تتمثل في إعادة بيع تلك السلعة الفريدة. ويتحلل التاجر أو الرأسمالي في هذه العملية صفة عامل أو صانع للعمل أو فلاح أو حرفي أو فنان، ويضارب في العمليات المرتبطة بقوة العمل. ويمكن هذه العملية - باعتبارها عملية تاريخية - أن تحدث كذلك بالاتجاه المعاكس: يمكن أن يصبح مالك العقار أو رئيس النقابة مصنعًا (Manufacturer)، ومن ثم تاجرًا. يتساوى الأمر من الناحية النظرية. وتصبح أعمال التجارة والصناعة ببساطة أمرًا مسلمًا به. لكن المشكلة: لماذا سادت بهذا الشكل؟ إن سيد الحرفة الذي تحول إلى مصنع لا يقل في جوهره رأسمالية عن التاجر الذي يمارس النوع ذاته من الأعمال - ويمكنه أن يكون أي شخص ثري بلا وجه محدد، كما نتوقع من التاجر أن يكون - فنراه ببساطة قد عمل على تغطية عريه بعدئذ بلبوس ما يشبه المفهوم القديم لـ «السيد». يجوز للمصنع في معمل، أو المقاتل في ورشة أن يساهم عمليًا في عملية الإنتاج من خلال العمل والخدمة الجادتين بالطبع، حيث يضيف نصيبه إلى القيمة الحقيقية للمنتج النهائي. إن نشاطًا كالإدارة وإعطاء الأوامر وتوزيع الموارد المتاحة والإشراف النهائي - باختصار: تنظيم نظام معقد من العمليات التجارية وتوجيهه - يقع في هذه الفئة بوصفه متميزًا عن العمل الفعلي. لكن ما دام يُحافظ على الصلة بين المجالات الذهنية واليدوية، فإن التمييز هو تمييز مصطنع، ويمكن فصل الإدارة كأي عمل حقيقي عن وظيفة المقاتل - بل في الواقع، يجب أن تكون منفصلة، إذا أريد للمقولة أن تنشأ بشكلها الصرف المكثف.

لا يحتاج التاجر أن يتطور بهذه الطريقة إلا في حالات نادرة، حيث إنه

بطبيعته لا علاقة له بالعمل المنتج. لكنه ضروري للغاية بالنسبة إلى سيد الحرفة - أو أيًا كان الاسم الذي نريد إطلاقه على العامل المنتج؛ إذ عليه الانسحاب من انخراطه الشخصي في العمل كي يعتبره مجرد أداة خارجية. فما هو ضروري للتاجر هو الحفاظ على علاقة أدائية بحثه مع العمل، فمن غير المرجح أن تكون مثل هذه العلاقة شخصية جدًا. بهذا، فإن هاتين الشخصيتين تلتقيان في منتصف الطريق، فكلتاها تدرج في فئة المضاربة الرأسمالية التي يمكن أن نضيف إليها شخص المقرض الرأسمالي (Loan Capitalist) (بما يتفق مع تمييزنا بين الربا والتجارة)، لكن يمكن هذه المهن - كما الشخصيات المرتبطة بها - أن تجتمع كلها في الشخص نفسه.

ثمة طفرة (Sport) أو شذوذ (Mutation) يطرأ على هذين النوعين ويوجدان جنبًا إلى جنب معهما، ويتمثلان في الرأسمالي الذي يراهن ويقامر ويخوض المخاطر<sup>(30)</sup>، ذلك أن التجارة بطبيعتها مرتبطة بالمقامرة (فالتجارة لعبة (le commerce est un jeu)، حيث إن الشراء خطر وليس ثمة بيع ملائم مؤكد مهما يكن مرجحًا. إن الربا أيضًا مقامرة، إذ لا يمكن المرء أن يكون متيقنًا من استعادة رأس المال الذي جرى إقراضه فضلًا عن جمع الفائدة المترتبة عليه. فالعمل يستند أولاً إلى الأمل، ومن ثم إلى الحساب واقتران الاحتمالات. فإن جرت الموازنة بين حالات الفشل وحالات النجاح ورجحت الأخيرة على الأولى، فإن الغاية تتحقق. كما في الألعاب، يطلق العنان للعناصر التي لا يمكن التنبؤ بها (المصادفة) في الدورة التجارية، وتجري مواجهة أرجحية الخسارة؛ لكن لا يزال من الطبيعي محاولة استئصال الشك وضمان ربح منتظم. إن أخذ تعهدات أو تأمينات هو من أهم الأساليب الكثيرة التي يمكن مقرضي رأس المال توظيفها في هذا الصدد.

تحدثنا هنا عن تلك الأساليب التي تستخدمها التجارة للسيطرة على

---

(30) ثمة لعبة لفظية في هذه الجملة تصعب ترجمتها بسهولة، في الربط بين كلمة (die Spielart) (أي العيب البيولوجي الوراثي (Sport) أو التغير البيولوجي)، وتعبير der spielende Kapitalist (أي الذي «يلعب» بالأسواق).

الإنتاج وتحقيق الربح لحسابها الخاص بوصفها جزءًا لا يتجزأ من عملية التصنيع فحسب. يمكن أن يكون بيع السلع المصنعة ملتبسًا وعرضة للفشل، كما هي حال بيع البضائع التي تم شراؤها. إن هذا صحيح بلا شك، لكنه في قطاع التصنيع ليس سوى ظرف موقت ينشأ من الانفصال المؤلم بين الرأسمالية ونظام الجماعات التي تصنع الأشياء لاستخدامها الخاص وتوزعها في ما بينها. في نسخة أكثر كمالاً من «المجتمع» تُنتج كل سلعة بالكميات الصحيحة وبيعها بقيمتها الملائمة ضمن عمل رأسمالي موحد له معرفة مسبقة كاملة عن الطلب الاعتيادي في السوق<sup>(31)</sup>. ولا يتحقق هذا التصور المثالي، لكن محاولة الاقتراب منه هي التي تُظهر صلابة الإنتاج الرأسمالي واستقراره مقارنة بالتجارة العادية.

(33)

ستتابع هذه المسألة على النحو الآتي: كل الأشياء التي تباع وتشتري تسمى سلعةً. بعضها أشياء موجودة بالفعل، وبهذا المعنى يمكن أن يتخذ أي شيء شكل سلعة إذا سيطر عليه شخص واحد وأمكن نقله إلى آخر، كقطع الأراضي والنادر من الكتب والصور والمواد الأخرى التي لا بديل لها. إن نشاطنا الخاص - عملاً كان أم خدمة - قد يتخذ أيضًا شكل سلعة بهذه الطريقة. فبالنسبة إلى التاجر - الذي يقوم بنقل بضائع لم ينتجها بنفسه - تكون البضائع كلها سلعةً من هذا النوع لا يمكن التمييز بينها. قد يقوم مثلاً بإدارة مكتب لتسجيل الخدم أو وكالة للممثلين المسرحيين متعاملاً مع العمالة المأجورة أو الأصوات البشرية كما يتعامل مع الملابس القديمة. يتصرف تاجر الحبوب بالطريقة نفسها حين يواجهه مزارعو منطقة محددة، فبعد كل حصاد تتوافر كمية معينة من الحبوب للتجارة. إذا كان من الممكن تصور البائعين كلهم كما لو أنهم شخص أو وكيل واحد، فيمكن هذا الشخص أن يستخدم أنواع شتى من السبل مع الحبوب لمصلحة باقي المجتمع أو ضرره. يمكنه مثلاً أن يحرق جزءاً منه لزيادة قيمة

---

(31) قد يبدو هذا نبوءة بالسيطرة العالمية لاشتراكية الدولة، لكن يُراجع القسم الثالث من هذا الكتاب للاطلاع على رؤية مختلفة للمسألة.

ندرة ما يبقى. أو يمكنه - لو شاء اللطافة - أن يكتز بعضًا من ذلك لتسويقه في وقت لاحق: باختصار يمكنه القيام بأي تلاعب يعده بأعلى الأرباح.

بدلاً من ذلك، قد تكون المسألة متعلقة بإنتاج سلع مخصصة للبيع. وهذا ممكن عند قيام المرء بالعمل بنفسه أو حمل آخرين على العمل لديه (نقطة بديهية لا تحتاج إلى برهان). يمكن لنا الافتراض أن إنتاج السلع أو زيادة الإنتاج - ما يسمى عادة «العرض» (Supply) - هو مسألة حسائية عقلانية بشرية. من الصحيح أن التاجر يستطيع توفير السلع لمنطقة معينة من دون أن يعمل أو يجد من يعمل لحسابه، إذ في مقدوره أن يفعل ذلك بشراء هذه البضائع من منطقة أخرى. لكننا إذا تخيلنا أن هذه المنطقة المعينة بلا حدود أو أن الاستيراد مستحيل في حالة منطقة محددة أكثر (ما يؤدي إلى النتيجة نفسها)، فمن الواضح أن البديل يتمثل في إيجاد شخص ما يصنّعها. في الواقع - ومن المهم ملاحظة هذا - يرتبط التحكم العقلاني في العرض بالعمل المنجز من خلال توظيف آخرين أكثر من ارتباطه بالعمل الذي يقوم به بنفسه. ولا يحقق صاحب العمل هدفه بمجرد الظهور بمظهر صاحب كل منتج (هو بطبيعة الحال مالكة)، بالحد من الكمية التي يختار تصنيعها وبالتحكم بالموارد المتاحة. وبهذا يمكننا القول إنه يحقق غاياته كلما كان في وضع يمكنه من توسيع الإنتاج بأي طريقة يشاء، من خلال شراء مواد وتوظيف عمالة مستأجرة لمعالجتها.

(34)

إن ربح معظم أنواع التجارة حالياً ربح غير طبيعي، إذ إنه في مجتمع السوق يذهب كله إلى الطبقة التجارية، بغض النظر عن كيفية تقسيمه بين التجار الأفراد. لكن لا بد من خفضه في النهاية (من خلال اتجاهات متأصلة في نظام «المجتمع») إلى ما لا يتجاوز قيمة نقل البضائع والتخزين الموقت، في شكل خدمات تجارية. وسيؤثر هذا في الخدمات وفي السلع عمومًا. ذلك أن أسعار المال - التي تختلف باختلاف الزمان والمكان - تتذبذب ضمن دوائر ضيقة حول السعر الحقيقي وتتنوع تبعًا للزمان فحسب. لكن أعمال التصنيع هي في وضع أكثر أمنًا بكثير، فهي تضيف قيمة إلى تلك الموجودة مسبقًا بواسطة

العمل، كما يفعل العامل المستقل أو المزارع أو الحرفي الذي يجلب منتوجاته إلى السوق أو يصنعها ويبيعها بحسب الطلب. ولا بد لهذا العمل، في نظام الصرف المعتمد على القيمة، من أن يستحق أجرًا يعادل ثماره التي تُقَوَّمُ وفق الشروط النسبية للعمل ومقارنتها بكمية العمل المنجز. وبالمثل ينبغي على الرأسمالي الذي لديه أشخاص يعملون لحسابه أن يقدر قيمة موظفيه معادلةً لكمية العمل الذي قام بتوظيفه وتحويله إلى بضائع. وحيث إنه اشترى هذا العمل في شكل عمال، فإن السؤال هو: كيف يمكن إنتاج ربح منتظم من فرق القيمة بين قوة العمل بوصفه سلعة مشتراة والعمل بوصفه عنصرًا رئيسًا في إنتاج السلع المباعة (بفرض أن تداول السلع يكون بقيمتها الملائمة)؟

(35)

يعرض العمل والخدمات ويباعان كسلع، ونتوقع أن يكون لكل منهما ثمن تمامًا كزغيف الخبز أو إبرة الخياطة. لكنهما يختلفان عن هذه السلع التي تتألف من مواد خام وعمل، فهما في ذاتيهما مواد خام صرفة وليس منتوجات للعمل، بل إنهما يتساوون في هذا الصدد بالأرض. فلا يمكن زيادة مخزون الأراضي في منطقة معينة في أي حال من الأحوال، أكان ذلك بشكل مصطنع أم بشكل إرادي، على الرغم من أن من الممكن بالتأكيد زيادة مخزون العمال من خلال استيرادهم. لكن هذا يفترض أنهم بالفعل أدوات تجارية في حين أن الأمر ليس كذلك و«كل رجل يأتي بجلده إلى السوق»<sup>(32)</sup>. إن عدد العمال محدود بقدر كمية الأرض، ولا يمكن تصنيع هذين النوعين من السلع، وبالتالي فإن قيمته وسعره يحددان بكميته الموجودة في اللحظة الراهنة، لا بأي كمية محتملة في المستقبل. ذلك يعتمد أيضًا على نسبة العرض إلى حجم الطلب وقوته الشرائية. ولا يتعلق العرض أو الطلب عمليًا بالعمل والخدمات العامة غير المحددة، بل بما هو محدد منها وواضح المعالم. وبالتالي، فإن الطبيعة

---

(32) seine eigene Haut zu Markt trägt: تعبير عامي يستخدم عادة بمعنى «كل شخص يقوم بما يشاء على مسؤوليته»، لكن التعبير الحرفي له يبدو متلائمًا تمامًا مع السياق أيضًا.

المحدودة للعرض تظهر نفسها بشكل أكثر وضوحًا. مع افتراض تساوي الأمور الأخرى تصبح ندرة العرض فائدة المزدودين، ويتمثل ضرره في الصعوبة التي قد يجابهونها في محاولتهم الحصول على السلع لأنفسهم كالمال والسلع الاستهلاكية. في هذه الحالة، كلما زادت الرغبة الذاتية في الأشياء التي يريدون، لا بد من أن تضعف القيمة الذاتية لحفظ ما يملكون منها بالفعل؛ فتغدو الرغبة والعزم على التخلص منه أشد وأقوى. إن أي شخص يفتقر إلى المال أو الطعام يمتلك رغبة لا حدود لها في تأمينهما، إذا كان لا يستطيع الحصول عليهما من جماعته - وهو أمر غير وارد في هذا النوع من المجتمع الذي نتحدث عنه - فيصبح خياره الوحيد متمثلًا في الاستيلاء على الأشياء المرغوب فيها بالقوة - وهو أمر يخالف القانون الطبيعي في «المجتمع» - أو الحصول عليها في السوق من خلال بيع عمله.

من ناحية أخرى، ثمة فرق كبير بين أن تكون السلعة مطلوبة يشتريها شخص ينوي استخدامها - أي إنه يقدر الشيء لفائدته بوصفه غاية في ذاته - أو أن تكون مطلوبة من شخص لا يبغى إلا إعادة بيعها. في الحالة الأولى يجري الحصول على الشيء لأن أحدًا يريده حقًا أو يبغى استكمال النقص في قدرته، فهي حاجة بقدر ما هي رغبة. وحتى حينما لا تكون الحاجة إلى هذا الشيء ملحة، فإن أحدًا ما سيجد المتعة فيه، بل قد يشعر بالحماسة تجاهه، وفي أي حال يكون هناك رغبة بدرجة حقيقية من القوة. إن هذا يرجح كفة الجهة التي تقدم الخدمات - خصوصًا حين تكون هذه الخدمات سلعة من نوع خاص للغاية، وحين يتخذ التبادل بوضوح الطابع غير التجاري إلى حد كبير. ينطبق ذلك أيضًا حيث تكون حاجات البائع محدودة أو غير موجودة، وفي هذه الحالة - على الرغم من عدم وجود أي مصلحة تجارية له في سلع شخص آخر - فإن هذا لا ينطبق على رغبته في التخلص من السلع التي لديه. لكن إذا انحدرت الرغبة في الامتلاك انحدرت كذلك الرغبة في بيع المرء سلعه الخاصة. إن أشد الأوضاع موثاة لممارسة الأعمال التجارية بطريقة تختلف عن الممارسة المعتادة للمجتمع التجاري تطرأ حين يكون لدى كل طرف رغبة معتدلة في إجراء تبادل يرتكز على المتعة أو الحاجة إلى الأداة أو المهارة التي

يملكها الآخر. ولا يمكن حينئذ في الواقع تمييز هذا التبادل في شكله الخارجي من مبدأ التوزيع الذي يسود في «الجماعة».

(36)

يختلف الأمر كثيرًا عندما يرغب شخص ما في سلعة ما ويشتريها وهو لا يبتغي من امتلاكها إلا بيعها مجددًا؛ إذ ليس له علاقة وثيقة بالعرض وينظر إليه بلامبالاة تامة، وليس لديه أدنى إغراء - بدافع من العاطفة أو حسن النية أو المتعة في العمل - لمكافأة العامل أو الفنان بفعل ينم عن التقدير كما في تقديم هدية. على العكس من ذلك، إن الهدف الوحيد للتاجر هو إعطاء أقل ما يمكن من أجل جعل هامش السعر المستقبلي كبيرًا قدر الإمكان. هذا الهامش هو هدف جهده وغايته، ولا تمثل السلعة في يديه إلا قيمة التبادل، أي مجرد وسيلة وقوة ميكانيكية يمكن من خلالها الحصول على بضائع الآخرين. فهي تؤدي وظيفة المال نفسها في أيدي الأفراد العاديين، حيث يستخدم الجميع المال (قيمة التبادل الطبيعي) لشراء الأشياء والغذاء والملذات (قيم الاستخدام الطبيعي). لكن التاجر يقوم بالعكس، فيعامل الغذاء وما إلى ذلك كقيمة تبادل مصطنعة لتشتري القيمة المستخدمة بقيمة التبادل الطبيعي: المال. إن [«قيمة الاستخدام» المصطنعة] هذه<sup>(33)</sup> لا تكمن بالنسبة إليه في شراء السلع لاستخدامه الخاص، بل في شراء السلع بهدف إعادة البيع كأداء مستمر ومتكرر لنشاطه المهني؛ إنه ليس في حاجة إلى أي شيء بوصفه مشتريًا، لذلك يمكن افتراض أن لديه الكثير من المال، فضلًا عن الحرية في إنفاقه على ما يشاء، وهو حر تمامًا وليس في عجلة للتخلي عن أمواله! هذه هي الصورة التي نراه عليها في ما يتعلق بأولئك الذين يبيعون عملهم.

من المرجح للغاية في هذه الظروف أن سعر العمالة - التي تُشتري بهدف توظيفها والاستفادة منها - يكون معادلًا لتكلفة الغذاء. يمثل هذا الحد الأدنى الضروري في نظر البائع لإبقاء العامل حيًا في أثناء فترة توظيفه. هذا هو الحد

(33) أضيف هذا التعبير في عام 1912.



السلبى الذي ينبغي على بائع قوة العمل نفسه أن يصر عليه مهما كانت درجة رغبته ومحاولته في تعيين سعر أعلى. في الوقت نفسه يكون الحد الإيجابي هو ما على المشتري أن يسلم به بوصفه ضرورة مطلقة، لكنه لن يميل على الإطلاق إلى تجاوزه صعودًا إلى ما يحقق ضررًا له. إن طريقة التعبير عن ذلك مفتوحة بالطبع على مجموعة متنوعة من المعاني: الحد الأدنى يمثل الحفاظ على الوجود المجرد أيًا يكن التأويل الذاتي لهذا الوجود، وما دون ذلك هو الفقر المدقع الذي يهوي بهذا المفهوم إلى الحضيض؛ هذا هو سعر التكلفة الطبيعية لقوة العمل الأساسية والشرط والوسيلة المادية لتجديدها، وهي عملية يمكن بالتأكيد مقارنتها بالإنتاج نفسه، وبالتالي تشكل قيمته الحقيقية بالنسبة إلى المجتمع التجاري. لكنها مع ذلك لها أهمية قصوى للعامل الفرد الذي سيصبح مجددًا - بعد كسبه ما يكفيه للحفاظ على نفسه حيًا حتى بداية الأسبوع التالي - في وضع يسمح له بتقديم عمله. من ناحية أخرى، ما أن تشمل فكرة وجود الحد الأدنى لمقومات العيش قوت الزوجة والأطفال حتى تصبح عرضة للمزيد من الاختزال، حيث يمكن النساء والأطفال بعد تجاوز أعوامهم الأولى أن يعرضوا قوة عملهم للبيع أيضًا.

(37)

إن مفهوم فترة العمل المعيارية الموحدة الضرورية اجتماعيًا مفهوم عميق في معناه بقدر ما هو شاق في تطبيقه - شأنه شأن كل مفهوم صحيح في الاقتصاد السياسي - ولا بد أن يقتصر على الإنتاج الفعلي للبضائع في المشروعات التجارية، لأن هذا هو المفصل الذي يمكن فيه كل من المزودين المتنافسين أن ينتج كمية غير محدودة عمليًا من منتوجاته. إن المزود الذي ينتج في ظل الأوضاع الأكثر ملاءمة هو على الأرجح قادر - أو يبدو قادرًا - على تلبية الطلب كاملًا. أما الآخرون فيجدون أنفسهم مضطرين إلى تعديل أسعارهم، حيث تغدو قريبة من أسعاره أو مساوية لها ليحافظوا في الأقل على مستوى مبيعاتهم الراهن، ثم يحاولون بعد ذلك ترسيخ أوضاع ملائمة لهم تكافئ أوضاعه لئلا يروا أرباحهم تتقلص بشكل دائم.

هذا مبدأ أساسي للمنافسة التجارية: التاجر الذي يشتري بأرخص الأسعار يمكنه البيع بأرخص الأسعار، ويصبح خصمًا ومنافسًا للآخرين من خلال الحجم الهائل لبضاعته والمدى الطويل لفرصه التسويقية. مع ذلك هناك ميل معاكس يتمثل في أن السلع المعروضة فعليًا - ما دامت متماثلة - تتسم باحتمال البيع نفسه (وستحاول الحصول على سعر مكافئ لقيمتها الداخلية). يحدث هذا بمعزل عن حقيقة أن بعض المنتجين لديهم قدرة أكبر بكثير، في حين يصبح من الصعب أو المستحيل تحويل الأوضاع غير المواتية إلى مواتية من خلال فعل إرادي ببساطة.

لا بد من إهمال الفاعلية الناشطة للتجارة لدى دراسة مقايضة البضائع المتبادلة. يظهر كل نوع من السلع في السوق بكمية معينة من عينات متماثلة - فرضًا - ويحاول أن يحصل على أكبر كمية ممكنة من السلع الأخرى في السوق في مقابله. في هذا الصدد نجد أن المنافسات الداخلية ضمن النوع نفسه من السلع تزول من الوجود ويجري التوصل إلى توازن، كما لو كان التزويد بكامله في يدي الشخص نفسه؛ وبهذا فالقوة موحدة وتحدد قوة كل سلعة (وكل علامة تجارية لتلك السلعة) عبر قوة المخزون الكلي. ومن شأن حرب الأسعار بين المحتكرين أن تبدو كذلك تمامًا: كل علامة تجارية تدافع عن نفسها في مواجهة العلامات الأخرى عبر الاستمرار في الهجوم. على الرغم من أن القيمة السوقية الإجمالية لسلعة معينة قد تختلف، تكون النتيجة أن نسبة السعر بين العلامات التجارية المختلفة لتلك السلعة تبقى على حالها. وهذا المبدأ هو ذاته الموجود في الطبيعة، إذ وفقًا لنظرية الميكانيك يكون كل مقدار كمي (Quantum) من الطاقة قابلاً للتحويل إلى آخر يساويه، لكنه مختلف عنه. بهذه الطريقة تُستبعد المكاسب المفاجئة والأرباح المطلقة، وما يحدث في الواقع هو مجرد تبادل قيم الاستخدام المادية مقاسة بمعيار قيمة تبادل مجردة. ينطبق هذا المبدأ تمامًا حين تكون أحوال الإنتاج لفئات البضائع نفسها متساوية تقريبًا (على الرغم من أنها قد تختلف بين المستويات المختلفة من البضائع داخل تلك الفئات) وتستخدم بكفاءة متساوية. إن الأوضاع الأكثر ملاءمة توجد حينما: (1) لا تمنح الموارد الطبيعية أي أفضلية نسبية في ما بينها؛ (2) يعمل الناس بأكثر الطرائق فاعلية؛

(3) ثمة تعاون فاعل بين البشر والوسائل الملائمة (الأدوات والآلات). عندما تستوفى هذه الشروط وتُخفض أوجه التمييز في العمل البشري إلى القاسم المشترك الأصغر المتمثل في وقت العمل (الميسر بعلاقات العمال بعضهم مع بعض)، يدخل قانون جديد حيز التنفيذ ينص على أن المقوم الوحيد لقيمة كل فئة وكل كمية من البضائع يكمن في متوسط وقت العمل الذي يعدّ ضروريًا لإنتاجها وفق رؤية مجتمع السوق. إن تطور «المجتمع» ومسرح عملياته - أي السوق العالمية - يتقدم باستمرار نحو الاقتراب من هذه النقطة من التوازن النسبي.

هذا القانون هو من الوهلة الأولى مجرد نظرية يمكن رده إلى قواعد المنطق الرسمي أو الحشو. هذا يعني ببساطة: إن ما يضاف إلى القوى الطبيعية والمواد الموجودة مسبقًا بهدف إنتاج الأغراض في شكلها الحالي هو كمية معينة من العمل البشري. إن القوى الطبيعية - كما يفترض - لا تمتلك قيمة في التبادل، أما قيمة التبادل للأشياء الأخرى الضرورية للإنتاج (المواد والأدوات) فيمكن أن تُدمج بدورها ضمن كميات العمل، وبالتالي يمكن تقسيم قيمة التبادل الجديدة قيمة تبادل تلك المواد الإنتاجية إضافة إلى العمل المضاف، بالتالي إلى العمل وحده. لقد أصبح العمل مضمّنًا في الأغراض؛ ولو صح التعبير فقد اخترق الزيادة التي تبديها الأغراض فوق جميع القوى الطبيعية. لن تكون السلع وصاحبها الآن في حاجة إلى المطالبة بقيمة للتبادل من السوق تزيد على ما جلبته. يجب على القيمة المتلقاة في التبادل أن تشتمل على ما يلي في ظل الأوضاع العادية، فحسب: (أ) قيمة المواد الخام في السلع المباعة إضافة إلى الجزء الذي ساهمت به أدوات الإنتاج، و(ب) القيمة المضافة من طريق العمل لغرض الإنتاج. إن طبيعة قيمة التبادل هذه التي يحجبها دور المال، ستصبح أكثر وضوحًا كلما انقطع المال عن الارتباط بالبضائع، وتكشف بوضوح أكثر - حين يكون في شكل رصيد - عن طبيعته المجردة بوصفها محض وسيط للنقل التجاري.

(38)

إن الربح أو فائض القيمة هو الفرق بين سعر شراء قوة العمل وسعر بيع قيمة تبادل العمل المتضمنة في المنتج لا بيع المنتج نفسه. في سوق السلع،

تظهر قوة العمل في هذا الشكل فحسب متحولة بسبب حقيقة أنها دمجت مع المواد الخام والأدوات، وهذا يعني أنها ليست ملكًا للعمال، بل للرأسماليين. يظهر العمل أيضًا في شكل خدمات يمكن تبادلها في مقابل البضائع. لا يندرج هذا النوع من العمل في أي منتج مادي، لكنه - إن جاز التعبير - يحافظ على سيولته، وهو يستهلك ويختفي ضمن فعل الأداء نفسه. وباعتبارها سلعة غير مادية، فإن الخدمات أيضًا تطالب بقيمتها على الرغم من أنها لا تمتلك قيمة قابلة للقياس من خلال وقت العمل المحتوى فيها. كمثال أشياء أخرى كثيرة، يمكن أن نصف قيمتها بمصطلح أدق هو «المعدل الدارج» (The Going Rate) الذي يتحدد بنسبة توافرها إلى متوسط قوة الطلب. معنى هذا أنه لا يمكن التعبير عن قيمتها إلا بسعر، أي بالنسبة إلى كمية معينة من السلع الأخرى. بالتالي فهي دائمًا وأبدًا كمية نسبية، يمكنها أن تكون مطلقة. ولا يمكننا في هذه السوق العثور على قوة العمل التي تنتج السلع، فالعمل ليس بهذا المعنى سلعة كما هي الأغراض الجامدة بطبيعتها، وكما يمكن أن تكون الخدمات. العمل ليس أداء خدمة، حيث يكمل إنجاز التبادل دورة يختفي فيها كل عنصر في التبادل في أثناء عملية استهلاكه.

على الرغم من كونه العنصر الرئيس في إنتاج السلع، يكون العمل مجرد تابع له وأدنى منه. ويمكن أن يكون العمل مرتبطًا بالعوامل الأخرى للإنتاج، حيث اشتراه مسبقًا شخص ما، ولا بد من فهم أن هذا الشراء وقع في وقت سابق قبل بيع البضائع المكتملة. إن سوق العمل بالتالي منفصلة تمامًا عن سوق السلع وتابعة لها؛ كما أنها «غير مرئية» بمعنى أنه لا تبقى أي إشارة أو أثر يدل على وجودها في سوق السلع المفتوحة أكثر. يُشترى العمال ويُدفع ثمنهم هناك كما لو كانوا في واقع الأمر مجرد مؤدي خدمات ينتهي دورهم مع فعل الأداء نفسه. إن الخيال هو اعتبار المصنّع (قد يتحسس أحد الرأسماليين، فلنقل شركة مساهمة) هو المبدع والمبتكر الحقيقي، وأنه يستأجر العمال مساعدين فحسب. ويكتسب الخيال صدقية كلما أصبح للمنظومة بكاملها - أي شروط التعاون، وبالتالي الأدوات الفعلية للإنتاج التي يمتلكها المصنّع - حياتها الخاصة بها؛ ومجرد أن تباشر يمكنها إنتاج عمليات محاكاة تلقائية لليد البشرية والفن

البشري من خلال كونها مبنية خصيصًا لهذا الهدف. إذا كانت هذه الأشياء موجودة لتخدم هدف المالك، فإن مبادرته وأفكاره وإرادته هي التي تحكمها وتملك القدرة على بدئها وإيقافها مجددًا في أي لحظة.

لا يملك العمال ضمن هذا النظام إرادة خاصة بهم، لكن لديهم مهماتهم الموكلة إليهم بموجب أوامر من أعلى. يتماسك هذا النظام بكامله من خلال أسلوب ورتابة ثابتين في تجهيز تلك المواد الخام يتمثلان في تقسيم العمل داخل الصناعة أو الزراعة المصنّعة. ويتم إبقاء الأدوات - الآلات التي يتضمنها النظام - مشغولة باستمرار، يخدمها الرجال العاملون وسيطرون عليها في الآن ذاته. يصبح العمال أقل اعتمادًا فورًا على إرادة دخيل يأمرهم عن بعد، وأكثر فأكثر اعتمادًا على الصفات الصلبة لـ «الوحش الميت»<sup>(34)</sup> الذي يتفاعلون تجاهه بوصفهم كلاً جمعياً. ويكونون بالتالي أكثر ميلاً إلى اتخاذ موقف جمعي ضد صاحب العمل.

لكن وجهة النظر الموضوعية حقيقةً لا بد من أن ترى دائماً أن الجهد البشري وحده - مهما تكن قوة الأدوات التي يستخدمها - هو مصدر «العمل» البشري - جهد (die Arbeit) فردي في العمل (das Werk) الفردي وجهد جماعي في العمل الجماعي<sup>(35)</sup> - ليست الشركة المساهمة هي ما ينتج الأغراض والقيم، بل الزمالة التعاونية للعمال. وبما أن «العمل» وحده هو ما يمتلك قيمة أصيلة، فإن القول بكون العمل هو مصدر كل قيمة يبدو صحيحًا من وجهة النظر هذه. في المعمل أو المشغل [البسيط] يُجمع العمل ببساطة من طريق الأهداف والأساليب المشتركة، التي (لكونها مجرد عمليات عقلية) لا يزال ينظر إليها على أنها «منتوجات»، وبالتالي على أنها الملكية الأصيلة للمقاول المسؤول. في مكنون المعمل<sup>(36)</sup> (The Factory Proper) يؤدي العمل الدور

(34) تعبير عن الآلة. (المترجم)

(35) يفرق تونيز هنا بين die Arbeit (الجهد أو العمل بمعنى الطاقة المبذولة) و das Werk بمعنى

السعي الخلاق. Marx, *Dos Kapital* (1867), ch 5, n. 80.

(36) إن استعمال الاسم (proper) غير موجود في اللغة الإنكليزية إلا على نطاق ضيق، غير أن

كتابات ماركس بالتحديد تفرد في استخدامه بكثرة بوصفه مفهومًا «منحوتًا» خصيصًا لاستخدامات =

الأساس - متحدًا بعلاقات مشتركة وصلبة مع الآلات - في تشكيل الجسم المرئي للمعمل. في كلتا الحالتين ندرك أن النشاط الموحد للعمل وحده - من خلال الاستخدام الذكي للمواد الخام والتخطيط والمعدات بالطبع - هو ما يشكل العنصر الأساس في الإنتاج.

في سوق العمل يمكن بالطبع أن يتحد العمال بوصفهم بائعي قوة العمل بهدف طلب سعر جمعي أعلى لأنفسهم من خلال استبعاد المنافسة. لكن المصنّع - بوصفه المالك لجميع المؤسسات التي يُحتوى ضمنها ويُخضع العمل بشكل فاعل - يبقى في موقع الصانع، وبالتالي المالك الأغراض البشرية كلها التي تُنتج بوساطة العمل البشري لشخص آخر وبيعها في السوق للحفاظ على قيمتها. يحتل المالك موقع الصانع الطبيعي من خلال عملية التفكير العقلاني على الرغم من أن الخبرة العملية تنفي هذا بوصفه غير طبيعي.

(39)

لا تعتمد سوق العمل على وجود مسبق لسوق خاص بالسلع. ولا تهتم مناقشتنا إطلاقًا بالطريقة التي يكتسب فيها الرأسمالي المال الذي يدفعه إلى قواه العاملة أو مصدر المنتوجات التي يمثلها هذا المال. قد يأتي جزء منه من إنتاج سابق قد يكون من عمل الرأسمالي نفسه، أو يكون جزء منه معتمدًا على الإنتاج الحالي أو المستقبلي. ما من علاقة مباشرة بين تحويل المال إلى بضائع للاستهلاك وأي من العمل أو أسواق السلع، إذ إن هذا التحويل ينتمي إلى السوق الثالثة المعروفة باسم سوق التجزئة (Retail Market) التي تمثل

---

= نظريته الاقتصادية. وعلى الرغم من مراجعتنا لكل ما تيسر من ترجمات عربية لكتاب رأس المال فقد لاحظنا أن جميع المترجمين قد آثروا القفز فوق هذا المصطلح الشائك وتجاهله كما لو كان غير موجود. يشير هذا المصطلح بحسب الاستخدام الماركسي إلى ما يقع داخل حدود هذا الشيء فيزيائيًا ويمثل طبيعته ويميزها فلسفيًا، ومن هنا آثرنا نحت مصطلح خاص به هو «مكنون» بدلًا من ترجمته بكلمة «جوهر». للمزيد يُنظر:

Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Samuel Moore and Edward Aveling (tranx.), Frederick Engels (ed.) (Moscow, USSR: Progress Publishers, 1887), vol. 1, ch. 15, section. 1. (المترجم)

الوسيلة الطبيعية للتوزيع. تقتضي التجزئة بالطبع وجود الإنتاج وتعتمد على التداول المنتظم في سوق السلع. بالتالي، فإن سوق التجزئة هي الرابط النهائي الذي ربط السوقين الأخيرين. تتحرك هذه السوق نحو الخارج من المركز إلى المحيط - أي إنها تعطي البضائع إلى أولئك الذين يملكون المال، بل إنها تفرض عليهم البضائع وتتوق إلى أموالهم فتمتصها بكميات صغيرة - لكنها لا تحصى عددًا - تشكل كتلة ضخمة تلتهمها سوق السلع. تتحرك سوق السلع بالاتجاه المعاكس من المحيط إلى المركز، إذ تمثل كومة من المنتجات غير المتميزة الآتية من كل مكان تميزها دورات ثابتة من الانكماش والتوسع كنبض القلب. أما سوق العمل فهي شبكة من الاتصالات ضمن المحيط.

لربما شكلنا نظريتنا عن سوقَي السلع والعمل من دون ربطهما بالتجارة، لكن التجزئة والتوزيع في جوهر طبيعتهما عمل يختص بالبيع والشراء، وبالتالي فهما المجال الملائم للتجار. في النظام المكتمل النضج لمجتمع السوق والإنتاج الرأسمالي يمكن اعتبار هذا المجال شكلاً من أشكال «الخدمة» الاجتماعية، ولا بد من تعزيز قيمته واستخلاص تعويضه من سوق السلع - تمامًا كما ينبغي لكل ما هو منظم بوصفه شكلاً من أشكال شبه الإنتاج أو جزءاً من قطاع خدمات الإنتاج التجاري أن يفصح عن نفسه في السوق وبيعه نفسه بما يعادله - وإضافة إلى ذلك يمكن اعتبار أن الخدمات تُعد وُسلِّع ضمن الخطوط الرأسمالية، وبالتالي يعتمد نقلها على أشياء كالمكاتب والمواد والمعدات. هذا بدوره يتطلب وجود قطاع في سوق العمل يمكن فيه شراء الخدمات في شكل أساس بهدف الاستفادة من إمكاناتها المستقبلية.

إذا أمكن اعتبار سوق التجزئة مجرد تكملة ضرورية لسوق السلع، فيمكن حينئذ وصف البنية الأساس لـ «المجتمع» بأنها مسرحية من ثلاثة فصول تشكل فيها طبقة الرأسماليين الممثل الرئيس. على نحو يصورها كمشكلة على أنها مجهزة لوسائل الإنتاج المحتملة (التي لا يشترط جلبها من السوق بدايةً، بل قد تكون موجودة في الأصل). وهذه الفصول الثلاثة: (1) شراء العمل، (2) توظيف العمل، (3) بيع العمل (في شكل قيمة مضافة إلى المنتجات). تلعب الطبقة

العاملة أيضًا دورًا أساسيًا في الفصل الأول، وإن كان ذلك بمجرد الموافقة على مشاركة فوائضها [الطاقة أو قوة العمل] وذلك للحصول على الضروريات الأساسية<sup>(37)</sup>. أما في الفصل الثاني فيبدو أن دورها يقتصر على كونها موضوعًا منفصلًا؛ على الرغم من أن كل ما هو ضروري في الواقع الفعلي يتم بأيدي هؤلاء العمال بينما تكون وكالة الرأسمالي مجرد أمر شكلي. في الفصل الثالث تعمل الطبقة الرأسمالية بمفردها تمامًا ولا يكون العمال موجودين إلا في شكل القيمة التي تُعصر - إذا جاز التعبير. فما دامت الطبقة العاملة بدور فاعل فهي حرة ويكون جهدها مجرد تحقيق لعقد، أي تبادل تنفذه من باب الضرورة المعترف بها، فكل تبادل (أي بيع) هو في جوهره فعل إرادة حرة، والتجارة هي تجسيد لمثل هذا الفعل. وبالتالي، فإن الطبقة العاملة نصف حرة - أي حرة حتى منتصف الفصول الثلاثة - وقادرة رسميًا على الاختيار العقلاني (تميزًا لها من طبقة العبيد الزائفة التي لا تبدو رسميًا في سياق هذه العملية سوى أدوات ومكونات). أما الطبقة الرأسمالية - من ناحية أخرى - فهي حرة بالكامل وقادرة ماديًا على الاختيار العقلاني، وبالتالي فلا بد من اعتبار أعضائها مكونات جوهرية ومستقلة وراضية في مجتمع السوق يجابها موقف الجماهير بوصفهم مشاركين رمزيين فحسب وناشرين. إن الدخول والمشاركة في هذه الفصول الثلاثة واعتمادها الكلي على بعضها مرادف للقبول التام بـ «المجتمع» للموافقة على وجوده وعلى اتفاقاته الكامنة. هل هذه الصورة الثنائية لفكرة المجتمع التجاري هي الوحيدة الممكنة أم لا؟ هذا سؤال لا يعنينا في هذه النقطة. إنها الصورة التي تنبثق من المبدأ الذي تفترضه التجارة مسبقًا حين تحصر نفسها في ذلك الغرض الوحيد: اكتساب قوة العمل. وبصرف النظر عن دور التجارة بوصفها نشاطًا خدميًا (على الرغم من أنها متصلة بذلك أيضًا) فإن قوة العمل هي التي تزيل كل تأثير لعناصر المصادفة على هدف التجارة ومنطقها - ألا وهو الربح، إذ إن العمل بجوهر طبيعته هو ما يضمن الربح

Ibid., pp. 515-520.

(37)

«معدل القيمة الفائضة»، حيث يتألف يوم العامل من «وقت عمل ضروري» (لضمان وسائل عيشه) متبوعًا بـ «وقت عمل فائض» (لتوليد ربح صاحب العمل).



بوصفه نتاجًا ضروريًا ومنتظمًا للتجارة. لكن قوة العمل سلعة غير طبيعية، بل اصطناعية بحثة أنشأتها إرادة الإنسان، وبالتالي فإن مفتاح كل هذه المفاهيم وتحليلها وكشفها يوجد في نظرية الإرادة البشرية الفردية. وبالتالي فإن دراستنا بأكملها ستتابع باتجاه ذلك.

حاشية (1911): حينما كتبت هذه الأطروحة (1880-1887)، لم تكن المعرفة الكاملة بالنظام الماركسي التي أَلقت ببعض التأثيرات في محتواها متوافرة آنذاك. ولم يجد المؤلف - في الوقت الحالي - حلاً لـ «أحجية المعدل الوسطي للربح»<sup>(38)</sup> مقنعًا بشكل نهائي من أي ناقد أكاديمي ألماني أو نمساوي. وإني أخص تحديدًا النقد الذي يقول: «إن قانون القيمة يصبح بلا معنى حين يطبق على القيمة الكلية للبضائع كلها، إذ إن القيمة الكلية نفسها لا يمكن تبادلها، وبالتالي فهي ليست إلا تسمية للإنتاج الكلي أو بالأصح لعناصره المنتجة الجديدة». إني لا أرى لهذا النقد أي أساس من الصحة، لكنني أجد الكثير من المنطق في الجدل المنطلق من فكرة أن الإنتاج السنوي للعمل يساوي في قيمته زمن العمل الضروري اجتماعيًا لإنتاجه. ومن المنطقي بالدرجة نفسها افتراض أن هذا المعيار للقيمة - الذي يتشابه في فترات طويلة من الزمن - يحدد مبدئيًا كذلك قيمة تبادل سلعة واحدة بالمقارنة مع السلع الأخرى (أي جزء من الإنتاج الكلي مقارنة بالآخر). ويمكن النقاش أيضًا في أن هذه العلاقة تراح بعيدًا بسبب الطبيعة الرأسمالية للإنتاج، حيث تحوّل القيمة المضافة إلى ربح وتوزع بين السلع بالتناسب مع رأس المال الداخل في إنتاجها وتكلفة هذا الإنتاج. مع ذلك، وعلى الرغم من أن مثل هذا التفسير مفهوم تمامًا إلا أنه يربط هذه المسألة ببناء قسري ومصطنع للغاية. إني لا أوافق أبدًا على نظريات القيمة لدى ريكاردو وروديرتس وماركس بالشكل الذي يطرحونها به، على الرغم من أنني أتفق مع أفكارهم المركزية والأساسية، وقد أشرت في هذه الأطروحة إلى المواضيع التي أفترق فيها عنهم. الآن كما هي الحال دائمًا، أتبنى

---

(38) لم يتوضح هذا المفهوم بشكل كامل حتى صدور طبعة ما بعد وفاة ماركس من المجلد الثالث لـ رأس المال في عام 1894.

الخط القائل بأن العمل وحده ينشئ القيم الجديدة، لكنني أود إضافة أن العمل لا ينشئ قيمًا متساوية في الوحدات المتطابقة من الزمن المحدد اجتماعيًا. في الواقع - وكما أكد ماركس نفسه - لا ينتج العمل الماهر أضعاف قيمة العمل العام غير الماهر فحسب، بل إنه ينتج أيضًا قيمًا مختلفة تمامًا في الزمن نفسه نظرًا إلى تعاونه الفاعل إما مع عمل آخر وإما مع أنسب وسائل الإنتاج. يعني هذا التعديل إمكان التمسك بافتراضنا أن أسعار السلع في سوق حر ترتفع وتنخفض تبعًا لقيمتها النسبية.

لكن قوة العمل في ذاتها - كمثل الأرض - لا تمتلك قيمة داخلية، فيختلف سعرها تبعًا لخصائصها ووفق العرض والطلب والقوة الجماعية لمن يبيعونها: العمال أنفسهم. يجري تعيين الحد الأعلى من خلال منفعتها بما أنها تشتري لتعزيز أعمال المقاول؛ ويجري تعيين الحد الأدنى من خلال أقل ما يلزم لإبقاء العامل الفرد في قيد الحياة<sup>(39)</sup>.

---

(39) تعكس حاشية تونيز - التي أضيفت في طبعة عام 1912 - تطورات النظرية الاقتصادية التي حدثت في الفترة بين الطبعتين الأولى والثانية: من ناحية أولى ظهور طبعة ما بعد وفاة ماركس من المجلد الثالث لرأس المال التي شرحت نسخة أكثر تنقيحًا من نظرية قيمة العمل، ومن ناحية أخرى ظهور المدرسة «الهامشية» (marginalist) (Jevons, Menger, Walras) التي اعتبر روادها جميع القيم تحدد بحسب «المنفعة النهائية». وقد ناقشت دراسة تونيز لفكر ماركس في عام 1921 ضرورة أخذ كلتا نظريتي «فائض القيمة» و«المنفعة الهامشية» في الاعتبار، يُنظر: Ferdinand Tönnies, *Karl Marx. His Life and Teachings*, C. P. Loomis & I. Paulus (trans.) (Ann Arbor: Michigan State University Press, 1974), pp. 146-148.



## القسم الثاني

### الإرادة الطبيعية والإرادة العقلانية

«الإرادة والفكر هما الشيء ذاته»

سبينوزا، الأخلاق

(Spinoza, Ethics, prop. XLIX)

«الإرادة هي منبع ما يظهر إلى السطح

والإرادة الزائفة تدمر هذا المظهر الخارجي»

جاكوب بوهمه



## الفصل الأول

### أشكال الإرادة البشرية

(1)

يتطلب التوجه الكامل لهذه الأطروحة فهمًا صحيحًا لمفهوم الإرادة البشرية الذي لا بد من فهمه في شقين. يمكن وصف النشاط الفكري بأنه «بشري» نظرًا إلى حقيقة أنه ينطوي على التفكير؛ لكنني سأميز بين «إرادة» تتضمن بعض عناصر الفكر و«إرادة» هي محض جزء من عملية التفكير. تمثل كل منها وحدة متماسكة تدمج في طبيعتها أنواعًا مختلفة من المشاعر والغرائز والشهوات. في الحالة الأولى لا بد من اعتبار التكامل طبيعيًا وعفويًا، إنما في الثانية مجردًا ومصطنعًا. النوع الأول من الإرادة البشرية هو ما سأسميه Wesenwille [أي الإرادة «الطبيعية» أو «العضوية» أو «الأساسية»]؛ وسأسمي الثاني Kürwille [أي ما ينطوي على الحساب والحرية الاختيارية والخيار العقلاني]<sup>(1)</sup>.

---

(1) إن نقاش تونيز بشأن «الإرادة العقلانية» في هذا الفصل وما يليه يحتوي أصداء من فلسفة هيغل في الحق، لكن مفهومه لـ «الإرادة الطبيعية» يختلف تمامًا عن نظيره عند هيغل الذي صوّر «المرحلة الطبيعية للإرادة» على أنها متناقضة ذاتيًا وشريرة. للمزيد: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) pp. 4-28, 139.

(2)

إن الإرادة الطبيعية أو الأساسية هي المكافئ النفسي للجسم البشري؛ فهي المبدأ الذي يوحد الحياة، إذ يجري تصوّرها نمطًا من الواقع المادي الذي ينتمي إليه التفكير نفسه (ضمن خصوصية الفكر *quatenus sub attributo cogitationis concipitur*)<sup>(2)</sup>. تنطوي هذه الإرادة على «التفكير» الذي يقصد به أن الجهاز العضوي يحتوي على خلايا معينة في الدماغ الأمامي التي تفضي - في حال تحفيزها - إلى النشاط النفسي الذي نفسره بأنه فكر (والذي تشكل قدرة الكلام جزءًا منه بلا شك). على النقيض من ذلك، فإن الإرادة العقلانية أو الاختيارية أو الحسائية هي إنتاج الفكر نفسه، ولا توجد إلا بوساطة صاحبها - الشخص الذي يقوم بالتفكير - على الرغم أن من الممكن معرفة وجودها والإقرار به كما هو من خلال الآخرين. إن لهذين المفهومين المختلفين للغاية صفة مشتركة، فكلاهما يعتبر المسبب أو المهيئ لأفعال الشخص. إن جوهر وجودهما وخصائصهما المميزة عند شخص معين تتيح لنا الاستدلال على الكيفية التي يرجح أن يتصرف هذا الشخص بموجبها أو الكيفية التي ينبغي عليه - في أوضاع معينة - أن يتصرف بموجبها. لكن الإرادة الطبيعية متجذرة في الماضي ولا بد من تفسيرها في ضوءه، وهذه هي أيضًا حال الأشياء التي تخضع لعملية تطور جارية. بينما يمكن فهم الإرادة العقلانية أو الحسائية أو الاختيارية ضمن علاقتها بالتطورات المستقبلية التي تساهم في تحقيقها. تحتوي الإرادة الطبيعية على المستقبل في حالة جنينية (*In Embryo*)، في حين تحتوي عليه الإرادة العقلانية بوصفه صورة مجردة أو فكرة افتراضية.

(3)

تتصل الإرادة الطبيعية بالفعل بالطريقة نفسها التي تتصل بها الطاقة

---

(2) لم نستطع تعقب هذا المثل اللاتيني.

هذه المقولة اللاتينية تعود إلى سبينوزا: Benedictus de Spinoza, *The Ethics*, R. H. M. Elwes:

(trans.) (New York: Dover, 1955), prop. II, vol. VII. (المترجم)

بالعمل<sup>(3)</sup>، وتتدخل بالضرورة بشكل ما أو بصيغة ما في أي نشاط يكون الكائن الحي البشري فيه هو القوة المحركة، وهذا هو أساس «الفردية» (Individuality) بالمعنى النفسي للكلمة، وهي ملازمة للحركة الفيزيائية. لاستيعاب مفهوم الإرادة الطبيعية بشكل صحيح علينا استبعاد أي وجود باطن (جواني) في الموضوعات الخارجية وفهمها على أنها ترى أو تختبر ضمن واقعها الذاتي فحسب. بالتالي فنحن نتعامل هنا مع الواقع والسببية في النفس البشرية فحسب؛ مع مجرد العطف وسلاسل من المشاعر المتعلقة بالوجود والغرائز والأفعال التي يمكن أن ينظر إليها في مجملها المتشابك على أنها تنشأ من البنية الأساسية الموروثة للكائن الفرد. إن هذه هي الحال دائماً على الرغم من أن التطور الخاص بذلك الكائن سيكون مشروطاً وخاضعاً للتعديل من خلال الأحاسيس المادية (التي تعمل بالطريقة نفسها، أكانت تنبع داخلياً من اعتماد الجسم على الغذاء والمواد الأخرى، أو ما ندعوه عادةً بالعالم الخارجي).

من ناحية أخرى، تسبق الإرادة العقلانية النشاط الذي يتصل بها وتبقى منفصلة عنه. وعلى الرغم من أنها لا توجد خارج ميدان الفكر فهي لا تتحقق إلا من خلال الفعل، ولكنها في كلا مستويي «الذات» (Subject) أو «الفاعل» (Agent) تقوم بتسيير الجسم بوساطة محفز خارجي (فيبدو الجسم هنا مجرد غرض ساكن)<sup>(4)</sup>. إن «الذات» هي تجريد، فهي «الأنا»<sup>(5)</sup> (Ego) الإنسانية مجردة

---

James Clerk Maxwell, *Matter and Motion* (London: Routledge and Thoemmes Press, 1996), (3) chap. 5.

(4) جرى تغيير المفردة اللاتينية inert بمعنى «ساكن» في الطبعة الأولى إلى المفردة الألمانية bewegungslos، وذلك غالباً بوصفه جزءاً من محاولات أوائل القرن العشرين لاستعادة استخدام اللغة الألمانية.

(5) لا علاقة لهذا المفهوم بالأنا الفرويدية إطلاقاً، بل يكاد يكون مناقضاً لها، فتونيز يتحدث عن الأنا بوصفها صيرورة واعية مرتبطة بالتفكير ومؤثرة في الإرادة بينما تقوم مدرسة التحليل النفسي على اعتبارها لاواعية في جزئها الأكبر. يجب التذكير كذلك بأن تونيز نشر كتابه للمرة الأولى في عام 1887، أي قبل حوالي 12 عاماً من نشر سيغموند فرويد كتابه المعروف تأويل الأحلام (1899) وشروعه في رسم تفصيلات مدرسته في التحليل النفسي. (المترجم)



من الصفات الأخرى كلها ومصوّرة بوصفها كياناً مفكراً بحثاً يمكنه استحضار العواقب الأكيدة أو المرجحة للأفعال التي قد يشرع بها وحساب النتيجة النهائية، وهذا يوفر له مقياساً لتصنيف هذه الأفعال الممكنة وترتيبها واختيار ما يسعى إلى تحقيقه منها في المستقبل. بهذه الصورة يعمل الفكر بشيء من الإكراه الميكانيكي على الأعصاب والعضلات، وبالتالي أجزاء الجسم كلها. وحيث إن هذه الطريقة تصلح للنظر في المسألة ضمن الإطار المادي أو الفيزيولوجي فحسب، فإننا بحاجة إلى فهم التفكير نفسه بوصفه شكلاً من أشكال الحركة - أي وظيفة دماغية - وإلى فهم الدماغ موضوعياً بوصفه شيئاً حقيقياً يحتل حيزاً مادياً.

#### (4)

إن مشكلة الإرادة الطبيعية أو الأساسية - إذا نظرنا إليها بهذه الطريقة - معقدة بقدر مشكلة الحياة العضوية نفسها. ثمة نوع معين من الإرادة الطبيعية يوجد فطرياً لدى الجنس البشري، مثلما يتميز الجسد والروح في كل نوع حي (Species) من سواه. يسعى كل فرد لاستكمال وجوده الناضج - كالكائن الحي الذي يمثله - من النمو التدريجي المستمر من جنين يحتوي عوامله المحددة (الفكرية كما المادية) التي أنشئت من اتحاد خلايا الوالدين. وبالتالي يجب فهم الإرادة الطبيعية - في أصلها - باعتبارها خلقية وموروثة. مع ذلك فهي تحتوي - في مزيج الصفات الأبوية والأمومية وكذلك في الأحوال الخاصة التي تشكل بيئتها - على أساسيات النماء<sup>(6)</sup> إلى شيء جديد ومختلف، أو في الأقل بعض التنوع أو التعديل. إن نماءها يتوافق مع كل مرحلة من مراحل النماء البدني - فهي تحتوي القدر ذاته من القوة والتماسك الموجودين في

(6) في هذا الفصل - وحيث كان ذلك ضرورياً - نجد أنفسنا مضطرين إلى ترجمة مصطلح (Development) بكلمة «نماء» أو «تنامي» الذي يفيد المعنى العام، تمييزاً له من المعنى الخاص لـ «التطور» (Evolution) الذي قد يحيل القارئ على المفهوم الدارويني، خصوصاً أن تونيز يتناول موضوعه هنا بشكل أكثر التصاقاً بالبيولوجيا والفيزيولوجيا، وأن التزامن بين تونيز وداروين (أصل الأنواع، 1859) قد يبرر هذا النوع من الخلط. (المترجم)

الجسد الفيزيائي. لا بد من النظر إلى النمو العضوي بوصفه عملية عفوية، وكذلك الحال بالنسبة إلى نماء الإرادة الطبيعية أو الغريزية.

لقد توصلنا إلى فهم هذا النمو بوصفه كتلة ضخمة من القوى الحركية المتسارعة التي تتعاضد وترداد تعقيدًا عبر الأجيال التي تربط بين الكائن الفرد والأشكال البدائية للمادة العضوية. ضمن هذه العملية يكون الدور الخاص للإرادة الجسدية أقل وضوحًا كلما كانت أقرب إلى أصولها البدائية، على الرغم من أن العملية تبقى ناشطة بطرائق أخرى من خلال الضغوط ضمن البيئة. لكن هذه الظروف الخارجية تبرز كثيرًا باعتبارها متميزة من الميول الفطرية، وعندئذ فحسب يمكن كشف التغيرات التي تحدث بوساطة الإرادة نفسها باستقلال نسبي عن الإمكانيات الموروثة. تكاد تكون هذه التغيرات معدومة في الجنين، لكنها ضخمة عند الطفل، وتزداد - بصفة عامة - لمواكبة التقدم في السن. على الرغم من أن الإرادة كالجسم تختلف في كل نقطة على محور الزمن، فإن نماءها الفردي - لدى رؤيته بهذه الطريقة - قد يعتبر تابعًا لأفعال إرادية يقتضي وجود كل منها وجود الأفعال الإرادية التي سبقته كلها- التي تشكل مجتمعة قوة الكائن الحي حتى تلك اللحظة - إضافة إلى خصائص معينة يفترض أن تأتي من مؤثرات خارجية. إن الأفعال السابقة تعود مباشرة إلى الطبيعة الأساسية والإرادة الأصلية الغريزية. وهذا يشملها بطريقة احتياطية لا باعتبارها منطقية، بل لأنها احتمالات عملية، بل وحتى أرجحيات، قد تصبح حتمية في ظل أوضاع معينة، وبالتالي تنجح في البروز إلى الواقع.

في هذه العملية تصبح المواهب أو الميول الطبيعية كفاءات عملية، لكنها [أيضًا] تستمر في العمل بوصفها دوافع كامنة جبارة ضمن صلة غير منقطعة بين الجوهر الداخلي للإرادة البدئية ونمائها وتفرعاتها اللاحقة. إن اعتبرنا هذا النمء متجهًا نحو النضج في نقطة معينة، فإن الإرادة تواجه العالم المادي حينئذ بوصفها كيانًا ناضجًا تام النمء يتأثر بالآخرين من ناحية، كما يؤثر فيهم من ناحية أخرى. ويمكن اعتبار هذين التفاعلين «أفعالاً إرادية» بمعنى واسع، حيث إن الإرادة في درجة نضجها الكاملة قادرة على الاختيار بين السماح

أو عدم السماح لنفسها بالتغير. لكن تلك القوى التي تسبب «معجزة» التطور (Evolution) تبقى فاعلة، حيث تسعى إلى إظهار الفاعل الحقيقي لفعل الإرادة هذا في صورة نظام أعلى أو مبدأ بيولوجي تنشأ عنه هذه القوى.

يمكن تطبيق الاعتبار ذاته على «الفرد» نفسه (ما دام يخدم هذا المفهوم غاية ما)، وبالتالي إذا كنا نعتبر تطور الفرد مجسداً في «إرادته» - بينما نعلم جيداً أن ثمة جهلاً مطلقاً (Infinite Unknown) يساند هذه العملية بفاعلية - فعلينا أيضاً أن نتعلم رؤية الإرادة بوصفها نوعاً من النشأة والنمو خارج حدود التطور أو في ما وراءه<sup>(7)</sup>. علينا فهم الذات العقلانية بوصفها رمزاً يمثل من يمكن القول إن الأشياء تحدث له على الرغم من أنه هو نفسه ينقذها. ولإجراء التمييز كان علينا تأكيد العمليات التغييرية الكبرى، لكننا واعدون في ذواتنا هذه العمليات وحدها بسبب إحساس عام بنشاط يتزامن مع فهمنا الذاتي للحالة الإجمالية، ويتقبل كل ما يكون لنا دور فيه.

## (5)

يفرق التصنيف الأكثر عمومية للأعضاء والوظائف الحيوانية بين وظائف الحياة النباتية (الداخلية) ووظائف الحياة الحيوانية (الخارجية). ومن المنطقي افتراض وجود وعي إنبائي وآخر حيواني، كلاهما (كما هي حال البنى الفيزيائية للجسد) متحدان ومحددان بعضهما بشكل متبادل ضمن إرادة الحيوان. لكن هذه الصلة تتخذ أهمية خاصة في ميزات الكائنات البشرية ونشاطها الخاص إلى درجة تصبح معها ضرورية - من وجهة النظر السيكلوجية - لتفريق الإرادة البشرية أو الفكرية (وشكل الحياة الخاص الذي يتلاءم معها) عن أنواع الإرادة الحيوانية أو النباتية التي تختلف عنها، بالطريقة نفسها التي تختلف فيها تلك الكائنات في ما بينها.

(7) ثمة أصداء هنا من مفهوم هيربرت سبنسر عن «العظيم الذي لا يمكن معرفته» (Great Unknowable) الذي يساهم في أساس الظواهر الطبيعية كلها، ومن مفهوم شوبنهاور الشامل عن «الإرادة» التي تستخدم الوعي الفردي باعتباره مجرد أداة لحفظ النوع، لكن سبينوزا هو المصدر الأقرب الذي كان تونيز يدرسه في ثمانينيات القرن التاسع عشر، يُنظر: Spinoza, pp. 48-53.

يمكننا إذاً التفكير في ثلاثة أطباع متحدة في التركيب الإنساني، اثنان منها متحدان في التركيب العام لأي حيوان، يحدد نشاط الوعي العضوي أو النباتي عمومًا من خلال الإحساسات المادية، في حين يحدد ذلك الخاص بالوعي الحيواني من خلال الإدراكات أو الانطباعات البصرية (محفزات حسية أو حركية)؛ وذلك الخاص بالوعي العقلي من خلال الأفكار أو الانطباعات اللفظية (محفزات فكرية أو عقلية لا يمكن قياسها من حيث المادة أو الحركة). تشكل الحياة «الإنبائية» أساس كل شيء آخر، وتبقى ثابتة إلى حد كبير، كون وظائفها المميزة كلها مجرد تنوعات واستنساخات لهذا المستوى الأساس من الوجود الذي ينحصر بشكل كامل في صيانة وتكاثر واستنساخ نفسها والطاقة التي تتطلبها تلك الوظائف والشكل الذي يحافظ على تماسك مختلف أجزائها المكونة. فهي معنية بالوجود والفعل بوصفهما غايتين في ذاتيهما: امتصاص المواد اللازمة ودوران المواد الغذائية وصيانة أعضائها وتجديدها. أما الحياة الحيوانية فتشكل أساسها الحركة الخارجية: إنفاق الطاقة الضروري والطبيعي المرتبط بالأشياء والمخلوقات الأخرى من تحفيز وتقلص للعضلات لتغيير موضع الكائن كله أو أجزاء منه. وأخيرًا يُعبّر عن الحياة «العقلية» بالتواصل، أي التفاعل بين الكائنات من النوع نفسه من خلال الإشارات، ولا سيما الكلمات التي يُنطق بها باستخدام الأعضاء الصوتية. يتطور هذا إلى التفكير الذي يتكون من التواصل مع النفس من خلال الحديث بصوت عالٍ أو بصمت. إن التواصل عامة كامن، ويمكن التنبؤ به في الحياة الحيوانية، لكن القدرات والنشاط الذي يخصه تتضاعف وتكثف وتعزز من خلال الكلام والتفكير. لا بد من فهم هذا الصنف الثالث من الإرادة كنوع من النماء الارتجاعي (Retrospective) للصنف الثاني تمامًا كما هو الصنف الثاني ارتجاع للأول. توجد هذه الأنواع الثلاثة معًا في الإرادة الطبيعية أو الميل الطبيعي للكائنات البشرية وتشكل سوية وحدة مترابطة. يجري تعريف الميل الطبيعي العضوي من حيث علاقته بالإرادتين الحيوانية والعقلية؛ والتعبير عن الميل الحيواني من خلال الإرادتين العضوية والعقلية؛ تكون الإرادة العقلية ذاتها مشروطة بالإرادتين العضوية والحيوانية. إن جمع

القوى المحركة الكامنة كلها موجودة في الحياة العضوية؛ ويحدد اتجاهها وشكلها من خلال الحياة العقلية؛ أما أهم جوانبها اليومية، فهي أكثر وضوحًا في الحياة الحيوانية<sup>(8)</sup>.

عند هذه النقطة سأعرض عددًا من المفاهيم السيكولوجية باعتبارها الأشكال المميزة للإرادة الطبيعية البشرية. تظهر الإرادة نفسها في هذه الأشكال من خلال تأكيد الأشياء الأخرى أو إنكارها. وتحدد المصطلحات التي سأقوم باستخدامها المعنى الإيجابي وحده، لكنها تتضمن سلبيات أيضًا يمكن تمييزها: «الإرادة» مثلًا بمعنى «الرغبة في الشيء» هي عكس «الرغبة عنه»<sup>(9)</sup>. في كل حالة من هذه الحالات، ترتبط الجوانب العقلية للعمل والحركة بتلك الجوانب المتعلقة بالإدراك والحس والتفكير إلى درجة أنها تمثل نظامًا مترابطًا متعاضداً، تمامًا مثل الجهاز العصبي المركزي في فيزيولوجيا الحيوان. وبالتالي، فإن كل إحساس معين هو دائمًا الأصل أو الدفعة التي تفضي إلى إنفاق محدد من الطاقة ينتج عن ذلك الإحساس، ويتبع بشكل لا مفر منه خط المقاومة الأقل أو الجاذبية الأقوى. ومجددًا يرتبط الميل إلى الرد أو إلى التعبير عن النفس بطريقة معينة بشكل وثيق مع الأحاسيس التي تنتجها موضوعات معينة. ويمكن فهم الإرادة بوصفها عملية تتعلق بهذه الموضوعات، أي الطريقة التي يجري إدراكها بها والفعل الذي يلي ذلك - أو بوصفها اتصالاً بين المنبهات الداخلية والفعل الخارجي. في كلا نوعي العلاقة هذين، إذا كانت الإرادة إيجابية وبناءة فإنها تضبط نفسها من خلال طابعها الخاص ونهجها الخاص؛ وتنخرط في العالم الموضوعي مستعدة وراغبة في اتخاذ الفعل الملائم.

(8) لمزيد من تطبيق تونيز للميادين «الإنبائية» و«الحيوانية» و«العقلية» في الحياة الاجتماعية والسياسية، انظر لاحقًا، ص 359-361. تتقاطع هذه الرؤية بشدة مع تقسيم هوبز للحكومة المدنية إلى فروع «تغذوية» و«محركة» و«عقلانية»، يُنظر: Thomas Hobbes, *Leviathan; Or the Matter, Form and* Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, Sir William Molesworth (ed.), 11 vols. (London: [n. pb.], 1839-1845), chap. 29.

(9) ثمة لعبة لفظية باستخدام *der Wille, der Unwilleand, der Widerwille* لم نستطع نقلها ضمن الترجمة. [فعلنا ذلك في الترجمة العربية (المترجم)].

(6)

إن التوق المتأصل في الكائن البشري لبعض الموضوعات والنشاط هي نسخته من الغريزة الحيوانية العامة، وهو ما سأسميه تفضيله أو رغبته في اللذة<sup>(10)</sup>. من هنا يمكننا تفسير ما يمكن تفسيره من خلال النماء والنمو الطبيعي للجوانب النفسية المحددة بيولوجيًا من التكوين الإنساني. إن هذا تعقيد (Complex) الغرائز العضوية الذي يخترق حياة الإنسان ويسيطر على أفعاله وأفكاره ومساعيه. إن الأفكار أو الأحاسيس المتميزة كلها مستمدة من هذا المبدأ الجامع الأساس، ومرتبطة بعضها ببعض بواسطة حتمًا. ويتميز هذا المبدأ الجامع بثلاث سمات مختلفة: (أ) الشغف الواضح والبسيط بالحياة نفسها تأكيدًا للنشاط والأحاسيس المعززة للحياة ونبذًا للمثبط منها، (ب) رغبة التغذية والنشاط والأحاسيس التي تتلاءم معها، (ج) والرغبة في التكاثر. ويُعبّر عن هذا المبدأ بشكل أشد في السمة الثالثة، حيث التكاثر هو جوهر الحياة، لكنه لا يصنف نوعًا خاصًا من الرغبة إلا لأنه يتطلب أحاسيس ونشاطًا خاصًا به.

هذه الحاجات والرغبات التي تتوافق مع وظائف مشتركة بين الكائنات الحية كلها، تضرب الوتر الرئيس في تآلف المشاعر الإنسانية. إن كل ما يحب الفرد أو يكرهه - على تفاوته - يشكل الخصائص الدائمة والموقته لهذا الفرد، كالمزاج والحالة الصحية اللذين يؤثران فيه اعتمادًا على اللياقة البدنية لأعضائه ودرجة راحتها. وعادة ما تكون هذه العوامل عوامل مادية فحسب؛ بينما في الواقع الفعلي نرى أن كل ما يسعد الروح - أي الحياة العقلية للشخص - يعتمد بشكل واضح على هذه الشروط كما يؤثر فيها. لكن الحواس والجهاز العصبي هما الوسطاء الأساس والضرورية بين العالمين الخارجي والداخلي، في الأقل بالنسبة إلى أشكال الحياة الحيوانية. فالحواس تحصل على إشباعها - كباقي

---

(10) إن نقاش تونيز في الرغبة والألم يبدو وثيق الصلة بالمذهب النفعي الإنكليزي (Utilitarianism)، لكنه مستقى في الواقع من كتاب: Spinoza, pp. 140-155. في هذه الفقرة تستحضر مفاهيم المصلحة والعادة والذاكرة (das Gefallen, die Gewohnheit, das Gedächtnis) الثلاثية المذكورة في الفقرة (1) من الفصل الأول في القسم الأول.

الجسم - جزئياً من نفسها اعتماداً على خصائصها وحالتها وحالات الأعضاء الجسمانية الحيوية. كما تحصل على متعتها من بيئتها المحيطة، أي من العالم الخارجي الذي تختبره بعدد من الطرائق الخاصة المرغوب فيها والمنفردة. ولا تسبب مشاعر السرور أو النفور ردات فعل كهذه، بل هي ردات الفعل ذاتها حين تتحول إلى تعبيرات إرادية من خلال تقلصات عضلية تحفزها النهايات العصبية.

يمكننا استكشاف أسباب هذه الحركات بطريقتين مختلفتين. يمكننا أولاً اعتبار أنها تشكل تفسيراً للحياة نفسها، ولنشوء الحياة الفردية من الحياة بشكل عام؛ وهذا ما يضع بين أيدينا نظرية عن تحريض الأعصاب الذي تقوم به قوى خارجية، فإما أن ينتقل بعد ذلك إلى العالم الخارجي أو يخمد في حالة من اللانشاط النسبي (مع وصول الجزئيات إلى حالة توازن جديدة). أو يمكننا النظر إلى تاريخ العواطف وتفاعلها، وهما في أي حال ليسا سوى الواقع الذاتي لهذه الظواهر البيولوجية. فكل خلية وكل نسيج وكل عضو يشكل حالة معقدة من الإرادة الموحدة، أكان على الصعيد الداخلي أم على صعيد العلاقة مع العالم الخارجي. وهذه أيضاً هي حال الكائن الحي بوصفه كلاً. إن التبدلات في الكائن الحي - أي الانبعاثات العصبية داخلية المنشأ التي تحافظ على الحياة مشروطة دائماً بالانطباعات المختلفة المتواقفة التي تُستقبل من الخارج. وفي حالة الكائن البشري، نرى أن هذه الاستجابات لا تنتمي إلى المجال المخي - الحيواني، إلا حين تنشأ من تلك المراكز التي تتحكم في الحياة العضوية، وهذه هي الحركات الغريزية أو ردات الفعل التي يُقبل بوساطتها إحساس معين أو يُرفض. يبدو الموضوع كما لو أن الذكاء العام يطرح الأسئلة على عالم الأشياء بوساطة الحواس، موعلاً في اختبار خصائص هذه الأشياء ووزنها ليصل إلى حكم وتقرير ما إذا كانت تجذبه أم لا، وما إذا كانت جيدة أم سيئة. ولا تتدخل المراكز والأعضاء الحيوانية والمخية نفسها هنا (في الحبل الشوكي والدماغ) إلا كتعبيرات عن الحياة النباتية، معتمدة على الجهاز العصبي الودي<sup>(11)</sup>. في

---

(11) يقصد هنا بالجهاز العصبي الودي (بوصفه معاكساً للجهاز الدماغي الشوكي) ألياف وعقد العمود الفقري التي تنظم الدم والأحشاء.

هذا السياق يمثل كل تفصيل من تفصيلات الطابع الفردي لأعضاء الحس - الذي ينشأ بدوره من الاستعداد الطبيعي - أنواعًا من التفضيلات بعدد الأفعال الإرادية الإيجابية أو السلبية. توضح الحواس الذاتية أصلًا - كحاسة اللمس والشم والتذوق - هذه الخاصية، فهي أعضاء غالبًا ما «تستمتع» بشكل مباشر.

## (7)

ثمة مظهر آخر للشكل «الحيواني» للإرادة الغريزية، الذي يجب تفريقه عن مجرد التفضيل، ألا وهو العادة. فالعادة هي الرغبة أو المتعة التي تنتج عن التجربة. إن الأفكار التي كانت في الأصل مادة لامبالاة أو نفور تصبح أكثر قبولًا من خلال ارتباطها واختلاطها بأفكار تجلب المتعة في المقام الأول. فهي في نهاية الأمر تدخل دوامة الحياة لتسري - لو جاز التعبير - في الدم. إن التجربة هي الممارسة الدورية نفسها<sup>(12)</sup> والممارسة هي ما يعزز العادة، تمامًا كما أن التطور الطبيعي المجرد هو ما أنتج غريزة المتعة. إن الممارسة المتكررة بدايةً هي ذاتها جديدة<sup>(13)</sup> في التطور، وعلينا تفسير كيفية تشارك الجزئين معًا في الوقت الذي تصبح فيه الممارسة عاملاً محددًا معزولًا عن النماء التطوري وموازيًا له. يحدث هذا حين [يبدأ] امتلاك الظروف أو الشروط لتأثير أكثر حزمًا على الوجود الفردي الذي يواجه حينئذ مهمة أكثر تعقيدًا هي تنسيق انطباعاته. في المسار الطبيعي للحوادث يكون النماء والنمو سهلين وصریحين ويؤثران في الكائن الحي بوصفه كلاً. يصبح استخدام الأطراف - الصعب في البداية - سهلًا من خلال التكرار المستمر محوّلًا الحركات الغامضة المتزعزعة إلى حركات واثقة، مشكلاً الأعضاء الخاصة والطاقات المخزّنة والنتيجة هي تراكم

---

(12) die Übung: الممارسة بمعنى العمل المتكرر للقيام بالمهمة ذاتها، ويمكن ترجمته أيضًا

«تمرين» أو «تدريب».

(13) يصور تونيز المسألة هنا على أنها أشبه بالجلب المجدول المؤلف من جديلتين ملتفتين على بعضهما، لكنه هنا يقوم بدمج صورتين في آن، فهو يفترض أن الممارسة هي إحدى الجديلتين والتطور هو الجديلة الأخرى، وهو ما يقصده بالقول إن الممارسة معزولة عن التطور لكنها موازية له. في الوقت ذاته يرى تونيز أن الجلب الذي تشكله الجديلتان معًا هو النماء التطوري، ما يثير جدلاً بشأن كون الممارسة جزءًا من التطور أم خارجه يماثل الجدل بشأن نظرية لامارك في التطور المكتسب. (المترجم)



عدد لا محدود من التأثيرات الضئيلة. تسبب الأشياء العدائية والكريهة الألم وتحرض القوة الظاهرة للأشياء الغريبة وغير المألوفة على نشوء الخوف، لكن هذا يقل مع التكرار المتردد، إذ يعبر الخطر من دون إحداث أي أذى<sup>(14)</sup>، بهذا فإن الأشياء المخيفة أو المكروهة تصبح محتملة في البداية، بل وفي النهاية مقبولة. يمكن التجربة أيضاً أن تحرض العكس - كسر العادة لدى الفرد وارتداده إلى ما كان عليه. يمكن تجاوز المعوقات التي تعترض طريق القبول السهل والصريح لشيء ما من خلال قوة الفرد التي تتزايد مع الاستعمال، لكن لتزايد القوة هذا حدوداً طبيعية لا يمكن تجاوزها. ونقصد بفرط الاستخدام فرط الإرهاق الذي قد يحدث إما على حساب الأعضاء الأخرى (ما يسبب لها الإصابة) وإما يؤدي إلى استنفاد للعضلات المستخدمة أولاً ثم للكائن الحي كله، أي استنزاف الطاقات المخزنة من دون إمدادات كافية. يفسر هذا سبب تحول النشاط السهل والطبيعي في الأصل إلى صعب في الأمد البعيد، ومستحيل في نهاية الأمر، فتفسح المتعة المجال للامبالاة أو حتى الألم؛ وربما يتحول الجوع والعطش إلى تخمة من خلال الانغماس المفرط، وقد تصبح الرغبة الجنسية نفوراً. عموماً، قد تتحول الرغبة العاطفية إلى كراهية واشمئزاز.

مع ذلك، فإن ما يحدث أساساً هو أن عادةً تتشكل، كلما تسلم ميل أساسي موقع القيادة، وما كان في الأصل يروق المرء فحسب، يصبح مفضلاً بشكل فاعل. وبالتالي تصبح أنواع خاصة من النشاط اعتيادية بالتحديد باستمتاع أكبر من أي وقت مضى على أساس تفضيلها، فتنشأ طريقة محددة للعيش (متضمنة البيئة الطبيعية) - كونها اعتيادية فحسب - تصبح مقبولة للحيوان وتتحول في النهاية إلى لازمة؛ وينطبق هذا على اتباع نظام غذائي معين واختيار مكوناته من النوع ذاته. في هذا الصدد يكون الإنسان حيواناً بشكل كلي وتام،

---

(14) يتعارض هذا الرأي بشدة مع الرأي الفرويدي الذي يرجح أن هذه ليست القاعدة لدى البشر بل الاستثناء، وأن ردة الفعل المعتادة تجاه التجربة المؤذية البدئية هي كبت المشاعر وحفظها وتكرارها حتى عند عدم وجود أي ضرر كما في حالة الخوف من الأماكن المغلقة أو من القطة. إن تكرار هذه المشاعر المخالفة لكل منطق وعدم القدرة على مقاومتها أو معرفة سببها أو تفسيرها هو تعريف فرويد للعصاب. (المترجم)

وإن بطريقته الخاصة. فكما يقول المثل: الإنسان مخلوق العادة، عبد عاداته، وهلم جرا... وهذا ينال لبّ القضية. فلدى مقارنة الإنسان بوصفه فصيلة بالفئة الكبرى الأخرى من الكائنات العضوية، [نجد أن] العادة تشكّل جزءًا أساسيًا وكبيرًا من عقله. وكما أن جمع الممارسات المنتظمة كلها - وبالتالي العادة - تتطلب بعض الإدراك الحسي، فإن العادة تفترض في البشر فهم الإشارات في شكل كلمات. يعتاد الحيوان أولاً تلك الموضوعات التي ترتبط مباشرة بنشاط حياته، وينمو في ما بعد معتادًا على حركات ومهام معينة ضرورية تعتمد على تصورات خاصة يجب عليه تنفيذها مرارًا وتكرارًا، التي ترتبط بسلسلة من الإدراكات والتصورات ذات الصلة التي يجب عليه اعتيادها أيضًا، وتشكل في مجملها أساس عملية مشتركة بين الحيوانات العليا كلها: عملية تشكيل الاستنتاجات، أي إكمال الحقائق التي بين يديه من خلال ترابطات قائمة أساسًا. هذا هو ما نعنيه مَلَكة العقل (Faculty of Reason).

إن هذه الأنواع من العادات في الطبيعة الإنسانية هي مجرد تنوعات متخصصة ومعدلة [للسلوك الحيواني الأكثر عمومية]. ويمكننا التفريق بشكل خاص بين عادات العيش والعمل والتخيل، وهي كلها مرتبطة في ما بينها بعدد وافر من الخيوط المتشابكة. إن أكثر ما هو لافت هنا - كما نعلم جميعًا - هو طريقة تشابه الأشياء التي يعرفها الأفراد ويستطيعون فعلها مع الأشياء التي يستمتعون بفعلها؛ فالقدرة على فعل شيء هي في ذاتها شعور بالقوة وتوق ورغبة للقيام به فعلاً؛ فكل كائن عضوي يشعر بنفسه مدفوعًا للعيش بهذه الطريقة للحفاظ على نفسه في حال جيدة. فالعضو الذي لا يستخدم، أو القوة التي لا تمارس، فإن مصيره الضمور (atrophy)، في حين أن استخدامه هو الطريقة الصحيحة لنمائه. من هذا المنطلق يمكننا أن ندرك السبب في أن العادة - باعتبارها المبدأ الأساس لمعرفة كيفية القيام بشيء ما - هي الإرادة نفسها في حالة الفعل؛ إذ لو أمكن الأفراد أن يفعلوا شيئًا ما، فإنهم يفعلونه بسهولة وسرور، فهم يريدون القيام بذلك. من ناحية أخرى، لو أن شيئًا ما كان غير مألوف، فسيجده الأفراد أكثر صعوبة أو إيلاّمًا، ويجدون أنفسهم غير راغبين في القيام به. تحمل التعبيرات في اللغات القديمة أهمية في هذا الصدد.

فكلمة philein اليونانية التي تعادل قولنا «أنا أحب» تعني «أنا معتاد على القيام بكذا وكذا»، وهناك أيضًا المصطلح الخاص ethelein الذي يعني «أريد أن» و«أنا على استعداد كي»، لكنه يعني بشكل لافت أيضًا «لدي ميل إلى». يمكننا أيضًا أن نأخذ الكلمة الرومانية consuetudo التي تدل على أن كل شيء أحدثه العقل واستوعبه يصبح جزءًا أساسيًا منه؛ يشير المكون<sup>(15)</sup> suum (المشتق من الجذر sva-) إلى أن الدم والتنفس من الأمور الموروثة، بينما يعني consuetudo أن المميزات المكتسبة حديثًا أصبحت مشابهة لهذين الأمرين. أخيرًا لننظر إلى معنى العادة ذاته [Gewohnheit] وإلى الكلمة الإغريقية المرادفة (ethos)، فكلاهما تشيران إلى ما نسميه استقرار الأفكار والاندفاعات، إذ وجدت مسكنًا ثابتًا أو وطنًا. إن انتشار هذه الأفكار ضمن الجماعة [Gemeinschaft] يرتبط بهذا المكان المحدد، فتتكيف معه بشكل تام، وبهذا تصبح أكثر تشابكًا بكثير معه وفي ما بينها. لذا فإن للعادة أو التقليد العلاقة نفسها مع العقل - في الشكل المحدد بالفطرة السليمة - التي تمتلكها بوصفها المتعة أو التفضيل لأعضاء الحس المختلفة ووظائفها.

