الموسوعة العربية

مختارات

فلسفة – إجتماع – عقائد

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

الإبستيمولوجية

الإبستيمولوجية epistemology مصطلح ذو أصل إغريقي مؤلف من كلمتين: epistemo وتعني المعرفة و logos وتعني علم. ويعني المصطلح حرفياً علم المعرفة أو علم العلم.

وكان أول من وضع هذا المصطلح الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرييه (1808 - 1864) حين ألف كتابه مبادئ الميتافيزيقا. إذ قسم الفلسفة فيه إلى قسمين: أنطولوجية [ر] وإبستيمولوجية.

أما المعنى المعاصر لمصطلح إبستيمولوجية في الفلسفة العربية والفرنسية فهو: الدراسة النقدية للمعرفة العلمية.

ومع أن مفهوم «العلم» حاضر في تاريخ الفلسفة، ولاسيما عند أفلاطون وأرسطو وديكارت ولوك وليبتنز [ر] فإن الإبستيمولوجية بوصفها مبحثاً مستقلاً موضوعه المعرفة العلمية، لم تنشأ إلا في مطلع القرن العشرين حين اتجهت إلى تحديد الأسس التي يرتكز عليها العلم، والخطوات التي يتألف منها، وإلى نقد العلوم والعودة إلى مبادئها العميقة. وذلك بتأثير التقدم السريع للعلم، والاتجاه نحو التخصص المتزايد، وما ولدّه ذلك من تغيّر في بنية منظومة العلوم، ومن صعوبات وإشكالات ذات طبيعة نظرية.

والإبستيمولوجية بوصفها الدراسة النقدية للعلم تختلف عن نظرية المعرفة [ر].

ففي حين تتناول نظرية المعرفة théorie de la connaissance عملية تكون المعرفة الإنسانية من حيث طبيعتها وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالواقع، وتبرز - بنتيجة هذا التناول - اتجاهات اختبارية وعقلانية ومادية ومثالية، فإن موضوع الإبستيمولوجية ينحصر في دراسة المعرفة العلمية فقط.

وإذا كانت الإجابات التي تقدمها نظرية المعرفة «إطلاقية» وعامة وشاملة، فإن الإبستيمولوجية تدرس المعرفة العلمية في وضع محدد تاريخياً، من دون أن تنزع نحو إجابات مطلقة.

بل ترى الإبستيمولوجية في التعميمات الفلسفية لنظرية المعرفة عائقاً أمام تطور المعرفة العلمية. ذلك أن التصورات الزائفة عن المعرفة تؤثر سلبياً في مجال المعرفة العلمية، وخاصة حين تضع حدوداً للعلم.

فالإبستيمولوجية ليست استمراراً لنظرية المعرفة في الفلسفة بل هي تغير كيفي في النظر إلى علاقة الفلسفة بالعلم، وتجاوز للتناقض بين نظرية المعرفة والعلم.

وليس هذا فحسب، بل إن الإبستيمولوجية أتت على ما كان يعرف بفلسفة العلم philosophy of science التي تولدت من علاقة الفلسفة بالعلم وتناولت جملة موضوعات أهمها علاقة العلم بالمجتمع وتأثيره في تكوّن النظرة الفلسفية إلى الطبيعة والكون.

أما من حيث الاختلاف بين الإبستيمولوجية ومنطق العلم [ر] logic of science، فإن منطق العلم أقرب المباحث إلى الإبستيمولوجية. ذلك لأنه يحلل لغة العلم تحليلاً منطقياً. ويبحث في مناهج الكشف العلمي ومنطقه، لكن أنصاره يقطعون كل صلة بينه وبين الفلسفة.

وإذا كانت الإبستيمولوجية مبحثاً موضوعه المعرفة العلمية، وهدفه التحليل النقدي لها، فما هي مشكلات العلم التي تتطلب تدخلاً إبستيمولوجياً؟

تعد مشكلة المسار الذي تسلكه المعرفة العلمية واحدة من أهم مشكلات الإبستيمولوجية.

ولقد انقسم الإبستيمولوجيون - في النظر إلى هذه المشكلة - إلى فريقين: فريق نظر إلى مسار العلم على أنه سيرورة متصلة مستمرة لا انقطاع فيها ولا انفصال.

وفريق آخر رأى أن مسار العلم مسار انقطاع واضطرابات وأزمات وثورات.

ويعد إميل ميرسون Emil Meyerson وليون برنشفيك Léon Brunschvicg أهم دعاة الاتجاه الذي يقول بالاستمرارية. والمعرفة العلمية - من وجهة نظر هذا الاتجاه - استمرار وتطور للمعرفة العادية. كما أن كل معرفة علمية جديدة هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة فتاريخ العلم سلسلة يتولد بعضها من بعض. وما التغير الذي يحدث في العلم إلا تغير تدريجي. ويدللون على صحة رأيهم بالتطور التدريجي للمنهج العلمي وطريقة انتشاره.

فالمنهج العلمي الاستقرائي الحديث تمتد جذوره في الماضي، وقد تمَّ انتشاره واستيعابه شيئاً فشيئاً عن طريق علماء متخصصين في العلوم الطبيعية ولاسيما في علم الفيزياء.

أما من حيث لغة العلم، فيرى أنصار الاستمرارية أنها استمرار للغة العامة، مع تميز لغة العلم من هذه الأخيرة بطابعها الرمزي.

أما الاتجاه الثاني الذي يقول باللااستمرارية وأهم ممثليه غاستون باشلار [ر] وتوماس كوهن Th. Cohn ولوي ألتوسير Louis Althusser وميشيل فوكو Foucault فإنه ينطلق - على العكس من الاتجاه السابق - من أن تاريخ العلم تاريخ قطْعٍ بين المعارف العلمية البالية والمعارف الباقية.

والذي يفصل بين هذين النمطين من المعرفة العلمية هو مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية.

ليست المعرفة العلمية امتداداً للمعرفة العامية، بل هي انتقال من التجربة إلى «العقلنة» rationalization ومن الملاحظة المضطربة إلى المعرفة الموضوعية.

ولو صح أن المعرفة العلمية هي استمرار للمعرفة العامية لصح أن يكون اختراع المصباح الكهربائي استمراراً للمصباح العادي.

ولكن الأمر ليس على هذا النحو، فاختراع المصباح الكهربائي ثمرة معرفة علمية بالعلاقات بين الظواهر، ودراسة وصلت مرحلة التعبير عن هذه العلاقات بصيغ رياضية.

كما أن المنهج العلمي ذاته لايقوم على الاستمرارية، فكتاب ديكارت [ر] «مقال في المنهج» لاينطوي اليوم على أي فائدة تذكر في البحث العلمي، كما أن منهج بيكون [ر] الاستقرائي لم يعد صالحاً في تحصيل المعرفة العلمية.

ولغة العلم - هي الأخرى - تختلف اختلافاً كلياً عن اللغة العادية، فاللغة التي تستخدمها الفيزياء ذات دلالة مختلفة عن اللغة العادية. حتى لو استعارت الفيزياء لغتها من هذه الأخيرة فلكلمة ذرّة في الفيزياء معنى مختلف عن كلمة ذرّة في اللغة العادية.

ولغة العلم ومناهجه معياران أساسيان في حدوث القطيعة الإبستيمولوجية.

فلغة العلم لغة متجددة دائماً والعلم صوغ مستمر للمفاهيم والمصطلحات، إلى حد تغدو معه لغة العلم الجديدة مختلفة عن لغة العلم القديمة.

فلغة المنطق الرمزية عند رَسِلْ مختلفة كلياً عن لغة منطق أرسطو، لأن لغة المنطق الرمزية لاتحتمل أكثر من معنى واحد.

وقد توصل مؤسسو علم الفيزياء الحديث إلى أن المنهج الاستقرائي [ر] أصبح عاجزاً عن قراءة كتاب الطبيعة، ولهذا عولوا على المنهج الاستنباطي الرياضي [ر]. ولقد توصل نيوتن إلى نظريته في الميكانيك وقانون الجاذبية عن طريق المنهج الاستنباطي وليس عن طريق الاستقراء.

وإلى جانب مسألة تاريخ العلم تبحث الإبستيمولوجية في مسألة تصنيف العلوم. وهي مسألة عالجتها الفلسفة من قبل، غير أن الإبستيمولوجية رفضت التصنيف السكوني للعلوم الذي يقوم على أساس تصنيف الملكات الذي يعود إلى أرسطو. إذ صنّفت العلوم وفقاً للملكات عل النحو الآتي:

1 - ملكة العقل: وتشمل الرياضيات والفيزياء والفلسفة

2 - ملكة الذاكرة: وتشمل التاريخ والتاريخ الطبيعي.

3 - ملكة الخيال: وتشمل الشعر.

كما تجاوزت الإبستيمولوجية تصنيف العلوم على أساس الانتقال من أكثر العلوم عمومية وبساطة إلى أكثرها خصوصية وتعقيداً، وهو تصنيف يعود إلى أوغست كونت [ر].

مع ذلك يتفق الإبستيمولوجيون على تصنيف موحد للعلوم فهناك التصنيف الجدلي للعلوم الذي قدمه الإبستيمولوجي السوفييتي ب. كيدروف الذي يرى أن العلوم ثلاثة أنواع:

العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الفلسفية، مقتفياً في ذلك أثر أنغلز [ر].

ولكنه رأى أن هناك علوماً متوسطة بين العلوم السابقة، فالعلوم التطبيقية: كالزراعة والطب، تقع بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. والرياضيات تقع بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية. ويرتبط علم النفس بجميع العلوم الأخرى إذ يرتبط بالعلوم الطبيعية من طريق نظرية النشاط العصبي ويرتبط بالعلوم الاجتماعية عن طريق علم اللغة ويرتبط بالعلوم الفلسفية عن طريق المنطق ونظرية المعرفة. أما الفلسفة فإنها تنفذ إلى جميع العلوم لأنها تمدها بالمنهج العام.

أما جان بياجيه [ر] فيقسم العلوم إلى مجموعات أربع: العلوم المنطقية الرياضية والعلوم الفيزيائية والعلوم البيولوجية والعلوم النفسية - الاجتماعية ومنها الألسنية وعلم الاقتصاد. وبين هذه العلوم علاقة متبادلة.

ويقترح فوكو تصنيفاً آخر للعلوم مؤسساً على مجال المعرفة العام ذي الأبعاد الثلاثة:

البعد الأول: هو العلوم الرياضية والفيزيائية، وهي العلوم التي يقوم نظامها على تسلسل استنباطي للحقائق البدهية أو التي يتم التدليل عليها بالبرهان.

والبعد الثاني: هو علوم الحياة والاقتصاد واللغة. وهي علوم تدرس ظواهر مستقلة لكنها ترتبط بروابط كليّة، وما يربط بين البعد الأول والثاني هو استخدام الرياضيات.

البعد الثالث: الفلسفة، يرتبط هذا البعد بالبعد الثاني بتشابه الموضوعات. «الحياة والإنسان والرموز» كما يرتبط بالبعد الأول بإضفاء صفة الصورية على الفكر.

أما العلوم الإنسانية فلامكان لها في تصنيف كهذا وهذا لايعني أنه لا وجود لها، بل هي موجودة على تخوم العلوم السابقة. فعلم النفس يعتمد على النموذج البيولوجي. ذلك لأنه يدرس كل ما هو امتداد للوظائف البيولوجية، وما يؤدي إلى قيام تمثل لدى الإنسان.

ويعتمد علم الاجتماع على علم الاقتصاد، لأن موضوعه الإنسان الذي ينتج ويستهلك ويقيم علاقات مع المجتمع الذي يعيش فيه.

وعلم الآداب والأساطير يجد نموذجه في علم اللغة، ومهما يكن من اختلاف في تصنيف العلوم، فإن هذا التصنيف يهدف إلى تحديد العلاقة المتبادلة بين العلوم، من حيث موضوعاتها ومناهجها. وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين أشكال المعرفة العلمية ومن الصعب تقديم تصنيف تام للعلوم ذلك لأن هناك علوماً جديدة دائماً وانقساماً مستمراً للعلوم القديمة. واكتشافاً لترابطات تنشئ علوماً متوسطة كالكيمياء الحيوية والفيزياء الحيوية والكيمياء الجيولوجية وغيرها.

وإذا كانت مشكلتا سيرورة العلم وتصنيفه تنتميان إلى تاريخية العلم فإن بنية المعرفة العلمية تطرح - إبستيمولوجياً - مسألة إنتاجها والعلاقة التي تقوم بين الذات والموضوع وبين العقل العالم ومعطيات الواقع، ليصار إلى تحديد دقيق للواقعة العلمية.

فالعلاقة التي تقوم بين الذات والموضوع في المعرفة العلمية علاقة مركبة، فلاوجود لواقعة علمية تُسند إلى معطيات مباشرة فقط من دون مبادئ عقلية، كما أنه لاوجود لمبادئ عقلية من دون معطيات مباشرة.

ولما كان العلم يهدف إلى تحقيق المعرفة النظرية، فالمعرفة النظرية هي ثمرة العلاقة المركبة بين العقل والطبيعة. وإذا كانت العلاقة بين الذات والموضوع قد فهمت في المراحل المبكرة من تطور العلم على أنها حوار بين الذات، والموضوع المناقض لها، فإن العلم المعاصر قد دلل على تعقيد هذه العلاقة، فالحوار بين الذات والموضوع يجري اليوم بين عقل مسلح بكل المعرفة السابقة والموضوع الذي ركّبه نشاط العالم العقلي.

ففي الفيزياء والكيمياء المعاصرتين لم تعد ظواهر العالم الخارجي - بوصفها معطيات مباشرة - هي موضوع المعرفة العلمية، بل تلك الموضوعات المعقدة التي نشأت بفعل تركيب دقيق وعميق من قبل العالِم المسلح بتقنية عالية، من دون أن تفقد هذه الموضوعات واقعيتها.

وقد أصبحت التجربة العلمية، في ضوء ما تقدم صورة للنشاط الاختباري والمنطقي للذات. ولم يعد موضوعها صورة طبق الأصل عن الواقع الموضوعي. إنها ثمرة شروط هي ثمرة تدخل العالِم، وإن تدخل الذات - العالِمة قد طرح مسألة الدور الفاعل للذات في المعرفة العلمية. فالعلم - أساساً - يقوم بوصف علاقات بين متغيرات. والنظريات العلمية لاتنطوي إلا على عدد محدود من المتغيرات، على النقيض من الواقع الذي يحتوي على عدد كبير منها. فالظاهرة يمكن أن تتأثر بعوامل لاحصر لها. ويقتضي وصف الظاهرة. علمياً. إزاحة جملة من الصفات السطحية غير المهمة. ووضع فرضيات علمية عما هو أساسي وغير أساسي.

ونتيجة لذلك لم تعد الواقعة العلمية مجرد ظاهرة خاصة، بل هي ثمرة تدخل نشط وفعّال لذات تتصف بالقدرة على التخيّل.

فكل كشف أو توسع في المعرفة العلمية يبدأ، بوصفه تصوراً خيالياً قبْلياً لما يمكن أن تكون عليه الحقيقة العلمية. ولايمكن فهم عمل الخيال إلا من حيث هو إعمال العقل أو استخدام الحواس.

غير أن العالِم لايستطيع أن يحوّل حدسه أو خياله إلى إبداع علمي من دون المثابرة العلمية، فيوحد، على نحو أصيل، الحدس والاختبار والموضوعية وسعة الأفق.

إن الإبستيمولوجية لاتكتفي بتحديد الشروط العلمية لإنتاج المعرفة العلمية. وإنما تسعى - أيضاً - لبحث شروط المعرفة العلمية الاجتماعية. وآلية ذلك أن الاستقلال النسبي للمعرفة العلمية لايفصلها إطلاقاً عن شروط تكونها التاريخية - الاجتماعية، وهذا ما يجعل من مبحث علم اجتماع المعرفة جزءاً لايتجزأ من البحث الإبستيمولوجي.

فلقد رأى جورج غورفيتش - مثلاً - أن الداروينية تتبنى في علم الحياة مبدأ التنافس في الحياة الرأسمالية.

كما أن الأبحاث العلمية - لاسيما في العلوم الدقيقة - تكون في ترابط مع الأيديولوجية وذلك بما تحتاج إليه تلك الأبحاث من مختبرات وأجهزة بحث واختبارات واسعة النطاق، ومؤسسات خاضعة على نحو ما لأهداف قومية.

ويظل الحكم بوجود اختلاف بين العلم والأيديولوجية صحيحاً، فأحكام العلم أحكام حول حقائق قابلة للإثبات أو الدحض، وذات طابع موضوعي، تحظى بالقبول من العلماء، أما أحكام الأيديولوجية فهي أحكام قيمية، تتعلق بما يجب أن يكون، مع اعتمادها في كثير من الأحيان على حقائق علمية.

لكن المشكلة التي تطرحها الإبستيمولوجية هي التالية: هل تمثل الأيديولوجية عقبة أمام تطور المعرفة العلمية أم هي حافز من حوافز تطورها؟

إن العلم ممتزج بالممارسة الأيديولوجية وذلك حين يستعير القول الأيديولوجي ضماناته من النظريات العلمية. أو حين يتكون العلم في حقل الممارسة الأيديولوجية.

وقد لاحظ كانغلم Canguilhem عندما تساءل عن انبعاث المذهب الحيوي Vitalism في البيولوجية، أن تصور عودة المذهب الحيوي المتكررة الهجومية والدفاعية، بوصفها مرتبطة بأزمة ثقة المجتمع البرجوازي

بنجوع مؤسساته الرأسمالية، ليس تصوراً عديم الجدوى ولا خطأً محضاً. وربما كان انبعاث المذهب الحيوي تعبيراً عن حذر الحياة الدائم تجاه مكننتها.

وهذا يعني أن الأيديولوجية تقوم بتوجيه النظر العلمي في اتجاه ما، فتتحول إلى محرض لحركة العلم.

وليس هذا فحسب، فإن الأيديولوجية قد تقوم بدور الكابح لتطور بعض العلوم. إذا ما ناقضت نتائج هذه العلوم الترسيمات الأيديولوجية المغلقة. فتأخر علم البيولوجية في الاتحاد السوفييتي سابقاً لم يكن إلا ثمرة التعارض بين القول الأيديولوجي بدور الحياة الاجتماعية والقول العلمي بدور الوراثة.

ويبقى السؤال مطروحاً: هل يفقد العلم موضوعيته مادام متسماً بسمة أيديولوجية، ومادامت الأيديولوجية عامل إفساد للموضوعية؟

أن يجد العلم بدايته في وسط أوسع، أي في سياق اجتماعي وأيديولوجي، ووجود علوم سابقة عليه، فذلك لايحكم على شيء من حقيقته أو بطلانه حكماً مسبقاً. كما أن استناد العلم إلى إيحاءات أيديولوجية توجه مساره لايقود إلى عدم الثقة بحقيقته.

وهذا يعني أنه يجب التفريق بين شروط نشوء العلم وتطوره، ومشكلة الحقيقة في العلوم.

إن المسائل التي ذكرت. والتي تعالجها الإبستيمولوجية، تجعل القول صحيحاً بأن هناك إبستيمولوجية عامة. موضوعها العلم من دون تمييز العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية.

واستناداً إلى ذلك، فإن الإبستيمولوجية مع كونه مبحثاً حاز على استقلاله النسبي في السنوات الأخيرة، تظل مبحثاً فلسفياً. خاصة لأنها تسعى إلى صوغ نظرية عامة في المعرفة العلمية. ولا أدل على ذلك من محاولة جان بياجيه إشادة نظرية في التكوين النفسي للعلم.

ومما يؤكد انتماء الإبستيمولوجية إلى الفلسفة، تحولها إلى علم معياري، وهي تعالج مسائل العلم. لأن السؤال الأساسي الذي يكون خلف معالجاتها هو: ماذا يجب أن يكون عليه العلم؟

غير أن الإبستيمولوجية العامة لاتنفي وجود مشكلات إبستيمولوجية لزمرة من العلوم أو لعلم جزئي. ومن ثم فإن هناك إبستيمولوجية خاصة وإبستيمولوجية جزئية، إلى جانب الإبستيمولوجية العامة.

فإبستيمولوجية العلوم الطبيعية، تتساءل: ما طبيعة القانون في هذه العلوم؟ ما دور مقولات الحتمية والمصادفة والاحتمال والغائية

كما أن هناك مشكلات خاصة بالعلوم الإنسانية: كالموضوعية والفهم والتفسير والجانب الأيديولوجي لأحكامها. والعلاقة بين المنطقي والتاريخي في المعرفة الإنسانية، وإمكانية قيام نظرية اجتماعية، وهل هناك ملامح قانونية عامة في السيرورة الاجتماعية أم أن الواقعة الاجتماعية واقعة فذة؟

إن هذه المشكلات وغيرها هي موضع الإبستيمولوجية الخاصة بالعلوم الإنسانية.

لكن العلوم الجزئية تواجه هي الأخرى مشكلات خاصة بها، بسبب استقلالها النسبي.

فإبستيمولوجية العلوم الحيوية تطرح جملة مسائل إبستيمولوجية من قبيل: هل هناك غائية في التطور الحي؟ وما العلاقة بين مفهوم الطفرة والتطور التدريجي في العالم الحي؟ وما الدور الذي يقوم به، منهجياً، مفهوم البيئة في تفسير الظواهر الحية؟

وهناك مشكلات إبستيمولوجية خاصة بعلم التاريخ [و]: كتحديد معنى الواقعة التاريخية الموضوعية في علم التاريخ، وهل التاريخ قابل للتفسير أو للفهم. هل هناك حتمية تاريخية؟

ولاشك في أن الإبستيمولوجية العامة، وهي تسعى إلى صوغ نظرية عامة في المعرفة العلمية، تستفيد من الإبستيمولوجية الخاصة والإبستيمولوجية الجزئية. والعكس صحيح أيضاً. انطلاقاً من واقعة انفصال العلوم وتكاملها في الوقت نفسه.

لكن السؤال الذي يطرحه العقل الناقد هو: إذا كانت الإبستيمولوجية علماً للعلم ذاته ألا تحتاج الإبستيمولوجية نفسها إلى إبستيمولوجية تكشف عن مشكلاتها وعن الصعوبات التي تصادفها؟

والحق أن الإبستيمولوجيين أنفسهم يمارسون هذا الدور حين يختلفون في تناول المشكلات العلمية ويقدمون إجابات متعددة، ومتناقضة أحياناً منتقدين بعضهم بعضاً.

وقد برز مثل هذا الاختلاف في مسائل تاريخ العلم وتصنيف العلوم.

ومن ثم يصح القول: إن الشروط الداخلية والخارجية التي يخضع لها العلم هي ذاتها التي تخضع لها الإبستيمولوجية. كذلك فإن نزوعها العلمي لن ينجيها من طابعها الأيديولوجي.

الموسوعة العربية .. .. أحمد برقاوي

أبّنيانو (نقولا -) .. (1901 - 1990)

نقولا أبّنيانو Nicola Abbagnano فيلسوف إيطالي معاصر يعدّ الممثل الرئيس للفلسفة الوجودية في إيطالية التي يرى أنها الفلسفة العقلية للممكن.

بدأ حياته الفلسفية مناهضاً الفلسفة الهيغليّة عند كلٍ من كروتشه Croce [ر] وجنتايل Gentile ومتأثراً بفلسفة هوسّرُل Husserl[ر] الظواهريّة وفلسفة الوجودية لكيركغارد Kierkegqrd [ر]، لكنه ما لبث أن أظهر استقلاله الفلسفي في كتابه الأول عن بنية الوجود La Struttura Dell Esistenza (تورين،1939) الذي ابتعد فيه مخالفاً هايدغر وياسبرز. وأكّد استقلاله في كتاباته اللاحقة التي تناول فيها بالنقد الفلاسفة سارتر Sartre [ر] ومارسيل Marcel ولافيل Lavelle ولو سين Le Senne فعدّ الأول، مثيل كيركغارد، تابعاً لدائرة الوجودية الألمانية، ووضع الآخرين في دائرة سمّاها «الوجودية اللاهوتية أو الأنطولوجيّة»، وهو يرى أن كل أشكال الفلسفة الوجودية، منذ كيركغارد، متهافتة Self defeating لأن فحصها يكشف أن ما هو أساسي لتفسير الوجود الإنساني منفيٌ فيها ألا وهو «أوّلية الممكن» the primary of possibility فاليساريّون، ومنهم هايدغر وياسبرز وسارتر، نفوا الوجود بوصفه إمكاناً، عندما اختزلوه إلى مستحيلات impossibilities بزعمهم أن كل ما يفعله الإنسان محتوم الإخفاق سلفاً. واليمينيون نفوا الوجود بتحويله إلى وجود بالقوة potentialities معدّ للنجاح في النهاية. كذلك رفض أبنيانو مبدأ «استحالة الممكن» عند الأولين ومبدأ «ضرورة الممكن» عند الآخرين لأنهما، في النهاية، يشتركان بأرضيّة واحدة ألا وهي جعلهما الممكن غير موجود بأي طريقة، واعتقد أن المبدأ الوحيد الصحيح البديل هو مبدأ «إمكان الممكن» the possibility of the possible وعنى بذلك الإمكان المفتوح غير المغلق. فالإنسان، عندما يختار، أو يحقق اختياره، فإن وجوده يظل وجوداً ممكناً مفتوحاً لاختيارات أخرى وتحقيقات أخرى.

واهتمَّ، خلافاً لكثير من الفلاسفة الوجوديين خارج إيطالية، بمشكلة القيم، ورأى استناداً إلى منطق الممكن، أن «مبدأ ما يجب أن يكون» what ought to be هو المكافئ الأخلاقي لمبدأ «ما يمكن أن يكون» what maybe، ويبدو هذا الجمع بين الممكن والحرية واضحاً في مولّفه المهم «الإمكان والحرية» possibilità e libertà.

أما أهم مؤلفات أبنيانو بالإضافة إلى ما ذُكر فهي: «الوجودية الإيجابية» Esistenzialismo positivo و«الفلسفة والدين والعلم» Filosofia, Religione, Scienza.

حيدر إسماعيل

(341 -270ق.م)

فيلسوف يوناني رأس مدرسة فلسفية عرفت باسمه. ولد أبيقور Epicure في ساموس من أسرة أثينية. ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره قصد أثينة، ولم تطل إقامته فيها، فرحل إلى آسيا الصغرى، وعلّم في بعض مدنها. ثم عاد إلى أثينة وافتتح فيها مدرسة سنة 306 ق.م. فأقبل عليه التلاميذ يتعلمون منه «حياة اللذة السهلة». كان أكثر اجتماعاتهم في الحديقة، لا في حجرات البناء، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق، فدعيت «حديقة أبيقور». ومع أن أبيقور كان كثير الاعتداد بنفسه، فإنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه، باراً بهم، وقف عليهم البناء والحديقة، وأوصاهم بأن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة، وانتشرت تعاليمه، فتأسست مراكز أبيقورية في حوض المتوسط بعد وفاته.

أما النصوص التي وصلتنا عن أبيقور والتي حفظها ديوجينس اللايرسي Diogéne في القرن الثالث الميلادي، فهي رسالة موجهة إلى هيرودوتس في الطبيعيات، ورسالة موجهة إلى فيتوكليس في الآثار العلوية، ورسالة موجهة إلى مينافايوس في الأخلاق؛ ومئة وإحدى وعشرون فكرة هي ملخص المذهب.

مكانة الأبيقورية في مجموع الفلسفات القديمة

لم يبق شيء من المؤلفات التي كتبها الرواقيون القدماء والأبيقوريون وصغار السقراطيين. بيد أن المشكلة عند الأبيقوريين أسهل مما هي عليه عند الآخرين، لسببين: أولهما أن ديوجينس اللايرسي احتفظ بثلاث رسائل، وبمئة وإحدى وعشرين فكرة عرض فيها أبيقور خلاصة مذهبه؛ وثانيهما أن الأبيقورية، خلافاً للرواقية القديمة المتمثلة بثلاثة أعلام كبار ليس بين أفكارهم توافق أو تطابق دائماً، لا تتضمّن، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا اسم أبيقور. أما الأبيقوريون اللاحقون منهم، باستثناء لوكراس اللاتيني الذي يفصله عنه قرنان ونصف قرن من الزمن، ليسوا تلاميذ حقيقيين، بل فلاسفة أخلصوا له وتأثروا بفكره. وكذلك لا يوجد، حتى في بداية العصر المسيحي، أبيقوريون اتسموا بشمول إبيكتاتوس Epictéte ومارك أوريليوس Marc-Auréle الرواقيين اللذين كان لهما الفضل في الحفاظ على فكر المؤسس عدة قرون بعد وفاتهما.

الفكر اليوناني والأبيقورية:

يعد القرن الثالث قبل الميلاد بداية مرحلة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط، فأثينة، التي كانت دائماً عاصمة فكرية لامعة، فقدت سيطرتها السياسية وحقها في سك النقود وتفوقها البحري، فأصبحت

أسوارها العالية التي تربطها بالمرفأ مهدّمة. وهذا ما عرّضها لهجمات قوى غريبة تمركزت على شواطئها. أما في مجال الفكر، فقد حدث اضطراب كبير، بسبب اختلاف الفلاسفة على اقتسام الإرث السقراطي. وإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكم أفضل سلاح في وجه السفسطائيين الذين كانوا يدعون أنهم يعرفون كل الأشياء معرفة كلية وشاملة، فإن الكلبيّين هاجموا هذا التهكم بعنف محتفظين بمغزاه وحسب. وإذا كان سقراط قد وضع مقابل ادعاءات السفسطائيين الموسوعية شكاً مريباً، فإن الميغاريين قد جعلوا من الشك السقراطي، ليس سلاحاً لمحاربة مزاعم السفسطائيين، وإنما نوعاً من الجدل يقودهم إلى القول: إنّ الإنسان لا يستطيع الكلام عن شيء من دون أن يحدّده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن إسناده إليه، وأن القضية «أ هي أ» هي الوحيدة التي يمكن إعلانها بحكمة. وإذا كان سقراط قد وضع «اعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسفسطائيين، فإن القوريناثيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية أن على الإنسان التمسك بمعرفة ما يحلو له والبحث عن المتعة. ولهذا اتخذوا من اللذة مقياساً للقيم جميعاً، وهدفاً يسعى إليه كل إنسان.

وهكذا، فبينما توجه فكر سقراط بأكمله بقصد الوصول إلى الاستقلالية والسيطرة الداخلية، فإن تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي، وبالتالي من الانطواء على ذاته. وفي هذه الأجواء المضطربة سياسياً واقتصادياً وفكرياً، حاولت مدرستا الأبيقورية والرواقية، تعليم الإنسان سمات اليقين القادر على إعطائه قواعد الحياة، والتوفيق بينه وبين الطبيعة، ومع التناقض القائم بينهما، فإن لهما رمزاً مشتركاً هو العيش بتوافق مع الطبيعة، كما أنهما اتفقتا على جعل الإحساس أساس المعرفة، وعلى عدم التسليم بمبادئ غير المبادئ الجسمية. بيد أن هاتين المدرستين الطبيعيتين اتبعتا طرائق مختلفة: ففي حين طلب الرواقي من الإنسان العيش بتوافق مع الطبيعة، وبالانسجام مع العناية الإلهية، طلب الأبيقوري منه العيش بتوافق معها، عن طريق خضوعه للإحساس معيار الحق والخير. وهكذا إذا كانت الرواقية تطورت لتكون مادية وعقلانية أخلاقية، فإن الأبيقورية تطورت حِسّوية ومُتْعيّة.

إن الطبيعة، في نظر الرواقي، هي نفسها الإله، أما في نظر الأبيقوري، فإنها حدث واقعي يجد فيه الإنسان الراحة والسلام، ومن الواضح أن الرواقيين والأبيقوريين يستعملون تعبيراً واحداً لتمييز موقف الحكيم هو غياب الاضطراب Ataraxia أو انعدامه. وإذا كان هذا الغياب مرتبطاً، عند الرواقيين، بمنطق وبطبيعةٍ غرضهما توضيح أنّ الأشياء والموجودات والأحداث مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة عليّة متعلقة بالإله فإنّه، عند الأبيقوريين، يجب أن يتمَّ من مجرّد فكرة تقول إن كل شيء في العالم يمكن توضيحه من دون حاجة إلى إقحام الآلهة أو القوى السحرية. فالقدر، في نظر أبيقور، غريب تماماً عن الإنسان الذي يعرف سلام النفس انطلاقاً من اللحظة التي يتوقف فيها عن الخوف من الأحداث الطبيعية، لأنّ بإمكانه أن يوضّحها توضيحاً منطقياً وطبيعياً.

مكانة المدرسة الأبيقورية في تاريخ الفكر الإنساني:

سيطرت الأبيقورية على حوض المتوسط بأكمله. فوجدت مدرسة أبيقورية في أنطاكية، في القرن الثاني قبل الميلاد وتأثرت المذاهب الفلسفية في الاسكندرية بالأفكار الأبيقورية. أما رومة ، فمع أنها عرفت الأبيقورية في حياة مؤسسها أبيقور، فإن إشارات الخطيب الروماني شيشرون الثابتة إلى الأبيقورية تثبت أنها - أي الأبيقورية - ازدهرت فيها وسيطرت عليها في القرن الأول قبل الميلاد. وكذلك وجدت مراكز للأبيقورية في منطقة نابولي الإيطالية وجوارها. ومع أن الأبيقورية كانت ما تزال مزدهرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين، فإنها أخذت تتفكك تدريجياً لتحلّ محلها المسيحية بمؤسستها الكنسية التي سيطرت على الفكر الأوربي في القرون الوسطى. ولكن ما إن بدأ النصف الأول من القرن السابع عشر حتى لوحظ نوع من إحياء للأبيقورية سببه معارضة التجريبيين لعقلانية ديكارت[ر]. والباعث على هذا الإحياء غاسندي الذي وضع النظرية الحسّوية للمعرفة الأبيقورية مقابل ديكارتية الأفكار الفطرية، ونصَّرَ نظرية أبيقور الذرية بأن عدّ الإله علة لحركة الذرات، خلافاً لأبيقور ذاته الذي عزا ذلك إلى الجاذبية الأرضية. كما أنّه رأى في الكون كلاً متماسكاً يتطلب وجود إله كليّ القدرة، ليوضح قوامه وغائيته. وقد حاول غاسندي أن يوفق بين دعوته الكهنوتية وتجريبيته المضادة للديكارتية والمتأثرة بالأبيقورية. ويلاحظ كذلك أن نفعية بنتام J.Bentham [ر] وستوارت مل J.Stuart Mill [ر] قد تأثرت، في جوانب منها، بالأخلاق الأبيقورية. وقد تكون الأبيقورية أول محاولة، في العالم الغربي، لتأسيس مذهب إنساني كامل.

فلسفة أبيقور

القانون الأبيقوري:

يميّز أبيقور ثلاثة أقسام في الفلسفة: العلم القانوني والطبيعة والأخلاق. الأول أساس العلم، ويعلم طرائق تمييز الحقيقة من الخطأ، والثاني يبحث في كون الأشياء وفسادها وطبيعتها، والثالث يميّز الأشياء التي توفر حياة سعيدة من الأشياء الضارة التي يجب الابتعاد عنها، والعلم القانوني والطبيعة في خدمة الأخلاق، وغايتهما دراسة الأسس التي تسمح بالتحرر من الآراء الخداعة، للتوصل إلى حياة حرّة هادئة ومتزنة.

والقانون الأبيقوري مختلف عن المنطق الأرسطي التصوري، وعن المنطق الأفلاطوني الديالكتيكي، وكذلك عن المنطق الرواقي الشرطي. إنه منطق لا يحتاج إلى الكلمات إلاّ ليشير إلى ما هو موجود وهو وسيلة للاقتراب من الواقع. وتتجلّى نقطة انطلاق هذا القانون في أنّ هناك أربع سمات للحقيقة: الإحساسات والتصورات القَبْلية والانفعالات والتصورات الحدسية للفكر.

الإحساس:

الإحساس في نظر الأبيقورية، ليس صياغة ذاتية ونسبية كما تعتقد الأفلاطونية، وإنما هو صورة مطابقة للواقع تنشأ من اتصال بين جسمين: الأول خارجي حسي، والآخر ذاتي متعلق بالعضو الحاس، ولما كان الإحساس خامة تبدأ معارفنا بها، لذا لا يمكن تسويغ صحته بالعقل الذي لا يكون عليه الإتيان بتفاصيل الإحساس وانتقاده، بل العكس هو الصحيح؛ أي إنّ الإحساس يفرض نفسه من دون حاجة إلى أي تسويغ، لأن مجاله، برأي أبيقور، متقدّم على مجال العقل. وبذا خالفت الأبيقورية المذاهب العقلية التي اعتقدت أن الإحساس ليس نقطة انطلاق المعرفة الصحيحة، كما خالفت المذاهب الريبية التي أكّدت استحالة المعرفة. فالإحساس، في نظر الأبيقورية، يمكّن الإنسان من العيش في توافق مع الطبيعة ومع المجتمع، وفي سلام داخلي. وهو الأساس في الأحلام، لأن الظلال الناجمة عن الموضوعات الغائبة هي التي تنتجها عندما تلاقي الحواس، وهكذا أبعد أبيقور السمة الإلهية عن الحلم، ليجعل من الإنسان سيد نفسه ومصيره.

التصور القَبْلي:

حين يتكرر الإحساس يُحدث في الذهن معنى كليّاً يُطبّقه الإنسان على الجزئيات كلما عرضت له في التجربة. فالإحساس يسمح للمرء بأن يسأل: «هل هذا الحيوان ثور أم حصان؟» ويصدر أحكاماً تتجاوز التجربة الراهنة، مثل قوله: هذا الشبح الذي أبصره هناك هو شجرة. بيد أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلاّ إذا أيّدها الإحساس، والأسئلة تعني أننا ندرك معانيها إدراكاً متقدماً على الإحساس الذي حملنا على إصدار الأحكام وطرح الأسئلة.

وهكذا فإن التصور القبلي ليس الأفكار الفطرية كما يدّعي شيشرون لتناقضها مع مادية أبيقور، وليس فكرة خاصة تبقى في الذهن، كما يؤكد شتاينهارت، وقد تستدعى الإرادة بقصد المقارنة، إنّه، في الواقع، إحساس متكرر يترك فينا طابعاً واضحاً وأكيداً، وفكرة عامة تؤكد تفوّق الإحساسات، وذلك وفق انطباعات تتركها فينا إحساسات متقدمة تشبه الإحساسات المذكورة.

الانفعال أو الشعور السلبي:

هناك، كما يقول ديوجينس اللايرسي، انفعالان يشعر بهما كل كائن حيّ: الأول موافق للطبيعة وهو اللذة، والآخر غريب عنها وهو الألم، و«بهما نستطيع تمييز الأشياء التي علينا أن نبحث عنها، وتلك التي علينا أن نهرب منها». وكلما كانت هذه الانفعالات، التي هي انطباعات الحواس فينا، مستحبة أو غير مستحبة بحثنا عن الموضوعات التي تؤدي إلى هذه الانفعالات، أو هربنا منها. فالانفعالات، كالإحساسات

والتصورات القبلية، معايير الحقيقة، تنصبّ على علة المعيار وتسمح لنا بإدراكها، فندرك الملاذّ علة اللذة، والمؤلم علة الألم.

التصورات الحدسية للفكر:

لهذا التعبير، الذي يعاين الكون في جملته، منهجان: منهج يؤدي إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة، مثل الجوهر والخلاء ولا نهاية المادة؛ ومنهج يؤدي إلى استخراج تفاصيل العالم «من نظرة إجمالية»، مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر، وإذا كان المنهج الأول يمكّن من إدراك اللامحسوسات، في علاقتها بالمحسوسات، فإن المنهج الآخر، يمكّن من إدراك اللامحسوسات ذاتها.

الطبيعيات الأبيقورية:

يتلخص المبدأ الكبير لطبيعيات أبيقور بأن «لا شيء خلق من لا شيء بفعل قدرة إلهية»، ولا شيء يمكن أن يرتد إلى العدم. وهذا ما يقود إلى مبدأ آخر يقول: «إن الكون مؤلف من جسم وفراغ ومكان»؛ نستدل على وجود الأجسام بالحواس، وعلى وجود الفراغ والمكان بضرورتهما، وإلا فلن يكون هناك مكان تتحرك فيه الأجسام. فأجسام هذا العالم، الموجودة بأعداد غير متناهية، وفي امتداد الفراغ غير المحدود، موجودة منذ البدء. «أي إن العالم كان دائماً، كما هو اليوم، وهو هكذا منذ الأزل». أما فيما يتعلق بالذرات، فإنها، على عددها غير المتناهي، لا يمكن أن تُستنفد بخلق عالم أو عدة عوالم، لذا فمن الضروري وجود عوالم لا تُحصى مشابهة لعالمنا أو مخالفة له.

أما الغاية من دراسة الطبيعة، فهي العيش بأمان تجاه الآخرين والأشياء، ومن ثم الوصول إلى الرصانة. بيد أنّ هذه الغاية لا يتوصل إليها إلاّ من لا يخاف: لا من الأساطير الأخروية، ولا من الظاهرات الطبيعية، ولا من الموت، ولا حتى من الآلهة.

الذرات:

يميّز أبيقور بين نوعين من الأجسام: أجسام مركبة، وعناصر صنعت منها الأجسام المركبة يُطلق عليها الذرات. إن الأجسام المركبة أنظمة مرتبة يمكن أن تفقد من ذراتها، لأن ليس لها هوية مطلقة. أمّا الذرة، فهي عنصر صلب متراص ثابت، لا يحتوي على أي فراغ أو أية مسافة، ومع أن للذرات مقداراً يراوح بين حدّ أعظم وحدّ أصغر، فإنها تبقى غير منقسمة، وللذرات، بالإضافة إلى خاصة المقدار، خاصتان أخريان هما الشكل والوزن. وأشكال الذرة لا يحصى عددها مع أنه متناه، أما وزنها، فهو السبب في حركة سقوطها نحو الأسفل. ومع أنّ وزن الذرات يختلف باختلاف مقدارها وشكلها، فإن هذه الاختلافات لا تؤدي إلى أي فرق في سرعة السقوط، لأن كل الذرات تسقط في الفراغ بسرعة واحدة وعلى نسق واحد.

والذرات متحركة حركةً محددةً بعناصر ثلاثة هي: الثقل والتصادم والانحراف. والأول هو سبب الحركة العمودية لسقوط الذرات. والثاني يؤدي إلى تغيير اتجاه الذرة، من دون أن يؤثّر في سرعتها التي تبقى ثابتة. والثالث يطلق على الحركة التلقائية أو الميكانيكية للذرات التي تحملها على التحول خارج خط السقوط بسبب وزنها. وعن طريق نظرية الانحراف هذه تتوضح حرية الإنسان. وهكذا فإن حرية الإنسان تقوم على أسس طبيعية مادية، لا على اعتبارات ميتافيزيقية.

ولما كانت الذرات ثابتة، فلا يمكن أن تُسند إليها كيفيات متغيرة، كاللون والرائحة والصوت وغيرها. فالكيفيات تتعلق بالأجسام المركبة فقط، وهي إمّا أن تكون محمولات تعود إلى الجسم ذاته على الدوام، كالصّور، وإما أن تكون أعراضاً يمكن أن تعود إلى الأجسام من وقت إلى آخر، أي على نحو مؤقت، كالعبودية.

المكان والزمان:

المكان طبيعة موجودة لا تُلْمَس، ولا يقاوِم تحرك الأجسام؛ ويمكن أن يشغله جسم ما، فحيث يوجد الجسم يستمر المكان. وهو، أيضاً، فراغ خالٍ مؤقتاً من أي جسم، وضروري للحركة الدائمة للذرات، إذ من دونه تستحيل الحركة. وهو كذلك امتداد، وامتداده غير متناه، لأن الفراغ إذا كان «محدوداً ومحصوراً، لا يستطيع احتواء الأجسام في عدد غير متناهٍ». أما الزمان، فهو «عرض الأعراض»، لا يوجد في ذاته، ولا نحسُّ به «خارجاً عن حركة الأشياء وسكونها». فهو يرافق الأحداث التي منها ينتج الإحساس به.

النفس

النفس، في نظر أبيقور، جسم حار لطيف للغاية تكمن فيه جميع قوى النفس، ولكن لا يكون إحساس إلاّ إذا ارتبطت النفس بالبدن؛ فهو الذي يتيح لها أن تمارس قدرتها على الإحساس، كما أنها، بالمقابل، هي التي تجعله حساساً، فإنْ تفرّق شملهما تبددت النفس إذ إنها تتكون معه، وتنحل بانحلاله، فهي إذن مادية وفاسدة.

والنفس مؤلفة من تجمع أربعة أنواع مختلفة من الذرات، تأتي منها خصائص الجسم الحي: النَفَس وتأتي منه الحركة، والهواء ويأتي منه السكون، والحار وتأتي منه الحرارة، وأخيراً نوع رابع يأتي منه الفكر الذي يقوم بنشر «الحركات الإحساسية في الأعضاء». وهناك تمييز آخر تبقى صلته بالتمييز الأول غير واضحة، وهو التمييز بين الروح والنَفْس: فالروح محلها في القلب، ولها وظيفة وجدانية متمثلة في الإحساس والفكر والإرادة؛ والنفس منتشرة في البدن كله ولها وظيفة حيوية قائمة على بث الحياة في الجسم.

وعندما تتحرك ذرات النفس، ويُكرهها الجسم على القيام بحركات معيّنة بنشرها العنصر اللاجسميّ، بما تحمله من إحساسات بين عناصر النفس الأخرى وخلال الجسم بأكمله، يتولد الإحساس. فالإحساسات جميعها تعود إلى اللمس، حاسة الجسم بأكمله. وانطلاقاً من هذه الفكرة الأساسية عرف الأبيقوريون أنواع

الحواس الأخرى من ذوق وسمع وشم ونظر. فغاية نظرية الحساسية هي إثبات أن الإنسان كائن يعيش في اتصال وثيق مع ما يحيط به، وفي توافق مع الطبيعة انطلاقاً ممّا يُنقل إليه من الإحساسات، التي بها، وليس بالغائية العنائية، يُقوّم الإنسان. أما الفكر، فإنه ظاهرة عارضة متولدة من تنضيد الإحساسات المباشرة وتركيبها. فالفكر يتولّد من الإحساس، وبتولده منه يعبّر عن مضمونه المجرّد من كل سمة زمانية ومكانية.

الآلهة:

لم ينف أبيقور مطلقاً وجود الآلهة، بل رفض الأساطير التي أسندها الجمهور إليها، وعدّ الأفكار التي تُسنِدُ إلى طبيعتها دوراً في خلق العالم وتلاحق الزمان من أخطر الأفكار، لأنّ العالم وجد من التقاء الذرات. ولا يجوز الاستنجاد بالطبيعة الإلهية لتوضيح انتظام دوران الكواكب وتلاحق الزمان، إذ ليس هناك لا عناية ولا قدر، بل كل الأشياء من نتاج المصادفة. وهكذا فإن الآلهة موجودة، ومن ينفي وجودها كمن ينفي البداهة. فنحن، أولاً، نرى في المنام وفي اليقظة أشباهاً لابدّ أن تكون منبعثة عن الآلهة ذاتها، وهذه تجربة تكفي لإثبات وجودها. وثانياً، عندنا عن الآلهة تصور قبلي بأنها موجودات سعيدة ومغتبطة تحيا في طمأنينة وسعادة كاملتين. وثالثاً، لابد من أن يقابل الوجودَ الفاني المتألم وجودٌ دائمٌ سعيدٌ، هو الآلهة المجبولة من مادة نقية خالصة، لا يتطرق إليها الفساد.

الأخلاق الأبيقورية:

تهدف الأخلاق الأبيقورية، القائمة على مادية واضحة، إلى بيان أن مذهب المتعة هو أسهل الطرق إلى الحكمة؛ على طريق إعطاء الحكيم إمكانية إكفاء ذاته بذاته في وحدانية هادئة بعيداً عن الانفعاليين الحمْقى وهي تدور حول غايتين أساسيتين هما: اللذة، وحالة الطمأنينة والخلو من الهموم، ومع أن التوفيق بين هاتين الغايتين ليس سهلاً، فإن جوهر الأخلاق الأبيقورية يكمن في الصلة بينهما. بيد أن الغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور على ما يبدو، هي اللذة. أما الطمأنينة فلا قيمة لها إلاّ بقدر ما تكون تابعة للذة ومنتجة لها. ولهذا صوّر خصوم الأبيقورية الأبيقوريين في صورة فُسّاق وفَجَرَة لا يردعهم عن شهواتهم روادع. ولكن بعضهم أقر، ولاسيما سنيكا Seneque الرواقي وفورفوريوس الأفلاطوني، بالسمو الأخلاقي للتعاليم الأبيقورية مستشهدين ببعض مبادئها.

والواقع أن مفهوم أبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم القورينائيين لها، وذلك لأسباب ثلاثة، أولها، أن أبيقور قد قال بالمتعة الثابتة والمقوّمة، خلافاً للقورينائيين الذين قالوا، بتأثير فكرة هيرقليطس Heraclite في التحوّل والتغيّر، باللذة المتحركة، وثانيها: أنّ أبيقور لم يسلّم إلاّ بلذة واحدة حسية هي لذة الجسد والبطن، خلافاً للقورينائيين الذين سلموا باللذات الفكرية. وثالثها: أن اللذة، في نظر أبيقور، ليست، كما تخيّلها القورينائيون، حركة وجيشاناً، وإنما هي لذة تقوم على غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي.

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدأين أبيقوريين: الأول يقول إن الخير يتم اختياره دوماً بالإرادة؛ والآخر يؤكد أن كل لذة خير وكل ألم شر. لكن لا يتم اختيار كل لذة. ولا تحاشي كل شر بالإرادة دائماً. وهنا يميّز أبيقور، كالقورينائيين، موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع الميل المباشر. فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة، فإن على التبصر بالمقابل أن يزن عواقب كل لذة. وهكذا تُهمل اللذات التي تجرّ فائضاً من الآلام، وتُتحمل الآلام التي تأتي بلذات أكبر.

ولهذا جعل أبيقور اللذات على ثلاث مراتب: اللذات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة من إشباعها، كالرغبة في الأكل؛ واللذات الطبيعية وغير الضرورية التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في تناول نوع معين من الطعام من دون غيره؛ وأخيراً اللذات اللا طبيعية واللاضرورية. كالرغبة في تاج، وهي رغبات فارغة باطلة. وهكذا فالحكيم هو من يعلم أنّ أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات، أو بالأحرى، بالاكتفاء بالقليل والتلذذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه. وهذا المبدأ يبيّن أن ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها، وإنما في اللذة ذاتها.

فالأخلاق الأبيقورية طائفة من التوجيهات التي تلجم الفكر عن الشرود وتردعه عن تجاوز الحدود التي عينتها الطبيعة، والتقيّد بهذا المفهوم يوضح العلاقة بين الفكرتين المحوريتين، اللذة والطمأنينة. فطلب اللذة يستتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية: من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات، ومن حساب اللذات، ومن تصور اللذات الماضية أو المستقبلة التي يكوّن جانبها السلبي طمأنينة النفس.

وهكذا يتوصل الحكيم بالعلم القانوني والطبيعيات والأخلاق، إلى أمور أربعة هي التالية: عدم الخوف من المغيّبات، وعدم الخوف من الموت، والحصول على الخير بسهولة، واحتمال الألم بسهولة. فالحكيم إذن موجود حرّ، تحرّر من فكرة الضرورة ومن الآخرين، أي إنّه من دون سيّد، ويكفي ذاته بذاته. وصفوة القول إنّ أبيقور إنسان فكّر بتعمق حول تفسّخ الأخلاق وحول الصيغ المختلفة للهستيريات الجماعية، وأراد، من خلال رسالته إلى معاصريه، أن يبيّن لهم أن على الإنسان أن يكون سيد قدره.

غسان فنيانس

الإتنولوجية

الإتنولوجية ethnology هي العلم الذي يدرس الأجناس والسلالات البشرية في نشأتها وخصائصها المميزة ونموها وتطورها والعوامل التي خضعت لها في هذا التميّز. ويهتم هذا العلم كذلك بدراسة الفروض والنظريات التي وضعت لتصنيف الشعوب على أساس الخصائص والمميزات السلالية والثقافية، وبيان مدى إمكان رد الإنسانية إلى جنس واحد أو أكثر، وما يثار من جدل حول الجنس الأمثل، والفروق العنصرية وأثرها في التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وقد يقتصر هذا العلم على دراسة الشعوب والثقافات، وتاريخ حياة الجماعات دون النظر إلى مدى تطورها وتقدمها. وقد عرفت الإتنولوجية كذلك بأنها علم تصنيف الشعوب على أساس خصائصها ومميزاتها السلالية والثقافية، وتفسير توزعها في الماضي والحاضر نتيجة لتحركها واختلاطها وانتشار الثقافات.

وتستفيد الإتنولوجية عملياً من البيانات التي تزودها بها الإتنوغرافية، ويقوم الباحث الإتنولوجي بعد ذلك بتصنيف الحضارات إلى مجموعات أو أشكال على أساس مقاييس معينة، وبتحليلها واستخلاص المبادئ منها، ليعمد، بعد تحديد موضوع دراسته، إلى إقامة الفروض والنظريات التي تتعلق بطبيعة التصرفات الإنسانية، والنماذج الحضارية ووظائفها، ووضع الطرائق والوسائل لمعرفة صحتها. وعلى هذا فالإتنولوجية تهتم بتحليل معطيات المجتمع المحلي في ضوء النظريات المختلفة، وبإقامة مقارنات بين المجتمعات والأنماط الحضارية، إذ يرمي الإتنولوجي إلى الوصول إلى قوانين عامة للعادات الإنسانية وظاهرة التغير الحضاري، وآثار الاتصال بين الحضارات المختلفة.

ويدخل في الإتنولوجية عدد كبير من التخصصات كدراسة الأساطير والآداب الشعبية والموسيقى واللغات والرقص ونظم القرابة والأسرة في المجتمعات البدائية، بالإضافة إلى البحث في الأنشطة الاقتصادية لتلك المجتمعات وأنظمتها الحكومية والقانونية والدينية.

وتقوم الإتنولوجية بدراسة كل حضارة يمتاز بها مجتمع ما من غيره، فتبحث في النظم السياسية والاقتصادية والدين والتقاليد والفنون الشعبية وفروع المعرفة والفنون الصناعية والمثل العليا والفلسفات، أي إنها تبحث عن كل ما يتعلق بهذا المجتمع من مسائل حضارية.

وقد اعتمدت الأصول الأولى للإتنولوجية في المستويين النظري والمنهجي، على الوصف والتحليل في دراسة ما خلفته الشعوب القديمة من حكايات شعبية وأساطير معقدة وذلك بقصد استنباط أنماط من الإنجازات

الحضارية المهمة التي تشكل منعطفات في تاريخ تطور الإنسان، كاكتشاف النار واختراع بعض الأدوات والفنون المفيدة أو صنعها، أو البدايات الأولى للتقنيات المختلفة المستخدمة في إنتاج الطعام.

ومنذ عصر الاكتشافات الكبرى في القرن الخامس عشر الميلادي تقريباً بدأت تتراكم كمية من المعلومات تجمعت على يد الرحالة والمبشرين والجنود، امتزج فيها الوصف بالتراث الشعبي وحكايات العجائز والمسنين، إذ كتب المؤرخون عن خبراتهم الشخصية وعن الأقاصيص والأساطير التي صادفوها أو سمعوها في رحلاتهم. وهكذا فإن مصادر المعلومات كانت مبنية على التحليلات الصورية وما تتناقله الأفكار والألسن، لهذا تعرضت جوانب كثيرة من هذه المعلومات للتشويه، ذلك أن معظم الرحالة كانوا ينظرون إلى الشعوب والحضارات الأجنبية من منظار ميولهم الثقافية المتعصبة.

الإتنولوجية والإتنوغرافية

يتضح الارتباط الوثيق بين الإتنولوجية والإتنوغرافية من التركيب اللغوي لكل منهما، فالمعنى اللفظي لاصطلاح الإتنوغرافية يتحدد بالكتابة عن الأجناس، إذ تعني كلمة «أتنو» الجنس، وكلمة «غرافية» الكتابة. أما الدراسة في الإتنوغرافية فتقتصر على الناحية الوصفية للحضارات، وتكون مهمة الباحث الإتنوغرافي في جمع البيانات من دون تقديم تفسير أو تحليل لها، أي أنها تنصب على وصف حضارة ما من دون أي تعليق عليها.

وجاء في معجم العلوم الاجتماعية أن الإتنوغرافية تعني «وصف الشعوب» فهي الدراسة الوصفية للمجتمعات الإنسانية، ولاسيما المجتمعات البدائية، أو التي لاتزال في مراحل متأخرة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وفكرياً. وتُعنى كذلك بجمع المعلومات وشرحها بطريقة وصفية أكثر مما تعنى بتحليلها واستخلاص بعض الفروض والنظريات منها. إلا أن الإتنوغرافية استطاعت في منتصف القرن التاسع عشر أن تغذي الأنتروبولوجية بأبحاث نظرية.

وقد قام العرب بدراسات إتنوغرافية منذ عهد بعيد، واشتهر رحالتهم بالكشف عن معالم مجتمعات مختلفة، وفي مقدمتهم المسعودي (ت346هـ/956م) في كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» وابن حوقل (ت380هـ/990م) صاحب كتاب «صورة الأرض» والمقدسي (ت380هـ/990م) صاحب كتاب «أحسن التقاسيم» والإدريسي (ت560هـ/1165م) صاحب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، وابن بطوطة (ت779هـ/1377م) صاحب «تحفة الأنظار في عجائب الأسفار». وتوسع الرحالة الأوربيون في دراساتهم فيما بعد ولاسيما بعد الكشف عن العالم الجديد.

تبدأ الدراسات الإتنوغرافية بوصف البيئة المادية للمجتمع المحلي موضع الدراسة، فتصف مكان المجتمع والمسكن والملابس والأدوات، ثم ينتقل الباحث إلى وصف القطاع الاجتماعي لثقافة هذا المجتمع الذي يتضمن النظم الاجتماعية المختلفة فيه، وأهمها النظم الاقتصادية والسياسية والدينية والتربوية وأواصر القرابة والزواج، وقواعد الضبط الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية، وينتقل الباحث أخيراً إلى وصف القطاع الفكري والرمزي لثقافة المجتمع، وهنا يهتم بوصف لغة المجتمع وفنونه وقيمه.

إلا أن الدراسات الإتنوغرافية الفردية تختلف في تصنيف الموضوعات التفصيلية وترتيبها. وهكذا تتصف الإتنوغرافية بالعرض الشامل للمجتمع المحلي موضوع الدراسة، وبغلبة أسلوب الوصف وتقرير الوقائع كما هي، وتتصف بفردية البحث إذ لا يتم البحث الإتنوغرافي إلا عن المجتمعات المحلية الصغيرة الحجم.

الإتنولوجية وعلم الآثار

يدرس علم الآثار ماضي الإنسان، ويبحث في الحضارات القديمة، والمراحل البعيدة للمدنيات الغابرة، ويرمي إلى تحديد التغير الحضاري وتتابعه على مر العصور، ويهدف كذلك إلى إعادة بناء الحياة الاجتماعية لمجتمعات ما قبل التاريخ. وهناك اختلاف كبير بين طبيعة دراسة كل من التاريخ وعلم الآثار فعالم التاريخ يدرس الأزمنة المسجلة كتابة للمدنيات الكبرى، والحوادث الماضية المؤرخة،إذ يعتمد،إلى حد كبير، على الوثائق والمخطوطات وغيرها من الوسائل التي تنقل أحداث التاريخ بمنتهى الدقة والتحديد، في حين يهتم الإتنولوجي وعالم الآثار بالحقب والمراحل التاريخية الطويلة التي قضاها الإنسان قبل معرفة القراءة والكتابة. فإذا كانت الكتابة قد اخترعت منذ نحو 5 آلاف عام فإن أول حضارة إنسانية يرجع تاريخها إلى نحو مليون عام، هذا بالإضافة إلى أن الكتابة لم تكن من نصيب جميع الشعوب، حتى أن بعض المجتمعات المعاصرة لا تعرف الكتابة حتى الآن. فالإتنولوجي، وإن كان يستخدم الوثائق المكتوبة للحضارات الماضية، يعتمد اعتماداً رئيسياً على بقايا الحضارات التي خلفها الإنسان، إذ ينصب اهتمامه حول الآثار ليرسم صورة أقرب ما تكون إلى الأصل المنقرض وإن لم تطابقه، وذلك باستخدام أساليب دقيقة في القياس ليصل إلى أكبر قدر ممكن من الدقة والتحديد في القياس الزمني.

وقد توصل العلماء إلى أساليب دقيقة لحفر طبقات الأرض التي يحتمل وجود بقايا حضارية فيها، كما اهتدوا إلى طرائق دقيقة لفحص تلك البقايا وتسجيلها، وتحديد المواقع التي توجد فيها وتصنيفها لتعرّفها ومقارنتها بعضها ببعض، ويستطيع العلماء بوساطة تلك الطرائق استنتاج الكثير من المعلومات عن الحضارات القديمة وتغيراتها واتصالاتها بغيرها.

ويتعاون علماء الآثار مع الإتنولوجيين والأنتروبولوجيين والمؤرخين في أبحاثهم، ويستفيدون كذلك من أبحاث علماء الجيولوجية والنبات والحيوان والمناخ ودراساتهم في تاريخ هوية البقايا التي يكتشفونها وتحقيقها، وأكثر ما يتعاون علماء الآثار مع علماء الأنتربولوجية الطبيعية وذلك لكثرة وجود الحفريات الإنسانية مع البقايا الحضارية.

الإتنولوجية وعلم اللغات

يهتم علم اللغات بلغات المجتمعات المدروسة من حيث أصولها وتطويرها وتركيبها، ويختلف الإتنولوجي عن دارس اللغات لمجرد معرفتها، أو عن دارس الأدب الذي يهتم بالأعمال الأدبية، أو عن الفقيه اللغوي الذي ينظر إلى اللغة وسيلةً لفهم أدق معالم التاريخ من الناحية الأدبية. فالإتنولوجي يرمي إلى الكشف عن الأصول التاريخية لنشأة اللغة عموماً والمجموعات المتشابهة فيها على وجه الخصوص، ويقارن اللغات بعضها ببعض ليحدد الظواهر اللغوية الشائعة بينها على وجه العموم، وفي ضوء ذلك يتمكن من فهم العمليات والظروف التي أدت إلى نشأة اللغات وتطويها واختلافها. وكذلك يسجل لغات المجتمعات البدائية ليحيلها إلى لغات مكتوبة تخضع للتحليل اللفظي ومن ثم يستخرج مضمونها الحضاري. والإتنولوجي لايربك نفسه بالمشكلات اللغوية البحتة، إذ إن العلاقة بين لغة القوم وحضارتهم تلقى منه اهتماماً بالغاً ومثال ذلك العلاقة بين اللهجة والمرتبة الاجتماعية. وكذلك يهتم أيضاً بدراسة بعض العبارات والمقاطع التي يقتصر استعمالها على الطقوس والشعائر فقط، ويجري مقارنة بين التغيير الاجتماعي الحاصل لحضارة مجتمع ما، وما ينعكس من تغير موازٍ على مفردات لغة هذا المجتمع. ويركز الإتنولوجي اهتمامه في الكشف عن كيفية نقل اللغة من جيل إلى جيل، وكيف أن مثل عمليات التوريث اللغوي هذه تنقل معها بالتالي عقائد المجتمع وتقاليده وأعرافه. وبعبارة أخرى فإن الإتنولوجي اللغوي ينظر أساساً إلى الدور المهم الذي تقوم به اللغة القائمة بين لغة مجتمع من المجتمعات الإنسانية وحضارته.

وبهذا تعدّ اللغة من أهم عناصر الحضارة، والتبادل بينهما واضح. وينقسم علم اللغات إلى قسمين أساسيين يتمثلان بما يلي:

علم اللغات الوصفي: ويهتم بتحليل اللغات في زمن محدد، ويدرس النظم الصوتية، وقواعد اللغة والمفردات. ويعتمد الإتنولوجي اللغوي في دراسته على اللغة الكلامية، ولذلك يستمع إلى المواطنين، لأن معظم أبحاثه

تتعلق بلغات كلامية لم تكتب بعد، فيقوم بكتابة تلك اللغات، عن طريق استخدام رموز دولية متعارف عليها. وتتركز معظم هذه الدراسات في المجتمعات البدائية، التي لم تعرف القراءة والكتابة، ولكن لها لغة كلامية خاصة بها، إذ لايوجد مجتمع إنساني مهما تخلفت حضارته من دون لغة كلامية.

علم أصول اللغات: ويختص بالجانب التاريخي والمقارن، إذ يدرس العلاقات التاريخية بين اللغات التي يمكن متابعة تاريخها عن طريق وثائق مكتوبة.

وتتعقد المشكلة هنا في حال اللغات القديمة التي لم تترك وثائق مكتوبة، إلا أن هناك وسائل خاصة لبحث تاريخ اللغات، وتحديد أصولها الإنسانية.

ومن الواضح أن العلاقة متينة بين علم اللغة والإتنولوجية الحضارية، وذلك لأن عليهما دراسة لغة المجتمع الذي يبحثانه، ولايتم ذلك إلا عن طريق دراسة مبادئ علم اللغات.

ولعلم اللغات أقسام مستقلة في الجامعات، ويعود السبب في ذلك إلى إمكان دراسة اللغة وتحليل عناصرها دراسة مستقلة عن بقية عناصر الحضارة، ويقوم المتخصصون في تلك الأقسام بتدريس طلبة أقسام الأنتروبولوجية والإتنولوجية مادة اللغات وفروعها.

وقد تقدم علم اللغات في العصر الحاضر ويستخدم الآن طرائق ومناهج وأدوات دقيقة في دراسة لغات العالم، وتوصل إلى قوانين عامة دقيقة.

الإتنولوجية والأنتروبولوجية

يتحدد الارتباط الوثيق بين الإتنولوجية والأنتروبولوجية بقيامهما بدراسة حضارة الإنسان وتمايزها، والطرائق التي يستجيب بها الإنسان إلى ذلك التمايز، والعناصر التي تكوّن الحضارة، والعوامل التي تدفع إلى انتشارها من مجتمع إلى آخر، وانتقالها من جيل إلى جيل في المجتمع الواحد. ويؤلف مجال الأنتروبولوجية الحضارية المحور الثالث لميدان الأنتروبولوجية إلى جانب كل من الأنتروبولوجية الطبيعية والأنتروبولوجية الاجتماعية، ويتوجه نحو دراسة العناصر التي تكوّن مضمون الحضارة بغية تعرف أصولها ومراحل تطورها. فإذا كانت الأنتروبولوجية الطبيعية تبحث في علم أصل الإنسان وارتقائه وانتظامه في سلالات، وكانت الأنتروبولوجية الاجتماعية تبحث في تطور الأنساق الاجتماعية وتباينها والعوامل التي تدفع إلى تكوين البناء الاجتماعي، فإن الأنتروبولوجية الحضارية تبحث في أسس تكوين الحضارات، وهو ما تشترك فيه مع الإتنولوجية بقاعدة عريضة ويكوّن ذلك القاسم الأعظم لاهتماماتهما.

إن الإنسان كما هو معلوم يكتسب قدراته عن طريق التعلّم والتدرب وما يختزنه من تراث يتنقل عبر الأجيال، فتولد معارف عامة يستخدمها في علاقاته مع البيئة المادية ومع أخيه الإنسان. وتتمايز الحضارة الإنسانية من مجتمع إلى آخر، كما أنها تتصف بتجديد العلاقات الاجتماعية وتبدل الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وقد أعطى هذا التنوع مادة لعلماء الأنثروبولوجية الحضارية والإتنولوجية ليبحثوا في أسس تكوين الحضارات، وأنماط توزعها، وأسلوب انتشارها والعوامل التي تؤدي إلى انتقالها من جيل إلى آخر، والعناصر العامة التي تكوّن مضمون الحضارة، والرموز التي يستخدمها الإنسان في التعبير عنها. ويؤكد العلماء أهمية ذلك التمييز وأثره في سلوك الإنسان فالحضارة تضغط باتجاه التمايز بين المجتمعات من جهة والتصاق سلوك الأفراد برموز الحضارة ومعانيها من جهة أخرى.

محمد صفوح الأخرس

الأنانية egoe، أو الأَثَرة، تعني تفضيل النفس على الآخر؛ وهي نزوع طبيعي يمكن التغلب عليه بالأخلاق التي تمتدح الكرم والإيثار، وذلك من أجل إعادة التوازن إلى الفرد والمجتمع معاً.

ينحصر المعنى العام للأنانية، على المستوى الفردي على الأقل، في صورتين كلتاهما مرفوضة وشاذة من وجهة نظر الإنسان السويّ نفسياً واجتماعياً؛ أولاهما تتمثل في عجز الفرد عن النظر إلى العالم إلا من خلال مصالحه ومنافعه الخاصة أو الشخصية، وهذا المستوى هو الذي يمكن أن يطلق عليه اسم «الأنانية» بحصر المعنى، وتتمثل الثانية في تبني وجهة النظر الأولى مصحوبة بقدر أكبر من التشدد والغلو في التزام المصلحة الذاتية. وهذا ما يمكن أن يطلق عليه اسم «جنون الأنانية» الذي يُدل عليه بالمصطلحين egotism وegomania

والأنانية في علم النفس هي حب الذات، والمراد بحب الذات هنا «النزوع الطبيعي الذي يحمل الإنسان على الدفاع عن نفسه وحفظ بقائه، وتنمية وجوده والميول الأنانية الناشئة عن هذا النزوع مقابلة للميول الغيرية [ر.الغيرية]، ويطلق عليها أيضاً اسم الميول الشخصية أو الميول الفردية».

كما يمكن أن يقال عن الأنانية: «إنها الحالة التي تغلب فيها على الفرد دوافعه ورغباته الذاتية دون النظر إلى رغبات أو مصالح الآخرين، ومن ثم تتعارض مع الروح الاجتماعية حتى لو اتسع نطاقها، وصبغت اتجاه فريق من الأفراد».

أما فرويد فيقرر: «إن كل ما لدينا من معرفة عن الليبيدو ينصبّ على الأنا الذي يتجمع فيه أول الأمر كل القدر الممكن من الليبيدو، وتسمى هذه الحالة النرجسية الأولية المطلقة. وتستمر النرجسية حتى يبدأ الأنا في شحن الموضوعات في العالم الخارجي التي تعرض له بالليبيدو، أي حتى يستبدل حب الموضوعات بحب الذات». فبمقتضى هذا الفهم الفرويدي للبنية النفسية تكون النرجسية أقرب إلى حالة فطرية ليس من اليسير على الفرد مواجهتها والتخلص منها. وإذا ما توسعنا في استخدام مصطلح «النرجسية»، ودفعناه خارج حقل التحليل النفسي، أمكن النظر إلى النرجسية بوصفها أول صورة من صور «الأنانية»، وبأنها متأصلة في الجبلّة الإنسانية، في حين أن أول تعيّناتها النفسية والاجتماعية تتمثل في رغبة المرء المفرطة في الاستئثار بالخيرات المادية والمعنوية من دون سائر أفراد الجماعة التي يحيا فيها.

وحتى لو انحصر البحث في الإطار الضيق للتحليل النفسي، يتبين أن فرويد منذ كتاباته الأولى قدّم نظرية سيطر عليها تماماً مفهومه عن إرضاء الذات self gratification، بل لقد عدَّ هذا المفهوم أولياً بالقياس إلى

غيره من المفاهيم النفسية، في حين نظر إلى الغيرية والإحسان بوصفهما ظاهرتين ثانويتين تستمدان كل ما لهما من تأثير من ارتباطهما بالصور المختلفة لإرضاء الذات.

ومن الناحية الأخلاقية تطلق الأنانية أيضاً «على من لا يستهدف إلا نفعه الخاص، في حين أن الغيرية هي حب الغير وإرادة الخير له وتقديمه على النفس». ويطلق دوركهايم مصطلح الإيثار أو الغيرية على «المجتمع أو الجماعة التي يندمج فيها الفرد كلية، ولا تكون له مصالح مغايرة لمصالح الجماعة، وفي مثل هذه الجماعة يدرَّب أعضاؤها على ترك الفردية، وتقديم الواجب والطاعة بما يحقق رفاهية الجماعة قبل أي اعتبار آخر».

وتتخذ كثير من النظريات الأخلاقية من الأنانية أساساً لها. فمذهب اللذة في الفلسفة اليونانية قد أهاب بكل إنسان التماس أعظم قدر من السعادة، مهما كان نوع هذه السعادة، وبصرف النظر عما يمكن أن تكونه. وفي عصر النهضة الأوربية قرر كل من هوبز واسبينوزا بطرق مختلفة أن حفظ بقاء الذات هو الخير.

وفي مقابل هذه الأخلاق الفردية تنهض الأخلاق التي تتخذ من الجماعة والمجتمع أساساً لها. ويتبنى هذا النوع من الأخلاق نظريات تشدّد على أهمية الجماعة بدلاً من التشديد على أهمية الفرد. وتحت هذا العنوان تندرج نظريات مثل النزعة العالمية عند الرواقيين، والأنساق الأخلاقية التي تركز على بقاء الأمة، والنفعية التي تستهدف أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ومن المؤكد أنه ليس من السهل التفريق بوضوح بين نوعي التخلق السابقين، بصورة يمكن معها النظر إلى أحدهما على أنه أخلاق فردية أنانية، في حين يكون من الممكن وصف الثاني بأنه أخلاق اجتماعية تُنزل العواطف الغيرية المنزلة الأولى بين جميع العواطف الأخلاقية. وعلى سبيل المثال فإن الأخلاق النفعية الليبرالية تحاول أن تبين أن الموقفين المتقابلين في الظاهر - أي الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية - هما موقفان متطابقان من الناحية الواقعية. كما يمكن أن يقال إن الرفاه الذي يشمل الكل يستهدف الارتقاء بالمصلحة الخاصة للجميع بوصفهم أفراداً. ومن الواضح هنا أن «الأنانية المتزمتة والعمياء» ستدخل في نزاع مع الطابع الاجتماعي للإنسان. وبالمقابل، فإن الأنانية المعتدلة لا بد أن توضح أن الغايات الخاصة والفردية يمكن تحقيقها بصورة أفضل عندما تكون متلازمة مع حاجات الآخرين وآمالهم. وعلى المستوى العملي يتعذر تمييز هذا الموقف من الغيرية، على الرغم من أن الدوافع قد تكون مختلفة، استناداً إلى الزعم بأن كل الأفعال مستوحاة من الأنانية مادام ما يفعل من أجل الآخرين لا يخالف الضمير ولا يتعارض مع الرفاه. وعند هذا الحد فإن مصطلح «أنانية» يصبح غير ذي موضوع، ويفقد كل أهمية له فيما يتعلق بالهدف المتمثل في إقامة تفريقات بين النظريات الأخلاقية، مادام البشر أنانيين في ضوء التحليل السابق، على أن مزاعم عامة كهذه يجب ألا تطمس فروقاً حيوية بين طرق مختلفة في الحياة.

