الموسوعة العربية

مختارات

فلسفة – إجتماع

عقائد

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

الجدل

مصطلح يوناني يعني أصلاً فن الحوار أو النقاش. وهو علم dialectic الجدل القوانين الأكثر عمومية التي تحكم الطبيعة والمجتمع والفكر.

نشأ الجدل في اليونان مع الفيلسوف زينون الإيلي[ر] في القرن الخامس قبل الميلاد، وقد كانت أغاليطه نماذج من الجدل الجاد التي استثارت فلاسفة عصره للرد عليها. ولكن هذا الجدل الذي كان فناً للتحاور بغية الوصول إلى الحقيقة، بطرح الفكرة والفكرة المضادة لها عن طريق السؤال والجواب، تحول مع السفسطائيين[ر] إلى منهج مهني تعليمي نقدي، ووسيلة لعب بالألفاظ لإخفاء الحقيقة، ثم جاء تهكم سقراط[ر] صورة متقدمة لجدل زينون. فأصبح أسلوب تفكير ومنهج توليد للحقيقة، وذلك بتوجيه الأسئلة للخصم وتوليد الإجابات عليها، محاولاً أن يوقع خصمه في التناقض بطريقته التهكمية التي تقوم على طرح معنى ينفي المعنى الأول.

وصار الجدل مع أفلاطون[ر] علم تصنيف المفاهيم وتقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع، إضافةً إلى أنه فن إلقاء الأسئلة والأجوبة، أي إنه تحول إلى منهج وعلم، فهو المنهج الذي يرتفع بالعقل من المحسوس إلى المعقول، وهو العلم بالمبادئ الأولى التي يبلغها الفيلسوف ينقل ascending بدراسة العلوم الجزئية، لذلك قسمه أفلاطون إلى جدل صاعد الفكر من الجزئي إلى الكلي، من المدركات الحسية إلى المعاني الكلية إلى التعقل

ينزل بالعقل من أرفع المثل إلى descending الخالص إلى «المثل»، وجدل نازل أدناها بتحليلها وترتيبها في أجناس وأنواع.

من قسمة أفلاطون، وبنى منطقه الصوري على syllogism واستخلص أرسطو قياسه logic of فهمه للجدل كاستدلال، فأطلق على الجدل الأرسطي اسم منطق الاحتمال probability، لأن موضوعه الاستدلالات التي تكون مقدماتها محتملة. فقد فرق بين الجدل أي علم الآراء الاحتمالية وعلم التحليلات أي علم البرهان. وتمتع الجدل عند أرسطو بقيمة كبيرة، بوصفه وسيلة للتدريب على التفكير وطرائقه واختبار صدق المبادئ الأولى غير المبرهنة للعلوم.

واحتل الجدل مكانة عالية عند الرواقيين[ر]، وخاصة عند أقريسيبوس، فهو عندهم المنطق الصوري. وقد طوره سينيكا ليشمل أشكالاً من الاستدلال تُدرج اليوم مع حساب القضايا. كما استخدم الجدل في الفلسفة المدرسية ليشير إلى المنطق الصوري مقابل فن البلاغة. وبرغم تفشي الميتافيزيقة، فقد قدم ديكارت (في نظريته عن خلق الكون) واسبينوزا (في رأيه عن الجوهر باعتباره علة ذاته)، نماذج من الفكر الجدلي الحقيقي، وقدم روسو وديدرو ثروة من الأفكار الجدلية، عالجت التناقض في الوعي الاجتماعي باعتباره شرطاً للتطور التاريخي.

وأظهرت المثالية الكلاسيكية الألمانية أهم مرحلة قبل الماركسية في تطور الجدل، فقد أحدث كَنت، في تبنيه موقف ديكارت عن إدخال التطور في معرفة الطبيعة، أول ثغرة في الميتافيزيقة، فطوّر الأفكار الجدلية الخاصة بالنقائض في مبحث المعرفة، وكرّس بحثه

في المنطق لمناقشة الجدل «الترانسدنتالي» بغية كشف وَهْم الأحكام الترانسندنتالية (أي الأحكام التي تتخذ موضوعات لها تتجاوز حدود التجربة). وبهذا جعل «كَنت» من الجدل طريقة مشروعة للبرهنة العقلية، وعملية ضرورية من عمليات العقل في محاولاته الفرار من دائرة الحس والظواهر والدخول في عالم الأشياء في ذاتها، لاقتناعه أن العالم يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة النظرية التأملية، فالجدل عند كَنت، هو منطق للظاهر وما يقتضيه من قواعد وقوانين تستخدم في تحديد الموضوعات التي لا تتفق مع المعايير الصورية للحقيقة.

ودعا فيخته في كتابه «النظرية العلمية» إلى منهج يحتوي على أفكار جدلية مهمة، أطلق عليه تعبير «منهج التناقض للمقولات الاستدلالية»، وقدم أول مرة ثلاثيته ومركب القضية والنقيض **antithesis** والنقيض **thesis** الشهيرة: القضية synthesis**»، وتابعه عليها شيلنغ، مؤكداً الاستيعاب الجدلي لظواهر الطبيعة.**

وبلغ الجدل مع هيغل ذروته، وأصبح منهجاً فلسفياً شاملاً، «قدم معه العالم كله الطبيعي منه والتاريخي والعقلي أول مرة على أنه صيرورة، أي في حالة حركة وتغير وتحول وتطور دائم». آمن هيغل بأن الجدل ليس صفة عارضة للتفكير ولا خاصية أو نشاط ذاتي له يمكن أن ينطبق على الموضوع من الخارج، بل له طابع موضوعي عام، فالمنهج لا ينفصل عن موضوعه، إنه المضمون وما يكمن في هذا المضمون من تناقض هو الذي يحركه، يجعل منه مبدأً عاماً يدرس الأشياء في طبيعة وجودها ذاته وفي حركتها، الجدل عنده مبدأ كل حركة تكون علمية، أي فلسفية.

وتطور عن الجدل الهيغلي الجدل الوجودي عند كيركغورد، الذي انتقده لقيامه على مبدأ التناقض بين الذات والموضوع وتقسيمه العالم إلى موضوعي وذاتي، واعتباره العالم بما فيه الإنسان موضوعاً غريباً عن الإنسان.

وبرز مع ماركس وأنغلز الجدل العلمي الحقيقي الذي يضم القوانين التي تحكم تطور الوجود وقوانين المعرفة، فقد استأصلا المضمون المثالي لفلسفة «هيغل»، وأقاما الجدل على فهمهما المادي للعملية التاريخية، وتطور المعرفة، وعلى تعميمها للعمليات الواقعية التي تحدث في الطبيعة والمجتمع والفكر. وهكذا أصبح الجدل المادي منطقاً يعدّ الفكر والمعرفة مساويين للوجود، الذي هو في حالة حركة وتطور، ومساويين للأشياء والظواهر، وهي في حالة صيرورة في عملية التطور، وهو المنهج الفلسفي لبحث الطبيعة والمجتمع، فيه يعد التناقض المقولة الرئيسة، لأنه يكشف عن القوة الدافعة ومصدر كل تطور، كما أنه يحتوي على مفتاح جميع المقولات الأخرى، ومبادئ التطور الجدلي: قانون نفي النفي، قانون الانتقال من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية، قانون صراع الأضداد والتناقض.

منيرة محمد

الجماعة

تتصف الجماعات الإنسانية بأنها تقوم على عنصرين أساسيين: هما الأفراد المكونون لها، والعلاقات التي تنظم الروابط بينهم، وفي الوقت الذي تشترك فيه الجماعات الإنسانية باجتماع الأفراد المكونين لها، فإن العلاقات التي تنظم الروابط بينهم تكسب الجماعة هويتها وشخصيتها، وتميزها من غيرها من الجماعات.

الجماعة community: على الرغم من استخدام كلمة «جماعة» في كتابات أفلاطون وأرسطو، غير أن دراسة الجماعات لم تتخذ مساراً علمياً إلا في بداية القرن العشرين، حين نظر الباحثون إلى الجماعة على أنها وحدة اجتماعية تتكون من مجموعة من الأفراد (ثلاثة أشخاص فأكثر) تربطهم علاقات اجتماعية متنوعة، ويحدث بينهم تفاعل اجتماعي متبادل، فيؤثر بعضهم في بعضهم الآخر، كما يعتمد كل منهم على غيره. وتتميز الجماعة بجملة المعايير والمعتقدات والقيم والدوافع والعادات التي تؤثر في سلوك الأفراد، وغالباً مصير مشترك ومصالح واحدة أو متقاربة يتحركون دائماً لتحقيقها وفق معايير الجماعة وقيمها بهدف إشباع حاجاتهم ورغباتهم وسعياً لتحقيق أهداف الجماعة ذاتها. وتسهم وحدة اللغة في توفير شروط التفاعل الاجتماعي الذي يُميز الجماعة الإنسانية عن غيرها من الجماعات الأخرى.

المجتمع Society: توصف العلاقات التي تنظم الروابط بين أفراد المجتمع بأنها أكثر تعقيداً، وأشد تنوعاً. ويؤلف المجتمع جماعات إنسانية عديدة ومتداخلة في وظائفها

بالنسبة إلى كل فرد من الأفراد، الأمر الذي يظهره تعدد الأدوار لكل فرد، الذي قد يكون رب أسرة ومدير مؤسسة وعضواً في النقابة وغير ذلك من الأدوار. كما توصف الجماعات في التنظيم الاجتماعي الواحد بأنها ذات أهداف متباينة وأغراض متنوعة، تتوافق أحياناً وتتعارض أحياناً أخرى.

Association: الجمعية أو الاتحاد تنظيم يجمع شخصين على الأقل أو أكثر بطريقة تجعل لكل منهم إسهاماً عملياً ودوراً محدداً لتحقيق غاية محددة. وغالباً ما يأتي هذا التنظيم على شكل عقد صريح أو مضمر تتضح فيه الأدوار المنوطة بكل فرد، وتشكل الأساس لانتمائه إلى هذا التنظيم.

أشكال الجماعات وخصائصها

يصنف الباحثون الجماعات الإنسانية وفق معايير عديدة، تبعاً للعوامل المؤثرة فيها تارة، وتبعاً للوظائف المنوطة بها فيما يتعلق بالفرد تارة أخرى. ويمكن التمييز بين أنواع عدَّة منها:

- **Spontaneous Groups:** الجماعات التلقائية الطبيعية وهي جماعات تتكون طبيعياً أو تلقائياً بسبب نزوع الفرد وميله الطبيعي للتجمع مع أفراد آخرين وحاجته للاستقرار والأمن، كانضمامه إلى أبناء جنسه عندما يشعر بخطر يهدد حياته، أو انضمامه إلى مجموعات قريبة منه يمكن أن تحميه من تلك المخاطر، وتأتي في هذا النوع

تجمعات الحشد الذي يتشكل دون ترتيب مسبق، حيث يتواجد الأفراد إثر حادث طارئ يتطلب تضافرهم وتراص بعضهم إلى بعضهم الآخر.

- الجماعات المنظمة Organized: هي أيضاً على أنواع، نذكر منها:

أ - الجماعات الدينية: يُستعمل تعبير الجماعات الدينية بمعنيين، أولهما يدل على الجماعات المتميزة بعقائدها الدينية والتشريعية التي تأخذ بها، وتدين بمبادئها، ويدل الثاني على الجماعات المتميزة بانتماءاتها الطائفية ضمن الدين الواحد أو العقيدة الواحدة. وغالباً ما يتشابه أبناء الدين الواحد أو الطائفة الواحدة في مجموعة من التقاليد والقيم والمعايير المحددة لأنماط السلوك الاجتماعي.

ب - الجماعات الصناعية: جماعة مميزة تتضح مع تطور الموقع الذي تشغله الصناعة في الإنتاج والبنى الاقتصادية.

ج - الجماعات التعاونية: مؤسسة جماعية يتساوى فيها الأعضاء في الحقوق والواجبات، ويضعون العمل ورأس المال من أجل تلبية حاجاتهم دون أن يتعلق ذلك بآلية السوق والبحث عن المنفعة أيضاً.

د - الجماعات الخيرية: مؤسسة مميزة بإسهامها، إما بأعمالها أو بمنحها المالية، في تحسين شروط حياة الناس.

هـ - الجماعات الضاغطة: تنظيمات مهنية مثل النقابات، تمثل مصالح طبقة معينة تملك ما تهدد به الحكومة: كالإضراب العام أو تدعو أعضاءها إلى مواقف حازمة تؤثر في بقاء الحكومة في الحكم، ومن ثم تعمل لها الحكومات حساباً خاصاً بغية تحقيق مطالبها.

- الجماعة المرجعية Referential: هي جماعة يرجع إليها الفرد في تقويم سلوكه الاجتماعي، ويسعى لربط نفسه بها، ويخضع لضبطها الاجتماعي ومعاييرها، وهي تختلف فيما يتعلق بالفرد باختلاف عمره، ومواقع عمله وسكنه، وهي تضم مجموعة الأشخاص الذين يحيطون بالفرد في مدة زمنية محددة، ويؤثرون في سلوكه وقيمه بمعايير التفاضل الاجتماعي السائدة بينهم.

- الجماعة الأولية Primary: تجمع بين أفرادها أواصر الصداقة والحب والمعرفة الشخصية، وتربطهم ببعضهم علاقات مباشرة وثيقة، وغالباً ما يعيش أفراد الجماعة مع بعضهم بعضاً، ويتفاعلون ويستجيبون مباشرةً لبعضهم، مثل أفراد الأسرة الواحدة.

- الجماعة الثانوية Secondary: هي جماعات كبيرة إلى حد ما لا يتوافر بين أعضائها الاتصال الشخصي، ويقل فيها الشعور بالتعاطف بين الأفراد، ويغلب على علاقات أعضائها الطابع غير الشخصي، ومثلها أبناء الحي الواحد أو المدينة الصغيرة أو القرية المحدودة.

- الجماعة الرسمية **Formal:** هي جماعة تتكون في المنظمات الرسمية لتحقيق أهداف معينة ترتبط بمصلحة تلك المنظمة، ويتم إنشاؤها بقرار من سلطة رسمية أو قانون، وفيها يحدد دور الفرد وفقاً لطبيعة وظيفته، كما يبدو فيها تقسيم العمل بوضوح.

- الجماعات غير الرسمية **Informal:** هي جماعة تتكون داخل المنظمة الاجتماعية تلقائياً نتيجة لتواجد الأفراد في مكان واحد مدةً طويلة، وهي تجمع أفراداً معينين في ترابط اجتماعي وعلاقات إنسانية من أجل إرضاء حاجاتهم المختلفة، كالجماعة المبنية على أساس القرابة أو الدين أو الجنسية أو العرق ضمن مؤسسات تتنوع فيها مكوناتها.

- الجمهور **Public:** يُستخدم تعبير الجمهور بمعنيين، عام وخاص، أما المعنى العام فيُستخدم للدلالة على مجموعة الأفراد الذين ينتمون إلى جنس واحد، ويحتلون مساحة أو فضاء محدد في وقت من الأوقات. إن دراسة الجماهير من بعض المقاييس وتطور هذه المقاييس مثلاً: أبنيتها العامة هي التي تكون ما يُسمى بالسكان أو حركة الشعوب. وأدى العلماء الديمغرافيون دوراً كبيراً في دراسة الجماهير إحصائياً. ويُطلق مفهوم الجمهور بالمعنى الخاص على شريحة اجتماعية محددة تجمعها صفة أو مجموعة صفات، كأن يُقال جماهير العمال وجماهير الفلاحين وجماهير الطلبة، وقد يُستخدم للدلالة على الطبقة الاجتماعية المؤلفة من العمال والمحرومين من الملكية.

خصائص الجماعات الإنسانية

تتصف الجماعات الإنسانية بجملة من الخصائص التي تميزها من الحشد الذي يوصف بأنه تجمع عددي لمجموعة من الأشخاص بثلاث صفات أساسية، هي تنوع المكونات وتدرج الكفاءات والتكامل في العلاقات. فكل جماعة لابد أن تضم مجموعة من الأفراد الذين يتماثلون في صفة واحدة على الأقل، ولكنهم يختلفون في مجموعة أخرى من الصفات، فإذا وحّد الجنس بين مجموعة الإناث أو الذكور، فلاشك أن العمر أو التعليم أو مكان الإقامة سيفرق بينهم. ومن الصعوبة أن تشترك الجماعة الواحدة في صفتين بوقت واحد إلا إذا كانت هذه الجماعة انتقائية، ويتم اختيار أفرادها اختياراً، فالتنوع صفة أساسية من صفات أيَّ جماعة، ويصعب ظهور جماعة متجانسة كلياً.

ويقتضي التنوع التدرج في الكفاءات والقدرات، فإذا كان العمر الزمني عاملاً من عوامل توحيد الجماعة، فإن مستويات التعليم قد تكون عامل تفريق عندما يزداد مستوى تعليم بعض أفراد الجماعة، وينخفض مستوى تعليم بعض أفرادها الآخرين، وإذا لم يكن التدرج واضحاً في التعليم، فلابد أن يظهر في مستويات المعيشة أو مستوى الثقافة أو مستوى الذكاء أو مستوى الإدراك.

وفي الوقت الذي يؤدي فيه الوعي الاجتماعي بين الأفراد إلى تعميق أواصر التعاون بين أفراد الجماعة وتعزيز صلات التكامل، يمكن أن يؤدي ضعف الوعي إلى تبعثر الجماعة وانقسامها إلى جماعات عدة بحسب التنوعات القائمة فيها، مما يجعل الوعي الاجتماعي عاملاً أساسياً من عوامل توحيد الجماعة وارتباط أعضائها مع بعضهم بعضاً.

ويعد التحليل الاجتماعي لخصائص الجماعة ضرورة أساسية لصياغة أسس التعامل معها، وغالباً ما يلجأ السياسيون والعاملون في علم الاجتماع السياسي إلى تحليل بنية الجماعة لمعرفة أسس التحكم بها، بغية تعزيز وحدتها وتماسكها، أو العمل على تجزئتها وإضعاف تماسكها والسيطرة عليها.

كامل عمران

الجمال علم.

أو الأستطيقا، علم (Esthetique وبالفرنسية) Aesthetics علم الجمال معياري فلسفي، يدرس المبادئ العامة للموقف الجمالي الإنساني إزاء الواقع والفنون بكل أشكالها، فهو علم يحلل المفاهيم والتصورات الجمالية، ويبحث في المسائل التي يثيرها تأمل موضوعات التجربة الجمالية، كالأحكام، والقيم الجمالية، المنهج الجمالي، والقوانين الجمالية. إنه علم الأحكام التقويمية التي تميز بين الجميل والقبيح، وتعبر عن تمثل الإنسان للعالم تمثلاً جمالياً محكوماً بجوهر قوانين تطور الفن وأشكاله المختلفة، إنه بذلك علم ماهية الوعي الجمالي ووظيفته بصورة عامة، وعلم الفن، وماهيته ووظيفته -باعتبار أن الفن أرقى مظهر له - بصورة خاصة. وبهذا يكون موضوع علم الجمال الظواهر الجمالية المختلفة وقوانين الوعي الجمالي في الحياة والفن، والنشاط الجمالي وعلاقته بسائر نشاطات الإنسانية الأخرى.

ايستيزيس»، وتعني الإحساس أو » Aisthesis وكلمة «أستطيقا» يونانية الأصل الإدراك الحسي القائم على أساس الخيال والشعور كوسيلة لتمييز موضوعات الجمال.

تاريخ التفكير الجمالي

يرجع ظهور إرهاصات علم الجمال إلى الحضارات القديمة في بابل ومصر والهند والصين. وقد تطورت التأملات الجمالية بدرجة كبيرة في اليونان القديمة، حيث وضع مفكروها

هذه التأملات في صياغة نظرية تناولت حقيقة الجمال ومعناه ومعاييره والعوامل الموضوعية والذاتية في القيم الجمالية. وجاء الفلاسفة اليونانيون بعد ذلك فعالجوا هذه المسائل الجمالية معالجة منهجية علمية، وكان أكسينوفان [Xenophon] (ر القرن السادس ق.م) أول من اهتم بالمسائل الجمالية، وعدَّ معيار القيمة الجمالية هو نفسه معيار المنفعة والأخلاق، فوحد بين الجمال والخير والمنفعة. أما ديمقريطس[ر] (460 -370ق.م) Democritus ، فكان أول فيلسوف يوناني ينظر إلى الجمال نظرة موضوعية مادية، فالجمال عنده انتظام أجزاء الأشياء المادية وتناسبها.

كما أكدت الفلسفة السفسطائية إنسانية الظاهرة الجمالية باعتبار أن الإنسان محورها، وأبرزت قيمة الإدراك الحسي والانطباعات المرافقة له، وطالبت بحرية الفرد في التعبير عن مكنوناته العاطفية وانفعالاته.

قيمة الجمال في مجمل نظرته النسبية إلى القيم Protagoras [وأنزل بروتاغوراس[ر الإنسانية وفق مذهبه القائل «الإنسان معيار كل شيء». أما غورجياس Gorgias فقد صاغ نظرته في الجمال مبتعداً عن ربطها بفكرة الحقيقة، فشدد على الخطابة لسحر تراكيبها اللغوية التي تتجاوز الإقناع العقلي إلى حد إثارة الانفعالات والعواطف وسلب الإنسان إرادته. وعدّ فيثاغورث المعيار الجمالي رياضياً هندسياً يقوم على الاعتدال والائتلاف، وهدف العمل الفني التعبير عن الحقيقة بصدق. وبدأت مع سقراط Socrates [ر معارضة أي نظرية تجعل الفن غاية لذاته وتقيمه على المعيار الحسي، فقد رأى أن الجميل هو ما يحقق الخير النافع، وأن الجمال له غاية هادفة، فأقام الفن على أساس النظر العقلي لا على إثارة الانفعال.

فلسفته الجمالية على أساس أنطولوجي، مستمداً فلسفته Plato [وبنى أفلاطون ر من النظرية الجمالية الفيثاغورثية والنظرة السقراطية، فصاغ أكثر النظريات الجمالية تماسكاً في المرحلة الإغريقية، وكان أول فيلسوف يهتم بتسجيل موقف معين هو «الجمال بالذات»، ذلك الذي Ideal من ظاهرة الجمال، فأقام للجمال مثالاً يحتذيه الصانع في خلقه لموجودات العالم الحسي. وقد حدد أفلاطون «الجمال بالذات» بالحب الإلهي والخير والجمال الإلهي، وهو المثل الأعلى الذي تشارك به جزئيات العالم ، وأصبح الفن محاكاة العالم imitation المحسوس، ومن هنا جاءت فكرة المحاكاة .الحسي لعالم المثل

نظرية في الجمال تحدد معنى أو مفهوم الشيء Aristotle [ولم يكن لأرسطو ر الجميل، بل قدم شرحاً فقط لعملية الحكم الجمالي دون تعريفه وبيان خصائصه ووجوده كظاهرة جمالية، ونقض آراء أستاذه أفلاطون، فأشاد بمفهوم المحاكاة وقصره على الفنون نافياً شمولها كل أنواع الإبداع، ولاسيما النظر الفلسفي، وأكد أن الفن ليس محاكاة الجميل في ذاته، وإنما هو محاكاة للطبيعة كما تتجلى وتظهر، لكن وفقاً لمعيار عقلي كلي، فالفن مكمل للطبيعة، والجميل ليس مفارقاً وإنما هو موضوعي كامن في الواقع. وقد فصل أرسطو موضوع القيمة الجمالية عن القيمة الأخلاقية، فأثر هذا على تحليله لفن المأساة. كما اهتم بالمسائل التطبيقية للممارسة الفنية من عنايته بدراسة الجمال العام المطلق. ويعد كتابه في الشعر «بويطيقا» نظرية جمالية تطبيقية. كما أوضح أن قيمة الفن تكمن في فعله في النفس البشري أي في وظيفته التطهيرية التي تقوم على التحرر من بعض الانفعالات والهيجانات والعواطف السلبية عبر معايشتها فنياً . فالفنون مثل الموسيقى والدراما توقظ المشاعر والعواطف الأخلاقية

وتدعو الإنسان إلى اتخاذ موقف أخلاقي، ذلك لأن الانفعال الفني الذي يتوهج حماسة هو انفعال النفس بوصفها حاملة للحياة الأخلاقية. وبهذا قدمت نظرية أرسطو في الجمال والفن صورة مثالية عن الإنسان تتمثل في الثقافة الشاملة والارتقاء إلى أعلى مراتب الأخلاق والنشاط السياسي.

وقام شيشرون (106 -43ق.م) بتقديم النظرة اليونانية إلى الجمال في صورة مبسطة عملية، ارتكز بفضلها علم الجمال الكلاسيكي اليوناني الروماني إلى فكرة جوهرية وهي التي تعني بآن واحد نظام الكون والترتيب والجمال والزينة **cosmos** فكرة الكوزموس.

تم الانتقال من النظرة الجمالية **Plotinus** (ومع أفلوطين [ر] (205 -270م اليونانية الكونية إلى النظرة الصوفية اللامادية، من الجمال الخارجي إلى الجمال الداخلي النفسي، فالتحرر من المادة يقود إلى الجمال الإلهي المطلق، لأن الجمال هو الخير، والبحث عنه توق إلى الاتصال بالعالم المثالي ومعاينة المبدأ الإلهي. والجمال قرين التناسب والنظام، وموح للخير، فالجميل عنده متجانس مع الإلهي والأخلاقي، إنه المعقول المدرك في علاقته بالخير أول الأشياء وأسماها، والواحد الجميل والحق المتعالي قمة الوجود.

أما لدى العرب والمسلمين، فقد بقي مفهوم الجمال متجاذباً بين أهل النقل وأهل العقل، فتأثر المعتزلة بما جاءت به الأفلاطونية من أن الحق والخير والجمال هي ماهية واحدة. وعبروا، بوصفهم ممثلي التيار العقلاني في الإسلام، عن هذه النظرة، وربطوا الجمال

بالعقل والشرع معاً، فما هو حسن في نظر الشرع يعد حسناً في نظر العقل، فالعقل هو أساس القيمة الجمالية، لكن لم تكن للمعتزلة أبحاث تفصيلية في هذا الصدد.

وارتبط موقف المتصوفين المسلمين من الجمال وتفسيره بالجمال الإلهي، فميز الغزالي بين طائفتين من الظواهر الجمالية، طائفة تدرك بالحواس وطائفة ثانية هي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنة وأداة إدراكها القلب، فالقلب أو الوجدان هو قوة إدراك الجمال في المعنويات.

واندمجت، في العصور الوسطى المسيحية، الأفكار الجمالية مع الدراسات اللاهوتية التي تهتم بالعلاقة بين العدل السماوي والشر الأرضي. ولم يكن ممكناً تصور الجمال إلا بوصفه أثراً إلهياً رمزياً في العالم الطبيعي. وكذلك جمال الفن فهو ذو دلالة رمزية فقط، إنه ضرب من التشبه بالإلهي أو ضرب من حلول الجمال السماوي في الأثر الفني.

أن الجمال هو التجلي الرمزي للألوهية، ويتمثل Augustine [فاعتقد أوغسطين ار في نظام الوجود وترتيبه وتناسبه وفي وحدة الكون السارية في مختلف مظاهره. أما الفلاسفة الذين جاءوا بعده في العصور الوسطى المسيحية أمثال بونافنتورا Bonaventura ، أنسلم St. Anselm ، الإكويني St. Aquinas ، فقد بقوا أمناء للرؤية الأفلاطونية، فبدا الجمال الفني دلالة على الحقائق الروحية، وتأثروا على رغم التباين في توجهاتهم الفلسفية، بتعاليم القديس أوغسطين الأفلاطونية. كما تأثروا بتاسوعيات أفلوطين (حول الجميل والصانع والمثال الجمالي)، التي تضمنت فلسفة جمالية صوفية.

واهتم فلاسفة عصر التنوير، روسو [ر] وديدرو [ر]، بالظاهرات الجمالية، ونظرا إلى الطبيعة بوصفها نموذج النشاط الجمالي، وتمسك ديدرو باعتبار الإنسان معيار الجمال، وأكد هوبز على الجانب الاجتماعي في القيمة الجمالية، فنظر إلى الجمال نظرة تطورية، وقال إن الحكم الجمالي هو حكم قيمة مرتبط بزمان ومكان وشخص معين.

وكان للمدرسة الإنكليزية تأثيرها الكبير في تفسير الجمال وربطه بالإحساس والتمييز الذي **Hume** [بين الشعور الخالص بالجمال وبين المنفعة، على يد كل من هيوم [ر ، وأدموند بيرك مؤلف كتاب **Locke** [أرسى الاتجاه الذاتي في علم الجمال. ولوك [ر «أصل مفهومي الجلال والجمال» الذي اعتمد في دراساته الجمالية على علم النفس الاختباري، ولهذا أمكن عده أحد مؤسسي علم الجمال التجريبي، وكذلك وليم هوغارت في كتابه «تحليل الجمال» الذي أكد فيه ضرورة الرجوع إلى الطبيعة كمعيار للتعرف على القيم الجمالية ومعرفة تكوين الأحكام الجمالية.

ومن أهم المفكرين في تاريخ التفكير الجمالي، في العصر الحديث، رجل التنوير الألماني **A.Boumgarten** ألكسندر باومغارتن ، الذي كان أول من استخدم مصطلح «الأستطيقا» للدلالة على علم الجمال في كتاب نشره سنة 1750 باللغة اللاتينية **Aesthetica** «بعنوان «الأستطيقا ، والذي يعد رائداً في الجماليات الحديثة، كان قد قصد به تأسيس علم مستقل (علم الجمال) يبحث في العلاقة بين الشعور والإحساس والكمال، أي قسم المعرفة الحسية الدنيا. وقد جعل مهمة علم الجمال، بوصفه علماً

فلسفياً، التوفيق بين ميدان الشعور الحسي وميدان الفكر العقلي، ومن ثم التوفيق بين حقيقة الشعر والفن من ناحية وحقيقة الفلسفة من ناحية أخرى.

[وقد استخدم كَنت Kant في كتابه «نقد العقل المحض» الأستطيقا بمعنى علم المبادئ القبلية للحساسية وللإدراك الحسي وهي الزمان والمكان. لكنه في كتابه «نقد ملكة الحكم» (1790)، الذي يعد دعامة قوية في بناء علم الجمال، تجاوز من سبقه ووضع نظرية نقدية جمالية أكثر تكاملاً وشمولية ومعارضة للنظرية الأفلاطونية. فقد استعمل كَنت أستطيقا بمعنى «الحكم التقديري الخاص بالجمال». وقد جهد كَنت في تحليل الشروط الأولية للحكم الجمالي ساعياً إلى تأسيس منطق للذوق على غرار ما أنجزه بالنسبة لميداني العلم والأخلاق بالاعتماد على المنهج الترانسندنتالي (المتعالي)، فرفض تفسير التجربة الجمالية بردها إلى عوامل خارجية، وأكد الصفة الذاتية للحكم الجمالي، أنه حكم حدس مرتبط بالذات، أي حكم ذوقي ذاتي. ولما كانت الشروط الذاتية لملكات الحكم واحدة عند كل الناس، فأحكام الذوق تتصف بالكلية. لهذا يعرف كنت الجمال أنه «قانونية بدون قانون»، وهو رمز الأخلاقية.

[واستمر هذا المناخ الفلسفي النقدي في علم الجمال حتى ظهور محاولة هيغل Hegel والكانتية، لإرساء Neoplatonism الموسوعية للتوفيق بين الأفلوطينية فلسفة ميتافيزيقية مثالية للجمال والفن. فبحث في التناقضات الجدلية للقيمة الجمالية والعوامل الموضوعية التي تتحكم بتطور الجمال وتحققه الفني. وانطلق في كتابه «علم الجمال» من فرضيته القائلة أن الفن وسيلة الروح المطلق في وعيها لذاتها، وهو تحقيق لفكرة المطلق، فالروح في اتجاهها إلى المثل العليا تتجه إلى الجمال وإلى الحقيقة وإلى الألوهية، فالجمال هو التجلي الحسي للفكرة.

وبتحليل تطور العلاقة الجمالية، تمكن هيغل من وضع تفسير فلسفي لتاريخ الفن ومراحله الأساسية الثلاث: المرحلة الرمزية القديمة (فن العمارة)، والمرحلة الكلاسيكية اليونانية (النحت)، ثم المرحلة الرومانسية في العصور الحديثة (الموسيقى والشعر). وقد أكد هيغل أن موضوع علم الجمال هو الجمال الفني وليس الجمال الطبيعي، لأن الجمال الفني أرفع مقاماً بوصفه وليد إبداع الروح والوعي والحرية.

أما ماركس [Marx] فقد حدد علم الجمال تبعاً لنظريته المادية الجدلية، وعده علماً يدرس تمثل أو فهم الإنسان الجمالي للعالم والواقع حسب قواعد منتظمة، تتناول طبيعة التطور الاجتماعي وقوانينه في كل مرحلة تاريخية. وأكد أن الفن والإبداع الفني جزءاً مهماً من علم الجمال، فالجمال في الفن يعبر عن مصالح الطبيعة الصاعدة، والفن مهمته التعبير عن القوانين الموضوعية والجدلية في الواقع الاجتماعي والثقافي. ومهمة علم الجمال التحليل العلمي الدقيق والتقييم الموضوعي للجوانب المختلفة لطبيعة الفنون: أصلها، وجوهرها، ومضمونها، ودورها، وعلاقتها بأشكال الوعي الاجتماعي والتاريخي.

وفي كنف الرومانسية، ظهرت آراء شوبنهور (1788 -1860) في الجمال والفن. فقد رأى أن الجمال يتجلى في موقف الذات من الموضوع. وهو موقف لا يتحقق إلا بالفن. حيث يمكن للفن بالتأمل وقوة الخيال والعبقرية النفوذ إلى الأفكار الخالدة وتمثيلها وتحرير الإنسان من آلام الحياة، فتتغلب الذات على الإرادة وترى الجمال والحق في كل شيء وتنعم بالطمأنينة النفسية العميقة.

وتعد نظرية نيتشه (1844 -1900) في الفن أيضاً ضرباً من الرومانسية، فقد قدم عرضاً تاريخياً للثقافة الفنية أكد فيه على التناقض العميق بين وظيفتين للفن: الوظيفة الأبولونية، نسبة إلى أبولون إله النبوة والبراعة والنظام والوضوح والسيطرة وقوة الفكر، والوظيفة الديونيزية، نسبة إلى ديونيزيوس إله الخصب والخمرة والنشوة.

وتؤكد النزعة الحدسية في علم الجمال والفن، التي رادها الفيلسوف الفرنسي برغسون Bergson [ر ، على لحظة التأمل والمعاناة الروحية المباشرة في العلاقة الجمالية الفنية. وقد حاول برغسون إيجاد حل منهجي توفيقي بين الذاتية المطلقة الموضوعية المطلقة، اللتين تحكمان العمل الفني لفهم عمليات الفن الأساسية: الخلق والتأمل بمحاولة توفيقية مثالية بين كنت وهيغل، Croce والتفسير. وجاء بنديتو كروتشه وعدَّ علم الجمال وصفياً لا معيارياً وحدسياً عينياً، أما الفن فهو حدس غنائي تمثيلي ووجداني في آن واحد، والعمل الفني هو مزج تعبيري منسق ومتحقق بين صورة ما قبلية وعاطفة حسية.

كما برز في القرن العشرين نزعات فلسفية جمالية وفنية عديدة، عبرت عن الاتجاهات الكبرى في تاريخ الدراسات الجمالية (الموضوعية، والذاتية، والجدلية القيمية)، كان لها تأثيراً كبيراً على الحياة الفنية، مثل نظرية مدرسة التحليل النفسي في الفن التي وكارل يونغ [ر]، وتؤكد أن الفن يساعد الإنسان على التوازن Freud [يمثلها فرويد [ر في Dewey [النفسي الفيزيولوجي مع الواقع الاجتماعي. وكذلك نظرية ديوي [ر الجمال الفني التي ترتكز إلى أساس بيولوجي، فهو يعد الحس الجمالي حساً حيوانياً،

فلا يجد مقياساً للتمييز بين الجمالي واللاجمال. والنزعة التومائية الحديثة (جاك مارتيان) التي تجد في الفن إعادة إنتاج للجمال الإلهي، وتعد الأثر الفني إبداعاً جديداً، والمتعة الفنية حدسية لا واعية ومتصلة بذات الوقت بالشعور بالألوهية. والنزعة البنيوية التي تعلن أن ثمة في الطبيعة بنى للتفكير والتخيل هي بمثابة هنسة فكرية ثابتة تصدر عنها الآثار الفنية. وكذلك الوضعية، التي رادها أوغست كونت[ر] وتفرعت إلى تيارات رئيسية أخرى في الفكر الجمالي **Comte** ((1807 -1887 أحدها، وراد أخراها عالم النفس الألماني **Malreau** [الوصفي، ويمثل أندريه مالرو [ر ، الذي مثل التيار التجريبي الاستقرائي للذوق الجمالي في **Fechner** ثيودور فخنر كتابه «مدخل إلى علم الجمال»، الذي أصدره عام 1876. وكذلك الظواهرية وتيارات للفلسفة **(Benze** الهوسرلية والوجودية والاتجاه المادي الآلي (ماكس بنزي الماركسية المعاصرة ممثلة في الفيلسوف الهنغاري لوكاتش والألماني بريشت، وهما من .أنصار الحداثة في الفن

كما مثل ريمون باير (1859 -1959) الفكر الجمالي الفرنسي، الذي طرح المنهج الواقعي الإجرائي، والمنهج الاستدلالي والتجريبي، كأفضل منهج لدراسة العمل الفني والجمالي، وذلك بعد نقده كل المناهج السابقة. وتابعه في الاتجاه عينه إتيين سوريو مؤكداً أسس المعرفة الجمالية العقلية الطابع **Souriau** ((1892 -1979 ، الذي مثل الموضوعية **Lalo** (وموضوعية الفن. وكذلك شارل لالو(1877 -1953 .الاجتماعية في تأمله للجمالية التجريبية

أما على صعيد الإسهامات الفكرية المعاصرة في فلسفة جمال عربية، فتبرز محاولة عباس محمود العقاد في مصر التي قرنت بين الحرية والجمال، ومحاولة سلامة موسى في تكوين

فكرته عن الجمال على أساس فلسفة النشوء والارتقاء. وكذلك تأكيد زكي نجيب محمود على موضوعية علم الجمال كعلم قائم بذاته، وعودة يوسف كرم إلى النظرية المشائية حول الجمال بالتأكيد على ربط القيمة الجمالية بالمفهوم الأنطولوجي حول الوجود بما هو وجود.

سوسن بيطار

الجوهر

مصطلح فلسفي يوناني، ويعني الموجود القائم بذاته لا في موضوع، فلا substance الجوهر يحتاج وجوده إلى شيء آخر خارج عنه وكأنه علة ذاته، والمبدأ الأول غير القابل للتحول الكامن في كل الأشياء الموجودة، والذي يظل دون مساس في كل التحولات، متميزاً من الأشياء والظواهر أي الموجود في موضوع، أو في محل مقوم لما حل accident الحسية المتحولة، ويقابله العَرَض فيه.

ولمفهوم الجوهر عند الفلاسفة معاني متباينة في سياق التطور التاريخي للفكر الفلسفي.

فالجوهر في الفلسفة الطبيعية اليونانية ما قبل سقراط، هو «الأصل» أو «المبدأ» لكل الموجودات، وهو الحامل الثابت للكيفيات والصفات المتغيرة.

ويُفهم الجوهر عند ديمقريطس[ر] ضمن تصوره لمفهوم الذرة بوصفها جوهر الوجود، والبنية الأساسية لكل الموجودات.

المفارق والشرط الضروري لوجود الصفات وتغيّر ideal والجوهر عند أفلاطون[ر] هو المثال المتعينات، فالجوهر الأفلاطوني هو ما يوجد واقعياً والكلي الثابت، الذي يجمع بين الأشياء المختلفة، وهو موضوع التأمل العقلي، أزلي ولا متناهٍ، وذو طبيعة روحانية.

والجوهر كما يعرفه أرسطو[ر] ذات أو حامل للصفات المتغيرة. ويعرّفه في كتاب «المقولات»: هو «ما لا يسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع». وهذا التعريف تعريف منطقي حيث يعرض على عدِّ الجوهر أحد المقولات، predication للجوهر من خلال مشكلة الإسناد أو الحمل :والجوهر بهذا المعنى يصدق على عدة أنواع من الموجود وهي

.(الجوهر الأول (الفرد): وهو الموجود المركب من صورة ومادة (نفس وجسد

كذلك يصدق الجوهر على المادة التي تتعاقب عليها الأضداد، وتكون موضوع الكون الفساد .(والحامل للأعراض التي تُلحق بالموجود (أجزاء أجسام الحيوان والنبات والعناصر الأربعة

، ويدخل في هذا المعنى الأجناس essence وأخيراً يصدق الجوهر على صورة الشيء وماهيته .«والأنواع والتي يدعوها أرسطو بـ«الجواهر الثواني

:ويقسم أرسطو الجواهر إلى ثلاثة أنواع

أولاً - جواهر حسية فاسدة وهي الأجسام الطبيعية الواقعة في عالم الكون والفساد، والتي تخضع .(لأربعة أنواع من العلل (المادية. الصورية. الفاعلة. الغائية

ثانياً - جواهر حسية سرمدية متحركة في المكان، وهي الأجرام السماوية التي تتركب من عنصر بسيط هو الأثير.

ثالثاً - الجوهر المفارق وهو الإله أو المُحرك الأول ومبدأ للوجود.

وقد تأثرت فلسفة العصور الوسطى بمفهوم أرسطو حول الجوهر المفارق وحددته بـ«الله» اللامتناهي، الخالق بفعل الإرادة الحرة والمتعال، أما فلاسفة الإسلام، ابن سينا مثلاً، فقد حدد الجوهر على أنه «كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه». أما الجوهر عند المتكلمين، فهو الجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً، ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول. أما الفلسفة الحديثة فقد جمعت الصورة والمادة في الجوهر الواحد.

فيحدد ديكارت[ر] الجوهر بما هو متقوم بذاته، ولا يحتاج إلى أي شيء لكي يوجد، وهو الأول في مرتبة الوجود، وهو الدائم الثابت هو الله.

والجوهر في تصور سبينوزا: هو ما كان موجوداً ومتصوراً من خلال ذاته، أي ما كان مفهومه لا يفتقر إلى أي مفهوم آخر ينبغي أن يُستمد منه. فلا يمكن أن يوجد إلا شيء واحد فقط يصدق عليه هذا التعريف وهو الله والطبيعة ككل، وعلى هذا المفهوم يقوم مذهبه في «وحدة الوجود» pantheism.

، والموناد monads «ويقول ليبنتز بعدد لا متناه من الجواهر الروحانية، ويسميها بـ «الموناد عنده هو جوهر بسيط فعّال وليس له علاقة عليّة بالعالم الخارجي، أو بالموناد الأخرى، ما عدا .الله، الموناد الأعظم أو «موناد الموناد» على حد تعبيره

فهو الشيء المتقوم بذاته والذي تتقوم فيه الأعراض، وهو الحامل locke أما الجوهر عند لوك للصفات، وله وجود يصعب على الإنسان إدراكه، وكل محاولة لمعرفة ماهية الجوهر أو طبيعته .غير مجدية

وقد استهزأ باركلي من فكرة الجوهر، ومهد السبيل مع هيوم والفلاسفة الآخرين إلى إزالة مفهوم .الجوهر وعدّه وهماً

أما بالنسبة إلى «كَنت»، فالجوهر هو أحد مقولات العقل القبلية التي نحكم بموجبها على (الظاهرات)، وهو يمثل الثابت والمتغير في (الظاهرات) ذاتها، ولا يتناول الشيء بذاته الكامن في .أساس الظاهرات

وقد ظهر في الفلسفة الحديثة دعوات للاستغناء كلياً عن النظرة التقليدية للجوهر بوصفه حاملاً أساسياً للصفات، وللتركيز على أحداث الطبيعة وحالاتها المتغيرة. وهنا تبرز قوانين .الطبيعة بوصفها الثابت الذي حل مكان الجوهر القديم مع الوضعية المنطقية

ومع أرنست كسيرار (في كتابه «تصور الجوهر وتصور الوظيفة») يتم الانتقال نهائياً من حقبة الجوهر القديم إلى حقبة الوظيفة الجديدة.

سليمان الضاهر

الحتمية

مذهب يرى أن كل ما يحدث في الكون على الإطلاق يخضع لقانون determinism الحتمية سببي ما، فلكل حادث تفسير سببي، أي لكل حادث أسباب ضرورية وكافية تفسّر حدوثه. وهذا ما دعا بعض المفكرين إلى القول إن الحتمية بمعناها البسيط ليست غير «الارتباط العلي»، فالعلية[ر: السببية] هي «التعبير الظاهري للحتمية»، وتكاد تكون مرادفاً للحتمية وعنواناً بديلاً لها عند أكثر الباحثين. والواقع أن مبدأ الحتمية يتضمن مسلمات تسبقه وتبرره وتهبه محتواه، أولها أن ثمة نظاماً في الطبيعة، وأن هذا النظام المتكرر الوقوع في اطراد، وتحكم ذلك الاطراد العلاقة بين العلة والمعلول (العلية).

ويؤمن فلاسفة الحتمية أن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير والتنبؤ من حيث المبدأ. وبهذا يفضي مفهوم الحتمية إلى الحقيقة القائلة إن: «معرفتنا لجميع الشروط التي تعين ظهور الظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتماً»، وهذا التنبؤ وليد اطراد العلاقات بين الظواهر وترابطها، فتزايد معرفتنا بالظروف التي تحيط بسلوك الإنسان مثلاً كفيل بالمساعدة على اكتشاف القوانين الصحيحة التي تحكم سلوك البشر. وهذا يفترض طبعاً وجود تناظر منطقي تام بين التفسير والتنبؤ، بمعنى أن البنية المنطقية لعملية التنبؤ هي ذاتها البنية المنطقية لعملية التفسير. فكما أن التفسير يتخذ نمطاً استنباطياً ، كذلك هي الحال فيما يتعلق لعملية التنبؤ. والفرق الوحيد بين التفسير والتنبؤ ينحصر في كون التنبؤ عملية تسبق حدوث الحادث، موضوع التنبؤ، بينما التفسير هو لشيء حدث. ولكن في كلتا الحالتين، يتم استنباط الحادث ، موضوع التفسير أو التنبؤ، من القانون السببي المشار إليه ومن معرفة نوع الشروط السابقة.

يؤدي مبدأ الحتمية دوراً مهماً في ميدان العلم، والمنهج العلمي تحديداً، لأنه يمكن العلماء من الاستقراء والتعميم التجريبي، بحيث أنه ما يصدق على الأمثلة الملاحظة لظاهرة معلومة، يصدق على كل أمثلة الفئة المعينة التي تشبه الأمثلة الملاحظة. ومع التطورات والكشوفات العلمية المتزايدة، خاصة في القرن التاسع عشر، أخذت حدود الحتمية تتسع باطراد لتهدد مكانة الإنسان الفريدة خارج حدود السببية التي تعد أساساً لأي فهم حتمي للظواهر المختلفة، مستبعدة من قاموسها ألفاظاً، كالممكنات والاحتمالات والاختيارات التي تعد لصيقة بالوجود الإنساني، وتفترض إقراراً بالضرورة والسببية المطلقة، أو ما يدعوه «ليبنتز» بـ«السبب الكافي»، وتقييد الإرادة والقسر والإلزام.

وتعددت نظريات الحتمية بتعدد تطبيقاتها والاعتبارات التي دفعت إليها، لكن العنصر المشترك بينها جميعاً هي اتفاقها على خضوع الحوادث في الكون لقانون سببي، فأصحاب الحتمية الأخلاقية يقولون إن الإنسان يسعى إلى اختيار الأفضل، ولايمكن له أن يختار بمحض إرادته فعلاً ما يضر به نفسه، ومن ثم كان رأي سقراط وأفلاطون أن الإنسان لا يفعل الشر إلا مضطراً أو عن جهل، لأنه مفطور على الخير، وهي النتيجة التي يخلص إليها ديكارت وتوما الإكويني وليبتنز.

أما أصحاب الحتمية المنطقية أمثال (ديودورس والميغاريون والرواقيون) فهم يرون أن هناك عللاً منطقية تستبقها بالضرورة نتائج منطقية محتومة. والدعوى بمنطقية الترابط الضروري بين العلل والنتائج، قاد الرواقية إلى القول إن العالم كله عقل وضرورة طالت الإنسان كما العالم، فهم يتحدثون عن أشياء مفروضة على الإنسان تخرج عن نطاق أفعاله، لا يتوقف وجودها عليه، وهي أمور ضرورية لأنها محتومة وخاضعة لجملة من المعوقات الخارجية، فالإنسان لا يستطيع تغيير مصيره والقدر هو القانون الكلي الشامل ولا سبيل للإفلات من ضرورة الأشياء، والحكيم

مثلاً «من عرف قوانين الوجود فعمل على أن تطابق إرادته الباطنة تلك القوانين»، وعندها يكون الحديث عما يجب أن تكون عليه أخلاق الفرد والمسؤولية عن أفعاله وهماً باطلاً.