## (8)

إن الشكل الثالث للإرادة البشرية الطبيعية هو ما سأسميه الذاكرة (Memory). وهو ليس إلا تطورًا خاصًا للشكل الثاني، ويحمل المعنى نفسه بالنسبة إلى المراكز المخية العليا المتطورة بشكل ملحوظ في الإنسان، كما هي حال المفهوم الأكثر عمومية للإرادة الطبيعية بالنسبة إلى العمود الفقري. تُفهم الذاكرة هنا على أنها الجوهر الأساس للحياة العقلية، وبالتالي على أنها خاصية مميزة للإرادة الطبيعية في ظهورها عند البشر. وباعتبار أن الإنسان يتطابق في أصله مع أشكال الحياة العضوية الأخرى، فمن الملائم إذاً الحديث عن الطابع الحقيقي للإرادة، كما يتمثل بأوضح ما يمكن في الذاكرة أو تداعي الأفكار (إذ في هذا الشكل تصل الأحاسيس والتجارب إلى حالة من الوجود

(15) في اللاتينية بمعنى: «له» أو «خاصته». (المترجم)

المستقل نسبياً)، ومن المؤكد أن الذاكرة تعرّف غالبًا أنها صفة وقدرة عامتين للمادة العضوية (بحسب هيرينغ وهايكل وبتلر وسيمون). فقد جرت محاولات لوصف الغرائز الحيوانية على أنها ذكريات موروثة<sup>(16)</sup>، لكن يمكن اعتبارها عادات فحسب، وهي في الواقع ليست سوى ذلك حين يُنظر إليها من باب علاقتها بالنوع لا الفرد، حيث استوعبت الغرائز العضوية الأصلية هذه القدرات والتفضيلات، وتميل إلى تخليدها بشكل يتجاوز الحياة الفردية، وترتبط بالجواهر الغريزي بشكل أقوى وأكثر ألفة<sup>(17)</sup>.

ترتبط العادة والذاكرة بطريقة مشابهة؛ ينفصل مفهوم الأخيرة عن الأولى لكنه يميل في الوقت نفسه إلى الانحدار إليه كقوة دائمة البأس. في هذا المعنى وضع عالما النفس الإنكليزيان (لويس ورومينز) نظرية الذكاء المنحط (Lapsing Intelligence) بوصفها صيغة لظاهرة معروفة: إن الأفعال المسماة إرادية، أي تلك التي تنطوي على التفكير (أو - في حالة الحيوانات - بعض التصورات أو الصور الذهنية) تصبح لإرادية أو لاواعية<sup>(18)</sup>. وهذا يعني أنها تصبح بالتدرج في حاجة إلى تحفيز أقل لقدحها، وهي عملية تكشف عمومًا أن النشاط الفكري أصبح مشحونًا بقوى تفعيل ذاتية خاصة به. لكن علينا أن نتذكر أن أنواع

---

(16) ريتشارد فولفغانغ سيمون (1859-1918) (Richard Wolfgang Semon): عالم في الحيوان والأثرولوجيا، اشتهر بعد عمله عن النقل الفيزيولوجي للذاكرة. لم يظهر كتابه الضخم الأول إلا بعد نشر الجماعة والمجتمع، لكن تونيز كان يعلم غالبًا بشأن النظرية التوفيقية لجامعة فينا التي استند إليها.

إيولد هيرينغ (1834-1918) (Ewald Hering): كان من أعلام البحث في الجهاز العصبي البشري، وصاحب نظريات في الضوء والرؤية. انتشرت أفكاره عن «الذاكرة الجذرية» في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية بواسطة كتاب صامويل بتلر (Samuel Butler) الأكثر مبيعًا للذاكرة اللاواعية الذي طُبعت منه طبعات كثيرة في سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته.

إرنست هايكل (1834-1919) (Ernst Haeckel): أستاذ علم الحيوان في جامعة فينا، تلميذ داروين ولامارك؛ كان له تأثير كبير في تطبيق نظرية التطور على الأثرولوجيا الاجتماعية.

(17) هذه الفقرة المهمة توضح رأي تونيز بأن «وراثه الصفات المكتسبة» عملية اجتماعية و«إنسانية» أكثر من كونها بيولوجية.

George Henry Lewes, *The Physical Basis of Mind... Being the Second Series of Problems of Life and Mind* (London: Trübner and Co., 1877), pp. 367-380, George John Romanes, *Mental Evolution in Animals* (London: Kegan Paul; Trench and Co., 1883), pp. 178-180.

الإحساس والتفاعل كلها لا يمكن تفسيرها إلا من خلال مصدرها المشترك في وحدة الكائن الحي التي تحتوي على أصل، أي ارتباط من هذا القبيل.

إن الذاكرة - بالمعنى التقليدي للكلمة - هي القدرة على إعادة توليد الانطباعات، أما بوصفها مصطلحًا علميًا فهي تشير إلى القدرة على تكرار الأفعال الهادفة. ولن يكون لهذا معنى إن لم نفهم أن الانطباعات هي في ذاتها «أفعال»، وأن هذه الثنائية [بين الهدف المقصود والقدر المحتوم] مضمنة في مفهوم الحياة العضوية بوحدة نمطها التغذوي والتكاثري الذي ليست الأشكال الخاصة للحياة إلا تنوعًا له. يُحفظ هذا النمط الموحد من خلال النماء وجزئيًا من خلال الممارسة، لكنه في النهاية تركيب خاص لا بد من تعلمه ليحفظ. يقوم هذا التركيب بعمله في النشاط الذي يعتمد في جوهره على المهارات البشرية المميزة. يأتي التعلّم في جزء منه من خلال التجربة، وفي جزء آخر من خلال التقليد، لكن فوق ذلك كله من خلال تعلم كيفية عمل شيء ليكون عملاً صحيحًا وجيدًا - وتعلم الأشياء وطرائق التصرف التي تعتبر مفيدة ومجدية، وهذا هو الكنز الحقيقي المخبأ في الذاكرة - معرفة ما هو صحيح وجيد كي نحبه ونقوم به. إذ إن معرفة ما هو جيد وقبوله هما الشيء ذاته، كما هي الحال بين التآلف مع الشيء والتمتع به. لكن أيًا من هذه المواقف الإيجابية لا يقوم بالضرورة إلى فعل مقترن به، وحتى ضمن التركيب لا يحدث ذلك إلا حين تتغلب هذه المواقف على مقاومة جديرة بالاعتبار. إن الطريقة العامة في التعبير عن الحياة العقلية هي الكلام، أي اتصال مشاعر المرء الخاصة وأمانيه وتجاربه الفكرية المتنوعة بالآخرين، أو بالانعكاس الصامت بين المرء وذاته. اللغة نفسها شيء لا بد من تعلمه، أكان من حيث معرفة المعنى وقيمة الرموز الكلامية أو من حيث القدرة على دمجها واستخدامها؛ فالممارسة والعادة تؤديان أعظم الدور في هذا بلا شك. ومع ذلك فإن ما نقوله - إذ إننا نمتلك هذا الفن تحديدًا - يعتمد بشكل ضئيل على الفكر، فهو ينبع في العادة من تفضيلات لحظية أو نزوات مفاجئة يتضح معناها من السياق، خصوصًا مما يقال أو الأسئلة التي تُطرح. ويمكن دائمًا تفسير التفضيل أو المتعة أنها شكل من الحكم الغريزي (في اللغة الألمانية يتشابه المصطلح الذي يعني «كما أشاء» (as I please)

بالمصطلح «مع تحفظي» (at my discretion)<sup>(19)</sup>. من خلال فعل الاختيار تمارس المتعة سيادتها على كامل الحياة<sup>(20)</sup> - حتى حياة الخيال، وهو نوع من الذاكرة لا يقتصر على الكلمات، بل يعيد إنتاجها باستمرار - حال وجودها - في تركيبات معقدة متعددة، تمامًا كالبنى الخيالية الأخرى. بالطريقة نفسها تظهر مجموعات الأفكار المألوفة نفسها بأقوى ما يمكن كوظائف للخيال أو الذاكرة. وأخيرًا ثمة حالات يكون فيها ربط الأفكار في ذاته نتاج الذاكرة. يعني هذا أن هناك حاجة إلى التذكر أو إلى فكرة أو خاطرة مفاجئة تشبه وظائفها الميزان الذي يعين الفرد على فهم قيم الأفكار ومعرفتها قبل اعتبارها أفكاره الخاصة. ويشبه الكلام أنواع النشاط الإنساني الأخرى المرتبطة بشكل أساس في ما بينها بوساطة الخيال والذاكرة والعقل. إن هذه الأنواع من النشاطات هي ما يميز الإنسان بوضوح عن معظم الحيوانات - خصوصًا تلك الوثيقة الارتباط به بكونه مبدعًا وفنانًا.

لذا، فإن النوع ذاته من العلاقات الموجودة بين العقل [Verstand] - بمعنى الفهم العام - والعادة، وبين المعطيات الحسية والمتعة، يوجد أيضًا بين الذاكرة والأنواع الأخرى من العقل بمعنى قوة الكلام والفكر والفعل الانعكاسي [Vernunft]. وإذا كانت الذاكرة مزيّجًا من التفضيل العقلي والعادة، فإن العادة إذاً تعتبر شكلاً أدنى (حيوانيًا) من الذاكرة، بينما التفضيل شكل أهم يشتق من الحياة العضوية العامة.

**ملاحظة:** يعرّف سبينوزا الذاكرة أنها عنصر من الإرادة البشرية. راجع المقطع في آخر الملحق الخاص بالمسألة الثانية - المجلد الثالث من كتاب الأخلاق، الذي يبدأ كما يلي:

---

(19) das Gutdünken: الحذر أو التحفظ، كلمة تستخدم عادة ضمن التعبير nach Gutdünken بمعنى «كما تشتهي» أو «مع تحفظك»، وترتبط تاريخيًا بالمحاكمة الحذرة التي مارسها Gutsherren في المحاكم الإقطاعية. هناك مواز إنكليزي يصوّر الصلة مع فعل «يستمتع» (Gefallen) ضمن المصطلح «معتقل تحت متعة الملكة» أو «معتقل تحت رغبة الملكة» (Detained at Her Majesty's Pleasure).

(20) قد يكون في هذا الموضع صدى من جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) الذي يتناول السيدين المسيطرين «الألم والمتعة»، على الرغم من أن المصدر الأقرب هنا مجددًا هو كتاب الأخلاق لسبينوزا، في المجلدين الثالث والرابع منه: Spinoza, vols. III and IV.

هناك مسألة أخرى أريد تأكيدها هنا، وهي أن لا شيء مما نفعله هو قرار حر للعقل إذا كنا لا نتذكر أننا فعلناه. على سبيل المثال لا نستطيع أن نقول كلمة إذا لم نتمكن من استحضارها إلى الذهن، كما أن التفكير في شيء ما أو نسيانه بشكل إرادي أمر خارج سلطة العقل.

بعد أخذه الاعتراضات في عين الاعتبار يتابع سبينوزا:

ينبغي من باب الضرورة الاعتراف باستحالة تمييز القرار الفكري - الذي نحسبه حرًا - عن الخيال نفسه أو عن الذاكرة. فهو ليس أكثر من التأكيد الذي تتضمنه الفكرة بالضرورة لمجرد كونها فكرة. إضافة إلى ذلك، تنشأ هذه القرارات الفكرية في العقل حاملة الضرورة ذاتها التي تحملها الأفكار المرتبطة بأشياء موجودة في الواقع. إن من يؤمنون أنهم يتكلمون أو يصمتون أو يقومون بأي شيء وفق قرار حر خاص بهم، ما هم إلا حاملون بعيون مفتوحة<sup>(21)</sup>.

في أي حال، ينبغي أن نتمكن من صوغ هذه الحقيقة بدقة أكبر حين نناقش أشكال الإرادة الاختيارية.

(9)

سأجمل الآن في بضع تعميمات الأفكار الواردة حتى الآن، مع توسعتها لتشمل تعريف المزيد من المفاهيم.

(أ) النشاط البشري كله، تحديداً (بمعنى الوعي والروتين) الذي ينتمي إلى مجال الإرادة الطبيعية، يُستمد من صفاتها ومن حالتها «المثارة» في لحظة ما. يمكن فهم هذه الحالة بطرائق عدة، بوصفها مزاجاً أو عاطفة أو انحيازاً أو رأياً أو وهماً. لكنها تصنف بشكل عام على أنها شعور يشكّل حاملاً للمجرى الكلي: فحين «نتصرف وفقاً لمشاعرنا» نقوم بما اعتدنا القيام به أو ما يبدو جيداً لنا. في كل حالة ثمة كمية معينة من الطاقة العصبية في الدماغ

(21) من مقطع يناقش فيه سبينوزا أن القرارات العقلية والإحساسات الجسدية أشياء متطابقة: Spinoza, pp. 134-135.

تنتقل إلى العضلات، إن لم يمكن تفريغها في الدماغ نفسه. إن انتقال الطاقة هذه محدد جزئيًا بمعرض خارجي معين، وجزئيًا بالشبكة العصبية للجهاز العصبي التي تتبع بمساراتها المستخدمة الخطوط الأقل مقاومة. يعتمد هذا النشاط المستهلك للطاقة على استيعاب مخصص من الطاقة، إما بشكل سابق للنشاط وإما بالتزامن معه. لكن لا يمكن هذه الطاقة أن تقوم بعملها بفاعلية إلا في تربة خصبة أو أرضية موروثية. هذا العمل هو نماء الدماغ ونموه بوساطة الوظائف العقلية نفسها، المغذاة باستمرار بوساطة الجهاز العصبي الإنبائي. إن الطاقة أو القوة التي تمارس وتزداد من خلال هذه الوظائف - الممتصة من الخارج - تساهم في تكوين التجربة الفكرية. فهي تنتج من خلال النشاط - الفردي والمتصل - لأعضاء الحس التي تشارك مع قوة الدماغ الموجودة، وتتضمن أجزاء من التجارب السابقة. كما أنها تنضوي إلى نشاط الأعضاء الأخرى، خصوصًا تلك التي يُتحكم بها من خلال الحواس والدماغ. ومن أهم أنواع النشاط هذه في تأثيراتها قوة الكلام التي تنضوي إلى استخدام نشاط دماغي وعضلي شديدي التعقيد مدعومين بإدراك بوساطة حاسة السمع. ثمة عامل ثالث هو النشاط المستقل المثلث للدماغ نفسه: (1) يراجع ويعيد إنتاج أفكار فورية - وهي الوظيفة الأنقى لـ «الذاكرة». (2) ينظم هذه الأفكار ويربطها مشكلاً صوراً مستقلة لها حياتها الخاصة، وتكاد تومض أمام «العين الداخلية» - وهي عملية «ذاتية» للغاية محكومة بقوة مميزة للذاكرة ألا وهي الخيال<sup>(22)</sup>. (3) يحلل الصور ويركبها من خلال وسمها وقبولها ورفضها. يتخذ هذا شكل التذكر المتأني الذي يتفرع عنه فرع خاص هو نوع التفكير والحساب الذي يستخدم المقارنة والمفاهيم.

(ب) يعتمد نماء الأشكال المحددة من التفضيل - التوجه الأساس للإرادة - بشكل أساس على الشروط الداخلية - أي الميول الفطرية - ويكون أقل تأثرًا بالظروف الخارجية. أما في نماء العادات فقد يكون للطبيعة والبيئة

---

(22) من الممكن مراجعة قصائد الخيال لوردزورث: William Wordsworth, *Poems of* Imagination, vol. xii. «يومضون أمام تلك العين الداخلية، التي هي نعمة الوحيدة».



حصتان متساويتان، لكن الظروف الخارجية تسيطر في تشكيل الذاكرة. يمكننا أيضًا أن نضمّن المعادلة نتائج الممارسة المنتظمة، وذلك النوع الخاص من الممارسة المسمى بالتعلم. فإمكان الممارسة يعتمد جزئيًا بالطبع - كما هو معلوم - على الاستعدادات الفطرية، وبذلك قد تكون النتائج متغيرة، لكن القدرة الطبيعية الضعيفة قد ترتقي في وجود التصميم على الممارسة إلى درجة لا تقل عن القدرة الطبيعية القوية ضعيفة الممارسة. وينطبق هذا على المواهب نحو مهارات فنية أو منتجة محددة، كما ينطبق على الميول نحو أنماط معينة من السلوك أو الفعل أو الفكر عمومًا. إننا معتادون - وهنا تتطابق الرؤية التقليدية مع نظرية شوبنهاور - على التفريق بين الصفات الروحية الفطرية للنفس من ناحية والسمات الأخلاقية والفكرية من ناحية أخرى (من دون أن ندخل في نقاش الصفات الجسدية). لكن في هذه الحالة تكون الصفات الروحية وحدها قدرات حقيقية، في حين تكون السمات الفكرية والأخلاقية مجرد محبوبات أو مكروهات<sup>(23)</sup>. وسنفترض لغايات هذه الدراسة وجود أنواع مختلفة ببساطة من الإرادة تستمد واقعها الموضوعي من البنية الجسمانية العامة، لكنها تكون في شروط معينة قادرة على الوصول إلى نوع من التلبية الأعلى، وتكون ظاهرة بأوضح ما يمكن في الأشياء وأنواع النشاط التي تمنح الفرد المتعة، وفي الأشياء وأنواع النشاط التي يعتاد عليها بسهولة، وأخيرًا في الأشياء التي يمتلك ذكري جيدة لها.

(ج) يمكننا اعتبار الأفعال التي ترتبط بالمتعة (أي الغريزة البشرية الأساسية) وبالعادة والذاكرة في كائن بشري كما لو أنها تندغم في شخصيته وتعالج حيث تشكل كلها كلاً متماسكًا. لكن يمكننا، بدلًا من ذلك، اعتبار السعي إلى المتعة متطابقًا تمامًا مع السمات الأساسية لطبيعة الفرد التي تحقق نماءها في الظروف المفضلة من خلال نمو الكائن العضوي بوصفه كلاً.

---

Arthur Schopenhauer: *The World as Will and Representation*, E. F. J. Payne (trans.), 2 (23) vols. (New York: Dover Publications, 1969), vol. I, pp. 376-379; *Essay on the Freedom of the Will* (1839) K. Kolenda (trans.) (New York: Liberal Arts Press, 1960), pp. 8-11, 14-16, 23.

في هذه الحالة تصبح العادة (التي تحقق نماءها بالممارسة) طبيعة ثانية<sup>(24)</sup>، والذاكرة (التي تحقق نماءها عبر التقليد والتعلم) هي الثالثة. لكن طبيعة كل كائن حيواني تفصح عن نفسها دائماً في القبول أو الرفض، الهجوم أو الدفاع، الاقتراب أو الهروب. وبمصطلحات سيكولوجية تفصح عن نفسها بوصفها ألماً أو متعة، ورغبة أو نفوراً، وأملاً أو خوفاً. أو بمصطلحات فلسفية تأكيداً أو نفيًا. إن أشكال العيش والإرادة كلها هي تأكيدات ذاتية. ومن هنا فهي إما تأكيد وإما نفي لـ «الآخر» اعتماداً على العلاقة التي قد تربطه بـ «الذات» (بمعنى الاتحاد الجسدي والروحي). قد يكون هذا حاصلًا أو متوقعًا، مرغوبًا فيه أو مبعوضًا، اعتماداً على الدرجة التي يعتبر بها ذلك الآخر خيرًا أم شريرًا، صديقًا أم عدوًا. يمكن تعريف الجوهر الكلي لطبيعتنا المحددة - لذواتنا الحصرية الخاصة - على أنه ما يمكننا فعله أو قادرون على فعله، أي قوتنا الحقيقية الواقعية. وهي تتألف مما أردنا في الماضي، وما زلنا متمسكين به، بوصفه وحدة معقدة من غرائزنا وعاداتنا وذكرياتنا. يتضح ذلك بشكل خاص في الأفعال الفردية للإرادة: (1) بوساطة التعبير المباشر (الغريزي، اللاواعي) عن المشاعر كتقلص أو تمدد المادة الفيزيائية للجسم، في الأقل حين يمكن للفردية أن تعبر عن نفسها. (2) بوساطة تواصل المشاعر بالحركات والإشارات والأصوات. و(3) بوساطة إعلاء هذه المشاعر وتركيزها في أحكام يُعبر عنها في العلن أو التفكير بها في السر، حيث تجد الفردية التعبير الأهم عنها. تنكشف قوة الإنسان وشخصيته بشكل أكبر في إنجازه الموضوعي، في مادة حياته ومسيرته، أي في تأثيره وأفعاله وأعماله. وكلما صعبت بعض هذه الإنجازات ارتدّت إرادة الشخص إلى تقليد زملائه في العمل ومعلميه بهدف اكتساب المهارات اللازمة، إذ إن الإنسان ورث قدرة وميلاً خاصين - كأقربائه من أنواع الحيوان الأخرى - لتنفيذ مهمة التقليد هذه.

(24) من الجدير بالذكر أن اللغة الإنكليزية - على سبيل المثال - تحتوي على مصطلح Second Nature، ويعني «العادة التي تغدو سهلة الممارسة» وتعبّر عنها المقولة الشعبية «يقوم بها وهو مغمض العينين»، لكن ترجمته الحرفية تعني «الطبيعة الثانية» وهو معنى استفاد منه تونيز في هذه اللعبة اللفظية مكملاً إياه بطبيعة «الثالثة». (المترجم)

(د) نحاول في تلك المظاهر فهم الطبيعة الأساسية للكائن البشري. إن لم يكن المحرك الرئيس لهذه الطبيعة في وظائفها الأساسية إلا الاندفاع العفوي والغريزة العمياء، فإن هذه الرغبات ستظهر مختلفة تمامًا في المجال النباتي للحياة عنها في المجالين الحيواني والعقلي. إذا كان الدافع قويًا وعميقًا للغاية، فإننا نسميه الشغف (Passion)، وهو الرغبة في الاستمتاع بالأشياء، أو «قوة حياة» عامة تبدي طاقتها العظمى في التكاثر أو الشهوة الجنسية. بشكل مشابه قد يتخذ «دافع الفعل» شكلاً قهريًا، أي استمتاعًا باستخدام القوة الحيوانية يعرف بالشجاعة<sup>(25)</sup>، أو «ظهور معدن الفرد». وأخيرًا ثمة «دافع إبداعي» في المجال الفكري، أي رغبة في تنظيم مكونات الذاكرة والخيال وتشكيلها وربطها، نعرفها بوصفها قدرة عبقرية أو خلاقة. إن كل كائن بشري يمتلك بعض عناصر الشغف والشجاعة والإبداع، لكن لا بد من رؤية هذه الخصائص ضمن علاقتها بما هي معنية بتحقيقه، ما يجعل من تلك العلاقة المعيار المقبول الأول والأخير والأكثر تغيرًا. كما يتضح أن هذه المصطلحات متخصصة للإحاطة بالأشكال الأساسية للإرادة الطبيعية فحسب. بكلمات أخرى، تُبنى العاطفة على المتعة، والشجاعة على العادة، والقدرة الإبداعية على الذاكرة، وتتضمن هذه الأشكال المعقدة عناصر من الإرادة «العقلانية» أكثر من «الطبيعية»، وتبدو أشد ميلًا إلى تلك الأولى، لكن ما دام التعبير عنها استمر من خلال الإرادة الطبيعية، فبإمكاننا تصنيفها بوصفها شيئًا موجودًا في الاستعداد الطبيعي للإنسان. إن دفعات الشغف والشجاعة والإبداع وقواها تختلط معًا بنسب متفاوتة في الميل الإنساني، لكن الشغف والحيوية أوليتان وإلى حد ما أساسيتان، وتؤكد هذا الأمر حقيقة أن الشغف يستخدم محددًا للسلوك الإيجابي أو السلبي بين شخص وآخرين من حوله، فهو إحساس قوي بالحب أو الكراهية<sup>(26)</sup>. بشكل مشابه، فإن الشجاعة [Mut] - باعتبارها رغبة الفعل المنطلقة من شعور

(25) على الرغم من وجود آليات نفسية إضافية لهذه الصورة، فإن تعبير «الفحولة» يمكن أيضًا إدراجه ضمن السياق ذاته. (المترجم)

(26) يعرض تونيز في هذا الموضوع ثلاثية أخرى من ثلاثياته البلاغية المفضلة:

(die Gesinnung, das Gemüt, das Gewissen)

كهذا بطريقة ودودة أو عدائية - هي جوهر الصفات «الأخلاقية» التي نعرفها أنها القلب والروح [Gemüt]. أخيرًا لدينا «العبقرية» والمقصود الروح المميّزة الخاصة بالفرد، أي عمليات التفكير والذاكرة لديه التي تقوم بوزن الأحكام وإطلاقها على السلوك والخصائص الودودة أو العدوانية لديه أو لدى الآخرين. ويمكن التعبير عن ذلك في شكل ميول أخلاقية وآراء أو أذواق، وهي تعرّف بالإجماع العام على أنها الضمير (Conscience).

(هـ) إن خصائص الشخصية التي تثير الإعجاب أو الإشادة أو التقدير، أو من ناحية أخرى الاحتقار أو الانتقاد أو الشتم، ترتبط بهذه الأشكال النفسية. بشكل عام تعني الإرادة الحسنة (مع تأكيد الإرادة) - التي تتميز من المعرفة العملية والإنجاز الناجح - الجهد المكثف من القوى المتاحة بهدف تحقيق بعض النشاط أو إنجاز العمل. وهذا هو الموضوع الذي تتشعب فيه القدرة أو القوة، بوصفها حالة من كمون الفعل والإرادة، بوصفهما التطبيق الفعلي لهذه القدرة، وتخرج عن حالة احتوائها ضمن المفهوم ذاته. فتصبح القوة تعبيرًا أساسيًا عن الإرادة بشكل صلب وأكثر توجيهًا، في حين تستهلك الإرادة نفسها تفرغًا للطاقة الهيدروليكية - كما في العلاقة بين الطاقة الكامنة والحركية. وغالبًا ما ينظر إلى القوى والقدرات بشكل عام بوصفها هبات من القدر أو الآلهة؛ لكننا نرى أن الإنسان نفسه بهويته الثابتة وفردانيته صاحب العمل المنجز بنتائجه التي تحققت وبالنشاط الذي بُذل. ولا نتناول هنا المعنى الخاص - الذي سنتناوله لاحقًا - حيث يشاء أحدهم سلفًا أو يختار شيئًا ما في ذهنه، بينما يكون في الوقت نفسه قادرًا تمامًا على إرادة شيء مختلف، بل نقول هنا إن الأفعال الفردية والخاصة للإرادة تبدو كأنها تندفق أو تنبع من إرادة عامة شاملة، حتى حين تكون الإرادة والفعل متطابقين. في هذا الإطار الأساس المعتمد هنا، يجب تمييز الفرق بين مجرد التطور وشيء آخر مختلف تمامًا، ألا وهو الممارسة الفعلية (جنبًا إلى جنب مع التدريب والتطبيق) للقدرات الطبيعية الموروثة. كما أن الشخص كله بنمائه الكامل منحرف في هذا النمى العملي، فضلًا عن خصائصه الفكرية والعقلية المحددة أو بتعبير فيزيولوجي: المراكز المعنية من دماغه الكبير. لهذا السبب، فإن أي حكم يتصل بفعل أو تصرف

إرادي وحيد ينطبق على كيان الشخص كله بوصفه سبباً مؤثراً لكل ما يقوم به. لكن إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن أي فعل ومكوناته يصبح قابلاً للحكم عليه بشكل مختلف؛ لكن لأن الأمور كما هي، فهذا أمر مستحيل<sup>(27)</sup>. لذلك فإن الإرادة الطبيعية أو العضوية الشاملة التي تتميز بصفات دائمة تفسرها، لا بمعنى القوة والمادة فحسب، بل أيضاً بالمعنى المشار إليه هنا، أي بمعنى الإرادة والفعل. وحيث تكون هذه الخصائص متفوقة بشكل خاص، فإنها تتطلب مزايا وقدرات وفضائل استثنائية. وبطبيعة الحال، فإن الفضيلة الأساسية هي الطاقة - الطاقة في شكل قوة الأفعال وقوة الإرادة: في مجال الفعل تعبر عن نفسها خصوصاً بوصفها بسالة أو شجاعة، وفي عالم العمل تعبر عن نفسها بوصفها اجتهاداً (أو جدية أو فطنة أو استقامة). تتوافق هذه الفضائل بالتالي مع مفاهيم الشغف والشجاعة والقدرة الإبداعية، في حين أن هذه الفضائل يمكن أن تقتصر على معنى يصنّف الإرادة بوصفها قوة طبيعية أو هبة فطرية (وإن يكن ذلك بتطبيقات مختلفة). كما يمكن أن ينظر إليها بوصفها أمثلة خاصة عن الإرادة المعقولة<sup>(28)</sup> والمبادئ الأساسية لعمل الإنسان وممارسته وسعيه الخلاق.

لكننا في هذه الفضائل وتنوعاتها المتشعبة لا نجد الخير الأخلاقي الحقيقي للإرادة، وبالتالي للإنسان. يمكن أن يكون الشخص شيئاً خاصاً غير اعتيادي أو مفيداً بسبب قدراته ومهاراته: حريفاً جيداً، جندياً جيداً، كاتباً جيداً؛ لكنه قد لا يكون كائناً بشرياً جيداً. وفي ما يتعلق بقوة هذه الفضائل أو الرغبة القوية في إنجاز شيء ما، قد يكون الشخص كفؤاً أو مهماً، لكنه ليس شخصاً خيراً. الخير الإنساني (ولنستخدم هذا المصطلح العام) يعتمد على السلوك تجاه الآخرين، وبالتالي لا يشير إلا إلى المرتبة الثانية من التعبير عن

(27) إن الترجمة هنا هي أقرب إلى التحرر، في محاولة لشرح مقطع صعب. يبدو أن تونيز يربط Wesenwille بالرؤية الكلاسيكية وحدائية مبكرة في أن ثمة ترابطاً داخلياً للهوية الإنسانية (تفريقاً لها عن الرؤية «مابعد الحدائث» المتوقعة في Kürwille، في أن الهوية مشظية وغير تعاقبية).

(28) بمعنى vernünftiger Wille أو الإرادة المعقولة (reasonable)، بالمعنى المضاد للإرادة المحسوبة «العقلانية» (rational) أو Kürwille.

الإرادة الطبيعية. الخَيْر هو الذي يُظهر الودية الأصيلة والمراعاة الحقيقية - «زهرة من الروح الأنبلي»، كما في قول الشاعر<sup>(29)</sup> - وتعاطف سريع مع أفرح الآخرين وأتراحهم، والولاء والعرفان للأصدقاء الذين يتقاسمون حياة المرء. بالطريقة نفسها نرى: «مظهرًا» صريحا ومباشرا يدل على الإخلاص والصدق؛ وعمقا وكرما في «الشخصية» يدل عليه اللطف، والخير والاستقامة في «الضمير» تنطوي على وجدان حساس، بل فائق الحساسية يدل عليه الإخلاص أو الولاء. يمكن اشتقاق القيم الأخلاقية الطبيعية كلها من هذه الفضائل الثلاث<sup>(30)</sup>. ومقارنة بها فإن تلك القدرات الفكرية التقليدية - مهما كانت أهميتها في مواضع أخرى - تبدو لامبالية ضمن المجال الأخلاقي. ينتج الكثير من الارتباك عند مناقشة مثل هذه القضايا عن الخلط بين صنف من الأحكام وآخر. مع ذلك، فإن تلك الفضائل اللامبالية تتطلب مغزى أخلاقيا معينا حينما تمنح المتعة وتعزز رفاه الآخرين وتساهم في خصائص وقوى مفيدة، وينظر إليها على أنها تمارس الغايات بمعنى ما. ليس من المستغرب أن عدم وجود هذه الفضائل - أو وجود أضعافها - لا يلقي الازدراء والاستنكار فحسب، بل يمكن عن قصد أن يبدو مهينا ومفعما بالإرادة المريضة، ما يثير العداء تماما، كما تستحضر الإرادة الخيرة الشعور بالزمانة. فالفضائل تُحترم والردائل تُردى حتى عند الأعداء، على الرغم من أن الفضائل بالنسبة إلى أعدائنا قد تكون مرعبة لنا وردائلهم مقبولة ومفيدة!

**ملاحظة (1911):** إن التمييز هنا في ما يتعلق بالقيم الأخلاقية مهم جدا لنظرية الحياة الاجتماعية وللنقيضة بين «الجماعة» و«المجتمع»، على الرغم

(29) غالبا ثيودور ستورم، على الرغم من أننا لم نستطع تعقب الأصل بدقة.

[بالفعل هو ثيودور ستورم، والقصيدة هي «إلى أبنائي» (Für meine Söhne)، والترجمة الأدق عن الألمانية هي «العقل المتفتح النبيل» (Blüte edelsten Gemütes)، وليست «زهرة من الروح الأنبلي» كما ورد في الترجمة الإنكليزية (المترجم)].

(30) من الصعب جدا نقل هذا المقطع عن الألمانية بدقة إلى الإنكليزية، إذ في كلتا اللغتين تتضمن الصفات والمفاهيم المستخدمة طيفا واسعا من المعاني والتوكيدات. إن اللغة المستخدمة هنا تمثل إيمان تونيز أن الخير خاصية جمالية إضافة إلى كونها أخلاقية. للمزيد يُنظر:

Ferdinand Tönnies, *Die Sitte*, A. Farrell Borenstein (trans.) (New York: Free Press of Glencoe, 1961).

من أنه يقابل بالتجاهل من الكتاب الذين لا يفكرون ضمن إطار مفاهيمي. على النقيض من ذلك يبرز هوبز أهميتها (De Homine, XIII, 9) حين يقول: «إن الفضائل الثلاث الرئيسة من شجاعة وحصافة واعتدال هي فضائل المواطن، لا بوصفه مواطنًا بل إنسانًا، لأنها لا تفيد الكومنولث فحسب، إنما الفرد الذي توهب له أيضًا؛ إذ إنه كما يُحافظ على الكومنولث من خلال شجاعة وحصافة واعتدال المواطنين الصالحين، فإن تدميره لا يكون إلا من خلال بسالة وذكاء واعتدال أعدائه»<sup>(31)</sup>.

## (10)

هناك وجهة نظر مغايرة تتعامل مع الإرادة بوصفها متوجهًا للفكر وبوصفها إرادة حسابية عقلانية في اتخاذ قرارات مختلفة تمامًا، إذ تسلّم بوجود شكل متقدم من الذكاء العقلاني في الكائن البشري. فلا يمكن لومضات رؤى النشاط المستقبلي - التي توجد بكميات كبيرة في أي ذاكرة - أن تؤتي أكلها إلا من خلال جهد فكري مركز يُمدّ ويُجدد باستمرار. إن الاتجاهات أو القوى المنفصلة في عملية التفكير تشكل نفسها - أو تنتظم - في أجهزة، لكل منها مكانه ويؤدي وظيفته مرتبطًا بالأجهزة الأخرى. إن نظامًا موحدًا كهذا - في تصورنا للفكر - هو أحد السبل الممكنة للتعبير بفاعلية عن شخصية الإنسان بكاملها. إن وجود هدف متخيل - أي موضوع يطلب الحصول عليه أو مناسبة مرغوب فيها - يحدث باستمرار معيارًا يخطط ويحدد على أساسه النشاط المستقبلي. من الناحية المثالية، تحكم فكرة الهدف كل الأفكار والاعتبارات الأخرى - وبالتالي الأفعال التي تُختار بحرية، إذ عليها أن تخدم الهدف وتفضي إليه بشكل فاعل، أو في الأقل لا تساهم في تكيله. لذا، تصبح أهداف عدة تابعة لهدف واحد، وتستقر أفكار عدة في هدف واحد مشترك يستحق

---

(31) قام تونيز بترجمة هذا المقطع إلى الألمانية من نسخة مولزورث لكتاب هوبز:

*Opera Latinae*, vol. II, p. 117.

هناك ترجمة إنكليزية حديثة (مختلفة قليلًا عن التي نعرضها هنا) في كتاب:

Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, Bernard Gert (ed. and intro.) (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1978).

المتابعة إجمالاً بوصفه غاية ووسيلة. وبذلك تخفض تلك الأهداف نفسها إلى وسائل بالنسبة إلى الهدف الأسمى.

بالتالي، فإن هيمنة الفكرة الكاملة على الإرادة تصبح ممثلة لتسلسل هرمي من الأهداف، حيث يحال كل ما يمكن أن نرغب فيه إلى هدف شامل أعلى، أو إلى عدد من هذه الأهداف إذا اصطفت، جنبًا إلى جنب، على القدر نفسه من الأهمية إنما مستقلة عن بعضها. لكن - وفقًا للإطار المعتمد هنا - حتى هذه الغايات الأعلى تكتسب صلاحيتها من الفكر، إذ هو العملية التي تمنحها الاعتراف والموافقة. ولذلك لا بد من إمكان استنتاج تعبيرات الرغبة أو تفسيرها كلها، من نشاط التفكير المستمر فوقها أو خلفها.

يتضح الاتجاه نحو هذه الهيمنة في كل فعل تفكري (وهو متخيّل على أنه يمتلك وجودًا مستقلًا)، حيث إن كل تصور مقبول يساعد على إرشاد الاندفاعات النابعة من الإرادة الطبيعية وتوجيهها. لا تنتج هذه العملية الفكرية دوافع - بطبيعة الحال - لكنها تعطي توجيهات إلى تلك الموجودة منها، بل يمكن للآراء والأفكار أن توفر الشروط الأساسية أو المناسبات المواتية لإيقاظ الإمكانيات التي تبقى كامنة في الإرادة، مع أن تلك الأخيرة (التوجهات) تبقى متميزة من الأولى (الدوافع)، كما تتميز الطاقة الطبيعية من قوانين الحركة. ينصب الفكر نفسه سيدًا فيصبح «الإله من الآلة» (deus ex machina) أو «الإله من الخارج» هو الذي يحرك كتلة خاملة. يجب أن ننظر إليه على أنه منفصل وخال من الإرادة الأصلية على الرغم من أنه انبثق عنها، وعلى أنه إرادة ورغبة معبرتين وشاملتين في ذاتيهما بدلًا من أن يعبر عنهما ويحتويان في الإرادة والرغبة السالفتين. إن إمكان الاختيار العقلاني نفسه يعتمد على حقيقة أن نشاط الفكر المتعلق بظروف المستقبل يمكنه أن يستمر ويحافظ على وجود مستقل ظاهريًا، على الرغم من أن هذه الظروف لا وجود لها خارج الفكر الذي يغلفها. إن التفكير بوصفه شكلًا للإرادة - والمحرك الأولي لباقي الإرادات - هو شرط مسبق لكل حركة، وينظر إليه على أنه المسبب لها. إننا لا نلاحظ سوى الجانب النفسي لعملية التفكير والجانب المادي لأنواع النشاط الأخرى، لذا



فإننا نقفز إلى استنتاج أن الروح أو الإرادة هي التي تسبب أفعال الجسم، لكن هذا أمر مستحيل، إذ إنهما تطابقان الجسم تمامًا. إن الحقيقة هي الآتية: بقدر ما يمكننا أن نصف أي وجود لمنتجات الفكر تلك (الوجود المفهوم كوجود خاص هو محض مصادفة)، فإننا نجد واقعًا عقليًا يعمل وفقًا للواقع الفيزيائي؛ وإرادة مثالية تعمل وفقًا للإرادة الحقيقية (إذ لا بد من تأويل إمكان فعل التحرك بالمعنى النفسي)؛ ومادة بوصفها تكوينًا نظريًا تعمل وفقًا للمادة بوصفها جوهرًا ماديًا. هذا تفسير للعملية الفيزيولوجية شديدة التعقيد التي تنتقل وفقها الكمات الدقيقة للطاقة الدماغية بوساطة الأعصاب والعضلات إلى أجزاء الجسم.

### (11)

إن مفهوم Kürwille (الإرادة الاختيارية، الحسائية، المجردة) يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أشكال بسيطة<sup>(32)</sup>:

(أ) الشكل الأول قد يشير إلى السلوك الحر عمومًا أو فعل اختيار شيء، أي نشاط يتعلق بموضوع. ويسمى هذا الشكل بالتروي أو التأني. دعونا نتخيل فكرتين متناقضتين بشكل طبيعي تلتقيان معًا - إحداهما يمكن القيام بها بمتعة والأخرى يمكن القيام بها بنفور. في أفكارنا تمثل الأولى سببًا للرجبة في شيء والثانية سببًا للرجبة في شيء آخر. يمكن للفكرتين أن تتعايشا في أفكارنا وأن تكون كل منهما ذات فائدة للأخرى. التأني بوصفه شكلًا من أشكال الإرادة يأخذ في الاعتبار ما هو مؤلم وغير مرغوب بذاته، لكنه مرغوب فحسب بسبب ما يمكن أن ينجز عبره: المتعة الناتجة التي ننشدها حقًا. لكن في المدى القصير لا بد من أن نضع جانبًا أي فكرة عن المتعة ونبقيها في الخلفية باعتبارها دافعًا متواريًا تاليًا للفكرة الحالية. ويتم تنظيم فكرة النفور عبر الإرادة، ولكن في الوقت نفسه يتم إخضاع فكرة الإرادة لإحساس النفور مما يوصل كليهما إلى حالة من التقارب. إن مصلحتهما وغايتهما المشتركة - بمعنى ميزانية المتعة المواتية المرغوب فيها ضمناً - تغدو صريحة. تحدث العلاقة ذاتها حينما

(der Bedacht, das Belieben, der Begriff)

(32) يقوم تونيز هنا بطرح ثلاثة أخرى:

يتم التخلي عن متعة في سبيل أخرى أو عندما يتم قبول شيء مزعج بهدف تجنب المشكلات المستقبلية. إن الميزة الأساس في ذلك هي موازنة الأضداد، إذ إننا - ضمن فعل من التفكير في ما نحن بصدد القيام به - نصنع انقسامًا حادًا بين الغاية والوسيلة؛ وهو تقسيم يفصح عن نفسه ويتوضح حينما ينظر إلى إحدهما على أنها نقيضة الأخرى، أي أن تكون الغاية شيئًا جيدًا أو ممتعًا والوسيلة شيئًا سيئًا أو مؤلمًا. لكن كليهما لا تختبران واقعياً على هذا النحو، إذ إنهما ليستا سوى متوجين للفكر التخميني؛ ولكن يتم تصورهما بوصفهما مفهومين متناقضين لا يربطهما شيء مشترك باستثناء عصا القياس الافتراضية التي تجمعهما. إن أحدهما الذي هو سبب وجود الآخر يظهر بالضرورة مرغوبًا فيه حالما تصبح المتعة المرغوب فيها ضخمة بما يكفي لتفوق «التضحية». لذا، فإن السبب والنتيجة يقارنان بناء على «القيم» الخاصة بهما. من هنا يجب أن يكونا قابلين للقياس بدايةً، أي يجب تحليلهما إلى عناصرهما واختزالهما إلى وحدات قياس مشتركة. تختفي جميع الجوانب النوعية للمتعة والاستياء حينئذ باعتبارها جوانب لواقعية أو خيالية، ولا بد من تحويلها إلى فروق كمية بحتة، بحيث نستطيع نمطيًا المقارنة والمقابلة بين كمية ثابتة من المتعة والألم.

(ب) الشكل الثاني من Kürwille حيث يتوجه نحو أفعال فردية محددة، وسأسميه الانتقاء الاختياري<sup>(33)</sup>. ينطلق من ذاتٍ تتمتع بنماء كامل أو «أنا» واعية لذاتها ومدركة لإمكاناتها، يتجه وجودها دائمًا نحو هدف ثابت حتى حين تستوعب أو تدمج فيه العديد من الأهداف الأخرى. وينبغي أن تكون جميع الأهداف الواقعة ضمن مجالها تابعة لهذا الهدف الأسمى. تنبع الأهداف الأبسط والأكثر أساسية جميعها من الكتلة العامة للخبرة الفكرية في شكل ذكريات ومعرفة بالأشياء والأحاسيس الممتعة، لكن في مستوى الهدف الرئيس تختفي هذه الصلات كلها عمليًا، وبالتالي فإن العقل ببساطة يمتلك تحت

(33) اختياري (arbitrary): لا بمعنى أنه متقلب ونزوي، بل بمعنى أنه طليق غير مقيد، وغير خاضع لأي قيد أو سلطة أعلى، كما هو الحال في Liberum arbitrium، التعبير اللاتيني الذي يشير إلى الإرادة الحرة.

Belieben = اختيارك ما يروق لك.

تصرفه مجموعة واسعة من الاحتمالات المتشابهة في طبيعتها وقيمتها، ويقرر في كل مرة كم عليه أن يحقق منها معتمداً على ما يلزم للوصول إلى نتيجة متخيلة. يمكن دمج عدد من الأفعال الممكنة المختلفة - التي تحوم في الذهن بوصفها موضوعات حقيقية - وترسيخها باعتبارها إرادة «فعلية» لا مجرد إرادة «ممكنة». ابتداء من هذه النقطة تقف الإرادة بين الأنا والموضوعات بوصفها «قراراً»؛ لكنها تنتمي كلياً إلى الأنا مجردة تماماً من القوة والمضمون، بحيث يكون في استطاعة الشخص الذي اتخذ القرار أن يرجع عنه مغيراً رأيه. لكنه مادام بقي ثابتاً على قراره، فإن بمقدوره استخدامه لاستغلال الأشياء والناس والتأثير فيهم من خلال إرادته. وإذا كانت الإرادة تفسر بمعنى القدرة على التأثير في الأشياء أو إذا كان ينظر إلى الشخص الذي يقوم بفعل الإرادة بوصفه مسؤولاً عن السببية المباشرة (الفيزيائية)، فلا بد له حينئذ من خضوعه هو نفسه لإرادته، كما لو أنها نمط أو وصفة لأغراض عامة.

(ج) ما يشكّله الاختيار والقرار بالنسبة إلى الأفعال يشبه ما يشكّله تأطير المفاهيم المجردة بالنسبة إلى الفكر، إنه يستتبع الحكم الدقيق حول استخدام المصطلحات التي يلتزمها الناس الأذكياء في محادثاتهم. ويمكن توظيف هذه المصطلحات معياراً للمقارنة ووصف الأشياء والظروف الفعلية بشكل ملائم. إذ إن المفهوم نفسه - ولنأخذ مفهوم الدائرة مثلاً - هو بناء فكري صرف؛ وإن الأشكال والبيانات على مسطح - سواء كانت موجودة بالأصل أم جرى بناؤها - تعرّف وتعامل معاملة الدوائر وفق تشابهها مع هذا المفهوم. وهنا نرى التفكير في وظيفته المخصصة التي تتمثل في صوغ مقولات بسيطة وثابتة من عدد وافر من الخبرات المتغيرة. قد ترتبط معظم الظواهر الملموسة بهذه المقولات ويعبر عنها ضمن هذه العلاقة، وينطبق ذلك أيضاً على مفاهيم «ما هو صحيح أو مفيد أو عملي» التي صاغها العقل المفكر أو في الأقل تحقق منها لنفسه بوصفها مبادئ توجه أحكامه أو أفعاله، فيستعين العقل بها في قياس قيمة الأشياء وإقرار ما يجب القيام به لتحقيق الغاية المرجوة. وقد تكون هذه المفاهيم متضمنة في القرار المتخذ أو تطبق عليه بوصفها قواعد عامة. في التآني (التدبر) أو التروي يكون العمل المزمع والتفكير فيه هما الشيء ذاته،

وتكون عملية الاختيار بمنزلة المبدأ العام الذي يخضع الكثير من المبادئ الثانوية لسلطته. العنصر الثالث (الفكر المفاهيمي) لا يعبر عن الفعل العملي، معتبراً إياه ببساطة نتاجاً لتحقيقه الفعلي في الفكر نفسه. علينا لفهم التآني أو التروي أن ندرس النية أو الغرض؛ لفهم عملية الاختيار، حيث يكون الهدف مفترضاً، لا بد لنا من التحقيق في الأسباب. لفهم الفكر المفاهيمي علينا العثور على الهدف الذي صُمِّمَ هذا الفكر من أجله<sup>(34)</sup>.

## (12)

ينبغي أن ينظر إلى الطابع العام للإرادة الاختيارية أو الحسائية أو المجردة (التي تضم عناصر من الإرادة الطبيعية) بوصفها بنى تفكير عدة مختلفة - أهداف وغايات ووسائل - يحملها الشخص في رأسه بوصفها وسيلته أو جهازه الخاص الذي يعينه على فهم الواقع والتأقلم معه. من هذه البنى يمكن استنتاج السمات الأساسية لأفعاله التي يقوم باختيارها عقلاً (عدا تلك الجوانب التي تنبع من إرادته الطبيعية أو الفطرية). دعونا نطلق على هذا النظام عمومًا السعي أو الطموح، ما يهيمن على الإرادة الاختيارية الحسائية على الرغم من أن الذات الحاملة له هي من تنظم مجموع هذه الرغبات والأهداف لنفسها، وربما تشعر بأنها اختيارها الخاص الحر. يحدد هذا الطموح خصوصاً موقف الإنسان المواتي أو العدائي تجاه أخيه الإنسان. فإذا بدا أن ذلك يخدم طموحه انسجم بسهولة مع الآخرين؛ أما حين يكون شعوره ملتبساً، فإن الأمور تصبح أكثر صعوبة بسبب ميله [إلى مصلحته الخاصة] الذي لا بد من إبقائه تحت السيطرة. يجب على الرجل الطموح ألا يتردد في التمثيل أمام الآخرين بشكل يؤتي أكله، كما لو كان حقيقياً. يمكن للكذبة أن تُصلح وضعاً قد تفسده الحقيقة. فالضمير

---

(34) قام تونيز بتغيير هذه الجملة وإصلاحها مرات عدة. ففي طبعتي عام 1887 وعام 1912 أشار إلى ضرورة البحث عن «المبادئ الأساسية» (die Grundsätze) للفكر المفاهيمي، وفي طبعة عام 1920 أشار إلى «قواعد» (die Regeln) الفكر المفاهيمي، بينما في طبعة عام 1935 أشار إلى «الهدف أو الغاية» (der Zweck). قد تعكس هذه التغييرات تطور مفهوم «العقلانية المقودة بأهدافها» في كتابات ماكس فيبر.

يملي على الإنسان ضرورة السيطرة على العواطف الهجومية والمنفرة، من هنا، فإن إخفاء هذه العواطف حيث يسبب كشفها إهانة هو قاعدة أساس للحكمة الدنيوية. إن تبني الرأي أو التخلص منه وفق الظرف والتعبير عن عكس ما يشعر به المرء حقًا، فضلًا عن إخفاء النيات أو نشر الشك فيها: تنتمي كلها إلى نمط من التصرف تمليه الحسابات.

الحساب هو مفهوم الوسيلة نفسه، إنما بمظهر مختلف، فالرجل الطموح لا يفعل شيئًا من أجل لا شيء: يجب أن يكون كل ما يفعله مفيدًا، ويجب أن يعود إليه كل ما ينفقه في شكل آخر؛ فهو مهتم دائمًا بمصلحته الخاصة ولا يفقد اهتمامه بها أبدًا. إن الشخص الحسوب لا يريد سوى النتيجة النهائية؛ وقد يفعل أشياء كثيرة من دون أجر ظاهري، لكنه يعتبرها في حساباته ويشارك فيها وفقًا لقيمتها. وينبغي على الميزانية النهائية لأفعاله ألا تقتصر على استرداد خسائره فحسب، بل أن تظهر أيضًا ربحًا يتجاوز الإنفاق الأصلي. إن هذا الربح هو هدفه، فهو لا ينطوي على أي وسائل خاصة، لكنه ببساطة التوظيف الصحيح للوسائل المتاحة من خلال حساب الطلب بشكل سابق زمنيًا ومكانيًا. يتضح الحساب بشكل أكبر في سياق الأفعال بوصفها كلاً أكثر منه في السمات أو الإيماءات أو الكلمات البسيطة. لا يرى الإنسان الذي يشق طريقه إلى أعلى إلا امتدادًا صغيرًا من الطريق أمامه، فهو يدرك اعتماده على حدوث الصدف، ويأمل في الحظ الحسن. لكنه كآلة حاسبة عقلانية يشعر بالتفوق والحرية، متيقنًا من أهدافه وسيادته على موارده التي يسيطر عليها من خلال الفكر الواعي ويوجهها وفقًا لقراراته الخاصة، مهما بدت كأنها تدور في مداراتها الثابتة.

يتكون ما أسميه وعي الإنسان<sup>(35)</sup> من مجموع المعرفة والرأي اللذين يكون بتصرفه بشأن الكيفية التي تكون الأمور عليها أو من المحتمل أن تكون عليها مستقبلًا، أكانت أو لم تكن في أي حال من الأحوال تحت سيطرته.

---

(35) Die Bewußtheit تعني الوعي بمعنى «الوعي المتسامي» أو «الوعي بالذات» لا مجرد الوعي المنفعل العام (das Bewußtsein)، وهو تفریق استخدمه شوبنهاور في كتابه: Schopenhauer, *Essay on the Freedom*, pp. 9-13.

ويشمل ذلك معرفة قوته وموارده الخاصة وموارد الآخرين، ومعرفة ما إذا كانت ضارة أم ملائمة لمصالحه (وبالتالي إذا كانت ببساطة تستدعي تصفيته أو الاستيلاء عليها). لا بد من أن يشكل هذا «الوعي» أساس خطته وتقديراته كلها بفرض أن حساباته صحيحة. هذا هو نوع المعرفة المتوافر للتطبيق المنهجي والمتكيف معه، ألا وهو نظرية ومنهج السيطرة على الإنسان والطبيعة. يزدري الفرد «الواعي» كل الأحاسيس والهواجس والأحكام المسبقة الغامضة، كونها لا تمتلك إلا قيمة دنيا أو مشكوك بها في هذه المسائل، في حين أنه لا ينشد إلا ترتيب خطته وطريقة عيشه وفلسفته في الحياة وفقاً لمفاهيمه المحددة الواضحة. ويتضمن هذا «الوعي» النقد الذاتي الذي يعني إدانة المرء غباءه (العملي) بالطريقة نفسها التي يوجه بها «الضمير» تجاه أعمالنا الشريرة المفترضة. الوعي هو أعلى أشكال الإرادة العقلانية أو أكثرها فطنة؛ تمامًا كما يعتبر الضمير الشكل الأسمى أو الأكثر فطنة بالنسبة إلى الإرادة الطبيعية.

(13)

يكون الهدف الأسمى الذي يحكم نظام التفكير عند الإنسان محكومًا إراديًا ضمن أفكاره الواعية، وذلك عندما يكون موضوعه الرغبة الشديدة فحسب، فيجري تصور هذا الهدف بوصفه متعة مستقبلية في تناول اليد. ليست تلك مسألة حرية يمكن المرء قبولها أو رفضها، والاستيلاء عليها واستخدامها أو إبقائها رهن الانتظار ببساطة وتحت أمره ساعة شاء؛ إنها بالنسبة إليه أقرب إلى أن تكون شيئًا غريبًا ربما ينتمي إلى إرادة غريبة وحرية غريبة متميزة بالضرورة من أعماله وأفعاله الخاصة. وهكذا نصل إلى الشيء الذي يتمناه الجميع ويتوقون إليه، ألا وهو السعادة. لا تزيد السعادة في المقام الأول على الظروف المقبولة المواتية التي تجعل الحياة وأعمالها أسهل، وتقود عملنا إلى الازدهار، وتقودنا بأمان عبر الأخطار. يمكن لمثل هذه الظروف أن تكون متوقعة ومنتظرة، لكن - كما الطقس الجيد - لا يمكن جلبها إراديًا. قلما تتحول رغباتنا إلى هدف نريد حقًا تحقيقه أو إنجازه. مع ذلك يكافح ويسارع عدد لا يحصى من الأفراد إلى البحث عن السعادة كما لو أنها تقع عند نقطة

نهاية لا بد من الوصول إليها، والوصول إليها بسرعة، ذلك أن الرغبة قوية جدًا أو لأننا نخاف تلاشيها أو أن يسبقنا إليها آخرون فينتزعوها بعيدًا منا. يبدو الأمر كما لو أنها تهرب أمامنا، وعلينا اللحاق بها والاستيلاء عليها أو إطلاق سهم أو رصاصة عليها من بعد.

إذا نظرنا إلى المسألة بهذه الطريقة، فالسعادة تبدو أشبه بموضوع خارجي يمكننا امتلاكه بالقوة إذا كنا محظوظين وكان الحظ في جانبنا. لكن يمكننا البحث عنه أيضًا أو حتى - عند حساب الاحتمالات - أن نلتزم بعض التعهدات كالمقامرين ونحن نزن مخاطر الفشل أو الخسارة. إن مثل هذه المحاولات الدؤوبة أو المتكررة لا تختلف في شيء عن الكفاح أو المصارعة، كأننا سنكون أسياذًا للحظ نفسه. إن القدرة على التنبؤ بالحوادث بشكل صحيح هي بالتأكيد نوع من السيطرة عليها: صحيح أننا لا نملك تغييرها، لكن في مقدورنا العمل معها والاستمتاع بالجيد منها وتجنب الأسوأ. بهذا نتحرر من المساعي العبثية ونتشجع على محاولة ما هو أكثر بشارة. لكن تبصرًا كهذا غير ممكن إلا في مناطق محدودة؛ إذ إنه بوصفه معرفة واقعية بحتة غير مؤكد إلى حد كبير، وبوصفه معرفة قائمة على الأسباب ناقص للغاية، إذ إنه لو كان دقيقًا ومكتملاً في آن لقضى على مفهوم المصادفة. مع ذلك - باعتبارها الوسيط إلى اللامألوف أو اللامعروف - تبقى المصادفة هي المجال الذي يحتوي معظم اللايقين بعيد الأمد في كل ما يحدث. إن اللايقين ذاك يتعاضم كلما قل اعتماد النجاح على قوتنا الخاصة وعزم إرادتنا، وحتى هذا يختلف من لحظة إلى أخرى بوصفه عاملاً أكيداً في مصيرنا.

مع السعي نحو السعادة ومطاردتها، يصبح الحدث المستقبلي في أثناء عملية التفكير أشبه بموضوع تحدد حقيقته من خلال أسبابه، هذه الأسباب تبدو كأنها تقدم نفسها على أنها سبل الفعل. يقوم الإنسان - في سياق تحديد قدرته على الاختيار العقلاني بوصفها سيطرة على الوسائل - بتحويل جزء من حريته المحتملة إلى نقيضها الذي يكون في ذاته تخليلاً في البداية، لكنه يصبح حقيقياً في أثناء وضعه موضع التنفيذ. فبعد أن كان الإنسان سيد نفسه يصبح

مديناً لنفسه وخادماً مقيداً يقيد نفسه بنفسه. في الواقع لا يمكن التقاط هذه الفكرة بكاملها في شكلها النقي إلا إذا جرى تقديم النشاط المختار بحرية على أنه توضيحات يؤديها بتردد واشمئزاز كبيرين. بهذه الطريقة فحسب يمكن فكرة الهدف الواحد (المرغوب فيه دون سواه) - أي المتعة والكسب والسعادة - أن تنقل الرجل إلى التصرف كما لو كان ذلك بملء إرادته. لذا، فإن عنصر الإرادة الحرة تحديداً هو نقص وجود الحرية في ما يتعلق بالذات؛ بل إنه إكراه ذاتي، ذلك أن من شأن الإكراه والضغط من الخارج تدميره. وهكذا تحتوي كل إرادة عقلانية حسابية على شيء غير طبيعي وزائف. إنها تستحق ردة الفعل الشائعة للمراقب المحايد الذي غالباً ما يحكم على مثل هذه الأعمال أنها «مصطنعة»، «قسرية»، «خداعة» أو «حذرة». إنه شعور بالنفور الجمالي الأخلاقي كثيراً ما يعبر عنه بقوة في الحياة والأدب.

(14)

كما نعلم جيداً، يسعى الناس بطرائق عدة ومنوَّعة للغاية إلى المتعة أو الكسب أو السعادة؛ أي إلى الخير الأعلى الجيد الذي يجري تصور وجوده في أشياء عدة مختلفة. يمكن لنا الاستزادة في تمييز هذه الموضوعات وفق علاقتها بأنواع الحياة الثلاثة، التي قد يحدث في داخل كل منها تشعب آخر. تتخذ الأهداف جانباً واحداً في أن العقل هو الذي يحتفظ لنفسه بالمتعة والمسرات في نشاطه، لكن الأمر مختلف تماماً، إذ تقف الغرائز والشهوات الجسدية وراء الطلب. صحيح أن هذه الغرائز محتواة في العقل الذي يسيطر عليها، لكن هذا السبب بالذات لا يجعلها أقل إلحاحاً. ينطبق هذا على الملذات التي تسمى بـ «الأجزاء الروحية» الدنيا للجماهير الواسعة، في حين أن ملذات العقل تنتمي إلى الصفوف العليا، القلة، النخبة المنتقاة. قد يكون الإنسان كائنًا عقلياً بلا ريب في المجال الفكري، ومع ذلك قد لا يفكر إلا بالسعادة المبتذلة، ولا يعرف شيئاً عن ملذات العقل. لا يحدث لمثل هذا الرجل أن يبذل نفسه لأمر كهذه، إلا إن كان ذلك من أجل غايات أخرى يراها أكثر أهمية. من ناحية أخرى ثمة كثيرون ممن يحتقرون السعادة التقليدية لكنهم يلجأون إلى أي وسيلة للحصول على ما



يبدو لهم مرغوبًا فيه. مع ذلك فإنهم يتفقون جميعًا على شيء واحد هو اكتساب الوسائل أو السلطة التي تضمن لهم كل ما يشتهون من متعة متى شاءوا استخدامها. من هنا، فإن هوبز كان على حق حين وصفها بأنها «الميل العام للبشرية جمعاء، رغبة أبدية دائمة بالسلطة تلو السلطة لا يوقفها إلا الموت». ويتابع: «سبب هذا ليس دائمًا أن الإنسان يأمل بالمزيد من المسرة المركزة عما تحصل عليه بالفعل؛ أو أنه لا يمكن أن يكون راضيًا بسلطة معتدلة: لكن لأنه لا يستطيع أن يضمن قوة ووسائل العيش الجيد - المهياة له - من دون اكتساب المزيد»<sup>(36)</sup>.

لهذا السبب تكاد تكون مثل هذه الرغبات متطابقة مع السعي من أجل المال؛ إذ إن المال - في نوع معين من الأنظمة الاجتماعية - يحمل مفهومًا مزدوجًا، فهو السلطة أولاً، ويعبر ثانياً عن السلطة على السلع والمتع كلها التي يمكن تبادلها في مقابله: هو سلعة شاملة ومتعة مجردة في آن. مع ذلك، فإن الأهداف الحقيقية هي شيء مختلف جدًا، كما سيظهر الآن من خلال النظر في أنواع مختلفة من الطموح. أضع بشكل عام في رأس القائمة المصلحة الذاتية (Self-Interest) والغرور (Vanity) جنبًا إلى جنب. تراوح المصلحة الذاتية من مجموعة متنوعة من أنواع النشاط الخشنة و«المادية» التي تُختبر بطرائق مختلفة وصولاً إلى تنوعات أكثر تميزًا وتهذيبًا وعقلانية. ثمة إشارة دقيقة ولافتة جدًا إلى الدافع الفكري الذي يكمن في جذر هذه المصلحة الذاتية - بصرف النظر عن الدوافع المادية والحيوانية - من الكاتب الذي استشهدت به للتو: «كل المتعة والبهجة للعقل تكمن في هذا، بل إن الحصول على بعض منه حتى - مقارنة بمن هو دونه - قد يوجد المجال له للانتصار والتباهي بنفسه» (هوبز، عن المواطن)<sup>(37)</sup>. هذا هو جوهر الغرور أو الرضا الذاتي: السعي إلى الاستعراض والتألق، أن يكون المرء محترمًا، أن يجعل وجوده محسوسًا، أن «يبهر»<sup>(38)</sup> الآخرين. إذا أصبحت متعة المرء بقوته وتأثيراتها في الآخرين الغاية النهائية لجهد، فإن السعي وراء الملذات بوصفه سمة عامة يصبح متطابقًا مع المصلحة الذاتية: ذلك أن حتى

Hobbes, *Leviathan*, ch. xi, p. 70.

(36)

Hobbes, *De Cive*, p. 8.

(37)

(38) Imponieren: أن يفرض، أن يبهر، وكذلك تأتي بمعنى أن يطعن بخنجر.

الأشياء الضرورية حقًا لا تصبح مطلبًا إلا من أجل الملذات النهائية. عندما يفخر الرجل النفعي بنبذ الملذات، فإنه يفعل ذلك بعقلانية وتفكير في المستقبل من خلال تفضيل شيء مربح على شيء مقبول. إن المصلحة الذاتية - كما الغرور - هي دافع للاختلاط الاجتماعي، فالغرور يحتاج إلى الآخرين بوصفهم مرايا، في حين تحتاج إليهم المصلحة الذاتية بوصفهم أدوات.

تفترض المصلحة الذاتية شكلاً محددًا، حين تضع نصب عينيها وسائل الملذات الممكنة كلها بوصفها غايات محددة. وهذا كما أسلفنا هو الطمع في المال (Greed for Money). هكذا يتحول الغرور إلى نوع معين من الكفاح للاكتفاء من البضائع الخارجية، أي الشكل المنتقى من الطمع في المال والمعروف بالبخل (Avarice)، وهو السعي إلى تحقيق نمو مستمر من البضائع والمال بدلًا من مجرد السعي إلى وفرة منها. لذا فإنه لا يُعرّف من حيث الكمية، بل من حيث النسبة، وليس بمجرد إشباع الطمع، بل بالنظر إلى الأرباح. إن أفضل ما يعبر عما يجمعهما من القواسم المشتركة هو مصطلح «الجشع» (Covetousness).

حين تستخدم المصلحة الذاتية الآخرين أدوات، فإنها تأخذ شكل صراع من خلال الوسائل اللامادية والفكرية لفرض سيطرتها على عقول البشر وآرائهم بعظمة المرء. ونحن نسمي هذا الجوع للمكانة والسلطة. إن أكثر أنواع التفوق كمالًا - بالمعنى الحرفي - على البشر والمادة بوصفهما كلاً ينبع من «المعرفة العلمية». هذا هو شكل التفوق الذي يكمن في معرفة كيفية ترابط الحوادث ونهايتها عمومًا، وبالتالي إمكان التنبؤ وتقديم توقعات عن المستقبل. لذا فإن التعطش إلى المعرفة يمكن أن يخدم الأغراض الأخرى، على الرغم من أنه قد يصبح أيضًا منفصلًا وغاية خالصة في ذاته. حتى في أنقى صورته يبقى التعطش إلى المعرفة فرعًا ونوعًا من الغرور. قد يكون العالم والباحث سعيدًا وراضيًا عن رأيه الخاص بنفسه، من خلال الوعي بمداه ومعرفته ومحتواها (وهو ما تعبر عنه المقولة المعروفة: سعيد هو من يمتلك معرفة الأسباب<sup>(39)</sup> (Felix qui potuit

(39) «سعيد هو من يفهم أسباب الأشياء» أو «السعادة تكمن في المعرفة»:

Virgil, *Georgics*, 2, 490.

(rerum cognoscere causas). لذلك، فإن التعطش النبيل إلى المعرفة يمكن أن يترفع عن الغرور المبتذل، لكن الوجه الآخر للعملة هو أن التطلع إلى المكارم والسعي إلى السلطة يندمجان بالتدرج. فصاحب السلطة يريد أن يكون مبدعاً: إنه يريد أن يرى ويتلقى دلائل ملموسة على أن الناس تعترف بسلطته وتخافه أو تحبه. الرجل الطموح يريد أن يحكم حتى لو كان ذلك ليتحرر من هيمنة الآخرين ويقصدهم من المنافسة فحسب.

### (15)

إن جميع الدوافع من هذا النوع - التي نعرضها هنا - ليست سوى رغبات ساكنة في الخيال، أو اندفاعات وتفضيلات لاواعية قامت بتحويل هذه الأشياء إلى موضوعات وغايات فكرية. إن أفعال الاختيار المرتبطة وظيفياً بهذه الغايات تنتج وفقاً لها، ما يعني أن تلك الأفعال ما كانت لتتم بشكل مختلف لولا أنها كانت مرتبطة بالإرادة الطبيعية أو برغبة مباشرة أو بدافع مباشر ومقدرة على أداء أعمال معينة أو أفعال بوصفها مقاييس لقيمتها الداخلية. ولا ينتج عنها شيء، على الرغم من أن الشخص يستخدم كل وسيلة في متناوله لينتج النتائج المرغوب فيها. ولا ينطبق هذا على الفعل الإبداعي الذي يعبر عن فردية الشخص، حيث إن الأدوات هنا تقوم بمدى تطابقها مع أماني وأفعال الأنا المجسد الذي يسخر بين يديه عددًا لا محدود من الأدوات والغايات فيرى مهمته محصورة في موافاة الإنفاق مع الناتج المرغوب فيه. إن الطريقة الأبسط والأسهل لإدارة هذه المهمة وإنجازها هي في «التخلص» من هذه الوسائل و«إعادة استثمارها» في المكان الملائم. ولا يمكن هنا ضمان الإرادة في أن تكون «إرادة خيرة» بالنسبة إلى المهمة أو العمل المطلوب إنجازه. ولا بد دومًا من إضافة التطبيق والجهد حتى إلى أكثر المواهب اكتمالاً لجعلها كاملة الإبداع، لكن الإرادة الحسابية العقلانية لا تُعنى بالكمال أو حتى بالقدرة، بل بالناتج المادي وحده. من هنا، فإن التعبير عنها يتم بعمل أو بمهمة قد تمدح وقد تنتقد، لكن أيًا من المدح أو اللوم لا يرتبط بالإرادة التي تقف وراءه سواء بالمعنى الحيادي أخلاقياً أم بالمعنى الأخلاقي الخاص. لا يحدث هذا بالمعنى

الأول لأن الإرادة العقلانية ليست شيئاً حقيقياً يعود إلى جوهر الكائن البشري، ولا بالمعنى الأخير لأنه لا يتضمن المشاعر الإيجابية تجاه الأشباع التي تنشأ من الشخصية والضمير. إذ إن الفكر الصافي وغير المشوب ينبغي أن يتساءل دومًا عن السبب أو الغاية خلف هذه المشاعر التي يمكن أن تفهم في ضوء ما يتعلق برفاهيته، وكل ما هو خارج ذاته لا يحمل معنى إلا في ضوء علاقته بذلك الهدف الوحيد، ولا بد بالتالي من جعله خاضعًا له ومعتمدًا عليه.

الذكاء وحده هو ما يمكن الاعتراف به وتقديره باعتباره الفضيلة والمهارة المميزة للفكر المتحرر، بفضل القوة التي يمكن له بها أن يختار الوسائل الصحيحة لكل غاية، ويتوقع نتائج أفعاله ويستفيد عمومًا بالشكل الأمثل من جميع الظروف المعروفة. الذكاء هو فضيلة الدماغ كما أن «السرعة» هي فضيلة الساقين و«الحدة» هي فضيلة العينين أو الأذنين، وهو ليس فضيلة الكائن البشري، إذ إنه لا يعبر عن كامل شخصيته. إن الشخص الذكي يتفكر في مشكلاته ومساعيه ويمنطقها، ويكون بارعًا إذا عرف خلال حساباته كيف يجد وسائل غير اعتيادية ويبنى عليها خططًا معقدة. وهو مستنير<sup>(40)</sup> - بمعنى أنه واضح ودقيق في مفاهيمه - إذا امتلك المعرفة الصحيحة المجردة عن الصلات الخارجية في الشؤون الإنسانية ولم يضل بفعل مشاعره أو أفكاره المسبقة. من مزيج واندماج هذه الصفات ينشأ التماسك الشديد للإرادة العقلانية ومظاهرها العملية التي - على الرغم من كونها مستحسنة بوصفها شكلاً من أشكال القوة وصفات نادرة ومهمة - هي أيضًا شيء قد يخشى منه.

## (16)

تصبح المسألة مختلفة نوعًا ما عندما تقوّم هذه الأنواع من المسعى - والإرادة المجردة بشكل عام - من وجهة نظر الإرادة الطبيعية، حيث تظهر حينئذ بوصفها تعديلات شديدة النماء. ويتناول هذا التفسير الموضوع على

---

(40) Aufgeklärt: مستنير (Enlightened). يستخدم تونيز هذه الكلمة عادةً بمعنى ازدرائي، ليقصد بها «عارف» بمعنى «عارف مصلحته الشخصية».

النحو الآتي: كل ما ينتمي مباشرة إلى الإرادة الطبيعية يمكن أن يصوّر في ضوء ملائم، معبراً عن نزاهة وفردية الإنسان بوصفه كلاً. ويعبر عن هذا عملياً في كلا الشكل الجسماني والعقل أو الروح التي وهبت لكل إنسان منذ ولد من خلال عضويته في النوع. وعلى النقيض من ذلك، فإن التفكير بطريقة «أنانية» (Egotistical) - حيث يُدفع بمبدأ الفردانية إلى حده الأقصى - سيظهر بمظهر الخباثة والشر. وفقاً لهذا التفسير (الذي يقوم على أساس عميق، لكنه في الواقع غير صحيح)، فإن القلب أو العواطف - إضافة إلى الشعور والضمير - ترتبط، أو حتى تتماهى مع الخير كما لو كان سمتها اللازمة. من هنا يكون الشخص الحذر الماكر سيئاً وشريراً لأنه «بلا قلب» و«يفتقر إلى الضمير»، فتساوى الأنانية مع الحقد والعدوان. ومن الصحيح أن الإنسان كلما كان أكثر أنانية زادت لامبالته تجاه تقلبات الآخرين، كما أنه لن يهتم بنكباتهم ولا برفاههم، على الرغم من أنه قد يشجع هذه أو تلك، إذا بدا أن ذلك يلائم غايته.

لكن الميل النقي والشامل إلى الشر نادر للغاية، ويكاد يكون مستحيلاً في الواقع بقدر استحالة «طيبة القلب» النقية والشاملة. كل إنسان هو لطيف بطبيعة الحال مع أصدقائه ومن يعتبرهم كذلك (إن كانوا جيدين معه)، لكنه هجومي وعدائي تجاه الأعداء (أولئك الذين يجرحونه أو يهاجمونه أو يهددونه). لكن إنساننا المجرد أو المصطنع<sup>(41)</sup> ليس له صديق ولا عدو، وهو نفسه ليس هذا ولا ذلك. إنه في سعيه لتحقيق أهدافه واع فحسب لحلفائه أو خصومه؛ ويمثل كلاهما بالنسبة إليه مجرد سلطات أو قوى. فمشاعر الكراهية والغضب تجاه أحدهما ليست ملائمة كما هي مشاعر الحب والتعاطف تجاه الآخر. وإذا ظهرت مثل هذه المشاعر، فإن عقله يختبرها بوصفها شيئاً غريباً ومزعجاً ولا عقلاً يتوجب عليه قمعه، بل استئصاله بدلاً من تعهده ورعايته، لأنه ينطوي على مشاعر إيجابية أو سلبية ما عادت تملئها مصالحة ومشروعاته الخاصة، بل تساهم في الحد منها، إذ قد تؤدي إلى أعمال طائشة. يمكن الإنسان - بالطبع - أن يسيء إلى ضميره

---

(41) Jener abstrakte oder künstliche Mensch: تبدو بوصفها صورة مستعارة من هوبز، لكن كما أوضحنا في المقدمة العامة، فإن كثيراً من صفات الإنسان المصطنعة لدى تونيز هي تلك التي يصفها هوبز على أنها طبيعية.

حينما يتصرف بأسلوب عدواني أو يعامل الجميع بوصفهم أغراضاً، ويستخدمهم وسائل وأدوات، لكن هذا يفترض بالضرورة أن هذه التأثيرات لا تزال حية فيه، وأنها تعمل على منع النوع المعاكس من السلوك - وهذا ما يحصل بالفعل، في الأقل في ما يخص الأقارب والأصدقاء. وسيظهر المرء كذلك في ضوء مشاعر الآخرين الذين يضعون أنفسهم في مكانه وضمائرهم. إن الأفراد كما نعرفهم لا يرغبون في التخلي عن آرائهم في أن فاعلي الشر لا يزال لديهم مشاعر تكبح جماحهم (أي إن فيهم بالتالي خيراً طبيعياً)، وأن صوت الضمير في أنفسهم ليس مخدراً تماماً أو ميتاً (الأسباب الكامنة وراء هذا الرأي ليست ذات صلة هنا). يُفسَّر «الشعور بالذنب» بوصفه دليلاً على بقايا التفكير الصحيح والسليم، لأنه مضطر إلى إدانة أفعال الشر ومشروعاته ضد الأصدقاء (فضلاً عن القيام بالأعمال الصالحة، أو نقص ممارسة الأفعال السيئة، تجاه الأعداء!)؛ إذ إن الأصدقاء هم من يطلقون الأحكام ويختمون بالموافقة على القلب والضمير. وإذا كان أصدقاء المرء يعتقدون أن الفعل العدائي ضد الأعداء أمراً مرغوباً فيه ومبجلاً، فإن عقل المرء يكون مرتاحاً تماماً (ما لم يكن قد تشوش، حيث يريد فعل الشر للأصدقاء والخير للأعداء). وبالمثل، فإن الضمير واضح تماماً حينما يوجّه في هذا السبيل. من ناحية أخرى - ومن موقع المراقبة هذا - فإن ذاك الطموح الفائق العقلانية (العقلاني أقله في شكله) الذي يحاول الناس من خلاله تحقيق السعادة والوسائل المفضية إليها، لا بد من أن يبدو - إن لم يكن شريراً تماماً - في الأقل في شكل عواطف مفرطة (في الواقع ينظر إلى الشكل المغالي في تطرفه منها بوصفه نوعاً من المرض). وهي بالتأكيد فوق حدود الفضيلة أيًا يكن المعنى الذي يمكن به فهم هذا المصطلح. إضافة إلى ذلك، يمكن أن يُنظر إلى السلوك الأناني والاختياري على أنه عدائي وهجومي حتى حين يكون مجرد تظاهر - كما في الحالات التي يستخدم فيها هذا السلوك عمداً من خلال المعتدي لتضليل طرف آخر. وقد يخترع أشياء من القمامة ويقدمها على أنها بضاعة أصيلة، فإذا قبلها الشخص الآخر معتقداً أنه يكسب شيئاً، فإنه سيستجيب وفقاً لذلك، ويعطيه - وفقاً للنية الواضحة - شيئاً في المقابل. ويكون هذا الشيء قد سلب منه أو سرق بالخداع.

تنطبق العلاقة نفسها بين هذا النوع من الأفعال الاختيارية والفكر الكامن وراءها، على العلاقة بين التبادل والخداع، وبين البيع وال نصب. إن العملة المزورة أو البضائع الرديئة - الكذب والتظاهر بشكل عام - إذا كانت تؤدي إلى النتائج نفسها (إما في حالة خاصة وإما عمومًا)، فإن لها قيمة المادة الحقيقية أو الوعد الصادق أو السلوك الطبيعي نفسه. بل إنها في الواقع لو حققت أكثر منها لاكتسبت قيمة أكبر، على الرغم من أنها تكون أقل بالطبع إذا حققت أقل منها. أما من حيث الطاقة المستهلكة، فإن ما هو موجود وغير موجود (المادة الحقيقية أو النسخة أو التقليد) هو من حيث النوعية الشيء ذاته.

(17)

نميز في اللغة اليومية بين ما ينبع بشكل مجرد من الفكر البارد «الرأس» وما تحته الاندفاعات الدافئة لـ «القلب». يُعترف بهذا التباين موضع البحث عادة حين يأتي الزخم والتوجيه من الشعور الذي يتميز عن الفكر: «الرأس في مقابل القلب» بتعبير أكثر وضوحًا وفعالية. اعتبرت النظريات السابقة هذا الشعور مشوشًا في حين أن الفكر يصور الأشياء بشكل واضح جلي. وحتى يومنا هذا لا يزال بعضهم يحاول استخلاص الشعور من العقل، على أساس أن هذا الأخير يبدو أكثر بساطة، وبالتالي لا بد من أن يكون أكثر أساسية. لكن في الواقع مهما بدا التفكير عقليًا وبدائيًا فهو الأكثر تعقيدًا بين أنواع النشاط النفسية. ويتطلب - ولا سيما إذا كان له أن يعمل بمعزل عن اندفاعات الحياة العضوية - كثيرًا من التدريب والممارسة لتطبيقهما حتى ضمن هذه المقولات البسيطة كالعلاقة بين الغايات والوسائل. إن استيعاب هذه المفاهيم والفرق بينها - ومن ثم إقامة علاقة بينها - لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التمثيل اللفظي في شكل الفكر النظامي الثابت. ينطبق ذلك أيضًا على نماء شكل من الإرادة الحسابية، إذا منح المرء نفسه أسبابًا مدروسة ليقول: «لا بد لي من القيام بكذا وسأفعله». يفضل جميع الحيوانات - والبشر إلى حد كبير أيضًا - أن يتبعوا «مشاعرهم» و«قلوبهم» في ما يفعلون ويقولون، أي إنهم يتبعون الاستعداد والميل الكامنين في

الشخصية الفردية، واللذين يتشاركان النماء معها. يعتبر هذا بالطبع جزءًا من الفكر، لكنه في الأصل جزء من البنية العامة للنفس البشرية التي تتحول إلى الاعتماد على العضو الدماغي وحده إلا لاحقًا. وبالتالي فقد نُقلت إلى نظام جديد هو بالتأكيد أكثر بساطة، لأنه يتكون - كلما أمكن ذلك - من العناصر المتولدة ذاتيًا فحسب، والتي تكون متعادلة (أو بالمعنى المستخدم في الهندسة: «متناظرة») في ما بينها.

يحدث هذا حينما يذكر الكائن البشري الماضي ويحتفظ به في عقله بصور تصويرية لا تحصى تأتي وتذهب وفقًا لمنطقها الداخلي وتتأثر بمحفزات معينة. يمكن ضمن تلك العملية تمييز «أولوية الإرادة» لأن الذاكرة أو الخيال يعتمدان على نظام معقد من مشاعر التعاطف والكراهية. إن الواقع يخدعنا بسهولة في هذا الصدد، وذلك لأن العمليات الفكرية كلها تبدو أنها سبب المشاعر والعواطف... إلخ في المقام الأول. لكن الحقيقة هي أن عمليات التفريق والجمع بين الميول القائمة تتكرر باستمرار، جنبًا إلى جنب، مع الانتقال من الراحة إلى الحركة، من خلال محفزي الجذب الإيجابي أو السلبي لموضوع أو وضع متخيل أو محسوس. ويتلاءم ذلك مع كون يقظة الحواس وقوتها وحدتها معتمدة بشكل حيوي على الاندفاعات الراهنة وتحفيز الفعل. ينطبق الأمر نفسه على الخواطر والأفكار: إن «أفكار وتطلعات» الإنسان هي جزء من مساعيه الشاملة<sup>(42)</sup>. إن الأشياء التي نفكر ونحلم بها - أكان بشكل متكرر وبسعادة أم نادرًا وبشكل قسري - تعتمد على أمانينا وتفضيلاتنا وأهوائنا ونفورنا، وعلى آمالنا ومخاوفنا: باختصار على كل ما يعطينا المتعة أو الألم. ولا تبطل وجهة النظر هذه حقيقة أن الصور القائمة وغير السارة تحتل المساحة نفسها من وعينا التي تحتلها الصور المبهجة والممتعة؛ إذ يمكن هذه الأفكار نفسها أن تُختبر بوصفها مشاعر ألم، وعندما تكون الحال كذلك، فإن الجسم أو الإرادة تناضل للتخلص منها. لكن هذا لا يمنع العقل من التمتع بهذه المشاعر إلى حد ما، بل «التمرغ عاطفيًا» (Emotionally Wallowing) فيها.