يوسف سلامة

الاجتماع (علم -)

يهتم علم الاجتماع Sociology بدراسة المجتمع وما يسود فيه من ظواهر اجتماعية مختلفة دراسة تعتمد على أسس البحث العلمي بغية التوصل إلى قواعد وقوانين عامة تفصح عن الارتباطات المختلفة القائمة بينها.

ويتضح من هذا التعريف أن موضوع علم الاجتماع هو المجتمع الإنساني، وأن ما تطرحه الجماعات الإنسانية من ظواهر ومسائل اجتماعية هي مجال الدراسات الاجتماعية، ويقوم علم الاجتماع بدراسة تلك الجماعات من حيث هي مجموعات من الأفراد انضم بعضهم إلى بعض بعلاقات اجتماعية تختلف عن الفئات الإحصائية التي تشير إلى أفراد لارابط بينهم.

وعلم الاجتماع، من هذا المنظور، يسعى إلى معرفة الحياة الاجتماعية، عن طريق الحصول على بيانات صادقة من الواقع الاجتماعي بوسائل وأدوات تتطور مع تطور العلوم ذاتها، فالعلم مجموعة من المعارف وطريقة للعمل على حد سواء، والظواهر الاجتماعية تخضع للبحث العلمي الدقيق إذا ما اتبع في دراستها منهج علمي يماثل في أسسه ومنطقه ما هو معتمد في مجالات علمية أخرى.

وهكذا يعالج الباحث في علم الاجتماع الأفعال الاجتماعية ذات المعاني المشتركة، والأشكال التي تتخذها العلاقات المتبادلة في الحياة الاجتماعية، بقصد البحث عن الظواهر والنظم الاجتماعية والكشف عن المبادئ التي تحدد طبائعها، ليصل الباحث الاجتماعي إلى مقارنة البيانات الإحصائية من جوانبها المختلفة وفي أوقات متعددة، وبذا تتضح له معالم الحياة الاجتماعية والوقائع الاجتماعية، ويتعرف النظم السائدة، فيمكنّه ذلك من إصدار الأحكام والقواعد والقوانين العامة التي تخضع لها تلك الظواهر.

وتعتمد أصول البحث في علم الاجتماع على مبادئ أساسية مستمدة من النظرية العامة للمجتمع وعلى منهج علمي في البحث مستقى من طرائق العلم في المعرفة، وعلى طرائق وأدوات ووسائل في التحليل ترتبط بالتقدم العلمي والتقني (التكنولوجي)، وتتفاعل تلك العناصر فيما بينها لتولد نسقاً فكرياً وعملياً يمكّن من تعرّف الواقع الاجتماعي في حقبة تاريخية معينة، وتتطور أصول المعرفة بتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتتأثر بها، لذلك فإن المعرفة التي تتولد بالرجوع إلى تلك الأصول تبقى نسبية ويجب أن تمتحن في ضوء تلك التطورات

وعلى الرغم من ذلك التشابك في عناصر الاجتماع، وتأثرها بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة، فإنها تتمايز على المستوى التحليلي. والإشكالات الأساسية التي قد توجد على المستوى النظري تختلف عن تلك التي تصادف على مستوى المنهج، أو تجابه في أدوات التحليل ووسائله. لذلك لابد من معالجة كل منها بوجه منفصل عن الآخر، على أن يؤخذ بالحسبان تشابك تلك العناصر وترابطها في الواقع العملي، وإن أي خلل في أحدها يؤثر في العناصر الأخرى، ويكوّن معرفة اجتماعية لاتقدم عندئذ صورة صادقة عن الواقع اجتماعي موضوع الدراسة.

إن تفسير الواقع الاجتماعي يجب أن يتم بالرجوع إلى النظرية الاجتماعية العامة، والمقولات النظرية التي تحدد المرتكزات الرئيسية، والأبعاد الحقيقية للمسائل الاجتماعية في سبيل استشفاف الواقع الاجتماعي. ثم إن تلك المقولات النظرية يجب أن تمتحن في ضوء الواقع الاجتماعي نفسه، وفي ضوء التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي تتم فيه لأن ذلك الواقع هو المحك الأول والأخير لصحة تلك المقولات والافتراضات المجردة ودقتها. فأي تطور في النظرية الاجتماعية يؤدي إلى فهم أعمق للواقع الاجتماعي، كما أن امتحان النظرية في الواقع يطرح أبعاداً جديدة في النظرية. وتأسيساً على ذلك فإن أي تفسير للواقع الاجتماعي لايأخذ في حسابه هذا التفاعل بين النظرية والواقع هو تفسير مغلوط ويتسم بفقدان حلقة أساسية تربط ما بين النظرية والواقع. والتفاعل بين العناصر السابقة لايتحدد باتجاه وحيد، أي بعلاقة سبب ونتيجة أو تابع ومتحول، وإنما في علاقة تكاملية وفق إطار تنموي وحركي.

نشأة علم الاجتماع وتطوره:

لاينفصل تاريخ الفكر الاجتماعي عن تاريخ الفلسفة الاجتماعية، فقد ارتبط علم الاجتماع في نشوئه بالفلسفة، شأنه في ذلك شان بقية العلوم. غير أن هذا الارتباط أخذ يتوضع على مستوى النظرية الاجتماعية، ويتميز في أدوات التحليل وأساليب البحث الاجتماعي، في حين بقي الارتباط وثيقاً بين الفلسفة الاجتماعية والنظرية الاجتماعية.

فعلم الاجتماع لايستطيع فهم الواقع فهماً صحيحاً من دون إطار فلسفي يرجع إليه في تجريد الظواهر الاجتماعية والربط بين معطياتها ومعطيات التاريخ والمجتمع، كما أن أي فلسفة اجتماعية تبتعد عن الواقع وتستند إليه تصبح ضرباً من التفكير المجرد الذي يصعب امتحانه.

وأخذ علم الاجتماع في التطور بعد أن حقق استقلاله الذاتي بفعل تعقد الحياة الاجتماعية، فتشعب إلى ميادين متعددة يشمل كل منها جانباً من جوانب الحياة الاجتماعية.

وفي نطاق هذا التخصص لم يفقد علم الاجتماع ارتباطه الوثيق بالعلوم الاجتماعية الأخرى، فبقيت بينه وبينها اهتمامات مشتركة وموضوعات متماثلة لاهتمامه بدراسة السلوك الاجتماعي الإنساني، فهو في ذلك علم قديم النشأة، يمتد في جذوره إلى ابن خلدون (808هـ/1405م) [ر] الذي أرسى الدعائم الأولى لعلم الاجتماع وأعطاه اسم «علم العمران». وقد أشار ابن خلدون إلى أن سابقيه لم يكتبوا في هذا الميدان الذي يعد بتقديره أهم معيار لصحة الأخبار. وبفرض أنهم فعلوا ذلك، فإن كتاباتهم لم تصل إليه. ويشير إلى ذلك في مقدمته بقوله: «وكأن هذا علم مستقل بذاته: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى». وكأن ابن خلدون قد وعى أنه أسس بعمله هذا علماً جديداً عظيم الأهمية حين قال في مقدمته «وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة».

وعلم العمران عند ابن خلدون يتفرع إلى ميادين متعددة، فبعض ما كتبه قد تناول ميدان علم الاجتماع السياسي حينما أشار إلى الدولة، وضرورتها وقيامها، كما تناول بالدراسة ما يسمى في هذه الأيام «علم الاجتماع الاقتصادي» فبحث فيه: الصنائع وأشكال كسب الرزق وقوانين حصول الازدهار والضمور الاقتصاديين، كما درس العلوم والآداب والفنون من الناحية الاجتماعية، أي إنه تناول ما يسمى اليوم «علم الاجتماع الثقافي».

ولقد قدم في كتاباته لمحة عن كل ميدان من هذه الميادين تعد دراسات تمهيدية كافية لمن يريد أن ينطلق منها ليتعمق في موضوعاتها.

واكتسب علم الاجتماع أبعاده الحقيقية في أواسط القرن التاسع عشر، حينما حدد الرياضي الفرنسي أوغست كونت الإطار العام لهذا العلم مبتكراً اسمه المعاصر وهو «علم دراسة المجتمع» وعرفه بأنه: «علم دراسة قوانين ظواهر المجتمع». ومن هذا التعريف يستنتج أن توضيح العلاقات ما بين ظاهرة وأخرى بغية استخلاص قوانين عامة، أو ثوابت تشرح العلاقات وتنظمها، هو الشيء المهم لديه.

وكان للمهندس الإنكليزي هربرت سبنسر الأثر البالغ في إيجاد علم مستقل يبحث في الحياة الاجتماعية وظواهرها بوجه عام.

ومع أن كلاً من العالمين كان يعمل بمفرده، مستقلاً عن الآخر، فقد توصلا إلى ضرورة بحث الظواهر التي ترتبط بالحياة الاجتماعية بطريقة تتميز من طرائق تناول الظواهر الفيزيائية والكيماوية والحيوية، ونتج لديهما أن الظواهر الاجتماعية يجمعهما علم متكامل مستقل، هو علم الاجتماع الذي يهتم بدراسة سلوك الإنسان اجتماعياً.

وقد أرجع ماركس المتغيرات السياسية والسكانية والاجتماعية والفكرية كلها إلى النظام الاجتماعي السائد، ورأى أن للظروف الاجتماعية والاقتصادية أثراً كبيراً في تلك المتغيرات، فالسياسة الفكرية والأخلاقية والاجتماعية والسكانية هي جزء من السياسة العامة للدولة وهذه السياسة ترتبط بالمصالح الطبقية لبعض الأفراد.

ويلاحظ من عرض النظرية الاجتماعية عند ماركس أن اهتمامه انصب على البحث في التغير الاجتماعي، من حيث العوامل التي تسببه، والتي تميز مجراه وتطور آلية التغير واتجاهه وأبعاده والهدف النهائي له. ورأى ماركس أن العامل الحاسم في تطور المجتمع يكمن في التحولات التي تتم في قوى الإنتاج وعلاقاته، أي بالتحولات التي تتم في نطاق البنية التحتية، والتي تنعكس آثارها على مستويات البنية الفوقية غير أن ذلك لايعني أن جهة التغير تتم بوجه آلي ومطلق، فالتغيرات في البنية الفوقية تتوقف على شدة التفاعلات والتحولات في البنية التحتية، كما أن البنية الفوقية تعكس آثارها على مستويات البنية التحتية فتوفر الشروط الكافية للتحول الاجتماعي.

ويعد ماكس فيبر (1864 - 1920) واحداً من أهم واضعي أسس المقولات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، وهو بالتأكيد من أكثر علماء الاجتماع اهتماماً بمسالة الموضوعية في البحوث الاجتماعية. كما تعدّ بحوثه في الاقتصاد والسياسة والإدارة مراجع رئيسية للعاملين في تلك الميادين. وينظر إلى دراسته في نشوء الرأسمالية الصناعية في أوربة الغربية على أنها من أبرز المعالم التي تميز كتاباته، وقد أراد في تلك الدراسة، التي صنف فيها مؤلفاً خاصاً ربط فيه موضوع الدراسة باسم الكتاب، أن يطل على مسائل التغير الاجتماعي من خلال تحليله للعلاقة بين الأخلاق البروتستنتية والروح الرأسمالية، وأن العامل الديني عامل مفسر لوجود الظواهر الاقتصادية، بما فيه من قيم تعد المنطلق لتغيير السلوك الاجتماعي وبالتالي البيئة الاقتصادية.

إن أعمال فيبر مثيرة ومتنوعة، واتجاهاته في البحث لم تكن واحدة في أصولها النظرية والمنهجية، ففي بعض كتاباته، ولاسيما تحليله لمجتمع الأمطار والأنهار وما ينبثق عنهما من نماذج دينية، كان أقرب ما يكون إلى تحليل ماركس في العلاقة بين البنية الاقتصادية وما ينبثق عنها من قيم وأخلاق ترتبط به أشد الارتباط، فالديانات التي نشأت في مصر وبابل على ضفاف دجلة والفرات تختلف عن الأديان التي سادت في بعض المجتمعات التي تعتد على الأمطار.

وفي مكان آخر ينتقل فيبر إلى الإلحاح على عنصر الأخلاق والقيم الاجتماعية حتى يخيل للقارئ بأن هذا العامل هو العامل الوحيد والرئيسي في تفسير ظواهر الكون والمجتمع عند فيبر.

وفي سعي العلماء لتحديد أطر علم الاجتماع أكمل دوركهايم ما بدأه أسلافه من علماء الاجتماع، وحدد طرائق بحثه كما طبق هذه الطرائق في دراسة الظواهر الاجتماعية مميزاً وموضحاً الطبيعة الخاصة والصفات التي تستقل بها ظواهر التحرك الإنساني الاجتماعي وأشكاله عن الظاهرات الفيزيولوجية والكيمياوية والنفسية وغيرها، لأن الظواهر الاجتماعية تنشأ وتتوالد في بيئة جمعية نتيجة علاقات اجتماعية، وتتحدد معالمها بنظم ومؤسسات تنصهر فيها جميع المعتقدات وضروب السلوك التي تفرضها الحياة الاجتماعية. وقد أوصله هذا إلى ضرورة وجود علم يدرس الظواهر الاجتماعية لكونها ذات طبيعة اجتماعية خاصة لايمكن ردها إلى حوادث فردية نفسية أو فيزيولوجية أو كيمياوية. واستناداً إلى ذلك عرف دوركهايم علم الاجتماع بأنه «علم النظم الاجتماعية الذي يبحث في طرائق نشأتها ووظائفها». ويلاحظ أن دوركهايم، في تعريفه لعلم الاجتماع، لم يقتصر على ضرورة دراسة النظم ونشأتها وتطورها فقط، بل تعدى ذلك إلى دراسة وظائفها وتفاعلها مع بقية النظم الاجتماعية الأخرى انطلاقاً من كونه أحد أركان المدرسة الوظيفية.

ويميز دوركهايم بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة في المجتمع، فيرى أن أحد المعايير الأساسية للتفريق بين النوعين السابقين هو ارتباط الظاهرة الاجتماعية بالشروط العامة للمجتمع. إنه يقرر أن الظاهرة الاجتماعية تعد ظاهرة سليمة (في حالة نموذج اجتماعي معين ومرحلة معينة من مراحل تطوره) إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات، وإذا لوحظت في هذه المجتمعات في المرحلة المقابلة نفسها لذلك النموذج في أثناء تطورها هي الأخرى. فشيوع العائلات الصغيرة الحجم في المجتمعات الصناعية ظاهرة سليمة، أما شيوعها في المجتمعات الزراعية فظاهرة معتلة. إذن، فالنظرة الموضوعية إلى الظاهرات الواقعية في المجتمعات ذات الأطوار الاجتماعية المعنية تدل على سلامة الظاهرة، أو اعتلالها بوساطة معرفة العموم أو الشيوع.

وتحتل المدرسة الوظيفية مكانة بارزة لدى جمهرة من الباحثين في مجالات علمية متعددة. ولعل أهم انتشار لها كان في نطاق علم الحياة، ذلك الانتشار الذي شجع كثيراً من الباحثين والعلماء على تبني المنطلقات الرئيسية لتلك المدرسة في مجالات أخرى شملت العلوم الطبيعية والفيزيائية والكيماوية. وقد تأثرت البحوث الاجتماعية بذلك الانتشار، فاعتمد بعض البحوث مفهوم المنظومة الاجتماعية لأجل التغيرات والتفاعلات التي تتم في رحابها بغية رصدها والتعامل معها. فكان الاتجاه في تلك البحوث سائراً نحو محاولة تفسير آلية عمل النظام الاجتماعي من دون محاولة التدخل في تغيير أطره.

ويرتبط مفهوم «الوظيفة» بالغائية التي ترى أن ظواهر الحياة بأجمعها تسير إلى غاية موجهة وفقاً لنظام ثابت ومحدد، يؤثر فيه كل عضو بالأعضاء الأخرى ويستجيب لتأثيرات من تلك الأعضاء. فأعضاء البدن، مثلاً، مع أنها منفصلة ومرتبة بحسب أجهزة ووظائف محددة تسير وفق نظام ثابت ومحدد يؤثر بعضها في بعض. وكل ظاهرة بيولوجية من هذا المنظور تعدّ وظائفها علة من جهة ومعلولة من جهة أخرى. لذلك يوصف هذا النوع من العلاقات الوظيفية بالسببية الدائرية. وترمي هذه العلاقات الوظيفية إلى غاية محددة تتمثل في استمرار الحياة، فالغائية من هذا المنظور تتمثل إذن في وحدة وظيفية ضمن منظومة محددة تنتظم فيها ظواهر ووظائف محددة ومرتبة وفقاً لنظام ثابت، تتكيف متغيراتها الوظيفية تبعاً للشروط الأساسية التي تستوجب بقاء الكائن الحي في بيئته. فعملية التنفس من هذه الوجهة عملية تشترك فيها كل وظيفة من وظائف الحياة، علماً بأن الجهاز الموكل بها هو جهاز محدد منفصل عن بقية أعضاء البدن.

ويستخدم علماء الاجتماع تعبير «الوظيفة» للدلالة على ترابط الظواهر الاجتماعية فيما بينها في نسق وظيفي يوضح وظائف الأجهزة الاجتماعية التي تقوم بها في سبيل استمرار حياة المجتمع الإنساني، والتفاعلات التي تتم فيه. وتتحدد العناصر الرئيسية التي يتضمنها التحليل الوظيفي بوجود منظومة System اجتماعية ووجود حدود تحدد أطر تلك المنظومة فتميزها من بقية النظم والمعلومات، ويتقاسم الأفراد ضمن المنظومة توقعات أساسية ترتبط بالأدوار التي يقومون بها، وتعدّ هذه التوقعات شرعية من وجهة نظر المنظومة وتخدم وظائف حيوية أساسية فيها. يضاف إلى ذلك أنه لابد من وجود أهداف محددة تسعى إليها المنظومة. فالتنظيمات الاجتماعية عند بارسونز مثلاً، وفق هذا الشرط، هي منظومات اجتماعية تتوجه مباشرة نحو تحقيق أهداف محددة تعد حيوية لبقاء النظام الاجتماعي ويبرز ضمن المنظومة الاجتماعية مفهوم التبادل بين الخلايا الرئيسية بوصفه واحداً من أهم المفاهيم التي تضح اعتماد كل خلية على الخلايا الأخرى، في التفاعل المستمر والدائم. وعند حدوث أي خلل في إحدى الوظائف تتأثر ضمن المنظومة، فإذا ما فرضت على منظومة حضارية ناحية سلبية، أو نفيت منها مسألة ما، تنتابها بذلك حالة من التوتر الحضاري. ثم إن المدرسة الوظيفية تميل إلى استخدام بعض المفاهيم الأخرى الخاصة بها مثل البنية الاجتماعية والمكافأة والأنساق (الانتظام) وغيرها. وتثير المدرسة الوظيفية تساؤلات عدة في أذهان كثير من الباحثين الاجتماعيين، حول إمكان العزل والفصل ما بين آلية عمل النظام الاجتماعي والعوامل التي تتدخل في تعييره. ولعل غياب العوامل المحركة للتغير الاجتماعي في نطاق دراسات بعض أتباع تلك المدرسة كان من المحرّضات التي دعت كثيراً من علماء الاجتماع لطرح اتجاهات معاصرة في نطاق المدرسة الوظيفية، ترمم تلك الفجوات فيها وتستفيد من معطيات هذه المدرسة ونجاحها في فهم المسائل الاجتماعية. فبرزت اتجاهات معاصرة تربط بين الماركسية والوظيفية، وتستخلص عناصر التغير من الأولى من دون تحديد مسبق لأهمية كل عامل. كما برزت اتجاهات معاصرة في نطاق النظرية الماركسية تحاول أن تفهم آلية العمل ضمن

المنظومة الاجتماعية بالرجوع إلى قوانين الجدل وتأكيد أهمية البنية التحتية، والتطورات التي تتم ضمنها في تحديد الوجهة الأساسية للتغيرات التي تتم ضمن المنظومة الاجتماعية من جهة، وتلك التي تؤدي إلى تغيير أطرها من جهة أخرى.

علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى:

يشترك علم الاجتماع مع العلوم الاجتماعية الأخرى في دراسة المجتمع وما ينبثق عن تكويناته من مسائل اقتصادية واجتماعية وسياسية، ولاسيما ما يتعلق منها بألوان النشاط الذي يمارسه الإنسان في علاقاته مع أبناء جنسه في المجتمع الواحد والمجتمعات المختلفة.

وتتعدد العلوم الاجتماعية بتعدد نشاطات الإنسان الذي يحيا في مجموعات بشرية تقيم فيما بينها علاقات متنوعة ومتعددة، تعد في جوهرها موضوعات أساسية لتلك العلوم، ومنها الاقتصاد، والسياسة، والأنتروبولوجية، والنفس، والإحصاء، والسكان، وغيرها. ويُدخل بعضهم علم اللغة ضمن مجموعة هذه العلوم.

ومع أن علم الاجتماع هو آخر علم استقل بمضمونه عن الفلسفة من بين جملة العلوم الاجتماعية، إلا أنه طبعها بطابعه الخاص فوصفت جميعها بأنها «اجتماعية». ومع أن النظرة الأولى إلى تلك العلوم توحي بأنها منفصل بعضها عن بعض، فإنها في الحقيقة تؤلف وحدة متكاملة، إنها تؤلف وحدة في كثرة، وهذه الوحدة هي كما قيل «وحدة تجمع المتعددات المتميزة» لأن هذا التمايز لايعني انفصال أحد العلوم الاجتماعية عن الإطار العام لها، ولا يعني عدم تأثره بها أو تأثيره فيها. فالعلوم الاجتماعية برمتها تتشابك في موضوعاتها. إذ إنها بعمومها تتخذ الإنسان وسلوكه أنماطاً تحركه هدفاً للدراسة مما يجعلها تترابط ترابطاً وثيقاً، ولكن الاختلاف يأتي من جهات تقع في مقدمتها أن بعض العلوم الاجتماعية ينظر إلى مسألة ما من زاوية تختلف عن التي ينظر منها بعضها الآخر وأن كيفية المعالجة متباينة في حالات كثيرة.

وتكتسب الفلسفة أهميتها ووجودها من كونها الميدان الذي يجمع العلوم كلها ويربط ما بينها كيما تبقى النشاطات والعلوم التي يمارسها الإنسان في تفاعل متكامل يبغي خير الإنسانية جمعاء. كما أن الفلسفة هي الأم التي مازالت العلوم باتجاهاتها وأنماطها المختلفة تنفصل عنها مع بقاء روابط تجمع بها، ذلك أنه لابد لمعقولية أي علم، وبرمجة خطواته ومنهجة مواضيع دراسته، من الارتكاز على فلسفة تسوّغ وجوده وضرورته وأهميته.

إن موضوعات الفلسفة تتمحور حول «ماوراء الطبيعة» ومشكلات الطبيعة الكبرى والوجود والصيرورة. إلا أن من مواضيعها ما هو قريب من التعبير عن واقع الحياة العقلية كالمنطق وتحليل أنماط التفكير، كما أن

موضوعات كثيرة تتناولها العلوم الاجتماعية المعاصرة كانت قد شغلت بال الفلاسفة القدامى حتى العصر الحاضر: فمسألة البنيان الاجتماعي وألوان النشاط الإنساني حظيت بالقسط الأوفر من اهتمام الفلاسفة، منذ أفلاطون في «جمهوريته»، وأرسطو في «سياساته».

وهكذا فإن علم الاجتماع علم منفصل عن الفلسفة ومستقل بذاته ولكن هذا لاينفي أن يعود إليها من آن لآخر مستفيداً ما تقدمه.

وعلى صعيد آخر يرتبط علم الاجتماع وعلم السكان بروابط يجمعهما على مستوى واحد، هو صعيد السكان الذي لاتقوم للمجتمع قائمة إلا بهم، ولكن ما يميز أحدهما عن الآخر هو طريقة تناول الظاهرة بالدرس والتحليل. فالهجرة ظاهرة ذات أبعاد سكانية وأخرى اجتماعية، فإذا اتجهت دراسة الهجرة مثلاً إلى أسبابها وعواملها ونتائجها فالدراسة عندئذ في نطاق علم الاجتماع، أما حين تتجه الدراسة إلى حركة السكان، وبحث أثرها في التركيب العمري للسكان ومعدلات الأعمار وما إلى ذلك فإن الدراسة تكون عندئذ في إطار علم السكان.

وأما علاقة علم الاجتماع بعلم الإحصاء فتبرز في الموضوع وهو الإنسان، غير أن علم الإحصاء يختلف عن علم الاجتماع من جهة معالجته للموضوع ذاته، فهو ينتج طريقة القياس بقصد كشف لون أو ألوان التحرك الإنساني، أو الوجود البشري على نحو معين معتمداً لغة الأرقام أساساً في عمله.

وتتجلى العلاقة واضحة بين علمي الاجتماع والأنثروبولوجية في كونهما يدرسان مواضيع اجتماعية واحدة. فالمجتمع والسكان والإنسان تؤلف محور رئيسية ترتكز عليها أبحاثهما ودراساتهما، فالأنثربولوجية على نحو ما، يمكن النظر إليها على أنها دراسة السكان القدامى والمجتمعات التي سلفت، إنها، من هذا المنظور، محصلة تاريخ العلوم الاجتماعية. ومن الواضح أن وحدة البحث والتحليل في الأنثربولوجية هي المجتمع المحلي، غير أن الأنثربولوجية الاجتماعية، وهي فرع حديث من الأنثربولوجية، تدرس مجتمعات معقدة معاصرة، مستخدمة مفهوم الحضارة في التحليل، وقد شاع استخدام هذا المفهوم في البحوث الأنثربولوجية، حتى أصبح من سماتها المميزة. ومقابل ذلك فإن مفهوم المجتمع هو ما يميز الدراسات في علم الاجتماع. ويذهب بعض علماء الاجتماع، أمثال تالكوت بارسونز وكروبر إلى التمييز نظرياً بين هذين العلمين، الاجتماع والأنثربولوجية، على أساس استخدام الباحثين للمفهومين: مفهوم الحضارة ومفهوم المجتمع.

أما علماء الاقتصاد المعاصرون فإنهم لايختلفون في أن للظواهر الاجتماعية الأثر الكبير في علم الاقتصاد، ويكون اعتماده عليها أساسياً. فهو يتناول مسائله بالدرس والتحليل من جهة علاقتها بالمجتمع، حتى إن كثيراً من الاقتصاديين يرون أن الأساس في عملهم ليس الاقتصاد بل الاقتصاد السياسي، أي الاقتصاد من جهة علاقته بالمجتمع، لأنه علم يوجه عنايته لخدمة المجتمع. كما أن دراسة هذه المواد من زاوية علاقتها

بالتحرك الإنساني يعطيها بعداً اجتماعياً وصورة مثلى، على أساس أن الواجب الأول هو توفير الرخاء والرفاه لأفراد المجتمع كافة. فلاعجب إذا احتل علم الاقتصاد مكانة بارزة ضمن مجموعة العلوم الاجتماعية التي تتبادل التأثير مع علم الاجتماع وترتبط به بوشائج متينة، انطلاقاً من ناحيتي وحدة الموضوع ووحدة الهدف.

كما أن العلاقة بين علم الاجتماع والسياسة تظهر جلية ضمن إطار السياسة الاجتماعية. فعمليات تسييس الأفراد معروفة منذ القدم، وقد ظهرت فيها نظريات كثيرة، مثل محاولات تنظيم النسل أو تحديد حجم مجتمع مدينة ما، أو برامج تشجيع الزواج. كما يعدّ توصيف المحاولات المؤدية إلى الاستعمار، على سبيل المثال، والغزو، واحتلال أراضي الغير بوصفها بلداناً غنية بالموارد الطبيعية أو مصادر الخيرات، ضمن شبكات علاقة علم الاجتماع بالسياسة.

ولما كان السلوك البشري والظواهر التي تسود في المجتمع والتي تؤلف محاور ينطلق منها الفعل الإنساني بجانبيه الواعي وغير الواعي هو مجال اهتمام علم النفس وعلم الاجتماع، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن أن موضوعاتهما متماثلة، غير أنها في الواقع لاتتطابق تماماً، كما أن شكل المعالجة يختلف بين العلمين لأن علم الاجتماع يتناول الإنسان بالدراسة لا على أساس أنه فرد، بل على أساس أنه ضمن مجموعة بشرية ينتمي إليها، وأنه واقع في بوتقة التحرك الإنساني. ومع ذلك كله يبقى صحيحاً أن كلاً من العلمين يأخذ بمعطيات الآخر وتتشابك نتائجهما، وهما يغنيان العلوم الاجتماعية ويأخذان منها معطياتها على مبدأ التأثير المتبادل الذي يحكم جملة العلوم الاجتماعية.

المنهج وطرائق البحث في علم الاجتماع

تتعدد مناهج العلم في سبر الواقع بتعدد الفلسفات العلمية السائدة في الحقب التاريخية المتلاحقة، وترتبط تلك المناهج بالظروف الموضوعية المكوّنة لتلك الفلسفات، وتبعاً لذلك فإن بنية المجتمع تعكس أنماطاً من طرائق التفكير العلمي، تتعدى النطاق الاجتماعي إلى بقية مجالات المعرفة الأخرى، كما تمثل النقلة من مرحلة إلى أخرى في التحولات الاجتماعية تغيراً في طريقة التفكير الإنساني، ونمط المعرفة السائدة.

ولقد كان المنطق الصوري، أو الشكلي، في رأي بعض الفلاسفة، ولمدة زمنية طويلة، الطريقة العلمية الوحيدة لاكتشاف ظواهر ومسائل جديدة في الكون والمجتمع. غير أن العلماء تمكنوا إبان عصر النهضة من اكتشاف وسائل جديدة في العلوم الطبيعية والوضعية عن طريق استقراء الواقع، والملاحظة المباشرة من دون الرجوع إلى المبادئ الأولى لأحكام المنطق الصوري. وكان لتلك الاكتشافات أثر عظيم في نقل الفكر العلمي المعتمد على استنباط النتائج من الواقع باستقرائه وملاحظة حوادثه

وقد شهد الفكر الإنساني نمطاً ثالثاً في البحث عن الحقيقة كان عمادها المنطق الجدلي، وكان تحمس بعض العلماء لهذا النوع من المنطق شديداً إلى حد جعل هيغل يقول في مقدمته لكتاب المنطق: «إنه لايعلم طريقة صالحة سوى طريقة الجدل في الكشف عن أمور الطبيعة والمجتمع».

وقد يطول استعراض طرائق العلم في سبر الواقع والمراحل التي مر بها تاريخ الفكر الإنساني، غير أن المهم هنا تسليط الأضواء على التفاعل المستمر ما بين العلم وبنية المجتمع سواء أكان العلم طريقة في البحث، أم معارف متراكمة تؤثر في البنية الاقتصادية والاجتماعية وتتأثر بها. فالعلم بطريقته ومعارفه - مع أنه نتاج الظروف الموضوعية - يؤثر في تغيير البنية الاقتصادية لما يطرحه من معارف تستخدم في وسائل التقدم التقني وخلق الظروف الجديدة في التفاعل الاجتماعي.

وتتكون عناصر الاستراتيجية المنهجية في علم الاجتماع من جملة مسائل تبرز في مقدمتها طرائق البحث المعتمدة في سبر الواقع الاجتماعي وهذه الطرائق هي الطريقة التاريخية، والمقارنة، وتحليل المضمون، والمسح الاجتماعي، ودراسة الحالة، والطريقة التجريبية.

الطريقة التاريخية: تعرف الطريقة التاريخية بأنها استخلاص المبادئ عن طريق الماضي، وتحليل حقائق المشكلات البشرية والعوامل أو القوى التي أثرت في الحاضر وجعلته على ما هو عليه. فالطريقة التاريخية في ذلك تنظر إلى المعلومات التاريخية على أنها مركبات للقوى الاجتماعية، وتصف الظواهر الاجتماعية بأنها عمليات اجتماعية مركبة ومترابطة ومتشابكة. وهي بذلك توضح ماهية الظاهرة المدروسة في عصورها المختلفة وتمكن الباحث من الوصول إلى استنتاجات وتعميمات عامة، وذلك باستخدام مجموعة من الوسائل والتقنيات يلجأ إليها الباحث بغية الوصول إلى حقيقة الظواهر الاجتماعية.

وتنبع أهمية الطريقة التاريخية من أن الحياة الاجتماعية متطورة ومتغيرة ومتجددة لاتعرف الجمود ولا التوقف، ويحتاج فهمها فهماً كلياً إلى تعرُّف طبيعة ما تحتضنه من أمور متنوعة ترافق مراحل نموها المختلفة.

إن الظواهر التاريخية متشابهة، إلا أنها تحدث في قرائن تاريخية متباينة، ويمكن اكتشاف أسبابها وتعليلها عن طريق دراسة كل من هذه التطورات دراسة مفصلة، ولكن لن ينجح الباحث في ذلك إذا نظر إلى تلك الظواهر بطريقة تتخطى المراحل التاريخية بمجملها، ولابد للباحث الاجتماعي هنا من فهم الظاهرة الاجتماعية المدروسة ضمن المنظور التي كانت سائدة فيه، لا أن يستخدم مفاهيم عصره لفهم ظاهرة تاريخية عابرة.

تستخدم الطريقة التاريخية في البحوث الاجتماعية بقصد الوصول إلى المبادئ والقوانين العامة التي تحكم الظواهر الاجتماعية في إطارها التاريخي. واعتماد الباحث الاجتماعي الطريقة التاريخية في بحث ما لايقتصر على الوقوف عند هذا الماضي فحسب، بل يرتبط بالقدر الذي يمكنه من تتبع نشأة العمليات الاجتماعية ونموها، ودراسة أثر ذلك، وتحديد الظروف التي أحاطت بها لمعرفة طبيعتها، وما تخضع له من قوانين ومؤثرات تقوم بدور مهم في نشأتها وتطورها، ففي ضوء الماضي يمكن فهم حاضر الشيء وتطوره في مراحل نموه المختلفة. ومن جهة أخرى فإن الماضي يتيح بلورة صورة ما يمكن أن يحمله المستقبل، ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الحاضر ما هو إلا نتاج الماضي، إذ إن حياة أية جماعة وما يسود فيها من أنظمة اجتماعية مختلفة تتصل اتصالاً وثيقاً بماضي هذه الجماعة وتاريخها.

وإن مما يدعو على استخدام الطريقة التاريخية في بحث الظاهرات الاجتماعية، طبيعة هذه الظاهرات المميزة لها فمن طبيعتها أنها لاتعيش في عصر الجيل الواحد (كجيل الفرد الحاضر) بل تعيش في وجود الجماعة، الذي بدأ في الماضي ماراً بمرحلة الحاضر متجهاً نحو المستقبل، لذلك يكون من الضروري في دراسة هذه الظاهرات دراسة وجودها في ماضيه، إضافة على دراسة حاضره.

وباختصار شديد، إن انتهاج الطريقة التاريخية في علم الاجتماع طريقة علمية في البحث والاستقصاء يمكن الباحث الاجتماعي من دراسة منشأ الظاهرة، ومقارنة النشوء الأقدم بالحاضر، وبيان العوامل التي تقف وراء التبدل والتغير في سمات الظاهرة وأعراضها.

طريقة المقارنة: تشمل طريقة المقارنة إجراء مقارنات بين ظاهرتين اجتماعيتين أو أكثر، بقصد الوصول إلى حكم معين بوضع الظاهرة في المجتمع، والحكم هنا مرتبط باستخلاص أوجه التشابه أو التباين بين عناصر الظاهرات موضوع الدراسة لتحديد أسس التباين وعوامل التشابه. وطريقة المقارنة لذلك هي نوع من البحث يهدف إلى تحديد أوجه الخلاف والتشابه بين وحدتين فأكثر. وتتمثل المقارنة في ثلاثة أبعاد: بعد تاريخي يقارن بين أوضاع الظاهرة في مراحل تاريخية متعاقبة، وبعد مكاني يقارن بين الظاهرة في مكان معين ووجودها في مكان آخر، وبعد ثالث هو البعد الزماني المكاني الذي يقارن بين وجود الظاهرة في مكان ما وزمان معين مع وجودها في أمكنة أخرى وأزمنة متباينة.

فالبحث الاجتماعي بطريقة المقارنة يتناول من جهة، تغيرات الحادث الاجتماعي في مجتمع واحد، إذ تتم دراسة التغيرات المتتالية ومقارنتها بعضها مع بعض في آن واحد للخروج بنتائج يمكن تعميمها حول هذا الحادث الاجتماعي من خلال تطوره التاريخي. ويتناول، من جهة ثانية، تغيرات الحادث الاجتماعي في عدة مجتمعات من جنس واحد، إذ تدرس تغيرات هذا الحادث الاجتماعي في تطوره التاريخي ولكن في عدة مجتمعات من جنس واحد كالمجتمعات العربية، ويعني بذلك توسع دائرة المقارنة، لتشمل عدداً من

المجتمعات المنسجمة فيما بينهما أي الجنس نفسه. ثم إن البحث الاجتماعي يتناول، من جهة ثالثة، تغيرات الحادث الاجتماعي في عدة مجتمعات من أجناس مختلفة، أي أنه يقوم بدراسة الحادث الاجتماعي وتغيراته في عدد من المجتمعات.

ويزداد في البحوث الاجتماعية، ولاسيما تلك التي تستخدم فيها المقارنات الكمية، الاعتماد على الرياضيات والطرائق الرياضية فيتناول البحث الاجتماعي معطيات علم الإحصاء ليصبها في دراسته الاجتماعية للظواهر والحوادث الاجتماعية.

طريقة تحليل المضمون: تتوخى طريقة تحليل المضمون الوصول إلى وصف موضوعي منظم أو كمي لمضمون مادة معينة. ويعرف كارترايت تحليل المضمون في مجال الاتصالات بكونه يشير إلى الوصف الموضوعي المنظم والكمي لأي سلوك رمزي. فالغرض الرئيسي إذن من تحليل المضمون هو تحويل الظواهر إلى معطيات علمية، وقد ذكر كارترايت خصائص أساسية للمعطيات العلمية هي: الموضوعية والاستجابة لمتطلبات القياس، ومراعاة شروط التكميم masking، وأهمية هذه المعطيات للنظرية، وإمكان التعميم انطلاقاً من هذه المعطيات.

ولعل في طريقة تحليل المضمون ما يلبي الشروط السابقة ويستجيب لها وهذا، بلاشك، هو أحد الأسباب التي تفسر زيادة الإقبال على استخدام هذه الطريقة المنهجية. ويمكن النظر إلى تحليل المضمون بصورة خاصة (وتحليل الوثائق بصورة عامة) بوصفه أحد المصادر الأساسية والفنية للمعلومات ومن المؤكد أن هناك مجالات في البحث الاجتماعي لايمكن أن تدرس ويستحصل على معلومات عنها إلا بطريقة تحليل المضمون.

وخلاصة القول، يستخدم مصطلح «تحليل المضمون» للإشارة إلى مجموعة واسعة من تقنيات البحث الاجتماعي التي يمكن استعمالها بصورة واضحة ومنتظمة لجمع البيانات حول ظاهرة محددة وتفسيرها والقيام استنتاجات معينة حولها. وعلى أية حال فإن البحث في أمر وجوب أو عدم وجوب استخدام طريقة تحليل المضمون، أو أي من تقنياتها، يعتمد كلياً على طبيعة مشكلة البحث، وتوجهات الباحث، والإمكانات الفنية والمادية المتوافرة.

وتصلح طريقة تحليل المضمون للاستخدام في جميع فروع العلوم الاجتماعية. فقد استخدمت في علم الاجتماع لدراسة الظواهر المتعلقة بالتفاعل الاجتماعي، واستخدمت بنجاح في حقل علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي، والتاريخ، وفي العلوم السياسة واللغات، وعلم الجريمة وغير ذلك. وقد استخدمت هذه الطريقة في أثناء الحرب العالمية الثانية أداة فعالة لتحليل مضمون الدعاية المعادية ومدى فعالية الدعاية الصديقة ووسائلها كالسينما والإذاعة وغير ذلك. وطبقت في مجال الأزمات الدولية، وأمور الاتصال. وكان استخدام هذه الطريقة في الأدب ناجحاً، إذ استعملت طريقة تحليل المضمون بنجاح لمعرفة المؤلف الحقيقي

لعمل أدبي مشكوك بصحة نسبته إلى مؤلف معين، أو لمعرفة صاحب مؤلفات مجهولة المؤلف. وبصورة عامة فإن مجالات تطبيق تحليل المضمون واسعة جداً؛ فهناك فيض زاخر من الوثائق التاريخية والرسمية عن الأفراد والجماعات والمؤسسات وعن الحياة الاجتماعية بصورة عامة. وهناك المؤلفات والأعمال والصحف والمجلات والأقوال والأحداث المرئية أو المروية أو المحكية أو المرسومة من أجهزة إذاعية وتلفزيونية وسينمائية وغيرها، وهناك التقارير والمذكرات والرسائل الدبلوماسية وتقارير أجهزة الاستخبارات والسير الذاتية والمذكرات الشخصية.

طريقة المسح الاجتماعي: تعنى عملية المسح الاجتماعي بجمع الحقائق عن موضوع معين وتسجيل الملاحظات حوله، ويعد المسح الاجتماعي أحد الوسائل التي لجأ إليها الإنسان منذ القديم بغية تعرف ظواهر المجتمع والوصول إلى الحقيقة الكامنة وراءها. ومع تطور طريقة البحث في المراحل التاريخية المختلفة، أخذت عملية المسح الاجتماعي طابعاً جديداً، إذ بدأت تستخدم في جمع المعلومات حول مجالات محددة لإعطاء صورة عن مسائل ومواقف اجتماعية معينة (كاستقصاء أعداد السكان وجمع الحقائق حول أوضاعهم الاجتماعية وغير ذلك) من أجل اتخاذ القرارات والأحكام ذات الأغراض الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها.

ولقد تميز استخدام طريقة المسح في بداياته الأولى بالبساطة والسهولة، تبعاً لطبيعة المجتمعات القديمة وطبيعة الموضوعات المدروسة، فلم يكن ليتعدى مجرد التدوين الرقمي لكل ما يتعلق بالموضوع المطروح للدراسة بصورة عشوائية. وكان لابد من تغيير وسائل المسح وتطويرها نتيجة لتعقد المجتمعات وظهور الضرورة الملحة إلى جمع الحقائق عنها قبل وضع أية خطة أو سياسة أو برامج تتعلق بهذه المجتمعات، ضماناً لصحة الحقائق المجموعة ودقتها. فكان أن عمل العلماء في أواخر القرن التاسع عشر على تطوير عملية جمع البيانات وأساليبها، وأضفوا عليها ترتيباً منطقياً متسلسلاً بهدف الحصول على الحقائق المطلوبة بالدقة والصحة اللازمتين لأي بحث علمي، وفق طريقة نظامية أطلق عليها اصطلاح «المسح الاجتماعي».

طريقة دراسة الحالة: استخدم الباحثون دراسة الحالة منذ أمد بعيد لوصف الحياة الاجتماعية وتفسيرها. وما الشعر والنثر والقصص والأساطير إلا نوع من دراسة الحالة وتأريخ وجودها، غير أن الأسلوب الذي اتبع لسنوات طويلة ماضية في وصف الظاهرة الاجتماعية بطريقة دراسة الحالة يختلف عما هو عليه استخدامها في الحياة المعاصرة فاعتمادها أسلوباً علمياً لدراسة الأفراد والجموع البشرية والهيئات الاجتماعية، لم يؤخذ به إلا منذ عهد قريب

إن الدارس لتطور تاريخ طريقة دراسة الحالة يرى أن أول من استعملها في البحث الاجتماعي هو فرديريك لوبلي في بحثه «العمال الأوربيون» فقد استعمل طريقة دراسة الحالة في هذا البحث عاملاً مساعداً للطريقة الإحصائية التي كانت عماد بحثه ولاسيما الشطر المتعلق منه بميزانية الأسرة.

ويعدّ الباحثان توماس وزمانيتشي أول من استعملا دراسة الحالة على نحو منفرد في ميدان البحث الاجتماعي. فقد أوردا في كتابهما عن الفلاح البولندي مصادر مختلفة كالرسائل، وتاريخ الحياة، والسجلات من هيئات مختلفة. وكان غرضهما من ذلك معرفة مدى تأقلم الفرد في المجتمع الجديد الذي انتقل إليه، أو مقدار استطاعته هضم ثقافة هذا المجتمع.

وواضح مما سبق أن طريقة دراسة الحالة تتعدى نطاق وصف البيانات وجمعها إلى مرحلة التحليل والموازنة، وصولاً إلى تعميمات ومبادئ عامة تحكم السلوك الاجتماعي. ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذه الطريقة تشمل في تعريفها دراسة العمليات الاجتماعية التي تنبع منها الخبرة البشرية ضمن الإطار الاجتماعي لجزء من حياة الوحدة أو لها كلها، سواء كانت تلك الوحدة مرتبطة بالفرد أم بالأسرة أم بالجماعة أم بالنظام الاجتماعي.

وتأسيساً على ذلك فإن دراسة الحالة هي طريقة منهجية لدراسة السلوك الفردي في إطاره الاجتماعي إذ ينصب اهتمام الباحث على حالة واحدة، يتمكن من دراستها بعمق ودقة واهتمام، مشخصاً جميع جوانبها سواء أكانت هذه الحالة، فرداً أم أسرة أم مؤسسة أم هيئة اجتماعية (كجمعية تعاونية مثلاً) أم جماعة، أم مجتمعاً صغيراً (كالقرية مثلاً)، وهذا ما يُتّبع عادة في الدراسات الأنثربولوجية.

الطريقة التجريبية: تعد الطريقة التجريبية واحدة من الطرائق الأساسية المستخدمة في المنهج الاستقرائي، وهي تعتمد على قواعد عامة في التجريب وإعادة حدوث الظاهرة، أو التدخل في شروط ذلك الحدوث، وتصبح الطريقة التجريبية في نطاق المنهج الاستقرائي دلالة على استقراء هذا الحوادث وجمع البيانات حول كثير من الشواهد بما يؤيد صحة افتراض معين بدأ به الباحث بشأن موضوع الدراسة وهذا ما يخالف المنهج الاستدلالي.

وينطلق التجريب من موضوعات لها وجود خارجي بالنسبة للعقل، أي إنها لاتنطلق منه بل تفرض نفسها عليه من الخارج ليعمل على تفسيرها وتحليلها. وبمعنى آخر يمكن القول إن موضوع التجريب هو الوقائع الخارجية في حين يكمن موضوع المنهج الاستدلالي في المقولات العقلية. وقد برزت الطريقة التجريبية بتأثير الثورة التي تمت في نطاق العلوم، والانتقال من المنهج الاستدلالي إلى المنهج الاستقرائي في البحث. وتتوضح حقيقة المنهج الاستقرائي من خلال موازنته بالمنهج الاستدلالي الذي يقوم أساساً على أشياء من صنع العقل،

والاستدلال هو الوصول إلى أشياء جديدة بالرجوع إلى قرائن أخرى لها عناصر في مقولات الفكر وفي مبادئ المنطق.

ورداً على هذا الاتجاه في كشف الظواهر، برز المنهج الاستقرائي وألح الباحثون ضمن هذا الإطار على أن الاستقراء منهج ناجح في الكشف عن الحقائق، وأن بالإمكان اكتشاف وجود عناصر وظواهر طبيعية عن طريق استقراء الحوادث والملاحظة المباشرة ومن خلال التجريب عوضاً عن مقولات الفكر. يستدعي هذا الأمر وجود وساطة بين الأشياء والظاهرة قيد الدراسة تُمكّن الباحث من الكشف عن موقع الظاهرة. وقد تكون هذه الوساطة الحواس المباشرة أو أدوات أخرى إذا قصرت تلك الحواس عن الملاحظة والمراقبة الدقيقة. أما الوساطة في المنهج الاستدلالي فهي مقولات العقل والفكر وليس ما يبتدعه الإنسان من وسائل مادية ترتبط بالحواس مباشرة.

ويعتمد المنطق التجريبي في نطاق الطريقة التجريبية على عمليات أساسية من ضمنها وأهمها مراقبة آثار التغيير التي يحدثها إدخال عنصر معين على ظاهرة ما، ليقرر في النهاية إن كان ما أدخل سبباً في حدوث الآثار الناجمة عن تلك التغيرات أم لا.

وللتجريب في العلوم أنماط تطبيقية تختلف من علم لآخر، تبعاً لمواضيع الدراسة في كل علم، ويذهب البعض إلى أن الملاحظة المتكررة، أو المراقبة أحياناً، تماثل التجريب بمعناه العلمي وتقوم مقامه. وتكوّن الملاحظة وسيلة من وسائل المنهج الاستقرائي تستخدم في دراسة الظواهر التي لايمكن لها التحكم في كم متغيراتها، بهدف ملاحظة أو مراقبة مجموعة الارتباطات بين المتغيرات المكونة للظاهرة المدروسة.

ولم يميز بعض الباحثين بين الاستقراء بصفته منهجاً من مناهج التفكير الإنساني والبحث العلمي والتجريب بصفته طريقة من طرائق هذا المنهج، لما يتمتع به التجريب من أهمية في إطار المنهج الاستقرائي. ومع ذلك فمن الممكن القول إن الاستقراء يتميز من التجريب، لأن الأول يكوّن الخطوط العريضة التي يسلكها الباحث بغية الوصول إلى حقيقة العلاقات الموضوعية في الواقع قيد الدراسة، في حين تعدّ الطريقة التجريبية واحدة من طرائق المنهج العام. فإذا كان المنهج الاستقرائي يعتمد الواقع الخارجي أساساً لاختبارات صحة هذه الافتراضات والمقولات، وكلها تنظر إلى الواقع الخارجي على أنه أساس في هذه الاختبارات، وهي تستخدم في العلوم تبعاً لمواضيع الدراسة ولتطور كل علم.

أما أدوات الطريقة التجريبية فهي الملاحظة والمراقبة والتجريب، ولاتستخدمها العلوم على درجة واحدة من التطابق. فمن هذه العلوم ما يقتصر على الملاحظة كما هو الحال في علم الفلك، ومنها ما يستخدم الملاحظة والمراقبة كما كان حال علم الحياة. كما أن هناك من العلوم ما يستخدم طرائق المنهج الاستقرائي الثلاث: الملاحظة والمراقبة والتجريب كالفيزياء والكيمياء.

ويستعين الباحث في إطار المنهج الاستقرائي ضمن كل طريقة من الطرائق المذكورة بمجموعة من الافتراضات التي يسير الباحث بهديها بغية التأكد من صحتها، والوصول إلى قوانين عامة يفسر بها حركة العناصر. والباحث يستخدم أدوات ووسائل تقنية في ملاحظته هذه، وقد تحول ظروف موضوعية محددة دون تمكينه من تكرار الملاحظة للظاهرة المدروسة، كمرور كوكب بوجه دوري، كل خمسين عاماً أو مئة عام، الأمر الذي يجعله يقتصر على المعطيات والمواد التي استخلصها من ملاحظته الأولى، واعتمادها أساساً لاختبار صحة الفرضيات التي وضعها لتفسير الظاهرة في أثناء حدوثها، إضافة إلى الاطلاع على الدراسات المشابهة لمثل هذه الظواهر.

وفي الدراسات الاجتماعية يلجأ الباحث إلى دراسة الظواهر والنظم ساعياً وراء الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى بروزها، ويستخدم ففي ذلك الطريقة التجريبية، إذ يبدأ بملاحظة الظاهرة، ثم يضع الفروض العلمية لتفسيرها. وأخيراً يلجأ إلى التأكد من صحة هذه الفروض وذلك باستخدام المراقبة الدقيقة أحياناً، والتجربة العلمية أحياناً أخرى.

وقد أثار دخول التجريب في ميدان البحث الاجتماعي مسائل كبيرة وكثيرة تداولها الباحثون ولهم فيها مواقف مختلفة، منها القانون الاجتماعي والسببية في العلوم الاجتماعية، ومسألة صعوبات التجريب ومنطقه في هذه العلوم.

كما طرحت مسالة العلاقات القانونية بين المتغيرات بحدة كبيرة في ميدان العلوم الاجتماعية، وبرزت اتجاهات متعددة حاولت نفي إمكان التجريب في هذه العلوم لعدم ثقتها في تحديد العلاقات القانونية في ميدان الحياة الاجتماعية من جهة وفي مضمار العلوم التطبيقية عامة.

وتجابه الباحثين ضمن إطار الدراسات الاجتماعية مسألة العلاقات السببية بين العناصر. فمن الصعوبة حصر أي تجربة على المستوى الاجتماعي بين متغيرين وحسب، من دون الأخذ بالحسبان تفاعل الجوانب والمتغيرات الأخرى في الظاهرة المدروسة، إذ لايمكن التأكيد أن هذا العامل أو ذاك هو المسبب لهذه الظاهرة أو تلك أو نفي ذلك.

إن الظاهرة الاجتماعية أو السلوك الاجتماعي أو النظام الاجتماعي، وكل ما يتسم بصفة اجتماعية محددة، وقائع لايمكن تفسيرها بالرجوع إلى عامل محدد رئيسي أو وحيد لأنها تنجم بصورة عامة عن تفاعل مجموعة تغيرات وعلاقات تؤدي إلى تكوين هذه الوقائع الاجتماعية. لذلك لايمكن، ضمن مستوى تطور العلم الحالي،

تأكيد صحة علاقة سببية بين متغيرين في العلوم الاجتماعية، تهمل دور التفاعل الذي تؤديه متغيرات أخرى مع هذين المتغيرين.

وتقترب فكرة السببية من فكرة العلّيّة إلى حد كبير، بل تتطابق معها أحياناً، فإذا كانت «ب» هي السبب في حدوث «ج» فمن الممكن القول إن «ب» هي علة «ج». وقد كانت الفيزياء، حتى القرن التاسع عشر، ترى أن القوانين الفيزيائية تنجم عن طبيعة الأشياء، وأن القوة تولد الأثر، فتكون القوة هي العلة، ويكون الأثر هو المعلول.

وفي العلوم الاجتماعية يبدو التشابك أشد تعقيداً، فمن الصعب تحديد العلاقة بين حدين، أي بين سبب ونتيجة، لأن هذه النتيجة في الواقع الاجتماعي لاتحدث إلا من خلال تفاعل مجموعة أخرى من العوامل مع العامل قيد الدراسة والاختبار والتجريب. وإن ما يدرس هو مدى إسهام هذا المتغير في إحداث التغير مع جملة المتغيرات الأخرى التي تسهم في هذه العملية.

ويعتقد بعض الباحثين أن من شأن التجريب على الظاهرات الاجتماعية التأثير في عفويتها، لما يتضمنه التجريب من تدخل الباحث في السير الطبيعي للظاهرة وجعلها تسير سيراً مصطنعاً، وبهذا لاتعود طبيعية، هذا إن أمكن إجراء بعض العمليات التجريبية. ولذلك فهم يرون أنه ليس من طريق أمام الباحث الاجتماعي سوى إجراء دراسات مقارنة بين الظاهرات الاجتماعية كما تجري في جوها الاجتماعي الطبيعي العفوي. ويقصد بالمقارنة هنا أن يقابل الباحث بين الظاهرات نفسها أو بين عناصر منها. ولهذا يقول دوركهايم: «لما كانت الظواهر الاجتماعية لاتسمح بداهة بتدخل الملاحظ في سيرها الطبيعي، فإن الطريقة الوحيدة التي تتناسب مع طبيعة الموضوع الذي يدرسه علم الاجتماع هي طريقة المقارنة».

وهذه الفاعلية المحدودة من حيث مدى التأثير في الحوادث تنحصر في موقف الباحث، إذ إنه يلاحظ الظاهرات ثم يقارن بينهما، وهذا التأثير المحدد هو تأثير باحث ملاحظ وتأثير باحث مقارن، وهكذا فالفرق بين التجريب في الظاهرة بقصد إيجادها أو تغيير جزء منها والملاحظة بانتظار مقارنة تليها هو فرق في الإيجاد أو التغيير، والمقارنة أيضاً تجري بين الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية على السواء كما تجري الملاحظة تماماً. وإذا كان الفرق ينحصر في الخطوة الأولى من الدراسة، وهي إيجاد الظاهرة أو تقبلها كما هي موجودة من قبل، فإن المقارنة مسبوقة بالملاحظة، وهي تجربة غير مباشرة، أي تجربة فيها بعض التأثير، ويتضح مقداره بعملية الفكر حين يلاحظ الفكر الظاهرات وعناصرها ويقارنها بغيرها.

ميادين علم الاجتماع

تأثر علم الاجتماع كغيره من العلوم بظاهرة التخصص التي برزت بصورة واضحة مع انتشار الحركة الصناعية وتقدم البحث العلمي فتشعبت اهتماماته وتعددت ميادينه، وأخذ كل منها يتناول جانباً من جوانب الحياة الاجتماعية.

تتحدد ميادين علم الاجتماع وتتعدد تبعاً لنوع المتغيرات الاجتماعية المتنوعة والمتداخلة معها، ولقد أصبحت الميادين في علم الاجتماع تنوف على ثلاثين ميداناً منها السياسي والبدوي والحضري والريفي وغير ذلك.

ويزداد التخصص في العلوم الاجتماعية عامة، وفي نطاق علم الاجتماع بوجه خاص، نتيجة الجهود المبذولة في تحليل أطر معينة لبعض الظواهر التي لها حركة خاصة بها، إضافة إلى تفاعلها وحركتها ضمن المنظومة الاجتماعية.

وإذا كان التفريق بين ميادين المعرفة يتم عادة بالرجوع إلى المتغيرات الأصلية التي تستخدم في تحليل الظاهرة وتعليلها ضمن منهج العلوم الواحد فإن التفريق بين ميادين علم الاجتماع يتم بالرجوع إلى الموضوعات التي تكوّن محور الدراسة والطرائق المستخدمة في تفسيرها.

ولقد أضحت ميادين علم الاجتماع مجالات للتخصص يتصدى لدراستها باحثون اختصاصيون يجمعهم منهج علمي يرتبط بعلم الاجتماع العام، وقد اتسعت تلك الميادين لتشمل الحياة الاجتماعية بجوانبها المتباينة، والمجتمعات الإنسانية بمراحلها المختلفة، وفيما يلي مجموعة من تلك الميادين.

علم الاجتماع البدوي: يدرس هذا الفرع من فروع علم الاجتماع النظم الاجتماعية السائدة في المجتمعات البدوية أو المجتمعات التي تعيش على الرعي والانتقال وراء الكلأ. ويعد ابن خلدون أول باحث في علم الاجتماع البدوي إذ يتحدث في مقدمته عن «العمران البدوي والأمم الوحشية» فيصف حياة البدو بما فيها من خشونة العيش، والاقتصار على الضروريات في معيشتهم، وعجزهم عن تحصيل الضروريات... وفي جملة ما يقوله: «وقد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه وأن أهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا غلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها... وإن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر».

وقد بحث الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين في حياة كثير من الشعوب والقبائل البدوية ولاتزال الجهود مستمرة في دراسة القبائل البدوية ومسائل توطينها في حياة اجتماعية مستقرة.

علم الاجتماع التربوي: يهتم هذا الميدان من علم الاجتماع ببحث الوسائل التربوية التي تؤدي إلى نمو أفضل للشخصية، لأن الأساس في هذا الميدان هو أن التربية عملية تنشئة اجتماعية. لذا فإن علم الاجتماع التربوي يبحث في وسائل تطبيع الأفراد بحضارة مجتمعهم. والتربية أساساً ظاهرة اجتماعية، يجب أن تدرس في ضوء تأثيرها في الظواهر الاجتماعية الأخرى من سياسية واقتصادية وبيئية وتشريعية، وتأثيرها في المتغيرات الاجتماعية الأخرى من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي. من هنا أكد الاجتماعيون ضرورة تحليل الدور الذي يقوم به النظام التربوي في علاقته بأجزاء البناء الاجتماعي الديموغرافية أو الاقتصادية أو السياسية، وعلاقته بمثالية المجتمع أو نظراته العامة والإيديولوجيات التي تفعل فيه.

ويحتل علم الاجتماع التربوي مكانة خاصة في البلدان التي تعيش مرحلة نقلة حضارية، إذ تجري مجموعة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، تلك التغيرات التي تستوجب إعادة النظر في مسائل التربية والتعليم وما يتعلق بها من ظواهر اجتماعية تواكب تلك التغيرات وتعمق جذورها.

علم الاجتماع الحضري: يبحث علم الاجتماع الحضري تأثير حياة المدينة - الحضر - في أنماط السلوك والعلاقات والنظم الاجتماعية، فيدرسها ضمن إطار نشأتها، وطرق تفاعلها في الحياة المدنية، إنه يدرس الحياة المدنية من حيث هي ظاهرة اجتماعية ويتناول تكونها ونموها وتركيبها وجملة الوظائف التي تؤديها، ومنطلقه في ذلك هو أن ثمة عوامل تشترك وتتآلف ينتج عنها مجتمع مدينة على نحو متميز أو مألوف، فالمدينة لاتنشأ عفواً، بل لابد لذلك من عوامل طبيعية وجغرافية وسكانية واجتماعية وسياسية واقتصادية. ثم إن للعوامل الدينية والثقافية دوراً تقوم به في نشوء المدن ولاسيما في المجتمعات المتدنية والشرقية.

إن التفسير الكامل لنمو مدينة ما مرتبط بالتاريخ الكلي لها، وبطابعها الخاص، وبوظيفتها المتميزة (دينية وسياسية وإدارية وتجارية وصناعية)، ومن جملة هذه الجوانب يمكن استقراء العوامل المتداخلة في بلورة نمو مدينة ما على نحو معين. يضاف إلى ذلك أن ثمة مشكلات كثيرة لابد من بحثها هنا مثل مشكلة نمو المدن، وزيادة الكثافة السكانية في الكيلو متر المربع، وكذا الموقع بوصفه عامل جذب للمهاجرين، آخذين بالحسبان تباين أدوار المدينة نفسها في تطور المجتمعات. وثمة مشكلات أخرى يبحثها علم الاجتماع الحضري تتعلق أحياناً بالأطر الاجتماعية للحياة في المدينة، وما يتفرع عن ذلك من مسائل كالنقل والأجور، وحجم الأسرة

أيضاً، وتداخل قيم التصنيع مع تطور المجتمعات. وتدخل ضمن المشكلات التي يبحثها علم الاجتماع الحضري مسائل تنظيم المدن، فيتدخل في قضايا تخطيطها شكلياً ورسمياً.

علم الاجتماع الجنائي: يتناول البحث، في علم الاجتماع الجنائي، أسباب الجريمة والانحراف والعوامل الاجتماعية الممهدة لكليهما، كما يدرس نسبة تواتر الجريمة وتعدد أساليبها وأشكالها، ويربط ذلك باختلاف المجتمعات وتباين النظم وباختلاف أحوال الأفراد المعيشية، وجملة العوامل والظروف الموضوعية والنفسية للموقف أو الحالة، أي الظروف التي تمهد للجريمة على هذا النحو أو ذاك، كما يرجع إلى نمط التفاعلات في البيئة الاجتماعية. وباستخدام لغة البحث العلمي يمكن القول: إن جملة هذه الظروف هي متغيرات تعمل على تفسير أشكال الجريمة ودوافعها.

ويدرس علم الاجتماع الجنائي الجريمة من منظورين: أولهما تأثير العوامل والتفاعلات الاجتماعية في حدوثها، وثانيهما أثر الجريمة في المجتمع.

ويأتي اهتمام علم الاجتماع الجنائي بالجريمة من كونها ظاهرة اجتماعية لازمت المجتمعات منذ حدوثها، وارتبطت بالنظم الاجتماعية المختلفة، وتركت أبعاداً في عمق المجتمع تختلف، ولو نسبياً، باختلاف المتغيرات الاجتماعية الأخرى في هذا المجتمع أو ذاك. وقد أضحت مشكلة الجريمة في القرن العشرين موضوعاً يشغل بال الكثيرين من علماء الاجتماع والنفس والقانون. ويرى أكثرهم أنها أصبحت معضلة يجب على الجنس البشري مواجهتها بغية تحقيق الإصلاح الاجتماعي، وتوفير الجو النفسي الملائم لنمو المجتمع وتطوره السليمين. والجريمة، بوصفها ظاهرة اجتماعية، متفشية في المجتمعات ذات الطور الحضاري غير الثابت، أو التي تعاني من هجرة أبناء الريف إلى المدينة حيث تنتشر البطالة الموسمية أو المقنعة ناهيك عن الدائمة. وليس المقصود هنا بالجريمة نمطاً واحداً من الفعل الإجرامي بل كل ما يهدد أمن الوطن والمواطن من قبل مواطن آخر. والجريمة ظاهرة اجتماعية ولها متغيرات اجتماعية ونفسية متعددة، وبنيان اجتماعي يحددها على هذا النحو أو ذاك، لذا فمن الواجب أن يشترك في دراستها، إضافة إلى الباحث الاجتماعي، المتخصص النفسي، ورجل القضاء ورجل الأمن، ليكشفوا مجتمعين عن جملة نتائج تسهم في عمليات ضبط الجريمة، والإقلال من نسبة تواترها أو حدوثها. مما يوفر على المجتمع والدولة الكثير من الطاقات والإمكانات المادية والبشرية.

علم الاجتماع الديني: يتناول علم الاجتماع الديني بالتقصي والتحليل النظم والتيارات الدينية السائدة في المجتمعات الإنسانية على اختلاف العصور، واختلاف البيئة الاجتماعية لمجتمع ما في نمط معيشته أو في طبيعة العلاقات الاجتماعية فيه على السواء. ولأن علم الاجتماع الديني يرى في المجتمع العوامل التي تحدد شكل الأديان ووظائفها، لذا فإنه يعني تباين أثر العوامل الاجتماعية، وارتباطها مع الدين بصفته ظاهرةً لايخلو منها أي مجتمع.

وما يهتم به علم الاجتماع الديني ويتناوله بالدراسة والتمحيص شعائر المناسبات المختلفة المرتبطة بالدين على نحو معين، وتأثير البيئة الاجتماعية فيها واختلافها بين مجتمع وآخر، وبين عصر وعصر (مثال ذلك اختلاف عادات الأعياد والزواج والوفاة والحداد). وبتأثير النظريات الاجتماعية الحديثة، فإن المحدثين من علماء الاجتماع يغفلون النظر عن نشأة الدين. فأصحاب المدرسة الوظيفية ينظرون إلى الدين نظرة موضوعية، ويحللون الوظائف الاجتماعية الدينية من الناحية العملية ويخضعونها للدراسة العقلية والميدانية في إطار المنهج التكاملي الوظيفي، أما المدرسة البنيوية فتعنى بتتبع التنظيمات والمؤسسات والطوائف والفرق الدينية وتشعباتها من حيث هي وحدات اجتماعية كان لها دورها ونشاطها في مظاهر النشاط الاجتماعي المختلفة سياسياً واجتماعياً وتربوياً واقتصادياً.

ولقد كثرت الدراسات في هذا الميدان المهم من علم الاجتماع وتباينت. ومن الأمثلة على ذلك دراسات ماركس حول وظيفة الدين ومكانته في المجتمع، وبحوث دوركهايم حول نشأة الدين وتطوره، ووظيفته الاجتماعية وأثر العوامل الاجتماعية في تحديد بنيته وممارسة شعائره والأثر الكبير الذي خلفته دراسة ماكس فيبر عن الدين وعلاقته بالرأسمالية الصناعية، والنقد الذي وجهه مكسيم رودنسون إلى هذه الدراسة الخيرة في بحثه حول الدين والتخلف.

علم الاجتماع الريفي: يهتم علماء الاجتماع الريفي بدراسة العلاقات الاجتماعية القائمة في الجماعة الإنسانية التي تعيش في بيئة ريفية ويدرسها من حيث طبيعتها إذ تواجه الجماعة الريف وجهاً لوجه. إنه يبحث في خصائص المجتمعات الريفية من حيث نمط المعيشة أو نظام الإنتاج السائد بوصفه أكثر بدائية، كما يعنى بتحليل العلاقات الاجتماعية الأولية، والرباط العائلي (رباط الدم أو الزواج الداخلي)، ويحدد

السمات والمميزات التي تميز المجتمعات الريفية من المجتمعات الحضرية. إن هذه السمات كانت منطلقاً لعلماء الاجتماع في دراستهم حين حددوا موضوع علم الاجتماع الريفي، وأبرزوا الصفات المحلية لهذا المجتمع من عوامل وتفاعلات اجتماعية، ويتقبل بعضها التقدم ويرفضه بعضها الآخر ويعوقه. ومع أنه، من الناحية النظرية، يدرس أسس البنيان الاجتماعي الريفي، إلا أنه، من الناحية التطبيقية، يستخدم المعلومات التي جمعت عن السكان الريفيين لتحديد المشكلات التي تعوق نموهم وتقدمهم، لإيجاد الوسائل الكفيلة بحل مجمل المشكلات التي يعانون منها ولتحسين مستوى الحياة الاجتماعية الريفية، وأخيراً لرسم سياسة اجتماعية تعمل على رفع إسهام الريف بيئة وسكاناً في الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية وغير ذلك.

ومرد الأهمية التي يحظى بها علم الاجتماع الريفي في الوطن العربي، إلى أن قسماً كبيراً من سكانه ريفيون، يعملون في الزراعة، ولهم طريقتهم الخاصة في الحياة التي تتميز عن غيرها، ولقد حظي علم الاجتماع الريفي بمكانة مهمة في ميادين التعليم بالوطن العربي، فأصبح يدرس في الكثير من الجامعات والمعاهد العليا بكليات متعددة وأقسام مختلفة، كالجغرافية، وعلم الاجتماع، والزراعة، وأصبحت له فيها مناهج خاصة للبحث والدراسة.

ولعلم الاجتماع الريفي فروع تدخل في نطاقه منها: التنظيم الريفي، وتنمية المجتمع الريفي، والسياسات الاجتماعية الريفية، والسكان الريفيون، والإرشاد الريفي.

وباختصار، إن موضوع علم الاجتماع الريفي هو المجتمع الريفي، وما يسود فيه من علاقات اجتماعية، وما يحكمه من متغيرات بنيوية اجتماعية، ومن نظم وعادات ترتبط بالزراعة والصناعة الأولية. وتتسم موضوعاته بأنها تنصب على دراسة المجتمعات الأولية، والعوامل التي تساعد على تنمية المجتمع الريفي، وزيادة نسبة إسهام منتجاته في الدخل القومي، كما يبحث في وسائل بناء الريف والمؤسسات والمراكز الاجتماعية العامة فيه، والسياسات التي تعمل على تطويره، والعوامل التي تدفع الريفيين للهجرة إلى المدينة، والوسائل الكفيلة بالحد من هذه الهجرة.

علم الاجتماعي السياسي: يهتم علم الاجتماع السياسي بأثر المتغيرات الاجتماعية في تكوين بنية السلطة السياسية وتطور أنظمة الحكم في المجتمع، فالنظم الاجتماعية من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي ليست إلا عوامل متغيرة (أو متحولات) أو عوامل مسببة، وما أمور السياسة وشؤونها غير عوامل تابعة، تتأثر بالعوامل الاجتماعية وتتغير بتغيرها. وعلى هذا فإن أي فهم دقيق للنظم والمؤسسات السياسية يتطلب تحليلاً لمرتكزاتها الاجتماعية ورصداً لعناصر التغير في المجتمع.

إن علم الاجتماع السياسي يعنى بتوضيح الأساس الاجتماعي لنظريات السياسة مقابل الأساس التاريخي، كما يهتم بتوضيح جملة مشكلات تتعلق بالحياة السياسية مثل الحرية وعلاقتها بالدولة والسلطة، والديمقراطية السياسية، والثورة والرأي العام، والأمة والقومية، والطبقة والنخبة والقيادة والزعامة، واللامبالاة في كل ما يتفرع عنها. كما يبحث علم الاجتماع السياسي في علاقات الإنتاج ومكانتها في نشوء ظاهرة الاغتراب، بوجوهها المتعددة السياسي منها والاقتصادي والاجتماعي، وأثرها في إبراز تفسخ المجتمع إلى طبقات في المجتمعات البرجوازية والرأسمالية، ومكانة الدولة في حماية مصالح الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً. كذلك يبحث في العوامل التي تؤدي إلى نشوء الاستعمار والاحتكارات الكبرى، والتفاعل الاجتماعي في إطار الدول الرأسمالية الصناعية الكبرى، وما ينتج عنه من تنافس. وبالمقابل يدرس التفاعل الاجتماعي في البلدان الاشتراكية من حيث اتجاهه نحو التعاون، وما يتضمنه التفاعل الاجتماعي في مجموعة الدول النامية من تغيير وتحديث، لأن للتفاعل الاجتماعي بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أثراً بالغاً في تحديد شكل الدولة التي هي معقولية المجتمع، وأثراً في الثقافة والقانون والدستور وفي تسييس المجتمع وتغيير بنيته.

ثم إن علم الاجتماع السياسي يبحث في كيفية نشوء مجتمع دولي «مسيَّس» يقوم على السلام والعدل ويسعى إلى سعادة البشرية جمعاء، غير أن هذا لا يعني تطابق النظرة والمعالجة لهذه الموضوعات بين علم الاجتماع السياسي وعلم السياسة فالنظرة الاجتماعية إلى أمور السلطة والسياسة تختلف عن النظرة السياسية، لأن العلوم السياسية تركز اهتمامها على تبيان أثر السلطة في إحداث التغير الاجتماعي وتدرس مسائل الإدارة وشؤونها بمعزل عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية في نطاق المجتمع الواسع، في حين يهتم علم الاجتماع السياسي بأثر العامل الاجتماعي والتغير الاجتماعي في تكوين بنية السلطة والدولة والحكم والسياسة وتفسيرها.

علم الاجتماع الصناعي: يعنى علم الاجتماع الصناعي بالبناء الاجتماعي للتنظيمات الصناعية من جهة وبالعلاقات والتفاعلات الحادثة بين هذه التنظيمات والبناء الاجتماعي الكلي من جهة أخرى، ويهتم علم الاجتماع الصناعي بكيفية ارتباط نسق اجتماعي فرعي، بالأنساق الفرعية الأخرى (أي النظم الاجتماعية الأخرى)، ويهتم علم الاجتماع الصناعي كذلك بالكيفية التي يبنى بها النسق الاجتماعي الفرعي، كما يهتم كذلك بالكيفية التي يصبح بها الأشخاص مناسبين للأدوار التي يقومون بها. ويشتمل النسق الاجتماعي في هذه الحالة على الأنساق الاجتماعية الفرعية، الأسرية والسياسية والدينية والتربوية والطبقية والقيمية وغيرها من الأنساق الفرعية الأخرى التي ترتبط بالنسق الاجتماعي الاقتصادي الصناعي الفرعي.