وتطورت هذه النظرة في مجال الدين، فيما يسمى بالحتمية اللاهوتية، لتتفق مع القائلين بالجبرية predestination الذين يزعمون أن الإنسان مسيّر وليس مخيراً، والذي يلخصه شيخ الجبرية جهم بن صفوان بالقول «لافعل لأحد في الحقيقة إلا لله»[ر. الجهمية]. وقد أدى هذا النوع من الحتمية إلى القدرية fatalism، وله مظهر صوفي، واختلط بالفعل مع الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين. لكن الحتمية لا تعني الجبرية أو القدرية، لأن الفعل أو الحدث إذا كان مشروطاً بسوابقه عند الحتمية، فهو عند الجبرية ضروري، ولا بد من حدوثه سواء وقعت سوابقه أو لم تقع؛ لأنه تقرر حدوثه بصورة سابقة، بغض النظر عن رغبات البشر وميولهم واختياراتهم وأفعالهم، فالأولى ضرورة مشروطة في حين الثانية ضرورة مطلقة.

وقد تطورت دلالة الحتمية، فظهرت أولاً الحتمية الميكانيكية الصارمة التي استمدت أساسها من نيوتن، وعبر عنها المفكر الرياضي الفرنسي بيير سيمون دو لابلاس Laplace (1749 - 1827) بمقولته المشهورة: «لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع تلك المعطيات للتحليل، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر أجسام الكون، وعن حركة أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء يقينياً، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماماً». لكن التطورات العلمية دحضت هذه الحتمية المطلقة، لا بالرجوع إلى الطبيعة العضوية والحياة الاجتماعية فحسب، بل بالرجوع أيضاً للفيزياء.

أضفى على الإنسان soft determinism وبرز بالمقابل موقف وسط دُعي بالحتمية المعتدلة بعضاً من الحرية في حدود ما وفرته له من طبائع. وقد نعت وليم جيمس هذه الحتمية بالجبر الهيّن الذي يسمح بحرية أخلاقية للإنسان لجعله مسؤولاً عن قراراته وأفعاله. لهذا ميز توماس رید بين أفعال الإنسان المرتبطة بدوافع داخلية، وحركاته التي تعد استجابة مباشرة لمؤثرات خارجية تقسر عليه، ولا شأن لهذه الدوافع فيه. وكان أرسطو يفرق بين الفعل الإنساني والحركة الحيوانية، كما كان كَنْت يميز بين السببية البشرية والسببية العادية.

وفي القرن السابع عشر والثامن عشر، قامت الحتمية الفيزيائية نتيجة للتطور العلمي، وإحلال الملاحظة والتجريب محل التأمل الفلسفي الخالص، وخلص هذان إلى أن كل ما في الطبيعة، بما في ذلك الإنسان نفسه، يسير وفق نواميس وقوانين لايحيد عنها ولا تحيد، ولاشك أن فلسفة هوبز هي نموذج كل الفلسفات المادية التي ذهبت إلى هذا الرأي، فهو يرجع الكون إلى المادة، ويقول مع لوقيبوس وديمقريطس إن الأفكار والأحاسيس تغيرات في جزئيات المادة التي يتركب منها الإنسان، ومن ثم فإن السلوك يخضع للقوانين التي تخضع لها المادة، ومع ذلك فهو يعد أفعال الإنسان أفعال إرادية أو حرة لأنها تنبع من طبيعته ووفقاً لقوانينها. فالسلوك مترتب على احترام الرغبات. لكن «شوبنهور» و«شليك» و«آير» خالفوه في الرأي بزعم أن أفعال الإنسان تخضع أيضاً لمؤثرات خارجية تماماً كخضوعها للضرورات الداخلية.

ولم تكن الحتمية الفيزيائية إلا صورة من صور الحتمية العلمية التي شملت مجال علم النفس والعلوم الاجتماعية، فنادت الحتمية النفسية بما قاله هوبز، ومفاده تقييد نشاط الإنسان وسلوكه الإرادي بحالاته النفسية السابقة عليه، أي إن للسلوك مسبباته. فالإرادة مشروطة دائماً

بالبواعث والدوافع الداخلية التي تحدد أفعال الإنسان، وإذا ما عرفت تلك البواعث يكون سهلاً التنبؤ بالأفعال. وقد ذهب إلى هذا الرأي لوك وهيوم فأقرا بنوع من الاطّراد في السلوك الإنساني يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين البواعث والأفعال، لأن الذوات ليست سوى نظام متعاقب ومتداعٍ من الظواهر اللاحقة والسابقة. وأضاف الطب النفسي إلى الدوافع الشعورية دوافع أخرى لا شعورية قال عنها إنها محددات السلوك الأصلية. وقد دافع جون هوسبرز عن هذا الرأي. وإن كان هنري مانسل قد انتقده بشدة بدعوى أنه صورة علمية للجبرية التي قال بها القدماء.

واتخذ مبدأ الحتمية دلالات جديدة بعد عودة الفكر الجدلي لتاريخية الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر حتى اليوم، شملت المذهب المثالي والمذهب المادي معاً، ففي فلسفة الطبيعة والمجتمع والتاريخ البشري تمحور مبدأ «المادية الجدلية» أو الحتمية الجدلية على قانوني التناقض والتركيب اللذين يحكمان جميع العلاقات في مستوى الوجود - المادة، والمعرفة - الفكر، والمجتمع - العلاقات، ووسائط الانتاج والانتاجية. فظهرت في فلسفة التاريخ الاجتماعي مبدأ «الحتمية التاريخية» التي ترى أن التاريخ يسير وفق قوانين ثابتة، وأن للأمم والحضارات دورات حياة تشبه دورة حياة الكائنات الحية، ومن هؤلاء فيكو وهيغل وشبنغلر وتوينبي. فقد وجد هيغل أن البشرية تمر في تطورها التاريخي بمراحل لا تحيد عنها، تماثل مراحل تطور الوعي وهي ثلاث: مرحلة الروح المباشر (ويمثلها العالم القديم عالم الرومان واليونان)، ومرحلة الروح المغترب عن ذاته (يمثلها العالم الحديث)، ومرحلة الروح المتيقن من ذاته (يمثلها العالم المعاصر، عصر نابليون وألمانية الحديثة)، وهذه المراحل تخضع لقوانين موضوعية في تطورها. كما أنه يوجد برأي فيكو في تاريخ كل شعب ثلاثة أطوار، الطور الإلهي، البطولي والإنساني، والقانون يدفع الناس على الرغم من غرائزهم الفردية الوحشية إلى تكوين مجتمع وثقافة. ونادى ماركس بحتمية اقتصادية فسر بها حركة التاريخ بأنها صراع الطبقات وانعكاس لنمط الحياة الاقتصادية وعلاقات الإنتاج عند الشعوب.

وترتكز النظرة الحتمية على حجج ومسوغات تؤيد موقفها، فطالما أن العالم كل واحد خاضع لسلطة واحدة، فإن فرض الحتمية الذي يتفق مع أهم مسلمات العلم وهو مبدأ العلية الشامل لا يطبق على عالم الظواهر الذي يدرسه العلم، وإنما يتسع ليشمل الإرادة الإنسانية وأفعال البشر بوصفها طرفاً في علاقة علية. فالقائل بالحتمية النفسية يرى أن أفعال الإنسان، حتى اختياراته، تحددها بواعث وشروط مسبقة، كما أن قراراته تأتي نتيجة لدوافع، مما يعزز القول بالأفعال المسببة، إضافة إلى أهمية اللاشعور اللاواعي وتأثيره في سلوك الفرد (فرويد).

في الواقع، إن استقراءات الفكر المعاصر في الربع الأخير للقرن العشرين اخترقت وما زالت تخترق دائرة اليقين الحتمي باتجاه اليقين الاحتمالي.

سوسان إلياس

الحدس

الحدس intuition لغة، هو الظن والتخمين والتوهم والنظر الخفي، أما اصطلاحاً فهو شكل خاص من أشكال النشاط المعرفي، أو المقدرة على فهم الحقيقة مباشرة دون استدلال منطقي ، أي ما هو منطقي meta-reason تمهيدي. حيث يُدرك به ما هو معقول وما هو وراء العقل وما هو غير منطقي. ويُطلق الحدس على عملية إطلاع النفس إطلاعاً مباشراً على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحي مفاجئ لا على سبيل القياس ولاعلى سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق انبلاجاً. ويمكن الحديث عن حدس تجريبي وحدس عقلي وحدس فلسفي وحدس صوفي.

وتندرج تحت مصطلح الحدس في الفلسفة الشرقية، كل أنواع الصدق المتباينة، سواء النزعة البراهمانية أو البوذية أو الكونفوشيوسية أو البوذية الجديدة، وقد اهتمت الفلسفة الصينية بالتأمل والتربية الروحية والفهم الصامت وإعادة تركيب الأفكار وترتيبها ثم التقوى devotion ، وعَدَّ فلاسفتهم عمليات العقل مثل الإدراك العام أو الحس المشترك أو الاستدلال المنطقي، الأسس الثابتة التي يُبنى عليها الحدس، سواء أكانت ظاهرة أم باطنة. وبرز في هذا المجال الفيلسوف الصيني «ين هوي» الذي قدم بحثاً في الحدس مستنداً إلى المبادئ الآتية: مبدأ إنكار الذات. - مبدأ تركيز العقل - مبدأ الفهم الشامل.

كما وصف الفيلسوف «كار صن شانج» الحدس بأنه عملية معرفة خالية من الاستدلال المنطقي أو التجريب، وينسب «كار صن شانج» إلى الحدس أنواعاً كثيرة من الصدق، مثل الرياضيات والفن والأخلاق.

وبهذا اتخذت الحدسية في الفلسفة الشرقية، اتجاهاً مستقلاً في المعرفة، تغطي مجالاً أوسع ومدى أرحب من العقل.

أما عن الحدس في الفلسفة العربية الوسيطة، فقد قال عنه ابن سينا: «حركة إلى إصابة الحدّ الأوسط، إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أُصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول».

ويُعرّف «التهانوي» الحدس بأنه «تمثّل المبادئ المترتبة في النفس دفعةً من غير قصد واختيار، سواء أكان ذلك بعد الطلب أم لا، فيحصل المطلوب». والمقصود بالحركة وسرعة الانتقال، تمثّل المعنى في النفس دفعة واحدة في وقت واحد، وكأنه وحي مفاجئ أو وميض برق.

أما الحدس عند بعض الإشراقيين، فهو ارتقاء النفس الإنسانية إلى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي جانب العقل، فتمتلئ من النور الإلهي أو نور الأنوار الذي يغشاها، وذلك من دون أن تنحلّ فيه انحلالاً تاماً، وهذا الامتلاء من النور الإلهي هو الذي يسمونه كشفاً روحياً أو إلهاماً.

ويتصف الحدس بأنه مباشر وفردي ومجازي ونوعي. أما عن طبيعته فقد اختلفت آراء الفلاسفة حولها، فالحدس عند ديكارت، هو الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية، «والتصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده». والأمور التي يدركها العقل بالحدس عند ديكارت، ثلاثة أنواع، هي:

1- الطبائع البسيطة، كالامتداد والحركة والشكل والزمان.

2- الحقائق الأولية التي لا تقبل الشك، مثل أنا أفكر إذن أنا موجود (أو ما يعبر عنه باللفظ اللاتيني كوجيتو).

3- المبادئ العقلية التي تربط الحقائق بعضها ببعض، مثل أن الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان، ويسمي ديكارت هذا الحدس نوراً طبيعياً أو غريزة عقلية، ويعتقد ديكارت أن الشكل الاستنباطي للبرهان يعتمد على البديهيات التي تُفهم بطريقة حدسية بحتة من دون برهان، وإن الحدس بالعلاقة مع المنهج الاستنباطي، يصلح معياراً كلياً للصدق الكامل.

وعند «ليبتنز» يبنى معنى الحدس على أصول ديكارتية، سواء أكان حقائق العقل أو حقائق الواقع، فالحدس هو الاطلاع المباشر على معنى حاضر في الذهن، من حيث هو ذو حقيقة جزئية مفردة، وهذا هو المعنى الذي ينادي به «كَنت» في كتابه «نقد العقل المحض»، كما نجده عند «هاملتون» و«ديوي»، ويشترط الحدس عند هؤلاء، أن تكون الحقيقة الجزئية المفردة، إما مثالية،

كما في الحدس العقلي الذي يجمع بين تصور الشيء ووجود الشيء، وإما مستفادة من الحساسية على وجه قبلي، كإدراك الزمان والمكان، وإما أن تكون بعدية، كما في الحدس التجريبي.

أما الحدس عند «هنري برغسون» فهو نوع من العرفان، يشبه عرفان الغريزة، إنه التعاطف العقلي الذي ينقلنا إلى باطن الشيء ويجعلنا نتحد بصفاته المفردة، التي لايمكن التعبير عنها، لأن الحدس والعقل يعبران، عنده، عن اتجاهين متضادين في العمل الشعوري، إذ يسير الحدس في اتجاه الحياة نفسه، أما العقل فيسير في الاتجاه المضاد. ويؤكد برغسون أن الحدس لا يتفق مع روح العلم، فالعلم يصف العقل بأنه النواة المضيئة، إلا أن الحدس أفضل من العقل. ويقر برغسون في النهاية أن الحدس يتحول إلى غريزة، والغريزة عبارة عن سديم مبهم، فالعقل يعمل في مجال المادة غير الحية، والغريزة تعمل في مجال الحياة الرحب ومعها ينقسم الحدس إلى حدس حسي وحدس غير حسي.

أما الحدس عند «هنري بوانكاريه» فهو الحكم السريع المؤكد، أو التنبؤ الغريزي بالوقائع والعلاقات المجردة، وهذا الحدس أو هذا الشعور بالنظام الرياضي هو الذي يكشف لنا عن العلاقات الخفية.

كما يحتل الحدس في فلسفة «اسبينوزا» مكاناً هاماً بوصفه نوعاً ثالثاً من المعرفة، بل يعده أكثر أنواع المعرفة فائدة وأهمية، وبه يُدرك جوهر الأشياء، فللحدس عنده طبيعة عقلية، والعقل يجد في الحدس أعلى صوره وأكملها.

ويعد الحدس عموماً في الفلسفة الحديثة، مقدرة غامضة على المعرفة لايمكن التوفيق بينها وبين المنطق والممارسة. إذ يحاول «شلنغ» في كتابه «الفلسفة والدين» تقديم نسق فكري مختلف عن أنساق الفكر المعروفة، فيقدم الحدس بطريقة غامضة شبه دينية، يقول عن الطبيعة هي المطلق ذاته الذي إذا نظر إليه على أنه مثالي، فإنه يكون حقيقة مباشرة، إلا أنه لا يمكن معرفته من خلال التفسير، بل من خلال الحدس.

والحدس عند «شوبنهور» هو المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي، ويصدق هذا المعنى على تمثل الأشياء وتمثل علاقاتها، كتمثل خواص الأعداد والأشكال الهندسية من جهة ما هي مدركة إدراكاً مباشراً، وأكمل صورة للحدس عنده الحدس الجمالي، الذي ينسى فيه الإنسان نفسه في لحظة معينة من الزمن، فلا يدرك إلا حقيقة الشيء الذي يدركه، وهو يرى أن الإنسان يشترك مع الحيوان في المعرفة الحدسية، بينما يعد العقل ملكة إنسانية مختلفة للتصورات، وبهذا يخلط شوبنهور بين المعرفة الحدسية والمعرفة الغريزية.

أما «باسكال» فقد أنكر أن يكون للحدس طبيعة عقلية، لأن العقل يقف في مقابل القلب مصدرين من مصادر المعرفة، فيكون الحدس عملية تكميلية لسائر العمليات العقلية الأخرى.

كما يرفض «الماديون الجدليون» النظر إلى الحدس مرحلة خاصة في المعرفة، ويرفضون عدّ الحدس مقدرة معرفية غامضة خارقة للطبيعة، فالحدس يقوم على التفكير المنطقي والممارسة، ويدرك الحقيقة إدراكاً فجائياً، ونتائجه لا تحتاج لأي معيار خاص لقيمة الصدق، فهي طبيعية واضحة بذاتها.

intuitionism الحدسية

الحدسية هي مذهب يعطي الأولوية للحدس في عملية تكوين المعرفة، ومنها من يرى أن المعرفة تستند إلى الحدس العقلي، وأخرى تقرر أن إدراك الحقائق المادية هو إدراك حدسي مباشر وليس إدراكاً نظرياً، كما عند هاملتون.

وتتنوع النزعات الحدسية تبعاً لنوع الحدس المدرِك، فهناك حدسية أخلاقية وحدسية رياضية وحدسية فلسفية.

ethical الحدسية الأخلاقية

هي اتجاه في علم الأخلاق الحديث، أشهر دعاته: «جورج مور» و«تشارلي برود» و«دافيد روس» و«ألفرد يونغ»، ممن يعتقدون أن الخير والواجب الأخلاقي مفهومان فريدان تماماً، وأنه لا يمكن معرفتهما بأي وساطة ولا استنباطهما من معرفتنا بالإنسان أو المجتمع أو الطبيعة، وإنما يمكن تحديدهما بحدس خاص.

mathematical الحدسية الرياضية

الحدسية الرياضية مدرسة فلسفية مثالية، نشأت في عشرينات القرن العشرين، وترتبط بكل من «برووردِ ديل» و«هايتنغ» وغيرهما، ولها محاولات ترتبط بالمبادئ النظرية للرياضيات. ويرى أصحاب هذه النزعة أن البرهان الرياضي ليس مقنعاً بمنطقه الدقيق، وإنما بالوضوح الحدسي لكل من روابطه. وهذا هو السبب في أنه حتى إمكانية تطبيق قواعد المنطق لابد في النهاية من الحكم عليه بوساطة الحدس.

الحدسية الفلسفية

اتجاه يرتبط بصورة عامة بالتصوف، وأبرز دعاته ومروجي أفكاره كل من برغسون ولوسكي.

وتختلف الحدسية الفلسفية عن الحدسية الرياضية إذ لا تعارض بين الحدس والمنطق، كما أن الآراء الفلسفية للمدرسة الحدسية الرياضية لم تنل اعترافاً واسعاً في الأوساط الفلسفية، ولم يُنظر إلى أفكارها بوصفها أفكاراً علمية، ولكن نقد الحسيين لمفهومي البرهان والتعريف أدى دوراً هاماً في تطوير المنطق البنائي.

عبد الحميد الصالح

الحرية

الحرية freedom. هي اختيار الفعل عن روّية، والقدرة على الفعل مع القدرة على اختيار ضده، ويتوقف مفهوم الحرية على الحدّ المقابل الذي يثيره في الذهن، مثل: الضرورة أو الحتمية[ر] أو الطبيعة[ر] أو القدر، وعلى الفرق بين حرية الاختيار وحرية التنفيذ التي تعني المقدرة على الفعل أو الامتناع عنه دون أي تأثيرات، أي الحرية الطبيعية التي تعبر عن الاستقلال الذاتي للكائن، وهي بالمعنى القانوني، القدرة على مباشرة الفعل مع انعدام القسر الخارجي. أما حرية التصميم، فهي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع للتأثيرات الباطنية، سواء أكانت عقلية كالمبررات أم وجدانية كالدوافع، وتلك هي الحرية السيكولوجية، إنها إرادة تتقدمها الروّية مع التمييز (بحسب «المقابسات» (أبي حيان التوحيدي.

وللحرية عند الفلاسفة مفاهيم مختلفة، منها:

. حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة، كأن ننسب إلى أنفسنا القدرة على الفعل بمقتضى إرادتنا والشعور بأن حريتنا وحدها علة أفعالنا، وهي حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة، حين لا تكون سوابق الفعل كافية لتعيينه، وتتصل الحرية بهذا المعنى بما يسمى مفهوم «اللاتعيّن» والإمكان والعرضية، بمعنى انتفاء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الآخر، أي ملكة الاختيار دون باعث ما.

. حرية الكمال، أي التحرر من كل شر: كراهية، جهل، أهواء، غرائز، وهذا النوع من الحرية لا يوجد إلا في الله، الموجود الوحيد الحرّ بأكمل معنى، وقد تحوّل هذا الضرب من الحرية عند «الرواقيين» و«اسبينوزا» و«ليبنتز» إلى نوع من الجبرية[ر] أو الحتمية.

. الحرية القائمة على فكرة العليّة الشعورية «برغسون»، وهي لاتقتصر على إنجاز الفعل أو الإقلاع عنه دون اكتراث بصورة سلبية، بل هي حرية إيجابية يصدر الفعل فيها عن الذات العميقة بالمعنى الروحي لا بالمعنى البيولوجي، فالفعل الحر هو كل فعل يحمل بصمات شخصية الفاعل بكاملها، وفيها تكون العلاقة بين الفعل الحر وفاعله كالحرية بين العمل الفني والفنان.

وفكرة الحرية والشعور بها، شيئان مختلفان، فقد تكون الحرية نتيجة لواقعة أولية يقدمها الحس الباطن، كشعور بالقدرة على الفعل يخلق الجهد المركب للأنا. والواقعة الأولية عند «مين دوبيران» ليست هي الفكرة كما عند «ديكارت»، بل هي الجهد الذي يقوم عليه إدراك الذات لنفسها، من حيث هي قوة حرة. وقد استبدل «دوبيران» بعبارة «ديكارت» المشهورة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، عبارة: «أنا أريد إذن أنا موجود»، بمعنى أن الحرية النفسية التي يشعر بها المرء بقدرته على التأثير في جسمه والتحكم في أهوائه وانفعالاته، هي التجربة الأساسية التي يدرك فيها حريته، فحيث تنتهي الحياة الحيوانية، تبدأ الحياة الإنسانية، لذلك فإن من ينكر حريته ينكر إنسانيته، ولكن يبقى هنا خلط بين الحرية وفكرة الحرية، وكأن لا فرق بين الشعور الوجداني بالحرية وبين التصورات العقلية التي تنسب إلى الحرية.

ويميل بعض الفلاسفة المعاصرين مثل «ياسبرز» و«لافيل» و«مارسيل» إلى القول باستحالة تعريف الحرية، باعتبارها لايمكن أن تكون موضوعاً، ولايدخل وجودها دائرة النظام العقلي

الموضوعي، أي إنها لايمكن أن تثبت أو تنفى في نطاق الموضوعية الصرفة، وعليه يجب رفض تعريفات الحرية بأنها انعدام القسر «الدليل الكوني» أو بأنها الاستقلال عن الدوافع والمبررات «الدليل السيكولوجي». يقول «ياسبرز»: إن البحث عن الحرية والشك بالحرية واليقين بالحرية، أمور تدخل في صميم وجود الحرية، فمشكلة الحرية هي مشكلة الذات التي تحمل همومها وتريد أن يكون هناك حرية، فإن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوي على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية، مما يعني القول بوجود هوية بين الوجود والحرية، لهذا يؤكد «ياسبرز» استحالة إثبات الحرية طالما أن الوجود ليس موضوعاً لأي برهان عقلي.

ويرى «لافيل» أن الحرية فعل يصاحب الانتقال من الإمكان إلى الوجود، لهذا فهي تنفصل عن المسؤولية، فالحرية هي عين الوجود، واستحالة معرفتها عقلياً تأتي من كون كل نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الذات والموضوع.

ويرى «شوبنهور» الحرية أنها انعدام الضرورة، أي انعدام أي رابطة بين المبدأ والنتيجة وفقاً لقانون السبب الكافي، وبالتالي ربما كان هذا القول إنكاراً لمعنى الحرية أو إعطاءها مفهوماً سلبياً محضاً، فحين لا يعثر على مكان للحرية في عالم الأشياء يهرع إلى البحث عنها في نطاق السلب أو النفي والقول إنها انعدام العلة أو إنها ثغرة في جدار الحتمية. ويشكك أنصار الجبرية في قيمة الشعور المباشر بالحرية، فيبحثون أصله وسبب اعتقاد المرء أن في وسعه أن يختار بين فعلين مختلفين أو بين الفعل والامتناع عن الفعل، ليشيروا إلى إمكانية الوهم أو الخداع.

ويعتقد «اسبينوزا»: «أن الناس يخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً، لأنهم يشعرون بأفعالهم ويجهلون العلل التي تدفعهم إليها»، فإن الحرية لا تكون ممكنة إلا عند الشعور ببواعث غير ملزمة

تحفز على العمل بلغة القيم لا بلغة العلل، فالباعث قوة مؤثرة قوامها الجاذبية والقيمة المرغوبة. وقد حاول كَنت أن يحلّ التناقض بين الحرية والحتمية، بإحالته على التفرقة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان، وبين الحقائق الخارجة على الزمان والمكان، لأن الحياة موجودة وجوداً حسياً، يتمثل في أفعال خارجية تابعة للتجربة ومترابطة كظواهر وفقاً لقوانين حتمية، وبهذا الاعتبار يعدّ الإنسان مجرد ظاهرة خاضعة لقوانين الضرورة في الجانب الذي يخضع للزمان ويتحقق في عالم التجربة، ويكون حراً في الطابع الخلقي بفعل حر عال على الزمان، وقد تكون الذات الحقيقية المعقولة اللامرئية هي التي تريد أن تكون خيِّرة أو شريرة بفعل لازماني، ثم تجيء الحياة الزمنية كتعبير مرئي عن الاختيار الأصلي، وهكذا يكون الإنسان حراً ومجبراً، وبذلك يصل كَنْت إلى الأخلاق. وقوام الأخلاق فكرة «الواجب». الواجب يتصف بالصورية المحضة والأمر المطلق واليقين الخالص والنزاهة المحضة والتعبير عن صوت العقل، وكل ماعدا الواجب يطاله الشك، ولكن ما قيمة تلك الحرية المتعالية التي لا يملكها الإنسان إلا بمقدار ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج في عالم الشيء في ذاته، وحين تخرج الذات عن الزمان إلى عالم المعقولات تكون لا معقولة أو حرية صوفية، فالبحث عن الحرية يجب أن يكون في الوجود الواقعي، في نطاق المجتمع بدلاً من البحث عنها في عالم الشيء في ذاته، وهنا نصل إلى ما يسمى بـ «الدليل الاجتماعي» الذي يقوم على القوانين والجزاءات، مما يفترض أن يكون الإنسان خالق أفعاله ومسؤولاً عنها، على الرغم من اختلاط فكرة المسؤولية بالخوف من العقاب. إن مسؤولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هي من صنعه، وأنه الأصل في أفعاله الخيّرة والشريرة معاً، والقوانين تقوم فعلاً على الإيمان بالحرية والاعتقاد بالمسؤولية.

إن «الدليل الأخلاقي» لا يعدّ برهاناً عقلياً، لأن الحرية لا تستنتج من الالتزام، بل من إدراك الذات كحرّ وملتزم في آن معاً، وكذلك «الدليل الاجتماعي» لأنه يرتد في النهاية إلى «الدليل السيكولوجي»، وهكذا لا يبقى دليل على وجود الحرية سوى «الدليل الميتافيزيقي» القائم على

فهم معنى الإرادة وتحليل مضمون الفعل الإرادي، حيث أن الإرادة تتجه صوب الموضوعات وفقاً لما تبدو لها الموضوعات مرغوبة، حيث لا توجد حرية إلا حينما تعمل وفقاً لأسباب معقولة، وليس وفقاً لقوى خارجية أو علل أجنبية.

freedom and necessity الحرية والضرورة

يرتبط مفهوم الحرية مع مفاهيم أخرى تتضمن معاني الضرورة أو الحتمية أو الجبرية، فالحرية لاتُفهم إلا في ضوء نقيضها، وإلا لكانت كما يقول «ياسبرز» جوفاء لا معنى لها إذا لم يكن ثمة ما يضادها، لأن المعنى السلبي يساعد على التحديد، ولكن الضرورة تؤخذ بمعنيين: الأول هو ما يقابل الممكن والعرضي، والثاني ما يقابل الحر أو المختار.

ظهرت الفكرة عند اليونان على شكل فكرة «القَدَر» بوصفها ضرورة لابد أن يخضع لها الجميع، إلا أنهم تصوروها على نوعين: الأول، هو الضرورة العمياء التي يخضع لها كبير الآلهة والآلهة والناس وكل الكائنات الحية وغير الحية، والآخر نوع من الضرورة يقتضيه القانون الأخلاقي الذي تسير الحياة الإنسانية وفقاً له، فقد قال «ليوقيبوس» بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول لتنحدر إلى الكون وتشكل الأشياء، وجعل «بارميندس» من الضرورة آلهة تحتل مركز العالم، وأكد «أفلاطون» أن العالم يدور حول محور من الضرورة، وظهر التعارض بين الحرية والضرورة حين أيدّ «الأبيقوريون» في صف الحرية، ونادى «الرواقيون» بالضرورة.

إن القائلين بالضرورة ينتمون إلى مذهب الحتمية أو إلى مذهب القضاء والقدر أو الجبرية، وإن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هي التي تحقق إرادتها الخاصة. بينما يقول الحتميون أن كل فعل إنساني محدد بما سبقه من أحداث وأفعال سيكولوجية وفيزيولوجية، وعلى هذا الأساس نُسب إلى اسبينوزا فلسفة واحدية تقول بجبرية منطقية، وإلى «ليبنتز» فلسفة تعددية تقول بحتمية أخلاقية، فالنفس عند اسبينوزا لا تنطوي على أي إرادة حرة أو مطلقة، بل هي مجبرة أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى، وهذه بدورها بأخرى إلى مالا نهاية، والله عند اسبينوزا هو العلة الحرة لسائر الأشياء، وكل ما يحدث يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية، وقد عُدَّ رأي اسبينوزا ومن بعده هيغل بمنزلة صدى لنظرية الرواقيين في الحرية.

أما هوبز فيقصد بالإرادة تلك الرغبة الأقوى التي تقود إلى الفعل، لأنه يرى أن الحرية الأخلاقية التي تعني القدرة على الإرادة أو عدمها هي وهم كاذب لا أساس له. أما هيوم فيرى أن الضرورة تتحكم في أفعال الإنسان، كما تتحكم في أحداث الطبيعة ولا يؤمن بوجود إرادة حرة، وإذا وجدت بواعث معينة فلابد من أن تتبعها بالضرورة أفعال معينة، فليس في النفس الإنسانية سوى تعاقب بين الظواهر، فلا جوهر مريد ولا علة محددة، وهذا ما ذهب إليه أيضاً ستيوارت مِل الذي أنكر الفعل الحر بمعناه الميتافيزيقي، وأيّد الحرية في المجال الاجتماعي والسياسي. وتتكرر ظاهرة الدفاع عن الحرية في المجال العلمي، دون إيمان نظري، في أعمال مفكرين من نمط فولتير الذي يعدّ الحرية معلولاً لعلة مجهولة.

أما عند شوبنهور فإن الحرية ذات طابع ميتافيزيقي، لأنها مستحيلة في نطاق العالم الطبيعي، كما أثبت «كَنْت» ذلك، وإن كان لا ينسب الحرية إلى الأفعال بل إلى الخلق والطباع، مما يفترض أن خلق الإنسان غير قابل للتغيير، وكأن هناك ضرورة باطنة فرضت إلى الأبد. وكان

لنظرية شوبنهور» في الحرية أثر عميق في إثارة مشكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة، فقد تأثر به العالم الرياضي آينشتاين الذي يقول: «لا سبيل إلى الإيمان بالحرية على نحو ما يفهمها الفلاسفة، لأن الكل يعمل تحت ضغط خارجي وضغط الضرورة الباطنة، مما يخفف حدة الشعور بالمسؤولية فضلاً عن الإيمان بالضرورة الذي يجعل النظر إلى الحياة أكثر تفاؤلاً وفكاهة.

وتأخذ فكرة الضرورة صيغة جديدة في تعبير نيتشه هي «حب المصير» التي ترددت عند الشاعر هيلدرين. لقد ربط نيتشه فكرة المصير بفكرة العود الأبدي، فجعل حب المصير يتضمن نوعاً من النزوع لتحقيق التكافؤ بين الإرادة والضرورة، ولا يقول نيتشه بمصير معقول، لأن المصير عنده لا معقولية محضة. وهذا ما يتردد عند ياسبرز الذي يجعل من المصير «ضرورة وجودية» لا تنفصل عن فكرة الحرية، فياسبرز يجعل الحرية رديفاً للوجود الإنساني، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً صحيحاً في الحرية الوجودية.

عبد الحميد الصالح

الحقيقة

الحقيقة truth في اللغة هي ما أُقر في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك، وحقيقة الشيء خالصه وكنهه ومحضه وحقيقة الأمر يقين شأنه، أي «ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه». وهي أخيراً الحرمة أو الغناء أو ما يلزم حفظه ومنعه.

وتنطوي الحقيقة في الفلسفة على عدة معان:

الأول: هو مطابقة التصور أو الحكم للواقع، أي تطابق الفكر مع الأشياء، أو تطابق المعرفة مع موضوع المعرفة (كَنْت). وقد تطلق الحقيقة على الشيء الثابت قطعاً ويقيناً، كالقول: «هذه الشهادة مطابقة للحقيقة»، أو «الحقيقة التاريخية».

والثاني: هو مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد له، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه، كالقول: «هذه الصورة مطابقة للحقيقة»، بمعنى أنها بلغت الغاية في التعبير عن الشيء.

والثالث: هو الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ما به الشيء هو باعتبار تحققه حقيقة، كموجود وكائن؛ وباعتبار تشخصه هوية، فلكل شيء ماهية هو بها ما هو، وهي حقيقته بل ذاته: كالحيوان الناطق للإنسان، فحقيقة الوجود ماهيته، وحقيقة إنية الموجود مادته وصورته. وطريق

المعرفة به معرفة علله (أرسطو)، وحقيقة الجسم جوهره أي امتداده لا أعراضه المتغيرة (ديكارت)، .(وحقيقة ماهية الإنسان مجموع علاقاته الاجتماعية (ماركس

.والرابع: هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية، أي الحقائق الأولية

والحقيقة عند أرسطو هي علم الوجود من حيث هو وجود حق، أي الفلسفة بوصفها علم هي الفكرة الناجحة أو النافعة أو الفرضية pragmatists الحقيقة. وعند البراغماتيين .العلمية التي تحققها التجربة

والحقيقة عند الماركسيين هي الانعكاس الصادق الصحيح للواقع في الفكر، أي مطابقة الفكرة للشيء، أو هي المعرفة المعبرة عن الموجود الموضوعي. أما عند الوجوديين فالحقيقة هي تجلّي الواقع للمدرك، بحيث يتصور الشيء بحرية تامة وإرادة حرة. وتتخذ الحقيقة عند المتصوفين ثلاثة أصناف: الأولى حقيقة مطلقة، فعالة واحدة واجبة الوجود بذاتها، وهي حقيقة الله، والثانية حقيقة مقيدة، منفعلة، تصدر عن المطلقة بالفيض والتجلي، وهي العالم ؛ والثالثة حقيقة أحدية .(جامعة بين المطلق والتقيد، الفعل واللاانفعال (الله والعالم

أنواع الحقيقة

وهي اتفاق العقل مع نفسه بلا تناقض، وهي موضوع المنطق formal الحقيقة الصورية .الصوري

الحقيقة المادية material وهي اتفاق العقل مع الشيء الواقعي مادياً كان أو نفسيّاً، كالحقيقة الفيزيائية والحقيقة النفسية، وهي ما تتناوله العلوم التجريبية.

الحقيقة الواقعية real وهي الوجود ذهنياً كان أو عينياً، كأن يقال: إن للعالم الخارجي حقيقة واقعية، أي وجوداً مستقلاً عن وجود المدرك.

الحقيقة الأبدية Perpetual أو السرمدية eternal: وهي مرادفة للحقيقة المطلقة في الميتافيزيقة (الدين). وتعني المبادئ أو القوانين المطلقة المحيطة بجميع absolute الموجودات، والتي تفيض عن العقل الإلهي، وتنعكس على العقل الإنساني، فتقربه من الله، وهي حقائق لا تقبل التفنيد.

الحقيقة المطلقة absolute وتعني المعرفة الكاملة والشاملة بالواقع التي لا يمكن دحضها مستقبلاً.

الحقيقة النسبية relative وتعني الحقيقة العلمية، وهي لا تعطي معرفة كاملة بالموضوعات التي تدرسها، لأنها مشروطة في كل مرحلة من مراحل تطورها بالمستوى الذي أنجزه العلم والتكنولوجية، فتتغير بتغير فروضها ومفاهيمها وبراهينها في سبيل بلوغ أكبر قدر من الدقة والكمال.

هي المعرفة الإنسانية الذي لا يتوقف محتواها على إرادة الذات objectiveالحقيقة الموضوعية .ورغبتها، بل تتحدد الحقيقة بمحتوى الشيء المنعكس ليحدد موضوعيتها

وهي الحقيقة الإيمانية البرهانية (وجود الله - الخلق)، أو غير religious الحقيقة الدينية .(البرهانية (عقيدة التثليث، التجسد) (الإكويني وغيره

صالح شقير

الحُكْم

الحكم judgment: هو إثبات علاقة أو نفيها بين فكرتين أو مفهومين. وثمة نوعان من الأحكام: أحكام وجود وهي تلك التي يطلقها العلم كونه يدرس الواقع كما هو، وأحكام وجوب وهي تلك التي تطلقها العلوم المعيارية (المنطق والأخلاق والجمال) كونها تدرس ما ينبغي أن يكون، وتنطلق في أحكامها من وجوب الفكرة أو الشيء، أي من قيمة الفكرة أو الشيء، فهي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العلوم الوضعية، ويُقال عنها إنها أحكام قيم.

والحكم في المنطق الصوري، عند أرسطو[ر] هو إثبات علاقة أو نفيها بين حدين، والحدود هي الألفاظ التي تعبر عن المعاني، والقضية proposition هي التعبير اللفظي عن الحكم، أي إنها العبارة المفهومة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، وتتألف القضية من ثلاثة حدود: «موضوع» «يُحكم عليه، و«محمول» يُحكم به، و«رابطة copula وهي فعل الكينونة التي يُعبر عنها في اللغات الأجنبية بفعل «وجود» ويدل عليها الضمير «هو» في اللغة العربية.

ويسمى بحث القضايا أو الأحكام في المنطق الصوري، ببحث التصديقات، لأنه يمكن قبول الحكم (تصديقه) أو عدم قبوله (تكذيبه)، فالأحكام المنطقية إما مصادقة على أساس تجريبي، وإما مصادقة على أساس برهاني، يقوم على استخلاص الأحكام البرهانية من الأحكام التجريبية بالاستقراء أو بالاستدلال.

لهذا يعالج بعض المناطقة مبحث القضايا تحت اسم «الأحكام»، وقد يلتبسُ الأمر بشأنهما، فيؤخذ كل من اللفظين القضية والحكم على أنهما مترادفان. والحكم من الناحية النفسية هو عملية ذهنية نفسية تحدث في زمن معين، إذ يمكن قبول الشيء أو رفضه، وعلى هذا النحو، فالقضية هي تقرير في صورة رمزية لفظية أو غير لفظية، لابد أن تكون صادقة أو كاذبة، بينما الحكم هو النشاط الذهني الذي يتدخل في إثبات القضية أو إنكارها.

[والحكم عند مِلْ J.S.Mill] هو ما يتعلق بالواقعة وليس بالتصور، ولهذا يرفض مِل الحكم من حيث هو عملية ذهنية تربط بين فكرتين، وتنطوي على معنى الاعتقاد.

تصنيف الأحكام

يصنف كَنْت[ر] الأحكام (لا القضايا) ضمن نوعين: الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية وهي أحكام ذاتية، لا تصدق إلا في مجال التأثر الحسي الذاتي، والبعدية priori بنوعيها، القبلية posterior وهي أحكام موضوعية أو أحكام تجربة.

أنواع الأحكام

الحكم الأخلاقي: ويتجلى في صورة أمر أو تقويم، وهو معياري، ويعبر دوماً عن مطلب أخلاقي. ويميز كَنت بين نوعين من الأحكام، الحكم الشرطي: ويتمثل في النصائح التجريبية، ومثاله، «إذا أردت أن تعيش سعيداً فكن صالحاً»، وهو حكم تحليلي، ويطبق المبدأ الآتي: «من أراد الغاية أراد لها

وسائلها» . أما الحكم القطعي: فهو «حكم تركيبي قبلي»، وهو بمثابة أمر ضروري كلي سابق على التجربة، ويربط الإرادة بالواجب مستقلاً عن أي مفهوم تجريبي، ويُعبر عن القانون الأخلاقي ويتجلى في صورة الأمر الآتي: «اخضع للقانون» ولو لم يكن في خضوعك أية مصلحة أو منفعة، .وشعاره «افعل ما يجب وليحدث ما يحدث»، ويعد الفعل في الحكم القطعي خيراً في ذاته

الحكم الجمالي: ويتجلى في صورة «آمر جمالي» يشبه إلى حد ما «الآمر الأخلاقي»، من حيث إنه قبلي ضروري مثله، وإن لم يكن مطلقاً وغير مشروط كالآمر الأخلاقي. فالحكم «الوردة جميلة»، هو أمر يمليه الشعور الجمالي، ويعبر عن ذاتية، ولا يعبر عن ضرورة منطقية أو رياضية، وهو بوصفه ضرورة موضوعية، لأنها تفترض وجود «حس مشترك» . ويعد الحس المشترك بمثابة «المعيار المثالي» لأنه يجعل من الحكم الذوقي الخاص حكماً نموذجياً، أي ليس شعوراً خاصاً، بل .هو شعور عام مشترك

وللحكم الجمالي شروط «صورية» أربعة، وقد وصفها كَنت استناداً إلى المقولات الأربع (الكيف، :(الكم، الإضافة، الجهة

1 . لابد أن يكون متنزهاً عن كل غرض،

2 . الحكم الجمالي ليس حكماً منطقياً ولا مجرد معرفة عقلية،

3 . غائي دون تصور لأي غاية محددة،

.«ويعبر عن ضرورة ذاتية كونه يفترض وجود «حس مشترك4

وعلى هذا النحو، فالحكم الجمالي يعبر عن غائية ذاتية لأن الانسجام بين الموضوع الجميل وبين الذهن يستند إلى علاقة ذاتية بين المخيلة والفهم. أما الحكم الغائي الذي ينصب على الغايات الواقعية للطبيعة، فهو لا يعبر عن توافق بين جزئيات الطبيعة أو تفاصيلها، من دون اعتبار للذات، .فهو يقرر غائية موضوعية

أحمد أبو زيد

وحدة الوجود

مذهب في الوجود يوحد الله والعالم، ويزعم pantheism or panentheism وحدة الوجود أن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شيء. بمعنى أن الله مبدأ لا شخصي، متوحد مع الطبيعة، وحال فيها؛ وأن الله ليس مستقلاً عن العالم، وأن العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وليس له وجود في ذاته، لأنه يصدر عن الله بالتجلي أو يفيض عنه كما يفيض النور عن الشمس.

اتخذ مذهب وحدة الوجود صوراً عديدة، وبقيت مقولته واحدة، تفسر الوجود أحادياً: فترى أن الوجود كله (الله والعالم والإنسان) هو إما واحد في جوهره، وإما كل متوحد من حيث أصله ومرجعه ووجوده، فتردُّ مظاهر الوجود المتنوعة كلها إلى مبدأ واحد وجوهر واحد؛ فالله والعالم والإنسان أعمدة ثلاثة تتقاسم كل تفسير فلسفي للوجود. وعليه تقلَّب مذهب وحدة الوجود منذ نشأته بصياغات مختلفة بدءاً من كتابات الهند القديمة وصولاً إلى الفكر العربي الإسلامي، وتولَّد عنه مدارس فكرية متنوعة في التاريخ الفلسفي للبشرية، يمكن حصرها في تيارات كبرى ثلاثة:

الأول: تيار حلولي يجعل الله مجموعَ العالم الموجود، فيرى أن الله يحل في كل شيء، وكل شيء يتحد بالله لأنه جزء منه، وتظهر هذه الوحدة الحلولية في صورتين: الأولى: ما ورائية روحية، تجلت في مذاهب الهند (وحدة البراهمية)، التي تردُّ كل شيء إلى الله، وتعتقد أن براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة؛ والثانية: مادية أو طبيعية توحدُ الله والطبيعة، وتمثلت أيضاً في صورتين فلسفيتين:

صورة قديمة ألغت الوجود الإلهي وقالت بالوجود الطبيعي فقط، وادعت أن عالم الألوهية نفسه نتاج إنساني، كما في الوحدة البوذية والوحدة اليونانية، في بحثها عن وحدة العنصر المكّون للوجود الموجود. فالعالم وحده هو الحقيقي، وكل شيء يُردُّ إلى المادة الحية بذاتها، والتي عنها نشأت الكائنات جميعها، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود في العالم. وهذه الصورة ظهرت واليسارية الهيغلية[ر. هيغل]. Holbach [وهولباخ[ر Diderot [حديثاً في مذهب ديدرو[ر وصورة الوحدة الفلسفية الفكرية المثالية التي تتمثل في الوحدة السبينوزية[ر. اسبينوزا]، وفي .الوحدة المثالية الهيغلية، حيث الله هو الجوهر المطلق، وهو الموجود الحق

الثاني: تيار وحدة وجود فيضية أو صدورية (كوحدة أفلوطين [ر])، وترى أن الله واحد وأن العالم يفيض عنه بتراتب وجودي؛ وهذا العالم . أي كل شيء . يصبو إلى الاتحاد بالله الذي هو مصدر .وجوده وجوهره، ليشكل معه موجوداً واحداً

الثالث: تيار صوفي إسلامي، يمثله ثلاث فرق، فرقة تقول بوحدة وجود عقائدية، وترى أن الوجود واحد لا يتجزأ، فما ثمة إلا وجود واحد، والموجودات هي صور قائمة بالوجود الواحد. وهذه الوحدة قالها ابن عربي [ر] (561 .638هـ/1165 .1240م)، ومدرسته من بعده، وعبد الكريم الجيلي (767 .828هـ/1365 .1424م)، والمدرسة الشاذلية. وفرقة تقول بوحدة وجود مطلقة، وترى أن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله. فالله هو الحق، وليس هناك إلا موجود واحد، وهو الموجود المطلق. وهذه الوحدة نادى بها ابن سبعين (510 .569هـ/1216 .1270م) ومدرسته. وفرقة ثالثة تقول بوحدة وجود نورانية، وترى أن الوجود كله نور، كوحدة السهروردي .((550 .587هـ/1155 .1191م

[ترجع جذور هذا المذهب تاريخياً إلى أصول هندية، فقد انطوت كتب الهند المقدسة «الڤيدا»ر ، ولاسيما أشعار «ريغڤيدا» على مؤشرات عقيدة وحدة الوجود التي اكتملت معالمها في Veda الستة المستمدة من تعاليم الأوبانيشاد بأركانه الثلاثة Hinduism [المناهج الهندوسيةر (خاصة الڤيدانتا): الأتمان، البراهمان، الخلاص. حيث يتم الخلاص بمعرفة الإنسان لبراهمان جوهراً أبدياً أزلياً، جوهرَ الوجود الموجود، وعليه تجري صور الموجودات، فهو في كل شيء، وكل .شيء في براهمان. وهو تعبير عن وحدة الكون الموجود

الصين في كتابهم الرئيس «طريق Taoism [وتظهر ملامح وحدة الوجود الطبيعية في طاويةر العقل والفضيلة» الذي يؤكد أن جميع الحقائق الوجودية الظاهرة تتولد من تعارض عنصرين ، واللذين يشكلان وحدة كونية ying واليانغ yang أساسيين في الكون واتحادهما اليانغ فأكدت وحدة وجود مسارها نشاط الطبيعة. فالطاو Lao Tzu عظيمة.أما طاوية لاو تزو هو المطلق، ومبدأ جميع الأشياء في العالم، وجماع كل ما هو موجود، وفيه تتوحد جميع Tao بوحدة الكون Tchuang Tzu «القوانين، ويتجلى نظام الطبيعة. ونادت طاوية «تشوانغ تزو .الحيوية، بوصف الطاو الوحدة العالمية التي تصهر كل المتناقضات

في اليابان والصين أن طبيعة بوذا تكمن في جميع Zen Buddhism [وترى بوذية زن ر الكائنات البشرية بسبب الاتحاد المطلق مع جوهره الحقيقي، الذي يسمو على جميع فوارق المادة. .فالإنسان والطبيعة واحد في مجرى الحياة ووحدتها

أما على صعيد الفكر الفلسفي اليوناني فقد فارق مذهب وحدة الوجود منشأه الديني، والمعقول الإيماني الشعبي في الشرق الأقصى؛ ليدخل عالم الفلسفة الإنسانية، والمعقول العقلي في البحث

في أصل الكون وجوهر الأشياء. فردّ فلاسفة الطبيعة الوجود إلى أصل واحد ومبدأ أولي للكون؛ بالماء، وإليه أرجع جميع الظواهر الكونية. وسماه أنكسيمندر Thales [حدده طاليس] وعده المبدأ الحاوي لكل شيء ومنه تكوَّن كل شيء. Apeiron اللامتناهي Anaximander الهواء، ورأى فيه الجوهر الأوحد لكل الأشياء الذي Anaximenes [ودعاه أنكسيمانس] يحفظ تماسك الكون بما فيه الإنسان، ومنه نشأت الأشياء كلها حتى الآلهة. وعبر عنه بالنار الإلهية، فأرجع الموجودات كلها إلى تحولات دائمة مستمرة Heraclitus [هيراقليطس] للنار الإلهية، «فالعالم قديم لم يخلقه إله، فقد كان منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد ناراً حية لا تخمد».