---

(42) Dichten und Trachten: تعبير عامي يعني: «مساعي الإنسان كلها».



كما هو معروف، فإن القوانين التي تنظم تداعي الأفكار كثيرة ومنوعة، ذلك أن الروابط والعلاقات الممكنة بينها لا تعد ولا تحصى. لكن لم يجز التركيز بما يكفي على حقيقة أن الطابع الفردي والقدرة على الانتقال من شيء إلى آخر وتوليد شيء من آخر هي أيضًا منوعة جدًا، فهي مرتبطة بالبنية المادية والعقلية الكاملة مع نمائها في سياق الحياة والتجربة التي تشتق منها. ويفكر كل فرد، إلى حد كبير، في أموره الخاصة؛ وتنحصر أفكاره في همومه وآماله مع القلق بشأن ما يجب القيام به والطريقة الصحيحة للقيام بذلك. أما ما يشكل محور نشاطه العقلي فهي المهنة المنتظمة التي عليه أن يتابعها، والتي تصبح مهمته وواجبه ووظيفته الماضية والحاضرة والمستقبلية وعمله وفنه. لهذا السبب بالذات يمكن وصف الذاكرة بأنها شكل من أشكال الإرادة الأساسية، لأنها تنطوي على الشعور بالواجب أو صوت العقل، لافتة إلى ضرورة مثل هذا العمل وصواب القيام به. إن تذكر الإنسان ما تعلم واختبر وفكر وخزن في نفسه هو بالضبط ما نقصده بمفهوم «العقل العملي» (Practical Reason) أو أحكام الضرورة (opinio necessitatis) أو الفريضة المنطقية<sup>(43)</sup> (Categorical Imperative). إضافة إلى ذلك، يتطابق هذا العقل في نمائه مع ما نسميه الضمير أو الروح الموجهة. ولا يوجد ما هو غامض هنا إلا بقدر ما تكون الإرادة العضوية في ذاتها مظلمة ولا عقلانية وبدائية؛ ذلك أن هذه النزعات الخاصة - التي هي في جزء منها فطرية لكن تكون نتيجة النماء - هي نفسها تداعيات ثابتة يُعبر عنها في شكل عمل يوضح قوة الدافع أو الاندفاع الكامن خلفه. فكثير من هذه «المحفزات» تكافح وتتنافس في ما بينها. حتى عند التفكير في القيام بشيء ما، نشعر بإغراءٍ وحثٍّ على القيام بذلك، ومجرد تصوّر هذا يمكن أن يكون كافيًا لتحفيز الأعصاب والعضلات، خصوصًا إذا كنا نشعر بانجذاب شديد إلى

(43) opinio necessitates: مصطلح استخدمه القانونيون في القرن التاسع عشر للدلالة على «التوافق المشترك بشأن طبيعة الأشياء» - وهو ليس في الواقع مماثلًا لمفهوم «الفريضة المنطقية» الذي وضعه إيمانويل كانط، الذي كان يفترض به أن يكون رأيًا مجردًا مستقلًا.

شيء ما أو رغبة عارمة في شيء ما بدافع التفضيل أو العادة. في هذه الحالة، يمكن مواجهة هذا الشعور وتحريكه في اتجاه مختلف من خلال اتباع نهج أكثر تروياً. في هذا كله، حيث يكون الشعور - أو الفكر المحكوم بالشعور - مؤثراً أو مهيمناً، فإن تصرفاتنا وسلوكنا وكلامنا هي مجرد تعبيرات خاصة عن حيويتنا وقوانا وطبيعتنا الكامنة. نشعر بأنفسنا أننا «خاضعون» لا لمجرد النمو والاضمحلال العضويين، بل لمجموعة مختلفة من الإحساسات بتلك الأشياء التي نقوم بها، والتي تحثنا عليها «الروح». إن هذه الأخيرة هي الإطار العقلي والاندفاع الذي (إلى جانب التقويم الفكري للظرف) يخبرنا كيف تكون الأمور، وما علينا فعله؛ أو الذي (من دون قيد أو شرط، ومن دون الإشارة إلى الظروف) يقول لنا ما يجب علينا القيام به: ما هو لطيف وجيد ونبيل.

تختلف هذه الأمور في الدرجة التي يصبح فيها عمل الفكر مستقلاً ومتفاعلاً بحرية مع الأمور التابعة له من خلال تحليل الأفكار وتجميعها بشأن ما هو قابل للتنفيذ. وما أن يقع في شرك الفعل العملي ويُستدرج إلى تلك النقطة حتى تتحرر عملية التفكير وتسمو فوقه وتصف لنفسها هدفها الخاص ونتائجها وغايتها. فيصبح الفعل نفسه منفصلاً عن الفكر الذي ما عاد ضرورياً وحيوياً، إنما مجرد وسيلة ودافع ملائم ومميزاً منه، إذ إن كثيراً من الطرائق تؤدي إلى الهدف نفسه أو إن أسباباً كثيرة يمكن أن تمتلك التأثير نفسه. ما يجب القيام به الآن هو العثور على الوسيلة الأفضل، أي تحقيق التوازن في علاقة الوسيلة بالغاية بأقصى ما يمكن لمصلحة الغاية. فإذا بدا أن النتائج محدود حقاً بوسيلة معينة - أكانت الوسيلة الوحيدة أم الأفضل ببساطة - فإن الوسائل تصبح حينئذ سبباً ضرورياً لا بد من توظيفه.

إضافة (1911): إن تداعي الأفكار هو نظير تداعي الناس، ويتفق ترابط الأفكار التي تمثل الإرادة الطبيعية أو الأساسية مع «الجماعة»، بينما تتوافق تلك التي تدل على الإرادة الاختيارية أو العقلانية مع «المجتمع». إن فردية الإنسان لا تقل خيالية أو اصطلاحية في بنيتها عن الوجود الفردي المعزول لنقطة هندسية ومحاورها المرتبطة بها. لم تُعرض هذه الملاحظة صراحة في الطبعة الأولى

من هذا الكتاب، لكنها تنطلق من هذا الخط المنطقي بكامله، إذ إنها مضمنة فيه. لذا، اغتنم المؤلف الفرصة في مناسبات عدة للإشارة إلى ذلك (على سبيل المثال في مقالة في السوسيولوجيا المحضنة في دورية المعهد الدولي)<sup>(44)</sup>. لقد أكدت فيها الافتراق الأساس بين الغايات والوسائل: ما إذا كان مفهوما الوسيلة والغاية شاملين بشكل متبادل ومعتمد بعضهما على بعض بشكل طبيعي ويعزز كل منهما الآخر؛ أو ما إذا كانا - كشعب هوبز وسلالاتهم في «مجتمعي» - أعداء طبيعيين إقصائيين ومتناقضين بشكل متبادل. دون معرفة هذا التقيض النفسي والاعتراف به يصبح من المستحيل فهم المفاهيم السوسيولوجية المعروضة هنا. خصوصًا أن أنماط الوعي كالمتمعة والعادة والذاكرة أساسية ومميزة للاتحادات الاجتماعية المبنية على أساس «الجماعة» كما التبصر واتخاذ القرار والتصوير المفاهيمي (Conceptualization) في الاتحادات المبنية على أساس «المجتمع». إنهما تمثلان بالضبط في كلتا الحالتين طبيعة الرابطة الاجتماعية في كل منهما.

---

Ferdinand Tönnies, «Notions fondamentales de sociologie pure», *Annales de l'Institut* (44) *international*, vol. 4 (1900), pp. 63-67.

في الأغلب كتبت هذه المقالة ردًا على المراجعة التي كتبها إميل دوركهايم عن الجماعة والمجتمع في: *Revue Philosophique*, vol. 27 (1889), pp. 416f.

Émile Durkheim, *De la Division du travail social = The Division of Labour in Society* وكتاب: (Paris: [Alcan], 1893),

تدافع المقالة بشدة عن وجهة نظر تونيز في أنه قدم النموذجين لا بوصفهما توصيفين لفترتين تاريخيتين مختلفتين، بل نموذجين موجودين «جنبًا إلى جنب».

## الفصل الثاني

### تفسير الافتراق الثاني

(19)

يمكن مقارنة كتلة مركزة من الإرادة الطبيعية الأساسية بكتلة مركزة من الإرادة الاختيارية الحسابية العقلانية<sup>(1)</sup> بالطريقة نفسها التي يمكن بها مقارنة البنية العضوية والأعضاء الفردية لجسم حيواني مع قطعة من آلة هادفة. من الأسهل دراسة الظواهر المقارنة إذا فكرنا بها بوصفها أغراض مرئية، ويمكن فهم التباين بين المفاهيم السيكلوجية المقدمة هنا من خلال رؤيتها بهذه الطريقة. تشترك القطعة الميكانيكية والعضو البيولوجي في حقيقة أنهما يحتويان ويمثلان تراكمًا لقوة الدفع أو الطاقة التي تجسد وتزيد من الطاقة الإجمالية للأجهزة التي ينتميان إليها. لكنهما في كلتا الحالتين لا يمتلكان قوة خاصة بهما إلا في ما يتعلق بهذه الطاقة عمومًا واعتمادهما عليها.

لكنهما يختلفان في أصلهما وصفاتهما، فالعضو البيولوجي ذاتي التوليد، ويتميز بنماء قوى إضافية وأكثر تخصصًا إلى درجة تزيد أو تنقص من خلال الإجهاد المتكرر بعد نشاط معين - أكان للكائن الحي بكامله أم لأحد أجزائه المكوّنة - ينبغي على العضو إنجازها في حالة النماء المكتمل. أما قطعة من المعدات فتصنع بيد الإنسان التي تستخدم مادة خارجية وتعطى بنية وشكلًا

---

(1) بشأن الترجمات المختلفة لكل من مصطلحي Wesenwille وKürwille، يُنظر الفصل السابق.

محددین. يتفق هذا مع الرؤية العقلية إلى الهدف الذي يفترض بالشيء الجديد أن يخدمه من خلال تصميم صانعه، الذي سيخدمه بالفعل وفق فناعة وتوقع هذا الصانع أيضًا، بالتالي فإنه حين يكتمل يصبح قادرًا على أداء أنواع معينة من العمل.

هناك أيضًا اختلاف في الطبيعة، فمن حيث كونه «وحدة» (Unit) لا يمكن العضو أن يوجد إلا ضمن علاقته بوحدة العضوية الأكبر التي لا يمكن فصله عنها من دون أن يفقد خصائصه وقواه الخاصة. فهويته الفردية مشتقة فحسب أو ثانوية؛ وهو ليس أكثر من تعبير متخصص أو تنوع من الجسم الكلي. لكن هذا الجسم الأكبر - من خلال عضوه المتخصص أيضًا - فريد من نوعه في مضمونه المادي؛ لذلك فهو الشيء الوحيد «الفردية» أو في الأقل يميل باستمرار نحو الفردية التي يمكن أن تقدم نفسها إلى تجربتنا.

أما قطعة من المعدات - من ناحية أخرى - فهي تشبه من حيث الجوهر المواد الأخرى، وليست أكثر من كومة خاصة من الأشياء التي يمكن اختزالها إلى وحدات ذرية وهمية ومصورة ضمن ترتيب معين منها. تكمن هويتها فحسب في شكلها - وهذا ما يستشف بمجرد النظر في نوع استخدامها أو الغاية التي يمكن استغلالها فيها - ويمكن تمريرها من يد إلى أخرى واستخدامها من خلال أي شخص يعرف قواعد كيفية استخدامها. إن وجودها الفردي والمنفصل كامل إلى حد ما لكنها مجرد غرض ميت لأنه لا يحفظ نفسه أو يعيد إنتاجها، بل يبلى ببساطة. يمكن استنساخ أغراض مماثلة عبر مدخلات العمل والعقل الخارجية نفسها التي أنشأت تلك القطعة الأولى، فيجري نسخها من نمطها أو من النمط الذي صيغت على أساسه.

(20)

إن مادة النفس البشرية<sup>(2)</sup> التي تتنامى منها أشكال الإرادة البشرية الطبيعية هي جوهر إرادة الإنسان، أو ما يمكن أن نسميه الحرية (Freedom). الحرية

(2) التعبير الذي استخدمه تونيز هو: die (psychische) Materie.

في هذا السياق هي مجرد الإمكان العملي للحياة الفردية والفعل كما نراه ونعرفه، وميل عام غير محدد (نشاط، طاقة) تصبح أشكال الإرادة من خلاله محددة وموجهة. ومن هنا يصبح الإمكان احتمالاً مؤكداً، ويكون «موضوع» الإرادة الطبيعية متطابقاً مع الحياة المادية التي يتصل بها، فيتصل بـ «أشكالها» بالطريقة نفسها التي يتصل بها «مضمون» الكائن الحي (لو تصورناه معزولاً عن «البنية» الشاملة) بالبنية نفسها وبالأجهزة المفردة. ويعني هذا أن الإرادة ليست شيئاً معزولاً عن تلك الأعضاء؛ ولها الهوية والمضمون نفسيهما، وتنمو أشكالها وتتمايز بوساطة عمل تلك الأعضاء ونشاطها المحدد. يجري إنجاز هذه العملية في جزء صغير جداً من النشاط المميز لفرد واحد، وتنتقل الخصائص المكتسبة التي تطورت في الفرد إلى ذريته (بما في ذلك أشكال الإرادة في جوانبها المادية). إذا كانت الظروف مواتية، فإن الذرية تنمّي هذه الصفات وتمارسها وتستخدمها بالغائية نفسها، حيث تنمو وتزداد قوة من خلال الاستخدام والممارسة أو تصبح أكثر تخصصاً من خلال تطبيق معين. يلخص الفرد في نموه ونمائه - بطريقة مكثفة ومبسطة ومخصصة التكيف - الجهد المتعاقب لأسلافه<sup>(3)</sup>.

إن مادة بحث الإرادة الاختيارية هي أيضاً الحرية بقدر ما هي موجودة في ذهن الفرد، حيث تتخذ شكل كتلة من الاحتمالات أو قوى الرغبة وعدم الرغبة أو الفعل وعدم الفعل. توجد هذه الاحتمالات ومادة البحث كلاهما في فضاء الأفكار، حيث تستحضر مجسات العقل أي كمية من مادة البحث هذه، وتختار منها وتمنحها الشكل والتماسك. بالتالي فإن هذا الشيء - الإرادة الاختيارية أو العقلانية التي تجري رعايتها - يبقى تحت سيطرة مؤلفه الذي يستولي عليه ويسخر قوته حتى في تصرفاته، فهو من خلال الفعل يحد من مجموعة احتمالاته أو ينفق طاقته. وحتى تلك اللحظة يمكنه (في خياله) ترك العمل

---

(3) تعبر هذه الفقرات عن دعم تونيز لنظريات لامارك وسبنسر وهايكل في أن الميزات المكتسبة تنتقل إلى السلالات التالية، يُنظر: Herbert Spencer, «The Factors of Organic Evolution,» *The Nineteenth Century* (April-May 1886); Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative* (London: Williams and Norgate, 1891), vol. I. pp. 389-465.

غير المنجز؛ لكن - في لحظة التنفيذ - يختفي الفعل واللافاعل معًا من فضاء الاحتمالات. يمكن احتمال (متخيل) أن يستبعد أن يصبح إما حقيقة واقعة وإما استحالة. ويمكن أن ينظر إلى الرغبة السابقة في إجراء فعل محتمل على أنها تمهيد لهذا الاستبعاد المزدوج، فهي تزيد من إمكان أحد الاحتمالات وتقلص إمكان الآخر، خصوصًا حينما يتبع العمل مسار الفكر بشكل وثيق، أو عندما يبدو وجود الفكر سببًا ضروريًا وحتميًا لأدائه. لكن الفعل ليس سوى أداة أو وسيلة، بينما الفاعل هو الذي يعمل حقًا من خلال هذه الأداة، إذ إنه هو مفكر الفكرة وفاعل الفعل في آنٍ.

## (21)

من ناحية أخرى، فإن الفعل (من وجهة نظر ذاتية) يعني أن إرادة الفعل هي في الواقع مكتملة أساسًا في الفكرة التي تدفع إلى الفعل؛ أي في استخدام الوسائل التي تعتمد (من وجهة النظر هذه) اعتمادًا كليًا على العقل. وبالتالي، فإن الإرادة الاختيارية (المذكورة آنفًا) هي في ذاتها وجود مثل هذه الوسائل التي يتشكل بعضها في شكل متماسك يبدو ملائمًا للغرض المدروس. لذلك لا يمكن بعد الآن تصوّر تلك الاحتمالات المتخيلة بوصفها طرائق متساوية في تحقيقها المتعة، بل هي في ذاتها مكونات للمتعة. ويصبح هذا أكثر وضوحًا إذا صوّرها العقل كأشياء مادية، وبالتالي - وبالتالى - إذا جاز التعبير - قام بتجزئة حرية الاختيار إلى قطع منفصلة. لأن الفرد - في حال لم يأخذ شيئًا معيّنًا - يبدو كأنه يتخلى، إن لم يكن عن الغرض الفعلي، ففي الأقل عن قطعة من حريته. وإذا فهمناه بهذه الطريقة، يبدو كل فعل بمنزلة شراء، أي اقتناء سلعة خارجية في مقابل شيء من ممتلكات المرء. ويتوافق هذا التفسير بشكل كاف تقريبًا مع الواقع: ما نتلقاه هو المتع أو البضائع (وهي الأشياء التي قد تمنح المتعة) وما ندفعه في المقابل هو وحدات أخرى من المتعة: السبل والوسائل، أجزاء من الحرية، أو - بالطبع - المزيد من السلع.

إذا جرى عكس صورة ما يحدث - إن جاز التعبير - واستعادة المفهوم الذاتي البحث للحرية، فسيكون لدينا الموقع «المطلق»، أي الاعتراف الذاتي

البحث بالعقل<sup>(4)</sup>. لكن في ما يتعلق بالعلاقات في الطبيعة، فإن فكرة الإرادة الاختيارية الحسابية إنكار تام لهذا الرأي، إذ تفترض ضرورة وجود فعل سببي محدد - شيء مطلوب أو أمر تقتضيه رغبة ما أو إرادة معينة لغاية أو نتيجة معينة أو هدف نهائي. فهذا أمر يوجه المرء إلى نفسه وإكراه يفرضه (في البداية فكرة) على نفسه. لذلك فإن «أنا أريد» هنا تحمل معنى «يجب عليك» أو «يجب عليك أن» نفسه، فيقع الفرد تحت سطوة التزام الهدف النهائي تجاه نفسه، ومن خلال تنفيذ الأمر «يتحرر» الفرد من الدين الذي رتبته على نفسه. بالتالي، فإن المتعة أو العناصر الفائضة من جهة والألم أو العناصر الناقصة من جهة ثانية كلاهما إقصائيان بعضهما لبعض، في الفكر أو في الفعل، وكلاهما إغائيان للذات.

## (22)

في مجالي الواقع والإرادة الطبيعية العضوية لا يوجد أي إمكان للاختيار المتعدد، ولا قدرة على الرغبة وعدم الرغبة في شيء معًا. يتشابه الاحتمال والأرجحية مع القوى الطبيعية ويشيران - بطريقة موقته إلى حد ما - إلى النشاط الذي هو الكائن العقلاني والنهايي وتحققهما. كل ما يمكن عزله بوصفه كيانًا مستقلًا يشكل التعبير الخارجي عن شيء مستقر ودائم، يُحفظ عليه فينمو أكبر وأقوى بالتغذي من مخزن مشترك - مخزن يتجدد بدوره من خلال التفاعل مع ما يحيط به ماديًا أو نفسيًا. إن مثل هذا الكيان شيء موجود في الواقع الآن، وكان قائمًا في الماضي أيضًا، على النقيض من الإمكان المجرد المحتوى في الإرادة الاختيارية حيث تكون الأشياء الموجودة (متخيلة) بوصفها أمورًا مستقبلية، أي أشياء غير موجودة بشكل راهن. يمكن اختبار الأول ومعرفته من خلال أنواع الإحساس كلها، حيث إن التجارب الماضية والحالية هي ذاتها، حقيقية بقدر الأخرى. أما ما سيكون في المستقبل فيجري تمييزه ومعرفته من خلال العقل الذي يتعامل معه بوصفه موضوعًا مستقلًا وقابلًا للعزل عن العمل

---

(4) مطلق هنا بمعنى «غير مشروط»، ويدل على أن العقل مستقل عن الواقع الممكن، كما يرى عدد من فلاسفة المذهب المثالي.



الفعلي فحسب. هذا «الموضوع» هو أشبه شيئاً بشيء «منتوج» أو متخيل، وإن كان ذلك بمعنى غامض وأكثر عمومية من الصور التي قد بينها العقل من هذه المواد الخيالية في مرحلة لاحقة. ما نعنيه بـ «الإنتاج»<sup>(5)</sup> في حالة الإرادة الطبيعية هو نشاط المادة المنظمة نفسها، والذي - على الرغم من التعاون الخلاق من «الذات» المفكرة - يحتوي بالفعل على تحققه منذ بدايته، مع أشكال أكثر تحديداً تنشأ باستمرار من تلك الأشكال الأقل تحديداً نفسها. أما في حالة الإرادة الاختيارية، فلا بد من تفكيك كل شيء قدر الإمكان إلى عناصره المعادلة، حيث يمكن إعادة جمعها في تنوع لا يحصى من الأشكال والكميات.

إن مفهوم الإرادة الطبيعية يعني أن القدرة الفطرية تنطوي على عنصر من الحتمية (ليس متخيلاً، بل حقيقياً) مع كل ما يلزمه، ويشكل هذا العنصر ضمن ظروف معينة «مقاصده» (telos) ومنتوجه التطوري. فهو أشبه بالفاكهة التي تتطور من الزهرة، والحيوان الذي يتطور من البيضة - أي الشيء نفسه في شكل معدل. وترتبط مراحل البداية والمراحل الوسيطة في العملية بغاياتها، أي العمل الناجز. وما تجري التضحية به هنا ليس شيئاً مختلفاً عما يُتلقى، حيث لا يكون بينهما ما هو مشترك إلا السعر (وهي الحالة التي تحدث في معالجة المواد الخام، حيث يمكن شراء البضائع الجاهزة في مقابل العمل). على العكس من ذلك، ما يجري العمل عليه هنا هو دائماً مادة حية إلى حد ما، تتدفق الطاقات الفردية إليها من خلال عملية الاستيعاب المتبادل فتوجدتها وتحافظ عليها حية، كما هي الحال في فعل الإنجاب والنشاط أو الفكر الإبداعي. ويستند هذا الفهم إلى قانون عام مهم؛ أن كل تعديل عضوي ينطوي على زيادة في القدرة على الفعل ينمو ويتنامى من خلال أداء الفعل نفسه<sup>(6)</sup>. والعكس بالعكس: ففقدان الوظيفة والانحسار والموت هي نتائج عدم الاستخدام حينما لا تتجدد الخلايا والأنسجة.

يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك ونقرّ الآتي: أن من خلال نشاط يتعلق

---

(5) Produziere: تشير إلى «الرعاية طبيعياً» و«الإنتاج صناعياً».

(6) وهو تعبير آخر عن تمسك تونيز بالنموذج السبنسري التيلولوجي «الغائي» (Teleological) لتتطور أكثر من نموذج الاصطفاء العشوائي للداروينيين.

بشيء خارج الذات، أي من طريق توجيه إرادة المرء إليه واستخدام طاقة المرء لرعايته، لا بد أن يتنامى ما يشبه العضو الخاص الذي يبلغ غاية مخصصة (ومن خلال الممارسة) ملكة خاصة. فالبصر، مثلاً، هو وظيفة من هذا النوع (مشتركة بين معظم الحيوانات) ترتبط بالضوء والموضوعات المضاءة، ونماء العين هو نتيجة فعل الرؤية. هذا مجرد عضو واحد في علاقة مثالية مع الجهاز العصبي المركزي الذي يحفزه ومع مصدر الحياة، القلب، الذي يزوده بنوع من الدعم يعتمد على وظيفته المميزة. بالطريقة نفسها يمكننا أيضاً تطوير أجهزة خاصة من نوع سيكولوجي بحت وخصائصها وتعزيزها، من خلال الحب والرعاية والاهتمام بالكائنات والأشياء الخاصة بالنسبة إلينا. بكلام آخر يمكننا بالتخصص، تطوير قوة الحب العضوية العامة. وإضافة إلى ذلك، تعمل هذه القوة من خلال الحب، بنقل طاقتنا الحيوية إلى العالم الخارجي بما يتناسب مع شدتها<sup>(7)</sup> ومدتها ومدى قرب الموضوع الخارجي إلينا؛ فنحن نختبر هذه القوة ونعترف بها، ونحافظ عليها من خلال الفكر. بالتالي، فهي تتلقى باستمرار ما يشبه حصة ميتافيزيقية من تدفق الحياة، فتوجد وتستمر كياناً حياً فاعلاً بسببي ومن خلالي. وهي تشبه عضواً - جزءاً فعلياً مني - وانبعثاً دائماً لا مؤقتاً لوجودي ومضموني. وينطبق هذا على كل شيء يعيش ويعمل ما ساهمت في إحداثه: كل ما أنجبته أو حملته، وكل ما اشتق أو استنبط مني من خلال التعليم أو الرعاية أو التغذية والحماية؛ وأخيراً كل ما أنتجت واكتسبت وشكّلت وصنعت بعقلي وقوتي. لكنني أنتمي إلى هذا كله بشكل ما بقدر ما ينتمي إلي. وبالطريقة نفسها ينتمي الجسم إلى العين بقدر ما تنتمي العين إلى الجسم - وإن كان ذلك بمعنى أكثر محدودية - إذ إن الجسم يستطيع البقاء حياً من دون العين لكن العين لا تستمر من دون الجسم.

(23)

هكذا يجب رؤية الكيان العضوي الكلي واعتباره دائماً مرتبطاً مع أجزائه، ما دامت تمتلك وجوداً مميزاً ومنفصلاً؛ إن طموح الحياة والإرادة الشامل -

(7) Intensität: وقد كتبت في طبعة عام 1979 Identität نتيجة خطأ مطبعي.

العام - ليس خيارًا بين المتعة والألم، لكنه - إن كان كلاً غير مقسم - ميل مستمر نحو المتعة؛ إذ إن المتعة - وفقاً لتعريف سبينوزا - انتقال إلى حالة أكثر كمالاً، بينما الألم انتقال إلى حالة أقل كمالاً<sup>(8)</sup>. ويعد كلاهما بمنزلة إسراف أو اضطراب في توازن غير مستقر يشكل «الإرادة» أو «الحياة»، وبالتالي يصبح الإجماع أو التآلف ضرورة - ما يمثله الألم أو المتعة للكل يجب أن يمثل الألم أو المتعة للجزء، ليكون في هذا معبراً عن الكل من خلال نفسه، وينتج عن ذلك أن ما ينطبق على جزء واحد صحيح بالنسبة إلى آخر، ما دام أن لكل منهم حصة في مصدر مشترك، وفي بعضهم بعضاً.

بالمثل، ترتبط الأشكال المختلفة من الإرادة ببعضها بهذه الطريقة العضوية؛ ذلك أن هناك دائماً - بشكل سابق لها ويتعداها - كيان كلي أكبر يعبر عن نفسه فيها ويرتبط بعلاقة معها. هذه العلاقة هي العلاقة الرئيسة التي يجب أن يستمد منها كل شيء آخر. وبالتالي، فإن كل ترتيب وتمييز بين الأجزاء المختلفة ليس إلا انعكاس لقوة الكل على جميع الأجزاء؛ على الرغم من أن كلاً من هذه الأجزاء قد يشهد في داخله بداية نماء كيانات كلية نسبية، تكون كيانات كلية بالنسبة إلى أجزائها أو أعضائها. يبقى ذلك صحيحاً حينما يُعبر عن عمليات الإرادة بالنطق أو الأفكار، وما دام أنها تنشأ من الحياة الداخلية وتحتوي فيها على النحو المبين.

بذلك، فإن الإرادة الاختيارية إنكار للحرية (الذاتية) والفعل الاختياري تضاؤل للقوة الشخصية ونجاحه الخارجي تعويض عن ذلك. وعلى النقيض من ذلك، الإرادة الطبيعية هي التجسيد للحرية (الموضوعية) بكل واقعها الفريد. منتوجاتها معلقة كثمرة على شجرة - ليست مفتعلة ومصنعة من خلال التغلب على المقاومة الخارجية، بل تنجبها هذه الإرادة وتلدها بنفسها. توجد العلاقة ذاتها بين اكتساب الأشياء من خلال العمل المنتج واكتسابها بوساطة التبادل أو الشراء. ومجدداً ينطبق ذلك على العمل الإبداعي الأصيل الذي يصوغ أغراضاً

---

Benedictus de Spinoza, *The Ethics*, R. H. M. Elwes (trans.) (New York: Doves, 1955) part (8)

III, note on prop. XI.

من نوع مشابه انطلاقًا من لانهائية وجودها الخاص - على النقيض من مجرد التركيب لأي مواد تتوافر في متناول اليد. إن «الكيان الكلي» المتشكل بفعل ذلك الأخير كيان ميت وبلا روح بقدر أجزائه وقطعه نفسها، ولا يوجد إلا في العقل. وبالتالي يمكن فهمه بوصفه غاية خارجية تتحقق من خلال توظيف نشاط أو مهنة بوصفها مجرد وسيلة.

(24)

يضع مسار الإرادة الاختيارية الفرد في موضع المعطي والمتلقي على حد سواء في مقابل الطبيعة برمتها. فهو يحاول السيطرة على الطبيعة والحصول منها على أكثر مما يضع. بعبارة أخرى: استخراج وحدات من المتعة لا تكلفه أي عناء أو عمل أو تجربة مزعجة أخرى. لكنه سيواجه في عالم الطبيعة بعض عوامل الإرادة الأخرى التي لا تقل سعيًا أو حذرًا وحسابًا، وترتبط وسائلها وغاياتها بوسائله وغاياته نفسها وتتنافس معها، وبالتالي تستفيد وتسعى إلى الاستفادة من مصائبه. ولتحقيق التعايش في ممارسة الإرادة الاختيارية، لا بد من توافق هذه الإرادات معًا أو تجنب الاحتكاك في ما بينها. إذا أخذ أحد هذين الطرفين شيئًا من الآخر أو أجبره على فعل شيء، فإنه سيقدر ويتصرف بمفرده - اعتمادًا على درجة الإكراه التي تعتمد بدورها على الوسائل والأدوات المستخدمة. إذا كانت هذه الأدوات والوسائل لا تنطوي على فوائد بالنسبة إليه وكذلك بالنسبة إلي (أي إلى كلينا)، فإنني لن أتعامل معه بإنصاف، ولن أمنحه ما يريد في المقابل. حينئذ إما أنه لن يتصرف على الإطلاق وإما أنه سيتصرف تحت الإكراه - أي ليس وفق مشيئته - وحينئذ لا يكون فعله تعبيرًا عن إرادته العقلانية (التي يجب أن نسلم أنه يمتلكها). وهذا يعني أن المفهوم الصرف لـ «الشخص» المجرد يولد نقيضه الجدلي - وهو نقيض يظهر في السوق بوصفه تاجرًا ضد تاجر، وفردًا ضد فرد: متنافسين وطرفين متعاقدين.

إضافة إلى ذلك، يتفاعل الناس بصورة عامة في ما بينهم تمامًا مثل عمليات الإرادة، ويتحدد سلوك كل منهم من خلال إرادته الطبيعية. هنا مجددًا تدمر القوة أو الإكراه حرية الإنسان الذي هو ضحيتها وهويته المخصوصة، إذ

لا وجود للهوية إلا من خلال الحرية. إنما لا يمكن التفكير بعلاقات الأفراد في ما بينهم في عالم الإرادة الطبيعية إلا بمعنى وجود «كيان كلي» حي في كل منهم. لقد رأينا بالفعل كيف يمكن الأعضاء أن يصبحوا معزول بعضهم عن بعض في أثناء عملية النماء المتخصصة، فينسون بالتالي أصولهم المشتركة، وقد يتوقفون عن ممارسة وظائفهم التي يقومون بها نيابة عن المجتمع الأوسع أو المجموعة التعاونية ويتحولون بدلاً من ذلك إلى القيام بها لأنفسهم فحسب، فيعمل كل لمصلحته ولا يكون هذا العمل لخير الآخرين إلا من قبيل المصادفة. مع ذلك، ما دام في إمكاننا اعتبار أنهم يشكلون كلاً متماسكاً، فلن يكون حتى التبادل في ما بينهم إلا نتيجة وظائفهم (الحقيقية)، أي وجودهم بوصفهم تعديلات عضوية معينة، والتعبير عن وحدتهم الطبيعية وحياتهم المشتركة.

إضافة (من المخطوطة الأصلية): إن عمليات الإرادة الاختيارية الحسابية تدل على انفصال ضمن الذات الإنسانية، على الرغم من أن الجزء الذي يحدد الأهداف والجزء الذي يختبر المتعة هما عاملان منفصلان بالفعل. يمكن تصوّر كل من هذين النصفين بوصفه شخصاً منفصلاً يواجه الآخر باعتباره خصماً. وفقاً لطريقة التفكير الحالية، فإنني أتخلى عن أجزاء من حريتي أو متعتي إنما لنفسي فحسب؛ وأحصل على متعتي لكن من نفسي. لا تبدو العلاقة ذات معنى إلا إذا توقف هذا الأنا الآخر عن كونه «أنا» وأصبح شخصاً آخر، أي أصبح «أنت» الذي يستخدم وسائله في الواقع لاستبعاد ومحاربة وسائلتي. بالتالي، فهو يتصرف أيضاً لحسابه الخاص ويرى هدفه في الاستفادة مني تماماً كما أخطط للاستفادة منه. لكن إذا حرّمته أو أرغمته، فإنني إذاً أخطط وأعمل بوصفي كائناً منفرداً؛ ولو جرى عكس الأدوار فسيُتصرف بانفراد هو أيضاً<sup>(9)</sup>.

(9) هذه الفقرة غير موجودة في نسخة عام 1887، حيث أُضيفت في عام 1912. وربما يعبر عن انعكاس لتأثير فرويد، لكن المصدر الأقرب إلى هذه الفكرة هو الفيلسوف مارتن بوبر مؤلف كتاب أنا وأنت (*Ich und Du*) الذي كان معجباً بتونيز ومؤازراً له. للمزيد يُنظر: Robert Weltsch, «Buber's Political Philosophy», in: P. A. Schilpp, (ed.), *The Philosophy of Martin Buber* (Illinois and London: Open Court and Cambridge University Press, 1967), pp. 435-449.

إن الأفكار بشأن أشكال الإرادة وعملياتها ليست في ذاتها أكثر من بنى عقلية؛ فهي أدوات لمساعدتنا على فهم الواقع. وسواء كانت الإرادة حقيقية أم خيالية، يمكننا أن نطبق هذه النماذج المفاهيمية بوصفها قواسم مشتركة بين الجوانب المتعددة لإرادة الإنسان التي يعرضها هذا التناول الثنائي، ما يسهل المقارنة في ما بينها. عند النظر إلى هذين المفهومين للإرادة على أنهما منتوجان للفكر المجرد، فإنهما لا يجتمعان؛ فلا شيء في الإرادة الاختيارية يمكن أن تتضمنه دراستنا للإرادة الطبيعية، والعكس بالعكس.

مع ذلك، يمكننا اعتبار هذه المفاهيم من زاوية إمبريقية أيضًا، حينئذ تكون مجرد أسماء تغطي مجالاً من الآراء والأفكار - وكلما اتسع امتدادها قلت الأهمية التي تتسم بها. وما تلبث الملاحظة والتأمل أن ترجّحا - في الممارسة العملية - استحالة حدوث الإرادة الطبيعية (Wesenwille) من دون إرادة اختيارية (Kürwille) تعبر عن نفسها من خلالها، ولا توجد الأولى من دون الثانية التي تتجذر فيها. إن نقطة التمييز الدقيق بين هذين النموذجين هي في جعلنا ندرك كيف تجنح النزعات الإمبريقية في اتجاه أو في آخر. قد يوجد هذان النموذجان ويعملان معاً، بل يمكنهما تعزيز وزيادة بعضهما، لكن بما أن كل نوع من الإرادة يسعى إلى السلطة والسيطرة، فلا بد بالضرورة من أن يتصادما ويتناقضا ويتعارضا في ما بينهما.

أما عن مضمونهما - كما يرد في المعايير والقواعد السلوكية - فهو في الواقع متشابه جداً. إذا كانت الإرادة الحسائية الاختيارية تريد تنظيم كل شيء وتحديده وفقاً للمنفعة والهدف، فعليها أن تقصي جانباً القواعد المقبولة الموروثة المتجذرة عميقاً حيثما استعصى تكييفها لهذه الغايات، إذ يجب أن تخضعها إلى أقصى حد ممكن. ولا مفر من أن كلما أصبحت الإرادة الحسائية أكثر حسماً زاد تركيز العقل على الغايات وعلى المعرفة واكتساب الوسائل المفضية إلى هذه الغايات وتطبيقها؛ وزاد [في العملية] خطر اضمحلال شبكات العاطفة والفكر التي تشكل الفردية الخاصة للإرادة الطبيعية بسبب عدم استخدامها.

ربما تنشأ خصومة مباشرة مع وجود هذه الشبكات التي تعوق الإرادة الاختيارية بشكل فاعل وتعارض حريتها وسلطتها، فتحاول الإرادة الاختيارية في البداية تحرير نفسها من الإرادة الطبيعية، ومن ثم حلها أو الهيمنة عليها أو تدميرها. ويبدو هذا الوضع أكثر وضوحًا إذا حللنا هذه النزعات من خلال مفاهيم إمبيريقية محايدة: مفاهيم الطبيعة البشرية والميل النفسي المعروفة بكونها أساسية والمتوافقة مع السلوك الفعلي الذي يحدث بانتظام في ظل أوضاع ثابتة. قد يتلاءم هذا الميل العام مع إحدى الإرادتين الطبيعية أو الاختيارية. وربما تلتقي عناصر من كليهما وتختلط ضمنه وتحدد طابعها بطريقة أو بأخرى.

لكن في الإمكان تفكيك هذا الميل العام إلى فئات أكثر تمايزًا بكثير، إذا ما أخذنا في الاعتبار الطرائق الخاصة للتعبير عنه من خلال الحياة العضوية أو الحيوانية أو العقلية للكائن البشري. ومن خلال قيامنا بذلك نصل إلى المفاهيم المألوفة الآتية:

1 - المزاج (القوام)<sup>(10)</sup>.

2 - الشخصية.

3 - التوجه الفكري.

لا بد بالطبع من تجريد هذه المفاهيم من أي مدلول يحمل معنى «الطبيعة» الإنسانية أو الإرادة الطبيعية البشرية نفسه، واختزلها إلى المعنى الحرفي المجرد لـ «الاستعدادات»<sup>(11)</sup> التي تعتبر متوافقة مع مقطع عرضي للواقع، وقادرة على تزويدنا بتصنيف له. كما يمكننا تصوير العلاقة في الشكل الآتي: إضافة إلى الصفات الموجودة مسبقًا في الإرادة الاختيارية والصفات المعاكسة

---

(10) إن المزاج هنا (كما سيوضح بالتفصيل) هو مجموعة المكونات بنسبها المتفاوتة، التي تحدد كل نسبة منها صفات وشخصية وطابعًا معينًا. فهي مشتقة من «المزيج»، ومعناها لدى تونيز أشمل من أن يقتصر على مكونات البنية الشعورية وحدها. ومن هنا ترجمناها بعبارته «المزاج» حيثًا و«القوام» حيثًا آخر، بحسب ما يخدم الفكرة بشكل أقرب للفهم وفق تصورنا. (الترجم)

(11) مشتقة من الكلمة اللاتينية *disponere* التي تعني «منظم كما يجب».

المتأصلة في الإرادة الطبيعية، يمكن الإرادة الاختيارية تصنيع صفات جديدة وخاصة، وبالتالي إحداث نوع من الشخصية «المصطنعة» التي لا يجمعها بالشخصية «الفطرية» النابعة من الإرادة الطبيعية إلا الاسم. يستند هذا الاسم [المشترك] إلى حقيقة أن في كلتا الشخصيتين يرتبط تغير المظاهر الخارجية بـ «تمثيل» (Representative) دائم أو ملموس. هذا «التمثيل» - أو ما نفهمه عمومًا باعتباره «الشخصية» (Character) - يستمد عادة من مصدرين مختلفين. إما أن ينطلق التصرف والسلوك والتعبير الطبيعي عن الرأي من الشعور والقلب والضمير؛ وإما أن ينشأ - بدرجة تزيد أو تنقص - من الطموح (أي المصلحة الذاتية) والحساب والوعي الذاتي. لكن علينا أن نلاحظ في هذا الصدد أنه قلما يتبع الشخص إرادته وقواعده أو يكون قادرًا على اتباعها بشكل اعتيادي، فضلًا عن التزامها حرفيًا<sup>(12)</sup>.

## (26)

حين نفكر في ذلك، نجد أن مشاعرنا تتحفز بفعل سلوك الآخرين بالطريقة نفسها التي تتحفز بها بفعل الموضوعات الخارجية، لا بمعنى أن موقفًا إيجابيًا أو سلبيًا أثير داخلنا فحسب، بل بمعنى أن اختبارنا للحالات النفسية والحوادث أيضًا تحصل كما لو أن مشاعرنا المثارة تشابه إحساسات اللمس والحرارة، أي أشمل أنواع التصور العام الذي نفرق به بين الأشياء الخارجية. ذلك أن تناقضات الرطب والجاف، والقاسي واللين، والحر والبارد غالبًا ما تطبق (ولو لم تكن بالقدر نفسه) في الخطاب الشعبي على الاختلافات في شخصية الإنسان وسلوكه. وتُعزى صفات السيولة (التدفق) والرقّة والدفء إلى «المشاعر». تتشارك المواد الفيزيائية هذه الصفات أيضًا إذا كانت غنية بالحركة الداخلية وتمتلك بنية متخصصة ومعقدة تمامًا كما هي الحياة نفسها، فهي على سبيل المثال غالبًا ما تقارن بنهر أو لهب؛ والنعومة اللينة هي السمة

(12) وهي جملة ملغزة لا تخلو من تناقض مع رأي تونيز في أن الإرادة الطبيعية والإرادة الاختيارية «عقلانيتان» وأنهما تحكمان السلوك البشري كله.



الأكثر شمولاً للمواد الخلوية (Cellular Material). وعلى العكس من ذلك، يجب تصوّر جزيئات المادة غير القابلة للاختزال - والتي تشكل نواقل التفاعلات الميكانيكية - على أنها مستقرة وصلبة وباردة وخالية من الحركة الداخلية تمامًا. هكذا نختبر الفكر الخالص والمنطق العملي، وموضوع البحث وثماره العملية.

لذلك من السهل أن نفهم كيف يمكن للمزاج أو غيره الذي تهيمن عليه عمليات الإرادة الطبيعية، أن يوصف بهذه الطريقة بوصفه سائلًا لينًا ودافئًا. لكن إذا سادت الإرادة الاختيارية الحسائية، فإن وصفها سيكون بالمصطلحات المعاكسة: على أنها جافة وصلبة وباردة؛ إذ إن ما ينبع من الإرادة الطبيعية يجب أن يكون مشابهًا لها؛ وكذلك الأفعال التي يجري تأملها فكريًا هي عناصر تتألف منها الإرادة الحسائية. في الحالة الأولى لدينا العنصر العفوي الملموس في الأفراد (أصالتهم) والتي أصبحت مخصصة عمومًا للتعبير عما هو طبيعي. في الحالة الثانية لدينا ما هو مجرد ومصطنع ونمطي وتقليدي، أو ما يمكن تصوره على أنه ميكانيكي. تكون الشخصية والمزاج والتوجه الفكري طبيعية بقدر ما تتوافق مع الميل الطبيعي، ومصطنعة بقدر ما ترتبط بنظيره الميكانيكي. وهي تقبل «شخصية» مفترضة منفصلة متبناة بهدف العرض كما لو أنه «دور» عليها تمثيله.

## (27)

يمكن اعتبار حياة الإنسان ورغباته (وبالتالي مجمل النشاط البشري) عملية عضوية أساسًا تمتد إلى جوانب عدة مختلفة للوجود الفكري. لا يسري هذا على جميع الناس إلا إذا كانت خصائصهم العضوية وشروط وجودهم ونمائهم هي نفسها؛ فهي تختلف، إذ إن هذه العناصر تتنامى بشكل مختلف في ما بينها. بالتالي لا يمكن تعليم ممارسة الإرادة أو الرغبة؛ كما في المقولة قديمة الطراز عن سينيكا: الإرادة لا تُدرّس<sup>(13)</sup> (Velle non discitur)، أو يمكن

Seneca, *Epistulae Morales*, 81, 43.

(13)

تدريسها بالمعنى الذي يدرس فيه أحد الفنون الجميلة فحسب. لا يمكن أن تنتج الأعمال الفنية عن ظهر قلب، بل يجب أن تنبع من صفات جسدية وفكرية محددة، ولا سيما من طاقة الفنان المركزة ومزاجه وخياله الخلاق. إن التعلم في هذه الحالة هو مرادف لنمو موهبة فطرية وتدريبها من خلال الممارسة والتقليد. إن النشاط الفني جزء من الطريقة الخاصة بهذا الشخص في العيش والكلام والإبداع؛ هو السمة المميزة للعمل الأصيل تمامًا كما يُعبّر عن جوهر وقوى أي كائن حي في جميع أجزائه بطريقة ما. تتنامى هذه الصفات بشكلها الأكمل في الإنتاج الذي يستمر بين الأجيال، وينتقل بالوراثة إلى أفراد جدد من النوع ذاته. هذه الحياة وطريقة العيش هي ما يقصد بمصطلح «الصنعة» أو «المهنة»<sup>(14)</sup>.

من الطرائق الأخرى للنظر إلى الحياة تشبيهها بوصفها عملاً تجاريًا، مع غاية محددة هي الوصول إلى نهاية سعيدة متخيلة. يمكن بعد ذلك وضع المفاهيم والقواعد المتعلقة بأفضل مناهج السعي إلى مثل هذه الغاية، ومن الممكن عرضها وتجربتها وتناقلها بطريقة قابلة للفهم والتطبيق من خلال أي شخص قادر على أداء تسلسل منطقي للعمليات - الأمر الذي يجب على الجميع فعله في الواقع ضمن كل نشاط. وتضح طبيعة هذا التنظير بأشد ما يمكن في علم الميكانيك؛ فالميكانيك هو الرياضيات التطبيقية ببساطة، والرياضيات هي المنطق التطبيقي ببساطة. يمكن التعبير عن مبدأ الميكانيك التطبيقي بمصطلحات عامة على النحو الآتي: الحصول على أكبر قدر ممكن من الكفاءة بأقل مصروف ممكن من الطاقة أو العمل. يمكن أن يصاغ جوهر هذا المبدأ نفسه لمراعاة أي تعهد موجه نحو غاية محددة: إلى الحد الأقصى الذي يمكن تحقيقه من هذه الغاية باستخدام أسهل الوسائل الممكنة وأبسطها. أو، إذا طُبّق ذلك على إدارة عمل تجاري بهدف كسب المال: أعلى ربح ممكن بأقل تكلفة ممكنة، أو أعلى عائد صافٍ ممكن! وإذا ما طبق في الحياة بوصفها

---

(14) بالألمانية (der Beruf). راجع التفسير المختلف لمفهوم العمل بوصفه مهنة أو صنعة في

كتابات ماكس فيبر: Max Weber, *Selections in Translation*, W. G. Runciman (ed.) E. Matthews (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), chap. 7.

عملاً تجاريًا: الحد الأقصى من المتعة أو السعادة مع الحد الأدنى من الألم أو الجهد أو العناء؛ أي أبسط تضحية من السلع أو من الطاقة الحيوية التي تكون في شكل عمل.

أيضا وجدت غاية تتطلب تحقيقها، فمن الضروري الحفاظ عليها ووضعها بشكل واضح أمام أعيننا مثلما للرامي هدف مرئي أمام عينيه. بالتالي فإن الغاية أو الهدف هو النقطة البؤرية بالنسبة إلى عين العقل. يجب أن نتفكر ببرود وهذوء لتحديد أفضل وسيلة وأسهلها وأضمنها لتحقيق هدفنا بالأسلوب الأكثر كمالاً. أخيراً، لا بد من اغتنام هذه الوسائل بيد قوية وتفعيلها بشكل يتلاءم مع الوسائل المعترف بها. يجب علينا بالتالي أن (1) نصوّب بشكل صحيح، (2) نحاكم بشكل صحيح، و(3) نتصرف بشكل صحيح. المرحلة الثالثة حاسمة وأقرب إلى هدفنا؛ أما المرحلتان الأولى والثانية فتابعتان لها بوصفهما وسائل مرتبطة بغايتها. لكن حتى التصرف الصحيح ما هو إلا وسيلة لتحقيق غاية - أي لإنتاج أو تحقيق النتيجة المرجوة. وهناك حاجة إلى ثلاثة أصناف من النشاط تتعاون بشكل متبادل لتحقيق ذلك؛ أولاً: تسخير العقل، أو تصوير الموضوع المرغوب فيه، أو ممارسة الاختيار العقلاني من خلال الفكر المركز. وهي عملية تركز عليها أنواع النشاط الواعية الأخرى - مثل توجيه منظار إلى الموضوع. وتتطابق مع إدراكنا الداخلي لما نريد تحقيقه، الأمر الذي يشكل فهمًا صحيحًا لمصلحتنا. يمكن أي شخص أن يصبح مطلعًا في هذا العمل؛ إذ يمكن ناصح أو مستشار أن ينبه شخصًا إلى فوائد لا يراها هو نفسه، ف «يفتح عينيه» أو «يلفت انتباهه» إليها. ثانيًا: من أجل إصدار أحكام محققة لا بد من أن يكون لدينا تصور دقيق للقيمة النسبية للأشياء، وللآثار الأكيدة - أو المرجحة في الأقل - للفعل أو التصرف البشري. هذه أيضًا يمكن تناقلها بشكل جاهز بوصفها أدوات للقياس يعد تطبيقها العالمي أمرًا بدهيًا. ثالثًا: إن تطبيق هذه المعايير أو التعامل مع هذه المسائل بشكل صحيح - كما نرى مثلًا في التوزيع الملائم لأي قوى وموارد متاحة - ليس من السهل استيعابه مباشرة؛ لكن له أسلوبًا خاصًا به لا يمكن نقله وتدريبه.

المعرفة المكتسبة - أو «العلم» (Science) - بالطريقة التي يجب اتباعها في القيام بشيء ما، هي بالتالي العامل الحاسم. ومن المسلمات أن أي شخص يستطيع بسهولة وتلقائية تنفيذ الأفعال التي يتضمنها تطبيق هذا النوع من المعرفة. إن قدرات الإنسان العادي كافية في هذا السياق؛ ولا تتطلب منه هذه المعرفة القيام بما لا يستطيع فعله إذا كان يريد ذلك بالفعل. ما من فن أو حرفة يمكن تعليمها بهذه الطريقة، لكن يمكن تعليم التقنيات الذكية، بل إن الإرادة نفسها هي إحدى هذه الاختراعات إذا جرت مساواتها مع «الحساب العقلاني»، وبالتالي تجريدها من الفعل الذي يتعين القيام به. لكنها في تلك الحالة ليست مجرد شيء يمكن أي شخص أن يفعله مجرد أنه يريد ذلك حقًا؛ بل تصبح شيئًا لا بد من أن يقوم به بالضرورة دونما شك (ليس محتملاً أو مرجحاً فحسب)، مجرد أن يدرك أنه في الواقع «أفضل» ما يمكن فعله.

تتبع القدرة على التفكير بهذه الطريقة من قدرة الفكر لدى الإنسان العادي (النموجية لدى البشر كما هو الإدراك الحسي للحيوانات) التي تنتج في آن كلاً من الفهم والرغبة. أما الفعل فمن المفترض أن يكون النتيجة الحتمية للرغبة التي يترتب عليها أن الشخص يتصرف دائماً وفق ما يراه الأصح لغايته المنشودة. ومن المستحيل إنكار ذلك متى اقترب أحد من النموذج الصرف المجرد لعامل الإرادة الاختيارية. لكن المفارقة تكمن في أنه كلما أبعد عن هذا النموذج زاد ارتباط هذا التحليل بوجوده ووضع الكليين. تشكل أفكاره العابرة ببساطة لحظة بارزة - لكن انطلاقاً من ذلك يصبح من الممكن تفسير نشاطه الملاحظ بجميع صورته؛ فالتفكير في ذاته جزء من هذا النشاط؛ فهو قادر على تكوين روابط معقدة منوعة من الأفكار وفقاً لقدرة مؤلفها وعاداته وحالته، وللمحفزات التي تؤثر فيه بشكل راهن. وعلى وجه الخصوص، يضع التفكير قوانين لأفعاله المستقبلية ترتبط بأهدافه المحددة والمقصودة. ولا يتطلب القيام بذلك الكثير من المعرفة بشأن العملية الفكرية المعنية بذلك؛ وما يحتاج إليه هو أقصى معرفة ممكنة بالوسائل المتاحة،

من أوضاع مواتية أو مناوئة، ومن أرجحيات للفرص المحظوظة أو العائرة. بمعنى أنه يتطلب مجرد القدرة على الحكم ومقاربة علمية واضحة ووضوح الشمس قابلة للتطبيق - بخطوطها العامة - على حالات معينة، مع إمكان قبول امتلاكه سلطاناً موضوعياً كاملاً.

حينما يحدث ذلك، يتكوّن العمل الفردي حيثنذ من مجرد التطبيق الرتيب، أي جزئياً في استخلاص النتائج وجزئياً في اختيار وموازنة العوامل ذات الصلة. تنطوي الصورة الأولى على حقائق أو قواعد، والثانية على حوادث ووقائع، إما معروفة بالفعل وإما ينظر إليها على أنها مرجحة أو متوقعة أو مأمولة - مع نتيجة «محسوبة» أو «منتظرة». لهذا كله، فإن حساب التقديرات المرتبطة بتعهد ما هو شكل من أشكال المحاسبة (Accounting)، وهو في الأمد البعيد تحضير ذهني لمجموعة متنوعة من النتائج المحتملة.

إذاً، إن ما نتحدث عنه هو طريقة تفكير علمية شاملة يجب أن تخلو من كل شائبة من الذاتية؛ وهي ضم (أو تركيب) وتفكيك (أو تحليل) العناصر المحدودة أو المعرفة اختياريًا، لكنها على الرغم من ذلك تكون حقيقية تمامًا. إن المنهج أو التقنية أو النظرية لهذه الإجراءات هو ما ينبغي تدريسه بشكل صحيح باسم المنطق: بمعنى عضو<sup>(15)</sup> أو «أداة» لتحصيل المعرفة العلمية، ونظرية كيفية العمل مع الكيانات المفاهيمية (Entia rationis) أو كيفية التفكير والحساب وصولاً إلى النتائج الصحيحة. تستخدم هذه القواعد خصوصاً بطريقة مدروسة في علم الحساب السليم والتخصصات الرياضية المتصلة به، لكن يمكن تطبيقها على التفكير العلمي بكامله، وبالتالي على أي شكل من أشكال الحساب المتصل بـ «الأنا». ومع ذلك ليس علم الحساب إلا الضم والفصل «الميكانيكي» (وبالتالي السطحي) لموضوع بحث مخترع مصنوع من أرقام أو رموز جبرية.

---

(15) عضو (Organon)، بمعنى أداة نقل المعرفة، وسميت مجموعة مؤلفات أرسطو عن المنطق بهذا الاسم، فهي تعني العضو المختص باكتساب المعرفة. (المترجم)

سنحاول الآن مقارنة التفكير الذي يولد الإرادة الحسائية مع الجهد الميكانيكي والتعبير الأقصى عنه من خلال التطبيق الذكي لمثل هذا الجهد. يتوافق ذلك مع الاستعارات التي تستخدمها لغتنا عندما نتكلم على «إحكام الخطط» و«ولادة المؤامرات» و«حياكة الدسائس»، والمشروع الذي «يلقي بشباكه بعيدًا»، و«نسيج الأكاذيب والخداع»... وهلم جرا. على النقيض من ذلك، إن استحداث عمليات الإرادة الطبيعية ووجودها يقارنان فعليًا بالنشاط العضوي؛ وكنا قد وجدنا مصادفة أن نموذج هذه العمليات يرتبط بالنشاط الفني للبشرية. إذ إن التحدث والتفكير في الحقيقة - بوصفها طرائق تنكشف بها الطبيعة البشرية والروح الفردية في شكلها الأكثر أهمية وتخصيصًا - هي الفن الإبداعي المشترك للبشرية، مثل نسيج شبكات العنكبوت أو بناء أعشاش الطيور وغنائها. السؤال الذي يُطرح باستمرار هنا: كيف يستطيع الكائن البشري القيام بمثل هذه الأشياء؟ والجواب هو نفسه دائمًا، في ثلاثة أجزاء: من خلال فطنته الأصيلة ونمائها اللاحق؛ ومن خلال المحاولات المتكررة، وبالتالي الممارسة، ومن خلال التعلم والتقليد أي تلقي تعليمات من أولئك الذين يعرفون كيف تتحقق الأمور، ويمكن تشارك معارفهم بطريقة متعاطفة.

ترجع المواهب الفطرية والمعارف المكتسبة بطرائق مختلفة إلى سلسلة لا تنتهي من السببية، حيث تُنقل المواهب الأصيلة بالكامل من الوالدين بوساطة فعل عضوي بحت، ولا يمكن نقلها إلا من خلالهم؛ لكن نماءها يتضمن نشاطًا - هو أيضًا عضوي الطبيعة - من جانب الفرد الذي وهبت له. وكما يحدث هذا يجب أن تتوافر ظروف أخرى مواتية تساندها التربية المتعاطفة التي هي الاستمرار الواعي أو الامتداد لفعل الإنجاب. إن التعلم - بالطبع - مميز للإنسان<sup>(16)</sup>، فهو أساسًا في حالة البشر نشاط عقلي، لكنه يُعزّز من خلال

(16) في الترجمة الإنكليزية «مميزة للفرد»، لكن المعنى لا يستقيم إلا باعتبار المقطع مقارنة بين التعلم المرتبط بوجود تعليم (وهو نشاط خاص بالإنسان وحده)، والتعلم الذاتي من خلال الممارسة (وهو نشاط حيواني). لذلك أثرنا ترجمتها «مميز للإنسان». (المترجم)

جهد أولئك العارفين وكبار السن أو ذوي الخبرة (كلا الوالدين وغيرهم)، ذلك أن كلاً من التعليم والتعلم يتطلب الآخر ويكمله. على العكس من ذلك، فإن التعلم من خلال الممارسة هو في الأساس نشاط ووظيفة حيوانية مهما أثر فيها وارتقى بها العقل البشري؛ فهي فردية جدًا وتعتمد أساسًا على القوة المتأصلة للإرادة. ومع ذلك يشكل الإكراه الخارجي والتوجيه والتحفيز حافزًا يدفع إلى تقليد النماذج والأمثلة وقدح حماسة المتعلم. بهذه الطريقة يجعل التعليم والإرشاد هذه المهمة أسهل ويزيدان من المهارات.

(30)

إن الفن البشري في أشكاله المتعددة المتباينة معني إلى أقصى حد ممكن بإنتاج الأدوات والآلات، حيث يتطلب في النهاية كل نوع أو تخصص أو تنوع من الفن أو المهارة سيد حرفته وفنانه الأكبر. تصبح الأدوات أكثر من أغراض للاستخدام، إذ إن شيئًا من الانسجام الداخلي وجمال الشكل وكماله في الكائن الحي الذي يصنعها يوجد أيضًا في حياتها وخصائصها. لكن في أي فن - أو حتى في نطاقات كاملة من الفنون - قد يتم الوصول إلى مرحلة من النماء يكون فيها لتأثير الأدوات نفسها أو منهج العمل (ولكليهما النتيجة نفسها) اليد العليا أو يصبغ، بشكل طبيعي، العنصر الأهم - مما يؤدي إلى وضع لا يلزم فيه أي شيء آخر سوى فهم الأدوات وتطبيقها أو الروتين. ومن ثم لا يبقى سوى العمليات الميكانيكية أو شبه الميكانيكية؛ ما يعني أن استخدام الطاقة - حتى حين يتحكم فيها دماغ بشري ذو قدرة متواضعة - يصبح الوظيفة الحاسمة، بالفعل، التي يجب أن تؤدي من أجل تزويد الآلات بالطاقة التي تحتاجها للقيام بعمل معين أو إنتاج عمل معين. وبالتالي، يمكن الاستعاضة عن «كم» الطاقة البشرية في هذه العمليات يمكن بـ «كم» مساوٍ من طاقة ميكانيكية ما من دون تغيير في النتيجة.

يحدث هذا النماء بسهولة أكبر بكثير حينما يُنتج شيء من أجل التركيز على فائدته أو تطبيقه واستهلاكه فحسب؛ على الرغم من وجود نقطة يبقى حينئذ جهد الإنسان العادي المتعارف عليه - حتى من دون مساعدة أدوات العمل -

الطريقة الطبيعية التي لا غنى عنها للاستمرار. لا بد من فهم تلك العملية - التي تكون أدوات العمل فيها منتجة بذاتها - بطريقة رمزية: إن المفاهيم والمناهج هي أدوات عمل كما هي في العمل الفكري، خصوصًا في الفكر العلمي، ومن السهل فهم هذا القياس. إذًا فما عاد ثمة ضرورة لأي موهبة خاصة أو تدريب أو ممارسة من أجل القيام بالعمل، بل المطلوب شيء عادي فحسب، أي صفات غير شخصية لحيوان عقلائي، إذ إن الروتين يسهل كل شيء ويقوم بالعمل الفعلي. لكن لا بد من تعلم استخدامه، ولهذا السبب لا بد من فهم طبيعته. إن الإنتاج العقلي الأصيل - وهو نشاط الذاكرة أو الخيال - لا لزوم له إطلاقًا لهذا الغرض، بل ربما كان خطرًا! ويجب على الحساب العقلائي أن يحتل مكانه، أي النية والتركيز والعمليات المنهجية. إن التصريف الروتيني لهذه الوظائف يحمل من العلاقة بالإبداع العقلي بقدر ما يحمله الإنفاق الخام للقوة العضلية البشرية من علاقة مع العمل اليدوي والعقلي للنحات أو الرسام الذي ينقذ عمله بمحبة وفقًا لمعايير في الدقة والذوق الشخصيين.

(31)

الإرادة الطبيعية هي في ذاتها تجسيد للروح الفنية. وهي تتطور انطلاقًا من مصلحتها الذاتية، وتجدد نفسها باستمرار بالمواد الجديدة التي تصاغ في أشكال جديدة. كما أنها تُحدث بني معقدة من الصور والأفكار والكلمات والمقترحات التي تعبر عن الأحكام والإيحاءات والنيات والتصاميم. ينبع هذا كله من الخيال، من محيط كبير من المشاعر والأحاسيس. وحينما يتجمد النشاط الإبداعي ليقصر على مجرد التفكير المنطقي، فإن العمل العقلي المتكرر العام والمجرد يحتل مكان المهارات المتخصصة الملموسة المؤهلة كلها. يحدث هذا بشكل طبيعي حتى من دون انحلال هذه المهارات وضمورها الناجم عن استخدام الأجهزة والأدوات. لكن ما إن تصبح خاضعة بالكامل للفائدة والهدف حتى تزداد تطابقًا مع الإرادة الاختيارية وتساهم في تشكيلها، لتصبح بذلك منتوجات «الإنسان المجرّد» بدلًا من منتوجات «الإنسان الحقيقي». وحين يحدث ذلك، إما أن يظهر نظام من الاختيار الحر اللامحدود



أو أن تنصّب الأشكال العليا من الإرادة الاختيارية على الدنيا، فيبدو أن هذه الأخيرة تصبح محدودة بالأولى ومعتمدة عليها. ينطبق هذا بشكل خاص على الأفكار والنظريات التي صُمِّمت لتشبه الأدوات أو الآلات ويجري تناقلها من يد إلى يد بوصفها أغراضًا في العالم الخارجي. وفي هذه الحالة يكون البشر متساوين في اكتساب هذه الأفكار والاستفادة منها. كما يمكن أي شخص عرض الأسلوب الصحيح أمامه أن يلتقط ويحفظ كيفية القيام بشيء معين، عرضًا أو برهانًا يوظف القوة العقلانية البشرية العامة (أي التفكير المنطقي) التي تلتزم بقبول النظرية أو الحكم المثبت على أنه صحيح و«يصب» الواقع الفعلي. وهكذا تُقدّم «الحقيقة» بشكل موضوعي بالنسبة إلى العقل كما هي الأغراض المادية موضوعية بالنسبة إلى الحواس.

لا يختلف الأمر حين يُشار إلى وسيلة لها غاية ثابتة (بوساطة شخص آخر) في ما تتضمنه من تلقي «المشورة». ولا يمكن الاستناد إلى استنتاج أفضل من هذا: إن الشخص الذي يضع هدفًا نصب عينيه بإصرار ويعرف الوسائل اللازمة لتحقيقه سيغتنم هذه الوسائل ويستخدمها إذا كانت ضمن سلطته، أو يحاول الحصول عليها إذا لم تكن كذلك. في مثل هذه الحالة يمكن مستشار أو مدرب أن يفعل كل شيء على ما يبدو. وعلى الرغم من هذا لا يفعل شيئًا سوى إسداء النصيحة أو عرض الأسلوب الصحيح أو الطرائق والوسائل المفضية إلى الغاية (كما لو كانت هذه الأشياء حقيقية). إن فهمها وتمثلها واستخدامها هو شأن التلميذ نفسه. ويُسلم أنه يتمتع بالقدرة العامة للقيام بذلك. إن حاجته إلى مساعدة في رعاية هذه المعرفة ليست شأن الشخص الذي يبين له كيفية القيام بذلك. فهو - بوصفه معلمًا أو مستشارًا - له مهمة وعملاً محدودين. ويمكنه ببساطة القيام بهما ونقل خبرته إلى الشخص الآخر ليفعل بها ما يشاء. لا يؤثر ذلك في فاعلية المعرفة أو المنهج المفاهيمي أو المشورة المتلقاة، أكان المتلقي نجح في إتمام العمل بنفسه أم أنه تلقاه جاهزًا من شخص آخر (على الرغم من أن أخذ المشورة هو في ذاته شكل من أشكال القرار، وبالتالي الفعل). لكن لا يمكن إثبات الحقيقة وصحة هذه المعرفة إلا إذا حقق العمل الذي يمثل لها النجاح المنشود، فهي حقيقية وصحيحة ما دامت مفيدة وملائمة للغاية فحسب.

وبالتالي، فإن للمعرفة شأن في صنع القرار، تمامًا كما هي الحال في كل حالة تنطوي على رعاية دقيقة ومحسوبة بعناية للإرادة الأداة<sup>(17)</sup> (Instrumental).

يتصرف المعلم أو المستشار بشكل مختلف عندما لا تكون المسألة مرتبطة بتناقل «الحقيقة» وإنما بإيجاد القدرة وتعزيزها على القيام بأشياء معينة، خصوصًا عندما ينطوي هذا على قوة الفكر. حينئذ لا بد له من أن يكون نفسه سيدًا - أو في الأقل خبيرًا ومتمرسًا في هذا الفن - أو إذا كان لا بد من تداول التعلم والحكمة، فلا بد له إذًا من إيقاظ الإيمان والثقة أو تحفيزهما؛ عليه مناشدة الإرادة الحسنة بدلًا من العقل، والمطالبة بالتجربة العملية والجهد المضني أكثر من المفاهيمية المجردة.

### (32)

تبقى عمليات الإرادة الطبيعية مستمرة في العمل على الدوام - بدرجة تزيد أو تنقص - إذ إنها جزء من الحياة. لكنها تؤدي دورًا حاسمًا بوصفها قوى دافعة في المناسبات التي يكون فيها الموضوع الذي تتصل به مبهمًا بطريقة ما أو عرضة لـ «الاختيار». يتكون هذا الموضوع خصوصًا من المعايير أو القوانين التي يمكن أن تتنامى من العام وغير المحدد لتصبح واضحة ومحددة. على النقيض من ذلك، يجري تطبيق عمليات الإرادة الاختيارية (فحسب) من خلال إدراكها تمامًا - ما يحدث حينما يثبت الفرد هذه العمليات في ذهنه، ويقوم من خلال الدقة وتحديد الأفعال بإنتاج نوع من التقليد لها و«ينقلها» إلى الواقع. إن مهمة الإرادة الاختيارية وغايتها هي أن تخدمها بوصفها حافزين للفعل، إما في مناسبات منفردة (حينئذ تنتهي قيمتهما أو فائدتهما لحظة إنجاز المهمة) وإما

---

(17) لا يبدو أن استخدام تونيز هنا مفهوم الإرادة «الوسائلية» هو إضافة إلى نوعي الإرادة الأساسيين لديه (على الرغم من حبه التثليث عمومًا)، لكنه يقصد بها الإرادة المساعدة التي تعزز من إرادة شخص آخر، وبالتالي لا تؤخذ هنا من وجهة نظر صاحب الإرادة نفسه، بل من وجهة نظر القيمة المضافة لإرادة المتلقي التي تعتبرها مجرد «وسيلة» لتعزيز بلوغ غايتها الخاصة. في هذه الحالة الخاصة جدًا تخرج الإرادة عن مفهومها بوصفها فاعلاً يسخر الوسائل لبلوغ هدفه إلى مفهوم آخر يجعل منها ذاتها «وسيلة». (المترجم)

على نحو منتظم وفقاً للظروف. ويتقدم موضوعها بتراكم تدريجي من المعايير الفردية إلى الكلية والعامّة.

تكون الإرادة حرة فحسب إلى الدرجة التي تتبع فيها هذه القواعد والقوانين وتتفق معها كما لو كانت من صنعها. وتتبع هذه القواعد من تفضيلها الطبيعي وحسها وذوقها (مع أي شيء أو ضده) وعاداتها وأفكارها (وخلائط تلك الأفكار في الذاكرة): باختصار، من الشعور والعقل والضمير التي تعكس مبادئها الداخلية وتنظمها. وتعتمد حريتها واستقلالها كذلك على الدرجة التي تطيع بها القواعد الخارجية التي أقامتها لنفسها عبر مزيج من الطموح والإدانة والحساب، إذ إن هذه هي العوامل المحددة للحرية وهي الشروط المسبقة التي يُحافظ عليها من خلالها (مع أن مختلف أشكال الإرادة الاختيارية هي في الوقت ذاته عوامل سلبية). هكذا ترتبط المادة الخام من حرية الإمكان النسبي بالشكل الناضج والمحدد من حرية الواقع الفعلي. وبعبارة أخرى، إن الحرية وممارسة الإرادة هما الشيء ذاته، لكن ككل إرادة - ككل حركة - ضروريان (ما دام كل منهما جزءاً من طبيعة الأشياء) وحرّان (ما دام لكل منهما ذات أو فاعل يتمثل في جسد فرد أو كائن حي). بالتالي، فإن حركة قطرة ماء تسقط على حجر هي حرة وضرورية معاً، كما يظهر في التماسها طريقها نزولاً وإيجادها الخط الأقل مقاومة أو الأقوى جذباً: إنها «حرة» في أن موضعها واتجاهها محددان في جميع الأوقات بقوتها وكمية حركتها الخاصتين، ولكنها «ضرورية» لأنها تتحدد من خلال قوى غريبة أخرى وطاقات محفزة.

حتى أسمى العواطف الفكرية والعقلانية للكائنات البشرية يجب أن تفسر بما يتصل جزئياً بإرادتها الحرة وجزئياً بضغط الظروف؛ وما دامت موضوعاً لتلك الأخيرة فالإرادة ليست حرة، بل هي تحت إكراه. إضافة إلى ذلك، لا شيء يمكن أن يسمى «حرّاً» بمعنى أنه - من خلال تسامي تكيفه الداخلي وتكيفه الخارجي - يمكنه التحرر من كونه محدوداً ومحددًا في الأوقات و المناحي كلها. ينطبق هذا على أي عنصر يمكن تسميته؛ من الموضوع وتكوينه إلى العمليات الطبيعية والاختيارية على حد سواء إلى عاطفة أو فعل

من أفعال الإرادة. ويمكن الاستناد إلى ذلك بوصفه مسلمة أو بدهية منطقية أو حقيقة. تكمن الحرية الحقيقية للإرادة في وجودها المحض الذي هو شكل من «الإمكان» أو «الاحتمال» النفسي الذي يعود إلى «مسألة» (Matter) لا منتهية ولا مفهومة ولا مسببة، مع التركيز لا على الإمكان<sup>(18)</sup> (Modality)، بل على المسألة<sup>(19)</sup>. خلف هذا ثمة حرية خيالية لمجال الفكر البشري، حيث يرى الإنسان أفعاله وسقطاته بوصفها أغراضًا يمكنه الانتقاء والاختيار منها. وما دام يصنع ويبنى إرادته بنفسه، فقد يعتبر في الواقع بمنزلة رب وخالق حر متميز ومنفصل عن المخلوقات من أفكاره الخاصة.

---

(18) الـ Modality في المنطق هي الجهة أي نسبة الموضوع إلى المحمول من حيث الضرورة أو الإمكان أو الامتناع. (المترجم)

(19) إحدى أصعب جمل تونيز، أكان بالألمانية أم الإنكليزية. إن استخدامه مصطلح الإمكان يستحضر المعنى الذي تستخدم فيه هذه الكلمة لوصف «الأفعال المساعدة» (Modal Verbs) التي تدل على درجة من الشك في أن أياً من الحوادث المتنوعة الممكنة أو المرجحة أو المحتمومة، ستحدث بالفعل. بهذا، فإن حرية الإرادة تمتلك ألفة مع عناصر الاحتمالية المحتواة في قواعد اللغة (وهي فكرة لربما استقها تونيز من قراءته شوبنهاور).



## الفصل الثالث

### اقتراحات عملية

(33)

لو حاولنا تصنيف الصفات الإنسانية التي يمكن تمييزها في هذه المصطلحات، فإن نظرة سطحية تشير إلى النقاط الآتية: إن أول ما يصدنا - في الخطوط العريضة - هو التباين النفسي بين الجنسين. الحق أنه قالب نمطي سخيف، لكنه مهم للغاية لأنه استخرج من التجربة العامة. إن النساء منقادات في الأغلب بواسطة مشاعرهن، في حين أن الرجال يتبعون عقولهم. إن الرجال أكثر «حساسة»<sup>(1)</sup>، وهم وحدهم من يمتلكون القدرة على الحساب والفكر البارد (المجرد) والتبصر والتفكير الاستراتيجي والمنطق. كقاعدة عامة، المرأة ليست جيدة كثيرًا في تدبير هذه الأمور، لذا فهي تفتقر إلى الشرط الأساس للإرادة الحسائية. ليس صحيحًا أن الناس لا يمكنهم النجاح إلا حين يكونون نشيطين مستقلين عن الطبيعة مع بعض السيطرة عليها بواسطة الفكر المجرد والحساب العقلاني، لكن من الصحيح أن مثل هذا النشاط يلد وينمي الحساب العقلاني و[بدوره] يزداد بمساعدته بشكل غير محدود. إن دور الذكور أكثر فاعلية لا بين

---

(1) Die Männer sind klüger: يمكن ترجمة هذه العبارة بأن الرجال أكثر ذكاءً أو أكثر حساسية أو أشد خبرة بالحياة أو أكثر دهاءً أو أشد حذرًا من النساء. إن عبارة حصيف (Prudent) هنا هي المفضلة، أو لأنها تتسق مع وصف دور النساء الذي سيرد لاحقًا، وثانيًا لأن تونيز - في اقتباسه من هوبز - ترجم عنه 'prudential' إلى Klugheit سابقًا.

البشر وحدهم فحسب، بل بالتأكيد بين الثدييات الأخرى أيضًا، وفي الحالات كلها التي يجب فيها على الأثنى تكريس جزء كبير من وقتها واهتمامها لذريتها. وبالتالي، فإن الذكر مسؤول عن توفير الغذاء وعن القتال، خصوصًا حينما يجب عليه مهاجمة منافسيه ونهبهم أو حتى قتلهم في سبيل الحصول على شريكة. إن دوره بوصفه صيادًا وسارقًا يحثه على استخدام عينيه وأذنيه في استطلاع المسافات من حوله؛ فيدرب هذه الحواس الأكثر نشاطًا واستقلالًا ويشحذها لكشف الأشياء عن بعد. وبالتالي، يجعل استخدامها أكثر تأنيًا واعتمادًا على الظروف الواقعية وأقل اعتمادًا على ردادات الفعل الانعكاسية المجردة، وبالتالي فهو يستجيب بطرائق تسميها لغة الفيزيولوجيا «إرادية» أكثر منها «لاإرادية». (حاسة البصر أكثر قابلية بكثير لهذا النوع من التحسين والصقل من حاسة السمع). فالذكر بالتالي أكثر قدرة على الإدراك والوعي الذاتي الفاعل والمستقل الذي ينكب على مضمون الانطباعات الحسية وينظمها ويركب البيانات والرموز في صورة كلية. إن هذا التركيز الواعي هو ما يساعد الفكر والذاكرة الحيوانية - كما أشرنا سابقًا - على النمو والنماء. ويصبح العضو الحامل هذه الصفات أكثر كمالًا مع كل جيل، ويميل إلى أن ينتقل إلى جنس الإناث كذلك<sup>(2)</sup>.

على الرغم من أن النشاط الفكري (Activity of the Intellect) هو بالتأكيد ليس «الفكر» (Thought) نفسه<sup>(3)</sup> فهو مع ذلك تحضير له، إذا أمكن إنجاز النشاط الفكري بشكل مستقل عن الاندفاعات العابرة وردات الفعل الانعكاسية. قد يحدث هذا حين يستخدم الفكر موارده الخاصة لاستكمال آثار الانطباعات المتلقاة - مؤيدًا بالتالي مقولة الفيلسوف اليوناني في أن الفكر هو الذي يرى

(2) حيث نجد أن العبقرية الفنية يرثها الفنانون الذكور من أمهاتهم. بما أن تونيز يؤمن صراحة أن «الخصائص المكتسبة» يمكن أن تورث مختزقة الانقسام الذكري - الأثنوي، فلا يتضح لنا سبب إسباغه هذه الأهمية عليها في التمييز بين الجنسين.

(3) اعتمدنا في ترجمة هذه الجملة على إبراز مضمونها على الرغم من إشكالية ألفاظها، حيث يفرق تونيز بين «النشاط الفكري» (أي العمليات الفكرية وأدواتها المعرفية المرافقة لها)، وهو كأي نشاط يسعى إلى غاية، و«الفكر» الذي يمثل مجموع صفات الفرد وخصائصه في الحقل الفكري، الأمر الذي يجعل من الكائن البشري محصلة مختلفة عن مجرد مجموع الحقلين «الحيواني» و«الإنبائي». (المترجم)

ويسمع، وكل شيء آخر هو أصم وأعمى<sup>(4)</sup>. إن استخدام هذه المقدرة على التركيز، والاستفادة منها في مقارنة البيانات التي لا يمكن استيعابها وتحليلها وتركيبها إلا باستخدام الذاكرة التي تتعامل مع الرموز الكلامية، هو ما يشكل الفكر الأصيل (أو المجرد)، كما يشكل الإرادة الحسائية حين تتكون البيانات من أفعال ونتائج (محتملة أو أكيدة) من الممكن «إرادتها»، وحين يكون الهدف أو التصميم المحتوى في عملية الإرادة هو النتيجة المباشرة للتفكير في الناتج المرغوب فيه (حيث فعل التفكير والغرض المرغوب فيهما مختلف بعضهما عن بعض تمامًا). كلما كان هذا الناتج أكثر غموضاً وخفاءً في المستقبل زادت الحاجة إلى بصيرة بعيدة الأمد للتطلع إلى الأمام في الزمان بدلاً من المكان، وذلك لتقويم المشروعات البديلة، وبالتالي الحكم عليها.

إن الذكر ملزم بممارسة هذه البصيرة، إذ إنه مسؤول عن القيادة والتنظيم (أقله في النشاط المتصل بالعالم الخارجي). وتأتي إليه طبيعيًا لأنه أولاً الرجل والمقاتل القوي؛ ولأنه أيضًا أسرع وأخف حركة في حين أن المرأة بالمقارنة ثقيلة وقليلة الحركة<sup>(5)</sup>. إن البدوي - خصوصًا المتعقب أو المستكشف الذي يمضي قدمًا - يتطلب البصيرة والحكمة واليقظة بكل المعاني التي تحملها هذه المصطلحات<sup>(6)</sup>. ولا بد له من تعلم الوصول إلى عادة إصدار الأحكام واتخاذ القرارات بشأن ما يصح القيام به في ظروف معينة. تتطور قوة التخمين من هاجس الاقتراب من الشر، فتصبح العلامات دلائل وتتحدد المشروعات والخطط بناء على الوعي بالخطر. إضافة إلى ذلك، على القائد أن يفكر بكيفية الحفاظ على النظام ضمن مجموعة أتباعه؛ ذلك أن تسوية الخلافات تتطلب صفات القاضي والتدرب عليها، فالموازن هي رمز العدالة وتمثل

(4) اقتبسها أفلاطون وأرسطو وفلاسفة إغريقون آخرون من الشاعر الصقلي الكوميدي إبيكارموس (Epicharmus)، يُنظر: G. Kaibel, *Comicum Graecorum Fragmenta* (Berlin: Weidmann, 1899), fr. p. 249.

(5) schwerfällig: ربما تحمل معنى «الثقل» الناتج عن الحمل.

(6) Fernsicht: Umsicht und Vorsicht in jedem Sinne (بعد النظر والحيطة والحذر) ثلاثية أخرى من الكلمات المرتبطة والمعاني المزدوجة التي لا يمكن ترجمتها بأمانة مطلقة. كل من هذه الكلمات الألمانية يمكن استخدامها لوصف سمة بدنية أو سمة شخصية.



العلاقة الموضوعية والحقيقية والفاعلة بين الفعل والمعاناة، والملكية والدين، والحقوق والواجبات. وحينما تكون القضية هي توزيع حصة لكل شخص من الفائدة أو المشقة، فمن الضروري إجراء مقارنة في حجم العناصر المفردة أو الأشياء المراد تقسيمها ووزنها ومنفعتها وجمالها - من الحيوانات أو الناس الذين يؤخذون غنائم أو قطع الأراضي أو الأدوات - ومن هذه العملية العامة للمقارنة تتنامى الأشكال المتخصصة من النشاط الرسمي لأنواع القياس والوزن والحساب كلها التي ترتبط بتحديد الكميات وعلاقة بعضها ببعض.