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف علم الاجتماع الصناعي، بأنه العلم الذي يدرس العلاقات الاجتماعية في محيط الصناعة وتنظيماتها، والطبيعة الاجتماعية للعمل والظواهر الاجتماعية المرتبطة بها كالفراغ والتقاعد والبطالة، ويحلل البناء الحرفي والمهني، ويبحث كل حرفة وكل مهنة بحثاً اجتماعياً شاملاً متكاملاً، ويتقصى علاقات البناء الحرفي والمهني بالبناء الاجتماعي العام.

ويمكن وصف ميدان علم الاجتماع الصناعي بأنه دراسة العلاقات الاجتماعية في أوضاع صناعية أو تنظيمية متعلقة بالإدارة، والطريقة التي تؤثر بها هذه العلاقات في العلاقات الجارية في الجماعة الأكثر اتساعاً وتتأثر بدورها بها.

وهناك شبه إجماع بين من كتبوا في علم الاجتماع الصناعي على أن ميدانه يشمل دراسة تطور الإنتاج من الشكل المبسط في المجتمع التقليدي إلى الشكل المركب المعقد في المجتمع الحديث، الذي يعد العلم والتقنية أهم مظهرين من مظاهره. ويتضمن ميدان علم الاجتماع الصناعي دراسة المصنع من حيث هو جماعة تشتمل في داخلها على مجموعات اجتماعية شتى لكل منها نسق اجتماعي معين، كما يتضمن التنظيم النقابي للعمال في المصنع الواحد، وفي الدولة، ويشتمل كذلك على دراسة بالغة الأهمية موضوعها الصناعة والمجتمع من النواحي المختلفة، وعلاقة التغيير التقني بالتغيير الاجتماعي والآثار المتبادلة بينهما.

علم اجتماع العائلة: يتناول علم اجتماع العائلة بالدراسة والتحليل والتعليل خصائص الأسرة، والوظائف التي تؤديها والعوامل التي تتأثر بها وتؤثر فيها، كما يوجه عناية خاصة إلى الدور الذي تقوم به العائلة في تنظيم علاقات الأفراد في المحيط الأسري. ويبحث في النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تساعد على استمرار تركيب العائلة وتطورها.

وللعائلة جذور تاريخية أعمق من أي ميدان آخر في علم الاجتماع، أو من أية ظاهرة اجتماعية أخرى فلقد وجدت العائلة مع وجود المجتمعات الإنسانية. ويمكن القول بأن المجتمعات الإنسانية وجدت بوجود العائلة، ولسوف تستمر المجتمعات تستمد ديمومتها من ديمومة العائلة. ولقد ارتبط تغيرها بتغير المجتمعات من حيث بنيتها أو وظائفها، فعرفت المجتمعات أشكالاً متعددة للأسرة، وأنماطاً عدة للزواج، والوصال الجنسي، وصلات القربى، ونشأ في كل مجتمع نموذج للعائلة، يلازمه نظام معين للقرابة ينسجم معه تماماً.

ويهتم علم اجتماع العائلة اهتماماً كبيراً بالعادات والتقاليد والقوانين المتعلقة ببنيان العائلة وكيانهاوكذلك بنظم الزواج، في كل من المدينة والريف، وعلاقاتها بالمعتقدات الدينية، وبالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والبيولوجية، كعامل رباط الدم ونظام القرابة. ويهتم علم اجتماع العائلة كذلك بما يترتب على نظم الزواج من نتائج مثل ظاهرة التأثر بالقرابة أو زواج القربى - الزواج الداخلي - وعلاقة ذلك بالتقدم العلمي التقني (التكنولوجي) والاجتماعي، وزيادة نسبة ظاهرة الأخذ بالثأر في المجتمعات الريفية والبدوية، ومدى تواترها مع شدة القرابة الدموية، واختفائها في المجتمعات المدنية الحديثة التي يظهر فيها تغيّر في أسلوب الإنتاج وانتشار التعليم على نطاق أوسع. كما يهتم بدراسة أسباب التفكك الأسري الذي وصلت إليه المجتمعات الصناعية، وما مسألة خلق جيل جديد يتفاعل مع معطيات التقدم الحضاري عن طريق التنشئة الاجتماعية المدروسة والمبرمجة إلا حلقة مهمة ضمن سلسلة دراسات علم اجتماع العائلة.

ولا يمكن إغفال أثر الدراسة المقارنة التي يقوم بها علم اجتماع العائلة من رصد لواقعها بين الريف والمدينة ومضارب البدو بغية كشف الخلل في عمليات الإنتاج في تلك المجتمعات، ولأجل رسم صورة مستقبلية على أفضل نحو مستطاع لكل من هذه المجتمعات الأسرية.

علم الاجتماع القانوني: يعنى علم الاجتماع القانوني بدراسة القانون والنظم القانونية من جهة تركيبها الاجتماعي، ويهتم بوصف الكثير من الاتجاهات المعنية بالعلاقات الموجودة بين القانون نصاً والمجتمع حيوية (التحرك الاجتماعي)، كما يصف الحياة القانونية والسياسية بغية فهم مضامينها الاجتماعية العلمية. وهو بالتعريف ذلك الفرع من علم الاجتماع الذي يدرس الحقيقة الكلية للقانون مبتدئاً بأوجه التغير التي يمكن الإحساس بها وملاحظتها وتعرف مداها وآثارها المادية في السلوك الجسمي، ويرمي إلى تفسير هذا السلوك، وتلك المظاهر المادية للقانون تبعاً لما تنطوي عليه من معان خفية، بغية الكشف عن الحقيقة الكاملة للقانون في علاقته بالمتغيرات الاجتماعية التي تعمل على نحو ما في صيرورته وفي وجوده على هذا النمط. إلا أن علم الاجتماع القانوني يختلف في كثير من الحدود عن التحليل القانوني للمعايير والأعراف، وكذلك عن فقه القانون وفلسفته، وليس ثمة انسجام في أسلوب التفكير، أو في طريقة البحث، بين العلماء في ميدان فقه القانون وعلم الاجتماع، لأن القانون يمثل في نظر علماء الاجتماع ميداناً عملياً تطبيقياً، ولأن القانونيين يرون ميدان علم الاجتماع ميداناً نظرياً بحتاً. والحقيقة أن كلاً من الميدانين مرتبط بالآخر ارتباطاً وثيقاً وأن الواحد منهما مكمل للثاني، فيمكن تطبيق علم الاجتماع لدراسة النظام القانوني الذي يحفظ النظام العام في المجتمع، ويمكن أن يدرس رجل القانون - الذي يتجه وجهة اجتماعية - القوانين بوصفها ضابطاً اجتماعياً ذات ميزات خاصة في الدولة.

وعلم الاجتماع القانوني يهتم بوصف الكثير من الاتجاهات المعنية بالعلاقات الموجودة بين القانون والحقائق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، كما يعد من أهم ميادين علم الاجتماع التي تحظى في العصر الحديث بعناية فائقة لدى كثير من القانونيين والاجتماعيين على حد سواء.

علم اجتماع المعرفة: يبحث علم اجتماع المعرفة في صحة التراكيب الفكرية السائدة في المجتمع، مع اهتمام خاص بتفسيرها وربطها بالمعلومات التي توصل إليها علماء الاجتماع بطريق التجريب، وعلى أساس ربطها بالظروف والمتغيرات الاجتماعية.

ومن هذا المنطلق يصبح علم اجتماع المعرفة امتداداً لنظرية المعرفة (الإبستيمولوجية) في الفلسفة يهتم بدراسة ومشاهدة كيف، وعلى أي نحو، ترتبط الحياة العقلية في حقبة تاريخية ما بالقوى السياسية

والاجتماعية، إلا أنه يبتعد عن أية أحكام تقريرية، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية، ويخضع لمنطق الوقائع ويفسرها تفسيراً محايداً.

على أن هناك من يرى أن علم اجتماع المعرفة يبحث في الأفكار والوقائع والمعايير السائدة في المجتمع والعوامل التي أدت إلى وجودها، ومدى مطابقة هذه الأفكار لمنطق التطور التاريخي في المجتمع، وفي هذه الحال تبقى للإبستيمولوجية وظيفتها المستقلة.

ولكن مما يجعل موضوع علم اجتماع المعرفة قريباً من موضوع نظرية المعرفة أنه يهتم بتحليل العلاقات الوظيفية المتبادلة بين التراكيب والعمليات الاجتماعية والعلمية، وأنماط الحياة الفكرية بما في ذلك أنماط المعرفة أو الطريقة التي يتكون بها نسق التفكير عن طريق الوقائع الاجتماعية والتفاعلات الحاصلة ما بين المتغيرات الاجتماعية في البنية الاجتماعية.

ويمكن في العصر الحاضر الوقوف عند جملة أمور يتحدد بها علم اجتماع المعرفة، منها الموضوعية واستبعاد كل العناصر القيمية والمعيارية، وكذلك الأفكار الميتافيزيقية التي لا يوجد دليل واقعي على صحتها، لأن علم اجتماع المعرفة، الذي يراد له أن يكون علمياً بالمعنى الصحيح، يجب أن يقوم على البحث العلمي السليم والدقيق لمسائله.

إن علم اجتماع المعرفة يهتم أولاً وآخراً بالحياة الفكرية، أو نسق التفكير على وجه العموم متضمناً نوع المعرفة، أو طريق دراسة الحقائق الاجتماعية أو تجريبها واقعياً أو كشفها في مرحلة تاريخية معينة من فحص الجذور الاجتماعية للمعرفة الإنسانية التي تتباين ما بين مجتمع وآخر، وكذلك في المجتمع الواحد على مر العصور. وهو يعنى بأسس التفكير المنطقية من خلال دراسته للتحولات الاجتماعية التي تعزز تلك المعارف والأسس إذ تتشابك المعرفة الإنسانية بالمعرفة العلمية، ولقد أوضح كثير من علماء الاجتماع أن المعرفة العلمية والإنسانية ترتبطان بالنمط التحليلي للحوادث الطبيعية والاجتماعية.

ولما كانت المعرفة الإنسانية تتوزع على المنطق والفلسفة (ومنها فلسفة العلم ونظرية المعرفة)، وكذلك علم الاجتماع، وكان المنطق، من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة، ليس إلا طريقة أو طريقاً في التحليل، وكانت الفلسفة النظرة الشمولية للكون والمجتمع، ولما كانت هذه الجوانب الفكرية الثلاثة ترتبط بجذور اجتماعية كان القول إن أي تحليل وظيفي أو بنائي للمجتمع لابد له من أن يأخذ بالحسبان التحولات الاجتماعية التي تسود في المرحلة المعنية. وقد ساد هذا النمط من التحليل الاجتماعي في علم اجتماع المعرفة في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية سواء بسواء، ولكن بوظائف متباينة.

علم الاجتماع وقضايا التنمية

يتناول علم الاجتماع قضايا التنمية من منحيين متكاملين، يرمي الأول منهما إلى غايات نظرية تتلخص في الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية والنظم، وكيفية نشوئها وتطورها، إضافة إلى ما تؤديه من وظائف في إطار البنية الاجتماعية العامة. ويرمي الثاني إلى الكشف عن طريق الاستفادة من القوانين الاجتماعية الطبيعية في تحقيق المنافع المادية والمعنوية لمجموع السكان المقيمين الذين يؤلفون بمجملهم المجتمع المعني. والثاني هو ما يعرف عادة بالجانب التطبيقي لعلم الاجتماع، أو ما يسميه بعضهم علم الاجتماع التطبيقي، غير أن هذه التسمية قد تؤدي إلى ملابسات نظرية تجعل من الجانب التطبيقي لعلم الاجتماع ميداناً خاصاً من ميادينه المتعددة، كعلم الاجتماع الريفي والصناعي وغير ذلك. وحقيقة الأمر، أن لكل ميدان من هذه الميادين منحى نظرياً، وآخر تطبيقياً، الأمر الذي يجعل استخدام كلمة «الجانب التطبيقي» أو «المنحى التطبيقي» في علم الاجتماع أكثر سلامة من الناحية المنهجية من استخدام مفهوم «علم الاجتماع التطبيقي».

ويهتم الجانب التطبيقي في علم الاجتماع بدراسة أساليب الانتفاع من الحقائق النظرية والقوانين الاجتماعية الطبيعية في رسم السياسة التنموية وبرامجها من أجل تحقيق النقلة النوعية للمجتمعات والجماعات المدروسة.

ويعتمد المخطط والباحث في علم الاجتماع على محاور عدة، تتلخص بما يأتي:

. رسم الصورة الاجتماعية لعملية التغيير الاقتصادي والاجتماعي: ويكون ذلك بتحديد وجهة التغير الاجتماعي وكذلك التغيرات المقصودة المزمع إحداثها في البيئة الاقتصادية والتركيب الاجتماعي. إن تحديد الأهداف الاستراتيجية لعملية التنمية من الأمور التي يجب أن يعنى بها عالم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. فالاختيار بين التصنيع والنشاط التجاري، أو التحول من أحدهما إلى الآخر، أو الوصول إلى المزيج الأفضل في مرحلة زمنية معينة، مسائل ترتبط بخلايا اقتصادية واجتماعية على حد سواء، وإن رسم الصورة الاجتماعية لعملية التغير الاقتصادي والاجتماعي تتعدى الأمور الاقتصادية لتتناول نوع الخدمات الاجتماعية، ونسبة زيادة الدخل القومي وكيفية توزيعه، وسياسة محو الأمية، وتعميم الخدمات التعليمية وتحسينها، وربط التعليم والتدريب بخطط التنمية، وتوفير المناخ الاجتماعي المناسب لتفاعل الناس مع معطيات الشروط الجديدة للتقدم والوصول إلى عملية التشغيل الكامل، أي ضمان حق كل فرد في العمل، والقضاء على البطالة، ورفع مستويات العمالة في كل المناطق، والعمل على توفير الشروط الاجتماعية المناسبة التي تعمل على استقرار قوة العمل الوافدة، ودفعها إلى تكوين شريحة سكانية منصهرة في بوتقة المجتمع المحلي، وذلك في المجتمعات التي تتصف بندرة المهارات الفنية وضيق القاعدة السكانية، وباختصار فإن رسم الصورة الاجتماعية لعملية التغير الاقتصادي والاجتماعي تتمثل بتوفير الاحتياجات الاجتماعية للأفراد وربطها بشروط التقدم المتطورة من خلال رسم استراتيجية عامة للتنمية تتفاعل فيها الأهداف الاقتصادية مع الأهداف الاجتماعية في حركية مستمرة وموازنة دائمة بين الحاجات والإمكانات.

وتؤلف الموضوعات التالية تحديداً للعناصر الأساسية التي يمكن مناقشتها نقاط ارتكاز لبحوث اجتماعية في نطاق المحور الأول: تركيب القوى الاجتماعية الرئيسية في الوطن العربي وخصائصها، ومجتمعات «الأنهار» ومجتمعات «الأمطار»، والعلاقة بين النخبة الزراعية والصناعية، ومنحى التغير الاجتماعي وأنماطه، وتحديد بعض الأهداف الاجتماعية لعملية التغير: ويشمل تحديد الأهداف الاجتماعية لعملية التغير في البلاد العربية: نوع الخدمات الاجتماعية ومستواها، والعمالة والاستخدام، ومحو الأمية، وتوزيع الدخل ومسألة الموازنة بين العمل والأجر والتكامل الاجتماعي العربي، وتغير العلاقات الإنتاجية في الريف، والإصلاح الزراعي وآثاره الاجتماعية.

. توضيح الأساس الاجتماعي لعملية التنمية الاقتصادية: ويتم ذلك بتحليل الأوضاع الاجتماعية اللازمة لعملية التنمية. فالتعليم مثلاً الذي يعد شرطاً ضرورياً لعملية التنمية الاقتصادية يجب أن ينظر إلى تأثره

بالوعاء الاجتماعي وتأثيره فيه، وبالتالي فإن سياساته يجب أن تأخذ في حسابها المتغيرات الاجتماعية والسكانية المختلفة التي تميز مجتمعاً من مجتمع آخر. وعند ذكر التعليم تجمل كل المراحل التعليمية ابتداء من دور الحضانة وانتهاء بالدراسات العليا، فهو استثمار، موضوعه الإنسان، يمر بمراحل متصلة تتعاقب آثارها. ويؤكد علماء التربية، والمتخصصون في ميادين التعليم ذلك التلازم بين التعليم والإنتاج تأكيداً يدفعهم إلى حد القول إن الثورة التقنية (التكنولوجية) ترتبط إلى حد بعيد بالثورة التعليمية.

ويتضمن العمل الاجتماعي في مجال التعليم جملة من المسائل أهمها ما يتعلق بسياسة القبول في المعاهد والجامعات، التي يجب أن تستند إلى حاجات النشاطات الاقتصادية والاجتماعية من القوى العاملة من جهة، والأطر الاجتماعية والقاعدة السكانية من جهة ثانية، فقد يرى المخطط مثلاً خفض السن الإلزامية للتعليم وتقصير المراحل التعليمية في مجتمعات تبرز الحاجة فيها لأعداد متزايدة من الخريجين وتؤذيها الموارد البشرية المحدودة والقاعدة السكانية الضيقة. ومن تلك الشروط أيضاً تحديد حاجات التنمية الاجتماعية والتغير الاجتماعي. فإذا كان للتربية أهداف اقتصادية، فإن لها كذلك أهدافاً اجتماعية وإنسانية تتمثل في تكوين فكر إنساني معتمد على العلم وموجّه نحو الخير والحق. فالتعليم وسيلة أساسية للتفاعل الاجتماعي، وهو أيضاً استثمار للطاقة البشرية التي تمثل أهم عناصر الإنتاج. ومما لا شك فيه أن لتطور الخدمات التعليمية أثراً كبيراً في استقرار قوة العمل الوافدة وجذب المزيد منها، لارتباط هذه الخدمات بمستقبل أبنائهم، ومن هنا كان من أهم العوامل الأساسية في تحديد جهة الاستقرار والحركة للقوى العمالية الوافدة هو مستوى الخدمات التعليمية وتطورها: فبقدر ما تمنح الدولة خدمات وتيسر انتساب أبناء الوافدين إلى مدارسها، فإنها تسهم باستقرار قوة العمل الوافدة وانخراطها في المجتمع.

وما ينطبق على التعليم ينطبق كذلك على التدريب المهني وتوفير الخدمات الصحية والترويحية والسكنية وغيرها من الأسس الاجتماعية المهمة لتنشيط العملية الاقتصادية.

إن التنمية الاقتصادية لا تحقق أهدافها الكاملة إلا إذا سايرتها تنمية في مجال الخدمات الاجتماعية تلبي حاجات الاقتصاد من العناصر الفنية المدربة وتخلق قاعدة متعلمة تستوعب التقدم الاقتصادي وتعمقه وتوفر خدمات تضمن الاستقرار النفسي والاجتماعي والصحي لجميع أفراد المجتمع.

ويتم توضيح الأساس الاجتماعي لعملية التنمية بدراسة للأنظمة القائمة في الأقطار العربية في نواح عدة منها: النظم والمؤسسات الاجتماعية، والتربية والتعليم والتدريب المهني، والصحة، والترويح واستغلال أوقات الفراغ، والوعي الاجتماعي والمشاركة الفعالة في النشاطات الحيوية والأساسية.

. التصدي للعقبات الاجتماعية التي تحول دون عملية التنمية: هناك عقبات من نوع اجتماعي تحول دون تنفيذ عملية التنمية. ومن ذلك ما في البيئة الاجتماعية من العادات والتقاليد والوظائف المختلفة للتركيبات الاجتماعية التقليدية.

فالبناء الاجتماعي الذي يعتمد على الترابط القوي داخل الوحدة الاجتماعية ترابطاً يحد من التفاعل مع الوحدات الاجتماعية الأخرى يقف عقبة في طريق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، إذ إن عملية التنمية هذه تعتمد على التحرك والتغير والتفاعل الاجتماعي بين جميع أفراد المجتمع وإسهامهم البنّاء في رسم صورة المجتمع الحديث.

ومن هنا تبرز مسؤولية المخطط الاجتماعي أو المنظم والعامل في إطار التنمية الاجتماعية في أن يعمل على تغيير تركيب هذه البنية الاجتماعية الموجودة. وتتم عملية التغيير هذه عن طريق التأثير في هذا النظام وتفتيته ومن ثم إيجاد نظام جديد لتلك الهيئة يقوم مقام النظام السابق ويلبي متطلبات التغير الاجتماعي التي تعد أساساً لعملية التنمية.

وتتمثل العقبات الاجتماعية بمستويات متعددة، بعضها يتعلق بالتركيب الاجتماعي. وبعضها بالوظيفة الاجتماعية لذلك التركيب، وبعضها في مستوى العلاقات الاجتماعية والظواهر والتقاليد، ومن تلك العقبات المتعددة والمتنوعة في المجتمع العربي يذكر تركيب العائلة العربية في المرحلة التقليدية، والتشتت السكاني، والتركيب الاجتماعي، وبعض العادات والتقاليد الاجتماعية وانخفاض نسبة مشاركة المرأة العربية في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية، وتوزيع الدخل والتخلخل السكاني وبعض الاتجاهات العامة نحو العمل، والوقت.

ولعل التركيز على الموضوعات التالية يعين على فهم بعض العقبات الاجتماعية التي تقف في طريق التنمية في الوطن العربي: البُنى والتراكيب الاجتماعية التي تقف في طريق التنمية، والعائلة التقليدية والتركيب الاجتماعي الطبقي، والتشتت السكاني وتركيبه وتوزيعه، والتفاعل الاجتماعي بين الوحدات الاجتماعية

ضمن المدينة والريف وبينهما، والقيم التي تحد من الحراك الاجتماعي، والحوافز الاجتماعية، وإسهام المرأة في العمل، والظواهر والعادات والتقاليد الاجتماعية التي تؤثر في نمط العلاقات الاجتماعية.

. مواجهة المشكلات الاجتماعية التي تنشأ عن عدم التوازن بين العلاقات الاجتماعية والتغير في البيئة الاقتصادية: إن التغيير في البيئة الاقتصادية قد تواكبه مشكلات اجتماعية خطيرة إذا لم يحسن توجيهه. وقد بدأت تظهر في الدول النامية مشكلات اجتماعية ترتبط بنشاطات اقتصادية جديدة. ومن هذه المشكلات ارتفاع نسبة الجرائم، وانحرافات الأحداث، والطلاق. ويكون في جملة الطرائق التي تعتمد في مواجهة مثل هذه المشكلات القضاء على الظروف التي تؤدي إليها، وإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات التي تنشأ في أثناء عملية التغيير الاجتماعي وبعدها، والعمل على تفادي تلك المشكلات والتصدي لها قبل استفحالها.

وقد أضحت مسائل التكيف الاجتماعي مع التغيرات الاقتصادية والتقنية (التكنولوجية) المتلاحقة مما يثير قلق علماء النفس والاجتماع، إذ إنها تفرض أنماطاً من السلوك المتجدد المتطور. والتغيرات المستمرة في تلك الأنماط قد تخلق اضطرابات تترك لمساتها على شخصية الإنسان واستقراره النفسي والاجتماعي. وقد أوضحت الدراسات المتعددة من أيام ابن خلدون أن مسائل التغير الاجتماعي لها انعكاسات على أنماط السلوك المختلفة تمتد إلى الجوانب السياسية والأخلاقية.

ومن أهم المشكلات الاجتماعية التي يمكن أن تنشأ عن عملية التغير السريع تفكك الأسرة والطلاق، والجريمة وانحراف الأحداث، وسوء التكيف الاجتماعي، وتكوّن أنماط جديدة من الاستهلاك وتلوث البيئة.

. ضرورة رسم سياسة اجتماعية لتضييق الهوة بين التقدم الاقتصادي والاجتماعي: إن التقدم الاقتصادي، كما هو معلوم، يسير عادة بخطوات سريعة على خلاف التغير في العلاقات الاجتماعية الذي يحتاج إلى وقت أرحب. فقد يكون من السهل إنشاء مصنع في غضون عام أو أقل، غير أن بناء قيم التصنيع، وما تحتاج إليه وما تقتضيه من سلوك اجتماعي لا يتوافر بمثل تلك السهولة وفي ذلك الزمن المحدود.

والمثال على هذه الظاهرة إيجاد مصنع حديث في بيئة اجتماعية تقليدية. فالتخلف الاجتماعي في هذه البيئة ينعكس على النشاط الإنتاجي داخل المصنع ويستلزم الأمر عندئذ التصدي لمعالجة التناقضات التي تنشأ عن ذلك.

محمد صفوح الأخرس

الإحيائية

يُطلق اسم الإحيائية animism أو الأرواحية أو الأنيمية على الاعتقاد أو المذهب القائل بوجود نفس أو روح (anima باللاتينية) في كل ما له مظهر مادي مفرد ويكون لها وجود خاص ومتميز من المادة. ففي كل موجود، بشراً كان أو حيواناً، نباتاً أو جماداً، روح في جسده تكون من طبيعة مختلفة عن المادة، وهي مستقلة عن الجسد وتفارقه مؤقتاً في حالات مثل النوم، وتفارقه نهائياً عند الموت.

كان أول من نبه إلى هذا المذهب الأنثربولوجي الإنكليزي إدوارد تايلور Edward E. Tylor (1832-1917)، وقد درس هذه الظاهرة وتقصّى أشكال وجودها لدى عدد من الأقوام البدائية، وحلل عدداً من الشروح التي تُقدم عند تلك الأقوام في التدليل على القول بالروح والجسد، ورأى في هذا الاعتقاد الأصل في الاعتقادات الدينية لدى تلك الأقوام. وما تزال نظريته هذه أساساً لدى بعض الباحثين في فهم الأفكار الدينية التي تسود الأقوام البدائية وفي تطورها.

يرى تايلور أن أصل الإحيائية عند من لديهم هذا الاعتقاد، يعود إلى تجارب النوم والمرض والموت. ففي حالات النوم تنفصل الروح عن الجسد وتحيا حياتها الخاصة، ويدلل على ذلك الأحلام التي تحدث لدى النائم. وفي حالات المرض آثار على تدخل الأرواح الأخرى التي تكون موجودة في عالم حول الإنسان، ويدل على ذلك أن الإنسان يرى في منامه روح أحد الأقارب أو الأصدقاء وتتعايش روحه معها، وكثيراً ما تسبب له الارتباك والتعب والمرض ولولا وجود الأرواح الأخرى لما جرى هذا اللقاء والتعايش. يضاف إلى ذلك أن الإنسان (وكذلك الحيوان) قد تتملكه روح أخرى، أو تتلبسه، ويبدو لديه تصرف غير ما كان معروفاً عنه من قبل. أما مفارقة الروح الجسد نهائياً فيدلل عليه حدوث الموت.

وفي جملة ما يقول به تايلور إن السحر ظاهرة لحقت بظاهرة الإحيائية، وأن مثل ذلك يقال في الأساطير. ثم إنه يتابع شرح تطور الأديان ويرى أن الإحيائية أصل في الكثير من المعتقدات الدينية أو شبه الدينية مثل عبادة الأجداد، وعبادة الأوثان والاعتقاد بالتقمص والتناسخ، وأنها أصل في التطور والقول بتعدد الآلهة، والاعتقاد بأن لكل من ظواهر الطبيعة، مثل الأنهار والغابات والأمطار وغيرها، إلهاً خاصاً، وكثيراً ما تقام

الحفلات الدينية تكريماً لهذا أو ذاك من آلهة هذه الظواهر. وكثيراً ما غدا أحد هذه الآلهة، مع تطور حياة الإنسان، ذا مكانة عالية تفوق مكانة غيره فيبرز وحده.

ولكن هذه النظرية كانت موضع نقد، واتجه النقد إلى أنها غير كافية في تفسير ديانات التوحيد، وإلى أنها لا تقدم الدليل الكافي على تطور الديانات في أمكنة أخرى من العالم غير مواطن الأقوام البدائية، وبأنها لم تقدم دليلاً كافياً على بعض الوقائع. وكان من بين الذين وجهوا إلى نظرية تايلور انتقاداً معمقاً أندرو لانغ Andrew Lang حين ذهب إلى أن النظرية لا تفسر ما لدى بعض الأقوام البدائية من اعتقاد بوجود قوة عليا بعيدة عن كل الأفراد تقوم بتحريك العالم والتصرف بشؤونه. وكان من بين الانتقادات التي وجهها آخرون إلى نظرية تايلور القول بأن السحر سبق الإحيائية في وجوده ولم يكن من نتاجها، وأن القول بتعدد الآلهة تطور لدى بعض المجتمعات تطوراً لم يعتمد الاعتقاد بالإحيائية، وأن القول بالآلهة الخفية سبق القول بالإحيائية.

حافظ الجمالي

الآخر

من أهم المشكلات الفلسفية عموماً ومشكلات نظرية other minds «يُعَّد وجود الآخر أو«العقول الأخرى .المعرفة على وجه الخصوص. وقد عالجها عدد كبير من الفلاسفة ووضعوا حلولاً لها

والحل التقليدي هو ما يسمى بالقياس أو ببرهان المماثلة. فما ذلك البرهان؟ تعتمد الصورة العامة للبرهان على المبدأ التالي: إذا وَجد أن ظاهرة (أ) رافقت ظاهرة (ب) فيمكن الاستنتاج استنتاجاً ترجيحياً أن أية ظاهرة مشابهة للظاهرة (أ) سترافق ظاهرة مشابهة للظاهرة (ب). أما ما يتعلق بمشكلة وجود الآخر فيمكن القول: إنه لمّا كنت ألاحظ وجود ترافق بين حالاتي العقلية من جهة وسلوكي والحالة الفيزيائية لجسدي من جهة أخرى، ولمّا كنت ألاحظ وجود أجساد أخرى مشابهة لجسدي وأن لها سلوكاً مشابهاً لسلوكي، فإني حينئذ سأكون محقاً في الاستنتاج، عن طريق المماثلة، أنه توجد حالات عقلية مشابهة لحالاتي العقلية مرتبطة .بتلك الأجساد وبالطريقة نفسها التي ترتبط بها حالاتي العقلية بجسدي

.ذلك هو برهان المماثلة الذي اعتمده الفلاسفة التقليديون للقول بوجود الآخر

أما الفلاسفة المعاصرين من فلاسفة التحليل اللغوي وفلاسفة الوجودية فقد رفضوا برهان المماثلة. لقد وجّه وبعده ستراوسون Wittgenstein إليه فلاسفة التحليل اللغوي انتقاداً شديداً. وانتهى فتغنشتاين Strawson إلى رفضه بعدّه غير صحيح مع تأكيدهما أن سلوك الآخرين وحالاتهم العقلية ليست علاقة بل هي علاقة منطقية. أما الآخرون، أي الوجوديون فقد أثبتوا وجود الآخر إثباتاً contingent جواز :وجودياً ديالكتيكياً. وفيما يلي أهم الاعتراضات على برهان المماثلة

يقال من الوجهة الإحصائية إن البرهان ضعيف، لأنه يقوم على أساس واحد هو تجربتي أنا، أي تجربة شخص واحد. ومن الوجهة النفسية يقال إن هناك فروقاً فردية مهمة بين خصائص الأجساد الأخرى وسلوكها، وسلوك جسدي أغفلها أصحاب برهان المماثلة، فقد يقابل تلك الفروق وجود حالات عقلية عندي وغيابها .عند الآخرين. ومن الوجهة المنطقية يقال إن من المستحيل امتحان نتيجة البرهان امتحاناً منطقياً

لقد أكد الوجوديون وجود الآخر وجوداً أنطولوجياً - ديالكتيكياً. فالآخر متناقض مع الأنا منطقياً ومتعارض معها أنطولوجياً. ويذهب سارتر إلى حدّ يقول فيها: «الآخر هو الجحيم» ويقصد بذلك، أن الآخر .عقبة في طريق حريته، أي حرية الأنا، وتضييق لمجال اختياراته

فقد قدم أهم معالجة أنطولوجية لمشكلة الآخر ويقول في كتابه «الوجود Heidegger أما هَيْديغر والزمان» إن وجود الإنسانية هو«الأنية» أي «الوجود هناك» أي الوجود في العالم بالمعنيين المكاني والأنطولوجي والآخرون هم دائماً معي وأنا أشاركهم في العالم. العالم هو «عالم مع» والإنسان الموجود يعيش في وضعٍ منفتح دائماً يدخل فيه الآخرون. فوجود الآخرين هو بالنسبة إلى «الأنا» وجود أصيل.

الأنا» هي «وجود مع ...» بصورة دائمة، حتى في حالة العزلة يظل «الأنا» وجوداً مع الآخرين«.

يقول الشاعر إيليا أبو ماضي:

خِلْتُ أني أصبحت في القفر وحدي

فإذا النـاس كلّهـم في ثيـابي

حيدر حاج إسماعيل

الأخلاق

الأخلاق morale طراز سلوك إنساني نوعي لا تخلو منه حياة بشرية في أي مجتمع غابر أو حاضر، بل وقادم كذلك في أرجح احتمال.

والخُلُق هو واقع نفسي متصل بالفعل، وعنه تصدر أفعال حسنة وأخرى سيئة. وهاتان السمتان، سمة الحسن وسمة السوء، تتميزان بجدل موقفين قيميين يعربان عن مفهومين متلازمين ومتقابلين، وهما مفهوما الخير والشر.

الوجود الأخلاقي

البحث في الأخلاق بحث إنساني حصراً وهو يدخل في الاهتمامات الفلسفية الرئيسة، ويُعرف باسم الفلسفة العملية، أو الحكمة. فإذا خُصص لفظ الفلسفة النظرية، أو الفلسفة، بمعنى معرفة الوجود بما هو موجود، كانت الحكمة جزءها العملي أو السلوكي. وهي حصيلة إعمال الإنسان عقله في ما ينهض به من فعال تلقى مدحاً، فتنتسب إلى الخير، أو ذماً فتُنسب إلى الشر. إن المدح والقدح، أو الاستحسان والاستهجان، هما أمارتا تحبيذ ما ينبغي فعله، ونبذ ما يجب تحاشيه. وهما كاشفا الخير والشر من الناحية الاجتماعية التي يتردد صداها داخل الذات الفردية في ما يسمى الضمير أو الوجدان أو الشعور الأخلاقي، وهو يواكب ضروباً أخرى من الشعور، ويتفاعل معها، مثل الشعور الديني، والشعور الجمالي، والشعور المعرفي.

والإنسان من بين الموجودات كلها ينفرد بأنه الذي يُلتمس له الخلق المحمود، والأفعال المرضية.

فإذا اتجه النظر إلى أفعاله التي يشارك فيها سائر الموجودات، كان ذلك من حق علم الطبيعة.

ولكن أفعاله وقواه وقدراته التي يختص بها من حيث هو إنسان، وبها تتم إنسانيته وفضائله، هي الأمور الإرادية التي تتعلق بها قوة التفكير والتمييز، وإن النظر فيها يسمى «الفلسفة العملية».

إن الفلسفة هي فلسفة الأمور الإرادية التي تنتسب إلى الإنسان بوصفه فاعلاً متميزاً ومسؤولاً. وهي تمتد من التصور والرغبة إلى النية فالقصد، وإلى التحقق والإنجاز، والأخلاق إضافة إلى الوجود الإنساني أشبه بطبيعة مكتسبة، طبيعة ثانية لا طبيعية، لأنها ترفض، في جلّ الأحوال، معطيات الطبيعة العفوية، أي الغريزية، بما في ذلك أخلاط المزاج أو الطبع أو السجية. فهي تنطلق من هذه المعطيات، وتسعى إلى تكييفها مع المثل الأعلى الأخلاقي، أي الخير، وذلك بتحويرها أو كبتها، أو منعها، أو تصعيدها تسامياً بدوافعها وحوافزها، فتستعيض عن الواقع الراهن بواقع مراد مرموق يتوخى تحقيق ما يطمح البشر إلى تحقيقه لنيل

سعادتهم في الحياة. ويؤكد مسكويه [ر] أن فعل الإنسان الخاص هو ما يصدر عن قوته المميزة. «فكل من كان تمييزه أصدق، واختياره أفضل، كان أكمل في إنسانيته». والحق أن الأخلاق سباق في هذا المضمار، مضمار الفكر والحرية والإرادة.

والأخلاق تحدد للفاعل الأخلاقي، فرداً أو جماعةً، أنماط الحياة الأفضل، وأغراض الوجود الأسمى، وتحضّه على المضي شطر المثل الأعلى المرموق، أي الخير الذي تقره جُمَاعةُ جَماعةٍ، في عصر أو ثقافة تختلف عن عصر آخر، أو ثقافة مباينة. ولذا يصح القول بتفاوت الأخلاق البدائية أو الصينية أو اليونانية أو الرومانية أو العربية. وقد قيل «لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته»، بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبع الأوساط الاجتماعية: الأخلاق الريفية، والأخلاق الشعبية، والأخلاق البرجوازية، أو تختلف باختلاف المهن أحياناً، أو الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة مثلاً وأخلاق النساء.

بيد أن وراء هذا التفاوت والتنوع والاختلاف جامعاً إنسانياً ثابتاً وموصولاً، به يلتقي النوع البشري ويبدّ العجماوات حين لا يكتفي بالحفاظ على كيانه العضوي ووجوده الحيوي، ولا يرضى بغريزة حفظ البقاء وحسب، بل ينشد البقاء الأفضل، والمصير الذي لا تفرضه الطبيعة عليه. وقد فطن كَنت [ر] إلى أن الغريزة لو كانت تكفي البشر هادياً في السلوك لكان من أنواعها «غريزة أخلاقية» تغنيهم عن مؤونة الجهد العقلي والإرادي، وتجعل سلوكهم واحداً متماثلاً آلياً أشبه بسلوك النباتات والعجماوات، ويتجه السلوك الأخلاقي الصحيح بأسره شطر المستقبل، ويستهدف في جميع الحالات تنفيذاً لاحقاً لتصور راهن، عقلي، إرادي، لدى الأفراد والجماعات. إن السلوك الغريزي سلوك تكرار كسول وممل، وليس فيه بوجه التقريب أية فرصة لتخيل مبدع، ولا لحرص على تطلع إلى ما يُعدّ هو الأفضل، والأحسن، والأسعد، والأكمل.

ذلك أن الوجود الأخلاقي نشاط متميز بإحكام ارتباط الوسائل بالغايات، يستوي في ذلك العمل في مجالات الحياة الشخصية الخاصة، أو الحياة الاجتماعية العامة في شتى ميادينها الثقافية والعلمية والاقتصادية والسياسية حتى الأسرية والمجتمعية. وهذا الارتباط «الغائي» اللازب ينشد اضطلاع الفاعلين الأخلاقيين بما «يجب أن يكون»، وما «ينبغي أن يراد وأن يفعل»، وهذا هو سلوك «التقدير» أو «التقويم».

المعرفة الأخلاقية

إن المعرفة الأخلاقية، والبحث الأخلاقي، بل دراسة علم الأخلاق، ضرورة ملحّة توجبها مقتضيات الوقائع الإنسانية، فضلاً عن نفعها الموصول. ذلك أن لا ندحة للإنسان «العارف» من تعمق تجربة سلوكه الشخصي والاجتماعي، و«فهم» سلوكه وسلوك الآخرين أفراداً وجماعات، ثم «تفسير» هذا السلوك، في الأنفس والآفاق، حتى تتبين دقائق الخير والشر، ويصار إلى تمييز الفاضل والأفضل، أو السيئ والأسوأ، وتنجلي أحكام الوجوب أو أحكام القيمة، مع العلم أن القيمة على الدوام مطلب ذهني يدعو إلى التحقق والإنجاز.

الخير هو «ما يجب صنعه». ومعرفة الخير تبدأ على صعيد الفكر بتمييز فارق أساسي بين الأخلاق المعاشة، وهي جملة الأعمال التي ينهض بها الفاعل تقليداً أو اتباعاً، إن لم يكن رضوخاً وخضوعاً لمشيئة خارجة عن إرادته واختياره، وبين الأخلاق «الانتقادية» أي الواعية، وهي أخلاق المذاهب ذات المنازع الثلاثة الكبرى وهي «الديني والعلمي والفلسفي». وكل منزع يمثل وجهة نظر تحظى بتأييد رواد وأنصار.

المنزع الأول، وهو المنزع الديني، أو الاعتقادي، وقوامه الإيمان بأن الخير والشر يحددان بأوامر المعبود ونواهيه، تستوي فيه في الدعوة إلى التخلق الديانات اللاسماوية والديانات السماوية. ومن شأن الأديان كافة أن تنشد خلاص الإنسان ونجاته، وفوزه الأكبر في الدارين. إن الله خالق الكون والناس. ومشيئة مصدر ما يجب أن يفعل العباد في سلوكهم الأخلاقي على جميع الصعد، ومنذ عهد التكليف حتى الممات. وإنما بطاعة التعاليم «المنزلة» يحظى المؤمن الخلوق بسعادة الدارين.

ويشترك المنزعان الثاني والثالث في أنهما «إنسانيان» ينطلقان من أن الخير والشر مفهومان «وضعيان» أبدعهما الإنسان في حياته الأرضية ليحظى بمزيد من كمال إنسانيته، ويحقق ما يريد، بل ما يجب، من المثل المقررة العليا.

وهذان المنزعان يعملان، من جهة أخرى، على فحص المشاهد من الأخلاق الراهنة بحثاً عما يسوّغ السلوك الأخلاقي بالاستناد إلى معيار أو مبدأ محدد قابل للتعميم الكلي.

إن المنزع الثاني هو المنزع «العلمي»، وهو يمعن في استجلاء الأصل اللغوي الذي تشتق منه الكلمات الدالة في الثقافات الغربية على معنى الأخلاق. وقد اتضح أن الأصل اللاتيني لكلمة «مورال» morale يعني العرف والاستعمال الذائع. وقد آل جهد الباحثين المتمسكين بمعرفة الأخلاق معرفة علمية موضوعية إلى مماثلة دراسات العلوم الرياضية (رنوفيه) أو العلوم الاجتماعية (دوركهايم) أو العلوم الطبيعية (ليفي - برول)، وانتهوا إلى ادعاء إمكان استخلاص ما يجب أن يكون مما هو كائن موجود، ولو كره العالم الرياضي المعروف هنري بوانكاريه، ومثال هذا المنزع ما نجده في محاولة ألبير بايّة إقامة «علم الحوادث الأخلاقية» و«الفن الأخلاقي العقلي»، وما نجده من محاولات في علمية النظريات الاشتراكية الماركسية وعلمانيتها، أو في مساعي التحليل النفسي للسلوك الأخلاقي (المدرسة الفرويدية) أو المدارس اللاقمعية (مركيوز، رَيْخ).

أما المنزع الثالث، وهو المنزع الفلسفي، فإنه غني بمذاهبه النامية نمو الفكر الإنساني وتنوعه وغناه. وهو يرى أن من الممتنع استخلاص ما يجب مما هو موجود، وأن العقل الإنساني وحده هو مصدر الحقيقة في مجالي النظر والسلوك.

ولهذا المنزع منحيان أساسيان: أولهما المنحى الوجودي (ontologie = أنطولوجية) والآخر المنحى القيمي (axiologie = أكسيولوجية).

إن الفلسفة الأخلاقية «المدرسية» تندرج كلها في كنف فلسفات الوجود. وكل مذهب أخلاقي من مذاهبها يعتمد مبدأ يفسر بالتسويغ الحقيقة الأخلاقية في نظره. ويعرف هذا الضرب من النظر باسم فلسفة الأخلاق، ويدل عليه بكلمة ethique أو ethics ذات الأصل الإغريقي. ومن أمثلة هذا المنزع أخلاق الحكمة في الفكر اليوناني القديم (سقراط، أفلاطون، أرسطو) وأخلاق اللذة (ارستيب، أبيقور) وأخلاق الفضيلة (الرواقيون)، ثم أخلاق العقل (ديكارت، سبينوزا، ليبنز) والعقل الانتقادي (كَنت) وأخلاق العاطفة (هوبز، شفسبوري، فولتير، روسو، آدم سميث، شوبنهور، رينان)، فأخلاق المنفعة (بنتام، ستورت مل) وأخلاق الجدل (هيغل، ماركس، أنغلز، لينين) وأخلاق الحياة (سبنسر، غويو، نيتشه) وأخلاق التجربة (روه، برغسون) وأخلاق الذرائعية (وليم جمس، ديوي).

أما المنحى الآخر في الفلسفة الأخلاقية فهو المنحى القيمي وقد عرّفه لالاند على أنه «علم يتناول حكم التقدير من حيث معالجته تمييز الخير والشر في الأفعال الموصوفة بأنها جيدة أو سيئة». ويتسم هذا المنحى بعزوف مفكرين معاصرين عن اعتماد فلسفة الوجود. وانصرافهم إلى العناية بمسألة العمل والسلوك (براكسيس) واهتمامهم بتحديد القيم المنشودة لدى كل تصرف واعٍ هادف معاً. ومن أشهرهم، بعد نيتشه والذرائعية، الفنومنولوجيون (شلر، هارتمان) والوجوديون الروحانيون (لافيل، لوسين) والوجوديون المؤمنون (غابريل مارسيل) واللامؤمنون (سارتر كامو) وغيرهم.

أقسام الأخلاق

المشكلة الأخلاقية، بإيجاز، هي مطلب التحديدات المثالية، والقواعد، والغايات الإنسانية، في مجال العمل الصالح، أو الخير.

وبحثها يستلزم وعياً جلياً بمعايير عامة أو بمبادئ تنهض على أساسها مثل تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أو إقرار أن حياة الفكر أسمى من حياة الجسد، أو اعتقاد أن الأدوم خير من الزائل. فهذه المشكلة إشكالية قيمية، ومطلبها يتميز بأن قيم الأخلاق تجتذب المرء وتلزمه، من دون أن ترغمه وتجبره. فهي لا تنفي الحرية، وإنما تفترضها، وبهذا المطلب يتطلع النشاط العملي لتحقيق النمط الإنساني الأمثل، وإحقاق المدينة الفاضلة، بل شروط وجودها على الأقل.

ومن المألوف إطلاق اسم الأخلاق العامة على بحث المشكلة الأخلاقية عندما يتوخى استشفاف المبدأ الأساسي العام الذي تصدر عنه الإلزامات أو الواجبات. وهذه الأخلاق العامة نظرية، بمعنى أنها تفسيرية ومنهجية، وأنها تهدف إلى إيضاح انبثاق القواعد والواجبات من منظومة متسقة ذات مبدأ جلي جهد المستطاع. وهي تختلف عن الأخلاق الخاصة أو العملية التي تعرف أحياناً باسم الأخلاق الجزئية أو التطبيقية، ومجالها بالدرجة الأولى تحديد الوسائل التي بها تتحقق الغاية المنشودة فتجلو بذلك الواجبات المشخصة على أنها تطبيقات مبدأ كلي هو مبدأ الواجب الأساسي الملقى على كاهل الفاعل الأخلاقي بوجه عام.

وعندما تهبط هذه الأخلاق الخاصة إلى تطبيقات عملية في مجال سلوك الأفراد تسمى الأخلاق الفردية، وهي نهاية الدرب المنحدر من سماء فكر الأخلاق النظرية أو الكلية الشاملة، إلى واقع الإنجاز المتجسد في دنيا الناس.

المفهومات الرئيسة

حسب أفلاطون في مثاليته أن الخير ذروة ثالوث أقانيم تشغل كلها منزلة الألوهية أو المطلق. وهذا الخير الذروة هو الخير الأسمى الذي يترجمه أرسطو في واقعيته بمطلب السعادة.

وسعادة الناس عنده تتفاوت بتفاوت صنوف عيشهم. فثمة أولاً الطبائع العامية الغليظة، وسعادتهم هي اللذة والاستمتاع المادي. ثم أهل العيشة السياسية أو العمومية، وسعادتهم هي المجد. وأخيراً أولو العيشة التأملية والعقلية، وسعادتهم هي الإسهام في حياة الخلود.

لقد ظلت السعادة مطلباً غائياً في السلوك الأخلاقي في الغرب والشرق، وما تزال مضمرة في كل فاعلية، وإن انحدرت قيمتها بوصفها فضيلة إلى رتبة المطلب الشخصي والأسري ماثلاً في الرفاه وفي التحرر الجنسي وفي «البيت ذي الألف آلة كهربائية» (كزنوف). أما الرتبة أو الفضيلة الأسمى التي يهدف إليها البشر في هذا العصر (إن لم يكن في المستقبل المنظور)، فهي مطلب الكرامة الإنسانية حتى تتحقق للإنسان إنسانية أكمل فأكمل.

أما السبيل إلى بلوغ هذه الغاية السامية أو الأهداف فإنه، من الناحية العملية، سبيل مفهومات رئيسة مثل الفضيلة، وهي التي تتحقق بحسب قواعد معينة، فتغدو استعداداً ثابتاً لممارسة الخير، والرذيلة عكسها. ثم الواجب وهو اللفظ الأكثر شيوعاً في أحاديث الناس كلما فطنوا إلى النشاط الأخلاقي، والواجب ينطوي جدلياً على إمكان سلوك آخر مرفوض لأنه سيئ، أو خبيث، أو ضار، أو شرير.

وبذا يكون الواجب نقيض أو «طباق الخطيئة»، أو هو كل حكم وجوب ينطوي على نفي ضمني لعمل مقيت. وليس بخافٍ أن الواجب يفرض اختيار سلوك مرموق يؤلف مضمونه مفهوم الحق. والحق هو ما يكون من الواجب عدم الحيلولة دون فعله، وضرورة إزالة أي عائق قد يعترض سبيل القيام به. ومن التقاء الحق

بالواجب التقاءً متبادلاً ينشأ مفهوم العدل وهو الاستقامة وتقويم الشيء بالشيء من جنسه، والإنصاف والنزاهة، التي هي البعد عن السوء، والعفاف أو العفة، وأضدادها الظلم والجور والعتو والعسف والخبث والشره وغيرها.

ويقول وجيز: الفضيلة استعداد ، والواجب فعل، والتخلق إنجاز، وهذا الإنجاز حده الأدنى هو الواجب، والتطلع إلى المثل الأعلى هو النهاية، والنهاية، كالبدء، هي الخير.

النجوع الأخلاقي

ثابت أن تصور الخير لم يبق تصوراً فردياً، ولا أسرياً، ولا مفهوماً محلياً، أو قطرياً، بل هو تصور إنساني كلي شامل. والسؤال الدائم في مجال الأخلاق هو: كيف ، وإلى أي مدى، يمكن، أو يجب، أن يتحقق الخير في الدنيا؟ وما السبيل، على الأقل، إلى الدنو من إنجاز المثل الأعلى؟ وهنا تطرح إشكالية النجوع الأخلاقي:

أترى هل للأخلاق نفوذ به يتحول الواقع الراهن إلى الواقع المبتغى؟ إن الإجابة تتبع فلسفة القيمة الأخلاقية التي تتميز بأنها تمسك بطرفي الوجود والوجوب. فهي تنطلق من المعطيات البيولوجية والطبيعية (كالبيئة الجغرافية والاجتماعية) من جهة ومن المعطيات الثقافية والحضارية من جهة أخرى، وترى أن نجوع تحققها وقف على التنشئة الاجتماعية والسياسية. وذلك يشتمل على الأهداف والوسائل: الأهداف تنال بالفكر الانتقادي للقيم المطروحة قبولاً أو تحويراً أو رفضاً أو استبدالاً. ولم يبق في وسع الأخلاقي أن يعيش في برج عاجي إذ لا بد له من طرح قيم مبتكرة، أو تبديل تسلسل قيم راهنة، إذا شاء أن يكون مذهبه أقرب إلى الأفضل والأكمل.

أما الوسائل فإنها تعتمد التربية الأخلاقية، وقوامها التدرب على تحرير الإنسان من أسر غرائزه وأهوائه الدنيا ورغباته الجامحة، وتحسين الكيان الإنساني فيه وفي الآخرين، وحثه على الخلاص من مساوئ الأثرة، والحقد، والعمل على زيادة التفاهم والتعاون ليلتقي البشر بسلوكهم الأخلاقي المبتكر لقاء قيمهم الفكرية والجمالية والأخلاقية في ذروة التقدم الأصيل، والتكافل اللانهائي.

ومن عوامل النجوع الأخلاقي محاكاة الأبطال والعظماء والمضي من «تقويم» أنماط السلوك الذائع الفاسد إلى ابتكار الأحسن والأليق في معراج التقدم. وربما ارتدى الجهد الأخلاقي حلة اجتماعية مشتركة وغدا مطلباً عقائدياً نضالياً في مجتمعات معينة. ومن شأن كل عقائدية أن تمنح شعارها دوماً من أهداف تضمر، أو تعلن، قيماً أخلاقية، سافرة أو كامنة، وتعمل على إنقاذها في الحياة الراهنة مؤيدة عملها بأساليب الإعلام والإقناع تارة، أو القسر والإكراه تارات. غير أن النجوع المرموق يظل سطحياً في أية حالة ما لم ينبثق من أعماق الذات، أو ينفذ إليها إيماناً قيمياً خلوقاً، كيما يتجسد، من ثم، في سلوك الأفراد والجماعات.

عادل العوا

الأخوية

الأخوية franternity جماعة من الناس يتحدون ويرتبطون معاً ضمن نظام معين لأغراض خيرية. ويطلق الاسم على مثل هذه الجماعة أو المجموعة لأن أعضاءها إخوة في الروح ويشعرون بأنهم في أسرة واحدة تهدف إلى التعاون الاجتماعي، في إطار المسيحية خاصة.

تاريخ الأخويات

انتشرت الأخويات في أوربة في العصر الوسيط، وكان بينها أخويات زمنية تضم فئات من التجار أو أصحاب المهن تجمعهم المشاعر الإنسانية وحماية النفس وحماية الضعفاء ومساعدتهم. وكان بينها أخويات دينية تجمع فئات من المؤمنين المسيحيين ليسوا بالضرورة من رجال الدين. وقد وجدت أخويات دينية لعدة قرون قبل العصر الوسيط، وكان لها سلطتها ومكانتها. وظلت الأخويات الدينية هي السائدة في أواخر العصر الوسيط وما بعده. لذا يتجه الحديث عن الأخويات على الغالب، نحو الدينية.

ولكل أخوية قدّيس شفيع تحتفل بعيده في كل سنة بحفاوة كبيرة، وعلى رأسها إدارة يجدد انتخابها كل سنة. ولا تقوم أخوية إلا باعتراف السلطة الكنسية بها شخصية معنوية. وفي العصر الوسيط كان للأخويات أثر مهم في الحياة المهنية، إذ كان أعضاء الكثير منها ينتمون إلى المهنة نفسها. وكان لها أثر في الحياة العامة وكانت دعماً للسلطات الكنسية إبان الأزمات.

واتخذت الأخويات في مستهل العصور الحديثة منحى روحياً بحتاً، وأشهرها الأخويات المريمية Mariales Congrégations. تأسست الأخوية المريمية الأولى عام 1564 على يد كاهن يسوعي بلجيكي مقيم في رومة هو الأب جان لاون، وكان تحت حماية سيدة البشارة. اعترف بها رسمياً البابا غريغوريوس الثالث عشر، وأقرّ لها الحق بأن تضم إليها أخويات مماثلة عام 1584. وقد تأسست أخويات عدة في رومة وفي مختلف المدن الغربية وانتسبت إلى الأخوية المريمية الأولى التي تعد الأخوية الأم.

ولما قدم اليسوعيون إلى الشرق في مطلع القرن السابع عشر عرّفوا بالأخويات التي استحدثت في الغرب وعملوا على إنشاء فروع لها لدى مختلف الطوائف الكاثوليكية. ومن أقدم الأخويات التي ما تزال قائمة حتى اليوم في سورية، أخوية سيدة البشارة التي تأسست في كنيسة الروم الكاثوليك في حلب عام 1737.

ونشأت على غرار الأخويات المريمية التي تتخذ العذراء مريم شفيعة لها وتتلقّب بأحد ألقابها أخويات قلب يسوع أو القربان التي تتجه على نحو خاص إلى السيد المسيح، وأخوية القديسة تيريزيا والقديسة ريتا. وقامت أخويات ذات أهداف خاصة كأخوية الميتة الصالحة التي توجّه أعضاءها إلى التفكير بالآخرة، وأخوية الرحمة

وأخوية المحبة التي تجمع بين الصلاة وعمل الإحسان وأخوية الشبان العمال التي تسهر على شؤون الناشئين من الطبقة العاملة.

تنظيم الأخويات

يشرف على كل أخوية كاهن مرشد يرأس المراسيم الدينية ويعمل على تثقيف الأعضاء وتوجيههم. ويدير شؤونها إدارة منتخبة مكوّنة من الأخ المتقدم، ونائبه، وأمين للسر يضبط محاضر الجلسات الإدارية وسجل الأعضاء، وأمين للصندوق، وخازن، وبضعة أخوة مستشارين.

وللأخويات أنظمة متشابهة تهدف كلها إلى مساعدة أعضائها على الترقي في معالم الفضيلة والتقرب إلى الله، والعمل على إصلاح المجتمع بالموعظة الحسنة والمثل الصالح.

وفي رومة أمانة سر عامة للأخويات المريمية ولها في بعض الأقطار أمانات سر وطنية تجمع بين مختلف الأخويات على الصعيد القطري.

وتصدر رابطة الأخويات في بعض الأقطار مجلات شهرية منها ما هو لتثقيف الأعضاء ومنها ما هو لتوجيه المسؤولين.

إشعاعها الروحي

كان للأخويات المريمية دور كبير في تعميق الحياة المسيحية. فهي لا تهدف فقط إلى تكريم العذراء مريم بل تسعى إلى التشبه بفضائلها واكتساب النفوس لمحبة ابنها. ففي الاجتماع الأسبوعي تقترن الصلاة بالإرشاد الروحي. ويلتزم الأخ عندما ينتسب رسمياً إلى الأخوية بعد مدة اختبار أن يعيش حياة الخير والبر والفضيلة. وقدّمت الأخويات للكنيسة عدداً من القديسين وخرج من صفوفها عدد من مؤسسي الرهبنات الحديثة. وقد قامت بدور كبير في إنعاش النهضة الروحية في فرنسة عقب الثورة الفرنسية الكبرى وفي عهد إعادة الملكية. وقد شوّه خصوم الكنيسة آنذاك دورها.

وفي البلاد الشرقية ثقّفت الأخويات المريمية المؤمنين المسيحيين وأنعشت فيهم التقوى والروح الاجتماعية والرسولية، في عصر لم تكن قد عمّت فيه المدارس، فكان لها دور كبير في إذكاء النهضة الروحية التي أنعشت الكنائس الشرقية الكاثوليكية في القرون الأخيرة.

وضعف إشعاع الأخويات المريمية وإقبال الشبان عليها منذ الثلث الثاني من القرن العشرين، لما قامت مؤسسات خاصة بالشبان أدق تنظيماً كالمؤسسات الكشفية ومؤسسة الشبان العاملين المسيحيين والشبان الطلاب المسيحيين. وفي بعض البلدان العربية أطلق اسم أخوية على الأخويات المريمية التقليدية وعلى هذه

المؤسسات المستحدثة التي تهدف كلها إلى تثقيف المؤمنين وترويض أنفسهم، وحملهم على الالتزام بمسؤولياتهم الدينية والقومية في أسرتهم وبيئتهم ووطنهم من دون الخوض في العمل السياسي.

أغناطيوس ديك

الأرثوذكسية (الكنيسة)

الأرثوذكسية Orthodoxy كلمة مركبة من لفظتين يونانيتين «أرثوس»، وهي صفة لما هو قويم وسليم و«ذكسا» وهي اسم يدل على الرأي والمعتقد والفكر. فيكون معنى الكلمة اليونانية المركبة «أرثوذكسية» هو المعتقد القويم أو الرأي القويم.

وتطلق كلمة أرثوذكسية، لغةً، على ما يوافق كل تراث، دينياً كان أم غير ديني وتطلق اصطلاحاً على جماعة كبيرة من المسيحيين الذين يقولون إنهم حافظوا على المعتقد الصحيح كما حددته المجامع المسكونية (المجمع المسكوني مؤتمر يُدعى إليه أساقفة العالم كله للتداول في شؤون الكنيسة)، تمييزاً لهم من الذين عُدّوا هراطقة. وفي معظم الأحيان يُطلق الأرثوذكس على كنيستهم أسماء «الكنيسة الأرثوذكسية الكاثوليكية الشرقية» أو «الكنيسة الأرثوذكسية الكاثوليكية في الشرق» أو «الكنيسة الأرثوذكسية الجامعة» ذلك أن كلمة الكاثوليك تعني «الجامعة» أو العامة، على أنه من الضروري أن لا تؤدي هذه التسميات إلى اللبس. فالكنيسة التي تعد نفسها الكنيسة الجامعة الحقيقية، ليست جزءاً من الكنيسة الكاثوليكية «الرومانية»، ومع أنها تسمى «شرقية» فهي لا تقتصر على العالم الشرقي. ويطلق عليها إيجازاً «الكنيسة الأرثوذكسية».

ويشمل مصطلح الأرثوذكسية اليوم أسرتين من الكنائس.

. الكنائس الشرقية غير الخلقيدونية (التي رفضت قرارات مجمع خلقيدونية الذي انعقد في العام 451م) وتضم الكنيسة الأرمنية والكنيسة السريانية (كنيسة اليعاقبة) في سورية والهند. والكنيسة القبطية في مصر وإثيوبية.

. الكنائس الشرقية الخلقيدونية وتضم الكنائس الأربع القديمة في القسطنطينية والاسكندرية وأنطاكية والقدس، والكنائس الحديثة في روسية ورومانية وبلغارية وصربية وجورجية فضلاً عن الكنائس المستقلة في قبرص واليونان وألبانية وبولندة وتشيكوسلوفاكية وأمريكة.

تنظيم الكنيسة الأرثوذكسية وبنيتها

الكنيسة الأرثوذكسية أسرة من الكنائس التي تحكم نفسها بنفسها في كنيسة واحدة جامعة مقدسة رسولية (دستور الإيمان). وهي تستمد وحدتها من الوحدة في العقيدة والمشاركة في الأسرار، فنظامها «مجمعي» لا مركزي يتمتع بقدر فائق من المرونة والتكيف مع الظروف، إذ يتيح إحداث كنائس محلية ثم إلغاءها من دون أن يؤثر ذلك في حياة الكنيسة.

وفي هذا النظام المجمعي تشغل الكنيسة المحلية موقعاً ذا أهمية بالغة. فكل كنيسة أرثوذكسية محلية هي كنيسة الله برعيتها، وكل راع فيها هو راع في كنيسة اللّه الواحدة.

والشعب المؤمن في رقعة جغرافية معينة (الرعية أصلاً والأبرشية فيما بعد) يجب أن يؤلف وحدة تتجلى في عشاء الرب الواحد. ويؤم هذا الاجتماع الشيخ المسمى اليوم كاهناً، وهو حارس إيمان الجماعة ومركز وحدتها وحياتها المقدسة، من دون أن يؤثر ذلك في وحدة الكنيسة الجامعة أو يتعارض معها. ولذلك يجب ألا يوجد أكثر من أسقف واحد في كل مدينة أو أبرشية، وللأسقف المنصب الأسمى بين المناصب الكهنوتية، ولا تعلو سلطته سلطةٌ أخرى في أبرشيته أو جماعته. ولا يجوز رسم أسقف أو توليته ما لم يكن عضواً في مجمع رسولي أو مجمع كنسي (سنودس). ولكل كنيسة أرثوذكسية سنودس خاص بها يضم المطارنة والأساقفة كافة ويرسم الأساقفة الجدد، ويرأسه البطريرك الذي هو رئيس رؤساء الأساقفة، ويتمتع بصلاحيات واسعة في الأمور الدينية والدنيوية ضمن حدود التقليد الرسولي والقوانين الكنسية.

والكنيسة الأرثوذكسية هي كنيسة المجامع. وكانت المجامع المحلية التي يحضرها أساقفة مقاطعة ما من مقاطعات الامبراطورية تعقد، عموماً، في عاصمة تلك المقاطعة برئاسة أسقفها الذي يحمل رتبة مطران

(متروبوليت) لمعالجة القضايا المحلية ووضع الأنظمة بحسب مقتضى الحال. ولما اتسع مدى المجامع في القرن الثالث الميلادي ازدادت أهمية أساقفة المدن الكبرى (العواصم) ونشأت فيها «كراسيُّ أسقفية» تميز من بينها ثلاثة، هي كراسي أنطاكية وروما والاسكندرية. وعندما تأسست مدينة القسطنطينية وغدت عاصمة الامبراطورية جعل مركزها الأسقفي كرسياً رابعاً. وكانت لكل من هذه الكراسي سلطته على أقطار معلومة، وتسودها جميعها عقيدة واحدة، وتعالج قضاياها الكبرى التي تخص العقيدة أو تهم جميع الكنائس مجامع عامة يحضرها أساقفة الكراسي أو ممثلوهم.

وقد منح المجمع المسكوني الرابع (مجمع خلقيدونية) أساقفة هذه الكراسي لقب بطريرك، الذي كان قد اختص به بطريرك أنطاكية قبل غيره، وأحدث أسقفية القدس وجعل أسقفها بطريركاً فسمى البطريرك الخامس وبذلك نشأ نظام الرئاسة الخماسية في الكنيسة الأرثوذكسية. ومنذ النصف الأول من القرن الثالث أطلق على أسقف الكرسي الاسكندري لقب بابا، وسمي أسقف الكرسي الروماني بابا في الربع الأول من القرن السادس، وفي الربع الأخير من القرن نفسه أطلق أساقفة اليونان على أسقف كرسي القسطنطينية لقب البطريرك المسكوني. وفيما بعد صار لقب البطريرك يطلق على رؤساء الكنائس المستقلة الكبرى لأسباب دينية واجتماعية وسياسية. دولية.

العقيدة

تؤكد الكنيسة الأرثوذكسية محافظتها على إيمان الكنيسة الأولى، كما حددته وفسرته المجامع المسكونية وكتابات آباء الكنيسة، وبقاءها أمينة الماضي باستمرارية تقوم على مبدأ تسلم الإيمان ونقله. والمرجع الرئيس في إيمانها هو الكتاب المقدس، مع أنه جزء من «التقليد الشريف» الذي سلمه المسيح للرسل و«التقليد الشريف» يعني أسفار الكتاب المقدس ودستور الإيمان وكتابات آباء الكنيسة وقرارات المجامع المسكونية، فضلاً عن القوانين الكنسية وكتب الليترُجيا (الطقوس والعبادات) والأيقونات أي كل ما عبرت عنه الكنيسة الأرثوذكسية في تاريخها من عقيدة وتنظيم كنسي وعبادة وفن، وهي تعد نفسها حارسة لهذا الإرث الكبير ومن واجبها نقله إلى الأجيال القادمة.

ومع أن الموروث الديني يبقى دوماً موضع الاحترام، إلا أن عناصر «التقليد الشريف» غير متساوية القيمة، فثمة عناصر تعد مطلقة مسلماً بها لا يجوز تغييرها أو إعادة النظر فيها، وفي مقدمتها الكتاب المقدس الذي يشغل المركز الرئيس في التقليد، ودستور الإيمان، والتحديدات العقدية الصادرة عن المجامع المسكونية. أما العناصر الأخرى فلا تتمتع بالقيمة ذاتها، مع الأخذ بالحسبان الفروق بين ما يدخل في «التقليد الشريف» وما يعد من التقاليد المتوارثة التي تتغير وتتبدل بتغير الزمان والمكان.

والكنيسة الأرثوذكسية هي كنيسة المجامع، وإن كان «دستور الإيمان» الذي وضعه المجمعان الأولان (نيقية 325 والقسطنطينية 381) هو الدستور الذي تلتزمه نصاً وروحاً.

العبادة والأسرار المقدسة

إن العبادة في الكنيسة الأرثوذكسية، تمثل واحداً من أهم العوامل في استمرارية هذه الكنيسة والمحافظة على هويتها. والمفهوم القائل بأن الكنيسة قوية بجماهيرها المؤمنة حين تجتمع متحدةً في العبادة هو الصيغة الأساسية للتجربة المسيحية الشرقية، ومن دون هذا المفهوم لا يمكن إدراك الأسس الرئيسة لبنية الكنيسة في الأرثوذكسية ولا عمل الأسقف معلماً وكاهناً أعلى في الطقوس الدينية. وتعد الطقوس الدينية الشرقية تجربة كاملة تستثير ملكات الإنسان العاطفية والعقلية والجمالية، وتستخدم تعابير لاهوتية اصطلاحية وملاحظات وإيماءات مادية وفنوناً مرئية، يقصد منها نقل الإيمان المسيحي للمتعلمين وغير المتعلمين على حد سواء.

وتؤكد جميع التعاليم الأرثوذكسية الشفوية والكتابية المعاصرة أن الكنيسة تعترف بسبعة أسرار مقدسة هي: العماد، والمَيْرون، والقربان المقدس، ورسم الكهنة، والتكفير ومسحة المرض، والزواج. بيد أنها لم تحدد عدد الأسرار رسمياً لا في «كتاب الصلاة» الذي يتضمن نصوص هذه الأسرار ولا في تعاليم آباء الكنيسة. وفي الواقع لم يعمل أي مجتمع كنسي اعترفت به الكنيسة الأرثوذكسية على تحديد عدد الأسرار، وقد قُبل العدد سبعة فقط في «الاعترافات الأرثوذكسية» التي صدرت في القرن السابع عشر رداً على حركة الإصلاح.

ولاهوت الأسرار الأساسي للكنيسة الأرثوذكسية يرتكز على الفكرة القائلة بالجماعة الإكليريكية سراً وحيداً تؤلف الأسرار الأخرى تعبيراً طبيعياً عنه.

لمحة تاريخية

الكنيسة البيزنطية: يقف قسطنطين الأول عند مفترق تاريخ الكنيسة، فعهد الشهداء والاضطهاد انتهى باعتناقه المسيحية، حين أصدر في عام 313م إعلان براءة ميلانو التي منحت حرية العبادة للمسيحيين، وبعد أن انفرد قسطنطين الأول بحكم الامبراطورية الرومانية بشقيها قرر في عام 324 نقل عاصمتها من إيطالية إلى ضفاف البوسفور. وفي موقع مدينة يونانية قديمة هي بيزنطة شيد العاصمة الجديدة وأطلق عليها اسم القسطنطينية (دشنت رسمياً في 330م).

نشأت القسطنطينية مدينة مسيحية الطابع، تقاطر إليها المسيحيون من كل صوب. وكان نقل العاصمة إليها من رومة، التي كانت تسود فيها الوثنية، إيذاناً بتحول الامبراطورية الرومانية الوثنية إلى امبراطورية مسيحية، ونقطة تحول مهمة في تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية فقط أصبحت الكنيسة تعايش الامبراطورية وكأنها كيان واحد من دون أن تذوب الواحدة في الأخرى. ورأت الكنيسة في القيصر الابن الروحي الأعلى لها فأعطته امتيازات في داخلها تسليماً بأنه يسوس الامبراطورية باسم المسيح.

واقتضى ذلك أن تقبل الدولة الإنجيل وتتخذه دستوراً، وأن ينفذ القيصر قرارات مجامع الكنيسة.

بلغت الكنيسة القسطنطينية في مطلع الألف الثاني للتاريخ المسيحي أوج نفوذها وقوتها في العالم المسيحي إذ أصبحت بيزنطة مركز الحضارة المسيحية من دون منازع بعد أن وسّع أباطرتها من الأسرة المقدونية حدود امبراطوريتهم من بلاد الرافدين حتى نابولي ومن نهر الدانوب حتى فلسطين. ولم تكتف كنيسة القسطنطينية بهذا التوسع بل تعدته إلى توسيع رقعة تبشيرها وراء حدود الامبراطورية السياسية وتخطتها حتى بلغت روسية والقفقاس.

العلاقات بين الكنيسة والدولة: منذ عهد قسطنطين الأول (القرن الرابع) سادت بيزنطة نظرية تفترض وجود مجتمع مسيحي عالمي واحد تقوده الكنيسة والامبراطورية معاً. وكانت سلطة بطريرك القسطنطينية مستمدة اسمياً من واقع كونه أسقف «رومة الجديدة» وكان يحمل لقب «البطريرك المسكوني» الذي يشير إلى شأنه السياسي في الامبراطورية. إلا أنه من الناحية الوظيفية كان يحتل المرتبة الثانية، بعد أسقف رومة، في السلسلة الهرمية لكبار الأساقفة الخمسة الأسْمَيْن التي تضم كذلك بطاركة كل من الاسكندرية وأنطاكية والقدس.

بيد أن سلطة الثلاثة الأخيرين تقلصت بعد الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع، ولم يبق من منافس لكنيسة القسطنطينية سوى الكنائس السلافية التي نشأت فيما بعد والتي كانت تحاول من حين إلى آخر الاعتراض على مكان القسطنطينية مركزاً وحيداً للعالم المسيحي الشرقي.

أما العلاقات بين الدولة والكنيسة في بيزنطة فوصفت مراراً بأنها «قيصرية - باباوية» وهذا يدل ضمناً على أن الامبراطور كانت يشغل عملياً منصب رئيس الكنيسة. بيد أن النصوص الرسمية تصف الامبراطور والبطريرك بالحكومة الثنائية وتقارن وظيفتها بوظيفة كل من الروح والجسد في الجسم الواحد، وكان للامبراطور عملياً اليد العليا في كثير من شؤون الكنيسة الإدارية كما استطاع بعض البطاركة المتنفذين القيام بأدوار سياسية بالغة الأهمية. ولم تكن فكرة القيصرية - الباباوية تُوائم البيزنطيين ولاسيما في ميدان الديانة والعقيدة إذ لم يستطع الأباطرة البيزنطيين فرض إرادتهم حين كانت تتناقض وضمير الكنيسة، وقد ظهرت هذه الحقيقة جليةً في المحاولات الكثيرة للاتحاد مع رومة في أواخر القرون الوسطى.