إلى أن الله هو Parmenides [وبارمِنيدس] Xenophanes [وذهب كل من زينوفان] عقل العالم ويكوِّنان وحدة ساكنة. بمعنى أن العقل والكون شيء واحد، وهذا الوجود الواحد ساكن سكوناً سرمدياً لا يتحلل ولا يتحرك، وهو وجود متجانس لا يتبدل ولا ينقسم. وهذا الكون هو الإله الواحد.

ت(263.335ق.م) Zeno خاصة زينون الأكتيومي Stoicism [وأقام فلاسفة الرواقية] وحدة الكون على وجود قوة موحدة للجوهر الجسمي، فأكدوا أن العالم هو الله، والعالم بكليته كائن عاقل وحكيم، والكون الذي يظهر بوصفه مادياً تسري فيه قوة موحدة بمنزلة النفس، فالله والعالم يشكلان وحدة مادية، الله هو النفس، والعالم هو الجسم. والله حاضر في كل جزء من أجزاء الكون.

الوجودية الفكر اليوناني والفكر الشرقي الهندي في نظرية Plotinus [وصهرت وحدة أفلوطين]ر بإظهار العلاقة الوجودية بين النفس الإنسانية بأعلى مراتبها وبين emanation [الفيض]ر الواحد، بردّ الكثرة إلى الواحد، والقول بتراتبية بين الأقانيم الثلاثة (الواحد والعقل الكلي والنفس الكلية) تشكل وحدة وجودية حقيقية يمثل فيها الواحدُ الجوهر المطلق لكل موجود، .ويمثل العالمُ ظلاً لهذه الوحدة الحقيقة

ومع الفلسفة الحديثة ترسخت وحدة وجود فلسفية مثالية تسربت إلى العقول الغربية، فوجد أن الله هو الجوهر السرمدي المطلق، والوحيد الموجود بذاته. أما سائر Spinoza [اسبينوزا]ر الموجودات الأخرى فهي أعراض له. إن الله والطبيعة أو الكون شيء واحد أو وجهان لشيء واحد، العالم Hegel [فالله هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة، في حين رد هيغل]ر بأسره إلى الفكرة أو الروح المطلق، بوصفه الوجود الحقيقي، أما الفكر والطبيعة فهما حالان من .أحوال المطلق. فوحدة الوجود المثالية تقرر أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية

وفي العالم الإسلامي: مغربه ومشرقه ظهرت مقدمات مذهب وحدة وجود صوفية. وأخذت هذه المقدمات منطلقاً ومساراً ووجهاً مختلفاً في المغرب عنها في المشرق؛ فتجلّت صوفية المغرب في صور فلسفة إشراقية، باطنية، على حين بدأت وحدة الوجود في دائرة صوفية المشرق مع الفناء الصوفي بحاليه: الفناء عشقاً والفناء توحيداً، وكان لهذا دور فعال في تكوين ثقافة محيي الدين بن .عربي[ر]، مؤسس مذهب الوجود الواحد

فظهرت بدايات الحب الإلهي مع رابعة العدوية (185.95هـ/801.713م)، ثم طور ذو النون أبو الفيض ثوبان المصري (توفي 245هـ) مفهوم الحب، فتجاوز جميع الأحوال، طالباً الله فقط، كما

فعل الحلاج[ر] فيما بعد، متجاوزاً دواعي الحق إلى الحق. ثم عمق عبد الرحمن بن محمد البسطامي[ر] مفهوم الفناء الصوفي في التوحيد، إيماناً منه بقول الله تعالى]إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ[(التوبة 111). وانسجم العشق الإلهي مع التعبير الشعري، واتسق التوحيد الصوفي مع نثر وجداني توحد فيه المحب والمحبوب، فظهر عند الحلاج وابن الفارض[ر] وفريد الدين العطار[ر] وجلال الدين الرومي[ر]، وغيرهم من الشعراء الفرس المتأثرين بابن عربي. وظهر أقوى تعبير شعري في التصوف الإسلامي في ديوان الحلاج (قتل 309هـ). فأسهمت أشعاره في تحريك الوجدان الصوفي، باتجاه رؤية وحدوية للوجود، رؤية تلغي الإنسان ليتجلى الوجود الإلهي ساحقاً كل الهويّات، فقال بحلول الله في الإنسان:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

وتكاتفت كل الأفكار السابقة في الميدان الفلسفي والكلامي والصوفي، لتُحضِّر المناخ الفكري الملائم لولادة نظريات تجمع الأشكال المتعددة للوجود، أهمها ثلاث، وحدة وجود نورانية: السهروردي[ر]؛ وحدة وجود مطلقة: ابن سبعين[ر]؛ وحدة وجود عقائدية: ابن عربي.

تظهر وحدة وجود السهروردي في قوله: «إن النور هو أصل الوجود، وإن العالم كله إشراق نوراني، هو فعل إشراق، يتجدد باستمرار في تدفق وحركية». فالوجود نور يتنزل من مرتبة نور الأنوار، أي الله، باتجاه مرتبة الظلمة، أي العالم المادي. وقد انتشر هذا التراث الإشراقي سريعاً في الشرق الفارسي، وتوالت الشروحات على مؤلفات السهروردي، فبرز قطب الدين الشيرازي، ثم نصير الدين الطوسي[ر] (673.598هـ/ 1274.1201م)، ثم أحيت مدرسة أصفهان دراسة الفلسفة والحكمة، فأسس ميرداماد (1040هـ) مدرسة سيناوية ذات طابع سهروردي، وترأسها فيما بعد تلميذه ملا صدر الشيرازي (توفي 1050هـ)، الذي دمج عقائد السهروردي مع تعاليم ابن عربي في قالب من التعاليم الشيعية وخاصة العناصر الإلهية الواردة في «نهج البلاغة». وقد استمرت العقائد الإشراقية تدرس في إيران وشبه القارة الهندية قروناً طويلة.

ودعا ابن سبعين مذهبه في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة، أو الوحدة الخالصة، أو الإحاطة التي تنكر كل النسب والإضافات والأسماء. فرأى أن الله هو الوجود وهو الجوهر الثابت، في حين أن كل المراتب الوجودية المختلفة هي أعراض لهذا الوجود الواحد؛ وعليه فهي زائلة باطلة هالكة وهمية، والله فقط هو حقيقة الأشياء كلها. ولم تحظ مقولة ابن سبعين في الوحدة المطلقة: «الله هو كل موجود» بقبول العالم الإسلامي لتنافيها مع صورة الله المتعالي المنزه في الإسلام، فلم تحرك كتاباته عقول المفكرين بل انتقلت بحذر عبر الأفراد فقط.

وتمثلت في ابن عربي الروح الإسلامية بكل ألوانها ودرجات ترقيها: اعتقاداً ومسلكاً، فتحلى طرحه لمذهب وحدة الوجود بالإحاطة والشمول، ورأى أن الوجود هو عين الذات الإلهية، وأن الكثرة موجودة مشهودة، فجمع المقولتين في فعل صوفي واحد هو شهود وحدة الوجود. فالله وحده هو

الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم؛ فالعدم خاصة المخلوقات، والوجود خاصة الخالق. وشبه ابن عربي علاقة الحق بالخلق كالشمس ونورها: «فالموجودات كلها نور من أنوار شمس القدرة، فليس لنور الشمس مع الشمس رتبة المعيّة، بل رتبة الشمعية»، فالنور، أي الوجود واحد. تتعدد ظلاله بتعدد الأشياء التي امتد إليها. «فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة». والحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظر إليها من حيث ذاتها فهي الحق، وإذا نظر إليها من حيث صفاتها فهي الخلق.

وتداخل أثر ابن عربي في المغرب العربي مع أثر أبي الحسن الشاذلي[ر]، ومع ابن عطاء الله السكندري[ر] الذي أقام مذهبه على الذوق الصوفي المعبر عنه «بشهود الأحدية»، ومؤداه أن الله تعالى هو الوجود الحقيقي باعتبار جميع مراتب الوجود, وما سواه من الأكوان لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي، وإنما وجوده الظاهري المحسوس ليس حقيقياً بل متوهماً. وتسلل مذهب ابن عربي إلى كل الأذهان، فحظي بحضور لا نظير له، وشغل المغرب العربي والمشرق الفارسي، وقسم المفكرين ما بين معارض (ابن تيمية[ر] وابن خلدون[ر]) ومؤيد (السهروردي وفخر الدين الرازي[ر]). ولم يمنع هجوم ابن تيمية من ظهور أنصار لابن عربي أمثال عبد الكريم الجيلي[ر]، الذي حافظ على تماسك مذهب وحدة الوجود بالصيغة التي أقرها ابن عربي تماسكاً منهجياً قرَّبها من الكتابات الفلسفية الصرفة. كما أنه لم يبق أثره حصراً على العالم الإسلامي، بل تخطاه إلى ت(1265.1321) في مؤلفه Dante Alighieri [آفاق غربية، وأثر بالشاعر الشهير دانتي[ر] «الكوميديا الإلهية».

وعلى الرغم من تصدي الكثير من العلماء لمذهب وحدة الوجود، ظل حياً مستمراً باقياً في الوسط الإشراقي والفلسفي والصوفي والأدبي، فأحرز أهمية في تكوين الوعي الفلسفي المعاصر وخاصة في رؤيته لله والإنسان والمصير الإنساني.

هيفرو ديركي

الحيوية مذهب

تيار مثالي في علم الحياة، يُرجع العمليات الحيوية في الكائنات الحية vitalism المذهب الحيوي vital أو المبدأ الحيوي life force إلى عوامل لا مادية يطلق عليها بعضهم اسم القوة الحيوية أو الجوهر elan vital أو الدفعة الحيوية entelechy (أو الكمال (الانتلخيا priniciple أو formulative Impulses ، أو الدوافع الفعالة في التكوينpsyshoid شبه النفسي ويرى .animal electricity أو الكهرباء الحيوانية animal heat الحرارة الحيوانية أصحاب هذا المذهب أن ظواهر الحياة في الكائن الحي لا تفسر بالظواهر الفيزيائية أو الكيميائية .بل لابد من اعتبار مبدأ يخصها تستند إليه

ترتد أصول المذهب الحيوي إلى أفلاطون وآرائه بصدد النفس، كونها قوة روحية تهيمن على العالمين الحيواني والنباتي، وتمكن الإنسان من تعقل المعاني الكلية، فهي مبدأ لا مادي قائم بذاته مبدأ soul أو الروح psyche ومتمايز عن الجسم. وكذلك إلى أرسطو الذي يعد النفس الحياة والأفعال الحيوية في الكائنات الحية، من نبات وحيوان وإنسان، وهي في كلٍّ على قدره. وإذا كان الجسم يتألف من مادة وصورة عند أرسطو فإن النفس هي صورة الجسم الحي، والتي يطلق .عليها اسم الكمال أو الأنتلخيا، ويصفها بأنها وحدة عضوية غرضية النشاط

ويجمع القائلون بالمذهب الحيوي، منذ أرسطو حتى اليوم، على وجود حياة في الكائن الحي، تعده من نوع ما، يعبر عنه في اللغة اليومية stuff أو شيئاً substance الناس العامة جوهراً

بعبارات مجازية، كالقول إن فلاناً مات وصار جثة «بلا حياة» أو أنه فقد «الحياة» بوصف الحياة سائلاً أو نفساً أو دماً.

ويهتم المذهب الحيوي بمشكلات أهمها أصل الحياة وظهورها، والتوالد الجنيني والتجدد، والتقابل بين الطبيعة الحية والطبيعة غير الحية، لرفض إمكانية انبثاق الشكل الحيوي من الشكل غير الحيوي، حيث تفترض الحيوية فعلاً خاصاً معيناً يشار إليه بالخلق بفضل قوة فاعلة متدخلة من أجل بدء النشاط الحيوي، فما هو حي لا يمكن أن يتكون إلا تحت تأثير عمليات حيوية متميزة من المادة غير الحية. ويمثل موقف العامة وكثير من الفلاسفة، كالقديس أوغسطين هذا المذهب الحيوي البسيط naive vitalism ، فهو يرى أن الخالق أودع بذور الحياة في المادة غير الحية، فنمت فيها بعد ذلك أنواع مختلفة مع الزمن، بمعنى أن الحي لا يخرج إلا من الحي بقدرة الله وفعله الخاص الأول، وهذه هي النظرة البسيطة إلى الحياة.

وفي القرن السابع عشر، كان المكون الأساسي للنظرة الحيوية هو الوقوف في وجه النظرة الآلية الفيزيائية ومساوئ استخدامها، فتفسير الكائنات الحية وخصائصها يتطلب مبدأ مجهولاً غير معروف، يفترض قوة روحية لتبرير غائية الكائن الحية، وقد كان هذا المبدأ، كما جرت العادة، النفس أو العقل، ولكن فيما بعد، في القرن الثامن عشر، تبدلت طبيعة هذا المبدأ ليصبح «القوة الحيوية»، وهي مبدأ يحل في كل أنحاء الجسم، بحيث يسري في كل عضو وكل عضلة وكل عصب، وتنضوي تحته نشاطات الكائن الحي. وبالرغم من أن الحيوية قد ساعدت بفصلها التام بين الكائنات والأشياء على تأسيس علم الحياة، إلا أن ملاحظاتها وتفسيراتها لم تصل حد تفسير وإيضاح «القوة الحيوية»، فهي تمثل هذا الجزء من المجهول الذي يصبح بوساطته الكائن مختلفاً عن الشيء، وهذا افترضته نظرتها إلى أنه ينبغي أن تقوم الحياة أو «القوة الحيوية» في الكائن العضوي المأخوذ بكليته وليس في هذا الجزء أو العضو، ولا يمكن أن تختزل إلى عناصر بسيطة،

فبقيت تلك القوة بعيدة عن متناول التحليل والمعرفة. وقد مثل هذه النظرة الحيوية مدرسة مونبيلييه الفكرية التي كان من أبرز ممثليها الطبيب بول جوزيف بارتيز (P.J.Barthes ما بين 1734 - 1806)، فقد أشار في كتابه «مبادئ جديدة لعلم الإنسان» (1778) إلى أن المبدأ الحيوي هو السبب الذي يدير ظواهر الحياة في الجسم الإنساني.

وبفضل تطور العلوم البيولوجية، ظهرت أقلية من علماء الحياة يتمسكون بالمذهب الحيوي، أمثال: شتال وأوكسكل وإيلاس وبولاني وهاري وفولف وباير ودريش وغيرهم، وقد سُميت نظريتهم بالمذهب الحيوي النقدي critical vitalism. حاول هؤلاء العلماء عزل هذه «الحياة» الذي وضع كتاباً بعنوان «المذهب Driesh والتجريب عليها، وكان أبرزهم الألماني هانز دريش الحيوي تاريخاً وعلماً» (عام 1905)، يبرز فيه خصائص هذا المذهب في العلم وفي الفلسفة، ويعرفه بأنه النظرية التي تقول باستقلال عمليات الحياة، وميّزه من مذهب شمول الحياة (أن كل ما في الكون له روح أو نفس)، ووصف هذه الحياة بأنها قوة مستقلة تشبه العقل ولا مكان لها، وتتحكم في مجرى العمليات العضوية، وتسير باتجاه غائية مرسومة تهدف تحقيقها، وقد سماها «انتلخيا» (ليس بالمعنى الأرسطي). وقد أدت أبحاثه في علم الأجنة (إمكان تقسيم الخلايا البلاستولية وعزل نصفها، ونمو الجنين كاملاً بدلاً من نمو نصفه فقط) إلى التأكيد على وجود قوة في الجنين تندفع نحو تحقيق هدف محدد قد رسم لها من قبل، وقد تعزى هذه القوة إلى علل إلهية، وهي أقرب إلى الطبيعة الروحية لا المادية.

ويرى «برتالانفي»، البيولوجي النمسوي، وأحد دعاة النظرة الحيوية، أن الكائنات الحية عبارة عن أنساق هندسية فريدة في تكوينها وقوانينها، تشكلت بفعل استمرار وتدفق العمليات الحيوية، كي تعمل على استحداث هذه الأنساق المعقدة وتمدها بالنشاط، مما يجعلها تكتسب استقلالاً متأتياً

عن الأنساق الأخرى في الطبيعة، يبدأ من أصغر كائن (وحيدات الخلية) وينتهي بتجمعات البشر.

L.Cuénot وقد توطدت الحيوية لدى علماء البيولوجية الفرنسيين أمثال لوسيان كوينو ، الذي أدخل طرائق علمي الفيزياء C.Bernard وكلود برنار L.du Nüy ولوكنت دونوي والكيمياء في علمي الغريزة والأحياء، وأشار إلى أنها لا تكفي وحدها لإيضاح حياة الكائن الحي، للتطور الحيوي، «ذلك أن في كل نطفة Idée directrice بل لابد من وجود فكرة موجهة حية فكرة خالقة تتكامل وتظهر بالتعضي والتنظيم».

وبرز أيضاً بعض الفلاسفة الفرنسيين القائلين بالمذهب الحيوي الميتافيزيقي أمثال برغسون Bergson، فهو يرى في كتابه «التطور الخلاق» أن وحدة الحياة كامنة في الاندفاع الحيوي البعيد عن الآلية، والأقرب إلى المذهب الروحي، لأن «الحياة في الحقيقة من مرتبة Elan vital نفسية .. وإذا صح تحليلنا، كان الضمير أو ما هو فوق الضمير مبدأ الحياة». وهذا الاندفاع الحيوي هو فيض من التغير المتصل لا اختلاف بين أجزائه يفسر به كل موجود، فهو يشبّه الحياة بالينبوع المتدفق من أعلى ثم تتساقط قطراته، والمادة تشبه بتلك القطرات التي تعوّق حركة الاندفاعة الحيوية أو الحياة. ويستبعد برغسون أي هدف غائي أو سبب فاعل تسير باتجاهه «الدفعة الحيوية»، بخلاف بعض النظريات الحيوية التي ترى نشاط الكائن الحي غائي يسعى نحو هدف مرسوم.

ويلحق بالمذهب الحيوي البيولوجي والميتافيزيقي، المذهب الحيوي في علم الجمال وفلسفة الفن، ما بين) J.M.Gyuyau وأبرز ممثلي هذا المذهب الفيلسوف الشاعر الفرنسي جان ماري غويو

1854 -1888)، فهو يرى أن مبدأ الفن والجمال قائم في الحياة الكثيفة الواسعة وصورها. والجمال حياة مكثفة، وهي معيار الحكم الفني، وعلى هذا الأساس يحل «غويو» مختلف القضايا الفنية والخلقية والاجتماعية.

سوسان إلياس

الأسطورة وعلم الأساطير

الأسطورة لغة كل ما يسطر أو يكتب، والجمع أساطير. وفي المعجمات: «الأساطير: الأباطيل والأكاذيب، والأحاديث لا ناظم لها، ومنه قوله تعالى:)إن هذا إلا أساطير الأولين(((المؤمنون83».

في مفهومها الحديث مصطلح جامع ذو دلالات خاصة يطلق على أنواع من myth والأسطورة القصص أو الحكايا المجهولة المنشأ ولها علاقة بالتراث أو الدين أو الأحداث التاريخية، وتعد من المسلمات من غير محاولة إثبات، أو هي تصور متخيل عن نشأة أوائل المجتمعات والمعارف في صيغة قصصية شفاهية، وقد تكون الغاية من الأسطورة تفسير بعض العادات أو المعتقدات أو الظواهر الطبيعية، وخاصة ما يتصل منها بالشعائر والرموز الدينية والتقاليد في مجتمع ما.

والأساطير قصص خاصة تروى عن الآلهة أو عن كائنات بشرية متفوقة أو عن حوادث خارقة وخارجة عن المألوف في أزمان غابرة، وقد تتحدث عن تجارب متخيلة للإنسان المعاصر بغض النظر عن إمكان حدوثها أو تسويغها بالبراهين. فالأسطورة تطرح نفسها على أنها جديرة بالثقة وأنها تسجيل لواقعة أو وقائع حدثت وإن شذت عن المألوف، أو أنها أمر واقع ولكنه خارج عن المنطق والمعقول القابلين للمناقشة والبرهان. وقد درج الناس عامة على أن الأسطورة تحكي أحداثاً خارقة يستحيل إثباتها، وجعلوها على هذا النحو مرادفة للخرافة والحكاية.

التي اصطلح على ترجمتها إلى «علم الأساطير» فمصطلح معرب mythology أما الميثولوجية عن اليونانية، ويطلق على العلم الذي يعنى بدراسة منشأ الأسطورة وتطورها، وبدراسة أساطير الشعوب والعلاقات المتبادلة بين هذه الأساطير، كما يطلق المصطلح على مجموعة الأساطير التي تختص بالتراث الديني فقط.

مكانة الأسطورة ومغزاها

تحتل الأسطورة حيزاً مهماً من تراث الإنسانية ومجتمعاتها كافة، ولا يخلو مجتمع أو حضارة من أساطير ترتبط بتراثهما جنباً إلى جنب مع الأشكال الأدبية والفنية الأولى التي تميز ثقافة ذلك المجتمع كالحكايا والخرافات وقصص التراث والسير الشعبية والموضوعات الفنية المختلفة. ولما كانت موضوعات الأساطير وشخصياتها وأساليب روايتها كثيرة ومتنوعة فمن الصعب إعطاء حكم عام عن طبيعتها. وتدل تفاصيل الأساطير عامة على الكيفية التي يصور فيها شعب ما ثقافته وحضارته. وتأتي دراسة الأساطير على هذا النحو في المرتبة الثانية من حيث الأهمية بعد دراسة اللغة والفنون والفلسفة والعلوم عند الشعوب.

ويختلف الفلاسفة، من جهة، والعلماء المعنيون بالتراث الشعبي، من جهة ثانية، في نظرتهم إلى عالم الأساطير. فالفلاسفة يؤكدون أن الأسطورة عامل مشترك في الفكر الإنساني، في حين يؤكد علماء التراث والاجتماع أن الأساطير تتنوع وتختلف من مجتمع إلى آخر. وبين الطرفين بون كبير ومجال واسع لمختلف التفسيرات. وقد بذلت جهود كثيرة لسبر أغوار المعاني الخفية التي تنطوي عليها الأساطير والغاية منها ومدى تأثيرها في المجتمعات، وما تزال الأساطير دعامة فكرية يستند إليها الدارسون عند بحثهم في شتى فروع المعرفة. وثمة باحثون كثر يرون أن

الأسطورة تحكي تاريخاً مقدساً، أو أنها ظاهرة لا يمكن تفسيرها من دون ربط بمقولة الدين، أي لا يمكن تفسيرها حرفياً أو اجتماعياً أو نفسياً أو اقتصادياً فقط. ويقود هذا الاتجاه إلى التفريق الكامل بين الأسطورة وغيرها من الأنواع الأدبية التراثية والنصوص غير المقدسة. ويميل آخرون إلى التعامل مع الأسطورة على أساس النظرة العامة إلى الإنسان التي قد تكون بيولوجية أو نفسية أو غير ذلك. وهذا ما يضع الأسطورة في مرتبة واحدة مع الحكايا والقصص والروايات وغيرها. ومهما تكن النظرة التي يختارها المرء لرسم الأسطورة فإنه قد يفيد من الموازنة بينها وبين غيرها من أنواع التراث غير المكتوب.

يُفسر أكثر الأساطير على أنها من فعل قوى خارقة يلمح إليها تلميحاً من دون ذكرها صراحة، وهي تنسب الوقائع إلى أمور تخرج عن مألوف العالم الطبيعي؛ ولكنها ترتكز إليه في إطار متكامل يجمع بين الحقائق والأمور الخارقة فتبدو متسقة تمام الاتساق.

أما الإطار الزمني الذي تنسب إليه حوادث الأسطورة فمختلف تماماً عن الزمن التاريخي للتجربة الإنسانية، ويعود في غالب الحالات إلى سالف العصر والأوان. وأما أبطال الأسطورة فمن الآلهة المزعومين أو الكائنات العليا الخارقة أو أوائل البشر والحيوانات والنباتات أو الرجال العظام المتميزين الذين أضفيت عليهم صفات استثنائية. وقد تشترك بعض الأجناس الأدبية الأخرى مع الأسطورة في أحد هذه الملامح أو في أكثر من ملمح ، ولكنها ليست من الأساطير، كالقصص والحكايات والخرافات وحكايا الجن والملاحم وقصص البطولة وغيرها.

الأسطورة والحكاية: الحكاية لغة نقل الحديث ووصف الخبر إطلاقاً من غير تحديد، والجمع حكايا وحكايات. ولكن الحكاية اكتسبت مع الزمن معنى خاصاً فصارت تعني قصة مسموعة أو

مقروءة تروى في إطار محدد من الزمان والمكان بأسلوب يحاكي الأسطورة. وتتنوع الحكايات وتختلف باختلاف مغزاها وموضوعها وزمانها ومكانها ودورها في المجتمع الذي اختص بها. قريبة الشبه بالأسطورة، وهي حكايات تختص etiolgical tales فحكايا العلة أو السبب بتفسير الأسباب والعلل والبدايات فتشرح أصل عادة أو تقليد أو ظاهرة ما كأصل العالم أو بدايات البشر أو سبب انتشار الحكمة كما ترويه بعض الحكايا الإفريقية. ويرى كارل كيريني اليونانية aitia من الاتباعيين أن القصد من مصطلح «العلة» المقابل لكلمة Carl Kerenyi الأصل لا يقتصر على شرح السبب، بل يتعداه إلى إيضاح الأحوال الأولية التي أحاطت به. فالعلة في المفهوم الحديث تشرح البدايات، التي ينتج منها كل شيء، وقد يبدو استعمال هذا المصطلح غامضاً لكنه لايطمس الفارق بين حكاية العلة والأسطورة. فحكاية العلة تكون غالباً لتفسير بعض الغوامض أو لمجرد التسلية، وكثيراً ما تكون إضافة متأخرة إلى الأسطورة أو زيادة عليها، ولكنها ليست ملازمة لها بالضرورة. ففي الأساطير الهندية مثلاً حكاية تتحدث عن سبب تلون رقبة الإله «سيفا» باللون الأزرق، وهي توضح كيف يتم الانتقال من الأسطورة إلى حكاية العلة والفارق بينهما. والراجح أن الرواية الأولى لأسطورة «سيفا» كانت تتحدث عن بداية الخلق، وفيها يشرب سيفا السم القاتل من أجل إنقاذ العالم، وتأتي بعدها حكاية تلون عنق الإله بالزرقة نتيجة شربه السم متأخرة في الروايات اللاحقة. وحين يحدث هذا الانتقال في القصص الأسطورية فإنه يخضع لتبديل وتعديل كبيرين لميل حكايا العلة إلى الترفيه وإثارة الاهتمام، ومع ذلك تبقى حكايا العلة مَعْلماً من معالم الأسطورة أو جزءاً منها، ولكنها لا تنافسها في دعوى الحقيقة.

فتتحدث عن كائنات خارقة وحوادث غير مألوفة أبطالها كائنات fairy tales أما حكايا الجن من هذا القبيل. وهي تحاكي الأساطير من بعض الأوجه وتختلف عنها اختلافاً بيناً من أوجه أخرى. والزمن الذي تتحدث عنه هذه الحكايا هو زمن التجربة الإنسانية، وهي تستهل عادة بعبارة «كان ياما كان» أو «في أحد الأيام». وليس لحكايا الجن أثر تعليمي أو تربوي ولو اشتملت في بعض الأحيان على فوائد أخلاقية. ومثلها في ذلك الحكايا الشعبية التي تتحدث عن أشخاص أو حوادث يشوبها بعض الحقائق، ولكنها تميز من الأسطورة بكونها تروى للتسلية والترفيه مع أنها قد تشتمل على معجزات وكرامات وحوادث خارقة، أو تتحدث عن شخصيات حقيقية منحت صفات ورد ذكرها في التراث الأسطوري كالسحرة والعرَّافين والغيلان والمذؤوبين والعمالقة وغيرهم.

الأسطورة والخرافة: الخرافة لغة الحديث المستملح الكاذب، أو الحديث الباطل مطلقاً، وبها سمي «خرافة»، وهو رجل من بني عذرة استهوته الجن كما تزعم العرب، فلما رجع أخبر بما رأى منها فكذبوه، حتى قالوا لما لا يُصدّق «حديث خرافة»، وذهبت مثلا، فإذا أُضيفت الألف واللام إلى الاسم باللاتينية fabula «صارت مصدراً، وهي الحكاية التي لاصحة لها، وتقابلها كلمة «فابولا اليونانية ومعناها الأحدوثة أو الحكاية، ثم غدت تستعمل للإشارة muthos «وكلمة «موثوس إلى القصة المختلقة، وهي بعيدة عن الأسطورة التي تنطوي على حقائق لا يمكن إثبات صحتها.

وقصص epics الأسطورة والملحمة وسير الأبطال والقديسين وأصحاب الكرامات: الملاحم حكايات تدعي الحقيقة وتروي أحداثها نثراً أو شعراً legends وسير الأبطال sagas البطولة

بأسلوب قصصي يصعب إسناده إلى مؤلف معين، وهي تشتمل على بعض الحقائق التاريخية وبعض الأمور الخارقة التي لم يألفها الناس مثل سير القديسين وسير عنترة والزير سالم وذات الهمة، وهي تبدو من هذه الناحية شديدة الشبه بالأسطورة إلا أن زمن الفعل فيها ومكانه محددان وليسا مطلقين كما في الخرافة وحكايا الجن. أما البطل في هذه القصص فمن الأجداد العظام أو الأولياء وأصحاب الكرامات والقديسين، أو من ذوي الحلم والشجاعة الذين يقومون بأعمال تفوق قدرة البشر العاديين، ويتحلون بأخلاق حميدة وخصال فريدة لا تتوافر لأكثر الناس. وقد يكون في هذا النوع من القصص دور لكائن خارق أو ملاك حارس يساعد البطل وينقذه في ساعة الشدة أو يهيء له سبل النجاح، كما في سيرة سيف بن ذي يزن. وربما كان ذلك الكائن شخصية أسطورية مشهورة يعرفها القارئ أو المستمع، فتختلط السيرة بالأسطورة وتنتحل صفتها وواقعيتها واعتراف المجتمع بها.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الأنواع الأدبية التي تحاكي الأسطورة أو تتلبس بها حددتها وجهات نظر علمية غربية ، وقد تخلو منها أو من بعضها أنواع التراث الأخرى عند الشعوب المختلفة، سواء كانت تلك الشعوب بدائية أو متقدمة في مدارج الحضارة. وفي التراث العربي تمييز واضح بين «الأسطورة والخرافة والحكاية والسيرة التي يتناقلها الرواة و«الحكواتية».

وظيفة الأسطورة

للأسطورة وظائف كثيرة ومتنوعة تحددها الغاية منها. وفي مقدمة هذه الوظائف الشرح والتفسير والإخبار؛ إذ تهدف أكثر الأساطير إلى تفسير الظاهرات الطبيعية والاجتماعية والثقافية والبيئية في مجتمع ما وخاصة المجتمعات البدائية. ولا يعني ذلك أن كل الأساطير

تحاكي حكايا العلة ، ولكن هذه الوظيفة تحتل مكانة مهمة في التراث الإنساني لأنها تساعد على فهم الأسس التي قامت عليها الأسطورة.

ومن وظائف الأسطورة الأخرى التسويغ والبرهان، فهي تجيب عن الأسئلة التي لها علاقة بطبيعة شعيرة من الشعائر التي يمارسها المجتمع أو عادة من العادات التي تسود فيه. ففي جزيرة سيرام في إندونيسية أسطورة تتحدث عن الحياة والموت كما عرفهما الإنسان. وتزعم الأسطورة أن الإنسان لم يكن يعرف في البدء معنى الحياة والموت والجنس، ولم تكن حياته إنسانية على النحو المعروف، وهي فتاة جميلة Hainowele «ولم تكن هناك حيوانات أو نباتات حتى ظهرت «هينويل ، تملك قدرات خارقة وتمنح الهبات لمن تشاء فقتلها الناس في نهاية احتفال مهيب، وكان من نتائج عملية القتل الأولى هذه أن عرف الناس معنى الموت ، وصار للحياة وجود. وتغلب سمة التفاؤل على الأسطورة عند تسويغ أحداثها فتجعلها حية معاشة، وتبدو الشعيرة أو التقليد إحياء لذكرى تلك الأحداث الأولى.

ويسعى علم الأساطير المقارن إلى إيجاد العلاقات التي تربط بين بعض العادات والتقاليد المتأصلة في أكثر المجتمعات، إذ يلاحظ مثلاً اشتراك المجتمعات الزراعية في تقديم الأضاحي والقرابين. أما أكثر الموضوعات التي تطرقها الأساطير شيوعا فهي تلك التي تسوغ شعائر تجدد الحياة

والزمن والجنس والحياة بعد ا لموت، فالحبة تموت لتلد السنبلة، والعام الجديد يقوم على رفات العام الماضي، ولا تشذ احتفالات الميلاد عن تلك القاعدة. وقد وجدت الأسر الحاكمة في أكثر الحضارات القديمة مسوغ وجودها وموقعها من المجتمع في الأساطير التي حيكت حولها، وأكثر تلك الأسر يؤكد أن أصوله ترجع إلى عالم الآلهة أو إلى السماء العليا، أو أنها سليلة الشمس أو القمر، وهذا ما تتحدث عنه أساطير الصين واليابان والهند ومصر القديمة وبابل وسومر وشعوب الأنكا والمايا من الهنود الحمر. وقد يكون التركيب الطبقي كله عند بعض الشعوب قائماً على مثل هذه الأسس الأسطورية الموغلة في القدم، ولايوجد مجتمع واحد لاترجع فيه تقاليد الزواج والدفن إلى أصول تتصل بتراثه وأساطيره.

وللوصف في الأسطورة مكانة مميزة ترتبط بأسلوب طرحها الحقائق التي تسمو عن المشاهدة والملاحظة. فقد تصف بعض الأساطير أصل العالم ونهايته والحياة في الفردوس الأعلى بأسلوب لا يمكن للإنسان العادي تصوره أو تلمسه حقيقة، ولعل هذه الوظيفة هي التي تمنح الأسطورة قيمتها التربوية في المجتمعات التقليدية، وعلى هذا النحو تبدو الأساطير نماذج تعليمية نظرية وعملية ، وهي في المجتمعات البدائية الوسيلة الوحيدة لفهم التعاليم المتوارثة في غياب التعليل الفلسفي، وتعبير عن حاجة الإنسان إلى المعرفة. وهذا يعني أن الأسطورة ليست مجرد إرث من الماضي، ولا تنتهي بزوال الثقافات البدائية والحضارات القديمة . ففي كل تراث مجموعة أساطير تؤلف المحور الذي يرتكز إليه ذلك التراث، يضاف إليها مجموعة أساطير يتصل كل منها بقطاع معين من قطاعات المجتمع، أو يختص بوظيفة من وظائفه ويرتبط بالأسطورة الأصل، وغالباً ما الذي هو creation أو الخلق cosmogony تكون هذه الأسطورة الأصل معنية بنشأة الكون سبب الوجود، وكثيراً ما ترتبط حوادث الأسطورة التي يقوم عليها وجود الإنسان بنشأة العالم وأصله. ومن ذلك مثلاً احتفالات تنصيب الملوك في بعض الحضارات القديمة التي تستلهم طقوسها من قصة خلق العالم أو تجدده، ولبعض أساطير الخلق دور مميز في طقوس شفاء المرضى

أو دفع الخطر، وما محاولات شفاء المرضى في ممارسات السحرة والأطباء الشعبيين بتلاوة الترانيم أو التعاويذ التي تتحدث عن أصل الكون إلا جزءاً من هذه الطقوس. ومن ذلك أيضاً استلهام الشعر باسترجاع الأحداث الأسطورية والاستعانة بشيطان الشعر أو آلهة الفن والأدب. والوظيفة الشعرية والفنية للأساطير معروفة في التراث البدائي والقديم، وهي مصدر كل التعابير الأدبية في تلك الحضارات التي لم تكن تعرف التخصص والفصل التام بين الصيغ الفنية. ولاشك في أن للأساطير الجيدة الحبكة والأسلوب أثراً كبيراً في تطور الثقافة والفن في العالم أجمع.

تطور الأسطورة

كان الإنسان البدائي يعيش في مجتمع مؤلف من أقرب أقاربه، ولايعرف من العلاقات الاجتماعية سوى الأسرية منها، ولم يكن يرى فيما يحيط به إلا صورة تلك العلاقة، فالأرض والسماء والنباتات والحيوانات كلها في نظره مجتمع أسري تربطه روابط القربى، و كان يعتقد أن كل هذه الأشياء تفكر وتملك من الذكاء ما يملكه البشر. ويمكن للمرء تلمس هذه التصورات معممة في أساطير أكثر الشعوب. كذلك كان الإنسان البدائي ينظر إلى الحِرَف كلها نظرته إلى كائن حي عاقل يدير أعمالها ويقوم بها ويعتقد أن لها حارساً يحميها، ومن هنا جاءت النماذج الأسطورية للآلهة الحرفيين والفلاحين والرعاة والمحاربين وغيرهم. فالإله فيليس (الشَعْر) عند السلافيين هو إله القطعان وحامي البيوت والثروة، ودامون عند الكلتيين هو إله المراعي والرعاة، ومثلهما الربة أثينة عند اليونان وإيريش عند الأبخاز، وكذلك آلهة الثمار والنبات والآلهة الحارسة عند شعوب الأزتيك وفي نيوزلندة وفي نيجيرية.

لم يتكون مفهوم الأسطورة عند الشعوب دفعة واحدة، فقد كانت الأسطورة في أنماطها الأولى وهي الاعتقاد بأن للأشياء أرواحاً تسكنها، أو الاعتقاد بوحدة fetishism «تقوم على «البُدّية وهي بدّية المجتمع أو totemism «الشيء والفكر في الشيء نفسه. ثم غلبت «الطوطمية القبيلة ممثلة في شخص مؤسس ذلك المجتمع أو القبيلة، ثم سادت بعد ذلك «الأرواحية» وهي درجة أعلى في تطور الفكر الإنساني، ومذهب يعتقد بحيوية المادة animism ((الأحيائية وأن لكل شيء في الكون،وللكون ذاته، روحاً ونفساً. ومنذ ذلك الحين بدأ الإنسان يميز الفكرة في الشيء من الشيء نفسه.

ومع تطور الفكر المعمم والمجرد ارتقت الأسطورة درجة أخرى في مضمار التطور، وصارت إلى الرمزية ثم إلى الاعتقاد بوجود أب واحد للبشر وللآلهة كلهم مع الاحتفاظ بقدر كبير من الأولمبي اليوناني متفوقاً على أسلافه في العالم السفلي، Zeus البديّة والأرواحية، فغدا زيوس وأصبحت الآلهة خاضعة له بصفتها من ذراريه. ويضفي هوميروس على زيوس الكثير من الملامح القديمة السابقة لعصر الأولمبياد فيبدو شخصية تاريخية معقدة ومتعددة الأشكال. ومثل زيوس في ذلك الآلهة الأعلون خالقو العالم عند شعوب بولينيزية وتاهيتي وشعب الياقوت وكثير من قبائل إفريقية وإن اختلفت أسماؤهم وصفاتهم ووظائفهم ودرجات ألوهيتهم كما تتحدث عنها الأساطير.

ومن الموازنة بين النماذج الأسطورية في العصور التاريخية المختلفة يتبين أن الأسطورة انتقلت تدريجياً من العشوائية إلى الترتيب المتناسق. فقد كانت النماذج الأسطورية في عصر الأمومة بعيدة كل البعد عن الانسجام التشكيلي المتأخر، ومصوغة صياغة خرقاء غير متقنة، إن لم تكن مشوهة، وتصادف فيها الهُولات والمسوخ برأسين أو بثلاثة رؤوس أو أكثر، كما تصادف فيها العجائز الشمطاوات والعمالقة والجبابرة وكل ما لا يخطر على البال من المخلوقات الشريرة

والحاقدة. ومن أمثلة ذلك سيدة العالم عند البابليين «تيامات» الشبيهة بالهُولة، والروح القاتلة ذات الساق الواحدة عند شعوب أستراليا والرب أورو المتعطش للدماء في تاهيتي، والجبابرة السبعة .أكلة البشر عند هنود أمريكة الشمالية وغيرهم

وفي عصر الأبوة ظهرت تصورات مستجدة عن شخصيات بطلة تصارع قوى الطبيعة وتنتصر عليها بعد أن كانت لاتقهر، ويظهر الوعي الاجتماعي منظماً في خفايا الأساطير، فتبدو تلك الشخصيات حارسة للمجتمع من أعدائه سواء كان هؤلاء الأعداء من قوى الطبيعة أم من القبائل المجاورة. ومن ذلك مثلاً الإله مردوخ البابلي الذي يقتل الهولة تيامات ويصنع من جسدها السماء والأرض، وكذلك غلغامش البطل الذي قتل الثور المقدس بمعونة إنكيدو، وكانت عشتار قد بعثت بذلك الثور لتدمير أوروك. ومن ذلك أيضا «ميترا» عند الشعوب الإيرانية الذي يصارع الأرواح الشريرة وينتصر على الثور المخيف، و«رع» عند المصريين القدامى الذي يناضل الأفعى «أبوب»، وعند اليونان ينتصر زيوس على الجبابرة والعمالقة والتنين، وينفذ هرقل مآثره الاثنتي عشرة. وفي ألمانية وعند شعوب الشمال يصارع سيغفريد (سيغورد) التنين وينقذ العذراء منه، وفي روسية يصارع إيليا مورامتس الأفعى ويقتلها. ولكن معظم الأساطير أو Minotaurالمعروفة اليوم كثير التعقيد تراكمت معطياته على مر العصور. فقصة المينوطور ثور مينوس (هولة نصفها ثور ونصفها إنسان) في الأساطير اليونانية دليل على أنها نتاج عصور

مختلفة، فرأس الهولة الذي يشبه رأس الثور يدل على أن أصل الأسطورة من عصر الأمومة الأول حين كان الإنسان لا يميز نفسه من الحيوان، أما تمثيل المينوطور في النجوم والفلك وكذلك مقتله على يد تيسوس Theseus بعصر الأبوة فيتصلان على الأرجح.

يتضح من دراسة الأساطير المختلفة أن الفكر الأسطوري توصل في مراحله الأولى إلى الربط بين الحوادث التاريخية والظواهر الكونية، ومع انتقال البشر إلى حياة الاستقرار تعزز ارتباطهم بالأرض وتعزز تصورهم لوحدة القبيلة والجنس، وظهرت إلى الوجود عبادة الأسلاف والأساطير التي تروي مآثرهم (الأساطير التاريخية)، ثم حلت محلها أساطير الآلهة والأرباب السابقين (نشأة الكون وأصل الآلهة)، وانتهت محاولات تحري المستقبل والحياة بعد الموت إلى ظهور أساطير «الأخرويات». ولما كانت الأسطورة معنية بالمجتمع فقد كانت لها وظيفة تعريف المجتمع البدائي بما يحيط به، وتفسير المسائل المعقدة التي تصادف البشر، كأن تفسر كيفية خلق الإنسان والكون وسر الحياة و الموت وغير ذلك.

وكانت المجتمعات البدائية في مرحلة تكون الأساطير تملك نوعاً من الإيمان الفطري ووحدة العقيدة، ومع تطور المجتمعات الحضارية القديمة في عهودها الأولى غدت الأسطورة تعبيراً مجازياً عن مختلف الأفكار الدينية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والفلسفية، ودخلت الفن والأدب من أوسع الأبواب، وصارت لها استخدامات وأشكال متنوعة بحسب وجهات نظر الرواة والكتاب والفنانين وأرباب السياسة والفلسفة، وبحسب اختلاف عصورهم وأساليبهم وإسقاطاتهم، وهذا ما حفظ للأساطير بقاءها وتطورها. وماتزال النماذج الأسطورية إلى اليوم تخدم آراء السياسيين والأدباء والفلاسفة والفنانين. ولما كانت الأسطورة وسيلة من وسائل فهم ظواهر الطبيعة والحياة الإنسانية على مر العصور، فإن العلم الحديث يرى فيها تاريخاً للصراع بين القديم والحديث، ورواية تحكي قصة الإنسانية وما مر بها من معاناة ومسرات.

شهد عصر النهضة انطلاقة الدراسات العلمية للأسطورة، ولكن هذه الدراسات اقتصرت حتى القرن الثامن عشر على أساطير تلك العصور التي يدعوها علماء الغرب العصور الكلاسيكية، ويقصدون بها العصور اليونانية والرومانية. وقد ساد الاعتقاد زمناً في عصر النهضة أن الأساطير الدينية الوثنية تحريف للوحي التوراتي. وبعد أن اطلع الغربيون على حضارات مصر والشام والرافدين وبلاد الشرق وشعوب أمريكة وتعرفوا أساطيرها، توافرت لديهم إمكانات القيام بدراسات مقارنة بين مختلف الشعوب. وكان الفيلسوف الإيطالي جامباتستا فيكو (1668 - 1744م Giambattista Vico) أول من أعطى الأسطورة مفهوماً تاريخياً، وبين دور مخيلة الإنسان المبدعة في تكوين الأسطورة على مراحل حضارية متتالية، ولكن آراءه لم تؤثر في عصره آنذاك. وفي عصر التنوير[ر] أنكر المفكرون الفرنسيون الدور التاريخي للأسطورة ورفضوا إعطاءها أي قيمة علمية، وعدّوها قصصا طفولية ونتاج الجهل مثل الخرافة والخُزَعْبل، ومن هؤلاء فولتير وديدرو ومونتسكيو وفونتنيل. في حين وجد الشاعر الاسكتلندي جيمس ماكفرسون[ر] [وكذلك الفيلسوف الألماني يوهان هيردر[ر] J.Macpherson ((1736 -1796 في الأسطورة تعبيراً عن الحكمة الشعبية. ومع تغلب (J.G.von Herder 1744-1803) الإبداعية (الرومنسية) في مطلع القرن التاسع عشر وتسليم علماء اللغات بالأصول السنسكريتية لأسرة اللغات الهندية الأوربية، وازدياد الاهتمام بالدراسات المقارنة عادت الأسطورة لتحتل حيزاً مهماً من تلك الدراسات، ونشطت عمليات جمع الأساطير والحكايات والقصص الشعبية mythological «والملاحم، وظهرت في ألمانية بدايات ما أصبح يعرف باسم «المدرسة الأسطورية التي قادت اتجاها في الأدب يبرز مكانة الأسطورة والأدب الشعبي وأثرهما في هذا school وأوغست (F.Schelling 1775-1854) المضمار. وكان من رواد هذه المدرسة فريدريخ شلنغ

وشقيقه فريدريخ (1724 -1829)، والأخوان (1767-1845 A.Schlegel)شليغل وقد .J.&V.Grimm (ياكوب غريم (1785 -1863) وفلهلم غريم (1786 -1859 طرحت هذه المدرسة مسألة شعبية الفن والأدب وأثر الأسطورة في ولادتهما، وكان لها أنصار في كل أوربة انقسموا فريقين استند أولهما في إعادة تركيب الفكر الأسطوري إلى علم التأصيل M.Muller وماكس مولر A.Kuhn الألمانيان أدلبرت كوهن) etymology اللغوي ، واعتمد (F.I.Buslaevوالروسي فيودور بوسلايف M.Breal والفرنسي ميشيل بريال في الموازنة بين الأساطير المتشابهة (الألمانيان فلهلم analogy الفريق الثاني علم القياس وتفرعت عن هذه المدرسة نظريات .(W.Manhardt وفلهلم مانهاردت W.Schwarz شفارتز عدة منها ما يرى في الأسطورة تفسيراً مجازياً للظواهر الفلكية والنوئية، ومنها ما يرى في الأسطورة مرآة للحياة العادية والأرواح الحارسة والشياطين، وهناك كذلك نظرية الأرواحية التي ألبس أنصارها الطبيعة مفهومهم عن الروح. ويأتي في مقدمة هؤلاء: البريطانيون إدوارد وأندرو (1820-1903 H.Spencer) وهربرت سبنسر (1832-1917 E.Tylor)تايلور (1938- Leo Frobenius) والألماني ليو فروبنيوس (1844-1912 A.Lang) لانغ 1873 .