عند هذه النقطة يظهر التفكير السببي، من خلال مقارنة حدث سابق بآخر لاحق وموازنة أهميتهما في كل حالة أو - كما يمكننا الآن أن نقول - موازنة فاعليتهما<sup>(7)</sup>. تستند الإجراءات العلمية كلها على هذا النوع من المقارنة الذي يرد أيضاً في شكل بدائي ضمن الفنون وأنواع النشاط العملية. في الحالة الأخيرة تكون الملاحظة المباشرة والشعور بصواب الأشياء (الحدس) مطلوبين أكثر من النسب والقواعد والاستنتاج. يميل الناس إلى افتراض أن التحليل السببي هو النوع الأصلي من المعرفة وأن الحدس نما بالتدرج منه بواسطة شبكة من الصلات. ما زالت هذه النظرية حية في الوقت الحالي لكن في شكل معدل للغاية كما يتضح من مناقشتنا السابقة. إذ إن هذه المعرفة تختلف بالتأكيد في نوعها، ويتوقف هذا على ما إذا كانت تستوعب من خلال عقل جاهز يتسم بالرعاية الذاتية أم أنها تستغل وتستخدم بشكل سطحي من دون ذلك الأساس المسبق. يشبه النوع الأول القيثارة التي تعزف عليها يد موسيقي ماهر، والثاني يشبه آلة الأورغن الأنبوبية التي يمكن أي شخص أن يشغلها من خلال إدارة مقبضها. ينطبق الأمر نفسه على معرفة كيفية التصرف بالشكل الملائم: قد يكون هذا - وفقاً لطبيعتها - وسيلة مشتركة للحياة تستوحى من الاقتناع الداخلي والإيمان الحي؛ أو إنه مجرد مفهوم ميت ويبقى كذلك. إننا لم نقم بأكثر من وضع أيدينا عليه واستخدمناه كما نشاء. الأول هو طريقة لا تتبعها إلا الأرواح النبيلة، بينما الثاني هو مجرد شيء يمكن أي شخص آخر القيام به.

(7) حرفياً: «قياس كمية طاقتيهما».

بالعودة إلى مناقشتنا السابقة: على الرغم من أن الذكر يعتبر مميزًا بـ «الحصافة» أو «الذكاء»، فإن هذه في أي حال القوة الفكرية عمومًا نفسها. وحيث إن هذه القوة تتميز بقدرتها على الخلق والتركيب، فإن العقل الأثوي هو الأقرب إلى إجادتها. ويسيطر الجهاز العضلي في التركيب الذكوري، أما في الإناث فالسيطرة للجهاز العصبي. وفي تناغم مع نشاطها المنفعل الرتيب المحدود اجتماعيًا، عادة ما تكون المرأة أكثر تقبلًا وحساسية للانطباعات الخارجية اللامرئية واللامتوقعة؛ فتأخذ المتعة في الحظ الجيد الراهن اليومي أكثر من السعي نحو سعادة نادرة وبعيدة في المستقبل. لهذا السبب تتفاعل بشدة وحماسة أكثر مع تغيرات ظروفها السارة وغير السارة. وبالتالي، فإن قدراتها الحسية<sup>(8)</sup> - التي تنقل المشاعر الإيجابية منها والسلبية، التي تميز من خلالها بين الجمال والقبح وبين الخير والشر - تنامي وتصل بطريقتي تختلف تمامًا عن القدرة على فهم الموضوعات والعمليات (أي المعرفة الموضوعية). وتكتسب المعرفة الموضوعية (بوصفها تعزيزًا للإدراك) في المقام الأول من خلال استخدام العين أولاً والأذن ثانيًا معززتين بحاسة اللمس. وينتمي النوع الآخر خصوصًا (بعيدًا من الاستخدام العام للحواس) إلى أعضاء الشم والذوق ولا يتطلب سوى الوعي المنفعل للنفس. إن هذه خاصة مميزة للمرأة وللعلاقات المباشرة غير التوسطية مع الموضوعات الملموسة التي تمثل الإرادة الطبيعية. إن كل نشاط يظهر نتيجة مباشرة أو تنوعًا للحياة نفسها - سواء نشأ في العادة أو الذاكرة - يعود إلى المرأة. هكذا، فإن التعبيرات والهيجانات الشعورية والعواطف والأفكار المستوحاة من الضمير تكشف عما يميز المرأة من استقامة وعفوية<sup>(9)</sup> وصراحة وعاطفة، وهو ما يرتبط بأحواله مع الطبع الأكثر «طبيعية» عند البشر. تستند خصوبة

(8) Die Sinnlichkeit: التي يمكن ترجمتها بأحد معنيي «الشهوانية» أو «المحسوسية»، وكلاهما لا يحمل المعنى الذي يقصده تونيز هنا، لذا أترنا ترجمتها بالمصطلح الأكثر مباشرة «القدرات الحسية».

(9) Naivität: يستخدمها تونيز بالمعنى الرومانسي للدلالة على الإبداع العفوي.

العقل والخيال إلى هذه الصفات التي تصبح إبداعًا فنيًا من خلال «الذوق» والتميز ورهافة الحس.

على الرغم من أن القوة والذكاء الذكوريين مطلوبان عمومًا لإنشاء الأعمال الكبيرة، فإن الدوافع الأنثوية الغالبة - التي تحفز نشاط الرجل وتزيده - تتدخل فيها أيضًا. هذا يعني أن الجزء الأفضل - النواة الداخلية العبقريّة - عادة ما تكون ميراثًا من الأم. إن الروح الفنية الأشمل لعامة الناس - التي يعبر عنها في التزين الذاتي والأغاني والقصص - تنتقل من خلال ميول الشابات، ومن خلال حب الأم، ومن خلال ذكريات المرأة وأساطيرها وهواجسها. يحافظ الشخص العبقري على طبيعة مؤنثة في كثير من المناحي: بسيطة ومفتوحة، لينة، رقيقة، حية، متقلبة في العواطف والمزاج، مرحة أو بائسة، حاملة وخيالية، تعيش كما لو كانت في حالة مستمرة من النشوة، تؤمن وتثق بالناس والأشياء - ولهذه الأسباب نفسها يكونون فوضويين - بل عميانًا وحمقى - في الأمور التافهة كما في الخطرة. بالنسبة إلى الرجال «الحقيقيين» - بجديتهم الجافة الشبيهة بأعمال التجارة - قد تكون «الروح الحرة» أمرًا ساذجًا تمامًا أو غيبًا أو سخيفًا أو أحمق، أو حتى مجنونًا، كسكير ضمن مجموعة من ممتعي الكحول. إن السلوك والطبيعة النموذجية للمرأة تبدو إلى حد كبير أشبه بهذا بالنسبة إلى أولئك الرجال إن كان حكمهم صريحًا: إنهم لا يفهمون تلك الطبيعة، وتبدو لهم سخيفة.

لكن الشخص العبقري في الواقع وهب الكمال في تلك الصفات التي لا توجد إلا بوصفها ملامح في البشر العاديين؛ إذ يقترب شخص كهذا من نموذج الإنسان المثال كما يمكن أن نرسم «النمط المثالي»<sup>(10)</sup>، حيث تميز قوة العضلات والشجاعة بالتأكيد حيوانًا عن الآخر؛ لكن قدرة الدماغ والعبقرية

---

(10) Idealbild: هنا نجد إحدى المرات النادرة التي يستخدم فيها تونيز هذا المصطلح، حيث إن تعبيره المفضل هو «المصطلح الطبيعي» أو «النمط الطبيعي» (Normalbegriff) الذي اعتبره أكثر تماسكًا وأقل ميلاً إلى تحريض إساءة الفهم «المثالية».

(النمط المثالي أو النموذج المثالي هو من مصطلحات ماكس فيبر). (المترجم)

هما الذخر والإمكان الخاصان بالجنس البشري. فالرجل العبقري هو الرجل الفنان الإبداعي، وهو الشكل المتقدم («الزهرة») من الإنسان البسيط الطبيعي الحقيقي. من ناحية أخرى، ففي كل نشاط طموح واع ومقصود يتفوق عليه الرجل المصطنع الذي يناقض تمامًا نظيره الطبيعي<sup>(11)</sup>. ويبدو كما لو أنه صنع شخصًا آخر من نفسه، ويعتقد أن من المفيد حمل هذا «الشخص» أمامه<sup>(12)</sup>. إذا كانت المرأة تبدو أقرب إلى «الإنسان الطبيعي» والرجل يبدو أقرب إلى «الإنسان المصطنع» (وكل منهما يقابل نمطًا مثاليًا) فإن الذكر الذي تكون السيطرة فيه للإرادة الطبيعية سيتأثر بالتأكيد بالروح الأنثوية. لكنه يحرر نفسه منها من خلال الإرادة العقلانية ويتعد عنها باعتباره التجسيد الأساس للذكورة النقية. المرأة العقلانية هي أحدث الظواهر في هذه السلسلة من الأشياء التي أعادت صوغها الروح الذكورية في صورتها الخاصة، أو في الأقل كشيء مشابه جدًا لها.

يميل الشعراء والمفكرون إلى تعظيم الوعي الغيري<sup>(13)</sup> للمرأة والأعماق السرية لعقلها ووجودها وبساطة روحها المخلصة؛ ومن وقت إلى آخر نشعر بما فقدناه إذ أصبحنا باردين وحذرين، سطحيين ومتنورين. ومع ذلك علينا أن نعترف أن الطبيعة لا تدمر إلا لتسمح لعناصر حيوية بالدخول إلى حياة جديدة. وبالتالي، عندما يصبح العلم فلسفة، فقد يسترد الرجل - من خلال أنقى المعارف وأعلاها - ذلك الفرح في التأمل والحب الذي دمرته في داخله أنواع التأمل الفكري والطموح.

إذا كنا نريد عرض هذه الانقسامات في ما يرتبط بالمفاهيم المقترحة

(11) لعبة لفظية مقصودة على كلمتي künstlich و künstlerisch اللتين تعنيان «إبداعي» و«مصطنع».  
(12) بشكل مشابه لرجل «هوبز» المصطنع، يحمل «شخصيته» أمامه كممثل يرتدي قناعًا في عرض مسرحي. لتفسير يدعم هذه الفكرة يُنظر: David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 223-261.

لقد أساء لوميس فهم هذه الفقرة تمامًا، إذ فهم أن الرجل المصطنع هو صنعة الفنان.  
(13) وهو النقيض الموضوعي للوعي الذاتي الذي نوقش سابقًا بمعنى التعامل مع الآخرين بوصفهم وسائل للوصول للغاية المنشودة للشخص نفسه. (المترجم)

أعلاه، فيمكن أن نحدد عواملها الرئيسة على النحو الآتي:

المرأة	الرجل	
بواسطة الإحساس	بواسطة الطموح	المزاج
بواسطة القلب والعقل	بواسطة الحساب	الشخصية
بواسطة الضمير	بواسطة التفكير الواعي	النمط الفكري

لكن بعض التعبيرات العامة للإرادة الطبيعية تتقاطع مع هذين الضدين؛ على سبيل المثال يمكننا أن نتصور العاطفة والشجاعة - في علاقة مماثلة لتلك العبقرية - في كلا الطبيعتين الأنثوية والذكورية. تسود العاطفة في الأنثى لأنها تنتمي إلى الحياة النباتية وقوة الإنجاب. في حين أن الشجاعة تكون أقوى في الذكر، إذ تنتمي إلى الحياة الحيوانية والحيوية العصبية. ومع ذلك فالعاطفة - التي تعتبر من الناحية النظرية ميزة «منفعلة» للإرادة - تأخذ شكلاً فاعلاً أكثر في الرجل؛ في حين أن الشجاعة - التي تعتبر من الناحية النظرية صفة «فاعلة» أكثر - تأخذ في المرأة شكلاً منفعلاً (كالصبر والتحمل). العبقرية - التي هي الجانب الفكري أو الروحي لقوة إرادتنا - تمتلك جزءاً متساوياً من كلا الشخصيتين؛ فهي متجذرة في طبيعة الأنثى لكنها تتحقق في الذكر، وهي الجانب الداخلي المظلم المنفعل كما هي الجانب الخارجي الرائع والفاعل للحياة والفكر.

(35)

في معظم المناحي نجد بين الشباب والشيخوخة العلاقة القائمة بين الكائنات الذكور والإناث نفسها. المرأة الشابة هي المرأة «الحقيقية» بينما المرأة المسنة تغدو أشبه برجل. والرجل الشاب لا يزال يملك في طبيعته كثيراً مما هو أنثوي، بينما الرجل المسن الناضج هو الرجل «الحقيقي». ينتمي النساء والأطفال إلى المجال نفسه، إذ لديهم العقلية نفسها ويفهم بعضهم بعضاً بسهولة. الأطفال بسيطون وصادقون، يعيشون لحظتهم الراهنة، معتادون على

طريقتهم في الحياة وأعمالهم البسيطة بحكم الطبيعة والمنزل وإرادة أولئك الذين يحبونهم ويرعونهم. إن نمو أو نماء مواهبهم وميولهم وقدراتهم الخاملة يشكل المحتوى الملائم من حيواتهم. بسبب هذا يبدو مخلوقات بريئة حقًا، وأي شر يقومون به يأتي من روح غريبة تعمل بداخلهم.

لا يمكن الإنسان أن يكون نفسه تمامًا، وأن يصبح مسؤولًا إلا من خلال الفكر والمعرفة، أو من خلال تعلمه ما هو صواب وما هو ملزم أخلاقيًا، أي من خلال الذاكرة والضمير. بمعنى آخر: أن يعرف ما يقوم به. ولا يحدث هذا بشكل تام حتى يتخذ بعض الإجراءات المخططة لمصلحته الخاصة بدم بارد بوصفه كائنًا عقليًا تمامًا. بعد ذلك لا يعود القانون والمبدأ فوقه وفي داخله، بل دخليًا عليه أو خاضعًا له، فيتوقف عن اتباعه إذا اعتقد أن في إمكانه تحقيق غايته بشكل أفضل بطريقة أخرى، ويتقبل عواقب مخالفته، أكانت أكيدة أم محتملة. وقد يخطئ الحساب ويبتعد باعتباره أحق لتفضيل نوع واحد من النتائج السيئة على آخر أو بضائع رديئة على أفضل منها. وربما يرى ذلك بنفسه بالطريقة نفسها، ويشعر بشيء من الندم حينما يحقق هدفه.

لكنه في وضع خطئه واتخاذ قراراته قادر تمامًا - كما يجب علينا أن نفترض - على التعامل ببساطة بقوته الفكرية الخاصة مع المعطيات المعروفة له وتحت تصرفه. إن الدراسة المتأنية لهذه المعطيات هي مهمته. لربما كان في إمكانه محاكمتها بشكل مختلف - وكان في إمكانه حقًا أن يفعل ذلك، ليس لأنه أراد ذلك فحسب، بل لأن معرفته أكبر وأكثر اتساعًا أيضًا. بالتالي يبقى تصحيح الحكم وتحسينه هما الشيطان الوحيدان اللذان يستحقان القيام بهما إذا كان المرء يريد أن يجد طريقة أكثر ذكاء و«أفضل» - من وجهة نظره الشخصية - لفعل شيء ما. يتحرر الإنسان من خلال التفكير الحسابي غير المقيد، فيصبح خاليًا من الاندفاعات والمشاعر والعواطف والأحكام المسبقة التي من شأنها أن تتحكم فيه لولا ذلك.

مع التقدم في السن يتراجع شغف الحب والصدقة، وكذلك الكراهية والغضب والعداء (على الرغم من أن هذه المشاعر نفسها - بطبيعة الحال -

تظهر للحياة مبدئيًا إلى حد كبير من خلال حقيقة التقدم في السن: كالحب الجنسي مثلاً وما يرتبط به من غيرة). إضافة إلى ذلك، عندما تبقى الأشياء على حالها فترة من الزمن، لا تصبح العادة والشعور المتزايدان، باطراد قوة جبارة تربط الناس. ويصح هذا بشكل أكبر إذا ما أخذنا في الاعتبار التطور الفكري والنضج. فالإنسان الذي تغلبه مشاعره ويطالب بمتنفس، يقوم بتطبيق مخزونه من المواهب على التفكير في خطط ومشروعات بارعة غير مقيدة بدوافع أخرى؛ لكن هذا هو الأرجح حدوثًا لدى شاب منه لدى رجل مسن؛ فالرجل الشاب سيكون أكثر استعدادًا لتحمل مخاطر الحياة النفسية وأضرارها الجسدية في سبيل تحقيق غاياته، إذ إن لديه شجاعة الشباب التي تتوافق مع التهور الطبيعي لمساعدته. ومع ذلك، فإن الشرط المسبق الأهم للحساب العقلاني كامل الحرية يبقى استقلال العقل المفكر وموارده، إذ تصبح لدى الشخص وتحت تصرفه ثروة من الخبرة والمعرفة التي تشكلت من تلك الموارد أو اكتسبت من الخارج؛ فيكتسب الحصافة ويتعرف إلى ما ينفعه وما يمنحه حاجاته الجسدية، بل وربما في نهاية الأمر ما يحتاج إليه خلاصه الروحي. إن صفة الحصافة والحكمة هذه هي ما يميز الرجل المسن، ولا سيما إذا تركزت أفكاره ومصالحه في بعض الأهداف البسيطة التي يبدو من الممكن تحقيقها من خلال حصافته؛ كتراكم الملكية مثلاً أو الارتفاع في المكانة أو النفوذ أو المنزلة. هذه أهداف طبيعية مرحب بها - كما هي الحال مع الأغراض والملذات - من خلال جميع الرجال في الظروف كلها. لكنها تكتسب قيمة فريدة وسحرًا (1) عندما يجري تذوقها بالفعل وتصبح مألوفة، و(2) بعد أن تكون التسليات الأخرى التي يميل الشباب إلى الانغماس فيها بشكل أقل عقلانية وسرية (تلك المرحلة من الإثارة الشابة المندفعة والتلذذ بالعيش والقتال واللعب) قد خرجت من النظام. هذه هي الطريقة التي يجب أن نفهم بها القول - الذي اختير شعارًا من خلال غوته الذي كان كثيرًا ما يتأمل في هذه المسائل - أن «ما تريده في الشباب، تحصل على وفرة منه في سن الشيخوخة»<sup>(14)</sup>. نحن نتحدث هنا عن الوسائل والسبل

---

Johann Wolfgang Goethe: «Dichtung und Wahrheit,» in: *Goethe's Werke*, 53 vols. (14)  
(Weimar: H. Bohlau, 1887-1919), Abth. I, Band 27, p. 1.

لإيجاد السعادة؛ لكن التمتع الحقيقي بالسعادة وحالتها الداخلية هو الشباب نفسه وكل ما ينتمي إليه - ولا يمكن لأي من الفنون إعادة ذلك مجددًا بعد فقدانه.

(36)

إن التباين بين الجنسين جامد وغير مرن، ولهذا السبب بالذات نادرًا ما توجد أمثلة واقعية بحتة. إن التباين في العمر هو غالبًا أكثر أهمية، لكنه في الآن ذاته مائع للغاية ولا يمكن ملاحظته إلا في مسار النماء [من عمر إلى آخر]. يتجذر التباين بين الجنسين في الحياة الإنبائية التي تؤثر في المرأة بشكل أقوى بكثير؛ ويتعلق التباين الثاني بالحياة الحيوانية التي هي - كما رأينا - أكثر أهمية بالنسبة إلى الرجل، لأنها سمة أكثر هيمنة في النصف الأخير للحياة مقارنة بالنصف الأول منها (في المتوسط)، وبالتالي فهي أكثر أهمية في دورة حياة الذكر. في المقارنة بين الجنسين، يكون التباين بين المشاعر والمسعى الطموح؛ في حين يكون التباين بين الشعور العفوي والحساب العقلاني لدى مقارنة الشباب بالمسنين.

التمييز الثالث الذي يظهر في هذه المناقشة يتعلق بالمجال الفكري في المقام الأول، ويعنى بطرائق التفكير وبالمعرفة، ألا وهو التباين بين الناس العاديين والمثقفين. وكما في التباين الأول، هذا التباين أيضًا جامد جدًا وغير مرن لأنه يميز فئات كاملة؛ لكنه مع ذلك مائع بمعنى أن هذه الفئات لا يمكن تحديدها إلا بشكل مصطنع. هناك حركة مستمرة بين كل فئة وأخرى مع الكثير من المراحل المختلفة بينها، تبدو صلاحيتها جلية حتى للمراقب العفوي، لكن من الصعب فهمها بمعناها الحقيقي والمجرد. لكن لا بد من القول إن الضمير لا يكون حيًا بالفعل إلا بين عامة الناس. إنه صفة وقدرة جماعية أساسًا، على الرغم من أنه قد يكون مع ذلك مملوكًا من خلال الفرد بطريقة معينة. يعتمد الضمير على الإرادة والروح العامتين، والطريقة التقليدية في التفكير، وربما يكون موروثًا من خلال الفرد بوصفه سمة من سمات شخصيته. يتطور الضمير في اتجاه طريقة كاملة في التفكير وجزءًا



أساسيًا من الذاكرة. في ما يخص غرائز وعادات معينة، فيؤكد شعور الحب المتزايد للآخرين ويقده، ويظهر شعورًا بما هو خير أو شر في النفس، وتمييزًا للخير والشر في الآخرين: بين ما هو طبيعي ومألوف ومقبول عمومًا على أنه مشروع، وما هو غير طبيعي وغريب وموضع استنكار. ضمن دائرة الناس الذين يمتد إليهم عفويًا، يرى الضمير - عمومًا - الود واللفظ خيرًا، والصراع وسوء الطبع والخبث شرًا، ويطالب بالطاعة والاستسلام الكامل لإرادة أولئك الذين هم من كبار السن أو أقوى أو يتمتعون بالسلطان، ويعتبر عصيانهم تعنتًا وضلالًا. تتعزز وتتدعم تلك المشاعر بالمثل والتدريس، بإثارة الخوف والأمل، بتدريب الاحترام والثقة والإيمان. تمتد هذه القيم وتصل بتطبيقها على صلاحيات وسلطات أعلى وأكثر عمومية، على الأعيان والنبلاء في المجتمع والقوانين العرفية التي يمثلونها؛ فضلًا عن أنها مكرسة للآلهة والأرواح المقدسة غير المرئية.

لكن حتى لدى الطفل، يمكن أن تنحدر مشاعر الامتثال هذه بقدر ما يمكنها أن تزدهر. ويمكن قمعها بقدر ما يمكن تنميتها، إذا كانت الشروط المواتية كافة غائبة، خصوصًا في حالة الشخصية الضعيفة أو الناقصة. وكلما ضعفت هذه الصورة أصبح من الأسهل استسلامها لقوى معادية في كفاحها من أجل الحياة، وبالتالي زاد انحرافها عن طريقها بواسطة ممارس الإرادة العقلانية الذي يعتبر الضمير مجرد متاهة من الأحكام المسبقة، ويقرر التخلص منه. لكن [يمكن أن] يحصل ذلك من خلال كائن حكيم متنور ومتطور إلى أقصى درجة، حيث يكون قد بلغ من النبل والتطور وسلطة الفكر أعلى درجات التفتح الواضح والحساس. ومثل هذا النموذج المثالي يمكن تدمير الضمير في نفسه كليًا وجذريًا ونبذ معتقدات أجداده وشعبه إذا وصل إلى فهم المبادئ الكامنة خلفها. يعرف مثل هذا الرجل كيف يستبدل بتلك المبادئ آراء علمية وحررة أمتن بنياً بشأن ما هو - بالنسبة إليه وربما إلى أي كائن عقلائي آخر - الحق والمباح أو المحظور والزائف. فيكون محددًا لغايته ويشعر بالتبرير التام لأفعاله، لا من خلال الإحساس الأعمى والغبي، بل وفق مبادئ أولية مفهومة بوضوح فحسب. إن هذه الرؤية الفردانية الحرة الاختيار

للحياة هي ما نفهمه هنا بوصفه وعيًا فائق الذاتية، أي حرية الإرادة الاختيارية اللامحدودة في تعبيرها الأكثر تطرفًا<sup>(15)</sup>.

(37)

من ناحية أخرى، يظهر الضمير في أبسط صورته وأعمقها كخزي أو اتضاع، وتردد في فعل أو قول أشياء معينة، وسخط النفس بعد حدث مستهجن، وربما حتى من الآخرين الذين يمكن ربط سلوكهم بسلوك المرء نفسه. ويبدو في حالة الاشمئزاز أو الحرج أشبه بالخائف، بينما في شكل الغيظ أو السخط يكون أقرب إلى الغضب: هو دائمًا مزيج من هذين الإحساسين، أيًا يكن الترتيب الذي يتبعه. يرتبط الاتضاع، خصوصًا، بالتغطية أو الإخفاء والسرية، وصولًا إلى الإحراج في مواجهة الانكشاف والظهور العام. وبالتالي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة الجنسية والزوجية والمنزلية؛ إنه صفة مرتبطة بالمرأة (خصوصًا العذراوات) والأطفال وحتى الرجال من الشباب، ويعتبر فضيلة لديهم لأن من الطبيعي والملائم أن يعيشوا في مجموعات صغيرة ضمن علاقة تتسم بالاحترام والتبعية والعلاقة المتواضعة مع الزوج أو الأم أو الأب أو المعلم.

لكن على السيد والمعلم الذي يخرج إلى الشارع والسوق وإلى الحياة العامة والعالم الأوسع أن يتغلب على هذا الاتضاع إلى حد ما، أو يحوله إلى شيء مختلف تمامًا. الخزي هو قوة نابذة باستمرار من الإرادة الطبيعية التي تقيد الإنسان وتمنعه من الذهاب حيث تقوده دوافع أخرى؛ إنه سيد معروف مع سلطة ملزمة غير مشروطة، وهو دائمًا على الحق والحق دائمًا في جانبه. قد لا نقول ونفعل ونظهر لجميع الناس بعض الأمور التي قد نستطيع كشفها لبعضهم

---

(15) Bewußtheit: مصطلح تنبأه تونيز من شوبنهاور في مقالته عن حرية الإرادة (Über die Freiheit des menschlichen Willens). تتضمن هذه الفقرة أيضًا أصداء من نيتشه ما وراء الخير والشر (Jenseits von Gut und Böse) الذي نشره بينما كان تونيز يؤلف الجماعة والمجتمع في عام 1886. لقد كان تونيز معجبًا في الأصل بكل الكاتبيين، لكنه أصبح ناقدًا باطراد للاعقلانيتهما وتشاؤمهما: Olaf Klose, E. G. Jacoby & Irma Fischer, *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen: Briefwechsel 1876-1908* (Kiel: Ferdinand Hirt, 1961), pp. 98, 162-163; Raymund Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Leipzig: Felix Meiner, 1922), pp. 218-219, 226.

فحسب، ولا علينا أن نحتمل من الجميع ما نحتمله من قلة من الأشخاص، معتبرين هذه الأشياء [في الحالة الأخيرة] عادات مبهجة أو حتى مطالبين بها بوصفها واجبًا تجاهنا. يغطي الخزي طيفًا واسعًا للغاية، ابتداء بما هو منفرد طبيعيًا أو مهين بشكل عام وصولًا إلى ما هو ممنوع بالمطلق. ويشمل الأشياء التي تتجاوز حدود حريتنا وحقوقنا الفردية ونشعر ونعتقد أنها جائرة وغير وظيفية - بما في ذلك أي نوع من السلوك أو الكلام المحرج أو المنفلت أو الخليع. في هذا الصدد ليست هذه حالة إرادة عرضية تستجيب بسلبية ضد غزو مجالها، ولا هي مجرد تعبير عن إرادة جماعية تمنح كل شخص دوره وتمنع التجاوزات لنظامها - ولهذا السبب بالذات لا يمكنها أن تسمح لشخص بامتلاك ما يشاء - إنما هي منتوج إرادة الفرد الطبيعية بالتوافق مع الإرادة الجماعية، بعكس بعض المتوجات الأخرى للإرادة الطبيعية أو الحساب العقلاني نفسيهما اللذين يتخذان اتجاهًا مختلفًا. الخزي في هذه الحالة إما تجربة مؤلمة من الرفض من الذات والأصدقاء، وإما الخوف من أن هذا قد يحدث؛ أي إنه مثل أي خوف: ألم يعاينه الفرد سلفًا. ومثل كل ألم: هو إضعاف لقوى المرء، ما يجعله يشعر بالصغر والعجز. من يعاني الخزي يشعر بنفسه مهانًا مغبونًا ملوثًا. إن رفاه ونعمة شرفه وذاته الروحية ما عادت سليمة. يختبر الشرف وينظر إليه على أنه واقع - ويتطابق مع الإرادة الطبيعية ذاتها - بقدر ما هو جزء مما يعتقده المجتمع ويقبله باعتباره خيرًا - أي ليس ما هو جيد فحسب، بل ما يجب أن يعتبر جيدًا أيضًا - وهذا يعني أن أي شخص يقوم بما يخزي إنما يقوم بإيذاء ذاته. هذه هي الفكرة البسيطة والمعقدة للأخلاق في آن، حتى يحين الوقت الذي يظهر فيه الإنسان باعتباره «فردًا» ويخضع بشكلٍ صرفٍ لإرادته الاختيارية.

يمكن تفسير هذه الطريقة «الطبيعية» للتفكير كما يلي: لا أحد يريد أن يكون ذا سمعة سيئة، إذ يجعله ذلك يشعر بأنه بغیض وبئس، ويكشف المعنى الحرفي لكلمة الخزي الوظائف التي يتصل بها الشعور بالخزي في الأصل ولا يزال<sup>(16)</sup>. [لكن] الخط المعاكس من التفكير - الذي تصبح فيه المفاهيم

(16) يقصد أن الكلمة الألمانية die Scham تعني الخزي/ الاتضاع وأيضًا الأعضاء التناسلية.

الأخلاقية تقليدية متصلبة - يرى العكس. في حياة مجتمع السوق المفيدة، بل والأساسية لتحقيق الغايات، على المرء الحد من حريته في ما يتعلق بالآخرين؛ لكن قيامه بذلك هو تحديداً بهدف الحفاظ وربما توسيع أرضيته الخاصة، والحفاظ على احترامه ومهابته من خلال الآخرين، إذ إنهما مقياس قوته. بالتالي يجب أن يبدو في الجانب الأخلاقي خيراً ونبياً وصادقاً وعادلاً، ما دامت ثمة قيمة لظهور تلك الصفات. وحده المظهر قابل للتقويم، حيث يفكر كل في نفسه ويوقر مثل هذه الصفات من حيث عواقيها العامة أو الشخصية. وبما أن النتائج ذاتها قد تنشأ من دوافع مختلفة للغاية (نابعة إما من الإرادة الطبيعية وإما من الإرادة العقلانية)، فإن الأسباب الحقيقية لا صلة لها، وتفترض الدوافع التقليدية والمفضلة عموماً في البداية فحسب. أما في الواقع، إذا تصرف الجميع في السوق وفقاً لمبدأ أن الأمانة هي السياسة الفضلى، فليس من المهم حينئذ أن تكون أفكارهم أمينة. وإذا تصرف الناس بطريقة مهذبة متواضعة والتزموا تقاليد «غرف الاستقبال» فسيستاءمون معاً بشكل كامل؛ وحدهم مزارعو الريف يرفضون قبول هذا النوع<sup>(17)</sup> من «النقود الورقية» على الرغم من الإجماع على أنها في الواقع تحمل قيمة العملة النقدية نفسه.

(38)

تشيد قواعد تداول السوق حواجز شكلية بحثة للطموحات التي هي بطبيعتها غير محدودة. وبالمثل، فإن غرفة الاستقبال (ونقصد بها المجتمع المهذب) ترسم حدوداً معينة للهوس الوقح بإثبات الذات. يجب على طبيعة هذه القواعد المقررة أن تصبح أكثر وضوحاً بالتوازي مع تطور الأوساط الاجتماعية بما يتوافق مع اتفاقاتها الداخلية، وبالتالي تنزع من أصولها المرتبطة بالجماعة كما نرى تاريخياً في حالة البلاط الأميري. إن «الذات» العقلانية التي تتقدم هذه الأوساط لا تمتلك في حقيقة الأمر من الصفات إلا درجة تزيد أو

(17) sich weigern anzunehmen: أيضاً تعني قبول الإيصال المالي، «الكميالة»، وهو مثال نمطي لتلاعب تونيز بالمعاني، إذ من الواضح هنا أنه يربط بين الأخلاق والنقود، حيث العملة الورقية هي الالتزام الشكلي.

تنقص من معرفة خبيرة بأهدافها الخاصة والطريقة الفضلى للسعي خلفها. إن المعرفة الموضوعية شرط ضروري للسعي خلف مثل هذه الغايات، ومعرفة الوسائل المتاحة أو التي يمكن الحصول عليها هي شرط مسبق لاستخدامها. وبالتالي يتطلب توسيع المعرفة زيادة الرغبات ومضاعفتها. وكلما اتضح اليقين ورسخ في أن وسيلة معينة تؤدي إلى غاية معينة، بات من الأسهل التغلب على أي مقاومة أو شكوك قد تصبح محسوسة. إن الخزي مجرد حماقة بالنسبة إلى الشخص الذي يعرف ما يفعل، أي الذي يزن أفعاله ويحسب قيمتها في مقابل نتائجها الأكيدة أو المحتملة. إذا كان توقع مواجهة لوم من الآخرين، فإنه يقوم بحجم المشكلة التي سيسببها هذا له، وما إذا كانت الفائدة النهائية ستكون أكثر من كافية لتعويض الألم والضرر (الأخير يعني ببساطة ما يترتب من ألم في المستقبل). بالنسبة إلى هذه الطريقة في النظر إلى الأمور لا يوجد ما هو خير مطلق أو شر مطلق، ولا يوجد سوى مبدأ الألم والمتعة المجرد.

لكن الخزي يتسم بالعناد، ويحظر تمامًا توجهات أو تفضيلات معينة مواجهًا إياها بالفرض المطلق. هذا ما يفسر كون هذا الشعور بغضبًا بالنسبة إلى طبقات المستنيرين والمتعلمين. علينا أن نتذكر أن الخزي يكون في أقوى حالاته حين يجتمع إلى الإثم والخطيئة، وأن الضمير عمومًا يجد تعبيره الأكثر رصانة ودعمًا في الإيمان الديني. وبذلك يتضح لنا كيف يتضخم الصراع الموضح هنا متحولًا إلى قضية موقف فكري، ويبدو أكبر وزنًا من أهميته النظرية البحتة. ولا يعني ذلك أن من لا يحمل إيمانًا دينيًا لا يملك ضميرًا، لكن تدمير العقيدة التي تعتبر تجسيدًا للضمير الموضوعي يضعف من مقاومة الضمير الذاتي. صحيح أنه ما زال ممكنًا التعثر بالجدور بعد قطع الشجرة، لكن أغصانها لن تصدم رأسك.

الإيمان هو سمة عامة للناس، بينما عدم الإيمان هو سمة للطبقات العلمية والثقافة. يعرف شاعر ونبي الصراع بين الإيمان وعدمه بأنه الموضوع الحقيقي لتاريخ العالم<sup>(18)</sup>، ويشير المقدار الضئيل من الحقيقة في هذا الفكر إلى وجود

---

Johann Wolfgang von Goethe, «Israel in der Wüste,» in: *west-östlicher Divan: Noten (18) und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west östlichen Divans in: Goethes werke* (Hamburger Ausgabe), vol. II, p. 208.

عنصر في الصراع بين العامة والمثقفين. إن اختلاف الذكور والإناث يمتلك الأهمية ذاتها: النساء مؤمنات والرجال غير مؤمنين. وبالتأكيد سنجد تبايناً مماثلاً بين الأجيال المختلفة. البراءة والتقوى تنتمي إلى مرحلة الطفولة، وتستمران في العيش ضمن التأملية الشعرية والشعور بالطبيعة الذي نجده لدى المراهق. الرجل الناضج أكثر ميلاً إلى التشكيك والفكر العلمي، غير أن الرجل المسن الفلسفي التأملي قد يعود في بعض الأحيان إلى السكون والتصديق التسليمي الطفولي لدى رؤيته قلبه متجدداً في أحفاده. ففي التعايش العضوي يحظى أصحاب المعرفة والحكمة بالاحترام والمكانة بين عامة الناس، ما داموا لا يقفون بعيداً منهم متخذين موقف الغرباء. وبالطريقة نفسها يحترم كبار السن من خلال الشباب والرجال من خلال النساء. تنتمي الحكمة إلى الشيوخ مقارنة بالشباب وللرجل مقارنة بالمرأة. ويتحرك المعلمون والعلماء بوصفهم شيوخاً وحكاماً وسط البساطة والتقوى الريفيين. لا بد من فهم هذه النقائص على أنها ليست سوى تناقضات كامنة جرى تلطيفها ضمن ثقافة حية، لكن عنانها سيطلق مجدداً في ثقافة ميتة. عاجلاً أم آجلاً يتكشف الصراع المأساوي بوصفه حتمية في تطور الجماعة إلى مجتمع.

(39)

يتوضح من هذه المناقشة أن الإرادة الطبيعية تحتوي الشروط المسبقة لوجود الجماعة، في حين أن الإرادة العقلانية الاختيارية تقود إلى مجتمع السوق. وبالتالي، فإن مجال الحياة والعمل في الجماعة المتماسكة ملائم للمرأة خصوصاً، بل وضروري بالنسبة إليها. إن المكان الطبيعي لنشاطها هو المنزل لا السوق، في غرفة المعيشة الخاصة بها أو بصديقتها لا في الشارع<sup>(19)</sup>. إن الأسر في القرية مستقلة وقوية، وكذا البلدة تستمر فيها الأسرة المقيمة وتنقي جاذبيتها المميزة<sup>(20)</sup>. لكنها في المدينة تغدو عقيمة وضيقة وفارغة وتختزل إلى مجرد

(19) احتوت طبعة عام 1887 على مفردة der Salon «غرفة الاستقبال» بدلاً من die Strasse

«الشارع».

(20) Schönheit: تعني «الجمال» أو «الرشاقة». يلمح تونيز هنا إلى رأيه الذي عبر عنه بشكل =

منزل للإقامة يمكن الحصول على أمثاله في أي مكان ولأي فترة من الوقت في مقابل المال، فهي ليست سوى ملجأ لأولئك الذين يسافرون عبر العالم.

البقاء في المنزل طبيعي بالنسبة إلى المرأة بقدر ما يعتبر تنقلها غير لائق وفقاً للرأي الشعبي التقليدي. «العامل المياوم الذي لم يعرف الدنيا من حوله ليس أفضل من العذراء التي عرفتها» كما كان يقول الحرفيون. إن قول الكاتب المتصوف: «ما من سبب للخروج يعدل سبب البقاء في الداخل» هو فكر أنثوي نمطي<sup>(21)</sup>. ويحتوي نشاط كل امرأة على تحويل الطاقة الإبداعية إلى الداخل أكثر من الخارج. إن هدفه يكمن في ذاته لا في هدف خارجي ما، لهذا السبب فإن الخدمات الشخصية تبدو من طبيعة حياة المرأة، لأن هذه الخدمات مكتملة بذاتها ولا يمكن أن تكون نتيجتها غرضاً ملموساً. إن الكثير من مهمات الزراعة هي أيضاً ملائمة للمرأة، وفي الثقافات الأكثر شعبية وازدهاراً تركت هذه المهمات لهن، وغالباً ما كان ذلك إلى حد مفراط. إن الزراعة هي العمل في أبسط أشكاله - لا يقوم بحساب النفقة ويستمر بفضيلة الأنفاس السماوية. يمكن أن ينظر إليه بوصفه خدمة للطبيعة، فهي قريبة من الأسرة وغنية في بركاتها التي تطرحها عليها. بين الفنون، تكون تلك المرتبطة بالكلام أنثوية أكثر من الفنون التشكيلية. أو علينا أن نقول: تلك التي ترتبط بالصوت، إذ إن الموسيقى - والغناء أساساً - موهبة خاصة بالمرأة. إن صوتها العالي الواضح الناعم متنوع الوظائف أداة دفاعية وهجومية في آن. إن الأصوات العالية والمفاجئة، المبتهجة والمنتحبة - ككل الضحك والبكاء الرنان والمتدفق الذي نصبه في النهاية في شكل كلمات - تنبجس من روحها كنبع ينبجس من الصخور. الموسيقى هي التعبير المسموع عن العواطف، كما أن الإيماء تعبير صامت. إن جميع الملهمات نساء والذاكرة هي أهمهم<sup>(22)</sup>. ففي الوسط - بين

---

= أوضح في أعماله الأخرى، ألا وهو أن للخير الأخلاقي صفة جمالية والعكس بالعكس، يُنظر:

Ferdinand Tönnies, *Custom: An Essay on Social Codes* ([Die Sitte: n. pb.], 1909), pp. 144-145.

(21) في الأغلب هو جاكوب بوهمه (Jakob Böhme)، لكن لم يكن ممكناً تعقب الاقتباس.

(22) إشارة إلى نيموزين (Mnemosyne) إلهة الذاكرة وأم الآلهة الملهمات التسعة في الميثولوجيا

الإغريقية.

الموسيقى والإيماء - يأتي الرقص: تلك الحركات النقية العاطفية الرشيقة التي هي وسيلة المرأة في تشجيع بناتها لتطوير قوتهن (والتي إذا جرى القيام بها بوصفها نظام لياقة منهجي ستؤدي بالتأكيد إلى استفاد تام). لكن يا للسهولة التي تتعلم فيها المرأة هذه الحركات المعقدة المبهجة وهذه الماكرات البارعة المدهشة! يفسر هذا قدرتها على حفظ الشعائر والطقوس والألحان القديمة والأمثال والأحاجي والتعويذات والقصص الهزلية والمأساوية. إنها تحب التقليد وتبتهج بالتظاهر وبكل شيء لعب وساحر وغير معقد. لكنها تميل أيضًا إلى طابع الجدية البائسة والعميقة، إلى الرهبة والصلاة والهواجس الزاهدة، وكما قلنا إلى الأحلام والتأمل والشعر.

إن الأغاني والشعر هما في الأصل الشيء ذاته. وبالمثل، فإن الغناء والكلمة المنطوقة لا يتباينان إلا بالتدرج، ومن ثم يتطوران بشكل منفصل، ولا يزال فن الخطابة الحقيقي يحافظ على كثير من فواصل الغناء وإيقاعاته. (لقد جازفنا بالفعل في الإشارة إلى أن الإفصاح نفسه - بمعنى الفهم الطبيعي لمعنى الكلمات - قد اخترع بواسطة حب الأم. لكن قد يكون الأصح القول إن هذا كان [فحسب] المحفز الأقوى، فالحب الجنسي له نصيب كبير في ذلك، حتى في عالم الحيوان، وله تأثير أكبر في الجانب الموسيقي للأغاني والكلام وقوتهما في إثارة العواطف)<sup>(23)</sup>. إن ما يثير الروح بعمق يتطلب التعبير في الفرح والحزن، فيجعل الناس فصيحين وتواصلين. وحينما تنجح المشاعر غير المكتملة في سعيها إلى إيجاد شكلها، فإنها تستحيل فنًا. إن قلب المرأة يعبر عن نفسه بشكل أكثر مباشرة في الابتهاج والنحيب، والحب - اهتمامها الخاص المقدس - هو العاطفة التي تملأ أفكارها وتجربها إلى الحيل والمكائد التي هي سلاح الجنس الأضعف دائمًا. تتغير طريقتها البسيطة

---

(23) في طبعة عام 1887 يقول تونيز: «وهذا في غاية الوضوح في العالم الحيواني - تذكروا عمل داروين. إن الحب - على ما فيه من خطورة - هو شأن أكثر قداسة عند المرأة منه عند الشاب الطموح. إن الحب بين الشقيقات كذلك تواصل وتخليبي. ولهذا السبب اعتبرت النساء ثرائرات ومهدارات، على الرغم من كثرة أنماط النسوة الرصينات اللاتي تملكن عقولاً لَمَاحَة وتعتبرن الصمت حليتهن الخاصة بهن». أزيل هذا المقطع في طبعة عام 1912.



والعفوية في التصرف إلى طريقة مخططة مدبرة، ومن ثم تتطور هذه الأخيرة إلى تشكيل واع للوسائل، وتميز أكثر حدة بين الوسائل والغايات، وفي النهاية إلى مجابهة كلّ منهن الأخرى.

بين الفنون التشكيلية - بمعناها الأوسع - يعتبر العمل مع المنسوجات هو الأنسب للمزاج الأثوي نظرًا إلى تطبيقه المنزلي. إنه نوع من العمل يتطلب نظرًا فاحصًا وحذرًا مواظبًا واستنساخًا دقيقًا للتصميم والتزامًا مخلصًا وصبورًا بالنمط التقليدي، لكن يتطلب كذلك حرية في ابتكار أنماط أنيقة وزخارف تزيينية مجردة تمامًا<sup>(24)</sup>. نرى هنا تكثيف الذوق المكرس للدفة والوداعة والراحة - وهي كلها أفرح وفضائل للروح الأثوية. إن تصوير الأشياء الحقيقية التي نحبها ونعجب بها - خصوصًا الأشكال التي تشخص الحب والجمال وتحافظ على ذاكرة الناس ليتفكروا فيها - هو عمل الحب، كما نعرف من الأسطورة الممتعة من العصر الهيليني عن اختراع التصوير بالرسم<sup>(25)</sup>. لكن يبدو لي - وها أنا أعترف - أن عبقرية الإناث محدودة في الإسقاط الغامض للأشكال ثنائية البعد، وهو ما ظهر منه فن الكتابة أيضًا. فالشكل البنائي للفنون التشكيلية يتطلب المزيد من الوزن الثقيل والمزيد من الخيال «الواعي» وسيطرة أقوى على مقاومة المواد الخام.

#### (40)

إن الفنون من هذا النوع الأخير هي عمل الرجل، حيث المادة غير مألوفة ويصعب التعامل معها، ولا بد من تحويلها أو حتى إخضاعها [بالقوة الغاشمة].

---

(24) bedeutungslos: تعني حرفيًا «بلا معنى»، لكنه غالبًا يستخدمها هنا للدلالة على ما هو «ليس تصويريًا» (أي زخرفيًا بحثًا).

(25) ربما يشير إلى لاوداميا (Laodamia) التي صاغت مثيلًا شمعيًا لزوجها بروتيسيلوس (Protesilaus) الذي ذبحه هكتور (Hector) في طروادة، أو حكاية بليني عن امرأة شابة من سيكيون (Sikyon) قامت بتصوير ظل حبيبها على جدار؛ يُنظر: Pliny, *Natural History*, 35, 151 and 37, 9.

عن شعبية هذه القصة الأخيرة في تاريخ الفن، يُنظر: Matthew Craske, *Art in Europe, 1700-1830: A History of the Visual Arts in an Era of Unprecedented Urban Economic Growth* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 246 and 284.

الصحيح أن كل عمل ينتمي إلى مجال الإرادة الطبيعية، ما لم يحصل بالإكراه أو يصمم عمدًا بوصفه أداة لتحقيق هدف ما؛ وبالتالي فإن كل عمل هو بطبيعته عمل المجتمع بكامله. لكن بعض الأنواع أكثر عرضة من غيرها لاعتبارها مجرد وسيلة لتحقيق غاية، خصوصًا عندما ينطوي العمل على الألم والمعاناة، كما هي الحال مع العمل الذكوري المضماني مقارنة بالنوع الأنثوي الأخرى. بالتالي، فإن القوى المحركة في هذه الجدلية تنبع في جزء منها من الواقع الموضوعي، وفي جزء آخر من العقل البشري. مع ذلك، فإن الفن كله ينتمي جوهريًا - كالمهن الريفية والمحلية - إلى عالم النشاط الدافئ المثمر الغريزي<sup>(26)</sup> ذي الطبيعة الحيوية والعضوية الذي يكون سهلًا للنساء، وبالتالي لحياة «الجماعة» بأسرها. ما دام ذلك ممكنًا، فإن الجماعة تحوّل كل ما هو مقبول من العمل إلى شكل من أشكال الفن يتناغم مع طبيعته الخاصة، ويمنح شكله الكرامة والسحر، ومكانة خاصة ضمن البنية الاجتماعية، في شكل «المهنة» والموقع الاجتماعي المحترم. لكن كنتيجة للدفع النقدي وبيع البضائع الجاهزة وتكديسها، تميل هذه العملية إلى التعرض للتخريب بشكل مستمر. [حين يحدث هذا] يصبح الفرد - جنبًا إلى جنب مع متاعه الفكري الذي يرافقه - الشاغل الوحيد للمجتمع التجاري الحر. ومثل هذا الفرد - كما لاحظنا سابقًا - هو بطبيعته وميله تاجر أو مضارب. يتوضح التضارب والإقصاء المتبادل للوسائل والغايات كثيرًا، لأن الوسائل ليست «عملاً» على الرغم من أنها تنطوي على نشاط عقيم ورتيب وغير مجزٍ والأسوأ هو خطر تقلص ثروته بشكل غير متوقع - على الرغم من كونه خطرًا محتملاً فحسب - هو مزعج بطبيعته كما أن الربح بطبيعته أمر جذاب<sup>(27)</sup>.

(26) حرفيًا: «دافئ وناعم ورطب»، هذه الكلمات في ثمانينيات القرن التاسع عشر كانت تحمل معنى سلبياً يوحي بالخنوثة، لكن تونيز استخدمها هنا بمعنى أشدّ قدماً يستحضر المرونة والإثمار والخصوبة.

(27) تضيف طبعة عام 1887 ما يلي في هذه النقطة: «إن الأمر ينطبق على الجندي في زمن الخطر. فهو يقامر بحياته للفوز بإكليل نصر. إن هذا تفكير أخرق بالفعل!». حذف هذا المقطع من طبعة عام 1912.

يمكننا أن نفهم من هذا كم يفترض بالتجارة أن تبدو منفرة للطبيعة الأنثوية. لقد خبطت سيدة الأعمال - وهو مشهد لم يكن غير شائع في حياة البلدة في أوقات سابقة - خارج مجالها الطبيعي الموصوف قانونيًا لـ «بلوغها النضج»، لتكون أول امرأة محررة<sup>(28)</sup>. يمكن للتجارة بالطبع - كأى مهنة أخرى - أن تنفذ بصدق وضمير. لكن كلما مورست بمساعدة الحساب وعلى نطاق واسع، أدت بشكل كبير إلى استخدام الخداع والأكاذيب وسيلة مؤثرة لتحقيق أرباح أعلى أو لتغطية الخسائر. إن الرغبة التامة في الثراء تجعل التاجر متحجرًا وتحوله إلى فرد أناني متصلب يرى جميع زملائه - بصرف النظر عن أصدقائه المقربين - مجرد أدوات لأغراضه. فهو التجسيد الفعلي لقاطن «المجتمع». إن اللغة ذاتها التي يستخدمها تعبر بأوضح طريقة ممكنة عن وجود الإرادة العقلانية، إذ يختار كلمات محسوبة التأثير. حتى الكلمات الصادقة - إذا ثبت أنها غير كافية - سرعان ما تتحول إلى أكاذيب لجعلها أكثر فاعلية. يعتبر هذا النوع من الكذب جائزًا في العمل التجاري؛ ولا ينظر إليه بوصفه خداعًا لأنه لا يهدف إلى بيع السلع بأكثر من قيمتها بل مجرد تحفيز الشراء. لكن الكثير من الكلمات المدروسة بعناية في نظام التجارة - التي لا تعتبر أكاذيب فعليًا - أصبحت أكاذيب بشكل أساس حين فقدت الكلمات خصائصها وانحدرت - كما يمكن أن يحدث مع أي شيء - إلى مجرد كميات من الوسائل التطبيقية. هكذا بمعنى أوسع يصبح الكذب عنصرًا مميزًا للمجتمع التجاري الحر.

إن علاقة المرأة بالتجارة هي مثل علاقتها بأي عمل شبه قسري ونظام خدمة لا يتفق مع تفضيلها وعاداتها، ولا ينشأ من إحساسها بالواجب. وينطبق هذا على العمالة المستأجرة التي لا تستمد مكافأة من منتجاتها الخاصة، ولا تخدم الناس أو الطبيعة، بل آلات هادمة لها قوة عظمى مروعة - بعبارة أخرى: العمل في المصانع. إن تشغيل الآلات بالتحديد هو أكثر ما يلائم عمل الإناث في نظر قادة الإنتاج الرأسمالي. كما أنه يتصل أشد ما يمكن بما يُعتقد أنه عمل

---

(28) إن حرفية باقي هذا المقطع تختلف بشكل طفيف عن طبعة عام 1887، لكن المضمون بقي على حاله.

بشري بسيط ومتوسط وعادي، يراوح بين لياقة ومرونة عمالة الأطفال والقوة التي يمكن الاعتماد عليها في الذكور البالغين.

هذا العمل الاعتيادي في المصنع سهل بالفعل، بمعنى أن جوانب كثيرة منه يمكن القيام بها من خلال الأطفال، إذا كان العمل ميكانيكيًا ويتطلب تطبيقات متكررة لكميات صغيرة من الطاقة العضلية. لكنه أيضًا ثقيل ويتطلب رجالًا قادرين على التركيز، وجهدًا هائلًا وثباتًا لاستخدام الآلات العملاقة. كل ما لا يمكن للأطفال القيام به، لكنه لا يحتاج إلى الرجال، يقع على عاتق النساء. وفي حال التساوي التام يفضلن على الأطفال لأنهن أكثر وثوقية، وعلى الرجال لسبب واضح هو أنهن أرخص تكلفة. بما أن الأجور تمثل متوسط تكلفة صيانة الأسرة، يجب على النساء والأطفال الموجودين التنافس في سوق العمل مع «معيّليهم» الممثلين الأصليين للعمل البشري. (في الواقع، من وجهة النظر التجارية ليست الأسرة أكثر من جمعية تعاونية لإعادة إنتاج القوى العاملة واستهلاك الغذاء).

لقد جندت التجارة أولاً ثم العمالة الصناعية المرأة في صراع البقاء الأساسي. ومن الواضح أن الحرية والاستقلال اللذين حصلت عليهما المرأة العاملة بوصفها طرفًا في العقود ومالكًا للمال تطلب تطور وعيها وتعزيزه، حيث إن عليها التفكير بطريقة حسابية دقيقة. بذلك تصبح المرأة مستنيرة باردة القلب واعية ذاتها. وليس هناك ما هو أكثر من هذا غرابة ومشقة بالنسبة إلى طبيعتها الأساسية الخلقية الذي هو فطري، على الرغم من كل عملية التعديلات المكتسبة المستمرة. ولا شيء ربما أكثر منها تميزًا وأهمية لبناء المجتمع التجاري الضخم وتفكيك حياة الجماعة<sup>(29)</sup>. ومن خلال هذا النماء،

---

(29) في مكان المقطع التالي، تذكر طبعة عام 1887 ما يلي: «قد يحزنك الطابع غير الطبيعي لهذا المثال الوحشي للتقدم أو ترحب به باعتباره عظيمًا! لكن لا تتصور أن التقدم يعتمد على شعورك تجاهه، أو على آرائك، أو الضجة التي تثيرها حوله. إنها النتيجة البسيطة المحتومة للحقائق التي تقع أبعد من مجال رغباتك الحماسية أو أمانيك الواهية. من المؤكد تمامًا أن التعبير الفكري عن هذه التغيرات العامة هو ذاته الأقل استحقاقًا أن ينظر إليه سببًا في ما يحدث. لكنه - بالتناغم مع خيار سهل التفسير - هو أكثر ما يتم تفسيره عمدًا ومرارًا بهذه الطريقة». حذف هذا المقطع في طبعة عام 1912.

تحصل «الفردانية» - المبدأ الأساس في «المجتمع» - على ما تستحق. لكن يكمن هنا أيضًا إمكان التغلب عليها وإعادة بناء الأشكال الجماعية للحياة. إن القياس بين مصير النساء ومصير البروليتاريا معروف ومؤكد منذ زمن طويل. وإن وعيهم المتزايد - كما هي حال المثقف المعزول - يمكن أن يتطور إلى الوعي الأخلاقي للبشرية<sup>(30)</sup>.

#### (41)

من الممكن أيضًا توليد مجموعة استنتاجات مشابهة من التباين بين الشباب والمسنين من جهة، والعامّة والمثقفين من جهة أخرى. من الواضح كم يحتاج الأطفال إلى البيت والأسرة، وكم تزدهر شخصياتهم في البلدة أو القرية، لكنها تتعرض لكل أنواع التأثير المدمر في المدينة والمجتمع العالمي الضخم. إن نوع العمل الذي يتيح لهم اللعب والتدريب والتعلم هو عمل ملائم، بل إنه ضروري للشباب بينما تكون قواهم الجسدية والعقلية آخذة في النمو. في حين أن التجارة وصناعة الأرباح والعمل الرأسمالي ليس جيدًا لهم، إذ إنهم يشبهون النساء في نقص فهمهم لكل ما يخص هذه الأشياء، ولن يستوعبوا بسهولة فكرة أن قوة عملهم هي بضاعة في أيديهم، وأن العمل هو ببساطة الشكل الذي يجب أن يُتداول من خلاله.

على العكس من رغبة الشباب في الارتقاء واكتساب المهارة عبر النماء التدرجي للدماغ واليد، يهتم الإنتاج الرأسمالي بحالة قوة العمل في كل لحظة فحسب - هل هي قابلة أم غير قابلة للتوظيف؟ «وما دامت الآلات تستغني عن القوة العضلية، فإنها تصبح وسيلة لاستخدام العمال الذين لا يمتلكون قوة بدنية أو لم يكبروا بشكل كامل، لكن لديهم قدرًا أكبر من ليونة الأطراف. وبالتالي، فإن عمل النساء والأطفال كان الخطوة الأولى في الاستخدام الرأسمالي للآلة

---

(30) أشار تونيز في مقدمة طبعته الأولى إلى كونه مدينًا لأوغست كونت، على الرغم من أنه أسف لنقص الحس التاريخي عنده. وينعكس ذلك الشعور بالدين في نظريته المثالية إلى الأطفال والنساء والعمال الصناعيين باعتبارهم وسطاء القيم الجماعية.

الصناعية! تم تحويل هذا البديل القوي للعمل والعمال مباشرة إلى وسيلة لزيادة عدد العمالة المستأجرة عبر إدخال كل عضو من أعضاء أسرة العامل - من دون تمييز للعمر والجنس - تحت السيطرة المباشرة لرأس المال. إن العمل الإلزامي لمصلحة الرأسمالي لم يستولِ على مكان ألعاب الأطفال فحسب، بل على العمل الحر في المنزل أيضًا ضمن الحدود اللائقة لخير الأسرة» (كارل ماركس، رأس المال)<sup>(31)</sup>.

إن كيفية تفاعل العقل الصبباني الشاب مع المعرفة العلمية واضحة بما يكفي. فهو يتطلب جفافاً معيناً للخيال - قد يدعمه الاستخدام الحيوي لاستعداد مسبق - لفهم الصيغ والمخططات الرياضية. إن علم الرياضيات هو النموذج الأولي لكل علم حقيقي وهو في عمق طبيعته اصطناعي<sup>(32)</sup>، لهذا السبب فهو أفضل مدارس التفكير. ويجب تعليم هذا النوع من التفكير الدقيق لجميع من سيخضعون مستقبلاً للمجتمع الرأسمالي. كما يمكن أن يكون هذا متوافقاً تماماً مع تشجيع روح شبه جماعية، بالترافق مع غرس الشعور الاجتماعي، ومع إثراء العقل وتثقيف الضمير. ومن شأن الأمور أن تتطور بشكل طبيعي في هذا السبيل، لو لم تكن القوى الاجتماعية تعمل في الاتجاه المعاكس. فهذه القوى الجبارة أكثر اهتماماً بالحفاظ على كثير من التناقضات بين القوى الأخلاقية والمواقف العقلية لثقافة مجتمعية تموت بالتدريج وتفقد تأثيرها باطراد، وللمعرفة العلمية

---

(31) تختلف الترجمة هنا عن الأصل: Karl Marx, *Capital* (London: Dent; Everyman, 1978), pp. 418-419.

(32) في طبعة عام 1887: إن التعليم «العلمي» إلى حد ما - على الرغم من أنه مصطلح لا معنى له عموماً - يتلقاه الشباب من الأعلى بالتأكيد - أي الطبقات الرأسمالية - نتيجة التمدن، هو أيضاً بالنسبة إليهم نوع من العمل القسري؛ فهو يقتل الفكر الأصيل في مهده ويجمد الشعور ويخمد الضمير. على الرغم من أن التعليم بطبيعته يفترض أن يتكون من الموسيقى والجمباز، أي النماء المتناغم للشخص كله جسدياً وروحياً، إلا أنه يكون أو يصبح تدريجياً خاصاً للذاكرة من جانب واحد من شأنه تزويد الشخص بالفكر العقلاني، لتطبيق القواعد المدروسة بشكل واع، وتعليمه التعامل مع الكلمات والجمل - بل مع المناهج - بأسلوب ميكانيكي. ولكن أناساً عمليين، متمرسين ومتفوقين عرضياً مثل هؤلاء، هم في الواقع ما هو مطلوب - أو في الأقل الأكثر قابلية للتوظيف - في الجزء الأكبر من تلك المهن التي يفضلها هذا النوع من الشباب، أو يضطرون إلى اتباعها في خدمة المجتمع أو الدولة (والأخيرة هي تجسيد «المجتمع»). حُذف هذا المقطع في طبعة عام 1912.

التي تعلق عليها أعلى درجة من الأهمية. إنها تعترف وترغب في حل مرض لهذه التناقضات والصراعات، لكنها تفعل ذلك من خلال زرع النفاق الممنهج، وهو أمر مرتبط جزئياً بالنظرة الشخصية وجزئياً بالاتفاق الاجتماعي. في جميع هذه المناحي تضعف أو تختفي قوى المقاومة في إرادة الرجل الناضج وشخصيته، ولا سيما إذا كانت ضعيفة جداً في المقام الأول وكُسرت شوكتها مجدداً في مجرى الحياة. إن مثل هذا الرجل يشبه تماماً المواطن الحقيقي في «المجتمع»، الذي يرى في نفسه سيّداً حر التصرف، أكان ذلك بفعل ثروته الخاصة أم بقوة عمله وقدراته العملية الأخرى فحسب. إنه طموح وحذر دائماً، ويقبل الآراء الانتقادية ويستخدمها لمصلحته الخاصة، وبالتالي، فإنه يتصرف تجاه الآخرين - بقدر ما يستطيع - بصفته مجرد بائع، ويرى نفسه باحثاً عن المتعة على الرغم من أنه لا يحب الظهور من دون ارتداء قناعه<sup>(33)</sup>.

#### (42)

إن عامة الناس يشبهون النساء والأطفال في أن الحياة كلها بالنسبة إليهم تكاد تختصر في الحياة الأسرية إضافة إلى الأصدقاء والجيران الذين يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بمحيطهم الحميم. إنها الحياة. أما بين المتعلمين فتراجع هذه الصلات كثيراً أمام حرية الأفراد على أساس عقلائي. فيفصلون أنفسهم باطراد عن عامة الناس العاديين، ويتخذون ترتيباتهم الخاصة بشكل مستقل تماماً (وهو أمر يصعب القيام به في المناحي كلها، ويختفي جزئياً بالمحافظة على القديم، وتجديد الأفكار البالية). تصبح الأسرة شكلاً عرضياً لتلبية المتطلبات الطبيعية، وتستبدل الجيران والأصدقاء بمجموعات المصالح الخاصة والتواصل الاجتماعي الاتفاقي. إن حياة عامة الناس تجد تحقيقها في البيت والقرية والبلدة؛ في حين أن المثقفين متروبوليتانيون<sup>(34)</sup> وقوميون وعالميون. ولتوسيع هذه التباينات بشكل كامل،

(33) لم تكن الإشارة إلى القناع موجودة في الطبعة الأولى، وأضيفت في عام 1912.

(34) متروبوليتاني (Metropolitan): تشتق من الحاضرة متروبوليس (Metropolis) وهي المدينة المركز التي تحاط بجماعات أو قرى أصغر تابعة لها، والمتروبول (Metropole) هي المدينة الأم، ومن هنا يمكن تقريبها في العربية إلى «حاضري»، ويتحدث تونيز هنا عن هذا النموذج بشكل مفصل، أي البلدة =

نحتاج إلى تأكيد نقطة واحدة فقط. ففي أي ثقافة منزلية أصيلة تكون التجارة ظاهرة غريبة غير محبذة. يجمع التاجر السمات النموذجية للرجل المتعلم: إنه رحال بلا منزل، مطلع على الفنون والأعراف الأجنبية، لكنه لا يحمل حبًا أو إخلاصًا لأي منها في بلد معين. يتحدث عددًا من اللغات، فهو فصيح ومنافق، ذكي وقابل للتكيف، لكن هدفه يبقى نصب عينيه. يتحرك بسرعة وبسهولة هنا وهناك، مغيرًا شخصيته ومواقفه (ومعتقداته وآرائه) كصرعات الأزياء كلما عبر من منطقة إلى أخرى. يتدخل في العلاقات ويقوم بتسويتها، محوّلًا الوضعين القديم والجديد لمصلحته الخاصة؛ إنه النقيض تمامًا للفلاحين المتمسكين بالتربة، أو قاطن المدينة المنهمك في حرفته. فهم محليون، غير معقدين وغير متعلمين مقارنة به. قيل لنا: «إذا كان الشعب ناضجًا بما يكفي ليجتاز إلى التجارة، لكنه ليس متقدمًا بما يكفي لتكون لديه طبقة التجار الوطنيين الخاصة به، فإن في مصلحته أن يقوم شعب أجنبي أكثر تطورًا بملء هذه الفجوة مؤقتًا من خلال نشاط تجاري أكثر اتساعًا»<sup>(35)</sup>. لكن في الحقيقة ليست هذه علاقة بين شعب وآخر، بل هي مجرد علاقة بين ما يمكن تسميته الشعب والأجانب الأفراد المشتتين (على الرغم من أنهم قد يشكلون جماعة إثنية في ما بينهم)؛ إذ لا يمكن تخيل شعب حقيقي من دون بلد يعيش فيه، حتى إن لم يكن يزرع أراضيه.

حتى حيشما لا يكون رجل الأعمال أجنبيًا، فإنه يعتبر كذلك. «تاجر الحبوب (في الهند) ليس أبدًا تاجرًا بالوراثة حيث يكون جزءًا لا يتجزأ من جماعة القرية، ولا هو عضو في المجلس البلدي في البلدات التي تطورت من قرية أو أكثر. لا يزال العمل التجاري كما لو أنه خارج المجموعة العضوية ويجلب بضائعه من الأسواق البعيدة» (هنري مين، الجماعات القروية). من ناحية أخرى، إذا أصبح عامة الناس وعملهم عرضة للتداول أو التبادل الرأسمالي (الرسملة)، فإنهم عند نقطة معينة لا يعودون شعبًا أو أمة، إذ يتكيفون مع التأثيرات والظروف الغريبة ويصبحون «متحضرين». ويغذيهم العلم - الذي

= التي تشكل المركز أو الحاضرة (polis) بالنسبة إلى المناطق الريفية المحيطة بها. (المترجم)

Wilhelm Roscher, *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland*, vol. III: *Handels (35) und Gewerbfließes* (Stuttgart: [n. pb.], 1881), p. 134.



هو في الحقيقة مملكة المتعلمين - على الدوام بأشكال وتركيبات متنوعة بوصفها دواء لعلاج جلافتهم. وهكذا يتحول عامة الناس إلى «بروليتاريا». وبعكس إرادة المتعلمين (أو أولئك الذين يتعاطفون مع الرأسمالية منهم) يدفع التعليم البروليتاريا إلى التفكير والحصول على «الوعي الذاتي»<sup>(36)</sup> بشأن الظروف التي تقيدهم بسوق العمل. من وعيهم تنبع القرارات والجهد لكسر قيودهم، فيتحدون من أجل الفعل التعاوني والسياسي في الأحزاب والنقابات التجارية. تنشأ هذه النقابات أول مرة في المدن الكبرى ثم تصبح وطنية وأخيراً دولية في مجالها وطابعها، تمامًا مثل جمعيات المثقفين والرأسماليين في «المجتمع» الحقيقي التي سبقتهم وزودتهم بتلك النماذج<sup>(37)</sup>.

وهكذا، فإن عامة الناس يصبحون أيضًا أعضاء ناشطين في مجتمع السوق التنافسي، ويقبلون بالطرائق نفسها في التفكير والتصرف. إن هدفهم هو أن يصبحوا المالكين المشتركين<sup>(38)</sup> لرأس المال الوطني والدولي باعتباره التعويض المادي لعملهم. وحيث إن هذا من شأنه أن يضع حدًا لإنتاج السلع والتجارة الخارجية، فهو يعني نهاية «المجتمع»، في الأقل بالمعنى الاقتصادي للكلمة.

### ملاحظة 1:

بما أن هذا القسم يبدأ من سيكولوجيا الفرد، فإن التفسير الموازي لكن المناقض - لكيفية رعاية المجتمع وتغذيته الإرادة الطبيعية مع تقييده وحصره

(36) Bewußtheit: الحالة العقلية التي عرفها تونيز سابقًا على أنها العلامة المميزة لقاطني «المجتمع».

(37) ثمة لعب بالألفاظ في هذه الجملة وسابقتها يستعصي على الترجمة. يتعلق بالمعاني المختلفة لكل من Gesellschaft وGesellschaftlicher التي تعني «النقابة الحرفية» أو «الجمعية التعاونية» أو «نقابة العمال»، إضافة إلى «مجتمع السوق التنافسي».

(38) Miteigentümer: لا يتضح تمامًا هنا ما إذا كان تونيز يتحدث عن العمال باعتبارهم «مالكين مشتركين» بمعنى «حاملي الأسهم» في المجتمع الرأسمالي، أو «مالكين مشتركين» بمعنى الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج والتوزيع والتبادل التجاري. إن استخدامه مصطلح (Miteigentümer) الذي يعني عادة «شريك الملكية» يبدو أكثر اتفًا مع المعنى الأول، لكن تخيله نهاية «المجتمع» بمعناه الاقتصادي في الجملة التالية يرجح المعنى الأخير.

الإرادة الاختيارية - مفقود. المجتمع من ناحية أخرى لا يطلق العنان للإرادة الاختيارية فحسب، بل يحتاج إليها ويعززها بفاعلية أيضًا. بالفعل يجعل ذلك من الاستخدام غير المقيد للحساب العقلاني التنافسي شرطًا أساسيًا لبقاء الفرد، ما يفضي بثمار الإرادة الطبيعية إلى أن تدبل وتموت. هذه ليست مجرد رغبة عفوية للتكيف مع ظروف المجتمع وتقليد أفعال أولئك الذين يحظون بالأرباح والنجاح؛ بل إن ذلك الفعل يصبح ضروريًا تحت طائلة ألم الانحدار. أما الجماعة فهي على النقيض من ذلك تتطلب من مواطنيها البارزين وتزرع فيهم - الذين يتصرفون بوصفهم قدوة مستمرة - فن القيادة والحياة العامة المشتركة. الخطر الوحيد الذي يهددها هو تفكك العلاقات الطبيعية الذي تجلبه قوة غريبة أو تعتبر غريبة. إذا كان ثمة رجحان مفرط للقوة أو سلطة أخرى لإحداث الضرر من جانب واحد، زاد تحريض أولئك المكبوتين لتطوير ذكائهم إلى الأعياب عقلانية للمقاومة، إذ إن كل خصم يدفع الآخر إلى شحذ أسلحته نفسها وابتكار أفضل منها. لهذا السبب - في كل مكان وفي أوقات الصراع - تتآمر النساء ضد الرجال والشباب ضد الشيوخ والطبقات الدنيا ضد العليا. ومثل القوة، غالبًا ما يستخدم الحساب العقلاني ضد الأعداء، ويعتبر جائزًا، بل جديرًا بالثناء.

لكن مجتمع السوق التنافسي وحده هو ما يجعل مثل هذا السلوك عامًا وضروريًا، لأن أحد الجانبين في الأقل في علاقاته الأساس يحدد أهدافًا تبرر أي وسيلة. لذا، فإن هذه العلاقات ليست مصادر محتملة للعداء فحسب، بل هي في واقع الأمر حالات يكون فيها العداء طبيعيًا وبالكاد مستترًا، لذلك من المحتمل جدًا أن يندلع إثر أدنى استفزاز.

## ملاحظة 2:

إن الصلة بين الأشكال المجتمعية للحياة والأشكال الفردية للإرادة تؤدي إلى التعبير المنهجي عنها في أشكال قانونية. لا ينشأ القانون التطبيقي من النظريات والآراء في العدالة. بدلًا من ذلك تستحدث الحياة هذين التعبيرين من واقعها في آن، ومن ثم يتفاعلان في ما بينهما ويؤثر بعضهما في بعض بطرائق مختلفة لا تحصى.



## القسم الثالث

### الأساس السوسولوجي للقانون الطبيعي

في طبعة عام 1887 كان عنوان هذا القسم «مدخل إلى القانون الطبيعي». وألحق بهذه التسمية اقتباس من جمهورية أفلاطون: «ألا ندرك أن هذا كله مجرد مدخل إلى الموضوع الأساس الذي ما زال علينا تعلمه»؟



## الفصل الأول

### تعريف وافتراضات

(1)

الذات البشرية أو «الذات الفاعلة في» الإرادة الطبيعية البشرية - مثل نظام الإرادة الطبيعية نفسه - هي عبارة عن وحدة<sup>(1)</sup> (Unity)، بمعنى أنها ضمن وحدة أكبر، كما تحتوي على وحدات أخرى أصغر في داخلها. لكنها - مثل الكائن الحي والأجزاء المكوّنة له - وحدة بسبب اكتفائها الذاتي الداخلي<sup>(2)</sup> (unum per se). ولأن أجزاءها كلها ترتبط بها كأنها كائن حي، فإنها إنها تحافظ على نفسها من خلال تغيير هذه الأجزاء، ونبد الأجزاء القديمة (سلبها حياتها ووحدتها المميزة)، واستحداث أجزاء جديدة أو استيعابها من المواد اللاعضوية. وبالتالي ليس هناك مجرد «جزء» يمكن اعتباره نظامًا موحدًا، في حين أن كل ما هو «كل» يشكل نوعًا من نظام موحد. وهذا الكيان الكلي ليس جزءًا من كيان

---

(1) die Einheit: بمعنى أي نوع من الاكتفاء الذاتي. ابتداء بخلية مفردة وانتهاء بالعضوية المعقدة في العالم الطبيعي، ومن الفرد إلى المجتمع المتكامل في العالم الاجتماعي. إن النقاش في هذه الفقرة المقطع يتبع بشكل وثيق ما يطرحه هربرت سبنسر في: Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, vol. I, part II (London: Williams and Norgate, 1876).

يظهر هذا الفصل بوضوح شديد سبب افتراض كثير من القراء أن نموذج تونيز العضوي للمؤسسة الاجتماعية هو نموذج «بيولوجي» حرفيًا.

(2) unum per se بمعنى «كل متكامل» أو «كل قائم بذاته»، على العكس من unum per accidens التي تعني «كل تصادفي» أي مجرد التراكم العشوائي.

كلي آخر يعتمد عليه فحسب، لكنه أيضًا ممثلٌ مجموعته أو نوعه أو «نمطه المثالي»<sup>(3)</sup>، حيث إن الكيانات العضوية في النهاية تدخل في المفهوم العام للحياة العضوية. يمكن النظر إلى هذا المفهوم الأخير نفسه على أنه مجرد وجه من وجوه «الطاقة اللانهائية» أو «الإرادة الشاملة» تطور منها ضمن ظروف معينة.

أظهرت البحوث العلمية المتقدمة حقيقة أن الكائنات العضوية كلها هي أيضًا تجمعات مكونة من كائنات أكثر بساطة - والمعروفة باسم الخلايا - التي تُحدد بالوراثة من جهة، وبالطريقة التي ترتبط بها في ما بينها من جهة أخرى. عندما تصبح هذه العلاقة مستقرة فإنها تمثل «الشكل» وتشكل النسق العام للكل الذي تنتمي هذه الخلايا إليه. إن هذا الكيان الكلي قد يبدو في كل لحظة لوجوده مخلوقًا أو «متوجًا» لهذه الخلايا، لكن حتى مع ذلك يُنظر إليه باعتباره جوهرًا أساسيًا أو ميتافيزيقيًا يسمو عليها، أي الوحدة الشاملة التي تحافظ على تماسك هذه العلاقات. والواقع أن الكيان الكلي هو ما يحافظ على الخلايا وينشئها، بينما هي مجرد مكونات عرضية يمكن تدميرها باستهلاكها.

يمنحنا هذا التناقض فكرة تقريبية عن العلاقة المتبادلة والتفاعل الحقيقيين بين الكيانات الكلية المرتبطة التي تشتد وتضعف ضمن الكيان الكلي الأكبر وتبدو مجرد أجزاء مكونة تابعة لحياته وإرادته. وعلى الرغم من أنها مستقلة بوصفها كيانات كلية، لكن التعاون وحده هو ما يتيح لها المساهمة في الكيان الكلي الأكبر الذي يتمثل مبدأه الداخلي بخضوعها جميعًا إلى «إرادة» مشتركة. هذه هي السمة المميزة للكيان العضوي الذي يتألف من مكونات أساسية هي في ذاتها كائنات عضوية [أصغر]. حتى الأنسجة الأكثر تعقيدًا والتي تشكل الأعضاء والأجهزة العضوية لها التركيب نفسه وبنية الأجزاء المكونة لها نفسها. تلك الأخيرة لها حياتها المستقلة التي تعتمد على الطاقة من النظام الكلي وتصور نفسها بواسطتها، بينما في الوقت نفسه تصون هذا الكيان الكلي الأكبر والمساهمة فيه، وتعتبر جزءًا لا يتجزأ منه.

---

(3) reale Begriff: تعبير آخر من مصطلحات تونيز التي يشير بها إلى نموذج تحليلي أو «نمط

مثالي».

يمكننا تطبيق هذه الأفكار على مفهوم المقاصد (Purposes) أو الغايات (Ends) فائق الأهمية، إذ إن كل كيان كلي هو غاية في ذاته - وهذه ببساطة طريقة أخرى للتعبير عن تماسكه الداخلي، ووجوده بوصفه كيانًا ثابتًا يحافظ على نفسه في كل لحظة عبر قوته الداخلية، على الرغم من أنه قد يلقي مساعدة من قوى أخرى من خلال تزامن مواتٍ للظروف المحيطة. إن الحياة صراع مستمر لاستيعاب هذه الطاقات والصمود أمام القوى المعاكسة، لتجاوز المشكلات أو تحقيق الاستفادة القصوى منها، للقضاء على العقبات الداخلية والتغلب على العقبات الخارجية. إن مجرد بقاء الكائن في قيد الحياة إثبات لصلاحيته للحياة، أي إثبات أن طاقاته أو أجزائه تعمل بشكل صحيح. لكن يجب تمييز مجرد قدرة البقاء في قيد الحياة من اللياقة للحياة في شكل أو طريقة محددين، وبالتالي عن الحياة في ظل ظروف معينة مواتية أو غير مواتية؛ إذ حيث تكون الظروف مواتية، يمكن حتى الكائن الأضعف الاستمرار في العيش، أو يعيش حياة أطول مما تكون عليها الحال في ظروف مغايرة؛ بينما تلحق الهزيمة حتى بالكائنات القوية في ظل ظروف غير مواتية.

عندما لا تخدم الصفات الموروثة أي مقصد، فإن الكائن يستمر في الحياة من خلال تغييرها، وبالتالي عبر «التكيف» مع الظروف. وينطبق هذا لا على الفرد فحسب، بل على كل مجموعة مرتبطة بأصل مشترك، إن كانت تشكل كيانًا كليًا موحدًا. يمكن الفرد وصفاته المميزة أن تكون أكثر ملاءمة أو أقل ملاءمة لتمثيل المجموعة التي ينتمي إليها وصيانتها وتحليدها. وبغض النظر عن الاختلافات في الظروف، ومع افتراض ظروف متوسطة مواتية، ليس ثمة معيار آخر للياقة الكائن الحي سوى البقاء في قيد الحياة بالمعنى المزدوج: وحده وضمن علاقته مع كيان كلي أكبر. لكن ما يبقى حيًا ليس المادة، بل «الشكل» وفي هذا الصدد، تكون أشكال البناء العضوي وأشكال الإرادة الطبيعية على قدم المساواة تمامًا؛ لا يمكن إدراك أي منهما من خلال الحواس، ولا يمكن تصور أي منهما من الناحية المادية فحسب.

يتكون الشكل الذي يكوّن الكائن الكلي من عناصره التي هي بالنسبة إليه



«مادة». تُدعم وتتكاثر بواسطة هذه العلاقة. بالنسبة إلى الكيان الكلي (بوصفه «الشكل» الخالد) يمثل الجزء مجرد صورة فانية عنه، تعبر عن طبيعته بطريقة شبه تامة. يمكن أن ينظر إلى الجزء على أنه مجرد وسيلة بالنسبة إلى الحياة وغاية بالنسبة إلى الكيان الكلي، بينما الحقيقة هي أنه - وهو موجود - يتطابق مع حياته وغايته في آن. تتشابه الأجزاء كلها في امتلاكها حصة من الكيان الكلي، لكنها متميزة ومختلفة ما دام كل منها يعبر عن نفسه وله وظيفته الخاصة. توجد العلاقة نفسها بين الفئات العامة كالأنواع الحية والطبقات والعينات الفردية المحتواة فيها. وينطبق ذلك أيضًا على الأفراد وكل مجموعة تحتويهم، أكانت قد برزت للتو أم كانت في مرحلة الانحدار أم في مرحلة وسيطة انتقالًا إلى شكل أعلى، لكن يجب رؤيتها دائمًا على أنها ناشطة وحية ونامية.

لذلك نتخذ نقطة انطلاقنا الخصائص الأساسية للبشرية، لا بوصفها تجريديًا لكن بوصفها التجسيد الملموس للجنس البشري، ولكونها بشكل فاعل الأشمل للأنواع الحية. ومن ثم نتقل عبر الخصائص الأساسية للعرق والشعب والقبيلة والمجموعات الأصغر وصولًا في النهاية إلى الفرد الواحد الذي هو - إذا جاز التعبير - مركز هذه الدوائر الكثيرة المتحدة المركز. وكلما اقتربت الدوائر بعضها من بعض رادمة الهوية مع الفرد، كان ذلك أفضل لفهمها. يمكن جعل الفهمين الحدسي والنظري لكل من هذه المجموعات أسهل وأدق واقعية من خلال تصنيفها وفقًا لأشكال، كل منها يمكن أن ينظر إليه على أنه يشمل خصائص جميع نماذج هذه المجموعة قبل تمايزها. وبالتالي فهي تشمل تلك التي اكتمل تطورها - وتلك التي تذوي قدراتها وقواها وتضمحل نتيجة قلة استخدامها - وتلك التي لا تزال تتطور - أي التي خضعت لبعض التكيف المتخصص<sup>(4)</sup>. إن التصوير والوصف الملموسين لمثال نموذجي كهذا هما بديل من قدرة فهم الجوهر الحقيقي لهذه الكيانات الكلية فوق - التجريبية في مجال النظرية المجردة. لكن في الحياة الحقيقية، لا يمكن تصوير روح هذا

---

(4) في هذه الجملة الصعبة، يقصد بمصطلح vollkommen (مكتمل أو متطور) المرحلة الأقل تقدمًا من unvollkommener (الناقص أو غير المتطور) الذي لا تزال عملية التطور جارية فيه.

الكيان الكلي وقوته الكاملة بالنسبة إلى أجزائه بشكل طبيعي واقعي إلا من خلال التفاعل العفوي للأجسام الحقيقية التي تعيش باستمرار معًا في مجموعة أوسع. كما يمكن كشفه من خلال مجموعة منتخبة (أو حتى فرد واحد) يجسد شخصية باقي الجماعة وإراداتها.