الحركات الرهبانية: استمر تطور الحركات الرهبانية في عاصمة بيزنطة وغيرها من المراكز على النحو الذي اتخذته في العصور المسيحية الأولى. وكان دير ستوديون Studion في القسطنطينية يضم نحو ألف راهب وقفوا أنفسهم على الصلاة والطاعة والنسك. واتصف هؤلاء الرهبان بمعارضتهم للحكومة وللرسميات الكنسية (الإكليريكية) مدافعين عن المبادئ المسيحية الأساسية في مواجهة التسويات السياسية. وقد تبنت أديرة البنات قوانين دير ستوديون (مناهج حياة الأديرة) ولا سيما دير كافس Caves الشهير في مدينة كييف. وفي عام 963 منح الامبراطور البيزنطي نقفور الثاني فوكاس حمايته للقديس إثناسيوس الأتوسي

الذي لا يزال ديره مركز جمهورية أديرة جبل أتوس المستقلة (تحت حماية اليونان). وكتابات القديس سيمون (949 - 1022) رئيس دير القديس ماماس في القسطنطينية أبرز مثال على تصوف المسيحية الشرقية، وكان لها تأثير فاعل في التطورات اللاحقة للكنيسة الأرثوذكسية.

البعثات التبشيرية: انتشرت البعثات التبشيرية المسيحية البيزنطية في شرقي أوربة فأصبحت بلغارية في القرن التاسع أرثوذكسية وأُسست بطريركيتها المستقلة إدارياً في عهد القيصر سيمون (893 - 927)، وهكذا فإن كنيسة جديدة، وليدة الكنيسة البيزنطية تتكلم اللغة السلافية، بسطت نفوذها على شبه جزيرة البلقان، بيد أنها سرعان ما فقدت استقلالها السياسي والكنسي بعد استيلاء الامبراطور البيزنطي باسيل الثاني عليها. إلا أن بذرة الأرثوذكسية السلافية كانت قد زُرعت وتأصلت فيها. وفي عام 988 اعتنق أمير كييف فلاديمير الأرثوذكسية البيزنطية وأصبحت روسية بعد هذا التاريخ مقاطعة كنسية يرأسها مطران يوناني تعينه القسطنطينية. وقد تبنت روسية في تلك المرحلة تراث الحضارة البيزنطية الديني والفني والاجتماعي وطورته.

العلاقات مع الغرب والانشقاق الكبير: كانت العلاقات مع الغرب اللاتيني في تلك الآونة تزداد غموضاً. فمن جهة عدّ البيزنطيون العالم الغربي بكامله جزءاً من امبراطوريتهم التي يرأسها امبراطور بيزنطة ويشغل الأسقف الروماني منصب الشرف فيها، ومن جهة ثانية اعترض أباطرة الفرنجة والألمان على هذه التسمية وتحدّوها. واتّسعت الهوة بين الشرق والغرب بسبب المنافسات السياسية في إيطالية بين البيزنطيين والألمان وبسبب التغيرات المبدئية التي فرضتها الحركة الإصلاحية التي بدأها رهبان كلوني في فرنسة، ولم تسفر الجهود التوفيقية التي بذلت عن شيء، وتبادل الطرفان الاتهامات حول نقاط المذهب والطقوس الدينية وسرعان ما أصدر كل منهما صك الحرمان الكنسي بحق الآخر في عام 1054 ويُعدّ هذا العام تاريخ الانشقاق (مع أن الانشقاق حصل تدريجياً بعد عملية طويلة ومعقدة، بدأت قبل ذلك بكثير وأسهمت فيها التباعدات الثقافية والسياسية والدينية).

وكان ثمة أمل في البدء لرأب الصدع وإصلاح ذات البين إلا أن الانفصال تمّ منذ ذلك التاريخ وفقدت جسور الاتصال ولا سيما في زمن الحروب الصليبية، إذ عمل الصليبيون على إقامة إمارات لاتينية على الأراضي التي كانت تعد ضمن دائرة نفوذ كنيسة القسطنطينية ووضعوا أساقفة من اللاتين مكان الأساقفة

الشرقيين في أنطاكية والقدس بعد احتلالهم هاتين المدينتين القديمتين (1098 - 1099)، وبلغت الأزمة ذروتها حين استولى الصليبيون على القسطنطينية ونهبوها في عام 1204 وأقاموا امبراطوراً من اللاتين على العرش فيها ونصّبوا بطريركاً من اللاتين على كرسيها الرسولي. وهكذا اجتمع الجدل اللاهوتي والكراهية الوطنية معاً ليزيدا في هوة الانشقاق أكثر فأكثر.

وفي غمرة تلك الأحداث سعت الكنيستان البلغارية والصربية نحو استقلالهما الكنسي، فنالت الكنيسة البلغارية حق الاستقلال الكنسي وإقامة بطريركيتها ثانيةً في ترنوفو (1235)، وأسس الصرب كنيستهم المحلية ونصبوا أسقفاً مستقلاً لها في عام 1219. أما الكنيسة الروسية فحافظت، على الرغم من الغزو المغولي لروسية (1237 - 1448)، على بقائها منظمةً اجتماعية متحدة وحيدة في البلاد من جهة، وحاملة لواء التراث البيزنطي من جهة ثانية، وظل رئيس الكنيسة الروسية (مطران كييف الذي عينه مجمع نيقية) يحظى باحترام الخانات المغول وخُوِّل سلطة الاتصال برئيسه الأعلى (البطريرك المسكوني) واكتسب مكانة رفيعة واحتفظ بسلطة كنسية على مناطق واسعة تمتد من جبال الكربات حتى نهر الفولغا.

وبعد ذلك استعادت أسرة باليولوغس البيزنطية القسطنطينية من اللاتين وحكمتها بين عامي 1261 و1453، بيد أنها ما استطاعت إعادة الامبراطورية إلى ما كانت عليه من قوة ونفوذ إذ كانت المعارك تجري على امتداد حدودها والحروب الأهلية تمزقها ورقعة أراضيها تتقلص حتى وقفت عند ضواحي العاصمة نفسها ومع ذلك حافظت بطريركية القسطنطينية في تلك الآونة على نفوذها القديم فمارست سلطاتها الشرعية على رقعة أوسع ضمت روسية والقفقاس، وخاصة الجنوبي، وأجزاء من الأراضي البلقانية، إلا أنها لم تتمكن - من دون الدعم العسكري للامبراطورية القوية - من إعادة نفوذها على كنائس بلغارية وصربية. وفي عام 1346 أعلنت الكنيسة الصربية نفسها بطريركية، واحتجت القسطنطينية على ذلك، بيد أنها عادت واعترفت بها في عام 1375. أما في روسية فتورطت الدبلوماسية الإكليريكية البيزنطية في نزاع أهلي عنيف بين كبار أمراء موسكو وليتوانية للظفر بقيادة الدولة الروسية المحررة من المغول، وكان لتأييد السلك الإكليريكي أثر بارز في انتصار أمراء موسكو مما ترك أثراً واضحاً في تاريخ روسية اللاحق.

الأرثوذكسية ما بين عامي 1453 و1821:

استولى العثمانيون على القسطنطينية سنة 1453، وتركوا للمسيحيين حرية العبادة وقد سمح السلطان العثماني في عام 1454 بانتخاب بطريرك جديد للقسطنطينية سمي «ملة باشي» رئيساً للمسيحيين جميعاً يحق له الاضطلاع بالإدارة وجباية الرسوم وممارسة السلطة القضائية على المسيحيين في الامبراطورية العثمانية، وهكذا استعاد بطريرك القسطنطينية في ظل الحكم الجديد حقوقه السابقة وامتدت سلطته الشرعية واتسعت أكثر فأكثر حتى بات بوسعه، بعد أن منحه السلطان العثماني امتيازات كثيرة، أن يبسط نفوذه على نظرائه من الأساقفة الأرثوذكس الآخرين. كما اتسعت سلطاته لتشمل السلطات السياسية إلى جانب السلطات الكنسية والروحية. وكان للنظام العثماني الجديد آثار ملحوظة في الكنائس القديمة في حوض البحر المتوسط والبلقان، فالدعم الذي منحه العثمانيون لأسقف القسطنطينية، الشخصية الإدارية الرسمية «لملة الروم»، زاد من سيطرة اليونانيين على هيئة الكهنوت فشغل الأساقفة اليونان مراتبها المتسلسلة كافة، وأصبحت البطريركيات القديمة في الشرق الأوسط تخضع لسلطة الفنار (حي في اصطنبول أقيمت فيه البطريركية الأرثوذكسية)، كما أن الكنيستين البلغارية والصربية انتهتا إلى المصير نفسه إذ فقدتا، رسمياً، آخر مزايا استقلالهما على يد بطريرك القسطنطينية صموئل هانتشرلي.

وعلى النقيض من ذلك فقد بدأت روسية تنهض بعزم حتى غدت في خاتمة المطاف من الدول العظمى وحملت لقب «رومة الجديدة» وغدت الكنيسة الأرثوذكسية الروسية تبعاً لذلك، بطريركية جديدة في عام 1589 بموافقة القسطنطينية واعتراف البطريركيات الشرقية الأخرى فحصلت على المرتبة الخامسة ضمن الترتيب الفخري لكراسي الأسقفيات الشرقية بعد بطريركيات القسطنطينية والاسكندرية وأنطاكية والقدس. وكان القياصرة الروس بعد القرن السادس عشر يعدّون أنفسهم خلفاء الأباطرة البيزنطيين والحماة السياسيين والممولين للأرثوذكسية في البلقان والشرق الأوسط وبذلوا جهوداً كثيرة للحفاظ على تقاليد المسيحية البيزنطية التي سادت العصور الوسطى. بيد أن روسية القيصرية كانت تختلف تماماً عن الامبراطورية البيزنطية في نظامها السياسي والمعرفة الثقافية الذاتية: فالوفاق البيزنطي بين القيصر والبطريرك لم يحصل أبداً في روسية، والأهداف الدنيوية لدولة روسية كانت تحل على الدوام محل المصالح الكنسية والدينية، ولم يستطع أساقفة موسكو مجاراة أسلافهم الأقوياء من البيزنطيين فلم يكن لهم حول ولا طول إزاء تجاوز القياصرة للعقائد والتشريعات الكنسية.

وقد شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر سلسلة من الأزمات الحادة بين الكنيسة والقيصرية انتهت إلى انتصار الأخيرة حين أطاح بطرس الأكبر (1682 - 1725) نهائياً بالبطريركية في عام 1712 وحوّل إدارة

الكنيسة إلى دائرة حكومية عرفت باسم المجمع الحاكم المقدس وأصدرت قانوناً روحياً حدد النظم الداخلية لكل النشاطات الدينية في روسية، وبدأت الكنيسة بذلك عهداً جديداً في تاريخها استمر حتى عام 1917.

الأرثوذكسية في القرن التاسع عشر: بعد تحرر البلقان من السيطرة التركية ظهرت فيه دول قومية لها كنائس مستقلة تحكم نفسها بنفسها، إذ رافق ضعف الحكم العثماني تقلص السلطة الفعلية التي كانت تمارسها بطريركية القسطنطينية. فاليونانيون، الذين كانوا يرون في البطريركية أمل المستقبل، كانوا أول من أقاموا كنيسة قومية لهم في دولتهم الجديدة (1833) وصاغوا نظاماً من مجمع كنسي مقدس يحكم الكنيسة بإشراف حكومي، وقد اعترفت البطريركية بالاستقلال الذاتي للكنيسة الجديدة في اليونان عام 1850.

وفي صربية نال رجال السلك الكهنوتي الصربي استقلالهم الذاتي بعد استقلال صربية عام 1832، وفي عام 1879 اعترفت القسطنطينية بالكنيسة الصربية كنيسة تحكم نفسها بنفسها، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت في الامبراطورية النمسوية المجرية كنيستان تمارسان السلطات الشرعية على صربية ورومانية والبلاد السلافية الأخرى هما بطريركية كارلوفتز ومطرانية زرنوفتز (شيرنوفستي اليوم). أما الأبرشيات الصربية في البوسنة والهرسك التي كانت تحت الإشراف النمسوي عام 1878 فحافظت على استقلالها الذاتي، إلا أنها لم تتمكن مطلقاً من الاستقلال الكامل عن القسطنطينية.

وقيام رومانية دولةً مستقلةً بعد قرون من الاحتلال الأجنبي لها حفز الكنيسة الرومانية في عام 1865 على التصريح بأنها كنيسة تحكم نفسها بنفسها، بيد أن القسطنطينية لم تعترف بها إلا في عام 1885.

أما بلغارية فلم تخل عملية إعادة تأسيس الكنيسة البلغارية من المآسي والانقسامات إذ أنها جاءت في الوقت الذي كان يعيش فيه البلغار واليونانيون جنباً إلى جنب في كل من مقدونية وتراقية والقسطنطينية التي كانت ما تزال خاضعة للحكم العثماني الداعم لليونانيين على حساب البلغار. وفي القرن التاسع عشر تفاقم الخلاف بين الطرفين فكان فرمان السلطان العثماني عام 1870 الذي قضى بإقامة كنيسة بلغارية وطنية يرأسها نائب بطريرك بلغاري يقيم في القسطنطينية ويحكم جميع البلغار الذي يعترفون به.

وفي روسية استمر القانون الروحي الذي وضعه بطرس الأكبر ساري المفعول حتى سقوط القيصرية الروسية عام 1917، بيد أن كثيراً من رجال الكنيسة عارضوا خضوع الكنيسة للدولة من دون أن يستطيعوا شيئاً. ومع أن بطرس الأكبر وخلفاءه من بعده نزعوا إلى معالجة شؤون الكنيسة مباشرة، فقد فوض القياصرة في القرن التاسع عشر السلطة إلى ممثلين عنهم في الكنيسة واختاروهم من بين المتنفذين فيها بعد منحهم مناصب وزارية في الحكومة. وكانت الكنيسة الروسية أكثر غنى واتساعاً من شقيقاتها في البلقان والمشرق فأسست المعاهد اللاهوتية والحلقات الدراسية ومدت يد المساعدة إلى آلاف المدارس والبعثات التبشيرية.

الكنيسة الأرثوذكسية بعد الحرب العالمية الأولى:

كان لانحسار المسيحية من آسيا الوسطى ولإعادة تجمع الكنائس الأرثوذكسية في البلقان، ولمأساة الكنيسة على يد الثورة البلشفية وللشتات الأرثوذكسي في الغرب، آثارها البالغة في إحداث تغيرات جذرية في بنية العالم الأرثوذكسي.

الكنيسة الأرثوذكسية في المشرق: إثر الحرب اليونانية التركية رُحِّل جميع السكان المنحدرين من أصل يوناني من تركية إلى اليونان واقتصرت سلطة بطريركية القسطنطينية المسكونية على ما تبقى من الأرثوذكس في اصطنبول وضواحيها، إلا أنها بقيت تمسك بالزعامة الفخرية بين الكنائس الأرثوذكسية الأخرى وتمارس سلطاتها على عدد من أبرشيات المهاجرين الأرثوذكس وعلى الجزر اليونانية بموافقة حكوماتها.

وتؤلف بطريركيات أنطاكية والاسكندرية والقدس إلى جانب البطريركية المسكونية بقايا الامبراطورية البيزنطية الغابرة، بيد أنها ما تزال تمتلك في أوضاعها الراهنة فرصاً للتطور: فبطريركية الاسكندرية مركز للطوائف الإفريقية المتنامية، وبطريركية أنطاكية ومقرها دمشق تؤلف أكبر مركز للتجمع

المسيحي العربي بأبرشياتها المنتشرة في سورية ولبنان والعراق، وبطريركية القدس خير حارس للأماكن المقدسة في مدينة القدس.

والكنيستان القديمتان، كنيسة قبرص وكنيسة جورجية، ما تزالان ذاتي شأن بين شقيقاتهما. فالكنيسة القبرصية التي استقلت منذ عام 431 حافظت على بقائها، واستطاع أساقفتها ممارسة حرياتهم الدينية، ولا سيما في زمن سيطرة المسلمين على الجزيرة، والكنيسة الجورجية شاهد على تقاليد الكنيسة القديمة وقد استقلت عن أمها كنيسة أنطاكية في مطلع القرن السادس وطورت حضارة أدبية وفنية بلغتها الخاصة.

الكنيسة الروسية: عانت الكنيسة الروسية سلسلة من الأزمات وتعرضت لكثير من الهزات بعد سقوط القيصرية، ولاسيما بعد عام 1922، إذ صادرت الحكومة السوفييتية ممتلكات الكنيسة ووضعت البطريرك تحت الإقامة الجبرية وأسهمت في تفتيت وحدة الكنيسة وأضعفت مقاومتها. وفي عهد جوزيف ستالين في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين تعرضت الكنيسة لاضطهادات ذهب ضحيتها الآلاف من رجال الدين. وفي عهد البطريرك ألكسيس (1945 - 1970) استعادت الكنيسة بعض حيويتها وتمكنت من افتتاح عدد كبير من الكنائس، بيد أن الحكومة شنت حملة جديدة عليها وخفضت عدد الكنائس المفتوحة. ومع مرور عشرات الأعوام على الدعاية المناهضة للدين فقد ظل ملايين الأتباع يحتفظون بولائهم للكنيسة، كما وجب على زعماء الكنيسة في الوقت ذاته إظهار ولائهم المطلق للحكومة السوفييتية للحفاظ على الكنيسة من الضياع.

البلقان وشرقي أوربة: بعد أن سقطت الدولة العثمانية والامبراطوريتان النمسوية والروسية في أعقاب الحرب العالمية الأولى طرأت تغيرات مهمة على بنى الكنيسة الأرثوذكسية. ففي الجمهوريات المستقلة حديثاً (فنلندة ولاتفية وإستونية وليتوانية) أعلنت الأقليات الأرثوذكسية استقلال كنائسها، كما قامت في بولونية كنيسة تحكم نفسها بنفسها. أما التغيرات في البلقان فكانت ذات أهمية خاصة، فقد اتحدت المجموعات الخمس لأبرشيات صربية تحت لواء بطريرك واحد مقره بلغراد عاصمة الاتحاد اليوغسلافي (سابقاً)، كما أن أبرشيات رومانية ألّفت بطريركية رومانية الجديدة في عام 1925 وهي أكبر الكنائس البلقانية التي تحكم نفسها بنفسها. وفي عام 1937 اعترفت كنيسة القسطنطينية باستقلال كنيسة

ألبانية. أما الكنيسة اليونانية فحافظت على مكانتها الشرعية التي اكتسبتها منذ القرن التاسع عشر وحظيت بتأييد جميع الأنظمة التي توالت على اليونان.

الأرثوذكسية في الولايات المتحدة : ظهرت الكنيسة الأرثوذكسية أول الأمر في القارة الأمريكية في صورة بعثة تبشيرية لمواطني ألاسكة وجزر أليوت التي كانت أراضي روسية حتى عام 1867. ووصل أول المبشرين هناك في أواخر القرن الثامن عشر وأُحدثت أبرشية مستقلة على جزر أليوت وألاسكة في عام 1871، ثم انتقل كرسي هذه الأبرشية إلى سان فرانسيسكو وسميت «أبرشية جزر أليوت وشمالي أمريكة» (1900). وأخذه هذه الكنيسة تطبق تشريعاتها الكنسية في معظم الجزء الشمالي من القارة الأمريكية، وكانت تقوم بخدمة المهاجرين من اليونان وصربية وسورية وألبانية وغيرها. إلا أن بعض الطوائف اليونانية والرومانية استدعت قساوسة من بلادها الأصلية. وفي عام 1921 أقامت كل جماعة قومية كنيسة خاصة بها ترتبط بالكنائس التي تنتمي إليها تلك القوميات في العالم القديم: أسقفية يونانية وأسقفية سورية ومطرانية صربية ومطرانية رومانية وغيرها.

الشتات الأرثوذكسي والبعثات التبشيرية: منذ الحرب العالمية الأولى توزع الملايين من سكان أوربة الشرقية في مناطق مختلفة لم يسكنها الأرثوذكس من قبل. فالثورة الشيوعية تسببت بهجرات واسعة إلى أوربة الغربية ولا سيما فرنسة، وحاولت بطريركية موسكو أن تفرض وصايتها على الكنائس الأرثوذكسية في الشتات (1925). بيد أنها لاقت معارضة كبيرة من الأساقفة الذين غادروا أبرشياتهم وفروا من روسية وحلّوا ضيوفاً على الكنيسة الصربية، فحولوا مركز قيادتهم إلى نيويورك باسم «الكنيسة الروسية الأرثوذكسية خارج روسية» ولم يقيموا أي علاقات كنسية رسمية مع البطريركيات والكنائس الأرثوذكسية، كما وجدت «الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية في الشتات» نفسها في الوضع الكنسي ذاته، وانضمت مجموعات أرثوذكسية أخرى في الشتات إلى البطريركية المسكونية.

وبعد الحرب العالمية الثانية هاجر كثير من اليونانيين إلى أوربة الغربية وأسترالية ونيوزلندة وإفريقية. وفي إفريقية استطاع المهاجرين اليونان اجتذاب عدد لا بأس به من الأفارقة إلى الأرثوذكسية في أوغندة وكينية وتنزانية.

الحركات المسكونية الأرثوذكسية: في المرحلة الفاصلة بين الحربين العالميتين شارك كثير من رجال الكنيسة التابعين للبطريركية المسكونية في القسطنطينية ولكنائس اليونان والبلقان ومن المهاجرين الروس في حركات مسكونية أرثوذكسية. وبعد الحرب العالمية الثانية لم توفّق الكنائس الأرثوذكسية في البلدان الشيوعية بالانضمام إلى المجلس العالمي للكنائس في عام 1948. وفي عام 1961 تغير الوضع فجأة حين تقدمت بطريركية موسكو بطلب العضوية وتبعتها كنائس أخرى. وأعلن الأرثوذكسيون نحو عام 1961 أنهم عازمون على البحث في أفضل السبل لإعادة الوحدة المسيحية وعلى دراسة مسائل العمل المسيحي المشترك في العالم المعاصر.

وحين نشطت الكنيسة الرومانية في الحركة المسكونية بادرت الكنيسة الأرثوذكسية، بعد تردد، إلى المشاركة بجهودها في الجو الجديد.

وكانت الاجتماعات الأخيرة التي عقدت بين البطريرك والبابا في اصطنبول ورومة ورفع الحُرْم الكنسي القديم وغير ذلك مؤشرات تدل على التقارب بين الكنيستين وتُفسِّر في بعض الأحيان كما لو أنها أنهت الانشقاق نفسه.

الكنائس الأرثوذكسية اليوم

الكنائس الخلقيدونية (البيزنطية): وتضم البطريركيات الأربع القديمة، ونحو خمس عشرة كنيسة يتمتع أكثرها باستقلال ذاتي.

. بطريركية القسطنطينية المسكونية، ومقرها اصطنبول، وتتمتع بالسيادة الفخرية على الكنائس الأرثوذكسية ويحمل بطريركها لقب البطريرك المسكوني. ومع أنه من اليونانيين بسبب سيطرة هؤلاء على الكنيسة في العهد العثماني، فإن الحكومة التركية تفرض على من ينتخب لهذا المنصب أن يحمل الجنسية التركية. وقد تقلصت رقعة نفوذ هذه البطريركية بعد فتح القسطنطينية، ويتبع لها اليوم تركية وبعض جزر بحر إيجة، وبعض أبرشيات اليونانيين والأوكرانيين والبولونيين والألبان في المهجر، وجبل أتوس (عشرون

ديراً رهبانياً منها سبعة عشر ديراً يونانياً، ودير للصرب وآخر للبلغار وثالث للروس). ويبلغ عدد رعاياها مجتمعة نحو ثلاثة ملايين.

. بطريركية الاسكندرية وسائر إفريقية، ويحمل بطريركها لقب بابا وبطريرك، وهو من اليونانيين وتتبع لها كل إفريقية ويقدر عدد رعيتها بنحو ثلاثمئة ألف.

. بطريركية أنطاكية وسائر المشرق، ومقرها دمشق،وتشمل ست عشرة أبرشية وثماني معتمديات بطريركية. ويتوزع رعاياها (نحو 12 مليوناً) في سورية ولبنان والعراق وأوربة الغربية وأمريكة وأستراليا.

. بطريركية أورشليم القدس وسائر فلسطين، وهي الرابعة في ترتيب الكنائس الأرثوذكسية، وتشغل مركزاً بارزاً، لكونها من أقدم الكنائس في أقدس المدن المسيحية، وتتولى حماية الأماكن المقدسة. وبطريركها ومجمعها من اليونانيين مع كون رعيتها في فلسطين والأردن عربية، بسبب سيطرة اليونانيين على الكنيسة الأرثوذكسية البيزنطية في العهد العثماني. وعدد رعي هذه البطريركية قليل لا يتجاوز ثلاثين ألفاً.

. كنيسة قبرص، وهي أولى الكنائس المستقلة ويرأسها رئيس أساقفة. وكانت تضم خمس أبرشيات اثنتان منها في القسم التركي من الجزيرة.

. كنيسة سيناء، وتتكون من دير واحد هو دير القديسة كاترينا عند سفح طور سيناء، يرأسها رئيس أساقفة ينتخبه الرهبان (100راهب) ويقيمه بطريرك القدس.

. بطريركية موسكو وكل روسية، ومقرها موسكو وقد أقيمت فيها البطريركية بعد فتح القسطنطينية وعدد رعيتها نحو مئة وخمسين مليوناً.

. بطريركية صربية، ومقرها بلغراد وكانت تشمل يوغسلافية السابقة عدا جمهورية الجبل الأسود التي فصلها النظام الشيوعي السابق عن البطريركية. عدد رعيتها نحو عشرة ملايين.

. بطريركية رومانية، ومركزها بوخارست، وعدد رعيتها اثنا عشر مليوناً.

وثمة إحدى عشرة كنيسة مستقلة هي:

. كنيسة اليونان، ويرأسها رئيس أساقفة، وعدد رعيتها نحو عشرة ملايين.

. بطريركية جورجية والبلاد الكرجية، انتشرت المسيحية في جورجية منذ القرن الرابع وارتبطت ببطريركية أنطاكية حتى القرن الثامن ثم تبعت الكنيسة الروسية إلى أن استقلت في عام 1917. عدد رعيتها نحو أربعة ملايين.

. كنيسة ألبانية، وكانت ترتبط بالقسطنطينية حتى عام 1937، مقرها تيرانة وفيها رئاسة أساقفة. وعدد رعيتها نحو ثلاثمئة ألف.

. كنيسة بولونية، وهي رئاسة أساقفة، ومقرها وارسو.

. كنيسة تشيكوسلوفاكية (سابقاً)، ومقرها براغ، وفيها رئاسة أساقفة.

. كنيسة هنغارية، ومقرها بودابست، وفيها دير بيزنطي.

. ثلاث كنائس مستقلة ذاتياً في فنلندة واليابان والصين لم تحصل على استقلالها التام إلى اليوم. فضلاً عن عدد من الأبرشيات الأرثوذكسية في أوربة الغربية والأمريكيتين، وفي آسيا وأستراليا وإفريقية، وتتبع كل أبرشية منها لكنيسة أو لأخرى، ويتمتع بعضها باستقلال ذاتي.

الكنائس الأرثوذكسية اللاخلقيدونية: وتضم ست بطريركيات وكنيستين مستقلتين.

. بطريركية الاسكندرية وسائر الكرازة المرقصية للأقباط الأرثوذكس، ومقرها القاهرة، وتقدر رعيتها بنحو ثمانية ملايين (والكرازة تعني الوعظ بالحقائق المسيحية).

. بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس، ومقرها دمشق، وتقدر رعيتها بنحو مليوني سرياني في سورية ولبنان والدول الاسكندنافية فضلاً عن وجود نحو مليون سرياني في الهند. ولذلك يدعى بطريركها الرئيس الأعلى للكنيسة السريانية الأرثوذكسية في العالم.

. أربع بطريركيات أرمنية للأرمن الأرثوذكس هي: بطريركية اتشميازين في يريفان عاصمة أرمينية، وبطريركية كيليكية في أنطلياس (لبنان) وتتبع لها أبرشيات سورية ولبنان وقبرص وكريت وإيران والولايات التحدة، وبطريركية القدس وهي تاريخية وتشمل فلسطين والأردن ولها ربع كنيسة القيامة ونصف كنيسة ميلاد المسيح، وبطريركية القسطنطينية وهي مركز تاريخي كذلك وعدد رعيتها قليل وتشمل تركية وأجزاء من أوربة.

. كنيسة الحبشة، وكانت مرتبطة ببطريركية الأقباط الأرثوذكس في القاهرة ثم استقلت، ورعيتها نحو ثلاثين مليوناً.

. الكنيسة الآشورية الأرثوذكسية، ومقرها بغداد، ولرعيتها وجود في الولايات المتحدة (الكنيسة الرسولية الآشورية الأمريكية في شيكاغو) وفي سورية ولبنان والهند وإيران وأستراليا وإيطالية، ويصل عدد أفراد رعيتها إلى نحو نصف مليون.

الأرثوذكسية واتحاد المسيحيين

المبدأ الأساسي الذي يأخذ به الأرثوذكسيون في جميع علاقاتهم المسكونية هو وحدة الإيمان وليس وحدة التنظيم. فالكنيسة الأرثوذكسية أسرة من الكنائس الشقيقة، الأمر الذي يسمح للمسيحيين الآخرين بالانضمام إلى الأرثوذكسية من دون أن يؤثر ذلك في استقلالهم الذاتي. والأرثوذكسية تطالب الطوائف المسيحية الأخرى بتقبّل التقليد الشريف بمجمله، والتقليد الشريف يتميز من التقاليد (العادات) إذ إن كثيراً من الأمور التي يؤمن بها الأرثوذكسيون لا تؤلف جزءاً من التقليد الشريف بل هي آراء لاهوتية لا يجوز فرضها على الآخرين. فمن الممكن أن يكون الناس على وحدة كاملة في الإيمان، وفي الوقت نفسه تختلف آراؤهم اللاهوتية في بعض الميادين.

والمبدأ الأساسي القائل إنه ما من لقاء من دون وحدة في الإيمان يفضي إلى أنه لا يمكن أن يكون ثمة مشاركة في الأسرار بين المسيحيين المنتمين إلى طوائف مختلفة ما لم تصبح وحدة الإيمان أمراً محققاً.

غسان منيف عيسى، ناظم كلاس

أرسطو

(384ق.م -322 ق.م)

فيلسوف يوناني ترك أثراً عميقاً في الفكر اليوناني ومن بعده في الفكر المسيحي والفكر العربي الإسلامي والفكر الحديث. وكان أشهر تلامذة أفلاطون.

ولد أرسطو Aristotle (أرسطوطاليس كما كان يسميه العرب) عام 385 أو 384ق.م بمدينة اسطاغيرا في مقدونية. وكان أبوه طبيب الملك أمينتاس الثاني Amintas II ومن أسرة أطباء. وفي عام 367 أو 366 ق.م جاء أرسطو إلى أثينة ودخل أكاديميتها. وبقي فيها حتى وفاة مؤسسها أفلاطون. بعد أن قضى فيها عشرين سنة. ثم غادرها ورحل إلى طروادة. ومنها انتقل إلى ميتلين. في جزيرة لسبوس. وأقام فيها إلى أن، استدعاه. عام 342 ق.م. فيليبس المقدوني (ابن أمينتاس الثاني) ليعهد إليه بتربية ولده الاسكندر. وعندما تولى الاسكندر العرش. عام 334 ق.م. رجع أرسطو إلى أثينة. وأسس فيها مدرسته بالقرب من معبد أبولون اللوقيوني. ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم «اللوقيون». وبعد وفاة الاسكندر. عام 323 ق.م. ثار الأثينيون على أرسطو. واتهموه بالولاء للعرش المقدوني. وبالإلحاد في الدين. ولهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الأثينيين يرتكبون الجريمة نفسها التي ارتكبوها مع سقراط. فغادر أثينة. وسافر إلى مدينة خلقيس حيث توفي.

ولأرسطو مؤلفات كثيرة ومتنوعة. ولكن لم يصلنا منها إلا 47 مؤلفاً يمكن جعلها. من حيث الموضوع. في الأقسام التالية: الكتب المنطقية. وتشمل: المقولات. والعبارة. والتحليلات الأولى. والتحليلات الثانية. والجدل. والمغالطات السفسطائية.

والكتب الطبيعية. وهي: السماع الطبيعي. وفي السماء. وفي الكون والفساد. والآثار العلوية أو الظواهر الجوية. وفي النفس. والطبيعيات الصغرى. وخمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي: تاريخ الحيوان. وأعضاء الحيوان. وتكوين الحيوان. ومشي الحيوان. وحركة الحيوان.

والكتب الميتافيزيقية، أو كتاب ما بعد الطبيعة؛ وصل إلينا هذا الكتاب مؤلفاً على صورة مقالات عددها أربع عشرة مقالة مسماة بالأحرف اليونانية. ولهذا أطلق العرب على هذا الكتاب «كتاب الحروف». والاسم الأصلي الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذه الكتاب هو «الفلسفة الأولى». أما التسمية باسم «ما بعد الطبيعة» فقد وردت في تعليقة لأندرونيقوس الروديسي على شرح ميتافيزيقة ثاوفرسطس. وليس من شك في أن الأصل في هذه التسمية يعود إلى أسباب خارجية، وهي أن ترتيب هذه المجموعة قد جاء بعد الطبيعيات.

والكتب الأخلاقية والكتب السياسية، وتشمل: الأخلاق النيقوماخية (الأخلاق كتبها إلى ابنه نيقوماخوس)، والأخلاق الكبرى، وكتاب السياسة، ودستور الأثينيين.

والكتب الشعرية، وهي: في الشعر، وفي الخطابة.

ويمكن تصنيف هذه المؤلفات وفق أقسام العلوم الثلاثة الكبرى التي قال بها أرسطو إلى مايلي:

العلوم الشعرية: وتدرس نتاج العقل، لأن العقل يصنعها من مواد وجدت من قبل، سواء أكانت شعرية أم خطابية.

والعلوم العملية: وتدرس مختلف صور النشاط البشري الأخلاقي أو السياسي أو الاقتصادي.

والعلوم النظرية: وهي أسمى العلوم، لأنها تبتغي المعرفة المجردة. وتشمل العلوم الطبيعية، والعلوم الرياضية والميتافيزيقية.

أسلوب أرسطو ومنهجه

يتميز أرسطو من أفلاطون في تفكيره المنطقي القائم على التحليل . وانطلاقه من الواقع المادي الملموس. هذا التفكير المنطقي التحليلي ظاهر جداً في منهجه، بل طبع بطابعه الخاص مجمل أفكاره، وفيها المسائل اللغوية، مع أن نزعته العلمية حاولت قدر الإمكان، أن تخفف من حدته، بإضافة التجربة والملاحظة إلى التحليل. أما نزعته الواقعية، فيمكن ملاحظتها حتى في الفلسفة الأولى، إذ انطلق من العالم الطبيعي، مميزاً علله التي تتحكم فيه، ومن ثم ارتقى نحو العالم غير المادي لدراسة المبادئ المطلقة للوجود.

ومع أن لكل علم من العلوم موضوعه وأسلوبه الخاصين به، فإن عند أرسطو أسلوباً عاماً للبحث يبين نوع تفكيره وسعة معارفه، ويبدو ذلك في قوله في كتابه «ما بعد الطبيعة»: «البحث عن الحقيقة عسير جداً، من جهة، وسهل، من جهة أخرى. وما يبرهن على ذلك أن لا أحد يدرك الحقيقة إدراكاً كاملاً، ولا أحد يجهلها جهلاً كاملاً. فكل فيلسوف يجد ما يقوله في الطبيعة، وكل قول من هذه الأقوال، إذا نظرنا إليه على انفراد هو لا شيء، أو هو شيء زهيد جداً، بالنسبة إلى الحقيقة، غير أن مجموع الأقوال يأتي بنتائج مثمرة. فمن العدل إذن ألا نشكر الذين نتفق وإياهم في الأفكار وحسب، بل الذين يختلفون عنّا في الآراء. لقد أسهم هؤلاء في البحث عن الحقيقة، لكونهم أنموا فينا القدرة على التفكير».

ولما كانت الحقيقة صعبة الإدراك، اتّبع أرسطو منهجاً من أربع مراحل يوضحها في الكتاب نفسه. ويقوم المنهج، في مرحلته الأولى، على تعيين موضوع البحث، ليتمكن، بالتالي، من تعيين الدليل الذي يلائمه، لأن «البعض لا يقبل إلا لغة الرياضيات، والبعض لا يريد إلا أمثلة، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتم في كل بحث برهاناً محكماً»، في حين يعدّ غيره هذا الإحكام «إسرافاً» ولكن يجب «أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم... فلا تقتضى الدقة الرياضية في كل موضوع، وإنما فقط في الكلام على المجردات، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي، لأن الطبيعة تحتوي على المادة». ويقوم، في مرحلته الثانية، على سرد الآراء المضادة لآرائنا، وتمحيصها، بقصد الوقوف على شتى الآراء في الفروع جميعها. فالذي «يسمع الحجج المتعارضة جميعاً يكون موقفه أفضل للحكم». ويقوم، في مرحلته الثالثة، على «فحص الصعوبات، لأن الباحث من دون هذا الفحص، يشبه مسافراً يجهل الوجهة التي ينبغي له أن يتجه إليها... فهدف البحث لا يظهر إلا لمن عرف قبلاً الصعوبات».

وأما مرحلته الرابعة، فإنه يقوم على النظر في المسائل نفسها والفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة. ويعرض أرسطو، في نهاية الفصل الأول من المقالة الثالثة، أربع عشرة مسألة يؤلف مجموعها مفردات موضوع كتاب ما بعد الطبيعة.

ومع أن هذه المسائل صعبة ومعقدة، كما يصفها أرسطو نفسه، فإنه يدرسها ويجيب عنها بأن يعرض، كلما بحث في مسألة منها، الآراء المهمة فيها، ويناقشها. وكثيراً ما نراه يعرض الصعوبات بصورة قضية ونقيضها، ويناقش كل واحدة منها. غير أن هذا العرض يعبّر غالباً عن موقف أرسطو العقائدي الذي يعدّ كل

الفلسفات السابقة إما ناقصة مقارنةً إلى فلسفته التي عدّها خاتمة الفلسفات، وإما انحرافاً عنها. وهذا كله يأتي بحثاً عن الحقيقة.

اعتقد أرسطو، بادئ ذي بدء، أن الحقيقة يمكن تحديدها بالعلاقة البسيطة بين الأفكار. بيد أنه لم يتأخر، بعد استقلاله عن أفلاطون، في العدول عن هذه المفهوم المثالي، إذ لم تبق الحقيقة، في نظره، قائمة على مجرد توافق الفكر مع نفسه، بل على توافقه مع الأشياء والموجودات الخارجية، أي مع العالم الحسي. وبهذا أخرج أرسطو الحقيقة من إطار المنطق وأدخلها في إطار الميتافيزيقة. فالوجود العقلي يفترض، إذن، وجوداً واقعياً.

المنطق

يعد أرسطو واضع المنطق الصوري. وهو، وإن لم يدخله ضمن إطار العلوم النظرية، أو لم يعدّه علماً مستقلاً بذاته، فإنه استعمله فقط أداة للبرهنة في بقية العلوم، لأن موضوعه، بنظره، ليس وجودياً، وإنما هو عقلي. فالمنطق يدرس صور الفكر البشري بغض النظر عن مضامينها الواقعية. وهكذا فإن المنطق علم يوجه العقل نحو الحقيقة، ويسمح له، من خلال عملياته المختلفة (التصور البسيط، والحكم والتصديق، والمحاكمة والاستدلال)، بإدراكها، من دون أن يقع في الخطأ أو في الضلال. فالمنطق يدرس، إذن،عمليات العقل الثلاث، من حيث الصحة والفساد. ولهذا أتت كتب أرسطو المنطقية موزعة إلى ثلاثة أقسام: كتاب المقولات، الذي يدرس الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً، وكتاب العبارة، الذي يدرس القضايا المركبة، وكتاب التحليلات الأولى، الذي يدرس الاستدلال من حيث صورته. أما الاستدلال، من حيث مادته، فإنه إما استدلال برهاني قائم على مقدمات كلية يقينية، وإما استدلال جدلي مركب من مقدمات ظنية احتمالية، وإما استدلال سفسطائي مؤلف من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً. ولهذه الأنواع الثلاثة من الاستدلالات،خصص أرسطو ثلاثة كتب منطقية: التحليلات الثانية أو البرهان، والجدل، والأغاليط.

وإذا كانت العملية الأولى تسمح للعقل بإدراك ذات الشيء وماهيته، على طريق استحضار صورته في الذهن من دون إثبات أو نفي، فإن العملية الثانية توحّد وتجزئ على طريق الإيجاب والسلب: فعلى طريق الإيجاب يُنسب المحمول إلى الموضوع، وعلى طريق السلب يُنفى المحمول عن الموضوع. أما العملية الثالثة، فهي العملية

المنظمة تنظيماً منطقياً، والتي تمكّن العقل من الانتقال بين الأشياء من معلوم إلى مجهول. فالعملية الأولى تقع في مستوى الماهية، والثانية في مستوى الوجود لإثباته أو نفيه، والثالثة في مستوى عقلي محض للاستدلال على مبادئ وجود الأشياء المجهولة انطلاقاً من الأشياء المعلومة.

كان أرسطو أول من أدرك بدقة إمكان تكوين قياس صحيح، لا انطلاقاً من ذات واقعية فقط كما فعل سقراط، وإنما كذلك انطلاقاً من ذات تصورية؛ وأول من حدّد، تماماً، علم توافق الفكر مع نفسه، فأعلن أنه عند افتراض قضيتين، فإن القضية الثالثة ستنجم حتماً عنهما وفق ضرورة، ليست واقعية، وإنما منطقية. وهكذا ميّز أرسطو بين مجال الفكر أو المنطق ومجال الواقع أو علم الوجود الميتافيزيقي، معترفاً في الوقت نفسه بالعلاقة الوطيدة بينهما. ومع أنه بذل قصارى جهده، ولاسيما في التحليلات الأولى وفي العبارة، لصوغ قوانين المنطق الصوري، فإنه لم يتوصل إلى التخلص من الاعتبارات الأنطولوجية، ولم يدرس قوانين القضايا المنطقية بوجه منفصل عن قوانين الوجود. وعلى كل حال، فإن التفريق الواضح الذي أقامه أرسطو بين الذهني والواقعي، يسمح لنا أن ندرس عنده المنطق الصوري بوجه مستقل عن العلم والميتافيزيقة. فالمنطق الصوري يدرس، إذن، صورة القياس نفسها وعناصره المتمثلة بالمقولات.

المقولات:

إن المقولات هي أجناس للموجود، بل هي الأنواع والأصناف الأساسية للوجود، ومن ثم الأنواع الأساس لمفاهيمنا عن طريقة وجود الأشياء. فهي مختلفة عن الوجود نفسه وعن محمولاته الاستعلائية، كالوحدة والحقيقة والجمال. وهي أيضاً مغايرة للألفاظ الكلية الخمسة (الجنس، والنوع، والفصل النوعي، والخاص، والعرض) الموجود أصلاً في التصور والمرتبطة ارتباطاً عملياً في الواقع. فهذه الكليات لا تملك، إذن وجوداً مستقلاً بكل ما تحتويه كلمة وجود من معانٍ. والمقولات مختلفة كذلك عن الكلمات، لكون المقولات، بعكس الكلمات، مفاهيم يمكن حملها على موضوعات من دون أن تقوّمها.

وباختصار يمكن القول: إن المقولات هي التحديدات الواقعية للموجودات وهي تشمل الأنواع العشرة التالية: الجواهر (الجواهر الأولى، مثل سقراط، والجواهر الثانية كالأنواع مثل إنسان، والأجناس مثل حيوان)،

والكمية (مثل ثلاثة أشبار)، والكيفية (مثل أبيض)، والمضاف (مثل أكبر وأصغر)، والمكان (مثل السوق)، والزمان (مثل أمس)، والوضع (مثل جالس)، والملك (لابس الثوب)، والفعل (يقطع أو القطع)، والانفعال (مقطوع).

التصورات البسيطة الساذجة:

ميز أرسطو التصور من التحديد (أو الحدّ)، وذكر أنواع التصورات والفرق بين التضاد والتناقض.

معنى التصور وعلاقته بالتحديد:

إن التصور، في معناه المنطقي والأنطولوجي، عنصر بسيط، ومتحد مع طبيعة الموجودات البسيطة غير المنقسمة. وهو يقوم على ذات الشيء التي هي أساس كل تحديد. والتحديد يقتصر على ذات الشيء المقوّمة له، وبوجه نوعي على هويته التي تقوّم وجوده، وتجعل منه حقيقة واقعية متميزة، ووحدة كلية غير منقسمة. وهذه هي التصورات المحضة كالأجناس والأنواع. بيد أن هناك، تحت هذه التصورات المحضة المقوّمة لماهيات الموجودات، تصورات أخرى أقرب من الأولى إلى الفكر المنطقي وأهم منها، لأنها تقوم على وحدة الشيء المحدّد. وهذه هي العلل الصورية والمحركة والغائية.

وهكذا فإن التحديد (الحدّ) بشموله لذات الشيء أو لصورته، يشمل، على نحو غير مباشر، مادته، لأن المادة إمكانية بالقوة تتحقق بالفعل عند اتحادها بالصورة، ولأن التحديد لا يقع، في مستوى المادة والصورة، وإنما فقط في مستوى الماهية. وهذا يعني أن التحديد يشمل المادة والصورة على طريق العلاقة الضرورية القائمة بينهما. أي على طريق العلة الغائية التي توحّد بينهما.

فالتصور الأرسطي، الذي يقوم أساساً على النوع أو على الصورة، ينجم من اتحاد الجنس مع الفصل النوعي. والجنس، الذي علاقته بالفصل النوعي كعلاقة المادة بالصورة، قاعدة التصور الأولى، لأنه العنصر

الجوهري المشترك بين عدة أنواع. أما الفصل النوعي، فإنه يشمل، في الأعيان، الفصول التي هي أدنى، وأخيراً المادة المقوّمة له.

العلاقة بين أنواع التصورات:

لقد كشف أرسطو النقاب عن الخطأ الذي أوصل الإيليين ومن سار معهم من ميغاريين وفيثاغوريين إلى طريق مسدود. وهذا الخطأ يقوم، برأيه، على اعتقادهم أن الموجود وحده قابل للتصور، أما العدم فلا يمكن تصوره. وهكذا فإن التصور متطابق، عندهم، مع الموجود. وللإفلات من هذا الخطأ، قام أرسطو بإحلال مذهب الواحد - المتعدد، أو الواحد - الموجود، الذي قال به أفلاطون في كتابه «بارمنيدس»، محل الموجود - الواحد مطلقاً، الذي قال به الإيليون وأتباعهم. كما أنه ميّز في «المقولات» (الفصلان 10 و11) وفي «ما بعد الطبيعة» (المقالة العاشرة) بين التصورات محدداً الفرق بين التناقض والتضاد، أو بوجه عام، بين العدم والغيرية.

ميّز أرسطو أربعة أنواع من تقابل التصورات وهي: الإضافة كالضعف والنصف، والتضاد مثل الشر والخير أو الأسود والأبيض، والعدم والملكة كالعمى والبصر، والإيجاب والسلب المقومان للتناقض، مثل هو جالس وهو غير جالس.

يبيّن أرسطو، بوضوح، ارتباط هذه الأنواع الأربعة وتسلسلها. فالتقابل الأكثر إطلاقاً يبدو في الشكل الرابع لعدم وجود حدّ متوسط بين طرفي التقابل، ويليه الشكل الثالث الذي هو تحديد لسابقه ونوع منه، ثم الشكل الثاني الذي هو دائماً عدم الوجود: فالشر هو دائماً عدم وجود الخير، لكن العكس غير صحيح. ويأتي في المرتبة الأخيرة الشكل الأول الذي يحتوي على أقل ما يمكن من السلب، لأن تقابل الطرفين فيه يقوّم طبيعتهما بحيث لا يوجدان إلا معاً.

التضاد والتناقض:

أدرك أرسطو بوضوح الفرق الأساسي بين التناقض والتضاد، وتوصل في هذا الموضوع إلى الحقيقة النهائية. ولما كانت الحقيقة والخطأ صفتين من صفات الأحكام، فإن التناقض يميّز بينهما، لأنه الشكل الوحيد الذي يمكن تحديده بالحكم. فإذا كان أحد الطرفين حقيقياً، فسيكون الطرف الآخر خاطئاً، والعكس صحيح. أما في الأشكال الثلاثة الأولى، فإنه ليس من الضروري أن يكون أحد الطرفين حقيقياً عندما يكون الطرف الآخر خاطئاً، وإن اتخذت هذه الأشكال صفة الأحكام.

وبيّن أرسطو، بتأثير من أفلاطون، أن أخطاء الفلاسفة الذين سبقوه وتناقضاتهم تعود جميعها إلى عجزهم عن تمييز المفاهيم المختلفة لـ «الموجود» من التعدد الذي يتضمنه تصوّر الموجود نفسه، فيقول: علينا إذن أن نفرق بين الموضوع والمحمول، وكذلك بين كون الموضوع شيئاً ما وبين وجوده، وإلا فسنقع حتماً في شك لا نخرج منه إلا باتباع إحدى الوسيلتين التاليتين: إما أن نؤكد مع الإيليين أن الموجود وحده موجود، وأن كل الموجودات لا تؤلف سوى موجود واحد ثابت غير متبدل، وإما أن نقبل بوجود العدم.

ومع أن أفلاطون قد سلك الطريق الصحيح، بتأكيده وجود العدم، فإنه لم يميّز بدقة، كما فعل أرسطو، التصورات المتضادة التي تقبل بوجود موجودات متوسطة من التصورات المتناقضة التي ترفض وجودها، ولم يبيّن، كما أكد أرسطو، أن الموجود يقال وفق مفاهيم مختلفة (المقولات العشر)، يُدرك من خلالها أن الشيء الواحد يمكن أن يكون، بذاته، واحداً ومتعدداً معاً، وأن يكون بخواصه، شيئاً آخر غير ذاته. لكن هذه «الغيرية» في نظر أرسطو، ليست، كما اعتقد أفلاطون، هي نفسها العدم. وإذا كان أفلاطون قد قال بالوجود والعدم، بصفتهما طرفين متضادين، مستبعداً وجود موجودات أخرى متوسطة بينهما، فإن أرسطو قد تجاوز معلمه مؤكداً أن طبيعة العدم بمفردها لا تكفي للإحاطة بتنوع المعقولات ولا لإدراك المفاهيم المختلفة للموجود؛ ولذا قال بالوجود والعدم وموجودات أخرى متوسطة بينهما، هي الجواهر الثانية، كالأجناس والأنواع، من دون أن يعني وجودها أنها مختلطة مع الجواهر الأولى موضوع الميتافيزيقة فهذه الجواهر جميعها موجودة، لكن وجودها يقال وفق مستويات مختلفة.

وهكذا فإن أرسطو قد تجاوز أفلاطون بأن أعطى التعابير مفاهيم محددة، مميزاً الموجودات العرضية من الموجودات الجوهرية والمحمولات من الموضوعات. كما أنه أعطى فعل الوجود مفهومين يختلف أحدهما عن

الثاني: مفهوماً جوهرياً ذاتياً يدل على وجود الشيء أو نفيه، ومفهوماً رابطياً يربط المحمول بالموضوع. إن التفريق بين هذين المفهومين يسمح بإسناد محمول إلى موضوع، واستنتاج شيء من شيء آخر، من دون انتهاك مبدأ عدم التناقض.

الحكم والتصديق:

إن دراسة التصورات وتقابلاتها تقودنا، بصورة طبيعية، إلى دراسة الأحكام، لأن الحكم غير منفصل عن التصور البسيط، مع أن العقل يميز أحدهما من الآخر. وإذا كان التصور البسيط ثمرة فكرية متأصلة في العقل ومعبرة عن وحدة الكلمة، فإن للحكم وحدة أكثر تركيباً من وحدة الكلمة، لأنه يتضمن، بعكس الكلمة، التركيب والتحليل. ومع أن وحدة الحكم مبنية على الواقع الحسي، فإنها موجودة، من حيث هي كذلك، في الفكر لا في الأشياء، كما أنها، بوجه خاص، سمة تمييز الحقيقة من الخطأ، لأن مفهوميهما موجودان في التركيب والتجزئة الملازمين للحكم، أي ليس في التصورات وإنما في اتحادها وتجزئتها، ولاسيما عندما نسند محمولاً إلى موضوع أو ننفيه عنه. وهكذا فإن الحقيقة تأكيد للاتحاد الواقعي بين المحمول والموضوع، ونفي للفصل بينهما، أما الخطأ فإنه نفي للاتحاد بين الحدين وتأكيد للفصل بينهما، بيد أن موضوع إدراك وحدة الأشياء والفصل بينها ليس من اختصاص المنطق، بل هو من اختصاص علم الوجود. فالمنطق لا يستطيع الاستغناء عن الميتافيزيقيا في دراسة موضوع الحقيقة والخطأ، بل إن هذا الموضوع متعلق بالعلم الميتافيزيقي أكثر من تعلقه بالعلم المنطقي.

والواقع أن أرسطو يعترف أن الحقيقة توجد في الأعيان. فلكي تكون الارتباطات الفكرية حقيقية، يجب أن يقابل العلاقة الفكرية وجود واقعي. فقول الحقيقة إنما هو إقامة علاقة واقعية بين المحمول والموضوع، أو بالأحرى بين الموضوع الواقعي وبين ما يعود إليه واقعياً، إذ إن الخطأ ينعدم في الطبائع البسيطة التي إما أن نعرفها وإما أن نجهلها.

وإذا دُرس شكل الحكم دراسة منطقية يتبين أنه يتضمن تعددية جوهرية لأنه يربط محمولاً بموضوع، سواء أكان هذا المحمول عرضياً (الموسيقى بالنسبة إلى الإنسان)، أم مقوّماً (الحيوانية بالنسبة إلى الإنسان). كما

أنه يتضمن وحدة أساسية، سواء في الفكر الذي يقيم العلاقة بين المحمول والموضوع، أم في الاتحاد الواقعي القائم بين الحدين، إذ إن أحدهما متضمن في مفهوم الآخر.

المحاكمة والاستدلال:

إن الحكم ليس فكراً علمياً، لأن الفكر العلمي حركة تربط بين مجموعة من التصورات إما مباشرةً، وهذا هو الحدس الذي هو، كموضوعه، بسيط ولا يقبل التجزئة، وإما على نحو غير مباشرٍ، وهذا هو الاستدلال، الذي يؤدي حتماً إلى القياس.

وإذا كان أفلاطون قد صنع من فن الجدل السفسطائي فن الحوار الفلسفي، أي أطلق على الفلسفة اسم الجدل الحقيقي مميّزاً ثلاثة أنواع من المعارف (ظنية ورياضية وعلمية)، وإذا كان قد رتّب المثل في أنواع وأجناس ثابتة، تسمح للعقل بالحركتين التصاعدية (من النوع الأقل امتداداً إلى الأكثر امتداداً)، والنزولية (من الجنس الأكثر امتداداً إلى الأقل امتداداً)، وإذا كان أفلاطون قد وضع قوانين القسمة المنطقية الثنائية مقترباً، قدر الإمكان، من القياس المنطقي، لأن القسمة، بنظره، عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بوساطة طرف ثالث، فإن أرسطو يُعدُّ، حقاً، مبتكر القياس، وواضعاً قوانينه، وهو أول من اعترف بقيمته في الفكر، ومن حدّد مطابقاته للواقع. فأرسطو، من هذا القبيل، مكمّل لكل من سبقه، ولاسيما لأفلاطون.

أخذ أرسطو على أفلاطون أنه خلط بين الجدل والفلسفة، وعلى السفسطائيين أنهم أفسدوا فن الجدل؛ ومع أن الجدل والفلسفة والسفسطة موضوعاً واحداً مشتركاً فيما بينها، فإن أرسطو يفرق بينها، لأن «الفلسفة تختلف عن الجدل بالقدرة، وعن السفسطة بالغاية. الجدل يكتفي بامتحان المعرفة، وأما الفلسفة فتهدف إلى الكشف عن الحقيقة، وأما السفسطة، فليس لها إلا ظواهر الفلسفة».

تقود أبحاث أرسطو في الجدل إلى الاستدلال القياسي القائم على العلاقة المتأصلة بين عالم الأفكار والعالم الحسي، وعلى الروابط الضرورية والتحليلية التي أقامها أرسطو بين الأشياء. والقياس يسمح بالانتقال من المنطق إلى الميتافيزيقيا.

القياس:

تعريفه، وصورته وأشكاله: يذكر أرسطو أن القياس «كلام مؤلف من قضايا إذا ركبت لزم عنها، لذاتها اضطراراً، نتيجة». وإذا كان القياس، كما هو واضح من هذا التعريف، مجموعة من الحدود المتتابعة منطقياً لموجود ذهني أو صوري محض، فإن هذا لا يعني أن أرسطو قد فصل القياس عن الواقع، بل عدّه، على العكس، مفهوماً أنطولوجياً، لأن ارتباط التصورات في القياس، يستمد ضرورته الحقيقية أو المطلقة من ارتباط الأشياء بعضها ببعض في الواقع. ومع أن المنطق الصوري الأرسطي يستند، في نهاية الأمر، إلى نظريات أرسطو الفلسفية في ترتيب الماهيات إلى أجناس وأنواع، وفي المعرفة، وفي التحليل الفلسفي، فإنه حقق دراسة صورية للقياس بمعزل عن مضمونه، أي أنه فرّق بين شكل القياس ومضمونه من دون أن يفصل بينهما.

والقياس، من حيث صورته، تحليل يقوم على استنتاج التصوّر «إنسان» من التصوّر «سقراط». فهناك، في التحليل، تدرج منطقي وعقلي للتصورات، يبدأ من النوع إلى الجنس، ومن المعلول إلى العلة، ومن الكل الموجود في الأعيان إلى أجزائه وعناصره المنطقية التي لا توجد في الكل إلا بالقوة، وأخيراً من الحد الأصغر إلى الحد الأكبر. فمفهوم المعلول يشتمل حتماً على العلة، كالإنسان الذي وجوده يفترض وجود والده، ولكن العكس غير صحيح. وهكذا فإن الضرورة، في عالم الممكنات، لا تنطلق إلا من المعلولات باتجاه العلل. وهذا يعني أن العلم تحليلي، وأن المنطق الأنطولوجي لا يكون ضرورياً إلا ضمن إطار التحليل. وهو، ليس فقط تحليلاً، وإنما أيضاً غير مباشر، يُسند، اضطراراً، المحمول أو الحد الأكبر «فان» إلى الموضوع أو الحد الأصغر «سقراط»، بمساعدة الحد الأوسط «إنسان» الذي يربط بينهما برباط تلازم بقصد التوصل إلى النتيجة، كما هو واضح من المثال التالي: كل إنسان فان (مقدمة كبرى)، والحال سقراط إنسان (مقدمة صغرى)، إذن سقراط فانٍ (نتيجة).

والقياس إما تام، وإما غير تام. والتام على ثلاثة أشكال، هي التي قال بها أرسطو: الشكل الأول، الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في الصغرى، الشكل الثاني، الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين، والشكل الثالث، الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين. أما القياس غير التام، فهو الشكل الرابع الذي صاغه جالينوس، وفيه يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى.

القياس في مادته ومطابقته للواقع:

القياس الأرسطي، الذي تعبّر عنه علاقات جوهرية وضرورية وأكيدة، يصلح أداة للعلم والمعرفة اليقينية. أما إذا كانت مقدماته مبنية على آراء أو علاقات معقولة ومحتملة، فإنه يصلح أداة لجدل يحملنا إلى المعرفة المحتملة والأمور الظاهرية، ويسمح لنا، نسبياً، بالإجابة عن جميع الأسئلة المطروحة المتعلقة بالخاص والفصل النوعي والعرض والجنس، وباستخراج النتائج الصحيحة من المقدمات استخراجاً من دون تناقض. فالجدل، إذن لا يدخل ضمن إطار العلم، لأن موضوع العلم، في نظر أرسطو ، هو الموجود الدائم والضروري والكل والعام. بيد أن نظرة أرسطو الواقعية جعلته يدرك جيداً أن العالم الحسي هو الوحيد الواقعي، ومن ثم هو الذي يجب أن يكون موضوعاً خاصاً للعلم. وهنا تظهر ازدواجية أرسطو: فمن ناحية، لا وجود إلا للجزئي الفردي، ومن ناحية أخرى، لا علم إلا بالكلي الضروري. وهكذا إذا كانت المبادئ كلية، فإنها ليست واقعية، وإذا كانت فردية، أي واقعية، فإنها ليست موضوعاً للعلم، إلا ضمن نطاق تحولها إلى أجناس وأنواع. فسقراط، مثلاً، لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم إلا ضمن نطاق كونه «إنساناً». إن هذه المعضلة، التي طرحها أرسطو بين المعقول والواقع، تؤلف نقطة حيوية في فلسفته، وتثار، عنده، على كل المستويات، ولا تجد حلولها المناسبة إلا في واجب الوجود ذاته، لأنه، من ناحية، حقيقة واقعية، أو بالأحرى الفرد الوحيد الحقيقي، ولأنه، من ناحية أخرى، الموجود الوحيد الذي تمكن معرفته بصفته الفعل المحض وفكر الفكر والصورة الأولى المنفصلة عن المادة. ففي واجب الوجود، وفيه وحده فقط، يتوافق الواقع مع المعقول، وتتوافق متطلبات الوجود مع متطلبات المعرفة.

نظرية المعرفة

إذا كان القياس، بطبيعته ومقوماته وشروطه، يكوّن الجانب الشكلي من المعرفة، فإن امتلاك الوسائل للاستدلال بها على حقيقة المقدمات وعلى الأسس التي تقوّمها، يكوّن جانبها المادي، أي مضمونها المتصل اتصالاً وثيقاً بالقياس البرهاني، الذي خصص له أرسطو كتاب «التحليلات الثانية». فكل «تعليم وكل تعلّم، على طريق الاستدلال، إنما يكون من معرفة متقدمة هي معرفة الوجود». وهذه المعرفة نوعان: معرفة وجود الشيء، ومعرفة ماهيته. فبالمنطق ندرك ماهية الشيء، وبالأنطولوجية ندرك وجوده، على طريق النظر

والمشاهدة. فقد يعلم الطالب أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، لكنه لا يعلم، مع ذلك، أن الشكل مثلث إلا بعد إعمال الفكر فيه. «إن الناس جميعهم يرغبون في المعرفة»، ويكتسبونها عن طريق الإحساسات ولاسيما النظرية منها. وخبرة الإحساسات هذه تتجمع في الذاكرة، فتمكنهم من الارتقاء إلى مستوى الفن والإدراك العقلي. أما الحيوانات، فإنها لا تملك إلا حداً أدنى من الخبرة، ولا تدرك إلا الصور، على طريق مخيلتها. إذا كانت الخبرة المكتسبة تمكّن صاحبها من معرفة وجود الشيء فقط، فإن صاحب الفن يُبرز، من مجموعة المفاهيم المختبرة، حكماً كلياً يمكن تطبيقه على كل الحالات المماثلة، كما أنه يعرف، في الوقت نفسه، حقيقة الشيء وعلته. وهكذا فإن المعرفة تتعلق بالفن أكثر من تعلقها بالخبرة التي علاقتها بالفن كعلاقة العامل، الذي يفعل من دون معرفة ما يفعل، بالمهندس، الذي يدرك أسباب العمل. فليست المهارة العملية هي التي تجعل المهندس حكيماً، «وإنما امتلاك الفن ومعرفة الأسباب».

بيد أن المعرفة الحقيقية أسمى من الفن، لأنها متحررة من المحسوس أكثر منه، ولأنها، خلافاً له، تبتغي الوصول، على طريق تأمل الموضوع، إلى العلم والمعرفة، وبالتالي إلى إدراك المبادئ والعلل. فالمعرفة الحقيقية، هي: أولاً معرفة نظرية وعقلية للعلة، وثانياً معرفة ترتبط جميع أجزائها بمبدأ واحد وفق درجات ومستويات مختلفة، وثالثاً معرفة ضرورية وأكيدة وجديرة بأن تُعلّم، لأنها أسمى من كل الأشياء، ورابعاً، إلهية، لأن موضوعها الموجود السامي، مبدأ الموجودات وغايتها. وهكذا فإن المعرفة الحقيقية هي الحكمة التي يبحث صاحبها عن المعرفة من أجل المعرفة، لا من أجل شيء آخر. فحب المعرفة من أجل المعرفة، والرغبة في البحث المجرد عن علل الموجودات وغاياتها هما اللذان يؤلفان أصل المعرفة وجوهر الحكمة.

قيام المعرفة ومصدرها:

إن الاحساس علم بالقوة وقوة تمييزية في خدمة العقل المحض. وهو، في حالات معينة، علم بالفعل، إذ إننا ندرك بالإحساس، لو كنا على سطح القمر وقت الخسوف، لا وجود الخسوف فقط، وإنما سببه كذلك، أي وضع الشمس من القمر والأرض. والإحساس، أخيراً، بداية حتمية تنطلق منها المعرفة، ذلك لأن الكلي إذا كان متقدماً على الجزئي، في مستوى المنطق، فإن الجزئي متقدم على الكلي في المستوى الحسي الواقعي، ولأن العلم يجب أن ينطلق من الأشياء والموجودات التي هي أقرب إلى مدارك المرء وأوضح له: أي يجب أن ينطلق من مجموعات الإحساس الفردي، ليتمكن المرء من الوصول، على طريق التحليل، إلى التصور الكلي «إنسان».

فالمعرفة القائمة على تجريد الصور من موادها، انطلاقاً من الخبرة الحسية، نقطة جوهرية تميز الفكر الأرسطي من الفكر الأفلاطوني. وإذا كانت المعقولات، في الفلسفة الأفلاطونية، منفصلة، من حيث هي أفكار، عن المحسوسات، فإنها، في الفلسفة الأرسطية، متأصلة فيها وملازمة لها. وإذا كانت الصورة، في نظر أفلاطون، تعني الفكرة، من حيث إنها واقعة موجودة، بوجه مستقل عن الأشياء الحسية، فإنها تعني، في نظر أرسطو، كمال المادة، لأنها هي التي تحققها بالفعل على نحو لا تنفصل عنها. فأرسطو ينادي بـ «الإنسان - سقراط» محل «الإنسان في ذاته» الذي نادى به أفلاطون. ولهذا، فإن على العقل البشري، في نظر أرسطو، البحث عن الصور المعقولة في العالم الحسي مستنتجاً بذلك المعرفة من الخبرة الحسية. فالمعرفة الأرسطية، الموجودة بالقوة في الأشياء الحسية، قائمة على الخبرة الحسية والتجريد العقلي. وهكذا حلّ أرسطو مسألة أصل المعرفة. أما أفلاطون فإنه، بسبب عدم وجود مفهوم القوة عنده، لم يستطع حلها إلا بالتذكّر.

الاستدلال الاستقرائي:

الاستقراء مصدر المعرفة ومبدأ القياس، لأنه مبدأ العام والكلي. وهو الذي يقدم مبادئ البرهان القياسي، بوساطة القضية الكلية التي تمنح البرهان القياسي قيمته الخاصة. إن من المبادئ ما قد «عرف بالاستقراء، ومنها بالحساسية، وأخرى بنوع من العادة، وأخرى تأتي من أصل آخر»، أي بوساطة العقل المحض. ومع أن الاستقراء يعتمد على الإحساس والعادة ويتعاون مع العقل المحض، فإنه - كالإحساس نفسه - لا يقوم مقام العلم اليقيني، لأنه يكشف فقط عن فعل الوجود، لكنه يقود، بتأمل حالات فردية متكررة باستمرار وانتظام، نحو العام. وبمعرفة العام، يقود الاستقراء إلى المعرفة اليقينية للعلة، وبالتالي للذات. فالعام، كما يقول أرسطو، «يبين لنا العلّة».

فالعلم، بحسب طريقتي أرسطو في المعرفة (الاستقراء والإثبات)، ينتج، إذن، عن الفكر الحدسي الذي يقود، انطلاقاً من العمومية التي يقدمها الاستقراء، إلى الضروري والكلي، وإلى علل الأشياء ومبادئها، وبالتالي إلى المعرفة الإثباتية اليقينية. وهكذا فإن المعرفة هي معرفة الواقع، أي إن هناك انسجاماً تاماً بين الوجود والمعرفة.

إذا كانت المعرفة العلمية، أو البرهان، هي معرفة الكليات، فإن من طبيعة الاستقراء الانتقال من الجزئي إلى الكلي ومن الخاص إلى العام. فالاستقراء استكناه الكلي الكامن في الجزئي بوساطة التجريد، وخزنه في الحافظة بالتذكر، ثم خلع الصفة العقلية عليه بالنطق. وهو، بصفته الوسيلة الوحيدة للحصول على المبادئ الأولية، وبصفته قائماً على تعددية الجزئيات، يبين الماهية الثابتة في الجزئيات العديدة. إنه، في الواقع، الوسيلة الوحيدة للانتقال من الكل إلى الكلي. وصفوة القول إن الاستقراء الأرسطي استقراء تام يُتصفح به جميع أفراد الشيء المبحوث عنه فيُحكم على الكل كما يُحكم على أفراده.

القياس الإثباتي والتحديد، الجنس والنوع، المادة والصورة، مفهوم القوة:

إن القياس الإثباتي، المستند إلى مقدمات ضرورية، هو القياس الوحيد القادر على إيصال المرء إلى المعرفة الحقيقية، لأن الحد المتوسط فيه هو متوسط وعلة معاً. ولكن كيف يمكن إثبات أن المقدمات ضرورية؟ الواقع أن المعرفة الأرسطية تتحرك بين حدين، سفلي (الأفراد) وعلوي (المبادئ الضرورية)، لا يمكن إثباتهما. فالمعرفة الاستدلالية اليقينية تتوقف، ضرورة، على معرفة حدسية، مباشرة، غير قابلة للإثبات، وتتعلق بمبادئ حقيقية، مباشرة، ضرورية، ولاسيما بالشيء المراد إدراكه أو إثباته، كما أنها تتعلق بالعقل لا بالجدل. وهكذا فإن المبادئ الخاصة بكل علم، التي يُعطى وجودها وماهيتها معاً ومباشرة من دون التمكن من إثباتها، هي: البديهيات المنطبقة على الموجودات كقوانين عدم التناقض والثالث المرفوع والعينية التي تؤلف قاعدة الاستدلال، والفرضيات والقضايا التي ينطلق الاستدلال من حدودها، والتحديدات كالتحديد الاسمي والواقعي والذاتي.

فعن طريق التحديد (الحدّ)، ندرك ذوات الأشياء، وبالتالي عللها، إذ إن ذات الشيء وعلته تؤلفان حقيقة واحدة. ولهذا يجب، أولاً، أن يُعرف عن الشيء أنه موجود، وإلا فسيكون التحديد اسمياً. وهكذا فإن أولى العمليات التي تستوقفنا هي فعل الوجود، أي إن الجوهر هو الحقيقة الوحيدة التي ندرك وجودها من دون إثبات. ففي الجوهر تطابق واتحاد تامان بين التحديد والشيء المحدد، وبين الفكر وموضوعه، حتى إن العلم وموضوعه واحد. والفكر المحض يتطابق مع موضوعه، وهو، مثله، بسيط لا يتجزأ. وهكذا فإن التحديد المباشر لا ينطبق إلا على الموجودات البسيطة التي تؤلف وجوداً واحداً في غاية الجودة.

إن المعرفة الحدسية، أسمى المعارف الاستدلالية، تناسب الموجودات المتحققة بذاتها، والحقائق البسيطة، والجواهر الأولى غير المادية. كما أنها قد لا تنطبق كلياً إلا على المبدأ الأول، لأن فكره وموضوعه متحدان في حقيقة واحدة. أما الجواهر المحسوسة المركبة التي وجودها متميز من ذاتها وعلتها، فإنها تدخل ضمن نطاق التحديد، ولذا فإن على العلم الحدسي المطبّق عليها أن يتشعّب إلى قسمين: علم الوجود وعلم العلة. والعقل يتوصل إلى معرفة نسبية، في تحديده الجواهر المركبة، وإلى معرفة تامة، في تحديده الطبائع البسيطة التي يكوّن وجودها وعلتها حقيقة واحدة. فعندما يدرك العقل وجود الشيء، بوساطة الحدس الحسي والاستقراء، يحاول إدراك ذاته وعلته.

فالتحديد لا يقال إلا على الأشياء الموجودة بذاتها، أما الأشياء القائمة بغيرها، فلا يمكن إعطاء سوى تحديد خارجي منطقي لذواتها يشمل أجناسها وأنواعها. ومع أن هذه الذات، موضوع التحديد، مكونة من الفصل النوعي والجنس، فإنها تقوّم الموجود الفردي وعلته، وتحمُل على إدراكه، بصفته وحدة متكاملة غير قابل للتجزئة. ولكن كيف يكوّن الموضوع المحدد «إنسان» في التحديد التالي: «الإنسان حيوان ذو قدمين»، وحدة متكاملة، مع أنه مكوّن من عنصرين: «الحيوان»، و «القدمين»؟ أو بالأحرى، كيف تتم بين هذين العنصرين المختلفين نوعياً تلك الوحدة التي من دونها كان على الموضوع المحدد «إنسان» أن يتلقى محمولات متعارضة معاً؟

ولحل هذه المعضلة، بيّن أرسطو أن الوحدة القائمة بين الجنس والفصول النوعيّة، في التحديد، ليست وحدة عرضية لحدين منفصلين، كوحدة «بياض الإنسان» القائمة بين «البياض» و«الإنسان»، وإنما هي وحدة تلازم ضرورية، كالوحدة التي تربط، بذاتها «الفطس» بـ «الأنف». والجنس لا ينفصل، في الواقع عن أنواعه، وإنما في التصوّر وبصفته مادة لها، فهو لا يوجد إلا بها ومن خلالها، بل هي التي تحدّده. أي إن تحديد الشيء هو توضيحه عن طريق أنواعه. أما الفصل النوعي، فإن علاقته بالذات كعلاقة الجوهر بالموجود: فكما أن الجوهر علة الموجود في وحدته، كذلك يقوّم الفصل النوعي وحدة الموضوع المحدد ووحدة التحديد. إن علاقة الفصل النوعي بالجنس شبيهة بعلاقة الصورة بالمادة. هذه المادة لا توجد إلا بالصورة، ولا تنفصل عنها إلا في التصور، أما في الواقع فإنها تلازمها وتتحقق بها بالفعل. فالصورة، أو الذات أو الماهية، علة الموجودات في وجودها ووحدتها، لأنها تبيّن لنا حقيقة كل منها، كما أنها علة المادة، لأنها تبيّن لنا سبب وجودها في حالة ما من دون سواها. وهكذا فإن الصورة هي الذات المتحققة في مادة، والمتكونة من جنس وفصل، أو بالأحرى من

مجموعة المحمولات والمقومات الأساسية التي يعبّر عنها التحديد. فالمادة، من حيث هي ممكنة ومتحولة، لا يمكن تحديدها إلا من حيث اشتراكها مع الصورة وارتباطها معها برباط تلازم هو السبب في وحدتهما، ومن ثم وحدة التحديد.