كذلك نالت النظرية اللغوية التاريخية في القرن التاسع عشر شعبية واسعة، فقد عرض بوسلايف مبادئ الدراسة التأصيلية للأساطير في مؤلفه «الملامح التاريخية للأمثال والفنون الشعبية الروسية» (1861) كما عرض أناتولي أفاناسف مختلف النظريات التي طرحتها المدرسة الأسطورية في مؤلفه «نظرة السلاف الشاعرية إلى الطبيعة» (1866 -1869)، وكان أثر هذه المدرسة كبيرا في توسيع مفهوم علم الأساطير وعنايتها بالتراث الشعبي والأساطير الهندية والإيرانية والألمانية والكلتية (السلتية) والسلافية القديمة، إضافة إلى الأساطير اليونانية

والرومانية الكلاسيكية. كما طرحت مسألة شعبية الفن ووضعت أسس الدراسة المقارنة لعلم الأساطير والفنون الشعبية.

تقلص الاهتمام العلمي بالأساطير مع ازدهار نظرية النشوء والتطور في نهاية القرن التاسع عشر، ولكنه عاد إلى الأضواء مع مطلع القرن العشرين على يد علماء الأنتروبولوجية واللغات، وتبع ذلك دراسات نفسية معمقة وتطوير مناهج علم الاجتماع والأنتروبولوجية والدراسات الفلسفية والتاريخية. وأكدت الدراسات الدينية أنه لايمكن فهم «الإلياذة» على أفضل وجه إلا بالنظر إليها على أنها رواية لتاريخ مقدس، ولايمكن تفسيرها حرفياً. وكان للتفسير العقلاني rationalistic للأسطورة أنصاره منذ القدم وإن تنوعت أشكاله ومذاهبه، وهي تفترض جميعها وجود منظومة محددة للفكر الإنساني نتجت منها النصوص الأسطورية، وما التفسيرات المجازية والرمزية إلا أمثلة على ذلك، لأن المجاز قابل للتكيف تماماً بعد وضوح الفكرة، مع أن الأسطورة عادة لا تمثل الأفكار الحقيقية. وهناك باحثون كثر يعزون وجود الأسطورة إلى عامل الخوف، البريطاني، ويمكن أن يدخل هذا العامل في نطاق التفسير D.Hume ومنهم دافيد هيوم العقلاني إذا ما أقر أثر منظومة الوظائف النفسية في هذا المجال. ولكن الشاعر الإنكليزي وليم بليك W.Blake يرفضان التركيب G.Hamann والفيلسوف الألماني جورج هامان العقلاني لفكرة «الدين الطبيعي» أي الدين الذي يفترض أن يكون عاماً للبشر كافة، في حين يؤكد شلنغ في مؤلفه «مدخل إلى علم الأساطير» (1856) وجود «المطلق» في الأسطورة معبراً عنه بوجه أو بآخر، بيد أن هذا التعبيريشتمل على بعض التناقضات، ومن واجب الفلسفة أن توفق بينها كي تعيد إلى «المطلق» وحدته التي تستعصي على الفهم. ويرى شلنغ أيضاً أن الأسطورة رواية شفوية يجب حل طلاسمها من أجل الوصول إلى مغزاها، وهو يربط الأسطورة باللغة والمجاز، ويرى أنها تترجم الصلة بين التشخيص الفني في القصة والرغبة في التعبير عن شيء ما. وقد كان اهتمام شلنغ بما وراء الطبيعة مثار جدل كبير واكبته دراسات رومنسية

كثيرة أكدت أثر العاطفة في إبداع الأسطورة ووجدت في الأسطورة تعبيراً عن التجربة الإنسانية مع الطبيعة.

احتلت الدراسات المقارنة منذ عصر الإبداعية مكانة مهمة في دراسة الأساطير مع أنها بدأت قبله بكثير، وفي القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين توصل الباحثون إلى إيجاد الكثير من السمات المشتركة بين أكثر من تراث، ووجد المتأخرون منهم أنهم مضطرون إلى مراعاة أعمال من سبقهم في هذا المضمار، كما أن الدراسات الفلسفية التي تبحث في وظائف الأسطورة تفترض وجود عناصر قابلة للمقارنة في الأساطير المختلفة. فقد وجد مانهاردت في التراث الشعبي عامة Lower «منطلقاً لدراسة نشأة الأسطورة ووظائفها، وحاول في مؤلفه «الأسطورة الدنيا جمع أكثر المعطيات تجانساً في التراث الريفي الشعبي، تلك التي ظن أنها قد Mythology (1941-J.Frazer) تكون أساسا لنشأة الأساطير. ويعد العالم البريطاني جيمس فريزر من أكثر جامعي Stith Thompson والشقيقان غريم والأمريكي ستيث تومبسون 1854 التراث الشعبي شهرة في العالم.

فيرى أن للأسطورة وظيفة اجتماعية M.Mauss أما عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس شاملة كما هو واضح من الرموز الدينية التي تشتمل عليها، وأنه لا يجوز الانتقاص من أثرها في المجتمع. في حين يؤكد عالم الأنتروبولوجية البريطاني برونيسلاف مالينوفسكي (1884 - ضرورة الأسطورة للمجتمع لأهمية الوظائف التي Bronislaw Malinowski(1942 تؤديها فيه، وخاصة المجتمع البدائي، فهي تفسر العادات والأخلاق والذرائع في تلك المجتمعات ونظرتها الجمالية والدينية والمؤسسات التي قامت عليها. وقد اشتهرت هذه النظرية باسم أو «النفعية» ومبدؤها أن لكل عادة أو تقليد أو شعيرة في Functionalism ««الوظيفية المجتمع وظيفة حيوية أو نفعاً يجب إتمامه، وهي جزء من آلة المجتمع. ويعطي علماء

الأنتروبولوجية في كل من بريطانية والولايات المتحدة الأمريكية وظيفة الأساطير أهمبة كبيرة، من حيث كونها مرآة تعكس العلاقات الاجتماعية لدى الشعوب.

كذلك كان للأسطورة مكانة خاصة عند علماء النفس، وقال سيغموند فرويد إن لها ارتباطاً وثيقاً باللاشعور، وإنها تعبير غريزي عن الرغبات المكبوتة، وهي تظهر إلى الوجود عندما تتاح لها الشروط المناسبة. ويعتقد فرويد أن الأسطورة ترتبط بالنفسية الطفولية للإنسان. ويخالف كارل يونغ أستاذه الرأي مع تأكيده رمزية الأسطورة وارتباطها باللاشعور، إلا أنها ترتبط باللاشعور الناضج في حياة الإنسان النفسية وباللاوعي الجماعي، فالأسطورة في رأي يونغ تتألف من صور أصيلة ترمز إلى الحكمة والنضج، وتنبع من دوافع نفسية ثابتة تتكرر في حياة الإنسان وتحضه على التفكير في الكائن الأعلى، وفي طبيعة الإنسان التي تنشد الخلود. وينطلق يونغ في رؤيته هذه من نفسية الجماعة، ومن كون الأسطورة وسيلة تعلم وتعليم في المجتمع تتناقلها الأجيال شفاهاً، وهو يؤكد في هذا المجال دور الأسطورة في الأدب والفن ويسلط الأضواء على العلاقة الوثيقة بين علم النفس والفن والأدب، ويرى أن لجوء الأديب والفنان إلى عالم الأساطير يمنح تجربتهما قوة التعبير، ويماثل الأساطير بالتاريخ الذي يستقي الكاتب منه شخصياته، كما أن الأنماط والصور الأسطورية نفسها ليست إلا نتاج خيال مبدع يحتاج إلى ترجمة لغوية. ويثير يونغ بذلك مسألة توسط اللغة بين الأدب والأسطورة، وكل ظاهرة أسطورية قي رأيه هي ظاهرة ثقافية تنحو نحو المثالية، ولايكون لها معنى إلا إذا كانت لها منفعة دينية.

فيطرح Lucien Levy-Bruhl أما الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي لوسيان ليفي. برول نظرية جديدة عن أصل الأسطورة، La mentalité primitive «في مؤلفه «العقلية البدائية وهو يعزوها إلى التفكير البدائي السابق للمنطق، ويرى أن هذا التفكير يرتكز على ما يعرف من ظواهر لم يجد لها تفسيراً منطقياً. في حين يطرح جيمس فريزر نظرية أخرى هي نظرية التطور

الثقافي التاريخي للأسطورة، ويوجز في كتابه «السحر والدين» تطور الشعوب نفسياً في ثلاث مراحل تقوم جميعها على الاعتقاد بقدرة الإنسان على التحكم بقوى الطبيعة، وأولى تلك المراحل السحر القائم على السببية الزائفة، ثم الدين ثم العلم القائم على السببية الحقيقية، وكل أسطورة ليست إلا ترجمة مبالغاً فيها لطقس من طقوس السحر القديم أو عبادة من نوع ما. وقد لاقت هذه النظرية قبولاً واسعاً من علماء الاجتماع والأنتروبولوجية وغيرهم، ومنهم مالينوفسكي صاحب نظرية الوظيفية ، وكذلك عالم الاجتماع الفرنسي جورج دوميزيل الذي طبق أسلوب المقارنة في إثبات العلاقة بين الأسطورة واللغة والتنظيم الاجتماعي. ويرى العالم الروماني مرسيا إلياد (Mircea Eliad 1907-1990) أن الأسطورة حدث ديني يروي قصة مقدسة وأحداثاً جرت في الزمن الأول، وهي تصف مختلف الانحرافات الدرامية لكل ما هو مقدس في العالم. وينفي إلياد عن الأسطورة كل ما هو غير ديني، ويدعو إلى التفريق بين الروايات الصحيحة والروايات المغلوطة في المجتمعات التي ماتزال الأساطير حية عندها، لأن الروايات الصحيحة تحكي كل ما هو مقدس وخارق فعلاً، في حين تتحدث الروايات المغلوطة عن أشياء دنيوية وإن كانت شخصياتها مقدسة، أما الخرافات فتتحدث عن حوادث لم تستطع أن تبدل شيئاً من الطبيعة الإنسانية وإن كان لها تأثيرها في العالم.

يرى الناقد الكندي نورثروب فراي (Northrop Frye 1912-1991) أن الأدب انعكاس للأسطورة وأن الطبيعة منبتها، وهو يربط في كتابه «الأسطورة والمجتمع» (1976) بين الطبيعة والأسطورة والأدب وأثرها كلها في المجتمع، وقد أصبح لآرائه شأن بين الدارسين. فالأسطورة في رأيه محاولة لرؤية الطبيعة من منظور إنساني، والعلاقة بينهما تخضع لنظام محكم متكامل ونظرة شمولية إلى عالم تُمثِّل فيه الآلهةُ الطبيعةَ من منظور إنساني، ويصور فيه الإنسان وأصله وقدره وقدراته من منظور الطبيعة. وهذه المزاوجة بين الطبيعة والشكل الإنساني تصورها الأسطورة بالمقابلة والتشبيه، فهي توازن بينهما وتبرز أوجه الشبه بأسلوب جدلي. ويرى فراي أن

الأساطير تختلط بالأدب في كل الحضارات المعروفة، والفرق بين الأسطورة والأدب هو فارق السياق الزمني وليس البنية، والعلاقة بينهما علاقة شكل لا مضمون، وأن النمط الأدبي لا يأتي من الحياة بل من التراث الذي كان أسطورة في الأصل. وهذا ما نادى به توماس ستيرنز إليوت[ر] أيضا في مقولته: «إن أدب عصر ما هو امتداد للتراث الذي يبدأ من هوميروس وينتهي عند ذلك العصر». غير أن فراي لم يقف عند العموميات التي استند إليها إليوت بل عمل على تحديد طبيعة الروابط بين التراث والأدب، وقال إنها تنشأ من المبادىء الأساسية لبنية الأسطورة، وهي التي تؤلف خلفية بنية الأدب، وتتحول من بنية بسيطة إلى كلام إبداعي مغلف بنسيج لغوي، ومع ذلك فإن الأسطورة تظل أوسع مدى من الأدب، وتشتمل على أشياء كثيرة إلى جانب البنية الأدبية، ويبدو أن فراي أراد من كلامه هذا سد ثغرة في نظريته، في الوقت الذي بدأت فيه تتلمس طريقها في الخمسينات من القرن العشرين في مجالات structuralism [البنيوية]ر الأدب واللغة، وسط تقاليد أدبية راسخة بنى عليها فراي آراءه التي أحلته مكانته بين معاصريه. ومع ذلك فقد كان موقف فراي على طرفي نقيض من أنصار البنيوية، وهي نظرية عامة تهدف إلى دراسة أي ظاهرة على أنها مركبة من عناصر، وكل عنصر منها يحدد مكانة العناصر الأخرى ووظائفها، وتؤلف كل هذه العناصر في مجموعها تركيباً معقداً يسمى البنية. وقد احتلت هذه النظرية مكانة مرموقة في أكثر العلوم الإنسانية، وخاصة اللسانيات والنقد وعلوم النفس والاجتماع والأنتروبولوجية. ومن رواد هذا المذهب عالم الاجتماع الفرنسي كلود ليفي. الذي بحث إمكانية تطبيق طرائق الدراسة (Claude Lévi-Strauss (1908-...) شتراوس البنيوية على الأساطير بالتفتيش عن أوجه الشبه بين أساطير مختلف شعوب العالم، ثم تحديد الروابط المنطقية التي تربط بعضها ببعض. ويزعم البنيويون أن الأسطورة حية في الأدب وتتمتع بأصالة أزلية وقدسية يتوق الإنسان إلى بلوغها وتمثلها ليسترجع أصالته من خلالها. ويرون أن الأسطورة كانت ميداناً لعمليات منطقية لا شعورية تؤكد النظرة الإجمالية للحياة الإنسانية ومظهرها العالمي، وأن اللغة هي المحور الذي تتمحور الأسطورة حوله، وأن وضع نموذج للأسطورة يؤدي إلى جمودها والحد من قدراتها. وهم يرفضون فكرة الاقتصار على ربط الأسطورة بالفكر

البدائي(برول) وباللاوعي الجماعي (يونغ) وبالطبيعة (فراي) وبالدين (مرسيا إلياد) لاعتقادهم أن تحديد نشأة الأسطورة يضع حداً لحياتها. ويدحض شتراوس ما جاءت به المدارس المذكورة منطلقاً من مبدأين اثنين، أولهما: أن التسلسل الزمني لأحداث الأسطورة وشخصياتها غير المألوفة يتعارض مع مضمون الأسطورة وما تهدف إليه، إذ يمكن توقع حدوث كل شيء في الأسطورة، ولا يخضع تتابع الأحداث فيها لقاعدة من قواعد المنطق أو الاستمرار. ومع أن الأساطير تبدو عشوائية التركيب فإنها تتوالد بشخصياتها وتفصيلاتها في أماكن مختلفة من العالم. وأما المبدأ الثاني: فهو أن زمن الأحداث في الأسطورة موغل في القدم، ومع ذلك تتداخل هذه الأحداث فيما بينها وتبدو متصلة بالماضي والحاضر والمستقبل، وهذا يعني أن للأسطورة طبيعة تشبه طبيعة اللغة، وهو ما يفسر علاقة الأسطورة بالبنيوية. إذ لا يتضح مغزى الأسطورة من العناصر المفردة التي تتركب منها، بل من الصور المجملة لتلك العناصر، تماما كالبنية اللغوية. وأن ما يميز الأسطورة من غيرها كونها حكاية يمكن لمن يشاء أن يرويها وأن يوجزها أو يطيل فيها بعبارات مختلفة، إذ لا أهمية للشكل هنا مع ضرورة المحافظة على تسلسل الموضوعات الرئيسة فيها. كما أن ترجمة الأسطورة ونقلها من لغة إلى لغة لا يطرح أي مشكلة من المشاكل التي تعترض ترجمة نص أدبي، لأن أهمية الأسطورة لا تنبع من أسلوب النص أو طريقة السرد أو ضبط اللغة، بل من فحوى الحكاية التي ترويها ومغزاها، وهذا ما يحل. كما يزعم شتراوس. مشكلة النص الأصلي. كذلك فإن تحليل الأسطورة إلى عناصر وإعادة ترتيبها عمودياً وأفقياً وفق مخطط يجمع بين السمات المشتركة لتلك العناصر،

يفسرالكثيرمن غوامضها. وعلى هذا النحو فإن دراسة الأساطير وفق المنحى الجديد الذي تبنته البنيوية تعتمد على عاملين أولهما: الشكل اللغوي للأسطورة، أي طريقة عرضها (رواية شفوية متناقلة، أو نص ديني مكتوب، أو نص أدبي أو شعر أو غير ذلك) وتفرعاتها (النسخ المختلفة للأسطورة الواحدة)، وثانيهما: الرمز أو المغزى الذي تهدف إليه الأسطورة، ولا يمكن إدراك ذلك

إلا بالموازنة بين أساطير الحضارات المختلفة. فلكل أسطورة كيانها الخاص ولكل منها مغزاها الذي يتصل بمنبتها، ولا يمكن فهمها إلا عن طريق بنائها اللغوي، مع تأكيد نظرتها الإجمالية ومظهرها العالمي في الحياة الإنسانية.

دور الأسطورة في الثقافة الإنسانية

احتلت الأسطورة مكانة ذات شأن في جميع مجالات العلوم وكان لها أثر واضح في تطور بعضها وإغنائه، وخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية والتطبيقية.

الأسطورة و اللغة وعلم الاجتماع: للأسطورة صلة مباشرة بالمسائل المتعلقة باللغة لأنها مادة الاتصال الإنساني، كما أنها وثيقة الصلة بالحياة الاجتماعية والتراث. ومع ذلك لايوجد اتفاق بين الباحثين عامة حول طبيعة هذه الصلات، وليس من الصعب معرفة أسباب عدم الاتفاق هذا، وخاصة أن تصنيف اللغات وتفرعاتها والمجتمعات التي تقوم على أساس اللغة يبقى مسألة خلاف، ويتطلب دراسات أكثر تعمقاً مع أن طرائق البحث العلمي الحديث تسمح بإجراء مسح شامل لهذه المسألة.

يرى بعض علماء اللغة أن هناك حاجة إلى علم جامع يدرس الإشارات والرموز الأساسية في المجتمع، وإلى علم نفس جديد يبدأ بدراسة المشكلات التي تحدد طبيعة المعرفة الإنسانية ومعتقدات البشر، وأنه لا يمكن أن تستهل دراسة المجتمع واللغة إلا بما هو محدد في كلام البشر وعلاقاتهم الاجتماعية المثقلة بتراكمات التراث الإنساني، وهذا هو مجال علم الأساطير.

يمكن هنا إيراد بعض الأمثلة التي تؤكد تنوع العلاقات والروابط بين الأساطير والمجتمعات وتبين مدى تعقيدها. ففي شمال غربي أوغندة والمناطق المتاخمة لها من الكونغو تعيش قبيلة والتي تربط نظامها السياسي والاجتماعي ببطلين من الأجداد لهما علاقة Lugbara لوغبارا بقصة خلق العالم. وتتحدث القصة عن تحدر القبيلة من أجداد أبطال على نحو ما يروى في قصص البطولة. ويلفت الانتباه هنا ربط الماضي الأسطوري والماضي الفعلي بمفهوم واحد ذي معايير غير تاريخية محددة زمنياً. كذلك تتحدث بعض المراجع الأدبية في الصين القديمة عن أشخاص وأحداث تبدو تاريخية في مظهرها؛ ولكنها في الواقع محاولة لوضع أساطير الأولين ضمن إطار تاريخي ينفي عنها صفة الأسطورة. ويلاحظ مثل هذه المحاولة في بعض كتب التاريخ الروماني التي تتحدث عن أصل رومة ومجتمعها وأنماط الحكم فيها، فتبدو وكأنها تأريخ للأساطير الأولى التي تتحدث عن الصلات الهندية الأوربية. ومن هذه الأمثلة أيضاً النظام الطبقي الهندي وأصوله الأسطورية، ومازالت لهذه المؤسسات قوتها المؤثرة في واقع المجتمع الهندي إلى اليوم. ومن هنا يكاد يستحيل التوصل إلى صيغة عامة مشتركة تفسر التأثيرات الأسطورية في مختلف المجتمعات لتنوعها الكبير، وإن كان يسهل فهم دور الأسطورة في كل محاولة لفهم العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومن جهة أخرى يرى بعض العلماء أن بحوث التاريخ وثيقة الصلة في الدراسات الحديثة بالتراث الأسطوري عند الأمم والمجموعات البشرية.

الأسطورة وعلم النفس: تنحصر الدراسات التي قام بها فرويد في مجال الأسطورة في محاولته الفصل بين التاريخ الثقافي للمجتمع والمفاهيم القائمة فيه. وكانت الدراسات التي سبقت فرويد تفترض تحليلاً تاريخياً لفهم مراحل تطور الوعي الإنساني، أما فرويد فقد سعى إلى إثبات استقلال النفس الإنسانية عن التاريخ واعتمادها على المفهوم الحيوي (البيولوجي)، ولايبدل في الأمر شيئاً كونه استفاد من وجهات نظر أنتروبولوجية في هذا الصدد (كزعمه مثلاً أن تقديم

الأضاحي مرتبط بأول عملية قتل كان الإنسان ضحيتها)، وكان يرى أن التعبير الرمزي عن الشعور بالذنب أو عن قضاء الرغبات لايتحدد بزمن تاريخي؛ ولكنه يحدث في الأساطير كما يحدث في الأحلام. وقد استند فرويد في رؤيته هذه، وبه اقتدى كارل يونغ، إلى نظرية لوسيان ليفي برول الذي ربط الأسطورة بالذكاء الفطري السابق للمنطق. ويرى فرويد أن الأسطورة نمط من التفكير كان شائعاً عند الإنسان القديم ومازال موجوداً لدى الشعوب البدائية التي تزعم وجود شراكة «روحية» مع الأشياء ولا تفصل بين الذات والشيء، ولكنه تعرض للنقد بسبب تفسيره الأساطير من وجهة نظر عقدة أوديب والكبت الجنسي والشعور بالذنب. أما كارل يونغ فيعتقد أن الصور الأسطورية ظاهرة إيجابية مبدعة مناقضاً تقويم فرويد السلبي لهذه الظاهرة، فالصور الأصلية الأولى عنده صور مميزة تنبع من الوعي الجماعي ومن أساس النفس الإنسانية، ولكنها تضع الأساطير خارج نطاق التاريخ. ويتردد ناقدو يونغ في تقبل رأيه حول كون الوعي الجماعي مصدراً أبدياً لفهم الأسطورة.

الأسطورة والعلوم البحتة: تنبه بعض الدارسين إلى أن الأسطورة تعكس أحياناً بعض التغيرات التي تحدث في الواقع، أو تفترض حدوثها. ومع أن الواقع يتبدل في التاريخ فإن ما يتصل بتغيرات هذا الواقع يثير اهتمام الفلاسفة ومؤرخي العلوم، لأن صورة الواقع أساس كل برهان علمي. في العلوم البحتة والطب وعلم models ويثير الاهتمام هنا التشابه بين وظائف النماذج الأحياء والنماذج التي تشتمل عليها الأسطورة أحياناً بوصفها صيغاً لعالم الإنسان. فإذا مثّل جسم الإنسان في الطب بالمكنة، ونُظر إلى الدماغ على أنه حاسوب متطور، فالأمر لا يعدو استعمال نماذج تسهل الفهم، فإذا حاز النموذج القبول غدا من الصعب إحلال شيء آخر محله، وهنا يكمن التشابه بين الأسطورة والعلم مع احتمال وجود خلاف كبير في تفسير القصد من ذلك النموذج. ففي القرن السابع عشر وبعد أن طرح ديكارت نظرياته غدا من السهل الافتراض أن يفسر الكون على أنه مؤلف من جسيمات دقيقة تتحرك وتتجاذب، كذلك فإن النزوع إلى المطلق في أكثر

نماذج تاريخ العلوم قريب جدا من الأسطورة، ومع ذلك فثمة فروق كثيرة بين هذين المجالين، فمع أنه من الصعب تبديل النماذج في العلم فإن هذا التبديل ممكن الحدوث وقابل للتكرار، ويحذر العلماء كثيراً من وضع قيود مشددة على النماذج المطروحة في العلوم العصرية، أما الأسطورة فلا تقبل التبديل ليحل غيرها محلها في المجتمع الذي نشأت فيه وأثرت، وإن كان في وسع الغريب عن ذلك المجتمع إدخال بعض التغيير على الأسطورة نفسها أو تبني غيرها. والأكثر من ذلك أن أهمية نماذج العلوم تقتصر على المعنيين بها، وتقتصر وظيفتها على قطاع صغير من المجتمع، وإن تبدلت مكانتها من عصر إلى عصر، أما الأسطورة فيبقى تأثيرها أوسع نطاقاً بكثير. ومع بعد المسافة بين الأسطورة والعلم فقد بين تاريخ العلوم أن العلم الحديث لم يكن كله ثورة على الأسطورة، ولم تزلزل ولادته مكانتها أو تزاحمها. وقد تطرح نظرية في الطب على المستوى الأكاديمي في عصر ما، ثم تنحط مكانتها تدريجياً حتى مستوى الطب الشعبي في عصر آخر، وقد تعود تلك النظرية لتحتل مكانة مرموقة في عصر تال. وقد ظل علماء الطبيعة من اليونان القدماء يحتلون مكانة المؤسسين للعلوم أمداً طويلاً جداً، مع أن بعض وجهات النظر التي طرحوها كانت قريبة جداً من أساطير الخلق في زمانهم، كذلك انغمس رواد العلوم الحديثة من أمثال كبلر ونيوتن ولايبنتز في تتبع مسائل ما وراء الطبيعة التي لم تكن في الواقع إلا مسائل تراثية وأسطورية الطابع. ولعل أوضح مثال على ذلك ما يلمس في نظرية الطبيب الإنكليزي وليم هاريف الذي ربط الدورة الدموية بحركة الكواكب، وكذلك تشبيه داروين لدورة الطمث عند المرأة بالمد في المحيطات. ويرى كثير من المفكرين، وفيهم عالم اللاهوت بول تيليش P.Tilich والفيلسوف كارل جاسبرز K.Jaspers أن البعد الأسطوري أساس في كل علم، فالتفكير ينطلق من الأسطورة أو من عنصر من عناصرها، ويتدرج في تطوره حتى يبلغ درجة العلم والمبدأ. ويلاحظ ذلك بوضوح في علوم الفلك والأحياء والفيزياء وغيرها، ولاتخرج قصص الخيال العلمي التي غدت واقعاً علمياً عن هذا النطاق. وليس أدل على أثر الأسطورة في العلم الحديث من مئات المصطلحات العلمية التي تزخر بها أسرة اللغات الهندية الأوربية والتي اقتبست من مصطلحات أو تسميات أسطورية أغلبها من أصول يونانية أو اسكندنافية قديمة. وأقرب مثال

عليها أسماء الكواكب المعروفة مثل: جوبيتير (المشتري) وميركوري (عطارد) وساتورن (زحل) وفينوس (الزهرة) وغيرها.

الأسطورة والدين: تختلف مكانة الأسطورة باختلاف أشكال التراث في المجتمع، ومع أنها قد تتعارض مع بعض التراث الديني إلا أنها تبقى لصيقة به في ذلك المجتمع. ويعتقد جيمس فريزر أنه لما كانت الأساطير علماً بدائياً وظيفته التفسير والتعليل فإن ثمة أساطير وجدت لتفسير بعض الشعائر والطقوس، ذلك أن كثيراً من القصص التي تدخل في نطاق «حكايا العلة» لاتخرج عن كونها نوعاً من الأساطير، وهي تصادف في تراث الشعوب المختلفة. ويرى كثير من مفكري القرن العشرين أن الأساطير في صيغها البدائية ليست أكثر من إعلام بما حدث فعلاً وبما هو مرغوب فيه. وهناك أساطير وجدت لتعليل شعائر محددة. وقد جرت على هذا الأساس دراسات عدة تؤكد الروابط بين الشعائر والأساطير المتصلة بها، ومنها محاولات للبرهان على أن الشعيرة سابقة للأسطورة، وأن الأسطورة وجدت لتفسيرها أو شرح مضمونها أو أنها النص الذي تشتمل عليه الشعيرة. وقد لقي هذا المنحى تأييداً كبيراً بين المفكرين وجرى تطبيقه أول الأمر على الأساطير اليونانية، ثم على عناصر الثقافة اليونانية القديمة كلها كالأدب والفن والفلسفة حتى وصل إلى الكتب المقدسة والملاحم والروايات والقصص الواقعية، واتسع نطاقه فيما بعد حتى شمل الثقافات الأخرى في مشارق الأرض ومغاربها. وسرعان ما انتشرت عدوى هذا التفكير وبولغ فيه حتى صار لكل شعيرة أو طقس أو تقليد أصل يفسره، ومن ذلك مثلاً طقوس الدفن وتلقين الميت وتقاليد الزواج وتقديم الأضاحي واحتفالات التعريف بالأسرار المقدسة في مختلف المجتمعات. بل إن أحد الباحثين الإنكليز حاول إرجاع جميع الوقائع المتصلة بتاريخ إنكلترة في العصور الوسطى إلى طقوس قديمة فيها. وقد ساعدت الدراسات والمعطيات الجديدة التي توصلت إليها علوم الأجناس والسلالات وأصل الإنسان وغيرها من العلوم الإنسانية في إنجاح

نظرية الشعائر هذه، فأصبح ممكناً دائماً إيجاد صلة ما بموضوع الأسطورة المطلوب تفسيرها علميا والطقوس والشعائر التي يمارسها مجتمع ما.

إن وجود علاقة ما بين السلوك الشعائري والأساطير أمر يكاد يكون مؤكداً، إلا أن علماء الكتاب المقدس الغربيين يرون ضرورة النظر إلى المواقف الحياتية والتقاليد التي تمارس من زاوية أصولها ونشأتها، وهناك عدد كبير من الباحثين، وأكثرهم من بريطانية والبلاد الاسكندنافية يؤكدون أثر الأسطورة في الطقوس، ويطلق على هؤلاء عادة اسم «مدرسة الشعائر الأسطورية» وتتركز أعمالهم غالباً على دراسة أساطير الشرق القديم والأديان السماوية، ومن النظريات التي أثارت ضجة في هذا الصدد نظرية «البابلية Babilionisme» التي طرحها عدد من المهتمين بالأساطير. وتزعم هذه النظرية أن البابليين هم أصحاب الفضل في وضع علم أصل الكون وعلم الفلك، وهم يعدون أساطير البابليين عن الفلك أساس أساطير العالم cosmogony كله.

وقد بينت دراسة أساطير الشعوب البدائية و ممارساتها الشعائرية أن المسألة أعقد بكثير مما تفترضه نظرية الشعائر في تفسير الأسطورة، وقد تم دحض الكثير من هذه التفسيرات. ومع ذلك فثمة أساطير كثيرة تفسر شعائر مختلفة وتصفها، ومثل ذلك أساطير كثيرة بعيدة عن الحقائق كل البعد، وأساطير أخرى لاصلة لها بأي شعيرة أو طقس، والعكس صحيح أيضاً. فالصلة بين الشعائر والأساطير عرضية في غالب الأحيان، وإذا وجدت صلة مؤكدة فليس ثمة برهان على أن إحداهما سبقت الأخرى، وإذا ما أعطت الأسطورة الشعيرة معنى مقبولا فإن الغاية من الشعيرة وأصلها يبقيان لغزاً من الألغاز.

وكان أصحاب نظرية التطور يرون أن سلوك الإنسان الأول كان غير عقلاني ثم أخذ يكتسب القدرة على التفكير تدريجياً، ورآى آخرون، تحت تأثير الفلسفة الوجودية، أن الأسطورة «حية» وتعيش بين الناس، أما وجهة النظر التي تبدو أقرب إلى الواقع فهي الإقرار بعدم وجود قانون ضابط للعلاقة بين الأسطورة والشعيرة، ومن العسير جداً إثبات أيهما أسبق، وإن محاولة معرفة ذلك مسألة عقيمة. والأهم من ذلك كله أن مضمون بعض الأساطير التي لها شأن وتتحدث عن أصل العالم يعكس غلبة صيغة ثقافية لتراث ما، إذ يلاحظ أن أساطير مجتمعات الصيد تتحدث عن أصل الطرائد وتقاليد الصيد، في حين تميل المجتمعات الزراعية إلى منح الأولوية إلى الممارسات الزراعية، وتميل المجتمعات الرعوية إلى تفسير تقاليد حياة الرعي، وعلى هذا النحو تصادف في بعض أنواع التراث القديم أساطير تتحدث عن أصل الخليقة والختان وتقاليد المجتمع السرية واستعمال الأقنعة الاحتفالية وصيد الرؤوس وأكل لحوم البشر وجمع المحاصيل وبعض المهن الخاصة. والمقدسات موجودة في كل أنواع التراث الديني وفي كل المجتمعات، ومنها الصور والأيقونات والكتابات المقدسة والتماثيل، وكلها تحمل مسحة أسطورية لأنها تمثل حقائق أو شخصيات مقدسة بطريقة مرئية كما تمثلها الأسطورة بأسلوب الرواية. والرموز الدينية مرتبطة من هذه الناحية بالصيغة الأسطورية ارتباطاً مباشراً لأنها تحكي أشياء غير مألوفة، أما تمثيل الأشكال الإنسانية كما تبدو في الطبيعة فأمر نادر الحدوث، لأن الأشكال غير الطبيعية هي المفضلة دائماً في ممارسة الطقوس وتمثيل الموضوعات التي تتحدث عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة في تاريخ الأديان. أما الشخصيات المقدسة الشهيرة عند الإغريق القدماء فاستثناء حتى في دياناتهم، ولكن الأقنعة تتمتع بميزة خاصة في الطقوس الهيلينية كما هو شأنها في تقاليد شعوب أستراليا البدائية وفي الأمريكتين وفي إفريقية وأوربة قبل التاريخ.

أما النصوص المقدسة فتعتمد بطبيعة الحال على الديانة المعنية، وخاصة الأديان السماوية. ففي العهد القديم كثير من المواد الأسطورية، وتعتمد اليهودية على الأساطير من بعض الأوجه،

ولكنها ترفض تمثيل الإله في صور، وكان للأساطير والخرافات اليهودية أثر مهم في تاريخ اليهود وثقافتهم. ويستحق بعضها الدرس والاهتمام لأنها تعد، مهما كان أصلها ومصدرها، جزءاً لايتجزأ من الكتاب المقدس الذي يغذي التراث الثقافي في العالم الغربي بفنونه وآدابه وأساليب تفكيره، ولأن اليهود أسهموا في العصور الوسطى بنقل أساطير الشرق القديم إلى الغرب.

والأساطير التي تنسب إلى اليهود ليست كلها من أصل يهودي، بل إن أكثرها مقتبس عمن جاورهم من الشعوب الأخرى، ولكن ما يقتبسه اليهود كان يدمغ عادة بطابع اليهودية ويعدل لتأكيد وصايا ما يعتقدونه وما يريده أحبارهم. ويستعمل أكثر هذه المقتبسات من أجل تثقيف الأطفال دينياً وتربيتهم عليها منذ الصغر فيشبون وقد أشبعوا بها عقائدياً. ويمكن للدارس أن يتقصى المراحل التي مرت بها الأساطير الدينية اليهودية بسهولة بتلمس تأثيرات العصور المختلفة في الأدب اليهودي منذ السبي البابلي والحكم الفارسي الأخميني والعصر الهليني والعصر العربي الإسلامي وحتى العصور الوسطى في أوربة، كما يمكن تلمس التأثيرات الغربية عامة والألمانية خاصة منذ عصر النهضة إلى اليوم في القصص اليهودية المكتوبة بلغة اليديش (اللغة العبرية. الألمانية).

أخذت المسيحية عن اليهودية بعض مفاهيمها وتأثرت بها، كما تأثرت بالتراث الإغريقي وأساطيره مع ما أدخل عليها من تعديل وتشذيب، ولكن الكنيسة المسيحية في القرن التاسع عشر فسّرت الأسطورة على أنها استعراض لحقائق معبر عنها في صورة قصة يشوبها الخيال، واستمر أثر هذا التفسير في الأدب الشعبي المتداول حتى اليوم، ولعل هذا هو السبب الذي يدفع الكثيرين من مسيحيي القرن العشرين إلى رفض فكرة احتواء المسيحية على عناصر أسطورية في لاهوتها وممارساتها، وقد تم تحوير كثير من الموضوعات الأسطورية المقتبسة عن اليهودية والحضارة اليونانية بما يتفق والمفهوم المسيحي للتاريخ ومع تطور العقيدة المسيحية، ومن هذه الموضوعات أصل العالم وسقوط الإنسان، والإله في صورة البشر وغير ذلك.

هناك ثلاثة تفسيرات للأسطورة في المسيحية يراها علماء القرن العشرين أولها التفسير التاريخي للأديان، وثانيها التفسير النفسي التحليلي، وثالثها تفسير الخلق والوجود. يتناول التفسير الأول الأسطورة على أنها تاريخ مقدس، ويعد مرسيا إلياد من رواد من يتبنى هذا الرأي الذي يفسر «اختراقات» الكائن الأعلى (أي الرب) لهذا العالم في أشكال وأوجه مختلفة، كالعشاء الرباني والخميس المقدس، ويساعد هذا المؤمنين على فهم أصلهم ومكانتهم في هذا الكون. أما التفسير الثاني فيعرِّف الأسطورة بأنها وصف للأصول الرمزية والصور الناشئة عن اللاوعي التي تساعد الإنسان على تعرُّف أحواله وإدراك طبيعة معاشه. أما التفسير الوجودي الثالث فقد حاز قبولاً واسعاً من علماء الكنيسة. ويرى عالم اللاهوت الألماني رودلف بولتمان أن الأسطورة نوع من أنواع التعبير الذي يستطيع الإنسان فهمه، وإن الصور التي تتضمنها الأسطورة مأخوذة من هذا العالم الذي يختلف اختلافاً تاماً عن مملكة السماء.

أما الإسلام فيرفض الأسطورة رفضاً قاطعاً، ويؤكد سمو الله ووحدانيته ليقطع الطريق أمام أي زخرفات أسطورية، وإن بدرت من بعض المفسرين والدعاة والقصاص الشعبيين محاولات غير مقبولة لتفسير بعض قصص القرآن مستعينين بالمفاهيم والصور التي تتقبلها الأديان الأخرى أو بالتراث القديم وخاصة الإسرائيليات والتفسير التوراتي وبعض التقاليد المسيحية. وتزخر كتب التراث الإسلامي بمثل هذه المحاولات التي تبناها بعض الفقهاء. يضاف إلى ذلك القصص المتخيلة التي أضفيت إلى السيرة النبوية وسيرة آل البيت وكرامات الصحابة وبعض الأولياء الصالحين، وكانت كلها مصادر لحفز الوازع الديني وحض المسلمين على الاقتداء بالسلف الصالح، ويعمل علماء الدين الإسلامي اليوم على دراسة الوسائل التاريخية التي تهدف إلى تخليص التاريخ الإسلامي من الشوائب التي لحقته وتحرير الشخصيات الاسمية مما لحق بهم من أباطيل ونزع الصفة الأسطورية عن الإسلام.

الأسطورة والفن: لم تُعرف أساطير الحضارات القديمة إلا لأنها جزء من تراث مكتوب، وكل ما وصل إلى العصر الحاضر من أساطير اليونان والرومان معدود من التراث الأدبي، أما أقدم مصادر هذا التراث فهي ملحمة هوميروس[ر] الشعرية من القرن الثامن قبل الميلاد. ومع أنه من الصعب التحدث عن وظائف أكثر أساطير التراث الشفهي المتناقل، فقد غدا في وسع العلماء تلمس مكانة تلك الأساطير وأثرها في الأدب والفن، وما يزال العمل العلمي في هذا المجال بعيداً عن الكمال، كما في وسعهم استنباط الموضوعات الأسطورية من الملاحم واستنباط الوظائف الأسطورية للملحمة. فقد كانت ملحمة هوميروس الأساس الذي تقوم عليه التربية في اليونان، كما أن ملاحم الهند المعروفة (المهابهراتا والرامايانا) تقوم مقام الموسوعات الحديثة، وتقدم للدارسين نماذج مختلفة من الوجود الإنساني. وسواء استفاد الأدباء والفنانون من حوافز الأسطورة أم لم يستفيدوا فإن للكلمة المكتوبة والمصوغة صياغة مناسبة سحرها المماثل لسحر الأسطورة.

إن هذه العلاقة التي تربط الأسطورة بالأدب يمكن تلمسها بوضوح في أنواع الفنون الأخرى. ويمكن التأكيد هنا أن العمارة وفن النحت كانا سباقين إلى توثيق الأساطير قبل الأدب بزمن بعيد يصعب تصور بداياته. ويؤكد تاريخ المكتشفات الأثرية المعمارية أولية التثميل الأسطوري فيها، وتعد النصب المقامة من جلاميد الصخر ومنشآت الدفن من أقدم الأوابد المعمارية المعروفة للإنسان، وأشهرها على الإطلاق أهرام مصر ومدافن حكام الصين من أسرة شو (1122 - 221ق.م). ومع أنه قد يكون من المستحيل استرجاع كل التفاصيل الأسطورية التي أوحت بإقامة مثل هذه المنشآت فإن الثقافات القديمة غنية بالشواهد على التوجه الأسطوري الذي اتخذ الإنسان بمقتضاه مكانه في هذا الكون على أساس الجهات الأربع وقبة السماء والأرض من تحتها، قواعد Vitruvius فكانت منطلقه في نشاطه المعماري. ويلخص المعمار الروماني فتروفيوس البناء في العالم القديم ونظمه المختلفة مشيراً إلى شكل المعابد ووضعها والآلهة المميزين الذين

عنصراً أساسياً فيها لأنه pillar كرست لهم تلك المعابد، ويَعُدّ فتروفيوس العمود الدعامة صورة أسطورية لما يربط عالم الإنسان بالسماء، وهذه الصورة موجودة في حضارات الصيد، وظلت حية في العصر الحجري الحديث وفي عصور ما قبل الميلاد. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الفصل التام بين العمارة الدينية والعمارة المدنية كما هو معروف في العصور الحديثة لم يكن معمولاً به في الحضارات القديمة، ولايطبق هذا الفصل كاملاً حتى في العصر الحديث، ويمكن أن يلمس بعض المظاهر الأسطورية العامة في المباني المدنية والدينية على حد سواء، كما في مباني البلديات وقصور العدل والمحاكم في أوربة وغيرها، وكما يشاهد في الكنائس وغيرها من دور العبادة أيضاً. وقد أنتجت الهند القديمة وفي العصور الوسطى مؤلفات كثيرة عن العمارة والفن اشتملت على تعليمات مختلفة عن بناء المعابد والمساكن وتخطيط المدن على أساس المفاهيم المتوارثة.

وتعد الأسطورة كذلك أحد الجذور الرئيسية لفن التمثيل، وهذا أمر واضح تماماً في الأدب الكلاسيكي اليوناني لغناه بالموضوعات الأسطورية والعروض المسرحية التي تقدم الأحداث والحقائق بأسلوب يحاكي الأسطورة. وكان المواطنون في مثل هذه المسرحيات يقومون مقام الجوقة. ويؤكد مؤرخ الديانات الأمريكي تيودور غاستر T.Gaster أن فن التمثيل (الدراما) كان في الشرق القديم وليد العلاقات المتبادلة بين الأسطورة والشعائر، وأكثر التمثيل المسرحي في العصور القديمة يرجع في جذوره إلى الأساطير (مسرحيات «نو» في اليابان ومسرحيات الوايانغ في جاوة وغيرها)، وأن تمييز الغرب اليوم العروض الدينية من عروض المتعة لم يكن له قيمة تذكر في هذا المجال. وقد كان للرقص أولوية في أكثر الفنون التمثيلية التي لها صلة بالتجربة الأسطورية، وهو نوع عالمي من أنواع التعبير، ودوره في الأساطير واضح مع أنه من الصعب جداً فهمه اليوم لأن هذا العصر مطبوع بالعلمانية، وقد ابتعد الرقص كثيراً عن الأسطورة في الأزمنة الحاضرة مع أن الاهتمام بالباليه والرقص الشعبي مازال مستمراً.

ولما كانت الموسيقى مرتبطة بالرقص في وظيفتها الإيقاعية، فهي على علاقة وثيقة بالأسطورة، وكثيراً ما ينظر إليها في التقاليد الموروثة على أنها إبداع في ملامح أسطورية مع أنها أقل اعتماداً على الأسطورة من بقية الفنون. وقد تستعمل الموسيقى أحياناً، كما هو شأن الأسطورة، في شفاء المرضى بهوس الرقص (tarantism وهو نوع من الهيستيريا ظهر في القرن الخامس عشر في إيطالية واستمر حتى القرن السابع عشر وقيل إنه يشفى بالرقص الجنوني)، ومع أن أكثر أغراض الرقص الديني المرتبط بالموسيقى في التاريخ الغربي الحديث قد تضاءل شأنه فإن الموضوعات الأسطورية في الموسيقى لم تختف بعد كما في الأوبرا والأوراتوريو (الإنشاد الديني).