## (2)

إن الشخص أو «الذات الفاعلة في» الإرادة الاختيارية - باعتباره نفسه من صنع الإرادة الاختيارية - له هوية عرضية ميكانيكية بحتة (unum per accidens). أي إن الإرادة الاختيارية نفسها تملك واقع الشخص المعني وتماسكه من خلال علاقتها بالعواقب المحتملة. وبالتالي، فإن مفهوم «الشخص» مجرد تخيل، أو (بشكل أكثر تحديدًا) من اختراع الفكر العلمي؛ وهو مصمم ليعطي نوعًا من الأساس المتماسك لمثل هذا البناء الاصطناعي ولفرض النظام على التفاعل المعقد للقوى والسلطات والوسائل. يُجمع هذا الأساس بواسطة عملية الفكر من مجال واسع من الأفعال الممكنة المنفصلة، حيث يمكن رؤيتها على أنها تتمتع بنوع من الوحدة. وبالتالي، فإن وجود الشخص - الذي هو من صنع العقل - يعتمد على وجود تلك الأفعال المتعددة المنفصلة التي هي كلها عوامل خارجية تمامًا عنه ومجردة له. لا بد من الافتراض أن في هذا المجال من الأفعال المنفصلة، تسعى العناصر المقيدة نحو تحقيق وحدتها في شكل اتفاق على أهداف مشتركة، أي نحو نوع من النمط المثالي أو التركيب (لأننا نميل إلى تصور الفكر الصرف كما لو كان عائمًا في الهواء فوق الواقع الملموس). ويوجد هذا - بشكل صارخ في تناقضه مع الوحدة - في الوجود العضوي الذي لا يكمن في كتلة من الحقائق فحسب، بل يجب أن ينظر إليه على أنه الجذر الكامن لتلك الحقائق - أي إنه يرقد في الأعماق تحتها من دون أن يكون منفصلاً ومتميزًا عنها. في حالة الإرادة الاختيارية - إذا كان لنا أن نستنتج مبدأ عامًا من هذه الكومة من الكيانات التجريبية والافتراضية في آن - يتصل العامل الموحد بهذا النشاط المتنوع بوصفه مجموعًا حسابيًا لأجزائه الفردية. أما «الإجمالي العمومي» فهو أمر بعدي (post rem) وخارجي (extra res)، ما يعني

أن الهوية المشتركة تُبنى من خلال المفاهيم والمقولات، وهي رمزية وافتراضية واصطناعية بشكل بحت.

يرغب «الشخص»، في داخل منظومة الفكر التي يقع فيها، ويفعل الأشياء الممكنة كلها، ويجب اعتباره فاعلاً لأفعال طوعية بصدق ويسعى إلى غايات حقيقية ويمتلك في تناوله وسائل حقيقية. إذا كنا نفكر بالكائن الحي، فإن على الشخص أن يكون رجلاً فعلياً أو مجموعة من الناس الذين يفكرون ويرغبون ويتصرفون مثله ويسعون إلى أهداف ويوظفون وسائل بالنيابة عنه. فقد يكون شخصاً واحداً أو مجموعة، إذ إن في إمكان الكثرة التفكير معاً بوصفهم فريقاً واحداً و«صوغ» نياتهم العقلانية: (1) يمكن أن يتشاوروا معاً، بأن يعبر أحدهم عن رأيه بشأن ما يريده وما يعتقد أن على الآخرين أن يريده. إن هذا يحفز الآخرين ويدفعهم إلى التفكير حيث يدعون إلى الشيء ذاته أو ما يشبهه، أو ربما يعلن بعضهم رأياً مخالفاً. (2) يمكن التوصل إلى قرار بإجماعهم - أو في الأقل بأكثر عدد ممكن ممن يرغبون في ذلك - يعلن بكلمات أو إشارات معينة أنهم يريدون أو لا يريدون، ويقبلون أو يرفضون مسار فعل معين (أو لك الذين يبقون غير مباليين يتخلون عن قوة إرادتهم الحرة). باعتبار أن الأصوات كلها أو العقول المنطقية كلها تعتبر ذات وزن واحد، سواء توصلوا إلى تعادل، فلا يتخذ أي قرار، أو إلى ظهور أغلبية في هذا الجانب أو ذلك تصوت بنعم أو بلا. وهذا يعني دائماً قراراً إيجابياً، سواء قُبِلَت النصيحة أو قُبِلَ الاقتراح أم رُفِضَ.

لا بد من اعتبار الإنسان الفرد قادراً دائماً على اتخاذ القرار. هذا يعني في أقل تقدير أن في مقدوره دائماً إعطاء إجابة أو قرار إيجابي أو سلبي عندما يواجه سؤالاً أو نصحاً من خلال نفسه أو الآخرين. يعني هذا أيضاً أنه إذا كان يريد ويحاول «اتخاذ قرار»، فإنه يباشر عملية يجب أن تنجح وتفرضي إلى نهاية. ليس هذا ممكناً فحسب، بل سهلاً جداً كذلك عند اعتباره مهمة ينبغي القيام بها. إننا نقول بالطبع: «لا يمكنه اتخاذ قرار» أو «أجد من الصعب جداً أن أقرر». لكن هذا لا يعني سوى أن الظروف في هذه الحالة ليست قوية كفاية لإثارة إرادة الفعل، أو أن المسألة لم تطرح بالحاح كافٍ. إذا رأى شخص أن عليه

حسم قراره (على سبيل المثال: كي لا يموت جوعًا)، فمن المؤكد أنه سيتجاوز هذه المقاومة الداخلية. ولن تكون النتيجة - في ما يخص الفعل المقترح - جوابًا فارغًا بلا شيء، بل ستكون بنعم أو بلا.

إن الحشد أو الجمع من ناحية أخرى يستطيع اتخاذ قرارات مستمرة بهذه الطريقة فحسب في حال كان عدده غير متوازن. وبالتالي فإن هذا شرط ضروري للمجموعات الكبيرة من الناس، إذا كان لها أن تشبه الفرد في هذا الصدد. بالطبع، يمكن أن يؤدي الاتفاق الضمني أو الصريح إلى إجماع في شكل قرار سلبي. هذا يعني أن تعطى الأفضلية لأولئك الذين يريدون ألا يفعلوا شيئًا، أو يمكن أن يترك القرار للاقتراع. إن مجموعة من هذا القبيل بإرادتها وقدرتها على اتخاذ القرار فردًا تدعى مؤتمراً أو مجلسًا. وقد يكون لها - كما الفرد - وجود مستمر، (1) إذا بقيت منعقدة بشكل دائم، نظريًا، لكن في الممارسة العملية استمرت في الانعقاد للنقاش وفق قواعد محددة ومعروفة، و(2) إذا كان أعضاؤها يستدعون<sup>(5)</sup> أو يعينون عند الحاجة.

إن كل فرد هو الممثل الطبيعي لشخصه. ولا يمكن اشتقاق مفهوم الشخص من أي كيانات تجريبية أخرى سوى أفراد الكائنات البشرية - الذين يعترف لهم بفضيلة وحقيقة أن كلاً منهم وهب قدرة التفكير والإرادة. إن وجود الأشخاص الحقيقيين والطبيعيين هو نتيجة وجود أناس يفكرون في أنفسهم ضمن هذه الشروط، يقبلون هذا «الدور» ويؤدونها، فيقبل كل منهم «شخصية» شخص ما قناعًا يضعه أمام وجهه<sup>(6)</sup>. وكأشخاص طبيعيين يكون جميع البشر متساوين؛ لكل منهم حقه المكتسب بالولادة في الحرية اللامحدودة لتحديد الأهداف التي يحب ولاستخدام الوسائل المتاحة لتحقيقها. إن كل رجل هو سيد نفسه، وليس لأحد أن يكون سيد غيره؛ فهم مستقلون تمامًا كل عن الآخر.

---

(5) Ergänzen: يكمل أو يستكمل، لكنها تأتي أيضًا بمعنى عسكري هو «استدعاء الجنود الاحتياط» في إشارة إلى أن اختيار أعضاء المؤتمر يتم ممن هم قادرين على حمل السلاح.  
(6) يتبع تونيز هوبز مجددًا هنا. الشخصية (persona) هي هنا بمعنى تشخيص الممثلين أدوار من خلال أقنعة، في المسرح الروماني.

يمثل المجلس أيضًا شخصه ذاته، لكن وجوده ليس حقيقة تجريبية بالطريقة التي يمكن قولها عن الأشخاص الأفراد، البشر المحسوسون جسديًا. عندما نفكر بالمجلس علينا افتراض واقع الشخص الذي يمثله، في حين أننا - على النقيض من ذلك - حينما نفكر في «شخص» نستقي الفكرة من مفهومنا للإنسان الحقيقي. إن المجلس - ما دام يمثل نفسه - هو شخص اصطناعي<sup>(7)</sup>. يمكنه أن يكون «موضوعًا» متماسكًا للإرادة الاختيارية فقط لأن الأفراد - المتضمنين في المجلس بوصفهم أشخاصًا طبيعيين - يقبلون بأنفسهم ويحاكون هذا الكائن المجرد التوحيدي المشخصن المصمم اصطناعيًا؛ وهم من يوفق أصوات المجلس الموافقة أو الراضة لتشكيل أغلبية، وبالتالي تشكيل الإرادة الاختيارية أو «العقلانية». (إن الإرادة ليست لأولئك الذين يوافقون، ولا حتى كل الأعضاء، إذ إن كلا هذين البديلين ينتج إرادات عدة). فبواسطة فعل كهذا يوضع المجلس على قدم المساواة مع الأشخاص الطبيعيين [أي الناس العاديين]. ويكون موجودًا بالنسبة إلى الأفراد بالطريقة نفسها التي يكونون فيها موجودين بالنسبة إلى بعضهم - بمعنى، أنهم يعرفون بعضهم ويعترفون ببعضهم بشكل متبادل بوصفهم أشخاصًا.

هناك أسس عدّة من الناحية النظرية لتجهيز أنواع أخرى من التشخيص (Personification)، التي قد تكون ممثلة من خلال شخص طبيعي أو اصطناعي. ولكن كل شخص يوجد من أجل الباقيين وكجزء من النظام، وذلك بسبب هكذا «اعتراف» اصطناعي بشخصيتهم فحسب، وبالتالي بالمساواة في ما بينهم. إن حقيقة معاملة أحد ما أو شيء ما بوصفهم أشخاصًا تقتضي بالضرورة الاعتراف بوصفه عاملاً ثانويًا. من ناحية أخرى، ينطوي الاعتراف العام على اعتراف خاص بصحة شكل معين من التمثيل، حيث لا تكون مثل هذه العلاقة

(7) رأينا في هذه الفقرة ترجمة المصطلح Artificial Person بمعنى «شخص اصطناعي»، للربط بالمقارنات السابقة التي شرح فيها تونيز المفاهيم الاصطناعية الأخرى. على الرغم من أن هذه الحالة بالتحديد تنتمي إلى مجال قانوني يترجمها بمصطلح «الشخص الاعتباري». (المترجم)

واضحة، على الرغم من أنها قد تعتبر راسخة (كما في العلاقة بين فرد عقلائي محدد ومجلس مؤسس). حينما يجري تمثيل شخص حقيقي من خلال آخر، فهذه هي دائمًا عملية نقل للسلطة من الأول إلى الأخير (أي تفويض) ما يجعل التمثيل صحيحًا، الأمر الذي يصعب تخيله حين يكون الشخص الذي يجري تمثيله وهميًا (إذ إنه لولا التمثيل لما أمكن للشخص الوهمي أن يكون قادرًا على مثل فعل النقل هذا في المقام الأول). لكن يمكن تصويره على أنه طريقة صالحة رسميًا وأسلوب إجرائي راسخ، لأن حقيقة أن شيئًا ما قد حصل تعتبر سببًا طبيعيًا وواضحًا لإتمامه.

يمكن تخيل الشخص الوهمي على أنه ينشأ من نظام من الأشخاص الحقيقيين، إنما المنفردين (كائنات بشرية). قد يكون ممثلًا إما من خلال فرد وإما من خلال مجلس، ويعتمد وجوده على اعتراف الجميع به. ولا يمكن له أن ينتج إلا من خلال الإرادة الاختيارية لواحد أو أكثر من «موضوعاته» الموجودين سابقًا، الذين يجمعون جزءًا من مواردهم (حريتهم وممتلكاتهم المادية) وبالتالي يشكلون شخصًا منفصلًا، مع شكل للتمثيل قد يكون جاهزًا أو يصاغ حديثًا. يجب ربط مثل هذا الفعل المكون ببعض المؤشرات للشخص الذي يتصرف بوصفه ممثلًا. في حالة المجلس، يكون توافق «أعضائه» على كيفية التعبير الصحيح عن إرادتهم أمرًا مسلمًا به. لكن يُنشأ مثل هذا الشخص الوهمي من خلال الموضوعات العقلانية فحسب بوصفه وسيلة لغاية محددة، يجب أن تكون مشتركة لدى الأغلبية من أجل توحيدهم. الشخص الوهمي هو هذه الغاية (أو مزيج من الغايات)، ويعتبر الآن موحدًا وله وجوده الخاص المستقل، بينما في السابق كان موجودًا فحسب بوصفه نقطة الالتقاء أو الربط بين غايات منفصلة. إن وجود هذا الشخص في الواقع ليس أكثر من تجميع الوسائل في ما يتعلق بهذه الغايات المتداخلة، لكن من خلال تحويلها (في أذهان أصحابها) في كل من الممارسة والنظرية إلى شخص، تصبح هذه الوسائل غاية؛ غاية مشخصة واحدة. لكن هذه الغاية ليست مختلفة عن الوسيلة؛ إذ إن «الشخص» لا يفكر حقًا، وليست لديه أي مقاصد خاصة به؛ «الخيال» هو أنه لا يوجد لديه مقصد آخر سوى المقصد الذي من أجله جرى تصوّره واستخدامه.

لكن بما أن مفهوم الشخص المجرّد هو نفسه منتج اصطناعي - حرفياً: «خيال» - فإنه يشترك مع الموضوع الاصطناعي للإرادة الاختيارية أو العقلانية أكثر مما يشترك مع الإرادة الطبيعية أو الأساسية. لا يمكن تصور إنسان بهذا الإصرار على مصلحته الخاصة، وذلك التركيز حصراً على الربح وعلى تجهيز أفعاله لأهداف مسبقّة كما في حالة «شيء» يتداول ويتخذ القرارات<sup>(8)</sup> ويوجد على هذا النحو البحت في الخيال. لهذا السبب يمكن للأفراد والجمعيّات التصرف بسهولة أكبر بهذه الطريقة «باسم» مثل هذا الوجود المخترع، ما لو كان ذلك باسمهم.

#### (4)

إن كل علاقة ضمن «الجماعة» تشبه، في جذر أو نواة وجودها، النموذج الأولي الذي تنشأ منه الذات الفردية (أو «النفس» كما يمكن أن نسميها بشكل فضفاض) وحرّيتها. وعلى النقيض من ذلك، تمثل كل علاقة ضمن «المجتمع» الإمكان الكامن لـ [ظهور] شخص متفوق اصطناعي، تكون له السيطرة على حصة معينة من الوسائل والموارد؛ بل إن المجتمع حقاً يعتبر في حاجة إلى مثل هذه الهيئة كي يعمل بوصفه وحدة فاعلة. بعبارة عامة تتألف «الجماعة» من اتحاد الإرادات الطبيعية، في حين يتألف «المجتمع» من اتحاد الإرادات العقلانية الاختيارية. ومع ذلك، كي نستطيع النظر إلى «الجماعة» باعتبارها وحدة مستقلة ودائمة في علاقاتها العملية مع أجزائها الموحدة مثلها عليها أن تتجاوز المستوى الذي لا تتميز فيها عن تنوع العقول المترابطة التي تشكلها فعلياً. ينبغي بدلاً من ذلك أن تكون علامتها الفارقة إرادةً ثابتة بشكل استثنائي تعكس إجماع الكيان الكلي أو إجماع عدد جيد من أعضائه. إن هذه عملية تطورية، فمن وظيفة المراقب أن يفتن إلى اكتمالها. وعلى العكس من ذلك، فإن الوجود المنفصل للشخص الاعتباري [الذي يشكل «المجتمع»] ينبغي أن يصدر عن إرادة ويؤسس لهدف مبيّت محدد من خلال فعل تعاقدية حر محدد.

(8) هناك لعبة لفظية هنا أيضاً، حيث إن «الشيء» (Das ding) كلمة جرمانية قديمة بمعنى «برلمان»

أو «جمعية».

أبسط مثال لهذا الهدف هو ضمان العقود السارية الأخرى؛ إن الرغبة في تحقيقها، التي افترضنا سابقاً أنها رغبة الأطراف المعنيين، تصبح الآن رغبة هذا الشخص الاصطناعي الموحد. يتولى هذا الشخص مهمة السعي نحو الهدف بالوسائل المخصصة لهذه المهمة. إذا جرى تعريف القانون الموضوعي بأنه كل ما يراد من خلال أي تحالف للإرادات بالنسبة إلى أعضائه، فإن «المجتمع» يمتلك بوضوح قانونه الذي يدعم حقوق مكوناته وواجباتها. لكنه لا بد من أن يكون نتاج حريتها المطلقة الأصلية، وهذا هو معنى الإرادة الاختيارية. من ناحية أخرى، فإن الجماعة - التي هي أقرب إلى الفهم على أنها اتحاد ميتافيزيقي للجسد أو الدم - تمتلك بطبيعتها إرادة وقوة حياة خاصة بها. بناء عليه، فإن لها قانونها في ما يتعلق بإرادة أعضائها، لدرجة أن أعضاءها قد لا يبدون سوى مجموعة من التكييفات والانقسامات الفرعية عن هذه الكتلة العضوية الشاملة.

على أساس هذا التمييز لدينا نظامان قانونيان متضادان تمامًا: أحدهما يرتبط فيه الناس بعضهم ببعض بوصفهم أعضاء طبيعيين في كيان كلي، والآخر الذي يكونون فيه أفرادًا مستقلين تمامًا عن بعضهم ولا ينخرطون في علاقات إلا وفق إرادتهم الحرة. في فقه القانون العملي، ولا سيما المدرسة الرومانية الحديثة - وهو علم مبني على الاعتراف والمصادقة على القانون كما هو مفهوم في «الجماعة» - يحيا النظام الأول تحت اسم قانون الأسرة، وهو مجال ينقصه التوصيف «القانوني» الكامل للعلاقات الأساسية التي يتناولها. وفيه تناقض واضح مع النظام القانوني الآخر المختلف تمامًا الذي يتعلق بالالتزام التجاري، ففي هذه الحالة يمكن «التطبيق الميكانيكي للقانون» بشكل عقلائي ودقيق رياضيًا. ويمكن اختزاله في مجموعة من الافتراضات المعيارية التي تتعامل مع أفعال تبادل متنوعة فحسب وما ينتج عنها من سلطة (أو دعوى) شخص على (أو ضد) أفعال معينة يتعين القيام بها من خلال شخص آخر. تُتناقل الأفعال والدعوى مثل السلع أو النقود، حيث إن كل ما هو مطروح من جانب يضاف إلى الآخر تمامًا كما في الحساب البسيط. لكن النظامين القانونيين يكشفان عن طبيعتهما بأوضح ما يمكن في المنطقة بينهما: أي قانون الملكية، حيث لا مفر من تدخل كل منهما في الآخر. وتركز التعاريف التالية على هذه المنطقة بالتحديد.



يتعلق مجال الإرادة البشرية الطبيعية، كما أفهمه، بالقوى الحيوية التي تنتمي إلى كائن بشري أو مجموعة بشرية - ما دامت هذه القوى تشكل كلاً متماسكاً له «ذات فاعلة» تجمع وتوحد كل شروطها وتنوعاتها الداخلية والخارجية بواسطة الذاكرة والضمير. أما مجال الإرادة البشرية الاختيارية فأنا أعتبر أنه كل ما يكون عليه الشخص الفرد وكل ما يمتلكه - أي كل ما يراه محددًا بفكره ومعتمدًا عليه، ويحفظه في وعيه الفردي.

إن مجال الإرادة الطبيعية - ومن الملائم تسميته «مجال الإرادة»<sup>(9)</sup> - هو جوهر ذاته الفاعلة من حيث ارتباطها بالكائنات والأغراض الخارجية. إذا أمكن تعريف المفهوم العام للإرادة من خلال الحرية، فيمكن تعريف هذا التطبيق الأكثر تحديدًا من خلال الملكية. يرتبط مجال الإرادة الاختيارية بجوهر ذاته بهذه الطريقة بالضبط. الملكية الحقيقية في المجال الحقيقي للإرادة هي ما أسماه الحيازة [Besitz]، أما في مجال الإرادة الاختيارية سأسماه الثروة أو الغنى<sup>(10)</sup> [Vermögen]. لذا فالحيازة بالنسبة إلى العمليات الطبيعية تعادل الثروة بالنسبة إلى العمليات العقلانية الحسابية. نحن نتحدث هنا عن الأغراض الخارجية فحسب ما دامت إرادة الفرد تتجسد فيها وتعلق بها. إن عمليات الإرادة هي قوى واحتمالات فعل محددة بوضوح؛ وكذلك الحيازة والثروة قوى واحتمالات تمتع أو استخدام محددة بوضوح.

يمكن للفئتين التوأم «الأعضاء» و«الأدوات» أن تساعدنا على فهم هذه

(9) Die Willenssphäre: كلمة عسيرة الترجمة نحتها تونيز بنفسه وطبقها على الإرادة الطبيعية وحدها دون العقلانية. إن التفسير المرجح لها هو أشبه بما يلي: إن مجال الحرية العقلانية ينطبق على الأفكار في عقل الفرد فحسب، بينما يكون مجال الحرية الطبيعية - مثل الغلاف الجوي - شاملاً لكل شيء.

(10) Besitz and Vermögen: هذان المصطلحان أقل تناقضًا وتضاربًا مما يشير إليه تونيز. إن التمييز الذي يطرحه هنا هو بين الاستخدام اللامقيد للفضاء والموارد كحصان يرعى في حقل، والاستخدام المدروس لهذه الموارد بوصفه وسيلة ممكنة للتبادل. Das Vermögen تعني أيضًا «القوة»، وهو ما مكن تونيز من تضمين لعبة لفظية لاحقة في هذه الفقرة من العسير ترجمتها.

الثنائية. يمكن رؤية الحيابة بوصفها ملكية عضوية عميقة، والثروة بوصفها ملكية سطحية ميكانيكية. من وجهة نظر نفسية بحتة، الحيابة هي امتداد الوجود الداخلي للفرد؛ إنها في ذاتها واقع ضروري يكون في أكمل صورته عندما يتكون من أشياء حية. على النقيض من ذلك، فإن القيمة النفسية للثروة تكمن في توسيع نطاق الأغراض التي يمكن الشخص أن يفكر فيها أو الأفعال التي يمكن أن يقوم بها. الثروة في حد ذاتها ذات طابع تجريدي بحت، يمكن تحقيقه بواسطة الأغراض التي لا تقدم سوى إمكان ذاتي للتطبيق المفيد. هذا هو نوع التمتع<sup>(11)</sup> والاستخدام المميز للثروة.

الحيابة - كما نفهمها عادة - تلتصق تمامًا بالفرد وترتبط به وبطريقته في الحياة، وفي الوقت نفسه تكون لها حياتها وصفاتها التي تعبر عن هذه الحياة بطرائق متنوعة. إنها وحدة طبيعية لا تتجزأ، ولا يمكن إقصاؤها أو إبعادها عن الفرد بشكل إرادي، إنما يمكن أن يكون ذلك مؤلماً وعلى مضض بحكم القوة أو الضرورة.

على النقيض من ذلك، فإن الثروة - كما نفهمها - تبدو ميزانية أو تراكمًا ضخماً من الأغراض المفردة، يمثل كل منها كمية معينة من القوة التي تنتظر تحويلها إلى ملذات فردية. يمكن تقسيم هذه الكميات وجمعها بأي طريقة يشاء المرء ولأي غرض يختاره. إضافة إلى ذلك، ليست الثروة قابلة لإبعادها أو التخلص منها فحسب، بل إنه يتعامل عمداً وبشكل فاعل معها بهذه الطريقة.

## (6)

إذا تركنا جانباً مسألة الحرية (إما بوصفها حيابة الفرد لجسده وأعضائه وإما بوصفها سلطة له على أفعاله)، فإن فكرة «الحيابة» تجد أوضح تعبيراتها في علاقتها بجسد وحياة شخص آخر؛ فيما ينظر إلى فكرة «الثروة» في علاقتها

---

(11) جرى تعديل كلمة Zweck (الغاية) الموجودة في طبعة عام 1887 إلى كلمة Genuss (التمتع) في الطبعات اللاحقة.

بالأفعال الممكنة لشخص آخر. يحتضن مفهوم الملكية هذين الحدين. وتتناسب الحيازة مع طبيعة قانون الأسرة، في حين تتناسب الثروة مع حض القانون التجاري. فقانون الأسرة هو مجرد مظهر من مظاهر الحق الطبيعي للجماعة على أعضائها، وهو نسختها الخاصة من الحرية. أما القانون التجاري فهو التعبير الملائم عن العلاقات في مجتمع السوق، التي تتمثل في نقل أجزاء وقطع من الحرية من نطاق إرادة عقلانية إلى أخرى. في كلا النظامين، تعني الملكية الحقيقية - باعتبارها حقًا في السلع - توسع الحرية التي تمتد بعد ذلك إلى نوع مختلف من الحرية، في شكل حق على الكائنات أو الأشخاص إضافة إلى الأشياء. لذا، فإن حق الجماعة في أجساد أعضائها يشمل بالضرورة كل ما يتصل بهؤلاء الأعضاء، لأنهم جزء منها. لا يهم إذا كانت التضحية الجزئية بالحرية تأخذ شكل الخدمة الفاعلة أم تسليم بعض الموجودات. يمكن تقويم أهمية أو قيمة الخدمات بمعنى قيمة السلع نفسه، ما يجعل ذلك أسهل للقياس. ومن الأشياء كلها التي تعتبر ملكية عضوية في الجماعة، تعتبر الحيوانات الحية هي الأكثر صلة مباشرة بالإنسان. وباعتبارها شريكة عاملة لا بد من تربيتها وحمايتها والاعتناء بها، فهي تنتمي إلى الأسرة التي تمثل الجسم الأساس للجماعة البسيطة. لكن الشيء الأولي الذي تملكه الجماعات البشرية، ويمثل جوهرها تمامًا، هو الأرض نفسها. وبما أنها تعتبر المجال الطبيعي للحياة والعمل، تعود أجزاء وقطع منها إلى كل أسرة حرة مستقلة لها جذورها في الجماعة الأوسع. وبما أن الناس [Das folk] ينمون ويتشعبون إلى فروع، تُقسّم الأرض ورعايتها ضمن نماء مواز لسابقه، لكنها تبقى موحدة وملكية مشتركة مهما بلغ مدى تطور هذه العملية. ومهما كان مقدار الجهد المبذول فيها، فلا يمكنه إلا تحسين ظروف النمو الحر للمحصولات، فهو يحفظ ويعزز القدرة الإنتاجية للتربة نفسها ويعد ثمار الأرض الناضجة للاستهلاك.

لكن المسألة تختلف تمامًا حينما يخلق العمل أشياء جديدة تساهم بشكلها النهائي بفائدة تعادل فائدة المواد الخام، إن لم تكن تفوقها. يتشكل غرض من عقل الفرد الفنان أو الحرفي ويده، لكن من خلاله تعمل الأسرة كلها وتنتج

لمصلحتها الخاصة - إذ إنه هو نفسه عضو فيها، أب وابن أو عامل مستأجر. ينطبق ذلك أيضًا على الجماعة حيث إنه مواطن فيها، أو على النقابة حيث هو زميل وأستاذ. تحافظ الجماعة على طابع الملكية العامة لعمله، على الرغم من جواز منحه الاستخدام الحصري للغرض بوصفه حقًا طبيعيًا أو امتيازًا، لأنه من صنعه. لكن في المسار الطبيعي والعادي للحوادث، قد يكون «الاستخدام الفعلي» استخدامًا من خلال المجتمع أو من خلال فرد واحد. أما «الاستخدام الطبيعي» فيما يخص الغرض، فهو يعني إما الاستخدام الفوري أو المحافظة عليه للاستخدام المستقبلي أو للإنتاج اللاحق. في كلتا الحالتين يُستحوذ على الغرض بالكامل [من خلال الجماعة]. وهذا صحيح حتى في حالة المعادن الثمينة المدفونة كالكنز في أعماق الأرض، إذا كانت الأرض نفسها ملكية عضوية للجماعة.

إن ما يناقض هذا تمامًا هو الاستخدام من خلال «البيع» أو «نقل الملكية»، وهو في الواقع عكس الاستخدام. ثمة مقطع معروف لمؤلف كلاسيكي يقوم بهذا التمييز: «على سبيل المثال، يُستخدم الحذاء بارتدائه، ويُستخدم بمبادلته أيضًا. كلاهما استخدامان للحذاء. من يعطي حذاء في مقابل المال أو الطعام لمن يريده، إنما يستخدم الحذاء كحذاء حقًا، لكن هذا ليس الاستخدام السليم له، إذ إن الحذاء ليس مخصصًا ليكون غرضًا للمقايضة»<sup>(12)</sup>. لكن من زاوية أخرى، التبادل هو الاستخدام الوحيد كامل العقلانية. إنه التعبير الملائم عن فعل بسيط للإرادة العقلانية، فعل مع سبق الإصرار. وبالتالي، فإنه يتطلب الفرد المفكر الحذر الذي يعمل بمفرده ولا يتحالف مع شخص آخر، بل يتنافس معه. وحيث يشكل عدد من الناس معًا جانبًا واحدًا من التبادل، لا بد من اعتبارهم جمعية قادرة على اتخاذ القرارات، وبالتالي معادلة لشخص طبيعي. ويتحول بذلك شيء إلى سلعة، بوصفه موضوعًا للبيع أو قيمة تبادلية. والسلعة بالنسبة إلى صاحبها مجرد وسيلة للحصول على سلع أخرى. هذه الصفة الأساسية تجعل جميع السلع -

Aristotle, *Politics*, vol. I, p. 9.

(12)

بوصفها سلعةً - متساوية وتختزل الفروق بينها إلى مسألة الكمية فحسب. والمال هو التعبير عن هذه المساواة. فالسُّلع كلها هي أموال محتملة وقوة لكسب المال. والمال هو قوة السُّلع؛ القوة لشراء أي شيء على الإطلاق. هكذا، فإن المال في الحقيقة هو التجسيد المادي للإرادة العقلانية. حتى الفعل المعزول المنفصل تمامًا عن عالم الحرية، الذي يصبح موضوع عقد، وبالتالي موضوع التزام، يكتسب بذلك قيمة تبادلية ويصبح معادلًا لمبلغ معين من المال. «إن الأعمال الوحيدة التي تتلاءم وقانون الالتزام هي تلك التي تلتزم مثل هذا الطابع الخارجي، وبذلك تصبح قادرة على الخضوع - كأبي سلعة - لإرادة أخرى. لكن هذا يفترض أن لتلك الأفعال قيمة ملكية أو يمكن تقويمها بالمال»<sup>(13)</sup>.

على العكس من ذلك، يمكن الأشياء التي تتضمن وعدًا بتبادل القيمة، وبالتالي وعدًا بالمال - مثل إيصال تبادل أو سند تعهدي - أن يستفاد منها وتُتداول كالمال. إن الوعد - بوصفه تعبيرًا عن أحد أشكال الاختيار العقلاني وهو قرار - هو في ذاته سلطة؛ وإذا قُبِلَ يصبح قوة للحصول على السُّلع أو المال - أي إنه الثروة. يجب اعتبار القبول العام [للسُّكوك القابلة للتداول] موضوع اتفاق ضمني، أي عرفًا ضمن مجتمع السوق. إن أسباب إعطاء شخص مثل هذا «الائتمان» هو درجة من رجحان - أيًا يكن سببه - أن وعدًا من هذا النوع سيُحفظ، وأن الالتزام سيوفى، وأن «إيصال التبادل» سيسدد ويصرف. لذا فإن رموز الائتمان هذه تشبه المال، وتعمل بشكل أكثر كمالًا كلما اقتربت الأرجحية [للسداد] من اليقين والأمن. إن المال بوصفه شكلاً من أشكال الالتزام، والالتزام بوصفه شكلاً من أشكال المال، هو التعبير المجرد المثالي للملكية في مجتمع السوق. إنه ثروة في شكل سلطة مضمونة على إرادات الآخرين، والذي يمكن أن يكون حرًا بطبيعته لكنه «مرهون» أو «مرتبطة» بالثروة.

---

Friedrich Karl von Savigny, *Das Obligationenrecht als Theil des heutigen romanischen* (13) *Rechts*, 2 vols. (Berlin: Veit and Co., 1851-1853).

(7)

من المقاطع السابقة يمكننا بناء جدول بالمفاهيم المتقابلة المتناقضة:

المجتمع (Gesellschaft)	الجماعة (Gemeinschaft)
إرادة عقلانية/ اختيارية	إرادة طبيعية/ أساسية
شخص	ذات
ثروة	حيازة
مال	أرض
قانون العقود	قانون الأسرة

ثمة تناقض آخر لا بد من ذكره ينطوي في هذه المفاهيم المألوفة، وهو التمييز بين الأشكال القانونية لـ «المكانة» والأشكال القانونية لـ «العقد»، التي جرى تحريها في كتابات حديثة. هذا المقطع لمؤلف إنجليزي مثقف وحكيم يستحق الاقتباس عنه، إذ يعزز اهتمامًا أوسع بهذا التأويل (وإن لم يكن حتى الآن تُرجم إلى الألمانية). يقول السير هنري مين بتلخيص في كتابه القانون القديم<sup>(14)</sup>:

كانت حركة المجتمعات المتطورة موحدة في ناحية واحدة. خلال مسارها بكامله كانت تتميز بالانحلال التدريجي لتبعية الأسرة، ونمو الالتزام الفردي في مكانه. يُستبدل الفرد بالأسرة باستمرار، باعتباره الوحدة التي تتعامل معها القوانين المدنية. وقد أنجز هذا التقدم بمعدلات سرعة متفاوتة، وهناك مجتمعات ليست ثابتة تمامًا إلا أنه يمكن فهم انهيار المنظمة العريقة في دراسة متأنية للظواهر التي تنتجها فحسب... كما أن ليس من الصعب أن نرى ما هو الرابط بين الإنسان والإنسان الذي يحل بدرجات متفاوتة محل تلك الأشكال من التبادلية في الحقوق والواجبات التي لها أصلها في الأسرة. إنه العقد (Contract). بدءًا من حالة المجتمع التي تختصر فيها كل علاقات

Henry James Sumner Maine (Sir), *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, 7<sup>th</sup> ed. (London. J. Murrey, 1878), p. 168.

الأشخاص في علاقات الأسرة، باعتبارها محطة واحدة من التاريخ، يبدو أننا انتقلنا بثبات نحو مرحلة نظام اجتماعي نشأت فيها تلك العلاقات من الاتفاق الحر بين الأفراد. في أوروبا الغربية وصل التقدم المنجز في هذا الاتجاه إلى درجة كبيرة، وبالتالي اختفى وضع الرقيق (slaves) وحلت محله العلاقة التعاقدية بين الخادم وسيده (وبين العامل وصاحب العمل)<sup>(15)</sup>. كذلك ما عاد وضع الأثني تحت الوصاية - إذا كانت الوصاية تفهم على أنها لأشخاص آخرين غير زوجها. ومنذ بلوغها سن الرشد حتى زواجها، فإن العلاقات التي قد تشكلها هي علاقات تعاقدية. وكذلك في حالة الابن الخاضع لسلطة أبيه، فليس له مكان حقيقي في قانون المجتمعات الأوروبية الحديثة<sup>(16)</sup>. إذا كان ثمة التزام مدني يربط الوالد والطفل الراشد معًا، فهو الالتزام الذي يمنحه العقد وحده الصلاحية القانونية. الاستثناءات الواضحة هي استثناءات من النوع الذي يوضح القاعدة... تتفق الأغلبية العظمى من المحققين على مبدأ أن الأشخاص المذكورين سابقًا يخضعون لسيطرة خارجية من منطلق وحيد هو أنهم لا يمتلكون قدرة صوغ الحكم وفق مصالحهم الخاصة؛ بعبارة أخرى، إنهم يفتقدون الأساس الأول لمشاركتهم في أي عقد.

يمكن توظيف كلمة مكانة (Status) بشكل مفيد لبناء صيغة تعبر عن سة<sup>(17)</sup> التقدم المشار إليه الذي يبدو لي مؤكدًا بما يكفي - أيًا تكن قيمته. جميع أشكال «المكانة» التي جرى التنبه إليها في قانون الأشخاص مستمدة من السلطات والصلاحيات الموجودة منذ القدم في العائلة (وإلى حد ما مصبوغة بها). فإذا وظّفنا المكانة بشكل منسجم مع المعنى الذي يستخدمه أفضل الكتاب للدلالة على هذه الشروط الشخصية وحدها، متجنبين تطبيق المصطلح على الشروط التي هي نتائج اتفاق قريبة أو بعيدة، يمكننا القول إن حركة المجتمعات التقدمية حتى الآن هي حركة من «المكانة» إلى «العقد».

---

(15) الجملة الأخيرة: des Arbeiters zum Unternehmer. أضافها تونيز.

(16) في القانون الروماني القديم يملك الأب سلطة وصاية مطلقة على أولاده patria potestas شبيهة بسلطة السيد على عبده. والوصي ما دام تحت سن الرشد لا يختلف وضعه عن العبد حتى ولو كان الميراث كله له. ومن هنا تسميته son under power. (المترجم)

(17) هنا تأتي بمعنى القانون الرياضي الذي يحدد حالة التقدم، لا القانون بالمعنى التشريعي.

(المترجم)

إن صلة هذا الرأي الواضح يمكن التأكيد عليها في الافتراضات التي طرحناها هنا. أما الآن فهي قد تفيد بوصفها موضوعًا للنقاش التالي.

(8)

قمنا هنا بتخصيص سيطرة البشر على البشر الآخرين وبحثها في صلتها الوثيقة مع مفهوم الملكية. فالسيطرة بموجب قانون الأسرة هي أساسًا سيطرة الكيان الكلي على أجزائه. وهي سيطرة جزء واحد من العائلة على أجزاء أخرى، مثل الأب وسيد الأسرة على الأبناء والخدم، لكن السبب هو أن هذا الجزء الواحد هو التجسيد المرئي للكيان الكلي غير المرئي. وينطبق هذا على ممتلكات الجماعة، ولا سيما حيازة الأراضي. أما في المجتمع - على النقيض من ذلك - فالسيطرة، كالملكية، تنتمي بدهيًا إلى الشخص الفرد. لكن بما أن قانون العقود يفترض تورط طرف آخر، فإن هذا الطرف الآخر سيكون شريكًا في فعل تحويل محدد، ما دام هذا الفعل يجري بحرية. فهو يتشارك الملكية المشتركة للغرض أو المبلغ المالي المتفق عليه عبر الاتفاق حتى ينتهي العقد بإنجاز الفعل؛ وإلا فإنه يكسب الحيازة الفعلية، لأن العقد فشل بخروجه على القانون، وفي هذه الحالة ما عاد موضوع العقد ملكية بالمعنى القانوني (على الرغم من أنه في الواقع قد يستمر التنازع القانوني بشأن الحيازة أو التملك، ويخضع لقواعد خاصة). بطريقة مماثلة، تصبح المشروعات والخدمات المهنية أو العمل المعروض للبيع جميعها ممتلكاته وفق القانون - أي ملكًا للمتلقى - منذ اللحظة التي تُثبت فيها تثبيت الإجراءات [العقد] ويُتفق عليها.

من الصحيح بالتأكيد - كما نجد في نظرية القانون الطبيعي - أن الشخص لا يمكنه أن يبيع نفسه، لأن من الشروط الأساسية لأي تبادل أن معادلًا (مفترضًا) يجب أن يسلم في كلا الجانبين، وبالتالي فلا بد من وجود إرادة رضائية حرة مستمرة للمشاركة في ذلك. من ناحية أخرى يمكن تصوّر أن إنسانًا قد يبيع قوة عمله طوال حياته، بينما يبقى من النواحي الأخرى حرًا وقادرًا على الاحتفاظ بملكيتها لها. وليس هناك نظريًا ما يمنع أي شخص من أن يصبح هو نفسه بندًا من الممتلكات ويعامل كما لو كان غرضًا للاستخدام. في الواقع، إن



التأكيد المطلق والنفي المطلق للشخصنة وجهان لعملة واحدة. وبالتالي، فإن العبودية الكاملة لا تتعارض قانونيًا في جميع الأحوال مع نظام «المجتمع»، لأنه مؤسسة اصطناعية تمامًا من صنع الإنسان. في حين أن الفرضية القائلة إن جميع البشر متساوون من خلال قدرتهم على الإرادة الحرة هي فرضية مضمنة في الطبيعة، وبالتالي في أبسط المعارف العلمية وأكثرها جذرية. وفي «المجتمع» يمكن أن تتحول البنود من المكابيل والقيم المختلفة - بما في ذلك الأشياء التي لا قيمة لها بطبيعتها (كقصاصات الورق) - إلى أغراض ثروة وتسوق بشكل اتفاقي. في حقيقة الأمر، تعتبر الأجساد البشرية أكثر ملاءمة بشكل طبيعي لتكون سلعة مقارنة بقوة العمل البشرية، حتى لو أمكن عرض العمل للبيع فحسب، لا الجسد الفعلي من خلال مالكة الطبيعي. من ناحية أخرى، هذه العبودية الكلية ليست أكثر توافقًا مع جوهر «الجماعة» من كونها حرية شخصية كاملة. العبودية التي يفرضها قانون الجماعة هي في الأساس نوع من التعلق بمجموعة أكبر كالأسرة، على الرغم من أنها أشبه بعلاقة حياة أكثر من كونها علاقة فاعلة بأناس يديرون حياتهم. أما عمليًا فهي تحتل موقعًا وسطًا بين الاثنين، مع إمكان الاستفادة في الأقل من السلام المشترك والقوانين المشتركة، وفرصة كسب الحقوق الخاصة من خلال الإقامة الطويلة والولاء المستمر. هذا هو الجوهر العملي لثقافة تهيمن عليها الزراعة والعمل بدلاً من التجارة والربا. يجري تصوّر أشكال التبعية والعبودية وتوريثها بناء على نمط من العلاقات الأسرية، والوجه المقابل لها هو نوع من الكرامة الأبوية والسلطة.

إن لمنصب السيد والحاكم طابع مزدوج. فواجبه أساسًا هو رعاية رعاياه - من خلال الحماية والقيادة والإرشاد. إنهم تابعون بالنسبة إليه، وعلى الرغم من أنهم بالتأكيد يرغبون بالرفاهية بقدر ما يرغب، فمن الملائم بالنسبة إليه قيادة إرادتهم كما لو أنها لخيره الخاص، حيث يعتقد أنهم مجرد جزء لا يتجزأ من نفسه. أو لربما يكرس الحاكم نفسه أولاً وقبل كل شيء لهدفه الخاص، وأنه ببساطة المنشئ الرئيس وزعيم مشروع يحتاج فيه إلى المساعدة. فيقوم - إذا استطاع - بتجنيد الناس على قدم المساواة مع نفسه، بينما يضعهم في الوقت ذاته تحت رعايته وقيادته الخاصة. في هذه الحالة يكون الطلب المهدب (في

شكل دعوة إلى رؤسائه، أو استدعاء لنظائره، أو أمر مهمة لتابعيه) هو الشكل الأكثر ملاءمة لمثل هذه التبعية المتبادلة أساسًا. في سياق «الجماعة» الصافية، يوجد السلطان من النوع الأول في أنقى صورته في سلطة الأب على أولاده (potestas)، ويمكن رؤية النوع الثاني في سلطة الزوج ضمن الزواج (manus). من الممكن إرجاع العلاقات بين السلطة والخدمة - التي تكون غير متجذرة عميقًا ولا حتى ملزمة عاطفيًا - إلى أحد هذين النموذجين أو مزيج من كليهما. قد تبدو حالة التبعية كموقف الابن أو الخادم، أو قد تكون أقرب إلى مساعد أو تابع أو مريد أو صديق. يمكن في كلا الشكلين الاقتراب بشدة من العبودية، إلى حالة من الاعتماد الكامل. لكن العبودية نفسها تختلف وفقًا لهذين النوعين، خصوصًا حيث تتطور إلى عضوية تعترف بها الأسرة. عندئذ يصبح التابع أقرب إلى مكانة الطفل، أو صحبة الزواج الهادئة. يختلف الجانبان بوضوح مرة أخرى في حالة «شيخ الحرفة»، حيث إن لديه علاقة مختلفة مع متدربه أو «صبيه» عن تلك العلاقة مع الحرفي المؤهل الذي أصبح يساعده في عمله وينفذ أفكاره.

## (9)

تصف دراسة حديثة علاقات «الجماعة» الصرفة الناضجة بأنها «أناية مغرورة»، وتحاول تعريف الرافعة لهذه العلاقات والمعاملات التجارية كلها كشكل من أشكال المكافأة<sup>(18)</sup>. وليس عندي شيء ضد وجهة النظر هذه، لكن طريقة طرحها مضللة؛ إذ إن أي شخص - كمؤلف هذا الكتاب مثلاً - يهتم بفهم المعنى الكامن وراء الكلمات سيدرك أن من غير الملائم تعريف سلعة معروضة للبيع على أنها «مكافأة» في مقابل دفع نقدي أو اعتبار السعر «مكافأة» في مقابل تسليم السلعة. ففي عصر لا يتردد فيه أحد في التفكير بالعمل بوصفه سلعةً وعقد العمل بوصفه عقدًا تبادليًا، يبقى الاستخدام العادي لإجلال المال

Rudolf von Ihering, *Der Zweck im Recht*, 2 vols. (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1877), (18) ch. VII.

في الواقع يناقش إهرينغ وجود أربع رافعات تحافظ على استمرار «الميكانيك الاجتماعي» للمجتمع لا واحدة فقط: المكافأة، الإكراه، مشاعر الواجب، وإنكار الذات.

وما ينطوي عليه من «مكافأة» أو «أجر» [der Lohn]<sup>(19)</sup>. لكن المعنى الحقيقي للمكافأة هو فضل أو عطف يعرضه المرء بإرادته الحرة - وفي هذه الحالة يكون نابغاً من الإرادة الطبيعية - ومع ذلك يمنح بوضوح على أساس منظم، مع اعتبار الخدمات المقدمة بشكل جيد والصفات الموقرة للسلوك والشخصية كالحذر والكد والولاء. لكن هذه العملية أحادية الجانب دائماً، تعتمد على الحكم أو الإعجاب أو التقدير، لذلك لا بد من اعتبارها هدية أو فضلاً أو عمل إحسان. إنه باختصار عمل الشخص المتفوق أن يعطي ويكافئ بناء على الاستحقاق، ما يعني أنه يفعل ذلك بعد حصوله على منفعة أو مساعدة. قد يجهد الخادم نفسه بالطبع في انتظار مكافأة أو أجر ويبدل كل ما في وسعه كما لو كان يحاول شراء أجر أعلى، تماماً كما يحاول كل شخص التفوق على الآخرين في سباق. إن الفكرة هي ذاتها في التجارة، كما نعلم، حيث يتنافس الأفراد على الجوائز المتألفة للطموح.

لكننا الآن بدأنا نخلط بين القضايا التي يجب أن تبقى منفصلة؛ إننا نتحدث عن الجوائز [أو الأسعار]<sup>(20)</sup> التي تمنح؛ فأولئك الذين يقاتلون من أجلها قد يكونون إما مشتريين وإما بائعين، لكن هذا لا ينطبق على الشخص الذي يمنح مكافأة. إن وعده - بوصفه قاعدة عامة - ليس وعد طرف في عقد؛ وهو ليس «ملزماً» إلا بالمعنى الأخلاقي للكلمة في ألا ينقض وعده، حينما يبدو أن الظروف (المطلوبة) قد تحققت. لكنه هو نفسه حكم على ما نفذ، بوصفه سيداً إقطاعياً (ولهذا السبب يستطيع حتى أن «يفوض» دوره إلى محكم أو قاض). إن كل ما يمنحه، فهو يمنحه بشكل تال للعمل الجيد ولقوته. على العكس من ذلك، فالتبادل هو في جوهره فعل ثنائي الجانب ومتزامن. ولا يعرف أي «قبل»

(19) der Lohn: تترجم بمعنى مدفوعات، رواتب، مكافأة، تعويض، جزاء، بدل... ما يسمح لتوزيع بإجراء لعبة لفظية تصعب ترجمتها. وتشتق هذه الكلمة من الألمانية القديمة lehn أو lehen بمعنى هدية أو مكافأة من الرئيس الأعلى رتبة.

(20) der Preis: تترجم إلى الكلمتين الإنكليزيتين Prize بمعنى جائزة أو Price بمعنى سعر (وهي إحدى الحالات القليلة التي يكون فيها شغف تونيز باللعب على المصطلحات قابلاً للترجمة إلى الإنكليزية).

أو «بعد»، ولا «أعلى» أو «أدنى» (ليس من حيث المنزلة في الأقل، حيث تستند هذه الفكرة بشكل بحت إلى الحجم، مثلما أن الوالد أكبر من الطفل عادة، أو الرجل أكبر من الزوجة). ولا يوجد قبل أو بعد، لأنه إذا كان العمل التكميلي تاليًا زمنيًا، فإن الفعل الحقيقي للتبادل يتمثل في الوعد المتبادل (المقبول والمصدق) في شأن الغرض المعني. لذا فحتى الحالة الأولى [أي المكافأة بناء على الاستحقاق] تتضمن عمل عدالة توزيعية، وتتضمن الحالة الثانية [أي التبادل] فعل عدالة تبادلية. هذا التمييز المهم يتطابق أساسًا مع ما طرحناه من ثنائية بين «الجماعة» و«المجتمع»، ويفتح الأفق لطرائق جديدة ومهمة للنظر في المسألة.

لكن في عودة إلى نقاشنا: إن المنافسة التجارية وأي منافسة أخرى (حيث الجميع في السباق يسعى كي يصبح غنيًا وقويًا ومهمًا) هي أمر مجازي. فليس الأفراد هم من يجتمع بعضهم ضد بعض، أكانوا يبيعون شيئًا<sup>(21)</sup> أم يمنحون هدية لا أكثر، بل هي تقلبات القدر أو الحظ المحسوبة أو غير المحسوبة التي تكافئ كد إنسان ما أو بطولته لأسباب معروفة أو غير معروفة، بينما تترك شخصًا آخر يخفق في مسعاه. إضافة إلى ذلك، فإن وعد الجائزة لا يعادل المنح الرمزي للجائزة إلا حين يكتسب الشيء المراد تنفيذه طابعًا موضوعيًا معزولًا عن إرادة الشخص في تنفيذه. وبالمثل لا يكتمل التبادل إلا عندما تُنقل السلع إلى الطرف الآخر، ما يؤدي إلى مطالبة بالجائزة [أو السعر] أو في التزام الطرف الذي يعرض السعر [أو الجائزة].

## (10)

بهذه الطريقة - كما في طرائق أخرى - يمكن أن تتطور علاقة تعاقدية بحتة من أي علاقة مبنية على الخدمة، كما نعرف من التجربة. لكننا نعرف أيضًا أن أي قدر من الجهد أو الحساب العقلاني لا يمكنه تصنيع ما يمكن أن تولده الطبيعة العفوية بالتزامن مع الإرادة الطبيعية البشرية - وهذا يشمل صفات

---

(21) verkaufendes: وردت خطأ على أنها verlaufendes في طبعة عام 1979.

الذكاء الطبيعي كلها إضافة إلى إنجازاتها الخاصة. يمكن بالتأكيد، أن يكافأ كل شيء من هذا النوع، لكن لا يمكن دفع «عوضه»<sup>(22)</sup>. فالصفات الوحيدة التي يمكن أن يدفع أجرها هي تلك التي يعبر عنها في أفعال معينة يمكن أن يؤديها أي شخص - حتى من دون هذه الصفات - إذا كان يريد ذلك حقًا، أي لو كان مدفوعًا إلى استخدام قواه بفعل هدف محرض بما يكفي. هذا التفكير خيالي بالطبع، ذلك أن الأفراد لا يملكون بطبيعتهم مثل هذه القوى النفسية الدخيلة. لكن القدرات البشرية الأساسية - التي يمتلك كل فرد حصة معينة منها وتنطوي على تقلص العضلات ردًا على التحفيز الدماغي - هي في هذا الصدد مشابهة للموارد الخارجية. كما أن أي شخص يتمتع بهذه القدرات ويستخدمها الاستخدام الملائم هو في حالة تساو مع الآخرين - بمعنى آخر، جميع البشر. يمكن استخدام كل شيء بهذه الطريقة، لذلك من الأسهل معاملة كل شيء على أنه سلعة (حيث يصبح الاستخدام «عدم استخدام» والتطبيق السليم مجرد ادعاء). ولا يوجد أي فرق في هذا، لأن المطلوب هو ممارسة القوة العضلية البشرية العامة. وكما في السابق، يتشابك المبدأ الشامل الملموس - الذي قد يستوعب كل ما هو محدد - مع الشامل المجرد، حيث تمحى العناصر المميزة بشكل اصطناعي بفعل التفكير ضمن شروط «المجتمع» الموحد. بالتالي، فإن الاتجاهات الشاملة وطرائقنا في التفكير بها تلتقي عند هذه النقطة<sup>(23)</sup>.

لكن، في الممارسة، لا تضمن حقيقة عرض النشاط للبيع أن الجميع قادر على القيام بذلك، فوحده الشخص الفرد هو القادر على أن يحقق شيئًا بذلك، ويتخذ ذلك فحسب شكل شيء يمكن أن يقوم به أي شخص. أما التساؤل عن إمكان اقتراب هذه المهمات من قدرات المتوسط العام للعمل فهو مسألة أخرى تمامًا. في هذه الحالة مجرد تقسيم العمل المرتبط بمهمة ضمن

(22) أي إنه لا يمكن دفع «معادله» أو «مكافئها». (المترجم)

(23) هذه الفقرة هي من أصعب فقرات تونيز وأعقدها، فهو يتأثر هنا برأي ماركس بشأن خفض

المهارة إلى جهد فيزيائي أساس كما طرحه في كتابه رأس المال:

Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, 3<sup>rd</sup> ed. (Hamburg: Otto Meissner, 1867), chap. 10.

مكان التصنيع، تصبح الوظائف المختلفة أكثر تبسيطاً وتباعداً، إلى أن يجري العمل في النهاية بواسطة الآلات التي تصبح أكثر تلقائية وتحتاج إلى مراقبتها فحسب. تشابه الأساليب الآلات - فهي تميل في البداية إلى جعل المهارة والحرفة أكثر كمالاً، لكنها بعد ذلك تصبح غير مجدية. وبما أن العمل يتطلب باطراد مجرد العمل البحت والبسيط، تحدد هذه الحقيقة سعر العمل بشكل واضح، أن تخفض قيمته بوصفه غرضاً للاستخدام والاستغلال يشتره صاحب المشروع. ويكون متوسط السعر [للعمل] في البداية متوسطاً وهمياً بين المرتفع والمنخفض، وينسحب بالتدرج نحو المستوى الأدنى بسبب تلاشي قدرة المساومة على الأسعار العالية التي تناسب العمالة المؤهلة. تتم هذه العملية في إطار منظومة الطابع الإنتاجي لـ «المجتمع» الذي يركز على أساس الفصل بين العامل ومواده أو أدواته.

من هذا المنطلق نستطيع الحكم بعدم ملائمة مصطلح كاسب الأجر [بمعنى كاسب المكافأة] بالنسبة إلى بروليتاريا مجتمع السوق. فهو ليس أكثر ملائمة من وصف «الراعي»<sup>(24)</sup> أو «السيد» لصاحب المشروع الصناعي أو التجاري، أو للشركة المساهمة التي تعتبر أقل أبوية - في الأقل بالنسبة إلى أصحاب خزينة المال<sup>(25)</sup> - الذين يفترض بهم أن يدعموا مصلحة الجميع، لكنهم في الواقع لا يدعمون المصلحة إلا بالنيابة عن رأس المال المكشوف أو المجرد - التي يفسرونها عادة على أنها فائدة من الربح.

(11)

إن منح «الأجر» أو المكافأة هبة من الأعلى إلى الأدنى شأنًا هو نظير دفع جزية أو رسوم إقطاعية مساهمة من الأدنى في نفقات معيشة الأعلى شأنًا. قد

(24) der Brotherr: ترجمة دقيقة للمعنى الحرفي لكلمة Lord الإنكليزية بمعنى حافظ الخبز (من O. E. hlaforð). في الألمانية أصبحت تعني الراعي (Patron) بمعنى من يدير عملاً صغيراً، وحدثاً أصبحت تدل على من يوظف الآخرين.

(25) الكلمة المستخدمة هي der Fiskus. لكن يبدو أن تونيز أراد غالباً أن يلعب على كلمتي der Steuerbeamte (جابي الضرائب) و der Steuermann (الطيار، الربان، المسيطر).

يصبح كل من هذين الشكليين من الدفع عرفياً من خلال الاستخدام العملي، وفي ظل أوضاع مواتية (خصوصاً بصفتها جزء من العرف الأكثر عمومية) تصبح إلزامية، أكان في النوع أو الكمية. إذا كانت تلك المدفوعات طوعية، فإن الأجور تمنح عند طلبها، وتؤخذ رسوم في مقابل وعد بمعروف، إذا لم يكن قد مُنح. فإذا كانت إلزامية، فإما أن تشكل مطالبة رسمية (postulatum) وإما حقاً في الحصول على امتياز. لكن في النهاية يتحول النوعان إلى علاقات تعاقدية ملزمة قانونياً (على الرغم من أن هذا الجانب لا يعيننا هنا)، فجرى التفاوض عليها ببساطة والموافقة على معادلات السلع أو الخدمات الأخرى المتلقاة أو المتوقعة. إن كل من الرسوم والأجور، في الأصل، يرتبط باعتراف الجماعة القائم على علاقة ذات أساس «جماعي»، ويؤخذ كلاهما بالامتنان المبني لمعروف جرى تلقيه. وبالتالي، فلنا أن نعتبر الرسم بمنزلة أجر يشرف المنزلة ويرفعها، ويكون الأجر بمنزلة رسم ينبع من الكرم والتنازل. بمعنى ما، من دواعي السرور تلقي مثل هذه الهدايا بغض النظر عن قيمتها وفائدتها. لكن بمعنى آخر، فإن هذا الأمر شاق ومرهق. هذا هو السبب في أن إلغاء الرسوم الإقطاعية وإبدالها وتحويلها إلى ضرائب وما إلى ذلك، هو إشارة إلى نقطة بداية اضمحلال العلاقات ذات الأساس الجماعي. وبالتالي تدمير مكانة الرؤساء الذين حددها من خلال تلك المستحقات. من جهة أخرى، يمكن أن يظهر تفوقهم أول مرة ضمن مجتمع السوق، في شكل الاستقلال التام عن الممتلكات التي جرى الحصول عليها من دخول الأموال الثابتة المستمدة من التجارة أو الربا. إن الملكية العقارية غير المرهونة - حتى لو كانت تُدار بوصفها عملاً تجارياً بالكامل - تتطور إلى مشروع تجاري من هذا النوع، في شكل عقود الإيجار والدخل الناتج عن إيجارات الأراضي.

لهذا التغيير جانب مزدوج لأصحاب العقارات - فهو سيئ لشرفهم، لكنه جيد لثرواتهم. وإلغاء أجر أو مكافأة يعمل بطريقة مشابهة بالنسبة إلى المعتمدين عليهم، إنما بالاتجاه المعاكس. حتى بعد كسر جميع العلاقات الحقيقية بينها وبين الناس، تولي الطبقات العليا اهتماماً كبيراً في معارضة العواقب الكاملة للمساواة بين جميع الأشخاص ذوي القدرة العقلانية، فمن شأن هذا أن يتحدى

تفوقهم الخاص. في الحقيقة، إن هذا التفوق لا يدوم فحسب، بل يصبح أكثر صلابة وأكثر وضوحًا بتحوّله إلى تفوق اجتماعي، إذ ما عاد يقيم في الفرد - في الإنسان نفسه - وإنما في المدى الذي يمكنه فيه فرض إرادته، ولا سيما ثروته. ويسعد مثل هؤلاء الأشخاص باستخدام مصطلح «الأجور»، ويتشددون بمفهوم الأجر بوصفه مكافأة. ويبدو هذا التشدد للأدنى شأنًا علامة على العبودية والعار - وبالمصطلحات الاقتصادية، يمكن اختزال هذا الترتيب الصالح في العلاقات كلها إلى التبادل البسيط أو العقد، إذ من يترفع عن المساومة على سعر سلعة أو خدمة ويعتقد أن ذلك يحط من كرامته، يهدر الفائدة الرئيسة كونه مشتريًا. فإذا قُدمت الخدمة بالفعل، أي أبرم اتفاق ضمّني وفقًا لقواعد مجتمع السوق، فالطريقة الوحيدة التي يمكنه أن يتجنب بها خطر الاضطرار إلى التعامل مع مطالبات البائع في وقت لاحق هو من خلال دفعة سخية. وبغض النظر عن مسألة القيمة والسعر، من المفترض أن تشمل هذه الدفعة عرضًا حرًا يمكن أن يكون تعويضًا و«أجرًا» حقيقيًا للصفات وأنواع شتى من النشاط التي لم تؤخذ قيمتها، أو لا يمكن أن تؤخذ قيمتها في الاعتبار. أما خلاف ذلك، فإن مثل هذه الدفعات [الإضافية] تحمل حينئذ طابع الصدقات، أي المساهمة الطوعية من المتفوق إلى الأدنى شأنًا، حيث يفترض أن السبب الوحيد يكمن في حاجة الأدنى شأنًا.

لكن حتى هذا النوع من العطاء له معنى مختلف ضمن سياقات الجماعة أو المجتمع، أو بالأحرى يختلف بحسب ما إذا كان ينطلق من الإرادة الطبيعية والأساسية للفرد أم من إرادته الاختيارية العقلانية. في الحالة الأولى يحصل ذلك من باب تعاطف خاص أو عام، ومن شعور بالواجب الخاص أو العام، والرغبة في المساعدة والتشجيع. إنه ينطوي على فكرة الضرورة الملحة (شيء يستجيب له المرء عفويًا) أو فكرة التزام (ناشئة عن علاقات القرابة أو الجوار، من تضامن الوضع المدني أو نقابة الحرف، أو أخيرًا من المشاعر الدينية أو الشعور الإنساني بالحب الأخوي). وتختلف المسألة تمامًا إذا مُنح التبرع بلا مبالاة لتحقيق هدف خارجي، كالتخلص من المشهد المزعج لمتسول، أو لإظهار الكرم، وبالتالي تعزيز سمعة السلطة والثروة (وأهليته الخاصة في



مجال الشأن والاعتبار). أخيرًا - وهذا هو السبب الأكثر شيوعًا، على الرغم من كونه مرتبطًا بشكل وثيق بالأسباب الأخرى - تُعطي الصدقات بضغط آداب المجتمع العرفية، التي لها سبب وجيه لوضع مثل هذه الأحكام وتنفيذها. هذه غالبًا هي الطريقة التي توزع من خلالها صدقات الأغنياء وكبار القوم - طريقة ذات طبيعة تقليدية بحتة، وبالتالي منفصلة تمامًا وخالية من الشعور.

من هذا المنظور يمكننا التعقيب على ظاهرة «البقشيش» اللافطة، التي ناقشها بجديّة الكتاب الحديثون. إنها خليط غريب من الدفع والمكافأة والصدقة، لكنها في أي حال ليست الطريقة الصحيحة للحفاظ على الجماعة ولا لتعزيزها بين البشر، ويمكن تسميتها بالمتخلف الأخير عن الركب أو المثال الأكثر وضاعة بين هذه الظواهر. على النقيض من ذلك، فإن الشكل الأقدم والأكثر شمولية لها هو الهدية التي يتهداها المتحابون والأهل والأصدقاء في ما بينهم<sup>(26)</sup>: كالضيافة المثلى والمساعدات الحقيقية التي تمنح لأجل المانع كما لأجل المتلقي، لأنهم يعتبرون أنهم مترابطون معًا. وكأي شيء من هذا النوع، يمكن أن تصبح الهدية اختيارية وعرفية أيضًا، لكن يجري الإبقاء بلهفة كبيرة على مظهر الشعور الحقيقي، وإلا فإن التبادل التالي للسلع الذي يأتي من دون تمييز قيمها المقارنة، سيبدو مجرد تصور خاطئ وسخيف جدًا. إضافة إلى ذلك، لا يمكن منح هدية علنية من المال، إلا إذا حصل ذلك من دون إهانة للحساسيات الطبيعية أو المهذبة في الحالات التي يتوقع فيها عدم وجود مقابل، فمن شأن ذلك أن ينفي الغرض من الهدية، إما جزئيًا وإما كليًا. يمكن

---

(26) بشأن نظرية «الهدية»، يُنظر عمل مارسيل موس الكلاسيكي: Marcel Mauss, *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (Paris: [s. n.], 1925); *The Gift; Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Ian Cunnison (trans.) (London: Cohen and West, 1956).

على الرغم من أنه كُتب بعد أعوام من صدور الجماعة والمجتمع، اعتمد عمل موس على كثير من المصادر التي استخدمها تونيز، خصوصًا القانون الروماني. لكن رأي تونيز مختلف بشكل لافت عن رأي موس الذي يصور فيه الشكل الأنقى لـ «الهدية» على أنه فاتر وغير متبادل، ويكاد يطابق الرأي الكلاسيكي الحديث الذي يطرحه ريتشارد تيموس في كتابه: Richard Titmuss, *The Gift Relationship* (London: George Allen and Unwin, 1970).

الفرد المتفوق الذي يمتلك القوة والرغبة في زيادة الثروة الحقيقية لفرد أدنى أن يقدم إليه هدية ودية، خصوصًا إذا كان المتلقي يخضع بمعنى ما لرقابة المتبرع، كما في حالة الأب وابنه. على النقيض من ذلك، فإن هدية من المال يقدمها رجل فقير إلى آخر غني تبدو أمرًا سخيفًا ومتناقضًا. وللسبب الأساس نفسه، يمكن أن تحتفظ الأجور بطابعها عندما تُحوّل إلى دفع نقدي، لكنه لا يمنح هذه الميزة للجزية الإقطاعية أو الرسوم، فالضرائب في شكلها النقدي - المدفوعة للدولة أو لأحد فروع الدولة - تنتقل إلى صندوق مشترك منفصل تمامًا عن الأشخاص الأفراد. فالخزانة العامة هي مفهوم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمجتمع التجاري المتقدم، ويرتبط بمفاهيم الدولة والجمعيات من هذا النوع.

(12)

في الانتقال من المكانة إلى التعاقد ندرك توازيًا بين الحياة والقانون. فالقانون - في جميع النواحي - ليس أكثر من الإرادة المشتركة. حيث إن القانون الطبيعي هو أساسًا شكل تلك العلاقات أو روحها التي تصنع المضمون المادي للحياة المشتركة أو - بالمعنى الأكثر عمومية - «الصندوق الجامع» لمجالات الإرادة المختلفة. من وجهة نظر أولى، يمكن اعتبار أن «الشكل» نفسه هو ما يحوّل الإيرادات ونشاطها إلى وحدة اجتماعية أو أقل ما يمكن أن ينبثق عن وحدة كهذه. في هذا الرأي يكون القانون حقيقيًا كما الحياة اليومية التي هو جانبها الذاتي (العقلي أو غير المادي). ويمكن أن يكون هذا صحيحًا حتى لو كانت الحياة اليومية مجرد نتاج الذاكرة المشتركة أو الخيال الاجتماعي (بالمعنى الذي نتكلم فيه - حتى علميًا - على الروح الشعبية الشعرية الإبداعية). لكن من زاوية أخرى يمكن أن يُنظر إلى القانون على أنه «شكل» يضاف من خلال الإرادة العقلانية إلى تلك الحياة المادية نفسها أو «المادة» التي هي في هذه الحالة غير موجودة إلا في الفكر. ويُنظر إلى القانون هنا كونه لا يتعدى المظهر الخارجي للطريقة التي تتماسك بها هذه الحياة المادية.

في الحالة الأولى، فإن الحقيقة الكامنة الأساسية هي عن العلاقة الفيزيائية الوثيقة التي تصوّر على أنها شيء ثابت ودائم، كما في قول الناس: «الزوج

والزوجة جسد واحد». وهذه العلاقة هي في الأساس اتحاد للإرادات الطبيعية يتطابق مع القانون الطبيعي - في شكل حالة المتزوجين وكل ما يشبهها مما هو حياة مادية ذات أساس عضوي. أما في الحالة الثانية، وعلى النقيض من ذلك، فإن الحقيقة الأساسية والابتدائية هي نقل الملكية أو تبادل السلع. في كثير من الحالات تكون هذه عملية منفصلة تمامًا وميكانيكية بحتة تتضمن استبدال الأغراض الموجودة أصلاً؛ وتكتسب أهميتها من نيات الأشخاص الذين يقومون بتخطيطها وتنفيذها وحساباتهم. إن عقلانيتهم الإيجابية هي ما يجعلها عملية قانونية وينشئ شكلاً قانونياً يمكن أن يسمى «طبيعياً» لأنه يمثل أبسط وأكثر البنى عقلانية من نوعها. لكن أي إرادة عقلانية مشتركة تُبنى على العقد - وبالتالي هذا النوع من القانون - تكون موجودةً فحسب بالنسبة إلى أولئك الذين هم طرف فيه؛ إنه تصوّر خاص أو طريقة محددة في التفكير تحافظ عليهما معاً. ومن أجل الحصول على وجود شبه موضوعي لا بد من الاعتراف به وتأكيده من خلال الإرادة العقلانية العامة، ويتطلب ذلك أن يكون المجتمع نفسه عنصر هذه العقلانية العامة أو ذاتها الفاعلة. إن إرادة المجتمع في شكلها الأكثر طبيعية وبساطة، تعبّر عن نفسها بوصفها عرفاً، وتشكل «القانون الطبيعي» بهذا المعنى شبه الموضوعي. لكن ليس من خلال عقد عام أو عقد خاص يعترف بمحتوى هذه الإرادة والقانون بوصفهما نظاماً متماسكاً، مميزان من مجموع إرادات منفصلة عدة ما لم تعمل شرعياً (الإرادة والقانون) تحت شروط خصوصية. وإذا ما حدث ذلك، فإن الترتيبات القانونية كالعقود ترتبط بنظام؛ وتكتسب الأنظمة المنفصلة واقعاً موضوعياً باستيعابها في النظام العام؛ فهي تحتاج إلى إعدادها مرتين. لكن النظام العام، إذا تجسد في شخص موحد (كالدولة)، فيمكنه أيضاً أن يعد مؤسساتها التابعة التي لا تستند إلى العقود المبرمة بين الأفراد ويسميها، بل هي عوامل سلطة الدولة السيادية في مناطق «الإرادة» التي ترتبط بها بشكل دائم أو مؤقت.

يؤدي هذا إلى نظرية الأشخاص والمؤسسات الاعتبارية؛ أي بعبارات محايدة أو تقنية، الشكلاّن الأساسيان للوجود الاجتماعي هما «الاتحاد» (Union) الملزم (نظام متماسك) و«الرابطة» (Association) أو «الكونفدرالية» (Confederation)

(علاقة فضفاضة)<sup>(27)</sup>. في «الجماعة» (التي تستند إلى المكانة) يأتي الاتحاد أولاً. فالوحدة تسبق التعددية، على الرغم من أن الوحدة والتعددية في ما يبدو قد لا تكونان افترتا الواحدة عن الأخرى بعد. تأتي «الرابطة» لاحقاً<sup>(28)</sup> كحالة غريبة أو استثنائية، تعتبر الوحدة فيها حالة ثابتة غير متطورة (تماماً كما يكون مفهوم الرجل «سابقاً» للصبى، حيث يمكن النظر إلى كليهما كرجل متطور وكصبى في شكله الجنيني الثابت). وعلى العكس من ذلك، في «المجتمع» تأتي «الرابطة» أولاً كونها شكلاً أكثر بساطة، فيما تكون الاتحادات مجرد جمعيات تضم كل منها اثنين أو أكثر من الناس. تنحدر الجماعة من الاتحاد إلى الرابطة: وهو أمر لا يمكن فهمه إلا في سياق صعود نظام قانوني موضوعي شامل، بينما تتسارع الإيرادات في تقاربها من الإرادة العقلانية. أما المجتمع - على النقيض من ذلك - فهو يرتقي بنفسه من الرابطة إلى الاتحاد. الرابطة الفضفاضة هي الشكل الأكثر ملائمة للاتفاقات بين الأفراد المنفصلين، والشكل الوحيد الممكن لمزيج بسيط. لكن لتوحيد الكثير من العقول - بمشاركة جمعيات على اختلافها - يكون الاتحاد المتماسك هو الأكثر ملاءمة. وفي أعلى حالات تطوره قد يغدو أشبه بالجماعة؛ وكلما كان نطاقه وأهدافه أكثر شمولاً، زاد اقتراب الإرادة العقلانية التي تحكمه من الإرادة الطبيعية. وما أن يحدث هذا حتى تصبح العقود التي تدعم هذا الاتحاد أكثر صعوبة في تعقبها وأكثر تعقيداً في مضمونها ومعناها.

### (13)

ضمن «جماعة» شعبية نامية منظمة في كثير من المجموعات، لا بد من تبادل الأغراض، وبالتالي يُعدّ استخدام العقود نشاطاً متزايداً باطراد. ومع

(27) die Verbindung «الاتصال» بشكل مقابل لـ das Bündnis «التحالف».

(28) später: يمكن ترجمتها بمعنى لاحقاً، لكن تُرجمت أيضاً بمعنى إلى الخلف أو متخلف، تماماً، كما أن früher تعني كلاً من إلى الأمام أو أكثر تقدماً. حين يستخدم تونيز هذه المصطلحات في سياق التطور الاجتماعي أو البيولوجي فإن später غالباً ما تدل على مرحلة أقل تطوراً في ما تأتي früher لتدل على مرحلة أكثر تطوراً.

ذلك، فإن العقبات الهائلة الموجودة التي تقوم لمنع تلك المجموعات تصبح السمات الوحيدة أو المهيمنة. إن التطور<sup>(29)</sup> برمته في البداية مجرد تنوع وامتداد لأنواع النشاط القائمة وسبل فهم الأشياء لدى الجماعة، أو للترتيبات المرتبطة بـ «المكانة» - كما كنا لنسميها في القانون الطبيعي - التي تتكيف مع كل تطور ثقافي جديد. إذ إن كل مكانة - كما كل عقد - يؤدي إلى حقوق وواجبات للأفراد أو الأشخاص. لا تفترض المكانة مسبقًا وجود الأفراد، لكنها توجد فيهم ومعهم. لكن ما يفترض مسبقًا هو الفكرة والطبيعة العامة للمكانة، إما بوصفها مبدأ في ذاتها أو باعتبارها مستمدة من مصدر آخر، في حين أن العقد لا يكون عقدًا، تصح تسميته بذلك، إلا عندما يكون شيئًا من صنع الأفراد، أي إنه نتاج فكرهم وشيء مختلف عنهم.

إن القانون والحياة اللذين يعملان بالتوازي يظهران تقدمًا في البداية عن الاتحادات المتماسكة داخل الجماعة باتجاه جمعيات أكثر مرونة، وإن كانت لا تزال جماعية الطابع. ثم تفسح هذه الجمعيات المجال للجمعيات أقل تماسكًا والتي تتبع أسلوب «المجتمع»، التي تنشأ منها أخيرًا اتحادات من هذا النوع ضمن مجتمع السوق الناضج. تكون العلاقات في الدرجة الأولى مرتبطة أساسًا بقانون الأسرة وقانون الحيازة، أما تلك الموجودة في الطبقات الأخرى فتنتهي إلى قانون الملكية وقانون العقود والالتزامات. إن النموذج الأصلي لجميع الاتحادات ذات الأساس «الجماعي» هو العائلة نفسها بمظاهرها كلها. فالإنسان يولد في عائلة، وقد يختار البقاء فيها، لكنه لا يستطيع عقليًا اعتبار أساس هذه العلاقات نتاجًا لاختياره الحر. إذا عدنا إلى الأركان الثلاثة للجماعة - الدم والتربة والروح (أو القرابة والجوار والصدقة) - نجد أنها اجتمعت في الأسرة، لكن الأول هو ما يشكل جوهرها. يمكن فهم «الروابط» الجماعية بشكل أفضل على أنها علاقات صداقة أو زمالة: التشابه الروحي المبني على أساس العمل المشترك أو المهنة، وبالتالي على المعتقدات

---

(29) هنا نترجم كلمة Development على أنها «تطور»، حيث إن المعنى ينحو بشدة نحو مقارنة التطور البيولوجي. (المترجم)

المشتركة. هناك أيضًا - بطبيعة الحال - الاتحادات التي تعتمد أساسًا على الشباب الروحي، حيث العضوية ليست طوعية بحته، لكن كل من يرتبط بها مطالب بالانتماء إليها. وتشمل في المقام الأول شركات وأخويات الفنون والحرف، والجماعات والنقابات، والأخويات والأنظمة الكنسية. ويُحفظ بمثال الأسرة ونموذجها في كل منها. وبالنسبة إلى هذه الدراسة لا تزال النماذج الأصلية للروابط داخل الجماعة هي العلاقة بين سيد وتابع أو - ما هو أفضل من ذلك - بين سيد ومتدرب. خصوصًا عندما يكون ذلك - حرفيًا أو مجازيًا - تحت سقف واحد، كما في حالة أي من تلك الاتحادات الأشد إلزامًا<sup>(30)</sup>.

هناك الكثير من العلاقات المهمة التي تقع في مكان ما بين الاتحاد والرابطة، وأهمها هو الزواج الذي يوفر، من جهة، الأساس لعائلة جديدة ومن جهة أخرى يشكل بموجب توافق حر بين الزوج والزوجة، على الرغم من أن فهم هذا لا يحصل إلا من حيث فكرة الأسرة وروحها. يمكن تعريف الزواج بمعناه الأخلاقي (أي الزواج الأحادي) أنه الجوار الكامل. فالزوجان يعيشان معًا في قرب مادي مستمر، تتمثل طبيعته برمتها في تشارك المكان ليلاً ونهارًا، وتقاسم الطعام والمبيت. ليست مجالات نشاط الزوجين ونفوذهما متجاورة فحسب، بل متطابقة، كما هي حال الحقول الجماعية للفلاحين القرويين، حيث يمكن رؤية ملكيتهما المشتركة للسلع بأوضح ما يمكن في حيازتهما الأرض الزراعية نفسها.

يمكن علاقات المكانة هذه - بطبيعة الحال - أن تصبح عقودًا في الحياة والقانون، لكن ليس من دون أن تفقد الطابع العضوي الحقيقي لها. تتحدد الحياة البشرية للناس ضمن هذه العلاقات من خلال الصفات المميزة لهؤلاء الناس، وبالتالي يُستبعد أولئك الذين جرت تربيتهم بطريقة مختلفة. لكن العقود لا تعتمد على أي صفات شخصية؛ إنها ببساطة تتطلب الناس الذين يتفقون مع مفهوم «الشخص» بامتلاكهم كميات معينة من القدرات أو الثروة القابلة

---

(30) أي إن علاقة السيد والمتدرب (ضمن الحرفة أو المهنة) كمثال علاقة الزواج في الفقرة التالية، ولكليهما طابع ملزم ورابطي (Associational).

للقياس. ينطبق هذا على العقود التجارية البسيطة، حيث يجتمع الناس الذين يقومون بتبادل أو تعامل تجاريين على قدم المساواة دائماً. ولا تؤثر لامبالاتهم الداخلية ببعضهم في إمكان أو أرجحية إبرام العقود؛ بل إنها - بالأحرى - شرط مواتٍ يتطلبه المفهوم البحت للعقد بشكل إيجابي. وفي ما عدا العقود التي يكون فيها الأداء فورياً، يبدو أن العقود تعتمد على الثقة والإيمان، كما يدل على ذلك مصطلح «الاتئمان» (Credit). يمكن هذا العنصر الذي ينتمي إلى الإرادة الطبيعية ويعتمد عليها أن يبقى فاعلاً في مرحلة متخلفة من التجارة، لكن يقصى منها أكثر فأكثر إذ يحل الحساب محله. لأسباب موضوعية يعتبر الامتثال المستقبلي للعقد مؤكداً أو مرجحاً تقريباً إذا كان ينبع من المصلحة الذاتية للطرف المتعاقد، إما لأنه أودع تأميناً قيماً، أو بسبب احتمالية مزيد من الأعمال اللاحقة التي تعتمد على إثبات قدرته على الدفع. لذا فالمدين ما عاد رجلاً فقيراً أو عبداً للسندات، بل رجل أعمال، وبالعكس فإن كل رجل أعمال هو مدين. إلى جانب ذلك تأتي عقود الخدمة، خصوصاً عقد العمل الذي يربط الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع ويوفر الوسيلة التي تجمع جماهير الناس التي تعمل معاً<sup>(31)</sup>. يبدأ عقد العمل كعقد بين الأفراد ويتطور إلى عقد بين المجموعات<sup>(32)</sup>. ومع زيادة الوعي بتضارب المصالح يصبح تعاقدًا مفتوحًا، وبهذا فهو موضوع صراع مستمر يصبح من خلاله الوصول إلى طريق «السلم الاجتماعي» أمرًا بالغ الصعوبة<sup>(33)</sup>.

(31) في هذا الموضوع من طبعة عام 1887: «وهو رافعة حقيقية للاشتراكية الثورية الممكنة وكذلك للمنهج المؤسسي للرابطة». حذف هذا التعليق في عام 1912 واستبدلت به الجملتان اللاحقتان.

(32) die Gruppe: كلمة يستخدمها تونيز مقتصرًا على معنى تجمع الأفراد أكثر مما تعني اتحادًا متماسكًا أو هيئة منظمة.

(33) تشير هذه الفقرة غالبًا إلى: G. Schulze-Gaevernitz, *Zum sozialen Frieden. Eine Darstellung der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im neunzehnten Jahrhundert*, 2 vols. (Leipzig: [n. pb.], 1890).

الذي اعتمد على نظرية تونيز التوفيقية في عام 1886 التي عرض فيها العلاقات بين الحكومة والجمعيات الطوعية في بريطانيا بوصفها أنموذجًا لألمانيا.