فالصور، باستثناء المبدأ الأول والجواهر المفارقة، لا تنفصل عن المادة إلا في التصوّر، أما إذا فُصلت عنها، في الواقع، كما فعل ذلك أفلاطون، فسيستحيل إيجاد المبدأ الذي يوضح سبب تحول البرونز، مثلاً، إلى كرة. بيد أن أرسطو أوجد حلاً لهذه المشكلة، بإدخال مفهوم القوة التي علاقتها بالفعل هي علاقة المادة بالصورة، أو بالأحرى علاقة العنصر الأقل تحديداً بالعنصر الأكثر تحديداً. فالقوة، التي هي مفهوم أساسي في فلسفة أرسطو، ليست فقط إمكانية بسيطة في الوجود، تحمل الأشياء غير المحددة إلى أن تكون محددة، وإنما هي أيضاً إمكانية قريبة من الفعل، أو بالأحرى هي نوع من الفعل غير التام ومبدأ حركة يحقق المواضيع الموجودة بالقوة، بالفعل تدريجياً. إن القوة والفعل مفهومان متطابقان، أي أن هناك استمراراً واتصالاً بينهما، حتى إنه لا يمكن التفكير بالمادة، من دون التفكير، اضطراراً، بالصورة التي فيها تتحقق هذه المادة بالفعل. والوحدة القائمة بينهما تتحقق بالانتقال من القوة إلى الفعل، بتأثير من العلة المحركة: غاية الأشياء ونموذجها. وهكذا فإن وحدة التحديد، في الأشياء المركبة، تستند إلى وحدة الشيء المحدد، لبيان السبب الذي حدّد المادة على طريق الصورة. وهنا يمكن تلمس الميتافيزيقة الأرسطية، وما يميزها من الأفلاطونية. فبفضل مفهوم القوة، عند أرسطو، يُتوصل إلى إدراك الوحدة الداخلية القائمة بين التحديد والشيء المحدد. وهذا ما لم تتوصل المدرسة الأفلاطونية إلى إدراكه بسبب إغفالها الاتحاد الجوهري والضروري بين القوة والفعل، بتأثير من المحرك الذي يحوّل المادة من القوة إلى الفعل.

الميتافيزيقة أو فلسفة ما بعد الطبيعة

الميتافيزيقة، كغيرها من العلوم، معرفة موضوع ما، بمعرفة مبادئه وعلله. ولكنها خلافاً للعلوم الأخرى، تحكم على مبادئ الموضوع وتسند أحكاماً إلى ذاته ووجوده. وهذا ما يجعلها، بالضبط، جديرة بأن تكون المعرفة السامية و «الحكمة الإلهية». ولذا لابدّ من تمييز موضوع هذا العلم، الذي يتم انطلاقاً منه البحث عن العلل والمبادئ، من هذه المبادئ ذاتها.

يؤكد أرسطو أنّ الموجود هو موضوع الميتافيزيقة والمقصود هنا، بالموجود الموجود في كل أبعاده ومعانيه المختلفة، بيد أن هذه المعاني المختلفة، إذا لم تؤلف وحدة ما، فستجعل وجود الفلسفة الأولى أمراً مستحيلاً. والجوهر، في نظر أرسطو، هو الذي يكوّن هذه الوحدة، لأن الموجود يقال، في أول معنى له، على الجوهر وبوساطته، يقال على الكمية والكيفية وغيرهما من المقولات. فالموجود هو، في ذاته، جوهر، وهو، بوساطة الجوهر، موجودات أخرى ليست موجودات إلاّ لأنّ لها علاقة معه. فالفلسفة الأولى تدرس، إذن، الموجود من حيث هو موجود، أي بصفته جوهراً أو عرضاً. كما أنها تبحث عن مبادئ الجواهر وعللها، وتتأمل الوضع الأنطولوجي للموجودات جميعها بصفتها موضوعات العلوم الأخرى كالفيزيقا والرياضيات. فالجوهر هو الموجود في أعمق معانيه. وهذا ما عبَّر عنه أرسطو بقوله: إن ما نبحث عنه دائماً يتمثّل في معرفة مدى تطابق السؤال «ما الموجود» ؟ مع السؤال «ما الجوهر» ؟.

والجوهر مركّب من مادة وصورة: صورة تحمل الوجود إلى المادة، بفعل محرّك؛ ومادة لا توجد حقيقة إلاّ لأنها استقبلت الصورة. ومع أنّ أرسطو، بمفهومه الحسي للصورة والمادة، رفض نظرية أفلاطون في الصور المفارقة، مع اعترافه بأنها تدخل ضمن نطاق الميتافيزيقا لا الفيزيقا، فإنه بقي أميناً على حدس معلمه الأساسي القائل بتفوق الصورة على المادة.

إذا كانت الجواهر جميعها فاسدة، فهذا يفترض أن ليس هناك وجود. ولكن لما كانت الجواهر الحسية موجودة، فلابدّ من وجود جواهر غير فاسدة ومن ثم غير مادية. ولما كان ليس بالإمكان الذهاب إلى اللانهاية ضمن إطار الجواهر المفارقة، فلا بد من التوقف على جوهر أول، أو مبدأ أول، هو مبدأ الحياة والوجود، أو هو الله.

أما الفلسفة الطبيعية، فإنها تدرس الجواهر الحسية، وتبحث عن علل التغيّر والتحوّل وعن الظاهرات التي ترافقهما، سواء في المستوى الجوهري، أو في المستوى العرضي. وهي تشمل الأحياء، وفيها الإنسان، شريطة أن تُبقي للفلسفة الأُولى دراسة ما هو غير مادي في الإنسان، أي العقل. فالفلسفة الطبيعية تُبْرز مبادئ الصيرورة، كالمادة والصورة والعدم؛ وتضيف إليها مبادئ أخرى، كالمصادفة التي تبدو أنها تفلت من الغائية، وهي تتساءل عن طبيعة الحركة وأنواعها، كما أنها، في النهاية، تدرس الجواهر والصّور، من حيث خضوعها

للتغيّر والتحوّل. بيد أنّ هذه الصور متعلقة، في نظر أفلاطون، بالديالكتيك، لأنّه لا يعترف بوجود علم متعلق بالطبيعة.

والمشكلة الأساسية، عند أرسطو، هي أنّه حدّد موضوع الميتافيزيقة وفق ثلاثة أنماط مختلفة: العلل والمبادئ السامية، والألوهية، والموجودات بصفتها موجودات. وها هنا احتمالان: الأول هو العودة إلى تطور أفكار أرسطو لحلّ هذه التعددية في موضوع الميتافيزيقة؛ أما الثاني فالقول بالتطابق بين الموجود، من حيث هو موجود، وبين الألوهية، وعدّهما حقيقة واحدة.

الاحتمال الأخير مرفوض، لأنّ الموجود الذي يُدرس لمعرفة مبادئه لا يمكن أن يتطابق مع هذه المبادئ. والاحتمال الأول كذلك مرفوض، لأنّه لو كان أرسطو قد أضاف نصاً ليصحّح رأياً لم يعد يقبل به، لكان حذف المقطع المعبّر عن هذا الرأي. والواقع أن شيئاً من هذا القبيل غير ملحوظ في مؤلفاته، لذا لا يمكن الكلام عن تطور في أفكاره.

كان موقف أرسطو، في مستهل حياته الفلسفية، قريباً من موقف أفلاطون، عندما اعتقد أنّ موضوع الميتافيزيقة هو الجواهر المفارقة والألوهية. لكنّه ما لَبثَ أن طوّر، بعد رفضه الصور الأفلاطونية، مفهومه عن الموجودات، من حيث هي موجودات. فبيّن أن الموجود لا ينحصر فقط في الصورة، أي أنّه لا يتطابق معها، بل له عدة مفاهيم؛ وهو ليس بالجنس. وهكذا وسّع أرسطو مفهوم الموجود ليُدخل فيه الجزئيات التي رفضها أفلاطون. إن الأمور الخاصة التي امتاز بها أرسطو هي تأكيد وجود علم فيزيقي ووجود جواهر مفارقة، ومع أنّ أرسطو أدرك، منذ قراءته لكتاب أفلاطون «الجمهورية»، أن هناك علماً موضوعه «الموجود من حيث هو موجود»، فإنه وقف جهوده للقسم الأول من الصيغة «موجود»، وليس للقسم الآخر منها «من حيث هو موجود» الذي أشار إليه أفلاطون.

وهكذا ظهرت، في الميتافيزيقة الأرسطية، مرحلتان: مرحلة لاهوتية، وأخرى أنطولوجية. ومع أن أرسطو خصص لكل من هاتين المرحلتين بعضاً من أبحاثه الفلسفية، فإنّه وفّق بينهما، في المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة، بقوله: إنّ اللاهوت علم كلّي، لأن الكون يتعلّق بالموجود الذي يدرسه هذا العلم، أمّا علم

الوجود فيصب في اللاهوت. فالميتافيزيقة تدرس الموجود بأبعاده ومعانيه الكثيرة، وتكوّن في بدايتها علماً مستقلاً عن اللاهوت، يُطلق عليه الأنطولوجية[ر]. ولكنّها عندما تثبت المبادئ الأولى للموجود، ومن ثم المبدأ الأول، أو المحرك الأول، أو اللّه، تتطابق مع العلم الإلهي الذي يكوّن مع علم الوجود علماً واحداً. والميتافيزيقة تدرس الموجودات جميعها وفيها الموجودات الحسية والرياضية لتحديد مبادئها وشروط كونها موجودات. وهكذا فإن الموجود من حيث هو موجود، هو موضع العلم الميتافيزيقي الذي هو العلم السامي والعلم الكلي معاً.

ولا يمكن تلخيص فكر أرسطو، حول هذه النقطة بالذات، بأفضل من أرسطو نفسه، إذ قال: «تستند دراستنا إلى الجوهر، لأنّ المبادئ والعلل التي نبحث عنها إنّما هي جواهر».

اللاهوت الطبيعي

الفلسفة الطبيعية (الفيزيقا):

يبيّن أرسطو، في المقالتين السابعة والثامنة من كتاب السماع الطبيعي، ضرورة وافتراض وجود محرك أول غير متحرك، فوجود الحركة يفترض وجود علة واقعية موجودة خارجاً عنها، وذلك لعدم وجود شيء في الطبيعة يتحرك على طريق المصادفة، أو ينتقل بذاته من القوة إلى الفعل، أو بالأحرى لعدم وجود مبدأ أو علة في الحركة نفسها.

وانطلاقاً من المقالة السابعة يمكن صوغ البرهان التالي: لما كان ما هو متحرك، متحركاً ضرورياً، بغيره، ولما كان يستحيل الذهاب، في الحركة، إلى اللانهاية، لذا يجب التوقف على محرّك غير متحرّك.

ومن الممكن انطلاقاً من المقالة الثامنة، صوغ البرهان القائم على أزلية الحركة، على النحو التالي: لما كانت الحركة الأزلية هي منتظمة ودائرية، فإنها تفترض وجود محرك أول غير متحرك، ولما كان كلّ

متحرّك متحركاً بغيره، يلزم بالضرورة وجود محرّك غير متحرّك، لاستحالة أن تكون المحركات المتحركة بغيرها غير متدرجة إلى اللانهاية. ويضاف إلى ذلك أنه ليس من الضروري أن يكون كل محرّك متحركاً بغيره.

إن التحديد الذي يقدّمه أرسطو عن سرمدية المحرك الأول يستند كلياً إلى أبدية الحركة التي تنجم بدورها عن أبدية الزمن، لأن كل لحظة حدٌّ متوسط بين زمنين؛ فالحاضر يفترض دوماً وجود ماض ومستقبل ووجود قبلية وبعدية. وإذا كانت الحركة أبدية، وكل متحرّك يفترض وجود محرّك له، كان لا بدّ، لتوضيح هذه الحركة الأبدية، من فرض وجود محرك أبدي غير متحرّك لا بغيره ولا بذاته؛ فإن قيل إنه متحرّك بغيره، فسيؤدي الأمر إلى قبول مبدأ التسلسل إلى اللانهاية، وهذا مستحيل أيضاً.

المحركات الأزلية متعددة، وعدد الحركات، إضافة إلى الحركة الأولى الصادرة عن المحرك الأول، يراوح بين 47 و55 حركة. وهذه الحركات تفترض وجود مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والفرق بين المحرك الأول والمحركات الأخرى أن المحرك الأول غير متحرّك، لا بالذات ولا بالعرض، وخارج عن العالم؛ أما المحركات الأخرى فإنّها متحركة بالعرض مع أفلاكها، كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه، كما أنها قائمة في أفلاكها من دون أن يكون اتصالها بها اتصال الصورة بالمادة، لأنها عقول مفارقة.

الفلسفة الأولى، أو فلسفة ما بعد الطبيعة:

لم يقل أرسطو، في الفلسفة الطبيعية، إن المحرك الذي توصل إلى إثباته هو الله، بل افترض فقط وجود حقيقة أسمى من الحركة وخارجة عنها. أمّا في الفلسفة الأولى، فإنه يدرس هذه الحقيقة لتعرّف ماهيتها وخصائصها. وهكذا يؤلف برهان الحركة، في العلوم الطبيعية، قاعدة أساسية انطلق منها أرسطو، في الفلسفة الأولى، ولاسيما المقالة 12، ليثبت وجود علة أولى للوجود، هي الله.

يمكن التفريق، في المقالة المذكورة، بين جزأين: يدرس الجزء الأول (الفصول الخمسة الأولى) الجواهر الحسية،والجزء الثاني (ما تبقى من فصول المقالة) الجوهر غير المتحرك. يميّز أرسطو، منذ الفصل الأول،

ثلاثة أنواع من الجواهر: جواهر حسية فاسدة، وجواهر حسية سرمدية، وجوهر غير متحرك. تدرس الفلسفة الطبيعية النوعين الأول والثاني؛ أمّا النوع الثالث، موضوع هذه المقالة، فتدرسه الميتافيزيقة. إن العلاقة بين قسمي هذه المقالة غامضة، مع أنّها ضرورية لتوضيح الصلة بين الله والعالم.

إذا كانت الجواهر جميعها فاسدة، فستكون جميع الأشياء الناجمة عنها أيضاً فاسدة، ولما كان هناك تحديدان، هما الزمان والحركة، وهما غير فاسدين وأبديان، ولا يمكن أن يكون قوامهما إلاّ في الجواهر، لأنّ الحركة إنّما هي المتحرك، إذن لا بدّ من وجود جوهر أو جواهر غير فاسدة وأبدية.

فالزمان، في نظر أرسطو، أبدي، ولا يوجد خارج الزمان لا قبل ولا بعد. وهو لم يبدأ أبداً، ولا يمكن أن يتلاشى، لأنه إن كان غير ذلك وجب القول بوجود زمان قبل الزمان، وزمان بعد الزمان. والحركة، كالزمان، أبدية، لأن الزمان إمّا أن يكون الحركة نفسها، وإمّا أن يكون شكلاً من أشكالها. ومن أبدية الحركة ووحدتها، يستنتج أرسطو اتصالها الذي هو اتصال الحركة المحليّة، بل اتصال الحركة المحلية الدائرية. ويستنتج أرسطو من ذلك أن الجوهر الأبدي وغير الفاسد، هو الجوهر الذي يتحرّك بحركة أبدية ودائرية. وهكذا أثبت أرسطو أنّ هناك جوهراً أبدياً، أو محركاً أول لحركة دائرية أبدية. إن أول ما يميّز هذا المحرك السرمدي هو نشاطه الدائم، كما أنّه في الفعل بوجه مستمر ولا يعرف القوة مطلقاً. أما المحركات الأخرى فإنها تنتقل من الحركة إلى السكون ومن السكون إلى الحركة، أي من الفعل إلى القوة، ومن القوة إلى الفعل.

يلجأ أرسطو، للإجابة عن هذا السؤال، إلى معطيات نفسية. فلكي يكون المحرّك الأول محركاً لغيره من دون أن يكون هو نفسه متحركاً، عليه أن يكون المرغوب الأسمى والمعقول الأعلى، أي أنّ تحريكه لغيره ناجم عن أنّه موضوع رغبة يتوق إليها هذا الغير. وهنا يتجاوز أرسطو العلة الفاعلية نحو العلة الغائية، على طريق الرغبة التي تحرّك الإرادة نحو الخير ونحو الموجود الأول، وعلى طريق المعقول الذي يحرّك العقل نحو الحقيقة ونحو الجوهر الذي هو أول الموجودات. وهذان الطريقان يؤديان إلى هدف واحد، هو المعقول الأول الذي تتوق إليه كل الموجودات فتتحرّك نحوه.

وهكذا تجاوز أرسطو مستوى المحركات الطبيعية والنشاطات النفسية. فنشاط المحرّك الأول يبقى متأصلاً فيه، لأنّه لا يثير الرغبة، مع كونه موضوع الرغبة والمحبة، كما أنّ موضوعه لا يتجاوز فكره، لأنه لا يعقل إلاّ نفسه. والواقع أنّ أرسطو ميّز المحرّك الأول من المحركات الطبيعية الأخرى بحركته الدائمة السرمديّة، كما جعل منه محركاً نفسياً وروحياً، بسبب سكونه وعدم حركته، وأبعده أخيراً عن الإنسان نفسه، لأنّ هذه النشاط الروحي والنفسي متأصل فيه بوجه مطلق.

والمحرّك الأول فعل محض، وعقل لا يمكنه إلاّ أن يعقل نفسه؛ فهو عقل يعقل العقل. فالفكر، في إله أرسطو، لا يكوّن إلاّ حقيقة واحدة مع موضوعه.

لم يبرهن أرسطو على أن إلهه علة للصيرورة وللجواهر الحسيّة؛ وإنّما برهن على أنه محرّكٌ لحركة دائمة سرمدية. وهذا يعني أن الجواهر الحسية تتكوّن وتزول بغض النظر عن الله، ومن دون أن يكون بحاجة إليه. فالكون ليس بحاجة إلى الله، لا في وجوده، ولا في استمرار وجوده. ولهذا فإنّ «روس» كان مصيباً، في رأيه، عندما رفض أن يكون إله أرسطو علة فاعلية للكون، بل هو علّة غائية له.

فلسفة الأحياء:

إن الإله، الذي برهن عليه أرسطو؛ ليس نفساً، أو مبدأ للحياة؛ وإنّما هو جوهر وعلة غير متحركة ومنفصلة عن الحركة الدائرية. بيد أن الحياة ليست غريبة عن الله، لأنّه هو الحياة التي هي أكثر كمالاً، وحياته هي حياة العقل المتمثلة، فعلاً، بالفكر المحض. والحياة، بحد ذاتها، لا تسمح للمرء، في نظر أرسطو، بالوصول إلى الله؛ أمّا عند أفلاطون فإن معرفة النفس هي التي تسمح للمرء بإثبات وجود الله. فالعقل البشري، عند أرسطو، يكشف الله، من حيث إنّه محرّك غير متحرّك، ومن ثمّ موجود أول، وأخيراً عقل أول وفعل محض. وعندما يتوصل العقل إلى هذا الحد، يستطيع أن يوضّح بجلاء أن هذا الموجود هو الحياة التي هي أكثر تماماً وأكثر كمالاً.

نظرية النفس والعقل

يذكر أرسطو في كتاب «النفس» أن النفس كمال أول «لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة». وهي أيضاً «ضرب من الكمال وصورة لما هو بالقوة مستعد لقبول طبيعة معيّنة». وهي، في الواقع، صورة لجسم. ومن اتحاد النفس مع الجسد تنجم التعددية في وظائفها التي يمكن تصنيفها في ثلاث وظائف أساسية، هي: التغذية، والإحساس، والتعقل. ودراسة هذه الوظائف تمكن من تمييز ثلاثة أنواع من المعارف: حسية، وخيالية، وعقلية، ونوعين من العقل: عقل منفعل، وعقل فاعل.

التغذية:

وفيها «توجد الحياة لجميع الكائنات. ولها وظيفتان: التوليد والتغذي». وقوة التوليد أقرب الوظائف إلى الطبيعة، وهي تقوم على أن يخلق كل كائن حي «كائناً آخر شبيهاً له». أمّا التغذي، فينمي الحيواني إلى أن يصل الدرجة التي تحدّها ماهيته ولا يمكن أن يتعداها إلاّ بنوع من الشذوذ الخلقي. وعندما يصل الحيوان إلى جرمه الطبيعي النهائي يقف عن النماء، ولا تكون لعناصر التغذية عندئذ سوى استمرار بقائه وحفظه من الهلاك.

الإحساس:

الإحساس فعل مشترك بين المحسوس والحاس. والعضو الحاس هو بالقوة عين الكيفية التي يدركها بالفعل، ويحتاج ليمارس عمله إلى موضوع خارجي يدفعه إلى ذلك. أما المحسوس فإنه قوة فاعلة تحوّل قوى الذات الحاسة من القوة إلى الفعل، ويقال على ثلاثة أنواع من الأشياء: المحسوسات الخاصة بكل حاسة، كاللون بالنسبة إلى حاسة البصر؛ والمحسوسات المشتركة، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار؛ والمحسوسات بالعرض، كما لو أُدرك هذا الشيء الأبيض، مثلاً، على أنّه «ابن دياريس». إن النوع الأول والثاني يدركان بالذات، أمّا النوع الثالث فيدرك بالعرض.

ولكن، ما طبيعة هذا الفعل المشترك الذي يربط بين المحسوس والحاس، وما سبب تفاعل هذين الحدين ووحدتهما؟ أتعود هذه الوحدة إلى أنّ أحد هذين الحدين له طبيعة خاصة به، أي أنّ الحساسية عرض للمحسوس؟ أو أنّ كلا الحدين، بصفتهما واقعيين، يؤديان، معاً، على طريق تطور قوتهما، إلى الفعل نفسه، أو أنهما في حالة واحدة، عن طريق الإحساس المتحقق بالفعل، لأن كليهما موجود بالقوة إذا كان منفصلاً عن الآخر.

ومع أنّ أرسطو لم يتوصل إلى توضيح واحدية فعل الإحساس، فإنه لم يتخلّ عن الواقع، بل احتفظ بقسم منه لحل تلك المسألة المعقدة. والفكرة التي تسيطر على نظرية أرسطو في الإحساس هي أن المحسوس الذي يحقق الحساسية بالفعل واقعياً ويمكن أن يوجد بغض النظر عنها، هو الذي يسيطر في فعلهما المشترك. ومن هنا تخلّى أرسطو عن النظرية التي تجعل من الإنسان مقياساً لكل الأشياء والتي تحمل موضوع الإحساس نفسه على فعل الذات.

ولكن لما كان موضوع الإحساس وفعل الذات متمايزين ومتلازمين، في آن واحد، فإنهما يبدوان فعلاً واحداً لجوهر يتحققان فيه بالفعل. تدلّ واقعية المعرفة الأرسطية على أنّ الموضوع ليس الشيء المدرك، وإنّما هو المحسوس الموجود مستقلاً عن الذات، لا بصفته مجرّد إمكانية عرضية في الإحساس عاجزة عن الوجود بذاتها - كما لو أنّ اللون لا يوجد مستقلاً عن حاسة البصر - وإنّما بصفته قوة محدّدة جوهرية قادرة على أن تصبح موضوع معرفة، وبالتالي متوافقة مع المعرفة ومع أعضائها. ولهذا، إذن، فإن العالم معقول، وإنّ العضو الحاس والمحسوس على مستوى واحد، وهما مشاركان في قانون واحد، ومن صنيعة معلم واحد.

المخيّلة:

المخيّلة قوة فكرية تمكن من الإدراك والتمييز، وهي امتداد للإحساس ولا توجد من دونه، أو بالأحرى هي «الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل». ولما كان البصر هو «الحاسة الرئيسة، فقد اشتق التخيّل اسمه من النور، إذ من دون النور لا يمكن أن نرى». ومع أن التخيل، كالإحساس والظن، قوة غامضة تحتمل الصدق والكذب، فإنه «ليس أمراً من هذه الأمور، ولا المركب منهما». إنّه، في الواقع، إحساس لا مادة له تقريباً. فمن

جهة، يستحيل التعلّم أو الفهم في غيبة الإحساسات. «ومن جهة أخرى، فإنه عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوباً بالأخيلة، لأنّ الأخيلة شبيهة بالإحساسات، أي أنها غير مادية». وهكذا فإن التخيّل ذو طرفين يلمس بطرفه الأول أسمى القوة الحسية، وبطرفه الآخر أدنى الوظائف العقلية، إذ إنّه يؤلف جسراً يربط بين الاثنين.

تتوضح المعقولية المتشبعة بها موضوعات الإحساس في أنّ العقل الذي به يحرّك المحسوس حواسنا لا يختفي باختفاء المحسوس، بل يثبت في الحواس مكوّناً فكرة عن الأشياء الغائبة. وهذه هي الأخيلة التي تبقى راقدة مثل الضفادع في المستنقعات، ولكنها تستطيع أن تستيقظ من رقادها وتستقبل قوة تخيّلية. وعندما تلبي دعوة التأمل العقلي تترتب حول فكرة ما وتأخذ معناها الكامل. ومع أنّ الخيال مشتق من الإحساس، فإنه لا يوجد إلاّ وهو متحرّر من الموضوع. فهو معقول بالقوة، ووسيلة للنفس ترتقي به من المحسوس إلى الفكرة. ومع أن التخيّل أدنى من العقل وغير قادر على إدراك الكليّ وتمييز الحقيقة بصورة مؤكّدة، فإنه يظهر وكأنه قوة عقلية.

والواقع أنّ المعرفة تتطور، انطلاقاً من الإحساس، حتى تتوصل إلى المعرفة العقلية للذات، وذلك باللجوء إلى وسائل ثلاث، هي: تثبيت المعطيات الحسية في الذاكرة، وتكرار موضوعات الذكريات ودمج بعضها ببعض، واستنتاج مفهوم الفن المستند إلى الصيرورة ومفهوم العلم المستند إلى الموجود. وهذا التطور يتعلق بقدرة النفس على إدراك الكلي في الجزئي، والإنسان النوعي في الإنسان الفرد المعيّن.

العقل:

إن العقل الإنساني ليس شيئاً بسيطاً، وإنّما هو مركّب، ويمكن تمييز مستويات مختلفة تبيّن تحرر الفكر من الصور الحسية تدريجياً. فهناك العقل الاستدلالي المنطقي المجاور للمخيّلة، وهناك العقل المحض الذي يستند، بوجه أساسي، إلى الطبائع البسيطة، ويدركها بالحدس. وفي العقل المحض يُميّز العقل المنفعل والعقل الفعّال: إذا كان الأول مشابهاً للمادة وقادراً على استقبال المعقولات، فإنّ الثاني أسمى منه، إذ هو كالضوء يحيل الألوان من القوة إلى الفعل، كما أنّه يحقق الصّور المعقولة بالفعل، سواء أكانت مختلطة

بالمادة كالصور المغلفة بالأخيلة، أم محضة كالصور التي يحتويها العقل الفعّال نفسه. وعند ذلك يكون العقل الفعّال، الذي أصبح هو ذاته المعقول، قادراً على أن يعقل ذاته.

والعقل بتعقله المعقولات يصبح عقلاً بالمَلَكة. وعلاقة هذا الأخير بالفعل مماثلة لعلاقة الملكة بالممارسة. وبفضل المَلَكة يمارس العقل عملية التعقل، أي أنه يجعل من المعقول موضوع تعقل فعلي، فيتطابق العقل مع المعقول. هذا التطابق في عملية المعرفة العقلية، إضافة إلى تطابق الحاس والمحسوس في عملية الإحساس، هما قضيتان أساسيتان في الفلسفة الأرسطية.

أمّا العقل الفعّال فإنّه «اللامفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنّه بالجوهر فعل، لأنّ الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد». فهو، إذن، محض، أبدي وغير منفعل، كما أنه في جوهره بالفعل، بعكس العقل المنفعل الذي لا يتحقق بالفعل إلاّ بوساطة الصور المعقولة التي يتلقاها.

ولكن كيف يمكن للصور المعقولة أن تحقق بالفعل العقل المنفعل المعروف بمكان الأفكار؟ وههنا يتدخل العقل الفعّال الذي يستدعي إليه الصور المختلطة بالمادة الحسية أو الخيالية ليتحققها ويحقق بها الفعل المنفعل بالفعل. وإذا كان العقل المنفعل يختفي باختفاء الفرد، وتختفي مع اختفائه الانفعالات والذكريات المنفعلة والفاسدة، فإن العقل الفعّال، على العكس من ذلك، يبقى، كما هو، بعد الموت. يقول أرسطو في كتاب «النفس»: «أما العقل، فإنه ولا ريب أكثر ألوهية ولا ينفعل». هذا العقل، عندما يفارق، يصبح «هو جوهراً، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً... ومن دون العقل الفعّال لا نعقل قط».

ولكن هل للعقل الفعّال وجود قبل اتحاده بالنفس؟ وهل هو من الإنسان؟ وموجود فيه؟ إنّ ما تبقى من نصوص أرسطو، لا يسمح بالإجابة بدقة عن هذه الأسئلة. فكل ما يمكن قوله إنّ العقل الفعّال فريد، فعل محض، غير متحرك إطلاقاً، عقل وعاقل ومعقول، حتى إنه لا يعقل إلاّ ذاته، وشبيه بالله، بل حتى إلهي. وهذا ما دفع الاسكندر الأفروديسي إلى تأكيد أن العقل الفعال هو نفسه الله، فأطلق عليه «الله المفكر فينا». وصفوة القول إن العقل الفعّال يبدو جنساً من النفس متميزاً منها، ويفارقها عند الموت، كما يفارق الأبدي

الأشياء الفاسدة. وبهذا المعنى يقول أرسطو في كتاب «النفس»: إن ههنا نوعاً من النفس مختلفاً، وإنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلي عن الفاسد. أما أجزاء النفس الأخرى، فيتّضح ممّا سبق أنها لا تفارق، كما يزعم بعض الفلاسفة.

العلوم العملية - الوجود الأخلاقي والسياسي

تبتغي العلوم العملية تحقيق سعادة الإنسان بصفته فرداً، وعضواً في المجتمع. فهي تنقسم، إذن، إلى علم الأخلاق، وإلى علم السياسة.

علم الأخلاق:

يعتقد أرسطو أن الأخلاق، بصفتها علماً عملياً، علم تجريبي يستند إلى الاستقراء والخبرة والملاحظة والأخذ بآراء الشيوخ والعقلاء وأصحاب الفضل. بيد أنها ليست علماً تجريبياً بحتاً، وإنّما تتصل كذلك بصلات عميقة بعلم النفس والميتافيزيقة. ولذا يُلحظ أن أرسطو يمزج دوماً الملاحظات بالتحليلات النفسية وبالاستدلالات الفلسفية.

تتصف الأخلاق الأرسطية بأنها أخلاق سعادة، لا أخلاق واجب، على العكس تماماً ممّا عليه الأخلاق المحدثة، ولاسيما ابتداءً من كَنت. فالإنسان، في الأخلاق الأرسطية، ينزع بطبيعته إلى امتلاك الخير الأسمى والسعادة القصوى، على طريق الفضيلة. وهذه النزعة الطبيعية الغريزية تظهر، بوضوح، في ميول الإنسان وسلوكه.

يقصد أرسطو بالخير الأسمى الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى، الخير الكامل الذي يُطلب ويُحب من أجل ذاته، لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه، كاللذة والجاه وحب التسلط والمال وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحققون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات، التي هي خيرات

ناقصة زائلة، ومولّدة، في أغلب الأحيان، للألم والحرمان، لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى. والخير الأسمى، الذي قصده أرسطو، ليس منال الخير بالذات، الذي تكلّم عليه أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى، وإنّما الخير الذي يجب أن يكون في المتناول ويمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة الأفعال الإنسانية الحقة. فلكل موجود فضيلته الخاصة التي هي، في نظر أرسطو، مفهوم وجودي قبل أن يكون مفهوماً خلقياً، كما له ماهيته الخاصة التي ينزع إلى تحقيقها. فنقطة انطلاق علم الأخلاق هي، إذن، معرفة طبيعتنا الإنسانية.

وإذ نُظر إلى الإنسان، المتميّز من غيره من الكائنان الحية بنفسه العاقلة، من خلال قوته الغاذية، لوُجد أن أعماله خارجة عن دائرة العقل والإرادة وعلم الأخلاق. وإذ نُظر إليه،من خلال قوته الحاسة، لوُجد أنه مركبٌ من نفس وجسد وقابلٌ للشهوات والانفعالات الخاضعة لنطاقي العقل والإرادة خضوع المادة للصورة. أمّا إذ نُظر إليه، من خلال قوته العاقلة، ظهر عنصراً إلهياً قادراً على الاتحاد بما هو إلهي بالتأمل. ولذا يميّز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق: علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد، أي في فضيلته وخيره وسعادته، وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً، أي في فضائله العقلية الصرفة.وبممارسة الفضائل الخلقية يحقق الإنسان خيره وسعادته. ولكن ما الفضيلة الخلقية، وما شروطها؟

يعرّف أرسطو الفضيلة الخلقية بأنها استعداد ما، بإزاء الانفعالات، ناشئ من نمو قوة بالمران. والفضيلة الخلقية، بحسب هذا التعريف، ليست انفعالاً من انفعالات النفس، كالفرح والخوف والحسد والغضب، لأن الانفعال، من حيث هو كذلك، خارج عن نطاق العقل والإرادة والمدح والذم. وليست هي قوة من قوى النفس القابلة لهذه الانفعالات، لأن هذه القوى فطرية غير قابلة للتغيير. فالفضيلة، إذن، تقوم جوهرياً بموقف العقل والإرادة من هذه الانفعالات وهذه القوى، وبالسيطرة عليها وتوجيهها نحو الخير.

ولما كانت الفضيلة الخلقية من الفضائل العملية، كفضيلة العدالة والشجاعة، التي لا تكتسب إلاّ بالممارسة، لذا فإنها «مملَكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً، ويقوم بما عليه على أحسن وجه». فبقدر ما يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة، بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملَكة راسخة شبيهة بالطبيعة. ويتوسع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمّقة إلى تعريف الفضيلة بأنها اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة.

وهذا الوسط ليس وسطاً رياضياً يمكن تحديده وقياسه، بل هو وسط بالإضافة إلى الفاعل، متغيّر تبعاً للأفراد والأحوال. فالوسط الحقيقي مثلاً، بين الحد الأقصى والحد الأدنى، لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء، يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة، ويقل عن حاجة المصارع. فالفضيلة وسط إذا قيست بالرذائل التي تقابلها، غير أنها حدّ أقصى للفعل الإنساني الكامل. وهذا ما يجعل معرفة الحد الوسط شيئاً عسيراً ودقيقاً. الشجاعة حدّ وسط بين التهور والجبن، والكرم بين التبذير والتقتير. وهكذا فإن الفضائل معلقة دوماً بين رذيلتين.

وإذا كانت الفضيلة إرادية، فالرذيلة إرادية، لأنّه إذا كان الفعل متعلقاً بالمرء، كان الترك متعلقاً به كذلك والإنسان ربّ أفعاله صالحة وطالحة، وإذا ما حقق فضيلته الوجودية بممارسة فضائله وجد لذّته الحقة وسعادته الإنسانية الحقة. أمّا اللذة فهي، في نظر أرسطو، لا حسنة ولا رديئة بذاتها، بل تستمد قيمتها من قيمة الفعل الذي تصدر عنه، كما أنّ قيمة الفعل مستمدة من قيمة القوة التي يصدر عنها، ومن نوع ممارسته هذه القوة. وهكذا فإن الفضيلة، مع أنها تولّد اللذة الحقيقية، لا تهدف إلى اللذة، فالذي يحيا حياة الفضيلة يجد اللذة الحقيقية، من دون أن يبحث عن اللذة التي تصحب ممارسة الفضيلة. وأمّا الذي يطلب اللذة خارج الفضيلة ولأجل اللذة، فإنه لا يجد غير لذات عابرة وكاذبة وهدامة. وصفوة القول إن اللذة هي، كما يقول أرسطو، الثمرة الطبيعية للفضيلة، تُضاف إليها كالنضارة إلى الشباب.

وبما أن الإنسان يحقق كماله الإنساني على طريق الفضيلة، فإنه لا يجد فيها فقط لذته الحقة، وإنما أيضاً سعادته الدائمة. ومع أن الوسائل المختلفة من طبيعية ونفسية واجتماعية، والخيرات الخارجية من غنى وجاه وصحة وجمال وقوة، شروط تكمل السعادة الإنسانية، إذا ما استخدمت وسائلَ وشروطاً لتحقيق الفضيلة، فإن الفضيلة الحقة لا تفقد سعادتها إذا ما فقدت هذه الوسائل والشروط الخارجية، بل تجد سعادتها في ذاتها الداخلية، هكذا يجد الفيلسوف سعادته في ذاته الداخلية، لأنه يرى في ذاته ذاتاً إلهية، ويتنعم برؤية هذه الذات، كما يتنعم الله برؤية ذاته. فالفيلسوف،إذن، أسعد الناس.

السياسة أو العلم المدني:

وهو، بصفته علماً عملياً، امتداد لعلم الأخلاق وإكمال له؛ ولهذا فإنه، وإن اختلفت وسائله وتعددت إلى حدّ ما، لا يختلف عنه لا في الأسلوب، ولا في الغاية. ففاية العلمين بلوغ الخير الأسمى والسعادة القصوى بتحقيق الفضيلة. ومع أن أرسطو لا ينكر الدور الذي تحتله الحاجات المادية في تكوين المجتمع، فإنه لا يوافق أفلاطون على أن يجعل من كفاية هذه الحاجات غاية المجتمع، وإنّما وسيلة لاكتساب الفضيلة.

ويبدأ أرسطو نظريته في السياسة بأن يبيّن أن الوحدة الرئيسة هي الأسرة، وليست الفرد، فيقول: إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي، أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع.

وذلك لأنّ الإنسان لا يمكن أن يُتصور وحده منعزلاً مطلقاً، ولهذا فلا بدّ أن يوجد في جماعة. ويلاحظ أن في الأسرة علاقات ثلاثاً رئيسة: الأولى بين الزوج والزوجة؛ والثانية بين الآباء والأبناء؛ والثالثة بين العبيد والسادة.

أما في النوع الأول، فإنّ بين المرأة والرجل علاقات صداقة وعدالة، إنّ للمرأة حق الاستشارة وحق التقرير، فيما يخص سياسة الأسرة الداخلية، لأن الطبيعة أعطتها حق العناية بالبيت والأولاد. وأمّا فيما يخص الشؤون الخارجية، فإنها من مهام الرجل وحده.

وفيما يتعلق بالنوع الثاني، فإن الوالد ملتزم نحو أولاده بما يلتزم نحو ذاته، من محبة، وعناية خلقية وبدنية ومادية. ولذا يجب أن تكون تربية الأولاد في الأسرة، ولكن تحت إشراف الدولة. ويلتزم الأولاد نحو والدهم بالمحبة والاحترام والطاعة.

أما في النوع الثالث، فيرى أرسطو أن الرق مكروه، إلاّ أنّه نظام طبيعي لا مفر منه، في تدبير شؤون المجتمع الاقتصادية ولاسيما شؤون المنزل. ومع أنّه يقرّ أن الطبيعة هي التي جعلت بعض الناس عبيداً وبعضهم الآخر سادة، فإن العبودية التي تنجم عن الغلبة في الحرب عرضية. فقد يتفق أن يكون المغلوب أفضل من الغالب.

وعندئذ يبيت السيد الطبيعي عبداً بالعرض، أو العكس. فيلزم عن ذلك، إذن، أن العبودية من طبيعة الأشياء، إلاّ أنّ من العبيد من لم يخلق للعبودية ومن السادة من لم يخلق للسيادة، فكان كلاهما عبداً وسيداً بالاتفاق.

وإذا كانت الأسرة لا تكفي نفسها، فيما يتصل بحاجاتها اليومية، فإنها تكوّن مع غيرها من الأسر «القرية». وإذا تعددت حاجات القرية، فاحتاجت إلى غيرها من القرى، تكونت من ذلك دولة. هذه الدولة، التي تربط بين أسرها وقراها وحدة الأصل واللغة والمدينة، تبتغي ضمان حاجات المواطنين الأحرار، ليكونوا فضلاء وسعداء. ولكنها تحتاج لإدراك هذه الغاية المنشودة إلى سلطة، أو حكومة. وشكل هذه الحكومة، من ناحية الكمية، إمّا أن يكون حكم الفرد، وإمّا حكم الأقلية، وإمّا حكم الجمهور. وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة يقسم، من ناحية القيمة، إلى شكلين: صالح وفاسد. وهكذا تكون أشكال الحكم على ستة أنواع: ثلاثة فاسدة، هي، الحكم الاستبدادي والحكم الاليغاركي والحكم الديمقراطي، وثلاثة صالحة، هي، الملكية والأرستقراطية والحكم الدستوري.

وبعد أن يحدّد أرسطو الأشكال الفاسدة للحكم، ويحلّل الأشكال الصالحة تحليلاً فلسفياً وتاريخياً واجتماعياً تاركاً لكل شعب اختيار الشكل الملائم المرتبط ارتباطاً طبيعياً بعقله وأخلاقه وتاريخه وتطوره ومشاكله، يؤكد أن حكم الفرد (الملكية) أفضل الأحكام الثلاثة، إذا أمكن وجود هذا الفرد الكامل، على الرغم من استحالة وجوده. ويلح أرسطو، كما ألحّ أفلاطون من قبله، على أن السلطة تفسد الأخلاق، فيتحول الفرد إلى طاغية، فيدوس القانون ويستعبد الشعب.

ويعتقد أرسطو أن الدولة أو المدينة الفاضلة هي المدينة التي تتحقق فيها بعض الشروط الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية، وهذه الشروط، هي:

. ينبغي ألاّ تكون ضخمة، حتى لا يستحيل حكمها، أو صغيرة، لكي تكفي ذاتها بذاتها.

. ينبغي أن تكون متوسطة الاتساع، لكي تكتفي بحاجاتها المادية.

. ينبغي أن تكون محصنة ومنيعة، لتتمكن من الدفاع عن ذاتها.

. ينبغي أن تكون مبنية في مكان متوسط بين البحر والبر، لتكون المواصلات سهلة وسريعة.

. ينبغي أن يكون الشعب كاملاً، جامعاً بين صفات سكان المناطق الحارة وسكان المناطق الباردة، أي بين سكان آسيا وسكان أوربة. وهذا ما ينطبق بوضوح على سكان اليونان، ولاسيما على سكان أثينة.

. ينبغي تربية الشعب تربية تهدف إلى تنمية القوى البدنية والعاطفية والعقلية، كل واحدة بحسب ترتيبها القيمي: تربية الجسد لأجل النفس، والقسم الأدنى من النفس لأجل القسم الأعلى منها، أي لأجل العقل. والواقع أن التربية هي الوسيلة الفعالة والكبرى لتحقيق المدينة الفاضلة.

وإذا كان أفلاطون قد عدَّ الفرد خلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة، لا حياة له تبعاً لهذا إلاّ في الدولة، فإن أرسطو، بعكس معلمه، أعطى الفرد استقلالاً وشيئاً من الحرية، ليحقق أغراضه الخاصة، بإزاء الدولة. ولهذا فإنّ أرسطو أخذ على معلمه إنكاره للحياة الزوجية وللملكية الفردية، فهو يرى أنّ في الحرمان من هذين الأمرين، عدم تحقيق لقيمتين رئيستين من الناحية الأخلاقية، هما: التهذيب الجنسي، ثمّ التفوق الاجتماعي. ولذا فإنه يقول إن الملكية الفردية يجب أن تكون موجودة وإنَّ الزواج بصفته صلة بين فردين من جنسين مختلفين، أمر ضروري.

العلوم الإنتاجية - الوجود الفني

موضوع العلوم الإنتاجية صنع الأشياء المفيدة والجميلة. ولقد ألّف أرسطو كتاباً في الخطابة وكتاباً في الشعر.

الخطابة:

يهدف علم الخطابة، قبل كل شيء، إلى الإقناع.فهو أقرب إلى علم الجدل منه إلى علم الفلسفة. ويقوم علم الخطابة على تكوين سلسلة من الأقيسة المحتملة الإضمارية المقنعة.

أمّا الخطيب، فعليه اتباع الأمور الثلاثة التالية:

. إجادة الحجج المقنعة المنبثقة عن المبادئ الإنسانية: مبدأ المنفعة العامة في الخطابة السياسية، ومبدأ العدالة في الخطابة العدلية، ومبدأ الجمال الخلقي في الخطابة الأخلاقية.

. ولما كانت البراهين وحدها لا تكفي لتولّد الإقناع والصدق، لذا يجب على الخطيب أن يدعمها بصدقه وإخلاصه وشخصيته الجميلة، وبمعرفته العميقة للنفس الإنسانية ولذا يخصص أرسطو عدة فصول من المقالة الثانية لدرس عواطف النفس وانفعالاتها، (الغضب والوداعة، البغض والحب، الخوف والشجاعة، نكران الجميل ومعرفته، الحسد والغيرة، وغيرها)، ولدرس نفسية الشاب والكهل والشيخ.

. ويجب على الخطيب أن يهتمّ اهتماماً كبيراً بتقسيم الخطاب وبالجملة الخطابية وبالتعابير والألفاظ.

الشعر:

الشعر، في نظر أرسطو ومعلمه، تقليد. بيد أن أرسطو تعمق في دراسة طبيعة هذا التقليد، وخلص إلى القول إن الشعر تقليد حرّ؛ وذلك لأنّ الشعر يستطيع أن يصوّر الأشياء أجمل أو أقبح ممّا هي عليه في الواقع، إلى حدّ ما، ولأنّه يصوّرها تصويراً عقلياً رصيناً، وقريباً من التصوير الفلسفي. وهذا التقليد الشعري الموسيقي

تمتد أصوله البعيدة إلى الغريزة، ويتكون بالممارسة، ويبلغ كماله بالمعرفة الفنيّة. والمأساة، الناجمة عن تطور الشعر،تمثّل في نظر أرسطو، الفن الشعري السامي. فمفهومه للمأساة قريب جداً من مفهوم راسين. ومع أنّ كثيرين يعتقدون أنّ قوانين الوحدة (وحدة الزمان والمكان والعمل) من جوهر المأساة وينسبونها إلى أرسطو، فإنّه في الواقع، لا يتكلّم قطعياً عن وحدة المكان، ولا يتكلّم إلاّ عرضاً عن وحدة الزمان، في صدد كلامه على الفرق بين المأساة والملحمة. غير أنه يلحّ كثيراً على وحدة العمل، لأنها، في نظره، عنصر جوهري في المأساة. وأرسطو لا يقول بالفن لأجل الفن. فالفن عنده وسيلة لتطهير النفس، وبينه وبين علم الأخلاق صلة متينة.

غسان فنيانس

الأرستقراطية

الأرستقراطية aristocracy كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين aristos وتعني الفاضل أو الجيّد و kratos وتعني القوة أو السلطة. وكانت الكلمة في مدلولها الأصلي تعني حكم أفضل المواطنين لفائدة جميع الشعب. فالأرستقراطية إذن «حكم الأفضلين»، وبهذا المعنى استخدمها أفلاطون في «الجمهورية» وأرسطو في «السياسة» وكان كلاهما يعتقد أن الحكومة الأرستقراطية أفضل أنواع الحكومات وأكثرها عدلاً. ولكنهما أبديا ارتياباً في قدرتها على الديمومة. يقول أفلاطون في الكتاب الثامن من الجمهورية « إذا انحرفت الأرستقراطية وتحول أبناؤها إلى إيثار الثروة على الشرف تحولت إلى الأوليغارشية oligarchie (حكم القلة) التي لبابها جَعْلُ الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع» ويعد أرسطو الأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة. إلا أن الأوليغارشية فساد طبيعي لها.

وتحسن الإشارة إلى أن مفهوم أفلاطون للروح الأرستقراطية مفهوم قيمي أكثر من كونه مفهوماً طبقياً. فالأرستقراطية حكم الأقلية الفضلى لأنها تضم المتفوقين أخلاقياً وعقلياً ويحكمون لخير الشعب.

إلا أن كلمة الأرستقراطية استعملت بعد ذلك بتوسع واتخذت دلالة جمعية على قيادة أشخاص (شرفاء أو نبلاء أو كهنة) لدولةٍ، أو على مجموعة من «أصحاب المنزلة» متميزين في المولد أو الموهبة أو الذهن أو الغنى. ويمكن الإشارة إلى مدلولات ثلاثة للكلمة في استخدامها الشائع. يدل الأول على حكومة سياسية تمارس فيها السلطة العليا طبقة اجتماعية ذات امتيازات وهي وراثية في معظم الأحيان. ويدل الثاني على طبقة من النبلاء أو الأشراف أصحاب الامتيازات. أما الثالث فأدبي وعام: فلكل ميدان أرستقراطيته. وهم نفر قليل من الأشخاص يتمتعون بتفوق يميزهم في مجالهم (أرستقراطية الأدب أو الفن، الأرستقراطية الصناعية، أرستقراطية المال، الأرستقراطية العمالية « وهي الشريحة العمالية العليا التي تتكون من أكثر الفئات مهارة وأعلاها أجراً من مجموعة الطبقة العاملة، والمنفصلة عنها من حيث التكوين الأيديولوجي والنفسي»).

والمبدأ الديمقراطي نقيض للمبدأ الأرستقراطي. والواقع أن كلمة أرستقراطية أصبحت تستعمل بصورة عامة بالمعنى الاجتماعي أكثر مما تستعمل بالمعنى السياسي. ومنذ الثورة الفرنسية أسبغ المصطلح الثوري على كلمة أرستقراطية صفة انتقاصية تشير إلى زمرة من أصحاب الامتيازات بسبب مولدهم أو أملاكهم أو نقودهم وهم بسبب ذلك «جائرون وقمعيون وأعداء للشعب وللأمة».

أنواع الأرستقراطية وتحولاتها

إن لجميع المجتمعات التقليدية، مهما كانت الدرجة التي بلغتها من الحضارة، أرستقراطيتها (من نبلاء وأشراف وكهنة). ولكن الكلمة تنطبق على ضروب من الواقع شديدة التنوع في الزمان والمكان بحيث يكون من الصعب رسم لوحة مقارنة لأنماط الأرستقراطية في تاريخ الإنسانية من الطبقة البراهمانية في الهند إلى الاوباتريد Eupatrides في اليونان القديمة إلى الساموراي في اليابان وطبقات النبلاء المتنوعة في أوربة في العصور التالية لسقوط رومة. فقد كانت حكومات اليونان القديمة أرستقراطية عسكرية، وكانت حكومة اسبرطة أشهرها إذ الاسبرطي وحده يتمتع بالمواطنة الكاملة بل إن «السلطة وجميع ما للأمة كان في يد طائفة من أهلها لم تكن في البداية تزيد على عشر أسر».

وفي أثينة وجدت طائفة خاصة من الأشراف حتى في عهد ملوكها الأوائل. فقد كان الأوباتريديون، وهم أبناء القبائل البيلاجية الأولى وذرية الفاتحين الأولين من الأبوليين والإيونيين، يعدون حكام أثينة وقادتها طوال قرون كثيرة.

ويعد الرومان من أشد الأمم أرستقراطية فقد كانت طائفة الأشراف الرومان patricien تتمتع في البداية وحدها بحق المواطنة ومن عداها محروم معظم الحقوق وخاصة الارتباط بها برابطة المصاهرة والنسب.

وفي الهند نمط آخر من الأرستقراطية الوراثية: فطبقة (البراهما) الكهنوتية التي ولد أفرادها من فم الإله (فيشنو)، في حين ولد أفراد طبقة السُّدرا (المنبوذون) من قدميه.ظلت منذ ألفي عام قبل الميلاد تحتكر مواقع

الشرف والرفعة. وفي الجزيرة العربية كانت الأرستقراطية القرشية قبل الإسلام تحكم مكة وهي يومئذ زعيمة العرب وكان بها ملأ يجتمع بدار الندوة (وهو مجلس شيوخ مصغر) لم يكن يدخله إلا من بلغ أربعين عاماً ويختارون بحسب ثرائهم وهم سادة بطون قريش التي كانت مؤلفة من «قريش البطاح» وهي الأسر الكبيرة النازلة بجوار الكعبة وبيدها وحدها القوة العسكرية والنفوذ والغنى، ومن «قريش الظواهر» وينزلون من ورائهم وفيهم العامة وأخلاط من صعاليك العرب والعبيد.

وفي أوربة بعد زوال الامبراطورية الرومانية تكونت أرستقراطية جديدة قوامها رؤساء مجموعات أشبه بالعصابات ورومانيون بقيت لهم ثروتهم بعد زوال دولتهم.

لقد تطورت الأرستقراطية مع الحضارة. فبعد نبالة المولد جاء دور مالكي الأرض، ثم ما لبثت النقود أن أصبحت تقود إلى السلطة أكثر من الغنى العقاري. وثمة تماثل في السياق التاريخي رافق نشوء الأرستقراطية: نخبة عسكرية تقبض على السلطة ويتوارثها أبناؤها بعد ذلك ثم يصبحون ملاكاً للأراضي وما تلبث أن تنفتح مسارب في طبقتهم لأناس آخرين يملكون أنواعاً أخرى من الثروة.

وثمة نزعة عرقية تضاف من زمن إلى آخر إلى هذا السياق وقد مثل ذروتها منظّرو النازية، مثل روزنبرغ وهتلر، الذين فسروا ثورة 1789 في فرنسة مثلاً بأنها صراع عرقي بين الشعب المؤلف من عناصر عرقية أدنى وبين النبالة (الآرية) ذات الأصول «الهندية الجرمانية».

ويبقى التمييز بين أرستقراطية المولد و الأرستقراطية غير الوراثية أمراً نسبياً لأنه حتى في الشريحة الاجتماعية الواحدة لا بد أن يتسلق بعض وضيعي المولد إلى طبقة أعلى (إن 43 بالمئة من أباطرة رومة ولدوا في طبقات دنيا) وأن ينحدر بعض كرام المحتد إلى طبقة أدنى. ومن جهة أخرى فإنه حتى في الأرستقراطيات المنفتحة ثمة ميل دائم لدى الشريحة العليا إلى أن تصبح زمرة وراثية.

الثورة على الأرستقراطية

أثارت الأرستقراطية العداوة ضدها في كل مكان وزمان. ففي اليونان القديمة أجبر الشعب قادته منذ القرن السادس قبل الميلاد على إنقاص مدة ولايتهم إلى عشر سنين ثم إلى سنة واحدة وعلى تدوين قانون معروف الحدود بل على النزول عن جزء من ثروتهم للعامة.

أما الجمهورية الرومانية فقصة الصراع بين الأشراف والعامة جزء من تاريخها. وفي سنة 494 ق.م تأسس فيها مجلس «التريبيون» Tribune دفاعاً عن العامة وللحد من سلطة الأشراف ونجح في توسيع نطاق المواطنة إلى مدى أبعد في عام 471 ق.م. وفتحت الهيئات المختلفة أمام مرشحي العامة. وقد قاتلت الأرستقراطية الرومانية للحفاظ على امتيازاتها بقيادة لوشيوس كونيليوس سولا «عامة» الناس الذين كان يقودهم كايوس ماريوس في القرن الأول ق م. وهزم الحزب الأرستقراطي أخيراً في معركة فيلبي سنة 42 ق.م.

وفي القرن الثامن الميلادي حاول شارلمان أن يضع حداً لغلواء الأرستقراطية التي استشرى نفوذها وعاثت تخريباً ونهباً في الأرياف الأوربية في القرون الثلاثة التي أعقبت سقوط رومة. ولكن مملكته تمزقت إلى ممالك ضعيفة واغتصبت طوائف النبلاء كل شيء. ولكن الأرستقراطية بدأت تواجه تحديات الطبقة الوسطى النامية في المدن كما واجهت تحديات الحرفيين الذين هم أقل شأناً. إضافة إلى الحروب التي شنها عدد من ملوك أوربة منذ القرن الثالث عشر لاسترداد سلطتهم من أيدي رؤساء المجموعات وظل الصراع سجالاً وعلى أشده حتى القرن السادس عشر. وكانت الأسلحة النارية وكشف المدفع عاملاً مهماً في انتصار السلطة المركزية للملوك.

وقد استمر الثقل النسبي للنبلاء في التناقص في حرب الثلاثين عاماً في أوربة الوسطى خاصة. في حين انهارت سلطة النبلاء في فرنسة إبان القرن السابع عشر في حرب الفروند في أثناء مدة الوصاية على لويس الرابع عشر. وكانت الدول التي جرى فيها «إصلاح» وتطور اقتصادي في حاجة إلى أطر لاهوتية وإدارية جديدة لم يكن قادراً على تقديمها غير بورجوازية المدينة. وأخذت الجيوش نفسها. التي وضعت بين أيدي متعهدي الحرب. تصبح بالتدريج غير مناسبة للعقلية الأرستقراطية. فقد أصبحت الجيوش الخاصة المؤسسة

على الارتزاق خطراً على الدولة وعامل تخريب وتدمير للسكان. وأصبح الميل العام متجهاً نحو تحويل الرئيس المرتزق إلى ضابط تابع لأميره. وانخرط النبلاء بسهولة في هذه الجيوش الجديدة.

ولم يكن مصير الأرستقراطية في أوربة كلها متماثلاً. ففي أوربة الشرقية مثلاً كانت الدولة نفسها مؤسسة على أرستقراطية شديدة العسكرة وكان القياصرة أنفسهم مع نبلائهم يوجهون مصير روسية. بفعل استعباد الفلاحين. إلى كل ما هو معاكس لمجرى التطور الاجتماعي الأوربي.

ولكن الصورة العامة تتلخص في أن سيطرة الأرستقراطية قد تزعزعت في كل مكان منذ القرن الثاني عشر بفعل ظهور المدن وصعود البرجوازيات الأولى التي سجلت ظهور قوة جديدة ترتكز على المال.

وقد وجهت الثورة الفرنسية عام 1789 ضربة شديدة إلى طبقة النبلاء في فرنسة خاصة وفي أوربة على وجه العموم. واستمر الصراع مع الأرستقراطية طول القرن التاسع عشر. وقامت ثورتا 1831 و1848 بدور مهم في القضاء عليها. ولكن الأرستقراطية لم تسلم بهزيمتها بسهولة بل شهدت مراحل انتعاش عدة بعد عودة الملكية إلى فرنسة وانخراط قسم كبير من أفرادها في النشاطات التجارية والمؤسسات الحكومية. وإلى أن قامت ثورة 1917 في روسية استمر النظام الأرستقراطي في الحكم إلى درجة كبيرة في أوربة الوسطى والشرقية ولاسيما في ألمانية والنمسة وهنغارية وروسية.

أسعد صقر

آرون (ريمون)

(1905 -1983)

يعد ريمون آرون Raymond Arond واحداً من أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين المعاصرين لما تشغله دراساته من حيز في الأوساط العلمية والسياسية داخل فرنسة وخارجها. وقد خصص معظم مؤلفاته وأعماله العلمية لتأكيد تصوراته الاجتماعية المرتبطة بمواقفه السياسية إزاء انقسام العالم إلى إيديولوجيتين متباينتين كما يراهما، الماركسية، والديمقراطية.

عُيّن ريمون آرون أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة السوربون عام 1956، وأصبح عضواً في المجمع الفرنسي عام 1963، ثم أستاذاً في الكوليج دوفرانس عام 1970.

أراد لنفسه أن يكون عالم اجتماع وفيلسوفاً، فقام بدراسة مقارنة لنظامي الإنتاج: النموذج السوفييتي والنموذج الغربي على أساس ثلاث فئات من المظاهر: اقتصادية واجتماعية وسياسية، كان كتابه الأول «ثمانية عشر درساً في المجتمع الصناعي» مخصصاً لمعالجة الجانب الاقتصادي، في حين كان كتاب «صراع الطبقات» لمعالجة الجانب الاجتماعي، وكتابه «الديمقراطية والتسلط» لمعالجة المظاهر السياسية. وتبع الكتب الثلاثة كتاب رابع هو: «مراحل التفكير الاجتماعي» حدد فيه آرون صبغة التفكير في علم الاجتماع مؤكداً الاستمرارية من مونتسكيو إلى ماكس فيبر ماراً بماركس وتوكفيل ومن مؤلفاته الأخرى «تفكير الحرب» (1975) و«التدهور الأوربي» (1977).

يرى آرون أنه من الصعوبة تعريف ميدان علم الاجتماع بسبب اختلاف وجهات النظر حول ما هو اجتماعي، ولتوضيح ذلك يلجأ إلى مقارنة موضوعات علم الاجتماع بموضوعات العلوم الاجتماعية الأخرى، كالاقتصاد السياسي وعلم النفس والتاريخ.

فالاقتصاد السياسي مثلاً - كما يرى آرون - يعالج موضوعات قابلة للانعزال عن الواقع الشامل، أو منعزلة عنه، ولذلك فإن لهذا العلم منهجه الخاص. أما علم الاجتماع فإنه يرمي إلى أن يكون علماً خاصاً مختلفاً عن علم الاقتصاد، لأنه لا يوافق على عزل أية ناحية من نواحي الواقع الاجتماعي: فالأسرة، والطبقة الاجتماعية، والعلاقة بين أقسام الواقع السياسي وغيرها، هذه كلها تحمل في مضمونها، ومن بعض الوجوه، النواحي الاجتماعية كافة. ولايمكن دراسة الطبقات الاجتماعية - كما يرى آرون - ما لم يتم إدراك النواحي الاقتصادية والسياسية والدينية في الوقت نفسه، ويبرز علم كل واحدة من هذه الجوانب أو الظواهر كأنها مطبوعة بطابع الكل الاجتماعي الشامل، فهي ظاهرة اجتماعية تابعة من الكل.

ويتناول علم الاجتماع - بنظر آرون - ثلاثة موضوعات أساسية، يجدها واضحة عند ماكس فيبر ودركهايم. وهي: أولاً تحديد ما هو اجتماعي وتحليله، وقد برز ذلك عند دركهايم من خلال تحديده لنوعية الظاهرة الاجتماعية، وثانياً تعيين الخصائص المرتبطة بكل بنية أو بكل البنى الاجتماعية، وثالثاً وضع تصنيف للبنى الاجتماعية في سياق مجرى التاريخ. ويجد آرون هذه المسائل في أعمال ماكس فيبر الذي حاول أن يعيد بناء دراسة المجتمع إلى تداخل العلاقات الفردية، وحاول إقامة خصائص اقتصادية سياسية وقانونية تسمح بتحديد نماذج أساسية للبنى الاقتصادية والسياسية والقانونية ووضع تصنيف لهذا التنوع في استمرارية التطور التاريخي.

وتأسيساً على ذلك فإن قدرة الباحث في علم الاجتماع على دراسة الواقع مرتبطة بمقدار إدراكه للموضوعات الثلاثة. ووفقاً للمعنى الذي يعطيه الباحث لمفهوم «الاجتماعي» يتحدد فهم علم الاجتماع، فإذا حددنا هذا المفهوم تحديداً شكلياً، فإن علم الاجتماع وتداخل العلاقات الفردية سيؤلف منهجاً خاصاً إلى جانب المناهج الأخرى. أما إذا حددنا هذا المفهوم كما حدده دركهايم، فإن في مقدور هذا العلم - أي علم الاجتماع - الإحاطة بمجمل العلوم الاجتماعية الأخرى. وسيكون بمقدوره أيضاً أن يكون أساس وحدتها ووسيلة للتأليف بينها، كذلك يميز آرون بين علم الاجتماع والمذهب الاجتماعي، ويقرر أن علم الاجتماع إذا ما ارتبط بعقيدة سيصبح بالتأكيد مذهباً تفسيرياً.

ويحاول آرون من خلال كتبه المتعددة أن يبلور نظريته المعروفة بنظرية المجتمع الصناعي، إذ يحاول البرهنة على أن المجتمعات الصناعية المعاصرة تكتسب سمات نوعية متماثلة سواء أكانت خاضعة لنظام اشتراكي أم رأسمالي. وهو يخصص أعمالاً بمجموعها لهذا الغرض على المستويات الاقتصادية والسياسية كما مر.

يعرّف آرون المجتمع الصناعي بأنه المجتمع الذي يكون شكل إنتاجه الصناعي من أعظم مميزاته، والذي يضم مؤسسات صناعية كبيرة تتم فيها عمليات الإنتاج الصناعي الكبيرة. وانطلاقاً من هذا التعريف يحدد آرون صفات المجتمع الصناعي وخصائصه في خمس صور تنطبق على المجتمعات الصناعية كلها سواء بسواء وذلك على الوجه الآتي.

. انفصال مكان العمل عن المحيط الأسري، إذ ينفصل في المجتمع الصناعي مكان الإقامة عن مكان عمل الأفراد.

. بروز شكل جديد من أشكال تقسيم العمل، فلا يقتصر تقسيم العمل بين فئات القرويين والتجار والصناع فحسب، إنما تبرز تقسيمات أخرى داخل المنشأة الصناعية نفسها وهو ما يسميه آرون بالتقسيم التقني للعمل أو التخصص.

. تقضي المشروعات الصناعية حصول كل منها على رأس مال كبير إضافة إلى ضرورة تجديد رأس المال بصورة مستمرة.

. الحساب العقلي للمشروعات، ففي كل المشروعات لابد من إجراء الحسابات باستمرار للحصول على أدنى أسعار للكلفة من أجل تجديد رأس المال وإنمائه.

. التكاثف العمالي في مراكز العمل، فحيث توجد المشروعات الصناعية الكبيرة، يوجد تكاثف عمالي.

تلتقي تصورات ريمون آرون بصورة عامة مع مجموعة واسعة من الدراسات التي ظهرت مؤخراً في فرنسة نفسها وأوربة الغربية والولايات المتحدة، والتي هدفت إلى بيان الأساس الاقتصادي والاجتماعي المشترك لنظامي الإنتاج الاشتراكي والرأسمالي. بيد أن هذه الدراسات جاءت تحت عناوين مختلفة يأخذ بعضها اسم «المجتمع الصناعي» كما هو الحال عند آرون نفسه، أو «المجتمع الصناعي المعاصر» عند دارندوف. ويحمل بعضها الآخر اسم «المجتمع ما بعد الصناعي»، كما يرد عند آلان تورين، و«مجتمع الاستهلاك الشعبي العالي» كما يذكر رستو. وفي جميع هذه الأطروحات يظهر توجه واضح يقوم على أساس التقريب بين نظامي الإنتاج الاشتراكي والرأسمالي.

أما دارندوف فيجد أن مفهوم المجتمع الصناعي أوسع بكثير من مفهوم المجتمع الرأسمالي. فعلامة الأول الأساسية هي الإنتاج الآلي في المصانع والمعامل، في حين يعد المجتمع الرأسمالي شكلاً من أشكال المجتمع الصناعي. ويرى آلان تورين أن المجتمع الصناعي أوشك أن يأفل بدلالة أن المجتمع الجديد يتميز من المجتمعات السابقة وغيرها. ففي المجتمع الصناعي ينفصل النظام الاقتصادي عن النشاط الاجتماعي، ويبدو أن له قوانينه الخاصة.

أما رستو فيضع في بيانه اللاشيوعي مراحل محددة لمسار التطور تتلخص في خمس مراحل، وتكون مرحلة الاستهلاك الشعبي في قمة هذه المراحل، وقد وصلت إليها بعض البلدان، مثل الولايات المتحدة وعدد من بلدان أوربة الغربية إضافة إلى الاتحاد السوفييتي (السابق) الذي هو على أعقابها.

والذي يجمع بين هذه الدراسات، وفيها دراسات آرون نفسه، هو أنها تجعل مسار التغير الاجتماعي لمختلف البلدان متشابهاً أو متطابقاً، بصرف النظر عن أشكال ملكية وسائل الإنتاج (وهذه مسألة أولتها الماركسية أهمية كبيرة) وفي ذلك معارضة واضحة للتعليل الماركسي عبّر عنها آرون في أكثر من موضع، ولاسيما في سلسلة كتبه الأربعة المشار إليها سابقاً.

يرتبط آرون ارتباطاً واضحاً مع قضية عصره، كما يراها هو وكما يراها باحثون آخرون، ولا يخفي آرون موقفه الأيديولوجي إزاء هذه المسألة، ولا يخفي موقفه هذا بوصفه عالم اجتماع أيضاً. وقد وجد نفسه مضطراً إلى أن يقدم فهمه للمجتمع والعلوم الاجتماعية استناداً إلى تصور شامل يحدد فيه لكل علم من العلوم موقعه من المجتمع، وطبيعة علاقته بعلم الاجتماع، ولا ينفصل هذا التصور عن مجمل القضايا التي عاصرها، العلمية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وتتفاعل الجوانب الاقتصادية والسياسية في فكر ريمون آرون لتؤلف موقفاً ملتزماً تجاه قضية العلاقة بين الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المختلفة في العالم، فيرى أن الصراع الأيديولوجي سيضعف إزاء تطور أنظمة الإنتاج الصناعية وما تفرزه من علاقات اجتماعية تجعل في النهاية أشكال الحكم والإدارة في المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي متقاربة.

صفوح الأخرس

اسبينوزا (باروخ دي .)

(1677.1632)

باروخ دي اسبينوزا Baruch De Spinoza فيلسوف هولندي، من أسرة يهودية أندلسية، هاجرت بعد استيلاء الملوك الكاثوليكيين سنة 1492 على غرناطة، وصدور مرسوم الملك فرديناند بطرد اليهود منها، وملاحقة محاكم التفتيش لهم. فكان آخر عهدهم بالتسامح الذي نعموا به في ظل العرب مدة قرون.

تلقى تعليمه الأولي في مدرسة عبرية، ثم انتقل إلى المدرسة الإكليركية في بيريرا. وأشرف والده على تعليمه فأتقن لغات عديدة منها الإسبانية والبرتغالية والعبرية. كما ألم بالثقافة الغربية السائدة القائمة على العناية بالتراث القديم (اليوناني واللاتيني المسيحي). ودرس الرياضيات والطبيعيات وشيئاً من مبادئ الطب.

ثم انتقل إلى دراسة كوبيرنيك وغاليلو وكبلر وهارفي وديكارت وجيوردانو برونو، مما جعله يبتعد عن اليهودية. وحاول اليهود رده إلى حظيرة الدين، لكنه آثر حرية الفكر. فزاد السخط عليه. وفي أحد الأيام طعنه أحد المتعصبين بخنجر، فلم يتجاوز نصل الخنجر ثوبه. ولما توفي والده سنة 1654 اضطر اسبينوزا إلى الدخول في نزاع قانوني حول ميراثه مع أخته غير الشقيقة. وكان همه الإثبات القانوني لحقه. وذلك أنه عندما ربح القضية أمام القضاء تنازل عن الميراث لأخته!

هاجمه رجال الدين مجدداً وقضوا عليه بالحرمان الديني سنة 1656. ثم نفي إلى ضواحي أمستردام. وكان يكسب عيشه من صقل البلور وإصلاح المناظير المقربة. وألف في هذه الأثناء كتابه «رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته». ولما سافر إلى رينسبورغ شرع في تأليف «رسالة في إصلاح العقل». ونزولاً عند رغبة أصدقائه بالإدلاء برأيه في بعض مسائل فلسفة ديكارت ألف كتابه «مبادئ فلسفة رينيه ديكارت».

كانت الغاية التي كان يسعى إليها اسبينوزا من وراء تفلسفه الكشف عن حياة الإنسان ومكانه في العالم، وما يستتبع ذلك من كشف طبيعة العالم. لكن اسبينوزا وجد أن تحقيق ذلك يحتاج إلى تحصيل معرفة

صحيحة عن الإنسان والعالم، وهذا لا يمكن أن يحدث من دون ذهن يتمتع بالفهم الصحيح الذي يجنبه الخطأ.

وهكذا شعر اسبينوزا، منذ بدء حياته الفكرية بضرورة المنهج هادياً له في تحقيق غايته. ولم يكن عليه أن يبحث طويلاً، فقد وجده عند ديكارت، ولكنه لم يأخذه بأكمله بل حذف مقدمته في الشك، واكتفى منه بالأفكار الواضحة، وأخذ يطبقه في كل مجال، حتى تلك المجالات التي استثناها ديكارت.

ويمكن إعطاء لمحة موجزة عن فلسفته، من خلال ثلاثة كتب تعد رئيسة فيها، وهي: «رسالة في إصلاح العقل» و«الأخلاق»، و«رسالة في اللاهوت والسياسة».

أما في رسالة إصلاح العقل، فيرى اسبينوزا أن للمعرفة درجات ليست كلها على مستوى واحد من اليقين. ففي أدنى الدرجات توجد معرفة استقرائية، يحصلها الفكر من إدراك الجزئيات بطريق الحواس، وهي معرفة مهلهلة لا ترقى إلى اليقين. وتليها في درجة أعلى معرفة استنتاجية تستخلص حالة جزئية من حالة كلية، وهي وإن كانت يقينية، غير أنها لا ترابط بين أجزائها. ثم تليها في أعلى الدرجات معرفة عقلية حدسية، تدرك ماهية الشيء، أو علته القريبة إدراكاً كلياً خاطفاً، وتدرك معها كل ما يترتب عليها، ولهذا كانت يقينية، لأن موضوعاتها أفكار واضحة ومحددة. وقد وجد أن هذا النوع من المعرفة هو الذي عليه أن يأخذ به في بناء صرح فلسفته.

وأما في كتاب الأخلاق، فيتطرق اسبينوزا إلى ثلاثة موضوعات يعتقد أنها مترابطة ترابطاً ضرورياً وهي: الميتافيزيقا والنفس والأخلاق. فهو يبدأ الكلام على الجوهر ويرى أنه واحد، وأنه يبدو طبيعة طابعة في الله، وطبيعة مطبوعة في العالم؛ فالله والعالم واحد، ثم ينتقل إلى الكلام على الإنسان؛ ويرى أنه حال من أحوال الجوهر؛ فالإنسان، بما هو جسم، حال من أحوا ل الامتداد؛ وبما هو نفس، حال من أحوال الفكر. ويدرسه في انفعالاته وإرادته. ويرى أنه خاضع للضرورة السببية. فلا هو يضع غايات أفعاله، ولا هو حر في تنفيذها. فالحرية التي يشعر بها خداع؛ لأنه لو وعى حقيقته لأدرك أنه محكوم بضرورة كلية. وهذا يعني، أن أخلاقه

أخلاق ضرورة، وأنها تابعة للضرورة السارية في أجزاء العالم كلها؛ وأن حكمته تتطلب منه أن يراعي هذه الضرورة، التي فيها خلاصه في نهاية المطاف.

وأما الرسالة في اللاهوت والسياسة، ففيها مزيج من نقد التوراة نقداً فلسفياً وفي النظرية السياسية، وفيها يقوم اسبينوزا بثورة في التفكير الديني والسياسي، أراد بها أن يدخل نور العقل إلى هذين المجالين، وأن يضع حداً يفصل به البدع الإنسانية عن التعاليم الإلهية: فقد أراد . وفقاً لقاعدة ديكارت . ألا يقبل فيهما شيئاً على أنه حق ما لم يكن كذلك.