بعض أنماط الأسطورة

إن تصنيف الأساطير في أنماط معينة على أساس المضمون والوظيفة والغاية صعب جداً، فالمشكلة الكبرى تنصب في تعريف الأسطورة وتأثير هذا التعريف في تصنيفها، والأهم من ذلك اختلاف الرأي حول عَدِّ الأسطورة بعداً دائماً في حياة الإنسانية كلها أو أنها مرحلة ماضية من مراحل تطور الوعي الإنساني. ومع أن أكثر الدارسين يميلون إلى هذا الرأي الأخير فإن الرأي الأول الذي يبدأ typology «يسترعي الاهتمام في الوقت الحاضر، وإن علم الأنماط أو «النمذجة بتعرُّف البعد الأسطوري الدائم في الوجود الإنساني يجنح إلى ترتيب الموضوعات الأسطورية في مراتب محددة وتحديد أولوياتها. ومن ذلك مثلاً تأكيد مرسيا إلياد أولوية حكايات النشأة والأصل، في حين يميل فريدريخ شلنغ إلى القول بأسبقية أساطير الآلهة والألوهية. وعلى هذا فإنه لا يمكن إيجاد معيار حاسم تحدد فيه أنماط الأساطير إلا إذا أمكنت دراسة كل الأساطير دراسة معمقة، وما يزال الباب مفتوحاً أمام الدراسات اللاحقة في هذا الموضوع. كذلك قد يكون من

الصعب وضع قائمة شاملة تضم الموضوعات الأسطورية الكثيرة التكرار، أو اعتماد قائمة بعينها. وفيما يلي بعض الأنماط الرئيسية للأساطير:

أساطير النشأة والأصل: وهي الأساطير التي تتحدث عن أصل الأشياء ونشأة الكون والخلق. وكثيراً ما يستعمل هذان المصطلحان على أنهما مترادفان مع الفارق الكبير بينهما. فنشأة الكون أو أصله أعم وأشمل لأنه يشير إلى أصل لا سابق له، في حين تتحدث أساطير الخلق عن خالق ومخلوق، ولا ينطبق ذلك على بعض أساطير النشأة كتلك التي تزعم أن أصل العالم فيض emanation أو انبثاق ذاتي، وليس من فعل act فاعل. ومع ذلك فإن مصطلح الأصل يستعمل بتحفظ شديد عند الإشارة إلى نشأة الأكوان لأن أصل العالم نادراً ما يحتل نقطة الارتكاز في الرواية الأسطورية، وكثيراً ما يقصد به الأساس أو الأرضية التي قام عليها هذا العالم. أما قصص الخلق في الحضارات البدائية والمتقدمة فتتحدث عن «فعل الخلق» على أنه تشكيل للأرض والعالم الموجودين قبل ذلك الفعل. فالأرض سابقة الوجود في أكثر أساطير «النشأة» البدائية وخاصة في إفريقية، أما الخلق من العدم أو من لاشيء فلا يمكن حدوثه إلا في أعراف الحضارات الأكثر تعمقاً في الفكر الفلسفي. والماء على أهميته لكل الأحياء يحتل مكانة معينة في أساطير آسيا وأمريكة، حيث يغوص الخالق في المحيط بحثاً عن الأرض، ويساعده في بحثه غواص آخر، وقد يتحول هذا الغواص المساعد إلى خصم أو عدو للخالق أو ما يحاكي الشيطان في الحضارات المتقدمة والديانات السماوية. ومن الأساطير ما يعتمد على المثنوية في الخلق أو يسعى إلى تفسير الصراع بين الخير والشر، وفيما إذا كان الشر متأصلاً في الكون من «دون أن يكون الخالق مسؤولاً عنه. وثمة أساطير نشأة تتحدث عن «بيضة أصل الكون cosmogony egg، وهي مألوفة في عالم المحيط الهادئ وبعض أنحاء أوروبة وجنوبي آسيا غالباً ما the world parents والهند، ومنها الأساطير التي تتحدث عن ولادة الكون من أبوين

يكونان في صورة السماء والأرض، أو عن كلمة ينطقها الخالق فيخلق الكون كما في بولينيزية .مثلاً

إن «نشأة الكون» أو أصله في أكثر الموروثات الأسطورية هي أساس كل شيء، وبها ترتبط بقية الأساطير، وكل ما يروى عن نشأة الكون له معالم مشتركة عالمياً ويعد تعبيراً عن النزعة الأسطورية عند الإنسان مهما اختلفت القارات والأزمان، وفي كل أسطورة منها حديث عن الأضداد كالسماء والأرض والنور والظلام، وعن أشياء حدثت وتخرج عن نطاق الإدراك ولا يمكن تفسير سببها كالزمن السابق لانفصال الأرض عن السماء، والوقت الذي كان فيه النور والظلمة متداخلين، أي حين كانت الأجزاء الإنسانية التي تؤلف العالم الإنساني مفترضة سلفاً. ثم حدث أن تحققت أو توطدت على النحو المعلوم في الرواية. وقد يعاد تركيب الرواية مرات ومرات مع .الارتقاء بها إلى حدود المفهوم والسبب الفعليين

ولأن الكون هو عالم الإنسان، فإن أصله مرتبط به، فالإنسان يسكن الأرض لأن الآلهة تريد له ذلك، وقد يرجع في أصله إلى السماء أحياناً. ومن الأساطير ما يعكس الوضع تماماً فيكون الإنسان محور الكون والمركز الذي يدور حوله كما في الفيثاغورية Pythagoreanism (حركة دينية صوفية يونانية)) Orphism حركة فلسفية صوفية يونانية) والأورفية)

هرطقة مسيحية مثنوية مقصورة على الخاصة) و التنترية) Gnosticism والغنوصية فلسفة هندوسية بوذية تأملية مقصورة على الخاصة). وقد يصعد الإنسان من) Tantrism من الهنود الحمر الأمريكيين)، أو يخرج من صخرة أو) Zuni أعماق الأرض كما في ديانة الزوني شجرة مقدسة، أو يتشكل من أديم الأرض كما في سفر التكوين (الكتاب الأول من العهد القديم) .أو من مزيج التراب والدم كما في أسطورة الخلق البابلية

أساطير الآخرة ونهاية العالم: تتحدث هذه الأساطير عن النهايات التي تقابل «الخلق» أو الابتداء، كما تتحدث عن أصل الموت المقابل للحياة. ومنها ما له صفة خاصة كالأساطير التي تتحدث عن «المخلص» و«المسيح الكذاب» و«الألفيات» (الاعتقاد بمجيء المخلص أو المختار في نهاية كل ألف من السنين). والأساطير التي تتحدث عن الموت وأصله واسعة الانتشار وتتنوع موضوعاتها، ويزعم أكثرها أن الموت لم يكن موجوداً في الأزمنة الأولى، وأنه حدث نتيجة خطأ أو عقاب، أو أنه حدث في مقابل الولادة، وهو أمر ضروري لاستمرار الوجود. ومن الأساطير ما يتحدث عن نهاية العالم نهاية صاعقة كالحريق الجائح الذي يلف العالم والصراع الحاسم مع الشر وهزيمة الآلهة، كما في الأسطورة الألمانية وأساطير نهاية العالم عند الغربيين وأكثر الديانات الشرقية، والتنبؤات كثيرة عن نهاية العالم التي تتحدث عنها حركات دينية مختلفة أو ورد ذكرها في .بعض الحوادث التاريخية

أساطير القضاء والقدر والعناية الإلهية: هناك حالات كثيرة يربط فيها الإنسان مصيره ومصير مجتمعه بظواهر كونية أو طبيعية، وثمة مجال واسع من الوقائع الأسطورية التي تربط بين الحسابات الفلكية (التنجيم) وخضوع الإنسان لقدره. ويؤكد غالب الأساطير سيطرة الآلهة على القدر، فمردوخ رب الأرباب في بابل يملك «حبوب القدر»، وزيوس هو الإله المسيطر عند هزيود ، ولكنه يصبح عديم القدرة في وجه القدر عند يوربيدس الذي يستعمل مصطلح Hesiod

«قانون الطبيعة» في شرحه سبب نشوء العالم. وإن وجهات النظر الأسطورية فيما يتصل بالقضاء والقدر والمصير تلقي ظلالها على الموروثات الدينية والاجتماعية التي تتحدث عن العدالة والقانون الفلسفية، والمسائل اللاهوتية المتعلقة بالعصمة determinism «الإلهي ومشكلة «الجبرية وثمة فارق .predestination «الإلهية (براءة الرب من أعمال الشيطان الظاهرة) و«القدرية مهم في الحسابات الأسطورية بين العناية الإلهية في الديانات السماوية وتلك التي تعطي أهمية .محدودة للظواهر الكونية كما في البوذية

أساطير الزمن والأبدية: ترك انتظام الأجرام السماوية وحركتها انطباعاً عظيماً لدى بني البشر في كل العصور، فالسماء صورة مثلى للسمو، ودوران الشمس والقمر والنجوم دوراناً منتظماً يوحي بزمن هو «الأبدية»، يرتقي فيه الإنسان إلى ذلك العالم العلوي ويعيش فيه. والأساطير أو الصور الأسطورية التي تتحدث عن علاقة الأبدية بالزمن وارتباط مصير البشر بالأعداد كثيرة جداً ولعل العدد أربعة هو العدد الأكثر شيوعاً على مر العصور. ويقال في فارس القديمة إن العالم كله يدوم اثني عشر ألف سنة مقسمة على أربع فترات، ينتصر أهورامزدا (سيد الحكمة) في نهايتها على إهريمان (المخادع). وفي سفر دانيال (في العهد القديم) أربع ممالك هي على الترتيب الذهب والفضة والبرونز ومزيج الحديد والطين، وبعدها يقيم الرب مملكته الدائمة. وهذه العصور الأربعة المرتبطة بالمعادن موجودة في كتابات الأقدمين وتصورهم للزمن والتاريخ، وقد

طورت اليهودية فكرة الألف سنة بين عصور العالم الأربعة والمملكة الدائمة، ومن هنا جاء مصطلح الألفية، وعبارة «تؤلف ولا تؤلفان». وفي المكسيك القديمة يسبق هذا العالم أربعة عوالم، كما توجد نصوص في الهندوسية والبوذية تتحدث عن منظومة متكاملة من العوالم التي وجدت وانتهت، وتتألف من أربعة عصور (يوغا) يتناقص طولها ويتفاقم الشر فيها. ومن الأعداد الأخرى ذات المغزى في موروثات البشر الثلاثة، والستة، والسبعة، والاثنا عشر، والاثنان والسبعون. وهناك كتابات كثيرة تتحدث عن أرقام كبيرة غالباً يعدها علماء الأنتروبولوجية والفلاسفة مغرقة في الخيال، ولكنها تعكس حسابات وأرصاداً فلكية قريبة من الصحة.

وتتحدث بعض الأساطير، وخاصة أساطير شعوب «المايا»، عن علاقة الزمن بالفضاء (الكون)، ويدل التراث الأسطوري على أن تجدد العوالم بعد تدميرها ممكن الحدوث، ولا يقتصر ذلك على الهنود أو غيرهم من الشعوب القديمة بل يتعداهم إلى مذاهب أخرى كالأورفية والرواقية عند قدماء اليونان.

أساطير التقمص والتناسخ والتجدد: يتبنى أكثر الأساطير القديمة مفهوم الكون والطبيعة والإنسان وعلاقاتهم بالزمن ودوراته، ويعتقد أهالي أستراليا الأصليون أن الإنسان يتقمص من خلال أمه عند الولادة فيدخل الحياة الدنيوية والزمن المقدس، وفي أثناء جنازته يعود إلى حاله الروحية الأصلية. ويمكن أن ينطبق هذا القول على كثيرٍ من الشعوب البدائية لأن أساطيره تدخل في دورات الزمن، وهناك أساطير خاصة تروى عند التحضير لممارسة بعض الطقوس، وأكثر موضوعاتها تجدد الكون لدوران الزمن وتجدد الإنسان عن طريق الولادة، والتقمص.

وطقوس تحديد جنس المولود إضافة إلى التجدد الموسمي في المناسبات كالنوروز ورأس السنة وغيرها. ودورة الزمن هذه موجودة في كثيرٍ من الموروثات الدينية والفلسفية كالبراهمانية والبوذية والأفلاطونية وغيرها.

أساطير التذكر والنسيان: يزعم بعض الأطباء الشعبين في أمريكة الشمالية أنهم يتذكرون حياتهم السابقة قبل الولادة وهذا مايفتقده بطبيعة الحال أكثر الناس. وثمة أساطير تنحو هذا النحو وتتحدث عن التذكر والنسيان memory and forgetting المتوارثين عند أكثر المجتمعات القديمة. إذ إن معرفة العالم الحقيقي التي تتجاوز الإدراك العادي ليست في متناول كل فرد ولا يتساوى فيها اثنان، وقد تمثل أساطير «التذكر» صورة الحنين الجماعي إلى الماضي. في جنوبي أمريكة تجهل كل شيء عن الزراعة والرعي، وهي واحدة من Yaruros فقبيلة يارورو قبائل كثيرة تعيش في وسط الحضارة الغربية المعاصرة وقد تخلت عن النضال من أجل وجودها الاجتماعي والحضاري، ويبدي أفرادها حماساً للعودة إلى أحضان أمهم العظيمة التي تحكم أرض الأموات. وثمة أساطير تَذَكّر أقل مأساوية من تلك، ولكنها تحتل مكانة مهمة في تراث بعض الشعوب، ولها دلالة عظيمة في تقاليد من يؤمنون بالتقمص أو التناسخ أو التمثّل. فقد يزعم بعض الناس أنهم يتذكرون حياتهم السابقة، وقليل منهم يدعون تذكر البدايات الأولى وفيهم بوذا، أما احتجاب «مايا» (الخداع) في الأساطير الهندية فيمنع الإنسان من تذكر أصله

والدة الموزيات Mnemosyne (الحقيقي. وتزعم أساطير اليونان أن منيموسين (الذاكرة آلهات الشعر والفن والعلم التسع) تعرف كل شيء عن الماضي والحاضر والمستقبل،) Muses وهي أساس الحياة كلها والإبداع كله، أما نسيان أصل الأشياء فيعادل الموت غالباً (كما هو شأن الذي يدمر الذاكرة في الأسطورة اليونانية). كذلك فإن التذكر أو Lethe نهر الموت ليث أجزاء أساسية في بعض recollection أو الاسترجاع commemoration إحياء الذكرى .Passion ، وآلام المسيحCommunion الطقوس المسيحية كالمشاركة في العشاء الرباني

أساطير الكائنات العلوية والآلهة: يشتمل أكثر الأساطير على كائنات علوية أو آلهة سماوية لها صفات ونوعيات وأشكال مختلفة مع تنوع كبير في خصائص تقديسها، والفارق كبير جداً بين الكائن العلوي في أكثر الموروثات القديمة والإله في الأديان السماوية الموحدة. ومع أنه قد تضفى على ذلك الكائن نعوت تجعله «كلي القدرة» أو «كلي العلم» فإن ذلك لا يعني بالضرورة عدم أعظم إلَهين في Siva وسيفا Visnu وجود كائنات أخرى متفوقة. و من ذلك مثلاً فيشنو التراث الهندي، إذ يوصف كل منهما بالتفوق ولكنه لا يحط من شأن الآخر. والسماء مقدسة في كل مكان، إلا أن الكائنات العليا في الأساطير أبعد ما تكون عن أنها ظاهرة سماوية فقط، فهي خالقة العالم وموجدة نظامه وحامية القانون ويُسبَّح بحمدها لأبديتها وألوهيتها. وقد لا يلقى هذا الكائن العلوي الرعاية المناسبة من المخلوقات (العبادة) أو أنه أعفاهم منها، إلا أنه يبقى الملاذ الأخير لها في الأزمات العظيمة. والآلهة العظيمة تُبجَّل لقدرتها الكلية وسلطتها على الحياة (كما في أساطير الشرق الأدنى والهند القديمين)، وقد يتنازل الإله خالق السماوات عن بعض سلطاته أحياناً لإله آخر له خبرة وتجربة واقعية فيكون رب ظاهرة من ظواهر الكون كالعواصف .والأمطار والرعود والبروق، وسلطة ممجدة عند الناس الطيبين

أساطير المخلصين والقديسين والأبطال ومؤسسي الحضارات: تتناقل بعض المجتمعات أساطير عن شخصيات لم يكن لها يد في خلق العالم، لكنها أكملت بناءه وأحالته إلى وسط ملائم لحياة البشر، أو أنها أبدعت حضارته، أو جلبت إليه الرخاء أو منحته الصحة. ومن هؤلاء ماوي Maui في بولينيزية وبروميثيوس في الأساطير اليونانية وحورس ابن الإله أوزوريس في مصر القديمة. الذي يهتم بخلاص الروح والجسد، Savior وتكثر كذلك الأساطير التي تتحدث عن المخلص ويمنح الأمل بالآخرة والخلاص النهائي حين تنتصر قوى الخير على الشر كما هو الحال في الزرادشتية. ولمؤسسي الديانات أثر مهم في الأساطير الموروثة وأكثرهم أشخاص تاريخيون مثل زرادشت وكونفوشيوس وبوذا وماني وغيرهم. والروايات المتوارثة عن أمثال هؤلاء مملوءة عادة بمعلومات بطولية تحمل الكثير من الملامح الأسطورية مع أنها لا يمكن أن تخرج عن إطار الزمن التاريخي. وقد يقال الشيء نفسه عن كثير من الشخصيات الدينية الأخرى كالقديسين والأولياء الصالحين والكهنة البوذيين والهندوس وغيرهم. وتحتفظ كل الحضارات لذكرى مؤسسيها بشيء من القدسية بل ترفعهم أعلى من مستوى البشر وتحافظ بعناية على تراثهم الذي يشتمل على عناصر كثيرة لها وقع أسطوري، مع أنها تبدو واقعية أو أقرب إلى الواقع، كما يلاحظ من مراجعة نصوص البوذية وتعاليم زرادشت وغيرهما.

أساطير الملوك والنساك والزهاد: لاتوجد أساطير تتحدث عن عبقرية الملوك والحكام إلا في الحضارات التي عرفت نوعاً من الملكية المقدسة، كما هو الحال عند البابليين والآشوريين. وتشير سجلات المعابد عندهم إلى قرابين تقدم لملوكهم، وأناشيد تتحدث عن اتحاد الملك مع الآلهة في «زواج مقدس». وكان ملوك المصريين ينعتون بألقاب إلهية مقدسة، وهي نعوت تدل على ازدواجية منصب الملك الذي هو وسيط بين العالم الإلهي وعالم الإنسان. وهو يمثل كل عالم منهما عند العالم الآخر. والقربان الذي يقدم إلى الملك يكون نفسه تقدمة من الملك إلى الآلهة. وقد ظهرت الأساطير التي تتحدث عن تأثير الملوك في مرحلة متأخرة من تاريخ البشرية، وهي قريبة جداً من

أساطير الأبطال مؤسسي الحضارات. ومن أكثر الأساطير إثارة في هذا المجال قصة الاسكندر الأكبر، ومثل ذلك ما يروى عن تمجيد الأباطرة الرومان الذين ادعوا الألوهية. وهناك أساطير كثيرة تراكمت حوادثها حول شخصيات الملوك وأعمالهم حتى صارت أقرب إلى حكايا الجن أو الخرافات مثل أسطورة سيف بن ذي يزن، أو الملك آشوكا في الهند، أو الملك آرثر في إنكلترة. وكذلك القصص التي حكيت عن الامبراطور فريدريك بربروسا ولويس التاسع وشارل الخامس وغيرهم.

أما الروايات التي تروى عن الزهاد والنساك فأقرب إلى قصص البطولة منها إلى الأساطير، ولكن بعضها يتلبس الصفة الأسطورية بخروجه عن المألوف والزمن. وقد يتخذ بعضها طابعاً عالمياً يصلح لكل زمان و مكان كما هو حال القديس فرانسوا في المسيحية.

أساطير التحول: هناك حكايات لا حصر لها تتحدث عن أصل بعض الجمادات أو ممالك الحيوان أو النبات أو النجوم أو غير ذلك من ظواهر الطبيعة، ومعظمها حكايات أو خرافات أكثر منها أساطير. ولكن عدداً غير قليل من الأساطير يتحدث كذلك عن تبدلات طرأت على الأكوان في التي لها passage «أو «العبور initiation «نهاية الأزمنة البدائية. أو عن طقوس «الابتداء صلة بتبدل الكائن البشري أو تحوله.

إن التحول الكوني قد يختص بالعالم الأصلي من دون أن يكون له صلة بالإنسان أو الموت. وأكثر هذه الأساطير متفرع عن أساطير النشأة، وهي تروي أحداثاً نجم عنها تحول في العالم لمصلحة الإنسان كاختراع الزراعة وتدجين الحيوان واستعمال النار. وهناك أساطير أخرى تتحدث عن

الانتكاسات في الأزمنة البدائية، ومن ذلك بعض الأساطير التي تنسب عدم استواء الأرض أو تكون الجبال إلى كوارث أو حوادث مؤسفة أو قوى شريرة.

ومن طقوس التحول المتصلة بالأساطير أيضاً طقوس الولادة والأمومة والزواج والوفاة والتعميد والختان، وكلها تبين مدى تأثر الوجود الإنساني بهذه التحولات، فعن طريق الولادة يتحول الجنين إلى شخص ذي كيان، وعندما يبلغ الرشد يصبح عضواً فاعلاً في المجتمع أو محارباً. وفي بعض الحالات يكون التحول أو الانتقال من حال إلى حال كما هو في الأسطورة صعب المنال، فالشامان المكرّس (المؤهل) قادر على تجاوز الاختبارات التي لا يصمد لها الإنسان العادي، وأن يتغلب على عقبات قد تتسبب في موت الآخرين، ويعتقد الشامانيون أنهم يستطيعون العبور من خلال الموت ويهزمونه في طقوس التكريس.

إن ما ذكر من أنماط الأساطير بعيد جداً عن أن يكون شاملاً أو أنه التصنيف الوحيد الممكن. وهناك موضوعات كثيرة أغفلت أو أشير إليها عرضاً كالطوفان وأساطير الطوطمية والأرواح والملائكة الحارسة ومعايير السلوك وغيرها، وكل ذلك مرهون بتعريف الأسطورة وأثره في تحديد أنماطها.

الأسطورة في المجتمع الحديث

أي secularization of the myth طغت في العصور الحديثة محاولات «علمنة» الأسطورة إضفاء الصفة العلمانية عليها، ولكن المشكلة هنا تكمن في تعريف الأسطورة. فإذا كان الرأي أن

الأسطورة ليست سوى نتاج ماض ولّى وانتهى، فسوف يصطدم هذا الرأي بعقبة تحديد اللحظة الأخيرة التي انتهت فيها الأسطورة، وسيكون من المستحيل معرفة متى تحول موضوع أسطوري إلى مجرد موضوع أدبي أو متى توقف إنتاج الأساطير أصلاً. ولعله من الأجدى التفكير بأن الرموز والشعائر والأساطير كلها قابلة للتحويل والتغيير بمرور الزمن، وأن العلمنة ليست إجراء غير قابل للنقض، أو أنها تحدث مرة واحدة تاركة الأساطير خلواً من أي مغزى ديني، بل العلمنة أو الترميز mythification إجراء كثير التكرار، وإن تناوب العلمنة والأسطرة symbolization معلم مميز من معالم التاريخ في كل مراحله. وإذا كان الأدب الملحمي مثال على علمنة الأسطورة، فهو نفسه قد يقوم مقام الأسطورة في بعض وظائفها.

اكتست العلمنة في العصور الحديثة حلة جديدة شديدة التعقيد فرضتها حقائق كثيرة. إذ تمخضت الكشوفات العلمية، وخاصة الفلكية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة عن تجدد الثقة بقوانين الطبيعة والكون، والاعتقاد المجرد بالإله، وفتحت الروايات الأوهيميرية، التي كانت مظهراً من مظاهر العلمنة، المجال واسعاً لظهور الكتابات التاريخية التي تركزت على الحقائق النفسية والاجتماعية والاقتصادية، كما تعارضت النزعة الطبيعية في الفلسفة مع عالم السماوات وما وراء الطبيعة الذي بنت عليه الثقافات السابقة معارفها، ولم يكن كل ذلك إلا جزءاً يسيراً من الحقائق التي أدت إلى علمنة العناصر الأسطورية في العصر الحديث. وكان أكثر التوجهات شيوعاً عدّ الشخصيات والحوادث التي اشتملت عليها الروايات الأسطورية غير حقيقية، أو أنها ليست على شيء من القدسية. ومع ذلك فقد ظلت الصفة الأسطورية غالبة على الكثير من المظاهر السائدة في المجتمعات الحديثة، مع عدم وجود اتفاق عام حولها. ومن الصعب اليوم تعريف الأساطير التي تؤثر في مجتمع ما في الوقت الحاضر، مع أن أساطير المراحل القديمة والسابقة سهلة التمييز. وليس ذلك بالمستغرب، فقوة الأسطورة تكمن في حضورها لا بإثبات

وجودها، ولا تتعرض سلطتها للنقاش وتصبح موضع استفهام إلا إذا تغلبت عليها أسطورة أخرى أشد نفوذاً منها.

وهنا يجب تمييز مصطلح العلمنة من مصطلح نزع الصفة الأسطورية demythologization. وإذا كان من المسلم به أن تمر كل أسطورة في مرحلة من مراحل العلمنة وتتكيف مع المجتمع الذي تسود فيه، فإن نزع الصفة الأسطورية مصطلح حديث ابتكره وعنى به الجهود التي بذلت وتبذل Rudolf Bultmann عالم اللاهوت الألماني رودلف بولتمن لتخليص الموروثات الدينية من الرواسب الأسطورية، وهي جهود واعية لها علاقة مباشرة بالحوار اللاهوتي والديني في مسيحية القرن العشرين وفي الديانات الأخرى. وقد استعمل عالم الانتروبولوجية البريطاني تايلور من القرن التاسع عشر كلمة «الباقيات survivals» للإشارة إلى ما بقي حياً من عادات ومعتقدات خلفتها المجتمعات القديمة التي كانت تدرك معناها ومغزاها. وقد أصبح هذا المصطلح يدل على أمور لا يستسيغها المجتمع الحاضر ويعدها من مخلفات الماضي الذي زال وانتهى. وثمة رواسب كثيرة مصدرها الأساطير القديمة كالبحث عن الفردوس المفقود والتَطَيُّر وحمل الأيقونات والتمائم وغيرها.

وعلى كل حال فإن الصيغ الأسطورية المقبولة عموماً في المجتمعات الحديثة لا تشتمل على كل عناصر المجتمع أو تلبي احتياجاته كافة، ولا يوجد مجتمع حديث واحد متجانس الأساطير، إذ تسود هذه المجتمعات عناصر أسطورية مستعارة من موروثات أعيد إحياؤها أو من مصادر أخرى. وهي تنفي الرمزية الكونية التي طبعت بطابعها التراث القديم كله، وتختلف توجهاتها الثقافية حيال العالم والكون. وتوفر المنجزات العلميةُ الحديثةُ المادة المناسبةَ للنهوض بأدب جديد يشبه الأساطير تحت غطاء الأخرويات هو أدب الخيال العلمي [ر.

وقد لوحظ في البلاد الغربية التي خبرت حركات العلمنة أن السياسة تقوم اليوم بدور الدين أو الأسطورة في الأزمنة السالفة، ولايعني هذا أن الأسطورة لم تكن سياسية أو اجتماعية في يوم من الأيام، فقد كانت الأسطورة تستعمل في كل الأزمان لمؤازرة الوحدة السياسية في مستوى العشيرة والقرية وفي مستوى الأمة على حد سواء، ولكن الناس في الوقت الحاضر تشغلهم العقائد الاجتماعية والسياسية وتأثيرها في المجتمع، وقد بذلت محاولات واعية للاستفادة من الأسطورة في أغراض السياسة والمجتمع، وأقرب مثال على ذلك محاولات النازية إحياء الأسطورة الجرمانية. كما أن الكثير من المصطلحات السياسية والاجتماعية المتداولة اليوم يحمل في طياته سمات أسطورية لها تاريخ فلسفي معقد كالحرية والمساواة والديمقراطية وغيرها، وهي كثيراً ما توظف لغايات تقارب ما تهدف إليه الأسطورة وتمارسه من تأثير.

محمد وليد الجلاد

الخطأ فلسفياً

الخطأ error لغةً نقيض الصواب. والخطأ والصواب يحملان على الأحكام والأفعال والآراء والاجتهادات. والمخطئ من أراد الصواب فصار إلى غيره.

الخطأ في الحكم: هو عدم التطابق بين التصورات الذهنية وما يقابلها من الأشياء الخارجية، فالخطأ فعلٌ فكري يحكم على ما هو كاذب بأنه صادق أو العكس، وقد يكون حالة فكرية تعد الباطل حقاً أو الحق باطلاً، فهو بذلك إقرارٌ كاذب، فاسدٌ، زائف.

والخطأ في الواقع (الفعل): هو أن يَقصُد الأمر فيصيب غيره، بسبب نقصٍ في إجراءٍ أو طريقةٍ، يؤثر في صدق النتائج، أو بسبب عدم اتباع الأسلوب أو الطريقة الموضوعة. فالخطأ هو الضلال، أي سلوك طريقٍ لا يوصل إلى المطلوب، بعدم مطابقة الفعل للأمر الذي يراد.

والخطأ في الشرع هو الإثم، أي ما يجب التحرر منه شرعاً وطبعاً. وهو مرادفٌ للذنب وللخطيئة[ر]، والخطيئة هي التقصير في اتباع القواعد الواجبة خلقياً أو فنياً أو علمياً أو دينياً، فإذا قصر الفاعل في تطبيق إحدى هذه القواعد كان مخطئاً أو خاطئاً.

والخطأ في المنطق يرادفه الغلط، وهو الإخلال بقواعد المنطق أو قوانينه، وإذا كان الخطأ متعمداً سمي مغالطة، وإذا كان غير متعمد سمي أغلوطة. والمغالطة استدلال فاسد في الحقيقة، صحيح في الظاهر، يقوم على الإخلال المتعمد بالقواعد المنطقية تضليلاً للخصم وتمويهاً عليه.

أما الغلط في القياس[ر]، فإما أن يقع في مادة القياس أي في المقدمات نفسها، أو في صورته وهي التأليف بينهما، أو من الجهتين معاً

والخطأ - أحياناً - يرادف الخداع (الوهم)، والوهم إدراكٌ حسيٌ خاطئ للواقع.

مفهوم الخطأ عند أفلاطون: تتلخص نظريته في عدّ الميلاد نوعاً من السقوط الإبستمولوجي (المعرفي)، سقوط من عالم المثل والكمال إلى عالم النقص والمحسوس، وحين الولادة تنسى النفس الجانب الأكمل من المعرفة الذي هو اتصال مباشر بالحقائق (بالمثل). وينشأ الخطأ عند محاولة التوفيق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ في النفس، فالخطأ ليس معرفة كاذبة بل هو تذكر كاذب أو تنافر بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكّرية، مصدره تأثير الجسم الضار في النفس، فالمعرفة المرتبطة بالحواس (بالجسم) معرفة باطلة، أما المعرفة الحقيقية فهي المعرفة العقلية الخالصة، والعلم الصحيح القائم على الكليات (المثل)، لإدراك هذا العلم والارتقاء عن الخطأ لابد من الارتقاء معرفياً من الوجود المحسوس المتغير إلى الوجود غير المحسوس والثابت، بالاستعانة بالجدل الصاعد والجدل الهابط لتجاوز الخطأ والوصول إلى العلم التام من جديد.

الخطأ عند أرسطو: يرى أرسطو أن خطأ الفلاسفة ناتج من اللّبس بين المفاهيم والأشياء، والمخرج منه التمييز بين التصورات، وإحلال مذهب «الواحد - المتعدد - الكائن» بدل مذهب «الوجود الواحد مطلقاً». فالأخطاء والتناقضات صفة من صفات الأحكام تعود إلى الخلط بين الموجود نفسه وما يقال عنه، أي بين المحمول والموضوع، تظهر عند اتحاد التصورات أو تجزئتها، أي عند إسناد محمول على موضوع أو نفيه عنه، فالخطأ نفيٌ للاتحاد الواقعي بين المحمول والموضوع، لذا فهو يرتبط بموضوع التناقض.

الخطأ عند ديكارت: يؤكد ديكارت أن قدرة الإنسان على الحكم العقلي تفتح أمامه احتمال الخطأ أو الصواب، فالحكم يعتمد على الإرادة وعلى الإدراك. والإدراك محدود بقدرات البشر بينما الإرادة غير محدودة، وقد يقودها تسرعها ورغبتها الطموح للمعرفة أحياناً إلى تجاوز قدرات الإدراك، وبالتالي إثبات أمور لم تعرف بوضوح، وقبول أمور تبدو صحيحة ظاهريا فقط، مما يتسبب في وجود الخطأ. في حين أن الحكم الصحيح دليل استعمال سليم للحرية، وذلك بالتزام قواعد المنهج (خاصة قاعدة الوضوح التام) فهذه القواعد كافية للحفظ من الخطأ. كما أن من أسباب الخطأ برأيه تشتت الانتباه، الذي يؤدي إلى اللبس وتضاؤل الوضوح فيؤدي إلى الخطأ.

الخطأ عند مور: يرى مور أن الخطأ هو إقرار بوجود ما لا يقابله شيء في العالم. وهو ينشأ عن اللغة التي تصاغ بها الموضوعات الفلسفية، لأنها تحتوي الكثير من اللبس والغموض، مما يؤدي إلى مشكلات فلسفية زائفة، تصل إلى نوع من التناقض والاستحالة والمفارقة. وقد اصطنع منهج «تحليل المعاني» لاكتشاف تلك المغالطات والأخطاء، كما دعا إلى اعتماد «الذوق الفطري» أو «الحس المشترك»، الذي حاد عنه الفلاسفة مما أوقعهم في الخطأ. وقد عمد إلى توضيح اللبس في الاستعمال المنطقي لبعض الكلمات، وإلى الكشف عن الغموض الكامن في معنى بعضها أيضاً،

فللكثير من الكلمات معنى دقيق صارم ومعنى عام واسع، وقد ينشأ الخطأ عن استعمال أحد المعنيين مكان الآخر.

الخطأ عند رسِل: يزعم رسِل أن أسباب الخطأ تكمن في الاستخدام السيئ للغة مثل:

1- عدم التمييز بين العبارات التي تنصب على الواقع، والعبارات التي تنصب على اللغة.

2- عدم التمييز بين الأنماط المختلفة لمعاني الألفاظ.

3- عدم التمييز بين وظيفتي الألفاظ: وظيفة تقرير الوقائع ووظيفة استثارة المشاعر.

فاللغة الطبيعية غير مهيأة للتعبير عن الكثير من المسائل الفلسفية، فمفرداتها غامضة ملتبسة، وبعض سماتها التركيبية مسؤولة عن الكثير من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة. ولا يمكن الخروج من مأزق اللغة إلا بالتحليل المنطقي، أي تطبيق المنطق الرمزي على اللغات الطبيعية، بتحويل أي مقال معبر عنه باللغة الطبيعية إلى «صورة منطقية»، تفهم من دون أي تعبير لغوي، وبذلك تتضح التصورات والعبارات ويزول ما فيها من لَبْس وغموض، أو خلط بين الأنماط، فننتقل من اللبس والغموض إلى الوضوح والتحديد الدقيق للمعاني، ومن الخطأ إلى الصواب.

وأخيراً: الخطأ فعل إنساني، ولا يخطئ إلا من لا يعمل، وكما يصنع المرء الأخطاء والأوهام، كذلك يصنع الحقائق والعلوم، فبين الخطأ والحقيقة علاقة دائمة، وأفضل الحقائق ما كان عن طريق المحاولة والخطأ. وتاريخ الفلسفة اختصار لتاريخ البشرية في المحاولات والأخطاء، عبر نضال مستمر للوصول إلى ما تراه أفضل.

فاطمة درويش

الخطيئة

لغة هي الذنب والإثم، واصطلاحاً هي التهاون بشريعة الله، أي ارتكاب ما نهى الله sin الخطيئة عنه، والامتناع عما أمر به، وكل إثم خطيئة. ويشترط في مخالفة الأوامر والنواهي أن يكون الفعل متعمداً، فقد تكون الخطيئة عن غير عمد، لكن الإثم لا يكون إلا بالعمد. وبهذا تكون الخطيئة التقصير في اتباع القواعد الواجبة دينياً أو خلقياً أو علمياً أو منطقياً.

والفرق بين الخطيئة الدينية والخطيئة الفلسفية، أن الأولى تقوم على مخالفة شريعة الله، في حين أن الأخرى تقوم على مخالفة أحكام العقل وهي بهذا تفيد معنى الخطأ[.

وجد مفهوم الخطيئة في كثير من ثقافات الشعوب عبر التاريخ، وكانت مساوية لفشل الفرد في الحياة وفقاً لمعايير السلوك الخارجية أو لانتهاكه المحرمات والقوانين والقواعد الأخلاقية. ففي عقيدة الهندوس قدم كرشنا المولود البكر الذي هو نفس الإله «فشنو» نفسه ذبيحة عن الإنسان ليخلص الأرض من حملها. بينما يعتقد في بلاد النيبال والتبت أن الإله «أندرا» سفك دمه بالصلب وثقب المسامير لكي يخلص البشرية من ذنوبها، وقد وجدت صور الصلب في كتبهم.

أما في الفكر اليوناني القديم، فقد فهمت الخطيئة أساساً بأنها فشل الإنسان في التعبير عن ذاته، وفشله في حفظ علاقته مع العالم أجمع، وهذا مرده بشكل رئيسي إلى الجهل.

وفي الأديان السماوية – اليهودية والمسيحية – عدّت الخطيئة انتهاكاً مقصوداً ومتعمداً لإرادة الله. فهي بذاتها ضغينة بحق الله. وتنسب إلى كبرياء الناس وأنانيتهم، وإلى التمرد والعصيان، والاستخفاف بوصايا الله والناموس.

وتكثر الخطايا في الفكر اليهودي، ففي كل شهوة من الشهوات تكمن الخطيئة، وهي تدنس المخطئ، ويتطلب التطهير مراسم وتقاليد وتضحية وصلاة على يد الكهنة، وكان الختان عند اليهود وسيلة للتكفير عن الخطايا. ولهذا كان المجتمع اليهودي مجتمع خطايا، ومجتمع تكفير وغفران في الوقت نفسه.

والخطيئة عند المسيحيين هي مخالفة السنن الإلهية والتعدي على القوانين البشرية، إذ يقسِّم علماء اللاهوت الخطيئة إلى أصلية وفعلية original وفعلية actual. والخطيئة الأصلية هي معصية آدم عليه السلام وارتكابه ما نهى الله عنه، أكله من ثمار الشجرة المحرمة (شجرة معرفة الخير والشر)، وقد توارثت ذرية آدم هذه الخطيئة. وعلى الرغم من أن الفصول الأولى لسفر التكوين في العهد القديم قد عزت خطيئة آدم إلى فطرته، إلا أنها لم تذكر شيئاً عن تحويل هذه الخطيئة وتوارثها بين الناس أجمع. فقد ورد في الكتاب المقدس أنه «لا يقتل الآباء عن الأولاد، ولا يقتل الأولاد عن الآباء، كل إنسان بخطيئته يقتل» (تثنية24: 16) وكذلك لا يوجد في الأناجيل سوى إشارات ضمنية غير مباشرة إلى خطيئة آدم الكلية.

أما الخطيئة الفعلية فهي الذنوب التي يرتكبها الإنسان بمخالفة السنن الإلهية أو بإهمال القيام بأوامره تعالى، وهي كل عمل فكري أو فعلي أو لفظي يقوم به المرء ضد وصايا الله، «لأن من

القلب تخرج الأفكار الرديئة: القتل، الزنى، الفجور، السرقة، شهادة الزور، التجديف» (متى 15: 19).

والإثبات الوحيد من الكتاب المقدس لعقيدة قصة الفداء الكفاري والخلاص من الخطيئة الأصلية موجودة في كتابات القديس بولس الرسول، وخاصة في رسالته إلى أهل رومية (5:12 -19). كان بولس الرسول وتلميذه لوقا أول من قال بفكرة الفداء والخلاص، وقد عبّرا عنها بأساليب مختلفة وتتلخص في رفق الله بالبشر، وإرساله ابنه الوحيد ليفتديهم على الصليب، وينتقل بهم من عهد الناموس الموسوي إلى عهد النعمة، وهذه النبرة عينها هي التي هيمنت على إنجيل لوقا.

وأساس هذا الموضوع عند المسيحيين أن من صفات الله العدل والرحمة، وبمقتضى صفة العدل كان على الله أن يعاقب ذرية آدم بسبب الخطيئة التي ارتكبها أبوهم وطرد بها من الجنة واستحق هو وأبناؤه البعد عن الله بسببها، وبمقتضى صفة الرحمة كان على الله أن يغفر سيئات البشر، ولم يكن هناك من طريق للجمع بين العدل والرحمة إلا بتوسط ابن الله ووحيده وقبوله أن يظهر في شكل إنسان وأن يعيش كإنسان ثم يصلب ظلماً ليكفر عن خطيئة البشر. إذ يعد صلب السيد المسيح افتداء كفارياً للبشرية من لعنة الناموس، ومسحاً لخطايا الناس وعودة إلى حالة الإنسان الأولى قبل وقوع الخطيئة، وهذا يتم بالنعمة الإلهية. وقد ورد في العهد الجديد ما نصه: وإن ابن الإنسان قد جاء ليخلص ما قد هلك، فبمحبته ورحمته قد صنع طريقاً للخلاص، لهذا كان المسيح هو الذي يكفر عن خطايا العالم. وهو الوسيط الذي وفق بين محبة الله تعالى وبين عدله ورحمته.

وتعد الخطيئة من وجهة نظر دينية شر أخلاقي مبعثه إرادة غير خيّرة. فالإنسان مخلوق عارف حر، لا ينسب إليه التعدي على السنن الإلهية ما لم يكن عارفاً حراً. ودرجة التعدي على السنن الإلهية ليست واحدة في الأهمية، بل متفاوتة في النيات والإرادة والمادة. لذلك تكون الخطايا ، أي كبيرة أو صغيرة. والخطيئة المميتة هي venial أو عرضية mortal الفعلية إما مميتة الابتعاد العمد عن الله بمعرفة تامة وقصد تام من إرادة الخاطئ، يبتعد بها الخاطئ عن رحمة الله، ما لم يتب. فالإيمان بالسيد المسيح والفداء والتعميد، برأي مارتن لوثر، كفيل بتحرير الإنسان وخلاصه من الخطيئة والهلاك. لهذا فرق بعض اللاهوتيين البروتستنت في القرن السابع عشر بين الخطايا الإلهية والخطايا الحكمية، بأن عرّفوا الأولى بالتعدي العمدي على السنن الإلهية، .والأخرى بعمل مضاد للطبع العادل والتمييز المستقيم

أما الخطيئة العرضية فهي أقل هلاكاً، وترتكب عن غير قصد ووعي أو معرفة تامة، وهي تضعف .صلة الخاطئ بالله، لكنها لا تحرمه من نعمة الله بل تقلل إحسانه تعالى إليه ويكون عقابها مؤقتاً

والخطايا الأساسية التي هي ينبوع جميع الخطايا سبع، وهي: الكبرياء والبخل والحسد والطمع .والتبذير والغضب والكسل. وهي خطايا لا تكون دائماً مميتة بل تكون عرضية أيضاً

والخطيئة برأي القديس أوغسطين هي الشر الخلقي، فهي سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل، فهي عدم النظام في الإرادة. وما قول الأفلاطونيين والمانويين بأن النفس تخطئ بسبب الجسم والحواس، إلا إسراف ظاهر. لأن فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس .ليس هو سبب الخطيئة الأولى، ولكنه نتيجتها والعقاب عليها

فخطيئة الشيطان، خطيئة الكبرياء والحسد والاغتباط بالذات، ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدأا بالاغتباط بنفسيهما حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين. فالإرادة علة الخطيئة، والخطيئة عدم محبة الله في إرادتنا.

، أي ارتكاب المكلف أمراً غير مشروع. والأنبياء fault والخطيئة عند المسلمين هي الذنب معصومون عن الذنب دون الزلة. والذنوب على قسمين كبائر وصغائر. ومن الكبائر التي يذكرها في أحاديثه الشريفة: الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس المحرمة، واليمين r الرسول الغموس، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وقول الزور وأكل الربا، وقذف المحصنات. وفي القرآن الكريم، يقول الله عز وجلّ: (وكَرَّه إليكُمُ الكُفْرَ والفُسُوقَ والعِصْيان)(الحجرات7)، فالفسوق الكبائر والعصيان الصغائر.

سوسن بيطار

ابن خلدون

(732-808هـ/1332 -1406م)

أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، وهو من أسرة عربية يمنية الأصل، تنحدر سلالتها من ملوك كندة، كانت تنزل حضرموت، فلما ظهر الإسلام واتسع الفتح بالغاً إسبانيا هاجرت إلى إشبيلية واستقرت فيها حتى قرب سقوطها في أيدي الإسبان، فجلت عنها إلى تونس حيث حلت وحيث ولد ونشأ ابن خلدون. وقد توفي أبواه وهو في السابعة عشرة من عمره، وكان به نزوع مبكر نحو العلم والسياسة، فدخل في خدمة أمير تونس ولم يتم العشرين، فتولى لديه «ديوان الرسائل» ثم انتقل إلى مراكش واتصل بسلطانها، ومنها إلى سلاطين المغرب وإسبانيا، وقد منحه نشاطه السياسي خبرة مميزة تأرجحت بين تحمل أعباء المسؤولية في درجاتها العليا؛ إذ عين وزيراً وحاجباً وقاضياً وفقيهاً، وبين حياة السجن والقهر والظلم.

وفي إطار العلم كتب ابن خلدون مجموعة من الرسائل إلى المعارف والأصدقاء أثبتها مع الإجابات عنها في كتابه «التعريف بابن خلدون»، وفي مرحلة الشباب ألف كلاً من «لباب المحصل» و«ملخصات في المنطق»، و«ملخصات في الحساب»، كما لخص مؤلفات ابن رشد كلها، وبعضاً من تأليف ابن عربي، وله «شفاء السائل في تهذيب المسائل»، وقد دخل التاريخ عبر مقدمته المشهورة في التاريخ وعلم العمران والتي يقول فيها أنه «أنشأ من التاريخ كتاباً، فصل فيه الأخبار باباً باباً، وسلك في ترتيبه وتبويبه مسلكاً جديداً».

مقدمة ابن خلدون

تتألف مقدمة ابن خلدون من «المقدمة» و«الكتاب الأول» المسمى بكتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، والذي صدره بالعنوان الآتي: في طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب، والكسب، والمعاش، والصنائع، والعلوم، ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب، ثم قسمه إلى ستة فصول رئيسة، الأول منه في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض، والثاني في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية، والثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية، والرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار، والخامس في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه، والسادس في العلوم واكتسابها وتعلمها. كما قسم كل واحد منها إلى عدد من المقدمات والفصول.

ويفخر ابن خلدون بالتاريخ الذي ألفه؛ إذ يصرح أنه كان مبتكراً ومخترعاً لا مقلداً أو مقتبساً، ومع ذلك لا يدعي النجاح الكامل في تحقيق أغراضه، ولا يستبعد النقص والقصور في أبحاثه، بل يطلب انتقاده وإتمام ما بدأ به ممن يأتي بعده. يقول: «غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا، وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً، واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص».

ويؤكد ابن خلدون أن موضوع العلم الذي أسسه «علم مستنبط النشأة»، وأنه كتب ما كتبه في هذا الصدد من غير أن يستند إلى قول أحد. فقد أدرك بوضوح وضع أسس علم جديد سيشهد

توسعاً فيما بعد شأنه في ذلك شأن جميع العلوم التي تبدأ مختصرة ومجملة، ثم تتوسع وتتقدم بالتدريج، بسبب التحاق وانضمام المسائل الجديدة إليها شيئاً فشيئاً، وقد صح ما تنبأ به ابن خلدون في هذا المضمار، فالمسائل التي عالجها في مقدمته، غدت فيما بعد موضوع اهتمام المفكرين والعلماء، وتكون عنها علمان هامان، هما علم التاريخ وعلم الاجتماع.

طبائع العمران والاجتماع البشري

يتحدث ابن خلدون عن الطبيعة الاجتماعية للإنسان كونه كائناً اجتماعياً يستطيع بمفرده تحصيل ما يلزمه للبقاء على قيد الحياة من شراب وطعام وملبس، ومأوى، ومن دفاع عن النفس ضد الكائنات الأخرى الأكثر قوة أو شراسة، وهو لا يأمن هذه الشرور، أو يحصل على مثل تلك المنافع والحاجات إلا إذا تجمع، وتضافرت جهوده. ولكن الإنسان لا يخلو من ميل إلى العدوان، فإذا اجتمع الناس قدروا على تحصيل معاشهم وأمنوا العدوان الخارجي، ولكنهم والحال هذه يتعرضون لعدوان آخر أكثر ضراوة وإيذاء هو عدوان الإنسان على الإنسان ضمن الجماعة نفسها، ولذا فهم محتاجون إلى أن يقوم بينهم وازع ورادع تكون له القوة والغلبة والسلطة، ليتمكن من كف أذى بعض الناس عن بعضهم الآخر، والحد من تمادي أو تطاول جماعة على أخرى، أو فرد على غيره، إذن فالمعنى الأساسي لوجود الدولة هو حفظ كيان المجتمع وصيانة أمنه واستقراره، ليعيش الناس وينتجوا ويتكاثروا، وهذا هو جوهر معنى الدولة.

ومن هنا يؤكد ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري للبشر ويؤدي إلى التعاون بين الناس، فإذا ما تعاونوا وتفرغت كل مجموعة منهم إلى عمل تقوم به، فإن ذلك يتطلب منهم تنظيماً

اجتماعياً، يضبط علاقات الناس وتعاملهم مع بعضهم في أنساق اجتماعية متعددة وهذا ما يعرف بالعمران.

وتتسم الحياة الاجتماعية في المجتمعات المبسطة بأنها غير معقدة النسيج، لقلة عدد أفراد كل منها وقلة مطالبهم، واقتصارها على الضروريات، كما تتسم بشدة الضبط الاجتماعي، ومتانة العلاقات الاجتماعية، لقيامها أساساً على قاعدة وطيدة من العصبية، وهي روح المجموعة التي تنشأ عن القرابة. ويكون الفرق بين العمران البدوي أو الريفي والعمران الحضري، أعظم في الدرجة منه في النوع، وفي مدى تشابك الحياة الاجتماعية وتعقد نسيجها وفي مقدار التنظيم الاجتماعي أي العمران، ولما كان البدو أقدم من الحضر وسابقاً عليه، والبادية أصل العمران والأمصار مدد لها، فإن ابن خلدون قد ركز أفكاره أولاً حول العمران البدوي وأحوال الناس فيه، وأساس العلاقات الاجتماعية بينهم، وسماته الخلقية وكيفية تحولهم من البداوة إلى الحضارة.

ويقر ابن خلدون بأن البيئة بمعناها الشمولي هي السبب المباشر في اختلاف البشر جسمياً وعقلياً ونفسيا وخلقياً، وأنها هي التي تميز مجتمعاً ما عن غيره في تقاليده وعاداته ومنازعاته واقتصادياته وشؤونه المختلفة، غير أن هذه الحتمية التي درج عليها ابن خلدون لم تكن مطلقة، لأنه يرى أن التفاعل بين البيئة الطبيعية والإنسان لا يحدث من جانب واحد؛ إذ إن الإنسان يؤثر بدوره في البيئة نفسها كما تفعل فعلها فيه.