يمكن أن تشمل الاتحادات (Unions) أو التجمعات (Combinations) المجتمعية أنواع الأهداف المصممة لتحقيق تنوع كبير من النتائج المحتملة من خلال تجميع الوسائل والموارد. لكن لا يمكن «شخصية اعتبارية» الاستفادة من الموارد البشرية إلا إذا كانت جزءًا من ملكيتها، وبالتالي قابلة للمقارنة بأي نوع آخر من الثروة من خلال امتلاكها قيمة نقدية. ومثل الشخص الطبيعي، يمكن التجمع شراء العمل، ما يفترض أنه موجود بالفعل وأن في إمكانه امتلاك المال، وإلا فإن مؤسسيه يستطيعون - إما عند تأسيسه أو لاحقًا - منحه بعض السلطات مع مبالغ نقدية محددة. ويمكن أن تكون لهذه المبالغ قيمة متساوية أو مختلفة بين المؤسسين، على الرغم من أنهم قد يوافقون على أن المساواة تعني تناسب حصة كل منهم والموارد الإجمالية لكل فرد. إن النتيجة المرجوة والهدف الثابت من أي تجمع من هذا القبيل، تتمثل حينئذ في الإنتاج المستمر والنشاط المتواصل. قد يمكن تقسيم المنتج إرادياً (كالإيراد في حالة المال). ويجب تقسيمه إلى حصص متساوية إذا كانت الاستثمارات النقدية والشخصية متساوية، أو بحسب النسبة إن لم تكن كذلك. أما إذا كان المنتج لا يقبل القسمة، فيجب أيضًا أن يكون الربح المتوقع متساويًا أو متناسبًا، وينطبق الأمر نفسه على عائدات بعض أنواع من النشاط أو الوظائف المستمرة. في هذه الحالات كلها، يفترض في أفضل نتيجة ممكنة أن يوازن إنفاق الموارد والوسائل مع نتائج تعادلها، حيث لا يُهدر أي قدر من الجهد أو يكون غير مؤثر. إن ما يريده أولئك المشكلون للنشاط هو مجرد دورة جهدهم وعودته بوصفه نتاجًا إلى حد أكبر أو أقل في المجال الطبيعي. لهذا السبب، فإن التجمع المجتمعي في «المجتمع» لا يشير في ذاته إلى نشاط عقلائي من مستوى أعلى (وهو في شكله المجرد ليس كذلك) - ولا يميزه ذلك من التجمع في «الجماعة»، الذي يمكنه أيضًا من خلال رئيسه أو رؤسائه أن يعبر عن إرادته في شكل إرادة عقلانية. لكن ضمن «المجتمع» فحسب يمكن أن يكون له شكل من أشكال الرابطة التي لا تقوم على شيء سوى الأشخاص الفرديين مع إراداتهم العقلانية التي هي في الأمور الأخرى منفصل بعضها عن بعض تمامًا. إنه مختلف تمامًا عن تجمع مماثل



ضمن «الجماعة» لأن نشاطه كله يجب أن يقتصر على خدمة هدف محدد بدقة ووسيلة محددة لتحقيقه، ذلك إذا كان له أن يتوافق مع إرادة أعضائه، وبالتالي يكون مشروعًا (على النقيض من ذلك، ما يميز الاتحاد أو التجمع من نوع «الجماعة» هو كونه شاملًا للجميع كما الحياة نفسها ومستمدًا صلاحياته من داخل نفسه، لا من الخارج).

بالطبع، هناك الكثير من هذه الترتيبات الاجتماعية التي أنشئت لهدف محدد، لكن الأساس المنطقي للعقد فيها ما عاد يعد واضحًا بسبب عدم وجود التزام قانوني يعقب إبرامه، بمعنى أن النظام القانوني العام لن يتعرف إليه بوصفه عقدًا. تنتمي الجمعيات الأخرى التي تمتلك المظهر الخارجي لعقد صريح إلى هذه الفئة، لكن من دون النتيجة المعتادة للالتزام الملموس التي يمكن التعبير عنها بالمال. «من الممكن أن نتصور اتفاقًا بين عدد من الأشخاص على اللقاء المنتظم بهدف تدريس العلوم والفنون. قد يحمل هذا الاتفاق الشكل الخارجي للعقد و- دعونا نُضف أنها - تؤسس رابطة، لكن من دون التزام يمكن أن يترتب عليهم بشأن النشاط المتفق عليه»<sup>(34)</sup>. وبالتالي قد توجد رابطة يعتبرها أعضاؤها شخصًا حقيقيًا، لكنها لا تملك وجودًا في النظام القانوني (بل هي «شخصية اعتبارية» من دون أهلية قانونية). قد يتناقض هذا مع الروابط القانونية الحقيقية، وتلك الأكثر أهمية بالنسبة إلى المجتمع التجاري المتقدم، والتي ينحصر تصميمها وهدفها في الملكية. إن هدفها هو زيادة الثروة من خلال تجميع الوسائل. وينطبق هذا بشكل خاص على تجمعات رأس المال لأغراض إقراض المال والتجارة والإنتاج. تريد مثل هذه الرابطة تحقيق الربح، تمامًا كالتاجر الفرد. ولهذه الغاية يحتاج أفرادها إلى المستودعات أو السفن أو الآلات والمواد، وجميعها تعود ملكيتها إلى الأعضاء لا بوصفهم أفرادًا، بل بوصفهم شخصًا واحدًا غير مجزأ. بهذا، فإن لديهم مصلحة في شراء معداتهم وصيانتها وزيادتها. إن هذا أمر منفصل تمامًا عن مصلحتهم بوصفهم أفرادًا في الدخل الذي سيوزع، والذي هو - في الواقع - الهدف النهائي الذي تخضع له

المصلحة المشتركة وسبب إبرام الاتفاق كله. في حالة الفرد البشري الحقيقي لا يمكن إجراء هذا التقسيم للأدوار إلا بصورة مجردة. هكذا، فإن مشروع الرابطة يظهر التشابه الأساس للدوافع حتى بين الجهات الفاعلة العقلانية الفردية بطريقة واضحة للغاية.

توجه تصرفات رابطة كهذه جزئياً إلى الخارج وجزئياً إلى الداخل، أي إلى نفسها وأعضائها. إن الرابطة - في شخص ممثلها - مسؤولة في المقام الأول أمام أعضائها عن الإجراءات الموجهة نحو الأطراف الثالثة. وبهدف السيطرة على مثل هذه الإجراءات، يمكن الأعضاء إنشاء هيئة تمثيلية خاصة، ويمكن أن يحصل ذلك بسهولة أكبر ضمن الاجتماع العام السنوي للمساهمين. هذه الهيئة بدورها هي المسؤولة أمام الأعضاء، وهي ملزمة مثل «شخص» الرابطة بالمضي قدماً وفقاً للقواعد الثابتة التي يتضمنها «عقد التفويض»<sup>(35)</sup>. لكن النشاط الداخلي للرابطة، أي توزيع الأرباح المتاحة بينها وبين أعضائها في تواريخ ثابتة (نتائج المعاملات التجارية الخاصة بها) يأتي أيضاً في ظل القواعد القانونية الخاصة أو العامة المعترف بها نفسها، وبالتالي يبدو هذا إلى حد كبير أشبه بفعل خارجي بالنسبة إلى هؤلاء الأفراد. وهو ليس بذاته وفاء للالتزام تحمله الرابطة على عاتقها، لكنه مجرد نتيجة التزامها العام [القانوني] في إدارة ملكية الشركة بطريقة ملائمة، ولا سيما إلى أقصى فائدة ممكنة للمساهمين. إن حصة كل فرد في الواقع ليست سوى قطعة رمزية من ملكيته الخاصة، ووضعت تحت إدارة قد يكون أو لا يكون له تأثير في تصرفها. بهذه الطريقة يمكن الشخص ممارسة أعماله التجارية، أو نشاطه التجاري، كما لو كانت تنتمي إلى شخص آخر (على الرغم من أن ذلك الشخص الوهمي قد يكون هو نفسه) ويعامل ملكيته ودخله الخاص فحسب على أنهما ملكه.

على الرغم من أن تلك الأعمال التجارية قد تظهر (في القانون التجاري) بوصفها أشخاصاً اعتباريين محددين بالنسبة إلى العالم الخارجي، فإنه لا

---

(35) هذه الترتيبات كانت المحور في اقتراحات التدوين القانوني في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وتجسدت في النهاية ضمن الفقرة 662 من القانون المدني لعام 1896.

يمكنهم مقاضاة رئيسهم علناً، فضلاً عن مقاضاة بعضهم، لأن الرئيس ببساطة ليس سواهم أنفسهم في أشكال محددة ومعترف بها؛ وبالتالي فهم حقيقة - في أهم المناحي - الشخص ذاته. تختلف الجمعيات في هذه الناحية عن الشركات المساهمة<sup>(36)</sup> (Corporations) أقله في ما يتعلق بوضعها القانوني. على الرغم من أن الرابطة قد تكون مكوّنة لغاية ثابتة، وقد تكون متطابقة مع مبدئها، فهي توجد بوصفها شراكة لامحدودة بالنسبة إلى أعضائها فحسب، ولا تختلف عنهم. وبالتالي فهي لا تمثل شخصاً اعتبارياً موحداً، لكنها ببساطة تمثل أغلبية الشركاء الذين يعملون في حالات معينة بوصفهم وحدة. لا يمكن أن تكون هذه الرابطة كياناً خالداً<sup>(37)</sup> (universitas)، كما أن العمل المنفصل عن مالكة لا يمكنه ذلك (على الرغم من أنه بوصفه «شركة» قد يخلد شخصه). تثبت الشركة المساهمة من ناحية أخرى - أو أي شركة تمتلك الأهلية القانونية - حريتها واستقلالها حينما تبدو طرفاً يتطلب التمثيل. من المفهوم أنه لا ينبغي عليها أي التزامات تجاه مساهميها أو حاملي أسهمها<sup>(38)</sup> (Actionaries). (نسميهم هكذا بالضبط لأنهم قادرون على رفع دعوى ضد الشركة)، لكنها تتمتع بالملكية الكاملة للثروة التي ساهموا بها، وتخضع - مثل أي شخص آخر - مع ملكيتها بكاملها للالتزامات التي تأخذها على عاتقها.

أما الأشكال الأخرى من الأشخاص أو الشركات القانونية كالشركة التعاونية - حيث يكون للشركاء مسؤولية غير محدودة أو مسؤولية تتجاوز أسهمهم - فهي تستمد بشكل خالص من العقود الخاصة؛ لكن، لا بد من أجل بقائها أن تقوم - كممثل الشراكة اللامحدودة - على علاقات من نوع «جماعي» بين الأعضاء. بسبب هذا تؤكد التجربة أنها ليست ملائمة لشكل القانون الذي

(36) المعنى الدقيق للشركة المساهمة هنا هو رابطة الأشخاص المسموح لها قانوناً بالتصرف بوصفها شخصاً واحداً. (المترجم)

(37) Universitas: المصطلح القانوني الروماني القديم لمعنى «شركة خالدة». لعرض مختصر عن أهميتها في الفكر السياسي الحديث يُنظر: Michael Oakshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 203-206.

(38) حاملو الأسهم: المساهمون في شركة مساهمة.

يوجد في «المجتمع». إما أنها تحتفظ بطابعها بوصفها أشخاصاً اعتباريين غير منظمين، وهو ما يصبح غير محتمل بالنسبة إلى أعضائها، أو إنها تفقد السيطرة وتتفسخ إلى محض شراكات، وهو ما ناقشناه سابقاً. على النقيض من ذلك، فإن الشركة المساهمة - التي تكون مسؤولة عن نفسها فحسب، وتقتصر بشكل حصري تقريباً على تحقيق الربح - هي النوع المثالي لجميع البنى الاجتماعية والقانونية الممكنة المبنية على العقلانية، ويعود هذا بالتحديد إلى أنها حتى في أصولها (التي يمكن أن تكون في بعض الأحيان مضللة بشأن الطبيعة الحقيقية للأشياء) رابطة «مجتمعية» من دون أي إضافة من عناصر «الجماعة».

إضافة 2191: في العقود الأخيرة، اكتسبت الجمعيات التعاونية التي تتكون أساساً من أشخاص، من دون ممتلكات، نفوذاً واعترافاً كبيرين، أولاً لشراء السلع بشكل جماعي ومن ثم إنتاجها بنفسها أشياء لها قيمة عملية لتلبية متطلباتها الخاصة. في ألمانيا تسمى هذه الجمعيات النقابات أو التعاونيات، على الرغم من أنها معروفة في أماكن أخرى بأسماء أخرى. كثير من المجموعات الصغيرة من هذا النوع تجتمع في تعاونيات للشراء بالجملة، وحتى للإنتاج بالجملة. ويستند الشكل القانوني لهذه التعاونيات إلى المسؤولية المحدودة، وبالتالي يتبع نمط الشركة المساهمة. ومع ذلك، من الواضح أن مبدأ الاقتصاد ذي النمط «الجماعي» حصل على فرصة جديدة في الحياة. كما أنها تتسم بالقدرة، في شكل متكيف مع الظروف المعيشية للمجتمع التجاري الضخم، على التنمية ذات الأهمية الكبرى. ولهذه الحركة «عكسية التقاطب» (كما يسميها شتاودينغر)<sup>(39)</sup> اهتمام كبير بالنظرية البحتة للحياة الاجتماعية أيضاً. فإذا أمكن إيجاد موضع يتجذر فيه تجديد الحياة الأسرية وغيرها من أشكال الجماعة بالارتباط مع فهم أعمق لطبيعتها وطريقة حياتها، فقد يكون هذا هو الموضوع المنشود. منذ كتابة هذا الكتاب، فرضت الضرورة الأخلاقية لمثل هذا التجديد نفسها أكثر فأكثر على

---

(39) فرانز شتاودينغر: صديق حميم لتونيز وباحث في الحركة التعاونية، توفي في عام 1920. اعترف تونيز بتأثيره في طبعة عام 1912 من الجماعة والمجتمع: Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft Grundbegriffe der Reinen Soziologie* (Berlin: Karl Kurtius, 1922), p. viii.

وعى أولئك الذين أظهروا قدراتهم على إصدار أحكام واضحة وغير متحيزة بشأن الاتجاهات في المجتمع الحديث.

إضافة 1922: بعد الدمار الرهيب الذي عاناه نظام مجتمع السوق المبني على أساس الرأسمالية العالمية، حشد قواته المدمرة الآن بشكل أكثر وحشية. وفي مواجهة هذه الحوادث، نمت الدعوة إلى «الجماعة» بشكل أعلى وأعلى صوتًا، غالبًا مع إشارة صريحة أو ضمنية (كما في حالة الحركة الاشتراكية النقابية البريطانية) إلى هذا الكتاب<sup>(40)</sup>. ومن المرجح أن تثير هذه الدعوة المزيد من الثقة ما لم تُعبر عن مجرد أمل مسيحاني بالخلاص مبني على أساس «الروح» وحدها، إذ إن الروح بوصفها كيانًا خاصًا لا توجد إلا في عالم الأشباح. وكى تخرج إلى الحياة، يجب أن تتجسد في مبدأ حي قادر على التنمية. وتجدر الإشارة إلى أن أحد هذه المبادئ هو فكرة الاكتفاء الذاتي التعاوني، فيما لو كان في مقدورها حماية نفسها من الانتكاس إلى إدارة عمل تجاري بحت.

---

(40) كان تونيز منزعجًا من قلة الإشارة إلى عمله في المرجع الأكبر لحركة الاشتراكيين النقابيين البريطانيين. ألا وهو كتاب النظرية الاجتماعية: (G. D. H. Cole, *Social Theory* (London: Methuen, 1920). في أي حال، يبدو أن أفكاره كانت معروفة ضمن الحركة الاشتراكية النقابية البريطانية. يُنظر: Peter Grosvenor, «A Mediaeval Future. The Social, Economic and Aesthetic Thought of A. J. Pentz 1875-1937», Ph. D. Thesis, University of London, 1997.

## الفصل الثاني

### العنصر الطبيعي في القانون

(15)

تُعنى فلسفة القانون القديمة بمسألة ما إذا كان القانون نتاج طبيعة (physei) أم اصطناعي (بالتبني (thesei) أم بالعادة (nomô)<sup>(1)</sup>). فيما تردّ النظرية الحديثة بالقول إن كل ما ينشأ من العقل البشري أو يتشكل بواسطته هو طبيعي واصطناعي في آن. لكن يتفوق الاصطناعي على الطبيعي في مسار النماء، ويكتسب ما هو أكثر إنسانية على وجه التحديد - ولا سيما القوة العقلية للإرادة - أهمية كبرى، حتى يصل في الأقل في النهاية إلى استقلالية نسبية عن قاعدته الطبيعية، بل وربما يدخل حيز الصراع معها.

بالتالي لا بد من فهم كل قانون ذي شكل «جماعي» بوصفه إبداعاً لروح الإنسان التفكيرية. وهو نظام من الأفكار والقواعد والحقائق أشبه بأداة معرفية أو عملية إنتاجية، ينشأ في كتلة من النشاط والممارسة المترابطين، وكيف المواد غير المتميزة سابقاً من خلال وسائل التنمية من العام إلى الخاص<sup>(2)</sup>. وبالتالي، فإن قانون «الجماعة» هو غاية في ذاته، على الرغم من ارتباطه

---

(1) Thesei or nomô حرفياً: «بالتبني أو العرف».

(2) Herbert Spencer, «Specialized Administration», *Fortnightly Review* (1871), (2) *Herbert Spencer, Essays: Scientific, Political and Speculative*, vol. III (London: Williams and Norgate, 1891), pp. 401-444.

بالضرورة بذلك الكيان الكلي الاجتماعي الذي ينتمي إليه وينشأ عنه ويكون في ذاته تظاهراً خاصاً له. إنه يسلم بوجود تضامن معين بين البشر بوصفه نمطاً طبيعياً وضرورياً من الوجود؛ ويفترض في الواقع أن جبلة القانون<sup>(3)</sup> منتج عفوي وحتمي للحياة والفكر الجمعيين. كما أن المزيد من تفصيل هذا الفكر القانوني يتطابق بشكل أساس مع ما يمكن أن يسمى تطوره الذاتي الخاص، أي مع التطبيق المعلل له من خلال من شرع به أول مرة. وهذا هو المقصود من النظرية القائلة إن هناك قانوناً تعلمه الطبيعة جميع الكائنات الحية وهو بذلك مشترك للبشرية جمعاء<sup>(4)</sup>.

على الرغم من أننا نفكر هنا بالقانون بطريقة غير محددة نوعاً ما، يمكن أن نستخلص منه تضمينات أكثر دقة. فالغريزة التي تجمع الرجل والمرأة هي بالتأكيد نواة الإرادة المشتركة التي توحد بينهما وتكوّن الأسرة. وانطلاقاً من هذه الفكرة، في إمكاننا - من خلال تحليل الأنواع المختلفة للقانون الوضعي العرفي - اكتشاف أساس تلك القواعد التي تنظم العلاقات داخل الأسرة بين الزوج والزوجة، والوالدين والأطفال، والسادة والخدم. وهي عموماً مستقلة عن فكرة الملكية التي لا تكتسب أهمية أكبر إلا مع تطور الزراعة. إن الملكية، باعتبارها المجال المرئي للإرادة، هي نواة قانون خاص بها، هو أكثر ارتباطاً بالعلاقات بين العائلات منه بالعلاقات بين الأفراد ضمن العائلة الواحدة. ثمة منطقة بينية تتعامل مع العلاقات بين الأعضاء الممثلين للعائلات، خصوصاً أرباب الأسر الذين يملكون وضعاً متفوقاً عموماً ويخضعون صراحة أو ضمناً لإرادة أو غاية مشتركين. مع توسع هذا المجال من القانون ينفصلون ويفقدون التواصل في ما بينهم، حتى ينتهي الأمر باصطفاف الأب والابن، والزوج والزوجة، والسيد والخدام بشكل متقابل كأفراد على قدم المساواة. على النقيض من ذلك، فإن بائعي السلع المستقلين تماماً في ما بينهم وغير المبال بعضهم ببعض - بل إنهم عدائيون تجاه بعضهم بطبيعتهم - يجتمعون متخفين

(3) Protoplasma des Rechts: جبلة الحق أو جبلة القانون. تعني أنه بالقياس إلى الحقل البيولوجي، توجد «العناصر» الأساسية للقانون في أي وجود جماعي، بانتظار تشكيلها ضمن نظام قانوني.

(4) مبدأ أساس في القانون الروماني، خلاصة، الفقرات 1-9.

خلف قناع من اللطف لإجراء عقود المقايضة والتبادل. إن هذه الحرية في الاجتماع، والاستعداد للقيام بالأعمال التجارية، والتشابه الأساس للرجال العقلانيين يبدو حينئذ «طبيعيًا» للغاية.

(16)

لقد انتصر القانون الطبيعي بهذا المعنى الأخير على القانون المدني للرومانيين والجماعات السياسية في الحضارة القديمة. من المعروف جيدًا أنه كان يعتبر القانون العام للبشرية الذي وضع من خلال العقل الطبيعي بين البشر، وبالتالي نظرت إليه جميع الشعوب بالطريقة نفسها، بل كانت تشير إليه باسم «القانون العام» أو القانون العالمي<sup>(5)</sup> (Jus gentium). بدءًا من الافتراض الطبيعي أن التطور يتقدم من العام إلى الخاص<sup>(6)</sup>، يمكن استنتاج أن هذا «القانون العام» جاء سابقًا للقوانين الخاصة بالمدن. لكن ما حدث فعلاً لا يتفق مع هذا الرأي. لم يكن «القانون العام» يخدم متطلبات العلاقات بين المدن أو بين المواطنين، بل حاجات الجميع في مقابل الجميع بوصفهم أفرادًا عراة مجردين من أزيائهم المدنية على اختلافها. لقد ألقى في هذه البوتقة بوصفه عاملاً كيميائيًا مصممًا

(5) تستند الفقرات التالية بشدة إلى رأي مين في القانون المدني (ius civile) والقانون العالمي (ius gentium)

في: Henry Sumner Maine (Sir), *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas* (London: John Murray, 1861).

يبدو أن تونيز استخدم الطبعة العاشرة المنقحة لعام 1884. المصطلح الألماني الذي يستخدمه تونيز في مقابل مفهوم ius gentium (الذي ترجمه مين بمصطلح «قانون الأمم») هو das gemeine Recht الذي غالبًا ما يترجم بمعنى «القانون العام». لكن فكرة «قانون أمم عام» هي شيء مختلف تمامًا عن الاستخدام المؤلف لمصطلح «القانون العام»، والذي يعني «النظام القانوني العام» المبني على قانون الأحكام التي يصدرها القضاة السائد في إنكلترا وويلز وجزء كبير من الولايات المتحدة الأميركية وأجزاء كثيرة من الكومنولث البريطاني. في الصفحات 219 - 220 يزيد تونيز من الارتباك المحتمل بتلميحه - بشكل خاطئ جدًا - أن القانون الإنكليزي العام إنما هو شكل من أشكال das gemeine Recht بمعنى ius gentium. وقد ثبتنا في نص الكتاب استخدام تونيز مفهوم «القانون العام» (بمعنى ius gentium)، لتفريقها عن إشاراته إلى القانون الإنكليزي العام.

(6) بمعنى «قانون اللاتجانس المتزايد» الذي تحدث عنه سبنسر. يُنظر: Herbert Spencer, *A*

*System of Synthetic Philosophy*, vo. I, 4<sup>th</sup> ed. (London: Williams and Norgate, 1880), chaps. xiv-viii.



لتفكيك المواد الشديدة التفاوت إلى عناصرها الأساسية المشتركة. وبالتالي أتى لاحقًا للقانون الخاص؛ ولم يكن أساسه أو مسلمته الكامنة، بل تنمة ونقيضًا له؛ ف «القانون العام» هو مجرد مصدر إزعاج وعرقلة للقانون الخاص. إنه بسيط جدًا وطبيعي إلى درجة يبدو معها أنه وجد منذ زمن طويل جدًا ومن دون افتراضات سابقة، وأنه أصبح غامضًا نتيجة الطرائق والمذاهب الاصطناعية للقانون الوضعي - التي تعني إزالتها استعادة الشخصية الأصلية الطبيعية لـ «القانون العام».

في هذه النقطة، ثمة حاجة إلى بعض التفكيك للتناقض، ذلك أن الالتباس هنا أمر لا مفر منه تقريبًا. الحال هي أن من غير الممكن فهم الشخصية الأساسية لـ «القانون العام» حقيقةً على أنها مسألة وقت: على العكس من ذلك، هي *aeterna veritas* - حقيقة أبدية موجودة في العقل بوصفها المثال الذي من الأفضل أن يوجد في المستقبل البعيد كما في الماضي. القول إن مثل هذا القانون «المشترك» أو «العام» موجود فعلاً في أي وقت ليس وجهة نظر عمّا حدث في الماضي التاريخي. إنه فرضية ملائمة من شأنها أن تساعد في ترجمة المفهوم إلى واقع في المستقبل. ويصبح مثل هذا الخيال أكثر إقناعًا من خلال فكرة أن بعض العناصر الإنسانية الشاملة تشكل نواة الممارسات والعادات المختلفة؛ وأن الفهم الواعي لهذه النواة - بصرف النظر تمامًا عن التجربة العامة - يتوافق مع ما يمليه العقل. وكما يقول السير هنري مين:

«في الواقع كان قانون الأمم (*Jus Gentium*) مجموع المكونات المشتركة في عادات القبائل الإيطالية القديمة، إذ إنها كانت تشكل الأمم التي كانت لدى الرومان وسائل مراقبتها، والتي كانت ترسل مجموعات متعاقبة من المهاجرين إلى الأراضي الرومانية. حينما يبدو أن الاستخدام الخاص يمارسه بشكل مشترك عدد كبير من الأعراق المنفصلة، فإنه يكون جزءًا من القانون المشترك لجميع الأمم (*Jus Gentium*). هكذا، على الرغم من أن نقل الملكية كان مترافقًا بالتأكيد مع أشكال مختلفة جدًا في كثير من تجمعات الكومنولث المحيطة بروما، فإن التحويل أو التناقل أو التسليم الفعلي للموضوع المراد نقله كان

جزءًا من أعراف كل منها... [وأود أن أضيف أنه كان يمثل جوهر المسألة]... وبالتالي اعتبر أساسًا في القانون العام (السير هنري مين، القانون القديم)<sup>(7)</sup>.

حتى حين توسع مدى الخبرات وأصبح يتضمن النظام القانوني اليوناني الأكثر تطورًا، وجد في الإصدارات المختلفة للعقود أن العناصر الأساسية هي الشراء والإيجار والودائع والتفويض<sup>(8)</sup> إضافة إلى مؤسسات الزواج والوصاية وغيرها، وإن كان ذلك ضمن خليط من المظاهر المتنافرة. وهكذا اعترف بالإطار الأساس لمطابقة الأشكال القانونية بوصفها أمرًا ضروريًا وشاملاً ضمن الثقافات كلها.

### (17)

الاستنتاج الذي نتوصل إليه من هذا كله هو أنه كان ضروريًا للجميع أن يكونوا قادرين على القيام بالتجارة وإنشاء علاقات في ما بينهم متى ما رغبوا في ذلك. كانت لكل شخص الحرية الكاملة تبعًا لإرادته الحرة، بمعزل عن الالتزامات التي يتعهد بها أو العقود التي يبرمها أو العلاقات التي يدخلها. لكن هذه الحرية كان من شأنها أن تعارض، لا مع مؤسسة كالعبودية فحسب، لكن أيضًا مع السلطة الأبوية (على من هم ليسوا أطفالًا أو مجانين). ومع القوانين كلها في أي مدينة مثل روما، التي وضعت مواطن الدولة وملكيته في موقع امتياز مقارنة بالأجنبي. ومع تغير الأفكار بمرور الزمن، أصبح الأمر يبدو كأن المشرعين أقاموا بشكل تعسفي تلك الحواجز [للامتيازات الممنوحة بموجب القانون المدني] على العكس مما تمليه الطبيعة. ومع ذلك، فإن المبدأ الأساس لهذا الرأي - في أن البشر بطبيعتهم الداخلي عقلانيون وأحرار ومتساوون - قد

---

(7) Maine, p. 49 هذه هي نسخة تونيز المعدلة قليلًا عن نص هنري مين. إن الجملة الموضوعية بين معقوفين أُنحمت بوصفها تعليقًا من تونيز. ونصف الجملة الأخير «وبالتالي اعتبر أساسًا في القانون العام» هو أيضًا نسخة مختصرة ومحرفة عن نص مين الذي هو في الأصل كما يأتي: «لذلك فإن التقليد، بما أنه في أغلب الظن العنصر المشترك الوحيد في جميع أنماط النقل التي توفرت للمشرعين وسائل رصدها، قد اعتبر أساس قانون الأمم، أو القاعدة القانونية المشتركة بين جميع الأمم».

(8) Mandat: تفويض وكيل أو مندوب.

جرى تجاهله بالرأي الذي طرحه أولبيان (Ulpian) وفقهاء آخرون والذي ادعى أنه أعمق ارتكازًا في التاريخ<sup>(9)</sup>.

يميز نهج أولبيان بين القانون الطبيعي و«القانون العام»، بل إنه يؤكد أن هناك تعارضًا جوهريًا بين هاتين الفئتين. فعلى الرغم من أن «القانون العام» يصور على أنه مرحلة وسيطة بين القانونين الطبيعي والمدني، فهو يعامل في الوقت نفسه القانون المدني على أنه مجرد ملحق وتطور مخصوص، للقانون الطبيعي السابق له.

في هذا الرأي يكون القانون الطبيعي تجسيدًا للترتيبات التي توجد أيضًا بين الحيوانات، في حين أن ترتيبات «القانون العام» مخصصة للبشر. وبالتالي فإن هذا الأخير لا يستند إلى العقل الطبيعي، بل إلى ضرورة أكثر عمومية بكثير توجبها الحياة الاجتماعية. قد يبدو الاستدلال واضحًا في أن شيئًا من عنصر الضرورة هذا قد يكون أيضًا موجودًا في مؤسسات القانون العام أو المدني، البشري تحديدًا. وحين أعلن وأقرّ أن هذا هو بالضبط العنصر العام، وهو ما يتضمن ضرورة وما يجب أن يؤخذ في الاعتبار فحسب، فإن السؤال التشكيكي الذي قد يطرح هو: ما هي حقيقة هذا العنصر العام؟ وكانت الإجابة أن هناك بالفعل شعوبًا وممالك منفصلة، وأشكالًا منفصلة من الرق والملكية والصفقات والالتزامات التجارية، وهذا بعض من مظاهر النمو والاختلاف المؤسسية فحسب، وهذه كلها يمكن إرجاعها إلى القانون المدني.

من الواضح أن لدينا هنا وجهة نظر مختلفة تمامًا عن العنصر العام أو الشامل، ما ينتج نتائج مختلفة تمامًا. ثمة أشكال معينة من الترابط والعلاقات الوثيقة هي في الواقع كامنة في المفهوم الحقيقي للإنسان بوصفه حيوانًا،

Justinian, *Digest*, para. 1.

(9) إشارة إلى كتاب جوستينيان (الخلاصة):

إن تعليق تونيز على انتصار رأي أولبيان محير نوعًا، بما أن مين نفسه يذكر أن أولبيان نفسه تجاهله غايوس (Gaius) (وهو مرجع أعلى بكثير)، فيما يرى المؤلفون اللاحقون أن رأي أولبيان (في أن القانون الطبيعي مشترك مع الحيوانات) غير نموذجي إطلاقًا عن نظرية القانون الروماني، يُنظر:

Maine, pp. 52-53; H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), p. 105.

والتي لا تدفعها أي إرادة، فضلاً عن أي إرادة إنسانية. لكن هذا لا يعني أنها موجودة لدى أنواع حيوانية أخرى، أو أن إنساناً يمكنه أو ينبغي له أن يمتلك مثل هذه العلاقات مع الحيوان. كما أنه لا يعني أيضاً - بما أنها مشتركة بين البشرية جمعاء - أن في مقدور كل شخص إقامة هذه العلاقات مع الجميع إذا أراد ذلك. ولا يمكن تطبيق مثل هذه الاستنتاجات بالضرورة على المؤسسات الإنسانية تحديداً. على العكس من ذلك: ترتبط فكرة الإنسان بفكرة الحيوان، أو بجنس محدد بدقة من الحيوان، بالطريقة التي ترتبط فيها - مثلاً - فكرة الإغريقيين بفكرة الإنسانية بشكل عام. هكذا فإن البشر يتزوجون مع البشر فحسب، على الرغم من أن التزاوج هو أيضاً أمر عرفي بين الحيوانات. بالطريقة نفسها، على الإنسان الإغريقي أن يعيش في اتحاد قانوني مع المرأة الإغريقية، على الرغم من أن الزواج هو عرف عام بين البشر. وأعترف بالطبع أن الجماع ممكن الحدوث مع أي أنثى بشرية؛ بل حتى مع الحيوانات (على الرغم من أن ذكر ذلك يثير التقزز) يبدو هذا الأمر ممكناً من الناحية الفيزيولوجية.

(18)

إن الحدوث العمومي الكوني للزواج بين البشر يعني أمرين: أولاً، أن هذا العيش المشترك المبني على الجنس بين الرجل والمرأة سيحدث عموماً في أي حال. وثانياً، أن كل شعب أو أمة أو حتى كل مدينة، تعبر عن هذه الفكرة العمومية الكونية بطريقة معينة وتربط ظروفًا معينة بالزواج تجعله صالحاً وفقاً لإرادتها وقانونها الخاصين. ونتيجة ذلك، كلما ولد إنسان خضع لقانون محدد، بل إن الروماني بوصفه رومانياً يخضع بالتالي لقانون أكثر تحديداً. ليس ثمة سبب في هذه الحالة لوجوب كون القانون العالمي أكثر صحة وعقلانية. إن «العمومية الكونية» (Universal) بمعناها السابق تفترض وجود نظام قانوني يحكم البشرية كما تحكم قواعد القانون الروماني المواطنين الرومان. لكن يمكن أن ينظر إلى «القانون العام» للأمم - حتى بمعناه الأخير - بوصفه نظاماً لا يُفرض ويُعترف به بطريقة موضوعية فحسب، بل يعيش أيضاً في قلب الإنسان بوصفه تعاطفاً مع ما هو ضروري وجيد، واشتمئزازاً من الشر، أي

بوصفه قانون الضمير. كما يصف ذلك خطاب شيشرون قائلاً: «لم يُكتب هذا القانون بل وُلد، ونحن لم نتعلمه أو نكتسبه أو نقرأه، بل تلقيناه واستقيناه من الطبيعة نفسها التي طبعته فينا. إننا لم نُرشد إليه، بل حُلقنا له، ولم نتعلمه، بل وُهينا إياه»<sup>(10)</sup>.

يمتلك البشر والحيوانات غريزة الأمومة، لكن الغريزة في البشر تطورت إلى شعور بالواجب. وبالتالي، فإن النظام الأمومي [Mutterrecht] جزء من «القانون العام»<sup>(11)</sup>. ينتمي الابن اللاشعري إلى الأم ويكتسب وضعها الاجتماعي. يصبح هذا الترتيب للأمور أكثر ثقلًا وهشاشة من خلال تجسيده في الأوامر والنواهي، ما يعطيه أهمية أخلاقية أكبر. بالمثل يمنع سفاح القربى في «القانون العام» ويعتبر رجسًا، وينظر إلى الأنواع الأخرى من العلاقات خارج إطار الزواج بوصفها شرًا في القانون المقدس، وذلك أساسًا بسبب عواقبها غير المرغوب فيها، إذ إن القانون الطبيعي هو قانون مقدس أيضًا - هو قانون الإله، ويندرج تحت سيطرة الكهنوت.

لكن المسألة تختلف حينما تُمدد حالة القانون المدني القابلة للمقارنة إلى مجال غير محدود، حيث يصبح نظامًا قانونيًا عالميًا. قد يحدث هذا إذا قُطع الحبل الشُرّي الذي يربطه بـ «القانون العام» شبه الأمومي والأكثر بدائية (أو إذا قامت عملية بتحريض أخرى)، إذ يصبح القانون المدني بدءًا من تلك النقطة مجرد نظام اختياري من الضوابط القانونية التي حددت وتحدد الممارسة المستمرة لحرية البشر. ويمكن وضع هذا التقييد جانبًا، كما يمكن طرفي عقد ما أن يحلا الرابط الذي يربطهما. فالاختيارية (Arbitrariness) هي سمة مميزة لكل نظام قانوني خاص، وهي ضرورة للنظام العام أو العالمي فحسب - مع أن هذا لا يعني حتى الضرورة في شكل واقع ملموس، لكن بوصفه وسيلة نحو طريقة

(10) إشارة إلى الالتماس المعروف الذي قدمه شيشرون باسم الضابط ميلو (Milo) الذي قتل رجل العصابات (Clodius) دفاعًا عن نفسه. يُنظر: Marcus Tullius Cicero, *Pro Milone*, c. X.

(11) Johann Bachofen, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynokokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart: Kreis und Hoffman, 1861).

وقد أشار إليه تونيز بالشكر والعرفان معتبرًا إياه أحد مصادره الرئيسية.

عقلانية في الحياة يجب على الشخص المفكر التسليم بها وتأكيداها. وكلما زاد عدد الذين يجتمعون بوصفهم «محض أفراد»، أو إذا أردنا التعبير بطريقة أخرى، وكلما زاد عدد الأشخاص من مختلف الأنواع الذين يجتمعون ويعترف بعضهم ببعض بوصفهم بشرًا عقلانيين أو متساوين، زادت بالنهاية ضرورة تأسيس تنظيم شامل ونظام مجتمع في ما بينهم. يحدث هذا التمازج عمليًا من خلال العمل والتبادل التجاريين. لقد نجح حكم روما في الأرض - الذي كانت التجارة أساسه المادي - وعجل جمع المدن إلى مدينة واحدة، وجمع الأذكى والمساومين والأفراد الناجحين وأفراد النخبة الحاكمة إلى هذه الإمبراطورية اللامحدودة، حيث يجرون مساوماتهم جميعًا في الفوروم (Forum) الذي يمحو فروقهم واختلافاتهم ويمنحهم جميعًا المظهر الخارجي نفسه واللغة وصيغة التعبير نفسها، والعمله نفسها والثقافة نفسها والطمع نفسه والفضول نفسه. إن الكائن البشري المجرد، ذلك الأكثر اصطناعية و«روتينية» وتعقيدًا بين الآلات كلها، قد جرى استحضاره وبنائه، ويمكن ملاحظته - مثل شبح - في ضوء النهار الساطع المعتاد.

### (19)

بهذا المعنى الجديد الثوري الذي يفكك مجموعات البشر إلى عناصر متساوية في ما بينها، نجد أن القانون الطبيعي الشامل هو نظام «للجماعة» تمامًا، يظهر في أنقى صورته في قانون التبادل أو قانون التجارة. وهو بداية يبدو غير ضار على الإطلاق. إنه مجرد «تقدم» - تُكرر فيه الأشياء وتُحسن وتسهل. إنه يمثل العدل والعقل والتنوير. تبقى الهياكل الخارجية هي نفسها، حتى في خضم الضمور الأخلاقي للإمبراطورية<sup>(12)</sup>.

لدينا من جهة أولى، التطبيق الواسع المتطور للقانون على مستوى كوني،

(12) das Kaiserreich (الإمبراطورية): يدل باقي هذه الفقرة على أن تونيز يشير هنا إلى الإمبراطورية الرومانية، لكن يبدو أنه يتحدث هنا عن الإمبراطورية الألمانية في نحو عام 1880، ويؤكد هذا بحقيقة استخدامه الزمن المضارع.

الذي بلغت ذروته في التنظيم والتدوين؛ من جهة أخرى نرى انحدار الحياة والأخلاق داخل الصرح الرائع للدولة، بما لديها من سلام مفروض<sup>(13)</sup> (pax romana)، وإدارة للعدالة واثقة وسريعة ومتحررة. وقد وصف كلا الاتجاهين كثيرون بما يكفي لتنويرنا. لكن يبدو أن قلة فقط يعترفون أن هذه الحركات تتوحد بالضرورة بوصفها قطعة واحدة ويتفاعل بعضها مع بعض؛ حتى الباحثون المتعمقون غير قادرين على تحرير أنفسهم من إصدار أحكام على أساس الحب والكراهية الشخصيين، وعلى التوصل إلى فهم متجرد شديد الموضوعية لفيزيولوجيا وباثولوجيا الحياة الاجتماعية، فهم يعجبون بالإمبراطورية الرومانية وقانونها، ويشجبون اضمحلال الأسرة والأخلاق، ولا يستطيعون النظر إلى ما هو أبعد وتدريب أنظارهم على العلاقة السببية بين الظاهرتين؛ إذ لا يوجد في العالم الحقيقي العضوي بالتأكيد أي تمييز بين السبب والنتيجة (فهم كحلقة الكرات التي تدفع وتُدفع في آن). فالقانون المتحرر العقلاني العلمي لم يصبح ممكنًا حتى حُرّر الأفراد من روابط الأسرة والبلد والبلدة الأم، ومن العقائد والخرافات، ومن التقاليد والعادات والواجبات الموروثة. ويعني هذا انحدارًا لحق بالأسرة «الجمعية» العاملة والمشاركة في القرية والمدينة، وبالمجتمع الزراعي، وبالفن المدني المحتضن في النقابات الحرفية الدينية/الوطنية. يعني ذلك انتصار الأنانية والعنجهية والزيغ والتكلف، وكذلك البخل والاستهتار والطموح، لكنه يعني أيضًا انتصار الوعي الذاتي الواضح اليقظ التأملي الذي يمكن بواسطته للمتعلمين والمثقفين أن يجرؤوا على مواجهة الأمور البشرية والإلهية.

لا يمكن أبدًا اعتبار هذه العملية كاملة، لكنها تجد تعبيرها النهائي والأعظم إلى حد ما في الإعلان الإمبراطوري الذي وهب المواطنة الرومانية جميع الرجال الأحرار في الإمبراطورية، مانحًا إياهم حق الوصول إلى المحاكم القانونية ومحررًا إياهم من الضرائب. إن عدم إتباع ذلك بدستور يعلن تحرير

---

(13) pax romana: حالة السلام الروماني، وهي الفترة الطويلة من السلام التي فرضتها الإمبراطورية الرومانية بعد وقف حروبها التوسعية الخارجية، بين عامي 27 ق.م. و182 م. (المترجم)

العبيد أيضًا ربما كان تعبيرًا عن صراحة بالغة - أو عن غباء بالغ - من الأباطرة ورجال القانون. إذ عرفوا أن هذا لن يحدث أي تأثير في السلام أو ازدهار الأوضاع الاجتماعية. كان نظام خدمة الأسرة القديم قد تلاشى منذ زمن طويل، أو كان في حالة انهيار. وكانت العبودية الرسمية مسألة خاملة وغير مؤثرة تمامًا كما أصبحت حال الحرية الرسمية، في الأقل بالنسبة إلى القانون المدني. إن الحرية المطلقة للفرد والاستبداد المطلق (سواء للقيصر أو الدولة) ليسا ضدّين، فهما مجرد وجهي عملة واحدة. وقد يتصارعان إلى حد ما، لكنهما حليفان بطبيعتيهما.

## (20)

تكررت في الحضارة المسيحية عملية مماثلة لتلك التي في العالم القديم، وهي انهيار الحياة والقانون (على الرغم من أن القانون يحافظ على سلامتها بوصفها نظامًا رسميًا). نحن نرى تطور التمازج والكونية العمومية نفسه، في التسوية والتحرك الجماهيري ضمن أوسع نطاق ممكن، كما توسعت مساحات الأراضي نفسها. فالتجارة عبر المحيطات أكثر تنوعًا وأبعد مدى مما هي عليه في البحر الأبيض المتوسط، حيث أصبحت التقنية الصناعية أكثر تعقيدًا وأصبح العلم أكثر قوة. فبسيطرتها على الموارد الخارجية، تبدو حضارتنا أشبه باستمرار للعالم الكلاسيكي. وقد تخطط مستفيدة من هذا التراث لإعلاء صرحها نحو النجوم، على الرغم مما سيترتب على ذلك من تكلفة لتحقيق الانسجام في الأسلوب وطريقة الحياة. وبالمثل ساعد اعتماد النظام الجاهز للقانون الروماني العالمي - وما زال - على تعزيز تنمية المجتمع التجاري الجماعي في جزء كبير من العالم المسيحي الجرمانى. ونظامًا متقدمًا علميًا يتميز بالوضوح الكبير والبساطة والاتساق المنطقي، بدا أنه هو «كلمة العقل المكتوبة» نفسها. تميز هذا «العقل» بتفضيل جميع أصحاب الثروة والسلطة، ممكّنًا إياهم من جعل ثروتهم وسلطتهم مطلقتين وغير مشروطتين. وكان ضروريًا للتجار - إنما على قدم المساواة بين جميع النبلاء الذين يريدون تحويل إيجاراتهم العينية أو خدماتهم إلى دخولات نقدية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأمراء الذين



كانوا يحتاجون إلى عوائد جديدة لتغطية نفقات الجيوش الكبيرة والتوسع في إنشاء المحاكم. سيكون من الخطأ، مع ذلك، اعتبار القانون الروماني العامل [الحاسم] أو المؤثر الكامن وراء إحداث هذا التطور بكامله. فقد كان مجرد أداة مفيدة في متناول اليد، وُظفت لا بوصفها قاعدة تترافق بالحساب المتأني فحسب، بل بالإيمان الصادق أنها صحيحة وملائمة. ففي إنكلترا كان يجري التطور نفسه وصولاً إلى يومنا هذا من دون الاعتماد على القانون الروماني، أو بتأثر طفيف نسبياً به. لقد جرى التعيم بالتدرج على القانون العام الإنكليزي (قانون «الجماعة») من خلال القانون التشريعي (قانون «المجتمع»)، وبرز مبدأ الملكية الشخصية منتصراً على مبدأ الملكية العقارية، أي انتصار الملكية المنقولة على الملكية غير المنقولة<sup>(14)</sup>.

إن القانون الخاص العمومي، بارتباطه بالعقود، ليس سوى جانب آخر من العملية التعاقدية العامة للتجارة والتبادل، وينمو جنباً إلى جنب معها إلى أن تُنظّم بشكل صحيح ضمن قانون تجاري وبحري مدوّن. يقتصر هذا بوضوح على المصالح الوطنية، وهو محض عرضي وموقت في طابعه. ويكون في هذا الأنموذج مستقلاً عن القانون الروماني، حيث تجاوزت الوقائع والظروف هذا الأساس الأصلي. وفي الواقع، تطور هذا القانون إلى حد كبير من الممارسات اليومية (بما في ذلك إقراض المال وخصم إيصالات التبادل)<sup>(15)</sup> لأولئك الذين يستخدمونها. لكن كان للقانون الروماني شأن مهم في تفكك جوانب «الجماعة» التي تتعارض مع بناء القانون الخاص من حيث صلته بالأفراد الأكفاء تجارياً. فالملكية المرتبطة بجماعة أو الخاضعة للالتزامات هي شذوذ سخيّف لنظرية

---

(14) يكرر تونيز هنا قول مهممل مضلل في: Maine, p. 273. فحديثه عن انتصار الملكية «الشخصية» على «العقارية» يحيل على حقيقة أن قانون الملكية العقارية في إنكلترا بعد الإقطاعية تخلص بالتدرج من ملامح كثيرة كانت تمنع معاملة الأرض بوصفها سلعة صرفة، لكن هذا كان عمل القانون العام بقدر ما كان عمل التشريع، وفي القانون الإنكليزي لم يكن «تسليح» الأرض يعني أنها ما عادت «ملكية عقارية».

(15) يوظف تونيز هنا كلمة Usance التي تعني: (1) إقراض المال، (2) الفترة الممنوحة لاسترداد إيصال التبادل، (3) مجرد «العرف» أو «الممارسة».

قانونية عقلانية. إن القول إن أحدًا لا يمكن أن يبقى في الجماعة على الرغم من إرادته<sup>(16)</sup> (nemo in communi potest invitus detineri) إنما هو ضارب في جذور قانون الجماعة. ويحافظ على قانون الأسرة فحسب ما دام ثمة تصور للأسرة على أنها تتألف من قِصار قانونيًا، ما يعني أن الزوجة تقع في فئة الأطفال نفسها والأطفال في فئة الخدم نفسها. أما مفهوم الخادم بوصفه عبدًا يمكن شراؤه وبيعه بحرية (وهو لم يكن كذلك في القانون الروماني، ما بقي عقد الملكية غير المنقولة (res mancipi) منفصلاً) هو مبدأ أولي لمجتمع السوق<sup>(17)</sup>. ولأن المرأة في النهاية تحقق الاستقلال الاجتماعي - وبالتالي التحرر المدني - فإن الزواج مع الملكية المشتركة للممتلكات التي تتبعه لا بد من أن ينحدر إلى عقد مدني. وعلى الرغم من أن هذا العقد ليس محدودًا زمنيًا، فيجب أن يحتفظ بقابليته للإلغاء في أي وقت من طريق الاتفاق المتبادل، ويصبح تقييد الزواج بالأحادية مجرد مصادفة. هذه هي بعض أهم الاتجاهات في التقدم المستمر لهذا التفكك الذي لا يمكن إيقافه.

إلى جانب القانون الروماني، وبشكل متوأم معه، نجد القانون الطبيعي الفلسفي والعقلاني في العصر الحديث<sup>(18)</sup>. وجد هذا القانون الطبيعي الحديث من البداية أن أهم المجالات التي كان من الممكن أن يكون له تأثير فيها قد سُغلت بالفعل إما من طريق إحياء القانون الروماني أو من طريق القياس القضائي (case law). لذا انحدر إلى مهمة بناء القانون العام بوصفه مجالًا خاصًا به. وهنا بقي رائجًا (ولو في الخفاء إلى حد ما) على الرغم من الضربة المميتة التي يفترض أنها وجهت إليه عبر التأويل التاريخي للفقهاء القانونيين الرومانيين.

(16) ليس اقتباسًا قياسيًّا عن القانون الروماني. قد يشير إلى مبدأ عرضه أوليان في عدم قسر الأفراد على البقاء في شراكة العمل التجاري: (Berolini: *Vocabularium Iuris Prudentiae Romanae*, vol. I (Georgium Reimerum, 1903), p. 91).

(17) إشارة إلى الإجراءين المختلفين لبيع الملكية في ظل القانون الروماني. تتضمن res mancipi - التي تطبق على الأرض والعييد وحيوانات الجر - فعلاً طقسياً من النقل أمام شهود، في حين أن سمح res nec mancipi المرتبط بالبضائع الأخرى بعملية أبسط للنقل. مُجمع كلا الإجراءين وجرى تبسيطهما تحت حكم جوستينيانوس؛ يُنظر: (Justinian): Maine, pp. 273-279.

(18) أي مدرسة غروتوريوس (Grotius) وبافندورف (Pufendorf) ومن تلاهما.

وبوصفه وسيلة لتأثير العامة على القانون الخاص، أو الدولة على المجتمع، جرى إحياء القانون الطبيعي بطبيعة الحال في وقت أسبق لأغراض التدوين وإعادة البناء التشريعي. ولم يصل هذا الدور إلى نهاية بعد<sup>(19)</sup>، فبعد أن خدم تطور الطبقات الحاكمة، يظهر بمظهر جديد بوصفه جزءاً من منهج للطبقات المضطهدة في مطالبتها بالمنتج الكامل لعمل العامل نفسه، ومناهضة للدخول التي تُكتسب بغير جهد من طريق الاحتيال أو الحظ. فهو في هذا يعادل إحياء تحريم الكنيسة القروسطية الربا. ويُشكّن هذا الصراع بالطريقة الأكثر مباشرة والأبعد مدى ضد الملكية الخاصة الحرة والمطلقة للأرض، بسبب انكشاف صارخ للغاية لسوء التصرف في المضاربة على الأراضي. إضافة إلى ذلك، فإن الذاكرة القديمة والموروثة لحق المجتمع - والتي لا تزال كامنة في العقل الشعبي كحبة ذرة في مومياء مصرية - لا تزال قادرة على الانبعاث؛ إذ إن القانون الطبيعي - حال فهمه على أنه فكرة العدل - هو حيازة الروح البشرية التي تتميز بكونها أبدية وغير قابلة للمصادرة.

---

(19) إشارة إلى نقاش ما بعد عام 1870 بشأن التمهيد لحزمة قوانين للإمبراطورية الألمانية، والذي أدى إلى رفض مسودة عام 1888. في هذا الجدل، تصارع منظرو المدرسة القانونية العقلانية المتأثرون بالقانون الروماني والطبيعي مع معارضة قادها غيركه الذي ادعى أن الحزمة المطروحة ستؤدي إلى التضحية بالحقوق الجماعية العرفية لمصلحة حقوق الملكية المطلقة. وأقر الرايخستاغ (Reichstag) برلمان الإمبراطورية آنذاك) نسخة منقحة تضمنت اعترافات معينة بالمدافعين عن الحقوق الجماعية في عام 1896، ولا تزال الأساس للقانون الألماني الحديث، يُنظر: M. F. John, «The Final Unification of Germany» Politics and the Codification of German Civil Law in the Bürgerliches Gesetzbuch 1896» (D. Phil. Thesis, University of Oxford, 1983).

للاطلاع على نقد تونيز لطرفي النقاش راجع رسالة تونيز إلى هارالد هافدينغ في 19 تشرين الأول/أكتوبر 1888، يُنظر: Cornelius Bickel and Rolf Fechner (eds.), *Ferdinand Tönnies, Harald Höffding, Briefwechsel* (Berlin: Duncker und Humblot, 1989), pp. 38-39.

## الفصل الثالث

### الأشكال المتداخلة للإرادة (الكومنولث والدولة)

(21)

إذا كانت النظرية التالية التي سأطرحها ستبقي على مفهوم القانون الطبيعي بمعناه المزدوج، فيجب أن تتضمن الافتراض أن القانون يمكن أن يفهم على أنه تعبير جمعي عن الإرادة الطبيعية والإرادة العقلانية. لكن يمكن العثور على جذر الإرادة الطبيعية الفردية في الحياة النباتية شبه الواعية، في حين أن الإرادة العقلانية الفردية تنبع من إمكان الجمع بين فكرتين واعيتين متماثلتين أو متنافستين في فائدتهما. فجذر إرادة الجماعة يبقى كامناً في الحياة النباتية، إذ إن علاقات الأسرة والقرابة شؤون «إنبائية» بالمعنى السوسولوجي، من حيث إنها تشكل معاً الأساس الجوهرى لحياة الإنسان. وعلى العكس، فإن جذر الإرادة العقلانية هو اجتماع عقليين فرديين وتقاطعها في نقطة تبادل تكون عقلانية أو صحيحة بالنسبة إلى كليهما. وكما أن التعاطف والتفاهم المتبادلين مستمدان دائماً من مبدأ أكثر عمومية أطلقنا عليه اسم الوفاق، فإننا قد تعلمنا أن الحساب العقلاني المعزول يحتاج إلى التصور الأساس لإرادة المجتمع العقلانية كي يتحقق بشكل كامل. في حالة الإرادة الطبيعية، ينشأ ظرف موضوعي أو روح مشتركة من الحياة المادية ويشكلان طريقتيهما الخاصة في التفكير والتنامي. في حالة الإرادة العقلانية الحساب يتكون جزء صغير من هدف موضوعي، عليه أن يلائم كياناً كلياً هو غير مشروط بالمطلق وله وجود موضوعي مستقل تماماً عن الشخص الذي يقوم بالإرادة.

علينا الانتقال الآن إلى التوسع في عمليات أخرى للإرادة وُجدت ضمن «الجماعة» و«المجتمع». عند قيامنا بذلك علينا تذكر أن هذه العمليات الأوسع لا يمكن تحريكها إلا حيث تمتلك قوة ربط داخلية أو حيث تؤثر في الإرادات الفردية. وإذا نظرنا إلى الأمر بهذه الطريقة، فإن عملية التفاهم المتبادل تتوافق مع الهوية الشخصي أو التفضيل، في حين ترتبط عملية الوفاق الاجتماعي بالنظرة والميل الفرديين، ويمكن تفسير أحدهما من خلال علاقته بالآخر. وبالمثل سأعرّف المعادل العام للعادة على أنه العادات والتقاليد، والمعادل العام للشعور والعاطفة على أنه آداب السلوك والأعراف. بالتالي، فإن العادات والأعراف يشكّلان القدرة «الحيوانية» للجماعة البشرية، فهما يستلزمان نشاطًا مشتركًا يتكرر بصورة منتظمة. وأيًا يكن أصل هذا النشاط فهو يصبح سهلًا وطبيعيًا وبدهيًا من خلال الممارسة والتقليد - وبالتالي يعدّ في أوضاع معينة ضرورة ملزمة. وترتبط أهم عادات الشعب وتقاليد بحوادث الحياة الأسرية - الولادة والزواج والموت - والتي تحدث بشكل اعتيادي، وعلى الرغم من أنها تؤثر بشكل كبير في الأسر المنفردة، فإنها تتصل أيضًا بجميع أولئك الذين يعيشون في الجوار، سواء أرادوا ذلك أم لا. ولأن العشيرة والجماعة هما الشيء نفسه، تكون الجماعة نفسها عائلة واحدة كبيرة تنظر إلى العائلات المنفردة كأعضاء فيها أو أجزاء مكوّنة لها. وكلما أحرزت أسرة معينة مكانة بارزة أو نبيلة فيها، بات انخراطها العام في الجماعة أقوى وأكثر استعدادًا (إن لم تتدخل عوامل تخريبية). هذا ما تشير إليه العادات والتقاليد دائمًا. لكن معناها الأصلي - الذي هو في جزء منه ببساطة فعل عفوي، وفي جزء منه تعبير رمزي أو إشارة خارجية إلى هدف أساس ما - يمكن أن يصبح شكلاً فارغًا أو (ككل ما يتعلق بالذاكرة) يصبح طي النسيان. قد يكون الهدف الأساسي توحيد أو حفظ الجماعة، ثم تأتي الرغبة في تعزيز المشاعر المتعلقة بها كالحب والاحترام والطاعة وتمجيدها من باب التبجيل، أو قد يكون محاولة لتحقيق بعض الخير ودرء الشر، في شكل يعكس الاعتقاد السائد بشأن علاقات السبب والنتيجة. يعني هذا عادة عند الشعب البدائي والخيالي التواصل مع الأرواح الخيرة أو الشريرة.

يكنم الجوهر الحقيقي لإرادة الجماعة، بالنسبة إلى شعب مستقر - الذي يحتضن عددًا كبيرًا من العادات الفردية - في افتراضاتها الأخلاقية<sup>(1)</sup>. لقد لاحظنا أنه إضافة إلى جماعة الدم فإن عندنا جماعة الوطن أو الأرض الأم التي تمارس تأثيرات جديدة في عقول الأفراد وقلوبهم، وبالتالي تعمل بديلاً من القرابة في جزء ومكملاً لها في جزء آخر. ولدى الأرض عقلها الخاص الذي يروض الروح المتنقلة للعائلات البدوية. إن المرأة التي تلد - مضيقة بذلك ارتباطاً جديداً إلى سلسلة الحياة - ترمز للارتباط الزمني بين البشر؛ بالطريقة نفسها ترمز الأرض إلى العلاقة الوثيقة بين مجموعة من الناس يتعايشون معاً، والذين عليهم العيش بقواعد تتجسد - مجازاً في الأرض نفسها.

عند هذه النقطة الزمنية تحتضن الأرض المسكونة الناس كطفل تحميه أمه، وتتدفق التغذية إليه هدية مجانية من صدرها الواسع. وتبدو الأشجار والنباتات والحيوانات أنها أنجبت البشرية من رحمها منذ فجر التاريخ، فيرون أنفسهم مواليد الأرض والسكان الأصليين لهذه المنطقة. فتدعم الأرض خيامهم ومساكنهم، وكلما أصبحت هذه المباني أكثر ثباتاً ودواماً زاد تعلق الناس برقعة الأرض الخاصة بهم. تنمو العلاقة أقوى وأعمق حينما تُزرع الأرض. وحينما يغرز الحديد في جسدها وتُقلب تربتها، تُغزي الطبيعة البرية وتُروّض تماماً كما تدجن حيوانات الغابة. لكن هذا كله هو العمل التدرجي المتكرر باستمرار لأجيال لا تُحصى، مثل عضو جسدي متطور، ينتقل من الأب إلى الابن، إراثاً بيولوجياً للابن وتحديداً لقدرته على العمل وقواه في التطور. إن الأراضي المملوكة<sup>(2)</sup> والمطالب بها هي بالتالي تراث

(1) السطور التالية هي من أربع فقرات تونيز البلاغية - والتي يبنى تأثيرها في سلسلة من كلمات تبدأ بتفعيلة be للإشارة إلى تقدم الزراعة: bewohnt bebaut, besessen؛ تسكن الأرض أولاً ثم تُحْرَث ثم تمتلك. تعرض الفقرة كذلك بعض الإشكالات - التي أشير إليها في المقدمة - في تصوير تونيز لنظرتها ومنهجها.

(2) Besessen: وهي مصدر فعل الامتلاك (besitzen) بالمعنى القانوني، كما أنها تعني «الجلوس» بالمعنى الفيزيائي، وأيضاً تعني «ممسوس» بمعنى الهوس السيكولوجي.

مشترك، أرض الآباء والأجداد. بالنسبة إلى هذه الأرض ينظر الناس إلى أنفسهم ويرتبط بعضهم ببعض على أنهم ورثة وخلفاء حقيقيون وإخوة في الدم. ويمكن الأرض، حين النظر إليها بهذه الطريقة، أن تظهر مادة حية تدوم بقيمتها الروحية أو النفسية بينما البشر - الأساسيون لكن العابرون - يأتون ويذهبون.

لا تمثل الأرض، بوصفها حقلاً للإرادة المشتركة، الصلات بين أولئك الذين يعيشون في الوقت نفسه فحسب، لكن أيضاً الوحدة بين الأجيال المقبلة. فتلي روابط الدم العادة التي هي ما يشكل أقوى صلة بين المعاصرين. وبالطريقة نفسها، فإن الذاكرة هي ما يبقى الأحياء والأموات معاً، حيث يبقى الموتى معروفين ومهابين ومكرمين. ويُربط المنزل بالقلب كمكان للذكريات العزيزة، ويجعل من الصعب فراقه، ويغري بالعودة أولئك القاطنين في أجزاء بعيدة بإثارته مشاعر الحنين والاشتياق إليه. فالمنزل هو المكان الذي عاش الأسلاف فيه ودفنوا، وهو حيث لا تزال أرواح الراحلين تحوم فوق الأسطح وحول الجدران لتحمي وترعى، لكن مع القدرة على الأمر بأن تبقى ذكراهم حية. إن لمكان كهذا أهمية خاصة ومعززة في العقول البسيطة والورعة. هذا الشعور موجود بالفعل في البيت والعائلة حتى حينما كانت الخيام تُحمل من مخيم إلى آخر وكانت الأرض تقدر بهداياها المجانية والجزيلة التي لا تتطلب الرجال لتسويتها فحسب؛ فهي تحمل الأشجار والنباتات والحيوانات المختبئة القابلة للصيد، وفي نهاية الأمر تقدم المرعى إلى الحيوانات الأليفة. لكن الشعور بالأرض ينمو أقوى كلما أصبح المنزل والمزرعة دائمين وبدا أنهما يتوحدان مع الأرض التي تحتوي، حين تُزرع، على الطاقة الحية والدم والعرق الحقيقيين المستثمرين فيها لأولئك الذين قضوا نحبهم، وتعلن شكرها وامتنانها لأولئك الذين يتمتعون بها الآن. إن الطابع الميتافيزيقي للعشيرة أو القبيلة، وحتى للقرية والسوق والبلدة، ملتصق بالأرض - إذا جاز التعبير - فهم يعيشون معها في اتحاد مشروع دائم أشبه برابطة الزواج. وتتوافق الأخلاقيات العرفية في هذه الحالة مع نمو العادة في الزواج.

في المعتقدات القديمة والأساطير، شُبِّهَ الزوج المحقق لواجبات الارتباط الشرعي بعمل المزارع الذي يحرق ويبذر. وشُبه الأطفال الذين يولدون من مثل هذا الارتباط بثمار هذا الحقل المزروع، بينما شُبه الأطفال غير الشرعيين بعيدان القصب التي تنمو في المستنقع. وبالتالي، فإن التقاليد الاجتماعية - إلى جانب قانون العرف المستند إليها - تهتم كثيرًا بتنظيم الزواج الحقيقي وتعزيزه وتقديسه (خصوصًا حيث يتطور إلى زواج أحادي نقي)، كما هي الحال مع تقسيم الحقول وحمايتها واستغلالها. وحيثما يرتبط هذان المجالان، تُنظَّم الحياة وامتيازات العائلات الفردية وأعضائها، جنبًا إلى جنب مع شؤون المهر والميراث التي ينظمها القانون العرفي. [وفي مثل هذا الوضع] إن أخلاقيتنا وأخلاقيات آبائنا وأعراف البلاد والشعب هي كلها الشيء نفسه. وتتصل هذه الافتراضات الأخلاقية العرفية أكثر بالممارسة مع الشعور والرأي؛ وعندما تُنتهك أو تُتجاوز، فإنها تفصح عن مشاعرها القوية من الألم والسخط في شكل مقابلة بين العمل والجزاء<sup>(3)</sup>. ويلاحظ بوضوح أنها كلما هُددت بالتغيير، زادت مناصرة الآراء لها قوة: آراء الكبار في مواجهة آراء الشباب؛ فالتقاليد والقانون العرفي هما ما يحكمان بشكل رئيس في جماعة القرية والريف المحيط بالقرى. هذه هي الإرادة العامة الجماعية الصحيحة، بينما يدير الأفراد الذين يلتزمون بها - من سادة أو خدم - حيواتهم في مجالاتهم وفقًا لأحكامها قدر الإمكان، مؤمنين أن عليهم القيام بذلك لأن الجميع يقوم به، ولأن آباءهم قاموا به. فهو صحيح لأنه كان كذلك دائمًا.

الوئام الاجتماعي والتقاليد الاجتماعية متضامنان ويعزز واحدتهما الآخر، لكن يمكن أن يدخل في صراع، وقد تتغير حدودهما بشكل كبير في علاقة بعضهما ببعض. إنهما يشتركان بالضرورة في حقيقة ارتباطهما بحفظ

(3) المصطلح المستخدم هنا هو Deed and Doom، وهو مصطلح توراتي (سفر إرميا، الأصحاح 17: 18) وفيه أن عمل الإنسان هو الذي يصنع قدره، أي إن الجزاء هو من جنس العمل. والمقصود هنا أن من يخالف التقاليد والأعراف يعاقب بمصير تؤدي إليه أفعاله المخالفة ذاتها. (المترجم)



السلام؛ ويسعيان في المقام الأول (بطريقة منفعة) إلى درء الأسباب الكثيرة للنزاع، وكذلك لتسوية الخلافات القائمة وللوفاق. إن الوئام الاجتماعي - باعتباره روح العائلات والمجموعات المترابطة - هو المسؤول أساسًا عن أولى هذه المهمات، والتقاليد الاجتماعية مسؤولة عن الثانية. في الدائرة المحلية المحدودة تميل أنواع المشاحنات والخلافات إلى الحدوث بسبب القرب الوثيق المستمر - خصوصًا حيث يكون المتنافسون على قدم المساواة في العمر والقوة والأهداف - لكنها تنتهي أيضًا بسرعة أكبر. ومع تغلب الأمزجة والعواطف، سرعان ما يندمون ويستغفرون، ويُخضعون بسهولة أكبر إلى رب الأسرة، وهو السلطان الطبيعي (الذي في هذه الحالة لا يقبل المعارضة إطلاقًا) الذي يوحد في ذاته تنوعًا من السلطات في شكل ملموس ومفهوم تمامًا.

مع الوقت قد تصبح هذه السلطات شيئًا رسميًا، يُتناقل بوصفه مجرد اتفاق رمزي، وقد تتوسع الدائرة بحيث تُستبدل بروابط القربى علاقات لا تزيد عن علاقات الجوار. وحينما يحدث هذا، فقد يصبح الخلاف أقل تواترًا، لكنه سيكون في المقابل أعمق وأكثر مرارة. وهو سينشأ من الغطرسة وحب السلطة والحيازة، ومن الكراهية والحسد والرغبة في الانتقام. في مثل هذه الحالات، لا بد من أن تؤدي سلطة المعايير التقليدية - التي تجسد الحقائق المؤكدة والتجارب المخزنة من الأسلاف - دورها في رأب الصدوع التي تنشأ من الانتهاكات أو التحديات التي تواجه الحقوق المعروفة للحرية أو الممتلكات أو الشرف. لكن قد يعمل الوفاق الاجتماعي والتقاليد الاجتماعية معًا أيضًا من أجل السلام بطريقة إيجابية، فيعززان العلاقات الفردية التي توجد بشكل طبيعي أو تستند إلى العادة، ويجعلان من الواجب على المرء أن يكون ودودًا ومفيدًا. إنهما يوفران تعبيرًا أكثر مباشرة عن روح الأسرة، تلك الوحدة وذاك الانسجام البدائيان والمثاليان للقلب والعقل، وتعبيرًا رمزيًا أكثر وضوحًا عن الأعراف، مستحضرين إياها بالنتيجة، ومحافظين على بقائها في آن. هذا هو معنى المهرجانات والاحتفالات وقيمتها التي توفر أشكالًا منظمة ومتناغمة لتقاسم الفرح والحزن، و- في ما يتعلق بالجماعة - لعبادة قوة إلهية عليا.

يسمح الوثام الاجتماعي بوجود نظام وانسجام - هو في أساس طبيعته ونواته الداخلية - يتطور بوصفه شكلاً ومضموناً للحياة الجماعية، حيث يفعل كل عضو ما هو صحيح بالنسبة إليه، ما يجب عليه أو ما هو ملزم به، كل منهم يتمتع بما هو له، وما يعتبر التمتع به أمراً صحيحاً وسليماً. هذا يعني أن الوفاق جزء من الطبيعة الحيوانية الغريزية للإنسان؛ لذلك يسبق كل ثقافة أو تاريخ الإنسان، ولا يحتاج في تطوره إلا إلى النمو من دون معوقات، الأمر الذي يتطلب ظروفًا خارجية مواتية لا أكثر؛ على الرغم من أنه قد يعتمد أيضًا - بالطبع - على الظروف التاريخية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الطابع الداخلي للتقاليد الاجتماعية لا يمكن فهمه إلا من حيث القدرات العقلية المتطورة التي يتسم بها البشر والعمل الذي يقومون به. فالتقاليد الاجتماعية تتطور بالاقتران بهذا العمل، ولا سيما - كما أوضحنا سابقًا - مع الزراعة، وتصبح أكثر اتساعًا كلما زادت ممارسة هذه الأعمال وغيرها من الفنون بمهارة وذكاء. هكذا، فإن كل ما يشبه الواجبات والامتيازات - والمسائل الأخرى من هذا النوع - في الجماعة الاعتيادية يجب أن ينبع من إجماع عام للسلطة والإرادة الطبيعية، متطور من خلال مهاراتها ونشاطها الخاص. وما دامت الجماعة نفسها أوجدت مجتمعةً مثل هذا النشاط، وما دامت تظهر القوة والإرادة لفعل ذلك من خلال مؤسساتها (أي من خلال اختلاف الحقوق والامتيازات بحسب العلاقة مع الكيان الكلي)، فإن إرادة المجتمع تشكل النظام السائد للأعراف والقانون (الوضعي). وبواسطة هذه الوسائل ترتبط الجماعة بالأفراد أو بالمجموعات الفردية بالطريقة نفسها التي يرتبط بها الكائن الحي بأنسجته وأعضائه. ويؤدي هذا إلى ظهور مفاهيم «المكانات الاجتماعية» و«الممتلكات» التي - كونها دائمة بل ووراثية في العائلات - تزيد وتؤكد اعتمادها على الكيان الكلي وامتيازاتها الخاصة<sup>(4)</sup>، لكن ذلك مشروط بالأفعال أحدهما ذلك على حساب الآخر. وفي ضوء الاحتمال والخطر المستمرين، أصبح المرؤوسون أكثر

(4) die Freiheit: بمعنى الامتياز، الحصانة، المطالبات الخاصة (كما في «حرية المدينة»).

«اعتمادية»، بينما تكتسب السلطات الحاكمة «الامتيازات»؛ إذ من الطبيعي أن يكون حتى للتابعين تأثير كبير في الكيان الكلي، كما ينبغي تحديد الحكام كأجزاء عضوية تخدم الكيان الكلي وتخضع لمشيئته.

هذه العلاقات والترتيبات كلها المتصلة بها، أيًا يكن مظهرها، هي قوانين عرفية تنتمي إلى القانون الوضعي، أي إنها جزء من الإرادة العامة ما دامت تمثل العرف والأخلاق العرفية. أما الشعب في بلد ما، بوصف أفراده ذواتًا وداعمين هذا القانون الوضعي، فهو ما سأسميه بالكومنولث؛ فالكومنولث هو الشعب المنظم بوصفه «شخصًا» أو «ذاتًا» محددة فردية قد تتعلق بأفرادها أو أعضائها بمجموعة متنوعة من الطرائق الممكنة. ويمثل وجود الكومنولث بالنسبة إلى هؤلاء الناس مؤسسة من مؤسسات القانون الطبيعي، لكن قد يفضي فعل إنشائه بالتحديد إلى اعتباره مخترقًا لمجال القانون الوضعي أيضًا، ذلك أن كل ترابط لتشكيل كيان مستقل يعتمد على تفاهم متبادل - بينما الحقيقة أنه موجود بالفعل في الذاكرة المشتركة واللغة اللتين تتمنيانه واقعا سيكولوجيًا موضوعيًا بالنسبة إلى معظم الناس. وبالمثل، فإن الاتصال العضوي البدائي بين البشر - الذي يحفظ بفعل الوفاق الاجتماعي - يتطور عند مستوى معين وفي ظل ظروف معينة إلى فكرة وجوهر الكومنولث. لا يمكن أن ينشأ هذا بفعل القانون الأخلاقي، إذ إن مجرد وجود قانون أخلاقي يتطلب وجود الكومنولث بالفعل بشكل سابق له.

يجب علينا الآن أن نحدد أي الخصائص والصفات في ترتيبات أو دستور الكومنولث هي أساسية وضرورية و(بالمعنى الأدق للمصطلح) و«طبيعية» بالنسبة إليه، وأيها عرضيًا ومصاغًا بشكل اصطناعي، وبالتالي قابلاً للتغيير. نعرض في ما يأتي الأنواع التالية التي تتبادر إلى الذهن. (1) الكومنولث الأبوي (Patriarchal Commonwealth): حيث المؤسسة الأساسية للملكية المشتركة من الأراضي موجودة، لكنها ليست ضرورية كليًا بعد. (2) كومونلث الريف (Rural Commonwealth): حيث هذا الأساس موجود وضروري كليًا. (3) كومونلث البلدة (Town Commonwealth): حيث لا تزال الملكية المشتركة موجودة، لكنها ما عادت ضرورية بشكل مطلق. يمكن أن تعبر هذه المصطلحات جزئيًا عن

الطبيعة السائلة ومتعددة الجوانب للترتيبات التي تغطيها. إن كلاً من الأسرة والقرية والبلدة - ويمكن أن يكون كل منها كومنولث - هو نموذج أولي أيضاً للمجموعات الكبيرة التي قد يعيش وينمو ضمنها. إن الأسرة المعزولة هي الأبعد عن شخصية الكومنولث المستقل، بينما البلدة المنفصلة هي الأقرب. هكذا يمكننا أن نتصور أن منطقة عامة واسعة للغاية يمكن أن ترى نفسها كومنولثاً أحياناً متجانساً إثنياً، ويمكن أن يشمل الكثير من الجوارات الريفية أو القروية المحدودة، والتي من شأن عدد قليل جداً منها أن ينمو في نهاية الأمر إلى مناطق حضرية محصورة بشكل ضيق. هذه هي الطريقة التي ننظر بها إلى منطقة كاملة، تنقسم إلى مقاطعات أو مناطق قبلية كبيرة تنقسم بدورها إلى مزارع ريفية وقرى وبلدات. لا تحتوي البلدة على «كومنولثات» عدة ضمن ذاتها - إلا إذا كانت مكونة من عدد من القرى - لكنها تنقسم إلى شركات وأسر أو في نهاية الأمر إلى أفراد. وفي الوقت نفسه قد تكون هناك أقاليم وقرى وبلدات تنتمي مباشرة إلى المملكة ونظامها القانوني، وقد تكون هناك مؤسسات [دينية] وشركات تقع مباشرة تحت حكم مقاطعة معينة وسلطة القانون المحلي لتلك المقاطعة.

## (25)

ترتبط فكرة الكومنولث بفكرة الجماعة بالطريقة التي يرتبط فيها «الحيوان» (zoon) بـ «النبات» (phyton). تتجسد الفكرة العامة للكائن الحي بشكل أكثر بساطة من خلال النباتات، وبشكل أكثر تطوراً من خلال الحيوانات. بالطريقة نفسها تُتناقل فكرة وجود هيئة اجتماعية بشكل أكثر بساطة من خلال مصطلح الجماعة، لكن بشكل أكثر كمالاً من خلال مصطلح الكومنولث. تركز جماعة الأسرة كلياً على نفسها وتنشط بالنسبة إلى نفسها، تماماً كما تمارس النبتة حياتها بمجرد الوجود والتغذي والانتشار. على النقيض من ذلك، إن الكومنولث أشبه بحيوان، وفي الحيوان ثمة أعضاء متطورة خصيصاً، توجه إلى الخارج لأغراض الدفاع والصيد والإخضاع. إنه يقاتل دائماً، لكنه يقاتل من أجل الحفاظ على وظائفه الأساسية الجسدية أو «الإنبائية». يزود الجهازان العصبي والعضلي الحيوان بإدراك وحركة متناسقتين، ومعادلهما ضمن الكومنولث هو الجيش؛

إذ من عديد الوحدات، يُرسل بعضهم مسبقًا فيصيح من المهرة في استطلاع الصديق أو العدو، والغنائم أو المخاطر. فيتطور هؤلاء إلى قادة ويوصلون الإشارات التي يلتقطونها إلى الآخرين. بالتالي، فإن سلطان القيادة يكون فاعلاً في كل دائرة. إن أعلى سلطان من هذا النوع هو الملك الذي يكون متميزاً بشكل واضح تقريباً عن الباقين. ويبقى كل من الكومولث والجيش في مستوى منخفض التطور ما دام الشعب أو القبيلة بكاملها من البدو وعلى استعداد دائم للقتال أو الإغارة؛ وحدهم الرجال يمكنهم أن يكونوا محاربين ويتكون الجيش السليم من الذكور البالغين، وينبغي استكمالهم من الأولاد الذين تخلفوا عن الركب. لذلك، فإن قوته تعتمد إلى حد كبير على قدرة النساء على حمل الأطفال الذكور الأقوياء وتربيتهم. فالكومولث ليس الجيش وحده، بل نظام العائلات والعشائر والجماعات بكامله؛ لكن الجيش يتصرف نيابة عنه بوصفه قوة موحدة موجهة نحو العالم الخارجي ومتفاعلة معه.

تتميز الجمعية المنظمة من الرجال باعتبارها مجموعة قائدة صانعة قرار الحشد الأساس للبالغين العقلانيين (الذين يشكلون باعتبارهم «الشعب» وحدة طبيعية تستثني الأطفال وكبار السن والأجانب والخدم، لكنها تشمل النساء). تتمتع الجمعية بمزاياها وامتيازاتها فحسب لأنها جمعية القادرين على حمل السلاح، وعلى هذا النحو يمكن أن تطيح تمامًا تلك المجموعة الأكبر والأكثر أساسية وتستبدلها. ويُنظّم كل من أقسامها حول زعيم أو قائد لها، وتلتف المجموعات كافة حول زعيمها المشترك - الأمير أو الملك - أكان رجلاً مختاراً بالانتخاب أم مقدراً دوره بواسطة التقاليد والمعتقد الديني. إن هذا العنصر الوراثي هو ما يعلن أنه العنصر الضروري من خلال الشعور الجمعي لمجموعة القريبى، حيث لا تقوم الانتخابات إلا بتأكيد التقليد أو التزويد بديل عند انتهاء سلالة الوارثين أو امحاء التقليد. وكلما قل انفتاح الخيارات على الاختيار الحر<sup>(5)</sup> زادت الحاجة إلى عون وإلهام إلهيين لنجاحها تمامًا كما

(5) Je weniger aber die Wahl als willkürliche gedacht wird: أي إن الاختيار الحر لقائد من طريق

أتباعه يكون «اختيارياً»، بينما الاختيار الإلهي أو سحب القرعة هو عكس الاختياري تمامًا.

يحدث عند سحب القرعة الذي يتضمن التفويض في الاختيار إلى القدر أو إلى قوة غير مرئية. تعيش هذه الأفكار ما دام ثمة شعور بالوحدة الموضوعية يحميها بشكل فاعل من التدمير من خلال الوعي الذاتي من جانب أولئك الذين يحملونها. تتمثل هذه الوحدة بأكثر أشكالها كمالاً في توافق وإجماع الحشد، ثم من خلال النقاشات والقرارات المشتركة للزعماء، وأخيراً بالإرادة الحاسمة الفردية للأمير. وينبغي أن تكون هذه القوى منسقة من أجل تحقيق العمل متضافرة. ويكون هذا غير وارد وصعب التحقيق إذا لم يكن لديهم قواعد ملزمة مألوفة وموثوقة مستقلة عن أي قرارات خاصة قد يتخذونها. وبالتالي، فلا يمكن أي من هذه الأعضاء - ولا كلها مجتمعة، مهما تكن متحدة ظاهراً أو باطناً - أن «يصنع» العدالة، بل يمكنه اكتشافها فحسب. فهم جميعها تحت ظل القانون لا فوقه.

(26)

ينبغي أن يتكوّن الجيش الذي يوجد للدفاع عن الأرض أو احتلالها من رجال لهم حصّة مباشرة في ملكية الأرض، إذ إن رجالاً كهؤلاء هم وحدهم من يمتلكون بشكل طبيعي رغبة قوية في المحاربة لأجلها ويشعرون بواجب القيام بذلك. وفي أي حال، فإن الزراعة هي ما يجعل من الأرض قيّمة قبل كل شيء. وقد تنخرط الجماعة المحاربة في الصراعات الجسيمة أو في البطولات فحسب، أو قد تطبق القالب الفكري ذاته على الحرب ضد عالم الحيوان في العصر القديم للسعي خلف الصيد؛ لكن أناساً كهؤلاء لا يتلاءمون مع تسخير أنفسهم لعمل إدارة مزرعة الأسرة وحرثها وبنائها وحصادها. وحيث يكون القتال عموماً ضرورة أو عادة، فإن العمل في الحقول وتنمية المخزونات يُتركان للنساء والخدم. لكن في أوقات الاستقرار حين يكون كومولث شعب بكامله منتشرًا على مساحة واسعة، فمن الضروري حماية حدود الحقل؛ وينتج عن ذلك في النهاية أن الجنود المدججين بالأسلحة الثقيلة يصبحون وحدة الجيش النظامية، على الرغم من أن عددهم سيكون أقل بكثير. ومن ثم تشكل طبقة خاصة من المحاربين من الرجال الذين كانوا في السابق قادة مجموعات

جزئية أكبر أو أصغر. وبما أن هذه الطبقة توحد لوردات معظم السلالات القديمة من خلال السلالات الأكثر مباشرة لأجداد القبيلة، فهي تُعرّف بطبقة النبلاء (Order of Nobility)، وهذا هو الاسم الذي يطلق عليها.