وهذا ما دفعه إلى أن يرى أن فكرة النبوة ليست واضحة ولا محددة، وأن ما يأتي به النبي هو وليد الخيال، أكثر منه وليد العقل، وإن ما خالف العقل باطل. وحين طبق معيار الأفكار الواضحة في مجال السياسة أيضاً؛ رأى أنها تقوم على فكرة الحق الطبيعي، وهي فكرة واضحة ومحددة. وهي أن كل فرد له الحق في أن يحيا وفق طبيعته ، سواء أكان جاهلاً أم حكيماً، وهذا لا يوفره إلا النظام الديمقراطي، الذي يوافق العقل والطبيعة.

وبهذا نسف اسبينوزا ثنائيات الدين وثنائيات الديكارتية: فألغى تعدد الجواهر وثنائية الله والعالم. فالعالم لا وجود له إلا في الله وبالله. وألغى ثنائية الوحي والعقل؛ فلا علامة على الحقيقة غير موافقتها للعقل. وألغى ثنائية الميكانيكية الطبيعية وحرية الإرادة؛ ووحد بين العقل والإرادة، فرأى أن الضرورة كلية، وهي تهيمن على ظواهر العالم المادي والأفعال الإرادية.

وأكد اسبينوزا أن معرفة الطبيعة يجب أن تكون عقلية؛ وحتى تكون كذلك، لا بد من تصور جوهر حقيقي يكون العلة الكلية لكل المعلولات الطبيعية الناتجة عنها، مثلما تكون الدائرة علّة خصائصها كلها.

هذا الجوهر الواحد غير المتناهي هو الله، وإذا كان واحداً ، لم يكن هناك جوهر آخر أحدثه، وهذا يعني أنه علة ذاته.

وينتهي اسبينوزا إلى أن الو جود الحقيقي هو الجوهر الذي لا نهاية له، وأن المتناهي سلب له: فتمايز بين الأجسام ليس حقيقياً؛ فهي كلها أحوال للامتداد. لكن التمايز ناشئ عن الحركة، وهي حال للامتداد: فهي التي تجزيء الامتداد إلى أجزاء تجعلها أجساماً. بيد أن كمية الحركة ثابتة في الطبيعة، وتتصف بالصفة ذاتها التي يتصف بها الامتداد، وهي صفة السرمدية: إنها تعبير عما هو ثابت وراء التغيرات المختلفة التي تطرأ على الطبيعة.

وعلى صعيد الميتافيزيقة والأخلاق: يدرس اسبينوزا الإنسان كما تُدرس الهندسة. يقول: «سأنظر إلى الأفعال الإنسانية كما أنظر إلى الخطوط أو السطوح أو الأجسام». وهو يقصد بذلك العقل الإنساني، الذي يريد معاملته معاملة الجسم؛ من حيث تفاعله مع الأجسام الأخرى التي تتحدد حركته بها. فكما هو شأن الجسم، يخضع العقل لسببية الفعل والانفعال، فيكون الحادث العقلي السابق علة الحادث العقلي اللاحق.

والإنسان مؤلف من حالين: جسد ونفس، والأول هو حال للامتداد؛ والثاني هو حال للفكر. لكن النفس هي فكرة الجسد الموجود بالفعل، فهي تبدأ منه وتنتهي إليه؛ لكن علتها خارجة عنها تلتمس في أحوال الفكر؛ وكذلك هو أمر الجسد، فعلته خارجة عنه، وهي تلتمس في أحوال الامتداد. بيد أن أحوال النفس تطابق أحوال الجسد.

يقيم اسبينوزا الأخلاق على الميتافيزيقة، جاعلاً علم النفس وسيطاً بينهما: إنه ينتقل من تحليلاته للجوهر الإلهي، إلى تحليلاته للإنسان الذي هو حال من أحواله. ولهذا نجد كل شيء عنده تحكمه الضرورة المنطقية المطلقة. فليس هناك إرادة حرة في عالم النفس، ولا مصادفة طارئة في عالم الطبيعة. إن كل ما يحدث تجلٍ لطبيعة الله، ومن الخلط المنطقي أن تجري الحوادث خلافاً لطبيعته. ولكن أين يكون الخير عندئذٍ؟ وهل كل ما يصدر عن الله خير؟ وماذا نقول عن الشرور التي نصادفها في حياتنا؟ يرى اسبينوزا أن الجانب الإيجابي في أفعالنا وحده خير، وأن الجانب السلبي وحده شر. لكن السلب ليس من صفات الجوهر، وإنما هو تابع لوجهة نظر الكائنات المتناهية، وهي كائنات غير كاملة، فالكامل الوحيد هو الله، وهو خير كله. لهذا كانت الأفعال الآثمة لا وجود لها فيه، حينما يُنظر إليها على أنها أجزاء من طبيعته الكلية. ومن هنا كان الإنسان الحر، ذو الأفكار الواضحة، هو الذي يرى الخير فيما يتجاوز مقدرته على الفعل، وكان الإنسان السلبي ذو الأفكار الغامضة هو الذي يعد الخير مرتبطاً بتحقيق رغباته. وهذا يجعل الإنسان الخير هو الذي يطلب

الخير للآخرين، ويسعى إلى أن يكونوا أحراراً مثله، فلا يعاملهم بالكراهية والنفور، لأن مثل هذه المعاملة لا يجدي.

وكما طبق اسبينوزا منهج الأفكار الواضحة على كل ما تعرض له، طبقه على السياسة. وقد انتقل من فكرة الحق الطبيعي، ووجدها واضحة ومحددة، فالفرد موجود طبيعي، وبما هو كذلك له الحق في العيش والأمان والبقاء. لهذا لا يتحدد حقه الطبيعي بالعقل، بل بالرغبة والمقدرة إذ أن الطبيعة لا تخضع لقوانين العقل، بل لقانونها الخاص: فما هو في نظر العقل حسن، ربما لا يكون كذلك من الناحية الطبيعية. وما هو قبيح في نظر العقل، ربما لا يكون كذلك من الناحية الطبيعية أيضاً.

لكن الحياة الطبيعية، باعتمادها على الرغبة والمقدرة، لا تمكن الفرد من التمتع بحقه الطبيعي في العيش والأمان والبقاء، إذ إنها تجعل حياة الفرد حلبة صراع بينه وبين الأفراد الآخرين. فينتفي الأمان الذي هو غاية الحق الطبيعي، وينتفي بانتفائه إمكان العيش والبقاء. لهذا كان لا بد من محاولة الخروج من حياة الطبيعة، التي لا يمكن الخروج منها إلا بتحكيم العقل طلباً للسلام.

ولكي يتمكن الناس من التعاون والعيش بسلام، لا بد لهم من أن ينزلوا عن شيء من حقوقهم الطبيعية، وأن يلتزم كل منهم بالامتناع عما من شأنه أن يؤدي إلى الإضرار بالآخرين. والحكيم منهم من يحترم الآخرين ويعاملهم بالحسنى والعدالة.

بيد أن هناك صلة بين الدين والدولة، فاللاهوت الذي يأخذ به الدين ليس نظرية في الله فقط، بل يؤدي إلى نظام اجتماعي. كذلك العقائد الدينية فهي ليست عقائد خالصة، بل تؤدي إلى إقامة نظام سياسي. ومن هنا كانت حرية العقيدة مرتبطة بالحرية السياسية، فهي ضرورية هنا، كما هي ضرورية هناك: إذ من دونها لا يمكن أن يكوّن الناس رأياً واضحاً يكون دليلهم في شؤون حياتهم.

لهذا لا يحق للدولة احتكار الفكر، ولا التدخل في حرية تفكير المواطن، أو الانتصار لرأي فئة دينية على رأي فئة دينية أخرى. ففي مجال الدين تكثر الاتجاهات المختلفة، ولا يجمع الناس على رأي صحيح واحد يعدون ما خالفه خاطئاً. ولهذا لا يحق للدولة الانتساب إلى دين معين، ولا بد لها من أن تكون علمانية.

تيسير شيخ الأرض

الاغتراب

الاغتراب alienation لغة: النزوح عن الوطن، والزواج في غير الأقارب. وللاغتراب معان أخرى منها الحقوقي القانوني، والنفسي، والاجتماعي، والديني، وتبعاً لهذه المعاني ولمعايير أخرى اتخذ مفهوم الاغتراب أنماطاً عدة اختلف كتاب القرنين التاسع عشر والعشرين في تصنيفها. ميز فردريك ويز Fredrick Weiss مثلاً ثلاثة أنماط للاغتراب، وإرنست سكاشتل Ernest Schatchel أربعة أنماط، وملفين سيمان خمسة أنماط، بينما ذكر لويس فيور Lewes Feuer ستة أنماط، انحصرت جميعها في:

. العجز، أي الشعور بأن مصير الإنسان ليس في يده.

. اللامعنى، أي الحياة المعدومة الهدف.

. اللامعيار، أي عدم الالتزام بالمعايير السائدة.

. العزلة الثقافية، أي الانفصال عن قيم المجتمع.

. العزلة الاجتماعية، أي الشعور بالوحدة.

. الغربة الذاتية، أي انفصال الذات عن ذاتها أو منتوجاتها.

وقد وجد الاغتراب تعبيره الأول في الفكر الغربي وذلك في تصور العهد القديم للوثنية idolatry. كما يمكن الوقوع على جذور فكرة الاغتراب في كتابات أفلوطين وفي المذهب المسيحي حول فكرة الخطيئة الأصلية

وفكرة الخلاص، كذلك عند القديس أوغسطين ومارتن لوثر. إذ كان الاغتراب يعني الجهاد لفصل الذات الإنسانية عن نواقصها بجعلها في حالة هوية مع كائن متعال (الإله).

وتجدر الإشارة إلى أن الاغتراب الذاتي هو أهم تلك المفهومات وأصعبها. وانطلاقاً من ذلك يتساءل المرء: هل الاغتراب شعور أو هو حالة عقلية أو هو حقيقة موضوعية أو حالة وجوية (اقتصادية، سياسية، اجتماعية، أخلاقية)؟

ويرى فرويد Freud الاغتراب في شعور الانفصام بين الذات الواعية وقوى اللاوعي الدفينة فيها. مع العلم أن الفرد تحرك سلوكه الرغبات المكبوتة. ويرى غوين نيتلر Gwynn Nettler أن الاغتراب حالة نفسية من حالات الإنسان السويّ: فالإنسان الاغترابي هو الذي يكون غريباً عن مجتمعه أو الذي حوّل إلى إنسان ذي علاقة غير ودّية بمجتمعه وبثقافة ذلك المجتمع. وفي السياق نفسه يعتقد موري ليفن Murray Levin أن الصفة المميزة للإنسان الاغترابي هي اعتقاده أنه غير قادر على تحقيق رسالته الصحيحة في المجتمع. أما إريك Eric وماري جوسفسون Mary Josephson فيريان أن الاغتراب هو شعور فردي أو حالة انفصال عن الذات وعن الآخرين وعن العالم أجمع. أما الاغتراب عند جين كالفز Gean Calvez فهو تعبير عن نمط وموقف استنكار الذات المطلقة للعالم المادي الواقعي. في حين يرى الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر J.p.Sartue الاغتراب حالة طبيعية في عالم فاقد الهدف والقصدية. فاللامعقول absurd، عند الفلاسفة الوجوديين عموماً وسارتر على الخصوص، مقولة أساسية. والاجتماعيون مثل إميل دوركهايم Émile Durkheim وفرديناند تونز Ferdinand Tonies ثم ماكس فيبر Max Weber وجورج سيمل Georg Simmel أو أصحاب نظرية «مجتمع الجمهور» يرون محل الاغتراب في المجتمع. ودور كهايم يشرح فكرة anomie المشتقة من تعبير anomia اليوناني الذي يعني تحلل الفرد من كل رباط وقانون، ثم يرى الاغتراب في انحلال العُرى الاجتماعية، بسبب التصنيع وزوال المجتمع التقليدي وقد أشار فيبر، في شرحه لظاهرة الاغتراب، إلى التحول الأساسي نحو العقلنة والصورية، الذي أصاب التنظيم الاجتماعي وإلى نقص العلاقات الشخصية وزيادة العلاقات البيروقراطية وتحدث سيمل عن التوتر في الحياة الاجتماعية بين الذاتي والشخصي من جهة والموضوعي اللاشخصي من جهة أخرى.

وقبل هؤلاء الاجتماعيين وصف فلاسفة «العقد الاجتماعي» هوبز Hobbs ولوك Lock وروسو Rousseau ما أصاب الفرد من خسران لبعض حقوقه في الدولة الحديثة والمجتمع الجديد غير التقليدي. فروسو، بصورة خاصة، يرى المجتمع المنظم، سواء أكان تقليدياً أم حديثاً، محلاً للقضاء على شخصية الإنسان وحقوقه الطبيعية. ويذكر في بداية كتاب «إميل» أن كل شيء يكون خيراً عندما يخرج من يد الخالق، لكنه يفسد عندما تمسه يد الإنسان. وكان يقصد ما صنعه البشر من مدنية فصلت الأفراد عن طبيعتهم السليمة ووجودهم الحقيقي. غير أن فكرة الاغتراب الذاتي لم تلق تحديدها الدقيق إلا على يد الفيلسوف الألماني هيغل وبعده فويرباخ Feuerbach وماركس Marx.

والفكرة الأساسية، في فلسفة هيغل، هي أن كل موجود هو (في التحليل الأخير) الروح المطلق (الإله) أو الفكرة المطلقة (العقل المطلق). الفكرة المطلقة تتخارج أي تعبر عن ذاتها في التاريخ بتعبيرات مختلفة. وهي ذات حركة مؤلفة من الاغتراب (الانفصال) واللااغتراب (اللاانفصال). فالطبيعة هي مجرد اغتراب ذاتي للفكرة المطلقة والإنسان هو المطلق في عملية الاغتراب. والتاريخ كله نمو متواصل للمعرفة الإنسانية بالفكرة المطلقة وفي الوقت نفسه هو تطور للمعرفة الذاتية بالمطلق الذي يصير، من خلال العقل المتناهي، مغترباً. ومن خصائص هذا العقل الإنساني أن ينتج أشياء أو أن يعبر عن ذاته في أشياء ومؤسسات اجتماعية وثقافات. وكل شيء من هذه الأشياء (الشيئية objevtification) هو بالضرورة مثل عن الاغتراب.

في «روح المسيحية ومصيرها» يكتب هيغل ما يلي: إن المصير هو وجود الإنسان أي حياته وأفعاله وقد صارت غريبة عنه. ويقول في موضع آخر: المصير هو وعي الذات وعياً لذاتها تبدو فيه عدوة أو آخر غريباً عنها. وفي المجلد الأول من «فلسفة الواقع» يصف هيغل النظام الاقتصادي الرأسمالي بأنه يفصل ما بين العامل المنتج وإنتاجه، يقول: الفرد يشبع حاجاته بعمله لا بنتاج عمله. تلك هي فكرة الاغتراب الاجتماعي. الاقتصادي في وجهيها الإيجابي والسلبي. ويقبل لودفيغ فويرباخ فكرة هيغل، أن الإنسان مغترب عن ذاته، لكنه يرفض فكرة أن الطبيعة هي شكل من أشكال الاغتراب الذاتي للعقل المطلق وأن الإنسان هو العقل المطلق في عملية التحرر من الاغتراب. وفي رأيه أن الإله هو الإنسان المغترب اغتراباً ذاتياً وليس العكس أي ليس الإنسان هو الإله (العقل المطلق المغترب اغتراباً ذاتياً)، الإنسان يغترب عن نفسه عندما يوجد فوق ذاته كائناً أعلى متخيلاً وينحني أمامه كالعبد. فتحرر الإنسان من الاغتراب dealienation يكون بإلغاء الإنسان المغترب (الإله).

أثنى كارل ماركس على هيغل لأنه أدرك أن الخلق الذاتي للإنسان هو عملية اغتراب وتحرر من الاغتراب. لكنه التقيد في ثلاث قضايا:

1 - لأنه وحد الموضوعية مع الاغتراب وعدّ القضاء على الاغتراب هو إبطال هذه الموضوعية.

2 - لأنه عدّ الإنسان واعياً لذاته وعدّ اغتراب الإنسان اغتراباً لهذا الوعي.

3 - لأنه افترض أن القضاء على الموضوعية والاغتراب يكون ممكناً في نطاق الفكر المجرد فقط.

كذلك وافق ماركس فويرباخ على نقده للاغتراب الديني لكنه أوضح أن هذا الاغتراب ليس إلا واحداً من أشكال الاغتراب الأخرى. فالإنسان لا يتغرب فقط عن جزء من ذاته في صورة إله بل هو يتغرب أيضاً في منتوجات نشاطه الروحي الأخرى في صور الفلسفة والفن والأخلاق وغيرها. كذلك هو يتغرب عن منتوجات نشاطه الاجتماعي في صورة الدولة والقانون والمؤسسات الاجتماعية التي تبدو أمامه مستقلة وهو يقف أمامها عبداً. لكن جميع أنماط الاغتراب هذه هي واحدة إذ أنها تعبير عن مظاهر مختلفة لاغتراب ذات الإنسان عن جوهره الإنساني.

ويشرح فروم Erich Fromm مفهوم ماركس للاغتراب بقوله: «الاغتراب لدى ماركس هو أن الإنسان لا يختبر نفسه ككائن فاعل في إدراكه العالم بل إن ما يختبره هو أن (العالم) الطبيعة والآخرين وذاته نفسها تظل غريبة عنه فهي تنتصب فوقه وضدَّه كأشياء على الرغم من أنها من صنعه. الاغتراب هو، جوهرياً، معاناة العالم والذات سلبياً واستسلامياً كذات منفصلة عن الموضوع».

وهربرت ماركيوز الذي يعد أحد كبار المفكرين الماركسيين. الهيغليين يرد الاغتراب في المجتمع الصناعي الرأسمالي إلى العقل العلمي عامة والعقل التكنولوجي خاصة. فالتكنولوجية غرَّبت الإنسان عن إنتاجه لدرجة تحول فيها الإنسان إلى إنسان أحادي البعد.

أما ماركس فهجر فكرة الاغتراب في كتاباته المتأخرة في سن النضج على الرغم من أنها كانت من أهم أدوات تحليله في كتاباته الأولى في سن الشباب ولاسيما في كتابه «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية».

وفي كتابه الأهم «رأس المال» يتحدث بدقة عن الانفصال بين العامل والبضاعة التي ينتجها والتي تصير ملكاً خاصاً للرأسمالي. وهو وصف للاغتراب لكن باسم جديد هو علاقات الإنتاج الاجتماعية الطبقية الاستغلالية بين طبقة الرأسماليين وطبقة العمال، أو الملكية الخاصة إذا استخدمت اللغة القانونية. والملكية الخاصة لا تسبب اغتراباً فقط للعمال بمعنى انفصالهم عن إنتاجهم بل استلاباً لذلك الإنتاج أيضاً وضياعاً. ولا يتحقق التحرر من كل ذلك إلا بثورة البروليتارية (العمال).

حيدر حاج إسماعيل

أفلاطون

(428 . 347 ق.م)

أفلاطون Plato أو Platon فيلسوف يوناني، ولد في أثينة وتوفي فيها عن عمر يناهز الثمانين عاماً، ينتمي إلى أسرة أرستقراطية، إذ يتحدر أبوه أرسطون من كودرس، آخر ملوك أثينة، وتنتسب أمه فريقتيونة إلى الحكيم سولون، وتضم أسرتها الأرستقراطية بعضاً من رجالات أثينة وأعيانها، منهم أخوها خرميدس Charmdes وابن عمها أقريطياس Critias، وهما من الأعضاء الثلاثين في حكومة الأقلية (الأوليغارشية) التي حكمت أثينة (404 - 403ق.م) في شباب أفلاطون. ويعد أفلاطون من أشهر فلاسفة اليونان القديمة، إلى جانب معلمه سقراط[ر] وتلميذه أرسطو[ر]، وممن تركوا أثراً عميقاً في تاريخ الفلسفة وفي تاريخ الفكر السياسي.

وهو مؤسس القول الفلسفي أو الخطاب الفلسفي، الذي تناط به وظيفة سياسية وأخلاقية، فقد عمل على أن تتبوأ الفلسفة مكانتها في الحاضرة (المدينة) وأن تتكشف للعيان رسالتها الأخلاقية والاجتماعية، وذلك بإنشاء خطاب يستطيع أن يكون، من الناحية الشرعية الحكم الفصل بين جميع الخطابات المتنافرة التي يتبادلها المواطنون ويتداولها الخطباء؛ خطاب مؤسس على العقل أو على الفكر، الذي ميزه أفلاطون من الرأي، ويكشف انسياق هذا الأخير مع المصلحة الفردية الأنانية ومع الهوى. والوسيلة إلى إنشاء هذا الخطاب هي الحوار الذي يحيل ما انقلب من التناقض بين متحاورين إلى جدل ينشىء حقيقة أخرى ليست لأي منهما، بل لهما معاً، لأنها قائمة في كل منهما. فخطل الرأي ينبع من الانقياد للمصلحة الخاصة والنفع الشخصي، ومن الانغماس في عالم المحسوسات واللذائذ والشهوات، كما ينبع من التعليم الذي لا ينشد العدالة والفضيلة ولا يتعلق بالخير العام.

وأفلاطون هو مؤسس «الأكاديمية» التي ابتناها في أحد أطراف أثينة عام 387ق.م معبداً لربات الشعر، وقد عرفت بهذا الاسم لإطلالها على حديقة البطل أكاديموس. وأقام فيها أفلاطون يعلم الناس على طريقة أستاذه سقراط ولا يطلب من أحد أجراً. واصطفى من بين تلاميذه ثمانية وعشرين تلميذاً كان يذهب بهم في بعض الأحيان إلى منزله، وفيهم أرسطو. ومع أن «الليسية» الأرسطية نافست الأكاديمية، فقد ظلت الأكاديمية، مركزاً للتدريس والتأليف من دون انقطاع حتى أغلقها الامبراطور جوستنيان عام 529 للميلاد.

سيطر التيار الأفلاطوني على الفكر المسيحي، بدءاً من القديس أوغسطين[1] الذي اعتنق المسيحية في القرن الخامس للميلاد بعد أن قرأ مؤلفات أفلاطون. واستمر هذا التيار الأفلاطوني، عبر حلقة كامبردج حتى القرن التاسع عشر من دون أن يتنكر للعقائد المسيحية. ذلك أن الطروحات الأساسية للفكر الأفلاطوني تؤكد روحانية النفس وتعالي القيم الأخلاقية. وقد صمدت هذه الأفكار حتى ظهور فلسفات ماركس ونيتشه وفرويد التي رأت أن في المفاهيم الأفلاطونية أوهاماً مضلّلة.

حياته وعصره

كانت أثينة و«الدول. المدن» التي تجاورها في حال حروب وفوضى دائمة قادت أثينة إلى الانحطاط. إذ توالت هزائم أثينة في نزاعاتها مع إسبرطة وحلفائها. ويرجع بعض المؤرخين هذا الانحطاط إلى التضخم السكاني الذي تزامن مع الرخاء والديمقراطية لعصر بركلس Precles فقد تهافت على أثينة غرباء من كل مكان، وفيهم السفسطائيون (المعلمون)، وغيرهم، حتى تجاوز عدد سكان المدينة وضواحيها (الداخلة في قوام دولتها) نحو 200ألف نسمة. في حين أن أفلاطون وأرسطو كانا يقدران العدد المثالي لسكان هذه الدولة. المدينة بنحو 15ألف نسمة، ذلك أن المدينة وضواحيها تقع في منطقة جبلية محدودة الموارد، تعتمد على الحرف اليدوية والتجارة. وقد تعاظم دور العبيد في الخدمة المنزلية حتى صارت الأسر الأرستقراطية الحاكمة أقلية بالنسبة إلى الغرباء.

عاش أفلاطون انحطاط أثينة وانكسار شوكتها إثر هزيمتها البحرية في صقلية عام 413ق.م. ومع أنها حققت بعض الانتصارات البحرية العارضة فقد انتهت هذه الحرب باستسلام أثينة للقائد الإسبرطي ليساندر Lysandre الذي فرض عليها نظام حكم الأقلية (الأوليغارشي).

كان أفلاطون يميل في الفلسفة، قبل أن يصحب سقراط إلى رأي هيرقليطس. وأخذ في أول أمره يتعلم الشعر واللغة إلى أن حضر يوماً حديثاً لسقراط يقدح فيه صناعة الشعر، فأعجبه ما سمع منه ولزمه خمس سنين. ولما سقط حكم الأقلية وحل محله النظام الديمقراطي في أثينة تم توجيه تهمة إفساد الشبان إلى سقراط، وحوكم في جلسات عامة، وأصدر المحلفون حكمهم عليه بالإعدام سنة 399ق.م، فانسحب تلاميذ سقراط الذين أذهلهم الحكم إلى مدينة ميغاره Megare، جنوب أثينة، وابتعد أفلاطون عن وطنه مدة طويلة طلباً للعلم في أماكن أخرى، ويقال إنه زار مصر في أثناء ذلك. والأرجح أنه زار جنوبي إيطالية وصقلية. ومن المؤكد أن أفلاطون كان يبحث عن أصحاب فيثاغورس، وخاصة أرخيتاس التارنتي Archytas، وهو عالم رياضيات وقائد عسكري حظي بإعجاب أفلاطون الشديد، ومثّل لديه صورة الفيلسوف الملك. وقد تعرف بفضله إلى ديون Dion حليف الطاغية ديونيسوس Dionysos الأكبر، وبدأ من ثمّ بالتردد إلى بلاط هذا الحاكم الصقلي الشاب. إلا أن النفوذ الذي بدأ أفلاطون يمارسه على هذا الملك المستبد لم يرق له طويلاً.

وطرد أفلاطون من سرقوسة (سرقسطة)؛ وبعد رحلة محفوفة بالأخطار في البحر وقع أفلاطون أسيراً وبيع مع العبيد، ولكن أبيقيرس وهو من أصدقائه حرره لقاء مبلغ من المال، واستطاع أفلاطون أن يعود إلى أثينة عام 387ق.م ليؤسس الأكاديمية؛ فكانت أول جامعة تضع برنامجاً لتأهيل رجال الدولة وتكوينهم تكويناً عقلياً منظماً. وقد حاول أفلاطون في أكاديميته أن يستدرك بالتربية ما فاته بالسياسة.

وبعد موت الطاغية ديونيسوس دعاه صديقه «ديون» لزيارة صقلية مرة ثانية، للإشراف على تربية ديونيسوس الأصغر آملاً أن يتبنى هذا الحاكم أفكار أفلاطون ويحقق حلمه في أن يكون الملك فيلسوفاً. غير أن عودته بعد عشرين سنة لم تثمر كثيراً. فقد نشأ خلاف بين الحاكم الجديد «ديون» اضطر الأخير بنتيجته إلى الهرب من صقلية. ورجع أفلاطون خائباً إلى أثينة، إلا أنه عاد إلى صقلية للمرة الثالثة بدعوة من ديونيسوس الأصغر نفسه نحو سنة 361ق.م. وظل سنة يتابع تدريس الأمير، ثم انقلب إلى أثينة بعد إخفاقه في التوفيق بين الأمير وصديقهما المشترك «ديون» وإخفاقه في تحقيق ما كان يصبو إليه. ومنذ عام 360ق.م وحتى وفاته ظل أفلاطون يدّرس في الأكاديمية. وفي عام 357 نجح «ديون» في تولي السلطة في صقلية إلا أنه قتل عام 354ق.م وبموته فقد أفلاطون نهائياً الأمل بتحقيق حلمه في أن يكون الحاكم ملكاً وفيلسوفاً في آن معاً.

مؤلفاته

غلب على مؤلفات أفلاطون طابع «المحاورة» الذي ورثه عن أستاذه سقراط. ويسهل تعرف أسلوبه التربوي في محاوراته الزاخرة بجميع الآراء والمناقشات التي كانت تدور في أثناء الدروس. وقد زخرت هذه المؤلفات بصورة نابضة من جميع فروع المعرفة، واشتملت على الدروس الحية التي كان يحضرها تلاميذه من جميع الطبقات والأنحاء إضافة إلى عرض شامل للتراث الفكري اليوناني من هوميروس إلى سقراط.

يجمع مؤرخو الفلسفة على أن مؤلفات أفلاطون وصلت كاملة. وأسهمت بعض الكتب والرسائل المنحولة في تضخيم عددها. إلا أن النقاد والباحثين ميزوا الأصيل منها وصنفوها بحسب مراحل تأليفها. وسميت مصنفات الشباب بـ«المحاورات السقراطية»، لأنها تظهر آراء سقراط وتدافع عنها، وتطرح أسئلة حول مفاهيم أساسية وتتركها معلقة، ومن أشهرها «احتجاج سقراط» وهو دفاعه أمام المحكمة قبل موته، و«هيباس الأصغر» وهي حوار يدور حول العلاقة بين العلم والعمل، و«بروتاغوراس» أو السفسطائي وتدور حول الفضيلة. ومن أهم خصائص هذه المرحلة نقد آراء السفسطائيين خصوم سقراط ومعاصريه. أما «محاورات الكهولة» فتنسب إلى ما بعد عودته من جنوبي إيطالية وإنشاء الأكاديمية. وتتصف ببروز الأفكار

الفيثاغورية. ومن أشهرها «المأدبة» وموضوعها الحب الذي كان أفلاطون سباقاً إلى تناوله تناولاً فلسفياً. ومحاورة «فيدون» التي تعالج موضوع خلود النفس بعد الموت. وقد أتم أفلاطون تأليف كتابه في «السياسة» (الجمهورية) الذي كتب في أوقات متباعدة في هذه المرحلة، وفيه تظهر معالم المدينة الفاضلة. أما محاورة «بارمنيدس» فيعرض فيها نظرية المُثُل. وأما «محاورات الشيخوخة» فيغلب عليها الطابع المستقل لأفكار أفلاطون، ويبرز تفوقه في الجدل، فهو يحاول تشخيص حالة السفسطائي ويميل إلى تصنيف المعاني في أنواع وأجناس، ويعرج على معنى الوجود. ومن أشهر محاورات هذه المرحلة «طيماوس» وفيها يتناول موضوع الطبيعة ونشأة الكون والخالق. وأما آخر ما كتب أفلاطون فهو «النواميس» أو «القوانين» ويتألف من اثنتي عشرة مقالة يشرّع فيها للمجتمع.

المعرفة

يعد أفلاطون فيلسوف المعرفة، فقد لخص آراء سقراط في رده على السفسطائيين.

وهذا يعني أنه تعلم من أستاذه الفروق الفلسفية الأولى بين المعرفة الآنية المتغيرة القائمة على الحس والمعرفة التي تستقر في العقل بعد تجريدها من صور المحسوسات. وأضاف أفلاطون إلى ما تعلمه من أستاذه أول صيغة مذهبية للمعرفة. فقد أكد أن الإحساس ليس كل المعرفة كما توهم أتباع هيراقليطس[ر] والسفسطائيون. وفي رأيه لو كان حكم بروتاغوراس القائل إن: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» صحيحاً، لصدقت جميع الآراء المتناقضة، وامتنع الحكم على الأشياء والأخلاق والصناعات، فيستحيل العلم والعمل. وهذا يقود إلى التفرقة بين المعتقدات الشعبية والآراء المشهورة من جهة والأقوال العلمية من جهة أخرى. ويترتب على هذه التفرقة نتائج مهمة في مجال العلم القائم على البرهان والأخلاق العلمية.

صحيح أن هنالك أفكاراً تتغير بتغير الإدراك الحسي، إلا أن الأصح هو العلم المستند إلى القوانين الثابتة. فالنفس ترقى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهي علوم تقوم على وقائع محسوسة إلا أن موضوعاتها تتمايز من المحسوسات. فليس الحساب عد الجزيئات كما يفعل التاجر، بل هو ما تفحص به الأعداد نفسها بصرف النظر عن المعدود. وليست الهندسة في قياس المساحات بل إنها تقوم على دراسة الأشكال. وقس على ذلك الفلك والموسيقى. إنها البحث عن الأصول الثابتة في كل علم على حدة. ويتدرج الفكر في سلم المعرفة من الإدراك الحسي إلى الظن أو الرأي، ثم يصعد إلى العلم الاستدلالي، وينتهي أخيراً

إلى التعقل المحض بحثاً عن العلم الكامل الذي يكفي نفسه بنفسه ويصلح أساساً لغيره. ويطلق على هذا التدرج في الارتقاء الجدل الصاعد.

نظرية المُثُل

رأى أفلاطون أن المعرفة الجدلية هي المعرفة الفلسفية الحقة. وهي تساعد على الارتقاء من الأفراد المحسوسة إلى الأنواع، ومن الأنواع إلى الأجناس. ومن تبين الصفات المشتركة بين الأجناس يتم الوصول إلى الماهيات أو المُثُل. ويقوم العقل عن طريق الجدل الصاعد باستخلاص المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات. وفوق العقل تقوم المعاني المجردة لكل الأشياء في عالم مستقل هو عالم المُثُل. وكل جسم أو شيء يشارك في واحد من تلك الموجودات المجردة أو المثل فيتشبه به يحصل على شيء من كماله. فكما أن مجموع الأجسام يؤلف العالم المحسوس كذلك فإن مجموع المثل يؤلف العالم المعقول. وهو العالم الموجود حقاً، وما وجود الأشياء إلا ظلال وأشباح لهذا العالم العلوي. ولمعايشة النفس عالم المثل قبل نزولها إلى هذا العالم، فإن معرفتنا الحقيقية بالأشياء تعود إلى «تذكر» المثال من غير رؤية الأشياء الحسية.

يدعو أفلاطون من يريد أن يصبح فيلسوفاً أن يرتفع بالفكر إلى عالم المعقولات حيث تهيمن المثل. فالمرء إذا رغب في الوصول إلى «الجميل في ذاته ولذاته» أو إلى مثال الجمال، فإن عليه أن يرتفع من حب الجمال الذي تتصف به الوردة أو جسم الإنسان إلى حب كل الورود وكل الأجسام. وإذا أدرك أن الجمال إنما هو الانسجام فإنه يرتقي إلى اكتشاف جمال النفوس وإلى إدراك الجمال في الفن والموسيقى، ويظل يرتقي حتى يبلغ الجمال المطلق. وإذا عُكس هذا الجدل الصاعد نزولاً يعود المرء فيكتشف الجمال في الأشياء الجزئية ويفهمه فهماً أعلى من فهمه الأول. وقد رتب أفلاطون المُثُل ترتيباً هرمياً جعل في قمته مثال الخير ويليه في المرتبة الحق والجمال.

توفر المُثُل للفيلسوف الصورة الكاملة للعلم الحقيقي وللوجود الخالد، وهما حقيقتان متكاملتان. وقد رد أرسطو على نظرية المُثُل هذه رافضاً وجودها في عالم منفصل ومستقل عن المادة بربطه بين الصورة والمادة ربطاً يسقط المُثُل (أو الصور) من عالم مفارق إلى عالمنا الأرضي.

وفي أسطورة الكهف يعرض أفلاطون في قصة رمزية، العلاقة بين العالم المحسوس الزائل والمتغير والعالم المعقول عالم الخلود والثبات. إن بلوغ «المُثُل» يحتاج إلى دربة ومران. على المرء أن يتدرج في تلقين العلوم إلى الشبان قبل تعليمهم الجدل أو «علم العلوم» على حد قول أفلاطون. ذلك أن الانتقال من الظلمة إلى النور فجأة والتحديق بأشعة الشمس يبهر العيون.

يروي أفلاطون في الفصل السابع من كتاب «السياسة» أو «الجمهورية» قصة جماعة من الناس عاشت مُكَبَّلَة بالأغلال في كهف تحت الأرض. وتمنعهم أغلالهم من النظر خلفهم لأن وجوههم تقابل جداراً تنعكس عليه صور التماثيل والأشخاص الذين يمرون خارج الكهف، وتنعكس أشباح هذه الأشياء بسبب النار الموجودة خارج الكهف على الجدار الذي تسمرت عيون الجماعة عليه، فهم لا يعرفون ولا يسمعون إلا أشباح الأشياء المتحركة على الجدار والأصوات التي يعتقدون أنها تبعث منهم. ثم تصور أن هذه الجماعة ولدت وعاشت على هذه الحالة، وهي تعتقد جازمة بأن كل ما تراه أمامها هو الحقيقة التي لا يداخلها شك. والفيلسوف وحده هو الذي يقدر على تخليص هذه الجماعة من أسر الأوهام التي اعتادوها زمناً طويلاً، وهو الذي يجرؤ على كسر أغلالهم وإخراجهم من الكهف المظلم إلى عالم النور والشمس. فالكهف رمز للعالم المحسوس وإدراك الأشباح هو المعرفة الحسية، والخلاص من الأسر يتم بالجدل، والشمس خارج الكهف هي مثال الخير.
والفيلسوف هو الذي يرتقي بنفسه وبأقرانه من العالم الزائف إلى العالم الحقيقي. وعلى الفيلسوف أن يفكر في المُثُل الجوهرية التي تكمن وراء المظاهر الخارجية، وطبيعي أن لا يعرف الحقيقة بحواسه بل بتعقله ويميز العَرَض من الجوهر. وهو الذي يؤثر الحكمة ويفضلها على الثقة بالمحسوسات والآراء والظن، وهو الذي ينشد الخير والحق والجمال.

وقد حاول أفلاطون في أواخر حياته أن يلفت انتباه تلاميذه إلى الرياضيات، حتى اعتقد أرسطو بأنه تخلى عن سقراط وتوجه إلى الفيثاغورثية واستبدل بالأعداد المثل، وهذا ما عبر عنه أرسطو في كتاب «مابعد الطبيعة»: «لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة، ولو أنهم يقولون: إنها إنما تدرس لأجل الباقي».

النفس الإنسانية

يرى أفلاطون في محاورة «طيماوس» أن الصانع خلق «النفس الكلية» من المتشابه واللامتشابه. ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، ومنها نشأ الإنسان وكل ما هو موجود تحت مقعر فلك القمر من الكائنات. كذلك خلق من النفس الكلية الكواكب والزمان. وإذا كان الزمان حادثاً مخلوقاً فإن «المثل» لا تعرف الزمان والتغير. والعلاقة بين النفس الكلية والنفس الإنسانية هي علاقة الكلي بالجزئي. إن النفس الإنسانية الصادرة عن النفس الكلية شبيهة بها ولكنها تنطوي على معنى الفردية، ومع ذلك فإنها خالدة، لا تفنى بموت البدن. وهذه نقطة أساسية لالتقاء أفكار أفلاطون مع عقائد الديانات السماوية. وقد ساق أفلاطون براهين عدة على خلود النفس منها:

. أن النفس قبل أن تهبط إلى عالم الأرض، موجودة منذ القدم في عالم المُثُل، وفي هذا العالم كانت تعرف صور جميع الأشياء. وحين استقر بها المقام على الأرض أقامت علاقة مع الأشياء المحسوسة عن طريق «التذكر». فميزت هذه الأشياء من صورها الثابتة في عالم المُثُل ومن المواد التي تتشكل منها هذه الصور. وإذا كان وجودها قديماً في العالم العقلي، فإنها ستظل خالدة، بمعنى أنها لا تنحل ولا تفنى مثل المادة.

. أن التناوب بين الحياة والموت، الذي يُشاهد في العالم المحسوس يتيح للنفس ولادة جديدة ويخلصها من آثار المادة.

. لما كانت النفس بسيطة فإنها لا تنحل أبداً، كما هو حال الأشياء المادية التي تصير إلى الفناء بعد تحللها إلى العناصر التي تركبت منها. أما النفس فتظل خالدة لأن أصلها سماوي، وغير خاضع للفساد والتجزئة.

. النفس هي التي تمد الأجسام بالحياة، ولما كانت لها مشاركة مع «مثال» الحياة، فإنها لا تقبل الموت كالأجسام. ولا يمكن أن تتحول إلى نقيضها، فستظل موجودة إلى الأبد.

إن خلود النفس كما يتبين لدى أفلاطون يجمع بين الأزلية والأبدية. ولا يمكن أن تكون هذه البراهين مقنعة إلا إذا سبق للمرء الإيمان بوجود «عالم المُثُل» الذي يجعله أفلاطون أصلاً كلياً للوجود. ويكمن الخلاف الأساسي بين أفلاطون وأرسطو حول حقيقة عالم المُثُل الذي من دون وجوده الخارجي الموضوعي لا يمكن لفلسفة أفلاطون أن تستقيم. وقد نفذت موضوعية هذا العالم إلى الفكر العربي الإسلامي «المشرقي» (الإشراقي)، في حين رفضها ابن رشد حين أعاد إلى أرسطو صورته الواقعية والمادية عن طبيعة العالم على مستوى المادة والصورة. وحلت محل فكرة المُثُل فكرة العقول المثالية المفارقة للمادة التي قال بها الفارابي وابن سينا من تبعهما.

وإذا كانت المعرفة «تذكراً» لدى أفلاطون، فإنها عند أرسطو وأتباعه عملية تجريدية للإحساس الملازم لإدراكنا المباشر لموضوعات العالم الخارجي، ومن ثم فإن المعرفة مستمدة من هذا العالم الأرضي وليست قائمة في النفس قبل التصاقها بالبدن. مع أن أفلاطون ترك أثراً قوياً في الفلسفة العربية. الإسلامية في نظرية العقول، فإن هذه الفلسفة انحازت إلى أرسطو فيما يتصل بنظرية المعرفة المستندة إلى التجربة الحسية.

الأخلاق والسياسة

ترتبط الأخلاق بالسياسة ارتباطاً وثيقاً لدى أفلاطون، والخلاف بينهما يشبه الخلاف بين الجزئي والكلي، أو الفردي والجماعي: فالأخلاق غرضها استكمال فضائل النفس الإنسانية على مستوى الأفراد أما السياسة فإنها تدبير أحوال الناس المجتمعين في الدولة. المدينة. إلا أن الأخلاق والسياسة يجمعهما عند أفلاطون مثال الخير. وإن تطلع الإنسان إلى الخير يعني لدى أفلاطون التطلع إلى السعادة. وهذا الربط بين السعادة والخير ورثه أفلاطون عن أستاذه سقراط. لكن أفلاطون حاول في نظرية «المُثُل» إعطاء فكرة الخير بعداً ميتافيزيقياً. والمعروف أن الخير الأسمى لدى أفلاطون هو مثال الخير المطلق، وهو رأس المُثُل كافة، ويأتي تحته بالتدرج الهرمي مثال الحق ومثال الجمال. وإذا سلك المرء الطريق المعاكس النازل، يجد أن المادة والجسد كليهما من عالم الشر. من ثم فإن الفيلسوف هو الذي يرتفع بالعقل فوق مستوى المادة والجسد ويقترب أكثر فأكثر من الخير المطلق. فالخلاص الأخلاقي للفرد على قول أفلاطون هو إماتة العلائق الحسية بالزهد، والارتقاء إلى مستوى التأمل العقلاني الخالص. ويتجلى الخير لدى أفلاطون في أشكال شتى أعلاها صورة

الخير المثالية في رأس الهرم؛ وثمة نوع آخر من الخير هو اكتشاف الانسجام الموجود في الصور الحسية، وهنالك مرتبة أدنى يتحقق فيها الخير هي اكتشاف المُثُل عن طريق العلم. أما المرتبة الأدنى للخير أو السعادة فهي الحصول على اللذة التي لا يعقبها ألم ولا يتبعها ندم.

وقد حاول أفلاطون إضافة إلى هذا الجانب النظري في الأخلاق أن يدرس الفضائل بوصفها الباعث على الانخراط في العمل الأخلاقي. وقسَّم الفضائل بحسب تقسيمه للنفس. فالنفس الإنسانية لديه تتألف من ثلاث قوى ترتبط فيزيولوجياً بالجسم الإنساني.

تقع القوة العاقلة التي يجب أن تسود في النفس على مستوى الرأس ويناسبها في المجتمع الفلاسفة والسياسيون الذين يدبرون شؤون المدينة. أما القوة الغضبية فإن مركزها الصدر والقلب، وهي توازي طبقة الجند في المجتمع وهم حراس المدينة والمدافعون عنها. في حين ترتبط القوة الشهوية بالبطن والفرج ويوازيها في المجتمع الطبقة الدنيا منه. ولكل قوة فضيلة، فالقوة العقلية فضيلتها التأمل وبلوغ الحكمة، والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة، أما القوة الشهوية ففضيلتها العفة. ولما كانت هذه الفضائل قائمة على قوى متنازعة فيما بينها فلابد من فضيلة رابعة تضبط ما ينشأ عنها من اختلاف، وهذه الفضيلة هي فضيلة العدالة.

ويلج المرء عالم السياسة عند أفلاطون من باب البحث في فكرة العدالة، وهو أمر ناقشه في كتابه «السياسة» أو «الجمهورية». ورأى أن تحقيق العدالة هو شأن عام يشارك فيه الجميع لبناء الدولة التي تقيم توازناً بين الأفراد، ويحصل كل فرد بموجبه على ما يستحق. ولأفلاطون باع طويل في السياسة وآراء مستجدة في تاريخ التطور السياسي لأثينة، كما أنه عاين عن كثب إخفاقات الدول وتجاوزات أنظمة الحكم المختلفة. ويعتقد أفلاطون في كتابه «السياسة» أن المجتمع الإنساني يتدهور، وأنه وجد زمان كان الناس فيه يديرون شؤونهم من دون حاجة إلى الدولة. ولما كان هذا العصر الذهبي قد ولى من غير رجعة فإن على الدولة أن تهتم بتربية الأفراد وتعليمهم ليقيموا فيما بينهم أسساً يتفقون عليها لإدارة شؤونهم.

وهنا يمكن فهم الدور الأساسي للفيلسوف، إنه المعلم الذي يوجه المواطنين نحو فضيلة التعلم والمعرفة، وإقناعهم بأن الفرد يجب أن يكون في خدمة الدولة. ولتحقيق الدولة المثالية أو «المدينة الفاضلة»، رأى أفلاطون تطبيق نوع من الاشتراكية للقضاء على الزواج والملكية بوصفهما مصدر النزاعات في المجتمع، فجعل النساء مشاعاً والأولاد أبناء للدولة التي تعدهم إعداداً عسكرياً وثقافياً وأخلاقياً ليصبحوا مواطنين قادرين على الدفاع عن دولتهم. ولكن أفلاطون، وبعد رحلاته إلى صقلية، وتقدمه في السن عدل عن آرائه السياسية هذه في كتاب يعد من أواخر مؤلفاته هو كتاب «النواميس» أو «القوانين». وفيه تتخذ الدولة طابعاً جديداً قائماً على احترام الدين، وعلى تحديد عدد السكان. كما تخلى أفلاطون عن فكرة الشيوعية في الملكية والزواج لكنه ترك للدولة سلطة كبيرة في وضع قيود تؤكد أن الزواج مؤسسة غايتها خدمة المجموع، كما وجه التربية في كتاب «النواميس» إلى فرض تعليم الرياضيات لأنها تعين على فهم الانسجام، والانسجام يقود إلى الخير. وفتح الباب واسعاً أمام المشرعين في الدولة، وأعطاهم المكان الذي شغله الفيلسوف في الدولة السابقة. وصار الشكل الذي يجب أن يتخذه الحكم مزيجاً من الارستقراطية والديمقراطية. فمنح المواطن الحق في الحرية، لكنه ترك شؤون السياسة للقادة من الأشراف.

أثر أفلاطون في الفلسفة العربية الإسلامية

لقد أثرت فكرة «المدينة الفاضلة» في الفكر العربي الإسلامي. وأول من كتب في هذا الموضوع أبو نصر الفارابي[1] (339هـ/950م)، إلا أنه وظف المفهوم الأفلاطوني في سياق إسلامي بحت، قدم له في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، بمقدمات كلامية مستفيضة، وميز المدينة الفاضلة من المدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة الجاهلة والمدينة المعتزلة متأثراً بالتوجهات الإسلامية. وتبعه في النهج نفسه ابن باجة الأندلسي في كتابه «تدبير المتوحد». وظلت المؤلفات السياسية الفلسفية بمنأىً عن التأثير المباشر في المجتمعات الإسلامية التي أفرزت دولاً قائمة على العصبية القبلية والدين كما فصلها ابن خلدون فيما بعد.

ولا يمكن في هذا الصدد الحديث عن أهمية الملخص الذي وضعه ابن رشد لكتاب أفلاطون «السياسة»، ويرى بعضهم أن ابن رشد قام بعمله هذا بناء على طلب أبي يحيى والي قرطبة وشقيق السلطان الموحدي أبي يوسف يعقوب المنصور. لقد كان غرض ابن رشد من تلخيص كتاب «الجمهورية» أو «السياسة» لأفلاطون هو التنديد بجميع أشكال التسلط والاستبداد وتعرية «وحدانية التسلط» أو الحكم الدكتاتوري.

ولم يكن تفضيل أفلاطون على أرسطو في التراث العربي الإسلامي ناتجاً عن اختيار بين أحد الفيلسوفين من دون الآخر. وإنما كان الفلاسفة العرب المسلمون، بحسب الأحوال، يلجؤون على السواء إلى أحدهما دون الآخر للدفاع عن فكرة إسلامية يؤمنون بها. وقد حاول الفارابي التوفيق بين الاتجاهين دفاعاً عن وحدة الحقيقة في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأفلاطون الإلهي». ولم يكن الفارابي يدري بأنه كان يوفق بين أفلاطون وأفلوطين[ر]. فكتاب الربوبية (أثولوجيا) المنحول لأرسطو ليس إلا أجزاء من كتاب «التاسوعات» لأفلوطين.

لم يدرس أثر أفلاطون في التصوف الإسلامي دراسة مستفيضة إلى اليوم. ولكن أثره في التصوف الفلسفي أكثر وضوحاً في واقع الأمر من التصوف الكلاسيكي. فقد أثر أفلاطون في الفارابي وإخوان الصفا والسهروردي المقتول أكثر من تأثيره في الجنيد والحلاج والقشيري.

كذلك لم يقتصر تأثير أفلاطون في الفكر الإنساني على السياسة، بل تجاوزها إلى مجال الأدب والفن. فالمعروف أن أفلاطون بدأ حياته شاعراً ثم تخلى عن كتابة الشعر. ورأى أن الفن عامة هو محاكاة وتقليد، يبتعد عن المُثُل مرتين، مرة حين يقلد الأشياء المادية ومرة حين يعرف أن هذه الأشياء ليست سوى أشباح زائلة للمثال الأصلي.

كذلك فتحت نظرية أفلاطون التي عرضها في محاورة «فيدون» الباب واسعاً أمام الجدل حول أصل الحب، الذي قرر أفلاطون أنه ناشيء عن علاقة بين ما هو سماوي وما هو أرضي. ومن هنا يحس المرء بالمفارقة والغموض في تحديد طبيعة الحب، لأنها في الواقع طبيعة مزدوجة.

أما أفكار أفلاطون عن الله والخلق فظلت تخضع لتأثير الأساطير البابلية والنظريات الفيثاغورية. وهو يعتقد بأن الله خالق الأرض والسماء بما فيها من نجوم وكواكب، وأنه خلق الأشياء من المادة على شاكلة الصور الهندسية. وقد تبنى الفلاسفة العرب المسلمون نظرية الخلق الأفلاطونية (علم النشأة) لفهمهم إياها على أنها خلق من عدم، في مقابل نظرية أرسطو التي تقول بقدم العالم.

بكري علاء الدين

أفلوطين

(204 أو 205ـ270م)

إن معظم ما يُعرف عن حياة أفلوطين Plotin مستقى من كتاب «حياة أفلوطين» لتلميذه فرفوريوس الصوري، ففيه أنه تتلمذ في الاسكندرية لأمونيوس ساكاس، ثم انتقل إلى رومة، حيث مارس التعليم، وأصبح معلماً ذائع الصيت يلقي دروسه على الملأ، وبلا أجر. وكانت مدرسته مفتوحة للجميع، فكان يستقبل إلى جانب أصدقائه، مسيحيين غنوصيين وغيرهم من ذوي الاتجاهات الفلسفية والدينية المغايرة لاتجاهه، وتلميذه أميليوس كان في الأصل من أتباع ليزيماكوس الرواقي. أما تلميذه فرفوريوس، الذي لم يلتحق به إلا بعد أن بلغ الثانية والثلاثين من العمر، فقد كان سورياً من مدينة صور، حمل معه إيمانه بأساطير الكهنة. ولهذا كانت دروسه تجري بطريقة المناقشة بل كانت تغرق في مناقشات عقيمة، لغياب النظام في كثير من الأحيان. وطالما لقي هذا الأسلوب الحرّ، في آن معاً، دهشة السامعين العابرين واستنكارهم، على أنه كان للمستمع أثر في إنشاء فكر المعلم من جهة أخرى.

وقد عاش أفلوطين حياةً روحيّة عميقة، على الرغم مما كان يمكن لتلاميذه من أصحاب الجاه والنفوذ أن يوفروه له من رفاهية، وكان يزدري الممارسات العملية في الدين والأخلاق، ويسعى لبلوغ حالة الوجد extase التي يخبرنا فرفوريوس أنه لم يبلغها إلا نادراً جداً (أربع مرات) في المدة التي كان فيها برفقته. توفي في مِنْتورْنو الواقعة في شمال نابولي. والمعلومات عن مكان ولادته غير يقينية ويقال إنه ولد في مصر.

عصره: كان القرن الثالث الميلادي عصراً تمزقه الأزمات الداخلية، من كل صنف ونوع: فقد قلب الاضطراب الأخلاقي والاجتماعي والفكري قيم العالم القديم رأساً على عقب، وانحدرت الثقافة على كل صعيد، وصار الدين أساس الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، فبرزت العبادات الشرقية في كل مكان. وشهد هذا القرن المضطرب اضمحلال تعدد الآلهة الوثني. ويعدّ هذا العصر، من جهة أخرى، عصر الشرّاح الذين انكبوا على شرح أفلاطون[ر]، كما شرح الاسكندر الأفروديسي أعمال أرسطو شرحاً مفصلاً. وأفلوطين نفسه كان من هؤلاء الشرّاح، فهو يقول في التاسوعات: «يجب أن نعتقد أن الفلاسفة القدماء.. قد اكتشفوا الحقيقة» (3، 7، 1، 13) (الرقم الأول رقم التاسوعة، والثاني المقالة، ثم أرقام الفقرات)، و«نظرياتنا ليس فيها جديد،

وليست من اليوم، فقد أعلنها (الفلاسفة القدماء) قبل وقتٍ طويل، ولكن دون أن يتبسطوا فيها، ولسنا نحن إلا شرّاح هذه المذاهب القديمة» (5، 1، 9).

التاسوعات: كانت فلسفة أفلوطين في الأصل فلسفة محكية مثل سائر فلسفات العصور القديمة، ثم دونت في التاسوعات. فالتاسوعات تدوين للمناقشات الحية، التي كانت تجري في مدرسة أفلوطين، وذلك بطريقة أقرب، إلى الاختزال. وهي تتألف من أربع وخمسين مقالة متفاوتة في طولها تفاوتاً كبيراً، وموزعة على ست مجموعات، كل مجموعة منها مؤلفة من تسعة أقسام. وهذه المجموعات مرتبة ترتيباً شبه منهجي، فالمجموعة الأولى تبحث في الإنسان والأخلاق، والثانية والثالثة تبحثان في العالم المحسوس وفي العناية، والرابعة في النفس، والخامسة في العقل، والسادسة في الواحد أو الخير. ويفصح هذا الترتيب عن مضمون مذهبي لا يخفى على الناظر، قوامه الانطلاق من الذات (التاسوعة1) ومن العالم المحسوس (التاسوعتان 2 و3) للارتقاء صعداً بالتدريج إلى المبدأ المباشر للعالم، وهو النفس (4)، ثم إلى مبدأ النفس، الذي هو «العقل» (5)، وأخيراً إلى المبدأ الكلّي للأشياء طرّاً، ألا وهو الواحد أو الخير (6).

غير أن هذا المسار المنهجي ليس إلا مساراً ظاهرياً، لأن كل تاسوعة تبحث في جميع مسائل المذهب، على الرغم من عنوانها الخاص، أو تفترض أن المذهب بكامله معروف. والحق أن فرفوريوس، تلميذ أفلوطين الوفي الأمين، هو الذي رتب المقالات، بعد وفاة معلمه، وهو الذي وضع لها العناوين. أما تسلسل كتابة المقالات زمنياً فيُعرف مما كتبه فرفوريوس عن حياة معلمه، فيبين أن أفلوطين لم يبدأ الكتابة إلا في العام 255، عندما بلغ الحادية والخمسين، وبعد مرور عشرة أعوام على ممارسته التعليم في رومة. فلما بلغ التاسعة والخمسين في عام 263، حين التحق فرفوريوس به، كان قد كتب 21 مقالة، ثم كتب ثلاثاً وعشرين بين عامي 263 و268، وفي أثناء إقامة فرفوريوس في رومة، أنشأ تسع مقالات من العام 268 حتى وفاته. فالتاسوعات، إذن، تعبير عن مذهب أفلوطين وقد بلغ نضجه.

الصدور أو الفيض: لقد انتشرت نظرية الفيض في العصور القديمة والوسطى انتشاراً لا يشبهه في عموميته إلا انتشار نظرية التطور في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد جعل أفلوطين من هذه المقولة جوهر تصوره لحركة الوجود في نظريته عن صدور الأقانيم. والحال أن أفلوطين ينظر إلى الحقيقة من زاويتين مختلفتين: فهو يتصور الكون، من جهة، موزعاً إلى مساكن طاهرة ومساكن دنسة ترقى النفس إليها أو

تهبط، ويبدو له الكون، من جهة أخرى، سلسلةً من الصور، ترتبط كل صورةٍ منها بالصورة التي سبقتها ارتباطاً متدرجاً في المراتب، وهي موضوع للنظر العقلي. ويرى أفلوطين أن بين هذين التصورين وحدة عميقة، فهو يسعى إلى إثبات قيمة دينية للمذهب العقلي من خلال نظريته في الأقانيم أو المبادئ.

إن قوام عالم المعقولات هو الوحدة المتعددة، أو الوحدة في الكثرة، فلا بد من وضع (الواحد) المطلق الخالي من كل تمييز أو تنوع فوقها. إن التعدد (أو الكثرة) لايكون أولاً، فقبل العدد اثنين توجد الوحدة. ووحدة النظام حقيقة أعلى منه وسابقة عليه، فهو «يصدر» أو يفيض» منها. فأقنوم «الواحد» أعلى من عالم المعقول، لأنه «المبدأ» أو «الأول». ومن الناحية الأخرى يجب أن يوجد أقنوم آخر تحت عالم المعقول، فلكي يتحقق النظام في المادة، ولكي يولد العالم المحسوس، لا بدّ من وجود وسيط فاعل ومتحرك بين «العقل» والمادة، بقدر ماتكون هذه المادة جديرةً بقبوله فيها. هذا الوسيط هو النفس، أو الأقنوم الثالث.

ولكن لماذا لم يبقَ الواحد في عزلته؟ لماذا ولّد عالم المعقول، وعالم المعقول ولّد النفس؟ يجيب أفلوطين باللجوء إلى ضرب الأمثال: «ما أن يبلغ الموجود درجة كماله حتى نراه يلد، إنه لايتحمل أن يبقى في ذاته، وإنما يبدع موجوداً آخر... النار تدفئ، والثلج يبرد،... كل الأشياء، بقدر طاقتها، تحاكي المبدأ في الأبدية والخير».

حركة الوجود والنفس: الوجود، في نظر أفلوطين، حياة روحانية واحدة ومتأقنمة في ثلاث أقانيم: الواحد، والعقل، والنفس. ويبدأ تيار هذه الحياة من الواحد وينتهي في العالم المحسوس. أما النفس فلها، عند أفلوطين، مكانها الخاص في سلسلة الأقانيم، «فهي آخر العلل المعقولة: آخر العلل في العالم المعقول، وأولى العلل في العالم المحسوس، ولهذا كانت على علاقة بكليهما» (4، 6، 31). «إنها تحتل بين الموجودات مرتبة وسطى: فهي إلهيّة في جزء منها، ولوجودها في أقصى الموجودات المعقولة، وعلى تخوم الطبيعة المحسوسة، فإنها تعطيها شيئاً من ذاتها» (4، 8، 7).

أضفى أفلوطين على مذهبه طابعاً إحيائياً، فقد رأى أن لكل قوةٍ فاعلة في الطبيعة نفساً، أو ذاتُ اتصالٍ بنفس، فليس العالم وحده ذا نفس، ولا الكواكب وحدها ذوات نفوس، وإنما كل موجودٍ له نفس، فلا موجود غير ذي حياةٍ في الكون.

النفس الكلية والنفوس الجزئية: النفوس الجزئية نتيجة طبيعية وضرورية لقانون الصدور، لأن انحدار الحياة الروحانية وتلاشيها بتبعثر النفس وتشتتها في المادة يفضي إلى اتحادها بأجسام جزئية فتحييها، والجسم يحيا عندما يتلقى أثر النفس الذي هو جدير بتلقيه. النفس بلا تفكير تحركها نفس العالم نحو الجسم المهيأ لها، و«تُنقل إلى الجسم الأكثر شبهاً بها،... وعندما يؤون الأوان تنزل فيه كمن يلبي نداء النفير» (4، 3، 12، 13و 6، 7، 7). هذا هو امتداد النفس بفعل الصدور الضروري.

فالنفس الجزئية، في هذا التصور، «لم تغادر أختها النفس الكلية» (4، 3، 6)، وكل نفسٍ إما أن تكون نفساً كليّة بالفعل ونفساً جزئية بالقوة، وحينئذ تكون هي والنفس الكلية نفساً واحدة، وإما أنها «تصير نفساً جزئية، مع أنها بمعنى آخر (بالقوة) تحتفظ بكليتها» (6، 4، 16). ويتحدث أفلوطين عن النفس الجزئية بأسلوب مختلف تماماً ومن منظور آخر، فالغرور والتهور هما اللذان يجعلان النفس تلقي بنفسها في أحضان الجسم.

علم النفس الأفلوطيني: إن علم النفس الأفلوطيني هو علم تدرج مراتب الحالات الروحانية. ففي الدرجات العليا من هذه الحالات يختفي الشعور بالشخصية، ويزول الانتباه إلى الأشياء الخارجية. إن الشعور عَرَض وحالة ضعف، والمحاكمة، والذاكرة، والإحساس تحديدات للحياة الروحية. والنفس المتصلة بعالم المعقول لا تتذكر، لأنها خارج الزمان، ولا استدلال لديها، لأنه لا استدلال في ما هو أبدي. والنفس المتطهّرة التي تتخذ مكانها في عالم المعقول تفقد ذكرياتها. أما اللذة والألم فمستواهما أدنى من مستوى الذاكرة، وهو في التركيب المكوّن من النفس والجسم.

العقل أو النوس nous: كما تفيض النفس فتبث الحياة في العالم المحسوس وتنظّمه، كذلك تقوم بحركة رجوع conversion، فتصعد مرة ثانية إلى مبدئها، وهو العقل. والعقل، عند أفلوطين، يُنظر إليه

من منظورين مختلفين: فهو النظام المعقول المؤلف من علاقات ثابتة ومحدَّدة تُستخدم نموذجاً للنظام المحسوس، وهو من جهة ثانية، عقل لذاته، فيه يغيب ويختفي كل تمييزٍ بين الذات والموضوع، وتنصهر الأنا في الموجود الكلي. العقل، من الوجهة الفلسفية، مبدأ في تفسير العالم المحسوس. لكن العقل يعدّ، من جهة أخرى، درجةً من درجات الحياة الروحانية، ومرحلةً من مراحل رحلة النفس الصاعدة إلى غايتها الأخيرة.

فمن المنظور الأول يبدو العقل في فلسفة أفلوطين قبل كل شيء مقابلاً لعالم المثل عند أفلاطون. فقد تبع أفلوطين منهج أفلاطون في جدل (ديالكتيك) الحب، فقاده هذا المنهج إلى الجمال. إن النفس في صعودها درجات الجدل (الديالكتيك) «تذهب أولاً إلى العقل، فتعرف فيه أن جميع المثل جميلة، وتحكم بأن هذا - أي المُثُل - هو الجمال» (1، 6، 9). فأفلوطين يرى أن الجمال لا ينضاف إلى الأشياء كعَرَضٍ خارجي، وإنما يؤلف فيها ماهيتها الحقيقة (1، 2). و«التطهر» الأخلاقي يقودنا إلى العقل أيضاً مثل التأمل الجمالي، وما كل فضيلةٍ إلا وجه من وجوه العقل. إن قيم العقل قيم أخلاقية كما أنها قيم جمالية.

الواحد: هو الأقنوم الأول، والمبدأ الأسمى للوجود، وهو يستقي معناه - مثل العقل - من تيارات متعارضة ومتباينة:

- للواحد وجه عقلي مثالي مستقى من أفلاطون، كما أن له وجهاً لا عقلانياً ذا طابع صوفي وديني. فأفلاطون يقول بمبدأ أعلى من العقل يسميه الخير أو الواحد. والعقل عنده هو الملكة التي تحدد المقاييس في الموجودات، بوضع العلاقة الثابتة المعبَّر عنها رياضياً بدلاً من العلاقات المتغيرة في العالم المحسوس. وهذا يفترض وجود وحدة قياس مطلقة متصفة بالعلوّ على الأشياء المقيسة، هذه الوحدة هي الخير. ويبرز أفلوطين قول أفلاطون في «الجمهورية»: «الخير يتجاوز الماهية» ويردده، فالماهية لا يمكن أن تكون ما هي إلا بفضل الخير صانع الماهيات، الذي لا يمكن الخلط بينه وبين أية ماهية منها. ويؤسس أفلوطين على ذلك، فيثبت أن الواحد هو مقياس العلاقات الثابتة، وأن العقل لا يعي إلا لأنه يستنير بنوره. هنا لم يتعدَّ أفلوطين دوره شارحاً لأفلاطون.

. وفي مكان آخر (6، 9) يأخذ أفلوطين بمبدأ الرواقيين: «كل الموجودات تستمد وجودها من الواحد» وهي تفقد الوجود «إذا فقدت وحدتها». ثم يخالفهم، فينفي أن تكون النفس مبدأ هذه الوحدة، لأنها ذات ملكات كثيرة.

. ويخالف أرسطو، فينفي أن الماهيّة هي قوام وحدة الموجود، لأن «الإنسان حيوان ناطق، وأشياء أخرى عديدة أيضاً. ووحدة العقل. الذي هو مجموع الماهيّات. ليست إلا ظلاً باهتاً للواحد الحقيقي».

. وعند أفلوطين تصور روحاني للواحد مختلف عما سبق كل الاختلاف. فعندما يتساءل عن مصدر الكثرة (5، 1، 5) فيقول إنها بفعل الواحد، وليس هذا الفعل مادياً، وإنما هو فعل روحاني يحصل من دون أن يتحرك الواحد أو يريد، فهو يفعل فعله ويظل كما هو في سكونه الأبدي. «فالواحد، يفيض لأنه كامل، وهذا الفيض ينتج شيئاً مختلفاً عنه. وعندما يلتفت الشيء المولود نحوه يخصب، وعندما ينظر إلى ذاته يغدو عقلاً» (5، 2). هنا لايبدو الواحد موضوعاً للعقل، بقدر ماهو العلة التي تجعل للعقل موضوعات، أو هو المبدأ الأعلى للحياة الروحانية، الذي بفضله يمكن للعقل أن يتأمل موضوعاته.

. إن للواحد سمةً صوفية إلى جانب سمته العقلية شأنه في ذلك شأن العقل سواء بسواء. والحق أن فلسفة أفلوطين كلها تبرز هذين الوجهين: فهي، في وجهها الأول، بناء عقلي متين تترابط فيه صور الحقيقة المختلفة فيما بينها وفق قوانين ضرورية. ومن جهة أخرى يصف أفلوطين تجربة نادرة متقطعة تفوق الوصف والتعبير، هي تجربة الاتحاد بالواحد، أو تجربة الوجد الصوفية. وليست هذه التجربة الصوفية بالقطع انطباعاً مؤقتاً عابراً عند أفلوطين، وإنما هي من صلب مذهبه، لأنه لا وجود عنده للمعرفة العقلية من دون الحياة الروحانية. والنفس لا تعرف العقل إلا بالاتحاد به. والحقائق الحقة عنده ليست موضوعات جامدةً من موضوعات المعرفة، وإنما هي مواقف ذاتية روحانية. فما التجربة الصوفية عند أفلوطين؟ هنا أيضاً ينطلق أفلوطين من حيث بدأ أفلاطون، فيقول بوجود سبيلين لبلوغ الخير: سبيل المعرفة العقلية بتدرج مراتب الموجودات الصاعد، وسبيل التطهر (6، 7، 36)، وذلك على غرار كلام أفلاطون عن طريقين للصعود إلى المبدأ: طريق الديالكتيك العقلي القائم على الاستقراء، وطريق ديالكتيك الحب، حيث يتملك النفس جنونُ الرغبة، فتصل إلى حدسٍ مفاجئ بالجمال يفوق الوصف. إن الوجه الصوفي للخير عند أفلوطين هو الوجه الذي يقود إليه ديالكتيك الحب عند أفلاطون. والحق أن الحب eros الأفلاطوني له دور مهم في

التاسوعات: «خير المادة، إنما هو الصورة، ولو أن المادة تحسّ، لأحبّت الصورة... إن الرغبة التي يشعر بها كل موجود... تشهد بأن هناك خيراً لكل موجود..» (6، 7، 25، 26). و«يوجد تدرّج صاعد على نحو يجعل كل حقيقةٍ هي خير الحقيقة الأدنى منها.. فخير المادة، إنما هو الصورة... وخير الجسم هو النفس. وخير النفس هو الفضيلة. وأعلى منها أيضاً العقل، وفوقه الطبيعة التي نسميها الأول» (6، 7، 25). فكل صورةٍ لا يمكن أن تصل إلى كمالها إلا بفضل رابطة الحب التي تربطها بموجودٍ أعلى منها.

. والوجد حالة نادرة من الحب النقي يصفها أفلوطين بدقة (6، 7، 34)، وعندما يسأله أحد المعترضين: «كيف نكون في الجمال إذا كنا لا نراه؟ يجيب أفلوطين: إننا لا نكون في الجمال مادمنا نراه شيئاً مختلفاً عنا، إننا لانكون في الجمال إلا عندما نصير الجمال ذاته» (5، 8، 11). فالوجد لا يعدو أنه يكشف لنا عن ذواتنا. ويقوم الإعداد لحالة الوجد على «الانصراف عن الأشياء الحاضرة» وتعرية النفس من جميع صورها، حتى لا تعرف لا خيراً ولا شراً. حينئذ يمكن إذا شاء حسن المصادفة والحظ، أن يحصل ما يسميه علماء النفس اليوم «الشعور بالحضور» أو «الحضرة» على غير انتظار أو توقع، وعلى نحو مفاجئ لا شأن للإرادة فيه.

الأفلاطونية الجديدة (المحدثة)

يطلق اسم الأفلاطونية الجديدة على تيار فلسفي جديد ظهر في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، اهتم بتجديد الفلسفة الأفلاطونية. ولعل فيلون الاسكندري أقدم ممثلي هذا التيار. فلما جاء أفلوطين برّ جميع سابقيه من ممثلي الأفلاطونية الجديدة، وأصبح علمها الأبرز، إذ صار لها معنى آخر شاع في أذهان كثيرة، فصارت الأفلاطونية الجديدة تعني عندهم فلسفة أفلوطين بالذات، أو على الأقل المدرسة الفلسفية التي أسسها أفلوطين. وقد انتشرت الأفلاطونية المحدثة في البداية في القسم الشرقي من الامبراطورية الرومانية، وتحديداً في شمالي سورية اليوم: في أفامية وأنطاكية حيث درّس جامبليق Jambelique الذي دمج ميتافيزيقية أفلوطين بالممارسات السحرية التي سادت الشرق الهلّيني. وقدمت هذه التركيبة قاعدة مذهبية للامبراطور جوليان المرتد Apostat من أجل تجديد الأديان الوثنية التي حاول نصرتها أيام حكمه (361 - 363). وفي بداية القرن الخامس الميلادي تفرع عن هذه المدرسة السورية فرعان: مدرسة برغام Pergam التي تخلت عن العقلانية اليونانية القديمة تماماً، ومدرسة أثينة التي توصلت إلى الانغراس فوق الأصل القديم للأكاديمية (أفلاطون)، كما ظهر في المرحلة نفسها فرع في الاسكندرية نشط

حتى بعد إغلاق جوستنيان لمدرسة أثينة. وقد ورث العرب في بدايات القرن السابع الميلادي كل التراث الأفلاطوني المحدث.

السمة الأساسية في الأفلاطونية الجديدة: إن السمة الأساسية في هذه الفلسفة، أو القاسم المشترك بين أتباعها، هو الانصراف إلى نصوص أفلاطون والعكوف على دراستها وشرحها. على أن العناية بدراسة فلسفة أفلاطون وشرحها لايكفي لتصنيف فيلسوفٍ من الفلاسفة بين أتباع هذه المدرسة. فلا بد للفيلسوف، لكي يكون من الأفلاطونيين الجدد، بالمعنى الضيق للكلمة، من فهم أفلاطون من زاوية معينة، فيقول بمبدأ «فائق الوصف» ineffable أو الواحد، أو الخير ينبوعاً للصدور الكلي، وأن يسلّم بوجود نوع من التوافق الصوفي مع هذا المبدأ الكلي في أصل كل تفكير. وبهذا يخرج من دائرة الأفلاطونية الجديدة كثيرون من الفلاسفة الذين نسبوا إليها، وفي طليعتهم القديس أوغسطين[1]، الذي كان للأفلاطونية الجديدة أثر عميق في فلسفته، ولكن من موقع الخصومة.

وقد تُفهم الأفلاطونية الجديدة بمعنى أضيق أيضاً: فهي التي عكفت على دراسة نصّ معيّن بالذات من نصوص أفلاطون، وانكبت على استجلاء الحوار الوارد فيه والتبسط في شرحه، وهذا النص الأفلاطوني هو نص محاورة (بارمنيدس). ويقال في هذا ا لمجال إن الأفلاطونية الجديدة انطلقت من التاسوعة الخامسة (1 ، 8)، التي شرح فيها أفلوطين هذا النص شرحاً اعتقد أنه وضع يده به على سرّ الأفلاطونية برمّته.