الدولة وبناء المجتمع

يرى ابن خلدون أن للمجتمع البشري شكلين اثنين يمر بهما في تطوره هما البداوة والتحضر، ويجدهما طبيعيين مع أنهما يختلفان في أوصاف أجيالهما، ولما كان ابن خلدون يربط بين العصبية والبداوة على نحو شبه متكامل، ويرى أنه على المجتمع أن يبني دولته ليدرأ خطر غيره، وكان المجتمع لديه شبيهاً بالكائن الحي، فقد جعل للدولة في تطور المجتمع ثلاثة أجيال، الأول منها لم يزل على خلق البداوة وخشونتها والبسالة والاشتراك في المجد، ولا تزال سورة العصبية قائمة فيه. ويتحول الجيل الثاني بالملك والترف والرفاهية من البداوة إلى الحضارة والخصب، وتتكسر شوكة العصبية لديه بعض الشيء إلا أنه يبقى له بعض الاعتزاز في سعيه إلى العصبية ومحاولة الدفاع عنها وحمايتها، أما الجيل الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة، ويفقد حلاوة العز والعصبية، ويبلغ الترف غايته فيصبح عالة على الدولة، مما يدفع بصاحب الدولة إلى استكثار الموالي واصطناع من يرفع عن الدولة بعض العناء حتى تصاب الدولة بالهرم وتذهب بما حملت.

ويرى ابن خلدون أن القيادة تكون جماعية في مرحلة تأسيس الدولة، والجماعة كلها تسير وفق محور العصبية، ولكن ما أن تنتهي مرحلة الكفاح والتأسيس ويثبت وجود الدولة وينقلب زعيم الجماعة ذات العصبية إلى ملك حتى تشتد نزعة التملك والتفرد لديه، فيبدأ بإقصاء بعض أبناء عصبيته وأعوانه، وتنقضي المرحلة الأولى بعد استتباب شؤون الدولة، ويبدأ صراع بين الملك وأعوانه السابقين أو أقاربه وأبناء عشيرته. ومن هنا يصوغ ابن خلدون القانون الأول ومفاده «مبدأ التخلص من الأعوان الأصليين أو الميل نحو التفرد بالحكم» والأساس الذي يرتكز عليه القانون هو انتقال الدولة أو العشيرة إلى سكنى المدن وتركها شظف العيش وطلبها لطيب الطعام والشراب وزاهي الكساء وجميل العمران، والملوك في الغالب من السباقين إلى ذلك.

ثم نجد ابن خلدون يصوغ مبدأ آخر هو مبدأ الانتقال من البداوة إلى الحضارة، ومع أن ذلك نعيم من ناحية، إلا أنه جحيم من نواح أخرى لأنه يضعف الفهم، ويعوّد على الراحة، ويشجع الجشع في حب المال والانكباب على الشهوات، وتذهب معه عصبية الجماعة وحميتها، إذن فالمبدأ الثاني يحمل في طياته مبدأين آخرين، هما «الحاجة المتزايدة إلى المال» و«العزوف عن الشظف والميل إلى الترف» اللذان يترابطان أيما ترابط حتى كأنما يمثلان أمراً واحداً.

ثم إن الدولة تبدأ في العادة بسيطة، يتولى زعماء العشيرة الظافرة شؤونها على نحو مختلط من غير تقسيم العمل، ولكن ما أن تثبت الدولة على حالة الاستقرار نوعياً وتتسع أعمالها ونطاقها حتى تبدأ بإنشاء الأجهزة والدواوين المتخصصة والمتعددة، ويحتاج القائمون على الأمر إلى أصحاب الكفاءات لإدارة شؤون الحكم وهم قلما يعثرون على الأمين الكفء، فتجدهم لهذا يقنعون مجبرين بالصفة الثانية، إذ لا خير يرجى من أمين بليد، هذا ما يجر على الدولة وبالاً عظمياً، ويفعل فعله في تسريع هرمها، وهذا المبدأ يعبر عنه بقانون «الانتقال من البساطة إلى التعقيد في إدارة شؤون الدولة».

وتفعل جملة المبادئ السابقة فعلها في كيان الدولة فتضعف قوتها، وتنكسر شوكتها، ويقل مالها قياساً إلى حاجاتها، فتبدأ بإرهاق المواطنين بالضرائب والرسوم المجحفة، وقد تلجأ إلى مصادرة الأموال والأرزاق، مما يؤثر سلباً في بنية الدولة فيقل التفاعل الاجتماعي وتصير الحال إلى أشبه ما يسمى اليوم بالاقتصاد المغلق فتشيخ الدولة، وتشرف على الزوال، ومرجع ذلك كله في نظر ابن خلدون إلى العصبية وخمود نواتها في جسم الدولة وإذلال ما تبقى فيها من روح وحمية، ونتيجة لذلك يبدأ الاعتماد على المأجورين بدلاً من ذوي القرابة والعصبية فتقل التضحية، كما أن حياة التحضر والرفاه تذهب بشجاعة الإنسان واندفاعه في سبيل حفظ المبادئ الحقة أو الذود عنها، ويتكل فيما يتصل بشؤونه كلها على غيره مما يفضي إلى الجيل الهادم للدولة، وهو

الجيل الرابع الذي ولد وربي في النعيم، وحسب أن مقاليد الأمور ستأتيه بلا مشقة، فينشغل بالملذات عن إدارة الدولة ورعاية مصالحها العامة، ويؤنس منه الوداعة والمسالمة اللتان تقودان شيئاً فشيئاً إلى الضعف والعجز، وهنا تؤذن الدول بالزوال، وفي بعض الأحيان يهيأ للدولة في آخر أطوارها ملك قوي متحمس فيه بقية من عنفوان العصبية يقوم بمحاولة إرجاع الدولة إلى طور شبابها ليجنبها الزوال، إلا أن فعله سوف لن يؤتي ثماراً لأن القوانين الاجتماعية التي يسير المجتمع والدولة وفقها (بوجه أقرب إلى الحتمية) لها فعلها، وهي أقوى من إرادة الأفراد، ثم إن العصبية هي التي تنتج المجتمع والدولة والفرد والقائد، وليس بإمكان الفرد القائد أن ينشئ دولة .أو مجتمعاً بلا عصبية، وليس بإمكانه أن يعيد الحياة إلى البذور الميتة والعصبية المتحللة

الاقتصاد والمجتمع

يرى ابن خلدون أن للحكومة أو الدولة تأثيراً بالغ الأهمية على بنية وشكل وجدوى الاقتصاد، فهو يربط الاقتصاد بالمجتمع عن طريق الدولة، لأن الدولة هي التي تتيح أفضل الفرص ليقبل مواطنوها على العمل وتطوير الإنتاج والصناعات، مما ينعكس إيجاباً على مستوى الحياة الاقتصادية، لأن الدولة الحقة والعادلة تبغي وتعي رفعة شأنها وتحاول في سبيله ما أمكنها. وصعود الدولة مقترن طردياً بصعود الاقتصاد، لأن الدولة تأخذ بالارتقاء والنمو وتكتسب القوة حين تمتلك تسييراً اقتصادياً مزدهراً متطلعاً إلى التحسن والتوسع المستمرين. وتدخّل الدولة في معالجة وتسيير الاقتصاد في المجتمع يأخذ أحد شكلين، حسب نمط التدخل وهدفه وكيفيته، فالشكل الأول معني بالخير العام أو صالح الجماعة ككل، حينذاك تنشط الدولة في إنشاء المشروعات وشق الطرق والترع وما إليها وإقامة المنشآت العامة والأبنية، مما تعجز عنه الإمكانات الفردية للمواطنين كما تهيئ السبل للمواطنين ليعملوا ويتمكنوا من الحصول على مستوى

لائق من العيش، وتلك الفعاليات التي تقوم بها الدولة تيسر للحياة الاقتصادية طريقاً وتزيد الحاجة إلى العمل والتفنن فيه، فيرتفع بذلك المستوى الاقتصادي العام لهذه الدولة.

أما الشكل الثاني فيصب اهتمامه على الخير الخاص أو صالح الفرد الحاكم أو الأسرة المالكة. وإذ ذاك يبتعد الحاكم عن رعاية أمور المواطنين وشؤونهم ومصالحهم ويستهدف ربحاً شخصياً فيتحول في نظر ابن خلدون إلى تاجر، وقد تتحول الدولة بمجموعها إلى تاجر منافس للتجار يفرض على الآخرين أن يبيعوه بالسعر الأدنى وأن يشتروا منه بالسعر الأعلى فيحذر الناس من الخوض في مجال التجارة والاقتصاد، ويتخلفون عن خوض ميادينها، وتقل عمليات البيع والشراء أي الحركة التجارية، فيبالغ الحاكم - نتيجة للحاجة المتزايدة إلى المال - بفرض الضرائب والغروم (الغرامات المالية)، ويرفع الأسعار فوق مستوى قدرة المستهلكين، فتقل قدرتهم الشرائية، ويتضاءل الطلب، فيقل الإنتاج. وهنا يولي ابن خلدون الاقتصاد مكانة بارزة في تكوين الدولة وفي تحديد عمرها، وحتى في تحديد الطور الذي هي عليه. فالاقتصاد لديه - على ما يبدو - يمثل العنصر الثاني من عناصر تكوين الدولة، أي أنه في المرتبة الثانية بعد العصبية.

ويربط ابن خلدون الاقتصاد بعدد السكان من جهة العمل البشري والنشاط الاجتماعي فيقول: «وأما الأمصار الصغيرة والقليلة السكان فأقواتهم قليلة لقلة العمل». فقد توصل إلى أن العمل هو جوهر الحياة الاقتصادية وقوامها، لأنه رأى أن كسب الرزق يقوم على عمل الإنسان وسعيه، أما دور الطبيعة فثانوي، ولا يمكن الاعتماد عليه لأن ما يوفره يكون في المقدار الضئيل ويتم مصادفة.

ومما يدل على أن العمل لدى ابن خلدون يعد قوام الحياة الاقتصادية، ما أكده في الباب الخامس من الكتاب الأول في المقدمة من أن ازدهار الاقتصاد إنما يكون نتيجة كثرة الأعمال، وأنه يضمر بتقهقرها لأنه يقيم الإنتاج وبقية ظواهر الحياة الاقتصادية على العمل الإنساني، وهو في ذلك قد سبق الاشتراكيين المحدثين الذين يعدون العمل عنصر الإنتاج الأساسي، كما أنه من السابقين إلى تقسيم العمل بين عضلي وذهني وترتيبه على مراحل، يقول: «واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين إنما كانت بالهندام واجتماع الفَعَلَة وكثرة الأيدي عليها».

ويجعل ابن خلدون طرق وأساليب كسب الرزق في أنماط عدة، منها أسلوب الزراعة (الفلح) وفيه نجد العناية بالحيوان وبالنبات وبالأرض وغير ذلك، ومنها أيضاً أسلوب التجارة الذي يمثل إحضار البضائع وتهيئتها للبيع وبيعها، إضافة إلى أسلوب الصناعة، ومن طرق كسب الرزق أيضاً الصيد، والكسب المتأتي عن طريق جباية الأموال من الناس، ويرى أن الزراعة كأسلوب للمعيشة بدأت أولاً لأنها تحتاج في الغالب إلى جهود جماعية وتلتها الصناعة، وهذه تحتاج إلى تعاون القدرات النظرية والعملية، ثم التجارة وهذه تتطلب ميزة خاصة لتحصيل الفرق بين سعر الشراء وسعر البيع، ويبحث في مصير ما ينتج عن طريق وسائل الكسب المختلفة، فيجد أنه إما أن ينفق في سبيل تحصيل المعاش والرفاهية، أو أن يتخذ على شكل مال (رأسمال) في سبيل الحصول على مكاسب جديدة. ويقترب ابن خلدون من مفهوم فضل القيمة حينما يشير إلى تفاوت الناس في كسب أرزاقهم، وأن بعضهم يكسب ذلك من عمله والآخر يكسبه من عمل غيره، ثم تجده يصف الفلاحة في درجات الأعمال ذات الكسب القليل وهي مقترنة بالفقر، وتليها الأعمال الكتابية والدينية، أما أصحاب الدخول المرتفعة فهم أصحاب السلطة والصنائع.

وينظر ابن خلدون إلى التجارة على أنها عملية الشراء بسعر رخيص، ومحاولة البيع بسعر أعلى، والفرق ما بين البيع وسعر الشراء آت من إحدى طريقتين، أولاهما: إبقاء التاجر البضاعة لديه

حتى يشتد الطلب عليها ويرتفع سعرها، وتجده هنا يشير إلى مفهوم الاحتكار. والطريقة الثانية: هي نقلها إلى مكان آخر شديد الحاجة إليها، وفي كلتا الطريقتين يظهر فهم ابن خلدون لمسألة العرض والطلب. كما عرف تجارة الجملة ونصف الجملة أيضاً، حين تحدث عن الباعة الذين يشترون من التجار الكبار في أنهم قد يطمعون عليهم بالأسعار والأوزان، ثم نجده يتحدث عن أخلاق التجار والباعة ومن إليهم من العاملين في التجارة، ويرى أنها بوجه عام أدنى من أخلاق أهل الشرف والمروءة والعزة.

ثم يقسم ابن خلدون الصناعات أو الحرف بحسب أهميتها النابعة من خلال كونها ضرورية لبقاء النوع الإنساني وفي مقدمتها الزراعة والتجارة والحدادة والخياطة والبناء، أما شرف موضوعها فهو أنها تتناول الإنسان أو جانباً من جوانبه المعنوية كالطب والتوليد والكتابة والشعر والغناء، ثم يوضح الوظيفة الاجتماعية لكل من هذه الحرف والمهن، وكذلك سبب قيامها وتاريخ تطورها بتمحيص عقلي وبرؤية تحليلية، فهو مثلاً، يرفض الرأي بأن العمالقة هم من أشاد الأبنية الضخمة القديمة ويرى أن الذين بنوها هم أناس عاديون استعانوا بالعلوم الهندسية وأساليب معينة لرفع المواد الثقيلة والكتل الكبيرة.

ويرى ابن خلدون أن للنقد شكلين، نظري وعملي (واقعي)، فالنظري من النقد هو ما يحسب على الورق في المعاملات التجارية وحسابات الدواوين وغيرها، أما الواقعي من النقود فهو ما يضرب فعلاً ويأخذ الشكل المتداول، وهو يختلف من دولة إلى أخرى.

النهج العلمي في البحث الاجتماعي

يعد ابن خلدون رائداً من رواد تطبيق المنهج العلمي بصورته الاستقرائية، خاصة في ميادين العلوم الإنسانية، بل يعد من وجهة نظر علم الاجتماع المعاصر أحد الرواد القلائل الذين ألموا بالكثير من مظاهر الحياة الاجتماعية إلماماً تعدى فهم المسائل الاجتماعية إلى صياغة القوانين وانتهاج المنهج العلمي والبحث الاجتماعي، مما مكنه من الربط بين الفلسفة والاجتماع وأصول البحث العلمي، فكان بحق فيلسوفاً من فلاسفة التاريخ والاجتماع والمعرفة والعلم.

ويتميز منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية بخصائص ثلاث هي: الشمول، والموضوعية، والنظرة التكاملية؛ إذ نظر إلى الظاهرات الاجتماعية نظرة شاملة تظهر من خلال حديثه عن ضرورة الاجتماع البشري، ثم التفصيل في خواصه إذ يشمل جميع جوانب الموضوع تاريخياً وجغرافياً وبيئياً، فجاءت المقدمة في اتجاه الإحاطة بالموضوع فكرياً من جوانبه كلها، الأمر الذي يجعل من الكتاب دائرة معارف عامة.

أما الموضوعية فتتجلى في تعريفه لواقعات العمران البشري وللأحوال، وتبيانها بالأمثلة الواقعية، ولكنه لم ينس في واقعيته وموضوعيته الأسس النفسية، فقد تحدث في الفكر الإنساني، وفي أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر، وفي العقل التجريبي، وكيفية حدوثه، وأثبت أن عالم الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب، إذ يقول: «إنما الذي فضل به أهل المشرق عن أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد .... فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية».

ولا تحتاج النظرة التكاملية في المنهج الخلدوني إلى كثير من الإيضاح، لأنه كان يصرح في مواقع كثيرة بأن هناك ترابطاً بين الوقائع الاجتماعية على الجملة وبين كل واقعة مفردة. فهذه

الترابطات التي ينادي بها ابن خلدون في مقدمته هي دليل يؤكد نظرته إلى المجتمع على أنه كائن حي مترابط ترابطاً عضوياً. ويؤكد ابن خلدون أهمية التأثير المتبادل والتغير أو الصيرورة، ويمكن الاستدلال على ذلك في تقييمه للمنطق، فقد رأى فيه علماً ومنهجاً للبحث، ومن هنا تميز تفكيره بالعلمانية والمنهجية في بحثه للظواهر الاجتماعية والاقتصادية، لذا فقد عالج الحياة البشرية والتفاعل الإنساني من منظور حركي، فلم يبحث في الأشياء الاجتماعية، وإنما في التفاعلات والتطورات التي تطرأ عليها، كما أطلق على التفاعلات اسم العوارض الذاتية، وعلى التطورات اسم الأحوال.

أما المشكلات «الدخيلة» فلا يعتقد بها لأنه يفرق بين ما يلحق «العمران من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه» من جهة وبين ما يكون «عرضاً لا يعتد به» من جهة أخرى، بمعنى آخر أن العوارض التي ليس بينها وبين بقية الوقائع الطبيعية ترابط وتكامل هي مشكلات مؤقتة لا ينظمها قانون ولا يمكن أن تدوم. وبديهي أن تكون العلاقات بين «العوارض الذاتية» للتربية والظواهر الاجتماعية الأخرى أوضح وأوثق من علاقة المشكلات الدخيلة العارضة بمجموع النظام الاجتماعي. بل إن ابن خلدون إذ يحتفظ لكل ظاهرة باستقلالها يحاول أن يؤيد القانون الذي يكشف عن طبيعة إحدى الظاهرتين ببيان انطباق ذلك القانون على الظاهرة الأخرى أيضاً.

ويقر ابن خلدون بأن البيئة الجغرافية والاجتماعية هي السبب المباشر في اختلاف البشر جسمياً وعقلياً ونفسياً وخلقياً، وأنها هي التي تميز مجتمعاً ما عن غيره في تقاليده وعاداته ومنازعاته واقتصادياته وشؤونه المختلفة. وقد انطلق في تفسيره الأولي للظواهر من وجهة الرؤية الحتمية، لكنها ليست حتمية صارمة، فقد كان واعياً أنه يتعامل في بحثه مع الإنسان، لذلك أفسح في المجال للإبداع الإنساني ولتأثير العقل والذكاء والعمل، وبين بوضوح أثر هذه العوامل الاجتماعية البحتة في تقدم الحضارات الإنسانية، وأدرك أن العلاقة بين البيئة والإنسان يحكمها

قانون التأثير المتبادل، ويعلل ذلك تعليلاً يكاد يكون جدلياً يعتمد على تضارب العادات وتفاوتها وتركيب المتضارب المتفاوت منها، يقول: «الناس على دين الملك، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة».

وتحتل الأهداف النظرية للدراسة الاجتماعية عند ابن خلدون المكان الأول، ويكاد لا يأبه للأهداف العملية، ولذلك فإن بحث الأهداف عنده يقوم على أساسين، هما التمحيص وكشف القانون. فقد كان الغرض الأساس لابن خلدون أن يكتب كتاباً في التاريخ مدفوعاً بما اكتشفه من أغلاط المؤرخين من قبله. ولذلك بحث عن الوسيلة التي يستطيع بها تمحيص الأخبار ووجد أن ذلك لا يكون إلا بمعرفة «طبائع العمران» من جهة «والعوارض الذاتية التي تلحقه» من جهة أخرى.

كما أن من أهم الأسباب التي دعته إلى إنشاء هذا العلم الجديد حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وعلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يكون كذلك في الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع. مرجعا الأسباب الداعية للكذب إلى أمور ذاتية تتعلق بشخص المؤلف وميوله وأهوائه ومدى انقياده إليها، أو الجهل بالقوانين التي تخضع لها كل من الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وإلى «الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث لابد له من طبيعة محضة في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب». فقد أخذ على المؤرخين قبله أنهم اقتصروا على نقل الأخبار:«وأدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم

يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل».

ويعد كشف القوانين في نظر ابن خلدون وسيلة ضرورية لتحقيق الهدف الأول «التمحيص»، فهو يعتقد أن «كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله». وواضح انه يقصد بقوله طبيعة أو عوارض ذاتية ما يسمى اليوم «قانوناً».

وقد شبه العلاقة بين العلة والمعلول بالعلاقة بين المبتدأ والخبر: كل واحد منهما مرتبط بالآخر، وأشار إلى ذلك في عنوان كتابه، فقال: «ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر، من أهل المدر والوبر، والإلمام بمن عاصرهم من الدول الكبر، وأفصح بالذكر والعبر في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر، سميته كتاب العبر وديوان المبتدأ أو الخبر».

أما الوسائل، وهي إحدى خصائص الدراسة الاجتماعية لابن خلدون، فمنها ما يتعلق بالعقيدة والفلسفة، ومنها ما يتعلق بالتفكير العلمي والمنهج المنطقي، ومنها ما يتعلق بالصنعة والتطبيق الفني. أما ما يتعلق بالعقيدة فهي عقيدة التوحيد التي يؤمن بها ابن خلدون، إضافة إلى أنها كانت الطابع المميز للبيئة في عصره، ومن العقيدة ذاتها ينبع موقف فلسفي هو الإيمان بالحتمية، أي إن ظواهر الكون الواحد تخضع حتماً لقوانين موحدة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ما دام يسيطر على الكون إله واحد.

ويظهر ابن خلدون انطباق القانون البيئي على الظاهرة الاجتماعية من دون أن يلحق الدراسة الاجتماعية بالدراسات البيئية. ونتيجة لوحدة الظاهرة ووحدة القانون فإنه يوحد أنحاء البحث .ويجمع المقارنة التاريخية مع المقارنة الجغرافية على أساس أن كلاً من النظريتين تتمم الأخرى

وتتضح معالم التفكير العلمي عند ابن خلدون في بيان أسسه كالشك المنهجي، والإيمان بالعقل، والرجوع إلى الوقائع ثم بيان خصائصه كالموضوعية والتجزئة، والدقة، وأخيراً بيان خطواته المنطقية في تحصيل المعلومات وفي عرضها، وقد استطاع عن طريق الملاحظة والمشاهدة أن يفنّد أقوال كبار المؤرخين، ومن خلال الاعتماد على التجربة والملاحظة الحسية وسائل أساسية من .وسائل البحث

ويتبع ابن خلدون في بحثه عن الحقائق المنهج الاستقرائي الذي يستند إلى جمع المعلومات، ومقارنتها وتصنيفها لاستخلاص القانون منها. ويعتمد في تصنيفه على أسس متنوعة منها «البيئة» إذ يصنف الظاهرة تصنيفاً تطورياً يبين بدايتها ونشأتها وتطوراتها حتى الهرم ومنها «الوظيفة» إذ يبين مثلاً شرف الصنعة وحاجة الناس إليها وثمرتها. ولا شك أن اعتماده على التصنيف في العلوم الاجتماعية تصنيفاً تشريحياً ووظيفياً قد ساعده على تعليل الحوادث «بعللها الذاتية» بدلا من البحث عن أسبابها البعيدة، وذلك ما جعله يفخر بسبقه المؤرخين والباحثين الاجتماعيين لا من حيث اكتشاف الموضوع وحسب بل من حيث الاهتمام بالطريقة البرهانية العقلية. وهو يعتقد أن التصنيف والتعليل وسيلة للتنبؤ ومعرفة المستقبل، فضلاً عن .أنه تمحيص للماضي وتحقيق لأخباره

ابن خلدون وركائز المعرفة الاجتماعية

يستطيع الدارس لأعمال ابن خلدون أن يقف على عمق دراساته، والآفاق التي فتحها لعلماء الاجتماع المعاصرين من خلال مطابقة كتاباته مع المفاهيم المعاصرة في علم الاجتماع وميادينه المتعددة، فقد بحث في البيئة، والاقتصاد، والسياسة، والحضر، وطرق كسب الرزق، والتجارة والصناعة، والنقود والأسعار. ولعل من أهم ما كتب فيه ابن خلدون هو علم الاجتماع السياسي إذ درس أسباب قيام الدولة ونشوئها، وإعمارها وأطوارها ونهاياتها متأثراً في ذلك بالحياة السياسية الاجتماعية والفكرية التي سادت القرن الرابع عشر الميلادي، إذ شهدت الأمصار الإسلامية كوارث عدة، وازدادت حدة هجمات الأعداء عليها وتمزقت أوصالها بفعل المؤامرات والحروب، وبانتشار التفكير الخرافي وسيطرة الجمود الفكري.

ويلمس القارئ لأعمال ابن خلدون مدى إلمامه الواسع بجميع جوانب الثقافة في عصره. فإلى جانب تخصصه في الاجتماع والتاريخ نراه متمكناً من سائر أنواع العلوم والبحوث، إضافة إلى ما تتصف به مقدمته من غنى الألفاظ وعمقها ودقتها وابتكارها، بسبب ما فيها من فكر غنية وعميقة ودقيقة مبتكرة. وإن هذا الأسلوب الذي اتبعه في وضع آثاره أسلوب جديد يمتاز بالسهولة والوضوح والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلاً بها في ذلك العهد. ويبدو أن «سعة الشمول» في جميع المعلومات قد جاءت لابن خلدون من ثقافته الواسعة ومن تنقلاته الشخصية وطوافه في الشرق والغرب.

وقد سبق ابن خلدون علماء الاجتماع جميعاً في وقوفه من الظواهر الاجتماعية موقف العالم الذي يبحث عن «الأجناس» و«الفصول» ويرد الحوادث الفردية إلى الأصول. وقد جاء في نقده لمن سبقه من المؤرخين الذين اكتفوا بنقل المعلومات كما وردت إليهم يجمعونها جمعاً من دون

ترتيب أو تصنيف قوله: «فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت عن موادها، وصفاحاً انتقيت من أغمادها ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها. لا يعترضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها وتعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها».

محمد صفوح الأخرس

الخلود

الخلود immortality في اللغة: معناه الدوام والبقاء، يقال «خلَد في النعيم» و«خَلَد في السجن» أي دام وبقي، ويراد به في الفلسفة والدين: عدم الفناء بعد الموت، ودار الخلود: الجنة، وخلود النفس: بقاؤها بعد الموت بقاءً غير محدود محتفظة بصفات الذات الفردية.

وخلود الروح أو النفس مبدأ أساسي مقرر في الأديان، والقول بخلود النفس الفردية: مذهب المؤمنين بالدين السماوي، ومذهب الفلاسفة الروحانيين.

يعتقد الصينيون بفكرة الخلود الشخصي، دون أن يعدوا الوجود ممهداً لحياة أخرى في عالم آخر، الذي Moti «لكن الطاويين والكونفوشوسيين لم يثيروا مشكلة الخلود الشخصي إلا «موتي كان تأثير تعاليمه بسيطاً.

ويؤكد «تشوانغ - تسو» أن فكرة الخلود تتمثل في اغتباط «الحكيم»، بأنه لا يمكن أن يتلاشى نظرة الطاوية الفلسفية Lin Yutang «قط، ولكنه يستمر في المعاناة. ولخص «لين يوتانغ بعودة الكل أخيراً إلى الأحد الأولي، وإلى العقل الإلهي، إلى ينبوع الأشياء جميعها. أما الزرادشتية[ر] فتعتقد في الخلود.

وفي الهند تهتم «الأوبنشاد» اهتماماً واضحاً بالموت، وبما يأتي بعد الموت، وتتساءل: هل ينتهي تاريخ الإنسان بموته؟ أما الديانات الهندية (الهندوكية والبوذية والجانسية) فيعد أتباعها خلود الأفراد أمراً غير مرغوب فيه، ويعتقدون بتناسخ الأرواح البشرية تناسخاً تتصل حلقاته حتى ينتهي إلى الاتحاد باللامتناهي وتلك هي النرفانا.

وكان بعض قدماء العرب لا يميزون بين الأحياء والأموات، ويعتقدون باستمرار حياة الموتى وعلاقاتهم بالناس. وآخرون منهم في الوسط الوثني أو المادي في الجاهلية لا يعرفون شيئاً عن الخلود، وهم الدهرية الذين يعتقدون بالفناء بعد الموت، كما حكى القرآن عنهم: (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاّ الدَّهْرُ) (الجاثية: 24).

وخلافاً لذلك، كان اليونان والرومان الأقدمون يعتقدون في حياة أخرى تحيا فيها الأنفس البشرية، أما الخلود الحق فهو من خصائص الآلهة وحدها، فهم مشركون لقولهم بتعدد الآلهة.

والأورفية من اليونان، خلافاً للهنود، تؤمن بوحدة الوجود (زيوس واحد): إله في كل شيء، وحيثما كان. ويختلط الهدف الأخير للأورفية بالاحتفاظ بالحقيقة الروحية، لا التلاشي البسيط في صميم اللانهاية، والروح منفصلة عن الجسد، ويمكن أن يكون للنفس تجسدات سابقة في الدنيا، وتجسدات أخرى في المستقبل، كما يمكن للنفس فيما بين تجسدات مختلفة أن تقيم في الجحيم.

وأسهمت «الفيثاغورية» في تحويل انتباه اليونانيين إلى حياة تأتي بعد الموت، لأن الموت بالتأكيد يقود إلى الخير.

وكان أفلاطون أبرز الذين تحدثوا عن خلود النفس، وقد بيّن ذلك في محاورة «فيدون»، التي ربط فيها بين سعادة النفس الأخروية وتحرر الإنسان في حياته من شهوات البدن وملذاته. وقد ساق أفلاطون براهين كثيرة لتأييد فكرة خلود النفس، مازالت تيارات الفكر الفلسفي تتناقلها إلى اليوم.

وكان لسقوط «اينيه» بطل فرجيل في الجحيم علاقة عند الرومان بما سيأتي بعد الموت، ويعبر عن تطلع النفس إلى حياة فيما وراء هذه الحياة الحاضرة، وجعل هذه الحياة الحاضرة توطئه لتلك الحياة الأخرى.

والقول بخلود النفس عند «ديكارت» من مسلّمات العقل العملي، وهو أن الإنسان المتناهي يستطيع أن يحقق كماله الخلقي، وأن يرتقي حتى يبلغ درجة القداسة. وقد فرق «غوبلو» بين خلود النفس والحياة الثانية بالقول: إن الحياة الثانية ذات ديمومة تبتدئ عند انفصال النفس عن البدن، على حين أن خلود النفس حياة مستقلة عن الزمان ليس لها قبل ولا بعد. ولكن معنى الخلود المستقل عن الزمان لا يختلف عن معنى الأبدية، والأفضل أن لا ينفصل معنى الخلود عن معنى الزمان، وأن يكون معناه ومعنى الأبدية متميزين.

وتوجد فكرة الخلود أيضاً في المذهب الكانتي، وهي مما يقضي به العقل العملي. وفي رأي كَنْت أن من الممكن للكائن المحدود أن يحقق التكمل الأخلاقي في صورة تقدم غير محدود نحو القداسة، وهذا يقتضي الخلود.

واتفقت الشرائع السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام) على أن خلود الروح مبدأ أساسي، وركزت آيات القرآن الكريم على إثبات خلود الإنسان بعد الموت في عالم البعث والقيامة، وتأيد ذلك بالدليل العقلي، على أن الروح الإنسانية لا تفنى بفناء البدن، وإنما تظل خالدة متصفة بما اكتسبت في الحياة الدنيا.

وقد ورد في القرآن 84 آية تؤكد خلود الإنسان في الآخرة، وهذا يعني أن الروح خالدة لا تفنى، وأن الإنسان في عالم القيامة خالد: إما في الجنة إذا كان مؤمناً مستقيماً، وإما في النار إذا كان كافراً ضالاً.

والخلود بالمفهوم من الآيات القرآنية هو للنفس الفردية، لقوله تعالى: (إن الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلا خَالِدِينَ فِيهَا لايَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً) (الكهف، 107 - 108) أي تحولاً عنها، وقوله سبحانه: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُون لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) (الزخرف، 74 -75) أي آيسون من النجاة. والخلود للجماعات والأفراد، لقوله عز وجل: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِين) (النساء، 13 -14).

والقول بتناسخ الأرواح في العقيدة الإسلامية قول باطل، لأن الله تعالى وحده هو المتحكم بالروح الإنسانية عطاء وأخذاً، كما قال سبحانه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً) (الإسراء، 85). ولأن السؤال والعذاب واردان على روح الميت بيقين، وينعكس ذلك على الجسد، فالروح ملازمة لصاحبها، ومشغولة به، ومحبوسة له أو عليه، كما

قال:(كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (المدثر، 38) فلا تنصرف عن صاحبها لتسكن جسداً آخر، وبه يتبين أن الإيمان بالتناسخ يتناقض مع الإيمان بما يكون بعد الموت من السؤال والعذاب، ويظل للروح الخلود والبقاء، بالدليل الخبري في القرآن والسنة الدال على بطلان التناسخ، وليس هناك أي دليل آخر على التصديق بالتناسخ، وليس للعقل سلطان على الأمور الغيبية.

غير أن الخلود للنفس في عالم الآخرة مرتبط بمشيئة الله تعالى، لقوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ، وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ) (هود، 107 - 108) وارتباط الأفعال بالمشيئة سواء في الدنيا أو في الآخرة للدلالة على سلطان الله تعالى، وأنه لا يقع شيء في الكون إلا بمشيئته، حتى لا يكون الله مجبوراً أو مكرهاً على أمر من الأمور، وأن ذلك بقدرته وحكمته موافق لما في علمه.

قال الزمخشري في الكشاف في تأويل «ما دامت السموات والأرض» أحدهما: أن تراد سموات الآخرة وأرضها، والثاني: أن يكون عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع، كقول العرب: ما دام تعارّ (صياح) وما أقام ثبير (جبل في الحجاز) وما لاح كوكب وغير ذلك من كلمات التأبيد. والوجه الثاني هو ما اعتمده فخر الدين الرازي وغيره.

لكن بعض الفلاسفة العقليين ذهب إلى أن الخلود كلي لا فردي، ومعنى ذلك أنه لا بقاء بعد الموت إلا للجوهر العاقل، وهو واحد وكلي، أما النفس الفردية، فإنها إذا فارقت البدن، انضمت إلى هذا الجوهر الكلي واتحدت به، وقريب من ذلك أيضاً مذهب القائلين بأن البقاء للإنسانية، لا للأفراد.

ففي الفكر الإسلامي يرى «ابن رشد» أن الحكم بالخلود، إنما موضوعه العقل العام الذي هو عقل الإنسانية، وهذا هو المراد بالخلود النوعي، كما أن الحكم بالفناء إنما هو على العقول الجزئية المنفعلة التي توجد مع الإنسان وتفنى بفنائه، أي إن العقل العام الذي هو مشترك بين جميع أفراد البشر هو وحده الأزلي الخالد الذي لا يعتريه تغيير ولا يطرأ عليه فساد، أما العقل المنفعل الذي يفسره ابن رشد بالاستعداد الشخصي، فكما أنه حادث يولد مع الإنسان، هو كذلك، فان «بفناء الإنسان ليس هناك بعد مفارقة النفس للبدن نفوس جزئية متمايز بعضها عن بعض، ومستقل عنه بذاته وجوهره، وإنما هناك عقل واحد كلي هو عقل الإنسانية جمعاء». وعلى هذا الأساس يكون كل ما قرر الخلود من نصوص ابن رشد محمولاً على الخلود الكلي، وكل ما نفاه محمولاً على الخلود الفردي، فكل من طرفي الإثبات والنفي صحيح ما دام الموضوع في أحدهما مختلفاً عنه في الآخر، فالوجود الأخروي في حقيقته روحاني لا جسماني، إذ الأجسام تفنى بما معها من استعدادات وعقول خاصة، ويبقى العقل العام وحده مجرداً من علائق الأبدان التي كانت في هذه الحياة الدنيا.

وهذه الفكرة لا تتفق مع القرآن الكريم حيث تشهد الأعضاء على الإنسان في الآخرة بما اقترف من الذنوب في الدنيا، وهذا دليل على الخلود الروحي والجسدي، ولكن تتغير صفات الأجساد.

والخلاصة: إن الخلود للروح، وكذا للنفس الفردية في الآخرة، لأن نعيم الجنة وعذاب النار للروح والجسد معاً بنص القرآن.

عبد الحميد الصالح

دارون والدارونية

تشارلز دارون

ت(1809 -1882) عالم طبيعي Charles Robert Darwin تشارلز روبرت دارون إنكليزي، يعد مؤسس نظرية التطور التاريخي للعالم العضوي، كان والده طبيباً ذا شهرة واسعة، وكذلك جده أرسموس دارون. بدأ رحلته الدراسية في مدرسة شروز باري ثم انتقل إلى أدنبره، كي يدرس الطب، ومن ثم إلى جامعة كمبردج بكلية اللاهوت عام 1827. وفي الواقع، كان دارون حتى هذه المرحلة من التعليم يعد نفسه ليصبح رجل لاهوت في خدمة الكنيسة، لكنه تعرّض لانقلاب جذري في اتجاهاته على أثر الرحلة التي قام بها عام 1831 على سفينة بيجل، إذ تعد هذه الرحلة نقطة تحول في حياته واهتماماته. فقد انشغل على ظهر السفينة وفي الجزر التي ترسو بها بالمجموعة النباتية، وسجل ما رأى في مدونة طويلة مستلهماً بعض الحقائق المتعلقة بالقشريات وبعض المستحاثات، ثم تحول إلى علم الجيولوجية وتبنى آراء تشارلز لايل Charles Lyell ت(1797 -1875)، رافضاً مذهب النكبات الإلهية catastrophism الذي كان سائداً آنذاك.

وبفضل التقدم الحاصل في علم الجيولوجية تحول إلى علم الأحياء منذ عام 1837، فتطور مذهبه في نشوء الأنواع، واكتشف أن الانتخاب هو حجر الزاوية في توليد السلالات النافعة التي تولدها الأسباب الطبيعية، فوضع كتابه في أصل الأنواع. وتعد نظرية وحدة التأصل هي المحاولة التي يعلل بها أصل الوراثة في الكائن الحي، مفترضاً أن الوحدات الفيزيولوجية التي يتكون منها الفرد تولد صفات تعيد استحداث الوحدة التي منها استمدت هذه الصفات. ومنذ عام 1859

تراءت له فكرة تطبيق مذهبه على النوع الإنساني، حيث يضع سياق تطور الإنسان ضمن تطور الحيوانات الدنيا باتجاه العليا منها، وضمن هذا السياق تطور البشر المتوحشين إلى البشر المتحضرين، وفي هذا الشأن وضع كتابه «تعبير الانفعالات» عام 1872 الذي يبين فيه أن الإنسان يتحدر من شكل حيواني مسبق الوجود، يقدر من خلال الكتاب قيمة الاختلافات الموجودة بين الأعراق الإنسانية وأنه هناك استمرارية وراثية بين الحيوانات والبشر. ولعل هذه الفكرة هي التي أثارت المعارك الفكرية وجعلت النظرية تستمر إلى ما بعد دارون. ومن أهم مؤلفاته:

1. صحيفة البحوث العلمية في رحلة البيجل (1845)، 2. المشاهدات الجيولوجية في جنوبي أمريكا (1846)، 3. الحيوانات السلكية (1854)، 4. أصل الأنواع (1859)، 5. تعبير الانفعالات (1872)، 6. النباتات المتسلقة (1875)، 7. تأثير التهجين والإخصاب في مملكة النبات (1877)، 8. قدرة الحركة في النباتات (1880).

الداروينية

من بعده، وهي مذهب لا Darwinism تطورت الأفكار التي جاء بها دارون وتأسست الداروينية يتجزأ مما سعى إليه دارون. ولم يكتفِ المتحمسون لنظرية دارون بآرائه بل تخطوها إلى أسس جديدة أكثر قدرة على الاستمرار، لأن تطور الأنواع مسألة، وشرح آلية هذا التطور مسألة أخرى، فالداروينية تفترض أن الإنسان ليس نموذجاً مستقلاً عن باقي الأنواع الحية، فهو لا يجد نفسه إلا ضمنها، إنه كائن حي سمحت له مميزات بنيته وحياته الاجتماعية بتملكه العقل الذي أدى إلى تملكه العمل والفكر والأحاسيس الفنية والأخلاقية، والفكرة الآتية التي تعد إحدى الأسس الراسخة في الداروينية هي فكرة الصراع من أجل البقاء، فالحيوان اللاحم سينقرض، إذا انقرضت

الحيوانات النباتية، وهذه ستنقرض إذا انقرضت النباتات، ومصير الأنواع لا يتوقف على كثرة تناسلها، بل على زيادة الأحياء على الأموات. ومسألة الصراع من أجل البقاء في الدارونية تثير إشكالية فكرية، صراع أفراد النوع الواحد وصراع الأنواع بعضها مع بعض، وصراع الكائن الحي مع محيطه، وهذا الصراع شامل بين الأحياء ولا ينجو منه أحد، ولا بد من تكاثر الأحياء ليحفظ كل نوع عدد أفراده النسبي في الطبيعة بعد أن ينتهي الصراع، وعندما يزداد عدد أفراد النوع، ويسعى كل فرد للحفاظ على نفسه وعلى عائلته، يموت الضعيف ويبقى الأصلح والأقوى، وهذه الفكرة ومجمل الأفكار التي تدور حولها أدت إلى نشوء الدارونية الاجتماعية Social Darwinism التي تسعى لتعميم هذا النوع من الأفكار ووضعها في منهج ونظام، لتبرير قهر الضعفاء واضطهادهم. ففي نهاية القرن التاسع عشر نشأت اتجاهات سياسية أخلاقية تنضوي تحت راية الدارونية وتنادي بعدم مساعدة الضعفاء غير المؤهلين اجتماعياً، لأنه أكثر نفعاً للإنسانية أن ندع المجتمع يلعب لعبته الطبيعية وعدم إعاقة قانون الاصطفاء الطبيعي، وانسجاماً مع الطبيعة يجب أن نتقبل غلبة الأقوياء. إن هذه المبادئ المستندة إلى الدارونية كانت تلقى الدعم والتأييد من دعاة العنصرية التي تدعو إلى أقسى أشكال إعادة تنظيم المجتمعات الإنسانية، وفقاً لقوانين الصراع من أجل البقاء، في حين أن دارون نفسه لم يكن عرقياً أو عنصرياً، بل عالماً يبحث في قوانين الارتقاء من أجل الوصول إلى أعلى مرتبة في الوجود. ولم تقف الدارونية الاجتماعية عند هذه الحدود التي رسمها دارون، بل تعدتها إلى استنتاجات أخلاقية وسياسية، وأصبحت الدارونية لقمة سائغة لهذه التيارات من أجل تعزيز منطلقات إيديولوجية بحتة تبرر الاضطهاد العنصري وتصفية جماعات بشرية بأكملها بدعوى أنها غير قادرة على الاستمرار وفقاً لمبادئ الصراع من أجل البقاء. ومن الدارونية الاجتماعية انبثقت المدرسة البيولوجية في علم الاجتماع Biological School in Sociology التي ترى أن سائر الأنواع تخضع لقانون الاصطفاء، ولكل سلوك أساس وراثي، ويمكن الحديث هنا عن الشواذ والمدمنين واللصوص، وأيضاً النزعة إلى الطاعة والانصياع والغيرية وغير ذلك.

هذه النظرية حققت بعض النجاحات التجريبية في تفسير بعض أنواع السلوك الاجتماعي لبعض الكائنات الحية، وعممت دراساتها على النحل وحمار الوحش الذي يقدم نفسه فريسة سهلة للسبع لينقذ عائلته، في محاولة لتفسير الغيرية على أساس وراثي، وتأمل البيولوجية الاجتماعية أن تفسر تقسيم العمل انطلاقاً من اعتبارات وراثية. ويُؤخذ على البيولوجيين الاجتماعيين إصرارهم على الحتمية الوراثية، ولهذا السبب يُنظر إلى نظريتهم نظرية عرقية عنصرية، وأنها استخدمت لتبرير الحرب والسعي إلى التنافس، لأنها ترى أن كراهية الآخرين آتية من موروث خاص، وبهذا تبدو النزعة العرقية كأنها أمر طبيعي. وقدم البيولوجيون الاجتماعيون أنفسهم على أنهم خبراء في مجال الأخلاق والسياسة، ولعلهم من طلائع الذين ربطوا الدارونية بالهندسة الوراثية.

على يد أوغست Neo Darwinism وعلى صعيد العلوم الطبيعية ظهرت الدارونية الجديدة ت(1834 -1914م)، وتقوم نظرتها على الإقرار أن Auguste Wiseman وايزمان الصفات تحددها الموروثات، وأن هذه الموروثات يمكن أن تطرأ عليها تقلبات، وهكذا تظهر الفروق الفردية بين أفراد النوع الواحد ثم يقوم الاصطفاء بإبعاد مجموعة من الأفراد الذين يحملون موروثاً معيناً، أو على النقيض قد يعمل على تفضيل مجموعة من الأفراد تحمل موروثاً معيناً آخر وتثبّته، وبهذا تكون الطفرة تسبق الاصطفاء، لكن ذلك لا يقتضي وجود أي رابطة بين أن الأهمية Hugo Devries العامل المولد للطفرة وبين ظروف الاصطفاء. ويرى هيجو دفري القصوى في عملية الاصطفاء تعود إلى التنوعات المفاجئة التي كان دارون ينكر فائدتها التطورية. Synthetic Darwinisin وفيما بعد أصبحت الدارونية الجديدة تعرف بالدارونية التركيبية وقد G.Sompson وجورج سمبسون J.Huskey من قبل بيولوجيين أمثال جوليان هسكي أطلق عليها التركيبية لأنها ولفت بين الماندلية وعلم الوراثة وفرضية الانتقاء الطبيعي الدارونية الأصل. وبالإجمال إن الباحثين الحاليين يضعون تصورات أكثر صرامة، وقد طوروا تصورات

أكثر فعالية من تلك التي نجدها في أصل الأنواع، خاصة بعد التطورات المذهلة للهندسة الوراثية التي تُوِّجت بكسر الشفرة الوراثية للإنسان، حيث تبدو الدارونية حاضرة في أبحاث كبار علماء الهندسة الوراثية، أمثال العالم جيمس واتسون، المدير المؤسس لبرنامج المادة الوراثية للبشر، والذي يتساءل «هل لدينا الشجاعة لنثق بقدرتنا على تطوير أنفسنا بعد ملايين السنين من الانتقاء الطبيعي وفق نظرية دارون» وكأن الإنسان اليوم يريد أن يحل محل الطبيعة في تطوير نفسه، وقد استطاع ذلك فعلاً على صعيد تطوير بعض المنتجات النباتية. ولا نستطيع في هذا السياق أن نهمل حلم كريغ فنتر أحد جهابذة العلماء المعاصرين في الهندسة الوراثية، والذي يحلم أن يعيد رحلة دارون إلى جزر غالاباغوس، لكن هذه المرة من أجل أن يكسر الشفرة الوراثية للأحياء التي يصادفها في طريقه، كل هذا يعني أن الدارونية التي ابتدأت على يد دارون لن تُغلق أبداً، إنما دائماً هناك أسئلة يطرحها تطور العلوم الطبيعية وتستند أساساً إلى دارون والدارونية.