تمتع طبقة النبلاء بامتيازات وحرريات بمعنى خاص موسع، أي في ما يتعلق بالمدى بكامله، أو - بمعنى أكثر محدودية - بالمنطقة التي تدعى إلى حمايتها أو حتى توسيعها. ومقارنة بالنبلاء، فإن حرية عامة الشعب تكون أكثر تقييداً ما لم يبقوا أنفسهم راغبين وقادرين على خدمة الجيش أو إرسال أبدال ملائمة إليه، أو إذا كانوا ينتمون إلى كومنولث أصغر يبقى حرّاً من هذه الالتزامات ولا يحتاج إلا إلى إثبات ارتباطه بالمدى الأكبر من خلال الخدمات المادية للحاكم. يمكن النبلاء جزئياً إدارة ملكيتهم الخاصة التي تكون في هذه الحالة مساوية لملكية القرويين، أو - ما هو أكثر شيوعاً بكثير - يديرونها من خلال طبقة من الألقان المستقلين كلياً، الذين يجندون أصلاً من شعب أخضعوه أو من الأجانب المهاجرين أو من أبناء الأحرار، خصوصاً أبناءهم غير الشرعيين. وإن لم يكن ذلك كافياً، يحصل النبلاء على المأكل ومتطلبات الحياة من خلال التبرعات والضرائب والخدمات من المزارعين الذين يعيشون حول قلاعهم. وعلى الرغم من أن هذه الممارسات تفرض عُرفاً، يمكن اعتبار هذه التبرعات طوعية ما دامت الجماعات القروية تعتبر المالكة الشرعية لأرضها المشتركة وفق تقليد مقدس طويل الأمد. يعتبر البارون أو الفارس لوردًا إقطاعياً على الفلاحين بالمعنى السياسي (أي في ما يتعلق بالكومنولث) لكنه بالمعنى الاقتصادي (أي بمعنى الجماعة الأبوية الأصلية التي ينبغي أن تشكل أساس كل كومنولث) تابع لهم، إذ إنه يكون في علاقته بهم معتمداً على إرادتهم الخيرة ويحافظ على نفسه من خلالهم كي يستطيع التصرف بوصفه أداة للجماعة وخداماً لها.

(27)

يشكل كل كومنولث منطقة تتألف من عدد من الأراضي والقرى والبلدات، أو يمكن أن تكون مقسمة إلى كونفدرالية بين مناطق كهذه. إن كلاً من تلك المناطق الأصغر - إذا ما استقرت بقوة على أرضها وأصبحت قادرة على الدفاع

عن نفسها - من شأنها أن تصبح كومونولث في ذاتها. وإذا نجحت في ذلك - ولم تكن بدورها تتألف من كومونولثات صغرى - فإنها توفر أفضل وأعمق تعبير عن الكومونولث. عندما يعيش الناس على مقربة من بعضهم، ولا يكون ثمة احتمال لتهديد ذلك النوع من الاحتكاكات الداخلية التي قد تنشأ بين عصابات مسلحة مستقلة، فبإمكانهم أن يكونوا بمنزلة جمعية عسكرية مؤثرة، وبالتالي هيئة قضائية كفوءة أيضًا. بهذا المعنى تكون المدينة التي تهيمن على منطقة معينة هي التجسيد لفكرة الكومونولث، بل قد تكون الكومونولث الحقيقي الوحيد - كمثل «بوليس» الحضارة الهيلينية - الذي يشارك في تأسيس أي كومونولث أعلى بوصفه عضوًا في اتحاد كونفدرالي فحسب. قد تعتبر فكرة الكومونولث الأعلى فكرة أصلية وموحية يمكن أن توجد بواسطة الخيال البصري الخلاق الموجود في الأساطير، أو - كالمدينة الحرة في الثقافة الجرمانية - ويمكن النظر إليه باعتباره جزءًا لا يتجزأ من مقاطعة أو إمبراطورية، حيث يبرز متميزًا من باقي البلاد بسبب ثروته وقوته فيأخذ مكانه بوصفه جزءًا من مكونات الكونفدرالية - جنبًا إلى جنب مع المدن الأخرى المشابهة - بطريقة مماثلة لطريقة مدينة بوليس الإغريقية. لكن في هذه الحالة، فإن الطابع البدهي والمتسامي للعلاقة قادر على إنقاذها من أن تصبح مجرد وحدة من نوع اصطناعي مجرد<sup>(6)</sup>.

يربط النوع نفسه من العلاقة الذي يربط البلدة بكونفدراليتها البلدة بالمواطن الفرد بوصفه رجلًا حرًا قادرًا على حمل السلاح. إن المواطنين بوصفهم كلاً يرون الكومونولث المدني من صنعهم، منتجًا لفنهم ومهاراتهم. وينالون بفضله حريتهم وملكيتهم وشرفهم. ومع ذلك، فإن وجوده يعتمد على «إراداتهم العقلية» المتضافرة<sup>(7)</sup>، على الرغم من أن وجوده قد يكون نتاجًا حتميًا وغير مقصود لتلك الإرادات، يبنى لا على حقيقة أنها قد تتفق عرضًا في أي لحظة زمنية فحسب، بل على وحدة أساسية للكومونولث تستمر عبر الأجيال.

(6) قد تكون ثمة إشارة ضمنية هنا إلى آراء تونيز بشأن الهوية الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر، على الرغم من أن الفقرة تتعلق بشكل مباشر بالمدن الحرة في أواخر العصور الوسطى.

(7) vernünftige Willen: تمييزًا عن العقلانية المجردة في Kürwille.



تمثل إرادة الكومنولث، عادة في جمعيته بواسطة رجل واحد (الأمير)، من خلال عدد من الأشخاص (النبلاء وكبار السن)، ومن خلال كثرة (العامّة، الشعب) ضمن وفاق في ما بينها. ويكون الملك في الكومنولث الأبوي الواسع الملك هو صاحب الأولوية، أما في السياق الريفي الأكثر محدودية فتكون الأولوية لطبقة النبلاء، أما في أكثر البيئات محدودية وهي البلدة فتكون للشعب. يمثل الملك في الأصل الرأس أو الدماغ ضمن الرأس، وطبقة النبلاء هي العقد العصبية للحبل الشوكي، ويمكن اعتبار الشعب مراكز الجهاز العصبي الودي<sup>(8)</sup>. لكن في نهاية الأمر، يسيطر الشعب باعتباره السلطة الفكرية المهيمنة، مثل الدماغ في جسم يمارس الإدراك والإرادة. إنهم أقدر على القيام بذلك من المجموعات الأخرى، لأنهم يواجهون مشكلات أكثر خطورة من خلال الاختلاط الحر والمتكرر ويشحذون ذكاهم باستمرار من خلال التعلم من الخبرة العملية. ويزيد ذلك من إمكان إنتاجهم الفكر السياسي والثقافي الأعظم والأرقى.

لكن العظمة الكاملة للكومنولث تبقى فوق الجميع بتعاون هذه الأجهزة الثلاثة، على الرغم مما يبدو من أن أحدهم قد يرقى فيما يدوي الآخر. بالطبع اكتسبت «عامّة الناس» في الآونة الأخيرة معنى أحدث وأكثر تخصصاً بوصفهم فئة أو رتبة معينة<sup>(9)</sup>، لكنها قد تحفظ دورها الشامل الأقدم في التمثيل الجلي للكومنولث بأسره، الذي تنشأ عنه مراكز أخرى للسلطة التمثيلية وتعتمد عليه. لذا، فإن الشعب يتكوّن من جميع الذين يعيشون معاً بطريقة ما في الجماعة، ويشمل ذلك النساء والأطفال وكبار السن والتابعين والخدم بوصفهم جزءاً لا يتجزأ. وتبقى الجماعة، على الرغم من أن مظهرها قد يتغير باستمرار.

## (28)

يستنتج من مناقشاتنا السابقة أن كل شركة أو رابطة من البشر يمكن اعتبارها نوعاً من الكائنات الحية أو مخلوقاً عضوياً ونوعاً من الأدوات أو الآلات في آن.

(8) أي الجهاز الذي ينظم الانعكاسات العصبية مقابلًا للاستجابات المخية.

(9) ein koordinierter Faktor: حرفياً، مجموع مكون من أجزاء متساوية.

إذ إن جوهر هذه الأشياء في الواقع هو ببساطة إما الإرادة المشتركة المستمرة من النوع «الطبيعي» أو «الأساسي» وإما الإرادة المشتركة المبنية اصطناعيًا من النوع «الاختياري» أو «العقلاني»؛ يجب أن يفهم كلاهما على أنه توحيدي لا تعددي. إذا استخدمنا مصطلح الزمالة للمفهوم الأول (علاقة «جماعية») والرابطة للثاني (علاقة «مجتمعية»)، فحيث لا بد من تصوير الزمالة على أنها نتاج طبيعي، ولا يمكن فهمها إلا من خلال أصولها والطريقة التي تطورت بها، وينطبق هذا أيضًا على مفهوم الكومنولث. أما الرابطة - من ناحية أخرى - فهي ترتيب يُفكر به أو يُخترع بوعي، يساعد صانعيه في التعبير عن إرادتهم العقلانية المشتركة ضمن أي منحى يختارونه. في هذه الحالة الأخيرة تكمن مهمتنا الرئيسية في تحري الغاية التي تحكم دوافع الإرادة العقلانية ووسائلها. ومن ثم يمكن تطبيق المصطلح على مفهوم الدولة، باعتبارها التجسيد الأكثر عمومية وشمولاً للرابطة «المجتمعية».

ينشأ الجوهر النفسي أو الميتافيزيقي للزمالة أو المجموعة التعاونية - وبالتالي للكومنولث - من إرادة الوجود، أي أن يكون له حياة خاصة به وأن يحافظ على أعضائه لفترة غير محددة. لذلك يمكن دائمًا تتبعه ارتجاعًا إلى التعاضد الأصلي للإرادة الطبيعية، وهو ما سمّيته الوفاق أو التفاهم المتبادلين. أيًا كانت الطرق التي تطورت بها الزمالة من أصولها، فإن النواة الداخلية لها متناسبة دائمًا مع القوة التي تحافظ بها على [نضالها من أجل] وجودها. هذه النواة الداخلية - في شكل الأعراف والتقاليد والقوانين - تمتلك الصلاحية المطلقة والأبدية بالنسبة إلى أعضائها، فهم يستمدون قوانينهم الخاصة منها للاستخدام سواء في علاقاتهم في ما بينهم أو بالزمالة نفسها بوصفها كائنًا تشاركيًا لا يمكنه تغيير إرادته المقررة بشكل اختياري. إضافة إلى ذلك، يجب تصور مدى نشاط الزمالة بكاملها على أنه موجود بشكل سابق لكل إرادة فردية، وأنه يشملها كلها. وبالتالي، فإن حرية الشعب وملكيته لا توجدان إلا بوصفها أنواعًا من حرية وملكية الكومنولث. ويُحدّد ضمن المجتمع الأوسع وينظم حقل كل زمالة بشكل أكبر من خلال الزمالات الأسبق والأعلى التي تكون عضوًا فيها. أما أعلى الجميع فهو كومنولث يجب تصوره على أنه يشمل

البشرية جمعاء. كان هذا هو المفهوم المثالي للكنيسة والمملكة العالمية للعالم الروحي. إن هذا المثال أبدي، ويمكنه من خلال الوعي المعزز الذي تهذب به المعرفة أن يعود إلى الحياة مجددًا، بل وربما يستطيع ذلك بالفعل<sup>(10)</sup>.

على العكس من ذلك، تعتمد كل رابطة على مجموعة من القواعد المتفق عليها بين أعضائها. تشكل هذه المجموعة من القواعد الاتفاق الذي يهب الحياة لـ «الشخص» الوهمي للرابطة؛ وتسمى «الأنظمة الأساسية» أو «مبادئ الرابطة». تمنح الأنظمة الأساسية الرابطة عقلًا وإرادة من خلال تسمية هيئة تمثيلية معينة، أي إنها تمنحها هدفًا ينبغي أن يكون غاية تتفق عليها الأطراف المتعاقدة. كما أنها توفر الوسائل لمتابعة هذه الغاية أو تحقيقها، وهي الوسائل التي تنبغي المساهمة بها من خلال الأعضاء. وتمثل هذه الوسائل جزئيًا الحقوق المتعلقة بأفعال معينة من خلال الأشخاص الأفراد الذين يمكن للرابطة أو يحق لها ممارسة السيطرة عليهم بصورة قانونية (تمامًا كما يمارس كل فرد في مجاله السيطرة على نفسه). هذه الحقوق هي بالتالي مقومات الحرية، لكنها أيضًا حقوق في إجبار المرء على أن يفعل شيئًا ما. لقد رأينا بالفعل كيف تنتج حقوق كهذه من كل التزام؛ لكن الرابطة بطبيعتها ليست أكثر قدرة على ممارسة هذا الإكراه من الإنسان بمفرده؛ إذ لا يمكنها التصرف إلا من خلال ممثلها، أكان فردًا أو جمعية من نوع ما. إذا كان هذا الممثل فردًا، فإنه يكون في الموقف نفسه لمن يحاول فرض شيء باسمه. أما الجمعية فيمكنها بالتأكيد أن تشكل قرارات بوصفها هيئة، لكنها عمليًا تتشظى إلى عدد من الأفراد ينبغي دفعهم إلى فعل ما تشاء الجمعية أو إجبارهم، إذ إنها في ذاتها غير قادرة على الفعل. ومن غير المؤكد أن الأغلبية نفسها - باعتبارها تجمعًا للأفراد - قادرة على فرض إرادة الجمعية بشكل تضامني. ومن أجل فرض إرادتها، يجب أن تمتلك الرابطة تحت تصرفها - كأى شخص آخر -

---

(10) قد تكون إشارة إلى الآراء الدينية لأوغست كونت، لكن اهتمام تونيز الديني الأساس كان منصبًا على «ديانة روح قدس» جديدة، مستمدة غالبًا من نبوءات يواكيم فيورييه. يُنظر: Raymund Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Leipzig: Felix Meiner, 1922), pp. 237-238.

تفوقًا للقوة البشرية التي توظف وسائل أخرى سوى الإكراه. لا يمكن أن يتحقق ذلك في «المجتمع» إلا باكتساب هذه القوى من خلال تعاقد ما. لذا يجب أن يمتلك «شخص» الرابطة تحت إمرته إمدادات كافية من الوسائل العالمية للشراء في شكل نقود. وحتى في ذلك الحين تعتمد ممارسة الإكراه على شرط واحد رئيس ألا وهو تعاون المجتمع كله، في الأقل بمعنى سلبي. ولا يمكن ممارسة الإكراه بأسلوب آمن ومشروع إلا حين لا يرغب أحد أو يقتنع بمساعدة الشخص المكره في مقاومته، أو إذا كان عدد المقاومين قليلًا جدًا مقارنة بقوى الإكراه، حيث تهزم المجموعة المتمردة بكل تأكيد ونجاح باعتبارها «المذنب» الأصلي.

ينخرط المجتمع في كل عقد أو تبادل، في كلا الجانبين الاقتصادي (لضمان صحته) والقانوني (لضمان فعاليته الملزمة)، وبواسطة حياده يجعل المقاومة مستحيلة حتى لو كان داعموها هم السلطة المتفوقة. لكن لا علاقة لذلك بشكل فاعل بتفوق فرد على آخر في الحالة العادية، لأن أي فرد يمتلك القوة الكافية لمعارضة أي آخر<sup>(11)</sup>. يجب على المعارض بالتالي تأمين الدعم لنفسه. وهذا يعني أن أي رابطة تدخل في صراع مع أشخاص حقيقيين ستكون عاجزة إن لم يكن لديها ثروة أو دخل، أي - في المجتمع المتطور - إن لم يكن لديها مال. ويجب أن يُعطى المال أو يمنح للرابطة مقدمًا، ويجب أن تكون لها حرية التصرف فيه بأي شكل تختاره. بهذه الطريقة تصبح الرابطة قادرة على نشر الموارد البشرية أيضًا. وقد تحتاج إليها في أي حال لأهداف أخرى إضافة إلى الإكراه الداخلي أو الخارجي، وربما لتلك الأهداف التي تنشأ من هدفها الرئيس في إدارة عمل تجاري فحسب.

يطلق على الشكل الذي تشرح فيه الرابطة لتابعيها الأساس العقلاني لمقاصدها الأساسية بالسرعة أو «قواعد الرابطة». إن تنفيذ هذه القواعد بوصفها معايير ملزمة لهم هو نظريًا جزء من الخدمات التي يُدفع للتابعين في مقابلها.

---

Thomas Hobbes, *Leviathan; Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth* (11) *Ecclesiastical and Civil*, Sir William Molesworth (ed.), 11 vols. (London: [n. pb.], 1839-1845), chap. xiii, p. 110.

ليس من الضروري أن ينظر إلى القواعد نفسها على أنها ملزمة، بل هي أشبه بما يعادل شيئاً معروضاً في لحظة التبادل. يجوز للفرد أيضاً التعبير عن أمانيه وتنفيذها من خلال إعطاء أوامر عامة بهذه الطريقة وتنفيذها. إن كل مدير هو «مشرع» لو كي له أو ممثله، لكن الطابع المعلن رسمياً للسرعة هو أكثر ملاءمة لـ [أي] رابطة، إذ حتى حين تمثل من خلال مجلس، فإنها تحتاج إلى إجراء محدد منصوص في الأنظمة الأساسية لإعطاء الشكل العام لأمانيتها والتحقق من صحة قراراتها. لهذا السبب، فإن صيغة عامة جداً [للقواعد] هي الأكثر شيوعاً، ما يسمح بالاستخدام الأكفأ للوقت وترك التطبيق على حالات فردية ومجموعات من الحالات ليتعامل معه الأشخاص المعنيون.

(29)

إن للدولة طابعاً ثنائياً هجيناً. فهي أولاً وقبل كل شيء الشكل الأشمل لرابطة جماعية، وجدت افتراضياً وتوجد بهدف حماية حرية وملكية الخاضعين لها، وبالتالي بهدف تمثيل القانون الطبيعي المبني على أساس صحة العقود وفرضه. فهي بالتالي شخص وهمي أو مصطنع، كأى رابطة أخرى من صنع الإنسان، وعلى هذا النحو فهي تتساوى بموجب نظام القانون مع الأشخاص الآخرين. ثمة قانون طبيعي يحكم العلاقات بينها وبين الفرد، وهي العلاقة نفسها بين كل مدير ووكيله. وهذا القانون هو فوق الدولة، لأنه إرادة المجتمع وقانون طبيعي متجسد في العرف؛ فدستور الدولة بكامله - الذي تمنح من خلاله تعبيراً صالحاً لإرادتها - هو جزء من ذلك القانون. وكمثل أي قانون، قد يتسبب هذا القانون في نزاعات، وبالتالي يمكن تعيين شخص خاص أو منصب بهدف تسوية المسألة واعتراف الأطراف المتعاقدة به (من خلال الدولة من جهة، والفرد - أي من خلال المجتمع - من جهة أخرى). يطلب من هذه الهيئة القضائية ألا تعترف بأي قانون آخر، إذ يفترض بإرادتها ألا تكون إلا الحقيقة العلمية المتصلة بماهية القانون، وعملها ليس إلا النطق بالحكم. بالتالي، فإنها لا تملك حق الإكراه ولا سلطته، وهي في ذلك أقل حتى من أي فرد آخر بعينه. إنها تمثل العقلانية الاجتماعية البحتة في أقصى درجاتها، ولهذا السبب بالذات

هي مجردة من أي قوى أخرى. وعلى العكس من ذلك، فإن الدولة قوة مطلقة (تحديدًا وفق تعريفها القانوني) تمتلك حقوق الإكراه الطبيعية وتمثلها. كما تحتاج الدولة نفسها إلى الاعتراف بالقانون كي تمارس الإكراه. ولأنها تجعل من القانون الطبيعي أداؤها، فهي تستوعبه في إرادتها الخاصة وترجمه. يمكن أن تغير الدولة أيضًا كل ما هو تحت سيطرتها، لا من الناحية العملية فحسب، لكن عليها أن تكون قادرة على القيام بذلك وفقًا للقانون. بهذه الطريقة يمكنها أن تحول القواعد - التي تترجمها - إلى أنظمة ملزمة قانونًا لرعاياها. إن عرض الدولة لماهية القانون، يرقى بالنسبة إلى رعاياها إلى إعلان ما يجب أن يكون القانون عليه مع العواقب القانونية العملية. بهذا المعنى يمكن الدولة أن تصنع القانون كما تشاء<sup>(12)</sup> بأمر قضاتها بالاسترشاد به وموظفيها بتنفيذه. إن الامتداد غير المحدود لهذه السلطة التشريعية، أو إبدال القانون الطبيعي والعرف بمنطق الدولة أو السياسة، قد يلقي معارضة من المجتمع بوصفه مجموع الأفراد المصرين على حقوقهم الخاصة (المجتمع بهذا المعنى هو كما كان خارج الدولة وتحتها). في هذه الحالة لا يكون القرار القانوني ممكنًا إلا بنوع التحكيم المشار إليه أعلاه.

لكن ثمة جانبًا ثانيًا للمسألة هو أن الدولة هي المجتمع نفسه، أو في الأقل تجسد العقلانية الاجتماعية التي تنطوي عليها فكرة المجتمع بوصفه موضوعًا مفردًا عقليًا شاملًا للجميع. هذا هو المجتمع بوصفه وحدة داخلية، لا شخصًا معينًا يختلف عن الأشخاص الآخرين ويوجد إلى جانبهم، لكن باعتباره الشخص المطلق الذي يستقي منه جميع الأشخاص الآخرين وجودهم كله. بهذا المعنى لا يوجد قانون يعارض قانون الدولة، أي إن قانون «السياسة» هو قانون الطبيعة. لا يمكننا أن نتصور أي محكمة أعلى تنطق بحكم بين الدولة والمجتمع، لأنه يتحتم عليها - كما الدولة نفسها - أن تكون نتاجًا للمجتمع. وتصبح السلطة القضائية بكاملها معتمدة على الدولة وموجودة بهدف إدارة قوانين الدولة؛ إذ لا يمكن الادعاء أن المجتمع قادر على ممارسة إرادة عامة

(12) Beliebigs: «وفق معتتها».

بمعزل عن الدولة، أو - إذا كانت كذلك - فإنه سيكون إلى الدرجة التي يعترف فيها المجتمع بإرادة الدولة على أنها إرادته الخاصة فحسب<sup>(13)</sup>.

يتحول النظام الطبيعي باتجاه تحديد [موقف] الأفراد بطريقة إيجابية أكثر من كونها سلبية بحتة. تمنح الدولة بعضهم سلطاناً ملزماً يسمح لهم بتمريرها، حتى يشارك في نهاية المطاف كل شخص في إرادة الدولة من خلال كونه معتمداً بشكل غير مباشر عليها. وجدت هذه الفكرة على نطاق محدود في نظام الإدارة العامة. ولو أنها طبقت في جميع المجالات لأصبح الإنتاج الكامل للسلع جزءاً من الإدارة العامة؛ وهذا - من الناحية النظرية في الأقل - شكل ممكن من الاشتراكية (المزعومة). يمكن تصور هذا من دون الحاجة إلى إزالة التقسيم الأساس بين الطبقات الاجتماعية: تصبح الدولة اثتلاً للأرستقراطيين الذين استبعدوا جميع المنافسين، ويستمر الإنتاج في أن يصب في مصلحتهم. وفي التقسيم الدولي للعمل الذي تنظمه السوق العالمية، يستمر الجسم الموحد من الأرستقراطيين بالعمل بوصفهم منتجين وبائعين للإنتاج الإجمالي. وعلى الرغم من أن وسائل الإنتاج ملك للدولة، فإن الأرستقراطيين بوصفهم الفاعلين والمنظمين الرسميين للعمل سيقون هم مالكي كل فائض للقيمة لم يُستخدم في تجديد السلع الرأسمالية. لكن ما إن يمتد مجتمع السوق متجاوزاً كل الحدود وتنشأ دولة عالمية، فإن إنتاج السلع سيصل إلى نهايته، ومعه الأرضية المشروعة للربح «المشروع» (Entrepreneurial) أو التجاري والأشكال الأخرى لفائض القيمة. ومن الممكن حينئذ - كما في السابق - للطبقات العليا الاستيلاء على البضائع التي تنتجها الطبقات الدنيا ما دامت هذه الطبقات تمثل الدولة فحسب، ويكون ذلك باسم الدولة. ويمكنهم بالمثل - باسم الدولة - أن يوزعوا في ما بينهم تلك الحصة من إجمالي الناتج التي لا تكون مطلوبة للحفاظ العمال.

إن جذور القانون في العقلانية الاقتصادية تغدو أكثر وضوحاً بمجرد أن

---

(13) يبدو أن هناك سطرًا محذوفًا هنا في طبعة عام 1935، لذلك اعتمدنا في ترجمة هذا الجزء على نص طبعة عام 1887.

يبتلع القانون العام والتشريعي كل القانون التعاقدى المجتمعي والخاص. هذا الأساس العقلاني موجود دائماً، لكن لا يمكن استيعابه تمامًا إلا حين نصل إلى اعتبار القانون الطبيعي شخصاً اعتبارياً اصطناعياً بالكامل قادراً على الاختيار العقلاني المستمر. وحتى وفقاً للمقاربة الأولى، حيث ينظر إلى الدولة على أنها مجرد وكيل عن المجتمع، نجد أن الانطباع الذي يشكله نشاط تجار السلع - في أن القانون الطبيعي متجذر في المقام الأول في الممارسة لا السياسة - هو انطباع زائف. بالمثل يبدو أن بيع المرء قوة عمله يحوله إلى سلعة: لكن في الحقيقة، الإرادة العقلانية لجميع بائعي السلع الحقيقية [أي نظام «المجتمع» بأكمله] هي ما يقوم حقاً بتحويل القانون الطبيعي بهذه الطريقة. فالدولة هي بالتالي مؤسسة رأسمالية، وتبقى كذلك ما دامت تعرّف نفسها من خلال مجتمع السوق. وإذا جعلت الطبقة العاملة من نفسها وكيلاً لإرادة الدولة بهدف تدمير الإنتاج الرأسمالي، فإنها بالتالي تزول من الوجود. ويستنتج من هذا أن الطموحات السياسية لهذه الفئة تقع خارج إطار مجتمع السوق الذي يشمل الدولة وسياساتها بوصفها تعبيرات أساسية عن إرادته. ومع ذلك، فإن التناقض الاجتماعى والتاريخى الأعمق هو بين مفهومي الدولة اللذين رسمنا ملامحهما للتو. يمكننا القول إن نظام السيادة الشعبية يعارض سيادة الحكام، أو أن سيادة المجتمع تعارض سيادة الدولة، أو أن كلا النظامين يمتزجان ويختلطان ويتداخلان بعدد كبير من الطرائق.

(30)

الشكل الثالث والأخير من الإرادة العامة الموحّدة يكمن في عالم الفكر. من الناحية النظرية - ومن أجل مزيد من الوضوح - يمكن أن تهب وجوداً تشاركياً يمكن اعتباره رابطة أو اتحاداً «روحياً»<sup>(14)</sup> (أو حتى مقدساً ودينيًا). وإذا اعتُبر هذا الوجود شاملاً لكل، فيمكن أن يصنف بوصفه كومونلثاً أو

(14) Geistig تعني هنا «منتمياً إلى المجالين العقلي والفكري، قد تتضمن - ليس بالضرورة - رأياً دينياً». إن غاية تونيز في هذه الفقرة ببساطة هي تأكيد دور الأفكار تعبيراً عن الإرادة، بمعزل عما إذا كان ذلك يحدث في «الجماعة» أم في «المجتمع».



دولة روحية أو دينية. يمكن أن تصنف أشكال إرادة كهذه كما يأتي: (أ) ضمن «جماعة»: في الفرد من خلال الإيمان، وفي المجموعة من خلال الممارسة الدينية. (ب) ضمن «مجتمع»: في الفرد من خلال العقيدة أو النظرية، وفي المجموعة الأوسع من خلال الإيمان الشائع أو الرأي العام<sup>(15)</sup>.

إنها تأثيرات لا تثبت ذاتها من خلال القوة المادية البشرية، ولا من خلال الأشياء الخارجية (كالمال)، بل ببساطة من خلال الفكر والخيال اللذين يراد منهما التأثير في الناس من خلال نشاطهما العقلي. إن الوظائف الاجتماعية الأكثر أهمية لهذه التأثيرات هي الحكم والتوجيه، أي تقويم أفعال وأعمال ونوايا أولئك المحيطين بها على أساس جدارتهم أو بحسب مبادئهم الأساسية وثوابتهم وقواعدهم. وتبحث خصوصًا في تصاميم ونيات الكومنولث أو الدولة. لذا، فإن الدين يصنف فوق الكومنولث، والرأي العام فوق الدولة. الدين يقوّم السلوك والتقاليد والأعراف بأنها جيدة أو سيئة، صحيحة أو خاطئة. أما الرأي العام فيوافق على السياسات والتشريعات على أنها صحيحة وحكيمة، أو يشجبها على أنها غبية وخاطئة.

يوجد الإيمان أو المعتقد أساسًا بين العامة والمراتب الدنيا؛ وهو أكثر ما يكون حيوية بين الأطفال والنساء. إن العقيدة أو النظرية هي شيء لا يمكن فهمه سوى من قلة، أما استيعابه تمامًا فهو محصور في نخبة القلة، وهؤلاء هم غالبًا من السفسطائيين أو المفتين في أمور الضمير، ومن الأفراد الراقين والمتجرّدين، والرجال الناضجين أو كبار السن. إن علاقة الإيمان بالنظرية المجردة هي نفسها علاقة الشعر بالثر، باعتبار الشعر النمط الملائم للغناء أو القصص أو التمثيل، فيما الثر هو النمط الملائم للمنطق الرياضي أو التراكيب المفاهيمية الأخرى. لقد تطرقنا سابقًا إلى صلات الدين بالحياة الأسرية والأخلاقيات؛ فالدين لصيق جدًا بالحياة الأسرية، في أن ممارسته تتضمن ارتباطًا وثيقًا بكائنات خيرة دائمة الحضور بروحها. في الجانب الإنساني، يقدم التبجيل مع الهدايا والتبرعات

(15) die Lehrmeinung/die öffentliche Meinung: المصطلحان هنا بالمعنى الديني الأقدم والمعنى

الأكثر علمانية حديثًا.

والتضحيات النسكية، بينما في الجانب الإلهي يقدم الفضل والحماية والمساعدة. إن السلطان الأبوي أو الأمومي هو ينبوع كل سلطة إلهية أو شبه إلهية ومصدرها، ويشكل حقيقتها الأعمق دائمًا. فالدين نفسه هو جزء من الأخلاق يجري تناقله على أنه حقيقي وضروري من خلال الأعراف والتقاليد وإرث القدماء. يولد الطفل البشري الفرد ويتعرع عليه، كما يتعرع على اللغة المحكية وطريقة الحياة وأصناف الملابس والطعام والشراب الطبيعية في موطنه الأصلي؛ إنه إيمان آباءه والمعتقد والعرف والمشاعر الموروثة والواجب.

يحتفظ الدين في كل مكان - حتى في أعلى أشكال نمائه - بكل تأثيره الأصيل في عقل وضمير البشرية من خلال تقديسه للحوادث اليومية لحياة العائلة: رباط الزواج، والفرح بحديثي الولادة، وتكريم كبار السن، والحداد على الراحلين. ويقدم الدين الكومنولث بالطريقة نفسها؛ إنه يقوي أهمية القانون الذي يكون جديرًا بالاحترام سابقًا ويعززه باعتباره إرادة الكبار والأجداد، لكنه بوصفه إرادة للآلهة أيضًا يصبح أكثر قوة وعصمة من الخطأ. وبالتالي، فإن الموقف السابق يتطلب اللاحق الذي يتفاعل بدوره مع السابق ويولده.

يجسد الكومنولث الديني على وجه الخصوص الوحدة والمساواة الأصليتين لشعب بكامله - الشعب بوصفه أسرة واحدة، تحافظ على ذكرى القرابة بواسطة الاحتفالات المشتركة في أماكن العبادة المشتركة. هذا هو الكومنولث الديني في أوسع معانيه؛ لكنه ينال طاقته الأكثر تكثيفًا من الكومنولث المدني، حيث يؤدي دورًا حاسمًا في دعم الأخلاقيات العرفية من خلال ثقل الإيمان وتأويل الإرادة الإلهية، فيعمل على تكييفها لتغدو ملائمة لأوضاع حياة البلدة التي تكون أكثر تعقيدًا، ويستبدلها جزئيًا أو يعيد صوغها. يحدث هذا خصوصًا من خلال استخدام الإيمان المقدسة، حين يُستحضر وجود الكيان المقدس بدافع الخوف أكثر من دافع الحب، ليحصّ الرجال على الإخلاص والصدق، إذ إن الخداع والكذب يستجلبان الانتقام. وبالتالي، فليس من الخطأ أن نرى الزواج مع أداء اليمين المقدسة مركز ثقل الحياة الأسرية

والاتحاد الروحي للذكر والأنثى، على أنهما الركيزتان التوأم اللتان يدعم بهما الدين بنية الكومنولث والحياة الراقية للمجتمع. إنهما المكوّنان الرئيسان للعقيدة الأخلاقية التي ليس طابعها الخاص إلا نتاج الممارسة الدينية، كما أن القانون هو نتاج الممارسة العرفية والعادة.

(31)

يتطلع الرأي العام إلى وضع معايير صالحة عالميًا، لا على أساس الإيمان الأعمى، بل الفكرة الواضحة عن صواب المذاهب التي يعترف بها ويقبلها. فهو علمي ومستنير من حيث شكله وتوجهه. وعلى الرغم من إمكان صوغه بشكل يمس المشكلات المحتملة كلها التي قد تشغل العقل البشري، فهو موجه بالدرجة الأولى نحو حياة وعمل المجتمع والدولة. وينبغي على كل من يشارك بشكل واع في هذه الحياة والأعمال أن يكون مهتمًا بالضرورة بهذه المفاهيم والأفكار، وينبغي أن يساعد في تشكيلها وفي مقاومة الزائف منها والضار. ما هو المسموح به وغير المسموح في تسيير الأعمال؟ ما الرؤية التي ينبغي أن يؤخذ بها بشأن جدوى أي شركة أو سلعة أو ترقية أو عملة أو «تأمين» بعينه؟ وبالمثل كيف تكون الموازنة الراهنة للقيم والأشخاص وقدراتهم في الأوساط الاجتماعية الأخرى، التي تصوّر بمعنى السوق والبورصة نفسيهما؟ إن هذا كله - عند بنائه بوصفه ثوابت عامة - يشكل نوعًا من القانون الأخلاقي. وهو - بالطبع - قانون غاية في التغيير، اعتمادًا على ما يفترض أن تكون الأفكار الأكثر تقدمًا، وقد يواجه كثيرًا من المعارضة، لكنه على الرغم من ذلك صارم في محظوراته وإداناته وعقوباته. ولأنه لا يهتم بالمشاعر الكامنة خلف الأفعال إنما بصحة الإجراء الرسمي فحسب، لا يبدي ردة فعل إلا عندما يجري تجاوز القواعد. إن الاعتراف بالاستحقاق الإيجابي هنا هو أمر مستحيل تقريبًا، إذ لا يتوقع أو يراد ما هو أكثر من الالتزام الصارم بالقواعد. إن الإعجاب لا يهم الرأي العام، الذي يبدي انزعاجًا أكبر تجاه اختصار المظاهر إلى مستوى فهمه الخاص. وهو لا يهتم على الإطلاق بالأفعال الصحيحة والجيدة، ولكنه - على وجه التحديد - يقف مع «الرأي الصحيح» فحسب، وهو يدعي أن الرأي

الخاص الفردي هو في جانبه، كي يميل الناس الذين يفترض كونهم وكلاء أحرارًا أذكياء وعقلاء إلى ضبط أفعالهم وفقًا لرؤيته.

يعود كثير من هذه الآراء إلى اللامبالاة، لكن هذا بالتأكيد ليس الحال مع الآراء السياسية، ففي النهاية يبدو أن الدولة تعتمد عليها في تحديد القوانين التي ستقرها أو توقفها، وتحديد السياسات التي ستتبعها في الداخل والخارج. إذا كان المجتمع موحدًا بشأن هذه المسائل بشكل جزئي فحسب، وتطور فيه نزاعات عنيفة لاعتبارات عدة، فيجب على كل طرف أن يسعى إلى تكريس رأيه على أنه الرأي العام، أو في الأقل جعله يبدو كذلك. يجب على كل طرف أن يقدم أمانيه على أنها الإرادة العامة المعقولة التي تهدف إلى تعزيز الرفاه المشترك، وذلك كي تصل من تلقاء نفسها إلى «دفة» الحكومة و«أن تمسك بمقبض» السلطة التشريعية. ومن ناحية أخرى، فإن الدولة نفسها أو الحكومة - أي الحزب الذي يمثل السلطة السيادية أو يمارس التأثير الأقوى عليها - تمتلك مصلحة كبيرة كما في «تشكيل» و«رعاية» الرأي العام، وفي ضبطه وثنيه عن رأيه إلى رأي آخر.

أيًا ما تكن ماهية الرأي العام أو معناه، فإنه يواجه الفرد صاحب الرأي بوصفه قوة غريبة بلا جسد<sup>(16)</sup>. يحدث هذا بصورة رئيسة من خلال نوع التواصل الذي يكون فيه كل تواصل إنساني (بمعنى حسن النية والثقة القائمين بين المتكلم أو المعلم والمستمع أو الطالب) خامدًا أو سيخمد: وأعني هنا التواصل من طريق الكلمة المكتوبة، وهو الشكل الذي يغلف الأحكام والآراء فيه بوصفها بضائع في متجر وعرضها للاستهلاك بكل ما فيها من واقع موضوعي. لنأخذ مثلًا الصحافة اليومية: إنها تقدّم إلينا - نحن الناس العصريين - أسرع إنتاج للحقائق والأفكار المعدة والمعلبة تمامًا مثل السلع الاستهلاكية الأخرى في العالم وتضخيمها وتوزيعها. تعرض الصحف أماننا تمامًا كما يقدم إلينا مطبخ الفندق الطعام والشراب بكل الأشكال والكميات

(16) موضوع طُور لاحقًا بشكل أكثر كمالًا في كتاب تونيز نقد الرأي العام: Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung* (Berlin: Springer, 1922).

التي يمكن تصورها. إن «الصحافة» أداة حقيقية أو «جهاز» للرأي العام، وهي سلاح أو أداة في أيدي الذين يعرفون كيفية استخدامها ولا بد لهم من ذلك. إن لها سلطة شاملة بوصفها ناقدًا مخيفًا للحوادث والتغيرات في حالة المجتمع. فهي تشبه - وفي بعض المناحي تفوق - القوة المادية التي يمكن للدول أن تستخدمها من خلال جيوشها وخزائنها وإداراتها الرسمية. لكن خلافًا للدول، لا تقتصر الصحافة على الحدود الوطنية، بل هي عالمية تمامًا في نزعاتها واحتمالاتها، وبالتالي فهي قابلة للمقارنة في قوتها بالتحالفات الدائمة أو الموقته بين الدول. ويمكن الادعاء أن هدفها النهائي هو التخلص من الدول المختلفة المتعددة واستبدالها بجمهورية عالمية واحدة، متساوية بمنظور السوق العالمية، سيحكمها المثقفون والباحثون والكتاب ويمكنها الاستغناء عن وسائل الإكراه عدا ما ينتمي إلى النوع النفسي. قد لا تجد هذه النزعات والأهداف تعبيرًا واضحًا - فضلًا عن تحقيقها - لكن الاعتراف بها يساعدنا في فهم كثير من الأمور التي تحدث فعليًا وعلى فهم الحقيقة المهمة في أن تطور الدول القومية ليس سوى معوق مؤقت في اتجاه مجتمع سوق عالمية بلا حدود وطنية. إن أحدث الدول التي تتبع أنموذج «المجتمع» - الولايات المتحدة الأمريكية - لا يمكنها أن تؤكد وجود ما يشبه شخصية وطنية حقيقية، ولا هي ترغب في القيام بذلك.

مع ذلك، من الجدير بالذكر أن الطابع الاصطناعي، بل والمفتعل لهذه التجريدات يجب أن يؤخذ دائمًا في الاعتبار؛ وبذلك يجب على العلاقة المتبادلة المشتركة بين كل قوى «المجتمع» أن تحافظ على أساسها في «الجماعة»، أي الأشكال الأصلية والطبيعية و«التاريخية» للحياة والإرادة المشتركتين. من الناحية النظرية فحسب، يمكن فصل كامل الوعي الذاتي العقلاني للفرد عن إرادته العفوية والغريزية كما لو أنه من الناحية الموضوعية نتاج للذاكرة: وينطبق الأمر نفسه على الوعي الذاتي العقلاني للمجتمع. إن لقواعده ومعاييرها كلها تشابهًا واضحًا مع الوصايا الدينية. ومثلها تنبع من التعبير الفكري أو العقلي للروح الجمعية، ولربما لا تصل هذه الروح فعليًا إلى التجريد والاستقلال المفترضين بشكل كامل يحتضن الجميع. بالتالي، فإن العهد حلف

اليمين هو في الأصل ضماناً للعقد، ولا يمكن فصل «القوة الملزمة» للعقود بسهولة في وعي البشر عن الإيمان والثقة، على الرغم من أن هذه الصفات في الوقت نفسه ليست مطلوبة حقاً، لأن الانعكاس البسيط على المصلحة الذاتية يجب أن يفي إقناع الإنسان العقلاني بضرورة تحقيق هذا الشرط الحياتي الأساس في «المجتمع».

ليس من اليسير إيضاح وجهة النظر هذه، أو فهمها. غير أن استحوادنا معناها ونفاذنا إليه كفيل أن يجد مفتاح الحل لأهم مشكلات صعود الحضارة البشرية وانحدارها. ذلك أن وجود الحضارة نفسه هو التغيّر، وهذا يعني تطوّر الأشكال القائمة وتحطّمها في آن. ولا يمكن فهم أي تغيّر إلا من تمازج هذين المفهومين، واحدهما مع الآخر في حالة من الجريان المتواصل.



ملحق

**خلاصات ورؤى مستقبلية**





## خلاصات ورؤى مستقبلية

(1)

لدينا نظامان متناقضان للترتيب الاجتماعي الجمعي. يرتكز أحدهما أساسًا على الوفاق وعلى التناغم الأساس للإرادات، وتجري تنميته ورعايته من خلال الدين والعادات. ويرتكز الآخر على العرف وعلى تقارب أو تجميع الرغبات العقلانية، ويجري ضمانه وحمايته من خلال التشريع السياسي، في حين تستمد سياساته وإقرارها من الرأي العام.

إضافة إلى ذلك، هناك نوعان متباينان من النظم القانونية. الأول هو نظام قانوني وضعي ملزم للطرفين، له معايير نافذة تنظم علاقات الأفراد في ما بينهم. له جذوره في الحياة الأسرية وتجسيده الملموس في ملكية الأرض، وتُحدّد أشكاله أساسًا من خلال العادات التي يكرسها الدين ويغير منها ليظهر بوصفه إرادة إلهية، أو - إن تعذر ذلك - بوصفه إرادة الحكام الرشيد الذين يفسرون الإرادة الإلهية في محاولة لتكييف تلك الأشكال وتحسينها. والنظام الثاني هو أيضًا نظام قانون وضعي مخصص لدعم الهويات المنفصلة للأفراد العقلانيين في خضم تجمعاتها وتشابكاتها كلها. ويمتلك أساسه الطبيعي في التنظيم الرسمي للتجارة والأعمال المشابهة، لكنه لا ينال صلاحية متفوقة وقوة ملزمة إلا من خلال الإرادة السيادية وسلطة الدولة. إن قانونًا من هذا النوع يغدو أحد أهم أدوات السياسة، فيستخدم لحفظ الاتجاهات الاجتماعية أو كبجها أو

تشجيعها، وتجري منازعته أو تأييده علناً من خلال النهج العام والرأي العام اللذين يغيران من خلالهما ليصبح أكثر صرامة أو أكثر تساهلاً.

أخيراً يجب أن نضيف التصورين المتناقضين للأخلاق بوصفهما نظاماً فكرياً أو لامادياً بحثاً من قواعد العيش المشترك. فالأخلاق من ناحية أولى هي في الأساس تعبير وأداة للأفكار والقوى الدينية ترتبط سببياً بشروط العادات وروح الأسرة ووقائعهما. وهي من ناحية أخرى منتج وأداة الرأي العام بشكل كامل، وتنطبق على العلاقات الناشئة عن التواصل الاجتماعي العام المبنية على العقود أو على الكفاح والطموح السياسيين.

إن القانون بوصفه ترتيباً عفويًا هو القانون الطبيعي. في حين أن القانون العادي اليومي هو المعادل للقانون الوضعي، والأخلاق هي المعادل للقانون المثالي<sup>(1)</sup>، ذلك أنه - بوصفه تجسيداً لكل ما يمكن أو يجب أن يكون وكل ما يسمح أو يؤمر به - هو كلياً موضوع الإرادة الاجتماعية. حتى القانون الطبيعي - حين يمارس نفوذه الحقيقي والملموس - يجب أن ينظر إليه على أنه مشرّع ومفروض وضعياً، لكنه يشرع بطريقة أكثر عمومية وأقل تفصيلاً. فهو المبدأ العام في مقابل المحدد، أو الأسس البسيطة للقانون في مقابل تطبيقاته الكثيرة المعقدة.

## (2)

يتكون جوهر الوجود الاجتماعي والغاية الاجتماعية من الوفاق والعادات والدين. إذا كانت الظروف مواتية، فإن أنماطاً وأشكالاً معقدة للغاية تتطور منها في مجرى الحياة، حتى إن كل كائن بشري مستقل (وكل مجموعة اجتماعية) يمتص كمية معينة منها ضمن طريقته الخاصة في التفكير والتصرف، وبالتالي فإنها تشكل جزءاً من ميله العام وعواطفه وضميره، إنها تؤثر في الظروف التي يجد فيها نفسه وممتلكاته وأشياءه اليومية العادية التي يتعين عليه القيام بها.

(1) إن جملة «الأخلاق = القانون المثالي» محذوفة في طبعة عام 1979.

ويمكنه الاعتماد على مصدر ومركز مشترك، إذ إن جذور قوته هنا، وحقوقه تتغذى من هذا المصدر المفرد - الطبيعي والإلهي في آن - الذي يحيط به ويحفظه، كما أعطاه الحياة في البداية وسيتركه للهلاك في النهاية.

لكن في ظروف معينة - وفي كثير من الصلات البارزة لنا هنا بشكل خاص - يكون أي إنسان في نشاطه وعلاقاته التي اختارها طوعًا إنسانًا حرًا ويجب اعتباره «شخصًا»، إذ أصبح جوهر الروح الجماعية ضعيفًا جدًّا، أو أن الصلة التي تربطه بالآخرين أصبحت واهية جدًّا، حيث ما عادت مهمة في ما بعد ذلك. ومقارنة بعلاقات الرفقة أو الحياة الأسرية، ما نبخته هنا هو الطابع العام للعلاقة بين الناس الذين ليسوا من الشركاء المقربين. في هذه العلاقات - وفي العلاقات عمومًا في النهاية - ليس هناك من تفاهم أو ممارسة أو إيمان مشترك يمكنه تحقيق الاتحاد والمصالحة. إنها حالة حرب، حالة من الحرية اللامحدودة لكل فرد في تدمير آخر واستغلاله ونهبه واستعباده كما يشاء أو - من ناحية أخرى عند الاعتراف بأهميته - تشكيل التحالفات والرابطات<sup>(2)</sup>. وقد يوجد مثل هذا الوضع بين المجموعات أو الجماعات الإقصائية والناس الذين يتتمون إليها، أو حتى بين الأصحاب والعصابات المتنافسة ضمن جماعة واحدة، لكن إذا كان الأمر كذلك، فإن دراستنا ليست معنية به. نحن نتحدث - بدلًا من ذلك - عن نوع من الحياة والحالة الاجتماعية حيث يعيش الأفراد في عزلة وعداوة مضمرتين متبادلتين يمتنعون بهما عن مهاجمة بعضهم من باب الخوف أو الحساب الحكيم فحسب. ونتيجة ذلك، حتى العلاقات السلمية والودية عمليًا يجب اعتبارها استراحة على طريق الاستعداد للحرب. هذه هي حال الحضارة المبنية على أساس «المجتمع» بحسب التعريف الذي حددها. ويتم الحفاظ على السلام والتواصل الاجتماعيين من خلال العرف ومن خلال

---

(2) يُنظر: Thomas Hobbes: *De Cive*, chap. I: *Leviathan; Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Sir William Molesworth (ed.), 11 vols. (London: [n. pb.], 1839-1845), chap. xiii.

لكن كما يلاحظ في «مقدمة الطبعة الإنكليزية»، كان هوبز يتحدث عن العلاقات الإنسانية السابقة للمجتمع المدني، بينما كان تونيز يشير إلى العلاقات الإنسانية التي يصنعها المجتمع المدني.

الخوف المتبادل الذي يُعبّر عنه. يبقى هذا الوضع تحت حماية الدولة ويعزز بالتشريع والسياسة. ويسعى العلم والرأي العام على حد سواء إلى التفكّر نظريًا في هذا الوضع على أنه ضروري وخالد، وفي الوقت نفسه إلى تمجيده بوصفه تقدمًا نحو الكمال. لكن الطابع الوطني وثقافته يحفظان بشكل أفضل بكثير من خلال نظام وطريقة حياة «الجماعة». (إن جهاز الدولة (The Apparatus of the State) - وهو مفهوم يلخص وي طرح باختصار حالة «المجتمع» بكاملها - يعارض بالتالي هذه الرواسب بكره واحتقار خفيان وغالبًا مقتّعان - تعتمد شدتهما على مدى بعده ونأيه عن الثقافة الوطنية. بالطريقة نفسها نجد أن الإرادة الطبيعية والعقلانية في الحياة الاجتماعية والتاريخية للإنسانية بشكل عام ترتبطان أحيانًا ارتباطًا وثيقًا في ما بينهما، وأحيانًا تعملان بالتوازي في ما بينهما، وأحيانًا تعارض كل منهما الأخرى بشكل مباشر.

### (3)

هكذا، فإن الإرادة الطبيعية للفرد تولّد من ذاتها طريقة التفكير والحساب العقلاني المجردة التي تميل إلى كسرها وجعلها معتمدة على هذه القوى الجديدة. وبالطريقة نفسها نلاحظ بين الشعوب التاريخية عملية التطور العقلانية لمجتمع السوق ولعقلانية السوق، وهي تنمو من الأشكال الأصلية «الجماعية» للحياة والإرادة. وبدلًا من ثقافة الشعب نحصل على حضارة الدولة.

يمكن رسم هذه العملية وفقًا لخصائصها الأساسية على النحو الآتي: يشكل الشعب أساسًا - بوصفه القوة السيادية الأصلية - أسر منطقة وقراها وبلداتها، ومن بينهم يخرج أفراد أقوياء يحملون أفكارهم الخاصة ويظهرون بمظاهر مختلفة، من أمراء وإقطاعيين وفرسان، وكذلك رجال كنيسة وفنانين ومفكرين. مع ذلك تبقى سلطتهم الاجتماعية محدودة ومقيدة، ما دامت مكيوتة بالمعنى الاقتصادي من خلال الوجود الجماعي للشعب كله، الذي يتمثل في تلك الترتيبات الاجتماعية بعينها من خلال إرادته وسلطته. إن توحيد هؤلاء الناس الاستثنائيين على المستوى الوطني - الذي يمكنهم من خلاله أن يصبحوا متفوقين، بوصفهم مجموعة - هو نفسه مقيد بالأوضاع الاقتصادية.

إن سيطرتهم الحقيقية الأساسية هي السيطرة الاقتصادية، التي تكتسبها طبقة رجال الأعمال مقدمًا وبالتعاون معهم (بل وجزئيًا فوقهم). يكون ذلك من طريق إخضاع قوة العمل في البلاد بطرائق كثيرة، أهمها الإنتاج الرأسمالي المخطط أو الصناعات الثقيلة. إن تهيئة الظروف التجارية لتوحيد هؤلاء الأفراد أصحاب سلطة الاختيار الحر والمستقل على مستوى وطني، ووضع شروط الإنتاج الرأسمالي وأشكاله، هما كلاهما عمل طبقة رجال الأعمال، الذين هم - بطبيعتهم وميلهم وقبل كل شيء بسبب منشأهم - عالميون بقدر ما هم وطنيون أو متروبوليتانيون، أي إنهم مستخرون لمجتمع السوق التنافسي. وعلى خطى رجال الأعمال، تتبع جميع المجموعات الأقدم من ذوي المكانة وكبار الشخصيات الطريق ذاته، وأخيرًا عموم «الشعب» السابق. وهذا هو - في الأقل - الاتجاه العام<sup>(3)</sup>.

يغيّر الناس أمزجتهم باختلاف المكان وظروف حياتهم اليومية، وتغدو نظرتهم متسرعة ومبلبلّة من خلال السعي الذي لا يهدأ. وبالتزامن مع هذه الثورة في النظام الاجتماعي ثمة تطور مواز يحدث: تحول تدريجي للقانون في كل من الشكل والمضمون. فيصبح العقد البحت أساس النظام بكامله؛ ويتزايد دور الإرادة العقلانية لمجتمع السوق - المحددة وفق مصالحها الخاصة - بوصفه غاية في ذاتها وإرادة تنفيذية للدولة - باعتبارها المنتج والحافظ والمتعهد الوحيد للنظام القانوني. وهي من ثم مهياة لامتلاك السلطة والسلطان لتغيير المجتمع تمامًا كيفما شاءت، وذلك لإنتاج كل ما هو مفيد وموات لمصالحها الخاصة. تحرر الكفاءة السياسية نفسها أكثر فأكثر من تقاليد الماضي وعاداته ومن الاعتقاد بأهميتهما. وبالتالي، فإن أشكال القانون تتغير من كونه نتاجًا للقانون العرفي إلى قانون وضعي حصريًا، وهو منتج سياسي. بدلًا من التنوع

---

(3) إشارة إلى الحركة الألمانية الوطنية في ستينيات القرن التاسع عشر (1860)، حيث قام المفكرون الليبراليون بنفض أيديهم من رجال الأعمال الكبار بشكل مفاجئ، كما نفّض كلاهما أيديهم من بسمارك في مسألة توحيد الأمة الألمانية. كان تونيز في ذلك الوقت - شابًا صغيرًا - داعمًا متحمسًا لهذه العملية، ولم ينتقد هذه التأثيرات الاجتماعية حتى أواخر السبعينيات والثمانينيات.

الكبير للزمالات المتنوعة والجماعات والكومنولثات التي نشأت عضويًا، تبقى الجهات الفاعلة الوحيدة المتبقية ممثلة في الدولة ودوائرها من جهة والفرد من جهة أخرى. بهذه الطريقة يتم تغيير جوهر شخصية الناس الذين تأثروا بتلك المؤسسات القديمة، إذ يكتفون أنفسهم مع البنى القانونية الجديدة والاختيارية، ويفقدون موطئ أقدامهم الذي كان ممنوحًا لهم من خلال الأعراف القديمة ومن خلال الاقتناع بصوابيتها.

أخيرًا، نتيجة هذه التغيرات وردة الفعل تجاهها، يحدث انقلاب كامل في الحياة الفكرية. فبعد أن كانت تتجذر في الأصل بشكل كامل في الخيال، تصبح الآن معتمدة على الفكر المنهجي. كان الإيمان بالكائنات والأرواح والآلهة غير المرئية يشكل سابقًا النقطة المحورية؛ أما الآن فهي دراسة الظواهر الطبيعية القابلة للملاحظة. وعلى الدين - المتجذر في حياة الناس ولا يزال متشابكًا معها - أن يتخلى عن موقع القيادة إلى العلم الذي ينبع من وعي حاد ينتمي إلى المثقفين، الذي هو أسمى من عقول عامة الناس. إن الدين أخلاقي بشكل مباشر وجوهري، لأنه أوثق اتصالًا بالرابطة الجسدية الروحية التي تربط الأجيال البشرية معًا. أما العلم فيكتسب محتواه الأخلاقي فحسب من خلال دراسة قوانين التعايش الإنساني ومحاولة استخلاص القواعد لنظام يقوم على العقل والاختيار العقلاني الخاص. إن القالب الفكري للفرد يتوقف بالترتيب عن تلقي المعلومات عبر الدين ليحل شيئًا فشيئًا تلقي المعلومات بواسطة العلم. وعلى أساس البحوث التي تراكمت عبر قرون من الدراسة المستفيضة، علينا محاولة تحديد العلاقة المتبادلة بين هذه التناقضات والحركات الهائلة كما نراها في التاريخ وفي الوقت الراهن. لكن بشكل أولي، قد تفيدنا بعض تعليقات متناثرة في توضيح المبادئ الأساسية.

#### (4)

يمكن تمييز الأشكال الخارجية للتعايش - على النحو الذي تحدده الإرادة الطبيعية وحياة المجتمع - على أنها الأسرة أو القرية أو البلدة أو المدينة. وهي إلى حد كبير الأنماط الدائمة للحياة التاريخية الملموسة. حتى في المجتمع

المتطور - كما في المراحل الأولى والوسطى - يعيش الناس معًا بهذه الطرائق المختلفة. إن البلدة أو المدينة هي الأعلى، أي إنها الشكل الأكثر تعقيدًا للحياة البشرية الجمعية. وتمتلك في بنيتها المحلية كثيرًا من القواسم المشتركة مع القرية، على النقيض من الطابع العائلي للأسرة. لكن كليهما يحتفظ بخصائص عدة من الأسرة، والقرية هي الأقرب في ذلك من البلدة. وتختلف هذه الخصائص بكاملها تقريبًا حينما تتطور البلدة أو المدينة إلى مدينة كبيرة فحسب. فيصبح الأشخاص الأفراد، وحتى الأسر منفصل بعضهم عن بعض، ويتشاركون الموقع بوصفه مكانًا للإقامة فحسب، سواء اختير عرضًا أو عمدًا. لكن كما تعيش المدينة الصغيرة ضمن المدينة الكبيرة - كما يوحي الاسم - تعيش كذلك طرائق الحياة «كجماعة» ضمن مجتمع السوق باعتبارها الطرائق الوحيدة الحقيقية، على الرغم من أنها تتحلل، بل وتنتهي إلى الزوال. من ناحية أخرى، كلما توسعت هيمنة مجتمع السوق ضمن بلد أو مجموعة من البلاد، زاد اتجاه هذا «البلد» بكامله أو هذا «العالم» بكامله نحو التشبه بمدينة عملاقة أو منطقة متروبوليتانية واحدة.

لكن، في المدينة الكبيرة - وبالتالي في مجتمع السوق عمومًا - وحدها الطبقات العليا الغنية والمتعلمة هي الناشطة والحية حقًا<sup>(4)</sup>، وهي التي تحدد المعايير التي يجب أن تلتزم بها الطبقات الأدنى، وذلك جزئيًا بنية الإطاحة بمن يفوقونهم، وجزئيًا بهدف تمثيلهم إن كانوا يريدون كسب السلطة الاقتصادية والاجتماعية لأنفسهم. إذ إن كلا هاتين المجموعتين في المدينة الكبيرة، كمثل «الأمة» أو «العالم» تتألف من أشخاص أحرار يتواصلون ويتبادلون ويتعاونون معًا باستمرار في سياق أعمالهم التجارية. لكنهم يقومون بذلك من دون أي جماعة - أو نيات جماعية - في ما بينهم إلا عرضيًا أو كبقايا الظروف السابقة التي لا تزال مستمرة. على العكس من ذلك، يحجب الكثير من المشاعر الداخلية العدائية والمصالح العدوانية من خلال هذه الاتصالات والعقود

(4) عن خلفية انطباع تونيز بشأن «المدينة الكبيرة» في هذه الفقرة والفقرتين التاليتين، يُنظر وصف

رحلته إلى لندن عام 1878 : Olaf Klose, E. G. Jacoby & Irma Fischer, *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen: Briefwechsel 1876-1908* (Kiel: Ferdinand Hirt, 1961), pp. 36-39.



والعلاقات التعاقدية الخارجية المتعددة. وينطبق هذا بشكل خاص على العداء السيئ السمعة بين الأغنياء أو الطبقات الحاكمة والطبقات الفقيرة أو التابعة، في محاولات كل منهما عرقلة وتدمير الآخر. إن هذا العداء - وفقًا لأفلاطون - يحول «المدينة» إلى مدينتين بوصفها كيانًا منقسمًا على نفسه. لكن هذا هو بالضبط ما يجعل منها «مدينة كبيرة» وفقًا لتحليلنا، ويتكرر ذلك في كل علاقة واسعة النطاق بين رأس المال والعمل<sup>(5)</sup>.

إن الحياة الجماعية المشتركة للبلدة الصغيرة تستمر ضمن جماعة الأسرة والحياة المحلية، وفي الزراعة أيضًا ولا شك، إنما تتركس نفسها بشكل خاص للفن والحرف اليدوية المبنية على تلك المتطلبات والمواقف الطبيعية. لكن التوسع من بلدة صغيرة إلى مدينة كبيرة يُحدث تناقضًا حادًا، فيُنظر إلى ذلك النشاط الأساس واستخدامه بوصفه وسيلة وأداة تخدم أهداف المدينة.

المدينة الكبيرة هي النموذج الأصلي لـ «المجتمع» الصرف. وهي في الأساس مركز تجاري وبلدة صناعية، بدرجة تسيطر فيها التجارة على العمل الإنتاجي. ثروتها هي ثروة رأس المال - أي زيادة المال من خلال استخدامه في شكل رأسمال تجاري أو مالي أو صناعي. رأس المال هو وسيلة الحصول على منتوجات العمل أو استخراج الأرباح من العمال. إن المدينة الكبيرة هي أيضًا مركز العلم والثقافة، في نشاط يسير دائمًا جنبًا إلى جنب مع التجارة والصناعة. هنا ينبغي على الفنون أن تكسب قوت يومها وتستفيد من نفسها بأسلوب رأسمالي. فالأفكار والآراء تنتج ويجري تبادلها بسرعة كبيرة، ويصبح النشر الواسع للكلمة المنطوقة أو المكتوبة قناة انتشار الحراك الاجتماعي على نطاق واسع.

---

Plato, *The Republic*, Robin Waterfield (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. (5) 422a-423a, 462b, 551d.

يبدو أن الوصف في هذه الفقرة يتعارض مع طرح تونيز السابق في أنه غير معني بدراسة «علم الأحياء المرضي» للحياة الاجتماعية، بل بحالتها الوظيفية السليمة كليًا.

ينبغي عمومًا تمييز المدينة الكبيرة من العاصمة الوطنية التي تبدي الكثير من ميزات المدينة الكبيرة نتيجة إقامة محكمة أميرية ومركز لحكومة الدولة فيها، إنما بالنظر إلى سكانها وأوضاعها الأخرى، فقد لا تكون مدينة كبيرة. لكن في النهاية - وفي الواقع بشكل أسرع من أي مدينة أخرى - يجري الوصول إلى أعلى شكل من هذا النوع من خلال توليفة من المدينة الكبيرة والعاصمة الوطنية: أي الحاضرة (المتروبوليس) أو «المدينة الدولية» التي تتضمن المهاجرين الآتين لا من مجتمع وطني بعينه، بل من مجموعة واسعة من الشعوب، أي: من «العالم». في الحاضرة يكون المال ورأس المال غير محدودين وكلي القدرة؛ إذ تمتلك الحاضرة القدرة على إنتاج السلع والمعرفة العلمية للعالم بأسره، ووضع قوانين نافذة وتشكيل رأي عام لجميع الأمم. فهي تمثل الأسواق العالمية والتجارة العالمية، وتتركز فيها صناعات العالم كله، وتكون صحفها صحفًا دولية، ويتجمع فيها الناس من بقاع الأرض متعطشين للمال والمتعة وللحداثة والأفكار الجديدة.

## (5)

إن العيش في الأسر هو الأساس المعتاد لطريقة الحياة كجماعة، ويحافظ على نموه في القرى والبلدات. يمكن اعتبار البلدة وجماعة القرية كليهما أسرًا كبيرة، تشكل فيها شبكات العشائر والقراية المختلفة الأعضاء الأساسية للجسم المشترك؛ فالنقابات والشركات والمناصب هي أنسجة البلدة وأعضائها. وتبقى علاقات الدم الأصلية والثروات الموروثة شرطًا أساسيًا أو مهمًا جدًا للتشارك الكامل في الممتلكات والامتيازات الجماعية. يمكن قبول الغرباء وحمائهم بوصفهم ضيفًا أو أعضاء يؤدون خدمات إما بشكل مؤقت وإما دائم، وبالتالي يمكن لهم أن ينتموا إلى الجماعة بوصفهم أعضاء منفعلين، لكن ليس من السهولة أن ينتموا إليها بوصفهم وكلاء أو ممثلين لها. يعيش الأطفال في طفولتهم في الأسرة بوصفهم أعضاء معالين، لكن حتى في اللاتينية يسمون «أحرارًا»<sup>(6)</sup> لأنهم يعتبرون أسياؤًا محتملين مستقبليًا، وهو ما سيصبحون عليه

(6) Liberi: مصطلح لاتيني لكلمة أطفال.

في الظروف العادية بالتأكيد - أي إنهم «ورثة آبائهم». لا يمتلك الزوار ولا الخدم هذا الوضع سواء في الأسرة أم الجماعة، لكن يمكن منح الزائر موضع الترحيب والتكريم ما يشبه وضع الأطفال؛ إذ يُعامل معه بوصفه طفلاً متبنى أو ممنوحاً حقوقه المدنية، وقد ينتمي إلى الجماعة ويتمتع بحق الإرث. يمكن احترام الخدم ومعاملتهم كالضيف. وفي الواقع - نظراً إلى قيمة وظائفهم - يمكنهم لهم المشاركة في الحكم بوصفهم أعضاء في الجماعة. وقد يحدث أيضاً في بعض الأحيان أن يصبحوا ورثة طبيعيين أو مرشحين لذلك.

عملياً، ثمة كثير من التدرجات - الأدنى والأعلى - التي لا تقبل الصوغ القانوني. إذ إنه - من زاوية أخرى - يمكن لهذه العلاقات في «الجماعة» أن تتحول في ظروف معينة إلى مجرد مقايضات متبادلة ذاتية المصلحة وسهلة الكسر، تتم من خلال الأطراف المتعاقدة التي تبقى مستقلة عن بعضها. في المدينة الكبيرة يكون مثل هذا التحول أمراً طبيعياً جداً، أقله في ما يتعلق بجميع العلاقات التي تنطوي على شكل من أشكال الخدمة، ويصبح أكثر شيوعاً مع تطور المدينة. فيما يصبح التمييز بين الأصليين والغرباء غير ذي صلة، إذ إن الجميع هو على ما هو عليه بسبب حرته الشخصية وثورته وعقوده. وبالتالي، فهو خادم فحسب ما دام يقوم بنقل خدمات معينة إلى شخص آخر، وسيد ما دام يقوم باستقبالها. في الواقع، ملكية الثروة هي العلامة المميزة الوحيدة الفعالة والأساسية. وعلى النقيض من ذلك، تعني الملكية في جميع الجماعات العضوية التشارك في الممتلكات العامة؛ وبوصفها مجالاً قانونياً محدداً، تكون الملكية في الجماعة بشكل كلي نتيجة ونتائجاً للحرية أو للولادة الحرة<sup>(7)</sup>، أكانت أصلية أم مكتسبة. وبالتالي، تتوافق قدر الإمكان مع درجة الحرية الشخصية للفرد.

في المدينة الكبيرة وفي العاصمة - خصوصاً في المتروبوليس - تكون الحياة الأسرية في انحدار. وما تبقى منها يظهر كأنه عرضي على نحو متزايد، مع ازدياد تأثير المدن عليها؛ إذ إن عدداً قليلاً من الناس في هذا السياق

(7) Ingenuität: كلمة قديمة بمعنى المولود حراً، مشتقة من الكلمة اللاتينية ingenuitas.

سيحصرون طاقاتهم كلها في دائرة ضيقة بحجم الأسرة. يتوجه الجميع إلى الخارج وبعيداً من بعضهم من خلال الأعمال التجارية والمصالح الخاصة والترفيه. يمتلك العظماء والأقوياء دائماً - إذ يشعرون بأنفسهم مستقلين وأحراراً - رغبة قوية في اختراق حواجز الأخلاق التقليدية. إنهم يعرفون أن بإمكانهم فعل ما يشاءون، ولديهم القدرة على القيام بتغييرات لمصلحتهم، وهذا دليل إيجابي على السلطة الاختيارية غير المقيدة. إن آلية المال - في ظل الأوضاع العادية وتحت تأثير ضغط عالٍ بما يكفي - تتغلب في ما يبدو على كل مقاومة، وتحقق الرغبات كلها، وتقضي الأخطار وتشفي العلل كلها. ليس هذا بالطبع صحيحاً على الدوام. حتى عندما تُلغى التأثيرات الجماعية كافة، يبقى ثمة بعض لضوابط اجتماعية تلوح أمام الأفراد الأحرار؛ إذ إنه في «المجتمع» (بمعنى أضيّق) يحتل «العرف» إلى حد كبير مكان الأخلاق العرفية والدين، فيحرم أشياء كثيرة باعتبارها تضر بالمصلحة العامة مما كانت الأخلاق قديمة الطراز تدينه بوصفه شراً خالصاً.

تعمل إرادة الدولة ضمن حدود أضيّق بالطريقة نفسها من خلال المحاكم والشرطة. تطبق قوانين الدولة بالتساوي على الجميع، ووحدهم الأطفال والمجانين غير ملزمين بها. ويسعى العرف إلى الحفاظ في الأقل على مظهر الأخلاق؛ فهو لا يزال مرتبطاً بالمعنى الأخلاقي والديني بما هو صواب وما هو ملائم<sup>(8)</sup>، على الرغم من أن هذا الشعور أصبح اختياريًا ونمطيًا. إن الأخلاق الداخلية ليست محط اهتمام مباشر للدولة، فمهمتها تنحصر في قمع ومعاقبة السلوك العدواني واللااجتماعي، أو الأفعال التي تشكل خطرًا عليها نفسها وعلى المجتمع. لكن في إمكانها إلى حد كبير توسيع نشاطها في هذا الاتجاه، بل إنها قد تحاول تغيير دوافع الناس ومشاعرهم نحو الأفضل. بما أن على

---

(8) der Schönheitsinn: تعني حرفيًا الحس الجمالي، لكن تونيز يتحدث هنا عن الخير الأخلاقي. يرى تونيز أن الحشمة الأخلاقية جمالية بقدر الفضيلة الأخلاقية. يُنظر: Ferdinand Tönnies, *Die Sittlichkeit*, Die Gesellschaft 25 (Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, Rütten & Loening, [1909]). هناك مصطلح recht und schön بمعنى صحيح وملائم، يعبر جزئيًا عن المعنى الذي يريد تونيز عرضه هنا.

الدولة إدارة المصلحة العامة، يجب أن تكون قادرة على تحديدها كما تشاء، ومن المحتمل في النهاية أن تصل إلى استنتاج مفاده أن أي زيادة في المعرفة والثقافة لن تجعل الناس أكثر لطفًا وأقل أنانية وأكثر قناعة. وبالمثل فإن الأخلاق والدين الميتين لا يمكن إحياءهما بالإكراه أو التعليم. وعلى النقيض من ذلك، من أجل رعاية القوى الأخلاقية والناس الأخلاقيين، عليها هي نفسها إعداد الأرضية وتوفير الظروف لهذا النموذج، أو في الأقل القضاء على القوى التي تعمل ضده. إن الدولة - بوصفها قوة «العقل» في المجتمع، يجب عليها حقًا أن تقرر تدمير «المجتمع» أو في الأقل تحويله وتجديده، لكن من غير المرجح على الإطلاق أن تنجح مثل هذه المحاولات.

## (6)

مع ذلك، فإن الرأي العام الذي يختزل أخلاق المجتمع إلى تعابير وصيغ - وبواسطة هذه الطريقة يمكنه أن يعلو على الدولة - يظهر مبدئيًا مميزًا نحو الضغط على الدولة، ودفعها إلى استخدام القوة المفرطة في إجبار الجميع على القيام بما هو مفيد والامتناع عما هو مقيت. ويعتبر توسيع قانون العقوبات وصلاحيات الشرطة الطريق الصحيح لمواجهة الاندفاعات الشريرة لدى الجماهير. يتحرك الرأي العام بسهولة من المطالبة بالحرية (للطبقات العليا) إلى الدعوة إلى التدابير الاستبدادية (ضد الدنيا). إذ من المؤكد أن العرف - بوصفه بديلاً من السيطرة الأخلاقية - يمتلك تأثيرًا ضئيلاً جدًا في الجماهير. إن سعيهم للمتعة شائع بقدر ما هو طبيعي، في عالم تسبق فيه مصلحة الرأسماليين ورجال الأعمال جميع الاحتياجات وتحرض الناس على إنفاق المال بطرائق مختلفة لا تعد ولا تحصى، وذلك كله باسم المنافسة. في هذا كله، لا يحد من سعي هذه الجماهير إلا ضالة الوسائل التي يمنحها الرأسماليون للطبقات العاملة ثمنًا لعملها. إن مجموعة متميزة وكبيرة تتخطى بكثير حدود «المجرمين» المحترفين، لا يعرقل شغفها إلى الملذات الحيوية أو الكمالية كلها سوى الخوف من الاكتشاف والعقاب، أي الخوف من الدولة. إن الدولة هي عدوهم، ويرون فيها قوة غريبة معادية. وعلى الرغم من أنهم

أنفسهم «صرحوا لها» ظاهريًا بتجسيد إرادتهم، فهي تعارض جميع متطلباتهم ورغباتهم. إنها تحمي الممتلكات التي لا يمتلكونها وتجبرهم على الخدمة العسكرية لأرض الوطن التي تقدم لهم الموقد والمذبح فحسب في شكل غرف سيئة التدفئة على قمة مجمع سكني، وبدلاً من «البيت السعيد» (Sweet Home) تعطيمهم قارعة الطريق في شارع يمتلكون فيه امتياز التحديق في المفاتن التي ليست في متناول أيديهم. وفي أثناء ذلك تنقسم حياتهم نسختين مشوهتين بالدرجة نفسها من العمل والفراغ؛ بؤس المصنع، ومباهج الحانة.

بالتالي، فإن المدينة الكبيرة - وظروف «المجتمع» بشكل عام - هي خراب وموت للشعب. فهم يكافحون عبثاً للوصول إلى السلطة وفق القواعد، ويبدو لهم أن في إمكانهم استخدام قوتهم للشغب والعصيان فحسب، إذا أرادوا أن يستقيلوا من بؤسهم. تصل الجماهير إلى الوعي الذاتي بمساعدة التعليم المقدم في المدارس والصحف. وتتقدم من الوعي الطبقي إلى الصراع الطبقي. هذا الصراع الطبقي قد يدمر المجتمع والدولة التي يريد إصلاحها، وقد تنقلب الثقافة بكاملها إلى حضارة تهيمن عليها السوق والمجتمع المدني، وفي هذا التحول تقترب الحضارة نفسها من نهايتها، ما لم تبق بعض بذورها المتناثرة حية، حيث يمكن تشجيع المفاهيم الأساسية للجماعة مرة أخرى لتستطيع حضارة جديدة أن تتطور سرًا ضمن تلك التي تحتضر<sup>(9)</sup>.

## (7)

ختامًا لتقويمنا الشامل؛ لدينا حقتان متناقضتان في التطور الشامل والكبير للحضارة: حقبة المجتمع المدني القائم على السوق في أعقاب حقبة الجماعة المتماسكة. وتتميز الجماعة من خلال إرادتها الاجتماعية المتمثلة في التوافق والتقاليد والدين؛ ويتميز المجتمع من خلال إرادته الاجتماعية المتمثلة في العرف والسياسة والرأي العام. وتتوافق هذه المفاهيم مع أنواع معينة من

---

(9) «إلا إذا انتشرت... entfalten... Es sei denn...»: هذا النصف الأخير للجملة لم يكن موجودًا في طبعة عام 1887، لكنه أضيف في عام 1912.

الترتيبات الاجتماعية الخارجية، سأقوم بتحديددها في الجدول الآتي:

#### أ - الجماعة

- 1 - الحياة الأسرية = التوافق. يشارك الإنسان فيها بكل كينونته. جوهرها هو القبيلة أو الأمة أو عامة الناس.
- 2 - حياة القرية = التقليد (الأخلاق التقليدية). ويشارك الإنسان فيها هنا بقلبه وروحه. جوهرها هو الكومنولث.
- 3 - حياة البلدة = الدين. ويشارك الإنسان فيها بكامل ضميره. جوهرها هو الكنيسة.

#### ب - المجتمع

- 1 - حياة المدينة الكبيرة = العرف. تركز على الإنسان الفرد بتموحاته كلها. جوهرها هو مجتمع السوق التنافسي في أبسط أشكاله.
  - 2 - الحياة الوطنية = السياسات وعلم السياسة. تركز على الحسابات الجمعية للإنسان. جوهرها هو الدولة.
  - 3 - الحياة العالمية (الكوزموبوليتانية (Cosmopolitan)) = الرأي العام. تُحدّد من خلال وعي الإنسان. جوهرها هو جمهورية أهل الفكر والقلم<sup>(10)</sup> (Republic of Letters).
- يرتبط كل من هذه الفئات بشكل وثيق مع مجال مهني سائد ونظرة عقلية سائدة، ويمكن جمعها معاً على النحو الآتي:

#### أ - الجماعة

- 1 - الاقتصاد المنزلي وإدارة الأسرة: يبنى على الإعجاب أو التفضيل، مثل حب الاحتضان والتكوين والحفظ والصون. تُحدد معايير ذلك من خلال التعاطف والتفاهم المتبادلين.
- 2 - الزراعة: تبنى على الروتين والعادات، أي على المهام المتكررة بانتظام. ويكشف مدى التعاون في العمل ضمن التقاليد والأعراف.

---

(10) ظهر مصطلح «جمهورية أهل الفكر والقلم» في القرن السابع عشر مع الحركة التنويرية الفرنسية بوصفه جماعة من الباحثين والرموز الثقافية والفكرية امتدت لتعبر الحدود الوطنية وتشكل نواة رأي عام عالمي، إنما مع الحفاظ على احترام فوارق اللغة والثقافة، للمزيد يُنظر: Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca: Cornell University Press 1996). (المترجم)

3 - الفنون والحرف: تبنى على الذكريات، أي التعليم المتلقى والقواعد المستوعبة إضافة إلى الأفكار الأصلية. إن عقول الفنانين والحرفيين متحدة في الإيمان بعملهم.

#### ب- المجتمع

1 - التجارة: تبنى على التبصر، أي إن الانتباه والمقارنة والحساب هي الشروط الأساسية للأعمال التجارية كلها. التجارة هي جوهر الفعل العقلاني، والعقد هو عرف وعقيدة التجارة.

2 - الصناعة: تبنى على القرارات: أي النشر المثمر العقلاني المنتج لرأس المال وبيع العمل. وتحكم القوانين المصنع.

3 - العلم والتعلم: يبنى على الفكر المفهومي باعتباره بدهياً. يطور من الفرضيات قوانينه الخاصة، ويقدم حقائقه ونظرياته التي تنتقل إلى الأدب والصحافة، وبالتالي إلى الرأي العام.

#### (8)

في العصر السابق كانت الحياة الأسرية والإدارة المنزلية المبدأ الرئيس، أما في الفترة اللاحقة فهي التجارة وحياة المدينة. إلا أننا عندما نبحث فترة الجماعة من كتب، يمكننا أن نلاحظ فيها مراحل عدة. إن تطورها برمتها ينطوي على التقدم باتجاه مجتمع السوق. ولكن قوة الجماعة مع ذلك - حتى في أثناء انحدارها - تبقى محفوظة في عصر المجتمع وتبقى الواقع الحقيقي للحياة الاجتماعية.

تشكل المرحلة الأولى من تأثير الأساس الجديد للحياة الجماعية، والذي يأتي من حرائة الأرض. عندئذ يصبح الجوار عاملاً إلى جانب علاقة الدم الدائمة القديمة، فتضاف القرية إلى العشيرة. أما المرحلة التالية فتبدأ عندما تتطور القرى إلى بلدات. تشترك القرى والبلدات في مبدأ العيش المشترك مكانياً بعكس الأسرة والقبيلة اللتين تعيشان في المقام الأول زمانياً. إن للعائلة جذوراً ميتافيزيقية غير مرئية - تقع تحت الأرض مجازياً - إذ تتحد من أسلاف مشتركين، فيوحد تسلسل الأجيال الماضية والمستقبلية الأعضاء الأحياء. أما في القرية أو البلدة فالعامل الموحد هو الأرض المادية الفعلية والمكان الثابت والأراضي المرئية التي تنشئ بالضرورة أقوى الروابط والعلاقات.



في عصر الجماعة يبقى هذا المبدأ المكاني الذي تطور حديثاً تحت سيطرة المبدأ الزمني الأقدم. أما في عهد «المجتمع» فيتحرر من قيده، فتكون حياة المدن الكبيرة. إن المدينة الكبيرة - كما يوحي اسمها - هي النسخة النهائية والقصوى للمبدأ المكاني في شكله الحضري. يصبح هذا النموذج المبالغ فيه متناقضاً بشكل حاد مع النسخة الريفية من المبدأ ذاته - استقرار القرية - الذي لا يزال بشكل أساس وشبه ضروري محصوراً ضمن حدود ضيقة. بهذا المعنى يمكن أن ينظر إلى عملية التطور التاريخي برمتها على أنها تحول مطرد نحو نمط حياة متمدن. «يمكن القول إن كامل التاريخ الاقتصادي للمجتمع - أي للأمم الحديثة - يتلخص في تحول العلاقة بين البلدة والريف» (كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، ص 364). وهذا يعني أن المدن ابتداءً من لحظة زمنية معينة تغدو أكثر تأثيراً وأهمية بكثير في حياة الأمة من تنظيمات القرية الريفية التي تضم جذور تلك المدن. من هذه النقطة وصاعداً، على الريف أن ينفق من الطاقة على تزويد المدن ودعمها أكثر مما في إمكانه توفيره لإعادة إنتاج نفسه. وخلاصة لذلك يبدأ بالتفكك، مع النتيجة الحتمية الملازمة وهي أن الترتيبات والنشاط القائم في الريف تتفكك أيضاً.

هذا هو القانون العام للعلاقة بين الحياة العضوية أو النباتية والحياة الحيوانية أو الحسية، كما وجدت دائماً في الظروف العادية والأكثر موثوقة للتطور الحيواني. في البشر - حيث تأخذ الحياة الحيوانية الشكل الخاص للحياة والغاية الواعية للعقل - يمكن أن يكتسب هذا القانون أهمية خاصة، إضافة إلى أهميته الأكثر عمومية. فالإنسان - في المقام الأول - قادر على تدمير نفسه بواسطة عقله، من خلال العقل بشكل مباشر، وكذلك لأنه في وضع يمكنه من تحديد مصيره من خلال السعي خلف أهدافه وغاياته المخططة، ما يعني أن في إمكانه إما أن يطيل حياته وإما أن يقصرها. إضافة إلى ذلك، - في أفول عمره كما في شبابه - يمكن اعتبار أن مجاله العقلي يتجاوز مجرد وجوده الحيواني، وربما يحافظ على بقاءه. وفي ما يتعلق بهذه الظواهر، يكمن العنصر «الحيواني» الفعلي في مكان ما في الوسط بين الحياة العقلية والنباتية، لصيقاً أحياناً بإحدهما أكثر من الأخرى، وأحياناً العكس. وبالتالي في السياق الطبيعي

للحياة، يمكن تمييز فترة صعود سابقة يسود فيها العنصر النباتي على الحيواني، وفترة انحدار لاحقة تكون فيها هذه العلاقة معكوسة. ينطبق هذا على الطبيعة بشكل عام، كما ينطبق على البشرية أيضًا، لكن في حالة الإنسان قد يكتسب الأهمية المضافة في أن العملية تكتمل عبر إيجاد العنصر الحيواني تعبيرًا في المجال العقلي (في حين يصنف كل وجود حيواني آخر مع الحياة «الإنباتية»، ويعتبر جانبًا من جوانبها).