غير أن الأفلاطونية الجديدة، في الواقع، لم تقتصر على هذا النص وحده من نصوص أفلاطون، بل استقت من نصوصه كلها. إنها لم تحصر نفسها في إطار أعمال أفلاطون، بل أخذت بعض مواقف أرسطو، واستمدت من الرواقيين بعض موضوعاتهم، كما أنها خضعت لتأثير الأساطير الدينية الشرقية. وإذا كان هذا كله صحيحاً، فصحيح أيضاً أن الأفلاطونيين الجدد يستخدمون أسلوب الحوار في نصّ (بارمنيدس)، وهو حوار يقوم على أساس وضع فرضية واستقصاء النتائج الواجبة عن إثباتها أو نفيها. والفرضية الأصلية في (بارمنيدس) هي وحدة الوجود. أما الأفلاطونيون الجدد فقد قسموها إلى ثمانية فروع أو تسعة، لأجل النظر فيها من مختلف الجوانب. ونكتفي فيما يلي بالفرضيات الخمس الأولى، لأن الباقية ليست إلا تنويعات في عملية النفي أو السلب.

. إذا حاولنا إثبات الوحدة الخالصة، فإن هذا الإثبات يلغيها، لأننا لا نستطيع أن نعقل إلا علاقات، وبالتالي ثنائيات، وإذا زعمنا تحقيق المطلق، فإننا نحذفه بما هو مطلق، لأنه لا معنى للمطلق إلا بالقياس إلى النسبي، الذي هو نفيه. فلا بدّ بعد استبعاد الإثبات، نظراً لاستحالته، أن ننفي النفي نفسه، فندخل في مجال «فائق الوصف»، وبعملية قلبٍ هي من سمات الأفلاطونية الجديدة، يصير الواحد هو اللاوجود بالذات. هذه هي الفرضية الأولى.

. يكفينا الآن أن نجمع حالات النفي الخاصة بهذه الفرضية، فنقلبها إثباتاً. إن الواحد المجرد ينفي بكمال تجرده جميع شروط الإثبات التي تحوي في داخلها شيئاً من الكثرة. فلنحملها على الواحد المؤتلف مع الكثرة، أو الواحد الكثير، أي على الكل. وهذه هي الفرضية الثانية التي يظهر فيها الواحد «كلاًّ».

. ومن ثم وضعت الواحد الخالص، وضعت الكل بنفيه، وإذا وضعت الكل، وضعت الواحد ضمناً برفضه. وهذه هي النقيضة antinomie الأساسية في العقل. فالعقل لا يستطيع الهروب من هذه النقيضة، ولا الاطمئنان إلى أحد طرفيها. وهو، لاضطراره إلى الحفاظ على الطرفين متناقضين، يكتشف في داخله نقطة وسطاً تجعله حاضراً في هذا التذبذب الدائم وتقرّبه من «فائق الوصف». وهذه هي الفرضية الثالثة.

. إن ديالكتيك الوحدة هذا يتضمن ثلاث مراحل: الواحد الخالص، أو اللاشيء. والعالم المعقول، أو الكل. والنفس، أو اللاشيء والكل، والتي ليست أيضاً اللاشيء ولا الكل. يبقى أن نكتشف نظاماً لا يقتصر الكثير فيه على الائتلاف مع الواحد، وإنما يكون الكثير هو الغالب فيه، فلا يكون لدينا نظام مترابط ترابطاً واضحاً، وإنما تنظيم غامض، هو نظام الكل التجريبي الذي يؤلف موضوع الفرضية الرابعة.

. فإذا سحبنا من هذا التنظيم ما بقي فيه من تعيينات بنفي السلب والحرمان، لا نفي الفيض والوفرة. وصلنا إلى الكثير الخالص، أو المادة، وهي لاتُعقَل كمثل الواحد الخالص، ولكن لعلّةٍ معكوسة، هي النقص لا الإفراط، وهذه هي الفرضية الخامسة.

أعلام الأفلاطونية الجديدة: الأفلاطونيون الجدد كثيرون، أبرزهم على الإطلاق أفلوطين نفسه. أما أشهرهم بعد أفلوطين فهم:

1. فرفوريوس الصوري (233 - 305م)، أمين سر أفلوطين المخلص الوفي، الذي كتب «حياة أفلوطين» ورتّب كتاباته في التاسوعات. وفرفوريوس شخصية معقدة، لقي عناء كبيراً في التوفيق بين وفائه لمعلمه أفلوطين، وبين إعجابه بأرسطو، وإيمانه الديني بالوحي للكهنة. ضاعت معظم آثاره الفلسفية. وإليه ترجع، على الأرجح، جذور ماأطلق عليه، على نحو غير ملائم، اسم «الأفلاطونية الجديدة اللاتينية».

2. يامبليكوس (جامبليق) (المتوفى نحو 330م)، وهو تلميذ فرفوريوس. كان من الفيثاغوريين الجدد، ومن أشد أنصار الوثنية في مرحلة أفولها. ثار على ما اعتقد أنه «مذهب عقلي» عند أفلوطين، وأدخل في الأفلاطونية الجديدة فكرة تسويغ طقوس الشعوذة الدينية.

3. أبرقلس (412 - 485م)، كان تلميذاً لسوريانوس في أثينة، وهو الأكثر منهجية بين الأفلاطونيين الجدد.

4. داماسيوس (المولود نحو 485م)، وهو آخر معلم في مدرسة أثينة، تميّز بحسّه النقدي، وثاقب نظره، ونفاذ بصيرته. قيل عنه إنه قوّض الأفلاطونية الجديدة بالأسئلة التي أمطر بها أسلافه من الأفلاطونيين الجدد، والصحيح أنه أكمل طرح مشكلاتها.

مصير الأفلاطونية الجديدة: انصرم حبل الأفلاطونية الجديدة بعد داماسيوس، وظلّ كذلك حتى جاء جان سكوت الأريجاني في القرن التاسع. أما العصور التالية فلم تعرف من الأفلاطونية الجديدة إلا لمحات ضئيلة، مثل تلك التي ظهرت مع الصوفيين الألمان في القرن الرابع عشر، ومع المذهب الإنساني في عصر النهضة في القرن الخامس عشر، إلى أن أطل القرن العشرون، فكان الفيلسوف الفرنسي برغسون في طليعة من بعثوا الحياة في الأفلاطونية الجديدة، ونفخوا فيها روحاً قوية بتكريس دروسه في «كوليج دوفرانس» لأفلوطين بالذات، فضلاً عن أن مذهب برغسون في «الاندفاعة الحيوية» ليس بعيداً أبداً عن التأثير بمذهب أفلوطين.

أثر أفلوطين والأفلاطونية الجديدة عند العرب: لاريب في أنه كان لأفلوطين أثر عظيم لدى العرب، وكذلك للأفلاطونية الجديدة. ويصعب حصر هذا الأثر وتتبعه بالتفصيل، وإن كان العكس أيسر، أي دراسة التأثر لا التأثير. وبوجه عام فقد كان هذا الأثر على أصعدة ثلاثة: صعيد الفلسفة، وصعيد التصوف، وصعيد العقائد الدينية. أما على صعيد الفلسفة فيكتفى لبيانه بإيراد هذا النص لابن سينا عن «صدور» الأشياء عن واجب الوجود: «وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته.... (وهو) راضٍ بما يكون عنه، فالأول راضٍ بفيضان الكل عنه» (ابن سينا، النجاة 274). إذ يظهر التطابق يكاد يكون تاماً بين فلسفة ابن سينا وفلسفة أفلوطين في الصدور، حتى في اللغة والحدود.

وإذا كان الجانب العقلي اليوناني، إذا صح التعبير، هو الذي برز من فلسفة أفلوطين في الفلسفة العربية، فإن جانب الحياة الروحانية والاتحاد بالواحد والحب، قد برز واضحة جلية في التصوف الإسلامي، والاتحاد بالله، والعشق الإلهي وغير ذلك. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما كان لأفلوطين والأفلاطونية الجديدة أثرهما الذي لا ينكر في الكثير من عقائد الفرق الدينية الإسلامية. وإضافة إلى مشكلة كتاب «الربوبية» المنحول لأرسطو والذي ليس سوى مقاطع من كتاب «التاسوعات» لأفلوطين (والذي قام الفارابي على أساسه بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو)، فإن أتباع أفلوطين وخاصة أبرقلس قد أثروا في الفكر العربي الإسلامي تأثيراً واضحاً عن طريق ترجمات مؤلفاتهم المبكرة التي نشرها عبد الرحمن بدوي.

وفي نهاية المطاف يجب ألا تفوتنا الإشارة إلى أن الفيلسوف العربي المعاصر زكي الأرسوزي (1900 - 1969) كان متأثراً بأفلوطين إلى حد كبير.

جورج صدقني

الإلزام

الإلزام Moral Obligation مفهوم أخلاقي يدل على ما ينبغي فعله دون قسر أو إرغام. وهو لا ينشأ عن عقد، بل عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر.

قد يكون الإلزام الأخلاقي ضرورة متعالية، ذات نظام مثالي، يفرضه العقل على الطبيعة، ويوجب على الإنسان تحقيقه وإن كان غير موجود بالفعل، كالأمر المطلق في فلسفة كَنت [ر] Kant وهو: «الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته، دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة». وبهذا تكون العلاقة وثيقة بينه وبين حرية الاختيار، لأنه لا معنى للأمر المطلق إذا كان سلوك الإنسان نتيجة لطبيعته.

وبما أن الحرية ليست قسراً ولا عدم مبالاة، بل حكم ذاتي، فالإلزام هو قانون الحرية، ولا معنى له إلا إذا أوجب الإنسان على نفسه فعل الشيء أو عدم فعله، من ذاته، وبملء حريته. فالإلزام سلوك خلقي ذاتي، والإنسان هو مصدر ذلك الإلزام.

ولكن إذا كان الإلزام صورة من صور القسر الاجتماعي، بمعنى وجود سلطة خارجية تمارس تأثيرها القسري على الفرد فتجعله يفعل وفق قواعدها شاء أم أبى، أُمكن عندئذ الجمع بينه وبين الحتمية لأنه يقوم في هذه الحالة على عوامل وبواعث تحدد حرية الإرادة. فما كان فعله أو عدم فعله ممكناً مثلاً من الناحية المادية، ثم وجب حكمه من الناحية الخلقية، كان إلزامياً، بمعنى أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون في فعله، أو عدم فعله من دون أن يعرض نفسه للخطأ واللوم. ويصبح الإلزام بهذا المدلول هو الواجب بشكل عام، والذي يؤدي تركه إلى مفسدة. وهنا يتقارب مفهوم الإلزام من الالتزام لأنه إذا أَلزمت الجماعة أفرادها بقيمها وعاداتها وتقاليدها يصبح الإلزام التزاماً من قبل الأفراد، ومن قبل الشخص الذي تكوَّن وفق ثقافة الجماعة التي ينتمي إليها، ووفق عاداتها وتقاليدها، فهو حين يمارس فعله الذي يبدو أنه مرغم عليه، انسجاماً مع نظم

تلك الجماعة، إنما يمارسه كأنه اختياره الخاص، لتحول تأثير الجماعة الخارجي في تكوينه إلى تأثير باطني يصبح مع الزمن كأنه نابع من ذاته.

وللإلزام أكثر من وجه وأكثر من مصدر يفضي إلى تلك الأوجه. فمن جهة تشكل الجماعة، بما تتسلح به من سلطة الأعراف والتقاليد، وبما تنطوي عليه من منظومة قيمية مصدراً خارجياً للإلزام، تطبق على أفرادها قوانين وضعية من ثواب وعقاب ماديين أو جزاءات معنوية من مدح أو ذم.

ويبرز الدين كذلك مصدراً خارجياً للإلزام بوصفه موحى به من الله، وهو يستمد قوته الإلزامية من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة. وقد يكون مصدر الإلزام داخل الإنسان ذاته، ونابعاً منه، وهو ما يطلق عليه الفلاسفة اسم الضمير [ر]، بوصفه ملكة عقلية تشرّع بذاتها ولذاتها دون أي عون من مصدر آخر سوى العقل ذاته (كَنت).

ج ت، حامد خليل

الإمكان

الإمكان possibility هو القوة التي ينتقل بها الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويحتاج هذا الانتقال إلى قابل داخلي، وفاعل يُتِمُّ الفعل. القابل الداخلي هو القوة المنفعلة الكامنة في الشيء التي بها يتغير الشيء عندما ينفعل بآخر. أي هي كما يقول أرسطو: «مبدأ تغير منفعل من شيء آخر من جهة ما هو آخر». والفاعل هو «قوة الفعل التي هي مبدأ تغير في آخر بأنه آخر». والقوة فاعلة كانت أو منفعلة لا تنفك عن الشيء، لأن في الشيء قوة على أن يقبل أمراً، وفي الشيء قوة على أن يفعل أمراً ما. «وإنكار القوة هو إنكار الإمكان». وإمكان الوجود يرتبط بماهيات الأشياء الثابتة، ولكن إذا كان كل شيء يمكن أن يوجد، فإنه ليس من الضروري أن يوجد، وليس من الضروري ألاّ يوجد. وفي ذلك يقول أرسطو في التحليلات الأولى: «إن الممكن ليس باضطراري ومتى وضح أنه موجود لم يعرض من ذلك محال» وانسجاماً مع المعنى الوجودي للإمكان وضع أرسطو معناه المنطقي، فعدّه إحدى مقولات الجهة في القضية. فالجهة تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام هي: الوجوب أو الضرورة، ثم الإمكان، ثم الامتناع أو الاستحالة. وتنقسم القضية من حيث الجهة إلى أربعة أقسام هي:

. الواجب «ويعني به الضروري»، وهو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن، يقول أرسطو: «إنَّ ما وجوده واجب ضرورة فهو بالفعل موجود».

. الممكن باعتبار ما كان وهو الشيء الذي حدث في الماضي، وكان يمكن ألا يحدث، أي لم تكن ثمة ضرورة وجودية تقتضي أن يكون قد وجد، وتقتضي ألا يمكن ألا يكون قد وجد.

. الممكن باعتبار ما سيكون، وهو الذي لم يحدث بعد، ولكن من الممكن أن يحدث ذات يوم.

. الممتنع أو المستحيل، وهو الذي لا يمكن أن يكون أبداً.

يميز ابن سينا[ر] الإمكان من الوجوب بهدف تأكيد القوة المطلقة لواجب الوجود (الله) على بقية الموجودات مقابل الممكنات والممتنعات: «فلابد من واجب الوجود»، وذلك لأن «الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود». ومن الوجهة الأنطولوجية لا يمكن تخيل عالم بدون واجب الوجود لأنه حسب ابن سينا هو «الموجود الذي متى فرض غير موجود عَرَضَ منه محال» وهنا يبدو الممكن محتاجاً إلى الواجب ويقابله: «إن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال».

ونرى الأفكار نفسها تقريباً عند الفلاسفة والمتكلمين المتأخرين، وهو يغدو عند ابن عربي[ر] مرتبطاً بنظام فلسفي جديد. فالإمكان: حقيقة معقولة، وهو عين الممكن من حيث ما هو ممكن. ويندرج هذا المعنى في نظريته في «الإنسان الكامل» الذي يجمع بين الحق والعالم. فحين يظهر بالأسماء الإلهية يكون حقاً، وحين يظهر بحقيقة الإمكان يكون خلقاً. وعلى العموم فإن الممكنات عند ابن عربي مهيأة لقبول الوجود، وهي في حال عدمها تفتقر إلى المرجح.

والإمكان في الفلسفة الغربية وبالخصوص عند ليبنتز أغنى من عالم الواقع، والممكن عنده يتحدد باعتبارين: أولهما، أنه بوصفه ماهيةً قائم في عقل الله، وفي ذلك يقول ليبنتز في المونادولوجية: «في أفكار الإله عدد لا متناه من العوالم الممكنة الوجود". ويقول أيضاً: «...إن الله ليس منبع الوجود فقط، ولكنه أيضاً منبع الماهيات من حيث واقعية الإمكان ... وعقل الله هو موطن الحقائق الأبدية ... ولولاه ما وجدت واقعية ما في الممكنات». وثانيهما أنّه تصور خال من التناقض، ولكن ليس كل تصور خال من التناقض شيئاً واقعياً، لأن الماهيات تخرج إلى الوجود بحسب كمالها، يقول ليبنتز في ذلك: «كل ممكن له الحق في الوجود بنسبة الكمال الذي ينطوي عليه» ولكن ليس كل الممكنات تظهر إلى الوجود بل أكثرها لا يظهر بسبب نقصه أو عدم اتفاقه مع «مبدأ الأحسن أو الملاءمة» فالله يختار من بين العوالم الممكنة اللا متناهية أجملها وأكملها. ويبرز من بين مجموع الماهيات «الممكنات» التي توجد في فكره على شكل تصورات غير متناقضة تلك التي تكون ممكنة في خير العوالم.

أما كَنت: فالإمكان والواقع عنده لا يخصان العالم الخارجي، بل العقل البشري والتمييز بينهما هو تمييز ذاتي محض يخص هذا العقل. والإمكان هو إحدى مقولات الجهة الثلاث وهي: الإمكان والوجود والضرورة. ولما كانت الذات العارفة هي التي تقرر وضْعَ هذه المقولات، فقد وضع كَنت ثلاث مصادرات للفكر التجريبي تقابل على التعاقب تلك المقولات، فقرر أولاً: «إن الممكن هو كل ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة» وهذه الشروط هي عنده الحدس الحسي والتصور الذهني، وثانياً: «إن الواقعي هو كل ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة» والمادة هي الإدراك الحسي، وثالثاً: «الضروري هو الذي لا بد من وجوده، وهو كل ما يتحدد توافقه مع الوجود الواقعي وفقاً للشروط العامة للتجربة» بمعنى أن الضروري هنا هو نتاج التأليف بين الممكن والواقعي «الموجود». وعلى أساس هذا الفهم الذاتي المخالف لفهم أرسطو الموضوعي قسَّم كَنت القضية ذاتياً من حيث الجهة إلى ممكنة وواقعية وضرورية، فيقال مثلاً: من الممكن أو من الواقعي أو من الضروري أن تكون «أ» هي «ب»، بحسب ما تدرك الذات. إن فهم كَنت الذاتي للإمكان والواقع يجعل الحكم لا يقوم عل أساس العلاقة بين الذات والموضوع، من حيث إن لكل منهما ماهية ثابتة هي أساس تلك العلاقة، بل يرتبط الحكم بما تقرره الذات العارفة وبما تراه، على عكس أرسطو الذي يرى أن الحكم تقرره الماهية الثابتة لكل منهما، أي الضرورة الخارجية المستقلة عن الذات، ومهمة الذات عندما تحكم هي فقط الكشف عن هذه العلاقة.

والواقع عند برغسون هو خالق الممكن وأسبق منه. ويبني برغسون رأيه هذا على أساس مذهبه في الديمومة والخلق المتجدد، ورفضه للآلية، وتبنيه للحرية. فعنده أن «...الواقع هو خلق متصل لجِدَّة لا يُتَنبأ بها» و «نموّ كلي غير منقسم ... وديمومة ... ويتخذ في كل لحظة أشكالاً غير متوقعة». ولما كان الواقع على هذا النّحو يخلق باستمرار شيئاً جديداً لا يتنبأ به، «.. فإن صورة هذا الشيء تظهر وراءه في الماضي غير المحدد». ولهذا يبدو لنا. خطأ. وكأن هذا الشيء كان ممكناً في الماضي منذ الأزل، والحق أن الممكن لا يسبق واقعه، بل «يصبح ممكناً في الماضي لحظة تحققه الآن في الحاضر، فالممكن هو إذن سراب الحاضر في الماضي». ولهذا لا يحق للمرء، كما يرى برغسون، أن يتحدث عن شيء ممكن إلا عندما يصبح واقعاً، لأن هذا الممكن «.. بعد أن يصبح واقعاً متحققاً يصبح أيضاً ممكناً متحققاً بنظرة تُلقى إلى وراء». ولهذا «فالممكن ليس إلا الواقع نفسه مضافاً إليه فعلٌ يقوم به الفكر، إذ يرمي صورة الواقع إلى الماضي متى تحقق» «إن الممكن نتيجة تنشأ عن ظهور الواقع وانعكاسه إلى خلف». ولكن يظن، بسبب الوهم، أن الممكن يسبق وجودُه تحققه، وهذا الوهم آت من عادات الناس الفكرية التي لا يعونها وهي: أنهم يعللون الحادث بعد حدوثه بحوادث سابقة، فهم في «الحاضر يعيدون تنظيم الماضي بغير انقطاع ويعيدون ترتيب العلة بالمعلول باستمرار في حركة تمضي من أمام إلى وراء».

أما سارتر فيرى إن الإمكان هو وجود ناقص، أو هو نقص متعال على وجود الموجود ومكمل له، فالموجود حتى يوجد واقعياً يجب أن يحوز ما ينقصه، ويمتلك ما يتعالى عليه، فالغيم مثلاً يمثل نقصاً للمطر وتعالياً عليه، والمطر يحتاج إلى الغيم حتى يوجد واقعاً. فالممكن من حيث هو بذاته، هو موجود، ولكنه ليس قاراً على وضع، وهو كما يقول سارتر: مظهر أو وجه جديد لإعدام «ما هو بذاته» إلى «ما هو من أجل ذاته».

وعلى أساس ذلك تكون العلاقة بين الإمكان والواقع ليست هي علاقة أسبقية. كما يقرر أرسطو. ينتقل فيها الموجود من اللا وجود عبر الممكن إلى الوجود، لأن «الممكن ليس سابقاً على الواقع ولكنه يمثل خاصية عينية لوقائع موجودة من قبل». وهذا يعني أيضاً أن الممكن ليس وجوداً بالقوة، بل هو وجود بالفعل على نحوٍ ما، «إنه يوجد كنقص حقيقي في الوجود إنه يحدد بصورة إجمالية وضعاً للعدم» إنه شيء يزيد على العدم المطلق بقليل.

ولا تنفصل مقولة الإمكان عن مقولة الواقع بوصفهما مقولتين تعكسان تطور العالم موضوعياً. فإذا كان الإمكان تعبيراً عن اتجاه التطور الكامن في الظواهر، فإن الواقع ما يوجد فعلاً من حيث هو ثمرة تحقق الإمكان.

وينقسم الإمكان. تبعاً لتطور الظواهر. إلى إمكان صوري وإمكان واقعي. أما الإمكان الصوري فهو الذي ينظر إليه بمعزل عن الشروط الموضوعية لتحققه، غير أنه يجب أن لا يكون متناقضاً منطقياً، وغياب التناقض المنطقي شرط ضروري لكنه ليس كافياً لتحول الإمكان الصوري إلى واقع. وإذا ما تناقض الإمكان الصوري المنطقي مع القوانين الموضوعية فإنه يغدو مستحيلاً. في حين يتسم الإمكان الواقعي بتوافقه مع القوانين الموضوعية. فإذا ما توافرت الشروط الكافية واللازمة للإمكان الواقعي فإن الإمكان يتحول إلى واقع.

ويتم تحول الإمكان في الطبيعة إلى واقع عفوياً، بسبب ارتباطه بالشروط الموضوعية فقط. أما الإمكان في المجتمع فإنه محتاج إلى النشاط الإنساني ليتحول إلى واقع. إلى جانب الشروط الموضوعية الأخرى.

محمود خضرة

الأممية

الأممية internationalism مصطلح يطلق على التعاون الطوعي بين أمم حرة. وقد أخذ في الأيديولوجية الاشتراكية معنى يدل على رفض النزعة العرقية والتعصب القومي ووحدة البروليتارية[ر] العالمية، وكان أول تعبير عملي له تأسيس «الأممية الأولى». ومن المفيد تمييز الأممية من النزعة الكسموبوليتية التي تروج لها الليبرالية الجديدة وتنحو نحواً توحد فيه العالم وتعيد تنظيمه ثقافياً واقتصادياً بما يتفق مع مصالحها.

الأممية الأولى (1864 - 1872)

ولدت فكرة الأممية الأولى في مرحلة نمو الرأسمالية في بلدان أوربة الغربية وتنامي نزعتها، إذ اشتد نضال الحركة العمالية في مواجهة البرجوازية وحكوماتها، وبدأت تتكون منذ عام 1848 نواة لقوة عمالية عالمية تضم اتجاهات إيديولوجية متنوعة، وعبّرت هذه القوة عن وجودها في اجتماع دعا إليه نفر من العمال الإنكليز والفرنسيين انعقد في 28 أيلول 1864 في سانت مارتينير هول بلندن، للاحتجاج على قمع قيصر روسية الثورة البولندية. وقد اشترك في هذا الاجتماع كارل ماركس[ر] وانتخب عضواً في المجلس العام، ثم عضواً في اللجنة الدائمة المنبثقة عنه.

مؤتمرات الأممية الأولى والخلافات الأيديولوجية: كانت الأممية الأولى منذ نشأتها تضم عناصر متباينة في اتجاهاتها الأيديولوجية وهي: أعضاء الاتحادات العمالية الإنكليزية المؤمنة بالاشتراكية التعاونية، وأنصار برودون الفرنسيون الذين يحذرون العمال من العمل في السياسة، وأنصار لاسال من الحزب الاشتراكي الألماني الذي يؤمن بالدولة العسكرية، ثم اللاجئون السياسيون القوميون أمثال الإيطالي «ماتزيني». ثم الشيوعيون الماركسيون. وقد تجلت هذه الخلافات الأيديولوجية بين العناصر المكوِّنة للأممية الأولى في مؤتمراتها، ففي المؤتمر الأول الذي عقد في جنيف 1866م كان الصدام بين الماركسيين وأنصار برودون، بشأن البرنامج الإصلاحي الذي قدمه برودون. وفي مؤتمر لوزان 1867م حقق الماركسيون انتصاراً عندما رفض المؤتمر اقتراح برودون إبعاد العمال عن السياسة. وفي مؤتمر بروكسل 1868م اشتد النزاع بين ماركس وبرودون، وبين ماركس ولاسال. وفي مؤتمر بال 1869م ظهر الصراع بين ماركس وباكونين بشأن مسألة

الدولة التي طالب باكونين بإلغائها، وبشأن مسألة إلغاء الإرث، وبشأن طريقة العمل وتنظيم الأممية. وبعد مؤتمر بال كان من المقرر أن ينعقد المؤتمر اللاحق في باريس أو في مايانس 1870م، ولكن هذا المؤتمر لم ينعقد بسبب الحرب البروسية - الفرنسية (1870 -1881م) بل انعقد مؤتمر مصغر في لندن سنة 1871م تفاقم فيه الخلاف بين ماركس وباكونين حول المركزية - التي رفضها باكونين، وتمسك بها ماركس - في قيادة الأممية. وبعد إخفاق كومونة باريس (التي قامت في 19 آذار وانتهت في 29 أيار 1871) أخذت الأممية الأولى تتفتَّتُ بفعل صراعاتها الأيديولوجية. وبعد ذلك انعقد مؤتمر لاهاي 1872، وتمَّ فيه فصل باكونين، ثم الموافقة على تأليف حزب سياسي مستقل للطبقة العاملة. ونجح ماركس في حمل المؤتمر على التصويت لنقل مقر الأممية إلى نيويورك. لكي يمنع خصومه الأيديولوجيين من التأثير في المجلس العام للأممية.

النتائج الاجتماعية والسياسية للأممية الأولى: يرى المؤرخون الماركسيون أن الأممية الأولى حققت ما طمح إليه ماركس وهو إيصال فكره إلى جماهير العمال في البلدان الرأسمالية، ولكن بعض المؤرخين الغربيين يرى: «أن ماركس هيمن عليها بشخصيته القوية». وعلى كل حال فقد نتج عن مؤتمراتها، وصراع تياراتها الأيديولوجية قيام أحزاب اشتراكية جماهيرية، بعضها ذو اتجاه ماركسي، وبعضها ذو طابع يساري فوضوي متطرف.

الأممية الثانية (1889 - 1919)

الأممية الثانية هي الاتحاد العالمي للأحزاب الاشتراكية، وقد تشكلت في مرحلة انتقال الرأسمالية من مرحلة ما قبل الاحتكار إلى الاستعمار. وفي هذه المرحلة نفسها تزايد نشاط الحركة العمالية العالمية التي قامت بإضرابات عامة ما بين (1885 - 1889م) وتألفت عدة أحزاب عمالية، واشتراكية ديموقراطية، ما بين (1875 - 1888م) في ألمانية وفرنسة والنمسة. وكان ممثلو التيارات غير الماركسية يطمحون إلى السيطرة على الحركة العمالية فعقدوا مؤتمراً في باريس في 14 تموز 1889، وعقد الماركسيون، في اليوم نفسه وفي باريس أيضاً، مؤتمراً أعلنوا فيه تحديد يوم العمل بثماني ساعات، وجعل الأول من أيار عيداً عالمياً. وفي المؤتمرات اللاحقة التقى أعضاء مؤتمري باريس من مختلف التيارات الأيديولوجية.

مؤتمرات الأممية الثانية والخلافات الإيديولوجية: كان الشاغل الأساسي في مؤتمر بروكسل عام 1891 ومؤتمر زوريخ عام 1893، ومؤتمر لندن عام 1896 هو «تحديد الاتجاه العام للأممية الثانية، وللأحزاب الاشتراكية المرتبطة بها». وفي مؤتمر زوريخ أعطيت أهمية للعمل السياسي. في هذا المؤتمر قدم بليخانوف تقريراً حول الحرب وضرورة مناهضتها، وناضل الماركسيون بزعامة أنغلز[ر] لإنشاء أممية ماركسية شيوعية، ولكنهم أخفقوا في مؤتمر لندن في حمل المؤتمر على تبني ديكتاتورية البروليتاريا. وفي مؤتمر باريس عام 1900 طرحت مسألة اشتراك الأحزاب الاشتراكية في الوزارات البرجوازية، وأيد هذا الطرح «كاوتسكي». وقدمت روزا لوكسمبورغ اقتراحاً طلبت فيه من الأحزاب الاشتراكية أن تعارض في البرلمانات الاعتمادات العسكرية للحرب الاستعمارية. وفي مؤتمر أمستردام عام 1904 أدينت النزعة الإصلاحية، ورفض المؤتمر الاشتراك في الحكومات البرجوازية، كما قرر أيضاً ضرورة التكتل في حزب واحد لتكوين جبهة قوية ضد الرأسمالية.

وفي مؤتمر شتوتغارت عام 1907 احتلت قضية الحرب المركز الأول في جدول الأعمال. وفي هذا المؤتمر قدم لينين وروزا لوكسمبورغ مشروعاً يقضي بتحويل الحرب الاستعمارية إلى حرب أهلية، ولم يلق المشروع آذاناً صاغية، كما رفض بعض قادة الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية وعلى رأسهم «برنشتاين» اتخاذ أي قرار ضد النزعة العسكرية لحكوماتهم. وفي مؤتمر بال فوق العادي الذي انعقد سنة 1912م بمناسبة حرب البلقان، تبنى المؤتمر مقترحات ضد الحرب. وكان المؤتمر التالي سينعقد أيضاً في بال 1914م ولكن نشوب الحرب، حال دون انعقاده.

اتسمت مؤتمرات الأممية الثانية بالصراع الأيديولوجي بين ثلاثة تيارات: تيار «يميني» تزعمه إدوارد برنشتاين من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني واسكندر ميلران من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الفرنسي، وتيار «وسط» تزعمه كارل كاوتسكي من الحزب الديمقراطي الروسي، وتيار «ماركسي» تزعمه أوغست بيبل وكارل ليبكنخت، وروزا لوكسمبورغ من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني، ولينين من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الروسي.

النتائج السياسية للأممية الثانية: انقسمت الأممية الثانية بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، وبعد انتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية، ففي كانون الثاني 1919م ألف لينين الأممية الثالثة من الأحزاب الماركسية -

الشيوعية وفي شباط من العام نفسه أسس بعض ممثلي الأحزاب الديمقراطية - الاشتراكية الذين كانوا أعضاءً في الأممية الثانية «أممية برن» ولكن بعض أحزاب هذه الأممية انفصل عنها، وأسس في شباط 1921 «أممية فيينة». وفي أيار 1923 توحدت أممية برن، وأممية فيينة تحت اسم «الأممية الاشتراكية الشمالية». وأيد بعض قادة أحزاب هذه الأممية السياسة الأنكلو - أمريكية في المماطلة من أجل الوقوف في وجه الفاشية. لكن قواعد هذه الأحزاب أسهمت في الحرب العالمية الثانية إلى جانب الشيوعيين في النضال ضد الفاشية. وإبان الحرب العالمية الثانية وبعدها عندما توصل بعض مناضلي القواعد إلى قيادة أحزابهم، مع الأحزاب الشيوعية، كما حدث في بولندة وتشيكوسلوفاكية والمجر وبلغارية وألمانية الشرقية. وفي حزيران 1951م عقد الاشتراكيون اليمينيون من بلدان حلف الأطلسي مؤتمراً في مدينة فرانكفورت - على الماين وأنشؤوا «الأممية الاشتراكية» أو ما يسمى بالاشتراكية الدولية التي أخذت على عاتقها توعية الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية، والوقوف كلياً مع المعسكر الرأسمالي.

الأممية الثالثة (1919 - 1943م)

الأممية الثالثة هي صيغة مركزية لتنظيم عمل الأحزاب الشيوعية وتنسيق مواقفها وسياساتها في العالم، وقد ولدت إبان الصراع الأيديولوجي بين التيارات الشيوعية في الأممية الثانية، وتهيأت الظروف لتأسيسها بعد نجاح ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسية وبعد حدوث عدة انتفاضات وثورات عمالية في العالم بين عامي 1918 - 1919م وإنشاء عدة أحزاب شيوعية في أوربة وأمريكة اللاتينية. في هذا الظرف تم بقيادة لينين في كانون الثاني 1919م عقد اجتماع ضم ثمانية أحزاب شيوعية ومنظمات ماركسية، ودعا هذا الاجتماع بقية الأحزاب الشيوعية إلى الاشتراك في المؤتمر التأسيسي الأول.

مؤتمرات الأممية الثالثة والخلافات الأيديولوجية: لم يظهر في مؤتمرات هذه الأممية صراعات أيديولوجية واضحة فقد سيطر فكر لينين في المؤتمرات الأربعة الأولى، التي عقدت على التوالي في الأعوام 1919 و1920 و1921 و1922م وأهم القضايا التي تناولتها على الترتيب هي: تبني ديكتاتورية البروليتارية وإقامة أحزاب بلشفية على غرار الحزب البلشفي السوفييتي. والنضال ضد بقايا الديمقراطية الاشتراكية في الأحزاب الشيوعية، ثم دراسة مشاكل التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي ونجاحاتها. وفي المؤتمرات اللاحقة (الخامس والسادس والسابع) التي عقدت على التوالي في صيف 1924 و1928 و1935، سيطرت الستالينية

بزعامة ستالين وتبنت هذه المؤتمرات النضال من أجل بَلْشَفة الأحزاب الشيوعية، والنضال ضد الفاشية والتروتسكية والديموقراطية الاشتراكية. يضاف إلى ذلك أنه في المؤتمر السادس اتخذ قرارٌ بدعم الثورة الصينية، وفي المؤتمر السابع حين لاح في الأفق شبح الحرب العالمية الثانية، دعا المؤتمر إلى ضرورة التفاهم مع الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية للنضال ضد الفاشية.

كان المؤتمر السابع الذي انعقد في موسكو عام 1935م آخر مؤتمر تعقده الأممية الشيوعية - أي الأممية الثالثة - وفي أيار 1943م صادقت هيئة رئاسة اللجنة التنفيذية للأممية الشيوعية على قرار حل الأممية الشيوعية. وذلك لأن هذا الشكل التنظيمي للحركة الشيوعية الذي كان يستجيب لمقتضيات المرحلة الأولى لنهوض الحركة الشيوعية لم يعد يتطابق مع المرحلة الجديدة التي شهدت ظهور أحزاب شيوعية في أغلب بلدان العالم.

النتائج السياسية للأممية الثالثة: نجحت الأممية الثالثة في بلشفة الأحزاب الشيوعية على غرار الحزب الشيوعي السوفييتي، وأسهمت في إيجاد أحزاب شيوعية جديدة في بعض بلدان المعسكر الرأسمالي، لكنها بعد وفاة لينين رَسَّخت الستالينية في تكتيك الأحزاب الشيوعية واستراتيجيّتها.

الأممية الرابعة

بعد المؤتمر الخامس للأممية الثالثة بدأ الصراع يتجلى في الاتحاد السوفييتي بين ستالين من جهة، وتروتسكي وزينوفييف وبوخارين من جهة أخرى، بشأن مسألتين، الأولى هي: هل يمكن بناء الاشتراكية في بلدٍ واحد - هو الاتحاد السوفييتي - في ظل التطويق الرأسمالي؟ كان تروتسكي على عكس ستالين، يرى أن ذلك غير ممكن. أما المسألة الثانية فهي: الموقف من الثورة الصينية، ويتهم تروتسكي في الأدبيات الماركسية السوفييتية بأنه وقف من الثورة الصينية موقفاً انتهازياً. لكن ستالين كان يرى أن الثورة الصينية ثورة فلاحية وبرجوازية ولكنها ضد الاستغلال والاستعمار، ويمكن أن تتحول إلى ثورة بروليتارية جماهيرية بقيادة حزب شيوعي يجب على الماركسيين الصينيين إيجاده، ورأى أن موقف تروتسكي انتهازي يلحق الضرر بهذه الثورة، لهذا فصلت اللجنة التنفيذية للأممية الثالثة في كانون الأول 1926م كتلة «تروتسكي -

زينوفييف» من صفوفها. ورد تروتسكي على ذلك بتشكيل الأممية الرابعة عام 1938م، ومقرها في باريس، وسميت «الأممية التروتسكية». رأى تروتسكي أن الخلاص غير ممكن إلا بالثورة الاشتراكية الأممية، بالثورة الدائمة، التي يجب أن تكون قومية وأممية، ولا يجوز بقاء الثورة ضمن إطارها القومي. والحزب هو منظم الثورة العالمية، والديكتاتورية هي ديكتاتورية الحزب. وقد وافق المؤتمرون على مقترحات تروتسكي، واتخذت هذه الأممية لها فروعاً في مختلف البلدان، إلا أنها بقيت من دون تأثير، وانقسمت على نفسها بعد اغتيال تروتسكي عام 1940م، ولا تزال لها فروع في بعض البلدان حتى اليوم.

إذا استثنيت الأممية الرابعة - التروتسكية - الضعيفة التأثير في الحركة العمالية العالمية، و«الأممية الاشتراكية» - أممية فيينة - جاز القول إنه لا يوجد حالياً - بالمعنى الذي سلف عن الأمميات - تنظيم للحركة العمالية العالمية، فبعد أن حلت الأممية الثالثة نفسها عام 1943، أخذت الأحزاب الشيوعية والمنظمات التقدمية على عاتقها قيادة الحركة العمالية. وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت بعض التنظيمات التي يمكن أن يضفى عليها طابع أممي (كاتحاد الطلاب العام العالمي، واتحاد المعلمين العام العالمي، واتحاد العمال العام العالمي).

محمود خضرة

الأنا

الأنا ego ضمير المتكلم، ويشير به كل واحد إلى نفسه وهو أَعْرَف المعارف كما يقول فخر الدين الرازي في التفسير الكبير. والنسبة إليه: «الأَنية»[ر]، و"الأنانية أو الأنائية» . درس الفلاسفة وعلماء النفس هذا المصطلح، وقام سقراط بدور مهم في تطوير «الإرهاصات» المبكرة اليونانية لفهم الأنا، وذلك حين تبنى في فلسفته الشعار المعروف: «اعرف نفسك بنفسك» . والنفس الفردية الإنسانية العاقلة لدى أفلاطون كانت جزءاً من عالم المثل[ر]. ومع أن النفس عند أرسطو كانت تدرس ضمن العلوم الطبيعية، فإنها جوهر غير خاضع للتغير كالأعراض. وبعد الميلاد، ازداد الاهتمام بالأنا على يد كل من أفلوطين والقديس أوغسطين[ر].

في الفكر العربي الإسلامي

لم تكن «الأنا» في العصر الجاهلي منفصلة عن العشيرة، فهي ذائبة في الـ «نحن»، (والنزعة الفردية التي تُستشف لدى بعض شعراء العصر الجاهلي كانت مرفوضة عندهم وتعود إلى الصعلكة) وهذا واضح في معلقة عمرو بن كلثوم:

ونحن التاركون لما سخطنا

ونحن الآخذون لما رضينا

أما في الإسلام فتبدو الأنا واضحة في سورة طه في خطاب الله تعالى لموسى)إنني أنا الله لا إله إلا أنا((الآية 14)، ويرى عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» أن في الآية المذكورة تحدياً إلهياً، وأن الأحدية الباطنة المشار إليها بالهوية هي «الأنية» الظاهرة، المشار إليها بلفظة أنا. ويبدو أن الاختصاص الإلهي بـ «الأنا» منذ بداية الإسلام جعل الناس يعتذرون عن نسبة «ضمير المتكلم» إليهم بقولهم: «أعوذ بالله من كلمة أنا» . وبالتالي يمكن تصور الوقع الهائل لصيحة الحلاج: «أنا الحق» التي عُدت، في أحسن الحالات نوعاً من «الشطح»، وفي أسوئها، كفراً يستحق قائلها القتل.

حاول المتصوفة، فيما بعد، تأويل قولة الحلاج، وأرجعوا أصلها إلى تجربة الحب الإلهي. فكما أن مجنون ليلى كان إذا سأله الناس عن ليلى، يقول: «أنا ليلى»، كذلك كانت حال الحلاج العاشق لله. وثمة أمثلة كثيرة في مجال المحبة لدى مؤرخي التصوف، منها ما ذكره أبو نصر السراج الطوسي في كتابه «اللمع»: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا»، وقد شاع هذا المعنى شعراً: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا». أما على صعيد التجربة الصوفية فيرى الكثيرون أن ما صدر عن الحلاج إنما صدر عنه في حالة «سكر» روحاني، ناجم عن «وجد» شديد تضيق عنه العبارة. فإذا عاد الصوفي إلى وعيه وكان في حال «الصحو» النقيض، يرفض ما صدر عنه، وينفي كل حلول أو اتحاد فهو مجازاً اتحاد وحقيقة توحيد، بحسب تعبير الغزالي. وقد ثبّت روزبهان بقلي الشيرازي[ر] «شغف العاشق والمعشوق» وسماه «مقام الأنانية»، نسبة إلى شطحة الحلاج.

وفرق ابن الفارض، فيما بعد في «التائية الكبرى» من ديوانه، بين حالي السكر والصحو، أي بين «الأنا إياها» و«الأنا إياي»، وهذا ما حدا بشارح التائية، عبد الرزاق القاشاني إلى القول إن «الأنا إياها» تعني: «أنا الحق» و«الأنا إياي» تعني «الأنا أنا»، أي الجانب المكلف من الشخص حين صحوه وانطباق الشرائع عليه. في حين يعامل «السكران» كالمجنون، في حالة الشطح. وفي هذا المعنى نفسه الذي يستبعد «الاتحاد» يقول ابن عربي في كتاب «الياء»: «إن الاتحاد محال أصلاً». إن هذا المعنى الحاصل عندك من الذي تريد الاتحاد به هو الذي يقول: «أنا» فإنه الناطق فيك، لا أنت. فإذا قلت: «أنا»، فأنت لا هو فإن قلتها بأنانيتك فأنت لا هو، وإن قلت بأنانيته فما قلت، فهو القائل: «أنا بأنانيته»، كذلك يعقد ابن عربي في كتاب «التراجم» باباً في «ترجمة الأنانية»، ويقول «أنا حيث ما كانت مربوطة بأنت».

أما على صعيد الفلسفة العربية ـ الإسلامية، فقد أعطى ابن سينا لمفهوم النفس ومن ثم لمفهوم «الأنا» بعداً عالمياً جديداً، تجاوز فيه ما اقتبسه من الفلسفة اليونانية، وأنشأ بأفكاره نموذجاً مميزاً لتلاقح الثقافة اليونانية والثقافة الإسلامية. فقد أفاد من أرسطو وأفلوطين مبادئ وظفها في خدمة نظرية «المعاد» التي تقتضي أن تكون النفس بموجبها جوهراً خالداً يرجع إلى أصله (عالم العقول المُفارِقة) بعد الموت. ولكي يبرهن ابن سينا على هبوط النفس من عالم علوي:

هبطت إليك من المكان الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

فقد ابتكر «برهان الإنسان المعلق في الفضاء»:

«يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً. ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات. وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس ثم يتأمل أَنَهُ هل يثبت وجود ذاته؟ فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً». هذه الذات إذن ليست الجسم بعينه. بل هي الشيء الذي يقال له «هو» أو يقول الإنسان عنه بنفسه: «أنا». وهو «ذاته الحقيقية». ويجري ابن سينا في كتابه «الشفاء» مقارنة بين الجسم الذي ينطوي على النفس والثياب التي يندرج فيها الجسم. فالثياب التي يعتاد الإنسان ارتداءها تمنعه من أن يفكر بنفسه عارياً، كذلك البدن اعتادت النفس مجاورته حتى إنها لا تتصور لها وجوداً مستقلاً عنه. بل قد يصل الأمر إلى أن يعد القلب أو الدماغ هو الشيء الذي يعتقد أنه لذاته «أنا». يقول ابن سينا: «يجب أن يكون شعوري بـ «أنا» هو شعوري بذلك الشيء، وليس الأمر كذلك. فإني إنما أعرف أن لي قلباً ودماغاً بالإحساس والسماع والتجارب، لا لأني أعرف أني أنا، فيكون إذن: ليس ذلك العضو لنفسه «هو» الشيء الذي أشعر به أنه «أنا بالذات».

ومع أن ابن سينا يعد الجسم شرطاً لوجود النفس لا محالة، فإنه يؤكد أن «النفس لا تكون عاقلة بالحقيقة إلا بعد التفرد والتجرد عن المادة». ويضيف ابن سينا أن شعور النفس بذاتها هو «أولي لها»، كما يميز تمييزاً حاسماً «الشعور بالذات» من «الشعور بالشعور» قائلاً: «إذا أدركت ذاتي وأعلم أني أنا المدرِك، كان المدرِك والمدرَك شيئاً واحداً، وهذه الخاصية هي للإنسان وحده من دون سائر الحيوانات، فإن تلك ليس لها شعور بذواتها» فالأول شعور فعلي ودائم، على حين يكون الثاني حاصلاً في وقت دون وقت.

ظلت هذه النظرية تمثل خلاصة الفكر الإسلامي، وقد لخصها نصير الدين الطوسي[ر] في القرن السابع للهجرة في مراسلاته مع صدر الدين القونوي بقوله: «أما حقيقة النفس الإنسانية، فهي التي يشير إليها كل واحد من الناس بقوله: أنا. فإن ذلك أظهر الأشياء له. وإثباتها لا يحتاج إلى برهان. لأن العلم بثبوتها فطري». ولم يتجرأ أحد على نقد هذه النظرية قبل القونوي المذكور. فقد رد على النص السابق قائلاً: «إن الصعوبة ليست في معرفة أن ثمة أمراً وراء البدن مدبراً له، هو المسمى نفساً، بل الذي يعسر جداً هو معرفة ما حقيقة ذلك الأمر المدبر؟ ولا شك في أن معرفة كنهه ليس ببديهي».

وهنا يظهر أول الأمر أن «الأنا» أو «النفس» ليس جوهراً مصمتاً، ولا واحداً وحدة مطلقة، وذلك في رد القونوي الذي يضيف: «وأيضاً فإن الإنسان من حيث ظاهره وباطنه وقواه وصفاته متكثر، ونسخة وجوده

متحصلة من أمور مختلفة تجمعها أحدية . كثرة. وهكذا كل جملة، فإنها متحصلة من أفراد تجمعها وحدة تلك الجملة» . ويعقب القونوي بأن المحققين من الفلاسفة متفقون على وجود نفس مفارقة باقية غير البدن، لكن المشكلة هي معرفة ما إذا كان من الممكن إثباتها «بطريق البرهان» . ولو كان ثمة برهان فعلاً لما اضطرب الناس في أمرها واختلفت آراؤهم.

ويختتم رأيه قائلاً: «فلو كانت معرفة حقيقة العلم والوجود والنفس ونحو ذلك . كما زعم القائلون. بديهية، لما وقعت حيرة ولا حصل نزاع. لأن البديهي ما لا نزاع فيه. وهذا ليس كذلك، فليس ببديهي» .

في الفكر الغربي الحديث

صورة الأنا عند الفيلسوف الفرنسي باسكال ذات سمة سلبية، وهي تشبه إلى حد كبير صورة النفس عند الملامتية في التصوف العربي الإسلامي. فالأنا الفلسفي لدى باسكال لم يتخلص من التأثير الديني، إنه مكروه وجائر ومستبد. في حين أعطى ديكارت «الأنا» وثيقة ميلاده الفعلي في صلب الفلسفة، وذلك بربطه بالفكر. وقد أحدثت الجملة الشهيرة لديكارت: «أنا أفكر إذن أنا موجود» دوياً كبيراً في أجواء الفلسفة الحديثة فكانت القاعدة الصلبة التي أقام عليها ديكارت صرح فلسفته. وانقسم الفلاسفة بعد ديكارت بين مؤيد لربط الأنا المفكر بالوجود ومعارض لها بطرائق مختلفة . مما مهد السبيل أمام الفيلسوف الألماني كَنت الذي عدَّ «الأنا» شرطاً لوحدة الفكر في الزمن. والأنا، بهذا المعنى، يعبر عن التعالي (الخارج عن نطاق التجربة) . وتعمق الفيلسوف الألماني الآخر فيختة في غنى «الأنا» ورأى أن الشعور بالواقع مرتبط بالفكر، وإثبات وجودٍ ما هو إثبات موضوع للفكر. وأضاف أن الفعل الأصلي للفكر هو التعبير عن الاستقلال الجذري لـ «الأنا» . هذا الفعل هو الفرد بذاته بوصفه سابقاً على تمييز الأنا الاختباري من اللاأنا (العالم الخارجي)، ومن ثم بوصفه يطرح في آن معاً الشخص والموضوع. وابتكر فيختة فكرة «الأنا المطلق»، بمعنى الأنا الكلي الذي يختزل الصفات المشتركة لذوات البشر، بوصفهم متشابهين.

في علم النفس والتحليل النفسي

أنزل كلٌّ من ماركس ونيتشه وفرويد[ر] «الأنا» عن عرش السلطة وأعلنوا «موت الإنسان» إذ أصبحت حقيقة الأنا قائمة في مفهوم المصلحة عند ماركس، وفي السيطرة عند نيتشه، وفي اللاشعور عند فرويد.

وقد نجح التحليل النفسي مع فرويد في تشكيل الصورة المعاصرة للأنا بعد أن صارت من أسس الأدبيات العامة في الثقافة والفن، كما أثبتت جدواها في العلاج النفسي وفهم علم نفس الأعماق. وانقسمت النفس الإنسانية لديه إلى أجزاء أو أركان أو مواضع topiques ثلاثة: «الهو» id و«الأنا» ego و«الأنا الأعلى» super ego. ويرجع الفضل إلى فرويد في إرساء دعائم هذا التصور الجديد للنفس وتطويره حتى أواخر حياته.

الجديد عند فرويد هو كون «الأنا» قد خضعت أول مرة لقوانين الحتمية النفسية. وغدا السلوك الإنساني أسير الدوافع اللاشعورية والانفعالات غير المنطقية. وبذا طويت صفحة الأنا المفكرة الحرة المحلقة في عالم تجريدي. وغدا الكائن البشري أكثر تعقيداً مما كان يخطر على بال الفلاسفة وعلماء النفس التقليديين. وقد حاول أصدقاء فرويد وتلاميذه من بعده التقليل من هذا الجانب الحتمي في الأنا. والذين اختلفوا مع فرويد مثل يونغ وأدلر ابتعدوا عن التأويل الوحيد القائم على الدوافع الجنسية. ورأى يونغ أن الشخصية تنظر إلى الأمام والمستقبل بحثاً عن الكمال، وأن الأهداف تحرك الإنسان بقدر ما تحركه الأسباب. كذلك ابتكر يونغ مفهوم اللاشعور الجمعي ليعطي بعداً اجتماعياً للفرد كان فرويد قلل من أهميته. أما «أدلر» فركز على الجانب الإرادي لدى «الأنا»، وعلى تفرد الشخصية، ودور الكفاح في سبيل التفوق، كردة فعل على مشاعر النقص.

وحاول عدد من علماء النفس الأمريكيين إبراز الدور الاجتماعي للأنا. منهم هاري ستاك سوليفان في بداية النصف الثاني للقرن العشرين، الذي قال بأن الأنا أو الشخصية «كيان فَرضي خالص» لا يمكن ملاحظته أو دراسته بمعزل عن المواقف المتبادلة مع الآخرين، كما أنه لا يمكن تخيل الأنا أو الشخص معزولاً عن المجتمع.

وتنحو الدراسات المعاصرة الأخيرة إلى مراقبة الأنا من زاوية تكاملية. ولم تعد الأنا «نتاجاً لارتطام الهو بالواقع. كما أنها ليست مجالاً حيادياً يحدث فيه الصراع بين نزوات الهو وضغط الأنا الأعلى ودواعي الواقع». إن للأنا دوراً تكاملياً بين الداخل والخارج يوجه السلوك ويؤكد الذات قيمةً اجتماعية.

كما تظهر من وقت إلى آخر دعوات لإحياء فكرة الروح ووجود كينونة entity داخلية تصوغ مصير الإنسان، وذلك بتأثير وليم جيمس. فهو يعرّف الذات أو «الأنا التجريبية» emperical me بأنها «المجموع الكلي لكل ما يستطيع الإنسان أن يدعي أنه له: جسده وسماته وقدراته وممتلكاته المادية وأسرته وأصدقاؤه وأعداؤه ومهنته وهواياته» وقد حاول جيمس الابتعاد عن مفهوم الأنا «الخالصة»، ووجد أنه، في علم النفس الطبيعي، يمكن تعريف الأنا بأنها «ذلك التيار من التفكير الذي يكوّن إحساس المرء بهويته الشخصية».

بكري علاء الدين

الإنجيل

الإنجيل Evangile كلمة يونانية معناها البشارة، وتحتوي على سيرة السيد المسيح عليه السلام وتعاليمه ومعجزاته. والإنجيل عند المسلمين أحد الكتب السماوية، أُنزل على المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، ودوَّنه تلاميذه من بعده. وقد ذكر الإنجيل في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة، منها)نزَّلَ عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام((آل عمران 3).

والإنجيل في المفهوم المسيحي إلهام إلهي وبشرى بميلاد المسيح وتعاليمه التي نشرها، وسيرته كما سجلها تلاميذه من بعده. وقد اتخذت هذه الكلمة مدلولها الأولي في المسيحية على أنها بشرى الخلاص (مر1/1) وإعلان هذه البشرى. الإنجيل إذن هو التبشير بالخلاص وتجسيد ملكوت الله في شخص يسوع المسيح، وهو المفهوم الذي أشار إليه الرسول بولس في رسائله.

وفي القرن الثاني الميلادي أصبحت كلمة إنجيل تعني عند آباء الكنيسة الكتاب الذي يحتوي البشارة السارة المعلنة شفهياً، التي تشمل ميلاد يسوع ومعجزاته وتعاليمه وأعماله وموته وقيامته، في حين قد تطلق الكلمة جمعاً على الأسفار المعروفة بالأناجيل الأربعة المنسوبة إلى مؤلفيها: متى ومرقس ولوقا ويوحنا، وتمتد أحياناً لتشمل جميع أسفار العهد الجديد.

يجب مراعاة عنصرين مهمين في دراسة الأناجيل Gospels هما عنصر الوحي الإلهي Revelation وعنصر الفهم والتأويل الإنساني بغية الكشف عن الأحوال العامة التي تساوقت مع كتابة هذه الأناجيل إذ إنها كُتبت بعد نحو أربعين عاماً من وفاة السيد المسيح.

إن دراسة الأناجيل بتسلسلها الزمني الذي كُتبت فيه ذو فائدة كبيرة لأنه يمكّن من تعقب مسيرة تطور الفكر المسيحي إبان مرحلة تكوين العهد الجديد New Testament. فالأدب المسيحي نتاج الحركة

المسيحية وليس سبباً لها. ولابد من أجل فهم العهد الجديد والأناجيل فهماً جيداً من فهم محتويات كل إنجيل مع مراعاة الأوضاع التاريخية التي كُتب فيها، ومعرفة مصادر كل منها على حدة، والطريقة التي نُظِم بها، إضافة إلى معرفة هدف كاتب كل إنجيل ومنهجه في تحقيق هذا الهدف.

مراحل تكوين الإنجيل

من المؤكد أن يسوع المسيح لم يكتب أو يترك شيئاً سوى حضور ذاته سيرة وتعليماً ومآثر نقشها في نفوس أتباعه الحواريين الذين اختارهم على اختلاف بيئاتهم ليحملوا البشارة كما تلقوها فيبشروا بها في كل مكان. وهؤلاء هم تلامذته الاثنا عشر الذين واكبوا أعماله ومعجزاته فكانوا بذلك شهوداً لتعاليمه وحياته، وهم الإنجيل المقول، لأنهم حفظوا جميع تفاصيل حياته ومآثره، وصار لهم في كل أرض يطؤوها جماعات من المسيحيين يترأسهم كاهن يهتم بشؤونهم. وقد نمت تلك الجماعات وانضوى بعضها تحت جمعيات سرية عرفت لاحقاً باسم الكنائس، وكانت تعمد إلى كتابة رسائل تلقينية واعظة تبين فيها مبادئ العقيدة المسيحية Christian Dogma. كتب بعض هذه الرسائل القديس بولس[ر] Paul الذي نشأ في بيئة تقليدية يهودية، ثم اعتنق المسيحية، وأصبح مبشراً ومؤسساً لكنائس جديدة ومربياً لأعضائها. واستمر أتباعه في كتابة مثل هذه الرسائل إلى الكنائس حتى بعد وفاته. وتشغل الرسائل التي كتبها بولس الرسول ثلث العهد الجديد، وقد كتبها قبل ظهور أي من الأناجيل المعروفة اليوم بوقت طويل. وكانت هذه الرسائل الركيزة والأساس الأول للإنجيل.

وحرصاً على التعاليم من التحريف والضياع ظهرت الحاجة إلى تدوين البشرى ولاسيما بعد اضطهاد الرومان للمسيحيين، وتقدم السن بالرسل الأولين، إضافة إلى بروز انحرافات عقائدية ذات أبعاد دينية وثنية أو عصبية يهودية. لذلك كان لابد أن يعمد بعضهم إلى جمع ما تلقوه وحفظوه من التقاليد الشفهية حول جوهر بشارة يسوع المسيح وتدوينه بما يتوافق مع المعطيات الذهنية والدينية والفكرية والاجتماعية للبيئات التي كانت آنذاك من اليهودية واليونانية والرومانية والعربية. إن مرحلة التقليد الشفهي تكشف لنا إيمان الجماعات المسيحية الأولى وحياتها، وتظهر التركيز على كل خطبة أو مأثرة للسيد المسيح بمعزل عن أي إطار زمني أو جغرافي دقيق. فلكل رواية وجودها المستقل عن الأخرى وقد قام الإنجيليون بتنسيقها، ثم صهرها في صيغ أدبية ثابتة إلى حد ما. هذا شأن الروايات والأحداث التي تتصل بأقوال السيد المسيح ومعجزاته ومن

هنا ظهر الإنجيل المكتوب واحداً في جوهره ومتعدداً في تجلّيه، فالبشرى واحدة لكن المبشرين كثيرون. وهي تعكس صورة صحيحة ومتكاملة عن الرسالة التي بشر بها يسوع ولقنها تلامذته. وقد دوّنها أربعة أشخاص هم متى ويوحنا من الرسل الأولين وقد استقيا معلوماتهما مباشرة من يسوع، ومرقس ولوقا من تلاميذ كبيري الرسل بولس وبطرس وقد استقيا معلوماتهما منهما. وقد اهتم كل من الإنجيليين الأربعة بإبراز معنى البشرى بالتعبير الدقيق عن المضمون الحرفي لأقوال المسيح وأعماله بأسلوب ينسجم مع قابلية تلك البيئات. وقد عدّ هذا العرض للتقليد مرجعاً متيناً متأصلاً في تاريخ حياة يسوع الناصري وأعماله وتعاليمه. ومع أن هذه الأناجيل الأربعة تتفق على مسائل كثيرة إلا أنها تختلف في مسائل أخرى، فهي تبدو مفككة ظاهرياً لخلو تصميمها من التنسيق وغلبة التناقضات فيها ولابتعادها عن فن التوثيق الأدبي، فالذين سجلوها ليسوا كتاباً اعتمدوا على وثائق مبوبة تسرد سيرة يسوع الناصري من ميلاده إلى موته، ولكنهم نقلوا عن يسوع المسيح بشرى الملكوت وما قاله وقام به من أعمال ذات مغزى وما بشر به التلاميذ ثم الوعّاظ بقيامته وما رووه من أقواله وأعماله بحسب حاجات حياة الكنيسة في مدى أربعين عاماً. وتحولت تلك المواد في هذه المدة إلى صيغة مكتوبة شملت العبارات الطقسية كشهادات الإيمان، أو مجموعات من أقوال يسوع، أو رواية الآلام. ولقد أثار تأخر كتابة الإنجيل إلى نحو أربعين عاماً بعد وفاة السيد المسيح مشاكل كثيرة حول مصداقية الإنجيل. والمشكلة تزداد تعقيداً بسبب عدم تماثل ما في الأناجيل جميعها كما أنه ليس بالإمكان التوفيق تماماً بين كل محتوياتها.

وثوقية الإنجيل

انطلقت الدعوة المسيحية من فلسطين إلى سورية فآسيا الصغرى وقبرص وبلاد الغال، ثم مصر وشمالي إفريقية وروما واليونان. وقد أجمعت الكنائس والأوساط المسيحية كلها قديماً وحديثاً بمختلف أتباعها ومذاهبها على وحدة الإنجيل في ترجماته الأربع وصحة تلك الترجمات وأمانتها في نقل البشرى وعدم تحريفها، فكانت بذلك المصدر التاريخي الوحيد لما جاء عن يسوع المسيح، سيرة وأعمالاً وتعليماً.

وقد أكدت دراسة المخطوطات الإنجيلية اليوم صحة تلك الترجمات وتطابق نصوصها مع نصوص الأناجيل القديمة المحفوظة في أشهر مكتبات العالم ومتاحفه كالنسخة الفاتيكانية باليونانية (ق4م)، والنسخة السينائية في المتحف البريطاني باليونانية (ق 4م(، ونسخة الاسكندرية في المكتبة الوطنية بلندن باليونانية

(ق5 م)، والنسخة الافرامية المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس (ق5م)، والنسخة البيزية، نسبة إلى مكتشفها الفرنسي بيزا، المكتوبة باللغتين اليونانية واللاتينية (ق6 م) في مكتبة كمبريدج في بريطانية، والنسخة البودميرانية، نسبة إلى مكتشفها السويسري بودمير، وهي من أقدم المخطوطات وترجع إلى القرن الثاني ميلادي وتحتوي فقط على 14 فصلاً من إنجيل يوحنا وقد كتبت باليونانية على ورق البردي، وأخيراً النسخة المواتورية، نسبة إلى مكتشفها الإيطالي مواتوري، وهي مخطوط لاتيني يضم فهرساً وثوقياً لأسفار العهد الجديد القانونية كما أقرتها الكنيسة في رومة آنذاك.

ثمة نحو 2000 مخطوط للأناجيل الأربعة و400 مخطوط لأعمال الرسل و250 مخطوط للرؤيا، ولكن يمكن القول إن هناك فقط 50 مخطوطاً للعهد الجديد يحتوي على 27 كتاباً معظمها فيه الأناجيل الأربعة، التي أقرتها الكنيسة واعترفت بها كتاباتٍ قانونيةً كنسيةً مقدسةً. وقد أظهرت نسخ الأناجيل بلا شك وجود تنويعات نصية مع المخطوطات اليونانية الكلاسيكية التي سجلت على ورق البردي أو الرق (البر شمان) قبل اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر الميلادي.

تتسم هذه المخطوطات المبكرة للعهد الجديد باستخدامها للأحرف الصغيرة والكبيرة من القرن الرابع حتى القرن التاسع الميلاديين، لكن في القرن الحادي عشر الميلادي أصبحت جميعها بأحرف صغيرة تخلو من وجود فراغ بين الأحرف أو الكلمات، كما تخلو من أي تقسيمات لفصول وآيات، ولا وجود لأي من علامات الترقيم أو التنقيط أو حركات تشكيل على الكلمات اليونانية، إلى جانب وجود كثير من الاختصارات الرمزية. وقد وجدت في بعض المخطوطات المتأخرة علامات التشكيل التي أمكن بها التفريق بين معاني بعض الكلمات، كما وجدت فيها بعض علامات الترقيم. وقبيل العصور الوسطى أصبحت هذه النصوص تزود بتقسيمات مساعدة، أي فصول (ق12م) وآيات (ق16م). وكان ورق البر شمان يُصبغ أحياناً بالأرجواني والحبر بالفضي، وغالباً ما توضح الأحرف الاستهلالية البدائية بألوان ساطعة كالحبر الأحمر.

الإنجيل والكنيسة

ثمة أسباب كثيرة دفعت بالكنيسة المسيحية إلى دمج القانون الكنسي Canonization وتحديده كتعرض التعليم الشفوي بعد مرحلة الرسل للفساد والتشويه والانحراف بسبب وفاة أكثرهم وتناقص عدد شهود العيان، إضافة إلى حاجة الكنيسة إلى الإنجيل للتفاعل مع معتنقي الديانة وبلورة أذهانهم بما يتناسب مع العقيدة المسيحية وتحديد الطقوس والعبادات الدينية المناسبة لها بعدما كانت تعتمد لأكثر من مائة عام على طقوس العهد القديم لأداء الصلاة. وكذلك ظهور بعض الكتب والمؤلفات الهرطقية التي أثارت بدعاً وانحرافات عقائدية كبيرة في الديانة المسيحية، كالكتب المنحولة أو الزائفة (الأبوكريفا Apocrypha)، كتلك التي أحدثتها الكتب الغنوصية.

الأبوكريفا العهد الجديد (الكتب المنحولة): انتشرت ظاهرة الأدب المسيحي المنحول في حوض البحر المتوسط قبل وجود الأسفار القانونية للعهد الجديد في أواخر القرن الثاني تقريباً. فظهرت هناك مؤلفات كثيرة نسبت إلى بعض الرسل الأولين، وتضم أناجيلَ تنطوي على انحرافات عقائدية سلّم بها بعض الكتّاب واللاهوتيين المسيحيين ولم تعترف بها الكنيسة على اختلاف مذاهبها. وفي الواقع أطلقت تسمية «المنحول» أو «أبوكريفا» على التعاليم والمؤلفات الغنوصية الهرطقية (البدعية).

وكان لبروز مثل هذه الظاهرة أسباب كثيرة بعضها نفسي اجتماعي يحفزه حماس المسيحيين الأوائل وتعطشهم لكل ما يمت إلى حياة المسيح بصلة، ومنها ما هو عقائدي لاهوتي بسبب مقاومة اليهودية للمسيحية وتسلل كثير من البدع والهرطقات إلى العقيدة المسيحية. فقد ظهرت في القرن الثاني على سبيل المثال بعض الأناجيل التي نسبت إلى بعض الغنوصيين منها: «إنجيل مرقيون» (140م)، و«الإنجيل الغنوصي الضائع» لبطرس، و«إنجيل الحقيقة» لإيريناوس (185م) الذي نشر سنة 1956، وهو موجود اليوم في الترجمة القبطية ضمن مجموعة الكتابات الغنوصية في مصر، ومبني على تعاليم الغنوصي فالنتينيوس من الاسكندرية في منتصف القرن الثاني الميلادي، و«إنجيل المصريين»، و«الإنجيل بحسب توماس» (في القبطية) وهو إنجيل يحتوي على مجموعة من الأقوال الخطيرة، وجد في اللغة اليونانية (140م)، وكان آباء الكنيسة في المدة مابين القرن الثاني والقرن الرابع الميلاديين قد حذروا منه كثيراً بوصفه هرطقياً بحتاً، و«الإنجيل بحسب فيليب». وقد تنوعت الكتب المنحولة تنوع أسفار العهد الجديد. وحفظ التاريخ أسماء بعضها فقط، بينما حفظ بعضها الآخر بكامل نصوصه، ومنها ما يسمى «الحديث» أو «أقوال المسيح». وثمة مجموعة معروفة باسم «الأناجيل» وفيها ما يسمى بأناجيل الطفولة وتضم: «إنجيل يعقوب» (ق2م)، و«إنجيل يوسف النجار» (ق4/5م)، و«الإنجيل العربي» (ق5م)، و«إنجيل انتقال مريم» (ق4/5م)، ومنها ما يسمى بأناجيل

الآلام وتضم: «إنجيل بطرس» (ق2م)، و«إنجيل نيقوديموس» (ق4م). وتأتي بعد الأناجيل مجموعة خماسية معروفة باسم «الأعمال» و تضم خمسة أسفار، وهي أعمال كل من (يوحنا وبطرس وبولس وأندراوس وتوماس). وتؤلف وحدة كاملة تعود إلى القرن الرابع الميلادي.

هنالك أيضاً مجموعة من الرسائل المنحولة منها «رسالة الرسل» (ق2م)، و«رسالة برنابا» Barnabas التي عثر عليها سنة 1859 العالم الألماني تيشندورف في المخطوط السينائي الشهير، مما يدل على أنها عُدّت في زمن ما جزءاً من الكتاب المقدس، وليس ثمة دليل على أنها من وضع الرسول برنابا. وكان أول من نسبها إليه كليمنت الاسكندري وتلميذه أوريجين. ويرجح بأن واضعها مصري ويهودي متنصّر كتبها في القرن الثاني الميلادي، بغية الدعوة إلى التحرر من وصاية اليهودية على المسيحية.

وثمة أيضاً مجموعة منحولة تحمل اسم الرؤيا وتضم كتابين هما: «رؤيا بطرس» (ق2م)، و«رؤيا بولس» (ق3م). تلك هي القائمة الكاملة بالمؤلفات المنحولة التي تناقلتها الأيدي في القرون المسيحية الأولى، مما قاد الكنيسة إلى اتخاذ موقف عملي حاسم يفصل بين الكتب المنحولة والصحيحة بالاستناد إلى مقياسين أساسيين هما: رسولية الكتاب وإجماع الكنيسة على هذه الرسولية. ونتيجة للتباين الكبير بين هذين النوعين من المؤلفات عقدت مجامع محلية كثيرة ومتلاحقة في مصر سنة 357م وشمالي إفريقية سنة 359م وآسيا الصغرى سنة 363م وروما سنة 382م وأخيراً في تونس سنة 397م، لتعيين قائمة أسفار العهد الجديد التي اعتمدتها الكنيسة نهائياً في كل الأقطار حتى اليوم. وأصدر البابا جيلاسيوس سنة 495م مرسوماً رسولياً لحسم كل الخلافات حول الكتب المنحولة والكتب القانونية في الكنيسة جمعاء. وبهذا أثبتت التحريات العلمية أن «إنجيل برنابا» الذي ظهر سنة 1908 وترجمه خليل سعادة من الإنكليزية إلى العربية عن المخطوط الإيطالي الذي عَثر عليه لأول مرة الكونت غرامير سنة 1709 وأعيدت طباعته سنة 1954 و1958، هو وليد العصور الوسطى وثمة براهين كثيرة تدعم هذه الحقيقة من حيث الهدف والمضمون ومن حيث اللغة والخط والتعبير والشكل.

وجدير بالذكر أن بعض مفكري الكنيسة الأوائل لم يهتموا بلائحة الأسفار الكنسية في القرن الثالث الميلادي، فلقد استفاد اللاهوتي كليمنت الاسكندري من إنجيل العبرانيين وإنجيل المصريين ورسالة برنابا

وكتابات أخرى. وكذلك فعل تلميذه أوريجين أسقف الاسكندرية المعروف. إذ فرق بين ثلاثة أنواع من الكتابات، وفقاً لشيوعها وكثرة استخدامها:

. الكتابات المتماثلة غير المشكوك فيها وتشمل الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل و13 رسالة لبولس ورسالة بطرس الأولى ورسالة يوحنا الأولى والرؤيا.

. الكتابات الملتبسة (المبهمة) المشكوك فيها (رسالة بطرس الثانية ورسالة يوحنا الثانية والثالثة والعبرانيين ويعقوب ويهوذا).

. الكتابات الزائفة: إنجيل المصريين، إنجيل توماس وغيره. وقد استخدم كلمة كتاب مقدس للدلالة على رسالة برنابا وسفر هرمس Hermas إلا أنه لم يعدهما من ضمن لائحة الأسفار القانونية الكنسية.

كذلك اعترف أوسيبيوس Eusebius (ق4م) بالأناجيل الأربعة فقط وأعمال الرسل و14 رسالة لبولس ورسالة يوحنا الأولى ورسالة بطرس الأولى. وعدّ الكتابات المشكوك فيها نوعين: مؤلفات معروفة ومسلّم بها (رسالة يعقوب ويهوذا وبطرس الثانية ويوحنا الثانية والثالثة)، ومؤلفات مزيفة (سفر هرمس وسفر بطرس ورسالة برنابا وأعمال يوحنا).

أما أثناسيوس Athanasius، أسقف الاسكندرية اللاهوتي الأرثوذكسي (ق4م)، فقد رفض الكتب المنحولة كلها، ولجأ إلى تسوية الخلاف بين الشرق والغرب على أساس تضمين كل من الرؤيا ورسالة العبرانيين في قانون الأسفار الكنسية. وقد اعترفت الكنيسة اللاتينية بفضل تأثير جيروم بقانون أثناسيوس الذي يضم 27 كتاباً للعهد الجديد. أما الكنيسة السريانية فقد اعتمدت تعاليم تاتيان الهرطقية حتى زمن متأخر. وفي القرن السابع الميلادي توافق القانون السرياني مع قانون العهد الجديد (27 كتاباً)، وقد أثارت رؤيا يوحنا بعض الخلافات في الكنيسة اليونانية.

أما مارتن لوثر (ق16م) فقد شدد على وجوب احتواء القانون الكنسي لكل ما هو رسولي أو ذو طبيعة رسولية، لهذا أدرج رسالة العبرانيين ورسالة يعقوب ورسالة يهوذا والرؤيا في آخر العهد الجديد. في حين استبعد لاهوتيو الأرثوذكس الروس في القرن التاسع عشر تلك الكتابات المشكوك بصحتها من الكتاب المقدس. كذلك فعلت الكنيسة الأنغليكانية في القرن العشرين، إذ صنفت هذه المؤلفات في مجلدات منفصلة.