عصام عبود

الإعلام

الإعلام لغة من العلم، وأعلم فلاناً بالشئ أخبره به وعرّفه إياه. أما الكلمة الإنكليزية الدالة على الإعلام، وكذلك الفرنسية التي تماثلها كتابة وتختلف عنها information الذي يعني، كما في العربية، الإخبار والتوضيح informatio لفظاً، فمن الأصل اللاتيني والشرح. وإعلام الآخرين بخبر أو واقعة، أفراداً أو جماعات، قديم في المجتمعات البشرية وقد تنوعت أشكاله ومضامينه ووسائله، ويعد الإعلام من أغراض الصحافة ومحور اهتمامها مع الإلحاح على الجماهير. وقد ازداد هذا الإلحاح على الجماهير مع استعمال الوسائل السمعية والبصرية في الوقت الحاضر صاحب الحظوة communication الحديثة. وغدا مصطلح الاتصال والمقام الأول في البحوث التي تتناول الإعلام ونقل المعلومات بين المرسل والمتلقي ولاسيما حين يكون المستقبل جمهوراً واسعاً. والإعلام أو الاتصال فعالية ملازمة لوجود الإنسان، وهو. أي الإعلام . عامل مهم في التكامل الاجتماعي، فلا يمكن أن يستمر المجتمع ويتطور بالاتصال وحده مع أنه .نشأ أصلاً على الاتصال

وقد بدأ الإعلام اتصالاً بين الأفراد والجماعات باستخدام الإشارات والحركات والصوت، ثم كان اختراع الكتابة انعطافاً تاريخياً مهماً في العملية الإعلامية، كما كان اختراع الطباعة عام 1450 انعطافاً جذرياً آخر جعل تحقيق الإعلام ممكناً على نطاق واسع وسريع على أساس الوسيلة الناقلة للخبر وتعدد النسخ. وظهرت أول صحيفة يومية في العالم عام 1609 في ألمانية. بعد ذلك تسارعت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والاكتشافات العلمية (التصوير 1822، والبرق 1838، والهاتف 1861، والإذاعة 1895، والتلفزيون 1934 فالمعلوماتية) وساعدت .كلها على تطوير الإعلام عامة والإعلام الجماهيري خاصة

أنواع الإعلام

:ثمة نوعان للإعلام هما

الإعلام الوجاهي (الشخصي): وهو الإعلام الذي يتم بين فرد وآخر، أو بين فرد واحد ومجموعة محدودة من الأفراد. ويختص الإعلام الوجاهي بقوة الحضور: فالمرسل فيه حاضر، وصوته هو حامل الرسالة الإعلامية، مما يجعل المرسل قادراً على زيادة قوة تأثير رسالته وفعاليتها بنبرات صوته ولهجته وإشاراته وحركاته. ويتميز هذا النوع من الإعلام بوجود قدر كبير من العفوية والمرونة والتغذية الراجعة أو الارتدادية المتمثلة بزيادة دعم التأثير عن طريق الاستمرارية والتكرار، ويكون المستقبل أو المتلقي حاضراً فيه أيضاً أمام المرسل الذي يعرف الجمهور الحاضر جيداً، ويراه، ويراقب ردود فعله، وتأثير رسالته فيه، الأمر الذي يمكنه من أن يجري على الرسالة التعديلات التي يراها مناسبة. هذه المزايا جعلت الإعلام الوجاهي مؤثراً وفعالاً حتى في أكثر المجتمعات الحديثة تطوراً وتعقيداً. وهذا ما يفسر استمرار استخدامه والاعتماد عليه، ولاسيما عندما يعمل بطريقة .يدعم فيها وسائل الإعلام الجماهيري ويتكامل معها

الإعلام الجماهيري: أدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية والتعليمية، وتطبيقات الثورة العلمية والتقنية في مجال الاتصال إلى جعل الإعلام جماهيرياً. ويتصف الإعلام الجماهيري بأنه أصبح، مع التطور، مؤسسياً وموازياً لتطور المجتمع وتعقده. فقد أصبحت الوسيلة الإعلامية. وليس الفرد . هي حاملة الرسالة الإعلامية، وأصبحت هذه الوسيلة قادرة على إيصال الرسالة إلى الملايين في وقت واحد، وأصبح الإعلام وحيد الاتجاه، من المرسل إلى المستقبل.

وبرزت مسألة الاختيار، بمعنى أن الوسيلة الإعلامية هي التي تختار جمهورها، وأن الجمهور هو الذي يختار الوسيلة التي يرغب من الوسائل المتاحة. وأثبت التطور الاقتصادي التقني أن الإعلام الجماهيري يحتاج إلى عدد من الوسائل يقل عما كان يستخدم سابقاً، وبات واضحاً أن عدداً من المنتجين يستطيعون أن ينتجوا عدداً كبيراً من المنتجات الموحدة والنمطية والمتشابهة. ومن الخصائص المهمة للإعلام الجماهيري أنه يوجَّه إلى مستقبل متوسط، أي إلى نقطة متوسطة افتراضية تتجمع حولها أكبر كتلة من الجمهور. صحيح أن المؤسسة الإعلامية تتعامل مع أفراد، ولكنها لا تعرفهم شخصياً، والأبحاث الإعلامية تصنفهم فئاتٍ لا تهتم بفرديتهم. ومن الظواهر المهمة في مجال الإعلام الجماهيري المعاصر تزايد الارتباط القائم بين المؤسسة الإعلامية والمجتمع، وتزايد تفاعلها معه، حتى غدا من المتعذر فهم وسائل الإعلام بمعزل عن فهم المجتمع .وعن دراسة التاريخ والاجتماع والفلسفة والاقتصاد وغيرها

عناصر العملية الإعلامية وأنماطها

تتألف كل عملية إعلامية من مجموعة عناصر، تختلف وتتنوع بحسب نمط الاتصال المستخدم، ومع ذلك فثمة عناصر ثابتة في العمليات الإعلامية كافة وهي: المصدر الذي تصدر عنه المعلومات أو الوقائع أو الآراء، والمرسل الذي يقوم بصوغ هذه المعلومات وبترميزها وتحويلها إلى إشارات، والرسالة وهي المادة التي يرسلها المرسل، والوسيلة أي أداة نقل الرسالة أو بثها، والمستقبل وهو الجهاز الذي يقوم بفك رموز الرسالة، والجهة المتلقية أي الفرد أو الجمهور الذي يراد إيصال الرسالة إليه. وكثيراً ما يضيف الباحثون إلى هذه العناصر الغرض الذي يوجه العملية منذ .بدئها

أما أنماط الاتصال فأهمها أربعة. يلخص الأول العملية الإعلامية في الإجابة عن الأسئلة التالية: مَن يقول، وماذا يقول؟ وبأي وسيلة ولمن وبأي تأثير؟.

أما الثاني فيحدد ثلاثة مستويات للعملية الإعلامية: المستوى الفني العادي في نقل الرموز بدقة، والمستوى الدلالي، وهو مدى الدقة التي نقلت بها هذه الرموز والمعنى المطلوب إيصاله، ومستوى فعالية الاتصال أي كيفية تأثير المعاني التي تم استيعابها في سلوك المستقبل أو المتلقي بالطريقة التي أرادها المرسل. ويطرح هذا النمط أيضاً مشكلة التشويش الذي تتعرض له الرسالة وتجعلها أقل فعالية.

أما النمط الثالث فيؤكد أهمية الخبرة المشتركة بين المرسل والمستقبل، (إن أكثر الرسائل جاذبية هي التي تقوم على أساس من خبرات مشتركة، وتلبي حاجات، وتقدم حلولاً). كما يؤكد أهمية التغذية الراجعة التي توضح كيف تم تفسير الرسالة وفهمها.

ويؤكد النمط الرابع الطابع الخاص في كل حالة من حالات الاتصال، ويفرق بين العوامل الثابتة والمتغيرة في كل عملية اتصال. فالمصدر ثابت ولكن آراءه واتجاهاته تختلف، والرسالة ثابتة ولكن مضمونها ومعالجتها قد يختلفان، والوسيلة ثابتة ولكن نوعها قد يختلف، والمستقبل ثابت كذلك ولكن خبرة أفراده واتجاهاتهم قد تختلف.

وظائف الإعلام

يسعى الإعلام إلى تحقيق وظائف معينة في المجتمع، وترتبط هذه الوظائف أساساً بفهم الدور الذي يقوم به الإعلام في المجتمع، وباحتياجات الناس المادية والفكرية والروحية، ولذلك فإن هذه الوظائف تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن مرحلة يمر بها المجتمع الواحد إلى أخرى، ومن صحيفة إلى أخرى، ولها سمات مختلفة، وأحياناً متناقضة، الأمر الذي يجعل لهذه الوظائف طابعاً نسبياً ومتغيراً، ويؤدي إلى تباين آثار الإعلام واختلافها في المجتمعات الإنسانية.

وتحدّد غالبية المنظّرين الإعلاميين وظائف الإعلام على النحو التالي:

- الإعلام: أي تزويد الفرد بالمعلومات الضرورية ليستطيع فهم نفسه ومجتمعه وعالمه، وليستطيع التصرف عن علم ومعرفة، وأن يتوصل إلى قرار سليم.

- التنشئة الاجتماعية: أي توفير المعرفة الضرورية لجعل الأفراد أعضاءً فعّالين في المجتمع، ومشاركين في الحياة العامة، ولدعم التآزر والوعي الاجتماعيين.

- تعزيز الدوافع: بمعنى دعم الأهداف المباشرة والنهائية للمجتمع، وتشجيع الدافع إلى الاختيارات والتطلعات الشخصية، ودعم الأنشطة الخاصة بالأفراد والجماعات التي تتجه صوب تحقيق الأهداف المتفق عليها.

- الحوار: أي تبادل الآراء في الحقائق القائمة للوصول إلى اتفاق حولها وتوضيح مختلف وجهات النظر حول القضايا المهمة.

. التربية ونشر المعرفة: على نحو يعزّز التطور الثقافي والفني والعلمي وتكوين الشخصية واكتساب المهارات.

.. الترفيه: بمعنى التسلية والإمتاع على الصعيدين الفردي والجماعي

. التكامل: أي توفير الفرص للأشخاص والجماعات والأمم بما يكفل الوصول إلى رسائل متنوعة تحقق حاجاتهم من التعارف والتفاهم.

.. التسويق والإعلان: بمعنى الإسهام في تنشيط الاقتصاد عن طريق الترويج للسلع وتسويقها

وثمة نظرية إعلامية أخرى تنطلق من مكانة الصحافة في المجتمع، وهي النظرية الاشتراكية في الصحافة، وهي تفرق بين مفهومي الوظائف والمهمات. وترى هذه النظرية أن وظائف الإعلام ثابتة في حين تكون مهماته متغيرة. وتحدد هذه النظرية ثلاث وظائف للإعلام:

. التحريض: بمعنى إيجاد علاقة فكرية عاطفية بين الفرد والوقائع والظواهر والتطورات، عن طريق نشر الأخبار وتحليلها من وجهة نظر محددة.

. الدعاية: بمعنى تقديم المادة الإعلامية التي تعتمد أساساً على التحليل العميق للأحداث والظواهر من موقف أيديولوجي محدد، والتي تتوجه أساساً إلى ذهن القارئ (أو المستمع أو المشاهد) وإلى وعيه وقناعاته بقصد إيجاد قناعات عميقة ودائمة، تكوّن الأسس العامة لتفكيره وفهمه الأحداث وسلوكه في المجتمع.

. التنظيم: إذا كان التحريض يحدد «ماذا يجب أن نفعل»، والدعاية تحدد «لماذا يجب أن نفعل» فإن التنظيم يحدد «كيف يجب أن نفعل هذا الشيء»، بمعنى كيف يمكن تغيير الأشياء بالاتجاه المطلوب.

الإعلام والعلم

يدرس العلم الظاهرات وتطورها، ويسعى إلى التعميم، أي إلى قانون موضوعي يفسر هذه الظاهرات. أما الإعلام فيتناول الأحداث والظاهرات والتطورات كما هي عليه فعلاً، ويعنى بالمهمات العملية المحددة في ضوء الواقع الراهن وحاجات الإعلام. وبهذا المعنى يكون الإعلام تاريخاً للوضع الراهن. ثم إن الإعلام يرصد الممارسة الاجتماعية التي تقوم على أساس القوانين الموضوعية التي اكتشفها العلم، كما أن الكتابة الإعلامية التي تؤلف الأساس فيه تعتمد مناهج التفكير التي اكتشفها العلم. يضاف إلى ذلك أن المادة الإعلامية تؤلف مادة أولية مهمة للعلم. ومن هذه الزوايا المتعددة والمتعاونة تُرى الصلة الوثيقة بين الإعلام والعلم.

الإعلام والأدب والفن

يرتبط الإعلام ارتباطاً وثيقاً بصورتين من صور النشاط الفكري الإنساني: الصورة العلمية النظرية، والصورة الفنية. ويعد الأدب والفن صورتين من صور الفهم الجمالي عند الفرد، ولكل منهما أهداف جمالية، ويسعى كل منهما إلى إبداع نموذج، أو صورة نموذجية للشخصية، ويركز على أن الفرد حالة نموذجية بذاتها، لذلك فإن الأنواع الأدبية والفنية تستخدم الصورة أسلوباً للتعبير عن الواقع وانعكاسه، في حين يهتم الإعلام بدراسة دور الفرد في المجتمع، ومن ثم فإن من الممكن النظر إلى الإعلام على أنه وجه من وجوه المعرفة لانعكاس الواقع في جميع مظاهره. وهذا ما يفسر كون جميع عناصر الكتابة الأدبية والفنية التي يستخدمها الإعلام، لا تخدم أهدافاً جمالية، بل تخدم المعرفة بالدرجة الأولى وتصوير الفرد في الإعلام ليس له هدف جمالي بحت، بل يقوم مقام الواقعة. فالإعلام يرى في الفرد واقعةً لمعالجة قضية ما. وهو يدرس الظاهرات والتطورات والوقائع والشخصية الإنسانية (المتفردة) من وجهة نظر معرفية. فليست مهمة الإعلام إيجاد لوحة للواقع عن طريق منظومة من الصور، بل إن مهمته كتابة التاريخ المعاصر ومواكبة حركة الحياة وعملية التطور. ومما تقدم يمكن القول: إن الإعلام فن قائم بذاته، يسعى إلى المعرفة الموضوعية للعالم، وإنه، من ثمّ، ليس خليطاً من العلم والفن بل إن له مكانه الخاص.

لغة الإعلام وأسلوبه

يتصف الإعلام بأنه يقدم مادة تتعلق بالأحداث والظاهرات والتطورات الجارية، وأنه، بسبب طبيعته، يغلب عليه أنه يقدم هذه المادة بسرعة تفرضها مواعيد النشر والبث وغير ذلك، وأنه يقدم هذه المادة لجمهور مشغول، ومتعجل، ومتعب، وله مستوى معين من الثقافة، ودرجة معينة من الاهتمام، وأنه يقرأ هذه المادة أو يشاهدها، أو يستمع إليها في أحوال مختلفة ولأهداف

متنوعة، وبدرجات متفاوتة من التركيز. إن مجمل هذه الخصائص يفرض على الإعلام استخدام لغة وأسلوب يتميزان بقدر كبير من الشروط العملية، كالوضوح والسهولة والإيجاز والقابلية السريعة للفهم والاستيعاب، والبنية البسيطة البعيدة عن أي غموض، الخالية من أي تعقيد أو إبهام أو لبس، وقريبة من الحياة اليومية، ومن القارئ أو المستمع أو المشاهد.

أثر الإعلام

العملية الإعلامية عملية متعمدة وغائية، وكأنها تقول: «نحن نتصل لنؤثر، ونؤثر بهدف». ويتوقف أثر الإعلام على عوامل متعددة أهمها: انتقاء المادة المناسبة، ومعالجتها بطريقة مناسبة، ونقلها وتقديمها بأسلوب مناسب، إلى جمهور مناسب. وتؤكد البحوث الإعلامية المعاصرة أن تأثير الإعلام «عملية» معقدة ومستمرة وتراكمية. وأن هذا التأثير لا يتوقف على خصائص الرسالة الإعلامية وحسب، بل كذلك على الأحوال التي يتم فيها إنتاج الرسالة وإيصالها، وعلى شخصية المستقبل، وعلى الأوضاع العامة في المجتمع. ومن الثابت أنه نادراً ما تعمل وسائل الإعلام وحيدة في عملية التأثير، بل تعمل ضمن مجموعة من القوى الوسيطة الخارجة عن عملية الإعلام. وتفيد هذه البحوث أن أثر الإعلام يشمل المجالات التالية: التنشيط (حض المتلقي على التفكير والتصرّف) والتدعيم (دعم قناعات وأفكار موجودة في ذهن المتلقي) والتحويل (العمل على تغيير بعض القناعات الموجودة في ذهن المتلقي أو تعديلها). ومع أن التركيز ينصب على تأثير مضمون وسائل الإعلام فإن ثمة من يرى أن المجتمع يتأثر بوسائل الإعلام ذاتها، أكثر مما يتأثر بمضمونها، وأن المطبعة أهم من أي شيء ومن كل شيء نشرته، وأن التلفزيون أهم من أي شيء أو من كل شيء تقدمه الشاشة، وينتهي إلى مقولة أن «الوسيلة هي الرسالة».

تؤكد البحوث الإعلامية المعاصرة أن العلاقة بين وسائل الإعلام المختلفة هي «علاقة تكامل لا تنافس» . ومن الثابت أن وسيلة الإعلام القديمة لا تموت بظهور الوسيلة الجديدة، بل تكيف نفسها كي تستطيع أن تتعايش معها . فقد سيطرت الصحافة المقروءة عدة قرون، ومع ذلك لم تقض على الإعلام الوجاهي الشخصي. وحين ظهرت الإذاعة، لم يعد بين خصائص الصحافة السرعة في تقديم الأخبار، وأصبح في مقدمة مهماتها تفسير الأحداث وتوضيحها وشرحها . وعندما ظهر التلفزيون، قلّلت الصحافة من مواد التسلية والترفيه، وأكثرت من المواد التي تعطي خلفية للأحداث. ومن المحقق علمياً أن الاستماع إلى الإذاعة لا يتناقض مع قراءة الصحف، بل هو مكمل لها، كما أن التلفزيون ساعد الصحف، لأنه جعل الناس أقرب إلى الأحداث، ومكّن الصحافة من توسيع تغطيتها الإخبارية.

إن لكل وسيلة إعلامية مقدرة إقناعية مختلفة عما لغيرها . فالاتصال الوجاهي أكثر مقدرة على الإقناع من الصحيفة، والإذاعة أكثر سرعة وفاعلية ومقدرة على الاستهواء من الصحيفة، والصحيفة أكثر مقدرة على تفسير الأحداث وتحليلها من الإذاعة والتلفزيون، ولكن التلفزيون أكثر انتشاراً، وأكثر مقدرة على إعطاء الشعور بالمشاركة.

تؤكد البحوث أن ثمة تداخلاً بين مختلف الوسائل الإعلامية وأثرها وجمهورها، وأن هذه الوسائل لا تعمل منعزلة، بل تعمل على نحو متكامل. هذا ما يفسر حقيقة تعايش مختلف وسائل الإعلام (الفردية والجماهيرية، القديمة والحديثة، البصرية والسمعية، والسمعية . البصرية)، واستخدامها في المجتمع المعاصر.

ملكية وسائل الإعلام

تختلف ملكية وسائل الإعلام وتتنوع من مجتمع إلى آخر، ومن وسيلة إعلامية إلى أخرى. وتوجد في بعض الدول أشكال الملكية الثلاثة: الخاصة والتعاونية والعامة. ويحتدم الجدل حول سلبيات كل شكل منها وإيجابياته. فثمة من يرى أن الملكية الخاصة استطاعت أن تستفيد من المبادأة الفردية ومن المنافسة، وأن تحقق تطور الوسيلة الإعلامية وحيويتها، وأن توفر حيزاً واسعاً من الحرية، ومن دفع الأحداث لتحتل مكانتها في اهتمامات الفرد. ولكنها، في المقابل، حوّلت الوسيلة الإعلامية إلى سلعة، وخضعت لهيمنة رأس المال ولسيطرة الإعلان. ثم هناك من يقول إن الملكية التعاونية استطاعت إخراج الوسائل الإعلامية جزئياً من مأزقها التاريخي، ولكنها بقيت محدودة. وثمة من يرى أن الملكية العامة لوسائل الإعلام هي البديل الحقيقي للملكية الخاصة الذي يستطيع أن يحقق الطابع الوطني للإعلام ولاسيما في الدول النامية، وأن يحقق التطور المادي والتقني لهذه الوسائل، ويحررها من سيطرة الاحتكارات ورؤوس الأموال والإعلانات، ويجعلها تخدم المصالح الحقيقية للوطن والمواطن. ولكنها، في المقابل، أدت إلى نوع من الرسمية والجمود والنظرة الواحدية، والبيروقراطية، حتى انعكس الأمر سلبياً على فعالية هذه الوسائل، وعلى مقدرتها في التأثير في المستقبل.

البعد الدولي للإعلام

أبرز التطور التقني العاصف في مجال الإعلام مسألة البعد الدولي للإعلام وبات واضحاً ومؤكداً أن صورة الاتصال المعاصر هي انعكاس لواقع توزيع القوى على الساحة الدولية ولحقائق الوضع

العالمي الجديد. كان الشعار المرفوع هو «التدفق الحر» للأنباء والمعلومات والآراء. ولكن الواقع الراهن يؤكد ظهور عقبات ضخمة أمام هذا التدفق الحر، أبرزها: الرقابة، وتكاليف الإنتاج الباهظة، وتزايد الطابع التجاري للتبادل الإعلامي، وتقويم مضمون الاتصال بوصفه سلعة يتم تسويقها وبيعها كأي سلعة أخرى، وإساءة استخدام سلطة الدولة، والممارسات الاحتكارية. هذه العوائق جعلت «التدفق الحر» يخدم مصالح الأقوى، الذي يملك موارد أكبر، وجعلت التدفق يستخدم أداة اقتصادية وثقافية وأيديولوجية للسيطرة على من لم تتوافر لديهم تلك الوسائل بالقدر نفسه. وهكذا برزت التبعية الإعلامية، وتحول «التدفق الحر» إلى تدفق باتجاه واحد. يتم على الصعيد الدولي من الدول الصناعية الغنية، إلى الدول الصناعية الأخرى الأقل تطوراً، كما يتم باتجاه الدول النامية، ويفرض عليها نوعاً من الهيمنة والغزو السياسي والأيديولوجي والثقافي والأخلاقي، الأمر الذي دفع بالدول النامية إلى السعي لتحقيق ما أصبح يعرف باسم «النظام الإعلامي الدولي الجديد»، الذي يهدف إلى تصحيح هذا الخلل.

أديب خضور

- دوركهايم إميل

م 1917-1858)

واحداً من أبرز علماء الاجتماع الذين أرسوا Durkhiem (يعد إميل دوركهايم (أو دوركايم بشرقي Epinal دعائم هذا العلم وأسهموا في شرح خصوصياته ومنهجيته، ولد في مدينة إبينال فرنسا لأسرة يهودية متمسكة بتقاليدها الدينية، ويسيطر عليها قدر من التقشف. من أساتذته الذين أخذ عنهم «فوستيل دو كولانج» و «بوترو»، ومن الفلاسفة الذين تأثر بهم «هربرت سبنسر»، و«رنو فيه» و«أوغست كونت».

أمضى دوركهايم فترة تجاوز خمسة عشر عاماً يعمل في مجالين مهمين هما علم الاجتماع والأنثروبولوجية، وكان له إسهام كبير في تطورهما اللاحق، ظهر في تعدد تلاميذه وطلبته وتنوع مؤلفاته، أما تلاميذه فقد اشتهر منهم «أندريه داريون»، و«شارل لالو»، و«ألبير ليون»، و«جورج غرونيه»، و«مارسيل موس» وغيرهم، وبالمقدار ذاته كان لمؤلفاته في علم الاجتماع والأنثروبولوجية أثر لاحق في تطور هذين العلمين، ومن أهم أعماله التي ارتبطت باسمه أطروحته في الدكتوراه حول تقسيم العمل الاجتماعي عام (1898)، وقواعد المنهج في علم الاجتماع (1895)، والانتحار عام (1897)، والتصنيف البدائي(1903)، والأشكال الأولية للحياة الدينية (1912)، كما كان للمقالين اللذين نشرهما عام (1896) أثر كبير في لفت الأنظار إليه، وهما «الدراسات الحديثة في العلم الاجتماعي» و«العلم الإيجابي للأخلاق في ألمانيا»، كما اهتم بإصدارات «الحولية السوسيولوجية» منذ عام (1897)، التي استقطبت العديد من الكتاب المعنيين بالشأن الاجتماعي وأسست لموضوعات علم الاجتماع الحديث.

عاصر دوركهايم أحداثاً سياسية كبيرة شهدها المجتمع الفرنسي آنذاك، وكانت شديدة التأثير فيه وفي التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها فيما بعد، فبعد هزيمة فرنسا عام

(1870) شهدت باريس ثورة عمالية كبيرة (كومونة باريس 1871) أثرت، مع ما أنتجته من تطورات اجتماعية وسياسية وثقافية، في معتقدات الشباب وأفكارهم حول المجتمع والتماسك الاجتماعي، وقد اهتم دوركهايم بهذه التغيرات حتى أثرت في شخصيته وتفكيره واتجاهاته النظرية والعلمية، وتجلى ذلك في انضمامه إلى اتحاد الشبيبة العلمانية، غير أن أزمة روحية وأخلاقية قوية ألمت به بعد حرب عام 1914 وموت ابنه فماتت معه الآمال الكبيرة التي كان يبنيها على عالمية الأخلاق الاجتماعية.

قام تلاميذه بعد موته عام (1917) بنشر مجموعة من دراساته ومحاضراته، ومن ذلك «التربية وعلم الاجتماع» عام (1923)، و«علم الاجتماع والفلسفة» عام (1924)، وكتاب «الاشتراكيـة» عام (1928).

جاءت تحليلات دوركهايم للحالات الوجدانية والعاطفية عند البشر على الطرف المقابل لتحليلات علم النفس، فلا تأتي هذه الحالات من طبيعة الإنسان السيكولوجية، كما يذهب إلى ذلك المشتغلون في علم النفس، إنما هي نوع من الشعور الذي ينمو من خلال التفاعل الاجتماعي بحسب حجم الجماعات البشرية، وبحسب بعدهم أو قربهم من بعضهم، وبما أن هذه الحالات الوجدانية هي من نتائج الحياة في الجماعة، فطبيعة الجماعة، هي وحدها التي تستطيع أن تفسرها.

ففي كتاب «قواعد المنهج» في علم الاجتماع، يؤكد أن الشرط الموجب للحوادث الحسية الاجتماعية يقوم بمجرد واقع المشاركة بين أفراد الجماعة الواحدة، الأمر الذي يُكسب الظواهر الاجتماعية جملة من الخصائص النوعية التي لا تظهر بين الأفراد وهم منعزلون عن بعضهم

بعضاً، ويشرح، في هذا السياق، صفات الظاهرة الاجتماعية وخصائصها التي تميزها من النظم الاجتماعية، ومن هذه الصفات أو الخصائص عمومية الظاهرة، وخارجيتها وتلقائيتها ونسبيتها وإلزاميتها وشيئيتها. أما عموميتها فتبدو بانتشارها في المجتمعات البشرية كافة وعلى اختلاف أنواعها، ويقصد بخارجيتها كونها خارجة عن إرادة الأفراد، وعن سلطتهم، وتمارس عليهم ضغوطاً تجعلهم خاضعين لها، ويراد بتلقائيتها ظهورها قبل الفرد ومعه وبعده، فهي نتاج تراكمي لتطور ثقافي وحضاري أكثر مما هي نتاج لعمل فردي، فهي قبل الأفراد الخاضعين لها، وهي معهم، وتبقى بعدهم. أما ما يقصده دوركهايم بنسبية الظاهرة فهو عدم وجودها على شكل واحد، أو نمط ثابت، فهي تأخذ شكل المجتمع الذي وجدت فيه. كما يقصد بإلزامية الظاهرة كونها تمارس إلزاماً وقهراً خارجياً على الأفراد. وأخيراً توصف الظاهرة بالشيئية أي ذات كيان مستقل يخضع للمراقبة والملاحظة والتحقق، شأنها في ذلك شأن الظاهرة الطبيعية تماماً.

كما يحاول دوركهايم في كتاب «تقسيم العمل» (1893) توضيح طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، ويقيم تحليله لهذه العلاقة على أساس شكل التعاضد الاجتماعي أو التماسك، أو التضامن كما تستخدم أحياناً، ويميز في هذا السياق بين التعاضد الآلي والتعاضد العضوي، أما أولهما فيصف المجتمعات البدائية حيث يشترك الفرد كلياً بالقيم والمعتقدات الدينية مع الجماعة، إذ يمتص المجتمع الشخصية الفردانية ويستوعبها إلى أبعد الحدود، وينطبق الضمير الجمعي كلياً على الضمير الفردي، فيأتي تفكير الإنسان البدائي متوافقاً تماماً مع مصلحة الجماعة، وبحسب ما تفرضه عليه وتأمره به. أما الشكل الثاني، التضامن العضوي فهو ينتج من تقسيم العمل بين أفراد الجماعة الواحدة، أو بين الجماعات المختلفة في المجتمع الأكبر الأكثر تعقيداً، فمع تطور المجتمعات يتوزع الأفراد على مجموعة من الوظائف المتخصصة تجعلهم يعتمدون على بعضهم بعضاً، ويأتي تفاعلهم نتيجة حاجاتهم لبعضهم، وهي الحاجات التي تنمو باستمرار مع نمو المجتمع نفسه، ومع تطوره.

وتأتي دراسة دوركهايم لموضوع «الانتحار» عام 1897 في سياق برهنته على نظريته في التعاضد الاجتماعي، ففيه توضيح لأهمية التفسير الاجتماعي للظواهر الفردية، فالانتحار كما يبدو للوهلة الأولى شأن خاص، وهو من حيث المبدأ سلوك فردي، وعمل يقوم به الفاعل نتيجة مشاعر وأحاسيس وعواطف تسيطر عليه لحظة إقدامه على الانتحار، ولكنه من حيث النتيجة فعل اجتماعي يخضع لمجموعة كبيرة من العوامل الاجتماعية والقوى المؤثرة في شخصية الفاعل، ويؤكد دوركهايم في هذا السياق أن الميل للانتحار لا يرجع إلى الحالة النفسية للفرد، أو سمات البيئة المادية المحيطة به، وإنما يرجع في المقام الأول إلى طبيعة علاقة الفرد بالمجتمع، فالانتحار بهذا المعنى يجسد عدم قدرة الفرد على إقامة علاقة متوازنة وصحية اجتماعياً مع من يحيطون به، في الوقت الذي يؤدي انصهاره في المجتمع إلى ضعف ميل الفرد للانتحار حتى مع قسوة الظروف التي يعيشها.

ويميز دوركهايم بين الانتحار الغيري والانتحار الأناني، أما أولهما فينجم عن الانصهار المفرط في الجماعة، والتمثل الشديد لقيمها وأهدافها وغاياتها، الأمر الذي يؤدي إلى ضعف غريزة البقاء لديه مقابل قوة الإيمان بحياة الجماعة واستمرارها، بينما يزداد انتشار الانتحار الأناني مع انتشار مظاهر التفكك الاجتماعي ووجود الفرد وكأنه معزول عن بيئته الاجتماعية، وجاءت الأدلة الإحصائية التي أتى بها دوركهايم لتؤكد مساره التحليلي، فلاحظ أن حالات الانتحار تزداد بين الأرامل والمشردين والمطلقين مقارنة مع غيرهم الذين يتصفون بقدر أفضل من الاستقرار الاجتماعي، ذلك أن ما يربط الأفراد الذين أقدموا على الانتحار بالعائلة أو الأخلاق أو المجتمع قد اضمحل بهم وقادهم إلى الانتحار.

وقد أولى دوركهايم اهتمامه الأكبر بالنوع الثاني من أنواع الانتحار والذي يسميه الانتحار غير الشرعي الناجم عن تفكك المجتمع وبعثرة الروابط التي تربط أفراده، ذلك أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وعندما يفقد صلاته بالمجتمع يفقد مقوماً أساسياً من مقومات وجوده، وتصبح الحياة بالنسبة إليه فاقدة معناها، مما يشكل الأساس الاجتماعي لعملية الانتحار، ويمتد التحليل الاجتماعي للانتحار إلى الأنماط السلوكية المختلفة التي يقدم عليها الأفراد، ويلاحظ أن طريقة دوركهايم في التحليل الاجتماعي للسلوك الفردي كانت جديدة تماماً، وجاءت على الطرف المقابل للتحليل النفسي الذي يعتمد القوى الداخلية المكونة للشخصية الأساس في دراسة السلوك.

كما تناول دوركهايم موضوع العلاقة بين الدين والمجتمع، وقد شرح في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» سنة 1912 العلاقة الوثيقة بين الدين والحياة الاجتماعية، بوصف المجتمع مركز المثل والقيم والأخلاق، وفي ذلك يقول دوركهايم: «المؤمن ينحني أمام الله لأنه يعتقد أنه يستمد وجوده منه وخصوصاً عقله وروحه. ولدينا الأسباب نفسها لنحس بالشعور نفسه أمام الجماعة»، فالطوطم الذي تختاره الجماعة البدائية رمزاً لها، وقد يكون نباتاً، أو حيواناً، أو أي شيء طبيعي، هو رمز للجماعة وتكثيف لوجودها، ومعيار لوحدتها. وغالباً ما يكتسب الطوطم قوة غيبية تضفي عليه قدسية قوية تسهم في توجيه الفرد نحو مجموعة من الأفعال التي يتعين عليه ممارستها والالتزام بها، وتقع على من يخالفها مجموعة من الجزاءات والعقوبات التي تعمل في الوقت ذاته على دعم الضبط الاجتماعي والمسؤوليات الأخلاقية في الجماعة، وتتجلى مظاهر التقديس في صور اجتماعية كثيرة منها الفصل بين أماكن أداء الواجبات الدينية وأماكن النشاط العادي، وفي تحريم استخدام الأماكن المقدسة لشؤون الحياة اليومية غير الدينية، وفي فصل الزمن المخصص لما هو مقدس عن ذلك المخصص للنشاط العادي. غير أن دوركهايم يشير إلى الطابع النسبي للرموز المقدسة واختلافها بين المجتمعات عبر المكان، واختلافها بين أفراد

المجتمع الواحد عبر الزمان، ذلك أن عملية التقديس ذاتها تختلف طبقاً لاختلاف الديانات وتجارب المجتمعات الإنسانية.

وفي مجال التربية، يعد دوركهايم واحداً من أبرز منظري علم الاجتماع التربوي، ويرى أن مهمة هذا الجانب من النشاطات الإنسانية إعداد الجيل الجديد للحياة الاجتماعية في ضوء الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والحضارية للمجتمع، وتنطوي نظريته هذه على نقد شديد لنظريات التربية المثالية التي تنشد أنموذجاً مثالياً، فمن العبث تربية الأبناء من دون مراعاة ظروف الزمان والمكان، يقول دوركهايم في هذا الخصوص «التربية تأثير تجربة الأجيال الراشدة على الأجيال التي لم تنضج بعد للحياة الاجتماعية، وغايتها أن تولد وتنمي في الطفل جملة من الخصائص الجسدية والعقلية والخلقية التي يتطلبها المجتمع السياسي في مجموعه والبيئة الخاصة التي يعيش فيها»، ويرى أنه لا يمكن أن يعيش المجتمع دون تجانس كاف بين أعضائه، ومن شأن التربية أن تعمل على استمرار هذا التجانس وتقويته.

وعلى الرغم من معرفة دوركهايم بالفكر الاشتراكي واطلاعه على أفكار كارل ماركس، وسان سيمون الذي يعد أستاذه في علم الاجتماع، لكنه رفض فكرة الصراع الاجتماعي، وأكد على مفهوم التضافر الاجتماعي، والتصورات الجمعية القاهرة التي نظر إليها على أنها حقائق مستقلة تماماً عن الأفراد وتؤثر فيهم، فالمجتمع بالنسبة إليه هو الذي يفكر بكليته، ويشعر ويريد، ويجبر الأفراد على الانصياع لما فيه مصلحته واستمراره واستقراره، ولهذا فإن كل مظاهر الاضطراب والشغب والعنف التي يمكن أن تمارسها شرائح اجتماعية معينة هي ظواهر غير شرعية، لما تنطوي عليه من تهديد لوحدة المجتمع وتماسكه، وعلى الجماعات المختلفة التي تندفع إلى ممارسة أي شكل من أشكال العنف ضمن المجتمع الأكبر تعزيز أطر مهنية وتنظيمات تسهم في تحقيق الانصهار الاجتماعي وتحقق عملية التعاضد التي من شأنها توحيد طاقات المجتمع،

وترابط مكوناته، أما العوامل الاقتصادية التي تفسر التناقضات الاجتماعية من منظور ماركس، فما هي بتصور دوركهايم سوى حقائق خارجية وشبه مادية ملحقة بالمجتمع ولا تشكل جوهره، فهي أشياء جامدة ساكنة لا يمكن أن تشكل عاملاً أساسياً من عوامل التغير الاجتماعي لأنها لا تملك الطاقة المحركة لهذا التغير، في حين يسهم كل من الترابط العضوي وتقسيم العمل في تعزيز الحاجة إلى العدل الذي تعد الأيديولوجية الاشتراكية جزءاً أساسياً منه، وبذلك تأتي نظرية دوركهايم على الطرف المقابل للتحليل الماركسي الذي جعل من العامل الاقتصادي عاملاً أساسياً من عوامل التغير، وجعل من صراع الطبقات القوة المحركة للتطور الاجتماعي.

وفي الوقت الذي يلاحظ فيه أن دوركهايم تأثر بجملة التيارات الفكرية والفلسفية التي انتشرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كالتطورية والوظيفية والوضعية، يلاحظ أيضاً أنه استطاع استخدام هذه التيارات في البحث الاجتماعي استخداماً ناجحاً، وصاغ مجموعة من القواعد النظرية والمنهجية التي ساعدت على تطوير العلوم الاجتماعية عامة، وتطوير علم الاجتماع خاصة، وقد ظهر تأثير دوركهايم فيمن جاء بعده، ولاسيما في دراسات الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع.

وقد حظيت دراسات دوركهايم باهتمام الباحثين والمفكرين من بعده، فكانت دراسة «هالفاكس» من أكثر الدراسات التي تناولت بحوث دوركهايم مناقشة وتحليلاً، وانتهت إلى تأكيد بعض المسائل التي أتى بها دوركهايم، ونفي بعضها الآخر. فقد لاحظ «هالفاكس» أنه في كل ظاهرة اجتماعية تتداخل فعلا مجموعة واسعة من الأسباب، ومثال ذلك أن تأثير الأديان والعقائد لا ينفصل عن الوسط الثقافي، وأن فرص الانتحار تتزايد مع الاضطرابات الاقتصادية، إذ تظهر أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية.

وعلى طرف آخر يلاحظ «هالفاكس» أن التحليل المتعدد للمتغيرات الذي استخدمه دوركهايم كان من الممكن أن يفيد بدرجة أكبر لو أنه اعتمد على إدخال عدد أكبر من متغيرات الرقابة بغية ضبط أفضل وأكثر اكتمالا في تناول الموضوع، فلا يمكن ملاحظة متغيرات مهمة على مستوى التحقيقات الإحصائية ما لم تكتمل هذه التحقيقات بتحقيقات أخرى على العينات الكبيرة تسمح بإدخال متغيرات غير مرئية، وبأبعاد آثار هذه المتغيرات.

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة التي تتصف بها تحليلات دوركهايم، وما تركته من تأثير في دراسات علم الاجتماع لاحقاً، يلاحظ أن بنية تحليله الاجتماعي تقوم على مبدأين أساسيين هما اجتماعية الإنسان، والتعاضد الاجتماعي، ومن خلالهما تتكون المعايير الأخلاقية والضوابط ونظم التفاعل، فالإنسان اجتماعي بطبعه، ويحتاج إلى غيره في مأكله ومشربه ومسكنه، ولا قوام لحياته دون تفاعله مع غيره، وقد سبق للعلامة العربي ابن خلدون[ر] أن أشار إلى ذلك بوضوح وبنى عليه نظريته في علم العمران، كما سبق لابن خلدون أيضاً أن بحث في مفهوم العصبية التي تنطوي في مضمونها على درجة عالية من التعاضد الاجتماعي أو التماسك الذي تحدث عنه دوركهايم، فالعصبية عند ابن خلدون تشكل الأساس الذي تقام عليه الدولة والتنظيم الاجتماعي، وفي تأكيده مفهوم العصبية وأثرها في قيام الدولة، وتطوراتها، ما يشير إلى أن لابن خلدون السبق في الإشارة إلى أهمية الروابط الاجتماعية التي تجمع الأفراد، وتشكل الأساس الذي تشاد عليه نشاطاتهم وأفعالهم، وهي القضية التي تظهر في تحليلات سبنسر وماركس ودوركهايم وحتى ماكس فيبر.

بلال عرابي

الديمومة

الديمومة duration على أطلقت إذا أما المحدد، الزمان على أطلقت إذا هي الزمان. سُميت مدة، دهراً. الطويل الزمان سُميت وتطلق الديمومة أيضاً على جزء من الزمان المطلق، وتكون حينئذ فعل زمان أو زماناً فصلاً بين فعلين، ويكون الزمان المطلق محيطاً بها إحاطة الكل بالجزء.

وقد شكلّت فكرة الديمومة محوراً أساسياً في فلسفة برغسون Bergson، فكان لها الحدسية، معنىً خاصاً، هو الزمان النفسي أو الداخلي، أي الزمان الواقعي. وهذه الديمومة تدخل في مقولة الكيف لا في مقولة الكم، فلحظاتها متجددة من دون انقطاع، تدخل بعضها مع بعض لتشكل كتلة واحدة.

ولعل أهم أفكار برغسون في هذا الصدد تمييزه بين الزمن الذي تتحدث عنه النظريات العلمية، والزمن الذي يخبره الإنسان مباشرة، فالزمن العلمي مفهوم رياضي ترمز إليه النظرية الفيزيقية بالرمز «ز» وتقيسه الساعات والكرونومترات، ولأنها آلات مكانية، فإنها تصور الزمن العلمي في صورة الوسط الممتد المتجانس الذي يتكون من وحدات متماثلة (سنوات أو ساعات أو ثوان)، وهي وحدات تتحكم في الحياة العملية للإنسان في المجتمع، لكن الزمن بهذا المفهوم لا يتدفق وغير فعال، ووجوده سلبي، وهو زمان متجانس كالمكان، وخاص بالعقل، لأنه يهتم بالجامد.

أما الزمان الواقعي فهو خاص بالشعور العميق، ويعبر عن حالات متعاقبة سيّالة لا تنكص للوراء، وتذوب بعضها مع بعض لتكون صيرورة لا تتجزأ، غير متجانسة لكنها متغايرة، وغير مجردة لكنها عينية، زمناً خالصاً أو ديمومة حقيقية يخبرها الإنسان مباشرة كشيء فعّال ومستمر.

وهذه الديمومة هي جزءُ من الإنسان لا ينقطع، إنها تجربة نفسية، وحركة مستمرة وصيرورة تعد جوهر الحياة، إنها تلك الدفعة الحيوية التي تستقر بوساطتها الموجودات في الوجود. وعلى هذا تكون الديمومة البرغسونية ديمومة حية ومعاشة، يعيشها الإنسان من الداخل، وليست قابلة للملاحظة أو التحليل من الخارج، فهي تجربة مباشرة بل هي الواقع نفسه.

وقد فسر برغسون من خلال فكرة الديمومة الحالات النفسية التي يمر بها الإنسان، فتبنى فكرة التي تقوم على الإيمان الراسخ بالطابع اللامتجانس للحياة النفسية، Spencer سبنسر فالكيفيات اللامتجانسة التي تكوّن الحياة الروحية تختلف تماماً عن الأفكار العامة، كما تختلف عن كل ما هو متجانس، وقد رفض برغسون الرؤية التي ترد الشعور إلى مجرد تطابق مكاني لحالات نفسية متجانسة، وأكد الحقيقة الديناميكية للحياة الداخلية، والتي سماها الاتصال اللامتجانس، أي الاتصال الذي يقوم على بقاء الأحوال الماضية داخل الأحوال الحاضرة، وهذا ما يدل على وجود شيء ما داخل الإنسان لا يرد إلى المادة.

وللكشف عن الزمان الحقيقي، أي عن الديمومة التي يحياها الإنسان ويحسها، لابد من الانعزال عن العالم الخارجي والاتجاه إلى الداخل لمشاهدة الحالة الباطنية في تعاقبها واستمرارها، وعندئذ يشعر الإنسان بتدفق الزمان الحقيقي، حيث يجتمع الزمان الماضي والحاضر في دفعة واحدة، ويندفع متجدداً باتجاه المستقبل.

ويستحيل الفصل بين الحالات الباطنية المتعاقبة، ويستحيل التحدث عن حالة نفسية تظل دائماً على ما هي عليه دون أن تتغير، فالديمومة لا تعني الانتقال من حالة نفسية إلى حالة أخرى، وكأن هناك ذاتاً ثابتة تتتابع فوقها الحالات النفسية المتغيرة، وإنما هي تعني التغير في كل لحظة من اللحظات دون أن تنقطع الصلة بين الماضي والحاضر، فليست الديمومة آناً يحل محل آن، أو حالة تحل محل أخرى، وإنما هي بقاء الماضي حياً في الحاضر، فمن المستحيل على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين، ففي كل لحظة هي شيء جديد ينضاف إلى ما قبله، وبهذه الإضافة تنمو شخصية الإنسان وتنضج من دون انقطاع، إن نمو الشخصية التي هي ديمومته، ليس إلا الخلق الدائم للجديد، إنه الفعل الخلاق الذي لا يخضع لأية قانونية، فعل يولد باستمرار حالات جديدة، لم تكن متوقعة أبداً، فلكي تعيش حالة نفسية جديدة فذلك يعني أن تمحي ذكريات الحالات السابقة، وفي هذه الحالة تتغير الشخصية حتى ولو لم تتغير الظروف الخارجية، فهناك تاريخ جديد بالنسبة لها، أي تاريخ غير متوقع وليس محدداً، فتفكير الإنسان يهتم عادةً بما هو قادم من غير أن يهمل الماضي والحاضر، أي إنه يشمل كل لحظات الماضي والحاضر والمستقبل، فكل لحظة تعتبر جديدة بالنسبة له والجديد غير متوقع، فلا يستطيع العقل أن يتنبأ بالمستقبل، لأن التنبؤ معناه إسقاط ما في المستقبل لما أدرك في الماضي، أو تصور تركيب جديد لعناصر قد أدركت سابقاً، ولكن ما لم يدرك بعد وما هو بسيط في الوقت نفسه، فإنه بالضرورة يبقى عصياً على التنبؤ، فكل لحظة من الحياة جديدة لأن الحركة مصدر أساسي لها لا تدرك سابقاً، وأي موقف جديد لا يتكرر، فهو يعد فريداً من نوعه في التاريخ، لأن الزمان المعاش هو خلق وليس تقديم الفرضيات فيما يخص المستقبل ولهذا يخلق المرء نفسه كل لحظة، وهذا الخلق يؤثر في شخصيته من جديد، فديمومته إذن لا تقبل الإعادة أو التكرار، إنها ابتكار مستمر متجدد وإبداع دائم لا يمكن التنبؤ به.

وتتضح الديمومة تحت الزمن المتجانس، لأن فيها تداخلاً نفسياً وجدة مستمرة لا تحتمل في سيلانها وتدفقها رجعة إلى الماضي وعودة ظروف بعينها .، وبهذه الديمومة المتجانسة، التي هي رمز امتدادي للديمومة الحقة، يمكن لعلم النفس أن يكتشف ديمومة تتداخل لحظاتها غير المتجانسة، كما يمكنه أن يستشف تحت الكثرة العددية للحالات الشعورية كثرة كيفية، وأن يرى تحت «الأنا» التي تتميز بالحالات المحددة «آناً» أُخَر، يقوم تعاقبها على الامتزاج والتنظيم، صحيح أنه في معظم الأحيان لا يلتفت المرء إلا إلى هذا الزمن المتجانس بيد أنه يستطيع أن ينفذ إلى الباطن .وأن يتعمق في أحواله الداخلية، وعندئذ يشاهد ديمومته ويشعر بالتغير المتصل المستمر

عبير الأطرش

الذاتية

الذاتية subjectivism هي كل نزعة تهدف إلى إعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء إليها في الفن أو الأدب أو الفلسفة، وهي تقابل النزعة الموضوعية التي تميز العلم.

والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية في الفلسفة الغربية التي ترجع كل مظاهر النشاط الإنساني إلى الذات، وترجع كل حكم سواء كان وجودياً (حكم الواقع) أم وجوبياً (الحكم الأخلاقي، أحكام القيمة)، إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية؛ ووفقاً للرغبات والميول والأهواء والمنفعة، بمعنى أن الأحكام الذاتية هي أحكام فردية ناتجة عن ذات الفرد وشعوره وذوقه، ويقابلها الأحكام الموضوعية objective ، وهي أحكام مستقلة عن عواطف الفرد وميوله ونزواته. فالذاتية تعد أساس الفكر الغربي بدءاً من سقراط[ر] الذي وجه انتباه الفلاسفة إلى ضرورة معرفة الذات، محولاً مجرى التفكير الفلسفي من السماء إلى الأرض، رافعاً شعار معبد دلفي «اعرف نفسك بنفسك».

وللذاتية معنيان أساسيان: معنى معرفي كذات مقابل الموضوع، ووظيفتها إدراكه، ومعنى ميتافيزيقي باعتبارها جوهراً أنطولوجياً ذا وجود فعلي أشمل من مجرد الوظيفة المعرفية. ويكاد يختلط هذان المعنيان عند ديكارت[ر]، بوصف الذات عنده شيئاً مفكراً، مقابل الموضوع: الشيء الممتد. وكانت الذات «الكوجيتو» هي الدليل الذي يعكس الحقيقة الأساسية «الوجود».