هكذا في المرحلة التصاعدية للحياة، عندما يغلب العنصر النباتي - الحيواني، يمكن تمييز ثلاث فئات ومراحل: الإنباتية والحيوانية والعقلية. وهناك تقسيم ثلاثي موافق على المنحنى المنحدر، يكون فيه العنصر الحيواني - العقلي هو السائد. لدى تطبيق هذا النمط على حياة أمة، فإن الوجود الريفي يتوافق مع الحياة الإنباتية - الحيوانية والوجود الحضري مع الحياة الحيوانية - العقلية. إن النوع الأول من الحياة - في الأماكن التي لا يزال فيها نشاطًا في بلدة أو مدينة صغيرة - هو حقًا التفتح الأرقى والنماء الأعلى للعضوية بأكملها. أما النوع الثاني - مع انفصاله ليصبح المدينة الكبيرة - يبدو مستقل الوجود، منتجًا ومستهلكًا في آنٍ. لكن في الوقت نفسه يسيطر بشكل مطرد على الريف بكامله، فيجذب القوى الموجودة إلى نفسه، وبالتالي يميل إلى تدميرها.

## (9)

إن الحركة كلها - منذ ظهورها الأول مرورًا بمراحلها اللاحقة - يمكن أن تفهم أيضًا على أنها انتقال من الشيوعية الأصلية البسيطة القائمة على الأسرة وفردانية البلدات الصغيرة التي تنبع منها، مرورًا بفردانية عالمية وكوزموبوليتانية منفصلة تمامًا وصولًا إلى الاشتراكية على أساس الدولة والاشتراكية العالمية المتولدتين عنها<sup>(11)</sup>. إن الاشتراكية كامنة بالفعل في مفهوم «المجتمع» ذاته، على الرغم من أنها تبدأ في شكل روابط عملية بين جميع القوى الرأسمالية والدولة التي توظف خصيصًا للحفاظ على النظام التجاري وتعزيزه فحسب،

(11) حوّرت تأكيدات تونيز الأصلية بشكل طفيف في هذه الجملة لإظهار المعنى بشكل أوضح.

لكنها تتحول بالتدريج إلى محاولات لفرض السيطرة المركزية على الأعمال التجارية وعلى العمالة نفسها من خلال آلية الدولة التي من شأنها - إذا تكلمت مساعيهم بالنجاح - أن تضع نهاية لمجتمع السوق التنافسي وحضارته. هذا الاتجاه نفسه يعني بالضرورة تفككاً متزامناً للعلاقات التي تربط الفرد من خلال الإرادة الطبيعية أكثر من الإرادة الاختيارية والاختيار الحر. هذه هي الروابط التي تقيد الحرية الشخصية للحركة، وحرية بيع الممتلكات، وحرية تغيير الآراء أو تكييفها وفقاً للمعرفة العلمية - وهي تعتبر كلها مجرد معوقات في نظر الإرادة العقلانية المستقلة. يتبنى المجتمع نفسه هذه النظرة، حيث تتطلب التجارة أناساً تسهل عشرتهم وغير مؤمنين لا تقلقهم الوسوس والهواجس، لذا فهي تضغط من أجل الملكية وحقوقها لتكون قابلة للنقل والقسمة ما أمكن. وتسيطر عليها الدولة أيضاً فتعجل من هذا التطور بحثها عن فاعلين حكماة واعين مميزين بعقلهم العملي وسعيهم إلى الربح، ليكونوا الأكثر خدمة لأهدافها الخاصة.

إن مثل هذه القوى والقوى المضادة - في انكشافها واشتباكها - شائعة في الثقافتين الجماهيرييتين وشرائحهما الاجتماعية التي قد ندعي معرفة فائقة الحصر بهما - أي الثقافة الأوروبية الجنوبية القديمة للعالم القديم التي بلغت ذروتها في أثينا ووصلت إلى نهايتها في روما، والثقافة الأوروبية الشمالية اللاحقة «الحديثة» التي تلتها واستقت كثيراً منها. نكتشف هذه التطورات المتشابهة في مجموعة متنوعة هائلة من الحقائق والظروف الفعلية. وضمن العملية العامة الشاملة التي تساهم فيها العناصر كلها، يكون لكل من هذه العناصر تاريخه الخفي المميز الذي نشأ جزئياً نتيجة التطور الشامل وجزئياً لأسباب مميزة خاصة به، تتدخل لعرقلة الكيان الكلي أو دعمه.

ستمكنا المفاهيم والنتائج المقدمة في هذا الكتاب من فهم التيارات والصراعات التي تتحدر من القرون السابقة إلى العصر الحاضر والتي ستمتد إلى المستقبل. ومن أجل هذه الغاية، يمثل أمام أعيننا تطور الثقافة الجرمانية برمتها التي شيدت على أنقاض الإمبراطورية الرومانية وحملت إرثها، فتقدمت وتوسعت في ظل التأثير المفيد للكنيسة بالتزامن مع موجة التحول العام إلى

الدين المسيحي. وبهذا انهمكت في عملية مستمرة من التقدم والتراجع المتزامنين، وأدت بهذه العملية إلى تلك الصراعات ذاتها التي هي موضوع هذا الكتاب. وعلى النقيض من كل النظريات التاريخية التي تستمد استنتاجاتها من الماضي البعيد، علينا اتخاذ نقطة الانطلاق الفعلية الأساسية حقًا من تلك اللحظة الزمنية التي يتمتع فيها المراقب المعاصر بميزة فريدة هي كونه مشاركًا فيها، واختباره الحوادث بنفسه فور وقوعها ومراقبته إياها بأعينه. وعلى الرغم من أنه مقيد إلى صخور الزمن، فهو مدرك صوت بنات أوقيانوس ورائحتهن واقترابهن<sup>(12)</sup> (Aeschylus, Proetheus, v. 115).

---

(12) حذرت بنات إله البحر أوقيانوس بروميثيوس - المقيد إلى صخرته - أن «سيدًا جديدًا اعتلى عرش جبل الأولمب»، وأنه يسعى إلى تدمير «قوى الماضي العظمى». في كثير من الأساطير الإغريقية الأخرى صُوّرت بنات أوقيانوس أنهن منذرات بالزلازل والخراب البركاني.



## المراجع

### *Books*

Aristotle. *Politics*.

Augustine (Saint). *On Free Choice of the Will*. Anna S. Benjamin and L.H. Hackstaff (Trans.). Indianapolis: Bobs-Merrill, 1964.

Bachofen, Johann. *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynokokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kreis und Hoffman, 1861.

Beiser, Frederick C. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bickel, Cornelius and Rolf Fechner (eds.). *Ferdinand Tönnies, Harald Höffding, Briefwechsel*. Berlin: Duncker und Humblot, 1989.

Bluntschli, J. G. and R. Bradter. *Deutsches Staatswörterbuch*. 12 vols. Stuttgart and Leipzig: [n. pb.], 1859.

Cicero, Marcus Tullius. *Pro Milone*.

Cole, G. D. H. *Social Theory*. London: Methuen, 1920.

Craske, Matthew. *Art in Europe, 1700-1830: A History of the Visual Arts in an Era of Unprecedented Urban Economic Growth*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

*Deutsches Rechtswörterbuch (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache)*. 7 vols. Weimar: L. Böhlau Nachfolger, 1914-1983.

Durkheim, Émile. *De la Division du travail social = The Division of Labour in Society*. Paris: [Alcan], 1893.

Gierke, Otto Friedrich von. *Das deutsche genossenschaftsrecht*. Berlin: Weidman, 1868-1913.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe's Werke*. 53 vols. Weimar: H. Bohlau, 1887-1919.

\_\_\_\_\_. *West-östlicher Divan: Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des westöstlichen Divans*. in: *Goethes werke* Hamburger Ausgabe. vol. II.

Goodman, Dena. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hobbes, Thomas. *De Cive*.

\_\_\_\_\_. *The English Works of Thomas Hobbes*. vol. II.

\_\_\_\_\_. *Leviathan; Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Sir William Molesworth (ed.). 11 vols. London: [n. pb.], 1839-1845.

\_\_\_\_\_. *Man and Citizen*. Bernard Gert (ed. and intro.). Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1978.

Ihering, Rudolf von. *Der Zweck im Recht*. 2 vols. Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1877.

Jolowicz, H. F. *Historical Introduction to the Study of Roman Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Kaibel, G. *Comicorum Graecorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1899.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp-Smith (Trans.). London: Macmillan, 1993.

Klose, Olaf, E. G. Jacoby & Irma Fischer. *Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen: Briefwechsel 1876-1908*. Kiel: Ferdinand Hirt, 1961.

Lange, William. *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. 3 vols. 2<sup>nd</sup> ed. Marburg: [n. pb.], 1873-1875.

Lewes, George Henry. *The Physical Basis of Mind... Being the Second Series of Problems of Life and Mind*. London: Trübner and Co., 1877.

Maine, Henry Sumner (Sir). *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray, 1861.

\_\_\_\_\_. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*. 7<sup>th</sup> ed. London: J. Murray, 1878.

\_\_\_\_\_. *Village-Communities in the East and West*. 3<sup>rd</sup> ed. London: John Murray, 1876.

Marx, Karl. *Capital*. London: Dent; Everyman, 1978.

\_\_\_\_\_. *Capital: A Critique of Political Economy*. Samuel Moore and Edward Aveling (trans.). Frederick Engels (ed.). Moscow, USSR: Progress Publishers, 1887.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Otto Meissner, 1867; 3<sup>rd</sup> ed., 1883.

Mauss, Marcel. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: [s. n.], 1925.

\_\_\_\_\_. *The Gift; Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Ian Cunnison (Trans.). London: Cohen and West, 1956.

Maxwell, James Clerk. *Matter and Motion*. London: Routledge and Thoemmes Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*. W. D. Niven (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1890.

Merrell, Floyd. *Semiosis in the Postmodern Age*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1995.

Mommsen, T. *The Digest of Justinian*. Alan Watson (Trans.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

Montaigne. *Essais*. Bibliothèque de la Pléiade 14. Paris: Gallimard, 1950.

Oakeshott, Michael. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Plato. *The Laws*. T. J. Saunders (Trans.). Harmondsworth: Penguin Classics, 1970.

\_\_\_\_\_. *The Republic*. Robin Waterfield (Trans.). Oxford: Oxford University Press, 1993.



- Romanes, George John. *Mental Evolution in Animals*. London: Kegan Paul, Trench and Co., 1883.
- Roscher, Wilhelm. *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland*. Stuttgart: [n. pb.], 1881.
- Runciman, David. *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Savigny, Friedrich Karl von. *Das Obligationenrecht als Theil des heutigen romanischen Rechts*. Berlin: Veit and Co., 1851-1853.
- Schilpp, P. A. (ed.). *The Philosophy of Martin Buber*. Illinois and London: Open Court and Cambridge University Press, 1967.
- Schmidt, Raymund. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Leipzig: Felix Meiner, 1922.
- Schopenhauer, Arthur. *Essay on the Freedom of the Will*. K. Kolenda (trans. and intro.). New York: Liberal Arts Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *The World as Will and Representation*. E. F. J. Payne (Trans.). 2 vols. New York: Dover Publications, 1969.
- Schulze-Gaevernitz, G. *Zum socialen Frieden. Eine Darstellung der socialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im neunzehnten Jahrhundert*. 2 vols. Leipzig: [n. pb.], 1890.
- Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Spencer, Herbert. *Essays: Scientific, Political and Speculative*. London: Williams and Norgate, 1891.
- \_\_\_\_\_. *The Principles of Sociology*. London: Williams and Norgate, 1876.
- \_\_\_\_\_. *A System of Synthetic Philosophy*. 4<sup>th</sup> ed. London: Williams and Norgate, 1880.
- Spinoza, Benedictus de. *The Ethics*. R. H. M. Elwes (Trans.). New York: Dover, 1955.
- Titmuss, Richard. *The Gift Relationship*. London: George Allen and Unwin, 1970.
- Tönnies, Ferdinand. *Custom: An Essay on Social Codes*. [Die Sitte: n. pb.], 1909.
- \_\_\_\_\_. *Die Sitte*. A. Farrell Borenstein (Trans.). New York: Free Press of Glencoe, 1961.

\_\_\_\_\_. *Die Sitte*. Die Gesellschaft 25. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, Rütten & Loening, [1909].

\_\_\_\_\_. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der Reinen Soziologie*. Berlin: Karl Kurtius, 1922.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx. His Life and Teachings*. C. P. Loomis and I. Paulus (Trans.). Ann Arbor: Michigan State University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *Kritik der öffentlichen Meinung*. Berlin: Springer, 1922.

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes, der Mann und der Denker*. Leipzig: U. W. Tidfeldt, 1912.

*Vocabularium Iuris Prudentiae Romanae*. Berolini: Georgium Reimerum, 1903.

Weber, Max. *Weber: Selections in Translation*. W. G. Runciman (ed.); E. Matthews (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Wordsworth, William. *Poems of Imagination*. vol. XII.

### *Periodicals*

*Revue Philosophique*: vol. 27, 1889.

Rodbertus, Johann Karl. «Untersuchung auf dem Gebiete der National-ökonomie des klassischen Alterthums.» *Jahrbücher für National-ökonomie und Statistik*. vol. 2 (1864).

Schmoller, Gustav. «Studien über die Wirtschaftliche Politik Friedrichs des Grossen und Preussens überhaupt von 1680 bis 1786.» *Jahrbuch für Gesetzgebung*. vol. 8 (1884).

Spencer, Herbert. «The Factors of Organic Evolution.» *The Nineteenth Century* (April-May 1886).

\_\_\_\_\_. «Specialized Administration.» *Fortnightly Review* (1871).

Tönnies, Ferdinand. «Neue Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*. vol. 7 (1894).

\_\_\_\_\_. «Notions fondamentales de sociologie pure.» *Annales de l'Institut international*. vol. 4 (1900).

\_\_\_\_\_. «Philosophical Terminology, I.» *Mind*. vol. 8. no. 31 (July 1899).

\_\_\_\_\_. «Philosophical Terminology, II.» *Mind*. vol. 8. no. 32 (1899).

*Thesis*

Grosvenor, Peter. «A Mediaeval Future. The Social, Economic and Aesthetic Thought of A. J. Pentz 1875-1937.» (Ph. D. Thesis, University of London, 1997).

John, M. F. ««The Final Unification of Germany»: Politics and the Codification of German Civil Law in the Bürgerliches Gesetzbuch of 1896.» D. Phil. Thesis, Oxford University. 1983.

## فهرس عام

- أ-  
 الآلهة: 126، 203، 264، 361، 374  
 الإبداع: 202، 204، 218، 234، 241، 247  
 الأبوة: 94-95، 101  
 الإبيستمولوجيا: 18، 22  
 الاتحاد: 314-317، 319-320، 371  
 الاتحاد الجسدي: 201  
 الاتحاد الروحي: 201، 359، 362  
 الاتحادات الاجتماعية: 226  
 الاتصال العضوي البدائي: 346  
 الاتفاق الاجتماعي: 278  
 الإيتمولوجيا: 58  
 أثينا: 386  
 الأجور: 311  
 الأحكام القضائية: 103  
 الاختلاط الاجتماعي: 146، 217  
 الاختلافات الطبيعية: 104  
 الاختيار الحر: 59-60، 100، 153، 247، 264، 316، 348، 373، 386  
 الاختيار العقلاني: 60، 135، 153، 175، 181، 207، 214، 242، 300، 359، 374  
 الاختيار العقلاني للناخبين: 59  
 الاختيار المتعدد: 231  
 الأخلاق: 266، 334، 360-361، 370، 379-380  
 الأخلاق التقليدية: 379، 382  
 أخلاق المجتمع: 380  
 الأخلاقيات العرفية: 342، 346، 361، 379  
 الأخويات: 317  
 الإدارة الأسرية: 115، 382-383  
 الأدب الألماني الكلاسيكي: 16، 18، 43  
 الأدب الكلاسيكي الإغريقي: 43  
 الأدب الكلاسيكي اللاتيني: 43  
 الإدراك الحسي: 193، 243  
 أدوات الإنتاج الضخم: 160، 170  
 أدوات العمل: 246-247  
 الأدوار الجندرية: 40  
 الإرادة: 23-24، 26، 30، 58، 60، 67، 78، 103، 106-107

- الإرادة الجسدية: 185 ،142 ،138-137 ،131 ،111 ،149 ،188-185 ،194-193 ،199-206 ،204-203 ،201-199 ،208 ،210 ،218 ،223 ،229 ،235-233 ،243 ،240 ،237 ،251-249 ،255 ،260 ،291 ،296-295 ،311 ،315-313 ،320-319 ،326 ،331 ،339- ،340 ،345 ،352 ،357-356 ،372 ،369 ،359
- الإرادة الاجتماعية: 131 ،143 ،370 ،381
- الإرادة الاختيارية: 57 ،139 ،182 ،198 ،208 ،211 ،225 ،227 ،232-229 ،240-234 ،243 ،247-250 ،265-266 ،269 ،281 ،289 ،296-292 ،311 ،386
- الإرادة الأداتية: 249
- الإرادة الأساسية: 59 ،224-225 ،227 ،294
- الإرادة الأصلية: 207
- الإرادة الإلهية: 361 ،369
- الإرادة الإنبائية: 186
- إرادة الإنسان: 176 ،228 ،237
- الإرادة الإيجابية: 188
- الإرادة البدئية: 185
- الإرادة البشرية: 73 ،83 ،91 ،96 ،106 ،181 ،186 ،197 ،228
- الإرادة التحكمية: 59-60
- الإرادة التسلطية: 25
- الإرادة الجسدية: 185 ،117 ،106 ،104-103 ،266 ،339 ،341
- الإرادة الحرة: 24 ،39 ،59 ،68 ،175 ،215 ،250 ،290 ،295 ،304 ،306 ،329
- الإرادة الحسابية: 182 ،206 ،208 ،211 ،215 ،218 ،222 ،227 ،231 ،236-237 ،240 ،245 ،253 ،255
- إرادة الحكام الراشدين: 369
- الإرادة الحيوانية: 186-187
- الإرادة الخيرة: 98 ،205 ،218 ،350
- إرادة الدولة: 358-359 ،379
- الإرادة السماوية الواحدة: 69
- الإرادة السيادية: 369
- الإرادة الطبيعية: 23-25 ،59 ،181- ،185 ،187-188 ،194 ،198 ،202 ،204-205 ،207 ،211 ،213 ،218-220 ،225 ،227- ،229 ،231-232 ،234-240 ،245 ،247 ،249 ،257 ،259- ،260 ،265-267 ،269 ،273 ،280-281 ،285 ،287 ،294 ،296 ،306-307 ،311 ،314- ،315 ،317 ،339 ،345 ،372 ،374 ،386
- الإرادة العاقلة: 35
- الإرادة العامة: 103 ،138 ،143-144 ،263 ،343 ،346 ،357 ،359 ،363
- الإرادة العضوية: 35 ،39 ،57 ،187 ،204 ،224 ،231
- الإرادة العفوية: 364

- الإرادة العقلانية: 23-24، 28، 59-60،  
182-183، 187، 202، 206،  
213، 215، 218-219، 225،  
227، 229، 235، 259، 264،  
267، 269، 274، 292، 294،  
298-300، 311، 313-315،  
319، 339، 351، 353، 359،  
372-373، 386
- الإرادة الغريزية: 185، 191، 364
- الإرادة الفردية: 137، 137، 296، 340، 349،  
353
- الإرادة الفطرية: 211
- إرادة الفعل: 97، 230، 290
- الإرادة الفكرية: 186
- إرادة المجتمع: 135-136، 138، 314،  
339، 345، 356
- الإرادة المجردة: 208، 211، 219
- الإرادة المريضة: 205
- الإرادة المشتركة: 104، 130، 286،  
313، 326، 342، 353، 364
- الإرادة المصطنعة: 59-60
- الإرادة المعقولة: 60، 204
- الإرادة الموحدة: 190
- إرادة الوجود: 353
- أرسطو: 14، 29، 36، 124
- الأرسطية: 37
- الأرض المشتركة: 98، 121، 123-  
124، 350
- أرواح الأجداد: 126
- الأرواح الخيرة: 340
- الأرواح الشريرة: 340
- الأرواح النبيلة: 256
- الأساطير: 343، 351
- الاستبداد المطلق: 335
- الاستعداد الطبيعي: 191، 200، 202
- الاستقلال الاجتماعي: 337
- الأسرة: 114-115، 117
- الأسرة المعزولة: 347
- الأسواق: 116-117، 136-137، 148،  
151-152، 158-160، 163،  
165-166، 169-171، 173-  
174، 177، 235، 267، 269،  
279، 342، 362، 381
- الأسواق العالمية: 144، 170، 358،  
364، 377
- الأسواق المالية: 54، 144
- الأسواق المحلية: 144
- الاشتراكية: 21، 56، 74، 358، 385
- الاشتراكية القومية: 41
- اشتراكية النقابات: 33
- الإصلاح الاجتماعي التعاوني: 44
- الاعتراف العام: 135، 292، 295
- الأعداء المشتركون: 109
- الأعراف الأجنبية: 279
- الإعلان الإمبراطوري: 334
- الأعمال التجارية: 166، 274، 279،  
321، 324، 327، 333، 255،  
375، 379، 383، 386
- أعمال التصنيع: 164
- الإغريقون: 331
- الأغنياء: 312، 376
- الافتراضات الأخلاقية العرفية: 343
- الأفراد الأحرار: 379
- الأفراد العقلانيون: 369

- الإنتاج التجاري: 174
- الإنتاج الرأسمالي: 78، 163، 174،  
373، 359، 276، 274
- الإنتاج الزراعي: 119
- إنتاج السلع: 164-165، 171، 358،  
377
- الإنتاج السنوي للعمل: 176
- الإنتاج الصناعي: 148، 160
- الإنتاج العقلي الأصيل: 247
- الإنتاج الفعلي للبضائع: 168
- الإنتاج الكلي: 176
- الإنتاج المادي: 25
- الانتقاء الاختياري: 209
- الأنثروبولوجيا: 19، 29
- الانحدار الأخلاقي: 30
- الإنسان الاعتيادي: 85، 243، 246،  
278
- الإنسان الحقيقي: 247، 259، 291-  
321، 293
- الإنسان الطبيعي: 259، 291، 319
- الإنسان العقلاني: 365
- الإنسان المجرد: 247
- الإنسان المصطنع: 259، 292، 294-  
295
- الإنسان النبيل: 118
- الإنسانية الفيزيائية المشتركة: 98
- الأنطولوجيا: 19
- الأنظمة الاجتماعية: 23، 26، 216
- الأنظمة الإدارية: 23
- الأنظمة الاقتصادية: 23
- الأنظمة العقلانية: 65
- الانقسام الوظيفي: 135
- الأفعال الإرادية: 185
- أفلاطون: 14، 29، 127، 376
- الاقتصاد الأسري: 36، 147، 161، 382
- الاقتصاد التجاري: 16
- اقتصاد السوق: 14
- الاقتصاد السياسي: 75، 143، 168
- الإقصاء: 27
- الإقطاعات الرسمية: 123
- الاكتفاء الذاتي: 123
- الاكتفاء الذاتي التعاوني: 324
- الالتزام التجاري: 295، 330
- ألثوسوس، يوهان: 77
- الألم: 192، 201، 209، 223، 231،  
234، 242، 266، 268، 273،  
343
- ألمانيا: 17، 31، 40، 45، 65، 74،  
323
- ألمانيا الغربية: 41
- الأماكن المقدسة: 98
- الإمبراطور الروماني المقدس: 59
- الإمبراطورية الألمانية: 15، 43
- الإمبراطورية البسماركية: 16
- الإمبراطورية الرومانية: 29، 334، 386
- الامتلاك: 109-111، 166
- الامتيازات الجماعية: 377
- الإمحاء الثقافي: 19
- الإمكانات الموروثة: 185، 203، 287
- الأمومة: 94، 332
- أميركا الشمالية: 38، 41
- الأنا الإنسانية: 183، 218، 244
- الأناية: 220-221، 258، 334

- الانقسامات الرأسمالية: 158  
إنكلترا: 17-20، 43، 336  
أهل الريف: 86  
أوروبا: 31، 38  
أوروبا الغربية: 302  
أوقيانوس: 387  
أولبيان (الفقيه الروماني): 330  
الإيمان الديني: 69، 126، 268، 360-362  
الإيمان الشعبي: 88  
الإيمان المشترك: 108، 371  
إيهرينغ، رودولف فون: 29  
-ب-  
باخوفن، يوهان جاكوب: 29، 77  
بارسونز، تالكوت: 50  
الباطنية اللغوية: 35  
بافندورف، صامويل فون: 19  
البخل: 217، 334  
برلين: 16-18  
بروسيا: 15، 37، 43  
البروليتاريا: 276، 280، 309  
بريطانيا: 31، 38  
برينكه، إلز: 48  
بسمارك، أوتو فون: 15، 20-21  
البضائع: 152، 163، 165، 170-171، 174، 217، 222، 230، 232، 273، 358  
البضائع الاستهلاكية: 135، 154-155، 166، 173، 363  
الكورية: 95  
البلوتوقراطية: 17  
بلونتشلي، يوهان كاسبار: 85
- البنى السياسية: 14، 22  
البنى الفكرية البشرية: 25  
البنية الاجتماعية: 14، 22-23، 273، 323  
بنية القانون: 22، 323، 374  
البورصة: 362  
بوزانكيت، هيلين: 44  
بولزن، فريدريك: 17-18، 21، 43، 53  
بولوك، فريدريك: 20  
بيكل، كورنيلوس: 48  
البيولوجيا: 14، 54  
البيولوجيا الاجتماعية: 40  
البيولوجيا التطورية: 17، 29  
البيئة الطبيعية: 192، 199  
-ت-  
التاريخ: 15، 25، 31، 33، 38، 75، 78، 118، 302، 330، 374  
التاريخ الاقتصادي: 22، 33، 384  
التاريخ الإنساني: 35، 40، 93، 345  
التاريخ الأوروبي: 22  
التاريخ الصرف: 73  
التاريخ الطبيعي: 14  
تاريخ العالم: 268  
تاريخ العواطف: 190  
تاريخ الفكر: 19  
التاريخ الفكري الأوروبي: 34، 41  
التاريخ القانوني: 22  
التأمل الفكري: 259  
التبادل: 114، 116-117، 120، 131، 133-135، 137-139، 141، 144، 150-151، 166-167، 170-171، 222، 234، 236



- التحليل الاستقرائي: 35  
التحليل السببي: 256  
التحليل السياسي: 21  
التحليل العلمي: 87-88  
التحول التاريخي: 31  
التدخل السيادي: 28  
التراث المشترك: 341  
الترتيبات الاجتماعية: 320، 369، 372،  
382  
الترتيبات الجماعية: 35  
التركيب الإنساني: 187، 189  
التركيب الذكوري: 257  
تزامن الإيرادات: 137  
التشابه الروحي: 316-317  
تشارك الطعام: 114  
التشريع: 74  
التشريع السياسي: 369  
التصنيف الطبقي الاجتماعي: 14  
التطور: 186، 191، 327  
التطور التاريخي: 384  
تطور التكنولوجيا: 159-160  
التطور الحيواني: 384  
التطور الشامل: 381  
التطور الطبيعي: 191  
التطور الفكري للإنسان: 76، 262  
التطوير الذاتي: 44  
التعاقد: 120، 313  
التعاقد الحر: 28  
التعاقدية: 36  
التعاون السلمي: 99  
التعاون المتبادل: 116-117، 171
- ،299 ،306-307 ،311-312 ،  
318 ،327 ،336 ،355-356  
تبادل الأغراض: 315  
تبادل البضائع المادية: 146 ،153 ،169  
التبادل التجاري العام: 143 ،333  
التبادل التجاري المالي: 36 ،133  
التبادل الرأسمالي: 279  
تبادل السلع: 134-135 ،314  
تبادل العمل: 170  
تبادل القيمة: 300  
التبادل المجتمعي: 136  
التبادل المشترك: 148  
التبادل المضاعف: 153  
تبادل الهدايا: 131  
التبعية: 25 ،304-305  
التجارة: 36 ،127 ،145 ،147-149 ،  
151-152 ،154-156 ،158-  
164 ،169 ،174-176 ،258 ،  
274-276 ،279 ،304 ،306 ،  
310 ،318 ،320 ،329 ،333 ،  
335-336 ،369 ،376 ،383 ،  
386  
التجارة الحديثة: 74  
التجارة الخارجية: 147 ،280  
التجارة العالمية: 377  
التجريبية المتماسكة: 35  
التجريبية المحضنة: 65  
التجريبية المعدلة: 65  
التحديث الاقتصادي: 16  
التحرر المدني: 337  
التحكيمية: 58-59  
التحليل الاجتماعي: 16 ،21

- تعاونيات المنتج والمستهلك: 33  
التعايش: 95، 99، 106، 110  
التعايش العضوي: 269  
التعايش المكاني الدائم: 92  
التعلم: 196، 200-201، 241، 245-  
383، 276، 249، 246  
التفاهم المشترك: 104-107، 353  
التفكير: 69-70، 181-182، 184،  
187-188، 195، 198-199،  
203، 206-207، 209-210،  
214، 220-221، 224-225،  
236، 243-245، 255، 262-  
263، 275، 277، 280،  
290-291، 308، 314، 339،  
372، 370  
التفكير الاستراتيجي: 253  
التفكير الإنساني: 66  
التفكير الحسابي: 261  
التفكير السببي: 256  
التفكير العقلاني: 104، 173، 222  
التفكير العلمي: 244  
التفكير المجرد: 39  
التفكير المفاهيمي: 76  
التفكير المنطقي: 247-248  
التفوق: 97  
التفوق الاجتماعي: 311  
تقاسم العمل: 96، 99  
التقاليد الاجتماعية: 340، 343-345،  
353، 360-361، 381-382  
التقانة العلمية: 40  
تقسيم العمل: 34، 114، 144، 172،  
308، 358
- التقليد: 119، 143، 201، 241، 245،  
340  
التقنية الصناعية: 335  
التمثيل السياسي: 37  
التمدن: 56  
التنافس: 134، 145، 173، 218، 275،  
380  
التنظيم الاجتماعي: 23، 39  
التنظيم الخارجي للعمل: 127  
التنظيم الداخلي للعمل: 127  
التنظيم العسكري: 103  
التنظيمات الأخوية: 101  
التنمية: 324-325  
التنوير الأوروبي: 18  
التواصل الاجتماعي الاتفاقي: 278  
التواصل الاجتماعي العام: 370-371  
التواصل التجاري: 75  
التوتر الحضاري: 16  
التوحيد الألماني: 16  
توزيع الثروة: 149  
التوزيع الطبيعي: 120  
التوزيع المشترك: 25  
-ث-  
الثروة: 145، 148، 156، 296-298،  
300، 311، 313، 317، 319-  
320، 322، 335، 355، 377  
الثقافة: 14، 22، 38-39، 98، 376،  
380-381  
الثقافة الأوروبية الجنوبية القديمة: 386  
الثقافة الأوروبية الشمالية الحديثة: 386  
الثقافة التاريخية: 73

- الثقافة التقليدية: 19
- الثقافة التقليدية الألمانية الشمالية: 21
- الثقافة الجرمانية: 386، 351
- الثقافة الحضرية: 85
- الثقافة المعاصرة: 73
- الثقافة الوطنية: 372
- الثورة البروليتارية: 33
- الثورة العلمية (القرن السابع عشر): 17
- ج-
- الجامعات الألمانية: 18
- جامعة أكسفورد: 43، 18
- جامعة برلين: 43، 16
- جامعة تيوبنغن: 43، 16
- جامعة ستراسبورغ: 43، 16
- جامعة شيكاغو: 44
- جامعة كييل: 16، 19، 38، 43-45، 54، 78
- جامعة لايبزيغ: 16، 43، 45
- جامعة هايدلبرغ: 16
- جامعة بينا: 16، 43
- الجماعات الإقصائية: 371
- الجماعات الدينية: 108-109، 127
- الجماعات السياسية: 327
- الجماعات الصغيرة: 19، 34، 36
- الجماعات العضوية: 378
- جماعات القرابة: 99، 108، 348
- الجماعات المتقدمة: 27
- جماعات الملكية: 85
- الجماعات الوظيفية السليمة: 36
- الجماعة الأبوية الأصيلة: 350
- جماعة الأسرة: 376
- الجماعة الأصيلة: 101
- الجماعة البسيطة: 298
- الجماعة البشرية: 98، 298، 340
- الجماعة الروحية: 98
- الجماعة الصافية: 305
- الجماعة العضوية الصغيرة: 57
- الجماعة القروية: 117، 121، 128، 279، 343، 350، 377
- الجماعة القومية: 103
- الجماعة المحلية: 84
- الجماعة المدنية: 126
- الجماعة المكانية: 98
- الجماعة الواسعة: 103-104
- جماعة الوطن: 341
- الجماعانية: 19، 38
- الجمعيات التعاونية: 323
- الجمعيات التمثيلية: 27
- الجمعية الألمانية للوسولوجيا: 44
- الجنة: 126
- الجهد البشري: 172
- الجهد العضلي: 96
- الجهد الفكري: 206
- الجهد الميكانيكي: 245-246
- الجوار: 98-101، 117، 126، 316، 347، 383
- جوستينيان الأول (الإمبراطور): 30
- الجيش: 348-350
- الجيش المحترفة: 27
- ح-
- الحب الأخوي: 311
- الحب الجنسي: 262، 271
- الحدائة: 38، 40، 377

- الحدائثوية المفردة الباطنية: 17  
الحدسية: 59، 256  
الحراك الاجتماعي: 376  
حراك الثقافة الأخلاقية: 37، 44  
الحرب العالمية الأولى (1914-1918):  
40، 38  
الحرب العالمية الثانية (1939-1945):  
41  
الحرب الفرنسية - البروسية: 43  
الحرف الحضري: 124  
الحرف اليدوية: 125، 159، 376، 383  
الحركات الأخلاقية الثقافية: 33  
الحركات العمالية النشطة: 77  
الحركة الاشتراكية النقابية البريطانية: 324  
حركة الإنتاج: 25  
الحريات الأدنى: 68  
الحريات الدستورية: 17  
الحريات الشخصية: 27  
الحرية: 23، 30، 59، 103-104،  
143، 153، 167، 212-213،  
215، 228-230، 234-236،  
238، 250-251، 262، 266-  
267، 275، 294، 296-298،  
300، 329، 332، 344، 350-  
351، 353-354، 356، 378،  
380  
حرية الاختيار: 152، 181، 230  
حرية الأفراد: 278  
حرية الإنفاق: 154  
حرية التعاقد: 28  
الحرية الذاتية: 234
- الحرية الرسمية: 335  
الحرية الشخصية: 32، 378، 386  
الحرية العقلانية الحسابية: 24  
حرية العمال: 154  
الحرية الفردية: 101  
الحرية الفردية المجردة: 25  
الحرية القدرية: 68  
الحرية الكاملة: 126، 155، 304، 329  
الحرية اللامحدودة: 291، 371  
الحرية المحتملة: 214  
الحرية المطلقة: 138، 295، 335  
الحرية الموضوعية: 234  
الحزب الاشتراكي الديمقراطي (ألمانيا):  
37، 45  
الحساب العقلاني: 25، 243، 247،  
253، 262-263، 266، 281،  
296، 307، 339، 372  
الحسابات التجارية: 37  
الحسابات المنطقية: 23  
الحضارة الإنسانية: 75، 77-78، 365  
حضارة الدولة: 372  
الحضارة القديمة: 35، 327  
الحضارة القروية: 120  
الحضارة المسيحية: 335  
الحضارة الهيلينية: 351  
الحق: 103، 120  
الحق الطبيعي: 298  
الحق القانوني: 140  
الحقائق التاريخية الطبيعية: 78  
الحقائق التاريخية المجردة: 35  
الحقائق الواقعية: 74  
الحقوق: 26، 103، 107، 119، 145،

- الحياة الزوجية: 265 ، 256 ، 295 ، 301 ، 304 ، 316 ،  
الحياة العالمية: 382 357 ، 354 ، 345  
الحياة العضوية: 67 ، 75 ، 108 ، 184 ،  
188 ، 190 ، 194 ، 196-197 ،  
384 ، 286 ، 238 ، 222  
الحياة العقلية: 187-189 ، 194 ، 196 ،  
202 ، 238 ، 384-385  
الحياة الفردية: 190 ، 195 ، 229 ،  
374 الحياة الفكرية:  
الحياة القروية: 125 ، 382  
الحياة اللاواعية الإنبائية: 91  
الحياة المادية: 229 ، 313 ، 339  
الحياة المحلية: 125 ، 376  
الحياة المدنية: 127  
الحياة المشتركة: 99-100 ، 236 ، 281 ،  
313 ، 364  
الحياة المنزلية: 112 ، 265  
الحياة النفسية: 262  
الحياة الواعية: 88  
الحياة الوطنية: 147 ، 382  
الحيازة: 296-298 ، 303 ، 317 ،  
343-344  
الحيوان العقلاني: 247  
الحيوانات العليا: 193  
-خ-  
الخبرة الفكرية: 209  
الخدمات: 165-166 ، 171 ، 174 ،  
305 ، 307 ، 310-311 ، 318 ،  
350 ، 355  
الخدمات التجارية: 164  
الخدمات الشخصية: 270  
الخدمات المادية: 350
- الحقوق الفردية: 266  
الحقوق المدنية: 378  
الحقيقة الموضوعية: 71  
حكم الخال: 95  
الحكم الغريزي: 196  
الحوادث التخيلية: 71  
الحوادث الحقيقية: 71  
الحواضر الجرمانية: 27 ، 128  
الحواضر الهلنستية: 27  
الحياة الاجتماعية: 65 ، 150 ، 205 ،  
323 ، 330 ، 334 ، 372 ، 383  
الحياة الأسرية: 278 ، 323 ، 340 ،  
360-361 ، 369 ، 371 ، 378 ،  
382-383  
الحياة الإنبائية: 186-187 ، 190 ، 202 ،  
260 ، 263 ، 339 ، 384-385  
الحياة الإنسانية: 73  
الحياة البشرية: 317 ، 375  
الحياة البيولوجية: 112  
الحياة التاريخية: 374  
الحياة الجماعية: 94 ، 147 ، 345 ، 376 ،  
383  
الحياة الجنسية: 265  
الحياة الحسية: 384  
الحياة الحضرية: 126  
الحياة الحقيقية: 288  
الحياة الحيوانية: 186-189 ، 202 ،  
238 ، 260 ، 263 ، 384-385  
الحياة الحيوية العصبية: 260  
الحياة الريفية: 86

- الخدمات المهنية: 303  
الخدمة الاجتماعية: 174  
الخطاب الشعبي: 239  
الخيال: 197-199، 202، 218، 223، 232، 247، 258، 277، 293-  
374، 360، 294  
الخيال الاجتماعي: 313  
الخيال الواعي: 272  
الخير الأخلاقي: 204  
الخير الإنساني: 204  
الخيرات المشتركة: 109، 114  
-د-  
داروين، تشارلز: 31-32  
الدانمارك: 43  
دايكنزل، ألكسندر: 48  
الدراسات السوسولوجية التجريبية: 38  
الدراسة الاجتماعية: 65  
الدراسة الثقافية: 65  
الدورة التجارية: 162  
دوركهايم، إميل: 15، 39  
دوقية شلاسفيك: 15-16، 19، 43-  
53، 44  
الدول القومية: 364  
الدولة: 16، 28، 37  
الديمقراطيون الاجتماعيون (ألمانيا): 20  
الدين: 14، 22، 25، 125-127، 256، 360-362، 369-370، 374، 379-382  
الدين الأخلاقي: 374  
الدين المسيحي: 387  
-ذ-  
الذات الإنسانية: 236، 285  
الذات العقلانية: 186، 267  
الذات الفاعلة: 289، 296، 314  
الذات الفردية: 294  
الذات المفكرة: 232، 325، 333  
الذاتية: 14، 39، 265  
الذاكرة: 67، 92، 94، 101، 194-  
203، 206، 223-224، 226، 247، 250، 255، 257، 261، 264، 272، 296، 340، 342-364  
الذاكرة الحيوانية: 254  
الذاكرة المشتركة: 313، 346  
الذرات الماورائية: 87  
الذرية النفسية: 30  
الذكاء: 257-258  
الذكاء البشري: 23  
الذكاء الطبيعي: 308  
الذكاء العقلائي: 206  
الذكورة النقية: 259  
-ر-  
الرابطة: 314-315، 317، 319-322، 353-356، 371  
الرابطة الاجتماعية: 83، 226  
الرابطة الروحية: 100  
الرابطة المجتمعية: 353  
رأس المال: 109، 140، 148، 153، 156، 160، 162، 176، 277، 309-377  
رأس المال الدولي: 280  
رأس المال الضخم: 33  
رأس المال الوطني: 280  
الرأسمالية: 163، 174، 280

- الروابط العضوية: 101  
 الروابط الفردية: 124  
 الروابط القانونية: 320  
 روابط القرابة: 38-39، 100، 116-  
 117، 311، 344  
 روبرتسون، جورج كروم: 20-21  
 الروح: 37، 184، 189، 208، 220،  
 224-225، 271، 316، 324  
 الروح الأخوية: 117  
 روح الأسرة: 106، 344، 370  
 الروح الأثوية: 259-260، 272، 274  
 الروح البشرية: 84، 105، 338  
 الروح الجمعية: 364، 371  
 الروح الحرة: 258  
 الروح الذكورية: 259-260  
 الروح الشعبية الشعرية الإبداعية: 313  
 الروح العامة: 263  
 روح العائلة انظر روح الأسر  
 الروح الفردية: 245  
 الروح الفنية: 247، 258  
 الروحانية: 40  
 رودبيرتس، كارل: 29، 76، 115، 176  
 روسو، جان جاك: 19  
 روما: 328-329، 333، 386  
 الرومان: 328  
 الرومانسية: 38  
 رومينز، جورج: 195  
 الرؤية التاريخية: 65  
 الرؤية العقلانية: 65  
 الرياضيات: 54، 241، 277  
 ريكاردو، ديفيد: 19، 176  
 الرأسمالية العالمية: 14، 33، 41، 324  
 الرأسماليون: 147، 153-154، 161-  
 162، 165، 171، 173-175،  
 277، 280، 358، 380  
 الرأي الشعبي التقليدي: 270  
 الرأي العام: 14، 27، 360، 362-364،  
 369-370، 372، 377، 380-  
 383  
 الرأي الفردي: 362  
 الرايخ الألماني: 16، 20  
 الرايخ الألماني الثالث: 21  
 الربح التجاري: 155  
 رجال الدين: 127  
 رجال القانون: 335  
 ردات الفعل الانعكاسية: 254  
 الرسوم الإقطاعية: 310، 313  
 الرعاية الذاتية: 256  
 الرغبات العقلانية: 369  
 الرغبة الجنسية: 192، 202  
 الرغبة العاطفية: 192  
 الرفاه: 30، 304  
 الرفاه العقلي: 83  
 الرفاه الفيزيائي: 83  
 الرفاه المشترك: 363  
 الرفقة: 98-99، 101، 371  
 رفقة العقول: 100  
 الرق: 153، 330  
 روابط الجماعة: 117، 150، 316-317  
 روابط الدم: 93، 98، 100، 106-107،  
 146، 341-342، 377، 383  
 روابط الزمالة: 122  
 الروابط العاطفية: 94

السلطان الإقطاعي: 102-103، 118-

120

السلطان الأمومي: 361

سلطان الحكمة: 97، 102

سلطان السن: 97

السلطان الطبيعي: 118، 344

السلطان العسكري: 102-103

السلطان القضائي: 102

سلطان القوة الفيزيائية: 97

السلطان الكهنوتي: 102-103

السلطة: 14، 29، 35، 71، 95، 97-98،

101-103، 111، 117-118،

153، 216-218، 237-238،

281، 293، 302، 304-305،

311، 319، 335، 344-346،

355، 373، 381

السلطة الأبوية: 27، 304-305، 329

- انظر أيضًا السلطان الأبوي

السلطة الاجتماعية: 372، 375

السلطة الاختيارية: 379

السلطة الاقتصادية: 28، 375

السلطة الإلهية: 361

السلطة التشريعية: 357، 363

السلطة التمثيلية: 352

السلطة الخلافة: 71

سلطة الدولة السيادية: 314، 369

السلطة الذكورية: 27

السلطة السيادية: 363

السلطة السياسية: 27، 37، 59

السلطة الفكرية: 352

السلطة القانونية: 141

السلطة القضائية: 357

-ز-

الزراعة: 16، 115، 147، 160، 270،

304، 326، 345، 349، 376،

382

الزراعة المصنعة: 172

زعيم العشيرة: 102، 118

زعيم القبيلة: 102

الزمانة: 205، 353، 374

الزمانة التعاونية للعمال: 172

زيادة الإنتاج: 164

زيمل، جورج: 44

-س-

سافيني، فريديريك: 19، 29

السيبية: 66، 68، 72، 183، 245، 334

السيبية المباشرة: 210

السيبية الواقعية: 68

سبنسر، هربرت: 29، 32، 76

سينوزا، باروخ: 19-20، 23، 29، 50،

67، 197-198، 234

ستورم، تيودور: 16، 19، 43

السعادة: 213-215، 221، 242، 257،

263

السعادة المبتدلة: 215

السعر الحقيقي: 164

سعر العمالة: 167

سفاح القربى: 332

السلام: 30، 304، 344، 371

السلطان الأبوي: 95، 97، 101، 117،

361

- انظر أيضًا السلطة الأبوية

السلطان الأعلى: 119



- السلع: 152-158، 160، 163-167،  
169-171، 176، 216، 230،  
242، 274، 280، 295، 298-  
300، 305، 307-308، 310-  
312، 317، 323، 326، 359
- السلع الرأسمالية: 358  
السلف المشترك: 103  
السلم الاجتماعي: 318  
السلوك الاجتماعي: 14  
السلوك الاختياري: 221-222  
السلوك الإيجابي: 202  
السلوك البشري: 19  
السلوك الحيواني: 193  
السلوك السلبي: 202  
السلوك الطبيعي: 222، 239  
السلوك العدواني: 379  
السمات الأخلاقية: 200، 203  
السمات الفكرية: 200  
سميث، آدم: 19، 144، 150  
السوسيولوجيا: 13، 19، 44، 54  
السوسيولوجيا الأوروبية: 15  
السوسيولوجيا التحليلية: 36  
السوسيولوجيا الكلاسيكية: 38  
السوسيولوجيا المحضنة: 21، 44، 48،  
226  
السوسيولوجيا النظرية: 13  
السوق الإجمالية الشاملة: 147  
السوق التجارية: 23  
سوق التجزئة: 173-174  
سوق السلع: 170-171، 173-174  
سوق العمل: 171، 173-174، 275،  
280
- سيادة الدولة: 359  
السياسة: 14، 19، 23، 26-27، 31،  
54، 74، 359، 381  
السياسة الخضراء: 41  
السيرورات الاقتصادية: 14  
السيطرة الأجنبية: 27  
السيطرة الأخلاقية: 380  
السيطرة الاقتصادية: 373  
السيطرة الذكورية: 95  
السيكولوجيا: 14-15، 23  
سيكولوجيا الأفراد: 22، 280  
السيكولوجيا الإنسانية: 73  
سيكولوجيا الجماعات: 22  
السيكولوجيا العامة: 73  
سينيكا (الفيلسوف الروماني): 29، 240  
سييك، ماري: 44  
-ش-  
شايفله، ألبرت: 29، 76  
الشبكات العائلية: 93  
شتاودينغر، فرانز: 323  
شتاين، لورينز فون: 29، 50  
الشجاعة: 202، 204، 206، 258،  
260، 262  
الشخص المجرد: 294  
الشخص الوهمي: 293، 321  
الشخصنة: 14، 39، 304  
شخصية الإنسان: 206، 239  
الشخصية البشرية: 24  
الشخصية الجمعية: 26  
الشخصية الضعيفة: 264  
الشخصية الفردية: 142، 223  
الشخصية الفطرية: 239

- الشخصية المصطنعة: 239
- الشركات التجارية: 85
- الشرف: 103
- شركات الأعمال العملاقة: 20
- الشركات التجارية الكبرى: 29
- الشركات القانونية: 322
- الشركات المساهمة: 322-323
- الشركة التعاونية: 322
- الشرور المشتركة: 109
- الشعب البدائي والخيالي: 340
- شعراء الرومانسية الألمان: 24
- الشعوب التاريخية: 372
- الشعور الاجتماعي: 277
- الشعور الديني: 125، 311
- الشعور العفوي: 263
- الشغف: 202، 204
- شلوتر - كناور، كارستن: 48
- شوبنهاور، أرثر: 50، 58، 67، 200
- شيشرون: 29، 332
- الشيوعية: 21-22، 56، 385
- الشيوعية الاشتراكية: 44
- ص-
- صاحب العمل: 172، 302
- الصالح العام: 130
- الصحافة: 363-364، 383
- الصدقة: 98-99، 101، 106، 116، 152، 261، 316
- الصراع: 34، 268-269، 278، 281، 325، 338، 349، 386-387
- صراع البقاء: 275
- الصراع الطبقي: 381
- الصفات الإنسانية: 253
- الصفات الروحية الفطرية للنفس: 200
- الصناعات الثقيلة: 373
- الصناعة: 127، 147، 159-161، 172، 376، 383
- الصناعة الآلية: 160
- الصناعة الحديثة: 30، 74
- الصناعة الدولية: 160
- الصناعة المنزلية: 160
- الصناعة الوطنية: 160
- ض-
- الضرائب: 117، 123، 310، 313، 350، 334
- الضرورة الأخلاقية: 323
- الضمور الأخلاقي: 333
- الضمير: 203، 205، 211، 213، 219-221، 224، 239، 250، 257، 261، 263-264، 268، 277، 296، 332، 360-361، 370، 382
- الضمير الذاتي: 268
- الضمير الموضوعي: 268
- الضوابط الاجتماعية: 379
- ط-
- الطاقات الفردية: 232
- الطاقة الإبداعية: 270
- الطاقة البشرية: 88، 246
- الطاقة الدماغية: 208
- الطاقة الطبيعية: 207
- الطب الإخلافي (Allopathic): 74
- الطب المثلي (Homeopathic): 74
- الطبقات الاجتماعية: 358
- الطبقات الحاكمة: 338، 376

- الطبقات الفقيرة: 376
- الطبقات المضطهدة: 338
- الطبقة الأدنى: 120، 281، 358، 360، 375، 380
- الطبقة الأرستقراطية: 102
- الطبقة التجارية: 151، 164
- الطبقة الثالثة: 85
- الطبقة الرأسمالية: 175
- طبقة رجال الأعمال: 147، 279، 318، 373، 380
- الطبقة العاملة: 28، 174-175، 359، 380
- الطبقة العليا: 281، 310، 358، 374، 380
- طبقة المتعلمين: 268، 280، 334
- الطبيعية: 68، 72، 74، 96، 110، 119، 199، 202، 213، 231، 235، 253، 259، 261، 269-270، 274، 304، 329، 332، 385
- الطبيعة الإنسانية: 35، 75، 193، 238، 245
- الطبيعة الحيوانية الغريزية للإنسان: 345
- الطبيعة الرأسمالية للإنتاج: 176
- الطرائق الحدسية: 32
- الطرائق العرفية: 32
- الطفرات البيولوجية: 32
- الطهارة الأخلاقية: 126
- الطوائف: 109
- الطوائف البدائية: 125
- ظ-
- الظواهر الاجتماعية: 39
- الظواهر البيولوجية: 190
- الظواهر الثقافية: 116
- الظواهر السياسية: 39
- الظواهر الطبيعية: 374
- ع-
- العادات: 32، 100، 334، 340، 369-370، 382
- العادات الفردية: 341
- العادة: 67، 107، 122، 143، 193-197، 199-202، 225-226، 257، 262، 342، 344، 362
- عالم الأشباح: 324
- العالم الجرمانى: 127، 335
- عالم الحيوان: 271، 349
- العالم الخارجى: 84، 84، 183، 189-190، 233، 248، 255، 321، 348
- العالم الداخلى: 189
- العالم الطبيعى: 73
- العالم العضوى: 72، 334
- عالم العلم: 137
- عالم الفكر: 359
- العالم القديم: 335، 386
- العالم الكلاسيكى: 335
- العالم المادى: 86، 185
- العالم الموضوعى: 188
- العالم الهيلينى: 127
- العامل الحضري: 158
- العامل الريفي: 158-159
- العامل المستقل: 165
- العامل المنتج: 162
- العامل المنزلى: 159
- العائلات البدوية: 341
- العائلات الفردية: 343

- العائلات المترابطة: 102  
 العبادة الدينية: 125  
 عبادة القوى الطبيعية: 125  
 العبقرية: 203، 258، 260، 272  
 العبقرية الإبداعية العفوية: 24  
 العبودية: 27، 93، 153، 160، 304-  
 305، 311، 329  
 العبودية الكاملة: 304  
 العبودية المشرعة: 113، 154، 335  
 العبيد: 153، 175، 335  
 العدالة: 255، 281، 334، 338، 349  
 العدمية: 72  
 العدوان الإنساني: 37  
 العرف: 25، 119، 122، 143، 310،  
 312، 340، 343، 345-346،  
 360-361، 374، 379، 381-  
 382  
 العزبة الإقطاعية: 160  
 العزبة الرأسمالية الحرة: 160  
 العصر الحديث: 286، 337  
 العصر القديم: 349  
 العصر الهيليني: 22، 272  
 العصور الوسطى: 27  
 العفوية: 59  
 العقد: 137-138، 143، 145، 150،  
 154، 156-157، 300-303،  
 311، 313، 316، 318، 320،  
 332، 337، 355، 365، 373،  
 380، 383  
 عقد العمل: 33، 318  
 العقل الأنثوي: 257  
 العقل البشري: 18، 66، 92، 246،  
 273، 325، 362  
 العقل الشعبي: 338  
 العقل الطبيعي: 327، 330  
 العقل العملي: 30، 224، 386  
 العقل المحض: 30، 136  
 العقل المفكر: 262  
 العقلانية: 15، 23، 59-60، 65، 323  
 العقلانية الاجتماعية: 356-357  
 العقلانية الإدارية: 26  
 العقلانية الاقتصادية: 358  
 عقلانية السوق: 372  
 العقلانية العامة: 144  
 العقلانية القانونية: 26  
 العقلانية المعدلة: 65  
 عقلنة القانون التشريعي: 15  
 العقود التجارية: 318  
 العقود غير الرسمية: 146  
 العقود القانونية: 107، 121، 142،  
 153، 275، 295، 303، 314-  
 318، 322-323، 329، 336،  
 356، 365، 375  
 العقول المنطقية: 290  
 العقيدة الأخلاقية: 362  
 العلاقات الاجتماعية: 22، 36  
 العلاقات الاجتماعية الطبيعية: 37، 144،  
 149  
 علاقات الأسرة: 302، 304، 326،  
 334، 339  
 علاقات الأفراد: 369  
 العلاقات الاقتصادية: 22، 25  
 العلاقات الإنسانية: 32، 75، 89

- العلاقات التجارية: 305  
علاقات الجماعة: 98، 120، 305  
علاقات الجوار: 100، 311، 344  
العلاقات السلمية والودية: 371  
العلاقات السوسولوجية: 32  
علاقات السوق: 40  
العلاقات الطبيعية: 281  
العلاقات العضوية: 97  
العلاقات الفردية: 344  
العلاقات المصطنعة: 37  
العلاقات الموضوعية: 137  
علاقة الأخ بالأخت: 93، 100  
العلاقة بين الأم وطفلها: 91، 100  
العلاقة بين رجل وامرأة: 91، 93  
العلاقة التبادلية: 117  
العلاقة التعاقدية: 302، 307، 310،  
376  
العلاقة الروحية: 92  
العلاقة الزوجية: 93، 106، 112  
العلاقة الفيزيائية: 92  
العلامات الاجتماعية: 38  
العلامات التجارية: 169  
العلم: 72، 88، 243، 259، 279،  
320، 335، 374، 376، 383  
العلم الاجتماعي الحديث: 74  
علم الاصطلاح الفلسفي: 44  
علم الاقتصاد: 33  
علم أمراض المجتمع: 34  
علم السياسة: 17، 382  
العلم الطبيعي: 50  
العلم الطبيعي الوضعي: 40  
علم الطبوغرافيا: 35  
علم الفلك: 17  
علم اللاهوت التقليدي: 50  
علم اللاهوت الحدائي: 50  
علم الميكانيك: 18، 71-72، 75، 87،  
241  
العلمانيون: 17  
العلوم الاجتماعية: 13-14، 22، 31،  
76  
العلوم الأخلاقية: 14، 22  
العلوم الإنسانية: 13  
العلوم التطبيقية: 70  
العلوم السياسية الاقتصادية: 44  
العلوم الصرفة: 70  
العلوم الطبيعية: 13  
العلوم الملموسة: 71  
العمال: 171-173، 175، 177، 275-  
277، 302، 338، 358، 376،  
386  
العمال الأحرار: 154، 161  
العمالة الصناعية: 275  
العمالة المأجورة: 163، 277  
العمالة المؤهلة: 309  
العمل الاعتيادي: 275  
العمل الإلزامي: 277  
العمل الإنتاجي: 376  
العمل البشري: 161، 170، 172-173،  
204، 274-275  
العمل الجماعي: 172  
العمل الحر: 277  
العمل الرأسمالي: 276  
العمل العقلي: 247  
العمل الفردي: 244

- الغريزة: 92-94، 100
- الغريزة الجنسية: 92، 215
- الغريزة الحيوانية: 189، 195
- غريزة المساعدة: 97
- غوته، يوهان فولفغانغ فون: 262
- غيركه، أوتو: 19، 29، 31-33، 50، 77
- ف-
- الفاشية: 45
- فاغنر، أدولف: 29، 76
- فترة العمل المعيارية الموحدة الضرورية اجتماعيًا: 168، 176-177
- الفردانية: 15، 19، 32، 38، 74، 78، 183، 201، 220، 228، 264، 276
- الفردانية العالمية: 385
- فردية الإنسان: 220، 225
- الفروق الجنسية: 96
- فريدريش الثالث (الملك): 20
- فصلية الفلسفة العلمية: 43
- الفضاء العام: 84
- الفضيلة: 102
- الفطرة السليمة: 25، 194
- فعل الاختيار: 197، 218، 234
- الفعل البشري: 242
- الفعل التعاوني: 280
- الفعل السياسي: 280
- الفعل العقلاني: 383
- الفعل العملي: 211
- الفعل الفردي: 131، 201، 203
- الفقر: 17
- الفقر المدقع: 168
- العمل الفعلي: 161، 247
- العمل الفكري: 247
- العمل القانوني: 117
- العمل المشترك: 26، 96، 316
- العمل اليدوي: 247
- العملة النقدية: 267
- العملة الورقية: 140
- عمليات الانحلال العضوي: 88
- العمليات التجارية: 161
- عمليات النمو العضوي: 88
- عملية الاختيار: 211
- عملية الإنتاج: 161، 171، 173-174
- عملية التصنيع: 163، 309
- العملية الفكرية: 207، 223، 243
- العملية الفيزيولوجية: 208
- العمومية الكونية: 331، 335
- العنصرية: 40
- العنف: 36، 101
- العواطف العدائية: 105-106، 212، 261، 375
- العواطف العقلانية: 250
- العواطف الفكرية: 250
- العواطف الودودة: 105
- العواقب القانونية: 357
- العيش المشترك: 101، 331، 370، 383
- غ-
- الغابات المشتركة: 121
- الغايات الجمعية: 121
- الغاية الاجتماعية: 370
- الغرائز العضوية: 189، 195
- الغرور: 216-218

- الفلسفة النقدية: 65
- الفن: 22، 25، 124-127، 149، 171، 196، 243، 246، 249، 256، 270، 272-273، 279، 317، 320، 376، 383
- الفن الإبداعي المشترك: 245
- فن الحساب: 69-70
- فن الخطابة: 271
- فن القيادة: 281
- فن الكتابة: 272
- الفن المدني: 334
- الفنون التشكيلية: 270، 272
- الفنون التصويرية: 125
- الفنون الجميلة: 241
- فنون الكلام: 125
- الفنون المنزلية القديمة: 159
- الفهم البشري: 66-67
- الفهم الحدسي: 288
- الفهم النظري: 288
- فيبر، ماريان: 44
- فيبر، ماكس: 15، 39، 44
- فيرغسون، آدم: 30، 50
- الفيزياء: 54، 71
- الفيزياء الذرية: 14، 17
- الفيزياء الرياضية: 13
- الفيزيولوجيا: 15، 22، 29، 74، 254
- فيشنر، رولف: 48
- الفيثومينولوجيا الاجتماعية: 41
- فيوريه، جيوفاتشينو دا: 17
- ق-
- القانون: 14، 23، 26، 103-104، 106، 113، 141-142، 151
- الفقه القانوني الروماني: 337
- الفقه القانوني الصرف: 75
- فقه اللغة الهيليني: 16
- الفكر: 184، 196-197، 199-200، 206-208، 210، 219، 222، 223، 225، 229-331، 233، 237، 242-243، 251، 254، 260-261، 264، 268، 289-290، 290، 313، 326، 360
- الفكر الإبداعي: 232
- الفكر الاجتماعي: 36، 41
- الفكر الإدراكي: 67
- الفكر الباراد: 222، 253
- الفكر التخميني: 208
- الفكر الثقافي: 352
- الفكر الخالص: 240
- الفكر السياسي: 13، 15، 36، 38، 41، 352
- الفكر العلمي: 69-70، 247، 269، 289
- الفكر القانوني: 326
- الفكر المجرد: 253، 255
- الفكر المفاهيمي: 211، 383
- الفكر المنهجي: 374
- الفكر الموضوعي: 132
- الفكر الواعي: 98، 212
- الفلسفة: 13، 15، 18-19، 72
- الفلسفة الإغريقية: 43
- الفلسفة الأوروبية: 22
- فلسفة الفقه التشريعي: 26
- فلسفة القانون القديمة: 325
- فلسفة اللغة: 38

- القانون العالمي: 327، 331-332، 335
- القانون العام الإنكليزي: 336
- القانون العام للبشرية: 327-332، 337، 359
- القانون العرفي: 27، 264، 346، 373
- القانون العملي: 295
- قانون القيمة: 176
- القانون المتحرر العقلاني العلمي: 334
- القانون المثالي: 370
- قانون المجتمع: 336
- القانون المحلي: 347
- القانون المدني: 330، 332، 335
- القانون المدني للرومانيين: 327، 329
- القانون المشترك: 328
- القانون المقدس: 332
- قانون الملكية: 295
- القانون الموضوعي: 295
- القانون الوضعي: 28، 326، 328، 373، 346-369، 370
- القبائل الإيطالية القديمة: 328
- القدرات البشرية الأساسية: 308
- القدرات العقلية المتطورة: 345
- القدرات الفكرية التقليدية: 205
- القدرة العقلانية: 310
- القدرة الفطرية: 232، 245
- القراءة: 25، 91-92، 97-101، 126، 316، 339، 341، 361، 377
- القرب الفيزيائي: 99، 101، 106
- القروسطية: 37-38، 40
- القرية: 127-128، 269، 276، 278، 334، 342، 347، 374-375، 383-384
- 170، 261، 295، 303، 313-314، 314، 316-317، 322، 325-326، 331، 333، 335، 339، 349، 353، 356-358، 361-363، 370، 373
- القانون الأخلاقي: 346، 362
- قانون الأسرة: 295، 298، 303، 316، 337
- القانون الألماني: 30
- قانون الأمم: 328
- قانون التبادل: 333
- القانون التجاري: 54، 138، 298، 321، 333، 336
- القانون التشريعي: 336، 359
- القانون التطبيقي: 281
- القانون التعاقدى المجتمعي: 359
- القانون التعاوني الألماني: 32
- قانون الجماعة: 304، 325، 336-337
- قانون الجوار: 122
- قانون الحياة: 316
- القانون الخاص: 328، 336، 338، 359
- القانون الخاص الصرف: 145
- القانون الخاص العمومي: 336
- القانون الروماني: 19، 28، 30، 32، 334-337، 331، 35
- القانون السيكولوجي: 66
- القانون الطبيعي: 75، 143، 145، 153، 166، 313-314، 316، 327، 330، 332-333، 337-339، 346، 359، 357-370
- القانون الطبيعي العقلاني: 19، 337
- القانون الطبيعي الفلسفي: 337



- القرية الزراعية: 122  
القوة المادية: 364  
القناة: 160  
القوة المفرطة: 380  
القهر: 36  
القومية المناضلة المتشددة: 40  
القواعد السلوكية: 237  
القوى الاجتماعية: 93، 277  
قوانين التعايش الإنساني: 374  
القوى الأخلاقية: 277، 380  
قوانين السوق الصرفة: 147  
القوى التسلطية: 16  
قوانين الطبيعة: 72  
القوى الحيوية: 296  
القوانين المدنية: 301  
القوى الدينية: 370  
القوانين المشتركة: 304  
القوى الرأسمالية: 385  
القوة: 103، 129، 142، 149، 184،  
192-193، 198، 201، 203-  
204، 210، 214، 219، 235،  
257-258، 275، 281، 297،  
313-314، 345، 353، 355  
القوة الاجتماعية: 104  
قوة الإرادة: 204، 246، 260، 325  
القوة البدنية: 96  
القوة البشرية: 355، 360  
القوة الحيوانية: 202  
القوة الخلافة: 72  
القوة السيادية: 372  
القوة السياسية: 13  
القوة الشخصية: 234  
قوة العامل: 152  
القوة العضلية البشرية: 247، 276، 308  
قوة العقل: 380  
قوة العمل: 148، 154-155، 157،  
161، 165، 168، 170-171،  
173، 175-177، 276، 278،  
303-304، 359، 373  
قوة الفرد: 192  
القوة الفكرية: 67، 249، 257، 261

- قيمة العمل العام: 177  
القيمة الفائضة: 33  
القيمة الكلية للبضائع: 176  
القيمة النسبية: 242  
-ك-
- كانط، إيمانويل: 17-19، 23، 30، 39،  
43، 50، 55-56، 58، 65-67  
الكاهن الهندوسي: 122  
الكائن العقلاني: 94، 136، 153، 231،  
264  
الكائنات البشرية: 110، 183، 186-  
187، 189-190، 202، 206،  
219، 223، 238، 245، 250،  
291، 333  
الكائنات الحية الاجتماعية: 32، 36  
الكائنات العضوية: 110، 193، 200،  
286  
الكائنات القوية: 287  
الكائنات المادية: 36  
الكتابات المعاصرة الأسترالية: 19  
الكتابات المعاصرة الأميركية: 19  
الكتابات المعاصرة الأنثيودية: 19  
الكتابات المعاصرة الأوروبية: 19  
الكتابات المعاصرة النيوزلندية: 19  
الكفاءة السياسية: 373  
كلوزن، لارس: 48  
كلية سانت جون: 18  
الكنيسة: 85، 127، 317، 354، 382،  
386  
الكنيسة القروسطية: 338  
الكهنوت: 332  
كولمان، ورنر: 50، 59
- الكومونولث: 60، 206، 328، 346-  
353، 359-362، 374، 382  
الكومونولث الأبوي: 346، 352  
كومونولث البلدة: 346  
الكومونولث الديني: 361  
كومونولث الريف: 346  
الكومونولث المدني: 351، 361  
كونت، أوغست: 29، 76  
الكونفدرالية: 314، 350-351  
الكيان الكلي: 286-289، 303، 326،  
345-346، 386  
الكيانات الافتراضية: 289  
الكيانات التجريبية: 289  
الكيانات السماوية: 103  
الكيانات العضوية: 286  
الكيمياء: 71  
كيبيل (ألمانيا): 17  
-ل-
- لاسال، فرديناند: 17، 37، 43  
لامارك، جان باتيست: 32  
لانغيه، فريدريش ألبرت: 17  
اللاهوت الأرثوذكسي: 17  
اللايقين: 214  
اللذة: 189  
اللغات القديمة: 193  
اللغة: 14، 105-107، 196، 274،  
279، 346  
اللغة الألمانية: 53-55، 57-58، 84،  
196، 301  
اللغة الإنكليزية: 53-55، 58، 62  
اللغة العربية: 62  
اللغة الفرنسية: 59

المجتمع البرجوازي: 149	اللغة المحكية: 361
المجتمع التجاري: 145، 147، 153، 166، 168، 175، 273-275	اللغويات: 13
المجتمع التجاري الجماعي: 335	لوميس، تشارلز: 47، 59
المجتمع التجاري الضخم: 323	لويس، كليف ستيلز: 195
المجتمع التجاري اللاشخصي: 57	الليبرالية المثالية: 41
المجتمع التجاري المتقدم: 313، 320	-م-
المجتمع التعاقدى: 32	ماركس، كارل: 19، 29، 31، 33-34، 50، 77، 160، 176-177،
المجتمع الرأسمالي: 277	384، 277
المجتمع الزراعي: 334	ماكسويل، كليرك: 29
مجتمع السوق: 28، 33، 35، 133، 135، 141، 144، 153، 164،	المال: 152، 154-160، 164، 166-
170، 174-175، 267، 269،	167، 170، 173-174، 216-
280-281، 298، 300، 309-	217، 241، 270، 275، 299-
311، 316، 324، 337، 358-	300، 305، 309، 312-313،
359، 364، 372-373، 375،	319-320، 336، 355، 360،
382-383، 386	376-377، 379-380
المجتمع العالمي الضخم: 276	مبدأ التوزيع: 167، 174، 242
المجتمع العضوي: 15	مبدأ السلطان في الجماعة: 95
المجتمع القديم: 77	مبدأ السندات: 150
المجتمع المحلي: 84، 124	مبدأ المساواة بين البشر: 113
المجتمع المدني: 143، 381	مبدأ هوية الفعل وردة الفعل: 71
المجتمع المهذب: 267	المتحف البريطاني: 18، 43
المجتمعات الأوروبية الحديثة: 302	المتروبوليس: 377-378
المجتمعات البشرية: 23-24	المتعة: 23، 67، 92، 95، 97، 149، 166-167، 191-192، 194،
المجتمعات التجارية: 25، 29، 36	196-197، 200-202، 205،
المجتمعات التقدمية: 302	208-209، 215-216، 223،
المجتمعات التقليدية صغيرة الحجم: 18، 23	226، 230-231، 234-236،
المجتمعات الحديثة: 76، 324	242، 257، 268، 278، 377،
المجتمعات الدينية: 84	380
المجتمعات الضخمة التعددية: 26	المتعة المادية: 141
	المثقفون: 278، 280، 334، 364، 374

- المجتمعات الكبرى: 30، 347  
 المجتمعات المتطورة: 301، 355  
 المجتمعات المدنية: 15، 23، 25  
 مجلة مايند (Mind): 20، 44، 57  
 مجلس المدينة: 127  
 المجموعات الإثنية: 93  
 المجموعات الاجتماعية: 31، 83  
 المجموعات التجارية: 116  
 المجموعات الجرمانية الأصيلة: 122  
 المجموعات الصغرى: 111  
 المجموعات الكبرى: 111، 291  
 المجموعة التعاونية: 236  
 المجموعة العضوية: 279  
 المدرسة الرومانية الحديثة: 295  
 المدرسة الفكرية الوولفية: 65  
 المدرسة اللاماركية: 29  
 المدرسة الوضعية القانونية: 15  
 المدينة: 29  
 المدينة: 124-127، 269، 276، 279  
 327، 334، 351، 374-376،  
 383  
 مدينة بوليس الإغريقية: 351  
 المدينة ذاتية التحكم: 36  
 المدينة الحرة: 27، 351  
 المدينة الكبيرة: 376-377، 381-  
 382، 384-385  
 المذهب التجريبي: 65  
 المذهب العقلاني: 18  
 المرأة: 93  
 المرأة الحديثة: 40  
 المراعي المشتركة: 121  
 مرحلة ما قبل التاريخ: 77  
 مرحلة ما قبل الجماعات: 32  
 المزارعون: 350  
 المسيحية الأوغسطينية: 24  
 المشاركة الأخوية: 116  
 المشاركة الإرادية: 131  
 المشاعر الإنسانية: 189  
 المشاعر الموروثة: 361  
 المشروعات التجارية: 168  
 المشكلات الأخلاقية: 29  
 المشكلات المعرفية: 13  
 المشكلات المنطقية: 13  
 المصالح التجارية: 20  
 المصالح الطبيعية المتبادلة: 108  
 المصالح العدوانية: 375  
 المصالح الوطنية: 336  
 المصلحة الخاصة: 25، 60، 113،  
 118، 142، 145، 148، 157،  
 211-212، 216-217، 220،  
 239، 247، 261، 278-279،  
 294، 299، 302، 318، 365،  
 373، 378-379  
 المصلحة العامة: 379-380  
 المصلحة المباشرة: 105  
 المصلحة المشتركة: 321  
 المضاربة الرأسمالية: 162  
 المعاملات التجارية: 158، 305، 321  
 المعاناة: 256، 273  
 معاهدات السلام: 145  
 المعتقد الديني: 348، 360  
 المعتقدات القديمة: 343

- ملكية الأرض: 156-157، 349، 369  
 الملكية الأصلية: 172  
 الملكية الإيجابية: 138  
 الملكية الجماعية: 25، 30، 117  
 الملكية الحقيقية: 296، 298  
 الملكية الخاصة: 27-28، 114، 119،  
 122، 321، 336، 338، 350  
 الملكية السلبية: 138، 156  
 الملكية السيادية: 119-120، 128  
 الملكية العامة: 123، 299، 378  
 الملكية العضوية: 297-298  
 الملكية العقارية: 310، 336  
 الملكية غير المنقولة: 336-337  
 الملكية الفردية: 30، 120  
 الملكية الفعلية: 138  
 ملكية الفلاحين الحرة: 119-120  
 ملكية القرويين: 350  
 الملكية الكاملة: 139، 322  
 الملكية المجردة: 152  
 الملكية المشتركة: 85، 121، 124،  
 298، 303، 317، 337، 346  
 الملكية المنقولة: 336  
 ملكية مواد العمل: 154  
 الممارسات الاجتماعية: 35  
 الممارسة الدينية: 360، 362  
 الممارسة العرفية: 362  
 المميزات الأبوية: 117  
 المميزات الأخوية: 117  
 المنافسة التجارية: 169، 307  
 المنطق: 78، 244، 253  
 المنطق التطبيقي: 241  
 المنطق التطبيقي المشترك: 25
- المعتقدات المشتركة: 316  
 المعرفة: 66، 78، 217-219، 244،  
 248-249، 256، 261-263،  
 268-269، 354، 380  
 المعرفة الحميمية: 126  
 المعرفة الشاملة: 65  
 المعرفة العلمية: 54، 85، 217، 244،  
 277، 304، 377، 386  
 المعرفة العملية: 203  
 المعرفة المكتسبة: 243، 245  
 المعرفة الموضوعية: 257، 268  
 المفاهيم الأخلاقية: 266  
 المفاهيم الثنائية المتعكسة: 22  
 المفاهيم السوسولوجية: 226  
 المفاهيم السيكلوجية: 188، 227  
 المفاهيم العلمية: 137  
 المفهوم العلمي للسبب: 71  
 مفهوم المال: 136-137، 139  
 المقايضة: 114، 123، 299، 327  
 مقايضة العمل: 154  
 المكانة: 217، 262، 269، 301-302،  
 310، 313، 315-317، 345،  
 373  
 مكانة المرأة: 32  
 مل، جون ستيوارت: 14، 31  
 الملذات: 217، 262، 380  
 ملذات العقل: 215  
 الملكات العقلية: 96، 193  
 الملكية: 15، 119، 138-139، 153،  
 156، 256، 262، 296، 298،  
 300، 303، 314، 319-321،  
 326، 328-330، 336، 351،  
 356، 378، 386

- المنطق الرياضي: 360
- المنطق العلمي: 137
- المنطق العملي: 240
- المنطق المجرد: 136
- المنطقة التجارية: 148
- المنفعة: 133
- المنهج التجريبي: 75، 73
- المنهج الديالكتيكي: 75، 73
- المنهج السوسولوجي: 31
- المنهج العلمي: 31، 29، 18
- المنهج المفاهيمي: 248
- المهارات البشرية المميزة: 196
- المهن الرفيعة: 273
- المهن المحلية: 273
- المواد الأولية العضوية: 88
- الموارد البشرية: 319
- الموارد الطبيعية: 169
- المواطن الحقيقي: 278
- المواطنة: 126
- المواطنة الرومانية: 334
- المؤتمر الدولي للفنون والعلوم (1904):  
سانت لويس): 44
- مؤتمر الفلسفة العالمي (1908):  
هايدلبرغ): 44
- مورغان، لويس هنري: 29، 77
- المؤسسات الاجتماعية - الاقتصادية:  
127
- المؤسسات الاعتبارية: 314
- المؤسسات الإنسانية: 331
- المؤسسات البدائية: 122
- المؤسسات الحكومية: 14
- المؤسسات السياسية: 37
- المؤسسات العامة: 27
- المؤسسات المدنية: 14
- المؤسسة الاجتماعية: 19، 24، 35، 37
- المؤسسة الاقتصادية: 24
- الموسيقى: 270-271
- مومسن، تيودور: 29
- الميل الإنساني: 202، 216
- الميل الحيواني: 187
- الميل الطبيعي: 187، 240
- الميل الطبيعي العضوي: 187
- الميل العام: 238
- الميل الغريزي: 93
- مين، هنري سومنز: 19، 29، 31-33،  
76، 279، 301، 328-329
- الميول الفطرية: 185، 199
- ن-
- النازية: 38، 45
- النبلاء: 335، 350، 352
- النخب التكنوقراطية: 29
- النزعات الإمبريقية: 237
- السل النبيل القديم: 118
- النشاط الإبداعي الإنتاجي: 149، 247
- النشاط الاقتصادي: 149
- النشاط الإنساني: 75، 197-198، 240
- النشاط الإنساني الواعي: 23
- النشاط التجاري: 321
- النشاط الجماعي: 114
- النشاط العشوائي الحيواني: 67
- النشاط العضوي: 245
- النشاط العقلي: 67، 96، 224، 245،  
360

- النشاط الفكري: 181، 195، 254
- النشاط الفني: 241، 245
- النشاط الكهنوتي: 126
- النشاط المستقبلي: 206
- النشاط المشترك: 99
- النظام الأبوي: 95
- نظام الأسرة: 113
- نظام اشتراكية الدولة: 29، 37
- النظام الإقطاعي: 118، 120
- النظام الأمومي: 77، 95، 332
- نظام الائتمان: 151، 318
- نظام التعاقد التجاري الخاص: 29
- نظام التفكير: 213
- نظام الجماعات: 163
- النظام الزراعي الجرمانى: 118
- نظام السيادة الشعبية: 359
- نظام الصرف المعتمد على القيمة: 165
- النظام الطبيعي: 358
- النظام العضوي: 107
- النظام القانوني الرومانى: 329
- النظام القانوني للمجتمع: 142، 320، 373
- النظام الماركسي: 176
- نظام المجتمع: 164، 304، 359
- نظام المؤسسات القروية: 117
- نظام ولاية العهد: 95
- النظريات الإيستمولوجية: 17
- النظريات الأخلاقية: 23
- النظريات الأرسطية: 34
- النظريات التاريخية: 387
- النظريات العلمية الرياضية: 14
- نظريات القانون الرومانية: 50
- نظريات القانون الطبيعي: 50، 303
- نظريات القانون الوضعية: 50
- النظريات المعرفية: 23
- النظرية الاجتماعية: 55
- نظرية الإدراك: 18، 22-23
- نظرية الإرادة الفردية: 89، 176
- النظرية البيولوجية للنمو: 67
- نظرية الجماعة: 41، 91
- نظرية الذكاء المنحط: 195
- النظرية الريكاردية: 34
- النظرية السياسية: 13-14، 36، 55، 85
- نظرية القانون: 13-14
- النظرية الماركسية: 34
- نظرية المجتمع: 129
- نظرية المنفعة الحدية: 34
- نظرية الميكانيك: 169
- النفاق السياسي: 17
- النفاق الممنهج: 278
- النفس البشرية: 24، 35، 183، 223، 228
- النفس البشرية الجوانية: 37
- النقابات: 317، 323، 377
- النقابات التجارية: 280
- النقابات الحرفية: 126-127، 158، 334، 311
- النقابات الدينية: 334
- النقابات الوطنية: 334
- النماء الارتجاعي: 187
- النماء التطوري: 191
- نماء الدماغ: 199
- النماء الطبيعي: 149، 189

النماء العملي: 203	الواجبات الموروثة: 334
النمو السكاني: 159	الواعظ البروتستانتى: 54
النمو العضوي: 185	الواقع الذاتى: 190
النمو فوق الفردي: 111	الواقع المادي: 182، 208
نيتشه، فريدريش: 29، 50	الواقع الموضوعي: 273
-ه-	الواقعية الاجتماعية: 75
هامبورغ (ألمانيا): 15، 44	الوجود الاجتماعي: 314، 370
هايك، فريدريش فون: 15	الوجود الجماعي: 372
هايكل، إرنست: 195	الوجود الحضري: 385
هتلر، أدولف: 45	الوجود الحيواني: 384
الهدايا المجانية: 117	الوجود الداخلي للفرد: 297
الهند: 122، 279	الوجود الريفي: 385
الهندسة: 18، 75، 223	الوجود العضوي: 289
هوبز، توماس: 13-14، 18-21، 29، 33-34، 37-38، 43-44، 50، 54	الوجود الفردي: 191، 225، 228
هوزوم (ألمانيا): 16، 43	الوجود الفكري: 240
الهويات المنفصلة: 369	الوحدة الاجتماعية: 121، 313
الهوية: 24، 68، 70، 229، 235-236	الوحدة الموضوعية: 349
الهوية الفردية: 25، 228	ورشات العمل الصغيرة الذاتية الإدارة: 25
هوية المجموعة: 25	ورشة العمل المحلية الفردية: 160
الهوية المشتركة: 290	وسائل الإنتاج: 155، 174، 177، 358
الهوية الموحدة: 131	الوظائف الاجتماعية: 360
هيرينغ، قسطنطين: 195	الوظائف العامة التخصصية: 27
هيغل، فريدريش: 14، 31	الوظائف العليا العقلية: 124، 199
هيوم، ديفيد: 13، 17، 29، 50، 55، 65-67	الوظائف العليا اليدوية: 124
-و-	الوظيفية البنائية التوافقية: 41
الواجبات: 103، 106، 145، 256، 295، 301، 316، 345، 361	الوعي: 23، 213، 318، 354، 382
	الوعي الأخلاقي: 276
	الوعي الإنبائي: 187
	وعي الإنسان: 212
	الوعي الذاتي: 25، 239، 254، 280، 334، 349، 364، 381



الوفاق الاجتماعي: 340، 344، 346	الوعي الطبقي: 381
وقت العمل: 170	الوعي العضوي: 187
الولايات المتحدة الأمريكية: 17، 44، 364	الوعي العقلي: 187
الوثام الاجتماعي: 343-345	الوعي الغيري: 259
ويويل، وليام: 31	الوعي الفردي: 296
-ي-	الوعي المشترك: 25
اليأس الثقافي: 41	الوفاق: 106-107، 119، 353، 369-
	381، 370