استغرق تطوير هذه الكتابات لتكون أدباً مقدساً زمناً طويلاً. فلم يتم الإجماع بين الكنائس حول العدد اللازم تضمينه من هذه الكتابات في العهد الجديد حتى القرن الرابع الميلادي. ومع وجود نحو 27 كتاباً منها في العهد الجديد اليوم مازال هناك كتابات أخرى يستلزم وضعها نقاشاً جدياً لإضافتها إلى العهد الجديد.

الأناجيل الثلاثة الإزائية Synoptic

منذ عام 1780م أشير إلى الأناجيل الثلاثة (متى ومرقس ولوقا) بعبارة الأناجيل المقروءة معاً أي الأناجيل الإزائية بسبب التشابه الكبير في البناء اللغوي وتركيب الألفاظ و ترتيب الآيات والفقرات ترتيباً متوازياً وبسبب تماثل المضمون وتطابقه أحياناً. وقد وصف جون كالفن (كلفن) John Calvin (ق16م) هذا الانسجام و التوافق في التنظيم بين هذه الأناجيل الثلاثة بعبارة «تآلف الإنجيل».

وتكمن الحقيقة الإزائية في تفسير وجوه الائتلاف والاختلاف بين الأناجيل الثلاثة من حيث المضمون والبناء اللغوي والترتيب. يترتب على هذا دراسة نظرية أصل الأناجيل ومصدرها وأسبقيتها، لأنه من المرجح أن الصيغة والشكل الحاليين للأناجيل الأربعة قد استمد من مصدر قديم يرجع عهده إلى زمن يقارب زمن الحوادث التي سجلت فيها.

فمن المتفق عليه عموماً منذ العهد الكنسي المبكر أن إنجيل مرقس هو أقدم هذه الأناجيل المتشابهة الثلاثة وهو النموذج الأول الذي اعتمد عليه مصدراً أساسياً واستفاد منه كل من متى ولوقا في سردهم لحوادث كتبهم وموادها، إذ إن ثلثي موضوعات إنجيل مرقس مضمنة في إنجيلي متى ولوقا، إضافة إلى مصادر أخرى

خاصة بكل منهما على حدة. ويشير معظم النقاد إلى وجود مصدرين أساسيين: إنجيل مرقس ووثيقة مشتركة أخرى قد استمد منها متى ولوقا بقية تقاريرهم عن حياة السيد المسيح وتعاليمه.

ويتضح الاختلاف بين هذه الأناجيل الإزائية بالنظر إلى عدد الآيات. إذ إن عدد آيات إنجيل مرقس661 آية، ظهر منها نحو 600 آية في إنجيل متى و350 آية في إنجيل لوقا. في حين اختفت 31 آية من إنجيل مرقس من كليهما. والجدير بالذكر أن معظم المواد المستمدة من إنجيل مرقس قد استعملها متى ولوقا حرفياً إنما بطرق مختلفة.

الأناجيل الأربعة وخصائصها المميزة

الإنجيل بحسب مرقس: يعد إنجيل مرقس الأقدم بين الأناجيل، وترتيبه الثاني في النظام الكنسي للأناجيل؛ إلا أنه الأكثر وثوقية من الناحية التاريخية. ويعتقد أنه يتزامن مع الوثيقة المشتركة على الرغم من انعدام الصلة بينهما.

كان مرقس قد رافق الرسولين بولس وبرنابا في بعض جولاتهما التبشيرية الأولى، كما كان تلميذاً لبطرس ورافقه في سنواته الأخيرة التي قضاها في رومة قبل استشهاده، ثم رحل إلى مصر وأنشأ كنيسة في الاسكندرية. يرمز إلى مرقس في الرسوم المسيحية بالأسد لأنه بدأ إنجيله بالنبوءة «أنا صوت صارخ في البرية».

وإنجيل مرقس إنجيل موجز وصغير نسبياً، حفظ بصيغته إلى اليوم. كتبه مرقس في رومة ما بين 65 - 70م بلغة يونانية صعبة ذات أسلوب إنشائي معقد. ووجهه إلى بيئة وثنية رومانية بدليل شرحه للعادات والتقاليد اليهودية، وتفسيره لبعض العبارات الآرامية. سجل فيه الحوادث الرئيسية المتعلقة بحياة المسيح وتعاليمه ورتبها ترتيباً زمنياً باستثناء رواية آلام المسيح. ويعد ما سمعه من قصص وتعاليم من بطرس الرسول الركيزة الأساسية لإنجيله. وتشغل رواية الآلام 40٪ من إنجيل مرقس، ويلاحظ وجود بعض الكلمات الآرامية في الإنجيل وقد كتبت بحروف يونانية وترجمت فيما بعد لتعزيز بعض معجزات المسيح.

يركز هذا الإنجيل على سيرة يسوع منذ المعمودية وبدء البشارة من دون التطرق لذكر أي من المعلومات حول أسلوب ولادة يسوع أو طفولته. ولا يركز على إنسانية يسوع المسيح.

الإنجيل بحسب متى: وترتيبه الأول في النظام الكنسي للأناجيل الأربعة، إلا أنه ليس أول ما كتب. وغالباً ما يسمى بالإنجيل الكنسي لاعتماد الكنيسة عليه بسبب اهتمامه الواضح بحياة أعضاء الكنيسة وسلوكهم.

ومتى هو أحد الرسل الاثني عشر وأول الإنجيليين. ويعرف باسم «لاوي» أيضاً، ولد في الناصرة، وكان واسع الاطلاع على التعاليم والتقاليد اليهودية، فهو يتبنى الأركان الثلاثة الكبرى التي تقوم عليها التقوى اليهودية (الصدقة والصلاة والصوم) ولم يكن هناك حاجة لشرح هذه العادات في إنجيله. ولا تعرف سنة وفاته. ويرمز إليه في الرسوم المسيحية بالملاك لكثرة ما ورد ذكر «الملاك».

يعد إنجيل متى إنجيل الكنيسة الأول، وأكثر الأناجيل وثوقية ودقة. وقد كتب بلغة سلسة وفقت بين آرامية الأصل واليونانية المترجمة، لكن النسخة الآرامية فقدت ولم يعرف إلا ترجمتها اليونانية. ولهذا عُدّ إنجيل متى وثيقة ومخطوطاً يونانياً أصلياً، موجهاً إلى الوثنيين المتنصرين، الناطقين باليونانية. وتدل فقرات الإنجيل أنه قد كُتب في سورية في أنطاكية أو فينيقية ما بين سنة 80 - 85م تقريباً. ويعد إنجيل مرقس المصدر الأساسي لإنجيل متى مع خلاف بعدد المواد وحجمها ويضاف ذلك إلى مصدر متى الخاص به لانفراده بقصص عدة لا تذكرها الأناجيل الأخرى. يتسم هذا الإنجيل بانتظام تقسيم فقراته وأفكاره وتصدرها بمقدمة وخاتمة وباعتماده على فن الأسلوب الروائي في السرد من دون إعطاء أهمية زمنية للأحداث، وفيه بعض الغموض في تحديد الإشارات المكانية. وهو أول إنجيل يتطرق مباشرة لذكر الكنيسة ومبادئها، حتى إنه يستعمل لها الكلمة اليونانية ekklesia ويؤكد ما للكنيسة من أثر في الشؤون والطقوس الكنسية. ويلاحظ استخدامه التسلسل التاريخي للحوادث المسجلة في إنجيل مرقس وعدد من مواعظ السيد المسيح التي ألقاها في أوقات ومناسبات مختلفة. وهناك استفادة واضحة من الصياغة اليهودية في تنظيم الأحداث والوقائع والتعاليم ومقابلتها مع الأعداد المقدسة عندهم (2 - 3 - 5 - 7) وفيه تعاطف قوي مع رواية الآلام وإبراز لجريمة اليهود في حق يسوع بالمقارنة مع إنجيل مرقس.

ويهدف هذا الإنجيل إلى تبيان انتماء يسوع الناصري إلى الشعب اليهودي ماضياً منذ ولادته وإقامته في الناصرة حتى بشارته في فلسطين ثم رحلته إلى مصر وعودته إلى أورشليم، وتبنّيه للعادات اليهودية وتوجهه إلى شعب اليهود بالبشارة في بادئ الأمر ثم إلى انسلاخ يسوع عن اليهود وخروجه على عاداتهم وإعلانه تشريعاً جديداً يتمم ناموس العهد القديم ويعد اليهود بانتزاع الأمانة منهم، واختياره هيئة جديدة من عامة الناس لتبليغ البشرى المسيحية، وتأكيده المطلق حضوره معهم عبر الزمان حتى يتم الخلاص لمن كان لهم الإيمان، وإعلان عودته الأخيرة مع تلاميذه لإدانة البشرية ولاسيما الشعب اليهودي.

الإنجيل بحسب لوقا: وترتيبه الثالث في النظام الكنسي للأناجيل. كتبه لوقا وأهداه إلى الروماني المسيحي تيوفيلوس Theophilus بهدف التعليم والتلقين وتوثيق التاريخ المبكر للحركة المسيحية. وهو الإنجيل الوحيد الذي له فاتحة كسائر المؤلفات اليونانية آنذاك. يسمَّى هذا الإنجيل أحياناً بالإنجيل التاريخي لاتباعه نموذج التأريخ اليوناني، كما يسمى إنجيل الرحمة لشموله على فكرة رفق الله بالبشر وسرده لحوادث وأمثال تنبض بالرحمة.

والقديس لوقا يوناني الأصل والثقافة، تتلمذ على يد الرسول بولس ورافقه في معظم جولاته التبشيرية، وشاطره محنة الأسر الثاني في رومة، ولازمه حتى استشهد، لا يعرف أين عاش سنواته الأخيرة أو أين مات. وضع لوقا سفرين يكمل أحدهما الآخر، الأول هو الإنجيل ويركز على صعود يسوع إلى أورشليم وإتمام سر الفصح، ويهتم بسيرة يسوع وتعاليمه وقد استقى معلوماته تلك من شهود عيان، والثاني هو سفر أعمال الرسل يذكر فيه بعض الجوانب من حياة الكنيسة في نشأتها الأولى. يرمز للوقا في الرسوم المسيحية بالثور لأنه افتتح إنجيله ببشارة زكريا في الهيكل حيث تقدم ذبائح الثيران.

تتسم حوادث إنجيل لوقا بترتيبها الزمني وفق مراحل محددة تعكس دقة لوقا التاريخية إذ يربط حوادث الإنجيل بحوادث تاريخية معاصرة لها. أما مصادر معلوماته الأساسية فهي إنجيل مرقس والوثيقة المشتركة ومصادره الخاصة. يرجع تاريخ هذا الإنجيل إلى نحو سنة 85 - 90م. وكتبه لوقا في رومة فهو يجهل جغرافية فلسطين، وصاغه بلغة يونانية صحيحة وبطريقة أدبية تتناسب مع العهد الهليني بقصد توجيهه

إلى المسيحيين المثقفين باليونانية. اتخذت عباراته صبغة إنجيلية بحتة لاستفادة لوقا من الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة. ويلاحظ في الإنجيل كثرة استخدام العبارات الآرامية وأسماء العلم.

يتمحور إنجيل لوقا حول فرضية أساسية هي التركيز على أهمية الروح القدس، والحاجة لفكرة الخلاص. وهناك تأكيد على توسيع أُطر البشرى الجديدة لتصبح عالمية، فالدعوة الإلهية ليست وقفاً على شعب من دون آخر. ويلاحظ انسجام تعاليم الإنجيل مع مبادئ الكنيسة، وثورة لوقا على الاستغلال والفساد.

يتصف هذا الإنجيل بالإحكام والسرد اليقيني إذ يهتم بذكر قصص خلت منها الأناجيل الأخرى تتعلق بولادة المسيح وطفولته والختان. كما انفرد بذكر معجزات أخرى تظهر قدرة يسوع الإلهية ورحمته للخاطئين. ويحرص لوقا على عدّ أورشليم مركزاً قديماً مقدساً لبداية الكنيسة. ويفيد توقع حدوث الصلب لتبيان آلام السيد المسيح في وفاته قبل دخوله مجد ملكوت السماء بعدم تفسير موت يسوع على أساس افتداء البشرية أو الخلاص، ذلك لأن لوقا يهتم برواية الآلام، على خلاف بولس الذي يعتني بوفاة السيد المسيح. وتعدّ تراتيل لوقا الأكثر استخداماً لفصول التلاوة في القداس.

الإنجيل بحسب يوحنا: هو الإنجيل الأخير بالترتيب الكنسي للأناجيل. وهو مختلف عن الأناجيل الإزائية الثلاثة. كتبه مؤلفه في كنيسة من كنائس آسيا الهلينية في أفسس غربي تركية اليوم (جنوب شرقي إزمير بنحو 65كم)، في نهاية القرن الأول الميلادي. وهو موجه إلى المسيحيين الوثنيين المتنصرين. سماه كليمنت الاسكندري (ق2م) بالإنجيل الروحي لأنه ذو طابع صوفي يبين أن جوهر الخلاص هو اتحاد وجداني بين الإله والإنسان.

كان يوحنا بن زبدي من أعمدة الكنيسة في عهدها الأول، وكان مع أخيه يعقوب من أوائل الرسل الذين اختارهم يسوع لتكريز البشرى الإنجيلية، فهو شاهد عيان للبشارة وأول من شاهد القبر فارغاً ومن أبرز الشهود لقيامة يسوع. هو أيضاً من اختصه يسوع مع بطرس ويعقوب بمشاهدة ما لم يره سائر التلاميذ. وقد عاش في أفسس إحدى العواصم الكبرى التي كانت ملتقى لأشهر التيارات الفلسفية والدينية التي عرفت في زمانه. ويرمز إلى يوحنا في الرسوم المسيحية بالنسر لأنه بدأ إنجيله غائصاً في سر الله.

كتب يوحنا هذا الإنجيل بلغة يونانية سليمة، شديدة البلاغة والتعبير، تحمل في طياتها أفكاراً فلسفية وصوفية صعبة المنال للجميع. فهو إنجيل مليء بالعلامات والرموز التي تشير إلى حقائق عميقة وأحداث فائقة للطبيعة، لا يراعى تسلسلها الزمني. وفيه كثير من العبارات الآرامية ومصطلحات العهد القديم. وهو يختلف بالأسلوب والصيغة عن الأناجيل الثلاثة الأخرى إذ إنه يكثر من استخدام التضاد والمقابلة في أسلوبه الإنشائي.

تُعدّ الفرضية الأساسية المطروحة في هذا الإنجيل تجسيداً لواقع تاريخي وصوفي فلسفي في آن واحد، تتمحور حول إعطاء فكرة اللوغوس (العقل أو الكلمة) معنى جديداً في تجسد المسيح، بغية إثبات ألوهية المسيح. فما اللوغوس الإلهي وتجسد الكلمة وحلول الروح القدس في شخص يسوع الناصري وإنجازاته الإعجازية المحققة بفضل قوة الله وقدرته المطلقة إلا تعبير عن العلاقة بين الجانب الإلهي والإنساني في شخصه وحضور الله فيه.

يتألف إنجيل يوحنا كباقي الأناجيل من فاتحة لاهوتية وقسمين مع الاختلاف في محتواهما عن الروايات السابقة.

وعموماً، يمكن القول إن مضمون إنجيل يوحنا والخطوط الأساسية الكبرى لسيرة يسوع يتفق مع ما ورد في الأناجيل الإزائية، إلا أنه لا يذكر شيئاً بخصوص ولادة يسوع غير الطبيعية، إضافة إلى أنه ينفرد في ذكر أماكن تاريخية مهمة.

ويسجل يوحنا في هذا الإنجيل عدداً أقل من المعجزات التي ذكرت في الأناجيل الأخرى. فيقتصر على سبع معجزات فقط ترمز إلى تجلي قدرة الله في المسيح.

تعريب الإنجيل

من الثابت تاريخياً أن أول ترجمة عربية منظمة ظهرت للإنجيل كانت في القرن 11م وهي ترجمة شيخ المعربين «عبد الله بن فضل الأنطاكي» للإنجيل الكنسي، ثم توالت الترجمات، فظهرت ترجمة الأنطاكي أثناسيوس الدباس سنة 1700، فترجمة المطران جرمانوس فرحات الماروني سنة 1729 عن النسخة السريانية المطبوعة في رومة عام 1703. وفي منتصف القرن التاسع عشر ظهرت ترجمات أخرى، فكانت الترجمة البروتستنتية لبطرس البستاني والشيخ ناصيف اليازجي سنة 1848، والترجمة اليسوعية بمساعدة الشيخ إبراهيم اليازجي سنة 1876 - 1878 في بيروت. وهكذا تعددت الطبعات الصادرة عن دار الكتاب المقدس - دار المشرق في بيروت حتى انتشر الإنجيل في كافة كنائس الشرق العربي.

سوسن بيطار

الإنجيلية (الكنيسة.)

ظهر اسم الكنائس الإنجيلية Eglises évangéliques عقب حركة الإصلاح الديني[ر] وما بعد، وقد أطلق زعيم هذه الحركة مارتن لوثر[ر] على أتباعه دعاة الإصلاح لقب «جماعة الكنيسة المصلحة» التي تتمسك بتعاليم الإنجيل وتتبع تعاليم الكتاب المقدس وحده، وترفض كل ما أضيف إلى العقائد المسيحية التي كانت أيام الرسل.

ودعا أتباعها إلى انفصال المصلحين عن الكنيسة الكاثوليكية وانفرادهم بإنشاء كنيسة وصفت بأنها جديدة، لأنها أتت باتجاهات ومفهومات جديدة، وبأنها قديمة، لأنها تعود بعقائدها إلى نصوص الكتاب المقدس، وترفض ما يخالفه.

وعندما طالب مجمع سبيرس Spires الذي عقد في نيسان 1529م بإعادة العمل بمقررات مجمع فورمس Worms (1521م) الذي حكم على مارتن لوثر بالطرد من الكنيسة وعده مهرطقاً، وحرمانه، ومطاردة مؤيديه، تقدم ستة أمراء من رجال الإصلاح، ومعهم ممثلو أربع عشرة مقاطعة ألمانية، باحتجاج protest على تلك المقررات. فقوبل احتجاجهم باستخفاف، ودعي مقدموه «بروتستنت» أي: محتجين. وعمم الاسم بعد ذلك ليشمل جميع مخالفي الكنيسة الكاثوليكية في الغرب.

إلا أن المصلحين رفضوا التسمية منذ البدء ودعوا أتباعهم «إنجيليين» ثم صارت الإنجيلية مرادفة للبروتستنتية حتى زاحمتها وطغت عليها منذ عام 1817 لأن كلمة البروتستنتية تحمل معنى الاحتجاج والسلبية في حين يسعى المسيحيون اليوم نحو التفاهم والاتحاد والوحدة. وغالبية الكنائس اليوم باستثناء الكاثوليكية والأرثوذكسية «مستقيمي الرأي» تحمل اسم «إنجيلية» مقروناً بالصفة التي تميزها من غيرها من الكنائس من مثل: الإنجيلية المشيخية الوطنية والإنجيلية المعمدانية والإنجيلية اللوثرية وكنيسة الناصري الإنجيلية وغيرها.

اتجه الإنجيليون نحو فهم العقائد المسيحية على أنها البساطة والطهارة والتقوى. وتقوم مبادئهم في الدرجة الأولى على الأخذ بتعاليم الكتاب المقدس (الإنجيل)، ورفض أي سلطة روحية أرضية على الكنيسة. فالسيد والرئيس الأعلى للكنيسة هو يسوع المسيح.

وتستمد الإنجيلية عقائدها من الإنجيل المقدس وتلخص بما يلي:

. الكهنوت في الإنجيلية هو من حق جميع المؤمنين، والجميع مدعو لخدمة الكنيسة، وحمل رسالة الإنجيل إلى العالم. وذلك بممارسة مواهبهم الروحية، وحقهم في الإيمان. وواجبهم أن يشتركوا في العبادتين: الجماعية والفردية، والخلاص.

. الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، عند الإنجيليين، وحده مصدر السيادة والتشريع الروحي والعقائد، ومبادىء العبادة.

. تؤمن الكنيسة المسيحية بأن الإنسان خاطئ وهو بحاجة إلى الخلاص من دنس الخطيئة وشرورها، وقد علّمت الكنيسة أن الخلاص يتم بالنعمة والفداء وأعمال التقوى كزيارة الأماكن المقدسة، وممارسة بعض الفرائض والشعائر، كالصوم والصلوات، والنذور، والأسرار، وما شابه ذلك. ولكن مارتن لوثر أدرك أن الخلاص هبة سماوية، وأنّ الأعمال الصالحة ثمرة لتلك النعمة يأتيها المؤمن بحرية واستعداد وفرح، لا نتيجة ترغيب أو ترهيب. فأهمية العمل في النية الدافعة إلى أدائه، وعلى الإنسان أن يغير دوافعه ويصفي نياته أولاً لتأتي أعماله نقية نافعة.

الأسرار المقدسة

يعترف الإنجيليون بسرين فقط هما: المعمودية، والعشاء الرباني.

سر المعمودية: لم يحدد الكتاب طريقة خاصة لممارسة سر العماد، ولكن المسيحيين يختلفون في كيفية ممارسته. فمنهم من يمارس عماد أعضاء الكنيسة من الأعمار كافة وهم: الكاثوليك، والأرثوذكس، والإنجيليون الأنغليكان، واللوثريون، والكالفنيون وأتباعهم. ومنهم من يقصر العماد على البالغين بعد أن يعلنوا إيمانهم ويقدموا شهاداتهم أمام الكنيسة وهم: المعمدانيون ومن تفرع عنهم.

تكون ممارسة العماد، بالتغطيس الكامل في الماء عند الأرثوذكس والمعمدانيين، وبالرش أو المسح عند الباقين، وهناك فرق إنجيلية لا تهتم بالعماد المائي، ويتم طقس العماد عندهم بالإيمان بيسوع المسيح.

العشاء الرباني: تقوم ممارسة هذا السر على أربعة مبادئ أساسية هي:

. مبدأ الاستحالة: وتؤمن به الكنائس غير الإنجيلية ويتلخص هذا المبدأ بالاعتقاد بأن الخبز والخمر يستحيلان إلى جسد يسوع ذاته ودمه وذلك عندما يلفظ الكاهن الكلام الجوهري: «خذوا كلوا هذا هو جسدي الذي يكسر لأجلكم» (كورنثوس الأولى11: 24) وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً: «اشربوا منها كلكم لأن هذا هو دمي» (متى 26: 27 - 28).

. مبدأ الحلول: وهو مبدأ إيمان اللوثريين وخلاصته: أن الخبز والخمر يحل بهما جسد يسوع ودمه بطريقة عجائبية بعد لفظ الكلام الجوهري، ويبقى الخبز خبزاً والخمر خمراً بدون استحالة. ولم يوضح لوثر ولا أتباعه الكيفية التي يحل بها جسد يسوع ودمه في الخبز والخمر.

. الحضور الإلهي الروحي: وهو رأي الكالفنيين المشيخيين القائل: إن روح الرب يحضر في الاجتماع الذي يمارس فيه سر القربان المقدس، ويبارك الخبز والخمر فيصبحان مقدسين ويبعدان عن كل استعمال مادي بسبب ذلك الحضور. وتحتفظ المادة بقوامها من دون استحالة ولا حلول.

. مبدأ الذكرى والتذكر رمزياً: وهو رأي زفنغلي Zwingli والكنائس المدققة «الراديكالية". فممارسة العشاء الرباني عندهم عمل يذكر بتجسد يسوع وصلبه وموته وقيامته وانتظار مجيئه الثاني.

وهناك من لا يتقيد بممارسة هذه الأسرار مثل: اتحاد الأصدقاء الإنجيليين الذين يرون أن لا ضرورة تدعو لذلك ويكتفون بالاشتراك الروحي.

الطقوس والعبادات

. الوعظ: يحتل الوعظ القسم الأكبر من طقس العبادة عند الإنجيليين كافة، وتستقى موضوعاته من الكتاب المقدس بعهديه. وقد يستعين الواعظ بأقوال الحكماء والأدباء. ويجب أن يكون الوعظ باللغة المعروفة عند المؤمنين .

. الترنيم: نظم الإنجيليون - ومارتن لوثر خاصة - أشعاراً تلحن وأنشدوها في عباداتهم فحلت هذه الترانيم مكان الألحان الغريغورية والبيزنطية، واحتفظت الكنيسة الأنغلكانية وبعض اللوثريين بشيء من الصلوات المكتوبة تمثلت في كتاب التعليم المسيحي للوثر ونسج كثيرون على منواله.

كذلك اهتم الإنجيليون بالموسيقى، وقلما توجد كنيسة إنجيلية من دون آلة أو آلات موسيقية. يضاف إلى الترانيم التي ينشدها الجمهور بعض القراءات المختارة من الكتاب المقدس - المزامير - قوانين الإيمان - الصلاة الربانية - اعترافات وابتهالات مكتوبة.

وتمارس في مناسبات الجناز والعماد والزواج والأعياد طقوس خاصة. تحمل جميعها طابع البساطة والتقوى من دون الزينات.

أما ألبسة القسس فلا تختلف عن عامة الناس وبعضهم يحتفظ بطوق خاص يميزه، وبعض الفرق لا تؤيد ذلك.

وقد ألغت الإنجيلية نظام الرهبنة والرتب الكهنوتية، وسمحت للقسس بالزواج، وجميع المؤمنين أعضاء عاملون في كيان الكنيسة، وتسند الرعاية الروحية إلى أشخاص مؤهلين ثقافياً ولاهوتياً، ولهم شهادة حسنة من الجماعة، وهم موظفون لخدمة الكنيسة والرعية، ويعاونهم في العادة مجلس شمامسه «عمدة» يقومون بتدبير الأمور المادية والإدارية في الكنيسة، لكي يتفرغ الرؤساء الروحيون «القسس» للوعظ والإرشاد والزيارات الرعوية.

الفرق الإنجيلية

استقل الإنجيليون بإدارة شؤون كنائسهم بعد صلح أوغسبورغ Augesburg عام 1555 واعترف الكرسي البابوي وأتباعه بذلك الاستقلال، لكن زعماء حركة الإصلاح الذين اتفقوا على العقائد الإنجيلية المسيحية لم يجدوا السبيل إلى التوافق والوحدة واختلفوا في طريقة تفسير الكتاب المقدس وفهمه وأساليب العبادة ووجد كل منهم مؤيدين وأتباعاً، وساعدهم على ذلك اعتقادهم بأن الإيمان المسيحي مسألة شخصية وفردية ولا سلطة تمارس على المؤمن سوى سلطان كلام الله المدوّن في الكتاب المقدس كما يفهمه المؤمن، بإلهام من الله ووحي من ضميره.

وساند رجال الإصلاح بعض الأمراء ورجال السياسة واتخذت كل فرقة سنداً لآرائها من بعض النصوص الكتابية وتمسكت بأسنادِها مهملة ما عداها، أو منقصة من قيمته.

هكذا أخذت الدعوة الإنجيلية الإصلاحية تتفرع فرقاً وطوائف حتى كانت عند توقيع صلح وستفالية Westphalia عام 1648 أكثر من 180 فرقة تسمي ذاتها إنجيلية ومن هذه الفرق:

. الأنغلكانية[ر] وتسمى الأسقفية وكنيسة الحدود لأنها تحتفظ برتبة الأسقف وتقف بين الكاثوليك والإنجيليين.

. الكنيسة اللوثرية: وتضم الفرق التي تتبع تفاسير مارتن لوثر للإنجيل وتقبل بآرائه، وهناك أكثر من ست عشرة فرقة لوثرية وأهم عقائدهم: التبرير بالنعمة والإيمان - العماد ضروري للتجديد - الإنجيل مصدر وحيد للعقيدة. وجمعت كتب عباداتهم في كتاب «الائتلاف» concord، وهم يحتفظون ببعض مظاهر الكنيسة السابقة مثل: المذبح والمقرأ. وللترانيم في عباداتهم مكانة خاصة وهم الأكثر بين سكان ألمانية، ولهم تنظيم واسع في الولايات المتحدة الأمريكية، وهم أيضاً منتشرون في أكثر أقطار العالم.

. الكنيسة المشيخية «الكلفنية»: شرح لأفكار كلفن[ر] في كتابه «أسس الديانة المسيحية» ولكل كنيسة مجلس شيوخ يرأسه القسيس. وعدة كنائس تؤلف أبرشية. وعدة أبرشيات تكوّن مجمعاً «سنودس». وأهم عقائدهم المميزة لهم أن الخلاص للمختارين بموجب قضاء الله الأبدي وعلمه السابق، وغير المختارين أقل حظاً في نيل الخلاص. لأنهم رفضوا اختيار الله لهم بمحض اختيارهم ومشيئتهم. ويتبع المشيخيين بعض الفرق المتشددة في الولاء للكلفنية منها:

. المتطهرون (البيورتان) Puritanists: وإليهم يعود الفضل في ترسيخ الفكر الإنجيلي في أوربة وأمريكة الشمالية واستمرار تعاليم الإصلاح الديني وتطورها.

. الأساسيون: ويعدون أنفسهم صفوة المشيخيين وقد دعوا بعد الحرب العالمية الثانية إلى حياة الكنيسة الأولى النقية وألحوا على عدد من المبادئ منها:

عصمة الكتاب المقدس، وولادة يسوع من عذراء، وتجسد الكلمة يسوع، وعمل الخلاص وافتداء البشرية، وتاريخية عجائب الكتاب المقدس.

ويرون أن من واجبهم خوض أكبر معركة في التاريخ، معركة الله ضد الشيطان ومعركة النور ضد الظلمة.

. المنهجيون (الميتوديون) Methodists: ولهم طابع ديني خاص. يطالبون بالعدالة الاجتماعية والمساواة ويحاربون العنصرية. لذلك انضم إليهم أعداد كبيرة من الملونين، ولهم مجلس عام من خمسين عضواً يمثلون أكثر من خمسين مليون «متودي» في العالم.

. الفرق المدققة «الراديكالية»: هي كنائس تفرعت من الكنائس الإنجيلية الرئيسة وتمسكت بعقائد معينة عُدّت مخالفة للمتعارف عليه عند الكنيسة المسيحية. ومن هذه العقائد الامتناع عن تعميد الأطفال. وقد تعرض أصحاب هذه العقائد للاضطهاد من قبل الكاثوليك والإنجيليين على حد سواء وأهم هذه الفرق:

. المعمدانيون: بدأت حركتهم في سويسرة ثم انتقلت إلى النمسة حيث تأسست أول طائفة عام 1608، ثم قام روجر وليمز Roger Wiliams بإنشاء أول كنيسة معمدانية في مدينة بروفيدانس Providance. أراد هؤلاء العودة بالمسيحية إلى العهد الرسولي فاختاروا سبيل التسامي والتصوف ومبدأ التجديد الشخصي، وسمحوا بالعماد لمن آمن وتاب من البالغين معلناً ذلك جهاراً في الكنيسة، ومنعوا عماد الأطفال لأنهم لا يملكون زمام أمورهم. لكنهم كسائر الإنجيليين يؤمنون بخلاص جميع الأطفال المتوفين قبل سن التمييز ولا «خطيّة» عليهم.

وإلى المعمدانيين يعود الفضل في إقناع العالم المسيحي بضرورة فصل الدين عن الدولة تحقيقاً لمبدأ «أوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (لوقا20: 25) وكانت حجتهم مقنعة، عندما قالوا إن العبادة الحقيقية لله هي

التي يمارسها الإنسان بحرية تامة وقناعة ضميرية، وعلاقته تكون مع الله مباشرة من دون وسطاء ولا نيابة لأحد عنه.

. المتطرفون: لقد كان التطرف في الآراء الدينية نتيجة منطقية للقول بحرية الرأي والإلهام الخاص، لذلك ظهرت فرق جديدة مازالت تستمر في الظهور. ولكن جميع تلك الفرق تحافظ على العلاقة الوثيقة بين الإيمان والحياة الاجتماعية البناءة وديمقراطية الرأي. فكانت إسهاماً في التقدم الحضاري مع التباين في الآراء ومن هذه الفرق:

. المجيئيون (الأدفنتست): وهم يؤمنون بأن المجيء الثاني للمسيح قد اقترب وعندئذٍ يبدأ ملكه الألفي المنتظر. ويتبعون تعاليم وليم ميلر Miller حول سفر الرؤيا. وانضم إليهم مؤيدون من بقية الفرق مثل المونتانيين - أتباع مونتانس Mountanis الذي ادعى أنه الروح القدس المكلف قيادة المسيحيين المعمدانيين «رجال الحكومة الخامسة»، وأخوة بلايموث وغيرهم ممن يؤمنون بالملك الألفي. وحددوا مواعيد لذلك المجيء (1843 و1844م) ثم تراجع ميلر عن رأيه. وظهرت الرؤيا بعده لألن وايت Alen Whight، ويؤمن قسم منهم بنوم الروح، وتدمير الشر، ويتمسكون بتعاليم العهد القديم وتقاليد تتعلق بالصوم والصحة.

. الإرَاستيون: أتباع إراستوس 1583 -1524) Thomas Erasstus) الذي قال بفصل سلطة الدولة عن الكنيسة وعارض العقوبات الكنسية محدداً وظيفة الكنيسة بالنصح والإنذار وتوبيخ الخطية، ودعا إلى تعاون الدولة مع الكنيسة للعمل على إصلاح المجتمع لمجد الله لا للدينونة والقهر.

وهناك عدد من الطوائف الأخرى التي تطرفت في آرائها منها المورمونيون أو كنيسة المسيح لقديسي الأيام الأخيرة ويؤمنون، إضافة إلى الكتاب المقدس، بكتاب المورمونيين وهو مخطوطات ادعى جوزيف سميث أنه عثر عليها وترجمها من الهيروغليفية والعبرانية والعربية وغيرها.

والسبتيون الذين دعوا إلى حفظ يوم السبت يوماً للرب، ويتقيدون بتقاليد وصوم وأطعمة خاصة.

وشهود يهوه الذين تطرفوا في أسس الإيمان فأنكروا الثالوث الأقدس ووجود الشيطان والبعث والدينونة. وعقيدتهم تشبه الآريوسية إلى حد ما.

الدور الحضاري

كانت الكنيسة الإنجيلية ولا تزال أحد المعالم الكبرى للتقدم الغربي والعالمي، فوقفت إلى جانب الإنسان، ونظرت إلى حياته على أنها هبة ثمينة يجب أن يعيشها ساعياً نحو الأفضل، وقادراً على العطاء. ودعمت التعليم ورعته، وبدت آثارها الأخلاقية عندما رفعت شعار «إيمان صادق وسلوك مستقيم يصنعان رجلاً مسيحياً كاملاً»، وحاربت الانحلال الخلقي، وطالبت بمنع الرق سنة 1802م ورفعت شعار «التحرير الآن» عندما أسست جمعية ضد الرق في مدينة فيلادلفية بقيادة وليم كارسون، وقد نجح وليم فورس في البرلمان الأمريكي باستصدار مرسوم يلغي الرق نهائياً. وتبنى بعض الإنجيليين نظرية كوبرنيكوس (1473.1543) حول مركزية الشمس وعملوا على نشر كتابه «في دورات الأجرام السماوية»، وأتاحت فرق إنجيلية المجال واسعاً أمام الكثيرين للتقدم في ميادين البحث العلمي التي كان لها أثر على العالم في العصر الحديث.

واليوم تنشط الدعوة المسكونية إلى توحيد الكنيسة في أقطار العالم كافة وقد عقدت عدة مؤتمرات لهذا الغرض أهمها: مؤتمر لندن (1846) ثم مؤتمر مدراس (الهند 1938) وبعدئذٍ عقد المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 - 1964) بدعوة من البابا يوحنا الثالث والعشرين[ر]، ثم مؤتمر لوزان (سويسرة 1974) الذي ضم ممثلين عن 150 بلداً وأصدر مقررات من 15 مادة ترمي إلى توحيد كلمة المسيحية وتعميم رسالة الإنجيل إلى العالم. وهناك مجلس الكنائس العالمي ومركزه جنيف ويتبعه مجلس كنائس الشرق الأوسط ومركزه قبرص. وتهدف هذه المجالس والمجامع إلى إزالة سوء التفاهم وسيادة روح التسامح والمحبة والسلام والوحدة بين الجميع.

توفيق جرجور

الإنسان

أصل كلمة إنسان man في اللغة العربية إنسيان، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره (أنيسيان) وهو إما فعليان من الأنس، وإما أفعلان من النسيان، حتى قيل إنه سمي إنساناً لأنه عهد إليه فنسي، والإنسان للذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري.

والإنسان من وجهة النظر البيولوجية: كائن حي في رتبة الرئيسات من الثدييات، ويتمتع بذكاء ولغة مبينة، ويتخصص بمخه الضخم وبانتصابه الشاقولي وبيديه الأخاذتين.

ويدل مفهوم الإنسان في علم الاجتماع على الموجود الاجتماعي. ويحدد سلوكه مباشرة التفكير والانفعالات، والإرادة ودرجة معرفة القوانين التي تحكم الطبيعة والمجتمع والإنسان نفسه. ولا يمكن أن يوجد الإنسان بمعزل عن الناس الآخرين، فإنه منصهر في بيئات اجتماعية محددة. وقد كتب ماركس يقول: «إن جوهر الإنسان ليس تجريداً كامناً في كل فرد. إنما هو في حقيقته جماع العلاقات الاجتماعية». الإنسان هو نتاج تطور الجنس البشري كله: معرفياً، وثقافياً، وتاريخياً.

والإنسان في الفلسفة كما يعبر عنه أحد كبار السفسطائيين بروتاغوراس[ر] Protagoras: «هو مقياس الأشياء جميعاً». إلا أن سقراط فضل الحكمة المنقوشة على مدخل معبد دلفي: «أيها الإنسان، اعرف نفسك بنفسك». وكأنه يميل إلى القول: «قل لي من أنت أيها الإنسان؟ قبل أن تجعل نفسك معياراً مطلقاً للأشياء!». أما أفلاطون [ر] فقد ركز بحثه عن الإنسان في الدعوة إلى الانسجام بين الروح والجسد لاستكمال الفضيلة وبلوغ السعادة. وظهرت معه نزعة البحث عن الفضائل الجديرة بالإنسان، مثل الشرف والعدالة.

وأما أرسطو[ر] فقد خص الإنسان بأبرز ما يميزه من الحيوان، ألا وهو اللغة والعقل. وعزز الرواقيون هذه الميزة بالتزام فكرة اللوغوس logos، أي الكلام والعقل معاً، في سبيل التعمق في تعرف الإنسان. وشاع التعريف الدارج للإنسان بأنه «حيوان عاقل» الذي أطلقه سبكتوس أمبيريكوس في القرن الثاني للميلاد.

وفي هذه الحقبة نفسها نشأ التيار الهرمسي (نسبة إلى هرمس)، وريث الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة، وأصبح الإنسان، من حيث إنه جسم، هابطاً نحو الشر والموت؛ أما من حيث إنه نفس، فهو من أصل إلهي. وألصقت بالجسم والمادة كل النقائص، في حين أن الإنسان المتحرر من أسر الجسد قادر بالعقل على الاتصال بالعالم الروحاني. وإذا تابعت النفس صعودها بالتطهر فإنها تكتشف عالم الملائكة.

وقد تبنت الكنيسة مسلك الزهد للخلاص من وحش الشهوات الجسدية، والفداء من الخطيئة الأصلية. وصار المسيح عليه السلام خشبة الخلاص لاشتماله على اللاهوت والناسوت معاً.

الإنسان في الفلسفة الإسلامية

اشتملت العقيدة الإسلامية على أخلاقيات أهل التوحيد الضرورية للإنسان في الحياة الدنيا وعلى الوعد بالآخرة. وارتبط الإيمان بفكرة التحرر من أسر الحياة الدنيا. ومع أن الإنسان صار يسعى للحياة الآخرة، فإن الفكرة الأساسية للأديان السماوية ظلت تعده «خليفة الله في الأرض». وأبرز القرآن فكرة هذه الخلافة بقوة في قوله تعالى:)وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة((البقرة30). وقبل الإنسان حمل الأمانة، وغدا «العمل الصالح» معياراً للنجاة في الدارين.

وجاءت الأحاديث النبوية مؤكدة وشارحة للقيم القرآنية، ونبهت الإنسان للمبادئ التي يجب أن تقوم عليها حياته. إنه يطمع بلذة العيش، يحدوه أمل بطول العمر؛ في حين أن ميقات الأجل المحتوم ينتظره، في مكان وزمان مجهولين.

وهو بين هذا وذاك عرضة لأخطار المتغيرات الخارجية وأسير للأهواء والشهوات الباطنة.

وقد نجم عن التلاقي بين الثقافة العربية الإسلامية والفلسفة اليونانية فكر إنساني متميز. فقد أعجب أبو حيان التوحيدي[ر] (ت نحو 400هـ/1010م) بالحكمة الأثيرة لسقراط «اعرف نفسك بنفسك»، وعدها التوحيدي من الحِكَم القديمة، وقرظها قائلاً: «هذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى. وأول ما يلوح منه الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها».

وقد جعل الصوفية والفلاسفة من أمثال السهروردي (ت632هـ/1234م) وابن عربي (ت638هـ/1240م) وأتباعهما «معرفة النفس» في أصل مذهبيهما. وشاعت لدى هؤلاء الفلاسفة الحكمة القائلة: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، ويعزوه بعض المحدثين ليحيى بن معاذ الرازي (ت258هـ).

وذاعت أفكار الفلاسفة اليونان عن طريق الأفلاطونية الجديدة، وصارت جمهرة الفلاسفة والمتكلمين المسلمين وذوي الثقافة العربية الإسلامية كافة تتداول أفكار أرسطو وأفلاطون عن حقيقة النفس كأنها حقائق خالدة. ففي القرن الرابع للهجرة ظهرت جماعة إخوان الصفا [ر] وبثت أفكارها عن الإنسان في رسائلها، فعبرت عن التكامل القائم بين الإنسان ومجمل الكون. ومع تميز الإنسان بالعقل فإنه يشارك العناصر الأربعة البسيطة والمعادن والنبات والحيوان والملائكة في خواصها، فطبائعه أربعة مثل العناصر الأربعة، وهي تقبل الاستحالة والتغير، وله كون وفساد مثل المعادن وبقية الموجودات، وهو يتغذى وينمو كالنبات، ويحس ويتحرك مثل الحيوانات، ويمكنه الالتحاق بمرتبة الملائكة بالتصوف والسمو الأخلاقي، «فما من موجود من الموجودات له خاصية إلا وهي توجد في الإنسان». وتوصل إخوان الصفا إلى أن الإنسان كون صغير microcosme، وبأن الكون وهو إنسان كبير يسمى الكون الكبير macrocosme.

وقد أطلق ابن عربي على هذا التشابه بين الكون والإنسان اسم «المضاهاة» وتبع آراء الفلاسفة والصوفية الذين سبقوه في أن الإنسان «نسخة جامعة» لما ينطوي عليه الكون. ويتوج إخوان الصفا نظريتين في الإنسان بسوق الأدلة والبراهين على خلود النفس.

وقد اختلف المتكلمون والفلاسفة حول العلاقة بين الجسد والروح وأيهما يمثل الإنسان أصدق تمثيل. وقد دام الجدل حول هذا الموضوع عدة قرون. فبعض المتكلمين ممن نحا نحو الأطباء والفلاسفة الطبيعيين، كأبي

الهذيل العلاف [ر] (ت235هـ/850م) من المعتزلة، كان في تعريفه للإنسان يقول: «هو الشخص الظاهر المرئي»، في حين قال بشر بن المعتمر بأن الإنسان جسد وروح وأن الفعَّال هو مجموعهما. وهذا قريب من رأي ابن باجة [ر] (ت533هـ/1139م) الذي يسم الإنسان بأن فيه أموراً كثيرة، ويقول: «إنما هو إنسان بمجموعها». وينحاز النَّظّام، رأس المعتزلة، إلى موقف قريب من الموقف القرآني فيقول: «إن الإنسان هو الروح، ولكنها مداخلة للبدن، مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا. وإن البدن آفة عليه وحبس».

ومع ارتفاع أصوات بين الفينة والفينة تؤمن بأن الإنسان هو «هذا الهيكل المحسوس» أو المخصوص، تأييداً لنظرية الأطباء والماديين، فإن النَظّام ومن رأى رأيه يمثلون الأكثرية الكبيرة في الفكر العربي الإسلامي. وفي نهاية القرن السادس للهجرة كتب فخر الدين الرازي (ت606هـ/1210م) كتاب «النفس والروح» لخص فيه مذهبه وقدم الحجج والبراهين لإثبات خلود جوهر النفس ومغايرته للبدن الذي لا يكف عن التبدل والتغير حتى ينتهي بالانحلال والموت. وقدم الرازي في تفسيره عرضاً مفصلاً لنظرية الإنسان حين تعرض لشرح قوله تعالى:)قل الروح من أمر ربي((الإسراء85). وصارت آراؤه في الإنسان تعبر عن القناعات التي تكونت لدى أكثر المفكرين، محققة التوفيق بين الفكر اليوناني والعقيدة الإسلامية. ومع تأكيد أهمية الجسد في الثنائية المعروفة لطبيعة الإنسان، فإن الروح ظلت الجانب الأساسي الذي يعبر عن حقيقة الإنسان. ويؤكد الرازي أن الإنسان لا يجوز أن يكون هذا «الهيكل المحسوس»، لأن أجزاءه أبداً في النمو والذبول والزيادة والنقصان ولا شك أن الإنسان من حيث هو هو أمر باقٍ من أول عمره إلى آخره فالمشار إليه عند كل واحد بقوله «أنا»، واجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل. وينحو ابن كمال باشا (ت 940هـ/1534م) في أوائل القرن السادس عشر للميلاد المنحى نفسه في «الرسالة الهيكلية» لينفي أن الجانب المادي من الإنسان قابل لأن يفسر بمفرده كما شاع لدى المتكلمين الذين تبنوا آراء الفلاسفة الماديين من اليونان وآراء بعض الأطباء من الطرفين فقال «وراء هذا البدن وأجزائه أمر مجرد هو الإنسان في الحقيقة». فالشخص الإنساني كثيف في الظاهر، لطيف في الباطن، وهو جوهر نوراني سرى في الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد غير قابل للزوال، حامل لصفات الكمال. وانتهى إلى القول بأن كل من يقول إن الروح تموت وتفنى فهو ملحد. ونبه إلى أن الموت هو نهاية العلاقة بين الروح والبدن.

الإنسان والعالم

الإنسان والعالَم متكاملان في الفلسفة العربية الإسلامية، بل إن بينهما توافقاً أنطولوجياً. كتب ابن رشد[ر] (ت595هـ/1198م) في «مناهج الأدلة»: «إن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ههنا". وأن هذه «الموافقة» مرتبطة بقصد إلهي، وهي واحدة من أهم حلقات الاتساق الكوني. وفي هذا الإطار فإن الفكرة التطورية في الإنسان مقبولة عموماً من الأوساط الفلسفية الإسلامية كافة، بدءاً من إخوان الصفا ومسكويه ومروراً بابن عربي، وانتهاءً بابن خلدون الذي لخص آراء سابقيه على النحو الآتي:

«إن آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات: مثل الحشائش وما لا بذور له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان: مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لها إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول الأفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريجه التكويني إلى الإنسان، صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك».

كذلك قاس ابن عربي (الذي تبنى هذه النظرة التطورية) صلاة المسلم على مراحل التطور التي انتهت إلى الذروة في الإنسان، فقد كتب في «فصوص الحكم»: «إن الوجود لما كان من حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود، عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث: حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي، وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي، وحركة منكوسة وهي حال سجوده. فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقية، وحركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة من ذاته».

يعد ابن عربي من أكثر المفكرين العرب اهتماماً بمشكلة الإنسان. فقد حاز الإنسان في رأيه «سر الجمعية الكبريائية» كما نال مقام الخلافة على العالم. وسر الجمعية هذا قائم على تضمن حقائق الملائكة والحيوان والنبات والجماد. فصار الإنسان بذلك «يزاحم الألوهية لوقوفه على الأسماء كلها». والألوهية[ر] لدى ابن عربي مرتبة تتيح قيام علاقة تبادلية بين الإله والمألوه. وقد بحث ابن عربي عن سر الألوهية في الإنسان في رسالة «روح القدس في محاسبة النفس» ونبه إلى أن ذلك السر داء عضال يحتاج إلى الأدوية. وأهم دواء هو تذكر الإنسان لحقيقته الأصلية، كما قيل في الذكر الحكيم:)أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم

يك شيئاً((مريم67). إن اكتشاف العبودية في الإنسان يساعده على الشفاء من داء الرئاسة على الكائنات ويقوده إلى توخي اللطف والرحمة.

وخلص في كتابه «فصوص الحكم» إلى أن الإنسان قيمة مطلقة بذاته ما دام على قيد الحياة، وأنه يرجى له «تحصيل الكمال الذي خلق له».

الإنسان في الفلسفة الغربية

لا يمكن فصل نظرية الإنسان في الفلسفة الغربية عن مصدرين أساسيين: أولهما النظرة المسيحية المتأثرة بالكتاب المقدس، وثانيهما الفلسفة اليونانية. فقد جاء في سفر التكوين أن الله «خلق الإنسان على الصورة» و«على شبه الإله». وبرزت «الخطيئة الأصلية» مهمازاً ساعد الإنسان على تجاوز ضعفه بالحب. ورأى أوغسطين [ر] أن الإنسان مركب قسري من جوهرين متنافرين. في حين تعلّم المسيحية أنه كائن طبيعي صور الله جسمه ونفخ فيه النفس، وجعل انفصالهما بالموت هو العقاب، وأعلن أنه سيردهما الواحد للآخر بالبعث. ولكن أوغسطين يستكشف في النفس ميلاً إلى أن تحيا في الجسم، ويرى أنها هي التي تمنحه صورته وحياته، ويقول: «إن النفس والجسم لا يؤلفان شخصين، بل إنساناً واحداً».

أرسى القديس توما الإكويني[ر] في القرن الثالث عشر الميلادي الدعائم اللاهوتية لنظرية الإنسان في الفكر الغربي. فقد رفض الفهم الرشدي (نسبة إلى ابن رشد) لمبحث النفس عند أرسطو الذي يقود إلى الخلود اللافردي في العقل الفعال. كذلك عارض الفهم الأفلاطوني للنفس الذي يراها ملاحاً يبحر بسفينة الجسم. وقرر على غرار القديس أوغسطين بأن الإنسان مؤلف من جوهر روحي وجسمي في الوقت ذاته.

أما في عصر النهضة فقد طغت تيارات فكرية تستلهم الهرمسية التي تعد الإنسان «معجزة كبرى». وراجت أفكار نقولا دي كوزا (ت1440م) الذي رأى أن الطبيعة وضعت الإنسانية فوق كل مصنوعات الخالق، وتحت الملائكة بقليل، مختصرة بداخلها مجمل الكون، فالإنسانية عالم صغير.

وقد تطورت الفلسفة الغربية بعد اكتشاف العالم الجديد (أمريكة) وتوالي الكشوفات الجغرافية التي وسعت رقعة الأرض وأكدت كرويتها تأكيداً حسياً قاطعاً. واتخذ الوعي الإنساني للعالم والذات أبعاداً جديدة، خاصة بعد دراسة الأقوام والبشر الذين كانوا يعيشون عيشة فطرية أقرب إلى البدائية منها إلى التحضر. وجرى التركيز على «إنسان الثقافة» بدلاً من «إنسان الطبيعة». وبرزت النزعة الإنسانية[ر] humanisme، مع الفيلسوف الفرنسي مونتين Montaigne. وترسخ هذا التيار بالابتعاد عن اللاهوت في فهم الإنسان. ومع ديكارت، الذي جعل من الفكر الجوهر الأساسي للإنسان، تحرر الفيلسوف من المرجعية الدينية.

وقد شهدت أوربة الغربية روحاً إنسانية جديدة تدعو إلى المغامرة للمغامرة، وليست قصة «فاوست» إلا تحقيقاً لرغبة الإنسان في الانعتاق والتحرر من كل القيود، وتأكيداً لمسؤوليته عن فكره وعمله، حتى لو اضطر إلى إقامة حلف مع الشيطان لتحقيق أهدافه. وإزاء هذا الموقف الفاوستي حاول كَنت [ر]إرساء دعائم أخلاق إنسانية بَحْتة صالحة لكل زمان ومكان ونوّه بقيمة الإنسان المطلقة، محذراً من استخدامه وسيلة من قبل أخيه الإنسان، لأنه «غاية في ذاته». ولأن كل الأسئلة الفلسفية ترتد إلى السؤال المركزي: «ما الإنسان؟».

وأسهم تطور العلوم البحتة والطب وعلم النفس في اكتشاف خفايا الإنسان عقلياً ونفسياً وجسدياً. كما ساعد علم التاريخ على تحديد صورة تقريبية لنزاعات الإنسان على السيادة والتوسع، وترسخت فكرة هيغل Hegel القاضية بأن الإنسان ابن عصره. أما علم الاقتصاد فقد ارتقى إلى نمطية علمية أوضحت كثيراً من آليات السوق وحركة رأس المال. ومع صعود الفلسفات المادية رأى بعض الفلاسفة من أمثال فويرباخ أن «الإنسان نتاج الطبيعة»، وأن ماهية الإنسان الحقيقية هي الوعي الذي لا ينفصل عن المادة.

وذهب أنغلز إلى أبعد من ذلك، ورأى أن تحقيق ماهية الإنسان لا يتم بوعي الماهية بل بتحرر البشرية فعلاً من كامل أغلالها أو ماهياتها. وأن ماهية الإنسان الوحيدة تتحدد بالوضع التاريخي الذي يعيشه، وخلص إلى القول إن العمل هو الذي خلق الإنسان وفصله عن الطبيعة. وألح كارل ماركس على قدرة الاقتصاد والبنية التحتية على تكوين فكر الإنسان وبلورة ثقافته وأخلاقه وفنونه. ونجحت الماركسية في تمكين الإنسان من امتلاك وسائل إنتاجه، ولكن ذلك لم يفتح له أبواب الفردوس المفقود. وفي الوقت نفسه تقريباً حاول نيتشه أن ينزع الغلاف الأسطوري عن صورة الإنسان الأخلاقية والميتافيزيقية، وأشار مفهوم الإنسان عند هيدغر

(الوجودية) إلى الواقع الاجتماعي ويتجلى في القوانين والمقاييس والأخلاقيات والتقاليد الثقافية والرأي العام. وجاء فرويد والتحليل النفسي ليلحق هزيمة بالكبرياء البشرية ويقضي على الصورة التقليدية للنفس الإنسانية.

وصارت فكرة الإنسان العقلاني المسؤول أقل صلابة أمام هجمات الشبق (الليبيدو) واللاشعور. وبدلاً من الماهية الثابتة للإنسان قبل الوجود، جعل سارتر الماهية لاحقة عليه، تصوغها إرادة كل فرد منا. وأعلن فوكو [ر] بصراحة موت الإنسان. وكتب يقول: «ليس الإنسان أقدم المشكلات التي طرحت على بساط البحث ولا أكثرها ديمومة. إنه اختراع يبين علم التنقيب عن آثار الفكر حداثة عهده وربما، نهايته الوشيكة!» (الكلمات والأشياء).

الإنسان الكامل

الإنسان الكامل perfect man فكرة إيرانية قديمة تمثل نزوعاً نحو العدالة بالمخلص المنتظر «سأويشنت"، أو «قرا»، أو «بهرام»، أو «سروش»، وترجع إليها الفكرة اليهودية عن البشير أو المسيح، وربما كان الأقدم «بروصا» في البذهشن الهندية، ويترجمه العرب «جيومرث» أو «كيومرث» في المزدكية، ومعناه الإنسان الأول، وهو «آدم قدمون» في الكتب اليهودية، و«الأنثروبوس» أو النموذج الأول للإنسانية وأصلها. وهو في الهرمسية (الطباع التام)، ويتصل بآدم العهد القديم، ثم المسيح الذي تجددت فيه فكرة الإنسان الأول الذي أتى من الطهارة. وهو عبد يهوا أو الإنسان الكامل في السامية المرتبط بفكرة العادل المبتلي بالآلام، وهو في الغنوص الإسلامي النبي الصادق الذي يظهر في كل زمان حتى النبي محمدe خاتم الأنبياء. وكان ماني يحسب نفسه خاتم الأنبياء السبعة، وهو عند الشيعة الإمام المتلئ بالحكمة التي رمزها النور. وهو في الفلسفة اليونانية القديمة اللوغوس والنوس (العقل أو الكلمة).

وكان لكتاب «أثولوجية أرسطاطاليس» الذي تُرجم على أساس ترجمة سريانية لأجزاء من تساعيات أفلوطين[ر] نسبت إلى أرسطو، أكبر الأثر في تطوير فكرة الإنسان الكامل لدى الإسلاميين، وترسمت رسائل أخوان الصفا كتاب «الأثولوجية» عندما ذكرت أن الإنسان هو المرتبة الثامنة النازلة من الواحد الأول

الإلهي، فقد جاء في الرسالة الجامعة لإخوان الصفا «كذلك أنبياء الله تعالى وأولياؤه إذا قبلوا العلوم والحكمة بنفوسهم الزكية عمن أيده الله بها وتصير النفس الإنسانية صورة ملكية ورتبة سماوية تصل إليها وترد عليها إذا فارقت الأجسام الحسية. فتدبر يا أخي هذا الكلام تخرج بمعرفته من الجهال، وتصير إنساناً كاملاً».

وعندما انتقل الغنوص العربي إلى إسبانية وجد كماله في ابن عربي، أبرز فلاسفة الإسلام الذين تناولوا فكرة الإنسان الكامل. لقد أعطى هذا المصطلح حدوده وأبعاده ومضامينه الصوفية. ومن الناحية الميتافيزيقية فإن الإنسان الكامل بحسب ابن عربي هو «العمد الذي قامت به السماء»، وهو البرزخ (الحد المتوسط) بين الله والعالم، وهو خليفة الله، وفيه تتجلى الألوهية على مر العصور، أولاً في النبي ثم في الولي. وللأولياء طبقات أعلاها القطب، وهو الإمام المستور عند الشيعة، ويعني الإنسان الذي تم له الفناء في الله ويسميه البسطامي[ر] (ت858هـ/1454م) «الكامل التام».

وقد اهتمت سعاد حكيم في كتابها «المعجم الصوفي» بجمع مترادفات الإنسان الكامل التي قاربت الأربعين أهمها: حقيقة الحقائق، مركز الدائرة، روح العالم، مرآة الحق، ونبهت على أن «عبارة الإنسان الكامل هي بالأصل والذات لصاحبها أي لمحمدe، ويصح أن نطلقها على المتحققين به ولكن كمالهم ليس ذاتياً كالكمال المحمدي، بل كمالاً صفاتياً فعبارة الإنسان الكامل إذن تطلق باشتراك لفظي فقط على النبيe بالذات والأصالة، وعلى كل من تماهى بالصفات المحمدية ونال الكمال تحققاً وليس ذاتاً».

وبلغت نظرية «الإنسان الكامل» أوجها مع الشيخ عبد الكريم الجيلاني[ر] (ت820هـ/1410م). الذي ألف كتاباً مستقلاً بعنوان «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»، عرض فيه في ثلاثة وسبعين باباً فكرة ابن عربي بشكل أوجز وأعم بوصفه المبدأ المفسر للعالم، وهو نفس ما ذهب إليه الحلاج في كتاب «طواسين». وشرح الدور الكوني والروحي لصاحب هذه المرتبة التي لا يستطيع الكُمّل من بني البشر تخطيها أو تجاوزها. ويرى الجيلاني أن «الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين».

إن الإنسان الكامل هو مجلي الله، يرتقي إليه في تجليات متعاقبة حتى يفنى في ذاته، وأن أول هذه المقامات هو مقام التجلي في أسماء الله، والمقام الثاني هو مقام التجلي بالصفات، وأعلى المقامات هو مقام التجلي بالذات، وهنا يكون العبد خليفة الله في الأرض وصورته «إن الله خلق آدم على صورته».

بكري علاء الدين

الإنسانية (النزعة.)

النزعة الإنسانية Humanism حركة فلسفية وأدبية راجت في إيطالية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وامتدت منها إلى بقية بلدان أوربة الغربية، وكانت من أهم عوامل إرساء العلم والثقافة المحدثين. والإنسانية هي كل دعوة موضوعها الإنسان، تؤكد فيه كرامته، وتجعله مقياس كل قيمة. وهي اشتقاق من Humanitas اللاتينية بمعنى تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات.

ويعتقد أتباع هذه النزعة أنه يمكن لإنسان العصور الوسطى الذي ضل طريقه وتاه عن حقيقته أن يعود إلى تراثه الثقافي الإنساني، إلى الفلسفات اليونانية العظيمة السابقة له كي يحيي الروح الإنسانية التقليدية التي تُعنى بتمثل الإنسان لنفسه والتفكير في حياته على الأرض، وإثراء روحه وكذلك بدنه بوصفه جزءاً من الطبيعة والأرض. لذلك أنف أتباع الإنسانية من الزهد وأنكروه على الدين واستهدفوا اللذة وكان فيلسوفهم أبيقور، ومع ذلك لم يكونوا ضد الدين أو فرديين، فدعواهم للاندماج في الطبيعة تأكيد على قيمة الإنسان التي أقرها الدين.

الإنسانية في فلسفة عصر النهضة

أرسى مفكرو هذا العصر أسس النزعة الطبيعية التي تجعل الإنسان سيد مصيره بوصفه المقياس الوحيد الذي تحدد به جميع أنواع القيم الأخلاقية والإنسانية. وقد تجلى ذلك في الأفكار الرئيسة التالية:

1. الإله والكون: هاجم الفيلسوف الإيطالي جوردانو برونو[(1548 -1600) Giordano Bruno الفكرة التي رسختها الفلسفة المدرسية الوسيطية حول وجود وساطة بين الإله والإنسان، إذ وحّد بين الربوبية اللانهائية وبين الطبيعة بشكل متماسك، فقد دافع عن النظرة الكلية المادية للعالم التي تَصَوَّرها على شكل وحدة وجود.

وبهذا لا يعود الإله مفارقاً للكون، إنما هو حالٌ فيه، أو إنه والكون شيء واحد. وعلى ذلك لا حاجة للإنسان إلى وسيط كي يتصل بالإله. وتحت تأثير الأفلاطونية الجديدة أقر بوجود نفس كلية فهمها على أنها مبدأ الحياة كجوهر روحي يتخلل جميع الأشياء يكون مبدأها المحرك وهو الإله. وبهذا يمكن للإنسان معرفة الإله من خلال صورته - الكون، لأنه مبدأ واحد هو صوري ومادي في آن واحد، وبهذا يختفي التمايز بين الإله والكون.

2. الإنسان والعالم: قدّم فلاسفة عصر النهضة تصوراً للعالم يسعى إلى تحرير الإنسان من خوفه الدائم القابع في أعماقه.

ففي تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم، أكد برونو أنه لم يعد ثمة مجال لأن يعيش الإنسان في خوف وقلق دائمين من عالم مسكون بقوى خفية. فقد تكشف له كل شيء، لهذا لا داعي للهروب من هذا العالم، لأن بمقدور الإنسان معرفة قوانين هذا العالم، وتحويلها لمصلحته عوضاً عن أن يظل خائفاً من ألغازه، ومستسلماً له، ولاهثاً وراء أصحاب الكرامات لكي يخلصوه من شروره على حد تعبير فرنسيس بيكون Francis Bacon.

وقد تأثر مكيافيلي Machiavelli في هذا المجال بالفلاسفة القدماء متهماً الكنيسة بأنها هي التي قادت الناس إلى التقليل مما يولونه من تقدير واحترام لهذا العالم، على عكس أولئك القدماء الذين كانوا يجلّونه وينظرون إليه، على أنه خير ما يمكن أن يكون.

وفي معرض المقارنة بين ديانة الكنيسة وديانة القدماء، شدد مكيافيلي على تفوق الأخيرة لأنها لم تكن تضفي الأمجاد السماوية على الرجال إلا إذا كانوا مفعمين بالأمجاد الأرضية، في حين مجّدت الأولى المتواضعين من الرجال، والميالين إلى الهروب من هذا العالم، بدلاً من تمجيد أولئك الذين يقبلون عليه متفائلين غير وجلين ولا هيابين.

3. حرية الإرادة: اعترض فلاسفة النهضة على جبرية الفلسفة المدرسية الصارمة التي تقوم على أساس أن كل إرادة خاضعة للإله حتماً، فلا وجود للإرادة الحرة. فقد رفض الفيلسوف الإيطالي بيك ميراندولا (1463 - 1494م) Merandola أن يعيش الإنسان جاثياً على ركبتيه طالباً الخلاص.

أما إرازموس (إرازم)[ر] (1466 -1536م) Erasmus، الأقل تطرفاً من ميراندولا في هذه المسألة، فقد أعلن «أن الخلاص من دون حرية الاختيار ليس منطقياً على الإطلاق» وقد اتّهم لوثر Luther بالتوكيدية، والتعصب، لأنه أصر على أنه ليس للإنسان أي دور في خلاصه.

وبيّن برونو أن العقل الإنساني هو مظهر للعقل الإلهي. ولذا فإن لدى الإنسان من أسباب القوة ما يجعل في مقدوره الركون إلى عقله والوثوق به في معرفة العالم ومعرفة نفسه أيضاً.

4. الفرد والمجتمع: سعت فلسفة النهضة تدريجياً إلى دراسة الظواهر الاجتماعية، وإلى تكوين معرفة تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة لتحسين شروط حياته. فاتجهت نحو تخليص القيم الإنسانية من الوصاية الدينية، وتعزيز الثقة بقدرة العقل البشري لتحقيق السعادة الدنيوية للإنسان.

نادت فلسفة النهضة بالمساواة بين الناس، ودعت إلى التسامح والتعاون. ودافعت عن حقوق الإنسان، إذ دعت إلى إحلال مثل أعلى اجتماعي وأخلاقي يقوم على العقل، محل المثل الأعلى اللاهوتي للفلسفة المدرسية. فقد دعى بترارك Petrark إلى المساواة البشرية، وإلى احترام الكرامة الإنسانية.

ودان إرازموس (إرازم) الحروب: «دع كل الناس يرفعوا أصواتهم ضدها... دع كل الناس يبشروا بالسلام ويصلوا من أجله في السر والعلن». وبخلاف التصورات المدرسية اللاهوتية، أكد الفيلسوف الإنكليزي توماس مور (1478 -1535م) Moore أنه في مجتمع المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) يعيش الأفراد وفقاً للطبيعة بغية نشدان السعادة على هذه الأرض.

كذلك يعيش الناس في «مدينة الشمس» عند الفيلسوف الإيطالي كامبانيلا (1568 -1639م) Campanella حياة اجتماعية مشتركة أساسها التعاون والتفاهم فيما بينهم على أساس العقل.

إن القيمة الوحيدة والأساسية التي تتحدد في ضوئها كل علاقة بين الفرد والمجتمع إنما هي تلك التي تقوم على أساس عمل الفرد وعلمه، ومنجزاته، بقدر ما تكون موظفة في خدمة الكل. وهي الحكمة نفسها التي اقترحها فرنسيس بيكون أساساً لقيام «أطلنطس جديدة».

الأفكار الإنسانية في الفلسفة الحديثة

دفعت الفلسفة الحديثة بالنزعة الطبيعية Naturalisme التي أرست قاعدتها فلسفة النهضة إلى حدودها القصوى، وعمقت أفكارها الإنسانية المتمحورة حول الحقوق الفردية والمساواة، والتسامح الديني، وحرية الفكر والاعتقاد والحريات الديمقراطية الأخرى كافة.

وصاغت مثلاً أعلى جديداً للدولة أساسه التعاقد بين الأفراد عوضاً من الأصل الإلهي المزعوم.

فقد ربط الفيلسوف الهولندي اسبينوزا[Spinoza كل نشاطات الإنسان وأفعاله الخلقية والاجتماعية والسياسية بقواه الطبيعية وحدها. فقوانين الطبيعة البشرية ليست عنده قواعد أخلاقية، أو أوامر إلهية، وإنما هي قوانين علمية اقتضتها الطبيعة ذاتها. وهي للإنسان كقوانين الطبيعة للكون. أي إنها تعبير عن الطرق العقلانية التي يسلكها الإنسان بحكم طبيعته الإنسانية، بوصفه عاقلاً وحراً أيضاً. فالفضيلة عنده هي العمل وفقاً للطبيعة. وبقدر ما يكون الشيء متفقاً مع طبيعتنا، يكون خيراً. «إننا لا نرغب في شيء لأنه خير، إنما هو خير لأننا نرغب فيه».

كذلك الأمر مع الفيلسوف الإنكليزي هوبز Hobbes فالخير والشر ليسا أوامر إلهية، ولاهما صفتان كامنتان في الأشياء ذاتها، إنما هما بلا معنى إلا للإنسان. فما نرغب فيه هو خير، وما ننفر منه هو شر.

أما عند جون لوك Locke فالقانون الأخلاقي هو قانون طبيعي مزدوج، لأننا نعرفه بالنور الطبيعي العقل، ولأنه أيضاً تعبير عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا.

الإنسانية الوجودية

الوجودية فلسفة إنسانية بمعنيين: معنى خاص، يسمى بالمذهب الإنساني المغلق ويمثله سارتر Sartre، ويهتم بالقيم الإنسانية والشخصية، وبتحقيق الوجود الإنساني الأصيل. أي إن الإنسان متروك لذاته كما يريدها أن تكون، ويحقق في عالمه ما يستطيع من القيم.

أما المعنى الآخر، وهو ما يسمى بالمذهب الإنساني المفتوح، ويمثله هيدغر Heidegger، ويُعنى بالحياة الإنسانية بوصفها وجود. والإنسان لا يخلق الوجود العام Being وإنما يستمد منه وجوده البشري الخاص Existence، ويصبح مسؤولاً عنه وأمامه فيما بعد.

ولسنا هنا أمام إنسانيتين مختلفتين، فثمة أفكار عدة يشترك في تبنّيها جميع الوجوديين، وتمثل في مجموعها إنسانية عامة واحدة تنطوي عليها فلسفاتهم، من أبرزها:

فكرة أسبقية الوجود على الماهية، التي تعد ثورة على جميع الفلسفات السابقة من أفلاطون حتى هيغل. الإنسان يوجد أولاً وقبل كل شيء، ثم يواجه نفسه وينخرط في العالم، فيصبح على ماهو عليه فيما بعد وفقاً لإرادته.

ومن خصائص الوجود الإنساني:

أ - الطابع غير المحدد، الانبثاقي، المتعالي للوجود البشري فليس للإنسان طبيعة محددة، إنما طبيعة مفتوحة في سبيلها إلى العلو على ذاتها، دون الخضوع لمؤثرات خارجية كالشروط الطبيعية أو الشرائع الأخلاقية أو السلطات الدينية أو السياسية أو الاجتماعية، إنما نتيجة لاستخدام الإنسان لصور يكوّنها عن نفسه ويسعى جاهداً إلى تحقيقها، فهو يتأمل نوع الوجود الذي هو عليه، وما يريد أن يفعله، وما يود أن يصبح عليه.

ب - تفرد الموجود البشري في شعوره بأنه يملك خصوصية، ذلك الموجود الذي يعرّف ذاته أنه «أنا» بوصفه وجوداً فريداً ومختلفاً عن وجود أي إنسان آخر. فهو ليس «عينة» من صنف أو فئة، إنما يكاد يكون عالماً صغيراً قائماً بذاته.

جـ - الارتباط بالذات، أو الاتحاد مع الذات، وهنا يتساوى الوجود مع الحرية.

الإنسانية الماركسية

ترى الماركسية أن «الإنسانيات» السابقة هي إنسانيات مجردة تتخذ من مفهوم الإنسان وليس من البشر الواقعيين موضوعاتها. ولذا فهي عاجزة عن تقديم حل صحيح لتحرير الإنسان وتحقيق سعادته. لهذا تبنت الماركسية صيغة أخرى يقوم أساسها على تحرير علاقات العمل القائمة على الاستغلال، بهدف الوصول إلى مجتمع بلا طبقات وهو شرط لا غنى عنه لبلوغ السعادة الحقيقية للبشر.

إن الإنسانية الماركسية تنطلق من البشر الواقعيين، وتتبع تطورهم التاريخي مرحلة بعد أخرى بغية كشف القوانين التي تحكم مسارهم، والشروط الاجتماعية - السياسية والاقتصادية، التي يتعين توافرها لتحريرهم وتحقيق تقدمهم. وبهذا فإن الإنسانية الحقيقية ترتبط بقوانين تؤدي إلى إزالة العلاقات الرأسمالية الاستغلالية بين الناس، وإحلال علاقات اشتراكية محلها.

عززت الفلسفة العربية الإسلامية مع الكندي والفارابي وإخوان الصفا العقل الإنساني بوصفه الأساس في بناء منظومة مفاهيمية تلبي حاجة الإنسان إلى تحديد صلته بالكون والعالم والحياة، وكذلك في بناء منظومة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تنظم سلوكه، وتحدد الدور الذي يتعين عليه القيام به لتأسيس الجماعية الإنسانية الحقيقية التي يتوق إلى تحقيقها. وترسخ تيار العقل الإنساني مع أبي العلاء وأبي حيان التوحيدي. فكان القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ذروة التيار الإنساني في الفكر العربي الإسلامي.

لقد بيّن الفارابي في فلسفته الاجتماعية أن ميل الناس بعضهم إلى بعض لقضاء حاجاتهم هي السبب في اجتماعهم، لكن ما إن ينتظموا في جماعات حتى تجعلهم الحاجة يدركون أن نيل السعادة لا يتحقق لهم إلا في تنظيم أنفسهم في كيان سياسي بحسب الحال. غير أن انتظامهم هذا، وما يترتب عليه من قيام تراتب اجتماعي فيما بينهم وتنوع في الوظائف الاجتماعية، لا يقوم على أساس التفاضل الفطري بين الناس، وإنما على الملكات الإرادية التي تتحصل لديهم بفعل المعارف والتجارب والممارسات التي يكتسبونها في أثناء نشاطهم الاجتماعي.

واستبعد «ابن خلدون» الاستعانة بالأهلية، سواء أكان مصدرها العلماء أم الفقهاء، أساساً للنظرية الاجتماعية. واستبعد أيضاً التفسير بالعلل الغائية، وكذلك طريق الاستدلال النظري الخالص، ولجأ بدلاً من ذلك إلى الواقع لاستنطاقه، واستخلاص القوانين التي يسير بمقتضاها، فاكتست «إنسانيته» حلة علمية إلى حد كبير يدخل المجتمع بفضلها في طور جديد هو طور الحضارة والتمدن.

وبهذا يكون العمران البشري عند ابن خلدون قراراً إنسانياً وليس نتيجة لفعل علل غائية تسري أحكامها خارج دائرة العقل والإرادة الإنسانيتين.