كما أن للذاتية صوراً متعددة تتجلى في ميادين شتى، منها أولاً في المنطق: وتمثل ذلك الاتجاه الذي يرى أن الاعتبارات الشخصية هي التي تميز بين الحق والباطل، فليس هناك حقيقة مطلقة تقوم على أساس موضوعي. ويعبر السفسطائيون عن هذا الاتجاه بعبارتهم الشهيرة: «الإنسان مقياس كل شيء فما يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل».

وثانياً في الأخلاق: إذ تعني الذاتية كل مذهب يرى أن الخير والشر، السعادة والشقاء تقوم على اعتبارات شخصية، كما تنادي بذلك الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية لدى آير ورسل وكارناب وكذلك لدى فلاسفة الوجودية سارتر وغيره، إذ يتفق أصحاب هذا الاتجاه على إقامة الأخلاق على وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر. ويرجع التمييز بين الخير والشر إلى التمييز بين ما يحقق نفعاً أو يدفع ضرراً، وبين ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة. ويغدو الهدف إشباع الأنانية وتوكيد الذات، ولو جاء على حساب القيم الروحية العليا.

وثالثاً في علم الجمال: إذ تطلق الذاتية على النظرية التي ترد الأحكام الجمالية إلى أذواق الأفراد. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الجميل والتأملات الجمالية ظاهرة ذات صفة نفسية ذاتية محضة، بصرف النظر عن الصفات التي يمتلكها الموضوع الجميل، وهي مشاعر فردية بريئة من كل أثر موضوعي، وشعور انفعالي مباشر بالأشياء المدركة وتقويم انفعالي لها، ومن دون النظرة الذاتية؛ لا يمكن فهم تعدد الأذواق عند الناس ونسبيتها. فقد ركز هربرت ماركوزه Marcuse في كتابه «البعد الجمالي» على دور الذاتية وأهميتها في العمل الفني.

وتظهر الذاتية رابعاً في علم النفس فهي تعني التعبير عن ميل الشخص للانطواء على نفسه، بحيث ينظر إلى الأشياء وعالمه الخارجي من الوجهة الذاتية، وليس من جهتها الموضوعية. والمنهج

في علم النفس منهج ذاتي يقوم على الملاحظة الداخلية، فالذات introspection الاستبطاني هي الملاحَظ والملاحِظ في الوقت نفسه.

وأخيراً تتجلى الذاتية في عالم القيم: لتعبر عن القيم الكامنة أو الداخلية التي تخص طبيعة الشيء الخاصة باعتباره غاية في ذاته بغض النظر عن كونه وسيلة لغيره أم لا، ويقابلها القيم الخارجية كما شرحها جورج مور في دراسته عن مفهوم القيمة الذاتية.

ويمتاز كل من الفن والتصوف بأنهما ذاتيان. فلكل صوفي وفنان طريقة خاصة للتعبير عن حالاته، وإلهاماته.

وقد ظهرت عدة نظريات فلسفية في الذاتية، كان أولها لدى سقراط، ثم ديكارت الذي جعل ماهية الذاتي التفكير، وتلاها نظرية الفلاسفة الحسّيين الإنكليز أمثال هوبز ولوك وباركلي وهيوم، الذين يعدون واضعي المثالية الحديثة، فقد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة، وخواص المادة تنحل في رأيهم إلى مجموعة من التغيرات الذاتية، ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الإدراك. وتصل قمة الذاتية بوصفها فكراً لدى كَنْت[ر]، إذ جعل للذات العارفة الأولوية في عملية اكتساب المعرفة؛ والعالم الخارجي بدون الذات لا وجود له، فهي الشرط الأول في المعرفة. أما هيغل[ر] فقد نظر إلى الذات والموضوع على أنهما وجهان لعملةٍ واحدة، فالموضوع من خلق الذات، ومماثلة له في الطبيعة، فكان للذات عنده صفة المطلق (المثالية المطلقة).

ثم ظهر تصور فخته الرومانسي للذاتية، الذي جعل من الذات العارفة الأصل في إيجاد العالم؛ فكل ما هو موجود من صنع الذات العارفة، ولا وجود للعالم في ذاته، وكل ما نفكر به هو نتاج ذواتنا، فكل ما في العالم يرجع للأنا أو الذاتية.

وعبر كيركغارد فيما بعد عن ذاتية وجودية قريبة من الذاتية الصوفية، تعني عنده التفرد والتمييز عن الأغيار، فالوجود أن يكون الفرد فرداً ذا إرادة، وهي توتر دائم مستمر بين ما هي عليه وما تنزع إليه. إن الذاتية هنا قلعة مغلقة نافذتها الوحيدة مفتوحة على الله، إنها ذات متناهية وتسعى لتكون لا متناهية، وهذه الهوة بين التناهي واللاتناهي، هي مصدر القلق عند كيركغارد، والعزاء الوحيد لهذا القلق هو الإيمان، فالذات هنا دينية في جوهرها.

ومقابل هذا التصور الفردي الانعزالي للذات في الوجودية التي تعاني الضياع والقلق والاغتراب، ظهر تصور الذات الجماعية في الوضعية الفرنسية لدى أوغست كونت ودوركهايم وليفي بريل الذين دعوا إلى الأخلاق الاجتماعية الجديدة التي تتخذ من أفراد المجتمع ككل ذاتاً متحدة تكون لها السلطة على جميع الأفراد.

وقد ارتبط باتجاه الذاتية الجماعية والشمولية نظرية أخرى في الذاتية، عبر عنها شعراء الصوفية بأنها هي الفناء في ذات كلية هي الذات الإلهية الشاملة، فيها تفنى كل الذوات البشرية حباً واختياراً وطواعية، ويستحيل معها إثبات الذاتية الفردية، وهذا هو المفهوم الحقيقي للذاتية.

أحمد أبو زايد

الذرائعية

هي مذهب جون ديوي[ر]، instrumentalism الذريعة هي الوسيلة وجمعها ذرائع. والذرائعية الذي يقرر أن الأفكار والنظريات والمعارف والنتائج والغايات وسائل وذرائع دائمة لبلوغ غايات جديدة، وتعديل وتوضيح المعايير والمعارف دوماً في ضوء الخبرات المتراكمة، أي إنها ذرائع لمزيد من العمل، وعلى هذا كل نظرية هي أداة أو ذريعة إلى العمل، ولا قيمة لها إلا إذا كان لها نتيجة عملية.

والعلة الذرائعية هي العلة الأداة لإحداث النتيجة. والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة، وإن كان من المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه في كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل المعرفة وإثرائها بالخبرة التي تعدل من المعلومات السابقة وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد.

، أهم إسهام فكري أمريكي راج في الربع pragmatism والذرائعية ضرب من ضروب البراغماتية الأول من القرن العشرين، وتأثر بها الكثيرون في أوربا وغيرها، ومن هؤلاء جورج سيمل[ر] وإدموند هوسرل[ر] وهنري برغسون[ر].

والبراغماتية فلسفة صاغها واخترع اسمها لأول مرة تشارلز بيرس، كمنهج للتفكير أو كنظرية في المعنى، وأعاد وليم جيمس[ر] صياغتها نظريةً في الصدق، وطورها جون ديوي وأذاعها نظريةً في القيمة، وفرديناند شيلر مذهباً في الإرادة.

البراغماتية عند بيرس وجيمس

وصف بيرس البراغماتية بأنها منهج للتيقن من معاني الكلمات الصعبة والمفهومات المجردة، وأرادها أن تكون قاعدة منطقية يعبر عنها قوله المشهور: «تدبر الآثار التي يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذي نفكر فيه، وعندئذٍ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هي كل فكرتنا عن هذا الموضوع». ويزيد الأمر توضيحاً قوله: «إن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة»، بمعنى أن الفكرة هي التي تعطي لسلوكنا معناه، ولكن جيمس طور فكرة بيرس وقلب هذه القاعدة في المعنى إلى قاعدة في الصدق، ووصف البراغماتية بأنها لا تحدد معاني الكلمات فقط لكنها أيضاً نظرية للتيقن من صدق الواقع، فطالما أن الفكرة هي مضمون سلوكنا، فإنها تصدق بما يكون لها من نتائج طيبة، أو بمقدار ما تساعدنا في الوصول إلى علاقات مرضية مع أجزاء الخبرة الماضية والمستقبلية.

وقد ضايق بيرس تحريف جيمس لنظريته، وآثر أن يطلق عليها في نهاية الأمر اسم البراغماتيكية عام (1905) تمييزاً لها من براغماتية جيمس، ومستعيراً pragmaticism ((البراغماطيقية الذي يرسخ belief تعبير كَنْت عن الفكرة البراغماتية عن الشيء، ويقصد بها الفكرة أو المعتقد في الأذهان عن الشيء، والذي بمقتضاه يسلك المرء حيال هذا الشيء سلوكاً خاصاً يجعل من الممكن الاستفادة منه لتحقيق ما يصبو إليه من غايات. وليس هذا المعتقد الذي يستقر في الذهن عن الشيء هو فكرة عن آثاره المحسوسة فقط، ذلك لأن المعتقد لا يكون معتقداً إلا إذا كان له تأثير في السلوك، بحيث ينظم هذا السلوك ويؤدي إليه، وهو ما يسمى بالعادة. فالمعتقد هو عادة سلوكية يطورها كل كائن لنفسه ويحقق بها حاجاته، وهذه العادات هي قواعد السلوك التي

تحدد ما يمكن أن يفعله المرء في ظروف معينة لتحقيق نتائج معينة، وامتلاك هذه العادات يعني العلم بطرائق إشباع الحاجات. وعلى هذا فإن براغماتية بيرس تجعل المعنى قائماً في طريقة السلوك إزاء لفظ معين، فإذا كان هناك تجريد، فالتجريد يكون لطريقة السلوك وليس لصفات الأشياء. وإن الوصول إلى الخصائص الحسية أو المفسرة لكلمة ما معناه إجراء عملي نقوم به، ونصل إلى نتائج، ويتألف معنى التصور أو الفكرة من مجموعة تلك النتائج، وبمعنى آخر: إن الأفكار ما هي إلا خطط للسلوك العملي.

أما نظرية الصدق التي انتهت إليها البراغماتية عند جيمس، فقد أصبحت جوهر الفلسفة العملية، وسادت كحركة واضحة المعالم، جعلت من العمل مبدأ مطلقاً، تدرس الواقع لا المجرد. ، أي يهتم بالأشياء. concept وليس المتصور percept والفيلسوف العملي يهتم بالمدرك والفلسفة العملية اسمية طالما أنها تبحث في الجزئي وليس الكلي، ومن ثم فالفلسفة العملية فلسفة تحليلية، والمنهج العملي هو المنهج الذي يفسر أي معنى بتعقب نتائجه العملية. لهذا اصطبغ مذهب جيمس بطابع النفعية، وكانت براغماتيته تجريبية متطرفة، تبيح للمرء أن يكون له معتقدات تجاوز التجربة والبيئة لتحفظ على حياته التكامل، فتجعل مجرد الاعتقاد فيها مبرراً لصدقها، فعندما يستحيل الحكم على الأفكار بأنها صادقة أو كاذبة، لابد من اللجوء إلى إرادة الاعتقاد، فالاعتقاد قد يخلق وسائل تحققها، كما أن الفكرة قد تحقق الواقعة. فتصبح الفكرة حقيقة عندما تثبت التجربة أنها صالحة ومفيدة، ويصير الحق هو الملائم في مجال التفكير، والخير هو الملائم في مجال السلوك. وليست المنفعة الفردية هي معيار صدق الفكرة، لكن الفكرة الصادقة هي التي تتلاءم مع غيرها من الأفكار التي ثبتت صحتها عملياً.

الذرائعية عند ديوي

يطلق على براغماتية ديوي الفلسفة الأداتية - الذرائعية، فقد تأثر بما ذهب إليه بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست إلا حركة تتجه من موقف مثير للشك إلى موقف اعتقادي مستقر، لكنه وصف تفسير بيرس بالجمود، كما تأثر بكتابات جيمس ووصف تفسيره بالذاتية فبدلاً من أن يحض على البحث عن النتيجة الصادقة، دعا إلى البحث عن النتيجة التي ينبغي أن تكون، .ووصف الصادق بأنه المفيد

وقد أقام ديوي نوعاً من البراغماتية، أطلق عليه الذرائعية، ووصفها بأنها منهج لاستخلاص النتائج النهائية التي ينبغي للمرء أن ينتهي إليها لو أخذ بالحسبان كل ظروف المشكلة مثار .التفكير، ووصف ديوي الفكر الذرائعي بأنه نوع من التكيف لتحديات البيئة

والعلة الذرائعية هي العلة الأداة لإحداث النتيجة، كالقلم الذي يكتب به، وكاليد التي هي أداة التنفيذ للإرادة العاقلة. والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة وإن كان من المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه في كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل المعرفة وإثرائها بالخبرة التي تعدل من المعلومات السابقة وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين وتنقله إلى مرحلة .الاعتقاد، فالفكر في المذهب الذرائعي ليس سوى أداة أو وسيلة للنجاح في الحياة

وقد احتلت ذرائعية ديوي مكانة بارزة في مجالي التربية والتعليم، إذ يراهما من أهم وسائل الإصلاح الاجتماعي : «ليست التربية الحقة وسيلة للحياة، وإنما هي الحياة نفسها» . فهاجم .النظرية التربوية التي تجعل من المتعلم إنساناً سلبياً مهمته تلقي المعلومات واختزانها

فهو يرى في التفكير وسيلة أو أداة، أو آلة لحل مشكلات الناس التي يواجهونها في حياتهم الاجتماعية والخاصة، وبمعنى آخر فهو يعد المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، والمعرفة التي لا توصل إلى عمل فيه خير للفرد أو للجماعة ليست بشيء.

وقد نشأ العقل وتطور في أثناء جهاد الإنسان الطويل في سبيل الملاءمة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها، أي إنه تطور في ميدان المحافظة على البقاء، فالعقل عملية نمو مستمر، وليس في نظره سوى عضو من أعضاء الإنسان، شأنه شأن أي عضو آخر مثل اليد أو الساق أو اللسان، فهو وسيلة أو أداة وليس غاية في نفسه، تلك هي وظيفة الفكر ووظيفة العقل عند ديوي، وهي وظيفة إيجابية فعّالة، غايتها صلاح الفرد والجماعة وتقدمهما. أما الكليات الشاملة، والحقائق العامة، والمثل العليا التي لا سبيل إلى تحقيقها إضافة إلى «المدن الفاضلة» التي يحلم بها الحالمون من الفلاسفة والأدباء، فليست في نظره من الفلسفة ولا من الثقافة أو العلم بشيء مادامت لا تؤدي إلى نتائج عملية.

إن ما حفّز ديوي إلى انتهاج هذا الطريق، ما هو إلا الرغبة الصادقة في العمل من أجل الرقي بالحياة الاجتماعية وتحقيق الحرية الثقافية بأكمل معانيها وأوسعها في ظل الحرية السياسية، والديمقراطية السليمة، والنظم الاقتصادية التي تتيح للفرد المجال للخلق والابتكار.

إن فلسفة الأداتية، كما يسميها ديوي، تصلح للوصول بالإنسان والجماعات إلى مثل هذه الحرية المنشودة، إنها تحارب كل شيء من شأنه الجنوح إلى الركود، أو الجمود، أو النكوص والتراجع، والعراقيل التي تقف في وجه التقدم والتجدد الاجتماعيين، فهي تشجع على إجراء التجارب،

وكسب الخبرة والإفادة منها لما فيه خير البشرية، كما تشجع على المغامرة المعقولة في سبيل التقدم والرقي.

والإنسان عند ديوي مخلوق له قيمة، وهي لا تظهر إلا في المواقف التي تتصارع فيها رغباته أو أخلاقياته، وفي المواقف المشكلة تظهر ميوله الحقيقية، ويتبدى الطريق الصحيح الذي عليه أن يتبعه. وهو لا يلجأ لمجموعة قيمه ليحل الإشكال، لكنه يقوم الموقف ويقارن بين مختلف الطرق وما يختاره الفرد من غايات أو خيرات valuation. المتاحة، ويسمي ديوي هذه العملية التقويم بعد تفكير وتمحيص هو خبرات مرغوبة أو معقولة، وينبغي أن يدرب الفرد على تصور أهداف جديدة والسعي إليها، وطالما هناك حياة، ستكون هناك مواقف جديدة دائماً متفجرة بالصراع وتتطلب قرارات وأحكاماً وأفعالاً. وبهذا المعنى لا تكتمل أبداً الحياة الخلقية للإنسان، وتتحول الغايات أبداً إلى وسائل لبلوغ أهداف جديدة. ويظهر واضحاً دور العقل، ويعلن ديوي إيمانه بقدرة العقل على تصور المستقبل الذي هو إسقاط لما يتمناه المرء في الحاضر، وعلى اختراع الوسائل لتحقيقه. وهذا الفهم للتقويم يقوم على مفهوم اجتماعي ويفترض مجتمعاً يتشارك أفراده الخبرات، ولهم معاييرهم ووسائلهم المشتركة، ويلعب التقويم الذكي دوره في جعل هذا المجتمع واقعاً مجسماً، وهنا أيضاً يتم اختيار وتوضيح وتعديل المعايير والغايات في ضوء الخبرات المتراكمة للمجتمع.

كانت أهم إسهامات البراغماتية - الذرائعية تقويضها لمفاهيم الميتافيزيقا التقليدية، ولذلك تعاطف بيرس وجيمس وديوي مع مذهب الواقعية ضد المثالية، المذهب الذي أخذ يروج في أواخر القرن العشرين، ويجعل الاهتمام بالبراغماتية بوصفها حركة حية اهتماماً تاريخياً، لا تأثير له، كما من قبل في أوائل هذا القرن. فقد اتجهت البراغماتية بتأثير ديوي ولويس وكارناب وكواين وآخرين إلى أن تكون النظرية التي تقول بأن كل ألوان الخبرة، بما فيها الفكر الفلسفي

والنظريات العلمية والعقائد، لابد أن تفهم في ضوء الغرض الإنساني، فالأفكار أدوات لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان من غايات، والحكم عليها يكون بمقدار كفايتها في خدمة هذه الغايات، ومن ثم صارت البراغماتية اسماً للموقف الذي يؤكد أهمية النتائج كاختبار لصلاحية الأفكار.

أحمد أبو زايد

رسل برتراند

(1872-1970)

، فيلسوف بريطاني من أسرة عريقة، كان جده Bertrand Russell برتراند آرثر وليام رسل John Stuart [رئيس وزراء الملكة فيكتوريا، وأبوه في العماد الفيلسوف جون ستيوارت مل.ر دخل جامعة كمبردج في الثامنة عشرة، وتفوق في الرياضيات. وعُين مدة ست سنوات أستاذاً .Mill للفلسفة فيها. ثم انغمس في السياسة وهو لم يزل حدثاً، وكان عضواً بالجمعية الفابية. وقد انكب على كتابة المقالات الصحفية المعارضة للحرب وتنظيم المظاهرات، وفصل من الجامعة لنشاطه السياسي المعارض، وجرّ على نفسه السجن مرتين بمعارضته الحروب، الأولى عام 1918 إذ سجن مدة ستة أشهر، لأنه هاجم وجود الجيش الأمريكي في إنكلترا وفرنسا بمقال في ووصفه بأنه جيش لكبت الحريات وتخويف المعارضين، وكانت المرة Tribunal التريبيونال الثانية عام 1961، إذ سجن مدة أسبوع لإثارته الرأي العام والتظاهر ضد التسلح النووي. وقد حصل عام 1950 على جائزة نوبل في الآداب لشجاعته في حرية القول والفكر، ووصفه جورج القرن العشرين لشجاعته العلمية التي جعلته Francis Bacon سنتيانا بأنه فرنسيس بيكون .أكبر دعاة الفلسفة العلمية وإمام التحليل المنطقي

يعد رسل من أغزر المفكرين إنتاجاً، وفي مرحلته الأخيرة كان ينشر كتاباً كل عام، حتى أربت كتبه على خمسة وثلاثين، كان أهمها: «مبادئ الرياضيات» (1903)، و«الأصول الرياضية» (1910 -1913)، و«مشكلات الفلسفة» (1912)، و«معرفتنا بالعالم الخارجي» (1914)، و«التصوف والمنطق» (1918)، و«مدخل إلى الفلسفة الرياضية» (1919)، و«تحليل العقل» (1921)، و«تحليل المادة» (1927)، و«الدين والعلم» (1931)، و«بحث في المعنى والصدق»

(1940)، و«تاريخ الفلسفة الغربية» (1946)، و«المنطق والمعرفة» (1956)، و«لماذا أنا لست مسيحياً» (1957)، و«حكمة الغرب» (1959).

وله كتب أخرى في التاريخ والحرب والسياسة والسلطة والحرية والآداب والقصص، وله أيضا بعض الروايات البوليسية.

فلسفته الرياضية

كان تطور رسل الروحي من خلال ميوله الرياضية، فقرأ إقليدس في الحادية عشرة من عمره وعشق الرياضيات، ولم يرض الاستناد إلى البديهيات دون برهان، فأخذ عن مِل منهجه في العلوم التجريبية، وتحول إلى الفلسفة ليجد بها ما يبرر اعتقاده بصدق الرياضيات، ثم اطلع على منطق هيغل Hegel وانصرف عنه إلى واقعية جورج مور[George Moore. وقد سعى رسل بمساعدة ألفريد نورث هوايتهد[ر] إلى رد الرياضيات إلى المنطق ليجعل من الفلسفة أداة لفهم العالم وحل مشكلاته. فليست مهمة الفلسفة بناء نسق فلسفي على طريقة الفلاسفة القدامى، بل دراسة الكون والتعرف عليه بمنهج علمي، وفهمه باصطناع اللغة المناسبة. وقد وجد رسل هذه اللغة بتطبيق المنطق الرياضي أو الرمزي على اللغات الطبيعية، وباصطناع نظرية «الصورة المنطقية» logical form، وبذلك قضى على العبارة المنطقية التقليدية، التي تنقسم إلى موضوع ومحمول والتي كانت السبب في إخفاء البناء المنطقي للعبارة، وفي تخبط الفلاسفة في متاهات الميتافيزيقة، فمهمة المنطق الرياضي هي تحويل العبارات من لغتها الطبيعية إلى صورة منطقية تجعلها واضحة ومفهومة لا تحتمل اللبس، فالمنطق هو صميم الفلسفة، والمشكلة إن لم تكن منطقية فهي ليست فلسفية، ومهمة المنطق خلق اللغة المثالية التي تحل المشكلات.

Theory of وكانت أكبر إسهامات رسل أصالة في مجال المنطق الرمزي نظريته في الأنماط ، وتتلخص في القول إن فئة الأشياء ليست أعضاء ضمن هذه الأشياء، فلفظة إنسان مثلاً Types اسم لفئة مجموع البشر، لكن لفظة إنسان ليست واحداً من البشر، ومن ثم فلفظة فرد تشير إلى نمط يختلف عن النمط الذي تشير إليه لفظة فئة. وعلى أساس التفريق بين اللغة التي تشير إلى ، واللغة التي تتحدث عن اللغة (مثل basic language واقعة معينة بوصفها اللغة الأساسية ، واللغة metalanguage عبارة «إن عبارة السماء تمطر عبارة عربية») بوصفها لغة وراء اللغة ، يضع رسل معياراً دقيقاً metametalanguage التي تتحدث عن اللغة التي وراء اللغة .للتمييز بين العبارات الدالة على معان، والعبارات الفارغة من أي معنى

أي بوجود العقل والمادة، لكنه dualism وكان رسل حتى عام 1920 من القائلين بالثنائية فيما بعد، اقتفى خطى وليام جيمس [ر] ونادى بمذهب الأحادية المحايدة. وذهب إلى أن العقل والمادة بمنزلة تركيبات (بنايات) منطقية استمدت من معطيات لا هي بالعقلية ولا هي بالمادية، ولكنها محايدة، هي مادة التجربة تتجمع في تركيب معين وتترابط تبعاً لقوانين السيكولوجية وتساعد على تكوين العقول، ولكنها عندما تترابط تبعاً لقوانين الفيزياء تكون الأشياء. ويبسط logical رسل الناحية الميتافيزيقية للنظرية فيما يسميه الفلسفة الذرية المنطقية ، إذ يبين أن هناك تماثلاً بين بنية الواقع وبنية اللغة المثالية التي تعبر عنه، وهذا atomism الذي يقضي بأن تكون principle of acquaintance بدوره يفترض الأخذ بمبدأ الاطلاع كل قضية مطلوب فهمها مؤلفة من عناصر يلّم بها صاحبها، ومن ثم فإن أي تعبير لغوي يكون مفهوماً لو أنه يشير إلى أشياء الخبرة، أو يمكن أن تفسره تعبيرات لغوية أخرى تشير إلى أشياء الخبرة. هذا يعني أن الجملة الذرية تعبر عن الواقع بأقل عدد من الجمل، فالذرية المنطقية هي

النظرية التي تقول إن كل معرفة يمكن التعبير عنها بجمل ذرية، وبمركباتها الدالة على صدقها.

البنايات) logical constructionism وما من شك أن منهج رسل في التركيبية المنطقية ، التي تقوم على التمييز بين التسمية descriptions theory المنطقية) ونظريته في الأوصاف باسم العلم (مثل: أحمد، نهر بردى) والتسمية بعبارة وصفية (مثل :الجبل الذهبي الموجود في الصومال)، هما محاولتان لتطبيق التحليل المنطقي على بعض مسائل الفلسفة.

فلسفته في الأخلاق والدين

metamoral, metaethical اهتم رسل، على صعيد الأخلاق، بقضايا وراء الخُلُقية issues ، كوضع المبادئ الأخلاقية، ومعناها، والخلافات حولها. وبهذا استبعد الأخلاق من دائرة البحث الفلسفي الصرف، لأن عباراتها لا تنطوي على قضايا تقريرية تنصب على الواقع، وليس لها صدق موضوعي، بل هي مجرد تعبيرات عن انفعالات وحالات وجدانية ذاتية، أو هي توجيهات تقدم للآخر حتى يستشعر بعض الأحاسيس الأخلاقية. ويكون الخلاف حول مسائل الأخلاق مسألة تذوق، فالأخلاق مسألة نفسية اجتماعية تدور حول ما يرغب الناس فيه، وكيف يصلون إليه desire ، وما ينبغي فعله هو في الحقيقة ما يريدنا الآخرون فعله، وأطلق على نظريته هذه مبدأ ذاتية القيم subjectivity of Values. والحكم الأخلاقي تعبير عن الرغبة، وهو بذاته ذو قيمة لهذا يميز رسل بين الرغبة الشخصية التي تعبر عما يفيد صاحبها، والرغبة غير الشخصية التي تعبر عما لا يفيد صاحبها، كالرغبة في إلغاء الرق، ويخلص إلى أن الأحكام الأخلاقية هي تعبير عن رغبات لا شخصية، وأن الإنسان قادر

على تكوين مثل أعلى «للحياة الطيبة»، حياة يقودها الحب الوجداني والمعرفة وهذا الأساس يكفي لقيام الأخلاق.

وعلى صعيد الدين، يعد رسل نفسه لا أدرياً أحياناً، وملحداً أحياناً أخرى. وهو حائر بين الموقفين، لكنه على يقين من أن الدين مآله للانقراض، وأنه يعود إلى مرحلة الطفولة من تاريخ تطور الفكر البشري، وأن المرحلة الحالية قد تجاوزته، لكن بما أن البشرية تحيا في عوز وصراع وحروب واضطهادات، وتعيش في شقاء، فهي بلا شك تحتاج، باستمرار، إلى الدين، لكن حالما تحلّ مشكلاتها سيفنى الدين مع تلك المشكلات.

ويبدو أن فلسفة رسل غير المؤمنة كئيبة، فزعمه بعدم وجود إله يجعل الإنسان وحيداً في العالم، وعندما يدرك الإنسان هذا، ويشعر بفظاعة العالم في قلبه، ويتحدى ذلك بشجاعة ويكف عن الشكوى والرثاء لنفسه، سيعرف الإنسان معنى السعادة. فالسعادة هي غاية الحياة ،لا يصل إليها المرء إلا بمواجهة الخوف والقضاء عليه بشجاعة، والتفكير الحر والرأي المستقل، وجعل الطبيعة كلها بما فيها طبيعة الإنسان، موضوعاً للدراسة العلمية،فلا يمكن للإنسانية أن تتقدم إلا بالتزود بالشجاعة التي لا تلين لمواصلة الطريق سعياً وراء الحقيقة.

فاطمة درويش

سيجر البرابانتي

(1235- 1282.

لاهوتي وفيلسوف بلجيكي، كتب باللاتينية، ولد في Siger of Brabant سيجر البرابانتي ليج وتوفي في بلدة أوفيتو في إيطاليا. وهو من أبرز ممثلي الحركة الفلسفية المعروفة باسم الرشدية اللاتينية التي ظهرت عام 1250، ونادت بالحقيقة المزدوجة أو نظرية الحقيقتين: الحقيقة الدينية القائمة على التنزيل والوحي، وأخرى فلسفية قائمة على العقل والبرهان.

درس البرابانتي في جامعة باريس، وعلّم بكلية الآداب بباريس، وكانت نظرياته تتمتع برواج عظيم في أوساط طلابه. وفي عام 1266، وصف المندوب البابوي سيجر البرابانتي بأنه واحد من المحرضين الرئيسيين على الشغب الفكري في الجامعة، وفي سنة 1270 أدان أسقف باريس الرشدية في 13 قضية. وفي عام 1277 صدرت ضده إدانة جديدة استهدفت 219 قضية مستخرجة من مؤلفاته، وبخاصة من كتابه في النفس العاقلة، فاستأنف اللاهوتي الحكم أمام محكمة روما الكنسية التي صادقت على الحكم، فوافق سيجر على التراجع عن آرائه، لكن على الرغم من خضوعه، حكم عليه بالسجن المؤبد، ثم خفف هذا الحكم بحيث أصبح نوعاً من الإقامة الجبرية في الإدارة البابوية.

إن ما يسمى بالرشدية اللاتينية، وكذلك الرشدية العبرية أي المذهب الرشدي اليهودي، ليس إلا قراءة خاصة لبعض جوانب فكر ابن رشد، وبما أن هذه القراءة قد تمت عبر الترجمة، وبما أن الترجمة قد تمت داخل ثقافة تختلف بمرجعيتها وإشكالياتها عن الثقافة التي عايشها وفكر فيها

ابن رشد، انطلاقاً من قضاياه العربية. الإسلامية، فإن الذي حصل هو أن الرشدية اللاتينية قد طرحت قضايا لم تكن مطروحة في الساحة الثقافية العربية بالصورة ذاتها التي طرحت بها في الثقافة اللاتينية المسيحية، والنتيجة هي أن الرشدية اللاتينية هذه لا تعبر عن فكر ابن رشد، كما يمكن أن يفهم في الثقافة العربية الإسلامية، وكان القرن الثالث عشر قد أعطى لكلمة رشديين معنى ضيقاً، فهم الذين يعتنقون التأويل الرشدي ككتاب النفس ويأخذون بوحدة العقل والنفس، وكان كثيرون منهم يقرؤون النصوص العربية مباشرة دون وساطة الترجمة. فما أن انتشرت آثار ابن رشد بين الفلاسفة المدرسيين، منذ أن ترجم ميخائيل سكوت شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو 1230.1228، حتى انقسموا إلى فريقين يشهد كلاهما بعلو معارفه الفلسفية ومعرفته التامة بفلسفة أرسطو، فريقاً مؤيداً له وآخر مناهضاً ومعارضاً لأقواله، وقد تزعم الفريق الأول سيجر البرابانتي، وتزعم الفريق الثاني القديس توما الأكويني.

حمل سيجر البرابانتي لواء الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر في جامعة باريس، واهتم بأرسطو وتعرّفه عن طريق ابن رشد، تبنى الرشدية، وإن كان قد أدخل في مذهبه عناصر من الأفلاطونية المحدثة عن طريق ابن سينا، حيث قال: بأن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، وذهب إلى أن عمليات الخلق تتسم كلها بالضرورة (لا بالإرادة والعناية الإلهية).

تمسك البرابانتي بتفسير ابن رشد لنظرية أرسطو في النفس الإنسانية، وقال معه بأن النفس الفردية هي صورة الجسم وهي تفنى بفنائه، وهي نفس نامية حساسة متخيلة ولها استعداد متفاوت للتقبل، ويختلف من فرد إلى آخر، أي لتقبل العقل الفعال، الذي هو واحد بعينه للنوع الإنساني كله، وعنه تفيض الصور المعقولة فتتلقاها النفوس الفردية كل بحسب طاقتها، وليس الجزاء الأخلاقي مرهوناً بخلود الفرد وبعثه في الآخرة، فالإنسان ينال جزاء أفعاله في حياته الدنيوية.

قال سيجر البرابانتي بوجود عقل واحد مشترك في النوع البشري قاطبة، ومن شأن مثل هذا الطرح أن يفسد القول بالخلود الفردي، وقد عمل القديس توما الأكويني على دحض هذه النظرية في كتيب له بعنوان: « في وحدة العقل»، كان قد وجهه عمداً ومباشرة ضد الرشديين.

والمعروف أن أهم تأويلات سيجر البرابانتي في مذهب ابن رشد كانت القول بوجود حقيقتين، وأنه من الممكن أن يعتنق الإنسان في آن واحد، الحقيقة الدينية التي يتلقاها عن طريق الوحي، والإيمان، والحقيقة العقلية المتأتية من العقل والبرهان، وهي الحقيقة الفلسفية.

وقد ظهر الإقرار بازدواجية الحقيقة في الفلسفة الرشدية مع أولى الدراسات المهتمة بفلسفة ابن رشد، فكانت الصيغة النهائية التي وصل إليها المذهب الرشدي في العصور الوسطى هي الصيغة التي عرفت بمذهب ازدواج الحقيقة، أو الحقيقة ذات الوجهين، أي الإقرار بمعرفة نقلية وهي الشريعة، ومعرفة عقلية يقينية هي الفلسفة، وبأن هاتين الحقيقتين متناقضتان، أي أن ما هو صادق في المجال الديني قد يعد خاطئاً في المجال الفلسفي.

أما الاعتبارات التي يرتكز عليها القائلون بهذا، فتتمثل في مصدر المعرفة، فإذا كان الوحي يقدم مسلّمات إيمانية تتطلب التسليم بها وتصديقها تصديقاً مطلقاً... فإن العقل يبدأ من القواعد الأساسية للمنطق العقلي، ويعطي نظرات عقلية تؤيد بالاستدلال والحجج البرهانية، فتتوافر معطيات دينية نقلية تتضمنها النصوص المقدسة، وتتوافر من ناحية أخرى معطيات عقلية هي ثمرة تأمل وتفكير أصحاب النظر العقلي، أي: الفلاسفة.

وقد رأى البعض أن هذه النظرية فاسدة لأنها تميز بين العامة والخاصة، وتجعل الدين اثنين، ولما كان إيمان الخاصة (الفلاسفة) هو الحق كان إيمان العامة ضلالاً، وإنما تفرض على الفيلسوف مجاراة العامة ظاهراً، وكتمان ما يرى باطناً.

ولعل ما دفع بعض دارسي فلسفة ابن رشد إلى الرجوع إلى الإقرار بازدواجية الحقيقة، يتمثل في إبراز الأخطاء التي وقع فيها من أقروا بتوفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة مثل ليون جوتييه، وأول هذه الأخطاء هو الانتصار على بعض كتب ابن رشد مثل: فصل المقال، ومناهج الأدلة، وبعض نصوص تهافت التهافت، وعدم الرجوع إلى كتبه الأخرى وشروحاته وتفسيراته.

والجدير بالذكر أن التمييز بين المعرفة البرهانية والمعرفة الخطابية الجدلية، إضافة إلى احترام ذلك التمايز وعدم اختراقه أيضاً، يبرز حقيقتين:

. إن ابن رشد لا يجعل الاختلاف بين البشر في طريقة المعرفة نتيجة لانقسام النص إلى ظاهر وباطن، بل هو على العكس، يجعل هذا الانقسام نتيجة ذلك الاختلاف الطبيعي، يقول: «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق» . فالضرورة الطبيعية إذن تؤسس لوجود حقيقتين: حقيقة العامة وحقيقة الخاصة، أي حقيقة دينية، وحقيقة فلسفية، وإن ابن رشد لا يجذِّر ازدواج الحقيقة في الطبيعة على نحو ميتافيزيقي، بل يفسرها على نحو عملي، فالقول الديني خطاب موجه إلى الناس كافة، لأن هدفه الأساسي هو تقويم السلوك البشري، ولما كان من المتعذر تأجيل هذه الغاية حتى تتعلم العامة البرهان، كان لزاماً أن يوجد ضربان من تمثل الحقيقة: تمثل بالعقل، وتمثل بالحس والخيال.

هناك إذن حقيقة واحدة يبلغها البرهانيون، كما هي أهل الخطابة في حاجة تمثيلها الحسي الخيالي حتى يدركوها، وليس اختلافها بين هؤلاء وأولئك من طبيعة أنطولوجية حتى نتحدث عن حقيقتين عند ابن رشد، بل هو يعود إلى عدم توافر عنصر الزمن اللازم لتعليم العامة الطرق البرهانية. إن إمكانية تعليم العامة كيفية البرهنة هي في حد ذاتها دليل على وحدة الحقيقة عند ابن رشد، وأن كان إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك العامة لها، وأن هذا الاختلاف في إدراك الحقيقة يعود إلى المستوى المعرفي للفرد فقط، لا إلى شيء آخر.

وقال البرابانتي أيضاً، كما قال ابن رشد، بقدم العالم، وأنه ليس مخلوقاً في الزمان، بل هو قديم قدم الباري نفسه، حيث كان للرشديين اللاتين في جامعة باريس طريقتهم في فهم نظرية قدم العالم، إذ يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم، والعلم يؤكد ذلك، في حين أن الشرع يرى خلاف ذلك، لذا وضعوا الحقيقتين أمام الجمهور دون البت في الموضوع...

وقد زعم البرابانتي: أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات لأن العلم بالجزئيات والتفاصيل يقتضي تغيير العلم الإلهي تبعاً لوقوع الأحداث، ومع ذلك ظلت مشكلة خلود العالم ووحدة العقل الفعال أكثر المواقف الفلسفية التي صدمت اللاهوتيين في ذلك الزمان، فضلاً عن القول بهيولى أزلية غير معلولة، واستحالة البعث، وما إلى ذلك، لذلك كانت الرشدية من أهم العوامل التي أسهمت في تقويض الإيمان لصالح العقل في تلك الحقبة.

إن أبرز ما يمكن ملاحظته في الرشدية اللاتينية، هو سوء الفهم وسوء التفسير لفلسفة ابن رشد العقلية المتسقة أتم اتساق، وسبب ذلك عدم التمييز بين آراء الفيلسوف ابن رشد وما جاء به بحق: من الواجب Asin Palacios شراح فلسفته، ويقول المستشرق الإسباني آسين بالاثيوس

أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التي كان جميع المؤرخين ضحية لها، وهي أنهم متى وجدوا جماعة من المدرسيين الذين نطلق عليهم اسم الرشديين فإنهم لا يترددون في أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تتميز بها هذه الجماعة.

عبد الحميد الصالح

الرق

مفهوم اقتصادي اجتماعي يدل على جواز امتلاك بعض الناس لبعضهم الآخر slavery الرق بحكم القوة تارة، وبحكم الثراء والتحكم المالي تارة أخرى. وقد شهد التاريخ البشري له أنواعاً عدة مختلفة.

«التفسير المادي لظاهرة «الرق

يعد «الرق» من وجهة النظر المادية مرحلة أساسية من مراحل التطور الإنساني، فهو تشكيلة اجتماعية – اقتصادية تلي المرحلة المشاعية، وتسبق المرحلة الإقطاعية، وهو نمط formation يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ويعد فيه العبيد mode of production إنتاج جزءاً أساسياً لا يتجزأ من أدوات الإنتاج التي يجوز امتلاكها وبيعها، شأنهم في ذلك شأن المواشي والحيوانات والأشياء التي تباع وتشرى في أسواقها التجارية الخاصة بها، وهو أول تقسيم طبقي للمجتمع ينقسم فيه الناس إلى طبقتين أساسيتين: طبقة الأحرار التي تتمتع بحقوق الملكية والمواطنة، وطبقة العبيد المحرومة من هذه الحقوق الاجتماعية.

أنواع «الرق» وأشكاله

يميز الباحثون في تاريخ الرق وعوامل نشأته بين أنواع عدة له، منها:

. الاسترقاق الربوي: ظهر في المجتمعات التي انتشر فيها الربا، فحين يعجز المستدين عن تسديد ما عليه من ديون يتحول، بموجب الاتفاق المسبق، إلى عبد تابع لسيده صاحب الديون، ولا تسقط العبودية عنه ما لم يسدد التزاماته نحو السيد، غير أن عبوديته تجعله أكثر عجزاً عن الوفاء بتلك الالتزامات، وبالتالي أقل قدرة على التحرر.

. الاسترقاق العسكري: وهو الاسترقاق الناجم عن الحروب والغزو بين الشعوب التي كانت تجيز تحويل أسرى الحرب إلى عبيد، إضافة إلى ما يمكن أن يقع بأيدي الغزاة المنتصرين من غنائم، إن صح التعبير، كالأطفال والنساء والشيوخ الذين يصبحون عبيداً لدى المنتصر.

. الاسترقاق بالخطف: وهو استرقاق العصابات وينجم عن قيام مجموعة من الأشخاص بتتبع فرد منعزل أو أكثر وإجباره على الامتثال لأوامر العصابة ونقله إلى بلاد أخرى بغية بيعه في سوق النخاسة.

. الاسترقاق التجاري: وهو الاسترقاق الناجم عن الأنواع السابقة كلها، حيث يقوم مالك العبيد ببيعهم لغيره من الملاك، فتصبح الملكية الجديدة من التملك التجاري، وليس من باب التملك العسكري، أو الربوي أو خلافه.

تاريخ الرق

يعيد بعض الباحثين انتشار ظاهرة «الرق» إلى عصور موغلة في القدم، فتشير الوثائق التاريخية إلى أن ظهوره في مصر القديمة وبلاد الرافدين يعود إلى نهاية الألف الرابعة قبل الميلاد، وفي روسيا ظهر في القرن السادس ق.م، وفي اليونان القديمة في القرنين الخامس والرابع ق.م، وفي روما القديمة بين القرنين الثاني قبل الميلاد والثاني الميلادي، غير أن أساليبه كانت مختلفة بين هذه الحضارات، فقد كان الرق في الحضارتين اليونانية والرومانية لا يتمتعون بأي حقوق اجتماعية، وتجري معاملتهم على أنهم قوة عمل، وانطوت التشريعات القانونية آنذاك على أحكام قاسية ودموية بحق العبيد الذين يهربون من أسيادهم كعقوبة قطع الأنف، يلاحظ في الشرق القديم أن تشريعات حمورابي (1728 . 1686ق.م) تشير إلى أن العبيد كانوا يتمتعون بنصف حقوق الأحرار، وذلك في قضايا الميراث والأحوال الشخصية والمهور.

ومع انتشار الإسلام أخذت تتأكد الحقوق الاجتماعية والإنسانية للعبيد بطرق أفضل، فقد شجع بقوة على تحرير الرقيق، وجعل ذلك من الأعمال التي تساعد في التكفير عن الآثام والذنوب والأخطاء التي يقدم عليها الفرد، كما أنها وسيلة من وسائل التقرب إلى الله عز وجل، وجعل من حق العبد على سيده تأمين طعامه وكسائه، وكان لصحابة رسول صلى الله عليه وسلم دور أساسي في تحرير العبيد الذين كانوا يعانون من التعذيب على يد المشركين، وأصبح عدد كبير منهم في عداد الصحابة المقربين لرسول الله، وكان لهم فيما بعد دور أساسي في بناء الحضارة الإسلامية، ونشر العقيدة في مساحات واسعة من الأرض.

وفي المراحل التالية من تطور الحضارة العربية الإسلامية، وخاصة في عهد الخلفاء العباسين وما تلاهم، تزايد دور العبيد في المشاركة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكان في أوضح صورة له بين العبيد الذين كانوا يخدمون في بلاط السلاطين أو لدى التجار ورجال الدولة، فكانت

لهؤلاء مكانة اجتماعية تميزهم عن أقرانهم في الشرائح الأخرى، بل تميزهم عن بقية الناس، حتى لو كانوا من السادة.

غير أن اتساع رقعة الدولة ومساحة الأراضي المعدة للزراعة دفع بالملاك والأثرياء إلى استخدام الزنوج في أعمال الفلاحة، حتى كثر عددهم، وأصبحوا قوة عمل أساسية، لكن أحوالهم لم تكن في تحسن مماثل، بل كانت في تدهور مستمر حتى ألّفوا تنظيمات اجتماعية قوية قاومت النظام السياسي آنذاك، حتى تحولت إلى ثورة حقيقية عرفت باسم ثورة الزنج، (869 - 883م) اتصفت خلالها بالتنظيم والقدرة على اجتذاب أعداد كبيرة من العبيد الثائرين، وعرف قائدها باسم صاحب الزنج الذي دعا إلى تحسين أحوال الطبقات الفقيرة، وخاصة الزنوج منهم الذين كانوا يخضعون لنظام العبودية، فدعا إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية التي توصي بالرقيق خيراً.

كما انتشرت ظاهرة استخدام العبيد في الجيوش، وذلك بعد شرائهم وتدريبهم وتأهيلهم لخوض المعارك والحروب، وظهر منهم القادة والسلاطين وأمراء الجيش، فكان كافور الإخشيدي زعيم الدولة الإخشيدية مملوكاً، وكذلك كان حال سلاطين دولة المماليك وأمرائهم (1249 - 1517م).

الرق في العصور الحديثة

على الرغم من التطور الحضاري الذي يشهده العالم في العصور الحديثة، فإن مشكلة الرق ما زالت قائمة، وإن كانت بأشكال مختلفة ودرجات أقل، لكنها أكثر خطورة في كثير من الأحيان، إذ تنعدم فيها القيم الأخلاقية والإنسانية، ولا يأخذ الفاعلون فيها أي اعتبار لما يترتب على مصالحهم من ضرر يلحق بالأشخاص الآخرين الذين يصبحون أرقاء بحكم القوة أحياناً، أو بحكم القهر الاجتماعي أحياناً أخرى.

فبعد أن تم القضاء على الملايين من الهنود الحمر في القارة الأمريكية، لم يكن لما تبقى منهم أي حقوق سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، ولم تعد أعدادهم تكفي للعمل لدى المستعمرين الأوربيين، فلجأ هؤلاء إلى اقتلاع ملايين الزنوج الأفارقة من ديارهم وأراضيهم بطرق مختلفة، أهمها استخدام القوة وإجبارهم على الانصياع، ليصار إلى بيعهم في العالم الجديد وتشغيلهم بالأعمال التي يترفع عنها الغزاة الجدد، وكان من نتائج ترويج هذه التجارة أن تزايدت أعداد الزنوج في القارة الجديدة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويقدر عدد الذين تم نقلهم بنحو عشرين مليون زنجي.

وفي الوقت الحاضر تأخذ مشكلة الرق منحىً جديداً قوامه خطف النساء والأطفال والعمل على توظيفهم في مجال الدعارة، وأعمال السخرة، وهو ما يسمى بالرقيق الأبيض، إضافة إلى التبني والزواج القهري. وتفيد تقارير خاصة بهذا الموضوع بأن هناك قرابة سبعمائة ألف امرأة وطفل يختطفون سنوياً لهذه الأغراض. وتقدر منظمة اليونيسيف عدد ضحايا الاسترقاق في غربي إفريقيا فقط بأكثر من مائتي ألف طفل سنوياً، وفي آسيا يباع ويشرى نحو مائتين وخمسين ألف شخص معظمهم من النساء والفتيات ويرغمن على العمل في الدعارة أو الخدمة في البيوت.

التي وقعت عليها Aix-La-Chapelle مع أن الرق ألغيَ رسمياً في معاهدة أكس لا شابيل جميع دول العالم عام 1816، لكنه تحول إلى أشكال جديدة لم تكن معروفة في الماضي، وأخذت المنظمات الدولية تهتم بها بوضوح، فظهرت أول اتفاقية دولية لمكافحة الرق عام 1926، ثم عُدِّلت عام 1953، والاتفاقية التكميلية عام 1956، واتفاقية قمع الاتجار بالأشخاص عام 1949، كما تمت مجموعة من الاتفاقيات الدولية، في إطار منظمة العمل الدولية منها اتفاقية السخرة لعام 1930، واتفاقية إلغاء السخرة لعام 1957، ومازالت المنظمات الدولية تقيم بين حين وآخر المؤتمرات الخاصة بالظاهرة بهدف تقويضها والحد من انتشارها.

سمير الشيخ علي